

霍布斯与古典快乐主义的政治转化*

罗晓颖

摘要:伊壁鸠鲁是古典快乐主义“最发达的形式”,他基于对快乐、正义和城邦本质等主题的理解而倡导远离城邦政治,在因友谊而构建的学园共同体中追求灵魂无忧的退隐生活。对霍布斯而言,与伊壁鸠鲁非政治的快乐主义共存的,还有始于苏格拉底的政治理想主义,其现代的政治快乐主义可视为对这两种传统的融合。霍布斯将古典快乐主义追求的少数个体的快乐视为整个政治共同体的目标,而将古典政治理想主义追求的共同体整体的德性替换为快乐。可以说,霍布斯把古典政治理想主义的精神贯注于古典快乐主义传统,同时否弃了伊壁鸠鲁对于快乐的节制,最终完成了古典快乐主义的现实主义政治转化。

关键词: 古典快乐主义;伊壁鸠鲁;霍布斯;政治快乐主义;苏格拉底

DOI: 10. 11714/jsysu. sse. 202601015

色诺芬笔下的阿里斯提普斯是古典快乐主义的非政治性的生动呈现。在苏格拉底与之探讨青年的统治资格时,他基于对身体逸乐的全然追求和对节制的抵制,渴望既不统治也不被统治,以规避一切辛劳和限制。但苏格拉底指出,要么统治要么被统治,中间道路不通向人间^①。同为古典快乐主义的伊壁鸠鲁也主张疏离现实政治,却在某种意义上可谓节制生活的典范。

伊壁鸠鲁将快乐视为首要和天生的善,而所有善均以感觉为判定标准。但他出于对快乐、正义、幸福和城邦本质的理解,认为其快乐主义在基于强制性而建构的城邦中,无法追求合于自然的生活。他因而选择“过隐秘生活”(λάθε βιώσας)^②,即一种远离政治的退隐生活。这种非政治的古典快乐主义,与有强烈现实关怀的柏拉图所代表的政治理想主义传统截然对立。霍布斯对这两种传统各有取舍:他因伊壁鸠鲁的快乐主张而与之共鸣,但又不满于其非政治性,因而将政治理想主义的精神贯注其中,赋予其政治内涵。这就是“使人类生活的每个角落都革命化了”的政治快乐主义^③。由此可以明白,为何非政治的古典哲人伊壁鸠鲁,却在18世纪成为革命者(或其变节分子)心目中的“共和国的掌门人”^④,其思想成为现代革命政治理念的来源之一。

本文将首先阐述伊壁鸠鲁的古典快乐主义如何导向非政治性的退隐生活,接着说明霍布斯的政治现实主义以快乐取代德性成为政治共同体的目标这一显著特征。后两部分将从不同角度阐释政治快乐主义,一方面在古典快乐主义与古典政治理想主义形成对立的传统框架中,讨论政治快乐主义对两种传

* 收稿日期:2025—07—21

基金项目:国家社会科学基金重大项目“地中海文明与古希腊哲学起源研究”(23&ZD239)

作者简介:罗晓颖,重庆大学哲学系(重庆400044)。

① 参见[古希腊]色诺芬著,吴永泉译:《回忆苏格拉底》,北京:商务印书馆,2011年,第40—51页。

② C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, Oxford: Clarendon Press, 1979, p. 138.

③ [美]施特劳斯著,彭刚译:《自然权利与历史》,北京:三联书店,2016年,第172页。

④ 法国大革命变节分子视伊壁鸠鲁为共和国的第一掌门人,这种尊崇是霍布斯发动“思想政变”并开创现代政治原则的结果。否定人天生是政治动物,且将快乐等同于善,这种主张可上溯到伊壁鸠鲁。至于伊壁鸠鲁注重精神快乐而非身体享受,霍布斯等人并不关心。参见刘小枫:《“我们共和国的掌门人”:伊壁鸠鲁》,《开放时代》2004年第3期。

统的继承和改造,呈现霍布斯与伊壁鸠鲁的契合与差异;另一方面将探究霍布斯对伊壁鸠鲁学说的具体接受情况,勾勒政治快乐主义与古典快乐主义的共鸣与论争,以呈现政治快乐主义从替换传统德性到革命性变革的核心特征,并由此厘清现代政治思想的古典渊源与现代品性。

一、古典快乐主义:从快乐到退隐

伊壁鸠鲁的快乐主义或许是他最显著的思想标签,其学说品质和生活实践几乎都与他对快乐的理解解不开。尽管伊壁鸠鲁所注重的快乐基于感觉,但他所追求的事实上是一种精神的宁静和愉悦,他在作品中反复强调其快乐主义的精神特质。也就是说,他的快乐主义并非现代人“基于技术进步的享乐”^①,而是指向一种极其简朴的生命理解:

