

未完成的“自然社会”：现代社会的人性基础与规范构成

社会
2016·6
CJS
第36卷

李 猛

摘 要:对于《自然社会》关注的现代社会的规范性秩序问题,自然状态、自然法与建国契约是三个主要环节。对该书的批评也集中在这三个方面:自然状态与人性论,自然状态的道德性质,以及政治社会与规范秩序的奠基关系。自然状态学说通过自爱与社会性建立的自然社会性是理解现代社会道德关系的出发点。在考虑现代社会丰富和充实这一道德关系的努力之前,应当先理解人是如何成为一个孤独的陌生人的。从这一自爱的社会性出发,《自然社会》将霍布斯笔下的自然状态理解为道德空间乃至法权状态,但并不同意这一空间是具有内在道德尺度或客观道德科学基础的规范性秩序。作为现代国家规范性基础的道德尺度是与政治社会同步奠立的。

关键词:自然社会 霍布斯 人性论 自然状态 规范性

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2016.06.004

Unfinished “Natural Sociability”: Human Nature and Normativity of the Modern Society

LI Meng

Abstract: *Natural Society* intends to investigate the doctrine of human nature and normativity articulated by Thomas Hobbes and other members of the modern natural law school concerning the constitution of modern moral world. The state of Nature, natural rights or natural law, and social contract are three decisive moments of modern moral order. The theory of natural state advanced by Hobbes and Grotius, synthesized the apparent opposite self-love and sociability and thus provided a starting point for modern moral philosophy. The state of nature, as moral space, should not be understood a normative order with the

* 作者:李 猛 北京大学哲学系,北京大学外国哲学研究所(Author: LI Meng, Department of Philosophy, Peking University; Institute of Foreign Philosophy, Peking University)E-mail: limengemail@126.com

natural or objective measure beyond subjective natural rights. In the modern world, normativity is made simultaneously with the social contract which constitutes the *Leviathan*.

Keywords: natural sociability, Hobbes, Human Nature, the state of Nature, normativity

《自然社会：自然法与现代道德世界的形成》(以下简称《自然社会》)出版后,许多朋友对该书的宗旨、思路和具体论述在研讨会或书评中都提出了相当恳切,有时也非常严厉的批评。批评的焦点是如何理解现代社会的性质,具体而言,主要涉及三个方面的问题:现代社会秩序的人性论出发点、现代人性论的道德意涵以及现代社会规范秩序的构成方式。这三个问题或多或少都与霍布斯解释有关,但也涉及霍布斯与格劳秀斯、普芬道夫和洛克等人的思想关系。对这些问题的完整回答,或许需要进一步考察现代政治哲学与道德哲学在第一代自然法哲学家之后的演变,但在这一工作进行之前,我们必须在17世纪的视野中仔细辨识这一尚在雏形中的“自然社会”。

一、自然状态与人性论

《自然社会》将现代自然法学派发展的自然状态学说作为现代人性论思考的起点。自然状态学说阐述的社会性概念逐渐对抗、改造并最终取代了亚里士多德的自然政治性概念,成为现代社会形态与道德秩序的前提。郑戈(2016)在对《自然社会》进行的博学的评注中指出,平等而非主体权利才是现代民主社会道德状况的根源。但现代民主社会的平等之所以能替代自然不平等而“深入人心”,在《自然社会》看来,正是“自然状态”解体自然人性的结果;而现代人的平等,与其说是以自我保存的现实目标拉低过高道德标准的结果,毋宁说是借助自然状态建构一种社会性的艰苦道德成果。

但应该如何理解自然状态学说为自由和平等的现代人提供的这一社会性概念呢?《自然社会》认为:从自利与社会性的对立来区分现代自然法学派中格劳秀斯与霍布斯的思想,忽略了二者在阐述新的“社会性”概念方面的共同原则(李猛,2015:第3节);霍布斯的自然状态学说

规定了新的自然社会性概念的基本构成要素(李猛,2015:第6—7节);普芬道夫对格劳秀斯和霍布斯的“综合”,初步构建了社会性学说的体系,是18世纪社会性学说进一步发展的基本出发点。第一代现代自然法哲学家阐述的自然社会性概念,就根本原则而言,是一种“自爱的社会性”或“非社会的社会性”。问题只不过是应该如何理解这一概念内部不同理论因素的关系。

张国旺(2016:39—40)对《自然社会》的批评主要针对的是这一关键问题。在张国旺看来,《自然社会》对自然状态的分析“存在相当奇怪之处”:“在霍布斯阴影的笼罩之下,不仅格劳秀斯沦为论述霍布斯的一个铺垫,普芬道夫对霍布斯的克服变得不再明显,而且洛克有关自然状态的论述在此被整体忽略了”。相对于霍布斯的自然状态学说,《自然社会》对格劳秀斯、普芬道夫和洛克有关自然状态论述处理的失衡,尤其体现在对孤独个体通过财产建立的共同生活方式缺乏足够的重视,从而低估了社会性在“自然状态”下建立的“一种完全独立于‘政治’之外的社会生活”,而正是孤独个体独立于政治的这一社会生活,在实质上充实了自然状态,使陌生人之间有可能组成一个“新社会”。这一忽略导致“自然社会”这一核心概念“语焉不详”。

2015年6月在北京大学法学院博雅公法论坛组织的《自然社会》研讨会中,霍伟岸(2015)就曾点出,缺乏系统讨论财产问题的章节是《自然社会》一个显著的缺陷。在《自然社会》最初的写作计划中,确实包含了“家庭与财产”一章,但作者在处理自然法哲学家的财产论述时,面临一些未能充分解决的理论问题,最终在成书时没有办法在现有的结构中为这一章找到一个合适的位置。或许正如张国旺(2016)察觉到的,这一章并不属于《自然社会》,而必须放在18世纪的问题域中才能得以充分澄清。但就《自然社会》的关切而言,对这一问题的深入分析,首先并不是要考察几乎完全独立于政治之外的“社会”,而是要揭示现代政治社会不可摆脱的“社会性”基础。这一点尤其体现在洛克有关财产继承与默许同意之间关系的论述,但也可以从洛克或卢梭有关自然状态堕落或败坏的分析中爬梳出关键的线索。这些都是张国旺在评论中涉及的问题。

