

契约论、国家与未来

方红庆

(厦门大学 人文学院哲学系 福建 厦门 361005)

摘 要:作为政治合法性基础的契约论,其内在发展包含了个人主义和道德化的发展两种倾向。其实这两种倾向可以归入同一种倾向之中,即向古代社会的传统的普遍的契约理论的回归。契约论是建立在自然法基础之上的,在古希腊自然法被视为是真正意义上的道德法,同时,契约又被看成是个人之间的一种关系,所以,传统契约论具有个人主义和道德的双重特征。契约伦理已经具有向普世价值转变的强烈倾向,这对当今中国具有明显的现实意义。

关键词:契约论;个人主义;道德

中图分类号: D089

文献标识码: A

文章编号: 1671-4970(2009)04-0024-04

如果把契约论看成是一种被用来证明政治权威的合法性,或用来对政治权威施加限制的理论,那么像蔡拓先生在《契约论研究》一书中把契约论的传统追溯回古希腊的智者学派,尤其是普罗泰戈拉,这样的做法实际上是有欠妥当的,因为在智者学派的智者看来,自然的事物才是值得推崇的事物,而契约则是一种非自然的约定,所以相对来说没有多少价值,如此它便缺少了契约论的一个主要前提,即一个人应该受其契约的约束。其实,普罗泰戈拉对契约论的关注仅仅表达了对政治制度的起源和原因的关注,蔡拓先生也认识到了这一点,而且给我们提出了智者学派同伊壁鸠鲁的重要区别:“就智者整体而言,他们的契约思想表现为承认契约在国家与法律起源上的作用……伊壁鸠鲁继承了普罗泰戈拉的思想,不仅从起源的角度,而且从现实生活的必要性上肯定了契约的作用,肯定了建立在契约基础上的法律与权力的正当性”^{[1]9}。然而,英国学者莱斯诺夫却选择了对伊壁鸠鲁的忽视,从他在《社会契约论》一书中对契约论历史从古希腊到当代的发展的详尽的论述来看,我们很难断定说这是他在技术上的一个失误,笔者更倾向于认为他是刻意选择忽略伊壁鸠鲁。伊壁鸠鲁在《物性论》对人类历史的 3 个阶段的发展模式的追溯来看,我们依然可以断定,伊壁鸠鲁事实上没有比普罗泰戈拉有本质上进步,事实上,这种描述依然关乎国家和法律的起源的。

契约论在本质上关乎政治义务而不是法律义务。“契约首先是一个法律术语,社会契约或政治义

务的概念是以政治义务与订立契约的一方所承担的法律义务之间的相似性为先决条件的。但必须强调的是,二者仅仅是相似,而不是一回事——契约论者从来就没有把政治义务看作是一个法律义务”^{[2]9}。莱斯诺夫是对上述的契约论的定义的支持者,因此他认为真正在此意义上的契约论应该回到 11 世纪的劳滕巴赫的曼尼戈德。在这个观点上,苏力教授似乎也认同无需把契约论回溯到古希腊,而是就近到中世纪的社会历史中寻求契约论的理论背景,这归因于他对契约论的认识同莱斯诺夫的一致性:“因此,我倾向于认为,社会契约的国家学说,主要是对秩序正当化的一种论说方式,而不是这种秩序的建立方式。”^[3]不过,由于他无意于考究整个契约论的传统,而只是力图对契约理论进行知识考古式的探究,即“探求思想传统、知识的社会结构对一种理论的发生和接受同时具有的促成性和制约性影响。”^[3]所以,他回顾了 16 世纪的社会历史背景以及整个西方的契约思想源流。

下面笔者基本上依循莱斯诺夫指引的道路探究一下契约论发展的历史脉络,力图在这种脉络中发现一种回归和扬弃,一方面,表明蔡拓和苏力两位先生对西方的契约思想,尤其是对古希腊和罗马契约思想的历史追溯中发现的普遍契约思想,另一方面则从卢梭、康德和罗尔斯以后契约论的道德化倾向同样反映了一种普遍契约的思想。这种把契约普遍化的特征对当今中国具有重要的理论和实践意义。

