

休谟的保守主义理性观

刘洋

(山东大学(威海)法学院, 山东威海, 264209)

摘要: 如何看待理性问题是现代政治哲学的核心问题,也是把握休谟保守主义思想的关键。启蒙理性是休谟论述理性问题的思想背景和重要对照。启蒙理性认为理性在本体论上是主观、自足与至上的,在认知过程上是抽象的。理性的认知结果在实践上构成人类行为的规范律令。启蒙理性是现代激进主义背后的思想动力。而休谟则认为,理性在本体论上并不自足,在认知过程中依赖于习惯,其认知结论需不断渐进调整。在实践上,理性并非人类行为规范的指导。休谟事实上提出了与启蒙理性截然不同的理性观念,休谟独具特色的理性观是其保守主义的理论基础。在理性观重构的基础上,休谟为保守主义提供了世俗性论证,为尊重传统进行了系统辩护,为将审视政治的视角从“应然”转向“实然”开辟了道路。休谟是“有理性”的保守主义的先驱。

关键词: 休谟; 启蒙理性; 理性; 保守主义

中图分类号: B561.291

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2015)02-0025-07

一、问题的提出

20世纪80年代以来,米勒、列为斯顿、沃兰先后发表专著论证休谟的保守主义,从而将对休谟的保守主义解读范式推向一个高潮。^[1-3]然而,斯特沃特似乎针锋相对地指出,休谟应该是一位自由主义者。斯特沃特的核心观点之一是,休谟并不排斥理性,理性是休谟进行价值判断与行为规划的重要工具。^[4]斯特沃特的立论在此隐含了一个前提:保守主义往往是反理性,至少是非理性的,而自由主义则具有相当明确的理性自信。因此,不排斥理性的思想家就不是保守主义者而是自由主义者。斯特沃特的观点在学界也广结拥趸,成为与休谟保守主义解读范式势均力敌的另外一种模式。^[5,6]然而,斯特沃斯的这种划分是否具有理论根据,又是否能用来作为对思想家进行分类的标准呢?如何看待理性的问题不仅涉及休谟思想的定位,而且涉及如何理解现代保守主义的重要问题。

诚然,像梅斯特这样的大陆保守主义思想家,很大程度上将自己理论建立在非理性的基础之上。^[7]然而,还有相当一部分保守主义者并不如此。比如柏克,他尽管笃信神学,怀疑人类个体的抽象理性,然而他对民族理性、时代理性的呼唤也是实实在在的,因而

我们不能简单地将之归结为“非理性”。当代自由保守主义的代表人物哈耶克也是如此^①,他致力于批判建构论理性,然而却对演化论理性情有独钟;作为20世纪英国最重要的保守主义思想家奥克肖特,则在揭批理性主义的谬误与危险的同时,对实践知识赞赏有加;波普在认为工程师思维不切实际的时候,也提出了以渐进思维作为代替。上述思想家,在对理性主义或理性某一方面进行深入批判、反对由此而导致的激进变革方面,无疑都是保守的,然而,他们也无一是全然反对理性的。毋宁说,这些思想家不过是对理性的某些人们习以为常的方面展开剖析、批判与重建,进而为各自的保守主义思想体系确立基础而已。这也是为什么柏克被人认为是“哲学上不能那么严格的休谟”^[8]的原因之一。因此,类似于斯特沃斯这样将保守主义与理性对立起来的观点是存在很大问题的。

本文正是基于上述这样的问题意识,试图证明休谟在对近现代政治具有莫大影响的启蒙理性形成之际,对其在认识和实践上所内含的问题予以揭示。休谟也正是在对理性本身加以再认识的基础之上确立起自己的保守主义思想体系。在这个意义上,批判启蒙理性并不等于反对理性本身,而接受理性也并不等于与保守主义理论互不兼容,休谟是“有理性”的保守主义的先驱。

