

的人类动机(更一般地讲,所有“自爱”)理论。这些理论似乎危及了(compromise)强调人类社会生活自然性的自然法。这一问题受制于义务的性质。哈奇森(紧随其后的是休谟)为这种人类动机论进行了辩护。该理论认为,公正的仁慈具有至关重要的地位,从而以此树立了一种独立于神学观念的道德义务观。但在论述财产时,哈奇森的计划陷入了困境,因为他强调严格地遵循规则必然同时产生一般原理危害仁慈的情形。休谟立基于人类社会性的不同方面,采用普芬道夫的区分以阐述道德义务的不同类型,从而对遵守财产规则(正义的基石)的义务之源进行了论述,这被认为是克服这一张力的尝试。不过,他仍未取得完全的成功。然而,他的规划表明,若不顾及已有的相反看法,休谟应被认为是自然法传统的重要贡献者。本研究以简短概括休谟与其前辈的关系结束。

此刻,我只想表达我在构思和写作这部著作时最真挚的谢忱。首先感谢诺德·哈孔森(Knud Haakonssen)和托马斯·穆勒(Thomas Mautner),是你们帮我形成了著作的基本框架,且一直给我提供无价的评论。就这些主题涵盖的激励性(经常也是很值得怀疑的)论述而言,我对杰瑞·高斯(Jerry Gaus)以及后来的斯坦利·本(Stanley Benn)的谢意也真是无以言表。我收到的来自约翰·麦克罗斯基(John McCloskey)特别是詹姆斯·托利(James Tully)对整个手稿的评论让我受益匪浅,同时对未能整合更多的他们的建议而抱憾。最后,我要特别感谢约翰·克莱尼克(John Kleinig)、彼特·辛格(Peter Singer)和腾勤辽(Chin Liew Ten),感谢你们在不同时间给我提供的无价的支持和建议;同时也特别感谢大卫·贝娜特(David Bennett)和诺娜·贝娜特(Nona Bennett),感谢你们专业的艰难的文字处理。

斯蒂芬·巴克勒

1990年1月

于墨尔本

不过,需要着重指出的是,通过源自格劳秀斯的自然法理论来追踪财产理论的发展,其关注点将会比预期的既宽又窄。首先,对自然法来说,财产理论的探讨并不能脱离道德和社会哲学这些主题进行。同时,财产是正义首位且最重要的元素,正义是社会赖以存在的支柱,而社会则是人性必然的产物。因此,财产理论与人性和社会、心理学和历史、行动和义务(obligation)观念之间有着不可分离的联系。后面的章节将会显示,随着关注的论题日益宽泛,尤其是对道德心理学上动机和义务观念的关注,深刻地影响了18世纪苏格兰道德和政治理论的形成——所以,也易于在某种程度上掩盖这些理论对17世纪自然法的依赖。

其次,只以财产为视角会自我封闭,因为这将排斥那些虽依存格劳秀斯传统(无论多大程度)但却未阐述财产理论的哲学家。霍布斯便是这个阵营里最著名的一员。按照理查德·塔克(Richard Tuck)的说法,这个阵营的存在反映了一个事实,即《战争与和平法》“具有两面性(Janus-faced)。它的两张嘴同时说着专制主义与自由的语言”。^③塔克的观点有其局限性:下面将要介绍,在两面性上,格劳秀斯的巨著(magnum opus)比塔克相信的要少得多。他的专制主义与自由的对照也忽略了这样一个事实,即只要能控制住贵族的野蛮,专制主义也会成为一把打开自由之门的钥匙。不过,他的观点也确实反映了这样一个事实,即格劳秀斯著作的不同侧面产生了诸多迥异的政治理论。专制主义者没有财产理论,因为专制主义无须这种理论:根据他们的观点,财产就是专制统治者的命令。基于此,本研究只涉及自然法理论里反专制主义者的立场(strand)。

如塔克所说,格劳秀斯思想的两个方面展现了最为明确的反专制主义者风格,即与约翰·洛克的政治理论有着本质(characteristically)联系的财产权和反抗权。不过,所有作者唯当论及格劳秀斯传统里的反专制主义一面时才认可这两种权利。我们不会涉及反抗权,但须注意的是,我们将论述的各种财产理论都只是更宏大的政治理论的部分。这个宏大的理论包含了反抗权,因为它形成于对专制主义的自觉反对——无论是霍布斯意义上的还是有着更老的形式(例如,菲尔麦所指的)。财产理论正是这种政治理论的

^③ R. Tuck, *Natural Right Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 79.

