

自然法的古今之变

《自然社会》的思想史评析

社会
2016·6
CJS
第36卷

郑 戈

摘 要:从自然法到自然权利的范式突变是西方社会思想史和政治思想史上的重大事件。政治社会乃是自然社会,即符合人的自然性(人性)的社会,这一由亚里士多德首先系统阐述并主导着西方古代和中世纪政治思想的主流学说,到早期现代受到全面颠覆。政治社会被理解为人为脱离自然状态而通过社会契约建构而成的人造物。李猛的《自然社会》一书是对上述问题的系统讨论。该书不乏有创造性综合的见解。但本文侧重于指出其中的几点不足,包括未能发现古罗马人的自由概念与主体权利概念之间的相似之处,以及未能发现平等而不是权利对现代观念的构成性影响等等。笔者以为造成这些缺陷原因在于李猛放弃了他擅长的社会理论方法,而纯粹从观念史的角度来思考伦理和政治问题。

关键词:自然法 自然权利 自然平等 自然社会 社会契约

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2016.06.001

When Society Becomes Unnatural: A Critique of *Natural Society*: *Natural Law and the Formation of Modern Moral World*

ZHENG Ge

Abstract: The change from natural law to natural rights is a transformative event in the early history of modern political philosophy. It alters the way that a modern man understands his relationship with the society as well as the ethical foundation of political authority. The idea that political society was natural because it suited human nature was firmly rejected by the early modern political philosophy. Leading philosophers at the time began to see political society as an unnatural man-created entity of social contracts. Li Meng's *Natural Society*

* 作者:郑 戈 上海交通大学凯原法学院(Author: ZHENG Ge, KoGuan Law School of Shanghai Jiao Tong University)E-mail: zhengge@sjtu.edu.cn

offers a methodical discussion of this paramount shift in the history of Western political philosophy. Like his previous works, *Natural Society* is a creative work of synthesis. This review recognizes Li's important contribution in the field but also points out some significant omissions in his book. For instances, Li intentionally leaves out the crucial role of Christianity in denaturalizing natural law. In so doing, it hampers the reader's understanding of the transformation from classical natural law to modern natural rights. Li's uncritical adoption of Michel Villey's viewpoint, which has been decisively challenged by later studies, also prevents him to explore the concepts of "freedom" and "subjective rights" in Roman law and how equality, not rights, influences the formation of modern ideas.

Keywords: natural law, natural rights, natural equality, natural society, social contract

一、自然法的主观化与现代人的道德困境

寻求普世的伦理法则是西方哲人自古希腊以来的智识追求,这种法则传统上被称为自然法。自然法的历史就是整个西方伦理学和政治哲学的历史。作为“实践哲学”的一部分,自然法犹如在自然与规范、超验与经验、上帝之城与人间之城之间架通了的“桥梁”。当自然法转化为自然权利进而变成实定法中的“基本人权”的时候,这座“桥梁”也就消失了。在现代社会中,政治越来越法治化,而法律越来越实定化,伦理变成私人的事情,并且濒临死亡。李猛的《自然社会》正是透过自然法探讨西方政治哲学古今之变的一部著作。同时,该书也是其作者个人的“心灵史”,透过它可以看到李猛从社会学转向伦理学的心路历程。社会学研究的日益实证化是“现代性”之展开的必然结果,社会理论的时代已经过去,社会学不再关注现代人如何安顿心灵的问题。即使当社会科学中的“行为主义”范式逐渐被“认知主义”范式所取代时,人依然仅仅是原子式的、可被实验分析的对象。李猛从一开始便对社会学视角中的碎片化社会十分嫌弃,试图寻找将这些碎片粘合起来的质料。这种智识追求将他从社会学引向政治哲学、又从政治哲学引向伦理学。从科学的、主流的社会科学学科转向面临生存危机、甚至已经被宣告

“死亡”的学科,这难免会被人打上“保守主义”的标签。其中的复杂认知结构,只有细读此书才能理解。套用李猛不一定欣赏的霍姆斯的话来说:“他灵魂的欲望就是他命运的先知”(霍姆斯,2009:6)。

美国历史上最著名的大法官之一霍姆斯是自然法最刻薄的讽刺者。在“自然法”一文中,他将自然法理解为一种私人的道德偏好,并用生花妙笔嘲讽道(Holmes, 1918:40):“每个人心中都有对完美的欲求,以至于那些无法拥有完美的可怜虫通过灌醉自己来满足这种欲求。在我看来,那些试图证明真理之绝对性的哲学家,还有那些用自然法这一标签来搜集放之四海而皆准的普适准则的法学家,都是在试图满足自己的这一欲求。”

霍姆斯的这些话最直截了当地表明了自然法在现代社会中的处境。作为一位对其所处的现代智识状况有深刻把握的现实主义者,霍姆斯其实是分享了尼采对普世的、理性的自然法的批判,并把这种批判运用到法学领域。

实际上,尼采对自然法的批判是他颠覆道德之根基的哲学努力的一部分。首先,他从怀疑主义认识论的角度否定了恒久不变的自然法的可能性。譬如,他写道:“自然法,一个迷信之词(Naturgesetz ein Wort des Aberglaubens):当你们兴高采烈地谈到遵循自然法的时候,你们要么认为所有自然的事务都遵循它们自己施加给自己的法律(这时你们是在赞颂自然的道德),要么是执迷于对一位制造出最精巧钟表的能工巧匠的想象,所有的生物都是这钟表上的饰物。——借助‘遵循法律(Gesetzmässigkeit)’这一表达方式,自然中的必然性变得有了人情味儿,也有了神话幻梦的最后避难所。”(Nietzsche, 1988:384)在此,尼采否定了自然法的客观性和确定性,认为它是特定人群对事件的理解和解释,具有主观性和地方性。自然是不关心人的生死的,更不能为人的道德世界提供任何依凭。所谓自然法,是借助法来道德化自然以及借助自然来客观化道德的一种人为虚构。

但是,尼采的解构不止于此,他不仅向外推翻了超验的自然法,还向内瓦解了人的主体性,他写道,“在作为、行动、过程背后并没有一个‘存在’;‘行动者’只是被想象附加给行动的——行动就是一切”(尼采,1992:28)。当超越于人的主观世界的自然法变成人的主体权利、从而把个人锻造成其自身的目的之后,无所依凭的个人只有依靠自己的意

志力在虚无中创造意义。但这种“意义”因其无根性而终将把人带入虚无。这样的个人不再服从于任何给定的权威，而民主就成了组成政治社会的唯一选择。现代性与虚无主义之间的这种内在关联，以及虚无主义与民主之间的内在关联，在霍姆斯致拉斯基的一封信中得到形象的体现。他写道：“正如你所知道的，我常挂在嘴边的一句话是：如果我的公民同胞想要下地狱，我会协助他们。这是我的职责”（Holmes, 1953:249）。

显然，霍姆斯在这里强调的是公民的意欲及其集体表达，是民主。在民主社会，法官的职责不是根据自己的正义观来创制法律，而是严格解释和适用民意代表制定的法律。作为现代社会惟一具有根本正当性的政治制度，民主是去价值化或价值中立的。从根本上说，这是一种否定了一切客观价值和道理真理的唯意志论的体现。主权者（无论是霍布斯的君主还是霍姆斯的民主）的意志确定了人类的道德世界。“换句话说，构成人为国家规范性的各种义务，不可能在国家建立前预先准备，而只可能与国家的共同权力一起诞生。国家不是奠立在先的道德基础上，国家奠立她自己的道德基础。”（李猛，2015：315）

于是，我们回到了李猛此书的主题：当现代性瓦解了道德的自然法基础之后，伦理如何可能？此书以《自然社会》为题，揭示的却是自然社会和自然道德如何在思想史的古今之变中逐步被瓦解、被人造社会所取代。尼采的钟表比喻，其实是霍布斯最常用的比方。在《论公民》的“致读者的前言”中，霍布斯就把对国家这种人造物的研究同对钟表的研究做了类比：“对于钟表或相当复杂的装置，除非将它拆开，分别研究其部件的材料、形状和运动，不然就无从知晓每个部件和齿轮的作用。同样，在研究国家的权利和公民的义务时，虽然不能将国家拆散，但也要分别考察它的成分，要正确地理解人性，它的哪些特点适合、哪些特点不适合建立国家，以及谋求共同发展的人必须怎样结合在一起。”（霍布斯，2002：9）在被设想为可以如此拆解和重新组装的社会中，道德已经失去了它原初的意义，不再具有限定个人选择范围的功能，而变成个人意志自由选择的结果。在人造的利维坦中，道德沦为主权者意志和实定法的附庸。

李猛在全书的结尾处再次提出了一个其实是全书出发点的问题：“每一个鲁滨逊都想要回家，哪怕是为了能再次出发。只是当自然法已

经不再能充当‘我们的星与罗盘’时，谁能在荒凉的大海中看见我们日渐远离的陆地？’（李猛，2015：484）这种结构安排，其实是想表明：在西方现代思想的脉络里，我们已经找不到安身立命的“星与罗盘”。作为一部哲学史论著，全书提供了一份“何以至此”的路线图，但并没有给出“如何往前走”的向导图。虽然列奥·斯特劳斯的影响在全书中清晰可见，但本书并未象斯特劳斯那样明确地主张回归古典。因为那毕竟不是中国的古典。对于义无反顾的尾随者而言，让他看到自己所尾随的对象正在奔向深渊是最为紧迫的任务。李猛的这本书，就是这样的一种努力。它不是当头棒喝，而是娓娓说来的道理。全书分为三大部分：自然状态、自然法权和政治社会，这是现代主流政治哲学论证国家如何建立的三个步骤。在这三个平行空间里，不同思想家针对每一问题的观点分别得到展示和评析。这种结构安排的好处是对每一个范畴可以进行深入细致的讨论，但缺点是全书缺乏纵向的思想脉络梳理，比如占全书三分之一多的关于霍布斯的讨论，分在三个部分里，其间的逻辑结构和论证思路很难看得清楚。

