

出了较好的“治道”，但在“政道”的问题上没有什么建树。具体地讲，中国传统的政治哲学多讲“理性的运用”，而比较缺乏对“理性的架构”的建设。牟氏的说法是以现代西方的民主政治制度架构为其言说的参照系的。（见牟宗三《政道与治道》，广西师范大学出版社2006年版，第一章、第二章、第三章与第八章。）牟氏的说法非常具有参考价值，但由于他理想的政治制度是现代西方的资产阶级民主政治，因而对于中国传统政治哲学特征的认识受制于这一思想的“前见”影响，只能部分地反映出中国传统政治哲学的某方面的特点。

⑤参见金耀基《中国民本思想史》，台湾商务印书馆1993年版。李存山《从民本走向民主的开端——兼评所谓“民本的极限”》《华东师范大学学报》，2006年第6期。

⑥《在道义论与正义论之间——比较政治哲学问题初探》，武汉大学出版社2009年版。当然，关于这一问题的更深的哲学思考，可以参见拙著《中国现代价值观的初生历程——从李贽到戴震》一书的绪论及相关的章节。

[参考文献]

[1] 臧峰宇. 马克思政治哲学的当代审视[J]. 中国人民大学报刊复印资料《政治学》2009,(1).

[2] 西方哲学英汉对照辞典[M]. 北京:人民出版社, 2001.

[3] 施雪华, 李凯. 伦理本位与理性精神: 中西政治哲学之价值取向[J]. 中国人民大学报刊复印资料《政治学》2009,(5).

[4] (美) 罗尔斯. 作为公平的正义[M]. 姚大志, 译. 上海: 三联书店, 2002.

[5] (加拿大) 威尔·金里卡. 当代政治哲学[M]. 刘莘, 译. 上海: 三联书店, 2002.

[6] (英) 亚当·斯威夫特. 政治哲学导论[M]. 余江涛, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2008.

[7] 陈闻桐. 近现代西方政治哲学引论[M]. 合肥: 安徽大学出版社, 2004.

[8] 刘泽华, 葛荃. 中国古代政治思想史[M]. 天津: 南开大学出版社, 2001.

[9] (加) 威尔·金里卡. 当代政治哲学[M]. 刘莘, 译. 上海: 三联书店, 2002.

[10] 孙正聿. 建构马克官主义政治哲学的前提性思考和理论资源分析[J]. 中国社会科学, 2006,(6).

[11] 俞可平. 民主与陀螺[M]. 北京: 北京大学出版社, 2006. [12] 欧阳英. 走进西方政治哲学——历史、

模式与解构[M]. 北京: 中央编译出版社, 2006.

【责任编辑 龚剑飞】

莱布尼茨的保守主义 政治哲学及其对中国 文化的推崇

■ 桑靖宇

莱布尼茨继承了西方传统的政治哲学思想, 反对近代政治哲学将政治与道德和宗教相割裂的倾向, 认为人的正义源于神的正义, 为神的理性本质所决定。莱布尼茨将正义定义为智慧者的博爱, 认为只有有德者统治的社会才是正义的。由此出发, 他高度评价了中国社会的道德与政治, 认为中国的天理就是西方的自然法, 并希望中国和西方能联合起来, 取长补短, 共同促进人类的福祉。

[关键词] 莱布尼茨; 保守主义; 政治哲学; 中国文化
[中图分类号] D0, B516. 22 [文献标识码] A
[文章编号] 1004-518X(2009)11-0016-06

桑靖宇(1971—), 男, 武汉大学哲学学院副教授, 哲学博士, 研究方向为西方近代哲学和比较哲学。(湖北武汉 430072)

莱布尼茨的政治哲学长期以来未受到人们应有的重视, 一方面是因为莱布尼茨没有系统地论述其政治哲学思想的著作, 另一方面是由于他主要继承了西方古希腊、中世纪以来的古典政治哲学, 不像霍布斯、洛克等反传统的政治哲学家们那样富有独创性、影响巨大。然而, 莱布尼茨的政治哲学是很值得去研究的。17世纪的保守主义政治思想向来为学术界所忽视, 对其重要代表莱布尼茨的了解, 可使我们对17世纪错综复杂的政治思潮

