

政治哲学论纲

杨国荣

摘要 作为一种社会系统，政治涉及多重方面，其内容包括：根据一定的政治观念（价值原则、政治理想，等等），建构相应的政治体制，通过这种体制的运行，使社会形成有序的形态，由此保证人类自身的生存和延续，并进而引向好的生活和自由之境。政治生活的展开过程，既涉及目的层面的正当性，也关乎程序层面的合法性与手段层面的有效性。作为具体的社会生活过程，政治与道德无法截然相分。要而言之，何为政治生活，何为理想的政治生活，如何达到政治生活的理想形态，这些问题既是政治领域所无法回避的，也从不同方面规定了政治哲学的内涵。

关键词 政治生活 政治哲学 政治领域诸问题

作者杨国荣，华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授（上海 200241）。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2015)01-0031-22

一、何为政治

历史地看，政治在人类社会的演进中已经历了漫长的过程。在古希腊，政治（politics）被视为与公民相关的存在形态。中国古代诚然没有近代意义上“政治”这一概念，但近于“politics”的观念及存在形态早已出现。在先秦，与“politics”相涉的观念和现象往往以“政”表示，而政治领域的活动，也常常取得“为政”的形式。

古希腊所理解的政治，主要与城邦中公民的活动相关，包括参加公民大会，讨论城邦事宜，等等。相形之下，先秦时期的“政”，则更多地与“治民”“正民”相联系：“政以治民，刑以正邪。”^①“夫名以制义，义以出礼，礼以体政，政以正民，是以政成而民听。”^②“治民”关乎对“民”的治理，“正民”则意味着通过对“民”的引导、塑造，使之在言行等方面都合乎一定的社会规范，从而成为相关政治共同体的合格成员。以公民参与的形式展开的政治活动，不仅体现了公民与城邦的关系，而且在更深层的意义上关乎人的存在方式，治民与正民则以更直接的形式展现了政治与人的关联。政治的这种早期观念和形态从一个方面表明：作为人类社会中的一种现象，政治与人类自身的存在无法分离。引申而言，不仅政治本身与人的存在难以相分，而且政治与非政治的区分与转换，也以人的存在及其活动为前提。以外部环境来说，作为本然的对象，由山脉等构成的环境本身主要表现为自然的状态，而非政治领域的存在，但一项涉及环境的实践计划（如开采矿山），则可能赋予环境问题以某种政治意义。

以人类自身的存在为指向，政治无疑与不同的社会领域相涉。就政治与经济的关系而言，政治既受到经济发展状况的制约，也对经济利益具有调节的作用，作为政治理念的分配正义，便关乎社会资源的协调，

①《左传》隐公十一年。

②《左传》桓公二年。

而经济利益的调节则构成了后者的题中之义。然而，作为社会生活的重要形态，政治本身又表现为包含多重方面的系统。首先是观念之维。在观念的层面，政治涉及价值原则、政治理念、政治理想，等等。在政治领域中，价值原则具有建构性，也呈现规范性。一定时期的政治生活，往往是依据该时期主导的或被普遍接受的价值原则、政治理念建构起来的。以古希腊而言，赋予城邦以最高的利益和荣誉、尊重法律、和谐的共同生活，等等，构成了其基本的理念^①，城邦本身的政治生活，也基于如上政治理念。在先秦的一定时期，“礼”构成了政治领域的核心原则：“礼，所以守其国，行其政令，无失其民者也。”^②这一原则和观念同时构成相关历史时期政治生活形成和确立的依据。同样，近代政治的演进，总是渗入了近代的价值观念，这种价值观念包括近代启蒙思想家所倡导的天赋人权以及自由、平等、民主，等等，在近代政治生活的多方面展开中，可以一再看到以上价值原则的规范。19世纪后期逐渐兴起的工人运动和社会主义运动，则以人的解放为理想，这种价值理想同时指引着与之相关的政治实践。在引导未来政治形态的同时，价值原则、政治理念和政治理想又构成了对现实政治形态批判的根据。相对于体现价值原则的一定政治理想，现实往往呈现某种不足，对这种现实的批判性考察，是走向新的政治形态的前提，而现实的批判，则既基于现实本身，又以一定的政治理想为出发点。

具体而言，作为观念形态的政治理想本身可以呈现不同的形态，其中，历史过程中的政治理想与形上层面的政治理想是尤为值得注意的两种形态。阿克肖特曾区分了信念论的政治与怀疑论的政治。关于信念论政治，阿克肖特作了如下概述：“在信念论政治中，治理活动被认为是服务于人类的完美，完美本身被认为是人类处境的一种世俗状态，而完美的实现则被认为取决于人类自身的努力。”相对于此，怀疑论政治则趋向于政治与完美之间的分离。^③这一理解中的信念政治，更多地涉及政治与理想的关系，在引申的意义上，所谓“完美”可视为形上层面的政治理想。这种政治理想既可能趋向于抽象化，也可以具有某种普遍的规范意义。与之相异的是历史过程中的政治理想，后者虽然不一定以完美为目标，但往往更切近于现实的政治生活，并由此可以为政治实践提供更具体的引导。以传统社会而言，如果说，“大同”“止于至善”“为万世开太平”所体现的政治理想蕴含某种形而上内涵，那么，“小康”“一统”或“一天下”则更近于历史过程中的政治理想，二者从不同的层面呈现了对政治生活的导向意义。怀疑论的政治理论在否定完美的同时，似乎未能充分注意政治理想（尤其是形上层面的政治理想）在政治生活中的作用。

与观念层面的价值原则、政治理念、价值理想相联系的，是多样的政治体制。在体制的层面，政治的核心形态体现于国家。在政治出现于人类社会之后，其具体运行往往通过国家这一体制而实现，古希腊的城邦、东周的列国，直到晚近的现代国家，都可以视为国家的不同形态。从城邦的治理，到“政以治民”“政以正民”，其“治”其“正”都无法与广义的国家相分离。国家的具体形态可以不同，亚里士多德曾区分了国家的如下体制：贵族政体、君主政体、共和政体，三者又有各自的变体：君主制的变体为僭主制或暴君制，贵族制的变体为寡头制，共和制的变体则是平民制。^④这当然首先是一种理论上的分类，但其中也涉及历史中的某些形态。国家作为总的政治体制，同时包括行政、司法等多样的部门、机构，它们从不同的方面行使国家的职能。

作为人类社会演进过程中的现象，政治生活的展开、政治体制的运作始终无法与人相分。宽泛而言，当人成为国家的成员时，他同时也以某种形式参与了与国家相关的政治生活：“国家成员这一概念就已经有了这样的含义：他们是国家的成员，是国家的一部分，国家把他们作为自己的一部分包括在本身中。他们既然是国家的一部分，那么他们的社会存在自然就是他们实际参加了国家。”^⑤当然，在政治生活的现实展开过程中，参与者的具体地位又并不相同。孟子已区分“治人”与“治于人”两种不同的政治活动方式：

① [美] 萨拜因：《政治学说史》，北京：商务印书馆，1986年，第31-48页。

② 《左传》昭公五年。

③ [英] 阿克肖特：《信念论政治与怀疑论政治》，上海：上海译文出版社，2009年，第68、46页。

④ Aristotle, *Politics*, 1289a25-30, *The Basic Work of Aristotle*, Random House, 1941, p.1206.

⑤ [德] 马克思：《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯全集》第一卷，北京：人民出版社，1956年，第392页。

“或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人；天下之通义也。”^①“治人”以拥有政治权力为前提，其“治”属行使政治权力的活动；“治于人”则意味着成为政治权力的作用对象，二者之别相应于统治与被统治、治理与被治理之分。在一定的政治格局中，“治人”者往往构成了政治活动的主导方面，但当既存政治格局受到挑战的情况时，“治于人”者的政治作用则会发生某种变化。

政治领域中主体的不同作用，体现于多样的政治实践过程。城邦中的参与公民大会、讨论城邦相关事宜、调节和处理公民之间的关系，都属广义的政治实践。君主制中君臣的各尽其职，所谓君君、臣臣，也构成了一定历史时期中政治实践的内容。以君主而言，“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”^②。这里涉及千乘之君及其治国实践的具体内容，其中既包括对国事认真负责而重诚信这一类总体的治国态度，也兼涉对物（节用）与人（爱人）的不同处理方式，以及关注民力的征用与季节、时间的关系。政治实践的形式可以多样，即使无为而治，也可以视为政治实践的特定形态：无为而治并非完全疏离于实践过程，而是表现为以顺从民意、不加干预为特点的治国实践。近代以来，政治实践在内容与形式上都发生了重要的变化。在实质的层面，政治实践的主体逐渐由君转向民，从政治领导人的选择，到重大的政治决策，人民的政治参与程度超越了以往的历史时期；在形式的层面，与法制相关的程序性在政治实践过程中的作用愈来愈突出。作为政治领域的重要方面，政治实践无疑构成了不可忽视的环节。价值原则和政治理念的落实，以具体的政治实践为条件；政治理想的实现，也离不开相关的政治实践；政治体制的运行，同样基于政治实践：唯有在实践的展开过程中，政治体制才可能获得现实的生命力。进而言之，政治的主体，也与政治实践息息相关，人本身因“行”（实践）而在，人之成为什么，与他“做”什么（从事什么样的实践活动）相涉，正是在参与具体的政治实践的过程中，人才成为亚里士多德所谓“政治的动物”或政治的主体。

可以看到，作为一定历史时期人类社会生活的重要构成，政治表现为一种涉及多重维度的社会系统，其中包括观念层面的价值原则或政治理念、体制层面的政治制度和机构、政治生活的主体，以及多样的政治实践活动。“夫名以制义，义以出礼，礼以体政，政以正民，是以政成而民听。”^③这一论述从一个方面体现出政治的以上内容：义渗入了普遍的价值原则，礼包含体制之维，这种体制形式在“政”之中进一步具体化，“夫名以制义”意味着价值原则的明确化，“义以出礼，礼以体政”则是根据价值原则以形成和建构相应的政治体制，“政以正民”既涉及政治生活的主体，也关乎政治活动及其作用。政治观念、政治体制、政治主体以及政治实践的交织，构成了政治的现实形态。

二、政治何以必要

在人类社会的演进中，何以需要政治系统？这首先可以从存在秩序如何可能这一角度加以考察。人的存在与秩序难以分离。就现实的形态而言，人不同于动物的特点在于具有社会性（所谓“能群”），社会性的核心，则在于秩序性：合群或社会的建构，具体便表现为一定社会秩序的形成。在日常生活的层面，家庭成员之间的关系构成了一种基本的关联，而基于父慈子孝的原则所形成的家庭伦常，则构成了伦理的秩序，这种秩序为日常生活的展开，提供了伦理的担保。人的存在并不限于家庭之域，在更广义上的社会交往和关联中，伦理之外的政治便突显了其意义。历史地看，伦理与政治在人的社会生活中本身难以截然分离，亚里士多德已指出，古希腊的城邦所追求的便是善^④，在指向“善”这一点上，政治与伦理呈现了内在的相通性。中国先秦的“礼”，同样体现了二者的相关性：“道德仁义，非礼不成，教训正俗，非礼不备。分争辨讼，非礼不决。君臣上下、父子兄弟，非礼不定。宦学事师，非礼不亲。班朝治军，莅官行法，非礼威严不行。祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬撝节退让以明礼。”^⑤道德仁义、父子兄弟，

① 《孟子·滕文公上》。

② 《论语·学而》。

③ 《左传》桓公二年。

④ Aristotle, *Politics*, 1252a. *The Basic Work of Aristotle*, p.1127.

