

HUMANITIES  
AND  
SOCIETY



人文与社会译丛

THE RIGHTS OF WAR AND PEACE

# 战争与和平的权利

从格劳秀斯到康德的政治思想与国际秩序

*Richard Tuck*

[美国]理查德·塔克 著 罗炯 等译

刘东·主编 彭刚·副主编

凤凰出版传媒集团

译林出版社

# 战争与和平的权利

THE RIGHTS OF WAR AND PEACE

塔克的论证充分有力，结合了渊博的历史知识和精微的哲学分析……一部内容丰富、激发思考的作品。

——比库·帕雷克，《泰晤士报文学增刊》

ISBN 978-7-5447-0699-5



9 787544 706995 >

凤凰出版传媒网：[www.ppm.cn](http://www.ppm.cn)

定价：25.00 元

HUMANITIES AND SOCIETY

# 战争与和平的权利

从格劳秀斯到康德的政治思想与国际秩序

*Richard Tuck*

[美国]理查德·塔克 著 罗炯 等译

凤凰出版传媒集团

译林出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

战争与和平的权利:从格劳秀斯到康德的政治思想与国际秩序 / (美) 塔克 (Tuck, R.) 著; 罗炯等译. —南京: 译林出版社, 2009. 4

(人文与社会译丛/ 刘东主编)

书名原文: The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant

ISBN 978-7-5447-0699-5

I. 战… II. ①塔… ②罗… III. ①政治思想史—研究—世界  
②国际关系史—研究—世界 IV. D091 D819

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 021774 号

The Rights Of War & Peace: Political Thought & The International Order From Grotius To Kant by Richard Tuck

Copyright © 1999 by Richard Tuck

Originally published in English in 1999. This translation is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the Mainland (part) of The People's Republic of China only.

Simplified Chinese edition copyright © 2009 by Yilin Press

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字:10-2005-042号

书 名	战争与和平的权利
作 者	[美国]理查德·塔克
译 者	罗炯等
责任编辑	马爱新
原文出版	Oxford University Press
出版发行	凤凰出版传媒集团 译林出版社(南京湖南路1号 210009)
电子信箱	yilin@yilin.com
网 址	http://www.yilin.com
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
印 刷	扬州鑫华印刷有限公司
开 本	880×1230毫米 1/32
印 张	9.625
插 页	2
字 数	228千
版 次	2009年4月第1版 2009年4月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-0699-5
定 价	25.00元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

## 主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我围闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制

度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把译工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想像,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

## 前言

克劳·戴查斯

在阿拉伯国家

本书的内容基于我在牛津大学 1991 年春季学期“卡莱尔讲座”上发表的一系列讲演。首先,我要感谢“卡莱尔讲座”管理委员会授予我去那里发表讲演的殊荣,并感谢 Larry Siedentop, William Thomas, David Miller 等各位委员在我居住牛津期间的热情款待与良好建议。同时,我也想感谢纳菲尔德学院的院长和朋友们,在讲演期间盛情邀请我参加他们的各种社交活动。在牛津时,我还与对这些主题感兴趣的一大批人士进行了广泛而深入的交流,使我受益匪浅,他们包括 Gerry Cohen, Adam Roberts, John Elliott, Geoffrey Holmes, Mark Philp, Oliver O'Donovan, 最近去世的 Angus Macintyre, Andrew Hurrell, 以及那些来参加我每次讲演以后的研讨会的学生们。还有其他很多人,包括来自剑桥以及更远的地方的,他们为我起草和修改讲演稿提供了很多帮助,我必须特别提到 Jim Tully (他给予我很多灵感), Istvan Hont, John Dunn, Emma Rothschild, Gareth Stedman Jones, Anthony Pagden, Pasquale Pasquino, Daniele Archibugi, Tim Hochstrasser, Peter Borschberg, Robert Jennings 爵士以及 James Crawford。最初的讲演内容分为 6 个部分,本书的结构从总体上来说也是这样组织的,不过我将开头的一讲分成了三个部分——导言和两个较长章节,分别讲述人文主义和经院哲学战争理论。当然,我也大量扩

充了每一个章节的相关内容，但我还是希望曾经现场听到过我讲演的那些读者们，仍然能从这种新的形式中辨认出它们的基本面貌。

1991年1月15日，我登上考试学院的讲台，进行了首次讲演。正是那一天，一场针对萨达姆·侯赛因侵略科威特行为的战争爆发了\*。这与讲演中各位作者们讨论的那种战争是如此的相似，战争贯穿了讲演的全过程，如常鸣的警钟一样提醒人们，或许尤其在这个领域，政治思想的发展历史仍未结束。

理查德·塔克

马萨诸塞州剑桥

\* 联合国安理会 678 号决议要求伊拉克在 1991 年 1 月 15 日前撤出科威特，否则将对其“使用一切必要手段”。——编注



# 目 录

前言

导言

## 第一章 人文主义

贞提利

先发制人的攻击

爱国主义相对论

人类的自然社会(一)

人类的自然社会(二)

对空地的占领

## 第二章 经院哲学

古代哲学

奥古斯丁

世界统治权

海洋法

自然奴隶

又主洪氏并

撰著洪氏并 卷之三

全商

编著:《奥古斯丁》

又意撰著:《奥古斯丁》

撰著洪氏并:《奥古斯丁》

撰著洪氏并:《奥古斯丁》

撰著洪氏并

撰著洪氏并

撰著洪氏并 001

全商:撰著洪氏并 001

撰著洪氏并:撰著洪氏并 018

撰著洪氏并:撰著洪氏并 018

撰著洪氏并:撰著洪氏并 020

撰著洪氏并 037

撰著洪氏并:撰著洪氏并 041

撰著洪氏并:撰著洪氏并 049

撰著洪氏并:撰著洪氏并 057

撰著洪氏并:撰著洪氏并 062

撰著洪氏并:撰著洪氏并 062

撰著洪氏并:撰著洪氏并 066

撰著洪氏并:撰著洪氏并 070

撰著洪氏并:撰著洪氏并 076

撰著洪氏并 079

托马斯主义	082
第三章 格劳秀斯	095
简介	095
《论印度》:基础	096
《论印度》:实践意义	108
《战争与和平法》:社会性	114
《战争与和平法》:原住民族	124
第四章 霍布斯	132
塞尔登	137
对荒地的占领	145
霍布斯:简介	152
霍布斯:恐惧作为战争基础	157
霍布斯:最低限度的社会性	160
霍布斯:自然状态	164
第五章 普芬多夫	170
德国对格劳秀斯的批评	175
普芬多夫对霍布斯的批评	179
普芬多夫对格劳秀斯的批评之一:社会性	184
普芬多夫对格劳秀斯的批评之二:财产权	187
普芬多夫对格劳秀斯的批评之三:国际惩罚	191
第六章 从洛克到瓦泰勒	199
洛克对普芬多夫的批评	200
普芬多夫的评论者们	216

孟德斯鸠	220
沃尔夫	223
瓦泰勒	228
第七章 卢梭和康德	235
卢梭的霍布斯主义之一:社会性	235
卢梭的霍布斯主义之二:国家	239
卢梭的霍布斯主义之三:战争状态	242
康德的霍布斯主义之一:自然状态	248
康德的霍布斯主义之二:国家权利	257
康德的霍布斯主义之三:世界主义	263
结论	269
索引	278

## 导言

正如我在前言里面所说的那样，这本书的内容主要来源于我在牛津大学 1991 年春季学期“卡莱尔讲座”上发表的一系列讲演。当时，我还在整理另外一部书稿，该书稿后来在 1993 年正式出版。<sup>①</sup>在那部书稿里，我试图对 17 世纪那些建立在自然权利观念基础上的现代自由主义政治理论和先前世纪那些人文主义政治理论之间的相互关系作一个总体性的说明，而在“卡莱尔讲座”中的讲演，也算是进一步理解和阐释这两者之间相互关系的另一个尝试。

至少自 18 世纪以来，以这样或那样的形式，这个问题已经成为政治哲学和政治理论发展史的中心问题，因为它当然是贡斯当勾勒得最清楚的“古代自由”与“现代自由”之鲜明对照的另一面。许多 18 和 19 世纪的观察家们很清楚地认识到，现代政治思想与那些古代城邦的政治思想之间存在着明显的差异。现代政治思想基于一种个人自治的观念，将政治和社会关系视作自治行为主体的利己构建。他们的个性通过权利话语得到表达，而最典型的现代政治体制（虽然不是仅有这一种可能）都体现一种广泛的自由主义的设计，允许持续行使尽可能广泛的个

<sup>①</sup> 即《哲学与政府 1572—1651》(*Philosophy and Government 1572—1651*)，剑桥大学出版社，1993 年。

人权利。相反,古代政治思想则缺少权利观念,<sup>①</sup>他们坚持要通过市民团体集体行动的力量去左右人们生活的各个方面。“如果这就是古人所说的自由,那么个体对于集体权威的绝对服从也就被认为与这种集体性自由相一致了。”<sup>②</sup>

18世纪或者19世纪早期,对比这两种自由观念的讨论在总体上都认为,在此意义上现代性与现代商品社会密不可分,因而是17或18世纪的产物;这种由17世纪晚期崇尚自然权利的大理论家们提出的关于现代自由观念来源历史的推断一直被沿用下来,而17世纪早期之前的全部人类历史都被看作是一种“黑暗时代”。<sup>③</sup>但到了19世纪末,历史学家们普遍地给这一历史中加入了一种中世纪现代性起源说:(据认为)在基督教文化和日耳曼民族的部落生活中都发现了反对古代价值观的理念,而这现在被看作是权利理论和现代社会法律准则后来逐步发展壮大之基础。在最微妙的情况下,比如在祁克(Gierke)手中,这种新的理念可以把中世纪诠释成既是个体性的摇篮,也是社会团体的壁垒。

真正中世纪的政治思想既起始于整体,却又将一种内在价值归于每一个局部,直至所包含的个体。如果它伸出一只手给将整体置于局部之上的“古代思想”,而另一只手给了主张个体的内在固有权利的“现代自然法思想”,那么这种政治思想的典型特征是,把宇宙看作一个链接的整体,而每一存在体——无论是结合体(共同

<sup>①</sup> 最早由孔多塞明确提出(*Oeuvres* VII, 巴黎, 1847年, 202—203), 但此前在现代自然法学者对他们自己历史的说明中已经有所体现——参见笔者所著的“‘现代’自然法理论”, 收录在 Anthony Pagden 编的《早期现代欧洲政治理论术语》(*The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*), 剑桥大学出版社, 1987年, 99—119。

<sup>②</sup> 贡斯当,《政治著作集》(*Political Writings*), Biancamaria Fontana 编辑, 剑桥大学出版社, 1988年, 311。

<sup>③</sup> 见笔者的“‘现代’自然法理论”。

体)还是单一体——既是局部又是整体:局部是由宇宙的终极因决定的,而整体则带有其本身的终极因。<sup>①</sup>

由此得出的一个结论是,文艺复兴在某些至关重要的方面具有“反现代性”(贡斯当或许也如此推想),正如祁克所(再次)强调的。

15世纪人文主义甚至与中世纪的各种形态框架发生决裂,并且由于渴望恢复那种纯粹的古典性,一度似乎威胁中世纪的某些元素,而没有这些元素,现代世界便不会是现在这个样子。<sup>2</sup> 纯粹的复古主义,不论其最终像庇护二世那样走向专制主义,还是像锡耶纳的帕特里修斯(Patricius of Siena)那样走向共和主义,事实上都一度完全排斥日耳曼民族关于国家和法律的观念。<sup>②</sup>

类似的思想在弗里德里希·梅内克关于国家理由思想的名著中可以找到。<sup>③</sup>对梅内克而言,马基雅维利因为发展了古代的国家理由思想,并为其加上了现代的暧昧装扮,而成为文艺复兴时期关键的代表人物。这种反对法律形式和反对伦理道德的政治观点,与被梅内克(又如祁克)视为本质上是中世纪观念延续的自然法传统形成了鲜明的对比。关于17世纪权利理论家们的著作,梅内克指出:

① 祁克,《中世纪的政治学说》(*Political Theories of the Middle Age*),F. W. Maitland 翻译,剑桥大学出版社,1900年,7。

② 同上,5—6。

③ 《新历史时期的国家理由思想》(*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*),1924年,Douglas Scott 翻译为《马基雅维利主义》,W. Stark 编辑,伦敦,1957年。

自然法传统基础上创立他们的国家理论。<sup>②</sup>

显而易见的是，他们中的唯一一个，德国人普芬多夫，直接地接受了国家理由和国家利益学说，<sup>①</sup>……另一方面，格劳秀斯、霍布斯和斯宾诺莎没有直接利用这些学说，而是沿着自己的路线发展，在自然法传统基础上创立他们的国家理论。<sup>②</sup>

梅内克阐述了西方历史的一个总体情况，体现自然法和国家理由之间持续的张力关系，有时候（在 17 世纪早期）是国家理由占主导地位，有的时候（在 18 世纪）则是自然法。<sup>③</sup>恐怖时期象征着赤裸的国家理由的胜利，而作为对此的回应（这是历史编纂中熟悉的一节），黑格尔创立了关于这两个法则的合题。而这种合题本身在 20 世纪瓦解，任由赤裸的国家理由再一次取得胜利，不过梅内克推断新的合题即将产生——考虑到他写作时的情况，这是很天真的。<sup>④</sup>

3 在这种 19 世纪后期模式下，西方历史上的深刻对抗存在于古代和自然法之间，而文艺复兴则被看作是这种对抗以最鲜明形式爆发的开始。这种模式已经（以这样或那样的形式）渗透到 20 世纪的许多政治思想史论著中。它体现在欧内斯特·巴克（Ernest Barker）对祁克的运用中，也在昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）《现代政治思想基础》的多处得到暗

① 就像在他第 9 章中表明的那样，梅内克是把普芬多夫当作历史学和争议性论著的作者来考虑，而不是作为《自然法和万民法》（*De Jure Naturae et Gentium*）的作者。“他 1672 年的主要著作《自然法和万民法》完全受到自然法的方法限定，不能利用对国家个体利益的洞察（普芬多夫作为政治家具有这种条件）来更加清楚地认识不同国家形式的个体和历史特殊面。”（第 230 页）

② 《马基雅维利主义》，208。

③ 见他在第 346 页上的评注。

④ 见该书的末尾三页。

示,<sup>①</sup>而我本人在 20 年前也撰写了一本讲述类似情况的著作。<sup>②</sup>在我们这个世纪,只有少数作者不预设一种大致如此的模式;在这少数人中最有意思的一位,应当说是列奥·施特劳斯。

在他的《自然权利与历史》(1953)中,施特劳斯(在“现代自然权利”章)讲述了完全不同的情况,即:霍布斯和洛克这样的现代自然法作家实际上完全颠覆了旧的自然法传统:霍布斯“把自然法移植于马基雅维利平台上”,现代自然法学派与建立于原始自然法学派中的政治道德观深刻对立。<sup>③</sup>施特劳斯甚至承认,就连卢梭和康德,这两位虽被看作马基雅维利或霍布斯式政治态度的最伟大批判者,其批判至多也是非常暖

---

① 可参阅结论部分关于国家概念的讨论(II. 349—358),其中把国家概念看作大体上是一种中世纪后期“人文主义”的产物——是 13—14 世纪的作家批判奥古斯丁神学(等等)的最终结果。其中的主角们与“现代的自然法理论”中的截然不同,而后者被斯金纳明确地联系到 16 世纪托马斯主义的复兴(II, 135),并且包含了这一时期主要的反马基雅维利主义者。当然,这是一种微妙和复杂的叙述,(如 19 世纪的作家承认的那样)它认识到人文主义的出现永远改变了自然法理论;但是在斯金纳的观点表面下仍然存在着常见的分裂。这在他后来关于共和主义的著作中更加清晰地表现出来,在该书中,一种人文主义的共和主义与现代的自由主义形成鲜明的对比,使后者相形见绌:“坚持把权利当作王牌……只不过是宣布我们作为公民的堕落。这也属于一种不合理的自我毁灭的形式。我们必须严肃对待自己的义务,不是要试图逃避‘社会生活的最低要求’之外的一切责任,而必须尽可能全身心地寻求履行我们的公共责任……”(“政治自由的共和理想”,《马基雅维利与共和主义》(*Machiavelli and Republicanism*), Gisela Bock, 斯金纳, Maurizio Viroli 编辑, 剑桥大学出版社, 1990 年, 308。

② 《自然权利理论:起源和发展》(*Natural Rights Theories: Their Origin and Development*), 剑桥大学出版社, 1979 年。我在那里说明的是,权利理论是中世纪很晚期的产物,尤其体现在诸如 Ockham 和 Gerson 这样的反托马斯主义作家身上;这些理论在文艺复兴时期被抛弃,但被从格劳秀斯以来的 17 世纪作者们以一种相当纯粹的形式恢复。

③ 《自然权利和历史》(*Natural Right and History*), 芝加哥大学出版社, 1953 年, 182。



- 4 昧的。<sup>①</sup>这种历史的观察必然给施特劳斯本人带来了巨大的烦恼,因为看起来它破坏了现代一贯用来反对国家理由的主要论据(施特劳斯尤其有理由被这种可能性所吓倒,因为他在年轻时面对过纳粹党人对道德赤裸裸的践踏和卡尔·施米特著作中对斗争和统治政治学同样赤裸裸的鼓吹。毫无疑问,正是因为他感到无法求助于诸如洛克或康德这样的现代道德政治学的传统代表,施特劳斯自己的道德处方才会带上了那著名的怪异特征,他进而相信一种隐秘而不合情理的自然权利学说历史,它从古代一直延续至今。他关于古代政治思想的观点已经恰当地受到了大量批判,<sup>②</sup>但是我必须指出的是,他关于早期现代政治思想的观点在我看来似乎是非常敏锐的。

事实上,这与我在《哲学与政府》中所探究的观点是如此相似。我开始认为《自然权利理论》中的观点可能是错的,事实上,现代自然法学派并不是发自对文艺复兴的批评或否定,而是发自对文艺复兴时期一些政治和道德思想基本主题的深深同情。尤其是,我开始相信现代学派最惊人和最显著的特征,即趋向于彻底简化和“最低限度”的普世道德,正是源于16世纪晚期的人文主义怀疑论。蒙田或沙朗(Charron)这样的怀疑论者并非简单地提出认识论观点。就像他们古代的前辈一样,其怀疑论是道德辩论的一部分。他们的信仰是,“智者”(这是他们的著作中常用的参考标准)将会对所有争论性的信仰培养一种怀疑论的超然态度,从而尽可能地使自己远离生活中的危险。做到这一点,他将会避免那些由于对爱国精神或宗派愚忠的承诺而带来的危险。他们因此将自保原

---

① 可参阅他在第279页上的评注。

② 见 Myles Burnyeat 对施特劳斯《柏拉图政治哲学研究》(*Studies in Platonic Political Philosophy*) 的评论,《纽约书评》(*New York Review of Books*),1985年5月30日。但同时也可以从 Catharine Zuckert 的《后现代的柏拉图们》(*Postmodern Platos*,芝加哥大学出版社,1996年)中找到更多的支持意见。

则与怀疑论联系起来,可以明确的是,那些 17 世纪的理论家们也是这样做的。在格劳秀斯、霍布斯以及他们的继承者们看来,自保都是极为重要的原则,也是一切普世道德的基础——因为他们坚信,一个在道德上否定人们的自保权利的社会是不可想象也无法建立的。与这个原则一比,所有其他的道德原理都显然是局部性的和有争议的,也会成为怀疑论攻击的恰当目标。

但是,坚持自保的最高权威性,同样也支持国家理由的学说。这些学说(经常)由那些对怀疑论者的方案持同情态度的人,比如于斯特斯·利普修斯(Justus Lipsius)在传播。国家理由说将一些方法编成法典,通过这些方法君主(通常如此,虽然也有共和体的版本)可以废除其他道德和制度上的考虑,保全自己的国家。通过保全国家,君主也保护了他自己;但他也用这种方法保护了他的人民免于内战,免于被异族战败,或甚至是免于经济崩溃。如果这是正确的,那么国家理由说和近代自然法之间那种旧的分裂,就或多或少地颠倒了真相:自然法论者们发现,怀疑论者和国家理由论者们的观点,可以通过简单地将自保解释为一种普遍权利,转变为司法的或者伦理的形态。而且,这还使他们得以构建对这类怀疑论免疫的道德体系,因为文艺复兴时期怀疑主义者的假设已经被融进了他们的理论之中。

我已经提到过现代自然法专家们主张“最低限度”,对怀疑论的同情显然是这种主张的基本成分,因为他们关注怀疑论挑战留下的残余。但是,还在撰写《哲学与政府》时,我就开始认为,对这个问题还有许多可以讲。17 至 18 世纪自然法和自然权利作家的一个最典型的特征,就在于他们对“自然状态”观点的运用,在这种状态中,被用最少术语定义(即拥有一套极其有限的权利和义务)的行为主体互相发生关系,并由此导致公民社会的创建。尽管早些时候就有各种对人类“自然”生命的描述,但在道德理论中扮演了这样关键角色的自然状态观点无疑是 17 世纪的一个创造。这个术语似乎是霍布斯的发明,他仍然是自然状态理

论家最鲜明的范例，但这种观点似乎在现代自然法学派的奠基人——格劳秀斯的著作中已经事实上被提了出来。人们可能会说，自然状态的观念只是一种相当夸张的虚构工具，用以对自然法的最低限度特征进行说明：剥离了行为主体的全部具体文化特性，人们剩下的就只有似乎具有普遍意义的自然权利和义务。认为自然状态是一种启发式的工具或是一种“思想实验”，就像理论物理学中无摩擦力的物体，这样的观点是非常普遍的；比如，约翰·罗尔斯在《正义论》中就设想：

在作为公平的正义中，起点平等与传统社会契约理论中的自然状态是相符的。当然，这个起点并不是被作为现实的历史状态，更不是被作为原初的文化条件来思考的，它被理解为一种纯粹的假定状态，借以推导出一定的正义观念。<sup>①</sup>

但是，那些社会契约论者，甚至康德（唯一真正被罗尔斯在这里所引用的人），是否就已经完全形成了这样一种自然状态的观点，这一点尚不明确。诚然，他们认为它不一定要被历史证明——那将是一个不可能被完成的任务，只能让他们的对手轻而易举地赢得整场辩论。但他们确实认为它是一种可能的状态，事实上，康德关于这个问题的一次主要论述中，把它的可能性作为应用于实际政治的试金石。

如果一项法则绝不可能被全体人民认同（比如，如果它规定国家主体中的某一阶层必须作为统治阶层而享有特权），那么它就是不公正的；但如果它至少是有可能会被人民认同，我们便有责任认为这法则是公正的，即使在征求民意时，人民根据当前所处的立场

<sup>①</sup> 罗尔斯，《正义论》(A Theory of Justice)，牛津大学出版社，1972年，12。

或心态或许会拒绝认可。<sup>①</sup> 这里为康德所着意的“可能性”并不是我们称之为逻辑可能性的东西。总体上,他对那些关于逻辑可能性的肆意讨论是相当批判的,在《纯粹理性批判》中,他把心灵感应一类的东西描述成“贪玩的创造性”的“幻想”。<sup>②</sup>而与哲学讨论相关的事物,他认为,必须在更强烈的意义上是可能的,而且以某种方式与经验保持契合。他可能会对罗尔斯的起点论进行批判,因为众所周知,处于起点上的人们应当对其未来的自我及其独特的品味和选择一无所知——许多罗尔斯的读者认为这是超越可信经验范围外的东西。

7

不论康德是否接受这个观点,毫无疑问的是他的前辈们接受了,而且他们所定义的自然状态在经验上的可能性,是其观点中非常重要的一部分。事实上,在霍布斯那里,可以说是最重要的部分,因为这使他能够利用自然状态可能出现或再次出现的威胁,刺激他所讲的行为主体继续在政治上服从君主。所有遵循这个传统的作家,包括康德在内,<sup>③</sup>都准备给出自然状态的现实范例。如果他们真诚地相信它的启发式特性,这样做会是荒谬可笑的。

他们相信自然状态是可能的,这样一个信念部分源自(我在《哲学与政府》中推断过)他们与古代和文艺复兴时期的道德哲学传统之间的关系,尤其是源自一个怀疑论(我在那里指出,某种程度上也是斯多葛主义)的理念,即“智者”能够从自身个性中消除许多我们习以为常的东

① 《政治著作集》(*Political Writings*), Hans Reiss 编辑,剑桥大学出版社,1991年,79。

② 《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*), Norman Kemp Smith 翻译,麦克米伦出版社,1933年,241页(见 B266/A219-B274/A266)。

③ 可参见 Mary Gregor 翻译的《道德形而上学》(*The Metaphysics of Morals*),剑桥大学出版社,1991年出版,150 (“权利学说”,第 53 章)。

西,比如激情、欲望以及思想约束等。精神被剥净的自由行为主体就是这种道德心理学传统的真正目标:它期望其追随者已然失去情感品质,而在质疑自由主义的批评者们看来,这些品质才是真正有价值的品质。但是我渐渐认识到,这仅仅是情况的一部分,因为这一直是一个无法企及的目标,那种由相互作用的智者构建一个公民社会的理想极易受到攻击,比如《论公民》的一个早期读者对霍布斯的激烈反应:

既然我们认识到人们已经在事实上构成了社会,没有人能够脱离社会而生活,所有人都在寻求彼此之间的接触与交谈,这时候再坚持认为人不是生来就适应社会的,给那些正处在公民学说的门槛前的读者设置一块绊脚石,看起来就是一件愚不可及的事情。<sup>①</sup>

因此,有必要理解为什么所有这些作家都如此自信地将这种机制作为其说明的主要部分。

- 对这个问题最有说服力的答案,我认为,就是应当十分认真地对待所有这些作家自己都给出的一个回答,也就是说,确实存在真实的、鲜活的在国际关系领域中相互作用的行为主体范例。我们可以把自己想象为像主权国家一样行动的自然个体,而且这种想象是获取自由行为主体感觉的非常有效的途径。“主权”观念,作为一种解释我们的自然权利的方式,在事实上从未消失过:因而,哈特在1955年的著名论文《存在自然权利吗?》中,可以讲自然权利构成了个体对其生活某个部分的一种主权。<sup>②</sup>主权国家,从国际关系上来看,一方面是没有任何情感关联

<sup>①</sup> 《论公民》(*De Cive*), Michael Silverthorne 翻译, Richard Tuck 编辑, 剑桥大学出版社, 1997 年出版(I. 2)。

<sup>②</sup> H. L. A. Hart, “存在自然权利吗?”《哲学评论》(*Philosophical Review*), 第 64 期(1955 年), 184。

的自治行为主体，另一方面又没有资格把其他行为主体当作道德上是无效的，从而不得不认可一些普遍原则来规范其对待那些主体的行为，尽管只是以一种比成熟公民社会更薄弱的形式。但是，它的自我保存是一件几乎压倒其他一切考虑的关键事情。如此看来，国际舞台就是一个供自然权利理论家们的基本原理运行的近乎完美的范例，本书就是要尝试着对这个事实的历史意义进行详细的考察。

虽然上面的描述很有说服力，也马上就会为我们所熟悉，但是必须认识到，在它被自然权利理论家们所利用的那个时刻，并不是完全没有争议的。再一次地，我们可以看到，在权利理论家们的观念形态中，真正重要的正是它们与文艺复兴时期政治和道德思想的那种关联，因为关于自由行为主体的这种描述正是源于我们可以宽泛地称之为人文主义国际关系观的东西，并与我们可以同样宽泛地称之为经院哲学观点的东西形成对比。自由主义描述的图景事实上就是国家理由的观念——从国家间关系而不是从它们的内部秩序的视角看。在本书的开头两章，我试图解释我对“人文主义”和“经院哲学”观点的理解，并分别展现它们如何极其深入地植根于古代世界的哲学学派。这两章的基础是对16世纪末两位作家之间的对比：一位是主要的晚期经院哲学家，葡萄牙人莫里纳（Luis de Molina）；另一位则是与他同时代的人文主义者贞提利（Alberico Gentili），牛津大学的民法教授，也是曾经在这所大学执过教的人物中最重要和最有意思者之一。

在思考这些问题的过程中，我开始对我在《哲学与政府》中提出的观点进行限定。我在那里主张，怀疑主义和国家理由说的文化是16世纪晚期的产物，伴随着对文艺复兴初期道德说教式人文主义的一种背弃。我认为，这种背弃的外在表征，就是文风从西塞罗式到塔西佗式的转换，因为塔西佗是国家理由说的卓越典范——事实上这一流派中许多最重要的著作都是在注解塔西佗。相应地，我把圭恰迪尼（Guicciardini）而不是马基雅维利看作现代的典范：即使在《君主论》中，

马基雅维利也主要是一位西塞罗主义者，执著于共和主义的自由和爱国主义的道德价值，而这些在那位比他年轻的同时代人中是缺失的。我之所以这样主张，一方面是因为我接受了关于文艺复兴初期道德主义的传统解说；<sup>①</sup>阐释中唯一有争议的是对马基雅维利的解读，即认为他根本上属于这个道德主义传统而不是在颠覆它。

但是，当人们开始去思考关于战争和国际关系的人文主义讨论时，16世纪晚期的分裂就显得不那么惊人了。虽然，贞提利作为该领域内人文主义法学的最杰出代表，和利普修斯那样的塔西佗主义者身处同一时代，但他在战争问题上吸收了一个明确的人文主义思想传统，可以追溯到15世纪，在很多方面甚至追溯得更远。这并不奇怪，因为塔西佗主义者的根本举措可以说就是把战争思想引入市民生活：一切政治现在都被视作至少是潜在的内战；而我们的同胞也与敌人没有什么两样，我们与之维持着脆弱的和平。这就是西塞罗和塔西佗之间的差别。西塞罗在《论义务》中对敌人和竞争对手作了如下区分：

10 我们与同胞会开展争斗，如果他是敌人，是以一种方式，而如果他是竞争者，则会以另外一种方式：与竞争者是为了职务和地位而争斗，与敌人则是为了生命和荣誉。因此，我们与凯尔特伊比利亚人和辛布里人之间就像是势不两立的死敌一样战斗，不是为了确定谁地位更高，而是要决定谁能生存；但是，我们与拉丁人、萨宾人、萨姆尼人、迦太基人和皮拉斯人之间的争斗，则是为了最高地位。(I. 38)

---

<sup>①</sup> 对此清晰明白而简洁的表述，可参见“昔日大师系列”(Pastmaster)中斯金纳写的《马基雅维利》(牛津大学出版社，1981年，25—26和35—36)，另见Robert P. Adams,《大勇之本》(*The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives, on Humanism, War, and Peace, 1496—1535*, 西雅图, 1962年); Arthur B. Ferguson,《擅表达的公民与英国文艺复兴》(*The Articulate Citizen and the English Renaissance*, 北卡罗来纳州达勒姆, 1965年)。

这是塔西佗不会作出的区分。塔西佗的国家建立在内战(见《编年史》, I, 1)的基础上,对待公民就如同对待战败的士卒。正如17世纪早期一位敏锐的观察家所说,塔西佗主义者的散文听起来与西塞罗的截然不同:“像全身被沉重甲冑包裹的士兵……不看重文雅语言的怡人芬芳和甜美通达。”<sup>①</sup>

当西塞罗奋笔疾书赞颂共和主义自由以及共和主义英雄们的自我牺牲精神时,他设想人们能让自己的利益服从共和国的利益,但是他从未假设共和国本身应当让自身利益服从范围更大的社会共同体。因而,正如我们将看到的,罗马时期以及稍后的人文主义战争著作,与16世纪晚期和17世纪的国家理由说在精神上非常接近。特别是有一个主题在所有这些文献中惊人地常见,那就是同意有时候必须先发制人实施打击,以畏惧而不是正义为基础发动战争(我在第一章的第二部分描述这个主题)。

我们可以补充一点。由于这个原因,塔西佗主义者所做的再一次与后来的自然权利理论家们惊人的相似。他们采纳了源自人文主义历史学家和政治作家的国家间战争观,并将其融入国家内部政治观当中,把市民生活当作一种类军事策略来描述。然后自然权利理论家们简单地采用了在人文主义法学家中形成的战争法理学,并从中发展了一套个人权利理论。就如同我在第一章和第二章中所揭示的那样,人文主义的战争法理学常常被误解。最初以系统方式对这个材料的绝大部分进行考察的那一代学者(他们从第一次世界大战起接受卡内基基金会的资助并在斯科特\*的影响下开展研究工作)留给我们的关于前格劳秀斯时

<sup>①</sup> 《哲学与政府 1952—1651》,剑桥大学出版社,1993年,133。

\* James Brown Scott (1866—1943),美国国际法权威,卡内基国际和平基金会秘书。  
——编注



11 期战争与和平法律思想的描述,是非常容易误导人的。就像许多研究某一“学科”的老一辈历史学家一样,他们假定“国际法”这个课题是中世纪以来的作家逐渐揭示并通过越来越文明的术语进行理解的,在方式上类似于物理学历史的前库恩(Kuhn)时代思想;于是,举一些曾被他们翻译和再版的前格劳秀斯学派作家为例,维多利亚、阿亚拉、贝利和贞提利都试图“阐明”一些国际法的初期原则。

尽管我想今天没有人会相信那些作家是在努力揭示某种远古时理解的国际法学,但仍然有许多历史学家认为有一个定义明确的主题,战争法,是那些作家都试图讨论的。<sup>①</sup>结果,人们仍然把他们看作拥有某种共同目标似的。而我想说的是,在他们之间存在根本区别,就像马基雅维利和阿奎那之间的区别一样。实际上,我在第一章中首先要强调的就是,马基雅维利的城邦间关系思想并非迥异于许多看似更趋传统的人文主义者,许多人文主义法理学家也遵循这种思想的指导。正如我们即将看到的,把人文主义者和法理学家截然分开(如约翰·波科克所做的那样)<sup>②</sup>是很难令人信服的,或许完全会令人产生误解。

我在本书内要讲的故事,就如在《哲学与政府》中的故事一样,都把霍布斯作为主角;首先是霍布斯解释了人文主义和自然权利之间的关系,证明了古老的战争法学和新的政治理论之间的渊源关系。但是,对许多研究这个概念的历史学家而言,霍布斯显得颇为反常——更像是主流权利理论的批评家而非其最佳代表。这种观点在18世纪已经出现,当时,将霍布斯关于人性的“非社会性”理论与格劳秀斯、普芬多夫以及他们的继承者(包括洛克和瓦泰勒)的“社会性”进行对比,并非十

<sup>①</sup> 可参见 Peter Haggenmacher,《格劳秀斯与正义战争的理论》(*Grotius et la doctrine de la guerre juste*),巴黎:法国大学出版社,1983年。

<sup>②</sup> John Pocock,“美德、权利和礼仪:政治思想史学家的一种模式”,《政治理论》(*Political Theory*)第9期(1981),353—368,转载于《美德、商业与历史》(*Virtue, Commerce and History*),剑桥大学出版社,1985年,尤其在第39页。

分稀奇的事情(尽管决不是普遍的看法)。到了18世纪末,那些最引人注目的理论家纷纷舍弃了所谓格劳秀斯学派天真社会性的传统,转而对霍布斯的诚实和敏锐称颂不已——于是,正是格劳秀斯、普芬多夫和瓦泰勒被康德在一段著名的文章中当作“令人愁烦的安慰者”予以贬斥,说他们的著作“仍然被引用来证明军事侵略的正当性,而他们那一套哲学原则或外交原则没有也不可能有任何法律力量,因为这些国家并不服从于一个共同的外部约束”。<sup>①</sup>卢梭对“社会性”传统有着同样的厌恶,又是伴随着对霍布斯的公开尊敬(尽管有许多限定条件)。<sup>②</sup>

12

但是,同样是这些作家,或许意识到了想要区分格劳秀斯与霍布斯之间的差异比一般设想的要困难。卢梭在《爱弥尔》当中进行了尝试。

真正的政治理论尚未产生,它有可能决不会出现。格劳秀斯,这一学科的集大成者,只不过是一个孩子,更糟糕的是,他是一个不诚实的孩子。当我听说格劳秀斯被人捧上天,而霍布斯总被人诅咒时,我就知道,读这两位作者的那些人是何其愚昧!这两个人的原理事实上是相同的,这才是真相。他们只是表达上的不同,还有方式不一样。霍布斯依赖诡辩,而格劳秀斯有赖于诗情,其余的全一样。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 康德,《政治著作集》,Hans Reiss 编辑,H. B. Nisbet 翻译,剑桥大学出版社,1991年第二版,103。

<sup>②</sup> 他有关社会性的评述见《论不平等的起源》(*Discourse on the Origin of Inequality, Oeuvres Politiques*, Jean Roussel 编辑,巴黎:Classiques Garnier 出版社,1989年,20);《社会契约论》(*The Social Contract and Discourses*, G. D. H. Cole 编译,J. H. Brumfitt 和 John C. Hall 修订,伦敦:人人文库,1973年,41);以及他关于霍布斯的评述(同上,42,65)。

<sup>③</sup> 卢梭,《政治著作集》(*Political Writings*),C. E. Vaughan 编辑,剑桥大学出版社,1915年,第二卷,147。

这是其他名气较小的人物也有的想法，就像我在第三章中论述的那样，一旦把格劳秀斯从经常用来解读他的普芬多夫传统中解放出来，那么这就是一种合理结论。我在第五章中提到，普芬多夫在现代自然权利传统中实属异类，因为他是与该传统有联系的作家中唯一近乎提出了人类自然社会性的丰富理论者。甚至洛克和瓦泰勒（如我在第六章中所述）在把自然社会性最小化的程度上更像格劳秀斯，我们也可以说更像霍布斯。

因而，当卢梭和康德公开反对当时流行的幼稚和通俗的社会性观念时，他们反对的更多是普芬多夫和他那些较为次要的追随者，而不是他们在自然权利传统中的主要先行者；正如我在第七章中提到的，他们对早期自由主义理论家基本观点的认同达到了令人惊讶的程度。这一点对于我们可以从这段历史中学习到什么有很大关系，因为如果这是对的，那么在基于权利的自由主义的强势理论家中，就没有不认同对17世纪早期出现的自由行为主体的基本解释者。此外，如果对自由行为主体这种解说的确与一种特别而富有争议的国际关系观点绑在一起（这种观点往往支配着现代国家的实际行为），那么我们时代的自由主义理论就会陷入想象不到的困境。

我已经提到，自由主义者很重视区分支配我们行为的两类原则。第一类原则已经被我们以某种形式加以认可并因此具备了对我们自身的强制力，常常表现为民法律条，但也可能表现为社会习俗。第二类原则并不是以同样的方式被我们加诸自身，也不需要这样的认可来支配我们的行为。对于典型的自由主义者而言，第二类原则为数很少，构成了社会契约理论中常见的那种“薄弱的”道德解释。但是，我们这个时代大量谈论国际事务的著作和讲话都认为，的确存在一个国际社会，将一套相当复杂也颇具争议的价值体系强加给它的成员并对其进行监管，而且许多在国内政治中奉行“自由”的人也往往青睐这类想法。如果那些过去曾是自由行为主体典范的独立国家现在被发现不可避免地陷入复

杂的社会建制中；如果主权国家被更广泛地视为过时和无意义的国家类别（就像在欧洲的情形一样，如果在北美还不是这样的话），那么主权国家的传统远亲，主权个人，将很难成为一个具备原有活力的概念。

这种想法关涉到韦伯关于自由主义与欧洲扩张主义之间历史关系的思考。不可否认的是，道德行为主体形象的活力，应当极大地归功于所谓欧洲扩张时代国际行动的惊人活力。从这个角度看，现代自然权利观念在那样一个时期兴起就不能是一件偶然的事情：当时欧洲民族正忙于为争夺世界统治地位而展开激烈竞赛；在一个无序的世界中，国家与个体应如何处理相互行为，如何面对新遭遇的人群，成了需要回答的紧迫问题。当韦伯在 1906 年写下这些先知似的发人深思的文字时，他捕捉到了本土的自由主义政治与海外的“欧洲扩张”之间的历史关联： 14

问题是：在高度发达的资本主义掌控之下，自由和民主政治从长远来看如何可能维持？……现代自由的历史源头曾有一些独特的、永远不会再重复的前提。让我们列举其中最为重要的：首先，海外扩张。在克伦威尔的军队，在法兰西的制宪国民会议，在我们全部的经济生活中，就是在今天，都还能感觉到这种越洋而来的微风……但是听任我们支配的新大陆已经不在了。<sup>①</sup>

但是，如果我的观点是正确的，那么这种关联将比韦伯所设想的更为深远，它影响的正是我们思考自身道德行为的方式。 15

<sup>①</sup> 转引自《马克斯·韦伯选集》(From Max Weber), H. H. Gerth 和 C. Wright Mills 编译, 伦敦: Routledge 出版社, 1948 年, 71—72。

类家国的文意法辞世故世情世态，更兼家国对主果时；中融塞会并的论  
 回对主必准，(福世祥意虽不歪其非有果时，管一似附的世烟亦时踪)思  
 念册的代指诗思备具个一衣如非康部，人个对毛，家国空时的空  
 季义出回回空主义兼“时附时已又自由自于文前让既美时感时已

## 第一章

# 人文主义

贞提利

就像我在导言里所说的，16 世纪晚期欧洲有关战争与和平的流行思想堕入了两个截然不同的传统当中。为了方便，它们就被习惯性地定义为“人文主义”传统和“经院哲学”传统，其实或许称之为“雄辩”传统和“神学”传统更为合适，因为第一个传统从古代世界的文艺作品和修辞作品（当然，首先是那些对许多哲学思想提出公开质疑的罗马雄辩家们的著作）中摄取了丰富养分，而第二个传统则是从早期基督教文学（结合了希腊哲学家和罗马系统法理学家的作品）中汲取了大量灵感。<sup>①</sup>关于这两种传统让生活 16 世纪末的人们对暴力产生了什么样的不同看法，在 16 世纪 90 年代刊印的两部著作中生动地表现了出来，这两

<sup>①</sup> 关于当时人对这一差别的描述，例如 Paolo Sarpi 把耶稣会信徒 Mariana 说成“雄辩家更甚于经院教授”(*Lettere ai Gallicani*, Boris Ulianich 编辑，威斯巴登，1961 年，第 88 页)，又如 Johannes Felden 抱怨格劳秀斯的利己主义当先的思想是“雄辩多于哲学”(*Annotata in Hug. Grotium De Iure Belli et Pacis*, 阿姆斯特丹，1653 年，第 24 页)。这种差别回到了文艺复兴的开端——见 J. Seigel 的《文艺复兴时期人文主义中的雄辩与哲学》(*Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, 普林斯顿大学出版社，1968 年)。

本书是根据在分处大陆两端并且当时处于相互交战状态的两个国家发表的系列演讲形成的。其中一部出自牛津大学民法教授贞提利之手,而另一部则出自在葡萄牙埃武拉的哲学和神学教授莫里纳之手。这两本书各自都可以作为那些形成其传统并为 17 世纪权利理论家所引用的全部文献的总纲。在本章中,我计划描述贞提利《战争法》中的战争思想(往往格外血腥),同时表明这些思想是如何与罗马作家关于战争的观念相契合的。在下一章,我将主要着手于莫里纳,到中世纪的法理学家和神学家当中去探究他的思想根源。

贞提利在安科纳区出生并长大,但家族的新教背景使他被迫离开意大利。他最终迁入英格兰,自 1581 年开始任教于牛津大学,并于 1587 年在那里成为牛津大学民法钦定讲座教授(他把大学形容为“无疑是最庄严的”)。直到 1605 年,他才放下大学教职。在他晚年时期,可能年轻的塞尔登和霍布斯都曾在牛津大学听过他的讲演(两人分别于 1600 年和 1603 年到此定居)。<sup>①</sup>他相当公开自己的意图,就是要在法学教学中溶入彻底的人文主义观点:16 世纪 90 年代他在牛津大学就罗马帝国扩张的非正义性进行讲演,在一次讲演中反对罗马,而在另一次讲演中则支持罗马。这些讲演在 1599 年被结集并分为两卷公开出版,其总体效果完全像一个经典的人文主义对话,让读者弄不清楚作者的立场(尽管把它读做最终承认罗马追求帝国壮大的合法性似乎是最有理的。事实上,贞提利在《战争法》第 79 页中,把第二卷书描绘为“用完美的理性而不是通过演说样式”进行论证)。<sup>②</sup>这种表现的原型推测起来可能是著名的怀疑论哲学家卡尼阿德斯(Carneades),他曾经在公元前 155

<sup>①</sup> 对贞提利的生平和著述作出最佳说明的是 Diego Parnizza 的 *Alberico Gentili, Giurista Ideologo nell' Inghilterra Elisabettiana* (帕多瓦, 1981 年)。关于他停止讲演的时间见第 157 页。

<sup>②</sup> *De Armis Romanis libri duo* (汉诺威, 1599 年); 另见 *De Iniustitia Bellica Romanorum Actio* (牛津, 1590 年)。《战争法》的引文见卡内基基金会版本的《战争法》, C. Phillipson 编辑, J. C. Rolfe 翻译(牛津, 1933 年, II, 79)。

年的罗马发表过两篇类似的演说,分别支持和反对罗马的帝国主义。贞提利也曾在1585年发表的《论使节》中公开赞颂马基雅维利。<sup>①</sup>对赞同他观点的人来说并不奇怪的是,他成为了埃塞克斯伯爵和其余主战派的亲密盟友,包括在伊丽莎白统治晚期议会中的弗朗西斯·培根。<sup>②</sup>

他的主要著作是出版于1588年和1598年(大面积修订)的、献给埃塞克斯伯爵二世的《战争法》,从中我们可以看到人文主义者和神学家之间争论的所有问题。这场争论总体上不是战争本身是否具有合法性这样的问题:除了早期基督徒和16世纪改革运动者中的激进分子以外,没有任何人会完全否认某些暴力形式的合理性。争论的焦点集中到了正当性的范围上,这也是我将要开始讨论的问题。

### 先发制人的攻击

其中第一个以及在某些方面来说最重要的问题,就是关于先发制人的攻击。从古至今大量的冲突实例,都是一方出于对另一方的实力或不良企图的恐惧,而先发制人以保护自己。这显然是一种道德上充满问题的理由,因为根据定义,攻击者实际上还没有受到伤害,而他对于这攻击的必要性的判断,完全有理由让被攻击者和独立的旁观者都提出质疑。此外,攻击者感觉到的畏惧情绪或许来自非常遥远或间接的伤害;正如我们将看到的,对地球上遥远角落的吞并,往往是以那里的原住民对帝国及其臣民有威胁为理由。

贞提利当然对以畏惧而不是以任何真实的伤害为基础发动攻击没什么顾虑:“任何人都不应置自己于险境。任何人都不应束手待毙,除非

<sup>①</sup> *De Legationibus libri tres*, E. Nys 编辑, G. J. Laing 和 E. H. Zeydel 翻译(卡内基基金会,纽约,1924年),III,第9页;见 Panizza, *Alberico Gentili*, 93。

<sup>②</sup> 关于此处的重要性,见笔者《哲学与政府 1572—1651》,剑桥大学出版社,1993年,104—110。

他是个白痴。一个人不仅要预防正在发生的侵犯,也要预防有可能实施的侵犯。必须反对暴力,并且要以暴制暴。因此,一个人决不能坐等大难临头。”(第 62 页)他坚信在实际操作中最重要的案例就是当一个国家比它的竞争者更加强大的时候:

与其在人们已经变得过于强大之后不得不去寻找补救措施,不如现在就规定人们不应获得过分强大的力量……洛伦佐·德·美第奇(Lorenzo de' Medici),那个明智的人、和平之友、和平之父,始终关注的就是需要在意大利的君主们之间维系均势……但是和平与均势随着他——伟大的美第奇子孙、他的家乡以及意大利其余地方的强大堡垒一起终结了。甚至在今天,这难道不是仍然困扰我们的问题吗?一个人不可以拥有超级权力,整个欧洲不可以服从于一个人的掌控。除非存在什么力量足以抵抗西班牙,否则欧洲必然陷落。(第 65 页)

18

这种观点与神学观点之间的对比差异,对同时代的人来说是显而易见的:在 17 世纪 20 年代,培根因为西班牙自负强大和它对英格兰产生的威胁,强烈要求他的同胞们终止与西班牙的谈判,并对西班牙宣战,他就很清晰地感觉到了这种差别。

然而,一些在其他方面很受尊敬的,可惜是更适宜耍弄小刀而不是使用长剑的经院学者,看起来正好支持这种观点:任何进攻性的战争都应是报复性的(ultio),这种报复以先行的攻击和伤害为前提。可是他们从没有触及我们现在讨论的问题,即正当恐惧;他们也没有足够的权威在这个问题上反对所有的先例。因为当然,只要人还是人,正如诗人们所影射的,还是普罗米修斯的儿子,而不是埃庇米修斯的儿子,只要理性还是理性,正当畏惧就会是预防性战



争的正当理由……<sup>①</sup>。这种观点同样清楚地源于古代雄辩家们的著述。其中对文艺复兴最重要的西塞罗就曾多次暗示，敌人暴力的显露并不是其受到暴力反抗的必要条件。在公元前44和43年间，马克·安东尼(Marcus Antonius)企图窃取凯撒的政治遗产，西塞罗发表的《反腓力辞》旨在鼓动元老院采取行动反对安东尼，其中许多段落呼吁在共和国面临的明显危险变成现实之前采取先发制人的攻击——“任何罪恶在它产生的当口都容易被消灭；时间一久则会聚结羽翼变得根深蒂固”。<sup>②</sup>卡西乌斯·狄奥在他的《罗马史》中，描写西塞罗当时如此游说元老院(在16世纪，其文字往往被认为真正出自西塞罗之手)：

如果那个至今仍很放肆的人获得了武力赋予的权威，你又怎么能相信他不会走向一切傲慢的极端？既然这样，就不要等到吃了苦头之后才懊悔不迭，而必须在受到伤害前保持警惕，因为在有可能预料到危害的时候，还让它加诸己身并为之后悔，实为鲁莽……<sup>③</sup>

西塞罗在《论义务》中(在一个霍布斯一定研究过的段落中)，对两种伤害进行了区分，一种是由于欲望造成的，另一种“往往发端于恐惧，当一个人考虑伤害他人时，他害怕自己如果不这么做，就会遭受损失”。西塞

① 弗朗西斯·培根，《著作与生平》(*The Letters and the Life*)，VII，James Spedding 编辑(伦敦，1874年)，477。

② 《西塞罗著作集》(*Works*)，XV，Walter C. A. Ker 编译，伦敦和纽约：洛布古典丛书，1926年，286—287(*Philippic*，V. xi. 30—31)。

③ Cassius Dio，《罗马史》(*Roman History*)，Herbert Baldwin Foster 编辑，Earnest Cary 翻译，伦敦和马萨诸塞州剑桥：洛布古典丛书，1969年，IV，472—473 (XLV. 35—366)。

罗暗示后者在道德上有别于前者。<sup>①</sup>潜在的危害必须被扼杀于襁褓,共和国有权如此攻击可能之敌,这样的思想在罗马人看来,并不仅仅适用于马克·安东尼之类的内部威胁。据载,加图(Cato)这么评论迦太基的毁灭,“迦太基人已经是我们的敌人;因为任何正厉兵秣马,准备在他认为有利的时刻对我发动战争的人,哪怕尚未采取武力行动,他都已经是我的敌人”。<sup>②</sup>西塞罗同样称颂凯撒征服高卢是为了保卫共和国。<sup>③</sup>保罗·韦纳曾指出,这样热衷于攻击任何潜在危害,使得罗马认为自己将注定成为整个世界的主宰——任何独立国家原则上都是一种威胁。<sup>④</sup>避免这些相对遥远的威胁,是与罗马人加于荣誉之上的崇高价值紧密联系的,因为荣誉就在于威慑对手从而保护自己免受攻击的能力;西塞罗在《论义务》第一卷中,用以下有意思的话证明可以为荣誉而不是为紧急保命而战,“发动战争的惟一理由……就是我们可以过上太平日子”(I. 35),还有

当发动战争是为了获取霸权(*de imperio*),当战争的目的是荣誉之时,仍然必须从同样的动机(*causas*)出发,我刚刚提到这些动机是走向战争惟一正当的理由。但是,那些以荣誉为目的的战争,造成的苦难应该少一些。我们与同胞会开展争斗,如果他是敌人,是以一种方式,而如果他是竞争者,则会以另外一种方式:与竞争

① 《论义务》(*De Officiis*), Walter Miller 翻译,《西塞罗著作集》,XXI,伦敦和纽约:洛布古典丛书,1913,24 (I. vii),笔者的翻译。

② *Oratorium Romanorum Fragmenta*, H. Malcovati 编辑(都灵,1967—1979年)I, 78 (起自. 195);翻译在 P. A. Brunt 的“*Laus Imperii*”,《古代世界的帝国主义》(*Imperialism in the Ancient World*), P. D. A. Garnsey 和 C. R. Whittaker 编辑,剑桥大学出版社,1978年,177。

③ 《西塞罗著作集》,XIII, R. Gardner 翻译,伦敦和马萨诸塞州剑桥:洛布古典丛书,1970年,578—581, (*De Prov. Cons.*, xiii. 32—33)。

④ Paul Veyne, “Y a-t-il eu un imperialism romain?”, *Mélanges de l'école française de Rome*, 87 (1975年), 793—855。

20 者是为了职务和地位而争斗,与敌人则是为了生命和荣誉。因此,我们与凯尔特伊比利亚人和辛布里人之间就像是势不两立的死敌一样战斗,不是为了确定谁地位更高,而是要决定谁能生存;但是,我们与拉丁人、萨宾人、萨姆尼人、迦太基人和皮拉斯人之间的争斗,则是为了最高地位。(I. 38)

当然,在西塞罗捍卫先发制人攻击的所有案例中,都是共和国受到某种威胁。公允地讲,罗马人并不相信个人有权采取此种不顾一切的行动——尽管西塞罗在《为米洛辩护》中确实以一种后来成为了格言的话语讲道:

有一种法则,不属于法律全书,而是自然的……如果我们的生命已经落入陷阱,落入了强盗和敌人的暴行和武器之下,任何一种寻求安全出路的办法在道德上都是正义的。军队一开口,法律就缄默了;它们不再要求人去等待法律判词,因为那些选择等待的人,在索得正当的惩罚之前,必定会遭受不正当的惩罚(10—11)<sup>①</sup>

这里,西塞罗是在为自己的一个支持者辩护,这个人鼓动一伙人涌上街头与西塞罗的敌人克洛迪乌斯(Clodius)的一伙人斗殴。

不过,这样的主张在罗马完全到了受尊敬范围的边缘,也许已经越出了这个范围。从西塞罗时期的拉贝欧(Labeo)一直到公元2世纪的乌尔比安(Ulpian)等大法学家都很清楚,在罗马国内法中,可以用来为个体行为罪责开脱的唯一“恐惧”,是指非常直接且显而易见的恐惧。《学说汇纂》(4.2)中有许多关于这个问题的讨论,包括乌尔比安复述拉贝欧及其继承者观点的一大段,评述说(例如)一个人“听说一批武装人员

<sup>①</sup> 《西塞罗著作集》,XIV,伦敦和马萨诸塞州剑桥:洛布古典丛书,1979,16—17。

正在靠近,便离开自己的土地”,那就不属于正当恐惧。——武装人员必须实际进入他的领地。<sup>①</sup>有意思的是,西塞罗,这个终归对自己作为法学家和作为雄辩家同样自豪的人,似乎在他关于战争的最长和最为细致的讨论中正好设法去处理了这个问题,其中应该有许多对罗马政治思想的阐释。这就是他《论共和国》的第三卷,遗憾的是这部书只有一些片断流传了下来,但是拉克坦提乌斯(Lactantius)和奥古斯丁知道此书并对其进行了极其深入的研究。

它围绕卡尼阿德斯的演说以讨论的形式展开,同样这些演说后来被贞提利用作在牛津演讲的范例。卡尼阿德斯在演说中对国际关系中的正义进行了嘲讽——“没有人会愚蠢到宁可做正义的奴才,而不愿意做非正义的主子”。<sup>②</sup>卡尼阿德斯自己当然坚持把他的正义观同样适用于国家和个人,他使用的例子之一是大家熟悉的悖论:海难中两个正义的人都会设法去抓仅可负载一人的木板。但是,西塞罗在部分地利用自然统治的合法性观点(见下文)为罗马正义帝国进行辩护时,好像主要转向了对个人和共和国之间相似关系的否定。他强调,只有城邦的存续,而非私人个体的存续,才是压倒一切的。

因为城邦必须以其永恒持续为目的而构建。因此,死亡对于共和国而言,决不像对每一个体那样来得自然。因为个体的死亡不仅是无可避免的,而且甚至往往合乎心意;反之,当一个城邦被摧毁、消灭,油尽灯枯般地泯灭,这(以小比大)就如同整个世界即将崩塌并毁灭。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《学说汇纂》(*Digest of Justinian*), 拉丁文原文由 Theodor Mommsen 和 Paul Krueger 编辑,英文版由 Alan Watson 翻译,宾夕法尼亚大学出版社,1985年,4.2.9。

<sup>②</sup> 《西塞罗著作集》XVI, C.W. Keyes 翻译,伦敦和马萨诸塞州剑桥:洛布古典丛书,1970年,206—207 (III.28)。

当然,公民为共和国利益所作的牺牲,被所有的罗马作家们认作是极为光荣的事情;但是他们中的任何人都不曾认可为了人类社会的利益而牺牲罗马。

我们或许正是应该在这种思想背景下解读西塞罗在《论共和国》中的另一段观点,他说道,“除非捍卫其荣誉和安全(*salute*),理想国家(*a civitate optima*)将不会发动任何战争”;“无缘无故发动的战争是非正义的。因为实际上只有以报复或自卫(*ulciscendi aut propulsandorum hostium causam*)为目的战争才是正义的”(III. 34, 35)。基督教作家把这些句子从上下文中抽出来,就变成了只有在捍卫自身合法而且直接的安全时战争才是正义的,但西塞罗并不像有如此明确的倾向;在第三卷的其他地方,他评述说“我同意[大概和卡尼阿德一致]一种焦急和冒险的正义并不适合智者”(III. 39),而第三卷的最终启示可能已经与《论正义》中的论调一致,即罗马的必需利益可以用来为帝国霸权的表面非正义性进行辩护。

尽管在古代对于我们可以称为国家理由的观点所作的辩护中,罗马人的声音是最强的,但是早在希腊的一些人中就有了先行者,那就是诡辩家(*sophists*, 罗马的修辞学家在稍后将其称为雄辩家,并奉为自己的先驱),哲学家们正是对照这些人定义了自己的位置。<sup>②</sup>比如,与罗马人几乎一致的观点,可以在被西塞罗誉为希腊“雄辩”历史学家(这一群体他认为有别于色诺芬那样的“哲学”历史学家)中之翘楚的修昔底德

① III. 34。我引用了奥古斯丁《上帝之城》(*City of God*, David Knowles 编辑, Henry Bettenson 翻译, Harmondsworth: 企鹅出版社, 1972 年)中的译文, 1031—1032 (XXII. 6), 此处的译文比洛布古典丛书中《论共和国》的译文准确得多。

② 可参见西塞罗在《布鲁图斯》(*Brutus*)中的评述,《西塞罗著作集》, V, G. L. Hendrickson 和 H. M. Hubbell 翻译, 伦敦和马萨诸塞州剑桥: 洛布古典丛书, 1962 年, 36—39 (VII. 26—29)。

的作品中找到。<sup>①</sup>他的《伯罗奔尼撒战争史》充满了“罗马”情绪,比如认为战争是由“雅典实力的增长及其在斯巴达引发的畏惧”(I. 23)引起的,或如米特里尼人(Mytilenians)的著名论调,认为他们有权利攻击雅典人,即使

雅典尚未采取针对我们的攻击行动……因为如果我们像雅典人那样制定行动计划然后再推迟实施的能力,我们就会与他们平等,而没有必要成为他们的目标。事实上,他们始终处于可以率先发起进攻的地位;在自卫方面,我们应当被允许主动。(III. 12)<sup>②</sup>

为了帝国权力和荣誉可以名正言顺发动战争,这种观念从未在欧洲人的头脑中消逝,尽管在整个中世纪这都还是颇有争论的观念,主要在历史学家和其他“文艺”人物而不是在哲学家当中看到。这种观念之所以能够保存下来,很大程度上是因为一位主要的罗马文明批评家,奥古斯丁,同时为罗马历史的想象力和情感力量所俘获。我将在下一个章节讨论他的批判,但在这里更相关的是要指出他(尽管是有限制地)对这些西塞罗式价值的认可。《上帝之城》的一个中心思想是,如果公民效忠的共和国被看作上帝之城,那么许多关于公民美德的罗马著作实际上适用于基督教。这样一来,罗马价值就是一般公民价值的一种范式: 23 因此,在《上帝之城》中写到罗马帝国时,他赞扬罗马在其英雄时代统治者相对来说较少罪恶,并且评述说:

正是那个帝国,如此幅员辽阔,如此亘久绵长,由其伟大人物的英勇品格赋予了光彩和荣耀,给与了他们所寻求的回报,以作为

<sup>①</sup> 《西塞罗著作集》,III, E. W. Sutton 和 H. Rackham 翻译,伦敦和马萨诸塞州剑桥:洛布古典丛书,1967年,238—241(*De Oratore* II. xiii—xiv. 55—58)。

<sup>②</sup> 引自企鹅版, Moses Finley 编辑, Rex Warner 翻译, Harmondsworth, 1972年。

对他们坚定行为的补偿，它把不容忽视的榜样树立在我们这些基督教徒面前。如果在为最光荣的上帝之城效劳时，我们不能展示那种品质，那种罗马人在追逐他们世俗之城的荣耀时已经为我们做出榜样的品质，那么我们就应该感到羞耻的刺痛。(V. 18)<sup>①</sup>

罗马帝国的扩展及其在世人眼中的荣耀不仅是为了让这类人得到报偿。它还有更进一步的目的，即：如果世俗之城已经从她那些希望博取世俗荣耀的公民们那里获得了如此的热爱，那么，永恒之城[上帝之城]的公民们在朝圣的日子里，应当持久而清醒地将目光聚焦于那些事例[早期罗马人忠诚于共和国的事例]，看到为了永恒的生命，他们对于天上之城应当怀着怎样的挚爱。(V. 16)

古罗马人为了城邦甘愿死而后已的精神，成为基督徒自我牺牲精神的模范。

通过这样把共和主义的罗马价值用作基督教价值的模范，在某种意义上，奥古斯丁缓解了两者之间的紧张关系；但从另一种意义上讲，他仅仅是使这种紧张关系更加久远，因为根据他的解释，古老的罗马价值仍然要作为现代基督徒教育的一部分被继续灌输。由于奥古斯丁不得不对萨卢斯特(Sallust)篇章中所赞誉的为自由而斗争做出同情的回应，对共和国的自由和对他人的臣服之间的关系这个古老难题仍然保留了下来。由于他们对荣誉与自由的同等追求，共和主义的罗马人免于陷入更加卑劣的境况。“对于荣誉的超乎寻常的极端热衷，阻止了他们的其他嗜癖。他们以国土遭受蹂躏为耻，以她赢得主权和帝权为荣。因此，他们首先把让她获得自由放在中心位置，然后是让她拥有主权”(V. 12)。

24 同时，他对导向统治的荣誉野心和仅仅为了统治的野心进行了区分(V. 19)

<sup>①</sup> 引自企鹅版，David Knowles 编辑，Henry Bettenson 翻译，Harmondsworth, 1972 年。

——在道德上,前者比后者更容易被接受。

考虑到奥古斯丁全部事业的改良特征,针对罗马价值的这种暧昧态度不可避免;但是,这也把一种同样暧昧的遗产留给了他的继承者们。例如,罗马强调共和主义的自由,奥古斯丁承认这种自由的力量,但并未将其推荐为现代中心价值,这一点却由波勒斯·奥罗修斯,奥古斯丁的学生和朋友,在《上帝之城》的补录性作品《反异教史七卷》中进行了巧妙而有效的辩解。奥罗修斯的作品在中世纪早期欧洲拥有极大的影响力,他的读者们可以在其中发现(例如)对斯拉希巴鲁斯(Thrasylabus)从三十代暴君<sup>①</sup>手中恢复雅典自由的称颂,以及对于在凯撒威慑下的高卢人窘迫境地的同情:

可怜的高卢在利剑下苟延残喘,被迫承认永远的奴隶身份,还被掳走了人质,正如我所说,她在苟延残喘中,渴望众所周知的自由的甜美,就像渴望一口清凉的泉水,而且越是认识到它正在被夺走,她越是热切地渴求它。<sup>②</sup>

奥罗修斯认为,罗马帝国仅在满足两个条件时才可以接受,一是在共同宗教信仰的影响下,各组成民族自愿接受联合;二是任何人在帝国境内可以自由迁徙定居。<sup>③</sup>难怪阿尔弗烈德国王在他的英格兰王国为了独立而与北欧海盗们殊死战斗期间,还让人把奥罗修斯的著作翻译成英文。

罗马价值在拉丁文献中幸存下来,以及奥古斯丁和奥罗修斯对待它们的暧昧态度意味着,贯穿中世纪早期,尽管受到神学家们的影响,

<sup>①</sup> Paulus Orosius, *The Seven Books of History Against the Pagans*, J. Deferrari 翻译,美国天主教大学出版社,1964年,71—72。

<sup>②</sup> 同上,255。

<sup>③</sup> 同上,173—177。



但仍然有可能赞颂为了共和国的利益而采取强势军事行动，其中也包括建立对其他民族的有效帝国统治。中世纪加洛林王朝时期和公元12世纪的所谓“复兴”，实际上只是这种“罗马主义”或“人文主义”传统的延续极为明显的时期。荣誉仍然是统治者们一个明确而且相对没有争议的目标。比如，兰斯的欣克马(Hincmar)，这位公元9世纪的作者，就广泛引述《上帝之城》第五卷和奥罗修斯，并在一个惊人的章节再现了奥罗修斯对塞莫皮莱的斯巴达人的论述，斯巴达人在追求自由和荣誉的斗争中把上帝放在他们一边。<sup>①</sup>与他同时代的爱尔兰人塞杜里乌斯(Sedulius)也歌颂战争能提升公民的强健体魄和团结精神，<sup>②</sup>并且大量谈论成功统治者的荣誉（尽管他同时竭力强调一个真正光荣的统治者应尤其献身于教会）。这些言论特别容易适用于加洛林帝国，但是还有一些最好的例子来自另一个十分自信和有效的王国，即安茹英格兰，在那里，这种言论被用于诸如公元12世纪盎格鲁—诺曼统治者们对爱尔兰的征服那样的事业。

毕竟，爱尔兰是一个不曾被罗马人或英格兰人统治的基督教国家，可是它仍然因为毫不起眼的法律理由被成功侵略——盎格鲁—诺曼人代表一位爱尔兰流亡君主德莫特·麦克·默查德(Dermot mac Murchard)开了进来。康布伦西斯在1187年左右书写了征伐历史，运用到一系列的人文主义主题(例如，对于一名君主而言，被爱戴胜过被敬畏；然而被敬畏也是有利的，因此宁可让敬畏源自亲善，也不要让敬畏源自压迫……)<sup>③</sup>，并将此书献之于未来的国王理查德一世，“目的在于，令尊创

<sup>①</sup> *De Regis Persona et Regio Ministerio*，收录于Migne,《拉丁教父集》(*Patrologia Latina*)，125 coll. 843—844。

<sup>②</sup> 《基督教领袖集》(*On Christian Rulers*)，Edward G. Doyle 编辑，Binghamton, NY, 1983, 84。

<sup>③</sup> Giraldus Cambrensis,《历史学著述》(*Historical Works*)，Thomas Wright 编辑（伦敦，1982年），185。

造的光荣功绩的记录能够增益阁下本人的荣誉”<sup>①</sup>。他用纯罗马式的风格描写这场征伐战争：一方面，当地的爱尔兰人被描绘成以一种可敬的方式为他们的“土地和自由”而战，并坚信诺曼人应该很快被摧毁——“早点应对困难是最好的事情，病害一出现就加以遏制”。<sup>②</sup>另一方面，诺曼底人则被写成宣称他们来是为了使合法的君主复位，但同时也宣称：

这次积极行动导致的结果或许将是……对于整个王国的统治权会移交到我们子孙的手上。如果以我们的力量赢得了胜利，麦克·默查德得以复辟，爱尔兰的领地将因此举而永远为我们的子孙后代保有，那么，我们的荣誉将是多么伟大啊，为此目的甚至藐视死亡和牺牲生命将是多么有价值啊……我们都有一死，因为那是人类共同的不可避免的宿命；尽管在有生之年或许没有辉煌或荣耀的行为可以使我们出人头地，但是通过死亡，我们至少可以使自己的姓名永垂于后世。<sup>③</sup>

类似的精神实质可见于索尔兹伯里的约翰在他《政府原理》中对战争的评论，同样也是在一个扩张和自信的安茹英格兰的背景之中。<sup>④</sup>

当然，当罗马文献受到压倒一切的敬仰之时（如从15世纪的意大利开始的那样），一个城邦在对自由和荣誉的追逐中有必要相对肆无忌惮地使用暴力这样的罗马思想，就以一种强有力的方式自然而然地重现人间了——最为著名也最为特殊的是在马基雅维利那里。无论如何，正如我们目前可以看到的，他在该领域只是非常清晰地提出了在罗马

① 同上,171。

② 同上,198。

③ 同上,201。

④ John of Salisbury, *Policraticus*, Cary J. Nederman 编译, 剑桥大学出版社, 1990年, VI, 第1—19章。

文献中一直都有的东西,其特征不需要进一步重复。但是,在所有为人所知的人文主义著作中,在相当惊人的程度上同样如此。这些著作包括法学家的作品在内——例如来自皮埃蒙特的贝利(Pietrino Belli)的论文《军事与战争》,作者是萨伏伊公爵伊曼纽尔·菲利贝尔的宫廷顾问,在那里现代国家管理的原则得到了深入研究和实践。在卡托—康布雷齐\*和约那一年(1559年),贝利在写作时欣然承认“为了帝国和荣誉”而发动战争是正当的。<sup>①</sup>

但是,文艺复兴时期的一些人文主义者对于这个主题进行了扭曲,否认它适用于现代城市国家;他们辩称只有“基督教共和国”才是这种忠诚的恰当对象。人文主义法理学家中最富创造性的阿尔恰托(Andrea Alciato)十分明确地指出这一点:

27 一些民族受到罗马的奴役……有些得以在自己法律之下拥有完全的自由,但却需要懂得怀着应有的谦卑态度对罗马人报以崇高的尊敬……有些是敌人(hostes),就像帕提亚人和日耳曼人,前者出于竞争(aemulatio)总是与罗马人争斗,而后者则是为了自由……有些既不是敌人也不以任何方式与罗马结盟,就像塞西亚人……但是因为根据安东尼法,所有生活在罗马世界的人都被当作罗马公民,由此导致的结果就是所有基督徒今天就是罗马人;这个法则(ius)排除了亚洲、非洲和其他不信仰耶稣基督地区的人的公民身份。他们是罗马人民的敌人并且丧失了作为罗马公民的权利。这就是为什么当与土耳其人和撒拉逊人爆发战争的时候,罗马人有战后恢复原状权(postliminium),而他们在战争中缴获的东西

---

\* Cateau-Cambresis, 英国、西班牙为结束意大利战争而与法国缔结的两项和约。  
——编注

① *De Re Militari et Bello Tractatus*, A. Cavaglieri 编辑, H. C. Nutting 翻译, 卡内基基金会, 牛津, 1936年, II. 61。

成为了缴获者的个人财产。但是在基督教国家之间就不一样了,因为根据耶稣基督的教义,世人皆弟兄,因而他们之间的战争甚至比内战还更加恶劣,在这样的情况下就不会有战后恢复原状权了。<sup>①</sup>

这些法学家们基本上都否认皇帝就是世界宗主的观点,<sup>②</sup>并且相对地把注意力集中在作为单一共和国对应物的基督教欧洲的个别特征上。“基督教共和国”的概念事实上是一个新兴的概念,它比通常所认为的更加依赖于一个清晰的人文主义世界观。中世纪历史学家——甚至包括已故的沃尔特·乌尔曼,<sup>③</sup>曾自由地用它来描述中世纪基督教领域,但实际上在中世纪文献中它作为一个术语却相当罕见;基督教世界(Christianitas)或基督教民(populus Christianus)是标准术语,当然,二者都不具有明确的基督教共和国的政治意义。罗马教皇克雷芒三世在酝酿第三次十字军东征期间使用了这个词,但15世纪的罗马教皇们却没有使用。<sup>④</sup>一直到15世纪中叶,罗马教皇的宝座上出现第一位彻底的人文主义教皇,庇护二世,在君士坦丁堡陷落之后,作为他煽动讨伐土耳其人的政治活动的一部分,我们才见到这个词被广泛使用。庇护二世在他的演讲和书信中言及代表基督教共和国的战争将带来的“荣誉”,并且(有意思地)在雷根斯堡召集了第一届泛欧和平会议,以筹划宗教战

① 《阿尔恰托全集》(*Opera*), I (贝塞尔, 1571年), col. 274; in tit. de verb. signif. comment, lex 117。另见15世纪早期法学家 Raphael Fulgosius 的 *In Primam Pandectarum Partem Commentarii*, 里昂, 1554年, 8v (*De iustitia et iure*, “Ex hoc iure” § 5)。

② 可参见《阿尔恰托全集》, III, col. 180。

③ Walter Ullmann, 《中世纪政府原理与政治》(*Principles of Government and Politics in the Middle Ages*), 伦敦: Methuen, 1961年, 224。

④ Piero Zerbi, *Papato, Imperio e Repubblica Christiana dal 1187 al 1198*, *Pubblicazioni del l'Universita Cattolica del S. Cuore*, NS 15 (米兰, 1955年), 48—49 及注释 177; G. Vismara, *Impium foedus—la illiceita delle alleanze con gli infideli nella respublica christiana medioevale* (米兰, 1950年)。