本文通过三条纵向线索来梳理分别处于横向空间中的关键点，虽然有试图把李猛的论证绘制成一幅纵横交错的地图的想法，不过考虑到篇幅所限，本文无法完成这幅地图的绘制，故只能提供若干确定坐标的线索。第一条线索是镶嵌在自然秩序中的理性如何蜕变为无所依凭的、在虚空中创造意义的意志，以及这种心智图景的转换如何影响到自然社会向人造社会的转变（第二部分）。第二条线索是罗马法中以公民身份为依托、以法律为边界的自由和其他公民权利如何被人的天赋自然权利所取代（第三部分）。第三条线索是自然平等的观念如何挑战各安其份的古典秩序观，并导致了现代民主社会的产生，以及现代社会如何变成“自由人的平等联合”（第四部分）。最后是一个简短的结论。

二、从理性到意志：人的去自然化

“星与罗盘”的比喻来自洛克。在《政府论》上篇中，在评论维加（Vega）所描述的秘鲁印加人的吃人习俗时，洛克（1982：49）写道：

理性把一个人提高到差不多与天使相等的地位，当一个人抛弃了他的理性时，他的杂乱的心灵可以使他堕落到比野兽还要远为残暴。人类的思想比恒河的沙还多，比海洋还要

宽阔,假使没有理性这个在航行中指示方向的唯一的星辰和罗盘来引导,幻想和情感定会将他带入许许多多奇怪的路途。想象总是不停地活动着,产生出形形色色的思想来,当理性被抛到一边时,人的意志便随时可以做出种种无法无天的事情来。

但洛克的理性已经与亚里士多德和西塞罗所理解的镶嵌于宇宙秩序中的、使人能够成就其自然的(或指“正确而明白的原则”本身、或指“由这些原则所推出的”“演绎”、或指“最后的原因”等的所谓的)理性“完全……不相干”,而是指一种“大大超过畜类的”“人的能力”(洛克,1983:666,4.17.1):

继而,洛克(1983:698,4.19.4)进一步指出:“理性乃是自然的启示”,“启示乃是自然的理性”,人是因为受到上帝的“永恒之光”的照耀而分有理性的。对于洛克的观点,艾什克拉夫特总结道:“关于我们的存在、上帝的存在以及数学命题,我们有确定的知识,但在这个确定性的小岛之外是无边无际的或然性的汪洋,我们可以期待其间的水域在任何时候被上帝的启示分割开来。”(Ashcraft,1969:217)由于上帝的意志邈不可知,人类的理性无法触及最终的目的,惟有顺应不确定性汪洋中的潮起潮落帮助人保有生命、财产和自由。这种不能指示航行的总体方向和目的地的、指向自身的理性,并不能充当真正的“星与罗盘”。从这个意义上讲一个基督徒的理性和一个秘鲁印加人的理性并没有根本上的不同,不同的只是他们信仰不一样的上帝。让印加人不再信仰嗜血的上帝的唯一办法,只有“文明对野蛮”的征服和驯化。

为了弥补理性的这个缺陷,洛克诉诸于来自于意志的法律。虽然自然法并非铭刻于人类心中(洛克,2014:21),以至于人们对自然法的内容众说纷纭,无法取得一致(洛克,2014:35),但理性能够通过感觉经验获得关于自然法的(不完备)知识(洛克,2014:27),而自然法的约束力也是永恒的和普遍的(洛克,2014:55)。在未刊手稿“法律”中,洛克(Locke,1693:c.28,fol.141r.)写道:“所有法律的起源和基础都是依赖(dependency)。一个依赖性的、有智识的存在总是处在他所依赖者的权力(power)、指引(direction)和支配(dominion)之下,并且必须为这个更高的存在(superior being)所指定给他的目的而存在。如果人是独立的,他便除了自己的意志外别无法律,除了他自身外别无目的,

而他自己的意志的满足就成了他的行动的唯一尺度和目的。”在这里，洛克实际上完成了自然法的实证化，即认为上帝的意志虽然不能为人类理性所全知，但上帝的律法却是完完全全地写在了《圣经》里。守法无需理性，需要的是虔敬和服从。这便是洛克的“圣经政治”（*The Biblical Politics*）（Parker, 2004）。

斯多亚学派的帕奈提乌（Panaitius）曾区分过三种不同的神的形象：“被想象为人（人格化）的自然力量（*genus physikon*），国家宗教中的神（*genus politikon*），以及作为神秘力量的神（*genus mythikon*）。”（Pohlenz, 1964: 198）有一种观点认为，古希腊的奥林匹斯山诸神在早期属于第一种，后来逐渐演变为第二种；基督教化之前的古罗马的神属于第二种；而犹太—基督教属于第三种。一神论宗教的兴起改变了人看待自身以及人与自然之间关系的方式，自然不再具有正当化的力量，神的意志才是人的灵魂所系。在基督教神学中一直有两条脉络，一条试图借助希腊哲学来阐释圣经，从而在圣经解释的传统中保留了希腊人的理性精神，认为人可以凭借上帝赋予的理性来理解上帝的意图，并据此来安排此世的生活。托马斯·阿奎那是这方面的集大成者。另一条依循旧约—犹太教的思路，强调上帝的“全能”，强调理性/知识是人不服从上帝律令偷吃禁果后所获得的能力，也是导致人被逐出伊甸园、堕入尘世的原因。背负原罪的人不可能凭借理性理解上帝的意图，人的获救全凭基于上帝意志的启示和神恩。这条线索在圣奥古斯丁那里已经发展成完整的神学系统，到方济各修会的唯名论神学家们那里只是复兴。这一条脉络直接通向了霍布斯和洛克。

作为自然力量的神不会对人间的善恶负责；作为城邦守护者的神需要奖善罚恶，但善人受苦、恶人享福的事例可以通过古希腊各城邦的诸神之争来解释，毕竟这种神不是唯一的和全知全能的。在托名为荷马的两部作品中，《伊利亚特》中的宙斯不仅丝毫不关心人类的福祉，还要时常玩一些让好人受难的游戏。不过《奥德赛》中的宙斯则已经被道德化了，具有了正义施行者的形象（Lloyd-Jones, 1983）。进而言之，一神论宗教中的神更需要对人间的正义负责，因此一神教的神学家们不得不面对休谟总结的“伊壁鸠鲁的古老问题”（Hume, 1980: 63）：

祂（上帝）愿意阻止罪恶，却无能为力？那么他是无能的？

祂能阻止罪恶，却不愿意？那么祂是邪恶的？

祂既能够、也愿意阻止罪恶？那么罪恶从哪儿来的？

对于这些问题，基督教神学家们有非常系统的解释。圣奥古斯丁的解释是其中的最为系统者。首先，在“论自由意志”中，奥古斯丁指出，上帝造世有通盘的计划，每一种事物的存在都有其目的，“在宇宙和整个创造的巨网中，在时间和位置最有序的关联里，没有一片树叶受创而无目的，没有任何一种人是多余的。”（奥古斯丁，2010：181）恶的存在是为了实现上帝创造丰沛的世界的意图，在这里，恶具有了美学的意义。其次，奥古斯丁指出，“上帝判断这样更好：让善从恶中生出，而不是根本不让恶存在（Augustine, 1701: 27）”。善之所以是善，体现为克服恶的引诱，征服恶的挑战。恶的存在是为了彰显善，成全善。第三，奥古斯丁认为，尽管上帝预知一切，但祂并未取消人的自由意志。“假若人类没有意志的自由选择，我们如此渴慕的在上帝之正义中的善，即他之惩恶扬善，怎么可能存在呢？”（奥古斯丁，2010：100）第四，行善者在今生受苦，作恶者在今生享福，是为了考验信徒，使他们避免伪善和虚妄，认识到人无法凭借自己的力量获得拯救，而必须毫无保留地侍奉上帝，祈求上帝的神恩。在《忏悔录》中，奥古斯丁表达了这样一种思想：人在世间需要处理的主要关系是人和自己的灵魂以及人和上帝的关系。他描述了自己所先后获得的三种得救意义上的自由，一是道德自由，即对自己的作为毫无保留地承担责任的自由；二是舍我的自由，即放弃所有自恋的倾向、承认上帝无所不知的智慧以及自己的无知，接受一切的不幸和考验。三是摆脱“避免一切痛苦的奢望”而获得的自由（奥古斯丁，1963）。

不该忽略的，也是最令人费解的，是圣奥古斯丁认为上帝在创世之前已经决定了自己的选民，神恩的降临与否丝毫不取决于人。这一在《上帝之城》中得到系统阐述的观点，被罗素（1963：449）准确地总结为：“没有理由可以用来说明为何有些人得救，而其余的人则将受到诅咒；这只是基于上帝毫无动机的选择。永劫的惩罚证明上帝的公义；拯救证明上帝的怜悯。二者同样显示出祂的善良。”奥古斯丁对不可揣度、不可质疑的上帝之正义的阐释后来成为基督教中的正统教义，不同时代的神学家都以不同的方式重申了类似的观点。比如，托马斯·阿奎那写道：“波爱修斯（Boethius）提到了某位哲学家之问：‘如果上帝存在，罪恶是哪儿来的？其实我们可以反过来说：‘罪恶存在，上帝就存在’。”

(Aquinas, 1956: 3. 71. 10)而马丁·路德则更直接地否定了人类的自然理性的意义：“上帝是如此安排这个物质世界的外在事务，以至于，如果你尊重并依循人类理性的判断，你就注定会说：上帝要么不存在，要么是不义的。”(Luther, 1969: 330)

由此可见，以奥古斯丁为代表的基督教神学一方面否定了人通过理性寻求善的可能性，另一方面也边缘化了（如果不是完全取消了）在现世生活中寻求善和幸福的意义。换句话说，基督教导致了自然的去自然化。人和万物都是上帝的造物，上帝的意志是万物的起源，却不是万物的归宿（目的）。在基于教父哲学的基督教神学家看来，认为人凭借理性可以无限地接近上帝是一种“骄傲之罪”，人作为“上帝按自己的形象创造的作品”（*imago dei*）并不意味着人可以变成上帝，而意味着人的有限性，上帝规定的有限性。

