

為現代國家正名

——評吳增定《利維坦的道德困境： 早期現代政治哲學的問題與脈絡》

● 丁 軼



吳增定：《利維坦的道德困境：
早期現代政治哲學的問題與脈絡》（北京：三聯書店，2012）。

按照通常看法，在前現代時期流行的政治秩序觀主要是一種「亞里士多德式」（Aristotelian）的整體

主義目的論觀念和一種君權神授觀念。根據前者，國家並不與個人對立，也並非人為建構的產物，相反，國家是一種「自然的」的存在物，它是人性發展的必然階段和必要場所。個人固然有時會與國家產生隔閡乃至衝突，但由於國家本身就體現了一種良善生活的整體目的，所以，個體在本質上並不與國家存在對立，相反，二者是緊密相連、相輔相成的；而根據後者，世俗君主被看成是教會管理世間事物的委託人，教會則是由上帝來授權的。這樣，上帝的意志（或者天意）而非個人的意志就決定了世俗政權的合法性。顯然，無論是在整體主義目的論還是在君權神授的觀念中，個人的自主性都沒有佔據重要的位置，進而，那種凸顯個人意志與國家統治之間存在張力的問題沒有得到關注就並不奇怪了。

而在歷經宗教改革、文藝復興和啟蒙運動之後的西方，隨着上帝的觀念以及整體主義目的論的解

在前現代時期，無論是在整體主義目的論還是君權神授的觀念中，個人的自主性都沒有佔據重要的位置，進而，那種凸顯個人意志與國家統治之間存在張力的問題沒有得到關注並不奇怪。

體，一種「現代人」特有的觀念開始深入人心：除了一個人施之於自身的權威，沒有任何統治或支配是正當的。毫無疑問，上述政治哲學的「古今之別」構成了北京大學哲學系教授吳增定《利維坦的道德困境：早期現代政治哲學的問題與脈絡》（以下簡稱《困境》，引用只註頁碼）一書的重要背景。

《困境》一書旨在探究一個核心問題：面對一個壟斷了全部暴力行使權、世俗化的、既非自然產物又非神意產物的利維坦，人民為甚麼要服從它的指令？這種服從義務能夠在道德上得到證明嗎？現代國家是否還擁有這樣的道德權利？

一 現代國家的悖論

《困境》一書旨在探究的一個核心問題是，現代性誕生以降，隨着政教分離原則的廣泛流行以及在制度層面的最終確立，國家逐漸地去魅化，進而，現代國家是否還擁有神聖的道德理由來保證共同體內部成員的政治服從？在很大程度上，這個問題確實構成了現代政治哲學的核心論域，而按照《布萊克維爾政治學百科全書》的說法就是，現代（十六世紀以後）政治哲學的歷史在很大程度上是以政治義務問題為中心的^①。簡言之，這個核心問題可以被表述為：面對一個壟斷了全部暴力行使權、世俗化的、既非自然產物又非神意產物的利維坦(Leviathan)，人民為甚麼要服從它的指令？這種服從義務能夠在道德上得到證明嗎？相應地，現代國家是否還擁有這樣的道德權利？

儘管當代的很多學者已經對上述問題做出過種種回應，諸如訴之於人們各種形式的同意、服從的效用、對國家的感恩，以及社會成員間的公平合作，但在很多批評者眼裏，

這些努力似乎也無法根本拯救國家這個巨大利維坦的道德困境。於是，將眼光轉向現代性的「開端」，看看馬基雅維里(Niccolò Machiavelli)、霍布斯(Thomas Hobbes)、斯賓諾莎(Benedictus de Spinoza)、洛克(John Locke)、盧梭(Jean-Jacques Rousseau)這些所謂「現代」早期的政治哲學家如何回應這些問題，似乎就很有必要了。這也構成了《困境》一書的主要結構。

通常認為，對於上述問題的一個經典回答體現在洛克的著作中。在洛克看來，「任何政府都無權要求那些未曾自由地對它表示認可的人民服從。」^②在很大程度上，洛克的回答確實體現了現代自由主義思想的精髓：只有通過個體的主動承擔才能夠產生約束他的義務，儘管這種方式並非構成了約束一個人的道德要求的全部。進而，這種高度重視自主性、重視自我立法的義務產生方式，無疑也十分符合現代性誕生以降、尤其是啟蒙運動以來的主流價值觀：對於作為目的的人本身的高度重視。然而，一旦細究起來，我們會發現洛克的回答似乎並不令人滿意，因為他並沒有告訴我們人民之所以會服從政府的內在理由。