争。——共和国必须具有一个区别于旧帝国时代欧洲的制度上的  
28 特征。<sup>①</sup>

美第奇家族的教皇,利奥十世(1513—1521年在位)也在一个广泛的范围内使用了这个术语,那是在他为一场反土耳其的宗教战争而组织的大规模宣传攻势中。利奥十世的教廷表明,这国际政治的高地之一首次被人文主义者占领,其程度之深以至于“文艺复兴”这个表述在18世纪中期首次被普遍使用时,就被明确地用于利奥的教皇职位,<sup>②</sup>同时基督教共和国这个术语也被诸如负责为教皇起草信函和诏书的萨多雷托(Sadoletto)这样的人文主义者所再三使用。<sup>③</sup>共同的时代主题就是,基督教欧洲这个政治实体受到外敌土耳其的威胁,它有权也被迫对土耳其发动战争;但相应地,基督教城邦之间的冲突则被指斥为内战,在罗马眼里这是一个共和国所能遭遇的最坏的厄运。利奥致力于基督教统治者之间的媾和,并非因为他相信战争本身令人不快或不合教义,而是为了基督教共和国可以对土耳其作战。

甚至是16世纪人文主义者当中最为卓著的和平主义者,诸如伊拉斯谟和莫尔这样的信基督教的北方人的著作,也符合这种背景。当然,他们的著作(尤其是伊拉斯谟的著作)中有许多对于基督教欧洲内部冲突的深刻抨击。但是,这些人文主义者通过把自己视为基督教共和国的成员,将他们深邃的西塞罗主义和同样深邃的基督教完美地结合起来。

<sup>①</sup> 庇护二世,《政治、宗教演说集》(*Orationes Politicae et Ecclesiasticae*),I(卢卡,1755年),167,264,266。Denys Hay在《欧洲:一种思想的出现》(*Europe: The Emergence of an Idea*,修订版,爱丁堡,1968年)中,评述认为“基督教共和国”一词在当时趋于时髦,虽然他相当古怪地把这种时髦归结于拉丁诗韵的需要(第87页)。

<sup>②</sup> 见J. E. Sandys,《古典学术史》,A *History of Classical Scholarship*,II,剑桥大学出版社,1908年,3。

<sup>③</sup> Kenneth M. Setton,“教皇利奥十世与土耳其威胁”,《美国哲学会会刊》(*Proceedings of the American Philosophical Society*),第113期(1969年),367—424。尤其见377,387,391,396,397,398,408,417。

基督教共和国是一种由基督教文献定义的城邦，就像罗马的城邦由罗马的法律来定义一样——伊拉斯谟在他影响深远的著作《西塞罗风韵》明确进行了这种类比。在利奥为基督教反土耳其联盟而四处奔走期间，伊拉斯谟发表了他关于战争罪恶的最早的论文。<sup>①</sup>其中最著名的《未经战祸者才喜欢战争》，发表于他的《阿达及亚》的1515年版，是他1514年3月写给某外交官的一封信的扩充。这名外交官在哈普斯堡皇室与法兰西国王们之间的伟大斗争中站在哈普斯堡一边（这场斗争前不久因法国人被逐出意大利而达到了高潮）。广义地讲，在这些斗争中伊拉斯谟的政治见解是亲法兰西的，而他当时对于战争的敌意有几分是因为他觉得法兰西不应被一个庞大的联盟攻击。“现在意大利已经从法兰西手中解放了出来。所有这些流血牺牲除设置了一个新的管理者以替代法兰西国王以外，还实现了其他什么目的？而且这个国家已经不复从前的繁荣了。”<sup>②</sup>《未经战祸者才喜欢战争》中有一段著名的对基督教国家之间战争的谴责，但是在基督教国家联合起来对土耳其作战时，作者却没有予以同样强度的谴责，反而还对利奥十世的政策给予了肯定。

两年后，伊拉斯谟被国内希望与法兰西缓和关系的某个政治派系委任为勃艮第亲王查尔斯的顾问，他再次撰写了一些信函和一篇短文《和平之控诉》，力促与法兰西之间的和平。“基督教社会将要联合起来去对抗基督教世界(Christiana ditio)中最为纯洁和欣欣向荣的那个部分吗？只有法兰西还未被异教徒、波西米亚的分裂者、犹太教徒以及半犹太教徒马拉诺人所玷污，并且未被土耳其邻居的歪风所影响，就像一些

<sup>①</sup> 该领域的权威著作还是 Robert P. Adams 的 *The Better Part of Valor* (西雅图：华盛顿大学出版社，1962年)。尽管他大大低估了贯穿所有“伊拉斯谟式”著作对于土耳其的敌意。

<sup>②</sup> 《伊拉斯谟文集》(*Collected Works*)，II，多伦多大学出版社，1975年，282(1514年3月14日，写给 Antoon van Bergen 的编号为 288 的信函)。

无需点名大家就可辨别出的国家一样。”<sup>①</sup>当时,他对与土耳其开战的支持更加清楚了:“如果战争……并非全部均可避免,那么比起当前基督教国家之间不洁的冲突和磕碰来,那种类型的战争将是更轻微的罪孽。如果相互间的爱还不能够将他们凝聚在一起,那么一个共同的敌人将勉强地把他们团结起来,会出现一个共同的目标,即使缺少真正意义上的融洽。”<sup>②</sup>1530年,受一位对路德教派和平主义感到忧虑的日耳曼人驱使,重新回到这个问题的时候,伊拉斯谟坚称,他不应被理解为反对由基督教国家联合对土耳其的战争,只要这战争是“为了基督教共和国的安  
30 宁”而非“出于对更大范围统治的觊觎和贪婪的占有欲”。<sup>③</sup>

连伊拉斯谟都这么认为的时候,别的人文主义者也就很容易承认说:现代欧洲国家为荣誉和主权而发动包括先发制人的攻击在内的战争是正当的。<sup>④</sup>在这方面,就像在其他大多数方面一样,贞提利只是提出了一个人文主义的通常论调。

<sup>①</sup> 《伊拉斯谟文集》,IV,多伦多大学出版社,1977年,279(1517年3月10日,写给Riccardo Bartolini的编号为549的信函,1517年发表于伊拉斯谟的*Epistolae elegantes*)。一个几乎雷同的片段见于《和平之控诉》(*Querela Pacis*)——《文集》,XXVII,多伦多大学出版社,1986年,306,尽管在那篇文章中指名的国家为意大利、匈牙利和西班牙。关于伊拉斯谟的政治学和写作背景,见同上,290。

<sup>②</sup> 《伊拉斯谟文集》,XXVII,第314页(《和平之控诉》)。

<sup>③</sup> 《伊拉斯谟文集》,V. 3,阿姆斯特丹:North-Holland,1986年,58(*Utilissima Consultatio de Bello Turcis Inferendo, et Obiter Enarratus Psalmus*,XXVIII,A. G. Weiler编辑,II. 483—484)。

<sup>④</sup> 可参见Guy de Pibrac对圣巴塞洛缪之夜宗教大屠杀的特别辩护,笔者的《哲学与政府》(剑桥大学出版社,1993年)第41页曾对此引起注意。

## 爱国主义相对论

我们的国家为了保护自己不受对手侵犯有权去寻求荣誉和帝国权力这样的观点,显然直接提出了是否其他国家也拥有类似权力的问题。如果作为罗马的热情拥护者是合情合理的话,那么作为迦太基的热情拥护者不也应当是合情合理的吗?这是一种关于爱国主义价值的相对论推断,它导致了希腊哲学家和基督教神学家针对“雄辩”观点的诸多批判,但是,贞提利再次无畏地得出了显而易见的结论。正如他所说,“双方都断言自己在为正义理由而战,这是战争的自然性质”。诚然,

正义最为纯正的形态……不能想象争斗双方都站在正义的立场上进行争论……然而在很大程度上,我们对于那种纯正却并不熟悉。因此,我们把注意力集中到了从人类立场出发而得出的这种正义身上。我们通过这种方法避免了巴尔杜斯(Baldus)[最后的伟大经院法学家]的缺陷,他认为当战争在各方势力角逐中爆发的时候,一方或另一方必然是错的。(第31页)

他冷静地指出“你马上会认识到,非正义清晰明确地处于双方中的哪一方这种情形并不经常发生”(第32页)。贞提利甚至准备表示,即使是一方主动挑起战端,这一方保卫自己的行为仍然可以被看作是正义的:“保卫自己拥有的财产是一种必要的防卫措施……即使我们自己挑起了针对我们的战争,这也仍是正义的理由”(第59页)。

同样,这种关于正义可能存在于战争双方的观念又是对罗马观点的一种真正重申。许多罗马作家对敌人的爱国主义斗争表示同情——因而凯撒能够承认他的高卢反抗者们是为“所有人都自然为之奋斗”(《高卢战记》,3.10.3)的自由而战,萨卢斯特能够令人信服地表述本都 31



国王米特拉达梯(Mithridates)的反罗马情绪。<sup>①</sup>甚至罗马法学家关于战争,尤其是关于战争导致的奴役的讨论,公然在某种意义上把罗马的敌人视作在道德层面是与罗马人同等,并且在奴役战俘方面拥有同等权利。在一段文艺复兴时期大量被引用的文章中,罗马法学家庞波尼乌斯(Pomponius)谈到战后恢复原状权法则,即罗马公民一旦被敌人俘获就将被罗马法律视为奴隶,直到他们重新为罗马管辖为止。庞波尼乌斯说战后恢复原状权在战争时期与平时时期同样有效,

因为如果我们对某个具体的民族既不友好也不热情,也没有签订任何友好条约,他们并不是准确[quidem]意义上的敌人,但是,那些从我们手里落到他们手里的东西会成为他们的财产,而如果我们当中的自由人被他们俘获,就会成为他们的奴隶,同样,他们当中的任何人落到我们手里也是如此。<sup>②</sup>

这是一种关于国际秩序的惊人设计:任何还没有相互明确缔约的民族都有资格奴役对方的公民,罗马人是与道德层面上和自己平等的对手在争夺权力。

在所有罗马思想观念中,这是中世纪作家最难接受的一个,由于显而易见的原因,直到第一代真正的人文主义法学家出现,大家才愿意重新谈论它。贞提利相信最早这样做的是皮亚琴察的拉斐尔·弗尔戈西乌斯(Raphael Fulgosius),著述年代在15世纪20或30年代:他捡起了《学说汇纂》中庞波尼乌斯对战后恢复原状权的评论,并且明确地反对先前

---

<sup>①</sup> 关于这点以及更多罗马人对帝国主义的观点,见 Brunt,《古代世界的帝国主义》中的“Laus Imperii”,P. D. A. Gamsey 和 C. R. Whittaker 编辑,剑桥大学出版社,1978年,183和n. 84。

<sup>②</sup> 《学说汇纂》,拉丁文原文由 Theodor Mommsen 和 Paul Krueger 编辑,英文版由 Alan Watson 翻译,宾夕法尼亚大学出版社,1985年出版,48.15.5。

所有法学家,认为同一场战争可以在双方都被解释为正义的。在战斗之前,没有人能够判定他们理由的合法性,只有胜利能够给予判决——“胜利一方的理由让上帝满意(Victrix causa deis placuit)”,他引述卢坎的话说。<sup>①</sup>不过,这种观念的最具影响力的辩护者,同样还是阿尔恰托。他认为根据早期自然法则,战争可以在双方都是正义的,并且向他的读者们提起了普卢塔克记载的塞农国王布伦努斯的轶事。

当一个罗马使团问及他为什么在伊特鲁里亚包围克鲁西姆时,他回答“我依据自然法则的要求这样做,根据这种法则,作为弱者就不得不屈从于强者……当你们罗马人也只是因为军事上超越其他民族(illis praestantiores virium virtute habebamini)就征服Fidenates、Ardeatas、Veians以及沃尔西人的时候,你们遵循的也是这个法则。”也要记住亚里斯泰迪斯(Aristides)在对罗得岛人演说时讲的话:“自然法则来自于更加强大的力量。非常明确的是弱小者要服从强大者。所有认为自由因此就会被消灭的人都大错特错了。如果我们渺小的人类(homunciones)要像巨人一样聚集起来共同反对众神,或者嫉妒地幻想他们并不存在,规则仍然如此。”<sup>②</sup>

<sup>①</sup> *In Primam Pandectarum Partem Commentarii*, 里昂, 1554年, 8<sup>r</sup> (*De iustitia et iure*, “Ex hoc iure” § 1)。引述卢坎的话来自《内战记》(*Pharsalia*), I. 128。Fulgosius(1367—1427)于1407—1427年在帕多瓦任教,并担任威尼斯共和国的法律顾问——见Luigi Mensi的*Dizionario Biografico Piacentino*(皮亚琴察, 1899年),出版者不详。

<sup>②</sup> *Paradoxorum iuris civilis libros VI*, II, 第21页,《阿尔恰托全集》, 巴塞尔, 1571年, III, col. 63。参考普卢塔克的《卡米卢斯》(*Camillus*), XVII, 2—4, 以及亚里斯泰迪斯的《对罗得岛人的演说:关于和谐》(*Oration XXIV to the Rhodians: Concerning Concord*)。阿尔恰托的拉丁译本(笔者已经翻译过来)具有倾向性:比如,亚里斯泰迪斯实际上把自然法则描绘成“万众之上的众神所晓谕的”。准确的译文可见《亚里斯泰迪斯全集》(*The Complete works*), II, Charles A Behr 翻译, 莱顿: E. J. Brill, 1981年, 52。另见阿尔恰托的*Commentaria in Digestorum seu Pandectarum Iuris Civilis Titulos Aliquot*, I. 26—31, 《阿尔恰托全集》, V coll. 5—7。

阿尔恰托的明星级学生，所有人文主义法学家中见识超凡者之一，弗朗索瓦·柯南（卒于1550年），在他大致写于16世纪40年代而在1553年出版的遗著《民法注释》中，进一步发掘了上述思想。他在其中把战争法则残忍地评述为“你尽可以调查研究并思考揣测，但是你会发现，没有别的理由解释为什么在自然法则之下会根据附添制度（accessio）来取得所有权……只是按照默许的自然法则，弱者应当向更加强大的力量妥协；所有战争法则都源于这一条原理”。<sup>①</sup>在稍后时期（就像我们看到的那样）写作的贝利，甚至准备使用庞波尼乌斯关于战后恢复原状权的论述，去为西班牙对新世界的征服辩护：

33

奴役并非只发生在战争中，同样也发生在远离战争的地方。因为如果一个人走进与他的族人没有热情与友谊维系的民族，或者如果来自这种地方的任何人来到我们中间，他会成为抓获他的那个人的奴隶。所以，西班牙就很有权利去奴役生活在远离我们世界的、不为希腊人和罗马人所知的，但却在我们时代通过危险和大胆的航海发现的那些西方印第安人。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> François Connan, *Commentariorum Iuris Civilis Libri*, 巴黎, 1558年, 147<sup>v</sup>。至于柯南, 可见 C. Bergfeld 的 *Franciscus Connanus 1508—1551*, 科隆, 1968年。

<sup>②</sup> 必须提到, 贝利颇为奇怪地接下去说, “我说, 凭借正当的权利, 西班牙人奴役那些印第安人, 像刚刚引述的法则正义所允许的那样; 除非假设这个法则适用于进入陌生群体时被捕获的外族人, 而非适用于那些身处陌生大陆而被捕获的外族人。(根据这个原则, 或许, [西班牙统治者] 被他们高度培养的基督教精神所驱使, 进而规定那些民众如果接受了基督教信仰, 也可以在自己的法律体系下自由生活)。” *De Re Militari et Bello Tractatus*, A. Cavaglieri 编辑, H. C. Nutting 翻译, 卡内基基金会, 牛津, 1936年, II. 85。

## 人类的自然社会

伴随着为自我保全而发动战争具有合法性这种深远论点，贞提利也极力主张，为了更为广大的“人类社会”的利益，战争可以是合法的。“自然已确立起了人与人之间的亲情、爱、仁慈和团契的纽带……各个国家的法律都是建立在人类这一联系基础之上的。”(第 67 页)在这个世界社会中的每一个国家都应该像现实国家中的个人那样行为：

在本国统治私人公民的规则也应该统治这个世界公共国家中的公共公民，也就是君主或主权人民……因为我们是一个实体，如果一个成员想要伤害另一个，其他成员都将会帮助受到伤害者，因为正是为了整个实体的利益，甚至那个伤害者的利益，每一个成员应该受到保护：所以人们才会互相帮助，因为没有对于社会成员的爱和保护的话，社会也不可能得以持续……拉孜人对波斯国王说，如果他仅仅是没有做非正义的行为，但没有保卫那些受到不公正压迫的人的话，那么他也是不公正的；事实上，他们正是以那样的方式获得了用来反抗罗马的援助和武力。保护人类的利益和安全是每个人的职责。(第 68—69 页)

这段话意义深远，因为贞提利运用世界共同体的思想和其他论据一道为西班牙征服新世界进行辩护：

所以，我更加坚决地赞成那些人的观点，即认为西班牙人向印第安人发动战争的理由是正义的，印第安人行为放荡，令人憎恶，甚至和禽兽为伍，他们食人肉，并为达到这一目的而杀害人类。这样的罪行是与人的本性相悖的，其他被所有人(或许除了畜生和畜 34

生般的人)唾弃的罪行也同样如此。正如伊索格拉底(Isocrates)所言,发动战争反抗这样的人就如同惩罚畜生……

向海盗发动战争是正当的,罗马人正当地拿起武器反抗伊利里亚人、巴利里亚人和西里西亚人,即使这些人并没有触及属于罗马人、罗马的同盟或与罗马有联系的任何人的东西;因为他们违反了所有国家的一般法。如果出于对我们邻里的爱与和平生活的愿望,反抗海盗的战争能正当地号召所有人武装起来的话,那么,针对违反人类一般法的行为以及加诸人类的错误行为也应如此。海盗行为与所有国家和人类社会联盟的法律是相悖的。因此,所有人都应该向海盗宣战,因为当海盗违反那法律时,我们所有人都受到了伤害,个人也最终会发现他们的个人权利都被侵犯;难道不是这样吗?

因此,由于我们作为个人也可能被那些违背自然者所伤害,个人就会对他们宣战……婚姻、生育和教育都属于被他们违反的这个法律,他们剥夺了所有人——亦即他们的同族和伙伴人——的自然权利。(第123—124页)

贞提利把这一思想与“自然的”奴隶制观念联系起来,尽管他对认可这整个亚里士多德理论表示了适当的谨慎:“亚里士多德关于奴隶制自然起源的专题论文与这个观点也是一致的,因为,尽管这位哲学家讲的是那些具有奴隶倾向的人,他的论证也应用于那些因自身的邪恶和罪过而成为奴隶的人”。(第330页)贞提利不情愿推定所有的野蛮人都是自然的奴隶,而他认为希腊人是相信这一点的——在I. XII中,他对支持还是反对这样一种观念进行了论证,并得出结论:严格地讲,虽然这样的对抗性并不是自然的,而是教育的结果,“它是第二自然”,是基督教徒领教了土耳其人之类的背叛行径的结果。

贞提利也任由对野蛮人行为的反感引导他去反对与他们签定条约

的合法性(这个问题在 16 世纪处于巨大争议之中)。他认可一些激进的新教徒的观点,即基督徒本身从来都不应该与非基督徒建立联盟,一方面是因为《圣经》,但另一方面是因为野蛮人处于正常的道德之外。

没有宗教信仰的野蛮人的特点是焚烧、掠夺和破坏。他们的方式就是利用不公平的阴谋,战斗中使用毒药,发动残忍的战争,不顾一切进行奴役,而这些在所有的基督教战争中都被已经废除。因此,我不赞成法国国王与土耳其之间的条约,因为它曾经使得数以千计的男人、男孩和妇女被捕获并推入永久的、无法忍受的奴役状态。而且,你不能相信异教徒。因为纵然一个异教徒的不虔诚的宣誓是可以接受的,但是对一个不信仰者能给予什么信任呢?(第 402 页)

35

在贞提利那里我们发现,自我保存的优先性和更广大的人类社会的需要被加以平衡,这种平衡将在很多方面成为本书研究的关键主题。当 16 世纪和 18 世纪的作家们脱离亚里士多德的传统时,他们不断重复这一主题,也对其进行适当修正。我们从一开始就必须理解的是,对于这些人文主义者和后人文主义者而言,人类社会这个概念比对于亚里士多德主义者而言要空洞得多:它完全没有真正的政治共同体所应有的友谊和自我牺牲的维度,因此,在他们的著作中,我们可以看到这些作者在努力寻找一个恰当的词来表达这个概念,来掌握他们相信人类彼此之间自然会表示的同情和同胞感情达到什么程度。

这种努力在罗马文献中已经开始了。在西塞罗那里,就可以找到关于人类社会概念的丰富思想:例如,“认为我们应该考虑同胞的利益而不应考虑外国人的利益者,破坏了人类的共同社会[*communem humani generis societatem*]”,<sup>①</sup>但是,当他试图解释这个社会的含义时,又经常强调它的弱点和缺乏活力的特征。例如,在写《论友谊》的时候,他指出了

① 《论义务》,III. vi. 28,我的译本。

amicitia (友谊)或 benevolentia (善意)与 propinquitias(这是一个很难在这种语境中翻译的术语,在洛布版文本中简单地用作“亲属关系”)之间的区别。

在我看来很清楚的是,在我们所有人之间天生存在着一个特定的纽带[societas],这个纽带由于我们彼此之间的亲近不断巩固。所以,我们更喜欢同胞而不是外国人,更喜欢亲属[propinqui]而不是陌生人;天性本身会产生出和他们之间的友谊,但这是一种缺少稳定性的友谊。因为友谊在下述方面超出了亲属关系,即善意可能会从亲属关系中排除出去,但是它不可能从友谊中排除出去;如果你将善意从友谊中移除的话,友谊这一名称也就不复存在了;而如果你将善意从亲属关系中移除的话,亲属关系的名称却依然存在。此外,友谊的力量有多大可以从这样一个事实中最为清晰地认识到:与把人类联合起来并由天性本身所塑造的无限纽带相比,这种叫做友谊的东西是如此的有限,以至于情感联系总是仅仅把两个人联合起来,或者至多也只能把少数人联合起来。<sup>①</sup>

这种关于自然亲属关系的空洞观念(在这段文字中明显与友谊的丰富性形成对比)显然成《论创作》中的著名评论的基础(此文无疑是卢梭的一个榜样),在这本书中,西塞罗把人类的自然生活描述为“分散在野外并隐退于森林之中”的生活,在那里,“没有一个人看到过合法的婚姻,没有任何人把他所认识的孩子看成是他自己的;他们也没有学习过法律的公平准则的好处。”<sup>①</sup>关于人类自然生活的这样一幅图景在罗马文献中是非常普遍的,而且在本质上一直被认为是源于伊壁鸠鲁派的

<sup>①</sup> 洛布古典丛书中西塞罗著作,XX, William Armstead Falconer 编译,伦敦和马萨诸塞州剑桥:1946年,128—129(v.19—20)。

(例如在卢克莱修那里,就可以找到雄辩的陈述)。

无论是在古代,还是在文艺复兴时期,伊壁鸠鲁的学说都被看作是一种最为反对丰富的自然社会性观念的哲学。例如,霍布斯一贯被指控为伊壁鸠鲁主义者。的确,伊壁鸠鲁主义是以反对当时对人与人之间自然情感的流行解释(既包括亚里士多德学派也包括斯多葛学派的解释)而自居,<sup>②</sup>但是,并不很清楚的是在这个问题上它自己的学说是什么。现代学者有时候认为,伊壁鸠鲁的“自然正义是一个符号或者权宜表达”<sup>③</sup>之说,本质上与任何(不管多薄弱的)自然社会性理论都不相容;<sup>④</sup>但是,看得出来在古代也是这样的。在波菲利的《论戒食动物性食品》中,有伊壁鸠鲁的继承者赫马恰斯(Hermachus)一部著作的长篇概要,颇为令人信服。赫马恰斯指出,对于谋杀的普遍禁止来自于“人们彼此之间一种特定的自然联合,它源于人类外形和灵魂的相似性”,也来自于一个明显的事实,即谋杀“并不有利于整个自然和人类生活的条件”。在人类的最初状态中,在城市被创造出来之前,明智的人克制自己不干谋杀之事,“并不留情地对其进行惩罚”,为的是要“保护那种极大有利于每一

① 洛布古典丛书中西塞罗著作, II, H. M. Hubbell 编译, 伦敦和马萨诸塞州剑桥: 1976年, 4—7 (I. ii. 2)。

② 对于斯多葛学派概念的说明, 参见 S. G. Pembroke 的“Oikeiosis”, 《斯多葛主义中的难题》(*Problems in Stoicism*), A. A. Long 编辑, 伦敦大学出版社, 1971年, 114—149。正如 Pembroke 所阐明的那样, 斯多葛学派的解释是非常复杂的: 在一点上, 它略微谈到了伊壁鸠鲁主义(正如怀疑论者卡尼阿德事实上声称的那样——第 129 页, 而在另一点上, 它又略微谈到亚里士多德主义——第 132—136 页)。文艺复兴时期对于这个问题的说明同样令人困惑, 如果光说某些作家持有“斯多葛派”自然社会性的观念, 而没有对他们实际上相信什么作进一步的大量说明的话, 都将收获甚微。

③ Diogenes Laertius, 《著名哲学家的生活》(*Lives of Eminent Philosophers*), II, R. D. Hicks 翻译, 伦敦和马萨诸塞州剑桥: 洛布古典丛书, 1965年, 672—675 (X.150)。

④ 例如, 可参见奥诺安达的 Diogenes 的《伊壁鸠鲁碑铭》(*The Epicurean Inscriptions*), Martin Ferguson Smith 编辑, 那不勒斯: Bibliopolis, 1993年, 479。



个体特殊安全的团体”，<sup>①</sup>后来的伊壁鸠鲁主义者甚至能够说，所有的人都是同一个国家的公民。<sup>②</sup>

当西塞罗谈论“人类的共同社会”时，他的意思也可能仅仅在于：人与人之间有一种相互认可，而这种相互认可不同于人和自然界其他事物之间的关系，<sup>③</sup>它内含着对于人们之间可提供的相互利益的赞赏，而并不要求我们做出发达的互助体系所必需的那种牺牲。实际上，在《论义务》中，西塞罗解释了自然社会性的局限，他指出，“每个人与其他每个人组成的社会”(omnibus inter omnes societas)的法则要求我们应该：

甚至给予一个陌生人以并不需要我们付出任何代价的东西。根据这个原则，我们有了下面的座右铭：“不应拒绝把流过的水给予任何人”；“应允许任何人从我们的火炉中取火”；“应把诚实的忠告给予困惑中的人”；因为这样的行为对接受者有益，又不会对给予者造成任何损失。因此，我们应该采用这些原则并始终为共同幸福做贡献。但是因为个人资源有限而需求者总量无限，这一普遍慷慨原则必须有节制……以便我们拥有能够持续慷慨地对待朋友的

---

① Porphyry,《论戒食动物性食品》(*On Abstinence from Animal Food*), Thomas Taylor 翻译, Esme Wynne-Taylor 编辑, 伦敦, 1965年, 25, 27(I. 7, 10)。格劳秀斯在发表他的《战争与和平法》(*De Iure Belli ac Pacis*)之前一定读过这本著作, 因为他书中提到“一段著名的文字”(insignis locus), 就是波菲利对必然性主张的有趣评论。见《战争与和平法》, II. 20, 21, 参见《论戒食动物性食品》, III. 18(第127页)。然而, 他在《论印度》(*De Indis*)中没有提到波菲利。

② 奥诺安达的 Diogenes,《伊壁鸠鲁碑铭》, Martin Ferguson Smith 编辑, 那不勒斯: Bibliopolis, 1993, 195—196(原文), 381(译文), 479(注释)。

③ 或者, 这里说的“不同于”是鉴于古代有关动物的假设而言。我们当代的观念, 即我们与高等动物之间至少有某种道德关系, 可能正好与古代关于自己和陌生人的关系的概念相符合。

财富。(I. xvi. 51—52) 这里,和陌生人之间的稀薄关系与和“朋友”之间的丰厚关系二者的对比,正是我们要努力理解的。

甚至塞涅卡——尽管他是一位更传统的斯多葛学派哲学家——也强调全球社会与我们自己的个人利益之间的关系,并谈到(很清楚,在用语上是贞提利的样板):

伤害任何人都是一种犯罪,因为在更大的联邦中,他就是你的同胞公民。如果手想去伤害脚,眼睛想去伤害手怎么办?正如身体的所有部分都相互和谐一样,因为各部分不受到伤害对整体是有利的;人类应该不伤害个人,因为所有的人都是为一种伙伴关系[coetum]而生的,社会[societas]只有依靠它的各部分的相互保护和相互的爱才能保持不受伤害。我们甚至连一条毒蛇或水蛇或其他会叮咬蛰刺的生物都不杀害,如果将来能使它们变得温和,或者避免让它们成为我们自身或其他人的危险源的话。因此,我们也不能因为某人做错事情而伤害他,而是应该要阻止他去犯错。<sup>①</sup>

无论自然的人类社会性在根本上可能有多弱,无论在罗马人还是在贞提利看来,全球社会的观念都可以使对于其他国家事务的广泛干涉合法化——当然,只要人自身的保全或共和国的保全已经被保护。塞涅卡再次最清楚地指出了这一点,在《论恩惠》一书中,他讨论了人们是否应该偿还对嗜血成性的暴君欠下的债务。

如果他曾经给我以恩惠,却对我的国家[partia]施以武力的话,

<sup>①</sup> 《塞涅卡著作集》(Works), I (《道德小品集》, I), 伦敦和马萨诸塞州剑桥:洛布古典丛书, 1985年, 234—237 (《论愤怒》, II. xxxi 7—8)。

那么他就会失去所有向我提出要求的权利，对他报以感谢也将被看成是一种犯罪。<sup>①</sup>如果他没有攻击我的国家，但却是他自己国家的祸害，他远离我国的人民，却祸害毁灭他自己的人民，即使这样的堕落未使他成为我个人的敌人 [invicum]，对我来说这使他变得很可恶 [invisum]，在我看来，我对整个人类的职责比起我对单个人的职责更为主要和紧迫……我可以自由地根据我的意愿对待他，从他通过违反所有法律而把自己置于法律范围之外的时候开始……[虽然应该注意到，塞涅卡接下去敦促在这样的行为中的保持克制，主要将其限制在拒绝提供武器的范围之内。]<sup>②</sup>

海盗行为被当作是可以被任何人攻击的行为的一个例子，这导致海盗被当作是从人类社会中驱逐出来的流浪者，这种观点在罗马的文本中也极其常见：因此，西塞罗在《论义务》中指出，没有支付与海盗议定的勒索赎金并不是什么错误。

即便人们发誓之后却未能交付勒索赎金，这也没什么错误；因为海盗并不被包括在合法的敌人 [perduellium] 之中，而是整个世界的共同敌人；与他之间既不应该有任何许诺也不应该有任何相互制约的誓言。(III. xxix. 107—108)

和贞提利一样，罗马人似乎也已经尝试性地将“人类社会”的概念和“自然的奴隶制度”这一思想联系起来。众所周知，一般而言，虽然希腊和罗马时期的作家们都对亚里士多德关于自然奴隶的全套说法表示不满，

<sup>①</sup> 西塞罗在《论义务》中也表达了同样的观点——人们不应该向自己国家的敌人偿还贷款，因为共和国应该是第一位的(III. xxv.95)。

<sup>②</sup> 《塞涅卡著作集》，III（《道德小品集》，III），伦敦和马萨诸塞州剑桥：洛布古典丛书，1975年，502—505（《论恩惠》，VII xix.9—xx.1）。

但是,他们却相当愿意证明有理由对那些“冒犯人类共同法则”者施行强制性奴役。——正如在公元前 227 年,波里比阿在为奴役曼提尼亚人辩护时所说的那样。<sup>①</sup>在《论共和国》佚失的第三卷中,西塞罗似乎也认可了这样一种观点:在对卡尼阿德斯的回应中,他说道,“难道我们没有察觉到自然把控制权赋予了一切最好的东西吗?而这对软弱者有极大的好处。这不就是为什么上帝统治人类,心灵统治身体,理性统治欲望、愤怒和心灵的其他邪恶要素的原因吗?”而且,他似乎区分了“一种不公正的奴隶制度,即那些能够控制自己者被别人统治”与某种公正的奴隶制度——大概是指让那些不能控制自己者成为奴隶。(III. xxv. 37)

## 人类的自然社会

### 二

尽管人们可能认为一般人类社会的观念在中世纪的基督教徒之间流行是合理的,但是事实上,(我们将在下一章看到)令人惊讶的是,他们对这个观念犹豫不决,也对罗马人从中得出的结论犹豫不决。当然,亚里士多德的发现加剧了他们的犹豫,因为根据亚里士多德关于“完美的”共同体的观点(它必须是一个相对较小的城邦),一种全球社会是不可能的——巴比伦都太大了而不能算作是一个单一的城邦(《政治学》,1276a25)。但是,这种观念以及从中衍生出的对野蛮人的奴役,都在文艺复兴时期再一次经历了全面恢复。正如我们在下一章也将看到的那样,托马斯主义传统曾经非常担忧自然的奴隶制度,但是,文艺复兴时期的作家们把所有的克制都抛在一边,而把亚里士多德与罗马人结合起来为他们的立场辩护。

<sup>①</sup> Polybius, 《历史》(*Histories*), W. R. Paton 翻译,伦敦和马萨诸塞州剑桥:洛布古典丛书,1967年, I.382—385(II.58)。

因此，在15世纪后期，佛罗伦萨的阿恰尤利在关于亚里士多德《政治学》的一篇引人注目的人文主义评论中，完全认可了希腊人对于自然奴隶制度的解释，并指出了自然奴隶制度的当代应用：亚里士多德“指出，人们猎取野生动物，猎获那些应该被奴役而拒绝接受奴役的人，例如野蛮人和异教徒(infideles)，这样的战争是正义的”。<sup>①</sup>伊拉斯谟的朋友勒菲弗(Lefevre)在他对亚里士多德《政治学》的评论中，也直接重复了亚里士多德的观点，<sup>②</sup>或许就是这种巴黎的人文主义亚里士多德学说影响了梅尔，在他那非常知名的评论中也用这些说法为征服加勒比海岛上的居民辩护。<sup>③</sup>伊拉斯谟的其他朋友和追随者同意勒菲弗的说法：例如，克利希托夫在他1523年的《论战争与和平》一书中，区别了基督徒之间的战争与反对其他宗教的战争，前者他完全谴责反对，后者他则坚定地支持。<sup>④</sup>比韦斯(Vives)在许多问题上都与伊拉斯谟十分接近，在他1526年的对话《论欧洲的不和及对土耳其之战》中隐含着同样的意思。在这本书中，哈普斯堡帝国的发言人被允许详细描绘出他的方案：光荣的泛欧洲行动冲击奥斯曼王朝，并在亚洲人“女性”特质的帮助下吞并其帝国(尽管文中也反复重申，只有通过耶稣基督的真正信仰才能克服欧洲相互残杀的斗争)。<sup>⑤</sup>

然而，说到早期人文主义如何恢复罗马关于以人类社会的名义进

<sup>①</sup> Donato Acciaiuoli, *In Aristoteles libros octo Politicorum Commentarii*, 威尼斯, 1566年, 30<sup>r</sup>; 另见 218<sup>r</sup>。

<sup>②</sup> 亚里士多德,《政治学》(*Politicorum libri octo...*), 巴黎, 1511年, 9<sup>r</sup>。他关于一般的奴隶制度的观点可见 6<sup>r</sup>。

<sup>③</sup> 关于 John Mair, 可参见 Anthony Pagden 的《自然人的堕落》(*The Fall of Natural Man*), 剑桥大学出版社, 1982年, 38—41。

<sup>④</sup> Josse Clichtove,《论战争与和平》(*De Bello et Pace Opusculum*), 巴黎, 1523年, 28<sup>v</sup>—29<sup>r</sup>。

<sup>⑤</sup> 《比韦斯全集》(*Opera Omnia*), VI, 巴伦西亚, 1785年, 473—481。

行侵略战争和奴役的思想，也许最好的例子来自于伊拉斯谟的另一个朋友——莫尔的《乌托邦》。在许多方面，《乌托邦》的观点就是为了探究在塞涅卡的《对话》中可以找到的思想的含意，<sup>①</sup>而且，该书第二部对于乌托邦战争的解释中，选取了我们已经在塞涅卡那里看到的主题：乌托邦人“去打仗仅仅是出于善良的理由：为了保卫自己的土地，为了把侵略者从朋友的领土中驱逐出去，或者是以人类的名义把受压迫的人民从暴政和奴役中解放出来”（第89—90页）；他们相信，“如果能够彻底消灭那个邪恶而令人厌恶的种族塞波雷德人（Zapoletes，尽管这些人作为雇佣劳力对于乌托邦人有用），那么就是为全人类立了功”。在这些战争中抓获的战犯都受到奴役（第80, 95页）。不过，应该承认，莫尔急于使乌托邦人免受以战争“为荣”的指控。<sup>②</sup>

到16世纪30年代，自然奴隶制度的观念已经成为人文主义者的常识；因此，在所有人当中，最著名的人文主义的亚里士多德信徒尼孚（Agostino Nifo，他以剽窃马基雅弗利的《君主论》而在现代读者中臭名昭著）就在1531年的文章“论财富”中评论道：“在战争中可以获得的财富是由野蛮人及其物品构成的，因为（正如亚里士多德所说）对于希腊人和拉丁人而言，针对野蛮人的战争是唯一正义的战争。野蛮人都是天生的奴隶，希腊人和拉丁人都是天生的主人。所以，野蛮人及其物品都是

① 见 J. M. Parrish 关于这个主题的注释，“莫尔《乌托邦》的一个新来源”，历史学期刊（*Historical Journal*），40（1998年），493—499。

② 《乌托邦》，George M. Logan 和 Robert M. Adams 编辑，剑桥大学出版社，1989年，87—95。另见莫尔在他的《关于异教的对话》（*A Dialogue Concerning Heresies*）中对路德教关于土耳其战争之观点的驳斥（《莫尔全集》，VI. 1，耶鲁大学出版社，1981年，415），Adams 在 *The Better Part of Valor* 第274—275页论述到此。

供所有希腊人和拉丁人共同使用的。”<sup>①</sup>对于尼孚来说,“野蛮人”包括“埃塞俄比亚人及其邻居”与阿拉伯人。由于受到这种亚里士多德学说的影响,人文主义的法理学家们都开始研究这一主题。因此,柯南(他是法国伟大的亚里士多德信徒勒鲁瓦(Louis Le Roy)的朋友,也是阿尔恰托的学生)用一句话评论道,“自由与奴役相伴而生……当没有一个人是奴隶的时候,也没有一个人是自由的:比如在基督徒当中就没有一个人被称作自由人,因为没有一个人是奴隶”,此话概括了所有人文主义者的深层假设。他进而认可那些缺少“美德、审慎或者勤奋”的人的奴隶身份的自然性,这种人“我们看到很多,真的非常多,甚至那些生长在最显赫家庭的人;在斯巴达的国王阿格西劳(Agesilaus)看来,亚洲人都是如此,他认为他们都是优等的奴隶,却是劣等的自由人”。<sup>②</sup>

16世纪的人文主义者,甚至包括那些在伊拉斯谟周围的人在内,都愿意支持代表共和国利益反抗它的敌人的战争,这就解释了一个本来会使许多评论者迷惑不解的问题,即:在对于基督徒向非基督徒发动的战争的合法性的阐述中,最令人吃惊的说法之一来自于绝对典型的人文主义作家,塞普尔韦达(Sepulveda)。<sup>③</sup>塞普尔韦达是16世纪早期极端西塞罗式人文主义者的一个几乎让人尴尬的好例子,在16世纪20年代中期,罗马教廷雇他把亚里士多德翻译为西塞罗式的古典拉丁文——这是走近亚里士多德的最为优秀的人文主义途径,从而使希腊

① 《尼孚著作集》(*Opuscula*),巴黎,1645年,I,62。另见第56页对亚里士多德关于抓获奴隶的观点的简要认可。

② 柯南, *Commentartorum Iuris Civilis Libri X*,巴黎,1558年,72'—73'。

③ 对于塞普尔韦达生活的最好说明参见《伊拉斯谟的同时代人》(*Contmeporaries of Erasmus*), III, Peter G. Bietenholz 和 Thomas B. Deutscher 编辑,多伦多大学出版社,1987年,240—242。Henri Mechoulan 在 *L'Antihumanisme de J. G. de Sepulveda* (巴黎,1974年)中完全误导性地把塞普尔韦达看作是伊拉斯谟在战争问题上的批判者,忽视了(例如)伊拉斯谟在 *Consultatio* 中对于土耳其战争的考虑;而《伊拉斯谟的同时代人》中的文章却对于塞普尔韦达和伊拉斯谟之间的关系要敏感得多。

哲学家(正如我在别处所说的那样)<sup>①</sup>参与到罗马的哲学对话当中去。这样一个事实巧妙地证明了塞普尔韦达的忠诚:他把对亚里士多德的《政治学》的译本命名为《论共和国》——这是16世纪对《政治学》的所有真正西塞罗式翻译版本的特征,因为政治(*politica*)当然是一个很粗野的用语,是一个希腊与拉丁语混合词。<sup>②</sup>从16世纪20年代开始,塞普尔韦达自己的政治学著作一直在赞美人们追求荣誉的需要——正如在他的对话《冈萨勒斯,或论渴望光荣》(*Gonsalus, sive de Appetenda Gloria*)中那样。1529年,他在直接对土耳其开战的呼声中加入了自己的声音。在对查理五世的这个致辞中,他强烈要求欧洲的和平(他把欧洲反复描述为基督教共和国),并号召听众“为了我们的国家,为了我们的后代,为了我们的家庭和家园,首先是为了安全和自由,为了我们的宗教本身”而去战斗。<sup>③</sup>在明显指向路德教会的言辞中,他对那些认为土耳其不应该受到基督教徒抵制的人进行了抨击。<sup>④</sup> 43

还在意大利时,他用一篇讨论同样问题的丰富对话继续这方面的探究,题目是《民主》(*Democrates*, 1535年);但是回到西班牙之后,他写了一个续篇,《民主改变》(*Democrates alter*, 约1544年),这在西班牙引起了一次伟大而著名的论战。这本书直到1892年才可以印刷,尽管塞普尔韦达对于这本著作的辩解文章非常知名。当然,这本书中一个令人不安的特征,就在于他明确地扩展了那种被人文主义者广泛用来为共和国辩护的主张,提出根据亚里士多德的论述,为了统治自然奴隶发动

① 《哲学与政府 1572—1651》,剑桥大学出版社,1993年,13—19。

② 亚里士多德, *De Republica Lib. VIII*, 塞普尔韦达编译,科隆,1601年;在序言(sig. A3)中可以看到,塞普尔韦达自称是忠实的西塞罗派。

③ “pro patria, pro liberis, pro aris et focis, ad summa pro salute et libertate, proque ipsa religione”, *Cohortatio ad Carolum V ut facta cum Christianis pace, bellum suscipiat in Turcas*, 博洛尼亚,1529年,见《塞普尔韦达文集》(*Opera*), IV, 马德里,1780年,359。

④ *Cohortatio ad Carolum V ut facta cum Christianis pace, bellum suscipiat in Turcas*, 362—363。



的战争是正当的；正如书中与民主对话者所抗议的那样，“你在谈论离奇的事情，已经超出了有学问的人所能接受的范围”。<sup>①</sup>但是，塞普尔韦达对于《政治学》的西塞罗式的翻译中，已经最清晰、最准确地翻译了亚里士多德有关获得自然奴隶的相关段落，打破了中世纪以更为仁慈的方式对于这一段加以解释的传统（参见第二章），而且正如我们所看到的那样，他的观点在意大利或者法国的人文主义者之中不会是很特别的。

此外，尽管塞普尔韦达的观点在西班牙遭受了全面的挫败，人文主义的法理学家在西班牙之外继续提出大致类似的观点。正如我在导言中所说，我在最近的一本书<sup>②</sup>中所追溯的从西塞罗式的人文主义向塔西佗式的人文主义的转变，在这一领域中没有什么影响：因为与西塞罗的争执是关于公民需要将自由置于他的道德和政治生活中心。而国家应该把自身的独立和权力看作是第一位重要的东西，那是毫无疑问的。在这些 16 世纪后期的塔西佗主义者当中最伟大的一位——利普修斯谈论战争时所使用的术语就十分类似于那些早期的人文主义者。他非常清楚地阐明了他们的观点，指出：“即使没有先前的伤害，入侵仍然可以是合法的，比如对待在习惯和宗教方面都令我们憎恶的野蛮人和其他人，尤其是在他们很强大并且正在或者已经入侵其他国家的情况下。”<sup>③</sup>

这种论调最为显著的实例就是法国作家为他们的殖民计划所做出的辩护。我们将在第二章看到，在 16 世纪中期和塞普尔韦达遭受失败

<sup>①</sup> *Miranda narras Democrates, et praeter receptam doctorum hominum opinionem. Democrates Segundo*, Angel Losada 编辑, (马德里, 1951 年), 19。

<sup>②</sup> 《哲学与政府 1572—1651》，剑桥大学出版社，1993 年。

<sup>③</sup> 引自 Justus Lipsius 的 *Politico-rura*, 第五章 (1589 年), 安特卫普, 1623 年, 150。  
Iam & invasio quaedam legitime videtur, etiam sine iniuria, ut in Barbaros, & moribus aut religione prorsum a nobis abhorrentes: maxime si potentes ij, & aliena ipsi invaserunt aut invadunt。

之后,西班牙人非常不愿意在任何高级精神层面上以“教化使命”说来为他们的征服进行辩护;相反,他们坚持要对发达国家之间的战争法进行一种精确的解读。我们将在第三章和第四章看到,荷兰人和英国人同样不愿意,而宁愿(这并不令人吃惊)选择一种经济论证(这也可以在本章接下来的部分看到)。但是,非常引人注目的是,法国人保留了对于早期的人文主义思想的忠诚:人们有权抱着教化的目的去征服和统治那些未开化的人。

和他们的对手荷兰人与英国人一样,法国人一开始是由于害怕西班牙世界帝国的威胁而发起殖民计划的。这三个国家在16世纪后期都卷入了反抗西班牙对欧洲统治的残酷斗争,这绝不是一种巧合。整个16世纪,法国人和英国人都为了在土著居民的土地上(特别是在北美和南美)建立永久居住地进行小规模尝试,这些居住地可以用来对西班牙帝国形成干扰。从17世纪早期开始,法国人就在外加勒比海岛屿和北美的北部地区成功地创立了永久的基地。实际上,这些居住地主要是用于发展贸易而不是农业和殖民占领,这里所包括的人口数量很少——1627年,加拿大只有107个法国人;<sup>①</sup>现实的探索者通常认识到,他们活动的唯一有效的经济基础就是要沿着葡萄牙东部的贸易线路与当地进行贸易。但是,从理论上讲,法国政府和教会组织已经想使这些早期的居住地成为完全的殖民地。

所以,16世纪中期卡蒂埃(Cartier)和罗贝瓦尔(Roberval)那次夭折的圣劳伦斯计划,授权书中就设想了殖民和对土地的耕作。然而,直到17世纪20年代,这些计划才在实践中得到了表达(与此同时,荷兰人也开始更大规模的土地吞并)。皮毛贸易者中的传教士的到来,在“新法兰西”<sup>\*</sup>内部引发了广泛争论,焦点是殖民地的范围,以及它们是否应该成

<sup>①</sup> 参见 James Axtell,《内部入侵:北美殖民地文化竞赛》(*The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*),纽约:牛津大学出版社,1985年,36。

\* 16世纪起到1763年前法国在北美的领地。——编注

为使用法国和印第安劳工的农业社区。<sup>①</sup>在这些争论中,法国鼓吹扩张者利用了人文主义作家(他们中许多都是法国人——例如勒菲弗、克利希托夫和柯南)所提出的几种战争观点。特别是,他们都强调指出,证明殖民之正当性的就是其教化作用,包括成功地使当地人民信仰基督教。1603年,亨利四世给予皮埃尔·德格瓦(Pierre de Gua)以大西洋沿岸一殖民地的特许状中指出,居住地的首要目的是“促使确实居住在这个国家的人,(目前)那些野蛮人、无神论者、没有信仰或宗教的人”皈依基督教,从一开始,法国的国王们在授予新殖民地贸易权利时,就至少在理论上提出了一个条件,要求被授权者为传教士做出安排。作为一个必然的结论,路易斯十三宣称,所有的印第安皈依者都将成为完全的法国公民,有权在法国居住并获得财产——正式开启了殖民地人民参与法国宗主国生活的一段很长的历史。<sup>②</sup>

莱卡博(新法兰西的第一位历史学家、一个非常同情传教士计划的人)解释了这个计划与欧洲殖民定居者引入的农业之间的联系:

耕种土地……是最首要的事情,它可以吸引人们去产生应有的信仰,由于所有那些来自土地的东西对于生活而言都是必需的……于是,谁会给予这些人以面包和衣服,可以说谁就是他们的上帝:他们将会相信他所说的一切,正如族长雅各布承诺,如果上帝给他面包吃和衣服穿,他就做上帝的仆人。<sup>③</sup>

对基督教的强调与法国在欧洲范围之内的战争实践是相符合的,法国

<sup>①</sup> 参见 James Axtell, 36—40。

<sup>②</sup> 同上, 38; 关于公民身份的法令见 *Recueil général des anciennes lois*, 巴黎, 1822—1827年, XVI, 222。

<sup>③</sup> Marc Lescarbot, 《新法兰西史》(*The History of New France*), H. P. Biggar 和 W. L. Grant 编辑, W. L. Grant 翻译, 多伦多, 1907—1914年, I, 163。

人非常乐意去使用体现基督徒使命的语言：当詹森(Jansen)的《高卢战神》质疑了反抗另一位基督教君主(西班牙国王)的战争的合法性时，一点也不令人惊讶地用了与伊拉斯谟的十分相似的观点，普里耶查(Daniel de Priézac)在1638年回应声称：

基督教帝国的荣誉和保存看起来是那么清楚地与[法兰西的]幸存联系在一起，并绝对是依赖于它的，以至于如果相信神谕的话，只要有法国国王，罗马的伟大将不会毁灭，因为它将会一直在他们的支持和帮助下得以保存。<sup>①</sup>

同样基本上的人文主义的观点似乎也被用在了奴隶制度上。至少，在18世纪法国的安得列斯群岛，人们都广泛地相信一个传说：在法国法律传统中禁止让法国国王的臣民成为奴隶，这令第一代移民到安得列斯群岛的人很是担忧，以至于他们要求路易十三对这个问题制定规则。据说，路易十三颁布法令宣称为了使人皈依基督教而进行的奴役是合法的。<sup>②</sup>尽管我们很难得知这个故事的起源是什么，但听起来好像是基于一个已半被人忘记的观点，关于非基督教野蛮人的自然奴隶身份——在16世纪的法国经常使用的那种。

### 对空地的占领

贞提利从人类社会的观念中进一步引申出一个结论，这结论在17

<sup>①</sup> W. F. Church,《黎塞留与国家理性》(*Richelieu and Reason of State*), 普林斯顿大学出版社, 1972年, 400。

<sup>②</sup> 孟德斯鸠,《论法的精神》(*The Spirit of the Laws*), Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller 和 Harold Samuel Stone 编译, 剑桥大学出版社, 1989年, III.15.4, 第249页; J-B Labat, *Nouveau voyage aux isles de l’Amerique*, IV, 1748年, 422。

世纪是非常重要的，也是在他之前的大多数人文主义先驱所没有得出的。在 I. XVII 部分，在讨论“出于必然”而发动攻击性战争的根据时，他既声称流亡者始终有权为获得居住的地方而战斗，又声称未被占领的空间永远可以由那些需要并有能力利用的人去占有。

安希巴里人 (Ansibarii) [塔西佗的《编年史》中记载了这个民族被迫流放的经历]适当地指出……“因为神灵拥有天堂，所以就将地球给了人类，而没有人占有的东西则属于所有人。抬头仰望太阳和星辰，仿佛它们就在身边并可以听见，问它们能否忍受看到那些无人居住的土地，是否很想让海水淹向那些妨碍他人到那里居住的人。”<sup>①</sup>确实，“上帝制造世界并不是为了让它空着”。所以，夺取空地被视为是一种自然的法则……即使这样的土地是属于君主的领土……由于那种憎恨空地的自然法则，它们都将落到那些占领它们的人的手中，尽管君主还保留着对于它们的管辖权……难道今天的地球上没有未被占领的土地了吗？难道它不是越来越退化到原始时期的荒地吗？今天的希腊和整个土耳其是什么呢？非洲是什么呢？西班牙呢？它是人口最稠密的国家；然而，在西班牙的统治下，不是几乎所有的新世界都未被占领吗？（第 80—81 页）

尽管贞提利在这段文字中引用了塔西佗，但是罗马历史学家本人对安希巴里观点的看法是相当不同的。他记载，听到这个观点的罗马使节“有所打动。但是他回答道：人必须服从于比自己强的人，他们所祈求的神灵授权罗马人决定要给予什么和拿走什么，并授权罗马人不接受

<sup>①</sup> 没有用卡内基基金会版对于塔西佗这段引文的翻译，我用的译文来自格劳秀斯的《战争与和平法》，即我后来所引用版本——*The Rights of War and Peace*，三卷本……在其中增加了 J. Barbeyrac 所有大的注释……（伦敦，1738 年），156 (II. 2. 17)。

任何法官,除了他们自己。”<sup>①</sup>的确,一般而言,罗马人的观点就是:任何土地都要有一个统治者,统治者可以决定发生在土地上的事情。事实上,许多“雄辩家”都认识到了人类社会向我们所提出的一般要求即分享我们的物品:我们已经看到西塞罗指出,社会的原则要求,我们应该“甚至给予一个陌生人并不需要我们付出任何代价的东西”,而在同一本著作中他也指出:“那些阻止陌生人享受自己城市的有利条件,把陌生人排除在自己国界之外的人却是错了……阻止陌生人享受城市的有利条件完全是非人道的”(《论义务》,III. xi. 47)。同样,普卢塔克记载了一段在罗马餐桌上(非常合适)的讨论,是关于允许别人分享我们不想要的食物这种义务。<sup>②</sup>古代的许多城市都允许移民在公共土地上享有当地人的权利,希腊雄辩家、与塔西佗同时代的狄奥·克瑞索托(Dio Chrysostom)在他的第七个演讲即“埃维厄岛演讲”中为这种惯例做出了强有力的辩护;<sup>③</sup>但是,即使狄奥也没有明确说那些需要荒地的人就完全可以占领荒地。

后来的作家大体上都对得出这一结论表现出同样的犹豫不决,尽管他们都频频认可要避免浪费。<sup>④</sup>因为罗马法并没有认可对于空地的占领,根据所有土地都必须为某人所拥有这个原则,平民的一般观点(就像阿尔恰托所表达的那样)<sup>⑤</sup>就是:君主拥有一切未被占领的土地,并可

① 《罗马帝国编年史》(*The Annals Imperial Rome*), Michael Grant 翻译, Harmondsworth: 企鹅出版社, 1959年, 300—301 (XIII. 55)。

② 《道德小品》(*Moralia*), IX, Edwin L. Minaar, F. H. Sandbach 和 W. C. Helmhold 翻译, 伦敦和马萨诸塞州剑桥: 洛布古典丛书, 1961年, 36—37 (VII. 4, 703)。

③ 《克瑞索托著作集》(*Works*), I (*Discourses I—IX*), J. w. Cohoon 翻译, 伦敦和马萨诸塞州剑桥: 洛布古典丛书, 1971年, 304—307。

④ 例如, 见 Ambrose, *De Officiis*, III. vii, 45, 《精选著作和信件》, 牛津和纽约: 尼西亚和后尼西亚教父选集系列 II, 1896年, 75。

⑤ 《阿尔恰托全集》, VI, col. 143—144。

以对其进行分配。<sup>①</sup>在中世纪后期,一些宗规专家(特别是阿科尔蒂,他在15世纪上半叶表现活跃,而且在曼图亚的一个诉讼案例促动下,他似乎对这个问题特别感兴趣)指出:私人可以通过种植未被占领的土地而获得该土地的所有权;<sup>②</sup>但是,在中世纪似乎没有一个人认为可以违背当地统治者的明确意愿去获得这样的权利。很有意思的是,把后来被贞提利吸纳的思想以清楚和较完善形式表达出来的,似乎是莫尔的《乌托邦》,这是一本贞提利经常热情地引用的著作(例如,第342页)。

如果整个岛上的人口超出了一定的限额的话,他们会从每个城市招募公民,并根据他们自己的法律,在邻近的大陆上,在当地人有大量未被占领和未被耕种过的土地的场所,开辟殖民地。那些想和乌托邦人在一起居住的当地人被接纳进来。当这样一种合并出现的时候,逐渐地双方人民都很容易混合在一起,形成同样的习

---

<sup>①</sup> 关于罗马人的观点,可参见 W. W. Buckland 的《罗马法原文》(*A Text-Book of Roman law*),剑桥大学出版社,1975年,207。对于土地的所有权可以通过 *usucapio* (取得时效)而获得,也就是说,只要真诚而长期占有一个事物,人们就有资格获得它;但是《学说汇纂》中讨论这个问题的最清楚的一段(就是 Gaius 的一段,这位作者现在因《法学阶梯》的全部文本而为我们熟知,但是对于中世纪和文艺复兴时期的人来说,他并不是很知名),所举的例子就是,一块闲置的空地因业主“忽略”而被他人占领,然后转让给第三方:“如果占有者把这个拥有权转让给一个真诚地接受它的人的话,那么,接受转让者将可以通过 *usucapio* 而获得土地;即使占领空地者知道这块土地是另一个人的,但这并不是善意取得者的障碍”(Gaius,《法学阶梯》,Francis de Zulueta 编辑,牛津大学出版社,1946年,78—79 (II.51);《学说汇纂》,41.3.37)。这相当于英国关于对盗窃来的物品的善意取得权规则,当然,这预先假定了:对于空地的最初占有并不是合理的。

<sup>④</sup> Franciscus [Accolti] de Aretio, *Consilia* (里昂,1536年),14' (*consilium*, XV. 3)。这大概也是像洛克所提到的那种欧洲法律背后的论证(《政府论两篇》Peter Laslett 编辑,剑桥大学出版社,1988年,293 (II.36))。和流行的观点相反,在英国,没有关于占居(*squatting*)的习惯法权利——见 William Holdsworth 的《英国法制史》(*A History of English Law*),VII,伦敦,1926年,479—480。

惯和生活方式,更多地是对双方都有利。因为通过他们的政策,乌托邦人使得这片土地为所有人生产出了富足,尽管这块土地在以前看起来似乎太贫瘠,以至于连当地人都不能养活。而对那些拒绝依照他们的法律生活的人,乌托邦人就将其从被占领的土地上驱逐出去;对于那些坚持抵抗的人,他们就会宣战。乌托邦人认为,向那些让自己的土地闲置和荒芜,而又禁止其他人使用和拥有这块土地(根据自然法,他们应该由这块土地养活)的人宣战,完全是正当的。<sup>①</sup> 50

但是,即使在莫尔的继承者当中,也没什么人赞成他的说法,直到贞提利把这一思想牢牢地置入那些参与在新世界建立殖民地者的头脑当中;这个思想后来的命运,特别是在荷兰人和英国人手中的命运(因为正如我在前面所说的那样,法国或者西班牙作家们很少用它),将成为下面的章节中的中心主题。

<sup>①</sup> 《乌托邦》,George M. Logan 和 Robert M. Adams 编辑,剑桥大学出版社,1989年,87—95。



## 第二章 经院哲学

### 古代哲学

从贞提利的《战争法》到莫里纳的《正义与法律》中关于战争的争论,后者对战争的看法完全不同,并且以风格迥异的文学形式对其加以描述。这儿没有了对古代作者参考书目的密集罗列,有的是关于教父和近代(即中世纪)哲学家的典型经院哲学文库。莫里纳著作的第一版问世于1593年,但它以莫里纳1582年在埃武拉所作的演讲为基础,并且是以对托马斯·阿奎那的代表作《神学大全》第二集第二部分中的第40问进行注释的形式编写的。<sup>①</sup>莫里纳的书出现在西班牙托马斯主义者就这一主题撰写的一长系列著名作品的末尾,其中许多位都是与萨拉曼卡大学有联系的多明我会修道士(尽管莫里纳本人不是)。莫里纳最著名的近代前辈是维多利亚(Francisco de Victoria),在上述人物当中,只有这位作者的著作到现在还广为人知。

莫里纳的观点很容易概括,实际上,他在每次辩论开头都会提供一

<sup>①</sup> 原文见 Manuel Fraga Iribarne, *Luis de Molina y el Derecho de la Guerra*, 马德里, 1947年。关于这部著作起源的详情见第33—38页。

个概要。首先,莫里纳对自卫战与进攻战加以区分:前者适用于任何人,无论是个人还是公众,只要受害者当前遭到了实质性的攻击,就可以用一些适度的和相称的形式进行报复(第 269 页)。后者要么涉及因某个国家统治者或国民造成的伤害而对该国进行惩罚,要么涉及回收一些被不正当占有的财产;它限制在合法主权范围内(第 267,291 页),除非人们生活有一种“野蛮的”状态下,没有发达的政府,如巴西地区,那里的家族领袖就是有实权的君主,并且能够在实施复仇过程中扮演替天行道的角色(第 273 页)。为追求荣誉或先下手为强的战争是被彻底禁止的(第 343 页);战争双方不可能都是正义的(第 343,190 页);对野蛮人开战是不合道理的,除非是为了保护遭受野蛮人攻击的无辜受害者,而且即使是这样,外国势力通常也不能利用战争来占领他们的土地,但可以解放受害者(第 351 页)。十分清楚的是,所有这些观点都与贞提利和其他人文主义者的观点相左。

《正义与法律》是神学传统的一部分。我们可以说,这种神学传统始于基督教之前,因为它一开始就吸收了古希腊的苏格拉底学派哲学家对于异教徒演说家的批判。不该忘记的是,这些哲学家形成的伦理信仰,是与希腊城邦中一群人——诡辩哲学家进行斗争的结果,这群人所代表的思想与罗马人后来赞成的价值观非常相似(后来罗马修辞学家称之为雄辩家,并将其奉为自己的前辈)。这种相似在《戈吉亚斯》(*Gorgias*)中尤为明显,在那里,苏格拉底的反对者被描述成为将演说置于哲学之上,并且毫不担心为个人和政治统治而进行的斗争。与这些雄辩家相反,哲学家们(特别是柏拉图和亚里士多德)坚持认为,人类最高的利益或最好的生活方式,不是公民的物质生活,而是哲学家高尚的思考。即使对亚里士多德来说也是如此,尽管他无疑相当重视在城邦中的生活,城邦中良好的生活最终还是比不上思考的生活,关于这一点的描述见《伦理学》第十册。

这点的一个自然含义是,对于公民参与的军事行动也保持警惕。正

如亚里士多德在《政治学》(1333a41)中说到的：“人必须要能够经商和参加战争,但是休闲与和平是更好的选择;他们必须要做那些必要的事情和确实有用的事情,但是光荣的事情更好”。他还考察了斯巴达人,发现“许多现代作家”

赞赏古斯巴达宪法,赞同立法者把征服和战争作为唯一目标。那是一个可能通过争论被驳倒的学说,很久以前就被事实驳倒了。大多数人都渴望成就霸业,希望积累财富;在此基础上,提布伦(Thibron)及其他所有论述古斯巴达宪法的人都称赞当时那些立法者,因为古斯巴达人通过应对危险的训练而获得了强大力量。但是如今帝国已经一去不复返,他们显然并不是一个幸福的民族,他们的立法者也不是正确的。<sup>①</sup>

应该说,柏拉图对这个问题有一套更为复杂的方法。他在《法律篇》中设立了一场克利特岛的克利尼阿斯和“雅典陌生人”之间的辩论。克利尼阿斯评论说(其用语可能影响了霍布斯,但的确影响到了培根<sup>②</sup>),“人类处在每个人对每个人的公共战争状态”(第626页)。雅典陌生人谴责他这个观点,并且极力主张国家不应主要为战争而设计(第628,638页)。另一方面,柏拉图的《共和国》(例如第372—374页关于国家起源的争论)认为理所当然的是,护国者的主要目的是为了保存和保护其本国利益而发动战争,并征服其他城邦。然而,在其后的读者看来,似乎是《法律篇》讲到这个领域时的观点最为重要,而不是《共和国》中的观点。

在这些对战争与帝国的解释中,有一个重要而具有启发性的限定

<sup>①</sup> 《政治学》,Stephen Everson 编辑,剑桥大学出版社,1988年,177—178。

<sup>②</sup> 《著作与生平》,VII,James Spedding 编辑,伦敦,1874年,476。

条件,亚里士多德说得最为直露。人们不应该为了奴役那些不应该受奴役的人而研究战争;但是他们首先应该防备对自己的奴役,其次应该为了被统治者的利益而不是为了推行全面专制获取帝国权力,第三应该寻求仅仅成为那些本该做奴隶者的主人。(1333b39—1334a2)<sup>①</sup>

这段文章与1256b22处一个残酷的评论联系在一起:“由于征服的艺术也包括狩猎,战争的艺术是一门自然的征服艺术,是一门我们用来对付野兽以那些虽天生适宜被统治但仍不服从之人的艺术,因为这种战争天生是正义的”。<sup>②</sup>为自己城邦的荣誉与发展而战是亚里士多德派传统(可以证明也是更广大的希腊传统)所反对的;但根据劣等人应受统治的原则而战(如伊索格拉底一直呼吁的希腊人对野蛮人的统治)在道德上是正当的。希腊哲学家的观点(广义地讲)是,构建伦理秩序是发动战争的主要理由,光有罗马人式的爱国主义是不够的。

早期基督徒对异教罗马文化的攻击,特别是对异教雄辩家文化的攻击,(当然)远远超过了哲学家所为。不应低估这种冲击的激烈性,也不该低估其在揭露雄辩家观点中明显矛盾时的说服力。例如,14世纪早期的北非基督徒拉克坦提乌斯,在《神圣建制》(*Divine Institutes*)中对西塞罗派文化总体上进行了尖锐的批判——而他本人正是在这种文化中学习并成为这方面的专家。他正确地指出西塞罗含糊其辞:一方面讨论“人类的共同社会”;另一方面又赞扬那些将“我们国家的利益放在首位”的人。“什么是我们国家的利益?”拉克坦提乌斯写道,“无非是其他国家或民族的麻烦。扩展自己从其他国家用暴力获取的疆界,增强国家

① 《政治学》,Stephen Everson 编辑,178。

② 同上,11。

实力,改善收入——所有这些都**不是美德,而是对美德的倾覆。**”<sup>①</sup>他像西塞罗一样引用了卡尼阿德的话,但完全表示赞同:“所有靠统治而繁荣昌盛的民族,即使是作为全世界主宰的罗马人自己,如果他们想成为正义的,也就是说归还他人的所有物,都只能回归村舍,居于贫困与痛苦之中。”<sup>②</sup>拉克坦提乌斯得出结论:

那么,无论是谁为他的国家获取了这些财富(照他们自己对这些东西的称呼)——即无论是谁占领城邦和摧毁民族,用金钱将国库填满,割占了土地,并使其国家的子民富足,他就会被捧上天:被说成拥有至高至善的德行。不仅是平民和无知之人这样做,哲学家也会犯同样的错误。这些哲学家甚至为不公正制定了规则,唯恐纪律和权威中没有愚蠢与邪恶。因此,当他们谈及与战争相关的责任时,全部话语中都不会符合正义与真正的美德。<sup>③</sup>

他评论道,“不能因为战争本身是正义的就认为一个正义的人卷入战争是合法的,同样也不能判任何人死刑,因为无论你是用语言还是用刀剑杀人,都没什么区别,应该被禁止的是杀人本身。”<sup>④</sup>

### 奥古斯丁

如果拉克坦提乌斯的愿望成真,包括西塞罗著作在内的异教罗马

① 《拉克坦提乌斯著作集》(The Works of Lactantius) I, William Fletcher 翻译,爱丁堡:前尼西亚基督教文库(Ante-Nicene Christian Library) XXI, 1871年,366。

② 同上,328。

③ 同上,367。

④ 同上,407。

文化将被毁灭。但是,正如我们在第一章中所见,奥古斯丁的独创性部分地挽救了这种文化,他提出了一个有力的观点——罗马人的价值在某种意义上可被视为基督教价值的模式。但是奥古斯丁研究这些问题的方法却极其复杂,这种复杂性还延续到后来大部分关于战争的神学著作之中。虽然他确实相信罗马人为荣誉而战在某种意义上是基督教的模式之一,他非常清楚,这只能在“上帝之城”的层面上而言——对于基督徒而言,为“世俗之城”的荣誉而进行的爱国战争不是正义的。基督徒必须认识到俗世价值的虚幻本质(他在《驳学院派》中对这个思想与柏拉图哲学加以类比,认为公民道德(virtutes civiles)是感觉世界的一部分,这个世界仅仅是智思世界的不完善模仿物而已)。<sup>①</sup>另一方面,基督徒可以为了其城市的利益而使用暴力,只要这不是一种冲动即可——也就是说,只要清楚地认识到那是由世界上一桩明显不公正的事件导致的极其不幸的责任,认识到这种暴力是为了保护“那些与保存和平以及人类社会的法律相一致的事物——在他们能在这些事物基础上保存下来的限度内。”<sup>②</sup>由此推断,一位明智的地方行政官在审时度势之后,能够命令他的士兵“为保护公民而用同等力量”<sup>③</sup>去击退敌人,并发动进攻“对造成的伤害进行报复,因为要讨伐的民族或国家无意为其成员所做的非法行为予以补偿,也无意归还抢占的东西。”<sup>④</sup>正如奥古斯丁在《地上之城》中所言,“是对方的不义将发动战争的责任加于智者”<sup>⑤</sup>——

55

① 《答复怀疑论者》(*Answer to Skeptics*), Rudolph Arbesmann 编辑, Denis J. Kavanagh 翻译, 纽约, 1943 年, 214—215(III. xvii. 37)。

② 《论自由选择》(*On Free Choice of the Will*), Thomas Williams 编译, 印第安纳波利斯: Hackett 出版社, 1993 年, 25(1.15)。

③ 同上, 9(1.15)。

④ 《五书中的问题》(*Quaestiones in Pentateuchum*), Migne, 《拉丁教父集》(*Patrologia Latina*), xxxiv, col. 781。

⑤ 《上帝之城》, David Knowles 编辑, Henry Bettenson 翻译, Harmondsworth, 1972 年, 862(XIX. 7)。

例如,国家间的竞争型对抗永远不能被认为是正当理由。留给每位公民使用暴力的机会也少得多,因为即使是个人的自我保护行为也不可能在没有冲动的情况下进行。在某种意义上讲,地方行政官是为他的城市而献身,因此也是为其他人而献身,但是捍卫自己生命的公民要为做出了违背基督教的行为而负疚。奥古斯丁借《论自由选择》中的一个角色之口(他在这篇早期著作中以最为引人注目的方式探讨了所有这些问题),道出了下面的观点,这在对话中似乎得到了同情。

一位杀死敌人的战士充当着法律的工具,所以他可以轻易地履行职责而没有过度欲望(libido)。而且,以保护人民为目的而建立起来的法律自身,也不会因任何过度的欲望受到指控……[但是对捍卫自己生命的人而言,如反抗公路抢匪],我不知道他们如何能逃脱这一指控,即使法律本身是公正的。法律没有强迫人去杀戮,它只是留给了人们自己决定的权力。他们可以自由地决定不要为了可能违背自己意愿而失去的事物,从而也是自己不应该贪恋的事物(即俗世生命),而随意杀害任何人。<sup>①</sup>

在这种严格的观点中,暴力必须与任何性质的私利彻底分离。在实践中,这种观点显然与雄辩家关于人与人、城市与城市争夺控制权的观点适成对立。甚至他们观点中诸如一般人类社会的概念等特征都是有疑问的,至少在这些被表现为为满足个人需求的时候:《上帝之城》第19卷中有一个对这一概念的批判性论述,它无疑也起了一定作用,致使该概念在神学传统中的地位低于人们所料。

除了真挚而忠实的朋友之间的真实的信念以及相互友爱以

---

<sup>①</sup> 《论自由选择》,9(I. 5)。

外,我们在这个充满错误观念和焦虑的人类社会中能够得到什么安慰?然而,我们的朋友越多,他们分散而居的地方越多,我们的担心就越深越广——担心当前世界众多恶魔中的一些魔鬼也许会降临到他们头上。(第 862 页)<sup>①</sup>

因此,奥古斯丁留给继承者的是一个不明确的遗产。一方面(正如我们在前一章中所见),他有助于保留罗马修辞作者的某些精神,但另一方面他又使人类法的原则与战争行为紧密联系在一起。战争必须与地方行政官的管辖行为严格类似,而不能以罗马人所认可的那种十分宽泛的条件来辩护。——例如,西塞罗对不朽城邦和道德公民所作的区分,肯定会深深触犯基督徒的情感(当然,这有可能是《论共和国》相关部分丢失的原因)。在这个领域中,神学家与律师之间的联系在整个中世纪都得以维系,并且是那个时代关于战争的神学中最鲜明的特征。特别是,中世纪晚期关于战争的主要神学争论以《教会法》和《教令集》为中心,对其进行了有力的表述——当时“教会法”的存在证明了这种联系的显著性与普遍性。因此,通过精心筛选西塞罗和奥古斯丁的文章(特别避开了《论义务》第 1 卷与《上帝之城》第 5 卷),格拉蒂安(Gratian, 12 世纪《教会法》的编者)及其继承者将西塞罗传统与基督教传统都表述为专门支持那种狭隘的刑事或司法角度的战争观点(其中一种表述甚至还误导了鲁塞尔这样的现代作家)。<sup>②</sup>用鲁塞尔的话讲,格拉蒂安的所有引述都在“强调司法程序与正义战争之间的相似性”,<sup>③</sup>包括宣称国家及其统治者在罗马法中可以与个人的待遇相同,并可以直接适用关

① 《上帝之城》,862(XIX. 8)。

② 见 Frederick H. Russell,《中世纪的正义战争》(*The Just War in the Middle Ages*),剑桥大学出版社,1975 年,第 1 章多处。

③ 同上,63。



于自卫性暴力的罗马私法原则。<sup>①</sup>

但重要的是应该意识到这个领域中有一条双行道：中世纪民法的世俗学者并不像他们的教士同行那样对“战争法”感兴趣，原因很简单，即（正如我们所见）罗马法中不包含任何特别有用的关于国际事务的讨论——最显而易见的文章，如庞波尼乌斯对战后恢复原状权的论述，在中世纪的作者看来想必是非常陌生的。正是那些试图把一些罗马法的原则引入到国际事务新领域的牧师们创造了最与众不同的理论。