但即使《自然社会》增加篇章处理财产与社会性的关系,恐怕这一处理对社会性的分析仍然会与张国旺(2016)在评论中强调的有所不

同。孤独个体的共同生活,是以人首先成为孤独个体为前提,没有这个前提,也就没有与“共同体”(Gemeinschaft)迥异的“社会”(Gesellschaft)这种人类关系的新形态。《自然社会》首先关心的是,人是如何成为一个这样的孤独者。现代社会是陌生人的社会,但人并非生来就是无家可归的陌生人,人是在“自然社会”中才成为这样的个体,然后再作为自由平等的陌生人构成各种社会关系。在充分理解现代个体在17世纪建立的“陌生性”之前,“自然社会”在其后几个世纪慢慢积累的各种共同生活形态的真实性质和内在张力不可能获得充分的把握。

《自然社会》在讨论霍布斯的自然状态学说之前先行处理格劳秀斯,并不是仅仅将格劳秀斯看作霍布斯的一个理论“铺垫”,而是要印证卢梭的洞察,揭示自然社会性的根本原则。¹格劳秀斯的“社会性”概念是从自爱出发的社会性,“社会的本性”在于借助共同生活或者集体关系来保障“每个人自己”。社会性概念后来的理论发展逐渐用越来越丰富的社会性内容充实了这一“自然社会”,但并没有改变自然社会性在自爱与社会性之间建立的逻辑次序及其背后隐含的人性论图景。更重要的是,现代社会每次对社会性内容的充实,其前提都是现代主体更加孤独的存在处境。与霍布斯眼中处于战争状态中的人相比,卢梭笔下摆脱自尊、只求自爱的人,要孤独得多,彼此也更加疏离,因此才不得不借助更加去自然的道德自由和总体意志,才能建立单薄而脆弱的共同生活,而总体意志与道德自由又进一步加深了人的孤独。比起卢梭的孤独漫步者,霍布斯的虚荣战士还未远离“相濡以沫”的世界。但当现代人最终被带入康德围绕义务建立的社会性世界时,我们甚至有些怀念卢梭“被迫的自由”中还残留的人性温度。因此,理解现代社会的“自然社会性”,最根本的理论问题仍然是理解霍布斯最初借助“自然状态”概念将人抛入的这一存在处境。现代社会的政治和社会形态,无论是不断推进现代性的筹划,还是试图延宕或反转这一趋势的努力,都无法摆脱霍布斯阴影的困扰。帕森斯当年选择从霍布斯的“秩序问题”出发综合经典的欧洲社会理论,建立系统的社会行动理论,无疑直觉地意识

1. “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”(卢梭,2002:703-704)。

到了这一问题对社会学思想传统理解现代社会的重要性(李猛,2012)。《自然社会》中的道德哲学与政治哲学的分析,并不是要放弃或取消作者之前曾经进行的社会分析,而是希望能够通过对现代自然法学派的考察,揭示现代社会分析方法本身的人性论前提。

在今年早些时候发表的一篇评论中,韩潮(2016)从几乎完全相反的方向提出了对《自然社会》的批评。韩潮抓住《自然社会》上篇阐述的社会性概念与读者更为熟悉的自然权利模式之间复杂的理论关系,指出《自然社会》对不同自然法传统在社会性问题上的判教存在两种不同的“声音”:一种主张霍布斯与格劳秀斯的对立是表面的,其实是趋同的,另一种则认为普芬道夫的综合克服了二者实质上的对立。不过,韩潮认为,《自然社会》最终仍然在解释现代自然法学派时倾向于后者,对普芬道夫综合“抱有深深的同情”,因为这一综合“成功地使自然状态具有实质性的道德意涵”。在韩潮看来,“自然社会”概念多少是用一种有些过厚的社会性概念消化了霍布斯的“非社会性”——一种薄的社会性,从而令人遗憾地置换掉了自然权利范式在现代政治哲学中的主导性地位。套用社会学中的一对概念,如果说张国旺(2016)的批评发现《自然社会》有些“社会化不足”的话,那么,韩潮的批评则担忧,《自然社会》有些“过度社会化”了。

韩潮的批评不仅触及《自然社会》上篇与中篇的理论关系,也有力地地探询了《自然社会》通过“社会性”而非“自爱”来描述现代人性论努力的理论意图。事实上,《自然社会》对现代政治哲学的许多分析与韩潮评论中所揭示的方向并没有根本的歧异,但对于如何理解霍布斯自然状态和自然权利学说与现代社会道德秩序之间的关系,则有所不同。《自然社会》认为,无论是从格劳秀斯—洛克经苏格兰启蒙运动到黑格尔的思想史脉络来看,还是就现代道德哲学和社会理论的一般思想架构来看,自爱恰恰是通过“社会性”概念才完成了对现代社会秩序的解构性重构,现代自爱从未摆脱社会性的纠缠与束缚,也从未缺少社会性的救助与安慰。在这个意义上,现代自爱要远比古代自爱(对比亚里士多德《尼各马可伦理学》第九卷:1168a29ff)更在乎他人的目光。现代社会最大的困难或许不在于过度的自爱,而在于根本无法摆脱社会性建立自爱。社会性的始终在场,是现代主体不断转向内心深处探索孤独的新边疆的重要动力。现代社会的“豪猪们”是“孤独的大众”(对比

托克维尔, 1988: 第二卷第 2 部分以及 Riesman, *et al.*, 2001: ch. 6—8)。

因此,在《自然社会》看来,社会性概念在“普芬道夫综合”中的初步完成,并非黑格尔式的综合。普芬道夫的自然社会对社会生活的培育,前提是自然法对霍布斯自然状态中绝对自由的限制。而中篇对现代自然法学说思想运动的分析指出,这一限制肇始于霍布斯自然法学说的义务概念。因此,《自然社会》上篇的“普芬道夫综合”,与其说是现代社会的答案,不如说是现代社会需要持久面对的问题;而中篇对现代自然法危机的分析则表明,普芬道夫对自然状态的道德化(李猛,2015:第19节)并没能解决现代自然法的危机,而是把这一危机转移到了道德科学的义务概念中。驯养受义务约束的动物,是否像尼采(2007)当年所说的是人类漫长历史对自己劳动的终极成果,我们的研究无法证明,但《自然社会》确实认为,这是现代“社会性”对人的培育和劳动的终极成果。在这一点上,康德和尼采尽管立场针锋相对,但却都将之视为现代道德的关键。

