

新农村建设中的 农民主体性研究

XINNONGCUN JIANSHE ZHONG DE
NONGMIN ZHUTIXING YANJIU

谭德宇

著



人民出版社

非外借

新农村建设中的

农民主体性研究

XINNONGCUN JIANSHE ZHONG DE
NONGMIN ZHUTIXING YANJIU

谭德宇

著



人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

新农村建设中的农民主体性研究 / 谭德宇著. —北京: 人民出版社, 2017. 10
ISBN 978-7-01-018331-2

I. ①新… II. ①谭… III. ①农民问题—研究—中国 IV. ①D422

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 244582 号

新农村建设中的农民主体性研究

XINNONGCUN JIANSHE ZHONG DE NONGMIN ZHUTIXING YANJIU

谭德宇 著

责任编辑 巴能强

出版发行 人 民 出 版 社

地 址 北京市东城区隆福寺街 99 号金隆基大厦

邮 编 100706

邮购电话 (010) 65250042 65258589

印 刷 北京鹏润伟业印刷有限公司

经 销 新华书店

版 次 2017 年 10 月第 1 版 2017 年 10 月北京第 1 次印刷

开 本 710 毫米×1000 毫米 1/16

印 张 14.75

字 数 251 千字

书 号 ISBN 978-7-01-018331-2

定 价 38.00 元

版权所有 侵权必究

凡购买本社图书, 如有印刷质量问题, 我社负责调换

服务电话: (010) 65250042

本书为国家社会科学基金一般项目“社会主义新农村建设中的农民主体性问题研究”(10BKS043)最终研究成果，课题的完成及成书同时凝聚了湖北民族学院曹召胜、张明波、张胥、冯显德以及许昌学院李家祥等同志的大量心血和劳动，在此一并致谢！



生气勃勃的创造性的社会主义是人民群众自己创造的。毫无疑问,没有亿万群众的高昂的劳动热忱,没有成千上万个生产单位的首创精神,没有各地方、各部门的积极奋斗,社会主义建设事业的蓬勃发展是不可能的。

——列 宁

(见《列宁全集》第26卷第269页)

目 录

CONTENTS

第一章	绪 论	1
	一、关于主体与主体性的一般解读 / 1	
	二、马克思主义的主体观 / 14	
	三、中国共产党的人民主体观 / 20	
	四、当代中国农民的主体性 / 26	
第二章	现代化进程中的新农村建设	29
	一、现代化是人类历史上最深刻的社会变革 / 29	
	二、现代化是近代以来中国社会历史发展的主题 / 34	
	三、在现代化进程中实现中华民族的伟大复兴 / 39	
	四、农村现代化是中国现代化的题中应有之义 / 41	
	五、农民主体性的提升是中国农村现代化的动力 / 46	
	六、社会主义新农村建设的新阶段 / 49	
第三章	新农村建设主体的角色分析	55
	一、新农村建设的主体只能是农民 / 56	
	二、农民主体身份的社会认同质疑 / 63	
	三、农民主体身份的自我知晓状况 / 70	

第四章

农民主体性缺失的原因 80

- 一、农民主体性的缺失与影响 / 80
- 二、农民主体性缺失的历史原因 / 89
- 三、农民主体性缺失的现实原因 / 95

第五章

农民主体性的建构及其意义 103

- 一、农民主体的培育与发展 / 103
- 二、农民主体性确立的主要内容 / 114
- 三、建构农民主体性与新农村建设的关 系 / 122

第六章

新农村建设中对农民主体性的制度保障 129

- 一、在新农村实践中对农民主体性发挥的再分析 / 130
- 二、关于制度的界定及其分类 / 137
- 三、新农村建设中制约农民主体性发挥的制度因素 / 140
- 四、确立与发展农民主体性的制度保障 / 145

第七章

新农村建设中农民主体性成长和发挥的动力 153

- 一、新农村建设对培养新型农民的新要求 / 153
- 二、从内在根源上看待农民的主体性 / 157
- 三、培养农民正确“三观”是促进其主体性成长和发挥的动力 / 163

