

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

德性伦理、自由社会与美好生活 [Virtue Ethics, Liberal Society and Good Life]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	任, 剑涛
Publisher	中共宁波市委党校; 宁波市行政学院; 宁波市社会主义学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-08 19:33:55
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/182709

任剑涛：德性伦理、自由社会与美好生活

任剑涛

假如我们不是将注意力完全集中在思想具体申述的差异性上的话，可以断定中西方传统伦理思想学说的基本指向，都是或具神性、或带人性的、类型学意义上的德性伦理。于是，作为现代性的伦理言述形式--"美德"伦理与"公德"伦理的二元划分，就相应地与"古典的"德性伦理言述，形成为两个具有一定对峙性关系的思想体系。很明显，我们处在一个"现代性"伦理言述绝对主导伦理思维的时代。伦理言述的时代大势是确定的。但是，这是不是意味着"古典的"德性伦理言述就完全被"现代性"伦理言述取而代之了呢？思想史的审查表明，对于两种伦理言述作出历史前景的断论，是一种卤莽的思想行径。为此，我们需要对于两种现代伦理言述具有的不同理论结构、以及不同的社会功能，和它们据以发挥作用的社会政治制度背景等问题，加以慎重的比较了解。一方面，对传统伦理的现代学术定位与它的现代社会功能进行分疏。另一方面，对于现代性伦理的结构优势和短绌之处加以审视，在作交互考察的基础上，将现代性伦理与古典伦理的命运，在一个更为广阔的视角，加以检视。或许，这是为现代性伦理言述进行辩护或批判性重建的当然视角？

一、现代性与德性伦理

现代性(modernity)，是一个远比现代化要复杂的问题。[1]现代化作为一个"现代"的社会运动，是由现代性为其奠定精神底蕴的。但是，现代性得到理论认知的的时间则要滞后于现代化。这是因为一种社会运动对于社会思想所具有的先起性质决定了的。当我们感受到"现代"社会运动蕴涵的复杂内容时，我们才会产生从理论视角解读这一社会运动的认知需求。就此而言，人们对于现代性的解读是从三个层面递次而进的：首先是从日常生活方式的变迁上了解到社会结构的改变。人们对于他所体会到的社会生活、人际关系之由"古典的"转变为"现代的"事实，仅仅需要从社会"风化"的变化上，就可以明确感知到。[2]这不需要复杂的知识基础和深刻的社会解析能力。只有当人们力图从第二个层面，即社会制度的层面来认识或筹划他们的生活时，他们对于社会生产与生活方式的变化，就必须越过感知的意义领域，进入到理性认识的状态。现代化只是在这样的情景中，才获得了它的运动自觉性。进而，当人们需要对于现代化这种社会运动的精神底蕴，以及对于这一社会运动之与"古典的"社会运动方式的差异加以认知，并且对于这一运动方式相对于"古典的"社会运动方式的优越之处和短绌之处进行论评，就需要具有高度的理论思维能力了。由此，支撑现代社会运动的精神基础的问题，便凸显出来。人们质疑，从什么样的视点着眼，最易于认识现代性的社会运动的特质。无疑，这一质疑，必然地将现代性伦理问题突出出来。

之所以对于现代性社会运动的特质的追问，会将现代性伦理问题突出出来，是因为现代性之为现代性，就是因为它将"古典"社会没有充分显现的一些社会征兆，鲜明地凸显在我们的面前：从理想的社会生活理念上来看，"自由"之从宗教的、或形而上的层面下落到形而下的层面，从群体的范围落实到"个人"（即或是"原子式的"个人）身上，并且成为几乎要"终结"历史的政治理念，这是在"古典"社会的范畴内几乎无法想象的事情。而从社会政治制度理念与实际的社会政治制度安排来看，代议制民主的兴起也使得现代社会政治制度与"古典的"直接民主或则政教合一制度截然不同。而支撑自由民主理念的哲学认识论基础，也是基于现代科学甚至技术基础上的"理性"哲学。而且使得站在古典的基础上审视现代的人士尤为不满的是，为现代申述理由的人士将"古典的"、尤其是"中世纪的"视为将人性和正义隐而不彰的时代[3]，因此要以"启蒙"的姿态来对待过去，而且还"傲慢地"认为这是一种历史的"进步"。

从社会历史的事实层面来看，基于上述理念的"现代"社会的运作，则对于"欲望"的依赖达

到了相当强烈的程度。现代政治从特定视角上看，是一种欲望政治；现代社会在某种意义上讲，是一个欲望社会。[4]一方面，工业的规模化生产，带来了似乎能够满足人们欲望的无尽的财富。另一方面，市场又以自己“看不见的手”调动着人们的欲望神经。再一方面，政府从一个提供给人们政治依赖和美好社会答案的道义实体，转变为“守夜人”角色，它以“价值中立”的捍卫者作为自己的功能定位。于是，这样一个社会终于成为一个为几代自由主义者期望的“自由民主宪政”的“现代”社会。

这是西方历史上所没有的一种社会运作模式。它是一个大型、而且复杂的“现代”社会。它不同于“古典的”小型而简单的社会。大型，不只是从规模上而言的，也是从结构上而言的。这种大型，大型到以至于远非个人、哪怕是如何如何高明、或则如何如何伟大的个人，所可以通览无余地认识和把握的。大型得要求在这个社会中的成员，必须组成仅仅能够管理“公共”生活的社会政治结构。将“公共领域”与“私人领域”划分开来。否则社会就无法进行有效的整合。政治共同体就无法有效地结构起来。复杂，也不只是指人心的状态，更是指因为小型的、次级的社会团体与组织的蓬勃生长，使得社会的管理模式不能满足人人参与的要求，而必须有专家来教导人们治理国家与社会的良方。并且，国家与社会的张力，成为这种治理的前提条件之一。前者握有权力，后者据有权利。二者的交织互动，成为现代社会运行的基本态势。加之这一现代社会所具有的“民族--国家”的形态，日益运行于多民族的国家景况之中，因此，基于一种“宽容”基点的文化多元论，就变得来必不可少。比较于“古典的”社会运行模式来看，这种现代社会对应于古典社会来讲，“历史”真给人一种“中断”的印象。[5]

由此可以说，现代性伦理成为显示“现代”之不同于“古典”的一个聚焦点。而且，现代性伦理也确实划分出它与反映了古典特质的德性伦理的根本差异。简单地描述，便可以明白这种差异的鲜明特质。古典伦理之作为“德性伦理”，它与现代性伦理最大的不同，就在于它是一种基于个人德性要求的伦理。从“美德即知识”的基本预设出发，苏格拉底的“精神催产术”、柏拉图的“哲学王”、亚里斯多德的由善引领的德性论，均注重的是政治共同体中的善的体认与德性的培养。均注重的是对于何谓美好生活问题的追问。通过对于智慧的追求，人们对于美德的具备，美好生活问题的哲人化的反思，而对于生活的意义加以把握。[6]从与这种伦理相互适应的古典社会背景上来看，这种伦理思维，自然与城邦社会是相关的。城邦社会具有的民主制度，具有一种相对宽容的政治文化气质。[7]在这种小型简单的社会里，人民通过对于城邦事务的直接参与，至少是通过对于城邦事务的讽喻，可以较为直接地表达自己对于城邦政治生活的意见，也可以容忍一些人对于这种“政治”事务之外的“美好生活”(Good Life)的向往之情与探究行动。基于做“刺猬”的哲人精神，去追问“美好生活”的答案的智性尝试，就这样扎根于像苏格拉底、柏拉图乃至亚里斯多德一类人的心底。因为只有这种依赖于小型简单社会的直接民主制度，才具有追问现行政治制度安排之外“美好生活”的可能性，如果是一种专制制度，那自由追问这类问题的政治空间，就肯定彻底地丧失掉了。所以，苏格拉底之从容地将德性之为公正的思路，扭转为德性之为自由地思索，以至于可以为大众的目的而承受尖锐的批评与政治的迫害，才是可以理解的事情。

德性伦理之成为与古典希腊社会相互适应的伦理，乃是因为它与其依赖的社会的和谐关系。从德性伦理的代言人（苏格拉底尤其具有象征意义）所陈述而出的思想来看，它确实具有超越古典希腊时空条件限制的一般思想史意义。他们触及到了人类伦理道德基本处境的大问题的实质。但是，从它得以发生的历史条件来看问题，则不能不看到它据以出现的时空特定性。换言之，这种思考的典范性，不见得具有小型简单社会与大型复杂社会相互贯通的普遍适应性。试想，在一个大型复杂、而且资源绝对紧缺的社会里，人们为了维持生计，不得不首先服从于生活的欲望逻辑。像苏格拉底那样从容地追问美好生活答案的实际行动，多半只能是身处现代社会的人们生活想象。

于是，德性伦理之作为古典伦理的现代处境，就只能处于一种“古典的”与“现代的”对峙关系格局之中，变得来成为一种与“适时的”现代性伦理相对应的、“过时的”伦理言述、与行为的

