

驯化欲望与驯化权力：马基雅维里 和霍布斯为什么做不到

谭安奎*

【摘要】任何秩序都意味着对欲望的约束，而宪政秩序则同时还意味着对权力的限制，因此，西方近代以来的宪政秩序及相应的政治理论事实上面对着驯化欲望与驯化权力的双重主题。作为西方近代政治科学和政治哲学开创者的马基雅维里与霍布斯，将欲望定位为政治性的权力欲，又缺乏健全的理性概念及其他相关的伦理概念，结果要么只能为欲望提供发泄的出口，要么单纯依赖绝对权力来驯化它们。二者均没有为驯化欲望提供必要的伦理基础，这又导致他们在不同意义上无力提出驯化权力的方案。这些理论上的缺陷提示我们，想要同时驯化欲望与权力，我们必须以更加私人化的欲望作为理论构造的基础，同时探索一种自足的实践理性观念，进而确立一种伦理上自主的社会概念。

【关键词】欲望 权力 理性 宪政 马基雅维里 霍布斯

【中图分类号】D09

【文献标示码】A

【文章编号】1674 - 2486(2012)02 - 0146 - 19

相对于古典和中古时期的政治理论而言，西方近代以来的政治理论，尤其是逐步确立的宪政民主秩序，是以空前地给欲望留出空间，或空前地承认个人欲望的正

* 谭安奎，中山大学中国公共管理研究中心/政治与公共事务管理学院，副教授。感谢匿名评审人的意见。本文初稿曾于2012年4月15日在中山大学举办的“西方宪政民主发轫期的思想与人物”（以下简称“思想与人物”）学术研讨会上发表。在此次会议上，任军锋、任剑涛、秋风、高全喜、张海清、黎汉基、王欧、李泉等人曾对本文提出过许多有益的批评，其中与文章的论证直接相关的部分，作者在本文中作了相应的细微调整，或用注释形式作了说明。作者对这些学者的评论深表谢意。

基金项目：教育部人文社会科学研究项目“当代契约主义的慎议民主理论探究”（编号：12YJC720030）。

当性为前提的。但是，任何秩序的建立都意味着对人们欲望的某种限制或约束。如此一来，在释放欲望的前提下约束欲望，就成了西方近代之初政治理论的主题之一。同时，约束欲望或可依赖权力，但为了走向宪政，则必须有对权力的约束，这甚至被认为是宪政的要核所在。因此，约束权力又逐步成为中心的理论关切。

本文要讨论的问题是，上述两个理论主题在近代政治科学或政治哲学的开创者那里究竟是如何处理的，其结果如何。马基雅维里和霍布斯分别被视为近代政治科学与政治哲学的开创者（至少在施特劳斯学派看来，马基雅维里甚至是近代政治哲学的真正开创者），但他们在任何意义上都没有在理论上确立起现代宪政国家的安排。诚然，确立宪政秩序也并非他们的本来意图。但既然他们被视为近代政治科学或政治哲学的开创者，分析他们对待欲望与权力的方式和结果，对于我们在理论上理解如何才能驯化欲望和驯化权力以建立宪政秩序，至少具有反面的启发意义。

本文试图论证，马基雅维里对欲望本身的理解决定了他不可能找到一种普遍的理性（审慎）概念去驯化欲望，他对欲望的驯化最多只能依靠在制度设计上实现权力的有限调和，而不是驯化权力本身。即使是对欲望的这种驯化，也被认为是靠不住的，它还有赖于为欲望寻找有效的发泄渠道。霍布斯对欲望的理解看似更具现代特征，这尤其表现在其个体性与平等化方面，但作为其理论基础之一的欲望概念最终却回到了一种准马基雅维里式的立场。霍布斯确实提出了普遍的理性概念，试图以此驯化欲望，但这种理性概念却具有两张相互排斥的面孔：一个朝向欲望的进一步扩张从而加剧冲突；另一个朝向和平，但却吁求绝对权力，从而使得对权力的驯化失去了空间。对两位理论家的上述分析表明，驯化欲望与驯化权力乃是两个本质上关联在一起的问题。为了走向宪政，我们在理论上需要重新思考欲望本身的性质，进而需要一种新的实践理性概念，以便为同时驯化个人欲望与公共权力提供一个连贯的基础。

一、作为群体气质的欲望：制度化的驯化，抑或发泄

无论是在《君主论》还是在《李维史论》中，马基雅维里都强调寻求“新秩序与新范式”^①。从其强调“是”与“应当”之别、忽视古典的自然正当、强调欲望与必然

^① 在《君主论》中，他使用的是“新秩序与新范式”（Machiavelli, 1998: 23）；在《李维史论》中，他使用的则是“新范式与新秩序”（Machiavelli, 1996, Preface: 5）。

性等意义上，马基雅维里确实显示了开创性的勇气。但马基雅维里又确实有一些方面体现出古典遗风，这不仅表现在他毫不掩饰地倾心于古罗马这一榜样，而且还在更深的层次上表现在他对人的欲望的理解上。按照古典时代的标准，不同的人因其不同的价值(merits)而应得(deserve, 配享)一些奖赏。这些价值，可以包括财富、美德、自由的公民身份等，其中最重要的是美德。种种价值所配享的奖赏方面的区别，主要针对的是政治职位。就美德而论，人们之间的差别乃是其欲望、追求、气质等方面差异的自然体现。从而，一种不平等的政治安排恰恰被认为是符合自然秩序的。

