

“社会”的构成： 自然法与现代社会理论的基础^{*}

李 猛

摘 要：帕森斯提出“霍布斯的秩序问题”是现代社会科学理论发展的核心问题，这一问题的关键在于社会理论应该如何理解由个体组成的现代“社会”的社会性。通过考察格劳秀斯和霍布斯的自然法学说，可以发现社会理论关注的“社会”概念是从自然法哲学的自然社会性概念基础上产生的，并在自我保存与社会性的张力关系中形成了个体与社会的二元概念结构，这一社会性概念的演进是理解从17世纪的政治哲学到20世纪现代社会科学思想变化的重要线索。

关键词：社会性 自然法 霍布斯 帕森斯 现代社会理论

作者李猛，北京大学哲学系副教授（北京 100871）。

一、帕森斯与“霍布斯的秩序问题”

自社会学诞生起，个体与社会的关系问题就始终困扰着社会理论。对这一核心问题的不同回答，不仅形成了古典社会理论的主要流派，也转变为一系列二元对立，如微观与宏观、行动与结构、主体与客体、社会整合与系统整合等，支配着二战后当代社会理论的发展。

这一问题是在现代社会形成过程中伴随着政治制度重组、社会构建和现代主体的构成逐渐浮现出来的。美国社会学家帕森斯在《社会行动的结构》中的表述奠定了社会理论理解这一问题的经典形态。在这部社会学的奠基著作中，帕森斯试图通过综合古典欧洲社会理论建立一套系统的“社会行动理论”，以处理现代工业社会的整合问题。而构建这样一个理论，最大的障碍除了实证主义，就是英语思想中根深蒂固的功利主义传统。^① 功利主义一个人主义的社会思想是宗教改革的产物。宗教

* 本研究系国家社科基金青年项目“中世纪晚期至十八世纪初自然法与现代道德哲学的兴起研究”的阶段成果。

① Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York: Free Press, 1968, “Preface,”

改革剥夺了可能威胁个人自由的国家在古代异教世界中享有的神圣地位，国家的政治权威和政治义务都因此失去了规范性；与此同时，新教赋予了具有良知自由的个人以相对于国家强制权威的神圣性，因此这种独立于权威的个人自由具有了最强的规范性，而与之相对的国家权威却只能被理解为人与同伴共同生活时所不得不面对的“不可变更的必然性”，即缺乏规范性的行动条件，从而仅仅是经验性的事实。新教所建立的人在堕落状况下个人自由的规范性与国家等政治权威的强制性事实之间的尖锐对立，作为17世纪自然法思想的基本概念框架，构成了功利主义一个人主义的社会理论分析社会行动的主导形态。^①

在帕森斯看来，霍布斯有关“自然状态”的著名学说突出地体现了17世纪自然法社会思想的重大理论缺陷：

霍布斯几乎完全缺乏规范性思考。他没有设立有关行为应该如何的任何理想，而只是考察社会生活的初始状况。霍布斯指出，人受各种激情的驱使。善只不过是任何欲望想要的东西。但不幸地是，这种欲望可能实现的程度受到非常严重的限制。在霍布斯看来，人们实现欲望面临的这种限制，基本上源于人与人之间关系的本性。^②

根据帕森斯的解读，在霍布斯有关人类行动的图景中，决定人行动的力量是人的种种“激情”，而理性只不过是人们寻求满足欲望的最佳手段时运用的一个工具性因素罢了。个人为了增加自己满足欲望的力量，必然采用“暴力和欺诈”的手段，如此，自然状态就成为臭名昭著的“一切人对一切人的战争”。为了避免这一结果，人不得不通过契约建立公共权威，从而实现秩序和安全。在霍布斯的“功利主义的行动系统”中，通过契约建立一种“事实秩序”并不困难，但缺乏规范基础的事实秩序，注定非常不稳定。这样一个“混乱和不稳定”的“社会”暴露了功利主义社会思想的内在弱点。^③

在帕森斯看来，霍布斯的社会秩序理论虽然存在严重的缺陷，但却清晰地展现了现代社会面临的根本困境。而社会行动理论，乃至在此基础上发展的社会系统理论，必须面对霍布斯的“秩序问题”，阐述现代社会中“社会互动的稳定系统所需要的整合性质”。^④ 考虑到《社会行动的结构》写作的历史情境，^⑤ 帕森斯建立系统的

① p. xxi; “Introduction to the Paperback Edition,” p. v.

① Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, pp. 87-89.

② Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 89.

③ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, pp. 89-94.

④ Talcott Parsons, *The Social System*, New York: Free Press, 1951, pp. 36-37.

⑤ 在1968年，帕森斯回顾了这一著作创作的历史情境：“俄国革命、大萧条、法西斯运动和二战的逼近”（Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, “Introduction to the Paperback Edition,” p. vi.），帕森斯在这一历史处境中对西方现代性的检讨，无论是从

社会行动理论的最终目的，是通过解决“霍布斯的秩序问题”，回应现代西方社会所面临的严峻挑战，从而为美国的生活方式和制度建立真正规范性的基础。^①

二、自然法与社会理论：问题的澄清

考虑到自然法学派对现代欧洲政治、社会思想的深远影响，帕森斯将作为社会理论核心的“秩序问题”追溯至自然法哲学内在困难的做法，无疑具有历史洞察力。但自然法学说在二战后政治、社会思想中的式微，以及社会学学科的日益专业化和技术化，都多少遮蔽了帕森斯试图在社会理论基础与现代西方思想传统之间建立内在关联的努力。因此，在考察“霍布斯的秩序问题”以何种方式构成了现代社会理论对个体与社会之间关系的基本理解之前，需要先澄清自然法与社会理论基础之间的思想关联。

滕尼斯在 1887 年发表的《共同体与社会》标志着现代社会理论的正式开端。在这一著作中，滕尼斯借助罗马法中 *communio* 和 *societas* 这对概念建构了社会学的经典对立：具有真实有机生活的“共同体”（*Gemeinschaft*）和纯属机械关系的“社会”（*Gesellschaft*）。前者包括家、邻里和友谊这些血缘共同体、地缘共同体和精神共同体，特别体现在农村自然生活中建立在共同生活、共同居住和共同劳作基础上的“心意相通”（*consensus*）；而后者的代表则是现代大都市中的商业交往。^② 针对“社会”这一人类关系的新形态，滕尼斯特别强调，作为彼此分离的个体的聚合，

① “新政自由主义”，还是从所谓“共和派”的立场出发，都意味着对“新世界”与“旧世界”之间的思想关系具有世界历史重构的意义，而在这一重构中，对“霍布斯的秩序问题”的回答占据了关键的位置。Jeffrey C. Alexander, “Parsons as a Republican Critic of Industrial Society: A New Understanding of the Early Writings,” in G. Pollini and G. Scirotino, eds., *Parsons' The Structure of Social Action and Contemporary Debates*, Milan: Franco Angeli, 2001, pp.15-23; William Buxon, *Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State*, Toronto: The University of Toronto Press, 1985, ch. 2, esp., pp. 20ff; Robert Holton and Bryan Turner, “Against Nostalgia: Talcott Parsons and a Sociology for the Modern World,” in Robert Holton and Bryan Turner, eds., *Talcott Parsons on Economy and Society*, London: Routledge, 1986, pp. 219ff.

① 帕森斯认为，美国社会作为现代化的最高阶段，可作为西方文明新的“引领社会”（New Lead Society）。Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971, pp. 86-94, 112-124.

② Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, I. i. 6-7, 9-10, 12, I. ii. 24-5. （《共同体与社会：纯粹社会学的基本概念》，林荣远译，北京：北京大学出版社，2010年；*Community and Civil Society*, trans. Jose Harris and Magaret Hollis, Cambridge: Cambridge University Press, 2001）

“社会”的核心观念是一种“必须履行契约”的自然法规定，是通过自然法的约定建立起来的人类关系。从现代自然法的这一原则出发，与有机共同体基于自然的本质意志（Wesenwille）所形成的真正统一体不同，社会作为一个统一体只可能是在个人的自由选择（Willkür）基础上建立的集体人格，是一种偶合意义上的统一体，因此只不过是一种人为的拟制（fiction）。^①

滕尼斯对“共同体—社会”的社会学分析，非常关注这两种人类关系在法的系统原则方面的对立。他注意到，现代理性法代替古代法的过程，也是古代的生活和法律形态自身遭到瓦解，一切社会差别被夷平，人的交往关系在全球范围互相混同和普遍化的过程。为了建立一种“普世的社会和秩序”，一种“世界秩序”，罗马法借助私法的“个人人格”概念，斩断了一切共同体中共同生活的根，设计和发明了一种“抽象的人：所有机器中最具人为特征的，最循规蹈矩，最精密复杂的机器”。^②对于这种由“抽象的人”组装起来的抽象机器而言，共同体生活中的关系形态，反而成了不可理喻的反常现象。这一肇始于罗马世界帝国的“社会化”过程，在现代的理性自然法学派那里获得了一个更加完满的表达。

现代理性自然法学说之所以能够更加彻底地推进罗马私法中的这一“社会”观念，就在于现代理性自然法不仅从抽象人的原则出发理解财产所有权的交换和人的平等契约关系，而且还由此出发进一步定义了公法意义上的国家权威关系。与共同体中常见的“同本共在”（Gemeinwesen）形态的“法团”（Genossenschaft）关系不同，受自然法观念支配的现代社会将国家视为一种“普遍的社会性联合”，这种“联合”建立在自由的个体成员相互缔结的一系列契约的基础上，因此，其意志只是“个人的自由选择的汇聚”。在个体的自由选择基础上，社会联合的虚拟人格才获得了支配其成员的强制手段。在这里，滕尼斯敏锐地把握到了现代自然法哲学在解释国家权威时面临的根本困难：一方面，国家是最具普遍意义的社会联合，创立它的目的在于保护社会个体的自由和财产，因此国家这个“人为的人格”不过是“表现和执行契约有效性之上的自然法”，在这一点上，国家和社会中所有的自愿联合结成的关系没有差别；另一方面，国家“就是社会”，这一“社会”，作为“统一体”，是包含所有特殊人格的“绝对人格”：“在这个意义上，不存在什么法权可以对抗国家的法权，政治的法权就是自然法权”。绝对意义上的“国家”，是最完整意义上的“社会”，因此是社会中人之间联合的所有自愿关系的基础或前提，一旦没有这一“统一体”，社会中人的自愿联合就不再可能。但悖谬的是，国家作为人自由选择的社会关系的前提，恰恰就存在于国家的法权与社会或契约的法权的相互对峙中。在

^① Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, II.ii.24-5, II.i.1-4, III.i.2, II.i.11-15, III.i.3.

^② Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, III.ii.18-20.

这一“国家”与个体选择组成的“社会”的对立中，整个现代国家的个体人格基础，也获得了最充分的彰显。^① 所以，通常所谓的“社会至上”与“国家至上”的对立，乃至从这一对立出发而形成的现代政治的基本制度和意识形态，其实都不过是现代国家在自然法哲学中呈现的这一“二重性”的结果。

滕尼斯对现代社会及国家的分析，受到了德国法哲学批判现代自然法哲学的深刻影响。只不过滕尼斯认为，在自然法哲学的国家理论中增添“社会”这一概念，是黑格尔及其后继者较之苏格兰启蒙思想家的推进。在此基础上形成的社会思想虽然包含了对自然法哲学的批判，却在阐述现代社会的根本特征方面，继承和发展了自然法哲学的主题。^②

正是国家和社会的关系问题体现了现代自然法学说中的“社会”概念的内在张力。帕森斯敏锐地洞察到了滕尼斯思想的这一复杂性。在《社会行动的结构》中，在全书的结论之前，帕森斯加了一小节讨论滕尼斯的《共同体与社会》的“附注”。在帕森斯看来，滕尼斯的“社会”主要是借助功利学派社会思想阐述的一种社会关系，因此它考虑的基本问题是本质上彼此分离的个体如何“理性地追求个人私利”，社会关系因此只不过是个人行动的“手段”。但滕尼斯超出功利学派的地方在于，他受马克思的影响，在“社会”概念中，除了契约交易和自愿结合体以外，还考虑了制度的因素。这样，“社会”就被纳入一种规则的框架，而不仅仅是个别契约关系的累加。但在帕森斯看来，滕尼斯超越功利主义的这一面非常有限，因为滕尼斯在“社会”中发现的制度规则框架仍然在很大程度上外在于社会行动——制度中涉及的道德义务是可以契约方式来加以明文规定的，因此帕森斯称在此基础上建立的制度规范只是一套“条件性规则”（contingent rules）：如果你要进入协约，你就有义务忠实地履行契约的条款。正是基于制度规范与个体行动目标之间的这种关系，滕尼斯把“社会”理解为“机械性的”，这与具有强烈、深厚的道德情感的“有机”共同体形成了鲜明的对比。^③

帕森斯对滕尼斯思想的讨论，在很大程度上可以看作是滕尼斯与现代社会学的另一位重要奠基人——涂尔干——之间对话的继续。

1889年，在滕尼斯的《共同体与社会》出版后不久，对德国社会科学进展非常

① Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, III. iii. 28-29.

② Ferdinand Tönnies, “The Concept of Gemeinschaft,” in Werner Cahnman and Rudolf Heberle, eds., *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical*, Chicago: University of Chicago Press, 1971, pp. 62-72. 有关“国家”与“（市民）社会”思路对于滕尼斯社会思想形成的影响，参见 Arthur Mitzman 对滕尼斯《共同体与社会》一书思想起源的研究，*Sociology and Estrangement: Three Sociologists of Imperial Germany*, New Brunswick: Transaction Books, 1987, pp. 73ff.

③ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, pp. 686-694.

关注的涂尔干撰写了一篇评论。^①在评论中,涂尔干承认,他和滕尼斯一样相信存在两种主要类型的社会形态,滕尼斯分别称之为“共同体”和“社会”,并很好地揭示了二者的不同性质。涂尔干赞同滕尼斯对共同体的分析,但在如何理解“社会”的特征上,涂尔干与滕尼斯产生了分歧。在涂尔干看来,滕尼斯的“社会”观念完全是功利主义的,“社会”作为分离个体的机械聚集,其内在瓦解的趋势只能靠国家的外在强制权力加以遏制。但涂尔干认为,“大的社会集合体的生活与小聚合体的生活同样自然,它在有机性和内在性方面都不更少些”。滕尼斯忽视了现代社会中渗透了一种真正集体性的活动。但什么是“社会的集体生活”呢?涂尔干说,要回答这个问题,需要写一本书。

