

Globethics Repository



制度伦理与制度“善” [Institutional Ethics and Institutional "Benevolence"]

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	高, 兆明
Publisher	中国社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-17 06:32:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/182275

高兆明：制度伦理与制度“善”

高兆明

制度伦理与制度“善”

【原文出处】中国社会科学

【原刊地名】京

【原刊期号】20076

【原刊页号】41~52

【分类号】B8

【分类名】伦理学

【复印期号】200802

【作者】高兆明

【作者简介】高兆明，哲学博士，南京师范大学道德教育研究所研究员、哲学系教授。（南京 210097）。

【关键词】制度/制度伦理/制度善

【责任编辑】魏长宝

制度伦理是当代中国语境下政治哲学的核心问题之一。制度伦理既不是什么“制度的伦理化”，也不是什么“伦理的制度化”，而是对制度的伦理分析。其核心是揭示制度的伦理属性及其伦理功能，其主旨是指向“什么是善的制度”、“一个善的制度应当是怎样的”、“何以可能”、“有何伦理价值”等问题。对于制度“善”的伦理思考，必须坚持内容与形式、基本与非基本制度相统一的立场，必须坚持历史主义的思想方法。

制度伦理

在当代中国，“制度伦理”(institutional ethics)问题缘起于现代化建设进程中制度创新这一社会变迁基本路径选择的思考，它是当代中国语境下政治哲学的核心问题之一。

一、“制度伦理”的概念澄清

任何一个有影响的概念的出现，必定有其缘由，必定承载着某种历史内容。“制度伦理”概念也不例外。

1.“制度伦理”概念提出的历史背景

“制度伦理”是上世纪90年代中后期在中国学界出现并很快得到广泛注意的概念。经过近20年的改革开放实践，中国思想界提出了“制度伦理”概念，这有两个基本缘由：其一，制度变迁问题凸显。一方面，改革开放通过事实上不断进行的制度变迁日益向纵深发展，另一方面，改革开放的进一步发展又将制度变迁问题日益明显地提到人们面前。经济、政治、文化、社会制度体制方面的改革，已成为制约改革开放的一个关键性问题。其二，道德建设任务艰巨。此时的中国，在经济快速发展的同时正围绕着所谓“道德滑坡”与“道德爬坡”在全社会形成广泛的思想争论，有效地加强道德建设已成为全社会的迫切要求。人们从实践中深切感受到，道德建设决不简单地只是一个舆论宣传教育的问题，更是一个生活实践、制度化了的规范力量引导的问题，是一个价值引导与通过制度安排所呈现的利益诱导的一致性问题。这样，人们从有效加强道德建设的维度将目光投向了制度。而上述两种基本缘由的焦点均是制度创新、制度变迁，以及隐藏在制度创新、制度变迁背后的更为一般的制度“善”或“好”的问题。

“制度伦理”概念出现的基本历史背景表明，这一概念从其出现时起就承负了一种历史使命：推进制度创新，并通过制度性安排的规范性力量改善既有的社会道德状况。这样，对“制度伦理”的思考就会逻辑地向两个方向深入：其一，深入至宪政法治这一现代社会制度建设问题；其二，在制度建设的视野中理解与加强道德建设，反思道德规范自身的合理性及其有效性，通过改变事实上对人们日常生活起支配性规范作用的制度安排来改变人们的道德状况。而这两个方向最终均集中于一点，这就是制度本身的创新与变迁，通过制度创新与变迁，在实现社会结构性转换的同时，对社会进行积极有效的价值规范与引导。明晰“制度伦理”概念提出的这种历史背景，认清其所承负的历史内容，对于把握“制度伦理”概念具有前提性意义。否则，就有可能陷入自娱自乐的文字游戏泥坑。

就伦理学学科本身而言，“制度伦理”概念的出现亦有其深刻意义。它意味着伦理学学科视野正在酝酿着一场重要的历史性转向：由个体美德向社会伦理、由个体善向制度善的转向。^①我们在一相当长的时间内一直重视个体美德，试图通过培育一代新人的方式建立起一个理想社会。这种思路自然不失合理之处，但却存在着一些无法回避的问题：如何提供培育一代新人的现实土壤？如何提供一条走出所谓“道德沦丧”或“道德滑坡”的有效路径？除非我们能够提供一种如同马克思所说的“合乎人性”健康生长的制度环境，否则，社会成员普遍美德的形成就是一句空话。在美德口号下的虚伪人格现象以及社会道德失范现象，迫使人们将视野由个体善转向制度善。这种视野的转向并不意味着伦理学不再注重个体美德，而是意味着一种思考问题的范式的转变。个体美德在一种新的视野之下被关注，且它不再是伦理学中唯一或绝对宰制性的内容。

然而，遗憾的是，在其后学界关于“制度伦理”的思考中，可能是囿于自身所习惯了的伦理学学科限制，更可能是囿于字面上的理解，蕴含在“制度伦理”概念中的两个更深入的发展方向，即宪政法治这一制度善与通过制度建设推进道德建设这两个理论方向，均被忽视、模糊。人们事实上不同程度地陷于“伦理的制度化”、“制度的伦理化”这样一些极为混乱的概念泥潭之中。它有可能使当代中国伦理学与原本应当承担起的历史使命失之交臂。这个历史使命是：通过自身的特殊理论方式推进制度创新、制度变迁，进而推进现代化的历史进程。

2.“制度伦理”概念辨析

“制度”概念有广义与狭义两种理解。广义的“制度”概念包括通常所说的正式与非正式制度两类，狭义的“制度”概念则仅指通常所说的正式制度。制度经济学理论中的“制度”概念即是广义上的“制度”。在制度经济学中，这种理路与思维方向是合理的。但是在“制度伦理”问题的思考中，“制度”概念只能在狭义上被使用，否则就会出现后述语义混乱的逻辑错误。