需抽象地演绎,无须考虑“任何具体事实”而只需要以假定的人性为开始。^⑥也许,某些格劳秀斯方法论述确实为自然法的反经验形式“打开了一扇门”,但如此的含糊其词价值甚微——毕竟,“打开一扇门”能让我们说的就是,它不一定是我们意向或实践的部分,因而它也不会成为格劳秀斯理论中的一部。对此下文将有详述。为了掌握格劳秀斯的方法,我们有必要考察其对方方法论的重要论述。他说,有两种方法可以确定某一事物是否“根据自然法”:

先验方法论证(*proof a priori*)是指以理性的和社会性的方式进行阐明,从而对事物的认同或不同意具有必然性;经验方法论证(*proof a posteriori*)虽则不具有绝对的确证性,却几乎囊括了所有国家或较为文明的国家中自然法的每种可能性。之所以如此,乃因为一个普遍的结果需要一个普遍的原因。这种原因就是通常被称作的人类共同感。^⑦

在构建自然法的这两种方法中,后者是格劳秀斯最具特色的方法。如福贝斯所说,“经验方法通常被认为是专属格劳秀斯的方法”。为此,格劳秀斯被严厉地批评:他的最大失误便是对权威的过分依赖。^⑧(至于该批评是否公正在此不论,尽管格劳秀斯在使用权威上并非新手这一点应当被说明)^⑨

如果格劳秀斯的典型方法是经验的方法,那么我们实际上很难判断,在通往“无须经验证实的理性法”上他是如何打开一扇门的。他同样允许先验方法存在的事实表明,弗里尔斯和佩里曼所得出的结论不能成立。尤为重要是,从格劳秀斯对他称谓为先验方法的实践中可以看出,先验方法并非“抽象的演绎……仅以假定的人性开始”。其实,对于格劳秀斯及其后继

⑥ P. Foriers and C. Perelman, “Natural Law and Natural Right”, in P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), iii. 20.

⑦ *DJBP* I. I. Xii. 1. (有趣的是,他在《战争与和平法》绪言第40页里表达过不同的想法)

⑧ Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, 18.

⑨ 9 Cf. *DJBP*, prol., 40: “信任之所以不能毫无保留地给予他们,因为他们习惯于服务他们自己的派系、国民(subject)或事业(cause)。不过,如果大家都能在不同的时间和不同的地点确认同一事情,那就意味着存在一个普遍的原因……”

者而言,有关历史的假设有着举足轻重的地位。他们的方法表明,既存的人类历史事实并非任意的或偶然的,而是必然发生的。先验方法力图揭示历史的逻辑。当然,这并不是说,格劳秀斯以之致力于历史发展规律的研究,如果这种规律存在的话,而是用它在阐述所谓的“情境逻辑”(logic of situations)。^⑩ 格劳秀斯先验方法的独特思路是:通过揭示人性如何具体化为特定的社会情景(这些情形通常取自古代尤其是圣经历史),从而严格限定对问题的可能解决办法,使得某个或某些特定的结论看上去是必然的。据他认为,人类历史揭示了不同人类情境的逻辑。^⑪ 认识到这一点,对理解格劳秀斯为何认定自然法既具内在性(innate)又具历史性至为关键,特别是在其1609年出版的早期著作《论海洋自由》(*Mare Liberum*)里。^⑫

接下来,我们将对格劳秀斯早期自然法思想的某些内容进行审视,然后在有关财产的起源与范围里,继续对隐含其中的自然法思想进行讨论。在研究更为宏大的《战争与和平法》之前,通过对其早期著作的研究,我们可以获得两点便利:第一,它将告诉我们,格劳秀斯心中所信奉(commitment)的历史主义(historical understanding)在理解诸如财产等社会现象时,确实是一种非常合适的方式——不过,这一方式虽然也出现于后来的著作里,但不甚明确。第二,这将使他的观点非常清楚,财产观念与这种历史同样地

^⑩ Cf. K. Popper, *The Poverty of History* (London: Routledge & Kegan Paul, 1957), 149: “情境逻辑是什么尚需更细致的研究。尽管最好的历史学家们经常使用这一概念,但或多或少都是无意识的:以托尔斯泰(Tolstoy)为例,他认为,促使俄罗斯军队不战而征服莫斯科以及撤退到能发现食物的地方,并非决断(decision)而是“食物短缺(necessity)。”

^⑪ 后康德主义者认为,逻辑和历史之间的这类联系要么是胡说八道(fudging),要么就是黑格尔式(Hegelian)(或历史主义者)楔子的尖锐末端(the thin end)。因此,我们不能像顿康(W. Duncan)在《逻辑学原理》(1748)所阐述的那样认定:“可以确切地说,逻辑是人类心灵史的反映,因为它记录下了我们的知识从原初简单的知觉而来的进展。”(引自Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, 15n.) 尽管这一切的前提都将取决于对逻辑的界定,但顿康采纳的定义却与情境逻辑所暗示的意义完全一致。

^⑫ 虽然《论海洋自由》(*Mare Liberum*)出版于1609年,但从1864年发现的未出版的论文《捕获法》(*De Jure Praedae Commentarius*)中可见,《论海洋自由》仅是该部著作的第十二章。本研究几乎只是局限于这一最初出版的著作,因为该著作使得格劳秀斯对后来的自然法思想家产生了至关重要的影响。当然,使用两个易得的《论海洋自由》译本有时会很有帮助,其第二个便是《捕获法》译本的一个部分。这两个译本的来源是:《格劳秀斯论海洋自由》(*Grotius on the Freedom of the Seas*), R. V. D. Magoffin 翻译,卡内基国际和平基金会(New York: Oxford University Press, 1916)(此后简称ML);《捕获法》, G. L. Williams 和 W. H. Zeydel 翻译,卡内基国际和平基金会(Oxford: Clarendon Press, 1950)(此后简称DJPC)。