施特劳斯敏锐地注意到了奥古斯丁学说对霍布斯的影响，他写道：“自然状态尤其有别于神恩的状态，它进一步区分为纯粹的自然状态和人类堕落后的自然状态。霍布斯取消了这种进一步的区分并且用政治社会的状态取代了神恩的状态。”(Strauss, 1952: 184)从某种意义上讲，霍布斯是循着奥古斯丁的思想轨迹而行，只不过奥古斯丁更关心人的灵魂拯救，而霍布斯试图让人的现世生活变得安宁而长久，不只是一个短暂的过渡。然而恰恰由于奥古斯丁的神学取消了人借助理性追求至善的可能性，取消了人在“地上之国”成就自己的完满人性的可能性，才为霍布斯笔下毫无目的地相互竞争的个人打开了空间。霍布斯在《论公民》中所描述的从地下蘑菇般长出的个人，何尝不象奥古斯丁笔下独自忏悔、寻求自我灵魂拯救的个人？奥古斯丁对人的现世生活之最终目的的取消和对无所依凭的自由意志的强调，使霍布斯(1985: 72)可以得出如下的判断，“旧道德哲学家所说的那种极终的目的和最高的善根本不存在。欲望终止的人，和感觉与映像停顿的人同样无法生活下去。幸福就是欲望从一个目标到另一个目标不断地发展，达到前一个目标不过是为后一个目标铺平道路。所以如此的原因在于，人类欲望的目的不是在一顷间享受一次就完了，而是要永远确保达到未来欲望的道路。”

在基督教产生之前的西方古典哲学中，理性被看作是人类发现自然法并形成伦理秩序的能力。在虚无中创造意义的意志（*voluntas*）概

念,据说来自于伊壁鸠鲁。西塞罗评论伊壁鸠鲁学派(据他本人说是借用了怀疑论哲学家 Carneades 的说法)时说:“他们承认每一个运动都有其原因,但他们并不承认每件事情的发生都有其先在的原因,因为就我们的意志(*voluntas nostra*)而言,并不存在外在和先在的原因(*causae externae et antecedentes*)。”(Cicero, 1942: 23)

对西塞罗来说,正是无所依凭的意志使我们成为作出决定的自我,成为自由的、“道德上负责任的”人。当立法者制定法律的时候,他并不是作为神的理性或自然的代言人,而是作为人的意志的表达者:“阐释‘法律’(lex)这一术语本身可以清楚地看出,它包含有公正、正确地进行选择(*legere*)的意思”(Cicero, 1928: II. 11)。这里的公正、正确并不意味着完全符合自然法的要求,而在于符合国家的传统、社会的安全和人民的福祉等考量。

在这个问题上,西塞罗继承了斯多亚学派关于人类道德进步和“责任”的观点,认为人的理性相对于神的理性或自然而言是不完美的,因此国家的实定法确定的并不是绝对义务,而只是相对的中间义务。法律为了引导理性不完满的人类行为,仅仅部分体现了自然法。西塞罗将斯多亚学派哲学中用来描述“责任”(*kathêkon*)及“中间义务”之术语的“合宜行为”翻译成拉丁文中的 *officium* (义务),并且在《论义务》一书中详尽描述了“义务”的各项要求(Cicero, 1913)。人类从自然中分得的不完美理性体现为“审慎”或实践理性(*prudencia*),它一方面体现了人类认知能力的有限性以及不得已在不确定状况下作出决策的现实处境,另一方面也揭示出美德的可能性:恰恰因为行为的后果不受动机支配,“善有善报,恶有恶报”不一定能在当世得到应验,人的善恶美丑才能得到考验和呈现。它是对立法者智慧和道德的考验。在一个良性运转的国家中,“法律即实践理性,它有能力促成正确的行为并杜绝错误的行为”(Cicero, 1928: I. 6. 18)。实践理性虽然不是完美的自然理性,但它仍然是理性,是不完美的人在处理政治和社会事物时因应情势和环境而应用的理性。实践理性的产生乃是基于人的社会性。在这个问题上,西塞罗继承了柏拉图和亚里士多德的基本观点,同时又吸收了斯多亚学派的学说,完成了一种适应于罗马“法治国家”的综合。意志和选择在实定法中的作用虽然得到强调,但它受到实践理性的约束,在客观公正的范围内运作,并不是在虚无中任意创造的意志。

理性将人与自然、灵魂与宇宙秩序关联到一起,使人知道自己在天地万物及社会中的位置。而意志则是向内指向自我的,它无所依傍,任性且自由。自然法与实定法和约定俗成的习惯法不同,它是先于意志的客观存在,有待理性去发现、而不是意志或合意去创造。古典思想强调理性对激情的驯化和在灵魂中的统领作用。柏拉图无疑十分强调理性的作用。在他的宇宙观里,太初有形(形式),而一位神工(德穆革)根据这个形创造了自然。这个自然又成为人的灵魂之理性或形式的质料,人类由此创造出城邦(Plato, 1937; 1980: X)。在《理想国》和其他著作中,柏拉图(1980: 440e-441a)(或柏拉图笔下的苏格拉底)认为灵魂可分成三个部分:理性、激情和欲望)。只有理性可以看到灵魂整体的善,因此它处在统领地位,安排激情和欲望应当完成的部分工作(柏拉图,1980:441d-443e)。但是,理性的作用并不是消除欲望,而只是驯服它,使它做自己份内的事情(柏拉图,1980:588b-591b)。人类的心灵秩序是城邦秩序的一个缩影,在城邦中,秉持理性的哲人当成为君主,勇武有力的人成为城邦的卫士,而被欲望左右的应当服从,惟其如此,整个城邦就会和平安宁。城邦秩序又是整个宇宙秩序的缩影。天、地、人是同构的存在,人间秩序是一种自然秩序。

但在柏拉图的政治哲学中还有另外一个维度,这就是他认识到现实的城邦及其政治制度的不尽然、甚至不可能是完美的城邦和制度,因为这些城邦往往不是由哲学家来统治的,它们的立法者也不是能够完美地应用理性来发现正义和美的人。在《理想国》第六卷,苏格拉底说:“现在的政治制度我所以怨它们,正是因为其中没有一种是适合这些本性的。”(柏拉图,1980:497b)所谓适合这些本性的制度,就是符合与善的形式吻合的制度,而只有真正的哲学家而不是意见领袖才具有关于善的知识。“每一个灵魂都追求善,都把它作为自己全部行动的目标。”(柏拉图,1980:505e)但大多数人都无法看到善本身,而只能看到它的影像,并由此形成种种意见。这涉及到存在与变成之间的关系。通往真实的存在之路是崎岖艰险的,多数人会在“变成”的过程中迷失,作为人的事务,政治也是如此。在《理想国》第七卷的开头,苏格拉底用著名的“洞穴”比喻说明了这一点。一些人长期生活在洞穴里,他们不能看到洞穴外面的阳光。而木偶戏的操纵者们借助洞穴内燃起的火光来左右这些人对世界的认识(柏拉图,1980: 514a-b)。在柏拉图看来,现实

的城邦,比如以败坏青年和不敬神之罪名判处苏格拉底死刑的民主制的雅典,就是这样的洞穴。

在亚里士多德的哲学体系中,灵魂主要属于自然(*physis*)而不是人的习俗世界(*nomos*),因为灵魂是赋有灵魂之存在的自然。“实际上对灵魂的洞察有助于发现全部真理,特别是关于自然的真理,因为它是所有生命体的原则。”(Aristotle,1975:402a4-7)“一切自然事物都明显地在自身内有一个运动和静止的根源”,“自然是它原属的事物因本性(而不是因偶然)而运动或静止的根源或原因”(亚里士多德,1982:192b-23:43)。在亚里士多德那里,政治社会是自然的,就是因为它是符合人作为政治之本性的。事物的运动可以从四个原因来理解,即形式、质料、动力和目的。虽然亚里士多德没有直接把四因说应用于实践智慧的领域(即伦理学和政治学)中,但在这个领域中,我们可以粗略地说:幸福是目的因,品格是作用于激情这一质料因的形式因,而选择是动力因。意志这个概念此时并未出现,但它大致相当于选择。人作为政治动物主要在于人有理性,而理性的作用之一就是循着事物变化的轨迹知道它的原因,包括它的目的(因)。至于亚里士多德《形而上学》中的潜在性(*dynamis*)和现实性(*entelecheia*)这一组概念,用李猛的话来说:“在亚里士多德看来,人特有的活动只能在于‘人的灵魂中具有道理的那个部分体现在做事中的生命’,尤其体现在灵魂遵循道理或包含道理的作为之中。”(李猛,2015:54)人的道理使人不仅追求自然欲望所导向的切近目的,还引导人追求使自己的潜在性得以实现的目的。与其他动物不同,人不仅想要活着,还要活得好。就人的自然欲望而言,配偶和家庭是更加切近的需求(亚里士多德,2003,252-253,1162a17-19),但亚里士多德并没有止步于此,他看到,城邦虽然在产生时间上后于个人和家庭,但“在本性上则先于个人和家庭。就本性来说,全体必然先于部分”(亚里士多德,1965:8-9,1253a20)。对总体的把握是人区别于动物的理性能力。在这里,亚里士多德似乎得出了与霍布斯同样的结论:国家对于人来说是有必要且优先于家庭的。但他的理由却迥异于霍布斯:国家是人作为政治动物之自然的成全,没有邦国的人不是完整的人。