⑤ 《礼记·曲礼上》。

更多地关乎伦理,君臣上下、莅官行法,则涉及政治领域,在此,政治意义上的关系和活动与伦理层面的关系和活动,都受到礼的制约,它在体现礼的普遍涵盖性的同时,也突出了政治与伦理的相关性。作为伦理原则,“礼”指向的是父子兄弟的人伦秩序,作为政治领域的原则,“礼”则引向君臣上下的政治秩序。所谓“非礼不成”“非礼不定”,既肯定了“礼”在形成伦理、政治秩序中的作用,也强调了伦理、政治秩序本身在人类存在过程中的意义。

政治与秩序之间的关联,在“治”这一概念中得到更为具体的展现。“治”首先被用以表示“治国”的实践活动,所谓“君师者,治之本”^①“无法不可以为治”^②“凡治国之道,必先富民”^③,等等,其中的“治”,便指治理国家的政治实践。这种治理活动本身涉及多重方面,包括治理的主体(所谓“君师”)、治理的依据(法)、治理的步骤(先富民),等等。除了治理的实践活动外,“治”在政治领域同时表现为一种状态:“治国去之,乱国就之。”^④“所谓治国者,主道明也;所谓乱国者,臣术胜也。”^⑤“达治乱之要者,遏将来之患。”^⑥这里的“治”主要表现为政治上的有序状态,与之相对的“乱”,则以政治上的无序性为其特点,国家和社会的其他发展状况,均以上述状态(治或乱)为其前提。不难看到,后一意义上的“治”,以政治秩序为其具体内容。作为政治实践的“治”与作为政治形态的“治”,并非毫不相关:通过“治”(治国的政治实践),以达到“治”(形成一定的政治秩序,并使社会在此基础得到发展),构成了政治领域中相互联系的两个方面。二者的这种相关性,也从一个方面展现了政治与秩序的难以分离性。政治与秩序的这种相关性,同时规定了以政治系统为对象的政治哲学的宗旨,施特劳斯的如下看法便涉及这一点:“政治哲学是一种尝试,旨在真正了解政治事物的本性以及正当的或好的政治秩序。”^⑦在此,把握政治秩序,亦被视为政治哲学的内在旨趣。

秩序不仅构成了政治领域的现实目标,而且影响着社会成员的精神趋向,后者又进一步为政治实体的稳定提供了某种担保。黑格尔在谈到国家时,曾指出:“需要秩序的基本感情是唯一维护国家的东西,而这种感情乃是每个人都有的。”^⑧这里所说的国家,可以视为政治领域的主要实体,而对秩序的需要,则被视为维护国家这种政治实体的关键性因素。以情感为维护国家的唯一因素,多少有夸大观念作用的倾向,但此所谓“需要秩序的基本感情”,同时可以看作是一种价值层面的精神导向,这种导向所体现的,是政治领域的目的性追求。就后一方面而言,“需要秩序的基本感情”与国家的关联,无疑在价值目标和价值导向上彰显了政治领域中秩序的意义。

政治领域中的秩序,在逻辑上可以取得不同的形态。从中国历史的演进看,“礼”曾在社会生活中居于重要的地位。就政治领域而言,礼既体现了一定的政治秩序,又构成了这种秩序的担保。在合乎礼的形式下,政治秩序更多地呈现出等级结构的形态:“上下有义,贵贱有分,长幼有等,贫富有度。凡此八者,礼之经也。”^⑨“夫礼者,所以别尊卑,异贵贱也。”^⑩“上下之分,尊卑之义,理之当也,礼之本也。”^⑪如此等等。这里所说上下、尊卑、贵贱不仅仅表现为一般意义上的社会分层,而且以政治层面的等级之别为其内容。礼的基本要求即是“分”(别异),这种“分”意味着将社会成员划为不同等级,与之相应的是不同的名位、名分,其间既呈现社会关联性,也具有政治上的从属性。通过以上等级结构,每一社会成员各自获得相应的社会定位,彼此之间形成确定的界限,当人人各安其位、相互不越界限时,政治秩序便随之形成。

①《荀子·礼论》。

②《文子·上礼》。

③《管子·治国》。

④《庄子·人间世》。

⑤《管子·明法》。

⑥《抱朴子·用刑》。

⑦[美]施特劳斯:《什么是政治哲学》,北京:华夏出版社,2011年,第3页。

⑧[德]黑格尔:《法哲学原理》,北京:商务印书馆,1982年,第268页。

⑨《管子·五辅》。

⑩《淮南子·齐俗训》。

⑪《周易程氏传》,《二程集》,北京:中华书局,1981年,第749页。

礼所体现的这种秩序，往往被类比于“天序”与“天秩”：“生有先后，所以为天序；小大、高下相并而相形焉，是谓天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩，知序然后经正，知秩然后礼行。”^①天序与天秩，属自然之序；“经”与“礼”，则关乎社会之序。这里既蕴含着肯定天道（自然之序）与人道（社会之序）具有相通性的观念，也突出了礼的秩序之义。在一定的历史时期中，这种等级结构同时为人的生存提供了前提。马克思在谈到传统社会的特点时，曾指出：“差别、分裂是个人生存的基础，这就是等级社会所具有的意义。”^②这里所说的差别、分裂，便可以视为等级区分的具体体现，而传统社会中人的生存，则与之相关。

较之传统社会对秩序的理解，近代视域中的政治秩序被赋予了不同的内涵。与价值观念的转换相联系，贵贱、尊卑的社会关联逐渐淡出，选民之间的平等权利，开始取代上下的等级结构。尽管实质层面的不平等依然存在，但至少形式的层面，政治秩序的等级形态不再成为主导的方面。在近代以前，希腊的城邦尽管似乎也肯定公民之间的平等权利，但这种平等关系乃是以社会被划分为公民与非公民不同部分为其前提的，这一视域中的奴隶便被排斥在公民之外，并难以获得相应的权利。以天赋人权、契约原则、选举制度等为观念前提和制度背景，近代社会趋向于以形式上的权利平等为政治秩序的主导原则。当黑格尔肯定“需要秩序的基本感情是唯一维护国家的东西”时，这里的国家便指近代的政治实体，而与之相关的秩序，也以近代政治社会为依托。

政治秩序不仅存在不同的形态，而且对其形成过程，也有相异的理解。荀子在谈到礼的起源时，曾指出：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能无争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人以求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而生，是礼之所以起也。”^③如前所述，礼在中国传统社会中被视为秩序的表征，礼的起源则相应地关联着秩序的形成。这里值得注意的不仅仅是从人的欲求与度量界限的关系上解释礼的起源，而且更在于对“制礼义以分之”的强调。将礼视为某一历史人物（先王）的“制”作，无疑既不适当地突出了个人在历史上的作用，也把问题过于简单化，然而，如果把“制”理解为人的自觉活动，则其中显然又蕴含如下思想，即礼以及与之相关的政治秩序的形成，是一个与人的自觉活动相关的过程。

除了以上的自觉之维外，政治秩序还涉及另一些方面，道家对后者予以了较多关注。与儒家注重礼义有所不同，道家对礼义主要持批评态度。当然，这并不意味着他们完全否定政治秩序，毋宁说，他们更多地突出了政治领域中与礼义之序相异的另一方面。老子在比较不同的政治形态时，曾指出：“太上，下知有之。其次，亲而誉之。其次，畏之。其次，侮之。信不足焉，有不信焉。犹兮其贵言。功成事遂，百姓皆谓我自然。”^④“下知有之”意味着统治者仅仅存在而已，并不对民众作过多干预，所谓“功成事遂，百姓皆谓我自然”，便表现为有序、协调的政治形态，后者同时被视为自然而形成。在老子看来，这是最理想的政治形态（“太上”）。对道家而言，具有理性内涵的礼义之治及广义的礼法之治，往往将导向社会之序的反面。正是在此意义上，庄子强调：“礼法度数，刑名比详，治之末也。”^⑤“礼”体现了儒家的治国原则和要求，“法”与“刑名”相联系，似乎更多地反映了法家的政治理念，在庄子看来，二者尽管表现形式不同，但无论是“礼治”，抑或“法治”，都意味着以理性的自觉方式从事社会政治活动，其结果则是将社会生活纳入理性的规范之中。与之相对，道家将“无为”视为“治”（治理）的方式，所谓“帝王无为而天下功”^⑥，并以绝圣弃智为达到“治”（秩序）的前提：“绝圣弃智而天下大治。”^⑦

在当代哲学中，波兰尼（M. Polanyi）曾提出了自发秩序的概念（spontaneous order），就社会领域而言，他所说的自发，首先与个体的自我决定及社会成员体间的相互协调相联系，后者与围绕某种中心而展开的

① 《张载集》，北京：中华书局，1978年，第19页。

② [德]马克思：《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯全集》第一卷，第346页。

③ 《荀子·礼论》。

④ 《老子》第十七章。

⑤⑥ 《庄子·天道》。

⑦ 《庄子·在宥》。

社会限定或约束不同。简言之,对波兰尼来说,社会秩序基于社会成员的相互作用。哈耶克(F. A. Hayek)对自发秩序的概念作了进一步的发挥。以文化进化理论为基础,哈耶克区分了自发秩序与建构性秩序或计划秩序,自发秩序是指社会系统内部自身运行过程所产生的秩序,它是行动的产物,而不是有意设计的结果,从认识论上说,上述观点是建立在理性的有限性这一确认之上的。道家对政治之序的看法,在某些方面与波兰尼及哈耶克的自发秩序思想有相通之处。

对理性限度的关注,当然并不仅仅具有负面的意义。一般而言,过分强化理性的作用,往往导致无视自然之道、以主观意向主宰世界。当理性被视为万能的力量时,自我的构造、主观的谋划常常会渗入到人的不同历史活动之中,而存在自身的法则则每每被遗忘或悬置,由此往往可能导向无序(“乱”)。肯定秩序的自发之维,显然有助于提醒人们避免以上偏向。不过,仅仅强调秩序的自发性,无疑也有自身的限度。从最宽泛的层面看,社会的演进,包括政治体制的衍化,总是受到一定价值原则、价值理想的制约,这种原则和理想同时对人的社会行为(包括政治实践)具有引导的意义。社会领域的价值原则、价值理想本身当然可以成为讨论、批评的对象,而不能被奉为独断的教条,但这种讨论、批评作为理性的活动,对人的政治实践同样具有规范作用。事实上,先秦的礼法之辩,便对那一历史时期的政治活动产生了深刻的影响,这种影响,也从一个方面体现了政治秩序形成过程中的自觉之维。近代以来,政治秩序的形成和发展,同样受到民主、平等、正义等价值原则和价值理想的制约,正是这种观念的引导,使近代政治之序以不同于传统的形式发展,后者显然也无法完全归之于自发的演进。如前所述,政治本身表现为一种社会系统,其中既包括作为社会实在的国家以及实践活动及其主体,也内含以价值原则、政治理念为形式的观念之维,这种观念既制约着政治体制的建构,也影响着政治实践的展开和政治秩序的形成。政治观念与政治实体、政治实践、政治主体的关联和互动,使由此形成的政治秩序难以仅仅呈现自发的形态。

广而言之,在政治实践的展开过程中,理性的自觉引导与不同社会因素的自然调节并非截然对立。自然的调节(如以市场配置资源)固然有其作用,理性也确乎有其限度,基于主观意向的理性计划更是容易偏离现实,但理性的自觉思考和引导在政治实践中依然不可或缺。对过度强调理性计划的批评,不能导向绝对的无为,更不能走向无思无虑、绝圣弃智。在具体的政治实践的过程中,往往同时面临不同形式的民意。民意本身每每有二重性:它既可以体现一定时期社会发展的要求,也可能带有某种与历史演化方向相冲突的自发倾向,与之相联系的是顺乎民意与自觉引导的关系:对前一意义上的民意,无疑不应背离,但对后一意义上的民意,则显然不能简单迎合。然而,在片面强化自发的情况下,常常将导致放任政治领域中自发的民意,由此,自发的秩序也可能引向自发的无序。从现实的层面看,这里似乎需要区分仅仅基于某种抽象理念所作的政治筹划与广义的理性引导,前者可能在历史演进中带来灾难,后者则至少在历史的导向上,赋予政治实践以自觉的品格。