一、契约论的个人主义的发展进程

从某种意义上讲,整个契约论历史可以视为是为政权辩护和反抗政权的历史。而我们所关心的是:是什么导致了政权的辩护与反抗需要借助于契约论呢?正如苏力教授指出的“即使契约已经成为人们日常生活的一个基本范畴,也并不意味着契约会自然而然地成为提出某种国家学说所依据的原型。^[3]对这个问题的背后必然存在一个更深层次的原因。在这个原因的具体回答上,苏力教授借用了福柯的古典“知识型”的“相似”特征,力图在作为法律的契约同社会或政治契约之间的“相似”中寻求过渡的基础。然而,这种基础的寻求依然只是提供了一种可能性,它的作用并没有比追寻罗马法和犹太教的契约思想的遗产更重要。这种契约论产生的关键性的影响因素在于中世纪的欧洲的政治实践,即封建制度和中世纪君主制。

张凤阳等在《契约:交易伦理的政治化及其蔓延》一文中基本上把古代社会,包括封建社会中的主导性的伦理关系称为身份伦理,而个人伦理则只有辅助性的地位^[4]。很容易理解,这种状况的产生根源于古代社会的宗法关系占据着社会的主导关系,而契约关系则相对处于弱势。但是问题在于古代社会与作为现代社会的资本主义社会的二元区分是否存在某种断裂呢?这如何解释在欧洲封建体系从9世纪以来的发展过程中,甚至9世纪以前,政治制度已经被看成是一个契约性或准契约性的制度这一个现实呢?事实上,在封建社会的等级制度恰恰是一个上级与下级之间的契约体系。在彻底封建化的社会中,每一个单独的人都将是一个准政治契约的一部分,通常不是直接地与统治者发生联系,而是通过一个封建上级直接或间接地与更高的上级发生关系,并逐级上升最后总能达至统治者本人^{[2] 26-27}这种封建体制内的个人的形象终归已经为后期个人主义的兴起埋下了伏笔,更为重要的是它实质上体现了契约的原初本质。

无论是曼尼戈德还是恩格尔伯特都是在这样的社会背景之中形成了他们各自的契约论思想。在曼尼戈德到恩格尔伯特之间的数个世纪的时间中契约论的最大的发展是恩格尔伯特提出的“原始契约”的观念,即从曼尼戈德的统治契约向恩格尔伯特的作为政治权威的基础的原始契约的质的发展。

直到16世纪,罗马法与基督教的遗产才得到充分的发展,这个时期的代表人物是萨拉莫尼奥,他的契约论思想奠基于一罗马法的自然法观念,这种自然法观念继承了斯多葛派的作为道德法的自然法,通过西塞罗得以在罗马盛行。但是,历史惊人地相似,

这两种遗产的继承并不足以导致社会契约思想的根本变革,变革的根源在于欧洲政治格局的转变。只是这时不再是绵延在11世纪到16世纪漫长的世俗权力与神圣权力的角逐,而是在共和主义与专制君主这两种势力之间的斗争。正如蔡拓先生正确地指出的“政约”向“社约”的过渡:自十六世纪初路德宗教改革运动起,欧洲的动荡日趋激烈。封建制度即将走到自己的尽头,资本主义制度则处于襁褓之中。^{[1] 56}在萨拉莫尼奥看来,契约各方不再是统治者与人民,而是单个的公民。因此,这时的契约论开始展现强烈的个人主义的特征,这将为我们的普适的契约思想奠定良好的基础。

宗教改革改变了整个欧洲世界,同时伴随着欧洲政治巨变的是契约论走向古典时期的顶峰的过程,事实上,契约论即将进入它的古典阶段,在其后的两个世纪(指17、18世纪)里,它在观念上得到了重大的发展,或许它已经成为了政治理论的核心观念^[3]。契约论在16世纪后开始成为主流的观念在很大程度上归功于其于加尔文主义的某种亲和性。在持加尔文主义新教贵族不断推翻旧有的国王统治的时候,这种举动需要用新的理论来为其辩护。实现加尔文主义与契约论结合的是菲利普·迪普莱西-莫耐的《论反抗暴君的自由》。这种契约论的真正根基是加尔文主义的政治神学,它试图把加尔文主义根据契约来看待义务的倾向融入契约论,统治者的义务是一种天命或神圣的召唤。因此,本质上这种契约论是关乎信仰的学说,而不是一个理性的问题。这样一种结合虽然把契约论推到了欧洲政治理论的核心地位,但是这也限制了理论的应用范围,除非剔除或削弱这种强行加入信仰的力量的做法,回归到理性的世俗政治。完成这个任务的是约翰·阿尔色修斯。

