

用户: 密码:

应用伦理学基础理论 | 生命伦理 | 环境伦理 | 经济伦理 | 政治伦理

社会伦理 | 科技伦理 | 法律伦理 | 媒体伦理 | 网络伦理 | 性和婚姻伦理

国际伦理

首页 → 学术文章 → 政治伦理

万俊人: 从政治正义到社会和谐——以罗尔斯为中心的当代政治哲学反思从政治正义到社会和谐
——以罗尔斯为中心的当代政治哲学反思

万俊人 (清华大学哲学系 北京 100084)

[中图分类号]B0 [文献标识码]A [文章编号]1002 - 8862 (2005) 06 - 0003 - 10

一 引言: 政治正义及其隐含的问题

在罗尔斯的政治哲学中, 政治正义不仅被看做是最基本的核心理念, 而且也被看做是政治哲学的全部主题。[1]罗尔斯本人对政治正义的基本解释是, 通过社会或国家的基本制度安排和调节, 达到全体公民之基本权利和义务的公平正义分配, 从而在现代民主国家的政治框架内, 实现社会普遍的公平的正义。[2]本文所要探讨的问题是: (1) 政治正义是否是政治哲学的全部主题? 或者说, 即使在罗尔斯本人所说的民主社会之“理性多元论”的条件下, 政治哲学的探究是否仅仅限于政治正义的范畴? (2) 若第一个问题的回答是肯定的, 那么, 政治正义的基本内涵是否只限于罗尔斯所说的“社会基本制度安排和调节”的范围? (3) 若第一个问题的回答是否定的, 那么, 除了政治正义之外, 政治哲学的主题至少还包括哪些内容? 为什么?

本文的基本论点是, 政治正义的确是政治哲学的基本主题, 但并非其惟一或全部主题。即使政治哲学是对政治正义的探讨, 也不能限于社会或国家基本制度安排或结构性秩序的宏观层面。如果说政治正义的根本意味在于社会公共秩序的正义规范和良序运作, 那么, 决定或者制约这一规范秩序及其良序运作之正义性质的根本问题, 乃在于公民权利与公共(国家或政府)权力之间的政治伦理正义, 笔者将之称为第三种正义, 即介于正义制度与正义美德之间、连接两者的政治(治理)伦理正义。然而, 即便是这样扩展罗尔斯的政治正义理论, 仍然不足以表达政治哲学的全部主题。因此, 本文提出, 一种完整的政治哲学理论需要关注的基本主题范围, 应该是从政治现实的分析到政治实践过程的探讨, 再到政治理想的预期和论证的系统思考。从政治正义到社会和谐也许能够较为完整地刻画和表达政治哲学的这一基本主题范围。

二 政治正义的主题: 权利优先于权力

如果我们把政治哲学的研究领域或者对象确定为社会公共生活领域和社会公共领域的政治事务、关系和行为, 那么, 政治正义的确是政治哲学所要建立的第一原理或基本原则。在社会公共生活领域里, 正义的秩序和实践是建立这一领域并确保其有序展开的前提与基础。在由孔子、柏拉图和亚里士多德所奠基的传统政治哲学理解中, 社会公共生活首先意味着国家政治生活, 因而所谓社会公共生活领域首先是指国家治理的政治生活领域。在这一领域里, 政治哲学的第一原理或基本原则只能是政治正义。[3]

然而, 究竟何为政治正义, 人们并没有形成统一的概念。柏拉图在其《理想国》一书中, 将政治正义理解为城邦国家内部各社会阶层或角色群体安分守己、各司其职、各得其所的社会生活秩序。[4]亚里士多德在其《政治学》一书中, 将政治正义理解为城邦国家“这一政治共同体秩序的基础”, 是城邦国家“为政的准绳”。由于“城邦在本性上优于家庭和个人”, 因而作为城邦国家之政治美德的制度正义在其价值普遍性和重要性上也就优于家庭的美德和个人的美德。[5]黑格尔曾经将其政治哲学定位于“权利哲学原理”。[6]一方面, 他以其抽象的哲学方式肯定了“人格权利”的在先性, 甚至揭示了“人格权利”的实质内容就在于个人对财产的“所有权”(德文“Eigentum”)。而“人格权利”(“法”)所颁布的命令就是: “成为一个人, 并尊敬他人为人。”[7]但另一方面, 他却出于对国家这一“地上神物”[8]的绝对服膺乃至崇拜, 坚信“哲学具有公众的即与公众有关的存在, 它主要是或者纯粹是为国家服务的”[9]。因之黑格尔主张, 人格的权利仅仅具有抽象法令的意义, 只有国家本身才具备“伦理理念的现实”, 因而国家的政治权力实质上优于个人的道德(人格)权利。[10]因此, 黑格尔的政治哲学实际上是一种“国家主义”前提下的政治正义, 也就是国家政治权力优先于个人人格权利的国家政治正义。

