

政治如何进入哲学^{*}

万俊人

摘要：对现代政治生活公共性的单向理解和现代哲学自身的“科学认知主义诉求”，导致政治游离哲学，进而造成现代政治哲学的深刻危机。政治与哲学分离的实质是政治与道德的分离。然而，政治本身的正当合法性证成，不仅需要技术合理性的支撑，而且需要目的性价值的支撑，而政治伦理和政治美德始终是证成政治目的的必要条件，也是建构基于政治制度的良序社会之内主体基础和政治伦理资源。由此可以确证：政治与哲学无法截然分离，因为政治不可能简约为政治治理技术，它始终需要且实际上得到政治伦理的内在支撑。通过对制度本身、制度之中和制度背后的多向度分析，我们不难找到政治如何进入或者如何重新进入哲学的通道，从而为现代政治哲学的重构找到一种、甚至多种可能的理论途径。

关键词：政治 道德 哲学 制度 政治伦理 政治哲学

作者万俊人，清华大学哲学系教授（北京 100084）。

一、“政治”为何游离“哲学”

政治无疑是一个严肃的话题，将政治拽入哲学话语的范畴更增添了这一严肃话题的晦涩和抽象。然而，政治若缺少哲学的证明，便容易流于权术和技巧，一如哲学若放弃政治的领地，便很难找到其进入人类社会生活的钥匙，成为与人类社会生活和重大事件毫无干系的玄思空想。所以，从中国先秦的孔子到西方古希腊的苏格拉底、柏拉图、亚里士多德，几乎无一例外地把人类社会的政治生活当成其理所当然的哲学主题之一。人类的政治事务和政治家的“政”“治”理想从来就有哲学求证的内在需求，而以刨根问底为己任的哲学也从未放弃过对人类政治事务究竟的追问。而且，政治哲学对于当今中国社会显得格外紧迫和重要。之所以如此，至少有三个方面的原因：首先是学科建制方面的原因。在我国现行的高等教育之学科编制体系中，“政治哲学”未能添列“哲学”学科门类，甚至连基本的学科方向也不是。与之相反，无论是从我国教育传统和教育理念来看，还是从国外尤其是欧美大学学科建制来看，“政治哲学”都是哲学学科教研的重要的专门（专业）化知识领域，且一直有着其连贯系统的知识谱系和教育设置。政治哲学的知识教育欠缺同我国当前实施的“政治文明”建设之实际需求显然有巨大的差距。其次，同多门哲学学科分支（如，形而上学、认知论、逻辑学、中外哲学史等）相比，政治哲学和伦理学被普遍认为是最切近社会生活现实的“问知型”（questioning）学科，其“问知”主题

* 此文为国家哲学社会科学“十一五规划”重点项目：“政治文明的哲学基础与政治实践研究”的研究成果。

往往直接关乎政治事务一类的“国家大事”。由于“文革”的惨重教训，致使“后文革”时期人们对政治问题和政治哲学或多或少产生了某些不应有的投鼠忌器的回避心理，最终造成我国政治哲学研究状况的式微。最后也是最重要的原因是：在当代西方自由主义政治思潮的强势压力之下，诸如民主政治、人权、政府过度行政干预等等，常常成为西方国家指责我国政治事务的借口。在此情形下，如何既能坚持中国特色社会主义民主政治改革又能切实推进我国政治文明的建设，的确成为包括哲学界在内的所有当代中国学人和政治家所必须承担的一项特别重要的政治理论责任与政治职责。

如果我们把“政治”一般地界定为作为政治共同体的国家或政治社会之公共权力——通过国家和社会的基本政治制度体系——的公共组织、公共制序和国家组织治理，那么，“政治如何进入哲学？”这一追问的实质意义就在于：如何建构、证成和理解国家或政治社会之公共权力及其运用方式的正当合法基础、基本政治原则及其背后的价值意义，并为之提供充分合理的哲学论证。上世纪中叶，著名的美籍德国犹太政治哲学（史）家列奥·施特劳斯在他的长文《何谓政治哲学？》中，不仅对“政治哲学”的概念做出了缜密清晰的界定和分梳，而且断言：经过始于马基雅维利（16世纪）、中经卢梭（18世纪）、近到尼采（19世纪）的“三次现代性浪潮”的连续冲击，西方政治哲学及其传统已在接二连三的危机中无可挽回地衰落了。当马基雅维利以政治权力取代政治美德、卢梭以自由（权利）作为政治原则、尼采用权力意志取代国家政治本身时，在古老雅典城邦的政治生活和古希腊哲贤的“爱智”冒险中生长出来的政治哲学，便开始从“权力政治学”向“自由（权利）政治学”——经过霍布斯的“自然权利政治学”和洛克的“财产政治学”的预制——最后到“权力意志政治学”的蜕变。在另一篇同样著名的论文《现代性的三次浪潮》之开篇，施特劳斯指出，现代性的三次浪潮不仅是西方“现代性危机”、乃至斯宾格勒所说的“西方文明的衰落”本身不断暴露、日趋深刻的见证，更是西方政治哲学陷入深刻危机的见证，其危机如此深刻和严重，以至于政治哲学在今天的世界已无可能！

施特劳斯先生的论断是否真实？倘若是真实的，为什么必须有政治哲学？倘若政治哲学是必须的，它在现代政治生活语境中的重建如何可能？时至今日之中国，追问并思考这些问题意义重大。尽管我们的政治意识形态和政治话语方式同西方世界迥然不同，但我们不得不面对的现代政治课题以及处理这些政治课题的理论方法和学术姿态却同样是必要的、可分享的。

按照施特劳斯的诊断，政治游离哲学是一个“现代性事件”，主要由“三次现代性浪潮”的冲击所导致。然而，一种较为全面的解释似乎应该是这样的：政治游离于哲学之外既因为现代政治本身的根本性转变，也缘于现代哲学自身的根本性转变，正是这两种根本性转变的共同作用，造成了现代政治游离了现代哲学的理论视阈，并最终导致了现代哲学长时间的缺位。

就前一个转变而言，现代政治生活结构的公共化转型，使传统的“德”“法”一体的政治哲学不再具有哲学的理论解释力和知识合法性。其中的关键是：传统的政治哲学并未清晰地将人类社会生活划分为“公共生活领域”和“私人生活领域”，因此，道德伦理与法律或政治不仅没有被严格区分开来，而且常常相互纠结、相互支撑、相互印证。然而，现代社会生活结构的公共化转型不仅使得“公共生活领域”与“私人生活领域”产生了明确的分化和严格的界限，而且前者的扩张对后者形成了强大的挤压，以至于后者常常被现代政治学当作私人事件而忽略，

Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988 (originally published 1959 by The Free Press), pp. 9—55.

