**从“不死的上帝”到“有死的上帝”**

**——论霍布斯对“利维坦”的证成路径**

摘 要

霍布斯对“利维坦”的证成，一方面需要接纳植根于唯名论革命的自上而下的信仰前提，另一方面，又要回应近代启蒙运动以来自下而上的理性传统。当“奥卡姆剃刀”摧毁了经院哲学的虚假共相，建立在唯实论共相之上“不死的上帝”丧失了合法性之后，人类理性也需要重新寻求保卫自身和平与安全的途径。霍布斯试图通过“人间的上帝”（“利维坦”）之证成，以结束现实中的动荡和理论上的纷争，其意义自不待言。但霍布斯的绝对君主理论反而激起了更大的争论，“利维坦”也面临着自身的统治困境，故期待新的推进。

关键词：霍布斯；利维坦；不死的上帝；理智；意志

**From "the Immortal God " to "the Mortal God"**

**——on Hobbes ' s validating path to "Leviathan"**

**Abstract**

To validate “leviathan”, on the one hand, Hobbes needs to accept the Top-down belief premise which is grounded in the Nominalist Revolution, on the other hand, Hobbes feels obliged to respond the down-top rational tradition since the Modern Enlightenment. When the "Occam’s Razor" destroyed the illusive universals of the Scholasticism and the "immortal God" founded on the universals of Realism lost its legitimate foundation, human reason therefore needs to seek ways to defend its own peace and stability. It is of great significance that Hobbes attempts to keep civil unrest and theoretical strife at bay by legitimizing a God in the secular state (“Leviathan”). However, Hobbes's theory of absolute monarchy has aroused greater controversy, and "Leviathan" also faces its own ruling dilemma, so there is still a room to improve.

**Key words:** Hobbes ; Leviathan; the Immortal God; rationality ; will

目 录

[引论 1](#_Toc512592140)

[一、对“不死的上帝”之批判——从“性灵的黑暗”肇始 2](#_Toc512592141)

[二、在“上帝”与“人”之间——理智论与意志论的分歧 5](#_Toc512592142)

[三、“人间的上帝”的挺立——“利维坦”之诞生 9](#_Toc512592143)

[（一）霍布斯的物理学 9](#_Toc512592144)

[（二）霍布斯的人类学 13](#_Toc512592145)

[（三）霍布斯的政治学 16](#_Toc512592146)

[四、“人间的上帝”终归是“有死的上帝”——“利维坦”的统治困境 19](#_Toc512592147)

[（一）“利维坦”的正当性危机 19](#_Toc512592148)

[（二）“利维坦”之间的战争状态 22](#_Toc512592149)

[（三）“利维坦”对自然法的削弱 23](#_Toc512592150)

[五、结语 24](#_Toc512592151)

# 

# 引论

纵观政治哲学史，霍布斯所阐释的“利维坦”这只怪兽在其诞生之初便带给时人以巨大震撼，而在此后的三百多年间，它也在各个领域不断发酵，始终未曾淡出人们的视野。在那个英国内战、宗教改革和思想革新的动荡年代，“利维坦”引起的争议是巨大的：在理论建构层面，它是霍布斯在唯名论的宗教神学观之前提下，将其物理学、人类学和政治学融合在一起的产物，是以自上而下的信仰奠基、又以自下而上的理性确证之结果，故而其思想带有极大的特殊性和复杂性；在现实建制层面，由于作为“人间的上帝”之“利维坦”君临天下，王权试图以一种高屋建瓴的方式平复教权，霍布斯因而同时成为沉湎于“性灵的王国”中的天主教徒和主张君主立宪制或议会共和制的新教教徒之最大的敌人，而其对王权论证中的理性力量同样令主张君权神授的保王党人感到害怕。尽管霍布斯在现实中屡屡破壁，但他的“恐惧”智慧却超越了现实的政教分歧并因此而具有永恒的价值。

在理论建构和现实建制这两个维度上，理智与信仰、理论与现实之间有着漫长的拉锯。本文首先从“性灵的黑暗”肇始，揭示理论和现实拉锯战中的政教冲突，并以此为突破口，反思背后的“理智”与“意志”之博弈，指明“利维坦”诞生之先就已存在一个唯名论的信仰根基，而这一信仰根基又以或隐或显的方式表现在霍布斯的物体学、人类学与政治学这三部分中。本文试图表明：正是在此神学视域下，理智与信仰之间严格划界，人类理性才开始挣脱经院神学的束缚，王权才能独立于甚或凌驾于教权，属世的王国中“有死的上帝”最终得以取代属灵的世界中“不死的上帝”。但同时这一取代也是不彻底的，人类理性始终怀有对永恒自然法的追求，由国家主权者意志所构成的法律也只有重拾形而上学传统才能永葆其生命力。

# 一、对“不死的上帝”之批判­——从“性灵的黑暗”肇始

1588年4月5日，在西班牙无敌舰队即将入侵的恐惧氛围中，托马斯·霍布斯在英格兰西南部一个教区牧师住宅里降生。似乎带有某种先天预兆，这位恐惧之子一生也都在与恐惧做抗争——他的政治哲学既以恐惧为道德基调、又以与恐惧相反的自我保存为首要原则。在这个动荡的年代中，天主教、加尔文教和安立甘宗教之间纷争不断，宗教战争和英国内战的硝烟频仍，无神论者和专制主义者成了对一个人所可能有的最大指控。奇怪的是，尽管霍布斯于《利维坦》中再三强调上帝的存在，仍然有许多经院哲学家控诉其无神论的立场；不管霍布斯从推演“利维坦”的方式多么科学理性，仍要被带上君主独裁和绝对专制的帽子。但所有这些控诉与辩解，都能在理智与意志之间的辩证关系中得到解释。霍布斯从对“性灵的黑暗”之拒斥开始，直面这些矛盾纠葛并声明自己的观点与立场。他通过对现世层面的宗教、国家、公民和抽象维度的物体、人、自然状态之不断思考，最终实现了近代政治哲学的转向。

霍布斯用“性灵的黑暗”（Spiritual Darkness）[[1]](#footnote-2)这一称谓，暗讽经院传统中以哲学来解释基督教信仰所形成的唯理体系。“性灵”一词，本指一种超出我们感知范围的存在方式，如同“那存在者”、“无形体的实体”，属于托马斯·阿奎那所言的崇高科学（神学）领域，常被信徒虔诚地用于基督教上帝本身，也表达了基督教上帝之不死的属性[[2]](#footnote-3)。而霍布斯则用“性灵的黑暗”表达了对经院哲学传统的拒斥，这一拒斥在《利维坦》第四部分对宗教的权利与义务及其利益之归属的探讨里被淋漓尽致地展现出来。

“性灵的黑暗”本身就暗示着思想史的矛盾：中世纪哲学中完满自立存在的上帝之“性灵”如何成为笼罩于近代哲学之上的“黑暗”？换言之，霍布斯何以将依循亚里士多德理性精神的基督教经院哲学斥之为“性灵的黑暗”，并以如此泾渭分明的方式、去弊从新的决心挑战权威，又将自己的学说置于何种之地位？进一步，处于历史选择的十字路口，霍布斯如何将近代的理性之光灌注于人心为性灵所占据的黑暗、而更毅然决然地“横眉冷对千夫指”呢？对一个问题的回答，正如接下来所说的，首先是“自然之国”与“人为之国”的分立。[[3]](#footnote-4)

霍布斯认为，在“性灵的黑暗”之影响下，人们误将今世现存的教会当作《新约》和《旧约》中所提到的上帝国。[[4]](#footnote-5)教会作为性灵的王国之现世组织，教皇作为教会的最高职权者，在世俗中无疑享有最崇高的地位。而霍布斯对教皇的质疑，不仅由于现实层面上教会的腐朽堕落，还因为两者之间存在着深刻的神学分歧。问题首先在于：如何才能解开这个国家主权与基督教教权相互缠绕的“蜘蛛网”？霍布斯指出：教皇依据自身统治欲而建立起来的教会是一个政权组织，它要求人们外在服从的义务；而《新约》和《旧约》中所提到的上帝国却产生于人们内心的敬仰，它体现了人类意志的自由和理性的抉择[[5]](#footnote-6)。“今世在地上的教会”虽冠以耶稣基督之名，却是人为的政权组织，实与自然的“上帝之国”背道而驰。

“自然之国”和“人为之国”性质的区分，“不死的上帝”与“有死的上帝”权力之追溯，正是国家怪兽“利维坦”诞生之契机。霍布斯在拒斥经院神学中“不死的上帝”之后，如果需要解决世俗生活中的人们对信仰的需要和权威的服从，那就必然要塑造一个人间的“利维坦”来稳定社会秩序。本文接下来将说明，经院神学传统中“不死的上帝”关联理智引导的“自然之国”，霍布斯政治哲学中“有死的上帝”则对应意志主导的“人为之国”。随着他对宗教批判的篇幅与日俱增[[6]](#footnote-7)、对“自然之国”的权利刨根究底，自然国家对霍布斯来说也越来越不重要，“有死的肉体”最终取代了“不死的灵魂”。诚如施特劳斯所说，霍布斯的政治哲学展现了一种新的转向，体现了一种新的道德。[[7]](#footnote-8)而在对“性灵的黑暗”之批判中，霍布斯离经叛道的政治哲学已然初见端倪。

但这一转变并非一蹴而就。在《论公民》中，霍布斯将自然形成的“上帝之国”与意志主导的“人为国家”区分开，强调两者分庭抗礼但又相安无事。[[8]](#footnote-9)直至《利维坦》，霍布斯才斩钉截铁地宣布，上帝的天国只可被理解为一个纯粹的尘世王国，两个王国方始结合。[[9]](#footnote-10)霍布斯在将人的目光从神坛上拉下来之后，国家也就在宗教合法性的外衣下获得了新生。

虽然霍布斯是以传统经院哲学为起点，一步步抽丝剥茧，为国家找到宗教的合法性外衣。但人们更为熟知的，却是另一套推演规则：从和平与防卫这条最基本的自然法出发，依赖经验论证与理性推理，推演出由社会契约所构成的国家。而一旦由所有人的意志实现的单一人格形成之后，国家虽然仍受自然法这一最高法则的支配，但国家主权者的意志已具有绝对的权威，[[10]](#footnote-11)合法的审断和战争都取决于国家主权者的意志。[[11]](#footnote-12)在霍布斯从感觉经验主义所滋生的理性法则中，人的理性只能思虑可感觉的事物，公民也只对由自己意志所组成的国家负有义务，而那全知全能、不可思量的天主，也只能形同虚设了。于此种刻意为之的“得鱼忘筌”之努力中，国家兼具宗教的合法性与主权的绝对权威，但也在主权的绝对权威之证成中，宗教被彻底架空。于是，“凯撒的当归给凯撒，上帝的当归给上帝”（路加福音20:25），既成为霍布斯对王权的论证，也是他真实意图的最佳反谶。