### 世界统治权

最好的例子是中世纪一个非常著名与奇怪的观点，即皇帝是世界的统治者。人们经常会认为这是罗马人观念的直接遗物，但正如我们在第一章中所见，拉丁语作家与罗马法律师对于宣称他们的国家在法律上是全世界的统治者都很迟疑，而且每次这么说的时侯，通常都明显只是一种夸张之语。在《学说汇纂》中，仅有一段文章正式提出了这种主张（14.2.9），它摘自麦西安努斯（Volusius Maecianus）关于《罗得海法》（地中海水手对失事船只产生争议时使用的一组惯例）的著作。这本著作记录了皇帝安东尼对一位失事船只水手的诉状所作的答复：“‘我是世界的主人，但是当我们的法律不与之冲突的时候，海洋法必须依据罗得岛的海洋法作出判断。’今天已经被神化的奥古斯都也是这样做的。”<sup>②</sup>这是一个以文艺复兴时期出现的希腊文版本为基础的现代译本。贯穿整个中世纪，只有在拉丁文版本中可以见到这段文章，其内容是（我的译

<sup>①</sup> 同上，96—98，131—133。

<sup>②</sup> 《学说汇纂》，拉丁文版本，Theodor Mommsen 和 Paul Krueger 编辑，英文翻译版 Alan Watson 编辑，宾夕法尼亚大学出版社，1985 年，14.2.9。

文):“我是这个世界的主人:也是海洋的法律。海上事务要按照罗得岛人的法律进行审判:法律使我们的权利与那部法律之间没有冲突。”<sup>①</sup>原始版本似乎是世界主权与帝国海洋权中间有断裂的例子——推测起来,海员用“世界的主人”这个过分的惯用词语称赞安东尼,而皇帝却又忙于否认这个头衔所带来的任何实际上的法律后果。中世纪的版本稍稍气势连贯一些,但十分模糊,在没有实质性支持的情况下基本没有什么用处。

58

从罗马法的文本于西方消失到它们在12世纪被重新发现之间,皇帝们几乎没有发表过这样的言论——卡莱尔在他的政治思想史中注意到,加洛林王朝曾经宣称是“欧洲”或“基督民”的君主,但并不是任何更广实体的君主。此外,奥古斯丁认为罗马帝国也不是全世界的帝国,尽管他当然相信它在世界历史上的重要性。在阅读《学术汇纂》多次以后,阿库修斯(Accursius)等早期注释者认为这段文章没有多大意义。标志着一次重大转折的是教会法专家的活动——教会法专家指的是格拉蒂安的《教会法》这部重要的早期教规汇编的评论家。<sup>②</sup>到12世纪末,教规学者可以自由地说(阿兰努斯·安格里可斯的话),“古代的国家法律认为世界上只能有一个皇帝”,“异教徒统治者”无权拥

① Ego quidem mundi dominus: lex autem maris. Lege rhodiorum iudicet nautica: in quibus nulla nostrarum ei lex adversetur: hoc autem ipsum et divus augustus iudicavit.《旧法编》(*Digestum Vetus*),巴黎,1510年,382。对“in quibus ... adversetur”这句话进行翻译是很有风险的;我照字面意思理解为“在那些问题上,[那部]法律没有让我们的任何法律反对它(即《罗得海法》)。”在准确的文本对它澄清之前,这句话在许多评论家中引起了争论——这是文艺复兴时期的学者们为何会抱怨其前辈的一个典型例子。

② 关于《教会法》(*Decretum*)与《教令集》(*Decretals*),见《教会法大全》(*Corpus Iuris Canonici*),E. L. Richter 和 E. Friedberg 编辑,格拉茨,1959年。《教会法》中的相关问题是 II.c.23 qu. 1, 2(I, 889—895)。

有这把利剑。<sup>①</sup>这个思想在宗教法规学者们中间流行起来,并且被铭记在13世纪作为《教会法》补充的《教令集》中。在那里,一个教皇谕令的注解讲到怎么处理帝国的德语“翻译”时,明确指出:“世界王国”——*regnum mundi* 得到了翻译,皇帝是“世界君王和统治者”——*princeps mundi et dominus* (I. VI. 34,《教令》)。

为什么是教规学者而不是平民引导了这条路呢?其原因是,他们不像罗马作者和律师,而是已经对世界统治有一种自成逻辑的解释,这就是,罗马教皇是对地球上所有民族都拥有统治权的“天主教教宗”。这种思想起源于9世纪,当时尼古拉一世等罗马教皇可以说他们生来就是整个世界的君主,<sup>②</sup>显然,这观点要比“罗马皇帝是全世界的君主”看起来更加合理:地缘政治学的事实直接反驳了皇帝的主张,但罗马教皇的主张属于不同的类别,(原则上)不能被任何独立公国的存在而驳倒。由于教规学者相信皇帝的权力是由教皇授予基督教皇帝的,因此他们可以简单地推导出:皇帝必须通过某些基督教的本质属性才能拥有世界统治权。

在整个中世纪晚期,教规学者遵循着这两个思想:一个是教皇在某种意义上是全世界的君主;另一个是,教皇将他的一些权力转给了同样拥有全球责任的皇帝。实际上,给教皇保留的权力具有更大的意义,因为事实证明皇帝在圣战一类的事情上是靠不住的,所以人们普遍认为,教皇能够通过号召所有世俗统治者执行他的决定来实现对全球的管理权限。至于罗马教皇对异教徒的管理权限的特征(当然,他对基督徒的管辖权就没有那么多问题),最标准的观点是西尼巴尔多·菲耶斯基(Sinibaldo Fieschi,即后来的教皇英诺森四世)在13世纪中叶提出的。异教徒本身不是基督教世界的敌人,也不应该接受惩罚;实际上,对不信

<sup>①</sup> 见 A. M. Stickler, “Alanus Anglicus als Verteidiger des Monarchischen Papsttums”, *Salesianum*, 21 (1959), 362, 363。

<sup>②</sup> 例如见 Walter Ullmann,《政治思想史:中世纪》,企鹅出版社,1965年,78。

仰进行惩罚破坏了基督教的一个主要信条，即不应该用暴力使不信仰者转变观念。但是作为天主教教宗的罗马教皇有职责确保所有人遵守上帝的法律，因此他可以因异教徒和基督徒违反这些法律而惩罚他们。在这种意义上讲，一个人应该成为基督徒并不是上帝法律的一部分——人们没有自然的义务去信仰福音。但是(英诺森认为)禁止鸡奸或邪神崇拜是上帝法律的一部分，因为连自然人都会认为这两种罪行是邪恶的，根据罗马教皇的命令，异教徒由于这些罪行应当受到基督徒的惩罚。

拒绝基督教传教士进入其领土也应该受到惩罚：这是遵守上帝法律义务的另一个方面，因为至少要听听真理，这是对人类的基本要求。不像许多后来的作家，英诺森实际上勇敢地面对了异教徒是否可以同样派遣传教士进入基督教领地这个问题，他顽固地回答说不可以，“因为他们是错误的，而我们走的是正路。”对于那些受到异教徒压迫的基督徒，罗马教皇为其提供保护是合法的。这与教皇干涉某个王国的事务以保护其子民，理由是同样的。<sup>①</sup>尽管英诺森的观点无疑在教会内是最为权威的，但还有一个以他的学生塞古西奥的亨利——又称奥斯蒂恩西斯(Hostiensis)为代表的更加激进的传统。这种传统认为，异教徒依照定义就是没有资格获得财产和政治职务的罪人，因此原则上应在罗马教皇的普遍指导下，合法地直接受到基督教统治者的治理。<sup>②</sup>在14世纪，这种观点因为与一种称统治权的基础是恩典的异端学说类似而被指为异说，英诺森的观点则作为正统的罗马教皇理论而保存下来。在诸如奥古斯丁·杜安福(Augustinus Triumphus)一类的作者那里也是如此，他认为，所有异教徒都可以因违背法律而受到罗马教皇的惩罚，因为这

60

① 见 James Muldoon,《教皇、律师与异教徒：教会与非基督教世界 1250—1550》(Popes, Lawyers, and Infidels), 宾夕法尼亚大学出版社, 1979年, 5—15。

② 同上, 16—17。这似乎与安格里可斯的评论类似(注 23)。

些法律是他们自己所接受的并“表示遵守”的法律,如(他宣称的)自然法。为了应对那种认为罗马教皇实际上无权管辖异教徒的反对意见,奥古斯丁回答说,“异教徒事实上不受罗马教皇的控制,但他们在法律上却要受到其控制,因为在法律上没有理性的生物能够摆脱教皇的支配,就像不能摆脱上帝的支配一样。”<sup>①</sup>同样的争论在一本中世纪晚期的权威著作中也能找到。这本在整个16世纪影响都非常大的著作就是马佐利尼(Sylvestro Mazzolini)撰写的《最后总结》(*Summa Summarum*)。<sup>②</sup>

一些民事律师已经准备好将教规学者的观点写入他们的著作;因此腓特烈二世在帝国宪法中宣称他是世界统治者,这个宪法合并到了《民法大全》之中。萨索费拉托的巴托鲁斯对此和对《学说汇纂》进行了评论,在14世纪做出过具有影响的表述。引用了教规学者曾经使用过的同样一些《圣经》原文,巴托鲁斯承认,“在耶稣诞生之后,所有的主权都在救世主及其牧师手中;并由教皇转交给俗世君主”,结果导致皇帝成为世界统治者;<sup>③</sup>甚至,“认为皇帝不是全世界君主的人就是异教徒。”<sup>④</sup>但是他承认一种事实的力量,即:许多民族都不接受皇帝的权力,甚至还相信他们自己的统治者才是世界统治者(如鞑靼人的“大可汗”这个例子)。<sup>⑤</sup>他解决的办法是采用奥古斯丁的区分:异教徒在法律上而不是事实上受皇帝的支配。

巴托鲁斯的观点在那些与教规学者和神学家打交道并认同他们的

① 《论教会的权力》(*De Potestate Ecclesiastica*),第23个问题(1584年),137。同样的观点在后来佛罗伦萨的圣安东尼的《大全》(*Summa*), III. 22.5.8中也能找到。

② “De Papa”,第7个问题,纽伦堡,1518年,358f。

③ Post Christum vere omne imperium est apud Christum; & eius Vicariam: & transfertur per Papam in principem saecularem. On Extravagantes, Quomodo in laesae maiestatis, tit. 1, Ad respicium, 《民法大全》, V, 日内瓦, 1625, sig. PP1f。

④ Bartolus, *In Digestum Novum Commentarii*, 巴塞尔, 1562年, 983—984 (49. 15. 24)。

⑤ 同上。

民法专家中仍然很常见,但是却受到了文艺复兴时期法学家的抨击,这种抨击是由我在第一章中提到的罗马观念所刺激推动的。阿尔恰托(如往常一样,这位有代表性的人文主义法学家)鄙视法学博士们关于整个世界在法律上受皇帝支配的思想。

我对此并不赞同,部分原因在于许多地区都没有顺从罗马人,如塞西亚和萨尔马提亚,以及幼发拉底河以外的所有东方地区……尽管一些君主都称自己是世界的统治者,但这要么是夸张的说法,要么就是不值得理会,因为那只是为了他们自己的利益。<sup>①</sup>

他还不同意罗马教皇可以对异教徒实施管辖的观点,至少是在他们的行为对基督徒没有影响的地方。他(很有意思地)说,在这个看法上他就与大多数“现代人”列在一起了。<sup>②</sup>

尽管如此,与阿尔恰托同时代的奔向新大陆的第一批航海家,开始用中世纪关于世界统治权的解释来证明他们行为的正当性。葡萄牙人在非洲和大西洋岛屿上的扩张往往伴随着教皇的谕令,这类谕令沿着英诺森 III 的路线,授权在那些领域进行对异教徒的征服。教皇亚历山大六世在 1493 年颁布了一系列著名的谕令,对葡萄牙和卡斯蒂利亚在新大陆的征服活动作出了同样的判定,并且要求两国政府在其领地之间划定一条分界线(在第二年的托德西利亚斯条约中适时地完成

<sup>①</sup> Sed haec ipse non probo: tum quia multa sunt provinciae quae non paruerunt Romanis, ut Scythia & Sarmatia, et ultra Euphratem Fluvium universus Oriens ... Et quamvis quandoque Imperatores orbis dominos se appellant, id vel per hyperbolem accipiendum est, vel eorum dictis minime credendum, quia in causa propria.《阿尔恰托全集》, III, col. 180.

<sup>②</sup> 《阿尔恰托全集》, IV, 449.

了)。<sup>①</sup>尽管人们有时认为罗马教皇仅仅希望扮演一位仲裁者,但是谕令的内容却说明,亚历山大的律师认为他有权分配未知的土地。当西班牙政府在新世纪的前几年中与一些专家商谈其征服的合法性问题时,也收到了强烈的建议,说教皇的权力授予基督教统治者占领异教徒土地的权利。顾问们还特别强调保护传教士的需要,以及印第安人在性道德方面违反自然法的罪行,这些都是教皇干预的理由。<sup>②</sup>然而,到16世纪20年代,这样的说法就少得多了——(正如我们将会看到的)一方面由于它不再适合西班牙的政策,另一方面也因为向政府提供专业建议的法学家中,“现代人”的观点已经胜出。

## 海洋法

然而,在讨论皇帝作为世界统治者这一概念时,经常出现在民法专家思想前沿的一个实际问题,并不是异教徒的权利。他们考虑的是在麦西安努斯那段文章中提出的问题——即海洋权问题。尽管许多历史学家都奇怪地不愿意承认,但显而易见的是,罗马人简单地认为原则上皇

---

<sup>①</sup> 例如见 Muldoon,《教皇、律师与异教徒》,第137—139页。对于这个谕令,见 Frances Gardiner Davenport 编辑,《1648年前有关美国历史及其属地的欧洲条约》(*European Treaties Bearing on the History of the United States and its Dependencies to 1648*) I, 华盛顿,1917年,56—83。

<sup>②</sup> 这些问题1512在布尔戈斯顾问团(Burgos junta)中第一次在西班牙得到广泛的讨论,Pagden的《自然人的堕落》(剑桥大学出版社,1982年,47—50)中对此进行了描述。在这一年,两位顾问团的成员 Juan López de Palacios Rubios 和 Matías de Paz 提交给国王十分详尽的论文,被翻译为 *De las Islas del mar Océano* 和 *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, Agustín Millares Carlo 翻译, Silvio Zavala 编辑,墨西哥城:Fondo de Cultura Económica,1954年。在《自然人的堕落》的第50—56页,以及 Muldoon 的《教皇、律师与异教徒》的第142页中对此都有讨论。De Paz 特别批判了以杜兰达为代表的多明我会传统——见 *De las Islas del mar Océano*,第234—239页。

帝的权威扩展到公海上(但正如我们所见,实际上并不一定如此),这也是安东尼在《学说汇纂》14.2.9 中那番话的关键。《学说汇纂》的许多章节还讲到,海洋是所有人“共有的”,亦即海洋没有可以划分的所有权;但皇帝对海洋的合法权利显然与海洋不能像陆地一样被占有这一观点可以相容。

西方停止普遍使用罗马法以后,新的王国试图宣布自己在海洋上相对于他国的权利;但是《民法大全》的重新启用导致民法律师重新考虑到皇帝对海洋拥有一般管辖权的可能性。《学说汇纂》的一些早期读者认为麦西安努斯那段文章说明(按照阿库修斯的说法)“没有法律能够违背海员的习惯”(nulla lex possit adversari consuetudine nautarum),但是阿库修斯自己说过这是一个不好(male)的解释,实际上它意味着在那些与“我们的法律”不相矛盾的问题上《罗得海法》应当得到遵守<sup>①</sup>。所以从阿库修斯时期开始,罗马律师就十分清楚,皇帝在原则上可以依法统治海洋。正如另一个注释所说,像海洋和海岸线这类事物“在使用与占有[dominium]方面是公共的,但是在保护[protectionem]方面却是罗马人民的”。一个后来对这个注释的注解说明,“保护”就意味着是“管辖权”,而这是属于“凯撒的”。<sup>②</sup>

“保护”或“管辖权”在海洋范围内意味着什么呢?从13世纪皇帝的行为以及中世纪晚期法学家的著作中,我们可以十分清楚地看到,管辖权覆盖的范围包括对航海征税、对海洋渔业征税或组织海洋渔业的权利,以及争议较少的问题,如防止抢劫和管制船上犯罪等。<sup>③</sup>这些都是针

① 《旧法编》,里昂,1569年, coll. 1465—1466。

② 《学说汇纂》,1. 8.2,《旧法编》,里昂,1569年。Fenn对这段文章的讨论非常不可靠:他将之归于43.8.3,并且将后来的评注(additio,源于中世纪晚期)与最初的注释相混淆。Percy Thomas Fenn,《领海捕鱼权的起源》(*The Origin of the Right of Fishery in Territorial Waters*),马萨诸塞州剑桥,1926年,38。

③ 同上,53,65。



对个人的权利——正如注释所说,14.2.9 中的“海洋”一词指的是“在海洋上航行的人及其财产”,<sup>①</sup>财产不能由海洋区域组成;但是后来国家宣称对其领海所拥有的大部分权利,都已被 13 世纪的律师宣称为皇帝的权利。人们一般似乎认为,一位统治者实际上不能禁止和平通行与捕鱼这类事情,但是由于人们还认为可以对这些行为加以征税和组织,所以政府在实践中并不太需要施加禁止的权力。

具有代表性的是,像英国这样的国家对这些新的帝国宣言并不信服:14 世纪早期英国一位匿名法学家评论说,自然法(当然,这些作者都认为罗马法是以自然法为基础的)在英国的追随者“比在世界上其他任何地方都少”,因为英国国王宣布了对英国周围海洋的管辖权。<sup>②</sup>丹麦国王宣布对北方的海洋甚至格陵兰岛及更远的地方拥有相似的权力。巴托鲁斯及其追随者对待这些主张的方式,正如他们对待异教徒统治者的存在一样,就是论述说,尽管皇帝在法律上是世界的统治者,但是在事实上他必须承认地方统治者管理自己事务的权力。因此他们承认,像威尼斯和热那亚这种城市(他们特别关注这些例子,而不是北方海洋的那些不大熟悉的例子)对其海洋的权力与对陆地的权力一样多。巴托鲁斯建议划出一个 100 英里的界限。<sup>③</sup>(我们可以假设)超过这个界限,他相信皇帝拥有法律上的权力,并且其他人没有事实上的管辖权——当然,皇帝一般也不可能拥有这个管辖权。

《学说汇纂》14.2.9 在这里非常有用,因为它指出皇帝在海洋事务上承认当地传统以及规定是合理的,于是形成了一个习惯的主张,即威尼

---

① 《旧法编》,里昂,1569 年, col. 1465。另见巴托鲁斯的评论:可以禁止人们捕鱼,而不用引申出什么海洋所有权——*In Tertium Tomum Pandectarum, Digestum Novum Commentarii*, 巴塞尔,1562 年,347。

② *Select Passages from the Works of Bracton and Azo*, F. W. Maitland 编辑,塞尔登协会, VIII, 伦敦,1895 年,125。

③ 见 Percy Thomas Fenn,《领海捕鱼权的起源》,103—104。

斯在亚得里亚海的权利要依赖这种规定。一些巴托鲁斯学派的学者(据阿尔恰托称,特别是那些与法国宫廷有联系的学者)<sup>①</sup>更进一步宣称,这篇文章暗示了皇帝始终必须要尊重其他权威对海洋的权利,但正如阿尔恰托所尖刻地指出,这是超级玩笑,而且肯定不是一个普遍的观点;当希腊文本在文艺复兴时期被重新发现以后,这个观点就很少得到坚持了。应该说,尽管他暗示安东尼的说法是某些皇帝特有的夸张的例子,阿尔恰托仍然相信,“在主权[superioritatem]方面”海洋处于皇帝的管辖之下。<sup>②</sup>但是(像许多人文主义者一样)他从没有对现代海洋权作出过明确的说明。

### 自然奴隶

一些中世纪的神学家在亚里士多德文集被复原后的那些年里对其进行了研究。他们关于国际事务的一个进一步主张显然受到了这种研究的影响。正如我所说,基督教本身就十分尊重希腊哲学家,甚至亚里士多德最为惊人的思想(例如有些人是自然奴隶)也得到了很大的重视。评论家们在《政治学》中的两段话上费尽心思。第一段在 1255b35:“获得奴隶的艺术(我的意思是合法地获得奴隶)与做主人的艺术和做奴隶的艺术不同,它是一种狩猎或战争。”<sup>③</sup>显然,后来的评论家可以将这段话解释为:获得奴隶与合法地获得奴隶是有区别的,原则上传统的正义战争中的所有组织都可以掩藏在“合法地获得奴隶”背后(后来的作者总是将正义战争中的俘虏视为合法的奴隶)。更为重要的是位于 1256b20—25 的第二段话:“由于征服的艺术也包括狩猎,战争的艺术是

① *Dispunctionum*, II. 5,《阿尔恰托全集》,II, 巴塞尔,1571年, col. 22。

② 见他对这个问题的评论,《阿尔恰托全集》,V, col. 11。

③ 《政治学》,Stephen Everson 编辑,剑桥大学出版社,1988年,9。

一门自然的征服艺术，是一门我们应该用来对付野兽以及那些虽天生适宜被统治但仍不服从的人的艺术；因为这种战争天生是正义的。”[着重号是我加的]<sup>①</sup>现代翻译版本中很清楚，这段话明确指出获得自然奴隶本身就是合法的——被袭击者是自然奴隶这个事实使袭击行为合法化。这段话在中世纪晚期和文艺复兴时期是争议最大的，(应该说)一些争论是由于拉丁文版本的翻译含糊而引起。这段话的后半部分被翻译为“……对付任何天生就要受到征服但却不愿如此的人，好像这个基本的、原始战争本质上就是正义的。”<sup>②</sup>然而，这段话的第一批读者显然把它解释为俘获奴隶本身是合法的。例如，阿尔伯图斯在对这部新著作的评论中讲到(它正是为了澄清其含糊之处)：

### 奴隶天生

任何生来就要受征服并且天生是奴隶的人(如前面所示)，如果他们拒绝接受征服，就应该依据自然而使其接受(因为依照自然来讲，征服他们是正当的)。因此可以对他们发动正义的战争，这就

① 同上,11。

② 这是一个复杂的问题，但是对于我们理解多明我会修道士处理这个问题的方式却很重要(见下文)。《政治学》的第一个拉丁文译本，可能是后来 William of Moerbeke 标准译本(约 1260 年)的早期草稿，上文中加着重号的句子如下：“... ad hominum quicumque nati sunt subici et non volunt, velut natura iustum hoc existens bellum primum.”(“Translatio imperfecta”, *Aristoteles Latinus*, XXIX. 1, Petrus Michaud-Quantin 编辑(布鲁日, 1961 年)。最合理的译文应该是：“……对付任何天生就要受到征服但却不愿如此的人，好像这个原始战争本质是正义的一样。”这句话的意思还不是十分明确，但修正的版本让人感到译者试图通过省略 *existens* 将语调降得更为柔和。这个在接下来两个世纪都是权威文本的版本写道：“... ad homines quicumque nati subiici non volunt, tamquam natura iustum sit hoc praedativum bellum et primum.”(例如见 *Libri Politicorum ... cum commento multum utile et compendioso Joh. Versor* 中的文本, 科隆, 1497 年)。另一个典型的含糊的版本，但能够译为(正如我文中所写的)：“……对付任何天生就要受到征服但却不愿如此的人，好像这个基本的、原始战争本质就是正义的。”

战争是第一次战争的起源。<sup>①</sup>这在整个中世纪晚期都是一个可能的观点。14世纪中叶,法国人布里丹(John Buridan)在他对《政治学》的质疑中提到,虽然说自然奴隶应该是自由的而不是暴力的结果(f. ix),但战争是合法地反对那些天生诉讼主体(iustos natos subici)的说法也是正确的。他的学生奥雷姆(Nicole Oresme)在其《政治学》的译文及其评论中说过类似的话(c.1370):他从拉丁文中将 1256b20—25 的相关句子译为:“... contre quiconque hommes qui sunt naiz ou ordenés de nature pour estre subjects et ne le veulent estre. Aussi comme se ceste bataille ou guerre predateive estoit juste par nature et premiere.”在评论中他解释了这句话的含义:“它是一场正义的战争,因为对于一切天生应受征服的事物,如果它拒绝服从并进行反叛的话,进行镇压或用武力使其归顺于自然法的规定是一件正义的事情。这样一场战争被称为是原始的战争,因为它并没有新的奴役作为起因,而是(就奴隶而言)因为那些人蓄意反抗使他们生来就成为奴隶的自然法。”<sup>②</sup>

① Quia quicumque nati sunt subiici & naturaliter, supple, sunt servi, sicut ante determinatum est, si illi nolunt subiici, cum secundum naturam subiici debeant (hoc enim secundum naturam iustum est, ut subiiciantur) illi potest iuste moveri bellum: & haec fuit causa primi belli. 《阿尔伯图斯全集》IV. 2, 里昂, 1651, 29(l. 1. 6).

② Elle est juste pourtant, car toute chose qui est naturellement subjecte, si elle contraire et fait rebellion, ce est juste chose de la reduire et ramener a son ordenance naturel par force. Et tele guerre est dicte premiere pource qu'elle ne est pas pour cause de nouvel seurvenue, mes quant as sers elle est pour la rebedllion qu'il ont de leur mauvestey contre l'ordenance de nature, qui les fist ders dez leur nativité. *Le Livre de politique d'Aristote*, A. D. Menut 编辑, 《美国哲学学会汇刊》, NS 60.6 (1970), 62.

可能在一定程度上正是这种法国传统支持了让·梅尔那个现在已经很著名的行动,即用自然奴隶的思想为占领西印度群岛辩护;但是另一个影响他的传统是新生的人文主义思潮,在那个传统中,(正如我在第一章中所言)自然奴隶的观念在15世纪早期起就得到了支持。<sup>①</sup>

### 托马斯主义

尽管教规学者可能强烈主张皇帝或教皇对世界的统治,民法律师也受到了他们的影响,但在中世纪晚期还有另外一个对此种言论极其不满的强大传统,那就是始于托马斯·阿奎那的多明我会传统,莫里纳自己也属于这个传统(尽管他是一名耶稣会信徒)。其显著特征是,他们完全同意奥古斯丁和教规学者那种由民法典的一般原则支配的战争理论,而又同样衷心地反对世界权威理论,推崇一个由独立而平等的政治团体组成的世界。关于这个观点的一个有力基础当然是亚里士多德关于真正城邦规模相对要小的论述:没有一个亚里士多德学派的人会轻易接受世界国家这个思想,无论它是用教皇权威主义还是人文主义的语言来表述(“社会”或“人类共和国”)。阿奎那对异教徒社会的问题也

---

<sup>①</sup> 其一个方面是,新人文主义的译文及评论日益使亚里士多德的观点明确起来:因此,首先,Leonardo Bruni将这个有争议的句子(这与Moerbeke那被否定的版本惊人地相似)译为:“... contra eos homines qui ad parendum nati sunt, nec volunt parere: quia natura id bellum iustum existat”,这句话的最后一个短语可译为“因为这本身就是一场正义的战争”,《亚里士多德全集》,II,巴塞尔,1538年,132。Périon在他的译文中说过类似的话——“quod iustum sit hoc bellum natura”,巴塞尔,1594年,16。(对于Périon作为一位人文主义的亚里士多德译者的重要性,见我的《哲学与政府,1572—1651》,剑桥大学出版社,1993年,16—17)。塞普尔维达(正如人所料)明确了这句话的意思:“... in eos homines, qui cum sint ad parendum nati, imperium recusant: est enim huiusmodi bellum natura iustum”,也就是“对付那些虽然生来就要顺从但却拒绝权威的人:因为这种战争本身就是正义的”。《全集》,科隆,1601年(*De Republica libri VIII*,第22页)。

有些模棱两可：在《神学大全》第二集第二部分中，他写道：

一个国家的统治或权威 [dominium vel praelatio] ……是人类法的制度之一，而信徒与异教徒之间的差异是由神法划分的。现在，源自恩典的神法并没有废除源于自然道理的人类法。因此信徒与异教徒的差异，从其本身来看，没有否认异教徒对信徒的统治或权威。然而，这个权力可以公正地被拥有上帝权威的教会的审判或法令剥夺，因为缺乏宗教信仰的异教徒应该丧失对信徒的权力。<sup>①</sup>

这提到的仅仅是异教徒统治基督徒的特殊案例；他后来对这个论述加以扩展，尽管还是以一种模棱两可的方式。他评论道：

人们可以剥夺因无宗教信仰而犯罪者的主权，有时犯了其他错误也同样应该遭受此惩罚。然而，据圣保罗的声明[《哥林多前书》，5:12]，教会没有权力惩罚那些从未听到过基督教信仰的人。但是教会可以对听到这种信仰而不信的人进行惩罚……<sup>②</sup>

但是他在多明我会的许多追随者更加直言不讳。例如，巴黎的约翰在他为法国国王反对卜尼法斯八世的著名辩护——写于1302—1303年的《论皇帝与教皇的权力》中讲到：

依据气候、语言以及人类身体条件的不同，可以有不同的生活方式，不同的国家类型，适合一个国家的东西不一定适合另一个国家……因此，这位哲学家在《政治学》中指出，各个国家与王国的发

① 《神学大全》，XXXII，Thomas Gilby 编辑，里昂，1975年，68—75(II. IIae 10.10)。

② 同上，100—101(II. IIae 12.2)。

展是自然的,而帝国或(全世界)君主的发展是非自然的。<sup>①</sup>

杜兰达是早期多明我会修道士中的极端反托马斯主义者。他支持这个观点,并将之运用于异教徒社会,这也证明上述观点在许多方面是多明我会传统,而不是纯粹的托马斯主义传统。杜兰达认为,不能剥夺那些没有骚扰基督徒国民的异教徒统治者的统治权,“异教徒和无宗教信仰者在教会之外,我们无权对他们进行审判。”<sup>②</sup>

在发现新大陆之时,这种观点在多明我会修道士中十分普遍;因此,15世纪晚期最权威的多明我会作者、忠实的托马斯主义者迦耶坦(Cajetan)坚定地宣称:

一些异教徒,无论是在法律上还是事实上,都没有处于基督教君主的世俗管辖之下。例如,一些异教徒根本不是罗马皇帝的子民,并且居住在从来没有听说过“基督徒”一词的地方。这些人的统治者确实是合法的统治者,尽管他们是异教徒,也无论其政府是君主政体还是共和国(politico regimine);他们也不应该由于缺乏信仰而被剥夺对其子民的统治权……任何国王、皇帝甚至罗马教会都无权以侵占土地或世俗征服为目的,对他们发动战争。这类尝试只能落个没有正义的战争动机……因此,在《旧约全书》中,涉及需要动用武力夺取的情况时,我没有看到有哪次是以对方不承认真正

69

<sup>①</sup> John of Paris,《关于王室和教皇的权力》(*On Royal and Papal Power*), Arthur P. Monahan 翻译,哥伦比亚大学出版社,1974年,15。

<sup>②</sup> Durandus, *De Iurisdictione Ecclesiastica*, 巴黎,1506年,4<sup>r</sup>; 另见他的 *In Petri Lombard Sententias Theologicas Commentariorum Libri III*, 威尼斯,1571年,260<sup>v</sup>。关于杜兰达的简介,见《法国传记辞典》(*Dictionnaire de biographie française*)。要找托马斯主义非教士的类似观点,见阿奎那的学生 Pierre Dubois 在其《圣地的复兴》(*The Recovery of the Holy Land*)一书中反对世俗的全世界君主政体。Walther I. Brandt 编译,纽约:哥伦比亚大学出版社,1956年,121—122(第3页说到他去听过阿奎那的演讲)。

的信仰为由而向异教徒国家宣战。实际上,我发现宣战的理由是异教徒不愿给予通行的权利,抑或他们攻击了信徒(例如米甸人的所作所为),或者是信徒希望夺回自己的财产……应该让正派人士去向这些异教徒传教,通过言传身教争取使那些异教徒追求上帝;但派人去的目的是不应该是征服、掠夺、挑衅异教徒,使他们受压迫,使他们加倍成为地狱之子。[见《马太福音》,23:15]<sup>①</sup>

与此同时,多明我会修道士坚决否认战争可以合法地用于对付自然奴隶。阿奎那自己的否定乃是极其宽大地解读了《政治学》,但是他的权威足够使以奴役为目的的战争在他的大多数中世纪读者看来不能接受。重要的文章在文艺复兴时期被系统地改写,这个奇特的情况使上述事实变得模糊,但是对于理解西班牙多明我会修道士对塞普尔维达的敌对反应而言,这个事实却相当重要。多明我会关于自然奴隶的立场焦点在于《政治学》相关文章的翻译,(正如我们所见)这些翻译非常不清楚。阿奎那在对《政治学》的评论中写到了这一段文章,与其尊师阿尔伯特图斯相反的是,他称这种战争应该用于“对付身为天生奴隶的野蛮人,正如我们在上文中所说,如果依据自然性这首先是一场正义战争的话。”<sup>②</sup>通过强调在征服自然奴隶之前必须先符合正义战争的传统标准,这彻底改变了本段文章的意义。阿奎那在总体上似乎对纯粹采纳亚里士多德关于自然奴隶的解释犹豫不决:在他眼中,这概念类似于女人对

<sup>①</sup> 关于《神学大全》第二集第二部分,阿奎那著,第66个问题,第8条,里昂,1552年,109<sup>r</sup>。这个译文源于格劳秀斯的《捕获法》(*De Iure Praedae*),Gwladys L. Williams 翻译,牛津大学出版社,1950年,225。格劳秀斯在此书中无删节地引用了这段文章,以反驳葡萄牙人和西班牙人对印第安提出的权利主张。

<sup>②</sup> *Ad homines barbaros qui sunt naturaliter servi, ut supra dictum est, ac si hoc sit primum iustum bellum secundum naturam. Opera iussu Leonis XIII P. M. edita, XIVIII, 罗马, 1971年, A99。*



男人的自然附属关系及其他自然等级结构。这些都不容许暴力,并且前提都要求对于不对称关系的一种高度相互认可。他的继承者同样直接质疑了“自然奴隶”这种类别本身——例里米尼的盖伊(Guy of Rimini),著述时间在14世纪早期。<sup>①</sup>

阿奎那的权威就是这样,在整个中世纪晚期,往往很难回到最初对亚里士多德的文章那种直接的解读(还有其他许多例子也是如此)。邓巴宾谈到他的评论时说,“许多中世纪的评论家(如果不是大多数的话)都简单地对它进行了全盘抄袭”<sup>②</sup>,尽管她也注意到还是有些例外,其中包括布里丹和奥雷姆。但是客观地讲可能是,直到人文主义者对亚里士多德的理解更为普及,阿奎那的阐释才遭到质疑。传播人文主义的显著结果之一,是阿奎那的人文主义读者改写了他对《政治学》的评论,使它的意思(在这个领域中)与阿奎那本意相反。康纳·马丁和利奥版《阿奎那全集》的编者讲述了关于这次改写的故事。<sup>③</sup>他们指出,15—16世纪之交,阿奎那的评论被附在布鲁尼翻译的亚里士多德文章上重新出版发行。为了适应新的译文,编者对评论进行了大范围修订,这段文章也是改动非常大的地方之一(尽管我相信迄今为止这都被忽视了)。阿奎那最初的评论是,可以对自然奴隶发动战争,“ac si hoc sit primum iustum bellum secundam naturam”。而16世纪版本所用的新文本是:“ac si hoc

<sup>①</sup> Sed ut hoc videtur crudele dictum et contra naturalem amorem qui debet esse inter homines et contra doctrinam et pietatem Christianae religionis ... 见 Jean Dunbabin,“对亚里士多德《政治学》的接受与解释”,《剑桥中世纪晚期哲学史》,N. Kretzmann, A. Kenny 和 J. Pinborg 编辑,剑桥大学出版社,1982年,728。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> Conor Martin,“阿奎那对亚里士多德《政治学》的评论之标准文本”,《多明我会研究》(*Dominican Studies*),V(1952年),35—64;以及阿奎那,*Opera iussu Leonis XIII P. M. edita*, XIVIII, 罗马,1971年,17—21。

sit, bellum fit iustum secundam naturam”<sup>①</sup>——也就是说，“既然这样，战争依据自然就变得正义了。”然而，多明我会中的口述传统大概是以旧版本为基础的。向新西班牙传播托马斯主义思想的最重要人物维多利亚学习的可能也是这个旧版本。

因此，对欧洲处理世界其他地区事务的合法性的怀疑，是16世纪早期多明我会传统的一部分。毫不令人惊讶的是，西班牙的多明我会对他们国家在美洲的冒险进行了最引人注目的批判。令人惊讶的是，西班牙政府十分重视他们的批判。其原因主要有两点，第一个也是最重要的一点是，西班牙统治者并不渴望从帝国或罗马教皇方面为美洲殖民地进行辩护。西班牙的国王们坚持认为，他们对美洲的占领不需要任何其他权威的准许。1514年，利奥十世教皇的谕令(Praecelsae devotionis)推动了他们的反教皇主义。这个谕令在形式上将太平洋移交给了葡萄牙人——这是卡斯蒂利亚人根本无法接受的。在接下来的15年中，西班牙和葡萄牙之间就太平洋问题展开了冗长的外交斗争，最终教皇的决定没有被采纳，双方就这个问题签署了一个双边协议。<sup>②</sup>第二个原因，也许就是维多利亚及其学生在西班牙教会中产生的巨大文化影响；所以随着16世纪慢慢过去，政府越来越不情愿使用在1512年布尔戈斯顾问团中提出的论调。在这方面值得注意的是，葡萄牙政府到1556年也转向了多明我会的思维方式，尽管它最初强烈支持教皇制度。<sup>③</sup>

① 例如威尼斯版本，1568年，第9页。

② 见 Muldoon,《教皇、律师与异教徒》，第139页；Davenport,《欧洲条约》，第112—117页。

③ 对葡萄牙人帝国思想的研究十分稀少。从 Luís Filipe F. R. Thomaz 的“Estrutura Política e Administrativa do Estado da Índia n. séc. xvi”中可以找到一些思想, *Actas do II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, L. de Albuquerque 和 I. Guerreiro 编辑, 里斯本, 1985年, 525—526。在皇家档案中一份题为“Por que causas se pode mover guerra justa contra infieis”的文件, 表明了这世纪中叶政府圈中对托马斯主义思想的兴趣。载于 A. da Silva Rego 编辑, *As Gavetas da Torre do Tombo*, II, 里斯本, 1962年, 676—685。(但应该说这份文件的推定日期并不令人信服: 它的引用看似是本世纪早期的标准注释, 特别是与维多利亚根本无关。)

多明我会最初的想法是，征服美洲是不合法的。例如，16世纪早期西班牙的多明我会神学家领袖德索托（Domingo de Soto）在他1534—1535年的演讲《论统治权》中用一部分回答了“耶稣和罗马教皇的世俗统治权，以及西班牙人维护其海外帝国的权利”等问题。他认为，罗马教皇没有直接或间接统治世界的世俗权力。

所以我们有什么权利来维护这个刚刚被发现的海外帝国？老实讲，我不知道。我们在《福音书》中发现：“往普天下去，传福音给万民听”（《马可福音》，16[:15]）；这给了我们传福音到世界各个角落的权利，因此我们也有权进行自我保护，以反对那些阻止我们传福音的人。所以，如果处于危险之中，我们可以伤害他们以保护自己；但是我认为除此之外我们无权夺取他人财物，或迫使他们服从我们的统治……[上帝在《路加福音》9:5中说]“凡不接待你们的，你们离开那城的时候，要把脚上的尘土跺下去，见证他们的不是。”他并没有说我们要传福音给不愿意听的听众，但我们应该离开，并将复仇留给上帝。我这样说不是为了谴责在那些岛民中发生的所有事情；由于上帝的评判深度不同，上帝也许希望那些人能够以我们所不知道的方式改变信仰。对于这些主题而言，这已经足够了。<sup>①</sup>

德索托对西班牙人征服美洲的怀疑，三年后在多明我会内部由维多利亚在关于饮食法（1538年）的演讲中加以解答。维多利亚在他的著作中谨慎而充分地分析了英诺森森的论点，利用食人的问题作为论据，提出了他将在次年发表的著名演讲《论印度》中全面阐述的基本思想。首

---

<sup>①</sup> 演讲“论统治权”（*Relección 'De Dominio'*），Jaime Brufau Prats 编辑，格拉纳达，1964年，158，162—164。另见 Prats, *La Escuela de Salamanca ante el Descubrimiento del Nuevo Mundo*, 萨拉曼卡，1989年，152。

先,维多利亚坚持认为,罗马教皇确实没有理由声称对异教徒拥有特殊权力。其次,某种行为违背自然法不能被当作进行干涉的正当理由。第三,如果异教徒(或任何其他入)通过活人祭品之类习俗伤害无辜,那么任何统治者都可以干涉阻止,即使受害者“既不寻求也不期望有这种帮助;保护无辜的人是合法的,即使他不要求我们这样做,或者即使他拒绝我们的帮助……”但是

73

交战者不会因此有权力将敌人驱逐出其控制的区域,并随意剥夺其财产;而只能够在为了避免不公正并确保未来安全所必需的范围内行动。由此推论,如果除了设置凌驾其上的基督教君主以外,就没有其他确保安全的方法,那么在确保此目的之限度内这也是合法的。<sup>①</sup>

当然,第二点和第三点之间的区别是很不清晰的,特别是当维多利亚争论说谋杀或盗窃等违背自然法的罪行以及鸡奸之类明显不伤害其他人的罪行都不能证明干涉是正义的时。他认为自然法不是干涉的良好依据。然而,这个论述主要用于直接反对英诺森的主张——罗马教皇可以评判自然法是否已遭到破坏。总的来说,维多利亚很不满意被后世称为“自然法学”的复杂体系。他在演讲《论印度》中评论道:“不是所有违背自然法的罪行都能通过证据证明如此,至少不能让所有人都满意。”<sup>②</sup>明显的伤害无辜行为关键在于,它显然是错误的,并且最重要的是,依据传统法学,任何合理构成的政治权威都可以采取行动阻止它。维多利亚在《论印度》中承认,“在这个案例中,英诺森四世所持的观点是正确的……违反自然的罪人会受到惩罚”(一个版本还有启迪性地加

<sup>①</sup> 《政治学著作》(*Political Writings*), Anthony Pagden 和 Jeremy Lawrance 编辑,剑桥大学出版社,1991年,225—226。同样的观点还请见演讲《论印度》,288。

<sup>②</sup> 《政治学著作》,274。

了“当其罪行对无辜者造成损害的时候”。<sup>①</sup>维多利亚于1528年完成一篇关于“公民权力”的讲稿,这是他的早期著作之一。在讲稿中,维多利亚甚至可以使用人文主义的世界共和国思想——正如我所讲过的,亚里士多德学派通常很难接受这个思想。

整个世界在某种意义上讲就是一个共和国。这个世界有权制定对所有人都公正和便利的法律;这些构成了国际公法[ius gentium]。由此可以推断出,无论在战争还是在和平时期,那些破坏国际公法的人所犯的是道德上的罪行,至少对侵犯大使的豁免权一类的严重罪过而言。没有一个王国可以选择无视这个国际公法,因为它得到了全世界的一致认可。<sup>②</sup>

74

然而,在后来关于这个主题的更加成熟的著作中,维多利亚却避免提及世界国家这个说法。

尽管存在这些困难,维多利亚的观点很快成为官方对征服行为所采取的最流行的辩护,无疑正是因为产生该观点的团体对征服事业的怀疑是众所周知的。应该说,德索托仍然相当怀疑这种征服的借口,他后来评论道,印第安人是由于无知才做出这种行为的,

我不明白为什么它给我们权力,在还没有说服人家相信我们所信仰的真理之前,就对他们施以武力……这值得仔细思考,根据耶稣的指示,我们在惩罚罪犯时要小心行事,“以防在薅稗子时,连麦子也拔出来”(《马太福音》,13:29)。所以,如果我们为保护一千人或者只有几百人,就留下数十万具无辜者的尸体,那么我们不仅不能

① 同上,288。

② 同上,40。

履行仁慈的职责，而且还会使我们自己让印第安人觉得可恶而败坏，进而不能教导人家靠近我们的信仰。<sup>①</sup>

并不只是德索托一个人这样考虑：几乎与此同时，拉斯卡萨斯（Bartolomé de Las Casas）在他为印第安人辩护的《辩解书》中对西班牙的征服行为提出了最为著名的批判，从中我们可以发现几乎同样的言论。<sup>②</sup>德索托讨论这些问题似乎最为详尽的《论传播福音之理由》一书过去并不常见，至今也已经失传，无疑是因为它可能含有对西班牙帝国主义进行批判的内容。这个事实说明了德索托与维多利亚妥协立场的相对隔离。<sup>③</sup>

75

尽管如此，对欧洲帝国的不满继续弥漫在萨拉曼卡。16世纪50年代末，德索托的一位法学院朋友巴斯克斯（Fernando Vazquez y Menchaca）开始在萨拉曼卡大学中给青少年讲授法学中一系列悖论。<sup>④</sup>它们在1563年出版时，被编成为西班牙国王的高贵与权力所进

<sup>①</sup> Juan de la Peña, *De Bello contra Insulanos: Intervencion de España en America*, L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. Garcia, J. Barrientos 和 F. Maseda 编辑, Corpus Hispanorum de Pace, IX, 马德里, 1982年, 592。1552年演讲于萨拉曼卡；见 Luciano Pereña Vicente, *Mision de España en America 1540—1569*, 马德里, 1956年, 245。在 de la Peña 卷中的这篇文章还有一个问题：最后一句话的开头是“Unde si in protectionem mille, immo centium centies millenas nos nocentissimas mortes perpetramus ...”由于这一段与下文提到的拉斯卡萨斯《为印第安人辩护》中论述的相似点，以及德索托争论的要旨，这似乎应该读为“nos innocentissimas mortes ...”。应该说，德索托也在怀疑以某种世界国家为万民法基础的观点——见他在手稿 *Utrum Idem Sit Ius Gentium cum Iure Naturali* 中对于“市民法”与“万民法”之间差异的评论，载于 Francisco Suarez 的《论法律》(*De legibus*), IV, L. Pereña, V. Abril 和 P. Suñer 编辑, Corpus Hispanorum de Pace, 第14卷, 马德里, 1973年, 244。

<sup>②</sup> 《为印度人辩护》，Stafford Poole 编译，伊利诺伊州 DeKalb：北伊利诺伊大学出版社，1974年，205—206。

<sup>③</sup> 德索托在他的《正义与法律》(*De Iustitia et Iure*, 1553—1554年, V. 3. 5)中有所提及。见《正义与法律》，Venancio Diego Carro 编辑，马德里，1967年, I. lvi, III, 431。

行的一种特殊的辩护；但是巴斯克斯的部分论据包括了对垄断的海上帝国思想进行彻底的、不同寻常的抨击。第20章对整个航海思想表现出了敌意，主张由上帝分隔的民族应该保持分离状态，而第89章则包含了一个著名的抨击，反对一个国家对海洋提出任何所有权主张——由于格劳秀斯后来随意地引用它，所以它才如此引人注目。巴斯克斯的论述确实非常杰出，特别是因为在他的一些评论中，巴斯克斯预先表现出了格劳秀斯对财产权的实际经济基础的那种敏锐判断力。因此，他用下面的文字解释了可以据为己有的河流和陆地与不能据为己有的海洋之间的差异：

对河流和陆地而言，法律如此运转是非常合宜的，但对于海洋却不合宜。人们一般认为，如果大量人群在一些林地或河流中狩猎或捕鱼，那么将可能耗尽那里的野生鸟兽或鱼类。而这个理由对海洋是不适用的。<sup>②</sup>

此外，巴斯克斯不准备承认一个国家在原则上对公海拥有管辖权，而不是所有权。似乎在他看来，海洋是一个道德上彻底自由的领域。正如我们所见，就这一范畴而言，他比格劳秀斯走得更远。

但是巴斯克斯关于海洋的评论尽管有其力量与独创性，只是暗示了一个完整的理论。巴斯克斯缺乏格劳秀斯的专注，而准备通过大范围的论据来建立他的论点。他的评论有可能在原则上针对的是葡萄牙人而不是西班牙人：在这些年里，西班牙国王决定设法打破葡萄牙人在远

① 见 Kurt Seelmann, *Die Lehre des Fernando Vazquez de Menchaca vom Dominium*, 科隆, 1979年, 30—36; 引用在第35—36页。巴斯克斯还阅读了德索托的 *De Ratione Promulgandi Evangelium*: 见 *Controversiae*, 10. 10。他在这里说到, 德索托抨击了葡萄牙国王以自然奴隶为由而给“印度人民和地区”造成的战争。

② 见格劳秀斯,《捕获法》, G. L. Williams 翻译, 第253页。

东贸易中的垄断地位,这个政策因西班牙于1563年在菲律宾建立殖民地而达到高潮。西班牙在远东地区的延伸甚至导致与葡萄牙人发生了一次短暂的军事冲突:1568年,西班牙在菲律宾的驻军被葡萄牙舰队围困了近三个月的时间。<sup>①</sup>西班牙的计划大获成功,直接用美洲的银子交换远东地区的产品,取消了葡萄牙的中间人地位,这成为了西班牙外欧洲帝国的经济中心。巴斯克斯向其国王提出的建议似乎是,双边海上垄断原则与西班牙的利益相悖,葡萄牙与西班牙都将之抛弃会使西班牙获益最多。然而,菲律宾计划的成功,以及西班牙和葡萄牙于1580年在西班牙国王统治下的联合,将这个问题移出了西班牙政治的视野。

尽管他们代表了萨拉曼卡经院哲学传统的较极端的思想,但是德索托与巴斯克斯关于战争与帝国主义的观点证明了托马斯主义思想在世界帝国中心地区的影响力。当莫里纳在埃武拉教授这个内容时,特别是在关于阿奎那的一系列演讲中,他很自然地将所有这些观点合并在一起,创作了自己的综合性论著。这部论著对新世纪作者可以成为一本方便的参考书。奥古斯丁、亚里士多德和阿奎那的结合所形成的约束持续体现在伊比利亚神学家们身上:甚至影响最大的耶稣会信徒苏亚雷斯,这位有时被认为打破了这些界限的人,这么做时也明显地犹豫不决。他关于战争与国际关系的主要观点与莫里纳的大致相同。虽然他在1612年的《论法律》中有一处提出万民法是以人类“准政治与道德的统一”为基础的,但他在别处也不遗余力地强调,这并不意味着有或者曾经有过真正的世界共和国:万民法(一定程度上)是自治共和国之间协定的结果。<sup>②</sup>但是在伊比利亚以外,这些约束的力量就远没有那么大了。

---

① 关于葡萄牙与西班牙针对远东贸易的斗争,见 Nicholas P. Cushner,《西班牙在菲律宾:从征服到革命》,马尼拉,1971年,特别是第63—64页。

② 将《论法律》的 II. xix. 9 与 III. ii. 6 进行比较。见 Francisco Suarez,《论法律》,IV, L. Pereña 等编辑, *Corpus Hispanorum de Pace*, XIV, 马德里,1973年,135,155。



65 我们在下一章将会看到，当在人文主义传统下培养出来的人开始思考  
77 战争的道德时，它们会显得多么软弱无力。

西班牙内战（1936-1939）是20世纪最血腥的冲突之一。它不仅是一场国家间的战争，更是一场深刻的意识形态斗争。在这场战争中，一方是代表传统、宗教和保守主义的国民军，另一方则是代表共和主义、社会主义和世俗主义的共和军。战争的爆发源于西班牙国内长期的政治动荡和权力斗争。1936年7月，国民军发动叛乱，推翻了当时的政府。共和军则组织了抵抗力量，双方在西班牙全境展开了激烈的战斗。战争最终以国民军的胜利告终，佛朗哥建立了独裁政权。这场战争对西班牙人民造成了巨大的灾难，数百万人死于战火，数百万人流离失所。战争的道德问题在战后引发了广泛的讨论。人们开始思考，在战争的背景下，个人的道德选择是否还有意义。战争的残酷性使得人们开始质疑传统的道德观念。在战争的极端环境下，人们的行为往往受到生存本能和集体利益的驱使，个人的道德底线被不断突破。这种对道德的质疑和反思，正是战争带给人类的深刻教训。战争的道德问题是一个永恒的话题。在战争的背景下，人们的行为往往受到生存本能和集体利益的驱使，个人的道德底线被不断突破。这种对道德的质疑和反思，正是战争带给人类的深刻教训。战争的道德问题是一个永恒的话题。在战争的背景下，人们的行为往往受到生存本能和集体利益的驱使，个人的道德底线被不断突破。这种对道德的质疑和反思，正是战争带给人类的深刻教训。

1. 关于战争的道德问题，可以参考以下文献：  
2. 关于战争的道德问题，可以参考以下文献：  
3. 关于战争的道德问题，可以参考以下文献：  
4. 关于战争的道德问题，可以参考以下文献：  
5. 关于战争的道德问题，可以参考以下文献：

### 第三章

## 格劳秀斯

### 简介

大多数 17 世纪末的作家认为,通过引入一种新的讨论国际关系的方式,格劳秀斯创造了一种新的“道德科学”。我在前两章中所阐述的是格劳秀斯必然要接触的思想语境。我们已经看到,到 17 世纪初,(广泛地讲)主要有两个讨论战争与和平的传统。一个是经院哲学的学说,它是现代历史学家比较熟悉的,主要以西班牙和葡萄牙的多明我会修士和耶稣会士为代表。这个传统坚持用托马斯主义的标准来评判战争,进而不可避免地对许多现代军事行动(特别是对中美洲的征服)进行批判。另一个就是我提到过的人文主义学说。这个传统支持为国家利益而发动的战争,认为基督教的和欧洲的文明与野蛮民族在道德上是完全不同的。在本章中,我转而讨论格劳秀斯做了些什么,以及其新思想的重要性。

格劳秀斯的出身和教养都属于人文主义世界<sup>①</sup>。他是一位惊人早熟

<sup>①</sup> 关于对此的详细阐述,见我的著作《哲学与政府,1572—1651》,剑桥大学出版社,1993年,155—169。

的古典学者,在 25 岁以前致力于青年人文主义者的传统功课,即创作诗歌和书写历史。的确,尽管他经常被称为法学家,但是格劳秀斯却从没接受过正式的法律教育,并且最初担任着政治顾问和编史官这样典型的人文主义角色——他当过奥尔登巴内费尔特(Jan van Oldenbarnevelt)的政治顾问,1601—1607 年间,他唯一有报酬的职位是荷兰政府的编史官。荷兰政府治理下的荷兰省区,是尼德兰联合省中最富裕和最有权力的省份。随后他成为荷兰省的检察长,后来又被任命为鹿特丹市市长。格劳秀斯早期的政治学著作非常符合当代人文主义传统,描述了贵族共和国的理由,不过首先强调它需要致力于商业和制造业,以确保面对敌人特别是西班牙时的自由。从他在 16 世纪 90 年代末从事脑力职业开始,格劳秀斯就十分赞赏那些荷兰水手的行为,他们把对西班牙人的战争带入东印度群岛的西班牙海外帝国(自 1595 年起就已经开始这么做了)。他最初出版的著作之一(1599 年)就是将一部关于借助磁罗盘航海的荷兰著作翻译成拉丁文。格劳秀斯将其题献给了威尼斯共和国,并写了一篇序言,点出这两个伟大的商业共和国之间的相似点。像联合省中许多贵族商业家庭一样,格劳秀斯的家庭深深卷入到印度贸易之中:他的亲属中有东印度公司的主管和为公司服务的舰队司令,而他身为代尔夫特市市长的父亲还要负责为东印度公司推荐一位董事会成员。

### 《论印度》:基础

在这种情况下,格劳秀斯为整个荷兰在印度的商业扩张进行辩护就不足为奇了。他提出的主要问题是雅各布·范海姆斯凯克<sup>①</sup>(Jacob van

<sup>①</sup> 格劳秀斯的祖母姓 van Heemskerck;由于两人的关系,雅各布的孙子 Johan 后来在律师职场上得到格劳秀斯的帮助。见 A. I. van Aa,《荷兰宣教士传记辞典》(*Biographisch Woordenboek der Nederlanden*),阿姆斯特丹,1867 年, Cornelis De Groot 和 Johan van Heemskerck。

Heemskerck,碰巧是格劳秀斯的一位亲属)于1602年缴获了一艘葡萄牙船只。这艘船载有日本的铜、中国的丝绸和瓷器、墨西哥和秘鲁的金银,其价值超过了300万荷兰盾<sup>①</sup>,相当于东印度公司资本总额的一半——也许就是在这个战利品推动下,才会从1595年以来开始运营的小型省级公司中,组建了后来长期支配印度贸易的东印度公司。(在获得这个战利品以后,1603年在阿姆斯特丹将船上物品拍卖之前,“联合东印度公司”成立了。)<sup>②</sup>可以这样理解其总额:这个战利品的价值与当时英国政府年度总开支相差不多,东印度公司每年上缴的利息相当于这一开支的三分之一。<sup>③</sup>

获得这种规模的战利品完全是意想不到的,它引起了整个欧洲的恐慌,因为它使当时的人认识到联合省正在进行一场大规模的侵略战争。而在这之前,联合省完全只是在尼德兰展开自卫和反抗西班牙势力的战争。到1603年,(普遍认为)联合省的安全有了保证,当年登上英国王位的苏格兰国王詹姆斯六世决定结束与西班牙的战争。在这个新共和国看似不安全的时候,英国人一直持续着这场战争。1605年,当他们从葡萄牙手中夺取了安波亚娜的一个要塞时,荷兰人的侵略势头更加升级。很快,通过在我们看来相当熟悉的财政手段加军事威胁,荷兰人要么拉拢当地的统治者,要么利用反对派取而代之,并牢牢控制了从印度到欧洲的香料贸易以及(也许更重要些)各种商品在亚洲的贸易。荷

<sup>①</sup> 见 George Masselman,《殖民主义的发源地》(*The Cradle of Colonialism*), 纽黑文, 1963年, 131。

<sup>②</sup> 见 E. H. Kossmann, “The Low Countries”, 《新剑桥现代史》, II, 剑桥大学出版社, 1970年, 367—368。

<sup>③</sup> 关于这个利息, 见 Kossmann, “The Low Countries”。英格兰的可比数字, 见 F. C. Dietz 书中 1598—1608 年政府支出总额, 《1558—1641 年英国公共财政》, 伦敦, 1964 年, 113; 平均每年达 47 万英镑。当时 1 英镑相当于 10 荷兰盾——见《剑桥欧洲经济史》IV 中的表格, 剑桥大学出版社, 1967 年, 458。

兰先进的工业和商业技能一旦被允许在亚洲应用，结果就像它们已经在欧洲所显示的一样具有竞争性。像德国、英国和法国的君主那样，日本、中国和印度的君主也开始依赖于荷兰的资本。

我们必须认清所有这些的新奇性。荷兰人并非是为了保护其祖国或既有的贸易模式而在印度发动自卫战争，他们发动的是一场进攻战，目的是开辟贸易路线并攫取大量的钱财。此外，他们甚至没有以传统的政治结构来做这样的事情：东印度公司 1603 年成立以前，荷兰人的公司（海姆斯凯克当时正为其中一家工作）是凭荷兰政府的授权书运营的，其中并未提及军事力量。即使在那以后，荷兰议会（它批准了东印度公司的成立）也只是含糊而笼统地允许东印度公司使用武力保护法律与秩序。<sup>①</sup>中立观察家甚至都还不甚明了荷兰议会算不算一个合法的主权机构，更不用说荷兰政府了：荷兰是尼德兰的一个“省”，尼德兰的地位本身就备受争议，而荷兰议会则是共同反抗国王（西班牙国王）的一些省的同盟。荷兰人因此破坏了一些最基本的国际关系准则，为他们进行辩护促使格劳秀斯对这些准则加以根本性的修正。在这个过程中，（我认为可以并不夸张地说）他从根本上改变了西方的政治思想。

格劳秀斯的思想在一本著作中得以具体阐述，这本著作他总是称为《论印度》，但 19 世纪的编辑将之称为《捕获法》。在大约三个世纪里，这部著作都以手稿的形式留存，直到 1864 年在一次出售德格鲁特（De Groot）家族的文件时才被发现。这时人们才知道，业已出版的著名的《海洋自由论》实际上是《捕获法》一书的第 12 章，1608 年 11 月应东印度公司的明确要求而预备单独出版。东印度公司试图以此书来影响当时正在进行的和平谈判（此书实际上是在 1609 年出版的）。人们还意识到，1625 年出版的格劳秀斯的主要著作《战争与和平法》也大部分脱胎于《捕获法》，尽管（我们将要看到）在我所关注的某个领域中，它的确在某

<sup>①</sup> 关于东印度公司的构成及其前身的地位，见 Jan den Tex, *Oldenbarnevelt*, 剑桥大学出版社，1973 年，300—312。

个极其有趣的方面有所不同。格劳秀斯《论印度》一书中某些底稿的片段得以保留下来，它们显示了格劳秀斯有意将自己的观点与维多利亚进行对比，<sup>①</sup>但是(客观地讲)他对于现代经院哲学著作并不是十分精通。

格劳秀斯在一段文章中实现了重大突破，这段文章讨论了惩罚权，抑或“剑之权力”(ius gladii)——使用武力的基本权利。(每个传统的理论家都认为)这是民事长官(或者相当于民事长官，如一家之主——我们看到几乎就在格劳秀斯写《论印度》的同时，莫里纳也在这么说)所拥有并且是独有的权力。

81

惩罚的权力本质上不是属于国家[republica]的吗？完全不是。相反，正如赋予地方法官的每项权力均来自于国家一样，国家这些同样的权力也来自于个人；同样地，国家的权威是集体同意的结果……因此，由于没有人能够转让本不属于自己的东西，显然在国家拥有惩罚的权力之前个人就拥有这样的权力。关于这一点，下面的论述同样十分有力：国家对其遭受的侵害行为加以惩罚，不仅惩罚自己人还要惩罚外国人。然而，根据民法它又不能获得相对于外国人的权力，民法对公民可以有约束力，只因为他们对民法表示认同。因此，自然法或国际法才是根源，国家从这里才获得了题中的权力<sup>②</sup>。

① 见 Peter Borschberg, *Hugo Grotius: Commentarius in Theses XI* (伯尔尼, 1994年), 以及 “‘De Pace’: Ein unverffentlichtes Fragment von Hugo Grotius über Krieg und Frieden”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Rom. Abt. 113 (1996年), 268—292。

② 《捕获法》(*De iure Praedae Commentarius*) I, Gladys L. Williams 和 Walter H. Zeydel 翻译, 卡内基国际和平基金会, 牛津大学出版社, 1950年, 91—92。关于其拉丁文版, (由于卡内基基金会的文本是其手稿的影印件)最便捷的来源仍然是由 H. G. Hanaker 编辑的原始版本(海牙, 1868年), 91。另外在 Peter Borschberg, *Hugo Grotius: Commentarius in Theses XI* 第 244—245 页, 可见在看似是《论印度》工作稿一部分的手稿中, 有较早对这个思想的综述。

最后这个论点显然与后来洛克所使用并称之为“一个极其奇怪的学说”的论点类似。<sup>①</sup>但是洛克不可能在《战争与和平法》一书中找到这一论点,它出现在《论印度》中的一个部分,而该部分在1864年以前并不为世人所知。这应当算是智力趋同最惊人的范例之一。

因此,格劳秀斯宣称,在本质上,一个自然个体(即在将任何权利交给公民社会之前)在道德上等同于一个国家,没有一种国家权力是个体不能自然拥有的。而且,他所讲的这种国家是很强意义上的主权国家:他强调“没有超级国家”,(有意思的是)还使用罗马使节给安希巴里人(参见前文第48页)的答复为这个观点辩护——“上帝授权罗马人不接受任何法官,除了他们自己。”<sup>②</sup>

在他一生中的这个阶段,格劳秀斯的国家主权思想十分重要,但是人们对它的研究却很少;然而,如果他的主权观念没有这么强,那么关于他将个体比作国家的结论就会相当不同。正像上段所表明的那样,格劳秀斯相信,任何共和国都是由个体自愿结合为公民社会而形成的;但是他似乎还认为,任何拥有一套合适的代表机制的社会也可称为共和国。依据这个基础,他在《论印度》一书中为荷兰人反抗西班牙国王辩护,认为荷兰政府才代表了荷兰人民,并且行政官(国王)一直都处于他们的权威之下。

格劳秀斯还据此为他关于联合省宪法的观点进行了辩护。这个联

<sup>①</sup> 见《政府论两篇》,Peter Laslett 编著,剑桥大学出版社,1988年,272(II.9)。

<sup>②</sup> 见《捕获法》,I 24—25。

合体在叛乱中产生,在1579年签订乌得勒支条约以后正式形成。<sup>①</sup>在这个条约中,若干尼德兰北部国家(实际上受到格劳秀斯的祖国——荷兰的支配)联合起来,共同反对西班牙国王。设在海牙的荷兰议会处理这个联合省的事务,但是其中每个国家都拥有自己的政府,作为国内最高的治理机构。与后来的许多联合体一样,联合省的宪法十分不明确,特别是关于每个国家在何种程度上保持其主权方面——1618年这成为格劳秀斯个人的一个大问题,当时这个联合省的制度摧毁了他和他的雇主奥尔登巴内费尔特的职业(见下文)。

在1618年危机以前的很长时间里,格劳秀斯对这个问题的回答毫不含糊:由于每个国家都拥有自己的政府,所以这些国家都是而且一直都是主权国家。联合省是一个联盟,任何一个加盟国都不把自己的任何主权拿出来分享。1618年以后,在为其政治行为的辩护(他的《护教论》<sup>②</sup>)中,格劳秀斯对这个主题进行了详细阐述。他谈到,联合省代表各成员国的利益处理战争行为,但是却把最高权力留在治理每个国家的贵族议会(primores)手中。这个联合省被承认是一个“自由的民族和统治者”

83

<sup>①</sup> 在他的拉丁文著作中,格劳秀斯用两个词汇来描述荷兰等“省份”。一个是 natio (民族)——见《古巴达维亚共和国》(*De Antiquitate Reipublicae Batavae*), Collegium Classicum c.n. EDEPOL 编辑, Arnham, 1995年, 78 (VII.5) (*Federatae nationes*); 另一个词是 respublica (共和国)——见《捕获法》, H. G. Hanaker 编辑, 海牙, 1868年, 270, 以及《古巴达维亚共和国》全书(“巴达维亚”被格劳秀斯严格地用来定义荷兰, 见第四和第五章)。这两个词汇在乌得勒支条约中用荷兰语称为 Landen (国家)和 Provintien (省份), 不过一般还是使用 Provintien, 这是所有当代历史学家沿袭的用法。我选择尊重格劳秀斯的观点, 用“国家”这个词来称呼它们。关于该条约的英文版本, 见《关于尼德兰革命的文章》(*Texts concerning the Revolt of the Netherlands*), E. H. Kossmann 和 A.F. Mellink 编辑, 剑桥大学出版社, 1974年, 165—173。

<sup>②</sup> 《1618年革命之前对荷兰国和西弗里斯兰省及其邻邦合法统治者的辩护》(*Apologeticus eorum qui Hollandiae Westfrisiaeque & vicinis quibusdam nationibus ex legibus praefuerunt ante mutationem quae evenit anno CI) I) CXVIII*)。我用了1630年的巴黎版本。



的联合体,“‘自由’这个词语无疑意味着‘主权’”;<sup>①</sup>在这方面,它类似于瑞士,在那里(波丹已经指出)每个州都拥有主权。<sup>②</sup>在《论印度》一书中,格劳秀斯甚至不愿走这么远:他谨慎地将荷兰政府视为能够决定战争与和平的主权实体,这个实体的声明与荷兰人在远东地区的活动息息相关。<sup>③</sup>

那么,在谈到自然个体在道德上讲像一个微型的主权国家时,格劳秀斯想到的就是这种主权共和国。自由和主权这两个词语可以应用到它上面:

上帝创造了人 *αὐτεξουσιον*,“自由与自治”,所以每个人的行为及其对其财产的使用只由自己决定,而不受他人的支配。而且,这个观点是所有民族都认可的。“天赋自由权”这个众所周知的概念,不就是个人根据自己的意愿进行活动的权力吗?行动自由相当于财产所有权。因此可以说:“每个人都是自己财产事务的管理者和仲裁者”。<sup>④</sup>

公民社会中人们之间的关系,就像联合省中各个主权共和国之间一样:

---

<sup>①</sup> 这里提到了与西属尼德兰大公们签订的 1609 年停战协定: *In pactis quoque induciarum continetur, haberi ab Archiducibus Federatas nationes pro liberis nationibus atque proceribus. Libertatis autem nomine certum est designari ius imperandi summum*, 第 15 页。

<sup>②</sup> 第 3 页。见 Bodin 在其《论共和国》(*République*)第一卷中关于瑞士的讨论,也可见其英译本 *The six bookes of a Commonweale*, K. D. McRae 编辑, 马萨诸塞州剑桥, 1962 年, 76—77。

<sup>③</sup> 这个事实在卡内基基金会的译本中十分模糊。这个译本混淆了荷兰议会与荷兰政府的身份。但是在拉丁文版本中却很清楚。在这个版本中, 格劳秀斯讨论了 *Ordines reipublicae Hollandiae*: 如将 Hanaker 编辑版本的第 270—275 页与卡内基基金会译本的第 284—291 页进行比较。

<sup>④</sup> 《捕获法》, I, 第 18 页。

有防备的合作,各方既有许多保留,又有许多地方要求全体一致。

正如我在导言中所说,我们现在认为,我们仍用来描述自治及具权利个体的语言方式,事实上就是一种最初用于描述国家或统治者的语言方式。哈特在其1955年那篇著名的“存在自然权利吗?”一文中谈到了承诺:“在关于对方意愿的某一特殊问题上,接受承诺者拥有临时的权威或主权”。<sup>①</sup>这里哈特正是利用了我们发现在《论印度》中第一次明确表述的传统:通过考察主权国家相对于其他国家的权利,我们能够深刻理解个体相对于他人所拥有的权利(在他们民事协议的随意性和偶然情形之外)。

格劳秀斯发表了这样一个不寻常的言论,即国家与个人在道德上没有明显差别,二者可以用同样的方式、为同样的目的而使用暴力。由此,格劳秀斯当然完成了他的一项重要任务——证明私人贸易公司像传统欧洲主权国家一样有权发起战争。但是他还需要完成另外一项任务,即为海姆斯凯克发动的这种战争进行辩护。正如我们所见,这是一项同样困难的任务,因为看起来对印度的暴力入侵并不是直接以防御为目的。为了回答这个问题,格劳秀斯再次回到理论上。他在《论印度》一书的绪言中阐述了他的思想。这篇绪言以两条基本的自然法为开端:

首先,要允许人们保护[自己的]生命,躲避那些威胁会有害的事物;第二,要允许人们为自己谋取并保留有益于生命的事物。的确,我们应该用西塞罗的言论来说明第二个规定,即认同在没有违背自然法则的情况下,每个人都可以选择为自己谋取,而不是为他人付出,那些对人生至关重要的东西。而且,在对目的[好的和坏的]进行讨论时,没有任何一个流派的哲学家不是首先将这两个法

<sup>①</sup> H. L. A. Hart, “存在自然权利吗?”,《哲学评论》(*Philosophical Review*)第64期(1995年),184。

则作为无可争辩的原理。对于这一点,斯多葛派、伊壁鸠鲁学派和逍遥学派都完全同意,甚至学院派对此似乎也没有怀疑。<sup>①</sup>

格劳秀斯还规定了另外两条法律,即“禁止任何人伤害其同伴”和“禁止任何人占有他人已经拥有的财产。前者是不冒犯的法律,后者是节制的法律。”在绪言中,格劳秀斯用了很大篇幅对这两条法律进行解释,并阐述了它们与前两条法律的关系。他竭力强调,自我保存是更加重要的责任:

第一套法律及其后的法律所表述的规则,说明个人利益优先于他人利益——或者,让我们说,按照自然习惯,每个人都重视自己的利益,而不是其他人的利益。正如谚语所讲的,“我自己是我最亲近的邻居”,*γόνυ κνήμης ἔγγιον* [我的膝盖比小腿离我更近],“我的上衣比斗篷离我更近”。<sup>②</sup>

正如我在《哲学与政府》中强调的那样,这意味着,只有当一个人的自我保存得以保证以后,才会有责任去关心别人的保存——第一个考虑一定始终优先于第二个。<sup>③</sup>格劳秀斯认为,自然来讲只有在一个方面,人们有责任考虑实际上帮助他们的邻居,那就是永远应该以恩报恩以牙还牙——惩罚那些违反不冒犯和节制原则的人,不要伤害那些没有违反这些原则的人。“这种正义的作用是双重的,对好的是保存,对恶的则是纠正。因此产生了这样两条法律:第一,恶行必须要加以纠正;第二,善行必须要给以补偿。”<sup>④</sup>因此,不冒犯和节制的法律,加上这种惩罚

① 《捕获法》,I,第10—11页。

② 《捕获法》,I,第21页。

③ 《哲学与政府》,第174页。

④ 《捕获法》,I,第15页。

的义务,就从总体上勾勒出了自然道德生活最低限度的要求。虽然格劳秀斯将这些解释为对“爱”的表达,但是它们仅仅要求人们杜绝伤害,而不是给同伴提供任何积极的帮助。他总结自己的观点,认为“贺瑞斯模仿学院派说,功利也许是正义与公正的母亲。他不应该由此而受到非难”(我们在讨论《战争与和平法》时会回到这一段)。①在此值得提一下,这当然正是卢梭关于人的自然生活的说明,尽管(我们会看到)它在格劳秀斯出版的著作中没有以那么明确的方式表现出来。

86

然而,格劳秀斯还在一定程度上讨论到,是这些原则产生了“人类的手足情谊、世界国家”,它们是“古代哲学家特别是斯多葛派,频繁而热情地向我们倡导的”,尤其是西塞罗和塞涅卡所倡导的;在这个问题上,格劳秀斯大量引用了他们的话语。尽管人们也许会认为对人类自然生活的这两种设想是直接相对立的,但是我们已看到,在格劳秀斯引用的罗马人的思想中并不必然如此。格劳秀斯阐明了他的想法,不是在他直接描写世界国家的那些段落中,而是通过那些描述从自然状态(我们可以这么讲,尽管他并没有这样描述)向公民社会转变的章节(第19—23页)。公民社会的发展