根据现有资料，近年来国内较早提出并试图对“制度伦理”下定义、且对后来学术研究影响较大的是方军《制度伦理与制度创新》一文（以下称“方文”）。“方文”认为：“从概念上分析，制度伦理不外乎两种：制度的伦理——对制度的正当、合理与否的伦理评价和制度中的伦理——制度本身内蕴着一定的伦理追求、道德原则和价值判断。”^②尽管这个定义并不严谨、清晰，但其核心内容还是明白的：它所指向的是制度的伦理属性，是关于制度的“善”或“好”的问题，它是要从伦理学维度关注制度，对实存制度进行价值分析。这个定义的核心内容与通过制度创新、制度变迁推进社会主义现代化进程的历史内容，在总体上相吻合。后来，人们在“方文”的基础之上也提出过一些不同的定义，但就总体而言均是在“方文”基础之上的展开，且在这个展开过程中逐渐忽略了“方文”“制度伦理”概念中关于制度的价值分析批判这一核心内容，并通过对“方文”关于制度伦理两个方面的进一步概括，将“制度伦理”理解为“伦理的制度化”与“制度的伦理化”的统一。^③这种已成为时下主流的理解，值得认真质疑。

“制度的伦理化”是个颇为模糊、且在这种模糊背后存在着相当思想混乱的概念。它究竟想表达何种思想？是要将原本在制度之外的伦理纳入制度之中，使之具有某种伦理性？或是主张应当实行一种善的制度，这种制度不是反人性的，而是正义、合乎人性的？抑或是主张严格的、冷冰冰的制度应当具有人情味，应当权宜而变？制度能够伦理化吗？如果制度能够伦理化，那么，还会有制度吗？如果说是要将原本在制度之外的伦理纳入制度之中，使之具有某种伦理性，那么，就如后文所述，制度之中有伦理，伦理就在制度之中，制度总是摆脱不了伦理的纠缠。因而，这种理解本身难以成立。如果说是主张应当实行一种“善”或“好”的制度，这种制度是正义、合乎人性的，那么，这种理解以一种特殊的方式提出了“制度善”或“制

度正义”的问题。仅就此而言这是合理的。但问题的关键是，“制度善”或“制度正义”与“制度的伦理化”是两个不同的问题。“伦理化”并不能表达制度的“善”这一核心内容。更何况制度总是具有某种伦理属性的，关键在于是何种伦理属性。如果说“制度的伦理化”是主张严格、冷冰冰的制度应当具有“人情味”，应当权宜而变，那么，这恰恰是应当引起足够警惕的。制度的特征就是无偏颇地一视同仁。这种无偏颇地一视同仁即是作为公平的正义。制度具有权威性，这种权威性不容挑战。如果将私人领域的“人情”直接引入公共生活领域，那么，不仅潜规则横行，而且社会腐败盛行。

“制度的伦理化”的另一种可能解释是时下人们常提到的“制度的合伦理性”。然而，“制度的合伦理性”亦是一个混乱乃至错误的提法。这里问题的关键不是制度合不合伦理的问题，而是合何种伦理的问题。泛泛讲制度的“合伦理性”，既空洞无物又含混不清。当然，这种提法的本意可能是主张为制度确立一种合理的伦理价值标准，并在这种伦理价值标准指引之下进行制度创新与制度变迁。若是如此，则应当明确揭示：制度伦理的核心是制度的善、制度应当合乎善的伦理价值精神。

同样，“伦理的制度化”亦是一个十分模糊的概念。这种概念如果是主张将伦理道德规范通过立法的方式向全社会推行，使其获得权威性与现实有效性，那么，这种主张就应不是笼统含混的所谓“伦理的制度化”，而应是一个“基本德规法规化”的问题。^④否则，不仅在理论上会取消法律规范与伦理道德规范的差别，而且在实践上亦行不通，因为社会只能将那些对社会共同体生活有极重要影响的最基本伦理道德规范成为正式成文法律规范。

严格的概念分析使我们不难发现：无论是“制度的伦理化”还是“伦理的制度化”这样一类对于“制度伦理”概念的理解与界定，均是混乱的，不能成立。

根据“制度伦理”概念提出的历史背景及其历史承负，根据对既有关于“制度伦理”概念理解的分析，我们可以发现：“制度伦理”既不是什么“制度的伦理化”，也不是什么“伦理的制度化”，而是对制度的伦理分析，其核心是揭示制度的伦理属性及其伦理功能，其主旨是指向“什么是善的制度”、“一个善的制度应当是怎样的”、“何以可能”、“有何伦理价值”等问题。它是中国语境下的“制度正义”问题。

3.制度的伦理分析何以可能

“制度伦理”以制度作为自身的关注点，并以制度的“善”或“好”作为其核心。制度伦理的这种内在规定性得以成立的前提是：制度能够被进行伦理分析。伦理与制度是两个不同的概念。制度的伦理分析要能够成立，则制度与伦理之间须有内在相通性。这样，制度的伦理分析是否可能就直接引出两个问题：一方面，制度是否内在地具有伦理属性？另一方面，如果制度内在地具有伦理性，那么，伦理又以何种样式存在于制度中？

