



—— 中國人民大學 ——

国家发展与战略研究院

National Academy of Development and Strategy, RUC

RUC Perspectives

思想评论

刘小枫：何种共和、谁的自由

——警惕斯金纳的共和主义自由论

2017年第7期（总第16期）

【阅读提示】本期选登中国人民大学文学院刘小枫教授的《何种共和、谁的自由——警惕斯金纳的共和主义自由论》一文。该文以剑桥学派代表性人物昆廷·斯金纳就任剑桥大学钦定近代史讲座教授教席的就职演讲为切入点，对斯金纳的“共和主义自由论”展开了详尽的分析与批判。

作者指出，剑桥学派从近代西方的革命造反精神出发，致力打造一种名为“新古典共和主义”的现代政治思想传统，挑战美国立国原则的传统解释，并在现实层面积极推动公民参与式的直接民主。剑桥学派宣称，他们提倡“公民共和主义”是在复兴一种被历史湮埋的“古代人的自由观”，从而也是在重新挑起一场“古今之争”。近十五年来，剑桥学派的主要文献已经陆续译成中文，并且正日益产生广泛的影响，但其激进民主的性质却未引起国内学界足够的关注。

1997年，57岁的昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）荣升剑桥大学钦定近代史讲座教授教席。斯金纳的就职演讲经扩写后于次年出版，题为《自由主义之前的自由》（*Liberty before Liberalism*）。剑桥大学出版社为该书题写的推介中指出：“本书是世界顶尖级史学家之一”的“一大学术贡献”，是对“思想史的性质、目的和目标的有力捍卫”。斯金纳“有力捍卫”的是思想史的何种性质？哪些目的和目标？通过析读《自由主义之前的自由》，本文认为，剑桥大学出版社称《自由主义之前的自由》是“一大学术贡献”纯属推销性修辞。斯金纳的就职演讲也未有任何新意，不过是利用就职演讲这个平台对剑桥学派的自由理论做了具有炫耀风格的阐发，堪称对这个学术群体

擎起的革命性自由理论旗帜的一次亮丽展示。斯金纳宣称，剑桥学派的学术贡献在于，“为我们揭示了在我们所承继的关于自由国家的特性的思想传统中的一场冲突”。时至今日，即便光阴再次回到 1997 年，斯金纳的演讲结束语仍然让我们看到，他的激进民主热情丝毫不亚于三十年前的“火红年代”。

何种共和、谁的自由

——警惕斯金纳的共和主义自由论

刘小枫^①

引言

2017年初春时节，有朋友传来消息：英国剑桥学派的领军人物昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）即将到中国讲学，并且将在北京大学举办三场系列演讲——据说，整个北大因此而沸腾。

1969年，29岁的斯金纳发表《观念史中的意涵与理解》一文，通常被视为剑桥学派登上历史舞台的理论标志。笔者这个年龄层的人都知道，1969年是我们的“火红年代”取得伟大胜利的标志性年份：经过“造反有理”的“大动乱”之后，全国山河迎来“一片红”。美国1960年代激进民主运动的类似政治成果是：1971年，美国宪法第26条修正案正式确立普选权制度。

在我国宣告“改革开放”的1978年，斯金纳的《现代政治思想的基础》（*The Foundations of Modern Political Thought*）问世，十一年后有了第一个中译本（1989）。无论在英语学界还是“改革开放”之后的中国学界，斯金纳都没有因为其学术生涯带有激进革命经历而受到任何影响。在英语学界，斯金纳接连不断获得荣誉：出任剑桥大学副校长，荣升剑桥大学钦定近代史讲座教授教席，荣获“巴赞奖”（Balzan Prize）、“沃尔夫森史学奖”（Wolfson History Prize）、“比

^① 刘小枫，中国人民大学文学院古典文明研究中心主任、文艺学学科带头人，教授、博士生导师。

勒菲尔德学术奖”（Bielefelder Wissenschaftspreis），等等。人们称赞他是“人文学术研究中最卓越的那类研究者”，据说“他几乎是完全按照西塞罗式的方式在生活”，有人甚至觉得“单是他的存在就让你觉得自己很蠢”，而且“你几乎在学术圈找不到对他心怀不满的人”。在我们的一些史学家眼里，斯金纳甚至“或许已近于通古今之变的境界”。^①这些学界传说难免让笔者好奇：斯金纳到底是个什么样的学界奇人？

为了迎接斯金纳即将在北大举行的演讲，笔者把他的成名作《现代政治思想的基础》拿出来重温。^②仅仅翻开目录，一股革命精神便扑面而来：第一章题为“自由的理想”，最后一章题为“反抗的权利”，最后一节题为“为平民革命辩护”。这三个标题连起来看，其隐含的意思便跃然纸上：“平民革命”为了实现“自由的理想”有造反的“权利”。在“自由的理想”与“反抗的权利”这一头一尾的标题中间夹着的各章主题，可以用如下三个关键词来概括：专制主义、人文主义、立宪主义。不难看出，斯金纳笔下的“现代政治思想的基础”充满“反专制”的革命火药味。我们都清楚，绝大多数中国智识人在新时期三十年来翻来覆去想的就是这三大“主义”之间的关系。斯金纳这个时候到中国来讲学，会不会是来考察我们的革命热忱是否磨灭，我们是否还在“继续革命”？如果这是斯金纳关心的问题，那么笔者关心的问题自然是，他在英语学界如何继续革命。

^① 参见[英]昆廷·斯金纳：《把英雄和恶棍放一边，历史研究应该做什么？》（访谈），罗宇维采访、翻译，《东方历史评论》，<http://chongzhong.com/ohistory/179283.html>，2017年5月访问。

^② 参见[英]昆廷·斯金纳：《近代政治思想的基础》，奚瑞森、亚方译，北京：商务印书馆2002年版。

一、斯金纳如何重申“造反有理”

1997年，57岁的斯金纳荣升剑桥大学钦定近代史讲座教授教席。自从阿克顿执掌这个教席以来，近代史学的最高教席大多由做思想史研究的学者出任。这意味着思想史研究应该执掌史学牛耳，否则史学研究挖掘史料都找不到从何下手。斯金纳的就职演讲经扩写后在次年出版，题为《自由主义之前的自由》（*Liberty before Liberalism*，以下简称《自由》）。^①在随后三年内，这部小册子连续再版，受欢迎的范围之广、影响之大，当属罕见。剑桥大学出版社为该书题写的推介指出：“本书是世界顶尖级史学家之一”的“一大学术贡献”，是对“思想史的性质、目的和目标的有力捍卫”（《自由》，第112页）。

斯金纳“有力捍卫”的是思想史的何种性质？哪些目的和目标？

斯金纳在简短的前言中告诉我们，他的就职演讲将要勾勒在17世纪中叶英国共和革命期间出场的“新罗马理论”及其历史命运。所谓“新罗马理论”（the neo-Roman theory）其实就是剑桥学派的另一位领军人物约翰·波考克（J. Pocock）所说的“大西洋共和主义传统”，或斯金纳在1983年和1990年曾两次宣示过的“共和派的自由理论”（《自由》，第8页注2）。^②斯金纳现在改称它为“新罗马理论”，

^① [英]昆廷·斯金纳：《自由主义之前的自由》，李宏图译，上海：三联书店2003年版。因该中译本错误颇多，凡独立引文均依据原书（Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998）逐译，下文不再一一标注。

^② 斯金纳提出“共和派的自由理论”时无不与他的马基雅维利研究相关，从而呼应了波考克的《马基雅维利时刻》。参见 Quentin Skinner, “Machiavelli on the Maintenance of Liberty” ,*Politics*, Vol.18,1983, pp. 3-15. “Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas” and “The Republican Ideal of Political Liberty in Machiavelli and Republicanism” , see Gisela Bock , Quentin Skinner and Maurizio Viroli eds., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1990, pp.121-141,293-309.

大概因为这个名称更简洁有力，更具古典意味，更能彰显剑桥学派式的古今之争，从而能够更好地发挥现实政治作用。就体现实质含义而言，“共和派的自由理论”（the republican theory of liberty）无疑更醒目、更直截了当。为明晰起见，笔者不妨仍使用这个旧名称。

斯金纳的就职演讲与波考克的《马基雅维利时刻》（*The Machiavellian Moment*）讲的是同一个故事，即“共和派的自由理论”的形成及其历史命运，但侧重点不同。波考克的重点是这种自由理论的起源即意大利文艺复兴时期的“公民人文主义”，斯金纳的重点是这种自由理论在英国共和革命时期的闪亮登场，以及它如何在 18 至 19 世纪不幸被“经典自由主义”取代，“逐渐声名落败”，以至“销声匿迹”（《自由》，第 67 页）。尽管如此，斯金纳与波考克一样强调，这种自由理论在 18 世纪成了“美洲殖民者的捍卫者们非常重要的主题”。这无异于说，美国的立国挽救了“共和派的自由理论”，使得它没有“销声匿迹”，尽管未必让它摆脱了“声名败落”：

这一点也许并不总是得到充分强调，即：代表十三个州的殖民地所采取的决定性反抗行动，采取了独立宣言的形式——宣言结束了他们的依赖——并因此而（结束了）受奴役于英国王权的状态。（《自由》，第 35 页）

由此可以理解，斯金纳为自己的思想史研究拟定的“目标”是：彰显诞生于英国共和革命时期的两种“政治理论”（political theory）

的差异和张力，即以哈灵顿为主要代表的“共和派的自由理论”和以霍布斯—洛克为主要代表的“经典自由主义”（classical liberalism）之间的差异和张力。所谓“经典”的含义指这种“政治理论”在英美世界迄今仍然占统治地位，而非指这种“政治理论”具有“古典”含义。否则，斯金纳要展示的这两种“政治理论”的差异和张力，就没法被说成是古今之辨的差异和张力。斯金纳提醒人们，在18世纪，革命共和派的“政治理论”还“被用于批驳英国的寡头统治，后来也被用来捍卫美洲殖民者针对英国王权闹起的革命”。到了19世纪，革命共和派的“政治理论”才“渐渐消退”，与之竞争的另一种“政治理论”即“经典自由主义”却“继续在盎格鲁政治哲学中占据主导”，并最终取得“霸权”。

斯金纳在演讲的开场白中特别强调，直到今天，源于霍布斯—洛克的“经典自由主义”还在继续发展，其表征是以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）的“消极自由”论大行其道。斯金纳把攻击矛头对准伯林自由主义，让笔者多少有些惊讶。剑桥学派与伯林不都属于现代的自由主义政治理论传统吗？怎么内讧起来了？无论我们多么觉得脑筋转不过弯，情形就是如此。但回头一想，这也没有什么不好理解。美国1960年代的激进民主运动无果而终，代议制民主依然健在，伯林的“消极自由”论不仅没有销声匿迹，反而如日中天。随着技术资本主义的发展，发达国家的生活越来越富裕、舒适，中产阶级急剧扩大，人们对街头激进运动会感到厌烦甚至不安。面对这种形势，激进民主的政治理论家巴伯（Benjamin Barber）心急如焚，他在1984年出版

的《强势民主：为了一个新时代的参与式政治学》（*Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*）一书“序言”中已经提出：真正的民主理论应该与自由主义理论划清界限。

我在此所坚持的立场是，如果自由主义不是根本不能服务于民主，那么它就是没有很好地服务于民主，所以，民主的复兴必然依赖于能够找到那些可以减少它与自由主义理论相联系的制度形式。坦白地讲，我的意思就是说，强势民主是现代民主政治所能采用的唯一可行的制度形式，也就是说，除非我们采取一种基于参与和共享的制度安排形式，否则，民主就有可能偏离政治舞台，沿着自由主义的价值观运行。^①

