

# 激情與利益：被誤解的關係

● 強世功

市場經濟在中國的發展導致了追求效率和利益與傳統道德觀念的衝突，這種衝突引發了學術界關於「經濟學要不要道德」的爭論，而且這種爭論以不同的方式向不同的方向轉化。一方面，經濟學要不要道德的爭論涉及到經濟學堅持的價值中立的科學方法論，這意味着實證科學所堅持的「事實與價值的分離」究竟是不是可能的；另一方面，一個隱含的問題就是，如果說價值中立的科學方法論是不可能的，那麼所謂的堅持價值中立不過是為既得利益辯護，由此，科學方法論之爭就轉化為意識形態之爭，成為倡導經濟自由與倡導社會公正之間的衝突，成為自由主義和所謂的新左派的衝突。正是這種科學方法之爭的意識形態化，使得人們在匆匆忙忙的政治立場表態中，忽略了這種表面上敵對的立場在學理上的內在關聯。這樣的關聯恰恰構成了韋伯 (Max Weber) 的《新教倫理與資本主義精神》(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism) 的內在主題：追求經濟利益的商業行為不再是可恥的，而是構

成了資本主義精神的道德上無可挑剔的一項「天職」。由此導致的問題是：傳統道德上一直受到強烈批判的利益追逐，如何成為道德上值得稱讚的行為？赫斯曼 (Albert O. Hirschman) 的《激情與利益：資本主義勝利前的政治主張》(The Passions and the Interests: Political Argument for Capitalism before Its Triumph) 一書正是為了解決「為甚麼商業、銀行以及類似的賺錢追求，在過去中世紀一直被譴責和蔑視為貪婪和愛財，而在近代的某一個時刻成為榮耀的事情？」這一問題<sup>①</sup>這無疑是理解西方近代資本主義的興起以及中國當下學術或政治爭論的一個關鍵。

## 一

從古希臘哲學以來，對財富的追逐就一直受到來自哲學的批評。蘇格拉底對「靈魂」與「身體」劃分，就意味着追逐財富僅僅是為了滿足身體的需要，而無法關注靈魂。正是對主張功利主義或享樂主義的智者學派的批

市場經濟在中國的發展引發了學術界「經濟學要不要道德」的爭論。倡導經濟自由與倡導社會公正之間的衝突，成為自由主義和所謂新左派爭論的焦點。但人們往往忽略了這種表面上敵對的立場，在學理上是有內在關聯的。傳統道德上一直受到強烈批判的利益追逐，如何在近代的某一個時刻成為榮耀的事情？這一問題也是理解中國當下政治爭論的一個關鍵。

近代思想家對「激情」的態度發生了一個根本性的轉變，即不是「壓制」激情，而是「利用」激情，將激情的破壞性力量轉化為建設性的力量。這種「利用激情」的思路，成為了十九世紀的自由主義的信條和構築經濟體系的關鍵。也正是市場機制的發明，使得國家處在「守夜人」的位置上實現了「爛熟的治理」。

判，蘇格拉底引導人們在理性的基礎上過一種「自然正當」的善好的生活，而與理性相對的「激情」就是誘引人們背離自然正當的主要力量<sup>②</sup>。亞里士多德之所以讚賞法治而反對人治就是因為「法律是沒有激情的理性」。中世紀的奧古斯丁 (St. Augustine) 強化了這一思路，他認為導致人類墮落的三種主要原罪就是：對金錢的欲望、對權力的欲望與對性的欲望。因此，如何壓制或者摒棄人身上的激情和欲望，不僅是追求自然正當的善好的倫理生活所要求的，而且是與這種倫理生活相聯繫的善好的政治所要求的，由此導致了古典時期政治生活的道德化。在亞里士多德的理論中，經濟屬於「家政」的私人領域的範疇，它必然要服從倫理的公共政治生活的要求。



