

西方政治哲学的人性反思

马俊峰

(西北师范大学政法学院, 甘肃 兰州 730070)

摘要: 政治哲学研究有关人的政治事务, 而政治事务是在人性的问题域中展开的。由于人们对人性的看法不同, 政治哲学在构建政治制度和政体安排方面予以不同思考。古代政治哲学是以人性善为基础, 主张一种贵族制, 自由主义政治哲学是以人性恶为逻辑起点, 构建自由民主制政体, 而共和主义政治哲学试图通过人性教化, 使人向善, 使共和国自治和自主。因此, 我们通过反思政治哲学的人性假设, 才能够认清政治哲学的政治事务的性质, 才能更好地理解当代政治制度的正当性和合法性。

关键词: 政治哲学; 人性; 善和恶

中图分类号: B089 **文献标识码:** A

一、古典政治哲学目的论视野下的人性

古典政治哲学是建立在人性向善的目的论基础上的, 强调人只有进入城邦, 过政治生活, 追求卓越的政治美德, 才算完整意义上的人。它坚持整体性原则, 以美德为核心, 探究政治现象的本质及其最好的或公正的政治秩序, 它把政治置于道德之下, 使它从属于理性美德, 服从于人类终极目标或灵魂的尽善尽美。由于古典政治哲学是被置于目的论的宇宙论的理论框架内的, 因此它构成的政治话语与城邦追求共同善是相适应的。城邦的政治诉求在于追求共同善, 这种共同善不是通过政治对话的共识所获的, 而是依据目的论假设而设定的, 这就意味着, 这种同一性(共同善)先验地预设了人性善, 并构成了古典政治哲学的逻辑预设和出发点。可以说, 这种逻辑预设决定着它的政治话语的运用。在古希腊, 尽管这种政治话语的使用在不断翻新, 在一个时期使用这样的政治话语, 表达这一时期的政治活动和政治理念, 而在另一个时期, 又使用另一种政治话语, 塑造那一时期的政治德性、政治智慧和法治思想观念, 但却都是在城邦政治的框架内演绎与变化的。由于城邦政治的伦理化, 政治话语的演绎与变化总是无法摆脱隐藏在深层的善和德性对它的支配。这就是说, 在古希腊, 无论人们从形式上怎样翻新, 如何使用新的政治话语, 人们总是不愿离弃善和美德, 因为善构成了人们政治生活

的核心, 而人一旦离弃了城邦就无法生活。人只有生活在城邦, 投身于整体, 才能够使自身得到完善。这样, 政治的伦理化就构成古希腊政治话语的主要特征。

古希腊的政治话语系统是嵌入到目的论的宇宙论之中的, 这就造就了古希腊独特的政治自由。在中世纪, 阿奎那将亚里士多德式的目的论宇宙论引入基督教, 从神学上论证世俗政治制度存在的合理性, 将神权置于王权之上, 把国家置于上帝所创造的存在的链条上, 人通过中间许多环节达到至善。中世纪晚期, 司各脱的唯意志论的神学主张上帝意志创世说, 认为上帝从“无中生有”地创造万物, 是完全凭借意志的, 上帝是偶然创造万物的, 也就是说, 万物不是理智必然的产物。因此, 上帝与造物之间的关系是不确定的。上帝的隐退, 使人无法认识上帝, 人作为偶在的个体, 只好在此岸寻找自己存在的理由。于是, 社会契约论就充当了上帝的角色, 人是通过契约方式构建国家的, 国家具有保全自我进行生活的正当性。这就意味着, 司各脱的唯意志论神学打破了阿奎那的亚里士多德式的目的论、宇宙论的政治理念和制度安排, 为近代社会契约论构建国家的学说奠定了基础。^{[1](p118)}

