

【马克思主义基本理论】

契约论批判：从黑格尔到马克思

王贵贤

【摘要】契约论是近代政治哲学的核心,通过“公意”为国家的合法性提供有效辩护。然而,黑格尔通过对“任性”和“意志”、“共同意志”和“普遍意志”的区分限定了它的适用范围,即它能够为市民社会中主体活动提供辩护,但不能证成国家的合法性,因为他的有机国家论的理论基础统一了普遍的实体性的客观自由和基于个人知识和他追求特殊目的的主观自由。马克思对契约论的批判是彻底的,他一方面论证了基于契约论的国家本质上是“虚幻的共同体”,另一方面证明了以契约论为基础的市民社会仍然是人的异化和不平等的根源。因此,马克思通过对市民社会的批判和超越既为唯物史观奠定了唯物主义的基础,也为它确定了理论出发点,即“社会的人类”或“现实的个人”。

【关键词】市民社会;人类社会;契约论

【作者简介】王贵贤,清华大学马克思主义学院副教授,清华大学高校德育研究中心副教授。

【原文出处】《马克思主义与现实》(京),2020.1.76~82

【基金项目】本文为北京市哲学社会科学项目“习近平新时代中国特色社会主义思想的哲学基础研究”[项目编号:17KDB037]、国家社会科学基金项目“马克思法律思想的逻辑演进及其现实意义研究”[项目编号:15BKS016]的阶段性研究成果。

唯物史观是马克思的两大发现之一,其独特性在于,“旧唯物主义的立脚点是市民社会,新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类”^①。“旧唯物主义”指的是以费尔巴哈为代表的传统唯物主义。不过,马克思紧接着在《德意志意识形态》中宣称,“当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候,历史在他的视野之外,当他去探讨历史的时候,他不是一个唯物主义者”,在社会历史领域,费尔巴哈“重新陷入唯心主义”。^②即是说,作为“旧唯物主义的立脚点”的市民社会本质上是唯心主义的。费尔巴哈之所以在社会历史领域是“唯心主义”的,就在于他将“抽象的人”视为社会历史的主体。马克思的历史观是“唯物主义”的,因为社会主体是“社会的人类”或“现实的个人”。

马克思走向历史唯物主义的第一步是他“颠倒”了黑格尔关于“市民社会和国家”关系的论断。马克

思一方面通过批判黑格尔“国家决定市民社会”来确立市民社会在社会历史分析中的基础性地位;另一方面通过批判市民社会找到了“现实的个人”。然而,无论是黑格尔批判契约国家论,还是马克思对国家和市民社会的分析,都离不开“契约论”这一“中介”。黑格尔对契约国家论进行了批判,但他的批判是不彻底的甚至是错误的;马克思在分析黑格尔批判的基础上,对契约论及其构成要素进行了全面、彻底的反思。马克思正是以国家与市民社会的关系为切入点,通过对“契约论”解读、反思和批判走向了历史唯物主义。

一、市民社会与契约国家论

十七八世纪被称为社会契约论的“伟大时代”。但是,所谓的社会契约论“实际上应该被称为政治契约理论”,亦或是契约国家论。^③如果仅仅根据契约论在近代政治哲学中的理论功用,那么这种看法是

准确的,因为它旨在解决“政治义务”“政治权威”及其适用范围,以及其中人与国家(政府)之间的关系等问题。^④不过,如果将其置于政治社会学和思想史语境中考察,这种观点显然规避了契约国家论“何以可能”的问题。

梅因认为,从古代社会向近代社会的转型可以概括为“从身份到契约”的转变过程。人们大多是从政治哲学(法哲学)的角度考虑和应用这一论断的,但梅因明确指出,在这个社会发展过程中,“‘个人’不断地代替了‘家族’,成为民事法律所考虑的单位”^⑤。就是说,“从身份到契约”的变化首先是行为主体在法律领域的变化。只不过,这个变化很快从民事(私法)领域拓展到了政治(公法)领域。实际上,梅因的这种创造性描述已经在格老秀斯等古典自然法学家那里成为一种理论突破,即属于人类的“物”是经过“个体的占有、使用,才能成为所有权”,而个体通过占有、使用以及交易确立社会关系时要达成的契约体现的是人的“自然自由”,其中“个人意志”最终要考虑“政治社会的建立”。^⑥换言之,一个国家的政府能够体现“自然自由”并具有合法性,关键在于它体现了“主体权利”或“个人意志”,是个体“自由选择”的结果。^⑦