在 20 年后的“纪念版序言”（2004）中，巴伯还在告诫同仁，“强势民主”仍未实现：虽然“名义上的民主国家的数量一直在增加”，“确实在实行民主的国家则数量有限，而且我们甚至不能认为，美国也总是能够包含在民主国家之列”（《强势民主》，第 1 页）。在激进民主论者眼里，连美国都算不上“民主国家”，真让笔者豁然开朗。斯金纳对 1960 年代的激进民主革命无果而终心有不甘，完全可以理解。

1975 年，“新左派”的领军老将马尔库塞（Herbert Marcuse）在

^① [美]本杰明·巴伯：《强势民主》，彭斌、吴润洲译，长春：吉林人民出版社 2006 年版，第 4 页；亦参见图施奈：《新宪政秩序与消磨的宪法雄心》，赵晓力编：《宪法与公民》，上海：上海人民出版社 2004 年版，第 281~379 页；直接揭示其要害的文章，参见季卫东：《人民自决的法理：对一项宪法权利的复眼式观察》，赵晓力编：《宪法与公民》，第 73~103 页。

题为“哲学与现实的关联”的文章结尾时曾发出呼吁，虽然现实的革命斗争已经停息，但在思想文化战线，不能松懈斗志，必须继续革命：

历史上曾经产生过激进运动，想按照自由和理性的形象来“变革世界”，而这种企图就肇始于哲学。这种企图还没有达到自己的目的。“变革世界”这个费尔巴哈的著名论点，绝不意味着现在没有必要去解释世界——我们可以设法改变它。相反，这个任务现在甚至比过去更艰巨，为了改造世界，必须重新解释世界。而且，大部分解释工作需要批判性的思维、哲学的思维，不论这种思维是不是“殿堂式”的，我想我们都还有工作——日益严峻的、并且我希望是愈来愈冒险的工作——要做。^①

在马尔库塞提到的具体的“解释工作”中，包括“重新解放”哲学史中的许多领域，比如，必须把那些“与自由主义和民主价值观念的不可调和的冲突”重新解放出来。斯金纳未必听到了马尔库塞这位革命老将临终之前不久发出的这一号召，但他在1978年出版的《近代政治思想的基础》实际上呼应了马尔库塞的号召，这让我们看到，1960年代的革命精神后继有人。^②这部著作的书名值得玩味：原文是“*The Foundations of Modern Political Thought*”。就实际内容而言，

^① [美]马尔库塞：《哲学与现实的关联》，江天骥主编：《法兰克福学派：批判的社会理论》，上海：上海人民出版社1981年版，第154页。

^② 斯金纳在1974年和1976年两度到普林斯顿大学做访问研究，第二次持续了三年时间，《近代政治思想的基础》的“几乎全部定稿”就完成于这段时间（参见斯金纳：《近代政治思想的基础》，第12页）。可以说，这部大作著成于美国的文化革命余温尚存的氛围之中。

斯金纳讲述的是 16 至 18 世纪的政治思想，这个时段在史学界的准确称谓是 Early Modern（早期现代/近代），以有别于 18 世纪启蒙运动以来的 modern（现代）时期。斯金纳出身史学专业，他当然知道这一常识。因此，“现代政治思想的基础”这个书名的实际含义是：启蒙运动以来的政治思想的“基础”（原文为复数）在于文艺复兴和宗教改革时期的种种革命性政治思想。如果把这个书名译作“近代政治思想的基础”，那么，实际内容就应该是西方中古晚期的政治思想。

① 既然这部思想史力图凸显的这一历史时期的政治思想的基本特征是追求“自由”和以“自由”的名义“造反”，那么，我们就应该这样来理解斯金纳的意图：他要强调或重申，追求“自由”的革命性造反精神是西方现代政治思想的“基础”。可以设想，在 1970 年代中期以后的历史语境中，斯金纳与马尔库塞一样，明显感觉到十年前的激进民主运动正在步入低潮，从而有必要“重新解放”占统治地位的意识形态“与自由主义和民主价值观念的不可调和的冲突”。因此，我们没有理由把这部思想史视为实证史学式的思想史，毕竟，通过重新解释近代政治思想中的造反精神，斯金纳不仅要展示这种精神乃是现代西方政治思想的真正基础，而且希望它继续为当前的革命斗争提供有效动能。

由此可以理解，斯金纳为何要把自己的就职演讲的主题确定为“共和派的自由理论”的历史兴衰。毕竟，这是难得的一次机会，借此机会，斯金纳要高调重申近代共和主义的“造反”理论，“质疑（经

① 参照对比[美]沃格林：《中世纪晚期》，段保良译，上海：华东师范大学出版社 2009 年版。

典)自由主义理念胜利之后”迄今仍然占有的“霸权”地位。因为，“共和派的自由理论”从本质上讲“代表着依附者和受压迫者(the dependent and oppressed)的请愿”(《自由》，第1页)。用斯金纳的另一位战友佩迪特(Philip Pettit)的表述，“共和主义的自由观”是一种“反权力(antipower)的自由”，而非“一种独特的自由主义自由观或自由至上主义观”。这种“自由”的“反义词是压迫、毫无防备地容易受到干涉，而不是实际的干涉”。佩迪特还与波考克和斯金纳一致强调，这种自由观是一种“古老传统”，即“共和主义传统”。^①古老到什么时候？古罗马共和国晚期。但英国的共和革命让这种“古老传统”获得了新生。因此，斯金纳在讲演开始后不久就相当庄重地宣称：

我想要关注的是在1649年弑君和英国正式宣布为“共和国和自由国家”之后仍然坚持新罗马理论的那些人。(《自由》，第9页)

这无异于宣示，“新古典共和主义”或剑桥学派的思想史研究应该以英国共和革命的“1649年弑君”为历史起点。恰恰是在这句话后面，斯金纳下注展示了剑桥学派的“古典共和主义”研究的丰硕成果。斯金纳已经让我们看到，他要“有力捍卫”的思想史的性质是“反抗”或“造反”，目的是以激进的共和主义“自由理念”为导向，彻底改造思想史研究，目标是让英国共和革命时期的“造反有理”精神

^① 佩迪特：《反权力的自由》，应奇、刘训练编：《第三种自由》，北京：东方出版社2006年版，第220页及注释5。

在后现代的今天重新焕发生命活力，并具有实践哲学意义上的指导作用。

作为激进民主运动的老将，马尔库塞在去世之前接受过一次访谈（1978），他对继续革命的前景充满信心，因为他相信 1968 年的民主运动没有失败。毕竟，经过近十年的激进民主革命，人们的意识已经有了深刻变化，革命的民主概念得到了承认，人们完全可以期待“各种价值的全面变革”。^① 从斯金纳的就职演讲来看，马尔库塞的看法算得上有预见性。在 1997 年的政治语境中，斯金纳宣示“仍然坚持新罗马理论”的造反精神，即便对英语学界来说，也多少具有某种震撼性。因为，从 20 世纪 70 年代末到 90 年代中期，当年的激进民主思想的生存空间受到严重压缩，代议制民主论或程序民主论收复并巩固了自己的地盘。剑桥学派诸君必须坚持战斗，积极夺回在思想文化领域失去的地盘。^② 斯金纳荣升剑桥近代史钦定讲座教授，无可争辩地表明他获得了举世瞩目的成功。在就职演讲的场合，斯金纳简明扼要地再次重申“共和派的自由理论”，这一做法堪称他的最佳选择。对于我们来说，则有了一次难得的机会，让我们学习他如何重申“造反有理”论。毕竟，我们对诸如此类的精神曾经相当熟悉。

在演讲中，斯金纳没有提到学界曾有过的对剑桥学派思想史研究的任何批评性观点，演讲文稿的注释据说体现了“多么严谨的治学，又多么厚重的学术分量”，其中也没有出现任何批判性的文献，让我

^① 参见江天骥：《马尔库塞的哲学思想》，江天骥主编：《法兰克福学派：批判的社会理论》，第 82~83 页。

^② 参见米歇尔曼：《民主与积极自由》，应奇、刘训练编：《第三种自由》，第 258~276。

们以为学界从未出现过对剑桥学派的反驳。这并非不可以理解，毕竟，斯金纳要捍卫和发展的“思想史研究的性质、目的和目标”是复兴“共和派的自由理论”的造反精神，任何批评和反驳之声都不足挂齿。何况，就职演说属于古希腊修辞学所谓的“炫耀性演说”，斯金纳有理由充分炫耀，剑桥学派已经夺取天下学术的制高点。

赏析斯金纳的就职演说之前，有必要先回想一下施特劳斯在1953年提出的一个重要观点，因为这个观点与斯金纳要展示的两种“政治理论”的差异和张力直接相关。在说到霍布斯与马基雅维利之间的内在关联时，施特劳斯曾提到现代式政治哲学的典型样式有两种：马基雅维利开创的“国家理由”优先的政治哲学和霍布斯开创的基于“自然权利”（或新“自然法”）的政治哲学。这两种现代式政治哲学都涉及到“美德/德性”问题，但对传统的政治美德的改造明显不同：

“马基雅维利将美德化约为爱国主义的政治美德，霍布斯将美德化约为为了获取和平而必需的社会美德”。施特劳斯强调，尽管这两种现代式政治哲学的典型样式“彼此之间相互反对，却都是由根本相同的精神所驱动”，即以“对一种正当的或健全的社会秩序的关切”为由，“有意降低了政治的目标”。古典政治哲学关切的最佳政制问题，被马基雅维利式的“有效治理”论（efficient government）和霍布斯引出的“合法治理”论（legitimate government）取而代之。^①

对于我们观察斯金纳如何描述“共和派的自由理论”的历史沉浮，

^① [美]列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：三联书店2003年版，第191、194~195页。参照对比[美]理查德·塔克：《自然权利诸理论：起源与发展》，杨利敏、朱圣刚译，长春：吉林出版集团2014年版。

施特劳斯的这一思想史洞见应该具有启发意义。因为，剑桥学派的公民共和主义明显出于“对一种正当的或健全的社会秩序的关切”，但它是否“有意降低了政治的目标”呢？如果我们的脑筋被斯金纳的思想史逻辑拴住，跟着他翻来覆去思考两种现代式政治哲学的典型样式的差异和张力，那么，我们难免会忘记斯金纳是否“有意降低了政治的目标”。严格来讲，斯金纳自己是否忘记了这一问题，无关紧要，重要的是，我们是否忘记或应该忘记这样的问题。相较于无论马基雅维利还是霍布斯的“公民美德”观，剑桥学派的共和主义式“公民美德”论要远为激进得多。毕竟，无论马基雅维利还是霍布斯的历史语境都是君主制尚普遍存在的时代，剑桥学派的历史语境则已经是各种形式的民主制普遍存在的时代，在这样的时代，我们更容易忘记现代式政治哲学“有意降低了政治的目标”这一政治哲学史的重大问题。

二、自由的权利如何成为公民的美德

我们首先应该感到庆幸：斯金纳文笔晓畅，读起来让人有愉悦感，不像他的亲密战友波考克行文艰涩。《自由主义以前的自由》约 84 页（按中译本计算），分三章。第一章谈“共和派的自由理论”即“新罗马理论”的兴起（约 40 页），第二章谈这种政治理论的衰微（约 30 页）。最后一章篇幅很短（约 14 页），涉及思想史研究方法问题以及“共和派的自由理论”的当代意义，堪称就职演讲的点睛之笔。

1640 年 11 月，英国长期国会取代短期国会，议会与国王间的冲突迅速恶化，“查理一世政体的反对者们”提出了“议会主权”论。

斯金纳从 1642 年英格兰爆发内战讲起，理由在于，议会两院是“最终的主权者即人民”的“代表”。这种主张随即遭到保王党人强烈反弹，他们坚持“传统”的君权神授论，国王是当然的主权者。