这种黑格尔式的“国家主义”政治哲学在西方受到广泛批判。一方面是来自马克思主义创始人的唯物史观批判; 另一方面是来自西方自由主义传统的民主人权理论的批判。后一方面的最新成果正是罗尔斯基于康德的理性主义道义论或非自利性社会契约论所建立的“政治自由主义”的政治正义理论。罗尔

斯的政治正义理论直接发源于康德的道德哲学,但后者却同时又是罗尔斯力求超越的界限。卢梭教会了康德尊重人,而康德自己则建立了一套空前完备的道德哲学体系,并以此证明人作为道德存在者和人权主体的价值尊严,教会了更多的人如何认识、捍卫并实现人的尊严。可是,康德的论证方式是伦理学的,也就是说,他用以解释和证明人之价值尊严的基本路径是为人类建构一整套既普遍有效(超脱特殊经验局限)、又专属于人类自身(基于人类道德自律,或者摆脱人类对宗教神学的精神依赖)的理性主义道义论伦理原则和规范体系。由普遍行动规范认同、善良意志和人是目的这三条基本道德律令(绝对律令)为主干所构成的“实践理性”(即伦理学)规范系统,正是康德为现代人类社会建构的一种“现代性”的社会伦理制度。

然而,在罗尔斯看来,在现代民主社会条件下,尤其是在现代文化(理性)多元化状况长期存在的情况下,道德伦理的规范已然无法达到真正普遍有效的制度约束目的,甚至连起码的人类公正也难以实现。改变这一状况的根本途径不在于或者主要不在于道德伦理的规范制定,而在于社会基本制度的公平正义安排,以及通过这一基本制度结构所建立起来的公正秩序。因此,罗尔斯提出了两个基本正义原则,作为实现社会基本制度之正义安排的基础。他说:“社会正义原则的主要问题是社会的基本结构,是一种合作体系中的主要的社会制度安排。”[11]进而他指出,正义的社会制度应当这样安排:其一,社会中的每一个人都拥有平等的自由权利;其二,社会的和经济的的不平等安排应当是:(1)最有利于那些处于社会最不利地位的人(即社会弱势群体);(2)社会所能提供的一切职位和机会应对所有人开放。这就是罗尔斯所提出的正义的两个基本原则。[12]很显然,罗尔斯实际上是把康德的基本道德原则(律令)转化为一套基本社会制度原则,从而完成了从道德规范自律的理念向社会伦理制度的实践约束的转换。正是凭借这一转换,罗尔斯实现了自己创立一套足以替代古典功利主义目的论的社会道义论伦理学的学术目标。

但是,罗尔斯并没有止步于此。一方面,《正义论》在为罗尔斯赢得巨大学术荣耀的同时,也给他带来了巨大的思想压力,来自当代自由主义内部和外部的各种批评,使得他越来越清醒地意识到他自己的正义伦理所不得不面对的重大难题:一套即使能够获得普遍合理性证明的正义伦理原则如何能够成为社会基本制度、特别是基本政治制度的建构依据?这是否与现代民主法制国家的政治文明路向相忤逆?又,若没有公民个体健全的正义美德基础,如何能够确保正义之基本原则的普遍有效性?前一个问题是自由主义同盟者提出的;后一个问题则是当代共同体主义者提出的。另一方面,罗尔斯本人的研究也逐渐触及一个具有根本意义的问题:如果正义的基本理念,比如说,其中之核心理念“作为公平的正义”只具有伦理的特性,那么,在现代民主政治和理性多元论或文化多元论的社会条件下,它或它们如何获得社会的普遍认同?因为按照现代自由主义的基本理解,道德伦理的事务只能属于个人人格的,或者最多是社会群体的内在事务,不可能有某种普遍公度的高度认同和一致。如果正义的基本理念(更不用说它的核心理念了)不能获得社会的普遍认同,它或它们又如何成为建构社会基本制度结构所依据的基本原则?

上述两个方面的原因促使罗尔斯在完成对康德伦理学的第一步转换——即从普遍道德规范自律的理念向社会正义制度的实践约束的转换——之后,开始他对康德伦理学的第二步转换,用罗尔斯自己的话说,就是从“康德的道德建构主义”(Kantian moral constructivism)转向“政治建构主义”(Political constructivism)。[13]罗尔斯转向“政治建构主义”正义论的第一步,是重新界定作为其正义理论之核心理念的“公平之正义”(又译为“作为公平的正义”)的概念本性和正义理论的“基本问题”。对于前者,罗尔斯否定了自己在《正义论》的概念理解。他承认,把“公平之正义”确定为一个伦理学的概念过于理想,无法处理现代民主社会“理性多元论”条件下对正义基本原则的普遍社会认同问题,因此必须把它重新确定为政治的概念。只有作为一种基本的政治理念,“公平之正义”才可能超脱各种“完备性学说”或社会文化价值观念的差异多样性,最终成为一个能够获得社会高度认同的政治理念。在罗尔斯以及几乎所有现代自由主义者看来,政治及其原则必须超脱于道德、宗教、以及一切非公共性的文化价值观念之上。对于后者,罗尔斯提出,作为一种“政治自由主义”的理论范例,他的正义理论主要处理政治正义的“两个基本问题”: (1)“在被看做是自由而平等的、并在整个生活中世世代代都能充分合作的社会成员之公民间,具体规定其社会合作之公平项目的最适当的正义观念是什么?”(2)在现代民主社会的文化多元论或“理性多元论”条件下,建立社会普遍宽容的基础何在?将两个基本问题结合起来就是:“由自由而平等的公民——他们因各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻的分化——所组成的公正而稳定的社会如何可能长治久安?”[14]

