

# “微动/努力”( *Conatus* ) 与利维坦的人性基础

张新刚

---

**内容提要** 本文从建国契约的订立入手,通过讨论第一履约人困境来分析霍布斯利维坦的人性基础。在考察 20 世纪 30 年代以来学界的几种有代表性解释的基础上,本文沿着人文主义的解释方向进行了调整和修正,提出霍布斯建国契约的订立对人性有一定的要求,即正义之人。而理解正义之人的人性基础的关键在于澄清 *conatus* 学说。本文结合霍布斯自然哲学和道德-政治哲学关于 *conatus* 的讨论,论证在坚持国家路线的大前提下, *conatus* 学说为自然状态下的人做出努力履约提供了理论上的可能性。

**关键词** 利维坦 社会契约 自然法 微动/努力

---

DOI:10.16091/j.cnki.cn32-1308/c.2017.06.017

在现代政治思想家中,霍布斯对于现代政治逻辑的建构与揭示是最为明晰的。通过自然状态的构想,处于战争状态下的个体通过订立契约建立国家,从而以人为的方式构建起利维坦。在霍布斯的契约国家论述中,晚近学界基本接受霍布斯的国家学说是具备规范性的,但争议较大的问题是现代政治的人性及道德基础应该做何理解?如果将这一问题放回到霍布斯的基本逻辑中,可以将其落在个体之间订立契约这一环节上。本文基于此点,将首先厘清订约的基本逻辑,阐释第一履约人的困境,然后讨论学界对此问题的四种解决路径,最后通过分析 *conatus*<sup>①</sup> 在霍布斯学说中的意涵,重新解释霍布斯人性学说,进而给出尝试性的回答。

## 信约订立的困境

霍布斯认为在自然状态中,“人们不断处于暴力死亡的恐惧和危险之中,人的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿”<sup>②</sup>。人在自然状态下的悲惨处境最主要有两个原因:第一个原因是在自然状态下没有一个共同权力让大家臣

服;第二个原因是人性使然。霍布斯认为,对人来说,幸福就是欲望从一个目标到另一个目标,人类的普遍倾向是“得其一思其二、死而后已、永无休止的权势欲”<sup>③</sup>。基于人的天性,人们会因为求利竞争、求安全而相互猜忌、求荣誉而相互侵犯,从而很容易陷入相互的争斗之中。但是由此争斗并不能在自然状态下建立起稳定的统治支配关系,因为自然使人在身心两方面的能力都十分相等,这一平等的性质用最极端的方式表达就是“杀戮能力的平等”<sup>④</sup>。这样一来,自然状态就是所有人与所有人为战的战争状态。霍布斯指出,这种战争状态并不仅仅指现实发生的冲突,而且还包括人们相信大家拥有会以战争进行争斗的意图,只要这意图存在,那人就处于战争状态之下。

霍布斯以其独特的人性学说将自然状态转变为战争状态,战争状态中共同权威的缺乏进一步加剧了人在前国家阶段的苦难境地。霍布斯认为,这就是人仅凭靠单纯的天性所能过的生活,但是这一恶劣的生存环境也是有可能终结的,这就要靠人们的激情和理性。需要特别

指出的是,激情和理性并不是一回事。在霍布斯看来,趋向于和平的激情是对死亡的恐惧,而理性则为人达成一致提示了和平的条件,这些条件又被称为是自然法,自然法的出现为和平提供了路线图。

自然法是由理性发现的指令或一般法则,根据第一自然法,人们在能实现和平的时候要力求和平,而在和平无望时,则寻求一切有助于战争的手段。然后根据第二自然法,每个人为了和平与自卫的目的,自愿放弃对一切事物的权利。在放弃权利的同时,道德义务便产生了,因为一旦放弃权利,人“就有义务不得妨害接受他所捐弃或允诺让出的权利的人享有该项权益”<sup>⑤</sup>。而要建立起国家,则不仅仅需要个体放弃自己的权利,还需要每个人将放弃的权利赠予或授予给主权者,即“一大群人相互订立信约,每人都对它的行为授权,以便使它能按其认为有利于大家的和平与共同防卫的方式运用全体的力量和手段的一个人格”。<sup>⑥</sup>在建国契约这一精炼表达中,霍布斯明确指出人们签订的是信约,也就是说,人们在订约的那一刻实际上将权利交付给了尚未出现的主权者,契约的未来指向而非当下履约构成了信约,而恰恰是未来履约的期约或信约构成了订约的最大困难。<sup>⑦</sup>霍布斯在《论公民》中曾明确地表达过这一困难:

在自然状态下,如果某一方有合理的担心理由,那么,由相互信任的期约所达成的协议(即双方彼此信任,谁也不马上作出履约)就失效了。因为多数人具有恶的品性,一心要用公正的或邪恶的手段来获取自己的利益,而首先履约的人就容易使自己因契约另一方的贪婪而受害。如果另一方以后不大可能履约的话,那这一方就没有理由先行履约……可以说,在自然状态中就是这样一种情形。<sup>⑧</sup>