收稿日期: 2014-04-14; 修回日期: 2015-02-05

作者简介: 刘洋(1981-),男,辽宁朝阳人,山东大学(威海)法学院讲师,政治学博士,天津师范大学政治学博士后,主要研究方向:西方政治思想史

二、启蒙理性与激进主义

理性是西方思想史上的重要概念,对理性本质与功能的探讨是贯穿于从古典到现代政治哲学的内在线索。然而,纵观西方思想的整个发展历程,对理性最为推崇的时期,当属启蒙运动时代。对启蒙哲学颇有研究的思想家卡希尔就曾经指出“‘理性’成了18世纪的汇聚点和中心,它表达了该世纪所追求并为之奋斗的一切”。^{[9](3-4)}在启蒙时代,理性被人们推上神坛,成为启蒙哲人们思考与判断的依据,成为他们探求与奋斗的目标。在对理性浓烈的推崇氛围中,启蒙理性^②被赋予了鲜明的时代特色和诸多不同以往的理论内涵。启蒙理性不能被简单地理解为思维能力,也即人们在认识论上对理性的理解。启蒙理性是试图全面把握世界终极规律的雄心,是从抽象原则出发,重新规划社会的冲动,是以永恒法则为主臬重铸人类行为的渴望。尽管启蒙理性在塑造人性尊严,推动社会改善方面具有积极作用,然而,启蒙理性也成为了导致现代政治激进主义的某种思想渊薮。借理想类型的研究方法,从对启蒙思想的源头入手,我们可以将启蒙理性的特点归纳为如下几个方面。

第一,启蒙理性在本体上被认为是主观、自足与至上的。启蒙理性的观念可以追溯到笛卡尔^③,是他的思想改变了传统上人们对理性的看法,重塑了理性形象。首先,笛卡尔运用普遍怀疑的方法,将整个世界真实性的基础归结到一个不可怀疑的“我思”之上。这样一来,“笛卡尔式的人可以运用自己主观的力量克服笛卡尔式怀疑蕴含的虚无主义。这种力量是什么呢?是人的理解力,是人的理性!”^[10]于是,理性便被视为主体存在的依据与依托,是人之为人的本质。其次,笛卡尔的理性是主观的。古典时代的思想家们普遍认为,人类之所以具有理性是因为对外在于人的某种客观理性的分享。这种客观理性可以是古希腊、古罗马的自然理性,也可以是中世纪的神圣理性。在这种分享过程中,由于人类在整个世界的存在之链中所处的位置,人的理性始终是不完全和不纯粹的。这就是说,人的理性就来源而言是外在的,就内涵而言是不充分的。这些对人的理性的先天限制,在笛卡尔思想之中已然不复存在。“我思”式的理性变成一个纯粹的主观、自足概念。现代社会所展现的没有约束的现代性、理性的自负,就根源于此。最后,理性对非理性具有至上性。在笛卡尔的理论之中,整个外部世界的真实性要通过“我思”来获得确定。此中,不仅

欲望、激情、意志这些非理性因素要服从理性控制,即使外部物理世界,乃至精神信仰也要靠理性来确证。理性充当了万物的法官,整个世界都要接受理性的审查,从而确认其存在的合理性与确定性。

第二,启蒙理性的认知过程是一个最大可能排除干扰,抽象把握目标对象的过程。笛卡尔认为每个人所拥有的理性是均等的。发现真理的过程,就要使精神摆脱肉体,使理性最大限度抽离出现实世界。对此一点,被视为近代经验主义代表的洛克与笛卡尔之间,在表面的差异之下所具有的隐秘关联,十分值得我们关注。洛克认为:“人的理解正同暗室差不多,与光明完全绝缘,只有小孔能从外面把外界事物底可见小象或观念传达进来。……正同人底理解中一切视觉底对象以及物象底各种观念差不多。”^{[11](129)}洛克的暗室比喻与其更为著名的白板说一样,一方面与其一贯的反天赋观念论是一致的,另一方面也强烈地暗示着理性对观念的处理是一个类似视觉处理图像的“镜式”反应过程。由此可见洛克的经验主义没能深入到理性运作机制本身,理性是如何存在与运行的这方面内容没能进入洛克的理论视野。洛克在此延续了笛卡尔所坚持的抽象理性,理性本身是不受任何情感、传统与历史等外在因素的影响。这样的理性依旧被认为“在一切思维主体、一切民族、一切时代和一切文化中都是同样的”^{[9](4)}。由此,我们也不难发现,就启蒙理性而言,它所承继的来自洛克和笛卡尔的遗产,并非像理性主义与经验主义表面看起来那么泾渭分明。相反,理性主义和经验主义在捍卫抽象理性这一共同前提下,被悖论性地捏合在一起。

第三,启蒙理性的认知结果对人类行为具有重要的规范意义。实际上无论是笛卡尔、洛克还是后来的启蒙哲人,他们都没有将理性的功能仅仅限制于认识论范畴,而是坚信通过适宜的方法,理性能够指导实践。“理性成为使人类生活得以完善(integrating)的巨大力量,它的功能不仅使人类了解世界,而且能够根据人类需求与抱负(aspiration)来改变世界。”^[12]理性不仅是消极意义上的认识性力量,也是积极意义上的建构性力量。理性从主观世界的“批判的武器”发展到对现实世界作有力的“武器的批判”,的确没有不可跨越的鸿沟。