阿尔色修斯重新认可了原始契约,即规定统治者的权力来自于其同人民之间的契约,而上帝同统治者及其人民之间的契约则更多的是用来限制统治者的,甚至认为建立真正的宗教是统治者的一项责任。在阿尔色修斯的契约论中包含了强烈的亚里士多德主义的元素,认为亚里士多德所说的一系列人类群体实际上是通过连续的契约而形成的。在这种连续契约的签订之中其实已意味着个人主义的基础,因为其契约签订的出发点在于自由的个人。但是,整个16世纪在遮遮掩掩中展现个人主义,在集体主义的黑幕下总能闪现个人的星光,这预示着还原契约作为个体之间一种普遍的行为已看到了曙光。

经过16世纪各种思想的对撞之后,近代社会契约论才开始以一种清晰系统的形式得到表达,这个人便是托马斯·霍布斯。称霍布斯为近代社会契约

论之父并不为过,但在此我们所关注的是他对 16 世纪契约论思想继承的特征来阐释契约思想在 17 世纪后的一个发展的特征。霍布斯接受了萨拉莫尼奥引入一个前政治的人类阶段,这个阶段人人都有—种天然的权利,即自由。对于自然状态的精心阐释已从霍布斯开始成为契约论不可或缺的一部分,其意图在于把政府的原始契约看成是对自然权利——自由、平等的转让,从而为政治义务的理论辩护提供一个基础。霍布斯完全放弃了统治者和人民之间存在一个契约的想法,并且他比萨拉莫尼奥更进一步的是契约不但是个人之间的一种关系,而且还是政治权威的来源。这是一个惊人的进步,以往我们说契约论的历史是为政权辩护和反抗政权的历史,虽然这句话到此还是适用的,但关键在于以往这种说法实际上是把契约论看成一种政权工具,而在霍布斯这里虽然同样还是为政权做辩护,但是已成为了政权的基础。作为基础的契约论相应地为契约观念赢得了更为根本的角色,霍布斯认为应把订立契约看成是自然法的一条义务,至此,契约才同自由、平等、生命一样真正成为政治哲学的一个基本概念。这也为契约论返还到原始的普遍化做出了巨大的贡献。

洛克的社会契约被视为是一种反专制的理论和为抵抗暴君辩护的理论,即被视为是一种传统社会契约的一种回归,但是这种回归再也不可能把个人之间的契约关系回复到统治者与人民之间的契约关系。契约论在整个 17 世纪的发展为奠定个人主义的契约论思想作出了卓绝的贡献,这一古典阶段的契约论到了 18 世纪便达到了其发展的顶峰,代表人物就是卢梭。人们说卢梭强调公意,强调某种共同体的情感和价值,因此不可避免地会有集体主义的倾向。但这种观点并不足以否定其作为个人主义的契约论的基本特征,个人主义已经成为近代契约论的一种典型特征。在此笔者不愿简单地把卢梭的契约论思想归入个人主义范畴来讨论,更愿意把它放入另一种契约论普遍化的特征当中,即道德化的发展进程之中。为什么要把个人主义的契约论也看成是契约普遍化的一种特征呢?在回顾古代社会的契约思想的时候,我们发现:古希腊的契约思想意指个人间的契约,它构成国家权力的合法基础及法律渊源,代表真正政治性契约。而罗马的契约思想,虽然历史悠久,却基本上局限于私法、民法的范围。罗马契约特指一种债务关系,即指当事者双方间所生债务关系的合意^{[1] 37}。笔者虽然不同意蔡拓先生的古希腊的契约思想构成国家权力合法继承的观点,但是笔者正是在这双重意义上来阐释个人主义的契约论是契约普遍化的一种古代回归。当政治的