通过政治实践(治国),以形成一定的政治秩序(国治),由此从一个方面为人类社会的存在和延续提供担保,这同时也展现了政治本身的存在理由。不过,秩序的建构并不是政治的全部内容。在儒家关于“治国、平天下”的观念中,已可以看到对政治的更广意义的理解。宽泛而言,这里所说的“治国”,既涉及政治实践,也关乎政治形态,具体地说,表现为前面提到的由“治”(治国的政治实践)而“治”(政治秩序的形成)。“平天下”则不仅仅以政治领域的扩展为指向,而且涉及政治形态的转换:所谓“平”,已不限于政治秩序的建立,而是关乎更广的政治理念。在谈到“治天下”与“天下平”的关系时,《吕氏春秋》指出:“昔先王之治天下也,必先公。公则天下平矣。平得于公。”^①“公”既体现了广义的政治理想,也构成了政治实践的指导原则,这一原则的贯彻和落实,则被理解为从“治天下”到“天下平”的前提。在儒家那里,“公”同时与大同的政治理想相联系。关于大同,《礼记》有如下论述:“大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜、寡、孤、独、废、疾者,皆有所养。男有分,女有归,货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。施无吝心,仁厚之教也,

^① 《吕氏春秋·贵公》。

是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”^①悬置其关于大同社会的具体描述，这里更值得注意的是对“公”的强调。从政治哲学的层面看，“平天下”并非单纯地指形式上的天下安定，而是包含实质意义上的价值内容，后者具体地体现于对“天下为公”的肯定。事实上，“平天下”“为万世开太平”与“天下为公”的大同理想，构成了彼此相通的价值目标。所谓“公”，则关乎以同等的方式对待天下之人：《礼记》关于“不独亲其亲，不独子其子”等描述，便渗入了如上观念。这一意义上的“公”与“私”相对：“公是个广大无私意。”^②“广大无私”，意味着以超越个体的普遍视域为处理社会关系（包括政治关系）的原则。

引申而言，作为价值目标和价值原则的公或公正，在政治领域中可以被赋予不同形态，韩非曾对此作了考察。在思想倾向上，韩非属法家，但在政治理念方面，他同样不仅仅限于形式层面的政治秩序，而是在更普遍的意义上追求公正的理想。韩非首先将公正视为自上而下的治国原则：“上公正，则下易直矣。”^③从治国过程看，如果在上者（君主）做到公正，那么在下者（臣民）就会“易直”，从而容易约束。与之相辅相成的是自下而上视域中的公正：“群臣公正而无私，不隐贤，不进不肖。然则人主奚劳于选贤？”^④群臣（在下的臣民）在推举人的时候如果能够做到公正无私，那么，执政的君主就可以无为而治。这里所谈到的公正，涉及的首先是社会政治领域的实践原则和运行方式，其中所体现的观念已超乎单纯的秩序关切，而蕴含更高层面的政治理想。

从“治国”到“平天下”，政治在社会生活中的意义得到了不同的展现。较之“治”对秩序的侧重，“平天下”可以理解为具有更广价值指向的政治实践和与之相关的价值形态。具体地看，这种价值指向在不同的历史时期每每呈现不同的历史内容。天下为公意义上的“公”和前面提及的“公正”，分别体现了宽泛意义上的政治理想和特定的治国理念，二者从不同方面赋予“平天下”以一定历史时期的价值内容。近代以来，启蒙思想家所倡导的自由、平等、民主、正义逐渐构成了政治理想新的内涵，而马克思则基于更现实的社会变迁，将人的解放作为历史衍化的目标。从广义的视域看，这些观念以及与之相关的政治实践，可以同时视为“平天下”的不同历史内容，其具体趋向在于不仅仅通过政治秩序的建构以保证人类的生存和延续，而且进一步赋予这种秩序以新的价值内容，使之更合乎人性发展的要求。在这一意义上，“治国”与“平天下”本身又有内在的联系：一方面，“平天下”作为政治领域的价值目标，对“治国”过程具有引导的意义，就此而言，“治国”过程无疑渗入了“平天下”的价值理想；另一方面，“治国”既是“平天下”的前提，又包含了“平天下”的相关内容，就此而言，“平天下”又体现于“治国”过程。从政治所以存在的历史理由看，如果说，通过“治国”而建立政治秩序是人类存在的现实条件，那么，“平天下”所包含的价值内容，则从不同方面体现了人类走向理想存在形态的前提。二者既有不同侧重，又相互关联，由此具体地展现了政治对于人类生活的历史必要性。

三、政治的正当性

从政治哲学的视域考察政治领域，正当性是一个无法回避的问题。政治领域中的正当性常常被对应于“legitimacy”，后者虽与法律相关，但并非仅仅限定于法律，按其本义，它同时关联更广的价值之域，其内涵也相应地涉及更普遍意义上的正当（rightness）。^⑤

以上视域中的正当性问题，本身可以从不同的方面加以考察。在形式的层面，政治的正当性首先关乎一定的价值原则。施特劳斯已注意到政治哲学与价值的不可分离性，并认为：“价值无涉（value-free）的政

① 《礼记·礼运》。

② [宋]朱熹：《朱子语类》卷二十六，《朱子全书》，第14册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2002年，第933页。

③ 《荀子·正论》。

④ 《韩非子·难三》。

⑤ 就其内在涵义而言，“legitimacy”既关乎某种法律、政治制度是否合法，也涉及正确性。这里的“法”，同时与自然法等相通，从而已不同于狭义上的合法（legality）。“rightness”则以更宽泛意义上的正确、正当为其涵义。“legitimacy”与“rightness”的结合（legitimacy-rightness），或可更为具体地展现政治正当性的意义。

治科学是不可能的。”^①如前所述，政治作为一种社会系统，包含政治观念、政治体制、政治主体以及政治实践，政治观念又以价值原则为其核心的内容。这一层面的正当性，主要以是否合乎评判者所认同的价值原则为其准则：如果一定的政治体制、政治实践合乎相关的价值原则，则往往被赋予正当的性质。以先秦而言，王霸之辩是当时重要的政治论争，而在其背后，则蕴含着不同的价值原则。对于认同“王道”的思想家而言，与“王道”相悖（不合乎“王道”所体现的价值原则）的政治现实，便缺乏正当性。同样，近代以来，自由、平等、民主、正义等逐渐成为普遍接受的价值原则，这些原则同时构成了评价不同政治体制、政治活动的准则，政治领域的事与物唯有与之一致，才可能被接受为正当的政治形态。法西斯主义之所以被视为非正当的政治体制，就在于它完全悖离了近代以来自由、民主、正义等价值原则。

以上视域中的正当，与伦理意义上的正当具有相关性。在伦理的领域，行为的正当或对（right）从形式的层面看也以相关行为合乎一定共同体所认同的价值原则或伦理规范为前提。以传统社会而言，仁以及礼义廉耻等既具有价值原则的意义，也被视为一般的行为规范，人的行为如果与这些规范一致，便将获得正当（对）的性质并得到肯定，反之则可能受到谴责。广而言之，肯定意义上的公平、正义和否定意义上的“不说谎”“不偷盗”等，也常常被理解为行为的规范，它们既是行为选择的依据，也构成了判断行动性质（正当与否）的准则。根据是否合乎一定共同体所接受的价值原则和规范以确认某种存在形态正当与否，从形式的层面构成了价值判断的特点，政治上的正当与伦理上的正当作为价值领域的相关现象，其确认过程也呈现相通性。

作为评判政治正当性的准则，价值原则本身应如何理解？在这一问题上，存在着不同的看法。具有经验主义倾向的思想家往往将价值原则与苦乐联系起来。以中国传统思想中的墨家学派而言，其认同的基本价值观念为“兴利除害”的功利原则：“仁之事者，必务求兴天下之利，除天下之害，将以为法乎天下，利人乎即为，不利人乎即止。”^②这种原则本身又基于趋乐避苦的感性欲求。以此为政治领域的评价准则，则凡是有助于兴利除害的政治主张和政治举措，便将被赋予正当的性质，反之则难以被纳入正当之域。

在近代思想家那里，实践过程中的功利原则取得了更明确的形式。边沁便对功利原则作了明晰的概述：“它根据看来势必增大或减少利益有关者之幸福的倾向，或者在相同的意义上，促进或妨碍此种幸福的倾向，来赞成或反对任何一项行动。”作为社会实践（包括政治实践）的准则，功利原则本身以何者为根据？在解决这一问题方面，边沁的看法同样未超出经验主义：“自然把人类置于快乐和痛苦这两位宰制者的主宰之下。只有它们才告知我们应当做什么，并决定我们将要做什么。无论是非标准，抑或因果联系，都由其掌控。它们支配我们所有的行动、言说、思考：我们所能做的力图挣脱被主宰地位的每一种努力，都只是确证和肯定这一点。”“功利原则承认这一被主宰地位，把它当作旨在依靠理性和法律之手支撑幸福构架的基础。”^③快乐和痛苦固然不完全限于感性之域，但如前所述，从原初的形态或本原上看，苦乐首先与感性经验相联系，与之相联系，将功利原则建于其上，也意味着在理解价值原则方面赋予感性经验以优先性。

与基于经验论的功利主义相异，罗尔斯首先将人视为理性的存在，并以正义为理性存在的主要关切之点。由此，罗尔斯提出了正义的两个基本原则：其一，“每一个人都拥有对于最广泛的整个同等基本自由体系的平等权利，这种自由体系和其他所有人享有的类似体系具有相容性”；其二，“社会和经济的不平等，应被这样安排，以使它们（1）既能使处于最不利地位的人最大限度地获利，又合符正义的储存原则；（2）在机会公正平等的条件下，使职务和岗位向所有人开放”。^④这种正义观念，往往被更简要地概括为正义的自由原则与差异原则，自由原则指出了正义与平等权利的联系，差异原则所强调的则是社会和经济的不平等只有在以下条件下才是合理的，即在该社会系统中处于最不利地位的人能获得可能限度中的最大利益，同时它能够保证机会的均等。罗尔斯所提出的以上原则，既涉及伦理上的正当，也关乎政治领域的正当。当然，

① [美] 施特劳斯：《什么是政治哲学》，第 14 页。“价值无涉”在狭义上关乎研究方式，在广义上则涉及对政治领域的理解。

② 《墨子·非乐上》。

③ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principle of Moral and Legislation*, New York, Hafner Publishing Co, 1948, p.1.

④ John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1971, p.302.