有更好的把握。与中国学者尤为相关的是,莱布尼茨从青年时代起就一直对中国有着浓厚的兴趣,莱布尼茨与中国现已成为国际学术界的一个重要课题。然而,不了解莱布尼茨的政治哲学思想,就很难深入理解莱布尼茨为何如此推崇中国的政治和道德文化,以至于建议要请中国派传教士到欧洲传授实践哲学。

一、普遍法理

17世纪的欧洲处于混乱之中,中世纪的神权统治遭到了宗教改革和世俗君主的严峻挑战,业已日薄西山。天主教和新教的尖锐对立使得欧洲处于严重的冲突之中。1618-1648年的30年战争更使德国几乎成为一片瓦砾。而路易十四统治下的法国虎视眈眈,随时可以置一盘散沙的德国于灾难的深渊之中。更糟糕的是,貌合神离的欧洲正遭受着奥斯曼土耳其帝国的强大的军事威胁,历史名城维也纳一度面临着被攻陷的危险。面临着种种时代的危机,莱布尼茨自青年起就与他所崇敬的政治哲学家格老修斯一样,具有一个坚定的信念,即只有在天主教与新教的和解及统一的基础上欧洲才能真正实现和平和繁盛,因而在欧洲恢复基督教政治统一就成了他毕生的努力目标(无论是政治活动上还是学术思想上)。这就使得莱布尼茨的政治哲学与霍布斯、洛克以及普冯道夫等人的强调世俗的独立主权国家的政治理念大异其趣。莱布尼茨并非没有意识到世俗主权国家的兴起已是不争的事实,但他坚信只有在欧洲重建中世纪般的宗教政治统一才能避免欧洲陷入无尽的混乱和纷争。这颇类似于孔子、孟子于春秋战国诸侯争霸之际顽强地捍卫着周代的典章制度。

在近代早期的大哲学家当中,莱布尼茨恐怕是唯一一个对古代哲学表示敬意的人,这一点在其政治哲学中表现尤为显著。他对近代政治哲学中的背离传统的做法非常不满,他用“普遍法理”的古典政治哲学的自然法理念对近代政治哲学中盛行的意志主义和个人主义进行了批判。

传统的政治哲学认为,政治、道德原则(即自然法)内在于事物的本质和秩序之中,并最终源于上帝的理性。而新兴的政治哲学家们(霍布斯、洛克等)则反对中

世纪的政治秩序的神圣性与合法性,他们从经验主义的感觉论立场出发,否定任何天赋原则的存在,从而传统自然法的神圣性和先验的普遍性就被消解了,自然法被归结为人的感官欲望和意志的产物。新兴的政治哲学家们(霍布斯、普冯道夫等)在为其自然法思想寻找神学依据时,付诸神学意志主义(theological voluntarism),强调上帝意志的绝对性,认为自然法是上帝的不受任何约束的意志的体现,与事物的普遍本性毫无关系,而是反映在当权者的意志之中。

莱布尼茨站在传统的神学理性主义(theological intellectualism)自然法的立场上,对近代的意志主义哲学进行了批判。在《对正义的通常概念的沉思》(1702-1703年)一文中,莱布尼茨首先批判了近代政治哲学中的神学意志主义倾向:“人们都同意凡是上帝意欲的都是善的和正义的。但仍存在着一个问题,即是因为上帝意欲它,它才是善的和正义的,还是因为它是善的和正义的,上帝才意欲它。换言之,正义和善究竟是偶然的还是像数字与比例一样,属于关于事物本性的必然的和永恒的真理?”^{[11](P45)}他指出,霍布斯与普冯道夫等人所持的上帝意志高于其理性的观点“破坏了上帝的正义”,因为如果上帝的正义仅仅是其毫无约束的意志的体现,那么就活像是暴君的举止了。因而,这种只强调上帝的力量和意志的观点“不能充分地将上帝与恶魔区分开来”^{[11](P46)},是错误而危险的。