① *Utilitas justi propter mater et aequi*,《讽刺集》(*Satires*), I. iii. 98。见《捕获法》,I,第9页。关于这一段应该考察两件事情:第一,格劳秀斯将其描述成为“学院派的”,即怀疑论的,尽管众所周知它是伊壁鸠鲁学派的。这是一个有意思的例子,说明这两种哲学被看作十分类似。在对霍布斯和伽桑狄的回应中它们经常被这样看待。第二,大法学家 Jacques Cujas 将同样的章节用在同样的背景下,得出了相反的观点。格劳秀斯肯定读过他的著作。“伊壁鸠鲁没有从自然中得出普遍规律[*ius commune*]……却从一般的效用中得出来——从便利、利益、利润或必要性中得出。这个效用促使我们遵守 *ius gentium* 或普遍规律;不是出于原则,而是因为它通过效用而铭刻在我们身上。效用自身没有形成法律;贺瑞斯所说的‘效用,公正与权利的母亲’是伊壁鸠鲁学派的观点;贺瑞斯属于这个传统[*familia*]。我们追随斯多葛派,他们从自然中得出所有人共同的法律,从城市的一般效用(即有利于该城市的任何东西中)得出对于每座城市来说特殊的法律……”*Opera Postuma quae de iure reliquit*, III (第二版,巴黎,1637年), col.50, on Digest, I. I. 9. 第一版是 *Recitationes ad titulum Digestorum de justitia et jure nunc primum in lucem editae* (斯派尔,1595年)。

并不是以取消那个将所有人连成一个整体的社会为目标，而是要

通过一种更为可靠的保护方法巩固这个普世社会，同时旨在通过更加便利的安排将众多个人劳动所生产的、人类生活所需的大量产品聚集起来。因为事实是(如普林尼形象地指出的那样)，普遍利益被独立分配的时候，每个人的不幸只属于他自己，但是当这些利益被集中混合起来，个体的不幸就不再是任何个人的事情，所有人的利益属于所有人。(第 19 页)

因此，还有两项原则要应用于公民社会。

第一，个体公民不仅要避免伤害他人，而且还应该保护他们，

不论是作为整体还是个人；第二，公民不仅不得夺取他人财产，不论是私人所有的还是公有的，而且公民个人还应该做出对于其他个体和对整体有必要的贡献……如此看来，这两项原则在某种意义上直接指向公共利益，尽管不是指向与第三级[与惩罚有关的]法律相关的那部分概念，即构成社会的不同个体的利益。[这些法律]涉及的是公共利益被解释为团体的利益，从而也就是自己的利益。(第 21 页)

87

格劳秀斯继续讲，在公民社会中，这些基本准则的自然排序并不适用，因为相关的个体已经同意使自己的利益服从社会的利益。

所以很清楚，对于格劳秀斯来说，自然社会在一个基本方面与公民社会大不相同，因为自然社会缺乏真正的利益共同体，其社会性仅限于证明个人拥有惩罚权是正当的。事实上，在讨论该权利时，格劳秀斯把这一点讲得绝对清楚。

有一点……还需要澄清。如果与国家没有关系,那么个体复仇者可以实现什么正当目标呢?在塞涅卡的学说中,我们可以找到这个问题的答案。塞涅卡认为国家分为世界国家和地区国家两种。换言之,个体复仇者考虑的是全人类的利益,就像当他杀死一条毒蛇时那样;这个目标与共同利益相符合,正如我们所言,在自然的计划中所有的惩罚都为了实现这个共同利益。(第93页)

评价格劳秀斯思想的另一个方法,是考察其关于正义的解释——对这个正义,普芬多夫后来表示了困惑。<sup>①</sup>众所周知,在亚里士多德的学说中,正义分为“普遍”正义和“特殊”或“个别”正义。在“普遍”意义上加以理解,正义是伦理道德的总和,因此在某种意义上十分普及。普遍正义不需要依托公民社会让道德主体来表现。在“特殊”意义上加以理解,正义是在治理公民社会时涉及的美德,分为“交换”正义(即公正地实施惩罚)和“分配”正义(公正地分配社会利益)。尽管特殊正义范围这样被限制,亚里士多德学派的作者仍然认为,特殊正义行为所依据的基本原则是可以从普遍正义的原则中找到的。在同时代的亚里士多德学派的学者眼中,格劳秀斯非常特别,他坚持认为这些区别是一种误导:普遍正义应该被视为亚里士多德学说中的交换正义,而特殊正义仅仅是分配正义。

88

换言之,格劳秀斯声称,在某种意义上,人们之间的普遍关系像一个公民社会,因为在自然状态中,交换正义能够直接应用于他们的行为之中;但是这些关系像一个极简单版的人类社会,因为它们没有考虑到分配正义。对亚里士多德学派社会生活概念的这种破坏处于格劳秀斯事业的中心,并成为他的许多追随者的特征。因此,当在《论印度》一书中谈到人类社会性的时候,格劳秀斯并不认为(通过引用贺瑞斯等人所

<sup>①</sup> 见《自然法和万民法》, I.7.9, 11。

著的古代文献,他确实承认并不认为)自然人像亚里士多德学派所认为的那样具有社会性。取而代之的是,我们可以说,一种伊壁鸠鲁学派意义上的社会性。正如我们在第一章中所见,因为伊壁鸠鲁学派确实认可一种较弱的人类社会性概念。

### 《论印度》:实践意义

自然人像国家一样,而且被一种可与国际关系中情形相比的极低的道德所支配。这个论断有两方面的重要意义:第一,作为一名值得尊敬的人文主义者,格劳秀斯当然支持主张我们可以惩罚那些我们对其没有政治权力的人——因为在他关于“剑之权力”的论述中,自然状态中的惩罚必定是由那些对其报复对象没有政治权力的人执行的。因此,格劳秀斯甚至(在讨论惩罚的文章中)声称,“当宣称有些人天生就是奴隶”的时候,亚里士多德并没有错,“不是因为上帝没有创造自由的人,而是因为有些人的性格适合于受到其他人而不是自己的统治”(第62页)。关于对野蛮民族使用暴力的权利问题,人文主义者与经院哲学家之间的争论极其尖锐,格劳秀斯(与他的公众声望相反)支持使用这种暴力——我们将会看到,在《战争与和平法》一书中,他甚至更明确地表达了对暴力的支持。

89 这个论断的第二个意义尤其与印度的商业冲突有关。格劳秀斯的理论意味着,在没有剥夺其他人合法利益的情况下,获得尽可能多的利益并对其进行保护,是所有人应有的基本权利。因此,荷兰人有权在东印度寻求贸易。只有在葡萄牙人能够合理证明那片海域归其所有时,禁止荷兰人在那里通行才是合法的。格劳秀斯关于葡萄牙人拿不出合理证明的论述,当然就是被单独作为《海洋自由论》出版的那一章,它再一次以对所有权概念进行彻底反思的形式出现。

格劳秀斯新理论的实质可以描述为：我们有权拥有——并且只可拥有——与个人自身利益有关的东西。再一次，他的人文主义者出身对于理解他的观点至关重要，因为格劳秀斯吸取了人文主义关于个人或城市追求自身利益的描述，并将其作为权利解释的基础。<sup>①</sup>就财产权而言，这种方法十分巧妙地区分了海洋与陆地：正如格劳秀斯在《海洋自由论》中所言，只有在能够亲自消费或亲自以某种形式加以改变的事物中，人们才拥有真正的私有财产权，只有在这些事物中人们才可以说拥有个人利益。渔民需要保护他的收获不被对手抢走，但是却无需保护海洋，因为（格劳秀斯认为）对于其他渔民来说，海洋中永远有足够的产品：

有些由自然构成的事物，即使在为某个人服务时，也还足够满足其他所有人共同使用的需要。凡是这样的事物，今天都保持着与其第一次被自然创造出来时同样的状况，并且应该一直保持这种状况……空气就属于这类事物，原因有两个：第一，它不能被占有；第二，它必然是所有人共同使用的。同理，大海也是所有人共有的，因为它是无限的，不可能成为任何个人的财产，还因为无论从航海还是捕鱼的角度来看，它都适合所有人。<sup>②</sup>

至此，格劳秀斯没有说过任何与我在上章提到的一个传统观点相矛盾的话，那就是，海洋不能被人们像占有陆地一样占有，但它可以受到国家的管辖。但是当转向这个对于他的辩护是至关重要的问题时，格劳秀斯作了如下论述。第一，如果一个事物不能成为私有财产，那么它也不能受到国家的控制：

① 见我的《哲学与政府》，第 346—348 页。

② 见《海洋自由论》，J. B. Scott 编辑，R. van D. Magoffin 翻译，卡内基国际和平基金会，牛津大学出版社出版，纽约，1916 年，第 27—28 页。



公共和私有的所有权 [Occupatio] ……都是以同种方式产生的。在这一点上,塞涅卡[《论恩惠》,VII.4.3]说道:“我们一般所说的地是雅典人或坎帕尼亚人的土地。这是同一块土地,借助私有的界线,它又被个人所有者分割了。”<sup>①</sup>

为了使其思想更加清晰,格劳秀斯在下面的重要段落中论述道:

有人认为某一海洋属于罗马人。这些人对此作出的解释是,罗马人的权利没有超出保护与管辖权之外;他们将这个权利与所有权区分开。恐怕他们没有对一个事实给予足够的注意,即尽管罗马人能够以舰队为航海提供保护,以及惩罚在海上抓捕的海盗,但他们是通过行使公共权利而不是私有权利来实现的,而这种海上共有权其他民族也能享有。<sup>②</sup>

格劳秀斯承认,这种公共权利可以通过协定加以限制(一个国家可以同意不去管辖别的国家愿意巡视的那部分海域),但是(着重号是我加的)“这个协定会束缚参与协定的国家,但它对其他国家没有约束力,也没有使划出的海域成为任何一方的私有财产。它仅仅构成了订约者之间的个人权利。”换言之,对海洋的管辖权完全不同于对陆地的管辖权,不能像民法律师通常那样简单地将二者等同起来。格劳秀斯及其他 17 世纪的法学家都不会说,威尼斯对陆地的主权是“由订约者之间的个人权利”而来的,任何没有加入这个协定的国家都可以忽视它。通过断言威尼斯对亚德里亚海的权利,格劳秀斯走出了十分激进的一步,(正如他所承认的)这一步使他接近于巴斯克斯的立场。这个思想的基础似乎在

<sup>①</sup> 同上,26。

<sup>②</sup> 同上,35。

于,由于纯粹实用性的问题,甚至罗马人都无法以一致而有效的形式将他们的意愿强加于公海——由于海洋的浩瀚及其难以管理的特性,人们总是能够避开骚扰在海上航行和捕鱼。因此,给予罗马人的海军权限包含一些人许诺不会试图对海洋使用者进行任何与罗马相匹敌的控制,而不是承认罗马人反对一切其他人意愿而实施这种控制的权利和能力。

91

格劳秀斯的非凡独特性并不经常得到承认,实际上,大多数现代的海洋法历史都歪曲了格劳秀斯及其前辈的立场。特别是在20世纪初,富尔顿等历史学家大都以为格劳秀斯的海洋自由论只是一个需要向一些新对手重新讲述的古老学说。<sup>①</sup>但是,正如我们在第二章中所见,格劳秀斯之前几乎普遍的观点是,国家可以对其他各国宣布自己对邻近水域甚至海洋本身的管辖权;这种管辖权虽然可能并不允许统治者禁止通行和捕鱼,却能准许他以实际相当于禁止的方式对其进行管制。在大部分法学家中,此前只有巴斯克斯对这个观点提出了质疑,但质疑的方式有点难懂;不过,正如我将在第四章中谈到的,在那个世纪的最后几十年里,英国水手开始对其进行强有力的抗争。格劳秀斯关于这个问题的新观点依据了他将国家与个人等同化这个同样新颖的想法,因为一般来讲,格劳秀斯的理论中没有明确的政治权利。如果个人不能拥有某物,他就不能将对此物的权利交给国家;由于“国家的每一项权利都来源于个人”,所以国家不能对无主的领土加以政治控制。

在完成为荷兰人在东方的贸易活动辩护之前,格劳秀斯还必须在《论印度》中提出另一个次要但仍引人注意的原则。荷兰新教徒对印度公司行为的忧虑并不限于对其军事行动的愤恨;也许对多数新教徒产生更大影响的是一个信念,即基督徒不应该与非基督徒签订条约。这是

---

<sup>①</sup> 见 Thomas Wemyss Fulton,《海洋主权》(*The Sovereignty of the Sea*),爱丁堡,1911年。这也是 James Brown Scott 为卡内基国际和平基金会撰写的出版计划中的基本观点。

92 一个非常重要的问题,因为这些公司突破了葡萄牙的封锁之后,使用的手段包括与当地统治者签订优惠的贸易条约,煽动他们撕毁先前与葡萄牙人之间的协定。海姆斯凯克自己就签订过这样的条约。早在1601年,巴厘岛的国王就曾写信给“荷兰国王”,保证相互忠诚对待。<sup>①</sup>缴获葡萄牙商船之事就发生在海姆斯凯克以柔佛州苏丹的名义发动的一次战争中,这位苏丹想直接与荷兰人进行贸易,打破葡萄牙人的禁运。而且,格劳秀斯自己还参与到与这位苏丹的谈判之中。谈判始于1602年,1606年签订一个贸易条约,其内容覆盖了现代新加坡的版图。包括阿奎那在内的传统天主教神学一般认为可以与异教徒签订约束性的条约,葡萄牙人便是依此行事。<sup>②</sup>但是,由于看到《列王纪上》中对犹大王国国王们的谴责,新教徒开始倾向于认为不应该与异教徒签订任何条约。人文主义者、新教神学家彼得·马特(Peter Martyr)在16世纪中叶对此进行过论述,正如我们所见,人文主义者、新教法学家贞提利继而讨论了基督徒是否应该根据条约承诺给异教徒提供武器援助。

基督徒与异教徒联合起来要么反对别的异教徒,要么反对别的基督徒。马加比家族、犹大王国的国王们以及近代葡萄牙人都这样反对过异教徒。我认为这种联盟似乎并不合法……因此,对异教徒施以援助不合法,而接受异教徒的帮助来反对其他异教徒也是不合法的。如果以这种形式反对异教徒是不合法的,那又怎么能允

---

① 见 J. E. Heeres 编辑, *Corpus Diplomaticum Neerlandico-Indicum*, I (*Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde van Nederlandsh-Indië*, VII. 3 (1907)) 这个吸引人的文献。Heemskerck 与巴厘岛统治者签订的条约在第 11 页,给荷兰国王的信在第 15 页。

② 见 J. F. Judice Biker 编辑, *Colecção de Tratados e Concertos de pazes que o Estado da India Portuguesa fez com os Reis e Senhores com quem teve relações nas partes da Asia e Africa Oriental desde o principio da conquista até ae fin do seculo XVIII*, I 中收入的条约(里斯本,1881年)。

——许以这种形式反对信徒呢？……在这里我认同我们这一代最博学的神学家[彼得·马特]，他说与异教徒结成联盟从来就是不正确的，尽管可以与他们讲和并保持和平共处……烧杀、掠夺和破坏是异教野蛮人的本性。他们惯于使用不正当的诡计，在战争中使用毒药，发动残忍的战争，折磨奴隶。这些在所有基督教战争中都不复存在了。因此，我不赞成法国国王与土耳其人之间的条约。由于这个条约，数以千计的男人、孩子和妇女被捕，并就此开始了无止境的、难以忍受的奴隶生涯。此外，你也不能相信异教徒。就算可以接受一个异教徒不敬的誓言，但是对一个不信仰的人还能相信他什么呢？<sup>①</sup>

格劳秀斯用他在《论印度》一书开始时所强调的准则对此作出了回应，尤其强调了这一个准则——即在自然状态中，我们可以惩罚其他违背不冒犯和节制法律的人。依他而言，葡萄牙人已经违背了这些法律，因为他们试图阻止柔佛州的苏丹与荷兰人进行贸易。 93

可能相信我们与那些不接受基督教信仰的人没有任何共同点吗？这种信念与奥古斯丁的神学相去甚远。奥古斯丁(在他解释基督教义为何鼓励我们去爱邻居时)宣称“邻居”一词显然包括每一个人……因此，不仅普遍承认保护异教徒免受伤害(甚至是基督徒对其的伤害)决不是非正义的，考察过这个特殊观点的权威(包括维多利亚)甚至还认为，与异教徒的联盟和条约在很多时候可以正当用于捍卫自己的权利。亚伯拉罕、以撒、大卫、所罗门和马加比家族都采取过这种行动。

<sup>①</sup> 《战争法》，Coleman Phillipson 编辑，John Rolf 翻译，卡内基国际和平基金会，牛津大学出版社，1993年，II，401—402。

无论如何,柔佛州国王的理由都是非常正义的。还有什么比一个商业民族禁止一位自由的国王与其他人进行贸易更不公平呢?如果不是这种禁令,那么还有什么构成了对国际法和不同君主独特管辖权的干预?<sup>①</sup>

### 《战争与和平法》:社会性

在 1609—1613 年之间,格劳秀斯有两次机会重新回到《海洋自由论》的主题,都是针对英国的谴责为荷兰人进行辩护。英国谴责荷兰人当时在远东地区主张葡萄牙式的海洋统治权。在两次论述中,格劳秀斯都坚持认为,荷兰人与当地统治者签订的条约使东印度公司垄断了贸易特权,而没有违背《海洋自由论》的一般原则。正如我们刚才所见,《论印度》一书的初稿包括对这种条约进行了充分辩护,所以格劳秀斯重申这些条约与《海洋自由论》不相抵触是完全有理由的——而格劳秀斯的反对者仍然对其表示怀疑,这也可以理解。<sup>②</sup>连同他的雇主奥尔登巴内费尔特一起,格劳秀斯于 1618 年下台。此事是总督与加尔文教徒为反对提倡宗教自由的共和党人而发动的政变的一部分,这些共和党人曾经统治联合省。奥尔登巴内费尔特被处死,格劳秀斯勉强逃过死刑,被

<sup>①</sup> 《捕获法》,I,315。

<sup>②</sup> 有一次是在 1613 年于伦敦召开的殖民地会议上,格劳秀斯为荷兰代表起草了许多声明书,其中一份上面写着“我们认为保护受压迫人民是十分正当的”,一位英国外交官讽刺地在旁边添加注释说“违背他们的意愿”。G. N. Clark 和 W. J. M. Eysinga,《1613 年和 1615 年英格兰与荷兰的殖民地会议》, *Bibliotheca Visseriana: Dissertationum Ius Internationale Illustrantium*, 15, 17(莱顿,1940 年和 1951 年)。另见 F. De Pauw,《格劳秀斯与海洋法》, P. J. Arthern 翻译,布鲁塞尔大学,1965 年。另一次是格劳秀斯没有出版的对 Welwood《海洋法辑要》(伦敦,1613 年)一书的回复,题为 *Defensio Capitis Quinti Maris Liberi*, 最早见于 Samuel Muller, *Mare Clausum. Bijdrage tot de Geschiedenis der Rivaliteit van Engeland en Nederland in de Zeventiende Eeuw*, 阿姆斯特丹,1872 年,331—361。

终身监禁在卢费斯坦城堡。1621年,他成功逃出并避居法国,被法国国王收留,并在1634年成为瑞典驻法大使。正是在流亡的这段时期,格劳秀斯完成并出版了《战争与和平法》(1625年),这本书是他最为权威的政治学理论著作。其基本观点在许多方面都与早期著作相一致,但是他在某些新的方面发展了这些观点。这些在17世纪剩余的岁月里都具有影响,并且充满争议。

必须记住,尽管余生的大部分时间都将处于流放状态,格劳秀斯在1625年却还不知道结局会是如此:因为正是在这一年老总督去世,其兄弟弗雷德里克·亨利继任,而自1621年以来格劳秀斯就与他保持着良好的关系,一直期望他的继任能使自己重返祖国容易一些。格劳秀斯在巴黎给弗雷德里克·亨利提供过一些外交援助,也帮助过东印度公司,并与公司主管们的关系十分密切。所以我们不必将《战争与和平法》看作是一名充满敌意和痛苦的流放者的著作,其实,此书是为了帮他自己荷兰政府中恢复名誉的。奥尔登巴内费尔特的反对派也最支持继续对西班牙的战争,特别是关于印度的战争;格劳秀斯总是试图将自己与奥尔登巴内费尔特的和平政策区分开,<sup>①</sup>《战争与和平法》使其读者确信,格劳秀斯仍然是在全球发动战争的狂热分子。他其实最不可能成为海牙和平宫的守护神。

实际上,《战争与和平法》中的大部分主要理论都是对《论印度》中观点的扩展,特别是国家与个人之间的类比在全书中起到了至关重要的作用。尽管这本书十分复杂微妙,这一点却是读者接收到的简单要旨,而这个要旨对17世纪后半叶非常重要。格劳秀斯比作个人的国家,仍然是《论印度》一书中的主权国家: 95

<sup>①</sup> 《格劳秀斯书信集》(Briefwisseling), II, P. C. Molhuysen 编辑,海牙,1936年,20。

这被称为至高无上权力,其行为不受其他权力的限制,<sup>①</sup>所以任何其他人的意志都不能使其无效。当我说任何其他人的时候,我只将最高统治者本人及其继任者排除在外——前者可以改变他本人的意愿,后者享受同样的权利,从而也有同样的权力。那么让我们来看看这个主权对其主体意味着什么。这个主体要么是一般的,要么是特定的:正像身体是视力的一般主体,而眼睛是特定主体;所以最高权力的一般主体是国家[civitas];我从前将其称为完整的人类社会<sup>②</sup>……一些国家也许会结合在一个非常严密的联盟中,组成一个“混合体”(就像希腊学者斯特拉博(Strabo)不止一次说过的一样),而其中每个国家都是完整的国家……<sup>③</sup>在我刚才提到的这个意义上,这个国家就是主权的一般主体。特定主体则是一人或多人,根据各国的法律和惯例而定。<sup>④</sup>

在这里,尽管(有意思地)用“国家”一词代替“共和国”来描述主权最初的主体,但是基本思想是一样的,即认为社会契约创造了一个主权实体,而这个主权实体能够通过地方法官行使其主权(尽管大家知道,格劳秀斯现在不大准备认为“国家”可以不要地方法官——参见 I.3.8)。

然而,对于他后来的读者来说不幸的是,格劳秀斯没有像早期著作中那样明确阐述自己观点的理论基础在什么地方。但是应该指出的是,这些在第一版中的表述比其后版本稍微清楚一点,因为使评论家感到迷惑的事情之一是,格劳秀斯在第二版中引入了一些明显的变

① *Summa autem illa dicitur cujus actus alterius juri non subsunt*——即,“权力”就是法律,道德权力。

② 参考 I. 1. 14:“政府是一个由自由人组成的精英团体,他们为共同利益而联合起来,和平地享受他们的权利。”

③ 当然,这是为格劳秀斯关于联合省联邦共和国的概念做辩护。

④ 《战争与和平法》,三卷本,伦敦,1738年,63—64。

化。<sup>①</sup>我们将会看到,这个版本是他 1631 年在特殊境况下发表的。值得记住的是,霍布斯及其他格劳秀斯的早期读者很可能读了 1625 年的版本。

在《战争与和平法》中,对个人利益和社会性的重要论述集中在绪论部分,紧随在一段非常著名的文字之后。在那段文字中,格劳秀斯概括了卡尼阿德斯对普遍道德的怀疑,并声明他自己意欲加以反驳。第一版中关于这一点的论述如下(由于没有第一版译文,所以使用我自己的译文):

当他[卡尼阿德斯]对正义(这也是我此刻的主题)进行批判的时候,他发现最具说服力的莫过于:人们根据自身利益[*proutilitate*]创造了法律,这种自身利益随着惯例的不同而变化,而且经常对于同样的人还随时间不同而变化;所以没有自然法:自然驱使所有人与其他动物去寻求自身利益。所以要么没有正义,要么如果有这种东西,那也是最为愚蠢的,因为追求其他人的利益会使自己受到伤害。我们不应在任何条件下都相信这位哲学家所说的真理,也不应该相信诗人模仿的话——“对错从来不能自然分开”。人虽然是动物,但却是一种特殊的动物,人与其他动物的区别远比其他动物之间的区别要大,这一点可以通过许多人类所特有的行为得到证明。人类特有的东西之一是对社会的渴望[*appetitus societatis*],也就是对同类人的共同体的渴望,不是指任何类型的共同体,而是和平的拥有理性秩序[*pro sui intellectus modo ordinatae*]的共同体。因此,当讲到自然驱使每个动物去寻求自己的利益时,我们可以说这对于

<sup>①</sup> 由于某些原因,格劳秀斯后来的研究者对这些变化都不感兴趣;《战争与和平法》的所有现代版本只是简单采用了 1642 年或 1646 年的版本,这些版本只是对 1631 年版本大部分内容的重复。



其他动物来说是事实，对开始使用人类所特有的东西之前的人来说也是事实 [antequam ad usum eius, quod homini proprium est, pervenerit] ……我们概略描述过的这种依据人类智力对社会的需要，就是真正所谓法律的源头。这种法律要求维护他人的财产，归还任何属于他人的东西(或从中所得利益)，义务遵守诺言，对罪行造成的损害予以补偿，以及实行惩罚。<sup>①</sup>

这段文字有一个特别有意思的地方，就是我着重强调的评论——“当讲到自然驱使每个动物去寻求自己的利益时，我们可以说这对于其他动物来说是事实，对开始使用人类所特有的东西之前的人来说也是事实。”在已知他在《论印度》中提出过的那种理论的背景下来阅读，这部分绪论与最初的著作没有什么本质差别：格劳秀斯反驳的是那些认为没有普遍公正原则的怀疑论者(以卡尼阿德斯为代表)，但是他仍不愿否认私利在某种意义上是人类的首要原则，也没有对人类自然社会做出比《论印度》中更丰富的解释。

确实，格劳秀斯善辩地谈到了人类对社会的基本渴望，同样确实的是，他没有对贺瑞斯的伊壁鸠鲁学派或怀疑派观点表示赞同，相反，他现在是持谨慎的批判态度：

卡尼阿德斯及其他人的结论，“私利也许可以被称为正义与公平之母”，准确地说来并不正确：人的本性自身才是自然法之母，它驱使我们寻求一个共同社会[societatem mutuum]——即使不存在资源短缺的情况……而私利[utilitas]却是附加到了自

---

<sup>①</sup> 《战争与和平法》，巴黎，1625年，sig ā vj。(后来绪论被分成了若干段，但本版中没有分；这段文字是后来的第5—8段。)

然法之上。<sup>①</sup>

但在这个自然共同社会的特征是什么这一重要问题上，格劳秀斯以最为明确的方式重申了他最初对于补偿正义与分配正义之间差异的看法，并且认为前者是普遍正义，而后者却不是。

格劳秀斯现在说补偿正义涉及到“严格意义上讲的”权利，而分配正义则涉及到通常所讲的“不完全的”权利，或要求别人对自己给予帮助。他认为，这种要求（他意识到这与传统观点相反）并不是自然权利体系的一部分。他认为，分配正义

包含着在对属于每个人或社会[coetus]的事物进行无偿分配的过程中，实行一种谨慎管理，以便能有时照顾优点多的人先于优点少的人，照顾亲属先于陌生人，照顾穷人先于富人，这取决于每个人的行为与事物本性的要求。许多古代人和现代人都将这种分配视为恰当而严谨的“权利”的一部分。然而确切地讲，权利的性质完全不同，因为它在于让别人安然地拥有已经属于他们自己的东西，或者为别人做他们在严格意义上可以要求的事情。<sup>②</sup>

在这本书中，格劳秀斯没有在任何地方使用不完全的权利来阐述国家之间的关系，抑或自然状态下的人。他的这种方法在 II.22.16 中表现得最为清楚： 98

如果一个人欠别人任何东西，不是从严格的司法意义上，而是因为其他一些原因，比如慷慨、感激、怜悯或慈善，那么他不会因此

① 绪论，16，我翻译的。

② 《战争与和平法》，三卷本，xviii（绪论，10）。

受到任何法庭的控告,也不会为此而遭受战争;因为对于这两者而言,所提要求仅有道德上的理由还不够,此外还有一点是必需的,那就是我们应该对此拥有一些权利,即神圣法和人类法有时让我们对那些由于其他原因获得的事物所拥有的权利;当这成为事实时,就会形成一个属于司法的新义务。但当这个条件还不具备时,由于那些原因而引起的战争就是不公平的,就像罗马人因为塞浦路斯国王忘恩负义而对他兴起战争那样。

所以在阅读《战争与和平法》第一版时,细心的读者会对格劳秀斯的主要思想有一种感觉,与他们在读《论印度》手稿时产生的感觉相差不远。然而,要从第二版中读出来可能就比较难了,因为绪论中关于人类是自私的以及人与其他动物的区别的评论,在第二版中变成了以下文字:

人类特有的东西之一是对社会的渴望,也就是对同类人的共同体的渴望,不是指任何类型的共同体,而是和平的拥有理性秩序的共同体:这种渴望被斯多葛派称为“oikeosis”(一种认同)。因此,当有人说自然驱使每个动物去寻求自身利益的时候,这不应该被视为是一个普遍真理。

格劳秀斯这里谈到人类拥有“一种对社会的明显渴望,还有语言,动物中人类所特有的服务于这种渴望的工具”。

1631年12月,在这个他人一生中十分微妙的时期,格劳秀斯完成了本书的第二版。当时他正在为返回联合省而尽最大的努力,并于三个月前已经隐姓埋名回去居住。但是仅仅六个月以后,格劳秀斯放弃了任何从官方获准返回联合省的希望,启程前往汉堡,此后再也没有回到他的祖国。显然,对《战争与和平法》的改编,是想设法使他的观点更加容易

被联合省内反格劳秀斯派的亚里士多德和加尔文主义文化所接受。

上述同样的目的还可以从格劳秀斯作出的另一些改变看出，特别是关于上帝在自然法基础中的作用。这个问题不可能在这里详尽讨论，但是我可以简要地说，在这一方面 1625 年版本也比 1631 年版本与《论印度》更加类似。《论印度》一书认为自然法以上帝的意愿为基础——“上帝表明了什么是他的意志，那就是法律。这个格言直接指出了法律的起因，并且被恰当地作为一个基本原则”。但是格劳秀斯认为，自然法的内容可以在对自然状态特征的研究中找到，特别是研究所有生物看来都遵循的基本原则，首先是自我保存的原则（第 9 页）。上帝创造了自然秩序这一假设是法律的合法属性的来源，但是我们关于法律内容的知识仅仅来源于对物质世界中事实的观察。这个论断大体上是格劳秀斯在《战争与和平法》第一版中所讲到的（例如，自然法是“正确理性之要求，它根据行为是否与理性的自然本身协调，昭示这些行为是道德的需要还是违背道德的，进而指出了这些行为是为上帝这位自然创造者所禁止还是允许”）。<sup>①</sup>

但是，格劳秀斯于 1631 年试图以一种更为直接的方式将神圣法作为自然法的基础之一，而没有以对物质世界的考察为媒介。在 1625 年的版本中，绪论的第一句话包含这个论断：

在不同民族或不同民族的统治者之间进行裁断的法律，不管是源于自然本身，还是通过惯例或默许的协定引入，很少被作家们论及，迄今为止也没有被任何人以一种全面、系统的方式论述。

在 1631 年版本中，这个论断为：

<sup>①</sup> I.1.10(我翻译的)。巴贝拉克在这一段中主动将“社会的”一词插入“理性的”一词后面。（《战争与和平法》，三卷本，(9, n. 2)——据我看来，这是一个有启迪性的行为，试图使格劳秀斯比实际上更像一个社会性的理论家。）

在不同民族或不同民族的统治者之间进行裁断的法律，不管是源于自然本身，还是通过神圣法确立，抑或通过惯例或默许的协定引入，很少被作家们论及，迄今为止也没有被任何人以一种全面、系统的方式论述。

100 同样地，在1625年版本中，格劳秀斯解释了他的著名论断——“即使我们可以假设没有上帝”，自然法也会治理人类，然后紧接着写道，自然法尽管必然来自人类的内在原则，仍然可以恰当地归因于上帝，因为神的意志要求这类原则应该存于我们自身之中：从这个意义上讲，克吕西波和斯多葛派认为，法律源于朱庇特主神自身，而不是其他地方；或许可以说，在拉丁文中，法律一词来源于朱庇特主神的名字。在人类之中，父母就像神一样，对他们应该适当地服从，而不是无限地服从。

在1631年版本中，这个狭隘的论断得到了极大的扩展。首先，“必然”一词被删除，格劳秀斯还在“朱庇特主神的名字”后面加入了下面这段长文。

应该加上的是，通过立法，甚至为那些推理能力很差的人立法，上帝已经让这些同样的原则变得更加清晰；上帝还阻止那些照顾我们自己与他人利益的强大冲动误入歧途，<sup>①</sup>其手段则是抑制它们当

① 本句是对“& in diversa trahentes impetus, qui nobis ipsis, quique aliis consulunt, vagary vetuit”这个句子的翻译。这个句子在格劳秀斯本人出版过的版本中都能找到。自从巴贝拉克时代以来，大家习惯上都认为这应该读作 male consulunt，但是我认为这是误解了格劳秀斯的话。他的观点是，我们利己主义的冲动和仁慈的冲动确实大体使我们走在正确的道路上，尽管（正如他在1631年所说）也许需要上帝对其进行某些控制，以确保真正如此。

中更为激烈的冲动,以及在目的和方法方面都对它们加以规限。而且,除由戒律构成的那一部分外,神圣的历史极大地激起了我们的社会情感,因为它教导说所有人都源于同一对祖先;所以,也是在这种意义上,我们可以由衷地讲出弗洛伦丁(Florentinus)在另一种意义上所说的话,即我们之间有一种天然的血缘关系,因而一个人谋害另一个人是错误的行为。

——格劳秀斯:《战争与和平法》

具有启迪作用的是,最后这段文字中还包括一个关于人类社会性的论断,比1625年版本更为尖锐。无可质疑的是,《战争与和平法》第一版远比以后的版本更轻视上帝在自然法中的作用:在1625年版本中,上帝(在某些方面)仅仅起到了后来在霍布斯著作中那样的作用,即宇宙的创造者,这个宇宙包括被赋予恰当的自然“法则”或情感的生物。在1631年版本中,上帝作为法律制定者的身份第一次被加以强调,这些法律对其主体来说很清楚就是神的法律。这一点也成为对格劳秀斯思想的解读中长期存在的难解之谜。

101

然而,值得强调的是,所有这些变化都没有影响到该书的主体:格劳秀斯就自然的人类关系和国际关系准则所提出的实际理论,在这两个版本中并没有变化。其结果是,一个关于最低限度自然社会性的理论,原本是基于总结了自利在自然世界中作用的观点,在后来的读者看来却是基于另一个不同的观点,一个与人类社会性和神圣法的传统观念更为接近的观点。而且,不应低估的是,格劳秀斯的早期读者也发现在他对社会性和自利的说明中有一些东西很令人困扰。我在第五章中还将对此进行更为详细的阐述;在此,我只简单提一下,在17世纪晚期的德国,人们相当普遍地认为格劳秀斯并没有驳倒卡尼阿德斯,因为他自己的基本思想与之相同,而且实际上,在格劳秀斯与霍布斯之间也没什么可选择的。这种批判路线在卢梭《爱弥尔》的精彩评论中达到了高潮。我在导言中也曾经引用过:

101

当我听说格劳秀斯被人捧上天,而霍布斯总被人诅咒时,我就知道,读这两位作者的那些人是何其愚昧!这两个人的原理事实上是一样的,这才是真相。他们只是表达上的不同,还有方式不一样。霍布斯依赖诡辩,而格劳秀斯有赖于诗文,其余的全一样。<sup>①</sup>

### 《战争与和平法》:原住民族

除了在对《论印度》中提出的基本理论进行谨慎修订外,格劳秀斯在《战争与和平法》中还在某些方面对他的思想进行了拓展或修改。最为显著的就是国际惩罚原则,这个问题现在表述得明确多了。在《论印度》中,格劳秀斯简要表达了他对传统人文主义观点(以贞提利为例)的赞同,即野蛮人或自然奴隶被文明人占有是正当的。在《战争与和平法》中,他讲得更加清楚。

102 国王及那些拥有同等权力者都有权施行惩罚,不仅可以惩罚伤害他们自己或其子民的行为,还可以同样惩罚那些与他们关系并不特别大但是严重侵犯自然法或国际法的行为,不管是什么人所为。正如我们所见,顾及人类社会利益而施行惩罚的自由,最早是每个人的权利,但自从公民社会和法庭建立以来,惩罚就掌握在了拥有最高权力的人手中……基于这种观点,大力神赫拉克勒斯得到了古代人的高度赞扬,因为他把地球从安泰(Antaeus)、布西里斯(Busiris)、狄俄墨得斯(Diomedes)等一类暴君那儿解放了出来。塞涅卡指出,他周游各国,并不是因为自己的雄心抱负而要得到国土,而是为了维护被压迫者的事业……出于同样的原因,我们深信

<sup>①</sup> 《卢梭政治学论著》,C. E. Vaughan 编辑,剑桥大学出版社,1915年,II,147。

不疑,人们可以正义地对那些毫无人性地对待自己父母者开战……[对那些杀害居住到他们中间的陌生人开战][这句话只能在1625年版本中找到]……对那些食人者开战……对那些从事抢劫盗窃者开战——至此为止,我们赞成英诺森等人的主张,即认为对冒犯自然的人开战是合法的,这与维多利亚、巴斯克斯、俄佐立(Azorius)、莫里纳等人的观点相反,他们认为要使战争有正义性,条件是要么发动战争的人自己受到了伤害,或者他的国家受到了伤害,要么他对战争的对象拥有某种管辖权。因为他们断言,惩罚的权力完全是民事管辖权的结果;而我们的主张是,惩罚的权力源于自然法……(II.20.40)

值得注意的是——我认为当代学者完全没有认识到:在这个极其重要的问题上,格劳秀斯特意与英诺森四世站在一条战线上,反对维多利亚。外国统治者可以惩罚暴君、食人者、海盗、杀害殖民者的人和残忍对待父母的人。这个思想巧妙地使欧洲人对全世界土著民族的大量行为合法化,并且令人不安地与西班牙人在美洲使用的前维多利亚时期极端论述类似。我认为,格劳秀斯在这个方向上发展他的言论的主要原因在于,从他的早期著作以来,荷兰人开始改变了他们在非欧洲世界中活动的性质,特别是开始吞并领土。

格劳秀斯在1604年和1609年完全致力于海洋问题,在《论印度》和《海洋自由论》中,他曾假定土地应该以一种传统的方式占有并在政治上加以控制。其原因(至少是一部分原因)无疑是,当时东印度公司完全致力于迫使当地统治者接受贸易与资本,还没有任何进行殖民占领的思想。但是从1612年起,他们开始计划在东印度群岛殖民。从1619年起(由于受到英国和法国在东方日益激烈的竞争刺激,甚至还与英国有了武装冲突),东印度公司才开始以武力吞并当地的领土(在此之前,所有贸易站和工厂都是根据与当地统治者的协议建立

101

103



的)。①几乎与此同时,荷兰在西方的政策也经历了同样的转变,同样受到了英国和法国竞争的刺激(见下一章)。荷兰在北美的第一批殖民地与其在东方的工厂十分相似——奥伦治城,即今天的奥尔巴尼,1614年建立于哈得逊河的航运边界附近。它深处于毛皮生产区,但最初却不是重要的农业殖民地中心。然而,西印度公司于1621年建立以后,荷兰在北美地区的政策发生了变化:该公司的特许状要求它负责推动“那些富饶而鲜有居民的地方住满人类”。②两个重要的殖民地很快建立起来,一个在圭亚那,另一个集中在曼哈顿岛上,在哈得逊航线的末端。该公司从1628年起还控制了一个主要的殖民地——位于巴西东北部的新尼德兰。

近期的这些活动使格劳秀斯将关注点集中到他的一般财产权理论对占领与拥有未开垦土地的意义。他意识到,如果在海上捕鱼的人不能拥有这片海洋,那么土地照理也是不能拥有的。在《战争与和平法》第二章中,格劳秀斯对人们拥有地上事物的权利列出了一系列条件。这些条件共同对陆地上的财产权进行了严格的约束:领土拥有者必须一直允许人们或商品自由地从该领土上通行;必须允许任何陌生人在海岸线上建立临时居所;必须允许流亡者在此定居(所有这些权利都是西班牙人和其他欧洲人针对土著居民而主张的);特别是,必须允许任何人占有那些对于原主人没有用的东西。(他在II.211中说)这种权利的基础是

清白的利益;我寻求自身利益,又没有破坏其他人的利益。西塞罗说过,当可以不伤害自己而能让他人分享我们的东西,既能使接受者获益,又不给付出者带来任何麻烦,我们何乐而不为呢?因此,塞涅卡否认允许别人用我们的火来点火是一种真正的恩惠。在普卢塔克的文章中也读到……“吃饱了的人丢弃剩余的食物,拥有足够水源的人塞住或隐藏泉水,已经利用了海洋和陆地的人破坏其标

① George Masselman,《殖民主义的发源地》,纽黑文,1963年,297,390起。

② E. B. O'Callaghan,《新尼德兰的历史》,第二版,纽约,1855年,I,104。

人登记,都是不敬的,我们应把这些留给需要它们的后来人。”

塞涅卡的评论在格劳秀斯的综述中非常重要,因为他也想强调这不是一种恩惠,也就是说它不属于分配正义与不完全的权利,不是“利益”的核心。对于主人而言没有用的东西,它的主人是没有所有权的,因此其他人当然完全有权占有它们。

格劳秀斯还借用了贞提利的观点(尽管按其特有风格没有承认),认为由此可以推导出:

如果在我们的领土上有闲置或贫瘠的土地,那么也应该根据陌生人的请求给予他们,或让他们合法地占有,因为任何未开垦的土地都不能算作财产,这只涉及到管辖权[imperium],只是延续了古代人民的权利。塞尔维乌斯(Servius)评论道,原始的拉丁人将700英亩贫瘠而未施肥的土地给予了特洛伊人:所以我们在狄奥·克瑞索托那里读到……对一个国家未开垦的土地进行耕种和施肥并没有罪。因此安希巴里人以前呼吁[在塔西佗的《编年史》中引用的一句话]:神灵拥有天堂,所以就将地球给了人类,而没有人占有的东西则属于所有人。然后抬头仰望太阳和行星,仿佛它们就在身边并可以听见,问它们能否忍受看到那些无人居住的土地,是否很想让海水淹向那些妨碍他人到那里居住的人。

格劳秀斯清晰地将他对共同所有权的解释与美洲的形势(以及欧洲的史前史)联系起来(II.2):“所有人共同的权利”

必然已经持续至今——如果人们能保持远古的朴素,或是十分友好地生活在一起的话。对其中第一条的证明,是我们掌握的对一些美洲人的描述。这些美洲人以其超常的朴素,很多代以来一直保持

着同样的生活方式而毫无不便之感……在讲到塞西亚人和盖塔人时，贺瑞斯如此描述他们的生活方式——他们生活在旷野中，用马车拉着移动棚屋，随时更换住所，也没有用英亩划分他们的土地。

(II.2, n.3)

格劳秀斯关于耕种土地的思想应该与他在《真实的基督教信仰》中的一段同样引人注目的文章联系起来。这本书写于卢费斯坦城堡，第一版于1622年(在荷兰)出版。在书中，格劳秀斯赞扬基督教最明确地承认了下述道德真理：

我们的自然需求只要有一点东西就能满足。而这些又是可以不需要很多劳动或代价就很容易得到的。至于在此之外上帝赋予的东西，我们不能将它扔进海里(如一些哲学家愚蠢断言的那样)，也不能让它没有出产(inutile)，不能浪费它，而是要把它送给或者借给需要的人，用它来满足其他人的需求(inopiam)。对于相信自己不是这些东西的所有者(dominos)而只是上帝的代表或管家(procuratores ac dispensatores)的人，这样做是适合的。<sup>①</sup>

将基督教的道德观同化为古老宗教，完全体现了格劳秀斯的特点。

正如我们刚才所见，格劳秀斯关于这个问题的部分论述对财产权和管辖权进行了区别——人们有权拥有任何被浪费的土地，但是必须要听从当地政治权威的安排，假设这些权威允许别人在此处定居的话。当然，如果他们不允许的话，那么情况就不一样了，因为地方当局违背了自然法，而可能会受到战争的惩罚。正如我们见到的，财产权与管辖权之间的区别，是关于海洋法的早期理论的一个标准特征。但是在《海

<sup>①</sup> 格劳秀斯，《神学全集》，伦敦，1679年，III, 43。最后一句涉及《提摩太前书》6: 17, 18。

洋自由论》中格劳秀斯明确把它(至少是它的传统形式)排除了。然而,在《战争与和平法》中,他却详细地描写了他自己当时对这种区别的看法。他评论道:

至于不属于任何人之物,这里有两个人们可能占有的东西,一个是管辖权,另一个是财产权。因为财产权与管辖权有所区别……管辖权通常被施用于两个对象,其一是主要的,即人,有时这就足够,例如在寻求新耕地的男女老少的大军中;其二是次要的[原文如此],即土地,称为领土……(II.3.4)

106

对管辖权的主要与次要意义之区分是格劳秀斯观点的关键。实质上,格劳秀斯把管辖权理解为特殊而稳定的管制权——如将军或司令对军队或海上舰队的人员所行使的权利。军队可以享有一个同样稳定而有效的权利,指挥任何进入某一领土的人,这样就可以说他们拥有对这块领土的管辖权;这种权利应该与格劳秀斯在《海洋自由论》中允许罗马人对地中海拥有的权利有所区别,因为(他当时说)那种权利只能对承认并同意它的其他民族起作用。格劳秀斯现在承认,这类对领土的管辖权只能施用于海岸沿线。

获得对部分海洋的管辖权或主权,依我看来,是像其他种类的管辖权一样的。也就是说,正如我们前面所述,它既是关于人的,又是关于领土的。当一支海军舰队被留在海洋的任何区域,就是关于人的;当在某国海岸线上航行的舰队被拒绝登陆时,就是关于领土的,因为那样就好像他们实际在陆上一样。(II.3.13)

所以管辖权是针对人,而不是针对物的,尽管它是可以施用于进入世界某一区域的所有人的权利——在这种全面控制切实可行的地方。

因此,虽然罗马人不能在这个意义上拥有对地中海的管辖权,阿尔冈昆人的国王却能够拥有对新尼德兰的管辖权,尽管事实上两个例子中都没有地球表面实际被任何人所有。然而,格劳秀斯的关键之处在于,管辖权不能被认为是一种禁止自由通行或占有荒地的权限:因为这两种活动都是合法的,任何地方政府都无权在其领土上禁止人们从事这些活动。事实上,关于殖民和海上通行的这种观点非常适合于17世纪20年代荷兰人的实际活动:著名的1626年曼哈顿岛收购案证明,荷兰人大体上相当渴望确保他们眼中的当地政治权威能同意解除其对土地的管辖权。事实上,西印度公司1629年对新尼德兰制定的规则明确要求,“任何想要在曼哈顿岛之外设立殖民地的人,都有义务为他们将要殖民的土地而适当满足印第安人的要求。”<sup>①</sup>但是很不清楚的是,格劳秀斯对管辖权与财产权的区分是否令人满意,如果它失败了,其结果要么是无情的殖民,要么就是没有殖民。我们在下一章将会看到,英国人决然选择了前者。

正如我已经讨论过的,在国际法的传统历史中对格劳秀斯的看法严重歪曲了他的真正立场。格劳秀斯远不是像本世纪初一些作家所认为的那样继承了维多利亚和苏亚雷斯的传统,而实际上是继承了维多利亚最不信任的人文主义法学传统。格劳秀斯的一般理论是从对国家在国际事务中权利的说明开始的,这种说明在许多方面模仿了贞提利等法学家。格劳秀斯与贞提利最显著的区别是在与非基督徒的和约问题上。结果,在同时期所有论著中,格劳秀斯为国家提供了一套最广泛的发动战争的权利。特别是,他认可了进行惩罚和对当地居民没有正确使用的土地进行侵占的强硬国际权利。我已经强调过,由于格劳秀斯的理论总体上使他将类似的权利归于私人,他所推出的现代自由权利理论对于行为主体(无论在自然状态还是在国际舞台上)彼此之间可以做

人做于限制内河航行等事,由法律明显不准,人权得县对群管均和

<sup>①</sup> E. B. O'Callaghan,《新尼德兰的历史》,I,第119页。人权得县对群管均和



## 第四章

### 霍布斯

如果对于格劳秀斯可以像前一章中那样来看，认为他将贞提利这样的作家关于战争的观点融入了现代权利理论模式中，那么对霍布斯可以做出同样的判断。就像我在导言中所说的，霍布斯是头脑最清楚的新观念代表，他和格劳秀斯之间的思想联系要比很多 18 世纪作家所愿意承认的要密切得多——不过卢梭是显著的例外。本章中，我想介绍一下如何以这种方法来解读霍布斯，以及他的观点如何部分地发展自英国对于战争和殖民的争论，而其中贞提利无论是从学术上还是在个人方面都是一种无法绕开的存在。

正如我们在第一章中看到的法国的情况一样，英国人拉开殖民活动的序幕，是作为在欧洲本土反对西班牙的斗争的一部分。在欧洲对西班牙的成功对抗，使得在全世界范围内全面取代其地位的希望升温，这种希望得到了很好的表达，例如在罗利(Walter Raleigh)的《世界历史》(1614 年)中，就暗示性地描述了强大帝国的兴起以及它们如何被那些小而强悍的民族所推翻，后者继而实现新的世界霸权。但在为占领土著居民的土地辩护时，英国人则采取了和法国人完全不同的方针。我认为可以肯定地说，17 世纪的英国作家采取了所有同时代理论学家中最不受抑制和非法律性的途径来处理这些问题；并且很可能随之而产生的

令人不安却终究成为历史的后果就是，英国最终成为了所有试图建立世界帝国的劲旅中最为成功的一个。

在伊丽莎白统治下，我们已经可以看到英国首选的辩护理由远比法国或西班牙更接近世俗的国家理由文献。最早的英国殖民探险，例如吉尔伯特于1583年登陆阿尔迪亚南部，以及格伦维尔于1585年登陆弗吉尼亚，都得到了他们的好友哈克卢特的声援，后者在1584年发表了系统性的长篇著作《西方殖民话语》。在其作品以及其他各种相关文献中最为惊人的就是，哈克卢特完全避开了对于殖民的宗教合理性证明（很明显，即使是委派两名传教士参与探险也仅仅在最后作为“补遗”补了一笔而已）。<sup>①</sup>这成为了当时整个时期英国方针的特色。弗吉尼亚公司1606年的《第一宪章》中确实写到，殖民地要服务于“向那些人民传播基督教思想，因为他们还生活在黑暗和悲惨的无知中，不了解真正的知识和对上帝的信仰”，但是在表述上如此的法国化是很不常见的——1629年授予罗伯特·希斯(Robert Heath)对卡罗来纳州这个夭亡的殖民地的特许书，成为了中世纪大部分基础文献的典范，其中对印第安人的信仰转化却只字未提。

作为宗教的替代，哈克卢特坚持了两个原则。一个就是英国应当像葡萄牙和荷兰人对待东印度群岛居民那样对待土著居民，也就是说，应该将他们从西班牙暴政中解放出来，并且通过援助一个民族对抗另一个民族来建立非正式帝国——按最好的“国家理由”方式。他将这点清晰地表达于其对殖民弗吉尼亚的呼吁中：在第一家英国“工厂”于当地建立之后，

如果我们的民族没有在那里进行任何征服，而只是进行了商品运

<sup>①</sup> 《两位哈克卢特的原始著作和书信集》(*The Original Writings & Correspondence of the Two Richard Hakluyts*) II, E. G. R. Taylor 编辑, 伦敦, 1935年, 哈克卢特协会丛书, II (77), 324。



110 运输和交换,由于那里的国家既没有法国也没有西班牙强大,他们不敢给我们制造什么麻烦,就算有一点,我们也很容易对那里的毫无武装的人民用充分的惩罚进行报复。如果不通过耗时长久的征服,他们就不让我们获得那里的商品,我们仍然可以通过在那里的滨海进行捕捞维持最初的航行。如果发现国王准备通过战争保卫他们的领土,而且那里的民众企图阻止我们进行正当合法的运输,那么,由于河流又宽又深,我们是航运之王,而他们不是<sup>①</sup>;我们有武装,而他们没有任何像样的武装并且在持久的相互战争中,我们可以依靠那些河流的帮助,随意与这位国王或那位国王结盟,从而只用少量人员就能对任何侵害进行报复。结果,只要我们愿意,就可以征服最奇妙、最宜人、最肥沃而又最发达的土地,进行管理和垦殖,最终把他们全部引向臣服或文明,因为众所周知,他们会非常满意地把自己和所有物品上交给这样帮他们抵御敌人,尤其是反对食人者的人。<sup>②</sup>

第二个原则就是,即使在西班牙声称拥有的水域内也要有绝对的航海自由。16世纪末,英国成为海域开放最喧嚷的鼓吹者,大大超越了对该问题的传统法理学思考,为对其他民族权限的侵犯进行辩护,关于这类侵犯的正当性格劳秀斯后来有更为系统的论述。在伊丽莎白统治的前半期,英国的律师尚且接受传统的观点,即一个国家可以对其沿海拥有支配权:16世纪60年代与葡萄牙之间关于进驻非洲海岸的争执,(正如塞尔登后来所说)焦点在于葡萄牙对非洲的占有到底有多

<sup>①</sup> 这个地方还有一个简短的版本,读作“我们是航运之王,而他们不是”(《两位哈克卢特的原始著作和书信集》,第329页)。“我们有马克西姆重机枪,而他们不是”(Hilaire Belloc,《现代旅行家》(The Modern Traveller, pt. 6)。

<sup>②</sup> 《两位哈克卢特的原始著作和书信集》,第342页。

广,而不是在于海域统治权本身。<sup>①</sup>但是20年后情况则发生了变化,因为英国已经开始认为自己是“航海之王”。因此在1580年一次会议上,外交家及法律评论家罗伯特·比尔(Robert Beale),就伊丽莎白政府侵入西班牙海域一事进行了如下强烈的辩护:

[女王]不明白,为什么她和其他君主的臣民应该被挡在印度群岛之外,她无法承认西班牙人有任何权利获得罗马主教赠予的资格,她认为主教没有特权,在这类问题更没有权威去约束那些不顺从他的君主……西班牙人除已经到达这里或那里,建立村舍,以及给河流海角命名之外,没有任何别的理由;这些并不能买得任何财产权。这种拿他人物品来赠予的行为,在权利上一文不值,这种臆想的财产权不能对别国构成限制,别的君主可以到那些国家去交易,而且可以在不触及国际法的情况下在那些西班牙人没有定居的地方殖民(因为没有实际占有的财产权并无什么价值),也可以自由地在辽阔的大海上航行,因为所有人都可以使用大海和空气。没有任何民族或个人拥有对海洋的任何所有权,因为无论是自然还是公众都不允许任何那样的占有。<sup>②</sup>

111

① 这种争论的文件见大英图书馆 Cottonian MSS Nero B.I.。葡萄牙文件译本参见 M. de Santaren, *Quadro Elementar das Relações Políticas e Diplomáticas de Portugal com as Diversas Potencias do Mundo*, XV(巴黎,1854年,第128—339页)。英国的立场可参见枢密院信函,第174页。葡萄牙大使持这样的观点:“埃塞俄比亚所有省份都认可葡萄牙国王至高无上的统治权。”(第158页)塞尔登对这个问题的观察可见他的《全集》(*Opera Omnia*), II col. 1243。

② William Camden, *Annals, or, The Historie of the Most Renowned and Victorious Princesse Elizabeth*, 伦敦,1635年,225。关于拉丁文版本,参见 Thomas Hearne 编辑, *Annales Rerum Anglicarum et Hibernicarum*(1717年,359—360)。据说这是《1579—1580年国家文件一览》(*Calendar of State Papers Foreign 1579—1580*)第463页所提到的罗伯特·比尔的演讲,虽然是臆测,但是它如此契合比尔著名的兴趣和才能,我认为是毋庸置疑的。关于比尔,参见《英国传记辞典》(*Dictionary of National Biography*)。

到了伊丽莎白统治的末期，英国在长期为北部海域与丹麦统治者打交道的过程中也已经找到了相当连贯的政策，比传统民法专家允许更大的自由空间，但其同时也排除了巴斯克斯设想的那种海事无政府状况。在1602年与丹麦人的会议上，英国代表收到的指令中就包含了英国的基本观点，这也成为了其后国际法的标准立场。<sup>①</sup>

有时候，丹麦声称拥有挪威和冰岛之间海域的所有权，两岸都在我们的仁兄——丹麦国王的控制下，似乎是像对河流问题那样，只要对两岸拥有所有权，就足以获得一整片海域的所有权；对此你可以这样回答，尽管在距离海岸不大远的范围内，海域所有权有可能出现一些监督或管辖权的问题，但并没有用到君主的命令来禁止通行或捕鱼，正如在我们英格兰和爱尔兰所见到的那样，以及威尼斯的亚得里亚海域那样，我们在自己的地盘，他们在自己的地盘都有发布命令的权力，而无论是我们还是他们，都没有对捕鱼提出禁止，更没有限制货船或客船的通行，这些在国际法中一般无法禁止。也不应允许任何距离内的海域所有权都随着海岸而定，就像小河流的情况那样；因为按照同样的理由，每片海域的一半应该划分给邻接的海岸，就像小河流河岸分归不同的人所有时的情形，这样一来就没有海域是共有的了，每一边的海岸要么归属于这个国家，要么归属于那个……<sup>①</sup>

哈克卢特本人也开始意识到一些欧洲大陆的法理学家都持近乎一样的

<sup>①</sup> T. Rymer, 《契约》(Foedera), VII. 2, 海牙, 1742年, 28—29。对于英国立场的讨论, 见 Thomas Wemyss Fulton, 《海洋主权》(The Sovereignty of the Sea), 第57—117页, 尽管他过分强调英格兰(而非苏格兰)在此之前愿意允许海洋自由权。

论调,而到 1598 年他则在进一步注解中援引巴斯克斯敦促政府向美洲殖民。<sup>①</sup>1609 年,格劳秀斯的《海洋自由论》几乎刚刚面世,他就完成了该书的翻译手稿。<sup>②</sup>

然而在詹姆斯一世和查理一世统治下,哈克卢特的观点却被一系列大多派生于贞提利教义的观点所取代。在航海自由的问题上,英国人很大程度上背弃了他们先前的观点,转而护卫一种严厉的海事保护主义政策,而在殖民主义的问题上,他们则狂热地追捧贞提利和格劳秀斯关于垦殖者道德权利的观点。在这两种情况下,具体的结论都可以通过一种关于道德行为主体的观点来论证,这本质上就是新自然法作家的观点,而霍布斯也将对其进行发展并系统化。

### 塞尔登

贞提利对伊丽莎白时代主张的自由航海权一直心存疑虑,依然相信主张即使在公海上也可以有管辖权的基本民法理论,不过他也做了一些让步(像常有的那样,也像我们刚才看到英国代表对于英吉利海峡和爱尔兰海所做的让步一样),承认主权并不能正当地抵制他人和平通过其领海。在《战争法》中他写到:

即使对深海也是有司法管辖权的,否则没有地方法官会惩治发生在海上的犯罪行为。但是海上也有地方行政权,这权力隶属于国际法及其管辖范围,因此必然存在于任何需要的地方。此外,由于此类地方行政权和司法权是显而易见的存在,并且是好的法律,

<sup>①</sup> 《两位哈克卢特的原始著作和书信集》第 425 页,“西班牙律师”(从引用的例子来看)指的其实就是巴斯克斯。

<sup>②</sup> 同上,497—499。

于是便有很多事情进入了海上主权的范围,正如在陆地上那样;这些是任何航行于海上的人都无法规避的。如果拒绝别人进入海域,主权本身也会为自己带来战争;而那些被拒绝了自然所赋予的特权的,也有正当理由发动战争。<sup>①</sup>

113 在其后的一部著作中,贞提利阐明了这种观点的隐含意义(写作时,他正在英国海事法庭担任西班牙国王的常任律师,主要处理西班牙和联合省在英国海域内或附近的武力冲突引发的案件)中。“领土”这个词“同样适用于土地和水域”,而英国控制了自己沿海的所有海域——“爱尔兰南部海岸线延伸到西班牙,西部延伸到西班牙的印第安地区”。“让荷兰人,让每个人使用大海,”贞提利主张,“但是不能侵犯到另一个国家的司法管辖权……让他们牢记那些昔日没有明确定义的东西今天得到了定义,牢记国际法对支配权和司法权所作出的划分应该得到最严谨的遵守。”<sup>②</sup>尽管哈克卢特(如我们在第一章中看到的)向他牛津的同事请教殖民主义的法律基础,他却既回避贞提利对土地吞并的“乌托邦”式论证,也回避其对垄断海事管辖权的同情。

但是这两种观点以及贞提利对战争的许多研究思想,在接下来的几年里为更多的英国人所接受。詹姆斯六世即位时,西班牙已经不再被视为英国如此强大的威胁了;反而是其昔日的盟友荷兰越来越惊人的崛起为英国政府敲响了警钟,尽管更广泛的民众过了很长的时间才认识到。这个重点的转移带来了皇家海域管辖权政策的全面改变。对西班牙的攻击曾要求开放海域,而对荷兰的攻击则要求关闭海域,因为荷兰

---

① *De Iure Belli Libri Tres*, Coleman Philipson 编辑, John C. Rolfe 翻译, 卡内基基金会, 牛津大学出版社, 1933 年, II, 92。

② *Hispanicae Advocationis Libri Duo*, Frank Frost Abbott 编译, 卡内基基金会, 纽约, 1921 年, II 35, 38。

对英国所谓主权水域的利用成为了中心问题。特别是,詹姆斯决定对由两千多艘船舶组成的荷兰鲱鱼船队进行征税,它们每年6月到1月由一队武装海军护送从设得兰群岛开往肯特海岸,榨取了大量的鱼类——鲱鱼船队代表了整个荷兰经济中最有利润的企业(有意思的是,它是由大渔业协会经营的,该协会设在代尔夫特,格劳秀斯的家乡)。<sup>①</sup>作为这个运动的一部分,苏格兰人韦尔伍德在1613年和1615年就海洋所有权发表了两篇文章,在反对荷兰的观点上更甚于贞提利。韦尔伍德认为,自然的普遍共有物之说“令人想起再洗礼论者”<sup>②</sup>,并且他坚持认为《圣经》很明显地揭示这个世界从来就处于所有权状态之中——首先是为亚当,洪水后为诺亚及其后代所有。

114

地球,通过无限的人类繁殖,变得越来越饱和,因此必然造成分割,而地球上的资源对每个地区人们的生活必要和欲望而言不够充足,因此才有了海上贸易……也因为这样……水域具有了可分性,并且要求像陆地那样进行划分。

通过否认在陆地和海洋之间会有差异,他回答了格劳秀斯的自由航行观点——“由于在陆地上所有基督教地区的通行权,今天都无差别地赋予了所有国家,甚至赋予了土耳其人、犹太人、异教徒等不是公开敌人

<sup>①</sup> George Edmundson,《十七世纪上半叶的英荷竞争》(*Anglo-Dutch Rivalry During the First Half of the Seventeenth Century*),牛津,1911年,160。

<sup>②</sup> William Welwood,《论海洋主权》(*De Dominio Maris, "Cosmpoli"*, 1615年,1—2)。这是他的《海洋法辑要》(伦敦,1613年)中一部分,而格劳秀斯在其 *Defensio Capitis Quinti Maris Liberi* 中对这本书作了回应。见 Samuel Muller, *Mare Clausum, Bijdrage tot de Geschiedenis der Rivaliteit van Engeland en Nederland in de Zeventiende Eeuw*, 阿姆斯特丹,1872年,331—361。

的人”。<sup>①</sup> 韦尔伍德事实上的论证是相当拙劣的，正如格劳秀斯在其起草但从未发表的一篇回应中所指出的那样；<sup>②</sup> 但是他不情愿使用管辖权和所有权之间的差别，而且坚持私有财产的普遍性——甚至包括在海洋问题上，这就已经在思路指向了英国对荷兰所作出的最为复杂成熟的回应，那就是塞尔登的回应。

塞尔登是英国最接近格劳秀斯的学者：另一位令人敬畏的人文主义者，对其国家的政治体制历史有着深层次的兴趣，对现代政治理论的形成有着很好的嗅觉。两人之间的相似有时是很显著的——例如，塞尔登和格劳秀斯都独立地在同一时期，也就是那个世纪的头十年中，得出了这样的结论：北欧政府权力的古老形式既不是家族式的君主政体，也不是选举式的君主政体，而是贵族统治。塞尔登和格劳秀斯都参与了寻找一个后怀疑主义道德理论的主要尝试，这个故事我也在其他地方讲过：在他们各自的主要政治著作中，怀疑论者卡尼阿德成为了一名显115 著的对立者，一个要建立政治和道德规范就必须击败的对手。<sup>③</sup> 因此利用塞尔登来回答格劳秀斯的《海洋自由论》是一个很有创意的主意。

塞尔登所起草的对格劳秀斯的首次回答（他自己称）并不是应任何人的要求，而是根据自由研究的需要，和他的《什一税史》是同期的，也即 1616—1617 年。<sup>④</sup> 在《什一税史》中的反牧师论激起愤怒后，他将这本著作视为争回皇家支持的一种方式。这本书差一点在 1618 年付印，但却在最后一分钟被从出版社撤回。詹姆斯一世告诉塞尔登这是因为他怕冒犯了丹麦国王，<sup>⑤</sup> 尽管也许还因为他不想把与荷兰就鲱鱼船队问题

① Samuel Muller, *Mare Clausum*, 阿姆斯特丹, 1872 年, 324—325。

② 同上, 331—361。

③ 见《哲学与政府 1572—1651》，剑桥大学出版社, 1993 年。

④ 《塞尔登全集》，David Wilkins 编辑, 伦敦, 1726 年, II, col. 1421。

⑤ 同上 col. 1425。

的协商推向公开的破裂。这个计划于是被搁置了,塞尔登说,“搁在我其他那些被忽视的零散文章中间”,直到17世纪30年代中期才重见天日,当时两个国家关系更加紧张并且事实上已经成为了武力斗争。<sup>①</sup>查理一世政府于1635年作出决定,认为联合省毫无疑问已成为英格兰面临的比西班牙更严重的威胁,并且采取了一系列支持西班牙的措施,包括在1635年5月签订一份和约,承诺派遣一支海军力量帮助西班牙人来对抗荷兰,并且同意在伦敦塔将西班牙银子铸造为钱币来供养佛兰德斯西班牙军队。1635年12月,塞尔登重写并且重新命名的论文《领海》,被作为英国政府有效的官方声明发表。<sup>②</sup>这篇文章的出现,生动地表明了查理一世政府相比于其父政府的极端倾向。当然同时,政府也为对抗荷兰的海事活动而征收了一个新的税种——声名狼藉的“造船费”。当这个税种1637—1638年在法庭上接受审查时,《领海》被引用来为政府辩护。<sup>③</sup>

塞尔登在《领海》中的基本观点是——正如塔利所指出的<sup>④</sup>:所有权的原始公共体最好理解为积极的共同体,以前格劳秀斯和其他作家认为它是消极的共同体——每个人凭自然权利从无人拥有的自然世界索取自己所需要的东西。而积极的共同体则是,所有的人生来都是整个世界的共有者,就像英国村民或城镇居民共同拥有当地公物。因此从来没有任何时刻地球表面的每一寸不为人所拥有:首先(如果相信《圣经》的话)是一个人,名叫亚当,大洪水过后是一些人的集体,称为诺亚的子

116

① 同上 col. 1181。

② 国务卿 John Coke 似乎对其发表负有主要责任——参见 Kenelm Digby 爵士在1635年祝贺 Coke 此举的一封信,信中谈到了这本书的快速出版。H. M. C. Cooper Mss, II, 第90页。

③ 《国家审判全录》(*A Complete Collection of State Trials ...*), T.B. Howell 编辑,伦敦,1809—1826年,III, col. 928, 1023。

④ James Tully,《论财产权:洛克及其反对者》(*A Discourse on property: John Locke and his adversaries*), 剑桥大学出版社,1980年,77—79, 91—92。



孙。<sup>①</sup>为了证明这点,塞尔登非常聪明地使用了格劳秀斯《海上自由论》中一个致命的缺点:在第五章中,格劳秀斯论述到,在最初,“上帝并没有将所有东西赋予这一个体或那一个体,而是赋予了整个人类,因此并不排除一部分人,可以说集体,成为同一事物的主人[domini],这和我们现代所有权[dominium]的意义是相当矛盾的。因为它暗示,现在的私人财产[proprietaem]是一种那时无人拥有的东西”。<sup>②</sup>正如英国公地的例子所示,认为现代所有权观念排除集体所有权是远远不对的,塞尔登有很充分的理由问,如果人类被视为世界的拥有者的话,那么为什么这不是真的所有权。

基于这种观点,对积极公共所有权的任何减损都必须得到全部所有者的正式承认:因此必须在某处达成共识,即一些土地应当为指定的个体所有,而另外的土地应该通过(例如)占领来获得。塞尔登有力地指出,如果在这个问题上不能假设先前公约的话(而事实上格劳秀斯在对占有的讨论中已实际承认了公约的力量),并没有显而易见的原因来解释,为什么最初的占领者应当获得比其他想要这片土地的人更多的权利。<sup>③</sup>

有了这样的辩驳,塞尔登很快就能为像拥有陆地那样拥有海洋构建至少理论上的可能性。随后他进行了孜孜不倦的历史求证,证明英国国王确实拥有邻海所有权,包括整个大西洋。但是我认为,他为自然的积极共同体这个观点所做的努力的全部意义几乎没有得到公认,可能被塞尔登自己认识到也费了一些时间。他所描绘的图景是人们集体拥有世界,像(我之前所说的)英国公地使用者一样。而且就像英国公地使

① 《塞尔登全集》,coll. 1195—1198。

② 《海洋自由论,或荷兰参与东印度贸易的权利》(*The Freedom of the Seas, or, The Right which Belongs to the Dutch to Take Part in the East Indian Trade*), J. B. Scott 编辑, R. Van D. Magoffin 翻译,纽约,1916年,24,我对译本进行了纠正。

③ 《塞尔登全集》,coll. 1197—1198。

用者,他们必须为行使自己的所有权作出安排,以不发生冲突——公地权利在英格兰是由一个复杂的协议和传统网络来管理的,诸如决定每个公地使用者可以取走多少树木等等。但塞尔登的洞见在于,这些协议是限制所有权的原始公共性的途径:在这些安排做出之前,应当认为所有这些公地使用者拥有所有土地。他所做的事情,换句话说,就是让英国公众看到一个令人惶恐的观念,即所有人拥有所有事物这个权利是对物质世界的基本自然权利。

毫无疑问塞尔登意识到了他所做的一切,即使最初并没有完全意识到。这从他四年后发表的著作《希伯来自自然法与万民法》中清晰可见。这本书是一部出名的古怪作品,因为它试图提供一种纯粹建立在犹太传统基础上(包括《圣经》和《犹太法典》)的自然法理论。但再一次,这里有一个绝妙的地方。像格劳秀斯一样,塞尔登在寻找一种为所有时间和地点接受的自然法理论,不管社会习俗和法律之类上层建筑如何。因此它的标准不得不属于最低限要求,并且和全世界所能找到的所有信仰及实践协调起来。通过考察希伯来以及总体上东方的关于基础道德的观点,塞尔登提供了一系列复杂的信仰,可以与基督教欧洲的信仰并列,同时也成为任何关于自然最低道德的提议的新标准。而塞尔登从这种(他所谓的)传统中发现的是一种对人类道德生活的解释,比格劳秀斯所提供的更加稀少从而也更为基础。他认为这种基础性特征并不是一种偶然的事情,因为犹太人保留了一些最初人类的生活传统,而在基督教徒中已经丢失。

塞尔登的理论中最显著的方面包含在这本著作第六卷中,在所有权和战争的问题上。他再次主张《领海》中关于所有权的观点,坚称所有人原本都集体拥有世界,这是上帝的恩赐。一切形式的私有财产都是之后协议决定的,包括对未开发地区的占领等等。但塞尔登又用一些细节描绘出希伯来和其他古老的东方思想对于战争的观点,并且惊人地推论出所有这些民族的普遍信仰就是,“无论是先前的伤害还是安全都不

是战争的必要条件,而帝国扩张则是一个足够好的理由”。<sup>①</sup>他同时指出这种观点也扩展到针对这些民族的战争——(例如)犹太人承认罗马征服以色列的合法性(这是第 17 章的主题)。正如他所说,这和基督教徒的观点是迥然不同的,例如奥古斯丁(被他引用过)。<sup>②</sup>但是塞尔登明确指出的是,仅仅为了领土扩张而发动战争是与自然基本法相容的——任何更大的限制,例如私人所有权原则,必然是作为人们之间互相尊重彼此领土的协议结果而引入的。他在第六卷第 13 章概括了希伯来人为了和邻居保持和平关系而惯常订立的一些协议;他暗示,如果没有这样的协议发生,战争将会是非常合法的存在。最初的“所有人拥有所有事物的权利”在塞尔登那里和一个权利联系在了一起,即好战一方基于任何自己觉得合适的原因而发动战争的权利。

塞尔登对战争权利的解释,于是成为欧洲理论家对扩张战争最极端的辩护,尽管它显然发端于贞提利和其他 16 世纪人文主义者的传统。原则上,它可以十分容易地使欧洲在“新世界”的活动合法化,但令人惊讶的是塞尔登自己并没有将其系统地应用于这个问题。他是弗吉尼亚公司的股东之一,直到 1624 年该公司解散,而且他也许在公司事务中表现得非常积极,<sup>③</sup>但他却出人意料地似乎对该公司在北美洲的存在提出的理论问题无甚兴趣。在《领海》中,他批判维多利亚认为贸易阻碍使得西班牙对印第安的战争变得正当的观点,并且同情莫里纳的主张,即没有人应该和陌生人进行贸易,除非是因为生活必需或已经与之签署了一定条约。<sup>④</sup>他也支持认为“在一个人可能希望使用的,一直到