这种自由选择表面看来仍然体现的是“个人的”或“特殊的”意志,但国家作为一种“社会契约”,要求每个人“都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下”^⑧。但卢梭在《社会契约论》中提出的个人自由的保全问题及其解决方案都非常模糊,其中最难处理的问题就是“公意”。^⑨究竟什么是“公意”?在卢梭那里,“公意”包含两层含义:一方面,它是一套不受激情所左右并为一个社会或共同体中的所有人都向往和追求的关于如何正确行动的观点,其隐含的前提是共同体成员对其所属的共同体有一种认同感和归属感;另一方面,人们之所以能够认同共同体,原因在于存在一种共情,因为人们都追求社会正义,人们可以追求个人利益,但前提是

当他追求私利的同时能够让共同体其他成员受益。因此,卢梭把社会成员权利的实现、社会正义的保障以及维护它们的方式——法律的制定,都建基于公意之上。^⑩概言之,“公意”指的是作为社会契约的政治社团成员的所有公民的意志。^⑪康德基本上延续了卢梭的社会契约论,只是让契约国家论的内容变得更加明晰,甚至论证了市民社会与政治社会的衔接。^⑫契约国家论在罗尔斯等人的努力下在当代得到了复苏。尽管罗尔斯主要用“理性选择”来取代“意志”,但意志仍然是契约国家论的潜在前提。^⑬

总之,在契约国家论传统中,存在一个共同的“内在一致的道德形而上学”前提,即通过个人意志向公意的过渡来证成政治国家的合法性。^⑭不过,契约国家论尽管基于个人意志的道德形而上学,但在社会层面它立足于市民社会理论。马克思在《1857-1858年经济学手稿》中指出:“平等和自由不仅在以交换价值为基础的交流中受到尊重,而且交换价值的交换是一切平等和自由的生产的、现实的基础。作为纯粹观念,平等和自由仅仅是交换价值的交换的一种理想化的表现;作为在法律的、政治的、社会的关系上发展了的东西,平等和自由不过是另一次方上的这种基础而已。”^⑮

因此,市民社会中的交往活动培养了人的独立意识和自由人格,这种个体自由被升华为自由意志之后,成为契约国家论的基础。契约国家论相较于市民社会中的契约理论的复杂之处在于,它涉及的不仅是个体与个体之间的关系,而是个体与国家之间的权利让渡问题。

二、黑格尔对契约论的继承和反驳

黑格尔的国家论与契约国家论既有联系,也有区别,尽管他对契约国家论进行了严厉的批判,但他“既大大地强化了也大大地削弱了”它。^⑯二者的联系主要体现在,它们都强调人的自由,并将个体自由视为一种即使不是首要的也是不可或缺的重要价

值。但黑格尔的国家论常常被误解为极权主义国家的,因为在国家的合法性基础、国家维护的价值取向上与契约国家论存在巨大差异。

从国家合法性维度来看,黑格尔尽管对契约国家论提出了批评,但这种批评并非否定国家本身,而是否定它的基础——契约。一方面,他通过区分霍布斯、卢梭和康德等的契约论与他的契约论来否定前者的合理性;另一方面,他通过其有机国家论来否定契约国家论。结合黑格尔哲学的系统性结构,可以看出他对契约国家论的两种批判。