面包和水也会产生最高的快乐,当一个有需要的人将它们放到嘴边时。习惯于简单而不奢华的生活方式,是足够健康的,可以使人对生活中必要的任务毫不迟疑,而当间隔一阵儿后我们遇到盛宴会使我们更好地享用它们,还让我们做好了不惧怕机运的准备。(D. L. 10. 131)^②

可见,健康极简的生活方式就可达到最高的快乐,且能产生简—奢对比所带来的更大快乐以及塑造我们“不惧怕机运”的坦然心境。这样的快乐看起来与追求纵欲享乐毫无关联。但伊壁鸠鲁似乎预见到必定会有对他的误解和反对以及更糟糕的恶意曲解者的毁谤,他因而一方面明确将快乐与淫逸(甚至财富和权欲)分开,另一方面深刻揭示快乐的本质:

当我们说快乐就是目的时,我们说的并非那种荒淫无度的快乐,或沉溺于感官享受的快乐,就像那些[对我们]不了解、不同意,或恶意曲解的人所认为的那样,而是说的身体的无痛和灵魂的无扰。(D. L. 10. 131)

显然,伊壁鸠鲁在界定快乐时并未将身体与灵魂截然对立。他否定的不是身体的快乐,而是对身体快乐的无节制。在他看来,身体无痛与灵魂无扰之于快乐同样重要。伊壁鸠鲁的确将快乐视为天生的善,而判断所有东西的导向都“以感受为准绳”(D. L. 10. 129)。那么,身体的快乐似乎就是首要的,即每个人自己的肉体快乐,由此每个人都会出于自然追求自己的快乐。但伊壁鸠鲁的快乐主义既诉诸感觉,又诉诸(理性)节制。比如他常常将快乐与理性、界限、心智和限度等联系起来,一边强调用理性衡量快乐的重要性,一边表明快乐本身的限度。我们并不选择所有快乐,因为有些快乐伴随着痛苦。自然的快乐并非都必不可少(D. L. 10. 129)。就快乐本身而言,理性限制之下的快乐也可超越有限的时间限度(首要意见 19; D. L. 10. 145)。而当心智明白肉体终极的完满和限度,便无需借由肉体感知为无限的那种快乐而达到完备的生命(首要意见 20; D. L. 10. 145)。可以说,伊壁鸠鲁洞悉了人的欲望和快乐的界限,且以身体无痛和灵魂无扰来阐释快乐,但由于他将快乐建基于感觉,因而在实质上降低了快乐(及幸福)的标准,这或许是他遭到曲解的关键。至少在柏拉图的快乐谱系中^③,伊壁鸠鲁无痛无扰的快乐低于

① 参见刘小枫:《“我们共和国的掌门人”:伊壁鸠鲁》,《开放时代》2004年第3期。

② [古罗马]第欧根尼·拉尔修著,徐开来、溥林译:《名哲言行录》(希汉对照本),桂林:广西师范大学出版社,2010年,第1071页。《名哲言行录》(Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*)简写为D. L.,文中所引伊壁鸠鲁原文出自该译本的,会特别标出(译文据原文有所改动),未标出则为作者自译。引文随文标注通用标识(如D. L. 10. 50,即第10卷第50节),个别引自不同残篇的条目会同时随文标出(如首要意见 19; D. L. 10. 145)。未收入《名哲言行录》的部分为作者据C. Bailey编订的希腊文本(C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, Oxford: Clarendon Press, 1979)译出。

③ 柏拉图基于灵魂类型而区分了三种快乐:爱智慧者、爱荣誉者和爱利益者的快乐,分别在于认识真理、追求名誉和追求财富。拥有完整快乐经验的爱智慧者,有观看存在的纯粹而真实的快乐经验,而没有这种快乐经验的人会囿于痛苦的产生和消除而将无痛苦当作快乐。参见[古希腊]柏拉图著,王扬译:《理想国》,北京:华夏出版社,2012年,第338—347页,581c—587a。

最高的快乐。

伊壁鸠鲁对快乐的理解彰显了理性对欲望和情感的节制,这暗含着其快乐主义对于外在条件的依赖十分有限,是自足和极简的。伊壁鸠鲁明确将幸福与富贵和权力割裂,反而将摆脱痛苦的自由和情感的节制视为幸福的状态^①。毕竟,财富以及众人眼中的荣耀和尊重并不能消除灵魂的困扰,因而与真正的快乐无涉^②。可见,伊壁鸠鲁漠视财富、权力和公共事务乃是因为它们既无法消除灵魂困扰,甚至还是带来精神不安和扰乱的原因之一^③。因此伊壁鸠鲁声称:“我们必须把我们自己从事务和政治的牢笼中解脱出来。”^④