制度作为人类特殊的社会活动现象，它是自由意志活动的产物。离开了自由意志，制度本身就是一个无灵魂的空壳僵躯。在人的自由意志目的性活动中，内蕴着基于价值评价的价值选择活动。活动主体总是基于特定的价值观念对行为目的、动机、手段、结果等做出评价，进而决定自身的行为。人们通常所说的伦理道德，通过对主体的行为目的、动机、手段的选择，通过对行为效果、从事活动的社会关系状态的评价，以及通过对主体行为态度的作用，获得实践性品性，并存在于实践的全过程。正是在这个意义上，伦理道德作为实践—精神本身虽并不直接是具体感性的，但它却始终有要转化为感性现实存在的态势。人的一切自由意志行为，都贯穿着伦理道德。伦理道德是人类实践中隐而不露又无所不在的灵魂。

然而，相对于人的其他具体生活领域，通常所说的伦理道德又确实是作为一个特殊领域存在着的。伦理道德、政治、经济、军事、科学技术等，均是人的具体生活领域，不同的领域又确实有其特有的存在样式与通行法则（政治生活以权利—义务为核心、经济生活以物质财富为核心、文化生活以精神为核心、伦理道德生活以人性与正义为核心等）。正是这多种具体生活样式，才使人的存在本身成为丰富多样的。现在的问题是，作为一种具体生活样式的伦理道德领域，如何存在并如何与其他生活领域相区别？

这里的关键在于：首先，作为人对人性与正义追求的伦理道德这一特殊方面，却成了人的普遍性活动，一切属于人的活动，都无一例外地被涵蕴于其中。大凡一切属于人的现象性活动，都无一例外地属于伦理道德。这种特殊性的普遍性，就在于这种特殊性是人之为人的内在规定性，是人的本体论根据。其次，正由于伦理道德的这种特殊性的普遍性，就进一步决

定了，伦理道德不同于人类其他具体生活领域，它没有自身独立存在的感性空间域。它作为主体的自由意志活动须通过政治、经济、军事、科学技术等诸多具体感性活动领域呈现于外。即，它存在并渗透于人的一切现实自由意志活动领域之中。人的道德品质操守、彼此间的道德关系、社会的伦理秩序状况等，均不能离开各种具体日常生活领域而独立自存。人的政治、经济、军事、科学技术等活动，并不纯粹是这些领域自身的，它同时亦是伦理道德的。因为当政治、经济、军事等具体领域由抽象变为现实时，就内在包含着主体的目的、动机、手段选择，包含着行为态度、彼此关系评价等伦理道德因素。这样，伦理道德无所在又无所不在，它存在于各具体领域的具体活动中，并赋予这些具体活动以价值灵魂。再次，伦理道德尽管渗透、存在于一切现实自由意志活动之中，但是它与渗透、存在于其中的具体活动领域所关注的对象不同。各具体活动领域所关注的主要是物自身，而伦理道德所关注的则是这些具体活动背后的人、人的关系、人性内容。以伦理道德与经济为例。经济活动所关注的是纯粹的经济—技术性内容，是如恩格斯所说的“纯粹的经济关系”，⑤而伦理道德所关注的则是经济活动中的人及人的关系。同样，伦理道德与一般政治行政领域对于制度的关注不同，前者所关注的是制度及其技术属性背后的价值属性，而后者所关注的则是制度本身的技术、实证属性。

根据这种理解，制度与伦理具有内在相通性。这种内在相通性就在于制度是人的自由意志实践的具体样式，是自由意志的定在；伦理属性是制度的内在属性。正是制度的这种伦理属性，才使得对制度的伦理分析是可能的。制度具有伦理属性并不表明这种伦理属性的具体内容是善的。其具体内容的善恶状态须依据特定的价值标准、尺度具体分析。

二、制度的“善”

对制度的伦理分析，其要旨就是根据特定的尺度、标准去判断具体制度，以便确定它是否为“善”的制度。⑥

1.什么是“善”的制度

当我们在回答什么是“善”的制度时，首先面临着两个方法论方面的问题：其一，依据什么做出这种判断？其二，是针对作为一个整体的制度，还是针对个别、特殊的制度？前者是关于判断理据方面的，后者是关于判断对象方面的。

判断制度的“善”与否则有不同的理据立场。这些不同的理据立场大致可以分为两类：目的论的与权利论的。功利主义与自由主义契约论则分别是其典型代表。功利主义理据立场注重制度的效率方面，并以此作为“善”的制度的基本判断依据。自由主义契约论理据立场注重制度的合法性与正当性，并以平等的自由权利作为“善”的制度的基本判断依据。功利主义理据立场以自己的方式合理地揭示了一个“善”的制度应当是有效率、应当能够给社会全体成员带来最大福利的制度。但是功利主义理据立场的根本缺陷是以功能本身规定制度的善，进而使制度本身只是在一种纯粹工具性、技术性的意义上被估量。在这样的制度中自由权利受制于社会利益的计算。自由主义契约论理据立场则在两个方面超越了功利主义理据立场的这种局限性：一方面，制度“善”的核心是平等的基本自由这一制度内容规定，而不是其工具、技术、功能性规定；另一方面，它能恰当地把握现代社会的道德基础。正是基于这些缘由，罗尔斯政治正义研究取契约论而非功利主义的方法论立场。⑦权利论的理据立场应当成为制度“善”判断的基本理据立场。

制度是由基本制度与具体制度、一般制度与特殊制度等构成的体系。因而，当我们在判断一个制度的“善”时，就面临着一个在何种意义上指称此制度的问题：是在作为系统整体意义上的制度，还是在特殊、单独意义上的制度？或者换言之，是否可以在特殊、单独的意义，而不是在整体的意义上判断制度的“善”？⑧如果是在特殊、单独的意义谈论、判断制度的“善”，就会面临机械论深渊，将制度视为一些互不相干的部分的拼凑体，并面临一些难以解释的社会困境：一些出于一般道德价值精神要求的特殊制度安排，诸如驾驶车辆的某些强制性保险、医疗养老保险等，会由于失却这种更高的价值理由而失却合理性。一个或数个具体制度单独地看可能是不合理的，但是，在一个更为完整、更高层次的制度系统中，它却可能是合理的，反之亦然。⑨对于制度“善”的考察，首先是对于制度的整体、系统意义上的考察，并在整体、系统中把握每一个具体制度规定。