这本书就是三年后出版的《社会分工论》。在这本书中,涂尔干关心的问题与滕尼斯的著作是相通的:在依靠群体成员的共同感情和共同信仰建立的社会团结(滕尼斯所谓 *Gemeinschaft*)瓦解之后,现代社会是否仍然可能具有一种道德意义的社会团结?从法律入手,涂尔干注意到,与传统社会旨在保护集体意识的压制性法律不同,现代社会的法律主要是“恢复性制裁”。表面上看,因为这种恢复性法律的技术专业化,以及它与集体意识的疏离,似乎它只不过体现了社会作为中立仲裁者,对私人利益进行的调节。然而,涂尔干敏锐地指出,“一切契约都假定,当事人各方的背后,有一个社会,随时准备介入,使当事各方尊重契约达成的内容”。物权在将物与人联系起来的社会关系中,只能产生一种“消极团结”,这种团结“无法使个人的意志趋向于一个共同的目标”,不过是在相互妥协基础上的相安无事:“社会就会像一团巨大无比的星系,每颗恒星都按自己的轨道运行,从不干扰邻近的其他恒星的运动”。这种消极团结的形态和滕尼斯描述的“社会”通过“自由选择”建立的社会关系,在缺乏真正意志的统一性这一点上,别无二致。正如涂尔干指出的,“有关物权的规则,以及通过物权形式确立的人际关系构成了一个确定的系统,这个系统不但不把社会中的各方联系起来,反而将他们隔离开来,而且明确划定了将他们分离开的障碍。因此,这些规则根本结成不了一条积极的社会纽带”。但涂尔干进一步指出,无论针对人还是物,个人权利都是由双方的妥协和让步构成的。“这种权利上的相互限定只能在一种理解和和睦的精神中才能得到实现”。也就是说,在保障和恢复契约所涉及各方的私人权利这一“消极团结”背后,必然存在某种积极的团结形态:“消极团结不过是从积极性质的团结中流溢出来的,它是来自另一源头的社会感

① 以下的讨论基于“Tönnies and Durkheim: An Exchange of Reviews,” in Werner Cahnman, ed., *Ferdinand Tönnies, A New Evaluation*, Leiden: Brill, 1973, pp. 239-256;涂尔干评论的原文见Émile Durkheim, *Textes*, vol. I, *Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Minuit, 1975, pp. 383-390;中译本收入《乱伦禁忌及其起源》,汲喆等译,上海:上海人民出版社,2003年,第328—336页。

情在物权领域里的回声”。^①

涂尔干在现代社会找到的“积极性质的团结”就是在社会分工基础上建立的社会成员对社会的依赖。这种团结不是依靠集体人格对个体人格的吸纳，而是在保留甚至发展个体人格以及尊重彼此差别的前提下建立的道德社会。这种基于社会分工和功能相互依赖的社会团结主要包含了两个相互关联的要素：社会分工“在人与人之间构建了一个能够持久地把人们联系起来的权利和义务的体系”，这就是涂尔干所谓的契约关系背后的“社会的作用”；而这种“权利和责任的体系”之所以能发挥这种社会作用，其基础就是以个体价值的神圣性、对个体主义的道德崇拜和一种以个体自由人格之间相互尊重为前提的社会团结。基于这一理论，涂尔干相信，现代个体主义的社会，并不比传统社会建立在集体表象和共同情感基础上的“机械团结”更缺乏道德性，她同样能够在人和人之间“结成强固和持久的关系”。涂尔干甚至认为在现代的功能分化社会中，这种“利他主义”或“社会的道德性”表现得“更加明显”，因为“任何个人都不能自给自足，他所必需的一切都来自于社会，正如他也为这个社会而劳动。因此，面对自己所处的这种依赖状态，他形成了一种更加强烈的感觉：他逐渐这样估算自己的真实价值：他习惯把自己只看作是整体的一部分，看作是有机体的一个器官”。涂尔干认为，个人与社会的这种有机依赖关系回答了他在《社会分工论》开篇提出的问题：“为什么个人越是变得自主，他就会越紧密地依赖社会？为什么个体的人格和社会的团结可以同时得到发展？”^②

然而，尽管涂尔干满怀激情地对现代分工建立的功能性道德寄予厚望，他的论述仍然夹杂了一些不和谐的音符。涂尔干意识到，契约的消极团结必须依赖更加积极的团结才可能建立起来，而这种团结仍然是一种“人们彼此倾向对方的感情”对自利的限制。但涂尔干没能告诉我们，当我们不再通过模仿和认同他人，而是依赖我们自由独立的人格以及对社会的依赖感来建立团结时，人与人之间的情感是如何产生的。毕竟涂尔干断然否定，集体意识可以和个人意识共同成长。然而，“相互依赖本身并不足以造就社会”。^③分工确实能够产生功能相互依赖基础上的社会纽带，甚至能够产生“道德价值”，让个人意识到自身对于社会的依赖关系，但这种依赖意识，对于个体来说，不仅可能意味着对个人活动自由的某种限制，而且对于某些人来说，这种由相互依赖所构成的社会支配感，是无法忍受的。功能分化不会自然导致社会的统一。社会借助这种依赖关系可以达到一种有规可循的状态，并建立了具有道德

① Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris: PUF, 2004, I. iii. 1-2. (《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店，2000年)

② Émile Durkheim, *De la division du travail social*, I. iii. 4, I. vii. 4, Conclusion. iii, I. vii. 2, Conclusion. ii, I. vii. 4, Préface de la première édition.

③ 涂尔干：《孟德斯鸠与卢梭》，李鲁宁等译，上海：上海人民出版社，2006年，第75页。

约束力的行为规则,从而为霍布斯—斯宾塞的“功利主义”契约秩序提供真正的基础。^①但社会关系编织的这种有机团结的网,是否就意味着社会不仅为个人立法,而且在规律性之外还具有“统合”(cohésion)的色彩呢?社会依赖感或许可以构成某种“集体情感”,甚至构成对个体自由人格的康德式尊重,也可能会使社会成员之间建立超出功利关系的“道德情感”,从而使“社会”成为一个道德实体甚至是宗教实体,但这样的情感是否真的能够使我们减少敌意,产生一种“彼此倾向对方的感情”呢?^②“失范”这种社会病态现象的广泛存在,指示了现代社会中功能性团结可能仍然面临严峻困难。^③

正是在这一点上,滕尼斯认为,涂尔干对现代社会有机关系的分析并没能回应

① Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, pp. 312-315.

② Émile Durkheim, *De la division du travail social*, I. iii. 2, I. iv. 5, III. i. 2-3, Conclusion. i, Préface de la seconde édition. 涂尔干指出,卢梭—康德式个人主义,与功利原则的个人主义不同,构成了一种同时是敬神者和神的“人性的宗教”。在这种崇拜人性的个人主义中,个体的尊严和神圣地位来自于他与所有人分享的“人性”,因此,这种个人主义不会陷入道德的唯我论,而是同样关注“集体的权利”。但涂尔干承认,即使在这种宗教化的个人主义伦理中,个体与集体的“折衷”仍然不能摆脱两个原则之间的矛盾,因此需要进一步完善和扩充(Émile Durkheim, “L’individualisme et les intellectuels,” dans *La science sociale et l’action*, Paris: PUF, 1970, pp. 265-279; 涂尔干:《乱伦禁忌及其起源》,第202—215页)。而且这种唯心主义的个人主义,即使超越了功利主义的形态,仍未能充分弥合现代社会的功能依赖与真正的社会感情之间的鸿沟。构成现代社会道德的自主和纪律,并不必然会将群体的依赖转化为对其他社会成员的认同感。人与人的“整体感”只能来自某种共同生活。帕森斯在涂尔干思想发展中发现的“集体良知”逐渐取代“有机团结”这一趋向,其实反映了涂尔干在这里面临的两难处境(Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, pp. 319-320)。涂尔干的“道德社会学”,正如黑格尔笔下康德的“道德立足点”一样,同样未能克服道德在义务形式和善的内容之间的抽象对立(涂尔干:《道德教育》,陈光金等译,上海:上海人民出版社,2006年,第5—6章;《职业伦理与公民道德》,渠东等译,上海:上海人民出版社,2001年,第27页)。涂尔干跨越这一鸿沟的另一个重要尝试是考虑“职业群体”在现代社会发挥的整合作用,所谓“职业群体”其实就是滕尼斯在“共同体”中发现的“法团”的后裔。帕森斯认为,这是突破滕尼斯“共同体—社会”二元对立的关键(Talcott Parsons, “Some Afterthoughts on *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*,” in Werner Cahnman, ed., *Ferdinand Tönnies, A New Evaluation*, pp. 153-154)。但这一从韦伯式现代社会观(“社会”意义上的“官僚制”)向涂尔干式的现代社会观(“共同体”意义上的“职业团体”)的转变,尽管注意到了情感因素在现代社会仍然发挥重要作用,却没能从根本上解决现代社会秩序的构成问题。