对正当性的具体理解，罗尔斯与功利主义又存在重要分歧。功利主义以最大多数人的最大利益为追求目标，在逻辑上蕴含着对少数人权利的忽视，这种价值取向与罗尔斯对平等的注重，显然有所不同。同时，相对于功利主义以人的感性意欲为出发点，罗尔斯以“无知之幕”的预设正义原则的前提，似乎更多地表现出先验的倾向。

历史地看，对价值原则的先验理解，在另一些哲学家那里取得了更为直接的形式，从孟子那里，便不难注意到这一点。孟子以理、义为普遍的价值原则，这种原则之源，则被追溯到心之所同然：“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉，至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也，圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”^①所谓“心之所同然”，也就是一种普遍的理性趋向，对孟子而言，这种理性趋向一如恻隐之心，并非来自经验活动，而是为每一个体所先天具有。可以看到，相对于墨家之诉诸感性经验，孟子则更多地从先天的理性观念出发理解价值原则，以上的分野，同时蕴含经验与先验之辩。

广而言之，在价值观的转换过程中，价值原则本身往往被赋予先天的规定，在近代以来各种形式的天赋人权或天赋权利论中，便不难看到这一点。与之相联系的是所谓自然法：自然法的核心即天赋理性或天赋的理性观念。自由、平等、民主等每每或者被视为天赋的权利，或者被理解为基于自然法的普遍价值原则。在康德那里，人是目的这种根本的价值原则，进一步被提升为绝对命令，这种原则与感性、经验、历史完全无涉，纯然表现为先天的形式。对先天性的如上强调，其意义不仅仅在于突出伦理规范的绝对性，而且也旨在为政治领域（包括权利与法之域）中价值原则的权威性提供根据。

从现实的层面看，作为政治正当性的判断准则，价值原则既非仅仅源于感性欲求或经验活动，也非完全表现为先天的形式。在其现实性上，这些原则无法离开社会本身的历史发展。在人类社会尚存在等级区分的历史条件下，真正意义上的自由、平等难以成为普遍接受的价值原则，而差异、区分则如马克思所说，展示了它们对人的生存的实际意义。以人类政治生活为指向，政治领域的观念、原则本身即植根于政治生活。礼、义等传统社会的价值原则，体现的是当时社会生活的历史需要；自由、平等、民主等近代的政治理念，则折射了近代的社会变迁。在观念、原则转换的背后，是历史的选择：较之感性欲求、先天预设，后者既突显了观念演进的现实根据，也展现了制约观念的现实力量。

以是否合乎一定的价值原则来确认某种政治形态是否具有正当性，主要体现了正当性的形式之维。政治领域的正当性，当然不仅仅限于形式的层面：它同时具有实质的内容。在实质的层面，政治的正当性与目的性相联系。施特劳斯曾对政治哲学作了如下概述：“政治哲学以一种与政治生活相关的方式处理政治事宜；因此，政治哲学的主题必须与目的、与政治行动的最终目的相同。”^②从根本上说，作为政治哲学对象的政治生活与更广泛意义上的人类生活息息相关，其形成也基于人类生活的历史需要。亚里士多德在谈到城邦时，曾指出：“每一城邦都是某种共同体，每一共同体的建立都着眼于某种善。”^③城邦在古希腊是一种基本的政治实体，“善”所体现的，则是实质意义上的价值，以善为城邦的指向，意味着将实质意义上的价值理解为政治的目的。构成政治生活目的之“善”，本身以好的生活为其内容：“最好的政体是这样一种政体，在其中，每一个人，不管他是谁，都能最适当地行动和快乐地生活。”^④引申而言，政治哲学也以好的生活为研究的对象：“如果人们把获得有关好的生活、好的社会的知识作为他们明确的目标，政治哲学就出现了。”^⑤最适当的行动涉及对人的引导，亦即中国思想家所说的“政以正民”，好的生活（快乐的生活）则关乎人自身的生存。以存在的完善为内容，好的生活所体现的，乃是实质层面的价值。

政治的以上价值指向，同时在实质层面为确认政治的正当性提供了根据：从实质之维看，政治的正当性就在于对人的存在价值的肯定。具体而言，政治系统，包括政治观念、政治实体、政治实践，如果对实

① 《孟子·告子上》。

②⑤ [美] 施特劳斯：《什么是政治哲学》，第2页。

③ Aristotle, *politics*, 1252a, *The Basic Work of Aristotle*, p.1127.

④ Aristotle, *Politics*, 1324a20, *The Basic Work of Aristotle*, p.1279.

现人的存在价值具有积极意义,便具有正当性,反之则无法归入正当之域。以上视域中的正当性,可以进一步从实然或现实性和当然或理想性两个层面加以考察。实然在此展现为人的现实存在,在这一层面,正当性关乎人类自身的生存以及人类社会的存在、发展所以可能的现实前提:在一定的历史时期,如果某一政治体制能够为人类生存和社会发展提供正面的条件,便至少呈现某种历史的正当性。以前面提到的礼制而言,在当时的历史条件下,如荀子所言,人与人之间如果没有礼所规定的“度量分界”,“则不能无争,争则乱,乱则穷”,乱与穷,无疑将威胁到一定时期人的自身的生存,与之相对,礼的确立,则可“养人之欲,给人以求”,从而为人的生存提供基本的条件。就礼制的确立在一定历史时期使社会避免了走向乱与穷、并由此构成了这一时期人生存的社会前提而言,其存在显然具有历史的正当性。同样,近代以来,如何保障个人的财产,成为个体生存和社会稳定的重要方面,近代的政治体制,也首先被赋予以上功能:“人们联合成为国家和置身于政府之下的主要目的,是保护他们的财产。”^①当国家和政府能够切实承担以上社会功能时,它同时也就获得了正当的存在形态。

与“实然”(现实的存在形态)相关的是“当然”(理想的存在形态)。较之“实然”,“当然”更多地涉及人的发展趋向,并以达到理想的存在形态为内容。从走向理想的形态这一角度看,问题便关乎如何达到人性化的存在、如何不断实现自由之境,等等。马克思在谈到中世纪以等级为特点的政治体制时,曾指出:“等级不仅建立在社会内部的分裂这一当代的主导规律上,而且还使人脱离自己的普遍本质,把人变成直接受本身的规定性所摆布的动物。中世纪是人类史上的动物时期,是人类动物学。”^②中世纪的等级区分,往往使人的存在受到既成社会因素(如出身、门第等)的限定,正如动物的存在受到自身所属物种的限定一样。在此意义上,中世纪的人,与动物具有某种类似性,而未真正达到人性化的存在形态。这样,尽管从实然(一定的历史现状)的角度看,等级制的存在有其历史的理由,但就当然(走向真正合乎人性的理想形态)的层面而言,这种尚未使人完全摆脱动物性的体制,显然难以被视为正当的存在形态。广而言之,一种政治体制如果对人类走向合乎人性的存在、合乎自由理想具有积极意义,那么便同时呈现正当的性质,反之,则缺乏正当性。

综合起来,人类的存在既涉及如何生存的问题,也关乎如何更好地生存的问题。如果说,“实然”(现实性)意义上的正当体现了人类生存、延续的实际需要,那么,“当然”(理想性)意义上的正当则折射了人类走向更好的存在境域的历史要求。二者作为实质层面的正当,分别与人类生存的历史条件和更好地生存的历史条件相联系。

不难看出,实质层面的正当,以善为其内容。前文曾提及,形式层面的政治正当和伦理学上的正当具有相关性,与之相联系,实质层面的政治正当,与伦理学意义上的善也彼此相涉:二者都关乎人的存在价值。事实上,善行(伦理)与善政(政治),本身便无法截然相分。宽泛而言,善本身可以从两个角度去理解,一是形式的方面,一是实质的方面。形式层面的“善”,主要以普遍价值原则、价值观念等形态呈现,后者既构成了据以判断善或不善的准则,也为形成生活的目标和理想提供了根据。这一意义上的“善”与形式层面的正当具有某种交错性和重叠性。与之不同,实质层面的“善”,主要与实现合乎人性的生活、达到人性化的生存方式,以及在不同历史时期合乎人的合理需要相联系。

在形式的层面上,政治领域中曾一再呈现以普遍价值原则意义上的“善”为名义对个人的自主性加以限定这一类现象,如向个体强加某种权威化的原则、以一定的意识形态作为个体选择的普遍依据,以此限制个体选择的自主性,如此等等。由此出发,甚至往往进一步走向剥夺、扼杀个人的权利,从传统社会“以理杀人”的现象中,便不难注意到普遍价值原则对个体权利的剥夺。然而,如前所述,“善”还有实质性的方面。孟子曾指出:“可欲之为善”,其中的“可欲”,可以理解为人在不同历史时期的合理需求,所谓“可欲之为善”,意味着凡满足以上需求者即具有“善”的性质。在引申的意义上,这一视域中的“善”以好的生活或合乎人性的生活为其内容,它所体现的是人的现实存在价值,并相应地具有实质的意义;这种实

① [英]洛克:《政府论》下篇,北京:商务印书馆,1995年,第77页。

② [德]马克思:《黑格尔法哲学批判》,《马克思恩格斯全集》第一卷,第346页。

质意义上的“善”与一般原则所确认的形式层面的“善”，显然不能简单等同。从更深沉的方面看，“善”与人走向自由的历史过程相联系，事实上，人的合理需要的满足，即意味着扬弃自然之域或社会之域的必然强制，实现一定历史层面的自由。广而言之，合乎人性的存在，也就是自由的存在。上述视域中的自由，同时在更深刻的深层体现了“善”，正是在此意义上，黑格尔认为，“善就是被实现了的自由”^①。在伦理领域，行为在实质意义上的“善”区别于仅仅合乎规范意义上的“对”；在政治领域，实质意义上的善则与实质意义上的政治正当具有一致性。

当然，对于政治正当性与实质之善（达到好的生活或走向合乎人性的存在形态）之间的关联，应作广义的理解。在当代政治哲学中，有所谓“自由的政治中立”（liberal political neutrality）的主张，其主要之点，即强调国家或政治实体不应以价值或善为追求或趋向的目标^②，尽管这一看法没有直接论及政治的正当性问题，但从逻辑上说，它同时内在蕴含着对政治正当与善（走向好的生活或合乎人性的存在形态）之间关联的质疑：主张国家或政治实体无涉价值（善）的追求，意味着将其正当性与价值（善）加以分离。然而，从广义的视域考察，以上主张本身事实上同样涉及政治与善（实质层面之价值）的关联：对“自由的政治中立”之说而言，“中立”的政治形态较之“非中立”的形态具有更高的价值，也更有助于达到真正意义上的善（实现合乎人性的生活）。不难看到，这里需要区分政治中立的不同形态：在相异的价值观念之间保持某种中立性，而非独断地强加特定的价值观念；仅仅关注政治形式和政治程序，以“中立”的形态超越一切价值追求或善的追求。如果说，前者体现了某种政治宽容的要求，那么，后者则意味着分离政治与实质之善，并由此消解政治正当性与实质之善的关联。然而，如以上分析所表明的，从其现实性上说，政治正当性与实质之善（达到好的生活或走向合乎人性的存在形态）的关联，显然非后一意义的抽象“中立”所能简单消解。进而言之，抽象的政治中立近于广义上的价值无涉（value-free），但政治与人的存在之间本源性的价值关联，决定了政治领域无法真正实现价值无涉。这一点，如前文提及的，施特劳斯已注意到了。

历史地看，实质层面政治的正当性，同时关乎民心的向背。孟子曾以舜继尧位为例，对此作了阐释：“昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之。……使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。”禹继舜位也体现了同样的过程：“昔者舜荐禹于天，十有七年，舜崩。三年之丧毕，禹避舜之子于阳城。天下之民从之，若尧崩之后，不从尧之子而从舜也。”^③民受之、民从之，即合乎民心或民意。这里尽管夹杂着“荐于天”之类的神秘表述，但从君与民的关系看，其中所涉及的更实质的问题，是如何确认君主统治的正当性：民众的认可和接受，在此被视为判断、衡量君主统治正当性的尺度。依照如上理解，民心 and 民意并非仅仅以选举制度下的票数来确认，而是基于民心之所向。

合乎民心或民心之所向，并非单纯地体现于观念层面，而是有其更为具体的内容：“得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”^④“所欲与之聚之，所恶勿施尔也”，亦即顺乎民之意愿，满足他们的需要。在此，作为得天下、得其民的前提，“得民心”最后便落实于实现民众的具体意愿、满足其实际的需要。以上观念与孟子“可欲之为善”的看法前后呼应，与他所说的“制民之恒产”，也具有一致性。在同一意义上，孟子提出了“以善养人”的观念：“以善服人者，未有能服人者也。以善养人，然后能服天下，天下不心服而王者，未之有也。”^⑤“以善服人”，主要表现为从抽象的原则出发作外在的说教、强制；“以善养人”，则侧重于顺从人的内在意愿。与前面提及的“所欲与之聚之，所恶勿施尔也”一致，这里的“养”意味着基于物质需要的满足，对民作进一步的引导。与之相近的是“以德养民”：“以德养民，犹草木之得时；以仁化人，犹天生草木以雨润泽之。”^⑥

① [德]黑格尔：《法哲学原理》，第132页。

② Gerald Gaus, “The Moral Foundation of Liberal Neutrality”, in *Contemporary Debate in Political Philosophy*, Edited by Thomas Christiano and John Christman, Wiley Blackwell, 2009, pp.79-95.