對此，霍布斯的觀點就是一個典型的參照。在他看來，個人之所以會服從國家無非是兩個原因造成的：首先，這是他自己理性計算的結果，因為服從在個人看來能給自己帶來和平與安全；其次，如果個人不服從國家，他就會受到掌握了全部暴力的利維坦的懲罰，潛在的恐懼迫使他必須這麼做。

如果霍布斯的上述論斷就是人民服從國家的真正理由，那麼，現代國家無疑就僅僅是一個十分不穩定、隨時可能分崩離析的人類聚合體。對此，吳增定分析說，「無論是理性計算，還是對於國家的恐懼，都不足以讓一個人全身心地服從國家。因為對國家的真正認同不僅僅體現為外在的順從，而是更多地體現為一種內在的情感、思想和信仰認同。」（頁156）於是，對於服從問題的探討就不能在順從（conformity）上用力，而更應該從人們的內在認同（identity）上尋找。但問題是，現代國家真能為這樣一種認同提供道德基礎嗎？

根據吳增定的理解，現代早期的政治哲學家主要是通過兩種方式來試圖擺脫上述困境的，而這兩種努力則分別體現在馬基雅維里和洛克的論述中：一是通過宗教：「宗教的意義在於，它使人克制了自私自利之心，培養了他們對於國家或公共利益的熱愛。」（頁80）二是通過教育：「教育的目的就是塑造身體和心靈的健康或德性。」（頁301）而歸根結底，這兩條道路是殊途同歸的：通過宗教的教誨和家庭的薰陶這樣一個「政治社會化」的過程，人們從小就養成了相互尊重、相互關懷的共同情感，而「這種相互尊重、相互關懷的共同情感維持了政治社會的基本凝聚力，使政治社會盡可能地避免淪落為一個純粹利益算計和交換的『市民社會』」（頁288）。

但這樣兩種旨在維持共同體政治團結的方式究竟與現代國家有何種關聯仍是不清不楚的：一方面，

政教分離原則的流行和確立使得國家無法再依賴任何宗教資源來獲得其統治的正當性；另一方面，由於現代國家所具有的政治中立性，它也不再擁有推行政治教育的壟斷權，相反，家庭、學校乃至於社會成為了個人學習政治的主要場所。毫無疑問，這裏出現了一個只有現代國家才面對的悖論：通過宗教和教育固然能夠維持政治社會的基本凝聚力，但實現這個目的的手段卻與現代國家無涉。

二 政治哲學的終結？

盧梭顯然是意識到了上述悖論，在其《愛彌兒》（*Émile*）以及其他著作中，他就試圖對這個悖論加以化解。不過，盧梭化解之道的引人注目之處並不在於他對於馬基雅維里、洛克等人未竟事業的繼承和開拓，而在於他對這些前輩的批評和反叛。在吳增定看來，盧梭正確地認識到，純粹以個人利益為中心的自然法和自然權利學說，以及通過這種學說而構建起來的現代國家，必然會造成「自然與文明、人與公民、個體與社會、個人利益與公共利益、喜好與義務、身體與靈魂等多重的分裂，而且在根本上瓦解了人之賴以為生的道德基礎，最終把人推向道德懷疑主義、相對主義甚至虛無主義的深淵」（頁369-70）。一方面，即便現代人具有啟蒙哲學家所說的理性能力，他們也不一定能夠清楚地認識到自己的真正利益；另一方面，理性並不是萬能的——它既不保證自然法能夠得

在盧梭看來，無論是馬基雅維里還是洛克所開出的藥方都僅僅具有暫時的療效，藥效一過，與國家無涉的政治團結必將崩潰。除非國家本身具有道德性，否則，無論是宗教還是教育都無法保證政治社會的長期統一。

到遵守，又不保證一個人的自利行為不損害他人。換言之，在盧梭看來，無論是馬基雅維里還是洛克所開出的藥方都僅僅具有暫時的療效，藥效一過，與國家無涉的政治團結必將崩潰，而國家則將完全被邊緣化。因此，除非國家本身具有道德性，否則，無論是宗教還是教育都無法保證政治社會的長期統一。