硝烟开始逐渐湮灭的时候,向普通的契约理论回归也就成为一种理所当然,而且这种回归也是可能的,正如苏力教授正确地指出的那样:“民商事上的契约理论和作为国家学说的社会契约尽管适用范围不同,但是其基本结构框架是一致的,两种理论都是以当事人地位的平等和自由为前提^[3]”。

二、契约论的道德蕴涵

无论是在卢梭、康德,还是罗尔斯的眼中,契约观念总包含着浓重的道德蕴涵。事实上,这也不仅仅是近代契约论的特征,而且是整个契约论的内在特征,所以莱斯诺夫会说:“在智者与萨拉莫尼奥之间,一种将智者的思想转化为一般契约论所必需的前提已经逐渐被接受,这一前提就是信守承诺的道德义务……人类道德法的这一原则是其契约论的基础。”^{[2] 33}

既然契约观念从古代社会以来便蕴含着道德价值,那么卢梭、康德和罗尔斯的特异之处在哪里呢?它们区别于其他契约理论者来阐释这种蕴涵的地方在哪里呢?在他们看来,作为政权合法性基础的原始契约是一个理性的观念,尤其是在康德那里,他认为“它的确只是纯理性的一项纯观念,但它却有着不容置疑的(实践的)实在性,亦即,它能够束缚每一个立法者,以致他的立法就正如是全体人民的联合意志里面产生出来,并把每一个愿意成为公民的臣民都看作就仿佛他已然同意了这样一种意志那样。”^{[5] 203}契约观念的这种根本性转变根源于社会政治环境,追溯 11 到 17 世纪契约论的历史可以发现,契约论的诞生与兴起与时代的政治需求密切相关。到了卢梭和康德的时代,现实的政治已经离契约理论者相对很遥远了,对契约论的研究“完全出于对真理的无私追求^[3]”。这时围绕在契约论上的意识形态因素开始消散,对契约论的关注开始转移到其中包含的自由意志和人类理性的道德意义的关注。

卢梭在《社会契约论》中企图回答的是“政府应该—是如何建立的?”这样的问题。这不仅标志着契约理论史的一个重大转变,即它不再试图从公民社会真正所由产生的契约中推论出合法统治的条件,而且它把政府的建立看成是人类的一种道德义务,难怪他在用公意概念给出这个答案时会说:“只是一瞬间,这一结合行为就产生了一个道德的与集体的共同体……”^{[6] 25}据何向东教授的研究,卢梭的公意概念总是同“道德自由”概念相联系的,在此“道德自由”主要指个人与其良心之间的一种关系,而正是公意这一概念保证一个人自我规定的规则与其他社会成员自己规定的规则不发生冲突……公意于是成就道德自我的真正体现。^{[7] 31}

康德比他们走得更远,他还涉及国家与国家之

间的契约论的关系的思想。社会契约的观念作为一种理性的观念其应用在于检验政治制度的公正性。所以康德说：“人们根据一项法规，把自己组成一个国家，这项法规叫做原始契约。这么称呼它之所以合适，仅仅是因为它能提出一种观念，通过此观念可以使组织这个国家的程序合法化，可以易为人们所理解。”^{[8][42]}没有原始契约，则对于一国人民的任何权利都是无法思议的。^{[5][102]}所以，原始契约观念是作为国家存在的合法性以及公民权利的保障和合法性的先决条件而存在的。

康德在《论永久和平》中提出的社会契约思想目的在于通过把它设定为一个纯粹实践理性的一个观念来解决道德与政治的分歧：真正的政治若不先向道德宣誓效忠就会寸步难行，虽然政治本身是一门艰难的技艺，它与道德的结合却根本说不上是一门技艺，因为只要这两者发生冲突，那么道德就会解开政治无法解开的谜团。^{[5][146-147]}最终，康德的契约论是建筑在个人的道德自律之上的。虽然这一点遭到许多人的批评，但是无疑给我们提供了许多启示。