(一)黑格尔反对契约国家论:结构性原因

黑格尔对契约国家论的批驳,首先应该从意志论的维度考察。但鉴于《法哲学原理》结构的系统性,就应该在其整个(客观精神)的理论结构内分析他对契约国家论的批判。

黑格尔对待契约论的态度是辩证的,这与他的契约论的丰富内容有关。在诺里斯看来,黑格尔关于契约的论述涉及三方面内容:一是在人际交换领域中作为主导原则的契约理论;二是婚姻关系中的契约论;最后是为国家合法性提供辩护的契约论。黑格尔只是反对滥用契约理论,而不是完全反对契约。对于契约在市民社会领域内的应用,黑格尔不但支持而且认为是必要的,不过他坚决反对用契约来解释婚姻和国家。^①

黑格尔在“抽象法”中专门设置《契约》章^②,而且提到了契约在市民社会的现实应用。从整体结构角度来看,作为抽象法环节的契约既然能够应用于市民社会领域,为何不能应用于政治国家呢?黑格尔拒绝契约进行单一化理解,同时试图揭示出契约在“财产、个体性和社会关系的多维度理解”^③。他在“抽象法”中对《契约》的讨论主要集中在“人际”之间的交换,“契约双方当事人互以直接对立的人相对待”^④。不过,这种“人际”交换中体现的是“人格”的一种转换,它是抽象的,没有任何具体的内容。或者说,在“抽象法”中讨论履行契约时,实质上只是讨

论履行契约的“形式,(人的)非主体性”^⑤。然而,这种抽象的“人”必须现实化,需要与“社会纽带”结合起来。但是,这一抽象“人格”的现实化过程就是“(自我)意志”不断向前发展的过程,这只有到了“伦理”阶段才能真正实现。抽象的“人格”只有到了市民社会阶段才具有丰富内容,抽象的理念才能够具体化。

契约在市民社会中如何发挥作用呢?黑格尔认为,市民社会包含两个基本原则,即“特殊性原则”和形式的“普遍性原则”。在市民社会,每个成员即“市民”都要满足自己的需要,他本身就是目的,必须拥有这种“特殊性”,因为只有在这种特殊性中人的“主观自由”才能发展起来。不过,人毕竟是生物性存在,仍受到“自然必然性”的支配,有维持生命和生计多种需要。但是,近代市民社会已经发展为一个分工发达的体系,其中个体的多种需要不可能完全自我满足,因此必须参与到交换之中。这种交换需要“契约”保障市民需要的满足。但是,市民本身是“自然必然性和任性的混合体”^⑥,只有基于“任性”的契约才保证了人的“特殊性”需要,实践了“特殊性原则”,“抽象法”阶段的抽象“人”(Person, person)才经由“主体”(道德阶段)和“家庭成员”发展至一个真正的“具体的观念”或者说具体的“人(Mensch, human being)”^⑦。其中,“任性”是不可或缺的构成要素,它的体现形式就是“契约”,契约就是“从任性出发”的。^⑧

既然体现个体“任性”的契约是市民社会环节最重要的内容之一,那么它就不可能再成为“国家”的辩护理由。一方面,契约的“任性”属性与国家的“理性”属性是不相符的;另一方面,市民社会的特殊性原则必须升华为国家的具体普遍性,作为市民社会阶段重要但需要“扬弃”的原则和内容不能全部保留到“国家”阶段。它只属于市民社会,因而只能成为向国家发展的一个环节。这是由黑格尔的逻辑结构决定的。

(二)黑格尔反对契约国家论:基于意志论的批判

在黑格尔那里,契约论尽管是在“抽象法”中讨论的,但它最终是在市民社会阶段现实化的。当然,这与他的理论结构有关,因为所有关于内在情感和意志的内容最终都应该对象化。同样,市民社会的普遍原则也包含在所有关系的这种对象化之中,通过对象化体现出来。契约就是这种对象化的具体体现。当人们认为市民社会具有普遍性特征时,这种特征最直接的体现就是法律的契约形式。在这里,契约实际上发挥了中介的作用,它一方面外在地与物存在着直接关系,另一方面,它又具有“主观”性质,是人的主观意志的体现。