在做了这样两个方法论方面的辨析后，对于什么是“善”的制度，就可以分别在形式与内容、

基本的与非基本的这两个不同维度，做进一步具体分析。

2.“善”的制度：内容与形式

一般地说，制度的“善”有两个基本方面：形式的“善”或技术的“善”，以及内容的“善”或实质的“善”。形式的“善”考量制度的技术方面，看其是否自治、严密、有效；内容的“善”考量制度的实质方面，考量制度所内在具有的社会成员相互间的权利—义务关系，看其是否有时代精神。一个内容“善”的制度，总是通过一系列具体形式呈现于外，并得以成为具体存在。一个内容“善”的制度必定有一个形式“善”的制度，但一个形式“善”的制度未必是一个内容“善”的制度。

一个“善”的制度，是一个系统、完整、自治的制度体系。这个体系中不仅有基本制度与非基本制度之分，甚至基本制度与非基本制度自身还会有一系列特殊制度，它们相互匹配，构成一个完整的社会结构系统与规范体系。尽管在制度系统中作为构成要素的每一个具体制度都是重要的，但是，在制度系统中最重要的不是某一项具体制度的存在及其具体内容，而在于系统性本身，在于各具体制度之间的吻合、协调、匹配。如果相互之间不吻合、不协调、不匹配，那么，即使单独地看再好的制度，也有可能失却有效性，并进而伤及整个制度体系的结构性与规范性。

一个“善”的制度不仅是有“效力”的且是有“实效”的。一个制度具有合法性根据，并以合法明示的方式明确规定有约束力的行为规则要求，这是制度的效力。这个有效力的制度通过各种维护力量，能够有效地规范与调节社会日常生活，这是制度的实效。一个“善”的制度至少在形式上应当是一个效力与实效相统一的制度。一个效力与实效稳定统一的制度，不仅可以提供一个稳定的规范秩序，更可以在这种稳定规范秩序中呈现与传达一种能够有效引导社会成员的价值精神。

一个“善”的制度应当具有形式上的普遍性。这个形式上的普遍性有两个基本方面：一方面，它至少在形式上不因人而异，能够被无差别地一致实施；另一方面，它至少具有一个合理的结构，这个结构能够保证制度内部契合一致、上下通达，而不存在号令不畅的“肠梗阻”现象。一个稳定的、能够前后一致实施的制度要求，总比反复无常的制度要求要好。它至少可以使受这种制度约束的人们有明确的可预期性，能够在有限范围内尝试着根据这种制度安排来争取与维护自己的某些权益，并在这种可能的范围内反抗某些任意的专制暴横，反抗不正义。

⑩

一个“善”的制度是一个没有“潜规则”的制度。所谓潜规则是相对于显规则而言，它指称与正式明示的制度规则不一致乃至相反的那样一些不可明示、但又成为事实上的行为规则的一类规则。潜规则是一种没有效力但却具有实效的规则，它使有效力的规则失却实效。潜规则的存在表明一个社会同时至少存在着两类相去甚远乃至截然相反的规则体系。这不仅会使有效力的制度失却实效，而且会使社会陷入由于两套规则体系所造成的混乱无序当中；不仅使社会基本结构与行为规范体系本身处于分裂状态，而且亦使生活在其中的主体人格分裂，造成普遍的虚伪人格。现代法治社会原则上不应当存在潜规则。

同样，一个“善”的制度也应当是一个有效率的制度。这个效率主要不是指在这个制度中的政府活动的高效，而是指这个制度本身具有活力，生活在这个制度中的人们有积极性与创造性，进而能够创造出更多的社会财富。正是在这个意义上，一个不具有效率的制度不能称之为“善”的制度。(11)

上述诸制度的“善”，只是形式、技术方面的“善”。这些形式、技术方面的“善”只有与内容、实质的“善”相结合，才能获得其真实价值。一个在形式、技术方面为“善”，但在内容、实质方面却是恶的制度，在其现实性上可能是一个更加恶的制度：它是一个拥有完备技术的恶的制度。这种制度对于人性、对于公平的正义，具有更强的摧残与毁灭能力。技术性“善”只有成为内容、实质性“善”的内在构成部分时，才能成为自由的定在。制度“善”的分析必须首先抓住其实质、内容的方面。

一个“善”的制度是具有现实合理性根据的价值精神的制度。在现时代，什么是“善”的制度？这种“善”的价值精神究竟是什么？根据罗尔斯的看法，作为公平的正义的善的制度是公民基于基本自由平等的合作体系，(12)即这个善的制度以“公平的正义”为基本特质，在这个制度中每个公民具有平等的基本自由权利。平等基本自由权利之“自由”精神，是“善”制度的根本价值规