Leo Strauss, *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis & New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1975 (First Printing), pp. 81—82.

从而最终导致“政治科学”、“政治理论”的当代中兴和“政治哲学”的不断衰微。

就后一个转变而论，由科学实证主义思潮所驱动的现代哲学发展，同样发生了具有根本意义的理论转型，这就是逻辑实证主义和科学经验主义不断强化的“拒斥形而上学”、“放弃本体论”的激进的科学认知主义诉求，结果，不仅由于道德伦理的“私人性”定性而使得传统意义上的伦理学或道德哲学不再具有作为一门科学的知识合法性，而且也因为现代政治思想家和政治家对政治的“公有化”或“公共性”定性而导致政治与道德伦理——更不用说宗教了——的逐渐分离，从而最终导致传统意义上的政治哲学不再可能。

因此，正是现代社会生活结构的公共化转型和现代哲学自身的“科学认知主义诉求”的双重作用，导致了现代政治游离现代哲学的局面。或者更简明地说，对现代政治生活的公共性单向理解和现代哲学的科学知识合法性危机共同造成了政治哲学的现代困境。与此形成鲜明对照的，是当代“政治科学”或“政治学”（包括“政治理论”和“公共行政管理科学”）的蓬勃发展，只要我们看一看当今急剧增长的有关政治科学或政治理论研究的杂志和出版物数量，和国内外大学纷纷创设诸如公共管理学院、政府学院、公共行政学院等新型院系建制的真实情景，就不难明白这一发展趋势。

然而，问题的关键似乎还不在于这些显形的事实，而在于政治科学自身的理论发展已在很大程度上和很大范围内承担、甚或接管了政治哲学的理论工作。近代以来，政治学一直同政治哲学沿袭着相似甚至相同的知识谱系，只是二者的理论旨趣和方法有所区别：政治哲学更多地关注那些被视为最基本的政治原则和核心政治理念，以及如何给这些政治原则和政治理念提供某种可普遍化的和终极性的哲学基础证明；而政治学则更多地关注于政治组织和政治行为本身的现实合理性和有效性论证，尽管古今中外的各种政治学理论也或多或少地诉诸于一些基本的理论假设和原理分析或解释。进至 20 世纪，当哲学逐渐转向所谓“逻辑—实证”、进而醉心于寻求自身的知识合法性和科学性证明时，当哲学渐渐遗忘——抑或，因为回应科学认知主义的挑战而无暇顾及社会政治主题时，政治学便自觉地、当然也是明智而负责地承担起了哲学和哲学家撂下的理论工作。只要人们稍加留意就不难发现，自 18 世纪晚期的功利主义政治学开始，西方政治学便开始了逐级的理论提升：由于政治学家较早自觉到政治功利主义的理论局限——即一种聚集于政治行为本身的政治效率或者结果的政治学，同样不足以解释现代民主政治开放、庞大和复杂的组织结构关系和权力运作过程，也不能充分解释政治行为——无论是组织的和集体的权力行为还是个体的权利行为——的复杂动机，当然更无法解释政治社会选择、设计、创新多样性政治制度与政体等组织治理“制式”的复杂动机。于是，政治学家借助于马克斯·韦伯对官僚制度和政治领袖的理性化分析和涂尔干对社会结构的社会学分析，逐渐找到了政治功利主义的理论替代方案，迎来了结构功能主义政治学的勃兴。

从知识社会学的角度看，“科学认知主义的诉求”表现为对哲学、乃至所有人文社会科学作为“科学知识”门类的科学特性或知识身份的认同危机，经过马克斯·韦伯的详尽分析，最终推向“事实与价值的两分”，认为社会科学皆因其“价值无涉”而无法在关乎文化价值意义的情况下，获得其作为“科学知识”的知识合法性身份。参见马克斯·韦伯：《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，北京：中央编译出版社，1999 年。对韦伯这一思想的批评性分析，可参见列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》第 1、2 章，彭刚译，北京：三联书店，2003 年。

事实上，西方现代政治文明的根本变革最早就是以“政教分离”为首要前提而得以成功实现的。然而，黑格尔对此却有更复杂更深入的解释。参见黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1982 年，第 279—283 页。

结构功能主义政治学较之功利主义政治学的优越性在于：前者能够给日趋扩展的现代公共政治生活世界提供一种更具综合力的宏观政治学解释，同时又能借助诸如现代社会学的“合理性分析”、个案研究、社会分层等方法，对政治组织行为和权力、权利行为的多样性动机、复杂化过程和差异性后果（效率）给予更充分有效的分析论证。随着结构功能主义政治学研究的不断深入和现代社会本身日益明显和强有力的“公共结构性转型”，或许还有20世纪70年代伊始罗尔斯《正义论》的影响，新制度主义政治学开始崭露头角并迅速发展成为当代西方政治学的主流。有必要指出的是，罗尔斯的《正义论》这部被哈贝马斯誉为20世纪政治哲学之“轴心式转折”标志的政治哲学和政治伦理巨著，虽然很快成为了制度主义政治学的主要灵感来源并产生了广泛而积极的政治学效应，却并没有给当代政治哲学带来同样的功勋和荣耀：《正义论》本身对“社会基本结构”（制度与秩序）的过度偏重和罗尔斯随后的理论退却——从一种“社会伦理的正义”退缩到纯粹的“政治正义”，以及与之平行的，从一种标榜“平等主义”普遍道义论的新自由主义或者“康德式的道德建构主义”转向（退缩到?!）所谓“政治自由主义”或“政治建构主义”，使得罗尔斯的政治哲学越来越近似于一种“无道德的政治”主张，因而越来越偏离了政治哲学的传统宗旨。