马基雅维里特别强调不同的人们在欲望和气质(humor)上的差异。在他看来，任何共和国中都有两种不同的气质：有的人想支配其他人，有的人则仅仅不想被支配；有的人想获取，有的人则害怕失去。前者是高贵的大人物，他们有强烈的支配欲望；后者则是低贱的人民，他们只有不受支配的欲望(Machiavelli, 1996: 18 - 19)。这个区分在马基雅维里那里是一以贯之的。在《君主论》中，他也明确提出：“在每一个城市中，都可以看到这两种不同的气质，其表现在于：人民既不想受到大人物的控制，也不想受他们压迫，而大人物则想要控制和压迫人民。”(Machiavelli, 1998: 39)这些不同的欲望或气质，对马基雅维里来说就构成了他们各自不同的价值。因此，人们的欲望在马基雅维里那里勾勒出的是一个等级化的人的观念。就此而言，马基雅维里与古典理论家们的区别主要在于，他不那么强调财富和出身，而是以主观的精神气质和抱负为划分标准。在他看来，这种群体气质的区分在任何地方都存在，因此它可以说是自然的。

马基雅维里与古典理论家们的思路相似，他认为在安排政治制度时，要根据不同群体的不同价值赋予其不同的政治地位。大约在1520年，当他应美迪奇家族的乔万尼之邀而为佛罗伦萨进行政制设计时，就明确提出：“那些组建一个共和国的人应当满足三类不同的人，即最重要的、中等的和最低的，他们存在于所有的城市当中。”虽然佛罗伦萨人享有某些平等，“但无论如何，她的一些公民更有抱负并认为他们配享有高于他人的职位，在组建一个共和国的时候，这些人必须得到满足”(Machiavelli, 1965: 107 - 108)。在他所提出的制度设计中，三类欲望和气质

不同的人分享了高低不同的职位。

但马基雅维里与古典思想家们相比有一个关键的不同，那就是他把这些欲望与气质的区分当作一个显白的事实，并没有进一步将其与一种应然的伦理秩序勾连起来。换言之，不同的人群确实有不同的欲望和气质，但马基雅维里并不由此认为，他们因此就“应得”与其气质相匹配的地位。在他为佛罗伦萨设计建制的时候，他也仅仅指出，那些最有抱负的人“认为”他们应得到更高的职位，所以必须对他们予以满足。这不是一个伦理上应当与否的问题，而是一个必然(要)性的问题：“许多事情，理性不把你引向它们，必然性则会。”(Machiavelli, 1996: 23)他对人们提出的一般性教诲就是，“总是按自然迫使你去做的那样去行动”(Machiavelli, 1996: 239)。显然，这里的“自然”，纯粹是没有伦理内涵的本性的要求，它已没有古典自然目的论中“自然正当”的含义，根据后者，人们具有不同程度的价值，依其本性就配享有不同的地位，这是一个伦理秩序问题。而更为严重的是，在马基雅维里所设想的不同气质的人群之间，存在着不可克服的对立，而不是古典伦理所设想的自然的和谐。因为君主或大人物想要的(支配)，恰恰是人民想要避免的(被支配)：“这是一个重大的政治问题，它对马基雅维里来说是一个真正意义上的政治问题，也是一个巨大的道德困境，因为这意味着完全相反的道德观。”(曼斯菲尔德，2006: 117)

这就意味着，要在伦理上对欲望予以驯化，似乎是不可能的。这些不同的欲望和气质，都没有例外地指向政治领域，因为它们关涉的是“支配”与“被支配”的问题。即便是不被支配，也不同于消极意义上的不被干涉，因为前者意味着根本不存在一种专断的权力，而后者只要权力(哪怕它是专断的)不行使就可以得到满足^①。换句话说，这些欲望共同指向的是政治自由问题，而不是私人生活的自由问题，它们必然要求人们把关注的焦点放在权力的掌握与行使上。因为即使是一个不想被支配的人，马基雅维里也承认，“对于失去的恐惧在他那里产生了那些冀望获取者所具备的同样的愿望，因为对人们来讲，除非一个人获取某种新的东西，他似乎不可能安全地占有他业已拥有的东西”(Machiavelli, 1996: 19)。在这个意

^① 关于“免于干涉”与“免于支配”之间的这种区分，可参见(Petit, 1997: 298)。

义上，“人从不满足，得其一并不满足，而是想望其他”（Machiavelli, 1988: 159）。这种对人性的判断与霍布斯非常相近，只不过它背后的主体是群体，而不是霍布斯式的个体。所以，无论对哪一种气质的群体来讲，重要的都是权力，而不是伦理或者对欲望的伦理约束。当后人说马基雅维里开启了权力政治的先河时，这一点乃是其深层的背景。马基雅维里既没有利用自然目的论为不同气质的人们各安其分提供伦理依据，又没有把私人化的欲望作为关注的内容，结果就只能把政治权力诉求上的对立赤裸裸地展现出来。事实上，作为现代政治科学乃至政治哲学的开创者，马基雅维里并没有赋予个人权利或权利话语以任何地位，对财产权也从未有过严肃的关切。相反，组织良好的共和国必须“让公共保持富有而让其公民们保持贫穷”（Machiavelli, 1996: 79）。

诚然，马基雅维里政治思想的中心，可以说是审慎意义上的理性，即如何选择最有效的手段去实现自己的目的，尤其是长远目标，它是基于对必要性的判断而采取行动的能力。至于目的，在《君主论》中是掌握和巩固权力，在《李维史论》中则是共和国的创建与维持。但这种意义上的理性与其说是驯化欲望的力量，倒不如说是实现欲望的工具性能力。而且，纵观马基雅维里的政治作品，即便是这种理性能力，也并非在每一个人身上都是一样的。相反，它主要体现在马基雅维里所谓的“大人物”身上。因此毫不奇怪，马基雅维里把《君主论》题献给美迪奇家族的君主洛伦佐，而把《李维史论》题献给两位朋友，他们不是君主，但开明通达、通晓人类事务，配做君主。至于普通人，马基雅维里一语点破他的判断：“人们是如此单纯而又顺从于当下之必需，以至于一个欺骗者总会找到让自己受骗的人。”（Machiavelli, 1998: 70）所以说，两类不同气质的人，事实上也意味着不一样的理性能力，甚至意味着这种理性能力的有或无^①。在这个意义上，马基雅维里没有也无从提出一种普遍的理性概念去驯化欲望。