神意 (dispensation)。”最著名而又真实存在的这些戒律即十诫 (Ten Commandments), 所以苏亚雷茨断言: “摩西十诫 (Decalogue) 中没有戒律依赖神意, 甚至也无须依仗上帝的绝对权力。”而且, 苏亚雷茨并不以此为大胆而创新的观点: 在表示赞同时, 他几次引用阿奎那。苏亚雷茨所说, 阿奎那曾宣称“即使上帝也不能授予这样一项神意, 因为他不能有悖于他自己的正义”。^③

所以上帝也无法改变自然法, 那是因为他无法正义地如此。然而如果自然法不可能被上帝正义地改变, 而是上帝所必然意愿的, 因为他只能正义, 那么就如格劳秀斯所言, 我们也许可以说自然法有“某种程度的效力, 即使我们承认……上帝也许不存在”。尽管言论如许, 但格劳秀斯强调他无意否认自然法的神圣来源:

我们谈论的自然法, 由相关人类社会生活或者广义上的人类社会生活组成, 其开始与延续都自于人类的本性。这些都归于上帝, 因为是他的意愿才使得我们拥有这些本性。^④

自然法所规定的义务 (obligation) “本身”具有强制性 (obligatory), 因为“它们必然是上帝所命令或禁止的”。^⑤ 不过, 我们也许会问, 倘若上帝不存在, 我们是否还有义务遵守自然法 (既然这部法律已无立法者发布命令或禁令)? 格劳秀斯认为我们有这种义务, 但这一论断未能令普芬道夫和他人信服, 因此他在此制造了后来自然法争论不休的中心问题——我们是否有义务遵守法律。不过, 格劳秀斯自己似乎不受此问题的困扰——他乐在其中的只是理性地阐述自然法的性质和根基。

那自然法是什么? 格劳秀斯说道, 它是“正当理性的一项命令。根据

^③ F. Suárez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, in selections from Three Works, trans. G. L. Williams, A. Brown, and J. Waldron (Oxford: Oxford University Press, 1944), 297–8.

^④ *DJBP*. Prol. 12.

^⑤ *DJBP*. i. i. x. 2. Cf. 《捕获法》(DJPC) 采纳了这一观点。在该著作里, 格劳秀斯只是认为“一物之所以正义, 仅因上帝意愿, 而非因一物正义, 所以上帝才意愿”(p. 8)。See R. Tuck, “The ‘Modern’ Theory of Natural Law”, in A. Pagden (ed.), *The Language of Political Theory in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 112.

us)。基于现代历史研究的解释并非异类的解释,而只是对变化了的环境的一个更成熟、更谨慎的解释。资料的升级(upgrade)便是其中之一。^⑩正如格劳秀斯所告诉我们的,其《战争与和平法》中的资料主要来自“圣经中的历史”(sacred history)——《创世纪》(*Book of Genesis*)——同时也以“哲学家和诗人”的经典资料为补充。这在解释其所论时非常明显。在比较《战争与和平法》和《论海洋自由》中方法时他说道:“这是圣经中的历史教导我们的,它与哲学家和诗人们有关原初共同所有(the first state of ownership in common)及紧随其后的财产分配的观点完全一致。至于他们的表述(testimony)我已在别处提供。”^⑪记住此点,我们即可以直面格劳秀斯对“原初共同所有”和随后财产分配的论述。

五、财产:发展与限制

通过讨论“分配给我们自己的东西”,格劳秀斯开启了他论财产的一章。“suum”分为两部分:“一些事物以全人类共同权利的方式归于我们,另一些则以我们个人的权利为我们所有。”^⑫私有财产的发展史就是从“人类共同权利”中创生个人权利的历史。要想理解这一过渡(transition),首先有必要为“共同”权利定性。在一个重要的段落里,格劳秀斯对此进行了如下描述:

在创世不久的一场大洪水后,上帝再次赋予人类一项针对低等事物的普遍权利。如尤士丁(Justin)所说:“所有事物都为人类共同地和未分割地占有,如同人类占有共同遗产”。随后,每个人都能立刻取其所需之物,且

^⑩ 亚当·斯密在《法理学讲义》里大量细化了这一任务。在该著作里,亚当·斯密明确地承认在自然法理学上,他借鉴了格劳秀斯。构成近代自然法历史任务的“财产起源”被保卢斯(Bowles)忽略了,他只是简单地在自然法和历史学中进行比较以服务于阐释的目的。对斯密自然法理学更加详尽地阐述, see K. Haakonssen, *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)。

^⑪ *DJBP* II. 2. ii. 3.

^⑫ *Ibid.* i. 1.

生了私人占有物(private possession):现在,每个人通过留给他们占有的羊群或土地,只生产满足自己所需之物,而不再生产共有物质。倘若这种原初的私人占有物被允许继续存在(即不被并入新的集体占有物),那么,它也只能被视为一种私人占有(a private occupation)。准许私人占有物的存在,表明了他们承认或默认了这种占有的合法性,并因此通过占有而认同了私有财产。这就是格劳秀斯将占有作为默示协议(implied agreement)的原因,也能解释,为何他说“共有一经弃绝”但明确的分配还未作出时,“当然可以假定,所有人都同意”私人占有物应当被视为私人财产。用现代术语来说,至少在上述情形下,格劳秀斯对作为(acts)与不作为(omissions)并未进行相关道德上的区分。不反对即为默认。相关各方积极或消极地对分配体制崩溃的接受,开始了私人所有权的进程。为了将私人所有权构建成一项社会认可的规则,明示的协议当然是一类规则(norm),但对事物状态的消极接受,其本身也应被视为(只能被视为)一种公共的(a public)接受行为。