斯金纳让我们看到，议会主权论与君主主权论在内战一开始就发生了激烈交锋，以至于内战也成了不同政治理念之间的战争。在这样的国家危机时刻，两年前因觉得自己的著作可能会招致政治迫害而逃至巴黎的霍布斯出版了用拉丁文撰写的《论公民》（*On the Citizen*, 1642），提出“国家主权”论，显得像是发出了“新的声音”。但是，直到霍布斯十五年后出版《利维坦》（*Leviathan*, 1657），人们才明白，他所说的“国家主权”其实指一个担当国家的个体即拥有绝对王权的君主。因为霍布斯认为，“主权的真正主体或承担者既不是自然人的君主，也不是任何与自然人紧密结合的机构，而只是国家这个人为的人身”（the artificial person）。斯金纳说，这种“新的声音”其实并不新，“在古罗马的法学家们那里即已存在”。后来，普芬多夫把霍布斯的这种理论“发展到了一个新高峰”（《自由》，第 1~3 页）。

尽管如此，在斯金纳看来，霍布斯的“国家主权”论还是带来了新东西，这就是开创了如今都熟悉的自由主义观：“国家的主要职责之一就是阻止任何人去侵害他的同胞所具有的行动权利”，通过“法律的强制力量平衡地”保障每个公民的自由。斯金纳把这种“自由”称为“臣民的自由”（the liberty of subjects），因为其含义是，公民只要服从王法就会享有个人自由。霍布斯的新主权论让“具有法

律意识的”保王党人大为兴奋：这下有了对抗那些君主政体的“反对者们”的新式武器（《自由》，第4~6页）。斯金纳甚至暗示，霍布斯提出这种“臣民自由”论意在为保王党人提供武器，因为他刻意针对“一种（与之）强烈相反的思想传统”。斯金纳随即强调，霍布斯强烈反对的这种“思想传统”同样有“古罗马的法律和道德论据”，意大利人文主义者尤其马基雅维利等“共和式自由”（*republican libertà*）的捍卫者们早就复兴过这种思想。何况，比霍布斯年长仅二十多岁的培根已经“开始阐释马基雅维利关于城邦自由的观点”（《自由》，第8页）。言下之意，霍布斯不是倒行逆施，又是什么？

庆幸的是，在血腥的内战年代，“议会主权”论者很快作出了回应，重申马基雅维利的“思想传统”的基本主张：国家必须是一个“自由国家”（*the civitas libera or free state*），否则公民的个人“自由”不可能最终得到保障（《自由》，第7~8页）。“公民自由”在性质上绝不可与“臣民自由”同日而语，个人自由绝非与国体的性质究竟是君主政体还是共和政体不相干，因为只有“自由国家”才能让公民个体真正享有“自由”。这意味着，“自由国家”而非“公民自由”，才是更为首要和根本的政治问题。

对斯金纳来说，霍布斯的理论与共和派的理论虽然都可以称为“自由主义”，两者却有本质差别。^①共和派的“自由国家论”（*the theory of free states*）直到18世纪都在“让契约论者和父权论者十分苦恼”，而英属美洲殖民者则在1776年已经用这一理论来闹独立（《自

^① 详见[英]昆廷·斯金纳：《霍布斯与共和主义自由》，管可秣译，上海：上海三联书店2011年版。

由》，第 8~9 页）。显然，“契约论者”的自由主义给人们的是虚假的自由，否则，人们还闹什么呢？

勾勒这个思想史的大致轮廓后，斯金纳让我们把目光聚焦于 1649 年的“弑君和英国正式宣布为‘共和国和自由国家’之后”的历史时刻。斯金纳说，当时，这种“自由国家论”甚至“已经成为新政府自卫宣传的中心内容”，因为他们“有意识地去教育其同胞”（《自由》，第 9~10 页）。用今天的话说，“自由国家论”在当时已经成了英格兰“共和国”的意识形态。这个时期产生出了一批杰出的理论著作：除哈灵顿在 1656 年出版的《大洋共富国》外，还有尼德汉姆（Marchamont Nedham）在同年早些时候出版的《自由国家的卓越性质》（*The Excellency of a Free State*），弥尔顿在 1658 年出版的《建设自由共和国的简易办法》则被斯金纳称为“最后的呐喊”。查理二世归来之后（1660），虽然共和派的政治希望破灭，但他们毕竟留下了一笔丰富的思想遗产，其思想光辉永世长存。

按照斯金纳具有高度概括能力的描述，英国共和派的“自由国家论”的要义首先在于：“自由状态是人类的自然条件”。从这一“自然条件”推导出人的“原初自由必须被视为上帝给予的天生权利”，由此再推导出“所有公民都有依法享有他们的生命、自由和财产的平等权利”。“光荣革命”之后，洛克把共和派的这一主张变成了“公认的标准句式”（《自由》，第 13~15 页）。由于这一观点既不见于古罗马时期，也不见于文艺复兴时期——马基雅维利从来没有说到过“权利”，因此，所谓“新罗马理论”的“新”首先在于：基于自然

状态的个人自由“权利”成了首要的政治原则。

“自由国家论”的第二个要义是：公民的个体自由取决于公民所属的共同体（国家）是否是自由政体。而政体是否自由，关键就在于政府是否是“自治政府”，即共同体的行动“仅仅由作为一个整体的所有成员的意志来决定”。斯金纳强调，这一观点的“灵感来自马基雅维利的《李维史论》”（《自由》，第16~18页）。英国革命时期的思想家们传承了马基雅维利的这一思想，通过“解释什么使古罗马人成为自由人民的过程”，他们阐述了如下革命性主张：自由国家的法律“必须经由作为一个整体的政治身体的所有公民成员的同意来制定”。由此便引出这样的定义：“人民的意志”即“每一个个体公民意志的总和”（《自由》，第19~21页）。

这不就是后来卢梭所弘扬的“人民主权论”吗？但卢梭虽然张扬却也深刻质疑“人民主权论”：人民有掌握主权的政治“美德”吗？卢梭因这一问题而闻名，斯金纳在演讲中没有提到卢梭，不能算疏忽，因为他告诉我们，英国共和派理论家已经考虑过这个问题，他们感到，要“实现自治政府还存在着一些不可克服的困难”。斯金纳提到，哈灵顿很清楚，人民是“一个很难代表的庞大身体”；尼维尔深知，人民“在公共关切方面不清醒、不善三思而行，而且漠不关心”；弥尔顿甚至抱怨，人民趋向于“过度邪门和行为过激”（*exorbitant and excessive*）；更不用说“锡德尼以他通常惯有的贵族式轻蔑口吻”严辞拒绝“民众政府”，认为“民有、民治、民享”的“纯粹民主”（*pure democracy*）是天底下最为荒唐的臆造。

显然，这里涉及到“人民主权”论的道德难题。笔者感到困惑的是，既然斯金纳清楚地知道，共和派理论家们对人民的自然品质有如此清楚的认识，他们中“极少有人”对直接民主抱有热情，他怎么可以说，“共和派的理由理论”主张直接民主呢？

斯金纳紧接着就说，其实，共和派理论家已经找到“正确的解决方法”（the right solution），即国家权力彻底下移，让“一个更有德性、更善于三思而行的国民大会来代表人民群众”，这个机构“由人民选出”并代表人民来立法。因此，共和派思想家提出，下议院才是“最合适的代表性（机构）”。（《自由》，第23页）斯金纳说的这一“解决方法”正确吗？未必。笔者至少有三点困惑。首先，按照这种解决办法，“民众政府”仍然需要一个“代表性（机构）”，而这个机构“由人民选出”恰恰表明“民主”只能是间接性的，从而不可能从理论上推导出直接民主的正当性。第二，人民的代表来自“人民群众”（the mass of the people），即由人民群众推选“更有德性、更善于三思而行”的人民成员做自己的“代表”，这表明人民代议制的政治原则仍然是德性优异者方有资格施行统治，从而否定了所有公民参政的直接民主的正当性。第三，既然共和派理论家清楚地知道大多数人民缺乏公共美德，“在公共关切方面不清醒、不善三思而行，而且漠不关心”，那么，他们怎么可能相信人民有能力辨识德性优劣，进而选出“更有德性、更善于三思而行”的人作为自己的代表？

斯金纳说的这个“正确的解决办法”不仅没有消除、反倒加深了笔者的困惑：共和派理论家的脑筋究竟是怎么想的？笔者注意到，斯

金纳在这里下了一个颇长的脚注，对“正确的解决方法”作了进一步说明。在注释中，斯金纳首先再次表述了共和派理论家遇到的“人民主权”论的道德难题：

这一点让我们窥见宪政更多的题中之义。我们被告知，若要共和国的自由得到支撑，则人民这一方（或人民的代表）必须有愿意（*willingness*）奉献时间和精力为共同利益而行动。用文艺复兴时期文本中的术语来表达这一假设，即人民必须拥有 *virtù*（美德）。但问题是，我们罕有遇到作为自然品质的 *virtù*（美德）：绝大多数民人更愿意追求自己的利益而非共同利益。仍用文艺复兴时期的术语来表达这个意思，即人民总是倾向于 *corruzione*（败坏），而非 *virtù*（美德）。

斯金纳把“人民主权”论的道德难题表述得很清楚：为了证成“人民主权”，“人民必须拥有（政治）美德”，而这种“（政治）美德”并非人民的“自然品质”（*natural quality*），因为“绝大多数人民”并不“愿意奉献时间和精力为共同利益”着想和做事，从而“总是倾向于败坏”。然后，斯金纳再次说到共和派的“正确的解决方法”。

宪政主要的题中之义乃是：如果必须鼓励公民美德（由此使公共自由得到支撑），那就必须设计出一些法律来强制人民脱离其 *natural*（自然的/天性上的）、但却自我拆台的倾向（*self-defeating tendency*），即他们倾向于毁掉支撑他们自身自由所必须的条件。（《自由》，第

这个“正确的解决方法”与正文中说的并不一样，正文中说的是，人民选出自己中间“更有德性、更善于三思而行”的人作为自己的代表。但问题在于，对公共事务“漠不关心”的人民怎么会关心这件事情呢？因此，斯金纳在注释中补充说，需要强制人民选出自己的代表，因为他们的自然天性对公共事务漠不关心。可是，即便我们不够聪明，也能凭常识思维发现，注释中说到这个“正确的解决方法”也未必“正确”。首先，既然“必须设计出一些法律来强制人民脱离”其“自然品质”，那么，谁来“设计”法律？人民可能自己制定法律强制自己放弃其“自然品质”？不是人民的人设计出一些法律来强制人民，对斯金纳来说算“正确”？

第二，既然人民“在公共关切方面不清醒、不善考虑、漠不关心”，就算有高人能设计出法律强制人民关心公共事务，他能厉害到设计出一套法律来强制人民更清醒、更善于考虑？换言之，这类政治德性是法律能够强制出来的？斯金纳说，“公共自由”（public liberty）由“公民美德”来支撑，而“公民美德”的定义仅仅是“有愿意奉献时间和精力为共同利益而行动”，他并没有提到其他任何实质性的政治德性，比如正派、清醒（且不说有智慧）、节制、三思而行、见义勇为等等，更不用说如何培养这样的政治德性。如果没有得到这些实质性的政治德性的支撑，那么，“公共自由”会是什么样的“自由”呢？会不会是有什么样的“意愿”就有什么样的“自由”？我们显然不能