但是,与柏拉图相反,亚里士多德并不认为人类的实践事务(包括政治)是宇宙秩序的缩影或翻版。这些事务头绪纷繁且变动不居,我们

所能知道的只是其轮廓(亚里士多德,2003:1104a1-4)。没有任何一成不变的东西规定着政治和伦理生活(亚里士多德,2003:1104a3)。实践智慧与通过习惯培养起来的美德一起发展(亚里士多德,2003:1103a17-19)。在亚里士多德看来,人的心智模仿自然的过程不是直接的复制,而是靠吉光片羽的“回忆”。人类的习惯(ethos)接近或替代自然的过程是一个人在时间之轴上作为的过程。“成为习惯的事情同时也成为貌似自然的事情;因为‘经常’(pollakis)和‘永远’(aeon)之间的距离并不遥远,自然属于‘永远’,而习惯属于‘经常’。”(Aristotle, 1975: 304)正因为亚里士多德十分关注不同政治体为适应自身特点而发展出的政治规矩,他被普芬道夫批评为太侧重本土资源:“他的伦理学,涉及到人类行动的原则,显然只涵盖了某些希腊城邦中公民的义务。同样,在《政治学》中,他似乎也只关注到他自己生活过的希腊城邦,并注重讨论了那里的自由。对于一种旨在为全人类的利益服务的研究来说,这是一项严重的缺陷。”(Pufendorf, 1678: 9)实际上,亚里士多德在这里所阐发的正是后来被西塞罗进一步演绎的实践理性,是人在现实的城邦中应用的理性。

在亚里士多德这里,正义和节制这些道德品质都是内在的,而不仅仅体现在行为上。一个人因为害怕惩罚、遵守法律而作出正义的行为,不能说是正义的。他写道:“因此,虽然与公正或节制的人的同样的行为被称为是公正的和节制的,一个人被称为公正的人或节制的人,却不是仅仅因为做了这样的行为,而是因为他作为公正的人或节制的人做了这样的行为。”(亚里士多德,2003:1105b)但人只有在城邦中才能培育出公正的品格。因此可以说,亚里士多德的伦理学和政治学是一体的,成为一个好人和成为一个城邦的好公民是一回事。

西塞罗给自然法(“真正的法”)所下的定义(Cicero, 1928 De Re Publica; III: 33)可能是思想史上最著名的自然法定义:“真正的法(vera lex)乃是正确的理性(recta ratio),与自然相吻合,适用于所有的人,稳定、恒常,以命令的方式召唤履行义务,以禁止的方式阻止犯罪行为。……对于所有的民族、所有的时代,它是唯一的、永恒的、不变的法律。而且也只有一个人对所有的人是共同的、如同教师和统帅的神,它是这一种法的作者、解释者、适用者,谁不服从它,谁就是自我逃避,藐视人的本性,从而将会受到严厉的惩罚,尽管他可能躲过通常被人们视为

惩罚的那些后果。”

我们看到,在西塞罗这里,柏拉图和亚里士多德笔下的意式(或理念)、善和人的最终目的变成了自然法。一个唯一的“神”成了这部法律的作者。自然法的普世性显然是受到了斯多亚学派的影响。但西塞罗这里的神并不是犹太—基督教传统中的上帝,而更象柏拉图笔下的创世神工。祂不是从虚无中创造世界,而是根据既有的善的意式来安顿万物的秩序。因此,人可以凭借自己的理性理解自然法。但西塞罗是一位比亚里士多德更深入到政治实践中的人,他曾出任过罗马共和国的最高公职:执政官,所以,在他的著述中,我们可以看到更多的关于解决最高美德与现实的道德困境之间冲突的治国技艺(*statecraft*)。勿宁说,西塞罗笔下的神十分类似于杰格尔所总结的希腊智者派笔下的神:“为了确保无人见证情况下的服从,聪明的立法者发明了一个理想的证人,他无所不见,无所不闻,并且在人心中注入了对惩罚的恐惧。简言之,他们发明了神。”(Jaeger, 1947: 187)“神只是统治者发明的一种装备,用于在法律之眼所关照不到的地方取代警察,与这种观念接踵而来的是一种试图把宗教论证为一种政治虚构的尝试。神是一种‘敬之如在’(as if)的人造物,其功能在于填补已经占据主导地位的政治系统组织中的缝隙。”(Jaeger, 1947: 188)宗教在这里就是这样一种“治国技艺”。

作为一位伟大的综合者,西塞罗的思想中包含着多种因素,包括柏拉图、亚里士多德的学说,也包括斯多亚学派、智者派和伊壁鸠鲁的观点。他选择这些观点的依据主要在于是否有助于解决现实的政治问题和维持罗马的共和宪制。在他的思想中,无所依凭的意志固然可以被实践理性和美德所驯服,但其前提条件是一个有良好政治秩序、体现正义原则的城邦/国家。人是适应的动物,一旦政治秩序崩解,或者出现了相互冲突的政治权威,或者政治权威不按正义的(给予每个人其所应得的部分的)法则来分配赏罚,人的实践理性便无法得知何谓“合宜”,何谓“义务”,这时意志的“蛮荒之力”就会被释放出来,使人变得武断专横。这种情况不是假设,而是在西塞罗自己作为政治家的生涯中便已经得到不止一次验证。譬如,粉碎卡提林(或译喀提林)阴谋叛乱和此后西塞罗所遭受的报复及流放(*exilium*) (Juvenal, 1967: VIII. 244)。这一点,还尤其体现在西塞罗为布鲁特斯等人作为的辩护方面。在凯撒

被刺之后,布鲁特斯和凯希乌斯违反共和国法律所规定的程序发兵征讨“专制余孽”多拉贝拉(Dolabella)的军队,西塞罗为他们辩护道:“朱庇特已谕示:所有旨在确保共和国安全的手段都是合法的和正当的。因为法律(lex)不外乎是来自于诸神的正确理性(ratio),它命令人们行正直之事,并禁止相反的事情”(Cicero, 1926: 11. 28)。对此,在我们看来,所谓“正直之事”,就是西塞罗所代表的元老院势力认为正确的事情。以国家安全的名义,共和卫士可以采取非常手段,不必受法律形式的约束,而只需在事后向元老院和“人民”做个交代。当政治哲学遇到政治实践的时候,学理和原则让位于利益和情势考量、理性让位于政治决断是必然的。对此,西塞罗本人有一套完备的说法。他强调公民和政治领袖在自然法实践化中的不同角色。一方面,他认为“法律是……慎行者的心智和理性,是衡量正义与不义的标准”(Cicero, 1928, De Legibus, I:19)。在法律秩序正常运转的和平时期,法律与一般有德公民的行为尺度和判断标准相差不远。但在法律秩序被破坏的时期,比如凯撒乱政时期,“*libertas in legibus consistit*”(法律是公民权利的保障)这一原则被迫屈从于凯撒的仁慈(clementia)(Cicero, 1893)。在这种情况下,为了恢复共和宪政和法律秩序,就需要有杰出的政治领袖挺身而出、力挽狂澜。这种英雄人物以公共利益为考量,以恢复合乎自然的共和秩序为目的,成则光复共和、还民自由,败则彪炳史册、激励后人。

从柏拉图、亚里士多德到西塞罗,这些古典思想家们都认为人是政治动物,政治性是人性的一部分,人只有在城邦或国家中才能实现人性的至善。他们同时也看到现实的人和现实的政治都不是完美的,但这种不完美并不能否定完美的政治和人性意式(idea)之存在,毕竟这些都是人类的理性可以企及的。他们都发展出相应的政治哲学来阐释如何在不完美的现实政治中培育人性,维持可改善的人性赖以通过教养来趋向完美的秩序与和谐。西塞罗尤其清楚地看到,若既定的法律秩序遭到破坏和颠覆,社会陷入动荡,则人性中恶的因素就会喷涌而出,因此要采取非常手段维持国家的内部安定和外部和平。这些都与现代政治思想中主流观念完全不同。

当然,在后来的基督教经院哲学中,也有试图借助古希腊哲学来阐释圣经、从而为人的现世生活确立意义和尺度的努力,比如托马斯·阿奎那就全面继承了亚里士多德的伦理学和政治学。他认为,“人依循自

己的本性所倾向的所有作为都属于自然法。因为任何事物依循其形式都自然倾向于适合于自身的作为。例如,火倾向于发热。因此,由于理性的灵魂是人的恰当形式,每个人都有依循理性来作为的自然倾向。”(Aquinas, 2012: I-II 94, 3)人的理性引导人趋向于公共善,因此国家是人类本性的自然成全。但即便是阿奎那,也强调法律来源于意志,理性本身并不产生施加义务的法,只有意志才能立法:“所有法律都是从立法者的理性和意志中产生出来的:神法和自然法产生于上帝的理性意志;人法产生于受理性规约的人的意志”(Aquinas, 1993: 63)。这里可以明显看出他力求综合异教哲学家和基督教神学思想的努力。

到了霍布斯那里,理性变得附属于意志。在他看来,理性就是自然的必然性使人产生的意志,其中最根本的就是生存意志,即自我保存的意志。用博比奥的话来说,在霍布斯那里,“理性指示人类寻求和平。但如果我们想要获得和平,群体中的所有人、或者至少是多数人必须遵从为达到这一目的而规定了特定行为方式的规则。由于一个根本原因,这种情况在自然状态中并不会发生:如果有人违反了这些规则中的一项,没有人强大到足以迫使他服从。由此可以推出,只有一种方法可以使自然法真正发挥效力,使人类遵从他们的理性而不是激情去行动。这个方法就是设置一种不可抗拒的权力,从而使任何相反的行动都变得不利。这种不可抗拒的权力就是国家。”(Bobbio, 1993: 46)霍布斯区分了公共真理和私人真理。所谓公共真理,就是符合人的自我保存这一自然法的真理,它必然是政治性的,是由主权者根据和平与秩序的要求来判断的。任何私人主张的真理,如果会危及和平的秩序,都不是真理。哲学家们的自然法学说被私人化了,理性也成了并不趋向于共同善而是为个人的欲望服务的工具。霍布斯(1985:215)说得很清楚:“一个国家中的自然法的解释不依据于伦理哲学方面的书籍。著作家的意见不管多么正确,如果没有国家的权力支持,单凭他们自己的权威不能使他们的意见成为法律。”

从表面上看,通过对理性的强调,洛克分享着西塞罗和托马斯的自然法观念。但正是在这个问题上,我们看到了洛克的模棱两可和他的“现代性”。洛克认为人的“理性之光”无法碰触到上帝的意志,更没有参与或分享自然法的创制。使人服从上帝律令和国家法律的唯一办法是通过制造痛苦和欢愉来塑造人的习惯,因此他十分强调法律的惩罚