围绕这两个基本问题的考量,罗尔斯不仅将其正义理论限定在政治自由主义的范畴,而且聚焦于现代民主社会的政治正义主题。这一主题具体展开为三个议题:第一,如果把自由民主社会看做是(在罗尔斯心里,它也必须是)一个公平持久的社会合作体系,那么,必须首先确立一个能够恰当规定社会公平合作之具体内容(项目)的政治正义的概念。第二,如果一个民主的社会必须是正义的社会,那么,建立良好之社会合作体系和社会秩序的前提,就应当是社会的政治正义,而非伦理正义。罗尔斯指出,对于社会政治和政治哲学来说,“稳定性”具有头等的重要性,而持久的稳定只能来源于政治正义或普遍的社会公正。第三,如果政治正义的基本理念和基本原则对于建立和维护现代民主社会的基本秩序是绝对必要的,那么,如何在理性多元论或文化多元化的现代社会条件下,使政治正义的基本理念或基本原则得到普遍持久的社会认同和实践,就是政治自由主义的根本理论任务。

为此,罗尔斯在《政治自由主义》的第一部分集中讨论了政治自由主义的基本理念和建构政治自由主义基本原理的方法原则即所谓“政治建构主义”的问题。罗尔斯一方面检讨了《正义论》模糊“公平

之正义”这一核心理念的政治与伦理界限所造成的理论后果,认为如果不清晰地确定“公平之正义”理念的政治特性,将造成其正义理论难以获得足够的社会公共性支持,甚至流于一般完备性道德学说而无法在现代民主社会和理性多元论的条件下获得普遍的社会正当性和政治合法性。因此,“公平之正义”的理念应当是、也必须是政治的,而非道德的或形而上学的。只有这样,基于这一核心理念所推导出来的基本正义原则,才能成为民主政治社会赖以建构的根本原则。但要将“公平之正义”这一核心理念从《正义论》所赋予的社会伦理层面,擢升[15]到政治自由主义的政治层面,就不能继续沿用康德的“道德建构主义”方法,必须采取一种“政治建构主义”的方法。二者的根本区别在于:前者的理论目标是道德人类建立一套普遍有效的正义伦理规范,因之所采取的基本方法仍然是完备性的或具有形上特征的哲学伦理学方法;从根本上说,这样建构起来的正义理论只能是现代民主社会里诸多完备性价值学说中的一种。而后的理论目标则是为民主政治社会或者民主国家建立一套不仅普遍有效而且正当合法的政治正义原则,因之所可能采用的基本方法只能是“政治建构主义”,由此所建构的正义理论必须是超越诸种合理的道德完备性学说——无论是哲学的,还是宗教的,抑或是道德伦理的——之外的,否则就不能成为民主社会里诸种合理完备性学说和持有这些学说或观点的社会公民公共认同的基本政治原则。

很显然,在民主社会里,由于理性多元论或文化多元化乃是一种持续存在的事实,任何一种无论多么完备合理的学说或观点都不可能获得整个社会的价值认同,更不用说获得整个社会的政治认同。这就是现代民主政治所必须面对和解决的多元文化和多样性道德价值观念的政治认同问题,我们不妨将它称之为建构现代社会之政治正义及其基本原则的文化道德难题。如何解决这一难题从而使政治正义及其基本原则的建构成为可能,罗尔斯采取的是“政治建构主义”的方法,实质是寻求社会政治制度认同和政治制度约束的方法。笔者以为,这一方法虽然是最基本的,甚至也是较为合理有效的,然而却是不彻底的,更不是惟一的。

三 政治正义的限度:制度有效性的条件依赖

罗尔斯充分地意识到,要使政治正义及其基本正义原则成为整个民主社会的政治认同焦点,并不是一件简单的事情。为此,在《政治自由主义》的第二部分,罗尔斯提出并详细论证了政治自由主义的三个“主要理念”,以便阐明并证明在民主多元的社会里,全体公民以及他们所归依的各种不同的文化共同体如何超越各自的文化价值立场,求得在政治正义及其基本原则上达成普遍的政治认同。这三个“主要理念”分别是:重叠共识的理念、权利优先于善的理念、公共理性的理念。表面上看,罗尔斯的“主要理念”设置与解释是一种政治文化的解释机制或论证方式,但实际上他所采用的是一种排斥或者搁置社会政治文化因素的纯政治方式,甚至是一种纯粹的政治制度论证方式。

