

孤独个体的共同生活：自然社会的“自然”与“社会”

社会
2016·6
CJS
第36卷

张国旺

摘要：李猛的《自然社会》是近年来汉语学界研究现代“政治”秩序的一部里程碑式著作。此处所谓“政治”，既指向一般意义上的政治，更包括人性、道德、社会和法权等多种秩序。本文认为，《自然社会》的核心是对“个体”与“社会”之关系这一经典命题的深化，亦即孤独的现代个体所构成的共同生活究竟是怎样的，如何理解包括家庭、社会、道德和国家在内的多种共同生活形态的实质及其内在张力。在此基础上，本文试图讨论以下几点：一是鲁滨逊式的孤独包含着一种新的社会生活形态的可能；二是格劳秀斯、普芬道夫和霍布斯那里孤独个体的微妙差别对于理解现代人的心灵秩序不可或缺；三是霍布斯式的个体形象指向一种新的现代人拓展自身人性的可能；四是自然法秩序所塑造的人性为现代国家的确立提供了道德动力。因而，本文认为，现代精神的发展尚未穷尽自身，只有更充分地理解其内在的丰富性和开放性，我们才能更有信心地把握自身的处境和命运。

关键词：鲁滨逊 孤独个体 霍布斯 自然状态 信约

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2016.06.002

The Common Life of Solitary Individuals: What is the Natural Society?

ZHANG Guowang

Abstract: LI Meng's *Natural Society* is a landmark work on the modern political

*作者：张国旺 中国青年政治学院法学院 (Author: ZHANG Guowang, School of Law, China Youth University of Political Studies) E-mail: solarseven@126.com

**本文为教育部人文社会科学研究青年基金项目“卢梭法治思想的人性论基础”(15YJC820075)的阶段性成果,同时得到北京市社会科学基金青年项目“卢梭政治哲学研究:以人性论为中心”(15ZXC019)的资助。[This paper was phased result of the project “The Theory of Human Nature of Rousseau’s Legal Thought” (15YJC820075), which was also supported by the project “A Study on Rousseau’s Political Philosophy: Centre on the Theory of Human Nature” (15ZXC019).]

order of the Chinese academia in recent years. Here the so-called “political” includes not only the general political sense, but also the orders of human nature, morals, society and laws. This paper argues that the core of the *Natural Society* is to explore the relationship between “individual” and “society” which is a classic theme in the modern thoughts, that is to explore how is the common life constituted by modern solitary individuals, how to understand the reality and the tensions of common life forms including modern family, society, morality and state. On this basis, the paper attempts to discuss the following four subjects; first, Robinson solitary is not equivalent to “lonely”, but also involves a new possibility of social life; and second, regarding the doctrine of modern natural law, it contains a variety of solitary individuals described by Grotius, Pufendorf and Hobbes, whose subtle differences is indispensable for understanding the order of modern minds; third, regarding the individual image described by Hobbes, its modern temperament not only contain its breaking with the traditional world, but also point to a new kind of expanding the modern human nature; fourth, regarding Hobbes’ theory on the state, the laws of nature itself is not the moral foundation of modern states, but the human nature shaped by the laws of nature indeed provide a kind of moral cause. Thus, the paper argues that the development of modern spirit has not yet exhausted itself, and we can more confidently grasp our own situation and fate only if more fully understand its inherent richness and openness.

Keywords: Robinson, solitary individual, Hobbes, state of nature, covenant

无论革命的发生出于思想的自我启蒙,还是历史情势的被迫,或是兼而有之,革命所留下的如果不只是文明的废墟,就势必需要为其中的人们重新找到共同生活的可能。

——李猛,2015:484

一、鲁滨逊与现代个体的困境

多少有些出人意料的是,李猛的《自然社会》¹的开篇竟然是对鲁滨逊这一文学形象的分析。该书导论部分没有去解释全书的写作意图

1. 李猛,2015,《自然社会:自然法与现代道德世界的形成》,北京:生活·读书·新知三联书店。本文简称《自然社会》。

和篇章结构,而是着力分析了《鲁滨逊漂流记》,进而刻画了一个以海洋和孤岛为意象的独特的“生活世界”;但其目的却是为了更直接地实现导论所应有的功能,正如李猛在一篇访谈中所说:“笛福的《鲁滨逊漂流记》这部小说提供了理解现代自然法思想的一扇门,这个门不是特别敞开的,是比较迂曲的。但你进去了之后,会触及书的主题……它提供了非常好的一个例子,自然法学派学说真正持久的影响是,它塑造了一种人的生活方式”。²与此相比,该书正文部分对自然法思想传统的分析更是对这一形象的理论说明。或者说,这篇导论不是介绍性的,而是对正文内容的另一种书写,以便刻画现代自然法理论所蕴含的特定生活方式的理想;而正文梳理和分析现代自然法学派的诸多学说和概念,其真正指向恰恰是为了展现鲁滨逊所代表的生活方式并不是偶然的个体现象,而是有着复杂而深刻的思想基础和历史脉络。因此,李猛的这个选择除了个人的兴趣,更多地是表明了本书所关心的主题并非自然法,而是自然法理论所延展出来的道德世界如何构成了现代个体的普遍命运,以及在此命运下现代人能够过上一种什么样的生活。但是,在他对鲁滨逊的考察中,却潜藏着不止一条线索,其中尤其值得探讨的是卢梭对鲁滨逊形象的理解。

在《爱弥儿》的第三卷,卢梭(2014:269)引入了《鲁滨逊漂流记》作为爱弥儿要读的第一本书。这一选择有多方面的原因,比如它不是像当时的教育那样去教我们谈论实际上不知道的东西,它能够唤起爱弥儿学习的兴趣,但最重要的是它契合了爱弥儿当时所处的自然教育阶段的特性:刚刚踏入智识教育阶段的爱弥儿,不仅要通过具体观察和亲自动手学习天文学、物理学等方面的知识,还要通过想象力来理解自身与社会之间的自然关联。在卢梭看来,《鲁滨逊漂流记》恰恰能够符合此时的教育目的,因为鲁滨逊所在的孤岛包含着两个方面的效果:一方面,这个孤岛只能由爱弥儿在阅读时以想象的方式构造出来,将自己视为孤岛的主人;另一方面,这种想象的发挥又完全附着于鲁滨逊为维持自我保全所从事的各项劳动、制作和生产活动,而不至于漫无边际地发挥。在李猛(2015:10)看来,这在根本上是对鲁滨逊孤独的生活方式的

2. 引自澎湃新闻对李猛所做的访谈:http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1335945。最后访问时间:2016年5月20日。

模仿。³但是,就爱弥儿的自然教育而言,重心并不在此,而是在于鲁滨逊各项劳动、制作和生产过程中所展现的从个人到社会的逻辑推展,同时,这一推展的过程所借助的并不是诸种抽象的观念,而是具有必然性的自然需求。正是在这个意义上,卢梭才说,想象的荒岛处境能够把人的一切“自然需要”以孩子能够感觉到的方式显示出来,同时把满足这种需要的“办法”也展现出来;自然需求是扩展的通道,“办法”即是由此生成的能够体现“社会”之自然性的工具和物件。因此,爱弥儿从鲁滨逊身上所学习的恰恰不是一个人如何孤独地生活,而是以想象的方式去体会自身与他人之间的自然关联,理解人与人之间的“社会”首先是由自然需求扩展而成的“自然社会”。