伦理抉择方式。如果是在一个大型复杂的社会里，像苏格拉底那样追问美好生活的答案的"刺猬"性哲人，不说谋道，就是谋食，也是困难的。这好像是一种痞子逻辑。但这其实是一种存在逻辑。古典德性伦理强调的自由思索以尽公义的理想，价值依然在，实践缺条件。如果说德性伦理着意于自由思索以期求得美好生活的答案，是一种小型简单社会从容生活的可能生活方式的话，那么，现代性伦理则只能将这种生活方式的权利发还给个人，对于资源稀缺状态下的人们如何可以保障生活之必须的政治经济条件的关注，肯定就此要超过社会（政府）如何可以更好地提供人们何谓美好生活的答案的保障条件的关注。当初苏格拉底在雅典民主制度的允许下，进行的个体式的精神催产术，在今天还是只能维持其个人思想行动的状态。

至于"适时的"现代性伦理，则将其关注点，有效地转移到大型复杂社会的组织上面来了。这个问题，对于古典希腊社会的哲人来说，则是完全无须关注的问题。在一个"人是天生的政治动物"的生活空间里，公共与私人是不必要紧张地加以划分的。而在一个政治是捍卫权利、而限制权力的大型复杂社会中，私人的问题就只能留给私人自己去解决。从政治层面上来讲的紧要的问题，就只能是提供给各有其理想基石，而且意图实现这些理想的起码条件的公共政治规则而已。至于这些起码的规则之上，人们可以分别达到一个什么样的生活状态，就不是现代社会或现代国家所可以直接提供的。假如这样的社会或国家试图提供，那就避免不了产生希特勒那样的人物、纳粹那样的行径。人们意图从何谓美好生活的追问上重现苏格拉底的生活态势，就是要突破现代条件下人类生活的天堑--普通人需要的首先是起码的社会政治尊严，精英才会在优裕生活的基础上追问美好。假如将追问何谓美好生活的答案，换算为人人必具的思想与行动，并为之奠立绝对的价值基础，在现代的条件下，就等于直接地为专制政治张目，而不是像自由民主政治那样力图限制专制的出现。

可见，现代性伦理不是以自己投射于极少数人身上的完美来体现其特质的，而是以对于大众的起码尊严的保障上来吁求底线道德的。它的着眼点在可行性与现实性。它是下行的。而德性伦理的着眼点则是高调的，它对于精思明辩的哲人具有诱引作用，对于大众来讲就是奢侈。一个复杂的现代大型社会，可行的伦理道德只能是与这一社会吻合的现代性伦理道德。至于超越这一伦理道德思路与行为的伦理道德抉择模式，就只有到"现代性"社会之外去寻求，而不能在现代性之内来达到。[8]

这就是现代性伦理对于古典德性伦理得以形成全面替代局势的原因。

在现代性之外，向历史的方向看去，使得眷念传统的保守主义者产生的抵抗心理，造成现代性伦理与传统伦理关系的高度紧张。而当这一思路所祈求的美好生活与左翼思维统合后，它又支撑起以一个肯定可以使其"美好"程度超过现代性社会的乌托邦祈求，形成为激进的改革社会的主张。于是，这样的问题就出现了：究竟现代性伦理与社会的状态相适应呢，还是传统的德性伦理与社会的状态相适应？假如前者是适应的话，那么现代性伦理运行中存在的诸种问题就无法获得解释--诸如美好生活应当还是不应当在伦理学中占有它应有的位置，现代社会的诸种伦理退化与道德堕落是不是现代性伦理带来的？如果是这样，我们是不是应当寻找其他的伦理资源，以便弥补现代性伦理的缺失？进而，如果是后者才与社会的应当状态相适应的话，那么，它之被现代性伦理取代，是不是社会演进过程中的一个悲剧？我们是不是应当对于现代性伦理加以痛彻的反省，并由此对于现代性伦理所依托的现代政治经济制度加以解构，建立起一个可以提供何谓美好生活答案的伦理言路与社会政治制度？

二、自由社会的伦理取向

回答这类问题的前提条件，当然首先依赖于我们对作用于现代社会的现代性伦理主流状态的描述，以及对于这一状态的利弊分析。

现代社会，就其特质而言，是一个追求自由的社会。诸如极权、专制政治的出现，则只是

现代社会的歧出现象。何以能够断定现代社会是一个追求自由的社会呢？一方面，我们可以从现代社会陈述政治理想的诸流派，对于自由所存共同期望上得到证明。自由主义、保守主义与激进主义，对于自由都怀抱着几乎同样的高昂热情，都认为自己所属的思想流派提供了通向自由的、最为可靠的理想之路。这与古典希腊社会以对于美德的追寻、古典中国以对于伦理的勾画来实现理想社会的理路，大异其趣。另一方面，则可以从实践着的、或则曾经实践的各种政治制度形式的政治申明上可以看出。建立在现代性主流论说基础上的自由主义的自由民主宪政的政治制度，从来就将自己的政治期望直接搭挂在社会--政治自由上面。而极权主义的政治实践，在政治声称上，也从来没有直接表露过横暴的极权理念，而是借助于自由的名义来做政治申明。再一方面，也可以从现代政治实践的后果及其评价上的差异聚焦点上分析。当着上个世纪末期，发生了苏联东欧事件之后，支持现代性主流论说的人士，出来欣然地宣布历史的终结，强调现代性主流论说的政治推行的全面胜利。而出于对左翼的、批判的现代性方案的辩护情怀，一些人对于现代性的主流方案痛加贬斥。认定批判的现代性方案才具有更为远大的历史前途。但是，不管二者的分歧如何，轴心依然是自由问题。如果我们不急于判定谁更为有效地兑现了政治经济自由的承诺，而只是观察现代社会的政治经济聚焦点的话，我们已经可以断言，围绕自由而延伸出的诸种现代政治哲学主张，构成了现代社会政治论说与政治实践的主调。

又何以断定极权专制的出现仅仅只是现代社会的歧出现象呢？理由有三。其一，由于自由问题已经成为二十世纪的现代性论说的轴心，因此，判断谁更为有效地兑现了它的自由承诺，就成为评断其是主流还是歧出的根据。显然，二十世纪的一切极权专制政治实践形式，尽管在政治意念上力图提供给人们以自由，但是，最后都通向了奴役。只有自由民主宪政的政治实践形式，基本保障了公民的人格尊严与行动自由。自由民主宪政也具有其令人不满的地方。然而它已经成为公认的"最不坏的政治"。它避免了以追求最好的政治、享受美好的生活，反而堕入最坏的政治泥潭的危险。自由民主宪政之作为主流，极权专制之作为歧出，就此可以得到起码的认证。其二，就极权专制政治实践形式的存在理由与付诸实行的暂时性来讲，它在政治观念上获得的认同广度与深度，都是有限的；它在政治实行的可能空间上也是局促的。极权专制在二十世纪的存在，本身依托于自由论说，就已经显示出它根性上欠缺的理论自信。而且，它带给危机中的人们那种短暂的激昂和兴奋，也因为它的歇斯底里而难以维系长久。至于在运行中的极权政治，由于输出革命、抑或改良人种的狂妄欲求，必然遭到毁灭性的打击，而难以长期支撑。极权政治短则十余年，长则数十年，还是免不了灭亡的命运。相比于主流现代性伦理支持的现代政治实践主流，存在的数百年的时间来讲，它的暂时性不言而喻。其三，从极权与自由民主宪政各自实践的比较政治学分析来看，极权的理论逻辑，一定要依附于自由民主的理论逻辑。而自由民主的理论逻辑，则必定要在反对极权的基点上加以申述。二者确实具有一种伦理言述上比较地存在的依赖关系。他们是现代性的孪生子。但是，极权伸张的最高统治者的独断权力，始终是无法在它声称兑现的、美好生活的框架内，得到自圆其说的论证。伦理言述的极端美好与实践状态的极端丑恶，极其突兀地呈现在人们的面前。作为现代性政治--伦理孪生子的另一方，自由主义的现代性政治--伦理，确实不能完全彻底地避免自己被极权政治所一时取代。但是，它之战胜极权、独裁声称带给人们美好生活、而堕落为践踏人们的日常正常生活的虚幻，则是毋庸置疑的。它就是以真实性为自己的政治--伦理正当性奠基的。

以主流现代性政治--伦理为基础的现代自由社会，乃是一种理论言说与社会实践内在吻合的社会形式。现代性伦理与现代自由社会的吻合，从现代性政治--伦理言述的一端来讲，这种吻合，体现为它之适应大型复杂社会的伦理需求的一致性上面。而从自由社会的一端来看，这种吻合则体现为它对于现代性政治--言述对于"现代"社会运行方式的正当性与合法性论证的依赖上面。

这种适应状态，从三个方面表现出来。一方面，现代性政治--伦理主流言述与现代性政治--伦理实践主流，在政治--伦理的精神观念、制度理念与日常社会方式上处于整体的和谐状态。这种和谐，既从现代社会整体上需要一种象自由民主宪政的现代性政治--伦理言述这样的