所谓“重叠共识”,罗尔斯指的是各种完备性的文化价值学说或观念之间就民主政治的基本原则所可能达成的政治共识,而非其他价值共识。罗尔斯相信,尽管各种完备性文化价值学说之间,必然存在诸多文化价值观念的差异、甚至冲突,但在民主政治的框架内,既允许甚至鼓励这种文化价值观念的多样性和多元化,同时也为它们之间达成某些基本的政治共识提供了条件和可能:组成一个具有普遍正义秩序的国家,也是民主社会中各种不同文化价值观念或学说公共分享的政治目标。除非是非理性的,没有哪一种文化传统或文化共同体会反对建立一个普遍正义的政治国家。达成这一政治共识的前提条件是,各种完备性的文化价值学说或观念都必须或多或少地放弃它们各自的文化价值主张或道德立场,服膺民主社会的基本政治原则,也就是他所提出并证明的政治正义的基本原则(体系)。所以,在政治正义这一根本原则上,没有给任何完备性学说或文化价值观念留下任何讨价还价的余地。换句话说,一切非政治的社会文化价值诉求或道德伦理主张都不能成为公共政治讨论的正当理由。因为任何哪怕是极为完备合理的文化价值观念或学说都无法保证社会政治正义及其基本政治原则的“政治中立性”。而在罗尔斯看来,失去“政治中立性”,任何政治原则或主张都不可能获得充分的政治合法性和正当性。

那么,排除了一切社会文化(甚至是政治文化)的因素,还能有什么东西能够充当社会政治的公共理由?罗尔斯依旧援用了近代西方社会契约论的基本方法,借助于一些理论技术的改造和更新,比如说,通过诸如“原初状态”和“无知之幕”等理论解释性设置,提出用一种能够恰当规定和说明社会公平合作之基本“项目”的政治正义概念,作为最基本的社会政治之公共理由,也就是他所说的“公共理性”。按照这一公共政治理由,公民的平等自由和权利必须享有绝对的优先性,同时,政治社会所有的一切条件(机遇、职位和其他公共事物或公共物品)都必须对所有人平等地开放。在正常的社会理智条件下,这当然是全体公民所能共同接受的基本政治理由。不过,罗尔斯还进一步指出,仅仅有这些基本政治理由仍然不够。因为社会的实际生活进程并不能确保社会的全体公民持久、恒定而平等地享受、实现和维护这些基本的自由权利,相反,社会竞争的实际后果常常是不公平、不平等的。这样的社会后果不可避免地使得一部分公民难以继续认可并坚持原初的政治理由。他们必然要(也是合乎情理地)提出新的政治要求或政治理由,以改变他们所处的社会不利地位。因此,“差异原则”,即惠顾少数处于社会最不利地位的原则,也就合乎逻辑地成为了正义原则体系的实质内容,而不只是一种补充性或补偿性的政治条例。当然,在“平等的自由(权利)原则”(即罗尔斯的正义第一原则)与“差异原则”(即罗尔斯的正义第二原则)之间,仍然需要保留一种不可颠倒的价值优先性秩序,也就是正义的第一原则必须优先于正义的第二原则,即平等的自由权利优先于差异惠顾的政治要求。从一种普遍的现实合理性和可能性角度看,这样的正义秩序安排是惟一可能获得社会普遍确认和实践的公共政治理由,也就是罗尔斯所谓的“公共理性”。[16]

但是,罗尔斯的上述解释和证明并没有真正解决现代民主社会中政治正义及其基本政治原则的文化

难题。不仅如此, 他的解释和论证本身也内含一种值得进一步追问和反省的逻辑循环: 他所证明的公共政治理由即是其基本政治原则; 或者反过来说, 他所提出并论证的政治正义的基本原则同时也是他据以论证这些原则的基本政治理由。诚然, 在某种情况下, 能够获得某一政治社会普遍认可的公共政治理由本身就具有该社会所建构的公共政治原则的基本属性。然则, 仅仅用公共的政治理由来证明政治社会的基本政治原则, 或者反过来用政治社会的基本政治原则来充当公共政治理由, 毕竟还是一种理由与结论的循环互证; 而任何作为证据的理由即使是充分必要的, 也不可能穷尽一切, 甚至它们自身还可能还有待证明的。就罗尔斯的公共理由(理性)而言, 我们至少还可以追问: 持有不同文化价值观念或信奉不同完备性文化价值学说的社会公民, 为什么能够抛弃他们各自信奉或承诺的文化价值观念、道德立场、甚至是宗教信仰, 接受并认同那些纯粹的政治理由呢? 易而言之, 一种“无道德的政治”是否真的如罗尔斯所确信的那样, 能够成为现实的可能呢? 这是我们需要考虑的问题, 其所质疑的目标就是当代政治自由主义者所坚信的“政治中立性原则”和“制度全能主义”理论信念。