此时，“利维坦”诞生的两条线索，已然清晰可见：其一，是从自然状态中人人具有的自然权利推演出社会契约与国家，此为霍布斯国家学说之主体；其二，则是从“不死的上帝”到“有死的上帝”之宗教批判维度肇始。霍布斯在《利维坦》的写作顺序中，虽然将第二条线索放在第一条线索之后，[[12]](#footnote-13)但第二条线索实为其理论致思的起点，是其理性推演得以可能的信仰根基。故本文接下来将进一步分析霍布斯在著作中一再强调的“性灵的黑暗”，对世俗权威架空宗教神权的逻辑可能性和历史源流[[13]](#footnote-14)予以关注。

# 二、在“上帝”与“人”之间——理智论与意志论的分歧

“性灵的黑暗”既显示了霍布斯政治哲学转向的事实，也展现了当时社会中存在的深刻神学分歧。这种分歧的核心是：人的理性能否通达上帝？当人试图用自己的理性去思考上帝之时，便必然会碰到这个古老的“一”与“多”之间关系问题。在经院神学的理智统治逻辑中，这个世界是被神的光辉所充盈的完满、可理解、井然有序之存在。而在唯意志主义和唯名论革命中，偶然与不义却能“流溢”出必然的审美神义论之框架。一与多之间的存在论难题、理智统治逻辑与意志主导逻辑之间的方枘圆凿，深深地隐藏在霍布斯政治哲学的价值导向中。只有反思了这些前提，典型的自然状态学说与契约国家之产生方能不成为空中楼阁，一切人反对一切人的战争状态才能不啻为一场荒诞的戏剧，君主的绝对权威也能恰如其分。

首先，在“一”与“多”的存在论难题中，柏拉图有一个经典的表述，“如果一不存在，那么就根本没有任何事物存在。此外，我们还可以添上这个结论：看起来，无论一存在或不存在，其他事物存在或不存在，它们都以所有事物的方式和样式，对它们自身或在它们之间，显得既存在又不存在。”[[14]](#footnote-15)在这段引文中，柏拉图借巴门尼德之口指出，共相是我们得以理解事物的依据。而若事物皆为共相之模仿，则不仅事物以何种方式分有相成为难题，而相可否为人的理智所理解亦因此悬而不决——共相或其他事物都有“既存在又不存在”的显性特征。柏拉图仔细思考了存在与本质这一哲学最基本问题，但他可能未曾料想，几百年之后，基督教传入欧洲，此一理性的存在论质疑与信仰的存在论拯救间会发生激烈的碰撞。基督教通过信仰，开出了一个全新的世界观，既拯救着世上的人，也显明神的荣耀。信仰需要上帝，而道就是基督耶稣，这一圣灵孕育的上帝之子。正如共相是理解事物的前提，神也以拟人的方式创造万物。神爱世人，并且通过“道成肉身”的恩典（神牺牲自我为人类赎罪）直接跨越了人与神之间的存在论鸿沟。而人只需全心全意的信仰耶稣，便能以一种超自然的方式与神同在，分享神的荣耀，而不必为神的临在惶恐不安，为共相的复杂多变苦恼不已。

如果说理性是需要论证的，那么，信仰却是不证自明的。理性无法解释为何“道成肉身”能直接沟通神与人，基督教虔诚的信徒也难以摆脱信仰与理性之冲突的困局。两者的矛盾能否调和？如果能的话，如何调和？作为致思的起点，我们可以在后世所有思想家中发现这个问题的影子。而这两者间的深刻矛盾，也就意味着，所有现代性危机都是对此问题不成功的回应。在历史的长河中，经院哲学的集大成者圣托马斯·阿奎那殚精竭虑，试图以亚里士多德主义的理性精神重塑基督教神学，又重以启示信仰弥合希腊存在论的裂痕。哲学作为神学的婢女，表明理性与信仰并非如此水火不容。但经院哲学内部依然有部分虔诚的信徒认为，共相会束缚上帝的能力[[15]](#footnote-16)，人用自己的理性接近上帝就是对上帝身份的僭越、对上帝全知全能的怀疑，具体如弗兰西斯教团的唯意志主义者邓·司各脱和唯名论者威廉·奥卡姆[[16]](#footnote-17)。故本文接下来将对理智论与意志论这两种不同的基督教神学观予以说明。

如上所述，在“人”与“上帝”之间，横亘着“一”与“多”的存在论鸿沟。在其中，人作为“多”的而存在，与之相对，人的理性所创造的共相以及信仰所感知的上帝则是“一”。若问人的理性能否通达于上帝，便是探求两个不同的“一”之间的关系问题，也即上帝可否作为人类理性的适当对象甚或本性对象而存在。如果上帝可以作为人类理性的本性对象，也即上帝直接地而且必然地落入人类理性的把握，那么人的理智和神的本质等同，这无疑违背基督教的基本教义。事实上，圣托马斯和邓·司格脱都同意神不能作为人的认识能力之本性对象，因而两者的根本分歧，是在于承认神的超越性前提之下，如何建立人与神的适当联系。[[17]](#footnote-18)理智论者托马斯·阿奎那主张上帝可以成为人类理性的适当对象，而邓·司各脱则认为，只有偶然的意志才能成为沟通人与上帝的桥梁，人类用自己的理性去接近上帝只会造成对上帝权威的僭越。

圣·托马斯将亚里士多德关注自然的理性精神纳入基督教神学中，又通过信仰弥合了人与神之间的存在论鸿沟。托马斯谈到，凡自然形成之物皆有固定形式，模型形式为一物形成之不可或缺的因素，又因模型在上帝之内，是上帝智慧之体现，以不同方式形成上帝的分有，所以上帝是万物的第一模型，上帝并非如亚里士多德而言是独立存在之物。正是上帝的智慧设计了万物相互区别的宇宙秩序。[[18]](#footnote-19)据此，托马斯·阿奎那指明，亚里士多德关注受造实体的感觉经验主义并不会在自然神学领域中引申出不可知论，神的实体并不会与受造实体隔绝。人的理智虽然以感觉经验之物为本性对象，但因为万物皆是上帝的分受，一切事物都以善为鹄的，人类可以收集尽可能多的知识材料，把握事物中相似于上帝的性质，将之统摄于少数几个共相之中，上帝则作为最完满的共相而存在。致知而后知止，人类对纯粹完满之上帝的认识，也是一种止于至善的努力，永远不会停歇。虽然，人的理智始终无法完全把握上帝的本质，但无论神与人之间的距离多么遥远，上帝都能克服。如此，在托马斯·阿奎那构建的经院神学中，纵使理性起着主体构造的作用，但其地基依然是对上帝虔诚的信仰。“神的恩宠加在本性之上，并不毁灭本性，反倒实现了本性，把本性带到它所能胜任的最高完美。”[[19]](#footnote-20)因之，亚里士多德的自然主义并不妨碍基督教思想体系中的超自然主义之实现。古典理性精神和基督教信仰间微妙的平衡共筑了经院哲学宏伟华丽的思想大厦。

要言之，阿奎那的认识论表现在心理学层面，超自然主义的关乎信仰之意志与自然主义的具足智慧之理智，如柏拉图的人马之喻，共同构成人类灵魂的本质。[[20]](#footnote-21)正如人能协调良马和劣马的运动，理智也能在对上帝的信仰中引导意志作出正确的抉择。“圣父、圣子、圣灵（体现于教会）的意志被认为均由神的理智——神最重要的东西——所引导。人的意志由理智主导时，便会与神的意志相协调，否则就犯了罪。”[[21]](#footnote-22)而在另一派虔诚的基督徒看来，这种理智至上的经院哲学却挑战了神的神性，使神的神性服从于神的理智（例如至善至美的上帝虽然知晓恶——这只是由于恶是善的反面，因而是理智要求认识的——却由于自己的意志为善所决定，绝不能做违背宇宙正义秩序之事），也因之遭到了司各脱、奥卡姆及后来一些唯名论者的攻击。

司各脱在哲学史中被定位为一个唯意志主义者，在回答“人的理智能否通达上帝”这一关键问题时，司各脱也以意志之自由革除阿奎那理智之弊端。一方面，就上帝的本质而言：上帝的存在虽是理智之必然，但上帝的本质却属意志之偶然。上帝不受任何理智法则之束缚，他既非人类理性之本性对象，也非其适当对象。另一方面，就人的存在方式而言：上帝的独断意志决定了人类于存有和理智上皆属偶然。“人的存在因为与上帝没有必然的关系，因而必须借着上帝的自由决定才得以存在。同样，人若要认识上帝，由于偶有理智与必然本质没有必然的关系，则亦必得凭借上帝的再一次自由决定，才能得以认识。”[[22]](#footnote-23)

如果说司各脱挑战了理智的支配地位，奥卡姆则直接开启了一场意志主导的唯名论革命。利用司各脱等早期唯名论思想家的工作，奥卡姆为一种与经院哲学完全不同的新的形而上学和神学奠定了坚实的基础。他认为，除了上帝的存在以外，一切皆属偶然，共相并不能拉近我们与上帝的距离，促使我们相信共相实在性的语言名称只是纯粹的符号。“奥卡姆剃刀”则进一步揭示了唯名论逻辑的指导原则：如无必要，切勿增加共相。正因如此，唯名论开辟了一种理解人类的全新可能性，解决了“一”与“多”的纠葛，重新将“人”从“上帝”中解放出来。正如日益扩张的神人天堑所昭示的，既然人类理性不必再受经院哲学家创造的虚假共相之指导，人服从任何道德律令都无从产生神的救赎，那么唯一现实的存在就是个体本身。在意志主导的宇宙鸿蒙中，上帝对人世漠不关心，人类只能运用自己的理性改善在尘世的命运。人的理智被迫为自己划分界限，以一种更加谦逊而坚定的方式，在自然世界和人类事物中，找到新的生长点。当唯名论革命从神学上表明了宗教与此世的生活毫不相干之后，现代自然科学和政治学也应运而生。