无独有偶，“罗尔斯的问题”同样也成为了当代（新）制度主义政治学的根本性问题。根据当今西方政治学主流学者的研究，当代制度主义政治学至少呈现三种主要流派，即所谓“理性选择制度主义”、“历史制度主义”和“社会学制度主义”。三种新制度主义政治学各显千秋又相互竞争，既反映了“制度”已然成为当代西方政治学的中心议题，也表明了围绕这一中心议题所形成的不同政治学方法路径和理论向度。“理性选择制度主义”被看作是现代制度经济学的政治学翻版，它对于政治制度的“均衡”秩序、政治行为的规则有效合理性和建构政治均衡秩序与有效合理的政治行为规则之合法程序的严密分析和推理，被视为对当代政治学做出的最大理论贡献。然而，它所坚持的方法论个体主义和效率最大化政治行为策略，却被看作是未能超脱制度经济学实用主义局限的显证而受到质疑。“历史制度主义”对“隐型的”、“非正式的”制度——诸如传统、风俗、惯例、甚至某种典型化的历史经验或事件——的持续作用和政治约束意义（即“路径依赖”）的关注，以及它所惯于采用的历史案例分析和连续性的经验叙述方法，被广泛誉为行之有效的政治学研究路径和值得珍视的理论成就，然则，它似乎缺少对制度创新的动力学分析和严密的政治建构主义的论理证成，这又多少使人们对之抱有某种程度的非现实主义政治的理论疑惑。

与之类似，“社会学制度主义”对“非正式制度”和社会文化心理要素——诸如社群风俗习惯、群体信仰、社会心理和道德等等——的洞见，以及它所惯于采用的地方性个案研究和定量分析方法，同样受到人们的推崇。可是，对社会文化心理要素和地方性政治生活经验的过度偏

罗尔斯的这一理论变化是否是一种理论退却，学界有不同的看法。我本人曾经也持否定的看法，但如今看来值得反思。

我所谓的“罗尔斯问题”具有双重含义：既指罗尔斯正义理论给当代社会（尤其是政治社会）所提出的具有重大时代意义的问题——如何实现现代社会的公平和正义？也指由罗尔斯的正义提问所引发的一系列理论问题，亦即罗尔斯问题的问题。质言之，罗尔斯问题的问题之要害，正是政治与道德的相关性问题，有时我也将之概括为政治伦理问题。参见万俊人：《罗尔斯问题》，《求是学刊》2007年第1期。

参见何俊志、任军锋、朱德米编译：《新制度主义政治学译文精选》，天津：天津人民出版社，2007年。该书是我近期读到的最好的一部西方政治学理论的主题研究文集，选编内容先进、编排合理，具有经典文本的学术价值。编译者为本书所写的“导论”亦简明扼要，值得推荐。

重,又使得人们担心“社会学制度主义”存在着一种把“国家”混同于“社会”、把政治“制度”混同于社会“文化”的危险。如此等等。当代新制度主义政治学的诸家竞争和各派差别虽然林林总总,但其中的焦点之一,显然还是如何处理政治与诸如道德伦理的社会文化价值观念之间的关联问题,这恰恰也是当代政治哲学难以可能的困局和结症所在。

二、问题:政治与道德之间

自亚里士多德以降,“政治哲学”一直被视之为哲学的一个分支。按照亚里士多德的解释,政治关乎城邦—国家这一“最崇高、最有权威、并且包含了一切其他共同体的共同体,所追求的一定是至善。”因此,城邦高于个人,政治共同体的大善优先于个体的美德之善,而以“至善”为根本目的的政治哲学必定是同城邦—国家的政治生活和政治美德直接关联的。同样,施特劳斯也明确界定:“政治哲学因此被理解为哲学的一个分支。由是,政治哲学力图以关于政治事务之本性的知识来取代人们关于政治事务之本性的常见。”由于政治事务与生俱来便具有赞同与反对、选择与否认、赞扬与谴责的本性,所以,政治事务本质上不可能是价值中立的,人们必定根据善或者恶、正义或者不义的价值标准,对政治事务做出自己严肃的判断和决定。因此更全面地说,“政治哲学既力求探知政治事务的本性,又力求探知[政治事务的]正当、善和政治秩序。”施特劳斯对“政治哲学”的定义兼及了“政治事务之本性”的知识理解和“政治事务之正当、善和政治秩序”的政治伦理评价。正是从这种“知识与价值”统一的、“整全式的”理论视角和政治伦理立场出发,施特劳斯才断定,马基雅维利的“权力政治学”作为“现代性三次浪潮”的第一波,已然颠覆了西方古典政治哲学的基本图式,从而最终使得政治哲学在“现代性”的视阈中再难找到自己的容身之地。

根据施特劳斯的分析,无论是马基雅维利主义用权力剥离政治的道德内涵,还是现代实证主义哲学的“事实—价值两分”之单纯自然科学主义思维模式对政治问题的“价值中立性”追求,都使得政治哲学在现代文化和哲学的思想环境中,失去了目的性价值的根基和政治伦理的正当性辩护。而在大多数西方主流思想家、尤其是西方新、老自由主义者看来,在现代民主政治和多元文化的条件下,“政治中立”是唯一可行的民主政治方向。也就是说,政治只有超脱道德伦理、甚至一切差异性的文化价值观念的纠缠,才能确保其在多元文化、多种社会共同体和

参见何俊志、任军锋、朱德米编译:《新制度主义政治学译文精选》。编译者在“导论”中指出,有关当代新制度主义政治学流派的划分问题本身也没有确定统一的说法,所谓“七分法”、“四分法”、“三分法”(两种)和“二分法”各持一说,未可归宗。这或许侧面表明,新制度主义政治学仍处在快速的发展过程之中。

限于本文主题和篇幅,更重要的是限于笔者对政治学前沿了解的知识局限和专业谨慎,我在此所谈到的新制度主义政治学概况,只能是走马观花式的“管窥”而已,权作本文主题论说的一个必要参照。所述失当之处,敬请方家批评指正。

亚里士多德:《政治学》第1卷,1252b,1—5,苗田田主编:《亚里士多德全集》第9卷,北京:中国人民大学出版社,1994年。

这种从政治伦理的视角来理解政治和作为政治共同体的国家的理路一直清晰地延伸到黑格尔这里。在《法哲学原理》一书中,他明确指出:“国家是伦理理念的实现。”(第253页)又说:“国家应是一种合理性的表现,国家是精神为自己所创造的世界,……人们必须崇敬国家,把它看作是地上神物。”(第283页)

Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, pp. 11—12.