由于信约是关于未来的可能之事,其义务就不是完全能够由我们自己所能把握,此外,鉴于自然状态中人“都自行判断其恐惧失约的心理是否有正当理由……因此,首先践约的人便无法保证对方往后将履行契约,便是违反了他不能放弃的防护生命与生存手段的权利而自弃于敌人”,<sup>⑨</sup>这样一来,订约并恪守信约便陷入内在的困境之中。正是在这一基础上,第三条自然法才要求“必须履行所订立的信约”,亦即要守信。但是,霍布斯非常清楚地看到,如果在国家中,这种情况就不会存在,因为有共同的权力约束失信的人,但是在自然状态下,缺乏这样一个共同权力,也就无法打消订约诸方的合理猜忌,从而无法保证信约的义务约束。由此,霍布斯进而采取人为构建利维坦来为订约各方提供安全的前提,进而使人们可

以安心地放弃权利,按照理性指示的和平路线图行动。

从上面自然状态到国家建立的逻辑演进中可以看到,霍布斯实际上提供了一条具有内在困难的和平之路。霍布斯这一逻辑的关键之处在于,要摆脱战争状态必须通过订立信约,信约订立和得以履行的前提需要一个共同的权力,即利维坦的保障,而利维坦却是订立信约前并不存在的,人们不是与自然状态下存在的一个超级权力订立信约,而是通过信约人为制造了主权者。在霍布斯国家构建的关键环节处有一个根本的困难,即信约订立的前提是该信约的结果提供的,这就将问题进一步还原为信约何以能够订立以及有什么力量能够约束订约人守信。由这一具体的理论难题生发出对于霍布斯道德学说及其义务理论的不同解决方案。

#### 霍布斯义务理论的四种解释范式

霍布斯从战争状态经由自然法到国家的过渡的论述一直是学界争论的焦点话题,集中反映在对自然法的理解上面。有代表性的解释范式有自然激情论、法律论(神法与国家法)和理性契约论。

施特劳斯在《霍布斯的政治哲学》中曾对霍布斯道德基础进行过详细阐释,他认为霍布斯政治哲学的基础是新的道德,或者说是“建立在为永恒的道德所做的新的奠基之中”。<sup>⑩</sup>这一新道德基础主要基于对人性的两个洞察,一是人的自然欲望及其根源虚荣自负,一是出于对死亡恐惧的自然理性。在施特劳斯看来,这两者是紧密关联在一起的。因为人的虚荣自负,在自然状态下,一方面人要尽自己最大的努力超过别人,获得别人的承认,另一方面,人虚荣自负的前提是需要有他人的存在,需要别人承认他的优势。但是在与别人斗争的过程中,人也随时遭遇同样的危险,也体验到了丧失生命的恐惧。在施特劳斯看来,虚荣自负和死亡恐惧的对立构成了霍布斯政治哲学和新道德的核心基础。虚荣自负不仅是道德中立的自然激情,而是根本上不义的,而对死亡的恐惧和自我保存也不是道德中立的,而是在根本上正义的人文主义道德。这样,死亡恐惧和自我保存本身就构成了“全部法律和道德的起源”,恐惧“不仅具有技术上的意义,也具有道德上的意义”<sup>⑪</sup>。具体到契约订立的过程,恐惧也就发挥着至关重要的作用,“死亡作为公敌,迫使人们达成共识,建立信任,实现联合,使他们为了对付这个公敌,保障尽可能的长治久安,得以有可能完成对国家的奠基”<sup>⑫</sup>。

施特劳斯的论述仍有可商榷的地方。第一,前文已经指出霍布斯为摆脱自然状态开出的处方是两个,死亡

恐惧和理性发现自然法。但是施特劳斯的方案中将二者基本等同起来,死亡恐惧自身就足以让人们走上订约建国之路。第二,死亡恐惧和自我保存未必具有施特劳斯所主张的道德义务。正如奥克肖特指出的那样,自我保存是每个人的自然权利,而非义务,也不能生发出义务。<sup>⑬</sup>

施特劳斯将契约订立和新道德的解释重点放在人的自然激情上面,而后三种解释则聚焦于对自然法不同理解上面。而霍布斯契约建国的逻辑,契约要有效成立就必须依赖自然法的过渡。研究自然法的科学也成为霍布斯眼中唯一的道德哲学,<sup>⑭</sup>但霍布斯自然法的性质则是学者们争论不休的问题,最为重要的是三种主张,分别为神法论、国家法律论和契约理性论。