相信，一个人只要“有意愿奉献时间和精力为共同利益而行动”，他就是一个让人放心的政治人。常识告诉我们，仅仅有良好的“意愿”，远远不够。

最让笔者想不明白的是：“鼓励公民美德”等于用“法律来强制（there will have to be laws designed）人民”有政治美德，这岂不与“自由状态是人类的自然条件”相矛盾？有人难道不会说：咱就这副德性，你管得着？你有什么权利限制我就喜欢这样的天性的自由及其权利？斯金纳应该知道，我们搞过用“法律来强制人民”有政治美德的事情，但我们后来把这种“强制”视为封建君主式的专制。

想到这些，当笔者看到斯金纳在结束这段长注时说，最为清楚地表达这种“正确的解决办法”的观点是弥尔顿的说法“人民可能必须被强制自由”（the people may have to be forcè d'etre libre），^①笔者长达四十年的困惑茅塞顿开。强制全体人民拥有“为共同利益贡献其时间和精力”的“意愿”，不就是笔者这个年龄的人当年搞“大串联”的“意愿”！笔者当年刚上小学四年级，也被强制“有意愿奉献时间和精力为共同利益而行动”，根本不管我的脑子是否“清醒”、是否已经会“考虑”。笔者被迫“停课闹革命”，走进重庆大学，从大哥哥大姐姐们手中接过传单，再热切地走向解放碑，在围观大字报的人群背后抛撒。笔者迄今记得，大学的大姐姐们把传单递到我手上时，那副眼神既惊讶又亲切：这么小就参加“公共自由”行动啦……笔者还记得，在人群背后抛撒传单后，人民群众望着天空中飘散的雪花般

^① 中译本把这句话译作“人民也许不得不突然失去自由”，实在令人费解。

的传单一脸茫然，不知传单从何而来，我激动万分，觉得自己在这一瞬间长大了。我因此而变得在政治上清醒或会考虑公共事务了吗？显然没有。但按斯金纳的说法，我变得“更有德性”了，因为，只要平等地参与公共事务就等于有“美德”。散发传单之后，我接下来就亲眼看到，政见不和的大哥哥大姐姐们操起 AK-47 对射，双方都掩埋过战友的尸体——这事就不多说了。幸好，一纸英明的“九五命令”马上结束了内战状态。但是，人民群众中间更为自然性的趋向即弥尔顿所谓“过度邪门和行为过激”乃至流氓阿飞甚至“财扒”（结伙洗劫民宅者）行径仍然屡禁不止。笔者念高中时住校，晚上出门也得结伴才有人身安全，而且手里必须亮出自备长刀。笔者的这些亲身经历，斯金纳未必知道吧。

斯金纳所说的强制人民“为共同利益贡献其时间和精力”具体指掌握国家权力，而非伊丽莎白女王或路易十四或弗里德里希大王或彼得大帝率领一批贤人把人民组织起来“为共同利益贡献其时间和精力”。如果这些王者按马基雅维利或弥尔顿的教导，号召工农兵直接掌握国家的立法权和行政权，那么，他们到头来最终遭一些人民怨恨就没有什么好奇怪。毕竟，甚至激进的弥尔顿也知道，人民倾向于“过度邪门和行为过激”。至于弥尔顿明知人民的自然品质有这样的特点，他还主张必须强制人民拥有“公共自由”，那是弥尔顿缺乏明智和审慎，后世的王者总不能跟着缺乏明智和审慎吧。反过来说，如果当今的我们中有谁热切认同斯金纳所谓的“正确的解决方法”，那么，他激愤地抱怨甚至怨恨号召人民直接掌握国家权力的王者，仅仅表明他

自己缺乏明智和审慎。

“人民可能必须被强制自由”这句话没打引号，不敢确定是否弥尔顿原话。笔者感到好奇的是其中夹杂的法文短语 *forcè d'etre libre*（强迫自由），弥尔顿会这样用？查核弥尔顿原文，果然见到弥尔顿说：If it come to force…… thir libretie。弥尔顿这段话说的是：如果主张恢复王权的人是多数，而只有少数人主张政府的主要目的是实现自由，那么，这些多数人就必须服从争自由的少数人：

假如大部分人不珍惜自由，甘心放弃自由，那么，反对政府主要目的的大部分人就应该奴役那些争取自由的小部分人，难道这公正合理吗？毫无疑问，比较公正的做法是，即使使用暴力，少数人也要强迫多数人维护自由——这样做对多数人实无害处——而不是多数人甘居下流，强迫少数人同他们一样做奴隶——那样做对少数人大有损害。一心追求自己正当的自由的人，只要有力量就有权利赢得自由、保卫自由，无论反对自由的呼声多么大。^①

斯金纳为什么要用法文短语来概括弥尔顿的表述？如此修辞是否在暗示，卢梭是这种观点的继承者？在《社会契约论》第一卷第七章结尾，卢梭倒是说过：“一旦有任何人拒不服从公意的话，那他就会被全体（*tout le corps*）迫使服从，其含义无它，不外乎强制他自由”（*ce qui ne signifie par autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre*）。

^① [英]弥尔顿：《建设自由共和国的简易办法》，殷宝书译，北京：商务印书馆1964年版，第36~37页。

^①不过，卢梭的说法基于自己的理论前提：一旦公民自由地同意了建立共同体的基本条件，他作为个体就被要求必须服从这一基本条件，否则他就会破坏整个政治秩序。作为个人的公民必须敬重共同体赖以建立的基本原则，而且是他自由地同意了的原则。因此，“强制自由”的含义是，公民被强制忠诚于自己更高的自我和他自己的真正自由。

^②与卢梭的说法对比，弥尔顿是这个意思吗？至少，我们很容易看到三点差异。首先，卢梭说的“强制自由”基于全体公民自由地达成的政治共识，弥尔顿说的“强制自由”则基于人们在选择君主制抑或民主制的政治争分；第二，卢梭说的是全体公民“强制”个别不服从公意的人，弥尔顿说的则是少数自由派强制多数拥护王权的人；第三，卢梭强调全体公民在达成政治共识时的自由同意，弥尔顿则强调所有人摆脱王权的自由。最有意思的是，卢梭因自己的这个说法被指为现代专制的鼻祖。如果斯金纳的确想要让卢梭成为弥尔顿的共和革命精神的继承人，那么，他是否意识到自己是在为现代专制招魂呢？

forcè d'etre libre（强迫自由）这个法文短语还让笔者想起拉博埃西（Etienne La Boétie, 1530-1563）的“反专制君主论”（*Vindiciae contra tyrannos*），于是也把拉博埃西的《论自愿的奴役》（*La servitude volontaire*）找出来一读，没想到斯金纳阐述的“共和派的自由理论”竟然像是在模仿拉博埃西的雄辩。在《论自愿的奴役》第二章，笔者看到这样的章节提要：

^① 参见[法]卢梭：《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆 1980 年版，第 29 页（译文略有改动）。

^② 参见 Ronald Grimsley 笺注，Rousseau, *Du Contrat Social*, Oxford, 1972 年版，导言，第 22 页。

自由是人民的自然状况。然而，当人民臣服时，奴役就被培养起来。人民被训练去崇拜统治者。尽管自由被大多数人忘记，但总有一些人不会投降。^①

斯金纳在前面说，“自由状态是人类的自然条件”这个主张出自英国的共和派理论家，其实，拉博埃西已经比他们早整整一百年就这样主张过了。美国学者罗斯巴德在 1975 年为《论自愿的奴役》英译本写的导言很有启发：

拉博埃西断言，不是所有的人民都会被欺骗或是陷入习惯性的顺从。总会存在着一批直觉更为敏锐的精英，明白情况的真相；“总有一小部分人比别人的天赋更为敏锐一些，他们感觉到枷锁的沉重，所以禁不住要摆脱它。”他们与“粗野的大众”形成对比，有着清醒而富有远见的想法，并且“通过研究和学习得到进一步训练”。这样的人永远不会从世上完全消失，“即使自由在地球上完全毁灭，这些人也会将其创造出来”。（《反暴君论》，第 22 页）

我们难道不应该说，弥尔顿的必须强制人民自由的主张与拉博埃西如出一辙吗？这段话还启发我们理解斯金纳为何会说共和派思想家找到的“正确的解决方法”是让人民选出“更有德性、更善于三思而行”的人作为自己的代表：所谓“更有德性”指懂得“自由是人民

^① [法]拉博埃西、[古罗马]“布鲁图斯”：《反暴君论》，曹帅译，刘训练校，南京：译林出版社 2012 年版，第 38 页（以下随文标注页码）。

的自然状况”，所谓“更善于三思而行”指懂得“会被欺骗或是陷入习惯性的顺从”。最有启发的是，拉博埃西也懂得人民群众有德性差异，懂得“少数人”与“多数人”或“精英”与“粗野的大众”的德性差异，但这种差异是“自愿奴役”与自愿自由的差异。因此，懂得“自由是人民的自然状况”的精英们的政治责任甚至义务是，让“粗野的大众”也懂得“自由是人民的自然状况”。笔者不禁想起德鲁里对施特劳斯的抨击：

我从未因施特劳斯鼓吹杰出人物统治或反民主而批判他。在《施特劳斯的政治观念》中，我批判施特劳斯是因为他培育了傲慢、无节制和虚伪的精英——这种精英对法治、道德、平民和诚实极度蔑视。我要批判的并非他的精英论，而是他所培养出来的这类精英。

在我看来，精英统治与民主政治是完全一致的。每个社会，即使最民主的社会也是杰出人物统治，自由民主政治更是由杰出人物统治的。^①

德鲁里所谓的“杰出人物”显然指这类少数精英：他们应该懂得，第一，“自由是人民的自然状况”；第二，人民天生倾向于“自愿的奴役”，即斯金纳所说的“自然的/天性上的、但却自我拆台的倾向”；第三，必须用法律强制人民“脱离”这种自然倾向。毕竟，拉博埃西心目中的“精英”并非指高度重视“法治、道德、平民和诚实”的“杰

^① [加]德鲁里：《列奥·施特劳斯的政治观念》，张新刚、张源译，王利校，北京：新星出版社 2010 年版，第 7~8、315~317 页。

出人物”，而是指鼓吹自由民主政治的精英。

《论自愿的奴役》英译本导言还有两个说法也颇有启发：首先，拉博埃西关于少数“自由”精英的预见，与著名的公民哲学家阿伦特在 1960 年代的预见“十分相似”；第二，早在 1950 年代，就有美国史学家把“反联邦党人”对美国宪法的抵制态度与拉博埃西的思想联系起来（《反暴君论》，第 23、30 页）。

拉博埃西写作《论自愿的奴役》时还是个年仅 22 岁的大学生，其激进思想既有加尔文的影响，也得自马基雅维利的启发。拉博埃西完成这篇颇富修辞色彩的雄辩之文后并没有出版，仅送给几位好友赏阅。奇妙的是，在与蒙田成为挚友后（1559），拉博埃西放弃了自己的激进主张，成了忠君勤王的保守分子，简直判若两人——他的心智成熟了，变得“更有德性，更善于三思而行”。不幸的是，没过几年他就因病去世，留给后世的是当年自己“不清醒、不善三思而行”时的激扬文字。拉博埃西去世后，激进的胡格诺派分子在名为《法兰西晨钟》的煽动性小册子中刊发了《论自愿的奴役》，令蒙田极为愤怒。为了挽回挚友的声誉，据说也为了纪念亡友，蒙田着手撰写《随笔集》，其中化用了不少《论自愿的奴役》中的论题，还谎称这篇论文是拉博埃西 18 岁时写下的不成熟之作。由于《随笔集》中出现了一些与《论自愿的奴役》的观点“如出一辙”的论述，文史家们迄今仍然无法断定，这些论述究竟是蒙田的改写还是照录原作。^①斯金纳在《现代政治思想的基础》中把蒙田视为“仍然敌视‘政治积极行动主义’（或