定。

然而，就现时思想界的学术论争情况而言，似乎“自由”与“平等”分别构成了现代社会制度善的两种对立价值取向。诺齐克和罗尔斯的思想论争即是代表。其实，将自由与平等视为两种不同制度的内容规定，这仅在非常有限的意义上才能成立。在一般的意义上讲，二者同属“自由家族”，二者的分歧是自由家族的内部分歧。正如罗尔斯所揭示的那样，作为基本善的平等的基本自由权利应当是复数而不是单数的。这些特殊个别的基本自由权利相互之间并没有一种价值上的优先性——否则这些特殊的自由权利就不能被称之为基本自由权利。(13)自由是一“家族体系”，它有思想自由、良心自由、政治自由、经济自由、结社自由以及人身生命健康与安全方面的自由，等等。人们对于自由理解的分歧，通常是由于试图给予“家族成员”中的某一个或某一些以价值优先性而引起的。强调了其中的某一个或某几个，就会事实上冷落其中的另一些内容。而这些内容原本具有同样重要的意义，不应被冷落。当人们更多地关注与强调经济自由这一基本权利时，就是通常所说的自由优先；而当人们更多的关注与强调尊严、人身生命健康与安全等方面的基本权利时，就是通常所说的平等优先。通常所说的自由与平等的分立，其实只不过是对基本自由权利中的某一些方面的优先性强调而导致。这种分立与矛盾，是自由自身的“家族矛盾”。

具体地说，通常所说的自由优先，其实是在经济自由的意义上谈论自由权利，强调的是平等基本自由权利中的经济自由权利，以及由此而形成的财富差别的合理性。通常所说的平等优先，其实是在人身生命健康安全等意义上谈论自由权利，强调的是平等基本自由权利中的人身健康与安全，以及这种人身健康安全对于政治思想自由权利的基础性意义。主张自由或平等优先的价值根据，都是“平等的基本自由权利”。经济活动的自由以及由这种自由活动所引起的财富差别，本身就是自由的定在。否定这种经济活动自由以及由这种自由活动所引起的财富差别，就是对于平等基本自由权利的否定。同样，平等基本自由权利意味着每个人有同等的人格尊严，为了维护这种人格尊严，为了有尊严地生活着，就必须有基本的物质保证。这种基本自由权利要求社会能够提供这种基本物质条件，并要求使社会财富差别保持在一定限度之内。这样，二者均基于平等的基本自由权利，却形成了两种不同的具体价值诉求。这种价值诉求分歧并不表明自由家族的分裂，而只表明自由由于自身家族成员的多样性而需在诸多家族成员间寻求一种平衡、和谐。一个“善”的制度应当能够兼顾自由的诸多家族成员。应当警惕通常所说的自由优先或平等优先的误导性，不能将这种特殊意义上的自由等同于普遍意义上的自由，更不能由此而粗暴地否定自由权利及其精神是现时代制度“善”的一般规定。

3.“善”的制度：基本与非基本

依据各具体制度在社会结构中的功能区别，制度还可以被分为基本制度与非基本制度。基本制度是关于社会基本结构与背景正义的制度，非基本制度则是直接应用于日常生活交往的制度。尽管基本制度与非基本制度统一构成完整的制度体系，其中任何一种的缺陷都能导致制度体系的崩塌，但是，基本制度与非基本制度仍然享受是两种不同类型的制度，必须注意加以区分。(14)这样，制度“善”的判断就应当首先是对基本制度的把握，以及由此进一步展开的对基本制度与非基本制度的统一性把握，而不能颠倒过来，以非基本制度的“善”代替、遮蔽基本制度的“善”。

基本制度之所以重要，就在于基本制度具有特殊的功能。首先，基本制度所提供的是社会“背景正义”。(15)正是这“背景正义”一方面在总体上决定了非基本制度的存在条件、作用性质及其可能状况，另一方面在总体上决定了社会成员各种具体活动的可能结果。这个背景构成了对每一个社会成员、每一个具体制度的基本制约。基本制度的这种“背景正义”首先是社会基本结构的背景实质正义。这种背景实质正义的内容是“平等的基本自由权利”这一“公平的正义”。正是这种背景实质正义，一方面在社会基本结构的层面上规定了社会正义的基本内容；另一方面又内在地要求，为了保证这种背景实质正义，必须有相应的程序规范，这些程序规范保证了“公平的正义”的实现。

其次，基本制度提供了社会“背景程序正义”，正是这“背景程序正义”规定了基本制度本身可调整性的规范性。社会及其制度是一个不断演进的开放性历史过程。(16)尽管这种演进的起点、过程与终点并不是可明确预设的，尽管在这种演进过程中由于各种偶然因素影响每一个社会成员的具体状况会发生诸多变化，并在“公平的正义”理念之下要求基本制度本身有相应调

整，但是，包括基本制度演进在内的社会演进本身却应当是有规范的。(17)因为一个有规范的演进过程本身就是制度“善”的标志。基本制度作为社会的基本结构，不仅提供了一种基本结构背景，同时也提供了制度演进的规范性过程。

再次，基本制度通过对社会成员广泛而深刻的影响，培育与塑造社会成员的道德能力。(18)尽管社会结构与规则是社会成员活动所构成，没有社会成员就无所谓社会结构与规则，但是，只要不是在这种原初抽象的意义上讨论社会结构及其规则与社会成员的关系，就应当承认社会结构及其规则对于社会成员内在精神的塑造意义。尽管非基本制度也有某种通过规范性作用而使社会成员形成某种道德能力的功能，但是非基本制度对社会成员道德能力的塑造，主要还只是行为规范性这种规范精神与规范品质的塑造。而基本制度则总是那个时代价值精神的呈现，基本制度通过社会基本结构性安排所要引领与塑造的则是如黑格尔所说的人格类型及其“第二天性”。

一个“善”的制度首先是有有一个“善”的基本制度，这个“善”的基本制度须通过一系列具体制度得以呈现与具体化。如果一个“善”的基本制度不能通过一系列具体制度呈现，成为定在的，那么，这个“善”的制度也是值得怀疑的。一个“善”的制度是“善”的基本制度与非基本制度的统一。