查尔斯·泰勒的研究指出,笛卡尔实际上开辟了一条将道德意义附着于人之理性尊严之上的伦理学新路。^[13]而洛克则认为他的研究的意义就在于使“理性动物,……来支配意见,和由意见而生的动作”^{[11](4)}。洛克进而指出人们通过理性能够获知自然法,而自然法是规范人类行为的永恒与普遍依据。洛克的思想极

具时代特征。他的思想中事实上隐含了两个彼此相关的假设：第一，人们通过“正确”的理性是能够把握某种高于意见的“真理”。第二，这种真理是对某种具有永恒的、不变的本质亦或规律的把握。理性认识与理性律令之间由此也实现了无缝衔接。洛克的理论在很大程度上成为后来启蒙哲人的思想原型。启蒙哲人们确信，“理性能示人以自然如何行动，或当人不再以不自然的制度与习惯加以妨碍时，自然将如何行动。”^[14]在这样一种思想氛围之下，我们便不难理解，为什么无论是作为启蒙领袖的伏尔泰，还是更具社会学思维的孟德斯鸠，无论是作为经济学家的魁奈，还是作为革命者的孔多塞，都会醉心于运用理性，发现类似于自然规律般的社会法则。的确，在这个“理性时代”，理性取代了宗教，毫无争议地成为了艺术、思想和政治的指导原则。^{[15](1)}

科林伍德曾言一切历史都是思想史。正是行为者背后的思想，影响了人们对于历史的认识，也决定了人的行为方式与方向。思想之变迁往往是社会巨变的深层基础。尽管笛卡尔本人在政治上并不激进，而且作为一个整体的启蒙哲人总体说来也不反对渐进变革。^{[15](44-45)}然而，他们所塑造、推崇的启蒙理性，却蕴含着强烈的激进潜力。启蒙理性将人的本质、主体性与自足、抽象的理性相互关联，实则是近代以来人文主义发展最为激进的表现。由此，“人的视角”成为看待世界的唯一方式，人的能力成为缔造完美社会的信心来源。人的意志、欲求与规划逐渐成为人们思考政治的唯一的、没有能够充当平衡与限制的其它因素。18世纪以来，此起彼伏的政治救世主义^[16]，在尘世间建立天堂的种种尝试都是这种人文激进主义内在逻辑的演生产物。

另外，由于启蒙理性是普遍的、抽象的，这种理性没有时间观念、条件意识，因此经由时间累积，具有不可言说性的传统便很难被待以温情与尊重，反而被视为蒙昧、不合理性的象征。这也就是为什么希尔斯慨叹，启蒙运动之后，传统名声便江河日下^[17]。对传统的鄙夷与抛弃，恰恰是激进主义最为明显的标志，也为激进主义一步步加剧打开了方便之门。

不仅如此，启蒙理性自信，通过适当方式能够发现实现完美社会的法则，而且这种法则是人们所必须要遵从的。故而，启蒙理性开启了从“应然”审视“实然”的视角。在这种视角之中，不是由现实出发或以现实为基础来考量发展与变迁，而是从应然的理想模式角度出发来要求现实，不是从问题视角考虑改善，而是从原则、概念出发主张对现实世界全盘改造。这就使得启蒙理性常常会成为那些试图全面改变社会的

宏大规划背后的不竭动力，这也是为什么人们总能在现代社会中一个个具有普世性、唯美性的社会规划背后发现启蒙理性的魅影。

三、启蒙的自反与休谟的理性观

在启蒙理性之中，由于洛克和启蒙诸学人在经验主义方面的不彻底，使得启蒙理性暗含着理性主义的经验哲学 (the rationalist-empirical philosophy)^[18]的预设。这种情形下的启蒙理性，一方面主张认知的来源在于经验，另一方面又小心翼翼地维护着理性本身的自足、抽象与对现实行为的指导意义。经验主义在此成为服务于理性主义的一种手段。然而，经验主义内在地看重经验，以经验为逻辑起点的理论品质，天然地蕴含着对理性主义所维护的、不受经验沾染的理性的解构潜力。休谟正是以其在经验主义方面无与伦比的彻底性，将启蒙理性的这种内在张力凸显出来，从而实现了启蒙的自反。正是在此意义上，沃林认为休谟是在“运用启蒙的武器反对启蒙”。^[19]具体而言，休谟所指的理性包含认知和实践两个相互区别，又紧密关联的方面。也正是着眼于此，休谟完成了对启蒙理性的深刻反思，并构成了自身对理性的独特见解。