^① [瑞士]冯塔纳：《蒙田的政治学》，陈咏熙、陈莉译，北京：北京大学出版社 2010 年版，第 31、55 页；亦参见：拉博埃西、“布鲁图斯”：《反暴君论》，第 24~26 页。

反抗)”的思想家的典型代表之一，并一带而过地提到蒙田称赞拉博埃西“最虔诚地服从和顺从他生来就有的(国家)法律”。^①斯金纳把蒙田的思想极度简单化，仅仅按顺从还是反抗这两个标准来衡量蒙田的思想，可见他的思想史研究只关心“造反”。既然如此，他对符合其造反精神的拉博埃西一带而过，甚至没有考究一下这桩著名学案，颇为令人费解：刻意隐瞒这个更早的“积极自由”的思想来源，免得降低英国共和派思想的高见，还是因为自己疏忽没有注意到拉博埃西的重要性？毕竟，罗斯巴德编译的《论自愿的奴役》英译本在1975年已经出版。

我们值得回味沃格林把拉博埃西作为一个思想史事件来看待时所提出的两个问题。第一，有才华且有热情的年轻人尚缺乏慎思明辨的德性，在历史的特殊时刻应该如何好自为之。这个问题不仅是柏拉图作品的重大主题之一，而且迄今是个实际政治问题。拉博埃西虽学法学，但喜欢文艺，有良好的古希腊罗马文学修养，据说写诗也写得不错。当时，法兰西正处于宗教分裂即将引发内战的前夜，拉博埃西的这篇雄辩文“充满热忱的修辞和道德的愤慨，并没有辅之以坚实有力的思想”，但它的确“表明了秩序的败坏对一个在道德和精神上都很有敏感的人来说会有怎样的影响”。从政治思想史角度来看，重要的是这篇雄辩文表明：

“自由”获得了一种革命的基调，因为它变成了灵魂反抗一个价

^① [英]昆廷·斯金纳：《近代政治思想的基础》，第390、399页。

值可疑的社会秩序时的呐喊。但是与此同时，它也获得了一种乌托邦的空洞性特质，因为，正当的反抗可以揭示恶的存在，但凭其自身却不能产生一个新的善。……仅有基本的正直、对于伤害的敏感、愤慨和反抗的勇气是不够的；秩序的创建和恢复，要求革命者的心中要有构建秩序的实质性内容的存在。这就是拉博埃西的问题——在他的经验中，我们看到的是一个空有勇气而缺乏智慧的例子。^①

沃格林让我们思考的第二个问题是：拉博埃西在“不清醒、不善三思而行”时写下的激扬文字对后世会产生怎样的影响，或者说，后世一代又一代有才华且有热情的年轻人在没有养成慎思明辨的习性时，应该如何看待这样的文字。不三不四的人读到这样的文字，又会怎样，这就很难说了。英国共和革命时期的“平等派”四君子之一伍尔文（William Walwyn, 1600-1681）本是个成功的商人，后来沦为江湖庸医且不再过问政治。但在革命的疾风骤雨时刻，正是这样一个人从蒙田随笔中发现了拉博埃西的激扬文字，并“让这些思想恢复了它们本来的颠覆性内容”，以至于如今的剑桥学派君子说，“我们如今之所以对平等派产生了兴趣，是因为它们似乎预示了我们如今所在的世界”。^②这话让笔者猛然想起，马尔库塞在为1966年版的《爱欲与文明》所写的“政治序言”中曾说：

^① [美]沃格林：《宗教与现代性的兴起》，霍伟岸译，上海：华东师范大学出版社2009年版，第35页。

^② 伍顿：《平等派》，[美]邓恩编：《民主的历程》，林猛等译，长春：吉林人民出版社1999年版，第86-87、100页。

人民所得到的新的自由最终只能变成一种服从，不是服从法律的统治，而是服从他人的法律的统治。以暴力征服为起点的统治不久就成了“自愿的奴役”，并有助于重新产生这样一个社会，使奴役成为越来越有利可图、越来越合人意的事。^①

按照剑桥学派所倡导的“思想史”方法，我们能够以“自愿的奴役”为关键词建立起一个“造反”的思想史叙述。回想斯金纳的《近代政治思想的基础》，第一章题为“自由的理想”，最后一章题为“反抗的权利”，倒真像是对拉博埃西的“自愿奴役”论的精当概括。斯金纳把“人民可能必须被强制自由”视为“正确的解决方法”，难道不应该被看作是从拉博埃西的“自愿奴役”论得出的推论？否则，强制自由何以算得上“正确的解决方法”，实在让人费解。斯金纳在那个注释中还说，“我曾致力追踪这个论据的这一方面”，随后就提到自己的三篇马基雅维利研究，似乎用“法律来强制人民”自由是马基雅维利的发明。斯金纳为什么要隐瞒拉博埃西？原因会不会是拉博埃西的《论自愿的奴役》除了文字激昂，并无任何值得阐发的理论深度，何况他后来变成了保王分子，而且年仅 32 岁就不幸离世？

斯金纳接下来还有让人费解的说法。他显得颇为不情愿地承认，在何为“自由共和国”这个问题上，共和派内部出现了分歧。哈灵顿坚持认为，“决策机构应该采取由贵族选举产生的元老院形式”，因为，“共和国的智慧就在于贵族制”，行政机构则可由民众选举的代

^① 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编：《法兰克福学派论著选辑》（上卷），北京：商务印书馆 1998 年版，第 384 页。

表来掌握（《自由》，第 24 页）。这意味着，哈灵顿认为，拥有立法权的仍然是贵族，因为他们追求公共“美德”，民众至多可以掌控执行权。换言之，哈灵顿明显主张的是混合政制，从而根本就没有“人民主权”论所需要面对的道德难题。

斯金纳接下来还说，“毫不令人惊奇的是”，1660 年王政复辟后，哈灵顿的观点即便在“最为激进的”共和派理论家中也占了上风，贵族出身的老锡德尼“甚至更热切地说”，需要“一个伟大而且勇敢的贵族”来调和“君主的绝对王权和杂众的过激行为”。这岂不是告诉我们，在英国共和革命时期，即便在共和派理论家中也有脑子清楚的人，他们坚持主张混合政制，而非人民自决的“自治政府”？英格兰最终形成的是由权力有限的君主与贵族院和众议院共同拥有主权的政体，到了 18 世纪，这种政体形式成了一种“混合和平衡的宪政理想”。后来，打造美国政制的那些“所谓的共和人”（the so-called Commonwealthmen）复制的就是这种政体，只不过君主“被替换成了总统”（《自由》，第 25 页）。^①既然如此，斯金纳何以可能说，共和派理论家想到的“正确的解决办法”是“人民可能必须被强制自由”？

极有意思的问题来了，而且不止一个。首先，即便没有君主制复辟，哈灵顿和老锡德尼也主张的是混合政制，斯金纳大谈“共和派的自由理论”是全体人民的自治或“自由的国家”理想，岂不是与思想

^① “所谓的共和人”在复制这种“混合和平衡的宪政理想”时，分歧最大的恰恰是贵族院当由什么样的人来构成。参见 Paul Eidelberg, *The Philosophy of the American Constitution*, University Press of America, 1986, pp.78-92,106-165。关于总统的作用，参见第 166~201 页。

史的史实不符？第二，美利坚立国的混合政体模仿的是王政复辟后的英国政体，与哈灵顿和老锡德尼的主张相一致，斯金纳怎么能说美国的代议制民主背叛了英国的共和革命理论？第三，按斯金纳的描述，共和派内部分裂为激进的“平民派”和较为温和的贵族派，但他并没有进一步交待两者有过怎样的思想冲突或交锋。为什么斯金纳对这方面的思想史问题不多说几句，让我们知道究竟？既然“平民派”明明知道大多数人民缺乏公共“美德”，还让人民拥有更多的支配立法的权力，理由究竟是什么？他们是不是脑筋有问题？这样的问题难道不值得有脑筋的斯金纳思考？

斯金纳在这里结束了他的就职演讲的第一章第二节，径直转到共和派思想家关于“公民自由的观念”（the idea of civil liberty）的另一个独特论证，似乎他已经成功论证这种观念的正当性。他接下来说，“自由的国家”与“生活在奴役状态下”的国家的“基本”差异在于：公民个体的自由是否得到保障。换言之，“共和派的自由理论”的根本要义是：厌恶人民有受约束（to bondage）的习性，必须根除人民生活在“奴役枷锁”（the yoke of slavery）下的习惯。不难设想，接下来的推论会是，如何改造人民的这种自愿受奴役的习性，让他们学会当家作主。这不是彻头彻尾的青年拉博埃西的观点吗？但斯金纳说，这一论题来自马基雅维利的《李维史论》，而且是弥尔顿研究《李维史论》时获得的主要心得。斯金纳进一步说，马基雅维利的这一共和思想对“奴役”状态的理解，可以回溯到“古罗马的法律传统”以及罗马法的《学说汇纂》（《自由》，第26~27页）。显然，他这样

说不外乎是要表明，所谓“共和派的自由理论”的确应该被称为“新罗马理论”。如果这算得上是一种史学证明，那么，我们只能说这是剑桥史学式的证明。

接下来，斯金纳花了差不多六页篇幅讲述马基雅维利与这种“古罗马的法律传统”的关系（《自由》，第27~32页），然后再让哈灵顿与马基雅维利接上关系：哈灵顿感激马基雅维利让他发现了“古代的自由”（ancient freedom），或者说感激马基雅维利把这种“自由”观“遗赠给了现代世界”（bequeathed to the modern world）。因此，“哈灵顿盛赞马基雅维利为‘晚近时代唯一的政治家’”（《自由》，第33页）。凭靠这一伟大的发现，英国的共和派思想家们开始致力于研究人民走上“公共奴役”（public servitude）状态的路径。

可以看到，斯金纳在第一章第三节要阐述的要点有两个。首先，彰显剑桥学派式的古今之辩：李维、撒路斯特是古罗马人，马基雅维利传递的是他们的共和思想，英国革命时期的共和理论家则把他们视为“最伟大的文学英雄”（the greatest literary heroes）。第二，共和思想家们的共同敌人是“公共奴役”状态，显然，这个语词是拉博埃西所谓“自愿的奴役”的同义语。按照这种逻辑，谁赞同“公共奴役”状态，他就是现代自由主义意识形态的俘虏。可是，既然撒路斯特、尤其李维已经“用标准的法律术语来阐述公共奴役的观念”，那就表明，“公共奴役”不是什么现代的东西。倘若如此，“自由的国家”观念与“公共奴役”观念的对立，怎么会是古今之辩呢？斯金纳至多可以说，这两种观念的斗争自古罗马时期以来从未间断，一直持续到

我们的当今时代。

按照斯金纳的概括，导致“公共奴役”状态的原因有两个。首先，政治体的意志依赖于君主个人的意志。言下之意，专制政体是“公共奴役”状态的首要原因。第二，政治体的意志依赖于“另一个国家的意志”。斯金纳举的例子是，英属美洲殖民地的意志依从于英国国王（《自由》，第33~35页）。我们可以理解，对于马基雅维利来说，如果意大利的城邦共和国依赖于教宗国的意志，那么，它当然谈不上是一个“自由的”国家。事实上，这是基督教欧洲无论大的王国还是小的公国普遍面临的问题。斯金纳没有提到马基雅维利所处的这个“历史语境”，而是仅仅提到英属美洲殖民者与英国君主制的关系，显然，后者而非前者才便于他大做文章。