③ Lockwood 敏锐地指出,涂尔干对失范(anomie)的分析是其社会理论中最接近霍布斯的地方。涂尔干对“秩序问题”的解决恰恰揭示了“无序”(disorder)在现代社会的重要性,这一所谓“涂尔干式的两难”(Durkheimian dilemma)其实就是滕尼斯有关

他在《共同体与社会》中真正关心的问题。滕尼斯关心的不是现代社会本身究竟是有机的，还是机械的，他毫不否认，我们可以在现代“社会”中找到这种和有机体相似的“相互作用”。他真正关心的是，现代“社会”作为社会表象是如何被社会成员所理解的。滕尼斯甚至愿意赞同涂尔干有关大的社会集合体并不比小的集合体有机性差的观点，但他指出，即便如此，社会的“总体思想方式”仍然发生了从“有机”的方式向“机械”方式的转变。有机“共同体”在成员思想和感情中都是有目的的自然整体，而机械“社会”在成员心目中，不过是“个体实现自己目的的手段，因此是一种被制作出来的工具”。正是从这一角度看，滕尼斯才会认为，涂尔干在《社会分工论》中称原始的团结方式为“机械性的”这一做法令人费解。^①

滕尼斯对涂尔干的反批评，触及现代社会理论的核心问题。在自由“个体”所

① 现代社会真正关心的问题，也是“霍布斯的秩序问题”的根本意涵（参见 David Lockwood, *Solidarity and Schism: "The Problem of Disorder" in Durkheimian and Marxist Sociology*, Oxford: Clarendon, 1992, p.17）。事实上，涂尔干自己就明确将“失范”与霍布斯式的“持久性的战争状态”联系在一起。他认为，这样一种“无政府状态”与整个社会的目标背道而驰，而社会的目的就是要消除人们之间的这种争斗，因为这种战争状态的普遍敌意和相互猜忌，必然会导致人们之间长期的痛苦状态（*De la division du travail social*, Préface de la seconde édition）。而“失范”的人性基础，正是霍布斯曾经分析的人难以履足的欲望或激情。而只有社会的道德力量才能对此予以调节或限制，但涂尔干认为来自支配个人权力的这种“社会的道德约束或强制”，基础是公正之上的尊重，而不是恐惧。社会约束或者规制——一种“道德纪律”——的破坏或丧失，这种“无规制（dérèglement）的状态，或者失范”，在工商界这一社会生活领域中成为“持久的状态”，甚至从该领域蔓延成为整个社会的“正常状态”（Émile Durkheim, *Le Suicide: étude de sociologie*, Paris: PUF, 1932, II. v. 2-3; 《自杀论》，冯韵文译，北京：商务印书馆，1996年）。涂尔干对现代社会的这一诊断与滕尼斯对“社会”的分析并没有太大的分别。不过，值得注意的是，涂尔干始终强调“失范型自杀”与“唯我型自杀”不同，前者并不在于“个人依赖社会的方式”，而是“社会规制个人的方式”。因此，虽然二者都起因于“社会在个人中没有充分地在场”，但在二者中，社会不在场的方式不同，在“唯我主义”中，因为集体活动本身的缺失，导致了个人丧失了活动的意义，而在“失范”中，虽然“我们将我们身上一切具有社会性的东西和社会联系起来”，但社会仍然没有约束个人的激情（Émile Durkheim, *Le Suicide*, II. v. 3）。正是后面这种情况，构成了“霍布斯的秩序问题”中潜在的社会性形态。有关涂尔干的“失范”概念，参见 Stjepan G. Meštrović and Hélène M. Brown ■ “Durkheim's Concept of Anomie as Dérèglement,” *Social Problems*, vol. 33, no. 2, 1985, pp. 81-99; Phillippe Besnard, “Anomie and Fatalism in Durkheim's Theory of Regulation,” in Stephen Turner, ed., *Émile Durkheim: Sociologist and Moralist*, London: Routledge, 1993, pp.169-190.

① “Tönnies and Durkheim: An Exchange of Reviews,” in Werner Cahnman, ed., *Ferdinand Tönnies, A New Evaluation*, pp.249-250.

构成的现代“社会”中，这一“社会”的纽带究竟以何种规范形态出现在个体的生活、思想和感情中呢？滕尼斯与涂尔干的对话揭示了现代社会秩序的复杂形态。在现代社会中，人与人比任何时候都更能感到彼此的相互依赖和相互影响，人明确地意识到，社会就是他的世界，自己是这个社会世界的成员，他的个体意识在很大程度上是由社会意识决定的。但伴随这种社会意识，现代社会的成员还有一种对自身个体自由的反思性关注，并努力借助社会世界中的多元倾向和系统分化来寻找这种个体自由的实现方式。从卢梭、康德到涂尔干的个人主义道德理论确实敏锐地发现，这种个体自由通过普遍性的反思建立了现代社会意识和社会团结的重要纽带，在这一点上他们无疑超越了功利主义的个人理论。但同时不可忽视的是，即使这样一种以“人性”为核心的个人主义“宗教”，仍然不能使现代社会摆脱功利主义思想得以形成的社会心态——人们会在社会中形成“争斗”甚至“战争”的关系。因此，关注现代社会规范基础的社会理论必须回答：在一种“有机性”的社会依赖关系中，甚至在一种自由人彼此尊重的社会世界中，一种“机械性”的社会心态何以会出现呢？在社会学家经常探究消极团结背后隐藏的有机社会纽带的社会性同时，一个同样重要的问题是，何以这样的社会关系甚至社会纽带最终表现为一种社会敌意，甚至“反社会性”，抑或一种以“争斗”为根本特征的社会关系形态？个人与个人之间，甚至个体与社会之间相互对立的社会秩序，其“社会性”究竟体现在什么地方？这才是帕森斯的“霍布斯的秩序问题”的真正意涵。为了更好地回答这一现代社会理论的基础问题，我们必须回到17世纪现代自然法哲学家那里，重新考察自然法哲学对“社会性”的理解。

三、格劳秀斯：社会的权利构成

作为现代道德哲学的重要奠基者，格劳秀斯明确将人的社会性视为“自然法”的基础。在《战争与和平的法权》的理论性“导言”中，面对将法权视为自利的产物，从而否定自然法权（*ius naturale*）的做法，^①格劳秀斯反驳说，人这种动物的独特性就在于他具有“社会欲望”（*appetitus societatis*），因此人在行动时，受到这种人性特有的内在原则——一种和人的理智相对应的“对社会的守护”（*societatis custodia*）——的推动。这种与其同类和平生活的倾向，就是“法权”的源泉。^②

从表面上看，格劳秀斯从“社会性”（*socialitas*）出发反驳功利的正义观，不过是重复亚里士多德有关“人是政治的动物”的古典学说。然而如果我们仔细分析格

^① Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Leiden: A. W. Sijthoff, 1919, Prolegomena, 5 (Richard Tuck, ed., *The Rights of War and Peace*, Indianapolis: Liberty Fund, 2005).

^② Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prolegomena, 6-8.

劳秀斯“法权”学说的概念结构，就会发现，格劳秀斯自然法学说中的“社会性”和亚里士多德笔下完满实现人性的“城邦世界”具有非常大的差异。格劳秀斯明确指出，他所说的“法权”（ius）有三个涵义：1. 正当的事情；2. 一个人格的道德品质，使其可以正当地拥有某个东西或者做某件事；3. 和法（lex）同义，指的是约束我们去做正当事情的道德规则。^①从“法权”概念的历史发展看，格劳秀斯提到的第一个涵义属于传统的所谓“客观法度”的概念，这一概念把 ius 看作一种正当的客观尺度，用来引导或者约束共同体成员的道德行动，而第三个涵义则是在中世纪晚期出现的，强调“道德约束”的客观法的概念，其核心含义是作为道德约束力的“义务”。然而居于格劳秀斯“法权”讨论核心的却是第二个涵义，一个典型的主观权利的定义，特别是当我们在完备意义上考虑人的道德品质，即其道德能力时，格劳秀斯称之为“严格意义上的法权”（ius proprie aut stricte dictum），其中包含了对于现代社会最重要的自由和财产这些概念。对于这一“严格意义上的法权”来说，其关键意涵在于人与人彼此之间对于各自所有的“属己”领域的尊重和相应的道德义务。^②

在《战争与和平的法权》“导言”中，当讨论人性中的社会欲望是法权的源泉时，格劳秀斯列举了严格意义上的法权包含的诸项内容，其中居于首位的就是不去侵夺他人所有（alieni abstinentia），以及恢复我们拥有的他人所有或者由此得到的收益。在格劳秀斯看来，这些内容正是“严格意义上的法权”真正的意涵，即“彼此让对方用自己的东西，做自己想做的事情”。这一法权概念被浓缩在格劳秀斯的“社会”概念中：“社会就是要努力实现，在共同体的活动和协作下，每个人完好地享有他自己的”。如果说，正义的任务就是要确保人类社会不受冒犯的话，那么其枢纽就是这个“属于自己的”（proprium 或 suum）概念。“共同体的活动和协作”只是“每个人完好地享有他自己的”这一最终目标的手段。因此，人的社会性就集中体现在这个“每个人自己的”空间里。侵犯他人的权利，就是与社会抵触的行为。^③

在《战争与和平的法权》这部力图为战争建立法权依据的“国际法”著作中，格劳秀斯同时借助法权的三个意涵来为战争提供正当性依据，然而这一战争法权的社会空间却是由“每个人自己的”这一主观权利规定的空间。在格劳秀斯看来，战争不仅不与自我保存的自然权利冲突，也不必然与“社会的本性”相抵触。自然权利只是禁

① Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I. i. 4-9.

② Esp. see Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prolegomena, 10. 有关 ius 概念从“客观法度”向“主观权利”的转变，参见 Michel Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris: PUF, 2003; Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

③ Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I. i. 8, Prolegomena, 9-10, 44, I. ii. 1 ;参见 Karl Olivecrona, “Appropriation in the State of Nature; Locke on the Origin of Property,” *Journal of the History of Ideas*, vol. 35, no. 2, 1974, pp. 211-215.

止那些和社会相抵触的暴力，也就是侵犯他人“权利”的暴力。^①战争的正当性既不再取决于在生活方式正当性上的友与敌的争执，也并未彻底转变为主权国家之间纯粹形式化的权力对抗，^②而是以个体彼此的权利关系为基础的社会正当性。

格劳秀斯对所有权起源的分析进一步揭示了个人权利与其社会概念之间的紧密关联。根据格劳秀斯的理论，个人对财产的私有权，是从人的共有开始的：

上帝在创造世界之后立即普遍地授予人类一种支配那些天性较低的东西的权利，后又在洪水之后再次恢复了这一权利……由此，每一个人都可以立即抓取他想要的东西以便自己的使用，而且可以消费他能消费的东西。这种普遍权利的使用在当时起了所有权的作用。因为人只有借不正义才能攫取“每个人为自己抓取的”东西。^③

但如果这种普遍的用益权（*usufructus*）可以发挥后世私有财产权的作用，那么究竟是什么原因导致了共有状态向财产私有的过渡？格劳秀斯认为，之所以这种状态不能持久，是因为人不再具有这种极度的单纯，人与人之间相互的爱也非常罕见。格劳秀斯在借助《圣经》历史来描述人们从这种“纯真单纯的生活”逐渐迈向财产私有的过程时，列举了三条最重要的因素：“善恶的知识”、“敌对与杀戮”和“野心”。从这些对人类生活的描述看，人类社会的现代结合方式并不意味着原始单纯的“和谐”，也不直接依赖在现实中非常罕见的“相互的爱”，而是借助财产权利的分隔，通过对“属己”领域的建构，从而实现和平、舒适的生活。财产所有权以及在此基础上构成的人与人之间的关系，在格劳秀斯笔下，是现代社会的决定性构成因素。^④

从格劳秀斯对财产社会的分析可以看出，从共有到社会性结合的过程，恰恰被格劳秀斯理解为一种主观权利逐渐构成的过程。这一主观权利是所有权社会中产业和劳动的前提，是现代舒适而精致生活方式的基础，但这一主观权利并不是单纯的自利，而是包含了彼此权利，不去侵夺他人的“属己”领域的“社会欲”或者对“社会的守护”。正是在这个意义上，社会性构成个体主观权利的基础，因此，格劳秀斯才得以重新界定道德与“自利”之间的关系。人与人之间的效用或者说功利关系只有基于这种自然社会性才有可能。格劳秀斯的“自然社会性”学说，恰恰回答了涂尔干有关现代社会团结的问题：契约的消极团结背后确实存在社会性的力量，但这一社会性并不

① Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I. ii. 1-2.

② 参见施密特对格劳秀斯战争理论的批评，在我们看来，施密特的批评未能恰当把握格劳秀斯战争理论背后对人类社会关系的理解。Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, New York: Telos Press, 2006, pp. 159-162.

③ Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II. ii. 2.

④ Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II. ii. 2. 参考普芬多夫对格劳秀斯财产理论的评论，特别是对“相互的爱”这一点的讨论，Samuel Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, Oxford: Clarendon, 1934, IV. iv. 9.