莱布尼茨接着指出,将这种意志主义的思想运用到政治哲学上会很自然地导致柏拉图《理想国》中所提到的智者 Thrasmachus 的那种“强权即正义”的观点。(霍布斯)认为正义是任何使最有权力者满意的东西,也就是认为没有任何确定不变的正义能阻止人去做任何他想要做、且能不受惩罚去做的事,无论这有多邪恶。^{[11](P47)}这种意志主义的政治哲学否定了客观的价值,使正义沦为当权者的意志,只会造成人们思想和社会秩序的混乱。

在莱布尼茨看来,政治与道德价值是客观的、普遍的,源于人的先验的理性本质,“根本就不依赖于经验与事实,而是为事实提供理由并预先规范它们……那些使正义依赖于权力的人的错误部分在于混淆了正当与法律”^{[11](P50)}。经验的实证法可以是错误的,但先验的自然法

却是永恒的。霍布斯等人对自然法的意志主义、经验主义的解释实际上是取消了自然法的先验的客观来源,将自然法与实证法混为一谈。莱氏进一步认为,如果自然法只停留于人性层面,还是不完善的,“在法的科学中,最好能从神的正义引出人的正义,就像从源头流出一样,以使其完备。确实,正义的观念与真、善的观念一样,都与上帝相关,并且与上帝最为相关,因为他是万物的尺度。那些普遍适用于神的正义与人的正义的原则确实应该被纳入到自然法的科学之中,在普遍法理中被考^①”^{[1](P69)}。政治哲学只有在神学(如上帝的惩恶扬善,灵魂不朽等)的基础上才能真正做到合理与完善。也就是说,政治哲学的自然法不仅是适用于人的,也同样适用于神,是普遍的法理。

值得注意的是,莱氏一方面反对近代政治哲学的世俗化倾向,另一方面也表现出了近代鲜明的理性精神,即他所说的神学主要指的是能为理性所把握的自然神学,并不强调启示神学的信仰。实际上,上帝所起的作用更多的是理性秩序的化身,“行为的准则本身,以及正义的本质都不依赖于他(上帝)的自由决定,而是依赖于作为上帝的理智的对象永恒真理,这构成了神自身的本质。”^{[1](P71)}可见,莱布尼茨的神学思想带有浓厚的柏拉图理念论的色彩,即使是上帝也服从于先验的理念。从而,他以赞赏的口吻说道:“格老秀斯正确地观察到,即使上帝不存在,这当然是不可能的,仍然存在着自然的义务。”^{[1](P71)}海因里希·罗门对此评论道:“从那时起,上帝看起来只是道德和法律的终极渊源而已(在莱布尼茨和神学家手里延续了那个传统)。”^{[2](P70)}罗门正确地看到了莱布尼茨神学中的近代理性精神,却简单地将其与自然神论(deism)等同起来。

众所周知,新兴的政治哲学的主要特征是个人的主义精神。霍布斯、洛克等反对人是社会性的动物这一传统的政治哲学思想,认为在本原的自然状态中,每个人都是为感官欲望所主导的孤零零的自我,为了更好地实现其欲望,这些原子自我才通过契约组成文明社会和国家。莱布尼茨对这种孤立自我的抽象非常不满,他指出:“我们不是生来就只为自己的,我们的一部分为我们的邻人所有,而我们整个都属于上帝。”^{[1](P73)}非社会的自然状态是不存在

的,离开了社会也就无所谓自然法了。在《论自然法》的短文中,莱布尼茨明确指出:“正义是一种社会责任……自然法是为了维持和发展自然社会。”^{[1](P77)}与近代政治哲学将自然与社会对立起来截然不同,他认为只有社会才是自然的,合理的社会即自然社会。

