

Globethics Repository



公共哲学的探索 [Exploration of Public Philosophy]

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	何, 怀宏
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 01:45:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185124

何怀宏：公共哲学的探索

何怀宏

公共哲学的探索
何怀宏 (北京大学哲学系 100871)

[中图分类号]B0 [文献标识码]A [文章编号]1002 - 8862 (2005) 08 - 0003 - 06

—

约半个世纪前,美国著名思想家、政治评论作家沃尔特·李普曼(Walter Lippman)在其著作《公共哲学》(*The Public Philosophy*, 1956)中谈到西方社会复兴公共哲学的必要,认为这种公共哲学在古代曾经维系了城邦和帝国的生存和繁荣,在近代以来也曾被那些伟大的启蒙者和自然法理论家认为是不可或缺,但大部分内容还是没有得到明确的阐述,而现代怀疑以至否定的精神却已经在深深地腐蚀公共哲学的根基。在此之前,他还著有《公共舆论》(*Public Opinion*, 1922)一书,第一次比较全面地探讨了公共舆论或公众意见形成的内外机理,以及如何诉诸公众理性等问题。

李普曼比较明确地提出了公共哲学的问题,当然,对公共哲学的探索远非从他起始。我们还可以追溯出域外许多思想家中类似的寻求一种公共哲学或仅仅是一种“公共性”的努力,尤其是在率先进入现代的西方思想家中,这一努力更早呈现和更为明显。近代卢梭渴望着一种具有全面内容和最高信仰的“公民宗教”,而康德心目中的“公共理性”和“公共正义”则主要是考虑为竞争的权益首先厘定一个基本而普遍的法则。

在某种意义上,卢梭和康德为后来的思想家探讨公共性问题提供了两个基本的路向。卢梭的“公意”已经是具有一种绝对乃至神圣、神秘莫测的性质,他又更明确地提出了“公民宗教”。卢梭意识到现代社会的人的两重性:既在心态上都是“资产者”,渴望不断增长经济的利益,满足不断增长的物欲;同时又是即将到来的广泛民主的社会的“公民”,为此他们必须承担起自己的社会义务。他试图使人们在各方面都尽量平等,以“公意”克服分立和个别的“私意”与“众意”,为公民社会树立起一个不同于以往宗教的新“神”,将个人利益和欲望、理想均汇入一个统一的道德、政治和精神人格,由一种至高的精神统摄和引领。康德则强调一种可以面向公众、公开运用的“公共理性”,强调一种普遍的、然而也是基本的遵守法则或“绝对命令”的观念,故此他也特别强调一种以权利和义务的结合为核心内容的宪政和法治。康德认为,公共权利包括需要普遍公布的、为了形成一个法律的社会状态的全部法律。法律状态是指人们彼此的关系具有这样的条件:每个人只有在这种状态下方能获及他所应得的权利。按照普遍立法意志的观念来看,能够让人真正分享到这种权利的可能性的有效原则,就是公共正义。公共正义可以分为保护的正义、交换的正义和分配的正义。在第一种正义的模式中,法律仅仅说明什么样的关系在形式方面内在地是正确的;在第二种正义的模式中,法律说明什么东西在涉及该对象时同样是外在地符合法律的,以及什么样的占有是合法的;在第三种正义的模式中,法律通过法庭,对任何一具体案件所做的判决,说明什么是正确的,什么是公正的以及在什么程度上如此。

现代像罗尔斯对“重叠共识”和哈贝马斯对“话语伦理”的探讨,比较明显地显示出康德思想的特点,但比康德更为强调达致一种公共性的理性方式;而像一些有宗教情怀的思想家,或者极端保守或激进的行动者,则或多或少地体现出卢梭的某种精神渴望,虽然精神指向的目标和方式相当歧异。还有的思想家介于两者之间,或呈现出某种深刻的复杂性,或主要立足公共意识的立场而采取批判的姿态。如阿伦特一方面渴望一种类似古希腊城邦的关系紧密的共同体,另一方面又仍然将这种关系主要限于政治领域而不涉及经济。萨利文等则使用“公共哲学”一词来批评自由主义过于重视个人权利与国家关系而忽视社会团体纽带的倾向。