# 三、“人间的上帝”的挺立——“利维坦”之诞生

从奥卡姆到霍布斯的三百多年间，英格兰发生了显著的变化：既孕育了人文主义思想和科学理性精神，同时也造成了持续不断的宗教冲突。时代赋予了霍布斯建立一种公正持久的政治秩序之崇高使命。在霍布斯的理论建构中，从描述物体性质及其运动定律的物理学，到描述人性及其运动倾向的人类学，至最终建立一种社会机制以最大限度地保障人类和平的政治学，都建基于一种唯名论的认识论。而本文接下来将深入挖掘霍布斯思想中的唯名论根源，并对《利维坦》中的物体、人与政治这三部分分别予以表述。

## （一）霍布斯的物理学

在唯名论的神学认识论中，要构建一种物理学，首先需要解释物体存在的基本特征是什么，其次需要阐明唯名论那个绝对全能而又冷漠无情的上帝意志如何表现在物体运动法则中。在界定这两个问题时，霍布斯通常被国内哲学史教科书简单地定义为一名机械唯物主义者，其物理学背后的思想根源却经常被忽视。本文接下来拟围绕霍布斯对笛卡尔心物二元论的反驳，管窥其唯物主义和机械法则[[23]](#footnote-24)，并指明其物理科学与政治哲学体系之间的可能关系。

首先看霍布斯针对笛卡尔的心物二元论所提出的第二个和第四个反驳节选：

第二个反驳：“既然对我存在这个命题的认识是取决于对我思维这个命题的认识的，而对我思维这个命题的认识是取决于我们不能把思维跟一个在思维的物质分开，那么似乎应该得出这样的结论：一个在思维的东西是物质的，不是非物质的。”[[24]](#footnote-25)

第四个反驳：“假如推理不过是用‘是’这个字串连起来的一连串的名称的总和……那么推理将取决于名称，名称将取决于想象，想象也许将取决于物体性器官的运动；因此精神无非是在有机物体的某些部分里的运动。”[[25]](#footnote-26)

笛卡尔的心物二元论主张，物体的基本存在样态是思维和广延，因而人既是有广延的存在，会受到自然原因的支配；同时也是能思维的动物，拥有理性推理和自由抉择的能力。笛卡尔进一步通过普遍数学的分析方法，得出“我思故我在”的著名命题，以“我”为根本基点，弥合了纯理性的东西（数学对象）和感官所能认识的物体之间的鸿沟，以确定性和自然科学取代了信仰和神学，在唯名论全能的神之恐惧中找到了自身的位置。但霍布斯却通过第二个反驳反对了笛卡尔“我思故我在”的理论前提，指出不仅物质之外没有精神，而且思维着的“我”本身也是物质的。至于其第四个反驳则更加清晰地表明，人类的想象、推理这些思维活动都不过是与之相关的有机物体运动而已。

霍布斯并不像笛卡尔那样面对着认识论分裂的困扰，正如他在论战中所表现的直率和坚决一样，其物理学也直接是一元的唯物主义的。而霍布斯这样做的原因，正与其唯名论立场有关。正如奥卡姆剃须刀所显示的，语言和名称只是虚假的共相，存在着大量相互矛盾的名词和无意义的推理，这些都对人的推理认知具有阻碍作用。霍布斯明确举出一些例子，如“无形体的实体”、“吹入的美德”[[26]](#footnote-27)等组合名词，又如“干酪具有面包的偶性”、“颜色存在于物体之中”[[27]](#footnote-28)等荒谬的推理，以讽刺关于上帝和性灵的虚妄的经院哲学[[28]](#footnote-29)。由此，霍布斯得出了“事物的存在优先于语词的本质”之结论，语言推理有真假之别，自然感觉则确切无疑。[[29]](#footnote-30)因而，霍布斯在对语言和推理的理解中，在对经院哲学“性灵的黑暗”之批判中，也反过来证实了其唯物主义的立场。[[30]](#footnote-31)

在确证了霍布斯唯物主义立场之后，进一步思考便会发现，如果偶性并不独立于物体、推理的真实性也依赖事物的属性，只有现实的秩序才能提供最高的科学确定性与人类幸福的终极方案，那么霍布斯从神学信仰转向现实政治秩序的探求便是自然而然的，是其理论发展的必然结果。与之相对，笛卡尔将霍布斯所谓的外部确定性归结为自由思考的“我”本身，用数学这一最完美的手段来理解和掌控自然，也就必然走上一条与霍布斯完全不同的路，。但无论是现实的政治哲学还是抽象的数学建构，两位思想家都完成了时代赋予他们的寻找人类和平与安全的崇高使命。

如果说霍布斯的唯物主义为其政治哲学的转向提供了理论基础，那么机械法则就为其政治哲学的形成提供了基本元素。由于物质的机械运动与自然感觉的有效性，霍布斯才能界定人性的基本要素，并在此基础上进一步构建他关于自然状态和战争状态的学说。

他和笛卡尔就自由与意志问题所展开的第十三个驳辩，最为明显地体现了两者在认识论层面的分歧：笛卡尔认为，人的理性能够产生科学的确定性，在此基础上人可以自由地抉择，理性作为人的本性能力之体现，能够被用来理解和掌控自然。但霍布斯却认为，不仅理性不能带来清晰与明智，而且人在本质上也没有任何自由可言。[[31]](#footnote-32)但霍布斯的第十三个反驳到此就戛然而止，并未进一步阐述理由。联系上文关于霍布斯唯物主义的观点，我们知道人的一切思维活动均由物质所决定，因而人类理性在本质上是荏弱无力的。而本文接下来将指出，这一物质决定论还依循着机械法则，正是在此基础上，自由才不再成为霍布斯政治哲学的主题，由机械法则主导的人类激情学说则粉墨登场了。

当托马斯·阿奎那将亚里士多德的理性精神融入基督教之时，也将亚里士多德的四因说带入了基督教神学的信仰体系，上帝作为最完满的形式和最高的善而存在，人们只有在向上帝的不断靠近中才能实现自己的本性。而在唯名论打破了经院哲学的等级秩序之后，万物也丧失了趋向上帝之最高善的内在目的论维度。霍布斯进一步取消了宇宙的目的因，使得物体的运动并没有理智的目的，全能的、漠不关心的神的意志也就存在于机械宇宙持续不断的碰撞中。在其中，只有机械的原因链条和力量的相互抵消，人们的一切自愿行为本质上都是外部运动的必然结果。[[32]](#footnote-33)一方面，除了物理意义上没有阻碍的外部自由以外，人类不可能拥有真正的自由意志和决断能力。另一方面，人类又会感觉经验到外界物体对身体持续不断的碰撞与刺激，进一步产生朝向某物（appetite）或躲避某物（aversion）的内在自觉运动，也就是激情。因而机械法则就为霍布斯政治哲学中人性论的部分提供了“分解”意义上的基本元素，在此基础上，霍布斯才能进一步通过“综合”的方法构建出政治哲学的大厦。

如果说笛卡尔运用“分析”的科学方法，将其哲学完全建立在数学科学的基础上。那么霍布斯则运用“分解综合”（resolutive-compositive）[[33]](#footnote-34)的方法，构建了其特殊的政治哲学。我们可以毫不犹疑地称笛卡尔的思想是科学的，但我们却很难以同样的理由说明霍布斯的政治哲学完全建立在科学先验的基础上。由于其方法的特殊性和演绎的跨学科性[[34]](#footnote-35)，他的思想体系是物体学、人类学、政治学和宗教神学这些看似独立、却相互关联的部分融合在一起的产物。事实上，关于霍布斯的政治哲学的定位，也一直存在着科学性和人文性之争。[[35]](#footnote-36)

施特劳斯在其关于《霍布斯的政治哲学》整本书中所要试图证明的，便是霍布斯的政治哲学并非自然科学的一部分或附属品，它有自身的独立性和科学性，并始终具有一个道德根基：根本上非正义的虚荣自负与根本上正义的暴力死亡恐惧之间的人本主义的道德的对立。[[36]](#footnote-37) 施特劳斯指出，正是借助于对这一前提的探讨，才能厘清霍布斯所代表的政治哲学之转向。[[37]](#footnote-38)而本文则进一步证明了，施特劳斯所说的这一道德对立渊源于理智与意志、唯实论与唯名论、人的自由意志与对全能上帝之恐惧的对立中。只有当霍布斯作为一个唯意志主义者，他的物理科学才能被理解，而其政治哲学的思想大厦也得以融会贯通、自成体系。

## （二）霍布斯的人类学

人类学作为霍布斯的物理学和政治学之间的过渡论述，无疑具有承上启下的关键作用。首先，霍布斯在承认人类自然平等的基本前提下，从感觉经验主义出发，探求在机械法则影响下的人类激情表现形式，推演出人人相互为敌的战争状态，完成了从物理学到人类学的过渡。接下来，霍布斯开始寻求使人走出战争状态的途径，他揭示了人类自我保存原则以及作为人类自我保存手段的理性，并继续寻求用理性为人类营造和平稳定环境的方式，实现了由人类学到政治学的过渡。

唯名论革命在拒斥经院哲学的共相之时，也破坏了从上帝到人类的等级森严的存在论链条，古代智者学派人人平等的自然权利观点以一种新的视角重又出现在近代思想家的眼前。近代政治哲学家通常以人类自然平等为前提，霍布斯也不例外，他谈到：“自然使人在身心两方面的能力都十分相等。”[[38]](#footnote-39)实际上，这一平等条件，既是人类在自然状态中获得幸福的基本前提，也是在战争状态中走向苦难的重要根源，还是在公民社会中应被承认的理性法则。平等概念既是他论证的起点，也是他论证的终点。[[39]](#footnote-40)另外，霍布斯单纯从人的身体和心智方面来考虑人的自然本性，也取消了经院哲学的灵魂概念对人的自然生活所建立的目的论规定，仅仅从机械效力因的角度来理解物体间的因果关系。

