

DISCOURSE ON PROPERTY,
JOHN LOCKE AND HIS ADVERSARIES

[英] 詹姆斯·塔利 著

论财产权： 约翰·洛克和他的对手

法 意 译 丛

 商务印书馆

J
A
DISCOURSE ON PROPERTY,
JOHN LOCKE AND HIS ADVERSARIES

〔英〕詹姆斯·塔利 著

论财产权： 约翰·洛克和他的对手

王涛 译

法 意 译 丛

 商务印书馆

2014年·北京

图书在版编目(CIP)数据

论财产权:约翰·洛克和他的对手/(英)塔利著;
王涛译. —北京:商务印书馆,2014

(法意译丛)

ISBN 978-7-100-10265-0

I. ①论… II. ①塔…②王… III. ①洛克,J. (1632~
1704)—财产权—思想评论 IV. ①B561.24②D913

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 202019 号



法意译丛

论财产权:约翰·洛克和他的对手

[英] 詹姆斯·塔利 著

王涛 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-10265-0

2014年6月第1版 开本787×960 1/16

2014年6月北京第1次印刷 印张19½

定价:42.00元

James Tully

A DISCOURSE ON PROPERTY

John Locks and His Adversaries

© Cambridge University Press 1980

根据剑桥大学出版社 1980 年版译出

《法意译丛》编委会

主 编 赵 明

编委会成员(以姓氏笔画为序)

邓正来	邓晓芒	王人博	王 希	付子堂
龙卫球	许章润	孙新强	陈可风	张 强
郑文龙	贺卫方	姚建宗	赵 明	赵雪纲
高全喜	黄 洋	彭小瑜	曾晓平	

主 办 西南政法大学法学研究所
北京航空航天大学法学院

本书是 2012 年教育部人文社会科学研究青年基金项目“洛克法治思想中‘社会’理念的创生”(编号 12YJC820104)的阶段性成果。

《法意译丛》总序

岁月不居，近世大哲严复对孟德斯鸠法哲学巨著之创造性译评，忽焉以至百年，然事业未竟。译丛命名为“法意”，旨在承续先哲，系统译介西学，以展呈西法之精神谱系。

有鉴于此，译丛的选题范围涵盖古今，概而言之，拟由三个部分构成：一是翻译自古希腊罗马以降法哲学经典著作，包括有重要影响的现当代法哲学著作；二是翻译西方学界对著名法典、法哲学经典作家和作品的高水平研究成果，包括“解经学”意义上的“评注本”；三是翻译揭示和阐明西方法律及其精神传统得以演生、发展之历史条件的重要著作，以体现“通过历史透视法律精神”之重要观念。

译事之于学术，有奠基之功，先哲垂范，理当师法。然译丛意旨之实现，唯赖学界同仁鼎力相助，或不吝赐稿，或指教选题，或校正译文，正所谓“文之佳恶，吾自得之，后世谁相知定吾文者耶？”

是所望焉，谨为序。

赵 明

公元 2008 年 2 月 14 日

译者导言

一、塔利与剑桥学派

詹姆斯·塔利(James Tully)生于1946年。从剑桥大学获得博士学位后,塔利于1977—1996年在麦吉尔大学的哲学与政治科学系任教。从1996到2001年,塔利在维多利亚大学担任政治科学系的教授与系主任。在2001—2003年间,塔利担任多伦多大学哲学研究的亨利·N. R. 杰克曼首任特聘教授,供职于哲学与政治科学系与法学院。2003年,塔利回到维多利亚大学,担任政治科学、法律、原著民治理与哲学领域的特聘教授。

塔利是加拿大皇家学院成员,加拿大杜鲁多基金会(Pierre Elliott Trudeau Foundation)的荣誉会员。2010年,塔利获得加拿大艺术委员会颁发的奇拉姆人文学科奖(Killam Prize in the Humanities),以表彰他杰出的学术贡献。塔利2008年出版的两卷本《政治哲学新解》获得加拿大政治科学协会(Canadian Political Science Association)颁布的“C. B. 麦克弗森奖”(C. B. Macpherson Prize),即2008年至2010年间用英文或法文写作的最好的政治理论著作。塔利还是《政治学理论》(*Political Theory*)和《全球宪政主义》(*Global Constitutionalism*)杂志的顾问编辑,牛津大学的《约翰·洛克的克拉伦登版全集》(*Clarendon Works of John Locke*)的合编者,并曾经担任剑桥大学“语境中的理念”(Ideas in Context)丛书的总编辑之一。

塔利著有:《论财产权:约翰·洛克和他的对手》、《政治哲学的一种进路:语境中的洛克》、《陌生的多样性:歧异时代的宪政主义》、《政治哲

学新解之第一卷:民主与公民自由》、《政治哲学新解之第二卷:帝国主义与公民自由》^①等书。塔利编辑的书籍有:《约翰·洛克:论宗教宽容》、《意涵与语境:昆廷·斯金纳与他的批评者》、《普芬道夫:论人与公民的自然法义务》、《多元主义时代的哲学:论查尔斯·泰勒的哲学》^②等。

《论财产权:约翰·洛克和他的对手》是塔利的第一本学术著作(修改自他的博士论文),也是他的成名之作。从思想史的研究方法论上讲,此书是剑桥学派“语境主义”(Contextualism)方法论的早期代表作之一。从研究内容上讲,此书是西方洛克研究的经典之作。

从20世纪中期开始,西方学界对政治思想史的研究取得了巨大的发展。这一发展的主要动力来自于西方学者对思想史研究方法论的深入探索。思想史的研究不再是个人看法的表达,不再是对历史材料的主观总结,而是基于一定方法论之上的严谨分析。也就是说,思想史的研究者开始关注思想史研究工作本身的哲学基础。他们开始认真地思考以下问题:怎样解读经典文本,怎样认识思想家的意图,怎么定位思想家所在的时代,怎么理解伟大思想的影响。以及更为重要的是,如何在这些不同的问题间建立关联。在这段蓬勃发展的时期,出现了诸多学派,提出了不同的方法论。剑桥学派无疑是其中势头最猛,影响力最广的一支学派。

剑桥学派得名于它与剑桥大学的密切关系。该学派的主要人物或

① 詹姆斯·塔利(James Tully),《政治哲学的一种进路:语境中的洛克》(*An Approach to Political Philosophy: Locke in contexts*),剑桥大学出版社,1993年。詹姆斯·塔利,《陌生的多样性:歧异时代的宪政主义》(*Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*),剑桥大学出版社,1995,重印1997年,1999年,2001年,2003年,2006年。詹姆斯·塔利,《公共哲学新解第一卷:民主与公民自由》(*Public Philosophy in a New Key, Volume 1, Democracy and Civic Freedom*),剑桥大学出版社,2008年。詹姆斯·塔利,《公共哲学新解第二卷:帝国主义与公民自由》(*Imperialism and Civic Freedom, Public Philosophy in a New Key, Volume 1*),剑桥大学出版社,2008年。

② 詹姆斯·塔利编,《约翰·洛克:论宗教宽容》(*John Locke, A Letter Concerning Toleration*),印第安纳波利斯:哈克特出版公司,1982年,重印于1985年,1988年,1991年,1993年,1996年,1999年,2001年。詹姆斯·塔利编,《意涵与语境:昆廷·斯金纳和他的批评者》(*Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*),政体出版社,1989年。詹姆斯·塔利编,《多元主义时代的哲学:论查尔斯·泰勒的哲学》(*Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question*),剑桥大学出版社,1994年。

是受业于剑桥大学,或是常年在该校任教,其主要成果体现为剑桥大学出版社的“语境中的观念”与“政治思想史剑桥文本”(Cambridge Text in the History of Political Thought)两套丛书。剑桥学派的革命体现在对政治思想史方法论的研究与对政治思想史的主要人物与思潮的研究这两方面。就方法论而言,剑桥学派逐步确立了一种被称之为“语境主义”的研究方法;就具体研究而言,剑桥学派对马基雅维里、格老秀斯、霍布斯、哈林顿、菲尔默、洛克、伯克等近代早期主要思想家进行重新解读。^①塔利的《论财产权》是剑桥学派早期较为成熟的代表性成果之一,但是这本书并不是剑桥学派的开山之作,塔利通常被认为是剑桥学派的第二代传人。剑桥学派的开创者是皮特·拉斯莱特(Peter Laslett, 1915—2001)。在他的引领下,剑桥学派的第一代学人陆续登场。他们是:J.G.A.波考克(J.G.A.Pocock)、约翰·邓恩(John Dunn)和昆廷·斯金纳(Quentin Skinner)。学界称其为剑桥学派的“三剑客”。这三位学者通过一系列的著作与论文,奠定了剑桥学派的地位。塔利在剑桥大学攻读博士学位期间师从邓恩与斯金纳,邓恩对洛克的研究以及斯金纳的方法论学说对塔利的《论财产权》产生了直接的影响。为了帮助读者能够了解《论财产权》这本书的学术史背景,下面我将简要介绍一下,在塔利的《论财产权》出版前,剑桥学派的语境主义方法论(特别是斯金纳在这方面的研究)以及剑桥学派对洛克的相关研究(特别是邓恩的研究)。在此基础上,再来介绍《论财产权》一书的方法论及其对洛克研究的贡献。

二、剑桥学派方法论研究的缘起

拉斯莱特于1938年从剑桥大学毕业。二战结束后,拉斯莱特于1949年回到剑桥大学并于当年出版了他编辑的《菲尔默:父权制及其

^① 当然,这两个方面在具体的研究中是结合在一起的。对“剑桥学派”这个名称的由来与基本内涵,参见孔新峰,“‘语境’中的‘语境主义’:昆廷·斯金纳的政治思想史研究发微”,《政治思想史》,2010年第1期,第33—38页。

他政治著作》^①。1960年,拉斯莱特出版了他所编注的《政府论》。^②在为《政府论》所写的导论中,拉斯莱特谦虚地将自己的首要目标界定为“一项平庸的历史研究——按照洛克本人为读者设想的面貌还原他的文本,把它纳入当时的历史背景、即洛克本人的背景,揭示洛克的所思所写与有着历史影响的洛克之间的关联”^③。拉斯莱特所自称的这项“平庸的历史研究”其实代表了一种非常不同的思想史研究方法。这种强调“历史语境”的方法论贯穿于拉斯莱特对菲尔默与洛克的研究中,可以说是他最重要的贡献之一。虽然拉斯莱特本人并没有对这一方法论进行充分的阐释,不过在他的影响下,波考克、邓恩与斯金纳这三位剑桥学派第一代学人陆续出场并对此进行了深入的理论建构。虽然三人在方法论上的立场颇为相似,存在许多相互启发、相互借鉴的地方,但相互之间亦存在较大的不同。相比较而言,斯金纳的方法论研究最具代表性,而且对塔利的影响最为直接,所以我将首先简要介绍波考克与邓恩的研究,然后详细介绍一下斯金纳的学说。

波考克(1924年—)于1952年获得剑桥大学博士学位。波考克曾在多种场合与文字中提到,拉斯莱特的方法论以及对17世纪英国思想的重视启发了他。波考克的博士论文就是对17世纪英国政治思想的研究。这篇论文于1957年出版,名为《古老宪法与封建法:17世纪英国历史思想研究》^④。在写作此书的过程中,波考克也同时在思考思想史的研究方法。1960年,波考克发表了第一篇此类论文:《语言及其

① 皮特·拉斯莱特(Peter Laslett)编,《罗伯特·菲尔默:父权制及其他政治作品》(*Robert Filmer, Patriarcha and Other Political Works*),牛津:罗勒·布莱克威尔出版公司,1949年。

② 皮特·拉斯莱特(Peter Laslett)编,《约翰·洛克:政府论》(*John Locke, Two Treatises of Government*),剑桥大学出版社,1960年。此书得到了广泛的认可,成为了最为权威的《政府论两篇》评注本。本文所使用的中译本是:[英]彼得·拉斯莱特,《洛克〈政府论〉导论》,冯克利译,三联书店,2007年。

③ [英]彼得·拉斯莱特,《洛克〈政府论〉导论》,冯克利译,三联书店,2007年,第4页。

④ J. G. A. 波考克,《古老宪法与封建法:17世纪英国历史思想研究》(*The Ancient Constitution and the Feudal Law; a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*),剑桥大学出版社,1957年,重印于1987年。

含义——政治思想研究的转向》^①。波考克首先批判了在 20 世纪中期大行其道的思想史研究方法。他指出,在这种方法论的视野中,“政治思想研究被认为是对传统正典的研究,在这种情况下,将传统转化为历史,其方法表现为就这一传统的思想内容进行哲学式的评述”。波考克认为这种方法论是不恰当的,它反映了“历史与哲学之间关系的失调”^②。这种方法论使得思想史研究领域中充满了“非历史的陈述”与“非历史的研究者”,从而使得对思想史的历史研究面目不清。其中最突出的问题就是用哲学解释代替历史解释,将政治思想史转化为哲学史、世界观史,从而误解或者说回避了历史研究的真正任务,使得政治思想研究丧失了自主性。波考克从当时兴起的语言哲学与库恩的《科学革命的结构》^③一书(特别是“范式”这个概念)中获得启发,试图提出一种新的方法论。他指出,这种方法在于“分辨并探索作为政治话语载体的范式性语言,其着重点在于明确这些语言所发挥的修辞的、政治的和思想的功能,其中所包含的含义和暗示,随着对话的进行,这些含义和暗示会呈现出来”^④。波考克认为,研究政治思想史必须从政治语言(一种“范式”)的角度来理解政治思想,通过展示语言以及语言范式的多样性及其复杂语境来理解政治思想的“多种逻辑状态、多个抽象层次、多种参照语境、多重话语氛围”^⑤。1962 年,波考克又发表了《政治思想史,一种方法论的探究》^⑥一文,继续探讨这个问题。波考克强调,

① J. G. A. 波考克,“语言及其含义——政治思想研究的转向”(Languages and Their Implications; The Transformation of the Study of Political Thought),载于《政治学、语言与时间》(Politics, Language and Time),芝加哥:芝加哥大学出版社,1989 年。本文所使用的中译本是:波考克,“语言及其含义——政治思想研究的转向”,任军锋译,载丁耘主编,《什么是思想史》,上海人民出版社,2006 年。这篇论文也是剑桥学派的第一篇方法论研究论文。

② 波考克,“语言及其含义——政治思想研究的转向”,第 66 页。

③ [美]托马斯·库恩,《科学革命的结构》,金吾伦、胡新和译,北京大学出版社,2012 年。

④ 波考克,“语言及其含义——政治思想研究的转向”,第 89 页。

⑤ 同上,第 84 页。

⑥ J. G. A. 波考克,“政治思想史,一种方法论的探究”(The History of Political Thought; A Methodological Enquiry),载于皮特·拉斯莱特(Peter Laslett),W. G. 朗西曼(W. G. Runciman)编,《哲学、政治学与社会》(Philosophy, Politics and Society)第二辑,牛津:罗勒·布莱克威尔出版公司,1962 年,第 183—202 页。中译本:波考克,“政治思想史,一种方法路的探究”,郑维伟、刘训练译,载许纪霖主编:《启蒙的遗产与反思》,江苏人民出版社,2010 年。

我们必须从思想家的行为(即他的抽象化活动)与思想家的语言这两个角度来将思想家的思想放置在它所属的言谈传统中,从社会行为的角度来加以理解,从而把握思想家的言谈究竟想表达的是什么意思,以实现一种真正的“历史性重建”。通过这两篇论文,波考克初步说明了政治思想史研究的语言学转向,分析了这一转向所涉及的几个主要问题,并给出了自己的一些初步回答。

波考克从剑桥大学毕业后离开了剑桥大学,先后任教于新西兰与美国。邓恩(1940年—)比波考克小16岁,同样毕业于剑桥大学(在拉斯莱特的指导下)。他于1966年加入剑桥大学的国王学院,并一直坐镇剑桥大学。1968年,邓恩发表了《观念史的特性》一文^①。与波考克一样,邓恩批判了对政治思想史的哲学化研究。他在这篇论文中指出,思想史的研究必须超出传统的历史研究与哲学研究的二分对立,将“历史的具体性与哲学的精密性”^②结合起来。邓恩首先分析了政治思想史的主题问题。他认为,它通常包括“人们过去所提出的命题”与“人们在阐述这些命题时所置身于其中的活动”这两方面的内容。与前者相对应的是一种理性解释,与后者相对应的是一种因果性解释。但是除此之外,还存在第三种解释模式。这种解释模式融合了前两种解释模式,它是关于政治论证与政治论辩的解释,其中心是作为言说者的人以及人的陈述。^③邓恩接着指出,如果是这样,那么思想史研究中误读经典的问题就是我们必须要面对的问题。这其中最为棘手的一个问题是,很多时候“除非我们知道一个人在做什么,不然我们就无法知道他说的到底是什么意思”^④。问题在于,我们怎么才能知道“一个人在做什么”,一个思想家在著述时究竟想要做什么?邓恩指出,人们为解决这个问题而提出的动机解释与意识形态解释这两种模式都是有问题的,而我们应该回到“言说的语境”中。就“言说的语境”而言,最关键的

① 约翰·邓恩,“观念史的特性”(“The Identity of the History of Ideas”),载《哲学》(*Philosophy*),第43卷,第164期(1968年四月刊),第85—104页。

② 约翰·邓恩,“观念史的特性”,第86页。

③ 同上,第92页。

④ 同上,第93页。

问题是如何来“闭合语境”(closure of context),即确立语境的范围与界限。邓恩认为“实际上,能够闭合语境的是言说者的意图”^①。邓恩在文章末尾强调,对于历史学家来说,最为重要的一点是“用言说者的人生经历取代历史学家的人生经历来闭合语境”^②。邓恩指出,这项工作虽然十分艰难,但思想史研究者是无法回避它的。邓恩在 20 世纪 60 年代对剑桥学派的贡献主要体现在,将这种语境主义的方法论应用到对洛克的研究中。我将在文章的后半部分对此加以介绍。

斯金纳(1940 年—)同样受业于剑桥大学并于 1962 年毕业后留在了剑桥大学。斯金纳一直坐镇剑桥大学,一直致力于思想史的研究,成为了剑桥学派的领军人物。早在本科阶段,斯金纳就阅读了拉斯莱特编辑的《政府论》,并深深为之折服。斯金纳曾在采访中饱含感激之情地指出,拉斯莱特的作品以及他对自己的指导和建议是他早期剑桥生涯的“幸运的事”。^③波考克也是斯金纳较为尊敬的学者,两人在五六十年代就相互通信。斯金纳曾说,《古老宪法与封建法》“是我本科时代看过的最激动人心的著作”^④。就同龄的剑桥学人而言,斯金纳与邓恩同岁,两人是很好的朋友。邓恩当时致力于对洛克的研究,而斯金纳则致力于对霍布斯的研究,两人经常在一起讨论问题。^⑤

斯金纳非常赞同邓恩的《观念史的特性》一文的基本观点。在此启发下,斯金纳于 1969 年发表了一篇长达 50 页的论文:《观念史中的意涵与理解》^⑥,系统全面地反思了思想史研究所存在的问题并提出了自己的理论纲领。此文气势非凡,指点学界,被斯金纳自认为是一篇“宣言书”。斯金纳的批判对象与波考克、邓恩大致一样,只不过年轻气盛

① 约翰·邓恩,“观念史的特性”,第 98 页。

② 同上,第 98—99 页。

③ [英]玛丽亚·露西娅·帕拉蕾丝·伯克,《新史学:自白与对话》,彭刚译,北京大学出版社,2006 年,第 273 页。斯金纳早年对霍布斯的语境化研究正是受到了拉斯莱特此书的启发。

④ [英]玛丽亚·露西娅·帕拉蕾丝·伯克,《新史学:自白与对话》,第 279 页。

⑤ 同上,第 278—279 页。

⑥ 昆廷·斯金纳,“观念史中的意涵与理解”(Meaning and Understanding in the History of Ideas),载于《历史与理论》(*History and Theory*),第 8 卷第 1 期,1969 年,第 3—53 页。

的斯金纳点名道姓批判了许多大家,例如“观念单元”(unit idea)史之方法论的奠基人诺夫乔伊(Arthur O. Lovejoy)、文本主义(Textualism)方法论的开创者施特劳斯(Leo Strauss)。^① 斯金纳此文最大的贡献在于他将这种“形形色色历史性的谬误”^②进一步分为三类并逐一加以批评。它们分别是:“学说的神话”(mythology of doctrines)、“融贯性的神话”(mythology of coherence)和“预见的神话”(mythology of prolepsis)。^③ 斯金纳对这三种神话的分析构成了这篇论文的主体部分。接着,他非常简要总结了自己关于观念史研究的方法与价值的两个基本主张。

西方的政治思想史研究之所以在 20 世纪中期之后取得了巨大的发展是因为,西方的政治思想史研究(甚至整个政治学研究)在当时面临着重大的危机。长久以来,思想史研究的正当性在于这样一个基本预设:人类的根本处境具有不变性,经典问题、经典思想与经典文本具有持久相关性,因此当代人可以通过探究思想史来探究永恒的政治真理。与此相似,传统政治学的正当性与使命是运用哲学的思维方法探究永恒的政治原则。

到了 20 世纪中期,实证主义(特别是逻辑实证主义)在西方学界大行其道,规范政治学(政治哲学)受到了遵循自然科学分析方法的行为

① 昆廷·斯金纳,“观念史中的意涵与理解”,载丁耘主编,《什么是思想史》,上海人民出版社,2006年,第102、105、113、114、118页等。这篇译文依据的是此篇论文的修订版,收入斯金纳2002出版的《政治的视野》中:昆廷·斯金纳,《政治的视野第一卷:方法论》(*Visions of Politics, Vol. I, Regarding Method*),剑桥大学出版社,2002年,第57—89页。可参见彭刚对这篇论文的具体分析:彭刚,“历史地理解思想”,载《什么是思想史》,上海人民出版社,2006年,第169—203页。

② 昆廷·斯金纳,“观念史中的意涵与理解”,第98页。

③ 受制于“学说的神话”的史学家通过提炼出思想史中的各种“学说”(如诺夫乔伊所讲的“观念单元”,施特劳斯所讲的“永恒问题”),然后按照这些学说的基本主题将思想家的论述进行整理加工。这种做法的问题在于时代错置。受制于“融贯性的神话”的史学家,极力探究思想家的思想与著作的融贯性,不顾思想家自己的意图及其写作的历史语境,过度解读其中的融贯性。受制于“预见的神话”的史学家用目的论的方式来建立思想家之间以及思想家与当代人的相关性,建立早期思想家对后期思想家以及思想史与当代人的观点之间的预见关系,从而用史学家的视角取代思想家的视角。

主义的有力冲击。此外,以实证主义为基础,以政治现实危机为诱导而生发出的历史主义(及其隐含的相对主义)似乎使得思想史(包括政治哲学史)研究丧失了基本的价值,因为它使得史学家无法从历史中提炼出永恒的命题与答案,为当代人提供积极的思想资源。思想史研究彻底丧失了取古以为今用的积极意义。历史研究中的化约主义者(reductionist)更是将思想观念贬低为一种“附带现象”(epiphenomenal),从而使得观念成为政治、经济的附带产品,使得观念史成为政治经济实践史的附带产品。马克思主义的唯物主义史学是其中最主要的代表。^①为了试图克服历史主义,诺夫乔伊、施特劳斯等人试图为政治哲学与思想史的自主性辩护。观念史学科的奠基人诺夫乔伊通过将观念史分解为一些单元观念(如“存在之链”、“自然”等),将不同思想家的思想解释为各个单元观念的组合产物,赋予单元观念以独立的生命力,从而赋予观念史以独立的地位。^②施特劳斯则将思想史的使命定位为,通过对经典文本本身解读来探究人类的永恒智慧。^③这种反历史的思想史正典(canonical)诠释进路受到了来自于新兴语言哲学(特别是日常语言哲学)与那些深受语言哲学影响的史学家(特别是剑桥学派)的有力挑战。^④斯金纳的《观念史中的意涵与理解》正是其中最有力的一篇檄文。

拉斯莱特在为1965年出版的《政治、哲学与社会》辑刊所写的“导

① 斯金纳指出,这种研究路径“主要体现在‘年鉴学派’的兴盛,以及其典范性著作——布罗代尔专门研究16世纪地中海世界的鸿篇巨制《腓力二世时期的地中海世界》——的巨大影响上……在我们这一代学者中,这种研究路径最重要,也最为典型的文本是麦克弗森的《占有性个人主义政治理论》”。“与过去相遇:斯金纳访谈”,周保巍译,载《社会理论的两种传统》,三联书店2012年版,第503页。

② 阿瑟·O.诺夫乔伊(Arthur O. Lovejoy),《存在巨链:对一个观念的历史的研究》(*The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea*),哈佛大学出版社,1964年。中译本参见:[美]诺夫乔伊,《存在巨链:对一个观念的历史的研究》,张传有,高秉江译,江西教育出版社2002年版。

③ 参见[美]列奥·施特劳斯,《自然权利与历史》,彭刚译,三联书店2006年版。

④ 其实这种正典诠释进路与剑桥大学的传统辉格主义(Whiggish)史学观也是格格不入的,而辉格主义史学观对后来剑桥学派的几位重要学者都有影响。相关分析参见:马克·贝维尔(Mark Bevir),“语境主义进路”(The Contextual Approach),载于乔治·克罗斯克(George Klosko)编,《牛津政治哲学史手册》(*The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*),牛津大学出版社,2011年,第13—14页。

言”中指出,随着 20 世纪上半叶令人恐怖的世界政治面貌、社会科学对哲学的替代以及语言哲学的出现,“政治哲学已死”。^① 虽然拉斯莱特宣告了传统政治哲学的终结,但是他认为如果我们运用新的理论工具与方法来重新探究政治哲学命题,那么传统政治哲学也有重生的机会。^② 拉斯莱特本人并没有系统地运用语言哲学的成果,他与剑桥其他史学家的不同之处在于他“将现代经验主义带入到政治思想史中”^③。这个经验主义史学立场指导着他对菲尔默与洛克的研究,其中的一些方法与主张启发了后来的几位剑桥学派学者。如梁裕康所言,从拉斯莱特对洛克的研究中,我们可以看出“对拉斯莱特来说,政治哲学家不再是一个旁观者,他自己就是政治事件的参与者,而他参与的方式就是发表他的理论或哲学。也就是说,从事政治哲学研究本身不再是一种回溯或记录,而是一种行动。拉斯莱特也因此认为,把政治哲学视为独立于历史事件之外的理性建构并不恰当”^④。拉斯莱特将政治哲学等同于政治实践。政治哲学与政治哲学史并不是研究“真理”与“真理阐释者”,而是研究“行为”与“行为人”。逻辑实证主义与正典诠释方法都用哲学消解了历史,使得思想史只剩下“思想”而没有“史”,即将历史置于哲学之下。^⑤ 拉斯莱特则试图将哲学置于历史之下。波考克、邓恩与斯金纳三人更为积极地接受了后期语言哲学(日常语言哲学)的观点,进一步推进了拉斯莱特的想法。与拉斯莱特不同,他们试图在从哲学中拯救历史的同时将两者结合起来,而非用历史取代哲学。波考克将思想史研究划分为“行为”与“思想”两个范畴,而邓恩与斯金纳则试图以“言语行为”为切入点来整合这两个范畴。

① 皮特·拉斯莱特(Peter Laslett)编,《哲学、政治学与社会》(*Philosophy, Politics and Society*)第一辑,牛津:罗勒·布莱克威尔出版公司,1962年,第vii页。

② 皮特·拉斯莱特编,《哲学、政治学与社会》第一辑,第x页。

③ 马克·贝维尔,“语境主义进路”,第12页。

④ 梁裕康,“语言、历史、哲学——论 Quentin Skinner 之政治思想方法论”,载《政治科学论丛》第二十八期,第97页。

⑤ 参见梁裕康对这个背景的分析:“语言、历史、哲学——论 Quentin Skinner 之政治思想方法论”,载《政治科学论丛》第28期,第93—96页。

从六十年代的这几篇早期论文来看,波考克、邓恩与斯金纳三人所主张的思想史方法论有很大的相似性。首先,他们所批判的对象是一样的。其次,他们都强调在“历史语境”中理解经典文本。再次,他们都认为可以通过语言哲学的角度重建这个“历史语境”。最后,他们的目的都是调和历史与哲学的冲突:同时维护思想史研究的历史真实性(克服历史的哲学化)与哲学上的有效性(克服极端的历史主义)。尽管如此,在许多具体问题上,三人还是有差异的。邓恩与斯金纳是塔利的导师,相比于波考克,前两人对塔利的影响更大。^① 由于邓恩当时并没有系统地进行方法论的研究,所以就方法论而言,斯金纳对塔利的影响要更多一些。因此,我们有必要仔细看看斯金纳的方法论。由于国内对斯金纳的早期几篇方法论文章介绍得不多,所以我将稍作具体分析。

三、斯金纳的言语行为理论与 语境主义方法论

斯金纳的方法论主要来自于他对英国语言学家 J. L. 奥斯汀(J. L. Austin)等人所提出的言语行为理论(speech-act theory)的进一步发展,并将其应用到政治思想史方法论的研究中。首先让我们来看一看斯金纳如何吸收并发展奥斯汀的言语行为理论。奥斯汀对斯金纳影响最大的是他的《如何以言行事》^②一书。在这本书中,奥斯汀提出了言语行为的三分法。这三种言语行为分别是:

1、以言表意的行为(locutionary act),即“说了什么”,其模式为“saying something”。

^① 塔利在《论财产权》的前言中提到了这点:詹姆斯·塔利,《论财产权:约翰·洛克和他的对手》,剑桥大学出版社,1980年,第iv页。

^② J. L. 奥斯汀(J. L. Austin),《如何以言行事》(*How to Do Things with Words*),牛津大学出版社,1962年。中文译本参见:[英]J. L. 奥斯汀:《如何以言行事》,杨玉成,赵京超译,商务印书馆2012年版。邓恩在《观念史的特性》一文中已经简单地援引了奥斯汀的学说:约翰·邓恩,“观念史的特性”,第94页。

2、以言行事的行为(illocutionary act),即“在说话当中所实施的行为”,其模式为“In saying X,I was doing Y”。

3、以言取效的行为(perlocutionary act),即“说话者在说了什么之后通常还可能对听者、说者或其他人的感情、思想和行为产生一定的影响”,其模式为“By saying X and doing Y,I did Z”。

我们可以举一个斯金纳经常使用的例子来对此加以说明。比如说,一名警察看见一名滑冰者在结冰的池塘中滑冰。警察对滑冰者说:“那里的冰非常薄。”就“以言表意的行为”而言,警察说这句话是在描述一个事实,即池塘的冰非常薄。就“以言行事的行为”而言,警察说这句话本身就是警告那位滑冰者。“警告”就是这里的“行事”。就“以言取效的行为”而言,警察说完这句话以后,滑冰者可能就不再继续滑冰了。在这三种言语行为中,奥斯汀最为强调的是“以言行事的行为”,或者说言语的以言行事力量。他认为,每个重要的语言都含有某种以言行事力量(illocutionary force)。^①

斯金纳比较关心的是,奥斯汀的理论对于我们了解“一个人如何理解另一个人的一般沟通行为”,从而了解“人们如何理解经典文本这样一种特殊沟通行为”有何启示。这包括两个问题:一个是言语行为人为到底做了什么(文本的内容是什么),第二个问题是言语行为人为何这么做(文本的目的是什么)。斯金纳于1970年发表了《常规与对言语行为的理解》一文来探讨前一个问题^②。斯金纳认为,如果我们着重考虑“如何建立沟通”这个问题,那么必须要强调“常规”(convention)在“以言行事的行为”中的关键作用。如果警察的警告要能够被滑冰者理解,滑冰者必须明白“那里的冰很薄”这句话意味着,他脚下的冰承受力很小,很容易破,自己很容易掉进湖中,从而明白警察是在警告他。我

^① 参见杨玉成更为详细的分析:杨玉成,《奥斯汀:语言现象学与哲学》,商务印书馆2003年版,第三章“语言与行为”,第65—105页。

^② 昆廷·斯金纳,“常规与对言语行为的理解”(Conventions and the Understanding of Speech Acts),载于《哲学季刊》(*The Philosophical Quarterly*),第20卷第79期(1970年四月刊),第118—138页。

们可以将滑冰者所需要明白的这个东西看作是一个常规,即一种约定俗成的东西。这个常规使得警察试图通过“那里的冰很薄”这句话而不是其他的话来警告滑冰者。如果滑冰者不明白“那里的冰很薄”意味着“他脚下的冰承受力很小,很容易破,自己很容易掉进湖中”这样一个常规,那么他就不会明白警察是在警告他,两人之间的沟通就无法实现。因此,常规支配着以言行事行为。当我们用思想家来替换警察,用史学家来替换滑冰者,用思想家的文本来替换警察的语句后,这个情况就变得更为复杂了。原因在于,虽然史学家希望理解思想家和他们的文本,但是思想家是在一个不同的时空实施一个言语行为(书写文本),而他在实施这个行为时实际上并没有想要与史学家进行沟通。斯金纳指出,“这是当历史学家与社会人类学家试图理解一个陌生文化或者是过去所言说的言语时,发现自己所身处的情况与困境”^①。沟通双方并不是在同一个意义层次上对话。在这种情况下,常规的重要性就格外突出了。思想家的言说(文本)是指向他当时的社会、当时的读者。如果研究思想史的历史学家要想理解思想家的言说(文本),他们就必须把握当时支配思想家的言说(文本)的常规(包括语言性的常规与社会性的常规),即“什么是需要说出来的、什么是不需要说出来的,什么意涵与暗指是无需直说就可以期待被得到理解的,以及总的来说,在某一既有的情境或社会中,在使用任何既有概念中,哪些使用概念的标准被人们约定俗成地加以应用。”^②

将奥斯汀的言语行为理论加以发挥,应用到历史研究的方法论上是一项非常艰难而复杂的工作。《常规与对言语行为的理解》一文主要讨论的其实是一个纯粹语言哲学的问题,研究对象是人的语句。但是,思想史研究的不是思想家的语句,而且是思想家的文本与他的写作行为,两者属于不同的范畴。斯金纳需要将言语行为理论从语言哲学的

^① 昆廷·斯金纳,“常规与对言语行为的理解”,第135页。周保巍曾以《三国演义》中的“隆中对”为例来说明这个情况,颇为生动。参见:周保巍,“‘隆中对’与剑桥学派方法论的精义”,载《社会学家茶座》第16辑,山东人民出版社2006年,第76—82页。

^② 昆廷·斯金纳,“常规与对言语行为的理解”,第137页。

层面转到行动哲学(philosophy of action)的层面。斯金纳的做法是将意图与常规进行连接。与此相关的一个问题就是,斯金纳认为常规是理解“言语行为人做了什么”(文本的内容是什么)这个重要因素,但是“言语行为人为何做出这个言语行为”(为何写作某个文本)并不是由常规所决定的。也就是说,仅仅了解常规并不足以了解以言行事的行为。更进一步的问题是,言语行为人为何这么做(文本的目的是什么)?我们如何来解释这个目的?这个解释的正当性何在?次年(1971年),斯金纳发表《言语行为的实施与解释》^①一文试图从行为哲学的角度来说明这个问题,它包括“言语行为与意图的关系”和“如何解释言语行为”这两个问题。

斯金纳指出,从奥斯汀所阐释的以言行事的行为的角度来看,当时盛行的行动哲学对“人们如何认识意愿性行为的本质”、“如何来描述这种行为”、“如何来解释这种行动”等问题所给出的答案都是有问题的。其中最重要的一个问题是“什么是行动的意图”这个问题。斯金纳认为当时的哲学家混同了动机与意图这两个概念。就我们所关心的问题而言,思想家不可能对今天的史学家对他的作品的理解有一个先于他写作行为的动机,从而使得我们可以根据这个动机来了解思想家想要我们知道些什么。但是,斯金纳认为这并不意味着我们无法去重述与解释思想家的言语行为。解决之道在于,我们必须采用“以言行事的行为”的角度来分析这个问题。在警察与滑冰者的例子中,我们看到,警察说“那里的冰很薄”这个言语行为可以被重述为“那个警察在警告滑冰者”。此外,这一重述反映了,警察通过言说他的话究竟意在何为(intend)。斯金纳进一步指出,这不仅仅是一种重新描述,而且提供了一种解释模式,因为它为行动提供了一个理由(reason)。斯金纳写道:“这一解释来自于对那些常规的把握,它们支配着言语身上的以言行事力量。来自于对A^②意在何为的理解……要知道这个答案就要知道说

^① 昆廷·斯金纳,“言语行为的实施与解释”(On Performing and Explaining Linguistic Actions),载于《哲学季刊》,第21卷第82期(1971年1月刊),第1—21页。

^② 指言说者。

话者意图他的语言如何被他人接受。而这又是要知道说话者在言说那一语言时的意图是什么。而这又是要知道为何他会言说这一言语。这样就获得了对这一(语言)行为的解释。”^①斯金纳指出,许多哲学家将作者的意图理解为“什么使得作者进行写作?”这个问题,所以意图被认为是一部作品得以诞生的一个自然事实性因素。基于这样一个理解,人们在意图的重要性问题上产生了巨大的分歧。有人认为,为了理解作者的意图以及他的文本,我们必须了解作者的个人兴趣、人生经历、精神状态等等。有人则认为,了解作者的意图是没有意义的。一个极端的例子就是,如果一个作者是为了赚钱才写作出某个文本的,那么了解这个意图对我们理解作者的思想没有任何意义。斯金纳认为,这两个行动哲学流派关注的其实都是作者在实施言语行为之前的心理因素(即动机),而非作者在进行言语行为时的意图。前者是行为的原因(cause),是行为发生的一个条件(condition)。从这个角度去解释行为是对行为的因果性解释。后者是行为的理由(reason),是从以言行事的角度对行为本身的一个特征(feature)的解释。^②因此,意图不仅仅是指向语言本身,而且对语言行为做出了解释。这种解释在两个方面与自然科学意义上的解释不同:一方面,它不是一种自然因果性解释;另一方面,它也没有穷尽对行为的解释。尽管如此,对于思想家与经典文本而言,这种解释就已经足够了,而且它还具有自足性,即不受无穷尽的自然因素的影响。

通过《常规与对言语行为的理解》与《言语行为的实施与解释》这两篇论文,斯金纳从言语行为理论的角度着重阐述了“常规”与“意图”这两个重要概念的含义以及两者在解释人的行为(特别是语言行为)中的作用^③。

① 昆廷·斯金纳,“言语行为的实施与解释”,第14页。

② 依照这个区分,警察警告滑冰者的动机,例如为了救滑冰者,为了履行自己的职责,或者为了得到滑冰者的感激等等,就是他说“那里的冰很薄”这句话的原因与条件,而不是理由,更不是行为本身的特征,所以不是斯金纳所说的意图。

③ 梁裕康对斯金纳的“常规”与“意图”概念之间的关系有一个非常精炼的概括:“一个语言-行为的发动主要还是依赖发话者个人的意图,而不是被他所处的常规所规范。常规或许会限制发话者表达其语言行动的方式与内容,但是常规本身并不能发动一个语言-行为,只有发话者本身基于其特别的意图时才可能。因此常规充其量只是理解发话者意图时所需的意义的地平线”。“语言、历史、哲学——论 Quenin Skinner 之政治思想方法论”,载《政治科学论丛》第28期,第107页。

斯金纳的言语行为理论不是为了解决语言哲学问题,而是想要为一种新的政治思想史研究方法论打下哲学基础。研究政治思想史就是对政治思想做出解释。如何理解这里的“解释”是事关方法论的重要问题。斯金纳注意到,当时的社会科学(包括史学)研究存在一个问题:人们倾向于否认研究者的哲学立场以及研究者对如何解释人的行为的观点会影响他们的研究(特别是他们的方法论)。换句话说,研究者没有意识到他们在研究的时候其实是一个言语行为的一方。斯金纳的方法论显然在批判这个现象。1972年,斯金纳发表了《“社会意涵”与社会行为的解释》一文^①来处理这个问题。他以“行为的社会意涵(meaning)”为切入点,介入到当时对此问题的“自然主义”与“反自然主义”的争论中^②。斯金纳认为,他的言语行为理论能够克服争论双方各自的弱点,为我们理解“行为的社会意涵”提供更好的方法。如此一来,他的言语行为理论就不再局限于语言哲学范畴中,而是被运用到社会科学领域的基本问题中。在论文的最后,他更有底气地对文本主义思想史研究方法提出了批判。^③

这一批判在他同年发表的《动机、意图与文本的解释》^④一文中得以全面展开。这篇文章聚焦于“文本的解释”,它试图为以下问题提供一个答案:“是否有可能为如何解释一个书面文本确立任何一般性规则”^⑤。斯金纳指出,要说明什么是对文本的解释,它具有怎样的意义,

① 昆廷·斯金纳,“‘社会意涵’与社会行为的解释”(‘Social Meaning’ and the Explanation of Social Action),载于詹姆斯·塔利编,《意涵与语境:昆廷·斯金纳和他的批评者》,第79—96页。此篇论文最早发表于:皮特·拉斯莱特(Peter Laslett),W. G. 朗西曼(W. G. Runciman)编,《哲学、政治学与社会》(*Philosophy, Politics and Society*),牛津:罗勒·布莱克威尔出版公司,1972年,第136—157页。

② 自然主义者与反自然主义者都认为,一项社会行为对于实施这项行为的人来说具有某种意涵。或者说,行为人通常都赋予它们的社会行为以某种主观意涵。如何来解释这个意涵呢?自然主义者认为可以通过一般的因果解释方法,而反自然主义者认为可以通过动机性解释方法。昆廷·斯金纳,“‘社会意涵’与社会行为的解释”,第81—83页。

③ 昆廷·斯金纳,“‘社会意涵’与社会行为的解释”,第95页。

④ 昆廷·斯金纳,“动机、意图与文本的解释”(Motives, Intentions and the Interpretation of Texts),载于《新文学史》,(*New Literary History*)第3卷第2期(1972年冬季刊),第393—408页。

⑤ 昆廷·斯金纳,“动机、意图与文本的解释”,第393页。

首先必须弄清楚什么是“文本的意涵”。斯金纳接着区分了意涵这个概念的三种含义,而他认为第三种含义(斯金纳称之为“意涵3”)最为重要,即“作者在这部作品中所说的话意在何处?”(What does the writer mean by what he says in this work?)^①。斯金纳应用他之前就已提出的“意图”这个概念(不同于“动机”)来把握这个问题。他得出结论:“对作者写作时的意图的了解(在我试图加以分离的那个层面上而言),不仅仅与作者所写内容的‘意涵3’相关,而且实际上就等同于后者”^②。最后,斯金纳提供了文本解释(即还原文本的意涵)的两条一般性规则。第一条规则是:“不仅仅关注待解释的文本,而且要关心主要的常规,这些常规支配着文本作者如何来处理此文本所涉及的问题与主题”^③。第二条规则是,“关注作者的精神世界,他的经验性信念的世界”^④。

斯金纳1969年的《观念史中的意涵与理解》一文面向整个政治学界,论战群儒。之后,斯金纳开始深入探索思想史方法论的哲学基础。《常规与对言语行为的理解》、《言语行为的实施与解释》这两篇文本基本上完成了这个工作。在《“社会意涵”与社会行为的解释》与《动机、意图与文本的解释》这两篇论文中,他熟练地应用他的言语行为理论,对“如何解释社会行为的意涵”与“如何解释文本的意涵”这两个与思想史直接相关的问题做出了阐述。此时,人们已经注意到,一个新的思想史学派已显露雏形。同时,政治学界也开始对这一学派的基本主张进行反思,其中不乏批判者。^⑤1974年,斯金纳发表了《分析政治思想与行

① 昆廷·斯金纳,“动机、意图与文本的解释”,第397页。

② 同上,第404页。

③ 同上,第406页。

④ 同上,第407页。

⑤ 其中较具有代表性的批评性文章为:查尔斯·D.塔顿(Charles D. Tarlton),“历史性、意涵与政治思想研究中的修正主义”(Historicity, Meaning, and Revisionism in the Study of Political Thought),载于《历史与理论》(*History and Theory*),第12卷第3期(1973年),第307—328页。比丘·潘睿杰(Bhikhu Parekh),R. N.拜尔基(R. N. Berki),“政治观念的历史:对昆廷·斯金纳方法论的一个批判”(The History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner's Methodology),载于《观念史》(*Journal of the History of Ideas*),第34卷第2期(1973年1月—2月刊),第163—184页。

为的几个问题》一文^①来回应各方的不同意见,进一步阐述自己的方法论。这篇文章总结了“政治思想史究竟应该研究什么”这个老问题以及“人们所主张的政治原则与他们实际的政治行为之间的关系”这个新问题。斯金纳对前一个问题的回答是:政治思想史研究的主要目的是理解经典文本,而这个理解不仅仅是对文本本身的理解,而主要是对文本的历史语境(或者说意识形态语境)的理解,从而复原文本的历史意涵。^② 文本的本质是政治思想家的言语行为。理解这种特殊的意愿性行为的关键是关注政治思想家写作文本的意图,而理解其意图的关键是理解环绕在这个行为周围的那些意识形态常规。这第二个问题是一种新问题,斯金纳之所以提出这个问题是因为,有些人认为斯金纳的方法论无法解释政治思想史中那些突破常规的政治原则,而这些原则对实践的影响恰恰是政治思想史的研究重点。但其实这个问题关系到政治思想(政治原则)与政治行为的内在关系这样一个一般性问题。斯金纳指出,有些人将政治原则看作政治行为的动机,但是事实情况却是,人们(包括思想家)所主张的政治原则(或者说意识形态)并不是他们的政治行为的真正动机,政治原则与政治行为之间不存在严格的因果关系。尽管如此,我们并不能得出以下结论:政治原则对人们的政治行为没有任何直接影响。一个突出的例子是:如果人们的政治行为在当时不为社会所认可时,他就必须借助于某个政治原则来正当化他们的行为,即使这项政治原则并不是人们的行为动机,甚至不被人们所相信。此时,人们通过操纵一些现存的特殊词汇(同时具有描述性与评价性功能的词汇)的言语行为之潜力(speech-act potential,例如将一个谴责性的用语变为一个赞扬性的用语)或这些词的使用标准(例如将一个赞扬

^① 昆廷·斯金纳,“分析政治思想与行为的几个问题”(Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action),载于《政治理论》(*Political Theory*),第2卷第3期(1974年8月刊),第277—303页。

^② 直到这篇文章,斯金纳才在多处使用“语境”这个概念。我们在通过“语境”(或“语境主义”)来理解斯金纳的方法论时,必须要注意到,他所讲的“语境”建立在他之前的言语行为理论之上,切不可想当然地对其简单地加以理解,因为斯金纳批判的那种将政治思想当做政治经济变迁的附带现象的方法论有时也被称为“语境主义”。

性的用语运用到一个之前不被赞扬的行为上)来正当化他的行为。也就是说,斯金纳认为要准确解读思想家的新颖观点还是要从言语行为的角度来加以探究。

从方法论上讲,塔利在《论财产权》中全面贯彻了斯金纳的方法论,将其应用到对洛克及近代早期财产权问题的研究中。接下来我将先介绍一下《论财产权》出版之前,西方学界特别是剑桥学派对洛克的研究情况(以财产权问题为主),然后再介绍一下塔利对斯金纳方法论的具体应用以及塔利对洛克研究的贡献。

四、剑桥学派早期对洛克的研究

到19世纪50年代,西方学界对洛克的学说已经有了一定的研究。人们此时的普遍看法是,洛克的哲学与政治学都不够融贯,其中存在许多自相矛盾的地方,而且两者之间的联系也是不清楚的。如何准确地解读洛克的著作,如何准确地定位洛克的思想史地位,如何对洛克的影响做出令人信服判断,这些问题困扰着所有的洛克研究者。^① 1953年,芝加哥大学政治科学教授列奥·施特劳斯(Leo Strauss)出版了《自然权利与历史》一书^②。他将洛克放置在他所定义的古今之争的大局中,将洛克解读为与霍布斯一样的现代自然权利的倡导者。^③ 施特

^① 对于此时的研究成果的介绍,参见理查德·阿什克拉夫特(Richard Ashcraft),“洛克学术研究的一个评注”(A Critical Note on Locke Scholarship),载于理查德·阿什克拉夫特,《洛克的政府论两篇》(*Locke's Two Treatises of Government*),尤文·海曼出版公司,1989年,第298—300页。

^② 列奥·施特劳斯,《自然权利与历史》(*Natural Right and History*),芝加哥:芝加哥大学出版社,1953年。

^③ 施特劳斯于1958年又发表了一篇题为“批判性评注:洛克的自然法学说”(Critical Note; Locke's Doctrine of Natural Law)的文章,载于《美国政治科学评论》(*The American Political Science Review*)第52卷第2期(1958年2月),第490—501页。施特劳斯写作此文主要是分析刚刚由凡·列登编辑出版的洛克的手稿《自然法辩难》,重申自己之前的主张。W. 凡·列登(W. Von Leyden)编,《约翰·洛克:自然法辩难》(*John Locke, Essays on the Law of Nature*),克拉伦登出版社,1954年。

劳斯总结道:“洛克的财产学说以及他的整个政治哲学,不仅就《圣经》传统而言,而且就哲学传统而言都是革命性的。通过将重心由自然义务或责任转移到自然权利,个人、自我成了道德世界的中心与源泉,因为人——不同于人的目的——成为了那一中心和源泉。洛克的财产学说比之霍布斯的政治哲学,是这一根本转变的更加‘先进’的表达。”^① 1962年,多伦多大学的政治经济学教授麦克弗森(C. B. Macpherson)出版了《占有性个人主义的政治理论》一书。他将洛克放置在他所定义的资本主义社会兴起与发展的脉络中,将洛克解读为无限私有财产制与阶级剥削的辩护者,与霍布斯同为“占有性个人主义”的倡导者。^② 两人对洛克的解读分析深入,结论明确,对学界产生了巨大的影响力,同时也引起了不少批判性的回应。其中最为主要的一支批判力量就是“剑桥学派”的几位学者:拉斯莱特、邓恩与塔利。

拉斯莱特在为《政府论》所写的导论中,借助于详实的史料分析证明了,《政府论》所针对的是菲尔默的学说,而不是霍布斯的学说。他认为,将洛克与霍布斯进行直接的关联是在“不加批判地沿袭强大的传统,即应当把洛克与霍布斯相提并论”,“这样做证据不足”^③。如此一来,施特劳斯与麦克弗森所建构的从霍布斯到洛克再到其他人的思想史脉络就被切断了。^④ 在导论的第五部分,拉斯莱特对洛克的主要思

① [美]列奥·施特劳斯,《自然权利与历史》,彭刚译,三联书店2006年版,第253页。

② C. B. 麦克弗森(C. B. Macpherson),《占有性个人主义的政治理论:从霍布斯到洛克》(*The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*),牛津大学出版社,1962年。其实麦克弗森早在1954年就发表一篇论文,陈述了他对洛克的基本观点,由于《占有性个人的政治学说》中的阐述更为全面,所以后来人们都通过此书来引述麦克弗森的观点。这篇论文是:C. B. 麦克弗森,“洛克政治学的社会关联”(The Social Bearing of Locke's Political Theory),载于《西方政治理论季刊》(*The Western Political Quarterly*),第7卷第1期(1954年3月),第1—22页。

③ [英]彼得·拉斯莱特,《洛克〈政府论〉导论》,冯克利译,三联书店2007年版,第27页。

④ 这篇导论的首要贡献是重新探究了《政府论》的写作时间。他令人信服地将时间定为光荣革命之前,从而纠正了史学家长期以来的观点,即《政府论》写于光荣革命发生前后,其目的是为光荣革命辩护。其实拉斯莱特早在1956年发表的《英国革命与洛克的〈政府论〉》中就已经得出了这个结论:彼得·拉斯莱特(Peter Laslett),“英国革命与洛克的《政府论》”(The English Revolution and Locke's Two Treatises of Government),载于《剑桥历史杂志》(*Cambridge Historical Journal*),第12卷第1期(1956年),第40—55页。

想进行了分析。在谈论到洛克的财产权学说时,拉斯莱特指出,洛克的财产学说“一向是受到众多批评和误解的主题”^①。最需要澄清的一个误解就是:“洛克既不是‘社会主义者’,也不是‘资本主义者’”。^② 拉斯莱特明确指出,施特劳斯与麦克弗森将洛克定位为资本主义精神代言人的做法存在着重大的失误。^③ 虽然拉斯莱特对洛克的财产学说提出了几点颇有见地的看法,但是他认为“洛克的财产学说是完备的……我们也不应期待它成为一种阐述完备、论证严密的财产学说”。^④ 此外,就洛克学说的整体而言,拉斯莱特并没有进行系统性的深入解读,而且也没有在方法论上给出深入的阐释。这项工作是由邓恩来完成的。^⑤

在塔利之前,剑桥学派中对洛克的研究贡献最大的学者是邓恩。邓恩分别于1967年与1968年发表了《约翰·洛克政治思想中的同意》与《正义与洛克政治思想的解释》两篇论文,分别对洛克思想中的“同意”与“正义”概念进行了深入的分析。^⑥ 1969年,邓恩出版了他对洛克的研究著作《约翰·洛克的政治思想》^⑦。邓恩意识到,施特劳斯与麦克弗森的解读是由特定的思想史研究方法论所支撑的,所以邓恩有意识地强调了方法论问题,并试图在《约翰·洛克的政治思想》中用自己的方法论系统全面地阐述洛克的政治思想。

① [英]彼得·拉斯莱特,《洛克〈政府论〉导论》,第133页。

② 同上,第136页。

③ 同上。

④ 同上,第136—137页。

⑤ 同属剑桥学派的凡·列登与菲利普·艾布拉姆斯在各自所编的洛克的《自然法辩难》与《政府短论两篇》中都写了一篇很长的导论,但都主要针对这两个文本,而非对洛克思想的全面分析:W. 凡·列登编,《约翰·洛克:自然法辩难》,克拉伦登出版社(Clarendon Press),1954年。菲利普·艾布拉姆斯(Philip Abrams)编,《约翰·洛克:政府短论两篇》(*John Locke, Two Tracts on Government*),剑桥大学出版社,1967年。

⑥ 约翰·邓恩,“约翰·洛克政治思想中同意”(Consent in the Political Theory of John Locke),载于《历史杂志》(*The Historical Journal*),第10卷第2期(1967年),第153—182页。约翰·邓恩(John Dunn),“正义与洛克政治思想的解释”(Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory),载《政治学研究》(*Political Studies*),第16卷第1期(1968年),第68—87页。

⑦ 约翰·邓恩,《约翰·洛克的政治思想》(*The Political Thought of John Locke*),剑桥大学出版社,1969年。

邓恩在此书的副标题中指出自己的方法为“历史性解释”。他写道,这种解释“依赖于它对洛克自己的意图的确认是否充分……所以所谓的‘历史性’是指对洛克到底在说什么的解释,而不是指向洛克用隐性墨水写下的,只有通过 20 世纪的眼光才能看清楚的那样一种学说”^①。具体来说,这本书有两个目的,包括“相比于之前的解释,对洛克在《政府论》中所主张的东西给予更为融贯、更具历史准确性的解释以及对‘洛克为什么想要主张这些东西’这个问题给出更为融贯的解释”^②。在邓恩看来,辉格派(自由主义派)的解释、麦克弗森(马克思主义派)与施特劳斯(以及他的弟子理查德·考克斯(Richard H. Cox)^③)对洛克的解释都脱离了历史证据。这些学者仅仅根据他们对思想史脉络的总结(自由主义的发展、资本主义私有权利的发展、自然权利的发展)来对洛克进行断章取义的“简化”^④。他们提供的解释似乎有着宏大的历史眼光,但却“无力解释约翰·洛克的微观世界”^⑤。

邓恩认为,他的解释最为重要的创新之处在于“强调洛克的宗教预设在他所有作品中的理论核心地位”^⑥。在邓恩看来,我们必须从洛克的神学思想入手,理解洛克怎么阐述人与上帝的关系,才能明白他的所有学说。依此进路,邓恩在此书的第一部分与第二部分分别简要分析了洛克的早期作品《自然法辩难》与《宽容短论》以及《政府论》与排除危机事件的关系,洛克与菲尔默、霍布斯等人的关系。接着,他分析了《政府论》中的几个重要学说,如自然状态、正当政体、反抗权、自然法等。所有这些分析都将洛克的神学思想作为其重点。邓恩并没有单独从“财产”这个角度来分析《政府论》的政治学说,但是他在此书的最后一

① 约翰·邓恩,《约翰·洛克的政治思想》(*The Political Thought of John Locke*),剑桥大学出版社,第 ix 页。

② 同上,第 xi 页。

③ 理查德 H. 考克斯,《洛克论战争与和平》(*Locke on War and Peace*),牛津大学出版社,1960 年。

④ 约翰·邓恩,“正义与洛克政治思想的解释”,第 68 页。

⑤ 同上,第 5 页。

⑥ 同上,第 xi—xii 页。

部分,针对麦克弗森的解释,对洛克的财产权学说(或者说权利学说)提出了一个宏观的看法。在麦克弗森那里,洛克的财产权学说是《政府论》的重中之重。财产权塑造了人的本质,人与人之间的差异,阶级与阶级之间的差异,最终塑造了一种不同于封建社会的资本主义性质的布尔乔亚社会。在邓恩看来,这一主题先行的解释“的确可能是洛克的作品对于我们的重要意义所在,但是它却不是对洛克如果构想这样一个主题的充分因果解释”^①。也就是说,大量的文本与历史材料证明,洛克自己不可能在有意识地充当“新的政治制度意识形态的刽子手”^②。邓恩认为,我们对一个具有高度复杂性的论证的解释必须包括,用哲学作品来阐释社会史与用社会史来阐明哲学作品这两个不可分离的部分。麦克弗森用后者来取代前者的做法,在否定了前者的同时也破坏了后者的解释力,使得他的解释仅仅是历史学家的幻想。^③邓恩认为他自己能够提供一个更好的解释,其关键是把握洛克的天职学说(doctrine of the calling)这个加尔文主义的神学学说。邓恩接着从这个角度对劳动的含义、权利与责任的关系、权利学说背后的平等主义以及整个社会结构的问题进行了深入分析。邓恩总结道:“粗略地讲,洛克的社会与政治学说是以加尔文主义社会价值观的阐释”^④。

邓恩对洛克的财产学说的分析存在着几点不足之处。首先,邓恩的分析缺乏严谨的文本分析。他没有具体分析洛克的财产权学说(特别是《政府论》的第五章)的内在逻辑以及洛克的财产权学说与《政府论》后半部分以及《人类理解论》、《自然法辩难》等其他文本的内在关联,而仅仅提出了几点总体性的看法^⑤。其次,正如麦克弗森在对《约翰·洛克政治思想中的同意》的书评中指出的:按照邓恩的解释,洛克

① 约翰·邓恩,“正义与洛克政治思想的解释”,第207—208页。

② 同上,第211页。

③ 约翰·邓恩,《约翰·洛克的政治思想》,第208—209页。

④ 同上,第259页。

⑤ 参见杰克·利夫里的书评:“杰克·利夫里(Jack Lively)评约翰·邓恩的《约翰·洛克的政治思想》与约翰·W. 约尔顿《约翰·洛克:问题与视角》”(The Political Thought of John Locke by John Dunn; John Locke: Problems and Perspectives by John W. Yolton),载于《英国历史评论》(The English Historical Review),第86卷第340期(1971年7月刊),第589页。

的财产学说存在大量不融贯之处。这使得我们搞不清这到底是洛克的问题,还是邓恩的解读本身就有问题。^①

五、《论财产权》的主要贡献

从剑桥学派的前后继承关系上看,《论财产权》是塔利对斯金纳与邓恩这两位导师的研究成果的推进。塔利运用斯金纳的方法论更为系统而深入地研究了洛克的思想。之前,我们按照斯金纳的写作顺序了解了如何提出并完善他的方法论。塔利曾在1983年发表的《笔为利剑:昆廷·斯金纳对政治学的分析》一文的前半部分将斯金纳的方法论总结为回答五个问题的五个步骤,^②较为清晰地概括了斯金纳的方法论。让我们用塔利的总结来反观《论财产权》的方法论。

第一个问题是“就与构成意识形态语境的其他现存可用文本的关系而言,一位著作者写作一个文本是在做什么?”^③。为了回答这个问题,我们必须“将文本放置在它的语言语境或意识形态语境中:那个时期所写的和所使用的指向相同或相似问题的共享的某些常规的文本集合”^④。只有这样,我们才能知道著作家“在多大程度上接受并采纳,或质疑并反驳,或也许甚至是出于论辩目的而无视那些政治论争中所通行的预设与常规”^⑤。塔利依此而认为,只有将洛克的财产权文本放置在17世纪诸多的财产权文本所构成的意识形态语境中,复原某个文本与其他文本的关系,我们才能了解洛克到底写了什么(以言表意的行

① C. B. 麦克弗森(C. B. Macpherson),“洛克产业的进展”(Progress of the Locke Industry),载于《加拿大政治科学》(Canadian Journal of Political Science),第3卷第2期(1970年6月),第324页。

② 詹姆斯·塔利,“笔为利剑:昆廷·斯金纳对政治学的分析”(The Pen Is a Mighty Sword:Quentin Skinner's Analysis of Politics),载于《英国政治科学》,第13卷第4期(1983年10月),第489—509页。

③ 同上,第490页。

④ 同上,第491页。

⑤ 同上,第492页。

为),他通过自己的文本想要重申什么或反驳什么(以言行事的行为)。

第二个问题是“就与构成实践语境的那些现存可用且存疑的政治行为的关系而言,一位著作家写作一个文本是在做什么?”^①。或者说“一位著作家操纵那些可用的意识形态常规是在干什么?”^②为了回答这个问题,我们必须“将文本放置在他的实践语境中:即著作家所处理所回应的存疑的政治活动或社会的某些‘相关特征’”^③。洛克写作相关财产权文本(洛克的思想)是在进行一种意识形态活动,它具有某种政治活动的特征,因为它通过操纵相关的常规来重新刻画政治行为,以回应政治生活的问题。在塔利看来,洛克财产权理论的实践语境主要是当时的财产继承行为、慈善行为、劳动的社会分工问题、英格兰国王的政治行为、人民的反抗行为等诸多政治实践问题。

前两个问题都是以某个著作家的某个文本为中心(或者说,从某个文本出发)来进行思想史考察的,但其实这两项工作已经要求我们突破单个文本的范围。因此,史学家接着需要去处理两个更宏观的问题。因此,这里的第三个问题是意识形态本身的问题,即“各种意识形态如何被辨识出来,如何来考察并解释它们的形成、对它们的批判以及它们的变化?”^④。这里的“意识形态是指”“一种关于政治的语言,由它的各种常规所界定,被一群著作家所使用。”^⑤前两个问题是理解某个文本的两个直接问题,它们都与意识形态有关,因为文本构成意识形态。所以这第三步就是要求史学家去研究某个意识形态本身。这里最重要的一点是,史学家不能仅仅通过所谓的经典文本来界定某一历史阶段主导的意识形态,因为经典文本往往在挑战这些约定俗成的东西(例如洛克的宪政主义对当时占主导的绝对主义的挑战),因此我们需要去“启

① 詹姆斯·塔利,“笔为利剑:昆廷·斯金纳对政治学的分析”(The Pen Is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics),载于《英国政治科学》,第13卷第4期(1983年10月),第490页。

② 詹姆斯·塔利,“笔为利剑:昆廷·斯金纳对政治学的分析”,第492页。

③ 同上,第493页。

④ 同上,第490页。

⑤ 同上,第491页。

用并考察那些次要的文本”。塔利为了完成这项工作就在《论财产权》中考察了苏亚雷斯、格老秀斯、普芬道夫、坎伯兰、菲尔默、泰伦尔等人的相关文本。

第四个问题是“政治意识形态与政治行为(这些行为最为充分地解释了某些意识形态被传播的原因)之间的关系是什么,这种关系对政治行为的影响是什么?”当我们识别出了各种意识形态并了解了它们形成、受到批判、发生变化的过程与原因后,我们就可以通过把握某个意识形态与政治行为之间的关系,从而在这个大的关系中进一步来定位某个著作家的政治思想与相关政治行为的关系。这涉及斯金纳在《分析政治思想与行为的几个问题》中所讲的操纵某些同时具有描述性与评价性的术语^①,使得政治思想可以正当化或去正当化某些政治行为或政治信念。比如说,洛克通过改变“财产权”的内涵改变了某些权利话语的常规,从而改变了“财产权”这个词的以言行事之潜力,从而正当化或去正当化了某些公民与政府的政治行为。^②第五个问题是“将意识形态变化加以传播并加以常规化的过程中涉及何种形式的政治思想与政治行为”。^③《论财产权》并没有处理这个问题,所以这里就不展开了。

《论财产权》基本上采用了上述方法(虽然不是严格按照这个步骤顺序)来研究洛克的财产权理论。塔利在“前言”的第一句话中指出:“我这本书的主要目的是复原洛克通过《政府论》的财产权理论所试图要传达的意涵。在我看来,这一工作要求我们将文本放置于两个语境中加以考量。一个语境是洛克可用的规范性语词和常规。洛克正是使

^① 塔利将这种术语称为“具有交互主体式规范性(intersubjectively normative)术语”。詹姆斯·塔利,“笔为利剑:昆廷·斯金纳对政治学的分析”,第495页。

^② 当然,政治思想正当化或去正当化政治行为受到意识形态的限制或促进。一方面,它不可能完全跳出意识形态的框架来进行。例如,洛克不可能证成一种任何不同寻常的财产权理论(例如完全脱离自然法传统的财产权理论)。另一方面,意识形态可能会有助于这个过程。例如,自然法传统中的“上帝希望人类被保存”的信条有助于洛克证成一种包容性的自然权利。

^③ 詹姆斯·塔利,“笔为利剑:昆廷·斯金纳对政治学的分析”,第490页。

用它们来进行写作的。这一智识性基体是由 17 世纪的自然法和自然权利‘话语’构成的,而洛克是其中的一位贡献者。……第二个语境是洛克在《政府论》中所涉及的社会与政治议题。为了理解洛克的意图及他的意思,较为关键的一点似乎是要问一问,洛克在以他的方式使用这些规范性语词时到底是想要做什么。哪些社会和政治行动是他希望加以赞同的,哪些是他希望加以反对的。”^①由此可见,塔利的《论财产权》主要是处理前两个问题,但他其实在书中也处理了后两个问题,因为这是无法避免的。

为了还原第一个语境,塔利做了三项工作。第一项工作(第三章第一节与第二节)是,通过阐述当时的自然法思想与非自然法思想之间的论争(主要是菲尔默对格老秀斯的批判以及洛克对菲尔默的批判),确定了洛克财产权理论的政治语境与意识形态语境:洛克需要阐述一种以自然法为基础的财产权理论,在克服菲尔默的批判的同时避免格老秀斯(以及普芬道夫)的绝对主义结论,证成一种宪政理论。塔利认为,这里的关键就是财产权的性质问题。洛克完成这项任务主要是依赖于他的“包容性自然权利”(Inclusive right)概念。塔利在这里阐述了洛克的“包容性自然权利”的内涵。塔利接着进行了第二项工作(第三章第三节):解读 17 世纪的一系列自然权利文本,包括苏亚雷斯、格老秀斯、塞尔登、普芬道夫、坎伯兰等自然法学家的著作。在还原这个语境的过程中。塔利将通过洛克与这些人进行比较(特别是对相关术语的不同界定与不同使用方法),说明了洛克的财产权理论在哪些地方,通过什么方法重申了常规,又在哪些地方,通过什么方法进行了创新。这里的重点是说明洛克理解“包容性自然权利”的那些常规以及洛克提出“包容性自然权利”的意图,即“包容性自然权利”的意识形态语境,以回应上述第一项工作。第三项工作(第四章)是,通过再次分析 17 世纪的上述自然权利文本,说明洛克的另一种自然权利——“排他性自然权利”(exclusive right)概念的语境,说明理解它的那些常规,从而为接下

^① 詹姆斯·塔利,《论财产权:约翰·洛克和他的对手》,第 ix 页。

来对排他性自然权利的具体分析做好铺垫。

通过还原这个复杂语境,塔利对洛克的财产权理论做出了怎样的具体分析呢?塔利赞同邓恩的一个基本判断,即我们必须重视洛克思想的神学背景,但塔利把握这个重点的方式与邓恩不同。塔利所还原的第一个语境的核心是近代自然法理论,它是塔利考察洛克的财产权理论入手点。在塔利看来,考察洛克的财产权理论不能从财产权本身入手,而必须从自然法入手。塔利在第一章中就指出,上帝与人之间的一种概念性关系是“洛克所有作品中的一个根本特征”^①。塔利将其称之为“造物模式”,即上帝与人之间制造者与被制造者的关系模式。造物模式是洛克说明人的自然法义务与自然权利的出发点。塔利首先在本书第一章中通过分析《人类理解力》来说明造物模式的知识论与认识论基础。接着在第二章中,塔利回到洛克的自然法学说本身,具体说明了洛克如何应用造物模式来证明自然法的性质及其具体内容。

塔利指出,在洛克这里,最为根本的自然法是:人类作为一个整体必须被保存。^②就这点而言,洛克继承了格老秀斯所开启的近代自然法学说,但是洛克与格老秀斯都明白,这项自然法本身无法直接为人类的道德与政治秩序奠定基础,只有将自然法从人神关系层面转化到人的存在本身层面上,才能在此基础上通过某种个人法权关系来建构普遍的政治秩序原理。这个转化借助于人与外物的关系(即财产权关系),其结果是从自然法到自然权利的转化。在这里,财产权问题或者说自然权利问题就凸现出来了。或者说,这是洛克权利理论的背景。

其实,几乎所有研究近代自然法的学者都认识到了这一点,但是他们对这个转化的具体方式却持有不同的看法。在施特劳斯看来,这个转化是以自我保存为核心的自然权利彻底取代以道德义务为核心的自然法,其产物就是一种表征为财产权的绝对个人权利理论。塔利认为这种“彻底取代”或“彻底断裂”的说法是一种误解。塔利在还原第一个

^① 詹姆斯·塔利,《论财产权:约翰·洛克和他的对手》,第4页。

^② 同上,第45页。另两项较为次要的自然法是:人应当过一种社会生活与人应当敬重上帝。同前,第48—50页。

语境的第二项工作的基础上,通过细致的文本分析指出,洛克区分了两种不同的自然权利:包容性自然权利与排他性自然权利。包容性自然权利是指,任何人在原初情境中都享有使用万物的权利,而这项权利并不将他人排除在外而是将其包容在内(即他人也同时享有这项权利)。它包括:人“被保存的权利”(即人的自我保存不被否认的权利)、人保存自己以及在保存自己不成问题时保存他人的“去保存人的权利”(即人采取行动保存自己与他人的权利)以及人对保存的必要手段的权利这三项权利。^① 塔利多次强调,包容性自然权利可以直接从自然法中推导出来。它本质上是人对上帝的义务,是不可被放弃的积极的自然法义务。洛克的两种自然权利(特别是其中的包容性自然权利)是在重申苏亚雷斯、塞尔登等人的立场,反驳格老秀斯、普芬道夫与菲尔默等人的立场。

说明洛克自然法学说的核心地位与哲学基础,通过包容性自然权利将洛克的自然权利与自然法进行直接勾连,这是塔利解读洛克的两大贡献。但是故事并没有结束,包容性权利其实是一种共有权利,但对这项权利的行使将导致共有之物被所有人加以使用,这就涉及了财产的个体化问题,或者说私有财产权的正当性问题。这里的关键在于,财产的个体化是依照什么原则来实现的。塔利指出,“这正是《政府论》下篇第五章开篇所面对并试图要解决的问题”^②。或者说,这是洛克在第五章讨论财产权问题的起点。

施特劳斯与麦克弗森等许多当代学者都认为,洛克的《政府论》下篇(特别是第五章)是在证明一种私有财产权,一种不受限制的绝对个人权利。塔利认为这是一个重大的误解。在洛克之前,格老秀斯与普芬道夫都坚持,只有绝对的、可任意支配(甚至完全让渡)的私有财产权才是真正的财产权。这个做法使得契约可以允许自然权利被完全让渡,导致自然法通过社会契约被国家的绝对性彻底架空,从而使得国家不受制于任何维护公共善的高级法的制约。但另一方面,格老秀斯与

^① 詹姆斯·塔利,《论财产权:约翰·洛克和他的对手》,第45页。另两项较为次要的自然法是:人应当过一种社会生活与人应当敬重上帝。同前,第62页。

^② 同上,第64页。

普芬道夫又坚持不能将“人对生命的权利”归结为这样一种可以完全被放弃的财产权,因为人的生命是上帝的。这种略有矛盾的做法使得,在格老秀斯与普芬道夫那里,反抗国家的权利只能以一种没有完全合法性的方式制约国家。“所有人都应当被保存”的要求更是无法挑战现存的私有财产制度,甚至无法要求人们的慈善之举。霍布斯正是彻底贯彻了这里的绝对自然权利逻辑,从而使得人民的反抗权彻底丧失了正当性。

塔利认为,洛克之所以能够化解自然权利与自然法的内在紧张关系,避免这种绝对主义结论是因为,他始终在自然法的框架内来谈论劳动及劳动带来的排他性权利。塔利认为,在洛克这里,劳动是一种履行自然法义务的道德行为,排他性权利是履行自然法义务的必然产物,因此劳动与排他性权利都具有特定的目的与成立条件。排他性权利与包容性权利存在一个内在关系,即前者是对后者的实现。两者在根本上都来自于并受制于自然法。从概念上将财产权界定为绝对的私有财产权带来了两个严重的问题。首先,它使得人们无法在神学语境中证成人对生命的权利以及其他包容性自然权利,只能将其降格为某种不完整的权利。其次,它消解了财产权(权利)的道德属性,因为绝对私有财产权本质上是某种力量性关系或事实性关系,并不涉及人与人之间的道德关系。洛克通过保持自然法对自然权利的限定,证成了生命权及其他包容性自然权利的“不可让渡性”,也为财产权(权利)赋予了相同的道德属性。塔利在本书的第五章中结合《人类理解论》、《自然法辨难》、《政府论两篇》详细阐述了这些问题。

为了还原第二个语境,塔利在还原第一个语境的基础上,阐述了洛克财产权理论与当时社会(特别是英国)的一些重大实践问题之间的关系,即洛克如果通过操纵某些术语(如“权利”、“责任”、“劳动”、“财产”、“人格”、“政治权力”、“革命”等)来正当化或去正当化某些政治行为。第六章第一节的第一部分分析了洛克的慈善理论。塔利认为,洛克的包容性自然权利概念使得“慈善对于需要之人来说是一项权利,对富有的人来说是一项责任”^①,而不仅仅是一项善意的施舍或社会的制度要

^① 詹姆斯·塔利,《论财产权:约翰·洛克和他的对手》,第132页。

求。第六章第一节的第二部分分析了洛克的财产权理论与财产继承问题的关系。塔利认为,根据洛克的财产权理论,家庭财产不是某种个人财产,而是所有家庭成员共享的财产。这个理论彻底地瓦解了长子继承制,“是他对常规的一个最激进的背离”^①。第六章第二节分析了洛克的财产权理论与劳动的社会分工问题之间的关系。这个问题对当代人来说显得更为重要,因为它似乎涉及资本主义或社会主义生产关系的起源。以麦克弗森为代表的马克思主义学派将洛克劳动学说中的主人与仆人之关系类比为资本主义生产关系中的资本家与工人之关系。塔利认为麦克弗森的这种分析完全是一个误读。他认为,根据他之前的分析,“洛克的仆人所享有的对他自己的劳动活动的最高权力是资本主义组织形式和对劳动过程的资本主义式控制得以产生的最主要障碍之一”^②。

一直到第六章,塔利都是在“自然”的范畴内分析洛克的学说。这是一个以自然法为基础,以两种自然权利为核心的自然生活图景。所有的近代自然法学家都会对自然生活图景做出论述,但他们还需要进一步说明“自然”与“政治”之间的关系。这里的关键在于:“自然”如何引出并转化为“政治”?自然法与自然权利如何规定政治生活的性质与尺度?这里的困难在于:自然的规范性与局限性之间的张力。如果自然具有充分的规范性,那么政治就丧失了必要性(起码不具有自足性),但是如果自然具有重大的局限性,那么自然就将被政治完全取代。前者是传统自然法的进路,其结论是自然法具有直接挑战政治合法性的能力,后者是格老秀斯、霍布斯与普芬道夫的“新自然法”进路,其结论是绝对主义国家凌驾于自然法之上。在塔利看来,洛克的学说提供了另一条进路。洛克的财产权(及其背后的自然法)贯穿于自然与政治,证成了一个自足但有限的宪政国家。塔利在第六章第三节解释了,洛克对自然的局限性的理解。在洛克这里,自然的局限性是因为货币会破坏自然正当秩序,但是,这个局限性并不否认自然法与自然权利,而

