

# 自然状态的道德意涵： 定位现代道德的开端

社会  
2016·6  
CJS  
第36卷

陈 涛

**摘要：**针对李猛有关霍布斯自然状态的讨论，本文力图指出，自然状态不仅是一个人性冲突状态或法权矛盾状态，而是具有某种积极的道德意涵。这集中在霍布斯的自然权利概念上。正是自然权利，而不是原初缔约环节，构成了霍布斯政治哲学的规范基础。自然权利不完全是项主观权利，它同时还带有传统客观法权的正当意涵。一方面，每个人的“自然权利”凭借国家权力的存在，成为一种客观意义上的正当性，另一方面，它的“自然性”又意味着它并不是由国家所制造出来的，而是基于人的自然本性本身。人的自然并不是可以任意抟塑的质料，而是有其形式，并被明确界定为一种自然“权利”或正当，参与到政治生活的构建之中，这构成了现代思想不得不去回应的难题。

**关键词：**自然状态 自然权利 国家 道德

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2016.06.003

## The Moral Implication of the State of Nature: Relocating the Beginning of Modern Morality

CHEN Tao

**Abstract:** The doctrine of the state of nature, especially that of Hobbes's, is one of the most essential components in modern political philosophy, moral philosophy and social theory. It is the natural man and the state of nature, and their relationship that constitute the basis of modern thoughts. The doctrine of the state of nature puts an end to the classical understanding of human nature but it does not do away with normality, only it is now somewhat obscure and indescribable. In response to Li's discussion on the state of nature, this paper tries to demonstrate that Hobbes's state of

---

\*作者：陈 涛 中国社会科学院社会学研究所 (Author: CHEN Tao, Institute of Sociology, Chinese Academy of Social Sciences) E-mail: chengt1986@163.com

\*\*本研究得到国家社科基金(项目编号:15CSH004)的资助。[This study was supported by the National Social Science Foundation of China (No. 15CSH004).]

nature is not just a battle ground of human natures or a paradoxical state of human rights, but in fact, it contains certain positive moral implication. That is to say that Hobbes's natural rights are not just subjective rights but also bear the traditional meaning of objective right. It is the natural right, not the original contract that constitutes the normal basis of Hobbes's political philosophy. On one hand, the existence of individual "natural rights" depends on sovereign power. That is the objective rightness side of natural rights. On the other hand, natural rights cannot be artificially created by the state. They are dictated by human nature for it is not just "matter" that can be reformed or transformed arbitrarily. Human nature has its own "form" and participates in its own right in constructing political life.

**Keywords:** the state of nature, natural right, state, morality

---

思想和历史的开端(arke)总是具有一种优先性。一个事物的开端率先为它自身的发展框定了一个它发展和活动于其中的视野,规定了由此出发来看自身、看他者的方式。开端又以其质朴性、新生性,能够更为清晰地呈现出这一视野,揭示出它在斩断脐带的那一刻存在着的粘连与挣脱。就此而言,我们对当下思想和历史处境的理解,恰恰要求走出当下,把目光拓展至那些参与构成我们今天之所是思想和历史因素、放眼至开端。我们能否超越当下的处境,探求某种新的开端、定位某种新的生活方式,这一问题从来都取决于对决定当下生活的那些视野或界限的把握。

李猛这本《自然社会》的新书正是出于这样一种努力。他希望通过研究西方早期现代自然法传统来观照规定当下中国人处境的那些开端,并试图从中探求逾越这种界限的某种可能性。这不是人们通常所熟悉的社会学家的工作方式,即用本土经验来检验和修正西方理论,或发展自己的理论,但它却更深入、更有力。因为它试图捕捉到参与构建现代中国思想和历史传统的那些西方因素,所以活动在基本视野、基本思维和基本概念的层面。每个认真阅读该书的读者,都会时不时地,从作者那迂回、繁琐地对西方思想的文本解读和哲学思考中,感受到某种直击我们当下生存体验的力量。这种力量也必然会推动着那些热爱思考的读者,同作者一起,从当下出发,驶入这片浩瀚的思想海洋中,探寻我们是谁、探寻我们可以安家落户的陆地。

在谋篇布局上,该书呼应了社会契约论的基本架构。它始于“自然状态”,以“自然法权”为指导,通过缔结契约,建立“政治社会”。最后一章“革命政治”又重新指向“自然状态”这一开端。自然状态不仅构成了这种循环的起点和终点,而且始终交替地隐匿和浮现于其他章节的讨论之中。自然状态构成了全部论述展开的舞台。这正是该书以“自然社会”命名的原因。我们的阅读和思考也将以此为线索。

## 一、自然状态何以是一个道德空间？

该书有关自然状态的基本观点非常清楚。霍布斯以降的自然状态学说同时具有双重目的。一方面,它担负解构的使命,旨在瓦解传统,特别是古典政治哲学的基本架构,尤其是其人性基础:“人是政治的动物”。另一方面,它又服务于建构现代主体和现代社会形态的任务:由自然状态学说所给出的自由和平等的自然人、自然权利和自然法,以及借此所搭建起来的社会关系,构成了现代社会的基本视野。这两个目的紧密关联。在从自然通向政治的古典道路上,横亘着现代人的自然状态或“自然社会”。或者说,正是现代政治哲学的自然状态学说所构建的“社会”概念,决定性地割断了自然与政治的自然阶梯,使得现代人必须依靠人为的力量来跨越自然与政治。而由普芬道夫所着手的“自然状态的历史化”,则开启了文明或文化取代政治的思想史进程。

李猛深厚的社会理论背景,使他在该书中提出了一个极富洞察力和启发性的观点:霍布斯的自然状态是一个社会状态,一个“自然社会”(李猛,2015:67—70)。按照我们通常的理解,自然状态是一个缺乏社会的状态。甚至,在孟德斯鸠和卢梭的眼中,把自然状态与社会状态混为一谈恰恰是霍布斯的错误。

为了澄清这一点,作者做了大量迂回而又细致的准备工作。从罗马时代开始,就有从“社会感”出发去诠释人的自然政治性,淡化古典“政治”概念中基于自然的“统治关系”的一面,凸现其“共同活动”的一面(这与罗马政治面临的新形势有关,即在从古代城邦转向帝国体制这一背景之下,如何在帝国之内安置不同的习俗共同体的“社会”交往)。加上基督教思想对政治关系的贬抑,逐渐导致人的自然政治性被诠释为人的自然社会性,即人天生具有的共同生活、相互交往的自然欲求(李猛,2015:45)。这一思想构成了现代“社会”概念的前身。但现代“社会”概念得以构成,却始于两种

相互竞争的学说,即格老秀斯的“社会欲”和霍布斯的“自然状态”,完成于普芬道夫的自然状态学说对二者的综合。

说普芬道夫和洛克的自然状态是一个社会状态,比较直观。因为那里已经有借自格老秀斯的、从自我保存出发,基于物权或财产权而发育出来的社会关系。但是,要说霍布斯的自然状态是一个社会状态,却并不那么直观。