所以,在格劳秀斯眼里,事实或者其他明示的原始协议或合同,并无多大的重要性。私人所有权产生于一系列可以蕴含亦可以不蕴含明示协议的步骤。如果可能,明示协议当然更为可取,因为它们更容易且更能符合一项公共认可行为的要求。而不作为则被视为忍让或放弃(abstaining)的行为,因此它们也展现了必不可少的公共品性,也足以彰显存在协议这一事实,即使没有明示的行为。

格劳秀斯对明示协议是否发生的不关注,反映了他不仅将不作为与作为在效果上一视同仁地对待,而且还涉及了两个其他因素。第一个因素也许更具理论化意义:它指明了“*suum*”蕴含原始使用权这一事实,并且表明“这一普遍性权利所带来的快乐直接用来服务于私人所有权的目”。或者,换用另外一种说法,私有财产诞生时(stand),正义并不特别匮乏(need of justification),因为这项社会制度所追求的目的与普遍性原始使用权完全一致。据此,财产如何产生只是一个并无重大意义的一般性事件(a matter of only moderate important):当人类弃绝古朴的原始生活时,作为对新生环境的一个自然回应,财产即应运而生。

第二个因素就是他始终相信,财产的产生事实上是一个包含许多不同事件的过程:一些包括明示的协议,另一些则没有。我们知道,经由(开始

人财产时“不会损害所有者”的权利。^⑫ 这种权利极具普遍性，它涵盖了诸如使用流水的权利和在陆地及河川上通行的权利等重要领域。^⑬ 同必需权一样，由于所有此类的无害使用都蕴含在原始使用权里，因而这一权利也被视为“对原初权利的良好保存”。

第二种必需权，是指人类生活所必需的行为权。透过此，格劳秀斯似乎在意指一种为满足需要而进行交易的权利。这种权利涉及“这样一些行为。通过这些行为，我们才能获得舒适生活所不可或缺的物质”。不过，相较于使用他人之物的权利，这种权利并不要求同等的紧迫需要度，因为“它不是……一个强制所有者意志而行为的问题，毋宁说，它是一种基于所有者同意而获得物的模式”。然而，这里的紧迫需要程度并未减弱太多，因为“我们并不涉及那些只有助于快乐的富余物质，而只关心生活所必需的物质，如食物、衣服和药品”。^⑭ 最明显者莫过于，这一普遍性权利包含了以公平价格购买必需品（*necessary goods*）的权利。^⑮ 令人惊讶的是，这种权利“并不强迫所有者出售所有物”，因为“每个人都自由地决定是否愿意获得某物”^⑯——对于舍弃也理应如此（*and, presumably, part with*）。不过，购买必需品的权利也不能强使他人出售，因为它“不是……一个强制所有者意志而行为的问题”。可以推断，格劳秀斯将交易中的利润，视为了这些事例中的一种充足对价（*consideration*）。看上去，这一权利的要旨似乎仅在保护必需品交易。其实，它也指引着人们去反对力图限制这种交易的政治权力（*authorities*），同时也间接地保护那些处于紧迫需要中的人。不过，它也与紧迫需要密切相连：它本身并非一种自由交易权，只是一种自由交易必需品且支付合理对价的权利。总之，它不是一种经济上自由放任（*laissez-faire*）的权利。

就我们的主旨而言，人类生活所必需的行为权可以被搁置一旁。但对于最主要的必需权，即紧迫需要时使用他人之物的权利，有一点极为重要需

^⑫ *Ibid.* vi. 这种权利是一种与财产权相反的权利，因为财产权只产生于使用即导致用尽之处。假若没有用尽，那么便不存在排他使用的基础。

^⑬ *DJBP* II. 2. xii - xiii.

^⑭ *Ibid.* xviii.

^⑮ *Ibid.* xix.

^⑯ *Ibid.* xx.

易言之，虽然主人并不拥有某种“适宜被称为权利”的东西，但却拥有免于处罚的行为。从这里我们可以清楚地看出，格劳秀斯之所以频遭卢梭的批判（polemics），是因为卢梭认为他在主张“通过事实确立权利”（establish right by fact）^⑬，尽管格劳秀斯实际上并没有。（如果免受惩罚的行为能扩展为凌越他人生命的权力（power），这难道不可能演变为一项权利？）事实就是，由于主人在行动上不受惩罚，所以奴隶不仅得不到“确定的供给”，而且自我保存都将处于持续不断的威胁中。因此，主人行为的免罚性就是一种对奴隶自我保存权的隐性否定。

格劳秀斯承认，自我奴役行为最强有力的导因就是那种紧迫需要，而这正是他构建使用他人之物权利的基础。在讨论受奴役的父母是否能出售其子女为奴时，他说道：

确然，若真无其他办法抚养子女，父母能决定将他们生育的子女和他们自身一道变卖为奴。因而，只有在诸如此类的情形下，父母们才被允许自由地出售其生育之子女。

不过，由于这种权利仅仅导源于紧迫需要，因此，倘若没有这种紧迫需要，父母并没有权利将其子女售与任何人为奴。^⑭

但若没有这种紧迫需要，父母便没有奴役子女的权利。因而只有在紧迫需要情形下，父母才有例外（escape valve）。不过，既然他们都具有使用他人之物的必需权，那么自我奴役或奴役自己的子女，又怎会不是不必然和不正义的（unnecessary and unjust act）行为呢？必需权使得这种奴役并非必然发生或者说是可以避免的；另外，奴隶制下自我保存权的不安全性，使得奴役面临有意（deliberate）伤害的可能。尽管格劳秀斯并未粗暴地无视奴隶的死活（vulnerability）——他确实说过，“如果主人过于残酷，即使那些自愿为奴者，也可以为其福祉逃离”^⑮——显然，他的妥协并不充分。实际上，

^⑬ Rousseau. *On The Social Contract*. I. 2. 47.