完备性理论的支持上看出。也可以从自由民主宪政的主流现代性论说，需要在现代社会的整体运行上获得证明上看出。二者的和谐关系，不是人为的，而是社会运动自然地凸显出来的。此外的一切政治--伦理言述，与现代社会，都不具有这种整体上的和谐关系。不论它是源自神学的，还是传统的，抑或是建构理性的。它们都没有办法与现代社会的理论需求处于这种和谐的关系格局之中。这是从现代社会的存在的"静态"上讲的。

另一方面，现代性政治--伦理主流言述与现代性政治--伦理实践主流，处于一种良性的互动关系之中。现代社会一直处于变迁之中。现代性的政治--伦理言述也处于一种调整之中。两种变化，表面上看，似乎没有直接的关系。但是稍微分析一下，两者变化的相关性是不言而喻的。从现代社会变化的现象上看，现代社会运行的"自生自发"状态，沿着"自生自发"的法治秩序在扩展自己，完善自己。从现代社会的政治--伦理言述的演变上说，现代性政治--伦理的主流言述已经经过古典的、功利的、正义的三种言说演进进程。从17、18世纪，到19世纪，再到20世纪，现代性主流言说的主题，也发生了重大的转移。仅仅从后者看问题，确实促使人们形成一种现代性的言说引导着现代性实践的印象。但是，后者的延伸与演变，实际上是对于前者，即现代社会自身变迁的一系列理论回应而已。以人权为底线，现代性的主流政治言说，将自己的理论活力直接深植于现代社会的变迁过程之中，并且以此为自己理论合理性的源泉。进而以这种从社会的变迁的源头活水中汲取理论资源，来对于现代社会的健全化运作，提供理论支持。以（自由）权利为底线，现代性的主流伦理言述，将自己的合理性深深扎根在人类天性的自由土壤之中，而对于一切伤害人类天性自由的理念与制度加以拒斥，从而对于健全的人类思想提供丰厚的精神资源。这是从现代社会存在的动态上来看的。

再一方面，现代性政治--伦理言述主流与现代性政治--伦理实践主流处于一种合乎大型复杂社会需求的格局之中。现代性政治--伦理实践方式，不是一种由某些个体的天才追问凸显出来的。而是由现代社会的自身演变逐渐显示的。而对于这一逐渐显示出来的现代政治--伦理实践方式，予以自觉的理论总结和提升的现代性主流论说，则是一批一批的思想家，对于现代性政治--伦理实践的实践归纳与健全筹划的致思，获得的智性回报。从现代社会之走上自由民主宪政的政治道路，和走上自由民主宪政的政治--伦理言述之路来看，它是现代社会必然的走势所致。谁能够在现代主流的政治--伦理实践之外，提供一个更为优越的社会政治--伦理实践方案？处于提供美好生活答案的亢奋中的思想家与政治家，都曾经试图提供这样的方案，但是无一例外地归于失败。尽管这种冲动在现代性的未来实践中，依然会使得这样的思想家与政治家们亢奋。然而，结局不会有什么差异。这是从现代社会存在的理性自觉性上说的。

现代性主流的理论言说与现代性主流的实践方式之间所体现出的这三重适应关系，已经为数百年来的现代社会运动史所证明。

由自由民主宪政的主流现代性论说奠立的自由社会的精神基础、制度架构与生活方式，使得它与"自由社会"处于一种理论言述与实践形态的恰切状态之中。这进一步使得现代性政治--伦理言述的结构特征，因于"自由社会"的结构特征，而显示出它之不同于古典社会的伦理言述的结构特征。这种差异，当然体现在方方面面。但从总体上来看，现代性伦理的结构特征，则可以从"二元紧张"的对局观加以认知。古典德性伦理言述则可以看作是弥合这种对局的一种智性努力的结果。

这种对局，在整体上表现为一种理性的、结构性的紧张关系。也即是说这种关系，不是作为"自然历史过程"的社会历史关系，而是为了阐释各社会要素各自作用于社会运动的"现代"时期的一种理性结构结果。它引导的是不同于"自然历史过程"的自然性社会关系的、"扩展的"社会历史关系。[9]它是西方社会自文艺复兴以来的社会历史与人类活动之理性选择的结果。

这种对局关系的具体体现，则投射于现代性致思的各个主要方面。首先体现为，神与人的二元划分。这种二元对局，是自由民主宪政的现代性政治--伦理言述的对局观的基点。因为这

种对局显示的紧张，构成为现代性政治-伦理主流言述的智性出发点。神与人的对局观，本来不是现代社会理论建构的产物。从《圣经·旧约》中伸发的思想一直延续下来，主导西方思想的都是一种神与人的紧张论说。但是，在特定的现代性政治--伦理言说中，神与人的紧张关系则具有一种理性建构的需要。因为，将神限定在一个可能高于人、而又提供给人活动以终极规则的范围，是为现代性论说中基点性的契约论开辟地盘的一个条件。而且，对于一个建立在现代性政治--伦理言述基础上的"人间社会"来讲，像康德那样将神审慎地安顿在彼岸世界，而放心地筹划此岸世界的人间事务，乃是一个像基督教思想家将神之城与人之城比较而立的富有效用的思路。因为政治--伦理的理想构想与可行操作思路总是具有区别的。但是，理想不可少，而现实操作也得进行。因此，他们的共存性，就在划分地盘的情形下得到解决：理想是现实的依据，现实的最后正当与否有理想来裁决。但是现实自身的合法性则是一个现实筹划的问题。神与人都具有自己的存在理由。

其次，体现为个人与群体、私域与公域的划分。这种对局显示的紧张，对于自由民主宪政的政治--伦理言述来讲，具有一种紧要性。因为，在神与人划界而立的前提条件下，人如何筹划涉及到正当生活的诸种问题，就关系到人自己的作为类的生存能否适当的大问题。从前述现代大型复杂社会的社会状态来看，人类对于涉及到自己适当生活的政治--伦理问题的筹划，是不能沿循古典的小型简单社会的既有方式了。在"人是天生的政治动物"的情形下面，人们可以不用划分个人与群体、私域与公域，而可以在他所降生的政治共同体中，获得满足个体与共同体共同理想与意欲的条件--尽管反思的、追问美好生活的哲人生活方式与政治共同体的主流生活方式之间，仍然会存在冲突。但是，现代大型复杂社会，不可能这样安排人们的生活了。一方面，是因为现代政治共同体有一个"形成"的过程，它不是以自然的地域和民族共同体为单位的了。于是就此需要对于成为政治共同体成员的状态、条件、甚至资格问题加以检点。共同体对于其成员的关系就有一个政治上的"群体"与"个体"的划分了。而且，从"意欲过什么样的生活"意义上讲的伦理共同体，和"意欲认同什么样的制度"意义上讲的政治共同体，两者都涉及到关乎共同体成员的个人生活之外的、更为紧要的共同体生活规则的制定问题。假如将每个成员的私人问题，仍然像古典社会那样纳入共同体的议事范围，则涉及成员的各别的个人事务，乃是一个既漫无边际、又数量无限，以至于无法处理的琐碎事情。因此，现代政治--伦理共同体只能将这类私人事务的处理，限定在一个法律准则之下，而不予以具体的组织化干预。共同体对于政治--伦理问题的关注力，主要放在关系到共同体成员的共同事务上面。私人生活与公共生活、私人规则与公共规则、私人道德与公共道德，由此在各自据以成为其类型的意义上，一分为二。

公共领域与私人领域划分所带来的伦理格局，就此形成为现代性伦理的基本格局。也因此而与古典的德性伦理区别开来。这种道德体系的理念定位，是将关系到个人的共同社会--伦理关系的处理规则，从以往融会在个人伦理道德省思，即共同体伦理道德省思的胶着状态中，将纯粹处理共同体成员个人之间伦理关系的规则拨开，将关系到共同体成员的共同关系的规则拔出。它不对个人的伦理道德省思的能力、所达到的境界问题予以太多关注。而注重底线上的、足以约束共同体所有成员对于共同体"公共"价值准则、"公共"利益分配方式的伦理建构。因此，就是家庭关系这种好像是私人性的关系结构，也因为家庭关系的某些方面事务（如家庭成员处理关系的自愿原则等等）的处理，关系到共同体的维系问题，其伦理准则，也被纳入到公共领域来考虑。这样，除开合法持有的私有财产、"爱与友谊"一类出自资源的私人关系的维系，还依赖于古典的伦理准则之外，"公共的"似乎已经成为人类处理共同体政治--伦理事务的天然课题、固定领域。就是对于私人财产，也在关乎共同体利益的视角上，发生了公共的关注。[10] 在这里，古典德性伦理极度关注的个人德性的自省与悉心培养、以及对于习见的共同体成员普遍尊崇的生活原则的反思性立场，已经不成其为伦理道德致思的轴心问题了。道德教育不是针对个体的、因而是一对一的启发式的。与这种传统的道德教育模式相反，道德教育是针对共同体所有成员的、因而是制度化的约束式的。伦理道德的他律相对于伦理道德的自律，已经占有同样重要的位置。德性伦理具有的那种非政治性质，即伦理主体的个人对于做人的伦理道德原则的自我把持，以及他所秉持的美好生活的个人信念，也因为落实到共同体成员