浸淫于现代社会科学的思维中,我们想当然地把自然状态视为社会学或人类学意义上处于前文明的、特定历史阶段的原始社会。针对于此,李猛出色地澄清了:霍布斯的自然状态首要指的是一个从原则上说,当下的人每时每刻都可以进入的社会状态。每个人,只要基于他当下“社会生活的经验”(李猛,2015:111),都可以看到,一旦国家的惩罚权力不在了,每个人都会与他人陷入一种战争状态之中。因此,自然状态是一个缺乏人为的公共权力和制度安排的社会状态,或“自然人性的基本状况”(李猛,2015:114)。自然状态学说旨在探究,没有国家权力时,人性是怎样的。这个“没有”,与其说是前国家意义上的,倒不如说是国家权力解体意义上的(李猛,2015:145),与其说是历史中真实发生的,倒不如说是“只在指向未来的想象中才存在的”(李猛,2015:119),因为霍布斯的自然状态极为倚重每个人都“保留了在这样的权力下共同生活的经验”,“都带着对这部人造机器幽灵般的记忆”(李猛,2015:114—115)。每个早晚上下班高峰期挤地铁的人,当人与人之间最为基本的相互敬重之距离被挤掉了的时候,他或许都会在心里——这块公权力无法触及的广阔领域——默默地、并且不无快感地、一遍一遍地上演着霍布斯所设想的“战争状态”。因此,自然状态是一个处于想象之中的、缺乏公共权力的社会状态。

当然,对于格老秀斯、洛克、普芬道夫和卢梭而言,即便我们想象此时此刻国家权力突然失效了,人与人也不会立即陷入彼此为敌的战争状态之中。问题的关键在于,霍布斯希望我们动用的“社会生活的经验”是什么。<sup>1</sup>对此,李猛作了清楚的厘定。首先,构成这种经验之核心的乃是每个人自以为与别人比起来自己更有智慧,然而这恰恰反证了

---

1. 虽然研究者们习惯于把霍布斯的自然状态学说称为是对人性的一种现实主义观察,但笔者认为,它是超现实的、反向的理想主义,因为它要求我们将社会生活中的现实经验分解,提取出某些部分,来对抗、取消其他部分。对此,笔者将另文对霍布斯政治哲学的这种理想主义特征加以探讨。

每个人对自己的才智都很满意,在这种“自以为是”上是平等的。其次,即便在体力和智力上有所差别,但在杀死彼此的能力上,在“怕死”上,我们却是绝对彼此平等的。强者与弱者有着同样的可能性,或杀死对方,或横死于对方之手。再次,这是一种每个人又都不满足于自然平等、追求出众的激情。人与人的每一次相遇,总是被一种力量上的比较以及希望胜过他人、支配他人的欲望所支配。这是一种独特的“社会性”,一种“否定”(李猛,2015:188)任何社会生活的“社会性”。如果没有国家权力的震慑,这种“社会性”只能将自然状态带入战争状态,带入一个以力量来衡量彼此高下的世界。只有凭借国家权力,这种“社会性”才能构成“文化”发展和道德发育的动力(李猛,2015:214—216)。

我们需要在此停留片刻。在论及自然人的自然平等时,李猛(2015:119)曾指出:“……自然状态正是借助死亡取消人的整个世界的威胁而构建的空间,一个只在指向未来的想象中才存在的空间,这正是现代主体的生存空间和道德空间。”我们不禁要问:霍布斯的自然状态在何种意义上是一个道德空间?是否只是在道德寓言或道德教育的意义上?也就是说,如果我们不服从国家权力,不彼此和睦相处,就会陷入这种道德失范的状态?或者,李猛的意思是说,自然状态并不是一个具有道德意涵的状态,但道德是建立在由这种自然状态所给出的平等的现代人之间的?抑或,它与洛克和普芬道夫的每个人都服从上帝的自然法的自然状态一样,具有某种正面的道德意涵?假设一从来都不是自足的,它有赖于我们如何理解自然状态的道德意涵。因此,问题的关键是,霍布斯的自然状态作为一个“道德空间”,仅仅是否定意义上的,还是具有某种积极意涵?这个问题最终关涉到我们如何理解现代道德哲学和政治哲学的起点、性质和困境。

李猛接下来有关霍布斯的自然状态为什么是战争状态的疏理,表明他更偏向于前一种立场。就“自然激情论证”而言,这一论证的核心是只从人性,或人的自然激情出发,来看理性化的激情如何带来了“自然人性的自我毁灭”(李猛,2015:130)。其中最为重要的一点是,存在一些虚荣的人,追求胜过他人,从而迫使那些承认自然平等的人、适度的人,因而最终迫使所有人都不得不出于必然而尽可能加害他人,保存自己(李猛,2015:126)。不过,通过比较霍布斯在不同政治作品中有关这一主题的论证,作者最终认为上述论证主要存在于霍氏的《法的原

理》和《论公民》中,相反,在《利维坦》中,“人在自然状态下对自身权力的理性竞争成为战争状态名副其实的‘最常见原因’,而出于虚荣的错误估价引发的猜忌退入幕后,成为激发敌意的补充性原因”(李猛,2015:127)。笔者认为,这一论断有待商榷。《利维坦》第13章,人在体力和心智能力上的平等构成了论证自然状态是战争状态的出发点(Hobbes,1996:13.1—13.2),而在论证人与人在心智上的平等时,霍布斯不仅从观察者角度论证了人在明智或经验上的平等,而且还动用了每个人“对自己智慧的自负”(a vain conceit of one's own wisdom),即“几乎所有人都认为他比俗人有更大的智慧”(Hobbes,1996:87)这一判断。这里说得正是虚荣,并且不限于一部分人,而是“几乎所有人”。对比《论公民》就可以发现,从对自己的智慧的虚荣出发论证人心智上的平等恰恰是《利维坦》新增添的观点。在《论公民》中,霍布斯仅仅从体力论证了人的自然平等(Hobbes,1998:26)。因此,在《利维坦》中,从虚荣这一激情所作的论证并没有被削弱,反而得到了强化:撇开其他东西,就每个人对自己的聪明才智的看法而言,不是只有一部分人虚荣,另一部分人适度,而是几乎所有人都虚荣而又自负。就这种“自以为是”而言,他们在这一点上“更为平等”(Hobbes,1996:87)。作者之所以倾向于淡化虚荣的重要性,或许是希望站在霍布斯的角度上,回应施特劳斯对霍布斯的批判。施特劳斯自始至终都认为,霍布斯的哲学基于一个特殊的道德态度,即虚荣自负和恐惧暴死构成了人的两个压倒性的激情。作为一种道德态度,它不是科学论证的产物,而是某种价值判断。科学方法只是用来为此做辩护的,或者说用来包装它的(施特劳斯,2001:32—33)。作者想要证明霍布斯在《利维坦》中提供了某种相对独立的科学论证,他的政治哲学并不一定要基于某种道德判断。姑且不论霍布斯是否认为从某种道德态度出发进行论证一定就是有悖科学精神的,即便我们承认霍布斯就是从人的虚荣出发进行论证的,也未必要把虚荣理解为一个纯粹的道德判断。《利维坦》第6章中就提供了一个有关虚荣的心理学分析(Hobbes,1996:42)。

就“自然权利论证”而言,从自我保存权利出发,经由使用手段的权利和私人判断的权利而推出的一切人对一切东西的权利,以及由此带来的战争状态表明,每个人的绝对自由的状态带来的只能是“法权意义上的理性矛盾”(李猛,2015:140)。

无论哪一条论证思路,自然状态作为战争状态都表明,它不可能拥有什么积极的道德意涵。霍布斯自然状态,不过是一个社会学意义上的社会失范状态。这突出地表现在作者对霍布斯的“私人判断权”的判断上:

……私人判断权与其说是一种具有道德正当性的权利,不如说是一种自相矛盾的自由。因为在自然状态中,个体无法走出自身的理性权衡困境,与其他平等者建立具有约束力的道德关系,和平地共同生活。(李猛,2015:134)

不过,几页之后,作者又指出:

然而颇为悖谬地是,这样一种道德或法律意义上的“放任”状态,或者说,义务完全缺乏的状态,却被霍布斯刻意描述为某种具有正当性的权利状态。……自然状态既是一个没有道德规范的“放任状态”,却又是一个将“放任”的自由转化为具有正当性的“权利”状态,或者说,一个任何行为都可以称得上正当,或至少不是不正当的权利状态。(李猛,2015:137—138,着重号为笔者所加)

因此,霍布斯的自然状态在道德上的模糊性就在于这一“悖谬”的现象:自然权利是主观的,但似乎它又不只是主观的。这是任何一个霍布斯著作的读者都能够体会到的“悖谬”。之所以霍布斯的自然状态存在这种道德模糊性,首先是因为他使用了传统客观法权学说中作为公共尺度的“正当理性”和“正当”来定义自然权利,但却在这个旧瓶子里装上了新酒:“正当理性”在霍布斯那里,是个人基于私人经验、私人尺度而进行的有利于自己的推理,是一种私人意见。因此,根据这个新的“正当理性”界定的自然权利,就成了一项主观权利(李猛,2015:133—134)。但是,它似乎还留有这个客观法权的“幽灵”。或许这也是作者在中篇论述“*ius naturale*”时,使用了比较模糊的“自然法权”这一译法的原因之一。对于“自然权利”概念在道德上的这种模糊性,我们还可以做进一步的补充:这是因为霍布斯既拒绝像传统亚里士多德主义那样,诉诸于根据某种人有待去实现的自然目的来界定的自然正当或自然法则,也拒绝像随后的洛克和普芬道夫那样,在自然状态中,引入上帝和上帝颁布的自然法。无论是前者还是后者,都是霍布斯的自然状态所要解构的东西。正是这种双重拒绝,导致他的“自然权利”,或“自然正当”,其规范意涵不再那么直截了当。因此,衡量霍布斯的自然状

态是否具有积极的道德意涵,关键就在于衡量他的“自然权利”概念。

非常遗憾地是,作者在随后的解释上,没有能够保持住霍布斯自然状态学说在道德上的这种张力,而倾向于把它诠释为一个失范状态。具体来说,作者通过两步解释得出了这一结论。首先,作者根据“一切人对一切东西的权利”这一“无限权利”所带来的“悖谬效果”(李猛,2015:138),即“放任状态”,将其仅仅理解为一个自相矛盾的法权状态。而自相矛盾的法权,意味着“毫无权利或正当可言”(李猛,2015:138),意味着缺乏道德。其次,通过对比《论公民》和《利维坦》两处文本对自然权利的界定,作者似乎暗示我们,霍布斯本人也不再把自然权利视为正当的(李猛,2015:141)。如果是这样,那就意味着,自然状态学说,尤其是具有自然权利的、自由和平等的个体本身并不构成现代道德的起点。实际上,作者在下文将个体之间缔结契约,彼此产生义务作为现代道德的严格意义上的起点。

施特劳斯同样注意到了霍布斯“自然权利”概念在道德上的模棱两可。对此,他却给出了另一个解释方向:

如果自然法必须得从自我保存的欲望中推演出来,如果,换句话说,自我保存的欲求乃是一切正义和道德的唯一根源,那么,基本的道德事实就不是一桩责任(duty),而是一项权利;所有的责任都是从根本的和不可放弃的自我保存权利中派生出来的。……既然根本的、绝对的道德事实是一项权利而非一项责任,那么政治社会(civil society)的职能和界限就必须根据人的自然权利而不是其自然责任来界定。(施特劳斯,2006:185)

两位研究者在解释上的分歧在于,施特劳斯强调的是“根本的和不可放弃的自我保存权利”本身就具有积极的道德意涵或规范性,也就是说,自然权利构成了现代政治和道德的基础;而作者则根据衍生的、对一切东西的无限权利或“绝对自由”的“悖谬”效果,削弱了自我保存权利可能具有的积极的道德意涵。

我们必须努力保持住霍布斯的自然权利和自然状态学说在道德上的模棱两可性:自然权利是主观的,但不只是主观的。首先,我们不能仅仅根据对一切东西的无限权利这种派生的自然权利的效果来衡量自然权利本身的正当性。自然权利在实践上的悖谬效果,并不意味着自然状态中完全

不存在自然正当。根据霍布斯，进入国家，每个人放弃的是这种派生的无限权利，而不是根本的、不可放弃的自然权利。相比于大多数研究者对霍布斯的不可放弃的自然权利的关注，相比于该书在霍布斯自然状态上花费的篇幅，作者对这个问题的处理有些吝啬(李猛, 2015: 136)。毕竟，恐怕没有谁比霍布斯在要求国家的绝对权力的同时，又顽固地强调个人在面对国家的绝对权力时仍然保留着不可放弃的自我保存权利。

其次，如果霍布斯的“自然权利”具有积极的道德意涵，那么，这种道德既不是来自一个人应该实现的自然目的，也不是来自于人之上的神圣立法者，而似乎只能来自于“我”本身。来自于“我”的什么呢？“我”的自我保存既是一项无法违背的自然事实，也是一项基本的道德事实：我在自然本性上必然害怕死亡，想要保存自己。“我”出于自然恐惧，出于自然必然性所做的事情，也就是自然正当的，是“我”的不可放弃的自然权利。因为“我”不可能去违背自己的自然本性。

没有人被他所缔结的这种协议约束，即不去反抗某个以死亡、伤害或其他身体损害威胁他的人。因为每个人都有一种最高等级的恐惧，根据它每个人把威胁到他的损害视为最坏的可能，并根据自然必然性尽力避免达到这一等级的恐惧，而不能有其他选择。当一个人达到了这种等级的恐惧，他必然不是要借助逃跑就是要借助战斗来照顾他自己。因为没有人会受制于不可能的事情，所以没有人有义务去接受他所遭受的死亡威胁(它是对自然的最高损害)或伤害或其强烈到难以承受的身体损害。(Hobbes, 1998: 39)

这里的不可放弃不是说我不愿意(will to)放弃，而是说我不可能(not to be able to do otherwise/ impossible)放弃。假设我在服兵役，战场上炮声隆隆，前面一排一排的人倒下，我想到自己再不逃跑就会必死无疑(我甚至可能来不及想)，那么我出于恐惧，必然要逃跑，并且是正当的(Hobbes, 1996: 151)。因为外在物体在我内心中引发的这种自然恐惧和逃跑行为，完全是自然力量造成的必然效果。出于自然必然要做的就是正当的。因此，霍布斯借助权利概念将人必然怕死这一自然事实，转变为一个具有规范性的道德事实，并允许它保留下来，参与构成人们的政治生活。自然权利不仅仅出现在自然状态中，它也继续出现在政治生活中。能够危及上述推论的，就是承认有自由意志这种

东西。但众所周知,霍布斯拒不承认自由意志的存在。不过,我们稍后将要看到,霍布斯对自然权利的定义似乎又特别需要这样一个自由意志概念。

最后,现代国家正是由这样的一个一个的“我”所组成的。这意味着,现代国家要得以构成,人就必须经历战争状态,去掉各种传统共同体所赋予他的纽带,成为自由和平等的个体。问题在于,这种“必须”是否也是一种“应当”?