事实上,真正的问题并不在于李猛是否准确理解了卢梭,而是这一“误解”所透露出的他对“社会”含混的理解。当他把鲁滨逊之于爱弥儿的意义界定为“孤独的生活方式”时,孤独是“摆脱了对社会关系的依赖,完全从自然的必然性出发,理解什么才是对自己有用的,什么毫无用处”,这意味着“社会”不仅是一群人的集合,更是那些能够让人依赖其中的社会关系。在卢梭(2014:270;Rousseau,1979:185)这里,我们能够找到李猛这段话的源头:“要排除偏见,要按照事物的真正关系做出自己的判断,最可靠的办法就是使自己处于一种独在之人的状态,并且像那个人一样,按照事物与自己之间的效用关系来判断它”。这里涉及两个方面的内容:一是隔离社会偏见,一是建立效用关系,前者是能够让人陷于自我奴役状态的社会意见,后者是由自然需求所扩展的人与物以至人与人之间的自然性社会秩序,二者都是社会的应有之义;问题只不过是,卢梭正是看到了前者的过度蔓延已经成为奴役的根源,才要用后者的客观性和物性为爱弥儿铺平融入“社会”的安全之路。就此而言,李猛对前者的强调使其忽略了从自然性来考察社会构成的可能,这一点也解释了为什么作为核心概念的“自然社会”在文中却语焉不详。

不止于此,这一忽略在作者对鲁滨逊出走及其荒岛生活的分析上表现得同样明显。鲁滨逊落难之前,曾四次出走,沦落荒岛更像是他内

3. 但严格说来,其过程也并不是纯粹的模仿,或者说,卢梭并不是让爱弥儿完全按照鲁滨逊所开展的劳动秩序来理解社会的自然构成,而是明确要求爱弥儿要对鲁滨逊的劳动方法和次序做出自己的判断,看看鲁滨逊的活动是否真的符合自然。参见卢梭,2014:270-271。

心愿望的某种实现(笛福,2006:1-37)。⁴在李猛(2015:32、33)的分析中,鲁滨逊的出走源于一种顽固而莫名的“闯荡的天性”,以至于他在回到英国娶妻生子之后依然会决绝地走向大海;而更广泛地说,这种“天生的漫游精神”最集中地展现了现代个体在人性深处的动荡和不安。如同洛克的新哲学所揭示的,不安能够从根本上刻画现代人的人性结构和精神气质(王楠,2014:93-98)。但是,这仍然无法替代鲁滨逊出走所标示的社会学意涵,亦即,出走意味着鲁滨逊作为一个现代个体与传统之间无法缓解的紧张,意味着对自身生养其中的那个习俗共同体的远离。当家人的道德劝说和“以手艺谋出路”的建议对他难以发挥作用时(笛福,2006:2-4),我们所看到的,恰恰是习俗共同体及其原生伦理在现代性的关口变得支离破碎,散落为卢梭意义上飘忽不定的社会偏见。就此而言,鲁滨逊在沦落荒岛之前早已是一个孤独的个体。然而,当他身处荒岛时,除了李猛所着力分析的恐惧和战争,同样值得关注的是他通过劳动、制作和生产对文明世界之秩序的重建,或者更准确地说,是对文明社会中深具自然性之秩序的重建。由此,孤岛的鲁滨逊反而以更深入且更强劲的方式容纳到了一个广阔的自然社会的秩序之中,尽管这个社会秩序表面上看起来只有他一个人。在这个意义上,我们才能理解为什么鲁滨逊最先制作的物品并不是卢梭意义上的必需品,而是具有文明生活意味的桌子和椅子。因此,只有分清鲁滨逊不同状态各自的社会性意涵,我们才能更丰富地理解李猛(2015:8)对鲁滨逊两面性的深刻洞察。

去世界化,脱离社会的孤独,与这种渴求同伴,努力逃离荒岛、回归社会的欲望,并不是笛福的敌意批评者在鲁滨逊的历险中找到的矛盾,而恰恰是鲁滨逊最终希望找到的孤独者的生活方式。孤独者并不生活在万里之外的孤岛上,孤独者生活在我们的中间。孤独者渴望他的社会,渴望在社会中享有他的孤独。

在笛福的方案里,回归是对出走的回应。出走的目的是离开,而是重返社会,进而重构自身与社会之间的关联(杨璐,2013:74)。因而,去世界化所去者,是那个在古今之变的关口沦为社会偏见的习俗共同

4. “出走”对于理解鲁滨逊的历险及其普遍的精神意义非常重要。对此细致而精彩的分析,可参见杨璐,2013。

体，而回归社会的欲望所指向的则是一个正在生成的新社会。鲁滨逊在那些以诚实和正派待他的陌生人身上看到了后者最初形态。鲁滨逊的孤岛成长恰恰介于这两者之间，并使得这两者的连接和转化成为可能，也就是说，除了恐惧、战争和神意，真正让鲁滨逊从一个游手好闲的漫游者提升为一个正派绅士的，是他通过劳动、制作和生产所完成的对社会之自然结构的理解，甚至，恐惧、战争和神意也都是通过后一个过程才真正转化为他身上的德性，使他能够成为新社会的承担者。因而，孤独者之所以不在孤岛上，是因为正是在孤岛上孤独者发现了自身与他人之间的必然性关联；孤独者之所以能够在社会中享有孤独，是因为当社会的自然秩序占据了社会构成的核心，孤独者和社会都在迈向新的形态；而孤独者之所以渴望在社会中享受孤独，是因为在正派人构成的新社会中，孤独并不等于“荒凉”，孤独既是安全的，也意味着以自由为基础的节制、温暖和美感。

鲁滨逊的家，建立在自己的漫游世界中。鲁滨逊在自己的历险中为自己营造了一个孤独者的家，安全，但有些荒凉。
(李猛,2015:37)

伦敦比他的荒岛更加荒凉，他完全成了一个陌生人。
(李猛,2015:37)

在李猛眼里，鲁滨逊所建立的新“家”是“荒凉”的，因为“家庭是按照陌生人的德性原则来理解的，而不是相反”(李猛,2015:39)。荒凉并非源自家庭本身，而是因为陌生人的交往原则以消解伦理内容的方式重构了家庭的内在逻辑，原本适用于陌生人之间社会关系的诚实和正派现在却变成了鲁滨逊理解和构建家庭关系的基础。李猛(2015:37)用多少有些夸张的描述指出了这一点：“鲁滨逊抛弃了生养自己的家庭出海漫游，却在荒无人烟的孤岛上组建了一个由宠物和家畜构成的家庭”。这无疑是极其敏锐的洞察，但至少有两点值得进一步申说。