三、制度“善”的历史主义

当我们说一个制度“善”时，总是在特定的时间、空间范围内针对某一特定的制度而言，因而，在这个意义上，无论我们是否承认，我们总是避免不了某种历史主义的态度。

1.制度“善”的历史主义：时代性与地方性

判断制度“善”的历史主义态度有两个基本方面：一是时间性，这是关于制度“善”判断中的时代性与时代精神的方面；一是空间性，这是关于制度“善”判断中的地方性或民族性的方面。对于制度“善”的判断，不仅应当有时代性，还应当有民族性或地方性，应当是时代性与民族性或地方性的统一。

马克思恩格斯所创立的历史唯物主义之所以较之于同时代诸多思想更为深刻，就在于这种思想方法立场摈弃了那种抽象的人性、人道、善之类空洞无物的思想方法，对待人类社会采取一种实践的、因而是历史的态度。马克思恩格斯的历史主义态度，不仅体现在他们寻求一条实现人类自由解放的现实道路上，亦体现在他们对资本主义制度的具体分析上。他们并没有因为资本主义制度必定要为更高形态的社会制度所取代，就否定资本主义制度的历史价值，相反，他们对其在可能的范围内给予了充分的肯定。也正是这种历史主义态度，才使我们有可能理解马克思恩格斯在关于英国东印度公司以及对华贸易战争中的一些具体论述。其实，一切能够在人类历史上留下重要影响的政治哲学思想，无不以其特殊方式包含了某种历史主义的价值内容。

西方自古希腊起，关于制度“善”的认识就形成两种基本路径，这就是以柏拉图为代表的理想主义路径，和以亚里士多德为代表的经验主义路径。柏拉图要从绝对理念出发构建起一个现实的国家制度，并将各尽所能、各得其所作为这个制度的基本原则。亚里士多德则要从政治生活的现实出发，通过一种实践理性的方式构建起一个“善”的制度，这个制度以正义与幸福为指归。柏拉图、亚里士多德的思想内容看似相去甚远，其实，都不过是二者对自身生活环境的一种理解。启蒙时代的霍布斯、洛克、卢梭等人从“自然状态”出发来阐释制度的“善”。在这种“自然状态”的理论假设中，似乎存在的是一种非历史主义的态度。其实，恰恰相反，正是在这种似乎非历史主义的“自然状态”的理论假设中，表达了启蒙思想家们的一种历史主义的价值立场：以平等的自由权利作为理解这个时代与制度的基本价值标准。在这个似乎最抽象的关于制度“善”的理解范式中，存在着的是最真实、最具体的历史主义态度，是现代性意义上的“善”的制度。

黑格尔的政治哲学通常被认为是保守的。其实，如果我们不是过于关注其表达形式，而是注意揭示其真实深刻内容，那么，我们不难发现黑格尔政治哲学思想中的革命性内容及其强烈的历史主义态度。黑格尔曾以“国家”范畴为例讨论了制度及其“善”的问题。在黑格尔看来，制度有一个由不成熟到成熟的演进过程。现代制度是成熟的制度形态，前现代制度是不成熟的制度形态。成熟的、好的现代制度，较之于不成熟、不好的前现代制度有两个重要区别：其一，具有独立人格及其权利的个人，这是现代制度与前现代制度的根本区别。(19)前现代社

会是宗法等级制的，在那里没有个人及其自由权利，只有等级身份、人身占有或依附。现代社会则以独立个人及其平等自由权利为基石。这个由前现代向现代政治生活变迁的过程，就是梅茵所揭示并为马克思所认可的由人的依赖关系向人的独立关系的转变过程。现代国家是以独立个体的存在及其自由权利为前提的国家形态。现代国家政治生活及其制度是具有平等自由权利的个人实现自身利益的合作方式。其二，权利与义务的统一。(20)在现代制度中，权利与义务不再两极分离，不再是一部分人履行义务，另一部分人享有权利。在人类历史的相当长一段时间中，权利与义务一直处于两极分离状态，一部分人专掌权利，另一部分人专司义务，那些专掌权利的人以普遍的名义支配并剥削专司义务者，并由此引发出社会的普遍敌对。现代民主制度尝试着走出了一条摆脱社会普遍敌对的人类发展新道路，这就是共生共在的道路。无论是后来的马克思，还是罗尔斯、哈贝马斯，均是对这种现代政治正义类型的理论揭示。一个“善”的制度必定是具有时代精神的制度。

制度“善”的历史主义态度，不仅意味着其时代性，亦意味着其民族性或地方性。这个民族性指的是一个“善”的制度必须是这个民族历史与文化的结晶。具有时代精神的制度，是在人类文明发展特定历史阶段拥有普遍文明本质的制度。然而，这种普遍文明本质的制度的具体定在，却离不开每一个民族自身的独特历史与文化。换言之，具有普遍文明本质内容的制度，总是以各民族自身历史与文化特色的特殊性样式呈现。普遍性存在于各个特殊性之中，并且总是以特殊性的样式呈现。黑格尔同样在国家概念名下阐释了这一点。在黑格尔看来，国家制度的形成有其历史根据或历史制约性。这种历史制约性就在于：一个国家制度究竟是何种内容、这种内容以何种形式存在，是由其历史与文化所规定的。不能离开一个民族的特定历史与文化任意确定一种政治制度。那种离开特定的历史与文化而试图输入一种制度的做法，由于其无根性的主观性而注定会陷入困境。“如果要先验地给一个民族以一种国家制度，即使其内容多少是合乎理性的，这种想法恰恰忽视了一个因素，这个因素使国家制度成为不仅仅是一个思想上的事物而已……每一个民族都有适合它本身……的国家制度。”黑格尔还以拿破仑为例，说明试图强加一种制度给某一民族的做法是愚蠢的。(21)一个即使在其他地方实践得再好的制度，如果不能考虑到特定民族的历史与文化而试图强制加予，难免逾淮成枳。