首先，休谟认为理性在本体论上并非自足，它依赖于经验而存在。尽管休谟承认人是理性的动物，而且休谟所谈及的理性无论是认知抑或是实践层面都是在主观理性的意义上予以探讨的。在这一方面，作为现代思想家的休谟更类似于笛卡尔和洛克，而有别于亚里士多德和阿奎那。然而，休谟坚持一切观念最终都只能来源于经验这一基本主张，使之在经验主义上走向彻底与纯粹，从而在根本上瓦解了不受现实世界沾染，孑然一身的自足理性的本体论基础。休谟认为人们通常所进行的理性与经验的区分是肤浅而错误的。这种区分会误导人们以为，有不依赖于经验而存在的理性，而这种理性是不可能存在的。休谟认为理性活动不可能全然独立于经验之外，理性活动过程是一个经验持续介入的过程。理性与经验并不能截然二分，理性的推理基础在于经验，理性的推理过程也非一个排除真实世界干扰的活动，而是一个不断需要经验作为基础的过程。经验是理性的最终基础，理性要在经验的基础上才能获得实现。“理性单独并不能产生任何原始观念”。^{[20](180)}人们在推理的过程中“不能单凭它的观念进行推理，而必须在推理中混杂着一些印象，或至少混杂着一些与印象相等的记忆观念”^{[20](99)}。在休谟看来，无论是政治、经济乃至物理学，我们

通常所认为普遍的原则或者结论,并非理性的结果,而是观察和经验的产物。不仅如此,这些原则或结论的理解与运用也要借助于经验的依托与基础。一个全无经验支撑的人,既不可能经过推理得到一般性结论,也不可能理解普遍原则的确切意义。“理性可以对某个情况下的某个特殊行为的后果形成非常可能的猜测,但是,如果没有经验的帮助,它仍然被认为是完善的,只有经验能给由研究和反省而来的公理提供可靠性和确实性。”^{[21](36)}概言之,休谟认为理性不能独立于经验,并在最终意义上需要经验的支撑与保证。休谟的这一认识,实际上从本体论上否定了启蒙理性所假定的理性自足性。

其次,休谟指出理性的认知过程很大程度上建立在习惯之上。休谟将人类理性的对象划分为观念的关系和实际的关系两大类。前者适宜运用演证理性,其结果具有完美的精确性与确定性。然而其适用范围却极其有限,休谟认为“量和数是知识和演证的唯一恰当对象”^{[21](36)}。对于更为广阔的实际的关系来说,人们更多地运用的是因果判断,休谟也将之称为或然推理。然而,从彻底的经验主义出发,休谟在处理因果关系的问题的时候却面临一个严峻的问题。这便是,经验能够发现被通常认为原因与结果的对象,总是在空间彼此接近,在时间上前后接续,然而,我们为什么会相信相同的原因或导致相似的结果呢(反之亦然)?在此,经验是无效的,因为我们无法通过观察发现两个事物的本质结构,发现事物之间的必然联系。而理性在此同样显得无能无力,这是因为“理性永远不能把一个对象和另一个对象的联系指示给我们,即使理性得到了过去一切例子中的对象恒常结合的经验 and 观察的协助”^{[20](110)}。这一困境如果发展到极致,将导致人们在思考和行为方面的全然毫无根据,从而陷入皮浪式怀疑主义的深渊。但是尽管休谟意识到经验和理性都不能将我们从这种令人绝望的怀疑中拯救出来,然而,人们的一种心理倾向却使人们得以从灾难性的怀疑主义泥潭中走出。这便是人们遵从“我们所经验过的那些对象与我们没经验过的那些对象相互类似的那样一个假设”^{[20](107-108)}。而这样一种假设之所以能够形成,并非因为外物的必然联系,也不是人类的理性具有高级功能,而是因为过往的重复,而在心理所产生的习惯。

习惯在休谟的认识论和社会理论之中处于重要地位,休谟认为“习惯是人生的伟大指导。……如果没有习惯的影响,我们对超出直接记忆和感觉之外的一切事实就会毫无所知。我们就会不知道如何使我们的手段适合于我们的目的,不知道如何用我们天生的能

力来造成任何结果。我们主要思辨就会立刻停止,我们的一切活动也会立刻停止”^{[21](37)}。休谟对于习惯的认识是深刻的,习惯是理性施为的结构性前提,经验对理性的影响也要在习惯的基础上产生。休谟将习惯作为概然推理的基础不仅进一步支持了休谟的反对抽象、自足理性的立场,而且将理性的运用放置于一个具有历史感和背景意识的位置予以思考。