一是，荒凉更多地是一种外在视角的判断，对于鲁滨逊本人而言，真正的变化并非荒凉与否，而是他在原有家庭中的不安、焦灼和愁苦却在孤岛上的家庭获得了某种安定，并真正拥有了一种“在家”之感。这一点在他回到伦敦时体现得极为明显：尽管他感叹自己像一个陌生人，但与当初三番五次的出走相比，此时的感叹更多地是一种久别重逢的兴奋和幸福。而他对待亲人的态度也与父亲曾经对他的强烈说教构

成了鲜明的对比：“当他看到大侄儿继承遗产，并有绅士的倾向时，他决心将他培养成绅士，并准备死后留给他一份遗产以进一步充实他的产业。而当他觉得小侄儿头脑清醒，雄心勃勃，也有强烈的出海倾向和能力时，便让他上了一艘好船”（杨璐，2013：93）。他所展现的更多地是承认彼此自由之后的某种节制和通达。联系上文所说的古今之变，扩展而言，既然原生的伦理共同体无论多么温暖都已经因现代性的展开而无从安顿现代个体的身心，那么，所谓的荒凉就更多地只是一种怀古之幽情的表达，而更重要的恐怕是现代个体之自由真正能够接纳的“新家”及其内在逻辑究竟是什么。

二是，对鲁滨逊来说，他从正派的陌生人身上感到的并不是纯粹的疏离，更包含了一种新的温暖，因而，当葡萄牙的老船长、英国船长的遗孀和巴西种植园的合伙人这些陌生人有机会侵吞他的财富而信守良心之约，并在他陷入困境之时积极为他出谋划策，鲁滨逊并不单单认为他们是正派的，而更感到了陌生人之间潜藏的像黑夜灯光一样的温暖。同样，当鲁滨逊发现英国船长的遗孀和葡萄牙老船长因形势所迫而动了他的财物时，他不仅没有对他们提起诉讼，而且以温暖宽厚之情将欠款一笔勾销，甚至还在自己力所能及时慷慨地予以帮助，因为他认为对方是诚实而正派的人，只是因为某种必然性才使言行蒙上瑕疵。事实上，这些人在鲁滨逊出走和漫游的世界里都曾出现过，但只有在他重返时，他与他们之间才真正形成了陌生人社会，而正是在这个新形成的陌生人社会中，他们每一个人都用自己的正派和诚实让对方感到了一种新的温暖。⁵的确，这种温暖不同于鲁滨逊们原生家庭内部的温暖，但这是他们现在能够接纳、也真正看重的温暖。

因此，就这本书的核心意象而言，一是导论所着力刻画的“孤独的个体”，一是该书结尾以期许所指向的“共同生活”⁶。在这个意义上，鲁滨逊和爱弥儿的形象都深刻揭示了现代秩序对人性的双重要求：一

5. 针对鲁滨逊返回社会之后的变化，杨璐（2013：92—94）做过细致深入的分析。与本文此处分析的细微差别是，她的分析集中在鲁滨逊本人性情、德性和胸怀在重返后所展现的巨大变化，而我们这里的重点是分析鲁滨逊所返回的“陌生人社会”与原来的“习俗共同体”在情感纽带上的差异，而且，正是在鲁滨逊性情和德性获得提升之后，他才真正有能力融入一个新的陌生人社会，成为一束也能够向他人发出光亮和温暖的光源。

6. “革命所留下的如果不只是文明的废墟，就势必需要为其中的人们重新找到共同生活的可能。”（李猛，2015：484）

方面,每个人都必须能够成为孤独的个体,如作者所说,孤独不是一种简单的状态,而是一种独特的现代生活方式,一种只有经过训育才能获得的人性和能力(李猛,2015:7);另一方面,孤独又不是远离社会,而恰恰是为了能够更好地共同生活。但正是为了理解孤独个体的共同生活,尤其是其中所蕴含的困境和可能,我们就不能仅仅关注社会的破碎和个体的离散,还要更丰富地理解共同生活得以可能的自然基础,孤独个体身上的自由、节制以及陌生人社会所潜藏的新的情感纽带。

二、孤独个体的多种形态

在《自然社会》“导论”的结尾,作者告诉我们,这项研究的目的是想知道,鲁滨逊的故事是如何从一个人的“历史”成为了普遍人性的寓言(李猛,2015:40)。在故事的意义,鲁滨逊的历险仅仅对于他本人才是真实的,因为每个现代人不可能真的去一个孤岛来完成自己的出走、改造和重返,我们只能在阅读时以心智漫游的方式把自己设想为鲁滨逊。但在寓言的意义,他出走的原因、改造的过程和重返的新状态又是每个现代个体必须去直面和承担的挑战,而且,与鲁滨逊不同,这个过程只能在“社会”中完成,对“社会”的出走和重返自始至终都发生在“社会”之中。孤岛不在渺茫的海域,而就在社会之中。在理论线索上,真正使这一点成为可能的不是战争和内乱,而是自然状态。

该书对自然状态的分析,构成了其全部论述的基础和核心。这一点在结构安排上体现得极其明显:中篇的“自然法权”只是用法权语言对上篇“自然状态”之困境的重述,而下篇的“政治社会”也仅仅是为了克服自然状态所做的人为建构。但李猛对自然状态的讨论却存在相当奇怪之处。从内容上说,尽管其论述主要关涉现代自然法学派的代表人物,如格劳秀斯、霍布斯和普芬道夫,但真正的分析重点却集中在霍布斯身上。⁷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。我们需要思考,相比于格劳秀斯对

7. 稍作大略的统计便可发现,在上篇“自然状态”中,霍布斯的内容占去1/2强。而如果从全书来看,这一点同样明显,仅从章节标题而言,除去导论,全书共30个章节,论述霍布斯的共13个章节;若从实际的文字比重来看,全书共484页,以霍布斯为核心的论述占去260多页,也就是一半以上。

自然社会性的重新界定、普芬道夫融合格劳秀斯与霍布斯的努力、洛克对劳动与财产的创造性分析,霍布斯的自然状态在何种意义上更能展现李猛对“现代道德世界”的理解。根据奥克肖特(Oakeshott,1960)敏锐的洞察,霍布斯自然状态学说中蕴含着一种实质的对人性及其生活方式的转换,也就是借助自然状态不断地把“骄傲的人”驯化为“恐惧的人”。在很大程度上,李猛不仅接受了这一判断,而且进一步强调了这一转换在“社会生活”意义上的效果:恐惧的人也就是孤独的人。因此,需要追问的是,除了霍布斯意义上的“恐惧的人”,格劳秀斯、普芬道夫和洛克有关自然状态的论述中分别蕴含着哪些孤独个体的形象,他们虽然也是孤独的,却不一定是恐惧的。