① 《塞尔登全集》, I, col. 664(第 13 章)。

② 《塞尔登全集》, I, col. 660。

③ 见 Noel Malcolm,《霍布斯、桑迪斯和弗吉尼亚公司》(*Hobbes, Sandys, and the Virginia Company*), *Historical Journal*, 24(1981 年), 306。

④ 《塞尔登全集》, II, col. 1252。

已经指定的边界为止的”范围内,所有未占领的土地都可以被索取;<sup>①</sup>但他更喜欢用来为英国在北美洲殖民辩护的,是一封由亨利七世密发给塞巴斯蒂安·卡伯特(Sebastian Cabot)的信件,这封信授权后者获得“尚未知晓”的土地。这大概更加适合他将在《自然法》一书中发表的战争观点,因为根据定义在英国和未知土地居民之间并没有任何条约。

### 对荒地的占领

但是其他作家情愿担负起为占领新世界辩护的重任,特别是广泛利用“乌托邦”或者贞提利式对征用荒地的辩护。这在1607年后变为一个紧急的问题,当时第一批永久殖民者在新成立的弗吉尼亚公司的庇护下到达了弗吉尼亚。在这次之后,又在西印度群岛进行了其他一些殖民,1620年起新英格兰的殖民最终成功。尽管这远远超过了商栈和工厂的人数,但直到17世纪30年代,涉及的人数还是很少:1635年弗吉尼亚只有5000人,原因之一是可怕的死亡率(一度有几近四分之三的人口在登陆美洲的五年内相继死去)。<sup>②</sup>但即使这样的规模也是非常重要的:为了做比较,可以看看同期英国伦敦以外最大的几个乡镇,它们是诺里奇,居民约15000人,布里斯托尔(12000)和约克(11000)。<sup>③</sup>

近来很多美国历史学家(尤以詹宁斯和小威廉斯为代表)<sup>④</sup>都强调

<sup>①</sup> 同上,col. 1406。

<sup>②</sup> Richard Lee Morton,《殖民地弗吉尼亚》(*Colonial Virginia*),北卡罗来纳州 Chapel Hill, 1996年, I.130, 88。

<sup>③</sup> 数据出自 Peter Clark 和 Paul Slark,《1500—1700 转型中的英国城镇》(*English Towns in Transition 1500—1700*),牛津大学出版社,1976年,83。

120 这种殖民企业不应该被视为“定居”而应该视为一种征服,类似于对墨西哥的征服,或者类似于诺曼人对英格兰的征服,其间当地居民都被更强大的军事力量制服。这里面有许多实情,但从殖民者的观点看来,太轻易地承认他们卷入了对新土地的征服会带来很多与本国政府面对面的危险。从17世纪晚期之后,法理学家很明白在未占领土地上定居和武力征服之间存在着很大的差别:前者意味着定居者带来了他们本国的法律,而后者意味着对这块地域适用战争和占领的法律。<sup>①</sup>这种区别在17世纪早期或许尚未清晰化,但即使如此也有一点毫无疑问,那就是殖民者不愿意向英国皇室承认美洲是通过征服获得的,因为这样将会意味着皇室对他们的活动有多得多的权威。

刚好这个问题在1621年的议会上被提了出来,国务卿乔治·卡尔弗特爵士(George Calvert)谈到:“新的征服将按照征服者的意愿进行管

<sup>①</sup> Francis Jennings 《入侵美洲》(*The Invasion of America*), 北卡罗来纳州 Chapel Hill, 1975年; Robert A. Williams, 《西方法律观念中的美洲印第安人: 侵略话语》(*The American Indian in Western Legal Thought: The Discourse of Conquest*), 牛津大学出版社, 纽约, 1990年。

<sup>②</sup> Holt 在1694年对牙买加的判决, 在 Blankard 诉 Galdy 的案件中。William Salkeld, 《王座法庭审案报告》(*Reports of Cases Adjudged in the Court of King's Bench ... from the First Year of King William and Queen Mary, to the Tenth Year of Queen Anne*), 伦敦, 1795年, II, 411—412; 《英国报告》(*The English Reports*), 91, 356—357。应该看到, Holt 虽然可能认为牙买加是从西班牙而不是从土著居民手中征服的, 但他在别处又将弗吉尼亚描述为“被征服的土地”。他在1706年 Smith 诉 Brown 和 Copper 一案的著名判决中说道:“只要一个黑人到了英格兰, 他就自由了……[但是]英国的法律并没有延伸到弗吉尼亚, 作为一片被征服的土地, 它的法律就是随国王高兴。”(William Salkeld, 《报告》, 666—667; 《英国报告》, 91, 566—567) Holt 的判决指出的两难局面当然对于早期美洲历史来说是根本性的: 如果英国的法律施行, 那么奴隶制度就不可能存在, 而如果不施行, 国王就有了绝对的权力。Holt 进而指出:“在没有宗教信仰的国家, 他们的法律并没有通过侵略而彻底废止, 只有那些反对上帝的法律被废止; 而在这种法律被废止的时候, 被征服的国家将根据自然平衡法进行管理。”——这些话对于他观念中的弗吉尼亚及其他地方土著法律的地位提出了一个很有趣的问题。

理。弗吉尼亚不是英国皇家的属地,因此不受本议院法律的约束。”<sup>①</sup>该公司的发言人,埃德温·桑迪斯爵士(Edwin Sandys,碰巧是贞提利以前的学生)<sup>②</sup>否认这点,但又不想涉入一场理论争辩中;相反,他坚持弗吉尼亚第一宪章的条款,其中规定殖民地的土地应该像东格林威治的领地一样实行租地管理,从而也暗示了至少英国土地法可以约束这些殖民者。<sup>③</sup>

121

对征服理论的最好表述之一,爱德华·柯克爵士(Edward Coke)关于卡尔文案件的著名报告中,形象地描绘了这种理论的危险。该案件在1606年庭审,但柯克的《报告之七》(包括对他本人和其他审判官在财政部辩论的总结)在1608年才第一次出版。在关于谁称得上是异族这个问题的广泛讨论中,<sup>④</sup>柯克区分道,一个“作为敌人的临时异族也可能是朋友,或者说作为朋友的可能成为敌人”。

一个永恒的敌人(尽管双方之间并没有火力或刀剑的战争)在这个王国内不能提起任何诉讼或获得任何东西。所有异教徒在法律上都是永恒的敌人(perpetui inimici)——因为法律不认为他们会皈依,那种可能性很渺茫(remota potential),在他们与基督徒之间正如魔鬼(他们正是其属民)与基督徒之间那样,存在着永恒的敌

① 《1621年下院辩论集》(*Commons Debates in 1621*), Wallace Notestein, Frances Helen Relf 和 Hartley Simpson 编辑, 纽黑文, 1935年, IV, 256; Conrad Russell, 《1621—1629年的议会与英国政治》(*Parliaments and English Politics 1621—1629*), 牛津大学出版社, 1979年, 94。

② 见贞提利《战争法》, Thomas Erskine Holland 编辑, 牛津 1877年, xv。

③ 《1621年下院辩论集》, II, 321。正如 Robert Williams 指出的, 这种对涉及到的理论问题的推脱绝对是该公司管理者的特征, 他们正式决定不发表任何对其最初殖民的辩护。Robert A. Williams, 《西方法律观念中的美洲印第安人: 侵略话语》, 第 202—204 页。

④ Calvin 案例的论争点是“王冠联合”之后出生的苏格兰人是否可以在英格兰继承财产。

意,不会有和平……而在这个基础上,对一个基督教王国的征服和对异教徒王国的征服之间是存在差异的:因为如果一位国王征服了基督教王国,既然他拥有生杀大权(vitae & necis potestatem),他可以随心所欲地改变这个王国的法律,但直到他确实对那些法律作出了一些修订为止,这个王国原先的法律仍然存在。但是如果一位基督教国王征服了异教徒王国并且将其置于自己的管制之下,那么这个异教徒王国的法律由此就被废止了,因为它们不仅仅违背基督教,同时也违背《摩西十诫》中所包含的上帝的法规和自然法规。而在这种例子中,除非确定的法律在他们中间建立起来,国王自身以及他所任命的法官,应当按照古时的国王在王国内所依照的自然平衡法来对人及事进行裁决,直到任何确定的市政法律出台为止。<sup>①</sup>

122 这种针对异教徒的侵略性战争理由(如我们所见的,超越了任何中世纪所普遍认可的一切)大概来自于人文主义原始资料(关于这些柯克有悖于他在公众中的名声,做了非常深入的研究)。<sup>②</sup>但还远远不能明确这被当时人广泛地视为英国殖民地的依据。更符合他们口味的还是像贞提利从《乌托邦》中引申出的理由,未开化土地是无人占领的,因此可以简单地被征用。这种言论1609年在弗吉尼亚问题上就被提了出来,在一个关于该公司的布道中:

一些人断言,并且很可能是真的,即这些原始人在这片土地的任何部分都没有特别的所有权,只是一般的居住在那儿而已,就像野兽生活在树林中一样,因为他们在这片土地上漫游或到处移居,不受任何法规或管理约束,而是完全靠自己的本能和感觉指引,他

<sup>①</sup> 柯克, *La Septieme Part des Reports*, 伦敦, 1671年, 17。

<sup>②</sup> 可参见他的藏书目录, W. O. Hassall 编辑, 纽黑文, 1950年。

们并没有“我的东西和你的东西”之分：因此如果将这整片土地从他们面前拿走的话，没有一个人可以抱怨自己受到了任何具体的侵害。<sup>①</sup>

尽管格雷没有明确指出这点，但其所提到的莫尔一贞提利式占有理论的含意（正如格劳秀斯之后所理解的）就是侵略者仅仅对土地获得了权利，而至少最初和直接的意义，不是对本地居民的权利；然而在征服理论中，对居民的权利才是占有的本质。总的来说（尽管问题往往非常模糊），英国殖民者似乎在假定英国的法律并不适用于印第安人，而土著民族在某种意义上保持独立，除非（例如 1644 年在马萨诸塞州）他们明确将自己置于英国政府的管理之下。但是，由于他们被视为等同于海上舰队——即只是或主要是个体的集合而不是领土的拥有者，在对殖民地的控制和组织方面，他们的独立性并没有多少实质。<sup>②</sup>格劳秀斯当然指出过，不仅殖民者对土著居民没有政治控制权，而严格地讲，土著居民反而对殖民者有控制权：殖民者尽管完全拥有占有土地的权利，但也应该承认当地统治者的一些主权。这种观点的力量，尽管常常在实践中被削弱，却由英国殖民者同期一些含糊的努力得到印证——他们试图使英国舆论确信土著统治者已经通过了一些方式得到了殖民赔偿。<sup>③</sup>

123

继那个世纪之初弗吉尼亚殖民地的讨论之后，在 17 世纪 20 年代

<sup>①</sup> Robert Gray, *A Good Speed to Virginia*, 伦敦, 1609 年, sig. C3<sup>v</sup>—C4; 尽管格雷接着说到, 事实上印第安人愿意放弃他们的土地。早前 (sig. C2) 他就说过, “Ioshua [《约书亚书》7:14] 的这个指令准许我们摧毁顽固有罪的偶像崇拜者, 而不是让他们活着, 如果没有其他办法可以收服他们的话。”

<sup>②</sup> 见 James Axtell, 《内部入侵: 北美殖民地的文化竞争》, 牛津大学出版社, 纽约, 1935 年, 220。

<sup>③</sup> 可参见《普利茅斯殖民地清教徒纪》(*Chronicles of the Pilgrim Fathers of the Colony of Plymouth*), Alexander Young 编辑, 波士顿, 1844 年, 259, n.3。



的英国产生了大量的文献，主要关注当时新殖民地的道德基础。再一次，莫尔一贞提利的（我们现在还可以说是格劳秀斯的）理论居于中心地位：因此约翰·多恩在1622年11月对弗吉尼亚公司的一次布道中，说到“你们的主要目标是……把灵魂引向上帝的荣誉”，又同样突出地指出：

在自然法和国际法中，一片土地如果从来没有任何人居住过，或者被之前的居住者完全遗忘或长期抛弃的话，它将可以为那些想要拥有的人所拥有。同时，如果居住者不能以某种方式充分占有这片土地，使之能够不断繁衍以满足人们的需要，那么这片土地也可以为那些想要拥有它的人拥有：例如一个人不能因为他有两或三只船并且在其上垂钓而成为海洋的所有者，同理一个人也不能因为他在边缘地带拥有三座村舍而成为大洲的拥有者。在所有各国的国内法中通过的那条法规：*Interest reipublicae ut quis re sua bene utatur*（国家必须采取措施使每个人都能为了国家的最佳利益不断改善他拥有之物），也应当在国际法——也就是全世界本身的国内法中通过：*Interest mundo*（整个世界、全人类都必须留意为了整个人类的最佳利益使所有的地方都得到尽可能的改善）。<sup>①</sup>

同样的观点前一年曾被清教徒移民前辈库什曼（Robert Cushman）在《关于从英格兰向美洲部分地区移居的合法性理由和考虑》一书中用来讨论马萨诸塞州殖民问题。<sup>②</sup>珀切斯（Samuel Purchas）在1625年版的《珀切斯游记》中对此观点的运用非常有影响：

<sup>①</sup> 《约翰·多恩布道集》（*The Sermons of John Donne*），IV，George R. Potter 和 Evelyn M. Simpson 编辑，加州大学出版社，伯克利，1959年，274。

<sup>②</sup> 《普利茅斯殖民地清教徒纪》，Alexander Young 编辑，波士顿，1844年，239—253。

一半作为人,我们有着遍布到整个地球的自然权利:因此如果任何大洲王国没有为其他人所拥有的话……每个人依据自然法和人道法都拥有适合殖民的权利……而如果一个洲的一部分被人居住,而另外的部分仍然无人居住的话,同样的理由也赋予了其他想要便利居住环境的人在那里安家的权利。<sup>①</sup>

124

珀切斯也明确批判了那种认为殖民可能有宗教理由的观点。这种独特的言论在第一批殖民者及其英国支持者之间的流行程度,也可由下面的事实证明:在英属北美地区最早也是最重要的一场关于殖民合法性的论争中,也就是17世纪30年代中期约翰·科顿(John Cotton)和罗杰·威廉斯(Roger Williams)在马萨诸塞的争论中,它是主要焦点。这实际上也是拉斯卡萨斯和塞普尔韦达之间争论的英国版本。其中,威廉斯坚持认为殖民者并不能通过皇家授予而拥有土地的所有权,因为这片土地是“属于当地印第安人的”。

在他的回复中说,首先,既不是国王也不是英国殖民者要通过谋杀当地居民或抢劫而获得土地的所有权:而是通过自然法占有空旷土地(*vacuum domicilium cedit occupanti*),即使我们从当地居民手里获得任何土地,也都是通过购买和自由协商的途径获得的。<sup>②</sup>作为回应,威廉斯提出了一个极其适当而难以驳回的观点。

这个回复并没有使威廉斯先生满意,他认为,当地居民尽管没

<sup>①</sup> *Hakluytus Posthumus or, Purchas his Pilgrimes*, 伦敦, 1625年, IV, 1809 ff.

<sup>②</sup> 《罗杰·威廉斯著作全集》, 纽约, 1936年, 46。

有也无法征服这片土地(把它留作空地),但他们在整个洲进行狩猎,而为了射猎远征,他们烧尽了这片土地上的所有丛林,一年一到两次。因此,正如英国的贵族在英国拥有广大的园林,以及国王拥有大片的森林,仅供他们狩猎之用,而没有任何人可以合法地侵略他们的财产:当地居民也可宣称对当地拥有类似的财产权利。<sup>①</sup>

151

在英国园林和北美洲部分山水之间的类似性确实常常引起第一批殖民者的讨论。科顿的回答难免相当无力,他解释说英国国王和贵族“使用园林和森林不仅是为了狩猎,而且是为了获得木材,为驯良的动物和野生动物提供食物,并且为各种各样的人创建生活环境”。其中唯一发自内心的一段话是“对数百万英里的土地不做任何改善,而仅是为了消遣放火焚烧,我们并不认为凭此就有合理资格拥有如此广大的土地。”<sup>②</sup>——这段话(正如阿克斯特尔对后来类似文章的评论所说)传达了一种根深蒂固的英国观点,即狩猎一定仅仅是一种“消遣”,而印第安人的生活方式则实在是一种无可救药的轻率。<sup>③</sup>

125

### 霍布斯:简介

我想,正是部分地基于这种对战争和殖民的争论背景,我们应该来读一下同期英国最伟大的政治理论家霍布斯的著作。霍布斯可能参加过贞提利在牛津大学的讲座,而他毕业后的早期生活就在一个深深涉足军事问题的家庭度过:纽卡斯尔伯爵,也就是霍布斯的雇主德文郡伯

① 同上,46—47。

② 同上,47。

③ 见关于“狩猎钓鱼等绅士娱乐”的评论。James Axtell,《内部入侵:北美殖民地的文化竞争》,第158页。

爵的表兄,成为内战中主要的保皇派将军,霍布斯曾在不同时期与他密切合作。但或许对霍布斯在这些问题上的看法最早也最直接的影响来自于他与培根的结交。<sup>①</sup>

我已经引用过培根关于先发制人之必要性的论述,并用另一段引文说明他认同柏拉图在《法律篇》中让克利尼阿斯表达的观点:“人类处在一种每个人对每个人的公共战争状态”。<sup>②</sup>两段引文都来自于培根在

126

1624年敦促詹姆斯一世之子查理王子重新对西班牙开战的论文。培根一直是战争的倡导者,可以追溯到他作为埃塞克斯伯爵的支持者和顾问的年代,伊丽莎白统治末期,当时伯爵是对西班牙讲和最主要的反对者。<sup>①</sup> 对此的一个简要并且迄今最精确的说明,见 Noel Malcolm“霍布斯简传”,《剑桥指南:霍布斯》(*The Cambridge Companion to Hobbes*), Tom Sorell 编辑,剑桥大学出版社,1996年,18。霍布斯确实从1619年以后与培根共事,而 Malcolm 认为他们之间的结交开始于1617—1618年,当时《随笔》(*Essayes*)的意大利文版很有可能是在霍布斯的帮助下实现的。也可参见 V. Gabrieli 的“Bacone, la riforma e Roma nella versione hobbesiana d'un carteggio di Fulgenzio Micanzio”,《英伦杂记》(*The English Miscellany*), 8 (1957年), 215;《霍布斯通信集》(*Correspondence*), Noel Malcolm 编辑,牛津大学出版社,1994年,628—629。培根未出版过的重要手稿还在卡文迪什家族的住所查兹沃斯,推测起来应该是在霍布斯和培根结交的时期拿过去的。参见 Peter Beal 的《1450—1625 英国文学手稿索引》(*Index of English Literary Manuscripts 1450—1625*), 伦敦,1980年,48—49,以及 Graham Rees 和 Christopher Upton,《培根的自然哲学:一个新的源泉》(*Francis Bacon's Natural Philosophy: A New Source. A Transcript of Manuscript Hardwick 72A with Translation and Commentary*), 英国科学史学会专著 5, Chalfont St Giles, 1984年,8。其中包括 *Tractatus de Justitia Universali ... Per Aphorismos* 的一个版本,这是1623年出版的《广学论》(*De Augmentis Scientiarum*)第八卷的一部分。霍布斯可能参与了《广学论》的工作,因为“赫伯特先生 [George Herbert] 和其他一些很受尊敬的罗马式雄辩大师把它变成了拉丁文版”,这看起来是对霍布斯的恰当描述。[Thomas Tenison],《培根研究》(*Baconiana*), 伦敦,1679年,24。参见 John Aubrey,《短暂的生命》(*Brief Lives*), A. Clark 编辑,牛津,1898年,1,331,其中提到霍布斯为培根翻译,尤其是随笔“论邦国强大之术”(*Of the True Greatness of Kingdomes and Estates*),这是拉丁文版《广学论》的一部分。

② 《著作与生平》, VII, James Spedding 编辑,伦敦,1874年,477—478。

者。<sup>①</sup>培根 1624 年的论文事实上是对以恐惧为理由的先发制人理论的全面分析,并且包含了对支持其合法性的古代文献的充分讨论,(例如)指出修昔底德曾说过,“这场战争的真正原因是雅典人的过分强大,斯巴达人由此而处于恐惧之中;毫无疑问,可以将其称为强加给斯巴达人的战争必要性”。

17 世纪 20 年代初是霍布斯和培根走得很近的几年,而霍布斯的很多早期著作是由这种交往中产生的。<sup>②</sup>事实上,考虑到培根的《关于与西班牙战争的思考》和霍布斯后来作品中所表达的观点之间几乎每一个具体方面都惊人相似,很难不令人猜想霍布斯实际上为其导师起草了论文。这篇论文包含了对自我保护权利的强烈要求,即使原本是主体自己的非正义行为将其置于危险之中。这远远超越了人们乃至战争倡导者通常所信奉的范围。<sup>③</sup>

一场侵略性战争爆发了,这在侵略者一方是非正义的;战争的进行和快速发展使防御一方去攻击和侵略最初的侵略者那古老的、毋庸置疑的祖产,最初的侵略者如今变成了防卫者;难道他不应该加以抵抗,就坐以待毙么?或者如果他被驱逐了,他不应该为

① 见我的《哲学与政府 1572—1651》,第 105—108 页。

② 这些很可能包括他对修昔底德的翻译,该书于 1629 年出版。在译序中他写到,对《修昔底德》的热情促使他从早前就开始进行这样的工程,但是“在我完成之后,它却被我长时间地搁置在身边:有其他一些原因发生,我传达它的愿望平息了”。Richard Schlatter 编辑,《霍布斯的修昔底德》,Rutgers 大学出版社,新不伦瑞克,1975 年,8。还包括三篇论文,特别是长篇的《论塔西佗》(*Discourse upon the Beginning of Tacitus*),收录在 1620 年出版的《闲暇时光》(*Horae Subsecivae*)当中。对这些论文确是出自霍布斯之手的证明,可参见 Noel B. Reynolds 和 John L. Hilton,“托马斯·霍布斯与《闲暇时光》的作者身份”,《政治思想史》,XIV(1993 年),361—380。

③ 见贞提利对此的评论,《战争法》,第 59 页(及第一章)。

而为了复国而发动战争么？没有人会如此缺乏判断力地说不应该。<sup>①</sup>

霍布斯不仅仅通过培根而在 17 世纪 20 年代初涉入了对西班牙宣战的活动中，他同时也深深卷入了殖民行动中。事实上，他在弗吉尼亚拥有土地，至少从法律上来讲是这样，正如马尔科姆(Noel Malcolm)大约 10 年前发现的。1622 年 6 月，霍布斯的主要雇主，涉入弗吉尼亚公司至少十年之久的卡文迪什勋爵<sup>②</sup>，将其在弗吉尼亚享有的土地中的一片转让给当时是他秘书的霍布斯。那是在关系到该公司未来的一场激烈斗争中，卡文迪什勋爵试图把支持者拉进公司董事会，斗争最终导致弗吉尼亚公司 1624 年在皇家命令下解体。霍布斯在公司最后的两年里经常参加董事会，并且似乎对百慕大群岛的事务格外感兴趣，而这项事务是由萨梅岛公司(实际上是弗吉尼亚公司的分公司)运行的。对弗吉尼亚公司的支持当然很自然地逐渐变为对西班牙战争的支持，因为西班牙是弗吉尼亚公司最大的商业竞争对手。

如果霍布斯对于战争性质和重要性的高度敏感源自 17 世纪 20 年代的经历，那么在其后的 30 年代，他得以通过接触造船费政治而提炼自己对相关问题的想法。事实上，我在其他地方也说过，正是造船费激发了他的基本政治观点，即必须有一种公共评价基础，不仅仅是判断什么正确、什么错误、还应该判断什么有利益、什么无利益——他很清楚地意识到，在造船费问题上所进行的法律争论的要害就是这样一个问

<sup>①</sup> 《著作与生平》VII，第 471—472 页。最后一句话尤其是霍布斯式的，无论从语气还是从观点上来说。关于同样的例子及其重要性，可参见我的“霍布斯的道德哲学”，收录在《剑桥指南：霍布斯》，Tom Sorell 编辑(剑桥大学出版社，1996 年)，200。

<sup>②</sup> 他的父亲卡文迪什勋爵作为弗吉尼亚公司的探险者出现在该公司 1612 年的《第三宪章》中，而同一年威廉·卡文迪什爵士被该公司任命为弗吉尼亚皇家顾问；这大概就是霍布斯的学生兼朋友，当他父亲在 1618 年变为德文郡公爵后，他自己成为了卡文迪什勋爵。《伦敦弗吉尼亚公司的三部宪章及七篇相关文件 1606—1621》，Samuel M. Bemiss 编辑，弗吉尼亚州威廉斯堡，1957 年，80, 85。

128 题,即谁有权利判断国家何时处于危险中,何时不是。<sup>①</sup>他在塞尔登的《领海》面世之初就饶有兴趣地阅读了这本书,<sup>②</sup>而且他很有可能以同样的兴趣阅读了《自然法》。他对这些问题的关注可以通过1641年11月为《论公民》所写献辞信里清楚地看出来,这封信讲述了他的政治哲学研究计划的源头(我在其他地方给出过一些原因,来解释为什么可以推测他在信里所阐述的总体哲学设想到1640年有了很大的发展,而他最早的普遍流行的政治哲学著作,英文版《法律原理》,也起源于这封信)。

当我将思想转向对自然公正的研究时,我被公正(也就意味着恒久地给与每个人他自己的权利)这个词语警醒,首先要问的是,一个人怎么会把某物称为自己的而不是别人的。当清楚地看到它并非来源于自然而来源于人们的协议(因为人们对自然所赋予的共有之物进行了分配),我由此被引向了另一个问题:当所有的东西为所有人共有时,人们却更愿意每个人都拥有只属于他自己的东西,这是为了谁的利益,又为什么是必要的呢?我看到,共同拥有的东西必然导致战争和其他形式的灾难,因为人们就它们的使用问题爆发了激烈的冲突。<sup>③</sup>

霍布斯对于这种原始共有的基本假定和塞尔登的观点相一致,就是在某种协议制定之前,每个人都可以要求对所有事物的权利;正是在这个意义上,他说“自然赐给所有人一切”(natura dedit omnia omnibus)。霍布斯有别于塞尔登的地方在于,他更加专心一意地把这种权利置于

① 《哲学与政府 1572—1651》,第313页。

② 《霍布斯通信集》,Noel Malcolm 主编,牛津大学出版社,1994年,30—32。

③ 霍布斯《论公民》,理查德·塔克和 Michael Silverthorne 编辑,剑桥大学出版社,1998年,5—6;《论公民》拉丁文本,Howard Warrender 编辑,牛津大学出版社,1983年,75(献辞,9)。

自我保存的原则之上,尽管我们在前面章节中看到,这种原则是对后怀疑主义政治学进行思考的整个现代自然法传统的关键。总的来说,霍布斯接受了这种传统的大部分必要特征,正如我所略述的:首先,他接受格劳秀斯将个人同化为主权国家的观点,以及地方官的所有政治权利都来自于公民的观点。“[自然法和国家权利的]规则是一样的:但是因为一旦共同体创立就呈现出人类个体的性质,我们在谈到个体责任时所谓的自然法,在被应用于整个共同体、民族或国家时,就被称之为国家权利了。”(《论公民》,XIV,4)<sup>①</sup>他还同样可能像这种传统中的所有作家一样说过,个体很令人启发地表现出了主权国家的特征。

129

### 霍布斯:恐惧作为战争基础

然而霍布斯在这种传统中所做的事情(正如我在一些作品中所说)<sup>②</sup>却常常遭到误解,而且在18世纪就已经被误解了——例如孟德斯鸠就说:“霍布斯首先赋予人们互相征服的欲望,但这是不合理的。帝国和统治的思想是那么复杂,而且有赖于那么多别的想法,因此它不可能是人们最初具有的欲望……”<sup>③</sup>事实上,霍布斯很清楚并不是这样:《论公民》(一本为17世纪和18世纪欧洲大陆读者最容易接近的著作)的前言明白地指出他的理论建立在第一原则上。

所有人都从经验中感知并且每个人都承认,人的自然性格是这样

① 霍布斯《论公民》,第156页;拉丁文本,第208页。

② 尤其是《哲学和政府1572—1651》;《霍布斯》(昔日大师系列,牛津大学出版社,1988年);霍布斯,《利维坦》(第二版,剑桥大学出版社,1996年);以及霍布斯,《论公民》。

③ 《论法的精神》,Anne Cohler, Basia Miller 和 Harold Stone 编辑,剑桥大学出版社,1989年,6。



的,如果不受到对公共权力的恐惧限制,他们将会互相不信任和害怕,而每个人都理所应当而且必然会从自己拥有的资源出发为自己着想……有人反对说,如果我们承认这个原则,它不仅仅直接推出所有人都是邪恶的(这尽管很刺耳,但也许应当承认,因为在《圣经》中有很清楚的表述),而且推出(承认这一点就不可能不冒犯信仰了)所有人生来就是邪恶的。然而,根据这个原则并不能推出人类生来就是邪恶的。由于我们无法分辨好的和坏的,因此即使坏人比好人要少,好人仍然一直有必要观望、不信任、抢占先机以及超越他人,并且通过一切可能的途径保护自己。<sup>①</sup>

换句话说,人们根本上都是自我保护的,其次才是好斗的,从严格意义上讲,导致我们对他人进行先发制人打击的,正是对被可能的敌人袭击的恐惧,而不是摧毁他人的欲望。

霍布斯在《论公民》(I.4)中有相同的陈述:

在自然状态下,所有人都有伤害人的意愿,但并不是出于同样的原因或者说有同样的过失。一个人实践了自然的平等性,并且允许别人做他允许自己做的所有事情;这是一个对自己的能力有着真实评估的谦虚的人的标志。另外一个人,设想自己优越于他人,希望被允许做所有的事情,并且要求比别人拥有更多的荣誉;这是侵略性特征的标志。在后者的情况下,破坏的意愿来自于极度的虚荣心[inane gloria]以及对自己能力的过高评价。对前者来说,破坏

130

<sup>①</sup> 霍布斯《论公民》,第10—11页;拉丁文本第80页。

当且的意愿则来自于保护自己的财产和自由免受他人侵犯的需要。<sup>①</sup>

但即使是有着“侵略特征”的人,其侵略也不是因为天生的性格,而是源于对他人的恐惧:在《法律原理》(1640)的第一部分,霍布斯对“人们因所受到的尊敬或不尊敬而产生的愉快或不快”情绪进行了系统的说明,这里的“尊敬”概念是指一个受到尊敬的人“感觉有着高于与他相竞争或比较者的优势或额外的权力”(I. 8. 5, 8)。荣耀具体来说指自己的权力“超过与我们相竞争者的权力”,而极度的虚荣心是指“对我们所做行为的虚构(同时也是想象),而这些行为从来就没有存在过”。因此从霍布斯的观点来看,没有一种人简单地并且本能地就是侵略性的——就连破坏性的情绪也是来源于要将自我与他人比较从而获得权力高于他人的自信,以便确信自己可以免受他人攻击。

于是在霍布斯看来,在自然状态下,冲突的首要根源是认识上的:就是人们对于自己的相对权力以及所有重要事情的判断互不相同。严格来讲,这些判断根本不需要自利因素的驱使,而可能仅仅由于根本没有客观的真理标准。他在《法律原理》结尾一段很明确地写道:

在自然状态下,每个人都是自己的法官,所以对事物的指称各不相同时,由于这些不同,争论随之而生,和平也被破坏了。于是有必要制定一种对所有可能陷入争论的事物适用的一般尺度,例如:什么可以称为对的,什么是好的,什么是美德,什么是多,什么是少,什么是我的东西,什么是你的东西,什么是磅,什么是夸脱等等。因为对这些事物而言个人的判断可能不同,从而会引发争论。有人说这种一般尺度就是正当理由:如果在事物本性中真有这种东西,我应该会同意。但是一般情况下,那些呼吁用正当理由来解决一切争

<sup>①</sup> 霍布斯《论公民》,第26页;拉丁文本第93页。

131 论的人,讲的往往是他们自己的理由。其实肯定是这样,因为正当理由是不存在的,某个人或某些人的理由必然取而代之;而这个人或这些人,就是拥有统治权力者……因此民法就是所有主体行为的度量标准,可以凭此来决定他们是正确的还是错误的,是有利益的还是无利益的,是善良的还是邪恶的;而凭借这个,所有未达成一致、可能有争议的名字的用法和定义便建立起来了。例如,当有怪异的或畸形的婴儿出生时,就不是由亚里士多德或者哲学家来决定其是否同样是人,而是由法律。

霍布斯眼里的人首先是充满恐惧的而不是侵略性的生物,把人们引向冲突的是他们对什么是能够保护自己的东西判断各不相同。这有时候适用于资源问题上的现实冲突,但总的来说霍布斯不愿这样来解释冲突——在《论公民》中,它是作为最后的一种可能理由出现的,列在“极度的虚荣心”和教义冲突之后(I. 4—6)。霍布斯也始终坚持认为,事实上对所有人来说并不存在基本资源的缺乏,只有分配上的分歧。

### 霍布斯:最低限度的社会性

此外,人们相互之间的恐惧也同时伴随着一种相互的尊重——尽管很微小。霍布斯在他所有的著作中都以类似下面的话来解释“自然权利”,即人们根据自己对自我保护需要的判断而采取行动的权利(下面这段话出自《法律原理》):“一个人尽其所能来保护自己的身体和肢体免受死亡和痛苦的威胁,并不违反理性。而不违反理性的东西,人们便称之为‘正当’,或合法权利(jus),或使用我们自然能力和本领的无可指责的自由。”(I. 14. 6)换句话说,人们互相尊重彼此保护自己身体的意

图,而且不会指责任何这样做的人。正如我在其他地方所论,<sup>①</sup>所有人普遍认可自我保护的无可指责性,这就是霍布斯道德理论的实践基础:他对自己的理论普适性的信心就在于他相信所有人都表现出这种基本道德认同。<sup>②</sup>

尽管很少有人发现霍布斯的这一点,但其实这种类型的相互尊重 132  
需要某种程度的同胞感情——人们互相将“无可指责的自由”称为一种“权利”时,没有将彼此简单地看作可供剥削的材料。霍布斯关于人们彼此给予的相互承认还有一系列非常传统的假定,大致说来是我们在格劳秀斯早期看到过的那种经修正的伊壁鸠鲁式假定。这些在他关于语言起源的论述中反复出现,例如在《利维坦》的第四章中。在那里他解释说,语言的起源首先是为我们记录自己的思想和经历以备将来所用,然后(由于这个理由不能充分抓住语言的交流功能)“当很多人用同样的词语(通过它们的连接和顺序)来互相表达对每个问题的考虑或看法,以及他们希望、害怕或者怀有其他情感的东西。”其目的是,他继续道:  
“为了向他人展示我们所获得的知识,也就是彼此劝说和教授……  
让别人了解我们的意愿和目的,从而可以互相帮助……[并且]为  
了快乐和修饰,纯洁地使用词语,从而愉悦我们自己和他人。”<sup>③</sup>

① 可参见我的“霍布斯的道德哲学”,收录在《剑桥指南:霍布斯》,Tom Sorell 编辑,剑桥大学出版社,1996年,第175—207页。

② 霍布斯确实承认动物也有权利:在《论公民》VIII. 10,他说一个动物可能凭自然权利杀死一个人。但是整个段落就我们如何对待人和如何对待动物进行了一个有趣的比较,暗示从某种程度上来讲它们可以被归入一个拥有我们最低程度尊敬的生物圈子,但是动物当然不能回报性地将我们的行为描述为建立在权利之上。

③ 《利维坦》,理查德·塔克主编,《剑桥大学出版社》,1991年,25(原版的第13页)。另见《法律原理》,Ferdinand Toennies 编辑,伦敦,1889年,23。

这种对“互相帮助”的兴趣,以及通过语言获得它的能力,都是自然状态的特征——也就是,这些不需要主权和公民社会就能得到表现,尽管确实需要它们的保护。这使得霍布斯的一些读者感到困惑:语言分明是一个约定俗成的东西呀,而不能达成协议(包括支持语言的那种默认约定),也分明是用来定义自然状态的特征呀?

但事实上,正如大家都了解的,霍布斯在这个问题上令人吃惊地模棱两可。事实上,《法律原理》的初稿中就有这样的直接宣称:“关于自然法也是这样的:进入和平状态的每个人通过和他人建立契约获得的权利都得到承认。”<sup>②</sup>在自然状态下,没有任何协定或契约是安全的,因为它们随时可能被自我保护和个人判断的权力压倒;但是在没有这种破坏的情况下,它们可以维持一种较弱的存在。在语言问题上,我们可以说(和霍布斯说的一样)在某些关键的领域总是很容易出现认识矛盾——“一个人所说的智慧可能被他人称为胆怯;一个人所说的残酷可能被他人称为公平;一个人所说的浪费可能被他人认为是大方;一个人所说的深沉,可能被他人视为愚蠢,等等。”(《利维坦》,第31页)——这就是那些容易在自然状态下引发实际冲突的领域;但是在其他一些领域有可能存在自然人之间较平静的关系。其中的一个领域具有特殊重要作用,也就是自然人相互承认他们赋予自我保护行为的意义:正如我们所看到的,如果不是在自我保护是一种权利这个立场上已经存在一种协议,霍布斯对其他方面的冲突的解决方法将不会行得通。

霍布斯从来不认为在没有主权统治的情况下不可能有互相帮助,甚至是高水平的互相帮助。例如,在《论公民》的一个雄辩而又引人注目的段落中,他摆出了与人类自然社会性针锋相对的观点,但也承认一个人可能会有在互助需求促动下的普通相互作用行为。

<sup>①</sup> 《法律原理》,第89页。对此的评论参见 Maurice Goldsmith 对 1969 年重印的 Toennies 版本所作的导言,第 xi 页。

如果一个人自然地爱他的同伴,我说的是作为同伴那样地爱,那么就没有理由解释为什么每个人不去平等地爱一切人;为什么每个人都喜欢寻求那些社交圈更有声望并对自己更有利的人陪伴自己,而不是其他的人。也就是自然地说,我们在从他人身上寻求荣誉和优势[*commodum*]而非友谊。这是我们首先追逐的东西,友谊是第二位的。人们追寻彼此陪伴的目的可以从他们一旦见面后所做的事情来推断出来。如果见面是为了做生意,那么每个人都在寻求利润而不是友谊。如果见面的原因是公共事务,那么会发展一种政治关系,其中更多的是相互惧怕而不是爱;有时候可能会出现小集团的现象,但绝不是亲善的。如果见面是为了娱乐和消遣,那么每个人都常常在与他人的尴尬和脆弱相比较自我感觉更好时(这是滑稽感的本质)获得最大的快感。即使有时候这并没有伤害性,也并不冒犯他人,但是却证明了人们第一享受的是自己的荣誉而非交际……每一次自发的相遇[*congressus*]都是相互需要或者追逐荣誉的产物;因此当人们见了面,他们迫切追求的是自身的优势[*commodum*],或在同伴中的荣誉和声望。(I. 2)<sup>①</sup>

134

强烈的自我利益从本质上讲并不排除一定水平的联合行动和交流,尽管可能是非常危险的商务。<sup>②</sup>

① 霍布斯《论公民》,第22—23页;拉丁文本第90—91页。

② 在《论公民》中确实是这样;然而应该说在《利维坦》中霍布斯对于这种交互作用的实际可能性持有更加悲观的观点。“当没有力量能够震慑所有人时,人们在保持同伴关系时并没有快乐(相反还有很多的苦恼),由于每个人都希望同伴能够在自己设置的那种程度上评价自己,而在一切轻视或低估的迹象下,很自然会尽力在他敢于的程度内(在没有公共的权力来使他们保持安分的人中间,这程度足可以使他们彼此摧毁)强取更高的评价,对蔑视他的人以伤害的方式,对别人则以儆示的方式。”(第88页,原版第61页。)

这种人的自然状态观，在我看来似乎距离格劳秀斯在其早期和未出版的著作甚至《战争与和平法》中所提出的观点并不遥远。格劳秀斯也认为自然人首先关心的是自我保存，其次才是避免伤害他人；善行这种原则只能与公民社会相伴而生，因为只有那时人们才会在实际上倾向于互相帮助而不只是避免不必要的互相伤害。格劳秀斯和霍布斯的区别简单来说在于霍布斯认识到这种最小限度的自然道德并不足以避免争斗，因为没有客观标准来判断什么对自我保存来说是必要的。如果严格地来理解，根本没有必要认为霍布斯在伦理问题上和格劳秀斯不同；他迥然不同的结论可能都只来自于对伦理原则应用的物质条件意见不符。

### 霍布斯：自然状态

对自然状态的全面描述明显处于霍布斯著作的中心；事实上，他是第一个提出这个词语的人，尽管很显然格劳秀斯的著作事实上也涉及到这样的概念。正如我们在导言中所看到的，自然状态在现代权利理论中是一个关键的因素，它的性质是否为假定的这个问题也很关键。霍布斯在1647年为《论公民》的第二版添加的脚注以及《利维坦》中都探讨过这个问题，而在《利维坦》中他也给过最完整的答案。

135

也许可以这么想，从来没有这样一个时期，也从来没有这样的战争条件；而我相信在世界范围内，从来不是普遍如此。但是有很多地方，现在是这样生活的。对于美洲很多地方的原始人来说，只有小的家族管理，和谐的基础是自然的欲望，根本没有政府，而且今天还在以这样粗野的方式生活……但尽管还从来没有任何时期，具体的人都处在相互战争状态中；然而在所有的时期，国王们、统治

者们,由于他们的独立性,总是处于嫉妒之中,处于格斗的姿势和状态之中……但是因为他们支撑着国民的实业,因此并没有随之产生那种与具体人的自由相伴的痛苦。<sup>①</sup>

同样的一段话在拉丁文版本的《利维坦》中还加上了一个有趣的例子:“但是有人也许会说,从来没有一场战争是所有人对所有人的。如果当时存在一个公共权力来惩治罪恶行为的话,该隐想必就不会因为嫉妒而杀死自己的兄弟亚伯,他想必就不敢做出这样的事情吧?”这个附加的例子,很可能是他与一位年轻的法国崇拜者珀洛(Francois Peleau)在17世纪50年代一段有趣的通信的结果。这是马尔科姆在查兹沃斯庄园发现的。我们并没有霍布斯一方的通信内容,但是从珀洛的信件中我们可以看出霍布斯如何回答了这个问题。珀洛在1656年11月如是写道:

我正被[霍布斯的反对者们]用三段论包围,这些论据专门设计来证明(你的政治学中所阐释的)严格意义上的自然状态从来就没在世界上存在过。即使我说在世界上出现任何城镇、城市和共和国之前,在任何人与人之间的公约或协定出现之前存在过这样的状态,也是毫无作用。我争辩说这种状态在美洲依然存在着,土著人内部发动了一场所有人对所有人的战争;诺亚死后,他的三个儿子闪、雅弗和含如果愿意的话,本来也可以发动一场这样的战争,因此这种自然状态是有可能的。但是他们坚持认为在世界上总是存在家庭,由于家庭是小的王国,它们会排斥自然状态……请就这

<sup>①</sup> 《利维坦》,理查德·塔克主编,第90页(原版第63页);也可见霍布斯《论公民》,第24—25页;拉丁文本第92—93页。



这个问题给予我教导。<sup>①</sup> 你给出在不同的地方服役的士兵和在不同的建筑师手下工作的泥瓦匠的例子，在我看来，这些难以确切地说明自然状态的问题。因为这只是个体对个体的战争接连发生在不同的时间而已；而我所讨论的是发生在同一时间的例子。

1657年他再次写道：

136 在这个问题上进行了一些思考后，我发现，在我看来，只要涉及意见和感情，就存在并且一直都存在思维的战争，而这种战争正好好像自然状态。例如：国会成员之中的每个人，当有了不同的观点并且确信自己正确的时候，倔强地保持自己的观点而反对各位同僚，这种情况难道不是经常发生么？因此有一场思想战争，是每一个体对每一个体的。同样地，在哲学中，有这么多学说的讲师，有这么多的流派。每个人都认为自己找到了真理，并且以为其他每个人都是错的；把其他所有人当成敌人或对手来对待。同样，在宗教中，每个教派都宣称自己才是真正的教派，而将其他所有宗教都视为异端。这些在我看来，或多或少可以尽量纯粹地证明你的自然状态观点。

此外，我认为在公民国家中也曾经有一种自然状态，这种说法确实显得荒谬而自我矛盾；但是我可以保证，你马上将会承认它并不是没有道理。如你所知，在斯巴达共和国，每个人都被允许窃取任何他可能获得的东西：因此在这个共和国，所有的公民都对所有的事物有着平等的权利。<sup>②</sup>

① 《霍布斯通信集》，第331—332页。

② 同上，424。

自然状态对霍布斯来说,以及对敏锐的同时代读者诸如珀洛来说,并不直接或完全是假设:他所指的东西有着经验主义的例子。霍布斯付诸出版的那些例子,正好是格劳秀斯传统中的那些,也就是美洲人、塞西亚人以及类似的人,还有现代国家体系。在《论公民》的扉页(像《利维坦》的扉页一样,是特别为他设计并经过深思熟虑的),他将这些形象地表示了出来。在那里对自由状态和统治状态进行了比较:统治状态是一幅欧洲定居农业的图景,其中有农民在收割玉米(只是在背景中有一个模糊的城市——农业是主题),而自由状态则是美洲印第安人的生活图景,绘出零星的农作物、狩猎和野性。自由被赋予了穿着草裙的印第安人形象,而统治则是穿着宽袍的法官。对印第安人生活方式的描述,根据的是约翰·怀特关于弗吉尼亚州洛诺克的一些著名的绘画。这些画被翻印在德布里(Theodor De Bry)《1590年的美洲》中(书中还收有哈里奥特关于弗吉尼亚印第安人的报告)<sup>①</sup>。在《论公民》中,他这么评论自然状态,“现在的世纪表现了美洲人的这种状态。以前的世纪则向我们展示了那些现在已经文明繁荣的民族当时的状况:居民很少,野蛮,生命短暂,贫穷而自私,缺乏和平与社会所能赋予的舒适和礼仪。”<sup>②</sup>遗憾的是,我们无法从霍布斯给珀洛的通信中了解他在讲到士兵和泥瓦工例子时脑海里想到的是什么,尽管或许(很有趣地)他脑中有一些自由劳动力市场之类的东西。

137

除了吸收格劳秀斯将人们的自然生活等同于国际秩序,将美洲印第安人解释为土地使用者而非所有者的观点之外,霍布斯还认可了莫

① 关于这些图景的讨论,参见 M. M. Goldsmith,“描画霍布斯的政治学?”,《沃伯格和考陶尔德学院院刊》,44(1981年),232—237。

② 霍布斯《论公民》,理查德·塔克和 Michael Silverthorne 编辑,剑桥大学出版社,1998年,30;《论公民》拉丁文本,Howard Warrender 编辑,牛津大学出版社,1983年,96。另见《利维坦》,理查德·塔克编辑,剑桥大学出版社,1991年,第89页(原版第63页);《法律原理》,Ferdinand Toennies 编辑,伦敦,1889年,73。

尔—贞提利—格劳秀斯式的殖民理论(尽管这很少被注意到)。正如他在《利维坦》中所说:

贫困而又强壮的人不断增加,他们应被放逐到尚未有足够人群居住的土地上:然而他们不应消除在那里发现的人,而是强迫那些人更加紧密地居住在一起;不是在大片土地上漫游以攫取所找到一个到的东西,而是用艺术和劳动来培育每一小块土地,在相应的季节供给生活所需。而当全世界因为居民过密变得超载时,那么最后的办法就是战争;战争通过胜利或死亡为每个人提供了归宿。(《利维坦》,第239页)<sup>①</sup>

因此,从我在本书已经讨论的问题来看,霍布斯(我在《哲学和政府》中从另一个角度提过)<sup>②</sup>是人文主义传统的顶峰——在此指我在第一章中描绘的战争思想的传统,我把贞提利作为该传统最主要的例子。正如霍布斯比同时期的任何人对塔西佗主义和国家理由传统的哲学意蕴都看得更加深入,他对于人文主义法理学家及其继承者战争论述的含义也理解得更为深刻,特别是关于将恐惧(无论是否有客观的理由)当作侵略性战争的合法性基础这种观点的后果。他的哲学事业就是要证明为什么说恐惧的合法性有客观标准是荒诞的;但是他的很多前辈都预言没有客观标准可以给出,而且也都已经准备去接受其道德后果,即使他们并没能看到最后的结果。我们在接下来的章节中会看到,在他同时期的许多人看来,霍布斯的观点是对那种从罗马人开始经贞提利一直到格劳秀斯的传统的归谬,而且17世纪晚期和18世纪的作家们经常试图把他与这个传统中更为人们所接受的人物分割开来——直到

138

① 《利维坦》,理查德·塔克编辑,第239页(原版第181页)。

② 《哲学和政府 1572—1651》,第346—348页。



## 第五章

### 普芬多夫

从国际关系角度看,霍布斯的政治理论存在明显和深刻的问题。霍布斯一再坚持认为,他的自然状态理论是建立在国际关系模型上的,但是一个最浅显的事实是,这种关系还从未以所有国家遵从一个共同的主权而告终,似乎也不可能那样。如果自然状态的想象力建立在其作为国家以及个体行为图景的可信性基础之上(本系列讲座的核心观点就是这个传统中的所有作家都确实这么认为),那么霍布斯的理论看起来可以被明确地当即驳倒!

霍布斯本人在其《利维坦》一书中论述了这个问题,我已经引用过该节内容。

尽管还从来没有任何时期,具体的人都处在相互的战争状态中;然而在所有的时期,国王们,统治者们,由于他们的独立性,总是处于嫉妒之中,处于格斗的姿势和状态之中……但是因为他们支撑着国民的实业,因此并没有随之产生那种与具体人的自由相伴的痛苦<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《利维坦》,理查德·塔克编辑,剑桥大学出版社,1991年,90(原版第63页)。

在很多方面这都是一个有趣的片段，强调统治者的关键职责是支撑实业；这暗示，尽管自然状态和民族国家组成的世界很类似，但是不能期望个体在任何情况下都能进行同样的推理。战争状态在国际领域总是存在，即使看起来有可能在某个时候处于和平状态，也只是一种幻想。

正如恶劣天气的性质不在于一两次阵雨，而在于许多天的变化趋势，战争属性也不取决于实际的战斗，而是取决于已知在那方面的倾向，任何时候都不能保证出现相反的情况。<sup>①</sup>

140

事实上，直到 18 世纪中期，这种真正霍布斯式的观点还不盛行；我们会在最后一章看到，对其进行复兴是卢梭的伟大成就——伴随着其他许多真正霍布斯式的东西。

几乎同样不受欢迎的是一种可以称作天真的霍布斯主义的观点，认为国家之间的战争状态会导致国际“利维坦”。这种观点最引人注目的例子是圣皮埃尔，他的《欧洲永久和平计划》，写于西班牙王位继承战争的最后几年，将欧洲描述为霍布斯式自然状态——君主不得不诉诸武力以求得他们的目标，而且临时组成的联盟和实力的均衡都不能有效阻止此类冲突。“自从世界上存在君主统治以来，除了君主的宫殿被推倒或者国家被推翻，战争就从没有停息过，声讨也永无休止，冲突也从未解决。”<sup>②</sup>圣皮埃尔提议，这些相互为战的君主应当服从于一个共有的政府，这个政府反过来保证他们面对其国民的位置。<sup>③</sup>圣皮埃尔后来

① 同上，88—89。

② - Abbe de Saint-Pierre, *Project Pour Rendre La Paix Perpetuelle en Europe*, Simone Goyard-Fabre 编辑，法语哲学著作系列 (*Corpus des Oeuvres de Philosophie*), Fayard 出版社，巴黎，1986 年，25。

③ 例如见他在第 40—41 页的评论。

享有的名声经常是乌托邦空想家,而事实上(正如卢梭所指出的)他对处于战争状态的欧洲国家如何实现联合的认识是极其天真的,不过他最起码从霍布斯那里得出了直截了当的结论。

但是,最流行的观点是普芬多夫呈献给公众并大获成功的,他对霍布斯的思想第一次从哲学角度进行了严肃的讨论。<sup>①</sup>这观点便是,国际领域是对霍布斯的自然状态观念的有力驳斥:国家之间可以也确实经常和平共处,并无必要用一个公共权力来统治,而且同样的说法对于自然状态下的个体也适用。霍布斯对两种行为主体的活动环境的区分是没有必要的,因为人类有充分的自然社会性。普芬多夫将这种观念作为其事业的核心部分,对霍布斯所刻画的自然状态提出质疑,从而破坏了霍布斯政治理论。然而,这是一件极为微妙的工作,其微妙性使他本人被众多德国亚里士多德学派的人士称为霍布斯主义者。

这也促使他重新定义格劳秀斯的计划,其方式后来对 18 世纪具有重要影响力。虽然最近的多数历史学家(包括 15 年前的我)<sup>②</sup>都追随 17 世纪晚期和 18 世纪早期作家,譬如让·巴贝拉克(Jean Barbeyrac),强调了格劳秀斯和普芬多夫之间的相似性;但我现在知道我们那时这么做是大错特错:事实上,普芬多夫是在运用格劳秀斯的一些理论假设来削弱这位荷兰人的思想对于国际领域的实践意义——尤其是在那些与霍布斯相似的观点上。正如我们所见,普芬多夫当时总体上来说非常热衷于将格劳秀斯与霍布斯区别开来,这和许多同时代学者的观点相左。

<sup>①</sup> 有关普芬多夫的生活细节,参见其著作《人和公民的义务》的序论(James Tully 编辑; Michael Silverthorne 翻译,剑桥大学出版社,1991 年)、卡内基版普芬多夫作品的序论(*Elementorum Jurisprudentiae Universalis Libri Duo*, Hans Wehberg 编辑, William Abbott Oldfather 和 Edwin H. Zeydel 翻译,卡内基国际和平基金会,牛津大学出版社,1931 年)以及《自然法和万民法》(Walter Simons 编辑, C.H. 和 W.A. Oldfather 翻译, 剑桥大学出版社, 1934 年)。

<sup>②</sup> 见《自然权利理论》,剑桥大学出版社,1979 年。

普芬多夫所生活的政治环境，回顾起来也显然是一种特别适合进行这种批判的背景。因为普芬多夫生活在一些欧洲国家的集团之中，它们感觉自己最易受到荷兰和英国作家所引为得意的军国主义和帝国主义者扩张之威胁。普芬多夫尽管(1632年)出生于撒克逊的开姆尼斯，是一位路德教牧师的儿子，但还是追随他的兄长为瑞典国王服务。需要记住的是，在三十年战争后期，瑞典已经成为德系国家，在波罗的海南岸拥有领地。许多德国新教徒转而将瑞典作为一个就业的场所，也作为一种安全的保障，防止他国侵犯在威斯特伐利亚和平会议取得的脆弱的平衡。

在克里斯蒂娜女王统治时期的最后几年，萨穆埃尔·普芬多夫的哥哥以赛亚成为瑞典人在德国的顾问和外交家，并最终当上了瑞属不来梅和费尔登的长官。萨穆埃尔也步了哥哥的后尘：从耶拿大学毕业之后，他的第一份工作就是标准人文主义的，给一位瑞典大贵族的儿子做导师，而这位贵族当时担任驻丹麦大使。1658—1659年，萨穆埃尔·普芬多夫卷入了丹麦和瑞典的战争中，被囚禁于哥本哈根。他利用这段时间(就像格劳秀斯利用被囚禁在卢费斯坦城堡的时间)撰写了一本基本政治理论著作，就是出版于1660年的《法学要论》。

为了理解这本书的观点以及(我们将会看到)它在德国某些地区受到的赞扬，我们必须考虑到瑞典在17世纪50年代后期和60年代所扮演的政治角色。自古斯塔夫·阿道弗斯国王统治的辉煌年代之后，瑞典皇室的国际立场发生了重大的变化。17世纪早期，瑞典人在很大程度上模仿荷兰人，在那个时代的人看来，他们的行为也有同荷兰人相似的冷酷和无情。举个例子来说，瑞典人坚持从厄勒海峡到波罗的海的自由权(当然，这是为了反对在17世纪早期控制了厄勒海峡的丹麦皇室)。在1640年，瑞典人和荷兰人正式结成同盟，保护波罗的海和北海的航运自由。瑞典自1633年起聘用格劳秀斯为驻巴黎大使，更是对这一利益的直接表达：最为知名的“公海”倡导者如今也来为保护瑞典在厄勒



海峡的自由权服务了。在同一时期,瑞典还卷入了像荷兰那样的领土扩张:1638年,他们建立了殖民地“新瑞典”(就是今天美国的特拉华州),邻近荷兰殖民地新尼德兰;相似地还在西非也建立了殖民地,在荷兰西非公司的堡垒和工厂之间。

但是到1658年,一切都改变了。1649年,丹麦人通过给荷兰人提供在厄勒海峡上的自由通行权,将同瑞典联盟的荷兰人争了过来。波罗的海上的经济强国(荷兰)同另一个斯堪的纳维亚王国建立联盟,这种前景使得瑞典人开始非常担忧(也是可以理解的)。瑞典的统治者于是寻求各种方法突破这种商业堡垒,这一探索最终在17世纪50年代末查理十世与丹麦人和勃兰登堡—普鲁士人的战争中达到顶峰。威斯特伐利亚和约签订之后,普鲁士的实力明显上升,并且在17世纪50到60年代同荷兰保持着相当稳定的联盟关系。荷兰在普鲁士进行了大量的投资,而且正如瑞典同荷兰结盟时所做的那样,17世纪50年代普鲁士开始考虑殖民活动,企图在科罗曼德尔海岸建立一个勃兰登堡殖民地。

由于瑞典人时常表现出的高超的军事策略部署,查理十世发现自己(一度)成为了厄勒海峡两岸的霸主,并且一步步地在波罗的海南部海岸扩张着领土。于是,在对丹麦的战争中,他提出现在应当将“波罗的海统治权”转让给瑞典了。实际上第二次丹麦战争(其间普芬多夫被丹麦人囚禁)就是为了实现这个要求的一次尝试。与此同时,瑞典的殖民努力被荷兰所摧毁:1656年,在双方就荷兰人在新瑞典境内荒地上定居的权利产生争执之后(这是具有启发性的),新尼德兰的荷兰人强行夺取了新瑞典——这些荷兰人对待欧洲伙伴的手段一如他们对美洲印第安人的所作所为。因此,在地缘政治学方面,瑞典人最坚定也最清晰地表达了抵制荷兰人所代表的一切事物(并扩大到也抵制其他商业大国,比如英国)。瑞典人成为了一些德系国家的领袖,这些国家害怕荷兰和普鲁士,也害怕他们传统的敌人哈布斯堡。能证明这点的一个例子就是,在第二次丹麦战争爆发的第一天,瑞典和一系列小国家(包括新教

的不伦瑞克—吕内堡和天主教的美因兹)就结成了莱茵联盟。

### 德国对格劳秀斯的批评

在 17 世纪 50 年代,这些政治圈子里的许多理论家都对格劳秀斯和英国作家们表示不满,他们常常将这种不满集中到三件事情上。第一,当然是格劳秀斯和霍布斯的理论基础,尤其是二人的反亚里士多德哲学理论和明显的无神论。亚里士多德哲学对德国的影响比在欧洲其他地方都要深刻,是德国各州行政层人员训练的专业课程的主干。其实亚里士多德派人士对格劳秀斯和霍布斯的某些具体结论的敌意,与他们对两人基础理论的敌意一样深——确实,从同样是反亚里士多德哲学的普芬多夫所得到的不同反应,就可以看出这一点。因此,被批判的第二个焦点,就是两人理论中关于财产权的部分,包括格劳秀斯关于海洋的观点。第三个焦点则是,个人或者国家可以惩罚自己对其并不拥有政治权威的人或国家。

144

所有这几点都为费尔登 1653 年的《评注》所强调,这是德国第一本对格劳秀斯的批判,此书也被献给他的统治者,不伦瑞克—吕内堡公爵。作为一名忠实的亚里士多德哲学的倡导者,他依据一般哲学理由批判了格劳秀斯的普遍人类社会概念,及其赋予自私自利的优先权地位。对于前一点,费尔登说(sig.A2<sup>r</sup>),如果国家[civitas]是亚里士多德设想的完美社会,那么使用国际社会[societas gentium]来对其进行研究就是无的放矢。如果亚里士多德关于文明社会的说法是真实的,那么国际社会就不是自然的,因而自然法也就不能在此应用<sup>①</sup>。对于后一点,他(尖锐地)评注道,当格劳秀斯赞扬西塞罗把自我保存作为“第一个自然印象”

<sup>①</sup> Ioannes à Felden, *Annotata in Hug. Grotium De Iure Belli et Pacis*, 阿姆斯特丹, 1653 年, sig. A2<sup>r</sup>。

时,他实际是在玩弄辞藻,而不是在讨论哲学[haec potius Oratoria sunt, quam Philosophica](第24页)。从这些批评中他推论,一个国家可以惩罚另一个违反了自然法的国家这种思想是“空虚愚蠢的精明”(第105页)。费尔登自己的国家差点被一场(最开始时是)为了惩罚异端教徒而引发的战争所毁灭,知道这一点,也就不奇怪为什么他如此强烈地反对把任何这样的观点牵扯到国际关系中了。

费尔登也身处在一个具有极其复杂国际关系的国家,这个国家(是德意志帝国的一员,甚至在威斯特伐利亚条约签订之后的时代也是)的统治权看起来同格劳秀斯和霍布斯使用的模式具有很大的不同。再一次,费尔登观察到了格劳秀斯思想的不寻常特点(他似乎没读霍布斯)。在回顾了亚里士多德哲学范畴的“专制”或“文明”政府后,他评价道:“如果像格劳秀斯定义的那样,一个国家的主权是指‘其行为不屈服于他人的权力’[这样才能不因任何他人的意志而变得无效],那么我说这些统治者没有一个享有主权,无论他们如何支配和管理”。专制君主的行为“可能会因为臣民的意志认为不公平而无效”,而在文明统治下,统治者的行为如果超过了法定权力(第50页),则公民就可以使其无效。作为替代,费尔登主张任何国家的法律具有至高权力,能决定权利的分配,其中可以包括将“主权”分解到各个不同的机构中。

在谈到格劳秀斯的财产权理论时,费尔登并没有完全反对该理论的基本内容,但是渴望从这一理论推导出海洋所有权的可能性。他说(第96页起),在人类可能从海上所获得的好处中,捕鱼和航海控制都可以导致人类在海洋上的完全财产权。正如第二年,格劳秀斯的追随者格拉斯温克在为其尊师进行辩护时指出的那样<sup>①</sup>,费尔登的目的看来很大程度上是为了向某个国家控制的水域上的航船收费进行辩护——其

<sup>①</sup> Theodor Graswinckel, *Stricturae ad Censuram Ioannis a Felden...ad Libros Hugonis Grotii De Iure Belli ac Pacis*, 阿姆斯特丹, 1645年, 103。

实,又是在说厄勒海峡的问题。费尔登也同样批评了格劳秀斯关于殖民的观点,提出任何民族都有绝对权利拒斥外国人以任何理由进入其领土(第105页)。

正如前文所说,费尔登在1653年所写的书中,似乎并没有注意到霍布斯的著作;然而,另一位新教徒亚里士多德派哲学家,维滕堡的齐格勒在十三年后所著的文章中,注意到了格劳秀斯和霍布斯的思想之间的相似之处。他说,“我不知道格劳秀斯与霍布斯教导的东西是否相距很远,后者认为人群中不公正的概念以人类的法律为前提,因为这些都是自然状态中没有的。”齐格勒还说,格劳秀斯虽然并没有明确地指出“自然的唯一指令”是寻求自身利益,但是他如此坚持生存需求,实际结果其实也就大致一样<sup>①</sup>。奥西安德(J. A. Osiander)同样也在其于1671年所著的《评论》中批评了格劳秀斯对于人类自然社会性的观点过于狭隘;在17世纪50—60年代的英国,在一定程度上人们都认为格劳秀斯和霍布斯很相像。<sup>②</sup>这些年间得出的格劳秀斯与那位最具威胁性的现代政论家间的关系,与17世纪后期对他的看法大相径庭,而且很大程度上是由于普芬多夫,对格劳秀斯的诠释发生了这种转变<sup>③</sup>。

146

普芬多夫和德国亚里士多德派们根本上的相似性,从以下事实便

<sup>①</sup> Caspar. Ziegler, *In Hugonis Grotii De Iure Belli ac Pacis Libros Notae & Animadversiones*, 威丁堡, 1666年, 71—72。

<sup>②</sup> 例见 Roger Coke, *A Survey of the Politicks of Mr. Thomas White, Mr. Thomas Hobbs, and Mr. Hugo Grotius*, 伦敦, 1662年, 以及罗伯特·费尔默爵士的“关于政府起源的观察”, 见他的《君权论和其他著作》(*Patriarch and Other Writings*)。Johann P. Sommerville 编辑, 剑桥大学出版社, 1991年。

<sup>③</sup> 尽管 Heinrich von Cocceji 仍于17世纪末坚持认为格劳秀斯没能驳倒卡尼阿德斯, 因为其自己的理论像对手的一样建立在效用基础之上。格劳秀斯, *De Iure Belli ac Pacis Libri Tres, cum ... Commentariis Henr. L. B. de Cocceii ... Insertis quoque Observationibus Samuelis L.B. de Cocceii Henrici filii*, 洛桑, 1751年, 43, 45。然而, Cocceji 的儿子在观察他的评论时脱离了他陈旧的观点。

可看出：我们能在普芬多夫的《法学要论》中找到非常相似的论点，尽管是带有更多理论复杂性。这部著作的读者反应也证明它吸引的受众与费尔登的一样。美因兹市市长，也是莱因联盟的重要创始人，布瓦尼伯格（Boineburg）欢呼普芬多夫是能创作急需的新基督教自然法理论之人，并介绍他跟伯克勒（Boecler）和康林（Conring）联系——伯克勒本身是格劳秀斯的评论家，于1663年向布瓦尼伯格献上了自己对《战争法权》的片面批判；<sup>①</sup>康林是新教德国的主要法理学家，近期着力宣传1656年普鲁士战争中瑞典的理由。<sup>②</sup>大约同一时期，向瑞典寻求某种庇护的小国家集团中的另一人物，巴拉丁选侯，给普芬多夫在海德堡大学找了个职位。他在那儿一直待到1670年，然后回到瑞典，先在兰德市做教授，然后是皇室史料编纂家，斯德哥尔摩的枢密院官员。正是在兰德市，他于1672年发表了主要的政治理论著作，《法学要论》的扩增版，名为《自然法和万民法》<sup>③</sup>。然而我们后面将看到，1685年南特法令的撤回刺激普芬多夫改变了政治观点，由于瑞典的查理十一世显然不是法国路易十四对手，次年他从瑞典迁居到普鲁士，担起了大选侯的顾问和史料编纂家。1694年他卒于柏林。

① 见 *Hugonis Grotii Jus Belli et Pacis*, 吉森, 1687年(1663年第一版)。

② 此段的最佳说明来自于 Timothy Hochstrasser 博士未出版的博士论文“自然法理论——在法国和德国启蒙运动中的编史及演变, 1670—1780”, 剑桥, 1989年; 另见 F. Palladini, “Le Dure Letteri di Puffendorf al Barone di Boineburg”, *Nouvelles de la Republic des Letters*, 1984年。

③ 这本身于1684年扩充出了第二版; 两个版本的前后区别有时是很有意义的(我在下文会提到), 但我认为普芬多夫在瑞典期间始终坚持了其基本观点。

## 普芬多夫对霍布斯的批评

《法学要论》和《自然法和万民法》两本书的基本观点是：格劳秀斯和霍布斯关于利益转化为权利的理论可作为一套截然不同的政治结论的基础。普芬多夫的理论始于一个显得强烈反现实的主张，即所有道德品质都是由行为主体赋予或强加给相关事物的，行为主体在某种意义上可以根据自己的选择随意描述事物——任何行为可被视为对或错，全凭做决定的行为主体们的意愿。这些行为主体主要是人类<sup>①</sup>，虽然上帝也可被视为自由行为者，能够任意分配道德价值于人、物或事。我刚才已说过，行为主体“在某种意义上是”自由的，普芬多夫对这种自由加的限制条件很重要。他没有在哪里把这点讲得完全清楚，所以现代哲学史家们发现很难去评价他的理论。但我们可以从《自然法和万民法》第一卷的一段很突出的话中看出他的意思，在那里他谈到了“强制性”产生“道德人”，即拥有明确的权利和义务的人或实体。

人有时会勾勒出一种道德人的形象或影子，以便在娱乐或玩笑中将其表现出来。因此，人格这一术语受到了舞台的特别挑战。虚构的人的本质在于：另一个真实的人的习惯、姿态和语言得到了优雅的表达。因此整个过程都只呈现出一个欢乐的面容，不管一个虚构的演员说了什么或做了什么，都不会留下任何道德影响，人们仅仅根据其表现的机敏和技巧对其进行评价……但是生产真实的道德人的“强制性”不允许这种自由度，而是总预设一些能促进人类生命之妥善使用和真正利益的道德品质：那些在构成人格时无视这些成分的人被认为是放纵的小丑，是对人类的愚蠢污蔑。因此暴君卡利古拉(Caligula)可以任命罗马最邪恶或最无知的混蛋为执

① 《自然法和万民法》，Basil Kennet 翻译，第五版，伦敦，1749年，3 (I. 1. 3)。

政官，如果那人是自由公民并且至少能履行那个职务中普通和正式部分的话：但是给他的坐骑英西塔土斯以同样的执政官的荣誉，却只是一种疯狂或乏味的玩笑<sup>①</sup>。

这里的基本观点与霍布斯很相近（显然在讨论人格的整个过程中都在影射他），但同时对他也进行了深刻的批判。在普芬多夫看来，人和其他行为主体使用的是任意武断的道德语言；但是这语言的实践意义在于通过使他们做些对集体有意义的事情来促进个体利益，凡做不到这一点就都是“空虚”或“徒劳”。包含“道德实体”的语言的关键在于：人不应该像野兽一样度过一生，没有文化和规则；他们及其行为应该受到既定的原理和准则节制，而这如果不应用此类术语和概念就无法实现。<sup>②</sup>普芬多夫还讨论了“使普通生活变得更加光彩和有条理”的问题。虽然道德语言可以反映我们的利益，但是它不会如霍布斯所想的那样直接反映个人的利益；如果运用得当，它总是会涉及在某个方面增加集体的利益，或帮助构建对“畜生”来说不可能的社会生活方式。

综上所述，我们可以这样说：对于普芬多夫，所有关于道德的言论都类似于霍布斯指望主权统治所提供的节制而规范的语言——在自然中，霍布斯假定的自然状态下那种完全主观的语言（“当每一个人都是自己的法官，对事物的指称都有别于他人，从这些差异中，争吵随之产生，和平被打破”）<sup>③</sup>是没有意义或者琐细的。普芬多夫的确运用了后一个词来形容霍布斯关于自然权利的观点<sup>④</sup>。但是他只能够通过通过在自然状态的人身上强加一个君主来消除自然道德的极端主观性，而这个负责掌控基本伦理术语的君主，也就是上帝。

① 同上，9（I 1.15）。

② 同上，3（I.1.3）。

③ 《法律原理》，Ferdinand Toennies 编辑，伦敦，1889年，188（II.10.8）。

④ 《自然法和万民法》，第267页（III. 5.3）。

十一 普芬多夫用常理与人权证, 中华与互睦亦仗慈惠会然也。(大意)

虽然(自然道德法则的)有用性和权宜性很清楚, 这种纯粹思维性的东西从来不能对人的思想产生强有力的约束, 他们会逐渐脱离这些准则, 无论一个人是想忽略自身的好处, 还是想通过他认为更恰当、更容易成功的其他途径得到这些好处……因此……可以下结论或主张说, 自然法则的约束性来源于上帝本身。<sup>①</sup>

即使在自然状态中, 我们也都用相同的道德词汇来指称相同的东西, 这一点通过信仰得到了保证——至高无上的上帝宣布了什么是对我们有利的。这颇为类似于霍布斯式国家中公民的信念: “民法对于全体公民来说是他们行动的衡量标准, 据此确定是对还是错、有利益还是无利益、道德还是不道德……”<sup>②</sup>

普芬多夫的自然状态与霍布斯的公民社会之间的相似之处还有很多。但是要记住, 霍布斯总是在强调自然状态的野蛮性, 仅受赤裸裸的自我保护本能支配; 另一方面, 公民社会则展示了和平的艺术与文化(当然首先是农业)。普芬多夫否认这一点, 他在文中阐述道, 自然状态(他认为它是真实的而不是假说, 并且由早期的人类与现代国际秩序所反映——这个观点他也归之于霍布斯)可以是一种和平的自我改进的状态, 因为人们被上帝引导去追求更大范围的“效用”, 而不是自我保护。他将这样说的主要动机清楚地表述出来:

霍布斯坚持认为如果不引入另一个主权, 不通过同一公民整体中的联合, 自然状态就不可能被消除和打破。这种观点是更不可原谅的, 因为那些通过友谊与同盟结合起来的公民整体(不管相互区别

① 《自然法和万民法》, 第 141 页(II. 3. 20)。

② 《法律原理》, 第 188 页(II. 10. 8)。



多大),居然会继续处在相互战争中,这对人类的常识来说是一个明显的矛盾。<sup>①</sup>

这里我们注意到,国际事务是对霍布斯主义最好的反驳。我们同样可以讲,对于普芬多夫来说,德国人恰恰在上述国际同盟关系基础之上成功地重建起体面而和平的生活,这便是他对霍布斯主义的主要辩驳。正像人们可能认为的,在国家主权的属性问题上他一直比格劳秀斯与霍布斯要小心得多。从很早开始,他就指出将德意志帝国的国体强行归入传统政治分类的范畴是一个错误:帝国是一个“不规则的系统”,既不是君主制、贵族制,也不是民主制,而更像是一种“不平等的联邦制”,皇帝作为地位较高的合作者(像罗马人与拉丁人的联合)<sup>②</sup>。当普芬多夫在他的《自然法和万民法》一书中讨论这种联邦制时,他用一种明显非格劳秀斯式的术语说它们“相互”交出“部分主权”。在一处尖锐地提及格劳秀斯自身在联合省的命运时,他问道,“其国民有可能受到另一个政府的传讯和惩治,那种国家怎么才能完全保有它的自由?”<sup>③</sup>对主权进行更有弹性的解释这种意愿将普芬多夫与格劳秀斯和霍布斯鲜明地区分开来,这也与他对后两位作者描画的主权个体形象总体不满意是一致的。