总之,我们应该在霍布斯“自然状态”的概念上停留一段时间。因为对于当下的我们来说,霍布斯“无神论”的自然状态,一切人反对一切人的战争状态,远比洛克或普芬道夫的上帝的自然法还起作用的自然状态,或卢梭的人们彼此“相忘于江湖”的自然状态,在经验上离我们要更近。“战争状态”的经验,对于我们来说,不仅仅体现在类似于内战这种极端情形下,也不仅仅体现在国际政治中,甚至也不仅仅体现在陌生人聚集的城市的空间中,它早已伴随着我们近代的社会变革,渗透到刘震云在《一句顶一万句》中所描写的乡间“熟人社会”、圈子和家庭的日常生活之中,渗透到我们每个人的思维和想象之中。现代人的漂泊感,不仅仅出现在鲁宾逊的荒岛上,也不仅仅呈现在陌生人遭遇的社会空间中,而且已经进入到家庭之中。一种在家的漂泊感,家里的孤独。<sup>2</sup>当我们在想象中,在心里返回自然状态这个开端时,我们即便不是诉诸于自我保存之正当性和明证性,但也绝不会是上帝和自然法。霍布斯活在我们当下。

## 二、自然状态学说在多大程度上是一种人性论?

我们继续逗留在霍布斯“自然权利”概念的讨论上。作者比以往的任何研究者都更为敏锐地把握到,霍布斯在论证自然状态是战争状态时提供了两条不同的路径:自然激情论证和自然权利论证。前者更偏重于从人性的自然平等出发去论证,后者则从自然权利,因而更偏重于从人性的自由出发去论证。至于二者的关系,作者讲得不是很充分,而

---

2. 李猛关注的重心(借助澄清霍布斯自然状态的实例,来把握自然状态这个概念随后经历的历史化)在某种程度上转移了他的注意力,使得霍布斯自然状态的这个“想象”的维度,或内心的维度,没有因为前文有关自然状态中“未来”向度的出色分析而得以进一步延展。当霍布斯说,自然状态的生活孤独、贫困、卑污、野蛮、短促时,当他列举各种现实中的例子时,他首先希望的是我们动用自己的经验去想象一下自己身边的公共权力不在时,会怎样。

只是强调后者是对前者的转化,借助这一转化,霍布斯“排除了从善或恶的角度来理解自然人性的传统做法”(李猛,2015:142)。在讨论霍布斯的自然激情论证时,作者也指出,霍布斯的自然状态学说,不再像传统政治史那样,从人们的性情差异,如马基雅维利区分的贵族气质和平民气质,来思考政治生活(李猛,2015:129)。不过,作者认为,这些差异都不妨碍我们仍然可以把霍布斯的自然权利论证或自然状态学说视为一种“人性论”：“自然状态学说就是现代政治哲学的人性论”、“而‘对一切东西的权利’其实是将自然状态下的人性冲突浓缩在一个从绝对自由出发的自相矛盾的法权概念中”(李猛,2015:114、120、128—129、137、140—143、189—190)。

暂且撇开自然激情论证,霍布斯的自然权利论证还算得上是一种人性论吗?或者,我们不妨这样假设,撇开霍布斯有关人性的自然研究,撇开自然激情论证,只保留“自然权利论证”,对于霍布斯的政治哲学来说是否足够?

“人性论”在传统上指的是“灵魂学说”,后者隶属于自然哲学。因为人根据其自然本性在一个目的论的自然秩序中占据一个等级。传统伦理学或道德哲学的基本思路是从人的自然目的出发去推演出一套伦理和法律规范,作为人性从当前的状态达至其完满状态(即目的实现了的状态)之间的中介。从人性这一自然事实,跨越到道德事实,之所以不存在现代社会科学所焦虑的对事实与价值的混淆,乃是基于一个目的论的自然秩序图景。一个存在者的自然作为其目的,规定了它的职能(ergon),而这个职能进而构成了判断它事实上的行动的标准。教师的职能是上好课(目的论),所以一个讲课清楚而又明白(事实陈述)的教师就是一位好的教师(价值判断)(麦金泰尔,2011:67)。

霍布斯的政治哲学,不仅拒绝传统的自然目的论架构,而且以事实上的人性——“政治社会并不改变人性”(李猛,2015:144)——代替了目的论意义上应该去实现的人性。在这种情况下,人性就失去了其规范含义,而只是一个自然事实,因此无法构成现代政治哲学的基础。因此,如何从研究人的自然的自然哲学跨越到涉及人、主权者和公民的权利和义务(obligation)的政治哲学,就成为一个棘手的问题。

具体到我们这里所谈的问题,根据霍布斯划分的学科体系,自然激情论证隶属于自然哲学,因为我们可以借助理性,从心智运动的原因出

发来认识人的激情。由自然激情带来的战争状态,在根本上是一个根据“自然力量”<sup>3</sup>来一较高下的世界。自然权利论证则隶属于政治哲学,因为它使用了不属于自然哲学的“权利”(ius)概念,尽管霍布斯的政治哲学在许多方面仍然依赖于自然哲学有关人性的研究,因此还没有像康德的道德哲学那样,完全成为一门独立自主的学科(Hobbes, 1981: 191, 301-303, 1991: 42, 1996: 60-61)。<sup>4</sup>但是,自然权利的争斗,不同于自然力量的角逐。在霍布斯这里,自然权利不等于自然力量。霍布斯不是斯宾诺莎主义者。自然状态学说位于自然哲学通往政治哲学的临界点(Hobbes, 1996: 90-91, 1998: 26-27)。自然权利,而不是人性论,构成了现代政治哲学的基础或第一原理。也正是在这个意义上,霍布斯说:

政治学和伦理学(有关正义和不正义、公平和不公平的科学)能够被先验的证明,因为我们自己制造了这些原则。这些原则是正义(即法律和信约)的原因。借助它们我们认识了正义、公平以及它们各自的对立面不正义、不公平是什么。在有信约和法律之前,就像在野兽之中一样,在人之中,无论是正义还是不正义,无论是公共善还是公共恶,都不是自然的(Hobbes, 1991: 42)。<sup>5</sup>

正是“我们自己”把自我保存的“欲望”界定为“权利”。我们凭借什

---

3. “人的力量……或者是原初性的,或者是工具性的。自然力量,指的是身体或心智的能力(faculties),诸如超凡的体力,容貌、明智、技艺、修辞、慷慨和高贵,工具性的力量,指的是借助自然力量或运气获取的力量。诸如富裕、声望、友谊,以及上帝的隐秘工作,也就是人们所谓的好运。”(Hobbes, 1996: 62)由于在自然状态下,人的生活孤独、贫困、卑污、野蛮、短促,所以他几乎没有机会去发展自己的“工具性力量”。

4. 有关人的激情的研究,被霍布斯明确称为伦理学或道德哲学,但是它究竟属于自然哲学,还是属于政治哲学,霍布斯本人就存在犹豫。在《利维坦》中,伦理学被划归在自然哲学之下(Hobbes, 1996: 61),而在《论物体》中,伦理学则被划归在政治哲学之下(Hobbes, 1996: 11, 73-74)。根据霍布斯的解释,伦理学在归属上的这个困难源于人自身:“因为人不只是一个自然物体,而且也是国家的一部分,或我认为是政治体的一部分。基于这个原因,他既需要被视为人,也需要被视为公民,也就是说,物理学的第一原理需要与政治学的第一原理相结合,最困难的与最简单的相结合。”(Hobbes, 1991: 35)“权利”和“法”都属于政治学的第一原理,因此,自然权利论证隶属于政治哲学。