如果说自然状态的设想是在社会中的一种“出走”,而自然状态给人们找到的落脚之地是个体自身,那么,这恰恰意味着原有的社会生活出现了根本性的瓦解,以至于人们虽然还生活在一起,彼此之间却像一个个孤零零的荒岛,毫无关联。对于格劳秀斯来说,这一场景便是怀疑论及其伦理相对主义所带来的社会构成难题:脱离原有习俗共同体的个体在毫无任何习俗规范的地方如大海上相遇时能否达成和平而安全的秩序(Tuck,1987)。从格劳秀斯思想的发展来看,这一点的突出表现是荷兰在印度殖民所遭遇的伦理差异促使他从社会起源研究转向了有关自然社会的研究(塔克,2009)。在这个意义上,殖民者是现代性背景下脱离习俗构建新社会的典型意象,其伦理困境构成了他思考的新起点。这一点在格劳秀斯后来的《战争与和平的法权》(*The Rights of War and Peace*)一书中获得了更充分的论述。该书的第一个词是“纷争”,但造成纷争的主体并不是一般的人们,而是那些“不承认共同民法的人”、“没有共同体的杂多的民众”、“不同国家的成员”等(Grotius,2005:133),这些超越原有社会之边界的纷争构成了他讨论战争、和平及其法权的前提。也即是说,格劳秀斯在承认“战争”是决定性的人类生活事实之后,去探究何种法和尺度能使得“彼此之间具有如此纷争而又在心智上倾向于社会的人”生活在一起(Schneewind,1998:72)。

在格劳秀斯看来,这样的人们之间必定有战争,也必定有直接与战争相关的恐惧,但战争不等于毫无秩序,法权所要建立的正是战争与和平的内在法则。为了证明这一点,如李猛所言,格劳秀斯借助于斯多亚派的“属己”概念,阐述了以自爱为基础,以自然权利和财产概念为支撑

的自然社会关系。也即是说，这些孤独而毫无共同规范的个体之所以没有陷入霍布斯式的战争状态，是因为他们天生的“自爱”就是规范之母；只要真正在社会生活中展开自己，自爱就会让他们认识到什么是属于自己的，什么是属于别人的，进而在彼此之间达成以尊重别人之财产为核心的信任纽带。因而，一方面是自爱和财产通过自我所有感带来的安定性，一方面是尊重和信任所达成的自然社会的交往，二者都在根本上缓解和克服着孤独个体因陌生而产生的恐惧。联系上文有关鲁滨逊的分析，前者是通过劳动、制作和生产所展开的从个体向社会的运动，它奠定了社会生活的自然机制，后者则是孤独的个体在陌生中所发掘出来的社会性友爱。尽管《自然社会》对此做了相当深入的分析，但作者仍然更多地将其看成对霍布斯事业的铺垫：“格劳秀斯的工作并没有彻底完成，有待于霍布斯的自然状态理论从意想不到的方向将其推进到令现代人惊讶、但又无法回避的极端立场”（李猛，2015：89）。

在此背景下，普芬道夫综合格劳秀斯的自然社会性概念和霍布斯的自然状态理论而得出一个相对折中的立场，他所刻画的个体形象也带上了模棱两可的复杂性：

检视了所有这些主题，显然，我们得在这里提出一些折中的办法。由自然相似性所产生的人际间的纽带、人类的彼此需要以及自然法关于和平的指令，基于这些理由，那种认定自然状态为战争状态的观点是不合适的。然而，人类的邪恶、他们的欲望，以及那种足够与正当理性对抗的人类激情，所有这些都决定了自然状态下的和平是不稳定的，也是不可靠的。因此，我们应该把每个人预先当成自己的朋友，我们也应该乐于承担对别人和平和仁慈的义务：如果对方愿意接受善意的话。然而，与此同时，我们又必须时刻关注自身的安全，绝不能掉以轻心，就好像所有那些与别人建立的友谊都是靠不住的——千万不要轻信他人的正直与单纯，千万不要丧失了防人之心。（李猛，2015：221）

这个深具两面性的自然状态清晰地展现了普芬道夫对孤独个体之间如何达成共同生活的期望和担忧。既要向他人展现仁慈和友爱，又要同时保持恐惧意味的警惕，而不管是哪一方面，其背后的人性底色都是小心翼翼、如履薄冰的克制和紧张。对普芬道夫来说，二者没有前后

顺序之分,也没有轻重主次之分,它们是自然社会及其共同生活对个体发出的同等而同时的要求。如果说有差别的话,也只是人性两重性意义上的差异,亦即友爱的一面更多意味着将他人看作“抽象之人”,进而相信普遍的人性可能,而提防的一面更多指向“具体之人”,保持对现实人性的警惕之心。但是,在上篇的结尾,李猛(2015:221)表达了对后一方面的强调:“普芬道夫,乃至之后的洛克,对霍布斯有关人对人是狼的著名格言,进行了弱化的心理解释”。在这个意义上,普芬道夫笔下小心翼翼的孤独个体的底色仍然是恐惧和紧张,上述两面对峙、微妙平衡的复杂人性结构也就失去了普芬道夫所倾力维持的折中和平衡。

不止于此,作者直接省略了对洛克自然状态的处理,这对该书所欲展现的现代道德世界来说,不能不说是一个遗憾。如果考虑到在《革命政治:洛克的政治哲学与现代自然法的危机》这篇长文中,李猛(2012)曾对洛克的自然状态,其所蕴含的劳动财产过程以及劳动对现代人性的塑造性意义进行了深刻的分析,这一有意的省略就更值得注意了。这提醒我们思考,《自然社会》为什么单单舍弃自然状态的相关分析而只将自然法执行权和革命政治的内容纳入其中。事实上,如果从文本的表述上看,李猛对洛克如何在财产权方面继承并扩展格劳秀斯自然状态的论述,以及自然状态经由财产的实质性填充而变成一种完全独立于“政治”之外的社会生活,都有相当明确的意识。早在分析普芬道夫时,作者就指出,自然状态是“一种在政治社会之前围绕财产和所有权问题营造的实质生活形态”(李猛,2015:206);按道理,接下来的内容本应该是论述洛克的自然状态如何在根本上是一种以财产为核心的社会生活,但遗憾的是,李猛仅仅在《自然社会》下篇“革命政治”这一章节简略地有所触及,⁸目的也只是阐明以信托构建的守夜人式的政府。在本文看来,对洛克自然状态有意回避的背后是作者对洛克所代表的财产思路的犹疑,⁹或者说,在该书上篇以霍布斯为核心所刻画的理念论自然状态的阴影之下,以财产生活方式为核心的自然状态必定无处

8. “洛克的财产概念的政治哲学意涵,不过是推进了我们在格劳秀斯那里看到的自爱与社会性的结合;但他用劳动的概念丰富了财产概念,为主体性自然权利赋予了生活方式的意涵”(李猛,2015:468)。

9. 卢梭曾对洛克以财产为核心建立现代政治秩序的思路提出过重要批评。相关分析参见张国旺,2014。

安放。如果说普芬道夫本身的两面性还能够以强调其中偏霍布斯的面向来达成某种平衡的话，那么，洛克无论如何都会与本书所强调的霍布斯意象产生撕裂。因而，我们只能看到作者在论述政府时笼统地指出，“篱笆终究不过是篱笆，而土地或艰苦的劳动，才是洛克式个体的自由生活所在”（李猛，2015：468）。甚至，在他的某些表述中，洛克几乎变成了霍布斯，“哪怕所有自由平等的公民，像在洛克那里，都成了这个人造的政治体的护卫者，他们的生活仍然只能在自家的篱笆墙后面度过”（李猛，2015：176）；至于洛克式的个体如何在劳动中塑造自身对他人的社会性情感，缓解和克服由自由而来的孤独，以及财产交往又如何在个体之间搭建起分工复杂的自然机制，构建起共同生活的可能，则被有意回避了。