会因为这类自我把持方式与强烈信念，会由于政治权威人物的倡导而严重地影响其成员的生活状态，而日益变得公共化了。制度伦理的分量越来越比个体的伦理觉悟重要了。像苏格拉底那样安然地寻思哲人个体化的"美好生活"的答案，在现代大型复杂社会中，已经越来越困难了。因为，哲人在书斋里冥思苦想出来的观念，可能导致一场社会革命。[11]而无法像苏格拉底那样保持其书斋观念、独自实践的个人化态势。并在可以安然"终老"的情形下维持其精神信念与生活方式不变。

从与古典德性伦理比较的视角讲，公共道德与私人伦理的划分，实际上也就是陌生人道德与熟人道德的划分。面对陌生人的道德困境，曾经为难过德性伦理原则的申述者。所以苏格拉底也好，亚里士多德也好，只能申述个体对于美德的知识性追求。而孟子只能将良心内化。王阳明也只能将熟人道德外推到陌生人身上时表现出的"漠然"，视为"理之当然"。这当然不是古典德性伦理的缺陷。因为在熟人社会里，共同体的成员是不需要用太多的精力去考虑与共同体无关者的关系的。但是，在现代大型复杂社会里，普遍的交往使得陌生人随时随地会进入我们的生活范围里来。简单的熟人道德，已经不能解决一拨接一拨地进入到熟人圈子的陌生人的道德约束问题。因此，忽略是否是熟人还是陌生人的问题，将普适的公共生活伦理准则申述出来，才足以调节人们的伦理生活。凡属于私人领域的问题，还是留给私人去省思。凡属于公共的问题，就得交给公共机构、秉行公共原则去处理。[12]相应的，重视启发的古典德性伦理所支持的自我伦理教育，与重视约束的、现代的、公民的公共道德教育，也就划分出古典之为古典、而现代之为现代的界限。

再次，则体现于高尚与平庸的对局。这是一种体现自由社会伦理态势的紧张关系。自由社会是一个看上去平庸的社会。因为它着意于社会成员对于公共（政治、法律、伦理、道德、习俗）规则的遵守，而不看重社会成员各具个性的理想追求。它不是从个别优异人士的伦理吁求和个别优异人士可以达到的高妙境界入手，而是从可以制度化的伦理要求与制度化的伦理定位着眼。这里，确实就有一个底线伦理与高尚道德的划分问题。[13]底线伦理是现代性政治--伦理言述着重于大型复杂的社会--政治--伦理共同体的社会正义问题，所要求的起码规则的体现。它落实于社会公共生活正当化的最低保障条件上。高尚道德则是留意于个人所能够达到的道德境界，它具有无可质疑的"好的"、"应当的"、"值得的"特点。只是前者的社会性、与后者的个人性的不同针对，形成鲜明的对照。没有看似平庸的社会正义的保障，就没有个体对于高尚东西追求的任何可能空间。没有社会正义对于人性与人格尊严的可靠保证，就没有哲人对于美好生活追问的思想回旋余地。当初，苏格拉底只能出现在民主的雅典，而不是出现在专制的克里特。今天，苏格拉底式的哲人也只能出现在自由民主宪政的社会，而不可能出现在反自由民主宪政的社会里。高尚只有在平庸有了保障的前提条件下，才得以追求和显示。这倒是德性伦理与现代性伦理具有某种社会背景的共同性的地方。

复次，体现为国家与社会、市场与政府、权利与权力、理性与非理性、科学与宗教、普遍与特殊、进步与倒退等等的二元划分上面。这是现代性伦理显示其运作状态的紧张关系结构。这类紧张，既是现代性伦理据以出现，并且深刻而广泛地作用于现代社会的深厚根据，也是现代性伦理之得以在广度与深度上超过以往任何伦理言述地影响社会进程的原因。没有运作中的这种紧张关系，则对局中的任何一个方面"吃掉"另外一个方面，就会出现普遍的紊乱：就国家与社会来讲，要么流于全能国家，要么流于无序社会。就社会管理来讲，要么是无政府的，要么就是专制极权的。就人际关系来讲，要么是权力支配的，要么就是权利没有节制的。从总体上讲，只有自由民主宪政社会筹划的政治--伦理格局，才足以提供基本的公共安全、社会秩序与伦理规则。并且在保持价值中立的政府定位下面，提供给人们理性有序生活、且有望探索什么是美好生活答案的诸条件。舍此，别无追问美好生活答案的途径。

三、美好生活如何可能

从现代性政治--伦理主流言述的社会格局与基本理路来看，它确实没有任何直接将美好生

活的答案提供给人們的企图。它以自由民主宪政为基本的言说支点。以个人主义为基本的道德支撑点。[14] 以个人权利、法治秩序与社会正义为社会政治生活的基本目标。[15] 中间绝对没有告诉人们什么是"美好的"、甚至是"唯一的美好的"意味。而且，主流的现代性政治--伦理言述认定，由于现代大型复杂社会的构成越来越繁复，构成政治共同体成员的族群成分也越来越细分，而且个人的意趣发生着重大的、越来越具有个性特征的分解，因此，任何一种政治--伦理理论说试图直接告诉人民什么是美好生活的答案的企图，都是危险的。在这个意义上讲，除了维护相对于各个文化传统与观念背景而存在和显示出的差异性的个人自由的绝对价值之外，一切政治--伦理言述都仅仅具有相对价值的立场本身，必须是绝对的。[16] 这并没有论者认为的悖反或荒诞之处。

这种在现代西方社会中形成的社会--伦理格局，由于是在承诺人类欠缺的前提下做出的论说，而不是在期望人类完美的前提条件下进行的申述，因此，导致了寻求完美的价值与制度的人士们的普遍不满--来自左右两方的批判与拒斥，证明了这一点。

这类批判与拒斥，中心是指责自由民主宪政的主流现代性政治--伦理言述的"道德亏欠"。即自由民主宪政论说与自由民主宪政制度缺乏道德资源和道德支持。

右派的指责来自两个著名人物--当代保守主义大师斯特劳斯，以及纳粹思想之父施密特的批判。左派的批判则来自一批社群（共同体）主义者--其中有麦金太尔的溯源、泰勒的追原、桑德尔的指责。[17] 他们对于现代性伦理言述，形成了来自两个方向的"挑战"：一是回归神性伦理的思想意向。二是回归古典德性伦理的思想意向。

就前者来讲，斯特劳斯批评自由主义的主流现代性政治--伦理言述，没有能力提供给人們把握绝对善的指南。在实践上讲，它因为蔑视某种绝对的价值而需要向出现纳粹这样的政治悲剧负责。在理论逻辑上，是由于它心存掩盖人类不同社会理想之间不可调和的冲突的企图而难以自圆其说。显然，就两者的关系而言，对于前者的证成，依靠对于后者的坐实。斯特劳斯为此指责主流的现代性政治--伦理言述对于多元主义的论证，其实陷入了一个对于价值相对善的绝对信赖的误区。其实，对于绝对善的"自然化的"、哲人式的追问，才能超越近代以来的主义类哲人的追问，凸显出善的反思性质：前者摆脱了后者的狂热，具有一种对于政治问题的温和期望特质。他们申述一种"自然正确"的自然权利观。这是一种犹如雅典哲人苏格拉底凸显的那种不同于神启却具有神性、不同于民意却必然正确的东西。它对于现代性政治中的公民道德怀抱一种不予信任的态度，而强调"自然的"好人、坏人之分。他们将"无畏与温顺"结合起来，使得哲人为之献身的哲学，则是"彻头彻尾的私人性的、超政治的、超社会的"。就此而言，自由才成为哲学的生存条件，而哲人才足以指示以善恶知识为前提的美好生活的道路。

施密特对于自由主义的批判则不是像斯特劳斯那样的价值论的，而是政治论的。它认为自由主义的政治中立化无法保障国家的政治统一，国家不足以反对国家的敌人。他认为自由民主的政体非驴非马。它使得国家成为社会性的自我组织，而不是具有自主权威的政治的秩序权力。因此，面对这种国家理念的道德亏空，需要建立起一种"形而上的秩序"。因为施密特把自由主义对于人性的强调归结于希特勒出现的原因。所谓自由主义的绝对人性观便通向了非人性的恐怖的道路。他为此强调要以正当性对抗合法性，要为政治提供神学的基石。从而使得在自由民主情景中为政治所缺乏的力量感，可以在既维护公民社会、又承认主权国家的政治专政必要的条件下，超越以往"政治幼稚的"自由主义，建立起"政治成熟的"自由主义。

与右派的批判不同的是，左派对于现代性政治--伦理主流言述的批判主要集中在这一言述的"正当优先于好"的观点上面。他们基本一致地认为自由主义乃是一种基于原子主义的个人主义的论说。而个人未尝能够离开他之作为一个共同体成员的社会文化、历史传统等背景条件而生活。共同体的价值观念，对于共同体的成员具有一种天然的规定性。"好的"不是共同体成员某人的好，而是共同体成员众所认同的、"共同的好"。他们力图恢复西方近代以来割裂了