较晚进入“现代”的非西方社会诸民族也面临同样的问题。最近,日本东京大学校长佐佐木毅和金泰昌共同编辑的十卷本《公共哲学》,也反映出类似的努力。而且,由于后发民族还常常面临着一个过去传统的“公共性”较西方更急剧地崩溃或丧失的困境,以及面对既要坚持自己的民族个性和国家利益,又要承担某种现代社会的共性的矛盾,所以,不得不做出更大的努力来恢复或重建一种“公共性”。

总之,种种对公共哲学的探求不一而足,内容和倾向各有不同,但有一点共识却是相当明

确的:即它们都不仅承认有寻求一种公共性的迫切的必要性,而且承认的确有这样一种公共性存在的基础或可能性。一个充分多样性的社会,如果只是多样性而没有某种公共性,它就无法发展甚至生存。我们还可以强调说,愈是文化多样性和价值多元化将成为“正常”乃至“正当”的社会,愈是有必要寻求一种公共性,否则,一种缺少公共观念的多元化——这是现代社会的自然现象——将慢慢消解社会的根基。

“public”有“公共”、“公众”、“公开”等多层面的含义。下面我们主要以美国当代社会理论家、哈佛大学教授丹尼尔·贝尔在现代社会和“公众家庭”(public household)方面的思考为线索,说明公共哲学探索的一些主要问题和处理问题的思路。

二

贝尔认为,资本主义社会经过两百多年发展到当代,已经造成了经济、政治、文化三大领域的分离以至对立,随着后工业社会的到来,这种对立和冲突将更趋严重。社会不再有统一的支配原则,而是在这三大领域里各有各的支配原则:在经济领域里的轴心原则是“效益原则”,即最大限度地获取利润;在政治领域里的轴心原则是“要求平等”,人们在追求越来越多方面的、越来越具有实质意义的平等;而在包括信仰、象征、符号的文化领域里,其支配作用的核心原则是所谓“自我表达和自我满足”,表现为反对传统和习俗,越来越要求“个性化”的表现。由此形成了广义的“资本主义文化”的矛盾。这种矛盾的历史渊源在于,资本主义发生的动力本来就有两个来源:一是韦伯所说的新教伦理的“禁欲苦行主义”、“上帝的感召”或“神圣的天职”;一是桑巴特所说的“贪婪获取性”。前者可视为一种“宗教冲动力”,后者是一种“经济冲动力”。而随着资本主义的长足发展,本来可以制约“经济冲动力”的信仰动因却渐渐淡化、退却,乃至消失殆尽。资本主义变得非常“世俗化”了,它本身在为人们的工作和生活提供终极意义方面变得越来越力不从心、难以为继,出现了巨大的精神空白。于是,在现代资本主义社会里,文化领域的一个特色恰恰是变得反对它自身,恰恰是严厉地批判资本主义,乃至也批判和亵渎一切具有坚固性、神圣性和建构性的东西,出现了一种文化上的渎神现象(profanity)。针对此,贝尔说他冒险提出一个答案,即认为社会应当重新回到某种宗教信仰,或者我们可以说重新“入神”。这种精神的关键词是对“限制”的认识:人对自身能力有限的痛楚认识,以及由此而来的重新致力于对神圣意义的发掘。有关力量的知识必须与有关其限度的认识并存。