5. 必须指出,霍布斯在不同的作品中有关这一点的论述存在不一致的地方。比如,在《利维坦》中,伦理学或道德哲学,有关正义和不正义的科学都被划归在自然哲学之下(Hobbes, 1996: 61)。不过,考虑到政治哲学探讨的两个主题,即政治体的权利和义务,以及臣民的权利和义务,都建立在权利概念的基础之上,因此即便自然权利可以被划归为隶属于自然哲学的道德哲学,这里仍然需要解释权利是如何出现的。

么？“人自己的意志”（Hobbes, 1991: 41, 另可参见霍布斯在《利维坦》中对自然权利的定义，“如他意愿的那样”[as he will himself] Hobbes, 1996: 91）。单凭出于自然本性必然要做的事情，还不足以证明它就是正当的。石头出于自然必然性必然要下落，这并不具有正当性（斯宾诺莎除外<sup>6</sup>）。我们还需要添加上人的意志所作的某种有别于自然决定的、非自然的规定。<sup>7</sup>

正是凭借我自己的意志，一个一个的我得以跨越“自然”和“权利”的距离，借助语言定义出一个奇怪的“自然权利”，从自然力量上的较量，通往基于权利和义务关系所搭建的道德空间（因此，并不是普芬道夫率先通过意志和自然法将自然状态构造为一个道德世界，霍布斯的意志和自然权利概念已经将自然状态带入了道德科学领域）。它的奇怪在于，霍布斯反复说，在政治社会或国家建立之前，不存在正义和不正义。似乎，正义完全是约定的，不存在自然正义、自然正当，但是他又主张存在自然权利和自然法，存在“自然正当”（Hobbes, 1998: 82—83）和“自然正义”（Hobbes, 1996: 244）。

澄清这个问题，关涉到我们如何理解霍布斯政治哲学的困难，以及从现代自然法到现代科学史的学科转换。作者所分析的自然状态概念的“历史化”和“文明化”，提供了一条非常具有启发性的思考进路。如果我们进一步反思普芬道夫对霍布斯自然状态概念的历史化，就会发现，当他把自然状态视为一个“道德存在”，一个“并不来自事物的内在自然本性”，而只是一个凭借理智存在物的意志所赋予（impositio）的样态时，他决定性地抓住了霍布斯的“自然权利”概念和自然状态学说的独特之处。不过，这也正是他与霍布斯分道扬镳的地方。普芬道夫选择的能够凭借其意志造就“自然权利”的“理智存在物”，不是人，而是上帝。借助引入上帝和上帝颁布的自然法，自然状态被明确地赋予了一个正面的

6. 在斯宾诺莎那里，之所以在自然状态下，可以根据自然力量来定义自然权利，是因为自然物保存自己的自然力量就是上帝的力量，而上帝的力量又被回溯到上帝对一切事物的神圣权利。也就是说，斯宾诺莎（2014：229—230）实际上是从上帝的神圣权利入手来定义自然权利的。有别于霍布斯对自然权利的定义。

7. 这里需要注意霍布斯独特的“意志”概念。李猛（2015：308—323）对此做了讨论。正如奥克肖特敏锐地看到的那样，意志理论是霍布斯政治哲学的一个软肋。霍布斯始终没有给出一个令人满意的、前后一致的意志理论。这一点构成了此后卢梭和黑格尔等人努力的方向（Oakeshott, 1975: 157）。我们的疑虑在于，霍布斯的“意志”概念是否能够彻底摆脱意志一词自始至终都具有的“自由决断”的意涵，而被完全纳入到自然哲学的解释中。

道德意涵,“一个具有道德义务和自然法权的社会性空间”(李猛,2015: 207、338)。也正是因为调用了上帝,所以普芬道夫面临着调和圣经历史有关人类原初状态的论述和霍布斯的自然状态学说的问题。结果是,自然状态被定位为人类始祖被逐出伊甸园之后的某个历史阶段,一个真实存在的文明演进中的特定阶段。进而,“政治”不再被看作是对人的本性的成全,而是一个有始有终,处于文明特定发展阶段的现象。

普芬道夫尽管“解决”了霍布斯自然状态学说在道德上的模糊性,但是,他所动用的原则,他所使用的策略,都是霍布斯所不能接受的。就此来说,普芬道夫走的是一条同时代或后人更愿意告别的道路。作者在下文有关洛克的自然法学说的论述指出的正是这一点。此外,普芬道夫借用格老秀斯的思想资源,基于物和财产权所搭建的社会关系和政治关系,也掩盖了霍布斯借助代表理论努力探寻的理解政治统治关系和社会关系的另一条思路:借助自然权利的转让、围绕着言辞和行动所建立起来的两个人格之间的代表和授权关系(陈涛,2013)。

在普芬道夫乃至虽然该书并未涉及但却无疑是故事主人公的康德的学说之外,存在着另一条回应霍布斯问题的路径。如果权利只能来自人为的制造,只能来自约定,那么“自然权利”和“自然法”就只能是政治社会确立之后的一种事后追认(Montesquieu, 1989/1748: 6; Rousseau, 1994/1754: 155; 孔德, 2010/1822: 166—169; 涂尔干, 2006: 49)。权利是由国家制造出来的。单个人的意志并不足以界定出自然权利,我们靠的是所有人的公意或习俗。这正是社会学的先驱,孟德斯鸠和卢梭的基本观点。这同时意味着,“社会”的意志,而不是个人的意志,构成了“自然权利”的基础。这个社会,也不只是仿照几何学推演出来的社会,而是由代际传承下来的习俗和文明所构成的“自成一类的”(sui generis)社会。就此而言,仅仅诉诸于机械论心理学所研究的人性,或是动用一个无法自圆其说的“自然权利”,都没有抓到政治社会的真正基础:我们需要认识的不是由自然人的人性所推演出来的自然权利和自然法,而是文明或社会本身的法则:“文明的发展也是遵循着不变的自然法则前进的”、“文明的自然发展,它是一切政治现象的真正调节者”(圣西门, 2010/1821: 266; 孔德, 2010/1822: 177、195; Durkheim, 2011)。“权利”的证成只能追溯到社会和它的习俗。后者或许可以看作是上帝及其自然法的一个世俗化版本,但却是一个更容

易被现代社会科学所接受的版本。

不过,问题并未得到解决。霍布斯的自然状态是一个处于想象中的、每个人此时此刻,凭借其社会生活的经验都可以进入的状态。当我们这样做时,是将自己从社会中抽离出来,站在了社会及其习俗的对立面,并且觉得“我自己”有权利、有自由这样做,这样做是应该的、正当的。这种应当,最终仍然有其人性上的理由。自然权利学说的确开启了不再依托人性来思考政治和道德的路径,但较之于此后的道德哲学和社会理论而言,它仍然更偏向于人性论。总之,霍布斯借助自然状态学说所捕捉到的现代人的这种“非社会的社会性”,以及现代人之间潜在的战争状态,无论我们喜欢与否,赞成与否,悖谬与否,仍然是我们今天不得不去应对的基本处境。我们必须借助霍布斯的自然状态在道德上的模糊性进一步理解我们的这种处境。