政治组织或集团利益之间的“价值中立”，从而实现最普遍有效的政治治理和政治合法性。而达到这一目标的有效途径，只能是寻求民主社会的“公共理性”，在理论上则是寻求普遍理性主义的政治规范和“政治的正义”秩序。这一点正是当代政治哲学和社会伦理学家罗尔斯的“政治自由主义”的核心理念。

很显然，现代自由主义政治思想家所说的“价值中立”，并非是指政治的非价值立场，恰恰相反，它是为了确保政治自身的价值及其普遍有效性，而主张政治价值超越于包括道德伦理、宗教和其他一切非政治文化价值之外的独立性。罗尔斯说：“政治自由主义的问题是：一个由自由而平等的公民——他们因各种合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生了深刻的分化——所组成的稳定而公正的社会之长治久安如何可能？这是一个政治的正义问题，而不是一个关于至善的问题。”因此，罗尔斯认为，在现代民主政治和文化多元论的社会条件下，作为其“政治自由主义”核心理念的“公平正义”只能是“政治的正义”，因而也必须超脱一切道德价值或宗教价值，寻求其政治的“中立性”立场。

如果政治仅仅被理解为政治权力或政治手段问题，而与正当或不当、善或恶、正义或不义、良序或无序、崇高、至善等政治伦理问题和政治家的政治道德问题全然无涉，那么，政治问题是否还能作为哲学问题来予以讨论？或者说，哲学是否还能够合法地仅仅是在知识社会学的意义上谈论政治问题？当然也就是成为一个自然而然的理论疑问了。

历史的经验教训还表明，若缺少政治伦理的价值向度，或者过度强调现代民主政治的“价值中立”或“价值无涉”——这两个概念的核心要义是政治的“道德无涉”或“无道德的政治”诉求，政治的正当合法性就成为问题。具体地说，政治的“合法”与政治的“正当”有时并不自然合一。希特勒的上台至少是具有所谓“民主政治”之程序合法性（民选合法性）的，但却不具有其政治的正当性。类似的分离现象有时也会表现为，在政治上具有相当政治伦理正当性的行为或事件，同样也可能不具备必要的政治合法性。政治正当与政治合法之间的这种可能的分离和矛盾，恰恰证明了一种“无道德的政治”实际上可能是非常危险的。如果我们严肃地考虑康德关于“道德的政治家”与“政治的道德家”的深刻分析，就更容易理解这一理论判断了。

因此，政治与哲学的现代分离，其实质是政治与道德的分离，用施特劳斯的学说，就是政治与政治美德或政治的策略技术与政治的目的性价值的分离。它意味着政治无需再像康德和黑

参见罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，上海：译林出版社，2000年。

罗尔斯：《政治自由主义》，第13页。另参见第5、16、17、25、26、33页等处。

比如，中国古代传统的政治道德化实践，常常产生此类现象，这是一个值得现代政治哲学深刻反思的重要议题。当然，学界对此仍有不同的看法。我本人也并不认为中国传统的道德化政治范式就一定缺乏其历史的合法性。问题在于，政治合法性与既有的现实合理性之间仍然是有所不同的。按照一般的概念理解，政治合法性本身包含着道德意义上的正当性含义，但是，最根本的仍然是政治程序和政治原则意义上的正当合法性。或可说，对于包括中国传统政治在内的一切传统政治事态和问题，我们既需要有历史主义的理解，也需要有历史主义的分析批评。

康德写道：“如果并没有自由以及以自由为基础的道德法则的存在，而是一切发生的或可能发生事情都仅仅只是大自然的机械作用；那么政治（作为利用这种作用来治理人的艺术）就完全是实践的智慧，而权利概念就是一种空洞的想法了。但是假如还发现绝对有必要把权利概念和政治结合起来，甚至于还得把它提高为政治的限定条件，那么就必须承认这二者的可结合性。我们虽然很能想象一位道德的政治家，也就是说一个这样地采用国家智虑的原则使之能够与道德共同存在的人；但却不能想象一位政治的道德家，即一个这样地为自己铸造一种道德从而使之有利于政治家的好处的人。”参见康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1996年，第131—132页。着重号系原作者所加。

格尔所说的那样“效忠”于道德；意味着政治可以成为一种纯粹技术化、工具化的公共管理技术或治理策略；意味着政治事务和政治家自身无需再受任何道德伦理的规范约束；最终当然也意味着政治可以不再需要哲学，而只需要诸如政治学、政治理论、政治思想、甚至公共行政管理科学的学术支持。

这样，我们就面临两种选择：如果我们承认政治关乎人类政治共同体的根本，并且，政治共同体仍然是亚里士多德意义上“最崇高、最有权威、并且包含了一切其他共同体的共同体，所追求的一定是至善”，那么，我们就很难轻易地认同“无道德的政治”或者“政治的价值（道德）中立”；反之，如果我们接受诸如哈耶克、诺齐克等激进自由主义思想家的政治哲学和国家观念，把“国家”仅看作一个“守夜者”式的公众利益的看护者或“牧羊人”，即所谓的“最小国家”，那么，所谓“政治中立”和“无道德的政治”就是一个不言而喻的理论结论。

然而，作为一个政治共同体，国家或政治社会可能是一个毫无价值目标和道德关切的社会组织吗？按照近代西方社会契约论的通行解释，人类之所以要建立国家和社会，其基本目的至少有两个：其一是安宁或者安全；其二是幸福或者福利。人们对“自然状态”及其生存条件的清醒意识，促使他们努力摆脱“自然状态”，进入“社会状态”。因为在“自然状态”下，人们只能孤立地面对极端险恶的生存条件和环境、极为有限的生存资源和各自极端有限的资源获取能力。“自然状态”的生存和行动方式既无法建立人类生活所必需的基本秩序，确保其生活的安定，也无法提高人类活动的效率，进而提升其生活福利。与之相反，“社会（生活）状态”恰好是实现这两大目标的最佳方式，也是唯一可行的方式。组建社会或国家一类的政治共同体，不仅可以建立人类共同生活所必需的基本秩序，确保所有人生活和行为的安全有序，而且在资源短缺和条件有限的情况下，实现有效的社会分工和物质交易，大大提高人类生活的基本物质条件和水平，实现人类生活幸福的根本目标。显而易见，国家或人类政治社会共同体的建构本身是有明确价值目标的。正义或良序与效率或福利是人类脱离“自然（生存）状态”、进入“社会（生活）状态”的两个最基本也最重要的价值目的，舍此，人类建立国家和社会的政治行为本身就无法获得充分有效的解释。