^⑭ *DJBP* II. 5. xxix. 1 - 2.

^⑮ *Ibid.* 2.

律正是由这两种因素所构成。

对普芬道夫而言,法律乃道德实体(moral entities)。这意味着,法律是由智慧存在强加(imposition)或附加(addition)于物理事物或关系的一种特性。道德实体就是对被造的物质事物秩序的那些强加。^⑩ [因此,普芬道夫对“道德实体”的论述,表明了与洛克的“原型”观念特别是“混合形式”(mixed modes)理论显著的相似性]^⑪作为道德实体,法律具有一种质料因,因为法律反映了被造物质事物的秩序;法律也具有形式因,这就是强加本身。基于此,普芬道夫既需要法律是主权者的意志,从而必然可以实施强加行为(形式因),又需要为其强加(反映了质料因的秩序)寻找正当理由。强加之所以必须有正当理由,是因为普芬道夫关注的是正当地制定(enactment)的“真正的”法律。当事物在自然状态下的有益(beneficial)结构得到加强或保护时,这项强加才有正当理由。最重要的一类正当法律就是自然法。不像实证法,它们的形式因仅位于神圣主权者的意志里。至于质料因的正义性则体现在这样一个事实里:自然法具有一个“全体臣民必然同意的协议”,这一点与实证法迥然有别。所以,自然法“能统一协调人的自然性与社会性,以至于没有它人类就不可能形成一个健康而和平的社会。换句话说,自然法基于其自身的恒定效力(efficacy),对全人类都会产生一种自然效益(benefit)和效用(utility)”。^⑫

因此,与莱布尼兹不同(pace Leibniz),普芬道夫依靠主权者意志与正当理由这对孪生因素论述法律时,并非对法律有效根据的混淆与迟疑,而是

^⑩ DJNG I. I. 1 - 5.

^⑪ Locke, *Essay*, III. 5, 特别是 III. 5. 12:“混合形式物种的实质……是理解力的产物,不是自然的杰作。”普芬道夫同样认为道德实体是“形式”(而不是“物质”),因为它们“不能自己独立存在”;虽然“某些形式源自事物本身的性质”,但道德观念却不同,因为“它们是由智慧存在者添加于物理事物和形式之上的”(DJNG I. I. 3.)。对混合形式的进一步讨论, see J. Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980). esp. 16 - 18, 30 - 2. (这里需要说明的是,在关文运先生翻译的洛克的《人类理解论》里,“mixed modes”被译成“混杂情状”。如果整体被理解,这是没有问题的。但一旦将“mixed”和“modes”分离,单独理解时变得很难让人接受。如上面“道德实体是‘形式’”,如果翻译成“道德实体是‘情状’”,这可能无法被直观地接受。基于此,本译文将“情状”改译成“形式”。同时翻译成“形式”似乎也更适宜。因为“混合形式”正指的是人类的理解力整合简单观念的结果,而整合后的观念在物质世界中并没有对应的自然实体。因而,这里的混合是在形式上的混合。——译者)

^⑫ DJNG I. 6. 18.

自身的恒定效力 (*efficacy*)，对全人类都会产生一种自然效益和效用”。^{④⑥} 所以，自然法反映了人类具有社会性这一事实。人类要想过着理性的社会生活，自然法必定发生效力。

自然法具有两种观念。首先，自然法是社会组织和和谐必需的法律；其次，自然法是“正当理性的命令”。阐明两者之间的联系，特别重要。显然，社会和谐不可缺少的这门法律，即使它闻名遐迩，倘若我们既无法发现亦无法获取，那么这门法律对人类而言毫无用处。主张自然法为正当理性的命令，实际上是对这些可能性的否定。自然法无须神启即为人所知或在人类事物中发生效力。毋宁说，“借助人独有的思维禀赋和一般的人性考虑，我们能发现和理解它”。^{④⑦} 自然法“可以被理性之光探知”，并且至少它的“那些普遍而重要的戒律是如此的简明和清晰，以至于它们立即获得了同意且扎根于人心，以至于它们也不再可能被毁灭”。^{④⑧} 因此，广为人知和深入人心 (*firmlly acknowledged*) 的那些自然法最普遍而重要的戒律，为人类的社会交往奠定了基础。

但是，哪些又是自然法不那么普遍而重要的戒律？普芬道夫对此的看法是，自然法既然作为正当 (*or* “*sound*”) 理性的一项命令，那要想发现自然法的戒律，就需要经历一个很严苛的理性探索过程。这些不能立即为所有人 (它们无法“立刻获得同意”) 一目了然的戒律，不得不依靠反思去发现。正是通过敏于世事的理性探索，我们才能成功：“正当理性的那些命令是那些真正的原理，它们与我们正确观察和考证的事物性质一致，也能由我们按照逻辑顺序从主要而真实的原理进行推演。”^{④⑨} 因此，通过理性的探索，自然法便矗立在了人类事物中 (被认可为自然法)。也许，很多原理都可以成为自然法的原理，但所有这些候选原理 (*candidate - principle*) 都必须接受理性的检验。对于这些候选原理，“只要他 (拥护者) 不能从那些合法且与事物本性一致的原理出发来证实其主张”，即使拥护者“求助于理性”——以他人的承认作为理性——“也将是徒劳的”。^{⑤①}

^{④⑥} *DJING* I. 6. 18.