① 詹姆斯·塔利,《论财产权:约翰·洛克和他的对手》,第134页。

② 同上,第141—142页。

是要求政治来完善自然正当秩序。塔利在第三编中详细说明了这里所涉及的诸多问题。首先,政治建制从自然中获得必要性、合法性与限定性,这体现在政府权力的属性与具体安排上,即一种宪政秩序。自然权利在转化为约习性权利的过程中并不发生损耗,而是确立了公民基本权利的政治地位。其次,一种较为激进的财产制度与财产分配原则得到了证明。其中最为突出的一点是对“土地固有财产权”的否定。再次,革命的合法性得到了充分的证明。如果政治建制发生异化或者是公民权利遭到侵犯,革命就是人民的权利甚至义务。由此可见,塔利在还原第二个语境的过程中,不仅试图阐明洛克的财产权理论与几个重大实践问题之间的关系,而且试图从财产权的角度整合洛克的整个政治学说,这无疑是《论财产权》的一个重要贡献。

总的来说,塔利在《论财产权》中依照语境主义方法论研究了洛克的财产权理论。这项研究充实了剑桥学派的新政治思想史研究,是对思想史研究方法的一项重大贡献。塔利在还原第一个文本语境的过程中,对洛克所处的自然法传统中的那些“规范性语词和常规”的分析可谓精心入微。塔利借助于这项工作所得出的结论也具有一定的说服力与原创性。塔利在还原洛克财产权理论的实践语境中所得出的结论更是全面挑战了传统的研究。《论财产权》出版后,大部分书评都认为此书是一部具有独创性的出色作品,特别是塔利复原文本语境的工作得到了许多学者的认同与赞赏。^①从20世纪后半期开始,西方学界的洛

^① 学者们在书评中也对塔利的研究提出了一些质疑,特别是塔利对洛克的财产权理论的实践语境的解读。参见:理查德·阿什克拉夫特(Richard Ashcraft)评,“詹姆斯·塔利的《论财产权:约翰·洛克和他的对手》”(A Discourse on Property:John Locke and His Adversaries by James Tully),载于《美国政治科学评论》(*The American Political Science Review*),第75卷第2期(1981年1月),第484—486页。托马斯·霍恩(Thomas Horne)评,“詹姆斯·塔利的《论财产权:约翰·洛克和他的对手》”(A Discourse on Property:John Locke and His Adversaries by James Tully),载于《政治学理论》(*Political Theory*),第9卷第3期(1981年8月)第451—454页。J. L. 麦凯(J. L. Mackie)评,“詹姆斯·塔利的《论财产权:约翰·洛克和他的对手》”(A Discourse on Property:John Locke and His Adversaries by James Tully),载于《哲学季刊》(*The Philosophical Quarterly*),第32卷第126期(1982年1月),第91—94页。诺埃尔·马尔科姆评,“詹姆斯·塔利的《论财产权:约翰·洛克和他的对手》”(A Discourse on Property:John Locke and His Adversaries by James Tully),载于《历史杂志》第25卷第3期(1982年9月),第778—780页。

克研究开始大幅增多,相关讨论日趋深入,而几乎所有的洛克研究者都会认真对待塔利的这项研究。

六、关于翻译的几点说明

1、本书的一个核心词汇是“property”,特别是洛克所使用的“property”一词。“property”在中文中可以被翻译为“财产权”,也可以被翻译为“财产”。我在翻译的时候基本上将“property”翻译为“财产权”,少数地方根据原义与语境翻译为“财产”。这一译法基于以下两个考虑:首先,虽然洛克并没有严格的区分“财产权”与“财产”,“财产权”与“权利”,但是洛克明确指出他所讲的“property”是指包括实物、生命、自由与地产等在内的任何类型的权利。其次,塔利在本书中也是将洛克的“theory of property”解读为一种宽泛的权利理论,即将洛克所讲的“property”理解为一种宽泛意义上的权利。

2、本书中有两个相关联的重要词汇较难翻译,它们是“convention”和“conventional”。本书主要在两种含义上使用“convention”和“conventional”。第一种用法涉及剑桥学派思想史方法论中的一个概念。“中译者导言”对此做了具体的介绍。当塔利在这个意义上使用“convention”与“conventional”时,我将其分别翻译为“常规”与“约定俗成的”(或“常规的”)。塔利在本书中对“convention”和“conventional”的另一种用法是在与“nature”和“natural”相对立的意义上加以使用的。“convention”在这里指的是某种非自然意义上的、人为的东西,这种东西来自于人们的共同意向,并为人们所承认与接受。它包括某种事物的名称、形式、人们的实践活动、非正式的习俗与习惯、正式的政治法律制度等等。由于中文的“约定俗成”一词(或者说“约定俗称的事物”一词)通常并不包括正式的政治法律制度与正式的政治法律实践活动(例如建国、立法),而这却是本书中赋予“convention”的一个重要内涵,所以用“约定俗成”来加以翻译很容易造成误解。基于此,我使用了“约习”与“约习性”这两个新词来加以翻译。在本书中,“约习性的××”

与“自然的××”的最大不同在于,前者是来自于人们的同意这样一种特殊的实践活动。这种同意可能是在长期的实践中做出的(例如人们对货币的使用),也可能是通过正式方式做出的,例如人们通过立法活动确定某种财产权制度。

3、塔利《论财产权》中梳理了近代思想史上几种不同的权利概念,以及不同思想家用不同语言对不同的权利概念的不同表述。我的翻译如下:拉丁词“*ius in re*”与“*ius ad rem*”按照国内民法学界的既定译法分别翻译为“对物权”与“向物权”。“property in”,“right in”与“right to”没有既定的译法,我将直译这三个词。它们分别被翻译为“对某物的财产权”,“对某物的权利”与“指向某物的权利”。塔利在多处比较了这些不同语言之术语的用法与异同,我在这些地方为译文附上拉丁文或英文原文,或者直接用原文而不加以翻译。虽然这样看上去较为不美观,但却有助于读者阅读与理解。

4、作为一本研究自然法与自然权利学说的书,《论财产权》中大量使用了“law”这个词。“law”一词通常被翻译为“法律”,但是基于以下两点考虑,我将“law”翻译为“律法”而非“法律”。首先,“法律”一词在现代读者脑中往往指向国家制定的实定法,但是在本书中与洛克的使用中,“law”一词涵盖了习俗规范、道德规范(主要是宗教规范)、实定法规规范等一切对人具有一定约束力的规范,因此用“法律”来翻译“law”不易于读者理解。其次,“律法”一词除了在中国古代语言中表示“法律”外,还主要用于宗教文本中(如“摩西律法”),而洛克等17世纪思想家对“law”的使用也具有很强的神学色彩,所以将其翻译为“律法”也能够反映出这一意涵。此外,强调洛克的自然法与自然权利学说的神学基础,恰恰正是塔利此书的一个重要目的。

5、本书大量引用了洛克的《政府论》上篇、《政府论》下篇与《人类理解论》,本人在翻译时基本上直接使用了商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”的译文,仅仅根据原文做了少许修改。在此,对相关的译者表示衷心的感谢。

6、译者在这里特别需要感谢“法意译丛”的主编赵明老师与好友黄涛。正是因为他们的认可与帮助,我才有机会翻译此书。感谢本书作

者塔利先生对译者的鼓励与指点,虽远隔重洋,仅仅邮件往来,但却倍感亲切。感谢商务印书馆的王曦编辑。她细致认真的审阅使得译文中的好几处错误得以被及时纠正。感谢译者的工作单位华东政法大学科学研究院对此书翻译工作的支持。此外,本书是2012年教育部人文社会科学研究青年基金项目“洛克法治思想中‘社会’理念的创生”(编号12YJC820104)的阶段性成果。

王 涛

于上海松江寓所

2013年6月

《论财产权》中文版前言

詹姆斯·塔利

非常感谢王涛邀请我为《论财产权：约翰·洛克和他的对手》的中文版撰写一篇简短的前言。这本书基于我在约翰·邓恩(John Dunn)与昆廷·斯金纳(Quentin Skinner)的指导下所完成的剑桥大学博士论文(1977年)。为了出版,我相继在1978年和1979年对这篇论文进行了校正与修改。在写作这篇博士论文与这本书的时期,我与理查德·塔克(Richard Tuck)保持着密切的联系。他的《自然权利诸理论:它们的起源与发展》^①一书也写于同一时期。正如我在原书的前言中所言,这是我第一次尝试采用剑桥学派政治思想研究的语境主义进路。我接着编辑了关于剑桥学派方法论的两卷本《意义与语境:昆廷·斯金纳和他的批评者》^②,并且与安娜贝尔·布雷特共同编辑了《重思〈近代政治思想的基础〉》^③。我最近阐述这一方法的论文是《公共哲学作为一种批判行为》,载《公共哲学新解第一卷:民主与公民自由》^④。

约翰·洛克在《政府论》(1689年)第五章中对财产权的解释非常

① 理查德·塔克(Tuck, Richard),《自然权利诸理论:它们的起源与发展》(*Natural Rights Theories: Their Origins and Development*),剑桥大学出版社,1979年。

② 詹姆斯·塔利编,《意涵与语境:昆廷·斯金纳和他的批评者》(*Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*),政体出版社,1989年。

③ 布雷特·安娜贝尔(Brett, Annabel),詹姆斯·塔利(Tully, James)编,《重思〈近代政治思想的基础〉》(*Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*),剑桥大学出版社,2006年。

④ 詹姆斯·塔利,“公共哲学作为一种批判行为”(Public Philosophy as a Critical Activity),载于《公共哲学新解第一卷:民主与公民自由》(*Public Philosophy in a New Key, Volume 1, Democracy and Civic Freedom*),剑桥大学出版社(Cambridge University Press),2008年,第15—28页。

出名而且它产生了极大的影响。在《论财产权》中,我试图在17世纪的财产权学说这一语境中,对洛克的这一学说加以解读。我仍然认为,对洛克论证主线的正确的、语境式的解读是:为了人类的保存而使用世间万物的权利这个总体框架,对有限私有财产的具体排他性权利(从而实现那些一般性权利,特别是实现了制造物模式),以及政府在政治共同体中根据公共善来对这些权利进行立法与调整的角色。此外,我仍然认为,塞缪尔·普芬道夫的作品对洛克思想的发展产生了重大的影响。我接着编辑了他的《塞缪尔·普芬道夫:论人和公民的自然法义务》^①。

尽管如此,在接下来的数十年,基于自己的进一步研究以及他人的补充研究,我对洛克的财产权思想有了更深的理解。第一点,在《政治哲学的一种进路:语境中的洛克》^②一书的第一章中,我将洛克的政治学著作作为一个整体放置在一个更为开阔的欧洲语境中。第二点,我在1990年注意到,《论财产权》忽视了洛克的财产权章节的一个语境。这就是利用财产权的章节来为英国在没有获得原著民同意的情况下在北美的定居与殖民行为辩护。《政府论》下篇的第五章被用来为剥夺原著民的传统领土权进行辩护。它的根据是:原著民没有通过英国那种农业生产方式来将他们的劳动混入土地中。这一似是而非的论点被广泛采用,而且使得大量作品不断出现,直到今天亦是如此。我在《政治哲学的一种进路》的第五章中提出了这种解读,并且在《陌生的多样性:歧异时代的宪政主义》^③及其他论文中进一步发展了这种解读。第三点,我还在这一章中提出了洛克以下论点的重要性:除非人们将他们的劳动混入土地中并加以改进,否则土地几乎就是“荒废的”,没有任何价值的,特别是这一论点与环境伦理学的关系。

第四点,我注意到了洛克对财产权关系的历史发展的解释对后来

① 詹姆斯·塔利编,《塞缪尔·普芬道夫,人和公民的自然法义务》(Samuel Pufendorf, *on the Duty of Man and Citizen*),剑桥大学出版社(Cambridge University Press),1991年。

② 詹姆斯·塔利,《政治哲学的一种进路:语境中的洛克》(*An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*),剑桥大学出版社,1993年。

③ 詹姆斯·塔利,《陌生的多样性:歧异时代的宪政主义》(*Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*),剑桥大学出版社,1995年。

苏格兰启蒙运动的生产模式的历史发展“四阶段”之说产生了一定的影响。^①第五点,我对洛克所做的以下区分有了更为透彻的理解:自然状态中适用于“土地”的“足够的同样好的”的限制性条款与这一条款在后货币时期的自然状态与政治社会中所具有的含义(此时这项条款指向为他人工作的机会以及从私有财产与劳动分工所创造的更大“便宜”中获得益处的机会)。这是一个非常重要的论点,但是这里的私有财产权在政治社会中受到“公共善”的调节。斯蒂芬·巴克的《自然法与财产权理论》^②,特别是戈帕尔·斯瑞尼瓦萨(我以前的一位学生)的《洛克式财产权利的限度》^③阐明了这个论点的完整内涵。^④人类在享有对土地和劳动的私有财产权的社会中比在狩猎与采集社会中“活的更好”,因为这种社会提供了更多的工作、制造出了更多的商品。这个观点具有巨大的历史意义。

当然,与1980年相比,使得洛克的财产权著述仍旧保有重要意义的仍然是同样一个关键问题。一方面,在历史层面上,一片生机盎然的大地如何被转化为一件私有财产(这件私有财产由各种相互竞争的资本主义法人团体所有,得到了以发展为导向的国家的支持)?另一方面,人类生产物品的能力如何被转化为在全球市场上被销售的商品化劳动能力?如果我们想要有效地应对关于社会、经济和生态的全球性急迫问题,我们就需要去回答这个问题。回首从16世纪到19世纪早期的欧洲历史与帝国历史,卡尔·马克思在《资本论》第一卷^⑤的《所谓

^① 詹姆斯·塔利,“定位《政府论两篇》”(Placing the Two Treatises of Government),载于《近代早期英国的政治话语,向约翰·波考克致敬的论文集》(*Political Discourse in Early Modern Britain: Essays in Honour of John Pocock*),尼古拉斯·菲利普森(Nicholas Philipson),昆廷·斯金纳(Quentin Skinner)编,剑桥大学出版社,1993年。

^② 斯蒂芬·巴克(Buckle, Stephen),《自然法与财产权理论》(*Natural Law and the Theory of Property*)牛津大学出版社,1991年。

^③ 戈帕尔·斯瑞尼瓦萨(Sreenivasan, Gopal),《洛克式财产权利的限度》(*The Limits of Lockean Rights in Property*),牛津大学出版社,1995年。

^④ 另可参见:詹姆斯·塔利,“财产权、自治与同意”(Property, Self Government and Consent),载于《加拿大政治科学》(*Canadian Journal of Political Science*)第28卷第1期(1995年3月刊)。

^⑤ 卡尔·马克思(Marx, Karl),《资本论:第一卷》(*Capital: Volume one*),1867年。

原始积累》一章中首次为这个问题提供了一个系统性的答案。卡尔·波兰尼的《大转型》^①在战后初期又提供了一个更新的答案,许多人紧随其后。我自己对这个问题的最新贡献是《帝国主义与公民自由》一书^②。最近的一项最具野心而且有精深历史把握的贡献是安东尼·J. 哈尔的杰出作品《地球成为财产:殖民、非殖民与资本主义》^③。

剑桥学派进路的贡献在于,提醒人们不可用一个镜头将所有的文本与语境解释为某一单线的历史发展故事(无论它是进步的、自我毁灭的,还是辩证的),以此来回答这个历史重大问题。这一进路试图通过在文本的智识性与实践性语境中来阅读文本,以揭示被现代化的宏大叙事所遮蔽的,我们变动不居的当下历史的复杂性与偶然性。正如米歇尔·福柯(Michel Foucault)与昆廷·斯金纳所言,如此一来,这种方法能够揭示出,当下的历史并不是那么普遍化、那么整体化、那么不可避免,而是更为新近的、更为非系统化的、更为偶然的,因此更有可能被此时此地的不同思考与行动所改变。我们比我们自己所认为的要更为自由。

对洛克财产权学说的新近研究非常多。对此的一个最好的介绍是奥努尔·乌拉斯·英斯的《以上帝的名字划为私有,为人类积累:约翰·洛克财产权学说中的货币、道德与积累》^④。另一个较好的来源是《洛洛克时讯》(Locke Newsletter)。这本一年一期的期刊包含了研究洛克的顶尖论文与书评以及最新论文的文献目录。关于西方财产权学说的历史考察,可参考皮特·甘西的《反思财产:从古代到革命时代》^⑤。我希

① 卡尔·波兰尼(Polanyi, Karl),《大转型》(*The Great Transformation*),1944年。

② 詹姆斯·塔利,《公共哲学新解第二卷:帝国主义与公民自由》(*Imperialism and Civic Freedom, Public Philosophy in a New Key Volume 1*),剑桥大学出版社,2008年。

③ 安东尼·J. 哈尔(Hall, Anthony J.),《地球成为财产:殖民、非殖民与资本主义》(*Earth into Property: Colonization, Decolonization and Capitalism*),麦吉尔-皇后大学出版社,2010年。

④ 奥努尔·乌拉斯·英斯(Ulas Ince, Onur),“以上帝的名字划为私有,为人类积累:约翰·洛克财产权学说中的货币、道德与积累”(Enclosing in God's Name, Accumulating for Mankind; Money, Morality and Accumulation in John Locke's Theory of Property),载于《政治学评论》(*The Review of Politics*)第73卷第1期(2011年冬季刊)。

⑤ 皮特·甘西(Garnsey, Peter),《反思财产:从古代到革命时代》(*Thinking about Property: From antiquity to the age of revolution*),剑桥大学出版社,2007年。

望您在阅读《论财产权》中感到享受,就像我当初在进行这项研究与写作此书时那样。

詹姆斯·塔利(James Tully)

维多利亚大学,不列颠哥伦比亚省

2012年7月

献给艾琳和辛西娅

目 录

前 言	1
致 谢	4
文本注释说明	5

第一部分 哲学基础

第一章 《人类理解论》的贡献	9
第一节 从《政府论》到《人类理解论》	9
第二节 混杂情状和关系	17
第三节 政治哲学的地位	27
第四节 理论与审慎	42
第二章 自然法	52
第一节 上帝作为制造者	52
第二节 基于设计的论证	56
第三节 自然法	63

第二部分 自然权利

第三章 包容性自然权利	75
第一节 政治语境	75
第二节 在财产问题上对菲尔默的反驳	78
第三节 其他 17 世纪学说中的自然权利	90

第四章 《政府论》下篇第五章的背景	110
第五章 排他性权利	129
第一节 洛克的省略	129
第二节 排他性权利在《自然法辩难》中的地位	137
第三节 人格与人格的行动	141
第四节 人作为制造者	157
第五节 共有中的财产权	167
第六章 财产权与义务	176
第一节 慈善与继承	176
第二节 劳动的社会分工	181
第三节 从古制到政治	195

第三部分 约习性权利

第七章 政治社会中的财产权	209
第一节 制造政制	209
第二节 约习性财产权	218
第三节 财产权与革命	227
第四节 结论	232
参考文献	235
一手文献	235
二手文献	239
索引	247

前 言

我这本书的主要目的是复原洛克通过《政府论》(*Two Treatise of Government*)的财产权理论所试图要传达的意涵。在我看来,这一工作 ix 要求我们将文本置于两个语境中加以考量。一个语境是洛克采用的规范性语词和常规。洛克正是使用它们来进行写作的。这一智识性基体是由 17 世纪的自然法和自然权利“话语”(discourse)构成的,而洛克是其中的一位贡献者。所以,我力图使用其他自然法理论来阐明洛克的作品,即比较它们与洛克学说的异同。^①采用这一方法使我们有可能得以阐明自然法著作通常所采用的那些常规,而且有利于我们回答以下三个问题。首先,这个方法使我们能够明白,在洛克对财产权的分析中,哪些部分是传统的,即他希望采用并加以重申的那些流行的观念和假设。其次,这个方法设定了一个框架,使得我们能够判断洛克在哪里与标准的说法不尽相同,并在这些地方为读者呈现了一些新颖的东西。第三,这个方法提供了隔绝主体间信念(intersubjective beliefs)的方式。主体间信念是那些在洛克的读者看来毋庸置疑的东西,所以它能够发挥证成论点的公共标准的作用。^②第二个语境是洛克在《政府论》中所涉及的社会与政治议题。为了理解洛克的意图及他的意思,较为关键的一点似乎是要问一问,洛克在以他的方式使用这些规范性语词时到底是想要做什么。哪些社会和政治行动是他希望加以赞同的,哪些是他希望加以反对的。就这一点而言,以及前面所谈及的方法问题,我从昆廷·斯金纳(Quentin Skinner)和约翰·邓恩(John

① 我从维特根斯坦(Wittgenstein)那里借鉴了这一方法论。1974年,s.130。

② 这一点也来自于维特根斯坦的著作《论确定性》(*On Certainty*)。

Dunn)关于方法论的作品中受益匪浅。^①

我的这项研究还以同样的方式超出自然法话语之外,包括了洛克的主要敌人:罗伯特·菲尔默爵士(Sir Robert Filmer)——一个非自然法作家。这反过来使我们有机会就以下问题提出疑问并做出回答:为什么洛克应当选择自然法论证来执行他的意识形态使命;反驳菲尔默的《父权制》(*Patriarcha*)。如斯金纳所言,采用自然法理论意味着x 洛克拒绝了“他本可以采用的当时最广为人所接受且最具声望的政治推理形式”:“诉诸于英国古老宪章的规范性效力”。(1978年:I,第14页)洛克给出了他之所以这样做的原因,同时,为了能够对他那些具有历史感的读者产生说服力,他将自然法建立在人们广泛持有的信念上。通过追踪洛克论证中的这条线索,我们就有可能去重构那些为他的财产权理论奠定基础的构成性因素和规范性因素。他的财产权理论的主要认识论和神学预设包含在上帝与人类关系的概念性模式中。我将其称为制造物模式(workmanship model)。在第一章和第二章中,我将对这个维度加以阐述并且试图阐明《人类理解论》(*An Essay concerning Human Understanding*)与《政府论》之间的关联。

在1703年写给理查德·金(Richard King)的一封信中,洛克对自己的财产权理论做出了这样一个评价:“我没有在其他任何地方找到一个对财产权问题的分析胜过一部名为《政府论》的书”(1823年:X,第308页)。洛克这一非常少见的不谦虚的评价并没有被他的同时代人所认可。洛克的财产权理论所面对的,不是他们的沉默就是他们的毁谤。^②尽管如此,从19世纪初期开始,洛克的财产权理论在西方的政治思想中扮演了一个颇受热议的关键角色。英国和法国的早期社会主义者将以下两点作为现代社会主义的主要哲学基础:劳作者对他们的劳

^① 参考文献中列出了他们的部分出版物。

^② 参见汤普森(Thompson),1976年;高迪尔(Goldie),1978年;凯尼恩(Kenyon),1977年。

动产品享有的权利及按需占有。^①在 20 世纪,局势有所转变。洛克变成了有限私有财产权的代言人。最近,他又成为了无限私有财产权的代言人。^②

我的研究所想要做的是,将洛克的论证放置到其语境中,复原它原本的意涵。洛克的分析是由诸多常规和预设构成的话语打造出来的,而这些习惯用法和预设不再被我们所接受。此外,洛克的分析所致力于推动或反对的那些社会行为类型也不再是我们现在的社会行为。洛克的学说既不是社会主义的,也不是资本主义的。私有与公有这一现代的二分法在洛克的学说中并不存在。私有财产权和公有财产权这对相互排斥的概念将现代世界分为两个部分。通过了解在没有现在这组对立概念的情况下思考权利的一种方式,我们能够开始看到,在我们所处的困局中,究竟什么是偶然的,什么是必然的。

① 关于洛克式的社会主义者,参见比尔(Beer),1921年和狄瑞福(Driver),1928年。

② 这一再解释开始于斯道克斯(Stocks),1933年。向无限私有财产的转向始于麦克弗森(Macpherson),1972年。

致 谢

xi 非常感谢在我研究的不同阶段和写作这本书的过程中给予我诸多帮助的朋友们。艾德·汉德尔特(Ed Hundert)最早激起我对这个问题的兴趣。他的学问与无私帮助一直伴我左右。约翰·约尔顿(John Yolton)阅读了此书的许多草稿并将他对洛克的独到见解带入其中。在如何将《人类理解论》与《政府论》进行概念性的勾连上,他给予了我莫大的帮助。在与基思·崔布(Keith Tribe)的讨论和书信往来中,他帮我理解了纷繁复杂的经济学论辩史。艾伦·瑞安(Alan Ryan)阅读了整部手稿并提出了诸多意见,从而使得我的论证更为清晰。我还想特别感谢三位好友。一位是理查德·塔克(Richard Tuck)。他在历史和权利哲学方面的出色学识以及他对我的友谊一直对我的研究助益颇大。昆廷·斯金纳指导了我的这部作品。他的深厚学识和诸多帮助指引了我的研究和写作。从约翰·邓恩那里,我受惠最甚。他从一开始就指导着我的研究并阅读了无数的草稿,并且在各个阶段给予了我许多批评、鼓励和支持。他对洛克做出的出色解读一直被我看作是学术的典范。我还要感谢凯西·达根(Cathy Duggan)。她总是及时地将我的手稿打印出来。感谢她的好意。最后,我必须得感谢安代尔·格金(Anndale Goggin)。他以无限的耐心核对了本书的注释和语法。

文本注释说明

我使用了“作者-日期”方式来给出注释。在每个引语的结尾,或在将要做出的一个引用之前所设的括号中是作者的姓名、著作的发表日期和页数。如果文中已经提及了作者的姓名,那么他的名字将会被省略。对于这个注释方法,存在一些例外。首先,涉及洛克《人类理解论》的地方,所有的引用都来自于尼迪奇(Nidditch)的评注版,括号中只包含书名和章节号。《政府论》我使用的是拉斯莱特(Laslett)的评注版,括号中只包含书名和段落号。如果引用来自于拉夫雷斯(Lovelace)手稿,我会给出手稿的出处并注释出相对应的重新出版的现代版。如果在一段中,同一个作者的同一著作的相同页或段落被引用了一次以上,我只在第一次引用中做出注释,以免带来杂乱之感。 xiii

许多现代早期的作品都有好几个版本。为了使拥有诸多版本的读者能够尽可能轻松地辨识出相关的引用,我只注明引用的章节和段落号,而非页数。对于那些为人熟知的作者,如亚里士多德(Aristotle)和阿奎那(Aquinas),我使用了约定俗成的缩写以便于注释。此外,当一位作者被首次引注时,他的著作的全名以及发表日期会被全部注释出来。若没有特别说明,之后对这一作者的注释都是指这部作品。书中所引用的著作的名字我都将其翻译成了英文并在参考书目部分给出了其原语言的名字。我无法在文中标出所有相关的注释。在一些地方,如果引注过长而不适于放在括号中,或者不利于文章正文的展开,我会将此注释放置在此章的结尾处*。

* 中译本将尾注统一改为页下脚注。——译者

第一部分 哲学基础

第一章

《人类理解论》的贡献

第一节 从《政府论》到《人类理解论》

1

洛克以两个命题开始了《政府论》下篇的“论财产权”一章(后面我们将会看到,这两个命题建立在《政府论》上篇的基础上)。圣经告诉我们,这个世界被当作一个礼物馈赠给人类共有。同时,自然理性的指示是:人类有权利来“享用肉食和饮料,以及自然所供应的以维持他们生存的其他物品”(2. 25)。这个说法带来了这样一个困惑(*aporia*)或难题:“但即使假定这样,有人似乎还很难理解:怎能使任何人对任何东西享有财产权呢?”。洛克试图解决这个难题,也就是将这一共有的礼物个体化(*individuate*)以限定在每个人的权利之内:“我将设法说明,在上帝给予人类并为人类所共有的东西之中,人们如何对其中的某些部分享有财产权”。

约尔顿写道:“洛克想要解释共有的特定化(*particularisation*)是如何可能的”。(1970年:第207页)正如邓恩所言:“这不是为了证成私有财产权”(1966年:第207页)。这是为了解决共有财产如何被自然分配的问题(邓恩,1969年:第67页的第4个注释)。要理解洛克的

“难题”的本质以及他的解决方法就必须将以上这两个命题(它们导致了这个难题)追溯到它们在自然法中的基础。考虑到诺齐克(Nozick)对洛克极有可能是错误的解读:洛克“在他的《政府论》中并没有为自然法的地位和基础提供令人满意的解释和任何说法”,这一工作就显得更为必要了。(1974年:第9页)。

洛克将人类对维持他们生存所必需的东西所拥有的权利称为“财产权”(property)。这与一个人在共有之物被个体化的过程中“渐次获得”的对某物的“财产权”(property in)不同(1. 23, 24, 86, 87; 2. 25)。所有人对生活必需物所享有的权利或财产权据说是来自于所有人保存他们自己的权利。后者来自于洛克所谓的“自然理性”(2. 25)。在《自然法辩难》(*Essays on the Law of Nature*, 第111页, 第149页)、《人类理解论》(4. 17. 1)和对爱德华·斯蒂林弗利特(Edward Stillingfleet)的第二次回复中(1823年:Ⅳ, 第366—367页),洛克一直是从两个层面来使用“理性”一词的:它或者是表示研究的对象,或者是表示进行研究的合理(rational)方法(人的推论能力)。这在自然法作品中是很常见的,而且当某种知识与他的对象具有“手段—目的”关系时,我们同样也如此来使用语言。例如“逻辑”、“政治”和“艺术”。在这里,洛克所说的理性是指推论能力。这是因为,当洛克想要表述推理能力在道德和政治中所发现的东西时,他会使用“自然法”一词,而非“理性”(1. 1. 1; 2. 6; 1823年:Ⅶ, 第11页)。

由于对保存的权利和对维持生存的手段所享有的权利是由自然理性发现的,所以它们是(ipso facto)来自于自然法的。洛克从人类应当被保存这一自然的根本法中得出了对保存的权利(1. 86; 2. 8, 25, 149)。这个逻辑序列可以再往前推演。洛克在《人类理解论》中指出,每个自然法都是一个规范性命题,所以它们都是某个原因的结果:“任何道德准则在一提出来以后,人们都可以合理地请问一个所以然的理由……一切道德规则所含的真理,分明都是依靠于一些先前的理论,而且是由先前的理论所演绎出的”(1. 3. 4, 比较 1. 3. 12)。保存人类的首要义务

以及与之相辅的另一个义务*：尊重“一切有助于保存另一个人的生命、自由、健康、肢体或物品的事物”直接来自于上帝与人的一个特殊关系：“人们都是全能和无限智慧的创世主的造物，既然都是唯一的最高主宰的仆人，奉他的命令来到这个世界，从事于他的事务，他们就是他的财产，是他的造物，他要他们存在多久就存在多久，而不由他们彼此之间作主”(2.6)。

要理解上帝作为制造者而人作为他的受造物 and 上帝作为主人而人作为其仆人这种概念模式的内涵并非易事。这个造物模式(我将称其为人与其造物主之间的关系性模式)与自然法和那两项自然权利之间的暗指关系也并非一目了然。** 如果你去努力探寻，你会发现造物模式是洛克所有作品中的一个根本特征(如果仅仅基于对文本内容的分析，那么造物模式可以被看作是联结《人类理解论》和《政府论》的一个共同主题)。洛克在《人类理解论》中指出，它是“我们的义务和行动之规则的基础”，从中“正确与错误的尺度得以产生”(4.3.18)。(正确与错误的尺度或者是自然法或者是从自然法中引申出的规范(2.28.8,13))在对这一概念性模式的多次使用中，洛克清楚地表明，它是财产权关系和其他诸多政治关系的基础。由于洛克财产权理论开

* 这里的“义务”一词的原文是“duty”。塔利在本书中大量使用了“duty”与“obligation”这两个词，但并没有明确指出两者是否具有不同的含义。译者在翻译时曾写信给塔利，询问此事。塔利告诉译者，在《财产权之辩》中，他基本上是不加区分地使用“duty”与“obligation”一词，但严格地讲，“duty”的内涵要比“obligation”的内涵大一些。为了完全反映出这一点，译者本打算将“duty”翻译为“责任”，将“obligation”翻译为“义务”。在中文的使用中，义务往往是某人必须要做的事，如果不做的话将遭到一定的惩罚，例如偿还欠款这样的法律义务，而责任虽然也是指必须要做的事，但是责任并不必然会遭到惩罚，例如救助他人的责任。此外，义务人往往有相应的权利(例如负有交付货物义务的人享有获得货物款的权利)，而责任人的责任往往来自于道义、职责等，责任人并不享有相应的权利(例如这一段中所讲的，人对上帝负有保存人类的 duty，但人并没有指向上帝的，相应的权利)。尽管如此，由于塔利本人并没有特意强调两者的区别，而且在有些时候将“duty”译为“责任”并不符合我们的语言习惯与约定俗成的学术用语(例如“自然法责任”)，所以我也将不加区分地将“duty”与“obligation”译为“义务”。因此，本书中的“义务”一词具有非常宽泛的内涵，还请读者注意。——译者

** 这里的“自然法”是指上文所讲的“人类应当被保存这一自然的根本法”。“两项自然权利”是指上文所讲的：“所有人保存他们自己的权利”与“所有人对生活必需品所享有的权利”(即“对维持生活的手段所享有的权利”)。——译者

始于对上帝与人类的这一描述,我的分析也从这一描述开始。这个关系在《人类理解论》和《自然法辩证难》中有大量的讨论,所以我们将从这两个文本中寻求启发。

2

通过《人类理解论》来理解洛克的财产权理论,采用这一方法我是有意在遵循一个历史惯例。洛克所推荐的三位自然法作家分别是理查德·胡克(Richard Hooker, 1554? —1600)、胡果·格老秀斯(Hugo Grotius 或称其为 Huig de Groot Delft, 1583—1645)和塞缪尔·普芬道夫(Samuel Pufendorf, 1632—1692)。^①胡克是英国国教的著名维护者,写了《教会政体的律法》(*Of the Laws of the Ecclesiastical Polity*, 1589—1648)一书。格老秀斯是一位顶尖的荷兰政治家、学者和法学家。他的那一部对自然法政治理论的最重要的巨献之作是《战争与和平法》(*The Law Of War and Peace*, 1625)。普芬道夫,一位德意志法学家、历史学家和政治理论家。使他声名显赫的是他的《自然法与万民法,或道德、法理学和政治学的最重要准则的普遍体系》(*The Law of Nature and Nations, a General System of the Most Important Principles of Morality, Jurisprudence and Politics*, 1672)一书。杰·巴贝拉克(Jean Barbeyrac 1674—1744),一位法国的法学理论家。他为格老秀斯的《战争与和平法》的拉丁版(1735年)做了注解。之后,这个版本被W. 伊尼斯(W. Innys)和R·曼比(R. Manby)于1783年翻译为英文并做了相关注释。巴贝拉克将普芬道夫的《自然法与万民法》翻译为法文并进行了注释(这个版本到1750年一共出了六版)。这个版本被罗勒·肯尼特(Basil Kennett)和卡鲁(Carew)于1729年翻译为英文并做了相关注释。在巴贝拉克的普芬道夫注释版的英文版中有一篇巴贝拉克对自然法作品的解读,名为《对道德科学的历史性和批判性解读,

^① 见洛克,1832年;x,第306页、第308页;1968年,第294页、第395页、第400页。

及其从最早时期至这部作品的问世期间在现世所得到的发展》(*An Historical and Critical Account of the Science of Morality, and the Progress It has Made in the World, From the Earliest Times Down to the Publication of This Work*)。巴贝拉克对自然法政治理论的历史的这一研究一方面表明了洛克和格老秀斯、普芬道夫的关联,另一方面表明了《政府论》与《人类理解论》的关联。

在1702年至1704年间,巴贝拉克与洛克曾有三次通信。巴贝拉克告诉洛克他想翻译普芬道夫的作品并询问其意见(洛克的拉弗雷斯手稿(MS), c. 3, fo. 140*)。巴贝拉克为了阅读洛克的原著并为皮埃尔·科斯塔(Pierre Coste)所翻译的《人类理解论》法文第二版(1729年:“读者注意事项”(Avis au lecteur);阿克斯特尔(Axtell),1968年:第92页)提供一些意见,学习了英语。拉斯莱特在关于巴贝拉克的注释中称:“在18世纪早期,没有人比巴贝拉克更为了解他(洛克)的作品与自然法法学家以及整个自然法的社会与政治理论传统的关系”(1970年:第306页的注释)。巴贝拉克也是首位在公开出版物上赞同洛克的

* 洛克死于1702年。他将自己一半的藏书(三千多册)以及他的文章和信件留给了他的堂弟,大法官(Lord Chancellor)皮特·金(Peter King)。这一遗产一直由金的后代所保存。1942年,金的后代拉弗雷斯伯爵(Earl of Lovelace)将大多数手稿交由牛津大学的博德利图书馆(Bodleian Library)保管。1947年,博德利图书馆买下了这些手稿。学者们将之称为“拉弗雷斯手稿”。拉弗雷斯手稿主要包括两个部分的内容,一是洛克的信件;二是各种不同的手稿,包括他的笔记和日记等,一共有一千多项。拉弗雷斯手稿成为了研究洛克生平事迹以及其思想的重要文本材料,并引发了学界的诸多研究与争论。塔利在本书中对“拉弗雷斯手稿”的引用,有些标明了“标题”,有些只标注了编码。高迪尔在其编辑的《洛克政治论文集》中附了一个“拉弗雷斯手稿”部分编码的列表。此书国内已有影印本:高迪尔在其编辑的《洛克政治论文集》中附了一个“拉弗雷斯手稿”部分编码的列表,参见:《洛克政治论文集》(*Political Essays/Locke*),高迪尔编(edited by Mark Godie),剑桥大学出版社,1997。此书国内已有影印本:[英]高迪尔,《洛克政治论文集》影印本,中国政法大学2003年,第381—387页。更为完整的编码列表可参见:J. C. 阿迪格:《洛克的作品:一份完整的书目》(J. C. Attig, *The Works of John Locke: a Comprehensive Bibliography*),格林伍德出版社,1985年12月11日。P. 朗,《博德利图书馆的约翰·洛克文献的拉弗雷斯手稿的摘要目录》(P. Long, *A Summary catalogue of the Lovelace Collection of the Papers of John Locke in the Bocke in the Bodleian Library*),牛津书目协会,1959年。H. A. S. 斯彻库拉(H. A. S. Schankula),《约翰·洛克哲学手稿的摘要目录》(*A Summary Catalogue of the Philosophical Manuscript Papers of John Locke*),博德利图书馆第九份第一号(1973年),第24—35页;第九份第二号(1974年),第81—82页。——译者

看法,即《政府论》下篇的财产权理论是现有的关于财产问题的最好阐述(1729年:4.4.3第2个注释)。

格老秀斯和普芬道夫的作品都开始于对自然法理论中所使用的各种概念、相恰的方法以及可获得的确实性程度的讨论(参见下文,第30—32页*)。他们的基本政治理论建立在他们就以上这些问题所得出的结论之上。巴贝拉克在对普芬道夫的这个部分所做的注释中指出,洛克的《人类理解论》可进一步澄清相关的问题并且提供了更好的讨论(1.1.2第2个注释)。当普芬道夫讨论财产问题时,他指出他的理论建立在他的认识论和方法论的结论之上(4.4.1)。巴贝拉克在注释普芬道夫的财产理论时向他的读者指出,《政府论》中有关于这个问题的权威分析(4.4随处可见)。

巴贝拉克在《对道德科学的历史性和批判性解读》一文中强调了《政府论》与《人类理解论》之间的关联。他指出,17世纪的自然法作家的优势在于,他们是在弗朗西斯·培根(Francis Bacon)的新认识论的基础上来重构政治理论的(第79页)。他将理查德·坎伯兰(Richard Cumberland, 1631—1718)和彼得伯勒主教(Bishop of Peterborough)加入到这波新自然法浪潮所涉及的政治理论家的名单中(第87页)。坎伯兰在1672年写了《论自然法》(*A Treatise on the Laws of Nature*)以反驳托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes, 1588—1679)的政治理论。巴贝拉克在1744年将这本书译成了法文。坎伯兰补充了巴贝拉克所说的自然法重构浪潮,将约翰·沃利斯(John Wallis, 牛津大学的萨维里(Savilian)几何学教授、洛克的密友)加入到为革新自然法理论提供必要概念工具的学者的行列中。

虽然我用巴贝拉克的这篇出色的短论来为洛克的作品确立正确的智识性语境(intellectual context),但我们需要注意到,从另一个角度我们也能发现,坎伯兰的《论自然法》可以被看作是这个语境的一个组

* 本部分的页码为原书页码,即本书编码。——译者

成部分。在 1679—1681 年间,洛克重燃了对自然法的兴趣并与他的好友詹姆斯·泰伦尔(James Tyrrell, 1642—1718)合作来为《分离的危害》(*The Mischief of Separation*, 洛克的拉弗雷斯手稿, c. 34)做批评性注释,而且洛克很可能同时写作了《政府论》的主要部分(关于《政府论》的写作时间参见下文,第 53—54 页)。泰伦尔在这段时间写作了《父权非君主制》(1681 年, *The Patriarch un-monarched*),随后他又写了一个坎伯兰《论自然法》的英文版,起名为《关于自然法的专题论文》(*Disquisition of The Law of Nature*, 1691)。虽然洛克既没有坎伯兰的《论自然法》,也没有引用它,但几乎无可置疑的是,他在 1681 年读过这本书,或者是他自己去读的或者是他在泰伦尔的推荐下去读的(凡·列登,1970 年,第 14、55、66 页;高夫(Gough),1976 年)。另外值得注意的是,普芬道夫的《自然法与万民法》的第二版(1688 年)在好几个地方引用了坎伯兰的《论自然法》。^①

巴贝拉克指出,格老秀斯“在上个世纪引入了对自然法的方法论研究”(第 36 页),而坎伯兰,特别是普芬道夫促成了自然法理论的革命(第 81 页)。尽管如此,巴贝拉克将以决定性方式完成自然法的理论重构这一殊荣给予了洛克,并且以多段来自《人类理解论》的引文开始他的历史性解读。他认为,《人类理解论》证明了道德科学可获得的知识在确定性方面要优于自然科学(第 1—9 页)。正如所有这些思想家所表明的,“道德科学”一词就是“自然法理论”的同义词并暗指了如《政府论》这样的作品:“当我(巴贝拉克)说这个词(道德行动的实践科学)及道德一词时,我所指的不仅仅是通常人们所指的内容,而且包括自然法和政治学:总而言之,道德是根据一个人的状态和情况,所有那些对于这个人自己的行动来说必要的东西,”(第 1 页注释并参见下文,第 27—34 页)。

巴贝拉克提炼出了《人类理解论》中处理道德知识的认识论基础的

^① 关于这点我受益于剑桥大学耶稣学院(Jesus College, Cambridge)的理查德·塔克博士。

三个论点。它们都是对 17 世纪自然法理论中的问题的分析,同时也是洛克自己的政治理论的基础。首先,他认为洛克的制造物模式是一般的自然法理论的基础,而且同时还是某种具体的有限自然权利理论的基础。其次,洛克关于情状和关系的研究是理解自然法政治学说所必需的,是入门之道。第三,洛克对实在本质的分析使得政治理论具有了优越的地位(第 4—5 页、第 10—13 页)。

对于洛克的政治理论来说,《人类理解论》中的这些论点所支撑的是他的财产权理论(第 5 页;1729 年:4.4.2 注释、4.4.3 注释、4.4.6 注释、8.1.3 注释)。巴贝拉克引注了洛克在《论宗教宽容》(*Letters Concerning Toleration*)、《政府论》和《人类理解论》中对财产权的讨论。谈论洛克的财产权理论其实就是谈论洛克的权利理论:“洛克先生所说的‘财产权’不仅仅是一个人对他的物品和占有物所拥有的权利,而且涉及他的行动、自由、生命和身体。总而言之,就是所有种类的权利。”(第 4 页)

由此可见,巴贝拉克提供了研究洛克财产权理论的两个主要进路:《人类理解论》的三个论点对于在语境中理解洛克的财产权理论来说至关重要;洛克所用的“财产权”一词包含所有性质的权利。这两点与我们之前根据文本分析得出的结论是一样的,只不过被相关的语境细节所强化了。正如巴贝拉克所言,这使得我们从文本分析着手具有了历史正当性(第 84 页)。

3

以上这一进路似乎与拉斯莱特的以下见解相矛盾:《政府论》与《人类理解论》之间没有哲学性的关联。“并不存在任何相互联系”(第 48 页),“它是为完全不同的目的而写的,而且洛克在写作时处于完全不同的心态中。”(第 83 页)但是在我看来,这个明显的矛盾并不是无法调和的。拉斯莱特这里的主要意图是想使读者们明白,与霍布斯不同,洛克的政治理论不是他的哲学的逻辑演绎结果(第 85—90 页)。对此我完

全同意。拉斯莱特接着说,在《人类理解论》和《政府论两篇》之间可能存在某种松散的、“开放性”的关系(第 87 页)。本书的这一章想要探索的就是这个关系。虽然我和邓恩一样认为拉斯莱特将这个关系描述为“洛克式态度”,并将其与“洛克式哲学”对立起来的做法并不妥当(1969 年:第 119 页注释),但以下三个基本观点显示了我与拉斯莱特的一致之处。首先,由目前的文本分析和巴贝拉克的论文所支撑起来的关系仅仅涉及《人类理解论》的部分内容与《政府论》。其次,这个关系比正式的逻辑演绎关系要松散得多。我之前使用“暗示性关联”、“支持性”、“基础”、“支撑”等词就是为了以试探性的口气来表述这个关系。第三,巴贝拉克明确认为在这两部作品间存在着重要的关联。这为我们试图去让这个关联变得更为清晰的努力提供了历史性依据。拉斯莱特暗示了这个历史性依据,但却没有加以利用。约尔顿已经在这个方面进行了非常出色的尝试。他将洛克的财产权理论看作是对《人类理解论》所推荐的那种道德概念的概念性分析方法的运用(1970 年:第 181—195 页)。

如邓恩所言,妨碍我们去观察《人类理解论》与《政府论》之关联的最大阻碍就是,试图将《人类理解论》归为经验主义或理性主义的倾向。跟随巴贝拉克的脚步,将《人类理解论》置于更广泛的 17 世纪自然法写作的智识性语境中,为我们提供了一个更具有历史敏感度的解读方式。这样一来,我们能够“理解《人类理解论》所主张的立场的内在原因。正是这些原因塑造了《政府论》的独特形态”(邓恩,1969 年:第 92 页)。

第二节 混杂情状和关系

1

巴贝拉克所勾画出的,想要引起人们注意的《人类理解论》的三个主题之间具有密切的关联。造物模式是《政府论》中分析财产权的

9 基础。在《人类理解论》中,它是由两个复杂观念构成的:“关于一个至高存在的观念,其权力无限、善意无极、智慧无边,我们是他的创造物,而且是依靠于他的。关于我们自己的观念,所谓人类,是一种有理解力的,有理性的存在”(4. 3. 18)。洛克在这里指出,如果对造物模式加以“适当的考察和研索”,它就可以为道德提供基础,正如它在《政府论》中所发挥的作用(2. 6)。当洛克给这个观念一个名字时,他称之为“对造物者的意念(notion)”。如果这个意念是内在的,“上帝会在他的造物上加一个印模,以使人不忘自己的依赖和义务”(1. 4. 13)。洛克称这个观念为“意念”,这说明了它是一种特殊的观念:要么是一个混杂情状,要么是一个关系(3. 5. 12; 1823年:第一卷,第540页;约尔顿,1970年:第161页)。对洛克关于混杂情状和关系的分析加以说明,能够使我们理解造物模式在认识论上的性质。如巴贝拉克所写:“在描述一个自然法体系时,一个作者毫无疑问应该首先告知其读者道德实体或存在”(第84页)。“道德实体”(moral entity)被普芬道夫用来指那些由一个道德概念构成的对象。洛克一般情况下都使用自己关于情状和关系的术语,但是他在第三卷第五章第十二段回到了普芬道夫的术语上。

在“观念”这个概念的诸多意义中,其中一个是指人们使用一个名词来表示这个观念所表达的含义。“文字的意义只是应用文字的那个人用它们所表示出的那些观念”(3. 4. 6)。一个概括性观念(general idea)就是概括性的名词被用来表示的东西(3. 3. 6)。有两种完全不同的概括性观念:摹本(ectype)和原型(archetype)(2. 31. 12;略去简单观念不谈)。实体(substance)的概括性观念是摹本(2. 31. 13)。所有的概括性观念,除了实体的概括性观念,都是原型观念(4. 4. 5)。所以,概括性的原型观念包括了“所有种类的事物”(3. 3. 12)。从某种意义上说,它们是由人建构出来的。与之相对的是实体,它们是由自然建构的。洛克将原型观念进一步分为两个一般性范畴:情状和关系(2. 12. 4, 7)。

情状是指,其本身并不包含自己存在之假定的概括性观念(实体这一概括性观念就与此不同)。它们“只是实体的一些附性或性质,就如三角形、感激、暗杀等等名词所指示的那些观念”(2. 12. 4)。普芬道夫

在《自然法与万民法》的开头也作了类似的区分(参见下文,第32页)。在上面这个定义中,“实体”是指人。洛克的意思是,人建构了三角形,感觉或表达感激,犯下谋杀(3.6.42)。简单情状是由同一类型的简单观念构成的,例如“一打”就是许多单位观念加在一起(2.12.5)。混杂情状是由不同类型的几种观念构成的,如“偷盗,是指不经过物主的同意,暗中变换了事物的占有。我们可以看到,它是由几个不同的观念组合而成”(2.12.5)。关系是那些由“考究和比较各种观念”(2.12.7)而形成的概括性观念。洛克区分混杂情状和关系的另一个方法是,考虑文字和他的对象。表达关系的文字“在其所指涉的事物之外,还指涉着另外一些东西,而这些东西外在于那个事物的存在”,而表达混杂情状的文字则并不指涉这样一些东西(2.25.10)。^①

就政治哲学的目的而言,有三种重要的关系。自然关系(natural relations)是对两个或更多的事物就它们的起源或开端来加以考察而得来的,如父亲、儿子、兄弟、同胞(2.28.2;比较普芬道夫:1.1.7)。建制性关系(instituted relations)是根据某个行动来对两个或更多的事物加以考察而得来的。这个行动是“根据道德权利、能力或义务来做某事”。这个关系包括市民、官员、主人与仆人等(2.28.3)。它们与自然关系的不同在于,它们依赖于人们“在社会中形成的一致”,而且“它们大部分或全部可以同它们所属的那些人的身份离开——虽然具有这些关系的各种实体仍然存在不变”(2.28.3;比较普芬道夫:1.1.8—12)例如,制造物模式对于人来说是一个自然关系,对于上帝来说就是一个建制性关系。一个道德关系(moral relation)是一个意图性行为与一个规范的相符或相违背。罪恶和责任是一个意图性行为与自然法之一致与否的道德关系。非法与合法是一个意图性行为与市民法之一致与否的道

^① 有时候,洛克将这种观念称为混杂情状,有时候他又将其称为这个观念所表示的行动或“对象”。这与其说是洛克的一个混淆不如说是这个概念本身的一个基本特征。由于在这里,观念是对象的本质,所以两者间存在根本性的同一性。我将和洛克一样用“情状”和“关系”相互指代,但是如果根据上下文无法判断它们是指涉观念还是观念的对象,那么我将会特别加以指出。

德关系。德与恶是一个意图性行为与文化规范之一致与否的道德关系(2.28.7;比较普芬道夫:1.2.5—6)。

由此可见,混杂情状与关系是人的观念中的一个非常庞大的范畴。许多道德观念(财产权、义务、权利)和关于人为制品、人的情感、行动和制度的观念都是混杂情状。所有我们通过比较而得到的观念都是一种关系。如洛克所言:“要一一列举所有的混杂情状,势必要把神学、伦理学、法律学、政治学,以及其他科学中常用的大部分字都列举出来”(2.22.12)。^①关系同样也是政治理论的核心观念。那些使得人与动物之不同的各种关系“应当被察知,用名称标识出来,因为在法律方面和人类的其他互相交往方面,我们有许多机会要提到具有这些关系的各种人;而且人类的各种义务所以有束缚力,亦就是因为这些关系”(2.28.2)。^②早在他关于自然法的牛津讲演《自然法辩难》(1662年)中,洛克就强调了社会关系在自然法理论中的重要地位:“对这个(自然)法的大部分认识与人与人之间的多种关系有关且建立在这些关系之上”(第197页)。在这点上,《人类理解论》与《政府论》之间存在着紧密的关联。在《人类理解论》中,这些概念的认识论基础得到了深入的探讨。

11 《政府论》(2.2)在自然法层面上,说明了从这些概念性关联中如何得出各种关系中的义务与权利。这就是《政府论》所想要做的工作。由此观之,与通常的误解相反,洛克的政治思想的一个根本性预设并不是将人当作孤立的个体,而是从人与他人以及上帝的各种关系中来观察人。

与实体观念相对应的那种知识是关于“事物就其本身,以及就它们的关系和它们运作的方式而言的自然”的知识。我们称之为‘*φυσικῆ*’或自然哲学(4.21.2)。这种知识的目的为“纯粹的思辨真理”(4.21.2)。与混杂情状与关系相对应的知识是关于,“一个人作为一个理性

① 混杂情状的例子:2.12.4—5;2.22.4,7,9;2.27.9;2.28.3,7;2.32.11;3.5.3,6;3.6.40,49;3.11.16;4.3.18,26;4.5.4。关系的例子:2.25.2,3,7,10;2.26.6;2.28.2,3,7;4.3.18;1970年第一部作品:1.98;2.2;2.3。

② 比较洛克的以下论述:1936年:第3页、第4页、第11页、第17页、第18页、第21—26页;1931年:第99—100页;第148—151页;第153—160页。

的、意愿性的主体,为了获得任何目的(特别是幸福)所应当做的事”。我们称之为 *πρακτικῆ* 或实践性知识(4. 21. 1)。洛克对实践性知识的重述表明,实践性知识包括了(但没有被其穷尽)之前所界定的那些建立制造物模式上的那种知识所构成的道德(4. 3. 18)。这一说法与巴贝拉克从自然法与政治理论方面对道德所下的定义是一致的(4. 21. 3):

“实践之学(*πρακτικῆ*)是关于如何运用我们自己的能力和行动以获得善的且有用的事物的正当之技术(Skill of Right)。这其中最主要的是伦理学。这种学问就是探索能带来幸福的规则和人类行动的尺度以及对其加以实践的方法。”

实践性知识的目的“不是纯粹思辨和关于真理的知识,而是正当(right)以及与其相适的行为(conduct)”。知识的第三个分支是,实践性与自然哲学所运用的那些观念之间的逻辑。我们称之为符号学(*se-miotics*)或标记之学(4. 21. 4)。

洛克对知识之分类的第一个要点是,实践性知识既包括制作(making)也包括做事(doing)。正如洛克所写:“善的(做事)且有用的(制作)事物;任何目的”,这与他在其他地方对知识的分类相一致(1967年:第245—247页)。这也与他将那些关于应用性科学的观念和关于道德、神、政治学和律法的观念归为一类(原型观念)的做法相一致(比较坎伯兰,1727年:第50—52页;巴贝拉克,1729年:第2—5页)。对自然知识与实践性知识的分类是亚里士多德意义上的分类(乔基姆(Joachim),1970年:第1—18页)。在自然科学中,人的目标是理解、沉思。在实践科学中,人的目标是以某种方式生活并制作某些事物,而不是去理解,除非是为了行动而理解。

第二个要点是,自然哲学与实践哲学之区分并非对应于理论与非理论(non-theory)之区分。自然哲学与实践哲学这两个范畴分别都包含一个理论性部分与一个“审慎性”或者说实验性部分。与此不同,标准的经院式分类则将自然哲学作为理论性知识,而将实践哲学(经济

学、政治学和伦理学)作为非理论性知识(魏胥普尔(Weisheipl),1965年:第59—90页)我们一般认为是弗朗西斯·培根通过将这两类知识分别划分为一个理论性部分和一个“审慎性”(prudential)部分,从而打破了这一标准的经院式分类(1874年:Ⅳ,第79、373页);参见贾丁(Jardine),1975年:第四章。如巴贝拉克所言,对道德和政治的理论性面向的研究,由格老秀斯接过,随后在霍布斯、斯宾诺莎、坎伯兰、莱布尼茨(Leibniz)、洛克和维科的自然法政治理论或者“道德科学”中以不同方式得到了发展。

2

所有的概括性观念具有一个功能:成为这些观念所对应之物的“观念”,“来表示它们”,“来代表它们”或者是“与它们相一致”(2.30.1, 2.31.1;3.2.2;3.3.12;4.21.4)。运用观念——在言说、写作和思考中——是一种意图性(intentional)行为。观念“表象着人心所假设的那些观念的原型。人心意图以这些观念来代表这些原型,并以这些原型为参考”(2.31.1)。“原型”就是人心意图用一个观念来加以代表的东西(2.30.1)。摹本观念,即关于实体的观念之所以被称为摹本(复本)是因为,它们被用来表示一个独立于我们现实世界中(*in rerum natura*)的知识而存在的原型(2.31.13)。所以,摹本观念的原型是实体,它们“外在于我们”(2.30.5)。

原型观念,即关于约习性(非自然)事物的观念,之所以是原型(本源)是因为,它们被用以表示的原型就是这些观念本身。这些观念就是他们自己的原型(如其名称所暗示的)。这些观念“并不被当作是任何事物的复本,也不将任何事物的存在作为它们的本源”(4.4.5)。一个原型观念“并不是用来代表任何事物而仅代表其本身”。它“只包含了人心意图让它所包含的内容”(2.31.14)。由此可见,摹本观念复制了它们的自然原型,而原型观念是它们自己的原型。

《人类理解论》的这个主题使我们去注意洛克对关于自然事物的知

识与关于约习性事物的知识的巨大差异的说明。关于实体的知识被用以复制他们的相关(in re)对象。这个观念来自于它的对象。我们通过比较这个观念和它的对象来对这种知识的“相称性”(adequacy)进行判断。关于社会性或者约习性现实的知识恰恰与之相反。在这里,知识而非对象才是原型。观念本身是规范性的。我们通过将“对象”与它的观念相比较来判断约习性事物的“相称性”。“复杂的情状观念和关系观念,都是原本,都是原型。它们不是摹本,不是照着真实存在的模型做成的,人心并不期望它们和一个模型相契合,精确地相对应……它们原来就指的是那些情状(和关系),就只属于那些情状(和关系),因此,那些情状(和关系)只要存在,就和那些复杂观念确相契合”(2. 31. 14)。“因此,在这方面,观念本身都是原型,而且各种事物不能不与它们相合”(4. 4. 5)。¹³

摹本观念指涉自然现实而且其真实价值(truth value)取决于这一自然现实(2. 32. 13)。原型观念指涉社会性或约习性的现实而且其真实价值独立于这种现实(2. 32. 17)。混杂情状和关系不仅定义了它们的对象,它们本身构成了它们所表示之物的本质(essence)。它们是“可能存在的情状(与作为对象的关系)的本质”(2. 31. 14)。它们是规范性的、构成性的(constitutive)。社会现实通过它们得以被构成、被分类、被命名和被评判(3. 5. 2; 比较约尔顿,1970年:第138—159页)。

洛克讲述了一个关于原始语言的故事以揭示他关于原型观念的构成理论(constitution theory),以此来说明这种观念在什么意义上不仅仅是描述性的,而且是规范性的、构成性的。(人类通过追溯混杂情状和关系的概念性关联所获得的相关知识同样也是关于社会现实的知识,但是这种知识并不属于我们这里所说的构成理论。)亚当会使用语言,但是他身处异乡,那里的多数事物都还没有被命名。亚当发现拉麦(Lamech)有麻烦,他以为拉麦妒忌其妻子有通奸行为。他发明了希伯来词忌妒“kinneah”(“jealousy”)和通奸“niouph”(“adutery”)这两个词,从而能够与夏娃来讨论这件事(3. 6. 44)。亚当后来发现拉麦是在为其他事而烦恼(他杀了一个人)。他发现拉麦的麻烦与他的观念并不一致。

这并没有使亚当改变他的观念。他的误解不是一种知识性的误解,而是他运用观念时发生了错误:他错误地使用了他的观念:“他既然自由地集合了那些观念,因此,那个集合体中所有的一切亦正是他意图要加入的,因此,它不能是不完全的,不能是不贴切的,因为它既不表象任何原型,因此,它亦就不参照于任何原型。”亚当的“kinneah”和“niouph”这两个观念仍然是忌妒和通奸的原型。它们仍然是标准(norms),它们“被赋予相关名称从而来命名所有同他的那些抽象观念恰巧相符的事物,并不考察那一类东西究竟存在与否,因为标准是他自己定下的”(3.6.46)。

洛克又以“zahab”(黄金)为例,将上面这个例子与亚当获得某个实体观念的方式进行了比较。亚当发现了一个黄色的、坚硬的、比较重的“明亮悦目的实体”。他选择了这三样特征,将其构成为“zahab”的本质(3.6.47)。在制造他的“zahab”的观念的过程中,亚当所做的和先前得出关于忌妒和通奸的混杂情状的做法“完全不一样”(3.6.46)。他的黄金观念的原型在自然中,而且“除了他从事物本身中得到的观念外”,他并没有在这个复杂观念中加入任何简单观念。亚当的观念是被他用来复制其涉及的对象。他意图要“使其名称所表示的,亦就是这样相契的一个观念”。

洛克所做的区分的核心在于,对观念的使用是一种意图性(intentional)行为。亚当的意图在这两个例子中是不同的。正如麦凯(Mackie)所写,亚当“意图使用“zahab”来表示某个东西,不论这个东西其特征与构成最终会是什么;但是亚当并不意图使用“kinneath”来表示正在困扰拉麦的任何麻烦,他也并不意欲使用“niouph”来表示亚大(Adah)最近的任何行为”(1976年:第93页)。在“zahab”和“niouph”的例子中,亚当意欲他的观念成为规定这个特定对象的标准。如果亚当想要增加对什么是黄金的知识,他需要更为细致地观察他手中的样品(3.6.47)。与此相反,对忌妒和通奸之事例(依其名称而挑选出的事例)的观察无法增加他关于什么是忌妒和通奸的知识。在这里,观念本身提供了规范性知识。

洛克这里的论证并不是说,亚当无法通过观察约习性事物的例子来增加关于它们的知识。亚当可以去学习,比如说,工匠和他们的制品(两个关系),从而习得这种社会学现象。他可以积累有关工匠如何工作、为何工作以及在什么条件下工作的信息。尽管如此,这些都不能改变他关于什么是一名工匠、什么是一件制品的观念。他的经验性学习必然预设了规范性观念,并在其指导下进行。这些规范性观念构成了他这一研习的本质,定义了他的研习对象。我们可以用洛克的另一个例子来对此加以解释:自杀就是夺取一个人自己的生命,而对自杀的经验性研究预设了自杀这一概念并以此作为一个规范性框架。对于洛克来说,这一必要预设的必要性,例如“自杀是夺取一个人自己的生命”,并不在于它们来自于现实,而是在于现实通过与这一必要预设相对而得到评判。一个原型观念告诉我们任何非自然事物是怎样一种对象。这是一个约习主义者(conventionalist)的论点(3. 10. 33, 3. 9. 7)。

洛克回到另一个普通情景中来继续讲述关于原始语言的故事:即当一个人出生在一个已经形成的居住着诸多语言使用者的共同体中。“忌妒和通奸慢慢地成为通常的用法。此时,情况就有所不同了”(3. 6. 45)。亚当的子女和亚当一样,他们可以随心所欲地创造观念。但是,语言是为沟通所用。为了与他人沟通,用语词表达一个人自己的观念是不够的。为了沟通,人们使用的语词必须能够“标记同他们接谈的那些人心中的观念,因为若不如此,则他们的谈话会全无效果”(3. 2. 4)。严格地讲,并不需要完全理解另一个人,并不需要知晓某个语词所代表的观念。对于人们来说,“他们以为自己所用的文字契合于语言的通常意义,那就够了”。观念与主体间语言的通常用法之间的这种关系构成了亚当的子女们的语言性行为(linguistic behavior)。他们在“熟知的用法”中发现了“kinneah”和“niouph”这两个词。作为概括性语词,这两个语词的抽象观念“就是这两个名称所区分的种类的实质”(3. 6. 45)。当他们要使用他们的语词来指涉“已经确立起来并获得公认”的那些约习性事物的时候,“他们必须使这些名称所表示的自己心中的观念,契合于这些名词所表示的别人心中的观念;并且把那些观念作为模型,作

为原型”。

由此可见,一个概括性名词在一个语言共同体中所指涉的那个原型(代表一个混杂情状或关系)并不是某个人自己的观念(这和亚当的情况不同),而是指涉“别人在这些观念的通行名称上所加的意义”(3. 6. 43)。只有当一个概括性名词与他“在本义上被赋予的观念”相一致时,对它的使用才是恰当的(2. 31. 4)。原型观念构成了约习性事物的本质。反过来,原型观念又从它们的名称在一个通常语言的标准使用中获得其含义。因此,在一个已经存在的语言共同体中,社会现实首先在语言(和观念)的作用下被构成为多种事物,且其存在依赖于共同体对其恰当名称的持续使用(3. 5. 10; 比较约尔顿,1970年:第138—139页)。混杂情状和关系以及它们的对象(它们的本质)并不是主观性的,而是交互主体性的(inter-subjective)。它们存在于通常用法对它们的名称的持续性、规范性的运用中(3. 5. 10; 比较哈克(Hacking),1975年:第47页;约尔顿,1970年:第159页)。

洛克要求他的读者想象一下亚当所发明的“zahab”这一概括性名词在通常用法中的遭遇。如果人们用“zahab”来指涉他们所能发现的自己手中的样品的所有特质的总和,那么每个人所言的将是各不相同的事物,因为人们可以在每个特定实体中发现无穷无尽的各种特质(3. 6. 48)。最后就会出现像巴别塔一样的局面(3. 6. 28)。因此,亚当和他的朋友们达成了某种一致,将某些“主要特质”作为一个自然种类的本质属性,并以此方法来将自然建构为不同的种类(3. 6. 49)。黄金的观念,列举了一些容易辨认的特质,变成了一个标准。以此标准,某个语言共同体将自然分级分类(3. 6. 51; 比较波义耳(Boyle),1660年:第199—200页)。被赋予名称的实体的观念被确立起来“作为事物的模型或形式……;各种存在着的特殊事物如果与那个形式互相契合,它们便属于那一种,得到那个名称,并且归在那一类里边”(3. 3. 13)。与混杂情状和关系一样,一个语言共同体中的实体观念与它们的名称有着密切的关联。如此一来,共同体在使用这个观念时首先指涉的就是这个名称的通常用法。这就是“这个名称的含义,其原型所在”(3. 6. 43)。

由此可见,语言,或者说概括性名词的通常用法,使得这个共同体能够将交互主体性现实划分为不同的种类(既有自然的,也有约习性的)¹⁶(3. 3. 13)。不恰当地做一个跳跃时代的比喻,使用概括性名词的作用就像语法在维特根斯坦的语言的建构性理论中所起的作用(维特根斯坦,1974年:ss. 371,373)。^①在这一点上,洛克对原型和摹本所做的区分似乎就不是那么鲜明了。虽然这么说,但是自然中还是存在独立于社会性划分的实体的(虽然人们用他们能够使用的概念来处理这种现实)。并不存在独立于原型观念(约习性观念据此得以被建构)的约习性观念。例如,如果某个文化中没有“刺入”这个原型观念,那么人们也就不会有“刺入”这个观念(3. 5. 11;比较约尔顿,1970年:第139页)。这种东西完全是(*simpliciter*)依靠人们的语言确立起来的。原型观念的这一认识论上的特殊地位赋予了政治哲学(涉及原型观念)相对于自然哲学的优越地位。在处理名义本质(*nominal essence*)和实在本质(*real essence*)的过程中,洛克政治哲学的建构性理论的内涵得以浮出水面。这样一来,洛克就向我们阐明了制造物模式的认识论基础。

第三节 政治哲学的地位

1

洛克指出有两种本质:名义本质和实在本质。前者指被命名为某种特殊事物是指什么;后者是指那个特殊事物本身是什么(3. 3. 15)。名义本质是被复杂观念所命名的各项特征的集合。人们一致同意,这一集合是一个物体成为这种或那种事物的关键所在(3. 6. 2)。洛克称

^① 这一相似性可能并不是一种巧合。参见图尔明(Toulmin)和雅尼克(Janik),1973年:第123页。

名义本质为“人为性的构造”(artificial constitution, 3. 3. 15), 因为, 虽然人们观察到这些要素“经常性的同时存在”, 但还是由人来挑选出其中的一部分并决定将它们所建构起来的東西命名为某物, 或者说某类事物(2. 23. 1)。

洛克以黄金为例对此加以了说明。我们将某物命名为黄金是因为它具有这种或那种特质。这些特质的集合“使得某物是黄金, 或者使它有权利得到‘黄金’这一名称……所以它是这个物体的名义本质”(3. 3. 18)。在一定范围内, 人们会一致同意: “任何东西的性质如果与那个名称所标记的那个复杂的抽象观念不相契合, 就不能被叫做黄金”。正是因为名义本质, 一个物体才被命名为某种事物。

实在本质则是“另外一回事”(3. 6. 3)。实在本质有两个标准。它是“任何事物的存在, 而且物之所以为物, 亦就全凭于它”。这是本质(essence)或“essentia”的传统内涵(3. 3. 15)。其次, 某物的种类之特征“依赖”于它(3. 3. 6)。它是“事物的因果性基础”(约尔顿, 1970年: 第30页)。虽然实在本质不是“事物的‘类’(class)、‘种’(kind)之特征”, 其本身不是一个种类(sort), 但它“与种类有关”(约尔顿, 1970: 第30—31页; 比较3. 6. 6)。因此, 虽然我们是基于事物的名义本质来认识其为何种事物, 但作为某个特殊事物的因果性基础的实在本质才是使得此物成为某种事物的原因(3. 3. 13, 15; 4. 6. 11)。我们无法认识实在本质的实体, 但也许更高级的智慧者能够认识它们(约尔顿, 1970年: 第32—33页)。洛克写道, 名义本质(事物据此被这样或那样加以命名)和实在本质(什么使得此物成为这样一个事物, 从而成为这样一种事物, 虽然就实体而言我们无法对其加以认识)在情状和关系(就其对象而言)方面永远是同一的, 但是在实体方面却总是不一样的(3. 3. 18):^①

我们既把本质分为名义的和实在的两种, 我们就可以进一

^① 比较 3. 43; 3. 5. 14; 3. 11. 15; 4. 12. 8。

步说,在……情状方面,它们永远是同一的,在实体方面,它们永远是不同的。就如空间被三条线所围后所成的形相,既是一个三角形的名义本质,亦是它的实在本质,它不但是那个概括的名称所表示的那个抽象观念,而且亦正是事物的本身存在,亦正是事物的一切性质所依的那种本质,亦正是那些性质完全不能离开地联合着的那种本质。

在这段文字中,洛克聚焦于他的“摹本-原型”之分的另一面向,并且为实践性知识的理论维度奠定了基础。

名义本质和实在本质在情状和关系方面永远是同一的,这根源于这些观念及其“对象”(或者说社会现象)得以确立的方式。洛克的这一说法推出了他的一下主张:情状和关系(就对象而言)的本质并不独立于它们所代表的观念(3.5.3,3.10.33)。当人们确立情状和关系的观念时,他们并不遵从相关(in re)的任何模式(如他们确立关于实体的观念时那样)(3.5.6)。

人们依据那些定义性特征将关于社会现象的观念“的集合组合起来并记住”(3.5.3)。同时,人们“用一个名称将它们结合在一起”,从而使得只有具备这些特征的社会现象才配有此名称(3.5.4)。通过这种方式,一个复杂观念得以被确立起来。它包含了关于这些特征的观念并被赋予了一个概括性名词(3.5.5)。对于其他那些“虽然在自然中有同样的联系”的社会现象,“人心任其松散,不把它们集合成一个观念”(3.5.6)。通过这种方式,“一个种类被建构起来”,一个共同体的社会现实被建构为不同的种类(3.5.5):“这些混杂情状的本质,是人心的产品……而且这些种属自身是由人所形成的。”(3.5.4;比较3.5.6)。

虽然这些观念是关于这些社会现象的观念(这些社会现象由这些观念建构起来),但它们不依赖于那一现实来获得其真实价值:人不“用自然中具有特殊组织的模型来确定它们”(3.5.3;比较2.32.11—2)。比如说,母亲、父亲、儿子、女儿和性交这些观念以特定方式组合起来就得到了“乱伦”这一概括性名词(3.5.6,普芬道夫也使用了这个例子:

1. 2. 6)。这个观念必然是实在本质,因为正是“乱伦”这个观念本身决定了什么是一种乱伦行为。这类观念存在于我们的通用语言中,我据此来判断现实(2. 30. 4, 2. 31. 4, 2. 32. 11)。

由于这些观念构成了社会实践和社会关系,所以它们就一起构成了某个文化的“生活方式”(3. 5. 8)。由于它们构成了社会实践,这些观念就随着社会实践的变化而同时变化(2. 22. 7)。在一种“默示一致”中学习语言,人们就学会了如何参与到一个共同现实(common reality)中(这一现实由人们的语言和文化规范所构成)(1. 3. 22; 比较 2. 28. 10; 3. 2. 8)。假如亚坡加克诺王(King Apochancana)在英国受教育,他就可能像一个英国人那样因成为一个神学家或一个数学家而出名。“他同较进步的英国人相比,其全部的差异只是:他在运用自己的才具时,受了本国风向、习俗和意念的限制”(1. 4. 12)。

至此,我们可以看到,当洛克在解释情状和关系是如何得以确立时,他并不认为人以一种个体性的方式确立了它们,他是在解释一个关于(能够在主体间成立的)概括性观念的规范性框架(根据这一框架,一个社会得以存在下去)如何得以可能。某个个体习得这些观念的方式是通过解释或者观察已经存在了的行为,例如他获得“决斗”和“击剑”这两个观念的方式(2. 22. 9)。但是在某些情况下,人们制造了一个观念,然后依据这个观念来建构现实:发明“或自发地把心中的简单观念合拢起来:因此,首先发明印刷和镂刻的人,在这两种艺术未曾存在之时,心中就已有它们的观念(2. 22. 9)”。发明者就像是一个工匠(artificer),他创造了相关的观念(3. 6. 40)。

关于实体的观念则是另外一回事。关于实体的概括性观念是规范性的“模式”(patterns)或“形式”(forms)。据此,一个文化将自然建构为不同的事物。尽管如此,独立于这一观念(且人们无法知晓的)的是“那些确切的本质,自然据此制造了所有特殊事物,从而使得所有特殊事物被划分为不同的种类”(3. 10. 21; 虽然这不见得是一个本体(ontic)或一个确定不变的划分)。摹本观念(一个自然实体依此而被分辨出来)使得某物被称为某个实体(3. 6. 50)。如果我们发现了,比如说,

黄金是什么,我们就在以下这一预设下来观察我们手中的东西是否是黄金:黄金这一种类(根据“显而易见的外部特征”而被建构出来)确实构成了相对应(*in re*)的种类(3. 6. 25)。通用中的摹本观念是名义性本质,是“人为性的构造”,因为我们正是根据摹本观念将自然现象建构为不同的特殊种类。但是,自然现象之所以起初是某个种类(即它的“真正构造”)的原因并不在于这一摹本观念。它不像关于社会现象的原型观念那样。洛克有一个关于发展的语用性理论(*pragmatic theory of the evolution*)。这一发展是一种文化在如何将自然分为不同种类这方面的发展。很早以前,粗野而无知的原始人就基于某些人类的实际利益而对自然进行了分类。这一分类并不是由探寻事物实在本质的逻辑学家和哲学家做出的(3. 6. 25)。另一方面,由于社会现象首先是根据通用中的概括性观念来加以分类的,人们能够,通过了解其相对应的名称在通常用法中的含义或定义,来发现事物的实在本质(不只是名义本质)(2. 32. 12):