再次,休谟的理性结论具有渐进调整特征。经验主义不仅是休谟分析理性的基础,也是休谟限定理性能力的边界。与启蒙理性所表现出的,对真理把握的过度乐观相反,休谟往往赋予理性一种谦逊的精神,一种自抑的品格。休谟认为我们要“认真研究人类理智的性质,并且通过对理智的力量和能力的精确分析来表明,理智是绝不适合这样一些遥远而深奥的题目的”^{[21](7)}。本着这种精神,休谟对终极原因、根本法则这些启蒙理性所热衷的探知目标始终保持警惕。如果说洛克及其追随者们,坚信理性能够探知“自然法”或者类似的法则的话,那么,休谟则从根本上否定了理性在这方面所具有的能力。不仅如此,休谟将理性视为经验与习惯的产物,这也就决定了休谟不可能具有试图一劳永逸地把握真理或者绝对原则的“信心”。事实上,休谟发现了理性对事物的把握是一个渐进、调试的过程。休谟清醒地认识到,理性犯错不可避免,理性“它可以由于其他原因的侵入,由于我们心理能力的浮动不定,而往往可以遭到阻碍”^{[20](206)},故而其结论只能是概然性结果。这是因为研究对象固有的原始不确定、判断官能的弱点,以及我们评价我们官能可靠性时所发生的错误,都是导致理性出错的可能^{[20](206)}。理性的上述弱点并不能因在代数中运用演证逻辑和更为丰富的经验所完全幸免。人们只能在自然的驱使下,在习惯的基础上进行一次次理性判断。并在不断的经验累积中,积累新的概然性,并对既往的概然性进行修正,从而不断接近“真理”。这一过程,可以让我们一时获得满足,然而对于认知来说却永远不会圆满。

最后,休谟认为,在实践意义上,理性是激情的奴隶。休谟认为人类的行为,并非任意为之,而是受到意志的影响。对此问题,休谟主要考虑情感和理性两大因素。休谟指出历史上,人们一般认为人的意志、行为要受到理性的宰制。这是因为,理性是永恒、不变和神圣的,而情感则是盲目、变幻和有欺骗性的。^{[22](451)}然而,休谟却不做此想。他认为人类的行为往往建立在某种预期之上,这种预期的产生类似于因果关系是基于事物的恒常结合,而在心理产生的一种期望。不仅如此,每当人们产生这种预期的时候,同

时会伴随着由于习惯而附着于上的痛苦与快乐，进而发生厌恶或者喜爱的情绪。正是这种情绪而非理性决定了人们的行为目标与方向，构成了行为的动机。正是在这种意义上，理性既不能构成行为的动因，也不能成为情感的反对力量。当然，这并不意味着理性对行为全无影响。理性对行为的影响在于，“一个方式，它把成为某种情感的确当对象的某种东西的存在告诉我们，因而刺激起那种情感来；另一个方式是：它发现出现因果的联系，因而给我们提供了发挥某种情感的手段”。^[22](499)]这样，理性成为为情感服务的工具，故而休谟认为“理性是并且也应该是情感的奴隶”^[22](453)]。休谟对理性和情感的划分是具有独特理论意义的，启蒙哲人中如狄德罗和卢梭也意识到情感意义，然而他们理论中情感和理性是各司其职，互不影响的。^[23]然而，对休谟而言，理性与情感是在不同层面相互作用，彼此配合。当然，此其中，情感是第一位的，因为它决定了什么行为是可欲的，是行为的原因，而理性则作为手段判断什么样的行为是可行的。是情感而非理性为行为提供了规范基础。

四、休谟政治哲学中的理性之维与保守主义

理性问题是现代政治哲学的核心问题。这不仅因为西方在历史上具有悠久、深厚的崇尚理性的传统，而且还因为近代以来随着人文主义的不断勃兴，理性实际上成为人的能力、尊严的化身与代表。而理性的这一地位又因近现代自然科学在研究过程中所展现的客观性、可重复性、可检验性而得到强化。近代以来，如何看待理性以及如何运用理性这些基本问题不仅在认识论哲学上聚讼不断，而且也是从自然法学派兴起到当代自由主义与社群主义之争中的核心问题。休谟之所以能够跻身于政治思想大家之列，便是因为他正面回应了这一核心问题，并且有所创见。那种认为休谟思想因不排斥理性而不能归为保守主义序列的想法，固然如列维斯顿所言，没能将保守主义理解为一种哲学立场^[24]，但更为主要的是没能看到休谟所论理性与启蒙理性之间的重大差别，以及由此而导致的政治理论方面的诸多方向性转折。对理性的反思与重构是休谟保守主义的基础与特色，休谟是“有理性”的保守主义典型。