的"正当"与"好的"一致性关系。这种恢复，在个人与社群、权利与公益的主题上展开。就前者而言，社群主义者大都认为，像罗尔斯那样从"原初状态"、"无知之幕"的切入视角去论证正义原则，颠倒了个人与社群的关系。自我，事实上是不能像罗尔斯认为的那样优先于其价值和目的的。这些价值和目的先于个人、并规定某个人之所以为某个人。自主的个体是像家庭、部落与邻里这样的社群铸造出来的，而且是历史的产物。社群、文化与种族构成为对于个体而言极端重要的自我认同的源头。人的本质特点正是其社群性而非个体性。社群构成个体尊严、团结友爱与亲近等伦理观念、利益分配、统一关系的基础。因此对于社群成员来讲，社群本身对于他们而言就是善。在他们所属的社群（共同体），不仅提供给他们以自由主义所强调的自由、公正、平等的"正义"的生活，而且提供给他们美好生活的范式。故而，再就后一个方面来讲，社群（共同体）主义者强调，自由主义的权利哲学需要予以反省。由于善之对于正义具有一种优先性。因此，以满足个人利益为基本取向的权利政治学，应当让位给以满足公共利益为价值取向的公益政治学。而且即使是自由主义强调的权利，也应当将其忽略的法律权利、积极权利与集体权利突出出来。相对于自由主义将正义视为首要之善来讲，他们指出自由主义忽视了道德品格与个人美德对于人类社会的意义。与其权利优先，则不如美德挂帅。作为实现人的内在价值、与实践接通、且使得人成为一个整体的美德，成为人之为人的根本理由。这不仅使得人可以避免在遭受惩罚的心理畏惧的前提下变成为道德的那种尴尬，而且使得人内在地、主动地践履伦理道德规则。进而将个人利益与公共利益有效地结合起来。当这种善的或好的实践哲学透入到最大、最重要的社群--国家层面时，则爱国主义就成为国家共同体成员优先的美德。就此而言，国家对于国家这一既是政治的、又是文化的共同体的成员而言，就绝对不是中立的政治实体，而是鼓励更好的生活、积极参与政治、克尽公民美德的动力与实体。

显然，对于自由主义的主流现代性政治--伦理言述的左右两翼的批判，各自具有其批判的局部理由。但是，就这种批判的有效性来讲，我们姑且不说由于他们没有能够提供替代性的社会政治治理方案，而缺乏在今天的社会条件下进行实践或操作的可能性这一致命缺陷。就是将眼光聚焦于他们对于自由主义进行批判的基本理据上来看，他们的批判也是有其乏力之处的。

首先，看看他们对于现代性伦理学存在的所谓的"道德亏欠"的共同指责。他们所认定的主流的现代性伦理言述没有一种绝对意义上的道德价值主张，究竟是一个真问题，还是一个假问题本身，就是值得质疑的。因为现代性伦理学，尤其是自由主义提供的主流的现代性伦理言述本身，是绝对有一种不能僭越的道德价值天堑的。这就是基于个人自由的"道德"要求。对于自由主义的这种绝对道德要求，仅仅是从其政治制度的安排原则上--即相对主义的多元文化价值观去反驳，乃是一种以方法反驳"实体"的进路，机智而不见得可以驳倒。因为具体的论证方法是可以围绕论证的实体转换的。前者（论证方法）是可以转移的，后者（论证实体）是不可变换的。在这一点上来讲，所谓以相对主义的多元价值主张论证这种主张的绝对性，未必就是什么致命的理论弱点。因为，现代哲学社会科学方法论提示我们，凡是关于人类社会组织方式的价值认证，因为无法从一个真实的原初历史之点出发，一切认证在最后都具有一种价值的断定倾向。只是这种断论在意图上、方式上、保障条件上、社会后果上会发生奇异而已。主流的、自由主义的现代性政治--伦理言述，就前者的价值认定而言，具有一种一元的倾向。就后者的价值论证方式而言，则具有一种多元主义的立场。这两者是可以统一的。因为二者指向是不同的，也不在一个层面。仅仅依据于自由主义者力图避免由国家直接提供善的或好的生活的答案这一立场，就断定自由主义者"道德亏欠"，其实，这正是激进主义的左派批评家、与保守主义的右派批评家身上表现出来的一种武断。

其次，话分两头。分析一下右派对于现代性主流的政治--伦理言述的批判，所存在的一些必须予以质疑的地方。一方面，他们对于自由主义的现代性伦理论说的质疑，预设了一种历史性的文化价值偏好。虽然说像施密特、斯特劳斯对于现代性伦理言述的深刻质疑，确实具有某种普遍的意义在。但是，当我们判断这种质疑具有的深刻性时，却必须从两个视角上加以批判的检视：一是这种批判具有的"政治"上的论证的理论可靠性、与"政治"实践上的可行性问题。这是通行的"常识"化思路。假如我们都能够像苏格拉底那样生活的话，反省的价值如何凸显？

自由民主社会的大众与古典社会的大众，究竟是依赖于精英的价值思考，还是“他们自己”从事这种思考？如果是后者，那么苏格拉底的意义就无法凸显，假设可以显现某种作用，所谓“哲人与大众的政治冲突”就没有了空间。因此，二人的思路，还是只有在自由民主宪政的条件下，才能显示其论说的价值来。所谓“自然的正确”、自然的哲人对于美好生活的实践，其实在构成上，与自由主义从人的天赋自由出发申述的“生命、财产、自由”、以及后来者对于社会正义的诉求，没有本质性的差异。如果说有差异的话，那就是他们对于这种价值诉求的论证进路相当地不同。他们之间存在的冲突，绝对不意味着精英与大众的政治冲突的翻版，只是精英与精英之间的政治价值主张的冲突。就此而言，当年伯林与斯特劳斯对于政治哲学光复地盘的保守主义与自由主义的不同申述进路，并没有像斯特劳斯认为的如伯林所说那样的话，就必然地掩盖了“何谓政治”这一问题的真相。

另一方面，我们在承认施密特、斯特劳斯论说的深刻性的同时，我们还得质疑这种深刻究竟是个人的价值偏好所致，还是一种大彻大悟了普遍意义上的真正的“政治”蕴涵而有的深刻？假如我们毫无疑问地先行认同了施密特的政治定义，又毫无疑问地先行地认同了斯特劳斯的“政治冲突”的定义，而且轻易地将世俗的价值绝对性让渡给了神学的价值绝对性，我们就会毫无疑问地认同二人的观点。从表面上看，对于“政治”事务来讲，神与人的约定、人与人的约定，确实具有重大的差异。但是，现代性伦理言述中对于人与人的约定所具有的神圣背景，则是尽人皆知的。如果要请神直接出面，那么在历史上神至少没有给人直接提供什么具有现实性的、“美好”的制度--即使我们预先承认最为努力地为我们提供这种“美好的生活”答案的“中世纪”并不是什么黑暗的世纪。假如我们出于对德国思想家关于政治论说的偏好，来作为赞赏他们对于自由主义的批判的话，我们似乎也可以说，在现代公共的政治事务上，越是玄思，离真实的、当下的政治生活就越远。越是希图理想的政治形式，就越是偏离“政治”的“常识”理解。如果说，施密特和斯特劳斯的“政治”理解特别切中作为后起的现代国家，因而对于处在“现代”转型的紊乱中的魏玛德国自由民主宪政的失败实践的问题诊断颇有效用的话，它对于原发内生的现代国家如英美自由民主宪政的成功实践所残留的问题的有效性，其实是很弱的。德国思想家的政治言说思路，是可以锻炼智力的，却不是可以现实地实践的。不要忘了德国人在“现代”背景下处理政治事务的无能：不是沿着当下的“政治”常识思考政治问题，而是沿着理想的政治轨迹勾画政治蓝图。这使得德国人总是处在一种现代的茫然失措状态--魏玛时期茫然于理想的宪法（这使得施密特后来总要质疑这种宪法指导下的宪政的切实可靠性），后来则是茫然于比英美自由民主宪政更好的政治是什么的问题（这是斯特劳斯总结魏玛教训的动力）。以一种“神学对政治的轻蔑”来审视英美与德国的不同政治论说，并且予以褒贬，是不尽合理的：这样既不可能提供给现代政治以具有绝对价值支持的神性基础，也不可能提供给解决代政治实践成败结点的思想方向和行动方案。从而落到一个自囿于极右的精英主义政治思维、和自外于恰切理解现代政治的圈子之外的尴尬境地，且不自知。