关于混杂情状的抽象观念,只是由人自愿集合起来的一些简单的观念,因此,每一种情状的本质都只是由人所形成的。不过我们对于这个本质,在任何地方亦没有别的明显的标准,所有的只是名称本身,或那个名称的定义。

聚焦洛克的“构成”(constitution)这个概念,能够使我们对洛克关于摹本观念和原型观念的区分有更进一步的认识。洛克认为,构成(constitute)一个种类(无论是自然性的还是社会性的事物)的观念就是那个种类的本质(3. 6. 2)。洛克还指出,成为一个种类的本质也就因此而成为那个种类的某个事物的本质(3. 3. 12)。这是因为,某一单个事物本身并无本质可言,本质性(essentiality)预设了一个观念,这个观念决定了成为某种特殊事物关键取决于什么。(3. 6. 4;比较麦凯,1976年:第104页)。本质并不是我们根据某个概括性名词挑选出的一系列

现象中的某个要素。它是那些现象的构造、布局和组织。^①通过用观念来描述运动的某些特定组合,我们将身体性的运动构建为人类行为、实践和制度等等。这些描述被置于我们的语言中。它们作为我们行动和生活的规范而发挥作用,所以它们必然是实在本质。我们关于自然的观念也是以这种方式运作的。不同之处在于,自然世界是以独立于我们对观念的描述性和规范性使用的某种方式而被安排的,所以我们对它的观念是名义本质性的,而非实在本质性的。

洛克认为,确立实在本质的第二个依据在于,事物的种类性特征依赖于它(2. 32. 24; 3. 5. 14, 3. 6. 3, 3. 11. 22)。就情状和关系而言,是复杂观念本身“决定了某个种类的特征,而且种类的特征仅仅来自于复杂观念本身”(3. 5. 14)。在这里,洛克的核心要义在于,他经常将“原因”(cause)和“起源”(original)作为“实在本质”、“真正构造”和“基于此”的同义词来使用的(3. 3. 15, 18)。他并不是在思考一种休谟式的原因,一个前-后关系。在混杂情状和关系中,实在本质和特征的因果性关系(举例来说)是一个三角形与它的特征,一个行为与罪恶和责任的道德特征之间的关系(2. 28. 4)。这个意义上的“原因”是17世纪的标准用法,它基本上等同于我们在口语中对“原因”或“因为”(because)的使用。原因从事物的构造方面解释了事物的特征。

洛克用三角形(一个混合情状)来解释他的理论,但是他称,如果我们能够知晓实体的实在本质,他的理论也能用来解释实体(4. 6. 11)。我们从我们关于一个三角形的实在本质的观念(加上一些定理和定义)中发现了一些定义性关联,这些关联使我们得出关于三角形特征的某些主张。如果存在一个这里所谓的三角形,那么它就会具有我们所主张的那些特征,因为三角形的定义就是三条线相遇而形成三个角(即实在本质的观念所言称的那个构造(configuration)或那个实在本质)(2. 31. 3)。如果一个图形不具有这些本质性属性,那么它就不具有那些特征:“如果就一个三角形的观念而言,三角形的三个内角之和等于两个直角之

^① 比较培根,1874年:I,第285页;波义耳,1660年:第2页。

和,那么在什么地方,当一个三角形真实存在着时,这个命题亦是真的”(4. 4. 6)。一个三角形的观念是关于它的特征的主张之所以能够成立的理由。这里的关系是理由与结果、假设与结论之间的关系。作为一个存在着的三角形的构成,三条线相遇而形成三个角是三角形的特征之所以能够成立的“原因”。或者说,正是基于此,三角形才具有那些特征(3. 3. 18)。关于实在存在的假设或者说关于实在存在的观念解释了现象(特征),当这些现象是根据这一假设而被构造(organised)起来时。在这里,逻辑关系与本体性关系之所以是同态的是因为,对象的组织形成(arrangement)与为逻辑关系提供基础的观念保持一致(4. 4. 6)。解释(explanantes)就是被解释(explananda)的构成。格林(Grene)向我们指出,这个解释模式,即存在一个相关的形而上学原因对假设做出回应,被早期的皇家协会(Royal Society, 1663年)的许多成员所运用。正如她所写的:“某个解释之所以能够起到解释的作用是因为事物是被那个解释所决定的。如果一个解释是真实的,那么不仅对某个现象的描述在逻辑上来源于它,而且这个现象本身就是这个解释所提供的那个事态(state of affairs)的结果。只有在形而上学的范畴内,物理解释才是因果性的。这不是通过在一个现象与另一个现象之间在时间序列上建立必然或恒定的关联,而是通过将所有的现象整合在一起使之成为某一真正同类事物,从而带来某种效果”(第153页)。

当在这个层面上说给出某物的“原因”、解释或“起源”时,它的意思是:为何X源于Y;为何Y构成了X(或者说Y是X之存在的原因)。比如说,当洛克在《政府论》的标题中写道,此书是关于公民政府的“起源”时,他的意思是这本书解释了政府应该是什么。“同意”被认为“构造”了政治社会(2. 99)。之所以称之为一个政治社会,是因为它是由同意所构造成的。这个“因为”后面的内容就是某物之为某物的本质或者说原因。比如说,某物为一盏灯是因为它提供光亮。

弗朗西斯·培根(1561—1626)在他的《自然的解释》(Valerius Terminus)一书中提出了“起源”的这层含义。它来自于培根对“*naturae notior*”一词的翻译(“*naturae notior*”是对亚里士多德的“ $\tau\eta\phi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$ ”

一词的翻译, VI, 第 60 页; 参见科斯曼[Kosman], 1964 年)。“τῆ φύσει”的意思是“绝对性地得到更进一步的认识”(better known absolutely)。在拉丁文作家中, 它的意思是“首先”(prior in), 或者说“对自然的更进一步认识”。在绝对意义上得到更进一步认识就是亚里士多德所说的“原因”(“αἰτία or διότι”), 即与解释(*explanandum*)或“διότι”相对的解释者(*explanans*) (《后分析篇》: 71b 30—33, 72a 22—24)。当 17 世纪的那些学者在探寻事物的起源或原因时, 他们并不是在探寻事物的历史起源, 他们是在试图找到事物之所以是某事物的解释(比较巴贝拉克, 1729 年: 第 1 页)。勒内·笛卡尔(Rene Descartes)在将这些不同的术语整合起来的过程中起到了关键作用。他将“本质”(essence)和“原因”(cause)直接与亚里士多德的“αἰτία”联系起来, 使它们同时解释事实和构成事实。笛卡尔是通过将“αἰτία”(解释)与“τό τι ἐν εἶναι”(构造)等同起来, 以达到这样一个效果。他在对第四个反对意见的回复中(跟随亚里士多德)写道, 实质或原因是理论性的“任何知识的起源”(1967 年: II, 第 112 页)。这一理论知识的亚里士多德式模式一直到 17 世纪(包括整个 17 世纪)都被当做一个范式。如亚里士多德所言:“当我们认为我们意识到某个解释(对象基于此而存在)就是这个事物的解释, 而且不可能存在其他情况时, 我们就认为我们直接地(*simpliciter*)理解了一个事物”(《后分析篇》: 71b 10—13)

一个混杂情状或关系的原型观念必然符合理论知识的这些标准。我们知道, 原型是解释(由于它对象才存在), 因为对象是根据它而被制造或构成的。当也只有当对象与原型相符时, 对象才成为某种对象。原型观念就是“基于此的那个解释”, 其原因正是在于它们是原型。所以, “我们能够确实无误地断言, 我们在这些观念方面所得到的知识, 都是实在的, 都可以达于事物本身”(4. 4. 5; 比较约尔顿, 1970 年: 第 108 页)。由此, 洛克向我们说明了人类所能获得的多数关于道德学和政治学的对象——人类行动、制度和社会关系——都是原型。这是能够对它们进行理论性或科学性处理的必要条件(3. 5. 14)。

如洛克所言, 关于自然世界的知识恰恰与此相反(3. 6. 2)。在这

里,人认识了特征(现象),但却无法认识作为特征的基础的实在本质。²² 解释并构成特征的实在本质是人类无法知晓的(2. 31. 6),所以洛克在这里的任务(作为一个自然科学家)是,勾画出相关的相互关系和规律性并作出假设(4. 12. 12;比较约尔顿,1970:第44—104页)。关于自然世界的知识是特殊性的(particular),而不是概括性的,而且其假设是概然性的。要想以人获得关于社会世界的知识的方式来认识自然世界,就必须能够认识实体被制造或构成的方式。这要求认识实在本质,而非名义本质,即获得关于实体的原型观念。但是,正如混杂情状和关系中的“对象”之所以能够被人们认识是因为它们是根据人的原型观念而被制造或构造出来的,实体也只能被它们的制造者——上帝所认识(3. 6. 3;比较约尔顿,1970年:第80页):

“我们如果能知道,人的动作能力,感觉能力,推理能力,都是从什么组织流出的,并且能知道,人的有规则的形相依靠于什么组织(天使大概可以知道这一层,造物主是确乎知道的),则我们对于人的本质所形成的观念将大异于现在关于人这个物种的定义中所舍的一切(不论这个定义如何)。”

2

在《人类理解论》的扉页对胡克的《教会政体的律法》的9.5章节的引用中,洛克其实已经暗示了他后来的看法:人对实体不具有理论性知识,因为实体不是由人制造出来的。他后来通过使用“原型”这个术语来表示人对自己制造的事物(产品、行动、制度、实践和社会关系等等)所拥有的观念,进一步强调了他的这一看法。柏拉图和多数基督教哲学家通常用“原型”来表示神圣观念(Divine ideas),上帝根据它来制造实体。通过将人对其所制造出的世界所拥有的知识称之为原型,洛克想要说的是,在这个领域中,人在认识论层面上处于与上帝相似的地位。

关于制造者知识的这种理论并不仅仅存在于洛克的学说中。在阿伦特(Arendt)和哈贝马斯(Habermas)看来,这个理论是现代认识论的一个标志(阿伦特,1973:第295页;哈贝马斯,1974年,第61页)。根据亚里士多德的说法,实体的本质可以通过“努斯”(nous)而被认识(《后分析篇》:100b 5f)。尽管如此,如洛克的好友罗伯特·波义耳在《形式与特性的起源》(*The Origins of Forms and Qualities*)一书中所言,亚里士多德关于实在本质的例子主要来自于人类的人为制品。在这里,事物根据原型被制造出来,而原型被认为是本质(第145页)。科斯曼教授指出,阿威罗伊(Averroes)是对认识实体的实在本质提出怀疑主义意见的一位重要作家,而他的理由类似于洛克的理由。相比较而言,实体的原因能够被自然而非被人更好地认识,因为是自然制造了
23 实体,这犹如工匠与工艺品之间的关系(科斯曼,1964年)。这一怀疑主义的传统被威廉·奥康姆(William of Ockham)和贝拉明主教(Cardinal Bellarmine)传接下来(以反对伽利略)。培根试图在《新工具》(*Novum Organon*)一书中通过提供回到实体之原因的方法(使得人能够制造事物的结果),来建立一个新的推理方法,从而缓和这一怀疑主义(培根,1874年;I,第281页)。笛卡尔主张,实体的实在本质能够被认识,但是到了波义耳、洛克和牛顿那里,怀疑主义的论点又得以复苏。自然科学家通过建构最简单的假设来描述现象之间的相互关系。

洛克的原型观念的构成理论,或者说洛克的制造者知识理论,可以被看作是对传统的实践知识或者说制造者知识理论的总结。阿奎那在《神学大全》(*Summary of Theology*)里写道:“实践理性……产生了它认识的事物……思辨理性……从事物中获得其知识”(I. II. 3. 5. 1)。思辨性(物理)知识是摹本性的;实践性知识是原型性的。实践性知识的范式是一个主体,一个行为者(doer)或一个制造者(maker)所拥有的知识。这些知识是关于他所创造出事物的知识。他的知识是他制作某物或做某事并对其结果进行评判所依赖的原型或形式。这一亚里士多德模式被许多17世纪的作家所运用:苏亚雷斯(Suarez)、培根、霍布斯、普芬道夫、波义耳、牛顿、维科以及洛克(3. 6. 40; 4. 11. 7;

1,52—54)。区分有关这种知识的两个主张是很重要的。第一个主张是,主体拥有关于结果应该是什么的特殊知识:规范性(normative)知识。他并不拥有有关这个结果将会是什么的居先性(prior)知识:说明性(prescriptive)知识。第二个主张是,主体拥有的实践性知识可以用来评判结果。

可以认为,洛克将这个模式进行了归纳,因为他在早先关于亚当引进新名词的例子中指出,以下这种情况是很偶然的:拥有规范性知识的那个人就是制造某物或做某事的那个人。并不是制造或做事本身使得某人拥有一种特殊知识,这个知识是通过认识原型(人的所作所为必须与其保持一致)而被拥有的。其次,如我们之前已经提到的,不仅仅制作和做事这样的主观之为是意图性的行为,对语言和观念的使用也是意图性的行为。我们希望在运用我们的观念时与通常用法保持一致,所以我们将通常用法当作一个(变量)规范,从而以与其相接近的方式来行动并形成我们的生活方式。洛克所归纳的制造者理论说的是,基于一种默示的认识,共同体大体上根据通俗用法(civil use)中不那么精确与恒定的原型构造其行动、关系和产品,这些东西编织了他们的生活方式。

洛克的归纳得出了两个结论:我们的观念,从而我们的语言,既是描述性的也是规范性的。另外,就人们所制造的世界而言,我们的观念享有原型性的重要地位(archetypal priority)。尽管如此,当我们论及例如几何学家、建筑家和工匠这些主体时,这一对传统实践性知识(制作和做事)的扩展并不拥有其似乎能够拥有的理论上的重要地位。在上述这些主观性例子中,原型观念是明晰而精确的,而洛克却总是在强调通常用法中的原型观念所具有的不精确性和可变性。对此的一个解决办法是忽视通常用法,用含义明确的定义来制造清晰的观念,通过使用道德原理来做出各种引申,然后将合成出的共同体蓝图加于社会之上。这显然就是霍布斯那臭名昭著的策略,正如他在《给数学教授的六堂课》(*Six Lessons to the Professors of the Mathematics*, 1656)(1845年:Ⅶ,第183—184页)与《利维坦》导论中所勾画的那样。霍布斯的理

论是在关于知晓事物的制造者的传统模式上做文章(比较查尔德(Child),1953年)。洛克将关于制造者知识的理论延至一观念在通常用法中所起的构成性作用,而且他坚持人们必须以嵌入到其身处的社会现实中的混合情状观念与关系观念为起点。这使得洛克的哲学进路与霍布斯完全不同(比较哈金,1975年:第6页,有一个相类似的对比)。就此而言,洛克与那些伟大的自然法学者以及差不多同时代的维科(1668—1774)保持着实质性的一致。在《新科学》中,维科对人类关于自然世界与社会世界的知识给出了一个惊人相似的主张。对于这些事实,人们“不得不感到惊讶”:“哲学家应该尽其全力地去研究自然之世界,而这个世界由于是上帝所造,只有上帝了解它;哲学家应该忽略对各个民族,或者说市民之世界的研究,而这个世界由于是人造的,人类是能够了解它的。”(维科,1970年:第96页。比较欣蒂卡(Hintikka),1975年:第86—87页;庞帕(Pompa),1975年:第77—79页,156—157页)。接着,维科进一步强调了从一个既定文化的构成性和规定性观念开始进行研究的必要性。

如约尔顿所言(1977年:第10页),洛克思想的这一解释学面向在《人类理解论》的多处被反复提到并加以应用。这一维度使得洛克能够解释人对当前社会结构的附着,它同样也是洛克《政府论》中的规范政治学的基础(例如1.58;2.223)。如邓恩所言,关于通常用法中的概括性观念的构成理论是洛克对“他处理社会结构(人像数据、像社会事实般生活在这个社会结构中,而且它不能被解释为是某些意图性的行为的即刻结果,它也无法被某些个体有效地加以操纵,它实际上构成了人们生活的语境)的程度”的哲学解释(1969年:第236页)。邓恩指出,人们之所以会误认为洛克是一位主张原子式和抽象式个体的哲学家,就是因为他们没有看到这一点(第229—241页)

洛克说,如果人能够拥有关于混杂情状与关系的清晰观念,就像几
 25 何学者和工匠那样,那么人就能够发现混杂情状和关系的特征(3.11.10)。理论知识的起点是语词的通常用法或通俗(civil)用法(3.9.3,8)。这是必要的起点,因为通俗用法构成了理论家们希望加以讨论的混杂情

状和关系(4.4.8)。只有以此为起点,知识才会是人造性的(synthetic),即“真正的知识”(4.4.9)。之所以必须以此为起点还在于以下这一事实:观念或行动包含了关于行动事物“情景”(circumstance)的观念(2.28.4)。因此,理论家“还必须尽量小心地使用文字,尽力把自己的文字应用在平常人用这些文字所表达的那些观念上”(3.11.11)。以文字的通常用法对文字加以运用是交流的必要条件,是通俗交谈的充分条件(3.10.22,31)。它是洛克所谓的对文字的“哲学使用”的必要但非充分条件(3.9.3)。“言谈的常度使得我们的思想能进入他人的心中……尤其是在道德名称方面”(3.11.11)。

通常用法“是一个非常不确定的尺度”(3.11.25)。通常用法中的观念往往是混杂的、不精确的、模糊的、可变的。^①洛克并不认为可以改造语言,但是他认为使通常用法更为精确从而能够供哲学之使用是可能的(3.11.2)。为此,我们必须明确语言的“不完善性”(3.11.3,27)。这是人们能够知晓如何“去做他们应该做的事”的相关知识的前提(3.10.13,3.9.21)。使得观念更为精确化的唯一方法是观察这些观念如何被恰当地运用(3.11.11)。由于大部分名词具有一个以上的含义且意义不明,所以有必要搞清楚一个名词试图要传达的意思。这项工作可以直接的方式完成,但是人们的通常做法是在“谈话中”来加以完成(3.11.27)。

洛克在通常用法上面所做的这点小小的工作是为了发掘具有足够精确性,可供哲学使用的名词,但这并不是要求我们知道一个概括性名词的所有含义。这是洛克所讲的“逻辑”的性质或者说观念起作用的典型方式所导致的。约尔顿称其为“对概念性关联的探索”(4.21.4)。这里所需要的是,复杂观念的某个方面或某个含义(相关的论证基于此)被单独置于一个恰当语境中(4.3.19)。这个观念的其他方面可以仍然是模糊不清的:“我们的复杂观念既是由简单观念集合体错综所形成的,

^① 参见 2.31.5,2.38.8—14,3.6.2,3.6.2,3.6.51,3.9.6,3.10.22,3.10.32,3.11.6,3.11.11。

因此,它的此一部分是明白清晰的,可是它的另一部分也许是模糊的、纷乱的”(2. 29. 13)。这个说法适用于那些引起争论的问题(2. 29. 14; 4. 17. 3)。举例来说,虽然“父亲”这个观念包含了许多简单的观念和复杂观念(例如爱),但是就决定一个父亲对他的子女的权利和义务而言, 26 只有生育的行为这一部分是相关的(2. 25. 4, 2. 28. 19, 1. 50)。洛克不断指出,观念起作用的典型方式并不取决于拥有清晰的观念,而是取决于对两个或多个观念的相关方面之间的契合或不契合关系是否拥有清晰的察知。

洛克并非仅仅(像约尔顿所主张的)在《政府论》中建构他的政治哲学时运用了分析概念性关联的方法(1970年:第160—196页)。洛克在反驳菲尔默时也运用了这个方法。洛克认为菲尔默严格地采用了以下这一逻辑推理:(1)菲尔默根据一个标准,基于一种社会关系(父亲)的某个方面指出这个社会关系的某些权利和义务。(2)他接着基于这第一个社会关系的另一个方面来与另一个社会关系(统治者)做类比。(3)他接着指出了这第二个社会关系的独特权利与义务。这一推理之所以是错误的是因为,将论断(1)推进到论断(3)的那个类比所基于的那个点,虽然是两个社会关系共有的,但却不是提供原初权利与义务之成立的标准的那个点(1. 20)。洛克将菲尔默著作所呈现的观念的非逻辑性关联称为一种疯狂(2. 11. 13)。

将那些必要的混杂情状和关系的观念从通常用法中脱离出来就使得理论具有了明确的基础。不仅获得普遍的确定知识变得可能,而且这一知识还是“实在的,都可以达于事物本身”(4. 4. 5)。几何学知识基于原型观念,所以它是理论性的,但是只有当其涉及的对象与几何学家的数字相符时,这一知识才是实在的(4. 4. 6)。政治理论和道德理论将通俗用法中的原型观念作为起点,来处理那些已经构成人类行动和人类联络的观念。“道德论说中的真理和确实性是可以脱离人生和我们所讨论的那些德性的实在存在的”(4. 4. 8)。因此,理论家能够在此基础上加以阐述的那些普遍命题不仅仅是理论性的、确定的,而且是人造性的(synthetic):“只要我们能看到观念间的契合或相违,我们就有确

定的知识；只要我们能确知，那些观念与事物的实在相符合，我们就有确定的实在知识”(4. 4. 18)。

在得出这一结论后，洛克完成了《人类理解论》的一个主要思想目标：证明道德和政治知识潜在的确实性和科学地位，并阐明它们相对于自然世界之知识的优越性。《人类理解论》开篇就表明其目的是，确定知识的确实性和范围并且界分某些知识与意见(1. 1. 2, 3)。除非人们知道在哪能够获得知识的确实性，人们将会一直在“存在的大洋”中挣扎(1. 1. 7)。在开始这一工程前，洛克指出人类首先应关注的是道德知识和道德行动。“在这里，我们的任务不是要遍知一切事物，只是要知道那些关系自己行动的事物。如果我们能找寻出一些应遵循的准则，以使理性动物在人所处的现世状况下，来支配他的意见和由意见而生的动作；则我们便不必着急，怕有别的事情溢出我们的知识”(1. 1. 6)。如我们已经看到的，洛克所得出的结论不仅仅是，道德学是我们人类的事务，而且，道德还在认识论层面上优于其他形式的知识。在道德领域中，“完美知识”是人类可以获得的：关于原型观念及它们之间的联系的知识，及基于该知识而得到的，即由原型观念及它们之间的联系所构成的各种行动与实践的知识(3. 11. 16)：

“根据这个理由，我可以大胆地说，道德学是可以解证的……因为道德学的文字所表示的事物的实在本质是可以完全知道的，而且各种事物之相符或不相符亦是确乎可以发现出的——这正是完全的知识所依据的。”

道德学不仅仅在宽泛意义上讲是人类的事务，而且它还是一门科学(4. 12. 11；比较 4. 12. 8)。如洛克所总结的，这一实在的确实性就是他写作《人类理解论》所要探求的(4. 4. 18)。实际上，洛克还怕自己可能过分抬高了道德知识的地位，担心自己阻却了他的读者去从事自然科学的事业(4. 12. 12)。

面对着人们在 17 世纪对自然科学日益增长的关注和投入，并不是

只有洛克一个人在努力去声张和确立道德科学的首要性。这是一个普遍的主题,它吸引了一批自然法作家,特别是普芬道夫、坎伯兰和维科。巴贝拉克在其考察中首先称赞洛克为这一思想运动奠定了一个认识论上的必要基础。他引用了我上面分析过的《人类理解论》中的那些重要段落(第1—5页)。

第四节 理论与审慎

1

洛克用以达致其目标的方法导致了政治知识的一个分支。洛克提升了作为道德和政治之主体的人的地位,使之进入到理论领域中。这一做法被巴贝拉克称为自然法哲学中最重大的变革(第4页)。就道德理论的目的而言,我们并不需要从实体方面知晓人的实在本质(3. 11. 16)。我们只要知道我们在使用“人”这个词的时候一般是什么意思就足够了。这就能够作为一个规范从而使得我们可以据此而知道人之为人的根据何在。因此,这就可以被当作一个逻辑标准来定义道德理论和政治理论的主体(3. 11. 16):

28 “我们并不像人们所假设的那样,去全力地探索自然;就如我们说,人是受律法制约的,则我们所谓的人仅仅是一个有形的理性造物。至于这个造物的实在本质或别的性质,在这里,我们并不思考它们。”

理性与肉体存在(corporeality)这两个特质被捆绑在一起构成了一个物种。如果一只猴子碰巧也符合这个原型性描述,那么在这个层面上它就是一人(3. 11. 16)。洛克并没有探究理性与肉体存在的原

因。如果洛克这里是在提出一个本体论的主张,那么这一探究就是必须的。相关的理论仅仅适用于那些通过教育使自己符合这个观念的人。如洛克在《政府论》中所写,这个理论“以他具有理性为基础,理性能教导他了解用以支配自己行动的律法”(2. 63)。这显然与洛克的早期作品《自然法辩难》在认识论上分道扬镳。在《自然法辩难》中,对人的定义是本性论性质的(第 198 页)。这个规范性标准显然是必要的,因为实体层面上的人的实在本质超出了人类知识的范围。就如洛克在答复斯蒂林弗利特主教(Bishop Stillingfleet)时所强调的,他的这一论点是想要驳斥经院派的主张,即“理性动物”是人的实在本质(1832 年: IV, 第 73—79 页)。洛克还意识到,在这个层面上发生的概念性转变常常将某个文化与另一个文化区别开来(3. 8. 2)。

2

对原型观念与摹本观念的区分为洛克提供了一个据此得以对政治理论与经验性的政治科学做出明确区分的基础。在《关于一个绅士的阅读与教育的漫谈》(*Some Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman*)一文中,洛克写道:“政治学包括两个部分,两者截然不同。其中一个包括社会的起源以及政治权力的起源与范围;另一个包括在社会中治理人的艺术”(1832n2: III, 第 296 页)。洛克对政治学的第一个面向(即理论性面向)的定义是对《政府论》的标题的一个注解。洛克在政治学理论的书单中列出了胡克的《教会政体的律法》、普芬道夫的《自然法与万民法》和《政府论》。政治学的经验性部分“关注治理的艺术。这方面我认为最好是通过经历和历史来加以学习,特别是这个人在自己国家中的经历和自己国家的历史”。

政治学的这两个部分分别是政治学所涉及的那种实践知识的理论性部分与经验性部分(或者说“审慎性”的部分)。就这个区分而言,洛克是在追随培根的脚步(参见上文,第 12 页)。对理论性部分所做的研究是关于各种混杂情状和关系的概念性关联以及它们与自然法、习惯

法和市民法的关系。就经验性部分而言,正如洛克在写给彼得伯勒伯爵夫人(Countess of Peterborough)的一封信的草稿中所言,我们所做的研究是在“解释身处于社会中的人的各种行动”(1969年:第394
29页)。比如说,政治理论严格地视父亲为子女的生育者(一个关系),处理父亲在自然法上的权利和义务(1.50,98)。政治审慎处理的是,作为一个事实,某个父亲如何在某个既定的历史语境中行动,他如何根据其经验知识来尽其所能地执行自然法,从而使得他的道德权利和义务能够最大程度地得到实现和保护(法理学(juris-prudence))(2.12)。

在1681年6月26日的日记条目中,洛克也做了这样一个区分(洛克的拉弗雷斯手稿,f.5, fos.77—83;1963年:第116—118页)。有两种知识:概括性知识和特殊性知识,建立在不同的原则之上:真实的观念与事实(或历史)。几何学、道德理论和政治理论被看作是概括性知识的范例:

一个人如果拥有关于上帝、关于自己作为上帝的造物以及自己与上帝及同类的关系、关于正义、善好、律法、幸福的真实观念,他就能能够知晓道德事物或者说对道德事物的解证性的确实性。

除了主张道德学的理论本质外,洛克将其规范性工作的重心放在上帝以及人作为上帝之造物的概念性模式上。如我们之前所言,洛克在《人类理解论》(4.3.18)和《政府论》(2.6)中都做了这方面的工作。他接着强调,人如果致力于此的话,他就能能够获得这种知识。

另一方面,政治审慎则是关于事实与历史,所以它是特殊的。其相应的概念工具就是那些自然科学所应用的工具(同样以摹本观念为基础):

公共或私人事务的良好安排取决于我们在世间须加以考虑的人的多种不为人知的性情、利益和能力,而非取决于认识物理性事物的确定观念。政治制度的设计及其审慎之道并不是解证性的。

但是,人在这方面受益于有关事实的历史以及人所拥有的机敏(人借此在其运作和效果中得以发现类似现象)……尽管如此,人在公共或私人事务方面的这一努力是否能成功,是否大黄是一种泻药、金鸡纳树皮是否能治愈疟疾,取决于人的经验。在这方面只有基于经验的概念性,或者说类比性推理,而没有确实性知识或解证之法。

审慎知识是关于人如何行动的知识,它取决于人的“性情、利益和能力”。这种知识与作为实体的人有关,所以它是特殊的。

我们关于人类行动的知识是原型性的,因为我们知道建构人类行动的规范性观念。探寻人的性情和利益(它们是人类以某个特定方式行动的动机)就是要探寻人的本性,所以我们在这方面的知识是摹本性的(和我们在所有自然现象方面所拥有的知识一样)。从这个角度来看待人的特定行为(在行动之后“*ex post actu*”),就好像自然科学家打量自然的视角。有关人类行为的断定性(predictive)知识总是概然性的、不确 30 定的。正是在这个关键点上,洛克意识到了他与霍布斯的根本分歧。霍布斯将其政治哲学奠基在如下论点之上:人的性情和利益是其行动的原因,而且是可知的(1650年:6.6)。洛克由于注意到了这里所涉及的决定主义而拒绝了这一论点(1832年:X,第255—256页)。他在《政府论》中接着写道,霍布斯的利维坦被如下事实所反驳:我们无法像霍布斯的哲学所要求的那样事先(priori)知道人的性情和利益(2.98)。人性的行动是偶在的、自由的(2.21.51)。认为对霍布斯《利维坦》的这一简短提及是洛克对霍布斯的决定性回应是不为过的,因为它来自于洛克在《人类理解论》中的知识理论,它是由后者所支撑起来的。

政治审慎之所以是政治学的一部分是因为,正是基于这一关于何者通常与他者相关联的概然性知识,立法者才得以立法。自然法以及来自于自然法的自然权利作为一个普遍道德框架与立法者根据具体情况来立法保持着一个大致的一致性(2.12,135,147,152,157f;比较哈贝马斯,1974年:第84页;邓恩,1969:第227—279页)。尽管如此,政

治学的这一经验性组成部分并没有在《政府论》中扮演什么角色。洛克所有关于政治理论的陈述与《政府论》保持着一致,而洛克在一封写给理查德·金的信中也指出,这部作品是一个理论性作品。^①

3

在《自然法与万民法》中,普芬道夫批判了格老秀斯在《战争与和平法》中对政治理论和政治审慎所做的区分,并且对其进行了重构从而为洛克的以上学说提供了一个平台。如巴贝拉克所写,对于道德实体的本质和自然法的本质问题,“我在格老秀斯那里几乎看不到什么”(1729年:第84页)。格老秀斯写道,自然法是理论性的,但是从自然法中得出的结论以及对自然法的应用却必然是审慎性的。之所以如此是因为,我们处理的是人类偶在的、变化的、历史性的行动(《战争与和平法》“导言”:第31页;2.23.1)。这就是托马斯主义的政治作品区分理论和审慎的方式(《神学大全》:II.1.94.4)。正如格老秀斯所指出的,在这个问题上,对区分这两个部分的证成是将其与数学进行类比:“正如数学考察的是脱离于身体的数字,所以我在处理法权时,也将我的头脑从所有特定的事实中脱离出来”(《战争与和平法》“导言”:第59页)。这里,数学的对象被看作是亚里士多德意义上的存在本身(“ens re”),它脱离于物质;而不是作为理性存在(ens rationale)或人造之物(像在洛克那里)。

格老秀斯(如数学家一样)从一些事实开始,试图得出抽象的普遍规则。数学家能够抽象出精确的规则,但是道德哲学家是做不到这一点的。格老秀斯将其作为开端的那些人类行动和人类关系具有太大的可变性。因此,除了普遍自然法和那条真正的、确定的普遍准则:人作为一种理性动物,格老秀斯的其他概念都是非决定性的、历史性的(1.1.10.1)。由于行动和关系的概念都是不精确的且被嵌于所考虑

^① 因此,我不同意拉斯莱特的以下观点:洛克1681年6月26日日记中对政治学经验性部分的讨论指涉的是《政府论》(1970年:第84—85页)。我在这里所要想说明的是,洛克无疑是将《政府论》放置在理论的范畴内。

的具体情境中,道德科学就是不精确的(2. 23. 1)。巴贝拉克责怪格老秀斯过于依赖于历史性论证(第 84 页),但这正是格老秀斯在这个主题上持有亚里士多德式观点所带来的结果。

巴贝拉克所称的那“著名的塞缪尔·普芬道夫”是将道德科学从其不精确性中解脱出来的主要功臣(第 81 页)。普芬道夫在其引人注目的名为“论道德学科的确切性”一章中讨论了格老秀斯的观点(1. 2)。亚里士多德的以下主张成为他加以反驳的主要学说:道德是无法获得确实性和精确性的(格老秀斯对此加以了引用)。普芬道夫颇具独到性的反驳首先是对亚里士多德以下预设的否定:普遍命题需具有存在性的意义(existential import)。亚里士多德主义认为,在一个三段论中“一个结论的主词(谓词应用于它上面)应当总是一个必然存在的事物”(1. 2. 2)。尽管如此,一个三段论中的解证所涉及的主词并不是一个单独的名词,而是一个完整的命题。这里所涉及的唯一的必然性是从前提到结论的逻辑推断。主词是否存在只是偶在的。这里所需要被假定的仅仅是,如果主词成立,那么谓词也就成立。“无论这个解证性命题的主词是否必然存在,都是无关紧要的;但是如果我们假定这个主词是存在的,某些属性就必然与之契合,而且如果这是能够用无可置疑的原则来加以说明的,那就足够了。”从洛克的后期作品来看,十分有意思的是,普芬道夫在这里所举的例子也是“人是理性的”。

普芬道夫和格老秀斯一样,拿数学做了一个类比,但是在普芬道夫这里,数学家被认为是构造了他所使用的数字,而且“从不试图让自己去探求是否一个三角形是必然的还是偶在的”。与此相似,道德学家处理的是,被添加到人类行动之上而非来自于人类行动的道德概念。比如说,无论谋杀这样一个行动是否存在,我们都可以根据自然法来决定谋杀是一项罪恶还是一项责任(1. 2. 6;比较洛克:4. 4. 8)。由此,我们可以在假想的例子中从理论上来决定人的权利和义务以及各种关系的权利和义务。通过这一举动,普芬道夫给传统的道德和政治学说以迎头一击。普芬道夫不再处理可变的、未从实践中抽离出来的人类行动与关系,他将精确的,假定性的普遍准则作为起点来解证人类行动与关

系的道德属性。不仅自然法本身是理论性的,而且从自然法中解析出的东西也是理论性的。

普芬道夫在《自然法与万民法》的开篇做了一个与洛克类似的类
32 比。上帝使杂乱的物质成为各种实体,从中产生了各种特质(1. 1. 2)。人类则使身体性的运动和互动成为道德行动和道德关系。“我们的任务是去说明(主要是在意志的指引下),某些特定的属性如何被添加到了事物和它们的自然运动上,从而使得人类的各种行动出现了特定的契合与有益的安排”。这些属性是“道德实体”。道德实体是“由具有理解力的存在物添加到自然事物和运动上的样态”(1. 1. 3;比较洛克:3. 5. 12)。这里,普芬道夫心中所念的主要是权利、财产、义务这些道德概念以及取决于这些概念的各种社会关系(1. 1. 16—23, 4. 4. 1;比较巴贝拉克:1. 1. 5 注释 2)。上帝通过创世来确立秩序,人类则通过“添加”(imposition)来确立秩序(1. 1. 4)。

道德科学的确实性得以成立的前提是,普芬道夫关于道德实体及其道德属性的添加理论。虽然这与洛克(及维科)的构成理论在许多方面有相似的地方,但是它包含了三个重要的不同之处。首先,洛克的构成理论不仅包含了道德概念(如财产权、权利、义务和关系),也包含了人类行动、制度和制造物。普芬道夫几乎只处理前者,而且他的相关分析也是隐晦的、不完全的。第二个方面关系到思想家在将定义变得清晰这方面所起的作用。如我们之前所言,洛克将通常用法作为起点,然后重塑某个观念的某个方面以为相关的论证所用。普芬道夫则设计了一个精巧的方法,通过这个方法从普通语言中获得一个可用的定义(5. 12),但是他似乎并没有在他的解证过程中运用这个方法。和霍布斯一样,他设定了意义明确的定义。第三,普芬道夫将解证看作是三段论,而洛克则在哲学上对三段论进行了攻击,并且提出了他自己的,非演绎性的“观念起作用的典型方式”(4. 17. 4—5;比较约尔顿,1970年:第96—102页)。

当普芬道夫将道德的理论维度提升到让自己满意的程度后,他接着以与洛克相似的方式来定义道德的审慎性成分。理论“关注”于“人

类行动依各种律法而获得的正确性；另一个部分(审慎)则关注为了我们自身的安全和利益(尤其是公共的安全和利益)，如何对自己和其他人的行为的进行熟巧机敏的治理”(1.2.4)。治理的艺术准确地说是关于“审慎”的事物，它相关于亚里士多德所说的实践智慧(“phronesis”，1.2.4)。可见，普芬道夫对审慎的范围和可变性的说明与格老秀斯一样，但是在他那里，审慎是从普遍原则推演到实践，而不是试图从实践中获得结论(1.2.4,9)。普芬道夫强调他的理论与人的自由是相容的。我们的行动是自由的，这些行动的道德效果是偶在的，“但是当我们一旦决定了行动的方式，我们的行动与其效果之间的关联就是必然的、自然的，从而是能够被解证的。”(1.2.5)

4

洛克关于知识的制造者理论为规范性的政治理论奠定了哲学基础，从而确立了政治理论在认识论层面上相对于自然科学的优越性。³³ 洛克为这个来之不易的成功所付出的代价是，将处于语境性和历史性的社会行动和情势之中的经验性关联和类比的知识，置于在认识论层面上相对次要但实践层面上地位平等的位置。对于洛克的英国读者来说，通常的政治言谈模式是历史性的：借助于“古老宪章”的规范性力量来进行论证。^①为了能够确保政治学的理论维度，洛克远离了当时盛行的政治话语习惯，并将政治哲学放置在一个更为理性化的自然法图式中(斯金纳，1974年：第286—287)。因此，当洛克通过说明道德问题在认识论上更为重要，以此来正当化道德问题相对于自然研究所具有的首要性后，他接着说明了他的这种道德和政治理论相对于流行的历史性进路所具有的认识论上的重要地位。

对这第二个意识形态任务的证成其实已经包含在他对理论与审慎

^① 参见波考克，1967年；斯金纳，1965年；凯尼恩，1977年；汤普森，1976年；高迪尔，1977年，1978年。

的区分之中。洛克强调,关于历史、传统和一致性规范的知识是重要的:“我不想人们认为我在降低历史的价值和益处”(4. 16. 11)。正如我们之前所言,这种知识对于人们每天的道德决定以及立法来说都是至关重要的,因为自然法及其理论并不足以用来作为实践中的确定导向。尽管如此,有关事实以其类似物的历史性知识是原型性的,所以无法提供确实的概括性真理。它们是概然性的,不是理论性的:“概然性……知识是关于实在事情的,只是关于能够被观察、能够被证明的事物”(4. 16. 12)。因此,这个范畴内可获得的那种真理以劝说(persuasion)而非确实性为基础(4. 5. 11)。这种形式的论争所含有的持续危险是,人们并不去同意那些具有最大概然性的命题,而是“一心服从某一宗派,只是因为他们受了某种教育或得到了某种利益”(4. 20. 18)。

洛克所提倡的道德理论方法包括两个部分:“阐明概念之间的概念性关联,并且……确定判断正确与错误的尺度”(约尔顿,1970:第163—164页)。这第一部分包含两种情况。第一种情况是,将某个行动与某个规则或原则(被认为是给定的)相对照来对此作出道德评判(2. 28. 16)。上帝之法、政治社会的法以及意见法是三种规则,“人们据此来度量自己的行动:他们在判断自己道德的正确性时,在称自己的行动为善为坏时,就是以这三种律法中之一为其尺度的”(2. 28. 13)。在解释这些关联的过程中,人们分别澄清了罪恶与责任、合法与非法、德与恶这些道德关系。洛克发现,我们的行动概念通常既是评价性的(evaluative)也是描述性的,所以他的努力就是要阐明这些要素(2. 28. 16)。

第二种情况是,参照两个事物的来源或起源,或是参照带来自然关系或建制性关系(如父与子、主人与奴仆)的某个行动,来对这两个事物加以比较(2. 28. 2—3;参见上文,第10页)。这些自然关系和建制性关系之所以重要是因为,他们与义务和权利的确立存在着概念性关联。也就是说,具有某种特定的关系就意味着拥有某些特定的权利和义务:“人的行事有时是根据道德的权利、有时是根据能力,有时是根据义务”(2. 28. 3)。我们可以说,我们的自然关系和建制性关系是通过相关的权利和义务而得到解释的。这些权利和义务来自于产生那些关系的

“来源”和“行动”。比如说,父亲拥有某些义务和权利因为他是一个生育者(1.51)。财产权,即“对任何事物的权利”(4.3.18),也属于这个范畴。它作为一种权利也需要得到相应的澄清(4.5.4)。

这第二种情况与洛克的道德理论的第二部分,也是更具野心的部分密切相关,即确定判断正确与错误的尺度。“正确与错误的尺度”或者说“行动的责任和规则”(4.3.18)是上帝之法或者说自然法(2.28.8)。这些规则的“基础”(基于此它们能以被证明)是上帝与人如制造者与制造品那样的关系(4.3.18)。如我们所看到的,自然法是一个“应当”的命题,它提出了一项义务,因此能够通过理性得到证成(参见上文,第3—4页)。在洛克看来,这些律法的基础是制造者与制造品之间的关系(4.3.18)。就是说,人作为上帝的制造品所拥有的义务(和权利)能够从这一制造品模式中获得说明,正如一个奴仆的义务来自于他与他的主人的关系。使得某个关系(自然的或建制性的)之所以成为某个关系的原由是某个起源或行动(2.28.19)。从这种实在本质中产生了道德属性,就像一个三角形的属性来自于它的实在本质(3.5.14)。

这总结了《人类理解论》中的制造者知识的主题。我们从《政府论》中的疑惑开始,绕了一个圈。起初,我们从洛克对作为保存的必要手段的财产权开始,回到自然法,而自然法似乎是来源于制造者模式。现在,我们看到了《人类理解论》中的一个重大主题,这个主题支撑并奠定了这一系列的推演关系。这说明,制造者与制造物的关系是通常用法中的原型观念,洛克从这里出发来构思人的自然义务和自然权利。

第二章

自然法

第一节 上帝作为制造者

1

如果洛克想要以他在《人类理解论》中所确立的方式来应用制造物
35 模式,有两个条件必须要得到满足。首先,关于我们的制造者的原型观
念必须是通常用法中的一个标准描述。这样的话,它就是 17 世纪社会的
制造者关系的构成要素。其次,必须有这样一个上帝,从而使得“制
造者”一词真的有所指。这就确保了虽然我们用以表达来自于制造者
关系的义务(和权利)的名词以及表述这个关系本身的那个名词也许是
受制于特定的文化,但是这些名词是基于事物的本性,所以自然法在这
个意义上也基于事物的本性(比较邓恩 1969 年:第 96—97 页)。

洛克在《政府论》中说,“我们的制造者”这一惯用语是用以指代上
帝的一个标准描述:“《圣经》上通常给予上帝的一种称呼,是我们的制
造者上帝,我们的制造者主”(1. 53)。虽然上帝也被描述为“我们的父
亲”,但是这并没有带来什么问题,因为对任何物体或人物都可以有好
几个描述(2. 25. 7)。洛克想要说明的是,制造者这一关系性观念是一
个标准用法,它能够以一定的方式来承载洛克的相关论证,而“父亲”无
法做到这一点(1. 53)。洛克的朋友,艾萨克·牛顿(1624—1727)在他所

留存的《自然哲学的数学原理》(*Mathematical Principles of Natural Philosophy*)——第三卷的一般性旁注中试图澄清以下这一点:通常情况下,“我们所说”的伟大的全能者其意思是“上帝是一个相对的名词”,它表达的是“万物的制造者和主”(II, 第 544 页)。

洛克将上帝的特质表达为一个制造者,这一表达处于两种极端观点之间。第一个极端观点是泛神论的观点。乔尔丹诺·布鲁诺(Giordano Bruno, 1548—1600)在 16 世纪晚期重申了这一观点。洛克的好友约翰·托兰德(John Toland, 1670—1722)传播了这一观点。在这个模式中,“上帝(是)……宇宙的灵魂”,而世界是他的属性(托兰德, 1751 年:第 17 页)。在上帝和世界(包括人类在内)之间存在着一个紧密的联系。但是正如牛顿在《光学》(*Opticks*)一书中所指出的,这个模式使得上帝随这个世界而定(第 181 页)。另一个极端观点是戈特弗里德·莱布尼茨(Gottfried Leibniz, 1646—1716)的观点,后来被自然神论者和启蒙思想家所接受,即上帝就像制造机器那样创造了世界(1717 年:各处)。这样一来,上帝并不随这个世界而定,但是人类与上帝之间也不存在一个持续的、密切的依存关系。只存在上帝创造世界这样一个偶然的事实。

在洛克的模式中,上帝并不依赖于这个世界,但是人类却持续地依赖于上帝。上帝制造了世界(不同于上帝对物质的创造,因为上帝从物质中制造了世界),其方式类似于人类制造意图性行为。因此,人类与上帝有一种持续的依存关系,其方式类似于意图性行为在存在层面上与制造它或表现它的主体之间的关系(4. 10. 19)。因此,人类依赖于其制造者,因为后者产生了他并使得他持续存在。洛克的政治哲学取决于上帝与人这种单向依存关系,人类的自然义务都来自于此(洛克的拉弗雷斯手稿, c. 28, fo. 141):^①

“所有律法的起源和基础都是依存关系。一个独立的理智存

^① 这段引文概括了邓恩对洛克政治思想解读的中心要旨。参见 1969 年:第 1 页。

在者受制于他所依存的人的力量、指引和管制。他必须向着这个高级存在者为他指定的目的。如果人类是独立的,那么除了他自己的意志外便没有任何律法,除了自身外便没有任何目的。”

制造这个概念强调了并解释了人对上帝的依存性。洛克在分析“原因”时讨论了这个概念。原因“能使别的事物(简单的观念、实体或情状)开始存在”(2. 26. 2)。从这个意义上讲,有四种行为是原因:创造、生殖、制造和变化。当“原因是由外面来的,而且结果的产生,亦是由明显各部分的显著的分_点离或配合来的,我们称之为制造”。因此,当洛克称上帝为制造者时,他关注的重点是,上帝将人类从之前存在的物质中创造出来的行为,而非主要在关注上帝持续保存人类的行为。这两方面对于上帝来说是不可分离的(上帝外在于实践且总存在于当下),这就犹如它们在意图性行为那里是不可分离的一样。而且在洛克的“制造”这个概念中,一个制造者和知晓某物的类别(一个事物是在这个类别之下被制造出来的)之间存在这一种分析性关系。一个制造者依照他的观念来进行建构,所以这个观念本身构成了这个制品(3. 6. 40)。这个对象(一个制品或一个行动)就是“与之相关的”那个观念(4. 4. 6—7)。在自然法作品中,关于制造者的这样一种概念常常被用在上帝身上。^①

2

第二个必须满足的前提是,有一个上帝,他制造了人。在洛克早期的《自然法辩难》以及他后期的一些作品中,洛克的论证是从设计(37 design)这个角度来证明上帝的存在的(1823年:Ⅲ,第244—245页)。虽然洛克在《人类理解论》关于我们对于上帝之存在的知识那一章中给出

^① 参见阿奎那《神学大全》Ⅱ. Ⅱ. 93. 1;培根,1874年:Ⅰ,第342页;巴贝拉克,1729年:第1页;坎伯兰,1727年:第128页;格老秀斯,1950年:2. 1;胡克,1717年,1. 1. 3;牛顿,1962年:第107页;普芬道夫,1729年:1. 1. 1;苏亚雷斯,1944年:2. 2. 10;惠奇科特 Whichcote,1685年:第91页。

了几个论证,但是他的中心论证是一个宇宙论的论证。这“既是如此基本的一个真理,它是一切宗教和纯正道德学的依托”(4. 10. 7)。洛克首先提供了一个关于人类之存在的证明。洛克攻击了怀疑论者,指出“怀疑这一点,显然是不可能的”(4. 10. 2)。让那些怀疑论者“安度其子虚乌有的幸福生活,等饥饿或别的痛苦使他产生相反的信念”。这一反一笛卡尔之举将相关的证明责任放在了怀疑论者的肩上,从而使洛克背离了一个悠久的传统,从而使他可以确立他的论证所需的那些前提。

走出这一步后,接下来就仅仅是在两个方面应用健全理性之法:一是在本体论层面上,说明每个原初事物(beginning thing)的起源;二是在认识论层面上,说明原初事实的原因(4. 10. 3—6;比较 1931 年:第 281 页)。当然,洛克否认人能够获得关于上帝的实在本质的清晰观念(4. 10. 7)。制造者这一对上帝的描述并不是上帝的实在本质。它仅仅是上帝所承载的一个关系。洛克接着反驳了亚里士多德的以下观点:世界并不是被创造出来的,因为“他的观点否认了上帝的第一件奇妙制造品:创世”(4. 10. 18)。

洛克指出,除了通过意志将这些运动变成某种特定的行动外,上帝的创世行为和人创造身体运动的行为存在着类比关系(4. 10. 19)。意志这一无法解释的,产生运动的能力(涉及到所有制造性的行动)是上帝和人类所共有的。牛顿在他早期的《未发表的科学论文》(*Unpublished Scientific Papers*)中给出了一个相似的论证:“上帝……创造这个世界仅仅凭其意志的行动,这正如我们依靠我们的意志的行动来驱动我们的身体”(1962 年:第 107 页)。牛顿赞同洛克将制造的这个要素作为“道德哲学”的关键:“我们通过自然哲学对第一因、对上帝的对于我们的能力以及我们从上帝那里所得的获益的了解有多少,我们通过自然之光对我们之于上帝以及他人的义务的了解就有多少”(1704 年:第 182 页)。

因此,构成制造这一概念的要素在上帝创造人中呈现出来:必要的创造行为、意志驱动身体的行为(在人类那里)以及依照理性将物质组织为某种模式这一必要的行为。这一复合性的行为是使用“制造者”一

词的标准。它带来了某个关系中相应的义务和权利(2.28.3)。这里我们需要留意洛克这个分析的一个特征(这个特征在后面会显得很重要,参见第五章)。基于上帝与人作为制造者的类似关系,对于他们其中一方来说为真的,如果其他条件不变,那么对于另一方来说也是真的。上帝对人的占有以及人是上帝的“财产”的原因同样也是人占有他的造物并将其作为自己的财产的原因:“上帝模拟自己的形象和外貌,创造了人,使他成为一种有智力的造物,因此有能力行使占有权”(1.30)。

38 人类的理解力是人类之所以获得对其他造物的占有的原因,这是洛克写作《人类理解论》的原因之一(1.1.1)。

现在我们知道了我们的制造者是谁,那他就是谁。在《论普遍伦理学》(*Of Ethick in General*)这篇洛克本来想要作为《人类理解论》结论部分的手稿中,洛克指出了他的下一步任务。“这个上帝……我们已经证明了他的存在。那么接下来我们需要说明,有某些规则、某些命令来自于他的意志,所有人的行动都应该与其保持一致”(洛克的拉弗雷斯手稿,c.28,fo.148;1830年:II,第133页;比较凡·列登,1970年:第69页;邓恩,1969年:第187页)。

第二节 基于设计的论证

1

洛克很满意自己通过《人类理解论》中对上帝之存在的这个证明说明了上帝是一个“有认知能力的存在”(Cognitaitve Being,4.6.11)。对这个认知能力的一个运用是,上帝根据他的知识制造了人类(3.6.3)。上帝可以说拥有一种我称之为制造者知识的东西。就制造而言,这里的认知除了知道自己制造的是什么东西外,还有另一层意思。这就是知道为何要制造:制造的理由或目的是什么。上帝在制造人类和世界

时,对此是非常清楚的。胡克,这位洛克所推荐的自然法权威(在《政府论》下篇中不断加以引用,拉斯莱特,1970年:第56—57页)曾简练地将制造的这两层含义(与理性相一致)表述如下:“他们(哲学家)都会将那个原因(上帝)看作是一个知道自己做工的对象是什么且为何做工的主体,这体现在他所制造的那个精确的秩序或律法中”(1.1.2)。这就是说,这个“世界的制造者(是)一个有智慧的做工者”。

洛克在他的《自然法辩难》中采用了这个基于设计(design)的论证来证明:上帝出于某个目的制造了人类和世界。在洛克的所有晚期著作中,宇宙是目的性的都是一个规定信念(约尔顿,1970年:第17页;邓恩:第95页)。由于《自然法辩难》这篇早期论文是洛克唯一一部在哲学层面对此信念进行深入探究的著作,我们有必要来看看这部著作以了解其含义。亚里士多德的“已知事物”概念是洛克谈论的起点:“在任何时候,每个论证都始于我们所知道的和我们认为想当然的”(第149页)。我们所知道的是那些通过对“感觉-经验的对象”的认知而知道的东西。人类所知道的,除了其自身的存在外,就是展现于感觉经验的对象中的秩序和规律性:“这个可见的世界是以非凡的技艺和规律性构造起来的。我们人类也是这个世界的一部分”(第151页)。植物的生长、潮汐的运动以及地球外围天空的运转都是这个规律性的典范(第39 109页)。洛克还提出了论点,即“没有人能够前后一致地提出质疑”。他写道,我们不可能说这些事例都是偶然的(第153页)。

从可观察到的秩序中所引出的是:存在一个这个秩序的制造者。在洛克看来,唯一一个替代性解释是,人类的建构性安排是人们自己做出的。这个解释基于以下理由被否定了:如果人类是制造者,那么人类可以设想出比现状更为完美的图景从而将其囊括进来(第153页)。在洛克反驳菲尔默时,这一不同寻常的论证变得更为清晰(参见下文,第59页)。由此我们可以准确无误地推出以下结论:《人类理解论》和《政府论》(1.52—53)中那个无所不知的制造者是所有这些的原因:“他创造了灵魂并用非凡的技艺构造了肉体,而且他探定了每个人的官能和能力,以及他们隐藏的构造和本性”(第155页)。

洛克认为,我们由此可知:上帝“创造这个世界并不是一无所图、没有目的的。没有目的地如此做工是与如此伟大的智慧相违背的”(第 157 页)。就像有支配无生命的自然的律法一样,上帝必然是人类的“特定行为准则”的创造者。人们选择依这些准则而行动,从而实现上帝制造他们的目的(第 111 页)。人不可能是为了让他无所事事而被造出来,因为人被赋予了一个“机敏、有能力的心智”,他具有知晓事物的能力而且拥有一个“身体,这个身体能够在灵魂的指导下敏捷而轻巧地向这边或向那边运动”(第 157 页)。如果这些“行动所需的装备”都没有被提供,那么人就应该“极其闲散和迟钝的”。因此,“上帝希望人去做一些事”。

2

这个基于设计的论证想要说明的是,有一个立法者,我们“正当地服从于”他,而且他“就一些我们必须去做的事情”制定了律法(第 151 页)。这是自然法的五个标准的其中两个。自然法还必须是规范性要求,而不是命令,它们必须被公布而且必须以奖惩为其后盾(第 111、113、157、173、197 页)。^①上帝为人类设定的目的就是神法,包括圣经中的道德要求(由“启示的声音”来公布)和自然法(“由自然(理性)之光”来公布)(2. 28. 8; 比较 1. 86, 2. 59, 60; 比较胡克 1. 1. 8)。所有勤勉的人都具有知晓自然法所必需的理性(第 187 页)。

洛克的设计论证满足了以下这个条件:有一个立法者,因为据称确定无疑的是:有一个上帝,他的行为是有原因的,而这些原因是他向人颁布的律法。由此可见,自然法预设了上帝的存在与不朽的灵魂(相关的奖惩适用于其上)(第 173 页)。尽管如此,即使我们发现了这些应该用来调整我们的道德生活的规范,它们的存在也不意味着我们必然要

^① 比较 1975 年:1. 3. 4, 1. 3. 12, 2. 28. 6; 1970 年第一部作品:1. 86, 2. 59, 2. 69 以及苏亚雷斯, 1944 年:1. 5. 10—13。

对其加以服从。逻辑必然性并不意味着道德义务。人们常说,洛克混淆了,或没能看到,或没有讨论证明一个规范性要求与证明对依照此要求而行动的义务之间的区别。洛克不仅认可这个区分,而且在《自然法辩证》和《政府论》上篇中都用了一定的篇幅来澄清这个问题。《政府论》(2.6)和《人类理解论》(1.4.13)对造物模式的运用显然预设了关于义务的更深入问题的答案。在《论普遍伦理学》中,洛克为自己解决了这一难题而感到自豪(洛克拉弗雷斯手稿,c.28,fo.152;1839年:II,第122—133页)。

我们之前已分析过,义务和权利来自于建构了各种关系的行动。洛克指出,上帝作为制造者对他的造物——人——拥有特定的权利。人的义务来自于“某人对他人所拥有的权威和占有……通过自然权利以及创造的权利,即所有事物正当地从属于他们当初被制造出来并被持续保存着的那个制作者”(第185页)。洛克还为人的义务设立了另一个标准:“义务部分来自于立法者的神圣智慧,部分来自于创造者对被创造者所拥有的权利”(第183页)。在《人类理解论》中,洛克还提到了善好(goodness)这个因素(2.28.8)。但是,制造者的权利及其对应的义务终究还是来自于人类对他的制造者的依存性关系:“我们有义务向上帝意志的权威表示服从,因为我们的存在和我们的劳作都依赖于他的意志(因为我们从他那里获得了这些),所以,我们有义务遵守他所设定的界限”(第182页)。另一方面,据说我们应该想要取悦上帝(他是最有智慧的)这个论断是“合理的”。当洛克转而去谈“自然法约束力的来源”时,智慧和善好都不见了,而他写道:“没有人能够迫使或约束我们去做任何事,除非其对我们拥有权利和力量。而当他要求他所希望的那些应该做的事和不应该被做的事时,他仅仅是在行使他的权利”(第181—183页)。

人隶属于它的制造者而且上帝能够行使他的权利这两个说法在洛克看来是无可置疑的。他用了一个类比来阐明这一点。上帝对人拥有“权利和权威”,“因为有谁会否认黏土隶属于陶工的意志、一件陶器能够被造就它的那双手所打碎呢?”(第155—157页)。黏土当然事实上

(de facto)隶属于陶工的意志,而人在律法意义上(de iure)隶属于上帝
41 的意志。洛克并不是针对“隶属于”(subject to)这个词而一语双关。
他是用无生命物体和人类隶属于上帝意志的不同方式做了一个类比。
无生命的物体以一种机械的方式隶属于上帝的意志,所以它们可以被
看作是依照自然法而运动。与此相似,人依照他的意志来制造无生命
物体,所以这些物品隶属于工匠。人以一种道德方式隶属于上帝意志。
人使用他的理性来发现自然法,并且选择依照自然法而行动,由此以一
种与理性造物契合的方式参与到神圣秩序中。

洛克对义务问题的解决方案是意志主义者(奥卡姆主义者,Ockhamist)和理性主义者之间的一个调和。根据前者的观点,自然法是命令式的(imperative),基于信仰而被接受。自然法之所以具有约束力完全是因为它们上帝意志的表达。理性主义者认为,自然法是规范性命题,由理性来发现。它们之所以具有约束力完全是因为它们是理性的。依此观点,如格老秀斯在《战争与和平法》中总结的,自然法独立于上帝的存在而具有约束力(《战争与和平法》“导言”,第12页)。洛克赞同意志主义者的以下看法:上帝的意志是义务的来源,但是洛克不赞同他们所做的以下推论:对自然法效力的验证不可能是理性。洛克赞同理性主义者的以下主张:自然法是由理性来发现的而且依一些独立的标准,可知自然法是明智的、是好的,但是洛克不赞同他们所做的以下推论:这些就是自然法约束力的来源(比较邓恩,1969年:第187—199页;约尔顿,1970年:第167—169页;马博特 Mabbott,1973年:第105—128页)。弗朗西斯科·苏亚雷斯(1535—1600),这位耶稣会神学家、《律法与作为立法者的上帝》(*The Laws and God the Lawgiver*, 1612)的作者表述过一个类似的想法。他对上帝意志的角色的解释(以及他的理论的其他许多方面)预示了洛克的以下观点:“我们的意志控制着我们的肢体性部分并通过它的命令向其添加行动的必然性,虽然如此,神圣意志统领着所有受造物并根据每种受造物不同的能力向其添加必然性”(2.2.10)。

制造这一行动带来了对于(in)其产品的权利,而这就带来了施

加于(over)产品之上的以某种方式使用它的权利。由于上帝赋予人以理性,他的权利与人的以下义务相关联:依照他被制造出来的目的而行动。洛克的例证正是为了说明:我们实际上通常都会认可日常的,各种关于制造的例子中的这种权利。在《论自然法》中,坎伯兰做了一个关于制造者之权利的类型类推(1727年:第230页):

在普遍而明确地考察所有占有(Dominion)和权利的起源之前,我通常会像其他人一样先从上帝作为创造者中推演出他的神圣占有(Divine Dominion)。原因在于,我认为以下这点是不证自明的:每个人都是他的能力(power)的主人(Lord),这个能力与任何事物的本质基本相同,所以它的任何效果(Effect)必然是属于他的。从他的能力中,这个事物获得了他的整个本质。这就像在创世记中一样,事物的整个实体得以被造出来以获得存在。

普芬道夫也出于类似目的探讨了上帝的制造者权利以及人相应的义务(1.1.4;2.3.19)。坎伯兰诉诸于“其大多数人的做法”以及制造者权利的不证自明,这有助于支撑洛克的那个预设,即这样一种权利是无可否认的。这也许有助于我们来解释洛克在《人类理解论》中的如下论断:直接来自于制造物模式的某个命题必然是不证自明的(4.3.18)。这里所涉及的问题不是自然法,因为自然法来自于比这更先前的东西。显然不证自明且无可否认的是:制造者对他的制造物的权利。

在阐明一种自然法义务理论的过程中,洛克澄清并描述了他的第一自然法权利。说一个制造者拥有对他的产品的权利就等于说这个产品是他的财产:“作为上帝的制造物,他们是(上帝的)财产”(2.6)。正如某人是他的产品的所有人(proprietor),某人是他的行动的所有人(2.44)。洛克在《人类理解论》中称,一个人“拥有”(owns)他的行动(2.27.17)。理查德·巴克斯(Richard Baxter,1615—1691),一位长老会神学家,在《神圣共同体,或者说关于政府之真正原则的政治箴言》(*Holy Commonwealth, or Political Aphorisms upon the True Principles of Government*,

1659)中运用这种表达写道:“上帝的国度……主要是由……他的权利构成的,这直接来自于他作为我们的创造者并进而是我们的拥有者。我们的义务基于以下这点:我们是他的造物,并进而为他所有”(3.28)。虽然洛克在《政府论》上篇中反复提及他的义务理论(1.52—54),但是他完全可以指望他的读者理解他在《政府论》下篇的造物模式中所采用的这个常规(2.6)。正如拉斯莱特所言“在我们这个时代之前,这是一个在人们看来并不需要去深究的存在性命题”(第92页)。

3

洛克在《自然法辩难》中关于义务的阐述与他后来在《人类理解论》中的论述是相契合的。义务是“律法的约束,由此人必须去做恰当的事”(第181页)。自然法的义务“是法的约束力,当人依照他的自然所具有的理性而行为”。所谓“他的自然”,洛克指的是,人作为一种存在层面上具有依存性的造物而具有的自然(第183页)。不论人作为人的实在本质是什么,他作为造物关系的一方的一个重要特征是他的依存性(1.52)。这被看作是上帝的宇宙中所有自然事物的一个特征。苏亚雷斯如是说道:“以下这点似乎是不可能的:失去了与它所依赖的事物的某种超越性关系,这个事物还能够被察知,或者存在”(2.5.15)。牛顿在年轻时曾强调了这点以及这个问题与道德之间的紧密关系。“无论我们怎样绞尽脑汁,我们发现,无神论的理据就是以下这个观念:肉体在它自身中(之前就是如此)拥有一个完备的、绝对的、独立的现实……”⁴³当哲学家试图对一个依存于上帝的事物形成一个独立的观念时……哲学家被带到了这样一个立场,而没有把握住这个问题的要害”(第144页)。有趣的是,洛克和牛顿各自分别得出了一个对上帝与人之关系的相似解释。皮埃尔·科斯塔在他的《人类理解论》法文第三版中提到,他曾写信给牛顿,想让他说明一下洛克关于上帝的创世行动和人的意志行动之间的类比。牛顿回复说,他和洛克曾在彭布鲁克(Pembroke)伯爵家中相遇并讨论了这个问题(1735年:第521页注释)。

洛克接着区分了义务约束一个人的两种方式。由于义务是一位正当的立法者所施加,因而,义务“有效地”(effectively)对人加以约束。这是义务的“形式因”(第 183 页)。其次,“某个事物‘界定性地’(terminatively)对人加以约束,或者说通过界分来加以约束。这规定了某个义务和我们的义务的方式和尺度。它仅仅是(那个立法者)意志的宣示,这个宣示我们又可以称之为律法”(第 185 页)。有些义务的约束是绝对的、永久的,例如不可杀人与偷盗。其他一些义务的约束也是绝对的、永久的,但是它们涉及的是自然法所要求的那些情感(sentiments):“对神的敬畏,对父母的亲爱感情(以及)对邻居的爱”(第 195 页)。施舍的义务产生于特定的情景中,所以只有当必要的情景出现时,这种义务才具有绝对的约束力。第四,某些行为反映了人的偶然举动且并不涉及任何直接的义务。对这种行为的约束仅仅根据那个行为的情景而定。例如,一个人可以按自己的喜好与他的邻居谈话,但是如果他进行了此种谈话,那么他就有不说谎、不欺骗的义务(第 195 页)。

作为一种律法,自然法的第五个也是最后一个标准是:它附带有奖惩。这个特征与律法的强制性有关。奖惩并不是义务的基础。如果是这样的话,我们将对僭主负有义务(第 185 页)。奖惩是对那些无法用理性来掌控自己欲望的人的一种心理刺激。从逻辑上讲,一项律法必须由奖励或惩罚来借以支撑,而这个奖惩并不同于,被加以规范的行为产生时所自然而然产生的奖励或惩罚,不然的话,律法的概念就毫无意义了(2. 28. 6)。

第三节 自然法

1

思考律法的一种方法是,区分两种考察律法在人类行为中所扮演

之角色的不同角度。我们也许会承认,律法通常禁止了某些行为同时
 44 规定了必须做某事,但我们所关心的是律法所划定出的,人们可以自由地行使其偶然偏好的那一领域。如果我们认为这一领域最为重要,那么我们关于律法的概念实质上是一个消极性的概念。人被视为积极地依其意志而在那个领域中行动,而在这个领域中律法并不作为一种向导而起作用。这一观点被格老秀斯(1.3.1)和普芬道夫所采纳(1.6.4)。另一方面,我们关心的也可能是律法对我们的行动加以引导的那个领域。在这里,律法对某些特定的行动提出了要求。如果此时我们认为律法给我们带来了真正的利益和对我们有好处的东西,那么我们对律法的态度就是积极性的。更进一步讲,如果我们视律法为积极性的,并将对偶然偏好的行使视为,在诸多特定行动中做出选择以有助于我们去完成律法所要求的一般义务,那么我们就持有与洛克相同的观点了。

洛克将律法定位为“规定了万物做工(working)的形式、方式和尺度的东西”(第117页)。这一对律法的积极性定义(使人想起胡克的定义(1.1.2))在《政府论》两篇中不断出现:“律法按其真正的含义而言,与其说是限制,还不如说是指导一个自由而有理智的主体去追求他的恰当利益,它并不在受这一律法约束的人们的普遍善之外作出规定”(2.57)。洛克接着指出,律法的消极或者说限制性方面也并不应该被视为是一种制约,因为此时律法仅仅是为了保护我们“不致坠下泥坑和悬崖”。“律法的目的不是废除或限制自由,而是保护和扩大自由”。由于出于某种目的,人类被上帝放置在尘世中,所以以下这点就不足为奇:对于洛克来说,律法的意义在于它指引人类以实现这些目的。

洛克首先做的是,探究与履行任何具体自然法义务都相契合的行为的“形式和方式”是什么。“人被规定了与他的本性相适的某种行为方式”(第117页;比较2.4,22)。胡克将其称为“第一律法”(1.1.8)。用以探究这一行为方式(以及用来发现阐明它的各种目的的自然法)的方法是神学性的:“我们应该做的究竟是什么,这部分地从所有事物计

划好的目的中得来。原因在于,所有的事物都来自于上帝显示天恩的神圣目的,它们都是一个最完美、最有智慧的制造者的作品,所以上帝意使它们谋他的荣耀而非其他任何目的,就此而言,万物相互关联”(第 157 页)。这一推理的另一方面也同样是神学性的。我们可以“从人类的构造与上帝配给(equip)人的多种官能中推导出,我们所负有的义务的原则与确切作用”(第 157 页)。人的理性以及其行动所需的装备(equipments)是为了被人加以运用,从而使得人依照理性(理性原则)来行动(第 111 页)。因此,“人的恰当功能是依照理性来行动”(第 113 页)。“依照理性来行动”就是基于理性去发现客观的道德规范,并在行动中将

45

这些道德规范作为自己的指引。洛克以赞同的口吻引用了亚里士多德的结论,即“人的特定功能是以与理性原则相一致的方式,积极运用自己心智的官能”(第 113 页)。

由此可见,洛克关于律法的积极性定义使得他提出了一种对自由的积极性定义。在这一深思熟虑的过程中,人发现行动的恰当规则(自然法及其暗含的东西)并得出一个令人满意的行动方案。洛克在《人类理解论》中阐述实践推理时指出,理性原则是人进行深思熟虑的指引,由此再来为其后的审慎行为指明方向(2. 21. 50)。与消极看待律法的观点不同,这一过程“并不是一种限制,它是我们的自由的目的,是对自由的行使”(2. 21. 48)。这是一种积极自由的义务理论。洛克的解释阐明并详述了他希望为他的以下描述所赋予的内涵:人既是上帝的造物,也是“理性存在物”(4. 3. 18)。

要为这种行动设置限定,就必须发现指引它、控制它的自然法。发现的途径是,揭示上帝制造人的意图(通过考察人的自然属性所包含的目的),揭示人和其他自然现象被设计出来的目的。它们就是自然法。这一神学形式的分析回应了洛克的以下观点:自然法是规范性的,所以存在可以证成自然法的理由(1. 3. 4)。人某一组属性的目的就是每项律法的理由。通过对此加以探究,我们就能够发现上帝为何以这种方式来构造人。

2

第一条且最根本的自然法是,人类必须被保存。^①这个结论的一个推导直接来自于造物模式。由于上帝出于某些目的而设计了所有人,让他们完成“他们的事务”,人类能去做任何事的一个必要条件是必须“得以活下去”(2.6)。为了上帝之事务,人必须活下去,所以“基于根本的自然法,人应该尽量地保存自己”(2.16)。由此,“每个人……必须保存自己,而且……当他保存自身不成问题时,他就应该……保存其余的人类”(2.6)。人在是(is)这一层面上的目的(即“被保存”)就变成了一个规范性命题,即他应当(ought)被保存。这进一步转化为保存自我,并且在自己的保存不成问题时保存他人的个体义务。在某些极端情况下,某些人的生命必须被牺牲掉,“无辜者的安全被认为更重要”(2.16)。这是关于保存的分配原则,它构成了要求“保存全人类”这项基本自然法的总体设计(2.135)。洛克在《政府论》下篇第六段中提供的证明其实是一个语源学的论证。上帝拥有决定人的存在目的的权威,因为他是人类存在的创始者(author)。人负有保存人的存在(人的存在作为上帝的造物属于上帝)的义务,所以人是上帝的仆人。“仆人”(servant)一词来自于“*servare*”,意思是去保存。

洛克论证这一首要自然法的另一个方法是,探究人与自然环境之间的目的性关系。上帝“在这世界上准备了适于人类衣食和其他生活必需的东西,俾能照着上帝的旨意,使人类能在地面生存相当的时期”(1.86)。对上帝意图的这一解释来自于其相反解释的不似真实。上帝的意图不可能是“要让如此奇妙的造物由于其自身的大意和必需品的缺乏,在生存不久后便告死亡”。这些事实的定局性证明了以下这一

^① 参见1970年第一部作品:1.86,2.6,2.7,2.11,2.16,2.23,2.60,2.79,2.129,2.135,2.138,2.149,2.155,2.159,2.168,2.171,2.200;1970年b:第157、173、181页。比较:阿奎那,《神学大全》:I. II.94.2;胡克,1717年:1.1.5;普芬道夫,1729年:2.3.15;苏亚雷斯,1944年:2.7.7。

准则的真实：“理性，作为人类心中的上帝之声，不能不教导他并且使他相信，按照他所具有的自我保存的自然倾向行事，就是服从他的制造者的意志”。

在这个部分中，洛克对人的自然“倾向”和“保存它的生命和存在”的“强烈欲望”的指涉会带来一种误解。麦克弗森认为，洛克从人的欲望中“推演”出上帝的意图以及上帝的道德原则（1975年：第229页）。麦克弗森使用“推演”一词来描述欲望和权利的关系，他这里的意思可能是，因为人有保存自己的自然欲望，所以寻求自己的保存是正当的。这应该就是麦克弗森的意思，因为他进一步指出，他的解读说明洛克在这方面与霍布斯相似。

显然，洛克想要说明在权利和欲望之间存在某种关系，但这并不是以上这种关系。洛克用以证成自然法的标准是：上帝制造人类的方式，它包括保存这一自然欲望。尽管如此，由于这是上帝的欲望而非人的欲望，这就是一种理性欲望，而非人的任何欲望（此种欲望当然可能会是非理性的）。洛克的观点包括两个方面。一方面，人可能拥有主观欲望，只要这些欲望与上帝对人的客观欲望相一致，那么它们就是理性的，从而是正当的。上帝总是让他的欲望受制于他的理性（2. 21. 49）。因此，依此验证方法，依理性的欲望而行就是以上帝的理性（即自然法）而行。正如洛克所言，理性“教导”人类受此理性欲望的激励，“他遵从他的制造者的意志”。与霍布斯的观点不同，并不是所有刺激人去寻求保存的欲望都符合这一标准。理性的欲望仅仅是，那些刺激人们以有助于实现上帝保存全人类之欲望的方式去获取保存的欲望。如我们之前所看到的，这正是自然法教导的那种对全人类的保存。 47

第二方面是第一方面的一个先决条件。正当与欲望的关系是，正当的东西（“自然法”）是与理性欲望相一致的东西。这就意味着（反对奥卡姆主义者），有关正当的规则并不完全与可欲的、便利的事物相背离，虽然它并不包括后者。霍布斯主义则走向极端，认为可欲的就是正当的。正当的东西也是便利的东西，但正当的东西之所以是正当的（有约束力的）并不是因为它是便利的（比较约尔顿，1970年：第145—147

页)。洛克在《基督教的合理性》(*Reasonableness of Christianity*)一书中表达了以上这一观点(1832年:Ⅶ,第142页):

自然法也是便利之法(*law of convenience*)。以下这点是不足为奇的:那些聪明能干,勤于德性的人……应当能够通过沉思了解权利,就算是通过可观察到的便宜和权利的美,而没有从自然法的真正原则中得出其义务及道德的基础。

以下这一信念是自然法理性论的一个非常重要的常规信念:我们凭自己的理性本性而倾向于自然法。这来自于阿奎那对自我保存为首条自然法的说明和分析(《神学大全》:Ⅰ.Ⅱ.94.2;比较麦金太尔(MacIntyre),1974年:第117—118页)。

因此,自然法是从事物的最终因或目的中得知的,而不是来自于事物的本质。其次,来自于自然法的目的(如保存)不是人的主观目的,它是上帝为所有人设置的目的。因此,当人为自己的保存设想一个行动方案时,他负有使他的方案有助于所有人的保存这样一个自然义务。当他自己并不会由此而遭受到毁灭时,他确实有为他人的保存而尽力的义务。自然法“协调”了人类的行为以使得整个人类共同体都被纳入到考量之中并得以接续一下(第207—211页)。如果采取另一个立场,保存仅仅是基于个体自我保存欲望产生的主观目标,那么将不存在任何洛克式的道德理论。我们将不可能得出保存他人的积极义务,也不可能获得正义的自然标准用以界定并限制合法的自我保存行为。在《论学习》(*On Study*)这篇短论(写于1677年春天)中,洛克指出,霍布斯的追随者们欣然接受那种自我主义的道德理论,所以他们无法解释对他人的,自然的积极义务:“任何霍布斯主义者以及他的自我保存原则(人们认为他持有这一原则)无法轻易地承认诸多质朴的道德义务”(洛克的拉弗雷斯手稿,f.2,第128页;1830年:Ⅰ,第191页)。将道德奠基在人与上帝的关系之上,从而使得人在道德上依存于上帝的客观意志,这个理论的要点就是反驳以上那种主观主义。在《自然法辩难》

中,洛克问道:“每个个体在某个情景中由自己根据自然法来决定什么于自己和自己的事务有益,据此来判断什么对他来说是合法的并且是无可避免的。而且,除非某个事物能带来某些即刻的个人好处,否则没有什么事物在本源上就具有约束力,这是对的吗?”(第 207 页)。洛克马上回答道:“这就是我们要否定的”。《政府论》对这一点的强调丝毫没有减少(2. 22, 59)。①

这种自然法理论(“所有事物都连在一起指向”上帝的目的)在托马斯主义传统中是很常见的(《神学大权》: I. II. 93. I)。人类行动的总体目的是由神法所设置的,但是人有自由在一系列可能的具体目标中作出选择,以助于实现上帝的全局意图。人没有思虑终极目的的自由,但是人有自由、有义务去慎思各种可能的途径以在其特定的情景中实现这些目的。如同依据自然法而制定实定法那样,人在一个审慎领域中行动,而理论在这里提供指引但并不确定某个具体行动方案。洛克在他写给丹尼斯·格伦维尔博士(Dr. Denis Grenville)的信中,对理论与实践之间的这个“自由度”做了一个长篇的解释(1976年: I, nos. 328, 374, 426; 比较狄瑞福, 1928年)。洛克对基督教伦理学的这一符合常规做法的概述介于在 17 世纪均被认为是无神论的两个极端观点之间。人们认为,无神论者要么相信,上帝对人类没有什么意图,所以就不存在任何客观的道德规则;他们要么相信,人的行动在因果层面上是被决定的,所以并没有自由可言(1. 3. 13—14; 比较普芬道夫, 6. 3. 7)。

3

第二条自然法是:每个人“出于某种自然倾向(propensity)而渴望能进入社会,而且天赋的言辞能力以及语言性的交往使得他们足以去维持社会的续存”(第 157 页)。保存社会的义务在《人类理解论》(1. 3. 10)和《政府论》(2. 134—135, 195)中都得到了强调。这一条自然法反映

① 参见下文,第 101—105 页。

了,人在存在层面上,对与他人所构成的社会的依赖性。在1678年7月15日所写的日记条目“Lex Naa”中,洛克写道(洛克的拉弗雷斯手稿, f. 3, fos. 201—202; 凡·列登, 1956年:第34—35页):

如果他发现,上帝将他和其他人放置于这样一个状态中,在这个状态中,如果没有社会则人们将无法继续活下去,而且上帝赋予人们以判断力使得他们能够察知怎样能够保存这个社会,那么他是否肯定会得出以下结论:他有义务且上帝要求他去遵守那些有助于保存社会的规则呢?