第一种解释<sup>⑮</sup>会强调自然法本身具有道德约束力,而约束力最终来源则可追溯到上帝。霍布斯在《论公民》和《利维坦》中有多处文本为这一解释提供了直接依据。在《论公民》中,霍布斯明确地说“自然法总是以及在任何地方都在人的内心法庭或良知中产生义务”。<sup>⑯</sup>这一表述足以证明自然法对人是具有道德约束力的,只要自然法出现在人内心之中,就会对人的欲望产生节制。既然自然法本身有约束力,一个自然的追问就是自然法的道德约束又是从何而来的呢?这一问题将答案带向了上帝,即自然法是上帝的命令。在《利维坦》第十五章的结尾处,霍布斯说“这些理性的规定人们一向称之为法,但却是不恰当的,因为它们只不过是有关哪些食物有助于人们的自我保全和自卫的结论或法则而已。正式说来,所谓法律是有关管辖他人的人所说的话。但我们如果认为这些法则是以有权支配万事万物的上帝的话宣布的,那么它们也就可以恰当地被称为法。”<sup>⑰</sup>此外,在对主权者的讨论中,霍布斯说“主权者…职责是为人民求得安全。这一点根据自然法他有义务要实现,并向制定自然法的上帝负责,而且只向上帝负责。”<sup>⑱</sup>在这里上帝被明确指明为自然法的主人。在霍布斯的理论体系中,人遵从上帝的义务被归在上帝的不可抗拒的全权上面。基于此,一条从上帝到自然法再到义务的完整链条就建立了起来,像瓦伦德等学者就得出结论说“如果自然状态中的自然法被当作是上帝的命令,那么它们就可以被视作法律,也正是基于此才产生出其道德特性”<sup>⑲</sup>。这一将自然法解释为神法的解释带来了几个严肃的理论后果:首先我们需要承认在自然状态下就存在义务概念;第二,这一义务概念更偏向传统自然法叠层架屋式的逐层奠基理论;第三,自然状态下的义务概念与对主权者服从的义务,以及

主权者对自然法的义务都统一在上帝命令之中,按照这一解释,这三种义务并无本质差别。

这一解释范式在理解主权者需要遵从自然法约束等问题上拥有很大优势,但是也存在着根本性的困难。首先,这一解释范式更像是传统自然法学说,而回避了霍布斯通过契约建国摆脱自然状态这一最为重要的理论主线。由此带来的一个直接后果就是巴里(Brian Barry)对瓦伦德的批评所指出的,这一解释强调霍布斯关于自然法与神的关系的表述,而刻意回避了霍布斯在契约订立过程中对义务的理解,即义务来自于每个人自愿放弃自己的自然权利。<sup>⑳</sup>第二,如果在自然状态下就存在有具备普遍约束力的自然法,能够很好地节制自己的激情,那么自然状态何以会成为战争状态,以及人们为何还要通过人为方式走出自然状态就成了需要解释的问题。第三,与上面一点相关,霍布斯虽然说自然法在人的内心法庭或良知中能产生义务,但是他也明确指出在外部法庭中,只有在安全的条件下,才会有义务产生。而按照霍布斯对自然状态的描述,战争状态是不能为人的外部行为提供安全环境的,也就难以确立义务,这一难题必须交由国家或利维坦来解决。第四,对内心法庭和外部法庭的区分也带来一个很严重的理论后果,那就是个人信仰与公共服从之间并不必然一致,施密特甚至从这一区分得出利维坦必然彻底失败的结论。<sup>㉑</sup>回到本文关心的主题上来,这一区分实际上宣告了神法要成为严格意义上的法,必须要靠国家法律的规定,以至于霍布斯在回复布拉姆霍尔(Bramhall)的批评时说“圣经通过国家的权威而成为我们的法律,因此也就是国家法的一部分”<sup>㉒</sup>。对于那些没有得到上帝直接降谕和超自然启示的人,霍布斯认为,他们“应当在外表形式和明证宗教信仰方面服从自己主权者的法律,至于人们内在的思想和信仰则不是人间统治者所能知道的(因为唯有上帝能知道人的心灵),而且既不能随意支配,也不是法律所造成的结果,而是未表露的意志与上帝的权力所造成的结果,因之便不属于义务的范围”。<sup>㉓</sup>

经过上述分析,我们可以看到,将自然法解释为神法并在此基础上推导出道德义务的路径最终不可避免地要依靠国家法,这也是对自然法的第二种理解范式:

“自然法和国家法是互相包容而范围相同的。因为自然法就是公道、正义、感恩以及根据它们所产生的其他道德,正像我在第十五章末所说的,这一切在单纯的自然状况下都不是正式的法律,而只是使人们倾向于和平与服从的品质。国家一旦成立之

后,它们就成了实际的法律,在这以前则不是;因为这时它们成了国家的命令,于是也就成了国家法,约束(oblige)人们服从它们的乃是主权者。因为在平民的纠纷中,要宣布什么是公道、什么是正义、什么是道德并使他们具有约束力,就必须有主权者的法令,并规定对违反者施加什么惩罚,这种法令因之便是国家法的构成部分。因此之故,自然法在世界各国便都是国法的一个组成部分。反过来说,国家法也是自然指令的一个组成部分。因为正义——履行信约并将每一个人自己的东西给予他自己——是自然法的指令,而国家的每一个臣民又都订立了信约要服从国家法,所以服从国家法便也是自然法的一部分了。国家法和自然法并不是不同种类的法律,而是法律的不同部分,其中成文的部分称为国家法,而未成文的部分则称为自然法。”<sup>24</sup>