如果从泛意志论角度分析,那么黑格尔和卢梭等人的契约论并不存在实质性差别,黑格尔的政治哲学似乎并无独特之处。但假若如此,黑格尔又在何种意义上批判卢梭呢?这就需要通过区分几对概念来理解黑格尔对契约国家论的批判。

一是“任性”与“意志”之间的关系。尽管黑格尔赋予了市民社会很高的理论重要性,并认为契约理论在市民社会中能够得以现实化,但他对契约的讨论存在着矛盾。这一方面体现在,他在“抽象法”阶段讨论将契约建立在“任性”基础之上,但“任性”与“意志”之间存在着明显差异。因为,在黑格尔那里,真正的意志应该是“自由的”,但人们进行选择时体现的往往并非真正的“自由”,而是“信以为自己是自由的,但在这种任性中他恰恰是不自由的”^②。当然,关于如何判定自由意志(Will, will)和任性(Willkur, arbitrariness)^③,人们可以根据诸如“自我决定标准”等多种规范,然而就契约而言,自由因为主要体现的是选择自由即任性,因而被排斥在自由意志之外。意志和任性自从康德作出区分之后,二者之间的差别就被黑格尔继承并扬弃了,尽管他像康德一样认为,任性是指一种选择自由,而且后来发展出了“任性”之内涵。但康德认为,由于过多重视感性,任性被归结给了动物,只有意志才是真正的理性自由,即“纯

粹或绝对的自由”。不过,黑格尔试图超越康德将感性和理性对立起来的处理方式,通过构建一种理性结构来包容意志内容的多元性,当然,意志本质上仍然是追求自由的自主活动。^④不难看出,契约显然指的是基于选择自由的任性的活动,而非真正的意志的自主性活动。

另一方面,更重要也是黑格尔坚决反对的用契约论来论证国家合法性的出发点是他对公意(general will)和普遍意志(universal will)的区分。^⑤关于这两个概念,很多学者乃至黑格尔本人在《精神现象学》等早期文献中并未作出明确区分。^⑥但黑格尔在《法哲学原理》中区分了二者,并将普遍意志作为国家的基石之一。与此同时,黑格尔以意志论为基础从与卢梭类似的立场出发,分析了公意和普遍意志的区别^⑦,并对以公意为基础的契约国家论进行了批判。

黑格尔认为,契约的本质从个体上看是基于当事人的任性,从主体间的角度看则是基于“共同的意志”(gemeinsamer, common will),而非“自在自为地普遍的意志”(an und für sich allgemeiner, universal in and for itself)。黑格尔认为卢梭等人所谓的“公意”实质上不是“普遍意志”,而是一种“共同意志”。^⑧“共同意志”体现的不过是一种“共同性或全体性等反思的普遍性”,而真正的“普遍意志”是指“其自身是具体的从而又是自为地存在的这种普遍性”^⑨。如果将“公意”和“普遍意志”对照起来分析,可以认为前者是一种抽象的形式普遍性,没有任何实质性内容;后者才是将个体性和特殊性包容进来的具体普遍性。以此观之,国家在黑格尔那里作为客观精神发展的最高阶段,必须要能够将之前诸阶段形成并教化出来的(抽象)普遍性与体现个体意志(自我意识)的特殊性进行综合,形成一种不同于仅仅基于个体让渡自由权利而形成的抽象“公意”。因此,国家不能被视为“意志的单纯共同物”,不是“结合为国家的那些人的任性所产生”的有机体。^⑩

另外,从意志的对象来看,“公意”或“共同意志”一般会将物质财富作为主要对象,因此人们会把“这种个别外在物”进行“单纯任性的支配”;只有体现“普遍意志”的国家才会真正体现客观精神,它的合理性来源于“客观自由(即普遍的实体性意志)和主观自由(即个人知识和他追求特殊目的的意志)两者的统一”。前者让渡个人自由和权利的目的是为了最终保护自身的自由和权利。在黑格尔那里,个人必须承认国家并与之保持一致或统一才能具有“客观性、真理性和伦理性”^④。