49 既然人有保存人类的义务,而且离开与他人构成的社会人就无法生存,保存社会的义务就随之而来了。“上帝……将人类设计为一种社会性的造物”(3. 1. 1)。上帝的设计不仅使得人在物质需求方面依赖于社会,而且“赋予人以理解力和语言以维持社会、享用社会”(2. 77)。人的存在和乐事依赖于上帝和社会,这一预设与自然法作品中是常见的(苏亚雷斯:3. 11. 7; 普芬道夫:2. 3. 20)。

由此可见,正如兰普雷克特(Lamprecht)早在其1918年写作的《约翰·洛克的道德和政治哲学》(*The Moral and Political Philosophy of John Locke*)一书中就已指出的,洛克从来没有设想过一群前社会的、孤立的个体(第132页)。洛克不能如此而为,因为社会是人存在的一个无法化约的前提假定。由于保存社会及其成员的准则是社会自身的构成部分,所以洛克的分析总是预设了人被整合进一个统一的共同体中。没有这些准则(包括信守承诺),任何共同体都会“成为一盘散沙……正如自然法被废除的话,社会自身将成为一盘散沙”(第119页)。鉴于此,《政府论》下篇开篇就陈述了这个二元命题(2. 4)。外在于社会的个体不是人,而是“野兽”(2. 11)。邓恩指出了洛克和霍布斯在这一基本假定上的根本分歧(1969年:第79页):

霍布斯的任务是从一个伦理真空中建构一个政治社会。洛克

在《政府论》中从没有面临这个问题,因为他的核心假定就是,并不存在此种真空。这一假定是洛克与菲尔默所共有的,因此洛克仅仅直陈了他的立场中这个直接驳击霍布斯的方面。

除了保存社会及其成员的准则外,关于承诺的制度也是构成社会的一部分。洛克追随格老秀斯和普芬道夫,将信守承诺作为一个自然法戒律(《战争与和平法》“导言”,15:341)。“这些合约(承诺)被信守或被违背。如果它们被违背了,那么它们的成立就毫无意义;如果它们被信守了,那么正义就被确立为一项义务”(洛克的拉弗雷斯手稿,c. 28, fos. 139—140)。如果合约被违背则合约就毫无意义,因为订立一个合约就意味着承诺不违背它。由于给出承诺就确立了信守承诺的义务,那么将信守承诺建立在自然法的基础上似乎是多此一举。但是,洛克接着指出,他想要说的是:一项承诺被确立后,我们总是能够追问,我们为何要一直信守这个承诺。假如说,我们确立承诺的理由是私利,那么当信守承诺不再利于我们的私人利益时,违背当初的承诺就是容许的,也是正当的。由此可见,如果关于承诺的制度想要获得约束力,想要发挥保存社会的做法,它就需要一个其自身之外的基础。否则,每个人“都将受制于所有其他人的力量和欺诈”,而且“除非一个人既比其他人强大又比其他人聪明,他将无法获得幸福”。因此,信守承诺必须建立在保存社会的自然义务之上,且是后者的一个戒律。由于缺少了这点,任何社会都无法存在,所以信守承诺是在各个社会中(但并不存在于各个社会之间)都享有普遍认可的一项自然法戒律(1. 3. 10)。所有社会在这方面的做法都“与神法保持一致”(2. 28. 10)。洛克在《政府论》中指出上帝也不能免于此义务,由此赋予了信守承诺极大的重要性。

这两项自然法来自于对上帝作为制造者以及人作为上帝的制造物的探究和解释,它们为洛克的自然权利理论提供了客观基础。正如邓恩对此作出的简练总结,这个“神学母体作为一个解释性的基点而发挥作用”(1969年:第98页)。第三项自然法表明了人们“赞美、敬重和光耀”上帝的义务(第175页)。这项律法是个体的基督教生活的基础,它并没有在决定人的权利中发挥直接的作用。

第二部分 自然权利

第三章

包容性自然权利

第一节 政治语境

1

在了解了支撑洛克政治哲学的认识论和神学方面的关键内容后，我们现在可以回过头去更好地理解洛克《政府论》中的权利理论，或者说财产权理论。洛克在《政府论》中加以回应的一个主要问题是专断性的、绝对性的政府。他猛烈地攻击了对这种政府的最流行的辩护：罗伯特·菲尔默爵士(1588—1652)的政治短论。在这个问题上，洛克重申了一种关于大众主权的激进宪制理论以及一种关于反抗的个体性理论(邓恩,1969年:第87—187页)^①。菲尔默的论文写于1638年和1652年间,发表于1684年、1652年和1653年,是对绝对君主制的一个保皇派立场的辩护。这些论文于1679年和1680年重新出版。《父权制》一书是菲尔默的主要作品也是洛克攻击的主要对象,首次发表于他1680年的作品集中(拉斯莱特,1949年:第33—48页)。这些论文的出版正值排除危机(Exclusion Crisis,1679—1681)发生之时,它肇于辉格党人

^① 关于《政府论》中的这两个问题的17和16世纪背景,参见富兰克林,1978年和斯金纳,1978年:II。

试图将詹姆斯(约克公爵,Duke of York)从皇位继承席中排除出去。辉格党人认为詹姆斯将来的皇位继承威胁了他们“试图对君主控制政策施加有效制约”的努力(邓恩,1969年:第44页)。菲尔默的作品之所以被印刷出来是为了服务于托利党人的意识形态目的,这使得辉格党人将专断性政府定为一种威胁的说法归为无效,并为消极服从世袭继承提供正当性。^①

在此语境中,洛克于1679年(在读了菲尔默1679版的论文集后)开始反驳菲尔默。如果暂且不论其他问题,那些似乎无休止地争论着《政府论》写作日期的人似乎对这一点还是可以达成一致的。^②在此期间,洛克在工作中与泰伦尔有着密切的来往。泰伦尔反驳菲尔默的作品《父权非君主制》于1681年出版。“当洛克和泰伦尔着手写作时,他们的靶子是1679年出版的一个集子。这个集子收录的是菲尔默的一些小作。但是到了1680年初,菲尔默的大作《父权制》紧随而出。他们意识到,他们必须调整他们的计划”(高夫,1976年:第584页)。托利党人用菲尔默的作品来描述他们的宫廷行为并将其正当化,而洛克正是通过反驳菲尔默来攻击他们的立场,并通过阐述他的反抗理论来正当化辉格党人的反抗。

面对着盛行着的“辉格党”式的诉诸于历史的规范性力量这一常规做法,洛克却用自然法和自然权利的语言来执行自己的意识形态使命。如果我们考虑到洛克对自然法理论的认识论优越性的重构以及作为补充的他拒斥诉诸于历史的任何理论,我们就能够完全理解洛克的这一做法。因此,此举是对排除危机的、具有革新色彩与突出理性主义色彩的贡献(如邓恩所言),而同时又不是一部“排除危机之作”(1969年:第51—52页)。洛克的认识论研究的所寓之意与邓恩所得出的以下结论不谋而合:《政府论》“并不是关于政治审慎的作品,这样的作品给出如

^① 参见拉斯莱特,1949年;斯特拉卡(Straka),1962年;邓恩,1969年:第43—58页、第84页;伯纳特(Bennett),1976年;凯尼恩,1977年,第3—10页和高迪尔,1977年,1978年。

^② 此争论的参与者包括:狄瑞福,1928年;拉斯莱特,1970年;希尔顿(Hilton),1974年和1977年;乌利韦克罗纳(Olivecrona),1976年;凯利,1977年。

何行事的建议,其地位取决于事实。这部作品是对政治权力界限的阐释,其地位取决于自然法知识”(1969年:第50页)。

除了要反驳菲尔默并书写自己的学说,洛克的另一个任务是回答菲尔默对自然法的批判。菲尔默在《对政府起源的观察,基于霍布斯先生的〈利维坦〉》(*Observations concerning the Original of Government, upon Mr. Hobbes Leviathan*)、《弥尔顿先生反萨尔马修斯》(*Mr. Milton against Salmasius*)和《胡果·格老秀斯的〈战争与和平法〉》(*H. Grotius The Law of War, 1625*)这几篇文章中的结论是:作为政治理论的基础,自然法无疑是混乱的,逻辑上不融贯的。在批判格老秀斯的《战争与和平法》的那一节中,菲尔默一开始就嘲笑由罗马法学家、教会学者、政治家和神学家做出的关于自然法、市政法和万民法这一前后矛盾的分类(第261页)。他接着指出,“这些区分的多样化及其矛盾主要根源于异教徒所教导的一个错误,即所有事物起初都是共有的,且所有人起初都是平等的”(第262页)。菲尔默在将这一混乱的源头定位在“一个所有事物的共有,或者说所有人的平等”上之后,又接着指出,格老秀斯的解释是自相矛盾的,因为它基于这一“幻想”之上。菲尔默的最后一击锁定在,格老秀斯以此方式来解释财产权时所表现出的逻辑不一致(第274页):

格老秀斯说,依据自然法,万物起初是共有的,但他却又教导说,在财产权被引入后,共用万物是违背自然法的。他这样做不仅使得自然法是可变的(他说过上帝也无法改变自然法),而且使得自然法自相矛盾。

如果洛克想让自己的方案在当时所有的读者面前都显得可信,那么他必须说明,财产权以及平等能够以与自然法相契的方式得到解释。⁵⁵若非如此,洛克用自然法和自然权利来“证成对专断性政府的反抗以及使得此政府的解体正当化”(凯利,1977年:第84页)这一主要的意识形态任务,对于所有读过菲尔默作品的人来说就是荒唐可笑的。因此,

菲尔默这一批判的出现及其广为人知的情况就使得,提供一个融贯的、关于财产权的自然法理论成为洛克实现其主要目标(一个令人信服的反抗学说)的一个必要前提。

洛克还面临着另一组问题。格老秀斯和普芬道夫都运用自然法和自然权利的规范性语言来建构他们绝对主义的理性论。他们都发展了一种关于财产权的“协议论”,将其作为他们的绝对主义学说的一个构成要件。格老秀斯的协议论同样遭到了菲尔默的嘲笑(第 273 页)。因此,洛克不仅要面对驳斥菲尔默的财产学说,并以一种能克服对菲尔默解释财产权的自然法的批评的方式建立自己的财产权理论的难题,他还必须在运用自然法与自然权利的通用语言来建构自己的理论的同时,既避免协议论的绝对主义导向,又躲开菲尔默对格老秀斯协议论的那种批判。最后,他必须达至一种能够为他的反抗学说提供基础的理论。这一复杂的智识性语境是洛克进行思考的基体。据此我们才能理解他的财产权理论。洛克运用了制造物模式来攻击菲尔默对财产权的解释,并将自然法重新确立为他的权利理论的基础。为了理解洛克的反驳,我们就必须了解他在《政府论》的标题页所言的“罗伯特·菲尔默爵士错误的原则和根据”到底是什么。

第二节 在财产问题上对菲尔默的反驳

1

君主国、家庭和政府是菲尔默在分析财产问题时所使用的三个关键词。“君主国名义上和实质上的定义”是“仅仅一个人的政府”(第 281 页)。菲尔默正面引用了让·博丹(Jean Bodin)对家庭的父权式定义,即“所有人服从于家庭中的同一个头领”(第 75 页)。因此从定义上看,一个君主国就是一个家庭,一个家庭就是一个君主国(第 63 页)。

菲尔默用一个词源学论证来支撑家庭和君主国的同一性。他指出,“家庭”一词的希伯来语“来自于一个指称一个首领、一个君主或一个统治者的词”(第 75—76 页)。由于“被统治(governed)就是予以服从并且屈从于另一个人的意志或命令”(第 205 页),所以政府与君主国和家庭是一个意思。三者都是父权统治。由此得出的结论是:“除了君主制,没有其他形式的政府”,“除了父权式的君主制,没有其他形式的君主制”,“除了绝对的或者说专断的父权君主制,没有其他形式的父权君主制”(第 229 页)。⁵⁶

鉴于政府和家庭的同一性(而非类似),即两者本质上都是父权式的绝对君主制,其中一者的根本特征也会在另一者身上体现出来(比较肖切特(Schochet),1975 年:第 146—150 页)。“如果我们将父亲的自然义务(权利)与一个国王的进行比较,我们会发现它们是一样的。除了在限度和程度上略有不同外,它们没有什么差异”(第 63 页)。一个君主所拥有的绝对且专断的权利和义务,每位父亲也对它的家庭所享有:“一位父亲对一个家庭所拥有的,一个国王也是一样拥有,就像是一位许多家庭的父亲”。父亲存在于主人对奴仆、奴隶和所有物,父亲和丈夫对子女和妻子的经济关系中。菲尔默通过分析这里不同的权利和义务来区分这些关系,由此来修改亚里士多德的说法。每对关系中的掌权之人是同一个人,他的权利和义务在每对关系中是一样的(第 76 页)。洛克的明确目的是要说明,这些关系是不同种类的关系(2.2)。这显然是针对菲尔默的,而且与菲尔默所指涉的亚里士多德《政治学》中的相关章节紧密相关(参见麦基翁(McKeon),1973 年:第 303—304 页)。

菲尔默用一个“亚当式”的论证来加强这个观点,并阐明君主的权利和义务的性质(第 188 页):

亚当是它的家庭的父亲、国王和主:儿子、臣民和奴仆或奴隶起初就是一个意思。父亲有处置或卖掉他的子女或奴仆的权力。因此我们发现,原先在财物的账目中,男仆和女仆和其他物品一样

列于主人的所有物和财产之中。

亚当的无差别的、不受限制的权力(可与“财产”和“占有物”交换使用)是所有类型政府的基础:“如果不是人们知道,在创造之时有一人被上帝制造出来,万物的占有都归于他,从他那里其他所有人获得了他们的资格,人类仅凭自己的智慧是无法知晓政府的第一依据和第一原则(财产的起源来自于此)的”(第 203—204 页)。亚当的“自然的、私人性的占有”(第 71 页)是对万物的占有,所以“除非得到他的授予和准许,或者是从他那里得到继承,所有他的后代是无法获得占有任何事物的权利的”(第 188 页)。这是为了证明,当前的任何性质的占有资格都“来自于父亲的身份”。现在的任何一位父亲和统治者在本质上都是一个原初原型——亚当的君主制——的较难察觉的后裔。任何性质的掌权的权利,无论是对人的还是对物的,都被解释为一项使用、滥用和让渡的私有财产权利。因此,每个当前的正当所有者对他的“家庭”拥有一个获得神圣认可的绝对财产权利。一个主权者对所有臣民拥有一项绝对权利,而这些臣民构成了主权者的家庭(第 63 页)。^①

洛克当然想要说明,统治者、主人和所有者的权威在每对关系中是不同的。他同样还急于推翻以下这个论证:政治权威是绝对的、专断的。此外,意识到以下这一点是非常重要的:洛克写财产问题的一个目的是,反驳菲尔默关于每位父亲拥有一个自然的、无限制的、专断的私有财产权利的主张。在起初说明菲尔默笔下的私人占有权或者说父亲身份之权时,洛克注意到,这种权利被所有的父亲以及所有的统治者所拥有:“这种父亲性的权威,这种父亲的力量和国王的权力,他将它们混为一谈”(1.7)。当洛克将菲尔默式的权利确立为他的攻击对象时,他强调了这种权利所必然蕴含的绝对主义的、彻底无责任可言的个体所有权概念(1.9):

^① 这似乎是拉斯莱特(1949年,第13页)和邓恩(1969年,第66页)的解读的共同之处。

这种父亲的威权或作为父亲的权利，照我们的作者的意思，就是一种神圣的、不可变更的主权，一个父亲或一个君主对于他的儿女或臣民的生命、自由和财产据此享有绝对的、专断的、无限的和不受限制的权力，从而他可以任意取得或转让他们的财产，出卖、阉割和使用他们的人身——因为他们原来全都是他的奴隶，他是一切的主人和所有者，他的无限制的意志就是他们的法律。

正如我们前面所言，洛克担心如果人对上帝的依存性关系不复存在，自然法义务将消失，一种自我主义将占上风。如果人是独立的，那么除了他自己的意志，他就不处在任何律法之下，而这意味着，除了他自己以外他将不会考虑任何其他目的（参见上文，第 36—42 页）。“人将是自己的上帝，对自己意志的满足就将是他的唯一尺度和目的”（伦理学 B(*Ethica B*)，洛克的拉弗雷斯手稿，c. 28, fo. 141）。这与洛克所描述的菲尔默立场相符。洛克指出，菲尔默学说中的每个父亲都是一个绝对君主。他仅仅根据他“不受限制的意志”来行使对属于他的、各种无差别的拥有物的实现最高统治的权利（right of sovereignty）。通过以这种方式来重述并指摘菲尔默的学说，洛克转化了菲尔默对任何不同形式的最高统治权（sovereignty）之意义的说明（第 224 页）。因此，洛克拆解菲尔默的“完美体系”的重要一步是推翻它的神学前提。继而，洛克重建自然法以及人的自然法义务，削弱那种私人占有的、“无限制且无法限制”的权利。

2

洛克的反驳始于对菲尔默如下观点的引述：他所谓的父亲权利基于生育这一技能。“人一生出来，就很不自由，他一出生便成为生他的父亲的属下”（1. 50）。虽然菲尔默没有解释为什么生育带来了权利，洛克指出，菲尔默“听到别人运用”这个论证，即“父亲因生育儿女而获得对他们的绝对权力”（1. 52）。这是唯一可能的证明，原因在于“一个人

对从来不是他的,也不是由他给予的,而是得之于别人的慷慨赐予,因而权利属于他人的东西,当然没有理由提出权利要求”(1.52)。如果这里存在一种自然权利,那么它必然是制造者的权利。肯定是父亲赋予了子女以生命和存在。如果是这样的话,那么人与上帝之间的依存性关系就不复存在了,洛克的政治哲学的基础也就随之坍塌。如果一个菲尔默者诉诸于历史和常规来加以证明,那么这里的权利就不是自然的了,它将会遭到维科对博丹的那种批判(1974年:第1009—1019)。

洛克所言的那种对父亲权利的证明被其他人称为传殖说(traductionism)。洛克所坚持的那种说法被称为创造论(creationism),即子女的存在或本质来自于上帝。亚里士多德通常被认为是传殖说的鼻祖(《尼各马可伦理学》:1158b 22—23)。在《综合的奋争》(*Struggle for Synthesis*)一书中,莱姆克(Loemker)描述了16世纪这两种学说在神学上的激烈辩论。他指出,传殖说为原罪的传送以及父权性服从的证明提供了更好的解释。创造论则消解了存在于人与上帝之间的居间性宗教权威者,将人与上帝更为直接、更为亲近地连接起来(1972:第76,100页)。除了洛克,霍布斯、苏亚雷斯、巴克斯和牛顿都主张创造论。洛克死后不久,威廉姆·沃拉斯顿(William Wollaston,1660—1724)的《宗教本质的界定》(*The Religion of Nature Delineated*,1724)一书中,对传殖说提出了一个详尽的批判(第87—93页)。

洛克马上强调了化约论和政治理论之间的关联,并为他自己的逻辑前提提供《圣经》上的支持(1.52):

那些说父亲给予了他的儿女们生命的人们让君权思想弄昏了头脑,以致忘记了他们不应该忘记的一个事实,即上帝是生命的创造者和授予者;我们只有依靠上帝才能生活、行动和生存(《使徒行传》17.28)。

洛克问道:“一个连自己的生命是由什么构成的都不知道的人,怎样可以认为他给予别人生命呢?”这一点以及接下来的部分都是为了说

明,人并不知道生命为何物,他们也无法“设计和制造一个有生命的生物,将其各部塑造成型,使之适合于它们的用途”(1.53)。人是无法“将一个活的灵魂放入其中”的。如果人确有此本事,那么他“也许确是可以自称能够毁灭自己的制造物”。一位传殖论者也许会回答说,人也许没有这个本事,但是人还是可以在生育这一行为中延续生命。但这一回答并不能令人满意。洛克的潜台词是:任何一个规整的(ordered)、目的性的物体是它的各个部分的构成(依照其本质观念(essential idea)而构成)。这预设了一个知晓此观念的制造者。由于人显然没有这一必要知识,而孩童是一个规整的、目的性的造物,所以“这足以使我们深信上帝是一个智力无边的创造者,他显然对人类这个他的制造物有主张的权利”。由此可见,上帝是“主(King),因为它的确是我们一切人的创造者,而所有的父母却不能以子女的创造者自居”。

父母仅仅是这个过程中的因果性元素,是“他们(子女)存在的偶因”(1.54)。上帝是制造者,因为他拥有人的蓝图,人类的孩子依此而被生育出来,因为“只有上帝才能吹动生命的气息”(1.53;比较欣蒂卡,1975年:第90—91页)。因此,人来生隶属于上帝,而非他人,所以人类生而“平等,不存在从属或受制关系”(2.4)。这一论证推翻了菲尔默的父亲身份之权利并重建了人的自然法义务的基础。此外,它将平等确立为人与人之间的自然处境,从而使之成为政治理论的一项基本原则。

洛克在《理解力指导散论》(*The Conduct of the Understanding*)中写道,“所有人都是自然平等的”这一真理,当“在理解力中被确定下来,并且通过了关于人在社会中所享有的各项权利的各种争辩而深入人的心智中后,它就会结束所有的争辩并且指示出真理是在哪一边”(1832年,Ⅲ,第283页)。这一论证破坏了菲尔默的自然财产权利说,为洛克的财产学说奠定了基础。正如洛克早就指出的(1.52),如果人对他制造的物体拥有一种类似于制造者的权利和权威,那么人就必须以类似于上帝的方式来进行制造。

3

在说明了菲尔默“这本企图要为全人类设置锁链的书”的基础“只不过是一根用沙砾做成的绳子之上”后(1.1),洛克接着通过对比菲尔默的私人占有权利来一步步阐释他自己的自然权利。相关的证明包括两个方面:圣经经文和自然法。洛克认同托马斯式的主张:圣经和理性是相互补益的。自然法和圣经中的命题构成了神法相互补充、部分重合的两个部分。在《人类理解论》中,洛克写道:“凡是由我们的理性所发现出的那些真理,启示亦可以发现出来,传达出来”(4.18.4)。圣经(反映了上帝制造人与世界的目的)能够对理性加以核对和证实,而理性发现了自然法和衍生出来的权利(4.18.7,10)。这个二元方法在《政府论》上篇中被加以运用,其结论被作为《政府论》下篇的前提,声称被理性和圣经同时确认(2.25)。

分歧之处在于《创世记》第一章第二十八节(1.23):

上帝就赐福给他们,又对他们说:“要生育众多,遍满地面,治理大地,也要管理海里的鱼、空中的鸟,和地上各样行动的活物。”

依洛克所言,菲尔默将这段话解释为赋予了亚当“对整个地球以及所有低等的和非理性造物的私人占有”。菲尔默将私人占有称为“财产权”。洛克同意,“在这里,赋予亚当的仅仅是财产权”。但是,财产权并不是私人占有。“上帝给予他的不是他对低级生物的‘个人统治权’,而是与一切人类相同的权利”(1.24)。第一种财产权是全人类共有的权利,或者如巴贝拉克在《自然法与万民法》的注释中所说的“所有人共有的权利”(4.4.3注释)。在接下去的第四段中,财产权被界定为“全人类对低级生物的占有”。洛克接着仅仅在稍多于一节(passus)的篇幅中对此做了说明,这一给予并不是只给了亚当而“排除了其他人”。它不是一个“私人占有,而是一个共同占有”(1.29)。如此一来,财产权是

一个共有的权利,这等于说是共同占有。这与菲尔默的“排他性”私人占有相对立(1.36,39,45—47)。

“权利”一词包含两个意思。它可以在语句中从客观角度加以使用,即某某是一项权利。它还可以从主体角度来加以使用,即某个人被认为享有或拥有对某物的一项权利或道德力量。洛克所讲的全人类共有的财产或权利是一个主观性的使用权利(a subjective use right)。在对菲尔默的说法(即上帝的恩赐包括了动物以及整个地球)表示赞同后(1.39),洛克接着给出了人类财产权的一个定义性表述:“一种利用食物、衣服和其他生活必需品的权利——这些东西的原料上帝已为他们提供了那样丰富的供应”(1.41)。如何区分上帝提供的原料与用这些原料进行加工从而为人所用的东西(人类的财产主要是指这些东西)这个问题被留到了《政府论》下篇中。赐予人类的财产权表现为这种自然使用权利。它是一种共有财产权。《创世记》“不但远远不能证明亚当是唯一的所有者,正好相反,它确认了一种存在于人类之子间的万物原初的共有”(1.40)。无论洛克的圣经注解是否正确,他的意思很明白,即所有人共有一项使用权利,而且这项权利在所有人之间并不存在相互紧张的地方。这个财产权属于“人类之子”、“全人类”、“他们所有人”等等。

61

洛克这里给出的前后融洽的、(因而)自然的财产权概念在五个重要方面不同于菲尔默的财产权。它是一项所有人都享有的权利,而非亚当一个人独享。它只是一项使用的权利,而不是使用、滥用和让渡的权利。第三,这一权利表征的是共有权利,而不是私有权利。麦克弗森提出了一个术语可以用来说明这第三项对比。私有权利可以被称为一项排他性权利(exclusive right),因为所有者的此种权利将他人从这项权利的所指中排除了出去,而且将他人从权利所有者对权利客体拥有的任何具体的道德或法律力量中排除了出去。共有财产可以被称为包容性权利(inclusive right),因为它不将他人从对权利客体的使用以及权利所有者对所享有的权利客体拥有的其他具体的道德或法律力量中“排除出去”,也不将其仅限于某些人。在这两种情况中,对权利的声称

都证明了一项主张的合理:这项主张要么是主张排除他人,要么是主张被包容在内(1975年:第123—125页)。根据霍菲尔德(Hohfeld)的分类,菲尔默和洛克的权利都是主张权(claim right),即他人有义务让权利所有者行使此权利。他人有义务戒取菲尔默的私人占有权(或者现代的私有财产权)所指向的财产。他人有义务腾出位置,在对共有财产的使用中将洛克式的权利拥有者包括进来。第四,菲尔默的财产权是对自己拥有物的一项权利。洛克的财产权是对属于所有人的某物的一项权利。这是一种依某人配得(one's due)而非某人自己所有(one's own)而来的权利。最后一点,洛克的财产含有一个特定的目的,而菲尔默的财产除了所有者自己不受限制的意志外没有其他目的。洛克的财产是为了“生活的便利”或“维持生活的方便”而使用某物。“一项使用地上的一部分以供养他们自己和家庭的权利”(1.37)。

正如以上引用的这些原文所示,洛克用“财产权”一词同时表示一项权利和此权利所指之物。此外,洛克有时还用“权利”一词来表示权利的所指之物(2.28)。他显然对这里的含糊(equivocality)了然于心。这看上去似乎仅仅是延续了类似拉丁词(如“*ius*”和“*dominium*”)的含糊。含糊通常是一个语义信号,说明这两个词存在某种关联。如果使用完全不同的词,则这种关联将难以被察觉。就此而言,含糊不同于含混(ambiguity),后者是指两个词有着同一个名字,但是它们之间却没有任何关联。“Bank”既指河流的一边又指保存和借贷货币的机构,这是含混。“Politics”既指某种活动也指关于那种活动的知识,这是含糊。

4

62 接下来的任务是要说明,这一圣经性的共有(被重述为一种所有人拥有的包容性权利)与理性相一致。这里有两个论证。第一个论证基于创造物模式。由于上帝制造了世界和动物,所以上帝是它们的所有者。因此,人类的财产权只能是上帝所允许的使用它们的权利:“就作

为天地的创世者和全世界唯一的主人和所有者的上帝而论,人类对生物的所有权只能是上帝允许的利用它们的自由”(1.39)。与此相似,人类的生命也是上帝的财产,所以人的生命只有在人不以自杀毁灭自己的生命的前提下才是人的财产(2.23)。尽管如此,财产权是使用上帝所造世界。对此的关键证明是洛克的以下论证:这是自然法的其中之义。洛克从自然法中推演出三项自然权利。其中的第三项权利或者说财产权反映了圣经式的共有。

一项规范性命题(主张某个行动是我们应当做的)预设了一个命题,这个命题向我们说明了什么是必须得做的与什么(如此去做的话)确立了这一规范性命题(卡维尔(Cavell),1976年:第23—31页)。洛克通过一项自然法及其预设的先决条件推导出了他的前两项自然权利。基本的自然法是“保存人类”(2.135)。它要求保存人类,(依照洛克的个体原则)保存所有人。其目的是所有人的持续存在与维持生计。由于保存是上帝为人类设定的目标之一,所以人的自然义务是实现这一目标,所以人对此有一种自然权利:“人一出生就对自己的保存享有权利”(2.25)。这是一项其持续存在不被否定的包容性权利。其次,基本的自然法是人的存在是(is)被保存,从而应当(ought)被保存(2.16),这被重述为每个人保存自己以及在其他条件不变的情况下(*ceteris paribus*)保存他人的自然义务(2.6)^①。由此可见,这项自然义务要求去保存人,实施这一目的导向性的行动,而第一项自然义务则是在确保保存人这一目的。由此可见,人对以下行动有自然权利:“人们总是有权利来保存它们没有能力去放弃的东西(他们的生命,这只属于上帝,他们只可以加以使用)”(2.149)。这一“原初性”(original)权利(2.220)即“人所拥有的保存全人类的权利”(2.11)。

这两项自然权利服务于两个目的。它们的首要作用是证成对专断的、绝对的统治的反抗。如果一个统治者任意地侵犯我的或他人的保

^① 在以下段落中,基本自然法是通过保存(preservation)来表述的:1.86,2.129,2.135,2.149,2.159,2.170,2.182和2.209。在以下段落中,基本自然法是通过去保存(to preserve)来表述的:1.88,2.6,2.8,2.11,2.159,2.220。

存权利,他就违反了自然法。我去保存自己和他人生命的权利就登场了,我可以惩罚他(2. 13, 135)。只有在道德许可的情况下,我才有如此而为之的权利。因为这一权利来自于保存自己和他人的义务,所以行使我的权利是我积极的自然义务(2. 149; 比较邓恩,1969年:第180—186页;斯金纳,1978年:Ⅱ,第338—339页;富兰克林,1978年:第194页)。其次,这两项权利是共有财产之自然权利的基础。如果人拥有被保存的权利和去保存自己与他人的权利,那么他就有权利“因而可以享用肉食和饮料以及自然所供给的以维持他们的生存的其他物品”(2. 25)。也就是说,每个人对保存自己的必要手段拥有一项自然权利(斯泰纳(Steiner),1977年:第41—49页)。“凡能主宰自己和自己生命的人也享有设法保护生命的权利”(2. 172)。

此种来自于自然法的财产权或者说包容性权利,与根据圣经解释而来的财产权概念相一致(1. 86—87)。这一推演确认了洛克的圣经解释,而且另加了一笔。由于此包容性权利以及另两项自然权利来自于保存自己和他人的自然法,所以人并没有行使或不行使此权利的自由。人负有一项积极的自然法义务去这样做。这三项权利来自于执行对上帝的义务,也是对此义务的证明。由此可见,以下主张(如施特劳斯在《自然权利与历史》(*Natural Right and History*)中所为)是误导性的:洛克是一位自然权利的思想家,而不是一位自然法的思想家(1953年:第248页)。其实,自然法是洛克的三项自然权利的基础。用科普尔斯顿(Copleston)的话来说,人拥有自然权利是因为他们负有自然义务(1964年:vi,第139页)。邓恩强调说“对洛克来说,定义人类生活的是一系列的义务以及以及与此义务相恰的方式来促进幸福的权利”(1969年:第218页)。①

5

在确立了原初之共有财产后,洛克面对着两个标准性问题。使用

① 很遗憾,帕里1978年讨论洛克的权利和责任概念的作品对我来说出现得太晚了,我没能将其包含进来。

某物的共有权利本身并没有说明共有者如何来使用所有人的共有之物。如果共有权利要得到行使,那么就需要一个原则来说明共有之物如何被所有人使用。如马克思在《德意志意识形态》(*The German Ideology*)中所言,这是任何形式的共产主义的一个分析性特征(1976年:V,第228—230页)。洛克引入了第二种财产权利来应付这个问题,被称为“对某物的财产权”(property in)。他在《政府论》上篇中仅仅提及了这一点,同时指出他进一步的分析“可参见《政府论》下篇的第五章”(拉斯莱特,1970年:第224页注释)。在又一次重申“人们有一种共有权”后,洛克接着说“没有任何人以不同于其他自然共有物的方式对这些东西享有财产权,关于这一点,我将在适当的地方再加以说明”(1.90)。⁶⁴在早先的段落中,洛克也提到了拥有使用的共有权利与说明此共有财产如何被使用的权利之间的概念性关联,他对此指出“他或任何其他的人怎样能够这样做(对某种特定之物拥有财产权),将在别的地方说明”(1.87;比较1.86)。本书开头即已指出,这正是《政府论》下篇第五章开篇面对并要解决的问题(参将上文,第1页)。

在《政府论》上篇的以上段落中,洛克在言及财产的个体化(individuation)问题时,他用的是过去式并指出此问题与自然状态相关。这预示了他在《政府论》下篇中的以下论点:财产在政治社会中是以不同的方式被处理的。洛克面对的第二个问题是:人利用共有之物而创造出的产品是如何被使用的。我们知道,它们可出于人类的保存而被使用,因为上帝正是基于此目的才将世界赐予人类。但是,洛克还暗示它们可出于人类的便利(convenience)而被使用(1.41),出于超出保存的目的而被使用:“上帝给予我们的东西很丰富,供我们享用(《提摩太前书》,VI.17)”(1.40)。这个问题也是由《政府论》下篇的第五章来处理的。

注意到洛克的这个自然权利框架是非常重要的。它同时表示了共有财产和每个人使用共有财产的权利和义务。它还定义了使用的目的,从而使我们能理解洛克在“论财产”一章中所言为何。由于这一框架构成了洛克要处理的问题,所以除非我们以相同的描述问题的方式来进入这一章,否则我们几乎不可能理解洛克在做什么(关于这一点,比较

麦金泰尔,1962年:第48—70页)。在阐述自己的自然权利时,洛克并不仅仅意在反驳菲尔默并给出一个替代性方案。其理论还是为了重建自然法和自然权利,从而回应菲尔默对格老秀斯的财产理论的批判。我们现在可以来看一看洛克学说的这部分内容,同时在17世纪的自然法语境中来定位洛克的原初位置。

第三节 其他17世纪学说中的自然权利

1

圣·托马斯·阿奎那(1225—1274)在《神学大全》中对财产问题的分析从三个方面启发了17世纪的自然法作品。阿奎那提供了一种分析模式。这一分析模式后来成为了约定俗成的分析模式,而且基于此模式,“什么是共有的”这一问题先于“什么东西正当地属于某个人自己”这一问题(《神学大全》:II. II. 66. 1)。其次,西班牙新托马斯主义学派在16世纪晚期和17世纪早期对自然法的复兴建立在阿奎那的学说之上,而这个新托马斯主义政治哲学对于我们理解洛克是非常重要的。第三,洛克不仅熟知阿奎那的作品,而且他在解释共有财产时与阿奎那有相似之处。

在阿奎那看来,存在以下三项自然法:保存人类、保存社会以及崇敬上帝(《神学大全》:II. II. 94. 2)。阿奎那在《反异教徒大全》(*Summary Against the Gentiles*)一书中对《创世记》第一章第26节的解读与洛克同出一辙:人能够占有是因为他拥有一种理智天性(III, 81; 比较I. 30, 40)。同样相似的是,阿奎那认为《创世记》第一章第26节赋予人类占有地球和其他低等生物的地位(《神学大全》:II. II. 66. 2)。准确地讲,世界是上帝的财产,所以人对其物质并没有权力。因此,人的占有是“对这些东西的使用”。人拥有使用的自然财产权(natural

property of use),“因为人能够凭借其理性和意志利用这些东西,为己所用”(《神学大全》:II. II. 66. 1)。和洛克一样,阿奎那的这个区分建立在如下信念之上:上帝创造了世界,所以世界是上帝的(《神学大全》:I. 44—46)。

当阿奎那言及世界作为人加以使用的共有财产时,他使用了“*dominiun*”和“*possession*”这两个词。当阿奎那言及某种形式的个体的、排他性的占有时,他使用的是“*proprietas*”,并将其与共有财产(*communitas rerum, possidere communiter*)进行对照(《神学大全》:II. II. 66. 2)。也就是说,阿奎那首先确立人自然性的共有财产,紧接着讨论“个体财产的程度”。他是在回应安布罗斯(Ambrose)时提出这一对照的。安布罗斯认为,“*dominium*”的意思是对某个对象的排他性控制。因此,由于对某物享有自然占有的判断标准是,是否带来了此物的存在,所以只有上帝可以被认为对物质享有自然占有。因此,对于人来说,占有或财产都不是自然的。阿奎那同意,在这个意义上对自然之物的“*dominium*”只对上帝而言是自然的,但是他认为,在使用的意义上,对自然之物的“*dominium*”对人而言是自然的、共同的(《神学大全》:II. II. 66. 1)。使用是为了保存和便利(《神学大全》:II. II. 62. 5)。阿奎那这一新颖的回应确立了一种排他性财产概念和一种包容性财产概念。如我们之前所说,洛克非常明确地重申了这个区分。

2

阿奎那看上去似乎没有使用主观权利这个术语。塔克认为权利理论是随着12世纪波伦亚(Bologna)的罗马法新科学而出现的,从威廉·奥康姆(William of Ockham,约1285—1374)一直到杰·吉尔森(Jean Gerson,1363—1429)(塔克,1979年)。托马斯主义在16世纪的伟大复兴涉及,通过将政治哲学和主观权利放在阿奎那的自然法概念中,来 66
将政治哲学放在一个更为客观的基础上,并赋予主观权利一个更具限制性的理解。这个新托马斯主义始于一位多米尼加神学家,弗朗西斯

科·德·维多利亚(Francisco de Vitoria,约 1485—1546)。他起初在巴黎大学讲授《神学大全》,接着于 1526 年回到西班牙,之后一直在萨拉曼卡学院承担神学教席。多明戈·德·索托(Domingo de Soto,1494—1560),维多利亚的学生、多米尼加同胞,著有《律法与正义十书》(*Ten Books of Law and Justice*,1553—1557)。此书在 16 世纪被重印了二十七次。他们的理念在 16 世纪后半期被耶稣会成员所接受和发展,特别是路易斯·德·莫利纳(Luis de Molina)和弗朗西斯科·苏亚雷斯(Francisco Suarez,1548—1617)。苏亚雷斯在科英布拉(Coimbra)关于律法的讲义于 1612 年出版,名为《律法与作为立法者的上帝》(*The Law and God the Lawgiver*)。他还写了《为天主教和教皇的信念辩护》(*The Defence of Catholic and Apostolic Faith*,1612)来回应国王詹姆士一世对英国效忠誓言所进行的辩护。斯金纳对此写道:“这两部作品不仅是他对法律和政治思想的主要贡献,而且是 16 世纪托马斯主义政治哲学流派所发展的类似观点的一个最清晰的总结”(1978 年:Ⅱ,第 138 页)。这个学派的作品构成了天主教反宗教改革的主要思想。^①

苏亚雷斯的作品在整个 16 世纪拥有大量的读者。莱姆克认为,苏亚雷斯是欧洲近代早期的导师(1972 年:第 119 页)。菲尔默认为必须要考虑苏亚雷斯对自然法、自然平等和财产的观点(第 74—78 页)。虽然没有确凿的证据表明洛克阅读过苏亚雷斯的作品,但是好几位历史学家都强调了他们的政治哲学思想之间的相似之处(凡·列登,1970 年;科普尔斯顿,1963 年:Ⅲ,Ⅱ,第 168—169 页,第 245—246 页;斯金纳,1978 年:Ⅱ,第 189—189 页,第 163 页,第 165 页,174 页)。因此,苏亚雷斯的作品可以被当作一个比较的对象以显示 17 世纪自然法理论的传承与创新之处。

在《法律与作为立法者的上帝》一书中,苏亚雷斯提出了他的主观权利概念。他首次指出,权利(*ius*)“与什么是公正(*justum*)和什么是

^① 塔克(1979 年)和斯金纳(1978 年:Ⅱ)对这些作家的研究使我受益匪浅。

公平(*aequum*)具有相同的含义”(1. 2. 4)。这是正义(*iustitia*)的两个对象。但是正义本身也包含两层含义。就其一般含义而言,正义是指每个道德德性,“因为每个道德德性总是以某种方式指向并带来公平(equity)”。就其更为具体的含义而言,正义“也许是指一种特定的德性,它能够带给某人其配得的东西”。由此可见,权利与正义的这两个含义相契。在一般意义上,权利“是指公平的(*fair*)以及与理性相契的,这是抽象上的德性的总体对象”。其次,权利就其更为具体的含义而言“是指公平,即什么是每个人配得的这样一种正义”。在将权利定义为两种亚里士多德式正义的对象后,苏亚雷斯引用阿奎那来证明,权利和正义的具体含义才是它们“首要的”、“严格意义上”的含义。

具体的、首要层面上的客观权利(即什么是每个人所配得的这样一种正义)被重述(通过两个精细的步骤)为两种主观权利。根据“权利(*ius*)的严格意义,每个人都拥有的某种道德力量被赋予‘权利’这个名称。这种道德力量要么指向正当的属于他的东西,要么指向根据什么是正当的属于他的东西而应当由他所得的东西”(1. 2. 5)。这样一来,严格意义上的、传统的正义含义成为两个对象的表现(由严格意义上的权利来表达):正当地属于某个人自己的(*rem suam*)与正当地由某个人所配得的(*ad rem sibi debitam*)。“权利”之所以能够被定为对这两个对象(它们是权利)的道德力量是因为,道德力量在客观意义上只能是正当的。它这种力量指向什么是正当的:一个人自己的和一个人配得的。接下来要做的是,阐明两种情况中的道德力量:

因此我们可以说,某一物的拥有者对此物享有一项对物权(*ius in re*),一名工人基于他被认为值得雇佣的东西对他的薪水享有一项权利(*ius ad stipendum*)。

苏亚雷斯补充道,这个术语在法律和圣经中经常出现,“因为法律以此方式区分‘对物权’(*ius in re*)和;‘向物权’(*ius ad rem*)”。这两种权利都表示一种“每个人基于其自己的财产或以某种方式对属于他的

东西而拥有的主张权,或者说道德力量”。向物权表达的主张是:就其配得而言,某物属于某个人,但是此人还并不占有此物。这两种权利等同于洛克所言的“使用的权利”(a right to use)与“对某物的财产权”(a property in)意义上的财产权。就洛克的用语而言,“指向某物的权利”(right to)和“对某物的财产权”(property in)似乎就是对“向物权”和“对物权”的翻译。这两种权利以下述方式形成概念性关联。如果符合了某个标准,拥有指向某物的权利的人(例如薪水)就“真正拥有”(用洛克的用语来表达)了对此物(薪水)的权利,从而占有了它。有一个现代的例子可以来阐明这种关联。比如我们认为,作为一种公民正义,公共交通工具应当对每个公民开放。这是公民的配得,一个公民可以说对此拥有一项指向某物的权利,而共同体相应地负有提供此物的积极义务。这里的权利是,就使用公共交通工具而言,不被排除在外或被否定的权利,如果他决定行使这项权利的话。当这项权利被行使时,那位公民对他所占据的那个座位或地板面积拥有了一项使用的权利。这个对物权是一项排斥其他人在同一时间使用同一个座位的权利。这个例子说明,“指向某物的权利”为了被行使就需要“对某物的权利”。这两种权利的关联方式可能会有所变化。通常情况下,共同交通工具上的“指向某物的权利”的应用标准是先占,但是老人、残疾人、负重者和孕妇的权利可以超越先占原则而被优先考虑。尽管如此,这两种权利之间的概念性关联仍旧成立。举个例子,即使我们所有人对使用一个工厂享有共同权利,而这被进一步理解为共同使用的权利,以下说法仍然成立:每个人对在某个特定时间使用某个工厂的某件工具享有权利,其他人在同一时间就不能要求使用这件工具。

苏亚雷斯在讨论财产权的初始情景时,使用了他的这个“对某人配得之物的权利”这一概念。他跟随阿奎那而指出,根据自然法,有一种对所有东西的共同所有权,而 *proprietas* 被限定为一种排他性占有(2. 14. 14)。像菲尔默那样的亚当式论证被加以驳斥。作为上帝之赠予或一项自然法命令的私人占有被否定(3. 2. 3)。《创世记》的第一章第 28 节的含义是,上帝将世界赐给整个人类。从自然法中可以得出同

样的结论：“自然赋予所有人对所有东西的共同占有，因此给予每个人使用它们的力量，但是自然并没有给予私人占有”(2. 14. 16)。苏亚雷斯接着引入了他的“向物权”概念来重述阿奎那的共同占有。“因为我们已经说过权利(*ius*)有时是律法(*lex*)，而有时它指的是财产权(*dominium*)或者说对某物的准财产权，即对其加以使用的主张”(2. 14. 16)。他进一步指出，所有人都有义务为每个人行使此权利提供支持，就此而言这是一种包容性权利。有“一种自然法的积极律令，其目的是为了保证没有人被他人阻止而无法对共有财产加以必要的使用”(2. 14. 17)。在这一点上，自然的共有财产这一托马斯式概念被有效地转化为主观权利的语言。几年之后，洛克重申了这个共有财产的新托马斯式概念来反驳菲尔默的亚当式理论。后者与苏亚雷斯的反-亚当式理论相对立。

3

格老秀斯在 1594 年，自己十一岁时进入了莱顿大学，并于 1598 年在法国奥尔良大学获得博士学位，他曾受命于一项外交任务而赴法(耐特(knight), 1925 年:第 27—32 页)。1604 年，格老秀斯被东印度公司的阿姆斯特丹律师事务所聘为律师，为荷兰捕获敌人货物的行为辩护。此案件涉及的事件是：雅克布·凡·海姆斯凯克(Jacob van Heemskerck)于 1603 年捕获了一艘载满货物的葡萄牙帆船(凯琳号)。格老秀斯为此写了《捕获法》(*Commentary on the Law of Prize and Booty*)一书，但是此书并没有出版。此书的手稿直到 1864 年才问世，并于 1868 年第一次印刷出版(弗鲁因(Fruin), 1925 年:第 3—74 页)。此书的中心意旨是为了证明，荷兰与印度进行贸易的权利，从而拥有向葡萄牙宣战的权利，后者则宣称自己拥有垄断权。因此，东印度公司有权利享有从凯琳号获得的捕获物(邓姆邦德(Daumbauld), 1969 年:第 27—28 页)。1607 年，荷兰东印度公司再次受到西班牙国王的威吓，它需要为自己与印度进行贸易的权利进行辩护。格老秀斯拿出了《捕获法》的第十二章，将其出版为《海洋自由论，或曰荷兰所拥有的参与东印度贸

易的权利》(*The Freedom of the Seas, or the Right Which belong to the Dutch to Take Part in the East India Trade*, 1609)(德·波夫(De Pauw), 1965年:第18—21页)。

为了完成这一思想理论任务,格老秀斯试图证明:海洋并不是私有财产权利的恰当客体,所以它不能被垄断。为了说明这一点,他在第五章重构了有关财产的语词。这一重构使得表述一种托马斯式的共有财产概念变得不可能。格老秀斯认为,“财产权”(dominium)和“共同所有权”(communio)这两个词在“人类存在的最早时候”的含义与现在的含义大为不同。在古代,“‘共有’(communio)仅仅意味着‘特定’(proprio)的对立面。‘占有’(dominion)意味着正当地使用共有财产的能力(dominium autem facultas non iniusta utendi re communi)”(第23页)。但是,今时不同往日。现在,“当几个人根据某种合伙或合意(据此其他人被排除在外)共同享有某物的所有权或占有(proprietas)时,我们才称之为‘共有’”(第21—23页)。“财产权”(dominium)现在“是指某种特定的所有权(proprium),据此所有其他人的占有都被全部排除在外”(第22页)。此外,“‘使用’(usus)是一种特定的权利”(第23页)。因此,财产以及使用在定义上都是私有性的。共同所有权意味着每个所有人对其份额享有一项权利。

旧有的“财产权”概念是指“一些人……没有被阻止去成为某物实质上的权力者或所有者(domini)”(第24页)。但是,格老秀斯接着马上强调:这“与我们现代的财产权(dominium)一词的含义相背离……这个词现在是指,特定的或私有的所有权(proprietas)”。当人们开始占据或私占事物并且主张他们的所有权时,这一重大的概念转变就出现了。因此,财产预设了实际的拥有:“人们认定,这就是个体的财产。它被称之为‘占据’(occupation)”(第25页)。格老秀斯接着得出了两个结论。第一个结论是,那些还没有被占据的“或者是从来没有被占据的事物不能成为任何人的财产,因为所有财产权(proprietas)都来自于占据”(第27页)。财产权(dominium)等同于排他性拥有(proprietas)。托马斯式的和洛克式的如下信念被略去了:世界属于人类共有,

这在逻辑上先于占据,因为财产权现在被认为是起于占据。第二条规则是“由自然构造的所有那些虽然目前服务于某人,但是却足以供所有其他人共同使用的事物,目前是而且也应该永远保持自然起初创造它时的状态”(第 27 页)。不足为奇的是,海洋自然被认为属于这个范畴。它应该保持对所有人开放的状态。海洋并不是所有人的共有财产,即每个人都会使用海洋并拥有一个主张权。由于财产权起于占据,所以海洋不属于任何人。它可以被所有人使用,但不能被占据。“海洋为所有人共有,因为它是如此的无边无际,无法成为所有人的一项拥有物”(第 28 页)。海洋为所有人共有,但不是任何人的(私有)财产(*communia omnia, propria nullius*)(第 28 页)^①。在实现这一思想意识任务的同时,格老秀斯对财产权概念做了一个重大的简化。财产权如今被限定为私有财产权,作为一种排他性权利,并且预设了实际占据。

1617 年,格老秀斯卷入到一场地方与中央政府的宪法争端中。1619 年,格老秀斯被逮捕并被判终身监禁,但是他于 1621 年成功逃往到法国并领受国王路易十八发给他的补助金(邓姆邦德,1969 年:第 11—14 页;耐特,1925 年:第 151—186 页)。在巴黎的流亡期间,格老秀斯完成了他的巨著《战争与和平法》(1625 年)并将其献给国王路易十八。他与托马斯主义学说的彻底分裂体现在此书关于权利和财产的部分中。

格老秀斯从三个角度来定义权利(*ius*)。权利在客观层面上是指什么是正义(*iustum*)。权利的第一个主观层面的含义是“一个人所具有的一种道德品性,使之能够正当地拥有某物或做某事”(1. 1. 4)。他接着将权利的概念限于一个人所拥有的权利,一种排他性权利,从而略去了某人配得之权利的概念。“罗马法学家将特权(faculty)称之为一个人自己的权利;但是我们这里将其称为恰当意义上的、严格意义上的权利”(1. 1. 5)。对自己的(名为“自由”)和对他人的能力(例如父亲对他的儿子或主人对他的奴隶)、财产(占有,*dominium*)以及“要求自己

^① 德·波夫为格老秀斯的论证提供了一个出色的分析,1965 年:第 35—37 页。

配得之物”都被包含在这个单一内涵的权利概念之内或者说可以用这个单一内涵的权利概念来加以说明。格老秀斯解释说,他所说的“要求自己配得之物”仅仅是“归还他人占有的我的物品”(1. 1. 7)。因此,格老秀斯的财产权是一种与菲尔默的私人占有权利相同的权利。

因此,当格老秀斯讨论财产权的起源时,他交替使用占有(*domini-*
71 *um*)和财产(*proprietas*)这两个概念,因为它们都指代同一种排他性权利。让“我们来考察一下财产(*proprietas*)的起源,我们的法学家通常将其称为占有(*dominium*)”(2. 2. 1)。这两个词被翻译为英语中的财产(property)或占有(dominion)。根据格老秀斯完全历史性的解释,世界起初是共有的,但是其共有方式却与苏亚雷斯和洛克所描述的方式完全不同。这个世界起初不属于任何人,它对所有人开放。它并不是也不能以相同的方式属于每个人,因为格老秀斯放弃了他可以用来表述共有财产权的术语。所谓的人所拥有的那种历史性权利是一种人通过首先占有而获得的对物的排他性权利。“上帝赋予人类对本性较低之物的一种普遍的对物权(*ius in res*)”(2. 2. 2. 1)。后来的英语翻译(1738年)通过将这种排他性权利定为“对某物的占有(dominion)”而进一步确认了格老秀斯的这一激进的语言学上的修改。格老秀斯还在“财产权”的恰当使用范围方面做了进一步的简化,因为他称这种权利的确“以前替代了财产的位置”,但这种权利其实并不是财产权而只是一种使用权利(2. 2. 2. 1)。

格老秀斯的这一新颖立场可以用西塞罗(Cicero)的关于剧院的著名比喻来加以说明:“虽然剧院对来看戏的人来说是共有的,但是每个人所坐的位置却是他自己的。”首先占了某个座位的人对使用此座位拥有排他性权利,这同时意味着其他人负有一个消极义务不去在同一时间抢占这个座位。如果剧院的座位满了,那么被排除在外的人则没有权利要求获得一个座位(普芬道夫随后也得出了这样一个结论)。与此相对,根据苏亚雷斯和洛克的学说,每个人享有一个要求不被排除在外的主张权,他们有权利要求其他人为自己挤出空间来,而且其他人负有这样做的积极义务。通过去除一个人配得的共有权利,格老秀斯躲开

了这重要的一步而直接走向排他性占有。格老秀斯运用这个私有财产的概念,以用来解决他的那些前提假设所直接带来的人类的无序状态。

普芬道夫于1632年出生于萨克森的乡间。在完成了在莱比锡大学和耶拿大学的学业(1650—1658)后,普芬道夫在哥本哈根的一位瑞典公使家中做家庭教师。当瑞典与丹麦重燃战火时,普芬道夫被逮捕入狱。在狱中,他在反思格老秀斯和霍布斯的基础上(巴贝拉克,1729年:第81页)写作了他的第一部重要作品《普遍法学的要素》(*Elements of Universal Jurisprudence*,1660)。在1661年,由选侯(Elector Palatine)卡尔·路德维希(Karl Ludwig)提议,普芬道夫接受了海德堡大学的国际法与哲学副教授职位。按照巴贝拉克的说法,普芬道夫被卡尔·路德维希任命去讲授格老秀斯(1783:第x页)。普芬道夫于1667年被瑞典的查尔斯六世任命为隆德大学的国际法教授。普芬道夫随即于1670年晋升为全职教授,而他献给查尔斯六世的多卷本大作《自然法与万民法》于1672年出版。这本书的精简本《人和公民的自然法义务》(*On the Duty of Man and the Citizen according to Natural Law*)⁷²于次年出版(克里格(Krieger),1965年:第15—23页)。

4

在《自然法与万民法》(1672年)中,普芬道夫延续并完善了格老秀斯用财产权一词专指私有财产权的做法。他将占有和财产权相等同:“我们将占有(*dominium*)和财产权(*proprietas*)视为相同”(4.4.2)。财产定义如下:

财产权或者说占有是一项权利,据此某一物的实体(虽一如以前)属于某个人,就其整体而言此物不再属于其他任何人。

在这个财产权作为排他性财产权的现代概念中,有两个核心特征。首先,财产权被看作是对某物的实体的权利。对于阿奎那和洛克而言,

就自然物而言,此权利专属于上帝。普芬道夫意识到他远离了托马斯的信条并反对以下看法:人的占有仅限于对自然世界的使用(4.3.1—2)。普芬道夫和洛克之间不同且对立的定义包含了对人与世界之关系的完全不同的看法。对于普芬道夫而言,财产权表述了人占有世界的权利(4.3.2)。对于洛克而言,财产权表达了人使用世界的特权。这个世界本质上并非人所有,它可以出于保存和享用而被使用,但不能被滥用,而且也不是出于人的目的而被使用。洛克在其日记“爱国心”(Patriae Amor)中,对旅行的一段讨论也许最好地传达了他的这一态度。人应该将世界视为一个异乡,使用并享用异乡所提供的东西但不带走一片云彩——他的心思远在其真正的家乡,它等待游子旅程结束回到那里(1830年:Ⅱ,第92—94页)。

其次,普芬道夫将格老秀斯之改革所蕴含的结果进一步明了化。说财产不可能以同样的方式在整体上属于一个以上的人就是否认共同所有权可以算作是某种形式的财产权。某项占有有可能以不同方式属于几个人,每个人对此物拥有不同程度或方式的控制。例如地主和佃户对共同体的不同权利(4.4.2)。财产也许可以被几个人所持有,每个人拥有不同的部分,但是它不能被共同享有:“一些人也许能够以相同方式持有某物,但并不是持有此物的整体,而是依照决定好的份额”。基于这一最终的定义,格老秀斯始创的概念革新被稳固而明确地加以认
73 可了。财产权就其本身而言(ipsa facto)是私有财产权,这个观念通过格老秀斯和普芬道夫作品的一再重印和广为传播,从此地一直传至18世纪的欧洲。在其权威的《英国法释义》(*Commentaries on the Laws of England*)中,布莱克斯通(Blackstone)在18世纪中叶重申道:“财产权”是“一个人对世界之外部物体所主张和行使的唯一专有的占有,它完全排除了宇宙中其他任何个体的权利”(Ⅱ. I. I)。巴贝拉克在对普芬道夫的评注中告知读者去参考,洛克对将财产权从概念上化为私有财产之做法的反驳以及对共有财产权之概念重申(4.4.2—3注释)。他指出“考虑到他的财产权概念与一种普遍的物品共有相对立,我们的作者普芬道夫给出了一种特定的财产权概念,而不是一种普遍

的财产权概念”。

虽然普芬道夫与洛克在财产权的概念上大为不同,但是它们共享了有关自然法的诸多约定俗成的预设。人类的保存是基本的自然法(2.3.14)。和洛克一样,普芬道夫否认以下观点:同时保存自己和他人是不自然的,而自我保存是自然的(2.3.16)。这个论点以及其他一些论点都是针对霍布斯的。霍布斯的前提是,自我保存对人来说是自然的,而保存全人类是“人为的”。因此,为保存全人类而确立的政治社会是反自然的(1651年:2.2.5;1642年:2.17)。普芬道夫接受了传统自然法的信念,即政治社会在某种意义上对人来说是自然的,它并不与前政治的自然状态存在彻底的断裂(2.3.6,16)。为了证明这一预设,普芬道夫试图反驳霍布斯对人的前政治状态的描述,即“每个人自然而然地对任何事物享有一项权利”而且“由于对此项权利的行使,一切人对一切人的战争将出现,其局势对于人类的保存非常不利”(3.5.2)。

普芬道夫的回击始于他对以下两个问题的思考:并非自然而来的义务如何基于某种行为而产生以及他人如何获得权利(3.5.1)。当“某人被赋予了一项义务,他人将即刻拥有了一项对应的权利……此人可以公平地要求这项义务,或者至少可以公平地接受我的义务”,但是反过来说就不确切了。比如说,一位官长有惩罚罪犯的权利,但是罪犯并没有义务经受惩罚。通过区分两种类型的权利,我们可以解释权利与义务的这种不对称性。严格意义上的权利是“拥有某物的力量或才能(aptitude)”,它总是与一项义务相关联。但是,并不总是或必然有一项义务与“做任何事”的权利相关联。拥有某物的权利要么与戒取的消极协助义务相关联,要么与加以提供的积极协助义务相关联。如此来说,霍布斯的一切人对一切物的权利根本就不是一项权利。“原因在于,如果对于我们试图加以行使的力量,如果其他人都有一项对等的权利来妨碍或阻却,那么称这种力量为权利是荒唐且毫无意义的”(3.5.3)。⁷⁴

这并没有成功地回应霍布斯的论点。巴贝拉克指出了这样一个情景,两位海难人员被冲到一块木板前,但是这块木板无法同时承受他们两个人的重量。两人都对此木板享有一项权利并“推开他的同伴”,而

“两人之间并不存在义务”(3.5.1 注释)。如果我们都同时竭力行使我们对公共停车位的权利,情况也是如此。尽管如此,普芬道夫继续使用他关于权利和义务的关联性论题来描述“先于任何人类行动”的人的处境(3.5.3)。人和动物一样,有使用事物的力量。这个力量“如果对他人产生了一种道德作用,它就转化为一种恰当的权利。他人就不应妨碍此人对这些有用物品的自由使用,而且在没有得到此人的同意前,应克制自己不去使用这些物品”(3.5.3)。这种权利和义务要想被创造出来就需要“人们的同意,无论是明示的还是默示的”。因此,拥有“对某物的权利”的一个分析性特征在于,它既与一项义务相关联又是由一项约定创造出来的。普芬道夫如此迅捷地消除了他对霍布斯的回应所隐含的一个激进结论:除了人们同意进入政治社会时所立之法外,财产权利不受更高层次的约束。为了给约习性财产权一个自然法基础,他强调有一种自然权利(与义务相关联)能够适用于任何被引入的约习性财产权。

先于任何人类行动的,对所有物品的权利不应被理解为是排他性的,而只是不明确的(indefinitely)。也就是说,我们不应想象一个人能够将所有东西占为己有,排除所有其他人。我们只能说,直到人们同意通过某种分配和划拨,将他们所拥有的东西进行划分,自然没有确定或决定物品的哪一部分应属于某个人,而另一部分属于另一个人。

在私有财产通过约定被引入进来之前,人们处于一种“消极共有”之中(4.4.2)。

在任何人类行为或人为约定宣告某物属于某人而非其他人之前,物品被认为是消极共有的。在同样意义上,物品被认为是在消极意义上而不是在不能意义上(privatively)不属于任何人。也就是说,这些物品还没有被分配给某个人,而不是说它们无法被如此

分配。它们是被标示出的,有待任何人自由取走的东西。

普芬道夫赞同格老秀斯的以下论点:世界起初并不属于任何人,它对所有人开放。这个关键性的起点(使得普芬道夫和苏亚雷斯和洛克的学说不同)源于普芬道夫对格老秀斯的财产权定义的接受。普芬道夫与格老秀斯的不同在于,他认为对物的权利必然是约习性的,而非自然的。⁷⁵他的以下论点是对菲尔默对格老秀斯之批判的回应:私有财产此时还没有被确立,但是它能够被确立。菲尔默指出以下说法是自相矛盾的:自然法在此时规定了共有,在彼时又规定了私有财产(第 274 页)。普芬道夫的回答是,对于这两者自然法都没有规定。他指出,菲尔默错误地预设了上帝赋予亚当以私人占有的权利。因为“财产权意味着排除他人对此物的权利”,所以“直到世界出现两个以上的居住者,否则财产权是无法理解的”(4. 4. 3)^①。相反,上帝赋予人“不明确的占有,没有正式被拥有的,但是完全可以去拥有的;不是实际的,而是潜在的”。普芬道夫是在讨论霍布斯的权利时首次引入了这一不明确的自然权利。之所以称之为“不明确的”,是因为它适用于人类后来所约定的任何形式的财产权并是这种财产权产生的基础。在此之前,并没有财产权,只有消极共有。这种共有是自然法许可的,但并不是自然法所要求的。由于普芬道夫的术语能够加以表述的唯一一种财产权形式是私有财产权,所以他只能确信建立财产权的约定将会证成盛行的私有财产关系并为其提供神圣认可。

普芬道夫对菲尔默的回答是,虽然上帝没有赐予亚当以私人占有,但是上帝许可了约习性的私人占有(4. 4. 4):

万能上帝的赐予(上帝基于此让人类使用地球上的供给物)并不是占有的直接原因,因为占有指向其他人并使得其他人戒

^① 虽然普芬道夫并没有提到菲尔默的名字,但是巴贝拉克认为他这里的批评指向一位“英国爵士,名为罗伯特·菲尔默”。

取……此种占有必然预设了某种人类行为和某种信约(默示的或明示的)。

巴贝拉克对此评注道,这个表述的结果最终与菲尔默颇为相似而没有表达出洛克的重要论点,即上帝给予所有人以一种使用地球供给物的包容性权利。“但是洛克先生(他在一部英语作品中反驳了《父权制》一书)明智地回答道……他(上帝)没有给他(亚当)对所有生物的财产权,将其占为己有,而是将其作为一种共有权利赋予整个人类”(4.4.4 注释)。

普芬道夫不是没有意识到他和格老秀斯与共经院派对占有和私人占有的定义的彻底分裂。约翰·斯特劳克(John Strauch)于1674年出版了《论海洋的主权》(*Dissertation on the Sovereignty of the Seas*)一书。他在书中点评了格老秀斯在《海洋自由论》中对荷兰参与东印度贸易之权利的证明。斯特劳克恢复了被格老秀斯摧毁的那个区分。上帝赋予人类一种占有和使用的潜在财产权或道德力量,他称此为财产权的第一层含义(in actu primo)。这层含义与财产权的第二层含义具有分析性的关系,后者是指一个人由于持有了一个东西从而实现了他潜在的财产权。斯特劳克通过与继承进行类比来说明这两种权利相关联的方式(1.8)。某个人处于继承某物的位置,那么可以认为他拥有对此物的权利,所以他对此物享有潜在的占有(作为他的配得之物)。一旦他继承了此物,那么他就实现了他潜在的占有,此物就变成他的了。当然,人类的共同占有和继承权之间存在一些重要的不可类比之处。普芬道夫认为,当我们讨论这两种相竞争的财产权概念时,这种解释会带来术语上的混乱。

普芬道夫否认潜在的占有是一种财产权或者一项权利。如果他想与自己对财产权的定义保持一致,那么他必然会对他加以否定。当遗嘱人死后,他的物品马上传给了他的继承人从而成为他的继承人的财产。这之前,这些物品是遗嘱人的财产,而他的继承人不能被认为拥有对它们的权利,因为遗嘱人可能(而且经常如此)在任何时候改变他的

意志(4.4.10)。遗嘱人生前的意志表达在他的继承人身上创造了一种占有的“拟制”(fiction),但这不是真正的占有。因此,继承人对他配得之物的主张权要么是对他所有之物的实际权利(在遗嘱人死后),要么是一种对遗嘱人的财产(在事实上和法律上都是遗嘱人的财产)的权利的拟制。由此而直接得出的结论是,财产权意味着实际持有,或者是获得仅仅属于自己的东西:

因此,对于生活在自然法之下的人来说(由公民宪制确立的拟制对于他来说是陌生的),并不存在与实际占有相对的具备权威之名的占有(*potestative possession*)。可以用以获得占有的权利和力量本身也不能被赋予占有之名。

普芬道夫似乎认为,将财产权定义为对共有财产权的必要实现是对以下三种不同概念的混淆:获得一项排他性权利的力量、对一项排他性权利的拥有与行使、享有一项排他性权利“而不运用或行使”(4.4.10)。在普芬道夫看来,由于获得一项权利的力量被混同为享有一项排他性权利,所以被错误地称之为权利。这就像将成为音乐家的能力(*capacity*)与能够真正成为音乐家但却不发挥这种能力(*ability*)混为一谈。普芬道夫将这个混淆归到他的对手身上是不对的,而且有些不厚道。说是这么说,但是表示这些区分的惯用语的确容易产生混淆,所以有必要对此做出澄清。

在苏亚雷斯和洛克的学说中,由于每个人都享有去拥有某物的权利,所以每个人都被认为拥有“指向某物的权利”(a right to)。此外,我们除了会说某个所有人享有一项对其拥有物的权利(a right in)外,我们通常还会说他享有一项“指向其拥有物的权利”(a right to)。对于这种权利,我们通常的理解是,他对其拥有物可以提出一个主张以排除其他人,即使他没有使用此物。“a right to”在上述两种情况中指涉的是两种不同的状况,而普芬道夫则认为两者是一回事。我们可以将财产权定义为“对任何事物的权利”(a right to any thing),就像洛克在《人

类理解论》中所写的(4.3.18),以此来同时指涉上述两种情况。莱布尼茨认为洛克在此段落中就是这个意思(1916年:4.3.18)。要将这个定义的双重指涉(但意思相同,即一种道德力量)分开,我们必须搞清楚“权利的所指”是什么。私人所有者的“a right to”指涉的是他自己所有的东西;共同所有者的“a right to”指涉的是他所配得的东西。一个指实际拥有,一个指潜在拥有。格老秀斯和普芬道夫在概念上所做的简化,通过排除“对自己配得之物的权利”而消解了这一区分。洛克用“right to”这个短语来表示某人配得,用“property in”这个短语来表示某人自己所有之物。洛克如此来说明这个区分,但他同时也接受了约定俗成的做法,即用“right to”来表示某人自己所有之物。“权利”作为一种道德力量,在“a right to”那里与在“a right in”(在这种权利的两种指涉中都是如此)那里是一样的。

5

1609年,詹姆士一世(1603—1625)治下的英国开始发力对抗强大的荷兰青鱼捕鱼业。一项枢密院通告要求所有的外国人必须获得许可证才能在英国的邻近海域捕鱼(富尔顿(Fulton),1911年:第755—756页)。几次海上冲突接连发生,荷兰随后组织了外交团赴英。格老秀斯作为一名荷兰公使于1613年来到英国(耐特,1925年:第137—139页)。格老秀斯的《海洋自由论》被看作是荷兰一方的辩词,所以遭到了英国政论手册作者们的攻击。首次反驳来自于威廉姆·威尔伍德(William Welwood,1578—1622)的《海洋法节本》(*An Abridgement of all Sea Laws*,1613)一书的第十七章。但是在英国对格老秀斯的回应中,最为著名的是约翰·塞尔登(John Seldon,1584—1654)的《论海洋的占有或所有二书》(*Of the Dominion or Ownership of the Sea in Two Books*,1636)。塞尔登于1618年完成此书,但一直没有出版,直到查理一世于1635年催促他做好出版的准备,以证明重启1609年的那项公告的合理性,应对荷兰日益增长的抗议(德·波夫,1965年:第

12—13 页；富尔顿，1911 年：第 365—374 页）。此书的目标有两个：在此书的第一册中，塞尔登试图证明海洋并非所有人共有，它是可以变成私人占有或财产的；此书的第二册坚持主张大英国的国王享有对周边海域的领土权（弗莱彻（Fletcher），1969 年：第 10 页）。

第一卷的第四章包含了塞尔登对财产起源的解释。他给出了一个财产权（*dominium*）的定义，此定义包括了共同所有和私人所有（1652 年：第 16 页）。

占有，即使用、享用、让渡和自由处置的权利，要么无差别地由 78
一切人作为占有者而共有，要么是私有的并专属于某人。后者是指物体被某一国家、君主或个人加以分离和分配，从而使得其他人被排除在外或至少在某种程度上无法自由地使用和享用。

这显然（原因也一目了然）是对格老秀斯将占有（*dominium*）限于私有财产权之做法的反驳。这一章的题目是“论占有，对一切人共有的和私人的”。这种对共有财产的解释，即以同样方式属于一切人（以及格老秀斯对共有的解释，即不属于任何人）被菲尔默舍弃（第 63—66 页），但是被洛克采纳，并称之为“财产权”（1. 23）。抵制格老秀斯在概念上做出的限定，同样得到了理查德·坎伯兰的强烈响应。

6

坎伯兰写作《论自然法》（1672 年）是为了“对霍布斯先生的哲学要素的反驳”（*A Confrontation of the Elements of Mr. Hobbes's Philosophy*，第 39 页）。他的方法论在许多方面与洛克类似。我们之前已讲过，在洛克那里，上帝的神圣占有来自于他的创造权利（参见上文，第 41 页）。这被看作是对霍布斯如下主张的反驳：上帝基于他不可抵抗的力量而拥有做任何事的权利（1727 年：第 321 页）。对洛克来说，上帝的占有与人“使用万物、享用他人帮助的次级权利”（第 319 页）是和

谐一致的。与洛克一样,坎伯兰的自然权利也是从自然法中推演出来的。一旦自然法被发现了,就能得出为实现自然法规定之目的的必要行动,接着就能得出使用那些对于完成这些行动来说所必需的事物的权利(第 313—315 页)。这一实践三段论式的方法贯穿整本《论自然法》。自然法要求保存,所以它就要求“对其现世生命的权利”以及“对必要保存手段的权利,即对外物和人类劳动的有限的分配使用”(第 66—67 页)。或者如坎伯兰更为简要地指出的(第 315 页):

自然法为人们带来所有人的共同幸福,所以自然法被颁布给每个人以确立和保存他们对外物的财产权(这显然是个体的幸福所必需的),对人和他们的行动(对人类的相互帮助所必需的)的财产权,以及对其他事物的财产权。