正如奥克肖特指出的那样,依照国家法范式的解释中,“人们努力实现和平的义务(duty)开始于国家法的出现”<sup>25</sup>。前面提到,霍布斯建国契约得以订立的一个重要条件是和平,“没有有形力量使人们畏服、并以刑法之威约束他们履行信约和遵守第十四、十五章中所列举的自然法,这种战争状况便是人类自然激情的必然结果”,<sup>26</sup>“自然法的实践对于和平的维持是必需的,安全对于自然法的实践也是必需的”。<sup>27</sup>利维坦的出现以及对主权利力的共同恐惧保障了自然法得以切实有效地实行。由此,霍布斯将自然法和国家法混同在一起,对人的道德约束也最终落在主权者所颁布的实定法上面。霍布斯的新道德学说必须完成从自然状态到人为构建国家的过渡,而国家法的解释范式非常充分地揭示出霍布斯建国思路的走向。

但是国家法的解释范式也面临着一些难题。首先,它更偏重自然法与国家法的一致性,但是如果义务来自于对国家法的遵守,那在多大的程度上还能将之称为是义务就是一个值得商榷的问题了,基于恐惧而来的服从并不能严格地称为是义务。第二,将自然法解释为国家法,进而将霍布斯政治哲学的道德基础落实在主权者的命令这一思路在逻辑上有很大的困难。实际上这是用逻辑上居后的国家来解释国家的道德基础。

经过上述分析,我们可以看到,将自然法解释为神法是将重心放在了建国契约之前,而将自然法解释为国家法则是更强调建国契约的结果。除去这两种解释范式外,自然法的第三种解释范式,契约理性派则是试图从订约行为本身入手解释。自上个世纪至今,主张契约理性

论的学者不断挖掘霍布斯的契约理论,本文此处只以高蒂耶(David Gauthier)<sup>28</sup>为例来讨论该派学者的基本主张。高蒂耶认为霍布斯用习俗理性取代了自然理性,并节制了人的自然行为,以此为基础证成了习俗道德。按照他的理解,霍布斯自然状态下的人非常近似于经济学中的理性人假设,每个人都想要自己的利益最大化,并且每个个体都不关心别人的利益。根据博弈论的囚徒困境,在自然理性支配下的人在自然状态下只会选择次佳的方案,即攻击别人,从而导致自然状态成为战争状态。而要摆脱人的困境,则需要依赖自然法的中介,高蒂耶在第二条自然法找到了道德的起源,即道德来自人自愿放弃权利。在此处,他区分了作为道德的基础的自然法和交互性的道德原则。高蒂耶指出,自然法因其必需性与一般性而不同于建议,自然法规定了人为了追求自己的首要目的即自我保存必须要做的事,这同时也是每个人必须要做的。基于对自然法的这种理解,高蒂耶提出了他的习俗道德原则。自私的个体通过神奇的契约环节形成了公共秩序,第二自然法也被高蒂耶理解为“用指向和平的习俗理性替代指示自我保存的自然理性”<sup>29</sup>。

高蒂耶这一解释范式存在着一些问题,首先正如施特劳斯揭示的那样,霍布斯自然状态下的人并非如经济人假设中的那样理性,如果人足够理性,自然状态中的人就会“安分守己,满足一般的权势”<sup>30</sup>。其次,这一范式很难解释为何主权者有服从上帝和自然法的义务,霍布斯著作中支持神法解释范式的表述无法仅靠理性契约获得完美的回答。尽管如此,相比起前面几种解释范式来看,高蒂耶通过将道德建立在契约订立之上,揭示出了道德来自于人对自然权利放弃这一行动以及意志的体现,而不来自于更在先或外在的义务约束,故而能够将霍布斯通过契约建国的逻辑最为系统地阐释清楚。

以上所述的种种解释基本可以将霍布斯道德学说和政治逻辑的特征和困难展示清楚。但无论哪种解释,都必须充分考虑到霍布斯所提供的新道德学说的必需条件,即道德义务必须与自然权利的自愿放弃、自然法的指示与约束和国家实定法的保证联系在一起讨论,正是这一特殊的建国思路奠定了霍布斯道德学说的独特品质。

现在需要回到在第一章讨论的信约订立的困境,来总结以上的诸种思路是如何回应这一问题的。按照霍布斯提供的走出战争状态的路径,个人和其他订约方自愿放弃自己的自然权利并将权利赠予给主权者是利维坦建立及具有道德基础的关键环节。经过上述讨论,我们会发现,着手订立信约而放弃自己全部权利的第一人实际

上在进行“致命的一跃”,如何保证信约订立诸方的相互信任,如何来解释第一履约人难题成为核心困难。而要解决这一困难,我们需要重新沿着人文主义的线索的指引,对霍布斯学说的一个核心观念 *conatus* 进行考察。