③ 《孟子·万章上》。

④ 《孟子·离娄上》。

⑤ 《孟子·离娄下》。

⑥ 《鬼谷子·佚文》。

以合乎民心为政治正当的准则,又以“所欲与之聚之,所恶勿施尔”以及“以善养人”为得民心的前提,体现的是实质意义的政治正当性。这一视域中的“以善养人”或“以德养人”不同于“以德治国”,在以德治国中,“善”“德”主要表现为治理的方式、手段,“以善养人”或“以德养人”则以人为目的:“养”所指向的乃是人的需要的满足,后者同时体现了人的存在价值的实现。马克思曾指出:“国家是抽象的,只有人民才是具体的。”^①就此而言,通过“以善养人”以获得政治的正当性,这一关联在体现政治正当性的实质之维的同时,也展示了这种正当的具体性向度。

可以看到,政治正当既有形式层面的意义,也有实质层面的规定。在形式的层面,政治正当主要体现于合乎一定的政治理念或价值原则,并相应地表现为“对”或“正确”(rightness);在实质的层面,政治正当则在于实现人的存在价值,后者具体表现为不断超越自然的形态,走向人性化的存在,达到自由之境,这一意义上的正当,以广义的“善”(goodness)为其内涵。综合起来,政治正当性具体便表现为形式层面的“对”与实质层面的“善”之统一。考察政治的正当性,既应肯定形式层面的意义,也需要关注其实质层面的内涵。从实质的层面看,政治的正当性同时体现了政治本身的目的:在终极的意义上,政治本身即以实质层面的善为指向,其目的在于不断将人引向人性化的存在形态、在不同历史条件下实现人的自由,这些方面同时具体地体现了人的存在价值。进而言之,价值原则及其意义,本身也无法与人的诸种存在价值相分离,而政治系统唯有与上述价值形态相一致,才具有真正的正当性。

四、政治的合法性

在政治领域,与正当性相关的是合法性(legality)问题。合法性与正当性往往并不被严格地加以区分:政治的正当性,常常被视为合法性问题,反之亦然。然而,就其内在涵义而言,二者无法简单地等同。政治正当性,主要关乎政治的价值目的或价值方向,相对于此,政治的合法性,则更多地涉及政治系统的程序之维。与之相联系,尽管如后文所论,正当性与合法性并非完全彼此悬隔,但不能把政治的正当性还原为合法性。事实上,形式层面的合乎程序,并不意味着在实质-目的层面也具有正当性,纳粹的很多暴行,便表明了这一点:这些行为在形式上诚然合乎纳粹政权的决策程序,但其反人类的性质却使之在价值目的或价值方向上悖离了实质意义上的正当性。^②

在狭义上,合法性意味着在法律意义上合乎一定的法律规范,但政治之域的合法性,并不限于以上的法律意义。在中国传统社会中,政治的合法性每每表现为正统性,而正统的含义之一,则与一统相涉。欧阳修在解释正统时,便指出:“正者,所以正天下之不正也;统者,所以合天下之不一也。”^③在此,合法意义上的正统,与一统天下意义上的“合天下于一”形成了内在的关联。质言之,使天下归于统一,同时从一个方面赋予相关王朝的政治权力以合法性。

从实质的方面看,政治领域的合法性,首先关乎政权的确立方式或政治权力的获得、传承、更迭方式。国家的建立、政权的确立、国家政治权力的传承或更迭,都面临合法性的问题,而这种合法性的确认在历史上则呈现不同的形式。在君主制之下,政治权力的合法性问题首先体现于王位或皇位的继承过程:王位或皇位继承的合法性,同时意味着政治权力传承和更迭的合法性,而这种合法性本身主要基于王族或皇族内部的亲缘关系。只要新的君主是一定历史条件下唯一有资格或最有资格的王(皇)位继承者,则其所获得的政治权力在当时便被视为具有合法性。在王朝延续的过程中,有时可能出现王(皇)族内部的权力之争甚至宫廷政变,这种斗争和政变的结果,常常是本来没有资格成为君主的王(皇)族成员获得最高权力,在这种情况下,政治权力的合法性呈现较为复杂的形态:就新的登基者并非唯一有资格或最有资格的君位继承者而言,通过政变或其他权力斗争方式所获得之权力的合法性显然存在问题,但就其仍为王(皇)族

① [德]马克思:《黑格尔法哲学批判》,《马克思恩格斯全集》第一卷,第279页。

② 哈贝马斯已注意到合法性与正当性之间的张力,不过,对正当性的价值内涵,哈贝马斯似乎未能作出明晰、具体的说明。(参见[德]哈贝马斯:《在事实性与规范性之间》,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年)

③ [宋]欧阳修:《正统论上》,《欧阳文忠公文集》卷十六。

的成员而言，则又并没有完全远离王（皇）族亲缘关系这一当时的政治合法性基础。在中国历史上，唐代早期与明代早期，便出现过此类情形。

在君主制的时代，如果面临改朝换代，则原来的王（皇）族血统或亲缘关系便会失去政治上的神圣性，政治权力的合法性根据也将发生相应的变化。从中国历史的演变看，每当原来的王朝崩溃之时，总是会出现天下大乱的政治格局，应运而生的各种政治、军事势力往往彼此角逐。经过或长或短的战乱，某种政治势力及政治人物最后将平定四方，使天下重归统一，并建立新的政权。这种新政权的合法性，无法通过旧王朝的王（皇）族血统或亲缘关系来确认，其根据主要来自前面所说的正统与一统的关系：“合天下于一”，本身即赋予统一天下的新政权以合法性。尽管新王朝往往以承天之运、天命所在之类的超越观念来论证其政治权力的合法性，但在实质的层面，其合法性首先源自一统：这种基于一统的合法性，在某种意义上构成了新王朝原初形态的合法性。

近代以来，政治合法性的根据产生了多方面的变化。在政治体制转换为民主制之后，不同范围内的选举成为政治权力获得的合法形式。在基于选举的政治权力传承、更替过程中，获得多数选票成为政治权力合法性的主要根据。然而，选举制度本身经历了一个变迁过程，最初拥有选票权的往往仅限于部分社会成员，如美国的黑人，在19世纪70年代之前就连名义上的选举权也没有，而在世界范围内，妇女的选举权的到来更迟：据相关研究，最早承认妇女选举权的国家是新西兰，而承认的时间则是1893年。进而言之，在走向民主制的过程中，政治权力本身一开始并非基于选举，无论是法国大革命，还是北美的独立战争，其具有民主形式的政治权力的形成，最初都是借助于革命的手段。在这一过程中，战争或革命的正义性，在实质上的意义构成了政治权力合法性的根据。

类似的情形也存在于以社会主义为指向的革命过程之中。从20世纪初俄国的十月革命，到20世纪中叶的中国革命，新型国家及新政权的建立，首先也是通过革命而实现的：尽管在国家的形态、政权的性质方面，20世纪俄国的十月革命及中国革命与18世纪法国革命、美国独立战争不同，但在新政权首先通过革命或战争的方式而建立这一点上，二者无疑有相近之处。与政权最初形成的以上途径相联系，这种政治权力的合法性，也与革命本身无法分离。具体而言，在这里，新政权的合法性最初同样源自革命的正义性。不难看到，发生于18世纪世纪的革命与出现于20世纪的革命尽管在主体、目标等方面存在深刻差异，但在政治权力的合法性一开始基于革命的正义性上，又有相通之处。

作为政治合法性的原初根据，革命的正义性本身需要得到确证。在政权建立之前，革命的正义性首先相对于它所推翻的旧体制或旧政权而言：从人类历史的演进看，作为革命所指向的对象，旧的制度对人类走向合乎人性的存在、走向自由之境不仅没有积极的推进意义，相反呈现消极的阻碍作用，从而，已失去了其存在的历史合理性。在新的政权建立之后，革命的正义性则需要通过促进社会的多方面发展、更好地满足人民的多重需要来体现：唯有革命之后，社会的发展更为合理、人民的生活变得更好，革命本身的正义性才能得到确证。可以看到，在这里，政治的正当性与政治的合法性并非完全彼此隔绝：实质意义上的正当（有助于走向合乎人性的存在、走向自由之境）构成了革命正义性的实际内容，而革命的正当性则为新的政治权力之合法性提供了根据。

然而，在基于革命的正义性获得政治合法性的最初根据之后，新的政治权力的合法性，需要进一步在形式的层面得到确证。近代民主制的建立和发展，在一定意义上折射了以上的历史需要。尽管如上所述，近代民主制本身的衍化，也经过了一个历史过程，作为民主社会基本权利的选举权，最初也有种种的限制，然而，作为一种政治体制，它又从程序的层面，为政治的合法性提供了某种根据。仅仅基于程序，诚然无法担保政治的正当性，但它又确乎构成了政治权力合法性的形式条件。历史地看，政治权力的合法性依据，无法永远停留于获得权力的革命的正义性之上，在革命的阶段过去之后，权力延续、承继的合法性，需要有程序层面的保证。不仅18世纪的革命之后面临这一问题，20世纪的社会主义革命之后，同样也面临类似问题。社会主义的法制建设之所以重要，也可以从这一角度去理解，除了国家治理本身的内在缘由之外，法制建设在相当程度上植根于上述历史需要，其意义之一，则在于为政治权力提供新的合法性形式。

可以看到,政治领域的合法性问题既关乎政治权力的延续、传承,也关乎政治权力的中断和重建。从传统社会的君主世袭,到近代的民主选举,政治权力的更迭更多地与权力本身的延续、传承相关,在传统社会中的改朝换代以及近代的革命中,政治权力的形成则首先关涉政权的重建。政治权力更替的不同形式,也使相关权力的合法性根据呈现不同形态。一般而言,在政治权力以延续、传承为形态这一前提下,其合法性主要关乎形式层面的程序,从传统君主的世袭,到近代以来国家或政府领导人的更替,其合法性的根据都基于不同意义上的程序。在政治权力由中断而重建的背景下,其最初的合法性则涉及实质的方面,以改朝换代为形式,政治权力的合法性首先源自“一统”;以近代的革命为前提,政治权力的合法性则与革命本身的正义性相关,当然,随着这种新的政治权力的延续,合法性的程序、形式之维也将逐渐走向历史的前台。

政治合法性的话题尽管在现代取得比较明确的形式,但对其关注则可追溯到历史的较早时期。在中国传统思想中,从君权天授论,到五德终始说,等等,都可以视为对政治权力合法性的论证和辩护,这种论证在总体上表现出超验性、思辨性的特点。近代以来,契约论在政治哲学中逐渐流行,在考察政治权利和政治义务根据的同时,契约论也试图为政治权力的合法性提供某种论证。契约论首先与个体间或个体与不同政治实体间的同意相关,契约论的提出,相应地蕴含着个体存在意义的突出。相对于以往时代,近代伊始,个体无疑得到了更多的关注。契约论同时以某些所谓不证自明的观念(包括天赋权利)为前提,这种思路与当时对科学领域认知过程的理解具有一致性:科学上的认识也往往被视为基于某种不证自明的观念。具体而言,契约论以所谓自然状态的预设为前提,尽管对自然状态的具体理解存在差异,但肯定这种自然状态的存在则构成了近代契约论的共同特点。以契约论的早期代表卢梭而言,在他看来,“人类曾达到这样一种境地,当时自然状态中不利于人类生存的种种障碍,在阻力上已超过了每个人在那种状态中为了自存所能运用的力量。于是,那种原始状态不能继续维持”^①。以此为背景,每一个体都让渡自己的一部分权利,通过订约,形成一定的共同体,这一共同体具体表现为“城邦”“共和国”或其他“政治体”。^②在这种共同体中,个人虽然失去了“天然的自由”,但却获得了“约定的自由”,并拥有了与后者相关的所有权。按照这一理解,一定政治实体的政治权力,乃是基于共同体成员权利的自愿让渡,因而有其合法性。