莱布尼茨接下来把自然社会从低到高分成了六种:其一是丈夫和妻子;其二是父母和儿童;其三是主人和仆从(有些人缺乏必要的理解力,不得不依附于主人);其四是家族;其五是市民社会,包括城市、省和国家,其目的是尘世的福祉,最后是上帝的教会,即上帝之城。值得注意的是,莱布尼茨所说的作为最高的自然社会的上帝之城,不是指与世俗社会相区别的基督教会,而是“所有心灵的全体(即有理性者)构成了上帝之城——最完美的君主统治之下的最完美的国度。”^{[3](P280)}“其目的是永恒的幸福。用不着奇怪我为什么称之为自然的社会,因为在我们之中都存在着自然宗教和对不朽的渴望。这个圣贤的社会是普遍的,将所有的人类都联在一起。如果附加上启示,这一联系不是被破坏了,而是被增强。”^{[1](P79)}在此,莱布尼茨神学的理性精神充分地表现出来,即理性而非信仰才是上帝之城的本质所在。这种上帝之城的理念使莱布尼茨得以突破霍布斯、洛克等近代政治哲学家的主权国家至高无上的狭隘的国家主义,提出了人类大同的理想。莱布尼茨一生都在努力恢复神圣罗马帝国,以实现欧洲的和平与繁盛,是与这种超国家的人类共同体的政治哲学思想密切相关的。他晚年所设想的欧洲与中国的联合,也源于此。

二、正义作为智慧者的博爱

莱布尼茨对作为普遍法理核心内容的正义做出了独特的规定:“正义就是智慧者的博爱(the charity of the wise),也就是说符合智慧的对他人的善。”^{[1](P54)}“正义就是服从智慧与善的统一:善的目的是最大的善,但要认识它需要智慧,即善的知识。善简而言之就是对所有人行善的倾向,并在一种恶不是为更大的善和阻止更大的恶所必须时阻止它。因此智慧在于理智而善在于意志。而正义作为结果则在于(理智与意志)这两者。”^{[1](P50)}莱布尼茨的正义观表现出他对柏拉图传统(正义即智慧)和保罗的基督教传统(正义即博爱)的综合,正如帕特里

克·瑞利所指出的：“莱布尼茨是最后一位伟大的基督教柏拉图主义者，他身后的世界为休谟、卢梭和康德所改变和世俗化了。”^{[4](P4)}

作为智慧者的博爱、理智与意志的完美统一，正义对于全智、全善的上帝自然是毫无疑问的，但作为有限的人如何可能做到博爱呢？霍布斯、洛克等近代哲学家更是纷纷把人的正义建立在利己主义的欲望（自我保存、占有财产等）之上。有鉴于此，莱布尼茨指出：“爱意味着为他人的幸福而欢欣，或者，实际上是一回事，把他人的幸福转化成自己的。这样就解决了一个困难的问题，这在神学上也很有意义，即不依赖于希望、恐惧和对任何对利益问题的关注的无利害的爱如何可能？实际上令我们愉悦的他人的幸福转化成了我们自己的幸福，因为使我们愉悦之事因其自身而被我们欲求。”^{[11](P171)}这样，莱布尼茨通过“通感”作用把利己主义与利他主义统一起来，为他的正义观提供了心理学基础。

尽管莱布尼茨证明了无利害的博爱是可能的，但不可否认日常生活中人们很少表现出这种高尚的美德。为了使他的正义论不至于陷入空谈，莱布尼茨在1693年的《〈国际法典汇编〉序言》中参照罗马法的基本原则区分了三种不同等级的正义：最低一级的是“互换的正义”（commutative justice），即不伤害他人，其目的是避免苦难和保持和平；其次是“分配的正义”（distributive justice），即给予他人所应得，其目的是追求尘世的幸福；最高一级的是“普遍的正义”（universal justice），即对一切有理性者的智慧的爱，其目的是永恒的幸福。莱布尼茨的这三种正义大体上可以说是分别对应于法律、道德和宗教。值得注意的是，莱布尼茨尽管把正义分成三种，但正如帕特里克·瑞利所指出的：“正义对莱布尼茨而言是个连续体，正如他哲学中其他的东西一样：在最低级的实体与上帝之间，在生与死、动与静之间，存在着不间断的连续，没有缺口，在不伤害（第一种正义）与行善（第三种正义）之间也是连续的。”^{[11](P21)}正是因此，莱布尼茨认为霍布斯、洛克等人对正义的理解是片面的，只停留于较低级的正义，而没有认识到更高级的正义。