虽然平等是人类发展中一个永恒的话题，但人们对平等的认知却大相径庭。霍布斯说明自然状态中人性的平等，是为了推演出战争状态下人与人相互倾轧的悖论性不平等，为“利维坦”的绝对权威赢得合法性依据。卢梭同样强调人性平等的自然权利，但却是为了说明自然状态的纯良美好，反衬国家和社会制度对自然状态造成的破坏，并为个人反抗主权者的压迫提供理论依据。[[40]](#footnote-41)霍布斯的政治学说与卢梭有如此大的差异，部分是由于其唯物主义和机械法则对人性的影响。如上所论，霍布斯的机械法则导致了他对人性论中激情的分析。而本文接下来试图指出，正是由于激情的驱使，平等的个人才从自然状态走向了根本非正义的战争状态。

霍布斯谈到，“心灵永恒的宁静在今世是不存在的，生活本身就是一种运动，不可能没有欲望，也不可能没有畏惧，正如同不可能没有感觉一样。”[[41]](#footnote-42)因而，幸福并不在于寻找到古典道德哲学家所追求的“心灵永恒的宁静”，而在于满足我们的身体欲望，并躲避使我们畏惧的对象。换言之，自然状态中的人类认为，幸福就在于拥有不受外部限制地追求我们激情对象[[42]](#footnote-43)的自由，自由的合理内核已经从形而上学的理智追求演变成实用层面的权势角逐，人生丧失了古典哲学之规定性。在这场和机械指针赛跑的旅途中，人除了成为优胜者，别无其他目的。

而在纯粹的自然状态中，没有法律也就没有不义[[43]](#footnote-44)，人性对其他事物的欲望和人性平等一样皆符合人的自然本性，但这两者的同时存在却恰恰构成了人性的深层悖论。既然每个人的欲求都是正当合理的，而人又天生平等，每个人对实现自己目标的“使用手段权”和“私人判断权”都应获得尊重，那么每个人就拥有对所有事物的权利。但由于资源总是有限的，而人类的欲望却无穷无尽，因而只有强者才能拥有对物品的所有权。如同《理想国》第一卷中色拉徐马霍斯所言正义就是强者的利益，[[44]](#footnote-45)争斗便作为人们实现欲望的附属物而出现了。在对欲望无休无止的追求中，人们相互争斗、相互倾轧，一方以正当权利去侵犯、另一方以正当权利去抵抗。人们害怕未知的恐惧，转而互相防卫、互相猜忌[[45]](#footnote-46)，时刻处于暴力死亡的恐惧和危险边缘[[46]](#footnote-47)，自然状态中的人类生活最终是“孤独、贫困、卑污、残忍而短寿”[[47]](#footnote-48)的。在此惶惶不可终日的自然状态中，人与人之间的平等权利便成为最深层次的吊诡，每个人对所有事物的自由权利也就相当于人人都丧失了其自我保存的能力，激情主导的自然状态最终只能导致“一切人反对一切人”的战争状态。

霍布斯在得出了根本上非正义的战争状态之后，接着说到，“然而这种状况却有可能超脱：这一方面要靠人们的激情，另一方面则要靠人们的理性。使人们倾向于和平的激情是对死亡的畏惧，对舒适生活所必需的事物的欲望，以及通过自己的勤劳取得这一切的希望。于是理智便提示出可以使人同意的方便易行的和平条件。”[[48]](#footnote-49)其中，“对舒适生活所必需的事物的欲望”和“对死亡的畏惧”均关乎人类的自我保存原则，这既是人类激情的深层吊诡，也是人类理性的指导原则。[[49]](#footnote-50)一方面，人类为了实现自我保存，首先会拥有“对舒适生活所必需的事物的欲望”，而在物质运动之机械法则的影响下，这一欲望最终会演变成无休无止的权势欲，使人类堕入相互为敌的战争状态，陷入另一种“对死亡的畏惧”之激情中。当人类的激情在欲望的扩张中危及到自我保存这一根本原则之后，便会往而复返，重新审视自己的基本前提，此时，理性便作为另一种保存自我的手段出现在人们眼前。当终极的目的和最高善的维度被取消之后，激情成为人性中的首要元素，理性也失去了经院哲学中应有的地位，沦落为人类保存自我的工具。

因而，古典政治哲学中理性对欲望和激情的控制能力[[50]](#footnote-51)让位给近代政治哲学中的自我保存力量，自我保存原则也一跃而成为自然法的基本内核。凡是有利于自我保存的，便是正义；而威胁人类保存自我生命的，就是不正义。如果说除了唯名论的全能漠不关心的神以外，还有什么自然法存在，那就是说，“神通过自然法，提供了一种自我保存的动力，它为一种将使我们掌控和拥有自然的科学奠定了基础。因此，霍布斯的科学不仅旨在理解世界，而且旨在改变世界，给人类力量保护自己，改变人类在尘世的命运。回应破坏人类生活的普遍恐惧，带给人类力量、安全和幸福。”[[51]](#footnote-52)正是由于人类的理性和自我保存原则，霍布斯才能从关于人性的探讨走向国家、法律的政治建构中。

## （三）霍布斯的政治学

本部分首先承接上文对人类理性的论证，进一步说明理性为人类保存自我而指定的两条基本自然法，第一条自然法描述了人类追求和平的目的，第二条自然法描述了人类建立契约的政治努力。根据第一、第二自然法，人间的上帝“利维坦”得以诞生。本文同时指出，作为理论建构的“利维坦”具有现实建制层面的作用，只有武装的君主才能平息现实中的道德宗教纷争，因而它作为“有死的上帝”取代了“不死的上帝”在人间的统治。但这一取代是不彻底的，因为它的有死之躯决定了它仍然受到神的自然律法之限制，故本文进一步辨析实证法与自然法之间的差异，思考神的自然律法究竟在多大程度上影响了国家主权者意志的法律。

如前所述，霍布斯将自我保存原则作为自然法的基本内核，而人类理性在充分认识到这一基本前提后也反过来将其作为自然法的第一条诫命，其它一切法则都由此推出，都是对寻求和平或自我保护方法的说明。因而，自然首要的法则是：“每一个人只要有获得和平的希望时就应当力求和平；在不能得到和平时，他就可以寻求并利用战争的一切有利条件和助力。”[[52]](#footnote-53)霍布斯从保卫和平的基本自然法又延伸出第二条自然法，“在别人也愿意这样做的条件下，当一个人为了和平与自卫的目的认为必要时，会自愿放弃这种对一切事物的权利；而在对他人的自由权方面满足于相当于自己让他人对自己所具有的自由权利。”[[53]](#footnote-54)这种权利的相互转让就是建立契约。第一条自然法描述了人类追求和平的目的，第二条自然法描述了所有政治努力的手段，政治学的其余内容都源于这个开端。尤须指出的是，第二条自然法不是自发反应的结果，对于可能面临的死亡威胁，人的自然冲动是征服或躲避，只有当人类发现自己永远无法强大到征服所有对手，并且因为在战争状态中死亡无处不在而无法逃离时，这一替代方案（建立契约）才作为推理链条的最终结果纳入理性的考虑范围内。

但契约关系的产生还不足以使人类走出战争状态，如果人们认为打破契约比遵守契约能给自己带来更大的好处，并且由于言词的软弱无力而不用担心受到任何惩罚，那么人类就会毫不犹豫地打破契约，当所有人重新拥有对所有人的权利之后，人类又不可避免地回到战争状态。于此，“就必须有某种强制的权力存在，以使人们所受惩罚比破坏信约所能期望的利益更大的恐惧来强制人们对等地履行其信约，并强制人们以对等的方式来维持通过相互约定、作为放弃普遍权利之补偿而获得的所有权。”[[54]](#footnote-55) 而只有自然状态中的所有人作为授权人同时将自己的权利托付给一个人或一个能通过多数的意见把大家的意志化为一个意志的集体中，这一个人或集体作为大家的代理人使自己的意志成为共同体的意志，强制的权力才能发挥作用，这就是伟大的“利维坦”[[55]](#footnote-56)或者说“人间的上帝”的诞生。如此，使人走向和平的、对暴死之恐惧演变成了对伟大“利维坦”之畏惧，自我保存这一根本道德前提也转换成了对信约之遵守与对国家主权意志之服从。

至此，我们对霍布斯完成“利维坦”的理论建构过程已经了然于心，但还需要进一步明确“利维坦”的神学意义，才能明白这一理论建构在现实建制层面的作用。在霍布斯看来，只有主权者才能建立和强制执行一整套统一的善恶标准以结束现实的道德宗教纷争。他认为，公民社会之前的“自然状态”就相当于上帝的伊甸园，其中每个人都由于他特有的激情而带有不同程度的罪，当人类偷吃了善恶树上的果子而有了私人判断和道德标准之后，人与人之间的善恶观念便开始发生冲突。当神不在场时，每个人都试图模仿神而将自己的道德标准凌驾于他人之上，由此导致了人与人相互为敌的“战争状态”。[[56]](#footnote-57)霍布斯甚至在《圣经》中寻找证据，指出只有武装起来的君主才能解决道德宗教纷争，基督的统治同样建立在世俗权力的基础之上。[[57]](#footnote-58)

因而，主权者在国家中就像唯名论的神在宇宙中一样，拥有令人恐惧的绝对权能。但“利维坦”又不同于唯名论全能的神，因为它作为“人造之人”取代了神在世间的绝对统治，实现了从“不死的上帝”到“有死的上帝”之转变，并在意志主导的混乱宇宙中给予人类和平和安全的保障。同时，正因为“利维坦”是有朽的，它在人间并不完全自足，可能由于未履行义务而受到神的惩罚。[[58]](#footnote-59)但“利维坦”究竟在多大程度上受到神的自然律法之限制，还需要对实证法和自然法进行辨析。

著名自然法学家登特列夫曾在其著作中谈到，“他（霍布斯）的法律概念是唯名论者的概念，他的道德理论摒弃绝对价值的观念，他所谓的国家乃是人为的产物，而不是历史的产物。”[[59]](#footnote-60)

“绝对价值的观念”来自自然法，“唯名论者的概念”和“人为的产物”则暗指实证法，由此可见，登特列夫将霍布斯定义为一个遵循唯名论思路的实证法学家。在唯名论视域下，殊相较共相更为真实，托马斯·阿奎那所说的存在、真理和善的统一不复存在，既然永恒的自然法（神的律法）不再能为人间建立良好的秩序，那么人就只能自己为自然立法，实证法由此出现。尽管霍布斯将自己的法学定义为最清晰的自然法[[60]](#footnote-61)，但后世研究者通常将霍布斯定义为实证法学派的起源，而绝非一个自然法学家。霍布斯的“自然”相比于传统已经有了很大的区别，尽管他同时谈到自然状态和自然法，但此处的“自然”之涵义已经远远逃逸了西方理智文化传统中永恒的自然法框架，代表了一种唯意志主义的实证法路向，其法律效力完全取决于保卫和平的实际作用，而没有永恒的道德根基。