近代以来，西方政治思想家不再关心国家或政治社会的目的性价值的一个重要原因是，现代社会的公共转型及其日趋强势，极大地左右了人们对现代政治生活和政治事务之本性与意义的理解，以至于现代人关于自身生活和生活事务的任何讨论及其话语都不得不严格地限于“公”与“私”的分界前提之下，置于该分界所划定的特定语境之中。不可否认，现代生活世界的确发生了或者仍在发生着这种日趋强劲的社会生活的公共转型，公共生活领域日趋扩展和强化，而私人生活领域则日趋萎缩和弱化；同样不可否认的是，生活世界公共化的趋势也迫使包括哲学在内的几乎所有人文社会科学理论越来越聚焦于社会生活的公共领域和公共问题，以至于私人生活领域及其事件越来越被当作纯粹的“私人事务”而难以得到应有的理论关注和探究。

社会生活的公共化或公共生活领域的根本特征，在于其“公共性”即公开或开放、透明、共享和中介化。具体说来，“公共性”就是指公共领域的一切事务及其处理方式，都必须面向社会全体成员公开，面向社会全体成员的自由言论开放讨论，使其公共决策尽可能合乎公共理性，达到科学决策和透明实施，并使全体社会成员尽可能地跨越各自见解的差异，达成合理共识。在此基础上，最终建立公正的社会基本原则、制度和行为规范系统，实现公共社会的稳定、正

Cf. Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

另参见罗伯特·诺齐克：《无政府、国家、乌托邦》，何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，1991年。

义和良序发展。因此，这里所说的“中介化”就是指建立社会公共行为之规范约束体系的制度化或秩序化。

现代社会公共生活领域的急剧扩张内在地要求其公共秩序的高度制度化，这一点的确是毋庸置疑的。而且，社会生活的公共化程度越高，相应地，对制度化的程度要求也就越高，二者之间相辅相成。正是由于这种公共扩张的趋势，促使现代社会越来越依赖于系统严密的政治和法律等“显性的”或“硬性的”基本制度规范，而诸如社会风俗礼仪和道德伦理一类的“隐性”或“软性”规范的功能和效用则不断降低，至少在社会公共生活领域里是如此，尽管当代新制度主义政治学仍然保留着对各种“非正式制度”的应有关注。

需要特别指出的是，现代人和现代社会对“制度”或者广义的社会行为规范体系的理解，也不再只是消极被动的，而是积极主动的，因此我们似乎不能简单地说，现代人和现代社会已然存在一种“制度依赖”。现代制度经济学的先驱康芒斯在其《制度经济学》中极为深刻的指出，制度简单地说就是“集体行动控制个体行动”，由此推出的一个更为完整的定义则是“集体行动控制、解放和扩张个体行动。”这一切都表明，现代人有了前人所不能企及的行动能力和行动范围，现代人的自然行动能力和能量不仅没有因为社会公共制度和其他社会公共规范系统而受到制约，反而因此而得到了空前的提高和增长。

然而，制度或者法制是现代政治的基础。制度或者法制本身的公共性特征，使得现代政治不得不逐渐远离道德，越来越亲近甚或依赖法律。法律或者一切根本性的社会政治制度都只能建立在社会公共理性——作为达成社会契约的基础——之上，而不能建立在任何哪怕是最杰出优秀的个体或者群体之行为理由或政治权威的基础之上。按照罗尔斯的分析，任何个人或群体的行为“理由”都只可能是特殊主义或地域主义的，因而不可能成为普遍有效的“公共理性”即“公共理由”。针对当代共同体主义（“the communitarianism”一译“社群主义”）思想家关于自由主义剥夺了公民个体作为人格主体所必然依附的文化传统和共同体价值认同的理论指控，罗尔斯强调指出，正因为每一个公民个体都难免带有其独特的文化传统因袭、特殊共同体或者政治党派的价值认同、甚至是各不相同的宗教信仰，所以，社会在建构其基本正义原则和基本制度体系时，才需要特别注意避免这类差异多样的个体性文化价值观念和宗教信仰的特殊影响，在一种类似“无知之幕”的遮蔽下，超脱他们各自的道德文化和宗教差异，在寻求“重叠共识”（“overlapping consensus”）的基础上，基于社会的“公共理性”来建构其基本的政治正义原则和基本制度体系。

因此，在罗尔斯和现代自由主义思想家看来，现代民主政治的“制度依赖”——与传统社会的非民主或反民主政治的“政治美德依赖”或“政治伦理依赖”相对照——注定了其“价值中立”或“无道德政治”的根本特质。简言之，现代政治与道德伦理的决裂乃是其制度化特征的内在要求和必然结果。这样，我们就不得不面对这样一种理论两难困境：一方面，现代政治要摆脱技术工具主义的官僚体制化困局，重新找回人类政治生活的真实目的和内在价值意义，从而使其政治实践不再只是一种权力游戏或治理技术；另一方面，现代政治的“制度依赖”又必须保持其“道德（价值）中立性”，避免道德文化等“不可普遍化”因素的干扰，而失却道德伦理和文化价值的意义支撑，政治又难以在其根本目的的层面上证成其正当合法性。这的确是一个“现代性”的政治哲学难题。

参见康芒斯：《制度经济学》上卷，于树生译，北京：商务印书馆，1997年，第92、87、90、91页。

参见罗尔斯：《政治自由主义》。

三、一种尝试性解答：关于政治如何进入哲学

如果说，现代政治的“制度依赖”注定了这种政治与道德的两分后果，那么，重建现代政治哲学的根本出路，似乎就是弥合现代政治与道德伦理之间日益扩大的裂缝，使现代政治重新进入哲学，摆脱其日趋技术化、工具化所造成的理论困境。因为仅仅保持一种技术或工具的合理性，并不足以证成政治哲学的正当合法性。也就是说，政治哲学的正当合法性证明最终需要一种目的合理性的价值支撑。然而，现代政治的一种主流观点却认为，既然现代政治的“制度依赖”注定了现代政治与道德伦理之间的必然分离，那么，任何企图弥合两者之间分离界限的企图不仅毫不可取，而且断无可能。

我们似乎找到了理解和建构现代中国民主政治的关键：社会法制和国家基本制度（尤其是政治制度）的创建。然而，我们又似乎并没有真正理解和把握好如何科学地认识、把握和建构社会法制和国家的基本政治制度的关键。制度本身、制度（实践运作）之中和制度背后究竟意味着什么？是否还隐含着一些没有被我们充分认识和理解的东西？这些问题或许不只是需要我们进一步思考的问题，而且很可能也是整个现代政治哲学需要重新认识和思考的深层课题！