在政治秩序上，莱布尼茨继承了柏拉图、亚里斯多德以来的德性政治的传统，认为只有最有德性、最有智

慧的人当政的社会才是正义的。他对霍布斯—洛克式的平等主义的自然权利理论进行了批评：“只有在所有人都具有相同的[自然的]优点的情况下，这种平等才是确实的，但事实完全不是这样，看来亚里斯多德比霍布斯先生更正确。如果一些人发现自己沦落在宽阔海域的孤船之上，假如那些对航海一窍不通的人试图充当领航者，这无论是对于理性还是对于自然而言，都是非常令人担忧的；因而，依据自然的理性，统治权属于最有智慧的人。”^{[11](P192)}在莱布尼茨看来，统治者的德性和智慧具有着首要的重要性：“君主们必须在德性和自然的才干上高于其臣民，正如法律赋予他们高于其臣民的权威以进行统治一样。”^{[11](P85)}如果君主庸碌无为，那么其统治的合理性就值得怀疑了，因为统治的权威是建立在其出众的德性与才干的基础之上。只有真正具有正义的美德的人（即博爱的智慧者）当政，才能极大地提高所有社会成员的福利和幸福，才可能实现正义的社会。

莱布尼茨的理想的政治制度与传统的君主制是有所不同的，他吸收近代政治哲学的要素，提倡一种混合的政体。他说道：“君主制的目的在于使一个具有卓越智慧和德性的英雄来统治……贵族制的目的在于把政府交给最有智慧和最内行的人们。民主制的目的在于使民众自身来选择对他们好的东西。如果我们能同时获得所有这三者：一个伟大的英雄，非常智慧的议员和非常理性的市民，就会形成这三种制度的混合。”^{[11](P193)}看起来，莱布尼茨是赞同某种形式的开明君主制的。

与近代政治哲学正义观强调个人权利不同，莱布尼茨非常注重整体的社会福利的提高。他主张成立科学院来促进科学和普及教育，以减少贫困和痛苦，建立政治共同体来避免战争。所有这些他都寄望于开明君主的有智慧的博爱。

三、对中国文化的推崇

莱布尼茨终其一生都对中国文化保持着浓厚的兴趣，他一直憧憬着中西文化交流的宏大前景。在1697年《〈中国近事〉前言》中，莱布尼茨指出：“人类最伟大的文明与最高雅的文化今天终于汇集在了我们大陆的两端，即欧洲和位于地球另一端的——如同‘东方欧洲’的

中国。我认为,这是命运之神独一无二的决定。也许天意注定如此安排,其目的就是当这两个文明程度最高和相隔最远的民族携起手来的时候,也会把它们之间的所有民族都带入一种更合乎理性的生活。^[51(P1)]在此,莱布尼茨关于人类共同体的政治构想已从欧洲内部扩大到欧洲与中国之间。他认为欧洲文化的长处在于理论上的抽象思维,而中国文化的长处则在于实践哲学的道德与政治。他甚至提出:“鉴于我们目前面对的空前的道德没落状况,似乎有必要请中国的传教士到欧洲给我们传授如何应用和实践自然神学,就像我们的传教士向他们传授启示神学一样。”^[51(P6)]很显然,莱布尼茨在中国文化中看到了与他的“普遍法理”的政治哲学类似的东西。