然而，這種道德化的政治生活在近代面臨着挑戰，這種挑戰首先來自馬基雅維里 (Niccolò Machiavelli)。從馬基雅維里以來，區分「事實」與「規範」(「價值」)的科學方法論從自然科學中迅速延伸到政治科學和倫理科學中。霍布斯 (Thomas Hobbes) 就是要將政治學建立在伽利略 (Galileo Galilei) 的物理學上，斯賓諾莎 (Benedictus de Spinoza) 的倫理學將人的行為和欲望當作物理現象來研究，從而批評「不是將人設想為他們是的样子而是他們可能像的样子」的哲學家。正如維柯 (Giambattista Vico) 所說：「哲學將人看作是他應當是的样子，因此他只對少數想生活在柏拉圖的理想國中而不想將自己拋在羅慕路斯 (Romulus) 的渣滓中的人有用。立法考慮的是他所是的人，並試圖使他在人類社會發揮好的作用。」<sup>③</sup>面對政治科學和倫理科學的實證科學化，一直受到理性壓制的「激情」處在尷尬的境地中，一方面，實證科學中不可能忽略「激情」作為「事實」的存在，尤其是「激情」是一種不能忽視的強大力量，即使在奧古斯丁那裏，當他講到「對權力的欲望」(libido dominandi) 的時候，由於這種欲望與追求讚美和榮耀的欲望聯繫在一起，因此給予一定的肯定。另一方面，思想家必須面對「激情」的破壞力量，面對幾個世紀以來政治哲學中對激情的貶抑。

正是面對「激情」的強大力量與可能的破壞之間的矛盾，近代思想家對「激情」的態度發生了一個根本性的轉變，即不是「壓制」激情，而是「利用」激情，將激情的破壞性力量轉化為建設性的力量。在這個將「激情」轉化為「德性」的努力中，孟德維爾 (Bernard Mandeville) 在《蜜蜂的寓言》(The

*Fable of the Bees*) 中指出將「私人的邪惡」轉化為「公共的好處」的必須條件是「高超的政治家的嫻熟的治理」。但是，這裏所說的治理並不是早期的警察國家或者後來的福利國家對社會生活的全面治理，而是一個放任自流的無為而治。這恰恰是亞當·斯密 (Adam Smith) 的「看不見的手」的思路：試圖通過市場將激情中對財富的欲望轉化為一種公共福利或者道德。這種「利用激情」的思路，成為了十九世紀自由主義的信條和構築經濟體系的關鍵。也正是市場機制的發明，使得國家處在「守夜人」的位置上實現了這種「嫻熟的治理」。這不能不說是一種奇蹟。正如帕斯卡爾 (Blaise Pascal) 所言，人類的偉大就在於從貪婪的欲望中找到一種絕妙的安排，一種如此美麗的秩序④。而維柯的說法是⑤：

從兇殘、貪財和野心這三種邪惡中，社會創造了民族的安全、商業和政治，並由此導致共和國的力量、福利和政治；從這三種肯定會摧毀人類的強大邪惡中，社會由此導致了公民幸福的出現。這個原則證明了神祐的存在：通過神祐可以理解的法律，完全醉心於追求私人效用的人們的激情被轉化為使人們可以生活在人類社會中的公民秩序。

在此，值得我們注意的是維柯所說的「神祐」。赫斯曼認為古典時期和近代時期對「激情」分別採取「壓制」和「利用」的不同策略，這種說法實際上忽略了一個重要的問題，那就是這種「利用」是如何成為可能的？「壓制」或者「利用」人類的激情，由此實現一個善好的社會秩序或者可能生活方式，是古典時期和近代的類似追求。問題

的關鍵在於採用甚麼樣的技術或者通過甚麼樣的途徑實現這種目的？如果說在古希臘城邦的公共政治生活就是實現這一目的的最佳途徑，在中世紀信仰和啟示是實現這種目的的重要途徑，那麼在近代，類似的目標是不是通過維柯所說的「神祐」來實現的呢？對「激情的利用」是不是「證明了神祐的存在」？是不是證明了「上帝創造秩序的奇蹟」？如果說現代政治理論建立在對神啟秩序的否定和堅持實證科學的立場上，它必須找到取代「神祐」和「奇蹟」的、可以證實的、通過利用激情建立社會秩序的途徑。這種途徑一方面就是亞當·斯密所說的「市場」，另一方面就是近代思想家的「社會契約論」。