这种快乐主义看似与世无争,却可能蕴藏某种颠覆性:“古典的享乐主义导致了对于全部政治领域最不容置疑的蔑视。”^⑤毕竟,倡导“退隐生活”意味着伊壁鸠鲁并不认为政治共同体能够承载他所追求的幸福和快乐。他诉诸感觉的快乐是人出于自然而向往的,快乐的善的性质是自然保障的,即不依赖于任何意见或习俗而为人所知,且先于一切计算、教化和强制^⑥。但伊壁鸠鲁又充分地评估快乐可能蕴藏的相反结果,即并不排斥计算以及出于习俗、道德或神法的教化和强制。

事实上,伊壁鸠鲁非常看重德性之于快乐的意义,他把审慎(φρόνησις)视为一切德性的源头,比哲学更可贵,尤其把快乐与审慎和正义等关联起来,“一个人不可能活得快乐,除非他审慎、美好和正义地活着”,意即快乐生活与德性不可分离(D. L. 10. 132)。伊壁鸠鲁显然未止步于人们出于自然而向往的快乐(否则就滑向纵情享乐了),他也肯定以德性为前提的快乐。然而,伊壁鸠鲁对诸德性的看法使得其快乐主义的内在紧张更为凸显。

伊壁鸠鲁强调审慎和正义对快乐的意义,但他对正义的论述却展现了典型的习俗主义立场——简言之,人们追求正义并非因为它自身值得欲求^⑦,而是基于某种计算欲求它,所以它可能带有某些强制性的痛苦成分,但可以带来快乐^⑧。伊壁鸠鲁认为:“正义从来不是什么独立自存的东西,而是某种协约。”(首要意见33)^⑨这与智术师的看法几无差别,即正义不过是人们为了自保或不互相伤害而做的约定,当然不可能是“独立自存的东西”。正义也会随环境的变化变得不义,一切的判定标准都在是否有利于邦民的相互交往(首要意见38)。正义的相对性和权宜性被伊壁鸠鲁推到了极致。甚至不义也非本身就坏,它的坏在于唯恐不能逃脱惩罚(首要意见34)。也即别的邪恶无论显隐都是邪恶,但不义只有必不可免地被发现才是恶^⑩。

伊壁鸠鲁明白,将邦民凝聚为一个共同体的不是自然,而是习俗、礼法以及诸道德规范。因此他为快乐设定的德性前提必然包含某种强制性。即便审慎、节制和勇气这些美德由它们的自然结果就会带来快乐,而正义带来的只是人们基于习俗而期望的快乐。换言之,正义需要人们的认可,否则不会有有

① Frag. 85; C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, p. 139.

② 梵蒂冈辑语81; C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, p. 119.

③ K. A. Pearson, “Heroic-Idyllic Philosophizing: Nietzsche and the Epicurean Tradition”, *Royal Institute of Philosophy Supplements*, vol. 74, 2014, p. 244.

④ 梵蒂冈辑语58; C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, p. 115.

⑤⑥⑧ [美]施特劳斯著,彭刚译:《自然权利与历史》,第109,110,111页。

⑦ 对比《理想国》卷2,格劳孔问苏格拉底:正义是由于它自身而值得追求,还是由于它带来的好处?他要苏格拉底证明:正义因其自身而非外在好处而值得追求。参见[古希腊]柏拉图著,王扬译:《理想国》,第42—44页,357a—358e。苏格拉底借俄尔神话表明,正义既因自身也因其报偿而值得追求(《理想国》614b—621)。

⑨ 首要意见31也表达了类似的看法。C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, p. 103.

⑩ 对比《理想国》344a—344d:特拉绪马科斯说,行不义而被发现的人只好受惩罚,而罪大恶极又篡得权力的僭主不但避免了恶名,还享受福分,因而不义达到足够规模就比正义更有力。参见[古希腊]柏拉图著,王扬译:《理想国》,第26页。

益的效果^①。如此一来,伊壁鸠鲁将正义等德性设定为快乐的前提就显得是某种权宜之计。毕竟正义本身并不令人快乐,基于正义而建构的城邦无法带来自然就善的快乐。这或许就是伊壁鸠鲁疏离政治的内在原因,他需要通过另一种共同体——基于友谊建构的共同体实践其快乐主义。

伊壁鸠鲁用智慧、“整个生命的福祉”,以及有限生命中的安全护佑等描述友谊^②无可替代的重要性。简言之,友谊的非强制性和可欲性使“友谊共同体”成为与城邦共同体相对的、可能带来自然就善的快乐理想共同体。“所有友谊本身都是可欲的,虽然它始于需要帮助。”^③可欲性表明友谊本身就令人快乐,虽然这句话也暗含理性计算的意味。非强制性意味着友谊在任何情形下都与强制水火不容;然而正义以及城邦(关注正义的联合体)则基于强制,强制让人不快乐^④。而这种外在的强制与伊壁鸠鲁发乎内心的节制并不一样。从伊壁鸠鲁哲学的视角看,城邦生活的不自然性就在于强制性和宗教的存在,因而真正合于自然的好生活,必定是从邦民生活中隐退的哲人生活^⑤。换言之,只有哲人的生活才是合自然的,因而伊壁鸠鲁的快乐主义最终必然导向哲人的退隐生活。