三、霍布斯的“自然社会”与现代道德世界

既然对霍布斯的强调如此鲜明地影响了该书对现代自然法学派整体格局的处理，我们就有必要进一步探讨，为什么霍布斯在作者的视野中占据着如此决定性的位置。本文认为，最能够帮助我们理解这一点的，并不是李猛对霍布斯文本的详细分析，而是对霍布斯自然状态理论富有野心的延伸讨论，具体而言即是该书第八节的内容。此节的标题为“被抛者的世界：世界的取消与自然状态的最终解体”，仅从标题就多少可以感到它与其他章节的格格不入，但悖谬的是，也正是这个突兀的内容引领了该书整体的精神气质。此节不仅把霍布斯自然状态中“像蘑菇一样”的人性平等处境追溯到苏格拉底在《理想国》中所讲的“高贵的谎言”¹⁰，更为重要的是，当作者用“被抛”状态来刻画自然状态在个体生身处境上所蕴含的道德意涵时，他直接将问题延伸到了海德格尔。

被抛入自然状态的现代主体，无论是通过形式性的契约建立共同权力之下的人为安全，还是在此在的生存努力中重新为人“被造成”的在世状态寻求一个时间性甚至历史性的生存视野，都仍然无法改变这一自然状态本身造成的人与世界的根本隔膜……即使此在试图从其自身的绽出中重新开启生活甚至

10. 作者把霍布斯对现代人的教诲称为“卑贱的谎言”，因为它将高贵的谎言颠倒了过来，把现代政治的基础和希望放在黑铁质料的平等之上（李猛，2015：169—176）。

传统的可能性,这一努力仍然是以此在被抛状态的自成性为前提,人仍然是“赤裸裸”、孤零零地存在着。(李猛,2015:177)

这样,霍布斯就是现代世界的绝对起点,不仅现代早期自然法学派通过契约建国的政治方案,而且海德格尔在20世纪从此在的时间性出发所做的努力都要以此来获得理解。甚至,在该页的脚注中,作者还表达了某种对海德格尔思想努力的批评,亦即由于海德格尔忽视了(自然状态的)政治面向对理解“世界性”的重要意义,因而他从此在出发的工作仍然笼罩在霍布斯所奠定的“世界性”形态的控制之内。在这个意义上,在霍布斯那里由“拆解”传统生活破茧而出的孤独个体在海德格尔这里获得了最为充分的展现。降生、家庭养育、社会生活都在他们的孤零零的存在面前丧失了实质意义,构成他们孤独的是面对自身死亡的“决断”,“一种面向无限未来的孤独焦虑”(李猛,2015:178)。因此,对李猛而言,霍布斯的自然状态并不仅仅是现代自然法学理论的核心,而且构成了他考察现代世界历史及其思想精神的基石,同时也是他理解现代个体精神气质的底色。

在此,本文不打算评判从霍布斯到海德格尔的这一延伸是否妥当,而是想进一步讨论,在霍布斯这里,世界的取消对于理解现代个体道德世界的意义。对于霍布斯而言,自然状态的人就像是蘑菇一样从地下冒出来,彼此不受约束地成长;因而就像海德格尔说石头是没有世界的一样,蘑菇也是没有世界的。但至少一般而言,人终究不是蘑菇和石头,他们的生活会在没有意味的世界里产生具有道德意味的“世界”,只是,这个世界又随时会在自然状态的恐惧中瓦解。这一极具张力的状态在李猛(2015:176)笔下获得了一个更为传神的表达:

人被抛入这个世界,意味着即使自然状态最终会通过自然法权在自由平等的社会成员之间建构一个社会性的道德空间,但这一道德空间却无法具备一种存养人性、使之日生日成的生活方式……人需要纪律和教育,才能被造就为适于社会生活的人。但孤独的主体与这个他被抛入的世界,却是各自独立完成的成品。在人与他的世界之间,隔着自然状态这一稀释甚至解体任何生活方式的“重启装置”。

在此,文章所涉及的是霍布斯对自然状态与自然法权两个阶段的区分,或者说第一自然状态与经过自然法权训育之后的第二自然状

态之间的区分。如果与通过契约建立利维坦相比，这两个阶段在根本上是一样的，它们都无法保证个体克服内在的疑惧而与他人迈入共同的生活交往，但若仅就这两个阶段而言，自然法权阶段对人性的训育仍然值得重视，因为它使恐惧本身变得理性化了。尽管理性化的恐惧关系并不是一种能够存养人性的共同生活，但它和第一阶段纯粹的观念论战争状态相比，终究多了一些内容并开始扩展为彼此之间的纽带。

不止于此，更需讨论的问题是，当我们说霍布斯自然法权构建的道德空间缺乏一种能够存养人性的生活方式时，对霍布斯来说意味着什么。换句话说，如果那种存养人性的生活方式本来就不是霍布斯打算塑造的，那么，上述说法除了能够让我们看到霍布斯与古代作家相比所具有的深刻现代性之外，对于我们理解霍布斯本身而言是否还有更多的意义？要回答这一问题，必须回到霍布斯用来理解自然状态的原初模型或“样板”是什么。该书对自然状态的表述中有相互对峙的两个方面：一是，自然状态的竞争和恐惧源自个体内在的社会“经验”，因为拆解的只是那种使共同的生活世界成为可能的“人为权力”，却保留了每个人对原有生活世界的观念认识，就像拆卸下来的零件虽然散落一地，但它们又都保留着对原有机器“幽灵般的记忆”（李猛，2015：115）；二是，每个个体像齿轮和零件一样，要在拆解之后重新被利维坦“安装”在一起。但是，根据卢梭的深刻洞察，霍布斯用来刻画战争状态的经验原型既不是人与人之间的关系，也不是机器（零件）与机器之间的关系，而是两者的合一形态——人为创造出来的政治体，一种具有灵魂的机器；因为“正是在人为的国家人格之间才存在着永无休止的战争状态，它们是‘人为的’，因而它们的生命和力量就完全是相对性的，它需要不停地与对手进行比较才能对自身有所认识”（张国旺，2012）。人似乎是什么本性的，有的只是社会经验所带来的恐惧，彼此都是带着面具的机器，深不可测。但是，如果霍布斯理解人与人自然关系的样板是“人为的政治机器”，那么，这恰恰意味着霍布斯眼里的人已经没有自然成长和成全意义上的人性，而仅仅是某种具有无限观念的机器。这个“去人性化”的前提决定了他的自然状态不仅在根本上不以存养人性为目的，而且从一开始就否认了人性本身的存在。就此而言，更需要进一步考察的，一方面是这种“幽灵般的记忆”是一种什么样的经验，为什么它必定带来相互之间的战争状态，它是源自拆解之前的生活世界，还是根本

上就内在于“去人性化”的人性本身；另一方面，霍布斯将人“去人性化”的理由和依据是什么，如果这与他机械论的自然哲学有关系，那么，在这个更宏大的机械论的宇宙秩序中，如何重新理解人世生活的和谐和秩序的意义。