但这可能还只是核心的一块,是最高意义的追求。还有必要为“后工业社会”或现代发达资本主义社会的所有人提供一种广义的文化信仰的建构。正是在上述的社会图景下,贝尔在《资本主义文化矛盾》(1976)中提出了一种“公众家庭”的理论。贝尔认为,在古典经济学认定的家庭经济和市场经济两个活动领域之外,近年来又出现了第三个更为重要的领域,这就是“公众家庭”。在这方面,贝尔没有选用“国家财政”或“社会部门”等较中性的字眼,因为,他认为在社会学上,“公众家庭”带有家庭问题和共同生活的含义。它不仅在于利益的共享,而且必须对共同利益达成某些一致的见解。从其原本意义上说,“公众家庭”不仅仅是一个与市场经济、家庭经济并列的社会经济部门,甚至也不仅仅是一个政府,而是一种放大的、具有某种共同信仰、观念和情感的古希腊城邦国家。

在贝尔看来,虽然“公众家庭”的哲学是一种社会的急需,但我们却缺少关于公众家庭的理论。现代社会是一个文化和价值多元化的社会,是一个每一个人和群体都不断要求更多权利的社会。目前经济增长已成为发展中工业化社会的世俗宗教,成为个人动机的源泉,政治团结的基础,动员社会以实现一个共同目标的根据。经济增长向人们许下了大量的诺言,而人们对自己的前景预期也几乎可以说是发生了革命性的变化:变得越来越高、越来越难于满足。而人们的信任、信心、信仰层面也发生了危机——由于信仰的土壤是经验,它一旦破灭,需要很长的时间才能生长起来。这种信仰危机的后果是“城邦意识”(civitas)的丧失。取而代之的是:每个人自由行动,放纵各自不道德的欲望。西方社会个人主义盛行,其好的方面是维护个人自由的观念,其坏的方面是逃避社会责任。我们还没有做到人人都为一个“公众家庭”牺牲自己的某些利益,或者说,我们还没有做到人人都信奉一种可以调和个人之间摩擦的大众哲学。

贝尔认为,对康德而言,公共关系法则的特征首先是程序性的而不是实体性的,它的目的是要厘定竞争的规则。亚当·斯密则将“公众家庭”的任务限制在三个方面:保护社会免于遭受其他社会的暴力行为和侵略;提供内部的安全保障并主持正义;建立并维持某些公共机关和公共工程。但这些在今天看来还是不够的。贝尔认为,现代公众家庭今天必须提供一种规范性的政治哲学,以完成它的两项任务:(1)规定共同利益——这是一个在古希腊城邦时代就已提出的古老问题;(2)满足个人和群体各自提出的权益和要求。今天,个人欲望的满足和人们可以感触到的不公平现象的匡正,已不再只是通过市场依靠个人的奋斗去解决,而是通过公众家庭由社会群体采用政治的手段去争取。但是,当代的“公众家庭”不像是一个共同体,而更像是一个缺乏界定共同利益之规则的活动场所。于是问题依旧保留着:今天,有什么理论可以作为“公众家

庭”的政治哲学呢？

贝尔认为至少有四个问题是这一公共哲学必须解决的：第一是与公众家庭相应的社会单位是什么及其平衡原则；第二是自由和平等这两个社会准则之间的紧张及协调；第三是公平与效率之间的协调；第四是公共领域与私人领域之间如何划分。

贝尔对以上问题做了一些初步的回答。首先，他解释说，在亚里士多德那里，城邦是首要的社会单位；在天主教的社会理论中，家庭是首要的社会单位；依据古典的自由主义，个人是首要的社会单位；而依据“现代的自由主义”（二战后美国的自由主义），首要的社会单位则是具有多种利益诉求的团体。他似乎倾向于个人是更基本的单位。但是，显然不能把任何一种利益凌驾于其他利益之上，而是应当一方面考虑各种各样的差别，另一方面考虑到那些不管任何差别而适用于所有人的规则、权利和情况。