性。将人的自由意志与上帝的自由意志区隔开来之后,洛克回到了对宗教教育功能的强调上来。在他看来,人的自我原本是无定形的,唯有确定的宗教和道德教条才能塑造人的心灵。要使自然法有效,就需要确立自然法的实施机制。在自然状态中,每个人都是自然法的执法者。但在执行自然法时,每个人都受自己的激情和意见的驱使,并不受理性和节制的约束,这导致了自然状态中人类生活的“不便”,并促使人们通过社会契约进入“政治社会”(洛克,1964)。由此可见,洛克是一位霍布斯主义者。

《自然社会》一书基本是在列奥·斯特劳斯的《自然权利与历史》(Strauss, 1950)所开辟的分析框架中展开论证的,这不仅体现在李猛对古代自然法和现代自然权利二分法的采用上,也体现在他对人物思想的选择上。实际上《自然权利与历史》是以斯特劳斯应天主教背景的沃尔格林基金会的邀请所作讲座为基础的,因此省去了他此前作品中对基督教的批判。列奥·斯特劳斯的思维可以分成好几个不同的层次。最内核的思考是他作为一个犹太人对犹太人的现代处境和思考。对此,在他尚未掌握隐微写作之技巧的青年时代,他把解决犹太人问题的方法直接表述为犹太复国主义的诉求。第二个层次是借助柏拉图—亚里士多德的古代理性主义来为政治找到善的基础。在这个层次,他批判的矛头指向基督教,认为基督教、尤其是其中对上帝的“无中生有”的造世意志的凸现,隔断了人与自然之间的联系,贬低了人在现实寻求美善生活的意义。在第三个层次,为了适应他移居美国后的生存处境,他隐蔽了自己对整个基督教传统的批判,转而在自然法古今之变的维度上批判现代自然权利理论,无差别地宣扬向古典传统的复归。

在写作于1930年代的《霍布斯的政治哲学》中,斯特劳斯指出:“从空虚到恐惧的道路就是从鲁莽(Besinnungslosigkeit)到节制(Besonnenheit),从‘政治生活’的闪亮幻觉到只向理性的理解开放的真正的善。这意味着,空虚—恐惧这一组对立概念是对苏格拉底—柏拉图进行过古典阐释的那种对立概念的现代修正,这一修正是由基督教决定的。因此,只有让霍布斯所理解的政治与柏拉图所理解的政治直接对质,才能实现对它的透彻理解和有理据的评判。只有以这种方式,我们才能确定霍布斯所尝试的、实际上由基督教决定的这种修正是否真的立足于对人性的更深刻理解,以及这种对‘深刻性’的追求究竟

意味着什么。”(Strauss, 2001: 260)基督教为霍布斯的政治哲学所奠定的基础,在斯特劳斯看来是十分有害的。在他后来提出的理性与启示、进步与复归、雅典与耶路撒冷等主题中,只有犹太教的律法与古希腊的哲学之间的互补,而没有基督教的角色。

斯特劳斯还提出了一个“第二洞穴”的比喻来说明基督教对人类社会的去自然化所导致的后果。在基督教神学利用人们对永劫惩罚的恐惧在自然洞穴之下“又挖了一个深坑”,而现代社会契约论和自然权利学说只是“第二洞穴”居住者们的后代为爬升到第一洞穴而发明出来的“最体现人造技艺的新工具”。这些实质上体现奇技淫巧的新工具的发明本身让霍布斯和洛克们欣喜若狂,自以为实现了革命性的进步。但他们至多只是回到了柏拉图笔下的自然洞穴,远未达到如苏格拉底、柏拉图和亚里士多德们那样直面阳光的境界(Strauss, 1952b: 155—156)。

对于自然法古今之变,可以有不同的解释路径。李猛的《自然社会》采用了人的自然社会性/政治性之消解的思路,而他的博士论文《权力与善》采取的则是古典哲学中的善被基督教传统中作为意志之表达的权力所取代的思路。在那篇博士论文中,李猛明确指出:“我们在柏拉图的对话录和亚里士多德的形而上学中看到的对权力及其与善之间关系的这种理解[指权力依赖于善],与现代主流的权力概念有显著的差异,这种现代权力概念或多或少是由圣经传统和基督教哲学所塑造出来的。”(Li Meng, 2008: 1)或许是为了避免中国读者所不熟悉的神学话题,李猛在《自然社会》中没有讨论他的博士论文所重点讨论的神义论,然而这便使本书的论证出现了一个巨大的裂痕。因为,正是基督教神学消解了社会的自然性,取消了自然的内在目的性,而代之以出自上帝意志的神恩和上帝的创世目的。此后的西方哲学基本都在基督教所塑造的心智地平线上展开。

三、自然权利(自由)

李猛(2015:238)未加分析地引述了维莱的一个观点,即:“无论在亚里士多德和托马斯那里,还是在罗马法的传统法律中,‘法权’在根本上都是指蕴含在事物秩序之中有待法学家、哲学家和立法者发现的某种客观性质。”但维莱的这个观点已经受到很多批评,尤其是关于罗马法中是否存在“主体法权”的问题,当下的许多研究已经质疑了(如果不

是完全推翻)维莱的观点。

梯尔尼曾引用意大利学者普格里斯(G. Pugliese)的观点指出:“罗马人很可能有一种高度发达的个人权利概念,只不过用别的词汇而不是权利(ius)来表达它。”(Tierney, 1997: 17)他提到了几个备选词汇,比如 dominium(支配权/所有权)。但更切近的关键词应该是自由(libertas)。关于自由在罗马法中的重要性,可以用一个例子来说明:公元前二世纪,在平民市政官老格拉古(Tiberius Sempronius Gracchus)的提议下,罗马人在阿文丁(Aventine)修建了一座自由神庙(Arena, 2012: 34)。罗马法中关键概念的自由(libertas),便带有明显的主体法权性质。它虽然关联于一个嵌入在客观法秩序中的身份,即自由人(liber),但其内容却不是完全由这个身份决定的。罗马法中的自由是指不处在他人的支配权之下,从这点上说,它具有伯林所说的“消极自由”的属性。与自由人的情况相对,奴隶永远处在他人的支配权和所有权之下”(Gaius, 2009: I, 48-52),因此不享有主体权利。罗马法中有自权人(persona sui iuris)这个概念,指的就是享有完整个人自由的人的身份。自权人有权拥有财产、缔结合同、设立遗嘱、担任公职等等。因此,自由指的就是享有权利、免于被支配的状态(Wirszubski, 1968: 1)。罗马法的“人法”中对“自权人”和“他权人”(personae alieni iuris)的划分可以使我们看到,权利概念在罗马法中并非隐而不彰。“自权人就是享有自己权利的人,他权人就是从属于他人权利的人。”他权人包括从属于他人支配权的人(personae in potestate),主要是奴隶和子女(liberi);夫权下的妇女和基于财产权下的人(personae mancipio)。

罗马法学家弗罗伦提努斯(Florentinus)提供了一个经典的自由定义:“自由就是一个人所欲为的自由能力,仅受限于外在强制力和法律。奴隶制是万民法下的一种制度,通过这种制度,一个人被反自然地置于另一个人的支配之下”(Iustinian, 1870: I. 5. 4)。在这个定义中,自由被视为人的自然能力(naturalis facultas),而奴隶制是反自然的,听起来像是现代的天赋权利学说。虽然必须承认奴隶制在罗马社会的普遍性,但正如在现代社会中权利话语与权利实践之间始终存在差距一样,我们仍不能抹杀权利话语本身的修辞和法律论辩意义。

罗马法中的第二种主体权利体现在乌尔比安的正义定义里。乌尔比安把正义定义为“正直生活、勿害他人、让每个人都得到其所应得的

部分”(Justinian, 1870; I. 1. 10. 1)。每个人应得的部分(*suum cuique*)就是他的权利,当这种权利受到侵犯的时候,罗马人享有寻求司法救济的诉求。乌尔比安也曾写道:“对于想要学习法律/权利(*ius*)的人而言,首先有必要知道法(*ius*)这个词从何而来。它得名于正义(*iustitia*)。实际上,根据塞尔苏斯(*Celsus*)的精妙定义,法是关于善(*bonum*)和公正(*aequum*)的理性学科,因为如此,有人把我们法学家称为神的使者。的确,我们崇敬正义并传授关于何为善和公正的知识,区分公正与不公正,界定法和非法,致力于使人向善——不只是出于对惩罚的恐惧,而且是出于对奖赏的追求,并渴求(如果我有被欺骗的话)真正的而不是虚假的哲学。”(Justinian, 1870; I. I. Ipr. 1.)