^① 马基雅维里确实具有一些倾向于民主的思想，他较之于他的一些同代人对“民众”表现出更多的信任，这既体现在他对佛罗伦萨的政制设计上，也体现在他对民众与君主的对比上。他认为，民众较之一个君主更有智慧且更恒定，参见（Machiavelli, 1996: 115 - 119）。但这一点似乎无法抹杀他对大人物与人民的根本区分，更不影响我们在此所作的判断，即他没有提出一种普遍的理性概念。

马基雅维里的美德概念，无疑与这种审慎的理性相关，那么，美德本身是否能够成为一种驯化欲望的力量呢？这取决于马基雅维里所说的美德的本质。我们可以根据马基雅维里自己讨论过的两个典型例子来表明其美德概念的含义。他说，西皮奥进入西班牙，以其极为仁慈的行为赢得了人们的拥戴；而汉尼拔进入意大利，完全是烧杀抢掠，但效果却是一样。马基雅维里对这两种情况的判断是无所谓，“一位将军采用这两种方式中的任何一种，都无关紧要，只要他是一个有美德之人而且这种美德使他在人们当中获得名声”（Machiavelli, 1996: 263）。可见，一种行为是否构成美德，完全是基于后果的判断。仁爱与残暴，都可算作美德。这就再次验证了他在《君主论》中提出的教诲：君主但凡可能，就要行善，若有必要，就要作恶。这就是马基雅维里所谓的美德的要求，虽然它与日常伦理中的美德和邪恶的概念同时出现显得有些混乱。这样的美德，我们如何指望它来驯化欲望、确立秩序呢？最值得注意的是，他甚至认为，西皮奥与汉尼拔都做得有点过分了，这种“过度的美德”（Machiavelli, 1996: 263）给他们带来了伤害。美德在传统的意义上就是一种中道，在这个意义上，“过度的美德”本身就是一种概念上的矛盾。唯有纯粹以后果作为标准，我们才能明白这个奇怪的说法。

但由于那些群体性的、政治性的欲望是对立的，而它们又不能通过理性或美德来驯化，因此，若要建立一定的秩序，则必须在政治或制度上实现一定的调和。或者更准确地说，是提供制度性的宣泄渠道。这就是马基雅维里所倾心的混合政体，他试图凭此确立一种稳定的秩序。在为佛罗伦萨进行政制设计的时候，他甚至提出“给城市设计出凭其自身就能够屹立不倒的制度”（Machiavelli, 1965: 115）。他相信，如果每个人都参与到这些制度中并知道自己该做什么、该信任谁，便不会想要革命了。但一种“凭其自身就能够屹立不倒的制度”其实并不代表马基雅维里本人对政治的真实判断，它毋宁说是向美迪奇家族的乔万尼推荐自己的制度方案时所采用的审慎的修辞。因为马基雅维里在其他地方明确指出，“要组建一个永续的共和国是不可能的，因为它的毁灭源于千万种预料不到的方式”（Machiavelli, 1996: 257）。他从来没有真正指望通过制度能够驯化人们的欲望，从而建立恒定的秩序。相反，他强调，城市自由的保护者最必要且最有益的权威就是能够指控

公民，这种权力提供了一个出口，它把人们对某位公民的反对情绪发泄出来，否则的话，他们会诉诸非常手段，从而把共和国带向毁灭（Machiavelli, 1996: 23 - 24）。此外，为了维护城市的自由和维护正常的秩序，需要采取非常的手段，尤其是要时不时地将城市带回其开端，这包括外部事件，也包括内部杰出人物的风行草偃之功以及激动人心的处决（Machiavelli, 1996: 209 - 212）。因此，我们可以看出，马基雅维里不但没有提出一套具有普遍规范意义的政治理论，而且没有提出一套稳定的、规范性的政治秩序^①。稳定的规范性政治秩序总是意味着对权力本身的某种驯化，而马基雅维里的主张做不到这一点。“国家理性(由)”观念之所以总是与他联系在一起，决非偶然。

二、霍布斯：普遍的个人欲望、二阶的权力欲与两可的理性

既然作为群体气质的、等级化的、政治性的欲望在伦理与制度上都是不可驯化的，面对这样的欲望，恒定的秩序与对权力本身的驯化更是无从期待，那么，普遍平等的、私人化的欲望是否可以为我们提供一条通向驯化欲望进而驯化权力的道路呢？在马基雅维里之后，霍布斯对欲望的理解似乎符合这个起点。

当然，霍布斯的政治理论似乎不是直接建立在个人欲望之上的，而是采用了自然权利这个中介。施特劳斯因此指出：通过从权利开始并因此否定了法的首要地位，霍布斯形成了一种对立理想主义传统的立场；另一方面，通过把道德与政治同时建立在权利而不是纯粹的自然倾向或嗜欲的基础上，霍布斯又形成了一种对立自然主义传统的立场（Strauss, 1952, Preface: 8）。但我们还要同时强调另外一点，即霍布斯所谓的权利，指的并不是一种道德资格，它并不对应于他人的义务或责任，因为它仅仅是指一个人不能被要求放弃的东西（在自然状态中，一个人尽其所能去保全自己的生命，即是不能被要求放弃的，它是生命运动的必然性

^① 曼斯菲尔德正确地指出，《李维史论》不是一部关于共和国的宪政结构的书，因为共和国的宪政结构意味着规范性的品质，而那在马氏看来乃是对一种臆想的共和国的研究，参见（Machiavelli, 1996, Introduction: 30）。