### 三、国家的规范基础源自原初契约吗？

霍布斯的自然状态在道德意涵上的模棱两可性,特别是“自然权利”之正当性,究竟是基于个人的意志,还是基于政治社会的意志,所透露出来的正是此后社会理论特别焦虑的个人与社会(或国家)之间的彼此对张而又相互构成的关系。

李猛在中篇有关“自然法权”的研究有助于我们深化对这一问题的理解。这部分的论述尤其体现了作者深厚的思想史素养、文献处理能力和文本解读功力。在作者看来,正是现代主观权利意义上的自然权利(*ius naturale*)概念,造成了古今自然法传统的断裂。传统上,在托马斯·阿奎那那里,*ius naturale*指的是基于事物的自然本性,建立的人与人之间的平等关系。居于这个概念背后的,乃是事物的自然秩序。它为人际关系和人的行动提供了一个客观尺度。但是,现代自然权利,特别是格老秀斯以降,不再将*ius*理解为客观的自然秩序所提供的尺度,而是将其理解为主体所拥有的、可以自由支配的某种“品质”、“潜能”(potentia)或“权力”(potestas)。更进一步,作者分析了现代自然法传统使用自然权利概念所要应对的问题。面对中世纪晚期苏亚雷斯综合自然法的理智论传统和意志论传统所遗留下来的自然法的可知性和约束力问题,现代自然法传统,从格老秀斯、霍布斯,到普芬道夫和洛克,选择了从自然权利出发去推演自然法,特别是把自然法的约束力奠定在个人的自我保存权

利,或基于“个体的主体性自然权利与他人相应的义务编织起来的一个关联网络”,即“社会”(李猛,2015:286—287)上。

伴随着现代自然法传统从自然权利出发推演自然法这一策略,自然权利概念兼具的主观权利和客观尺度这两个面向,以及由此造成的自然状态在道德上的模糊性,将逐渐褪去其模糊性,展现出其清晰的、正面的道德意涵。

这最为突出地体现在霍布斯自然法学说上。在他那里,自然法与自然权利一样,都着眼于每个人的自我保存。不过,与从自然权利出发所造成的战争状态的法权困境不同,自然法提供了和平生活下每个人自我保存的规则框架。自然法要起作用,要具有义务约束力,就要求每个人自愿放弃其自然权利,服从自然法。不过,正是在从自然权利推演自然法的这一环节上,霍布斯设置了一个障碍性的条件:我对权利的放弃,以他人自愿放弃他的权利为前提。而在自然状态下,每个人基于自我保存,都会对他人是否会率先自愿放弃其权利提出“合理猜忌”。这导致单凭“放弃自然权利实现自然权利向自然法义务的转化”(李猛,2015:304)在自然状态下是不可能的。正是通过人为建立的国家及其惩罚权力,才能打消每个人对他人的合理猜忌,个人才可能放弃自然权利,服从自然法。换句话说,自然法,要从条件性的、非严格意义上的法,转变为严格意义上的、具有义务约束力的法,需要以政治社会和主权者的出现为前提。“因此,在霍布斯的政治哲学中,国家并不是以自然法为基础建立的,相反,倒是自然法在国家或政治社会的状态下凭借主权才真正成为具有义务约束力的法律。”(李猛,2015:327)与格老秀斯诉诸于“社会”和“他人的权利”不同,与普芬道夫诉诸于上帝不同,也与洛克诉诸于自然状态下每个人执行自然法惩罚权的自然权利不同,霍布斯把自然法的义务约束力奠定在国家之上。这似乎印证了上文提到的来自社会学的批评:法权(ius)是由国家制造的,是国家意志的体现。

既然自然法必须借助国家才能发挥效力,那么人们就不可能是通过服从自然法,缔约建立国家。这正是作者在下篇“政治社会”一开始就试图纠正的一个误区。研究者们普遍感到困惑地是霍布斯政治哲学中一个显而易见的循环:人们彼此缔结契约的目的是为了建立共同权力,但原初契约能够建立,似乎又要求人们服从自然法的履约义务,而自然法要具有义务约束力又以共同权力的存在为前提(李猛,2015:

394)。针对于此,许多霍布斯研究者都试图在自然状态中找到个体履约,从而实现从自然状态迈向政治社会的心理动机或义务基础。或者,反其道而行之,彻底抹消缔约建国与自然征服的差别。作者正确地指出,这些努力方向不仅背离了霍布斯的文本,而且背离了霍布斯政治哲学的初衷。如果人们在自然状态下能够服从自然法,那就没有必要,或不是那么必要去缔约建立国家了(李猛,2015:394—396)。

遗憾地是,作者所给出的解决方案表明他仍然受制于这些二手研究所虚构出来的问题上:“原初契约如何能够幸免于人性的不幸处境,建立使人脱离自然状态处境的共同权力呢?”(李猛,2015:393)。作者将原初契约解读为同时包含了每个人和每个人通过相互让渡权利所形成的双边“契约”,以及订约双方针对尚未存在的第三方主权者的一个“自由赠予”。通过指出原初契约中只存在针对第三方的自由赠予的承诺,不存在缔约双方的双边承诺,作者认为“原初契约其实并不会面临先行履约问题带来的合理猜忌”(李猛,2015:397)。既然人们不是,也不需要根据自然法来建立国家,那么国家的规范基础就只能来自原初契约。因此,在作者看来,契约之人为性,而不是自然法或自然权利之自然或正当,才构成了霍布斯政治哲学的规范基础。引申来说,现代道德、现代政治的规范性完全是人为的,而不具有任何自然性。

这里的解读和推论并不符合霍布斯的文本。首先,需要明确,在《利维坦》第17章中,霍布斯没有一次使用过“自由赠予”的说法。作者给出的唯一三处证据,除了《论公民》中的一处(vi. 20,李猛,2015:392)看起来支持这种说法之外,<sup>8</sup>另外两处来自《利维坦》的证据(xxxviii. 2, xviii. 17, 李猛,2015:391, 注释2)并不支持这种解读。特别是《利维坦》第28章有关惩罚权利的讨论,恰恰不支持作者的解读:

……惩罚的权利或权威究竟从哪里来的。因为根据先前所说,没有人根据信约被假定受约束不去反抗暴力,所以不能声称,他赠予(gave)他人对其人格施加暴力的任何权利。在制造共同体时,每一个人让渡了防卫他人的权利,但没有让渡防卫自己的权利。他也有义务帮助拥有主权者惩罚他人,但没有义务帮助他惩罚自己。但是缔约去帮助主权者,伤害他

---

8. 霍布斯即使在论述契约时,也使用 give、grant 等表述。因此,不能简单根据 gift (donatione)判断这里说的就是 free gift。

人,除非如此缔约的人拥有亲自去惩罚的权利,否则他并没有给予主权者以惩罚权利。因此,很显然共同体(即代表它的人或议会)所拥有的惩罚权利,并不基于臣民的[这种惩罚权利的]任何让渡或赠予(gift)。但我先前指出,在共同建制之前,每个人拥有对每个东西的权利,并且拥有去做任何他认为对于其自我保存是必然的事情,可以为此而制服、伤害或杀死任何人。这就是每一个共同体中实施的惩罚权利的基础。因为臣民并未赠予(give)主权者那一权利,而只是搁置(lay down)他们的权利,而加强了主权者使用他自己的那一权利,并且根据他认为应该适合于他们所有人的自我保存的方式使用它。因此,这一权利不是赠予(given)主权者的,而是留给他(left)的,并且只留给他一个人。除了由自然法所设置的界限,它像单纯自然状态和每个人对抗他的邻人的战争状态下的权利一样完整。(Hobbes, 1996: 214)