但这并非伊壁鸠鲁独自隐遁,而是带领一群追随者远离城邦事务,在基于友谊而构建的学园共同体中成为哲人,或作为弟子模仿哲人的生活。他们有固定纪念日,并通过章程确定所有特殊日子及其纪念方式^⑥,为了学园的传续,伊壁鸠鲁的遗嘱还被置于法律保护之下^⑦。这个共同体如同哲人的“乌托邦”,其最高的善即无痛苦,最终目标即快乐^⑧。友谊以及对快乐的共同追求而非其他世俗制度架构,是维系学园共同体的根本要素。

二、政治现实主义:从德性到快乐

现代与古典的对立,在霍布斯的先行者马基雅维利那里有明确论断。马基雅维利认为,古典学说的失败在于定的目标太高,其“现实主义”体现在自觉地降低政治生活的标准,用普遍多数人实际追求的目标取代人类完善的目标。在此意义上,霍布斯无疑追随了马基雅维利的“现实主义”^⑨,以快乐取代德性,从而将政治生活的目标降至个人感受的层面。从思想史角度来看,与霍布斯的政治现实主义相对的,就是同古典非政治的快乐主义共存的、始于苏格拉底的政治哲学传统,即古典政治理想主义传统,这就是霍布斯所说的苏格拉底最早爱上的学问——所谓公民科学:

苏格拉底极为看重这门科学,他摒弃了哲学的所有其他内容,断定只有这一部分与他的智慧相称。继他之后,柏拉图、亚里士多德、西塞罗以及希腊和罗马的所有其他哲学家……^⑩

霍布斯将始于苏格拉底的政治哲学传统认同为某种特定的传统——政治理想主义传统。这种政治哲学传统寻求最佳制度或纯然公正的社会秩序,它涉及政治事务并贯注政治精神,当然是政治性的。那么,这种传统的基本前提必然是,高贵和正义的东西与令人愉悦的东西不同,且更可取;或者说存在一种最佳(即合自然)的政治秩序^⑪。如苏格拉底在言辞中打造的城邦,既符合正义又合于自然;而实现它的关键是,有凭自然就适合从事哲学又适合统治城邦的人^⑫。可以说,无论有美好秩序的城邦还是拥有灵

①④⑤⑪ [美]施特劳斯著,彭刚译:《自然权利与历史》,第111—112,112,114,170页。

② 参见首要意见27、首要意见28。C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, p. 101。

③ 梵蒂冈辑语23;C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, p. 109。

⑥ 参见[古罗马]第欧根尼·拉尔修著,徐开来、溥林译:《名哲言行录》,第991页。

⑦ J. Warren, *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 162。

⑧ J. P. Vincenzo, “Nietzsche and Epicurus”, *Man and World* 27/4, 1994, p. 386。

⑨ [美]施特劳斯、[美]克罗波西主编,李洪润等译:《政治哲学史》,北京:法律出版社,2020年,第498页。

⑩ [英]霍布斯著,应星、冯克利译:《论公民》“前言”,贵阳:贵州人民出版社,2003年,第6—7页。

⑫ [古希腊]柏拉图著,王扬译:《理想国》,第200—202页,472d—474d。

魂秩序的人,都可视为德性目标实现的明证。

与之相对,伊壁鸠鲁所代表的古典快乐主义和智术师派或可归入“反理想主义”传统。在施特劳斯看来,霍布斯根本不承认这种反理想主义是一种政治哲学传统,因为他所理解的政治哲学观念不在这一传统的关注之列。它虽然关注政治事物尤其正义的性质、关注个人生活的正当性,也关注个人为非政治目的是否应当利用公民社会等问题——

然而,它不是政治性的,其间没有贯注着公共精神……它并没有把正当的社会秩序当作因其自身的缘故就值得探求的东西来关心。^①

这一评述几乎完全适用于伊壁鸠鲁。虽然霍布斯不认可古典快乐主义是一种政治哲学传统,但他基于对人性的现实主义态度,也不认可古典政治理想主义对德性的尊崇^②,反而在伊壁鸠鲁的快乐主义中找到了契合点。