的体现)，也就是没有义务的约束^①。所以我们可以看到，所谓自然权利，就是所有人对所有东西的权利，而霍布斯更明确地指出，“在自然状态中，权利的尺度是利益”（Hobbes, 1991: 117）。此外，霍布斯认为，人性中引起人们纷争的三个主要原因是竞争、疑惧、荣耀这三种激情，而它们分别对应着的，乃是求利益、求安全与求名誉的欲望。因此，霍布斯以权利为中介，并不影响本文从欲望角度来分析他的政治理论，因为其自然权利背后的东西，恰恰是利益和欲望。

真正重要的问题在于，霍布斯确实没有像马基雅维里那样，指出人们的欲望所指向的具体而明确的对象，并将其作为前提。相反，他的伦理主观主义立场认为，古代伦理学家们所说的那种客观的终极目的或至善根本不存在，任何人的欲望的对象就他本人来说，他都称为善，而憎恶或嫌恶的对象则称为恶，轻视的对象则称为无价值和无足轻重。同时，他用运动来解释欲望和嫌恶，“由于一个人的身体结构处于持续的变化当中，所有的东西总是在他身上导致同样的嗜欲或嫌恶就是不可能的，遑论所有人都对几乎任何同一个对象抱有相同的欲望了”（Hobbes, 1957: 32）。在这个意义上，欲望无疑是主观化的、多样性的，而且是私人化的而非政治性的，它甚至可以说是“对宽余生活所必需的东西的欲望”（Hobbes, 1957: 84）。这样的欲望，似乎并不需要像马基雅维里所提出的欲望那样完全指向政治权力的争夺。

然而，霍布斯并没有把这些指向私人生活的欲望当作分析的中心。相反，由于生命是一种运动且有保持持续运动的必然性，欲望也会不断发展：“幸福乃是欲望从一个目标到另一个目标不断推进的持续过程，前一个目标的获得只不过是通往后者之路。个中缘由在于，人的欲望的目标不仅仅是顷刻间的一次性享受，而是要永远确保通向其未来欲望的道路。”（Hobbes, 1957: 63）特别需要注意的是，这个观点提出了“确保未来欲望的欲望”，它显然指向的是一种形式性的二阶欲望。考虑到自然状态的特征，一个人要确保未来的欲望，就必须不断寻求更大的力量以求自我保全，因为暴死意味着生命运动的终结，也意味着欲望的终结。结果，这种二阶欲望就表现为霍布斯所谓的权势欲：“我首先作为所有人的普遍倾向提出

^① 对此所作的分析，可参见（Warrender, 1957: 21）。

来的便是，得其一思其二、死而后已、永无休止的权势欲。造成这种情形的原因，并不总是人们得陇望蜀，希望获得比已经取得的快乐更大的快乐，也不是他不满足于适度的权势，而是因为他不事多求就会连现有的权势以及获得美好生活的手段也无法保住。”(Hobbes, 1957: 64)正是这种永无休止的权势欲，导致了自然状态的困境。

对马基雅维里而言，权力欲是一种一阶欲望，它意味着要掌握权力或分享权力；在霍布斯这里，权势欲则是二阶欲望，是让生命持续运动、让欲望的未来保持开放的欲望。后者意味着要不断寻求增强自己相对于他人的力量，因此，就其性质而言，权势欲无疑也是政治性的^①，虽然它发生在自然状态而不是政治社会中。换言之，人们虽身处自然状态，想的却都是政治上的事情^②。这样一来，霍布斯以一种二阶的权势欲再次把分析的基础放到了政治性的欲望上，从而把政治理论带回到了与马基雅维里相似的基点上：对权力的争夺。究其原因，“支配权的扩张成为了一个人生命保全的必要条件”(Hobbes, 1957: 81)。区别在于，这种欲望的主体是个体而不是群体，是平等的，而不是等级化的。麦克弗森特别强调这一点的重要性：“霍布斯在道德与政治理论中引起的革命在于，它拒绝对人的想望施加道德差别，他把对持续运动的平等需求当作权利的充分来源加以接受。在不给事实添加任何新奇东西的情况下从中推演出权利与义务，霍布斯是第一人。”(Macpherson, 1962: 78)在这方面，霍布斯确实比马基雅维里更像现代政治理论的开创者，因为他更彻底地抛弃了古典时代等级化的、贵族式的美德，因为“谁在美德上很卓越，超出他人之上，而谁又是如此愚钝从而不能管理自己，这在人们之

① 在“思想与人物”会议上，秋风先生顺着本文的这个判断指出，霍布斯等人恰恰因为把纯粹的暴力欲望作为前提，所以无从确立现代社会秩序。但本文之所以说权势欲是政治性的，是因为它指向的是支配与被支配的问题。即使是在霍布斯那里，权势也不同于暴力，相应地，权势欲望也不同于暴力欲望。寻求更大的权势，就自然状态中的人性而言，它本身无所谓善恶，而是一种理性的必要性。

② 这就难怪，施米特后来提出的政治概念是你死我活的、斗争性的，而施特劳斯很准确地评论说，施米特式的政治概念有霍布斯的渊源，只不过施米特认为霍布斯式的自然状态恰恰就是政治状态。关于施米特的政治概念，参见(施米特, 2003: 138 - 152)；关于施特劳斯的评论，参见(施特劳斯, 2002: 1 - 25)。