这段话清楚地表明,主权者的惩罚权利来自于臣民对自己的自我保存权利的 lay down,而不是赠予。根据霍布斯在《利维坦》第 14 章中的表述,“lay down 一个人对某个东西的权利,就是剥夺他自己妨碍他人对同一东西所拥有的权利中获益的自由。……他只是让开他的路,使另一个人享用自己的原初权利……借助另一个人权利的缺失,只是减少了他使用自己原初权利的障碍”(Hobbes, 1996: 92)。综合来看,主权者的惩罚权利意味着,当他对某个人施行惩罚时,臣民有义务不去干涉主权者(包括服从主权者的命令亲自掌刑)。因为根据原初契约,他已经把使用自己的权力和力量的权利“授权并放弃”(Hobbes, 1996: 120)给了主权者。<sup>9</sup>总之,如果原初契约包含了这么复杂的结构,特别是“自由赠予”,如果霍布斯希望把原初契约作为国家权力的规范基础,

9. 因此,我们也不认为这里所说的主权者指的是担任主权职位的自然人格,使用的是他私人的原初自然权利(李猛, 2015: 422-423)。这里所说的主权者就是担任主权职位的公共人格,使用的是臣民转让给他的臣民们的原初的自然权利。一个违背法律的人,危及到除他之外的所有人的自我保存。在国家存在的情况下,国家代替或代表其他一切个人去行使这种自我保存的权利。违法者作为一边,主权者治下的国家(包括听其号令的其他臣民)作为另一边,一起进入自然状态。当然,这里的确存在着如何区分惩罚和故意行为的问题。不过,在我们所引的这段文字中,霍布斯为了将这种“自然状态”区别于一切人对一切人的战争状态,加上了一句“除了由自然法所设置的界限”。

那么，他理应在这么复杂的原初契约上花费更多的笔墨，或者至少在论述主权者的权利和臣民的义务时，诉诸于“自由赠予”。但他没有。相比自然权利和自然法，相比主权者的权利和公民的权利和义务，霍布斯对原初契约讲得太少了，少到研究者在理解它时出现了很大的困难。我们需要探寻另外的解释。

从霍布斯津津乐道于自然法状态下人们的合理猜忌导致履约困境来看，他并不认为这会危及人们缔约建立国家这件事。霍布斯从未关心过，人们在何时何地，具体是出于何种动机，又是否是因为服从自然法才选择缔约建立国家。霍布斯关心地是在自然状态下，即缺乏共同权力的情况下，人性的状况、基于这种人性所界定的自我保存权利、由此带来的战争状态、自然法所指示的和平路线图、原初契约的形式。这种论述顺序，容易给人造成一种错觉：似乎人们是服从自然法的指示，才去缔约建立国家。但这只是一种错觉。霍布斯从未这样说过。他倒是说过，建立国家之后，服从原初契约是自然法的义务。

另一种可能的解释是，霍布斯主要关心的不是人们出于何种动机、这种动机是否充分，以使他们能够缔结契约建立国家。他关心的是国家的规范基础。不管国家怎么建立起来的（比如自然征服），但一旦国家建立以后，那么根据自然法，人们就有义务去履行原初契约，服从主权者。因为共同权力的存在，已经取消了自然法的条件性限制，使其成为严格意义上的义务。因此，霍布斯除了专门论述自然法的章节之外，主要是在国家建立之后，涉及主权者所承担的义务，以及臣民服从主权者的义务时谈论自然法的：

这些（主权者）权利的基础，尤其需要用力地、真正地传授，因为它们不能被任何市民法或司法惩罚的恐吓所维持。因为市民法禁止的反叛（这是对主权者的必不可少的权利的完全抵抗）并不像市民法一样是义务，而只是根据自然法，禁止违背誓言。它是一项自然义务（natural obligation），如果人们不知道它，就不可能知道主权者制定任何法律的权利。（xxx. 4, Hobbes, 1996: 232; 另见 xxx. 6）

单凭存在原初契约这一事实，并未给国家提供任何规范基础（李猛，2015: 396—397），根据自然法我们有义务履行原初契约，这才构成了国家的规范基础。这个规范基础的确是伴随着国家的建立才建立起

来的,但它并不是完全由国家所制造出来的。国家只是提供了条件,保障自然法得以实现。对此,霍布斯曾给出了清楚的说明:“我把主权者的政治权利(civil right)和臣民的义务和自由都奠基在众所周知的人类的自然倾向和自然法的诸条款之上……”(Hobbes, 1996: 489)国家的建立,使得原初契约这一事实,成为一项根据自然法的履约义务。

也不只有自然法凭借国家权力成为一种客观义务或客观正当。霍布斯顽固地、不遗余力地、反复强调的臣民在进入政治社会之后不可放弃的、根本的(而非派生的)自然权利同样获得了一种客观意义上的正当性。借此,“自然权利”不只是主观“权利”,而且还是客观“正当”。因此,恰恰是国家权力的存在,使得“自然状态”中原本模糊、充满悖论的自然权利和自然法,甚至人的自由和平等,真正成为客观意义上的正当,甚至使得身处国家之中的个人再次诉诸于自然权利和自然法,返回自然状态也成为正当的。借助国家,自然状态具有了明确的、毫不含糊的、积极的道德意涵。如果说进入霍布斯自然状态的个人,都“保留了在这样的权力下共同生活的经验”,“都带着对这部人造机器幽灵般的记忆”,那么,这种经验也包含了对于“权利”的记忆。这或许正是作者写下这段话时在脑海中闪过,但却没有清楚地充分表达出的含义:

自然权利的逻辑不仅支配了自然状态下的自然人性,而且还进一步通过自然法义务约束的构成方式支配了整个自然法的建立,甚至最终延伸到了政治社会中的人的自由权衡。在这个意义上,即使根据自然法的理性和平路径,通过信约建立契约国家,作为自然权利核心要素的私人判断权,甚至,“一切对一切东西的权利”,都仍然以某种变形的方式发挥作用,最终转化为革命政治中潜藏不去的阴影(李猛,2015:323—324)。

必须再次强调,国家并未制造这种义务和权利,并未制造这种正当,而只是提供了条件,保障其得以实现。它们是“自然的”,恰恰意味着它们不是国家制造的,而是基于人性的构造本身,特别是人恐惧死亡这种自然必然性。在这个意义上,作者借助解读霍布斯的自然状态,煞费苦心地为我们的现代人的人性特征,仍然具有重要的意义。国家的建立,并不能够“使人彻底摆脱人性的自然力量,以及各种先在的道德假设,为人的生活方式提供一个全新的开端”(李猛,2015: 397)。现代人根据自然处于战争状态,意味着每个人(尤其是那些谦逊的人)要进入政治

生活,在一种新型的权利和义务关系下,彼此尊重、和平共处,先要彼此为敌,瓦解掉彼此之间的其他一切纽带,只展露出每个人的孤立、自由和平等。这里不存在古典政治哲学从人的自然本性通向其在政治生活中的完善的自然阶梯或德性养成的阶梯。这里只有一个一个已然成熟了、定型的、现成的人,以及他们(哪怕是潜在地)彼此充满敌意的状态。这是一个我们不愿意接受、但却在经受,因而最终不得不面对的处境。自然状态下的人性仍然是现代政治和道德不可回避的问题。