休谟以重构理性观为逻辑起点，开拓了世俗保守主义之路。现代西方世界的兴起意味着与中世纪神学传统的某种背离。如果说激进主义是现代性政治某些方面的畸变的话，那么借助于更具前现代色彩的神学

资源来与之对抗，便成为某些理论家的适宜之选。故而，我们能够看到，在现代西方政治思想史上，保守主义往往与宗教背景、宗教意识有着种种不解之缘。从胡克对清教革命的攻讦、柏克对法国大革命的批判到当代政治哲学大家施特劳斯、沃格林对现代性政治的反思无不遵循此种思路。宗教保守主义从神学，更确切地说从基督教的教义出发，论证人类的道德和智慧永远是不完满的，从而对激进主义所表现出的冲动、自负，试图在人间建立美好天堂的冲动形成某种超验的遏制。^[25]休谟的保守主义显然不是这种意义上的保守主义。休谟不仅没有借助神人对照来凸显人的渺小，没有引述原罪论来论证人在伦理上的缺憾，反而对宗教本身报以一种怀疑主义的立场。休谟的保守主义是建立在世俗性的基础上，是通过作为激进主义思想渊薮的启蒙理性的理论反思来构造其保守主义基础的。通过经验主义的方法论，休谟认识到理性的地位、边界与局限，为人们揭示出一个不同于启蒙理性的理性形象。正是在此意义上，哈耶克将休谟归为“反理性主义”的传统，并自认为是其在现代的传人。^[26]如果说启蒙理性所内含的自足、抽象与规范性与形形色色的激进主义具有某种内在关联的话，那么休谟所认识到的具有条件性的、渐进的、工具性的理性则直接构成其在政治上主张中庸、审慎的哲学基础。休谟的保守主义很难说是抛弃理性的，他并不是如尼采、伯格森、弗洛伊德般的全然反理性。“休谟不仅是曾经思考过……理性问题的伟大心智之一，而且这些思考……占据了休谟整个哲学生涯的核心”。^[27]然而，休谟所认同的理性，又是具有特殊内涵的，与启蒙理性迥然不同的理性。启蒙理性往往导致某种人们对改造社会的无限向往，而休谟的理性则更多地指向人的无知、无能与力量有限。在这个意义上，休谟可以被视为现代世俗保守主义的肇始。

休谟将理性内嵌于习惯之中，为其赋予时间感，这就为尊重传统这一保守主义核心命题提供了系统辩护。启蒙理性是尽可能将自身与外部加以隔绝的理性，是尽可能摆脱条件限制和时空差异性的普遍理性。从这个角度而言，启蒙理性是非历史、非时间性的理性。秉承这种理性的行动者，往往标榜为“白手起家”的创业者，总是试图摆脱既往的羁绊与束缚，从而能够在全然不受污染的白纸上勾勒美好的蓝图。保守主义往往针锋相对，崇尚传统，维护历史延续性。然而，历史上，保守主义对传统的维护往往是反应性或者是应对性的，常常缺乏对其理论基础的必要澄清和系统论证。这事实上对保守主义政治主张的接受性、解释力和连贯性造成了某种伤害。亨廷顿就颇为典型地指

出,“保守主义的发展满足了特定的历史需要。当这种需要不存在时,保守主义哲学就会逐渐消失”。^[28]而休谟则恰恰是一个具有高度系统性、逻辑思维异常严密的思想家。休谟从哲学心理学的角度彻底颠覆了启蒙理性存在的基础。休谟认为所有理性都要建立在习惯的基础之上。而习惯无非是事物恒常结合在心理形成的一种自然倾向。时间是习惯形成的必要条件,时间意识成为休谟思考理性问题不可回避的一个重要前提,而这正是启蒙理性中所欠缺的。“时间显然是惯习的本质,它在休谟的思想当中起着广泛和普遍的导向作用”。^{[6](66)}通过对时间维度的关注,休谟将理性放置于前后相继的历史脉络之中。在休谟的思想体系之中,时间的演进与流变对理性认识过程和认识结果具有莫大影响。而时间对理性的这种影响并非直接的,而是通过传统、习俗、前见这些中介因素发挥作用的。故而,理性的思考过程不仅不是清除历史、传统、偏见的过程,而是一个必然要在沉积和积淀之上展开的活动。理性的运作是在历史的维度中展开,理性不仅不是历史与习俗的敌人,反而需要历史与习俗的支撑。休谟指出我们每一代人“几乎沿着父辈们的道路,踩着父辈为他们规划的脚步”^[29]。我们能够看到,与启蒙哲人动辄改天换地、告别传统的“豪迈”气势不同,休谟总是对习俗与传统保留着温情与敬意,总是珍视历史的遗产,总是对破坏历史延续性的行为表现出谴责与批判。