从自然法到实证法的演变，也体现了理智与意志的博弈。首先，追求卓越的价值理性变成意志主导下的工具理性，自我保存的基本原则取代了永恒自然法，而理性也沦为自我保存之手段。其次，在霍布斯构建“利维坦”的哲学三部曲中，人类理性又经历了二次降格，从规定“自然法”（如前所述，这里的自然法以自我保存而非绝对价值为基本内核）转变成对主权者意志的服从，法律是意志而非理智，人类理性的作用仅仅是为了执行意志所订立的法律。

通过确立国家的实证法基础，霍布斯构筑了植根于人类现实社会之必然性[[61]](#footnote-62)的政治哲学。还应指出，霍布斯构建政治哲学的一个现实考量，是论证绝对主义政府（斯图亚特王朝）的意识形态正当性，王权必须独立甚至高于教权而存在。要之，对于之前提出的那个问题——“利维坦”究竟在多大程度上受到神的律法之限制，在此便可以给出答案：尽管“利维坦”作为人间的上帝具有“有死”的属性，但当它意志论的实证根基确立之后，国家主权者的意志取代了唯名论中全能的上帝意志，理智论中不死的上帝早已退居幕后，神的自然律法也只能形同虚设了。

# 

# 四、“人间的上帝”终归是“有死的上帝”——“利维坦”的统治困境

## （一）“利维坦”的正当性危机

虽然霍布斯通过实证法为“人间的上帝”确立了根基，但“利维坦”仍面临着深层的正当性危机，这一危机内在于民众、主权者与国家这三者间的张力中。主权者是一个实质的人格，是由所有民众任命的一个他们认为能够代表他们意志的自然人，体现了代表者个人的同一性；而国家（common-wealth）则是一个虚拟的人格，是一大群人相互订立信约、每一个人都对该单一人格的行为授权以谋取共同的和平与防卫的产物，是主权代表者被授权行使的那种主权的真正承担者，体现了被代表全体的统一性。“利维坦”也在主权者和国家这双重维度上显示了它的统治困境。其一，虽然“利维坦”拥有令所有人惧怕的力量，但国家这一虚拟人格能否真正实现所有民众意志的统一？其二，纵然霍布斯在论著中不断强调主权者是国家的灵魂，但主权者这一实质人格能否完美代表国家以实现全体公民的利益？

首先看第一个问题，国家能否实现所有民众意志的统一？

国家主义者卡尔·施密特在第一重维度上展开了他对霍布斯的责难。施密特在主张“利维坦”建立之重要性的同时，也进行逆向思维，关心主权国家的统治能否切实地建立并维系一个长治久安的政治社会秩序的问题。[[62]](#footnote-63)他指出，尽管存在相互的畏惧和突来的理智灵光，但彼此无休无止地竞逐权力、地位与财富的自然人之间依然很难达成共识并互定盟约。换言之，“约定”与“同意”并非一蹴而就，多元性的自然状态很难转化为另一种完全不同的统一与和平之条件，即使所有人皆达成共识，这种“协议之同意”（agreement）也只是一种“无政府的—社会的”（anarchico-social）而不是国家的盟约。[[63]](#footnote-64)事实上，从霍布斯关于国家起源的论述中，主权国家内蕴之“自由主义”的成分已经初见端倪。

一方面，由于唯名论视域下宇宙的偶然性和多变性，法律制定者无法预料现实所有行为，公共法律依然为私人判断留有余地，[[64]](#footnote-65)而这一“公共性”与“私人性”的区分便作为动摇“利维坦”之统一性的罅隙一直存在。另一方面，要进一步考虑国家主权之下依然合法的私人判断，就是要思考当人们建立一个国家使究竟出让了哪些权利。毫无疑问，公民对“利维坦”的服从义务就来自于“利维坦”依据其自身武装力量而对个人生命财产安全的保护，因而人类自我保存的自然律法始终高居于“利维坦”之上，一旦“利维坦”命令公民去做伤害自身生命的事，例如要求公民上阵杀敌，公民就可以根据私人判断权（用自己的理性去保存自我生命的法则）而拒绝服从。[[65]](#footnote-66)如此，“利维坦”就深陷统治囹圄。 [[66]](#footnote-67)

至此，我们可以回答之前提出的第一个问题，虽然“利维坦”具有震慑所有人的力量，但由于自我保存的这一根本自然法则，以及“公共性”与“私人性”之间的区分，主权国家之内始终孕育着“自由主义”的成分，民众意志的统一只是抽象的，“利维坦”始终处于统治悖谬之中，国家这一虚拟人格在现实中也难逃自身吊诡。

再看第二个问题：什么样的主权者才能完美代表国家？

与作为国家的虚拟人格之第一重维度不同，国家的主权者作为一个实质的人格，它所反映的是第二重维度上“利维坦”的统治方式问题。按照主权者统治国家方式的差异，霍布斯将国家分为君主制、贵族制和民主制三种类型。[[67]](#footnote-68)正是在这一点上，霍布斯与他的论敌展开了持久的争论。

霍布斯主张，只有君主国家才能最好地代表被统治者的利益，并为之展开了论证。其一，他从公共利益与私人利益之区分的视角指出，只有在君主国家中，私人利益和公共利益才能实现完美统一，主权者这一实质人格才能完美代表国家以实现全体公民的利益而不至使“利维坦”这头巨兽身陷泥沼。与之相反，在民主政体或贵族政体中，公众的繁荣只能酿造贪污腐化之苦果。其二，以理智与意志之辩证关系考量：由于霍布斯秉持人类理性荏弱无力之信念，而议会的人数众多、人声嘈杂，较之君主一人更容易煽动情感之火而使理性目眩，在决断中极容易产生前后不一的矛盾，因而民主政体与君主政体流弊丛生，实不堪为民众利益之表率。[[68]](#footnote-69)上帝统治的王国可以三位一体而不至造成破坏，但人所统治的地方却只能有一个灵魂，“利维坦”作为人间“有死的上帝”只有拥有绝对的权威才能实现自身的统治。

但霍布斯为绝对主权所作的辩护却遭到了当时众多议会议员和宪政理论家的反对，他们认为霍布斯的“利维坦”剥夺了人类最基本的自由。在他们看来，只要专断权力在一个公民联合体内存在，只要人民处于被统治与被依附的地位，就不可能享有自由而成为一个真正意义上的公民。两者之论争，也代表了两种不同的人类自由理论，体现了独立性与依附性、内在自由与外在自由之分歧。1655年，继霍布斯完成《论公民》的工作十四年之后，他与德里郡的英国国教主教约翰·布拉姆霍尔就自由与必然的问题展开了一场极为激烈的争论。在布拉姆霍尔所代表的经院式哲学认知中，理智对意志具有支配地位，意志这一天赋只有在理智灵魂的控制下才能做出正确的决意行为，人类也只有在理智的指引下才能成为真正的行为自由人。而在霍布斯所承袭的唯意志主义与唯名论视野中，由于其特殊的唯物主义和机械法则，尽管人类可能处于各种激情的困扰中，只要没有受到外在阻碍，依然拥有自由。

而霍布斯并未止步于得出和其对手完全相反的自由定义，他进一步指出，如果人人都拥有这种自由，只能导致混乱的战争状态，自由从根本上就是一个伪命题。只有在全体成员通过彼此间的协约而相互约束，将自然自由状态转换成一种被义务限制（臣服于主权者）的状态之时，民众才能获得真正的和平与安全。因而，只有当我们发现霍布斯真正关心的不是公民自由问题而是人类自我保存问题之时，我们才能不被霍布斯在主张意志是一种自由的同时又对其持消极态度的表面悖论所蒙蔽。通过将自由界定为物理运动意义上无外在障碍的自由，霍布斯既避免了经院哲学家复杂繁琐、模糊不清的定义模式，同时又有利的支持了他的国家起源学说与国家统治理论，而且还在最大程度上回击了他的论敌：只有在服从中才能拥有真正的自由。

从这个意义说，霍布斯的确有力地反击了他的共和主义与宪政主义对手，证明了绝对君主制的优越性。但他是否真正赢得了对自由问题的论辩，却还是个值得思量的问题。[[69]](#footnote-70)因为丧失了形而上学之自由的“利维坦”，也始终需要面对“正当性”的质疑。

## （二）“利维坦”之间的战争状态

霍布斯的“利维坦”除了具有深层的正当性危机，在“利维坦”之间也即国与国的关系上也同样面临着棘手的难题。虽然“利维坦”的诞生代表民众从自然状态走向了文明社会，但“利维坦”（主权国家）之间却仍然处于“自然状态”中。究其根本，国家是代表全体公民意志的单一人格，具有最高的规定性与无可置疑的权威，但也正因如此，国与国之间就如自然状态下一切人拥有对一切事物的权利一样，彼此非理性的对峙抗争而不为不义。

对此，霍布斯在《利维坦》中给予了十分鲜明的描述，“古希腊罗马人的哲学与历史书以及从它们那里承袭自己全部政治学说的人的著作和讨论中经常推崇的自由，不是个人的自由，而是国家的自由，这种自由与完全没有国法和国家的时候每一个人所具有的那种自由是相同的。后果也是一样。因为在无主之民中，那儿永久存在着人人相互为敌的战争状态。[[70]](#footnote-71)在这段话中，霍布斯又回到了他关于自由与必然问题的争论：国家之中没有个人自由，有的只是统治与服从；国家之间虽然有自由，但却只能带来相互为敌的恶果。

尽管如此，霍布斯却并没有作进一步推导，未能指明一条使“利维坦”们走出战争状态的科学途径。可以设想，若是主权国家之间处于彼此角力争逐的“自然状态”中，朝不保夕，随时都有被摧毁的可能，那么在国家保护之下的臣民也将时刻处于“山雨欲来风满楼”的恐惧氛围中。按照人类理智的正确指令，很难保证以自身利益诉求为原则的民众不会放弃本国公民的身份而移居或逃离他国；又根据人人平等的法则，如果人人都有理由放弃自己原有的国家，那么不必等敌军兵临城下，一室之内，萧墙之中，“利维坦”解体之因已筑矣。