可以看到,契约论的前提,是自然状态的预设。从现实的层面看,这种预设更多地基于自由的想象,而非历史的事实。对自然状态的不同理解(或将其视为人的理想之境,或把它看作是人与人的冲突形态),也从一个侧面反映了这种预设的想象性质。作为自然状态的终结形式,个体之间或个体与共同体之间的订约,同样仅仅是观念层面的构想,而不是历史演进的现实形态。同时,契约论的核心之一,是个体的同意,无论是自我权利的让渡,还是对由此形成的政治权力的接受,都以个体的同意为前提。然而,这种同意本身缺乏程序意义上的确定性,而更多地带有某种随意性。总起来,契约论既未对历史的实际演进过程作出说明,也未对这一过程中形成的政治权力的合法性作出有说服力的论证。黑格尔在评论卢梭的契约论时,曾指出:“契约乃是以单个人的任性、意见和随心表达的同意为其基础的。”^③这一看法无疑已注意到契约论的上述特点。卢梭之后的各种契约理论,在总的思维进路上,并没有超出以上趋向。当然,就其内在精神而言,契约论突出了政治生活中的个体同意以及相互协商、彼此守约,等等,这一类观念并非毫无意义。

在现代政治领域,政治合法性问题常常被置于民主制的视域,而民主制又往往主要被理解为基于选举的政治体制:政治权力的获得如果合乎选举程序,则常常同时被赋予合法性质。从形式的层面看,近代以来的民主制确实关乎选举,在民主体制下,从民意代表到政治领导人,其确定往往以选举为条件。然而,选举本身存在内在的问题。首先,选举以选民的投票为基本形式,作为特定的个体,每一选民都有其不同的社会背景、利益关系以及价值观念,其投票也往往基于自身的利益和价值观念,而很难从整个社会、一定共同体的角度着眼,由此势必导致其选择的某种限定性。同时,由于信息、知识等方面的局限,个体常

①② [法]卢梭:《社会契约论》,北京:商务印书馆,1980年,第22、25-26页。

③ [德]黑格尔:《法哲学原理》,第255页。

常缺乏对整个国家范围内社会经济、政治具体状况的充分了解,对相关政党及其候选人的真实情况,也每每并不完全掌握,由此作出的选择,不免带有某种盲目性。此外,在现代的选举过程中,选择是在既定范围内(如不同党派各自推举的候选人)进行,从而,选择一开始就具有其限制性:选民只能在已有范围内作出有限选择,这种选择不一定真正合乎选择者自身的意愿。进而言之,以选举为形式,无法回避多数人与少数人的关系,在多数人胜出的情况下,少数人的意愿如何得到尊重便成为一个需要面对的问题。如果合法仅仅以选民“同意”为前提,那么,权力的获得者对于未选举他们的“少数”选民而言,就不具有合法性:因为这些处于少数的选民并不同意执政者获得政治权力。尤可一提的是,选民中的“少数”可能占了整个选民的相当比重:在很多情况下,所谓“少数”与“多数”在数量上的差别,往往非常有限。以上情况表明,基于选举的民主制固然在程序的层面构成了政治合法性的依据,但这种合法性依据本身有其内在限度。

克服这种限度的可能进路,也许在于选举民主与协商民主或慎思和讨论的民主(deliberative democracy)的结合。协商民主与选举民主都既涉及政治权力如何获得,也关乎政治权力如何运用,从政治权力的运用方式看,协商民主不仅与人(民意代表或政治领导人)的选择相联系,而且也以政治领域多方面事宜的决策为内容。就具体内容而言,协商民主以确认公共理性为其前提,后者既要求在政治协商中避免情绪化并超越感性的冲动,也意味着以公共、全局的眼光看问题,而非仅仅着眼于个体或局部的利益。罗尔斯曾有所谓无知之幕的预设,这一理想化的预设固然过于抽象,但其中又蕴含超越个体立场的意向,这种意向已有见于公共理性的相关内涵。协商民主同时以政治平等为原则,与之相应的是避免金钱、权力、权威对政治讨论的外在干预。在目标上,协商民主以追求差异中的共识为指向,一方面,允许有不同的意见,另一方面,又非仅仅停留于一己之见,而是努力通过求同存异,达到最大限度的重叠共识。一味执著于个体的意见,将导致黑格尔所说的主观性:在政治领域,“主观性的最外部表现是闹意见和争辩,这种主观性在寻求肯定自己的偶然性、从而也就毁灭自己的同时,使巩固存在的国家生活陷于瓦解”^①。以个体性的意气之争为特点的主观性,不仅使个体自身难以容身于世,而且将威胁国家的稳定。与注重共识相关的是宽容与说服的统一,宽容意味着避免讨论过程中的独断化趋向,说服则趋向于以理性的方式使讨论的参与者理解和接受相关意见和主张。相对于选举以个体为本位,并相应地受到个体存在背景、视域的限定而言,协商过程由不同的主体共同参与,这些主体包含多样的背景、视域,通过相互对话、交流、沟通,社会成员基于背景及利益差异而形成的不同看法,可以得到更直接的表达并达到更具体的理解,个体的不同视域,也有可能走向交融并得到某种扩展。意见的如上交流和视域的如上扩展,无疑为个体限定的超越提供了前提。协商的过程既基于对议题所涉及的具体知识、信息的一定的把握(唯有具备基本的知识、信息背景,协商才能有意义地展开),又将通过彼此交流深化和拓展对相关知识和信息的了解。对相关事实和信息的这种掌握,不同于单纯的理想化预设或抽象的逻辑性推论,由此,可避免因缺乏此类知识和信息所带来的盲目性。就协商的具体程序而言,不存在类似选举中只能在既定的候选者中加以选择的情形:协商过程具有开放性,解决问题的方案并没有预先规定的界限,而是包含多样的可能。从外在形式看,与选举面向大众(具有选举权的所有公民)不同,协商似乎是由少数人在有限范围内进行,这里同样涉及多数与少数的关系。然而,在协商过程中,参与者同时代表了不同的社会成员,即使是选举中处于少数的社会成员,其意见、主张在协商中也有机会得到表达。换言之,这里并非简单地表现为多数人对少数人的优势或少数人对多数人的服从,毋宁说,它使少数人的声音获得了被平等倾听的可能。与之相联系的是认同与承认交融,认同意味着个体融入一定的共同体,承认则表现为对共同体中不同个体(相关成员)的权利、利益的关注和肯定。当然,协商民主也会有自身的问题,如可能因缺乏必要的监督而导向不透明、不公开,在某些情况下甚至可能出现暗箱操作、政治交易。在此,选举民主与协商民主的结合,可以展开为两个方面,即民主的协商化(不仅仅限于选举),协商的民主化(避免协商不透明、被操控)。二者的如上结合,赋予政治的合法性以更为具体的形态。

① [德]黑格尔:《法哲学原理》,第338页。

从合理性的层面看,选举民主与协商民主体现了合理性的不同侧面:如果说,选举民主更多地侧重于程序合理性,那么,协商民主则同时关注实质合理性。就政治的合法性而言,程序或形式之维无疑构成了其主要的方面,但实质的规定同样无法完全忽略。如果仅仅限于形式的方面,则合法性本身的意义也将成为问题。如上所述,历史地看,政治合法性并非完全与政治生活的实质进程相悬隔,事实上,政治实体(包括国家这一类体制)的建立,一开始就包含实质之维。广而言之,前面已提到,政治的合法性本身与政治的正当性也难以截然相分,离开了政治的正当性,政治的合法性将缺乏实质的内容而流于抽象化。选举民主与协商民主沟通的意义,也可以从这一层面加以理解。

五、政治的有效性

在目的这一层面,政治以达到好的生活或更好的生活为指向,所谓好的生活或更好的生活既涉及人在不同历史时期合理需要的满足,也关乎终极意义上合乎人性的存在形态或人的自由之境。政治所以必要以及政治本身的正当性,也基于以上方面。如何更有成效地实现如上目的?这一追问进一步引向政治的有效性问题。从另一方面看,就“治”这一角度而言,政治不仅面临“为何治”,而且无法回避“如何治”。“为何治”以政治系统的存在目的为关切之点,“如何治”则关乎政治实践的具体展开过程,后者同样渗入了有效性的问题。

以好的生活或更好的生活为指向,政治实体(包括国家)的功能除了维护社会秩序之外,还包括提供各种形式的公共服务,从历史早期就已存在的兴修水利、救灾赈灾,到现代社会中的义务教育、医疗服务、社会救济、环境保护,以及国内及国际公共安全的保障,等等,政治实体(包括国家)的功能体现于多重方面,而与之相关的政治实践,则涉及有效性问题,即:政治系统的功能是否得到有效的实现?从基本点看,以国家等为形式的政治实体所具有的社会功能,通常是个体无法独立承担的,无论是重大的工程(如防洪抗旱的水利建设),还是全民范围内教育的普及、社会的保障,等等,都需要举国家之力才能完成,在此意义上,这种功能的履行,本身就体现了政治实体的独特效能。

宽泛而言,有效性首先涉及目的与手段的关系,在这一层面,有效即在于以适当的方式达到相关的目的。^①有效同时涉及手段或实践方式与存在法则的关系,在这一层面,有效以合乎存在法则为前提。政治领域中的有效性,同样兼涉以上二重关系。在目的之维,政治体制及政治实践的有效性,主要表现为以更有成效的方式使社会成员达到好的生活或更好的生活,后者包括满足人在不同历史时期的合理需要、不断达到合乎人性的存在形态或人的自由之境。从存在法则这一方面看,政治体制及政治实践的有效性则意味着基于不同历史时期的社会现实,顺乎历史的发展趋向,尊重内在于社会共同体中的存在法则。历史上,曾出现过各种形式的盛世,从政治哲学的视域看,这种盛世同时以达到富有成效之“治”为其特点,而这种成效,便既表现为较好地体现了“治”之目的,也表现为合乎一定历史的社会发展法则。

上述论域中的有效性,可以视为实践意义上的有效性。在理论的层面,需要对实践意义上的有效性(practical effectiveness)与逻辑意义上的有效性(logical validity)作一区分。逻辑意义上的有效性一方面表现为概念、命题的可讨论性和可批评性,另一方面又体现于前提与结论、论据与论点等关系,并以论证过程之合乎逻辑的规范和法则为其依据。实践意义上的有效性(effectiveness)则以实践过程所取得的实际效果来确证,并主要通过是否有效、成功地达到实践目的加以判断。在目的与手段关系中呈现的政治有效性,首先与实践意义上的有效性相联系,而不同于逻辑意义上的有效性。当然,广义的政治哲学也涉及逻辑的有效性问题,如政治、法律的规范,便需要在逻辑上得到认可,而这种认可的前提之一,即是获得逻辑上的有效性。然而,政治本质上具有实践性,从实践哲学的角度看,其有效性无疑无法停留于逻辑或观念的层面,

^① 罗尔斯曾从个体的层面,谈到政治领域中目的与手段的关系,这一视域中的手段,关乎个体达到基本权利的条件,这些条件他称之为基本善(primary good)。除了自由和平等机会外,基本善还包括收入、财富等。(参见[美]罗尔斯:《政治哲学史讲义》,北京:中国社会科学出版社,2011年,第12页)政治有效性意义上的目的与手段不限于个体之域,而更多地与政治体制的运作相联系。

而需要进一步引向实践之域。^①

欧克肖特曾认为：“法律不关心不同的利益，不关心满足实质的需要，不关心促进繁荣，消除浪费，不关心普遍认为的好处或机会的平等或不同的分配，不关心仲裁对利益或满足的竞争性要求，或不关心促进公认为是公善的事物的条件。因此，法律的正义不能等同于成功提供这些或任何别的实质好处，不能以提供它们的有效性或迅速，或分配它们的‘公平’来衡量。”^② 尽管政治与法律具有相关性，所谓法治便体现了这一点，但从总体上看，政治系统与上述欧克肖特所理解的法律，显然不能简单等同。以上视域中的法律，更多地体现了形式化的特点，政治系统则包含实质的内容，从而，与法律可以既不问“实质的需要”，也不理会“有效性”不同，政治既不能无视“实质的需要”，也无法回避“有效性”问题。