最后，“人性”(human nature)是一种特定的“自然”(nature)，“去人性化”便是某种意义的“去自然化”；在此基础上，如何重新理解该书的主题“自然社会”，或者说，去自然的过程如何造就一种新的自然社会。在一次访谈中，李猛曾解释选择“自然社会”这一概念的原因是“它能够抓住自然法影响现代社会的真正方式”，或者说，它“比较准确地抓住了自然法对整个现代社会思想的持久影响”，而且这个选择“多多少少带有一个中国人关心西方现代政治社会思想架构的意图”。¹¹这意味着，作者所关心的并不是如何在实定法占据主导的现时代去挽救自然法的位置，也不是在自然状态已被现代历史学拒绝的情况下为其招魂，而是在所有这些既成事实的背景下，自然法或自然状态早已成为现代个体生活和思考的构成性要素。在现代自然法的政治纲领中，起点是自然状态，而终点是政治社会，“自然状态”无疑扮演了某种转换和过渡的角色；在李猛所说的作为一个中国人切入西方思想的现实关怀里，这个转换不是别的，就是构成我们生身处境的从传统向现代社会的“过渡”。在这个意义上，所谓自然社会，不过是“现代社会”的别种说法；但同时，自然社会更能准确地传达这一过渡所采取的方式，亦即这一过渡的跳板是“自然状态”，它首先是“解构”或者说“拆解”传统生活中诸种共同体纽带的方式，进而为社会奠定了新的自然机制作为基础。就此而言，“去自然化”在此处就体现为一种“去历史化”的过程。

同时，自然社会即是陌生人社会，它的构成和基础不再依赖于家庭、村落和其他团体，个体共同生活的根基也不再是时间孕育出的情感关系和人伦秩序，而是直接通过个体之间的权利和财产构成一种普遍的形式化关系。但这一形式化关系之所以可能包含着两个方面的原因：一是，无论是权利还是财产，它们在根本上都是个体“自然权利”和“自然能力”的社会化实现；如同洛克通过劳动与财产所描述的新的的人

11. 参见澎湃新闻对李猛所做的访谈：http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1335945。最后访问时间：2016年5月20日。

性培育过程，“自然社会”就是让人的“自然”(human nature)在社会化的劳动和交往中生成成为社会的“自然”(nature of society)。二是，现代人性的“无规定性”和“无限性”决定了他始终不可能在上述社会化培育过程中获得满足，内在的“不安”(uneasy)总会使他渴求一个超出现有生活的、异己而多样的世界。因而，与李猛的说法不同，我更愿意认为，尽管人性及其存养的方式已经完全不同，但现代个体之间不仅能够搭建起一种与培育人性有关共同生活，而且，共同生活之外，丰富而多样的人性可能与生活方式的体验都留给了孤独的个体自身去展开，那里不只有孤独，也有诗意、甜蜜和美感。在这个意义上，我们自身就是罗陀斯，就在这里跳舞吧！

四、孤独个体与现代国家

实质上，自然状态可以看作是对现代个体生身处境的意象式刻画。在这个同时能够使一切过去失效和所有未来开始的奇点，现代个体所需发明的共同生活形式除了家庭和社会，还有政治体或国家。如同该书一再指出的，在西方古典世界中，政治或政体不只是统治关系的确立，更是对某种整体生活方式的选择和决断；现代自然法学派已经把政治问题变成了权力和统治问题，而把生活方式的选择留给了个体与社会。对于霍布斯来说，核心问题是如何通过契约构造出一种制度化的抽象权力，并使它既具有道德意义上的规范性，又具有使规范变成事实的强制力。在李猛(2015:304)看来，问题的焦点是如何应对自然状态中的“先行履约人”问题：

在自然状态下，“必须履行信约”是合乎理性的行为，是理性的一般规则，但在没有足以强制人们守约的政治权力时，对对方失约的恐惧和猜疑同样是理性的。只有消除这一恐惧的原因，才能建立“有效的”信约，真正通过契约完成权利让渡……只要有一方先行履约，形成了信约，那么人就可以通过理性和规范的方式走出自然状态，但“合理猜疑”导致了所谓的“先行履约人”问题，使“双方信任的契约”无法建立有效的信约，自然法也就无法约束人的行为……

不用说第一自然状态，就连此处所说的第二自然状态，恐惧也没有因为自然法权对人之理性的塑造和引导而缩减其影响，甚至还从单纯

的恐惧变成了霍布斯所谓的“正当的恐惧”，亦即合理猜疑。在此前提下，自然状态中只有形式上的契约，但却没有哪一方会真的去履约，因为成为“先行履约人”无异于让自己处于不利地位，这在根本上与“自我保全”的自然法权相违背。或者更准确地说，在没有任何一方率先成为“先行履约人”的情况下，契约就变成了包含“双重信任”的契约，即便双方都在自然法权对“内在努力”(endeavor)的要求下“想要”去履约，但合理猜疑的压力只会让“想要履约”的倾向仅仅停留在内心的权衡中。在这个意义上，如李猛(2015:303)所说，“霍布斯契约论的真正困难，不是履约问题，而是信约订立(the making of covenants)的问题”。若要消除这种正当恐惧，让某一方即使先行履约也不会陷于不利地位，就只能依赖一种能够实施惩罚的共同权力。如何以契约的方式凭空制造出一种此前并不存在的共同权力来保证契约本身的执行就成了霍布斯契约建国的关键。

霍布斯(1997:131—132)所给出的方案几乎称得上是天才性的：“每一个人都向每一个其他的人说：我授权这个人或这个大会，并放弃我统治自己的权利，把它授予这个人或这个集体，但条件是你也把自己的权利拿出来授予他，并以相同的方式承认他的一切行为”。在李猛(2015:397)看来，这一方案的要害体现在三个方面：一方面，在形式上，每个人与每个其他人相互订约似乎难以避免合理猜疑的困境；但这个困境只是形式上的，因为契约的第二个方面是在内容上，双方通过上述契约形式并没有向对方让渡任何东西，而是都将自己的权利“自由赠予”给了未来的主权者；第三，未来的主权者在实质上是一种“人为装置”，它不仅尚未存在，而且还是一种“人造物”，不会给订约的个体带来正当恐惧的压力。¹²因此，先行履约方既不会因为先行履约而使自己陷入与其他后履约方相比的不利地位，也不会对未来主权者产生正当恐惧而使“自由赠予”半途而废。

不过，这个极富洞察力和说服力的解释却潜藏着一些不可避免的危险和偏颇，在此至少有三点可以申说。首先，霍布斯的建国契约包含

12. 李猛对霍布斯建国契约形式与内容的区分，亦即相互订约与自由赠予行为的区分，无疑受到了达尔加诺(Dalgarno, 1975)研究的启发；同时，李猛对利维坦作为一种“人为装置”的发现极大地推进了达尔加诺的分析，而且使得在达尔加诺那里偏向形式化的分析在霍布斯整体的政治哲学中获得了实质的理论意义。