不过,在理解社会性概念上,无论是《自然社会》的作者还是《社会》的读者,恐怕都会从韩潮(2016)对于社会性概念“无限制变厚”的告诫中获益。事实上,现代社会理论的核心主题并不只是发展厚的“社会性”概念。在“共同体”与“社会”,“机械团结”与“有机团结”,“社会整合”与“系统整合”,乃至“生活世界”与“系统”的诸多对立中,社会理论同样关切“社会性”日益变薄的危险。始终困扰社会理论的问题是系统整合无法代行社会整合,有机团结终究难以代替机械团结,而制度的理性化一旦脱离了伦理生活的实践,只能沦为“铁的牢笼”。甚至整个现代社会学的核心概念,比如韦伯的“社会行动”,其主要特征都必须追溯到薄的“社会性”形态(李猛,2010:3—5)。如何深入理解这一位于现代社会理论核心的“社会性”概念的人性源泉,是《自然社会》试图考察的一个问题。在这一方面,《自然社会》希望不仅检讨现代社会分析的理论前提,还同样能推进对现代社会的实质性分析。对现代社会性的理解,不能满足于做约伯的安慰者,而是要透过令人愁烦的安慰声,看到“毁了一切所有”的那个赤条条的人。

郑戈(2016)在评论中强调,现代道德秩序的形成,无论从理性论到意志论的哲学转变,还是造就人性平等的概念,基督教思想传统都起着

不可低估的重要作用。这一思想史的洞见对《自然社会》有关现代道德秩序的政治哲学分析提供了重要的矫正和补充。但将现代社会的道德平等上溯至基督教传统中奥古斯丁反对佩拉纠主义的努力,甚至更进一步追溯到保罗乃至耶稣建立陌生人的普遍主义道德的尝试,仍然未能回答现代的道德世界本身是如何构成的这一哲学问题。更进一步说,无论是坚决拒弃人伦或人义的道德神学,还是无中生有的上帝创世叙事,都仍然承认人性才是这一道德世界建立的基底。我们必须回到人,哪怕是“赤条条的人”。不管我们多么相信人性在全能者手中或历史进程中的可塑性或“可完善性”,人性仍然会顽固地回来,以出乎意料的新方式发挥作用。我们在体认现代道德世界的新与变时,如何能够从中捕捉到人性的自然踪迹,或许是《自然社会》现有分析中最根本的缺陷。

二、自然状态作为道德空间

以自爱的社会性或非社会的社会性作为现代人性论的起点意味着,《自然社会》并不认为现代社会与古典政治的首要差别在于自然人性中的激情造反颠覆了更高的理性,或者相对和平的激情(比如恐惧)驯服了暴烈的激情(比如骄傲),利益规训了狂热与迷信,甚至某种更有效的现实主义代替了梦一样的理想主义,而在于一种与自然政治性迥异的社会性图景的构成。正如韩潮(2016)在评论中指出的,要判定这一社会性图景的内涵,自然状态是否具有实质性的道德意涵是一个关键的理论问题。

陈涛(2016)对《自然社会》的评论首先针对的就是这一点。陈涛认为,现代自然法学派的“自然状态”概念不能只视为现代社会生活的否定性开端,它也具有积极的道德意涵,这一意涵不仅体现在普芬道夫和洛克的自然状态学说中,甚至早在霍布斯的自然状态中就已初现端倪。在陈涛看来,《自然社会》虽然已经将自然状态看作“现代主体的生存空间和道德空间”(李猛,2015:第5节),但却未能真正把握霍布斯自然状态的道德意涵,而满足于将其看作自然激情导致的自我毁灭或法权意义上的理性矛盾,从而错失了霍布斯自然状态学说在道德意涵上兼具否定与积极意涵的张力或模糊性。

《自然社会》确实主张自然状态是一个道德空间。强调这一点,是

为了矫正将自然状态看作经验事实或历史事实的解释倾向。但自然状态作为道德空间(不仅就霍布斯的哲学原则而言),和所有自然空间一样,都是“想象性的”,并非客观性的自然位置(Hobbes, 1966, vol. I: vii. 2;李猛, 2015:第8节,特别是第177页),而且就其作为人的道德空间而言,还意味着缺乏共同的道德尺度,因此是一种私人性的想象空间,是一种不同尺度尖锐冲突从而无法共同生活的空间。《自然社会》的评论者几乎都同意,要从自然社会概念入手理解现代社会的道德基础,关键在于根据自然状态与自然法权的关系来判定自然状态这一空间的道德性质。陈涛的批评相当全面地触及了这一复杂的问题。

在霍布斯有关自然状态作为战争状态的法权论证中,自然状态被构成为一种法权状态。陈涛(2016:61)认为,“霍布斯的自然状态在道德上的模糊性”正在于此,即“自然权利是主观的,但似乎它又不只是主观的”。但霍布斯的自然状态学说在这里并没有多少模糊之处。这一点从霍布斯使用传统客观法权学说中作为公共尺度的“正当理性”概念可以看出。如果自然状态的法权论证要有效,那么霍布斯使用的“正当理性”概念就不可能具有其传统的客观涵义。事实上,霍布斯非常明确地指出了这一点:

在计算中如果发生争论,有关各方就必须一致同意把一个仲裁人或裁定人的推理树立为正当理性。这个人的裁决双方都要遵从,否则他们就必然会流于争斗,或者由于没有自然构成的正当理性而成为悬案。所有各种辩论的情形也都是这样。有时一些人认为自己比所有其他人都聪明,鼓噪要交由正当理性来裁定;但他们所寻求的却只不过是不能根据别人的推理来决定事情,而只能根据他们自己的推理来决定;这在人类社会,就像打桥牌时定了王牌之后,每一回都把他们手里最长的那一副牌当作王牌一样,令人不能容忍。他们所做的,只是当自己的每一种激情在他们身上取得支配地位时就拿来当作正当理性,从而在他们自己的争论之中由于自称正当理性而暴露出他们缺乏正当理性。(Hobbes, 2012: v. 3)