第八章

农民主体性与农民的全面发展 176

- 一、从“农民”到“公民”的身份转变 / 176
- 二、用中国特色社会主义理论武装农民 / 184
- 三、努力促进农民的全面发展 / 190

在城乡一体化实践中对农民主体性问题的再思考 199

一、城乡一体化进程中农民主体性的缺失及其影响 / 199

二、培养和发挥农民在城乡一体化建设中的主体性是一个伟大的综合工程 / 203

三、农民主体性的发挥是我国社会进步和民主法制建设的推动力 / 207

四、论政府主导与农民主体作用两者关系的规范化 / 209

五、不断扩展农民主体作用的发挥空间 / 212

结语 让农民主体性的旗帜在建设中国社会主义新农村的道路上高高飘扬 216

第一章

绪 论

当代中国正在进行的伟大实践推动着社会意识的发展,把关于主体性的认识提到了研究的节点上。在社会主义现代化进程中,随着广大农村发生的深刻变化,最引人注目的是农民主体性的复苏和增发,是农民作为实践主体的地位和作用的凸显。对这样一种群体性的实践与认识对象,我们在理论上的研究显然是不足的,这当然与农民作为一个社会阶级(阶层或集团)的长久性还有待考量有关,其社会变迁和由之而来的群体不稳定性,使多数研究者望而却步。但无论如何,在中国,对于占人口巨大数量的农民(阶层或群体)而言,在 21 世纪中叶基本实现社会主义现代化之时,都是需要倾注更多关心的,这不仅来自政策的原因,也有来自理性的原因。所以,关于当代中国所发生的社会变动中的农民主体性的研究,应当说仍然是一个富有价值的课题。

一、关于主体与主体性的一般解读

主体这一概念按《现代汉语词典》的解释有三层含义:一是指事物的主要部分,二是指在哲学意义上有认识和实践能力的人,三是指在法律上依法享有权利和承担义务的自然人、法人或国家^①。第一层含义泛指事物的主要构成,具有多数、基本、重要、主流等的意义,这一主体既可以指物,如主体工程;也可以指人,如中国人口的主体构成是农民。第二层含义与客体相对应,这一主体只能是人,还可以指由人所构成的不同层级或类别的组织。个体的人是能动的主

^① 《现代汉语词典》,商务印书馆 2002 年版,第 1643 页。

体,由个体结合成的组织也可以是能动的主体,如团队、阶层、阶级、政党、政府、公司等。第三层含义其实与第二层含义相通,但强调的是社会关系中的行为主体。本章的主体概念包含上述三层含义,如农民是社会主义新农村建设中的主要力量,是农村改革与发展的能动主体,是政治活动、经济活动、社会活动、文化活动、生态文明建设的实践主体,正是因为农民是实践的主体,要进行广泛的生产经营与生活活动,并且必须依法进行相关活动,依法享有权利和承担义务,因而也必然是法律上的责任主体。

在属人的意义上,主体概念及其内涵实际上是由人自身在不断的认识和实践活动中所确证的,是由哲学所概括反映出来的。自从有了人,便有了改造自然的生产劳动、变革社会的实践以及道德的实践活动。在不断广泛深刻的实践活动的历史进程中,随着人的认识和实践能力不断提升,人从世界中分化独立出来,意识到自身是不同于他物或对象的存在,这就自然产生并强化了物我相分与主客二分的观念。这种观念由哲学逐渐清晰地反映和表达,并在日益分化的其他学科知识中丰富发展。在这一历史中,人首先意识到自己是一个特有的类,然后自觉出自身是一个特有的“我”,即个体,进而围绕类与个体的存在发展创造价值,确证主体。价值体系包括经济上的富裕、政治上的民主法治、社会上的自由平等、思想文化上的自觉与自信、道德上的完善、终极价值上的理想信仰、生活上的幸福等。在实践史和思想史上,所谓主体,其实质就是人乃万物的主宰与中心、社会的主人、历史的创造者、自身的塑造者。

(一)西方哲学中的主体观

古希腊智者普罗泰戈拉是西方思想史上第一个明确意识到人是主体的哲学家,他讲:“人是万物的尺度,是存在者存在的尺度,也是不存在者不存在的尺度”^①。按照苏格拉底的批判,“人是万物尺度”的思想虽然带有感觉论和相对主义的倾向,但却以朴素的认识表达了人是世界万物的标准或决定因素的观念,开启了与当时盛行的物质主义世界观相对应的人本主义世界观,对后世有重大的影响。苏格拉底进而认为,人应当去关心“人事”,通晓“人事”的人才是高尚的、真正有智慧的,所以他主张“人应当知道自己无知”而要努力认识自己,