着相互订约和自由赠予两种行为，但在李猛以“契约形式”和“契约内容”的区分下，自由赠予行为变成了建国之路的绝对重心，而每个人与每个其他人相互订约的行为变得不再重要。这迫使我们不得不思考，如果相互订约真的只是无实际作用的形式，霍布斯为什么不选择纯粹的自由赠予结构来完成利维坦的制造，而要附加一个多余的订约形式呢？或者从正面说，如果契约的双重结构的要害是将相互订约中正当恐惧的压力消解到自由赠予中，那么，此时形式化的相互订约结构对于理解霍布斯的国家意味着什么？我们应该注意到，相互订约行为所造就的不仅是自然状态中孤独个体的意志联合，更重要的是，他们之间的联合方式不是简单的“大家一起”，而是“每个人对每个其他人”，这意味着他们的联合关系呈现为一种以每一个人为中心并向所有其他人直接辐射的网状拓扑结构。对于自然状态中孤独个体而言，这恰恰标示着一种奇异的社会生活图景的生成：原本孤独的诸个体开始镶嵌在一种共同生活的结构中，而且每个人和每个人之间都存在着直接性的纽带，同时，所有的纽带无论亲疏远近，心理的距离都是一样的，在根本上都是一种以理性和恐惧的平衡为核心的社会信任。正是因此，霍布斯才一再强调，国家只是把自然法的约束力从内心法庭扩展到社会生活的外在法庭，亦即，利维坦的诞生并没有改变第二自然状态中理性生活方式的内在逻辑，而是给这种生活逻辑打造了一幅法权的盔甲——契约，并通过利维坦的惩罚锁链让契约从不可能变成了可能。整体而言，如果说现代国家的根由是在“人的自然不足以为人安排安全的生活时，人不得不自己发明制作出一种生活”（李猛，2015：386），那么，这种生活在霍布斯这里就是一种社会化的契约生活。

其次，按照李猛的分析，由于相互订约仅仅是形式上的，因而先行履约——先行向未来主权者赠予权利——不会让自己陷于不利地位，但这同时意味着自由赠予行为也没有给先行履约人带来更有益的地位或优势。具体而言，相互订约与自由赠予之间相互支撑的双重结构仅仅是消解了人们心中可能产生的正当恐惧，扫除了订约的心理阻碍，但并没有为订约的个体提供积极正面的订约和履约的动力。在这个意义上，“先行履约人”问题仍然是存在的。

这一忽视直接反映在作者对主权利力规范性的强调上。仔细阅读霍布斯自然法论述的人都会同意，消除正当恐惧的是共同权力的建立，

而不是任何一条自然法的道德性,因而共同权力的规范性是在建国契约中瞬间生成的,“原初契约的规范性既不先于自身,也不在建国行为之后,而是与共同权力一同诞生”(李猛,2015:398)。就契约形式的分析而言,这没有错,但建国契约能够真正在人们的订约行动中落实下来,并不能仅仅用契约本身来解释,而要回到缔结建国契约之前自然状态中的诸个体所处的人性状态。事实上,当李猛将先行履约人称为“努力寻求和平的人”时,他已经隐晦地意识到了这一点,因为“努力寻求和平”恰恰是自然法权阶段在个体身上所造就的最重要的人性成果。

不止于此,对契约动力机制的忽视同样反映在该书在分析理性与激情时的失衡上。在第一自然状态论述的结尾,霍布斯(1997:96)明确把脱离自然状态的动力分为两个方面——“这一方面要靠人们的激情,另一方面则要靠人们的理性”——这一结构同样适用于自然法权主导的第二自然状态。因而,在通过建国契约走出第二自然状态时,契约本身属于理性能力的建构,而人们之所以愿意去建构契约则属于人之激情的层面。就此而言,该书对“原初契约”的讨论,无论是相互订约与自由赠予的区分,还是先行履约人问题的处理,都是集中在前一个方面,而忽视了后一个方面的内在位置。事实上,这一失衡在中篇“假设的自然法”的讨论中就已经有所体现。在那里,李猛(2015:294)更多强调的是,“各项专门自然法就是要从人的自然权利的运用中系统减少、甚至排除导致普遍敌意的因素”,但却没有对由此带来的在人性上的训育作用给予足够的重视。也就是说,自然法权对普遍敌意的减少只是其人性训育作用的一个方面,它使得孤独个体原本暴烈的激情变得理性化了,但同时,这种理性化的激情恰恰为建国契约铺就了人性的基础,并提供了契约得以推进的人性的动力。严格说来,上述失衡并非源于文本理解,而是由于作者对“国家共同权力的规范性”这一问题的强烈关注,为了论证其规范性是在原初契约建立的那一瞬间横空出世般产生的,作者甚至不惜把自然法权阶段与缔约阶段断然分为两截,在把自然法的道德性挡在门外的同时,也将自然法造就的人性成果挡在了门外。因而,尽管我们同意,国家共同权力的规范性绝对不来自于自然法的道德性,但与规范性问题同样重要的是自然法为缔约阶段所提供的人性前提和动力机制。

第三,李猛对共同权力规范性的强调很大程度上源于对“事实权力

观”的不满。“近年来,斯金纳等学者借助历史语境的研究,重申了滕尼斯当年的主张”,认为霍布斯所提倡的乃是“对主权者的事实服从,而非非法权服从”(李猛,2015:392)。这意味着,契约所造就的“大利维坦”在实质上仍然只是一种强力(force),它能够压服那些孤独而恐惧的诸个体也仅仅是因为它所获得的力量比他们各自原有的力量更大而已。李猛(2015:392)认为,这在根本上“误解了霍布斯政治哲学中现代人为国家的道德性质”,理由如前所述:缔约个体对作为一种“人为装置”的国家无从产生正当的恐惧,因而,一方面自由赠予建立了个体与国家之间的服从义务,另一方面,通过代表机制¹³所汇聚的总体权力又能够保证此义务的实际履行。但是,这里要对缔约时和缔约后稍作区分。在缔约时,人们的确不会对尚未存在的主权者产生正当的恐惧,他们没有“样式的图纸”(李猛,2015:397),他们在那一刻还不知道自己将要创造出来的“庞然大物”究竟是什么,他们只是向往着这个被造物会带来一种和平的生活。但在缔约后,当他们发现这个庞然大物既不是“人”,也不是“机器”,而是一架人为的、并由人来充当其灵魂的装置时,他们的恐惧就有了根据,因为如上文所述,自然状态中的恐惧的经验原型恰恰就是“国家”。同时,关键的差别是他们不会认为自己和国家是平等的,因而个体对国家的恐惧也就不同于自然状态下个体之间的正当恐惧。这在实质上为洛克以“人民”作为一方展开对政府的疑惧提供了理论的契机。

社会化的契约生活、建国契约的动力机制和共同权力规范性的裂缝,最终在建国契约的“信约”性质上汇合在一起,集中地展现了出来。尽管霍布斯的建国契约包含着相互订约和自由赠予的双重结构,但在实质内容上却是一个相互订立的“信约”：“这一人格是每个人与每个人相互订立信约而形成的”(霍布斯,1997:131)。在一定意义上,李猛清楚地意识到了这一点：“这一契约虽然在内容上是针对现在的自由赠予,但在形式上却是针对未来的双边权利让渡,即包含双重信任的契约”(李猛,2015:393)。不过,信约有两个方面的特征,一是延时交割,一是由延时交割带来的合理猜疑。李猛的分析完全集中在合理猜疑问