话头的另一端，则需要简单地分析一下左派对于自由主义者的现代性主流言述的批判。社群主义对于自由主义、尤其是罗尔斯版本的自由主义的批判，既在思想陈述上存在矛盾之处，也在方法上存在有盲点。他们将自由主义对于自己价值立场的理论论证具体方式选择上的逻辑化进路，硬生生地要拉到历史的进路上进行检验。假如要进行这种检验的话，就应当从洛克、亚当·斯密出发，而不能中断自由主义的演进思路，从罗尔斯出发。要对经验的政治--伦理实践提供先验的逻辑论证，这是自由主义的实践政治哲学的思维逻辑所注定的。如果对于这种思路要进行有效的批判，就应当从同样的思路切入问题。而不是掉转头来从历史出发。直率地讲，以经验性的历史检验批判先验性的理论陈述，既是一种错位的批判，也是思想贫乏的表现。而且，社群主义者自己也仅仅将自己的论说正当性依托于当下的个体与群体的关系状态上。他们也没有能够对于社群如何可以是正当的、因而对于社群成员足以提供美好的生活范式的理由予以充分的论证：当社群是一个“抽象的集体”怎么办？它如何可以为它的成员提供善的观念与实践准则的源头活水？他们对于“社群”的道义正当性的未经批评的认证，也使得他们省觉不到这一预设其实难于成立的内在危机。从方法论上讲，他们在这一基点上对于自由主义的个人优先的预设的批判，反过来说是对于他们自己的批判，一样成立。。

于是，从总体上讲，右派对于自由主义的批判不仅会落于他们指责的政治浪漫主义泥潭、而且还会落于以自己的独特的后起现代的、独特的不愉快经历，一般地解说现代性困境的境地。其普遍有效性自然就大打折扣了。所以，施密特与斯特劳斯都无法走出魏玛而看到更为宽广意义上的自由民主宪政的理论与实践的相当强烈的自足性。同时也无法看到自生自发的原生性自由民主宪政所没有的那种思想与实践的高度紧张感、与他们所处的魏玛德国后起而乏力的自由民主宪政对于其传统而言的高度紧张关系的差异。前者对于政治的紧张感的绝对强调，是他死陷于个人经验的表现。后者对于自然哲人的看重，是他死陷于个人理想的外露。前者无法解决自由民主宪政的特殊性与普适性的关系问题。后者无法解决自由民主宪政的可行性与理想性的关系问题。至于左派的批评，则由于发生了理论与历史的错位，既无法在现代性的范畴内对于自由主义进行有效的检讨和替代、也无法在现代性之外（像斯特劳斯那样）提出一个足以消解现代性论说与实践中的紧张的新方案。[18] 它还是围绕着自由主义的问题性而打圈。换言之，对于自由主义进行左翼的批判也好、右翼的批判也好，都还没有对于自由主义的现代性论说发生真正的颠覆性作用。他们并没有如其允诺的那样提供一个具有绝对价值保障的、公设的、普适的美好生活的答案。

四、谁更优胜？

具有神性的古典德性伦理的重建、与具有人性的古典德性伦理的再造，相比较于自由主义的现代性政治--伦理言述而言，都尚未具备取而代之的理论力度与实践效用。而在人们给予前两者高度的期许的情况下，就有必要问一问，究竟是谁更能够满足"美好生活"的诸种条件要求，而从理论建构上讲，也就是一个谁在"什么是美好生活"的问题面前显得更为优胜的问题。

无疑，仅仅从事实层面看问题的话，答案是显而易见的。主流的现代性政治--伦理言述的出现与演变，是与现代性实践相伴随的。现代性政治--伦理言述及其在"现代"实践中取得的文化霸权，凸显的现代性伦理之与现代社会相互适应的关系，以及所有以批判现代性政治--伦理言述而建立起来的追怀德性伦理、追问"何谓美好生活"答案的论说，都是依附于主流的现代性政治--伦理言述上面的。现代性政治--伦理言述与实践，尽管拒绝直接提供"什么是美好生活"的答案，但是，它以自己对于"何谓美好生活"问题的致思，所提供的保证条件，以及对于逼近美好生活所提供的诸实践条件，显示了它对于追问美好生活答案的独特价值。

但是，毕竟现代性政治--伦理的主流言述没有提供美好生活的答案，而且还以鲜明的姿态拒绝这种显然是危险的尝试。于是，关于何谓美好生活的答案的致思，似乎就成为自由主义的批评者的思想专利：或则为向往完美的自由民主宪政的思想家们所申述（如施密特）、或则为希翼古典哲人反省式生活的思想家所主张（如斯特劳斯）、或则是由欣赏人的先天群性特征的思想家们所言说（如社群主义者）。在他们质疑自由主义所提供的权利、法治与正义的公共生活规则对于共同体成员生活的快乐与幸福、也即是对于美好生活所具有的价值后面，我们似乎也有必要看看他们提供的何谓美好生活的答案、或致思方式的理据充足与否的问题。

这使得我们进一步产生了对于美好生活的底线条件与上限情形加以严格区分的要求。因为对于这一区分的求解，可以期望得到一个美好生活作为一个私人问题与作为一个"公共"问题的不同解答。作为一个公共问题，何谓美好生活问题的答案，着眼点不在直接可以回答之列，而在满足共同体成员追求美好生活答案的诸种社会政治条件的问题上面。这是一个转出的问题。之所以说这是一个转出的问题，是因为我们并没有直接回答自由民主制度何以没有给出"何谓美好生活"问题。而是将问题转换为哪种制度有利于人们去追问"何谓美好生活"问题的答案。这一转换的理由是，我们从历史的经验已经得知，没有任何一种政体曾经直接地向人们给出过何谓美好生活的答案。因此，我们在肯定制度不能直接给出何谓美好生活这一问题的答案的基础上，再考虑到人们不可能在完全没有制度安排的情形下生活，我们最多就只能追问这样一个问题：何种制度更有利于人们追问何谓美好生活的答案？这是一个比站在非难自由民主制度未能

直接给出何谓美好生活的答案，从而谴责自由民主制度的取向，要显得合理一些立场。只有在非自由民主的制度安排直接给出了何谓美好生活的答案的前提下，我们才能据以批评甚至否定自由民主制度。进而，也才有理由将自由民主制度与追问何谓美好生活答案的举动对峙起来。否则，我们就还是只有在各种制度的比较优势中，探询何种制度有利于追问美好生活答案。这样，就不能采取一种以自由民主宪政没有直接提供何谓美好生活问题答案，来否定自由民主宪政的思想立场。而作为一个私人问题的美好生活的答案问题，则是一个不论政治形态如何，可以是一个由思想者自行寻求解释的问题。

因此，对作为私人问题或作为公共问题的追问何谓美好生活的答案的差异性，必须加以确认。这种差异，进一步可以从三个方面加以认识：其一，从人生状态上讲，美好生活是人生在世的理想追求。但是，美好生活如何可能的问题，却是一个困扰人的问题。在古典社会里，美好生活或则由代表了美好价值的政治共同体当局提供、或则由致力于哲学沉思的思想家们显示。前者的可靠性显然不够。因为它免除不了依靠权力的政治强加。美好的很容易滑向残暴而丑恶的。后者的可信性似乎较强。但是，又不是人人都可以进入的境界。而且由于是思想家个人体会或追问的结果，并不见得能够保证是人人都可以接受的美好。因此，除开个人自由的保障或捍卫是一个可以在政治上和思想上共同得到确认的问题之外，似乎美好的生活只有在公共以外的姿彩各异的个体人生中去追寻。

因此，在现代社会，人们认同这样的基本立场就是有道理的：政治共同体当局（政府）是不可能提供给政治共同体成员以美好生活的方案的。因为，在一个多民族组成的国家里面，他们各自具有自己的文化价值传统，他们对于何谓美好生活的理解，奇异性甚大。国家作为一个“必要的恶”，是无法判断不同族群的文化价值传统的好坏的，因此就更不能为她的成员提供统一的“好”的价值支持。

其二，假如按照反自由主义关于美好生活的方案付诸大型复杂社会的政治--伦理实践的话，可能而且可行的方案是什么的问题，对于他们方案的能否成立，具有一种决定其论说能否成立的、重要的检验意义。在历史上已经出现的、而今天又被反自由主义人士用以替代自由主义的社会政治伦理实践方案的政治架构，只有两种：要么是政治与宗教合一的，要么是政治与教化合一的。但是，历史已经证明了，这两种力求提供“美好生活”答案的政治设计是不成功的。在古典时段，它要么流于欧洲中世纪的异端裁判，要么流于古典中国的以教化代替政治。在现代，它要么流于霍梅尼式的伊朗白色革命，要么流于拉登式的政治恐怖。这些政治运作的实际形态与政治人物的努力，都是在捍卫它们（他们）确信的美好生活。就此而言，我们倒是可以模仿他们拒斥自由主义的现代性政治--伦理言述时的口吻说：追问一种绝对可靠的、理想政治的保障条件本身，就是对于实际政治的不理解。神圣担保对于政治良性运作的可靠性，也仅仅只能是心理意义的，而不是实在意义的。因为，实际进行的政治活动，还只能是人义的，而不是神义的。而德性担保的政治操作方式，也只能保证以“仁人无敌”姿态出现的统治者依靠权力推行的仅仅是他自己认为的美好生活而已。