### 从人文主义解释到 *conatus*

#### 1. 人文主义解释: 施特劳斯与奥克肖特

施特劳斯在《霍布斯的政治哲学》中指出霍布斯道德思想经历了一个重要的转变,即从对贵族德性的赏识转变为对贵族德性的批判,“霍布斯的政治哲学,就是以中等阶级的德性,逐步地取代贵族阶层的德性”<sup>③①</sup>,在“从荣誉的原则到恐惧的原则的转换之中,霍布斯的政治哲学遂应运而生”<sup>③②</sup>。施特劳斯将霍布斯放入贵族与平民、豪迈与死亡恐惧的古今社会和德性转换点上,试图揭示现代新道德和新政治哲学的诞生处所发生的变革,这一变革的核心逻辑是对暴死的恐惧压倒虚荣自负。上文已经讨论过施特劳斯的解释存在一些根本的困难,但是他采取的人文主义解释立场仍是极富启发性的。

奥克肖特从施特劳斯极为重视的骄傲激情中发现了另外一条思路,认为霍布斯并没有完全抛弃掉贵族德性。在《霍布斯的道德生活》中,奥克肖特论证霍布斯关于骄傲的使用有两种方式:一种是施特劳斯分析中所展示出的,骄傲会让人不安分守己,总是试图超越别人,是一种会引发人与人之战的危险激情;另一种则是没有受到足够重视的近神般的(Godlike)骄傲激情。<sup>③③</sup>在《利维坦》第十五章中霍布斯说“使人们的行为具有正义色彩的是一种罕见的高贵品质或狭义的勇敢精神,在这种精神下,人们耻于让人看到自己为了生活的满足而进行欺诈或背信。这种品行上的正义就是以正义为德,以不义为恶的地方所指的那种正义。”<sup>③④</sup>结合霍布斯在《利维坦》先对激情的定义,所谓的勇敢就是“在死亡或受伤的危机下所表现出的豪迈(magnanimity)”。<sup>③⑤</sup>按照这一思路,骄傲不再与无休止的追逐欲望等同,而是和自尊自爱和节制、明智等古典德性相关。受这种骄傲激情控制的人在先行放下自己的自然权利、订立契约并守信等环节上是可以很容易做到的,但是问题在于霍布斯并没有沿着这一路径前进,而是将走出战争状态的激情放在恐惧上面。奥克肖特对此的回答是霍布斯清楚地意识到,只有两种力量能加强人们履行信约之言词的力量,一是对食言所产生后果的恐惧,另一种就是这里所讨论的“因表现得无需食言而感到的光荣或骄傲”。但是霍布斯说,后一种是“极其少见而不能作为依据的大度,在追求财富、统治权和肉

欲之乐的人中尤其罕见,偏偏这种人却占人类的绝大部分”。<sup>③⑥</sup>也就是说,在霍布斯的政治构建中,不可能期望所有人拥有第二种骄傲的激情,国家建立的稳固基础必须与恐惧连在一起。奥克肖特无疑意识到这一点,他只是提示我们,面对第一履约人的困境,可能恰恰就是这么一个具备宽宏守信等德性的人努力要实现和平,不计后果率先放下自己的自然权利,从而促使契约得以订立。迈出决定性一步的不是一个理性的人而是一个骄傲的人。<sup>③⑦</sup>

奥克肖特的努力将问题重新带回到如何理解霍布斯的人性上面,而要解释第一履约人的行动,就必须尽量弄清楚订约达成需要人具备怎样的性质。在此,我们结合《论公民》与《利维坦》来尝试给出一个回答。在通过自然法给出离开战争状态的和平路线图后,霍布斯认为这些旨在自我保存和安全的理性指令是很容易为人所知的,尽管“希望、恐惧、愤怒、野心、贪婪、自负和其他感情是阻碍了一个人掌握自然法的能力”,但是“人不会没有比较平静的时候,那时就没有什么东西更容易被理解了,即使是对无知者和未受教育的人来说也是如此”<sup>③⑧</sup>。所有的自然法最终可以化约为一句道德箴言,即“己所不欲,勿施于人”,<sup>③⑨</sup>这使得人们可以普遍地获知自然法,也为自然法发挥普遍性作用奠定了基础。但是自然法的约束力是如何具体产生并发挥作用的呢?霍布斯给出的答案是,人的努力(*endeavour/conatus*):

“截止到目前讨论,我们可以清楚看到自然法是多么容易被遵从,因为它们只需要一种努力(一种真正的持续努力),我们将任何做出这一努力的人称为是正义的。任何人若尽力使他所有的行动都符合自然的这些法则,这显然表明他执行所有这些法则的意图;而那就是被我们的理性的自然所施加的所有义务。任何人完成了他全部的义务就叫正义的。”<sup>④①</sup>

“同样的法律(自然法)由于只对欲望和努力[我指的是真诚与持久的努力]有约束力,所以便易于遵行。因为既然,自然法所要求于人的只是努力,努力履行这些自然法的人就是实现了它们,而实现了自然法的人就是正义的。”<sup>④②</sup>