^{④⑦} *Ibid.*

^{④⑧} *De Officio*, I. 3. 12.

^{④⑨} *DJING* II. 3. 13.

^{⑤①} *Ibid.*

很明显,人是一个极其渴望保存自我的动物。倘若没有他人的帮助,他将直面匮乏而无法生存,因而他将以特定的方式为共同善作出贡献。同时,在任何时候他都有可能怀揣恶意、性情急躁与易怒,所以也可能给他人带来迅疾而强力的伤害。为了让这样一种动物在此世能有一个良好的生存状况,他必然是社会性的,亦即,他必定愿意与他一样的他人联合,且以不对他构成伤害的方式行为,从而让他们有理由维护与增益其好运。^{⑥5}

因此,较之于格劳秀斯,普芬道夫对社会性的论述明显较少具有个体性。与格劳秀斯不同,他并没有将社会性限定在对“他人权利”的尊重上,从而确保每个个体“拥有其所属”。^{⑥6} 他坚称,“社会的态度意指每个人对另外每个人的态度,通过它每个人都需要了解到由于和善(kindness)、和平与爱即一种相互的义务而受到他人约束”。^{⑥7} 对社会性的极力强调(stronger account),可能反映了普芬道夫摒弃霍布斯结论的强烈愿望。他反对“霍布斯式哲学(Hobbesian)”的这一观点,即“自然并未在人类当中规定和谐与社会”。^{⑥8} 概言之,他意在主张“人的自然状态”并非战争状态,因为自我保存的欲望隐含了对自然自由的限制。^{⑥9} 他坚决否认这一观点,即“人类相互之间有能力也有意愿进行伤害”。^{⑦0} 但自我保存的欲望如何暗示了对自然自由的一种限制?他没有单独为此作出解释,而是将之引入一个更深层的事实:“自然状态及其规则为人类预设了理性。”^{⑦1} 自然状态中“这个共同的……恒定的(abiding)、一致的判断标准”的理性,能告诉人们“自然法和可以独自清晰地指出一般生存规则的事物本性”,尤其是“理性促使下的和平”。^{⑦2} 因此,对自然状态的“霍布斯式”论述并不充分,因为它并非理性存

^{⑥5} *DJNG* II. 3. 15.

^{⑥6} *DJBP* I. 2. i. 5.

^{⑥7} *DJNG* II. 3. 15.

^{⑥8} *Ibid.* 16. 这一引用来自当时霍布斯的一个批评者,同时这也表明,普芬道夫意识到了这一观点是对霍布斯《论公民》第一章第二部分的观点的歪曲。普芬道夫想要阻止将这一观点归属给霍布斯,无论它是否是真正的霍布斯主义的。[为了更好地了解霍布斯对其他事物的各种解释, see R. Tuck, *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press 1989), Pt. 3.]

^{⑥9} *DJNG* II. 2. 3.

^{⑦0} *Ibid.* 6.

^{⑦1} *Ibid.* 3.

^{⑦2} *Ibid.* 9.

在者的自然状态:它“不合乎人类或对其生活而言并不真实,更适合于和理性与语言本性格格不入的野兽的生活”。^⑬

为了阐明社会性的真正含义,普芬道夫形成了自己的“基本自然法”观念:“基本自然法就是,‘每个人在对待他人时,都应当在内心培育和保存一种社会态度。对人类的本性和目的而言,这种态度在任何时候都是和平而适宜(*agreeable*)的’。”^⑭构成这一基本法的要件有两个:普芬道夫对人类一般义务的论述,以及他对西塞罗关于社会性本性的讨论。人类的一般义务即是那些表达社会态度的义务。这些义务可被这样总结:“一个人应当促进他人的利益。”普芬道夫进行了如下阐释:

一个人要想偿清社会之债,不仅不能通过邪恶或忘恩负义的行为伤害我,而且还应让我受益,以至于我一看到地球上还生存着与我一样的他人便高兴不已。^⑮

因此,如果我们和平地生活只是否定(*privative*)意义上的不伤害他人,或者肯定意义上的(*but otherwise*)照看自身,这都是不够的。对普芬道夫而言,人类的一般义务要求对他人进行积极的帮助。在简略版的教科书里,他坚持了其强硬立场。他说,人类的义务要求“任何人都应当尽其所能增进他人利益”。^⑯

普芬道夫强硬的社会性观点引起了后来哲学家的共鸣。常被认为具有强烈个人主义色彩的洛克,在《政府论》(下篇)中也主张了这一观点:“所以,出于同样的理由,每个力图保存自身而不会随意毁弃自己的人,只要他的自保未遭遇威胁,他都应当尽可能地去保存他人。”^⑰这是最重要的一段,因为它告诉了我们,无论是对洛克还是普芬道夫,社会性与自我保存均密切相连。(将洛克描绘为“占有性个人主义者”(*possessive individualist*)忽略

^⑬ Ibid. 4.