我们首先必须明白的是，如同任何社会“公共物品”一样，社会制度本身也是“人为的产物”。因此，在我们讨论制度问题之前，需要形成一种人类的哲学自觉——“自知其无知”：人类的任何知识都只能是有限知识，包括我们对社会政治制度和政治生活的知识。因此，作为一种特殊的“人为的产物”，社会制度及其建构只能是基于我们对现实社会生活的有限认识、基于我们自身独特的文明和文化背景，以及基于我们已有的政治生活经验和所能获得的其他社会或国家的政治生活信息，在反复探索、反复博弈、反复试验的过程中逐步建立起来的。没有上帝或者全知全能的政治圣贤给我们设计一套万世不变、放之四海皆准的社会制度图式，也没有一套适合于人类所有国家或社会、适应于所有时代的社会制度蓝图。人类知识的有限性至少意味着两个相关的方面：一方面是人类对外部世界和自身生活世界的认识永远难以达至终极真理；另一方面是我们自身总是处在某一特殊的历史阶段和具体的社会文明与文化环境之中，因而我们对包括政治制度在内的所有对象的认识总是具体语境中的、阶段性或历史性的。

西方近代以来的社会契约理论关于国家和社会产生的基本解释，只是对人类社会政治生活的一般预设性解释，而不是关于人类社会政治生活的全部真理。即使我们确认民主政治是现代政治的基本发展方向，也必须明确，不可能存在任何普遍一律的现代民主政治模式；相反，不同国家或地区的社会政治、经济、文化等条件的差异多样并没有随着经济全球化时代的到来而真正消解，不同“民族—国家”、地区的不同政治文化传统和政治意识形态，都会影响到他们对民主政治的切身理解和政治实践，从而不可避免地形成各种不同的民主政治模式和发展道路。进而，即便是就一般的民主政治理念而言，人类按照民主政治的理想所选择、设计并最终创立的民主政治制度系统也不可能只是一种单纯寻求政治治理技术合理性的过程，它必定同人们的社会政治理想相联系；必定同人们共同分享的政治目的直接关联；必定同人们政治选择的环境、条件和政治建构的实际可能直接相关；甚至更重要的是，必定同特定政治社会中公民的政治认知水平、政治素质和公民美德状况息息相关。

由此可见，制度、尤其是政治制度本身既非天然生成之物，亦非既定一律的社会架构模式，而是一个充满“变数”的“人为”选择、设计和建构过程。这不仅意味着任何社会制度都只能是人类社会政治实践的具体的历史产物，因而永远都处在开放的、有待改进和完善的过程之中；

而且意味着制度即使是政治制度也绝非是纯粹的社会博弈或利益权衡的权宜之计，它同时也是蕴涵着特定社会政治理想和目的的社会价值选择的结果。正是在这里，我们发现了政治哲学的最初起源：即人类为什么要建立社会和国家？人类组建社会和国家根本政治目的是什么？西方社会契约论基于一种现实主义的政治立场，将正义秩序或安全稳定与效率或福利解释为人类组建社会和国家两大基本目的。作为当代欧美新自由主义政治哲学的代表人物的罗尔斯也坚持认为，“正义感”（基于对正义的两个基本原则的认同和尊重所养成的公民道德感）和“善观念”（基于普遍价值目的所形成的公民自身的道德价值观念）仍然是正义的“良序社会”或民主国家所必需的两种基本政治美德。由此我们可以推断：政治（包括现代民主政治）并不因为其“制度依赖”或政治制度资源——无论有多么充分——便可以全然抛开社会政治美德等文化价值资源而卓然独立地存在和运作。因此，所谓政治与道德的截然两分并不真实可信，因而政治与哲学的亲缘关系并未断裂，也根本无法截然分裂。

制度无疑是对社会公民之公共行为的严格规范。但是，仅仅指出这一点并不足以使我们完全理解制度的规范功能、效应和意义。我们需要进一步追问：制度是如何发挥其规范作用的？其规范效应是否仅仅取决于制度本身的合理性？人们在公共生活领域里遵循制度的规范和约束，是出于对制度惩罚或行为成本的算计考量，还是基于行为主体对制度所体现的社会政治理想或目的的价值认同所表现出来的道德自律？

政治哲学的探究不能停留在制度的选择、设计和建构层面，还要深究制度的实际运作过程，研究处在制度约束之中的人的行为动机和行为效果。制度的运作效率取决于两个基本要素：一是制度选择、设计和安排的正当合理性程度；二是操作制度运行的公共管理部门和管理者的公共权力行为的正当合法性程度。就第一个要素而言，不仅涉及制度选择、设计和安排的社会客观条件和环境，包括社会的政治、经济、文化条件和环境，比如，社会的政治自由程度、公共理性程度、制度创新的资源供应、社会公民的政治参与、政治责任和政治美德状况，以及特别重要的是制度选择、设计和安排与社会政治生活实践要求的契合程度，等等；还包括制度选择、设计和建构所必须考量的自然环境和自然条件，诸如：国民人口、气候、地缘地理、种族构成等。就第二个要素而论，具有关键意义的是公共管理部门和公共管理者的“施政行为”和“制度示范”问题。制度本身并不能自发地发挥其规范约束功能，它需要专门的公共权力机构、政治职能部门和政治当权者或管理者的实际操作，并通过他们的施政行为来体现制度的政治合法性、正当合理性和政治权威性。制度的政治合法性、正当合理性程度越高，所展现的政治权威就越高，制度系统所产生的规范约束力也就越持久高效。

公共权力机构或管理部门及公共管理者是社会公民的权利让渡的托管者与操作者。公民的权利让渡（部分的而非全部的）是公共权力的来源和基础，也是公共权力正当有效实施的责任来源。公共权力部门的管理者或当权者并没有专断的权力，只有代表人民合法正当地行使这些权力的政治职责。所谓“主权在民”，所谓“一切权力属于人民”，所谓“为人民服务”等所表达的根本旨意正在于此。因此，公共政府部门或权力机构和公共管理者或当权者必须（而非只是应该）比普通的社会公民承担更多更大的社会政治责任，更应该模范地遵循制度的规范，维护社会制度的正当和正常的运行，并通过他们所掌握的政治资源尽可能地推进制度的完善，增强制度的公共示范性、公信度和约束力。而任何权力的滥用和权力腐败都将损害制度的公共示