在这段重要的文本中,霍布斯明确指出,在自然状态中,并不存在“自然构成的正当理性”(a right reason constituted by Nature),每个人不过是“当自己的每一种激情在他们身上取得支配地位时就拿来当作

正当理性”。²自然状态作为法权状态的正当,指的就是每个人从其自身的私人理性出发,为自我保存所做的一切事情都是“出于正当”(rightly)。这种“正当”的意涵即《利维坦》第13章在描述自然状态时所说的,“不可能有任何事情是不正当的”(nothing can be unjust)。在霍布斯(Hobbes, 2012; xiii. 13)看来,“正当”缺乏共同的定义,是“自然状态作为战争状态”的直接后果。康德在《纯粹理性界限内的宗教》一文中对霍布斯自然状态作为法权状态的论述准确地点出,正是私人判断权(康德称之为 Willkür)导致了这一法权状态构成的“权利”关系面临根本矛盾(李猛, 2015: 139—140)。这就是为什么《自然社会》始终强调“私人判断权”是自然法权论证中自然状态成为战争状态的关键环节(李猛, 2015: 第6节)。因此,自然状态作为法权状态,在规定自然状态的道德性质方面并没有客观正当的积极意涵。

不过,陈涛在评论中主要并不依据自然法的“正当理性”来思考自然状态的积极道德意涵,而是借助一个相对来说更为基本,但也更为困难的立场,即考虑自然状态的积极道德意涵是否可能来自自我保存的自然权利。自然权利有可能通过两种方式直接在自然状态中为现代社会建立道德的标准:一个是自然必然性,另一个是人为的制作。根据陈涛(2016)的用法,前者可以称为人性论的方案,后者是道德科学的方案。

2. 《法的原理》对“正当理性”学说持有类似的批判立场(参见 Hobbes, 1994; xix. 8),而在《论公民》(Hobbes, 1983)中,霍布斯广泛采用了正当理性的概念来表述自然法的各项规定:自然法就是正当理性的指令(*rectae rationis dictamen est lex naturae*, I. 15, *passim* in ch. II—III, esp. see II. 1)。对“正当理性”的这一强调,也是霍布斯在《论公民》中引入“醉酒自然法”的一条重要理由:一个人应努力恰当地保存推理的能力(III. 25)。但在《论公民》修订时针对“正当理性”追加的长注中,霍布斯已经改变了这一对“正当理性”的能力定义,并对“正当理性”学说施加了明确的限制:“虽然在国家中,国家本身的理性(即国家法)一定会被公民个人视为正当的,但在国家之外,如果不与自己的理性作比较,就无人能区分正当理性与虚假理性,在这里,每个人自己的理性一定不仅会被看成是他自己在面临危险时行动的规则,而且还会被看成是评判其他人在这种情形下理性的尺度”(II. 1)。引人注目的是,《利维坦》几乎将绝大部分涉及“正当理性”的表述都删除了,而且还取消了“醉酒自然法”的条款(comp. Hobbes, 2012; xv. 34, cf. viii. 23; 另可参见李猛, 2015: 293, 注1)。这里的引文是《利维坦》讨论“正当理性”最重要的段落。陈肖生(2016)在一篇讨论有关问题的出色论文中,对这一问题提供了一个不同于《自然社会》的解释。他认为应将这一概念译为“正确理性”,本文下面的讨论也是对陈肖生有关论述的评注。

陈涛(2016)首先援引了施特劳斯(Strauss, 1971: 183—184, 193)在《自然权利与历史》中有关霍布斯的重要论述,引出对自然状态道德意涵的探究:霍布斯的政治哲学是以权利而非职责(duty)作为基本的道德事实的。不过,无论我们是否接受施特劳斯对霍布斯政治哲学的整体解释,但施特劳斯在主张自然权利成为“基本的道德事实”时,他是否真的认为自然权利具有“积极的道德意涵”呢?在《自然权利与历史》论及霍布斯的“现代自然权利”的章节中,施特劳斯虽然认为,霍布斯赞同古典政治哲学的“理想主义”传统对于“政治哲学功能与范围”的看法,但却马上指出,霍布斯其实是要在马基雅维利的“现实主义”平面上建立政治的道德原则,即将“自我保存的欲望”作为全部正义与道德的唯一根源,因为这一欲望是“所有自然欲望中最强有力和最基本的”,因此,要使自然权利发挥效力,“不需要诉诸道德,只需要启蒙或宣传”。这也是为什么自然法学说认为,对于正当社会秩序的建立来说,关键在于“设计正当的制度”,而非培养人的品格。施特劳斯还特别提到,这正是康德为什么会认为,“恶魔一族”只要有理性,也能建立正义的社会秩序。而自然法学派的这一制度论主张,根源就在于个体的权利成为了基本的道德事实。这一事实背后真正的哲学前提是,个体本身,即不考虑任何属性的个体(the individual regardless of his qualities),在本质上完全独立于政治社会,而且在所有方面都先于政治社会。这就是霍布斯的自然状态学说的实质。这种无属性的“原初质料”,恐怕很难赋予自然状态以陈涛所希望的积极道德意涵。

当然,如果如陈涛在评论的第一部分所言,“出于自然必然要做的就是正当的”,那么人性中的这一最强有力的自然力量也足以为现代自然法学派提供一种替代实践理性或自然倾向的“正当”,而霍布斯的自然状态,无论多么反直觉,就仍然具有自然构成的客观尺度,而不仅仅是主体性的权利。但正如施特劳斯(Strauss, 1971: 183—185, n. 193)提醒我们注意的,霍布斯的所谓“政治快乐主义”之所以不同于伊壁鸠鲁的“非政治快乐主义”,一个重要原因就在于,在霍布斯这里,自我保存的自然权利并没有提供一个自然的尺度。霍布斯的自然状态固然与古典的“自然政治性”针锋相对,但同样也反对试图将自然与习俗对立起来的古代习俗论。霍布斯的自然状态学说恰恰是要证明,我们无法按照自然生活。自然不是尺度,而是在想象中进入,再在想象中退出的