正是在“自然权利”这个自然与政治、私人与公共杂交而成的概念上,折射出现代政治哲学中自然与政治之间、个人与国家之间,对张却又相互构成的复杂关系。政治社会的规范基础必须诉诸于超出政治社会的基于个人的自然本性的自然权利和自然法。甚至,组成政治社会的质料,即现代人,也必须经由战争状态才能剥去由传统共同体所给予他的一切属性。但是,单凭人的自然本身却又不构成一种充分意义上的法权。个人还需要国家赋予其自我保存的自然欲求以“正当性”,使其成为名副其实的“权利”。就此来说,国家也超出了作为个体自我保存的工具的意涵,但它还不是黑格尔那里的伦理国家。

上述澄清,可以帮助我们翻回头来理解,为什么霍布斯毫不犹豫地个人保留不可放弃的自然权利,以及由此可能带来的个人的自然正当与政治社会的正当的对峙局面。任何敢于诉诸自己的自然权利的人,在他诉诸自己的自然权利,同时也是退出国家的那一刻开始,他就首先将自己从“权利”的世界,置入“自然力量”的世界,置于斯宾诺莎的世界。他要么死于与国家力量的较量中,要么从这种(哪怕只发生在想象中的)力量角逐中,经由臣服契约,重新进入“权利”世界。自然力量的海洋,在利维坦之下涌动着,偶尔泛起一朵浪花,随即消逝不见。从原则上说,每一个生活在现代国家中的人,都需要在想象中(或许是不止一次地)经历霍布斯所提供的建国路线。

自然状态在道德上的积极意涵,使得从原则上说,在任何时刻撤出政治生活都是可能,而且也是正当的。霍布斯以降的政治哲学更多地是在限制这种“任何时刻”,而不是这种正当性:“主权者能够借以保护臣民的权能持续多久,臣民对主权者的义务就持续到多久。因为人根据自然拥有的保护他们自己的权利,当没有人能保护他们时,该权利就不能被任何信约所取消”(Hobbes, 1996: 153)。

也正是自然状态或自然社会在道德上的积极意涵,成就了革命政治的正当性。革命政治的种子由霍布斯在自然状态中种下,由普芬道夫所培育,被洛克所收获。现代政治哲学中自然与政治的复杂关联也集中体现在革命政治的悖谬中。革命意味着“人民整体”重新诉诸自然权利和自然法,重新进入自然状态,但政治社会恰恰要诉诸于革命为其奠基。革命不仅构成了政治社会的开端,而且本身就构成了一种“政治”。人们在革命之际,似乎最可能在一起、最充满友爱、最上下一心、团结一致。<sup>10</sup>现代政治中这个似乎最类似于古典政治理念和政治行动的时刻,既不存在于自然状态之中,也不存在于政治社会之中,而是闪烁在二者的缝隙之间:“人民这个概念,恰好出现在政治社会建立这两个阶段的细微夹缝之中。”(李猛,2015:477)不过,如果人民构成的“社会性共同体”(李猛,2015:484)足够团结,而不至于回到一切人反对一切人的战争状态,那么政府解体之后也就不需要再建立一个新的政府了。成熟的洛克与早年的洛克、与霍布斯一样,在根本上仍然不信任人民。政治社会并不改变现成的人性,革命政治也不会。

综上,笔者同意李猛的基本判断,即霍布斯以降的现代政治哲学、道德哲学和社会理论与古代政治哲学的一个决定性分别在于它拒绝把人的自然本性作为一个规范基础。分歧在于,在李猛看来,在霍布斯这里,取代人之自然这一规范基础的,乃是原初契约这一人为制造。我们或许可以在康德的道德哲学那里看到这种诠释路径的更为清晰的形态。但在笔者看来,在霍布斯这里,情况要更为复杂。自然人所拥有的自然权利才真正构成了这一规范基础,而自然状态在道德上所具有的模棱两可性也恰恰集中在自然权利这个概念上。自然权利既是自然的,又是人为的。说它是人为的,是因为作为区别于“自然”的“权利”或“正当”,它有赖于国家权力的保障,但它却又不完全是国家制造的,而是植根于人之自然,并且即便个人身处国家之中也不可放弃。人的自然本性,不纯粹是可以任意抟塑的质料。它仍然具有某种棱角或形式:

---

10. 我们可以在此做一个思想实验:假设革命之际,有一个人为了自我保存,既不愿意追随背叛人民的君主,也不愿意追随讨伐君主的人民,人们会作何反应?正如施特劳斯所看到的,洛克只强调了人民有反抗政府的权利,但却没有对个人服从社会或人民作出任何限制(施特劳斯,2006:237-238)。在这一点上,反倒是霍布斯更一贯地强调个人在任何时候都不可放弃其自我保存权利。可见,洛克疑惧政府甚于人民,而霍布斯则疑惧人民甚于政府。

无论是人的虚荣自负，还是必然怕死，都不单纯呈现为某种道德判断，而是借助“自然权利”这个概念被明确地带入到政治生活的构建之中。这样的个体及其相互关系，构成了现代政治哲学、道德哲学和社会理论不得不去回应的难题。

对于那些关心我们当下社会根本问题的人，李猛的这本书必将为他提供“星与罗盘”，让他由此起航。

## 参考文献(References)

- 陈涛. 2013. 从主人到代表者——霍布斯的主权理论的发展[C]. 北大法律评论 14(2).
- 孔德. 2010/1822. 实证政治体系[G]//圣西门选集(第二卷). 董果良,译. 北京:商务印书馆.
- 李猛. 2015. 自然社会:自然法与现代道德世界的形成[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 麦金泰尔. 2011. 追寻美德:道德理论研究[M]. 宋继杰,译. 南京:译林出版社.
- 涂尔干. 2006. 职业伦理与公民道德[M]. 渠东,等,译. 上海人民出版社.
- 圣西门. 2010. 论实业体系[G]//圣西门选集(第一卷). 王燕生,等,译. 北京:商务印书馆.
- 施特劳斯. 2001. 霍布斯的政治哲学[M]. 申彤,译. 南京:译林出版社.
- 施特劳斯. 2006. 自然权利与历史[M]. 彭刚,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 斯宾诺莎. 2014. 政治论[G]//斯宾诺莎文集(第2卷). 冯炳昆,译. 北京:商务印书馆.
- Durkheim, E. 2011. *Hobbes a l'agregation. Un Cours d'Emile Durkheim Suivi par Marcel Maus*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Hobbes, T. 1981. *Computatio Sive Logica/Logic*, translation and commentary by Aloysius Martinich. Norwalk; Abaris Books.
- Hobbes, T. 1991. *Man and Citizen*, edited by Bernard Gert. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Hobbes, T. 1996. *Leviathan*, edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. 1998. *On the Citizen*, edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montesquieu. 1989. *The Spirit of the Laws*, edited by M. Cohler, Basia C. Miller and Harold S. Stone. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oakeshott, M. 1975. *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Rousseau, J. 1994. *Social Contract, Discourse on the Virtue Most Necessary for A Hero, Political Fragments, and Geneva Manuscript*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly. Hanover and London: University Press of New England.
- Strauss, Leo. 1965. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.

责任编辑:路英浩