罗马法中的第三种主体权利体现在法律救济中。为了确保罗马人的自由权不被恣意践踏,罗马法中规定每一位罗马自由人均享有起诉权(*provocatio*)。“有权利就有救济”。这种意义上的主体权利相当于现代法律中的请求权,以罗马法中的 *actio in rem* 为本源,意味着一个人有权要求他人作为或不作为。罗马法重视法律行为的表达形式,一旦某人在从事法律行为时明确表达了符合法定形式的意愿,此后他就获得了相应的救济权,比如《十二铜表法》便规定:“当一个人履行债务或送达的时候,如果他口头上明确表达了自己所做之事,这就成为一种权利的来源(*ita ius esto*)。”(Johnson *et al.*, 2003: 10, vi. 1)

罗马人主体权利观念的第四种表现是其盟友和殖民地人民争取公民权的斗争,其中最著名的包括公元前 340—338 年的(第二次)拉丁战争和的公元前 91—88 年的“盟友之战”。两次战争都导致了罗马版图的扩大和新获得公民权的新罗马人的出现。在公元前 125 年罗马殖民地弗雷戈里(*Fregellae*)居民争取罗马公民权的起义被镇压之后,罗马人的意大利盟友(*socii*)吸取教训,把自己的诉求以争取权利而不是反叛罗马的形式表达出来,并最终取得了胜利(Dart, 37)。对此,出生在作为盟友之一参战的佩里涅(*Paelignae*)地区的罗马诗人奥维德写道(Ovid, 1987: 3. 15. 8-10):

我将被称为佩里涅人的骄傲,
追求自由,它诉诸于正义的武力,
让焦虑的罗马对盟友感到畏惧。

罗马人主体权利的第五种、也是最直接的表达是西塞罗所阐述的

自卫权和报复权。西塞罗认为,有两种权利是“自然的”,一种是保护自己财产的权利,另一种是对自己遭受的不公进行报复的权利(Cicero, 1968: 23. 90)。当这两种自然权利受到侵犯的时候,人们要么诉诸暴力、要么诉诸法律以实现正义:“在人道与文明的生存状态与野蛮的生存状态之间,最强烈的对比是法律和暴力。……如果法院不能令人满意或者不存在,暴力定会卷土重来”(Cicero, 2006: 91-92)。这种论述预示了霍布斯和洛克关于自然状态与政治社会之分野的论述。

总体上说,古罗马的法权观念确实更强调法律所确保的稳定社会关系中的正当诉求,或维莱所说的“公平分配”(juste partage)(Villey, 1975: 126-128)。但这种对于自己“应得的部分”的权利诉求本身便有成成为霍布斯和洛克所说的“自然权利”的内在潜质。正如西塞罗所言,一旦发生内乱或战争,法律无法确保稳定的社会秩序和公正的纠纷解决,个人诉诸暴力以执行自己所理解的正义也是“自然的”。西塞罗与“自然状态”论者的唯一区别是,他把法律所确保的稳定政治秩序视为常态,把战争和内乱视为暂时的、很快会被还原到常态的异常状态,因此不会从异常状态去推导出常态应当如何。

由于维莱一心想寻找不受客观秩序状态约束的主体权利概念,所以他最终在奥康那里找到了作为正当权力(*potestas licita*)的权利,并因此兴奋地说:奥康所传授的一整套哲学“是主体权利之母”(Villey, 1975: 253)。但奥康的权利学说是为了回应教皇对方济各修会的一个信条和相应修行实践的否定。这个被教皇约翰二十二世于1323年宣布为异端信条就是,效仿耶稣和使徒的行迹,放弃对一切身外之物的所有权(*dominium*)和使用权(*ususfructus, ius utendi*),保持绝对一无所有。教皇认为这个学说违反了教会法和世俗国家的法律(这些法律都全面继承了罗马法),因为一个人不可能在没有权利的情况下使用别人所有之物。但奥康认为权利不是一种镶嵌在既定法律秩序的规定,而是一种权力,一种上帝赋予的、基于个人意志的权力,人为了基本生存所需可以自由行使这种权力,而无需按照法律的要求取得维持生存必需之物的所有权或使用权(Villey, 1964: 103-120)。维莱在教会内部神学争议的作品中寻找把权利界定为“权力”或“内在能力”的线索,他把源头追溯到奥康的结论虽然被许多学者所批评,但他的这种思路却成了绕不过去的主流范式。无论是梯尔尼把主体权利的萌生追溯到

十二世纪教会法学家的研究(Tierney, 1997),还是布瑞特把起源追溯到奥康之前的托钵僧修会(包括方济各和多名我两个修会)神学家的努力(Brett, 1997, 2011),其主要方法都是在相关文献中搜索权利(*ius*)加能力(*facultas*)或权力(*potestas*)这样的关键词。这种思路把关于自然法古今之变的讨论引入到了一个狭小的范围,一方面无法帮助我们看到思想范式变迁的宏大图景,另一方面也忽略神学争议的具体教派斗争和社会变迁语境。实际上,格劳秀斯和霍布斯等早期现代自然权利论者的观点,更多地来自于解决他们所面临的当下迫切政治问题的需要,并因应这种需要从罗马法或圣经解释传统中引用对自己的立场有利的权威学说。对于教会内部的琐细争论,没有证据表明他们曾经关注过。

四、自然平等

自然不平等是基督教之前的古希腊和罗马哲学的主调。在柏拉图的政治哲学里,理性、激情和欲望在每个人灵魂中的比重是不一样的,人因此也分为以理性、激情和欲望为依据的三个阶层,每个阶层各安其位才能有政治秩序。亚里士多德用潜在性和现实性这一组概念进一步深化了关于自然不平等的思考。现实性先于潜在性,是完成的状态,是同一的,而潜在性是可能的、能动的状态,是有差异的。正是在亚里士多德的哲学中,斯特劳斯找到了他心目中的真正的完善民主,一种向上提升的民主,而不是以高就低的向下坠落的民主。

但基督教的兴起改变了这种自然等级论。虽然奥古斯丁也曾说过“秩序,就是分配平等和不平等的事物,让万物都各得其所”(奥古斯丁, 2009:19. 13. 1, 147)这样的话,但他也说过:“在服侍上帝方面,所有的人都是平等的。”(奥古斯丁, 2009:19. 16, 152)在《上帝之城》中,奥古斯丁为罗马描绘了一幅成为新的普世王国的前景:它不再是通过武力征服,而是通过基督福音的传播。这个王国不承认原有依附于政治权力的等级秩序,只关注平等的负罪人类的普遍拯救。

基督教教义摧毁了古代世界的自然等级观,创造了一个人人在上帝面前平等的世界图景。这种图景中的平等不是马克思主义所主张的经济平等或生活处境平等,而是一种精神平等。比如摩西告诉以色列人,对祂的子民,“上帝一视同仁”(申命记, 10:17);彼得对柯尔内利乌

斯说：“上帝对人从无偏爱，祂接受来自任何族群的人，只要他们敬畏祂，并践行正当之事。”（使徒行传，10：34—35）使徒保罗告诉罗马人：“所有人都有罪，因而无法企及上帝的荣光。”（罗马人书，3：23）公元四世纪的基督教颂诗作者普鲁登修斯（Aurelius Prudentius）写道：“上帝教导世界各国效忠同一套法律，让它们都变成罗马。共同的法律让它们成为平等者，用共同的名字把它们结合在一起，即使是被征服者也变成兄弟。不管我们身在何处，我们都好似生活在同一方城墙之内的同一座城市和父母之邦的公民同胞”（转引自 Ando, 2000：63）。

正是基督教教义中的平等观，使“王侯将相，宁有种乎”这种在任何社会中都可能出现对等级秩序的质疑得以普遍化和系统化，在不同的时代被不同的被压迫社会阶层用来正当化革命性的诉求。由于禀赋、家庭、社会关系等方面的自然差异，在稳定的社会秩序中，人与人之间的实际不平等永远是自然的事实。社会稳定的时间越长，不平等越显著。只有在战争和内乱中，一无所有者才可能彻底改变自己的生存境况。因此，不难理解，自然平等的观念是一种革命性的观念。由于基督教最早是作为犹太教中的异端、穷人的宗教而出现的，而耶稣本人的世间生活也是极度贫困的，所以福音书中充满了对富人的鄙视和对贫困的赞美。比如，《马太福音》中就有著名的骆驼穿过针鼻的比喻（《新约》，50，19：16），说的就是富人想进天国比骆驼穿过针鼻更不可能，除非蒙受上帝的恩典。

早期教会模仿耶稣在世间的生活方式，教友之间共享财产，生活简朴，多余的财产都捐给穷人，从而吸引更多信众（Chadwick, 1993）。公元312年，罗马皇帝君士坦丁对基督教的改宗，彻底改变了基督教的政治处境、教会组织形式乃至教义本身（Burton, 1847：393-399）。上行下效，一大批权贵人士和富人开始信仰基督教。为了把现实的财富兑换成“天上的财宝”，越来越多的有产者把财富捐献给教会。围绕着富人应该如何放弃财富、是应当自己救济穷人还是把财富献给教会的问题，诞生了基督教会史上最早的神学争论，即伯拉纠与奥古斯丁之间的争论。

安妮西娅·德米特利亚斯（Anicia Demetrias）是信仰基督教的罗马富家女。她愿意放弃一切世俗享乐，包括结婚和养育子女，虚心侍奉上帝。为了解决如何处置财富的问题，她向几位当时最著名的神学家

寻求答案。伯拉纠是早期基督教神学家中最接近古希腊思想的一位，他对人性有着执着的信任，而没有强调被逐出伊甸园后人的原罪。在致德米特利亚斯(Demetrias)的信中，他写道：“每当我谈及道德教育和怎样过圣洁生活的时候，我的做法是首先论证人性的力量和品质，并展示它能够取得的成就。……因此，你首先应当参照造物主来衡量人性之善……如果是祂把万物都造得如此完美，你可以想象祂会把人本身造得多么优异。”人心总是能够被人性——即印在人类良心上的“自然法”——教导得追求正当。哪怕是异教徒的道德英雄主义也证明着这一点：“即使没有上帝，我们人类也证明着自己是被上帝创造的。”比如，约伯就是这样一位正直的异教徒。仅仅凭借自然的教导，他就成为了“福音书之前的福音传播者。他让我们看到灵魂的宝藏是多么伟大。……我们由于懒惰和懈怠而凋萎……被惊奇所左右，我们认为神圣性被被某种外在的来源施加给我们的。”(Pelagius, 1991:29-70)

奥古斯丁对这种认为人可以不依靠神恩和启示便获得拯救的说法感到十分震惊。他先后给德米特利亚斯的外祖母、母亲朱利安娜和她本人写了好几封长信，告诫她们警惕伯拉纠的异端邪说。他指出，带有原罪的人无法靠自己的禁欲和苦修进入天国，而只能借助启示和神恩。神恩的获得有赖于人在世间的善行(*bona opera*)，而向教会布施正是重要的善行之一。通过良好工作而积累财富，充当教会的财富管家，在教会有需要时倾力相助，才是正信的富人践行信仰的正确方法(Augustine, 1866: 130; 2, 130-4)。历史学家彼得·布朗(Brown, 2015: 99)这样总结奥古斯丁关于布施和赎罪的学说：“虔诚的基督徒是一个人形刺猬(human hedgehog)。他或她从头到脚都长满着细小的、尖锐的毛刺，这些刺就是自己意识不到的‘细小之罪’(peccata minutissima)。为了祛除这些细小之罪，基督徒必须每天祈祷 *Dimitte nobis debita nostra* (原谅我们的罪)。值得注意的是，在拉丁文的祈祷词中，罪(sins)通常被表述为‘债’(debita)。它们是可以被撤销的债。”