三、马克思对“契约论”的彻底批判

黑格尔对契约论采取一种“半截子的”辩证态度,导致了他不可能彻底批判契约论。一方面,他对契约在市民社会中的作用高度认同,导致其不能真正解决市民社会的内在问题,尤其是其中的贫困和贱民问题,因此不得不将这些问题留给国家解决。另一方面,他对用基于市民社会的契约来论证国家持完全否定的态度,试图用有机国家论来取而代之。在我看来,对待市民社会的方式是马克思彻底批判契约论的前提。

马克思对市民社会的辩证态度是完全的和彻底的。一方面,他把唯物史观的起点定位为市民社会,认为和“国家的形式一样,既不能从它们本身来理解,也不能从所谓人类精神的一般发展来理解,相反,它们根源于物质的生活关系,这种物质的生活关系的总和”就是“市民社会”。^⑤另一方面,马克思通过批判契约论对市民社会进行了深刻剖析。马克思对市民社会的辩证态度使得他对唯物史观的理解在逻辑上可以分为两个层面:一是他的唯物史观确定了社会历史发展的本体论前提,即通过申明社会存在对社会意识的决定作用来批判均以“意志”为基础的传统契约论,同时克服黑格尔法哲学和国家理论的不足,主张市民社会中的个人“利益”才是社会历史的基础;二是市民社会中的“个人”并非传统契约论中市民社会的主体即原子化的个人或黑格尔的具

体的“人”,而是“社会化的人类”或“现实的个人”,这才是社会历史理论的真正出发点,马克思正是在此基础上构建自己的历史理论即唯物史观的。

在社会本体论层面,马克思既批判了传统契约论的意志论,也批判了黑格尔意志论基础上的“有机国家论”。对于传统契约论,市民社会中的契约行为完全是在“个人意愿”基础上缔结的,不过,马克思认为这只是“法学家们”的“错觉”。^⑥对于契约论国家,马克思认为,它实际上并不存在,即使它在理论上存在,它的作用也是为了保障资产阶级的权力“要求”,排斥人民的“任何要求”。^⑦

鉴于黑格尔对市民社会中契约行为的完全接受,因此可以认为马克思对市民社会契约的批判就是对黑格尔在市民社会环节契约理论的驳斥。马克思对黑格尔意志论的批判主要是“有机国家论”。在对“有机国家论”论证的两个路径中,“结构性论证”与黑格尔的逻辑学联系在一起,而他的逻辑学就是“绝对精神”的展开,即“意志”是其整个理论的基础。相对于黑格尔,马克思向市民社会“下降”的过程就是对黑格尔国家论的结构性论证的反驳过程,因为黑格尔论证的本质就是以“绝对精神”的逻辑展开为依托的。他在《黑格尔法哲学批判》中指出,黑格尔的“国家的各种规定的实质并不在于这些规定是国家的规定,而在于这些规定在其最抽象的形式中可以被看作逻辑学的形而上学的规定。真正注意的中心不是法哲学,而是逻辑学”^⑧。国家存在的目的是“论证逻辑”,证明逻辑学的“思辨的核心”即意识的基础性地位^⑨,但马克思对黑格尔国家理论的逻辑神秘主义的批判能够颠倒黑格尔关于“国家决定市民社会”的论断。批判黑格尔逻辑学,表面上是马克思反驳他的“国家决定市民社会”,本质上是对黑格尔意志论的彻底否定,更是对所有意志论以及依附其上的理论的否定。