间永远不会达成一致”(Hobbes, 1994: 93)^①。在霍布斯那里，恐惧面前，人人平等，连勇敢的美德也无从谈起了，遑论贵族式的高贵。

接下来的问题是，为了寻求秩序，在尚无公共权力的情况下，我们能否找到驯化这种欲望的力量。这个问题看起来似乎是多余的，因为霍布斯明显是用主权者的出现来驯服这种欲望、终结自然状态的。但霍布斯采用的是契约论的理论形式，它意味着公共权力源于人们的同意。因此，如果在公共权力建立之前不存在驯化这种欲望的力量，我们就无从解释人们为什么要同意推出主权者了。对于这种驯化欲望的力量，霍布斯给出的答案是明确的：“使人们倾向于和平的激情是对死亡的恐惧，以及对宽余生活所必需的东西的欲望，还有通过他们的努力获得这些东西的希望。而理性则提示人们可能会被引向同意的方便宜行的和平条件。”(Hobbes, 1957: 84)简言之，对暴死的恐惧、理性的能力被认为是驯化这种欲望的力量。这正是我们要审视的地方，问题的关键在于，对暴死的恐惧是否会导致一个人倾向于和平。

直接来讲，对暴死的恐惧导致人们必然寻求自我保全，因此，避免暴死在霍布斯看来是理性的基本要求。霍布斯曾提出作为其政治思想之起点的两条几何学式的人性假定：“第一条来自人的欲望的部分，它欲求把所有其他人也有共同兴趣的东西据为己用；另外一条源自理性，它教会每个人都把反自然的死亡作为自然中的至恶努力予以避免。”(Hobbes, 1991: 93)其中，第二条假定就确立了避免暴死与理性之间的基本关联。由于生命必然寻求持续的运动，因此，这种理性的要求也具有必然性，它“无异于石头下落”(Hobbes, 1991: 115)。在自然状态中，没有人能够要求一个人放弃他实现自我保全所必需的手段。因为在霍布斯看来，“如果一个人对目的有权利，但对(实现该目的的)必要手段的权利却被否定了，他拥有这项权利便是虚有其表，因此，每个人拥有保护自己的权利，同时意味着，如果除却某些手段和行动，他就不能保护自己，那么他必定也被允许拥有运用所有

^① 有人认为，霍布斯之所以抛弃古典的贵族式美德，有其社会基础，因为17世纪政治与宗教的变动、公民身份的扩展，形成了一个“陌生人的国度”，从而降低了传统意义上的“地位”的重要性。参见(Weil, 1986: 770)。换言之，在霍布斯的年代，“身份正在让位于契约”。参见(Ross et al., 1974: 4)。

这些手段、采取所有这些行动的权利”(Hobbes, 1991: 116)。进而,一种手段对于自我保全究竟是否必要,这在自然状态中又取决于个人的判断。“依据自然权利,他打算运用的手段以及他所采取的行动对其生命的保全究竟是否必要,判断者一定是他本人”,从而结果只能是,“自然赋予每一个人对所有东西的权利”(Hobbes, 1957: 116)。所以,虽然霍布斯常常强调“正当理性”或者“正确的推理”,并认为这是自然法的来源,但在自然状态中,何为正当理性则端赖于个人判断。在这种情况下,个人做任何他认为必要的事情,都“不违背正确理性(true reason)的指令”(Hobbes, 1991: 115)^①。

我们可以说,这里的理性,代表着一种看待问题的独特观点(point of view),它明显是一种以个体行动者为中心的理性,它强调的是每一个人按照自己的判断去做任何对其自我保全而言必要的事情。但我们看到,这种分离的个体理性,导致的却是总体的非理性,即战争状态。因为在相互疑惧的自然状态下,每一个人“他不事多求就会连现有的权势以及获得美好生活的手段也无法保住”(Hobbes, 1957: 64)。因此,这种自然理性并没有成为约束人们权势欲的因素^②。高蒂尔(David Gauthier)也认为,自然理性只能把人们引向冲突状态,而补救方法只能是一种约定性的(conventional)理性,即在人们之间存在一种即使不是普遍的、也是广泛存在的遵守协议的习惯。他因此认为,霍布斯的契约论需要一个新的理性概念作为前提:“即便在有违个体效用最大化的指令的情况下也支持遵守协议的那种约定俗成的理性,必须被接受为社会契约,从而还有人们之间的社会关系的基础”(Gauthier, 1977: 154)。但高蒂尔也承认,霍布斯没能建立起这样一种约定性的正当理性标准。事实上,自然状态中也不可能存在这个前提,因为提前履行信约,

① 从这里我们也可以看出,虽然霍布斯强调自然权利与自然法的区别,但在自然状态中,二者其实是二元一体的。因为自然法是正确理性或正当理性的指令参见(Hobbes, 1991: 123、258),而在自然状态中,一个人按自己的判断行使自然权利并不违背正确理性。

② 在“思想与人物”会议上,任剑涛教授提出,权力欲具有主体间性,因此它本身就有可能导向自我约束。权力欲确实涉及人与人之间的支配与被支配关系,而不是单单关涉个体自身。但主体间性的含义则不仅仅是指涉及他人,而且还包含着一种伦理上的相互性,因此它代表着一种相互性的道德观点(即上文所说的 point of view)。而正如本文此处的分析所表明的那样,霍布斯所说的权势欲及相应的理性概念却意味着一种以行动者亦即个体本身为中心的观点,在这个意义上,说权势欲具有主体间性,可能是给它赋予了过多的伦理内涵。