那麼，具體而言，究竟盧梭是如何化解上述悖論的呢？吳增定對此進行了闡釋。在盧梭那裏，通過對現代自然法和自然權利學說的揚棄，一個以「普遍意志」、「人民主權」為核心的道德國家是可以被設計出來的。而這個國家之所以具有道德性質就在於：通過以良知為中介的道德教育，每個人的心裏都建立起了包含自由意志在內、不同於啟示宗教的「自然宗教」；進而，在從自然狀態向社會狀態轉化的過程中，全體人民都會心甘情願地讓渡自己的全部權利（即使是被洛克所格外珍視的生命、自由和財產之類的自然權利也概不例外），亦即，讓渡自己的意志，並最終實現人民與主權者、主權與公意、公意與公共利益間的協調一致。因此，按照盧梭的理念，個人服從國家的法律就是服從自己的立法，就是服從自己內心的自然宗教所指向的「普遍意志」，「對於盧梭來說，恰恰是這種『普遍意志』構成了國家的道德正當性基礎。」（頁376）這樣看來，馬基雅維里、洛克等人所無法圓滿化解的利維坦的道德困境，似乎在盧梭及其後繼者（諸如黑格爾[Georg W. F. Hegel]）那裏得到了一勞永逸的終結。

然而，我們又必須認識到，這樣一種解決方式無疑是高度理想化的——它僅僅具有思想上的美感，而無法適應於現實的政治世界。一如吳增定所指出的，將國家道德化乃至於實體化的努力「幾乎遭到包括馬克思主義和自由主義在內的所有現代思想流派或意識形態的一致批判」（頁380）。而現實的政治邏輯則是，基於全體一致的直接民主制固然可以在理論上化解個人自律（自主性）與權威間的衝突，但這種制度設計幾乎無法在現實中得到實現，尤其當我們考慮到現代國家一般都是些超大型政治體的時候就更是如此。

而如果盧梭的設計僅僅能夠適用於那些民風淳樸、道德高尚的小城邦，那就意味着利維坦的道德困境依然存在，而且會隨着時代的發展而愈演愈烈：「國家擁有的權力越大，它就越缺乏道德的正當性；它越是缺乏道德正當性，就越需要用更大的權力來彌補這種不足。」（頁385）難道我們最終只能接受「哲學無政府主義」（philosophical anarchism）^③的結論——現存的國家都是不合法的？而我們一旦接受了這樣的結論，那就不僅僅是對現代國家的否定，更是對政治哲學本身的否定：畢竟，政治哲學的核心任務就是對合法權威（即統治的權力）的原則與形式的發現、分析與證明^④。事實上，政治哲學的諸多議題都預設了一個國家（而且是合法國家）的存在——只有在國家的框架內，我們才能夠有意義地討論諸如自由、平等、中立性、分配正義這樣的話題；而沒有合法的國家

難道我們最終只能接受「哲學無政府主義」的結論——現存的國家都是不合法的？一旦接受了這樣的結論，就不僅僅是對現代國家的否定，更是對政治哲學本身的否定。事實上，政治哲學的諸多議題都預設了一個國家（而且是合法國家）的存在。

作為背景來支撐，政治哲學就猶如一條斷了線的風箏。

三 走向「厚」自由主義

儘管盧梭的解決方案充滿了理想主義色彩，但他的某些洞見無疑為我們開放出這樣一個思考空間：事實上，盧梭對於現代自然法、自然權利學說的批評就是對於自由主義的批評，也就是對於那種過份關注個人權利、個體利益、消極自由而完全忽視公民美德、良善生活、共同體這樣一種狹隘自由主義學說的批評。毫無疑問，如果我們對於國家道德正當性的證明僅僅奠基於這樣一種「薄」自由主義的基礎之上，那麼，這種證明在盧梭看來就必然會失敗。因此，問題就轉化為，自由主義政治哲學能夠為公民美德、良善生活這樣的大問題提供一個更好的論證嗎？