^⑭ Ibid. 3. 16.

^⑮ Ibid. III. 3. 1.

^⑯ *De Officio*, 1. 8. 1.

^⑰ Locke, *Two Treatises*, ii. 6. 译者在此进行了与汉译本稍有不同翻译。参考汉译本第6页。

了这个事实)^⑧如我们下文将述,哈奇森的观点甚至包含更强烈的社会性观念,因为普遍善不仅与个体善平等,而且还占据更为优越的地位。不过,他在阐述人类的一般义务时仍直接比较于普芬道夫:既然“我们的本性告诉我们需要相互服务而不是每个人只关心自己”,因此“作为一个体系,人类既有针对每个个体的权利,也能要求每个个体进行普遍善所必需的行为”。^⑨

普芬道夫通过援用塞涅卡的观点来支持他的观点:“我们是一个大家族(a great body)的成员。自然已为我们创造了相近的本性;我们由相同的元素构成且被导向同样的目的。她将互爱(mutual affection)植入了我们的胸膛而使我们倾向于社会交往。她已经创造了正义和平等。”^⑩通过建筑学上的比喻,塞涅卡继续阐明了我们在社会中相互依赖的本性。他说:“让我们假定,我们正是因为共同之善而生吧!我们整个人类社会就如一个拱形石屋顶,倘若不能借助石头之间的自然挤压,它便会倾塌。”^⑪同样的比喻也用在了对后来正义的讨论上,并且原因相同——为了说明作为正义制度标志的相互依存。因此,休谟在《第二研究》^⑫里论述正义时也将正义比作拱顶。特别是从自然法理论家视角而言,这个比喻极为恰当,因为它完全抓住了人类相互依存的基本事实,而社会一般义务正建基于此。这一比喻也彻底把握住了普芬道夫的坚持,即一般义务并非只是简单地保持相互之间的独立,更要求我们有益于共同的善以便于我们中的每个人,“一看到地球上还生存着与我一样的他人便高兴不已”。

普芬道夫也对有关社会性的西塞罗式的观点发表了评论,这些有助于

^⑧ 关于这一主题的更多文献,参看 C. B. Macpherson's *The Political Theory of Possessive Individualism*; Hobbes to Locke; 主流观点的概括,请参看 D. Miller, "The Macpherson Version", *Political Studies*, 30(1982), 120-7. 本研究的结论将阐明,为什么麦克弗森的观点会站不住脚。由于忽视了影响 17 世纪英国政治思想的欧洲大陆背景,他既无机会寻求格劳秀斯来支持他的观点,也未能意识到,普芬道夫修改版的格劳秀斯理论对洛克和 18 世纪苏格兰道德哲学家的影响程度。在这一修改版里,普芬道夫对权利义务理论进行了彻底的反思,从而准确地克服了格劳秀斯否定性的、自我占有方面的观点。

^⑨ F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (1755), in *Collected Works*, vi. 105.

^⑩ Seneca, *Epistle* xcv; quoted DJNGIII. 3. 1.

^⑪ Ibid.

^⑫ D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding* (3rd edn.), ed. L. A. Selby - Bigge, rev. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), 305.

(或侵入者)。世界就是他们的家。^{⑤④} (但对人类而言,世界并未强大到人类有义务屈从的程度。这对正确理解动物的道德状态极为重要)

要想完全理解人类原始地拥有物理世界的消极共有,可以参照请客赴宴。^{⑤⑤} 在此种场合下,食物为了所有客人而摆放,并没有为每个特定的客人准备特定的食物。全体食物不只是为了所有客人,因为他们事先不必就谁应取得哪一份达成一致。他们每个人并不与他人一道,拥有一项针对所有食物的共同权利。毋宁说,摆放在那儿的食物就是以供取用:只要取用的食物还没有他人主张且取用自身并不包含暴力或侵害,那么每个客人都可以自由地取其所需而不会损害任何他人。此时,要想成功地将欲取用的食物脱离(removal)原始共有状态,最重要的乃是清晰地勾勒出其必要条件。为维护和平,尤其是防止对不再共有之物的非故意违反(unintended violations),成功脱离必须得到公众认可。在宴会上,解决这个问题通常较为容易:陈放食物于盘子上和用杯子喝饮料,这些常被认为是脱离行为。至于这项行为的成功是基于行为自身还是对该行为的接受,这是另外一码事。就前者而言,行为之所以成功只是因为行为本身。在此意义上,脱离行为成功全在于因其施加了劳动。从后者来讲,行为之所以会成功,在于它被认为是解决问题的合理方案,并且这一解决不会受到干扰。据此,脱离行为的成功完全根据(默示)契约。

虽然宴会(functions)的客人几乎不受上述选择的困扰,但这一论题不仅对普芬道夫来说极为重要,实际上对其他想要了解人类原始状态下消极共有的哲学家亦为关键。其实,如何将事物脱离于原始共有从而使之成为个人私产的问题,才是论述消极共有的中心问题。不管人类对世界的原始关系是什么,私人财产的起源都可以作为一个问题提出,不过由于对原始关系理解的不同使得问题表现各异。倘若原始关系毫无共有性而仅仅是一群