只能置自身于不利地位，而这与自我保全以及权势欲是直接冲突的。

当然，霍布斯确实提出，理性帮助人们找到实现和平的条件，这似乎意味着有一种不同的理性概念。但讨论实现和平的条件，得有一个前提，即人们对和平的欲望。如上所述，那种指向自我保全的理性不会驯化人们的权势欲，在自然状态中，它只会强化人们的这种欲望。既然如此，对和平的欲望又从何谈起呢？有人可能会提出，自然(战争)状态使人处于随时暴死的风险当中，而这种风险自然会令人向往和平。但这个推论看似合理，实则仓促(这可能恰恰是霍布斯的错误，同时也是许多解释者全盘接受的错误)。事实上，对暴死的恐惧给每一个人提出的其实是两种可能的选择：或者继续增强自己的权势，包括对他人采取先发制人的行动；或者(有可能的话)走出战争状态，也就是意求和平。但我们首先需要明白，这是两个不同的，而且是相互之间存在冲突的选项，它们背后的心理动机是全然不同的。不断增强权势的欲望是为了避免(每一个人自己的)暴死，也就是保护自己的生命，而意求和平的欲望意味着寻求一种积极的善，即整体的和平。既然如上文所说，不断增强权势在自然状态中是“必然的”，那我们似乎就很难看出设想第二个选项的可能性还有什么意义。一句话：自然状态确实糟糕，但要走出这种状态，似乎是不可能的了——事实上，与意求和平相对立的权势欲既然是必然的和“永无休止的”，它在自然状态中又如何能够克服？我们不能因为和平确实也能够保护个体的生命，就将避免暴死与意求和平等同起来。但霍布斯的设想恰恰是人们会做出第二种选择，这岂不奇怪？

可能马上就会有人提出，之所以人们会倾向于第二种选择，正是因为自然法的缘故：有可能的情况下意求(endeavour)和平，这是首要的和根本的自然法。但上文已经论证表明，在自然状态中，正当理性所命的自然法与自然权利恰恰是统一的，因为人们做任何对自我保全而言所必需的事情都不违背正当理性，从而也不违背自然法。因此，如果霍布斯坚持认为是自然法引导人们选择了第二个选项，而且依然认为自然法是正当理性的指令，那一定意味着他要使用一个不同的理性概念。

霍布斯确实给出了一个相应的说法：“理性宣告和平是善”，“因此，不能就眼

下的问题达成一致的人们，在未来之善的问题上确实意见一致，这是理性的作用，因为眼下的东西显于感觉，而将来的东西则仅仅显于理性”（Hobbes, 1991: 151）^①。很明显，这里所说的理性不仅是寻找和平的手段问题，而且是首先确认了和平这一目的本身。如此一来，他事实上把人们从上述第一种选项径直拉向了第二种选项。但与寻求自我保全的理性相比，这是一种不同的理性：一个指向自我保全以及寻求自我保全之手段；一个指向和平以及寻找实现和平的方法。问题是，霍布斯并没有指出这两种理性概念之间的区别，而是试图使之平顺地过渡，以导向契约的建立。但这种新的理性概念明显也不是高蒂尔所说的那种作为霍布斯契约论必要基础的约定性的理性概念。霍布斯用“眼下”与“将来”的区分来解释这种理性所代表的观点，但这种解释其实没有道理。因为我们仍然可以追问：不断扩大自己的权势，不满足于现有的力量，这难道不正是着眼于“将来”的考虑吗？！不错，暴死是最大的恶，而自然状态中随时有暴死的危险，所以一个人如果想要继续待在自然状态，“他就自相矛盾了”（Hobbes, 1991: 118）。但是，人在自然状态中行动的真实逻辑恰恰是：虽然不愿意，但却不得不。所以说，寻求和平的理性，其真正的特性并不在于它着眼于将来，而在于它必须是一种以所有行动者为中心的理性。若只是以个体行动者为中心，结果只能是持续的战争状态。因此，这两种理性概念之间其实是不连贯的，寻求自我保全与寻求和平之间，并不能自然地实现逻辑上的跨越和观点上的转换。

第二种理性概念的提出，无疑是为了寻找一种可以驯化个人权势欲的力量。然而，它的问题不仅在于它与自我保全的理性无从衔接，更重要的是，它在自然状态中根本无法形成。因为它意味着一种以所有人为中心的观点，也就是一种整体的观点。但霍布斯念兹在兹的却是，自然状态中的人是分散的，而不是整体性的，“这一大群人天生不是一，而是多”（Hobbes, 1957: 107）。霍布斯的理论起点确实是典型的原子式个人主义，他相信，人们之为一个整体，那是通过分散授权、建立契约推出代表者之后的事情：“当一大群人被一个人或一个人格所代表的时候，他们就构成一个人格。通过这一大群人中的每一个特殊个人的同意可以做到

^① 类似的观点，另可参见该书第55页。

这一点。因为使得人格为一的，是代表者的统一性，而不是被代表者的统一性。”(Hobbes, 1957: 107)在自然状态中，分散的个体无法作为一个整体采取共同的行动，这是霍布斯特别强调的。而如果每个个体都能够采取一种以所有行动者为中心的观点，也就是上述第二种理性观点，那至少在伦理和动机上，人们就可以作为一个整体而行动了。所以，考虑到霍布斯原子式个人主义的强势前提，我们甚至可以说，第二种理性概念本身就是古怪的。以此观之，试图以此种理性来驯化欲望，在根本上是不可能的。

在霍布斯的理论中，同时与两种理性概念存在密切关联的伦理概念是审慎。审慎常常意味着对长远利益的考虑，它是否有可能将两种理性概念联结起来呢？答案似乎仍然是否定的。霍布斯对审慎的理解不仅与亚里士多德式的实践智慧不同，而且与马基雅维里“基于必要性而行动”的一般原则也不一样。在他看来，“审慎是根据过去的经验对未来的推测”(Hobbes, 1957: 16; Hobbes, 1994: 33)。但他立刻强调，“从经验中不能得出任何普遍的结论”(Hobbes, 1994: 33)。在自然状态中，每个人根据过去的经验，即便能够得出和平是善这一结论(这正是第二种理性概念的提示)，也无从形成寻求和平的动力。最重要的是，霍布斯在《利维坦》中把审慎放在论自然状态那一章中，而他对自然状态的讨论首先就是强调人的平等。就审慎这种能力而言，人们之间存在一种“更大的平等”，“因为审慎不过是经验，而所有人在其花同样多工夫的事情上，同样的时间会赋予他们以同样多的经验”(Hobbes, 1957: 80)。审慎甚至是动物也具有的一种能力，“人兽之别，不在审慎”(Hobbes, 1957: 16)。人的平等是人们陷入所有人对所有人的战争状态的一个重要原因，霍布斯想强调的恰恰是，不要错误地以为自己可以在审慎方面胜过其他人，这是他与马基雅维里的又一个区别。因此，平等的审慎能力是人们陷入自然状态的原因，而不是人们克服自然状态的力量。