马克思不但批判基于“意志论”的契约理论,而且论证了市民社会相对于国家的基础地位,不过这

是在面对社会现实问题时逐渐转变过来的。马克思在《莱茵报》时期就已指出,黑格尔的国家尽管追求“符合自己的理性、自己的普遍性和自己的尊严”,但它无法让私有财产上升到理性层面,相反,现实往往是市民社会中的私人利益“把自己最狭隘和最空虚的形态宣布为国家活动的范围和准则”。^④当黑格尔认为国家是行走在地上的神时,马克思明确指出,这个所谓的“神”不但没有保障它所允诺的自由,反而体现的是专制;它不是“合乎理性地”解决市民社会中的问题,反而只是以市民社会作为其赖以存续的物质基础。因此,黑格尔的国家并非“理性国家”,而是“庸人国家”,它不是解决市民社会的不足,反而表现出了麻木不仁。市民社会或“工商业的制度”确实“引起现今社会内部的分裂”,但是“这种分裂,旧制度是无法医治的,因为它根本就不医治,不创造,而只是存在和享受罢了”。^⑤因此,市民社会成员物质利益的追求才是决定性的,与“利益”脱节的国家理论必然“会使自己出丑”^⑥。

因此,马克思认为“现代国家的自然基础是市民社会”,是“由于自身的发展而挣脱旧的政治桎梏的市民社会的产物”。^⑦到了《德意志意识形态》,当马克思将市民社会视为“受到迄今为止一切历史阶段的生产力制约同时又反过来制约生产力的交往形式”时,它就不仅仅是现代政治国家的基础,甚至它既是“全部历史的真正发源地和舞台”,还能够解释“所有各种不同的理论产物和形式,如宗教、哲学、道德等等”意识。^⑧

总之,唯物史观在社会本体论层面接受市民社会,本质上是要在市民社会中寻找蕴含的唯物主义因素——物质利益。但是,当马克思在寻求唯物史观的出发点时,整体上仍然对市民社会中的契约论和契约国家论持一种反对态度。

马克思早期颠倒了“国家决定市民社会”理论,认为市民社会才是国家理论和历史哲学的基础,认识到“利益”在市民社会中应该成为理论前提,但对

于如何理解社会历史的主体,马克思仍未完全摆脱传统契约论的束缚。他在《论犹太人问题》中认为,“市民社会的成员,是政治国家的基础、前提”^⑨,但他们仍是一种“孤立的、自我封闭的单子”,遵循的原则是“实际需要、利己主义”。他们要在“现实的”和“经验的”市民社会中发生联系,原因一方面是这些个人的“生命欲望都会成为一种需要,成为一种把他的私欲变为追逐身外其他事物和其他人的需求”,另一方面这些需要的满足得不到直接满足,“所以每一个人都必须建立这种联系”。^⑩他们的“私人利益和无意识的自然必然性”^⑪决定其必须建立一种社会关系,这种社会关系最重要的物质体现是“金钱”。但在现代社会,最能体现人的本质和社会关系的是“犹太人”,因为他们把金钱而不是国家当作“神”。^⑫市民社会中“原子式的相互敌对的个人”又是如何联系起来呢?通过“把一切神都变成商品”的金钱,因为它“使自己的产品和自己的活动处于异己本质的支配之下,使其具有异己本质——金钱——的作用,才能实际进行活动,才能实际生产出物品”^⑬。金钱不过是市民社会人与人关系的实质内容,但实现它的是具有形式意义的契约。因此,犹太人的精神本质上是一种自利的理性人在一切人反对一切人的语境中形成的追求个人利益最大化的契约精神。这种精神表面上严格遵守法律、服从国家,实质却是一种“非人性”的表现,应该通过社会解放全面扬弃。社会解放就是人的解放,是“人从犹太精神中获得解放”,它应该“被理解为彻头彻尾渗透着犹太精神的现代世界的普遍的实践任务”,“消除市民社会中的犹太精神的任务,就是消除现代生活实践中的非人性的任务”。^⑭

但是,犹太人代表的市民社会中的个人是“抽象的”。在《德法年鉴》时期,“市民社会的成员首先被称为‘人’”^⑮。这种“人”包含的内容甚至不如黑格尔“人”的概念丰富。不过,自《1844年经济学哲学手稿》开始,马克思已经开始关注劳动以及社会性生