^{⑤④} 认识到消极共有的这一特点特别重要,因为它表明了,要想世俗化(secularizing)建基于其上的任何理论,难度都不可小觑。这一关系不只是一个面对物质世界的关系,所以,对消极共有物的据有问题也就不只是怎样使开放的(unheld)事物被占据,怎样使无主物成为有主物。在《无政府、国家和乌托邦》(174ff)一书里,罗伯特·诺齐克论及洛克的据有理论时便忽视了这一特点。

^{⑤⑤} 许多自然法思想家采用了这一例子。这一宴会的寓意的一个可能来源是《路加福音》14:16-24。

论的特点。其怪异之处在于,离弃积极共有只能通过契约:“倘若任何决定都会及于全体,那必须确保于此有关的每个人的同意与权威。”^⑧这一同意必须被明确地作出(下文有述)。所以,要想成功地离开积极共有,只能是在人类社会的最早期,即在人类的数量与地域分布尚不能影响整个人类作出明示的契约之前。除非有这样一种明示的契约发生,显然这与实证财产法存在这一事实相反,否则原始的积极共有(如果真有的话)将依然有效。因此,预设原始积极共有会导致这样一个困境(*possibility*),即实证法上的所有权实际上并不正当。而且,倘若走出这一困境的唯一途径是假定一个不为人知的原始明示契约,那原始积极共有的预设将会使整个实证财产法风雨飘摇(*call sharply into question*)。对普芬道夫而言,这将是思想深处搅扰不宁的困境,不过令人诧异的是,他似乎没有去考虑它。他只是想当然地认为,即使确曾存在一个原始的积极共有,但只要被成功地离开,它便不再存在。为什么他会有这样的看法?

也许,答案正好位于自然法理论的核心,完全反映了17世纪视自然法为道德科学的观念。如第一部分所概括的,道德科学的观念正是各种道德现象间关系的知识体系观念,这正如物理学是物理现象间的知识体系。这样,道德科学与物理学一样,依赖于其现象的实存(*reality*)。因此,自然法作为一门道德科学,有义务解释我们自身的道德现象。就此而言,它是一份相当保守的事业(*enterprise*)。它不去追问何种道德世界应当存在,而只是去探询(我们现有)道德世界的起源。这正是财产起源上争议纷呈(*at issue*)的问题。财产起源的自然法阐释由两部分构成,一则解释财产如何诞生于无财产的状态,另则阐述作为自然(理性)进程的财产史,是如何产生了我们现在的财产种类(*distinctions*)。据此精神,似乎普芬道夫排除了这种颠覆的可能(*revolutionary possibility*),即在其事业的开端,实际上并不存在私人财产而只有积极共有。由于对法律自然性的(*naturalness of law*)接受,他因而拒斥了“怀疑”理论。只要我们不对这个术语吹毛求疵(*press the term too hard*),我们便可以说自然法理论就是“常识”理论,因为它并未破坏社会中广为人知的观念。

^⑧ Ibid. 2.

普芬道夫明白，他能推进格劳秀斯观点的另一主战场（his second main advance）便是，在建立财产制度时澄清契约的性质和作用。他赞同格劳秀斯的观点，即在构建人类的道德关系时必然要求一项契约，因为道德效力依赖公共行动，至于该契约明示抑或默示倒无所谓。如果没有公共行动，那道德效力也不会产生，因为此时“他人无法知道，一个人想要什么和不想要什么”。因此，如格劳秀斯所说，“事物首次变为所有物（*proprietorship*）并非只是通过意志行为（*act of will*）”。因此，要想对未占有物主张权利，占据行为（*seizure*）只是其中一个必要组成部分，同时尚需一项契约，因为占据行为自身不足以产生道德效力，只有当它不被他人抵制或他人已明确表示同意时，道德效力才会产生。普芬道夫在解释时告诉我们，从消极共有中建立财产制度，一项默示的契约即已足够；而积极共有没有明确的同意便不可能产生。要建立财产制度，他说：

需要一项外部行为或占据，同时为了能产生一项道德效力，亦即为使他人负有义务避开已由某人所占据之物，一份业已存在的（*antecedent*）契约也是需要的。其实，当数人分割向所有人开放的物时（*things open to all*），需要的是一份明示的契约；而在先占这些物时，如果这些物已被原初的分割者置于未被占有的状态，此时一项默示的契约即已足够。因为可以这样理解，这些人同意，在第一次分配中尚未划给某人之物，应当属于第一个占有它们的人所有。^⑩

通过一份不干扰占据行为的默示契约，在使用消极共有物的当时便立即产生财产；而更为宽泛和成熟的财产形式（包括最重要的积极共有）则来自于分配，这没有明示的契约是不可能产生的。

因此，在采用明示契约的方式上，普芬道夫确实不同于格劳秀斯。格劳秀斯在采用明示契约时，是通过一种很不严谨的（*rather relaxed*）方式，这一方式反映了他对圣经理史的严重依赖。普芬道夫对圣经理史没有疑义，不过他作出自己的结论，主要是考虑到理论论证的必然，而非《创世纪》的宗

⑩ *DJING* IV. 4. 9.