^① 《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1981年版,第54页。

主张“美德即知识”。相对于认识自然和改造自然而言,苏格拉底认为认识自己、改善自己的灵魂更为重要,人因认识自己,通晓“人事”而具有知识,并具有美德,从而不会去做恶的事情。在这里,苏格拉底是想证明,人之所以为人,应当去认识自己,改善自己的灵魂,这样才能完善自身,才能实现城邦的正义和谐。可以这样认为,苏格拉底不是用认识改造自然,而是在用“反求诸己”的方式来确证人的主体性。柏拉图深受苏格拉底的影响,一方面发展出客观唯心主义的世界观,同时提出了“理想国”的社会政治主张。在客观唯心主义世界观的统摄下,柏拉图认为:人因灵魂而区别于他物,灵魂的本质是理性,灵魂中的激情、欲望伴随肉体而来。因此,要净化灵魂,恢复灵魂的理性本质,只有通过“回忆”来去除肉体相伴的激情和欲望,这样既可以获得关于“理念”的知识,也可以修养德性,“一个正确地运用这种回忆的人,不断地分享着真正的、完满的神秘;只有这样的人才成为真正完善的人”^①。显然,柏拉图与苏格拉底一样,把知识与德性养成融为了一体。这种德性观也直接影响了他的“理想国”思想。柏拉图把灵魂构成学说与社会分工学说统一起来,认为城邦中的不同阶层分有不同的灵魂构成或特性,统治者分有理性而有智慧的德性,保卫者分有激情而有勇敢的德性,被统治者分有欲望而有节制的德性,只有当这三个阶层秉承自己的灵魂特性和德性而互不僭越,城邦就实现了正义。在柏拉图看来,正义是城邦的完备德性,是城邦组织建立的基本原则,“公道就是我们当初建立这个国家时所定下的那条原则:每个人应当只做一件适合他的本性的事情”^②。这里的“本性”指灵魂的特性以及相应的德性,虽然带有“安分守己”的统治观念,但也富有“各尽所能”的社会心理学或人性论分析以及道德政治论意义。柏拉图所谓的“理想国”就是这样一个正义的城邦,是一个由人的德性泛化推广而成的道德性的理想城邦社会。在柏拉图的知识学说和政治学说中,我们可以看到他是从人的理性和理智德性本质方面来论证人的主体地位的。

亚里士多德也是从人与动物的区别中来思考人的本性的。他认为,动物有感官,可以有感觉,甚至可以有记忆,但人不同,人的优越性在于人有灵魂,尤其

① 《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1981年版,第75页。

② 同上书,第115页。

是其中的理智成分。人因理智的特性而求知,并具有智慧,“求知是人类的本性”^①,人除了有感官以外,还凭技术与理智生活。理智功能的发挥就是获得关于事物原理与原因的“普遍知识”,人因此而有智慧,这种知识就是哲学。在亚里士多德看来,哲学是没有实用目的的最高学问,是体现人的自由的知识体系,“只因人本自由,为自己的生存而生存,不为别人的生存而生存,所以我们认取哲学为唯一的自由学术而深加探索”^②。基于这种关于人之本性的认识,亚里士多德虽然批判了古希腊的感性主义幸福论和柏拉图的禁欲主义,但还是把所谓的幸福归结为理智德性的完善。他认为,所谓幸福就是“合乎德性的实现活动”,这里的德性主要指理智德性,实质就是从事哲学的生活,“哲学以其纯洁和经久而有惊人的快乐”^③。亚里士多德也并不否定现实的幸福,但最终主张思辨是最大的幸福。亚里士多德虽然把伦理学与政治学都界定为“实践的科学”,即以幸福为目的的科学,但他认为政治学高于伦理学,因为伦理学探讨个人的幸福,而政治学关乎城邦整体的幸福。人的本性不仅在于求知,而且“人天生是一种政治动物”^④,不可能离开城邦而独立生活,所以“城邦在本性上先于家庭和个人。因为整体必然优先于部分”^⑤。如何才能实现城邦整体的幸福呢?亚里士多德强调了两点:一是公正,二是中等阶级是城邦的主体并执政。他讲,“公正是为政的准绳,因为实施公正可以确定是非曲直,而这就是一个政治共同体秩序的基础”^⑥,“政治上的善即是公正,也就是全体公民的共同利益”^⑦。公正是亚里士多德最看重的德性,在个人伦理德性中,公正即“中道”,在城邦中,公正不仅意味着平等,还主要体现为按才与德有差别地分配权力和地位。亚里士多德进一步把“中道”原理推广应用为城邦的组织原则,“最优良的政治共同体