以时代性与民族性为具体内容的制度“善”的历史主义特质，意味着制度“善”具有某种相对性。没有绝对普适的“善”的制度。然而，制度“善”的这种相对性并不意味着制度“善”是一种完全没有任何确定性内容的、主观任意的偏好。制度“善”具有某种绝对性规定或内容。这个绝对性规定或内容有两个方面：其一，在整个人类文明演进过程中的绝对性；其二，在人类文明演进特定历史阶段的绝对性。如果我们能够将整个人类文明演进的历史过程视为一个走向自由的过程，那么，人的自由就是这种“善”的绝对性内容。尽管人的自由在不同历史阶段有不同的具体内容，但在那个特定历史阶段，其基本内容却是基本稳定的，并构成了不同文明演进历史阶段相互之间借以区别的内在规定。正是在这个意义上，当我们说制度“善”的历史主义特质具有某种相对性时，其实即是意指：这是人的自由这一绝对性的相对性，它是人的自由这一普遍性内容的定在。制度“善”的历史主义所内在隐含的相对性与绝对性双重特质，表明了“善”的制度是普遍性的特殊性定在。一个“善”的制度不仅仅是特殊的，而是自由精神这一普遍性的特殊存在。没有这种普遍性精神的特殊，就会失却存在的理由，失却“善”的根据。

黑格尔对于“国家”分析的思想进路与基本结论，会有助于我们对于制度“善”的历史主义立场的深刻把握。黑格尔曾在“国家”概念之下揭示了国家“善”的普遍性与特殊性定在统一的思想。黑格尔强调一个“善”的国家必定是普遍性的特殊性，必定是国家理念的定在。因而，黑格尔特别强调在认识国家时尤其要注意揭示其本质。(22)黑格尔这里所强调的正是对国家的普遍性内容、对政治文明历史类型及其价值精神的把握。黑格尔要求我们在考察国家政治生活及其政治正义时，首先应当舍去其具体特殊样式而把握其根本性内容，在现代性政治文明及其价值精神之下具体把握与理解各个不同国家制度。黑格尔的这个思想并不是不要认识特殊国家制度，而是要合理、科学地认识。

对于制度特殊性本身亦有一个合理把握的问题。在认识制度“善”、认识当今社会政治正义时，我们确实应当注意其特殊性，因为如果我们不能注意其特殊性，就不能区分此与彼，不能区分不同的制度类型。然而，这种特殊性本身亦有两种不同的规定：其一，作为一种普遍性的特殊性。即，它是在何种类型的政治文明、何种“善”意义上的特殊性。这里提出的问题

是：首先应当确定其政治文明、政治正义的历史类型，应当区分是前现代社会的政治正义还是现代社会的政治正义。其二，作为一种普遍性的特殊存在样式。这种意义上的特殊性是要确定一种政治文明、政治正义类型的具体存在样式。在对这两种不同特殊性的把握中，前一种特殊性更具有基础性意义。因为，如果不能确定这种特殊性，就无法确定制度“善”的客观真实内容，无法把握与理解一个时代以及不同时代之间的区别，无法把握与理解以具体样式存在着的各种政治实体之间的联系与区别。不同政治文明历史类型，与同一政治文明历史类型中的不同具体存在样式，这是两类完全不同的问题。当我们在制度“善”、政治正义、国家政治生活这样一些问题上谈论要有历史的、具体的观点时，必须注意上述两种特殊性的区别与联系，否则，我们的认识就不是真正历史的、具体的。我们考察当代制度的“善”时，首先应当考察这种现代社会的普遍性内容，首先应当关注其是否为现代的“善”，而不应当在一开始就为其特殊性所遮蔽进而丧失洞察力。

普遍性总是以特殊性样式存在着。人类的政治文明有普遍的精神而无普遍的形式，它总是以各种具体样式存在着。所谓东方文明、西方文明，都不过是以东方或西方的特殊样式存在着的全人类文明。苏格拉底、柏拉图、亚里士多德既是西方的，也是全人类的，同样，孔子、老子也既是东方的，又是全人类的。现代政治文明首先在欧洲出现，并以西方文明的样式存在，但是欧洲或西方政治文明并不仅仅是欧洲或西方的，它们还是全人类的。在欧洲或西方政治文明中存在着作为现代社会人类政治文明的普遍性内容。我们不能因为这些普遍性内容披上欧洲或西方的面纱，而断然否定这种具有普遍性意义的真理性内容。我们应当以冷静理性的态度对待西方政治文明。当我们从西方先进民族那里学习现代制度与正义秩序构建的内容时，我们似乎在学西方的政治文明，其实，我们这是在继承与学习人类的普遍文明财富。

不过，应当特别注意的是，这种具有普遍时代精神的特殊制度，既是时代精神的定在，亦以一种特殊方式丰富了时代精神，推进了人类制度文明演进进程。当代中国现代化建设进程中的制度创新实践，不仅是中国的，亦是全人类的。它不仅丰富了时代精神的具体内容，亦为当代人类探索出了一条由农业化到工业化、由前现代化到现代化制度变迁的现实道路。

2. 社会转型期的制度“善”

所谓社会转型指称的是社会制度变迁以及由这种变迁所标识的社会文明历史形态的跃迁。本文在前现代向现代文明跃迁的意义上使用社会转型这一概念。本文所说的社会转型期的制度“善”，是在中国社会主义现代化建设语境下，由前现代向现代社会历史变迁过程中的制度“善”及其基本内容。