对此，当代新制度主义政治学、尤其是“理性选择制度主义”学派都或多或少有所涉猎，但尚缺乏明确和明细分解。参见何俊志、任军锋、朱德米编译：《新制度主义政治学译文精选》。

范性、公信度和约束力。

处在制度之中的人有两类：一类是前述的公共权力的管理者或当权派；另一类是全体社会公民，包括那些社会公共权力管理者（或当权者）和普通的社会公民。前文已经分析了第一类“制度中人”，现在讨论第二类“制度中人”。所有社会公民的公共行为都不能超越公共制度系统的合法规范和正当约束，反过来说，社会基本制度对于社会公民之公共行为的约束是绝对的、普遍有效的，不得有任何例外。但即使是在比较健全的民主政治社会里，也并不是每一个社会公民都能在同等程度上认同、接受并遵守社会制度体系的规范约束。这不单单是因为公民在政治认知水平、政治认同程度、政治美德品质的优劣、政治觉悟的高低或政治行动的自觉程度等方面互有差异，甚至是巨大的差别，而且（依据慈继伟教授的最新研究）由于承诺遵守制度约束必定是有行为成本和代价的，公民个体的自我意识、甚至是自利心理对其行为本身具有不可忽视的动机驱动力量，因而，他们承诺遵守制度规范的行为动机并非是无条件的。换句话说，人们承诺遵守社会制度的规范约束，当且仅当其他人也如此这般行动，这种公民责任的承诺才是可预期的。慈继伟教授将之称作“正义的两面性”：即正义要求的无条件性和人们行正义之举的行为动机的有条件性。

可以同“正义的两面性”相类比的是，制度规范的无条件性与作为“制度中人”的公民个体对制度规范的承诺之行为动机的有条件性，同样也构成了类似的“两面性”张力。也恰恰是从这种“两面性”的张力中，我们发现了公民政治美德的重要意义：当我们断定制度的规范约束效应不仅取决于制度本身的选择、设计、安排和操作之正当合理性程度，而且取决于制度操作者和制度约束对象即社会公民的政治美德或公民美德时，实际上是指社会公民（包括作为公共管理者和当权者的政府公务人员）认同、承诺和履行制度规范的主体行为动机以及蕴藏在他们身上的道德资源和道德能量。

现代道德心理学的研究表明，人们承诺和履行既定的社会制度规范和伦理规范的行为动机具有多层次多向度的差异，一如现代心理学家马斯洛的“需求层次说”所揭示的那样。人们可能出于不同的行为动机，承诺、履行相同的制度规范和伦理规范，而动机之不同则必定导致不同的社会效果。制度规范的效应对其规范对象之主体行为动机的依赖关系，反映了公民个体的政治美德和基本道德的修养水平乃是确保制度规范普遍、持续发挥其规范约束效应的主体基础，更是制度规范可能高效运作的必要主体条件。换句话说，仅仅确保制度设计、制度安排和制度操作的正当合理还只是确保制度规范效应的必要条件，而非充分必要条件，后者的有效供应有赖于公民个体的主体行为动机能量，而这恰恰只能通过培养和提升公民的政治美德及一般道德水平才能产生。自启蒙运动以来，几乎所有的西方政治哲学家和政治领袖都看到了这一点，只是他们在面对如何确保政治及其实践的客观公正（即所谓“政治中立”）立场这一问题时，才对是否继续坚持政治哲学的政治伦理传统产生诸多困惑、动摇、甚至激进的立场改变。

在重新审视政治与道德之间的相关性或无相关性问题时，我们还需要认真考察一个“文化政治”的议题：政治制度的背后是否还有需要给予政治哲学考量的相关因素？而对这一议题的合理解释与说明将是现代政治得以重新进入哲学或者政治哲学得以可能的重要依据。

前所述，任何制度或者规范都是“人为的产物”。因此，作为一种独特的“人为产物”，

Cf. Jiwei Ci, *The Two Faces of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006. 参见慈继伟译：《正义的两面性》，北京：三联书店，2001年。该书的中文版是根据其英文初稿编译而成的，内容与后来在美国哈佛大学出版社出版的英文版相比，要简明一些，内容亦有相当的省略。

制度的建立必然高度依赖于诸多“人的因素”和“人为的因素”。人类的社会制度发明也同其劳动工具等技术发明一样，有着明确的价值目的。两者不尽相同的是，如果说劳动工具等技术发明的基本目的在于通过直接提高人类劳动的价值效率和效益，满足人类追求幸福生活的需要，那么社会制度发明的基本目的则不仅在于创造和提高人类自身的社会管理技术和效率，而且还在于通过建构公正有序的社会生活秩序，实现人类追求幸福生活的根本目的。因此，公正良好的社会政治秩序与高效的社会生活价值始终是人类社会进行制度选择、设计、安排和实施制度创新两个根本的政治目标。

然而，人类不能凭空进行社会制度的选择和设计，任何社会制度的选择和设计都不可能超越人们生活于其间其时的独特环境和条件。这种制度建构环境既包括特定的社会文明或文化环境，也包括特定的自然地缘环境，甚至还包括诸如“气候”、“土壤”、“人口”、种族生活特性和人种等天然环境；而这种制度建构条件也同样既包括特定的社会历史和文化条件，也包括诸如种族、人种等自然条件。西方政治哲学依据社会契约理论从一种消极的自然人性论假设出发，设想并解释了人类如何从“自然状态”向“社会状态”的根本转型，进而设制和解释了人类社会制度建构的一般进路，也就是从人的自然权利（亦即“天赋权利”）到社会公共“政治权力”的演化过程：通过参与社会合作的所有成员的权利让渡，形成社会的公共政治权力和代理行使这种政治权力的公共权力机构或管理部门。进而，遵循这种古典的社会契约论思路，人们推出了国家分配和管理这种公共政治权力的基本政治制度设置。