因此,理论分析的最后一步,即践行的第一步,就是对物的一项权利,坎伯兰称之为“财产权(*proprietas*)和占有(*dominium*)”(第 313 页)。坎伯兰之所以同时使用这两个词是因为,他不想被误解为自己仅仅认同私有财产权这一种概念(第 315 页):

79 我选择使用某种财产权或占有这种不甚明确的词语是因为,我坚决认为,自然本身并不总是认为那种基于将外物进行彻底(*intire*)划分而得来的财产权应当被确立起来。对于真正的财产权或占有来说,重要的仅仅是一个人应该拥有一项受法律保护的获得或放弃蕴于某物中的好处的权利。比如说,一块未分割的土地,我们和他人一起共同使用和享用。就此而言我们没有排除他人的权利。

这是对共有财产权(存在于“去占有的包容性权利”之中)的经典重述。尽管如此,坎伯兰还是意识到了,财产权概念已经失去了它在共同使用这个内涵上的固定含义。“如果有人提出,我在这里对财产权或者

占有这个词的使用并不恰当,我不会与他就用词问题进行争论,而是关注其内容。”(第 315 页)。他接着马上说,格老秀斯并不会认为我这里讲的东西是财产权(*dominiun*)。坎伯兰接着指出,他所讲的是一项不能被拒绝给予保存的必需之物的主张权,这是一项自然权利(第 315—316 页)。因此,“人的占有”是指“依所有人的共同权利,或依我们自己的特定权利,而属于我们的东西”。

7

洛克所写的作品包含了两种财产权概念。一种财产权概念仅限于私有财产权。格老秀斯、菲尔默和普芬道夫采用的就是这种财产权概念。另一种财产权概念更为宽泛,它包括共有财产权和私有财产权(如塞尔登),或者说包括两种相关联的不同财产权(如苏亚雷斯),或者说包括指向某物的权利和对某物的权利(如洛克)。这可以证明并阐明麦克弗森的以下主张:将财产权概念限于私有财产权的做法“可以追溯到 17 世纪”(1975 年:第 124 页)。这一简化发生在格老秀斯那里。格老秀斯之所以建构这样一个概念是为了得出以下这个结论:海洋不属于任何人,它对所有人开放,并由此为荷兰的海上贸易辩护。麦克弗森为这个概念转变提供了不同于我在这里所提出的神学解读的另一种解读。他认为“这可以被看作是正在出现的资本主义社会之新关系的产物”(第 124 页)。如果真如他所言,那么麦克弗森在这点上对 17 世纪的分析就存在着一个矛盾。采用私有财产权概念的作家,格老秀斯、菲尔默和普芬道夫,将这一概念整合到他们的绝对主义学说中。明显坚持共有财产权概念的作家则是洛克。如果根据麦克弗森的来进行解读,那么正在出现的资本主义社会将会在罗伯特·菲尔默爵士的《父权制》那里找到其核心概念的最清晰表达。

第四章

《政府论》下篇第五章的背景

1

80 当苏亚雷斯考虑人类的共同占有如何能在前-政治社会中被个体化时,他没有发现这里有什么问题。他仅仅如此设想:“当没有对他们行为的正直存有偏见时,人在纯真状态下会占有某些东西并在他们中间进行划分,特别是那些可移动之物和日常使用的必需之物”(2. 14. 13)。在《为天主教和教皇的信念辩护》一书中,苏亚雷斯称这种自然的排他性使用权为“特殊财产”(peculiar property, *dominium peculiare*)并指出:人们在采摘水果时自然而然所获得的权利就是这种权利(3. 2. 14; 比较《作品集》, III. I. V. 8. 18)。这一权利与戒取属于他人之物的自然法义务相关联(2. 14. 14)。特殊财产与人类的共有财产不同,前者终结了后者。特殊财产与私有财产也不同(在前者到后者的转换中, ‘*dominium*’ 被改为 ‘*proprietas*’)。后者是在向政治社会转变中由约定带来的(2. 14. 16)。

2

与苏亚雷斯的漫不经心相反,格老秀斯细致地解释了他所讲的不属于任何人但向所有人开放的自然共有物如何被人们所使用。人的历

史性的对物的使用权利属于首先取得(*arripere*)此物的人(2. 2. 2. 1; 比较乌利韦克罗纳,1974年a:第215页)。这一权利与一项他人戒取的消极义务相关联:“任何人都不能正当地夺取他人首先占为己有的东西”。这来自于格老秀斯关于何为“属己”(*suum*)这样一个不可化约的概念(1. 17. 2. 1):

一个人的生命依据自然是他自己的(确实不可毁灭之,而应该保存之)。他的身体、肢体、名声、名誉和行动也都是如此。

从人的生命由他自己来保存这一事实可以得出:人对“那些凭其那些外物可被获得、缺之则他无法较容易地生存下去的行动”享有一个权利(2. 2. 18)。这包括了用武力保护自己所得之物的权利(1. 1. 10. 7)。因此,获得和占有某物以及约定或意志的行动只要对保存来说是必需的,它就是正当的、自然的。以这种方式获得的东西成为“属己”的一部分。“属己”定义了什么是自然意义上一个人自己的,它受到以下自然正义原则的保护:“戒取他人之物”(《战争与和平法》“导言”,第8页)。这个消极性的、个体性的概念是社会的基础。政治社会与之不同之处仅在于人的使用权利被私有财产所代替(1. 2. 1. 5)。

社会的目的是:每个人在整个共同体的帮助和联合力量下,安然地享有他自己的一切。我们很容易就可以观察到,虽然我们所讲的财产权(*dominium*)还没有被引入,但借助于暴力手段以保卫自己的必要性是有可能出现的。严格地讲,我们的生命、肢体和自由仍然是我们自己的,所以它们不可被侵犯(若无明显的不正义之事发生)。而且,对共有之物加以利用和消耗都是先占者的权利,只要这是在自然规定的范围内。如果任何人试图妨碍其他人如此行动,他就因一项真正的侵害而有罪。由于财产权是由法律或习惯来调整的,所以在这一点上就更容易理解了。

如我们之前所讲(参见上文,第31页),从这个前-政治状态到政治社会的发展是历史性的。如果人满足于简单的生活和相互的关爱,那就没有理由要进入到一个政治体中了(2.2.2.1)。但是,人很快就增长了知识并用知识来为善或为恶。农业和牧业发展了,人变得狡诈而不讲求公道。伟人时代(age of giants)被随之而来的谋杀、对抗和暴力所取代。大洪水结束了伟人时代,开始了一个充满享乐、乱伦和通奸的时代(2.2.2.2)。奢望(ambition)这一“不那么卑微的恶”开始出现并成为下一个时代不和谐一致的主要原因(2.2.2.3)。对格老秀斯来说(对洛克来说也一样),恶是历史的产物。为了防止不和谐的局面,外物的分配开始了。人们分裂为不同的国家,私有财产被引入,首先是可移动之物,接着是不可移动之物(2.2.2.4)。

有两个原因使得奢望和防止不和谐的愿望促使人们引入私有财产权。首先,由于奢望之心,人们想要“以更舒适、更惬意的方式”(2.2.2.4)生活。“劳动和工业”对于达到这个目的来说是必需的,所以有些人以某种方式劳作,另一些人以另一种方式劳作。这使得人类趋向于(但并不是必须)弃绝使用权利。最重要的原因是,“正义和关爱的不足使得人们在他们的劳动与对他们的劳动成果和收入的消耗方面的公平平等
82 无法得到遵循”。正义和公平的缺失其实是格老秀斯使用其权利和正义概念的一个直接结果。如果一个人制造了某物,但没有立即使用它,此物就并不属于任何人,每个人都可以去占有它。由于除了戒取他人所有之物这一条外没有自然正义原则,也没有私有财产权的引入,这就无法避免不融洽之事的发生。格老秀斯主张,在劳动和消耗外物的问题上,可以辨识出不正义的行为。这一主张其实含有以下预设:人对他们的劳动享有某种主张。但是,格老秀斯无法在他的使用权利和戒取义务构成的框架中阐述一个符合此要求的自然原则。一种不和谐在人间出现并促使人建立私有财产权。这种不和谐其实来自于格老秀斯定义人类自然处境的方式。这个问题也是洛克准备在《政府论》下篇的第五章中加以处理的问题。

格老秀斯分两步来解释建立财产权的约定是如何形成的。首先,

他强调这一制度不可能自然而然地产生,不可能仅仅由某个个体的心智活动而被塑造出来。一个人“无法猜想到什么是他人想要划归己有的东西,而他能够戒取这些东西。此外,几个人也许会在同一个时间对某一样东西心生向往”(2.2.2.5)。一项使用权利的适用并不牵扯到这些问题,因为使用权和他人相应的戒取义务的标准是实际拥有。私有财产权则与之不同,它必然意味着一个人使用此物时排除他人干涉的权利。因此,私有财产的建制“来自于某种协议或约定。它要么是明示的,例如通过一种分配,要么是默示的,例如通过占据(seizure)”。此外,“占据”在这里并不是为使用权利的行使创造条件。这种协议含有一项附带条件:未被分配之物应当成为先占者的财产(*proprietas*)。私有财产权建立在协议之上,是对土地的固定财产权。它不依赖于是否加以使用而成立,它包括出租和出售的权利(1.1.5)。这和我们上一章讨论的一个人对他的物品和自己的自由(包括将自己卖身为奴的权利)的完全排他性权利是一样的。

由于私有财产权并不是直接来自于个体行动,所以私有财产权似乎并非自然的“属己”(*natural suum*),因而除了约习性质的法律实践和约定性实践外,私有财产权不具有一个更高的地位。格老秀斯通过一个区分来消除这里潜在的激进意涵。这个区分最早是由苏亚雷斯提出的(2.14.14;比较苏亚雷斯,1978年:Ⅱ,第153—154页)。物被分为在“严格意义上”(properly)依自然法而定的物和“简化意义上”(reductively)依自然法而定的物。在严格意义上,物要么由自然法直接规定,要么由自然法直接否定。另一些物则以被允许的方式或者说依简化原则而符合自然法,“有些事情,我们在上文中提到,被称为是正义的,是因为其中并不存在不正义。有时,基于一种对语词的错误使用,那些我们的理性认为是诚实的、是相对好的事情(并非自然法要求与我们的)被认为是符合自然法的”(1.1.10.3)。因此,某些被自然法允许但不要求的约定一旦产生便得到自然法的支持。私有财产权就属于这种类型(1.1.10.4):

我们必须进一步指出,自然法不仅着眼于独立于人的意志的东西,而且着眼于某些意志的行动所带来的东西。因此,比如我们现在所说的财产权(*dominium*),它首先来自于人的意志而且曾被人们所承认,那么自然法就指示我们,违背某人的意志而夺取正当属于他的物就是一种恶行。

这个区分使得格老秀斯得以解释共有财产和私有财产如何与自然法相符。自然法要求我们戒取他人之物,但是它没有定义什么是他人之物。在自然状态中,人拥有一种历史性的使用权利。一个人所获得的东西他就可以自己去使用。一旦私有财产被引入,就出现了关于什么是一个人自己的,什么是一个人的权利所指的新定义。自然法对两者都表示准许,但是一旦私有财产被建制起来,戒取的自然义务就适用于它。菲尔默讥笑了这个区分,认为格老秀斯使得自然法既要求共有又要求私有财产(第 266 页),所以他笔下的自然法是自相矛盾的(第 283 页)。由于这样一种逻辑,人们凭借其意志行动在政治社会中获得的東西变成了“属己”的一部分,而社会被建立起来正是为了保护这些东西。

将权利限于对自己所有之物的排他性权利意味着将正义,即尊重和保护他人之权利,也进行了同样的限定:“戒取他人之物、归还我们手中的他人之物以及我们通过此物而获得的利益、履行诺言的义务、对由于我们的违约而造成的损失进行赔偿、接受人们的惩罚”(《战争与和平法》“导言”,第 8 页)。格老秀斯知道自己瓦解了“给予某人配得之物”(*suum cuique tribuere*)这种正义。解释什么是某人配得之物并不是正义的应有之义。他将权利区分为“完备的”和“不完备的”两种。完备的权利是一个人对自己所有之物的“能力”(*faculty*),而不完备的正义指涉一个人的配得,就此而论它不是一项权利而是一种“才能”(*aptitude*) (1. 1. 4)。一项完备的权利是一种道德能力,因为拥有一项权利意味着一个人能够对权利所指之物享有最高权力(*sovereignty*)或控制。这个最高权力之要素是一项权利的定义性特征。一项才能或不完备的权利缺少这种最高权力之要素。它意味着某个主体要求(或者说应当被允

许要求)某物,此物是不完备权利所指之物,但是他并没有控制此物或对此物拥有最高权力(1.1.5—7)。用现代的术语来说,完备的权利是一项“主动”(active)权利,而不完备的权利是一项“被动”(passive)权利(里昂(Lyons),1970年:第45—70页)。

拥有一项被动权利就是对被他人给予某物或允许做某事享有一项⁸⁴权利,而拥有一项主动权利则是享有自己去做某事的权利。如果所有的权利都被建构为被动权利,那么拥有一项权利仅仅承认:某人是他人的积极或消极义务的接受者。一位主动权利思想家否认:主张一项权利就是他人一项义务或一系列义务的启动。这似乎减少了(如果说没有完全消除)主张一项权利所表达的核心意思,即最高权力和道德选择之要素。在主动权利思想家看来,拥有一项权利不仅仅是指成为某些义务的接受者,而是运用某人的最高权力,从而在某种意义上给他人施加某些义务。被动权利的意思是:一个人处于他人义务所涵盖的某个位置上。主动权利的意思是:一个人对他的道德世界的某个部分拥有最高权力。

格老秀斯对能力和才能的区分使得所有的权利都是主动权利。洛克和苏亚雷斯对此并不会表示异议,至少就被称为“财产”的那种权利而言。关键的分歧点在于,格老秀斯否定而洛克和苏亚雷斯坚持:权利可以指并非某人拥有之物。苏亚雷斯和洛克主张,每个人不仅仅对他所有之物,而且对他配得之物拥有一项主张权。这种权利是出于保存之必需而使用外物的主动权利。依赖于对权利和才能的这种区分,格老秀斯批判了亚里士多德对正义的分类,用自己的理论对其加以替代。矫正正义(expletive justice)是与完备权利相对应的真正的正义。矫正正义包括私有财产、契约及归还原物。分配正义(distributive justice)与某人的配得和不完备权利相对应,所以不是正义的一部分(1.1.8)。在此基础上,格老秀斯指摘由苏亚雷斯和洛克所提出的理论:

但是才能或适当(fitness)属于分配正义,而被不恰当地称为一项权利。仅仅从才能或适当那里得不出真正的财产,所以也不存在归还原物的义务,因为一个人不能称一个他仅仅有能力获得或适于获得之物为他自己之物。

格老秀斯对权利和正义的解释使得他对慈善(charity)的含义做了某种修改。戒取属于他人之物的义务有一个例外,这个例外包含在确立私有财产权的原初约定中。如果一个人陷于极度困境中,他可以被认为享有原初的使用权利,从而可以使用他人的财产(2.2.6.2)。原因并不是也不可能是,所需之人可以要求他们的配得之物。格老秀斯强烈反对神学家们将此种慈善描述为一种积极义务。“这一观点成立的基础并非像一些人所说那样,即所有人负有慈善之法施加的义务去将其财产分给那些有需要的人”(2.2.6.4)。它的基础是“对外物的财产权在建立时就含有一项人人都会赞同的例外,在此例外情况下人们重新获得原始共有的权利”。慈善是一项消极义务。只有当所需之人证明自己陷于一种极端紧迫的状态中时,这项义务才应被履行。只有在将共有土地挖得足够深而无法获得水源时,某人才可使用他人的水井。

格老秀斯提出了他的权利理论中的最后一个区分以确立不受限制的主权。个体的权利(自然的和获得的)是私人的(private)或者说低等的(inferior),它们是“为了每个个体的特定好处”。主权的权利是高等的(eminent)或者说优位的(superior)。他的行使“指向共同体的所有成员的人身和地产,是为了他们的共同利益,所以它高于前者”。主权者的权利比主人或父亲的权利要大,所以“国王出于公共利益而对其臣民之财物享有的权利要比此财物所有者所享有的权利大”。拥有一个主权者的社会是一个完美的社会(2.5.23)。在讨论反抗的那一章,即“论臣民发动的对其上位者的战争”(1.4)中,格老秀斯讨论了人们曾经在自然状态中所拥有的保护自己不受攻击的自然权利在一个共同体中所处的地位。人们对他人享有此项权利,但对主权者不享有此项权利:“被赋予主权力量的主体不能被合法地反抗”(1.4.7)。

格老秀斯的权利和正义理论从两个方面确立了主权者的绝对的、无限制的本质。由于消除了对某人配得之物的权利(无论是自然的还是获得的),在此基础上,臣民没有权利去反抗一个不正义的统治者。其次,由于财产是约习性的,臣民没有可以用以评判和批评当前财产分配状况的自然正义原则。财产的分配是一连串的个体意志行动的非计

划性结果,它之所以是正义的是因为,它建立在“属己”之上。因此,无论现在的财产模式如何,它都是正义的、得到自然法认可的。主权者仅有基于分配正义对此进行保护的责任,虽然他有更高的权利来压倒此种财产权。由于缺失了关于某人配得之物的自然原则和向主权者施加责任来贯彻此原则的主张权,先占就是有效的且无可置疑的。就像诺齐克在《无政府、国家与乌托邦》(*Anarchy, State and Utopia*)一书中所提出的,格老秀斯留给臣民的仅仅是他们的排他性权利和消极义务,以此来促进他们的私人利益:“以下这一点并不违反人类社会的性质:每个人自力更生,关照自己,只要这并不有损于他人的权利”(1. 2. 1; 比较乌利韦克罗纳,1974年a:第214页)。

3

普芬道夫通过一项项地对照格老秀斯的观点来阐释自己的学说。与格老秀斯一样,普芬道夫将他的权利概念奠基在什么是“一个人自己拥有的”(属己)这个自然概念上。它包括一个人的生命、肢体、自由、德性和名誉,“所以权利必然覆盖了所有那些协议或制度,基于它,我们才获得对任何东西的财产权”(3. 1. 1; 比较乌利韦克罗纳,1974年a:第215—216页;1974年b:第223—224页)。他延续了此约定俗称的观点:要求戒取属于他人之物的自然法与“属己”紧密相连且保卫后者。他特别强调了这个通常的假说(洛克也赞同这点),从而突出霍布斯立场的独特性。霍布斯告诉我们说:“自然状态应被理解为是我们单独生活或者说在社会之外生活时的处境。它是一个战争状态”(2. 2. 5)。“但是,”普芬道夫强调,“这里有许多不恰当的做法,将自然状态与社会生活相对立。对于那些生活在自然状态中的人来说,他们可以也应该(也经常如此做)同意过一种社会生活。”尽管如此,这与洛克的明确主张——人只有生活在社会中才是人——还是不太一样。对自己和他人的积极义务存在于洛克的社会概念中,而在普芬道夫这里是没有的。对于普芬道夫来说(对格老秀斯来说也一样),社会性的实质性特征是

不干涉他人所有之物(2.3.15)。

虽然有一项自然戒律要求戒取他人之物,但并没有关于什么是一个人自己拥有和什么是他人自己拥有的自然定义,除了可以说它们构成了自然的“属己”。自然状态是一种消极共有。外物并不属于某人,它对所有人开放,但是并不存在像格老秀斯的“先占”那样一个衡量什么是一个人自己拥有的标准。普芬道夫在这里与格老秀斯分道扬镳。他认为,就外物而言,有关一个人自己拥有之物的概念都是约习性的。基于此,如果人们并不想在自然状态中饿死,那么必然存在某种关于什么是一个人正当所有之物的约定。这个新观点显然是来自于普芬道夫的反-霍布斯论点:因为拥有某物的权利与他人的义务相关联,所以它必然建立在约定的基础上。因此在这个问题上,普芬道夫在其财产起源的解释中引入了“第一项约定”。“对于任何人从外物的共同存量或外物之孳息中加以占有并意图为己所用的东西,其他人都不应去加以夺取”(4.4.5)。普芬道夫赞同格老秀斯的以下看法:先占赋予一个人对其占有物的使用权,但这不是完全的财产权。

普芬道夫阐述了他对格老秀斯以下观点的不满:先占是“何为一个人自己拥有之物”的自然标准,所以这里并不需要一个约定(4.4.5)。普芬道夫借用了朗伯·维尔图伊岑(Lambert Velthuysen, 1622—1685)的《论正义和正派的原则》(*the Principles of Justice and Decorum*, 1651)一书中的几个论证。此书对霍布斯的学说有精彩的分析(略微偏袒霍布斯)。首先,所有人都是自然平等的,所有人必然对地球上的供给物拥有一项自然权利。由于没有关于分配的自然原则,任何的划分都必须基于一项协定。这个论证巧妙地以尚未得到证明的结论作为论据。它其实仅仅说明了协定是进行分配的一种方式。第二个论证较为精巧。它有助于解释为什么洛克选择拒绝“先占”,无论是自然的还是约习性的。如果先占是行使一项权利以排除他人,那么可想而知,处于极度困境中的一个人就会被阻却在他的保存所必需的事物之外。但是,根据格老秀斯的说法,人在绝对必要情况下使用他人之必需品的权利是确立私有财产的约定中所规定的例外情况。因此,在此约

定形成之前,自然权利本身的运作可能会带来一个人的死亡。这有悖于自然法,因为自然法要求保存,所以先占不能成为自然标准。因此,先占必须建立在一项约定之上,而极度困境作为一项例外包含在此约定中。巴贝拉克称,保存自己和他人的自然积极义务之框架(由自然主张权加以强制要求)可以使得此问题不再成为一个问题(4.4.5 注释5)。维尔图伊岑的第三个责难指出,先占这个标准是任意的:为什么不将首先看到作为标准呢?先占使得对外物的拥有变成了一场竞赛,而行动较慢者在竞赛中处于劣势。普芬道夫如此来指责格老秀斯的解释:“如果人们处于这样一种处境中,即每样东西都被首先得到它的人所占据,那么等到正确的时候再出手就为时已晚了”(4.6.2)。普芬道夫对此的总结是:这里的任何标准似乎都损害了人的自然平等,所以需要同意来使得先占变得正当:

我们无法理解为何一个纯粹的人体行动(如占据)能够去侵害他人的权利和力量,除非他人的同意被加入其中,对其表示确认,即一项约定加入其中。

他还加入了另一项标准:这里的先占必须带有对其加以使用的清晰意图。

普芬道夫接着将其笔下的自然人带入到一系列历史发展中的困境与争吵中,使得最终确立私有财产的补充性约定呼之欲出。首先,“那里必然会发生无止境的冲突,因为许多人都欲求同一样东西,但是所有人无法同时得到满足。世界上的大部分东西本来就无法同时满足多人的需要”(4.4.6)。此外,大部分东西需要通过劳动和耕作才能成为可使用的食物和衣物。如果仅有一项使用权,没有被即刻使用掉的劳动制造之物就会成为共有的、对所有人开放的。这会带来“纷争和敌意”以及格老秀斯所正确指出的那种不正义:

但是这里有一个问题非常麻烦:某物经过一个人的辛劳而首

88 次得到了喂养或种植,或被加工和创造出来,从而得以能够被进一步使用。而另一个人没有对某物付出辛劳,但却应和此人一起对此物享有一项平等的权利。

为了解决这个问题,普芬道夫引入了第二项“默示约定”,带来了人对可移动物及必要的不可移动物的排他性权利。这项约定确立了私有财产权与“积极共有”(positive community)。积极共有像是一种私人财产,因为它是排他性的,但是,它还表明物品属于“许多人一起所有”而不是一个人所有。普芬道夫马上又解释道,某位积极共有者并不对共有物享有共有权利。“在这里,由于任何一位共有者都不享有权利将其自身扩展到所有物品,而仅仅指向其中一部分,所以所有外物保持一种不被分割的状态。这说明,一个人凭其自己的权利可以单独去处理某物,但是仅仅是根据他的固定比例”(4.4.2)。将共有主义(communism)限定为几个人的财产,排除掉所有人共有的财产,是普芬道夫的权利理论所导致的。这是格老秀斯和普芬道夫的财产权概念的一个分析性特征:“让渡我们的拥有物或者将其转让于他人的力量和特权来自于完整财产权(full property)的特征”(4.9.1)。基于这个原因,一项使用权并不被格老秀斯和普芬道夫称为“财产权”。洛克和苏亚雷斯认为,由于人们无法让渡属于他们共有的财产,所以让渡并不是财产权概念的一个分析性特征。根据普芬道夫的以上说法,则任何关于整个积极共有(有一些人共有)的决定都要求获得“每位共有者的同意和某种行为”(4.4.2)。所以,普芬道夫批评塞尔登在对格老秀斯学说的评论中混淆了消极共有和积极共有。塞尔登使用的是与格老秀斯不同的一种积极共有概念,即所有人共有之财产。

在一段时间里,土地一直处于消极共有状态,人们仅仅在其占据期间享有使用权利以排除他人。最终,第三项约定产生了,它将土地归入到财产中。这是一项“明示约定”:“灌溉者和改进者”的土地应当成为他们的私有财产,而那些“剩余下来的土地应当成为后来对其进行耕耘

的人”(4.4.6;比较4.6.1—2)。普芬道夫援用了亚里士多德的论证来反驳柏拉图的积极共有主义并以此来支撑他自己的结论。普芬道夫所强调的是亚里士多德对不正义的说明,即一个人通过劳动制造了一个物品而另一个人却有使用此物的权利这样一种不平等(4.4.6;比较4.4.8):“如果他们在享用和劳动方面不是平等的,那么那些劳动很多但得到很少的人必然会对那些劳动很少但却得到很多、消耗很多的人心怀不满”(《政治学》:1263a12—15)。这里的问题(这个问题使得引入私有财产权成为必需),亦如格老秀斯所言,是与劳动捆绑在一起的权利的缺失。与格老秀斯一样,普芬道夫指出这构成了一种不正义,而他的权利理论所提供的唯一解决办法是确立私有财产权。尽管如此,普芬道夫并不赞同格老秀斯的以下主张:“以下这点是可能的,即所有人在某个地点聚集起来”对分配表示同意(4.6.2)。正确的理解应该是“当人类起初分裂为众多家庭时,这一分裂确立了不同的占有(dominions)。在此次分裂后,谁碰巧最早占有某物(此物之前不为其他人所有),谁就被认为最早获得了此物”(4.6.2)。⁸⁹

普芬道夫认为自己阐明了,确立私有财产权是结束共有状态所带来的纷争与战争的方法。这样一来,他就可以得出他的理论要点(与托马斯·莫尔爵士(Sir Thomas More)和坎帕内拉(Campanella)相对):与“粗俗之见”——“我的和你的之分是世界上所有战争与争吵的来源”——相反,“我们做出我的和你的之分其实是为了防止这些争夺”(4.4.7)。今天的敌意和冲突的原因就是在于“人们变了……试图打破这种你我之分”。这样一种制度不可仅仅由实定法来规范,而没有更高的权威来源。一旦人们决定引入私有财产权,普芬道夫的权利理论就使得人们别无选择。他们的自然的、不确定的权利以这种方式被加以明确,并对私有财产加以认可(4.4.3)。此外,普芬道夫也援用了“严格意义上的”和“简化意义上的”自然法这个区分。戒取他人之物的自然命令认可了私有财产权的建制。普芬道夫强调:“我们所负有的不侵占他人之物的义务与人类同时存在,这一主张一点也不荒谬,虽然我的和你的之分是后来才被规定的”(4.4.14)。

因此,我并不赞同这样一个普遍的看法,特别是对于普芬道夫来

说,将财产权建构为约习性的东西具有内在的激进性。卡贝(Cabet)在《伊卡洛斯的航行:一部哲学和社会小说》(*The Voyage of Icarus: a Philosophical and Social Novel*, 1842)这本书中运用了这个说法(第485页)。原因在于,正是由于财产权对于格老秀斯和普芬道夫来说是约习性的,所以现状(*status quo*)被认为是有效力的。只有当存在一个财产权的自然标准可以诉诸时,一个激进思想者才能批评现行的财产权形式并为其对立面提供证明。这点现在来看也许比较清楚,但当我们考查洛克时必须牢记这一点。只有当一种财产权的自然概念反映现存的财产权关系,它才是保守性的。我们还没有看到洛克的自然财产权学说是如何展开的,但是他对如下这种权利理论的拒绝已经反映出他激进的意图:根据这种权利学说,当前的私有财产权在约习意义上被正当化了。

90 虽然普芬道夫像格老秀斯一样,主张主权不受臣民关于配得之物的自然权利的限制,但是他谴责了格老秀斯的有限正义学说。普芬道夫接受格老秀斯对“完备”与“不完备”权利的区分并指出:主张一项完备权利的标准方式是声称某物“凭他自己的权利”(*suo jure*)而被获得(1.4.7)。但是,这两种权利的差异其实只是程度不同,而非性质不同。尊重完备权利有助于社会的“存在”;不完备权利则有助于社会的“安康”(well-being)。因此不完备权利(指向某人的配得之物而不是某人的自己所有之物)与某些义务相关联。这些义务的“履行的必要性要低一些”而且“由每个人的良心和正派来维系”。因此,认为它们不是权利是不对的,因为它们没有使得某项义务的履行成为必需,但是它暗示了履行义务的可取性。

格老秀斯没有重视亚里士多德对整体正义和部分正义的区分。不完备权利作为一种权利与整体正义相对应,而这关系到共同体的安康(1.78):

当我们根据他人的不完备权利而给予其某物或向他行某事时,或者是当我们并不是根据严格的交易原则而向他人行某事时,我们被认为是在尊奉总体的(*general*)或者说普遍的(*universal*)正义。这就像一个人为他人提供他人需要的建议、物品或帮助,或者是出于孝

敬、尊敬、感激、人道或仁慈而向他有义务应去报答的人行好事一样。

当对象为某人自己之物时,正义是特定的,权利是完备的。格老秀斯和霍布斯都错误地将所有类型的正义等同于特定的正义或矫正正义(expletive justice)*;“保持忠实和履行协约”(1. 7. 13)。格老秀斯所

* 格老秀斯所讲的“expletive justice”针对的是亚里士多德的“矫正正义(公正)”。亚里士多德在《尼各马可伦理学》的第五卷中,将具体的正义分为分配正义、矫正正义和回报正义。分配正义,是指按照政体的性质来按比例分配“荣誉、钱财或其他可析分的共同财富”(1130b, 31),从而使得整个政体能够健康发展。格老秀斯所讲的“不完备权利”属于这个范畴。

亚里士多德在谈到矫正正义时,首先从正面将其界定为某种“交易正义”,即“在出于意愿的或违反意愿的私人交易中的公正”(1131b, 25—26)。这里的“交易”包括所有两方之间存在一种“付出”与“获得”的交互行为。它包括我们现在并不称为交易的许多行为,如偷窃、侮辱、杀人等等。随后,亚里士多德又从反面指出,如果出现了这方面的不正义行为(在违反意愿的交易中),“法官就要努力恢复平等”(1132a, 6),以实现正义。虽然亚里士多德用了不同的词(含义基本相同)来对应这前后两种解释,但是亚里士多德并没有将其进行类别上的区分。这只是他从不同角度对矫正正义的解释而已。格老秀斯则认为两者有所不同,前者可以称为“交易正义”,后者可以称为“恢复正义”,而他更倾向于“恢复正义”这个提法,因为“恢复正义”这个角度更能体现格老秀斯自己所讲的“expletive justice”,即恢复一个人的完备权利。例如归还属于他人的财产。尽管如此,格老秀斯所讲的“expletive justice”与亚里士多德所讲的“矫正正义”以及格老秀斯所解读出的亚里士多德的“恢复正义”存在本质上的不同:“expletive justice”的客体(内容)是格老秀斯所严格定义的“完备权利”。亚里士多德并没有这样一个概念。

总的来说,格老秀斯在说明“expletive justice”时,是在批判地使用亚里士多德的矫正正义。在具体分析中,格老秀斯将亚里士多德的矫正正义区分为“交易正义”和“恢复正义”,而他认为用“恢复正义”一词更能体现“expletive justice”的内涵。但是,在亚里士多德对正义的分类中,矫正正义是正义的三大类别之一,“恢复正义”仅仅是在阐述矫正正义时所用的一个含义基本相同的词而已。在国内通行的汉译名著丛书的《尼各马可伦理学》中,廖申白先生也没有使用“恢复正义”这个译法。基于如上考虑,我将“expletive justice”翻译为“矫正正义”,而非“恢复正义”,有助于我们直接联想到亚里士多德的“矫正正义”。

格老秀斯阐述这个问题的原文是:“expletive justice,即恰当和严格意义上的正义,涉及特权或者说完备权利,被亚里士多德称为交易正义,但是这个说法并没有告诉我们这种正义的充分内涵。因为,我们有要求归还落入他人之手的我的物品的权利,这不仅仅因为交易本身,而是这里所谓的正义本身给予我一项权利。因此,亚里士多德更准确地称之为恢复正义。分配的正义涉及才能或者说不完备权利,即那些对他人有益的美德的附属品,如自由、仁慈和神圣的管理政府。但是这同一位哲学家称 expletive justice 为一个简单的比例,即算术的正义,但是却称分配的正义为几何正义,被一种可比较的比例所调整。这是数学家允许的唯一一种比例。这在某些例子中可能是对的,但并不是在所有情况下都是对的。expletive justice 本身并不与分配正义在这种比例意义上相区别,而是在其所涉及的内容上相区别。”参见:胡果·格老秀斯:《战争与和平法》,理查德·塔克编辑并撰写导言,版本来自于巴贝拉克,印第安纳波利斯,自由基金出版社 2005 年版,第 142—144 页。——译者

讲的归还某人之配得并不是给他之前不曾有的新东西,而仅仅是归还或保护此人已有之物。“比如说,某人从我的书房中借得一本书。他若将书还我,并没有增加我的书房的存书量,而仅仅添上了由于其出借而被空出来的一个空间”(1.7.11)。普遍正义,即不完备权利的领域,被称之为分配正义。它是任何关心其自身康乐与否的社会的一个组成部分。分配正义包括如何分配公共奖励、头衔、荣誉、职位和公共财产。上述这些内容应根据臣民的长处和需要,以不完备的方式给予臣民。

格老秀斯和普芬道夫在以下这点存在共识:排他性权利是首要的,而且一个既有社会对排他性权利的分配是正义的,因为这个分配是每个个体运用其自由(要么是通过物理行动,要么是通过契约或约定这种形式的意志行动)的结果。如此获得的财产成为“属己”的一部分。政府的作用就是通过矫正正义来对其进行保护。在格老秀斯那里,这已经穷尽了要求主权者所行的正义(当然,主权者可以不执行)。普芬道夫⁹¹则更进一步,他提倡依据人的长处和需要对某些物品进行分配是主权者的一个非必要的职责。这两种正义学说似乎分别代表了个人主义的自由式正义学说和集体主义的自由式正义学说。普芬道夫学说的突出之处(与它类似的其他自由派学说也是如此)是在由矫正正义保护的排他性权利的基础上,引入了分配正义。结果是,分配正义在多数情况下(如诺齐克所言)成为一种“再分配”正义(1974年:第168页)。一个彻底的分配正义学说与此不同,它起于关于什么是每个人配得之物的原则,如洛克那样。财产以此为准来加以分配,而这一分配受到矫正正义的保护。这种彻底的分配正义学说的不同之处在于,某人配得之物这个包容性层面上的“属于”(belonging to)才是首要的,而某人所有之物与排他性权利的概念是次要的,它们被用来保障分配原则能够得以落实。分配的原则决定了财产权的模式,而不是仅仅是向一个既存安排的安排提出行使某些不完备权利的主张(如普芬道夫所设计的那样)。

普芬道夫重新引入以下古典看法:除了人的生存外,正义还与人的安康有关。基于此,普芬道夫阐明了这如何得出一个不同的慈善理论:私有财产被引入不仅仅是为了消除战争的根源,而且也是为了使得“分

配更大程度上行人道和善行之事”(2.6.5)。人们现在能够行慷慨之道,而如果人们在自然状态中仅仅有使用权利的话,这就是不可能的。因此,人负有一项不完备的、普遍的积极义务去帮助需要帮助的人,而这些人拥有一项要求获得帮助的不完备权利。他们有权利要求一个所有者给予他们一些必需之物(2.6.6)。由于不完备权利和完备权利之间只存在程度上的差异,而非性质上的差异,所以如果没有获得帮助,需要帮助的人可以求助于法院。他们的不完备权利就“被明确为”完备的权利。如果这过于麻烦,他们可以直接去要求或拿走必需之物。

4

在塞尔登所描绘的自然状态中,争吵和敌意明显缺席了。为了坚持一种宽泛的财产权概念(有包容性,也有排他性的),塞尔登为向私有财产权的转化提供了一个历史解释。私人占有在“黄金时代”并不为人所知。它似乎是在大洪水以及诺亚和诺亚的儿子之后才首次出现(第19页)。此后,“交换、买卖盛行起来”。人们认为,是该隐“首先为土地设置了界限”。最后,通过“人类整体的同意(借助于约定这样的中介,从而能够约束他们的后代)”“私人占有(*dominia privata*)出现了”(第21页)。因此,塞尔登不同意格老秀斯关于原初共有之性质的说法,但是他同意,自然法许可一种共有(财产)或私人占有(第20页)。一个国家最终可能采纳的财产权形式比格老秀斯和普芬道夫所说的要多。⁹²建立财产权制度的约定包括了三种财产权类型:个体拥有的财产权,“几个人拥有的财产权”和“明确由所有人共有的财产权”(第21页)。第三种财产权——共有的财产权——是包容性的,因此它无法用格老秀斯和普芬道夫的权利理论的术语来加以表述。塞尔登并没有解释共有者们如何来使用共有财产,但是显然共有者对此并不存在什么争议。建立这三种财产权的是为了促进一种更好的生活方式(第22页)。

5

如之前所述(参见上文第 79 页),坎伯兰使用的共有财产的词语与塞尔登不同。他与洛克一样坚持以下观点:世界是人类可加以使用的自然财产,因此,每个人都享有使用的主张权。塞尔登的共有财产权概念是:有些物以相同方式属于不止一个人,因此,这些人每人都有使用的自由权。也就是说,每个共有者被允许去使用,如果他们选择去行使这项权利,他们就不能被排除在外,但是这些人并不负有运用此权利的义务。这些人享有此权利的含义是,他们并没有义务不去使用共有之物。对公共车位的权利就属于这种包容性自由权。洛克和坎伯兰都是从自然法中得出自然权利的,所以他们得出的结论是:每个人有义务去行使他的包容性权利。与此相似的包容性义务权利是西方国家中的教育权。

坎伯兰将所有自然法义务概括为一项至高的义务(被西季威克(Sidgwick)称为效益主义原则,1906年:第 174 页)(第 16 页):

尽我们的全力致力于促进理性行为人所构成的整个系统的共同善,就我们而言,有助于每个部分的善,而我们自己(作为某一部分)的幸福就包含在其中。

坎伯兰从这一义务中推导出,每个人负有使用世界的包容性义务权利。个体化的第一步起于以下这一被格老秀斯和普芬道夫所共享的预设:对物的使用必然限于某人、某时和某地。“因此,如果正确的理性要求对物或人的服务的使用应该对所有人有益,它必然也会要求,在某一具体的时间和地点,对物或人类服务的使用应当被限于特定的人”(第 64 页)。由此而来的是“对物和人类服务的划分(至少就其在当时对他人有益而言)对所有人的利益来说都是有利的”。行使包容性的义务权利意味着一项使用对保存来说必需之物的排他性权利。这是一项

排他性使用权利,而当使用停止时,相关的土地就恢复为共有。这样一种个体化的自然模式并不会带来争议,因为此主体对他的劳动产品拥有一项自然制造者的权利,类似于上帝对世界的权利(第 320 页;参见上文,第 41 页)。由于除非一个人的生命、健康和体力得到保存,否则共同善就无法被增进,所以共有财产权的这种特定化通过以下方式得到证成:它是“实现那个目的明显必要手段”。与格老秀斯不同,财产被理解为实现某个目的的手段,而不是目的本身。就此而言,整体通过部分的被保存而得以被保存,而部分,即“特定的人”,通过“对物和人类劳动的分开使用”而得到保存(第 65 页)。人的劳动之所以被囊括进来是基于以下这一认识:一个人无法在同一时间服务于不同的人(在不同的地方)。在这个层面上,劳动类似于物。坎伯兰在使用“财产权”(proprietas)一词的方式上不同于格老秀斯和普芬道夫的另一个地方在于:他将这种有限的使用权称之为“财产权”。因此,他远离了如下这一观点:财产权和共有是相互排斥的。财产权作为一种使用权是分配共有财产的手段:“在事物基于真正的必需而被占据和使用后,这种分配(作为一种财产)其实与某些共有是协调一致的”。

坎伯兰指出,随着人口的增加和工业的发展,这种模式的使用变得不那么方便了。人们继而决定“引入一种更完整的占有或财产权……此举可能在某种意义上是永久性的”(第 65 页)。虽然不便之处提供了引入私有财产权的动机,但是对它的证成在于:此举可能更易于带来共同善。因此,公民政府的功能和责任是,保障每个人拥有足够的财产从而使得每个人能够去促进共同善(第 67—68 页):

由于做出此种区分的权利只能来自于对共同善的关注,因此显而易见的是:上帝对所有事物的占有并没有被破坏。而且,根据这一原则,没有人能够获得对他人的占有权(Right of Dominion),这种权利允许他随意夺走无辜之人的必需品。恰恰与此相反,这些无辜之人被赋予了绝对支配权(Right of Empire),每个人的权

利也许都能够不再受到争夺之恶的侵扰,也许还能够所有增进,只要它处于事物的自然本性(人类的勤勉对其加以辅助)所允许的范围内。

如此一来,坎伯兰彻底反转了矫正正义和分配(distributive)正义所发挥的作用。政府的责任是通过这样一种方式来分配财产,通过这种方式共同善被实现,政府再接着对其加以保护。私有财产权被视为,将人们对其配得之物所享有的权利个体化的约习性手段,因此也可以根据人们的这个权利来对私有财产权做出改变(第 68 页):

即已简要推演出……具体理性存在者的财产权(至少就其必需之物而言),某些人被赋予了某些权利,虽然每个人也许都可以正当地将这些权利称之为他自己的,而正是基于这同一种律法,所有其他人都有义务将此物放弃给这个人。这通常被包含在正义的定义中。

坎伯兰直言,他所讲的正义不是某种具体的正义,而是普遍的正义⁹⁴(第 316 页)。市民法被制定出来是为了根据共同善去分配财产权与保护财产权,从而反映自然法。“分配财产,和……正义(或者说,保护如此分配的财产权的意志)的自然法”,共同构成了政府的责任(第 324 页)。因此,“我们的财产权的尺度……【被】确定下来,根据共同善被决定下来”。

普芬道夫和坎伯兰在同一历史时期采用相同的题材,反驳同一位作者,但却在法和财产的关系上得出了完全不同的结论。对普芬道夫来说,律法必须(除了极度困难之时)保护现存的对排他性权利的分配。坎伯兰认为,律法的首要功能是保证排他性权利的分配与每个人的配得之物保持一致(比较第 326—327 页、第 346—347 页)。

第五章

排他性权利

第一节 洛克的省略

1

《政府论》下篇第五章的开篇是对自然的包容性权利的归纳，这一归纳现在成为将这一研究继续下去的一组前提。^①在前八行中，洛克确立了两个初始情景，部分地定义了人的自然状态。圣经经文告诉我们，这个世界是上帝赐予人类以共用的礼物。自然理性教导我们，每个人对自然为了让其生存下去而提供的物品享有一项权利。我们之前已经分析过，这两个命题来自于圣经解释和自然法。这两个推论是相互补足的，所以这两个结论描述的是一幅相同的图景。肯德尔(Kendall)指出，从“人们”所享有的自然权利到世界作为“人类”共有财产的转化是不符合逻辑的(1965年：第69页；拉斯莱特，1970年：第303页)。其实，说每个人享有一项来自于自然义务的包容性主张权在逻辑上等于说世界以同样方式属于所有人。洛克马上继续说道，如果我们承认这个意义上的共有财产，那么“有些人似乎还很难理解：怎能使任何人对任何东西享有财产权呢”(2.25)。这就是说有些人似乎很难理解，任何

^① 洛克自己指出，《政府论》上篇的结论是《政府论》下篇的前提(2.1)。

人可以对共同属于所有人的东西的一部分享有一项排他性权利(对其享有财产权)。洛克接着说道,这是他将要在第五章中解决的问题:“我将设法说明,在上帝给予人类为人类所共有的东西之中,人们如何能使其中的某些部分成为他们的财产”(2. 25; 比较乌利韦克罗纳,1975年:第63—64页)。这与他在《政府论》上篇所预先提出的问题是一样的(参见上文,第63页)。

认为将共有财产个体化的问题很困难的“有些人”是哪些人呢? 这里指的不是苏亚雷斯、塞尔登和坎伯兰,因为他们都认为这并不难解决,他们不认为这是一个难题。“有些人”中的一员显然是普芬道夫,因为洛克在阐明这个问题后接着说道(2. 25):

我并不满足于以如下方式来回答这个问题:如果说,根据上帝将世界给予亚当和他的后人所共有这个假定,我们难以理解财产权,那么,根据上帝将世界给予亚当和他的继承人并排除亚当的其他后人这一假设,除了唯一的全世界君主外,谁也不可能享有任何财产权。

这正是普芬道夫所采取的策略。他认为亚当式理论是不可能的,并指出采用积极共有涉及无法克服的困难(参见上文,第75页、第88页)。普芬道夫不仅将积极共有转化为几个人的财产(正如他的权利理论所要求的那样),他还指出,任何有关整体的讨价还价都需要每个共有者的行动和同意。在这一令他满意的论证的基础上,普芬道夫提出了一个消极共有(4. 4. 3)。洛克则回答说,他将“不借助于全体世人的明示协议”来解决这个问题。

洛克这里所指的另一个人是菲尔默(拉斯莱特,1970年:第304页注释;凯利,1977年)。《政府论》上篇对财产权的分析是不完整的,正如他自己在其“相互参见”(cross-references)中所言。在为人类确立了另一个自然处境后,他面临的一个恼人的问题是,这个处境如何在实践

中运作。第五章通过重述《政府论》上篇的结论带出了这个问题。这为继续解释《政府论》上篇遗留的财产权问题做了铺垫,从而让洛克来完成他在其“相互参见”中所允诺之事。^①洛克要说明,他为菲尔默的亚当式理论提供的替代方案是可行的。就此一般意义而言,第五章直接指向菲尔默。洛克在行文至一半时明确指出了这点(2.39)。邓恩更为一般性的一个判断支持了这一结论:“洛克在《政府论》下篇中正是将自己设定在这个结构(菲尔默的明确主张)中。这个结构为他设定了一系列的逻辑论证问题,他提出的大部分重要看法都是为了解决这些问题。”(1969年:第64页)。

人们常常忽视了,从洛克试图继续他对菲尔默的反驳这个角度来分析洛克写作第五章的目的所在(戴(Day),1966年;诺齐克,1974年:第174—182页;贝克(Becker),1977年:第33—43页)。之所以如此的一个原因是以下这一没有根据的预设:洛克的第五章讨论的是一个不同的问题,即“财产权的起源”(乌利韦克罗纳,1976年:第87页)。我们已经了解到,在共有财产这个层面上,财产权的起源是上帝和自然法。“对某物的财产权”(property in)的起源则是共有财产:“财产权的最初发生是因为一个人有权利来利用低级生物来供自己的生存和享受”(1.92;比较1.86)。这两个起源在《政府论》上篇中均有所说明。当洛克开始第五章时,他指出人可以主张排他性财产权,并说明了其道理所在,以及人使用财产权又是为何目的。一个突出的问题是,人如何在此框架内获得其配得之物。在第五章中,洛克阐明了实现此结果的一个自然方式。成功地完成这个任务将使得菲尔默的如下断言失去效力:他对格老秀斯学说的颠覆可以被当作是对所有主张原初共有之说的反驳(第262页)。

第五章还在更为具体的层面上指向菲尔默。菲尔默将格老秀斯的

^① 因此,我和拉斯莱特和克兰斯敦(Cranston)一样认为,《政府论》(如洛克自己所言)构成了“一篇关于政府的论文”,而不是两篇单独的、不相关联的论文。参见拉斯莱特,1970年:第45—66页和克兰斯敦,1957年:第207页。相反的观点参见乌利韦克罗纳,1976年和希尔顿,1974年、1977年。

原初权利重述为“对共同使用世上所有东西的权利”(第 273 页)。这个主张权是对格老秀斯的“普遍的对物权”(ius in res)的错误描述。它将格老秀斯的消极共有解释为一种积极共有。在 17 世纪,并不只有菲尔默犯了 this 错误。普芬道夫指出,塞尔登、约翰·海因里希·波克尔(Johann Heinrich Boecler, 1610—1672)在他的《格老秀斯评注》(Commentary on Hugo Grotius, 1633)一书中,卡斯珀·齐格勒(Caspar Ziegler, 1621—1690)在他的《格老秀斯评注》(Commentary on Hugo Grotius, 1662)中,都犯了 this 错误(4. 4. 2, 4. 4. 9)^①基于这个错误的解读,菲尔默得出结论认为,在格老秀斯那里存在一个无法克服的困难:“给予每个人对每个物的专有权利(propriety)会剥夺(rob)他(另一个人)对所有东西的共同使用权”。将此结论用在格老秀斯身上是不恰当的,因为“属于”(belonging to)的概念(“剥夺”这个概念预设此概念)直到排他性权利出现后才出现。将这种共有财产表述为一种对所有东西的共同使用权较为恰当。洛克的共有财产权在两个方面与此不同。它是对使用的共同权利,而不是对共同使用的权利。他并不指向所有东西,而仅仅指向那些保存必需的东西。尽管如此,洛克还是得说明为何他讲的对共有财产的使用不是一种抢夺(robbery)。洛克在第五章中明确地回应了这个问题(2. 28)。在回答这个异议的过程中,洛克也实际上(eo ipso)回应了普芬道夫对积极共有所提出的非难。

发现共有财产存在困难的第三人是洛克的朋友泰伦尔。在《父权非君主制》中,泰伦尔像苏格拉底一样将积极共有理解为每个共有者对每样物品拥有财产权。如此一来,积极共有就是在几个人共同享有财产权的同时,每个人对每样物品都有一项排他性权利。如果是这样的话,那么“任何人在吃任何东西时,其他人都有可能将此物从他嘴中夺走,并指出,别人在没有得到他的同意时是不能吃掉这个东西的,因为

^① 泰伦尔在《父权非君主制》中误读了格老秀斯(第 108—192 页)。这一错误后来又发生在离我们更近的施拉特(Schlatter)身上(1951 年:第 127 页、第 196 页)和凯利身上(1977 年:第 82 页)。关于格老秀斯的作为一种消极共有的共有,参见格林,1927 年:第 214 页和基尔克(Gierke),1934 年: I, 第 103 页。

他对此物也享有一个份额”(第 109 页,此页的第二部分;比较凯利,1977 年:第 83 页)。(亚里士多德明确指出了这一情况的不可行。霍布斯兴致勃勃地从中推导出令人不悦的结论。)泰伦尔采用了消极共有,正如他后来在《政治学的藏书馆或对英国政府的古老宪章的探寻》(*The library of Politics or Enquiry into the Ancient Constitution of the English Government*, 1694)中所解释的:“如果乐意”,人们被允许去使用,但是他们不负有任何义务去如此做(第 135 页)。因此,洛克也可能脑中明确想着泰伦尔。洛克在解释完一个人如何对共有物拥有一个排他性权利后,他对泰伦尔的这种苦衷做出了直接的回应:“即使说旁人对此都有同等权利,也不能使他的权利失效”(2. 32)。普芬道夫、菲尔默和泰伦尔都符合对认为共有财产的个体化非常困难之人的描述。

2

要阐明洛克在第五章中的使命还有一点需要指出:菲尔默对格老秀斯的主要批判指向的是从共有到私有财产建制的转化(第 273 页):

确实,这种碰巧的情况是如此的罕见,即世上的所有人在某一时刻心中达成一致的同意来将所有东西的自然共有转为私人占有,因为如果没有这样一种一致的同意,要想对共有做出改动是不可能的。

我们知道,普芬道夫通过修正格老秀斯那显然不太可信的普遍且瞬间发生的建立私有财产的同意来避免这一责难。他修正后的说法是,人们在聚集为超家庭的团体的过程中,经过几个时间段,在不同的地点来确立私有财产权。洛克通过将普芬道夫的修正说法向前推进了极端的一步来回应菲尔默的责难。

在这点上,洛克做出了两个非常重要的举动:首先,他同意格老秀斯、普芬道夫以及苏亚雷斯和坎伯兰的想法,政治社会中的财产是约定

性的,建立在同意的基础上。其次,洛克对以下信条提出了异议:约习性的财产先于政府的建立。相反,洛克阐释了这样一个观点:建立约习性财产的约定完成了政治社会的建立(2.38):

在他们尚未联合起来、共同居住和建立城市之前,他们所利用的土地还属于共有,并未对其确立任何财产权。后来,基于同意,他们规定各人领地的界限,约定他们和邻人之间的地界,再以他们内部的法律,规定统一社会的人们的财产权。

洛克反复提及这一非同寻常的结论:政治社会中的财产权是对这个社会的创建:“明文的协议就在地球的个别部分和地区确立了它们之间的财产权”(2.45)。

洛克说明财产权问题的这部分内容涉及三个问题。第一个问题是

99 财产权的性质,即他所说的约习性。为了说明这点,我将使用麦克弗森对私有财产权所下的定义。它包括两个方面:“这是一种使用、处理,以及让渡的权利;这种权利并不受制于所有者是否去执行任何社会功能”(1975年:第126页)。这种权利必然要指向土地:“让渡自己的土地财产的权利”(第126页注释)。在上述引文中,洛克否认对土地的确财产权(可让渡的财产权)是自然的。他赞同标准的自然法观点:它们是约习性的。但是这并不等于说,这种约习性的财产是私有财产,因为洛克认为任何性质的财产不仅以某人履行某一社会功能为条件,而且它就是为了执行某一社会功能而被确立的,即保存全人类。对于洛克来说,财产权从来不独立于某一社会功能而成立。洛克将主张土地财产权独立于社会功能的学说归到菲尔默身上并斥之为“最似是而非的观点”(1.41)。因此,政治社会中出现的那种财产权并不符合麦克弗森的标准,所以它不是私有财产权。更不用说那些自然的、后来又转化为政治财产权的那种财产权了,因为它们既不是土地上的可让渡性财产权,也不独立于社会功能,所以不是私有财产权。

洛克不仅反驳了菲尔默关于私有财产权是自然的这一论点,他还否

定了格老秀斯和普芬道夫的如下判断：由同意确立的财产是私有财产权。洛克关于政府沿下的财产权是约习性的这一明确表述与人们对洛克财产权分析的标准性(但不是唯一的)解读相矛盾。洛克通常被认为在试图通过说明私有财产权是自然的,来证成私有财产权(麦克弗森,1978年:第12页)。面对着洛克不断重述的这一主张,人们却作出了如下解读:人们在政治社会中的财产权是约习性的。洛克写道:“人类中那些开化的部分……制定了并不断增加各种实定法来规定财产权”(2.30)。“因为在政府那里,规定财产权和土地占有的律法是由实定的组织法确立的”(2.50)。这就是说,“洛克显然区分了被看作在先于(实定)法或社会约习的自然状态中所拥有的自然财产权与稍后随着货币的引入和政府的建立而出现的财产权体系”(斯坎伦,1976年:第23页)。

第二个问题是洛克将引入政治财产权的约定放置在政体的确立之后。这是为了破坏格老秀斯和普芬道夫的意识形态结论。这两人通过100
将确立私有财产权的约定置于政府之前得出了以下结论:“政府的建立是为了保护先于其存在的约定;建立政府的契约约束它们去保护个体的财产权”(施拉特,1951年:第148页)。洛克无法采用这个逻辑。他在第五章中仅仅对自己可能持有的立场做了一个暗示(参见下文,第170—174页)。

3

由此而来的第三个问题是我们如何来明确洛克为自己的理论工程所定的视野。洛克为了不将同意作为现行财产权体系的基础,他没有去说明共有财产如何能够在自然层面上被个体化。因此,他的阐述并不是通过提供一个自然层面上的替代性解释来回应菲尔默对格老秀斯的同意理论的批判的。^①洛克同意,当下的财产权关系建立在同意的基

^① 这是拉斯莱特的观点,1970年:第304页(见第103页);高夫,1973年:第84页和凯利,1977年:第82页。

基础上,但是他通过改造格老秀斯和普芬道夫的学说来回应菲尔默。同样,自然层面上发生的个体化也不是为普芬道夫关于私有财产权的同意学说提供一个自然层面上的替代解释。^①由于洛克将自然状态中的自然财产和公民国家中的约习性财产分而论之,那些解读都赞同的那个预设——其中一方服务于另一方——与洛克自己的陈述是相矛盾的。洛克对此种思想意识策略的明确否认说明(如洪德特在批判麦克弗森时所言),洛克“确实没有为现存的社会关系提供逻辑依据”(1972年:第17页)。我们现在的结论只能是由约尔顿和邓恩提出,洛克的意图是想说明自然共有的特定化(particularisation)如何得以可能的(参见上文,第3页)。

这当然对于洛克的整个学说以及他对菲尔默的论战来说是至关重要的。具体来说,这指向菲尔默的以下论断:这是不符合逻辑的:“因为,共有就意味着没有我的和你的”(第264页)。就格老秀斯和普芬道夫所面对的难题而言,这点也是非常重要的。格老秀斯提出的“对事物的权利”的消极共有的个体化,致使他要处理人类的那些困境和相互争夺问题,特别是在涉及劳动的地方。此外,普芬道夫从三个层面反驳了格老秀斯的权利之说,但他从约习的角度来解释对自然共有物的使用时,同样也不得不处理类似的人类争吵和斗争问题。如果洛克的整个权利理论要想显得完全令人可信并为革命的自然权利进行辩护,那么他就必须说明他能够克服所有这些隐藏的困难。在其结论段中,洛克直言他已经做到了这点(2.51):

101 这样,我以为可以很容易而无任何困难地看出,劳动最初如何能在自然的共有物中开始确立财产权,以及为了满足我们的需要而消费财产这一点又如何限制了财产权;因此对于财产权就不会有发生争执的理由,对于财产权容许占有多少也不能有任何怀疑。

^① 这是施拉特的观点,1951年:第152页和乌利韦克罗纳,1974年b:第152页。

第二节 排他性权利在《自然法辩难》中的地位

洛克对排他性权利的首次理论性讨论出现在《自然法辩难》的第八章中,题目为“每个人自己的利益是自然法的基础吗?”。他主张自然法是道德的基石并反对以下观点:道德建立在自我利益或效益之上。洛克接受那个约定俗成的观点:在意欲(willing)某物与将此物当作是好的的那个主体之间存在一个分析性的关系。^①被意欲之物被称之为那个意志的“正式对象”,或者用更为现代的术语来说,某物之所以被选出作为意志的对象“所基于的那个描述”。一个主体确实意欲之物是表面之好(apparent good),一个主体应该意欲之物是道德之好(moral good)。表面之好是描述性的;道德之好是规范性的(比较胡克:1. 1. 8;普芬道夫:1. 1. 4)。^②

洛克希望加以反驳的观点是,将道德之好与表面之好等同起来。被某个主体在给定情景中视为其自身效益的、有益处的或便利的东西(即表面之好)被看作是道德之好,从而成为道德的基础(第 207 页)。洛克基于三个理由反驳了这个观点并试图将自然法确立为道德之好的客观标准,独立于人的主观意志。来自于自然法的道德之好被认为对主体是有用的或者有利的。尽管如此,它之所以在道德上是好的并不是因为它是有利的,而是因为它符合自然法,所以它带来的结果才是有利的:“一个行动的正当性(rightness)并不依赖于它的效益。相反,它的效益是它的正当性所带来的结果”(第 125 页)。但是,道德之善带来的有用并非表面之善带来的那种有用。的确,道德之善的直接后果可

^① 洛克在他的晚期著作中分析了这一概念性关系。见《论道德》(Morality);洛克的拉弗雷斯手稿,c. 28, fo. 139 和《人类理解论》,2. 21. 28—47。

^② 有人指出,正是因为没能看到洛克的这一区分使得人们在洛克所谓的享乐主义问题上产生混淆,参见约尔顿,1970年:第 144—147 页。

能而且经常是不利的:“例如,归还信托之物会减少我们的所有物”(第 215 页)。因此,即使依反对者的理由来看,效益也无法成为道德的基础。^①

洛克预设了一个大部分激进道德学家和保守道德学家都接受的前提,即道德生活的前提是安全和占有充足有余的物品来保障生计。道德主体必须拥有足够的物品来维持除使用之外的其他享乐之道:“没有富足和安全就没有幸福”(洛克的拉弗雷斯手稿,c. 28, fo. 139)。如果这里所指的是只有一部分人能够或确实可以拥有所需的那种富足,那么我们就在这里就可以得出一种保守的理论。一种激进的理论则会认为
102 这个条件必须适用于所有人。我们已经了解到,洛克在用自然法和自然权利表述上帝的以下这一希望时他是以一种激进的方式来进行理论建构的:我慷慨给予人类的所有东西应当被全人类拿来享用。在其早期作品中,洛克首次分析了欲达致此结论所必需的道德前提。

如果某一套原则要成为道德的基础,那么它必须是所有派生性戒律的约束力的来源(第 205 页)。因此,效益或者自我利益无法成为道德之基础的首个原因就是:事实上,生活中的一些义务性行为之所以有约束力并不是因为它们对主体直接有利(第 99—107 页)。“实际上,许多德行和其中最高尚的那些德行只是损己利人”(第 207 页)。积累私人财富、关注自己的个人利益是道德原则的对立面:“如果每个人应当惦记自己与自己的事务是最主要的自然法,那些在历史记载中备受崇敬的关于德行的高尚事例必将会被湮没,无人问津”(第 209 页)。自我利益和贪欲是不道德的基础:“此外(没有什么东西是如此神圣从而可以抵御住贪婪不时的强力侵蚀),如果义务的基础被建立在获取之上,如果便宜被认为是正当的尺度,那么除了为罪恶敞开大门外还可能会
有其他什么结果吗?”(第 209 页)。

第二个论证解释了为什么自然法道德必须首先是对他人的一系列

^① 关于这一论点,经常被引证的是西塞罗的《论责任》(*Of Duty*)的 2.3,3.3。比较普芬道夫的 2.3.9 以及斯金纳所指出的,苏亚雷斯反驳马基雅维里式的道德而为自然法道德学说做出的类似辩护(1978 年:II,第 171—173 页)。

积极义务。洛克推翻了格老秀斯的以下信念：自然法存在于保存一种自我利益之生活的消极义务之中。私人利益相互关联后的结果只能是不道德，因为私人利益必然是相互冲突的。“但是，如果每个人的私人利益是法（自然法）的基础，这项法必然会被打破，因为不可能在同一时间内照顾到所有人的利益”（第 211 页）。明确确立这一论证以及洛克后来的权利理论的预设是：所有人的利益是最为重要的。个体的利益之所以与所有人的利益相矛盾，从而无法为社会生活提供一个道德基础的原因是，使得每个人都能拥有一种充足的道德生活所必需的资源是有限的：

全人类的遗产总是同一个。它并不随着人口的增长而同比例增长。自然为人类的使用和便利提供了一定数量的物品。这些物品是以一定的方式被赠予的，而且数量也是一定的。它们并不是随意被制造出来的，它们也不会随着人们的需要和贪求而同比增长。

因此，一个人的积累意味着对他人的伤害：“当任何人尽可能地为自己夺取外物时，他就从别人的量中夺走了一部分添加到自己手中。人们不可能通过损害他人来变得富有”。由此可知，如果每个人只接受自己配得的份额，那么所有物品（包括必需的和附带的）必然为所有人所用。它们不是私人的，而是共有的： 103

食物、衣服、装饰品、财富以及其他所有生命中的好东西都是为供给人们共同使用的。

洛克并没有在这里解释自然法的分配原则怎样解决一人所得为他人所失的问题。这个问题是《政府论》所要面对的。洛克仅仅说，一旦人们认为所有好的东西都应为人们共同使用，自然法就将消除冲突，带来“照亮他人，关爱他人”的社会行为（第 213 页）。因此，《政府论》的基

本论点——上帝将世界作为共有财产给予人类——是洛克早期思想的继续。

在第三个反驳中,洛克讨论了什么不可作为共有物分配的标准。这一反面证明为他《政府论》中的立论铺平了道路。他承认物品必须以某种方式被分配给每个人,但是自我利益不可作为个体所有权的证成理由:“如果一个人不但被允许去拥有他所有之物,而且仅仅因为某物对他是有用的他就主张只要他拥有的都是他的所有之物,那么还有什么私人财产权可言?”(第 213 页)。这将意味着人们永远无法通过他们的财产权来执行一种社会功能,“如果一个人放弃他的权利或将自己的利益转给他人而没有任何获得回报的确切希望,那么这将是很糟糕的事情”。洛克认为,不以执行某种社会功能为条件的财产权理论是“荒谬的”(第 215 页)。

自我利益的道德学说的主要缺陷在于,它的基础在“人的欲求和自然本能上,而非律法的约束力上,这就好像是说道德上最好的就是指最多人所欲望的”(第 215 页)。因此,它被用来正当化无限制的财产积累,并否认他人的正当份额,从而使得社会义务的履行成为不可能。对这一放纵贪婪的财产权理论的反驳在洛克于 1684 年至 1689 年间所写的一系列关于教育的信件中得以继续并加以强化。这些信件被收集起来,编为《教育片论》(*Some Thoughts Concerning Educaiton*)一书,于 1693 年出版(阿克斯特尔,1968 年:第 3—13 页)。在书中,洛克强调有两种性情必须尽早从孩子身上根除,因为它们是“几乎所有扰乱人类生活的不正义和争论的根源”(第 207 页)。这两种性情是权力和做自己所欲之事的权利。两者凸显了一种以自我利益为基础的财产权体系:“他们(儿童)会拥有财产和占有物,这似乎带来了一种权力,使得他们高兴,并带给了他们随意处置财产和占有物的权利”。

104

探究以自我利益为基础的道德体系的不足之处似乎是洛克长期以来一直关心的问题。同样可以明确的是,洛克也一直执着于阐明一个基于关于自我利益的伦理学的私有财产权理论所蕴含的不道德结论。洛克在《政府论》中所坚持的主张,即财产权问题必须在对他人的积极

义务以及所有人对共有物的平等主张这一语境中来讨论,这是在阐述一个替代性方案,一个基于自然法的、在道德上更高阶的财产权体系。

第三节 人格与人格的行动

1

第 26 段开篇重申了两个原则:世界是人类的共有财产;它作为人类的财产被用以“维持他们的基本生存和舒适生活”。理性被当作与“使用”共有物相应的人的官能。被贪婪的欲望所驱使的行为被排除在外,因为这些行为是非理性的(2. 34)。人通过类似上帝的智慧本性而有能力去占有,这一主题在《政府论》上篇中被搁置,在这里又被提及。洛克心中所想的理性是与自然法相符的实践理性(2. 31)。一系列的论证在此被统合起来。人负有自然义务去使用他的理性并依照自然法行动。就此而言,对共有物的理性使用就是实践他的自然主张权,因此这是在履行他保存自己和他人的自然法义务。与之前的篇章一样,自然法和自然权利的结构被用来定义和限定需要被解决的问题。

通过将除生存外的舒适生活作为需要被实现的目的,上帝关于世界属于人类来实现生活必需之用和舒适生活的指令被加入到对财产权的分析中。洛克在 1677 年 2 月 8 日的日记条目中区分了生活必需之用与舒适生活:“我处于这样一种境况中,生活必需之用要求一直有肉、饮用水、衣服以及抵御天气的物品;而我们的舒适生活所要求的却多得多”(洛克的拉弗雷斯手稿, f. 2, fos. 247—255; 1936 年:第 84 页)。如果洛克能证明一种排他性权利(包含了以上两个目的),一项“恰当使用”(2. 37, due use)的权利,他就能够避开格老秀斯和普芬道夫所面对的那个困难,即没有被即刻使用掉的东西将回归共有。一旦构成原初境况的限制条件被明确了,相应的分析路线也就可以被确定了:“既是给

人类使用的,那就必然可以通过某种划拨私用的方式,然后才能对于某一个人有用处或有好处”(2.26)。洛克强调,这一个体化(individuation) 105 不仅没有消解对共有之物的财产权,反而实现了对共有之物的财产权,因为拥有排他性权利的主体仍旧是“共有物的一名承租者”。^①

人作为一位实践主体、一个个体、一个特定的人,在接下来的章节中首次亮相并被认为拥有第一项、自然的排他性权利:“虽然土地和一切低等动物为一切人所共有,但是每人对他自己的人格(person)* 享有一种财产权”(2.27)洛克接着指出:“除了他自己没有人对此有权利”,以此来说明“对人格的权利”是排他性的。在这之前,《政府论》处理的是作为一种理性存在物的人和作为上帝的制品的人。所谓所有人依这两个标准都拥有的三种自然权利是包含性的。洛克现在转而谈特定的道德主体。这些主体有义务去依照那些构成他们存在境况的律法和权利去行动。正是这些个体人格必须去利用上帝所赐之物,所以他们作为主体其自身之中必然蕴含了排他性权利的基础(2.44):

虽然自然之物是以共有的方式被给予的,但是人(作为自己的主人,自己人格及自己人格的行动或劳动的所有者),自身中蕴含着财产权的根本基础……

人与人格的区分对洛克的学说至关重要。上帝是人的所有者,因为(如我们之前所说)上帝制造了人。另一方面,人被认为是两种东西

^① 我并没有发现有任何证据可以支撑凯利的如下看法:洛克在第26段或其他段落中放弃了他的积极共有的托马斯式概念,转而采用一种消极共有概念。参见凯利,1977年:第90页。积极共有是一个约定俗成的经院式论证起点,基尔克,1934年:Ⅰ,第103页。

* “Person”一词在这里主要是用来说明作为一个道德主体的人,而非人们通常所指的心理学上的“个性”。这个用法是为了将其区别于作为一种自然主体的人(man)。后者是指人作为一种具有某些生理特征的存在物,前者是指人作为一种能够认识并遵守某种道德规范(例如自然法),享有某种道德权利,承担某种道德义务,负有某种道德责任的主体。因此,人一出生就是一个“man”,但并不是一个“person”。按照洛克的看法,成为一个“person”必须具备某种运用自己理性与意志的能力(参见下文的分析)。基于此,我将“person”一词译为“人格”,这与关文运先生在《人类理解论》中对“person”一词的翻译一致。——译者

的所有者。他对他这个人格拥有财产权,或者说是他的人格的所有者。而且,他也是他这个人格的行动的所有者。这两项排他性权利为人理论上的包含性权利与人通过其实际行动而获得的对特定事物的排他性权利建立了重要的关联。我们需要对这两种权利的来源稍作说明。根据洛克的说法,一项权利来自于一项行动。上帝对人的权利以及人的排他性权利来自于上帝的制造行动。如果是这样的话,那么(洛克在1677—1679年《论道德》一文中写道)人不可能生而拥有任何排他性权利(洛克的拉弗雷斯手稿,c. 28, fo. 139; 萨金梯斯(Sargentich), 1974年:第27页):

人没有制造自己,也没有制造他人。

人没有制造这个世界,这个他生于其中的世界。

因此,任何人和其他人一样,没有生而对这个世界的任何物享有任何权利。

这一论证在《政府论》下篇之前的段落中就已被使用。他们知道洛克使用这个论证来反驳菲尔默的父权。因此,人格及其行动成为这样一种一个人能够对其享有权利的东西必定有一个出处。

2

洛克在《人类理解论》的第二卷阐释了人格及其行动的概念。这一 106 概念是17世纪约定俗成的一个用法(约尔顿,1970年:第145页)。^①洛克写道:“人格是一个律法性名词(Forensic Term),专门用以界分人的行动和行动的道德性质。因此这个名词只属于有智慧的、能受律法支配的主体”(2. 27. 26)。由于只有自由的主体才能受律法的支配(1. 3. 14),

^① 参见奥弗顿(Overton), 1646年:第1页;帕克(Parker), 1652年:第26页;劳尔森(Lawson), 1660年:第80页;巴克斯, 1659年:第69页;佩恩(Penn), 1726年:II, 第679页和麦克弗森, 1972年:第137—142页。

成为一个人格的必要条件是必须是一个自由的人。洛克在《政府论》两篇中解释说,成为一个人格就是能够使用或运用他自己的理性(2.57, 61);这是获得自由、成为一个自由人的前提(2.59, 60, 63)。儿童缺乏这种能力,所以他们是自由的(2.57)。儿童“没有自己的理解力来指引他的意志,他就没有他自己的意志可用以遵从”(2.58)。因此,儿童不是人格。获得运用自己理性的能力就使得儿童获得自由:“如果这可以使得父亲自由,那么这也可以使得儿子自由”(2.59)。因此,人不是一开始就是自由人,人是后来才获得自由的:“当儿子达到那种使他父亲成为一个自由人的境界时,他也成为了一个自由人”(2.58)。在他达到这个境界转而成为一个自由人之前,儿童将处于他父亲的意志之下(2.59)。

一旦获得自由状态,一个人就能够通过运用他的理性发现自然法并在行动中以此来指引他的意志,从而成为一个自由主体(2.57)。一个自由人凭借他运用其理性的能力而处于自由状态中。一个自由主体是一个自由行动的自由人。在《人类理解论》中,洛克考察了自由行动所必需的条件。这些条件为他的自由概念提供了一个基础。定义性的条件是遵从某人自己的意志。意志是在任何特定时候,心智考虑某个观念,或不考虑某个观念,或选择让身体任何一个部位停止某个运动(或相反)的能力(2.21.5)。意欲(willing)或意愿(volition)被定义为,运用意志来指导某个具体的行动,或停止某个具体的行动。一个自愿性行动并不一定是一个自由行动。例如,一个人可能在睡觉时被人抬进一个房间中,门被上锁了。他醒过来后发现有一位他喜欢与之做伴的人在身边。他可能选择留在房间里,但是他的留下并不是自由的(2.21.10),一个自由主体必须有做某个行动或不做某个行动的能力。他必须做出选择。因此,除了必须是自愿性行动外,自由行动必须来自于选择(2.21.8)。

因此,一个自由主体是指这样的人,他通过自己的意愿或选择做出一个行动(2.21.27)。做出选择在于考察(examination)和慎思(deliberation)中。慎思对于自由主体不仅是必需的,而且它还是一个人的智

慧本性的责任和完善(2. 21. 47)。一个自由主体是一个慎思的主体：¹⁰⁷“考察就是询问一个向导。意志在探究(enquiry)的基础上做出的决定是在跟随那个向导的指示：如果他有根据这一决定的指示去行动或不行动的能力，他就是一个自由主体”(2. 21. 50)。来自于慎思的自由行动必然是经过慎思的意图性行动：“至于跟随(慎思)而来的动作，则是辗转相承，一线直下的。这些动作都依靠于判断的最后决定”(2. 21. 52)。如果提议的行动有助于实现一个道德目的或邪恶目的，自由主体在慎思中所询问的这个向导就让主体做出相应的判断。这正是神法(包括自然法和启示)在慎思中所发挥的功能(2. 28. 8)。在《政府论两篇》中，洛克重申他的主张，即自然法是实践推理中的向导(2. 59)。这解释了人在其自由而慎思的行动中作为上帝之目的的主体或载体的方式(《自然法辩难》首次提出了这个问题)，从而消解了菲尔默的以下异议：每个人可以自由地做他想做的事(2. 22, 57)。

由于“人格”一词只能用在自由主体身上，一个人格就是一个做出意图性的、慎思性的行动的主体(比较约尔顿, 1970年;第148页)。人格(与人不同)的同一性自我意识(2. 27. 9)。

(人格)就是有思想、有智慧的一种存在物，它有理性，能反省并且能在异时异地认自己是自己，是同一的能进行思想的存在物。它在思维自己时，只能借助于意识，因为意识同思想是分不开的，而且在我看来意识对思想而言是不可或缺的……