伊壁鸠鲁主义作为“古典快乐主义最发达的形式”^③也有它可以追溯的传统。如德谟克利特也将灵魂平静和愉悦视为幸福(D. L. 9. 45),并且“快乐和不适决定了有利与有害之间的界限”^④,即快乐是人们抉择时的决定因素。伊壁鸠鲁基本继承了这些看法,他关注的虽非身体享乐或有助于此的财富和权力,但其着眼点毕竟是个体的幸福。追求灵魂平静或摆脱各种忧扰(如政治事务)某种意义上也是一种利己主义。同样,霍布斯将人类的自我保存和对暴死的畏惧作为政治理论的起点,即其政治思考的出发点是对属己的生命欲望及存续的关心。霍布斯与伊壁鸠鲁颇为相似:

伊壁鸠鲁的伦理观是公开的利己主义、享乐主义的,而霍布斯,至少是相当充分地朝向这种方向,或者公道地说,一般也应被包括在这类人当中。^⑤

可以说,在哲学方法上他们都注重功利,都倾向于寻求伦理目标而非哲学原理本身。霍布斯将自保和生存作为人首要的自然本性,并在此基础上创建现代政治原则,那么,这一视角下的人所展现的必然是自利、恐惧、贪婪、残暴以及人与人之间的敌对和征战。伊壁鸠鲁关心个体,而霍布斯最终关心的是社会和政治的理论^⑥。政治还是非政治或许是他们的根本区别,但霍布斯所做的正是将古典快乐主义从个人的、非政治的领域带入政治的领域,将快乐从个人的生活目标变成了政治共同体的目标,从而取代德性的位置。

三、政治快乐主义:两种传统与不再节制的快乐

古典非政治的快乐主义视快乐为个人生活目标,霍布斯则视之为政治共同体中所有人的生活目标;而古典的政治理想主义希望缔造一个政治共同体,其整体目标是所有人都有德性。霍布斯融合了这两个传统:他也希望缔造一个政治共同体,但其整体目标不再是德性而是所有人都可以快乐。就此而言,霍布斯完成了对古典快乐主义的政治转化,使之成为政治快乐主义。霍布斯对这两种传统均既有继承亦有拒斥。

政治理想主义传统对霍布斯的影响体现在他对如下观念的信守:“政治哲学或政治科学是可能的或

①③ [美]施特劳斯特著,彭刚译:《自然权利与历史》,第171,110页。

② 霍布斯在比较三类国家时谈到亚里士多德所说的两类政体,一类为统治者利益着想,一类为被统治者利益即公共利益着想。但霍布斯不同意这一点,因为在他看来政体本身的有利与否对于统治者和被统治者是共享的。换言之,道德上的区分不可靠。[英]霍布斯著,应星、冯克利译:《论公民》,第103页。

④ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《古希腊罗马哲学》,北京:商务印书馆,2021年,第119页。

⑤⑥ [美]梅奥著,覃世艳译:《伊壁鸠鲁与霍布斯》,罗晓颖选编:《菜园哲人伊壁鸠鲁》,北京:华夏出版社,2010年,第320,322页。

必要的。”^①霍布斯对这一传统的赞同和拒斥均需在这个前提下考察。至于古典快乐主义,前面说过,其反理想主义特征使之几乎不被算作一种政治哲学传统。霍布斯同他承认与不承认的两种传统的分歧,可先从如下问题入手探讨:一是人是否天生的政治动物,二是最高的善或知识是否存在。

作为现代政治哲人,霍布斯拒斥古典的政治理想主义,却是基于对它的根本赞同,即他也有政治理想,但不是以苏格拉底的方式寻求,他想要在苏格拉底失败的地方成功^②。霍布斯认为,理想主义传统的失败可追溯到一个根本性错误。“传统政治哲学假定,人天生就是政治或社会动物。霍布斯既拒绝了这一假定,就加入了伊壁鸠鲁的传统。”^③这里点出的明显分歧是:苏格拉底—柏拉图一脉与伊壁鸠鲁派对人的自然本性的认识有根本差异,这也是他们分属前述两种不同传统的原因。以亚里士多德的文本为例,他在《政治学》中对人有着明确且广为人知的界定:“人在本性上(φύσει)应该是一个政治动物。”(1278b20)在亚里士多德看来,人类为了生存就已经有组成并维持一个政治团体的必要了。即便不用相互依赖,人类也有共同生活的自然性情,而为了共同利益就更容易参与政治团体。总之,对个人和社会来说,这样做“主要的目的就在于谋取优良的生活”^④。

亚里士多德从人的自然性情和生存必需的角度佐证人的政治本性,霍布斯也从人性理解的角度反对这一论断。霍布斯评述道,以往大多数人认为人天生是政治的动物,并以此为基础搭建公民原理的框架以及同意某些协议和条件,作为维持和平和人类秩序的必要条件,但这条广为接受的原理并不成立。因为这个说法出于对人的自然状态的浅见,当深入了解人性之后就会明白,人类喜欢相互陪伴和交往的原因并非因为这是他们的唯一天性,而不过是由于机运。霍布斯认为,人类组成社会并非天性上要寻求朋友,而是要“从中追求荣誉或益处”^⑤。亚里士多德说人组成团体是为了更好地生活,霍布斯看到的则是人对荣誉甚至虚荣的渴求。