与实质的指向相联系，政治中的有效性同时涉及实践理性和实践智慧。政治具有实践的趋向：不仅政治活动具有实践性，而且不同形式的政治实体也唯有通过实践而运作，才能获得现实的生命力。同样，政治的有效性，本身也是在政治实践的展开过程中得到确证。从后一方面看，实践智慧便是一个无法忽视的问题。奥克肖特在论及政治中的理性主义时，曾区分了技术的知识与实践的知识，前者表现为关于一般规则的知识，后者则体现于实践过程中，并往往具体化为实践的能力。技术性知识固然也为实践过程所需，但仅仅具有这种知识往往无法完成实践过程。^③ 引申而言，政治实践的展开过程难以离开实践智慧，后者既包含奥克肖特所说的技术知识，也包括他所说的实践知识。具体地说，“实践智慧以观念的形式内在于人并作用于实践过程，其中既凝结了相应于价值取向的德性，又包含着关于世界与人自身的知识经验，二者融合于人的现实能力。价值取向涉及当然之则，知识经验则不仅源于事（实然），而且关乎理（必然）；当然之则和必然之理的渗入，使实践智慧同时呈现规范之维”^④。在政治领域，实践智慧常常具体化为某种政治艺术，《老子》所谓“治大国，若烹小鲜”^⑤，也可以视为这种政治艺术的形象化表述。无独有偶，奥克肖特在谈到政治领域的实践知识时，也曾以厨艺作类比。^⑥ 政治实践中的实践智慧，使政治实践本身达到艺术般的境界，这种艺术之境既蕴含着实践主体的价值意向，又体现了与存在法则的一致，由此引导政治实践以最为有效的方式实现政治的价值目的。

作为政治领域的一个方面，政治的目的性不仅规定着政治实践的方向，而且决定着政治有效性的性质。抽象地看，有效性本身可以被赋予不同的性质，当有效性体现于实现正面的价值目的时，其性质具有积极的意义，反之，则其意义便具有消极性，这种不同的性质，主要取决于相关的政治目的。在纳粹攫取政治权力之后，其政治机器曾高效运作，然而，它的政治目的——将人类置于法西斯主义的统治之下，一开始便决定了其政治运作的高效性具有反人道的负面价值意义。如前所述，政治的目的宽泛而言指向好的生活，这种好的生活既与人在不同历史时期之合理需要的满足相联系，也涉及人性化的存在形态或人的自由之境。所谓合理需要，首先关乎人的存在所以可能的条件，人性化的形态，则意味着真正超越动物性、体现人的本质和尊严。政治的有效性唯有对实现以上目的具有推进作用，才呈现正面或积极的意义。

政治有效性的性质固然取决于政治的目的，但从另一方面看，有效性本身又对目的层面的正当性具有不可忽视的作用。在政治实践这一层面，有效性首先体现于治国或更广意义上的治理（governing）过程，在治理的目标与政治目的一致的前提下，治理的成效将从一个方面确证政治的正当性。按其本质，治国或治理的过程也就是在一定政治实体或政治体制运行的过程，如果治理过程能够实现社会的有序化，最大限度地满足社会成员多方面的合理需要，维护社会的公平正义，促进社会经济、文化的发展，保障社会的自由平等，让社会成员安居乐业、有尊严地生活，那么，这种治理的成效本身就为相关政治实体的正当性提供了确证。

① 这一意义上的政治有效性，有别于哈贝马斯在《事实与规范之间》中所说的法律规范的有效性（validity），对于后者，哈贝马斯所关切的首要在于规范本身的认可问题，这种认可所涉及的，主要是规范形成的程序（是否合乎法律程序）问题。就其以形式层面的程序性为指向而言，此种有效性似乎更接近于逻辑意义上的有效性。（参见〔德〕哈贝马斯：《在事实性与规范性之间》，第33-50页）

②③⑥ [英] 奥克肖特：《政治中的理性主义》，上海：上海译文出版社，2007年，第174、7-12、8-9页。

④ 杨国荣：《人类行动与实践智慧》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第271页。

⑤ 《老子》第六十章。

相反,如果某种政治实体或政治体制自认为具有正当性,但其治理过程导致的却是社会的无序化以及公正和正义的阙如、自由平等的缺失、普遍的民不聊生,等等,那么,这种政治实体的正当性将受到质疑,甚而出现正当性危机或合法性危机:正当性危机意味着相关政治实体在目的-价值层面是否具有正义性成为问题,合法性危机则表明这种政治实体在程序层面是否有资格治理社会面临挑战。如果说,政治的有效性对政治的正当性作了正面的肯定,那么,与之相反的状况,则使政治的正当性和合法性都难以得到社会的认可。

政治有效性与政治正当性的如上互动,从一个方面展现了二者的内在相关性。在具体的政治系统中,有效性与正当性确乎难以分离。以民主制而言,作为一种政治体制,民主按其本义包含两个层面。首先是价值目的,在这一层面,民主以“为了民”为指向,其具体内容落实于实现人的存在价值,所谓民享(for the people)、民有(of the people),便涉及民主的这一方面。民主同时包含手段之维,在这一层面,民主以“本于民”为指向,其具体内容关乎政治实践的程序、方式、途径,亦即依靠民,以展开国家或社会的治理,所谓民治(by the people),便体现了民主的这一内涵。不难看到,民主的目的之维(“为了民”)更多地关乎政治的正当性,民主制本身唯有真正体现了这一价值目的,才能被赋予政治的正当性。与之相对,民主的手段之维(“本于民”),则首先与政治的有效性相涉:正是在以一定的方式、程序实现人的存在价值的过程中,民主制才呈现出有效性问题。“为了民”这一目的性规定固然构成民主政治正当性的前提,但如果仅仅停留于此而未能通过“本于民”的政治实践而切实有效地实现民主的目的,则民主的正当性也将流于抽象的意向而难以得到真正的落实。在此意义上,民主的有效性无疑同时制约着民主的正当性。

综合而论,政治系统的运作过程,涉及正当性、合法性、有效性等问题。正当性体现了政治的目的之维,规定着政治实体和政治实践的性质,离开了目的-正当之维,政治的合法性、有效性便失去了价值意义,政治上的形式主义和功利主义仅仅强调政治的合法性和有效性,无疑忽视了政治发展的价值方向。另一方面,政治正当性与政治上的合法性、有效性并非彼此隔绝,正当性既需要通过合法性在形式的层面得到确认,也需要通过有效性在实质的层面得到确证,就以上方面而言,合法性与有效性同时为正当性的实现提供了不同意义上的担保。历史地看,中国传统的政治哲学诚然在理解政治领域的不同关系上存在各自的侧重:如果说,儒家较为注重正当性与合法性的统一,那么,法家则更关注合法性与有效性的统一;然而,其中又内含着在更广义上肯定以上诸方面之相关性的观念,后者在礼法互动^①与礼乐互融^②的命题中得到比较具体的展现。这里的“礼”可以广义地理解为体制及其运作,所谓“礼,所以守其国,行其政令,无失其民者也”^③，“法”则涉及程序层面的规则，“乐”同样与“政”相关：“礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也”，具体而言，“乐者，乐也”，^④从而，它既表现为通过音乐的感染而教化人（政治共同体中的成员），也表现为由好的生活或合理需要的满足而引发的情感体验（愉悦之乐）。如果说，礼法的互动更多地侧重于程序方面的合法（合乎礼法），那么，礼乐互融则同时确认了以顺乎民心的形式体现出来的实质正当性。一方面，合法与有效本身不是目的，二者依归于价值意义上的正当性，后者最终表现为保证人类的生存和自由的发展；另一方面，合法、有效又从形式（程序）与实质的方面，担保了正当目的的实现。质言之，上述关系可以视为在程序合法的前提下，以有效的方式实现实质的正当。进一步看，政治正当性首先关乎“为何治”，相对于此，合法性与有效性更多地涉及“如何治”，在“如何治”这一层面，政治的合法性与政治的有效性本身并非互不相关：国家的治理和社会的治理都既面临是否合乎一定的规范、程序（关乎合法）的问题，也面对是否合乎社会领域的存在法则的问题（关乎有效）。不难注意到，正当性、合法性、有效性的相互关联和互动，赋予政治系统以现实的品格。

① “非礼者，是无法也。”（《荀子·修身》）

② “礼乐之统，管乎人心矣。”（《荀子·乐论》）“乐至则无怨，礼至则不争。揖让而治天下者，礼乐之谓也。”（《礼记·乐记》）

③ 《左传》昭公五年。

④ 《礼记·乐记》。“乐者，乐也”中，前一“乐”读为“yuè”，后一“乐”读为“lè”。

六、道德与政治

如前所述,从目的之维看,政治以好的生活为指向,后者在广义上同时体现了善的追求。政治的这一价值趋向,使之与伦理或道德具有相通性。事实上,作为人的存在的相关方面,政治与伦理难以截然相分。与存在形态上政治生活与伦理生活的以上联系相应,政治哲学与伦理学也具有内在关联。康德曾认为,道德法则包括法律的法则(juridical laws)与伦理的法则(ethical laws)。“合乎法律法则,体现的是行为的合法性(legality);合乎道德法则,体现的则是行为的道德性(morality)。”^①这里的法律法则以及与之相关的行为,并非仅仅限于狭义的法律之域,而是同时关乎政治领域,从广义的道德法则这一角度理解伦理和法以及合乎伦理的行为和合乎法的行为,无疑从一个方面注意到道德与政治的关联。黑格尔将法、道德与伦理都置于法哲学的论域之中,而法哲学则包含政治哲学的内容,这样,尽管他对伦理和道德的看法与康德有所不同,但在肯定道德、伦理与政治哲学具有关联这一点上,则与康德具有相通之处。基于相异立场而展现的以上视域,无疑从不同方面注意到了政治与道德、政治哲学与伦理学之间的现实关系。

从本源上看,政治和伦理都发端于人的社会性生活,社会性生活本身则基于人与人的关系,并涉及对这种关系的协调、处理。中国传统文化中的五伦,便既与伦理意义上的父子、兄弟、夫妇相联系,又关乎政治意义上的君臣关系,对社会关系的这种理解,也从一个方面折射了政治与伦理的相关性。由此,儒家特别突出了人伦关系的处理对治国的意义:“知所以治人,则知所以治天下国家矣。”^②从形而上的层面看,人的存在本身包含多重维度,在政治与伦理出现之后的历史发展过程中,人既融入政治生活,也参加伦理实践,作为人的存在的相关方面,政治与伦理无法截然相分。前文提及,中国传统政治哲学将政治的功能既理解为“治民”,也规定为“正民”,如果说,“治民”更多地体现了政治实践本身,那么,“正民”则同时包含着对民的伦理教化,在此意义上,“政以治民”与“政以正民”的统一,也展现了政治与伦理的相关性。同样,亚里士多德认为在“最好的政体”中,每一个人都能“适当地行动”和“快乐地生活”,其中“适当地行动”也涉及伦理的引导,而“适当地行动”和“快乐地生活”的交融,也意味着政治与伦理无法相分。

在中国传统的礼制中,政治与道德的关联得到了具体的体现。礼无疑具有道德的意义,所谓“礼,所以观忠、信、仁、义也”^③,便表明了这一点。但同时,礼又被赋予政治的功能:“礼,所以守其国,行其政令,无失其民者也。”^④“国无礼不正。”^⑤所谓“所以守其国,行其政令”,表明礼构成了治国实践所以可能的条件;“国无礼不正”,则意味着礼是形成社会秩序的前提。在“义以出礼,礼以体政”^⑥中,礼进一步沟通了伦理(义)与政治(政),并由此更清楚地展现了政治与伦理的以上关联。按照中国传统哲学的理解,礼之所以具有以上品格,在于它既引导人的内在德性,又制约着外在之法:“非修礼义,廉耻不立。民无廉耻,不可以治。不知礼义,法不能正。非崇善废丑,不向礼义。无法不可以为治,不知礼义不可以行法。”^⑦礼以一定的规范系统和相应的体制为其具体内容,礼的以上双重作用,同时在规范与体制的层面为政治与伦理的沟通提供了前提。

类似的情形也存在于西方的思想传统中。在西方思想的演进中,从柏拉图到罗尔斯,正义原则都一再被强调和突出。就其实质的内涵而言,正义本身既涉及伦理生活,也关乎政治之域。在伦理生活中,正义表现为行为选择的基本规范之一;在政治领域,正义则成为处理、调节政治共同体中不同成员之关系的基本原则。尽管对正义的社会意义可以有不同侧重:当亚里士多德强调正义的行为就在于像具有正义品格的

① Kant, *The Metaphysics of Morality*, Cambridge University Press, 1996, p.14.