意识总是与思想(thinking)相伴，“只有意识使得人人成为他所谓的自我(self)……人格同一性(personal identity)就在于此”。洛克现在要说明这个定义如何意味着在人格与他的行动间存在一个概念性的或者说非偶在性的关联。作为对思想的认识，自我意识同样也是对行动的意识。“这个意识在回忆过去的行动或思想时，它追忆到多远程度，人格同一性亦就达到多远程度。现在的自我就是以前的自我，而且以前反省自我的那个自我，亦就是现在反省自我的这个自我。正是这

个自我实施了那个行动。”洛克在这里并不是说,人格通过观察性(observational)知识意识到他在实施某一行动。如果将观察性知识作为标准,那么以下难题就会出现:被观察到的行动到底是他自己的还是别人的?(2.27.13)。洛克的论点是,人格必然通过与他的思考相伴的意识来认识到他对自己行动的实施。行动被看作是一个人格的行动。某些行动成为人格的行动依赖于他对相关观念和描述的非观察性知识。正是在这些观念或描述下,这个行动被实施:“因为同一的自我所以成立,乃是因为含灵之物在重复其过去行动的观念时,正伴有它以前对过去行动所生的同一意识,并伴有它对现在行动所发生的同一意识。因为它所以在当下对自我是自我,即是因为它对当下的思想和行动有一种意识,那么这个意识如果能扩展及于过去的或未来的行动,则仍然将有同一的人格自我”(2.27.10)。人格的行动是那些他意识到的正在实施或已经实施的行动。这是通过对相关思考的意识而来的,那些行动正在依着这些思考才存在的(2.27.20)。这似乎是构成人格同一性的意识扩展到行动上的唯一方式。

人格拥有关于他的行动的非观察性或意图性知识,这句话的意思就是说,这个人格的行动必然是意图性的行动(安斯科姆(Anscombe),1972年:第82—83页)。这支持了洛克的以下观点:只有自由主体才是人格。洛克并没有接着探讨非观察性知识,但是他在另一处文本中指出了非观察性知识的主要特征:“因此,我就看到,在我写这篇论文时,我就能把纸的外观变了,而且我在想好字母以后,还可以预先说出,我只要一挥笔,下一刻的纸上就可以现出什么新观念来”(4.11.7;比较约尔顿,1970年:第151页注释)。除了将人格的行动限于意图性行动外,同一性的标准还突出了以下这一关键点:人格是他的行动的作者(author)(2.27.26)。他关于他的行动的知识是一种制造者的知识,他的行动是一种制造^①,因此人格被认为“拥有”(own)他的行动(2.27.26):^②

① 近期对此论点的一个分析,参见欣蒂卡,1975年。

② 比较2.27.14、16、17、18、25。

这个人格所以能超越现在,而扩及过去,只是因为有意识。借着这种意识,它便可以关心过去的动作,对过去的动作负责,并且把过去的动作认为是自己的,一如其在现在的动作方面所可能的那样。

所有权的标准是对实施这些行动、对作为这些行动的作者的意识(2.27.17;比较约尔顿,1970年:第152页)。

3

洛克关于人格与他的行动的关系的阐述解释了他在《政府论》中的以下观点:一个人是他人格的行动或劳动的所有者。人格与他的意图性行动之间的关系是当时的行动哲学的一个主要内容。“主体的意图性行动作为他的行动这一关系,这个人格的行动;这与以下情况相反:恰巧由他做出的那个身体的行动或运动,虽然这也可能是其他人的身体的行动或运动(就其关于当下所为之事的知识而言)”(奥尔森,1969年:第331页)。拥有某人的行动就等于是这些行动的所有者。虽然人没有制造他自身也没有制造这个世界,但是他制造了他的人格和行动,所以他对其享有一个自然的、排他性的制造者之权利。在第27段中,洛克细心地指出:“我们可以说,他的身体的劳动、他的双手的作品准确地讲是他自己的”。他的身体和他的肢体是上帝的财产;人使用自己的身体和肢体制造出的行动是他自己的。巴贝拉克对此评论道:“每个人都是他的人格和行动的唯一主人;他的身体的劳动以及他的双手的作品全部都属于他,也只属于他”(1729年:4.4.3n.4)。这等于说“劳动是劳动者无可置疑的财产”(2.27)。虽然人既没有制造这个世界也没有制造他本身,所以生而不拥有排他性权利,但是他可以对他作为人格而制造的行动拥有一项自然的排他性权利。

109

在这些段落中,洛克交叉使用着“劳动”和“行动”两个词。这与他将制造和做事(doing)归在实践行为这同一范畴内的做法相符(参见上文,第11页)。他对人格的运动的解释说明,意图性的做事(intention-

al doing)可以被看作是一种制造。用“劳动”一词来涵盖所有类型的行动在17世纪是一种约定俗成的做法(沃尔泽,1974年:第199—223页)。洛克于1677年写给丹尼斯·格伦维尔博士一封信,信中对“劳动”一词的含义给出了最清楚的解释。洛克是通过与消遣(recreation)相对照来做出定义的:“做某些轻松的或至少令人愉悦的事,恢复我们劳累的身心,使其拥有之前的力量和精力,从而适于新的劳动”(1976年:I, No. 328)。劳动就相当于非消遣性的行动。它是履行“我们的主要职责,即在我们脆弱的身心所能承受的范围之内,真诚地履行我们所有天职中的责任”。财产分析中涉及的所有劳动或行动都属于这一范畴,因为保存人类是在履行对上帝的积极义务。邓恩如此总结道:“必须将劳动作为天职的一个部分来加以分析”(1969年:第219页)。此外,作为一项积极的道德义务,劳动包含了制造和做事,它比这个词的现代概念要宽泛。劳动限于自由的意图性的行动,在这个意义上它比这个词的现代概念要狭窄些。就此而言,劳动类似于阿伦特所讲的劳作(work)概念(1973年:第136—167页)。

虽然对其意图性行动的所有权是制造者之权利的一个典范,但是对其人格的财产权却并非同样显而易见。一名儿童随着年龄的增长和对自己理性的运用而成为一个自由人。自由人在思考和行动中成为一个自由主体和人格。人格身份(personhood)的标准总是与思想和行动相伴的意识。意识不是被制造出来的。它来自于人通过思考和行动而做出的间接反应。作为人格, we 有意识。这“使得每个人成为他所谓的自我”(2.27.9)。尽管如此,由于人格同一性是对思想和行动的意识,而这些思想和行动是他的制造物,所以这就是他的意识、他的财产而非别人的意识、别人的财产。因此,除了他自己,没有人对其拥有权利(2.27,1.52)。

110 洛克引入人格及其行动的概念模式,将其作为对物的财产权的基础。这展现了其哲学的核心主题和本质主题的另一个内容。制造者知识的学说(既证明了道德科学的确实性,也刻画了上帝与人的关系)现在也体现在人与其行动的关系中。上帝作为制造者对他的制造物拥有非偶在性的知识并对其享有一个制造者的权利。这意味着,人对上帝

负有积极义务以及相应的履行这些义务的自然主张权。现在,人作为制造者被认为对他的意图性行动拥有类似的制造者知识和自然权利。这一类比是造物模式的一个逻辑特征。造物模式首先被用来解释上帝与人和世界的关系。此处引入这一模式,洛克是想指出人通过与上帝类似的工作方式来获得对他自己的制造物的财产权:“上帝模拟他自己的形象和外貌创造了他(人类),使他成为一种有智力的生物,因此有能力行使统治权”(1.30)。这个模仿主题是所有创造论者(creationists)都持有的,即人最好的生活是像上帝一样行事以带来他自己的模式(mode)。胡克写道:“完美天性的人是依照他的制造者外观被制造出来的,而且在行事的方式上也与他的制造者相似,所以我们作为人所做的任何事都是我们有意去做的,自由去做的。”(1.1.7)洛克指出,如下事实也没有减弱这一类比:人负有为了实现自然法的道德目的而行动的义务:“全能者的自由妨碍他被最好的事物所决定”(2.21.49)。

因此,劳动在两个方面上是人的行为的一种道德形式。它在履行道德义务的语境中发生,而且是履行此道德义务的方式。而且,他本身是行为的一种道德形式。它是人类特有行为的形式,从而是他的义务(如我们前面所言)(洪德特,1972年)。我们是何种人格取决于我们做了何种行动,因此,在“这个人格同一性中,我们能找到奖赏和惩罚之所以合理、之所以公正的根源”(2.27.18)每个人将会“根据他所做之事而得到”上帝在审判日对他施加的奖赏和惩罚(洛克书信集第一辑,14.25)(2.27.26)。因此,不仅人们如何使用他的财产,而且人们如何获得他们的财产都是具有极端道德意义的问题(麦基翁,1937年:第344页)。洪德特强调说:“对于洛克而言,勤勉与个人的道德紧密相关”(1972年:第6页)。在人到人类主体的转化过程中,人格与他的行动的道德比拟得以出场,它是对人的自然义务的实现。这些义务来源于上帝与他的造物间的概念模式。

4

洛克对自由行动的解释与其他自然法作家所做的相似讨论存在着

- 111 诸多相同之处。普芬道夫认为,道德行动“依赖于人的意志(自由因)。没有意志的决定,他们将永远无法被实施”(1.5.1)。行动及其道德作用被认为属于并被添加在主体之上,因为此主体是“它的作者”(1.5.3)。在一处关于自愿性和非自愿性行动与自由和必然行动的讨论中(和洛克的讨论一样篇幅长而又精细),普芬道夫应用了亚里士多德在《尼各马可伦理学》第三卷中的分析。虽然并非只有普芬道夫这样做,但这是亚里士多德关于人类主体作为其意图性行动的作者的的分析模式被转述到17世纪的方式之一。和洛克一样,亚里士多德写道,一个自由主体“拥有”他的行动(1114a 12)。这种行动形式是人最好的生活形式,“εὐδαιμονία”,但是亚里士多德将此与财产相对比:“εὐδαιμονία”是一种活动,这种行动显然是后来存在的,而不是像一项财产那样一开始就存在(1169b 30)。洛克之所以将一个人的行动称为“财产”是想强调,这些行动是由主体所创造的,这个主体对这些行动负责。此外,洛克还希望反驳菲尔默的以下主张:个体财产与亚当一起“产生于最初之时”。个体财产既是在人的活动的过程中,也是作为人的活动的结果而出现的。通过将人的行动称为财产,并将其作为他的学说的根基,洛克想要表明他的个体财产权概念拥有最宽泛的可能含义。

洛克对“人格”的使用也是传统的。阿奎那写道:“一个人格是他的行动的主人(通过他的意识)”(《神学大全》: I. II. 2. 1)。一个人格是一个自由人。“一个自由人是他自己的行动的主人,但是奴隶的所有一切都是他人的”(《神学大全》: I. II. 7. 4; 比较苏亚雷斯: 2. 14. 16)。如我们之前所见,阿奎那对实践知识的解释基于人格及其行动的模式。

5

考察一下苏亚雷斯对一种类似的所有权(proprietorship)模式的使用将有助于我们理解洛克在用英语进行写作时所面对的语言困难。人被认为是其自由和行动的所有者或主人(*dominus*)“自然给予人以其自由的真正财产(*dominium*), [同时]……他不是奴隶,而是其行

动的主人(*dominus*)”(2. 4. 16)。当苏亚雷斯讲述人对其生命和肢体的控制时,他却用能力、使用或一项拥有(a possession)来加以表述。“基于此一事实,即人被创造出来并能使用理性,人拥有一种对其自身及使用他的官能和各个部分的道德能力(*potestas*)”。人享有“对其生命的使用和拥有”(2. 14. 18)。¹¹²“*dominium*”一词在这里表示的是可让渡的权利。苏亚雷斯想要传达的意思是,人可以自由地且自然地让渡其自由,从而使得奴隶制合法化:“正是因为人是其自由的所有者(*dominus*),所以可以对其进行出售和让渡”。苏亚雷斯不用“*dominium*”一词来表述人对其生命和身体的控制表明,人并没有伤害自己或夺去自己生命的自由。我们之前已经说过,格老秀斯和普芬道夫仅仅在“属己”这个词下讨论生命、肢体、自由和行动。所有这些用词的共同点在于,他们受到“戒取属于他人之物”这一自然戒律的保护。说某物自然地是一个人自己的,这本身并没有反映出所有者对此物的控制程度。格老秀斯和普芬道夫赞同苏亚雷斯的以下主张:一个自由人能够让渡他的自由(2. 5. 27; 6. 3. 4),但不可让渡他的生命(2. 1. 6, 2. 4. 19)。因此,人对他的生命享有的控制程度不同于人对自己自由的控制,虽然两者都被认为是属于他的。

如我们之前所言,洛克用“财产”一词来指某人自己之物,无论是包容性的还是排他性的。也就是说,任何东西只要在某种意义上是一个人自己的,那么就是他的财产。这看上去好像是17世纪对这个词的通常用法。“17世纪英语中的‘财产’(propriety(property))一词等于拉丁文中‘属己’一词”(乌利韦克罗纳,1975年:第113页)。采用此一通常用法的结果是,一个人对某物的控制程度无法仅仅在“这是财产”这一表述中反映出来,正如它无法在“这是属己”这一表述中反映出来一样。拉丁文作家使用不同的词来区分控制的程度。在上述的例子中(以及在多数语境中),苏亚雷斯将“*dominium*”限于一种让渡所指事物的权利。格老秀斯和普芬道夫通常在这个意义上使用“*proprietas*”与“*dominium*”。但是他们指出,准确地讲,让渡某物的权利应被称为完全的财产权或完整的财产权(1. 1. 5; 4. 9. 1)。他们之所以做出这样的

修改是因为,他们想将对他人私有财产的使用权也称为一种权利,虽然这个使用者不能让渡所有者的财产。享有使用权,则“此人只能从他人的财产中获得日常的、必需的收益,而不能破坏此物”(普芬道夫:4.8.8)格老秀斯称使用权为“不完整的财产权”(1.1.5);而普芬道夫称之为“有用的财产权”(“useful”,4.4.2,4.8.3)。借助于这两个词,他们可以区分一个所有者可以进行让渡的东西(完整的财产)与只能加以使用的东西(不完整的财产)。用洛克的话来说,这就是“拥有占有权(having dominion,如牧羊人那样)与作为一个所有者所拥有的完整财产权之间的区别”(1.39)。

113 由于使用权既不包含拥有,也不包含让渡某人使用之物的权利,那么我们就需要来解释为什么这还是一种财产权呢。为了回答这个问题,普芬道夫也对此进行了讨论。他的讨论有助于我们进一步理解洛克所采用的财产权概念。如果我们区分转让一项权利和转让一项权利所指向的那个东西,那么我们就可以从两个角度来考察财产权(4.9.6):

它要么就是指一项道德特质(moral quality),我们可以基于此理解义务属于某个人格且它应当由此人来处置。要么,它是指某种程度的自然力量(natural power),基于此,我们能够直接实现我们对所说之物的任何目的。

这等于是将从占有中分离出来的财产权与将占有“合入其中”的财产权(作为财产权的实现)区分开来。对财产权的这两种“考察”等同于洛克那里的作为一种主张权的共有财产权与共有财产作为在个体占有中得到实现后的那种财产权。虽然普芬道夫发现这一区分有悖于他自己的权利理论,但他指出,这一区分存在于教会法所使用的“向物权”和“对物权”中(4.9.8)。使用权利类似于从占有中分离出来的财产权,因为使用者仅仅保有他使用的土地而并没有占有它(4.9.7)。但是,使用权利也具有那些准确意义上的财产权所包含的占有和让渡的特征。土地使用权的权利所有者拥有他的权利(一个无形的东西),他可以让渡

这项权利,但是不可让渡权利所指向的那块土地(4.9.7,4.8.3)。

当洛克使用“财产权”一词来指代人对使用地球供给物的主张权时,他的用法与普芬道夫在道德特质层面上对占有(*dominium*)一词的使用是一致的。这也符合苏亚雷斯、塞尔登和坎伯兰的用法。当洛克使用“财产权”来描述以下这个情况时,他与拉丁文用法也是一致的:权利及权利所指之物都能够被让渡的情况以及当只有权利可以被让渡的情况。这也符合英语的用法。例如,一个共有者将其权利称为“一项财产权”,他对他参加的游戏有“一项权利”(尼尔森(Nelson),1717年:第82—99页,第297页)。尽管如此,拉丁词财产(*proprietas*)和占有(*dominium*)比洛克所采用的(1968年:第215页)以及17世纪所普遍使用的英语中的“财产”多一个更为狭义上的用法,即用来指,某个人自己所有的任何东西(伍德豪斯,1974年:各处)。

此种差别的原因在于英语中一个双重假定:说任何事物以任何方式是某人自己的(*one's own*)就等于说这是他的财产;说某物是某人的财产就是说此人拥有指向此物或对此物的权利。^①如果设定这个等式,那么一个人对他自己的东西就拥有“指向此物的权利”或“对此物的权利”。苏亚雷斯、格老秀斯和普芬道夫同意,生命和肢体是一个人自己的,可被这个人使用,但是他们否认此人对它们拥有权利,因为这意味着这些权利是不可让渡的。^②对他们来说,可让渡是权利的一个分析性特征(格老秀斯,1.1.5;普芬道夫,1.1.20)。说一个人对其自由拥有一项权利是正确的,就是因为此权利是可让渡的。洛克和他的英国同行们借助于他们的语言用法,即任何“某人自己的”就是财产并将此称之为权利,使得我们有了一些不可让渡的权利。^③

114

洛克与苏亚雷斯、格老秀斯和普芬道夫一样认为,人的生命只能是

① 参见上文,第7页。

② 因为苏亚雷斯、格老秀斯与普芬道夫认为生命和肢体是不可让渡的,而如果人享有对生命与肢体的权利,那么就会出现不可让渡的权利,这样自相矛盾的提法(三人都认为权利是主体可以自由让渡的东西)。

③ 对一种不可让渡之权利的概念的一个出色分析,参见塔克,1979年。

由他自己来使用,但是洛克认为由于这是他自己的,所以这是他的财产,所以他对使用自己的生命拥有权利(2. 23,123)。在这里,生命和对生命的权利都是不可让渡的(2. 135,149)。自由同样也是财产,与苏亚雷斯、格老秀斯和普芬道夫不同,自由及对自由的权利是不可让渡的(2. 123. 135)。人的生命是上帝的财产(完整意义上的财产),上帝有权利来终结人的生命(2. 6)。这就意味着,奴隶制不能基于同意而成立(2. 22)。只有当一个人由于杀害了他人(违背了自然法,从而使得他自己不再是一个人,而仅仅是野兽(2. 11))而被判罪时,奴隶制才是一种被许可的方案。这些权利是不可让渡的,因为它们来自于保存自己和他人的积极义务。洛克的不可让渡的权利是他的那些自然的包容性权利。因此,洛克的以下说法并没有自相矛盾:人的生命是上帝的财产,也是人自己的财产(如戴所言,1066年:第117—118页)。人的生命属于两者,但是方式不同:人的财产是使用和保存那些本质上为上帝之财产的东西,这类似于佃户的权利。这反映了如下预设所可能导致的误解:一种典型的、超出时间范畴的财产权概念与让渡的权利概念在逻辑上紧密相连。

对于格老秀斯和普芬道夫来说,“什么是某人自己的”是通过戒取属于他人之物的自然消极义务来定义的。只要某物是某人自己的,无论他对此物拥有怎样的权利,此消极义务总是与之相伴。此消极义务仅仅是一个形式标准,因为他并没有规定“某人自己的”的内涵的什么,也没有规定对此物的权利的性质是什么。这就是为什么普芬道夫可以称,此消极义务是自然的,而且在逻辑上先于关于我的与你的的约习性界定。这也说明了为什么私有财产是“属己”的一部分。对某人的生命、肢体和自由,以及某人的私有财产,此消极义务都适用,即使对它们的权利是不同种类的权利。

洛克希望能保有一种关于权利的自然、纯粹形式的判断标准,但不是这种传统的、消极性观点。因此,权利历史中最为重要的一步之一发生了:洛克用所有者对他所有之物的道德能力(无论是排他性的,还是包容性的)来重述传统原则。这一道德能力或权利就是财产权:“其

本质是，不经一个人自己的同意不可从其手中夺走”(2. 193)。洛克在这一段话中指出此权利与政府是相对的，以此来强调这是一个自然定义。戒取他人之物这一传统上讲的自然戒律所起到的形式功能同样可以 115 在这个概念中找到：它既不决定何为一个人自己的，也没有带来对某人自己之物的其他权利。这个概念同意保护一个人自己的东西，但是它不是通过突出他人履行其消极义务的方式来实现这个保护，而是通过聚焦主体运用他的同意、行使他的自然权利或财产权的道德能力来实现这个保护。任何权利，无论是何种类型的权利，也无论其指涉为何物，只要包含这个要素，就被称之为“财产权”(肯德尔，1965年：第64页)。“他们的人格基于自然权利是自由的，他们的财产，无论多少，都是他们自己的并由他们自己处理，而不是听凭于征服者处理，否则它就不成其为财产了”(2. 194)。

洛克以如此方式来定义财产权，其要点在于突出，任何权利为权利人所带来的对其客体的最高权力(sov^ereignty)程度。若没有此最低程度的权威，就不是财产权。“如果别人可以不得我的同意有权随意取走我的所有物，我对这些东西就确实并不享有财产权”(2. 138)。因此，不可不经他人的同意取走他人的所有物是“财产权的基本法”(2. 140)。这一定义并不意味着，权利拥有者可以同意转让他自己的某物。他的人格、行动、自由和生命是他的财产，但是这些不可让渡的东西不能经过同意被取走。以此方式所定义的“财产”包括实物、生命、自由和地产(2. 123)，因为不经同意，它们不可被取走。一项权利所指涉的任何东西都可以如此被称为主体的权利(2. 38)。英国人的共有地之所以是财产正是因为，其中任何一部分都不可在不经所有共有者同意前被一位非共有者取走。

由于“财产权”指的是此种“权利”，而不是其他某种权利，它可以指代“共有的权利”(right in common)中的“权利”和“对某物的权利”中的“权利”(1. 24)。虽然这些是不同种类的权利，包容性的权利和排他性的权利，但它们都是财产权，因为这些权利及其对象都不经同意不可被取走。生命是财产这一事实(虽然经过同意它也不可被取走)意味着

一项“保存它们没有权利放弃的东西”的包容性权利,以防止那些企图取走这些东西的人(2. 149)。巴贝拉克所言极是:“财产权”的意思是“任何种类的权利”,因为确实所有权利都不经同意不可被取走。

《人类理解论》中的定义也服务于这个目标(4. 3. 18)。财产权是“对任何东西的权利”,而不正义是“对此权利的侵犯和破坏”。因此“没有财产权,则没有不正义”。这个定义包括了包容性权利和排他性权利。莱布尼茨指出了洛克的这个定义的一般特征并推出了其中的必然结论(1916年:第433页):

116 即使不存在财产权,就好像所有东西都是共有的,也会存在不正义。说到财产权概念中的物(thing),我们必须进一步去理解人的行动,因为如果不这样,如果没有对物的权利,那么只要当人们发现自己需要某物而去付诸行动时,他人若加以阻挠就是不正义的。但是根据这一解释,这里不可能不存在一个财产权概念。

“不经某人的同意不可从他那里取走”,这是洛克对财产权的定义,也是他使用“财产权”一词时所想表达的意思。“必须说明,我所谓的财产权,在这里和在其他地方,既是指人们对他们的物品,也是指人们对他们的人格(person)所拥有的财产权”(2. 173)。无论指向何物,无论何种对此物的权利,“财产”或权利都是不经同意不可被取走的。这似乎解决了关于洛克的“财产”一词之内涵的长期争论。维纳(Viner)和麦克弗森(两位新近的研究者)都假定财产一词的含义取决于财产一词的具体所指之物(1963年:第554—555页,559—560页)。这带来了一种“两个层面之含义”的说法:洛克既在广义上使用财产一词,也在狭义上使用财产一词,它取决于财产的具体所指之物。^①但是对于洛克来说,“财产”的含义与它的具体所指之物无关。洛克使用“财产”所指的就是他自己指明的那个意思,也是巴贝拉克所认为的洛克的意思:

^① 拉斯莱特,1970年:第100—102页探讨了这个问题。

任何种类的权利。它们的性质是,不经某人同意不可被夺走(比较乌利韦克罗纳,1975年:第111页;瑞安,1965年:第226页)。

第四节 人作为制造者

1

洛克现在将他的学说推至以下这一结论:一个人格对共有之物施加劳动所构造出的对象是他自己的,就像人和世界是上帝自己的那样(2.27):

所以只要他使任何东西脱离自然所提供的和那个东西所处的状态,他就已经掺进他的劳动,在这上面参加他自己所有的某些东西,因而使它成为他的财产。既然是由他来使这件东西脱离自然所安排给它的一般状态,那么在这上面就由他的劳动加上了一些东西,从而排斥了其他人的共同权利。

诺齐克认为,“洛克认为,对一个之前不曾拥有的对象的(排他性)财产权来自于某人将其劳动混入其中”(1974年:第174页)。如果是这样的话,那就存在一个明显的问题,“为何此人的资格(entitlement)可以扩展到整个对象,而不是仅仅只能扩展到他的劳动所产生的那部分附加价值上?”(第175页)。不过,洛克似乎并非持有这样一种观点:即一个人格将其劳动混入某个之前既已存在的对象中,而这个对象在劳动过程中一直存在。准确地说,洛克认为劳动者从上帝所提供的物质中制造出了一个对象,因而对此产品拥有一项财产权。这类似于上帝从他创造的先存在的物质中制造出这个世界的方式。

117

劳动将供(for use)我们使用的地球供给物转化为被我们所使用(of

use)的人造对象。在“它们能够有任何用处之前”,这是必要的(2.26)。这个论证是对洛克《人类理解论》的制造理论的应用,这个理论是从“原因”与“结果”的角度来加以阐释的。如我们之前所见,原因是能使别的事物开始存在的东西。结果是由别的事物开始存在的东西(2.26.2)。原因与结果的内在联系是:“一个事物所由以造成的各个分子都是以前存在过的,但是由先前分子所组成的那个事物本身、所构成的简单观念的集合以前并没有存在。”原因使得结果(被认为是这些分子的构成)得以存在。在这个作者关系(authorship)的意义上,人可以以两种方式作为原因而行动:通过制造,当他将几个可识别的部分合并起来;通过改变,当他引入了一个简单观念或新的、之前对象中不存在的可识别的性质。人从上帝提供的物质中建构出情状(modes)的能力是他的占有。“人的占有在……无论人有什么奇能妙法,而其力之所及亦只能组合并分离手底下那些现成的材料,却并不能制造任何新物质分子”(2.2.2)。

这一关于人的创造性和转化性能力的培根式图景的关键之处在于:在制造和改变的过程中并没有某个东西一直存在,从而可以将劳动者添加的价值从这个东西中分离出来。^①劳动者构造了一个新的对象。这个新对象通过指导劳动者的进行制造或改变的那个描述观念而被识别出来(3.6.40):

各种人造事物的本质或观念,大部分都仅仅成立于各可感部分的确定形相。匠人在其所运用的物质中所形成的运动,亦依靠于此……

用现代术语来说就是,一个行为(由人格的行动所构成)的结果(洛克所讲的“结果”)是定义这个行为的那个变化的最终状态(肯尼(Kenny),1975年:第54页)。人的创造性活动如同将字母组合为单词的活

^① 乌利韦克罗纳,1974年b:第226页也否定了这一价值添加论的解读。

动(2.7.10)。因此,沃恩(Vaughn)将洛克的学说定为一种构造学说(formation theory):将劳动添加到任何自然之物(那些还没有被他人私占的)上就足以给此人对这个他所塑造或构造之物的所有权(1925年:I,第154页)。在巴贝拉克评注普芬道夫时引用的沃拉斯顿的一段话中,沃拉斯顿对此做了简要的阐述(1724年:6.2):^①

在所有人类的律法之前,B的劳动的结果或产品不是C的劳动的结果:这个结果或产品是B的,而不是C的。原因在于,B的劳动所带来的(cause)或生产出的东西是B用他的劳动生产出来的东西,或者说是B通过他的劳动得出的产物。也就是说,这是B的产品,而不是C的,也不是其他人的。 118

格老秀斯批判了罗马法学家保罗在《学说汇纂》(Digest,XLI 2.3.21)中所提出的一个类似学说。格老秀斯认为,被混入其中以产生出一个新物品的要素要么是之前已经被人所拥有了,要么是还没有被任何人所拥有。如果已经被人拥有了,其结果就属于原初所有者。如果还没有被人所拥有,所有权就通过先占被获得(2.3.3.2)。这预设了先占作为获取某物的自然标准的有效性,所以是以尚未解决的问题作为论据。普芬道夫考察了罗马法学家在对保罗的评注中所做的多种区分,他最终赞同格老秀斯的立场,只不过加上了以下这一但书:先占必须基于同意(4.6.7)。

2

洛克将他的学说应用到三种事例中:自然的野生产物、动物和土地。将野生的自然产物构造成物品(goods)的转化性(transformative)劳动是采集。“如果最初的采集不能使它们成为他的东西,其他的情形

^① 上帝和人根据他们的观念制造事物,这一模式是“观念”一词的历史根基:阿奎那《神学大全》:I.15.I。

就更不可能了”(2.28)。这带来了有用的物品,它们通过以下这一说明而成为采集者所有的东西:“谁采集了一百蒲式耳橡实或苹果,谁就取得了对这些东西的财产权。它们一经采集便成为他的财产”(2.46)。这种关于所有权“如此被构造出”的学说也适用于动物:“这一理性法则使印第安人所杀死的鹿归他所有;尽管原来为每个人的共有权所指之物,但是在有人对其施加了自己的劳动后,就成为此人的物品了”(2.30)。捕获和驯养也同样使得野兽成为某人可使用的、自己所有的物品(2.30、38)。这是洛克对以下论点的首次明确表述——一个主体对他作为原因而产生的结果拥有所有权是一项理性法则,虽然这一论点在洛克思想的基本结构中贯穿始终。这是正义的首要原则:“正义赋予每个人对其诚实劳作之产物的权利”(1.41)。

将动物从其自然状态转为一个对人类生存有用的状态并将其私占带来了一个严重的问题,因为杀害行为构成了对上帝财产的损害。洛克回到第一原则中寻求解决之道。“人类对于万物的财产权是基于他所具有的,可以利用那些为他生存所必须,或对他的生存有用处之物的权利”(1.86)。因此,杀死动物只有在以下情况下才能被证成:杀死动物是为生存而有意去使用动物这一行为的必然要求,是实施这一行为的间接意图:“他们已被给予人类所能有的最大限度的财产权,也即是,对无论什么东西,都有因使用它而消耗它的权利”(1.39)。对于普芬道夫来说,以下说法是正确无疑的:根据定义,财产权就是对任何东西的自然实体本身的权利。与此相反,洛克则认为,此说只就动物而言才能成立,而且,只有当这是对其加以使用的一个必然结果时才能成立。洛克不断重申对动物的财产权所具有的独特性与有限性:“他甚至可以为了使用它而把他享有财产权的东西加以毁灭,当这是他生存所需的时候”(1.92)。另一个限制条件是,动物的物种必须被保存(1.56)。

洛克通过强调土地的重要性来将他的自然个体化(natural individuation)学说应用到土地上。“财产权的主要问题”现在是“包括和带有其余一切东西的土地本身”(2.32)。土地的显著重要地位并没有影响洛克将这一学说应用到土地问题上:

我认为很明显,对土地的财产权是以与前者一样的方式取得的。一个人能耕耘、播种、改良、耕种多少土地和能用多少土地的产品,这多少土地就是他的财产。这好像是他用他的劳动从公地圈来的那样。

在被耕种之前,土地是“荒废的”。它由上帝提供给人们使用(2.42)。一个人将其劳动混入土地中,从而对其结果(一块被耕耘、播种、改良、耕作的土地)拥有一项财产权。虽说如此,但土地仍然是上帝的财产。劳动者对他所改良的土地享有财产权,这块土地是他一手弄出来的,之前并不存在。那个人如果对“这块土地的任何部分加以开拓、耕耘和播种,就在上面增加了某种东西,即他的财产”(2.32)。洛克称之为“通过加以改进,对任何一块土地的私占”(2.33)。一个人能够称其为他自己所有的改良土地量,被限于他能够加以使用的量,而非通过他的劳动所能得到改造的任何土地量。

劳动者的行动的两个结果最终可以被称为是他自己的:被改造的荒地与耕耘、种植和耕作所带来的产物(2.38)。格老秀斯和普芬道夫的如下论证被洛克转了个方向:先占带来了一项使用权利及相对应的消极义务。对于洛克来说,为制造出有用的物品而进行的使用确立了对这些物品的所有权,而这一行为必然意味着排除他人(2.35):

开拓或耕种土地是同拥有占有权结合在一起的。前者给予后者以权利资格的根据。所以上帝命令人开拓土地,从而给人在这范围内划归私用的权力。而人类的生活境况,即需要劳动和从事劳动的资料,必然带来私人拥有。

乌利韦克罗纳基于以下理由不赞同对洛克私占理论的这种解读:“这里的意思不可能是:当某个客体是由他的做工而被创造出来时,他就成为此客体的所有者。这种解读与洛克的用语和例子不相符合”¹²⁰(1974年:第225—226页)。说洛克没有使用“创造”一词是正确的,创

造只限于上帝的行为(2. 26. 2)。但是,如我希望我所说明的,洛克一直重复地使用“制造”一词来表示人将自然事物改变为有用物品的能力。将一个人的劳动混入某物中,原初的东西就改变了它的特性(identity)。乌利韦克罗纳采用了以下这种解读:某物通过劳动成为一个人自己的,这是因为“精神性自我的某些成分被注入到对象中”(1974年b:第226页;比较奥伊希纳(Euchner),1969年:第82页)。洪德特指出,在洛克的著作和清教作品中存在着多种这样的表现主义式思想(expressivist thought)。他写道:“一个人的财产是人格的注入而带来的自我的延伸”(1972年:第9页)。但是这个说法似乎并不能承载乌利韦克罗纳所想要给予它的重担。他的亚里士多德式的结论——某物成为某个人自己的是因为此人的自我被融入其中——是洛克所否认的一种推论。如果这是对财产的解释,那么子女就将是他们的父母的财产了(比较2. 56⁵)。洛克的要点在于:与外部质料的连接(join)和混合(mix)的行动显现在捕获、捕杀、采集、耕耘、种植和耕作这些意图性行为中。这些行为将那些材料转化为有用的物品,从而使得它们成为一个自己的东西。连接人与上帝的非偶在性因果关系同样也连接了物品与劳动者。生产出的有用之物和生产工具是劳动的“结果”(2. 43)。行为与结果的这一内在关系解释了(如沃拉斯顿所言)为何“人的劳动产物却常常仍被称为此人的劳动”(7. 2)^①。

对一个人的劳动产物的自然权利与每个人拥有的三项自然权利的不同之处在于:它是作为理性行为的结果(洛克认为它对于人来说是自然的,是人所特有的)而被一个主体所拥有的。提出如此两种财产权——对共有之物的占有和此占有在个体拥有(通过理性行动)中的实现——的做法起于阿奎那。我们已经说过,阿奎那是以与洛克一样的包容性框架开始其论证的(虽然他没有用主观权利的词语来加以表述)。阿奎那同样不认为,个体所有权在严格意义上对人来说是自然

^① 我找不到任何证据能支撑戴的如下看法:洛克没能区分“工作”或“劳动”这两层含义(1966年:第109页)。其实,洛克似乎分析了这些含糊名词之间的概念性关联。

的。他接着指出,有一种形式的自然权利(*ius naturale*)适用于单独个体身上(《神学大全》:II. II. 57. 2)。自然权利包含在主体的理性与他应用理性的非偶在性结果之间的逻辑关系里。耕作土地者和被耕作的土地之间的关系体现了这种关系:

财产的所有权(*proprietas possessinum*),就其本身而言,并没有什么理由可以说明为什么这块土地属于此人而不是其他人,但是如果你考虑如下因素:这块土地需要一直在没有干扰的情况下被耕作并培育作物,那么……与此相符的就是,这块土地属于这个人而不是其他人。

阿奎那的论点与洛克的论点并不相同,它是为了证成现存的财产权关系,所以他的学说将完整的所有权包括在内。虽然洛克的学说并不是这样的,但它拥有同样的逻辑结构。这一论证同样也从与上帝的创造力量的类比中得到支持:“人类是模仿上帝的样子被造出来的能手(artist),虽然他不能在严格意义上进行创造,但是他被召唤来通过他的创造力进行制造……在这里,我们可以预期到洛克的教诲”(吉尔比(Gilby),1958年:第115页)。¹²¹

制造、思想(knowing)以及成为某人自己,这一主题是洛克关于某人自己之物的自然概念(natural concept of one's own)的基础。它不仅贯穿了洛克的哲学,而且也普遍存在于17世纪的哲学思想中(欣蒂卡,1975年;凡·列登,1968年:第200—223页)。洛克的以下论证显然是正确的:将一个意图性行为作为他的行动而归因到一个人格者上,在逻辑上独立于我的和你的之分,而定义一个约定需要以此为前提。原因在于,一个人格无法对一项约定给出他的同意,除非他明白这一言语行动(speech act)是他自己的。格林总结道:“契约预设了财产权”(1927年:第214页)。因此,普芬道夫的如下主张被排斥了:我的和你的之分预设了一项约定。洛克用这个分析模式来涵盖行动的结果(当人的行动结果与地球上的供给物混合在一起的时候)的做法似乎并不是一个不符合逻辑的延伸。相反,人们现在对制造(making)和做事

(doing)做出的范畴性区分使得我们远离了洛克及其同代人试图想要强调的东西:人的创造性成果,以及这些成果与作为一个道德的、负责任的主体的人格概念之间的关联(欣蒂卡,1975年:第102页)。^①

3

私占是达至人类保存的诸多手段和目的中的第一步。正如洛克在他1677年的日记中对此作出的概述:“自然仅仅为我们提供了材料,它们大部分是粗糙的,不适合我们使用的。它们需要人的劳动、技艺和思想来使其变得符合我们的情况”(洛克的拉弗雷斯手稿, f. 2, fos. 247—255; 1936年:第84页)。接下来的一步是要去探知,除了不经其同意不得被他人夺走的权利外,所有者对其产品本身所拥有的权利。与许多其他财产权的劳动理论相反,在洛克这里,劳动并没有带来对物品的其他什么权利(2. 27)。为了明确这里所讲的是一种怎样的排他性权利,洛克回到自然法框架中(排他性权利包含在其中)。“同一自然法,以这种方式给我们以财产权,同时也对这种财产权施加了限制”(2. 31)。洛克的目的是要使普芬道夫对格老秀斯的自然使用权的如下反驳失效:“任何人可以按其意愿尽可能地独占”。洛克回答道:“谁能在一件东西败坏之前尽量用它来供生活所需,谁就可以在那个限度内以他的劳动在这件东西上确定他的财产权”或者说“限于理性所规定的可供他使用的范围内”。洛克从两个方面来理解这种限制:将使用量限于一个人可加以使用的范围内;将一个人的使用限于他的利用,而不可滥用:“当这些东西超过他的必要用途和可能提供给他的生活需要的限度时,他就不再享有权利”(2. 37)。

对某物的财产权比传统的使用权利要宽泛,因为上帝赐予我们丰富的万物以享用(2. 31),而这一权利不仅允许为了生存而使用万物,而且允许为了便利而使用万物。这一境况以及上帝对人类从中制成产品

^① 对此种区分之做法的一个重要研究见韦伯斯特(Webster),1976年。

的材料的所有权,使得洛克的排他性权利类似于用益权(usufruct):“使用和享用他人之物而不造成损害的权利”(普芬道夫:4.8.7)。尽管如此,这里还是存在一个重要的差别。用益权是为了自己的意图而使用和享用他人财产的权利。与此不同,洛克的“对某物的财产权”是为了上帝的意图而使用和享用上帝的财产的权利。洛克提出的排他性权利是一种关于使用的独特英语概念,如受托人对他人财产的那种使用。这个问题的关键在于:“确认此人的义务,因为出于某种目的,财产被转到此人手中以实现这些目的。”(霍尔兹沃思(Holdsworth),1926年:IV,第410页)。受托人被认为对使用拥有财产权。受托人的情况类似于人类在使用他的财产方面的存在境况,因为人是上帝的仆人,“奉他的命令来到这个世界,从事于他的事务”(2.6)。从使用这个层面来描述人的财产权突出了以下这一点:所有权之所以存在及其存在的目的都是为了履行对上帝的积极义务。

对某物的财产权是人对保存自己和他人并得到舒适生活的必要手段的自然权利的实现。原初的主张权的一个重大且显著的特点是:它并不是指向地球本身的权利,而是指向对人类生活有益的人造产物的权利:食物、衣服、生活便利品、肉和饮品(1.41;2.25)。《自然法辩难》给出的教诲便是如此。排他性权利将这个背景性的主张权予以个体化的方式与“对使用公共交通工具的座位的权利”将“使用公共交通的先前(prior)权利”予以个体化的方式是一样的。排他性权利是对某人劳动产品的使用权,这是因为它是使用这些人造产品的先前权利的个体化(即被个人所拥有)。这一独特的结构是为了确立洛克的主要意识形态结论:对土地的固定权利并没有一个自然基础。之所以必然如此是因为,互补的、自然的包容性权利和排他性权利各自都与劳动产品有关且内在于劳动产品中。由此得出的结果是,共有之物仍是共有的,人仍然是共有之物的承租人。为了拥有对其劳动果实的财产权,一个人需要一块土地来进行劳作,从而在他使用此土地时享有一项排除他人的权利。这使得洛克反转了格老秀斯和普芬道夫的论证,因为他使得使

- 123 用土地的排他性权利以耕作或其他制造有用产品的方式为条件,而且前者来自于后者(2.35)。

洛克在分析使用财产的限制时重申并强调了这点。由于多数东西都易于败坏,共有物之上的使用权是有限度的:“如果它们在他手里未经适当使用即告败坏;在他未能食用以前果子腐烂或鹿肉腐坏,他就违法了自然的共同法则,就会受到惩罚”(2.37)。惩罚是正当的,因为“他侵犯了邻人的应享部分”。他的罪行在于,滥用了他所制造的供给物,从而侵犯了他的邻人对这些供给物所享有的份额。这一论证之所以能成立是基于以下这一预设:人对生存必需的供给物(不包含未经加工的材料)享有一项前在的包容性主张权。这就是说,一个人所拥有的,多于其能够使用的那部分劳动产品“超过了他的份额而属于别人所有”(2.31)。因此,所有者由于持有超过他能够使用的共有之物而受到惩罚,虽然这些东西是他制造出来的。邻人行使其权利来执行自然法,惩罚他侵犯了他人的包容性权利(2.11)。^①

洛克接着言及“适用于土地占有的相同尺度”(2.38):

凡是经过耕种、收割、储存起来的東西,在败坏之前予以利用,那是他的特有权利;凡是圈入、加以饲养和利用的牲畜和产品也都是他的。但是,如果在他圈用范围内的草在地上腐烂,或者他所种植的果实因未被摘采和储存而败坏,这块土地,尽管经他圈用,还是被看作是荒废的,可以为任何其他他人所占有。

上述第一句话强调,财产权在根本上依赖于对二级产品——一个人在土地上劳作的产出所得到的产品——的使用并以此为条件。它们是维持生存和享受生活的直接手段,是一个人的自然主张权的所指之

^① 执行自然法的权利其实并没有洛克所言的那么“奇怪”。参见基尔克,1934年:Ⅰ,第99页和斯金纳,1978年:Ⅱ,第340—345页。

物。这要求并预设了一项对改进了的土地(来自于一个人的耕种和收割)的先前性权利。第 32 段在赋予这一先前性权利时也是以同一条件为前提的,即对二级产品的恰当使用。从洛克的这个制造概念中可以清楚地看出:这一先前性权利是作为一个被构造出的混杂情状而附着在改进了的土地上,而不是仅仅附着在附加的价值和改进的部分上。如果被改进的土地的产物被收集起来,但却没有为了生存和舒适生活而被使用,那么这一被耕作的土地就不再是某人的了,而恢复为共有。因此,并没有纯粹的对土地的权利,只有对改良后的土地所生产出的产物的使用权。对土地的权利再次被证明不是一种确定不变的财产。只有当土地被使用、土地上的产物被利用时,这种对土地的权利才成立。一项排他性权利的首要标准和决定性标准是:对生产制作的直接收益的适当使用。这个层面上的任何滥用或不使用都会使得另一项以此为前提的使用权以及对产品本身的权利的消解。财产权以使用此财产来履行对上帝的义务为前提(比较巴贝拉克,1729 年:4. 4. 3 注释)。被耕作了的土地及其产物都是人的财产,因为未经所有人的同意它们不得被夺走。只有当它们作为使用的对象而成为他的财产,这个释义才得以成立。当它们不再是使用的对象,它们(从定义上讲)就不再是他的财产。此时,其他人的包容性权利就可适用于其上。¹²⁴

第五节 共有中的财产权

1

理解洛克的自然个体化学说的障碍之一是以下这一倾向:将“财产权”一词理解为由对土地的无条件权利所构成,并由此而将财产权等同于“私有财产权”。麦克弗森对第 32 段做出的如下评注说明他代表了这一倾向:“如果洛克就此打住,那么他还能够为有限的个体所有权提

供一个辩护,虽然他的论证必须进行一定幅度的延伸才能够覆盖当时英国自耕农的财产权利”(1972年:第202页)。麦克弗森认为洛克的学说无法证成英国自耕农的财产权的原因在于,它们不符合洛克所设的那个附带条款(2.27),即必须留给其他人同样好的充足的东西。暂且不说这个限制条款,自耕农享有的财产权其实不同于洛克所言的一个人的劳动所正当获取的财产权。自耕农享有的是对土地的固定财产权,一种排除他人且与是否使用此土地无关的财产权。洛克所说的公地之上的佃户对其改进的土地拥有一项使用权,其条件是他对土地的严格意义上的持续使用以及对相应产物的恰当使用。这不能也没有设想为可以扩展到对土地的固定财产权上。将洛克的“对某物的财产权”与私有财产合二为一是最近才出现的一个现象。19世纪早期的激进分子专注于洛克关于对一个人劳动产品的自然财产权之说,将其用来正当化对既有私有财产权体系的反抗(狄瑞福,1928年:第91页)。

这一障碍被清除后仍有一个疑问有待回答:洛克在以这种方式来解决个体化的困难时,他心中所想是何种财产权体系。洛克非常明确地指出,他的典范是英国公地(English Common)。“我们在以契约保持的公地关系中看到,那是从共有的东西中取走任何一部分并使它脱离自然所安置的状态,才开始有财产权的;若不是这样,公地就毫无用处了”(2.28;比较2.35)。洛克的共有者所拥有的所有排他性权利都反应在英国公地上,被称为“财产权”。将对土地有条件的使用权与对一个人劳动产品的用益权结合起来是财产权的标准形式(高纳(Gonner),1912年:第7页,第15—17页,第78页,第99页,第101—102页;尼尔森,1717年:第70—78页)。

关于积极共有中的排他性财产权的理念和实践(菲尔默认为这是让人无法理解的)在洛克这里成为了可能。坎伯兰采用了一个类似的模式,而普芬道夫也不情愿地承认这样一种安排是可能的。普芬道夫是在讨论波克(Boecler)对格老秀斯的评注时表现出这一态度的。波克提出了以下论点(后来格林重申了这一论点(Green,1927年:第214—215页)):格老秀斯不应该坚持不用“财产”(proprietas)一词来

表示他所讲的自然使用权。一个人如此占据的东西不可能在不损害这个人的情况下被其他人夺走,而这正是财产权的目的和效果。波克总结道,这里存在一种共有中的财产权(*proprietatem in communione*) (1633年:2.2.1)。普芬道夫对波克的观点表示了有限的认同:“事物的实体并不属于任何人,但是当事物的果实被采集起来后,这些果实就与财产权有关”(4.4.13)。采集橡树果的例子也阐明了他的观点:“我们认为,这个共有的理念,被这样一种性质的财产权(*proprietas*)所调和,也许能够很容易被不具有聪明的头脑或哲学头脑的人所理解。”普芬道夫不情愿地承认首先采集的举动带来了一种也许可被称为“财产权”的自然权利,这与他自己的学说产生了抵触。普芬道夫的这一补充说明不仅使用了洛克后来所讲的“共有中的财产权”的话语,而且他举的例子也与洛克一样(2.28;比较乌利韦克罗纳,1974a:第225页;拉斯莱特,1970年:第306页)。波克和普芬道夫这里所使用的财产权(*proprietas*)与洛克所采用的“财产权”(property)一词的英语习惯用法是一样的。

2

洛克将采集橡树果的例子放置于他的积极共有的语境中,类似于英国公地,而不是普芬道夫的消极共有的语境。这使得洛克招致了针对他的学说的反对意见(2.28):

谁会说,因为他不曾得到全人类的同意使橡树果或苹果成为他的所有物,他就对于这种私占的东西不享有权利呢?这样把属于全体共有的东西归属自己,是否是盗窃行为呢?

这是普芬道夫在反驳格老秀斯的自然使用权时所借用的维尔图伊岑的反对意见中的其中两个。洛克已经使得格老秀斯和普芬道夫所言的自然状态中的冲突的主要原因归于无效。由劳动正当私占的自然权

126 利以及将此权利扩展至使用和享受消除了人类争夺的主要原因:“那时对确定的财产权大概就很少发生争执或纠纷”(2. 31; 比较 2. 34, 36, 51)。现在,洛克开始处理另一个问题:个体化是否构成了对其他共有者的包容性权利的侵犯。

洛克也许此时心中还想着菲尔默。菲尔默指出,若没有对积极共有物的个体化的一致同意,那么个体化就构成抢劫:“将任何一物的所有权给予其他某个人都是在劫取此人对所有东西的共同使用权”(第 273 页)。菲尔默此说的语境是向私有财产权的转化。他所描述的积极共有形式不同于洛克的积极共有。尽管如此,洛克仍然有责任去说明他的学说能够回应这一反对意见(凯利,1977 年:第 82—83 页;约尔顿,1970 年:第 195 页)。齐格勒(泰伦尔也是如此)在他对格老秀斯的评注中也提出了一个类似的反对意见。普芬道夫引用了齐格勒的分析并将此作为他采用消极共有的理由之一(4. 4. 1;齐格勒,1662 年:2. 2. 2)。

处于共有中的东西只能是不可分割的部分,它们的性质就在于,它们的实体的每个原子都如整体那样不可分割。如果任何个人将某一部分单单归于自己,那么他就是共有之物的抢劫犯,就对他人造成损害。

我们之前已看到,洛克在思考并反对积极共有时使用了这样一种论证。

洛克所面对的这个问题在格老秀斯和普芬道夫的学说中并不会出现。如果世界不属于任何人,那么关于“属于”(belonging to)的首个概念将会是一个个体性的、排他性的概念。先占者不会犯下抢劫之罪,因为那些东西并不属于任何人。因此,抢劫必然是从侵犯排他性财产权这个角度来定义的。从中可以得出以下结论:任何形式的夺走他人之物(例如征税)都构成一种抢劫(诺齐克,1974 年:第 169 页)。

洛克重申了经院派的学说,赋予“共同属于所有人”以逻辑上的优

先性,这得出了一种对立的抢劫观。正如所有积极共有的主张者所强调的,抢劫是从侵犯其他积极共有者的包容性权利的角度来加以定义的。此时,排他性权利本身,而不是对排他性权利的侵犯,成为抢劫所可以采用的一种形式。夺取超过一个人在共有财产中的份额的量就构成了抢劫。因此,洛克所面对的抢劫问题和共产主义中的抢劫问题一样。洛克给出的第一个答复是,如果一个人夺取的东西超出了他必需的配得之物,他就夺取了“他的份额之外的东西,而这些东西是属于其他人的”(2.31)。“当他夺取了超出其份额之外的东西时,他就抢劫了他人”(2.46)。积累的东西超出了他所能使用的量时,这个人就“侵犯了他的邻人的份额”(2.37)。

这个答复预设了一个所有反对积极共有之说的人都认为无法解决的难题的解决办法。他们都认为积极共有意味着每个人都有在同一时间对同一物品拥有一项权利。若是如此,那么结果就如霍布斯所言“是一切人对一切人的战争”(1651年: I.31)。我的和你的之分并不具有自然基础,它是主权的人为构建所带来的:“我的和你的,还有他的,或者用一个词来说,就是财产权。在所有类型的国家中,这都取决于主权力量”(II.24)。因此,主权者侵犯臣民的财产权就不可能是不正义的:“臣民对其土地所拥有的财产权在于排除所有其他臣民对这块土地的使用,但是不排除他们的主权者”。霍布斯从这种形式的积极共有中所推导出的不尽如人意的结论正是普芬道夫拒绝积极共有的主要原因所在。因此,普芬道夫采用了消极共有,将其作为他所提出的私有财产权体系(以自然法为基础)的基石。

洛克的解决之道(和坎伯兰一样)是重新定义积极共有。虽然共有之物以相同方式属于每个人,但是它们属于人们并由他们来使用,是为了履行获得生存和舒适生活必要手段的义务。他们的包容性权利指向的是每个人正当享有的那些手段。因此,每项权利并不指向共有之物中的每件东西。其实,它并不指向共有物中的任何东西,而是指向从共有之物中制造出来的东西。“生存和舒适生活所必需的东西”是每个人所应当享有的份额的自然基础。由于每个人对其配得份额享有权利,

不多于此,对此一份额的占有就不是抢劫。因此,在逻辑上优先的,对某人配得之物的包容性权利(限于生存和舒适生活所必需的范围内)突出说明了洛克对抢劫问题的回答。

重构人们的共有权利从而使得它们所指向的东西不会发生冲突,这是对积极共有的所有那些批评的答复。在使得抢劫之名无法成立的过程中,洛克还消除了以下反驳:同意是必需的。只有当他人的权利或自由遭到侵犯时,同意才是必需的。适用于人的自然权利的限制同样适用于人的自然自由。菲尔默将它对积极共有的攻击建立在以下这一预设之上:一个人“对共有之物的自然权利”以及“他的自然自由”意味着他可以“夺走他想要的东西,做他想做的事情”(第 274 页)。这种自由甚至在格老秀斯那里也是不存在的。这里我们似乎可以看到,菲尔默的论争建立在以下片面之举上:将霍布斯的自然状态归到格老秀斯身上。洛克对此的回答是,自由(和自然权利一样)必须从律法的角度来定义:“在他所受约束的律法许可范围内,随其所欲地处置或安排他的人身、行动、财富和它的全部财产的那种自由”(2.57)。因此,在自然
128 处境中,人处于“一种完美的自由状态,他们在自然法的范围内,按照他们认为合适的办法,决定他们的行动和处理他们的财产和人身,而无须得到任何人的许可或听命于任何人的意志”(2.4)。人无需他人同意而在自然状态中行动的条件是自然自由的一个分析性特征。满足这一条件(避免这种自由发展为霍布斯式的战争状态,避免它侵犯他人的自由)的方法是从自然法中得出自由的范围。人就地球供给物而言的行动自由是“对上帝许可给他的东西加以使用的自由”(1.39)。自由因此等同于行使自然权利以利用那些对生存和舒适生活必需之物。在自然法的限度内行动并没有侵犯他人的自由,也没有侵犯他人的权利。

3

洛克在分析对共有物的自然财产权和共有物中属于每个人的东西的过程中,做出了一个重要的概念澄清。洛克的手们将一项权利及

其客体都称为“财产”。但是这个做法如果应用到共有财产的客体身上,似乎就意味着整个共有物是财产。洛克的手们从此得出结论:每个共有者必然对所有东西都享有权利,而这个结论被用来反对任何形式的积极共有主义。洛克同意,权利及其客体可以被恰当地称为财产,但由于这意味着在财产权问题上,权利拥有者的同意对财产权的成立来说是必不可少的,所以洛克对共有权利的客体做了进一步的细致分析。虽然包容性权利表达了一种共有的或联合的财产权,但是这项权利并不指向整个共有物。相反,它指向一个人在共有物中的份额(简单地讲(‘*tout court*’)),而这才可被称为财产。一个人在共有物中的份额是由共有权利的目标或目的来定义的,但是它并不是共有物中的一样确定的东西或一块确定的地盘。因为如果是后者,共有物将会是几个人的财产而不再是真正的共有物。相反,一个人的份额必须来自于对共有物的使用,因此共有物事实上仍然是共有的。将整个共有物称为“财产”将意味着同意是必要的,而这意味着每位共有者在排他性意义上将共有物看作是“他自己的”。由此,人们只会言及给予(giving)和拿走(taking),而不会言及份额(shares)和分享(sharing)。因此,如果我们想说有些东西是被人们所分享的,那就有必要不将共有物称为财产,而只将对共有物的权利称为财产(当然就非共有者而言,共有物是共有者的财产,因为当涉及共有物的问题时,共有者的同意是必需的(2.35))。属于每个人共有的东西不像属于一个人的东西那样可以被称为财产。洛克没有将属于每个人共有的东西称之为“财产”,这使得共有这个概念没有降为几个人的财产。洛克通过一个类比说明了这点,即共有物仍然是共有的(2.29):

虽然泉源的流水是人人有份的,但是谁能怀疑盛在水壶里的 129
水是只属于汲水人的呢? 他的劳动把水从自然手里取了出来,从而划归私用,而当它还在自然手里时,它是共有的,是同等地属于所有的人的。

我们可以通过公共交通工具的例子来看洛克的论点。如果我们说除了我们使用座位的包容性权利外,所有座位还是一种共有财产,那么在一个人在坐上一个座位前,必须得到每个潜在乘客的同意。这里的说法是,共有物是财产,所以同意是必需的。正如洛克所答复的“如果这样的同意是必要的话,那么,尽管上帝给予人类很丰富的东西,人类早已饿死了”(2.28)。因此,所有座位属于每个人共有,但是这些座位不是财产。如果没有这样的区分,包容和分享的概念就不复存在,共有财产就被降为几个人的财产(2.29):

如果规定任何人在把共有的东西的任何部分拨归私用的时候,必须得到每一个共有人的明确同意,那么孩子和仆人们就不能割取他们的父亲或主人为他们共同准备而没有指定各人应得部分的肉。

洛克通过引用共有者无须他的其他共有者同胞的明示同意而使用英国公地这一约定俗成的实践来阐明他的这一积极共有学说(2.28;高纳,1912年:第101页)。

4

我们已经看到,自然个体化并没有轻易地略过共有物的问题:作为前提的、对改进土地的使用权对于生产那些维持生存和舒适生活的物品来说是必需的。这使得以下情况成为可能:可获得且可利用的土地在某个历史时刻得到了耕作。当这种情形出现时,情况就类似于格老秀斯学说中饱受普芬道夫批评的那种情况。两者的重大差异在于,洛克学说中有可能被排除在外的每个共有者都享有一项要求被包容进去的主张权。此时,“同意”作为一个必要因素而出场了,因为此时任何自然权利的行使都会侵犯他人的权利。一种以同意为基础的新型个体化的出场就显得必要了。因此,洛克在其自然个体化学说的开端就指出,

自然个体化仅仅是以下情况时才适用：即“留有足够的同样好的东西给其他人所共有的情况下”（2. 27；比较 2. 33、34、36）。

这一数量上（足够的）和质量上（同样好的）的限制性条件在人类历史的早期阶段是满足的：“这种开垦任何一块土地而把它划归私用的行为，也并不损及任何旁人的利益，因为还剩有足够的同样好的土地，比尚未取得土地的人所能利用的还要多”（2. 33）。一旦这一限制性条件不再满足时，自然个体化就不再能被证成，此时就需要以同意为基础的、某种形式的约习性质的个体化模式（2. 36；乌利韦克罗纳，1974年a；第227页；麦基尔，1977年；第176页）。130

我们已经看到，洛克学说的这个第二阶段出现在政府建立之后（2. 38、45）。洛克的解说包含两个部分：对“劳动的财产权（property of labour）如何应有能力超越土地的共有关系”的历史性解释（2. 40）；以及对财产权如何根据自然法和自然权利被约习性地加以分配的理论解释。我打算将这些分析留到下一章的最后一部分和第七章中分别加以解释。在这之前，我将讨论洛克第五章的分析的其他特征。

洛克已经说明了，没有同意，积极共有的特定化是可能的，也是正当的，只要他所说的限制性条件得到满足。如此一来，他就回应了所有对积极共有的批评，并且说明了这种特定化的发生不会带来纷争。面对对积极共有的广泛质疑，为何洛克选择这样做，而不是采用消极共有？洛克在将这个学说做进一步发展的过程中带出了其中的几个缘由。这里已经较为明显的一个原因是：在洛克的学说中，他始终需要说明人对保存手段的自然权利（这一权利使得共有是一种积极共有）。他的革命理论始终要求这个权利，因为反对专制政府的革命的正当化所需要的那种权利和职责正是对保存手段的自然权利（2. 149）。为了满足《政府论》的这一首要目标能够实现所需要的这一前提，洛克提供的是对英国公地的证成，而不是对私有财产的证成。

第六章

财产权与义务

第一节 慈善与继承

1

人们有时以为,劳动是个体所有权唯一的自然资格和证成基础所在。¹³¹ 麦克弗森的解读是“整个财产学说是对无限的个体私占……的自然权利的证成”(1972年:第221页)。他指出“这一证成的基础”是洛克“坚持认为一个人的劳动是他自己的财产”。因此,“以下这一传统观念被消除了:财产和劳动是一种社会功能,对财产的所有权涉及社会义务。”除了以下这一事实——在洛克的对立者(格老秀斯和普芬道夫)所阐释的学说中,财产才是摆脱了社会义务的——之外,麦克弗森对劳动的强调似乎是有偏差的。劳动既没有证成对某人之物的积累,也没有证成对某人之物的权利。劳动(正如我一直努力所要说明的那样)为识别什么是一个人自然所有的东西提供了一个方法(比较瑞安,1965年:第225页)。对积累与使用的证成来自于先前的、维持上帝的造物物并使之过一种舒适生活的义务和权利。自然法的优先性使得所有权利都是这一目的的手段,因此洛克的描述是一种有限的权利学说。如格老秀斯那样的无限学说则赋予排他性权利以优先性。这种学说通过将自然法降为戒取他人财产的自然义务来用自然法保护排他性权利。洛克

的学说被用来反对这种无限的权利学说,即那种马克思将其作为证成私有财产之典型的学说(1970年:第6页)。

当然,洛克希望强调,劳动是理性动物完成保存人类义务的第一步的最适当方法。尽管如此,劳动并不是唯一的方法。在洛克首次指出诚实劳作将自然而然地使得一个人有资格享有他应得的产品的那句话中,他还指出了另两项自然资格:慈善和继承(1.42)。“慈善给予每个人在没有其他办法维持生命的情况下分取他人丰富财产中的一部分,使其免于极端贫困的资格”。当一个人没有其他办法来维持其生命时,对生存手段的权利直接适用在他人的物品上。“作为一切人类之主和父亲的上帝,他没有给予他的任何一个儿女以对世界上的特定一部分东西的这种所有权,倒是给予了他的贫困的兄弟以享受他的剩余财物的权利”。一位其财物超过维持其生命所必需之量的所有者负有积极的义务去维持那些没有达到这一水平的人的生命:“任何有财产的人如果不肯从他的丰富财产中给予他的兄弟以救济,任他饥饿而死,这将永远是一项罪恶”。

通过将慈善作为一项自然的、积极的义务,洛克回答了普芬道夫对格老秀斯学说的第二个反对意见。普芬道夫指出,一个人在格老秀斯的自然状态中可能由于被排除在外而被饿死,因此普芬道夫主张,财产的个体化必须基于一个合约,这一合约包含了慈善的义务。洛克对此的回答是,慈善是一项自然义务,它基于财产权的性质而来。洛克的这个回答方式惊人地类似于阿奎那对慈善的阐述(《神学大全》:II. II. 66.7)。由于一个人是为了保存自己和他人而享有财产权,因此一旦他的保存得到了保障,他的进一步享用是以他人的保存为前提的(2.6)。洛克并没有破坏这一传统的、与财产权相关的义务,而是赋予了它一个更为坚实的基础。慈善对于需要之人来说是一项权利,对于富有的人来说是一项义务(邓恩,1968年:第81—82页)。“权利的个体化与义务的个体化形成对称性的匹配”(邓恩,1969年:第217页;比较1977年:第92页)。

洛克将慈善作为个体化人对其所必需之物的主张权的一个方式

(当此时的情况使得人们没有其他选择时),从而将慈善整合进他的学说中。这同时阐明了他论证中的另一个特征。虽然在自然状态中,财产的“恰当使用”之限制与物品的败坏这个标准是一致的,但两者并不像麦克弗森所说的那样是完全等同的(1972年:第204页)。我们还应该注意到,慈善的积极义务并不与洛克对财产的以下定义相冲突,即财产是指不经所有者的同意不可被夺取的东西。每个人的包容性权利指向一个既定社会中的物品。这项权利被每个个体所享有是因为这有利于实现保存人类的目的。当极度困境的情况出现时,事实上(*ipso facto*)就意味着一个人的个体权利被另一个人的主张所压制了,相关的物品就成为后者的财产。物品的所有者如果没能交出物品,那么他就侵犯了此刻属于贫困之人(*the needy*)的份额,而应受到惩罚(2.37)。必需物品的要求“不会遭到不正当的拒绝”(1.42)。个体所有权为一个道德主体在履行其对他人的义务中做出相应的选择提供一个途径。但是(与普芬道夫所做的分析类似)如果义务没有得到自愿地履行,那么贫困之人的主张权就强行要求这个义务。如马沙姆女士(Lady Masham)引用的洛克的如下说法:贫困的人像其他所有人一样,享有“在这个世界上舒适生活的权利”(引自克兰斯敦的书,1957年:第426页)。

2

133 识别“某物为某人所有”的第三个自然标准是每个人所拥有的是“他的祖先传给他的正当所有物的权利”(1.42)。洛克对继承的解释展现了人的社会本性的另一个维度。人对上帝的义务以及“他们对他人的义务”(2.5)构成了人类的共同体(2.128)。由于人离开社会就无法存在,履行这些义务就在存在意义上显得非常必要。除了这种共同体,人还生于且依赖于夫妻社会,它由一系列的家庭责任所维持(2.52—86)。自然状态中的个体所有者再次区别于孤立的、前社会的个体。后者经常被人们认为是18世纪的经济和政治思想的突出特征。肖切特曾说明了将这—个体主义假设强加于《政府论》是多么的不合时宜

(1969年:第81—98页)。拉斯莱特也让我们注意到家庭构成一个基本范畴的方式,而17世纪的人们运用这一范畴来理解他们在世界中的位置(1964年)。菲尔默的私人占有权利在以下层面上与家庭密切相关:这种权利的行使居于家庭成员之上,而且它只属于男性家长。在对继承的讨论中,洛克得出了以下结论:他所说的使用权利之所以是家庭性的(familial)是因为,这项权利适用于家庭的物品而且它属于所有家庭成员。

洛克承认,对于继承制度存在一种几乎普遍一致的做法,并且指出“在这种做法很普遍的地方,把这种事情看成是自然的,也不无理由”(1.88)。父母负有自然的、积极的义务去为他们的子女提供生存和舒适生活的所需。子女对“(父母)拥有的物品享有一项权利”(1.88)。由此可见,任何一个家庭成员的财产并不是他自己的财产。它们是整个家庭的共有财产。“人类保有财产不单是为了自己,他们的子女也享有其财产之一部分的权利,而且子女们与父母一起享有这种权利”。

对洛克来说,财产权的标准形式并不是一项个体权利,而是所有家庭成员享有的共同权利,如有必要,则被整个亲属群体所共享(1.90)。财产的这种独特的家庭化(familialisation)是为了通过保存人类的基本单位——家庭——来保存人类(1.88、89)。洛克破坏了个体权利的基础:一个所有者是一个家庭的父权首领这一无可置疑的预设(格老秀斯:2.5.2;霍布斯,1651年:II.20;菲尔默:第63页;普芬道夫:6.2.6)。家庭仍然是基本的社会学范畴,但是它不再是一个等级组织,而变成了一个拥有共有财产的共有组织。“财产的共有、处理财产的权力、相互帮助和支持……(是)属于夫妻社会的东西”(2.83)。正如菲尔默将他的父权社会作为社会的一个模型,洛克则将他彻底重组的共有家庭作为社会的一个模型(肖切特,1975年:第247—267页)。父亲对其子女的财产所享有的占有权并不比亚当及其后裔对某个人的财产的占有权要多(2.65、74、170)。子女们(犹如作为上帝的子女般)在个体化他们的共有财产时并不需要他们父亲的同意(2.29)。

继承并不是通过父亲随意处理其财产的权利来得到证成的,因为

这并非全部都是他的财产。继承说明的事实是:父母不再使用那些属于其家庭共有的东西了。一项拥有物“完全成为他们(子女)的了,父母的死亡使得他们不能再使用这些东西,使得他们无法再持有他们的拥有物,这种情况我们称之为继承”(1.88,比较 1.93)。这一拥有物此时属于他们的子女用来“维持生计、活下去并过舒适生活……舍此之外,别无其他根据”(1.93),长子继承的制度被无情地肢解了,所有子女共享继承的遗产(1.93)。如果没有继承人,物品就回归共有。也就是说,这些物品处于自然状态中的共有状态或者是将其交到政治社会中的政府手中(1.90)。

洛克学说的这个方面是他对常规的一个最激进的背离。人们只需要对比一下伊利主教(Bishop of Ely),威廉·弗利特伍德(William Fleetwood,1656—1723)的《论父母与子女、丈夫与妻子以及主人和仆人的相关义务》(*The Relative Duties of Parents and Children, Husbands and Wives, and Masters and Servants*,1705)一书,就能看到洛克的改变在当时是多么的标新立异(比较肖切特,1975年:第83—84页)。洛克似乎是被邓恩所说的“菲尔默所施加给他的一个论战难题”所迫,而采取了这一立场(1969年:第211页)。洛克的这一立场不仅利落地去除了那无限制且无法被限制的、享有菲尔默的无义务意涵的自然权利的个人主体,代之以整体家庭作为有限的且有负责意涵的使用权利的主体,而且还提供了一个家庭的非父权式模式。洛克用这个模式来概念化一个“物品的共有、相互帮助和支持”的人类社会。这似乎是洛克的论点所在,因为他不仅将其重构的家庭概念作为自然社会的可类比物,而且也作为政治社会的可类比物。在《政府论》上篇分析家庭的时候,洛克首次给出了对一个共同体的类比性描述:“作为这个团体的一部分和成员而受到政府的照管,并依照社会的法律,各尽其职,为全体谋福利”(1.93)。

我们可以按照特赖布在《土地、劳动和经济之辩》(*Land, Labour and Economic Discourse*)一书中的建议,通过17世纪描述家庭的相关词汇的希腊语对应词来理解这些词的含义,从而对洛克对一个人所有

和私占的解释有更进一步的认识。^①自然法著作家在讨论“一个人所有”这个概念时,最常引用的文本是亚里士多德的《修辞学》(*Rhetoric*)当中的一段话(1361a 21—25)。亚里士多德用来表达“一个人所有”的词是“οἰκεῖα”,其含义是“属于其家属(household)或家庭”。相似的,用来表达私占或将某物变成某人所有的词是“οἰκεῖόω”,其含义是“成为那个家庭的一部分”(利德尔(Liddell)和司各特(Scott),1845年)。在洛克对菲尔默的回应中,希腊文字根代替了希伯来文字根而成为家庭的语言学基础。

第二节 劳动的社会分工

1

洛克用来阐明劳动在无须其他共有者同意的情况下如何创造了对产品的权利的一个例子是英国公地(2.28):

我的马所吃的草、我的仆人所割的草皮以及我在同他人共同享有开采权的地方挖掘的矿石,都成为我的财产,无须任何人的让与或同意。我的劳动使它们脱离原来所处的共同状态,确定了我对于它们的财产权。

这一段文字的目的是,通过一个读者所熟知的例子来说明这一论点:对自然共有物的私占无须同意(参见高纳,1912年:第16页,有关在英国公地上开采矿石的权利)。通过这样一个做法,洛克似乎认为,

^① 比较波拉尼,1957年,芬利(Finley),1973年:第20—21页以及布伦纳(Brunner),1956年。

他的马所吃的草、他的仆人所割的草皮和他自己开采的矿石都是他本人的劳动。“我的劳动”这一确立了我对草、草皮和矿石的财产权的条件似乎指向所有这三种情况。由此而得出的结论常常是,洛克不再坚持劳动产物属于劳动者这一明确结论,转而持有以下这一看法:仆人的劳动和劳动产物属于他的主人。这一“草皮”段落带来了诸多评论。它们主要分为三大类。

一种解读是,洛克的劳动-创造的财产权完全是一个极其现代的概念,而古典的信念则是:劳动和财产是无法相容的。劳动的人不能拥有财产,而那些拥有财产的人并不劳动。因此,“草皮”段落是主人拥有他的仆人的劳动和劳动产品这一古典观点(如菲尔默的学说那样)与劳动创造对其产品的财产权这一现代观点的混合(阿伦特:手稿 023475—8)。第二种解读是,洛克持有两种相互矛盾的现代财产概念。里奇(Ritchie)评论道,在第五章中“我们似乎能看到现代社会主义的理论基础:劳动的辛劳产物归属于劳动者”(1893年:第179页)。但另一方面,¹³⁶“草皮”段落却暗示“劳动的资本性雇佣者(根据此条款)完全有资格享有他的仆人所创造的产品(如果他能够得到这些产品)”。

麦克弗森提出了一种解读,对里奇的解读的第二个方面进行了提炼。他认为,如果我们认为洛克“完全认为薪水关系是想当然的”,那么“草皮”段落就与洛克学说的其他部分完全吻合。麦克弗森所说的“薪水关系”是指,为了得到薪水,出卖一个人的劳动或“劳动能力”给另一个人(第48、54、60、214—215页)。依此假定,洛克关于劳动者对其劳动和产品享有财产的学说就“与以下预设根本不存在不相吻合之处:为了得到薪水而让渡一个人的劳动的自然权利”(第124页)。因此,他对“草皮”段落的评论是:“洛克并不认为一个人的权利只能通过其劳动获得。此权利同样可以通过他购买的劳动而获得”(第215页)。依此假说,洛克所说的“我的劳动”包含了其仆人的劳动(洛克认为是用薪水买来)(第215页)。接受了这样的一个假说使得麦克弗森得出了其主要的解读性结论。他认为,为了获得薪水而让渡一个人的劳动的权利是资本主义或现代竞争性市场社会的重要特征(第60页)。因此,由于洛克

为此种权利提供了一个自然基础(第 216—217 页),洛克被认为“去除了原本阻碍无限资本主义私占的道德无力(moral disability)”(第 221 页)。

第三种解读包括对“草皮”段落的矛盾之处和麦克弗森试图使其融贯的努力的矛盾之处的评论(拉斯莱特,1964 年;瑞安,1965 年;马博特,1973 年:第 148 页;汉德尔特,1972 年、1977 年;特赖布,1978 年)。总的来说,贯穿于这种解读中的观点是:洛克(在所谓否认仆人对其劳动产品享有财产权此举中表现出来的)既是古典的又是现代的,既是不融贯的又是融贯的。我将说明,洛克的“草皮”段落中到底意欲何为,并用历史证据加以证明,然后再讨论麦克弗森的解读。

2

洛克在“草皮”段落中所说的只是主人-仆人关系。它不仅不是资本主义的薪水关系,而是资本主义薪水关系发展的羁绊。这种主仆关系直到 18 世纪晚期才被替代掉。洛克以下述方式来描述“主人与仆人”的关系(2. 85):

一个自由人向另一人出卖在一定时期内提供他的劳役以换取工资,从而使自己成为另一人的仆人;并且,虽然这一行为通常使他处在主人的家庭内,受一般的纪律管束,然而这只能给主人以暂时支配他的权力,而且不超越他们之间契约中所规定的范围。

137

洛克说,这种形式的契约如历史般古老,而历史先于公民社会(2. 101)。如果洛克不认为这种安排是在自然状态中出现的话,就会显得很不正常,因为诸多其他的建制性关系都是在自然状态中出现的(2. 14)。此外,其他的自然法作家亦将主人和仆人置于自然状态中(阿奎那,《神学大全》: I. II. 92. 1;苏亚雷斯:3. 2. 3;格老秀斯:3. 6. 9)。我们应当注意,“自然”与“存在于自然状态中”并不相等同。如果人们拥有某物或做某事而无须同意,那么此物或此行为对人来说就是自然