自文艺复兴以来, 目的论宇宙观遭到了挑战, 马基雅维里通过利用古代的强烈的“政治”意图, 打掉了基督教“彼岸世界的信仰”, 使人们“关心祖国的拯救而不

收稿日期: 2010-05-30

科研项目: 西北师范大学 2006-2007 资助青年教师科研基金项目, 项目编号: NWN—QN—07—33

作者简介: 马俊峰 (1969—), 男, 甘肃张家川人, 西北师范大学政法学院副教授, 硕士导师, 哲学博士, 研究方向: 马克思主义哲学和政治哲学。

是灵魂的得救”，由此恢复了政治和此岸世界的正当性；同时他又利用基督教把古代自然“非自然化”，否定了自然的永恒性和不朽，或者自然本身是被创造出来的，创造本身并不是对自然的模仿，而是开始于虚无。^{[21] (p253)}因此，历史并不服从永恒的循环，而拥有一个全新的将来。他让古代与基督相互厮杀，从而为构建自己的政治哲学扫清道路，并为霍布斯等人后来创立社会契约论奠定了基础。

二、自由主义原子式个人视野下的人性

自由主义对人性的认识是以马基雅维里的对人性的认识为前提的。自由主义对人性的认识有一种本质化的倾向。马基雅维里的性恶论被霍布斯继承，如霍布斯认为，人性是恶的，人的本性是利己的，趋利避害即自我保存是支配人类行为的根本原则。因此，自然状态是一切人对一切人的战争状态。他把人的恐惧即对死的畏惧作为极大的恶，认为人人生活在对死亡的恐惧之中，为了摆脱战争状态造成的对死亡的恐惧，为了确保人们的安全，在自然法指导下人们订立契约，建立国家来保障个人的自然权利。从这个意义上讲，国家是工具性的，仅仅是保障人的自然权利得以实现的手段而已。国家的作用在于抵御外来侵略和防止内部相互侵害，因此，霍布斯就把国家视为“人人都向每一个其他的人说：我承认这个人或这个集体，并放弃我管理自己的权利，把它授予这人或这个集体，但条件是你也把自己的权利拿出来授予他，并以同样的方式承认他的一切行为。这一点办到之后，像这样统一在一个人格之中的一群人就称为国家。”^{[3] (p132)}既然国家是“自我保全”的需要，是人们追求无干涉的表达，那么，国家的主权者就应该是一个至高无上的人格。如莫内所言：“霍布斯式的国家所具有的内涵就是人造上帝。正如自然状态通过恶的自然化来抵消恶，利维坦的绝对权力通过人造的形式抵消了恩典的形式。”^{[4] (pp40-41)}霍布斯认为，主权者拥有绝对的权利，他不参加订立契约，不受契约的制约，主权者位于法律之上，不受法律的约束，人们只能服从主权者制定和颁布的法律，人们拥有的自由仅仅是主权者不加禁止的自由，不允许反对政府。霍布斯主张君主专制的制度，认为它可以消除国内战乱，维持和平。

霍布斯把人看作是恶的，这使他所形成的政治理念与政治制度安排不同于洛克和卢梭。由于他把人理解为是恶的、自私的，这使他确信，只有君主专制才能消除战乱，只有法律才能控制人性的邪恶。他强调主权者的绝对性，是想消除人们依据自由意志对自然法作出各自的解释，产生分歧，造成国内的混乱情形。正是因为霍布斯认为人性是邪恶的，因此他提出为了个人安全，通过契约的方式来结束“一切人对一切人的战争”状态。所以，霍布斯主张以社会契约的方式建立国家，而主权

国家就具有绝对权力，臣民必须服从，否则，臣民就不可能免除伤害，也无法消除恐惧心理。

洛克在对人性的认识上持有慎审的态度，不断然判定善恶，只是把善恶看作是人的潜在倾向，认为可能是因为人的能力和选择的不同，人的行为才会产生善或恶的效果。因此，人们通过契约建立政府，其政府的权力要受到限制，否则，绝对的权力会产生绝对的腐败。要对权力实行分立和制衡，这可以有效地保护公民的自由、财产和生命。如果国家或政府对个人权利产生危害，那么，这就违背了契约的精神，人们有权反对它，抵制履行政治义务。在这个意义上，人性则构成了评价政体合理性的依据，同时也构成人们反对不合法政体的依据。