儘管赫斯曼反覆提到「看不見的手」，但是，他並沒有理解「市場」的發現或者發明對於現代政治生活的重大意義，更沒有看到所謂的市場和社會契約論的內在關聯：在上帝維持的秩序消失之後，人如何憑藉自己的力量來創造一種秩序，而在人的構成中，只有「激情」或者「欲望」(libido) 才具有足夠力量來構建一個現代的國家。因此，在現代自然權利的理論中，激情成為通過自然權利建構政治秩序的最主要的力量，霍布斯認為「怕死」是人類激情中最主要的力量，它是構成自然權利的主要源泉。但是，激情又是一種摧毀性的力量，在沒有城邦這樣的公共生活或者上帝來約束的時候，激情必須在自身中找到約束自己的力量，以激情制約激情不過是人自己來約束自己的激情，而不是通過外在的城邦或者上帝的力量來約束激情，由此，現代社會的秩序完全是建立在人的行動之上的，徹底拋棄了維柯和帕斯卡爾身上最後的神學色彩。

古典時代人間的政治秩序是對上帝之城的模仿，因而不需要證明的；而現代政治秩序是人為的，因此需要證明。社會契約論就成為啟蒙思想家構建現代政治法律秩序的邏輯基礎；並通過社會契約論推演出自由主義的政治秩序：憲政和法治。通過社會契約還將人民的「眾意」轉化為「公意」，從而使現代政治秩序獲得道德上的合法性力量。

社會契約的重要性不僅在於找到利用激情的有效途徑：在一個人的自然權利與他人相同的自然權利的相互協調中形成了政治法律秩序；更主要使得它成為證明現代政治法律秩序之合法性的唯一有效途徑。古典時代的政治秩序是不需要證明的，城邦是自然的存在，人間的政治秩序是對上帝之城的模仿，而現代政治秩序是人為的，因此就需要證明。這種證明的有效性來自自然科學方法的有效性，即邏輯的有效性。因此，社會契約論就成為啟蒙思想家構建現代政治法律秩序的邏輯基礎，通過社會契約來推演出自由主義的政治秩序：憲政和法治，而且通過社會契約將人民的「眾意」(the will of all) 轉化為「公意」(the general will)，從而使現代政治秩序獲得道德上的合法性力量。

## 二

既要利用激情的力量來建構秩序，又要防止激情的破壞力量，解決這種兩難的關鍵就在於如何區分對社會有益的激情和對社會有害的激情。霍布斯區分了馴服了的激情和有待馴服的激情，社會契約只有在趨向平和的激情征服了欲望的激情之後才是可能的。當然，這實際上是想一勞永逸地解決激情問題。但是，對於更多的思想家來說，激情問題是一種每天都要面臨的問題。於是，在思想家看來，「利益」就成為區分激情的標準甚至馴服激情的工具。當然，這裏利益並不是我們今天單純的物質利益，而是「由人的所有渴望組成的總和，是指追求這些渴望所採取的方式中的反思和計算的要素」<sup>⑥</sup>。

因此，當馬基雅維里從傳統的道德中解放了人的激情的時候，具有諷刺意味的是，他馬上給君主賦予新的道德義務，那就是依照利益而不是激情行事。在當時許許多多的告誡君王的小冊子中，著名的羅昂(Henri, duc de Rohan)的《論基督教世界的君王和國家的利益》(*On the Interest of Princes and States of Christendom*)指出<sup>⑦</sup>：

在國家事務中，君主決不能讓自己受到雜亂的欲望的引導，這些欲望常常使我們採取力所不及的行動，也不能讓自己受到狂暴的激情的引導，這些激情一旦控制了我們就會被煽動起來。……而是僅僅由理性指導的我們的利益來引導，理性是一定是我們行動的準則。