仔细考察霍布斯的讲法,我们会发现自然法并不像传统自然法那样具有外在的强制约束力,而是在很大程度上依赖人自身的努力,愿意并成为正义的人。霍布斯强调,正义与不义并非依行动判定,而是根据人的意图(*intention*)和良知(*conscience*)裁定,正是这些恪守自然法要求,努力实现自然法的正义之人成为契约得以订立

并被信守的前提。虽然在外部法庭和具体的环境下,人们会判断自己按照正义之要求行事会不会达到制定法则之目的,并依循自己的判断来决定自己是否采取行动,但是所有外部行动的先决条件是人愿意并能够做出这一努力。按照这一理解,正义之人便可替代奥克肖特发现的骄傲之人,为解决第一履约人困境的替代方案。新的方案不再需要每个人都具备宽宏大度的德性,而是有潜能成为正义之人的每个个体,而人成为正义之人的努力则成为霍布斯道德学说的出发点。

### 2. 品行(manner)、性情(disposition)与激情(passion)

霍布斯在此处给出的解决方案并没有实质性地解决订约的困境,因为受制于自然状态下的人性,人在何种意义上有能力以及可能付出这种努力呢?按照《利维坦》XI章中对人品行(manner)的讨论,全人类共有的普遍倾向是不断地追逐权势欲,因为一旦不依此生活的话,便连现有的权势及取得美好生活的手段都保不住。但是就是在同一章中,霍布斯还讨论了与之相对应的品行,包括追求安逸与肉欲快乐的欲望、爱知识以及和平的技艺的欲望等,这些欲望使得人能够服从一个共同的权力。此外,还有对于受到自己尊重之人赞誉的欲望,以及爱身后之名的欲望也会对人产生积极的作用。所以,从对品行的讨论中,霍布斯提供了两种相对立的行动可能性,前一种会给人带来战争,而后一种则使我们看到和平的希望。

那究竟什么是霍布斯这里讨论的品行呢?在《利维坦》中,品行被界定为在和平和团结中共同生活的人类品质。在《利维坦》发表四年后的1655年的《论人》(De Homine)的十三章中,霍布斯对品行给出了更为明确的定义“当性情(dispositions)经习惯强化,能够熟练地进行行动,并使理性不与之抵抗,则称之为品行(manners)。”<sup>⑫</sup>品行有好坏之分,好品行是为德性,而坏品行则为恶习。正如品行有好坏之分,性情也有好坏之分:

将关于品行和性情全部讨论压缩一下的话,我说好的性情就是那些适于进入到政治社会(civil society)的性情,好品行(即道德德性)就是将这些保持地最好的品行。因为所有的德性都蕴含于正义和恻隐之心(justice and charity)。由此也可理解,与上述相对立的性情就是恶劣的,相对立的品行和恶习则蕴含在不义以及对他人之恶麻木的心智之中,即缺乏恻隐之心。<sup>⑬</sup>

在霍布斯的上述总结中,我们可以清楚得知,是否能进入政治社会构成了区分好坏品行和性情的标准。霍布斯并不否认人性中存在争斗乃至发展为战争状态的要

素,但是也为摆脱这种困境提供了人性的可能。作为比“品行”更为基本的“性情”概念,在同一章节的开始处被定义为“人朝向特定事物的倾向(inclinations)”,性情的形成受到六个方面因素的影响:身体的构成、经验、习惯、富贵、人对自己的意见和权威。由此可见,人的性情并没有那么强的机械决定论色彩,而是综合因素影响下的产物。但是需要注意的是,在国家出现之前,这种综合影响的结果并不确定,所以在国家出现之前,人们关于善恶的看法是不同的,这种状况只能等到政治社会出现之后才能得到解决,即由法律来为性情和品行提供统一的标准。

通过对《论人》中关于品行和性情更为具体的讨论,我们基本可以为自然法对人的要求找到根基,即人情和品行中好的一面,即适于进入政治社会的一面给人付出持久的努力(endeavour)提供了可能性。而要进一步理解人的性情,就必须回到性情之前的激情上面。

在《利维坦》第六章里,霍布斯将激情等同为意愿运动的内在开端,他区分了动物的两种运动:生命运动(vital motion)和意愿运动(voluntary motion)。前者包括血液流通、脉搏、呼吸等无须想象帮忙的活动,而后者是“按照首先在心中想好的方式行走、说话、移动肢体”。霍布斯进一步指出,因为行走、说话等意愿活动要依赖在行动之前的想法,所以想象(imagination)就构成意愿运动最初的内在开端。“人体中这些运动的微小开端,在没有表现为行走、说话、挥击等等可见的动作前,一般称之为‘微动/努力’(endeavour)。当这种微动/努力是朝向引起它的某种事物时,就成为欲望或愿望……而当微动/努力偏离某种事物时,一般就称之为嫌恶。”<sup>⑭</sup>欲望和嫌恶构成了两种基本的激情,<sup>⑮</sup>是后续关于人的性情和品行讨论的基础。