无论依从本国还是他国的君主意志，总之，人民或“公共”奴役状态是君主制造成的。斯金纳希望我们理解，英国革命时期的共和派理论家为何坚决不接受君主制：君主制不可能真正与“公共自由”相容。斯金纳再次回到英国共和派的内部分歧：一些人认为，如果国家“没有一个头脑”，那么，作为政治体的国家“这个躯干就不可能有效发挥作用”。从而，他们坚持主张一种“混合政府的体制”，即“君主要素连同贵族制的元老院和代表作为整体的公民（the citizens as a whole）的民主大会”构成的政体。但是，斯金纳说，如果尼维尔和老锡德尼这样的共和派理论家赞同共和的基本原则，即“国家的头脑没有任何权力让共和国的身体处于要么依从其个人意志，要么依从王权的种种特权的状态”，那么，他们的主张就站不住脚，因为，一旦

设置了“这些保护措施”，就没可能再把君主制要素纳入共和政体。反之，一旦让国家的头脑拥有任何权力，真正的共和式政体就不可能。所以，斯金纳说，这些共和派思想家们竟然“丝毫没有发现这种思想中背谬的东西（《自由》，第38页）。相反，大多数共和派理论家都赞同李维的论点：“没有哪个生活在一个国王之下的共同体能称得上是个自由的国家”。在这里，斯金纳直接把“自由的国家”说成“英国的共和国”（the English republic）。接下来，斯金纳不惜笔墨堆砌共和派激进分子对国王的憎恨，“甚至伊丽莎白女王也是暴君”，只要是国王，其身边必定全是一帮“阿谀奉承的教士和廷臣”云云（《自由》，第39页）。

斯金纳在这里结束了他的就职演讲第一章的第三节。我们看到，他在第二节力图展示贵族制与民主制不可兼容，在第三节则力图展示君主制与民主制不可兼容，以便推论出如下结论：“共和主义的一种自治形式”（a self-governing form）乃是“宪政的唯一类型”（the only type of constitution），或者说，“只有共和国才会是自由的国家”（《自由》，第40页）。笔者感到困惑的是：他在第二节结尾已经说过，王政复辟后，英国革命的实际结果是哈灵顿的“混合和平衡的宪政理想”得到实现，而且美国的立国者们也复制了这一“理想”，在第三节结尾，他又把“英国的共和国”说成“一种自治形式”。笔者搞不清楚，斯金纳究竟想让哈灵顿为“混合和平衡的宪政”作证，还是为共和主义的自治式“自由国家”作证。斯金纳受过分析哲学训练，不会对概念的准确性不敏感吧。

这个困惑让笔者产生了一个更大的困惑：斯金纳究竟是史学家还是思想家？要说他是史学家，他明显并未持守最为基本的史学准则，因为，他对“共和派的自由理论”的历史描述缺乏“客观性”，掺杂了太多自己的政治信念，以至于刻意忽略关键性的思想史细节。要说他是思想家，他又实在差得太远。斯金纳的基本意图是要展示“共和派的自由理论”，但在描述共和派的思想时，他两次不得不涉及到共和派的内部分歧：一次涉及共和政体是否接纳贵族制要素，一次涉及共和政体是否接纳君主制要素。第一章长达四十页，斯金纳仅用了一页篇幅来描述共和政体与君主制要素的关系，涉及与贵族制要素的关系，也不过才用了两页多一点儿篇幅。如我们已经看到的那样，这一问题涉及人民主权的道德难题，斯金纳用少得如此可怜的篇幅来处理这个问题，难道他觉得这个问题不够严肃重大，不值得他认真思考？要说对英格兰革命的反省，斯威夫特在 1701 年匿名发表的小册子《论雅典和罗马贵族与民众的竞争和争执》是当之无愧的经典，最后一章直接讨论到英国的当前政制问题，文中出现得最多的是“民众僭政”（a popular tyranny）这个语词。^① 作为思想史家，斯金纳对斯威夫特只字不提，难道他惧怕人们把他向往的“纯粹民主”与“民众僭政”联系起来？

无论哪种情形，斯金纳让我们看到，他与其说是个思想史家，还不如说是个“纯粹民主”的信徒。除此之外，他还让我们看到，他的政治思想追求致力于“降低”人类政治生活的道德目的。与马基雅维

^① [英]斯威夫特：《图书馆里的古今之战》，李春长译，北京：华夏出版社 2015 年版，第 265~273 页。

利和霍布斯不同的是，在斯金纳那里，这种“降低”并不是“有意”的，而是自然而然的，亦即不是出自政治智性，而是出自个人天性。

三、斯金纳如何为激进乌托邦辩护

斯金纳在第二章一开始就说，“共和派的自由理论”在当时成了“极具颠覆性的意识形态”，因为它把“自由”视为“至高无上的道德价值”，并宣称一种“激进的代议制政府形式”，这使得信奉这种理论的人“把一批政府烙上奴役的恶名”（《自由》，第41页）。这倒是不争的史实，但斯金纳为何仅仅提到法国的旧制度和英国在北美的统治，就非说世界上所有的政府都被“烙上奴役的恶名”，就让人费解了。不过，我们现在应该想，斯金纳在剑桥大学做演讲的时候，“共和派的自由理论”还是或应该是“极具颠覆性的意识形态”吗？

这个问题不容易回答。因为，斯金纳在第一章不动声色地提供了两种不同的“共和派的自由理论”：一种是以哈灵顿为代表的“混合和平衡的宪政理想”，这种理想在英国、美国和法国都得到实现（《自由》，第25页）。至少就二十世纪的英国、美国和法国而言，斯金纳不能说这种“宪政理想”是“极具颠覆性的意识形态”。另一种是“自治形式”的共和主义理想，它被斯金纳说成“宪政的唯一类型”（《自由》，第41页）。就这种“理想”而言，当今的英国、美国、法国都还差得远。倘若如此，真正的共和主义者就需要“继续革命”。

斯金纳竟然会在就职演讲中宣扬一种“极具颠覆性的”政治主张？有点儿骇人听闻吧。我们还是来看斯金纳自己怎么说。

在第二章里，斯金纳说他要展示这样一幅思想史图景：另一些追求“自由”和反专制的思想家何以使得“共和派的自由理论”成了“受到持续不断猛烈抨击的对象”。斯金纳指的是霍布斯，在他看来，霍布斯的《利维坦》打击的论敌正是“共和派的自由理论”，其基本观点是：掌握绝对王权的君主才能保障公民的个人自由，共和派理论追求的不是“个人自由”，而仅仅是“共同体的自由”。^①如果说斯金纳在第一章的修辞姿态是炫耀“共和派的自由理论”，那么，在这一章里，斯金纳的修辞姿态变成了为“共和派的自由理论”辩护：共和派绝非仅仅追求“共同体的自由”，毋宁说，没有“自由的共和国”，就不会有真正的“个人自由”（《自由》，第41~42页）。

斯金纳仅仅是要为我们展示一场三百多年前的思想论争吗？如果是这样的话，那么，斯金纳就不配荣升剑桥大学的钦定史学教授。我们应该注意到，在这里，斯金纳第二次在脚注中提到他的同时代人伯林（第42页注3，第一次见第20页注4）。斯金纳首先重申，“共和派的自由理论”源于古罗马史书作家撒路斯特，并把其所谓国家的“自由”优先论视为“古代的自由观”。^②以此同时，斯金纳把霍布斯的观点视为“现代的自由观”，这样一来，他为“共和派的自由理论”辩护就显得成了是在为一种古典的“自由观”辩护。换言之，由于伯林的“自由理论”是霍布斯的当代继承人，斯金纳让自己显得是

^① 剑桥学派的霍布斯研究参见斯金纳：《霍布斯哲学思想中的理性和修辞》（1996），王加丰、郑崧译，上海：华东师范大学出版社2005年版；佩迪特：《语词的创造：霍布斯论语言、心智与政治》（2008），于明译，北京：北京大学出版社2010年版。“不怕不识货，就怕货比货”，不妨同时参看[德]施米特：《霍布斯国家学说中的利维坦》，应星、朱雁冰译，上海：华东师范大学出版社2008年版。

^② 撒路斯特的政治思想是否如斯金纳所说的那样，值得打问号。参见刘小枫编：《撒路斯特与政治史学》，曾维术等译，黄汉林校，北京：华夏出版社2012年版。

在重新挑起一场“古今之争”。

斯金纳用了整整十一页篇幅来展示，“共和派的自由理论”如何绝非仅仅追求“共同体的自由”。斯金纳让我们看到，他与其说是在为 17 世纪的共和派辩护，还不如说是在为置身于当今的政治纷争中的公民共和主义辩护——他说：“只有在一个自由的国家，（个人）才有可能自由的”，所谓“自由的国家指法律由作为整体的全体人民的意志来制定”。在现存政体中，“如果你作为这样一个国家的臣民活着，那么，你只能指望摆脱个人奴役状态”；谁要是不自愿做臣民，谁就必须要求“平等地参与法律的制定”（《自由》，第 47、53 页）。斯金纳表示，他感到不可思议的是：英国共和派已经把自己的“自由理论”表达得如此清晰明了，何以还会不断遭受批评。按照“历史语境”式的史学考察，斯金纳得出的结论颇有意思：批评者一致认为，“保有公民自由需要有一种平等参与政府权利”这一观点“如此乌托邦（色彩）”（so Utopian），实在与“我们所生活于其中的政治世界不相干”。斯金纳具体提到，18 世纪的帕雷（William Paley）在《道德与政治哲学原理》（1785）一书中曾提出过的这种批评（《自由》，第 54 页）。由于此书在整个 19 世纪都是“引导性读本”（a leading text-book），斯金纳对帕雷的批评表达了如下异议：

我只想谈一点：我从来不理解，为什么乌托邦主义的负载（the charge of utopianism）必定被看成与政治理论截然对立。除此而外，我就不想再反驳帕雷的批评了。事实上，道德和政治理论想要告诉我

们的就是，按照我们自称已经接受的价值，我们应该采取什么样的行动方式。这无疑是道德和政治理论的一个正当目标。当然，如果认为，一旦我们真正崇尚个人自由，就必须相应地将政治平等奉为一个实质性理想，那很可能带来巨大的麻烦。但如果情况确实如此，这一见解就不是在批评我们确立了根本无法运用于实践的过高的原则，而是在批评我们的实践没有对自己的原则给予足够的关注。（《自由》，第 55 页）

这话说得颇有智术师式的修辞水平，弯来绕去，不外乎要说：追求“政治平等”这样的“实质性理想”即便在如今会被视为“乌托邦主义”，为什么就不应该成为理论话题呢。更精彩的是，斯金纳让我们看到，他挺身而出为“共和派的自由理论”的乌托邦性质辩护，与其说是在呈现 17 世纪的古今之争，不如说是在为当下政治语境中“极具颠覆性的”政治主张辩护。换言之，斯金纳在这里绝非是以史学家的专业姿态在发言，毋宁说，他让我们看到，他所提倡的基于“历史语境”的思想史研究是什么意思：所谓“历史语境”乃是当下的政治时刻与历史上的某个政治时刻的视界融合。斯金纳在这里难道没有让我们看到，他站在就职演说讲坛上披着史学家的外衣呼吁继续进行实现直接民主的革命？在“我们应该采取什么样的行动方式”这句话后面，斯金纳下了这样一个脚注：“比如，我把罗尔斯 1971 年（的著作）看作这一意义上的一篇乌托邦论文（a Utopian treatise），而且它并不因此就变得更糟”（《自由》，第 55 页注 4）。罗尔斯的《正