1716年的《论中国人的自然神学》是莱布尼茨解读中国思想(尤其是理学)最系统的著作。该文旨在批判当时欧洲流行的认为中国思想是无神论的观点。主张中国思想与基督教不相容的人的一个重要理由是,“理”产生万物,并不出于意志或计划,而是表现为自然规律,万物依照这自然规律而产生、运动,无需外在的干预。例如培尔(Bayle)和马勒布朗士等深受笛卡尔哲学影响的神学意志主义者认为,如果自然规律是由神的理性所规定的,那么自然就有了某种独立的规律,神的万能意志也就受到损害。因此,崇尚客观秩序的中国理学思想被培尔、马勒布朗士、龙华民等神学意志主义者视为是斯宾诺莎主义,即无神论的典型。如前所说,莱布尼茨的神学理性主义是与神学意志主义正相对立的。他很自然地把主张“理”以自然规律产生、统御万物的理学思想引为同道,认为“理”正是他所理解的遵循理性的上帝。莱布尼茨通过确认中国具有自然神学为他所构想的欧洲—中国联合体提供了思想上的基础。

虽然政治哲学不是《论中国人的自然神学》的重点,但在该文的第31节,莱布尼茨提出了一个重要的比较政治哲学的观念:“我们称作人的理性之光的东西,他们称为上天的命令和律法。我们所说的遵从正义的内在满足和违背正义的畏惧,都被中国人(实际上我们也这样)视为是上帝(即真正的神)所赐予的灵感。冒犯上天即是违背理性,求天之赦即是自我革新并在言行上真诚地复归于服从理性的律法的指导。就我而言,我认为所有这

些都很美好,完全符合于自然神学……就其复活了铭刻在我们内心的自然法而言,这是纯正的基督教,除了启示与神恩所附加的提升我们本性的东西之外。”^[61(P105)]很显然,莱布尼茨在中国思想中发现了他的自然法思想,即源于理性的上帝的先验的道德—政治原则。他大概是第一个提出中国文化具有自然法思想的人。

莱布尼茨对中国的道德与政治谈得较集中的是在《〈中国近事〉前言》中。他认为中国人之所以在国家治理上取得比欧洲人和其他民族更好的成就,是因为中国社会是建立在某种宗教性的道德之上,“他们在众多的黎民百姓中所取得的成绩几乎超过了我们一些宗教修会的创始人在很小的范围内取得的成绩。他们如此服从上级,尊敬长者,以至于孩子对父母的关系就像具有某种宗教性一样。”^[51(P3)]如前所说,莱布尼茨本人的政治哲学反对将国家纯粹地建立在法律的基础之上,认为法律与道德和宗教是不能截然分开的,而且只有宗教性的正义才是真正意义上的正义。他无疑在中国社会中找到了其政治哲学的佐证。

中国社会中的礼制给莱布尼茨留下了深刻的印象,他指出:“(中国人)在同辈人之间甚或路人之间也都彼此尊重,彼此恪守一定的礼制。在我们不习惯受规矩约束的欧洲人看来,这些似乎有点低三下四的样子,然而对中国人来说却是通过经常实践而形成的天性,他们乐于遵守。……可是在我们欧洲,人们之间客气而诚恳的交谈很少会长久。随着人们的互相熟识,遵规守礼的言行和谨慎的客气就会搁置一旁而变得随意起来,随之很快会引起蔑视、诽谤、愤慨以致敌视。在中国则恰恰相反,在邻里甚至家庭成员之间,人们都恪守一定的外在规范习俗,所以他们能一直保持着一种长久的谦恭礼貌。”^[51(P3)]在他看来,这种礼制虽然不能完全等同于真正的道德,但已极大地减少了社会的痛苦和罪恶。莱布尼茨认为,这很可能是西方传统政治哲学所忽视和应该加以借鉴的。

如前所说,按照莱布尼茨的政治哲学,只有真正的博爱的智慧者成为统治者,社会才能实现正义。在他眼中,当时的中国皇帝康熙正是这样的“哲学王”;“他的伟大几乎超越了人的可能,他被视为人间的上帝,人们对

他的旨意奉行无违。尽管如此,他却习惯于如此培养自身的道德和智慧;位居人极,却在遵纪守法、礼贤下士方面超过臣民才是自己的本职。^{[51] (P4)} 莱布尼茨把康熙作为真正的正义者、开明君主的典范介绍给欧洲,希望欧洲也能出现这样的明君。