我们提出质疑的基本理由是: 首先, 作为现代民主社会之核心理念和基本政治原则的政治正义, 不仅需要公共理性也就是公共政治理由的支持, 同时也需要该社会提供足够的文化价值资源和道德资源供应, 以确保政治正义及其基本原则能够最终成为社会基本制度的建构基础。公共社会的政治问题的确要与个人或群体的文化道德问题区别开来, 这是现代“公共领域”与“私人领域”日趋分化的必然要求。但这并不意味着公共社会的政治建构仅仅是一种无道德的政治事件。人类社会的历史经验和当代公共管理科学研究(如新公共管理理论[17])都表明, 一种“无道德的政治”或者是所谓“政治中立性”实际上既不可能, 理论上也缺乏充分的证明。其次, 基于政治正义所建立的社会基本制度(尤其是政治制度)确实是保证整个社会实现普遍正义的基础和根本条件, 但必须明白, 这一基础和条件既不是惟一的, 更不是充分的。制度本身的正义性与制度运作的正义性不是一码事: 前者只需要遵循普遍正义的政治原则来进行制度设计、制度选择和制度安排, 而后者则还需要政治权力的公共运用(政府运作)、公共管理者的制度化行为示范和对于社会非正义结果的合理有效的社会校正机制等实践资源或条件。[18]换言之, 正义的制度本身并不能确保社会正义的普遍实现和持久实现。最后, 诚如麦金泰尔正确指出的那样, 社会普遍正义原则的实践有效性是以个体公民的正义美德为主体基础的, 对于那些没有或者缺乏基本的正义美德或正直品格的人来说, 正义原则的实际效果是不可预期的。总之, 充分的文化价值资源和道德资源的社会供应, 社会制度及其运作的超政治依赖, 以及社会政治正义对公民个体之正义美德的道德依赖, 显露出政治正义及其基本原则的局限。这其中, 社会正义制度对公民正义美德和社会文化价值(道德)资源的充分供应的依赖性是最主要的, 笔者将之概括为政治正义的制度有效性条件依赖。

四 社会和谐的理想: 政治伦理与个人美德

从上述分析中我们不难发现, 政治正义的制度有效性所依赖的两个最基本的条件, 实际上就是社会文化道德的资源供应和公民个体之正义美德的主体支撑。同时, 这一情况提示我们, 仅仅是政治正义并不足以料理现代社会的政治生活。毋宁说, 政治正义及其基本原则仅仅是现代政治社会最基本的底线原则, 还不足以充分表达现代民主社会的政治目标和政治理想。

一个“秩序良好的社会”(well - ordered society, 罗尔斯语)当然首先必须是一个正义的社会, 没有基本的公平正义, 不仅无法确保社会的基本秩序, 而且连社会本身的存在也不可能。人类之所以要组成社会, 过一种社会的甚至政治化的组织生活, 有两个基本的理由: 一是社会的生活比个人孤独的生活更为安全, 也更为有利; 二是只有通过社会的生活方式, 单个人才可能获得足够充分多样的社会物质生活条件。没有人能够单独地创造一种安全可靠生活所需要的全部条件, 也没有人能够单独地创造自己所需要的一切物质生活条件。这是《鲁滨逊漂流记》所暗示人类的一条生存真理。然而, 一旦组成社会和国家, 人们就不仅仅是获得了一种新的身份——作为社会成员或国家公民, 而且也产生了更高的(在某种意义上说, 甚至是可以无限提升和扩展的)对社会和国家的价值期待。追求生活的稳定、安宁和幸福, 是所有人类正常而合理的人生理想。人们将这一生活理想寄托于社会或国家, 并期待社会或国家以此作为其公共政治治理的基本目标或政治理想, 也是人类社会的一种正常而合理的普遍要求。政治正义能够提供一种普遍公正和持久稳定的生活秩序, 满足人们对稳定生活的秩序期待。然而, 它能否同时为全体社会成员提供一种安宁和谐的生活环境, 能否满足人们对幸福生活的持久增升的价值期待, 却仍然是一个疑问。在这两个问题上, 共同体主义和功利主义所提供的解释与路径似乎更优于自由主义, 比如说, 罗尔斯的政治自由主义。

生活的安宁、和谐不仅是指一种社会公共生活的良好秩序, 而且更重要的还包括社会个体自身物质生活与精神生活的和谐, 用古希腊人的名言来说, 就是身体的无痛苦和灵魂的无纷扰。共同体主义指出, 任何普遍理性化的规则——更不用说普遍理性化的政治原则——都只能承诺社会公共生活领域的行为、关系和事务的规范与协调功能, 但对于个体私人生活领域、甚至是某些特殊文化群体之生活领域中的行为、关系和事务, 却难以发挥其规范协调功能。因为像普遍社会正义或政治正义一类的基本原则大都有意识地忽略个人“善生活”(“好生活”)理念或人格美德一类的人生道德问题, 因之无法深入个体人格生活、尤其是个人的精神心理领域, 协调个人内在的精神心理矛盾, 解决其精神心理困惑。[19]共同体主义的这一指正是正确的。社会或国家的基本政治原则(比如, 政治正义)的规范约束功能只限于社会公共生活领域, 无法触及和深入私人生活领域。因此, 对于公共生活领域与私人生活领域之间的关系和冲突、个体私人生活中的内在矛盾和困惑等等, 难以发挥作用, 更何况在当代自由主义这里, 确保公共领