與傳統看法不同，《困境》一書為我們呈現出了一個更為豐富、複雜的洛克形象：一方面，洛克高度重視個人不可轉讓也不可剝奪的生命、自由和財產權對於國家權力的有力制約；另一方面，洛克又敏銳地意識到，單純依靠這些自然權利根本不足以維持政治社會的統一，他比誰都更清楚地認識到一個事實：「政治社會並非不需要德性，儘管它本身不能培養德性；……沒有德性支撐的政治社會將無法長治久安……」（頁293）只是洛克將這種德性的培養完全寄希望於家庭。洛克的上述描述無疑使我們認識到，現代早期的自由主義者其實早

就意識到了德性問題對於政治社會乃至於現代國家的重大意義，只不過他們對於德性問題的處理看上去似乎充滿了悖論。

而在筆者看來，雖然相比於早期自由主義，當代自由主義在諸多領域已經主動撤退，但後者陣營中的很多學者並沒有因此就忽視了諸如美德、良善生活這樣的大問題，相反，他們的觀點恰恰表明，當代自由主義可以為現代國家的道德正當性提供更好的論證。

一方面，隨着現代國家的演進，法律在一國內部所發揮的作用，無論是在功能還是在影響範圍上，都愈發明顯。無論是羅爾斯(John Rawls)、德沃金(Ronald Dworkin)還是拉茲(Joseph Raz)這樣的當代自由主義者，他們對於國家道德正當性的關注都是通過對於法律的關注而體現出來的。在他們的眼中，由於現代國家中的政治決策都是通過民主程序和集體意志做出的，因此，作為一種連結私人主體與公共權力之中介的法律就在這個過程中具有了格外的重要性。於是，對於國家道德正當性的探尋無疑也就是對於法律正當性的探究；進而，對於正當性(legitimacy)的證明必然通過有關法律是否合法的論辯表現出來，而判定合法性(legality)的標準則是體現了人民普遍意志的憲法。

因此，現代國家中的政治實踐就絕不是一個自上而下的單向度權威投射過程，相反，它是一種存在於政府和公民間的雙向互動過程。在這個過程中，共同體中的成員就遠不僅僅是一個法律的服從者，更

當代自由主義對於國家道德正當性的探尋，無疑就是對於法律正當性的探究；進而，對於正當性的證明必然通過有關法律是否合法的論辯表現出來，而判定合法性的標準則是體現了人民普遍意志的憲法。

自主性要求自我立法，德性要求友愛共同體的建構，而在當代「厚」自由主義學說中，自主性與德性間的衝突已經得到了有效的化解，而依靠這種理論，我們依然能夠為現代國家的道德正當性辯護提供「可取」的理由，為自由主義正名，為現代國家正名。

兼具法律的制訂者和解釋者的多重角色。而通過訴諸公共理性，對於政治決策、司法判決的公共論辯就可以培養出公民自我反思和批判的理性能力以及關心集體生活、勇於承擔責任的公民美德。

另一方面，當代的自由主義者也拋棄了那種「無牽無掛的自我」(the unencumbered self) 觀念，轉而提倡一種更為複雜也更為豐富的人性預設。比如，自由民族主義(liberal nationalism) 的主張者、以色列學者塔米爾(Yael Tamir) 就提出了一種不同於傳統自由主義的自我觀念，即「語境化的個體」(contextual individual) 觀念。按照這種理解，「自我決定、自主性以及批判性反思與選擇的能力是這個人的概念的主要特徵，但是文化歸屬、宗教信仰以及有關善的觀念，也就是這些選擇的產物，也是這個人的概念的主要特徵。」^⑥

這樣一種取向也深刻地體現在當代有關政治義務問題的研究中。自1980年代以來，很多自由主義者不再通過「同意理論」、「公平遊戲理論」來論證國家的正當性。他們把注意力集中在政治共同體的成員所特有的角色、關係或身份上。在他們看來，公民服從法律的義務可以看作是一種以與生俱來的群體成員身份(membership)為基礎的團體性義務(associative obligations)：只要一個人承認自己是某個特定國家的成員，他也就必須承認自己負有服從法律的普遍義務；進而，是地方性實踐、自然關係、制度角色而非自願性的同意、允諾或者普遍性的道德規則決定了共同體成員的