如此一来,霍布斯与古典传统在第二个问题上的分歧就出现了。亚里士多德在论及什么是本身就好的东西时说,若要在能够影响未来的公共性的政治演说中取胜,人们需要表现出良好品性。这当然意味着人们具有对善的本性的认识和共识。但这种说法遭到霍布斯的反对,他不认为人们能够发现善的本性,他甚至怀疑存在善的共识。亚里士多德对好东西的定义是本身就好的东西,并举出一系列对人而言的美好事物:

幸福;正直、勇敢、节制、豪爽、大方、健康、美丽;财富;朋友、友谊;荣誉、名声;说话的能力、行动的能力;天分、记忆力、好学、敏锐;科学、艺术;生命。^⑥

在亚里士多德看来,这些是大部分人都能够同意的。但霍布斯却认为只有与特殊个体的欲望相关时这些东西才是好的,因为欲望是利己的,东西好不好要看对于拥有它的人有没有好处^⑦。可见,霍布斯的着眼点是欲望,但与古典哲学不同的是,他不认为欲望需要限制或约束,甚至欲望与人是否还活着密不可分:

旧道德哲学家所说的那种极终的目的和最高的善根本不存在。欲望终止的人,和感觉与映象停顿的人同样无法生活下去。幸福就是欲望从一个目标到另一个目标不断地发展,达到前一个目标不过是为后一个目标铺平道路。所以如此的原因在于,人类欲望的目的不是在一项间享受一次就完了,而是要永远确保达到未来欲望的道路……我首先作为全人类共有的普遍倾向提出来的便

①②③ [美]施特劳斯著,彭刚译:《自然权利与历史》,第170,172,172页。

④ [古希腊]亚里士多德著,吴寿彭译:《政治学》,北京:商务印书馆,1997年,第130页,1278b24—25。

⑤ [英]霍布斯著,应星、冯克利译:《论公民》,第3—4页。

⑥ [古希腊]亚里士多德著,罗念生译:《修辞学》,上海:上海人民出版社,2006年,第35页,I. 6. 1362b。

⑦ [法]索雷尔著,吴明波译:《霍布斯的“非亚里士多德”政治修辞学》,刘小枫、陈少明主编:《经典与解释·霍布斯的修辞》,北京:华夏出版社,2008年,第75页。

是,得其一思其二、死而后已,永无休止的权势欲。^①

幸福、欲望、享受和无休止,这就是霍布斯所勾勒的快乐与欲望的图谱。在霍布斯看来,这种情形并不是人们“得陇望蜀”,希望得到比现在更大的快乐或权势,而是认为若不追求更多就会失去已有的。而且“追求安逸与肉欲之乐的欲望使人服从一个共同的权力……畏死惧伤也使人产生同样的倾向”^②。可见,霍布斯既拉低了人生命的品质和目标,也通过他的论证指向为确保这种目标实现的“共同的权力”(如利维坦)。霍布斯不承认最高的善或终极知识,对于他曾被动参与的神学论战,在他看来都误入了“要求那种本来就无法达到的终极知识”的歧途。而《利维坦》所做的正是“阐明一种秩序的各种条件,说明这种秩序何以不依赖任何假设的最好(summum bonum),也能具有道德优势”^③。在这个问题上,可以说霍布斯承认的与不承认的传统他都背离了,因为即便伊壁鸠鲁也不否认存在最高的善或终极知识。

如前所述,当霍布斯拒绝人天生是政治动物的假定时,就等于加入了伊壁鸠鲁的传统。换言之,对于伊壁鸠鲁所谓人天生是非政治的和非社会性的动物的说法,霍布斯完全接受,且也接受了它的前提,即“善根本而言等同于快乐”。施特劳斯揭示了霍布斯对待伊壁鸠鲁的实质态度:

他是为了政治的目的而在利用那种非政治的观点。他给那种非政治的观点赋予了政治的内涵。他试图将政治理想主义的精神贯注于享乐主义传统之中。于是,他成为了政治享乐主义的创始人,这种学说使人类生活的每个角落都革命化了,其范围之广超过了任何别的学说。^④

当霍布斯将欲望后浪推前浪式的满足界定为幸福,并将欲望反复且无休止的满足视为人类共有的普遍倾向时,或许他感到自己已与伊壁鸠鲁同气相求同声相应。但伊壁鸠鲁严格区分欲望并对快乐作出限制,而霍布斯的政治快乐主义为了满足他所理解的欲望,必然否弃伊壁鸠鲁对于快乐的节制。