霍布斯将激情还原为身体的内在运动,特别是意愿运动的内在开端。在这里我们又一次遇到endeavour这一核心概念,截至目前的讨论,endeavour至少在两个关键点上发挥着枢纽性的作用:第一,从自然状态向国家转变的契约订立需要人们付出持久而真正的努力(endeavour)才能实现;第二,这种努力(endeavour)之所以是可能的,是因为上述从品行到性情再到激情讨论最终落在了人内在的开端上面,这些微小开端被命名为微动(endeavour)。这样一来,endeavour成为贯穿霍布斯道德哲学和心理学的核心概念,并解决本文疑难的钥匙。

### 3. endeavour(conatus):从“微动”到“努力”

要准确把握endeavor作为意愿运动内在开端的含义,就必要考察endeavour在人体中发挥作用的机制。在关于感觉的讨论中,霍布斯提供了相对明晰的解答,在他看

来,感觉(sense)的产生和运动密不可分:

感觉的原因就是对每一专司感觉的器官施加压力的外界物体或对象。…这种压力通过人身的神经以及其他经络和薄膜的中介作用,继续内传而抵于大脑和心脏,并在这里引起抗力,反压力或心脏自我表达的微动(endeavour)这种微动由于是外向的,所以看来便好象是外在之物。这一假象或幻象就是人们所谓的“感觉”。<sup>④⑥</sup>

在《论物体》中,霍布斯以观看为例做出了更为详细的解释。将微动与心脏和大脑联结在一起,在《法律要义》(II.8)<sup>④⑦</sup>中,他通过区别脑和心对思想和情感形成过程做出过更为细致的讨论。他说幻象是在人的脑中形成的,而运动在抵达大脑后并未停止,而是继续向前到达了心脏,心脏对运动的阻碍或推动称之为生命运动(vital motion),当心脏推动运动时是为快乐,而对外物(对象)同样快乐是为爱。霍布斯在《论物体》中明确表示:

“有另外一种感觉,我称之为快乐和痛苦的感觉,它不来自心向外的反作用,而是源自器官最外面的部分向着心的持续活动。因为生命的本源在于心脏,对有感知能力的人来说,朝向心脏的运动,必需对生命运动(vital motion)做某些改变或转向,即将之加速或降速,促进或阻碍。当促进时,它就是快乐;阻碍时,就是痛苦、困扰、悲伤等。”<sup>④⑧</sup>

从上述几处文本的讨论可以看出,经由心脏这一器官的固有能力,产生了积极的情感运动;而经过大脑这一器官的能力以及反作用,人得以产生思想。而所有的这些压力、反压力和反作用都是在endeavour的串联之中进行的。在人体内无论是生命运动还是意愿运动中的endeavour都要放在运动的视野下来理解,在《论物体》中,霍布斯对endeavour做了如下界定:

微动(ENDEAVOUR)是发生在被给予(即被规定的,也就是可以用标记显示或计数)的时间和空间之下(也就是点)的运动。<sup>④⑨</sup>

霍布斯将微动(endeavour)与点的运动关联在一起,这一运动并不需要能被观察到,而更多的是通过理性来考察。<sup>⑤⑩</sup>值得注意的是,这里微动不仅仅是内在运动的细微开端,而且还是一般意义上的微动。而正是这种微动赋予了物体以本性“个体化并不单单始于质料或是形式。我们在探究物体的同一性时,必须考量物体的名字。如果名字在运动开始时被赋予,只要运动持续,那就是同一个单一事物;人也总是一个人,他的行动和思想都是从同样的运动起点开始的”。<sup>⑤⑪</sup>物体的同一性依赖事物最初

的运动,并且是这最初的运动,即微动构成了物体的性质。不仅如此,微动还使得事物努力维持自身的性质。霍布斯曾经在不同的地方讨论过同一个十字弓的例子,来说明微动与事物性质及同一性之间的关系。

在《论物体》的XXII章中,霍布斯说一张满弦的十字弓倾向于恢复自身,因为十字弓内各部分的微动(endeavour)或运动没有消失,这些部分就想要恢复原来的位置或状态。霍布斯甚至使用了“欲望”(appetite)来形容弯曲的十字弓要恢复自身性质的倾向。<sup>⑤②</sup>而一旦十字弓长时间弯曲,则会变成新的形状,即将长时间的习惯变成了其本性,那时弓也就不再是弓了。<sup>⑤③</sup>因为弓由很多细小的部分构成,每个最微小的部分都有其最初的运动,这些最初的运动同时也是微动构成endeavour,进而决定了弓即物体的性质。只要这些运动存在,物体就保持其同一性,而一旦被改变则有“欲望”恢复其原来的状态。