13. 有关代表机制在霍布斯建国契约中所起的核心作用,并非本文关注的内容;有关霍布斯本人思想中代表机制的发展和演变,可参见陈涛(2014)卓有成效的分析。

题上,甚至给人一种合理猜疑等于延时交割的错觉。事实上,如前所述,双重结构中的自由赠予只是消解了孤独个体之间的合理猜疑,却无力消解延时交割,因为延时交割属于实际履行问题,它本身只能在共同权力建立之后获得保证。因而,在严格意义上,建国契约在两个方面都带有“信约”性质:一是,如李猛所说,它是双方针对未来所做的承诺;二是,尽管自由赠予是现在做出的,但它针对的却是未来的主权者,其履行就需要在主权者产生后不断地完成。

结合上文所分析的三个方面,我们可以发现,契约的“信约性”恰恰包含着更为实质的意义,亦即,个体的相互信约不仅仅是言语的承诺,更是对一种社会化的契约生活方式的承诺,它需要孤独的个体将自然法权阶段所训育的人性成果在政治国家中沿袭下去,并在利维坦的和平下继续按照自然法权的要求去生活。这一点也解释了在霍布斯这里自然法与市民法的独特关系,市民法不是以自然法为道德基础的,而就是自然法内容直接的实定化,因而,按照市民法生活不仅是对法律本身的遵守,更是对建国信约的持续不断的“交割”。与此相同,针对主权者的信约的履行则构成了共同权力的规范性与其实效性之间的张力,它的实现同样是一种在利维坦的和平之下持续不断的过程,尤其是当霍布斯赋予臣民在特定时刻反抗主权者的“真正自由”时,它就注定是一种永远不可能彻底履行而始终有待完成的“信约”。

五、结语

孤独个体如何共同生活的难题,并非只属于以自然状态理论为代表的西方现代思想,它也同样构成了我们自己生身处境的一部分。对于研究西方思想的人来说,这是不可或缺的问题意识和现实关怀。这一点在本书的结尾处有简短的透露:“无论革命的发生出于思想的自我启蒙,还是历史情势的被迫,或是兼而有之,革命所留下的如果不只是文明的废墟,就势必需要为其中的人们重新找到共同生活的可能”(李猛,2015:484)。这一相当克制的表述隐含地指向了中国自近代以来一百多年的历史进程。在此期间,无论是思想的绝地反思,还是历史的曲折发生,无论是剧烈的革命,还是长时段的改革,一定程度上它们都是在不断地把中国原有的社会生活和组织形态重新“拆解”,回到自由能够得以重生的自然状态。比如,对传统家制的批判,对单位制的改革,

对男女差别的重新认识,以及通过流动的方式让人们脱离原有的地缘和血缘共同体,进入一种现代的自由社会的生活,这在根本上都是要让人从理性结构上、从实质生活的意义选择上回到自然状态,然后重新出发。因而,在这个意义上,该书对自然法思想的考察,既是为了理解具有普遍历史意义的西方现代思想的内在图景,也是为了能够更深刻地理解我们自己。

重新出发是困难的。我们不仅会面临遗忘的诱惑,错把自然状态当成我们最终的家,而且也会遭遇狂想的危险,误以为把传统召回就可以安顿身心。对此,李猛(2015:484)在该书最后把问题留给了每一位读者:当自然法已经不再能充当“我们的星辰和罗盘”,我们能否在荒凉的大海中看见日渐远离的陆地?但是,比起此处过于克制的论述,李猛(2010:28)在《理性化及其传统:对韦伯的中国观察》一文中表达了更为深入也更富力量的洞察:“恰恰当传统丧失了其‘神圣性’,当传统的自然根基丧失了道理的卫护,使其散失在日常生活的鄙野之处,不再被持守和传承时,传统才不再是日常的信念,而必须经由穷尽自身力量的‘献身’,才能重返传统的自然基础,从中探求出‘古老思想和理想强有力的再生’”。因此,无论是思想上,还是历史中,自然状态都在拆解传统的同时也为传统的重生带来了契机;散失鄙野的传统就像一个“异己”的自己,它只有通过我们在当下生活中不断的理解、转化和纳入,才能重新属于我们自己。当李猛(2010:29)将中国现代生活的处境理解为对“孔颜乐处”的找寻时,我们能够感觉到其中的悲剧和重量,但只要有足够的的心力和耐力,我们今天所能守持的希望应该比绝望更多。¹⁴

参考文献 (References)

- 陈涛. 2014. 主权者:从主人到代表者——霍布斯的主权理论的发展[G]//历史法学(第8卷). 许章润,主编. 北京:法律出版社:47—92.
- 笛福. 2006. 鲁滨孙历险记[M]. 黄泉妍,译. 上海译文出版社.
- 霍布斯,托马斯. 1997. 利维坦[M]. 黎思复、黎廷弼,译. 北京:商务印书馆.

14. 15年前,李猛(2001:241)曾从理性化与自由的角度探讨过现代中国的历史处境及其未来命运,他写道:“当自由的制度条件,脱离了个性与自由的技术,变成单纯的工具和形式的时候,这种理性化就从‘轻飘飘的斗篷变成了沉重的铁笼’”,因而,“也许自由与个性的空间,能从韦伯的文章,延伸到眼前的这张纸上……尽管我们在今天所能守护的希望,和韦伯当年一样,并不比绝望更多”。

- 李猛. 2001. 除魔的世界与禁欲的守护神: 韦伯社会理论中的“英国法”问题[G]//思想与社会(第一辑). 李猛, 主编. 上海人民出版社: 111-241.
- 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. 革命政治: 洛克的政治哲学与现代自然法的危机[G]//洛克与自由社会. 吴飞, 主编. 上海三联书店: 1-97.
- 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. 2014. 爱弥儿[M]. 李平沅, 译. 北京: 商务印书馆.
- 塔克, 理查德. 2009. 战争与和平的权利[M]. 罗炯, 等, 译. 南京: 译林出版社.
- 王楠. 2014. 劳动与财产——约翰·洛克思想研究[M]. 上海三联书店.
- 杨璐. 2013. 鲁滨逊的出走、改造与重返[D]. 中国政法大学硕士学位论文.
- 张国旺. 2012. 自然状态困境与人性研究的新范式——卢梭的现代人性论[J]. 北大法律评论(2): 422-441.
- 张国旺. 2014. 自然社会之体的生成——兼论卢梭对洛克财产思路的批评[G]//历史法学(第8卷). 许章润, 主编. 北京: 法律出版社: 123-154.
- Dalgarno, Melvin T. 1975. "Analysing Hobbes's Contract." *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series(76): 209-226.
- Groutius, Hugo. 2005. *The Rights of War and Peace*, edited by Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, Michael. 1960. "The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes," in *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1979. *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom. New York: Basic Books.
- Schneewind, Jerome B. 1998. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuck, Richard. 1987. "The Modern Theory of Natural Law", in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, edited by Anthony Pagden. Cambridge: Cambridge University Press: 99-119.

责任编辑: 田青