由此，「利益」成為一種「合理的自愛」，它與道德一起來馴服激情。起初，利益僅僅是出於對君王的勸阻，它考慮的是國家的利益，但是很快利益成為一種針對個人或群體的行動的術語，在當時的思想家看來，「利益」是指「那些帶來便利的欲望，正是這些欲望使我們生活豐裕並生活下去」，擁有財富成為「追求利益所尊重的激情」。很快，利益成為物質利益的代名詞，在亞當·斯密那裏就成了「改善生活條件的欲望」。

總之，利益不僅成為解決激情的工具，而且很快就成為一種思考問題的「範式」，「利益不會撒謊」的格言發展為「利益統治着世界」。愛爾維修(Claude Adrien Helvétius)明確宣布：「如同物理世界由運動的法則來統治，道德的宇宙由利益的法則來統治。」<sup>⑧</sup>於是，利益似乎不再是為了控制或者抵消激情而發明的工具，而是支配宇

在思想家看來，「利益」成為區分激情的標準甚至馴服激情的工具。這裏，利益是「由人的所有渴望組成的總和，是指追求這些渴望所採取的方式中的反思和計算的要素」。利益在亞當·斯密那裏就成了「改善生活條件的欲望」。總之，利益很快就成為一種思考問題的「範式」，由「利益不會撒謊」的格言發展為「利益統治着世界」。

宙的獨立法則。利益統治的世界的兩個最大的特徵就在於「可預期性」和「一貫連續性」。可預期性尤其表現在商業中，但是，這種可預期性在政治中依然受到了懷疑，尤其是當時對權力(激情)的任性和無規律性的批評不絕於耳。問題關鍵在於商業社會中利益引導的可預期的完美生活如何不受來自君主任性(激情)的干預？

在這個問題上，赫斯曼着重考察了從孟德斯鳩(Charles Montesquieu)到斯圖爾特(Sir James Steuart)再到米勒(John Millar)的一條理論線索。在孟德斯鳩那裏，商業技術的發展似乎自動地塑造了君主的治理手法，赫斯曼尤其分析了孟德斯鳩在討論商業在歐洲出現時所表達的常常被人們忽視的思想：匯票的出現使得財富以一種看不見的方式流轉<sup>⑩</sup>：

通過匯票這種手段，商業可以避開暴行，並在各地維持下來，因為富商的財富是看不見的，這些財富可以不露痕迹地轉移到任何地方。……由此，正是由於統治者的貪婪才出現了另一種發明，這種發明多少使得商業擺脫了君主權力的干預。從此，統治者被迫以一種比他們打算的更為明智的方式進行治理，正是由於這些事件，使得主權者激烈的和突然的任性舉動已經證明是缺乏效率的，而且只有善好的治理才能為君主帶來繁榮。我們正在開始治癒馬基雅維里主義，並且日復一日漸漸好起來。樞密院中需要更大的中庸，我們曾經稱之為妙計的東西，在今天看來除了激起恐怖，不過是草率行事而已。

而在斯圖爾特那裏，經濟系統如同一個複雜、精妙而且脆弱的「手錶」，因

此，他要求君主採用「溫和的、更有規律的管理計劃」。在赫斯曼看來<sup>⑪</sup>：

孟德斯鳩和斯圖爾特都相信商業和工業的擴展將會消除主權者任性的極權的決策。他們的推理如果不同的話，那也是類似的。孟德斯鳩的結論依賴於這樣的情形：其中由於具體的新型的金融制度的興起，國家被很大程度上被剝奪了曾經隨心所欲地攫取財產和貶抑流通的傳統權力。對於斯圖爾特而言，毋寧說是「現代經濟系統」的複雜性和脆弱性導致任性的決定和干預是不可想像的，因為它們是代價高昂並具有摧毀性。