当代契约论乃至政治哲学的复兴在很大程度上要归功于罗尔斯。罗尔斯对当代契约论的发展向我们提供了契约论应用的一个新的前景，他不再关心政治义务和政治权威的合法性，而是关心社会正义问题，试图通过社会契约推导出正义原则。罗尔斯说：“我的目的是要提出一种正义观，这种正义观进一步概括人们所熟悉的社会契约理论（比方说：在洛克、卢梭、康德那里发现的契约论），使之上升到一个更高的抽象水平。”^{[9][1]}其实，正如罗尔斯自己承认的那样，其思想沿袭了康德的传统，即其理论在根本上是关乎社会基本善的伦理学体系。

契约论中包含的道德蕴涵在卢梭、康德和罗尔斯的契约论中得到了充分发展，他们迥然不同于以往契约论中政治义务与道德义务之间错综复杂的模糊关系，不约而同地向道德义务靠拢，这一倾向不仅意味着契约论向遥远的古希腊的原始的普遍的契约论的回归，在更深远的意义上讲，契约论中包含的契约伦理在向一种普世的价值观念转变。同时，契约论对11世纪以来加在其上的政治枷锁的不断摆脱，意味着它同国家的某种分离，它有着一个更为远大的未来，即为整个人类建立一种合理、有序和文明的社会秩序而做出它应有的贡献。

三、契约论对当代中国的意义

中国传统的国家学说是“家国说”，即国家基本上是一个扩大的家庭，这不可避免地带有强烈的集体主义特征，契约论在本质上的个人主义特征应该能够对这种国家学说起到一个很好的补充作用。

但这并不意味着我们要完全把契约论当成是永恒的绝对真理，只是我们当今的时代是商品的时代，是充斥着契约关系的时代，要正确地反映这个时代的基本症候不应该排斥契约论。中国几千年尤其是新中国成立前30年的政治现实告诉我们，不是集体主义太少了，而是个人主义的基本缺乏，虽然个人主义的契约论在西方，尤其是对罗尔斯的契约论的个人主义特征有着严厉的批评，但这恰恰说明了在西方集体主义的相对缺乏，个人主义的过度泛滥，回顾中国的现实，我们应该积极地引入西方契约论的思想。

另外，随着传统封建制度在中国的百年间的迅速湮灭，传统的道德观念也面临着严峻的挑战，当今的现实是传统与现代的道德观念的交杂不清，当我们不断地把传统的道德观念中的积极要素保留下来的时候，如何填补原先的道德空缺已经成为了一个现实的要求。这倒不是说，传统道德的部分因素的抛弃必然会造成道德的相对空缺，而是道德的现实基础已经发生了根本的转变，新的道德因素必然要加入进来。现代西方契约论的普遍道德化倾向实际上是对现代世界在道德上的反映，中国俨然已成为一个现代国家，而且无论在政治、经济乃至道德上都越来越显现出重要作用，这就要求中国不仅要向世界宣扬中国的文化思想，而且也应该引进先进的思想以更好地融入当今世界。契约伦理精神不失为中国当代道德建设一个不错的资源，因为这种道德伦理思想同中国传统的以血缘关系为基础建立起来的伦理观念具有强烈的互补优势，更重要的还是因为当今中国正逐步走向一个契约社会，相应的必然要有与之配套的伦理观念体系。

参考文献：

- [1] 蔡拓. 契约论研究[M]. 天津: 南开大学出版社, 1987.
- [2] 迈克尔·莱斯诺夫. 社会契约论[M]. 刘训练, 李丽红, 张红梅, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2005.
- [3] 苏力. 从契约理论到社会契约理论：一种国家学说的知识考古学[J]. 中国社会科学, 1996(3): 79-103.
- [4] 张凤阳, 李永刚. 契约：交易伦理的政治化及其蔓延[J]. 文史哲, 2008(1): 158-166.
- [5] 康德. 历史理性批判文集[M]. 何兆武, 译. 北京: 商务印书馆, 1990.
- [6] 卢梭. 社会契约论[M]. 何兆武, 译. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [7] 何向东. 自由主义、社会契约与政治辩论[M]. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [8] 康德. 法的形而上学原理：权利科学[M]. 沈叔平, 译. 北京: 商务印书馆, 1991.
- [9] 罗尔斯. 正义论[M]. 何怀宏, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1988.