将左右两派关于这一问题的看法再做一个分切。对于喜欢政治与宗教（准宗教、或宗教性的）合一思路下求解美好社会答案的思想家来讲，还需要追问的是，对于“何谓美好生活”的追问视点，究竟是个人救赎还是公共意图的问题。无疑，安顿个体信仰问题是一切宗教信仰的轴心问题。但是，宗教对于个体信仰的安顿，必然会走向公共领域。因为上帝对于人类的救赎绝对不是针对少数个体的。当救赎的普遍性问题在救赎的个体身上显现以后，从而将救赎的个体问题演化为救赎的公共问题。这一走势具有某种必然性：从历史的视角看，是如此。从个体信仰安顿的逻辑延伸上看，也是如此。因为，当一个个体认知或觉悟到某种生活堪称美好生活之后，觉悟者对于这种美好生活如果不进行“推己及人”的扩展的话，那他的觉悟就是有限的。或则他对于美好生活的广泛落实的使命感是不足的。而一当他开始推展，则就从共同信仰进入了公共安顿问题。如果说自由民主宪政的私域与公域的划分是困难的话，在此，德性伦理言述，也解决不了个体信仰或个体觉悟到的美好生活，如何可以传递给他人的问题。因为，不用制度

推行的德性化的美好生活，才具有美好的真实性和个性。而一旦使用某种制度推行某种为某个思想家或某个政治家认定的美好生活样式，则强制性就无可避免。一旦强制性切入到何谓美好生活的的问题中。美好的也就必然变成反美好的。在个体与群体之间引入制度的困难，使得美好生活的任何答案，始终只能囿限在个体认定的狭小范围内。同时，如果将像苏格拉底那样的"思考的神"，与基督教神学提供的政教合一的"实践的神"一并供上解决现代政治问题的神台，是不是就可以将现代政治存在的"道德亏欠"问题解决掉了呢？这也许是影响广义的德性伦理能否替代现代性伦理，来引导人类社会"更好"地前行的依据问题。但是，起码到目前为止，我们所信赖的答案，都是否定的。如果斯特劳斯们不能提供令人信服的、避免了历史上两种实践过的政教合一的美好生活尝试的弊端的现代实践方案，他们就不足以使人信赖他们对于何谓美好生活的解答方式，就更不是我们所可以轻易认同的。

再看左派如社群主义，对于所谓自由主义现代性言述的"道德亏欠"的指责，能否更为使人信服一些。与右派试图将宗教性的因素引入政治领域，以求解决政治活动的绝对道德价值支撑问题的思路不同，他们可谓是一种将教化的因素引入到政治领域中，以求解决政治活动的道德资源匮乏的问题。他们自然是不同意自由主义的现代性政治--伦理言述将德性伦理与公共事务、尤其是公共事务的主管当局划分开来，进而将德性伦理与美好生活划分开来，并将之视为处理现代社会三环关系的基调的思路。他们试图将个人内置于群体的先天德性（个人美德）直接用来支持"道德的"、因而是"美好的"政治实践形态。对于社群主义者的说辞，我们只需要从他们好象是很聪明睿智的指责自由主义的现代性政治--伦理言述预设了先于人类存在的正义与个人的相反思路上讲，社群主义者也预设了先于人类存在的群体性和德性，就可以大致凸显出社群主义者致思的某种悖谬性质。同时，社群主义者将个人与群体融会一起，来解读个人的基本处境问题，将权利与公益对峙之后来伸述公益对于权利的优越性，也是难以成立的。就前者而言，他们无法在将个人置于群体之下的情况下，有效保障个人的尊严与人格不受侵害。除非他们预先假定了自由民主宪政的制度前提，否则就无法论证个人如何可以在一个"真实的群体"中，兑现他们对于个人自由的承诺。就后者来看，他们无法将公益作为可以离开权利而独立自存的东西来证立。除非是共同体中的每个、至少是大部分的成员获得了利益的满足，否则就没有什么公益可言。这使得社群主义的言述不得不依附于自由主义的言述。如果绝对脱离开自由主义的政治--伦理言述，社群主义就无法将自己与极权主义有效地区别开来。所以同意斯特劳斯对于自由主义的政治--伦理言述批评的论者，才指出社群主义既陷于了自由主义的论说圈套，又无法将自己的批评上达到与斯特劳斯、施密特等相近的思维水平。

由上可见，斯特劳斯开具的回到带神圣宗教色彩的古典德性伦理言路中去的思路，与麦金太尔指出的回到亚里斯多德的出路，泰勒指出的"现代性的隐忧"，桑德尔言说的"正义的限度"，都还不足以消解他们认定的现代性的问题性，也还不足以解决他们认为的现代性中存在的弊端。

但是，当我们在承认他们对于现代性的主流言述的批判力度的情况下，审视他们对于当代政治--伦理言述的健全所发挥的作用的时候，却不能不肯定他们对于自由主义的现代性政治--伦理言述所可以期望起到的推进或改良的功能。只是我们在获知下述的判断时，则还是需要保持我们的怀疑精神：他们代表了德性伦理的复苏吗？以及中国学人在这种思路的鼓舞下，对于作为古典德性伦理思想体系的儒家伦理的现代发展的致思努力，似乎都在给我们一个德性伦理复苏的信号吗？

先不说我们前面曾经强调过的社会背景的重大变化，对于着眼于个人德性省思与培养的德性伦理的排拒问题，就是从德性伦理的结构方式上讲，它的复兴，也最多只能是一个可以期望解决个体信仰、以及个体对于美好生活理解问题的伦理言述方式。无论怎么说，德性伦理对于公共问题（如作为公共问题的美好生活问题）的解决，在古典的社会条件下也好、在现代的社会条件也好，都是乏力的。如果我们同情性的理解德性伦理复兴的言说，那么也只能从德性伦理具有神性生活一面、与真正自主生活一面，去加以私人性的理解。就此而言，期望中德性伦

理的复兴，从逻辑的推导上讲，可能的途径只能是：其一，限制在个人德性的范围内，对于私人道德加以有效的重组。其二，将介入公共生活的私人道德加以有用的调整，使得个人对于公共社会的规则有一个更为健全的理解。其三，将有效制约公共生活的道德规则返归于个人内在的德性基础上，使得公共道德的德性基石更为坚固。显然，如果一定要说这种状态是一种德性伦理复兴的话，那也不是政教合一（不论是政治与宗教的合一，还是政治与教化的合一）论者所期望的那种复兴。还是需要强调，其中关键的问题是，古典的或则是现代的德性伦理，对于何谓美好社会的追问，其预设的前提究竟是个人的美好感受具有绝对性优先性价值，还是公设的底线的"美好"状态具有可以为大众实践的政治形式有一种前置性？假如只是将前者的追求与后者的设计之间存在的冲突解释为"政治"的话，那么"现代"政治未必就不是"政治"、只是传统（古典）政治才能被称之为政治了？存在着的现代政治在存在过的古典政治面前，就丧失了它存在的事实性质？它就变成了非政治？

于是，我们一方面认定，追问"何谓美好生活"这个问题的答案的价值，是必须肯定的事情。而另外一方面我们则必须追问，究竟美好生活在什么样的条件下面才是可能的？换言之，究竟是自由主义的方案在"现代性"的背景下才可以可靠地为美好生活奠定基础呢？还是非自由主义、甚至反自由主义的方案才足以为美好生活提供蓝本？前面的分析，至少简略地指出了答案。于是就此可以讲，现代性伦理对于德性伦理宣告的否定，仍然能够成立。至于左派的批判，由于缺乏群体如何正当地结构起来的解释，它是不能指明解决现代性政治--伦理实践困难的出路的。而右派的批判，也由于缺乏直接针对大型复杂社会（假设这是人类生活不可逆转的状态）的公共生活规则的设计，而成为可爱而不可信的哲人玄思。他们论说的价值固然不能轻易抹杀，但是不可能形成对于自由主义的现代性政治--伦理言述的替代格局。

为此，有三个问题需要进一步的强调。它们是为自由主义设定，而批判自由主义的现代性政治--伦理言述的左右两派人士均需要与自由主义者一起辨析的。其一，对于美好生活的反省是否只是精英的活动。一方面，我们需要肯定，没有全无反省的生活。任何生活在世间的人，都必须对于自己的生活加以程度不同的反思，他才会在程度不同的深浅层次上理解他自己的生 活，他才有支持其生活下去的意义来源。如何生活在世间的人，在反省生活的课题面前，只有达到的深度与广度的差异。对于由此注定的反省生活的方式与水平的差异，我们不能在论者自己偏好的视角，去加以臧否。另一方面，反省的生活在类型上会发生歧异。我们也不能断定某种类型的反省，是具有绝对价值的，某种反省类型就是不值得认可的。只要对于个人来讲，反省足以推动他醒悟生活的意义，就可以获得他已经认知了美好生活的 评价。而且，思想的深刻与美好生活并没有一种简单的正比匹配关系，思想的显白也同样与美好生活没有一种简单的反比匹配关系。