① 亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆1959年版,第1页。

② 同上书,第5页。

③ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,苗力田译,中国社会科学出版社1999年版,第232页。

④ 亚里士多德:《政治学》,颜一、秦典华译,《亚里士多德全集》第9卷,中国人民大学出版社1994年版,第6页。

⑤ 同上书,第7页。

⑥ 同上书。

⑦ 同上书,第98页。

应由中产阶层执掌政权,凡是中产阶层庞大的城邦,就有可能得到良好的治理”^①,唯有这样,才可能避免极端的平民政体或专制的寡头政体,这两种政体都因违背“中道”原理而破坏城邦的稳定、和谐、幸福。这个思想对后世乃至当代阶层的主体培育和社会结构的调整都有深远的影响。

文艺复兴运动在“人文科学”的复兴中,倡导以自然人性否定神性,进而以人权对抗神权,以人的才能否定神恩,以人的现实幸福否定基督教的禁欲主义,宣扬人的自由尊严、个性解放、现实幸福。如但丁强调人的意志自由,彼得拉克更是宣称:“我自己是凡人,我只要求凡人的幸福。”^②文艺复兴运动以其人文或人道主义的精神实质,使其成为“人的发现”运动,“人的兴趣和行为都受到了认识,而与神圣的东西对立起来;但是它们却是神圣的东西在精神的现实性中。因为人本身就是有意义的东西”^③。从这个意义上看,文艺复兴运动实质上是冲破中世纪的价值观念变革运动,为近代以来的资本主义发展孕育了思想观念基础或先导。

西方近代以来,人的主体论证在更加丰富的论域中展开。唯物主义哲学流派强调人的自然、感性、现实的一面,而唯心主义哲学流派则进一步发展了人的思维、理性的一面,政治学领域内则强调了人的自由、民主、平等以及社会的公平、法治。

被马克思称为“现代实验科学的真正始祖”的弗兰西斯·培根从经验主义认识论的角度揭示了人的主体特点。他认为,人的知识与力量是合而为一的,达到人的力量的道路与达到人的知识的道路是紧挨着的^④,所以“知识就是力量”。他所谓的知识其实是认识改造自然的经验科学,而要达到这种知识,必须破除四种深刻的“假相”,分别是“种族假相”“洞穴假相”“市场假相”“剧场假相”,这些“假相”要么使人囿于主观的成见,要么流于通行的教条,因此,只有通过科学的实验和归纳才可以获得真正的知识,展现人的力量。培根虽然注重经验归纳于知识的作用,但他还是强调真正的知识或科学是实验与理性的结

① 亚里士多德:《政治学》,颜一、秦典华译,《亚里士多德全集》第9卷,中国人民大学出版社1994年版,第142页。

② 转引自全增嘏:《西方哲学史》上册,上海人民出版社1983年版,第361页。

③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆1959年版,第336页。

④ 《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1981年版,第345、347页。

合,或者依赖这两种能力的结合性运用。显然,培根深刻揭示了人作为主体的力量源泉及其现代意义。另一位经验论者洛克进一步探讨了认识的发生和知识的可能性问题。洛克宣明反对唯理主义的先验论,认为人类的知识不是天赋的,我们的一切观念都是感觉和反思的产物,人的心灵在没有经验之前犹如白板,“我们的知识是建立在经验上面的,知识归根到底都是导源于经验的”。我们对于外界可感物的观察和心灵内部活动的观察,两者都是知识的源泉^①。正是因为知识是有起源条件的,也依赖于经验,所以人类的知识是有范围的,知识总在观念范围之内,而且仅仅是能够有经验证明的观念。这种为知识划界的思想实质上意味着开始了关于人类主体性的一种反思,对康德的知识论和主体性思想有很大的理论影响。