“空间”。

陈涛(2016)几乎完全意识到上述的理论困难。在评论的第二部分,陈涛承认,霍布斯不是斯宾诺莎主义者,在霍布斯这里,“自然权利的争斗,不同于自然力量的角逐”。但在这一部分,陈涛又将霍布斯自然状态学说的道德意涵寄托于先于政治社会而人为规定的“自然权利”。这回,“自然权利”因为是完全人为的(“凭借我自己的意志”),就具有“制作者知识”(maker's knowledge)的科学性,从而建立了一个客观的尺度,使霍布斯得以先于普芬道夫将自然状态带入了道德科学的领域。

如何能够将“非自然”规定的“自然权利”(作为道德的先验证明科学的一部分)与完全出于自然必然性的“自然权利”(一种类似古典自然正当的客观正当),都论证为自然状态的道德正当呢?在我看来,这两种观点恐怕很难同时成立,而更大的可能是两者都不成立。³

追随陈涛对霍布斯文本细节敏锐的观察,我们确实会发现,在霍布斯的作品中如何规定自然状态下的“道德心理学”事实以及在此基础上建立的自然权利学说,有不尽一致之处。但这究竟意味着霍布斯希望探索“自然状态学说在道德上的模糊性”,还是相反,在表述自然状态学说时努力克服和摆脱传统人性论对于这一解体性的自然状态学说的束缚呢?

系统地研究霍布斯文本的变化,我们会发现,霍布斯对人性论的

3. 虽然施特劳斯(Strauss, 1971)在《自然权利与历史》中对霍布斯的理解比其早期著作《霍布斯的政治哲学:基础与起源》(施特劳斯,2001)更加复杂,但其中对霍布斯自然状态“道德事实”的强调,只是以新的理由重申了早期著作的核心主张,即霍布斯的现代政治哲学的基础是一种“前科学”的新道德态度,这是“现代思想最深的基底”。而施特劳斯之所以强调霍布斯政治哲学的道德基础或者说人性论基础,恰恰是要证明,霍布斯的政治哲学不是一种自然主义的政治哲学。陈涛对霍布斯自然状态道德性质的论证,虽然援引施特劳斯作为佐证,但却与施特劳斯对霍布斯政治哲学道德基础的诊断刚好相悖,即在施特劳斯发现反自然主义的道德之处,他强调的反而是基于自然必然性的“自然正当”(霍布斯,2001:5,32-33)。而且更重要的分歧在于,施特劳斯还进一步指出,从新科学理想出发的“精确科学意义上的政治哲学”,不仅遮蔽了原初的人性论或人文主义的道德,而且与这一道德态度在根本上就是不同的:“这是一个反对前科学道德的道德,一个真正矛盾的道德,一种越出了所有经验的乌托邦政治”(霍布斯,2001:166)。无论我们如何评价施特劳斯对霍布斯政治哲学道德基底的具体剖析,但至少可以确定的是,施特劳斯对霍布斯学说“道德态度”的关注并不能用来支持陈涛对霍布斯的积极道德解读。

“自然必然性”在《论公民》⁴中表述的最为系统完备，更早的《法的原理》手稿也同样广泛使用这一概念来表述人性的道德心理学及其结晶——自然状态学说。⁵但在《利维坦》中，霍布斯却努力避免采取相关的论述，在阐述激情与欲望理论时尽可能避免提及自然必然性的概念。“自然必然性”的观念直到论述“自然法”的章节才出现，但《论公民》中讨论第一自然法（《利维坦》的第二自然法）时提到的“自然必然性”的段落都消失不见了。值得注意的是，“自然必然性”与“法权”在《利维坦》中第一次也是唯一一次出现，是在几乎全盘照录《论公民》相关段落的“顺应”或“社会性”的第五自然法中：“我们既然看到每一个人不但是根据权利，而且是根据自然必然性（not only by right, but also by necessity of nature），都应当尽一切可能力求取得自我保全所必须的一切，所以为了不必要的东西而违反这一点的人便应当对因此而造成的战争负责；他所做的事情也就违反了规定人们寻求和平的基本自然法”

4. 《论公民》（Hobbes, 1983）在“献辞”中就开宗明义地将自我保存视为“出于必然性”（a necessitate），因此不被“自然权利”（ius naturale, “自然正当”）视为“邪恶”。在“读者致辞”中表述自己政治哲学原则时，霍布斯明确指出，人的自然禀赋导致人会尽其所能自我保存，这既是每个人有权如此，也是必然如此（cum iure... tum necessario...）。全书在讨论自我保存时，始终将之同时视为自然权利与自然必然性（II. 3; iure... necessitate naturae; 陈涛引用的 II. 18, necessitate naturali; III. 9, iure... necessitate naturali）。《论公民》在论述自然状态学说的主要环节时，自然状态导致战争状态的原因（I. 4）、人退出自然状态（Ad Lectores）以及人的趋利避害倾向（VI. 4, IX. 3）都与自然必然性联系在一起。最能反映自然必然性、道德心理学与自由或意愿概念在《论公民》中的紧密关系的，就是霍布斯的声明：“无人不知的是，人的自愿行为，出于自然必然性，会遵从他们对善恶和奖惩所持有的意见”（Hobbes, 1983; XVII. 27, cf. IX. 3）。而且，似乎最支持陈涛评论第一部分观点的是，在《论公民》中，自我保存的正当被看作是基于死亡的必然性，而后者具有和石头落地一样的自然必然性，因此，自我保存才是不与“正当理性”（recta ratio）相悖的自然权利，是“正义”和“正当的”（iuste et iure）。而在自然状态下，所有人对一切东西的权利具有同样的性质（而不仅限于所谓基本的自我保存），因为对自我保存有用就是自然状态下法权的尺度（mensura iuris. I. 7. 10）。这一段落也可以被用来支持陈肖生（2016）多少有些类似的主张。