可见，“利维坦”这一庞然大物也存在着不能自洽的逻辑漏洞，而这也给后世理论家留下了极大的才智发挥空间。霍布斯的政治哲学只是在特定情境下应对英格兰内战纷争的特定产物而已，时间永是流逝，环境不断变化，绝没有一劳永逸、照搬无误的理论成果。而在当今经济全球化的背景中，为霍布斯所忽略的国际间秩序问题又成为了新的社会科学主题。

## （三）“利维坦”对自然法的削弱

本部分是对之前自然法与实证法之辩的拓展延伸，首先从《利维坦》原文中看待霍布斯对自然法和实证法的态度，接着对法律的实证维度进行反思，指出霍布斯所开启的法律实证主义潮流在近现代经历了个人主义、唯理主义和激进主义的演变。根据德国法律学家罗门的观点，人类对自然法的永恒追求始终没有消失，当实证主义耗尽之时，形而上学便会再度归来。“利维坦”即使作为人间的上帝，也需要服从神的律法，才有可能化解自身的统治危机。

在之前对自然状态与自然法之区分中已经提到，霍布斯虽然也谈及自然法，但他的自然法只是实证主义层面上人类理性对自我生命保全之法则，丧失了古典自然法学派的最高善之规定性维度。如同霍布斯在《利维坦》第二十六章反复强调的，法律只是权威者的意志和命令，不涉及真理。“伦理道德虽然天然是合乎理性的，但唯有通过主权者才能成为法律。”[[71]](#footnote-72)反过来说也是一样，“国家以法令宣布为神律时，所有的臣民便必须把它当成神律服从……世界上没有任何地方可以准许人们在国家所宣布的上帝诫律以外再宣称有其它的上帝诫律。”[[72]](#footnote-73)在明确了霍布斯对永恒自然法所做的革命性转变之后，我们需要进一步反思：对法律的超越性维度之抽丝剥茧，究竟会对社会秩序和法律自身效力产生怎样的影响。但尤须注意的是，这里的问题不在于自然法和实证法之间的对立。对霍布斯作为一个法律实证主义者的责难，也不是对实证法本身的批驳，而是要反思人类社会秩序究竟在多大程度上需要自然法，法律能否依凭命令而实现自身的统治，以及人类能否仅靠他律而良好生活。

当唯意志主义和唯名论挑战了中世纪的信仰，自然法的有效性就从价值理性转化为人类狭隘的工具理性，自然法学说变成了个人主义、唯理主义和激进主义。[[73]](#footnote-74)而个人主义、唯理主义和激进主义的目标都在政治生活中、在实证法中逐渐实现：霍布斯从人类生活经验出发，实现了个人主义的转变；他又从人类保存自我的理性指令推导出契约性的“自然法”与“利维坦”之诞生，实现了唯理主义的诉求；而卢梭则将人的自然权利提升至自然正义的崇高尊严地步，受卢梭启发的雅各宾党人也在法国以革命的方式，实现了激进主义的政治主张。

针对这一点，罗门在《自然法的观念史和哲学》中提出，“在整个19世纪，这种形态的自然法在科学的世界中被当作最高级的自然法，因而，反对它的战斗被视为是对整个自然法的战斗。由此，现在已经开始了其胜利大进军的实证主义十分轻松地获得了它的桂冠，因为它确实能够击败这样一种历史性的法律哲学形态，它自称为自然法，其实并不是自然法的理念本身。甚至在演绎的激情淹没一切的那些世纪，后者也一直被永恒哲学所坚持。在该问题的每一历史性背景中它都试图重新获得确认，一直到实证主义耗尽，形而上学复兴，19世纪的精神崩溃，它才在革新后再度归来。”[[74]](#footnote-75)《自然法的观念史和哲学》是罗门作为一个德国法律学家在面对“希特勒法学”时致力于理解实证法的道德与社会基础、并发挥哲学之智慧的一个努力。[[75]](#footnote-76)在“希特勒法学”中，法律实证主义服务于极端民族主义和极权主义，其用以规范社会生活秩序的基本内核都已被剥离殆尽。

尽管霍布斯在开创近现代法律实证主义思潮之时可能并未预料到这样的后果，但缺乏道德自律和永恒追求的机械力量法则所拥有的巨大破坏力，也不能不使我们触目惊心，我们最终还是要重拾形而上学与永恒哲学的传统。虽则在地上没有像“利维坦”造的那样无所惧怕，但天上却必须有他要畏惧的对象，[[76]](#footnote-77)对于上帝永恒的自然法，“利维坦”也应当遵从。

# 五、结语

本文从理智与意志之间的辩证关系着手，揭示了霍布斯政治哲学中唯名论路向，指明“利维坦”的证成路径内蕴于从“不死的上帝”到“有死的上帝”之转向中。第一部分从“性灵的黑暗”肇始，以现实中的政教纷争为突破口，揭示霍布斯对“不死的上帝”之批判，随着他对宗教的认识日益加深，意志主导的“人为之国”最终取代了理智支配的“自然之国”。第二部分对“性灵的黑暗”进行思想史探源，指出在“性灵的黑暗”背后所显示的理智论与意志论之间深刻的神学分歧，当唯名论革命打破了共相之后，现代自然科学和政治哲学才有生长空间，人失去的只是锁链，得到的将是一切。第三部分考察“利维坦”的证成路径，指出霍布斯正是依循唯名论路线，才能完成从物理学、人类学到政治学的宏伟建构，在此实证基础上，“不死的上帝”终于退居幕后，“有死的上帝”得以挺立人间。第四部分对“人间的上帝”进一步反思，尽管“利维坦”通过对自然法的削弱而确立了自身的统治，但也正因如此，“利维坦”面临着正当性危机，并且“利维坦”之间处于战争状态，也许，只有当理智传统重新回归，“利维坦”才可能走出统治囹圄。

参考文献：

[1] [英]霍布斯著,黎思复、黎廷弼译,杨昌裕校.《利维坦》 .北京: 商务印书馆,1985.9

[2] [英]霍布斯著,应星、冯克利译.《论公民》.贵阳: 贵州人民出版社,2002.10

[3] [美]列奥.施特劳斯著,申彤译.《霍布斯的政治哲学》.南京: 译林出版社,2012.12

[4] [美]列奥.施特劳斯著,彭刚译.《自然权利与历史》.北京: 生活.读书.新知三联书店, 2016.7

[5] [英]罗素著.《西方哲学史》.北京: 商务印书馆,1963.9

[6] [美]梯利著, 伍德增补, 葛力译.《西方哲学史》.北京: 商务印书馆,1995.7

[7] [意]托马斯·阿奎那著.《神学大全》.碧岳学社/中华道明会联合出版,2008

[8] [美]米歇尔.艾伦.吉莱斯皮著, 张卜天译.《现代性的神学起源》.长沙: 湖南科技出版社, 2011.11

[9] [法]吉尔松著, 沈清松译.《中世纪哲学精神》.上海: 上海人民出版社,2008.11

[10] [古希腊]柏拉图著, 张竹明译.《理想国》.南京: 译林出版社,2015.1

[11] [古希腊]柏拉图著,王晓朝译.《柏拉图全集》第2卷.北京: 人民出版社,2003.4

[12] 《圣经》（中文: 和合本 英文: NIV 新国际版）.中国基督教两会.2007.7

[13] [德]海因里希·罗门著, 姚中秋译.《自然法的观念史和哲学》.上海: 上海三联书店, 2007.5

[14] [意]登特列夫,李日章、梁捷、王利译.《自然法——法律哲学导论》.北京: 新星出版社,2008.5

[15] 蔡英文著.《主权国家与市民社会》.北京: 北京大学出版社,2006.10

[16] [法]笛卡尔著. 《第一哲学沉思集》.北京: 商务印书馆,1986.6

[17] [英]昆廷·斯金纳著, 管可秾译.《霍布斯与共和主义自由》.上海: 上海三联书店,2011.5

[18] 李猛.《自然状态为什么是战争状态——霍布斯的两个证明与对人性的重构》[J].云南大学学报（社会科学版）,2004年05期.

[19] Leo Strauss. What is Political Philosophy?[J].the Journal of Politics, Vol.19.No.3.(Aug,1957)

[20] Bernard Gert, Hobbes: Prince of Peace, Cambridge: Polity Press, 2010.

[21] Thomas Hobbes and Carl Schmitt: The politics of Order and Myth [C], edited by Johan Tralau. London ; New York: Routledge,2011.

[22] Michael P. Krom, The Limits of Reason in Hobbes’s Commonwealth. London: Continuum, 2011.