赫斯曼的這條分析思路在無意中觸及到了馬基雅維里開啟的現代政治中「國家理性」(reason of state)的重要主題，福柯(Michel Foucault)稱之為「治理的藝術」或者「治理術」(governmentality)。在〈治理術〉一文中，福柯對治理理性的起源作了精湛的分析。我們看到在十七、十八世紀，公共福利和人口安全等等一系列問題成為國家關心的重要對象，由此導致國家的治理從基督教的牧領權力發展為圍繞國家理性的治理術。在這個過程中，國家的治理與主權法律密切關聯。一方面，國家的治理並不依賴法律進行，而是開拓了新的領域，比如經濟學從原來的家政問題轉化為國家問題，統計學是針對人口的治理，政治經濟學更是國家治理的科學；但另一方面，社會契約論和主權法律又構成了治理的普遍原則，治理又要圍繞法律展開。由此形成法律—主權—治理的三角關係<sup>⑫</sup>。但是，赫斯曼的分析思路顯然不是治理理性的思路，在他對米勒的分析中，我們看

在十七、十八世紀，國家的治理從基督教的牧領權力發展為圍繞國家理性的治理術。在這個過程中，國家的治理與主權法律密切關聯。一方面，國家的治理並不依賴法律進行，而是開拓了新的領域；但另一方面，社會契約論和主權法律又構成了治理的普遍原則，治理圍繞法律展開。由此形成法律—主權—治理的三角關係。

在孟德斯鳩和斯圖爾特看來，解決君主任性干預經濟生活的問題，在憲政法治中已經找到了出路。憲政法治的主題依然和如何對待激情有關，這就是近代理論中除了對激情採取壓制和利用之外的第三條道路：用激情來抵消激情。在整個十八世紀，相反的激情相互制衡，以惡制惡來推動社會進步的思想在知識界已經很普遍。

到尤其強調商業化導致人們前所未有的群體聯合，他們的反抗與機器生產協調一致，因此，他認為米勒「發現了一個重要而可靠的機制，將保證君主的激情不會殃及公共利益和擴展經濟的需要。在這個意義上，他的思想完善了孟德斯鳩和斯圖爾特的思想」<sup>②</sup>。

儘管赫斯曼與國家理性的主題失之交臂，直奔公民社會的主題，在公民社會的民主運動中尋找解決君主任性干預經濟生活的難題，但是，在他分析的孟德斯鳩和斯圖爾特的思想中，已經包含了解決這一問題的不同思路，這就是現代政治的另一個重要主題：「自然公法」或者「憲政法治」的主題。孟德斯鳩的三權分立學說就不用說了，即使斯圖爾特也指出：「我所說的政府僅僅是指系統地按照憲法行事的政府，並且是由一般的法律所引導的政府，但我提到君主的時候，我指的是他們的樞密院」<sup>③</sup>。甚至米勒關注公民運動也是看到了群盲「在憲法上的角色」<sup>④</sup>。換句話說，在孟德斯鳩和斯圖爾特看來，解決君主任性干預經濟生活的問題無須在米勒的公民社會中去尋找，他們在憲政法治中已經找到了出路。

須要注意的是，憲政法治的主題依然和如何對待激情有關，這就是近代理論中除了對激情採取壓制和利用之外的第三條道路：用激情來抵消激情。這種思路首先表現在培根 (Francis Bacon) 的思想中，他認為在道德和公民事務中，「讓情感 (affection) 與情感相對抗，讓它們彼此相互掌管對方」，斯賓諾莎的倫理學中有一個命題就是：「一個情感只有被另一種相反的並且更強烈的情感才能加以約束和取消」。在休謨 (David Hume) 的著作中，我們也看到他以此作為社會起源的起點<sup>⑤</sup>：

沒有激情能夠控制追求利益的情感，能控制它的，就只有這種情感本身，辦法是改變其方向。只要我們稍微想一下，這種方向的改變必然會發生的。因為很顯然，通過限制比通過給予自由更能讓激情獲得滿足，而且就保存一個社會而言，比起在孤獨和孤寂的條件中，我們在獲得激情中所得到的成就會更大。

在整個十八世紀，相反的激情相互制衡，以惡制惡來推動社會進步的思想在知識界已經很普遍。愛國的狂熱主義受到了鼓勵，因為它是控制宗教信仰的制衡力量。用霍爾巴赫 (Baron d'Holbach) 的話說<sup>⑥</sup>：