是依靠“相互的爱”，或者说“人们彼此倾向对方的感情”。事实上，在由每个人“属己”的权利构成的世界中，争执乃至战争都是难以避免，甚至必不可少的。从自然社会性出发对现代社会的这一理解，恰恰是霍布斯秩序问题的真正根源。

四、霍布斯：自然状态的社会性

表面上，霍布斯描述的人在“自然状态”下的状况与格劳秀斯对人的自然社会性的分析形成了非常鲜明的对照。霍布斯明确批评了人自然上适合社会的学说：

这条原理尽管为大多数人所接受，却是不能成立的，其错误在于它立足于对人性的浅薄之见。只要深入地考察人为什么要聚合在一起，以及他们为什么喜欢相互交往的原因，就很容易得出一个结论：这种状况的出现不是因为人的天性如此，而是出于偶然。因为如果人们天性爱人的话——我这里的意思是人把他们作为人去爱——就无法用理性来解释为什么同样是人，人对人的爱却是不同的；也无法解释为什么人人都愿意寻求与某些人而不是别的人相伴，与这些人交往，给他带来荣誉和利益。所以说，我们天性上不是在寻求同伴，而是在从中追求荣誉或好处。这才是我们主要追求的目标，同伴倒在其次。^①

在霍布斯的笔下，若没有外在的强制权力的压服，人们便彼此疑惧，都试图用暴力或欺诈建立对他人的支配，从而保全自身。这种从自我保存出发导致的一切人对一切人的战争，使产业没有位置，因此通常与文明联系在一起的人类活动都无法进行。^②这与格劳秀斯力图描述的自然生活中的社会关系似乎是两个完全不同的世界。然而，卢梭却指出：

当我听说，格劳秀斯被人捧上了天，而霍布斯却备受责难，我看出来，没有几个明理的人读过或者把握了这两位作者。真相是，他们的原则是完全相似的，他们的不同只是在表达方式上。^③

在什么意义上，霍布斯的自然状态学说与格劳秀斯的自然社会性观点具有“完全相似的原则”呢？普芬多夫对霍布斯自然状态学说的讨论，或许可以帮助我们回答这个问题。

在回答自然法哲学家所谓的“自然状态”究竟是战争状态还是和平状态的问题

① Thomas Hobbes, *De Cive*, i. 2, Oxford: Oxford University Press, 1983. (《论公民》，应星等译，贵阳：贵州人民出版社，2003年)

② Thomas Hobbes, *Leviathan*, Indianapolis: Hackett, 1994 (《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1985年；《利维坦》的拉丁文则依据 *Opera Latina Philosophica Omnia*, vol. III, 1673/1999, Bristol: Thoemmes Press 重刊本), xiii. 4, 8-9.

③ Jean-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Paris: Gallimard, 1969, p. 672; 《爱弥儿》，李平沅译，北京：商务印书馆，2002年，第703—704页。

时，普芬多夫逐条批评了霍布斯用来证明自然状态是战争状态的理由，指出不但自然状态下的散居生活使人无法彼此加害，而且霍布斯洞察到的人类欲望也并不足以导致普遍战争，人与人之间尽管存在猜疑和不信任，但并不意味着战争。普芬多夫最后得出的结论是，“人的自然状态……并非战争状态，而是和平状态，这种和平的基础是如下的（自然）法：一个人不应伤害没有伤害他的人；他应该允许每个人享用他自己的财物；他将忠实履行已经达成的协议；只要没有受到其他更紧迫的义务的要求，他将自愿促进他人的好处”。^①

然而，普芬多夫对霍布斯自然状态理论的批评，并不意味着他站在格劳秀斯的立场上反对霍布斯。在论述自然法的人性基础时，普芬多夫明确指出，“和所有其他动物一样，人意识到他自己的存在，他最爱他自己，他竭尽一切方式来保存他自己，努力获取在他看来好的东西，排斥在他看来坏的东西”。这种自爱或自我保存作为自然法的基础，并非社会性的对立面。恰恰相反，自我保存要求人这种最弱小无助的动物必须借助同伴的协助：“这样一种动物，要想在他所处的状况下存活并享用财物，就必须进入社会，也就是说，愿意和那些与自己相似的人相处，对待他们时，不是认为他们可能会加害他，而是他们有理由来保存或推动他的好处。”普芬多夫由此得出了一条根本的自然法，即人彼此要保持一种“社会性”（socialitas），这种“社会性”恰恰是自爱或自我保存所要求的。因此，普芬多夫在讨论霍布斯自然状态学说时才强调，不应该将自然状态与社会生活对立起来，因为“那些生活在自然状态中的人，可能、应该、而且经常习惯于过着社会的生活”。^②

普芬多夫的讨论表明，霍布斯对自然社会性的批评并没有排除社会关系作为自我保存基本手段的可能性，他只不过强调，自我保存或自爱才是真正的目的，而社会性不过是手段。普芬多夫只是从霍布斯的自然状态学说中排除了实际战争状态的持久存在，并没有否定敌意或猜忌的广泛存在，而这正是霍布斯所谓“战争状态”的真正意涵。^③不过，“社会生活”的手段化，以及争斗的普遍存在，在何种意义构成了一种特殊的社会关系形态？普芬多夫此处的分析仍然未能让我们充分理解卢梭对霍布斯的一个重要批评。在卢梭看来，霍布斯的真正错误，不在于将独立却具有社会关联的人之间的关系描述为战争状态，而在于“将自然人与他们眼前的人混为一谈”。^④正是卢梭对霍布斯的自然状态学说的这一批评提醒我们注意到帕森斯理解霍布斯的一些细

① Samuel Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II. ii. 5-9.

② Samuel Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II. iii. 14-15, II. ii. 5.

③ Thomas Hobbes, *Leviathan*, xiii. 8.

④ 这是卢梭在《日内瓦手稿》和《论战争状态》批评霍布斯自然状态学说的核心观点。Jean-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. III, Paris: Gallimard, pp. 288, 611. 有关卢梭对自然状态理论，特别是对自然社会性学说的批判，特别参见 Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris: Vrin, 1992, ch. III.

微偏差，并指示了现代社会中个体与社会之间的“秩序问题”得以产生的根源。

正如我们已经看到的，霍布斯在批评自然社会性的学说时明确指出，这一学说的错误在于没有看到人们之所以聚集在一起，不是为了社会本身，而是为了荣誉和利益。普芬多夫则反对说，自爱或自我保存，也就是对自我利益的寻求，恰恰要求他人的协助。然而这种对他人的“社会”依赖，之所以不能排除敌意或猜忌，根本的困难并不在于合作的稳定性面临博弈困境，而首先在于人性中寻求超过别人的根深蒂固的欲望。自然状态之所以是战争状态，其根源并不仅仅是资源的稀缺。竞争和“稀缺感”其实来自人与人的“比较”。根据霍布斯的人性学说，在所有人那里，都有一种追求权力永无止境、至死方休的欲望。人彼此的比较，来自于人的“价值”或“身价”，但这种价值，“并非绝对的，而是一种取决于他人的需要和判断的东西”。^①正是因为人的欲望和幸福的实现，都要借助于这种至死方休的相互比较意义上的竞争，人出于自我保存而要求他人协助的同时，不可避免地会产生对支配的追求，而非相互信任的结合。荣誉或者荣耀恰恰威胁了格劳秀斯在利益方面实现的自爱与社会性结合的观点。^②

然而，人的这种社会性比较，或者说对于超过他人的追求，就其根源来说，却是人自我保存的本性，即人对于自身权力的追求。自然平等的人，当预见到他人对自己生命、自由和劳动成果的威胁，会采取一切手段谋求自我保存，“直到他看到没有其他权力足以危害他为止”。支配，特别是对人的支配，这一权力的增长被霍布斯视为“人们自我保存的必要手段”，是自然状态下人面对未来的疑惧所不得不努力寻求的“现在的手段”。一旦他停止对权力的不断追求，特别是对权力增长的未来追求，“就会连现在的权力以及取得好生活的手段也保不住”。^③根据霍布斯的这一分析，自我保存并非是对自我存在感的孤独体验，^④而是社会性的对抗，是不断与他人比较，估价他人，判断他人对自己的估价，寻求一切手段支配他人的社会性存在状态，是一种在社会结合中才可能发生的社会行动。

在这个意义上，自然状态之所以会是战争状态，并不仅仅是人的激情的作用，而是理性与激情的混合效果。在这里，从涂尔干到帕森斯对于霍布斯以及整个自然法传统的功利主义解释忽视了自然状态中理性的角色是这种激情导致恐惧和敌意的重要原因。正如我们已经看到的，自然状态下普遍战争的根源，在于彼此自然平等的人却要争取超过他人的荣誉。但这一人性的内在张力之所以会带来人们之间的恐

^① Thomas Hobbes, *Leviathan*, xi. 1-2, x. 16-17.