义论》笔者以前一直没读明白，不知道它究竟具有怎样的现实政治含义，经斯金纳的这一启发才明白：其现实政治含义具有乌托邦性质。斯金纳强调，这种乌托邦性质的理想绝不应该停留在空想阶段，而是要付诸政治实践。因此他提醒听众，严格来讲，“我们”受到的批评是：“批评我们的实践（our practice）没有对自己的原则给予足够的关注”。这让笔者想起斯金纳在 1990 年代初以思想史学者的身份声援罗尔斯的《正义论》：

我们也完全可以认为，下面这种理论也可能是中肯的：如果我们想要扩大自己的个人自由，我们就不能把希望寄托在君主身上；相反，我们必须自己掌握政治舞台才行。^①

斯金纳为激进民主的乌托邦理想辩护的姿态很新鲜吗？他肯定知道，马尔库塞在美国“文革”的疾风暴雨时刻（1967 年）就曾在《乌托邦的终结》一文中疾呼：

今天我们有变人间为地狱的能力，我们正在这样做的路途中。我们也有能力变地狱为人间，这意味着乌托邦的终结，那就是驳倒那些用乌托邦概念斥责某些社会历史可能性的思想和理论。人类社会及其环境的这种新的可能性不再被认为是旧的可能性的继续，也不再被认为是存在于包括旧可能性在内的相同历史连续统一体中，正是在这个

^① 斯金纳，《论正义、共同善与自由的优先性》，见达巍等编：《消极自由有什么错》，第 139 页。这句话让笔者终于明白，发生在中国的著名的“五·一六事件”的性质究竟是怎么回事。

非常严格的意义上讲，乌托邦的终结也就是“历史的终结”。^①

由于马尔库塞同时宣称，“今天正在发生的一切必须归咎于一个压抑的社会的全球政治”，我们得知，所谓的“历史的终结”指“普遍历史”的终结。在另一场演讲中，马尔库塞一开场就说：

今天，我们只能在全世界范围内来考察激进的反对派。如果把把这个反对派看作孤立的现象，那就从根本上歪曲了它的性质。我将从全世界范围的观点和你们讨论这个反对派，但重点在美国。^②

对于斯金纳来说，马尔库塞以及阿伦特的实践哲学事业是未竟之业。因此，在他们去世二十之后，斯金纳在自己的就职演说中高调宣称，他要继承这种乌托邦实践哲学的革命精神，继续革命。但他懂得，与其像其他公民共和主义者那样呐喊，不如重述思想史，以剑桥史学的传统方式继续启蒙。笔者不禁想起斯金纳在为邓恩主编的文集《民主的历程》（1993）提供的《意大利城市共和国》一文中曾说过这样一段话：

尽管把意大利城市共和国与民主等同起来的做法将是严重的误导，我们仍然可以合理地来谈论城市共和国对于现代民主理论与实践

^① 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编：《法兰克福学派论著选辑》（上卷），第594、596页。

^② [美]马尔库塞：《暴力与激进的反对派问题》，见涂纪亮编：《当代美国哲学论著选译》第四集，北京：商务印书馆1991年版，第244页。

的历史所作出的巨大贡献。它们不仅孕育了丰富的政治学文献著作，其中许多赞成民主政府的观点在后古典思想中第一次得到清楚的阐释。它们也发展了一整套政治结构，不但为怀疑者也为歌颂者留下了一份永久的纪念，使之认识到自治政府并非乌托邦式的狂想，而是可以付诸政治实践的理念。^①

斯金纳在就职演讲中为激进民主的乌托邦理想辩护让笔者浮想联翩，是因为笔者清楚记得自己十岁那年，大约有半年光景，人们通宵达旦在大街上辩论：除了“地富反坏右”五类份子（如今简化为除了确诊患有精神病和吸毒者），所有个人都有平等地参政的权力的观点对还是不对。有天傍晚，市中心“解放碑”下面有无数堆人群围着的在辩论革命还是保皇，笔者在其中一堆辩论群众中亲眼目睹：一位重庆大学三年级理科生在短短两小时内连续撂倒十二个轮番上阵的辩论对手。其中有个上阵对手的观点令笔者非常惊讶，因为他的观点显得颇有学问。笔者长大后才知道，他的观点不过就是沃格林的看法：激进的平权思想并非马克思首创，而是英国共和革命时期的法学家温斯坦利（Gerard Winstanley, 1609-1652）提出的。^②但更让当时的笔者佩服的是，那位三年级理科生的回答非常精到。笔者也是长大后才知道，他的观点不过就是如今剑桥学派的伍顿的观点：“平等派运动”的目标“不是平均财富或实现共产主义”，而是“政治平等”。^③斯

^① 斯金纳，《意大利城市共和国》，参见邓恩编：《民主的历程》，第72页。

^② Eric Voegelin, *The New Order and Last Orientation*, University of Missouri Press, 1989, pp.96-99.（以下简称《新秩序》，随文注页码）

^③ 伍顿：《平等派》，[美]邓恩编：《民主的历程》，第86-87页。

金纳在这里至少有五页论述（第 55 页下端至第 60 页最后一个自然段），让笔者不禁想起当年这位让周围群众佩服得五体投地的造反派大学生。

斯金纳接下来说，共和派不同意霍布斯式“自由主义”的如下主要假设：暴力或强制威胁是危及个人自由的“唯一强制形式”。对共和派思想家来说，“生活在依从状态下，本身就是强制的源泉和一种形式”（《自由》，第 58~59 页）。霍布斯主张，君主拥有绝对王权使得国家有秩序，才是个人自由的保障。为了反对这一主张，共和派转向了其对立面：只有直接民主的自由政体才能保障个人自由。毕竟，“共和国是君主的还是民众的，自由并不始终相同”（《自由》，第 60 页）。可以看到，斯金纳与其说是在描述历史中的思想，不如说是在论证这样的主张：18 世纪的“混合和平衡的宪政理想”并非能够真的保障“公民自由”。

斯金纳在这里征引了共和派中主张混合政体的哈灵顿的观点，紧接着还征引了老锡德尼反绝对王权的言论，这让笔者十分诧异。按照斯金纳在第一章第三节的说法，这两位共和派理论家都主张君主制、贵族制和民主制的混合政体，他们反对绝对王权论完全可以理解。笔者感到惊诧，是因为斯金纳自己的思想逻辑：他明明是在为每个公民有平等地参与政治决策的权利辩护，现在却是在论证有聪明才智的特殊公民的参政权利。他说，哈灵顿和老锡德尼真正关切的其实是那些“在最为古典的意义上（in the fullest classical sense）卓越地配得上公民称号”的特殊公民的“困境”！这些“公民”不仅有聪明才智，而

且“把自己贡献给公共服务”，成为了“现代欧洲的统治者和政府的谋士和廷臣”（advisers and counsellors）。

这些公民首先需要运用的特别的自由，就是为了共同利益而仅凭良心说话和行动的自由。公民自由的这个方面不管以何种方式受到限制，或被剥夺，他们都无法作为有德性的公民履行自己的最高职责，即促进他们心目中对国家最有利的政策。（《自由》，第 61 页）

斯金纳在这里把卓越公民的政治自由与“公民自由”混为一谈，似乎每个公民都是“有德性的公民”。鉴于谁都知道并非每个公民都是有聪明才智的特殊公民，斯金纳的这一说法不是无视常识，就是在搞偷换概念的诡辩术。随后，他花了整整八页篇幅来讲述这件事情：有聪明才智而且有为公精神的“谋士和廷臣们”如何因没有“自由”而“不愿意为了公共利益去冒险提出批评或建议”。因为，他们“作为谋士或廷臣的所作所为”从一开始就受到君主限制，“言行不能冒犯君主”（《自由》，第 62~65 页）。言下之意，在君主制下，一个公民的政治德性哪怕再卓越再优秀，也不可能为自己的国家发挥才干。斯金纳真够狡黠，这时他让莫尔的《乌托邦》一书出来作证，似乎莫尔的“乌托邦”不过是指望大臣们不再“处于奴役般的依从状态”（《自由》，第 61~62 页）。

笔者读到这里禁不住想笑，并非因为恰好几天前还听见一位老朋友在大谈这番道理，全然不顾一个历史常识：无论西方或中国，历史

上在君主治下发挥才干的治国之才屈指难数！笔者想笑，仅仅因为觉得自己理解了斯金纳的狡黠逻辑：哈灵顿和老锡德尼的混合政制论不是主张共和政体应该保留君主制要素吗？现在他让这两位（尤其老锡德尼）自己的愤懑来反驳他们自己。斯金纳告诉我们，哈灵顿和老锡德尼对专制君主感到“愤慨”的根本原因在于，他们“把这种独立的乡村贤人人物（the figure of the independent country gentleman）视为现代社会中的道德尊严和价值的主要库存”所在。如哈灵顿所说，治理国家真正需要的是“贤人天赋”（the genius of a gentleman），这种人“心怀坦荡，正直诚实”，有“真男子气和靠得住的英勇和刚毅品质”。可是，随着资本主义的兴起，“议会成员扩大至资产阶级，独立的乡村贤人的美德开始受到轻视，甚至被视为对这个文雅的和商业的时代有害”（《自由》，第66~67页）。随之，古典的“自由理论”也寿终正寝。

斯金纳以此结束了他的就职演讲的第二章。应该说，笔者读到这里确实有些感到兴奋，因为，斯金纳终于谈到了少数贤良之士才有的实质性政治德性，而非仅仅是所有公民平等地参政的权利，并认为败坏政治德性的是资本主义制度。令人费解的是，斯金纳机关算尽太聪明，他的这些论辩并没有证明“纯粹民主”正确，或者说没有证明“共和派的自由理论”主张的“每个人都能平等地参与制定法律”这一政治理想正确！莫尔也好、哈灵顿或老锡德尼也罢，他们所感到“愤懑”的都是有“贤人天赋”之人竟然被如此荒废，而非愤懑每个公民没有权利平等地参与立法。民众缺乏政治“美德”，反倒需要限制其“自

然品质”的权利。因此，笔者搞不懂斯金纳究竟在主张什么。情形是否有可能是，斯金纳削史为用已经养成习惯，以致一时疏忽用错了例子。他本来想用的例子很可能是罗伯斯庇尔在题为“关于国王的不可侵犯性”的演讲中的观点：英国的共和革命并不彻底，它摆脱了国王的压迫，“只是为了落到自己的少数同胞的更加屈辱的压迫下面”。^①毕竟，我们无论如何都没法设想，每个公民都有“贤人天赋”。即便法律的“强制”，也没可能让个个公民都变得“心怀坦荡，正直诚实”，成为有“真男子气和靠得住的英勇和刚毅品质”之人。否则，人世的治理问题实在太简单不过了。但是，斯金纳更愿意像罗伯斯庇尔在“关于宪法”的演讲中所说的那样相信：“人民是有美德的，而它的代表们则是蜕化变节的；因此，需要从人民的美德和主权中寻求对付政府的恶习和专制的侵害的保护手段。”^②

斯金纳真这样想的话，他的想法连“乌托邦”都算不上，不过是对人世常识的极度无知。莫尔或哈灵顿的想法倒算得上是“乌托邦”，如果他们企望只要谁有“贤人天赋”就能进入领导岗位的话。“贤人天赋”是自然而然且偶然地产生的，制度只能要么养护要么毁掉这种自然的天赋。“贤人天赋”之人是否能进入领导岗位，无论在古代还是现代，都是一大问题，否则就不会有“生不逢时”一类说法。我们的古人摸索出一套“科举”制度，目的之一就是尽可能让“贤人天赋”进入领导岗位。所谓“乱世出英雄”的意思不过是，卓越的政治德性

^① [法]罗伯斯庇尔：《革命法制和审判》，赵涵舆译，北京：商务印书馆1965年版，第78页。

^② [法]罗伯斯庇尔：《革命法制和审判》，第144页；参照比较Otto J. Scott, *Robespierre: The Voice of Virtue*, Mason & Lipscomb, 1974。