总之，自由主义对人性讨论有两种情形，一是霍布斯与洛克从恶善的自然属性出发讨论人性，他们根据市民社会来理解人性，从私人领域出发，探究国家在何种程度上保障个人权利免于侵害，国家在多大程度上不干涉私人生活，防止国家对市民社会和私人领域的侵蚀。由于个人权利优先于善，而构造出非至善的国家，它在个人采取何种生活方式上保持中立，认为个人是独立的、自足的个体，它独立于国家和市民社会，个人派生了国家和市民社会，就此而言，受到黑格尔的批判。黑格尔认为，个人权利是市民社会的产物，而不是相反。二是功利主义自由主义边沁与密尔从社会出发讨论人性。认为人是趋利避害的社会动物，它们的政治的道德基础建立在感觉上，既然如此，政府应该根据人的感觉所确定的幸福与痛苦来决定政府的职能，政府的决策应该遵循以谋取绝大多数人的幸福为宗旨。然而，在市民社会里，随着商品经济的发展，如何才能增进人的幸福感，这就意味着政府必须以满足人的欲望为前提，而不是压制人的欲望，因为压制欲望使人的欲望无法得到释放，就产生痛苦，这就与功利原则相违背。因此，必须采取应对型策略，如斯密所言的，以“看不见的手”顺应人的自私欲望，以此满足个人的需求，构建对个人权利的保障和对个人自由的干涉的阙如的政治理念与制度安排。

三、共和主义的共同体视野下的人性

马基雅维里之后的共和主义者有哈林顿、卢梭和康德，就康德而言，颇有争议。有人把他看作是自由主义者，也有人把他看作是共和主义者，这主要与康德对自由的阐述有关。康德在《纯粹理性批判》中论述了关于一种不受任何外在必然性支配的自由，即先验自由，认为先验自由是一种“自发地（即从其自身 von selbst）开始一种状态的力量”^{[5] (p493)}。它是一种纯粹先验理念，不含有从经验借来的任何东西。他在《道德形而上学原理》中为我们提供了独立于任何既定法则、自律法度或自律的自由，即实践自由。他的“永久和平”观念则向我们提供了一种公共参与意义上的积极自由，即共和主义思

想。他的实践的自由是“独立于情欲冲动的强迫的自由选择 (wiukür)。因为自由选择就它为情欲所刺激,即为感性的动机所激动来说,是感性的;……人类的选择确是一种感性的自由选择 (arbitrium sensitivum),然而不是兽性的,而是自由的 (liberum)。”^{[5] (p483)}这就说,康德试图将自由主义自由观与共和主义自由观在他的学说中结合起来,调和它们之间的冲突,然而,这种冲突却又构成了康德学说的冲突。在对共和主义论题的讨论中,笔者基本倾向于把他看作是共和主义者。

马基雅维里之后的共和主义对人性的理解,与马基雅维里一样,是以公共领域为前提,从政治生活出发来理解人的,认为私人领域的存在以公共领域的方式得以辩护。因此,它们“把个人理解为只是一个(政治)整体的组成部分的‘非集体主义的整体论’”,^{[6] (p13)}也就是说,个人不是以个人的身份出现在公共领域,积极参与政治活动,而是以公民身份出现在政治活动之中,公民身份标志着个人不再是奴隶,不再依附和屈从他人,它不仅是国家的主人,而且是自己的主人,正因如此,卢梭从“公意”出发,提出“主权在民”的思想,卢梭继承了马基雅维里的政治平等思想的同时,将它扩展到了对社会的分析,认为现代人不是生活在国家或者经济体系中,而是生活在社会中,在社会中与他人形成的不平等的关系具有普遍性,这种普遍的不平等使人处于奴役、支配和依附状态中,这就启迪托克维尔对导致平等和不平等的社会本身进行了探究。