域与私人领域之间的严格界限被看做是具有头等重要性的“现代性”问题。但是, 现代人与现代社会真正所面临的严峻问题, 远不只是社会的政治正义问题。大量的社会问题, 诸如, 吸毒、青少年犯罪、婚姻危机和家庭暴力、普遍存在的社会心理问题和精神健康问题等等, 都是跨越社会公共领域与私人领域的社会问题, 有的甚至已然演变为社会政治问题。即使是那些被当代自由主义者视之为纯粹公共政治问题的事件, 譬如说, 国际恐怖与战争问题, 也牵涉到非常深刻而复杂的非公共性因素或非政治性原因。中东地区的民族冲突当然是国际政治问题, 但没有谁能够否认其中所隐含的大量深刻而复杂的宗教文化因素。类似的情形也出现在国际恐怖行动之中。在此情况下, 我们如何能够在完全排除宗教文化价值观念的情况下, 合理充分地解释并公平、正当地解决这些问题? 而这些问题的客观存在, 不仅使得人类社会的生活安全与安宁无法保障, 而且连最起码的社会正义秩序也难以维持。

人类对幸福生活的追求当然需要(甚至首先需要)创造公平正义的社会生活环境或条件。但“幸福生活”这一价值目标远远超出了正义生活秩序或正当生活行为的范畴, 它毫无疑问地涉及到人们的“善生活”概念。对此, 古典功利主义不乏真实地揭示了“善生活”价值与人的本性的内在关联, 它所倡导的通过增加社会善(即社会公共物品)之总量来尽可能满足人们日益增长的价值需求的主张, 也不乏合理可取之处。人们不难同意, 一个正义却低效的社会如同一个高效却不公正的社会一样, 是不值得欲求的。更为重要的是, 人们对幸福生活的理解包含着丰富的精神价值内容, 仅仅依据一些普遍的政治正义概念或原则, 是远不足以解释和料理人们的精神生活的。

于是, 我们有充分的理由得出结论: 政治正义并不能涵盖现代政治哲学的完整内容, 或者说, 政治哲学的基本主题不能仅仅限制在政治正义的层面。尽管正如罗尔斯所指出的那样, 政治正义表达了政治哲学关于社会基本结构或基本制度体系最为普遍、最为基本的原则理解, 但是, 一种完整合理的现代政治哲学却还需要关注政治正义以外或以上的社会政治主题。在这里我们必须明确, 罗尔斯的政治自由主义只能是一种底线式的现代政治哲学理论, 而非现代政治哲学的全部。弥补这种底线式的政治哲学之缺陷的基本途径之一, 就是放弃当代自由主义政治哲学所寻求的“政治中立性”或“无道德的政治”的狭隘主张, 恢复政治哲学的政治伦理取向。在此意义上我们认为, 罗尔斯的第二次理论转换——即从康德的道德建构主义转向政治建构主义——很可能只是一种理论策略上的进步, 其实质却是一种价值立场上的退却。这或许也是为什么罗尔斯的第二部代表作《政治自由主义》在理论建树和实际影响上反而都不及他的第一部代表作《正义论》的主要缘故之所在。

从历史的角度看, 重建政治哲学的政治伦理维度也就是恢复和发扬从康德、黑格尔到马克思的政治哲学传统, 为现代社会的政治生活或公共生活领域建立道德批判与伦理约束的双重价值规范, 这就需要重建现代公共社会或国家政治的政治理想, 重新铸造现代公民美德精神。就此而论, 在政治正义之上确立一种社会和谐的理念, 不仅可以避免当代政治哲学的价值低度化或理论技术合理化的政治哲学贫困, 而且也可以因此使当代政治哲学获得一种关于个人权利与公共权力、行为与制度、政治理想与政治现实, 或者个人与社会、社群与国家、民族—国家与国际世界的完整的政治哲学理解。需要特别强调的是, 将现代政治哲学的基本主题从政治正义延伸到社会和谐, 并不是对政治哲学之理论边界的任意扩大, 更不是简单地回归古典政治哲学的社会乌托邦主义传统。在此, 我们必须防止被历史经验和现实教训所证明了的两种错误倾向: 一种是当代西方激进自由主义的政治哲学观点, 另一种是传统中国伦理理想主义的政治伦理观点; 前者可以恰当地概括为道德伦理的政治化, 后者则依旧可以概括为政治的道德伦理化。当代西方激进自由主义的政治哲学观点认为, 随着“冷战”时代的终结, 社会(政治)意识形态与价值理想化的“人”的观念也一并终结。道德伦理不再是、也不能是政治考量的基本要素。因此, 所谓“无道德的政治”主张, 所谓“政治中立性”原则, 甚至所谓“企业型政府”或“最低限度的政府”观念, 纷纷成为当代政治哲学的主要理论立场或方法。客观地说, 这种追求“无从之见”(from nowhere, 内格尔语)即所谓“政治中立”的政治哲学主张, 在某种意义上确乎是对“冷战”时代的政治浪漫主义和政治乌托邦的反动。然而, 摆脱政治浪漫主义矫情和政治乌托邦想象, 决不意味着我们必须全然放弃正当的政治理想和必要的政治文化与政治伦理资源, 甚至取消或者消解政治哲学所必需的政治伦理维度。如果说社会现实的道德批判、伦理规范和价值引导仍然是社会政治生活中不可或缺的内在构成部分, 如果说社会意识形态和政治意识形态仍然是国家乃至国际政治生活中无法消除的基本因素, 那么政治伦理就是政治哲学无法舍弃的基本维度。康德在辨析“道德的政治(家)”与“政治的道德(家)”时早已点明了政治哲学的这一要义。[20]