② 《中庸》。

③ 《国语·周语上》。

④ 《左传》昭公五年。

⑤ 《荀子·王霸》。

⑥ 《左传》桓公二年。

⑦ 《文子·上礼》。

人那样行动时，其侧重点较多地在于正义的伦理之维^①，在罗尔斯所注重的分配正义中，正义的政治意蕴则得到了更多的突显，然而，从正义本身的内涵看，它则兼涉伦理之域和政治之域。正义的以上品格，也从一个侧面展现了伦理与政治之间的相关性。

礼和正义作为普遍的规范，更多地从静态的形式方面展现了政治与伦理的关联。进一步看，以不同层面秩序的形成作为指向，政治与伦理都具有实践性的品格。伦理关系的确立，离不开道德实践，正是通过父慈子孝的实践活动，家庭中亲子之间的伦理关系才获得现实的形态。同样，在政治领域，政治秩序的建立，也基于具体的政治实践。以传统社会而言，君臣之间的等级关系，便是通过“君仁臣忠”^②的政治实践而得到确立。宽泛地看，伦理学与政治哲学之所以都被归属于广义的实践哲学，也与以上事实相关。诚然，作为实践哲学的不同方面，二者又存在某种差异。关于这一点，西季威克曾指出：“伦理学旨在确定个人应当做什么，政治学则旨在确定一个国家或政治社会的政府应当做什么，以及应当如何构成。”^③不过，正如私人领域与公共领域无法截然相分一样，政治实践与伦理实践也非完全彼此隔绝。

政治实践与道德实践都关乎实践的主体。从主体的层面看，人性是一个无法忽视的方面。历史上的人性理论，首先涉及人格的培养及其途径，如果说性善说更多地肯定了人格培养的内在根据，那么，性恶说则更多地关注于人格培养的外在条件。同样，治国的过程，也常常基于对人性的理解。商鞅在谈到如何治国时，曾指出：“饥而求食，劳而求佚，苦则索乐，辱则求荣，此民之情也。民之求利，失礼之法；求名，失性之常。奚以论其然也？今夫盗贼，上犯君上之所禁，而下失臣民之礼，故名辱而身危，犹不止者，利也。其上世之士，衣不暖肤，食不满肠，苦其志意，劳其四肢，伤其五脏，而益裕广耳，非性之常也，而为之者，名也。故曰：名利之所凑，则民道之。”^④按商鞅的看法，追求利和名，是人之常性，治国过程，应顺乎人性之常，利用人的好名求利之性，使之为主君所用。对人性与治国过程的这种理解无疑有其理论的限度，但这一看法同时注意到，政治实践作为人与人之间互动的具体过程，与实践参与者的内在精神规定、内在意向无法相分。

进而言之，政治实践的展开，与实践主体的内在品格具有内在关联，后者同时体现了伦理对政治的制约作用。儒家对此给予了特别的关注，《中庸》曾借孔子之口，提出了如下看法：“文、武之政，布在方策。其人存，则其政举；其人亡，则其政息。人道敏政，地道敏树。夫政也者，蒲卢也。故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，亲亲为大；义者，宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。在下位不获乎上，民不可得而治矣！故君子不可以不修身。”这里的主题是为政之道，其侧重点，则是政治实践中人的作用，所谓“其人存，则其政举”。此处之“人”首先是指统治者或政治领袖，而后者的个人品格又被放到突出的位置。在儒家看来，政治的运作与个人的修养无法分离。治国应先治人，治人则须先修身，亦即使统治者自身达到人格的完善。修身以治国，这是儒家反复强调的政治原则，从孔子的修己以安人到《大学》的修身、齐家、治国、平天下，都体现了这一点。突出统治者在政治生活中的作用，体现的无疑是一种人治的观念，后者的理论限度和历史限度都毋庸置疑，不过，其中又蕴含着对政治实践主体内在人格的注重，后一看法则并非毫无所见。进而言之，政治生活不仅涉及执政者，而且关乎一般的社会成员，对后者来说，刑、政等强制性的政治手段固然能够让人的行为合乎规范、避免为恶，但却难以使人形成向善之心：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻，道之以德，齐之以礼，有耻且格。”^⑤“法能杀不孝者，不能使人孝；能刑盗者，不能使人廉。”^⑥唯有通过道德的引导，才能培养人的伦理意识（包括耻感、孝和廉的意识，等等）。质言之，在对人的正面引导方面，道德的作用不可或缺。

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1105b, *The Basic Works of Aristotle*, Random House, Inc. 1941, p. 956.

② 《礼记·礼运》。

③ [英]西季威克：《伦理学方法》，北京：中国社会科学出版社，1993年，第39页。

④ 《商君书·算地》。

⑤ 《论语·为政》。

⑥ 《文子·上礼》。

类似的看法亦可见于西方的传统政治哲学。亚里士多德已指出，在政体中担任最高职务，需具备三个条件：首先应忠于现存政体，其次需具备最出色的行政能力，再次则须具有适合于不同政体形式的德性和正义的品格。^① 这里涉及政治实践主体或政治领导人物应具备的基本素质，包括具有共同的政治立场、内在的德性与能力。进而言之，政治领域不仅有处于领导地位的政治主体，而且存在着更广大的被领导者，在亚里士多德看来，作为政治实践的不同主体，统治者与被统治者都需要德性，尽管这种德性的具体内涵有所不同。^② 与此相联系，道德领域中善良之人的德性与政治领域中政治家或君主的德性具有一致性。^③ 德性的这种相关性，同时体现了伦理与政治的难以相分性。黑格尔从另一角度肯定了道德教育的必要性：“为了使大公无私、奉公守法及温和敦厚成为一种习惯，就需要进行直接的伦理教育和思想教育，以便从思想上抵销因研究本部门业务的所谓科学、掌握必要的业务技能和进行实际的工作等等而造成的机械性部分。”^④ 这里已涉及如何克服科层制可能引发的问题。在近代以来的科层制中，政治实践的展开常常需要具备某些技术性的技能，而实践本身则容易由此呈现技术化、程序化、机械性的趋向。为了在政治领域中避免以上偏向，便需要进行伦理的教育。黑格尔对伦理教育的理解，无疑已注意到道德教育不仅对于提升奉公守法等道德品格具有不可忽视的意义，而且构成了克服技术主义倾向的前提。从更广的层面看，伦理教育的以上二重作用同时从不同的向度体现了道德对政治领域的制约作用。

在近代以来的各种政治设计中，形式化、技术化、程序化的规定往往成为主要指向，而人的德性、品格等方面在政治体制中常常难以获得适当的定位。直到当代的罗尔斯、哈贝马斯等，仍将人格修养等问题置于公共领域之外，很少从社会政治生活的合理组织等角度讨论这一类问题。就本体论的层面而言，上述思维趋向显然未能注意到人的存在的多方面性。按其现实形态，人既是政治法制关系中的存在，也有其道德的面向，作为人的存在的相关方面，这些规定并非彼此悬隔，而是相互交错、融合，并展开于人的同一存在过程。本体论上的这种存在方式，决定了人的政治生活和道德生活不能截然分离。从制度本身的运作来看，它固然涉及非人格的形式化结构，但同时在其运作过程中也包含着人的参与，作为参与的主体，人自身的品格、德性等总是处处影响着参与的过程。进而言之，技术化、程序化、机械性更多地关涉政治的形式之维，专注于此，不仅人格、德性在政治中的作用将被消解，而且实质层面的政治目的、政治的价值导向会被忽视或虚化。按其现实的形态，体制组织的合理运作既有其形式化的、程序性的前提，也需要道德的担保和制衡；离开了道德等因素的制约，社会生活的理性化只能在技术或工具层面得到实现，从而难以避免片面性。从以上背景看，儒家以及亚里士多德、黑格尔肯定道德对政治的作用，无疑具有不可忽视的意义。

政治与道德的关联不仅仅在于政治实践的主体受到其人格和德性的影响，而且体现在道德对政治正当性的制约。政治的正当性和道德的正当性本身无法相分，无论在形式的层面，抑或实质之维，政治的正当性与道德的正当性都具有相关性。从形式的层面看，政治的正当性以合乎一定时期被普遍接受和认可的价值原则为前提，而这种价值原则与道德领域的价值原则，往往具有一致性。在实质的层面，政治的正当性则体现于对人的内在存在价值的肯定，包括不断在不同的历史时期达到好的生活、满足人的合理需要、推动社会走向自由之境，等等。这种实质意义上的正当，与道德上的善也具有相通性。在政治生活为形式层面的价值原则所引导并由此追求实质之善的过程中，道德的影响也渗入其内。不难注意到，道德不仅从政治主体的内在品格上制约着政治实践，而且从政治生活发展的方向上，展现了内在的导向作用。

可以看到，政治生活展开为一个包含多重方面的社会系统。以价值原则和价值理想等为形式的政治观念，在政治系统中具有引导的意义；不同形式的政治体制，为政治生活的运行提供了制度的依托；政治实

① Aristotle, *Politics*, 1309a35, *The Basic Work of Aristotle*, p.1249.

② Aristotle, *Politics*, 1260a5-15, *The Basic Work of Aristotle*, p.1145.

③ Aristotle, *Politics*, 1288a40, *The Basic Work of Aristotle*, p.1205.

④ [德]黑格尔：《法哲学原理》，第314页。

践则既使价值原则和政治理念得到落实,也通过政治主体的作用,赋予政治体制以现实的生命。在目的层面,政治系统的运行以正当性为其指向;在程序之维,政治系统受到合法性的制约;在手段运用上,政治系统则涉及有效性。如果说,政治观念、政治体制、政治主体的相互作用,是政治生活的展开所以可能的前提,那么,正当性、合法性、有效性的互动以及道德对政治的制约,则从不同的方面将人类引向更好的生活。

[本文为国家社科基金重大项目“中国文化的认知基础与结构研究”(10&ZD064)、教育部基地重大项目“实践智慧:历史与理论”(11JJD720004),以及上海社科创新基地项目“文化观念与核心价值”的阶段性研究成果]

(责任编辑:盛丹艳)

An Outline of Political Philosophy

Yang Guorong

Abstract: Being a social system, politics involves many aspects, i.e., to construct a corresponding political system according to a given political idea including value principle, political ideal, etc., to form a social pattern with order through the execution of such a system,; thus to ensure the existence and duration of human being; and to lead to a better life and freedom. The process of political life is related to the justification of destination, the legality of procedures, and the efficiency of means. As a concrete process of social life, politics cannot be totally separated from ethics. In a word, there are unavoidable issues in political sphere, i.e., what is political life, what is the ideal political life, and how to attain an ideal pattern of political life, which define the connotation of political philosophy from different aspects.

Key word: political life, political philosophy, issues in political sphere