的;如果需要基于同意,那么它就是约习性的。人在自然状态中可以同意各种不同的(约习性)实践,例如结婚(2.83)。这一区分常被人混淆(麦克弗森,1972年:第216页)。主人-仆人关系是一种意图性关系(2.28.3)。在自然状态和公民社会中皆是如此。

由于是一个自由人将自己变成一位仆人,这一约定必然预设了他有不成为一位仆人的选择。这一前提被以下条件所满足:自然的野生产物的供给以及“草皮”段落中英国公地上未被开发的土地。如果由于某些原因,人们没有这种选择,那么人们就不是自由的,而主人-仆人关系就不会出现。洛克在讨论陷入贫困之人的获得慈善而生存下去的权利时特别强调了这一点(1.42):

一个人如果乘人之危,利用拒绝拿出上帝要求他提供给贫困兄弟的救济的办法,强其成为自己的臣属,这种行为之不义,不亚于一个力量较强的人进攻一个弱者,逼他服从,拿着匕首针对他的咽喉,威胁他不当奴隶就是死亡。

主仆关系成立的这个显著条件使得资本主义不可能在洛克的学说中出现。如果一个人被必然性所迫而为他人工作,这一关系就基于力量,据此,它就是一个主人与奴隶的关系。一个人不可如此来对待他人,相反,此时他必须为此人提供食物。

资本主义出现的前提是所有土地被私占,从而使得一位劳动者被迫为他人工作,而洛克明确反对地主可以强迫一个人在此条件下为自己工作。麦克弗森基于一个错误推论,将洛克的主人-仆人关系重述为一种资本家-工人关系。他写道,洛克假定了“每个人通过劳动获得其生存之道的自然权利”(1972年:第213页)。他认为,这种权利通过在土地上劳动或在没有可私占的土地时出卖自己的劳动为他人工作来实现(第214页)。原初的权利是指向生存之道的,而劳动仅仅是达至此

目的的其中一条道路。我们已经了解到,贫困(在没有其他选择的时候)自然而然地带来了通过他人多余之物来维持生存的权利。人可以为自己劳动,也可以为他人劳动,但其前提是他有其他的选项。若非如此,他就不能为自己劳动,也不能被迫为他人劳动,他就会被施予必要的救济。资本主义不仅没有在《政府论》中出现,也不可能在《政府论》中出现。

洛克在第 85 段中强调了这一关键点。仆人被拿来与奴隶进行了对比:奴隶是那些“放弃了他们的生命,因而也放弃了他们的自由,丧失了他们的地产——处于奴隶状态中不能拥有任何财产”。因此,被迫为他人工作的人是奴仆(vassal),而奴仆在早前段落中被比作是奴隶。洛克拒绝了这种菲尔默式的经济关系。这种关系赋予“主人(lord)以专制权力”,而不是赋予主人(master)一种被自由挑选的权力(2. 173—174)。如瑞安和汉德尔特所言,麦克弗森将一种基于力量的经济关系强加到洛克头上,而洛克其实贬斥了这种关系并将其从他的学说排除了出去(1965年:第 226 页;1972年:第 15 页)。

在第 85 段中,洛克将仆人描述为:为了得到薪水而订立契约以出售一项他愿意承担的服务予他人的自由人。由于一个人的劳动被定义为由这个人的意志所决定的行动,一个主体让渡他的劳动在逻辑上是不可能的。因此,自由人出售的、他人买到的不是此人的劳动,而是(如洛克小心地指出的)“他愿意给予的服务”。意思就是,一个人同意出售一项他所提供的服务或完成的一项任务。一项差事或服务可以被说成是劳动:写作一本书的劳动或割草皮的劳动,但是它并不等同于此人为了完成他的差事而付出的劳动或实施的行动本身。它也不等同于沃拉斯顿所说的“劳动”的第二层含义:一个人的劳动-行为的成果或结果(戴,1966年:第 110 页)。由于(如洛克所言)此人是自己来完成此项差事的,所以他就不能出售他的劳动行为本身。主人告诉仆人要做什么,但是他并不告诉仆人怎么做,也不在仆人做事时给出指导。因此,

劳动以及行为仍然是作为仆人的这个人自己的劳动。洛克强调,即使在劳动分工的情况下仍然如此:“那些驯化耕牛,采掘、冶炼铁和矿石,砍伐并准备木材来制造犁、磨盘、烤炉或为数甚多的其他工具的人们的劳动”(2.43)。我们似乎可以由此做出一个保险的推论:至少这里的有些劳动者是在为别人工作,但是这些劳动仍然是他们自己的劳动。

“仆人”一词在17世纪的用法很广泛(托马斯(Thomas),1972年:第70—78页)。洛克的解释采用了解释“雇佣一项服务”的两个主要概念模式中的一种。威廉·珀金斯(William Perkins,1558—1602)在《基督教经济或对根据经文建立并安排一个家庭的正确方式的简短考察》(139 *Christian Oeconomie or a Short Survey of the Right Manner of Erecting and Ordering a Family, according to Scripture*,1618)一书中使用了同一种模式:“一个自由的仆人是指那些,其主人用薪水来雇佣他来为其提供服务的人”(第692页)。格老秀斯详细解释了这一模式。“那些无主物”,格老秀斯写道,“成为那些将其占有的人的财产”(3.6.9)。因此,“那些捕鱼、捕鸟、打猎或拾珍珠的自由人如果将其协助之举给予其他人,他就马上获得了他之前所服务的那个人所应获得的东西”。主人基于一项约定而拥有对产品的约习性权利。虽然这一安排是约习性的,但是它先于市民法:“因此,如果不考虑市民法,那么持有物品的原则是,一个人可以让别人来做他自己可以做的事,而且不论一个人自己去还是通过别人去做,其效果都是一样的。”

格老秀斯通过引用保罗(Paulus)这位罗马法学家对告示(Edicts)的评注来解释这种关系^①:

我们通过一位代理人、监护人或执行人来获得拥有物。他解释道,当这些人怀有为我们提供一项服务的意图而行动时才是如此。原因在于,本来依自己意愿而行动的人的变成了他人意志的工具。

^① 这是1925年的翻译。

仆人这一概念的核心在于以下这层含义,即一个人格是另一个人意志的工具。如果此人完全受他人意志的支配,他就不拥有一个人格或拥有他自己的行动,从而就无法获得财产权,而是一个奴隶(2.5.27)。洛克将此模式放在受专制主人控制而且“被剥夺了财产”(2.173)的仆人和奴隶身上。格老秀斯的仆人受自己意志的支配。他只是由主人来指示他做某种服务(1.5.3):

我们所说的工具,不是指肢体(Arms),也不是指物件(Things),而是指某些人依其自己的意志而行动,但是他们的意志依赖于他人(他人使得其意志进入到运动中):这就是……仆人。

对仆人的行动有两种描述。作为一个人格,他依其意志而行动。他的行动和产物自然而然的是他自己的。作为一位仆人,其劳动、服务和产品依据约习惯性行为或契约是主人的财产,就如薪水成为仆人的财产。仆人有一种去(to)为他人提供服务的意图。这个人作为一位仆人,他有一种意图,遵此意图,他做出一项服务。因此,当洛克在“草皮”段落中说,由他的仆人割下的草皮是“他的劳动”时,洛克的说法完全不矛盾。仆人的劳动或服务是主人的,这是主人和仆人关系的一个分析性特征。割草皮的人(即洛克那里的仆人)并没有也不能让渡他的劳动行为,因此他对他割下的草皮享有一个自然财产权。但作为一位仆人,他在割草皮中确立了洛克的约习惯性权利,因为这是他表示同意的。

3

洛克对主人和仆人的描述的重要性在于,它反映了洛克对于劳动分工的看法。一位答应提供服务的人必须知道如何完成此项差事,并且有能力完成此项差事。他在其行动中像一位制造者那样行动,正如他如果是为自己工作时那样。他需要知晓如何完成此项差事的技术以及他所要使用的工具。在其《论降低利息和提高货币价值的后果》¹⁴⁰

(*Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest and Raising the Value of Money*)一信中,洛克将拥有自己的工具作为劳动者、商人和工匠的特征(1832年:V,第24页)。在《政府论》(2.43、44)、《人类理解论》(3.6.40、4.12.11)和《理解能力指导散论》(1823年:Ⅲ,第225页)中,洛克认为,各种劳动者都拥有关于如何完成自己的差事的技术性知识。仆人(无论他是农夫、面包师、工人或其他)必然以与他的制造者上帝类似的方式来工作,因此他对其成果享有一项自然财产权。若非如此,则没有人能对任何东西享有财产权,因为所有人都是上帝的仆人(2.6)。格老秀斯的学说也是如此。由于每个人都是主权者的仆人:“正如一个家庭中的仆人,一个国家中的臣民也是一样的,因此他是主权者的工具”(1.5.3)。

每个人有某项工作要去完成并在此过程中应用他自己的知识和生产工具,布雷弗曼(Braverman)在《劳动与垄断资本》(*Labour and Monopoly*)中将这种工作的组织形式称为“劳动的社会分工”(1974年:第72页)。构思(conception)和实施(execution)仍然存在于同一个人身上,因此保持了一种完整性(integrity)。对于洛克来说,这种完整性对作为一个人类主体的人格者来说是绝对必要的。布雷弗曼(和普芬道夫一样)认为,这种工作形式是所有前资本主义社会的特征(第71页;普芬道夫5.2.9、5.6.1;以及《学说汇纂》XI X)。的确,存在于一个实践三段论的构思和实施中的工作是“制造”的定义实在,这一观念是由亚里士多德带给西方的(《形而上学》:1032b 6—11)。我们已经了解到,这一观念在17世纪展现在一个宗教义务的维度中,类似于上帝工作的方式。“我之父工作,我亦如此”,胡克通过引用耶稣的话指出了这点(1.1.2;《约翰福音》,5.17)。

至少在18世纪晚期之前,劳动的社会分工(劳动者被雇佣来完成一项服务)是英国主导性的非-资本主义的生产模式(多布(Dobb),1947年:第266—267页;兰德斯(Landes),1969年:第58—59页;布雷弗曼,1974年:第59—83页;特赖布,1978年)。马克思认为这是一种

非同寻常的劳作组织方式,在资本主义生产模式将其代替之前,它必须瓦解。在《政治经济学批判大纲》(*Grundrisse*)中,马克思将此种生产模式的特征描述为:工人对生产工具的所有权以及他们掌握一门技术。¹⁴¹“这里,劳动本身仍然是半技艺性(*artistic*),半自身目的性的知识(*mastery*)”(1973年:第497页)。劳动是劳动者自己的:“在这有关生产条件的历史时刻,这种关系将工作主体建构为所有者,使他成为一个工作所有者(*working owner*),这是第二个历史阶段”(第499页)。马克思将此情况确立为主人-仆人关系,并指出,资本主义或者说第三个历史阶段瓦解了这一关系(第500—501页)。洛克对劳动的社会分工的说明反映了这一历史阶段。某人驯服耕牛,其他人冶炼铁和矿石,砍伐木材,造船,播种,烤面包等等(2.43)。每个人都自己来从事一项服务。

布雷弗曼指出,这种劳动的社会分工不同于资本主义条件下的工作组织。“资本主义工业中的劳动分工根本不同于在整个社会中对生产劳作、生产技艺和生产专长进行分配这一现象,因为我们都知道各个社会都将其工作分为不同的生产专业,但在资本主义之前,没有哪个社会系统地将每项专项生产再分为各个有限的操作”(第70页)。资本主义的突出特征是,工人出售而资本家购买的是“劳动的能力(在一段约定的时间内),而不是约定的劳动量(服务量)”(第54页)。资本家通过将劳动过程打散为“由不同的工人来做的多步骤的操作”(第72页),并在(in)工人的劳动活动中给出指示。根据布雷弗曼的说法,一直到18世纪晚期劳动过程本身成为分析对象时,劳作才被降格为多个分立的_·操作并被分配给几个工人,负责具体细节的工人(*detail worker*)也才出现(第75—77页)。生产工具最终与工人相分离。一方面,工人的活动由一个管理阶层来管理和控制;另一方面,工程阶层(*engineering class*)专门负责技术知识,使得这种知识与实际应用它的人相分离(第169—183页;昂格尔,1975年)。

购买一个主体的劳动能力并对其加以指引,资本家通过这一做法摧毁了人格的自治。对于洛克来说,这将摧毁劳动者的人道(*humanity*)。构思和实施的合一才使得一个人类主体与上帝相类似。就此而

言，在其活动中被他人指引的主体就好像是奴隶或奴仆，洛克所讲的仆人恰恰与这种关系相对立。在 17 世纪，学徒是另一种与仆人的性质差不多的关系。这是因为，成为学徒并不在于他让渡了他的劳动能力，而是因为他不具有必要的知识，所以必须由其主人来加以指导（托马斯，1972 年：第 76 页）。洛克的仆人所享有的对他自己的劳动活动的最高
142 权力是资本主义组织形式和对劳动过程的资本主义式控制得以产生的最主要障碍之一（兰德斯，1969 年，第 58—59 页）。

4

由此可见，透过洛克的主人-仆人关系并根据我们对那个时期的历史知识，将资本主义的薪水劳动强加在洛克身上是不正确的做法，是时代错乱的做法。麦克弗森对劳动能力的定义（他认为这在洛克的学说中是能够被让渡的东西）与布雷弗曼所描述的资本主义中劳动者所出卖的东西是同一种东西（第 60 页）。麦克弗森对此的描述是（第 48 页）：

如果占有性市场社会需要一个标准，那么此标准就是：人的劳动是一件商品，也就是说，人的体力和技术是他自己的，但是他们并不被认为是他的人格的必要组成部分，而是被当做是拥有物。人可以自由地去使用和处理它们，可以基于一个价格而将其让渡给他人。

在洛克看来，这恰恰是不可被交予他人来使用和处理的东西。恰恰相反，通过约习性的方式而被交易的是完成了的差事或服务（由此人的技术和体力来完成）及其成果。（从另一个角度来说，如果麦克弗森真正想表达的其实是这个意思，那么被让渡的就不是劳动或劳动能力，而麦克弗森归于洛克的其实是一种前资本主义的生产方式。）

麦克弗森基于三个理由将薪水劳动错误地归于洛克。首先，他简

单地将洛克所讲的“他愿意提供的服务”(2.85)解读为等同于劳动本身(第215页)。对服务和劳动活动的这种断章取义得到了他下述看法的支持,“劳动越是被突出看作是财产,劳动就应该被理解为是能够被让渡的”(第214—215页)。原因在于,“布尔乔亚意义上的财产权不仅是一项享用或使用的权利,它还是一项处置、交易和让渡的权利”(第215页)。这也许是“布尔乔亚意义上的”财产权,但它不是洛克意义上或17世纪英国意义上的财产权(比较瑞安,1965年;第225—256页)。如我们之前所见,“财产权”仅仅意味着,某物是某人自己的,因此不经所有者的同意不可被夺走。一个人对他的财产可以行使的其他权利则是另外一回事。生命、财产以及获得生存和舒适生活之手段的权利都是财产权,但是它们不能被交易或让渡。更重要的是,就洛克的人格概念来说,让渡一个人的劳动在逻辑上是不可能的。麦克弗森为这一说法提供的第三个理由是:“比这种财产权的内涵要小的财产权概念对于洛克来说都是无用的,因为通过出售和购买(包括对一个人的劳动所享有的财产权)来自由让渡财产权是资本主义生产的本质要素”(第219页)。如我们之前已说明的,他显然在这里预设了他应该去加以证明的论点:洛克试图要证成资本主义生产(比较瑞安,1965年;第222页)。 143

如果如我所说的那样,让渡一个人的劳动能力的权利,这一说法在洛克那里是不恰当的,那么似乎麦克弗森的解读模式就同样是不恰当的。原因在于前者对于后者来说至关重要:“每个个体的劳动能力是他自己的财产而且是可以让渡的,这显然是必需的:没有这个前提,现代竞争性市场社会的一个本质特征就不可能出现”(第60页)。特赖布在《土地、劳动与经济之辩》一书中通过对17和18世纪的经济著作的理论研究得出了以下结论:“因此,不仅薪水劳动并不存在于洛克的著作中,而且那里也没有资本家的立足之地。洛克的财产权论著所构建的经济主体并不依靠资本主义关系来显得貌似合理(如麦克弗森所说的那样),它所依赖的范畴恰恰使得此种关系变得多余”(第51页)。^①

^① 比较瑞安,1965年,芬利,1973年;第20—21页以及布伦纳,1956年。

5

虽然事后看来,洛克的学说是资本主义的一个阻碍,但是新兴的资本主义并不是他的靶子,他的对手是菲尔默。菲尔默学说中的仆人处于其主人的绝对意志之下,其地位与奴隶相同(参见上文,第56页)。通过去除长子继承制(它支撑着菲尔默的专制主人的地位),洛克似乎为他所想的,由技艺工人构成的经济体制扫清了道路。在洛克看来,否认一个人可以依其自己的意志控制他的工作(无论是上帝召唤他去做任何工作)就是在支持一种畜生的社会,而不是人的社会(1823年:Ⅲ,第225页):

负有特定天职的人应当理解自己的天职。以下这一提法是不合理的也无法被理解:这些人所思所想的只应该是他们每天受雇所干的活。我们不能认为他们无法做到这一点,除非我们将他们与畜生等而视之,认为他们非常愚笨,不及理性造物的层次。

“草皮”段落中的马就是这里所说的牲畜。驯化一匹马的劳动(造就了马也造就了洛克所说的财产权)是“我的劳动”(2.38)。由于马没有自己的意志,或者说至少缺乏抽象能力(2.11.111),马在功能上等同于奴隶。奴隶所得到的任何东西都是为了交给他的主人。普芬道夫对此解释道:“此人完全属于其主人,此人所能取得的或生产的东西都属于其主人”(6.3.7)。

格老秀斯和洛克都试图要推翻的一个做法是:将仆人等同于一个
144 奴隶的地位。这种等同的做法来自于,取消了依其主人的意志而为与运用自己的意志而为这两者间的差别(普芬道夫,1.5.2)。如霍布斯在《论政治体》(*De Corpore Politico*)一书中所总结的,其结论是:仆人的财产没有一样不是属于他的主人的(1950年:Ⅱ.3.4)。根据这一模

式,只有主人和父亲是所有者。洛克承认奴隶被称为仆人,但是他否认他们处于“完全不同的处境中”:与仆人相比,奴隶丧失了他的生命、自由和制造财产的能力(2.85)。洛克的仆人享有生命和自由,而且他们在工作中运用他们制造财产的能力从而实现这种能力。因此,一位承租土地的农民保有他的劳动产物。它们本就是他的财产,并没有通过契约转让给地主(2.194)。

6

洛克主张的创造性劳动(作为与他对上帝的义务相对应的行为方式)得到了他关于价值的看法的强化。与诸多17世纪的英国改革者一样,洛克主张一种价值的使用理论(a use theory of value):“事物内在的价值……仅仅取决于他们对人之生活的用处”(2.37)。塞缪尔·哈特利布(Samuel Hartlib,大约1670年?)的《著名王国玛卡里亚的描述》(*A Description of the Famous Kingdom of Macaria*,1649)一书、约翰·贝勒斯(John Bllers,1654—1725)的《一位穷困之人的提议》(*A Poor Man's Advocate*)一书、皮特·钱伯伦(Peter Chamberlen)的《关于兴建关于所有有用贸易业和农业的大学的提议》(*Proposal for Raising a College of Industry of All Useful Trade and Husbandry*,1969)的一书都表达了类似的观点。对人之生活的用处是自然价值的标准。洛克将有用性与各种不同的约习性价值做了比较。无用的事物(例如金、银和钻石)从“人们的爱好和协议”(即“人们的同意”)中得到它们的价值(2.46)。土地由于稀缺而变得有价值(2.45)。同样,对所需之外更多东西的欲求赋予了某些东西以非使用性的价值(2.37)。但是,这种欲求是不自然的,因为它来自于通过约习性方式建立的货币制度(2.50、107)。

洛克并没有证明有用性(usefulness)是价值的标准,他只是提出了这个说法。但是,由于人的根本义务是保存人类,而这就需要有用的物品,这里的效用就不仅是指“物品”,也包括那些有无法估量价值的东西。洛

克这一讨论的要点是发现事物的有用性的来源。虽然上帝出于让人类生存下去或舒适生活的目的,赐予这个世界让人类来使用,但是上帝没有使得这个世界可以直接为人类所使用。劳动将自然改造为有用的产品,因此而成为价值的来源:“劳动产生了我们在世界上所享受的东西的价值中的绝大部分”(2.42、40):

145 我认为,如果说在有利于人生的土地产品中,十分之九是劳动的结果,这不过是个极保守的计算。如果我们正确地把供我们使用的东西加以估计并计算有关它们的各项费用——哪些纯然是得自自然的,哪些是从劳动得来的——我们就会发现,在绝大多数的东西中,百分之九十九全然要归之于劳动。

天然的土地仅仅提供了制造有用产品的材料。它本身的有用性如此之小,“其本身只能被称为荒地,并且我们会发现它的益处几乎等于零”(2.42)。

洛克用相当复杂的事例(来自于对劳动的社会分工)来阐明他的论点(2.42、43)。在每个阶段,劳动者从前一个阶段的工人那里都拿到一个对他们有用的产品。这些产品成为由他们的劳动来重新加工的材料,从而成为一个新的产品,再进而作为材料由下一阶段的工人来使用,做出他们的产品(2.43)。有用性以及(根据其有用性而来的)产品在每个阶段的价值是由劳动所创造的。由于劳动使得某产品成为使用的对象,因此产品的有用性和价值几乎等同于劳动所建构的整个东西本身(2.42)。如果洛克在《政府论》中的任何地方想要为资本家辩护,我们总会觉得他应该会说,资本至少在创造有价值的、有用的东西方面扮演了一个角色,但是在这里以及在其他任何地方都看不见资本家(以及地主和主人)的身影。耕地者、收割者、打谷者、烤面包人、驯服耕牛的人、种植者、耕种者、伐木人、碾磨工、造船人、制衣人和制革人都各自使得东西变得对人的生活有用并创造了价值。那些产品都是他们的,其他没有劳作的人(除了贫困的人)没有资格要求这些产品

(2.34)。

里奇问道,在洛克所举的例子中,最终产品(面包)到底属于谁(1893年:第183页)?里奇脑中所想的问题是这一学说——劳作者对其劳动产品享有一项权利——紧密相连的一个标准问题,即由于这些劳作者相互合作,那么似乎无法将一个人的产品与另一个的产品相分离(米勒(Miller),1976年:第102—114页)。这对于洛克来说并不是一个无法解决的难题,因为虽然所有劳作相互合作,但是他们各自都承担着一项不同的且完全可以辨识出的任务,他们在执行这项任务的过程中制造出了各自的产品。问题的答案就是,面包自然归烤面包的人,木材归伐木人,皮革归制革人。报酬方面的约习性安排由此可以依照正义的自然原则作出:每个人对其诚实劳作的产品享有权利。

第三节 从古制到政治

1

洛克的分析现在到达了一个重要的转折点:共有中的特定化已经被证明了。这解除了菲尔默对自然平等作为政治学说基础的批评。洛克提出这一学说来将人从菲尔默的私人占有权利(统治)中解放出来。菲尔默的这一概念“为全人类设置了枷锁”(1.1)。洛克的论证起到了两个作用。首先,它破除了詹姆斯二世及其支持者在排除危机时对他们所要求的专制性、绝对性权力的意识形态证明。其次,它证明了并不存在私人占有土地的自然权利。与对土地的固定财产权的自然证成相伴,地主所享有的将仆人降格为奴仆的绝对且无限的权力被破除了。虽然土地所有者对他们的生命和自由享有自然财产权(其他每个人亦是如此),但是对劳动产品的自然财产权是由劳动者所享有的。洛克还破除了,指向大面积地产的长子继承制的主要法律依据(兰德斯,1969

年:第67页)。因此,洛克对菲尔默的答复披露了两种奴隶制:专制君主对其臣民的奴隶制和专制领土“对那些被剥夺了所有财产的人”的奴隶制(2.173)。

提一下菲尔默和洛克的社会地位也许与我们的主题还是有关的。菲尔默作为爱德华·菲尔默爵士(Sir Edward Filmer)的长子,继承了整个东萨顿(East Sutton)、三座肯特郡的庄园以及其他许多土地财产。他的亲戚和朋友都在当时的大部分商业冒险活动中一展身手。菲尔默还为他们写了一篇证明高利贷合理性的文章(拉斯莱特,1949年:第1—3页)。洛克在写作《政府论》时是沙夫茨伯里伯爵(Earl Shaftesbury)的仆人。一位通过继承而来的小地主、一位相对不出名的理论工作者,如他自己所言“只当一名小工,清扫地基,清理知识路上所堆的垃圾”(《人类理解论》,“赠读者”,第10页)。他激进的政治信念以及涉足沙夫茨伯里领导的、革命性的排斥活动使得他被国王在牛津的告密者们发现,最终作为革命人士流亡到荷兰,转入地下(克兰斯敦,1957年:第214—230页)。

洛克还证明了,自然共有物的个体化可以在没有争执的情况下发生。虽然这回答了格老秀斯和普芬道夫的问题,但是洛克没有解释确立私有财产并转向政治社会的动机何在。对于格老秀斯和普芬道夫来说,想要避免争执和争夺(来自于私有财产的缺失)的愿望是这一转化的主要动机因素。因此,洛克面对着一个他自己带给自己的问题(2.123):

如果人在自然状态中是如前面所说的那样自由,如果他是他自身和财产的绝对主人,同最尊贵的人平等,不受任何人的支配,那为什么他愿意放弃他的自由呢?为什么他愿意丢弃这个王国,让自己受制于其他任何权力的统辖和控制呢?

第五章的倒数第二个目标是引入一个因素。这一因素促使人们去

寻求政府的保护和带来的好处。创造这一事态的制度是货币制度。 147

洛克用传统的、亚里士多德式的方式解释了货币的产生。在货币被引入之前,财产的共有者可以用他们的劳动产品做三件事:将其使用在他们自己的生存和舒适生活上、将其赠送给他人、用它们进行物物交换。如此而为,共有者“就不曾损伤什么;只要没有东西在他手里一无用处地毁坏掉,他就不曾糟蹋公有的财物,就不曾毁坏属于其他人的东西的任何部分”(2.46)。在物物交换之外,还出现了一种贪求的做法。洛克称之为积累和储藏:

又假如他愿意将他的干果换取一块其颜色为他所喜爱的金属,将他的绵羊换取一些贝壳,或将羊毛换取一块闪烁的卵石或一块钻石,由他终身加以收藏,他并不曾侵犯他人的权利。这些结实耐久的东西,他喜欢积聚多少都可以。

洛克用了一种完全不同的话语来描述人们向这种形式的活动的转化,表明了他在道德上对这一转化的不赞同。贝壳、钻石和卵石被一起称为“东西”(things),与那些有用但会败坏的产品相对立,后者被称为“物品”(goods),好东西(good things)或“真正有用的东西”(2.37、46、47)。人们积累那些东西不是为了使用也不是为了享用,而是因为它们让人喜欢。它们没有被使用掉,而是被“储藏起来”(2.50)。这些东西不是被拿来为了生活便利而加以使用,而是出于“由他终身加以收藏”的自私的欲望。与亚里士多德、格老秀斯和普芬道夫一样,洛克也认为贪婪的出现是物物交换带来的结果(《政治学》:1257a;19—30;2.2.2.4;4.4.6)。洛克对其加以指责,但是在败坏限度内允许其存在:“超过他的正当财产的范围与否,不在于他占有多少,而在于是否有什么东西在他手里一无用处地毁坏掉”(2.46)。

货币的产生是储藏无实用性但具耐久性的金属这一做法所带来的:“货币的使用就是这样流行起来的——这是一种人们可以保存而不至于损坏的耐久的东西,他们基于相互同意,用它来交换真正有用但

易于败坏的生活必需品。”(2.47)。洛克对货币的解释与亚里士多德的解释在三个根本方面是一样的:它源自于物物交换、它是前政治社会中基于同意而被引入的、它迎合并扩大了积累超出所需之物的东西的欲望(《政治学》:1257a 19—40)。一旦货币被引入,一些人就开始将比他们原先自然使用的土地更多的土地投入到耕作中,并卖掉他们无法使用的产品来换取货币。这使得某些人使用的土地量增加了,因此带来了对土地的不平等拥有(2.50):

148 人们已经同意对于土地可以有不平均和不相等的占有。他们通过默许和自愿的同意找到一种方法,使一个人完全可以占有其产量超过他个人消费量的更多的土地,那个方法就是把剩余产品去交换可以窖藏而不致损害任何人的金银;这些金属在占有者手中不会损毁或败坏。

由于金银不会腐坏,人们可以储藏金银而不违背败坏所设定的限制,后者是对一个人可获得的物品量的自然控制。

为什么一个人会想要积累比自己生存和舒适生活所需之物更多的东西呢?洛克对此回答道:这种贪财的欲望是随着货币的引入而产生的,而且它改变了事物的价值:“最初,人们超过需要的占有欲改变了事物的真实价值,而这种价值是以事物对人的生活的功用而定的;或者,人们已经同意让一小块不会耗损又不会败坏的黄色金属值一大块肉或一大堆粮食”(2.37)。现在,事物的价值不在于它的有用性,而在于它们能交换多少货币,后者可以被人们储藏。没有货币,人们为了生存和生活的便利而劳动并创造有用的产品(2.36、40、41、48)。工业和农业的发展被认为来自于人们出于这些目的而生产有用之物的自然欲望(2.37)。这种自然欲望稍稍增加了人们的拥有物(2.48),但这只是因为人们的需求增加了(2.38)。因此,积累超过需要的东西的欲望并不会引起技术革新,带来更好的生活方式。货币带来的唯一改变是拥有物的增加:“只要一个人在他邻人中间发现可以用作货币和具有货币价

值的某种东西,你将看到这同一个人立即开始扩大他的拥有物”(2.49)。这种贪求的唯一目标是储藏:“在任何地方,只要那里没有既耐久又稀少、同时还很贵重的东西值得积聚起来,人们就不见得会扩大他们所拥有的土地”(2.48)。没有货币,人们就仅仅为了生活的舒适而工作:“我们会看到他只保留一块能够供应他自己和他家属生活用品的土地,而把多余的部分重新放弃给自然的旷野”。洛克认为,超过舒适生活所需的获取的唯一理由是守财奴式的理由:“通过出卖产品以获得货币”。

2

洛克指出,他所认可的那种劳作和工业在不使用货币的情况下就能带给人类好处。一旦农业和手工业被引入,耕作和使用土地所带来的产量使得一个家庭只需使用捕猎和采集社会所需土地的十分之一就能够满足他们的基本需求和生活便利品之需(2.37)。因此,“一个人基于他的劳动把土地划归私用,并不减少而是增加了人类的共同积累”¹⁴⁹。那些勤劳地对十亩地进行耕作的人“真可以说是他给了人类九十英亩土地”。我找不到有什么证据可以支撑麦克弗森的以下解读:“私占更多土地带来的增加产量比远远大于其他没有土地可用的人所需补偿的量”(1972年:第212页)。洛克明确指出并不断重申:通过提高生产力,所需使用的土地量越来越少,所以更多的土地被留给了其他人。他还明确指出,生产力的提高与生存和舒适生活所需的土地量的减少之间存在反比关系,将确保即使目前的世界人口翻一番,私占仍然可以以自然方式运作,而不会“损害其余的人类”(2.36)。

麦克弗森总结道,随着货币的引入而出现的动机是“将土地和货币作为资本而加以积累的欲望”(1972年:第208页)。但是,土地并没有被当做资本来使用。它只是被人们拥有,而且必须正在被人们使用。土地不可被拿来交易,只有土地上的产物可以被转让(2.46、50)。《政府论》中没有任何证据可以说明货币发挥着资本的作用:它仅仅被人们储藏(比较瑞安,1965年:第222页)。麦克弗森主要是从洛克在《论降

低利息和提高货币价值的后果》中对货币的解释中推导出他的结论的。且不论这是一封提点建议的信而不是关于建立货币制度的理论著作,货币在此也没有被当做资本。货币被当做是政制(polity)的一个组成部分。这里并没有一个关于“经济”的独立范畴(货币依此范畴可以被当做资本)。洛克对货币的分析是17世纪重商主义话语的一部分,而(如特赖布所说)此种话语中并没有“经济”：“也就是说,容纳当代经济学概念和解释结构的那个领域还没有被发现;或者更准确地说,还没有被建构出来”(1978年:第35页;比较汉德尔特,1972年:第17页及以下;1977年:第39页及以下)。这里并没有经济学分析,而仅仅是“经济和政制在一个过渡时期的模糊关系,它带来了重商主义理论”(安德森(Anderson),1977年:第35—36页)。^①

洛克对货币引入之前和引入之后的人类欲望进行了一系列的对比,以此来突出人类活动的分裂性巨变。在人的第一个图景中,“地广人稀,人力和财力的缺乏使人们产生不出扩大土地占有的念头,也不致为了扩大土地的范围而引起斗争”(2.108)。前货币社会只有“很少的侵害行为和侵犯者”(2.107)。“一种简单而贫乏的生活方式下的平等既然把他们的欲望局限在各人的少量财产范围内,就很少造成纠纷,因而不需要很多的法律来加以裁决,同时又由于侵害行为和犯罪者为数不多,也就不需要各种官吏来监督法律的程序或负责司法的执行。”这是一个“黄金时代”(在虚荣的野心、恶劣的占有欲和歪风邪念腐蚀人心,使权力和荣誉的真正意义被曲解之前)(2.111)。洛克强调“这艰苦而有道德的时代里的天真和诚实”(2.110)。此时,人的欲望是自然的,并限于自然法所要求的那些需求和生活便利品(1.86;2.36)。那里“几乎没有贪婪或野心之事”(2.107)。货币制造了寻求超过个人所

^① 试图提出一个关于17和18世纪前资本主义但又属于后封建生产模式的解释模式的努力,见安德森,1974年:第43—59页、第420—431页。特赖布(1977年、1978年)讨论了相关的方法论问题并提供一个结构主义解释,将资本主义理论和实践的兴起置于19世纪早期的视野中。波考克细致地重构了18世纪的意识形态争论(资本主义思想和行动从中生发出来):1975年第一部著作:第423—506页,1975年第二部著作以及1979年。赫希曼(Hirschmann)给出了一个补充性的研究,1977年。

需之物的欲望,从而结束了黄金时代。积累超过所需之物的诱惑、野心和贪婪都随之出现了。以前人们用事物的有用性来衡量它们的价值,而现在则用它们换取无用但可储藏的货币的能力来衡量它们的价值。这一价值的转化是非自然的,且完全是人类自己所为:“货币和财帛珍宝……它们绝不是自然之物,它们只是一种想象的虚构价值;自然并没有给它们以这种价值”(2. 184)。

由此,人类通过同意引入货币,将他们自己带入到一个充满争执、贪婪和占有欲望的境地。洛克在《教育漫话》中指出,“贪婪,自己拥有并由自己占有超过我们所需之物的欲望是一切邪恶的根源”(1968年:第213页)。洛克在《人类理解论》中解释了,这种人们追逐这些邪恶欲望并不再为了道德之善而行动的意涵。“风尚、先例和教育三者养成习惯后引起的狂想的不安(如希求尊荣、权利、财富等),以及其他习惯成自然的千万种不正常的欲望”(2. 21. 45)。普芬道夫也对货币流通的灾难性后果做出过一个类似的解释(5. 1. 14)。

对货币的接受随之带来了人的堕落。在此之前,人类被需求和生活必需品所驱使,而现在他们被最为败坏的人类动机所驱使:对超过自己所需之物的欲望(比较邓恩,1969年:第248页)。一个没有争吵和争夺的状态变成了一个为更多土地而争夺、相互侵犯、拥有物不断增加的状态。有些人的欲望不再与自然法相一致,这些欲望恰恰反过来驱使人们践踏自然法。洛克所猛烈抨击的那种贪得无厌之徒不再谦和温顺地通过基督徒式的劳动来接手这个地球,而是威胁要对其加以独占。上帝是“把世界给予勤劳和有理性的人们利用的(而劳动使人取得对它的权利),不是给予好事吵闹和纷争的人们来从事巧取豪夺的”(2. 34)。

洛克对货币的分析提供了进入政治社会的最强动机。这回答了洛克起初的提问:为什么有人会想要离开自然状态?“对于这个问题,显然可以这样回答:虽然他在自然状态中享有那种权利,但这种享有是很不稳定的,有不断受别人侵犯的威胁”(2. 123)。洛克强调了“大部分人并不严格遵守公道和正义”。因此,“为了避免这些在自然状态中妨害人们财产的缺陷,人类便联合成为社会”(2. 136)。这就是上帝“指定要

有政府”(2.13)的原因。这同一主题也出现在了写于1685年,出版于
151 1689年的《论宗教宽容》(*A Letter concerning Toleration*)一书中(蒙
托里(Montuori),1963年;第XX—XXI页)。在概述了他的“生产生存
和舒适生活必需品要求人们去劳动”这一理论后,洛克推断说:“人类的
堕落就是指,人们不愿意辛苦地自力更生,而是选择恶意地祈祷能得到
他人的劳动果实。保存人们能够享有经诚实劳动已经获得的拥有物,
并保存他们的自由和力量(使得他们能够获得他们接下来所想要的东
西),这一必要性责成人们与他人一起进入社会”(1963年;第83页)。

3

洛克在第五章的最后一个任务是说明,自然个体化如何在货币被接受后变得无法运作了。当洛克说,货币的引入使得某些人可以依照自然规则,公平地拥有更多的土地后,他马上重申了他的主张:财产的拥有是由一个政治体中的市民法来确立的。“而政府则以法律规定财产权,土地的拥有是由成文宪法加以确定的”(2.50;参见上文,第98—99页)。这就是说,虽然财产权在自然状态中是由自然规则来调整的,由此而许可货币引入后的不平等拥有,但是财产权在一个国家中是由市民法来调整的。这就是洛克在此以及在《政府论》的早期版本中提出以下说法的原因:“显而易见的是,人们赞同了对地球的不均衡、不平等的占有(我是指在社会和契约之外),因为在政府那里是由法律来加以调整的”(与2.50进行比照;第477页)。由于不平等拥有是货币性自然状态的产物,而且可能被市民法终止,所以这里就需要说明一个问题。洛克需要区分,关于私占与使用的过渡性、有条件的尺度与永久性的、无条件的尺度。前一种尺度在自然状态中调整财产;后一种尺度一直作为一个基本原则,政府根据它来调整和裁决财产权问题。洛克的答案其实已不言自明,因为人们是带着三项自然的、无条件的主张权进入自然状态的。人们获得的唯一一项有条件的自然权利是对他们的劳动产品的权利。自然状态中的那些过渡性规则的适用范围得到了界

定,并随后被抛弃,为在第 36 段中进入政治社会做好准备。

洛克对此的说明始于对以下问题的重述:货币被引入之前,人们 152
获得以及使用外物如何受到自然的约束,而使他人的主张权都不会
受到侵犯(2.36):

财产权的尺度是自然根据人类的劳动和生活所需的范围而很好地设定的。没有任何人的劳动能够开拓一切土地或把一切土地划归私用;他的享用也顶多只能消耗一小部分;所以任何人都不可能在这种方式下侵犯另一个人的权利,或为自己取得一宗财产而损害他的邻人,因为他的邻人(在旁人已取出他的一份之后)仍然剩有同划归私用以前一样好和一样多的财产。

劳动资格论以及个人无法使用大面积的土地,这两者使得他人的主张权不会受到侵犯。这一情景之所以是合情合理的还因为世界人口稀少:“人们在当时的旷野上所遭逢的离群即无法生活的危险,大于因缺少土地进行种植而感受的不便”。正如在当前的西班牙,一个人对土地的权利“仅仅取决于他是否使用了此块土地”,而这并没有侵犯他人。如果货币没有被引入,这些尺度在当前仍然是适用的,即使现在的人口翻一番:

而我敢大胆地肯定说,假使不是由于货币的发明和人们默许同意赋予土地以一种价值,形成了(基于同意的)较大的占有和对土地的权利,则这一所有权的法则,即每人能利用多少就可以占有多少,仍然在世界上有效,而不使任何人感受困难,因为世界上尚有足够的土地供成倍居民的需要。关于货币所形成的情况,我将逐渐更充分地加以说明。

一旦货币出现了,人们就能够并会去通过用剩余物交换货币的方式来扩大他们对土地的占有(2.48—50)。他们声称自己有权利享有增

加了的拥有物因为他们对其加以了利用。随着人口的增加,这迅速导致了以下情况:他人被排除在外,无法行使他们的自然主张权。因此,唯一的解决办法是解除每个人利用了多少就应当拥有多少这一规则,由此而消除“大量占有以及对占有物的权利”的正当性。现在需要用一些其他规则来限制对土地的占有,使得每个人的包容性权利可以被行使。这一新的规则就是市民法(2.50)。

153 麦克弗森将这部分内容解读为,超越自然法所制定的限制和证成无限的私占:“因此,个人被证明可以合法地私占土地,即使这样使得没有足够和一样好的东西可以留给他人”(1972年:第21页;比较第203页)。这个解读与洛克所言相矛盾。一旦个人利用了多少就应当拥有多少这一规则被废除,任何私占都不能被证成。这个规则适用于前货币的自然状态中的划归私有是因为,它不会侵犯其他人的地位,从而为洛克的以下论点提供了支撑:此时的私占不需要同意。将此规则适用于后货币的世界中将会“阻碍”他人,因此它必须被废除,而另一种基于同意的约习性规则必须被确立起来(比较切尔诺(Cherno),1958年:第52—53页)。上帝将世界赐予人类是为了全人类的生存和舒适生活而加以使用(2.26)。这起初并不需要任何人为的限制。每个人能用多少就可拥有多少。现在若仍然如此,则必然会违反上帝将世界赐予人类时所附加的条件,因此现在必须适用关于“使用”的新限制来将人们的行动限于自然法的范围内。以下提法在我看来是很奇怪的:洛克试图瓦解积极性自然法的托马斯式框架(它是洛克的学说的基础)。因为,洛克显然无法在去除此框架的同时不连带着破坏掉排他性权利。如果洛克想要证成无限积累,那么他无疑会采用消极共有(像格老秀斯和普芬道夫那样),而不是和坎伯兰一起重申积极共有。

洛克回到英国公地的私占问题上来说明移除此一财产权规则意味着什么。如果一个人试图进入公地并把其中一部分圈起来,他对土地的使用并不能产生权利。现在必须要有同意(2.35):

不错,在英国或任何其他有很多人民受其统治的国家,他们既

有金钱又从事商业,但是对于那里的公有土地的任何部分,如果没有取得全体共有人的同意,没有人能够加以圈用或拨归私用;因为,这是契约,即国家的法律留给公有的,是不可侵犯的。这种土地虽然对于某些人是公有的,却并非对全人类都是这样;它是这个国家或这个教区的共有财产。

现在,土地法阐明了划归私用如何进行。这需要共有者的同意,因为共有物是他们的财产,而“经这样圈用后所剩下的土地,对于其余的共有人来说不会同当初全部土地的情况一样,因为那时他们都能使用全部土地”。原初的限制性条件(即在共有物为他人留有足够的且一样好的东西)不再成立,因此不经同意的自然私占是无效的。洛克将后货币的、约习性的私占与货币引入前的私占进行了对比:“至于人们开始和最早聚居在世界广大的土地上的时候,情况就不是那样。那时人们所受制的法律可以说是为了鼓励取得财产”。

洛克的这一解说不仅阐明了前货币的自然状态中的财产权与政府下的约习性财产权之间的差异,还提出了一个重要的实践论点(也许是这一章中最重要的论点)。富有的地主当时正在试图在没有其他共有者的同意的情况下,通过圈占公地来扩大他们的地产。他们用以证成此一行为的说法是,他们比其他共有者更好地利用了这些土地。1664年、1661年和1681年三项法案在众议院中被提出,试图将无须同意而进行圈地的行为合法化,但是都遭到了否决(高纳,1912年:第56—58页)。洛克的学说明确地为共有者反对圈地地主的权利提供正当性。因此,我们不可能说洛克试图用他的学说来排斥除了地主以外的其他人,如麦克弗森所说的那样(1972年:第238页)。因为洛克通过证成共有者、仆人和日工的财产权,反驳了菲尔默提出的只有地主拥有权利的主张。

现在,分析政治社会中的财产权的准备已经做好了。洛克指出,人自然的包容性权利,起初指向整个世界,而现在仅仅指向人们进入政治体后一个人所在的整个国家。人们开始约习性地将此财产个体化

(2.45):

有些国家和王国之间通过缔结的盟约,明白地或者默认地放弃了对于为对方所占有的土地的一切要求和权利,从而根据共同的同意,放弃了它们对那些国家原有的自然的公有权利的主张,于是明文的协议就在地球上的个别部分和地区确定了它们之间的财产权。

洛克此处还预先指出了,政府对财产权的裁决和调整需与自然正义原则相一致:“通过契约和协议确定了由劳动和勤劳所开创的财产权”。值得一提的是,洛克的解释与自由放任主义学说相反。根据这种
153 学说,货币的引入创造了一个市场,而市场可以自然而然地运作或者说依赖于无形的手来运作。对于洛克来说,只有当不存在货币时,社会关系才会自然而然地有利于一个正义社会的形成。货币扰乱了这一自然秩序,从而需要政府来建构一个社会关系的新秩序。这一新秩序使得人类的行动再次符合上帝的意图(2.135)。

第三部分 约习惯性权利

第七章

政治社会中的财产权

第一节 制造政制

1

洛克写道：“政府便不得不按照古老的方式来由那些运用自己的理性结合成社会的人们通过计议和同意而组成”(1.6)。之所以将依人的理性来产生政府的方式称为“古老的方式”，洛克是想强调关于政府的神圣建制的学说(如菲尔默的学说)是新近出现的。洛克的规划是很保守的：重申人制造他们自己的政治组织这一传统观点，反对神圣权利理论的新浪潮。自阿奎那以来，政府是一种人类的技艺品就是自然法作家们一个约定俗成的预设。在《亚里士多德的政治学评注》(*Commentary on Aristotle's Politics*)中，阿奎那指出：“国家实际上是人类理性所建构的一件最重要的东西”(1974年：第197页)。如果我们根据后17世纪的政治历史来看，我们很难将洛克看作是一位保守主义者，而将菲尔默看作是一位革新人士。尽管如此，王权的神圣权利理论仅仅在16世纪的欧洲大陆和17世纪的英国昙花一现。^①这一思潮在英国(如洛克提醒人们的)是一种新奇的东西：“在最近的这个时代，我们中间出现了一伙人，他们为了谄媚君主们，告诉君主们他们拥有一种对绝对权力的神

^① 关于17世纪的绝对主义，参见斯金纳，1978年：II。

圣权利”(1.3)。菲尔默因此被洛克称为“政治学的改革者”(1.106)。

当洛克在写作和发表《政府论》时,君权神授是新的正统学说,而《父权制》是“政治服从的权威教义”(拉斯莱特,1949年;第37页)。^①洛克对“古老方式”的忠实是一种激进的保守主义——呼唤回归一种更为古老的、根本的政治原则。这看上去也许是对洛克在自然法传统中的地位的正确描述,因为洛克重新建构了宪政主义来反对格老秀斯和普芬道夫创新地运用自然法以确立绝对主义的做法。当然,洛克也是如此来打量自己的。在一封于1689年2月8日写给爱德华·克拉克的信中,洛克对协商国会(Convention Parliament)所采用的革命和解方式的浅薄表达了反感。洛克坚定地坦言自己的立场:“基于和平与安全之确凿基础上的这个国家和解方案……除了恢复我们的古老政府外没有更好的方法了,这是能够想到的最好的方法,如果我们将所有这些统制于其原初宪法中”(1927年;第289页)。* 邓恩评说道,《政府论》“的

^① 参见斯特拉卡,1962年;伯纳特,1976年;汤普森,1976年;高迪尔,1977年、1978年以及凯尼恩,1977年。

* 这里涉及到的是洛克对光荣革命性质的看法。1688年6月30日,英格兰的七名主教联名致信英格兰国王詹姆斯二世的女婿、时任荷兰执政官的奥兰治的威廉,邀请他率军来英格兰保护英国人民的“宗教、自由与财产”。同年11月5日,威廉率大军登陆英格兰。詹姆斯二世于12月11日出逃并将国玺投入泰晤士河,后被抓回。威廉感到把他留在英国不免会生出别的麻烦,就故意放他逃走。詹姆斯二世先逃到爱尔兰,后又逃往法国。11月21日,威廉召集了查理二世时期最后三届的议员、伦敦市参议员与市政委员会开会。12月26日,大会召开。会议授权威廉以临时元首的名义向全国发出通知,召集举行一场大会。这场大会于1689年1月22日召开,2月13日议会两院向威廉与玛丽呈上王冠与《权利法案》。按照英格兰的宪法原则,议会的召开必须要有国王的召集令,议会法案的通过必须要有国王的御准。但是,1月21日的会议是在威廉这位亲王(而非国王)的号召下召开的,从严格意义上讲,它并不是议会(Parliament)而仅仅是一种特殊的“协商会议”(Convention Parliament)。《权利宣言》(Declaration of Rights, 1689.2)与《权利法案》(Bill of Rights, 1689.10)也并没有国王的御准就成为了法律。因此,“协商会议”本身以及它所通过的《权利宣言》与《权利法案》存在是否具有正当性的问题。《权利宣言》与《权利法案》对这一非常做法给出的解释是:由于詹姆斯二世“放弃政府,使得王位虚空”,“协商会议”的所有成员决定“威廉与玛丽被宣为英格兰的国王与王后”。问题在于,如果将“协商会议”看作是某种议会,那么它就不再是传统意义上的议会,因为它享有宣布国王的任命与通过法律的单独权力。如此一来,议会就具有了至高主权,这无疑摧毁了英格兰原有的宪法原则。光荣革命的官方解释是辉格党与托利党相互妥协的结果。英国的托利党人不愿意将光荣革命解释为:国王被人民废除,从而承认人民的革命权。因此,他们将其解释为国王的主动放弃,将王权的变动纳入到原有的世袭君主制框架中。在洛克看来,这一解释存在严重的逻辑问题,并且无视此次事件的时代意义。洛克认为唯一合理且符合时代潮流的解释是:詹姆斯二世的出逃意味着政府的解体,光荣革命及其后续法律的正当性基础在人民的“革命权”与“立宪权”。显然,洛克是想借“恢复我们的古老政府”之说来推进一种新的宪政国家学说。——译者

目的是恢复先前的政治健康,不是创造新制而是恢复旧制”(1971年:第37页)。

2

洛克是依照亚里士多德的四因说来建构政治社会的:质料因、动力因、形式因和目的因。^①国家、独立的共同体与“*civitas*”是为完成品所起的名字(2.133)。建构一个共同体所用的质料是人在自然状态中所拥有的自然权力(*natural power*)。^{**}人的自然权力包括两种,第一种是“在自然法的许可范围内,为了保护自己和别人,可以做他认为合适的任何事情的权利”(2.128)。第二种是“处罚违反自然法的罪行的权力”。当一个人将自己并入一个国家时,他就“放弃了”这两种权力。这两种自然权力被放弃的方式是不同的。第一种权力,“即为了保护自己和其余人类而做他认为合适的任何事情的权利,他放弃,被这个社会所制定的法律就保护他自己和该社会其余的人所需要的程度而加以限制”(2.129)。由此,人划归私用、生产、消费的权利,帮助他人的权利,拥有、使用和享用某物的权利,将某物给予他人、进行物物交换和交易的权利——经济性和社会性的权利——都成为了社会的政治权力的一部分(2.130)。现在,社会决定了一个人如何来行使他的自然力量。这个人在以上这些方面行动的自然自由由此而被限制了(2.129)。洛克的分析呈现出经济和政治的“不分离”。我们之前说过,这在17世纪思想中是很典型的。“第二,他把处罚的权力完全放弃了”,而这个权力由

^① 我从邓恩关于洛克如何创造一个正当政制的精深阐释中受益匪浅(1969年:第120—148页)。

^{**} 这里的“*natural power*”中的“*power*”翻译为“权力”并不是十分恰当,因为中文的“权力”通常指的是政治上的强制力量,而这里所谈的恰恰是人在前政治的自然状态中所拥有的某种力量。特别是就塔克所归纳出的第一种“*natural power*”,即“经济性与社会性”方面的那层含义而言,这里的“*power*”更接近于中文中的“能力”或“力量”(参见本段后面的内容)。尽管如此,鉴于“自然能力”或“自然力量”这两个词对大部分人来说较为陌生,而且商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”中的《政府论》下篇将此处翻译为“权力”,所以译者也采用了这一译法。——译者

他所在的社会的执行机构来行使(2.130)。这两种权力(以这两种方式被放弃后)成为了“社会的每个成员的联合权力”(2.135)。

放弃自然权力的同意是政制的动力因。^①“开始组织并实际组成任何政治社会的,不过是一些能够服从大多数而进行结合并组成这种社会的自由人的同意”(2.99)。同意是一个必要的构成条件,因为被放弃的是一个人自己的权力,而作为他自己的东西就不能不经过他的同意而被夺走。除了构成一个国家外,也是“同意”这个行为“使得一个人成为一个国家的一名成员”(1.122)。洛克是在一个有机整体的一部分这个含义上使用“一名成员”这个概念的。成为一名成员意味着将自己转变为为一个政治体的一项构成要素(1.121):

至于凡是以明确的同意和明示的声明表示他同意属于任何国家的人,他就永远地和必然地不得不成为、并且始终不可变更地成为它的臣民,永远不能再回到自然状态的自由中去,除非他所属的政府遭受任何灾难而开始解体,或某些公共行为使他不能再继续成为国家的一个成员。

通过这两种方式,人制造了一个政治体。他们是这个政治体的组成部分,他们的权力是这个政治体的权力:“当某些人基于每人的同意组成一个共同体时,他们就因此把这个共同体形成一个整体,具有作为一个整体而行动的权力”(2.96)。建构任何政治社会的一致同意包括愿意被“多数人的意志和决定”所约束的一致意见。这个一致意见使得政治体得以运行或“推动任何共同体行动”。那些成员“制造了一个政治体,多数人在其中拥有一项行动的权利并替其他人做出决定”(2.95)。

“当人们最初联合成为社会的时候,既然大多数人自然拥有属于共同体的全部权力”,此时,讨论政治社会形式因的前提已经很清楚了(2.132)。这一步关系到政治学的一个根本问题(1.106):

^① 对洛克的同意概念的一个出色研究,参见邓恩,1971年。

从古至今,为患于人类,给人类带来城市破坏、国家人口绝灭以及世界和平被破坏等绝大部分灾祸的最大问题,不在于世界上有没有权力存在,也不在于权力是从什么地方来的,而是谁应当具有权力的问题。

洛克给出的回答是,多数人决定谁应当拥有权力。当一致同意构成一个国家后,“所有国家的最初的和基本的明文法就是立法体权力的建立”(2. 134)。洛克所说的“立法体”(legislative)是指立法实体(law-making body),区别于“立法权”(legislature)或者是立法的权力(power of law-making)(2. 88、94;比较拉斯莱特,1970年:第347页注释)。*立法体是共同体做决定的程序的持续形式,它将共同体的权力转化为制定法律的权力:“社会的权力,或者说社会的权力构成的立法体的权力”(2. 131;比较邓恩,1969年:第128—129页;1971年:第141页)。因为一个社会就是由这一权力构成的,所以就此而言,立法体就是社会。而成为一名成员的人就“授权社会,或者授权给立法体(这和授权给社会的性质一样)为他制定法律”(2. 89)。人们,“当他们参加社会时,就放弃了他们在自然状态中所享有的平等、自由和执行权,而把它们交给社会,由……立法体来加以处理”(2. 131)。

“立法体”是“通过一项明确自愿的授予或建制而源自于人民的”(2. 141)。这一过程是所有国中之人对于一项根本宪法或立法体的形式或政府的形式作出的多数人决定(2. 132、157)。由此,立法体的权力被委托给某些人,这些人的责任就是根据宪制来进行治理(2. 149)。①因此,共同体的权力从没有被让渡,而仅仅是被委托了。当统治者与宪制背道而驰的时候,它就回到人民手中:“立法体的权力既然只是为了某种目的而行使的一种信托性权力(fiduciary power),当人民发现立法体与他们的委托相抵触时,人民仍然享有最高的权力来罢免或更换

* “legislative”翻译为“立法体”,“legislature”翻译为“立法权”,“power of law-making”翻译为“立法的权力”。——译者

① 拉斯莱特对洛克的委托概念的分析非常出色(1970年:第112—114页)。

立法体”(2.149)。此时,“权力又回到当初授权的人们手中”(2.149),而“人民就拥有实施行动的最高权力,并由他们自己来维持立法体,或建立一个新的形式,或在旧的形式下把立法体交给他们认为适当的新人手中”(2.243)。①

来源于每个人的两种自然权力的权力历经了两个阶段:它通过同意(以两种方式)被放弃,从而制造了一个共同体;接着,它作为一种立法体的权力被委托给统治者,由他们根据一致达成的宪制来加以运用(2.243)。如果我们从权力之外的角度来看,它其实就是社会(或国家)与政府之间的区分(2.211)。原因在于,尽管立法体持有共同体的权力,但政府的宪法或者说政府的形式(同亚里士多德所说)必然就是共同体的形式(2.132):

政府的形式取决于如何落实最高权力,即立法体。我们既不可能设想由下级权力来规定上级权力应如何,也不能设想除了最高权力以外谁能制定法律。所以,如何放置制定法律的权力这一点就决定国家的形式。

如果宪制明确了政府为民主式的或寡头式的权力结构,那么共同体在形式上也就是民主式的或寡头式的(2.132)。因此,当政府解体时,人民并没有回到自然状态中,而仍然是他们的社会的成员,只不过这个社会缺少一个形式而已(2.211)。

用《人类理解论》中的术语来说,国家就是一个混杂情状,而立法体的形式就是他的构成(constitution)或实在本质(参见上文,第8—27页):“社会的本质和联合在于拥有一个意志,即立法体”(2.212)。人制造一个政府形式的行为类似于模仿上帝制造人的行为,因为人们为他们的社会制造了灵魂和生命:

① 关于洛克与乔治·劳尔森(George Lawson)在建构一种立法权力方面的相似说法,参见麦克莱恩(Maclean),1947年和富兰克林,1978年。

一个国家的成员是通过他们的立法体才联合并团结成为一个协调的有机体的。立法体给予国家以形态、生命和统一的灵魂；分散的成员因此才彼此发生相互的影响、同情和联系。

人的制造与上帝的制造的一个不相类似之处在于，人成为了他们所制造的“有机体”的成员。洛克关于政治社会的构成理论类似于他所引用的胡克的学说(2. 135；胡克，1. 1. 10)。

161

立法体作为一个社会的意志和灵魂而行动的方式是，指引这个社会的行动，赋予社会成员的行动以形式与统一性(1. 93；参见上文，第134页)。由于每个人都放弃了自己行动的权力来制造出社会，所以每个人作为一名成员就从立法体中获得行动的权力(2. 150；比较 2. 219)：

立法体之所以就是社会的立法体，就是因为它有权利为社会的各个部分和每个成员制定法律、制定他们的行动准则，当他们违反法律时，赋予执行法律以力量，那么立法体就必须是最高，社会的任何成员或社会的任何部分所有的其他一切权力，都是从那那里获得的，并且是隶属于它的。

成员与社会的关系是部分与整体的关系，或者说类似于仆人与主人的关系，因为成员的行动是被指引的，而立法体从一项约定中获得其权力(2. 152)。洛克从两项构成性行为(constitutive acts)中得出相应的权利和义务，其方法就是他在《人类理解论》中分析建制性关系时所指出的构成方法(参见上文，第10—11页)。

政治社会在类别上不同于自然状态。每个人在自然状态中拥有他自己的自然权力来依照自然法而指引自己的行为。在进入一个共同体时，人们“放弃了他们所有的自然权力，将其权力给予了他们所进入的社会”(2. 136)，并一致接受立法体或共同体意志的调整或指引，而他们现在正是其中的一部分。这解释了(除其他问题外)为什么自然私占不再是正当的了。洛克对政制之创生的分析也说明，并不存

在一个区别于政制领域的经济领域。这是 17 世纪思想的典型特征：“一个自我调节的市场这样一种理念是不存在的……经济体系被淹没在一个普遍的社会关系中。市场仅仅是越发受到社会权力控制与调节的制度性设计的一个附带性要素”（波兰尼（Polanyi），1957 年：第 55 页、第 67 页）。

3

建构一个如此紧密结合的共同体最后一步是，确定它的目的或者说目的因。在自然状态下，社会的权力在每个人手中，此时社会的目的是全人类的保存。因此，当社会的权力在立法体手中转化为政治权力时，它仍保有同样的目的：“当这一权力为人人在自然状态中所有的时候，它的目的和尺度既然在于保护他的社会的一切成员——即人类全体，那么，当它为官吏所有的时候，除了保护社会成员的生命、权利和财产以外，就不能再有别的目的或尺度”（2. 171）。这一自然目的因此就是立法体权力的目的，“制定法律的权力，并附有这样一些刑罚，从而来保存整个人类”。由于政府是共同体的实质，政府和共同体的目的便是相同的：“立法体的权力是指享有权利来指导如何运用国家的力量以保障这个社会及其成员的权力”（2. 143）。如此看来，人类和社会的保存是两项基本的自然法。洛克对权力的概念性分析的结果是，创造了一个指向自然法并受其约束的政制：“自然法所规定的义务并不在社会中消失，而是在许多场合下表达得更加清楚，并由人类法附以明白的刑罚来迫使人们加以遵守”（2. 135；比较苏亚雷斯 1. 9. 10）。因此，“他们（立法者）所制定的用来规范其他人的行动的法则，以及他们自己和其他人的行动，都必须符合于自然法、即上帝的意志”。邓恩总结道，政治权威“并不超出这样一种职权行为，这些行为被恰当地描述为是在执行上帝的目的”（1969 年：第 127 页）。

洛克将政治社会的自然目的重述为共同善：“他们的权力，在最大

范围内,以社会的共同善为限。这一权力除了实施保护以外并无其他目的的权力”(2.135)。共同善、社会或共同体之善和公众之善是不同叫法的同义词。洛克用它们来说明一个国家被建立的目的所在。^①共同善是立法的约习性目的(conventional goal),依此也是社会的约习性目的(苏亚雷斯:1.7.1—4;胡克:1.1.10;坎伯兰:第16页)。这就完成了洛克对政治权力的定义(2.3):

我认为政治权力就是为了规定和保护财产而制定法律的权利,判处死刑和一切较轻处分的权利,以及使用共同体的力量来执行这些法律和保卫国家不受外来侵害的权利;而这一切都只是为了共同善。

这个定义包含由立法权力来使用的两种权力:执行自然法的权力,必要时实施死刑和战争的手段(2.7—12);以及调整保存之手段(财产权)的权力。这个定义还首次描述了财产权在政治社会中被调整(但并没有被决定)时所遵循的原则:共同善。

在对政治权力的定义中,洛克将对财产权的调整作为实现共同善这个目的的手段。他从两个角度分析了这一手段-目的之关系:通过考察共同善和通过分析财产权。共同善可以从两个角度被看做是治理社会的正义原则:作为一个总和性(aggregate)原则,它仅仅指向一个特定团体所享用的物品总和;作为一个分配原则,它指向这个团体的不同成员自己所拥有的这些物品的份额(1976年:第19页)。与坎伯兰和苏亚雷斯(1.7.7)一样,洛克将共同善作为一个分配原则。由于共同善是将保存的自然目的适用于政治社会时得出的东西,它等同于每个人的善或每个人的保存(2.6)。我们已经说过,每个人的保存(包括生存和舒适生活)包括三项自然权利:对保存的自然权利、去保存自己和他

^① 参见 2.3、2.131、2.132、2.135、2.137、2.142、2.143、2.147、2.150、2.151、2.156、2.157、2.158、2.159、2.162、2.163、2.165、2.167、2.200、2.216、2.217、2.222。

人之自由的权利、对保存所必需的物质拥有物的权利。在自然状态中,这些对生命、自由和拥有物的主张权自然而然会得到满足和调整,也就是说,自然而然地实现了保存。在政治社会中,实现共同善就同样等同于保障每个人的生命、自由和拥有物(2. 135)。政治权力“就不能再有别的目的或尺度……除了保护社会成员的生命、权利和财产以外”(2. 171)。

通过将共同善等同于保存以及每个人的善或保存,洛克确保了立法的目标等同于人们进入并建构政治社会的目的。人们“设法,并甘愿同已经或有意联合起来的其他人们一起加入社会,以互相保存他们的生命、特权和地产,即我根据一般的名称称之为财产权的东西”(2. 123)。保存生命、自由和拥有物是立法体执行它的责任以实现共同善的方式。人们放弃他们的自然权力并进入政治社会,“这只是出于各人为了更好地保存自己、他的自由和财产的动机……社会或由他们组成的立法体的权力绝不容许扩张到超出共同善的需要之外,而是必须保障每一个人的财产权,以防止上述……缺点……这些缺点使自然状态很不安全、很不方便”(2. 131)。在说明了保存财产与共同善的手段-目的关系后,洛克继而交叉使用这两者,将其作为政治共同体的目的因:“政府本身的目的……是共同善和保存财产”(2. 239)。

第二节 约习性财产权

1

当一个国家的轮廓被勾画出来后,洛克马上提及了他在第五章中遗留下来的问题:“法律调整财产权利”是如何进行的以及“实定宪法对土地拥有的调整”是如何进行的(2. 50;参见上文,第98—99页、第151页)。虽然一个人为了保存他的自由而进入一个政治体,但作为成为一名成员的先决条件,他要将他的自然自由——做他认为有利于自己和

他人的生存与舒适生活的任何事情的权力——放弃给共同体。这是必需的,因为他现在不是一个独立的个体,而是一个联合统一体的一名独立成员,受制于政府的安排。“因为他现在既然处在新的状态中,可以从同一社会的其他人的劳动、帮助和交往中享受到许多便利,又可以享受社会的整个力量的保护,因此他为了自保起见,也应该根据社会的幸福、繁荣和安全的需要,尽量放弃他的自然自由”(2.130)。“社会的法律在许多方面限制了他依据自然法而享有的自由”(2.129)。这一交换(*quid pro quo*)“不仅是必要的,而且是公道的,因为社会的其他成员也同样是这样做的。”(2.130)。洛克说一个人的自由得到了保存,这仍然是正确的,因为从定义上讲,这是一种“在他所受约束的法律的许可范围内,随心所欲地处置或安排他的人身、行动、拥有物和他的全部财产的那种自由”(2.57)。这个人此时立即处于市民法而非自然法之下。他的新的、约习性的自由在形式上与自然自由一致,虽然在质料上与自然自由不同。

更不用说的是,一个人将他处置自己的人格、行动和拥有物的自然权力的自由或自然权力放弃给共同体,受其指引,这就使得他的拥有物也属于共同体了。原因在于,他放弃的是他去获得和拥有这些物品的权力。洛克解释道:“为了更好地理解这一点,不妨认为每一个人最初加入一个国家时,通过使自己加入这个国家的行为,他也把已有的或将要取得的而不曾属于其他任何政府的财产并入并隶属这个共同体”(2.120)。一个人在自然状态中的所有拥有物,或者在他的国家中将获得的拥有物都成为了国家的拥有物。与自由一样,人们通过用自然拥有物换为约习性的拥有物来保存它们的拥有物:

因为,任何人既然为了保障和规定财产权而和其他人一起加入社会,却又认为其财产权理应由社会的法律来加以规定的他的土地,可以不受他作为土地所有人而身为其臣民的该政府的管辖权的约束,这简直是一种直接的矛盾。

因此,“它们都变成了隶属于政府和国家统治的人格和拥有物,只要这个国家继续存在”。将拥有物呈交给共同体,进而受制于政府的控制是由于人们放弃了自己对这些拥有物的自然权力,还因为如果政府要来决定人们对土地的拥有,这是必要的前提。财产的分配如今就是约习性的,它基于人们对进入政治社会的同意(比较斯坎伦(Scanlon),1976年:第24页;肖切特,1975年:第253页;诺齐克,1974年:第350页;乌利韦克罗纳,1974年b:第229页;肯德尔,1965年:第104页;切尔诺,1958年:第52—53页)。

这在洛克的论证中是一个关键的转折点。洛克在《自然法辩难》中的结论——如果一个人的利益与另一个人的利益相冲突,那么所有物品必须转化为共有——其实已经暗示了这一点。人们将政治共同体视为摆脱此种境况的出路(这一境况来自于货币在自然状态中的产生),所以他们的拥有物必须呈交给共同体。但关键之处在于,所有拥有物的共同所有权是《政府论》中洛克的那些理论前提所带来的结果。只有当“留给他人同样充足和同样好的东西”这一前提性条件满足时,自然状态中的自然获取和拥有才具有正当性。随着货币的引入,土地变得稀少,而人们的主张权相互冲突,因此自然私占和使用的学说就不再适用了。一旦这一前提性条件不复存在时,以下这一基本预设将使得所有排他性权利失效:上帝将地球赐予所有人长久共有,在任何特定时候亦是如此。借用麦基尔出色的评论来说:“因此,当这一关键的前提性条件不再能被满足时,之前正当获得的物品就不再是排他性占有物了,而是恢复为共同所有权”(1977年:第176页)。

2

一位国家的成员处于和自然状态中的人同样的处境:生存和舒适生活所必需之物(包括土地)属于所有人,但这些必需物必须被个体化。市民法现在来决定什么是我的、什么是你的。“人类便联合成为社会,

以使用整个社会的集体力量来保障和保护他们的财产,并以经常有效的规则来加以限制,从而每个人都可以知道什么是属于他自己的”(2. 136)。人们“对于那些根据社会的法律是属于他们的财产,就享有这样一种权利”(2. 138)。这是对洛克早些的如下论点的重述:人们制定“实定法来决定他们的财产权”(2. 30)。这种法律获得正当性的必要条件是,共同体成员在进入一个政治共同体时所给出的同意。洛克在 1678 年 4 月 21 日的日记中提到了这一点:“一项市民法就是一个社会的人的约定(要么是由他们自己做出的,要么是由他们授权的人做出的):界定权利并对社会中所有人的某些行动给予奖励和做出惩罚”(洛克的拉弗雷斯手稿, f. 2, fo. 241; 1830 年: I, 第 217 页)。依肯德尔所言,这意味着“个体的权利(包括他的财产权)仅仅是他的社会允诺给予他的那些权利”(1965 年: 第 104 页)。肯德尔忘记了以下这一点:立法权力受到任何想要获得正当性的市民法所必须满足的充分条件的限制:这个条件就是“与自然法保持一致”(2. 135)。 166

洛克写道:“各国的大部分国内法……这些法律只有以自然法为根据时才是公正的,它们的规定和解释必须以自然法为根据”(2. 12)。自然法是一项固定的标准,公民权利或财产权依此标准被确立。我们已经了解了,自然法与其说是一个立法规划不如说是一个指南,因为在自然法与它的使用之间存在着很大程度的“自由裁量余地”(参见上文,第 48 页)。立法者运用他们的“审慎”能力,从经验和历史来加以类推,从而在既定情况下制定大致与自然法相符的法律(参见上文,第 28—30 页)。这就是“政府的艺术”,因此,它处于《政府论》为自己所限定的理论范畴之外。然而,尽管如此,概括一下指导立法的自然准则是可能的,也是合适的。

除了保存全人类的自然义务外,这一义务带来的三项自然的、包容性的主张权也仍然是塑造公民权利的不变标准。每个人保持着对生命的权利、对自由的权利以及对保存自己和他人之手段的权利(参见上文,第 154 页),虽然这第三项权利所指之人限于一个人所处的那个社

会中的人。当上帝赋予人类共有的基础(substratum)权利(三项主张权从中衍生出来)时,这种权利是不同于占有的权力或行使此权利的自然权力的。用普芬道夫的术语来说,权利是一种道德特质(quality),而行使权利的权力是一种自然权力(power)。进入政治社会在于放弃自然权力而不是自然权利。立法者被委托来依照自然法调整此种自然权力(2. 135)。如果立法者并没有这样做,而是任意地加以滥用,他们就违背了自然法,人们就重新获得自然权力来行使他们的自然权利(2. 149):

因为任何人或人们的社会并无权力把对自己的保存或与此相应的保存手段交给另一个人,听其他的绝对意志和专断统辖权的支配。当任何人想要使他们处于这种奴役状况时,他们总是有权来保护他们没有权利放弃的东西,并驱除那些侵犯这个根本的、神圣的和不可变更的自我保存之法的人们,而他们是为了自卫才加入社会的。

政府有义务将公民的生命权利、保存自己和他人的自由的权利、获取物品或“获取物品的手段”的权利分配给每个成员。这是源自自然法和共同善的政府责任。它被辅以正当革命的威胁,如果这一责任没有得到履行的话。

167 每个成员的舒适生存因此得到了确保,其方式与自然状态中的方式大致相同。他有公民权利和义务去工作,享有对共同体的拥有物中某一份额的公民权利,从而得以生存并舒适地生活。洛克在《论宗教宽容》中对此问题更为简短的分析中也得出了一样的结论。他将公共善称为“公民利益”(civil interest),并且指出,它是指“生命、自由、健康和身体的闲适,以及对外物的拥有,例如货币、土地、房屋、家具和其他东西”(1963年:第15页)。这些随便举出的一系列的外物和身体之物在《政府论》中被称之为“地产”(estates)。与《政府论》中所言一样,保证每个守法成员能够得到这些物件是政府的责任(第17页):

市民官长的责任是通过无偏私地执行平等之法,来保障总体上的所有人和他的每个特定臣民,对属于他们此生所有之物的拥有。如果某个官长胆敢违背公共正义和公共公正之法(确立此法是为了保存这些东西),那么他的企图将会受制于对惩罚的恐惧。这一惩罚是剥夺或减少他本来能够且应当可以享受的公民利益或物品。

洛克在 1673—1674 年对公民权力与教会权力的比较中也提出了一个类似的论点(洛克的拉弗雷斯手稿,c. 27, fo. 29; 1830 年: II, 第 108—116 页)。“公民社会的目的是此一世界所提供的当前享受”(第 111 页)。这一点在分配层面上是指“保存社会以及其中的每个成员,使得他们能够自由地、和平地享受属于他们每个人生命中的所有美好的事物”(第 109 页)。洛克这点上的论证与我们之前看到的,坎伯兰所使用的论证存在着惊人的相似之处(参见上文,第 93—94 页)。

3

剩下下来的问题是,立法权力如何来将公共物品公正合理地分配给每个成员。洛克在第五章中预先回答了这个问题。他指出,社会成员同意社会来确定由他们的“劳动和勤劳带来”的财产(2. 45)。正义的根本原则是,将一个人诚实劳作的产品分配给他(1. 42),同时,第五章的所有原理被当作指导一个社会审慎适用此理性之法的规范性模式。当劳动因某种原因而变得不可能时,需要和继承就作为两个自然原则而发挥作用,以保证每个人将能得到舒适生活所必需之物。此外,通常来讲,一个人的劳动产物是人们对其享有自然财产权的唯一物质拥有物,因此当人们“寻求对其财产的保存”(2. 127)时,它们是受到立法保护的财产。正如洛克在《政府论》(2. 130)和《论宗教宽容》中所总结的:“保存人们能拥有它们诚实劳作的果实,并保存他们的自由、体力(使得他们能够获得接下来想要的东西)的必要性促使人们与其他人一起进

入社会,借助于相互的帮助和共同的力量来保障它们每个人自己的财产,即那些对于此生的生存和舒适生活有利的东西”(第83页)。(健康当然也是政府所要关心的,因为健康也是人的自然权力的一部分。)

在洛克所构想的那种社会中,共同体中属于每个人的物品份额是由每个人为共同善所付出的劳动所决定的,这个构想在普芬道夫对分配正义的讨论中已经隐约出现了。洛克在1694年写给莫利纽克斯(Molyneux)的一封信中已经谈到了这里的要点:“我认为,每个人,根据神意对他的位置所做的安排,有义务尽其所能地为共同善而劳动,不然的话他就没有得到食物的权利”(1823年:Ⅸ,第332页)。虽然人们现在是在相互帮助中一起劳作,但如我们所讲,这并不意味着无法再适用基本的分配原则(参见上文,第135—145页)。此外,一名工人并没有资格独享他的全部劳动产品,因为必须为“公共之必需”,或者用《论宗教宽容》中的话来说就是“全体人民的和平、富裕和公共物品”,留出充足之物。