霍布斯无疑是想用第二种理性去驯化人们的权势欲，但第一种理性却在顺应乃至刺激着人们的这种欲望。这就意味着，霍布斯试图从自然权利出发，基于个人理性的考虑，将利维坦演绎出来的目标其实是失败的。换言之，他寻求道德几何学的努力是不成功的。上文的分析似乎可以表明：如果没有主权者，战争状态

将无法避免；但反过来，鉴于那种战争状态，以契约的方式建立主权者却断无可能。换言之，霍布斯只能给我们提供服从任何一个现有主权者、避免落入可怕的自然状态的理由，而不能反过来从战争状态出发为主权者的建立提供一个合理的基础。这也非常符合霍布斯对自然状态之设想的初衷，因为这种设想本来就是让人们明白，“在没有共同权力令大家恐惧的地方，可能会有一种什么样的生活方式”（Hobbes, 1957: 83）。真正来讲，驯服欲望的是对共同权力的恐惧，而不是理性——毕竟，“可以指望的激情是恐惧”（Hobbes, 1957: 92）。任何一个给定的强大权力（无论它是怎样建立起来的），只要足以保障人们的安全，成为人们共同恐惧的对象，人们都应当服从。所以，最终是至高的权力驯化了二阶的权势欲，这个权力功能性地解决了和平问题。既然要驯化这种权力就意味着丧失和平，那么驯化权力就是无从设想也不应当设想的^①。

三、欲望、实践理性与权力的驯化

从上文的分析来看，欲望与权力在两位理论家的理论中直接关联，因此，驯化欲望与驯化权力的要求也在根本上无从分开。在马基雅维里看来，群体化的权力欲望是不可能从伦理上，也不可能从理性或审慎的角度加以驯化的，而只能在制度上寻找欲望的出口。在霍布斯看来，权力欲望是个体化的，追求权势本身是自然权利，它在道德上是中性的，因此也不可能在伦理上予以驯化，而其两可的理性均不足以为驯化这种欲望提供力量。结果只能通过一种超出个人层次的绝对权力来驯化欲望，但对公共权力的驯化却因此变得不可能了。

作为近代政治哲学开端的以上两种理论探索似乎可以给我们诸多启发。最明确的一点就是，如果要同时建立一种既驯化欲望又驯化（公共）权力的秩序，我们首先要有一个新的、主观化的私人欲望的概念，否则人们只能陷于对权力的无止

^① 当然，霍布斯也专门讨论主权者对臣民的责任，并强调主权者要受自然法的约束，这一点使得问题变得复杂起来。但有一点是肯定的，即在主权者维护了和平、不伤害臣民的生命本身这一范围内，其权力是绝对的和不可违抗的。

境的争夺，而不可能建立起一种长久稳定的秩序和制度安排。在霍布斯宽泛的安全概念中，本来已经包含着种种私人性的欲望，但他最终以一种二阶的权力欲望作为起点。结果，在马基雅维里与霍布斯看来，欲望和激情似乎都具有政治特征，就连每一个人所恐惧的死亡也不是生命本身的自然终结，而是命丧他人之手的“暴死”。这样，权力（权势）本身成了人们关注的焦点，支配与不被支配的问题体现出你死我活的特征，这是欲望不可驯化，乃至最后要诉诸绝对主权的根源所在。我们可以发现，到了洛克那里^①，自然状态中的权力要素被解除了，它是真正的前政治状态：人们在自然法的范围内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身。在这里不存在支配与被支配的关系，人们关注的焦点也不是权力的追逐，而是处理财产和人身的自由。当人们不得不走出自然状态时，也是为了保护生命、自由与财产的权利。

当然，私人性的欲望也会引起冲突，因此需要驯化欲望的力量。而洛克式的自然状态本身之所以不是一个冲突的状态，是因为人们有理性，亦即自然法。但理性和自然法的概念在霍布斯那里也一应俱全，却无从驯化欲望。这就涉及我们要提出的第二点启发：我们需要一个新的理性概念，这种理性当然是实践理性，而不是理论理性。纯粹工具性的实践理性概念，即自我利益最大化的理性概念，最终是冲突的根源。因此，在洛克那里，理性或自然法意味着人们尊重每一个其他人的三项排他性的自然权利。这是一种真正的道德理性。

特别重要的是，这种实践理性不仅是道德的，而且它自身具有驱动人们去行动的力量，而不是像霍布斯理论中那样，虽然自然法强调人们有遵守信约的义务，但信约本身是一纸空言，必须通过对主权者的恐惧才能让人们去履行这种义务。即便是坚持认为霍布斯的政治理论有严格道德基础的理论家，也不过是认为，“自然状态中人的困境并非他没有履行他所订立的有效信约的义务，而是因如此环境，使得这些要求具体而确定的外部行为的义务在很大程度上变得无法起作用

^① 在“思想与人物”会议上，有批评者指出，本文从马基雅维里和霍布斯的失败之处直接“推导”出洛克的政治理论，似乎有些草率。事实上，洛克的理论仅仅是本文援引的一个例证，以支持本文最后提出的、确立西方现代宪政秩序所需要的一些理论条件，本文并没有上述直接“推导出洛克”的意图。秋风先生当时对洛克在本文中的地位提出了符合作者本意的解释。