1. “性灵的黑暗”一词，出自[英]霍布斯著,黎思复、黎廷弼译,杨昌裕校.《利维坦》 .北京: 商务印书馆,1985.9: p561-562. [↑](#footnote-ref-2)
2. [意]托马斯.阿奎那著.《神学大全——第一册：论天主三位一体》.碧岳学社/中华道明会联合出版,2008: p112.“天主始终如一地就是自己的存在；因此，正如天主是自己的本质，同样他也是自己的永恒性。”因而，不死的上帝，亦是完满自立存在的上帝。 [↑](#footnote-ref-3)
3. M.克罗姆（Michael P. Krom）同样认为霍布斯对经院学者虚妄哲学（vain philosophy）的批判在他的公民哲学（civil philosophy）中占有重要地位：霍布斯只有指出虚妄哲学造就了黑暗王国之后，才能进一步构建保卫人类和平的最高级的、理性的公民哲学。详见Michael P. Krom, The Limits of Reason in Hobbes’s Commonwealth. London: Continuum, 2011. P128-133. [↑](#footnote-ref-4)
4. [英]霍布斯.《利维坦》.第558页 [↑](#footnote-ref-5)
5. [英]霍布斯.《利维坦》.第563页 [↑](#footnote-ref-6)
6. 《论公民》用了四章，《利维坦》则专辟十七章。 [↑](#footnote-ref-7)
7. [美]列奥.施特劳斯著,申彤译.《霍布斯的政治哲学》.南京: 译林出版社,2012.12. p154.施特劳斯从古典哲学与近代哲学之演变的角度来看待霍布斯的政治哲学转向，因而他认为霍布斯“新的道德”最鲜明地体现在从古典政治哲学荣誉原则到近代政治哲学之恐惧原则的转向中。本文虽然从唯意志主义和唯名论的神学视角来考察霍布斯的思想渊源，但同样认为霍布斯的政治哲学中存在这一道德根基，并将在后文对霍布斯的人性论述中予以说明。 [↑](#footnote-ref-8)
8. 在《论公民》中，总而言之，如第三、四、五章，通过推演和举例，指出来自契约的自然法与神的律法相互合契；第十一章，直言王权的说法与《圣经》互相参照；具体而言，如第17章13小节，指出“世人得救的手段之一就是正义、现实的服从，可以用两种方式来教导。一是用定理的办法，通过自然理性，从人类的原则和人类的契约中演绎出自然权利和自然法；这样传授的信条要服从世俗权力的审查。其二是用律法的形式，用神的权威表明这样或那样是神意志；这种的训谕的方式，只有对于那些对神的意志有超自然了解的人，即基督，才是恰当的”，世俗权力与神的律法之并行不悖于此足见。 [↑](#footnote-ref-9)
9. 在《利维坦》第四十三章，霍布斯指出：背负原罪的人需要服从和信仰这两者的结合以得救。“服从”在 于尊奉上帝神律的意志，“信仰”根于相信耶稣是基督，也即相信拿撒勒的耶稣是犹太人的王，是以色列全知全能的上帝之子。神爱世人，同样，神也统治着世人，两者之间不存在吊诡。“教导是信仰的原因…教义既然要由最高教士审定，所以每一个国家中一切没有得到特殊神启的人所要相信的人便是最高教士，也就是世俗主权者（《利维坦》第476页）。”如此这般，信仰成了服从，对上帝的服从和对世俗主权者的服从之间不分轩轾。 [↑](#footnote-ref-10)
10. 《利维坦》第二十六章指出自然法与民约法互相包容而且范围相同，自然法就是公道、正义、感恩等使人们倾向于和平与服从的品质。而国家成立之后，自然法转变成民约法，国家主权者作为立法者，一方面通过制定法律限制人们的自然权利，以团结民众、防卫共同敌人（公民只能听从国家的法律和命令，人民对国家有服从的义务；与此同时，公民对超自然上帝的信仰却不是义务，而是上帝恩赐的权利；但需注意，这一权利也只能在国家规定的限度内，即人们不准许在国家所宣布的上帝诫律之外再宣称有其他的上帝诫律），另一方面又由于国家主权者有权立法废法，使自己不受服从关系的约束——主权者既是系铃人，也是解铃人，只对自己负有义务，故而根本没有义务。 [↑](#footnote-ref-11)
11. [英]霍布斯著,应星、冯克利译.《论公民》.贵阳: 贵州人民出版社,2002.10. p62. [↑](#footnote-ref-12)
12. 《利维坦》中四部分的顺序依次是论物体、论人、论国家、论宗教 [↑](#footnote-ref-13)
13. 施特劳斯尤注重在近代政治哲学背离古典哲学传统中的“历史”这一影响因子，此一古典关怀也体现于其对霍布斯的理解。于《霍布斯的政治哲学》一书中，施特劳斯对霍布斯的论证理数条分缕析之后，另辟出“历史”一章，揭示历史与哲学之间故而云泥殊路、截然不同，却仍虽远而近、若即若离的关系（此处哲学与历史，也相似于笔者所探析的利维坦诞生之两条线索）。于霍布斯身处的为战争所胁迫之时代，尤须历史鉴证对哲学准则有效性的补充，也即思想兴趣从超验的永恒秩序到人的转移。霍布斯在人本主义时期，于《伯罗奔尼撒战争史》的翻译中，对历史就怀有特殊的兴趣。而他于理论成熟时期所开创的政治哲学，就在对历史兼收并蓄的努力中进一步取代了历史。而这种对历史兼收并蓄、又与历史判然有别的努力，最为完满的体现在霍布斯的自然状态之国家起源学说。正如阿尔都塞眼中的马克思《资本论》所描述的是思维的具体而非现实的具体、是理想的平均形式而非现实的过渡形式，在施特劳斯视域下霍布斯的自然状态也是国家起源的典型历史而非真实历史。这一自然状态同时也并非亚里士多德所谓以静止和完美秩序为对象的城邦，它不受超人秩序的约束，只有人类希望和恐惧的意志充斥于其间，并最终通过意志的理性权衡而获得救赎。尤须指出，本文虽然同样着眼于霍布斯文本中的“历史”维度，但却与施特劳斯的侧重点不同，施特劳斯从古典哲学中探寻霍布斯政治哲学的开创性，而本文则从理智与意志之间的辩证关系、经院哲学和唯名论革命的神学视角来看待霍布斯哲学思想的继承性。 [↑](#footnote-ref-14)
14. [古希腊]柏拉图著, 王晓朝译.《柏拉图全集》第2卷. 北京: 人民出版社,2003.4. p806 [↑](#footnote-ref-15)
15. [美]米歇尔.艾伦.吉莱斯皮著, 张卜天译.《现代性的神学起源》.长沙: 湖南科技出版社,2011.11. p31 [↑](#footnote-ref-16)
16. [英]罗素著.《西方哲学史》.北京: 商务印书馆,1963.9. p562. [↑](#footnote-ref-17)
17. 此一部分的行文思路，参见[法]吉尔松著, 沈清松译.《中世纪哲学精神》.上海: 上海人民出版社,2008.11: p203-218. [↑](#footnote-ref-18)
18. 详情可参见[意]托马斯.阿奎那著.《神学大全——第二册：论天主创造万物》.碧岳学社/中华道明会联