简单地说, 社会和谐是指人类社会生活诸要素的融洽互动与协调发展, 包括人类社会的不同生活领域(如政治的、经济的和文化的的生活领域)之间、不同生活层面(如物质生活、精神生活)之间、不同生活区域(如东方世界与西方世界、发达地区与不发达地区或贫穷地区、我国的东部与西部)之间、以及不同生活方式或组织(如群体的与个体的、公共的与私人的、或者作为社会公民的与作为独立人格的)之间的和谐发展。诚然, 追求社会生活诸要素的融洽互动与和谐发展, 不单是一种社会政治理想, 也是一种社会伦理理想和个人道德理想, 其价值目标显然要高于社会的政治正义。社会和谐能否成为一个政治哲学的基本概念和基本主题, 或者, 为什么要在政治正义之外加上社会和谐的价值目标, 对于当代政治哲学(更不用说政治学和社会学)来说, 的确是一个存在争议或疑虑的问题。解决这一争议或疑虑的理论关键在于如何理解政治哲学本身! 限于本文的篇幅, 我只想扼要地指出以下几点, 以证明本文开篇所提出的基本主张。

首先, 政治哲学之不同于政治学的主要特征之一在于, 前者是对后者的一种终极性的理论反思, 它不

仅要厘清和阐明社会或国家政治的基本理论与方法,而且更根本的是反思这些基本的政治理论与方法的终极根据、价值前提和普遍意义。因此,政治哲学不能停留在某种政治现实的技术合理性层面,它必须进一步追溯现实的政治合理性背后的价值目的或普遍意义。如果借用中国传统政治学说中的范畴或术语来分辨,那么,政治哲学所关切的主要是政治之“道”,政治学主要关注的是政治之“术”和政治之“势”。当然,无论是在政治哲学中,还是在政治学中,所谓“道、术、势”三者并不是截然分开的,只是它们在不同的知识或理论语境中所占据的地位有所区别而已。在本文中,笔者把政治哲学的主题范围扩展为从政治正义到社会和谐,不只是为了检讨罗尔斯之政治自由主义的理论局限,更重要的是为了重新确立政治哲学的理论范畴,将其定位于从政治现实到政治理想的全面的哲学反思。

其次,一种底线式的政治正义建构是绝对必要的和重要的,在现代民主政治与理性多元文化的条件下尤其如此。但仅仅限于这一层面却是远远不够的,更不意味着现代政治哲学只能是价值低度化的。否则,政治哲学将因为其价值低度而失去大量的社会政治文化资源,难以处理现代社会政治生活中更为深刻、更为复杂的深层问题,因之也失去它对现代政治生活世界的全面把握和深度理解。比如说,如何理解现代社会分层多极化后文化意识形态、社会意识形态和国家(政治)意识形态之间的复杂关联,如何理解现代公民社会中公民美德与制度美德之间的互动关系,如何理解基本人权与国家政治权力之间的张力,如此等等。因此,我们并不是简单地反对罗尔斯的政治正义主张,毋宁说,我们是想借助于社会和谐这一具有广泛解释力的范畴,扩展或者提升罗尔斯政治哲学的理论视阈,从而尝试性地构建一种较为完整系统的现代政治哲学理论。当然,这种尝试有可能冒犯罗尔斯本人所一贯忌讳的那种“完备性”或“形而上学”。问题是,只要政治哲学无法回避道德价值问题,更彻底地说,只要人类政治生活本身仍然蕴涵着文化价值的要素,政治哲学就不能真正“拒斥形而上学”,至少不能完全回避对形上价值的政治理论反思。社会和谐显然是一个高于社会政治现实的价值范畴。从孔子、柏拉图到康德、黑格尔、马克思,再到当代共同体主义,甚至是带有明显自由主义倾向的哈贝马斯,和谐社会始终都是一个具有终极理想意义的政治哲学理念。在一个社会不公日趋严重、利益冲突日益尖锐、民族和文化矛盾不断加剧的时代,重新确认并确立社会和谐的政治理想无疑是意味深长并需要高度关注的。