近来,有一些学者认为,普芬多夫《自然法和万民法》中的反霍布斯主义掩盖了他对于霍布斯把人解释为一种自利存在的根本认同。这样讲来,普芬多夫的社会性理论是实用主义的理论,也就是说,它将社会

<sup>①</sup> 《自然法和万民法》,第110页(II. 2. 8)。

<sup>②</sup> “Severinus de Monzambano”, *De Statu Imperii Germanici ... Liber Unus*, 日内瓦, 1667年, 158—159。

<sup>③</sup> 《自然法和万民法》,第683页(VII. 5. 18)。格劳秀斯和奥尔登巴内费尔特由荷兰议会授权的一个非正规法庭审讯。关于司法管辖权以及该法庭的革命性质,见 Jan den Tex, *Oldenbarnevelt*, 剑桥大学出版社, 1973年, 648—650。

生活描述为自利存在的实际需要,而不是人类的内在和第一需要。<sup>①</sup>对这种实际需求的宽大理解很难与内在社会性观念区分开来,但实际上,普芬多夫一度似乎尝试去做这样一种区分,并在这个意义上否认他的理论是实用性的。

### 社会性

尽管另一个人既没有对我好也没有伤害我,尽管他没有什么可以让我害怕或者喜欢,自然因素仍然使我把这样一个人尊为我的同族和平等者;理性本身(如果我们没有别的)就足以在人与人之间强化友善社会与交往的实践。基于这样的考虑,假定在世界上有这样一个国家,它在内部坚持和平与正义,同时又具有如此强大的力量足以令其他所有国家惧怕,不用由于害怕受到报复而克制自己不去伤害别国;但是,如果这样的国家或人民,随心所欲地去攻击、驱逐、杀害或是奴役柔弱的邻国,我们就应当说他们破坏了自然法则因而事实上是有罪的。然而(如我们所推想),这些人可以保存自己,不管他们是否允许他人有任何权利。<sup>②</sup>

对霍布斯基本观念的否定,很难想象还有比这个更加清晰的了,而且看起来很难通过这段话中得出结论说:普芬多夫相信社会性直接来源于人们的“愚蠢”。在这个例子中,强大的无赖国家被一种道德话语所谴责。这种道德话语的至高权力,就像我所说的,来自希望人们过上体面

151

<sup>①</sup> 见 Fiammetta Palladini, *Samuel Pufendorf Discepolo di Hobbes*, 博洛尼亚, 1990年;以及 Istvan Hont, “社交与贸易语言:普芬多夫与亚当·斯密‘四阶段’理论的基础”,《欧洲现代早期政治理论语言》,剑桥大学出版社,1986年,271—316。

<sup>②</sup> 《自然法和万民法》,第137页(II. 3. 16),在这部分,普芬多夫直接处理霍布斯的非社会性思想。应该指出,这个段落出现在《自然法和万民法》的第一版和随后的版本中都出现了。Palladini 正确地强调了普芬多夫在 Cumberland 的影响下在第二版中引入的改动的重要意义,但是在这个领域,他对霍布斯的批判又回到了从前。

共同生活的神性。恰恰就是普芬多夫思想中的这种神性(与他精微的思维一道)最终使他与霍布斯有所不同。

### 普芬多夫对格劳秀斯的批评之一

#### 社会性

121 普芬多夫对霍布斯主义自然状态的批判把他引回到对格劳秀斯的新阐释。就像我们刚才看到的,第一批德国读者如费尔登,意识到了格劳秀斯“人类社会”与公民社会的区别。这一区别在《战争与和平法》中主要是通过格劳秀斯对分配正义的讨论展现出来的。当然,他们缺少我们所拥有的东西——格劳秀斯的早期手稿,在那里他阐明了互助与对有需求者的尊重完全是公民社会生活的产物。不过他们(如霍布斯一

152 样)看出了格劳秀斯观念的基本性质。但是,普芬多夫却引用格劳秀斯对人类社会性的阐释来作为他自己完全不同的自然状态理论的基础,其中,分配正义与不完全的权利扮演了重要的角色。在《自然法》一书第三卷第三章中,有对普芬多夫理论的关键论述,它从一种高亢的观点开始:

要求不伤害他人,或不剥夺对他人应有的尊重,这只是件苍白的事情:这种对人的消极仁慈仅能让他没有憎恨的正当理由,却不能给他一点鼓励以爱我们。要把人类的思想更有力地联合起来,在这种对相互作恶的克制之外,很有必要增加相互为善的真正实践。

格劳秀斯坚决地将感激一类的美德从自然法领域排斥出去,普芬多夫则坚持感激显然是互助的自然义务所要求的,尽管“每一次违反自然法后,在自然法庭中并不一定立即出现一项针对当事人的诉讼(或者

诉讼的相似物)”(III.3.17)——也许有许多实际的理由来说明这类违法者为何没有受到惩罚。他在 I.7.7 中解释了他的想法,讨论了完全权利与不完全权利之间的不同:

于是,有些东西完全是应归于我们的,而另一些则不完全,在那些生活在自然自由状态中的人看来,产生这种情况的原因在于自然法中的各种规则存在巨大差异,其中的一些有利于个人自身,而另一些仅仅有利于社会福祉。由于履行后者的必要性比前者要少,理性表明前者需要通过更为严格的途径加以要求和执行,但是对于后者,治疗方法超过疾病的严重程度就纯粹是愚蠢的。

同样,在第一卷中论及格劳秀斯关于分配正义的概念时,他坦言“当我们向别人展示某种仅仅根据不完全的权利才归于他的行为或事物时,或者向别人采取不属于严格商务范畴的行为时,我们就可说是遵循了一般正义或普遍正义。(I.7.8)”格劳秀斯当然不承认这种导致不完全权利的考虑是“真正所谓权利”的一部分,而且他也没有正视普芬多夫提出的完全权利与不完全权利之间的模糊界线。

普芬多夫坚持自然法则包括相互帮助以及相互容忍,这一点在关于“人类的共同<sup>①</sup>责任”的那一章(III.3)中体现得最为清楚——尽管其观点并不是像人们天真地期望的那样。也许人们会认为,帮助他人的自然责任会导致(例如)有义务与贫困者分享自己的财产,比如一个人在公民社会中所拥有的(在格劳秀斯意义上的)财产。在某种程度上,普芬多夫断言确实如此,但在实践中有一个重要的条件。III.3 中系统讨论了格劳秀斯所列举的关于私人财产权限度的例子,包括有权自由通过他

<sup>①</sup> 或者“mutual (相互的)”——巴贝拉克版本的英译本运用这两个词来翻译普芬多夫的 promiscuus。

人领土以及(最说明问题的)在那些没有被其所谓的主人正当使用的土地上定居。

要记得,格劳秀斯曾经指出,这些权利不是从任何类似慈善的东西来的<sup>①</sup>,而是来自物质形态私人财产获得方式中原初内在的限制,所以(比如)那些宣布对于自己狩猎的土地拥有所有权的美洲印第安人是完全错误的。普芬多夫不同意这一点,相反他认为,那些权利——在其构成权利的范围,是自然状态中人们相互帮助的责任的必然结果。但情况往往是,相互帮助的要求并不能导致格劳秀斯式的完全权利。比如,允许外国人在我们中间定居可能是一种“人道”的行为,但是

因为无论给这些请求者什么,我们都可以正当地视之作为一种慷慨施舍,于是这意味着,请求者不能马上去拿取他们所喜好的事物,也不能有权定居在我们这里的随便一块闲置土地上,而是应该满足于我们所分配的地位和特权。<sup>②</sup>

因此,在实践中,互相帮助的自然责任反而可以用来限制自然行为主体可以向他人主张的那种权利。通过使完全权利与不完全权利之间的区别柔性化,同时更多地将自然状态视为像公民社会,普芬多夫得以提出了一套限制自然状态下人们侵略性行为的理论。

154

<sup>①</sup> “那种观点不是基于某些人声称的条件,即所有者受慈善规则迫使把自己的物资分给需要的人;而是基于下面这一点,即物品所有权建立时带有这样一个优惠例外,规定在这种情况下人们可以重新获得原始共同体的权利……”(《战争与和平法》II. 2. 6)。

<sup>②</sup> 《自然法和万民法》,第 253 页(III. 3. 10)。

## 普芬多夫对格劳秀斯的批评之二

## 财产权

在普芬多夫对财产权的一般性论述中，以及他对格劳秀斯概念中“使用”一词之狭隘性的批判中，都可以看到同样的方法，导出了同样的结论。我们在第三章中已经看到，格劳秀斯的理论是，对物质世界中有利于个人消费的部分——比如我们抓获的动物或者采摘的水果，都有基本的自然权利可以去占有。而且在私人财产权为生产商品所必需时，这种自然权利就扩展为一种完全的财产权。普芬多夫攻击了这个观念的核心。在《法学要论》和《自然法和万民法》两书中，他都在一开始区分了消极的与积极的公有，并认为严格来讲在自然界中只有前者存在，因为在那里物品不被任何具体的人占有。到此为止，他还是与格劳秀斯意见相同，反对塞尔登（正如我们所看到的）。但是，他又论述道，如果我们认真考察消极的共同体，它必然意味着即使为了个人消费而挑出的物品也不被人所有，因而它们可以合法地被从预期消费者口中夺走。这显然不令人满意，所以，“我们理解人们对此最早的协议应该是，无论谁从共有物资或其产出中取出了什么以用于自己的目的，任何人都不应将其夺走。”<sup>①</sup>但普芬多夫的观点是，就连这种权利也必须经过协议，就像（他断言）占有未被占领的领土这种同样看似“自然”的权利一样。所有财产，甚至格劳秀斯假定其为自然的那一类最低限度的财产，都是人为的或者是契约式的——同样，自然状态与公民社会在这里没有明确的区别。换言之（普芬多夫自己也这样说过），上帝没有决定什么是属于哪个人的，而是把划分“我的”“你的”之类财产权概念的工作完全留给了人类。于是，人们尽可以自己认为合适的方式自由地使用财产权语言，与促进一种“优雅的”共同生活这个总体目标相适应。

<sup>①</sup> 同上,367(IV. 4. 5)。

155 通过这种观点,普芬多夫很巧妙地避开了格劳秀斯理论的暗示,即所有财产都必然与人类消耗地球资源这一根本而自然的需求相联系。取而代之的概念是,财产总是能由一些广泛的人类需求合法化,它们可以与在公民社会中受到重视的那些需求相比。在《法学要论》中,这些观点已被用来处理海洋这个中心问题——《法学要论》的第一个独立部分几乎就在关注这个问题。普芬多夫在论述中提出的要点就是,海洋可以通过格劳秀斯没有承认过的方式被私人利用,一个国家可以出于捕鱼和防范目的对其毗邻海域进行合法控制,故罗马人有权阻止任何外来船只穿越盖底斯海峡<sup>①</sup>——这是对厄勒海峡问题的一个相当清楚的暗示。而且,普芬多夫推断这种控制就是财产权,尽管(或许)是“至高”(eminent)支配权,也就是说,享有财产权的是国家而不是某个人。他没有兴趣去区分财产权和管辖权,那是贞提利和格劳秀斯所使用的概念。但是如果无法想象海洋的私人所有权能带来好处的话,普芬多夫就同意格劳秀斯的观点,即它不应为谁所有。他认为,对于广大的海洋来说这个观点很可能是合理的,因为大洋无法由任何一个国家去有效治理,其所有权也无法以防卫或其他实质性利益为理由来捍卫,况且没有人可以像对待空地一样,宣称对海洋的占有权。对于这种宣称,

我们的回答是,人们确实有通过首先占用荒地而将其据为己有的权利,但是要永远记住,上帝没有将世界赐予这个人或是那个人,而是将其赐予了全人类;人生来是平等的。因此,最早提出财产概念的人们之间心照不宣的协定,即把那些未进入他们最初划分领域的东西分配给最早占取者,无论如何都不能推及到下面这样的对象:此物一旦被某人独占,他就会以最不公正的奴役压迫其他

<sup>①</sup> 《法学要论》(*Elementorum Jurisprudentiae Universalis Libri Duo*), Hans Wehberg 编辑, William Abbott Oldfather 和 Edwin H. Zeydel 翻译,卡内基国际和平基金会,牛津大学出版社,1931年,II, 28。

罪人,或者截取一些可能对所有国家都有利的重大好处。这些情形都是那些原初分配者们不能想象的<sup>①</sup>。

于是普芬多夫对东印度群岛的西班牙人采取批评态度,并至少对格劳秀斯《海洋自由论》那一部分表示了同意。<sup>②</sup>

然而,这个关于海洋的观点的引申意义在于,什么可以被认作“荒地”是很不明确的:国家可以很合理地对世界上某些区域宣布财产权,尽管可能无法对这些区域进行实际的开垦,只要是出于国防或者狩猎(捕鱼)的必需就可以了。如果把这个观点应用于陆地,就要禁止那种强行掠夺印第安人的行径(那在格劳秀斯理论中是合法的),普芬多夫再一次得出了这个结论。在《法学要论》中,他用一个与他的一般前提不完全吻合的论点表明了这一点。

如果不考虑上帝方面的特许,那么第一个人正是全凭占有的名义得到了对一切事物的所有权,他并不需要别的理由,因为不存在有权利挡他路的人。他获得了对所有东西的控制权,尽管他无法在行动上占有一切,也无法使其全部为己所用。他在实际上占有了一部分东西,同时在意念上占有其他东西,而且一旦需要也可以实际占有,这就够了;正如只进入王宫一间宫殿的人,已算进占了整个王宫一样。<sup>③</sup>

但是在后来的作品中,普芬多夫在一个更令人满意的基础上得出了同样的结论,明确针对格劳秀斯在《战争与和平法》II.2中提出的论点。普芬多夫在《自然法和万民法》中指出,首先,认为空地应该首先归

① 《自然法和万民法》,第383—384页(IV.5.9)。

② 另见《自然法和万民法》,IV.5。

③ 《法学要论》,II.36。



属“最先实际占有者”这个表面上“自然的”原则其实是约定的，不过那是整个人类很早时期的一种约定；其次，这约定的一部分（可以推测）是一个人占有与一群人占有之间的重要区别。

在对无法搬动之物的占有问题，尤其是对陆地的占有问题上，我们要很谨慎地观察和区分它是被一个人占领还是被一群人联合占领。当一个人去翻地和施肥，或者给土地划出固定的界限，他就被认为是这块土地的占有者；但是在这个条件下，他所占取的不能超过一个家庭可以合理持守的范围，尽管这个家庭可以扩大繁衍。例如，一个人和他的妻子一起被放逐到了一块足以养活无数人的荒岛上，那么除非出于难以容忍的专横，他不可以凭占有权而宣布把整个岛屿据为己有，也不可以妄图去驱逐那些可能从海岸的其他地方登陆的人。但如果是很多人同时拥有一块陆地，那么这个占有权就可能属于整个群体，或者属于一些小群体。如果一个团体的人们占领了某一块荒芜的地区，周围有天然形成的或是人为约定的边界，就出现了第一种情况……所有以这种整体方式占据的东西，后来也不一定要分配到具体特定的所有者中间。因此，在一个被这样占有的地区，如果发现任何没有确定归属于某个私人的东西，都不应该视之为废弃的或无主的，从而任何个人都可以据为己有；而应该视为属于全体人民。

虽然在这段话中以及在关于海洋的论述中，普芬多夫都没有区分管辖权和财产权，但是他的观点很明确：一个民族领土上的荒地属于这个民族全体所有，可以通过各种方式安排处置。不能认为获得财产权的原则与获得管辖权的原则不同，也不能认为外国人只要服从当地人的

政治权威,就自然有权占有空置的领地。<sup>①</sup>

### 普芬多夫对格劳秀斯的批评之三 国际惩罚

以极其非亚里士多德的道德元理论为基础,在世界上的海洋和荒地所有权问题上,普芬多夫得出了与北日尔曼亚里士多德派相同的结论。在他们所关注的另外一个主要领域,也就是一个国家或民族是否有权惩罚另一个违反了自然法则的国家或民族这个问题上,我们看到同样的过程。普芬多夫狠狠批判了格劳秀斯的观点——惩罚权是全体人类共同拥有的自然权利。正如他在《法学要论》中所说的那样,一个自然人所能做的一切就是报复,也就是说,对伤害过他的人进行武力还击(但在复仇的过程中,他可以使用任何必要的暴力来从侵犯者那里获得补偿)。

158

当一个人非正义地伤害了他人,除非他同时也间接地伤害到了我,或者我自己有义务保护那个他人免受非正义的侵害,否则我没有权力对第一个人施予攻击,只要没有任何证据表明他对我有敌意。<sup>②</sup>

在《法学要论》和《自然法和万民法》中,普芬多夫为这一观点辩护道,惩罚的部分意义在于它必须“先发出威胁,并且……在罪行彰显之后实施”,<sup>③</sup>他还在霍布斯那里寻求支持(虽然是一种相当含糊的支持),

① 《自然法和万民法》,第 386—388 页(IV. 6. 3—4)。

② 《法学要论》II. 252。

③ 《自然法和万民法》,第 769 页(VIII.3.7)。

因为正如普芬多夫所指出的，霍布斯也将惩罚定义为一种需要监督者进行管理的东西(VIII.3.7)。然而，普芬多夫被迫承认霍布斯在其他地方说过，民事惩罚的权利是从公民保卫自己的自然权利转到统治者手中的——“对此可以回答说，惩罚的权利不同于自我保护权利；通过向臣民行使这种权利，我们永远也无法理解一个没有臣服的自然状态会允许什么”。<sup>①</sup>

根据普芬多夫，在制裁实施之前必须先发出威胁这一点意味着，惩罚只能通过某些拥有公认的高于他人的政治权威者来执行，而且只能在已有法律被行为主体认可且被统治者程式化实施的情形下执行。因此，格劳秀斯认为我们有自然权利可以对任何违反自然法的人进行惩罚，他这个观点是相当错误的。普芬多夫完全认识到了这个立场对殖民计划的实践影响意义，在《自然法和万民法》第二版(1684年)中，他引用了培根的一段话代表标准的人文主义观点(他明白，也是格劳秀斯的观点)：

159 培根先生……说这是对美洲人发动战争的一个充足理由：“由于他们有着野蛮的人殉和食人风俗，所以就要根据自然法则被视为应该放逐的人种。”我不得不承认我对此无法苟同。因为我们应该认真地考虑一下，基督教君主们是否得到了充分的许可来侵略那些印第安人，视之为被自然放逐的人种。就因为他们将人肉作为普通的食物吗？或者是因为他们食用自己同宗教的人的尸体？或者，因为他们吞食陌生人和外族人？然后，还要问一句，那些据说是被杀死吃掉的陌生人可是敌人、强盗，还是无辜的客人和旅行者，或为天气所迫到达那里？因为只有在后一种而不是别的情况下，君主们才能得到对他们发动战争的权利，而且这样的权利只能给其

<sup>①</sup> 同上,761(VIII.3.1)。

臣民受到那种非人道对待的君主。<sup>①</sup>

但是毋庸置疑，普芬多夫还记着三十年战争中德国的经历，以及非日耳曼势力之间的持续冲突——他们的主要兴趣就在于各种宗教圣战。这段时间他一再关注的是，只有那些受到别国直接侵略的国家，或者与被侵略方有着明显同盟关系的国家才可以发动战争。那些在威斯特伐利亚辛辛苦苦建立起来的法律规定应该是维系德国和平的安全基础，不应受到荷兰、法国、西班牙之类的国际企图破坏。正如他所说的（在第二版加入的另外一段中），我们能够提供合法援助的首先是那些盟国或者确认的伙伴国家，虽然“人类的亲情和公共关系”有时可能“促使我们有足够动机去保护明显受到伤害和虐待者，尤其因为这样做很容易被变成我们自己的利益”，但是

仅仅说是共同利益需要，或说压迫无辜者不应逃脱惩罚，或说触犯一个人必将会影响所有人，我们不能想象每个人（哪怕他生活在自然的自由状态）凭借这些理由就有权利去纠正那些侵害他人者，并发动战争惩罚他们。因为另一方面，受到侵略的一方也有权以同等的武力来反抗那个他并未伤害过却主动来犯的敌人；结果必将是，世界上要发生的不仅仅是一场战争，而是两场。此外，一个人要强行成为世界上的裁判，决定矛盾输赢，这同人类的自然平等是相悖的。更不用说这种特权还可能被滥用，任何人都可以凭此借口对他人发动战争。所以另一个人所承受的痛苦并不足以将我拉到他的

160

<sup>①</sup> 《自然法和万民法》，840(VIII. 6. 5)。引用培根的段落（正如巴贝拉克所说）来自他的对话《神圣战争之宣传》（*An Advertisement Touching an Holy War*），这是培根在与霍布斯交往期间写的，霍布斯可能把它翻译成了拉丁文——培根自己安排了翻译，尽管这本书是在他死后才在 *Operum Moraliū et Civium Tomus*（W. Rawley 编辑，伦敦，1638年）中面世；见 sig. A3<sup>r</sup>—A3<sup>v</sup>。

争端中去,除非是他要求我从旁帮助,那样无论我被要求做什么,都不是我的责任,而是那个需要我帮助的人的责任。<sup>①</sup>

因此,他认可格劳秀斯这一点也许是对的:可以向外国统治者的臣民提供支持,前提是要他们提出要求,而且要在明显“难以忍受残暴统治”致使他们有权利拿起武器反对自己的政府时。<sup>②</sup>

在 II.5.6 中,普芬多夫仔细地讨论了一个相关的问题:对一个以武力威胁邻国的国家采取先发制人的打击。与贞提利不同,他坚持“尽管强大的邻国表明有能力也有愿望进行伤害,但是这并不是我对其采取行动的正当原因,因为该国并未将其愿望具体地加诸我身。”甚至在这个过于强大的邻国已经侵犯其他国家时也仍然如此,“除非我碰巧与受害方有更加特殊的义务联系”——也就是说,与受害者结成了某种稳定的同盟。只有在攻击性强的国家有明显迹象要攻打我们的前提下,我们才有权率先发动攻击。

普芬多夫这些观点体现了对欧洲殖民扩张和欧洲内部互相残杀加以高度限制的态度;但是在有一个战争领域中,他关于自然社会性的论述肯定了干预和惩罚的权利。在谈到“尊重”时(VIII.4),他认为海盗和窃贼们一般是不值得尊重的——也就是说,他们不配受到最基本的道德尊敬。

如果整个国家和共同体不是满足于享有并行使好自己国内权利,而是丝毫不顾信仰和协定侵略和抢夺其他国家,那么它们也不配

<sup>①</sup> 《自然法和万民法》,第 847 页(VIII. 6. 14)。

<sup>②</sup> 在他 1673 年的作品《人和公民的自然法义务》中(这部作品在许多方面只是他的《自然法和万民法》的删节版),普芬多夫在合法干预理由中加入了“单纯亲族关系”(sola communis cognatio),II. 16. 11; 翻译可以参考 James Tully 和 Michael Silverthorne 的版本,剑桥大学出版社,1991 年。

受到尊敬。现在,这样一个尊严缺失的情形对于本人的影响大体如此;其他人也必定不能给予此等人比给禽兽更多的怜悯,除非他们远离那不正义的、血腥的生活方式。<sup>①</sup>

161

在这些评论中,他所想说的到底是哪类国家还不十分明确。也是在这些段落中,他明确地否认这适用于巴巴里海岸附近的居民,他们

是如此的偏私,在执行与一些特殊联盟的条约时保持公正,而对所有其他的邻国,或至少对某些特定的国家,就对自然法则全然不顾……很显然,他们的信誉下降很严重,但是剥夺对他们一切程度上的尊敬又太严酷了。

或许他想说的是蒙古人那种例子,或如土耳其人对基督教王国的入侵。

这些评论并不足以对抗普芬多夫在《自然法和万民法》中反对干涉的强烈主张。那本著作里的观点在几年后(我们在下一章将看到)被他那位在其他方面都很忠诚的编者——被放逐的胡格诺教徒巴贝拉克尖刻地批判,因为这观点不支持为保卫新教而与法国进行的战争,而巴贝拉克认为这种战争是有必要的。但事实上,在路易十四废除南特诏书之后的焦虑岁月里出版的著作中,普芬多夫已经开始修改他自己的观点。我们在本章开头对普芬多夫的生平简介中也看到,在《自然法与国家法》和《论人与公民的义务》于1672年和1673年出版后,普芬多夫的大部分才能与精力都花在与历史和政策有关的著作上。虽然在研究自然法期间他就开始出版这类著作——特别是以塞韦里诺·德·蒙赞巴诺(Severino de Monzambano)为名出版的关于德意志帝国的著作,从1677年开始,他先后在瑞典和普鲁士担任历史学家和顾问,这使他把全部精力

<sup>①</sup> 《自然法和万民法》,第802页(VIII.4.5)。

都集中在这类著作上。在这个过程中,对国家利益在全球政治中的角色的清醒意识使他日益赞同要建立一种联盟,以遏制威胁欧洲稳定的国家,并在必要时对其发动战争,尤其是对法国人。

在瑞典期间,他一贯坚持反对与法国结盟,并敦促说(如他于1679年提出):

既然法国已经达到了如此强大的程度,对所有欧洲国家形成了威慑,而且还做出要为这些国家制定法律的样子,瑞典出于对公共利益的考量,要保持欧洲的平衡,一定不能协助法国完成其每天都在构筑的宏大计划。<sup>①</sup>

或者,正如他在次年提出的,瑞典的主要利益是“与那些跟它有同样目标的新教徒结为联盟,以维护威斯特伐利亚的和平”。<sup>②</sup>但是1685年南特诏书的废除使他认清仅仅维护威斯特伐利亚的和平与欧洲的平衡还不够。新教自身现正受到威胁,而且法国内部对教友的迫害是为新教势力的介入提供了理由——南特诏书废除后普芬多夫移民普鲁士,在晚年出版的一系列显著而雄辩的著作中他都敦促这一点。毫无疑问,他的这次移民是缘于瑞典政府在面对新的威胁时表现太软弱,也缘于大选侯为对付法国而对欧洲势力进行有力编组。

在1687年出版的《论公民生活中宗教的本性》一书中,他的新观点得到了最清晰的陈述,这本书的英文版叫做《公民社会中宗教的本性与条件》(伦敦,1698年)。

---

① 《罗马教宗历史》(*The History of Popedom*), J. C. 翻译, 伦敦, 1691年, 200。是“Basilius Hyperta”所著 *Historische und Politische Beschreibung der Geistlichen Monarchie des Stuhls zu Rom* (汉堡, 1679年)的译作。

② 《论瑞典与法国联盟》, 伦敦, 1709年, 52。成文于1680年。

如果一个君主给有信仰的臣民制造麻烦,不是为了别的,只是因为他们的不服从他的意见(尤其是如果他们能够从“圣经”中找到并坚持自己的观点),那么这个君主就是在实施非正义的行动。我看不出他如何能有权迫使他们离开他的领地……因此,所有虔诚的基督教徒都应该勇敢地反对这头野兽(启示录,13:8)的威胁和企图,把余下一切交托给神圣的上帝。<sup>①</sup>

他预言般地总结说,面对这样非人的迫害,君主和已经打碎罗马枷锁的自由人“只要不是傻瓜,都会知道该做什么,而不需要我的任何建议”。<sup>②</sup>

②在同期一本关于新教联盟的著作中,他抨击法国卡尔文教徒朱里厄(Jurieu)倡议的基督教联盟,转而敦促成立新教联盟以“保卫反对天主教的共同事业”。<sup>③</sup>在去世前出版的一部著作中,他将这些观念应用于海上自由,指出在威廉三世(联合省和英国的统治者)与路易十四之间的大联盟\*战争中保持中立的北方国家应该认识到新教的事业与战争的结果息息相关。“那个傲慢国家”(指法国)的失败有利于新教的北方,他们不应该为了获取商业利益而在这场战争中宣称中

① 《文明社会中宗教的本性与条件》, J. Crull 翻译, 伦敦, 1698 年, 153, 155。

② *Ipsi etiam me non movente, si mens non laeva est, intelligunt.* 《公民生活中宗教的本性》(*De Habitu Religionis Christianae ad Vitam Civilem*), 不来梅, 1687 年, 195。英译本阐述就很明了: 他们“无疑即使没有我的建议也会采取最有效的措施, 从而确保他们远离如此紧迫的危险”(第 155 页)。

③ *The Divine Feudal Law: Or, Covenant with Mankind, Represented*, T. Dorrington 翻译, 伦敦, 1703 年, 364。这是他的作品 *Jus Feciale Divinum sive De Consensu et Dissensu Protestantium Exercitatio Posthuma* (1695 年) 的译本。

\* Grand Alliance, 17 世纪后期主要为对付法国而成立的欧洲国家联盟。  
——编注。



立。<sup>①</sup>我们或许可以说,在普芬多夫的晚年,自然行为主体(也就是国家)存在的环境已经改变,保持体面的社会生活这样的一般要求,现在比20年前意味着更多的相互侵略性。

所以,普芬多夫在这些历史和政治著作中表达的最终观点,在有些方面与他那些激进的继承者并没有那么大的差别。这点我们将在下一章中详细阐述。然而,在其17世纪80年代重新出版的法学著作中<sup>②</sup>,普芬多夫愿意坚持其在17世纪60和70年代提出的观点,也正是这批著作继续影响许多读者,尤其是在德国。于是,一道鸿沟在格劳秀斯的继承人之间出现了:一方是(像洛克和巴贝拉克)支持侵略性的和干涉性的外交政策,另一方则是(像基督徒沃尔夫,甚至康德)把这种事情认为是商业国家之间竞争的不道德产物。在这场争论中让第二种观点在自然法学理论家中受到尊重,这正是普芬多夫伟大的、但却被严重低估的贡献,就像他把格劳秀斯传统中淡薄的社会性观念转换成更强的人类互助观念一样。他的《自然法和国家法》与格劳秀斯的《战争与和平法》(尤其是巴贝拉克版本)交相辉映,这两本著作合在一起形成关于当时政治思想的两卷本百科全书,收藏在从乌拉尔山到密西西比河间的每一所私有和公共图书馆当中。本系列演讲中的大部分内容都是从我自己手边巴贝拉克版本的英译本中获得的。但是,我们将在下一章中看到,普芬多夫的继承人面临的任務将是:如何在他们从这两部著作获得的经常是互相冲突的信息中把问题讲通。

<sup>①</sup> 来自 Ioannes Groningius, *Navigatio Libera, seu De Jure, quod Pacatis ad Belligerantium Commercia Competit*, 罗斯托克, 1694年, sig. D1。Groningius 发表评论支持中立派的权利,但将他初始版的书稿发给普芬多夫评论,并且将普芬多夫的评论和自己的回应一并发表(这条注释我得自 T. Hochstrasser 博士)。

<sup>②</sup> “《自然法和万民法》1684年在法兰克福和1688年在阿姆斯特丹以大大扩展的方式再版。《人和公民的义务》在剑桥成为固定文本,在那里(1682年起在伦敦)多次再版(早先时候,《法学要论》在那里被作为固定文本使用,此书1672年或许是在 Richard Cumberland 的影响下重印)。

## 第六章

### 从洛克到瓦泰勒<sup>①</sup>

正如我在上一章开头部分提到的，对于霍布斯关于国际政治领域观点的最流行的回应就是否认它是一种地方性战争状态，并得出一个

① 当我将这章作为一场演讲时，我曾用以下的话作为开场白。“在开始这个演讲之前，我需要坦白一点。从我们一起在剑桥读研究生开始，十五年来我和 James Tully 一直就彼此的工作交换着意见。事实上，过去的五年里，我们在共同创作一部关于 17 世纪政治思想的通史，其中第一卷（下至 1651 年）主要由我负责，第二卷（下至 1714 年）主要由 Tully 负责。虽然如此，但我们当时住在大西洋的两端，这就意味着我们难得见到对方，而且经常在没有沟通的情况下独自创作几个月。所以在去年长假接近尾声之际，我不仅高兴，而且惊讶地发现了一件事情：他要向基督学院的洛克会议发表一篇题为‘重新发现美洲’的论文（这个会议，我相信诸位当中有些人曾出席过），他的论文中提及了约翰·洛克和涉及美洲殖民统治的理论问题。我已经在先前的夏季（他未知）写下了一篇概述格劳秀斯—普芬多夫论点的论文，其中有一段关于洛克的简短的附注。1990 年 9 月交换论文时，才发现我们各自独立地得出了同样的结论，那就是美洲和国际事务的问题远比以前学者们所承认的更加接近洛克《政府论两篇》的核心。因此，在今天演讲的第一部分我要说的内容既是我的也是 James Tully 的工作；然而，我所要做的将比他更加集中在对普芬多夫的特别论战上，这个论战我相信我们会在《政府论下篇》中察觉得到。”当然，自那以后，Tully 在他的文集《政治哲学的方法：语境中的洛克》（*An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*，剑桥大学出版社，1993 年，137—138）中发表“重新发现美洲：《政府论》与土著人的权利”，阐述了他对洛克和美洲的观点，并通过他 1994 年在 Seeley 讲座上发表的 *Strange Multiplicity*（剑桥大学出版社，1995 年）扩大了他的主题。

必然的结果，即自然状态对个人来说也不是一场战争。我们在上章看到，对普芬多夫来说，反对霍布斯的理论基础伴随着反对该理论的许多实践蕴意，特别是反对霍布斯与格劳秀斯以及人文主义传统都主张的那些制造战争的理念。事实上，正如我所论证的，对于这些实践蕴意的反对很可能是普芬多夫着手其哲学计划的主要动机之一。

但是，17世纪后期和18世纪的另一一些作家却急于抛弃霍布斯关于自然状态的论述，而又不想牺牲那么多人文主义和格劳秀斯的遗产；特别是，他们希望保存尽可能多的人文主义战争法学，其重点在于强调自律国家，强调先发制人（在一定程度上）的合法性，以及强调攫取荒地的权利。在其中的一些人（如我们将要看到的洛克）那里，这种关注几乎要压倒他们将自己与霍布斯或早期的格劳秀斯分开的努力——他们对于普芬多夫理论的实践意义是如此的敌视，以至于竟然愿意轻率地考虑霍布斯的思想。然而，结果往往是陷入相当的混乱，或者竟不清楚他们在争论什么。正如我们将要在最后一章看到的，从卢梭或康德的理解来看，这场运动就像普芬多夫的努力一样是个失败；在这两位眼中，只有霍布斯提供了对现代政治的严谨阐述，无论这在道义上是多么令人讨厌。他们可能会认为所有这些其他作家都前后矛盾，就像康德著名的《永久和平》中批判的“令人愁烦的安慰者”一样。

### 洛克对普芬多夫的批评

关于洛克对欧洲殖民和探索活动以及对欧洲各国之间关系的兴趣，从来都是毫无疑问的。他的藏书室里装满了旅游和国际事务方面的书籍，在17世纪60年代他曾参与了许多外交使团——在1665—1666年间，他是英格兰派去与大选侯商议第二次荷兰战争的使者的秘书。他1666年还在瑞典和西班牙使馆担任秘书之职。如果不是在这些年中他发展了与库珀(Ashley Cooper)的关系，他很有可能在外交上（像许多其

他人文主义者一样)发展他的职业生涯。此外,众所周知,随着库珀开始利用其作为 1663 年和 1665 年宪章特许殖民地所有者的权益,洛克也从 1669 年开始,与卡罗来纳州的发展有了密切的关系。洛克帮助起草了卡罗来纳州的基本宪法(1670 年 3 月);他自己也是皇家非洲公司以及巴哈马群岛(在 17 世纪 70 年代初给了卡罗来纳州)的一个投资者,并且成为了卡罗来纳州的伯爵。在查尔斯顿附近有一个岛屿,现被称为埃迪斯托岛,最初曾被称作洛克岛。从未有人怀疑洛克的《政府论两篇》中有许多例子来自美洲。在这本著作中,有大约 25 处重要地提及了美洲或印第安人,大部分出现在《政府论下篇》的靠前章节中。然而,有一点还没有被充分认识,那就是下篇的基本论点如何逐点回应了普芬多夫对于商业国家意识形态的批判。

167

我们知道,洛克大致是在创作《政府论两篇》的时候对普芬多夫产生独特兴趣的。然而目前仍不清楚确切的时间,米尔顿最近睿智地指出,《政府论下篇》很可能至少被改写和再改写了相当长的一段时间(洛克的《人类理解论》无疑是这样)。<sup>①</sup>1677 年 10 月,洛克试图购买《自然法和万民法》和《论公民的义务》<sup>②</sup>,但直到 1681 年<sup>③</sup>他才得以成功。在 1680—1681 年<sup>④</sup>间,他已经完成作为对费尔默的批判的《政府论上篇》,

① J. R. Milton, “洛克《政府论下篇》的写作时间”,《政治思想史》(*The History of Political Thought*), 16 (1995 年), 356—390。

② 《洛克通信集》, I, E. De Beer 编辑, 牛津大学出版社, 1976 年, 518。

③ 洛克,《论自然法》(*Essays on the Law of Nature*), W. von Leyden 编辑, 牛津大学出版社, 1970 年, 39。

④ 大多数人都同意这是《政府论上篇》完成的时间;分歧集中在《政府论下篇》。我的推测与 Richard Ashcraft 在《洛克的政府论两篇》(伦敦, 1987 年, 286—295)中的观点大致相同, Peter Laslett 在他那个版本的洛克《政府论两篇》(剑桥大学出版社, 1988 年, 123—126)中予以答复。尽管我跟 David Wootton 教授在洛克与 Tyrrell 的关系上有分歧(见下文注 6), 但我也同意他关于《政府论两篇》写作时间的意见,《洛克政治著作集》(*Political Writings*), David Wootton 编辑, 企鹅出版社, 1993 年, 49—63。

我猜想,仅在这个时期,他才完全致力于研究普芬多夫思想。在与此相关的有力证据中有这样一个事实(与我现在的主题尤其有关),尽管阿什克拉夫特和伍顿都没有评论到:在《政府论上篇》(129—132)中,洛克相当广泛地谈论了个人(如西印度群岛的种植园主)所拥有的生命、死亡以及制造战争的权利,但是他没有在任何地方暗示,那些权利可能包括惩罚而不是报复——尽管断言这一点对于他的论述会非常贴切。而在《政府论下篇》中,个人的自然惩罚权成为了核心要素。如果我在这一章中要说的话是正确的,那么这个事实便可以解释为,洛克在 1681 年才转向直接处理普芬多夫对格劳秀斯的批判所引发的问题。<sup>①</sup>

虽然冯莱登在洛克早期于基督学院发表的关于道德哲学的演讲中看到了《法学要论》的痕迹,而这些演讲可以追溯到 1664 年,但我不能说在那些演讲中有什么与《法学要论》有明确的关系,并且如果说洛克在该作品出版后这么快就知晓它,我会感到惊讶。<sup>②</sup>但是他在 1681 年购买了那两篇文章,表明他开始集中研究普芬多夫的思想,其中最初的成果(即后来在《政府论下篇》中表述的财产权理论的概要形式),正如我十年前所建议的那样,事实上在最后一刻纳入了他的朋友蒂勒尔在 169 那年发表的《父权非君权》(*Patriarcha non Monarcha*)中。<sup>③</sup>

① Milton 也非常有说服力地指出,《政府论下篇》的第五章和其他部分写于不同的时期,因为圣经引文采用了不同的风格——是那种洛克后期经常使用的风格(第 374 页)。不过, Milton 避开得出第五章是后写的这种明显的结论,因为他想将其中提到一些美洲的资料与洛克参与卡罗来纳州殖民地联系起来。不过,鉴于第五章中对普芬多夫的批判(Milton 未涉及)那绝对属于 1681 年或稍后时期,很难不从圣经引文得出那个明显的结论。我也在下面给出了一条关于这些年美洲背景的建议。

② 洛克,《论自然法》, W. von Leyden 编辑,牛津大学出版社,1970 年,38—39。

③ 见我的《自然权利理论》,剑桥,1979 年,169—170。David Wootton 教授最近提出,重写 J. Tyrrells 的 *Patriarcha non Monarcha* 并在此处引入对于财产权相当洛克式的论述,其实是 Tyrrell 的自我检查,略去了对 Milton 的论述,并且“洛克式”理论已然存在于修订部分(《洛克政治著作集》, David Wootton 编辑,58—61)。因此是 Tyrrell 影响了洛克,而不是相反。如果这是真的话,倒是十分值得注意的;然而 Wootton 引证的两个证据在我看来似乎都

洛克甚至可能是对下述事实做出了回应，那就是蒂勒尔著作原始版本的最后部分热心总结并大量翻译了普芬多夫在《自然法和万民法》中关于主权的言论——正如我们将看到的，洛克对相关言论有点怀疑。

要看洛克在《政府论下篇》中的言论是如何从对普芬多夫的批判中

不具有结论性。第一条证据是关于书籍形式，即 *Patriarcha non Monarcha* 的印刷文本似乎在最后一刻被缩短了，而不是被延长了，并且前一章节末尾的言论暗示着 Tyrrell 是计划要批评 Milton 的。就表面看来，它告诉我们的信息很少，因为即使 Tyrrell 的原意是为了删除论述 Milton 的部分而要重写，他也完全可以借此机会引入对于财产权的新看法，鉴于对 Filmer 论财产权的评判是在这本书的同一部分。第二条证据是 1690 年 8 月 Tyrrell 给洛克的一封信中谈及最近出版的匿名论文《政府论》：“无论是谁写的……与我在 *Patriarcha non Monarcha* 中的观点完全一致。”（《洛克通信集》，IV，E. De Beer 编辑，第 1312 封，第 117 页）。对于这封信，Wootton 说道：“如果他在写 *Patriarcha non Monarcha* 之前或在它出版时读过洛克对财产权的论述，就可能不会如此肯定影响《政府论》作者的是他而不是洛克。他可能会在给洛克的信中说，‘他与我们的意见一致’，或（如果洛克从一开始便隐瞒自己是作者）‘他与我以及你给我看的那篇论文的作者意见一致’。但 Tyrrell 并不怀疑在 *Patriarcha non Monarcha* 中的思想是他自己的，并且因此对于因果链的走向也毫无疑问。”（第 60—61 页）不过，这封信中 Tyrrell 是在提醒洛克当《政府论》首次出现时他们之间的谈话，当时他刻意试图引洛克谈及这本书的作者：“……你可能记得，当初我一来就到你的住所等你的时候，我故意谈到那本书，并且说到无论是谁写的，是你自己或是其他人，我都认为作者在大多数事情上是极正确的，并且他与我在 *Patriarcha non Monarcha* 中的观点完全一致；我是故意那么说的，如果我弄错了，你可能会趁机否认，但我发现你没有那么做，而是干脆拒绝这个话题，换了另一个主题。我必须承认，我当时确实（现在也依然）怀疑你才是它的作者……”在我看来，在这场谈话的过程中，Tyrrell 将洛克的注意力引到《政府论》与 *Patriarcha non Monarcha* 的相似性上，恰恰暗示了与 Wootton 的推断相反：Tyrrell 似乎假定洛克会明白，这种相似性意味着洛克可能是《政府论》的作者，如果洛克和 Tyrrell 都知道 *Patriarcha non Monarcha* 中有某种洛克式的东西，那就非常说得通了。

我要补充一点：Wootton 说我相信在 1681 年 6 月 *Patriarcha non Monarcha* 出版的时候，《政府论下篇》已经完成了。然后他又做出批驳（合理地，如果这一切属实的话），说那么 Tyrrell 就应该记得看到了此文。其实即使在《自然权利理论》里，我也没有那样断言过，而只是限于讲 Tyrrell 可以得到“洛克式材料”和《政府论》的“基本材料”。我现在假设对普芬多夫的批判支撑了《政府论下篇》，并假设洛克从 1681 年 6 月才开始这种批判，如果这假设正确，那么显然 Tyrrell 不可能看到类似于《政府论下篇》完成版的東西。

发展出来的,我们只需去看作品的前五章就可以了。洛克在第一章中关于自然状态的论述(他明确并自信地使用这个术语,我认为这本身就是一种受普芬多夫主义影响的信号,因为除霍布斯与普芬多夫外,大部分作家在使用这种措辞时仍然十分谨慎)<sup>①</sup>,其核心有着一个名的主张,那就是因为人类——作为上帝的“工艺品”,有责任既要保护自己也要保护“其他的人类”,

170 所有人都应该受到约束以不侵犯他人的权利和不互相伤害,要求维持和平以及维护全人类的自然法则应该被遵守,在那种状态下自然法的执行权在每个人手中,因此每个人都有权利以阻挠违法行为的必要程度惩罚违反该法者。(§ 7)

这是被洛克称为“某些人会觉得很陌生的理论”,并且这种陌生感有时也就被视为理所当然的(甚至拉斯莱特也这么认为);但是,事实上,洛克显然长期主张惩治那些违反自然法的非欧洲人,并正使用熟悉的格劳秀斯理论反对“某些人”,这些人中必定主要包括普芬多夫。正如我们在上一章中看到的,在这个问题上对格劳秀斯进行批判是普芬多夫作品的中心特点之一。洛克甚至使用了一个格劳秀斯曾在《论印度》的底稿中提出,但却没在《战争与和平法》中出现(至少没有以这种形式出现)的理论,即这种自然的惩罚权的显而易见性在于,“君主或国家”可以“对在本国犯罪的外国人实施惩罚或将其处死”。但是他阐述这种观点的方式相当清楚地表明他在想什么。

可以确定的是,立法机构颁布的法律约束不了外来者。它们不针对

<sup>①</sup> 洛克 1664 年在牛津大学发表的关于自然法的演讲中,对于这个术语的使用还犹豫不决:它似乎只出现了一次,在总结霍布斯立场的地方。《论自然法》,第 163 页。

他,即使针对了,他也不一定要听从。它们赖以控制本国国民的立法权威对他却没有什效力。那些在英国、法国或荷兰拥有至高立法权者,对于印第安人而言,却像世界上其他地方的人一样是没有权力的。因此,如果按照自然法,不是每个人都有权力去惩罚那些冒犯此法的人(依照他冷静地对情况做出的判断),那么我看不到各国的法官如何能惩罚来自其他国家的人。(§9)

通过讨论法官对于来访的外国人的权力,洛克不知不觉地谈到了显然完全不同的情况,即欧洲国家将惩罚施加到了违反自然法的美洲居民的头上。

同样隐含的反对普芬多夫的论述,我认为,可以在洛克讨论奴隶制度的第四章中发现。表面上看,洛克在这里的目标当然是“R. F. 先生”,并且为了驳斥他,洛克或多或少地重申了格劳秀斯的观点:主人有权任意杀死其奴隶的那种“完全的”奴隶制度,只是在战争中获得俘虏的结果;“不完全的”奴隶制度可能是自愿转让自由的结果,因此没有延伸到生命权的丧失——毕竟,自愿奴隶当初就是为了保住生命才会接受奴役的。前者的关系中没有契约的因素,而后者则有。两种观点都与父权政府无关,但应当强调的是,洛克在这里以及在他对卡罗来纳州的法律草案中完全接受了一个观点,即奴隶主对于在战争中获得的奴隶拥有“一种绝对的、任意的、专制的权力”,包括“在任何时候将其杀死的权力”(§24)。这应该予以强调,因为普芬多夫恰恰又在这一问题上批评了格劳秀斯。在《自然法》中他认为:

依照战争权,敌人完全可以被杀死。因此征服者如果愿意,可以在他承诺永远服务的前提下给他生命。在契约及其条款中,战败者所得到的好处即是生命的保障,依照战争权他的生命本来可能会被剥夺;而他所能带给胜利者的好处就是服务和服从。<sup>①</sup>



普芬多夫声称,只有当奴隶真正戴上了镣铐,这种主仆关系中才不存在契约因素,因此才会有凌驾于奴隶生命之上的专制力量。——这种立场(正如他所承认的)在某些方面比格劳秀斯或洛克更接近霍布斯。有人(比如戴维斯)说洛克在奴隶制问题上“表明了就算在17世纪后期更加开明的思想中<sup>②</sup>,废奴主义仍然是多么遥远的事情”,这些人应该认真面对这样一个事实,即创作《政府论下篇》的时候,洛克的案头就放着远更开明的关于奴隶制的论述,只是他故意拒绝了。

但是在《政府论下篇》的第五章,在这个关于财产权的重大章节,洛克捍卫格劳秀斯反对普芬多夫批评的策略才是最明确的。(正如我在上面所讲,这章整体上很可能是在洛克开始了他对普芬多夫的批判后写成的)。让我们记住我在上一章所说的普芬多夫在财产权和殖民地问题上与格劳秀斯有何分歧吧。在《战争与和平法》中,格劳秀斯曾辩称,所有个体都有绝对的自然权利去占据地球上任何适于耕种而却被荒废了的部分。一种政治上的控制,“管辖权”,可以被运用到未开垦的领土上——本地君主的军队可以在其上闲荡并迫使服从,就像海军的舰队可以管辖海洋一样。但是这君主不能阻止陌生人占领荒地,只要他们愿意接受他的管辖;如果他试图阻止,将会触犯自然法,可能被处以任何惩罚乃至驱逐和死亡。

普芬多夫认为不是这样。严格来说,根本不存在对私有财产的“自然”权利——即使是私自吃掉一些地上出产的果实的权利,也是一种人类的协定,它其实是不从别人嘴里夺取食物这样一个协议的结果。对一般人类权利的认可,有赖于它们能够通过某种方式促进“文明的”和“优

① 《自然法和万民法》,Basil Kennet 翻译,第五版,伦敦,1749年,613页(VI. 3.6)。

② David Brion Davis,《西方文化中的奴隶问题》,牛津大学出版社,纽约,1966年,121页。

美的”生活,这样才可允许去占据未开垦或甚至是不可开垦的领土(如海洋)的权利。正如他在《法学要论》中用夸张的形象譬喻的,可以说一个君主拥有整个宫殿,即使他不使用每个房间——确实,我们可以说,那个时代“文明”和“优美”的巅峰就是在宫殿里,在凡尔赛宫,然而不可想象君主会使用那里的每一个房间。以此类推,美洲的土著居民在他们祖先的森林里与欧洲人在祖传的农地上一样有着财产权,殖民计划在道德上是十分可疑的。

在《政府论下篇》的第五章中,在保护殖民计划上洛克甚至比格劳秀斯已经做的更进了一步,因为这计划实际上已成形了。正如人所共知的那样,他一开始就这么讲:上帝给了人类共同的世界,“为了生活和方便,要最有效地利用它”(§26)。这是一个在《政府论两篇》中以不同形式一再出现的主张,而且这当然相当接近普芬多夫关于财产权的最初假设。但洛克认为,因为这个世界就是创造来

给人类使用的,在其真的有任何用处,或者说有利于某个特定的人之前,首先必须要有一种手段来对其进行分拨。印第安野人还没有围栏的概念,仍然是大家共同居住,然而那些养育他的果实和鹿肉必须是他的,也就是说,是他的一部分,以至于别人不再对它拥有任何权利,这样他才能为了支持自己的生命利用它。(§26)

173

这一定是针对普芬多夫认为不存在自然的消费权利这个观点的。洛克认为,除非我们对所要消费的物品有财产权,否则上帝的礼物是无意义的,因此根据普芬多夫自己的假设就一定有这么一种权利。此外,洛克明确提出了所谓的“劳动移交理论”来处理这个问题,从而让某些本质上是格劳秀斯理论中的东西更加明确,而这些格劳秀斯本人论述时没感到有进行说明的必要。

从橡树下捡橡实或从树上摘苹果获取营养的人，肯定将它们拨给了自己。没有人可以否认这些滋养是他的。这时我就要问了，它们什么时候开始成了他的？他消化的时候？吃的时候？煮的时候？他带它们回家的时候？还是他摘下它们的时候？很显然，如果第一次采集不能使它们变成他的，那就再没有什么别的能做到这一点。这种劳动使它们与共有的东西区别开了。（§28）

洛克以在“仍然属于全人类的广大海洋”中捕鱼的权利来说明这个原则，也是不奇怪的。（§30）

在对自然消费权将导致浪费这一批评的回应中，洛克这个理论的格劳秀斯根源被进一步以一种特别醒目的方式揭示了出来。还是似曾相识的话，洛克认为，因为上帝把世界给了人类去享受，“那么任何人能利用多少东西（在它败坏之前）来为生活服务，他就可以通过自己的劳动中获取那么多的财产权。超越了这个限度的任何东西都不是他的份额，而是属于别人的了”（§31）。很清楚，这与格劳秀斯《真实的基督教信仰》中的著名段落有关系，甚至就是从那儿演变而来的，这段话我在前面章节中也引用过：

174 我们的自然需求只要有一点东西就能满足，而这些又是可以不需很多的劳动或代价就很容易得到的。至于在此之外上帝赋予的东西，我们不可以把它抛入海中（如一些哲学家愚蠢断言的那样），不能使它没有出产[inutile]，不能浪费它，而是要把它送给或者借给需要的人，用它来满足其他人的需求[inopiam]；对于相信自己不是这些东西的拥有者[dominos]而只是上帝的代表或管家[procuratores ac dispensatores]的人，这样做是合适的。<sup>①</sup>

摆出这些原则后,洛克进而(第36段起)比以前任何人都更加清楚地提出了在“美洲空地”上落户的权利。正如他十分小心地用文件证明的那样,农业比狩猎更加能使资源多产,因此能够保证(他断言)上百倍的人的生存和营养——“我想问,美洲一千英亩未经任何改善、耕种和管理的野外森林和荒地,带给那些贫穷不幸的居民的生活便利,是否能抵上德文郡十英亩同样肥沃但是精心耕作的土地的产出?” (§37) 他还提出了一个我相信是十分有独创性的想法,认为是由于没有在广泛地理区域内通用的货币(正如黄金和白银在旧世界那样),阻止了美洲印第安人发展适当的农业。有趣的是,更普遍的观点认为(例如在普芬多夫的思想中)货币是出现在“奢侈品增加了我们的需求,我们不再满足于自己土壤上的产品而想到了其他国家的精美物品之后”(V.1.11.)——洛克是故意将那些被其他作家当作奢侈品忽略了的东西当作必需品来对待。

直至目前为止,洛克可能已经被简单地视为一个审慎的、深思熟虑的格劳秀斯追随者,没有给自己导师的基本理念增加什么。但在第八章“政治社会的开端”,他揭示了自己与格劳秀斯的分歧。又一次,基本观点是众所周知的,尽管它在这个关系中的深意从未(我认为)被认识到。洛克认为,个体同意成为一个政治共同体的一部分,“并把那些他有的,或即将得到的,还没有归属其他政府的所有物上交给这个共同体” (§120);当然了,他这样做是为了保护他的所有财产——物质财产和他本人。

但政府只对土地有直接的管辖权,只有在土地所有者(在他实际上加入社会之前)驻留其上并乐享其中时才能对他产生效力:由于这

175

① 格劳秀斯,《神学全集》(*Opera Omnia Theological*),伦敦,1679年,III,43(II. 14)。

种乐享,才有每个人都服从于政府的义务,这种义务与这样的乐享同始共终……(§ 121)

这个论述暗示着政府要遵循土地所有权:只有土地得到耕种并且因此被分配,政府才可宣布对它的管辖权。洛克深知(事实上,这是他在这一点上论述的一个重要部分),一旦地主把土地交给他所属的政治共同体管辖,他的子孙便不能从共同体的控制下将其轻易地撤回。但他很明确,某一块领土只有在已经通过耕种被转变成私人所有的情况下,才能被共同体宣布拥有管辖权。由此得出结论,美洲的首领们无法要求荒地的管辖权(事实上,在他们是否可以自称为完全的共同体这个问题上,洛克是犹豫不定的——见他在 II §102 的评论),欧洲的殖民者不必承认这些首领的权利。把土地买下来以避免当地统治者来争这种荷兰人的做法,在洛克看来是不合逻辑的,也是不必要的。

我还可以举出许多洛克含蓄地批评普芬多夫的例子,但在大多数的情况下,这样会使我远离主题。不过,有一点也许值得一提,那就是洛克声称绝对君主政体“根本不可能是公民政府的形式”(II §90)。正如我们先前所看到的,蒂勒尔已积极地翻译了普芬多夫讨论主权的《自然法》部分章节;在这些章节中,普芬多夫说道,“就像我无权用武力收回我已经通过讨价还价给了另一个人的东西一样,那些已将自己交由绝对主权指挥的人们也无权用武力重获自由”(VII. 8.7)。普芬多夫准备对这一点加以某些限定条件,但洛克非常坚定地认为,没有一个绝对君主可以算是真正的共同体的统治者。当然,在这方面,洛克并没有把自己作为格劳秀斯的辩护者以反对普芬多夫,而是对这两位自然法律师持同样的批判态度,就像对费尔默和(可能还有)霍布斯一样。另一方面,他还有个著名的观点认为(II §149)“共同体可以说……始终具有最高权力”,各种合法主权(立法机构及一切类似物)必须视为这种权力的代表。这与格劳秀斯关于城邦本身就是主权的“共同主体”的观点很接近。

他否认其可以与专制主义相容,这点又与格劳秀斯在《论印度》中的原始提法惊人地相似。

总之,我们在《政府论下篇》中发现了一种政治理论,它为私自处罚打破自然法的人或国家的权利进行辩护;它允许奴隶主对从战争中得来的奴隶行使生死予夺的专制权力;并且允许殖民者占领当地人的土地而不用以任何方式征求当地人的意见。这一理论与一个反对欧洲统治者专制权力的主张相联系;但几乎可以说,在洛克的眼中,这种统治者办错的主要事情之一就是他们的行为像印第安野人,主张一些审慎的农业殖民者不应该承认的权利。事实上,洛克几乎明确地说出了这点,他谈到专制君主对于其臣民是处于自然状态,并评论道“在美洲的森林中粗野而有害的人,在皇位上也好不到哪儿去”(II §92)。

对美洲及其存在问题的这种专注,需要一些特别的解释:仅将其视作一个用于反驳 R. 费尔默先生的隐喻是不够的。对于费尔默的驳斥是《政府论上篇》而不是《下篇》的明确目标;况且,我们在《政府论下篇》中发掘出来的许多洛克理论与费尔默没什么关系——正如蒂勒尔所看出的,要寻找反对家长制的理论家,普芬多夫就够了,而洛克反复地将自己的观点与普芬多夫的区别开来,这想必是出于其他方面的考虑而不是为了在辩论上战胜费尔默的需要。

在某种程度上,正如我已经表明的,原因只是在于洛克对殖民计划有着长期而独立的兴趣。然而 1681 年他转而用这些措辞为其辩护,我猜想,这是被一个对于激进的辉格党来说有着十分重要意义的事件所激励的——就是威廉·潘(William Penn)对他们事业的实际背叛,以及宾夕法尼亚州的建立。1681 年 3 月潘获得皇家特许状,允许其建立自己的殖民地:直到那时,像其他许多主要的贵格会员一样,潘都是激进的辉格党的忠实支持者,而且似乎曾是洛克的一个朋友,但在收到特许状之后,他逐步脱离了那些激进派。当约克公爵最终登上王位,潘甚至充当了他的较有影响力的顾问之一。人们很自然会认为(正如许多同时代

人以及一些后代的历史学家所想的那样)潘的背叛在某种程度上与这个巨大赏赐有关。

潘对他殖民地上的印第安人的态度已成为传奇,但这个传说是基于事实的:无可否认,潘是设法把当地的居民作为宾夕法尼亚州领土权利的拥有者来对待。早在1681年的10月,他写信给那个区域的印第安首领,使他们确信“世界上这些地区的人对于你们制造了太多的不友好和不公正,对此我深有感觉”,并在1682年6月他写信给“加拿大皇帝”称:“伟大的上帝创造了你、我和世界上所有的人,使我们的心倾向于爱好和平与正义,这样我们便可以友好地住在一起,配得上作为伟大上帝的工艺品。英格兰国王,一位伟大的君主,出于种种原因,在美洲授予了我一大片领土,然而,我愿与你友好共享。”<sup>①</sup>1681年他给代理人的初步指示要求他们“向真正拥有土地者购买土地,我想那应该是萨斯奎哈诺克人”,并且“要快速与印第安人成交,要在其他人去提供他们喜爱的东西之前”。<sup>②</sup>潘的整个做法与洛克截然相反,而且宾夕法尼亚州的建立是对此前英国在美洲的殖民地都依赖的原则的巨大挑战。洛克似乎不仅怀疑潘对印第安人的慷慨,还怀疑潘为殖民者制定的“政府框架”体现的专制主义者倾向——1686年他写下了对宪法的广泛批判,攻击它“危险”而且“无限”的权力。<sup>③</sup>因此,宾夕法尼亚州代表了洛克在《政府论下篇》中所攻击的一切。

《政府论下篇》中的大部分可以看作是在针对普芬多夫的攻击为格劳秀斯的结论进行辩护,如果我的这种提议是正确,那么自然出现的问题就是,洛克是否也同样关注捍卫格劳秀斯理论的前提。换句话说,洛克的人类社会性观念,到底是格劳秀斯的狭义观,即自然人不互相伤害

<sup>①</sup> Jean R. Soderlund 编辑,《威廉·潘和宾夕法尼亚的建立,1680—1684》,宾夕法尼亚大学出版社,1983年,88,156。

<sup>②</sup> 同上,89。

<sup>③</sup> 博德莱安图书馆,Locke MS, f.g, ff. 33—41。

但也不互相提供积极的援助,还是普芬多夫的广义观,即人类互相提供帮助?在对洛克进行解读时,这是一个非常重要的问题,但应该说这是非常难回答的。在他早期关于自然法的演讲中,洛克似乎在自然法则的范围问题上采用了一个广泛的观点,(例如)认为施惠也属于这个范围。<sup>①</sup>“自然法的规则是绝对的,一方面包含盗窃、放荡和诽谤,另一方面也包含宗教、慈善、忠诚以及其他,我说,这些以及其他此类的规则,同等地约束着世界上的所有人,对国王与臣民[等等]都一样。”<sup>②</sup>然而,仅仅三年后,在他的《论宽容》中,就在维护社会的“和平、安全或保障”与实践更广泛意义上的道德之间作出了严格的区别。他甚至写道(虽然是在一段后来被删掉的章节中——这一行动恰好清楚地揭示他对这个问题的不确定性):

慈善当然是普通人和基督徒的伟大责任,然而即使是慈善本身,在其全部范围内也还没有一种普遍宽容的权利,因为其中的一些领域和情况是法官绝对禁止的,但是在我听起来却是丝毫不会侵犯最柔弱的良知的情况。例如,有谁会怀疑下面这一点:施舍救济品给穷人,有些是乞丐(如果看到他们很困乏),绝对地来考量,是一种德行和每一个人的特别责任。然而这在我们中间是被法律所禁止的,甚至可能面临严酷处罚,在这种情况下却没有人会抱怨自己的良知被侵犯,或者失去了什么自由。<sup>③</sup>

如果慈善可以正当地被民法禁止,那就很难看出它如何能被自然法变成责任,至少在与正义相同的意义上是如此。

<sup>①</sup> 《论自然法》,213。在第157页,洛克对格劳秀斯在《绪论》(*Prolegomena*)中的话批注了一个梗概,但我们却不能确切地知道当时他是如何解释格劳秀斯的理论的。

<sup>②</sup> 《论自然法》,197。

<sup>③</sup> 《政治著作集》,David Wootton 编辑,196。



到《政府论下篇》的时候,我们看到了一个著名的主张,那就是自然法“教育所有的人类(只要人们参考它)要保持平等和独立,没有人应该伤害另一个的生命、健康、自由和财产”。这是因为所有人都是上帝的作品,

179 每一个人,正如他注定要保护自己,不能随意退却那样,当不与他对自己的保护发生竞争时,他应该尽其所能去保护其余的人类,除非是要对违法者行使正义,否则不能夺走或损害生命以及其他他倾向于保护他人生命、自由、健康、肢体和财物的东西。(§6)

洛克在这一点上的说明没有使用任何人类社会性观点,无论是格劳秀斯的还是普芬多夫的。但我们应该记住格劳秀斯是如何区分自然法

的责任与民法的责任的。他认为根据民法,

首先,个体公民不仅应该避免伤害其他公民,而且还应该保护他们,无论作为整体还是作为个人;第二,公民不仅不得夺取对方的财产,不论是私人所有还是共有的,而且公民个人还应该做出对其他个体和对整体有必要的贡献。<sup>①</sup>

根据这些准则判断,一种“保护其余的人类”的自然义务听起来更像是格劳秀斯曾希望用来规范公民社会的义务,因此也更像普芬多夫的自然法概念。

这似乎被洛克在 II §128 中证实了,在那里他将自己的自然状态观总结如下。

<sup>①</sup> 《捕获法》(*De Jure Praedae Commentarius*) I, Gwladys L. Williams 和 Walter H. Zeydel 翻译,牛津大学出版社,1950年,21。

在自然状态中,忽略他所拥有的天真快乐的自由,一个人可以拥有两种权力。

首先是去做任何他认为在自然法许可的范围内适合维护自己和他人的事情:有了这个他们共有的法,他和其他人类就是一个共同体,组成了一个有别于其他所有生物的社会。如果不是因为堕落人类的腐败和不道德,就不会需要有其他;人类没有必要与这个伟大而自然的共同体分开,去通过主动的协议结合成分裂的小团体。

在自然状态中,人类拥有的另一种权力就是惩罚违法罪行的权力。当他加入了一个私人的(如果我可以这么称呼的话)或特定的政治社会,并且纳入任何形式的联邦,与其余的人类分开,他就放弃了这两种权力。

不过,洛克显然拒绝对人类的自然社会性详细讨论,并且他总是明确对保护他人的自然义务加以限制。<sup>①</sup>他还坚持认为对我们的财产积累进行限制是财产观念的内在要求,而不是分配正义(他的著作中很少使用这个术语)的结果。所有这些都表明他对普芬多夫观点的接受是有限的。在这个问题上的逃避应该看作是他论战策略的一个重要部分,因为这样他能够在不明确脱离对手论述前提的情况下削弱普芬多夫的结论;事实证明,这个策略在下一代作家中非常流行,他们中的许多人在自己论著中明确地到洛克这里寻求支持。

<sup>①</sup> 一个很好的例子是他对于在外国饥荒中剥削的评论,在他的论文 *Venditio* 中(《洛克政治著作集》,David Wootton 编辑,第 445 页)。

其中的一个最好的例子便是巴贝拉克，他是第一个也是最勤勉地记录下了洛克和普芬多夫之间冲突的人，并在其中一个核心问题上坚定地站在洛克一方。巴贝拉克是法国新教徒（他的叔叔曾认识洛克），童年时候就被迫离开了法国，因为南特法令 1685 年被废止，其实际结果自然是导致新教徒被驱逐。他在洛桑被抚养成人，曾短期试图为自己在普鲁士谋份职业，但却因他的异端宗教观点而失败，而后他成了一位成功的教授，先是在洛桑教民法和历史，然后是在联合省的格罗宁根教法理学。1706 年，他出版了带有大量注解的普芬多夫《自然法和万民法》的法语译本，并在 1724 年出版了格劳秀斯的《战争与和平法》。两个版本都被翻译成英文，广泛传播。巴贝拉克认可了普芬多夫自然社会性理论的正确性，也接受了普芬多夫的暗示认为它是格劳秀斯理论的合理延伸；无疑在一定程度上也是必然结果，他对普芬多夫在殖民地问题上对格劳秀斯的批评也很同情，并在这个问题上保持了与洛克的距离。对格劳秀斯《战争与和平法》II. 2.17 中关于占领空地的理论他作出了如下评论：

在这一点上我并不赞同作者的观点；我也不认为这里的理由很站得住脚。各个国家范围内的所有土地实际上都被占有着；尽管不是每一部分都被耕种了，或者被特别地分配给任何人：这一切都是属于人民全体。<sup>①</sup>

同样地，在海洋统治权的问题上，他也与格劳秀斯存在分歧。<sup>②</sup>他赞成 17 世纪晚期荷兰法学家宾克斯胡克的观点，后者斯胡克曾主张海洋

<sup>①</sup> 《战争与和平法》，三卷本，伦敦，1738 年，156。

<sup>②</sup> 同上，147，注释 9。

(尽管实际上通常仅意味着沿海水域)可以被有能力在那里维持有效军队存在的国家所拥有——随着英国海军力量的增长,联合省对海洋统治权的可能性变得更加感兴趣了。<sup>①</sup>

但巴贝拉克强烈反对普芬多夫关于惩罚权的观点,称普芬多夫在这个问题上背离了格劳秀斯,而在我看来没有任何必要;尽管他被那些最近写了自然法论文的 authors 们仿效……然而我会反驳他们……并有更多信心,因为不仅有捍卫格劳秀斯这个好处,而且我只不过是跟随洛克先生的观念。<sup>②</sup>

他(在 VIII. 6.3 的一个注释中)揭示了自己这种反对的动机,说新教君主们可能带着良好的道德心

团结起来毁坏宗教裁判所,并责成那些受它迫害的国家压制这个极可厌的法庭,基督教已经在其下呻吟了许久。毁坏这样一个法庭将会是值得称道的事业,因为这个法庭在为了上帝的荣耀这个虚假的幌子下施行了最可恨的暴政,并且与人类社会的利益最为敌对。那些爱好通过武力获得荣耀者不可能找到一个更荣耀或合法的机会来显示他们的勇气,假设他们有足够的力量去尝试这样一项事业。<sup>③</sup>

在西班牙王位继承战争的初期,以新教的名义发动一场全面的欧洲战争这种前景也唤醒了晚年洛克的热情。<sup>④</sup>

① 见 Cornelis van Bynkershoek, *De Dominio Maris*, James Bell Scott 编辑, Ralp Van Deman Magoffin 翻译,卡内基国际和平基金会,纽约,1923 年。

② 《自然法和万民法》,Basil kennet 翻译,第 762 页,注释 8。

③ 同上,837。也见他在 II. 5. 6, 186—187 页注释的评论。

④ 《洛克通信集》,E. De Beer 编辑,牛津大学出版社,1982 年,VII, 291, 526。

182 英国最主要的普芬多夫评论家，苏格兰人卡迈克尔(Gershom Carmichael)对普芬多夫提供了更多的洛克式注解。1718年，为了供他在格拉斯哥的学生使用，他对普芬多夫的《论人和公民的义务》进行了评论，其中明确捍卫洛克的财产权理论而反对普芬多夫的理论，并且坚持认为对空置土地的占有应当适用洛克的而不是普芬多夫的条件。<sup>①</sup>正如穆尔和西尔弗索恩所讲，卡迈克尔实际上比巴贝拉克更先用洛克来说明普芬多夫，因为他1702—1703年间在格拉斯哥作的关于普芬多夫的演讲(未发表)中已经称赞了《政府论下篇》。<sup>②</sup>这种强硬地处理战争与和平问题的方法一直是英国作家的特点——因此，卡迈克尔在格拉斯哥的继承人哈奇森可以讲，对于危险强大的国家采取先发制人的打击是合理的。

就像在自由国家的成员中，可能很有理由采取措施防止少数人占有东西过多，因为这样可能会对整体存在危险，尽管其占有途径可能是清白的。所以邻近的国家应坚持从任何力量过度增长的国家那里得到适当的安全保障，或者可以通过武力来阻止其增长。<sup>③</sup>

哈奇森也完全接受了关于财产获得的洛克式论述，称

---

① 普芬多夫，《论人和公民的义务》(*De Officio Hominis et Civis*)，爱丁堡，1724年，212—216, 221。

② James Moore 和 Michael Silverthorne, “卡迈克尔和自然法学传统在18世纪的苏格兰”，《财富与美德》(*Wealth and Virtue*)，Istvan Hont 和 Michael Ignatieff 编辑，剑桥，1983年，73—87。

③ Francis Hutcheson, 《道德哲学体系》(*A System of Moral Philosophy*)，Francis Hutcheson yr. 编辑，格拉斯哥，1755年，II, 350(III. 10. 3)。

人全”决不能只是为了少数人虚妄的野心，长久地禁止人们使用上帝安排人类应该享有的地球。那少数人想保有他们使用不了的东西，而另一些人却要陷入不便的困境。邻近的国家，在支付了首次发现和占领费用的一定比例份额后，都有权获得第一发现者没能耕种的那些土地。<sup>①</sup>

### 讨论题五

有趣的是，哈奇森的英国同代人，剑桥的神学钦定讲座教授拉瑟福斯(Thomas Rutherford, 彼得·米勒让我们注意到他的重要性和兴趣所在)<sup>②</sup>在他关于格劳秀斯的演讲中有力地辩论说，洛克的财产权理论大体上是相当错误的——将劳动加到他人拥有的东西中并不能使这种东西成为自己的，所以凭此怎么就能将财产从人类的共同所有权中转移走呢？<sup>③</sup>所有的财产权都(如普芬多夫曾断言的那样)具有约定性质，与耕作无关。因此一个国家可以“保持”其对领土的主张，

不用对土地进行任何耕作和使用，只需国家在巡回勘定领土边界时经常把它包括在内，或者设立长期的界标，或通知所有想到那里居住的人离开。<sup>④</sup>

这是一个极为罕见的英国作家在殖民问题上否定洛克的例子，但拉瑟福斯还不能放弃英国人对于自然社会性之类观念那种普遍的犹豫不定。事实上，他提出了一个在 18 世纪中叶可见到的最霍布斯式的一般

① 《道德哲学体系》，I, 328(II. 7. 3)。

② 《界定共同利益：帝国、宗教和哲学在 18 世纪的英国》(*Defining the Common Good*)，剑桥大学出版社，1994 年，142—149 页。

③ 《自然法概要》，在剑桥圣约翰学院关于格劳秀斯《战争与和平法》的演讲课程的基本内容(剑桥，1754—1756 年)，I, 50—61。

④ 《自然法概要》，II, 481。

道德理论。他在演讲中坚持认为只有一类社会，那就是公民社会，“全人类并不属于同一个公民社会”；在进入公民社会之前，人类都是霍布斯式的不受客观道德标准约束的个体。<sup>①</sup>我们并不完全清楚拉瑟福斯是如何将他理论的这两方面结合在一起的。<sup>②</sup>

## 孟德斯鸠

184 自然状态是一种人类社会性；国际领域的大量战争是允许的——在把这两种思想相结合的理论表达尝试中，或许最有趣的来自孟德斯鸠。《论法的精神》乍看起来并不像是对我一直讨论的那类文献的贡献，特别是，它似乎离自然法学的传统相当遥远。然而这在一定程度上是假象：这部作品融合了孟德斯鸠在致力于他计划中的《义务文集》时提出的很多思想，其中他曾明确地谈到了自然法学方面的文章（如霍布斯和格劳秀斯的）。<sup>③</sup>《论法的精神》的第二章本身还采取了批判霍布斯的形式，（我们将看到）这对卢梭产生了很大的影响——尽管卢梭有启发性