在乱世时期更容易脱颖而出。在和平时期，领导阶层容易青睐善于阿谀奉承的平庸之辈，在政治危急时刻，则只能依靠有“真男子气和靠得住的英勇和刚毅品质”之人，否则只会遭遇灭顶之灾。因此，企望每个德性卓越之人都能够进入领导岗位，毕竟算得上实实在在的理想，尽管说到底是一种“乌托邦”。

沃格林在考察英国共和革命时代的政治思想时注意到，哈灵顿非常现实地看到革命催生了政治平等的诉求，一旦这种诉求成为政制原则，民主制就不可避免；毕竟，一旦民众在政治上被动员起来，政体的民主要素必然会增强。但是，即便是民主政体，仍然得靠一个“领导阶层”（a ruling class）施行统治，这个阶层的德性品质如何，至关重要。民主政制虽然为社会底层人的上升提供了更多机会，却使得“领导阶层”的品质成为一大政治难题（沃格林：《新秩序》，第102页）。哈灵顿在他献给克伦威尔的书中写到：

马基雅维利说，蜕化了的人民无法建成共和国。但在说明什么样的人民才是蜕化的人民时，他要不是把自己说糊涂，就是把我说糊涂。要走出这个迷津，我就只能说，如果国家均势使人民与以往政府的关系发生变化，就必然是蜕化的。但这种蜕化的意义不过是说，某个政府的自然结构的蜕化就是另一个政府的诞生。因此，如果国家均势离开君主政体而发生改变，人民的蜕化就使他们能建成共和国。^①

^① [英]哈灵顿：《大洋国》，何新译，北京：商务印书馆1996年版，第65页。

由于大众缺乏心智天赋，更多社会底层人进入领导阶层，只会带来政制品质的蜕变。在沃格林看来，哈灵顿在当时的历史处境中并没有把这个问题的解决之道想透彻，在随后的一个世纪里，也仅仅是断断续续地有思想者在讨论这个问题。十九世纪以后，大众民主成为广泛的政治运动之后，民主政制的德性品质就再也没有离开过政治思想家们的关注目光。从这个意义上讲，要说哈灵顿“丝毫没有发现（自己的）思想中的背谬”，的确没错。但哈灵顿的智识失误与斯金纳“丝毫没有发现（自己的）思想中的背谬”毕竟不可同日而语。沃格林会告诉我们，哈灵顿绝不会成为斯金纳伪造的“共和派的自由理论”的证人。因为他懂得，人的心智天赋并不平等，有些人天生聪明、有些人则不太聪明。如果缺乏富有心智天赋的人指导，大众难免会在公共事务方面陷入无助。因此，哈灵顿说，上帝在人类的整个身体中撒播了一种“自然的贵族制”，为的是让大众在公共事务方面获得引导。哈灵顿还考虑到，如果要治理一个共和国，仅有“自然的贵族制”还不够，或者说仅让“贤人”待在乡下还不行，必须让贵族阶层制度化。如果要建立一个共和国，那么，首先需要做的制度建设是，让贵族阶层治理国家，掌握军队，即便神职人员、律师乃至任何职业中“了不起的人”（great men），都仅适合有“贤人的天赋”之人出任（沃格林，《新秩序》，第 102 页）。

斯金纳在就职演讲的第二章最后说到哈灵顿和老锡德尼关于政治德性观点倒是提醒我们，偶然地生活在革命年代的思想者思考的真正严肃重大的问题，最终仍然是何谓真正的政治德性问题。无论是古代

的儒生阶层还是今天的共产党人施行统治，凭靠的都是卓越的政治德性和优异的心性品质。相比之下，共产党人比古代儒生更能保有优良的政治德性，毕竟，党有组织纪律的制约，儒生阶层则并非建制性组织。

剑桥学派史学培育出来的人可不会这么认为，业余史学家罗伯逊在为其《弑君者：把查理一世送上断头台的人》中译本所写的“自序”中说，由于中国有科举制的古老传统，中国人很容易滋生“因循守旧、保守主义以及不提倡激进思想”。幸好英国共和革命之后涌现出来的思想经自由主义思想家密尔传到了孙中山手中，中国的共和革命与英国的共和革命一脉相承。为此，“中国共和主义的受惠者或许要向他们的英国先驱们致意”，毕竟，“英国是第一个拒绝国王及其附属的趋炎附势阶层那利己主义暴政的‘现代国家’”。^①激进共和主义分子罗伯逊写给中国读者的话，让笔者不禁想起，施特劳斯在1934年6月写给克莱因的信中曾说到，霍布斯的哲学“展开了对贵族美德与公民美德的辨析”：

两种美德有共同的东西——这种共同性得以在霍布斯著作中发生不停的交换——两者在文明史上的意义是：它们要教育野蛮、夸夸其谈、狂妄、残暴的人。当然，是循着完全不同的方向：贵族美德关注的是基于（其）优势地位的开放态度（*Offenheit des Verhaltens*），公民美德关注的是基于平等，即基于劣势地位和恐惧的直率

^① [英]罗伯逊：《弑君者：把查理一世送上断头台的人》，徐璇译，新星出版社2009年版，第9~10页。

(Ehrlichkeit)。霍布斯越来越使我感兴趣。从他出发可以理解许多东西，大大胜过凭靠其他人甚至凭靠最伟大的人物所可能理解的。

(《回归》，第 198 页)

就理解人的德性差异及其与人世政治的关系而言，霍布斯的思考比斯金纳所展示的“共和派的自由理论”思想家们的思考要深刻得多。倘若如此，霍布斯的“臣民自由”肯定会比斯金纳所推崇和力图复兴的那些积极闹共和革命的思想家所推崇的“自由国家”论要深刻得多，尽管斯金纳肯定不会同意这一点。

笔者现在有把握断言，剑桥大学出版社称《自由主义以前的自由》是“一大学术贡献”纯属推销修辞。这篇就职演讲没说任何新东西，不过是利用就职演讲这个平台对剑桥学派的自由理论做了具有炫耀风格的阐发，堪称对这个学术群体擎起的革命性自由理论旗帜的一次亮丽展示。

研读斯金纳的这篇文章，笔者常常感到有说不出的滋味，不时想到五十年前的经历。然而，尽管不难发现斯金纳的说法与笔者在五十年前听到的好些说法有惊人的一致，笔者仍然隐约感到，总有什么关键性的地方不一致。笔者必须再次强调，斯金纳直到文章结束都没有回答：既然马基雅维利乃至英国共和派的主要理论家都知道，绝大多数人民更愿意追求自己的利益或者说追求“消极自由”，甚至懂得“人民总是倾向于‘败坏’，而非‘美德’”，趋向于“过度邪门和行为过激”，为什么他们仍然要宣称必须“强制人民自由”。难道人们不

可以说，相比之下，霍布斯的眼力反倒深刻得多：既然人性的自然品质就是如此，那么，在思考何谓最佳形式的共和国时，还是他设想的那种国家形式更为稳妥。

余论

剑桥学派不遗余力编造横贯古今的“古典共和主义”传统以推进激进民主，充分利用了自己的史学家或思想史学者的身份，让世人以为，出自剑桥史家之口的说法无不具有史学根据。比如，邓恩在 1993 年主编了一部文集，名为《民主：未竟之旅，公元前 508 年至公元 1993 年》（*Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*）。^①邓恩用这样的书名告诉世人，“民主共和”是人类文明两千多年来一直在锲而不舍地追求的“高贵梦想”。十二年后（2005），邓恩还亲自打造这一历史追求的传说，取名为《让人民自由：民主的故事》（*Setting the People Free: The Story of Democracy*）。邓恩以研究近代英国思想史为业，他兴致勃勃地撰写这种普及性小册子为的是

力图解释民主在今日世界令人惊异的登场，展示它如何在两千五百年前作为希腊面对的非常地方性的困境的一种临时补救措施而出现，又如何经历短暂而耀眼的一时兴盛之后，几乎在各处都式微居然达两千年之久；揭示它如何作为一个现实的现代政治的选择方案而起

^① 邓恩编：《民主的历程》，林猛等译，长春：吉林人民出版社 1999 年版。关于国内学界的呼应，参见刘训练：《共和主义：从古典到当代》，北京：人民出版社 2013 年版；晏绍祥：《古典民主与共和传统》（上卷）：《流变与再发现》、《现代的阐发》（下卷），北京：北京大学出版社 2013 年版。参照比较：[美] 瑟斯曼：《西方如何“营销”民主》，忠华译，北京：中信出版社 2015 年版。

死回生；解释为何它在美国追求独立和创立新的美国式共和的斗争中重生，最初是以改头换面的形式；揭示它随后如何在法国革命的斗争中，几乎是旋踵而至地再度现身——虽然游踪不定，却恢复了其本名。

①

这段话已经表明，民主共和的确是个现代理想，在古代仅仅有过“短暂而耀眼的一时兴盛”。值得注意的是，邓恩显得不经意地说，原初的民主理想在“美国式共和”中仅仅是“以改头换面的形式”得到实现。隔了好几页后，他才告诉读者，“现在的代议制民主已经改变了民主的观念，变得几乎使人认不出来了”。因为，“像任何现代国家一样，今天的民主国家要求服从，并且坚持要求公民们强制性地大规模让渡其决断（权力）”（《让人民自由》，第7~8页）。这不仅是削史为用，而且还是在呼吁民主国家的公民们起来夺权，否则它又是什么呢？

斯金纳的就职演讲让我们看到，剑桥学派的政治思想史研究其实是一种激进的公民哲学的表达式：通过复兴英国共和革命时期的造反精神，斯金纳的思想史话语致力于摒除人类历史上曾有过的高贵、纯净、伟大而且罕见的热爱智慧的心性楷模及其爱欲典范，把众多斐德若式的爱欲引向大众民主式的参政诉求。这种“大众性”政治论说的矛头所向，首当其冲的是大学教育：剑桥学派史学一旦占领课堂，不愁培育不出有知识的激进青年大众。接下来，无论“太阳花学运”还

① [美]邓恩：《让人民自由：民主的历史》，尹钦译，北京：新星出版社2010年版，第1~2页。

是“占领立法局行动”，都是水到渠成的事情。由于这一原因但不仅仅是因为这一原因，“剑桥学派”特别要为英国共和革命时期的“平等派”翻案。伍顿把话说得很明：“如果说平等派是现代民主理论的奠基人，那么，这是由于他们是第一批向有知识的人群而非仅仅是思想界表明自己的观点的人”。^① 这让笔者想起，2017年3月的最后一天，台北地方法院依据“公民不服从”宣判“太阳花学运”领头人全部无罪——岛内舆论哗然，认为这会严重损害司法威信，撕裂社会……谁想到过追究岛内大学教授们的责任呢？

由此观之，斯金纳到我国最高学府北京大学做系列演讲，整个北大因此而沸腾，对我们的年轻学子来说，福兮祸兮？

^① 伍顿：《平等派》，邓恩编：《民主的历程》，第105页。虽然伍顿是研究思想史的专家，但他并没有注意到，法国思想家班达（Julien Benda, 1867-1956）早在1946年就从思想史角度对“有知识的人群”的“政治热情”提出了深刻的质疑和尖锐的批判。参见[法]班达：《知识分子的背叛》，余碧平译，上海：上海人民出版社2004年版。

电 话：010-62512142

邮 箱：nads-qk@ruc.edu.cn

网 址：<http://nads.ruc.edu.cn>



思想决定命运。

研究关乎国家方向的思想问题和话语权，

高端智库责无旁贷。

主办：中国人民大学国家发展与战略研究院

主编：杨光斌 责编：赵卫涛