其次，在自由与平等的问题上，贝尔认为，在自由与平等之间的确存在着紧张与矛盾，存在着必须取舍抉择的问题。两者并不像一些人想象的那么容易结合或兼顾。且任何单一的价值，如果被看做是绝对和压倒一切的，都会导致极端。所以，问题在于你如何平衡。现在对平等的诉求成了核心。我们应区分平等待人与使人平等。从逻辑上说，平等有三个层次：条件的平等、手段的平等、后果的平等。条件的平等是指公共权力的平等，包括在法律面前的平等、在公共场合中行动的平等、一人一票的原则等。这里的指导方针是按照共同标准进行的平等对待。手段的平等则意味着机会的平等——获得导致不平等后果的手段的不平等。如公共职位是否向所有人开放、规定自由进出经济市场、平等获得较高级教育的机会等。后果的平等与否就是指在竞争之后地位、收入和权威方面的实际差别是否保留在一个可以容忍的范围之内。历史上的人们常认可较大的差别，现代社会的人们则看来只允许较小的差别，主张公共政策应该寻求后果的更大平等。这意味着，为了使另外一些人更与之平等，某些人的自由将会被限制乃至牺牲。如果说在这方面没有绝对的原则，那么，贝尔认为，有关自由和正义的相对原则是：在尽量减少对资源的不正当、不合法的特权影响的前提下，按照每个人所赢得的成就进行分配，按照适用于各个不同领域的权力和特权进行分配，亦即在不同的领域内，分配的原则是容有不同的。

再次，在公正和效率的问题上，贝尔认为两者的对抗是明显的，而效率的要求目前正在遭受压迫。在公共领域与私人领域的划分上，一个困难的问题在于找出对个人需求加以公共关切和公共法律与道德对个体生活干预的界限。总之，贝尔认为，他的观点旨在摒弃享乐主义而保留政治的自由主义。经济自由主义容易变成一种破坏社会需要的享乐主义，但我们需要政治自由主义来保证个人免遭高压权力的压制和获得由于个人努力和德行应得的报偿，而这两者的仲裁人都不可能是市场，而必须是公众家庭。公众家庭的思想可以说是试图在政治领域内为社会找到一种凝聚剂的努力。

贝尔的基本立场正如其所言：他“在经济领域里是社会主义者；在政治领域里是自由主义者；而在文化领域里是保守主义者”。他认为这三者并不是分裂的，而是有其内在一致性，或者说，这种“一分为三”恰是现代社会被分裂为三大领域的对应。但是，他解释说，他所谓的“社会主义”并非中央集权或生产资料集体所有制，而是涉及经济政策的优先权问题，即经济政策应当更优先地考虑群体价值而非个人价值，社会资源应当优先用来建立“社会最低限度”，以便使每个人都能过上自尊的生活，成为群体的一分子。这种“社会最低限度”是指能满足基本生活要求的家庭收入，它自然会随着时代的发展而变动。所谓“社会主义”还意味着它反对将财富转换成与之无关领域内的过分特权。至于“政治自由主义”，这里的“政治”和“自由”的定义都来自康德，即认为政治领域中主要的行动者是个人而非集体，政治应当把公众和私人区别对待，防止“泛政治化”。公共领域应依照人人平等的原则运转，因此是程序化的：它不强调人与人之间的差异，力求平等地对待所有人，而不是强求人为的平等。而私人领域则属于人们的自决领域，只要他们活动的“溢出效应”不直接妨碍公共领域。而文化保守主义则意味着崇敬传统，相信对艺术作品的优劣可以有一种合理的评价和鉴定，在判断文化艺术的价值方面需依赖权威。这种“三位一体”的立场是连贯的：它首先通过最低收入原则使人人获得自尊和公民身份；其次，它基于任人唯贤原则承认个人成就带来的社会地位；最后，它强调历史与现实的连续性，并以此作为维护文明秩序的必要条件去创建未来。

三

贝尔的观点在某种意义上是康德注重理性与卢梭肯认宗教精神的一个结合，当然，他基本上还是依据康德的理论。而作为一个社会学家，贝尔从社会变迁的观点来展开论述对我们探讨公共性更具启发意义。中国也是一个走向现代市场经济的“后发国家”。作为一个“后发国家”，它既有某种技术和制度上的“后发优势”，又有某种精神和理念上的“后发劣势”。这种优势在于：它可以方便地学习别人经过千辛万苦、百般摸索才获得的技术成果，甚至稍加变通地