---

① 当一个人“成了公民社会的一员时，公众或政治实体要求有权利为他指出什么是正义与非正义，并指引他要去做什么善行和以何种方式去做。没有办法使这种要求与他自己思考和选择的自然权利相一致，除非由他自己同意，明示或默许他已经放弃了这种权利，并自愿同意被这样引导和指引”。同上，II，18；见 II，15 页关于人类不是一个公民社会的评论。

② 在大陆作家的头脑中，英国似乎是普遍地与战争方面的道德随意性相联系——例如伏尔泰在他的对话 *Du Droit de la Guerre* 中将愤世嫉俗好斗性的代言人写成了一个英国人。《伏尔泰全集》(*Oeuvres Complètes*)，L. Moland 编辑（巴黎，1877—1885 年），XXVI，368—375 页。

③ 见他的《随想录》(*Pensées*)。 *Le Spicilège*，Louis Desgraves 编辑，巴黎，Robert Laffont，1991 年，422—426 页 (*pensées* 1266 和 1267)。又见他在 494 页和 573 页上的评论 (*pensées* 1537 和 1863)：“我感谢格劳秀斯和普芬多夫先生如此出色地完成了本书一部分对我的要求，其精神高度是我未能达到的。”

地对它提出了异议。孟德斯鸠这一批判的中心思想以及他对我前面所提问题的解决方法是这样的：自然状态，当被理解为个体可能会有的状态时，事实上是一种社会性状态，但当被理解为国家可能会有的状态时，就是一种战争状态。《论法的精神》中那个完整段落是这样的：

在自然状态下的人类……可能首先感觉到的只有他的脆弱；他的胆怯将是极端的：至于证据（如果在这一点上需要的话），在森林中曾发现野人，一切都使他们颤抖，一切都使他们逃离。

在这种状态下，每个人都觉得自己处于劣势，他几乎从不觉得自己是一个平等的人。这样的人不会去互相攻击，而和平将是第一条自然法。

霍布斯首先赋予人们征服他人的欲望，但这是不合理的。帝国和统治的思想是那么复杂，而且有赖于那么多其他的想法，因此这不可能是人们最初具有的欲望。

霍布斯问道，如果人类不是天生就处在一种战争状态，那他们为什么总是携带着武器，又为什么要用钥匙锁住门呢？然而这种推论让人觉得，那些只有在社会建立之后才在人类身上发生的事情，即诱导他们产生动机去攻击他人保卫自己的东西，被归到了社会建立之前的人类身上。

在感觉自己的脆弱之外，人类还会感觉到自己的需要。因此，另一种自然法就是促使人类寻找所需要的给养。

我已经说过，恐惧会导致人类相互逃离，但相互恐惧的迹象不久又说服他们相互接近。他们也会被一个动物靠近另一个同类动物时的那种愉悦所影响。此外，两性差异所激起的相互吸引力也会增加这种愉悦，因此第三条法则是他们总是彼此发出自然的呼求。

除了一开始就属于人类的感觉之外，他们还成功地获取了知



识,从而有了其他动物所没有的第二种联系。因此,他们有了另一个结合起来的动机,而想在社会里生活的愿望便成了第四条自然法法则……

人类一进入到社会,就不再有脆弱的感觉;他们之间原来的平等中止了,战争状态就开始了。

每个特定的社会都感到自己的力量,在国家间制造了一种战争状态。每一个社会中的个体开始感到自己的力量,设法将这个社会的主要优势变成对自己有利,而这给他们带来了一种战争状态……<sup>①</sup>

孟德斯鸠指出,在国家之间的战争状态,相当广泛的战争权利得到许可,(显著的是)包括出于恐惧采取先发制人打击的权利。

国家的生命就像是人类的生命一样。人类在自然防御的情况下有杀生之权;各国为了自我保存有权发动战争。在自然防御的情况下,我有杀生的权利,因为我的生命是我的,就像攻击我的人的生命是他的一样;同样,一个国家为了自我保存发动战争是正当的,像任何其他自我保存一样。公民之间,自然防御的权利并不伴随着攻击的必然性。除了攻击之外他们还可以诉诸于法庭。因此,只有在情况发生得如此突然,而一个人如果等待法律的帮助便会失去生命的情况下,才可以行使这项防御的权利。然而在社会之间,自然防御的权利有时伴随着攻击的必要性,当一个民族看到一段较长时期的和平将会把另一个民族推向毁灭自己的位置上时,此

<sup>①</sup> 《论法的精神》, Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller 和 Harold Samuel Stone 编辑, 剑桥大学出版社, 1989年, 6—7。这段基于他计划的 *Traité des Devoirs* 的片段, pensée 1266。

立刻发动攻击便是唯一可以阻止此类毁灭的方法。因此,小型社会较之大型社会将会更频繁地拥有发动战争的权利,因为他们更经常地处在一种害怕被摧毁的位置上。<sup>①</sup>

孟德斯鸠的思想有着特有的微妙性。他并不是在否认国际舞台与自然个体状态之间类比的逻辑力量:它们都遵循一些共同的原则。然而,可以说,这些原则的分量是不同的:支配国家的原则中恐惧多得多而人类社会性少得多,一个原因是它们没有性别,因此不会被性别感情拖入依附关系。结果,仔细看来,孟德斯鸠的理论比他在这个传统中的大部分前辈更不容易倒向霍布斯主义。但是当然,由于同样的原因,比起他们通常希望的,它是一种更低程度上的个体自治理论——其程度远比卢梭和康德将要希望的更低。

186

## 沃尔夫

18世纪上半叶这些企图重申商业强国意识形态的尝试,扰乱了那些仍然忠于普芬多夫实际结论的人,他们发现重申普芬多夫作品的原有特质是出乎意料的困难。在试图这样做的人中,最好的例子便是普鲁士理论家沃尔夫。他最有名的可能就是扮演了莱布尼兹思想的推广者和系统化者的角色,并且和普鲁士政府之间有着风云变幻的关系——他1723年因为宗教异说被腓特烈·威廉一世从哈雷大学的职位上解雇,而1740年对他职位的恢复则是腓特烈大帝向哲学界的一个著名姿态,通过这个象征新国王表明了与父王在政策上的分离。在18世纪40年代,沃尔夫出版了一部献给腓特烈的自然法巨著,其最后一卷(1749年)主要讨论国际法。在这里我不想讨论沃尔夫理论的哲学支撑,但值

<sup>①</sup> 《论法的精神》,I. 10. 2,第138页。

得提起注意的是,他对于国际法内容的论述方式遵循了普芬多夫,尽管是从一个相当不同的基础上出发的。

沃尔夫首先承认,无论个体的还是国家的自然状态本质上都是社会性的:“自然本身在所有的国家之间建立了社会,并且要求这些国家保存社会。因为自然本身在人类之间已建立了社会,并且约束这些人保存社会。”<sup>①</sup>这种社会性的本质,与在普芬多夫作品中一样,是寻求互助的愿望——“自然社会的目标,从而自然本身在人类中建立起来的这个社会的目标,就是在完善它自身及其条件的过程中提供互相帮助……从而通过其联合力量促进共同利益”(§8)。

然而,他不同于普芬多夫的地方在于:他又指出除非各个国家组成某种全球性的政治实体,否则这种共同性就不可能得到促进。某些国家通过民间机构促进了一般人类社会的原则,而他所谓的由个体国家构成的“最高国家”也能做同样的事情。

#### 夫尔夫

所有国家被认为一起组成了一个国家,其成员是单独的国家,或个体国家。由于自然本身在国家之间建立起了社会并且迫使这些国家保存它,目的在于通过联合力量促进共同利益。因此,既然人类为了通过联合力量促进共同利益而组成的社会是一个国家,那么自然本身也已将众多国家联合为一个国家。(§9)

这个“最高国家”是为了“共同安全”而建立起来的(例如,见§652);这是一个由平等国家组成的民主政体 (§19),其中多数国家的意愿应占上风,并且拥有凌驾于个体国家之上的“一些主权”(§15)。但由于

<sup>①</sup> Christian Wolff, *Jus Gentium Methodo Scientifica Pertractatum*, Otfried Nippold 编辑, Joseph H. Drake 和 Francis J. Hemelt 翻译, 卡内基国际和平基金会, 牛津大学出版社, 1934年, II, 11 (§7)。

所有这些国家分布在全世界,不能聚集在一起,这是不言自明的。所以,当遵循自然的引导正确运用理性时它们不得不赞同的东西,就必须被视为所有国家的共同意愿。因此,很显然,在那些文明程度更高的国家获得通过的规定就是所有国家的法律,因为这是不得不承认的。(§ 20)

最高国家甚至可以被认为是有有一个统治者,尽管沃尔夫尽力强调这是一种“虚构”。“那个遵循着自然的引导,正确运用理性来定义什么应当被各个国家视为共同的法律的人,可被视为最高国家的统治者。”(§21)

我们对沃尔夫论述的自然社会性与最高国家之间的关系作如下理解。在自然状态中,个体展示了社会性的基本特征,包括对互助的渴望。具体国家就是对这个愿望的表达,或者说在功能上与其相关——它们就是体现社会性原则实践意义的有效机制。同样地,最高国家也是供个体达成自己愿望的有效机制:尽管沃尔夫随意使用了个体与国家之间的相似性,然而他的论述实际上预设了一个结论:国家之间的关系是为了实现个体公民们的愿望而设计。对§7的注释中他把这一思想表达得最清楚:

如果我们认为,在人们联合成为一个一个的国家,形成一些具体的社会时,那个自然本身在人类之间建立起来的大社会就不存在了,那么这些国家的建立都是违反自然法的;因为一切人对一切人的普遍义务因此被终结了,这绝对是荒谬的。正如在人体内的器官不会因为一起构成某个大器官,就不再是整个人体的器官了;同样地,个体人不会因为组成了某个特定的社会,就不再是那个由全人类组成的大社会的成员。在这些人作为联合体一起行动的情况下,他们好像只有一个脑袋、一种意志;就连那由自然在人们之间建立起来的社会成员也是如此。在人类被划分成各个国家之后,

那个之前存在于个体之间的社会继续存在于国家之间。

因此,像普芬多夫一样,沃尔夫实际上已经以公民社会取消了自然状态——自然人就是社会性的,民间机构就是对此的一个直白表达。那么国际法就可以被看作是名副其实的法,由一种以实现自然社会性的要求为目标的组织所颁布。还是像普芬多夫一样,沃尔夫使用他的理论是为了限制而不是扩大国际事务中道德许可的范围。虽然许多同时代人都被最高国家这个想法所困扰,认为它可能成为西班牙或法国类型的普遍君主制的借口,事实上沃尔夫是在尽力地强调它的局限性。关于最高国家对其成员的统治,他说道,“对于一些人而言,那种统治是自相矛盾的,然而……不言自明的是,除那些大家自愿承认与国际法一致的事情外,不会因此而发生什么……”(§15)。尤其是,虽然人们可能认为最高国家会要求以一种类似于普通公民社会的方式管制其成员的行为,然而沃尔夫强调,普芬多夫对格劳秀斯国际惩罚理论的攻击是十分正确的。

除非某人从另一个人那里遭受了不可弥补的伤害,否则惩罚性战争都是不合法的,所以不容许以某个国家非常恶劣或严重违反了自然法,或是冒犯了上帝等理由,发动对抗这个国家的惩罚性战争……格劳秀斯宣布有正当理由发动战争反对那些不尊敬父母,吃人肉,从事劫掠行为的人。但他把那些侵害到他人的事情和没有侵害到他人的事情混淆了。(§ 637)

189 沃尔夫比普芬多夫走得甚至要更远:他对一个国家代表某个被欺压的群体而干涉另一国家的事务也表示了极强的反对:“如果一国的统治者使其臣民负担过重或对待他们过于严厉,另一国的统治者不可以用武力去反对”(§258);“对于任何国家统治者与臣民之间发生的问题,其他

国家无权去决定,因为不应该侵犯别国的事务”(§1011)。事实上,沃尔夫有没有将实际公民抵抗视为是合法的都很不明确(见他在§1011—1012中的言论)。他也明确表示“邻国实力的增长以及对于邻国力量的恐惧并不是发动战争的正当理由”(§640)。

就像普芬多夫一样,沃尔夫明确认可的一种国际惩罚形式就是反对那种以战争为乐,不受公认的正义或实用考量(例如,国家理由)所影响的民族——这种考量沃尔夫称之为“正当的”和“有说服力的”理由(§621)。

那些不受正当的或有说服力的理由影响而进行的战争违背了人道的法律,那类以战争为乐的好战分子仅仅为了自我满足而毫不犹豫地伤害任何国家,明显轻视他们应当对其他国家履行的自然义务;如果个体国家不履行自己的义务,全体国家有权对其采取强制措施,所以全体国家有权利发动战争,反对那些渴望战争而又没有正当的或有说服力的理由的国家。(§627)

不过,值得注意的是,在这本书稍后的部分中沃尔夫声称,一场反对“公共和平的扰乱者……用不顾一切的非正义战争危害其他国家者”的正义战争,只有在与被其攻击伤害者之间的正式条约基础上才能进行(§965—968)。

在讨论土著居民问题时,沃尔夫也对格劳秀斯的战争原则表示了类似的不满。他主张(§310)“那些没有固定住所而漫游于未开垦荒地的家庭”在这块地上拥有他所谓的“混合共有财产”。

在那片有个别家庭在其中到处迁徙的领土上,被私人或个体使用的土地,均为那些家庭混合共有,于是,不被计算在这些家庭中者,就因此被排除在土地的所有权之外,被这些家庭居住的土地不能

不被任何进入到该地区的人占有，即使是原领土上的家庭不使用土地的时候。所有权不会因为使用者[原文如此]而失去。如果个别家庭漫游到了未开垦的荒地，他们会打算改造使用这些地方，这是显而易见的，只要你把注意力转移到促使他们漫游到荒地的原因上。(§ 312)

(值得记住的是，沃尔夫在哈雷因为宗教异端被解雇是由于对于中国人的过度称赞——他似乎对于非欧洲人有一种普遍的和不寻常的同情)。可以想见，他对于海上所有权的观点也大体上是一致的——即一个国家可以占领海上，只要这是有理由的(例如保护)，但不能够拒绝其他国家捕鱼和航行(§121—128)。

### 瓦泰勒

尽管沃尔夫的作品受到广泛称赞，它对商业帝国国际行为的含蓄批评却并未被忽视，或者说并不是没有得到回应。康德所谓“令人愁烦的安慰者”中最后的一个——瓦泰勒的重要之处就在于，他试图将洛克、卡迈克尔和巴贝拉克的传统重新确立为国际关系的指导原则。这种传统可称为普芬多夫的洛克式解读。而且，他这样做既是作为对沃尔夫的批判，也是(虽然在更低程度上)对我下一章要讲的以卢梭为代表的对自然状态的新思考方式的批判。虽然瓦泰勒生来就是普鲁士国王的臣民，但却是在遥远而且不规范的领土纳沙泰尔上，事实上他更像是瑞士人而不是普鲁士人。他没能在柏林获得一份固定的工作，从1746年开始一直就任于撒克逊选侯(一位在欧洲事务上反对普鲁士的领袖)的外交官和政治顾问。1755年8月，他在《瑞士日报》上发表了针对卢梭《论不平等的起源》的评论文章，两年后，他又创作出了《万国法》。这是

在普鲁士的腓特烈二世入侵撒克逊并促发了七年战争的一年之后；在这场战争期间，瓦泰勒被任命为大选侯的枢密院议员。

表面上，《万国法》仅仅是想向“更广大范围的读者”传达沃尔夫“这位伟大哲学家”<sup>①</sup>的作品中所包含的思想。但事实上，瓦泰勒引用了很多沃尔夫的观点，却得出了截然不同的结论。尤其是，他清楚地表达了对最高国家理念的异议，并坚持实际的现代国家体系与自然状态之间那种原初的相似性。

我发现这样一种国家的假设既不合理，也不足以从此推导出马上就具有普遍性并必然被主权国家接受的国际法准则。除了自然在人类中建立起来的总体社会，我不承认任何国家间的自然社会。至关重要的是，对于每一个公民社会(Civitas)，每个成员都应该将自己一定的权利让渡给整体，并且应该有一个能够给出指令、规定法律并且对拒绝服从者实行强制的政府。这样一个想法不是适用于国家之间的。事实上，每一个独立的国家都要求并且实际上也是独立于所有其他国家的。(第 9a 页)

在广义上，瓦泰勒的自然人类社会与普芬多夫所讲的是一样的。

在人类之间建立起来的一般自然社会之目的，就是互相帮助以促进他们自身的完善程度和生存条件的改观；由于各个国家也可看作许多自由人共同生活在一起的自然状态，因此各国也一定要互相促进这个人类社会。因此，自然在所有国家之间建立起来

<sup>①</sup> Emmerich de Vattel,《万国法》(*Le Droit des Gens*), Albert de Lapradelle 编辑, Charles G. Fenwick 和 G. D. Gregory 翻译, 卡内基国际和平基金会, 华盛顿, 1916 年, III, 6a—7a。



的伟大社会之目的，也同样应该是互相帮助以改善它们自身及其生存条件。(导论，§ 12，第 6 页)

这也是他非难卢梭的主要观点：

我还不明白卢梭先生是凭什么声称人类在纯自然状态之中是孤立的。他否认社会性原则，而格劳秀斯和其他伟大的作家正是由此原则推出整个自然法的。为什么自然不能安排人类适于生活在社会之中，就像其安排海狸、蜜蜂、蚂蚁和其他动物一样？<sup>①</sup>

192 但瓦泰勒意识到，他所希望得到的实际结论与这种前提并不是很吻合。当转而详细讨论国家间的互相责任时，他说(只是半讽刺性地)：

因为一个国家以它的方式对另一个国家负有责任，就像一个个人对他人负有责任一样，我们可以大胆地定下这个总的原则：每个国家对其他国家也负有它对自身所要负的所有责任，只要另一方是真正需要它的帮助，并且这种帮助的给予不需要它忽视对自己的责任；这就是永恒不变的自然法。有些人可能觉得这完全颠覆了明智的政治方针，考虑到以下两个问题就可以使他们放心。

(1) 主权国家，或构成社会的政治团体，比起个人更加可以自给自足，因此它们之间的互助并不是那么必要的，实践起来也不用那么频繁。在国家可以自己处理的所有事情中，不应当依赖其他国家的帮助。

(2) 一个国家对它自己的责任，特别是对于它自己安全的关

<sup>①</sup> 瓦泰勒，“关于卢梭论人类不平等之起源的思考”，见他的 *Mélanges de Littérature, de Morale et de Politique*，纳沙泰尔，1760 年，82—83。

注,需要很多的谨慎和保留,远比个体在给予他人帮助时所需的要多。(II. 1. 3,第 114 页)

在介绍了这两个因素后,瓦泰勒以一种纯理论的形式继续重申了格劳秀斯和洛克在国际关系上的观点。

举例来说,他用了沃尔夫关于有权对以战争为乐的国家发动战争的评论,并进而得出沃尔夫本人曾明确否认的结论,即为了反对将来会掌握霸权的力量可以正当地发动战争:

“如果一个国家经常准备着去伤害其他国家,阻挠它们实现自己的目的,在它们的公民中挑起争斗,那么毫无疑问所有其他国家都有权联合起来制服这样一个国家,惩罚它,甚至使它不能够再做出进一步的伤害……西班牙腓力二世的企图就是这样,因此使得整个欧洲联合起来反对他,而亨利大帝以正当理由制定了计划去摧毁一个力量如此巨大、政策如此具有毁灭性的政权。(II. 4. 53,第 130 页;又见第 135 页,248—252 页的长篇讨论)

瓦泰勒对这个理论作出了进一步的辩护,他说,尽管没有一般的最高国际政权,现代欧洲确实形成了一种政治体制,居住在世界这部分的<sup>①</sup>国家因其关系和各种利益而结成了一个实体,不再是以前那样一些分离而散乱的地区,每一个国家对其他国家的困难漠不关心,对不会马上影响自己的事情毫不在意。主权国家对于一切事物的持续关注、常驻公使的习俗,以及持续的谈判使得现代欧洲成为了一种共和国,其成员——每一个都是独立的,却因一个共同的利益绑在了一起——为了维持秩

瓦泰勒对这个理论作出了进一步的辩护,他说,尽管没有一般的最高国际政权,现代欧洲确实形成了

一种政治体制,居住在世界这部分的<sup>①</sup>国家因其关系和各种利益而

结成了一个实体,不再是以前那样一些分离而散乱的地区,每一个国家对其他国家的困难漠不关心,对不会马上影响自己的事情毫不在意。主权国家对于一切事物的持续关注、常驻公使的习俗,以及持续的谈判使得现代欧洲成为了一种共和国,其成员——每一个都是独立的,却因一个共同的利益绑在了一起——为了维持秩

序和维护自由而联合。这就催生了著名的权力均衡原则。(III. 3. 46, 第 251 页)

在这样一个共和国中,维持和平和自由的最有效方式是建立明确的、尽管是经常变动的联盟,去对抗那些将来可能掌握霸权的力量,而像同盟国这种方法仅仅会导致君主们成为“一种政权的工具,这个政权总有一天会吞没他们自己或其继承人”。

同样地,瓦泰勒首先断言“各国的自由和独立显然意味着,每个国家都有权以它认为适合的方式管理自己,谁也没有权利干涉另一国的政府”,但是他继续道:

但如果一个君主违反了基本的法律,就给予了臣民一个反抗他的合法理由;如果,由于他那不受支持的暴政,爆发了一场反抗他的全民暴动,那么任何外国势力都可能会理所当然地向那些求援的受压迫人民提供援助。英国人对詹姆斯二世的抱怨是正当的,贵族和爱国领袖决心制止他那明显旨在推翻宪法并摧毁人们的自由和信仰的政策,他们获得了联合省的帮助……向那些捍卫自由并通过武力反对压迫者的勇敢者们提供帮助纯属正义与慷慨之举。(II. 3. 56, 第 131 页;又见第 340 页)

在另一方面,他也毫不含糊地与沃尔夫保持了一致,即完全格劳秀斯类型的惩罚性战争是不合法的,他谈到:

听到博学而明智的格劳秀斯告诉我们这样的话真是令人惊讶,他说一个主权国家可以正当地拿起武器来惩罚那些犯有违反自然法严重罪行的国家,他们“像索格代亚人一样以非人的方式对待父母,像古代高卢人一样吃人肉”,等等……难道格劳秀斯没有

觉察到,尽管有后面的段落中补充的所有那些预防措施,但他的观念为盲信者和狂热者的所有冲动开启了大门,并给野心勃勃的人们数不胜数的借口?穆罕默德及其继承者劫掠征服亚洲以报复对上帝统一的不信任,所有那些被他们视为偶像崇拜者(associateurs)的人都是这种狂热的受害者。(II. 1. 7, 第 116 页)

194

但也许他与沃尔夫最具启迪性的一个分歧点便是殖民化问题。再一次,他表面上同意沃尔夫所说的“当一片国土被那些像游牧民族一样根据需要到处迁徙的流浪家庭占领时,它就是被他们所共同拥有了。他们拥有着它而排斥其他的民族”。但他马上又说,“但让我们在这里重申……北美的野蛮部落无权独占这整片的广阔大陆”(II. 7. 97, 第 143 页)。此前,他已用下面的论述证明了这个观点。

土壤的开垦……是……自然强加给人类的一项义务。整个地球都旨在为它的居民提供粮食,但它不被耕种就做不到这一点。每一个民族都因此受到自然法的约束去耕种分配到的土地……而像古代德国人和某些现代鞑靼人那些民族,尽管居住在富饶的土地上,却不屑于耕种土壤,宁愿靠掠夺生活,没有尽到对自己的责任,并且伤害了邻居,应像野兽一样被消灭……因此,虽然文明帝国对秘鲁和墨西哥的征服是臭名昭彰的霸占,在北美大陆上建立起来的各种殖民地可能(如果在合理的限制内)是完全合法的。那些大片土地上的民族宁愿漫游于其上而不是定居下来。(I. 7. 81, 第 37—38 页;又见第 85—86 页)

于是,在《万国法》中,我们找到多少忠实的格劳秀斯观点,正如洛克所发展的那种,并看到在本项研究中我们一直追寻的论题到 18 世纪中叶仍旧生动地存在着。情况仍然是:一些原本是人文主义的论调——

如殖民化的辩护和对权利平衡理论的尊重,对于 18 世纪欧洲的作家和政治家们有着很大的影响力。情况也仍然是:一种可以由这些条件描述的国际关系制度是基本的人类道德关系的一个范本。瓦泰勒和洛克都十分赞同的自由主义政治,在自己的作品中很愿意设想国际冒险和剥削,而这并不是意外:因为其自由主义赖以建立的独立道德行为主体的模型正是好战的后文艺复兴国家。另一方面,以普芬多夫和沃尔夫为代表的普鲁士传统,则抱着一种更为平和的人类与国家相互作用模式,在这种模式中,格劳秀斯传统中的自我保护实体在限制非常严格的道德框架中运作,并且对其他行为主体的自治有着普遍的尊重;但同时,那不是在一个在公民社会内部很强调传统自由价值观的理念。在洛克式的自由主义内有一种暴力,其起源可以追溯到文艺复兴时的暴力政治,那时自由总是与战争(内战和国际冲突)联系在一起。

## 第七章

# 卢梭与康德

## 卢梭的霍布斯主义之一 社会性

我们在前一章看到，早在编著《国际法》一书时，瓦泰勒已经开始意识到他的瑞士同乡卢梭所阐述的一些观念对他是一种挑战。我们也看到，他对卢梭《论人类不平等的起源》的回应相当无力。无疑也注定是这样，因为卢梭比他同时代的任何人都更加深刻地明白，由普芬多夫开创的那种自然法传统是如何失败的。然而，卢梭并不是像（例如）伏尔泰<sup>①</sup>一样，对这种传统给以轻率谴责，而是对它的起源加以深入的再思考，其间（在很多方面）他还用一种新的形式将格劳秀斯与霍布斯的原创思

<sup>①</sup> 我们可以用伏尔泰评论格劳秀斯与霍布斯的话，说他本人对这个主题的论述“非常轻率”。（《伏尔泰全集》，L. Moland 编辑，巴黎，1877—1885年，X，193）。他喜欢公开抨击现代战争，以及对战争有所论述的法学家（参见《全集》，XIX，第318—322页；XXVII，第368—375页），但是他并未在深层次上对这一主题有所贡献。他的反应，例如对孟德斯鸠观点的回应，只是认为人们决不应该出于恐惧而发动战争。“如果那是法的精神，那也是博基亚家族与马基雅维利的精神”（XIX，第322页）。

想进行了重新阐述。而卢梭与康德,可以说是18世纪对霍布斯的思想最为敏锐也最有意思的两位解读,二人都能超越大多数近代作家笔下对他的思想的粗俗谴责,也都愿意在自己的理论中融入他理论中的重要元素。

197 如果我在第四章中对霍布斯思想的阐释是正确的,那么特别值得一提的,他们二位也都提出了与霍布斯非常接近的观点。就康德而言,这也许是有意识的,因为他对霍布斯的理解可能大致就是沿着那些脉络而展开的<sup>①</sup>;而卢梭就比较难说,因为他有时赞同他那个时代的常识性观点(例如说霍布斯曾得出一个结论:“因为人没有善的观念,因而他天生必定就是邪恶的;因为人不知道什么是美德,因而他天生就是不道德的……”)<sup>②</sup>,但有时又发表一些惊世骇俗、极有洞见的独创性评论,例如他在《爱弥尔》中写道:

真正的政治理论尚未产生,并有可能永不会出现。格劳秀斯,这一学科的集大成者,只不过是一个孩子,更糟糕的是,他是一个不诚实的孩子 [enfant de mauvaise foi]。当我听说格劳秀斯被捧上天,而霍布斯总被人诅咒时,我就知道,读这两位作者的那些人是何其愚昧! 这两个人的原理事实上是相同的,这才是真相。他们只是表达上的不同,也有可能是方式不一样。霍布斯依赖诡辩,而格劳秀斯有赖于诗情,其余的全一样。<sup>③</sup>

值得一提的是,卢梭早期的一些读者也明确将他的观点与霍布斯联系

① 参见下文第 208 页。

② 《政治学文集》(*Oeuvres Politiques*), Jean Roussel 编辑,巴黎,Classiques Garnier, 1989 年,42;“论人类不平等的起源”,《社会契约与对话》(*Social Contract and Discourse*), G. D. H. Cole 编译, J. H. Brumfitt 和 John C. Hall 修订,伦敦:人人文库,1973 年,65。

③ 《政治著作集》, C. E. Vaughan 编辑,剑桥大学出版社,1915 年。II, 147。

起来——例如伯尔尼作家艾斯林(Isaak Iselin)写了《爱国之梦》，该书恰好与卢梭的“论文二”同时问世，并且作者对卢梭有私人了解<sup>①</sup>。

对卢梭的思想进行评论的一个困难是：他的工作方式是起草段落或较为简短的章节，其中包含着有关各种主题的思考，并将这些（应该认为是）“思想录”汇成著作。许多最有意思的思想直至很近的时期都还被保留在手稿中。其结果是（这一点对思想录的作者都一样），人们很难从他的著作中抽取出直截了当而持续连贯的思想；卢梭在同时代人或接近同时代人（如雅各宾派）中享有的名声，特别会对人们理解他真正的思想形成误导，因为在所有主要的政治理论家中他的著作是最有争议的之一。

在《论人类不平等的起源》一书中，卢梭关于人类社会性的中心论述，可以视作对格劳秀斯与霍布斯观点的精确概括。

198

考虑一下人类心灵最初和最简单的活动，从中我可以看出两条先于理性而存在的原理：一条原理使我们深切地关注自身的福利和保存；另一条原理使我们本能地讨厌看到任何有感觉的生物——尤其是我们的同类遭受灭亡或痛苦。在我看来，自然法的一切规则正是来自于理解力对这两种原理的协调与结合，而无需加上社会性原理。<sup>②</sup>

卢梭似乎已经意识到这种理论有可能被人们认为是霍布斯的，因为他在说霍布斯“已经清楚地看到关于自然法的各种现代定义的缺点”之后接着写道：

① 这一极其重要而且相当有趣的信息归功于洛桑大学 Béla Kapossy 的一篇未发表的论文。Kapossy 教授认为这变成了一个很熟悉的德语中对卢梭的解释，可以在门德尔松、莱辛、赫德等人的著作中看到。

② 《政治学文集》，第 20 页；《社会契约与对话》，第 41 页。



但是他从自己的定义中所推出的那些结论足以说明，他的理解也同样是错误的。在根据他所建立的原则进行推理时，这位作者本应当说：由于自然状态是每个人对于自我保存的关心最不妨碍他人自我保存的一种状态，所以这种状态最能保持和平，对于人类也是最为适宜的。可是他所说的恰恰相反，因为他不适当地把满足无数欲望的需要掺入野蛮人对自我保存的关心中，其实这些欲望乃是社会的产物，正因为有这些欲望才使法律成为必要。<sup>①</sup>

但是根据定义，卢梭的自然人所处的状态当然是霍布斯从未特别关注的，因为这种人生活在一个对他人实际上没有相互作用的状态中。我们已经看到，霍布斯自己认为，导致冲突的“无数欲望”是人们相互度量的结果。对霍布斯来说这并不是一个“社会”，他认为社会必定要组织良好，并是有意设计的。但霍布斯也从不像卢梭那样认为自然人是相互孤立存在的。当然，我们也可以假设，当霍布斯被人问及如何描述一个完全与他人断绝联系的人的特性时，他的回答可能与卢梭的解释很相似，因为这样一种状态中的人，还不会形成一种基于对他人权力的“想象”而产生的欲望。

所以，在《论人类不平等的起源》中，卢梭在讲到当人们开始与其他人交往时冲突何以滋生时，其描述实际上是对格劳秀斯与霍布斯二人观点的一种捏合，也就不奇怪了。对私有财产逐步增长的论述是格劳秀斯的（也是这样标识的）<sup>②</sup>，并且包含了他的关于冲突的思想，即在自然状态中基于财产的冲突正是公民社会兴起的原因之一。而有关人类潜在冲突的更宽泛的解释，认为人们间由自我保存的需要而引发竞争与攀

① 《政治学文集》，第 42 页；《社会契约与对话》，第 65 页。

② 《政治学文集》，第 60 页；《社会契约与对话》，第 85 页。

比的欲望,从而导致战争,这些读起来就像是霍布斯观点。像霍布斯一样,他极其谨慎地避免把战争解释为是关于稀有资源的冲突:事实上,卢梭有一段让人印象深刻的话概括了在他早期《论科学与艺术》中就有的核心观念,他断言,导致战争的是技巧竞争而不是经济需求。一旦人们

习惯于聚集在小屋前面或大树周围,歌唱和舞蹈——爱情与闲暇的真正产物,变成了聚在一起无事可做的男女们的娱乐甚至活计。每一个人都开始注意别人,也愿意别人注意自己。于是公众的尊敬成为一种价值。最善于歌舞的人、最美的人、最有力的人、最灵巧的人,或者是最有口才的人,变成了最受尊重的人。这就是走向不平等的第一步,同时也是走向邪恶的第一步。从这些最初的差别中间,一方面产生了虚荣与轻蔑,另一方面也产生了羞惭与羡慕。这些新因素引起的纷扰骚乱,终于产生了对幸福和天真生活的不幸后果。<sup>①</sup>

卢梭在这里强调将审美价值而不是基本需求作为冲突的来源,有可能会投合霍布斯的心意。

## 卢梭的霍布斯主义之二

### 国家

即使是在两人之论述有重大差异的一些领域,人们仍能发现卢梭与霍布斯的密切关系。一个首要而明显(尽管我觉得说到底并不是最有意思)的差别,是关于究竟是什么组成了良好的共同体从而有可能结束

<sup>①</sup> 《政治学文集》,第 57 页;《社会契约与对话》,第 81 页。

这种战争状态。卢梭在他《论人类不平等的起源》一书中模仿了霍布斯  
200 的利维坦式国家思想,论述说正是从社会生活的冲突与斗争中间,

专制政治逐渐抬起它的丑恶的头,吞没它在国家各部门中所发现的一切善良和健全的东西,终至蹂躏法律和人民,并在共和国的废墟上建立起它的统治。在这最后一次变化以前的时期,必然是一个骚乱和灾难的时期。但是最后,一切都被这恶魔吞没殆尽,人们既不再有首领,也不再有法律,而只有暴君。从这个时候起,无所谓品行和美德了。因为凡是属于专制政治所统治的地方,谁也不能希望从忠贞中得到什么。专制政治是不容许有任何其他的主人的,只要它一发令,便没有考虑道义和职责的余地。最盲目的服从乃是奴隶们所仅存的唯一美德。

这里是不平等的顶点,这是封闭一个圆圈的终极点,它和我们出发的起点相遇。在这里一切个人又回归到平等,因为他们都等于零。臣民除了君主的意志以外没有别的法律,君主除了他自己的欲望以外,没有别的规则。这样,善的观念、正义的原则,又重新消失了。<sup>①</sup>

这里对专制政治“抬起头来”的想象,有可能是(有意或无意地)参考了《利维坦》著名的扉页。当然,在书中,卢梭对专制国家的描绘也同霍布斯关于公民社会的描述很接近,在那里,君主是共同体的独一无二的最终道德仲裁者。应该说,卢梭在《论政治经济学》中,对赋予民众的君主这样一个角色基本上并无顾虑,这篇文章(从总体上)描绘了一个组织良好的国家。卢梭在评述政治共同体时说,

<sup>①</sup> 《政治学文集》,第76—77页;《社会契约与对话》,第102—103页。

一个共同体拥有一个意志，这个一般的意志总是倾向于自身整体以及每个部分的自我保存与福利，成为法律的来源，并为国家中所有成员制定什么是公正或不公正的规则——既针对成员彼此间关系，也针对他们与共同体的关系。顺便说一句，由此可见，一些作者将斯巴达的孩子为得到一份简朴的餐食而必须用的机巧当作偷窃，是多么草率随便，好像法律规定的事都不是合法的。<sup>①</sup>

### 态对异强

卢梭同霍布斯的分裂是在君主以何种方式代表人民这一问题上。对于霍布斯来说，君主代表臣民仅是由于，君主对共同体而言是公认的道德权威，这种公认可能经过多种方式（或者是征服强求）表达出来。到卢梭完成《社会契约论》的最后版本时，他肯定已经认为，这种代表制应该是一种更加积极的过程，公民能够采取实际行动，对政治共同体宣布的对他们道德上有所制约的举措加以表决。在《政治经济学》中他评论说国家需要消除派系，这话显示出至少在那个时期他就已经开始构思某种社会契约型国家。卢梭相信，通过向一个真正民主的共和国的过渡，人们之间因初始交往而产生的罪恶将能够被克服。

201

但是即使在这一方面，过于强调卢梭与霍布斯之间的差异也会是一个错误。霍布斯也在他所有的著作中，把民主选举看成是产生主权的最自然的方式。他自己用“代表”这一术语来描述统治者的角色，就无可避免地带有选举政治的意蕴。而且，卢梭与霍布斯在对待派系这一方面是绝对一致的：他们都视之为对组织良好的共同体的最大威胁，将使统治者与公民间的本应直接的关系变得晦暗起来。他们也都对实际中民主社会的各种不足有所警醒。卢梭《政治经济学》中有一个完全霍布斯式的段落说，他要说的不能用雅典政治中的例子来反驳，因为“雅典事

<sup>①</sup> 《政治学文集》，第122页；《社会契约与对话》，第120—121页，有关斯巴达人的评论同样可见于霍布斯的《论公民》，VI.16。

实上并不是一个民主国家，而恰好是一个由哲学家与雄辩家统治的十分专制的贵族制国家”。<sup>①</sup>人们也不应该忘记，在《社会契约论》最后一版中，卢梭追随霍布斯到了其最大胆的推测陈述——即关于公民宗教的观念，而且完全是故意的。<sup>②</sup>

### 卢梭的霍布斯主义之三 战争状态

202 卢梭对霍布斯最微妙的批评，事实上并不在于代表权问题，而是在于公民国家的建立是否会消除战争状态。(大概)在完成《论人类不平等的起源》后不久写成的一篇非同凡响的短文《战争状态》，进一步探讨了他在前面那本书中所阐述的思想：政治实体相互间仍处于自然状态的结果就是广泛的国际冲突，以及“比全世界在全部自然状态时期所遭遇的”更多的杀戮。他认为，这种现代悲剧的核心就在于这样一个事实：

作为人与人，我们生活在公民国家中并遵从法律；作为民族与民族，每一个都享有自然的自由。而我们的情况远比这二者差别还不为人知的时候要糟糕。同时生活在自然状态和社会秩序中，我们就同时被二者的障碍所困扰，而不可能获得其中任何一者带来的

<sup>①</sup> 《政治学文集》，第 124 页；《社会契约与对话》，第 122 页。相似的观点见霍布斯《论公民》，X. 5—15。

<sup>②</sup> “与其说是他政治理论中错误与恐怖的部分，倒不如说是其中真实而恰当的部分，才招致了人们对这种理论的憎恶。”《政治学文集》，第 351—352 页；《社会契约与对话》，第 271 页。要考察霍布斯与卢梭在这一领域相近似的雄心，可以参阅我的文章“霍布斯的公民宗教”，《英国现代早期政治话语》(*Political Discourse in Early Modern Britain*)，Nicholas Phillipson 和 Quentin Skinner 编著，剑桥大学出版社，1993 年，120—138。

安全。<sup>①</sup>

要解释这种矛盾,卢梭起初紧紧追随霍布斯的足迹,先是坚持说(在他对战争状态一般特性的描述中):

这个世界的法则不允许居于其中的理性存在[*êtres sensibles*]同时认可相互之间的福利。根据自然法,一方的幸福正是另一方的灾难,每一个都偏爱自己,都利己而不利他……最终,当一个理性存在[*un être doué de raison*]确信,其自我维存的需要不仅不能与他者的幸福相容,而且也同他者的存在不相容时,便会用与追求自我保存时同样的热情,并以同样的理由,来武装自己,破坏他者的生活,直至将其毁灭。<sup>②</sup>

结果,真实的自然状态,恰如霍布斯所言,就是一种持续威胁的状态,即使它并未表现为实际的争斗。它的特征就是“为发动围攻而囤积武器与

<sup>①</sup> 这篇短文到现在还未被合适地编辑过。它以三页纸的形式幸存于纳沙泰尔图书馆,而第4页则在日内瓦大学公共图书馆。在纳沙泰尔的那几页自1896年发现以来已经印刷多次了,尽管现代版本总依赖于C. E. Vaughan的工作(《政治学论著》,I, 281—307)。在日内瓦的那一页已经被印刷两次,第一次是由其发现者Bernard Gagnebin,在“Un inédit de Rousseau sur l'état de guerre”, *De Ronsard à Breton: Hommages à Marcel Raymond*(巴黎: Librairie Jose Corti, 1967年, 103—109);第二次是在《卢梭全集》II, Jean Fabre和Michel Launay编辑(巴黎: Editions du Seuil, 1971年, 379—381)。Grace Roosevelt最近提出有关这几页纸很有说服力的阅读顺序,并提供了翻译,但是原始文本还要到Vaughan和Gagnebin那去找。Grace Roosevelt,《核时代读卢梭》(*Reading Rousseau in the Nuclear Age*),费城: Temple大学出版社,1990年,15—17(导论)与185—198(正文)。也可以参见她的“A Reconstruction of Rousseau's Fragments on the State of War”,《政治思想史》,8(1987年),225—244。这个引文来自于纳沙泰尔图书馆MS, Vaughan, I, 第304页, Roosevelt,《读卢梭》,第186页。

<sup>②</sup> Gagnebin, “Un inédit”, 第108页, Roosevelt,《读卢梭》,第194—195页。

物资,时刻做好战争准备”。<sup>①</sup>

但是卢梭雄辩地强调说,这种状态并不会因为公民社会的形成而消除,因为这些社会自身就是霍布斯式的“理性存在”,并以可能最纯粹的形式展现了霍布斯式行为主体的特性,其相互争斗远远超过了自然个体间的争斗。

人,基本上没有与他的同类[semblables]联系的需要。没有他们的帮助,他也能很轻松自如地生活。他与其说需要他人的帮助,不如说更需要地球上的果实。大地产出的果实满足全体居民需求是绰绰有余的。一个人天生就有精力与身材的局限,他不可能超越这一点。无论往哪个方面看,他的能力都有限度。他的生命是短暂的,岁数是有限的。他的胃不可能像财富一样不断膨胀;欲望的不断发

展也是没有必要的,因为他的愉悦就是最高限度;他的心灵也有其界限,像其他事物一样;其愉悦的能力总是相同的。他可能有壮大的想法,但在自然面前他还是小得可怜。

而国家,却是人为实体,没有确定的限度。它合适的规模也是无限的,它能不断地延伸自己,只要有比它还强大的东西,它就觉得自身是虚弱的。它的安全、它的维存,要求它必须比所有邻邦更为强大……人的不平等有天生的限度,但社会团体的不平等却能不断增长,直到其中一个吞并其余所有。

因而,政治共同体的规模纯粹是相对的,为了知道自己有多大而被迫去与其他实体相比较……

我们好像一心要把事情的真实概念给颠倒过来。一切都引领自然人停下休息,吃和睡是他们能认识到的唯一需要。只有饥饿才驱使他远离懒惰……有很多作者竟然说,政治共同体是没有欲望

<sup>①</sup> Gagnebin, 196。

的,国家的唯一动机就是理性,[然而]他们中没有一个人看到,正相反,一个社会的本质就在于其成员的行动,没有行动的国家只是一个僵死的躯体……对于一个国家的生存来说,精力充沛而活力四射,从而赋予其生命以至于权力不会削弱,是非常必要的。这就是自我维存的规律,它是大自然在不同物种间确立的,以此维持所有物种存在,尽管它们之间是不平等的。<sup>①</sup>

共同体行为主体的这种理性将其成员拖入战争之中,这种战争一般比他们处于公民社会之外时的战争状态更为血腥。“一个人只有在同其他人结成社会之后,他才决定要去攻击别人:只有在成为公民之后他才变成一个战士。”<sup>②</sup>

当然,这种理论最初是源于孟德斯鸠在《论法的精神》中对霍布斯的批评。但是卢梭修正了孟德斯鸠的观点,使之看起来好像对霍布斯没有那么多批评的意思。在上一章我毫无删节地引用的评论中,孟德斯鸠特别指出,战争状态即是肇始于人类社会的形成,他说,“人们一进入到社会,就不再有脆弱的感觉;他们之间原来的平等中止了,战争状态就开始了。”但是和卢梭不一样的是,他坚持认为,在公民社会建立之前,人们根本上也是社会动物。

我已经说过,恐惧会导致人们相互逃离,但是相互恐惧的迹象不久又说服他们相互接近。人们也会受到动物在接近同类动物时所感觉到的那种愉悦所影响。此外,两性差异所激起的相互吸引力也会增加这种愉悦,因此第三条法则是他们总是彼此发出自然的呼求。

① Vaughan, I, 298, 299; Roosevelt,《读卢梭》, 191—192。

② Vaughan, I, 294; Roosevelt,《读卢梭》, 188—189。



除了从一开始就属于人类的感觉之外，他们还成功地获取了知识，从而有了其他动物所没有的另一种联系。因此，他们就有另一个结合起来的动机，而想在社会里生活的愿望便成了第四条自然法则。<sup>①</sup>

毫无疑问，在对这些事情的讨论中，卢梭有意在他自己与孟德斯鸠间作了区分，卢梭想要说的很多内容都可以为孟德斯鸠的观点（即战争状态是公民社会的产物）所支持，但是他并没有满足于这一点，而是断然强调了人天生不是社会性的——所有同时代读者都将这一论断同霍布斯联系起来。我已经提出，卢梭之所以这样做，是因为他基本上认同霍布斯有关人性冷漠、不爱交际的观点，他想用现代国家的战争来深刻阐明，一旦自主的个人彼此间有任何交往，他们的生活状态将会是怎样。

205 卢梭对结束现代国家间的战争状态几乎不抱希望。的确，（我们已经看到）他深入思考了圣皮埃尔特别提出的问题：如果公民主权是对自然状态问题的解决方案，那么要解决整个欧洲大陆的战争，难道不应该有一个大陆主权吗？事实上，可能是由于受圣皮埃尔家族委托要编辑他的著作，对其作了深入的思考，才引出了卢梭对霍布斯思想的一些看法。<sup>②</sup>但是，他对圣皮埃尔的回应却是悲观的：

即使是用了君主和大臣们从来未曾表现过的善意，要想找到一个

<sup>①</sup> 《论法的精神》，Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller 和 Harold Samuel Stone 编辑，剑桥大学出版社，1989年，6—7。

<sup>②</sup> 1754年，卢梭曾安排与圣皮埃尔家族一起编辑这位神父的著作，但是只有一篇《永久和平》(Paix Perpetuelle)的摘录，在卢梭在世时出版(1761)。余下关于圣皮埃尔的著作，包括 *Jugement*，收在他去世后的1782年出版的著作选编中，所以能够被康德看到（不像《战争状态》这篇文章）。

有利的时机来执行这种方案，也是不太容易的。因为其必要条件是，大量的特殊利益不会克服和超越共同利益，并且每一个人都要认为他在大家的利益中看到了自己能够追求的最佳利益。圣皮埃尔的方案“太好了，所以反而不适用”。<sup>①</sup>

卢梭确实描述过他自己的替代性方案，但是有关的文章显然损毁了<sup>②</sup>。所以，我们不得不退回到《爱弥尔》有关于此的一些概述中去，在那里他说（其措辞与《论战争状态》相呼应）：

我们将问自己，对于社会成立之基础而言，人们是做得太多还是太少？个人遵从法律与其他人的权威，与此同时各个共同体彼此间保持自然状态——这样是否会让个人置身于两种状态的弊害影响下，又不能享受两种状态下的益处？最后，没有公民社会是不是要比同时有几个公民社团还好些……这种不完整而有派系偏见的团伙难道不是暴政与战争的起源？暴政与战争难道不是对人类最厉害的两重惩罚？

我们最后将考察人类以同盟或联盟方式所作出的对这些弊害的补救措施。这种同盟与联盟让每一个国家在内部自主，并用武力使之免受外部的侵犯。我们也将探寻什么是建立好的联合团体的最佳方式，什么能让它持久存在，以及联盟的权力可以延伸到多大范围，同时又不会侵犯国家主权。<sup>③</sup>

206

但是我们无从得知这些补救措施，有可能卢梭最后也觉得提不出具体措施。

① 《政治学文集》，188, 192（来自 *Jugement sur la Parix Perpetuelle*）。

② Vaughan, II, 135—136。

③ Vaughan, I, 96。

在《论战争状态》一文中，卢梭对这个问题暗示了完全不同的解决办法。政治共同体间的战争，就像任何物种间的战争一样，将以失败方的死亡而告终。但是他指出，一个人为实体的终结会伴随着它的“灵魂”的死亡，也就是曾经创造与维持它的社会契约的毁灭。这种毁灭甚至有可能是通过对敌方公民进行蓄意的道德腐蚀，不用杀死任何个人——尽管他也承认，对社会契约的攻击一般会涉及对社会成员的肉体攻击。卢梭也注意到，君主发动战争要相对更随便些，因为他们自己并不处于风险之中。他暗示说，如果君主也为“国家法律”所规制，如果他们的生命“属于国家”，他们就有可能不那么愿意发动战争。但这也仅仅是个暗示，即使是在这篇文章中，也没有提到民主国家会显著比专制国家更少发动战争或使战争不那么残忍。

我们可以得出的一个结论就是，卢梭事实上对霍布斯的理论进行了怀疑式的扭曲，就像霍布斯对格劳秀斯的理论那样：如果不可能有国际和平，那么霍布斯式的国家形式就不可能保护其公民免受自然状态的蹂躏，因为按霍布斯的解释，国家本身是自然状态下的一种行为主体。但是霍布斯的国家形式理论是已有理论中似乎最可行的一种，卢梭则对他自己提出的问题没有给出解决之道。

## 康德的霍布斯主义之一

### 自然状态

在康德的著作中，我们可以察觉到他与霍布斯之间也有与此十分类似的关系。在康德所有成熟的著作中，他都强调霍布斯对自然状态的描述是正确的，并且认为因而人的基本道德责任就是离弃自然状态而进入公民社会。他反复地、相当精确地用霍布斯的术语来描述自然状态，（也许）让人印象最深刻的是在《道德形而上学》中“权利学说”之第44节所说的：

我们并非从经验中认识到,在一个外在的权威立法出现之前,人们之间的行为准则是暴力,他们有彼此争斗的罪恶倾向。所以也不是由于经验事实才使公共立法的强制措施成为必需。相反,无论人可能多么和气、多么守法,在关于这种状态(非法律状态)的理性观念中仍然先验地看到:在一个有法律的社会状态建立之前,单独的个人、人民和国家决不可能获得安全保障,摆脱相互暴力的威胁。因为每一个体都有权利去做自己看来是好的和正确的事情,而完全不用考虑别人的意见。所以,除非准备放弃一切权利观念,否则个体首先不得不做的事就是接受一条原则:必须脱离那种每一个体率性而动的自然状态,并和所有那些(不可避免要与之往来的)个体联合起来,大家共同接受由公共法律所规定的外部限制。于是就进入了这样一个状态,在那里,视为个体所有的一切均是依据法律决定并由适当的权力(不是自有的而是外在的权力)分配。<sup>①</sup>

207

这段话的第一部分中对霍布斯的解读当然是极其敏锐的,充分意识到了下述要点:霍布斯并没有假定人在自然状态中是天生好斗的,他所说的的问题在于人们看法上的冲突。这是康德对霍布斯的一种自觉解读,因为他在一场关于自然法的演讲中也提出类似的观点,然后评论说“卢梭与霍布斯在这一方面有相同的观念”。<sup>②</sup>《单纯理性限度内的宗教》一书中有一段也可以说明这一点,在那里他概括自己的自然状态理论,还附了如下注释:

① 《道德形而上学》(*The metaphysics of Morals*), Mary Gregor 编辑,剑桥大学出版社,1991年,124。

② “Hobbes und Rousseau haben schon davon einige Begriffe”, 《康德全集》(*Gesammelte Schriften*) XVII.2.2, 第1337页。另见他在《单纯理性限度内的宗教》(Theodore M. Greene 和 Hoyt H. Hudson 编译,纽约,1960年,89)中关于霍布斯自然状态的评论。

霍布斯的命题“人的自然状态是所有人对所有人的战争”是正确的,只不过应读为“是……战争状态”。因为即使不承认居于外部公共法律之下的人们之间实际敌意是持续增长的,状态(法律状态)也仍然是同样的情况;也就是说,人们通过这种关系获得权利并维持权利——在这种状态下,每一个人都想决定什么是自己相对于他人的权利。但是关于这些权利他不能得到相对于他人的安全,同样也不能给别人以安全:每个人都只有自己的力量。这就是战争状态,在这种状态下每个人都不断地武装自己以防备他人。霍布斯的第二个命题,超越自然状态,是紧接着第一个命题的;因为这种状态是一种对所有他人权利的持久侵犯,人们狂妄自大地坚持认为自己就是自身事务的主宰,在与人相处时,除了自己的专制意志[Willkür]之外不给他人以任何安全。<sup>①</sup>

208

在这些关于个体间自然状态的段落中,以及类似的关于国家间自然状态(也散见于这些著作中)的段落中,康德完全没有被德国自然法作家关于有一般人类社会的论断所打动。<sup>②</sup>他的观点在《道德形而上学》中“权利学说”第54节有很好的概括:

(1)国家,从它们彼此之间的外部关系来看,(同没有法律的野蛮人一样)很自然地是处于一种无法律的状态。(2)这种无法律状态是一种战争状态(强者的权利占优势),即便事实上并没有真正的战争和持续不断的实际攻击(敌对行动)。尽管没有哪个国家对别

<sup>①</sup> 《单纯理性限度内的宗教》,89。

<sup>②</sup> 阿亨瓦尔也像其他人一样,做出了这样一个说明,参见他的《自然法》(*Ius Naturale*), II. 1. 1, 在《康德全集》,XIX, 333。

虽非国做出真正的侵害,可是这种状态本身就是极端不当的,彼此相邻  
网,日的国家必须要摆脱这种战争状态。<sup>①</sup>

毫无疑问,在这一方面,他坚持相信霍布斯是对的,因而对其他的  
国际法理论家表示了轻蔑。在《论永久和平》中有一段话很著名,他对  
“令人愁烦的安慰者”格劳秀斯、普芬多夫和瓦泰勒加以嘲弄,认为他们  
“那一套哲学原则或外交原则没有也不可能有任何法律力量,因为这些  
国家并不受一个共同的外部规则约束”。<sup>②</sup>

沃尔德伦最近强调说人们应当对这种观点感到惊讶,特别是对《道  
德形而上学》中“权利学说”第44节的那段话。<sup>③</sup>他指出,对康德理论的传  
统解释会排除真正的信念冲突——如果我们都按绝对命令去思考,按  
照定义,想必就没有任何冲突了?这肯定是二十世纪一些康德评论家,  
例如沃尔夫(Robert Paul Wolff)<sup>④</sup>等人的理解,但是这并不是康德的观  
点。《道德形而上学》一书的结构就可以告诉我们康德的观点事实上是  
什么样的。这本书被分为权利学说和美德学说,前者关涉的是外在的  
法,而后者关涉内在的法。<sup>⑤</sup>两种原理最后都要依赖于绝对命令,但是只  
有在权利的领域内一个人的行为才可能受到外在权威的强制——也就  
是说,其行为被要求符合集体的愿望,而这种集体意旨是通过某些统治  
体现出来的。在伦理领域,我们能够遵循自我的道德目标,根据绝对命

209

① 《道德形而上学》,第151页。

② 《政治著作集》,第103页。康德在这里接受格劳秀斯理论在德国人中的习惯性  
解释。值得一提的是,他在演讲中把瓦泰勒的书推举为最好的国际法著作(《康德全集》,  
XVII. 2. 2, 1392)。

③ 出自 Jeremy Waldron 最近的 Seeley 讲座,《法律的尊严》(*The Dignity of  
Legislation*),将由剑桥大学出版社出版。

④ 可以参见他的《理性自治》(*The Autonomy of Reason*),纽约:Harper & Row, 1973  
年,223—226。

⑤ 特别是可以参考 Gregor 版本中导论之第三部分,第45—47页。



德还坚持认为,主体在权利领域内也可能做出私人判断,这与霍布斯明显不同。

然而,在《论谚语:“理论正确,实践无方”》一书中被冠名为“反霍布斯”的一节中对此的论述,却经常遭到误解。这一节的第一部分实际上相当忠实地重构了霍布斯的主权理论。康德对主权建构的“共和式”解释比卢梭更接近霍布斯,虽然这也经常被误解(例如,Hans Reiss编辑的版本)。康德在这一节很清楚地指明,有立法权的主权是一致同意其各种举措的人民的集合体(第78页)。因此,它一般来说仅仅可能亲自通过一个社会的基本法规,此后就必须让最高立法者来代表——而不管这个最高立法者是谁,当然也有可能是位君主。在他生涯的这一阶段,康德并没有对立法权与行政权进行区分,而即使当他做出这种区分时(比较明显的是在《道德形而上学》中),也远不像孟德斯鸠和麦迪逊的权力分立。“权利学说”第51节中阐明了,这是一个概念上的区别,一个人的立法者也是很有可能的,为了简便起见甚至是可取的。

在“反霍布斯”这一节中,直到康德提出下面这样一个问题时,才开始明确批评霍布斯。他的问题是:从这种理论中是否可以推出,君主所做的每一件事都必须被其公民视为公正。在这一点上康德的论证比较有趣的特征就是,他把这一问题当做霍布斯基本假设的自然延伸,而不是作为对霍布斯观点的反驳。他提出,霍布斯(事实上)所建议的测试统治者合法性的标准,即看它是否可视为公意之结果,也应当同样用来考察统治者特定法规的合法性。也就是说,统治者所做的那些事,也应当是那一类主体会做的,否则其统治将会被民众认为是不适当的——用霍布斯的话来说就是一个内在矛盾的“虚构”。康德说,“如果一项法则绝不可能得到全体民众的赞同(比如,如果它规定国民主体中的某个阶层必须作为世袭统治阶层拥有特权),那么它就是不公正的;但是如果它至少是有可能会被人民认同,我们就有责任认为这法则是公正的,即使在征求民意时,人民根据当前所处的立场或心态或许会拒绝认可



它。”(第79页)

康德这样就允许了曾被霍布斯排除的可能性——法律可能是不公正的,但他当然也杜绝了对不公正法律的抵制,两人实际上的差别仍然是微小的。如果主权国家要去限制(例如)宗教言论自由,“无论如何……当最高立法确实采用了这样的条款,就允许对这些举措付诸一般而公开的评判,但是决不能允许口头或实际的抵制”(第85页)。还可以注意到,霍布斯也一直认为,主权者如果并非出于诚心诚意去保护自己 and 民众,在逻辑上就可以说他违背了自然法——尽管这种行为任何时候都不会被说成是“不公正”的。所以,霍布斯也建议说,主权国家的行为应当在某种程度上与主权国家的概念相符,但并不是说民众可以抵制那些不相符的行为。

有意思的是,《道德形而上学》和《理论与实践》中的这些讨论,与《纯粹理性批判》中康德第一次讨论霍布斯自然状态的那一段有所类似。这说明了在康德设想下,自然状态中诸多不同观点与公民统一行为之间是何种关系。在《纯粹理性批判》中,康德的中心主张就是,“教条”哲学家们关于基本的形而上学问题方面的争论——尤其是上帝的存在、时空的特性、物质的无限可分性、意志自由等问题,决不会以一方对另一方的胜利而告终。相反,“批判”哲学显示出,每一种观点都是这个世界上的独特而无可回避的观点,所以(例如),被看作是因果律支配下自然世界中的一种元素的人不可能是自由的;而同样的人,如果从他自己的角度被看作是审慎的行为主体,又不可能是由必然决定的。哪一种观点都不错,批判哲学的工作就是要完全搞清楚在什么时刻应该适用什么观点,并就此去了结那些无用的争论。

为了解释这些,康德利用了霍布斯关于自然状态的想象:  
我们可以把纯粹理性批判看作一切纯粹理性争执的真实法庭;因为它不是被卷入这些直接指向客体的争执中,而是要以按照最初

创立时的那些原理来规定和评判理性的一般权限。如果没有这种批判,理性就仿佛是处于自然状态,只有通过战争才能使它的各种主张和要求发生效力和得到保障。相反,这种批判则依据理性自己所设立的基本规则得出它的一切判决,这些规则的权威是没有人能够怀疑的,所以这个批判就为我们带来了某种法制状态的和平,在这个状态中我们只应当通过公认的法律程序来处理争执。在第一种状态下结束这些争斗的是双方均声称的胜利,跟随这种胜利而来的通常都只是由居中调解的权威所安排的暂时的停战;但是在第二种状态下结束争斗的则是判决,这种判决由于切中了争执本身的根源,就必然保障了一种永久的和平。因此,单纯教条式理性的这些无止境的争执最终会迫使人们在理性本身的某种批判中,并在以这种批判为根据的立法中,去寻求安宁。正如霍布斯所主张:自然状态是一种不公正的暴力状态,我们别无选择,一定必须放弃这种状态,服从法律的约束,这种约束对我们的自由加以限制,只是为了让它能够与他人的自由相共存,与共同的利益相共存。

这种自由还让人有权把自己不能解决的想法和怀疑公开拿出来讨论,而并不因此就被骂为不安分的危险公民。这是人类理性原初的权利,它除了普遍的人类理性本身不认识任何别的法官,在这里每个人都有自己的发言权。并且,既然我们的状态所能够实现的一切改善都必须来自于这个源泉,那么这样一种权利就是神圣的,不容侵犯。(A752/B780)<sup>①</sup>

最后一段说明,在《纯粹理性批判》中这不仅仅是一个隐喻。在康德所设想的组织良好的人类社会里,争斗的教条各方都不能取得胜利,于

<sup>①</sup> 《纯粹理性批判》,Norman Kemp Smith 翻译,伦敦:Macmillan, 1993, 601—602。

是(例如),怀着天真但又错误的自信的有神论者,必须宽容那些真诚而  
213 困惑的无神论者(这种对理性宽容的渴望当然也贯穿于康德的所有著作)。在《纯粹理性批判》的第二部分,即“先验方法论”中,康德阐明了这样一个理念(教条主义间的争辩要由批判哲学来调解)的隐含意义。首先,理性的冲突对于其最终的解决在某种意义上说是必要的——批判哲学毕竟要在有批判对象时才出现;其次,在批判起最终裁决作用的任何地方,纯粹理性想要最终确立的各种信念会继续存在。

将会消失的是这些信念声称自己优越唯一的权利:有神论者将不承认用辩论能超越有神论。在康德这里,不仅教条哲学家与霍布斯笔下自然状态中的人极其相似(如同霍布斯本人在《论公民》I.5中所暗示的)<sup>①</sup>,而且康德的解决方案也与霍布斯的至少有相似之处。在霍布斯的方案中,如果没有任何教派宣称比其他教派优越的话,公共法庭从理想上说,将会允许宗教信念的自由表达。<sup>②</sup>但是,必须始终记住,对于霍布斯与康德二人,这些方案都是一种理想,不可能由民众施加于统治者。

<sup>①</sup> 也可参见 François Peleau 写给霍布斯的引人注目的信:《霍布斯书信集》, Noel Malcolm 编辑,牛津大学出版社,1994年,424。

<sup>②</sup> 参见《利维坦》中这个雄辩的段落,霍布斯称赞了“原始基督教徒的独立状态,每一个人都可以随自己的心愿追随保罗、追随矶法或追随亚波罗。这种情形如果没有竞争,又不根据我们对教士的个人感情来衡量基督教义(使徒保罗曾责备哥林多人有这种毛病),也许便是最好的方式。首先,由于除开圣书本身以外,应当没有任何权力可以管辖人们的良知意识;而圣书使信仰在每一个人身上发生作用时,并不永远按照栽种和浇灌者的目的,而是按照使其生长的上帝本身的目的。其次,有人教导旁人说,每一个小错里都存在着极大的危险,于是便要求自己具有理性的人服从另一人的意见或服从许多其他人的多数意见,这种话是不合理性的,其情形差不多等于是把自己的得救用掷骰子看单双的方式进行冒险”。(《利维坦》,塔克编辑,剑桥,1996年,479—480)

## 康德的霍布斯主义之二

国家权利<sup>①</sup>

康德关于国际关系的主张也与霍布斯有同样复杂的关联。像卢梭一样,康德非常清楚地看到,霍布斯的理论不可能结束战争状态,因为现代国家无法摆脱地卷入到了持续的破坏性战争之中。在《道德形而上学》之“国家权利”部分,他对自然状态下的国际关系给以极端霍布斯式的解释,甚至赋予一个国家对另一个国家率先发动打击的权利。(“权利学说”第56节)。自然状态中的权利,无论是在个人还是国家,对康德而言都有“临时性”特征,也就是说,他们必须“准备离开自然状态……进入权利时代”(“权利学说”第57节,另见第9节)。而在霍布斯看来,所有他归之于自然状态下人的权利都属于这一类,康德对这一点似乎远远没有人们预期的那样予以质疑。

214

关于自然状态下率先发动打击的权利,康德显然与他那个时代德国的正统观念有分歧。阿亨瓦尔的《自然法》——康德在讲座中使用的教科书,已经宣称说,邻国日渐增长的实力只有在“如果它与迫在眉睫的攻击紧密相联”时才成为侵略性战争的理由,维持实力均衡并不是普遍的权利<sup>②</sup>。但是康德说,“在主动侵犯之外”,一个国家

可能受到威胁。这可以源于另一方积极的军事准备,预防的权利(ius praeventionis)就是建立在这种基础之上的。威胁也可以仅仅因为另一个国家(通过领土扩大)提高了潜在威慑能力(potentia

① 这里对康德永久和平理论的解释同在 Hinsley 经典著作中的观点大体是相似的(参见 F. H. Hinsley,《权力和对和平的追逐》(*Power and the Pursuit of Peace*),剑桥大学出版社,1963年,62—80),尽管 Hinsley 并没有认识到康德试图在霍布斯与普芬多夫间保持中间状态的程度(奇怪的是,这二人在 Hinsley 的著作中都没有多大分量)。

② 阿亨瓦尔,《自然法》,II.265,见《康德全集》,XIX,436.

tremenda)。即使没有任何事实上的行动,仅仅由于出现了一个强大的邻国,这对于较弱小的国家就是一种侵害。在自然状态下,这种情况下较弱小的国家发动的进攻会被认为是合理的。相应地,这也就是那些彼此相邻和能相互作用的国家之间保持实力平衡的权利基础。 (“权利学说”第56节)

215 他与普芬多夫对国家间自然状态的解释明确保持一致的地方,仅仅在惩罚性战争的问题上。这里,康德坚定地认为在自然状态中不可能有惩罚性战争,因为“惩罚只有在职位高者与其臣属之间才能发生,国家之间不处于这样的关系之中” (“权利学说”第57节)。当然,这些论调中霍布斯的成分与普芬多夫的成分同样多。

在康德关于当时国际法学的另一个中心问题,即自然获取权问题的讨论中,我们可以看到同样的特征。康德说,从大自然获取生活用品的基本条件是占有优先 (“权利学说”第14节),但他用来描述占有原则的术语显然是霍布斯的。

有一个问题,占有土地的权利可以延伸多远呢?回答就是:力量所能控制的范围,即在希望占用者所能保护的范围之内——好像土地在说:“如果你不能保卫我,你就不能指挥我。”自由海域与封闭海域之争的问题也应该如此来解决。比如说,在大炮射程之内,不允许任何人闯入某一国家的海岸去捕鱼或搜集琥珀之类的东西。进一步还要问,要获得土地,是否一定需要(通过建筑、耕种、排灌等来)开发这块土地?不需要……当第一次占有的时候,通过劳动去排灌或改变土地原状的措施,只不过是表示这块土地已被占有的一种外在标志而已,而这种表示可以用很多别的省事的办法去实现。 (“权利学说”第15节)

他没有详细阐述控制的概念，也没有直接谈及人们对领土的保卫能力会随时间而改变这一问题，（例如）欧洲人有可能比美洲土著人更有效地控制和保卫其领地。很明显，康德在《道德形而上学》中试探性地处理该问题的那一段（“权利学说”第15节），是远非直截了当的。他问道，欧洲人是否有权去获得下列这些人的土地：美洲印第安人、西南非洲的霍屯督人、新荷兰\*居民……特别是，自然界本身（由于厌恶空白）好像要求这样一个进程，否则在世界其他地方的大片土地上（现在都壮观地住满了人）就会是另外一个样子，到现在还没有被文明的居民所占有，而且说不定会永远维持原来那种状态，这样（上帝）创造世界的目标就没有实现？

他回答说，“这样一种占有土地的方式应该受到谴责”。事实上，在整个讨论中他明确认为洛克那样以农耕理由为殖民辩护是不合法的。康德已经在洛克及其追随者中看到了这种辩护与自然社会性之间的某些关联。但是他立即指出，“可以被获取的那些外在对象，在量的方面以及质的方面的不确定性，使得这个（对外在对象的唯一原始占有）成为最难以解决的问题”。他并不准备说明，把（最初的）产权解释为对物质对象进行控制的“机制能力”究竟有什么含意。

216

要再次强调的是，这些关于先发制人的攻击以及关于获取权的霍布斯式观点，属于康德对自然状态和临时权利的解释，而并不属于康德在国际联合体规则之意义上对国际权利的解释，也不属于他对所谓“世界性”权利的解释。在这些问题上，康德想提供一些卢梭所没有提供的东西，那就是适当地描述走出自然状态的国际社会的指导原则。

然而，在非临时性的国际权利体系问题上，首先要说的是，康德在

\* 澳大利亚的旧称，1644年由荷兰东印度公司探险船船长塔斯曼命名。——译注

他的成熟哲学之中并不像卢梭那样对这些体系缺位的后果感到悲观。在即将写作《纯粹理性批判》之前的一些伦理学演讲中,他用相对传统的话语对现代战争加以斥责:“看看这个世界上最文明的地方,我们看到的是,许多国家都武装到牙齿,在和平时代进行武器竞争。这样的结果就是我们通往共同美好目标的道路被阻塞了……”圣皮埃尔的建议虽然受到康德的赞同,但还是未免天真了,那么,“如何追求美好呢?希望在哪里?只有教育,别无他途”。<sup>①</sup>但在1786年出版的《对人类历史起源的推测》中,亦即他《关于世界通史的想法》开始了对政治的后批判思考两年之后,他写道:

我们必须承认,压制文明国家的最大的恶都是战争产生的后果——与其说是过去或当前现实的战争行为,倒不如说是持续不断的、日益增长的对未来战争的准备……但是,如果这种持续不断的对战争的担忧,甚至没有迫使国家统治者表现出对人性的尊重,那么我们还会看到同样的文明吗,还会看到在国内社会阶层之间那种促进所有人福利的紧密联盟吗?我们还会看到同样的民众吗,还会看到目前即使在十分严格的法律限制下仍然存在的那种自由吗?只需要看一看中国——它的位置使它偶尔会遇到不可预见的袭击而不是受到强敌的打击,我们就会发现,正是由于这个原因,它已被剥夺了一切自由的痕迹。只要人类文明仍处于目前的现状,战争就成为推进人类社会向前发展的不可避免的方式。只有当文明得到充分发展时——也许只有上帝知道那是什么时候,永久的和平才成为可能,并能造福我们。<sup>②</sup>

217

<sup>①</sup> 参见《伦理学演讲录》(*Lectures on Ethics*), Louis Infield翻译, Lewis White Beck编辑, 纽约, Harper & Row, 1963年, 252—253。

<sup>②</sup> 《政治著作集》, Hans Reiss编辑, 剑桥大学出版社, 1991年, 232。

《判断力批判》<sup>①</sup>(1790)表达了同样的观点。在《单纯理性限度内的宗教》<sup>②</sup>(1791—1793年)中,人们也可以发现相似的论述。

这些思想强调实际战争状态对文明的促进,与此相伴的是同时代著作中一个较为熟悉的观点,即认为军事对抗本身是对国际合作的激励。这种观点第一次出现是在1784年《关于世界通史的想法》中(这本书显然是他写作《纯粹理性批判》的副产品)<sup>③</sup>,并通过著名的“非社会的社会性”观点得到表达。

自然用以促进内在能力提升的方式就是社会内部的对抗,以至于从长远来看对抗变成了使法律规制的社会秩序形成的原因。在这里我用对抗来指称人们的“非社会的社会性”,也就是指人们在社会中相互聚集的一种倾向,但是这种倾向也伴随着持续不断的抵触,经常构成使社会解体的威胁。<sup>④</sup>

由于无法应付这些对抗,最后会导致人们建立一种能将其包容起来的社会秩序,就像哲学家们的冲突被批评所包容一样。同样地,在国际关系领域,国家间的冲突有可能最后让人们认识到,只有通过建立一种国际协议体系,才能享受他们发动战争时想要追求的那种安全保障。“这种国际协议体系就像一个共和国那样,也可以自动地维系自己。”<sup>⑤</sup>一个国家内部自由公民制度的普及,将大大有利于这种体系的建立,也将促使政府认识到战争对其国民利益,特别是商业利益的危害。在共和国之

218

① 《判断力批判》, James Creed Meredith 翻译, 牛津大学出版社, 1952年, II, 96。

② 《政治著作集》, 第29—30页。

③ 参见第一句话, 它确切地将其与《纯粹理性批判》中自由意志的讨论结合起来(第41页)。

④ 《政治著作集》, 第44页。

⑤ 同上, 48。



可能接受一种非临时性的国际法原则,在1795年著名的文章《论永久和平》中,他对这些原则给以了充分的阐释(在《道德形而上学》中他仅给以简单的描述,见“权利学说”第61节,尽管在那里他明确将它们与“永久和平”的概念联系在一起;给出充分的解释有可能就是《论永久和平》的主要目标)。

在这本书中他认为,如果能形成一个松散的主权国家联盟(这种松散性可保证中国式和平下面隐含的危险不会盛行),那么确保每一个国家追求公平正义的有效方式就是坚持这样一种原则,即国家的行为必须是能公开承认的,就像在组织良好的共和国内公民的行为一样。由这个原则我们可以得出结论,(例如)先发制人的攻击权利在国际权利状态下必然消亡。