因此，用布朗的话来说，布施给教会也成为一种还债的方式，是支付“灵魂的赎金”。这个刺猬的比方很形象地表达了基督徒在世间的处境：孤独、自由且平等。每个人都享有充分的自由意志，都平等地面对上帝，都只能靠自己的修行和忏悔来获得救赎。他人和社会在获得拯救这件最重要的事情上毫无助益。但从神学之外的社会效应来看，这

种学说帮助罗马教会和各地的主教们(尤其是包括奥古斯丁在内的北非主教们)积累起了富可敌国的财产。许多主教因此变成经理型主教(managerial bishops),教会变得越来越象个国家,通过继承和发展罗马法来确立教皇国的官僚体系和保护教堂的私有财产(Brown, 2012)。

基督教世界中平等地贫困的教义和高阶神职人员拥有大量财富、其中一些人过着奢华糜烂的世俗生活的现实这一矛盾不仅导致了13世纪的托钵僧运动和16世纪的新教改革,也冲击了世俗政权的财政汲取能力。许多国家都纷纷作出回应,杜绝臣民对国家的双重效忠。比如英国亨利八世于1534年要求议会通过了《至高法案》(Act of Supremacy),宣布国王不仅是世俗事务上的最高统治者,也是英国国教的领袖。伊丽莎白一世更直接废除了天主教的“善行”学说,宣布君主才是慈善的施行者。霍布斯在《利维坦》第三部分“论基督教体系的国家”中对教权与政权之间的关系做了符合英国国教教义的理论阐述,他认为教权服从政权才是符合《圣经》所展示的上帝的启示的。而他关于自然平等的学说,也是在基督教教义的传统中展开的。

霍布斯学说原创性曾经被研究者所强调。但越来越多的学者看到,霍布斯的学说与基督教神哲学传统有着密不可分的联系。比如,迈克尔·奥克肖特指出霍布斯的哲学中有明显的奥古斯丁印记,尤其是后者思想中占核心地位的罪和人造物概念在霍布斯那里体现得十分明显。另一些学者指出了经院哲学和第二次经院哲学运动(萨拉曼卡学派)对霍布斯的直接影响,还有学者认为霍布斯是一位常识意义上的伯拉纠主义者和无意识层面上的奥古斯丁主义者(Glover, 1966: 296)。

基督教导致了人的去自然化和去社会化。所谓人人在其中享有自然自由和自然平等的自然状态其实不是一个完全“自然”的状态,而是一个基督教化的自然状态。在题为“空虚的哲学和神怪的传说所造成的黑暗”之《利维坦》第四十六章中,霍布斯集中批判了把亚里士多德哲学引入到《圣经》解释中所产生的经院神学。在霍布斯看来,亚里士多德虽然鼓吹城邦的公共善,但由于这种善不是从对于事实的观察和科学的演绎中得出来的,而是玄思的结果,所以它实际上是哲学家私人所理解的善。而经院派神学家“从《圣经》上较模糊的地方和最容易牵强附会地拿来给自己撑腰的地方,并从有关自己祖先的荒唐的传说中,搞

出一套不经之谈来,和希腊那种虚妄的哲学与神学混杂在一起凑成了这一套。”(霍布斯,1985:542)这种神学的最大害处是使某些人得以借神圣文本之名主张自己高于主权者的权威,一旦它获得众多信众的盲从,就会对主权构成威胁。实际上,《利维坦》的整个第四部分“黑暗王国”都在批判与政权分离并试图控制政权的教权,认为不依附于政权的教权的祸乱之源。实际上,霍布斯在这里是把洗澡水和孩子一起倒掉了。霍布斯的自然状态的原型,是基督教世界的不断战争状态,尤其是他自己经历过的英国内战状态。包括苏格兰长老会在内的新教团体以基督教中教义中的自然平等之名反对斯图亚特君主的“君主的神圣权利”说,他们主导的议会招募军队打败了查理一世的军队,并以“叛国罪”的罪名处决了国王。这种战争在基督教的历史上屡见不鲜,它并不是古典哲学之误,而是基督教之失。

斯特劳斯看到,“自然自由和自然平等是不可分割的。……于是,城邦看起来违反了自然正当,因为城邦的兴衰在于不平等或主从关系,以及对自由的限制。”(Strauss, 1952: 118)古今之分的关键点不仅在于自然法和自然权利的分野,更在于平等观念的深入人心,而这种观念来自于基督教教义。古典思想中的自然正当以承认人与人之间的差序格局为前提,正义意味着每个人都依其身份得到其所应得的东西。而在现代思想中,差序格局已经失去了思想和社会基础。即使事实上的不平等依然显著存在,但这种不平等不再是自然的,而是人为的。这和农业社会被商业社会和工业社会所取代有关。在现代工商业社会,人们普遍相信社会流动的可能性,任何诉诸自然来论证人的不平等的学说都失去了正当性。这种平等观进一步导致了相对主义的伦理学,每一个人、每一个文化群体的道德偏好都具有同等的价值。自然平等观的效应是拉低了道德的标准,从追求卓越变为自我保存。

当杰弗逊主笔的《独立宣言》宣称:“我们认为下面这些真理是不言而喻的:所有的人都被造得平等(all men are created equal),造物主赋予他们若干不可剥夺的权利,其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利”的时候,其革命性的论点并不在于若干主体权利(如前所述,古罗马的公民也享有某些未经法律程序不可剥夺的权利,虽然他们不会说这些权利是天赋的),它的全新之处恰恰在于“所有的人都被造得平等”。只有在上帝无中生有的创世中,人才会被造得平等。而古典哲学中处在

自然和宇宙秩序中的人，本是个个不同的。

李猛(2015:195)清楚地看到：“自然状态实际上是一种更为实质意义上的个体性构建，在从人性中排除‘任何社会’，并抽象掉人的所有技艺、文化、教育和制度的还原过程，也是将人性构成为彼此独立自足的个体的过程，这是自然状态作为自由状态和平等状态的基础。”但这种还原并没有还原到真正的自然人性，而是还原到基督教世界中自由且平等地面对上帝的个人。这是李猛所没有讨论的。如果没有基督教神学对人性的重新界定，对“社会”的排除是很难想象的。社会必然意味着按照亲疏远近、尊卑贵贱、勤懒智愚等自然差等来安排秩序的某种差序格局。原罪的概念排除了人通过自己在社会中的正义行为或哲思致致完善状态的可能性，从而构建出了堕落世界的平等状态。这种基督教世界的观念图景在西方存续了上千年的时间，以至于即使在世俗化后的现代思想中仍被认为是真的“自然”。

五、结语

在“抽象社会”、“除魔的世界与禁欲者的守护神”和“理性化及其传统”等作品中，李猛探讨的主要问题是，西方社会在治理技术、法律制度、经济组织、教科文卫、治安国防等方面的理性化是如何改变西方现代人的生活处境，而这样的人又是如何在这种现代性处境中安顿身心并实现伦理的理性化的。而他探讨这些问题时始终有对中国问题的观照和反思。中国一方面借助官僚权威推进了技术理性扩张和社会理性化，另一方面又面临伦理世界不可能全面理性化的困境。社会理性化与伦理理性化之间在西方世界存在的若即若离的关系，在中国则完全分离了。《自然社会》一书暂时抛弃了对中国问题的讨论，而深入到西方心智的自身脉络之中，探寻西方伦理的自然根基及其现代转型。这部书的主要贡献在于揭示了现代西方人自己的根本困境，即伦理的无根性。随着自然法被宪法权利所取代、自然社会被人造国家所取代，伦理的法律化也在所难免。法律实证主义在把法律与道德严格分离之后，实际上把伦理放逐到了个人内心的深渊里。在法律—理性社会中，与法律无关的都是私人的，与社会无关的。法律以权利和义务的形式确定（即实定）了责任伦理的边界，而把关乎个人如何安顿心灵的信念伦理完全交给个人。在虚无中创造意义，一方面把人拔高到上帝的地

位,另一方又将人置入自由落体的处境。“罪,就是在虚无中沉沦”,没有社会支撑的伦理,从根本上说是不可能的存在。现代化国家机器、官僚体系和理性化法律所构筑的铁笼,在个人作出伦理选择时不过是一件轻飘飘的斗篷,无法阻止他坠落的趋势。本书以自然法的观念史为线索对西方现代性中所蕴涵的无解困境的讨论,可以帮助我们思考如何在不可避免地迈向现代性的同时保持伦理立场上的自觉与自主,避免陷入道德上的虚无主义。

本书的主要缺陷是没有讨论犹太—基督教对自然法传统的改变,在基督教神学家中只是有选择地集中讨论了托马斯·阿奎那,因为他是亚里士多德的继承人,可以方便地放到古典自然法的类型中。这是一个很大的遗憾,因为基督教传统是古希腊、罗马自然法到现代自然权利之间的一个关键过渡,也是如今的西方自然法观念的主要渊源。没有奥古斯丁等基督教神学家对无中生有的上帝意志的系统阐释,西方自然法思想便无法将意志从嵌入在自然秩序中的人类心智中抽拔出来,为无中生有的现代“人造物”型国家学说和以人的“自由意志”为基础的自然权利学说创造条件。对于这个脉络,李猛在他的博士论文中有精彩的讨论,如能把那里的讨论要点有效地整合到本书中,则会使本书增色不少。对基督教传统的避而不谈导致李猛未能对导论“鲁滨逊的世界”中的一个重要问题作出有效回应,毕竟支撑鲁滨逊在荒岛上独自求生的不只有劳动,还有祈祷,还有倾听“神意的声音”。作为一个基督徒意味着什么,在导言中已经得到生动的描述,但正文中却没有充分发掘其中的理论意义。尤其是当这种意义对于我们理解人的伦理处境在基督教兴起后如何发生了根本性转变来说至关重要的时候,这不能不说是一个重大的遗憾。毕竟,使人不再能够从自然社会中找到伦理根基的,正是基督教。

参考文献(References)

- 奥古斯丁. 1963. 忏悔录[M]. 周士良,译. 北京:商务印书馆.
奥古斯丁. 2009. 上帝之城:驳异教徒(下册)[M]. 吴飞,译. 上海三联书店.
奥古斯丁. 2010. 论自由意义:奥古斯丁对话录二篇[M]. 成官泯,译. 上海人民出版社.
柏拉图. 1986. 理想国[M]. 郭斌和,张竹明,译. 北京:商务印书馆.
霍布斯. 2002. 论公民[M]. 应星、冯克利,译. 贵阳:贵州人民出版社.
霍布斯. 1985. 利维坦[M]. 黎思复、黎廷弼,译. 北京:商务印书馆.
霍姆斯,小奥利弗·温德尔. 2009. 霍姆斯读本[M]. 刘思达,译. 上海三联书店.