政治義務。然而，這又不意味着個人的自主性在此過程中遭到了否定，相反，這種學說的主張者普遍認為，雖然政治義務是伴隨着成員身份的存在而產生的，但是，只有在個人對自己的角色、身份加以認真反思並內在認同(identify)之後，亦即，只有從「第三人稱」(外在觀察者)視角轉換到「第一人稱」(內在參與者)視角之後，政治義務才能夠真正具有約束力，從關係、身份、角色這樣的制度性事實才能夠轉化成有義務服從政治共同體的指令這樣的規範性判斷^⑥。

無疑，公民的內在價值觀和意圖將在這一過程中起着非常重要的作用，而這又和一個崇尚平等關懷與尊重的友愛共同體的構建密不可分。很明顯，這樣的自由主義早已不是那種被盧梭所批評的「薄」自由主義，而在無形中轉化為一種「厚」自由主義；並且，在這種自由主義中，權利與德性、自主性與傳統、個人利益與共同體價值間的張力也得到了有效的緩解，從而為現代國家的正當性建構提供了基礎。

在全書的結尾，吳增定給我們留下了一個令人無法迴避的「大問題」：「在現代社會或現代性的前提下，是否還有可能基於可取性(desirability)的理由為國家的道德正當性進行辯護？」(頁386)這既表明了作者的困惑，又表明了他的無奈。但筆者認為，即使在國家虛無主義盛行的今天，我們也完全沒有必要對這個問題給出悲觀乃至於否定的答案。實際上，肯定的回答早已蘊含在了洛克、盧梭等人的著作中，這就是對於自主性和德性的

雙重關注：自主性要求自我立法，德性要求友愛共同體的建構，而在當代「厚」自由主義學說中，可以認為，自主性與德性間的衝突已經得到了有效的化解，而依靠這樣一種理論，我們依然能夠為現代國家的道德正當性辯護提供「可取」的理由。在這個意義上，我們不但可以為自由主義正名，同樣也可以為現代國家正名。

註釋

① 參見米勒(David Miller)、波格丹諾(Vernon Bogdanor)編，中國問題研究所、南亞發展研究中心、中國農村發展信託投資公司譯：《布萊克維爾政治學百科全書》(北京：中國政法大學出版社，1992)，頁560。

② 洛克(John Locke)著，葉啟芳、翟菊農譯：《政府論》，下冊(北京：商務印書館，1981)，頁192。

③ 嚴格來說，所謂的「哲學無政府主義」只能被稱作是一種思潮而非一個學派，因為無論是史密斯(M. B. E. Smith)、沃爾夫(Robert P. Wolff)還是後來加入的西蒙斯(A. John Simmons)、拉茲(Joseph Raz)、格林(Leslie Green)等人，在政治義務問題的諸多方面都存在着很大的歧見，而且他們也沒有共同的學派意識。他們之所以能夠在一定程度上被歸結到一起，其原因就在於這一共同的立場：他們僅僅是在學理上否認個體的政治義務，卻不否認公民還有其他的道德理由去服從法律；而且他們還認為，即使公民沒有政治義務，他們也不應該推翻國家。正是這一點使得哲學無政府主義與「政治無政府主義」區分開來。參見A. John Simmons, "Philosophical

Anarchism", in *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 102-21; "The Anarchist Position: A Reply to Klosko and Senor", *Philosophy and Public Affairs* 16, no. 3 (1987): 269-79。

④ 沃爾夫(Robert P. Wolff)著，毛興貴譯：《為無政府主義申辯》(南京：江蘇人民出版社，2006)，頁3。

⑤ Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), 33.

⑥ 除了塔米爾外，該理論的主張者還包括德沃金、霍頓(John Horton)、哈迪蒙(Michael O. Hardimon)、吉伯特(Margaret Gilbert)、謝弗勒(Samuel Scheffler)、馬森(Andrew Mason)等人。參見Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1986), 190-215; *Justice for Hedgehogs* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011), 300-24; Michael O. Hardimon, "Role Obligations", *The Journal of Philosophy* 91, no. 7 (1994): 333-63; John Horton, *Political Obligation* (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2010); Margaret Gilbert, *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Samuel Scheffler, "Relationships and Responsibilities", *Philosophy and Public Affairs* 26, no. 3 (1997): 189-209; Andrew Mason, "Special Obligations to Compatriots", *Ethics* 107, no. 3 (1997): 427-47.