激情真正的制衡力量是激情，我們決不是要摧毀它們，相反是要指導它們：讓我們用對社會有益的激情來抵消對社會有害的激情。理性……不過是選擇我們出於的幸福考慮而必須遵從的那些激情。

我們在將孟德斯鳩的三權分立學說發展為制約平衡的聯邦黨人那裏，也會看到所謂的分權制衡不過是由於「野心必須用野心來對抗」<sup>⑦</sup>。

### 三

利益成為區分有益的激情和有害的激情的標準，但是，更重要的是利益成為馴服激情的工具。商業活動的重要性就在於馴服了有害的激情，培養了有益的情感。孟德斯鳩在《論法的精神》中專門討論了商業的發展是如何促進道德情感的，……甚至，「民主就建立在商業的基礎上」<sup>⑧</sup>：

商業的精神帶來了這樣的一些精神：節儉、經濟、中庸、工作、智慧、平和、秩序和規律性。由此，只要這些精神盛行，它所造就的富裕就不會有任何壞的後果。

正是商業所造就的「平靜的激情」，即英國和蘇格蘭道德哲學家所說推崇的「自然情感」，使得市場經濟秩序在前社會契約的狀態中，或者在前政治狀態中，才能夠實現。埃利亞斯 (Norbert Elias) 將現代社會的進程稱之為「文明化的進程」<sup>⑨</sup>，正是這種文明化的力量解決了社會契約中的霍布斯困境，即作為「狼」的人如何可能進入社會契約而成為國家的公民。也就是說，只有在經過文明化馴服「不自然的情感」之後，使人們欲望成為亞當·斯密所謂的「一般說來是平靜的、冷靜的欲望」，政治秩序才是可能的。

如果說經濟利益的驅動培養了現代政治秩序所需要的「商業精神」，塑造了參與到社會秩序中的公民品格，改變了主權者的治理技術，這僅僅意味着以追求利益為目標的市場秩序為現代政治秩序提供了一個形式要件，現代政治秩序還必須要有自己的實質要件，這個要件就是自然權利。如前所述，現代政治秩序源於「怕死」這種最強烈的激情，正是這種激情的力量導致現代政治秩序不再是給公民強加義務，而是保護他們的權利，圍繞如何維持生命而發展起來一套權利，其中財產權是最重要的一項權利。在這裏，我們發現概念上的重要轉化，利益或者財產由一種實際的有形的財富轉化為一種無形的主張和要求，轉化成法律上的權利，由此導致人的具體身體和財富與人的抽象權利的分離。而麥克弗森 (C. B. Macpherson) 所謂的

「擁有的個人主義」(possessive individualism) 正是克服這種分離的努力：個體是自由的，他們是自己的能力的所有者，是因其存在而獲得的東西的所有者<sup>⑩</sup>。洛克 (John Locke) 關於財產與勞動的論述，正是為了將財產從一個人們支配的對象、從導致人墮落的根源提升到與人的存在和人的尊嚴不可分割的地位上來。這種努力最終體現在「人的自然的、不可分離的和神聖的權利」這種人權學說中，這一學說又是通過法律在現實生活中為現代政治秩序提供了實質要素，現代政治秩序保護的不是具體的財產或者利益，而是法律上的財產權以及其他種種權利。

正如韋伯將複式記賬法的會計制度作為促進資本主義理性化的一個重要技術環節，孟德斯鳩也將匯票作為促進君主採取審慎中庸、避免任性的政治治理的重要技術環節。但是，對於商業經濟至關重要的匯票技術又是如何可能的呢？事實上，斯賓諾莎就曾經提出實現國家財產權制度，取消私人的不動產所有權，由此取消爭紛，實現安定團結；但是，他和孟德斯鳩、亞當·斯密一樣鼓勵個人擁有不動產的所有權，因為它有助於建立個人之間相互義務的網絡。可見，他們對不動產的壓制和對動產的鼓勵並不是所謂的反映了農業地主或商業資本家的不同利益，實際上他們依然關心的是自發的經濟秩序如何成為可能這樣的問題。但是，如果沒有私人的不動產制度，那麼他們所鼓勵的動產經濟也是無法發展起來的。如果市場上賺來的金錢不能置房產、不能買土地、不能建廠房的時候，商業資本主義也就不可能發展起來了。因此，孟德斯鳩所特別關注的「匯票」技術實際上與一套財產權制度是聯繫在一起