最后,现代政治学、社会学和政治哲学等人文社会科学的研究表明,文化政治(the politics of cultures)和政治伦理(political ethics)已然成为现代人类社会政治生活中的显要因素。它们的凸显迫使政治哲学不得越过罗尔斯式的政治正义的理论底线,介入更为复杂的文化政治事件和政治伦理论域。比如,“9·11事件”、世界范围内普遍加重的政府官僚腐败问题都不仅仅是纯粹的政治事件或政治问题,同时也是——在某种意义上甚至更多的是——文化政治事件或政治伦理问题。无论人们怎样看待和评价“9·11事件”,都不能不承认其间所隐含的深刻而复杂的宗教文化情结和民族怨恨情绪。对此,单单凭借把国家政治正义扩张为国际政治正义(所谓“万民法”[21])是不能给予恰当而充分的解释的。同理,对于当代政治领域普遍存在的日益严重的官僚腐败问题,健全的制度约束当然是最有效最可靠的解决方式。然而,我们必须明白,任何制度都是人为的产物。正如任何人或人类群体都无法成为全知全能的上帝一样,任何人为设计或选择的制度也不可能是绝对周延、绝对可靠的。更何况,按照制度经济学的理解,道德伦理也是人类社会制度体系中的构成要素,只不过是一种“隐型的制度”而已。[22]伦理学家常常用来批评或反驳那些制度主义崇拜者的一个简单而有效的证据是,为什么在同样的制度约束体系内,甚至是在同样或相似的管理环境中,有的官员会行贿受贿,而另一些官员却不会这样?显然,官僚腐败问题远不只是一个制度约束问题,至少还是一个官德问题。因此,政治伦理也是政治哲学所无法回避的价值维度。康德曾经援用《圣经·新约》中的教诲意味深长地指出:“政治说:‘你们要聪明如蛇’;道德(作为限制的条件)又补充说:‘还要老实如鸽’”。接着又说:“道德的守护神并不向朱庇特(权力的守护神)让步,因为后者也要服从命运。”[23]康德的这番话大概是对道德与政治之内在关联的最好注释了。而当我们刻意将政治哲学的主题论域从政治正义延伸到社会和谐时,所欲表达的也无非是重申康德的上述嘱咐,还给政治哲学一种政治伦理的视点,使其有可能更深入地介入现时代的人类政治生活。至于究竟该如何具体理解社会和谐的政治哲学意味,当是另一篇文章的主题了。

注 释

[1] 参见[美]罗尔斯:《正义论》“序言”,何怀宏等译,中国社会科学出版社,1988,第1页等。

[2] 参见同上书,第2编,第4~6章。

[3] 详见万俊人主编:《现代公共管理伦理导论》“导论”之第2~4节,人民出版社,2005。

[4] 参见[古希腊]柏拉图:《理想国》,尤其是其中的第9卷。郭和斌、张竹明译,商务印书馆,1995。

[5] [古希腊]亚里士多德:《政治学》第1卷,1253a,第5~35页。引自苗力田主编:《亚里士多德全集》第9卷,中国人民大学出版社,1994,第6~7页。

[6] 黑格尔的政治哲学代表作当然是其《法哲学原理》。该书名中的“法”的德文词为“Rechts”,原本有“法”、“权利”、“正当”等含义。中译本将之译为“法”乃是在考虑该书的主题意义和黑格尔本人的政治哲学立场后所做的一种引申意译。

[7] [8] [9] [10] [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆,1982,第46页;第285页;第8页;第253~254页。

[11] [美]罗尔斯:《正义论》,第50页。

[12] 简明起见,引者对引文文本做了简明的概述。详见同上书,第2编第2章,特别是第56、79页等处。

- [13] 详见[美]罗尔斯：《政治自由主义》，第3讲“政治建构主义”，特别是第1~3节。万俊人译，译林出版社，2000。
- [14] 同上书，第3页。
- [15] 在罗尔斯自己看来，从社会伦理到国家政治的概念转化过程乃是一种更为严格和现实的推演过程，因而是一种理论推进而非理论退却。这一看法与学界对其《政治自由主义》理论立场的估价颇不一致。对此，笔者在一篇读书评论中有过专门的讨论。参见万俊人：《进退之间》，原载《读书》2000年第5期，收入万俊人：《正义为何如此脆弱——悠斋书评集》，河北大学出版社，2005。
- [16] 参见罗尔斯：《政治自由主义》的第2部分和第3部分中的第8章。
- [17] 参见万俊人主编：《现代公共管理伦理导论》“导论”部分。
- [18] 参见万俊人：《制度的美德》，《中国人民大学学报》2005年第3期。
- [19] 详见[美]麦金泰尔：《追寻美德》，宋继杰译，译林出版社，2004；[美]桑德尔：《自由主义与正义的局限》，万俊人等译，译林出版社，2001。
- [20] [23] 详见[德]康德：《永久和平论》“附录”1，收入《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1996，第132~136页、第138页等；第130页。
- [21] Cf. John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass. , Harvard University Press, 1999.
- [22] 参见[美]康芒斯：《制度经济学》下卷，特别是第10章，于树生译，商务印书馆，1997。

(《哲学动态》2005年第6期)

新网科技

中国社会科学院应用伦理研究中心
北京建国门内大街5号 邮政编码：100732 电话与传真：0086-10-85195511
电子信箱：cassethics@yahoo.com.cn