产。尽管马克思对“异化劳动”的规定仍具有一定的“意志论”底色,但一方面他的出发点是国民经济学现实,另一方面他不再关注以契约论为基础的市民社会,而是转向了完全“唯物主义的”社会成员——“现实的个人”。“现实的个人”尽管是“有生命的个人的存在”,但自然属性并非他的本质属性,真正“本质”的是“他们的活动和他们的物质生活条件”^⑤。换言之,历史唯物主义之所以是“新”唯物主义,就在于它最终将社会主体确定为“社会的人类”或“现实的个人”,而“在其现实性上,它是一切社会关系的总和”^⑥。

马克思和黑格尔对社会主体的认识存在着明显区别。尽管黑格尔已经认识到“人有居住和穿衣的需要”,但他一方面认为人的需要因为分工而变成“相对的目的和抽象的需要”,另一方面认为市民社会中的人“从需要的观点说”不过是“具体的观念”。马克思不同,他一方面认为,只要“商业和地产还不自由”或“没有达到独立”,国家就不会发展起来,另一方面认为国家是从代表着商业和地产的“市民社会的成员而存在的这种群体中产生的”。换言之,“市民社会的成员”不是单纯的“意志”或“观念”的主体,而是一种真正经验的“现实的人、现实的人民”。^⑦

因此,马克思只有确定了“现实的个人”即“社会的人类”,确定了人的本质取决于其社会属性,历史唯物主义才完全确定了科学基础。因为如果没有作为“社会关系的总和”的现实个体,没有他为了满足“吃喝住穿以及其他一些东西”的生产活动,那么就不存在任何真正的社会历史活动,更无从谈起理论层面的社会存在决定社会意识。

通过对契约论的双重批判,马克思确立了唯物史观,并将这种批判贯穿整个理论生涯。马克思在《1857—1858年经济学手稿》中再次通过批判社会契约论(契约国家论)论证了历史唯物主义的基本观点,指出前者不过是一种“美学上的假象”,不过是

18世纪社会高度发展的产物,不过是“迄今为止最发达的社会关系……的时代”达到社会成员“私人目的的手段”。^⑧因此,要想科学解释社会历史的发展,就必须扬弃契约论,在唯物主义基石上,从“现实的个人”出发建立一种新的社会历史理论——历史唯物主义。

注释:

①《马克思恩格斯文集》第1卷第502页。

②《马克思恩格斯文集》第1卷第530页。

③Michael H. Lessnoff, *Political Philosophy of the Twentieth Century*, Blackwell, 1998, p. 231. 李猛将这种国家理论称之为“契约国家论”。参见李猛:《自然社会:自然法与现代道德世界的形成》,生活·读书·新知三联书店2015年版。

④同上。

⑤[英]梅因:《古代法》,沈景一译,商务印书馆1996年版第97、96页。

⑥李猛:《自然社会:自然法与现代道德世界的形成》,第254、253页。

⑦Hugo Grotius, *On the Law of War and Peace*, p. 104; Iain Hampsher-Monk, *A History of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*, Blackwell, 1992, p. 5.

⑧[法]卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆2005年版第20页。

⑨普拉梅纳茨就认为,卢梭对“在共同体中既要保护自身的自由又要让自己享有与之前自然状态下同等程度的自由”这个问题,以及基于“公意”的社会契约都未能作出合理的解释。参见J. Plamenatz, *Man and Society (II): From Montesquieu to the Early Socialism*, Longman, 1992, p. 153.

⑩Ibid., pp. 169—171.

⑪John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman eds., Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 224.

⑫Immanuel Kant, *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, 1971, p. 28.

⑬Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: a Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard University Press, 1982, pp. 15—16.