经验论强调了人的感觉或实践的能力,而唯理论哲学则强调人的理性思维能力。有人认为,西方近代哲学真正肇始于笛卡尔,原因就是提出“我思故我在”的命题而从思维方面张扬了人的主体性。在笛卡尔那里,“我存在”是一个前提,但“我”是一个什么样的存在是应该追问的。他认为,我存在而可以怀疑一切,但怀疑是一个事实不容怀疑,所以,怀疑的“思”是“我存在”的标志。笛卡尔无非是想证明,“我是一个实体,这个实体的全部本质或本性只是思想”^②。这样,笛卡尔就把“我”归结为思维的主体或精神的实体,虽然有二元论的倾向,但这种认识是由类主体到自我,由“物我”分离到自我“身心”分离来深刻揭示人的存在的逻辑与历史。

作为启蒙运动代表人物之一的康德看到了经验论与唯理论的利弊,而意图努力调和二者,进一步从知识论与伦理学两个方面深刻论证人的理性与自由,拓展了人的主体性的广度,提升了人的主体性的高度,实现其恢复人之所以为人的哲学使命。

康德的《纯粹理性批判》是讨论人的知识能力及其限度的著作。所谓“纯粹理性批判”乃是对作为认识能力的理性之纯粹运用的批判,也就是对理性脱离或超越经验运用的批判,以回答“我能够认识什么”的问题。“能够”一词在这里即已说明,康德的“纯粹理性批判”或知识论意图在于考察理性作为认识能力

① 《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1981年版,第450页。

② 同上书,第369页。

运用的条件和范围,也即知识的可能条件和范围。在康德看来,在认识能力的认识或知识论上之所以有这样或那样的主张,原因在于对自身能力的认识分歧上,而根本在于自身对这种能力的运用方式上,所以批判理论不如批判自身来得深刻。另外,经验论由于注重经验而可能陷入主观怀疑论,唯理论由于注重理性而可能陷入独断论,二者对于认识能力的揭示和人类知识的讨论都有重大的缺陷。在《纯粹理性批判》开篇,康德即表明自己的基本观点,他讲:“我们的一切知识都从经验开始,这是没有任何怀疑的;因为,如果不是通过对象激动我们的感官,一则由它们自己引起表象,一则使我们的知性活动运作起来,对这些表象加以比较,把它们连结或分开,这样把感性印象的原始素材加工成称之为经验的对象知识,那么知识能力又该由什么来唤起活动呢?所以按照时间,我们没有任何知识是先于经验的,一切知识都是从经验开始的。”^①这段话概括了康德关于知识发生的时间进程和构成要素:对象刺激感官引起感觉,感性接受感觉产生表象,知性对表象进行加工,产生经验性的知识。这种知识就是我们通常所谓的知识。可以看出,康德综合了经验论和唯理论二者的知识论,作为理性主义者,也肯定了经验、感觉对于知识发生及构成的必要性。同时,这里也依稀可以看出康德为知识所划定的范围。

可是康德接着讲:“尽管我们的一切知识都是以经验开始的,但它们却并不因此就都是从经验中发源的。因为很可能,甚至我们的经验知识,也是由我们通过印象所接收的东西和我们所固有的知识能力(感官印象只是诱因)从自己本身中拿来的东西的一个复合物。”^②经验对于知识虽然具有时间起始上的发生意义,但并不意味着知识都具有起源意义上的因果性,因为知识在康德看来是经验与我们固有的知识能力所提供的东西的复合物。而固有的知识能力即感性和知性,它们提供的东西被康德称为“先天知识”或“纯粹知识”,它是“完全不依赖于任何经验所发生的知识”^③。相比较而言,康德作为一个理性主义者,自然倚重感性和知性以及先天知识对于一般知识的作用。他指出:“人类知识有两大主干……这就是感性和知性,通过前者,对象被给予我们,而通过后者,