根据前述，这个转型期的制度“善”应当是自由精神的定在。这有两个基本方面：首先，这是一个质的、内容的规定，是一个具有历史性根据的“善”的客观内容的规定。这是“善”的时代性根据。如前述，贯穿在启蒙运动、资产阶级革命、科学社会主义运动以及在科学社会主义运动压力之下的资本主义社会自身变革等整个近代以来人类历史中的基本价值精神，是自由精神。自由精神是当今人类的时代精神。当代中国正在进行的社会主义现代化建设，以及由这种现代化建设所开启的历史变迁，正是这种自由精神的现实存在。平等的基本自由权利，公民自由能力的培育，以及由这种平等的基本自由权利所进一步包含着的公民自由能力的提高，应当是此“善”的基本规定——这种公民自由能力培育与提高的过程，同时就是引导与塑造公民现代美德精神的过程。不能因为中国国情的特殊性而否定这种实质性规定，进而否定中国现代化历史进程向更高文明演进的价值取向。

其次，这是一个具有民族性、地方性的规定。自由这一时代精神在中国的实践，不能离开中国的历史、现实、传统、文化。不能简单地将他国或他民族的制度照搬进中国——哪怕这种制度在他国、他民族经过相当长时间实践表明已取得相当成功，在那里具有相当的合理性与有效性。一个“善”的制度必定是适合中国国情的自由精神的实践。

在自由精神定在这一基本规定之下，社会转型期的制度“善”还包含着一系列拓展性、次生性的规定，这些规定主要是功能方面的，如秩序与效率等。尽管在社会变迁时期存在着规范本身的变迁问题，但是，对于一个社会而言，即使是在变迁时期，一个“善”的制度也应当是一种既能给社会提供基本秩序，又能促进社会变迁的制度。如果不能提供一种基本秩序，那么，社会就有可能陷入失范无序乃至无政府状态，其成员就不可能在日常生活中陶冶出美德，这

种制度也就不能称之为“善”的制度。在社会变迁过程中，一个“善”的制度是一种能够引导社会有序性变迁、进而能够引领社会成员在日常生活中塑造美德的制度。社会转型时期中的“善”的制度，由于是自由精神的定在，由于是具有基本规范的有序性的变迁，因而，这种制度就在双重意义上能够给社会带来效率：一方面，由自由精神而给社会成员带来的积极性、创造性、活力等，用马克思的思想表达，就是生产关系变革所直接带来的生产力的解放。另一方面，由于变迁的基本有序性，而使社会成员的这种积极性、创造性、活力能够被系统整合成一种积极的力量，而不至于使这种活力成为一种破坏性的力量，在相互抵消中毁灭文明。

当代中国社会转型期的制度创新，是权利—义务关系的结构性再调整。这种结构性再调整所确立起的应是现代法治社会，在平等基本自由权利基础之上实现权利—义务统一，公平分配社会基本资源。它应确立起多元社会不同利益群体利益诉求都能得到有效表达、并通过对话协商妥协方式协调利益矛盾的现实机制；在私人领域与公共领域二分的基础之上，确立起能使市民社会健康发育，公权力结构及其运行机制合理且得到有效监督与制约的制度体制；确立起一种社会有序演进变迁的基本规范秩序，使全体社会成员在基本稳定有序的、合乎人性健康生长的日常生活环境中，被塑造成具有现代性人格的一代新人。

中华民族的伟大复兴，有赖于改革开放过程中的制度创新。“制度伦理”的理论研究应当义不容辞地担当起自身的历史使命，为当代中国社会主义现代化建设中的制度创新、制度变迁，为人类文明宝库中的制度正义理论，做出中国语境中的独特理论贡献。

注释：

①②参见方军《制度伦理与制度创新》，《中国社会科学》1997年第3期。

③施惠玲的《制度伦理研究述评》（《哲学动态》2000年第12期）、覃志红的《制度伦理研究综述》（《河北师范大学学报》2002年第2期）曾以综述的形式概述过这种“普遍”的认识。

④参见高兆明《社会失范论》（江苏人民出版社，2000年）第260页及其后。

⑤参见恩格斯《英国工人阶级状况》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社，1957年，第565页。

⑥罗尔斯对制度正义的研究，由于主题与内容的缘由，曾有过由道德到政治角度的转向。罗尔斯的这种转向不能成为否定制度的道德角度分析与“制度的善”概念使用的依据。就学理言，这有两个基本理由：其一，“善”(good)是伦理学中的元概念，对制度的伦理道德分析不能没有“善”。其二，罗尔斯亦以重叠共识的方式事实上认肯了多元社会中正义基本原则的“善”之特质。

⑦参见罗尔斯《正义论》（何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社，1988年）“序言”及第1篇第1章第5节。不过，正如盛庆珠所指出的，罗尔斯的契约论方法内在包含有某种功利主义的因素。其实，只要是指向人自身的人本主义终极价值取向，都会以某种特殊形式包含着某种对于人的终极性利益的实质性考量。

⑧尽管每一个具体制度本身也可以在另一个特殊意义上被视为一系统整体，但是，无论怎样，对于制度“善”的把握首先面临的是一个系统与要素、整体与部分的关系，是一个能否离开整体、系统而合理判断某一要素、部分好与坏的问题。故这种发问本身仍然是存在的。

⑨参见罗尔斯《正义论》第53页。

⑩参见罗尔斯《正义论》第54-55页。

(11)(12)(13)参见罗尔斯《作为公平的正义》（姚大志译，上海三联书店，2002年）第80、66、44-45页。

(14)(15)(16)(17)(18)参见罗尔斯《作为公平的正义》第86、84、87、84-87、91页。

(19)参见黑格尔《法哲学原理》（范扬、张企泰译，商务印书馆，1982年）第261-263页。

(20)(21)参见黑格尔《法哲学原理》第261-262、173页，第291-292页。

(22)参见黑格尔《法哲学原理》第259页。