(inoperative)”(Warrender, 1957: 45)。换言之, 由于没有安全的保障, 没有对更高权力的恐惧, 自然状态中的人没有履行义务的动力。而否认霍布斯的政治理论有严格道德基础的人恰恰认为, 真正的道德必定意味着它自身就可以为人的行为提供行动的动机和理由, 而既然霍布斯认为, 若无自利的目标, 一个人就决不可能自愿地行动, 那么, 这对于真正的道德义务来讲就是毁灭性的(Nagel, 1959: 73 - 74)。要驯化欲望, 如果没有一种可以独立提供行为理由的道德理性, 便只能等待强制性的权力了。当然, 这并不意味着有了这种道德理性, 便解决了全部问题。因为难免有人会违背道德, 就像在洛克那里一样, 人们在执行自然法的过程中难免因为偏私等负面情感而违背了自然法的要求。但是, 同样在自然状态中, 就洛克的理论而言, 我们可以依据自然法本身去责备违背自然法的行为, 这恰恰是因为这种自然法在自然状态中也是充分有效的, 它本身就提供了充足的行动理由; 但就霍布斯的理论而言, 不遵守信约却是无辜的, 因为没有公共权力, 就没有遵守信约的理由。因为洛克式的自然法是自足的, 因此它可以成为约束个人欲望和公共权力的道德力量。反过来, 既然是绝对主权“成全”了霍布斯式的自然法, 这种自然法就无法成为约束主权者的力量了。

有了私人化的欲望, 再加上一种自足的实践理性概念, 我们便可以有一个相对独立于公共权力的社会概念了。洛克以一种隐含的双重契约思想, 确立了这一概念。在洛克那里, 人们首先按照自然法以全体一致同意的方式进入公民社会, 然后以多数同意的方式选择政府。既然如此, 政府与社会就有了根本的区分, 政府的解体也不意味着社会的解体。同时, 按照这个逻辑顺序, 政府只能是保护个人自然权利的工具, 它也必须受到自然法的约束。如此一来, 欲望与权力的双重驯化就得以完成了, 而这正是宪政秩序得以确立的前提。

当然, 按照洛克式的逻辑, 国家或政府的存在, 其功能就在于保护私人权利, 并对被侵犯的权利予以救济, 对侵犯权利的行为进行惩罚。因此, 这样的国家或政府“在根本上是司法性的”(Vile, 1998: 65)^①。虽然洛克的权力三分没有包括司

^① 在作者看来, 洛克的这一思想体现的是 17 世纪英国的一个传统。对这个传统的分析, 可参见该书第三章, 第 58 - 82 页。

法权，但整个政府权力的司法性质却是毋庸置疑的。公民身份在这里仅仅是一种法律地位，而且根本上是私法意义上的法律地位。这样的宪政秩序和自由主义没有主张一种共同善，更没有要求公民积极参与公共事务。它虽然有公民社会的概念，但主导这个公民社会的，却是私人性的欲望和利益，而不是公共的伦理与政治诉求。一个宪政国家只能是这种司法性的国家吗？这个问题，有赖于后来的政治哲学作出回答。

参考文献

- 曼斯菲尔德 (2006). 马基雅维里的 Virtue. 宗成河、任军锋译. 载任军锋主编《共和主义：古典与现代》. 上海：上海人民出版社.
- 施米特 (2003). 政治的概念. 载卡尔·施米特主编《政治的概念》. 刘宗坤等译. 上海：上海人民出版社.
- 施特劳斯 (2002). 《政治的概念》评注. 刘宗坤译. 载刘小枫选编《施米特与政治法学》. 上海：上海三联书店.
- Gauthier, D. (1977). The Social Contract as Ideology. *Philosophy and Public Affairs*, 6(2).
- Hobbes, T. (1957). *Leviathan*. Edited with An Introduction by Oakeshott, M. Oxford: Basil Blackwell.
- Hobbes, T. (1991). *Man and Citizen: De Homine and De Cive*. Gert, B. Ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Hobbes, T. (1994). *Human Nature and De Corpore Politico*. Edited with An Introduction and Notes by Gaskin, J. C. A. . Oxford: Oxford University Press.
- Machiavelli, N. (1965). The Discourse on Remodeling the Government of Florence. In Machiavelli, N. *The Chief Works and Others*, I. Translated by Gilbert, A. Durham: Duke University Press.
- Machiavelli, N. (1988). *Florentine Histories*. Translated by Banfield, L. F. & Mansfield, H. C. . Princeton: Princeton University Press.
- Machiavelli, N. (1996). *Discourses on Livy*. Translated by Mansfield, H. C. & Tarcov, N. . Chicago: The University of Chicago Press.
- Machiavelli, N. (1998). *The Prince (2nd edition)*. Translated and with an introduction by Mansfield, H. C. . Chicago: The University of Chicago Press.
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon Press.

- Nagel, T. (1959). Hobbes's Concept of Obligation. *The Philosophical Review*, 68(1): 68 – 83.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism*. New York: Oxford University Press.
- Ross, R. , Herbert, W. S. & Waldman, T. Eds. (1974). *Thomas Hobbes in His Time*. Introduction. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Strauss, L. (1952). *The Political Philosophy of Hobbes*. Translated by Sinclair, E. M. . Chicago: The University of Chicago Press.
- Vile, M. J. C. (1998). *Constitutionalism and the Separation of Powers (2nd edition)*. Indianapolis: Liberty Fund Inc.
- Warrender, H. (1957). *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Weil, F. D. (1986). The Stranger, Prudence, and Trust in Hobbes's Theory. *Theory and Society*, 15 (5): 759 – 788.