微动与物体本性的这一关联被学者称之为“conatus原则”,即物体,包括人籍靠自身能力努力(endeavour)维系自身的存在。<sup>⑤④</sup>这一原则应用在政治哲学中就是人对自我保存的追求“自然权利就是每个人按照自己愿意的方式运用自己的力量保全自己的天性,也就是保全自己的生命的自由”,同时这也是自然法第一条原则的要义:“自然法是理性所发现的诫条或一般法则。它禁止人们去做损毁自己的生命或剥夺保全自己生命的手段的事情,并禁止人们不去做自己认为最有利于生命保全的事情”。<sup>⑤⑤</sup>

到此为止,我们得到endeavour(conatus)的三重含义:微动与始动;器官能动的作用与反作用;物体维系自身同一性的内在能力。这多重含义也将霍布斯的自然哲学、心理学、道德与政治哲学关联在一起。现在需要回答本文最初提出的问题,即契约订立所要求的正义之人究竟是怎样的人?自然法所要求的人的努力究竟是什么性质?根据endeavour-conatus的分析,可能有以下初步的结论:为了与追求无穷的权势欲以及人与人之间的猜忌做斗争,得以使人能够履行信约最终依靠的还是国家及其法律,但是在人们愿意付出这种努力的意义上,霍布斯留下了一些可以利用的资源。这其中包括消极意义上的恐惧,它作为激情也是努力的一种,从反面来推动人履行信约;积极意义上人性理解,即除了权势欲外其他的性情培养,如上文分析的那样,性情的培养依赖六个要素,有可能得出适应政治社会的人性基础,而一旦具有良好的性情和品行,进入政治生活的努力则是可期待的。<sup>⑤⑥</sup>

- ① conatus 该拉丁词是本文的核心分析词汇,该词在霍布斯不同的文本中含义并不完全相同,最重要的是“微动”与“努力”两个含义,在能够明确该词含义的地方,本文将之翻译出来,而在含义模糊或者统称的时候,则保留原词或其英文的翻译 endeavour。
- ② 霍布斯《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆,1997年,第十三章;英文版参见 Thomas Hobbes, *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, eds. by Edwin Curley, Hackett Publishing Company, 1994.
- ③⑤⑥⑨⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿霍布斯《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆,1997年,第72、99、131、103-104、121、122、260、375、207-208、128、113、40、107、121、35、4-5、97页。
- ④⑧⑩⑬⑭⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿霍布斯《论公民》,应星、冯克利译,贵州人民出版社,2003年,第6、19、38、54、37、38页。
- ⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿列奥·施特劳斯《霍布斯的政治哲学》,申彤译,译林出版社,2012年,第17、27、26、13、150、154页。
- ⑦关于霍布斯契约订立困境更为充分的讨论,参见李猛《自然社会——自然法与现代道德世界的形成》,三联书店,2015年,第292-305页。
- ⑬⑮⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿Michael Oakshott, *Hobbes on Civil Association*, Oxford: Blackwell, 1975, p. 100, p. 105, p. 128, p. 140.
- ⑮⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*, Oxford: Oxford University Press, 1957, p. 98.
- ⑳Brian Barry, “Warrender and His Critics”, *Philosophy*, Vol. 43, No. 164 (Apr., 1968), pp. 117-137.
- ㉑卡尔·施密特《霍布斯国家学说中的利维坦》,应星、朱雁冰译,华东师范大学出版社,2008年,第93-101页。
- ㉒Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes IV*, eds. by William Molesworth, London: Bohn, 1839-45, p. 369. 转引自 David Gauthier, “Hobbes: The laws of nature”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 82. 3-4 (2001), p. 271.
- ㉓见 David Gauthier, “Thomas Hobbes: Moral Theorist”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, No. 10 (1979), pp. 547-559; “Hobbes: The Law of Nature”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 82 (2001), pp. 258-284.
- ㉔Gauthier, “Thomas Hobbes: Moral Theorist”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, No. 10.
- ㉕霍布斯《论公民》,第37页《利维坦》,第98页。
- ㉖㉗㉘Hobbes, *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, Hackett Publishing Company, 1991, p. 68, p. 70, p. XII.
- ㉙Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, in J. C. A. Gaskin (ed.) *The Elements of Law, Natural and Politic*, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- ㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿Thomas Hobbes, *Concerning Body*, in Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes I*, eds. by William Molesworth, London: Bohn, 1839-1845, p. XXV12, p. XV2, p. XV7, p. III1.
- ㉞另参见 Hobbes, *Seven Philosophical Problems*, in Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes VII*, eds. by William Molesworth, London: Bohn, 1839-1845.
- ㉟习惯在《论物体》中被界定为重复的微动 endeavour。关于弓的讨论另可参见 Hobbes, *Decameron Physiologicum*, in Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes VII*.
- ㊱如 Juhani Pietarinen, “Conatus as active power in Hobbes”, *Hobbes Studies*, Vol. XIV-2001: 71-82.

作者简介:张新刚,北京大学西方古典学中心历史学系助理教授, zhxg@pku.edu.cn。北京, 100871

(责任编辑:成婧)