① 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,第1页。

② 同上书。

③ 同上书,第2页。

对象则被我们思维。”^①所以感性提供的直观和知性提供的概念构成我们一切知识的要素,也只有通过感性与知性的结合才能产生出知识来^②。这样看来,康德的知识论说明,所谓知识就是人自身的先天能力作为对象的产物,是人的先天知识加工经验的产物,知识主要是主体能力的结果,这个思想深刻表达了康德“人为自然立法”的观念。人凭理性可以认识、把握、规定自然,获得幸福和一点程度的自由。由于真正的知识脱离不了经验,最终必然是经验性知识,而且感性也不能对本体作直观,所以知识只能是关于现象的知识,现象领域也即知识的范围。这就意味着康德的“纯粹理性批判”实质上是对理性作为认识能力意图脱离或超越经验或现象运用的批判,也就是说,康德主张理性作为认识能力,要获得知识,必须与经验相结合去把握现象世界,如果理性要僭越自己的地盘去认识本体,这不仅是不可可能的,而且是非常有害的。本体世界对于认识而言是边界,具有消极限制意义,它的积极意义在于作为道德或信仰的对象。

在伦理思想史里,幸福一直是备受关注的对象,伦理学甚至被作为幸福的技术学来看待,而且在人性中,在资本主义发展史中,幸福也被当然地追求。但人类真正获得幸福了吗?人靠幸福获得真正自由了吗?人靠认识自然、征服自然获得人的最高价值与尊严了吗?康德的回答是辩证否定的。一方面,康德认为幸福是人性的需要,甚至是人性完善的必要价值,人要现实地存在自然要幸福,因而幸福是“最高的自然的善”;另一方面,幸福不是价值体系的全部,比幸福价值更高的是道德或德性,只有德性才是人的自由与尊严的标志。但就现世而言,人是有限理性的存在者;人因生活在现实世界中,既有低级的欲求能力,也有高级的欲求能力;在人性上,既有向善的原初禀赋,也有趋恶的自然倾向。为此,康德通过“实践理性批判”来确证人的德性与自由。所谓“实践理性批判”就是对理性的意志作为欲求能力的批判,通过对实践理性或意志不纯粹运用的批判,找到道德的最高原则以作为意志的规定根据,而获得纯粹的实践理性或意志,以此来说明人的纯粹德性和自由。在这个意义上,康德把伦理学当作关于人的自由规律的学问^③,而不是关于幸福的指南,伦理学首要的任务不是

① 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,第21—22页。

② 同上书,第51—52页。

③ 康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社2002年版,第1页。

去做幸福设计,为意志提供目的,而是去追问作为自由规律的道德法则,当意志在受到道德法则规定的前提下,在意志充分自由的条件下,意志去欲求目的才是合理的或道德的。

康德认为,作为意志规定根据的法则不能是任何目的的原则,也不是主观的准则,而只能是出自理性的纯粹形式的法则,康德表述为:“要这样行动,使得你的意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则。”^①康德强调,人的意志如果纯粹尊重这条法则,不仅可以克服感性欲求而获得消极的自由,而且由于这条法则是出自自身理性的,因而本质上是自律而展露积极的自由,这样的意志就成为了“善良意志”。同时,“行动的一切德性价值的本质取决于道德律直接规定意志”^②。外在行动的善有其内在意志善的根源。道德的善表现为内在意志的善和行动的善这两个层次,但根源在于意志的善。康德还认为,这样一个普遍受到道德法则规定的人的体系自然就是一个“目的王国”,该王国中每一个人都因自我普遍立法而享有自由与尊严,“所以,道德就是一个有理性东西能够作为自在目的而存在的唯一条件,因为只有通过道德,他才能成为目的王国的一个立法成员。于是,只有道德以及与道德相适应的人性,才是具有尊严的东西”^③。道德的本质是自律与积极自由的观念,深刻表达了“人为自己立法”的思想,与“人为自然立法”的思想一道,构成康德主体论证的两个层次,主体不仅是自然的主人,而且是自己的主人,主体因知识、道德的自由而成为主体。

西方近代以来在改造社会的进程中,实践了民主政治,孕育了丰富的自由、平等、法治等观念,进一步强化了人的主体地位。孟德斯鸠是较早讨论了政治自由与法治的思想家。他认为,在自然状态下,人类遵从和平、自保、两性接近、社会结合等自然法,人与人也是平等的,但人类进入社会状态,由于战争的原因迫使人类自身制定属于人的法,以保证属于人类本性的自由与平等。在这种社会状态下,所谓的自由就不再是自然或任意的自由,而主要是政治自由,“在一个国家里,也就是说,在一个有法律的社会中,自由只能在于能够去做想做的

① 康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2003年版,第39页。

② 同上书,第98页。

③ 康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社2002年版,第54页。