休谟在对理性观重构的基础上,实现了理解政治的视角从“应然”到“实然”的转变,这成为后来保守主义的重要特征。休谟所生活的时代是一个自然法盛行的时代。人们相信通过理性能够把握外在于人类的,由上帝或者自然所缔造的永恒法则,进而根据这些法则规范人类行为。这一逻辑在最终结果上包含着一个从“应然”把握“实然”的内涵。故而,我们能够看到从霍布斯到洛克,从伏尔泰到卢梭,他们尽管对于自然法的内涵理解多有分歧,对于“应然”政治的实现方法也多有差别,然而,从“应然”视角审视现实政治的内在逻辑却是高度一致的。现实政治作为被批判、被审视的对象,而这种批判、审视的基础是由自然法所引伸出的抽象原则。然而,休谟通过瓦解启蒙理性的基本假设,拦腰将这种“应然”视角斩断。有限的理性是否能够胜任这种发现“道德律令”的重任是十分可疑的。退一步而言,即使我们能够发现这些永恒的道德法则,这些法则是否应该被人们所尊奉也依旧值得探讨。因为人类行为并非理性的结果,而是激情的产物。在对道德问题的探讨中,休谟明确表明“认识德是一回事,使意志符合于德又是一回

事”^{[22](505)}。这也是休谟所宣称的不能从“是”推出“应该”的本意。而休谟对理性的探讨很大程度上就是要还原人类行为的实然基础,从应该如何行为的考虑转换为“能够如何”行为的思考。当然,这并非意味着休谟在伦理价值判断上是虚无主义的,而是说休谟认为“可欲”的行为必然是建立在人类“可能”行为的基础之上。人们事实上如何思考,如何判断占据了休谟政治研究的中心位置。休谟认识到人类社会的诸多苦难正是源于人们颠倒了“可欲”与“可能”之间的关系,“一条在思辨中可能看来对社会最有力的规则,在实践中可能发现是完全有害的和毁灭性的”。^[30]从这一思想出发,我们能够看到,休谟对他所处时代的意识形态政治保持了距离,对党派政治报以容忍之心,对政治服从问题运用效用考量的视角,对于偏离理念教条的现实政治予以同情和维护。从历史来看,休谟所开拓的从实然审视、把握政治的视角,成为后来保守主义批判理性主义与激进主义的一贯立场。这就是为什么保守主义总是表现出对抽象原则、宏大愿景的警惕,总是被认为具有某种更贴近现实的社会学(sociological)思维倾向,总是试图“将政治实践位列于政治理论之上”^[31]。休谟这一视角转变在柏克对自然权利的驳斥、托克维尔对文人政治的批判和奥克肖特对意识形态政治的反思中得到持续回响^④。

注释:

- ① 哈耶克自己并不认同保守主义的定位,详见哈耶克.自由秩序原理·下册[M].北京:三联书店,1997:251-255。然而,包括尼斯比特、奥沙利文等大批研究者依然将哈耶克划归保守主义阵营。参阅:Nisbet. *Conservatism: Dream and Reality* [M]. Minneapolis: the University of Minnesota Press, 1986. O'Sullivan. *Conservatism* [M]. London: J. MDENT&SONS LTD, 1976。这里的关键在于对保守主义的理解。哈耶克认为保守主义在社会变迁方向上面无所适从,而尼斯比特等则认为保守主义只是反对思想或行为上的激进主义,反对激进变革并不必然等同于在社会变迁方向上无言以对,保守主义与审慎调整、渐进变迁是可以相容的。笔者在后者的意义上运用保守主义概念。
- ② 本文所指的启蒙理性特指发源于17世纪,并在法国启蒙哲人(philosopher)身上所体现的典型的对于理性的理解。这种对启蒙的理解是狭义的和传统的,所涉及的范围并不包括今天人们所热衷讨论的苏格兰启蒙运动。
- ③ 参阅:Frankel. *The Faith of Reason* [M]. Now York: King's Crown Press, 1948. Vartanian. *Diderot and Descartes* [M]. Princeton: Princeton University Press, 1953.
- ④ 关于休谟保守主义思想与柏克之间的关联在沃林、列维斯顿等的著述中都予以了关注,而伍尔夫(Wulf)则对休谟、柏克和奥克肖特的思想中的政治怀疑主义进行了详细的研究。参阅:Wulf. *Political Skepticism: Philosophical Skepticism in Hume Burke and Okeshott's Political Thought* [D]. Yale: Yale University, 2001.