复制某些制度,还可以以前车为鉴,避免先行者犯过的某些错误和走过的某些弯路,在有些方面尤其是技术的层面可以“迎头赶上”,可以直接向国际最先进水平看齐或接轨。所以,过去常常以别人和我们取得某种工业和技术发明的成就各用了多少时间来证明我们的“先进”速度是缺乏意义的。因为别国是首创者,是摸索者;而后来的国家即便有核心技术的封锁,但哪怕只是它在方向上知道这条路能够走通,也将为此得益不浅。而如果说西方国家在走向现代化道路上如韦伯所描述的最初精神动力和意志在相当程度上已经流失的话,后发的国家则可能一开始就缺乏这种精神动力和凝聚意识,而重要的问题还在于,那些比较外在的技术、体制可能还是比较短期地起作用——虽然也能起很显著的作用——的因素;而精神和理念则是将持久起作用的因素。

但是,我在这里将不多考虑公共哲学中精神信仰的问题,而主要是考虑一些涉及普遍规范的理念问题,尤其是公共伦理的问题。在笔者看来,在一种现代社会探求公共哲学的努力中,对公共伦理的探讨不仅是题中应有之义,而且应当占据一个优先和主干的地位。不涉公共事务的哲学或可专注于本体论、认识论、逻辑学等问题,而公共哲学则无疑要以考虑价值和规范问题为中心。而广义的、作为某种人生哲学或实践哲学的伦理学,就包括各种价值的追求和行为规范的厘定两个方面,在这个意义上,它也可以说包含了公共哲学的主要内容。而作为一种严格意义上的规范伦理学来说,伦理学则主要是对制度和个人道德规范及其理据的探讨,由于这直接涉及到人们作为团体或个人相互之间的社会行为,理应在公共哲学中得到更优先的关注。尤其像中国这样的国家,经过20世纪天翻地覆的巨变,现在又处在一个重要的社会转型期,原有的“公共性”已被打破,新的问题和挑战又层出不穷,更是有首先建立起一种既包含公民规范、又含摄制度原则的公共伦理的必要。而在这方面,一百多年来,应该说已有许多中国学者和思想家为此做出过艰苦的努力。

在中国,梁启超在一个世纪之前写下《新民说》(1902~1903),其中说到人“无私德则不能立”,“无公德则不能团”。社会若无公理,个人若无公德,“虽有无量数束身自好、庸谨良愿之人,仍无以为国也。”“公德者何?人群之所以为群,国家之所以为国,赖此德焉以成立者也。”任何群体,“必有一物焉贯注而联络之,然后群之实乃举。若此者谓之公德。”他在《新民说》中较多地阐述了作为一个新的社会成员的个人伦理,但对国家、权利等涉及制度性的“合群之道”的问题也相当留意。编撰了中国第一本现代意义上的《伦理学教科书》(1905)的刘师培也写道“公德者,又由公共观念而生者也。”他在这本书中探讨了公私之界说,中国社会伦理不发达之原因,社会伦理起源及范围,以及仁爱、正义、和睦、义侠、秉礼、择交、服从、诚信等范畴。

这种思想理论上的探索虽然早就开始,中国也有过一种类似于卢梭“公共宗教”似的大规模社会实践,然而,今天社会公德的状况却不容乐观,以致许多学者仍像一百年前的梁启超一样深感国人“公共观念之缺乏”。