5. 参见：Hobbes, 1994; ix. 14, x. 3 (comp. vii. 1)。道德心理学的自然必然性构成了《法的原理》中“自然状态”论证的主要线索（xiv. 6, 12, cf. xx. 14）。不过，在《法的原理》中，霍布斯在界定自愿行动时，明确将之与自然必然性相对（xii. 3），这不仅导致了文本上的自相矛盾（xvi. 16），而且也与道德心理学的有关论述存在相当的紧张（对比 xix. 2 与 xiv. 13）。这些都表明，霍布斯此时尚未清楚地意识到通常的“自然必然性”概念与其哲学一般原则（特别是感觉论）之间的内在矛盾。

(Hobbes, 2012; xv. 17; Hobbes, 1983; III. 9; Hobbes, 1994; xvi. 8)。⁶这一表述颇多费解之处：人是如何可能“为了不必要的东西”而违反“自然必然性”呢？而且，在这一论述之前，霍布斯刚刚将人自然禀赋的多样性描述为“凹凸不同的石头”，有待通过这一社会性的自然法来改正其不适应社会的地方。然而，自然状态下人多样的激情以及由此引发的理性猜忌，恰恰使人的自我保存无法局限于“必需之物”，而出于同样的“自然必然性”，不得不延伸到“一切东西”上。这些困难表明，这里的“自然必然性”绝非任何自然物体都不可能违反的“自然”必然性，也不是必须服从的命令，而只是理性“建议”或“规劝”的一条“便宜的和平条款”（Hobbes, 2012; xiii. 14, xxv. 2）。因此，即使考虑霍布斯文本中残存的自然必然性与自然权利的关联，这些论述在根本原则上也未背离霍布斯自然法的道德规范从自然权利出发产生的“假设性”或“条件性”。

而要从“自然权利”直接建立自然状态的道德意涵，就必须将自然权利彻底人为化。然而霍布斯从未主张“自然权利”是人为制作的。在霍布斯的自然法学说中，自然权利是与自由联系在一起，而严格意义上的规范性始于在自然法的规定下放弃权利产生的道德义务（李猛，2015；第18节）。这是自然状态学说转变为自然法的关键环节，而在国家建立之前，被视为“正当理性”化身的自然法并不能摆脱自然权利导致的人性困境（Hobbes, 2012; xiv. 3—4, xvii. 2）。

《自然社会》完全同意陈涛的看法——在自然状态的法权论述中，霍布斯将自然的欲望或激情通过“意志”概念转变为“权利”，这是霍布斯的自然状态转变为道德空间的关键环节。但无论怎样理解霍布斯的意志概念与其道德心理学之间的关系，有一点可以确定，语言与理性作为人超出动物的人为发明，不仅没有改变自然状态在道德上的否定性质，而且相反，在霍布斯笔下，是人为什么不具有自然政治性的主要原因（Hobbes, 2012; xvii. 9—11）。

6. 有必要指出的是，《利维坦》拉丁文版在这一段唯一修订的正是这一关键性的表述：“每一个人不但是根据自然法，而且是根据必然性（*naturae non modo lege, sed etiam necessitate*），都应当努力保存自我，以及一切对此必需的东西”。在《利维坦》中，必然性概念出现最多的地方是霍布斯论证自由与必然性相容的段落（xxi. 4）。总的来说，霍布斯在不同作品中使用“自然必然性”概念的文本事实与他“自然状态作为战争状态”的原因的修订趋势基本一致（李猛，2015；第6节），也大体与他使用“正当理性”概念的文本事实相符。

理性本身不足以建立客观的道德尺度,是霍布斯自然法学说始终一致的主张。在霍布斯看来,自然法虽然是真正的道德哲学,但作为理性的指令,最多只是建议而非命令,并非严格意义上的法(Hobbes, 2012: xv. 38—41, xxvi. 8)。道德哲学,或“自然正义的科学”,⁷哪怕可以实现数学一样的确定性,但就像前面引文中算术的情形一样,技艺本身的确定性并不能提供解决人与人之间纷争的尺度,使我们退出自然状态:“虽然有自然法(每个人只有当遵守时保证安全,他就会有遵守的意愿,这时才会遵守),要是没有建立一个权力或权力不足以保障我们的安全的话,每一个人就会而且也可以合法地依靠自己的力量和计策来防范所有其他人”(Hobbes, 2012: xvii. 2, comp. v. 3. 黑体为引者加)。这里的“合法”(lawfully, 或“容许”licitum)清楚地揭示了自然状态的私人尺度并没有因为自然法的出现而消除,因为“自然法对于没有偏爱和激情的人来说,虽然容易运用其自然理性加以了解,因而使违反者无所托词;但考虑到很少人,甚至没有一个人,在某些情形下不受自爱或其他激情的蒙蔽,所以自然法现在便成了最晦涩的法”(Hobbes, 2012: xxvi. 21)。

陈涛认为,根据霍布斯在《论人》中的论述,政治与伦理的科学可以成为证明科学,是因为“我们自己制造了这些原则——即正义的原因(法律和信约),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”(Hobbes, 1991: xi. 4)。但既然霍布斯明确告诉我们,在自然状态中,“正当与不正当,正义与不正义的观念没有位置”(Hobbes, 2012: xiii. 13),那么,这一自然理性的教导,只有当国家的建立移除了自然状态下人们对自然法和平路径的合理猜疑,才有可能让我们时时“受自爱与其他激情蒙蔽”的理性认识到正义是什么(Hobbes, 2012: xxx. 14)。根据霍布斯自己对“自然正义的科学”的方法论规定,“正义的起源”(justitiae origo prima)并不属于“质料”的考察(自然状态学说),而是取决于国家生成规定的国家形式(Hobbes,

7. 霍布斯将自己的政治哲学称为“自然正义的科学”(the science of natural justice),这大概既包括他的自然法学说,也包括建立国家的契约,以及由此产生的权利与义务(Hobbes, 2012: xxxi. 41, xxvi. 14; Hobbes, 1966: vol. VII. p. 471)。而在陈涛提及的“自然正义”段落中,霍布斯(Hobbes, 2012: xxx. 30)恰恰是在重申自然法的“假设性”:“除了良知外,就没有自然正义的法庭”(李猛, 2015: 316—319)。