四、政治快乐主义:霍布斯对伊壁鸠鲁的接受

前文在两种传统的对立框架中初步揭示了霍布斯与伊壁鸠鲁的契合与差异,但要深入理解政治快乐主义的渊源、品性及其现代影响,还须弄清楚霍布斯对伊壁鸠鲁学说的具体接受情况。霍布斯同意伊壁鸠鲁的方面,施特劳斯认为应该有以下三点:一是善等同于快乐;二是德性值得选择非因其自身而因其达成快乐或避免痛苦;三是对于荣誉的渴望并无益处,或者说快乐本身比荣耀更可取^⑤。

关于第一点,伊壁鸠鲁说“快乐是首要和天生的善”“判定所有的善是以感受为准绳”(D. L. 10. 129)。有了如此论断,无论伊壁鸠鲁如何强调快乐并非荒淫无度或感官享乐,且要接受理性的衡量,也无法将快乐的品质和判定标准从被压低甚至坠落的颓势中拉回。然而,这种论断对于把后浪推前浪式的欲望满足视为幸福的霍布斯简直如获至宝,毕竟在他看来欲望终止几乎等于生命终止^⑥。

至于第二点,伊壁鸠鲁明确说过正义的相对性以及正义并非独立自存,而只有能够防范伤害或受害的才叫正义(首要意见33)。伊壁鸠鲁对正义的这种看法表明,正义乃由于其带来的好处而可称之为正义。伊壁鸠鲁对诸德性的看法明显带有功利色彩,如德性与快乐生活不可分离(D. L. 10. 132)。又如伊壁鸠鲁会把善恶判断与是否有益联系起来:

合适的做法是,通过比较来衡量,通过考虑什么有益,什么无益,必须对所有这一切做出判断。因为有时我们把善视作恶,反之又会把恶视作善。(D. L. 10. 130)

①②⑥ [英]霍布斯著,黎思复、黎廷弼译:《利维坦》,北京:商务印书馆,2017年,第72,73,72页。

③ [美]富勒著,尚新建译:《霍布斯的血气元素:荣誉、恐惧与法治》,刘小枫、陈少明主编:《经典与解释·血气与政治》,北京:华夏出版社,2007年,第68页。

④⑤ [美]施特劳斯著,彭刚译:《自然权利与历史》,第172,192页。

不同时间的善—恶颠转似乎体现着某种辩证运动,事实上也凸显了善恶界限的含混和权宜性,这种表达使重要的德性概念蕴藏易受攻击的特质,这或许也是功利主义本身的问题所在。但这些论断正是霍布斯所赞同的,他在讨论组成社会的人的状态时认为,基于天性,人必定会将个人的益处置于首位,人们组成社会就是要从中追求荣誉或益处^①。

显然,霍布斯并不像伊壁鸠鲁那样漠视荣誉,因为荣誉可以带来愉悦和快乐,当然是可取的^②。因此,在第三点上,施特劳斯的说法似乎不完全准确。我们前面说过,像伊壁鸠鲁这样注重灵魂无扰和平静的人,不可能把荣誉放在重要位置,何况它可能无法带来渴望的东西:

有些人渴望成为声名卓著的人,以为这样就能从与他人的对立中得到安全。如果这种人的生活真的安全了,他们就得到了自然的善;如果还是不安全,他们就没有获得一开始受本性驱使而寻求的东西。(首要意见7)

无疑,只有置身于共同体才会有所谓名声可言,而共同体中也必然会有这样那样的威胁;但在伊壁鸠鲁看来,因声名卓著而在与他人的对立中占据优势因而获得安全,这并无确定性,尤其声名越大可能越危险。阿尔喀比亚德跌宕的政治命运与其赫赫声名所招致的妒忌和敌意是分不开的^③。伊壁鸠鲁教导弟子远离现实政治或许有这一层考虑。然而,霍布斯的看法似乎正相反,他重视荣誉,且几乎否定了人们之间的友谊。在他看来,人出于根本上的自利追求益处和荣誉,而荣誉也是一种益处,毕竟自己比同伴优越会带来愉悦感^④。

霍布斯还在两个关键问题上不同意伊壁鸠鲁:一是伊壁鸠鲁对严格自然状态的暗中否定,二是伊壁鸠鲁对自然欲望所做的必需与非必需的区分^⑤。关于第一点,大概可以这样理解,伊壁鸠鲁不认为人是政治的动物,他也没有过多地讨论人类进入政治状态前享有的所谓自然权利。很可能在伊壁鸠鲁看来,政治共同体所规定的那些并不是什么与生俱来的自然权利,而仅仅是约定。在这点上,霍布斯当然更赞成理想主义传统,但它们也有区别。施特劳斯讨论霍布斯的政治哲学时说过,现代政治哲学与古典政治哲学的根本区别是,前者把权利视为起点,后者则尊崇法。施特劳斯视霍布斯为现代政治哲学之父,因为:

他以一种前无古人、后无来者的清澈和明确,使得“自然权利”,即(个人的)正当诉求,成为政治哲学的基础,而不去自相矛盾地到自然法或神法那里寻求借鉴。^⑥

关于第二点,伊壁鸠鲁对欲望的限定频繁出现在其作品中,此举一例:

在各种欲望中,有些是自然的,另一些则是虚妄的;在自然的欲望中,有些是必要的,而另一些仅仅是自然的;在必要的欲望中,有些对我们的幸福必不可少,有些是为了身体免于干扰,另一些则为生命本身所必需。(D. L. 10. 127)

对欲望的详细划分表明,在其易被挪用和误解的关于快乐和欲望的描述背后,伊壁鸠鲁始终坚守灵魂无扰的目标,并一以贯之地用理性力量约束欲望。分类意味着选择,在伊壁鸠鲁看来,自然的欲望有必需与非必需之分,甚至还有出自虚幻想象的既不自然也非必需的欲望(首要意见29)。但霍布斯明显不会接受这种区分,因为若区分了必需与非必需的自然欲望,那么必然要求遏制非必需的自然欲望,如在伊壁鸠鲁看来自然但非必需的性的欲望,这就会导致人们将幸福理解为禁欲苦行的生活。而禁欲对绝大多数人而言是近乎乌托邦的极高要求,因而伊壁鸠鲁那种充满自我节制的态度必然会被现实主义

①②④ [英]霍布斯著,应星、冯克利译:《论公民》,第4,4—5,4—5页。

③ [古希腊]修昔底德著,谢德风译:《伯罗奔尼撒战争史》,北京:商务印书馆,1960年,第550—552页。

⑤ [美]施特劳斯著,彭刚译:《自然权利与历史》,第193页。

⑥ [美]施特劳斯著,申彤译:《霍布斯的政治哲学》,北京:译林出版社,2001年,第188页。

的政治学说所摒弃^①。再如从政的欲望,在伊壁鸠鲁看来既非自然也非必需,由此可知,秉持现实主义立场的霍布斯为何完全不接受对欲望的这种区分。

进而,霍布斯与伊壁鸠鲁的快乐论必生分歧,伊壁鸠鲁教导人们应该追求快乐,霍布斯则说所有人实际都在自然地寻找快乐^②。这就是古典的与现代的快乐主义在应然与实然上的对立。既然追求快乐是人的自然权利,可以说霍布斯迥异于古典思想的是,他对自然权利的重视到了取代自然义务的程度。在他看来,以义务来界定的社会秩序不过是乌托邦,以权利来界定则不同,因为权利“旨在表达每个人实际上都欲求着的某些东西”。使得自然权利发挥实效的不是道德教化,而是启蒙,因而在现代,自然法变得更具革命性力量^③。如此,对现代政治哲人而言道德的含义必然发生改变。传统节制欲望的德性要么被毁灭殆尽,要么变得让人厌恶,一种人道或仁慈的新德性会取而代之。政治快乐主义的核心就在这里^④。因此,非政治的快乐主义被赋予了政治的内涵,对欲望的肯定与不再节制的快乐追求成为完全的自然权利。这些论断在服务于现代思想实现自然权利和构建新德性的革命行动中变得具有政治性甚至革命性。

Hobbes and the Political Transformation of Classical Hedonism

Luo Xiaoying

Abstract: Epicurus is the “most developed form” of classical hedonism. Based on his understanding of happiness, justice, and the essence of the city-state, he advocated for a reclusive life away from city-state politics and pursued a quiet life within the school community built out of friendship. For Hobbes, coexisting with Epicurus’ non political hedonism is the political idealism that began with Socrates, and Hobbes’ modern political hedonism can be seen as a fusion of these two traditions. Hobbes regarded the happiness of a few individuals pursued by classical hedonism as the goal of the entire political community, and the virtue that was regarded as the overall goal of the community by classical political idealism was replaced by happiness by Hobbes. It can be said that Hobbes infused the spirit of classical political idealism into the tradition of classical hedonism, while rejecting Epicurus’ restraint on happiness, ultimately completing the realistic political transformation of classical hedonism.

Keywords: classical hedonism; Epicurus; Hobbes; political hedonism; Socrates

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】

①③④ [美]施特劳斯著,彭刚译:《自然权利与历史》,第193,186—187,192页。

② [美]梅奥著,覃世艳译:《伊壁鸠鲁与霍布斯》,罗晓颖选编:《菜园哲人伊壁鸠鲁》,第327页。