- 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.
- 洛克,约翰. 1964. 政府论下篇[M]. 叶启芳、瞿菊农,译. 北京:商务印书馆.
- 洛克,约翰. 1982. 政府论上篇[M]. 瞿菊农、叶启芳,译. 北京:商务印书馆.
- 洛克,约翰. 1983. 人类理解论(上、下)[M]. 关文运,译. 北京:商务印书馆.
- 洛克,约翰. 2014. 自然法论文集[M]. 李季璇,译. 北京:商务印书馆.
- 罗素. 1963. 西方哲学史(上)[M]. 何兆武、李约瑟,译. 北京:商务印书馆
- 尼采. 1992. 论道德的谱系[M]. 周红,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 尼采. 2007. 查拉图斯特拉如是说[M]. 钱春绮,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 亚里士多德. 1959. 形而上学[M]. 吴寿彭,译. 北京:商务印书馆.
- 亚里士多德. 1965. 政治学[M]. 吴寿彭,译. 北京:商务印书馆.
- 亚里士多德. 1982. 物理学[M]. 张竹明,译. 北京:商务印书馆.
- 亚里士多德. 1999. 灵魂论及其他[M]. 吴寿彭,译. 北京:商务印书馆.
- 亚里士多德. 2003. 尼各马克伦理学[M]. 廖申白,译注. 北京:商务印书馆.
- Ando, Clifford. 2000. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press.
- Aquinas, St. Thomas. 1956. *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*. Book III; *Providence*(Part I), trans. by Vernon J. Bourke. Springdale, AR.; Hanover House.
- Aquinas, St. Thomas. 1993. *The Treatise on Law*, ed. and trans. by Robtrt J. Henle. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Aquinas, St. Thomas. 2012. *Summa Theologica: Complete Set*. Green Bay, WI.: The Aquinas Institute.
- Arena, Valentina. 2012. *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristotle. 1975. *On the Soul*. trans. by Walter Stanley. Hett. Cambridge, MA.; Harvard University Press.
- Ashcraft, Richard. 1969. "Faith and knowledge in Locke's philosophy." In John W. Yolton. (ed). *John Locke: problems and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press;194-223.
- Augustine. 1701. *Epicteti: Enchiridion*, trans. by Ellis Walker. London; Sam. Keble.
- Augustine. 1866. *Epistolae*. in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Augustine. 1953. *Augustine: Earlier Writings*, ed. and trans. by J. H. S. Burleigh. London; SCM Press.
- Bobbio, Norberto. 1993. *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. trans. Daniela Gobetti. Chicago: University of Chicago Press.
- Brett, Annabel. 1997. *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Peter. 2012. *Through the Eye of A Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton University Press.
- Brown, Peter. 2015. *The Ransom of the Soul: Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*. Cambridge, MA.; Harvard University Press.
- Burton, Edward. 1847. *History of the Christian Church: From the Ascension of Jesus Christ to the Conversion of Constantine*. 7th Edition. London: John W. Parker.
- Chadwick, Henry. 1993. *The Early Church*. London: Penguin Books.
- Cicero, Marcus Tullius. 1893. *Orationes Caesarianae; Pro Marcello. Pro Ligario. Prorege Deiotaro*, ed. by Albertus Curtis Clark. Ann Arbor, MI.: University of Michigan

- Press.
- Cicero, Marcus Tullius. 1913. *De Officiis*. ed. and trans. by Walter Miller. Cambridge, MA. : Harvard University Press.
- Cicero, Marcus Tullius. 1926. *Orationes Philippicae*. ed. and trans. by W. C. A. Ker. Cambridge, MA. : Harvard University Press.
- Cicero, Marcus Tullius. 1928. *De Re Publica, De Legibus*, ed. and trans. by William Heinemann. Cambridge, MA. : Harvard University Press.
- Cicero, Marcus Tullius. 1942. *De Oratore*, Book III, *De Fato, Paradoxa Stoicorum, De Partitione Oratoria*. ed. and trans. by Edward Sutton and Harris Rackham. Cambridge, MA. : Harvard University Press.
- Cicero, Marcus Tullius. 1968. *Topica*. in *De Inventione, De Optimo Genere Oratorium, Topica*, trans. by H. M. Hubbell. Cambridge, MA. : Harvard University Press.
- Cicero, Marcus Tullius. 2006. *Speech on Behalf of Publius Sestius*, ed. and trans. by R. A. Kaster. Oxford: Oxford University Press.
- Cicero, Marcus Tullius. 2010. *Pro A. Cluentio*. Charleston, SC. : Nabu Press.
- Gaius. 2009. *The Institutes of Gaius; Text with critical notes and translation*, trans. by Francis de Zulueta. Oxford: Clarendon Press.
- Glover, Willis B. 1966. "Human Nature and the State in Hobbes." *Journal of the History of Philosophy* 4 (4) : 292-311.
- Hegel. 1881. *Lectures on the History of Philosophy*, trans. by J. Sibtree. London.
- Hobbes, Thomas. 1969. *Behemoth*, ed. by Ferdinand Tönnies. 2nd edition. London: Frank Cass.
- Hobbes, Thomas. 1983. *De Cive: the English Version*, ed. by Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas. 1991. *Leviathan*, ed. by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas. 2005. *Writings on Common Law and Hereditary Right*. Oxford: Clarendon Press.
- Holmes, Oliver Wendell, Jr. 1918. "Natural Law." *Harvard Law Review* 30(1) :40-44.
- Holmes, Oliver Wendell, Jr. 1953. *Letter to Harold Laski of March 4, 1920*. in *Holmes-Laski Letters: The Correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski*(D). ed. by Mark DeWolfe Howe. Cambridge, MA. : Harvard University Press;249.
- Hume, David. 1980. *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by Richard H. Popkin. Cambridge, MA. : Hackett.
- Jaeger, Werner. 1947. *The Theology of the Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures 1936*. Oxford: Oxford University Press
- Iustinian. 1870. *Digesta Iustiniani Augusti*(V01. I), ed. and trans. by Theodor Mommsen. Berolini: Apud Weidmannos.
- Johnson, Allan Chester, Coleman-Norton, Paul Robinson, Bourne, Frank Card, and Pharr, Clyde. 1961. *Ancient Roman Statutes*. Austin, TE. : University of Texas Press.
- Juvenal. 1967. *Satires, Texte Établi et Traduit par Pierre de Labriolle et François Villeneuve*. Paris; Les Belles Lettres.
- Li, Meng. 2008. *Power and Goodness; Leibniz, Locke and Modern Philosophy*. PH. D. Dissertaion. Chicago: The University of Chicago.
- Lloyd-Jones, Hugh. 1983. *The Justice of Zeus*, 2nd edition. Berkeley, CA. : University of California Press.
- Locke, John. 1693. *Law*. Locke Manuscripts.
- Locke, John. 1975. *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Nidditch,

- Oxford: Clarendon Press.
- Luther, Martin. 1969. *On the Bondage of the Will (De Servo Arbitrio)*. In Philip S. Watson and B. Drewery, trans. and ed. *by Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* Westminster.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. *Menschliches, Allzumenschliches*. Berlin: Gruyter.
- Ovid. 1987. *Amores: Text and Prolegomena*, ed. and trans. by J. C. McKeown. F. Cairns.
- Parker, Kim Ian. 2004. *The Biblical Politics of John Locke*. Waterloo, ON.: Wilfrid Laurier University Press.
- Plato. 1937. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, trans. and comm. by Francis MacDonald Cornford. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Plato. 1980. *The Laws of Plato*, trans with notes. by Thomas L. Pangle. New York: Basic Books.
- Pelagius. 1991. *Epistula ad sacram Christi virginem Demetriadem*. in *The Letters of Pelagius and His Followers*, ed. and trans. by Brinley Roderick Rees.. Anaheim, Ca.: Woodbridge.
- Pohlenz, Max. 1964. *Die Stoa; Geschichte Einer Geistigen Bewegung*. I. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Pufendorf, Samuel. 1678. *Specimen Controversiarum Circa Jus Naturale Ipsi Nuper Motarum*, Uppsala.
- Strauss, Leo. 1950. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1952 "The Origin of the Idea of Natural Right." *Social Research* 19(1) (March 1952):23-60.
- Strauss, Leo. 1952b. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, IL: Free Press.
- Strauss, Leo. 1981. "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization." *Modern Judaism* 1(1): 17-45.
- Strauss, Leo. 1997. *Gesammelte Schriften Bd. 2; Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, ed. by Heinrich Meier. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Strauss, Leo. 2001. *Gesammelte Schriften Bd 3; Hobbes' Politische Wissenschaft und Zugehörige Schriften*, ed. by Heinrich Meier. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Villey, Michel. 1964. "La Genèse du Droit Subjectif chez Guillaume d'Occam." *Archives de Philosophie Du droit* 9: 97-127.
- Villey, Michel. 1975. *La Formation de la Pensée Juridique Modern*. 4th ed. Paris: Presses Universitaires de France.
- Wirszubski, Ch. 1968. *Libertas as A Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge University Press.

责任编辑:路英浩