1983; Ad Lectores)。因此,对《论人》段落比较自然的解释是,霍布斯这里说的“法律”指的是严格意义上的法律,即“国家法”,这才是我们制造的。最终,正义的原因或源头是建国契约,是它使一切其他契约和法律成为可能,而不是人的自然权利。在霍布斯的世界中,国家才是第一个真正的人为作品。

陈涛(2016)对自然状态道德意涵的追问,要求我们更加明晰地界定自然状态作为道德空间的性质,而这首先就要澄清“道德”的意涵。如果自然状态具有道德意涵是指,人性并非单纯的自然事实,而是“道德事实”,尤其是涉及激情与欲望的道德心理学事实的话,那么,《自然社会》对这一观点没有什么可以反对的。但如果要在自然状态中发现的道德意涵是指自然状态已经通过自然权利或自然法,建立了规范性的道德秩序,形成了超越私人理性的道德尺度,《自然社会》确实反对这一观点。《自然社会》的这一主张不仅明确体现在上篇对霍布斯自然状态学说的解读中,更贯穿于中篇对现代自然法危机的剖析中。《自然社会》始终主张,在霍布斯的自然法哲学中,并不存在张国旺评论中提到的“经过自然法训育之后的第二自然状态”。根据《自然社会》的分析,不仅霍布斯的自然法学说始终只是“假设性”的,而且普芬道夫对自然状态道德化的决定性努力,也没能真正克服现代自然法自“苏亚雷斯综合”以来面临的理论困难。这一根深蒂固的理论困难实质上意味着,现代自然法学派虽然借自然状态学说拆解了传统共同生活的道德秩序,却无力把解体后的人性因素重新拼装起来。每一次拼装的失败都会诱发进一步的拆解,以图为新的拼装扫清障碍,提供新的出发点。自然状态学说成功地在道德和人性中埋设了马基雅维利希望在政治中建立的不断返回开端的机制,而现代道德秩序的自然解体与人为重构才是现代社会卷入革命永动机的根源。这一点在洛克的思想中表现得最为明显。没有哪一位现代自然法哲学家比洛克更清楚自然法学说在理论基础上遭遇的根本困难,但也没有哪一位比他更满怀信心地援引这一学说来创立极端革命性的激进政治学说(李猛,2015:第20节)。

三、建国契约

如果说自然状态的道德性质涉及上篇与中篇的理论关系的话,那么,建国契约的规范困难则涉及《自然社会》前半部分内容与下篇的理

论关系。陈涛对《自然社会》的第二条批评主要针对的是《自然社会》对建国契约的解释。⁸陈涛(2016:73)认为,《自然社会》对建国契约的解释仍然囿于二手研究的虚构问题,事实上,“霍布斯从未关心过,人们在何时何地,具体是出于何种动机,又是否因为服从自然法才选择缔约建立国家”。霍布斯真正关心的是“国家的规范基础”。

饶有趣味的是,黄涛(2016:128)在另一篇评论中却认为,《自然社会》的一个缺陷是“它没有回答,为何自然状态之下彼此疑惧的自然人会选择服从一个有待制造的人为第三方,它也没有告诉我们,这种人为的国家是否只是自然人的所愿,抑或是以霍布斯为代表的政治思想家们的理性发明”。黄涛进一步将这一缺陷与《自然社会》“刻意回避有关人性论的话题”,尤其是“激情的动力学结构”联系在一起。

黄涛的批评大概是对陈涛批评的最好回答。《自然社会》对建国契约的分析恰恰是要表明,霍布斯并非从“动机”角度思考建国契约的理论结构,他关心的是“建国契约”如何最终克服了自然法面临的道德困境,从而为自由平等个体的共同生活提供规范性的秩序基础。“建国契约”回答的是新规范秩序的理性逻辑——如何为国家的主权与臣民的服从建立义务基础,而不是国家如何建立的历史事实(霍布斯大概会承认,几乎所有国家就其起源而言都是自然国家)或心理逻辑。《自然社会》第六章的分析在很大程度上就是要努力实现陈涛所倡导的路径,但正如该书中篇已经指出的,霍布斯的自然法理论并不能自动提供对政治社会规范性问题的答案。

《自然社会》之所以采取这一解释路径,首先就在于这体现了霍布

8. 陈涛(2016:71-73)在文中对“自由赠予”的批评似乎出于对文本的误解。霍布斯明确指出,lay down 自己的权利有两种:一种是单纯的放弃(simply renouncing),这时放弃者不在乎谁会因此受益;另一种则是让渡(transferring),即有意让渡被让渡方受益。而让渡要么是双方的(比如契约),要么是单方面的,后者就是自由赠予(not contract, but gift, free gift)。如果在原初契约中,订立契约的每个人对未来主权者没有契约关系的话,他们对主权者的义务关系就只能来自自由赠予关系(李猛,2015:391)。而陈涛引以为证的《利维坦》第28章描述建国契约的段落恰恰支持这一阅读。在这一段里,霍布斯基本把“give”、“give away”、“concession or gift”作为同义词来描述订立契约的过程。只不过霍布斯认为,具体就惩罚权利而言,订约人在自然状态下并不拥有这一权利,因此也就不可能“让渡或赠予”给主权者(“除非如此缔约的人拥有亲自去惩罚的权利,否则他就并没有给予主权者以惩罚权利”);“在制造共同体时,每个人让渡了(give away)防卫他人的权利,但没有让渡防卫自己的权利”,所以,共同体的惩罚权“并不基于臣民的任何让渡或赠予”(concession or gift)。