其二，美好生活是否具有某种可以辨认的标准？一方面，我们如果认为美好生活的追问问题，乃是一个绝对意义上的私人问题的话，我们就不能期望对于这一问题的追问，可以用来解决现代性政治--伦理运行中的问题。自由民主宪政的现代性政治--伦理论说，也就没有必要去为人们提供普遍有效的美好生活的答案。如果我们认为对于美好生活的追问还可以有一个底线上的公设标准的话，我们就必须肯定除开自由民主宪政才能够为这种公设的标准提供一个多元主义基础上的、因而可以为大多数人认可的美好生活的指标。而且将美好生活划分为底线的状态与理想的情形，在自由民主宪政仅仅需要保障人们追求美好生活，追问美好生活答案的底线条件的前提下面，对于自由民主宪政予以更多的认同。另一方面，我们需要对于美好生活的不同态势加以认知。假如说论者基本上认同自由民主宪政是追问美好社会的外在必要条件的话，那么我们似乎可以说底线意义上的美好生活需要自由民主宪政这个公设性的条件。假如说足以通过严格的审查才醒悟到的美好生活答案，乃是自然式的哲人独特价值体现的话，那么我们也可以说仅仅只是极少数先知性的个体才有可能获知。仅仅是将视野局限在一个苏格拉底身上，申述美好生活的经典范式，我们人类事实上就丧失了获得美好生活答案的思想空间和尝试余地。

其三，返归古典的德性伦理是否就足以克制现代性政治--伦理实践的弊端？一方面，我们可以武断地确认古典德性伦理恢复昔日的荣光，乃是一件不可能的事情。这是由于人类的生存课题虽然没有改变，但是处理这些课题的社会背景条件已经彻底地改变。仅仅着眼于私人性的德性体会与培养，已经不能对于大型复杂社会发生具有自然外推式的典范作用。另一方面，我们即使假设德性伦理既在它的神性面上，又在它的认识面上得以恢复它对于现代生活的影响力的话，我们也不能不看到，这种恢复--就其试图恢复的思想与行动的存在上而言--有可能只是思想家个人一己的私人趣味的体现。同时，这种恢复可能只是流于对于德性的心理感召的信心的信任而已。一种既能安顿人的个体信仰、又能兑现为普遍实行的社会政治--伦理实践方式的德性伦理，则永远是不可能广泛透入"社会"生活的。

对于这三个问题的思考，推动我们重申自由主义的政治--伦理原则：就古典自由主义的基本立场而言，我们还是要肯定由约翰·洛克，亚当·斯密，以及法国启蒙思想家们对于生命、财产、自由的强调。同时，我们还是需要对于卢梭的社会契约论、康德的先验论证方式对于自由主义的现代性政治--伦理言述所具有的意义。就新自由主义而言，我们还是需要对于罗尔斯集大成的社会正义原则加以认取。同时对于由诺齐克阐述的自由至上原则、哈耶克对于法治下的自由的伸张、卡尔·波普尔对于开放社会的呼吁，加以肯定。像伯林那样基于人权对于自由主义的现代性政治--伦理言述的推崇，我们还是应当保持相当的敬意。假如我们试图取代自由主义的现代性政治--伦理言述，而别立一种足以给人类当下和未来生活以更为健全、美好的路向，我们就必须在对于自由主义的政治--伦理言述的完全颠覆的基础上才有可能。只是在自由主义的现代性政治--伦理言述的某些论者与某些支点上指责它的不完美，是不可能取代它的。[19]

或许，这就是致力于诊断现代性弊端的、像哈贝马斯那样的思想家强烈主张"现代性是一个远未完成的方案"的原因？[20]

注释：

[1] 参见任剑涛：《现代性、历史断裂与中国社会文化转型》，刊于《厦门大学学报》2001年第一期。

[2] 关于这一点，可以参见[德]爱德华·博克斯：《欧洲风化史：文艺复兴时代·风流世纪·资产阶级时代》，辽宁教育出版社2000年中文版。

[3] 以批判"现代性"主流论说为立论意图的西方思想家们，诸如"右翼"的卡尔·施密特（Carl Schmitt），莱奥·斯特劳斯（Leo Strauss），以及来自"左翼"的麦金太尔（Alasdair MacIntyre）查尔斯·泰勒（Charles Taylor）迈克尔·桑德尔（Michael Sandel）等等，都以拒斥现代性主流论说的姿态，要求回到"古典"希腊与希伯来去发现为现代性申述者未曾发现的"美好生活"的真义。参见刘小枫：《温顺的刺猬》，载《启示与理性--从苏格拉底、尼采到斯特劳斯》，中国社会科学出版社2001年版，以及氏文《现代政治思想纷争中的施密特》，下载于《世纪中国·世纪周刊》2001年7月刊。并参见施密特：《政治的神学--主权概念四论》（未刊中译稿）。以及斯特劳斯：《耶路撒冷与雅典：一些初步的反思》、《显白的教诲》等文，刊于《启示与哲学的政治冲突》，[香港]《道风基督教文化评论》第十四期。麦金太尔：《追寻美德》，参见龚群等中译本《德性之后》，中国社会科学出版社1995年版。泰勒：《现代性之隐忧》中央编译出版社2001年版。桑德尔：《自由主义与正义的限度》，译林出版社2001年版。可见，在他们眼里，现代性论说的主流是背离了"古典的"论说旨趣的。

[4] 参见Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* 有关章节。Liberty Press, 1991。

[5] 参见安东尼·吉登斯：《现代性的后果》有关章节，译林出版社2000年版。

[6] 参见包利民：《生命与逻各斯--希腊伦理思想史论》，第2、3、4章。东方出版社1996年版。

[7] 比如前述刘小枫论斯特劳斯的文章中就以雅典的民主制对于苏格拉底的宽容，才使得他的深刻思想得以从容酝酿，并且才可以得享天年。

[8] 关于这一点，刘小枫的思路是明智的。如前引论述施密特论文的结尾部分，他就认同斯特

劳斯所主张的要超越现代性，应当到现代性之外寻找答案，而不能在现代性之内瞎忙乎。

[9] 哈耶克关于自生自发秩序与扩展秩序的论述，较好地处理了这种现代性视角看现代性言述的方法论问题。参见哈耶克：《致命的自负--社会主义的谬误》，尤其是补论A，中国社会科学出版社2000年版。

[10] 参见汉娜·阿伦特：《人类境况》，第二章“公域与私域”。竺乾威中译本。上海人民出版社1999年版。尽管阿伦特对于公域与私域的分析在关注点上与本文不同，但是就其对于公域与私域的界定的基本原则来讲，是可以借鉴的。

[11] 参见I·伯林：《两种自由概念》。《公共论丛》第一辑。北京三联书店1995年版。

[12] 参见任剑涛：《道德视域的扩展：从私德主导到公德优先》，载《天津社会科学》1996年第六期。

[13] 近期国内伦理学界有论者伸述底线伦理原则的，如何怀宏。他的观点可以参见所著文集《底线伦理》。何怀宏将良心定位在“社会定向而非自我定向”，“目标是正直而非圣洁”，就已经可以看出现代性伦理的言述理路。辽宁人民出版社1998年版。

[14] 对此，可以参见李强对于个人主义的伦理的、认识论的、经济的以及政治的诸方面含义的清理。见李强著：《自由主义》第四章。中国社会科学出版社1998年版。

[15] 参见前引何怀宏书。

[16] 对于这一点，保守人士认为是滑稽的。他们将其简化为“相对的就是绝对的”，以凸显其“荒谬”。其实，就他们的逻辑来讲，强调反思的生活乃具有绝对价值的生活方式本身，不也陷入了“某个人的美好生活”与“大家的美好生活”割裂而难以衔接的矛盾之中。倘若他们不能解决这个问题，则还是只能回到自由民主宪政提供的、正义基础之上的、各个个体自由追问什么是美好生活的答案的路数上来了？

[17] 关于斯特劳斯、施密特的观点述评，系参见前引诸文献的结果。而对于社群主义者观点的述评，则主要参见俞可平的《社群主义》，中国社会科学出版社1999年版。以及已经出版的一系列中文的社群主义著作的翻译本，如麦金太尔的《追寻美德》（中国社会科学出版社版），桑德尔的《自由主义与正义的局限》（南京译林出版社版），以及泰勒的《承认的政治》（载汪晖等编《文化与公共性》，三联书店版）、《现代性之隐忧》，程炼译本（中央编译出版社版）等等。

[18] 对此，前引刘小枫论评施密特文有敏锐的断定。

[19] 近期多有论者批评自由主义者如柏林、如波普尔对于人类政治生活理解的偏差。无疑，自由主义者不能保证自己对于现代社会生活的理解就是完美的，它从来就拒绝这种追求完美解释与完美行动方案的思路。自由主义的现代性政治--伦理言述的开放性，就显示为它在社会自身进程中对于自己言述的批评性、超越性发展。

[20] 参见哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社1997年版。以及汪行福：《走出时代的困境--哈贝马斯对现代性的反思》，上海社会科学出版社2000年版。

来源：“学说连线”<http://www.xslx.com>

/