卢梭将人的实然状态与应然状态作了区分,在卢梭看来,人类天性是善良的,在自然状态下,人过着淳朴的、自由的、平等的和快乐的生活,人是被自爱心和怜悯心所支配的,“这种感情,在自然状态中代替着法律、风俗和道德。”^{[7] (p103)}因此,自然状态是一个“黄金时代”。可见,卢梭认定人应该是善的,在进入公民社会之后,人才变得邪恶,这是人类文明产生的恶果。这就是说,自然是人快乐的根源,文明是人产生堕落、腐化的根源。在自然状态,人被自爱心和怜悯心所联系着,因而,人人自由平等,过着快乐的生活。而进入人类文明时代之后,随着科学与艺术的分工,人被理性所支配,变得冷酷,为了各自利益而伤害同类。只有通过教育,呼唤出人的内在的良知,人才会变得善良。但是,若想持久地维护人的这种善良,使人不会受到伤害,最好的办法是建立自由国家,自由国家应该是既能保证公民的自由平等,同时又能保护同类不受伤害,保持人的淳朴和善良免受创伤。因此,卢梭主张民主共和制,认为“人是生来自由而平等的,国家只能是人民自由协定的产物。如果自由被强力所剥夺,则被剥夺了自由的人民有革命的权利,可以用强力夺回自己的自由;国家的主权在人民,

而最好的政体应该是民主共和国。”^{[7] (p3)}“主权在人民”意味着主权是不可转让的,也是不可代表的,因为主权本质上是由公意构成的,就是说意志是绝对不可代表的,法律是由公意构成的,服从法律就是服从人自己的意志,因而,人是自由的。可以说,卢梭对人性的认识所形成的共和主义的观点在某种程度上构成了对自由主义的批判。

综上所述,无论是共和主义者马基雅维里的人性恶论,还是卢梭从价值区分上认识人性善恶,他们都认为人性需要驯化,以此遏制人的腐败倾向,除法律规范之外,通过强制性措施强化公民的德性。因此,这就产生一种“奇特视角”——自由和强制的悖论,而这构成共和主义基于对人性的认识所形成的独特的特征。但自马克思以降,就改变了人们抽象的、孤立的认识人性的方式,而是将人置于社会关系之中来给人重新定位,这使得我们对人性的看待不再以抽象的善恶为尺度,而是从现实感性的人所生活的实际状况出发。他指出,人在现实性上,是一切社会关系的总和,这种现实中的人,不是“他们自己或别人想像中的那种个人”,而是“从事活动的,进行物质生产的,因而是在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下能动地表现自己的。”^{[8] (p29)}这种对人的认识就克服了那种人性目的论的死穴,使抽象的人重返生活世界。马克思通过对自由主义和共和主义的人性的批判,走向对现实人的考察,基于现实的人,马克思构建起现实人能够充分享有自由和平等的社会——共产主义,马克思指出只有共产主义的实现,才会使人的状况得到彻底的改变,使每个人所能拥有的美好的生活才可能转化为现实。可以说,这种社会才是人类的福祉。

参考文献:

- [1]林国基.神义论语境中的社会契约论传统[M].上海:上海三联书店,2005.
- [2]吴增定.有朽者的不朽——现代政治哲学的历史意识[A].载《现代政治与自然》[M].上海:上海人民出版社,2003.
- [3]霍布斯.利维坦[M].北京:商务印书馆,1985.
- [4]莫内.自由主义思想文化史[M].长春:吉林人民出版社,2004.
- [5]康德.纯粹理性批判[M].武汉:华中师范大学出版社,2004.
- [6]博耶.论古代共和主义的现代意义[A].载应奇,刘训练主编.公民共和主义[M].北京:东方出版社,2006.
- [7]卢梭.论社会契约[M].北京:商务印书馆,1980.
- [8]马克思恩格斯全集[M].北京:人民出版社,1965.