商業活動的重要性就在於馴服了有害的激情，培養了有益的情感，甚至「民主就建立在商業的基礎上」。正是商業所造就的「平靜的激情」，即英國和蘇格蘭道德哲學家所說推崇的「自然情感」，使得市場經濟秩序在前社會契約的狀態中，或者在前政治狀態中，才能夠實現。

基於怕死保命的現代政治已經喪失了古典政治中對自然正當的善好生活的追求。托克維爾對市場導致的夷平化或民主化的後果深表疑慮：我們正在喪失一種偉大的公民品格。商業利益的追求實際上無法培養偉大的公民，卻往往為專制打開了大門，因為人們僅僅關心自己的利益，而不去參加公共政治事務。

的。財產權制度是「看不見的手」所引導的市場秩序和「看得見的手」所引導的政治秩序之間的邊界。維持市場秩序的私有財產制度就成為社會契約的前提條件，從某種意義上講，支持市場秩序的私有財產權制度成為支持社會契約的自然權利學說的核心。正是通過權利這個環節，自發的市場秩序和人為建構的政治秩序之間，「自然公法」與「自然私法」之間才建立起內在的關聯。如果說現代政治秩序是需要證明的，那麼這種邏輯證明之所以可能是由於它建立在無需證明的基礎之上，正如牛頓將物質運動的第一推動力留給了上帝，基於社會契約的政治理論將現代政治秩序的第一推動力留給了自然權利，而自然權利是「不證自明的」，是「造物主所賦予的」。

儘管自然權利的理論提升了利益的地位，但是，這並不意味着利益可以促進美德或者善好的生活，從古典的義務本位的政治轉向現代的權利本位的政治，意味着現代政治不僅不受道德的約束，而且將道德生活排除在自己的範圍之外。在道德意義上，人權理論對利益的提升不過是在否定意義或者消極意義上的。賺錢並不是被看作積極的東西，而是「無害」的東西<sup>②</sup>：

對經濟活動的蔑視導致這樣的信念（儘管大量的事實表明還有相反的信念）：在任何人類努力的領域中，經濟活動不可能有很大的潛能，它們不可能導致大規模的善也不能導致大規模的惡。在人們追求限制危害與恐怖的時代裏，人們習慣於彼此制約，因此，商業和經濟的活動被善意的加以看待，不是因為它們是值得尊敬的，相反，任何對商業和經濟活動的偏好都表達了一種遠離（災難性的）偉大的

欲望，並由此表現出持續不斷的輕蔑。從某種意義上說，資本主義的勝利與許多的現代專制君主的勝利一樣，很大程度上是歸因於廣泛流行的拒絕嚴肅對待偉大的問題，或者拒不相信能夠現實偉大的構想或者成就。

這意味着基於怕死保命的現代政治已經喪失了古典政治中對自然正當的善好生活的追求，這實際上是人為建構的政治秩序的必然結果。沒有上帝引導的生活只能是「低調的德性」的倫理生活，採取事實與規範相區分的現代政治最終導致我們喪失了追問甚麼是善好的或者自然正當的生活的能力，我們只能生活在喪失偉大和高尚的平庸生活之中。