“人们的梦想和错综复杂的机谋”建构出了每个社会的法律体系,这些梦想与机谋并不能仅仅用自然主张权和分配原理来加以说明。当人们进入社会时,他们“的财产现在就是法律规则所规定的那些财产”(邓恩,1971年:第140页)。约习性财产权的正当性首先来自于公民的同意。但是不论这里的财产权关系如何复杂,具有多大的人为性,自然法则仍然是立法的一个恒久向导,也是立法的终极证成(2.135)。理论和实践之间的跨度允许较大程度的自由发挥,由此各种不同的政体可以被正当地建构出来,但是这个范围不是任意的,也不是不受限制的。任何正当的国家必须在其基本宪法中体现自然法与自然权利的规范性结构。

洛克学说的结论是反菲尔默,反格老秀斯,反普芬道夫的。对于菲尔默来说,对土地的无限私有财产权是自然的。对于格老秀斯和普芬道夫来说,对土地的无限私有财产权是约习性的,但是由于它先于政制的建构,所以主权者有责任去保护它。根据洛克的论证,如果人们赞同对土地的私有财产权,它将是纯粹约习性的,而且只有在以下情况下它

才能得到证成：它是根据对一个人的劳动产品的自然权利以及那三项主张权，来对财产权进行一种正义分配的审慎方法。如果对土地的私有财产权无益于此目的的实现，那么它将丧失它的正当理由，从而将被立法所取消。若没有被立法所取消，就将被革命所取消。洛克脑中也许想过某种土地私有财产权是符合他的学说的，但是他并没有这么说。¹⁶⁹他对长子继承制的打击显然会使土地财产被重新划分为诸多小块的地。洛克在《政府论》中所肯定的唯一一种财产权形式是英国的公地制。洛克的学说与约翰·利尔伯恩(John Lilburne, 1615—1667)在《英格兰的天生权利之证成》(*England's Birth-Right Justified*, 1645)一书中与理查德·奥弗顿(? 1600—? 1660)在《一支射向所有暴君的箭》(*An Arrow against All Tyrants?* 1646)一书中所主张的论点是一致的。奥弗顿赋予人们对其人身的财产权以及对保存自己之手段的自然权利(艾尔默(Aylmer), 1975年:第68—69页)。托马斯总结道:在“平等派和普选派中,人们想保存(更确切地说是创造)一个世界。在这个世界中,每个人都是一个独立的所有者。从而使得他们能够通过废除垄断、禁止长子继承、开放公地,以此来保证最大范围的私有财产之分配”(托马斯,1972年:第77页;比较布雷斯福德(Brailsford),1976年:第417—455页)。

对于洛克来说,在任何财产分配中有两个至关重要之处:每个人具有获得舒适生存的必要手段;而且,每个人能够以对于人来说恰当的方式以及类似于上帝作为一名制造者的行为方式,来完成他的天职而劳动,并享用其成果。这是他的论点的明确前提,也是用来评判一个财产权体系的规范性框架。任何分配的有效性依赖于这一分配是否履行了这两项社会功能。瑞安正确地总结道:“说什么‘绝对的’财产权完全是一种误导而且……在生命、自由和物品中都不涉及任何绝对所有权,他人对这些东西都可能提出一种主张”(瑞安,1965年:第225—226页)。由此而来的结论是“我们似乎比以前有更少的理由来主张,洛克……试图为了雇主阶级的利益而去剥夺无产阶级的所有财产权(如麦克弗森所

主张的那样)”(第 226 页)。

洛克关于财产权的正当安排的观点如他在写给爱德华·克拉克的信中所言,是对“古老宪法”的建制的保守诉求。通过《技工法规》(*Statute of Artificers*, 1563)和《和解法案》(*Act of Settlement*, 1662),英格兰政府对人们的劳动进行了规划,使得每个人都有权利和义务进行劳动。《伊丽莎白济贫法》(*Elizabethan Poor Law*, 1597/1601)要求,不仅要给予依赖教区救济的穷人以福利性救济,而且要给予他们相应的物质条件,使得他们能够自力更生(霍尔兹沃思,1926年:IV,第 375—379 页)。社会的“经济”安排被认为是政治政策的一个不可分割的必要组成部分。“一直到 18 世纪的下半段,人们才开始讨论建立一个完全自由的劳动市场。对确立这一劳动市场的法律性(不是实践性方面的)限制到 1834 年才完全被废除”(汉德尔特,1977 年:第 39 页;比较霍尔兹沃思,1926 年:IV,第 378 页;波利尼,1957 年:第 55 页;170 特赖布,1978 年:第 35—52 页)。洛克并不需要到结构严密的英国宪法政体外去寻找一个广泛全面的政治体。“这个团体的每个部分和成员都受到政府的照管,并依照社会的法律,各尽其职能,为社会全体谋福利”(1.93)。麦克弗森指出,一个“占有性市场社会”的一个必要条件是“不存在对工作的官方分配”(1972 年:第 53 页)。但是,同当时的法律一样,在洛克的学说中,这一条件并不存在。为了公共善而有效安排共同体的拥有物及共同体的力量是政府的责任(2.39)。在 1703 年 8 月 15 日写给理查德·金的信中,洛克将政府的技艺定义为“包含了所有关于和平和战争的技艺;对贸易、穷人就业的安排;以及其他属于公共管理方面的事务”(1823 年:x,第 309—310 页)。

与自然状态中的自然权利相类似,排他性的公民权利存在于一个由包容性公民权利和公共所有权所构成的框架中,并且依赖于那些社会功能的实现。并不存在私有财产权与菲尔默的绝对私人占有权利。将洛克描述为无条件的土地私有财产的维护者实在是一个不同寻常的做法。任何有助于完成那些他认为是上帝的义务所要求的行为的分

配,任何确保了每个人的保存手段的分配,任何保护了每个人对他的劳动果实的享受的分配,都是正当的安排。这些自然性限制条件使得布雷弗曼和麦克弗森所描述的某些共产主义模式和资本主义财产模式都不符合其要求。洛克提出的是这样一个体系,在这个体系中,私人所有权和公共所有权并不是相互排斥的,而是相互关联的:私人所有权是个体化共同体的共有财产的手段,它受到所有其他成员的相关主张的限制。这个体系在一个既定的国家中到底会采用怎样的具体法律形式,这是一个审慎设计的问题,而不是一个理论问题。

第三节 财产权与革命

一旦一个社会通过法律规定了什么是我的、什么是你的,立法机构就不能去侵犯这些法律所确定的公民权利。^①洛克通过不断重申这一点来说明自己的观点:财产权是人们对任何属于他的东西表达同意的自然权利:“最高权力,不经本人的同意,不能夺取他的财产的任何部分”(2.138;参见上文,第114—115页)。洛克还采用了一个归谬论证来说明,这一权利必须在逻辑上先于政治社会:

因为,既然保护财产是政府的目的,也是人们加入社会的目的,这就必然假定而且要求人民应该享有财产权,否则就必须假定他们因参加社会而丧失了作为他们加入社会的目的的东西;这种十分悖理的事是无论何人也不会承认的。 171

由此而得出的结论是,对属于某人自己的任何东西表达自己的同意这样一种自然权利或者说财产权,必然是所有公民权利的共同点:

^① 对洛克的正当反抗的全面分析,参见邓恩,1969年,第165—186页。

因此,在社会中享有财产权的人们,对于那些根据社会的法律是属于他们的财产,就享有这样一种权利,即未经他们本人的同意,任何人无权从他们那里夺去他们的财产或其中的任何一部分。

人们在社会中所享有的具体权利是通过约习性的方式被确立下来的(它必须符合自然原则),并接着由人们对其所有之物行使道德最高权的自然权利或财产权来将其加以巩固。这个论点通常来自于以下说法:财产权通过约习性的方式被确立下来,接着,要求戒取他人之物的自然法出场来发挥效力。格老秀斯和普芬道夫分析政治社会之前的情况时就运用了此说法,接着在建构绝对主义国家的过程中去除了个人的最高权力(2.14;7.6.3)。苏亚雷斯在以下做法上暗含了洛克将来的观点:将财产权的分配置于社会的形成之后,将其置于政府手中。由此而来的结果是,约习性的分配就获得了自然保护:“虽然财产权的划分并不是自然法所规定的,但是在这一划分已经做出并且占有的范围已被分配之后,自然法就禁止偷窃或不正当地夺取他人的财产”(2.14.17)。在所有这些情况下,自然法先于市民法,但是自然法的对象(我的和你的之分)却来自市民法的创造。洛克在他1676年2月26日的日记条目中指出了这一区分:“规则和先于人法,虽然这些规则的内容可能是人法所带来的,如对土地、荣誉和个人力量的财产权”(洛克的拉弗雷斯手稿,f.1 1830年:1.第114页)。洛克将这项自然的消极义务作为个体对他自己物品表示同意的权利,整合进他的积极权利理论中。通过如此重述自然戒律,洛克强调了每个主体所享有的道德最高权,无论他的拥有物有多少(2.194)。一旦一个人根据市民法享有他的财产,那么他的最高权就是不可侵犯的,他可以运用这项权利来反对试图逾越法律的政府(2.139):

但是,不论由谁掌握的政府……既是基于使人们能享有和保障他们的各种财产的这一条件并为此目的而受委托,则君主或议会纵然拥有制定法律的权力来规定臣民彼此之间的财产权,但未

经他们的同意,决然没有权力取走臣民财产的全部或一部分。因为,这样就会使他们在事实上根本不享有财产权了。

这一权利对人的任何财产权都当然成立,无论它们是拥有某物的权利还是做某事的权利。也就是说,无论这里所涉及的东西是人的生命、自由还是物质拥有物,它都成立(1963年:第17页)。¹⁷²

洛克的财产权学说将财产权看作是对合法属于某人自己之物行使最高权力的自然权利,这一学说挫败了菲尔默所讲的绝对主权者。这个学说同样也反对霍布斯所说的绝对主权者,如拉斯莱特所言(1970年:第379页注释)。的确,乔治·劳尔森(George Lawson,死于1678年)在《宗教政制与公民政制》(*Religious and Civil Polity*)中提出了一项更为简洁但与洛克的论点相似的对霍布斯的反驳(第15—17页;比较麦克莱恩,1947年;富兰克林,1978年)。大体上讲,洛克的学说打倒了他的绝对主义对手——格老秀斯、普芬道夫以及菲尔默,但是其意识形态目的却是发生在他身边的英格兰的事态。1680年至1685—1688年期间的国王政策的一个特点就是不经议会通过的征税和对终身保有土地(*freeholds*)的没收,以强化国王的执行权(邓恩,1969年,第216页)。洛克从他对自然财产的解读中所推出的一个直接结论是,未经同意的征税是无效的(2.140)。洛克在这个问题上的一个实际关怀是将宫廷的行为去合法化。宫廷用来合法化它的行为的标准做法是用绝对主义的与菲尔默式的话语来说明自己的行为(凯尼恩,1977年,第5—8页)。因此,洛克反驳菲尔默的关于自然财产权的实定性学说的一个主要焦点就是这个实际政治问题。洛克破坏了对国王政策的这一证成,将反抗国王的非法行为的权利赋予了每个公民。洛克的读者肯定不会没有领悟到,洛克用人们对其公民权利行使最高权这一个体性的积极自然财产权或自然权利来对传统的消极义务进行的重新阐述所包含的实践意义。这其实是对革命的明确激励:“当立法者们图谋夺取和破坏人民的财产……人民因此就无须再予服从,而只有寻求上帝给予人们抵抗强力和暴力的共同庇护”(2.222)。

非常值得注意的是,洛克是在通过赋予公民以执行律法的终极权利来保护个体的公民权利免受国王的任意干涉。如果一个人要将保护资产阶级财产免受无产阶级的侵犯这一任务归到洛克身上(如麦克弗森所做),他就不得不采用节略历史的做法(1972年:第220—221页)。实际上,洛克明确否认以下说法:土地财产权可以对抗那些没有任何可利用的生产物质资料的人(1.42;参见上文,第131—138页)。如波兰尼所言,洛克的主张“仅仅是反对来自上层的专断行为……排除国王的专横行为……一百年以后……工业财产才受到了保护,这时它不是针对国王,而是针对人民。只有出于误解,人们才会用17世纪的含义来对应19世纪的情况”(1957年:第225页;比较邓恩,1969年:第216页)。

2

173 反抗上层任意干涉的权利被如此稳固地确立后,菲尔默将一个政府的臣民降格为奴隶地位的做法也基本上被“推翻了”。洛克的论点对所有非法干涉公民权利的政府行为都有效,无论这种干涉的内容是什么。洛克也同样想要去反驳菲尔默所讲的私人统治的绝对权利,这种权利在社会的各种社会关系中有明确的体现(1.1;2.2)。这第二种菲尔默式的奴隶也被洛克的以下根本结论所驳斥:每个人作为上帝的造物,拥有对生命、自由和保存自己所必需的物品的自然主张权。这些不可让渡的财产权使得菲尔默笔下的那些对其仆人行使绝对权力,将他们降格为奴隶,并剥夺他们所有财产的专制君主(以及地主)变得不道德(菲尔默,1949年:第188页;参见上文,第56页、第135—146页)。社会中的此种绝对权力是不合法的,因为主权者有义务创立与每个人的三项不可让渡之权利(以及对其劳动产物的自然权利)大致相近的公民权利。一个正当政体的这一实质性前提(除了政府处于法律之下这一形式性前提外),也受到革命权的支持(2.149、171—172、222;参见上文,第165—167页)。革命是对社会中一名成员获取对另一名成员的绝对权力的终极防御,因为此人的这一权力否认了其仆人的财产

权,而与公民社会背道而驰(2.147;参见上文,第138页;比较瑞安,1965年:第226页)。革命权是法制政府的防御墙,是符合自然法的社会宪制的保护伞。

洛克的财产权理论的这第二个革命维度所涉及的政治问题至少与其第一个革命维度所涉及的政治问题同样重要。在17世纪,关于投票权的约定俗成的标准是财产的拥有量。菲尔默的学说系统地否认了人们的财产权,从而否认了他们的选举权,除了那些土地所有者。通过说明每个人对其生命、自由、人格、行动和某些拥有物享有财产权,洛克将选举权扩展到每个成年男性身上。他并没有在《政府论》中明确陈述这一标准。他仅仅暗示了这是他讨论不同的代表制问题时所隐含的前提:“人民用与原初政府构造相适宜的公正和无可争辩的平等尺度来选举他们的代表,那么这无疑就是这个社会的意志和行动”(2.158)。“与原初宪制相适宜的平等尺度”只可能是所有人的自然平等(2.5)。洛克的学说因此可用来证成辉格党的排除战略,使得代表制尽可能地基于一个宽泛的基础(邓恩,1969年:第44—57页;普朗博(Plumb),1967年:第31—65页)。

菲尔默与洛克在财产权问题上相互对立的观点所带来的争辩反映了17世纪最重要的政治问题之一:是否财产权意味着对土地的固有财产权,从而只有少数人拥有,如菲尔默、格老秀斯与普芬道夫所说的那样;还是说财产权意味着任何种类的权利,从而把每个人都包含在内,如坎伯兰和洛克那样?比如说,J.布洛卡(J. Bullokar)在《英语解说》(*An English Expositour*,1688年)中,E.柯尔斯(E. Coles)在《英语字典》(*An English Dictionary*,1676)中将“财产权”一词限于“作为某物的唯一所有者”,“一个人对某物可享有的最高权利”。而约翰·雷斯特尔(John Rastell)在《英国法律词汇解释》(*Les Termes de la Ley*)中,跟从柯克(Coke)和J.柯赛(J. Kersey)在《英语新词典》中的做法,将“财产权”延伸为“正当使用某物的一项权利”。在洛克对峙菲尔默之前,这

两种观点从没有像在 1647 年的普特尼(Putney)辩论中被那样鲜明地提出并且得到那样激烈的争辩。

委任将军(Commissary-General)埃尔顿(Ireton)和菲尔默一样认为,财产权意味着对土地的固有财产权,而且这完全是约习性的(伍德豪斯(Woodhouse),1974年:第62—63页、66—67页、68—69页)。由此而来的结论是,只有那些拥有土地财产的人才享有选举权:“法律……是由那些对土地享有固有财产权的人民制定出来的”(第66页)。雷恩巴勒(Rainborough)上校对此反驳道,这无疑将六分之五的人排除在外,从而奴役他们(第67页、第71页)。雷恩巴勒和爱德华·塞克斯比(Edward Sexby)都声称,人有对他们的人身和自由的自然财产权,因此王国内的法律的确立关涉到他们的利益。埃尔顿对此的反驳是,这将意味着所有(约习性)财产权的瓦解,因为每个人都可以对保存所必需之物主张一项自然权利(第69页、第71页)。马克西米利安·佩蒂(Maximilian Petty)反驳说,这远远不会瓦解财产权,“(恰恰相反),这是保护财产权的唯一方法”(第61页)。佩蒂所谓的财产权是指人的自然自由与保存权利。他提出,人们“选择代表,将他们自己置身于政府的构造中,从而才可能保存他们的财产”(第62页)。《政府论》使得佩蒂的这一观点的理论基础被夯实了;而且,依据此基础来通过革命重新构造社会的做法也被证成了。的确,人们将获得他们的财产权,而除了菲尔默式的锁链外,他们一无所失。

第四节 结论

总的来说,我希望将洛克对财产权的解释放置在他整体思想的语境中。虽然第一章和第二章是在阐明洛克的财产权观点所属的那种构成性(constitutive)信念和调整性(regulative)信念的含义,但是这样一个简略的重述将有助于我们矫正集中聚焦他哲学的一个面向而造成的失衡。如果说存在一个贯穿洛克作品的中心思想,那么这无疑是一个

关于宗教实践的哲学。洛克在《人类理解论》中写道：“我们在此的任务¹⁷⁵不是知晓所有事物，而是知晓那些与我们行为有关的东西”（1. 1. 6）。最重要的探索是去“找到一些应遵循的尺度，以使得理性造物，在人所处的现世状况之下，来调整他的意见和由意见而生的行为”。完成这一探索是可能的，因为人“享有充足的光亮来知悉他们的制造者，来窥见他们的职责”（1. 1. 5）。构成人类行动的义务包括两个普遍义务：使用并有效地安排其生存和便利生活所必需的东西；在天堂中获得来世生活所要求的那些前提性活动。

洛克对财产权的解释包含了这第一种义务，即那些指向人类的保存并据此整合起来的诸多义务。财产权根本的一致形式是，利用这个世界来达至上帝保存他的所有创造物的目的的自然权利和义务。由此，安排人类行为的国家是一种补充性质的社会。财产权和政治社会因此是实践人类另一组道德义务——那些高于让自己和他人得以生存并获得舒适生活的宗教义务——的必要手段。洛克在 1677 年 2 月 8 日的日记中陈述了他的这一方案。他总结道：“除了此世的诸多美好事物以及人在生命、健康与和平中对它们的享用外”，“毫无疑问……还有另一个可能存在的状态，在那里，此世的图景已然结束，那里的幸福和痛苦取决于我们如何在此世这一试用期安排我们自己的行动”（1936 年：第 87 页）。为了履行这些职责而形成的组织形式是一个宗教社会。在《公民权力和教会权力》（*Civil and Ecclesiastical Power*, 1673—1674）一文中，洛克比较和对比了这两种义务和社会。“公民社会的目的是对这个世界所提供的事物的当下享用；教会性的参与和交际的目的是为了在彼岸世界将得到实现的期许”（洛克的拉弗雷斯手稿，c. 29, fo. 29; 1830 年：II, 第 111 页）。洛克设想大部分人会同时是这两种社会的成员（第 116 页）。之所以公民社会的善好在本质上是共有的，而宗教社会的善好是私有的，是因为在公民社会中“一个人的善好与他人的善好相关联并存在错综复杂的关系，但是在宗教社会中，每个人所关切的东西是分离的，而且一个人的罪过并不伤害到其他人”（第 114 页）。《论宗教宽容》是洛克对宗教性事件的两个领域的最精巧的讨

论,也是他一生所有作品的概要。

这两种义务在各种地方都处于一种纠缠状态,而当人们拥有了超过他们所需之物的东西时,这两种义务以一种在道德上最重要的方式纠缠在一起。当人们只拥有刚好足够的量时,他们使用其必需品来作为维持生存的手段;而当它们拥有超出此一数量的物品时,他们则受益于运用这些物品所能达至的目的(苏亚雷斯:7.1.2)。上帝赐予人类富饶之物以享受;人们进入社会不仅为了保存,而且也为了享受万物(2.77)¹⁷⁶以及“享受他们的财产”(2.134)。但是,享受并不在于贪图利欲这一罪过(如麦克弗森所认为的),也不在于消费这一现代行为。它在于慷慨或施舍的基督教义务,这是教导儿童有关财产权之事的第一项任务。洛克在《教育片论》中教导我们:“对于我们拥有或占有的东西,应该教导他们(孩子们)将这些他们轻易拥有的东西分赠给他们的朋友们”(1968年:第213页)。“贪婪,以及除了我们需要的东西之外还想占有更多的财物,以供我们支配的欲望是一切罪恶的根源。它应当在较早时期由我们来细心地加以根除,而乐于将自己之物分给他人这一相反的品质应当被植入人们心中”(第213—214页)。“理解财产权”与理解正义与诚实一样,其方式在于“早早地把它的基础奠定在慷慨、乐意与人分享他们自己自己拥有或喜爱的事物之上”(第214—215页)。这是洛克对这一主题的最后之言,也是他一直以来的观点。

参考文献

一手文献

181

- Aquinas, St Thomas. 1964. *Summa Theologica*. Latin and English edition, 60 vols., ed. T. Gilby, O. P. London.
- Aquinas, St Thomas, 1974. *Selected Political Writings*. Latin and English edition, ed. A. P. d'Entrèves. Oxford: Basil Blackwell.
- Aristotle. *EN. Nicomachean Ethics*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Aristotle. *Met. Metaphysics*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Aristotle. *Pol. Politics*. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Aristotle. *An. Po. Posterior Analytics*. Tr. Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Aylmer, G. E., ed. 1975. *The Levellers in the English Revolution*. London: Thames and Hudson.
- Bacon, Francis. 1874. *Works*. 17 vols, ed. R. L. Ellis, J. Spelding and D. D. Heath. London.
- Barbeyrac, Jean, 1729. An Historical and Critical Account of the Science of Morality. *In the Law of Nature and Nations, by Samuel Pufendorf*. Ed. Jean Barbeyrac. Tr. Basil Kennett. London.
- Barbeyrac, Jean, ed. 1729. *The Law of Nature and Nations, by Samuel Pufendorf*. Tr. Basil Kennett. London.
- Barbeyrac, Jean, ed. 1738. *The Rights of War and Peace, by Hugo Grotius*. Tr. W. Innys and R. Manby. London.
- Baxter, Richard. 1659. *A Holy Commonwealth, or Political Aphorisms upon the True Principles of Government*. London.
- Bellers, John, 1696. *Proposals for Raising a College of Industry of all Useful Trade and Husbandry*. London.

- Boecler, Johann Heinrich. 1633. *In Hugonis Grotii, & C., Commentatio*. Strasburg.
- Boyle, Robert. 1660. *The Origins of Forms and Qualities*. London.
- Bullokar, J. 1688, 1697. *An English Expositour*. London.
- Cabet, Etienne. 1842. *Voyage en Icarie, roman philosophique et social*. Paris.
- Chamberlen, Peter. 1649. *A Poor Man's Advocate*. London.
- Coles, E. 1676. *An English Dictionary*. London.
- Coste, Pierre, ed. 1785. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*.
Third edn. Amsterdam.
- Cumberland, Richard 1672. *De legibus Naturea disquisitio philosophica*. London.
- Cumberland, Richard. 1727. *A Treatise of the Laws of Nature*. Tr. John Maxwell.
London; R. Phillips. (All quotations from this edition unless otherwise specified.)
- 182 Descartes, René. 1967. *The Philosophical Works of Descartes*. 2 vols., tr. E. Haldane and G. R. T. Ross. Cambridge; Cambridge University Press.
- Filmer, Robert. 1949. *Patriarcha and Other Political Works*. Ed. Peter Laslett. Oxford; Basil Blackwell.
- Fleetwood, William. 1705. *The Relative Duties of Parents and Children, Husbands and Wives, and Masters and Servants*. London.
- Grotius, Hugo. 1738. *The Rights of War and Peace*. Tr. Basil Kennett with the Notes of Jean Barbeyrac. London. (All quotations from this edition unless otherwise specified.)
- Grotius, Hugo. 1916. *Of the Freedom of the Sea 1609 [Mare Liberum]*. Latin and English edition, tr. Ralph van Deman Magoffin. Oxford; Oxford University Press.
- Grotius, Hugo. 1925. *De Iure Belli ac pacis 1625*. Latin and English edition, 4 vols., tr. F. W. Kelsey. Oxford; Clarendon Press.
- Grotius, Hugo. 1950. *De Jure Preadae commentarii 1604*. Latin and English edition, 2 vols., tr. G. L. Williams and W. H. Zeydel. Oxford; Clarendon Press.
- Hartlib, Samuel. 1641. *A description of the Famous Kingdom of Macaria*. London.
- Hobbes, Thomas. 1642. *De Cive*. London.
- Hobbes, Thomas. 1650. *De Corpore Politico*. London.
- Hobbes, Thomas. 1651. *Leviathan*. London.
- Hobbes, Thomas. 1845. *The English Words of Thomas Hobbes*. II vols., ed. Sir William Molesworth. London.
- Hooker, Richard. 1717. *Of the Laws of the Ecclesiastical Politie*. London.
- Kersey, J. 1702. *A New English Dictionary*. London.

- Lawson, George. 1660. *Politica Sacra & Civilis*. London.
- Leibniz, Gottfried. 1717. *A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the year 1715 and 1716, Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion*. London.
- Leibniz, Gottfried. 1916. *New Essays concerning Human Understanding*. Tr. A. G. Langley. Chicago: Open Court.
- Lilburne, John. 1645. *Englands Birth-Right Justified*. London.
- Locke, John. MS. The Lovelace Collection of the Papers of John Locke in the Bodleian Library. Oxford.
- Locke, John. 1780. *A Report to the Board of Trade to the Lords Justice 1697, Respecting Relief and Unemployment of the Poor*. London.
- Locke, John. 1823. *The Works of John Locke*. 10 vols. London.
- Locke, John. 1830. *The Life of John Locke with Extracts from his Correspondence, Journals and Common-place books by Lord King*. 2 vols. London.
- Locke, John. 1931. *An Essay Concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent*. Ed. B. Rand. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Locke, John. 1936. *An Early Draft of Locke's Essay together with Excerpts from His Journals*. Ed. R. I. Aaron and J. Gibb. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, John. 1963. *A Letter concerning Toleration*. Latin and English texts, ed. Mario Montuori. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Locke, John. 1967. *Two tracts on Government*. Ed. Philip Abrams. Cambridge: The Cambridge University Press.
- Locke, John. 1968. *The Educational Writings*. Ed. James Axtell. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 1970a. *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 1970b. *Essays on the Law of Nature*. Latin and English edition, ed. 183 W. von Leyden. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, John. 1975. *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. Peter Niddich. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, John, 1976. *The Correspondence*. 8 vols., ed. E. S. de Beer. Oxford: Clarendon Press.
- Nelson, William, ed. 1717. *John Manwood's Treatise of the Forest Laws*, 1598. London.
- Newton, Isaac. 1704. *Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light*. London.
- Newton, Isaac. 1729. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. 2 vols,

- tr. A. Matte. London.
- Newton, Isaac. 1962. *Unpublished Scientific Papers of Sir Isaac Newton*. Ed. A. R. Hall and M. B. Hall. Cambridge: Cambridge University Press.
- Overton, Richard. ? 1646. *An Arrow against All Tyrants*. London.
- Parker, Henry. 1652. *Jus Pouli*. London.
- Penn, William. 1726. *Works*. 2 vols. London.
- Perkings, William. 1618. *Christian Oeconomie or a Short Survey of the Right Manner of Erecting and Ordering a Family, according to Scripture*. London.
- Pufendorf, Samuel. 1660. *Elementa Jurisprudientia Universalis*. Amsterdam.
- Pufendorf, Samuel. 1672. *De Jure Naturea et Gentium libri Octo*. Amsterdam. (A copy signed by John Locke is in the Osler Library, McGill University, Montreal.)
- Pufendorf, Samuel. 1673. *De Officio Hominis et Civis juxta legem naturalem libri duo*. Amsterdam.
- Pufendorf, Samuel. 1729. *Of the Law of Nature and Nations*. Tr. Basil Kennett with the notes of Jean Barbeyrac. London. (All quotations from this edition unless otherwise specified.)
- Pufendorf, Samuel. 1934. *De Jure Naturae et Gentium libri Octo 1688*. Latin and English edition, 2 vols., tr. G. H. Oldfather and W. A. Oldfather. Oxford: Clarendon Press.
- Rastell, John. 1667. *Les termes de la ley, or certain difficult and obscure words and terms of the common law and statutes of this realme now in use expanded and explained*. London.
- Selden, John. 1636. *De dominio maris juribusque ad dominium*. London.
- Selden, John. 1652. *Of the Dominion or Ownership of the Sea*. Tr. Marchamont Nedham. London.
- Strauch, Johannes. 1674. *Dissertatio de Imperio Maris*. Jena.
- Suarez, Francis. 1944. *Selections from Three Words*. Latin and English edition, 2 vols., tr. G. L. Williams. Oxford: Clarendon Press. (All translations from *De legibus ac Deo legislatore and Defensio Fidei Catholica et Apostolica adversus Anglicanae sectae errores* are taken from this translation.)
- Suarez, Francis. 1787. *Opera omnia*. 28 vols., ed. M. André. Paris.
- Toland, John. 1751. *Pantheisticon, or the form of Celebrating the Socratic Society*. London.
- Tyrrell, James. 1681. *The Patriarch Un-monarched*. London.
- Tyrrell, James. 1694. *Bibliotheca Politica*. London.
- Velthuysen, Lambert. 1651. *Dissertatio de principiis justis et decori*. Amsterdam.
- Vico, Giambattista. 1970. *The New Science of Giambattista Vico*. Tr. T. G. Bergin

- and M. H. Fisch. New York: Cornell University Press.
- Welwood, William. 1613. *An Abridgement of All Sea Laws*. London. 184
- Whichcote, Benjamin. 1685. *Select Notions*. London.
- Wollaston, William. 1724. *The Religion of Nature Delineated*. London.
- Woodhouse, A. S. P., ed. 1974. *Puritanism and Liberty*. London: J. M. Dent.
- Ziegler, Caspar. 1662. *In Hugonis Grotii...* Amsterdam.

二手文献

- Anderson, Perry. 1977. *Lineages of the Absolutist State*. London: New Left Books.
- Anscombe, G. E. M. 1972. *Intention*. Second edition. Oxford: Basil Blackwell.
- Arendt, Hannah. 1973. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. MS. Unpublished Manuscripts. New York.
- Axtell, James, ed. 1968. *The Educational Writings of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Becker, Lawrence C. 1977. *Property Rights: Philosophic Foundations*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Beer, Max. 1921. *The History of British Socialism*. London: The National Labour Press.
- Bennett, G. V. 1976. *The Tory Crisis in Church and State*. Oxford: Clarendon Press.
- Brailsford, H. N. 1976. *The Levellers and the English Revolution*. Manchester: C. Nicholls and Company.
- Braverman, Harry, 1974. *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York: Monthly Review Press.
- Brunner, O. 1956. 'Das "ganze Haus" und die alteuropäische ökonomick', In *Neue Wege der Sozialgeschichte*. Göttingen.
- Gavell, Stanlay. 1976. *Must We Mean What We Say?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Cherno, Melvin. 1958. 'Locke on Property'. *Ethics*, 68, pp. 51 - 55.
- Child, A. 1953. 'Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey', *University of California Publications in Philosophy*. Los Angeles: University of California Press.
- Copleston, F. 1963. 'Late Medieval and Renaissance Philosophy: the Revival of Pla-

- tonism to Suarez', In *A History of Philosophy*, III, 2, New York: Image Books.
- Copleston, F. 1964. 'Modern Philosophy: The British Philosophers, Hobbes to Paley'. In *A History of Philosophy*, v, 1, New York: Image Books.
- Cranston, Maurice. 1957. *John Locke, A Biography*, London: Longmans, Green.
- Daumbauld, Edward, 1969. *The Life and Legal Writings of Hugo Grotius*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Day, J. P. 1966. 'Locke on Property'. *Philosophical Quarterly*, 16, pp. 207 - 21.
- De pauw, Francis. 1965. *Grotius and the Law of the Sea*. University of Brussels; Editions de l'institut de sociologie.
- Dobb, Maurice. 1947. *Studies in the Development of Capitalism*. London: Routledge.
- Drive, Charles. 1928. 'John Locke'. In *The Social & Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age 1650 - 1750*, ed. F. J. C. Hearnshaw. London: G. G. Harrap.
- 185 Dunn, John. 1968. 'Justice and the Interpretation of Lock's Political Theory'. *Political Studies*, 16, 1, pp. 68 - 87.
- Dunn, John. 1969. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunn, John, 1971. 'Consent in the Political Theory of John Locke'. In *Life, Liberty and Property; Essays on Lock's Political Ideas*, ed. G. Schochet, pp. 129 - 161. Belmont, California: Wadsworth.
- Dunn, John. 1977. Review of *Anarchy, State, and Utopia*. *Ratio*, 19, 1, pp. 88 - 95.
- Dunn, John. 1978. 'Practising History and Social Science on "Realist" Assumptions'. In *Action and Interpretation*, ed. C. Hookway and P. Pettit. Cambridge: Cambridge University Press.
- Euchner, Walter, 1969. *Naturrecht und Politik bei John Locke*. Frankfurt am Main.
- Finley, M. I. 1973. *The Ancient Economy*. Berkeley: University of California Press.
- Fletcher, Eric. 1969. *John Selden 1584 - 1654*. London: Selden Society, Bernard Quaritch.
- Forbes, Duncan. 1975. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Franklin, Julian. 1978. *John Locke and the Theory of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fruin, Robert J. 1925. 'An unpublished work of Hugo Grotius's'. *Bibliotheca Visseriana*, v, pp. 3 - 74.
- Fulton, T. W. 1911. *The Sovereignty of the Sea* Edinburgh: William Blackwood.

- Gierke, Otto von. 1934. *Natural Law and Theory of Society*. 2 vols., tr. Ernest Barker. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gierke, Otto von. 1939. *The Development of Political Theory*. Tr. Bernard Freyd. New York: W. W. Norton.
- Gilby, Thomas. 1958. *The Political Thought of Thomas Aquinas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goldie, M. 1977. 'Edmund Bohun and *ius gentium* in the revolution debate, 1689 - 1693'. *Historical Journal*, 20, 3, pp. 569 - 586.
- Goldie, M. 1978. 'Tory Political Thought 1689 - 1714'. Cambridge University Ph. D. dissertation.
- Gonner, E. C. K. 1912. *Common Land and Inclosure*. London: Macmillan.
- Gough, J. W. 1973. *John Locke's Political Philosophy*. 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.
- Gough, J. W. 1976. 'James Tyrrell, Whig Historian and Friend of John Locke'. *Historical Journal*, 19, 3, pp. 581 - 610.
- Green, Thomas Hill. 1927. *Lectures on the Principles of Political Obligation*. London: Longmans, Green.
- Grene, Marjorie. 1963. 'Causes'. *Philosophy*, 38, pp. 149 - 159.
- Habermas, Jurgen. 1974. *Theory and Practice*. Tr. John V. Viertel. London: Heine-
mann.
- Hacking, Ian. 1975. *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hintikka, J. J. 1975. 'Theoretical and Practical Reason: an Ambiguous Legacy'. In *Practical Reason*, ed. S. Körner. Oxford: Basil Blackwell.
- Hinton, R. W. K. 1974. 'A Note on the Dating of Locke's Second Treatise'. *Political Studies*, 22, 4, pp. 471 - 478.
- Hinton, R. W. K. 1977. 'On Recovering the Original of the Second Treatise'. *The Locke Newsletter*, pp. 69 - 76.
- Hischmann, Albert O. 1977. *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press.
- Hohfeld, W. N. 1964. *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. New Haven: Yale University Press.
- Holdsworth, William. 1926. *A History of English Law*. 9 vols., 3rd edn. London.
- Hundert, Edward J. 1972. 'The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and history'. *Journal of the History of Ideas*, 33, 1, pp. 3 - 22.
- Hundert, Edward J. 1977. 'Market Society and Meaning in Locke's Political Philosophy'. *Journal of the History of Philosophy*, 15, January I, pp. 33 - 34.

- Jardine, Lisa. 1975. *Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joachim, H. H. 1970. *The Nicomachean Ethics*, ed. D. A. Rees. Oxford: The Clarendon Press.
- Kelly, Patrick. 1977. 'Locke and Filmer: Was Laslett So Wrong After All?' *The Locke New-sletter*, pp. 77 - 86.
- Kendall, Willmoore. 1965. *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*. Urbana: University of Illinois Press.
- Kenny, Anthony. 1975. *Will, Freedom and Power*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kenyon, J. P. 1977. *Revolution Principles: the Politics of Party 1689 - 1720*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, Jacob. 1968. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. Tr. Eva Braum. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Knight, W. S. M. 1925. *The Life and Works of Hugo Grotius*. London: Grotius Society Publications no. 4, Sweet and Maxwell.
- Kosman, L. A. 1964. 'The Aristotelian Backgrounds of Bacon's "Novum Organum"', Ph. D. dissertation, Harvard University.
- Krieger, Leonard. 1965. *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lamprecht, Sterling Powre. 1918. *The Moral and Political Philosophy of John Locke*. New York: Columbia University Press.
- Landes, David S. 1969. *The Unbound Prometheus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laslett, Peter, ed. 1949. *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*. Oxford: Basil Blackwell.
- Laslett, Peter. 1964. 'Market Society and Political Theory'. *Historical Journal*, 7, 1, pp. 150 - 154.
- Laslett, Peter, ed. 1970. *Locke. Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liddell, Henry and Scott, Robert. 1845. *Greek-English Lexicon*. London.
- Loemker, Leroy. 1972. *Struggle for Synthesis. The Seventeenth-Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Long, Philip. 1959. *A summary catalogue of the Lovelace collection of the papers of John Locke in the Bodleian Library*. Oxford: Oxford University Press.
- Lyons, David. 1970. 'The correlativity of rights and duties'. *Nous*, 4, pp. 45 - 55.
- Mabbott, J. D. 1973. *John Locke*. London: Macmillan.

- MacIntyre, Alasdair, 1962. 'A mistake about causality in social science', In *Philosophy, Politics and Society*, ed. P. Laslett and W. G. Runciman, series II. Oxford: Basil Blackwell.
- MacIntyre, Alasdair. 1974. *A Short History of Ethics*. London: Routledge & Kegan Paul. 187
- Mackie, J. L. 1976. *Problems from Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Middlesex: Penguin.
- MacLean, A. H. 1947. 'George Lawson and John Locke'. *Cambridge Historical Journal*, 9, 1.
- Macpherson, C. B. 1963. 'A Rejoinder to Viner'. *Canadian Journal of Economics and Political Theory*, 29, 4.
- Macpherson, C. B. 1972. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Macpherson, C. B. 1975. *Democratic Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Macpherson, C. B., ed. 1978. *Property*. Toronto: University of Toronto Press.
- Marx, Karl. 1970. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Tr. Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl. 1973. *Grundrisse*. Tr. Martin Nicholas. Middlesex: Penguin.
- Marx, Karl. 1976. 'The German Ideology'. In *Collected Works*. 50 vols., 5. London: Lawrence and Wishart.
- McKeon, Richard. 1937. 'The Development of the Concept of Property in Political Philosophy: A study of the Background of the Constitution'. *Ethics*, 48, pp. 297 - 366.
- Miller, David. 1976. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Montuori, Mario, ed. 1963. *A Letter concerning Toleration*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford, Basil Blackwell.
- Olivecrona, Karl. 1974a, 'Appropriation in the State of Nature; Locke on the Origin of property'. *Journal of the History of Ideas*, 35, 2, pp. 211 - 230.
- Olivecrona, Karl. 1974b. 'Locke's Theory of Appropriation'. *Philosophical Quarterly*, 24, 96, pp. 220 - 234.
- Olivecrona, Karl. 1975. 'The Term "Property" in Lock's Two Treatises of Government'. *Archiv fur Rechts und Sozialphilosophie*, 61, 1, pp. 109 - 115.
- Olivecrona, Karl. 1976, 'A note on Locke and Filmer'. *The Locke Newsletter*, 7, pp. 83 - 93.
- Olsen, Christopher. 1969. 'Knowledge of One's Own Intentional Actions. *Philosophical and Public Affairs*, 6, 1, pp. 3 - 25.

- Parry, Geraint. 1978. *John Locke*. London: George Allen & Unwin.
- Plumb, J. H. 1967. *The Growth of Political Stability in England 1675 - 1725*. London: Penguin.
- Pocock, J. G. A. 1967. *The Ancient Constitution and the Feudal Law*. New York: W. W. Norton.
- Pocock, J. G. A. 1975a. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.
- Pocock, J. G. A. 1975b. 'Early Modern Capitalism: the Augustan Perceptin'. In *Feudalism, Capitalism and Beyond*, ed. E. Kamenka and R. S. Neale. London: Edward Arnold.
- Pocock, J. G. A. 1979. 'The Mobility of Property and the Growth of Eighteenth Century Sociology'. In *The Theory of Property in the Western Tradition*, ed. Anthony Parel. Waterloo: Wilfred Laurier University Press.
- Polanyi, Karl. 1957. *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
- Pomps, Leon. 1975. *Vico*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 188 Ritchie, D. G. 1893. 'Locke's theory of property'. In *Darwin and Hegel*. London: Sonnenschein.
- Ryan, Alan. 1965. 'Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie'. *Political Studies*, 13, 2, pp. 219 - 230.
- Sargentich, Thomas, ed. 1974. 'Locke and Ethical Theory: two MS pieces', *The Locke Newsletter*, 5, pp. 24 - 31.
- Scanlon, Thomas. 1976. 'Nozick on rights, liberty, and property'. In *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1, 3 - 25.
- Schlatter, Richard. 1951. *Private Property. The History of an Idea*. London: Allen & Unwin.
- Schochet, Gordon. 1969. 'The Family and the Origins of the State'. In *John Locke: Problems and Perspectives*, ed. J. W. Yolton, pp. 81 - 98. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schochet, Gordon, ed. 1971. *Life, Liberty and Property; Essays on Lock's Political Ideas*. Belmont, California: Wadsworth.
- Schochet, Gordon. 1975. *Patriarchalism in Political Thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sidgwick, Henry. 1906. *Outlines of the History of Ethics*. London: Macmillan.
- Skinner, Quentin. 1965. 'History and Ideology in the English Revolution', *Historical Journal*, 9, pp. 151 - 178.
- Skinner, Quentin. 1969. 'Meaning and Understanding in the History of Ideas'.

- History and Theory*, 8, pp. 3 - 53.
- Skinner, Quentin. 1970. 'Conventions and the Understanding of Speech Acts'. *Philosophical Quarterly*, 20, pp. 113 - 138.
- Skinner, Quentin. 1971. 'On Performing and Explaining Linguistic Actions'. *Philosophical Quarterly*, 21, pp. 1 - 21.
- Skinner, Quentin. 1972. "'Social Meaning" and the Explanation of Social Action'. In *Philosophy, Politics and Society*, ed. P. Laslett, W. G. Runciman and Q. D. R. Skinner, series iv. Oxford: Basil Blackwell.
- Skinner, Quentin. 1974. 'Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action'. *Political Theory*, 2, pp. 277 - 303.
- Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steiner, H. 1977. 'The Natural Right to the Means of Production', *Philosophical Quarterly*, 21, pp. 41 - 49.
- Stocks, J. L. 1933. 'Locke's Contribution to Political Theory'. In *John Locke: Tercentenary Address*, ed. J. L. Stocks and Gilbert Ryle. Oxford: Oxford University Press.
- Straka, Gerald M. 1962. 'The Final Phase of Divine Right Theory in England'. *English Historical Review*, 77, pp. 305, 638 - 658.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Thomas, Keith. 1972. 'The Levellers and the Franchise'. In *The Interregnum: The Quest for Settlement 1646 - 1660*, ed. G. E. Aylmer, pp. 57 - 97. London: Macmillan.
- Thompson, M. B. 1976. 'The Reception of Locke's Two Treatises of Government 1690 - 1705'. *Political Studies*, 24, 2, pp. 184 - 191.
- Toulmin, Stephen and Janik, Allan. 1973. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster.
- Tribe, Keith. 1977. 'The "Histories" of Economic Discourse'. *Economy and Society*, 6, 3, pp. 314 - 343.
- Tribe, Keith. 1978. *Land, Labour and Economic Discourse*. Routledge and Kegan Paul. 189
- Tuck, Richard. 1979. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Unger, Richard. 1975. 'Technological and Industrial Organization; Dutch Shipbuilding to 1800'. *Business History*, 17, 1, pp. 56 - 73.
- Vaughn, C. E. 1925. *Studies in the History of Political Philosophy*. 2 vols. Man-

- chester; Manchester University Press.
- Viner, Jacob. 1963. "Possessive Individualism" as original sin'. *Canadian Journal of Economics & Political Theory*, 29, 4.
- von Leyden, Wolfgang. 1956. 'John Locke and Natural Law'. *Philosophy*, 31, pp. 23 - 35.
- von Leyden, Wolfgang. 1968. *Seventeenth-Century Metaphysics*. London; Duckworth.
- von Leyden, Wolfgang, ed. 1970. *Essays on the Law of Nature*. Oxford; Clarendon Press.
- Walzer, Michael. 1974. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. New York; Atheneum.
- Webster, Charles. 1976. *The Great Instauration*. London; Duckworth.
- Weisheipl, J. A. 1965. 'Classification of the Sciences in Medieval Thought'. *Medieval Studies*, 27, pp. 54 - 90.
- Wittgenstein, Ludwig. 1974. *Philosophical Investigations*. Tr. G. E. M. Anscombe. Oxford; Basil Blackwell.
- Yolton, John W. 1970. *Locke and the Compass of Human Understanding*. Cambridge; Cambridge University Press.
- Yolton, John W. 1977. *The Locke Reader*. Cambridge; Cambridge University Press.

索引

(所标页码为原书页码,即本书边码)

- A Letter Concerning Toleration*, by John Locke 洛克的《论宗教宽容》7, 151, 167—168, 176
- absolutism 绝对主义 53, 55—57, 85, 146, 171—174
- action 行动
~作为权利和义务的基础 10—11, 36, 27, 29—30; ~的概念 9—27; 一个人自己的~ 105—118, 121; 仆人的~ 135—145; 另可参见: person 人格; labour 劳动
- An Essay Concerning Human Understanding*, by John Locke 约翰·洛克的《人类理解论》4—28, 33—37, 40, 42, 59, 106—110, 115—117, 140
- Anderson, Perry 安德森, 佩里 149, 179
- Anscombe, G. E. M 安斯科姆, G. E. M 108
- Aquinas, Saint Thomas 阿奎那, 圣托马斯
action~论行动 111; charity~论慈善 132; law of nature~论自然法 64—65; practical reason~论实践理性 23; property~论财产 64—68, 72, 120—121, 157, 178—179; servant~论仆人 137, 47
- Arendt, Hannah 阿伦特, 汉娜 22, 109, 135
- Atistotle 亚里士多德 11, 21—22, 31, 37, 45, 56, 58, 84, 88, 90, 97, 111, 134—135, 147, 160
- Averroes 阿威罗伊 22
- Axtell, James 阿克斯特尔, 詹姆斯 5, 103
- Bacon, Francis 培根, 弗朗西斯 6, 12, 21, 23, 177—178
- Barbeyrac, Jean 巴贝拉克, 让
definition of property~对财产权的定义 7, 73, 75; moral science~论道德科学 5—9, 27, 30; on Hobbes~论霍布斯 74; 11, 12, 21, 31, 60, 71, 109, 113, 115—117, 124, 178
- Baxter, Richard 巴克斯, 理查德 42, 58, 179
- Becker, Lawrence 贝克, 劳伦斯 96
- Beer, Max 比尔, 马克思 177
- Bellarmino 贝拉明 23
- Bellers, John 贝勒斯, 约翰 144
- Bennett, G. V. 伯内特, G. V. 178—179
- Blackstone, William 布莱克斯通, 威廉 73
- Bodin, Jean 博丹, 让 55, 58
- Boecler, Johann Heinrich 波克尔, 约翰·海因里希 97, 125
- Boyle, Robert 波义耳, 罗伯特 15, 22—23, 177
- Brailsford, H. N. 布雷斯福德, H. N. 169
- Braverman, Harry 布雷弗曼, 哈利 140—142, 170
- Brunner, O. 布伦纳, O. 179
- Bruno, Giordano 布鲁诺, 乔尔丹诺 35
- Bullokar, J. 布洛卡, J. 174
- Cabet, Etienne 卡贝, 艾蒂安 89
- Campanella, Thommaso 坎帕内拉, 托马索 89
- capitalism 资本主义 79, 135—145, 149, 161, 169, 179
- Cavell, Stanley 卡维尔, 斯坦利 62
- Chamberlen, Peter 钱伯伦, 皮特 62
- Charity 慈善
Aquinas on 阿奎那论~ 132; duty of~的义务 43, 131—132, 137—138; Grotius on 格老秀斯论~ 84—85; Pufendorf on 普芬道夫论~ 91
- Cherno, Melvin 切尔诺, 梅尔文 153, 165
- Child, A. R. 查尔德, A. R. 24
- Cicero 西塞罗 71, 79
- Clarke, Edward 爱德华·克拉克 157
- Coles, E. 柯尔斯, E 174
- Common, English 英国公地 124—126, 130, 135, 137, 153—154

- communitas* 共有 65,69
 community, negative 消极共有 71,74—75, 86,96—97,125—126,153
 community, positive 积极共有 88,92—94, 96—97,125—129,151—154
Conduct of the Understanding, by John Locke 约翰·洛克的《理解能力指导散论》 140
 Convention Parliament 协商国会 157
 Copleston, F. 科普尔斯顿, F. 63,66
 Coste, Pierre 科斯塔,皮埃尔 5,43
 Cranston, M. 克兰斯敦 M. 132,146,178
 creationism 创造主义 58,110
 Cumberland, Richard 坎伯兰,理查德
 Common good~论共善 162—163; community, positive~论积极共有 127; God's maker's right~论上帝的制造者权利 41—42,78—79; justice~论正义 93—94; law of nature~论自然法 78,92; Locke and 洛克与~ 125; on Grotius~论格老秀斯; on Hobbes~论霍布斯,78; practical knowledge~论实践知识 11—12; property~论财产权 78—79,92—94; right to means of preservation~论对保存手段的权利 6, 27,95,98,113,153,173,178
 Daumbauld, Edward 邓姆邦德,爱德华 69—70
 Day, J. P. 戴, J. P. 3,96,114,138,179
 De Pauw, Francis 德·波夫,弗朗西斯 69, 77,178
 Descartes, René 笛卡尔,勒奈 21,23
 division of labour 劳动划分 140—145,167—170
 Dobb, Maurice 多布,莫里斯 140
dominium 占有 61,65,68—72,77,78—80, 111—112
 Driver, Charles 狄瑞福,查尔斯 48,124, 177—178
 Dunn, John 邓恩,约翰 ix,3,8,24,30,35, 38,41,49,50,53—54,63,96,100,109, 132,134,150,158—159,162,168,172—173,177—180
 duties 责任
 charity 慈善的~ 132; correlative 相关的~ 167; define a relation~定义了一个关系 10,34; definition of~的定义 109; entail natural rights~带来自然权利 4,61—64, 92; form~的形式 44—45; negative and positive 消极~与积极~ 4,61—64,71, 73—74,93,102—104,114—115; Newton on 牛顿论~ 29,32; origin in God~起源于上帝 39—43; performance of is freedom~的履行是自由的 43—44,107,110; exercise of in appropriation and use 通过私占和使用来履行~ 104; three primary 三项首要~ 45—50; workmanship model and 制造物模式与~ 9; 另可参见: law of nature 自然法; property 财产权; rights 权利; workmanship 制造物
 enclosure 圈地
 attacked by Locke~被洛克批判 153—154
Essays on the Law of Nature, by John Locke 约翰·洛克的《自然法辩难》 3—5,10,28, 36,38—50,101—104,107,122
 essence 本质 7,13—27,42,58,160
 Euchner, Walter 奥伊希纳,沃尔特 120
 Exclusion Crisis 排除危机 53—54
 family 家庭 57—59,133—136,148
 Filmer, Sir Robert 罗伯特·菲尔默爵士
 Grotius and 格老秀斯与~ 70,83; Locke and 洛克与~, ix,49,60—62,64,66,68, 78—79,96—100,107,111,125—127, 168,170,172—173,178; method~的方法 26; publications~的出版物 53—54; Pufendorf and 普芬道夫与~ 75; slavery and revolution~论奴隶制与革命 173—174; Suarez and 苏亚雷斯与~ 66; theory of property~的财产学说 58—59
 Finley, M. I. 芬利, M. I. 179
 Fleetwood, William 弗利特伍德,威廉 134
 Fletcher, Eric 弗莱彻,埃里克 77
 Franklin, J. 富兰克林, J. 172,178,180
 Fruin, Robert 弗鲁因,罗伯特 69
 Fuleon T. W. 富尔顿, T. W. 77
 Galileo 伽利略 23
 Gerson, Jean 吉尔森,杰 65
 Gierke, Otto Von 基尔克,奥托·冯 178—

- 179
 Gilby, Thomas 吉尔比, 托马斯 121
 Goldie, Mark 高迪尔, 马克 177—179
 Gonner, E. C. K. 高纳, E. C. K. 125, 129, 135, 154
 Gough, J. W. 高夫, J. W. 6, 53, 178
 Government 政府, 参见 political society 政治社会
 Green, T. H. 格林, T. H. 121, 125, 178
 Grene, Marjorie 顾林, 马乔里 20
 Grenville, D. 格伦维尔, D. 48, 109
 Grotius, Hugo 格老秀斯, 胡果
 absolutism ~ 的绝对主义 85, 172; and
 Cumberland ~ 与坎伯兰 93—94; and
 Locke ~ 与洛克 97—100, 122—123, 125—
 126; community ~ 论共有 153; Filmer on
 菲尔默论 ~ 54; justice ~ 论正义 81, 84—
 85; labour ~ 论劳动 81—82; law of nature
 ~ 论自然法 44, 82—83; liberty ~ 论自由
 70, 112; money ~ 论货币 147; polity ~ 论政
 制 81, 85; property, common ~ 论共有财
 产权 69—70; property, origin of ~ 论财产
 权的起源 71, 80—82; property, private ~
 论私有财产权 69—70, 79, 81—83, 112—
 114; rights ~ 论权利 70—72, 83—84, 182;
 servant ~ 论仆人, 137—139, 143—144; su-
 um ~ 论所属 80—85, 112—114; theory and
 prudence ~ 论理论与审慎 30—32; 5—6,
 12, 55, 64, 73—75, 77—78, 86—92, 102,
 104, 112—114, 118—119, 121, 127, 129,
 131—133, 140, 157, 168, 171, 173, 178
 Hanerms, Jurgen 哈贝马斯, 尤尔根 22, 30
 Hacking, Ian 哈克, 伊恩 15, 24
 Hartlib, S. 哈特利布, S. 144
 Heemskerck, Jacob van 海姆斯凯克, 雅克布·
 凡 68
 Hintikka, J. J. 欣蒂卡, J. J. 24, 59, 121, 179
 Hinton, R. K. W. 希尔顿, R. K. W. 178
 Hirschmann, A. O. 赫希曼, A. O. 179
 Historical arguments 历史性论证, ix, 28—
 33, 54, 80—83, 87—88, 146—154, 91,
 146—154, 165—166
 Thomas Hobbes 霍布斯, 托马斯 6, 12, 23—
 24, 30, 47, 49, 71, 73—74, 78—79, 86—
 87, 90, 97, 127, 133, 144, 172
 Hohfeld W. N. 霍菲尔德, W. N. 61
 Holdsworth, William 霍尔兹沃思, 威廉 122,
 169
 Hooker, Richard 胡克, 理查德 5, 28, 38—39,
 44, 58, 101, 110, 161—162, 178
 Hundert, Edward J. 汉德尔特, 爱德华·J.
 100, 110, 120, 136, 138, 149, 169, 179
 Idea, archetype 原型观念 9, 12—27, 29, 33—
 34
 Idea, ectype 摹本观念 9, 12—27, 29, 33
 inheritance 继承 133—135
 Ireton 埃尔顿 174
 ius 法权 61, 68, 70—72
 ius ad rem 向物权 67—68, 113
 ius in re 对物权 67, 71, 97, 113
 Janik, Allan 雅尼克, 艾伦 177
 Jardine, Lisa 贾丁, 丽莎 12
 Joachim, H. H. 乔基姆, H. H. 11
 justice 正义
 Cumberland 坎伯兰论 ~ 93—94; funda-
 mental principle ~ 的根本原则 118; Grotius
 格老秀斯论 ~ 81—85; labour and 劳动
 与 ~ 145; learning 学习 ~ 176; political soci-
 ety 政治社会的 ~ 167, 176; Pufendorf 普芬
 道夫论 ~ 87—91; Suarez 苏亚雷斯论 ~ 66—
 67; 103, 150—151, 154; 另可参见: law of na-
 ture 自然法
 Kelly, Patrick 凯利, 派崔克 55, 96—97, 126,
 178—179
 Kendall, Willmore 肯德尔, 威尔莫 95, 115,
 165
 Kennett, B. 肯尼特, B. 5
 Kenny, Anthony 肯尼, 安东尼 117
 Kenton, J. P. 凯尼恩, J. P. 172, 177—179
 Kerswy, J. 柯赛, J. 174
 King, Richard 金, 理查德 x, 30, 170
 Knight, W. S. M. W. S. M. 耐特, 68, 70, 77
 Kosman, L. A. 科斯曼, L. A. 21—22
 Krieger, L. 克里格, L. 72
 labour 劳动
 Cumberland 坎伯兰论 ~ 92—93; defini-
 tion of ~ 的定义 108—110; Grotius 格老秀
 斯论 ~ 81—82; in political society 政治社会
 中的 ~ 152—154, 167—170; product of ~ 产

- 物 116—131, 147—149, 179; Pufendorf 普芬道夫论 ~ 87—89; servant 仆人的 ~ 135—146; value ~ 的价值 144—145; 另可参见: making 制造
- Lamprecht, S. P. 兰普雷克特, S. P. 49
- Lamdes, David 兰德斯, 大卫 140, 142, 146
- Language 语言 13—16, 18—19, 23, 25—26, 32
- law, civil 市民法 10, 151, 153, 158, 162—174
- law of nature 自然法
 Aquinas 阿奎那论 ~ 65; basis of natural rights ~ 作为自然权利的基础, 3—4, 43—45, 59—60, 62—64, 95—96, 101—104; basis of *Two Treatises* ~ 作为《政府论》的基础 6—9, 53—55; Cumberland 坎伯兰论 ~ 92—93; defended against Filmer 反驳菲尔默的批判 57—59; derivation of ~ 的来源, 38—50; dictates common property ~ 要求共有财产权 61—64, 101—104; family 家庭的 ~ 133—135; Filmer's criticism 菲尔默对 ~ 的批判 54; Grotius 格老秀斯论 ~ 82—83; inheritance 继承的 ~ 133; liberty 自由与 ~ 43—44, 111—113, 128; limits property ~ 限制财产权 62—64, 72, 118—119, 121—124, 129—132, 147—154, 166—174; moral science ~ 的道德科学 10—11, 33—34; obligation ~ 义务 39—43, 53—54; political society 政治社会与 ~ 162, 166—167, 170—172; practical reasoning 实践推理与 ~, 44—45, 104—111, 121—122, 131; preservation 保存与 ~ 44—45, 62—64; Pufendorf 普芬道夫论 ~ 73—76, 86, 89; relation to civil law ~ 与市民法的关系 30; revolution 革命与 ~ 172—174; three natural laws 三项 ~ 44—50; 另可参见: duties 义务; preservation 保存, workmanship 制造物关系
- Lawson, George 劳尔森, 乔治 172, 179, 180
- Leibniz, G. 莱布尼茨, G. 12, 35, 77, 115—116
- liberty 自由 30—31, 43—45, 48, 70, 106—114, 127—128, 159, 161—164, 166, 174
- Lilburne, J. 利尔伯恩, J. 169
- Loemker, Leroy 莱姆克, 勒罗伊 58, 66
- Lyons, David 里昂, 大卫 83
- Mabbott, J. D. 马博特, J. D. 41, 136
- MacIntyre, Alasdair 麦金太尔, 阿拉斯戴尔 47, 64
- Mackie, J. L. 麦凯, J. L. 19, 130, 165
- MacLean, A. H. 麦克莱恩, A. H. 172, 180
- Macpherson, C. B. 麦克弗森, C. B. 46, 61, 79, 99, 100, 116, 124, 131—132, 136—138, 142—143, 149, 152, 154, 169, 170, 172, 176—177, 179
- making 制造, 22—24, 36—42, 58—59, 105, 108—111, 116—130, 140—142, 157—162, 170
- Max, Karl 马克思, 卡尔 63, 131, 140—141
- master 主人, 参见 servant 仆人
- McKeon, Richard 麦基翁, 理查德 56, 110
- Miller, David 米勒, 大卫 145, 163
- modes 情状 7, 9—27, 31—32, 160
- Molina, Luis de 莫利纳, 德路易斯 66
- Moltneux, W. 莫利纽克斯, W. 168
- money 货币 146—154
- Montouri, W. 蒙托里, W. 151
- moral science 道德科学 5—12, 16, 19—34, 37, 40—43, 48, 174—176
- More, Saint Thomas 莫尔, 圣托马斯 89
- Nelson, William 尼尔森, 威廉 113, 125
- Newton Isaac 牛顿, 艾萨克 23, 3—7, 42—43, 58, 178
- Nozick, Robert 诺齐克, 罗伯特 3, 85, 91, 96, 116, 126, 165
- Obligation, theory of 义务学说 10, 33—34, 39—43, 47—48, 57—59, 73—74, 131—135, 166—167; 另可参见: law of nature 自然法
- Ockham, William 奥卡姆, 威廉 23, 65
- Olivecrona, Karl 乌利韦克罗纳, 卡尔 80, 85—86, 95—96, 112, 116, 119—120, 125, 130, 165, 178—179
- Olsen, Christopher 奥尔森, 克里斯多夫 108
- Overton, Richard 奥弗顿, 理查德 169, 179
- Parker, Henry 帕克, 亨利 179
- Parry, Geraint 帕里, 杰兰特 179
- Paulus 保卢斯 118, 139
- Penn, William 佩恩, 威廉 179
- Perkins, William 珀金斯, 威廉 138
- person 人格 105—111, 120, 135—145, 164
- Petty, William 佩蒂, 威廉 174

- Plato 柏拉图 22, 88
- Plumb, J. H. 普朗, J. H. 173
- Pocock, J. G. A. 波考克, J. G. A. 177, 179
- Polanyi, K. 波兰尼, K. 161, 169, 172, 179
- political society 政治社会
 ends of ~ 的目的 161—163, 167; forms of ~ 的形式 160; government's role 政府的作用 164—170; man-made 人造 157—161; members of ~ 的成员 159, 161—162; motive to enter 进入 ~ 的动机 146—151; property and 财产权与 ~ 164—174
- Pompa, Leon 庞帕, 里昂 24
- practical knowledge 实践知识 11, 17, 21—24, 28, 33—34, 38, 140, 143
- preservation 保存 4, 45—48, 60—65, 73, 116—130, 158—160, 162, 165, 166—174; 另可参加: law of nature 自然法; right to means of preservation 对保存手段的权利
- primogeniture 长子继承制 134, 143, 146, 169
- property 财产权
 based on an act 基于一项行动的 ~ 34; concept ~ 的概念 3—7, 10, 42; defend ~ 的释义 60—61, 68, 70, 72, 76—79, 88, 111—116, 118—119, 128—130, 171—174, 176
- Property, common 共有财产
 Aquinas 阿奎那论 ~ 65; Cumberland 坎伯兰论 ~ 78—79, 92—94; definition ~ 的定义 60—64, 128—130; expressed in rights 通过权利表述的 ~ 62—64, 67—68; Filmer 菲尔默论 ~, 54; Grotius 格老秀斯论 ~ 69—71; limits ~ 的界限 147—154; political society 政治社会中的 ~ 164—170, 175; Pufendorf 普芬道夫论 ~ 72—73, 75—76, 88—89; Selden 塞尔登论 ~ 77—78, 91—92; Strauch 斯特劳克论 ~ 75—76; Suarez 苏亚雷斯论 ~ 68, 80; use of ~ 的使用 95—96, 116—130; 97—100, 103, 105, 115, 133—135; 另可参见: inclusive rights 排他性权利
- Property, compact theory of 财产权的约定论
 Cumberland 坎伯兰论 ~ 92—93; Grotius 格老秀斯论 ~ 55, 81—82; Locke 洛克论 ~ 98—100, 121, 125—127, 129—130, 146, 151—154; Pufendorf 普芬道夫论 ~ 75, 86—89; Selden 塞尔登论 ~ 91
- Property, conventional (in political society) 约习性财产权(在政治社会中)
 distribution ~ 的分配 162—163, 165—171; Grotius 格老秀斯论 ~ 85; is common in political society ~ 在政治社会是共有的 103—104, 161—174; legitimacy ~ 的正当性, 168; means to public good ~ 是实现共同善的途径 161—163, 175; private property is conventional 私有财产是约习性的 99—100, 129—130, 146—154, 162, 164—170; Pufendorf 普芬道夫论 ~ 73—74, 88—91; regulation 对 ~ 的调整 162—163; seventeenth century property relations 17 世纪的财产权关系 169—170; types of ~ 的类型 168—169
- property in 对某物的财产权 3, 63—64, 67, 80, 95—96, 105, 111—113, 118—120, 122—123, 133—135, 147, 151—154
- property, origin of 财产权的起源
 Aquinas 阿奎那论 ~ 65; Cumberland 坎伯兰论 ~ 92—94; Grotius 格老秀斯论 ~ 71, 80—83; Pufendorf 普芬道夫论 ~ 74—75, 86—89; Selden 塞尔登论 ~ 91—92; Suarez 苏亚雷斯论 ~ 68, 80; 55—64, 60—64, 95—124, 145—157
- Property, private 私有财产
 Cumberland 坎伯兰论 ~ 93—94; definition ~ 的定义 99, 122—124; evil ~ 的邪恶 103—104, 150, 175—176; Filmer 菲尔默论 ~ 54, 56—58; Grotius 格老秀斯论 ~ 69—71, 81—83; political society 政治社会 168—170; Pufendorf 普芬道夫论 ~ 72—75, 88—91; Selden 塞尔登论 ~ 77—78, 91—92; 3, 103, 146
- Proprietas 财产(拉丁文) 65, 69—70, 72, 78—79, 80, 82, 113
- prudence 审慎 11, 12, 28—33, 48, 166
- Pufendorf, Samuel 普芬道夫, 塞缪尔
 biography ~ 的生平 71; charity ~ 论慈善 91—92, 132; Cumberland and 坎伯兰与 ~ 93—94; definition of ~ 对财产权的定义 72, 77, 88, 111—113; division of labour ~ 论劳动分工 140; justice ~ 论正义 87—91; labour ~ 论劳动 87—89; law of nature ~ 论自然法 73—76, 86, 89; Locke's reply to 洛克对 ~ 的回应 95—99, 122—123, 125—126; ~ money 论货币 147; obligation ~ 论义务

73—74,86; on Filmer~论菲尔默 75; on Grotius~论格老秀斯 86—90; origin of property~论私有财产权 72—74,79,88—91,112—114; *suum*~论所属 86,90; theory and prudence~论理论与审慎 30—32; 5,6,9—10,12,18,23,27—28,42,44,48—49,55,100—101,104,117—121,127,129,133,143—144,146,150,153,157,166,168,171,172—173,178—179
Putney, Army debates 普特尼大辩论,174

Rainborough 雷恩巴勒 174

Rastell, J. 雷斯特尔, J. 174

Reasonableness of Christian, by John Locke 约翰·洛克的《基督教的合理性》47

relations 关系 4,7,9—27,29—34

resistance 反抗 53,55,62,85,146,166,168—174

revolution 革命,参见 resistance 反抗

rights, objective and subjective senses 客观意义与主观意义上的权利 7,10,25,34,47,60,65—67,70

rights, active and passive 积极性权利与消极性权利 83—84,89—90,114—115,172

rights, civil 市民权利 10,165,167—174

rights, derived from law of nature 来自于自然法的权利,3,4,50,59—64; 另可参见: law of nature 自然法; workmanship 制造物关系

rights, exclusive 排他性权利

completes an inclusive right~实现了一项包容性权利 61—64,122—123,129—130; Cumberland 坎伯兰论~92—94; definition~的定义 61—64; family right 家庭权利,133—135; Grotius 格老秀斯论~70—71,82—83,85; in action 对行动的~108—109; in *Essays on the Law of Nature* 《自然法辩难》中的~101—104; in political society 政治社会中的~167—170; in products of labour 对劳动产物的~117—130; Pufendorf 普芬道夫论~73—74,90—91,113; 另可参见: property in 对某物的财产权; property, private 私有财产权, rights, maker's 制造者的权利

property, inclusive 包容性权利

and exclusive rights~与排他性权利

67—68,75—77,122; charity 慈善 132; Cumberland 坎伯兰论~79,92—94; definition of property~的定义 61—64; end of unconsented use 未经同意而使用的目的 151—154; exercise~的行使 95—130; Grotius 格老秀斯论~71,83—84; in political society 政治社会中的~164—174; Strauch 斯特劳克论~75—76; Suarez 苏亚雷斯论~67—68; 另可参见: property, common 共有财产权; right to means of preservation 对保存手段的权利

right, maker's 制造者权利

Aquinas 阿奎那论~121—122; God's 上帝的~40—42,58—59,62,78; in action 对行动的~108—110; in products of labour 对劳动产物的~115—130; man's 人的~105; servant's 仆人的~135—145; 另可参见: making 制造; property in 对某物的财产权

rights of fatherhood 父亲身份的权利 57—59

rights of private dominion 私人占有的权利 55—57,59—64,68,70,75,96,133,136—145,169—170

rights to means of preservation 对保存手段的权利

charity 慈善 132,137—138; civil rights' foundation 公民权利的基础 163,166—167; Cumberland 坎伯兰论~78—79,92—94; family 家庭 133—135; from law of nature 来自于自然权利的~62—64; from Scripture 来自于圣经的~60—61; in use~的运用 115—130; are common property~是共有财产权 64; not renounced in political society~在政治社会中没有被放弃 151—154,166—170; rights of revolution 革命权 170—174; 另可参见: law of nature 自然法; preservation 保存; rights, inclusive 包容性权利

Ritchie, D. G. 里奇, D. G. 135—136,145

robbery 抢夺 97,125—128

Ryan, Alan 瑞安, 艾伦 116,131,136,138,142—143,149,169,173,179

Sargentich, Thomas 萨金梯斯, 托马斯 105

Saxby, E. 塞克斯比, E. 174

Scanlon, Thomas 斯坎伦, 托马斯 99,165

- Schlatter, Richard 施拉特,理查德 100,178
- Schochet, Gordon 肖切特,戈登 56,133—134,165
- Selden, John 塞尔登·约翰 77—79,88,91—92,95,97—99
- Self-interest 自我利益 47—50,101—104
- Servant and slave 仆人与奴隶 56—57,82,92,111—114,135—146,154,161,173—174
- Shaftesbury, first Earl of 沙夫茨伯里伯爵一世 146
- Sidgwick, Henry 西季威克,亨利 92
- Skinner, Quentin 斯金纳,昆廷 IX,33,63,66,82,177—179
- slave 奴隶,参见 servant 仆人
- Socrates 苏格拉底 97
- Some Considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, by John Locke 约翰·洛克的《论降低利息和提高货币价值的后果》140,149
- Some Thoughts concerning Education*, by John Locke 约翰·洛克的《教育片论》103,150,176
- Some Thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman*, by John Locke 约翰·洛克的《关于一个绅士的阅读与教育的漫谈》28
- Soto, Domingo de 索托,多明戈·德 66
- Spinoza, B. 斯宾诺莎,B. 12
- Steiner, H. 斯泰纳,H. 63
- Stillingfleet, Edward 蒂林弗利特,爱德华 4
- Stocks, J. L. 斯道克斯,J. L. 177
- Straka, Gerald M. 斯特拉卡,杰拉尔德·M 178—179
- Strauch, Johann Heinrich 斯特劳克,约翰·海因里希 75—76
- Strauss Leo 施特劳斯,列奥 63
- Suarez, Francisco 苏亚雷斯,弗朗西斯科
common property~论共有财产权 67—68;contrast with Pufendorf~与普芬道夫的比较 76—77;distribution of property~论财产权的分配 171;end of government~论政府的目的 162—163;*ius ad rem* and *ius in re*~论向物权与对物权 67;justice~论正义 66—67,84;~law of nature 论自然法 41—42;private property is conventional~论私有财产是约习性的 98;property defined~对财产权的限定 112—114;property in~论对某物的财产权 80;right, active~论主动权利 84;~right, subjective 论主观权利 66—68;23,49,58,71,74,88,111,137,175,178—179
- summ* 属己 80—81,83,85—86,90,112—114
- Thomas, Keith 托马斯,基思 138,141,169
- Thompson, M. B. 汤普森,M. B. 177,179
- Toland, John 托兰德,约翰 35
- Toulmin, Stephen 图尔明,斯蒂芬 177
- traducionsim 传殖说 58
- Tribe, Keith 特赖布,基思 134,136,140,143,149,169,179
- Tyrrell, James 泰伦尔,詹姆斯 6,53,97—98,126,178
- Unger, Richard 昂格尔,理查德 141
- value 价值 116,144—145
- Vaughn C. E. 沃恩,C. E. 117
- Velthuysen, Lambert 维尔图伊岑,朗伯 87,125
- Vico, G. 维科,G. 12,23—24,27,32,58
- Viner, Jacob 维恩,雅各布 116
- Vitoria, Francisco 维多利亚,弗朗西斯科 66
- Von Leyden, W. 凡·列登,W 6,38,48,66,121
- Wallis, John 沃利斯,约翰 6
- Walzer, Michael 沃尔泽,迈克尔 109
- Webster, Charles 韦伯斯特,查尔斯 179
- Weisheipl, J. A. 魏胥普尔,J. A. 12
- Welwood, William 威尔伍德,威廉 77
- Whicchote, Benjamin 惠奇科特,本杰明 178
- Wittgenstein, L. 维特根斯坦,L. 16,177
- Wollaston, William 沃拉斯顿,威廉 58,117,120
- Woodhouse, A. S. P. 伍德豪斯,A. S. P. 113,174
- workmanship 制造者关系
analogy between God and man 上帝与人的类比 9,109—110,116—17,140—141,170;Aquinas 阿奎那论~121;basis of natural law and natural rights~是自然法与自然权利的基础 4,7—9,34—50,59,62,

175; conceptual analysis of 对~概念性分析 10, 11, 14, 16—27, 34—35; defended against Filmer 用~反驳菲尔默 55, 57—59; God as maker 上帝作为制造者 35—38; man as God's property 人作为上帝的财产 4, 37, 39; 55, 131, 160—161; 另可参加: making 制造, property 对某物的财产权,

right, maker's 制造者的权利

Yolton, John 约尔顿, 约翰 3, 8—9, 13, 15—17, 21—22, 24—26, 32—33, 38, 41, 47, 100, 106—108, 126, 179

Ziegler, Caspar 齐格勒, 卡斯珀 97, 126



岁月不居，
近世大哲严复
对孟德斯鸠法哲学巨著之创造性译评，
忽焉以至百年，
然事业未竟。
译丛命名为“法意”，
旨在承续先哲，
系统译介西学，
以展呈西法之精神谱系。

<http://www.ep.com.cn>

ISBN 978-7-100-10265-0



9 787100 102650 >

定价：42.00 元