帕特里克·瑞利在《〈中国近事〉体现的莱布尼茨的政治和道德哲学》一文中认为:莱布尼茨只不过在借中国话题来表达自己的政治哲学而已,“他当然可以通过将中国人理想化并且用这一乌托邦式的理想来批判当时欧洲人的道德,就好像卢梭在《论科学与艺术的进步是否有助于敦风化俗》中以斯巴达人为榜样,痛斥当时的欧洲人一样。孟德斯鸠曾在《波斯通讯》中以波斯人作为例达到了类似的目的。^{[71] (P216-217)} 确实,由于当时所能接触到的中国资料很有限,莱布尼茨难免过分美化了中国传统社会以及康熙,他的解读也存在着将中国思想套入他的体系的嫌疑(主要在于他将天理与上帝几乎完全等同起来)。但不可否认的是,中国传统社会的确如莱布尼茨所说的,是建立在宗教性的道德之上,礼制发挥着根本的协调作用,道德和法律没有被截然分开,“内圣外王”也一直是中国传统文化所追求的理想和价值。尤其值得注意的是,正如莱布尼茨所指出的,中国文化尤其是宋明理学中的“天理”,即普遍的、先验的道德秩序,与西方传统政治哲学中的“自然法”的理念是非常一致的。因此,中国对于莱布尼茨而言,绝非像帕特里克·瑞利所说的那样,仅是一个托辞而已,而是真正意义上的对话者和交流的伙伴。

四、结语

西方历史的发展并未像莱布尼茨所期待的那样,建立起在自然神学基础上的政治—道德共同体,而是沿着洛克式的自由主义走向了分裂的世俗主权国家的道路。这种自由主义固然使欧美国家内部状况获得了很大程度的改善,但在国际关系上却造成了极大的混乱。残酷的殖民主义和两次世界大战无情地应验了莱布尼茨的预言,即极端个人主义的政治哲学很难给世界带来和平与安宁。欧盟的建立也在某种意义上部分实现了莱布尼茨的政治构想。当前,那种极端个人主义所造成的人

与社会、与传统乃至与自身的疏离已成为显而易见的事实,当代各种社群主义思想的兴起正是试图对此作出回应和拯救。因而,莱布尼茨的“普遍法理”及其所承袭的西方传统政治哲学并不仅仅是思想史的遗迹而已。

当代中国正处于巨大的社会变革之中,构建健全而合理的政治哲学已成为当务之急。可以想象,只有放宽视野,博采古今中外各家思想之长,因地制宜,加以创造性的综合,才能真正满足时代之需。不少学者论及西方政治哲学,往往过于关注近代新兴的自由主义一派,而对古希腊以来西方源远流长的社群主义的德性政治传统重视不够,这不能不说是一种缺憾。因此,研读莱布尼茨的保守主义的政治哲学及其对中国文化的解读,对于我们认识传统和放眼未来,不无裨益。

【参考文献】

- [1] Leibniz. *political writings*. translated and edited by Patrick Riley. 北京:中国政法大学出版社,2003.
- [2] (德)海因里希·罗门. 自然法的观念史和哲学[M]. 姚中秋,译. 上海:三联书店,2007.
- [3] G. W. Leibniz. *Philosophical Texts*. translated and edited by R. S. New York: Woolhouse and Richard Francks. 1998.
- [4] Patrick Riley. *Leibniz's Universal Jurisprudence*. Harvard University Press, 1996.
- [5] (德)莱布尼茨. 中国近事——为了照亮我们这个时代[M]. 杨谦立,杨保均,译. 郑州:大象出版社,2005.
- [6] Gottfried Wilhelm Leibniz. *Writings on China*. translated by Daniel J. Cook. Chicago: Henry Rosemont, 1994.
- [7] 李文潮, (德)波塞尔. 莱布尼茨与中国:《中国近事》发表300周年国际学术论文集[C]. 北京:科学出版社,2002.

【责任编辑 龚剑飞】