^② 普芬多夫敏锐地把握了霍布斯反社会性学说这一微妙之处，参见 Samuel Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII. i. 2.

^③ Thomas Hobbes, *Leviathan*, xiii. 3-4.

^④ 比较卢梭对“自然人”孤独的描述：Jean-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris: Gallimard, 1969, pp. 81ff.

惧，正在于霍布斯的“自然人”清楚人的自然处境与其欲望或幸福这一根本张力。人的自然平等，在霍布斯看来，最终就体现在“杀人”能力的平等上。^①正是理性地预见到了这种平等的威胁，人们才竭尽全力扩张自己的支配力量，从而尽可能摆脱“暴力死亡的恐惧和危险”。对于支配权力的不懈追求并不仅仅是人的激情的作用，也是人对自然状态下自然平等蕴含的危险的理性判断。自然状态下的恐惧是“社会”意义上的恐惧，是人们相互比较的社会激情与人们自然平等的社会处境共同构成的“社会情感”。霍布斯在《论公民》中为反对“自然社会性”理论所列举的人性状况，^②正如卢梭所敏锐指出的，是每个在现代社会中生活的人——“眼前的人”，而不是什么野蛮人之间的关系，更不是摆脱了人的社会性的所谓“自然人”之间的关系。^③

如果说在涂尔干的意义上，卢梭式的自然状态及其“野蛮的个人主义”（individualisme sauvage）即使不是不道德的（immoral）、反社会的，也至少是“与道德无关”（amoral），“与社会无关的”（asocial），^④那么霍布斯的“自然状态”恰恰是非常“道德”，非常“社会”的，借用帕森斯的批评者的话说，甚至是“过度社会化”了。^⑤但霍布斯的“自然状态”理论，和格劳秀斯对于自然社会性下战争正当性的论述一样表明，“自然状态”下的这一“社会性”本身并不足以排除社会化了的人之间的彼此敌意、相互猜忌，甚至人和人之间的普遍战争。在某种意义上，人的敌意和战争正是这种“社会化”的平等、竞争和恐惧的结果。自然状态之所以是战争状态，其根源正是人的这种“自然社会性”。没有自然社会性，战争作为人与人之间关系所形成的一种“状态”也不可能出现。战争状态是一种被构成的社会性，而并非偶然发生的冲突行为，也绝不是自然演进的结果。如果社会秩序的规范性意味着社会成员在行动取向上的相互针对，那么霍布斯笔下的“自然状态”，恰恰证明

① Thomas Hobbes, *De Cive*, i. 3; *Leviathan*, xiii. 1.

② Thomas Hobbes, *De Cive*, i. 2; 《利维坦》有类似的段落：“那么我们不妨让这种人考虑一下自己的情形。当他外出旅行时，他要带上武器并设法结伴而行；就寝时，他要把门闩上；甚至就在屋子里面，也要把箱子锁上”（xiii. 10）。

③ 卢梭认为，霍布斯“把满足大量欲望的需要不适当地加到野蛮人的自我保存中，而这些欲望是社会的产物”，霍布斯描述的战争状态恰恰表明，这种自然状态中的人是相互依赖的。Jean-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, pp. 69, 83-84, 87.

④ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Conclusion. i; 涂尔干：《孟德斯鸠与卢梭》，第68页；Émile Durkheim, *Organisation et vie du corps social selon Schaeffle*, Textes, I. *Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Minit, 1975, p. 370.

⑤ Denis H. Wrong, “The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology,” *American Sociological Review*, vol. 26, no. 2, 1961, pp. 183-193.

了韦伯社会类型学的洞察力，“争斗”或者战争本身就是社会行动的一种基本形态。^①

但是基于这种自然社会性的社会关系如何能够成为一种稳定持久的秩序这一帕森斯的问题，却仍然悬而未决。在“争斗”和“社会化”之间，社会学仍然未能找到社会秩序缺失的规范环节。在霍布斯的学说中，人类社会生活的“规范”基础始终是一个非常棘手的问题。^② 霍布斯的自然状态即使不是一个完全缺乏规范性的环境，也是一个道德义务很难发挥作用的环境。无论从契约出发界定道德义务，还是将自然权利转化为自然法，“如果没有某种强制力量导致的恐惧，就不足以约束人们的野心、贪欲、愤怒和其他情感”。^③ 因此，从霍布斯到普芬多夫的自然法哲学家普遍认为，长期稳定的社会秩序所需要的规范结构，不能只凭借自然社会性实现，而要借助国家的外在强制权威所带来的恐惧来保证。^④ 这正是帕森斯对以霍布斯为代表的早期自然法政治哲学提供的社会秩序解决方案不满的根源。只不过，帕森斯采取涂尔干的取向对功利主义思想传统的批判，并没能彻底解决自然法社会理论留给现代性的持久困难。

五、社会性的演进与社会学的“去社会化”

从格劳秀斯和霍布斯等人的自然法学说可以看出，帕森斯所谓的“霍布斯的秩序问题”正是在自然法哲学的自然社会性概念基础上产生的，并在自我保存与社会性的自然法关联中形成了个体与社会的二元概念结构。这一问题的实质就是现代社

① 参见韦伯对滕尼斯“共同体—社会”概念的改造，Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln: Kippenheuer & Witsch, 1956, I. 8, S. 27-31. 韦伯：《经济与社会》第1卷，阎克文译，上海：上海人民出版社，2010年。

② Michael Oakeshott, “The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes,” in Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Fund, 1991, pp. 291-350.

③ Thomas Hobbes, *Leviathan*, xiv. 5-6, 18.

④ 普芬多夫对于亚里士多德“人是政治的动物”的澄清，特别有助于我们理解这一点。在普芬多夫看来，亚里士多德这一著名学说的真实意涵是，“人在宽泛的意义上是社会的动物，但并不是在严格意义上指人天生就被带入政治社会，或者天生适于政治社会……人们愿意生活在一起并不能推出他们就愿意进入政治社会，因为这种欲求可以通过初级社会或者与他人的亲密交往来得到满足”，但只有政治社会才能给人们提供最大的安全（Samuel Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII. i. 3, 1）。对此，滕尼斯特别指出，这里的关键问题就是“政治社会”与一般意义上的社会性的区分。（Ferdinand Tönnies, “Hobbes and the Zoon Politikon,” in *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical*, pp. 48-61, esp. pp. 52-53）

会在自由个体的主观权利基础上构成的人类交往关系的性质。虽然早期现代自然法哲学家,特别是格劳秀斯和普芬多夫,会将这样一种交往关系看作人与人结合的基础,一种自然社会性,但霍布斯的“自然状态”学说鲜明地暴露了这种“社会性”本身的弱点。虽然霍布斯的“自然状态”学说,正如卢梭敏锐指出的,实际上并不是对人的社会性的否定,而恰恰是现代社会的“社会性”的充分体现,但这种人在欲望和行动中以他人为指向的社会性,只能导致人与人彼此之间的猜忌与不信任,难以为长期稳定有效的规范秩序提供坚实的基础,最终不得不借助国家强制权力,以外在的方式建立社会秩序的基础。