- ⑭Ibid., p. 214.
- ⑮《马克思恩格斯全集》第2版第30卷第199-200页。
- ⑯Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy*, p. 200.
- ⑰Dudley Knowles, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*, Routledge, 2002, pp. 136-138.
- ⑱参见[德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张启泰译,商务印书馆1995年版第81-90页。
- ⑲Peter G. Stillman, "Property, Contract, and Ethical Life in Hegel's Philosophy of Right," in *Hegel and Legal Theory*, Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David G. Carlson eds., Routledge, 1991, p. 205.
- ⑳[德]黑格尔:《法哲学原理》,第82页。
- ㉑William Conklin, *Hegel's Law: The Legitimacy of a Modern Legal Order*, Stanford University Press, 2008, p. 133.
- ㉒[德]黑格尔:《法哲学原理》,第197页。
- ㉓参见上书,第205-206页。
- ㉔参见上书,第82页。
- ㉕同上书,第27页。
- ㉖关于自由意志和任性的判定标准,参见陈浩:《任性为什么不是自由的体现——对黑格尔式的自由观的一种微考察》,载《复旦学报(社会科学版)》2016年第3期。
- ㉗Marina F. Bykova, "Will and Freedom," in Laurentiis, All-egra de laurentiis & Jeffrey Edeards eds., *The Bloomsbury Companion to Hegel*, Bloomsbury, 2013, pp. 265-266.
- ㉘Manfred Baum, "Common Welfare and Universal Will in Hegel's Philosophy of Right," in Robert Pippin & Otfried Hoffe eds., *Hegel on Ethics and Politics*, Nicholas Walker trans., Cambridge University Press, 2004.
- ㉙Frederick C. Beiser, "'Morality' in Hegel's Phenomenology of Spirit," in Kenneth R. Westphal ed., *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Wiley-Blackwell, 2009, p. 210. 拜塞尔一方面认为个体的自我确定性包含在“普遍意志”之中,另一方面,他认为立法者就是把自身视为公意的自我。显然,他并不打算对二者作出区分。当然,他在使用这两个概念时主要是在《精神现象学》的研究语境中,因此不能断定他会认为黑格尔在《法哲学原理》中也会坚持类似的立场。
- ㉚之所以认为黑格尔的立场与卢梭类似,原因或者说本文的着眼点是黑格尔在处理个人权利和自由问题时本质上与卢梭一样将其置于国家(集体)利益之下。
- ㉛参见[德]黑格尔:《法哲学原理》,第82页。
- ㉜张世英编:《黑格尔辞典》,吉林人民出版社1991年版第757页。
- ㉝[德]黑格尔:《法哲学原理》,第82页。
- ㉞同上书,第254页。
- ㉟《马克思恩格斯文集》第2卷第591页。
- ㊱《马克思恩格斯文集》第1卷第585-586页。
- ㊲参见《马克思恩格斯全集》第1版第6卷第132页。
- ㊳参见《马克思恩格斯全集》第2版第3卷第22页。不过有人指责马克思对黑格尔“逻辑的泛神论”的批判,认为他对《法哲学原理》第262节存在“误解”,进而否认马克思判定黑格尔的国家理论体现了逻辑“神秘主义”是不公正的。参见伊尔廷:《黑格尔的国家概念与马克思的早年批判》,载《当代国外马克思主义评论》第16辑,人民出版社2018年版第153页。
- ㊴Giacomo Rinaldi, *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Mellen, 1992, p. 14.
- ㊵《马克思恩格斯全集》第2版第1卷第261页。
- ㊶《马克思恩格斯全集》第2版第47卷第62页。
- ㊷《马克思恩格斯文集》第1卷第286页。
- ㊸《马克思恩格斯文集》第1卷第312、313页。
- ㊹《马克思恩格斯文集》第1卷第540、544页。
- ㊺《马克思恩格斯文集》第1卷第45页。
- ㊻《马克思恩格斯文集》第1卷第322页。
- ㊼《马克思恩格斯文集》第1卷第312页。
- ㊽《马克思恩格斯文集》第1卷第40、52、49页。
- ㊾《马克思恩格斯文集》第1卷第54页。
- ㊿《马克思恩格斯文集》第1卷第308页。
- ①《马克思恩格斯文集》第1卷第313页。
- ②《马克思恩格斯文集》第1卷第517页。
- ③《马克思恩格斯文集》第1卷第501页。
- ④《马克思恩格斯全集》第2版第3卷第42、13、40页。
- ⑤《马克思恩格斯全集》第2版第30卷第22、25页。