斯文本的思想脉络:在《利维坦》第17章最终给出“契约建国”的“唯一路径”之前,他反复强调人无法借助动物的自然本能来克服自然状态的困境;而在《利维坦》“导论”开篇的恢弘叙事中,霍布斯力图凸显的就是人从自然出发,模仿自然,进而制作“人造人”的决定性时刻(*fiat*)。这一叙事也具体体现在《利维坦》前两部分的结构上,即第一部分从人通过“感觉”和“想象”面对“自然”开始,而终以“人为人格”(artificial person),第二部分则从所有人造物中最大的一个——国家(Hobbes, 1991: xv, 4)这个“人为人格”的生成开始。《利维坦》第二部分有关国家“形式”的主要分析,举凡主权者的权利、臣民的自由、国家与各种法团及内部各个部分的关系,乃至法律、犯罪与惩罚,直至最终的解体,都始终围绕建国契约构成的义务逻辑展开。霍布斯对契约论逻辑的重视从他采用契约国家论重构自然状态中业已存在的家庭看得最为清楚:无论自然状态中是否存在家庭,家庭的统治要具有真正的规范性,就必须严格依据契约建国的理性逻辑来建立(Hobbes, 2012: xx, 4—8, comp. xvii, 2, xiii, 11; 李猛, 2015: 第7节)。这一分析既不是历史性的,也不是心理性的,而是力图揭示家庭作为道德制度的权利与义务结构。

霍布斯之所以如此强调建国契约的重要性,就在于它精确地揭示了现代政治秩序及其道德基础的性质。不仅霍布斯的国家是人为制作的产物,而且更为重要的是,作为这一国家规范性基础的道德尺度并不先于政治社会的建立,而是与之一同奠立的。这意味着,现代国家并没有办法诉诸先在的道德基础来为自身奠基,因此,任何借助前政治的道德秩序(无论来自根基性的生活世界,还是超越性的价值标准)批判现代国家的努力,不仅不能触动现代国家的形式逻辑,而且所有这些“道德”最终都必须通过契约时刻中权利转变为义务的规范性生成环节才能发挥效力。这也意味着,所有来自家庭、宗教以及各种法团秩序中的既有生活方式,唯有通过国家的这一规范性检验,才能获得合法性。恐怕这才是任何传统破败的真实原因。所有的传统,最终都被迫在孤独个体的内心法庭中证明它的合法性(霍伟岸, 2015: 112—114)。

正是现代国家的“制作”时刻在规范秩序形成上的这一不可替代的角色,才是现代人孤独的真正动力。现代人致命的孤独并不是一种自然的性情,甚至不是现代人在感觉和情绪上的单薄与贫瘠(事实上,现

代社会比任何时代都生产了更多种类和数量的感情,其中不乏“诗意、甜蜜与美感”。参见托克维尔,1988:第2卷第1部分第17章),而是这种世界性的匮乏。规范秩序的“制成性”,成为现代生活缺乏世界性的直接原因(比较李猛,2015:第22节和第8节)。现代生活的根本困难,不是世界拒绝光,而是光取消了世界。黄涛在评论中关注的现代人的孤独,或许正是有待解释的“自然社会”的精神现象学,而不是《自然社会》用以解释的思辨逻辑。一个比《自然社会》更充分的霍布斯解释,确实需要对激情与欲望的动力学给出更为系统的描述和分析,但《自然社会》关心的是霍布斯及现代自然法学派重新规定政治秩序与道德生活的关节点——现代社会规范性秩序的形成问题。在这方面,自然状态、自然法与建国契约的规范性环节,是必须首先面对的问题。在《自然社会》中,这并非单纯的制度性或程序性的建设,而恰恰是人性论最惊心动魄的重构。

正是基于这一观察,《自然社会》并不认为现代社会的根本问题在于自由与平等导致人性中较低的视野取代了较高的视野,或者脱离价值取向的工具理性笼罩了人的全部生活。或许现代性的真正问题恰恰相反。现代社会比任何时代都更依赖规范性。比起工具理性的扩张,更为根本的问题在于,价值理性的升华使人的生活秩序只能孤零零地悬挂在拒弃世界的精神“高度”上。现代社会制作了远远多于生活的规范性。规范性不仅取消了生活方式,甚至取代了生活本身。面对这一问题,《自然社会》的工作只是准备,真正重要的是中国人能否突破“自然社会”设置的“历史命运”的幻觉,重新开始我们自己的生活。对于所有现代人,这都是一个未完成的问题:

Home-made, home-made! But aren't we all?

参考文献(References)

- 陈涛. 2016. 自然状态的道德意涵:定位现代道德的开端[J]. 社会(6):55-77.
- 陈肖生. 2016. 正确的理性与霍布斯的道德—政治体系的建立(待刊稿).“霍布斯与现代秩序”(2016年6月)会议论文.
- 韩潮. 2016. “自然社会”的厚与薄[J]. 读书(3):117-125.
- 黄涛. 2016. 现代自然社会中的“孤独者”[J]. 读书(3):126-133.
- 霍伟岸. 2015. 《自然社会》的得与失[J]. 读书(12):112-121.
- 李猛. 2010. 理性化及其传统:对韦伯的中国观察[J]. 社会学研究(5):1-30.
- 李猛. 2012. “社会”的构成:自然法与现代社会理论的基础[J]. 中国社会科学(10):87-106.

- 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.
- 卢梭. 2002. 爱弥儿[M]. 李平沅,译. 北京:商务印书馆.
- 尼采. 2007. 论道德的谱系[M]. 谢地坤,等,译. 桂林:漓江出版社.
- 施特劳斯,列奥. 2001. 霍布斯的政治哲学:基础与起源[M]. 申彤,译. 南京:译林出版社.
- 托克维尔. 1988. 论美国的民主[M]. 董果良,译. 北京:商务印书馆.
- 张国旺. 2016. 孤独个体的共同生活:自然社会的“自然”与“社会”[J]. 社会(6):32-54.
- 郑戈. 2016. 自然法的古今之变——《自然社会》的思想史评析 [J]. 社会(6):1-31.
- Hobbes, Thomas. 1966. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury (1839)*, edited by William Molesworth. Aalen: Scientia Verlag.
- Hobbes, Thomas. 1983. *De Cive: The Latin Version*, edited by Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas. 1991. *Man and Citizen*, edited by Bernard Gert. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Hobbes, Thomas. 1994. *Elements of Law Natural and Politic*, edited by J. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. 2012. *Leviathan*, edited by Noel Malcolm. Oxford: Clarendon Press (文本引用注明的章节号据 Curley 版; edited by Edwin Curley. Hackett Publishing Company, 1994).
- Riesmann, David, Nathan Glazer, and Reuel Denney. 2001. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. New Heaven: Yale University Press.
- Strauss, Leo. 1971. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.

责任编辑:田青