然而,对自然法哲学的批判,特别是对“自然状态”学说的修正乃至扬弃,促进了“社会性”概念的进一步发展。洛克对财产和劳动的著名分析,发展了格劳秀斯和普芬多夫著作中有关财产所有权的自然法主题,揭示了在所谓“自然状态”中,人类交往方式,可以在独立于甚至先于国家权力的条件下,形成一种稳定的社会关系。正是基于这一关系,洛克指出,自然状态是和平状态而非战争状态。^①而且通过考察财产从共有状态向私人所有权的转化,洛克之后的道德哲学家逐渐将“自然状态”概念从理性的“原则”转变为较具历史意涵的人类学概念。自然社会性概念的历史化,特别是对“社会关系”的比较类型分析^②和历史分析的发展(尤其是“社会阶段理论”的出现),^③使道德哲学家和新兴的社会科学家日益将“社会秩序”看作独立于人为建立的国家的一种自发演进的秩序。^④超越个体道德动机,甚至能将“个体邪恶”转变为“社会的天堂”的社会机制^⑤的发现,赋予了“社会性”以新的意涵。“社会性”(Sociableness)不是人对同类的自然感情、相互的爱,而是指

① John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, II. ii-iii, v; James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

② Montesquieu, “De l’esprit des lois”, dans *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1951, I. i, II. 19; 涂尔干:《孟德斯鸠对社会科学兴起的贡献》,《孟德斯鸠与卢梭》;阿隆:《社会学主要思潮》,葛智强等译,北京:华夏出版社,2000年,第1章。

③ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, New Brunswick: Transaction, 1995, I. i-iii, II.

④ Istvan Hont, “The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundation of the ‘Four-Stages Theory’”, in Anthony Pagden, ed., *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 253-276; Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

⑤ Bernard Mandeville, “Thus Every Part Was Full of Vice, Yet the Whole Mass a Paradise”; “The Grumbling Hive, or Knaves Turned Honest,” in Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, Indianapolis: Liberty Fund, 1988.

“我们许多人赖以相互协作，从而结合成为一体的某种自然适应性”，^① 因此，在根本上取决于人与人相互协作、相互联合的性质，一种“看不见的手”。^② 伴随这种形态的“社会性”概念的发展，格拉斯哥的道德哲学家们通过阐明“无偏旁观者”（impartial spectator）的概念和社会德性的理论，为“社会”独立于政治强制权力建立稳定的规范秩序提供了道德心理学的基础。^③ “社会性”发展的第二阶段，最终从自主的社会秩序和具有普遍判断能力或普遍道德情感的行动者出发回应了“霍布斯的秩序问题”，并将这一问题从自爱个体与国家外在强制秩序的二元对立转变为道德行为的个体与超越个体意图的、主要体现在意外后果中的社会机制的二元关系。

涂尔干对曼彻斯特学派经济学和塔尔德（Jean-Gabriel Tarde）倡导的模仿心理学的批评，韦伯（以及涂尔干）与德国国民经济学的争论，以及德国社会理论家对“新教伦理”与现代资本主义社会之间的理性化命题的发现，这些经典社会学理论的努力，不仅逐渐将“社会”发展为一门独立学科的对象，而且明确形成了具有社会取向的个体社会行动者与规定或影响个体行动的社会结构或社会系统之间的基本二元架构。帕森斯自《社会行动的结构》开始的一系列努力，正是试图创造性地综合“社会性”概念发展的第三个阶段的理论洞察力。帕森斯本人从“单位行动”概念发展到“社会系统”概念的理论进展，意味着“霍布斯的秩序问题”已经在整体上被纳入社会整合与系统整合的思想框架中。

但社会学理论在发展现代政治社会思想中的“社会性”概念的同时，也日益将“社会”理解为不仅独立于国家的政治秩序，也独立于财产、劳动、贸易乃至市场机制这些所谓“经济”活动的“社会关系”和“社会秩序”。社会学的学科化，恰恰将决定现代社会主要特征的财产和国家等问题逐渐放逐到社会理论的边缘地位，反而着眼于从“共同体”的角度来判定一个现象或制度在何种意义上是“社会”的，从而致力于挖掘现代社会的各种分化秩序中的所谓“社会因素”，以及这些不同秩序之间在社会机制、结构和系统意义上的关联。社会学试图通过“去政治化”和“去经济化”来摆脱政治哲学和政治经济学的影响，建立独立自主的社会学学科，从而对“霍布斯的秩序问题”给出社会学的规范解答。但颇为悖谬的是，这种寻求真正“社会秩序”的努力，在很大程度上恰恰导致了社会学本身的“去社会化”。社会秩序要

① Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, vol. II, Dialogue 4, pp. 179ff, 183.

② Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago: University of Chicago Press, 1976, IV. i-ii, p. 477, 参考斯密对于“完备自由和正义的自然系统”（natural system of perfect liberty and justice）的讨论，Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, IV. ii. vii, ix.

③ David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1998, viii-ix; Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Fund, 1984, III. ii-iv.

么意味着“共同体”意义上的团结乃至统合，要么意味着系统意义上的功能相互依赖或者结构上的相互作用，而恰恰是“社会”意义上的社会秩序从社会学家眼前消失了。“社会”的消失，恰恰使社会学家在分析乃至诊断各种现代社会现象时，丧失了理解这些现象产生的真正前提。

现代社会学理论中社会与个体之间难以克服的二元对立关系，正如帕森斯敏锐意识到的，是“霍布斯的秩序问题”的一个结果。只不过帕森斯并没有看到，功利主义形态的个体主义，并不是妨碍我们回答“霍布斯的秩序问题”的真正困难，而不过是“社会性”概念的一个阶段，背后是个体与社会之间关系的一种形态。无论韦伯在伦理理性化和社会秩序理性化之间建立的自由社会行动的张力，还是涂尔干在唯心论意义上的个体主义与功能相互依赖的有机团结之间试图找到的勾连，都不仅仅意味着对格劳秀斯—霍布斯意义上的“社会性”的超越或者取代，相反，其本身的理论意涵，特别是其中对现代社会规范秩序的理解，都必须重新回到滕尼斯在“共同体”与“社会”的对立中发现的现代社会的道德前提与伦理困境：一种基于个体自由选择的人为社会关系，一个由自由个体组成的社会。撇开现代社会的这一霍布斯的前提，社会学家不仅无缘把握现代社会的最基本和最重要的特征，也最终难以真正理解现代社会中仍然发挥作用或可能重新生根的那些“共同体”，^①从而注定在传统和现代之间无所适从。

〔责任编辑：刘亚秋 责任编审：冯小双〕

① 迄今为止，对这一问题最重要的一项研究（其意义仍未被充分认识到），是帕森斯的遗著《美国社会》。这一帕森斯本人戏称为“社会结构的行动”的著作，可看作他对“霍布斯的秩序问题”的最终回答。面对现代社会中霍布斯倾向与涂尔干倾向的对抗，在这本他晚年投入巨大精力的研究中，帕森斯试图超越滕尼斯的著名对立，给予这一困扰西方现代社会的根本问题一个美国式的回答。只不过问题是，“社会共同体”的美国形态能否让现代社会的涂尔干倾向真正驯服其霍布斯倾向。（Talcott Parsons, *American Society: A Theory of the Societal Community*, Boulder: Paradigm Publishers, 2007, esp. pp. 70-73)