参考文献：

- [1] David Miller. *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought* [M]. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- [2] Donald W. Livingston. *Hume's Philosophy of Common Life* [M]. Chicago: The university of Chicago Press. Ltd, 1984.
- [3] Frederick G. Whelan. *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy* [M]. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- [4] John B. Stewart. *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy* [M]. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- [5] Neil McArthur. *David Hume's Political Theory: Law, Commerce, and the Constitution of Government* [M]. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- [6] Christopher J. Berry. *David Hume* [M]. London: Newgen Imaging Systems Pvt Ltd, 2009.
- [7] 施展. 迈斯特政治哲学研究[M]. 北京: 法律出版社, 2012, 44-96.
- [8] Iain Hampsher-Monk. *The Political Philosophy of Edmund Burke* [M]. London: Longman, 1987: 34.
- [9] 卡西尔. 启蒙哲学[M]. 济南: 山东人民出版社, 2007.
- [10] 维塞尔. 启蒙运动的内在问题[M]. 北京: 华夏出版社, 2007: 78.
- [11] 洛克. 人类理解论上册[M]. 北京: 商务印书馆, 1959.
- [12] Anchor. *The Enlightenment Tradition* [M]. California: University of California Press, 1967: 4.
- [13] 泰勒. 自我的根源[M]. 南京: 译林出版社, 2001: 218-238.
- [14] 布林顿. 西方近代思想史[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2005: 143-144.
- [15] Manuel. *The Age of Reason* [M]. Cornell: Cornell University Press, 1951.
- [16] 塔尔蒙. 极权主义民主的起源[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2004: 2.
- [17] 希尔斯. 论传统[M]. 上海: 上海世纪出版集团, 2009: 1-4.
- [18] Grocker. *An age of crisis* [M]. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1959: 458.
- [19] Wolin. *Hume and Conservatism* [J]. *The American Political Science Review*, 1954, Vol. 48(4): 999-1016.
- [20] 休谟. 人性论·上册[M]. 北京: 商务印书馆, 2012.
- [21] 休谟. 人类理智研究[M]. 北京: 中国法制出版社, 2011.
- [22] 休谟. 人性论·下册[M]. 北京: 商务印书馆, 2012.
- [23] Jenkins. *The Enlightenment legacy of David Hume* [D]. Texas: University of North Texas, 1989: 83.
- [24] Livingston. *On Hume's Conservatism* [J]. *Hume Studies*, 1995, Volume XXI, (2): 151-164.
- [25] Anthony Quinton. *The Politics of Imperfection* [M]. London: Faber and Faber Limited, 1978: 10-12.
- [26] 哈耶克. 大卫·休谟的法哲学和政治哲学[C]// 哈耶克. 经济、科学与政治. 南京: 江苏人民出版社, 2000: 553.
- [27] Danfor. *David Hume and the Problem of Reason* [M]. Yale: Yale University Press, 1990: 1.
- [28] 亨廷顿. 作为一种意识形态的保守主义[J]. *政治思想史*, 2010(1): 155-178.
- [29] 休谟. 论原始契约[C]// 休谟. 论政治与经济. 杭州: 浙江大学出版社, 2011: 341.
- [30] 休谟. 道德原则研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 45.
- [31] Ian Holliday. *English Conservatism and Enlightenment Rationalism* [C]// Norman Geras, Robert Wokler. *The Enlightenment and Modernity*. London: Macmillan Press LTD, 2000: 121.

The view of reason in Hume's conservatism

LIU Yang

(Law School, Shandong University at Weihai, Weihai 264209, China)

Abstract: Reason is the core issue of modern political philosophy, and is also the key for us to grasp Hume's conservative thought. Hume discusses the issue of reason in the background and comparison of enlightening reason, which believes that reason is ontologically subjective, self-contained and supreme, and is abstract in the cognitive process. The rational cognition results constitute the laws of human behavior in practice. Enlightenment reason is the driven idea behind modern radicalism. And Hume argues that reason is not sufficient in the ontology, dependent on the habit in the process of cognition, and their cognitive conclusions need to be constantly gradual adjustment. In practice, reason is not the guidance of the rules of human behavior. Hume's view of reason is the logical foundation of his unique conservatism. On the basis of reconstructing reason, Hume gives secular argument for conservatism, carries defense systematically to respect the tradition, and paves the way to examine the political perspective from "ought" to "reality". In short, Hume is the precursor of conservatism with reason.

Key Words: Hume; enlightenment reason; reason; conservatism

[编辑: 颜关明]