因此，托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 對市場導致的夷平化或民主化的後果深表疑慮：我們正在喪失一種偉大的公民品格<sup>②</sup>。商業利益的追求實際上無法培養偉大的公民，卻往往為專制打開了大門，因為人們僅僅關心自己的利益，而不去參加公共政治事務。「這種用利益取代激情作為人類行動的指導原則的社會安排，具有負面的效果就是：扼殺了公民精神，並因此打開了通往專制的大門。」<sup>③</sup>因為，「如果一個民族要求他們的政府維持秩序，則他們在內心深處已經是奴隸，即已成為自己財富的奴隸，而將要統治他們的人不久也就可能出現了。」<sup>④</sup>而現代社會導致的「專家沒有靈魂，縱欲者沒有心肝」在韋伯的《新教倫理與資本主義精神》結尾達到了悲劇性的高潮。因此，如何恢復古典的德性倫理，如何恢復古典的偉大公民精神，成為現代政治所面臨的重要主題。當盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 迷戀於教育以期恢復原初的自然情感



時，當托克維爾念念不忘英國的貴族制和美國的鄉鎮自治時，我們似乎在美國的公民不服從運動中看到了「以靈魂來對抗暴力」的努力，在民權運動中看到了「為權利而鬥爭」的神聖事業。也許正是這些偉大的公民和品格的力量，使得哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 在憲政和法律中看到了將已經分離的「規範」與「事實」重新聯結起來的希望。

## 四

激情與利益、抵制與利用、自然公法與自然私法、國家理性與公民社會、自然權利與社會契約，赫斯曼的這本小書無疑觸及到了現代政治秩序中的幾乎所有的關鍵性主題，然而遺憾的是，赫斯曼差不多忽略了幾乎所有涉及法律問題的主題：社會契約、自然公法 (憲政) 和自然私法 (自然權利)。因此，在他的書中我們看不到市場秩序與政治秩序是如何在保護自然權利的社會契約中聯結在一起的，捍衛財產權利的市場自由與公民社會中追求社會正義是如何在憲政的框架中聯結在一起的，經濟政治的理性化與個人倫理生活的理性化又是如何在公民社會的憲政運動中聯繫在一起的。同樣，在中國的思想界也發現了類似的現象：當爭論經濟學要不要道德的時候，我們不知道在現代社會中法律是如何對待道德的；當自由主義與新左派就市場自由與社會公正展開爭論的時候，很少人指出我們如何在憲政和法律的框架下來重新理解這樣的問題，而這些理論上的白熱化爭論與法律界推動的司法改革彷彿沒有任何聯繫。在整個爭論中，法律問題的

缺場和法學家的缺場，一方面暴露了法學在技術化過程中體現出的幼稚，另一方面暴露了學科體制所導致的專業知識壁壘。但更主要的是暴露了中國知識份子的倫理生活的墮落：學問如何不惜借助意識形態成為知識場域中爭奪霸權的途徑，而不是成為追求真理、擔當民族命運的一項「天職」。

在中國的思想界，當爭論經濟學要不要道德的時候，我們並不知道在現代社會中法律是如何對待道德的；當自由主義與新左派就市場自由與社會公正展開爭論的時候，也很少人指出我們如何在憲政和法律的框架下來重新理解這樣的問題。在整個爭論中，法律問題的缺場和法學家的缺場，暴露了學科體制所導致的專業知識壁壘和中國知識份子倫理生活的墮落。

### 註釋

①③④⑤⑥⑦⑧⑩⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱ Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977), 9; 14; 16; 17; 32; 34; 43; 87; 93; 84; 93; 25; 27; 58-59; 125.

② Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), chap. 4.

⑳⑲ 孟德斯鳩 (Charles Montesquieu) 著，張雁深譯：《論法的精神》(北京：商務印書館，1984)，第21章第20節；第5章第7節。

㉑ 福柯 (Michel Foucault) 著，趙曉力譯：〈治理術〉，《社會理論論壇》，總第四期 (1998)。

㉒ 程達如譯：《聯邦黨人文集》(北京：商務印書館 1980)，第51節。

㉓ 埃利亞斯 (Norbert Elias) 著，袁志英譯：《文明的進程》(北京：三聯書店，1999)。

㉔ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

㉕ 托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 著，馮棠譯：《舊制度與大革命》(北京：商務印書館，1992)。

㉖ 托克維爾著，董果良譯：《論美國的民主》(下) (北京：商務印書館，1988)，第二部分，第十四章。

強世功 1967年生，北京大學法學院副教授。