这里还有必要澄清一种可能的误解:即似乎“公共伦理”只是政府的事,应当只由“肉食者谋之”;或者把它看做“众人的事”,而“众人的事”却常常成为无人管的事或自己可以“免费搭车”的“别人的事”。然而,再没有什么比公共伦理更需要负责任的个人来落实的了。而且,它应当是所有社会成员都应该履行的义务。在某种意义上,一个人要成为合格的公民,就必须成为个体,无论是一般的公民义务还是社会职责,都必须一个个地负责、一个个地承担,这种义务和职责甚至不能因为别人没有很好地履行职责或者制度没有很公正地对待自己,自己也就不承担。我们并不能奢望所有人都能成为精神上富有个性和创造性的个体,成为圣贤、天才或英雄人物,但作为一个社会成员或公民的这些义务和责任却是最基本的,是每一个生活在这社会里的人都应当承担的。

笔者曾担任中央电视台“道德观察”(最初名为“公民观察”)栏目的总策划,接触到不少诸如见死不救、落井下石、哄抢钱财等社会伦理的个案,更深感有探讨公共伦理的必要。我们急需一种由负责任的个人承担起来的“公共伦理”,然而,我们面对的却常常是一个“匿名的大众”,一个冷淡的、惰性的、易变的和拉平的大众,在这种“大众”中,对社会的真实责任常常被逃避,而非理性的冲动和自私自利的欲望却可能大行其道。社会需要培养出大量负责任的公民和个人,为此也就需要通过思想的探讨来促进内心意识的生长,同时也需要通过种种自发的民间组织和一定的政治活动来训练和催生一种个体的“公民”。

当然,另一个重要的方面,即制度建设的方面也是绝不可忽视的,许多人之所以隐入“冷漠的大众”,常常不仅是因为公共权力的缺位和失效,而且还因为公共权力的滥用和腐败。这种滥用和腐败不仅需要加强教育和监督,也亟需一种结构性的调整。目前,公共管理、尤其是政府管理已经日益引起广泛的注意和多面的探讨,但是公共伦理的问题却还没有得到足够的重视,而公共管理和政策是必然要面临许多价值取舍和规则制定的道德问题的。不仅公正性本身就是衡量

公共管理和政策优劣的一个独立标准,公共管理和政策的有效性也经常要依赖于其公正性。公共伦理还关涉到人们对于公共权力是否有一种合法性的信仰,这种信仰深刻地涉及到公共权力的根本目的和意义。

如果要简单地界说一下严格意义上的公共伦理究竟是什么,我们也许可以首先从范围来说,公共伦理是一种公共领域里处理公共事务的伦理,而尤其是一种社会政治领域里的伦理。从它涉及所有人来说,它也是一种公众的伦理和应具有公开性的伦理。其次从内容来说,它主要是一种有关规范的伦理,它可以分为两个方面:一方面是包括每个人作为一个人、一个社会成员的自然义务、作为一个公民的一般义务和作为特殊的社会角色的特定义务,这里最重要的自然是一般的公民义务和政府官员的特定职责;另一方面则是指制度本身的道德原则规范,我们经常用“正义”或“公平”来指称这些原则规范。最后,从性质来说,公共伦理还是一种诉诸公共观念和公共理性、努力在多元的价值要求中寻求核心共识的伦理,因其涉及到公众的根本利益,它不能不是一种普遍主义的规范伦理,而要普遍约束所有人和达致最大范围的可能共识,它大概还不能不是一种立足于最基本和最起码的要求的底线伦理。

当然,以上只是笔者主要从伦理的角度对公共哲学的一个初步的介绍,与此相关的许多问题还需要我们的进一步探讨:例如究竟如何理解“公共性”的多重含义;在现代社会里究竟如何划分公共领域与私人领域,如何区分公共事务与私人事务;面对中国自身的文化传统和政治现实又如何建构一种公共哲学;这种公共哲学和“天下为公”、“克己奉公”、“大公无私”、“灭私兴公”、“立党为公”等种种在中国历史上起过或正在起活跃作用的观念之间有何关涉,与公共理性、公共观念、公共权力、公共财产、公共物品、公共服务、公共管理以致公共知识分子等范畴之间又有何联系等等。

(《哲学动态》2005年第8期)