“如果邻近的一个强国发展到令人恐怖的规模(*potentia tremenda*),给了人们担忧的理由,那么是否能假设说,因为它有能力所以它就有愿望去压制其他的国家?或者说这将给弱小方以发动一致打击的权利,即使强大一方并没有任何侵犯?”如果一个国家公然宣告它认可这条准则,那么这只能更确切而且更迅猛地催生它所担忧的那种恶。因为强势方总能比弱势方占先,弱势一方联合起来的可能性对于善于采取策略分而治之的一方来说,只是脆弱的风中之苇。因而,这种政治权宜的准则,如果公开承认,必然背离自己的初衷,从而是不公正的。<sup>①</sup>

事实上,康德给出的关于这种交往之规则的解释,大体上是模仿了德国关于自然的社会状态的传统理论——他只是把这种理论的范围限制于严格意义上的“国际社会”。

<sup>①</sup> 同上,128。

## 康德的霍布斯主义之三

## 世界主义

由于康德在《论永久和平》中的意图常常被误解,因而有一点要着重强调。他设想的全欧洲联盟的指导原则,事实上就是普芬多夫及其追随者所提出的一般性自然法(用以支配他们那个时代主权与国家的各种事务)。当康德谴责那些“令人愁烦的安慰者”时,他不满意的(我们已看到)就是他们“那一套哲学原则或外交原则没有也不可能有任何法律力量,因为这些国家并不受一个共同的外部规则约束。”<sup>①</sup>在关于国际权利的论述中,他给予了同样这些原则足够的法律分量,而没有对它们的实质内容提出疑问。他的独创思想在于,自然法学派的教科书可以被霍布斯主义者看作是国际利维坦的法律簿。

我们在他对“世界主义权利”的评论中也可以看到这一点——诚然,他有关于此的评论很少。“世界主义权利”是如果把整个人类社会看成是处于某种联合关系中,人们会认为适用的一些原则。这个世界共同体甚至不能为泛欧洲联盟的规则所治理,更不用说真正的世界国家了。<sup>②</sup>它所能适用的原则就是普芬多夫提出的用以处理欧洲国家同世界其他地方之关系的原则,主要涉及贸易、商业与殖民问题。康德很明确,在世界主义权利体制下,欧洲人在世界其他地方的那种殖民将被谴责为是不公正的行为;陌生人不应该受到冷漠的拒绝,但是,

如果我们把这种最终目标与欧洲大陆上文明国家的冷漠行为

<sup>①</sup> 《政治著作集》,103。康德在这里接受格劳秀斯理论在德国人中的习惯性解释。值得注意的是,他在演讲中把瓦泰勒的书推举为最好的国际法著作(《康德全集》,XVII. 2. 2,1392)。

<sup>②</sup> 可以参见他两年前在“理论与实践”一文中的评论,《政治著作集》,第90页。同他在“论永久和平”中所说的相对比,同上,108。

相比较,那么他们在造访外国及外国人民(在这里意同征服他们)时所体现的不公正就太令人震惊了。美洲、黑人国家、香料群岛、好望角等地在被发现时都被当作是无主土地,原住民被忽略不计了。(*《论永久和平》*)<sup>①</sup>

220 然而,尽管这种世界主义是值得追求的,但是康德从来不愿说它是必要的,也不愿意否认对国际事务更加霍布斯式的理解继续具有道德上的可能性。即使是在*《论永久和平》*中,他也坚持认为:

尽管自然权利允许我们说生活在无法律状态下的人应该抛弃那种状态,可是国家权利却不允许我们对民族国家说同样的话。因为作为国家,他们已经有了合法的内部章程,别人已经不再有权利去强制他们服从于一个更广泛的法律制度,与他人的权利观念相符。<sup>②</sup>

如果有些国家没有自动认识到国际性的或世界主义的原则,其他国家就无法强迫它们,也不可以当作好像它们已经接受这些原则一样。没有它们的同意,国际关系就必须沿着霍布斯而不是普芬多夫的路线发展。(或许这意味着,除非那些欧洲以外的国家以某种方式承认其效力,否则世界主义的权利便不能发挥作用。不过康德没有明确这一点,我曾说到,他很少对这一主题有兴趣。)在这儿,我们应该理解与普芬多夫的对比,普芬多夫所表达内容的中心是,我们有义务使自己的行为符合他所说的国际法,因为它们是与自然法相等同,而自然状态下所有人都能感受自然法的强制性力量。

我已经指出,康德的意图就是要表明,对现代国际关系的真正霍布

<sup>①</sup> 《政治著作集》,第106页,也可以参见*《道德形而上学》*,§ 1.62,第158—159页。

<sup>②</sup> 《政治著作集》,第104页。

斯式解释是可行的,卢梭在这一问题上的悲观立场是站不住脚的,这并不是在斯库拉海妖(世界国家)与卡律布狄斯海怪(永久战争)之间的两难困境。这种主张的中心就是说,治理现代国家间关系的规则本质上是最低限度的,(按康德的解释)它比霍布斯笔下的自然状态中的规则有力一些,而同现代公民社会的制度相比则要虚化一些。这似乎是对康德意图的合理解释,一个证明是:他的第一批读者,尤其是法国的读者,正是这么理解他的。

众所周知,在《论永久和平》中,康德把自己描绘成对法国革命战争充满热情的人。他说,

逐渐延伸至所有国家从而引向永久和平的联邦理念是可行的,具有客观的现实性。因为如果一个强大开明的国家有幸能形成共和国(它天生倾向于追求永久和平),这将为其他国家中的联盟团体树立一个典型。这些联盟将会与前者联合起来,从而根据国际权利确保其中的每一个国家的自由,然后这个整体就会通过一系列类似的结盟不断扩大。<sup>①</sup>

221

显然,这个“强大开明的国家”就是指法国。人们通常而且也是合乎情理地认为这里指的正是1795年的巴塞尔和约——普鲁士与法国间的条约,使法国能自由占领莱茵河地区相当部分土地,它还建议召开泛欧洲的和平会议。<sup>②</sup>

但是人们也经常认为,《论永久和平》因此应当与其他有关革命性世界主义的著作列在一起,以人类道德统一的观点维护革命军队的发展。但在这里我们要有历史的谨慎态度。的确,(如同鲁伊斯注意到的)

<sup>①</sup> 《政治著作集》,第104页。

<sup>②</sup> 《论永久和平》是在1795年8月交出版商的,所以康德能充分考虑至那个时期为止法国的各种发展。参见《政治著作集》,第276页。

是《论永久和平》首先吸引了法国革命者,使他们认为康德是其在德国的盟友。<sup>①</sup>然而,也必须注意到,尽管鲁伊斯把它描述成“雅各宾派传奇”,但事实上,对康德的崇敬与兴趣主要出现在一些可以称为“西哀士分子”的人那里,这些人被最优秀的现代学者明确地同“雅各宾派”区分开来。<sup>②</sup>尤其是,洪特令人信服地论述说,这两种人间的主要区别在于国家主义问题上,西哀士分子坚持对民族国家的霍布斯式理解,而雅各宾派(至少在共和元年与共和二年)<sup>③</sup>则表达了世界主义的看法(第206—222 209页)。可以说,西哀士分子之所以欢迎《论永久和平》,正是因为它并不意味着在传统的18世纪意义上的“世界大同”或者“博爱”。<sup>④</sup>

通过巴黎人最早对这部著作的一例反应,可以清楚地看出这一点。勒泽—马内西亚(Lezay-Marnesia,他本身是德国人,将要当上拿破仑在

---

① Alain Ruiz, “Aux origines de la Légende Jacobine de Kant en France: Le Traité vers la Paix Perpétuelle traduit et commenté dans la Presse Parisienne en 1796”, *Cahiers d'Histoire Littéraire Comparée Publiés par l'Université de Metz*, 8/9 (1985年), 205—222。

② 特别是可以参见Istvan Hont的文章“分裂人类的永恒危机:历史视角”, John Dunn:《民族国家的当代危机?》(*Contemporary Crisis of the Nation State?*)牛津:Blackwell出版社,1995年,166—231。

③ 革命日历始于1792年9月22日,那时共和国宣布成立。共和元年是1792—1793年,共和二年是1793—1794年。《论永久和平》是在共和三年末期出版的。

④ 西哀士的政治理论是高度霍布斯式的(可以参见Murray Forsyth,《理性与革命:西哀士的政治思想》,莱斯特大学出版社,1987年,66;也可以参见Hont“分裂人类的永恒危机”,第203页)。他也对卢梭的反自然主义深表同情,但众所周知他在代议问题上同卢梭,也同雅各宾人有分歧,表达了对直接民主有很深的敌意。然而,人们不太清楚的是,这两群人中哪派是卢梭真正的继承人——雅各宾派用卢梭服务于他们自己的事业,但是从根本上说西哀士在思想上更接近卢梭。卢梭在革命中的问题——现代政治思想中最古老的问题之一,按照 Hont 提出的差别,依然激起人们更深入的思考。也要注意,西哀士在共和三年—共和五年期间的外交政策就是致力于构建一个相邻共和国间的支持同盟,后来他一直试图构建一个法国与普鲁士间的轴心联盟以对抗英格兰。参见Glyndon G. van Deus,《西哀士:生平及其国家主义》,纽约:哥伦比亚大学经济历史等系列研究,362,1993年,106—129。

科布伦茨的提督)在1796年勒德雷尔的杂志《公共经济、道德与政治》上发表了一篇评论,勒德雷尔是西哀士的忠实追随者,同时也是霍布斯热情的学生和译者。<sup>①</sup>勒泽很清楚这本书的本质内容,强调说,康德的论证不是建立于“博爱”基础上,而是基于把自然状态看作是战争状态。就拿康德描述的强大开明的国家来说,他(用反讽式的谦逊语气)评论道,“我将提名法兰西,如果她的开明程度也像她强大的程度一样的话。”<sup>②</sup>

要想了解当勒泽把康德的霍布斯主义同博爱相对比时的内心想法,我们必须看一看另一名亲法的德国人——臭名昭著的克洛茨的著作。尽管大多数现代历史学家把克洛茨形容成“荒诞”或“荒谬”,但在当时却被他的雅各宾伙伴们认真对待(当共和二年,恐怖统治开始毁灭其自身的创始者时,他也成了牺牲品)。他是一个极端的博爱主义者——1790年曾因在国民议会上以人类代表团团长的名义陈词而出名,他还用直白的世界主义言辞为战争辩护。他1791年的《人类宣言》鼓吹一个真正的世界国家,并说“大国总比小国更容易做到公正”,还把巴黎预言为新的世界国家的中心。“罗马通过战争成为世界大都市,巴黎将通过和平成为世界中心。”<sup>③</sup>但具有启示性的是,文中有一个长长的脚注攻击了卢梭对自然社会性的敌意,也表达了作者对伏尔泰的偏爱<sup>④</sup>——这提醒人们,伏尔泰和卢梭一样,或者说更甚于卢梭,可以被看成是恐怖统治的精神来源。

勒泽和其他的法国读者似乎认为,康德所设想的正是当革命越过莱茵河时,法国与其他共和国之间似乎就要出现的那种关系——也就

① 参见Hont,“分裂人类的永恒危机”,第203页,注释79。

② “Observations d’Adrien Lezay, sur le Project de Paix Perpétuelle d’Emmanue Kant”, Pierre-Louis Roederer编辑,《公共经济、道德与政治》期刊,I. 5, 20 vendémiaire an V, 232—244。他对战争的评论在第234—235页,关于法国的评论在第241页。

③ Anacharsis Cloots, *L’orateur du genre-humain*, 巴黎, 1791年, 136, 141。

④ 同上, 33。

是美茵兹的革命“俱乐部”分子希望建立的那种安排(在他们中有康德的另外一位崇拜者,Georg Forster)。在激昂的1792—1793年,他们在法国刺刀的保护下控制了城市,在德国一个州进行革命试验。<sup>①</sup>尽管到1795年,美茵兹试验失败,法国人被奥地利人与普鲁士人打败,但巴塞尔和约(这可能就是它的相关性)仍清楚地显示出,革命可能会再一次推进到莱茵地区,它允许巴黎人根据这个进展来解释《论永久和平》。这似乎也是西哀士的观点,在1795年他建议在德国成立一个新的联邦,它“通过共和来得到保障,将会比在哥特时代偶然建立的联邦更加合理更加有力”。<sup>②</sup>我看不出为什么我们不能认定康德是希望被这样理解的,因为他想必知道,关于强大而开明的国家的评论在共和三年的欧洲会如何被解释<sup>③</sup>。

224 尽管人们经常认为康德代表了与先前时代的国际法学的重大分野,但是如果仔细阅读他的著作就会发现正相反。他的理论在很多方面是在为卢梭与霍布斯观点进行辩护,并使这些观点中的某些东西永久地渗透入十九世纪的外交世界中。西哀士(尽管后来有些后悔)主持了波拿巴将军的政变,而波拿巴主义又与康德在法国的早期崇拜者提出的思想大有渊源。人们不妨说,波拿巴建立的国家本质上有深刻的霍布斯式特征。卢梭与康德,这两位大革命的英雄人物同时也是18世纪晚期对霍布斯思想领会最准确,也最令人感兴趣的作家,这决不是一种  
225 巧合。

<sup>①</sup> Ruiz指出了康德与俱乐部分子间的关系(“Aux origines”,第208页)。也可参见Jacques Droz的经典之作:*L'Allemagne et la Révolution Française*,巴黎,1949年。

<sup>②</sup> Sydney Seymour Biro,《法国大革命时的对德政策》(*The German Policy of Revolutionary France*),哈佛大学出版社,1957年,379。

<sup>③</sup> 值得注意的是,康德本人曾想在1796年由其在柯尼斯堡的出版商出版一个《论永久和平》的法语本(Ruiz,“Aux origins”,第212页及注释44)。

## 结 论

本书的中心问题是自治权，以及一个自治行为主体的真正特性应当如何。一个回答，而且是我设法探索的一个回答，在自治权这个词自身的历史中暗示出来：在希腊， $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$  的意思可以被直译为“拥有自己的法律”，并且它几乎总是被用于描述一个独立的政治共同体——修昔底德的每一页都厚重地写满了关于城邦国家的“自治权”的斗争。它只是偶尔才在更宽泛的意义上被使用——一个醒目的案例是索福克勒斯的《安提戈涅》，合唱团对安提戈涅诵道： $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ，凡人中唯有你活着下到冥界(1. 821)。在这里，意象是人类独立于冥界的王国，而“自治权”仍然是一个生动而诗意的隐喻，一个人可以暂时被作为城邦来描述。我在此前的章节中已经论述了，自治权的历史本质上就是这个隐喻越来越严肃地被看待的历史，直到 17 世纪期间，这个隐喻的含义在许多论述广泛深入的巨著中得到细致的追溯。康德能够毫无困扰地用这个术语表达道德独立(他似乎是最早广泛使用该术语者之一)，得益于此前 150 年中对国家和个人之间类比的探索。

然而，正如我在前两章中指出的，这并不足催生我们在 17 世纪和 18 世纪的著述中找到的主权和自治行为主体的独特概念。如果认为国家之间具有诸多详细描述的义务，认为那里有一个类似于其他人类共同体的真正的“国际社会”——如果对国际舞台持这种观点，就不会产



生实际上吸引了欧洲作家四百年的自治行为主体的图景。那个图景产生于另一种看法,即世界是由一些专制的主权国家组成,它们警惕地在彼此间建立临时联盟。在第一章中,我论证了这正是 1600 年前后的情况,因为人文主义法学家探索了源自罗马理念的国际关系涵义,这个涵义已与其他罗马文化一起被他们吸收。

这段史话的根基很深:可以清晰地看到,罗马人关于自己国家的图画确实与其文艺复兴版本非常相像,而希腊人对此却总是更加犹豫不定。更准确地说,希腊哲学家总是更为犹豫——我认为,希腊和罗马之间在这方面的对立更宜理解为哲学和修辞之间的对立。修辞学家在工作中不得不以其城邦的利益为起点展开论述,因为他们有求于政治实体(陪审员、立法会或君主的宫廷),共同体的福利是这些政治实体存在的理由。哲学家平等地表达更广泛的看法,并在非政治语境中对人们讲话,恰如后来的基督徒。在整个中世纪,上述两种态度都持续存在:如果认为文艺复兴重新发现了罗马文献,或重新发现了其实践相关性,都将是一个深刻的历史性错误——几代演说者和历史学家一直在中世纪的政治语境中表达着罗马的理念。15 世纪和 16 世纪意大利的独特之处,只是在于演说者不再认为他们的活动是辅助的且限于特殊的紧迫情况,如附属国争取独立的战争。罗马的主题如今可以被推而广之,化为可以与基督徒神学家论述相抗衡的一种系统观点。

在国际关系方面,人文主义者和神学家之间的对立体现在了贞提利与莫里纳之间的对立之中,我在前两章中已经论述过。两者之间的重要差别是关于国家行为的限度问题,其他许多差别都起源于此。对贞提利而言,国家的生存是如此重要,以至于许多常规的道德限制(例如不因恐惧而先发制人实施打击)都可以不适用。而对莫里纳来说,国家应视为从一开始就处于由丰富的自然法则所赋予的道义网络中,先发制人的攻击作为国家行为并不比作为个人行为更受许可。贞提利论述的国家实际上已经是 17 世纪伟大作家们笔下那种自治行为主体,受极端

稀薄的道德要求所支配。尤其是,他笔下的国家已经是霍布斯所论述的人——根据恐惧作出反应,对一切疑似威胁的东西进行打击,无论其是否明确显示为如此。

由此可见,从贞提利到霍布斯的转变是直接的:仅仅需要格劳秀斯的那一个非凡理念,即:没有理由说个人在道德上不应该视为与国家相同。我在第三章中论述过,尽管这是个简单的理念,它要求道德思考发生一个主要的变化,因为原来人们几乎普遍认定,国家拥有一项个人不可能拥有的权利:审判和惩罚罪犯的权利。如果“剑之权力”只能由一位适当任命的行政官所拥有,那么这个行政官在战争中使用剑刃的方式对私人个体来说就不会是一个有意义的比喻了。格劳秀斯用一个论断摧毁了这种假设(洛克在70年后仍将此论断描述为不被许多同时代人接受的“陌生学说”),并在这个过程中创建了17世纪或18世纪政治理论的典型形式,即一个由法律上最低要求的个体构成的自然状态,个体之间或多或少总是处于战争状态。

对格劳秀斯自身和洛克而言,这种情况的程度较轻:自然个体之间的战争虽有先发制人的攻击因素,但主要是试图促进顽固不服从的人们尊敬彼此的权利。但是对霍布斯而言,程度当然就强得多了,因为霍布斯绝对认真地抓住了人文主义作家著述中的战争图景。他论述的自然状态下的行为主体一心关注自我保护,而且为了保证自己的生存愿意使用任何必要的暴力。作为对国际关系现实状况的描述,尤其是经霍布斯的著名论断(“正如恶劣天气的性质不在于一两次阵雨,而在于许多天的变化趋势,战争属性也不取决于实际的战斗,而是取决于已知在那方面的倾向”)<sup>①</sup>修饰之后,这看起来就比格劳秀斯的描述更为可信——或者至少是比格劳秀斯的一个描述更为可信(我们在第三章中看到,对格劳秀斯的理念做出明确的描述是困难的。尤其是,在早期的

228

<sup>①</sup> 《利维坦》,理查德·塔克编辑,剑桥大学出版社,1996年,88—89(初版第62页)。

《捕获法》中“霍布斯主义”的味道比在《战争与和平法》中更重,而“霍布斯主义”的元素甚至潜伏在其晚期著作中,被卢梭这样目光敏锐的读者所察觉)。但是正因为这种表述看似可信,霍布斯给他的后继者遗赠了一个重要的问题,并且本书总论点的一部分就是,他们谁都没有对这个问题给出成功的解答。

问题源自以下三个命题的连接。第一个是人文主义作家和霍布斯勾勒的世界图景中有一些我们所看重的东西:数百年来,多少国家为了独立而与竞争对手、与那些可能收并自己的更大实体斗争,这些情景深深吸引着人们的情感与想象力。最初那些大量描述高尚而勇敢的公民为保护共和国而奋战牺牲的罗马文献,并没有被一代一代的在校男生白读(尽管可能有关的一点是,读者是在校男生而不是他们的姐妹)。人们对世界各国自我保护和独立自主状态之重视可由这一事实证明:五百年以来任何严肃的政治思想家要提出一个世界政府都是很困难的,对“世界帝国”的质疑深深地融进了现代西方思想当中。第二个命题是如果我们能清楚感知由自治行为主体构成的世界是什么样,那就会类似于这个世界上自治国家保护各自的独立,尽管采用的是适当受限而微妙的方式。第三个命题是国内政权(政府结构)被辩解为自治行为主体在保护其自治权的过程中蓄意创建的。

最后这个命题的显而易见的涵义是,世界政府也应是在国际一级保护行为主体自治权所需要的。但这似乎是个非常令人反感的观点,人们通常会认为世界政府恰恰危及了应该保护的自治权。为什么处于国内一级的政府(并且不仅是政府,还有建构我们发达社会生活的全部常规义务及承诺)没有被立即视为对自治行为主体具有相似的危险?我们既能看重自治权又能尊重真实社会生活的丰富性这样一个信念,在多大程度上是一种迷信?国际舞台是自由主义政治理念自产生以来接受测试的实验室,而且其间发生的事情似乎显示,真正的政治实体的统治

229 与人类自治权的清晰概念之间是不相容的;至少一位康德主义者(R. B.

沃尔夫)恰当地得出结论说唯一真正的康德政治理论是无政府主义,尽管少有现代自由主义者受其引领。

正如我在第七章中试图展示的,这个问题在卢梭和康德的著述中都存在。在卢梭的著述中,采取了一个极其精彩而悲观的霍布斯批判形式。(我认为)卢梭接受了霍布斯理论的基础性前提,尽管他们表面上有距离。也就是说,卢梭接受了人本质上是自我防护的且是冷漠的,当人们相遇时自我防护的本能将导致竞争和冲突。但是他意识到霍布斯的结论行不通,其原因恰恰在于自然状态和国际舞台之间的类推:寻求通过创造“利维坦”式的国家来避免死亡的人们会发现,他们的死亡风险远比在自然中遇到的更大,因为各个国家在现代战争环境中互相冲突。在《战争状态》这篇文章中,卢梭鲜明地指出国家和个人之间的比喻同时居于霍布斯的想象和理论的核心,也指出霍布斯主义的“人”实际上始终是一个国家,显示出通常只有国家才会有的特性,例如对权力持续而无情的追求。

正如我所说,卢梭是悲观的:无论回归到早期人类的唯我论还是一个全球性的“利维坦”都不可能,因而这些问题不可能期望得到解答。人们将不得不继续维持中间立场,面对战争和破坏的持续威胁。但是,康德在某种意义上也是一个悲观主义者——尽管这是一个人们不大熟悉的观点。正如我在第七章中所述,康德比人们通常认为的更接近霍布斯主义,而且明确如此。如霍布斯一样,他接受了真正的人类自治权暗含着道德冲突的观点,而且他像霍布斯那样,推断真正的道德冲突只能由从未认为冲突中任何一方更正当的权威来解决。因此在康德实际的伦理学中,超越于道德辩论场之上的中立政府比人们通常所想的更加重要,甚至超出了那些并不想完全跟随 R. B. 沃尔夫思路的人们所想。结果是,他仍然为霍布斯主义关于国际关系的两难所困,因为(尽管与他流行的名声不符)康德像他的所有前辈一样,对全球性的“利维坦”保持

230 警惕。在他看来<sup>①</sup>不需要任何非霍布斯主义的国际政权,不过一些最低限度的国际规则也可能被启蒙的国家视为可取并与持续的自治权相容。

18世纪对霍布斯观点的真正替代性选择,我认为,是普芬多夫及其追随者确立的理念。他们确实试图非常审慎地保存第一代自由主义作家的某些洞察,而又不受其前辈对国际关系问题的看法所约束。其非凡成就却(讽刺性地)被一种策略的成功所掩蔽,因为他们策略中的一个重要因素就是证明格劳秀斯并不像他表面上那么危言耸听。通过拓展格劳秀斯在《战争与和平法》中关于自然社会性的理论,他们就把他也拉到“社会主义”这一派中,因而减弱了他们自己的独创性。但是正如我所说的,19世纪以来掌握了格劳秀斯的原稿,让我们看到格劳秀斯实际上离霍布斯比离普芬多夫更近。结果是,我们不得不将普芬多夫视为自成一派的理论家,并且询问他是否成功解决了这个自由主义的大难题。

正如我在第五章中指出的,这个问题的最佳答案是他并未解决:普芬多夫实际上放弃了个人自治权的基本概念,目的是对外交事务确立一种我们今天会认为是“开明的”方法,即国家彼此之间相互发动侵略行为的理由非常少(实际上,比许多现代的看法中还少,例如,一个普芬多夫主义者不会认同盟军帮助科威特抵制伊拉克)。普芬多夫比格劳秀斯和霍布斯,也比卢梭和康德更相信公民社会之外丰富道德生活的可能性;但是相应地,他失去了我们在其他作家的著述中发现的那种由自治行为主体建构道德环境的理念。他的著作证明了这个矛盾(由洛克对普芬多夫的批评证实):对公民社会的规则的自由主义态度(认为它们

<sup>①</sup> “自然权利允许我们说生活在无法律状态下的人应该抛弃那种状态,可是国际权利却不允许我们对民族国家说同样的话。因为作为国家,它们已经具有合法的内部章程,因此别人已经不再有权利去强制他们服从于一个更广泛的法律制度, 与他人的权利观念相符。”《政治著作集》, Hans Reiss 编辑, 剑桥大学出版社, 1991年, 104。参见上文第 221 页关于这段的讨论。

由自由行为主体建构,并可能由他们改变)在概念上和历史上都与国际 231  
侵略相联系;而18世纪早期德国人在道德上更为威权主义的观点则  
(至少在理论上)对于国际关系持一种显著的温和态度,并对正在分割  
世界的那些无约束的商业国家表示反感。

普芬多夫与霍布斯乃至洛克之间的这种对比,显示出某些实际问题已经成为这一史话的核心。其中有两个在我的叙述中特别突出,都源自欧洲人遭遇非欧洲人的情况。第一,是自由航海的问题,主要是欧洲人侵入远东高度发展的贸易经济;我们在第二章中看到,这是个历史悠久的问題,因为欧洲国家总是必须梳理由航海和贸易所产生的法律问题,首先是它们之间的,其次是与在技术上相似的远东社会之间的问題。尽管与文化差异明显的新大陆民族的联系吸引了许多历史学家的目光,并且的确是奇特而有戏剧性的,但或许可以说,与亚洲经济的关系具有更重大的历史意义(正如孟德斯鸠所说,而且现代学者也已证实,是美洲产品在远东的使用,才使新大陆第一批欧洲殖民地在财政上成为可行)。<sup>①</sup>因此不必惊奇,正是在一部处理由东方贸易产生的理论问题的著作,即格劳秀斯那部令人惊异的《论印度》,或称《捕获法》中,(我已经指出)我们发现了最早的真正的现代政治学理论。

但是第二个实际问题,怎样使西方农业殖民地合法的问题,曾是人们重大的兴趣点所在;而且在本书考察过的著作中,我们能看到针对殖民地逐渐出现了一种独特的现代态度,它是新政治理论的一部分。正如我在全书中强调的,“自由主义”作家对欧洲在美洲殖民活动提出的典型辩解,最著名就是洛克的主张,但在格劳秀斯、霍布斯、哈奇森、瓦泰勒和许多其他学者(尽管不包括普芬多夫)那里也能看到,那就是农夫对土地有着猎人没有的权利。如果北美洲的土著居民(据认为不是农夫)试图阻止欧洲移民者占领他们的猎场,那么这种抵制在道德上就是 232

<sup>①</sup> 参见“两个新大陆的发现”,《论法的精神》,第21册,第21章。

有罪的。当然这是对道德常识的古怪逆转,但是如果认为它只是使土地征用正当化的一种玩世不恭性的策略,那将是一个错误。

科顿州长对罗杰·威廉斯的辩论是发自内心的,“对数百万英亩的土地不做任何改善,而仅是为了消遣放火焚烧,我们不认为凭此就有合理资格拥有如此广大的土地。”<sup>①</sup>第一批移民者来自经常处于饥饿和人口灭绝边缘的社会,而且只是在事后(例如)英国殖民者才知道1623年的饥荒是英国曾经历过的最后一次真正的饥荒。<sup>②</sup>甚至,完全可能是殖民地帮助消灭了饥荒的蔓延。当时有种观念:占领北美洲未充分发展的温带土地是必要的,这对于欧洲人切切实实是生死攸关的问题,但对于土著居民则(似乎)不是。——这观念在塔西佗的一段话中找到了共鸣,贞提利及后来的格劳秀斯为捍卫其不寻常主张时都曾援引这段话:“仰望太阳和星辰,仿佛它们就在身边并可以听见,问它们能否忍受看到那些无人居住的土地,是否很想让海水淹向那些妨碍他人到那里居住的人。”<sup>③</sup>

欧洲人在道德上的失败,主要不在于对这个观念的坚持,更多地是在于对北美人生存事实的冷漠——例如:实际上在他们中间有一种流行的农业生产方式(这个事实往往被掩蔽,因为是妇女在这里耕种土地,而她们的劳作马上被当成园艺);欧洲人的疾病给土著居民带来了严重的危险;还有狩猎社会无力适应狩猎场所的丧失。拯救欧洲人生命的努力却导致大量的土著居民被屠杀,其毁坏程度甚至超过14世纪欧洲最严重的饥荒。

这些在世界范围内关乎生存和死亡的问题提醒我们,本书所考察的这些自由主义理论产生于惊人的暴力和政治变革时期,堪与20世纪

① 《罗杰·威廉斯全集》(*The Complete Writings*),纽约,1963年,47。

② 参见 Keith Wrightson:《英国社会 1580—1680》,伦敦:Hutchinson 出版社,1982年,144—146。

③ 参见上文第 47 页和 105 页。

可见的任何情况相比拟。它们最深层的主题是暴力,个人对个人、国家对国家的暴力。但我们现在生活在一个更多监管的世界:在国际事务中,有理由认为自国际联盟成立以来,尤其是自从联合国成立以来,国家不再拥有古老的那种自治权。在某种意义上,康德的理论得到了证明:我们现在能以审视公民社会的方式来同样审视国际关系,因为国际秩序本身是被建构的。事实上,民意比法律事实还要超前,比如,所谓的“全球共同体”被用来作为近年来的许多行动的理由——其中最为醒目的是干预成员国的内部事务,其实细致阅读联合国的实际规则,是很难为这些行动辩解的。

与此同时,与这种发展有显而易见的关联,哲学家和公众远比以前更愿意接受对公民社会的规则加以广泛的道德限制——主权理念在政治和道德领域不再流行。而且,不受监管的国际领域中的危险往往被认为反映了不受监管的公民社会的危险。如此一来,本书所讨论的政治思想的长久传统还与我们有关系吗?

对这个问题的回答,我在引用韦伯对海外扩张与自由民主发展之联系的深刻而悲观的洞察之后,于导言的结尾处暗示了。这个传统是我们据以思考人类自由的最丰富的传统。它具有历史的偶然性,因此也是不稳定的——它预设了一种我们今天不大愿意遇到的行为主体。但是,有一点很重要:我们应该清楚地知道自治权在成为核心道德的那个时期究竟意味着什么,这样才能清楚地知道我们在自己的时代可能正在失去什么。



# 索引

(条目后的数字为原书页码,见本书边码)

- Aa, A. I. van 范阿, 79
- Abbott, Frank Frost 阿博特, 114
- Acciaiuoli, Donato 阿恰尤利, 41
- Accolti, Francesco 阿科尔蒂, 49
- Accursius 阿库修斯, 59, 63, 64
- Achenwall Gottfried 阿亨瓦尔, 209, 215
- Adams, Robert P. 亚当斯, 10, 29, 42
- Agesilaus, King of Sparta 阿格西劳, 斯巴达国王, 431
- Alanus Anglicus 阿兰努斯·安格里可斯, 59, 61
- Albert the Great 阿尔伯图斯, 66, 70
- Albuquerque, L. de 阿尔布开克, 72
- Alciato, Andrea 阿尔恰托, 27, 32, 42, 49, 62, 65
- Alfred, King of England 阿尔弗烈德, 英格兰国王, 25
- Ambrose, St 圣安布罗斯, 49
- Antoninus, Emperor 安东尼, 皇帝, 58, 63, 65
- Antonius of Florence 安东尼乌斯, 61
- Aquinas, Thomas 阿奎那, 12, 51, 68, 69, 77
- on slavery 论奴隶制, 70, 71
- Arbesmann, Rudolph 阿贝斯曼, 55
- Aristides, Aelius 亚里斯泰迪斯, 33
- Aristotle 亚里士多德, 36, 41, 43, 68
- on slavery 论奴隶制, 53, 65, 67, 89
- on war 论战争, 52
- Ashcraft, Richard 阿什克拉夫特, 168
- Ashley Cooper, Anthony 阿什利·库珀, 167
- Aubrey, John 奥布里, 126
- Augustine, St 圣奥古斯丁, 55—57, 119
- on Cicero 论西塞罗, 21
- Civitas Dei* 上帝之城, 23
- Grotius on 格劳秀斯论及, 94

- on imperialism 论帝国主义, 24
- Augustinus Triumphus 奥古斯丁·杜安福, 61
- Axtell, James 阿克斯特尔, 45, 46, 123, 125, 126
- Ayala, Balthasar de 阿亚拉, 12
- Azo, Portius 阿佐, 64
- Bacon, Francis 培根, 17, 19, 53, 159  
and Hobbes 与霍布斯, 126, 127
- Baldus de Ubaldis, Angelo 巴尔杜斯, 31
- Barker, Ernest 巴克, 4
- Bartolini, Riccardo 巴托利尼, 30
- Bartolus of Sassoferrato 巴托鲁斯, 61, 62, 64, 65
- Beal, Peter 彼得·比尔, 126
- Beale, Robert 罗伯特·比尔, 111, 112
- Beck, Lewis White 贝克, 217
- Belli, Pietrino 贝利, 12, 27, 33  
on natural society of the human race  
论人类的自然社会, 34
- Belloc, Hilaire 贝洛克, 110
- Bemiss, Samuel M. 贝米斯, 128
- Bergen, Antoon van 范贝尔亨, 30
- Bergfeld, C. 伯格菲尔德, 33
- Bettenson, Henry 贝滕生, 22
- Bietenholz, Peter G. 比顿霍尔茨, 43
- Biggar, H. P. 比格, 46
- Biro, Sydney Seymour 比罗, 224
- Bock, Gisela 博克, 4
- Bodin, Jean 波丹, 84
- Boecler, Johannes 伯克勒, 147
- Boineburg, Baron 布瓦尼伯格, 147
- Bonaparte, Napoleon 拿破仑, 225
- Boniface VIII, Pope 卜尼法斯八世, 教皇, 69
- Borschberg, Peter 博尔施伯格, 81, 82
- Bracton, Henry de 布雷克顿, 64
- Brandt, Walther I. 勃兰特, 69
- Brennus, King of the Senones 布伦努斯, 塞农国王, 33
- Brumfitt, J. H. 布伦菲特, 13, 198
- Bruni, Leonardo 布鲁尼, 67, 71
- Brunt, P. A. 布伦特, 20, 32
- Buckland, W.W. 巴克兰, 49
- Buridan, John 布里丹, 67, 71
- Burnyeat, Myles 伯恩伊特, 59
- Bynkershoek, Cornelis van 宾克斯胡克, 182
- Cabot, Sebastian 卡伯特, 120
- Caesar, Gaius Julius 凯撒, 31
- Cajetan, Thomas de Vio, Cardinal 迦耶坦, 红衣主教, 69
- Calvert, Sir George 乔治·卡尔弗特爵士, 121
- Camden, William 卡姆登, 112
- Carlyle, A. J. 卡莱尔, 59
- Carmichael, Gershom 卡迈克尔, 182,

- 183
- Carneades 卡尼阿德斯, 17, 21, 22, 40, 54, 97, 98, 102, 115
- Cartier, Jacques 卡蒂埃, 45
- Cary, Ernest 卡里, 19
- Cato, Marcus Porcius (Jr) 小加图, 20
- Cavaglieri, A. 卡瓦列里, 27
- Cavendish, William Lord 卡文迪什勋爵, 128
- Charles V, Emperor 查理五世, 皇帝, 43
- Charles X, King of Sweden 查理十世, 瑞典国王, 143, 144
- Charles XI, King of Sweden 查理十一世, 瑞典国王, 147
- Charles, Duke of Burgundy 查尔斯, 勃艮第公爵, 30
- Charron, Pierre 沙朗, 5
- Chrysippus 克吕西波, 101
- Church, W. F. 丘奇, 47
- Cicero, Marcus Tullius 西塞罗, 44, 57  
works: *De Amicitia* 著作: 《论友谊》, 36  
*De Inventione* 《论创作》, 37  
*De Officiis* 《论义务》, 10, 19, 20, 36, 38, 40, 48, 57  
*De Republica* 《论共和国》, 21, 22, 40
- Grotius on 格劳秀斯论及, 85, 105  
on historians 论历史学家, 23  
on imperialism 论帝国主义, 22
- Lactantius on 拉可坦提乌论及, 54  
on natural society of the human race 论人类的自然社会, 36, 38  
*Philippics* 《反腓力辞》, 19  
on pre-emptive strikes 论先发制人的攻击, 19  
*Pro Milone* 《为米洛辩护》, 21  
prose style 文风, 10, 11  
on rivalry 论竞争, 10  
on war 论战争, 20
- Clark, A. 克拉克, 126
- Clark, G. N. 克拉克, 94
- Clark, Peter 彼得·克拉克, 120
- Clement III, Pope 克雷芒三世, 教皇, 28
- Clichtove, Josse 克利希托夫, 41, 46
- Clinias 克利尼阿斯, 53, 126
- Clodius 克洛迪乌斯, 21
- Cloots, Anacharsis 克洛茨, 223, 224
- Cocceji, Heinrich von 海因里希·冯·科克采伊, 147
- Cocceji, Samuel von 萨穆埃尔·冯·科克采伊, 147
- Cohler, Anne M. 科勒, 47
- Cohon, J. W. 科胡恩, 48
- Coke, Sir Edward 爱德华·柯克爵士, 122
- Coke, Sir John 约翰·科克爵士, 116
- Coke, Roger 罗杰·科克, 146
- Cole, G. D. H. 科尔, 13, 198

- Connan, François 柯南, 33, 42, 46
- Conring, Herman 康林, 147
- Constant, Benjamin 贡斯当, 1, 2
- cosmopolitanism 世界主义, 220, 221
- Cotton, John 科顿, 125
- Cujas, Jacques 居侠, 86
- Cumberland, Richard 坎伯兰, 152, 164
- Cushman, Robert 库什曼, 124
- Cushner, Nicholas P. 卡什纳, 77
- Davenport, Frances Gardiner 达文波特, 62
- Davis, David Brion 戴维斯, 172
- De Beer, Esmond 德比尔, 168
- De Bry, Theodor 德布里, 137
- Decretals and Decretum* 《教会法和教令集》, 57, 59
- Deferrari, Roy J. 德费拉利, 25
- De Groot, Cornelis 德格鲁特, 79
- democracy 民主, 15, 151, 188, 223, 234
- Hobbes on 霍布斯论及, 202
- Rousseau on 卢梭论及, 202
- den Tex, Jan 登特克斯, 81
- De Pauw, F. 德波夫, 94
- Dermot mac Murchard 德莫特·麦克·默查德, 26
- Desgraves, Louis 戴格拉夫, 185
- Deusen, Glyndon G. van 范杜森, 223
- Deutscher, Thomas B. 多伊彻, 43
- Dietz, F. C. 迪茨, 80
- Digby, Sir Kenelm 凯内尔姆·狄格拜爵士, 116
- Digest 《学说汇纂》, 21, 32, 58, 63
- Dio, Cassius 卡西乌斯, 19
- Dio Chrysostom 狄奥·克瑞索托, 48
- Grotius on 格劳秀斯论及, 105
- Diogenes Laertius 第欧根尼·拉尔修, 37
- Diogenes of Oinoanda 奥诺安达的第欧根尼, 37, 38
- Donne, John 多恩, 124
- Doyle, Edward G. 多伊尔, 26
- Drake, Joseph H. 德雷克, 187
- Droz, Jacques 德洛兹, 224
- Dubois, Pierre 迪布瓦, 69
- Dunbabin, Jean 邓巴宾, 71
- Dunn, John 邓恩, 222
- Durandus of San Porciano 杜兰达, 63, 69
- Edmundson, George 埃德蒙森, 114
- Elizabeth I, Queen of England 伊丽莎白一世, 英国女王, 109, 111
- Emmanuel Philibert, Duke of Savoy 伊曼纽尔·菲利贝尔, 萨伏伊公爵, 27
- Epicurus 伊壁鸠鲁, 37, 38, 86, 87, 89
- Erasmus, Desiderius 伊拉斯谟, 29, 41, 43, 47
- Essex, Robert Devereux Earl of 埃塞克

- 斯伯爵, 17, 127
- Everson, Stephen 埃弗森, 53
- Eysinga, W. J. M. 艾森加, 94
- Fabre, Jean 法布雷, 203
- Falconer, William Armstead 福尔克纳, 37
- Felden, Johannes 费尔登, 16, 145, 146
- Fenn, Percy Thomas 芬恩, 64, 65
- Fenwick, Charles G. 芬维克, 192
- Ferguson, Arthur B. 费格森, 10
- Filmer, Sir Robert 费尔默, 146, 169, 171, 177
- Finley, Moses 芬利, 23
- Fletcher, William 弗莱彻, 54
- Fontana, Biancamaria 丰塔纳, 2
- Forster, Georg 福斯特, 224
- Forsyth, Murray 福赛思, 223
- Foster, Herbert Baldwin 福斯特, 19
- Frederick Henry, Prince of Orange 弗雷德里克·亨利, 奥兰治亲王, 95
- Frederick II, Emperor 腓特烈二世, 皇帝, 61
- Frederick II, King of Prussia 腓特烈二世, 普鲁士国王, 191
- Frederick the Great, King of Prussia 腓特烈大帝, 普鲁士国王, 187
- Frederick William I, King of Prussia 腓特烈一世, 普鲁士国王, 187
- Friedberg, E. 弗里德伯格, 59
- Fulgosius, Raphael 弗尔戈西乌斯, 32
- Fulton, Thomas W. 富尔顿, 92, 112
- Gabrieli V. 加布里埃利, 126
- Gagnebin, Bernard 加涅班, 203
- Gaius 盖尤斯, 49
- Gardner, R. 加德纳, 20
- Garnsey, P. D. A. 加恩西, 20
- Gassendi, Pierre 伽桑狄, 86
- Gentili, Alberico 贞提利, 9, 12, 16, 31, 32, 34, 40, 108, 121, 126, 127  
and Grotius 与格劳秀斯, 105  
and Hobbes 与霍布斯, 109  
life 生平, 17  
on natural society of the human race 论人类的自然社会, 39  
on navigation 论航海权, 113  
on occupation of vacant land 论对空地的占领, 47—50  
on pre-emptive strikes 论先发制人的打击, 18  
and Roman imperialism 与罗马帝国主义, 17  
on the sea 论海洋, 113, 114  
on slavery 论奴隶制, 35  
on Thomas More 论托马斯·莫尔, 49
- Gerson, Jean 热尔松, 4
- Gerth, H. H. 格特, 15
- Gierke, Otto von 祁克, 2, 3
- Gilbert, Humphrey 吉尔伯特, 110

- Gilby, Thomas 吉尔比, 68
- Giraldus Cambrensis 吉拉德斯·康布  
伦西斯, 26
- Goldsmith, Maurice 戈德史密斯, 133,  
137
- Gorgias 戈吉亚斯, 52
- Goyard-Fabre, Simone 戈亚尔—法布  
雷, 141
- Grant, Michael 迈克尔·格兰特, 48
- Grant, W. L. 格兰特, 46
- Graswinckel, Dirck 格拉斯温克, 146
- Gratian 格拉蒂安, 57, 59
- Gray, Robert 格雷, 123
- Greene, Theodore M. 格林, 208
- Gregor, Mary 格雷戈, 8, 208
- Gregory, G. D. 格雷戈里, 192
- Grenville, Richard 格伦维尔, 110
- Groningius, Ioannes 格罗宁朱斯, 164
- Grotius, Hugo 格劳秀斯, 6, 16, 70  
works: *Apologeticus eorum qui ...  
praefuerunt* 著作:《护教篇》, 83  
on Cicero 论西塞罗, 105  
*De Antiquitate Reipublicae Batavicae*  
《古巴达维亚共和国》, 83  
*De Indis* 《论印度》, 79—94, 96—  
100, 102, 103  
*De Iure Belli ac Pacis* 《战争与和  
平法》, 94—108  
*De Veritate Religionis Christianae*  
《真实的基督教信仰》, 106, 174  
*Defensio Capitis Quinti* 《海上自由  
辩护》, 94, 115  
on Dutch constitution 论荷兰宪法,  
81, 83, 84, 96  
German critics of 德国人对其的批  
评, 145, 146  
and Hobbes 与霍布斯, 135  
on justice 论正义, 88, 98  
Kant on 康德论及, 209  
on law of nature 论自然法, 85—87,  
99, 100  
life 生平, 78, 79, 94, 95, 99, 143  
*Mare Liberum* 《海洋自由论》, 81,  
90, 91, 94, 103, 106, 107, 117  
Meinecke on 梅内克论及, 3  
on natural society of the human race  
论人类的自然社会, 87—89  
on occupation of vacant land 论对  
空地的占领, 123  
on Porphyry 论波菲利, 38  
on property 论财产权, 76, 89, 92,  
104—108, 117, 173  
on punishment 论惩罚, 81, 82, 88,  
89, 102, 103, 108  
Rousseau on 卢梭论及, 13, 102,  
198, 199  
on Seneca 论塞涅卡, 105  
on slavery 论奴隶制, 89, 102  
on sociability 论社会性, 12, 94—  
99, 102

- on sovereignty 论主权, 82, 84, 96  
on state of nature 论自然状态, 87, 89, 98  
on treaties 论条约, 93, 94, 108  
Vattel on 瓦泰勒论及, 194  
Wolff on 沃尔夫论及, 189
- Gua, Pierre de 格瓦, 46  
Guerreiro, I. 格雷罗, 72  
Guicciardini, Francesco 奎恰迪尼, 10  
Guy of Rimini 里米尼的盖伊, 71
- Haggenmacher, Peter 哈根马赫, 12  
Hakluyt, Richard 哈克卢特, 110, 113, 114  
Hall, John C. 霍尔, 13, 198  
Hanaker, H. G. 汉纳克, 82  
Hariot, Thomas 哈里奥特, 137  
Hart, H. L. A. 哈特, 84  
Hay, Denys 海, 28  
Hearne, Thomas 赫恩, 112  
Heath, Robert 希思, 110  
Heemskerck, Jacob van 雅各布·范海姆斯凯克, 79, 80, 85, 92, 93  
Heemskerck, Johan van 乔汉·范海姆斯凯克, 79  
Heeres, J. E. 希尔斯, 92  
Hegel, G. W. F. 黑格尔, 3  
Helmhold, W. C. 黑尔姆霍尔德, 48  
Hemelt, Francis J. 赫梅尔特, 187  
Hendrickson, G. L. 亨德里克森, 23  
Henri IV, King of France 亨利四世, 法国国王, 46  
Henry of Segusio 塞古西奥的亨利, 61  
Herbert, Georg 赫伯特, 126  
Herder, Johann Gottfried von 赫德, 198  
Hermachus 赫马恰斯, 37, 38  
Hicks, R. D. 希克斯, 37  
Hilton, John L. 希尔顿, 127  
Hinsley, F. H. 欣斯利, 214  
Hobbes, Thomas 霍布斯, 6, 8  
and Bacon 与培根, 126, 127, 160  
on colonization 论殖民问题, 138  
works: *De Cive* 著作:《论公民》, 128—130, 132, 134, 135, 137, 138  
on democracy 论民主, 202  
early works 早期著作, 127  
*Elements of law* 《法律原理》, 129, 131—133  
as Epicurean 作为伊壁鸠鲁主义者, 86  
and Epicureanism 与伊壁鸠鲁主义, 37  
German critics of 德国人对其的批判, 146  
and Grotius 与格劳秀斯, 17, 101, 102, 135  
on international relations 论国际关系, 140  
Kant on 康德论及, 207, 208, 211—214

- Leviathan* 《利维坦》, 133, 135—138  
 life 生平, 126, 128  
 Meinecke on 梅内克论及, 3  
 Montesquieu on 孟德斯鸠论及, 130, 185  
 and Plato 与柏拉图, 53  
 on property 论财产权, 129  
 Rousseau on 卢梭论及, 13, 102, 198, 199, 201  
 on Selden 论塞尔登, 128  
 on self-preservation 论自保, 5  
 on sociability 论社会性, 12, 132, 134  
 on speech 论语言, 133, 134, 149  
 on state of nature 论自然状态, 8, 131, 135—138, 150, 199, 214  
 Strauss on 施特劳斯论及, 4  
 on toleration 论宽容, 214  
 Hochstrasser, Timothy 霍赫斯特拉塞尔, 147, 164  
 Holdsworth, William 霍尔兹沃斯, 49  
 Holland, Thomas Erskine 霍兰, 121  
 Holt, Sir John 霍尔特, 121  
 Hont, Istvan 洪特, 151, 222  
 Horace 贺瑞斯, 87, 89  
 Grotius on 格劳秀斯论及, 86, 106  
 Hostiensis 奥斯蒂恩西斯, 61  
 Howell, T. B. 豪厄尔, 116  
 Hubbell, H. M. 哈贝尔, 23  
 Hudson, Hoyt H. 赫德森, 208  
 Hutcheson, Francis 哈奇森, 183  
 imperialism 帝国主义, 75, 77  
     Augustine on 奥古斯丁论及, 24  
     Cicero on 西塞罗论及, 22  
     Gentili and Roman imperialism 贞提利与罗马帝国主义, 17  
     Hobbes on colonization 霍布斯论殖民问题, 138  
 Infield, Louis 因菲尔德, 217  
 Innocent IV, Pope 英诺森四世, 教皇, 60, 61, 73, 74, 103  
 Iribarne, Manuel Fraga 伊里瓦内, 51  
 Iselin, Isaak 艾斯林, 198  
 Isocrates 伊索格拉底, 35, 53  
 James VI and I, King of Scotland and England 詹姆斯六世和一世, 苏格兰国王和英国国王, 80, 114, 116  
 James, Duke of York (James II King of England) 约克公爵 (詹姆斯二世, 英国国王), 178  
 Jansen, Cornelius 詹森, 46  
 Jennings, Francis 詹宁斯, 120  
 John of Paris 巴黎的约翰, 69  
 John of Salisbury 索尔兹伯里的约翰, 27  
 Johore, Sultan of 柔佛州的苏丹, 93, 94



- Judice Biker, J. F. 朱迪斯·拜克, 93
- Jurieu, Pierre 朱里厄, 164
- justice 公正, 正义, 7, 22, 31, 37, 54
- Grotius on 格劳秀斯论及, 88, 98
- Hobbes on 霍布斯论及, 129
- Kant on 康德论及, 219
- Locke on 洛克论及, 179, 181
- Pufendorf on 普芬多夫论及, 153
- Kant, Immanuel 康德, 8, 210
- on cosmopolitanism 论世界主义, 220, 221
- and the French Revolution 与法国大革命, 221, 222, 224
- on Grotius 论格劳秀斯, 209
- and Hobbes 与霍布斯, 216
- on Hobbes 论霍布斯, 207, 208, 211—214
- on Locke 论洛克, 216
- on pre-emptive strikes 论先发制人的打击, 215, 219
- on property 论财产权, 216
- on Pufendorf 论普芬多夫, 209, 215, 221
- on Rousseau 论卢梭, 208, 217
- on sovereignty 论主权, 211, 212
- on state of nature 论自然状态, 7, 207—209, 213, 221
- Strauss on 施特劳斯论及, 4, 5
- on Vattel 论瓦泰勒, 209, 220
- on war 论战争, 215, 217, 218
- Kapossy, Béla 考波希, 198
- Kavanagh, Denis J. 卡瓦纳, 55
- Kemp Smith, Norman 肯普·史密斯, 7, 213
- Kennet, Basil 肯尼特, 148
- Kenny, A. 肯尼, 71
- Ker, Walter C.A. 科尔, 19
- Keyes, C.W. 凯恩斯, 22
- Knowles, David 诺尔斯, 22
- Kossman, E. H. 科斯曼, 80
- Kretzmann, N. 克雷茨曼, 71
- Krueger, Paul 克鲁格, 21
- Kuhn, Thomas 库恩, 12
- Labat, J. -B. 拉巴特, 47
- Labeo 拉贝欧, 21
- Lactantius 拉克坦提乌斯, 21, 54
- Laing, G. J. 莱恩, 17
- Lapradelle, Albert de 拉普拉德尔, 192
- Las Casas, Bartolomé de 拉斯卡萨斯, 75, 125
- Laslett, Peter 拉斯莱特, 49, 168
- Launay, Michel 洛奈, 203
- law of nature 自然法, 6, 33, 48, 61, 64, 73, 74, 118, 124, 125, 129, 159
- Grotius on 格劳秀斯论及, 85—87, 99, 100
- Hobbes on 霍布斯论及, 133, 212
- Locke on 洛克论及, 170, 171, 179,

- 180  
 Pufendorf on 普芬多夫论及, 152, 153, 159  
 Rousseau on 卢梭论及, 213  
 Selden on 塞尔登论及, 118  
 Vattel on 瓦泰勒论及, 193
- Lawrance, Jeremy 劳伦斯, 74
- Lefevre d'Etaples, Jacques 勒菲弗·德埃塔普勒, 41, 46
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von 莱布尼兹, 187
- Leo X, Pope 利奥十世, 教皇, 29, 30, 72
- Le Roy, Louis 勒鲁瓦, 42
- Lescarbot, Marc 莱卡博, 46
- Lessing, Gotthold Ephraim 莱辛, 198
- Leyden, Wolfgang von 莱登, 168, 169
- Lezay-Marnezia, Adrien de 勒泽—马内西亚, 223, 224
- Lipsius, Justus 利普修斯, 6, 10, 44
- Locke, John 洛克, 49, 183, 195  
 on Grotius 论格劳秀斯, 171, 172, 179  
 on law of nature 论自然法, 179, 180  
 life 生平, 167, 168  
 on money 论货币, 175  
 on Penn 论潘, 178  
 on property 论财产权, 173—176  
 on Pufendorf 论普芬多夫, 167—172, 174—176  
 on punishment 论惩罚, 82, 170, 171  
 on the sea 论海洋, 174  
 on slavery 论奴隶制, 172  
 on sociability 论社会性, 12, 13, 180  
 on sovereignty 论主权, 176, 177  
 on state of nature 论自然状态, 177, 180  
 Strauss on 施特劳斯论及, 4, 5  
*Two Treatises of Government* 《政府论两篇》, 168, 170  
 on war with the French 论与法国人的战争, 182
- Logan, George M. 洛根, 42
- Long, A. A. 朗, 37
- Losada, Angel 洛萨达, 44
- Louis XIII, King of France 路易十三, 法国国王, 46, 47
- Louis XIV, King of France 路易十四, 法国国王, 147, 162
- Lucan 卢坎, 32
- Lucretius 卢克莱修, 37
- Lutheranism 路德主义, 30, 42
- Machiavelli, Niccolo 马基雅维利, 3, 10, 12, 17, 27, 42
- Maecianus, Volusianus 麦西安努斯, 58, 63
- Magoffin, R. Van D. 范马戈芬, 90

- Mair, John 梅尔, 41, 67
- Maitland, F. W. 梅特兰, 2, 64
- Malcolm, Noel 马尔科姆, 119, 126, 128, 136
- Malcovati, H. 马尔科瓦蒂, 20
- Mariana, Juan de 马利亚纳, 16
- Martin, Conor 马丁, 71
- Martyr, Peter 马特, 93
- Masselman, George 马塞尔曼, 79, 104
- Mazzolini, Sylvestro 马佐利尼, 61
- Mechoulan, Henri 梅舒朗, 43
- Medici, Lorenzo de 美第奇, 18
- Meinecke, Friedrich 梅内克, 3
- Mendelssohn, Moses 门德尔松, 198
- Mensi, Luigi 门西, 32
- Menut, A. D. 梅努特, 67
- Meredith, James Creed 梅雷迪思, 218
- Michaud-Quantin, Petrus 米肖—康坦, 66
- Millares Carlo, Agustin 米利亚雷斯·卡洛, 63
- Miller, Peter 彼得·米勒, 183
- Miller, Walter 沃尔特·米勒, 20
- Milton, John 米尔顿, 168, 169
- Minaar, Edwin L. 米纳尔, 48
- Mithridates. King of Pontus 米特拉达梯, 本都国王, 32
- Moerbeke, William of 穆尔贝克, 66
- Moland, L. 莫兰, 184
- Molhuysen, P. C. 莫惠森, 95
- Molina, Luis de 莫里纳, 9, 16, 51, 68, 77, 81, 119
- Mommsen, Theodor 莫姆森, 21, 58
- Monahan, Arthur P. 莫纳汉, 69
- money 货币:  
Locke on 洛克论及, 175  
Pufendorf on 普芬多夫论及, 175
- Montaigne, Michel de 蒙田, 5
- Montesquieu, Charles de Secondat Baron de 孟德斯鸠, 184—187  
on Hobbes 论霍布斯, 130  
on sociability 论社会性, 205
- Moore, James 穆尔, 183
- More, Thomas 莫尔, 29, 42, 49
- Morton, Richard Lee 莫顿, 120
- Mueller, Samuel 米勒, 94
- Muldoon, James 马尔登, 60—63, 72
- natural law, *see* law of nature 自然法, 参见自然状态
- natural socieity of the human race 人类的自然社会, 34—47  
Belli on 贝利论及, 34  
Cicero on 西塞罗论及, 36, 38  
Gentili on 贞提利论及, 39  
Grotius on 格劳秀斯论及, 87—89  
Seneca on 塞涅卡论及, 39  
*see also* sociability 参见社会性
- Nederman, Cary J. 尼德曼, 27
- Nicholas I. Pope 尼古拉一世, 教皇, 59

- Nifo, Agostino 尼孚, 42
- Nippold, Otfried 尼波尔德, 187
- Nisbet, H. B. 尼斯贝特, 13
- Notestein, Wallace 诺特斯坦, 121
- Nutting, H. C. 纳丁, 27
- Nys, E. 尼斯, 17
- O'Callaghan, E. B. 奥卡拉汉, 104
- occupation of vacant land 对空地的占领, 43—49, 120—126, 181, 183  
     Gentili on 贞提利论及, 47—50  
     Grotius on 格劳秀斯论及, 123  
     Locke on 洛克论及, 175  
     Pufendorf on 普芬多夫论及, 156—158
- Ockham, William of 奥卡姆, 4
- Oldenbarnevelt, Jan van 奥尔登巴内费尔特, 78, 83, 94, 95, 151
- Oldfather, William Abbott 奥尔德法特尔, 141
- Oresme, Nicole 奥雷姆, 67, 71
- Orosius, Paulus 奥罗修斯, 25
- Osiander, John Adam 奥西安德, 146
- Pagden, Anthony 帕格登, 1, 41, 63, 74
- Palacios Rubios, Juan Lopez de 帕拉西奥斯·鲁比奥斯, 63
- Palladini, Fiammetta 帕拉蒂尼, 147, 151, 152
- Panizza, Diego 帕尼萨, 17
- Parrish, John 帕里什, 42
- Paton, W. R. 佩顿, 40
- Patrizi, Francisco 帕特里齐, 3
- Paz, Matias de 帕斯, 63
- Peleau, François 珀洛, 136—138, 214
- Pembroke, S. G. 彭布罗克, 37
- Peña, Juan de la 培尼亚, 75
- Penn, William 潘, 177, 178
- Pereña, Luciano Vicente 佩雷尼亚, 75
- Périon, Joachim 佩里恩, 68
- Philipson, C. 菲利普森, 17
- Phillipson, Coleman 科尔曼·菲利普森, 93
- Phillipson, Nicholas 尼古拉斯·菲利普森, 202
- Pibrac, Guy de 皮布拉克, 31
- Pinborg, J. 平博格, 71
- Pius II, Pope 庇护二世, 教皇, 28
- Plato 柏拉图, 52, 126  
     on war 论战争, 53
- Plutarch 普卢塔克, 33, 48
- Pocock, J. G. A. 波科克, 12
- Polybius 波里比阿, 40
- Pomponius 庞波尼乌斯, 32, 33, 57
- Poole, Stafford 普尔, 75
- Porphyry 波菲利, 37
- Potter, George R. 波特, 124
- Prats, Jaime Brufau 普拉茨, 73
- pre-emptive strikes 先发制人的打击, 18—31, 52, 126, 130, 161, 167,

- 183, 227
- Cicero on 西塞罗论及, 19
- Gentili on 贞提利论及, 18
- Kant on 康德论及, 215, 219
- Priézac, Daniel de 普里耶查, 47
- property 财产权, 115, 146, 182, 183
- Grotius on 格劳秀斯论及, 76, 89, 92, 104—108, 117, 173
- Hobbes on 霍布斯论及, 129
- Kant on 康德论及, 216
- Locke on 洛克论及, 168, 169, 172—176
- Pufendorf on 普芬多夫论及, 154—156, 158, 173
- Rousseau on 卢梭论及, 199, 200
- Selden on 塞尔登论及, 117—119
- Pufendorf, Isaiah 以赛亚·普芬多夫, 143
- Pufendorf, Samuel 萨穆埃尔·普芬多夫, 140, 195
- works: *De Habitu Religionis Christianae* 著作:《论公民生活中宗教的本性》, 163
- De Iure Naturali et Gentium* 《自然法和万民法》, 147, 157, 162, 164
- De Officio Hominis et Civis* 《论人和公民的义务》, 161, 162, 164
- Elementa Jurisprudentiae Universalis* 《法学要论》, 143, 147, 156, 157, 164, 169
- on God 论上帝, 150
- on Grotius 论格劳秀斯, 88, 142, 152—161
- on Hobbes 论霍布斯, 142, 148—152, 159
- Kant on 康德论及, 209
- life 生平, 143, 147, 162
- Meinecke on 梅内克论及, 3
- on money 论货币, 175
- on property 论财产权, 154—156, 158, 173
- on punishment 论惩罚, 158—162
- on the sea 论海洋, 156—158
- on sociability 论社会性, 12, 13, 151, 152
- on sovereignty 论主权, 151
- on speech 论语言, 148, 149
- on state of nature 论自然状态, 150, 153
- on war with France 论与法国的战争, 163, 164
- and Wolff 与沃尔夫, 187, 189
- punishment 惩罚, 51, 60, 69, 182, 189, 190
- Grotius on 格劳秀斯论及, 81, 82, 88, 89, 102, 103, 108
- Locke on 洛克论及, 82, 170, 171
- Pufendorf on 普芬多夫论及, 158—162
- Purchas, Samuel 珀切斯, 124

- Rackham, H. 拉克姆, 23
- Raleigh, Walter 雷利, 109, 110
- Rawley, W. 罗利, 160
- Rawls, John 罗尔斯, 7
- Reiss, Hans 赖斯, 7, 13, 218
- Relf, Frances Helen 雷尔夫, 121
- Ress, Graham 雷斯, 126
- Reynolds, Noel B. 雷诺兹, 127
- Richard I King of England 理查一世, 英国国王, 26
- Richter, E. L. 里克特, 59
- Roberval, Jean-François de la Rocque de 罗贝瓦尔, 45
- Rolfe, John C. 罗尔夫, 17, 93
- Roosevelt, Grace G. 罗斯福, 203
- Rousseau, Jean-Jacques 卢梭:  
 on Cicero 论西塞罗, 37  
 on democracy 论民主, 202  
 on Grotius 论格劳秀斯, 13, 102, 198, 200  
 on Hobbes 论霍布斯, 13, 102, 197, 199, 201, 202  
 on Saint-Pierre 论圣皮埃尔, 141  
 on sociability 论社会性, 13, 87, 198—200, 205  
 on sovereignty 论主权, 201  
 on state of nature 论自然状态, 203, 204, 206  
*The State of War* 《战争状态》, 202, 203
- Strauss on 施特劳斯论及, 4  
 true heirs of 真正的继承人, 223
- Vattel on 瓦泰勒论及, 191, 192, 197  
 on war 论战争, 204, 207
- Roussel, Jean 鲁塞尔, 13, 198
- Ruiz, Alain 鲁伊斯, 222
- Russell, Conrad 康拉德·鲁塞尔, 121
- Russell, F. H. 鲁塞尔, 57
- Rutherford, Thomas 拉瑟福斯, 183, 184
- Rymer, T. 赖默, 112
- Sadoletto, Jacopo 萨多雷托, 29
- Saint-Pierre, Claude Irenée Caste, Abbé de 圣皮埃尔, 141, 206, 217
- Salkeld, William 索尔克尔德, 121
- Sallust 萨卢斯特, 24, 31
- Sandbach, F. H. 桑德巴赫, 48
- Sandys, Sir Edwin 埃德温·桑迪斯爵士, 121
- Sandys, J. E. 桑迪斯, 29
- Santaren, M. de 桑塔伦, 111
- Sarpi, Paolo 萨尔皮, 16
- Schlatter, Richard 施拉特, 127
- Schmitt, Carl 施米特, 5
- Scott, Douglas 道格拉斯·斯科特, 3
- Scott, James Brown 詹姆斯·布朗·斯科特, 11, 90, 92

- sea 海洋, 63—65, 76, 110—117, 123, 191
- Gentili on 贞提利论及, 113, 114
- Grotius on 格劳秀斯论及, 90—94, 104—107
- Kant on 康德论及, 216
- Locke on 洛克论及, 174
- Pufendorf on 普芬多夫论及, 156—158
- Sedulius 塞杜里乌斯, 26
- Seelmann, Kurt 泽尔曼, 76
- Seigel, J. 西格尔, 16
- Selden, John 塞尔登, 111
- on America 论美洲, 119, 120
- on aristocracy 论贵族统治, 115
- and Grotius 论格劳秀斯, 17, 115—118
- Hobbes on 霍布斯论及, 128
- on law of nature 论自然法, 118
- on property 论财产权, 117
- on war 论战争, 119
- self-preservation 自我保存, 5, 6, 36, 145
- Grotius on 格劳秀斯论及, 100
- Hobbes on 霍布斯论及, 127, 132—134, 150, 199
- Pufendorf on 普芬多夫论及, 150
- Rousseau on 卢梭论及, 199, 200, 204
- Seneca 塞涅卡, 42
- Grotius on 格劳秀斯论及, 88, 91, 105
- on natural society of the human race 论人类的自然社会, 39
- Sepulveda, Juan Ginés 塞普尔韦达, 43, 44, 68
- Setton, Kenneth M. 塞顿, 29
- Sieyès, Emmanuel Joseph 西哀士, 222—225
- Silva Rego, A. da 席尔瓦·雷戈, 72
- Silverthorne, Michael 西尔弗索恩, 8, 129, 141, 183
- Silvio Piccolomini, Aeneo 西尔维奥·皮科洛米尼(庇护二世), 3
- Simons, Walter 西蒙斯, 141
- Simpson, Evelyn M. 伊夫琳·辛普森, 124
- Simpson, Hartley 哈特利·辛普森, 121
- Skinner, Quentin 斯金纳, 4, 10, 202
- Slack, Paul 斯莱克, 120
- slavery 奴隶制, 40—43, 47, 65—76, 121
- Aquinas on 阿奎那论及, 70, 71
- Aristotle on 亚里士多德论及, 53, 65, 67, 89
- Gentili on 贞提利论及, 35
- Grotius on 格劳秀斯论及, 89, 102
- Locke on 洛克论及, 171, 172
- Smith, Martin Ferguson 史密斯, 37
- sociability 社会性, 12, 37—39, 146,

- 181, 184, 188, 224, 231
- Grotius on 格劳秀斯论及, 12, 94—99, 102
- Hobbes on 霍布斯论及, 12, 132, 134
- Kant on 康德论及, 216, 218
- Locke on 洛克论及, 12, 13, 180
- Montesquieu on 孟德斯鸠论及, 185, 205
- Pufendorf on 普芬多夫论及, 12, 13, 151, 152
- Rousseau on 卢梭论及, 13, 87, 198—200, 205
- Vattel on 瓦泰勒论及, 12, 13, 192
- see also* natural society of the human race 参见人类的自然社会
- Socrates 苏格拉底, 52
- Soderlund, Jean R. 瑟德隆德, 178
- Sommerville, Johann P. 萨默维尔, 146
- Sorell, Tom 索雷尔, 126
- Soto, Domingo de 索托, 73, 75—77
- sovereignty 主权, 9, 14, 58, 64, 145, 188, 189, 234
- Grotius on 格劳秀斯论及, 82, 84, 96
- Hobbes on 霍布斯论及, 202, 211
- Kant on 康德论及, 211, 212
- Locke on 洛克论及, 176, 177
- Pufendorf on 普芬多夫论及, 151
- Rousseau on 卢梭论及, 201
- Spedding, James 斯佩丁, 19, 53
- speech, Hobbes on 语言, 霍布斯论及, 133, 134, 149
- Pufendorf on 普芬多夫论及, 148, 149
- Spinoza, Benedict de 斯宾诺莎, 3
- Stark W. 斯塔克, 3
- state of nature 自然状态, 6—8, 141, 146, 166, 184, 185, 187—189, 191
- Grotius on 格劳秀斯论及, 87, 89, 98
- Hobbes on 霍布斯论及, 8, 131, 135—138, 140, 149, 150, 199, 214
- Kant on 康德论及, 7, 207—209, 213, 221
- Locke on 洛克论及, 170, 177, 180
- Pufendorf on 普芬多夫论及, 142, 149, 150—155, 159
- Rousseau on 卢梭论及, 199, 203, 204, 206
- Vattel on 瓦泰勒论及, 191, 192
- Stickler, A. M. 斯蒂克勒, 59
- Stoicism 斯多葛主义, 37, 39
- Grotius on 格劳秀斯论及, 101
- Strauss, Leo 施特劳斯, 4, 5
- Suarez, Francisco 苏亚雷斯, 75, 77, 108
- Sutton, E. W. 萨顿, 23
- Tacitus, Cornelius 塔西佗, 10, 44, 47, 48



- Grotius on 格劳秀斯论及, 105  
prose style 文风, 10  
Taylor, E. R. G. 泰勒, 110  
Taylor, Thomas 托马斯·泰勒, 38  
Tenison, Thomas 特尼森, 126  
Thibron 提布伦, 52  
Thomaz, Luis Filipe F. R. 托马斯, 72  
Thrasybalus 斯拉希巴鲁斯, 25  
Thucydides 修昔底德, 23, 127  
Toennies, Ferdinand 滕尼斯, 133  
toleration 宽容, 179, 214  
treaties 条约, 19, 32, 35, 92—94, 108, 190  
Tully, James 塔利, 116, 141, 166  
Turks 土耳其, 36  
war with 与土耳其的战争, 28—30  
Tyrrell, James 蒂勒尔, 169, 170, 177  
Ulianich, Boris 乌利安里希, 16  
Ullmann, Walter 乌尔曼, 28, 59  
Ulpian 乌尔比安, 21  
Upton, Christopher 厄普顿, 126  
Vattel, Emmerich de 瓦泰勒, 191—195, 197  
Kant on 康德论及, 209  
on sociability 论社会性, 12, 13  
Vaughan, C. E. 沃恩, 13, 102, 198  
Vazquez y Menchaca, Fernando 巴斯克斯—门查卡, 76, 77, 91, 92, 112, 113  
Venancio Diego Carro, P. 贝南西奥·迭戈·卡罗, 75  
Versor, Johannes 韦尔索, 66  
Veyne, Paul 贝纳, 20  
Viroli, Maurizio 维罗利, 4  
Vismara, G. 维斯马拉, 28  
Vitoria, Francisco de 维多利亚, 12, 51, 72—75, 81, 103, 108, 119  
Vives, Juan Luis 比韦斯, 41  
Voltaire 伏尔泰, 184, 197, 224  
Waldron, Jeremy 沃尔德伦, 209  
war, Aristotle on 战争, 亚里士多德论及, 52  
Cicero on 西塞罗论及, 20  
Kant on 康德论及, 215, 217, 218  
Locke on war with the French 洛克论与法国人的战争, 182  
Plato on war 柏拉图论战争, 53  
Pufendorf on war with France 普芬多夫论与法国的战争, 163, 164  
Rousseau on war 卢梭论战争, 204, 207  
Selden on war 塞尔登论战争, 119  
Warner, Rex 沃纳, 23  
Warrender, Howard 沃伦德, 129  
Watson, Alan 沃森, 21, 58  
Weber, Max 韦伯, 14, 15  
Wehberg, Hans 韦贝格, 141

- Weiler, A. G. 韦勒, 30
- Welwood, William 韦尔伍德, 94, 114, 115
- White, John 怀特, 137
- Whittaker, C. R. 惠特克, 20
- Wilkins, David 威尔金斯, 116
- Williams, Gladys L. 格拉迪丝·威廉斯, 82
- Williams, Robert A. 罗伯特·威廉斯, 120, 122
- Williams, Roger 罗杰·威廉斯, 125
- Williams, Thomas J. 托马斯·威廉斯, 55
- Wolff, Christian 克里斯蒂安·沃尔夫, 187—191, 193—195
- Wolff, Robert Paul 罗伯特·保罗·沃尔夫, 209
- Wootton, David 伍顿, 168, 170
- Wright, Thomas 托马斯·赖特, 26
- Wright Mills, C. 米尔斯·赖特, 15
- Wynne-Taylor, Esme 温—泰勒, 38
- Xenophon 色诺芬, 23
- Young, Alexander 扬, 124
- Zavala, Silvio 扎瓦拉, 63
- Zerbi, Piero 泽尔比, 28
- Zeydel, Edwin H. 埃德温·蔡德尔, 17, 141
- Zeydel, Walter H. 沃尔特·蔡德尔, 82
- Ziegler, Caspar 齐格勒, 146
- Zuckert, Catharine 朱克特, 5
- Zulueta, Francis de 祖卢埃塔, 49

## 目次二第