    合出版,2008. p7. [↑](#footnote-ref-19)
19. [法]吉尔松著, 沈清松译.《中世纪哲学精神》.上海: 上海人民出版社,2008.11. p213 [↑](#footnote-ref-20)
20. [美]梯利著, 伍德增补,葛力译.《西方哲学史》.北京: 商务印书馆,1995.7. p217. [↑](#footnote-ref-21)
21. [美]米歇尔.艾伦.吉莱斯皮著, 张卜天译.《现代性的神学起源》.长沙: 湖南科技出版社,2011.11. p175 [↑](#footnote-ref-22)
22. [法]吉尔松著, 沈清松译.《中世纪哲学精神》.上海: 上海人民出版社,2008.11. p209 [↑](#footnote-ref-23)
23. 在当时，霍布斯不仅是一位在议会党和保王派中为人熟知的政治哲学家，同时也是当时梅森科学圈子中著名的人物之一。经由梅森圈子，霍布斯还与笛卡尔产生交集，其唯物主义和机械法则与笛卡尔的心物二元论产生了激烈的碰撞。在笛卡尔的《第一哲学沉思集》之第三组反驳中，收录了霍布斯和笛卡尔就物体、思维和上帝的性质等主题所进行的十六个反驳与答辩，为我们从侧面反思霍布斯的思想主张提供了一个很好的视角。（关于霍布斯与笛卡尔的思想交集，可参见[美]米歇尔.艾伦.吉莱斯皮著, 张卜天译.《现代性的神学起源》.长沙: 湖南科技出版社,2011.11. p283-284） [↑](#footnote-ref-24)
24. [法]笛卡尔著. 《第一哲学沉思集》.北京: 商务印书馆,1986.6. p175. [↑](#footnote-ref-25)
25. [法]笛卡尔著. 《第一哲学沉思集》.北京: 商务印书馆,1986.6. p179 [↑](#footnote-ref-26)
26. [英]霍布斯.《利维坦》.第25、26页 [↑](#footnote-ref-27)
27. [英]霍布斯.《利维坦》.第30、31页 [↑](#footnote-ref-28)
28. [英]霍布斯.《利维坦》.第542页 [↑](#footnote-ref-29)
29. [英]霍布斯.《利维坦》.第22、23页 [↑](#footnote-ref-30)
30. B.格特（Bernard Gert）进一步指出，霍布斯主张唯物主义并不是为了解决哲学问题——霍布斯更明显是一位副现象学家（epiphenomenalist）而非一位还原唯物论者（reductive materialist），而是为了否认当时和二元论有关的危险宗教观点，比如灵魂是非物质的，偶性独立于物体之上等。详见Bernard Gert, Hobbes: Prince of Peace, Cambridge: Polity Press, 2010, p22-25. [↑](#footnote-ref-31)
31. 详见[法]笛卡尔著. 《第一哲学沉思集》.北京: 商务印书馆,1986.6. p193-194 [↑](#footnote-ref-32)
32. [英]霍布斯.《利维坦》,第164页 [↑](#footnote-ref-33)
33. “分解综合”的方法关乎霍布斯四十岁时对欧几里得几何学的发现，学界一般以此为分界点，称霍布斯四十岁之前为早期人本主义时期，四十岁之后为其思想成熟时期。霍布斯在《利维坦》第22页也明确指出，“从古到今，几何学是上帝眷顾而赐给人类的唯一科学”。施特劳斯在《霍布斯的政治哲学》第2页对这一方法作了说明，“依照这个方法，既定的政治事实接受分析，被化约成各种要素（‘个人意志’），然后反过来，从这些要素着手，一种‘集体意志’的必然性及可能性，通过清澈明晰的演绎法，得以最为确凿连贯的阐发，于是，原先是‘非理性’的一团蒙昧混沌，遂经历了‘理性化’的过程。”事实上，这一方法论层面的科学理性精神一直贯穿在《利维坦》整本书中，其特殊的表现形式使得霍布斯的政治哲学更具魅力。 [↑](#footnote-ref-34)
34. 如上所述，霍布斯的思想始终带有一个唯名论的神学前提，这个前提催生出其科学的唯物主义和机械法则，而接下来霍布斯又从对物理学的理解导向了其对人性学的理解和政治哲学的解决方式。 [↑](#footnote-ref-35)
35. [美]米歇尔.艾伦.吉莱斯皮著,张卜天译.《现代性的神学起源》.长沙: 湖南科技出版社,2011.11: p291-292. 在其中，他提到了几种学术界两种观点，其一：霍布斯的自然科学和政治哲学彼此独立但平行，它们之间的区别不是原则上的，而是类型上的，自然科学基于霍布斯的分解法，政治学基于他的合成法，然而两者都是科学的。其二：霍布斯的政治学和自然科学是脱节的。霍布斯降低了高贵和虔敬等更高动机的重要性，使现代的景象变得更加黯淡。 [↑](#footnote-ref-36)
36. [美]列奥.施特劳斯著, 申彤译.《霍布斯的政治哲学》.南京: 译林出版社,2012.12. p32-33 [↑](#footnote-ref-37)
37. 施特劳斯指出，对人类社会的发展进行定位的知识属于政治哲学。苏格拉底是第一位将目光从神圣事物转向人类社会的明智哲学家，并赋予人类社会以崇高的地位，期冀在对人类事物的研究中洞察宇宙万物的内在本性。在古代哲人敏锐的批判性目光中，我们看到所有的政治行动都追求善（the good），而政治哲学则指引我们探索什么才是最好的社会以及最好的生活。因而，政治哲学的天性便是价值鲜明而非善恶中立。于此，政治哲学又极易陷入二难困境：由于政治哲学是关于人类善的普遍知识，是人们普遍欲求的，因而是不该有争议的；又因政治哲学落脚于对人类社会善恶是非的判断，人人从自身环境出发，对善恶产生不同的理解，便极易产生歧义性——it is no longer questioned but, on reflection, it proves to be questionable（施特劳斯语）。因而我们对霍布斯政治哲学最为直接的发问，便是何谓他所理解的善与恶。结合施特劳斯的专著《霍布斯的政治哲学》，我们可以发现，当古典哲学荣誉原则转变为恐惧原则之后，对荣誉（权势）的追求是非正义的、恶的，而恐惧的激情则是正义的、善的。详见Leo Strauss. What is Political Philosophy?[J].the Journal of Politics,Vol.19.No.3.(Aug,1957),p343-345: [↑](#footnote-ref-38)
38. [英]霍布斯.《利维坦》,第92页 [↑](#footnote-ref-39)
39. 因为人人平等，自然状态中的人类首先获得私人判断权而拥有对一切事物的权利；接着由于激情的作用，处于平等状态的人却渴望不平等的支配地位，人类又因为平等而走向战争状态；最后，霍布斯由平等的悖论推导出产生国家的契约法，并用契约法来反证平等观念，使人类摆脱自傲的激情（第九条自然法）。 [↑](#footnote-ref-40)
40. 可参见李猛.《自然状态为什么是战争状态——霍布斯的两个证明与对人性的重构》[J].云南大学学报（社会科学版）,2014年05期，另可见[德]海因里希·罗门著,姚中秋译.《自然法的观念史和哲学》.上海: 上海三联书店,2007.5: p83-84: 卢梭的学说与霍布斯恰恰相反，霍布斯从非正义的自然状态（一切人反对一切人的战争状态）中得出君主专制主义根本正义的结论，而卢梭则主张自然状态是和谐有序的伊甸园，在其中，人人同样享有自由与平等的自然权利，文明状态只是人堕落后的现世，因而国家与法律并不是必要的，只是对人的自然权利之宪政保障，一旦自然权利被实证法践踏，人民便享有革命的自由。 [↑](#footnote-ref-41)
41. [英]霍布斯.《利维坦》,第45页 [↑](#footnote-ref-42)
42. [英]霍布斯.《利维坦》,第62页，这里的激情对象就是指人类无休无止的权势欲，也即对仪容、慎虑、技艺、口才、慷慨大度和高贵的出身等能使人的处境获得改善的事物的欲望。 [↑](#footnote-ref-43)
43. [英]霍布斯.《利维坦》，第95页，人类的欲望和其它激情并没有罪。在人们不知道有法律禁止以前，从这些激情中产生的行为也同样是无辜的；法律的禁止在法律没有制定以前他们是无法知道的，而法律的制定在他们同意推定制定者前也是不可能的。 [↑](#footnote-ref-44)
44. [古希腊]柏拉图著, 张竹明译.《理想国》.南京: 译林出版社,2015.1,p14. [↑](#footnote-ref-45)
45. 但这并不意味着霍布斯主张人性本恶的观点，霍布斯在《论公民》前言中明确指出了好人合理的防卫与坏人合理的激情来为自己的观点作辩护。他指出，在法律产生之前无法把善恶分而论之，同时即使坏人少于好人，善良体面的人还是免不了经常需要提防、猜疑、防范和胜过别人，用一切可能的手段保护自己。而坏人的贪婪、恐惧、愤怒以及所有动物性的激情，也是来源于自然，并非他们天生邪恶。 [↑](#footnote-ref-46)
46. 施特劳斯指出这种对暴力死亡的恐惧才是最有利于和平的激情 [↑](#footnote-ref-47)
47. [英]霍布斯.《利维坦》,第95页 [↑](#footnote-ref-48)
48. 《利维坦》第97页 [↑](#footnote-ref-49)
49. B.格特（Bernard Gert）将自我保存（self-preservation）界定为合理的欲望（rationally required desires），并指出激情状态下的自然权利和理性状态下的自然法都根植于自我保存原则。详见Bernard Gert, Hobbes: Prince of Peace, Cambridge: Polity Press, 2010, p45, p64. [↑](#footnote-ref-50)
50. [古希腊]柏拉图著, 张竹明译.《理想国》.南京: 译林出版社,2015.1. p129. [↑](#footnote-ref-51)
51. [美]米歇尔.艾伦.吉莱斯皮著, 张卜天译..《现代性的神学起源》..长沙: 湖南科技出版社,2011.11. p301 [↑](#footnote-ref-52)
52. [英]霍布斯.《利维坦》,第98页 [↑](#footnote-ref-53)
53. 同上，第98页 [↑](#footnote-ref-54)
54. 同上，第109页 [↑](#footnote-ref-55)
55. [英]霍布斯.《利维坦》,第132页 [↑](#footnote-ref-56)
56. 参见[美]米歇尔.艾伦.吉莱斯皮著, 张卜天译..《现代性的神学起源》.长沙: 湖南科技出版社,2011.11. p319 [↑](#footnote-ref-57)
57. [英]霍布斯.《论公民》第十一章 [↑](#footnote-ref-58)
58. 参见[英]霍布斯.《利维坦》,第249页 [↑](#footnote-ref-59)
59. [意]登特列夫著,李日章、梁捷、王利译.《自然法——法律哲学导论》.北京: 新星出版社,2008.5. p89 [↑](#footnote-ref-60)
60. 霍布斯对自然法的定义之“肃清”，可见《论公民》第一章第1、2节，以及第二章第1节 [↑](#footnote-ref-61)
61. 此处的“必然”，乃是现实操作而非原因追溯方面的必然，区别于古典派所理解的最佳制度。古典派认为，人的天性在政治（politeia）中得到最完满的实现，公民社会或国家的道德与个人道德并无二致。因而最佳制度就是可欲的，因为它与人性对卓越的追求相一致，故而最佳制度只有一个；同时它又是可能而非必然，因为它虽合于人性之自然，但其实现则取决于机遇，此可为《理想国》被称之“乌托邦”的精义所在，亦表明这一最佳制度存在于言而非行中。与之相对，近代政治制度就存在于行而非言中，它作为合法而非高尚的制度，其多样性对应于相关环境类型的多样性，它在现实中得到实现并在道德上成为必然，但追求卓越之自然权利亦于此消失殆尽。参见[美] 列奥.施特劳斯著,彭刚译.《自然权利与历史》.北京: 生活.读书.新知三联书店, 2016.7. p135-141. [↑](#footnote-ref-62)
62. J.特拉劳（Johan Tralau）在其文章Introduction: Thomas Hobbes, Carl Schmitt, and three conceptions of politics中指出，在分配（distribution）、秩序（order）和神话（myth）这三个政治基本概念中，“利维坦”作为一个神话（myth），体现了政治共同信念和价值，是社会凝聚的精神内核，而反过来，警察、司法机构和军事力量则是现实维稳要素，体现了与战争相关的秩序（order）问题。他同时指出，施密特和霍布斯都非常关注政治秩序这一基本要素，对于施密特来说，如果一个政治共同体不能实现政治的垄断（不能阻止私人报复），那它就根本不是政治的。而施密特的政治垄断理论作用于霍布斯的国家学说，问题演变成如何才能通过“同意”（negotiated），实现社会强力（social forces）对暴力（violence）的抑制功用。详见Thomas Hobbes and Carl Schmitt: The politics of Order and Myth [C], edited by Johan Tralau. London ; New York: Routledge,2011,p4-7. [↑](#footnote-ref-63)
63. 详见蔡英文著.《主权国家与市民社会》.北京: 北京大学出版社,2006.10. p10 [↑](#footnote-ref-64)
64. 详见[英]霍布斯.《利维坦》,第164页 [↑](#footnote-ref-65)
65. 详见[英]霍布斯.《利维坦》,第170页 [↑](#footnote-ref-66)
66. 关于施密特对霍布斯的“利维坦”之公共性与私人性二分的批判，可参见J.特拉劳（Johan Tralau）的另一篇文章Order, the ocean, and Satan: Schmitt’s Hobbes, National Socialism, and the enigmatic ambiguity of friend and foe, 详见Thomas Hobbes and Carl Schmitt: The politics of Order and Myth [C], edited by Johan Tralau. London ; New York: Routledge,2011,p179-181. [↑](#footnote-ref-67)
67. 详见[英]霍布斯.《利维坦》,第142页 [↑](#footnote-ref-68)
68. 详见[英]霍布斯.《利维坦》,第144-145页 [↑](#footnote-ref-69)
69. 关于霍布斯自由问题的探讨，还可参见[英]昆廷·斯金纳著,管可秾译.《霍布斯与共和主义自由》.上海: 上海三联书店,2011.5 [↑](#footnote-ref-70)
70. [英]霍布斯.《利维坦》,第166页 [↑](#footnote-ref-71)
71. [英]霍布斯.《利维坦》,第215页 [↑](#footnote-ref-72)
72. [英]霍布斯.《利维坦》,第224页 [↑](#footnote-ref-73)
73. [意]登特列夫著,李日章、梁捷、王利译.《自然法——法律哲学导论》.北京: 新星出版社,2008.5. p17 [↑](#footnote-ref-74)
74. [德]海因里希·罗门著,姚中秋译.《自然法的观念史和哲学》.上海: 上海三联书店,2007.5. p98 [↑](#footnote-ref-75)
75. [德]海因里希·罗门著,姚中秋译.《自然法的观念史和哲学》.上海: 上海三联书店,2007.5. p23 [↑](#footnote-ref-76)
76. 可同时参看：《圣经》约伯记41:33-34，“在地上没有像它造的那样无所惧怕。凡高大的，它无不藐视；它在骄傲的水族上作王”，以及《利维坦》第249页 [↑](#footnote-ref-77)