稍加分析便不难看出，西方古典社会契约论对国家政治（权力）或“政治社会”（洛克语）的起源的解释，及其对国家政治（权力）制度的原初设想，都是有其深厚的哲学基础的。这种政治哲学的基础简单地说就是一种消极的自然人性论，用中国哲学的话语来说，就是预设人性本恶，并由此推论出国家政治（权力）也是一种必要的恶，因此必须寻求其内在制约机制。然而，从19世纪开始，西方政治思想家和政治哲学家开始不断反省这一政治哲学的基础理论，两次“世界大战”后这种反省日见深刻。比如说，从托克维尔的“以社会制约权力”的主张到罗尔斯的“利益无涉”和两种公民美德（即“正义感”和“善观念”）理论，就极大地改变了西方古典社会契约论政治哲学的基本假设，给予了国家政治权力和政治制度更为积极的解释和论证，即“社会”和“公民美德”都是一种政治伦理资源，甚至是一种政治的善。“以社会制约权力”或者基于“利益无涉”所达成的基本正义原则和政治共识，都或多或少地暗含着一种新的政治哲学基础：以善制恶，社会和公民的基本权利优先于国家或政府的政治权力。

需要进一步探究的是，社会何以为善？公民的基本权利优先于国家或政府的政治权力的价值秩序预制，是否是一种政治伦理的价值秩序预制，而非一种纯粹的政治价值或“政治正义”的价值秩序预制？这是罗尔斯的“政治自由主义”所留下的政治哲学问题，也是我们透过严密的制度之网，去解开制度背后的“文化政治”奥秘的重要路径。由此我们可以发现，关于制度的政治伦理和政治美德的考量至少需要基于这样四个基本的“文化政治”事实：

其一，人类用以建构较优政治制度的基本资源，主要来源于公民和公民社会群体所具有的深厚的政治美德和政治伦理资源。在某种意义上我们可以说，无论是国家政治秩序的良好建构还是社会公共福利目的的有效实现，都必须首先依赖于公民和公民社会群体的政治美德。

参见孟德斯鸠：《论法的精神》上册第3卷，张雁深译，北京：商务印书馆，1982年。

参见托克维尔：《论美国的民主》上卷，董果良译，北京：商务印书馆，1996年；罗尔斯：《正义论》（何怀宏等译，北京：中国社会科学出版社，1988年）及《政治自由主义》等。

其二，无论社会制度规范的设计多么健全合理，其效力最终都取决于公民的政治美德资源。正如麦金太尔所说：“……美德与法律还有另一种至关重要的联系，因为只有那些拥有正义美德的人才有可能知道如何运用法律。”遵循麦金太尔的这一理路，我们可以进一步推论说，只有对于那些本身具备政治美德的公民来说，制度或者法律和政治规范才会产生积极的政治效应，而对于那些本身不具备基本政治美德的人来说，即便是健全优良的制度规范也只能被视为政治强制、甚至是政治压迫，因而，政治制度对于他们的规范效用即使有也是消极的，因而难以长久保持较高的“合理期待”。

其三，人们在选择、设计、安排、建构和运作社会基本制度——政治的、经济的和文化的制度——时，都不可避免地掺入他们自身的文化传统因素和个人道德因素，虽然公民个体之间各不相同的人生观和价值观，最终都难以成为政治社会“可普遍化的”的基本政治原则，因而也难以成为社会制度建构的基本元素。但是，只要我们承认公民的共享意愿最终必定对国家政治产生或多或少的影响，上述“文化政治”因素对制度建构的影响也就难以根本消除。也就是说，社会政治制度的选择、设计、安排、建构和实际运作过程绝非一种纯粹的政治技术合理化的过程，同时也必定是一个不断寻求并达成社会公共意愿表达和公民目的共享的“合目的性”过程。至于不同的“民族—国家”之文化历史传统、独特的生活习惯和生活方式，乃至独特的民族性格和社会心理等复杂微妙的社会文化因素对政治制度建构的影响，就更为深远和复杂了。

其四也是最后一个必须考量的基本“文化事实”是，当我们把政治制度规范看作是对全体公民之公共政治行为的合法期待和普遍要求时，常常容易忽略另一个同样重要的方面：公民在忠实承诺他们作为国家公民之不可卸脱的政治（公民）义务时，同样也享有他们不可剥夺的公民权利，这一神圣的基本权利使他们同样有足够的理由对公共权力部门和当权者或公共管理者提出他们自己的“正当期待”。而值得特别关注的是，无论是从古今中外的政治发展史来看，还是从政治哲学的理论立场上来看，公民对公共权力机构（政府）和公共管理者或当权者的这种“正当期待”，从来就不只是单纯政治技术的，而是带有明确政治目的和政治伦理要求的。具体地说，公民不仅期待和要求他们通过民主合法的程序选举产生的民主政府和政府官员能够合法合理地履行其政治职责，确保国家政治生活的“政治正义”和有序发展，而且还会期待和要求他们具有较高的——与一般社会群体和普通公民相比——政治伦理资格，这是他们之所以能够被选举成为公共权力管理者和行使者的基本政治资格和政治伦理资格。他们不仅要履行普通社会群体和普通公民所应承担的基本政治义务，而且还要承担正当合法地管理和使用公共权力的政治职责，承担公共制度示范的政治伦理义务。无论现代民主政治如何发展，我们都有足够的理由提出这样的问题：为什么公民和公民社会不能要求他们的政府和政府管理者做得好一些、更好一些？难道公民和公民社会对政府和政府官员的政治期待只能停留在“守夜者”或“牧羊人”的政治技术层面？若果真如此，国家作为一个“崇高的”政治共同体的政治目的是否过于“底线”？难道现代民主政治真的无法与政治“完善主义”（perfectionism）兼容吗？这些问题都不仅仅是政治的，而且首先是、且根本上是政治哲学的。

（责任编辑：柯锦华）

麦金太尔：《追寻美德》，宋继杰译，上海：译林出版社，2003年，第192页。

在此借用当代新制度经济学的“合理期待”术语，用以表达制度规范的社会政治效用。

参见 Cf. Joseph Chan, "Legitimacy, Unanimity and Perfectionism," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, no. 1 (Winter 2000), pp. 5—42.

ABSTRACTS

(1) The Paradigm for Research on Marxist Philosophy in Contemporary China

Wang Xinyan · 4 ·

The sinicization of Marxist philosophy as a paradigm for research on Marxist philosophy in contemporary China represents the inherent demand of Marxist philosophy and the objective requirement of social development in modern China, and serves as a significant guarantee for the healthy development of research on Marxist philosophy in this country. If it can be said that during the three decades after the foundation of the People's Republic of China there once prevailed a "textbook paradigm," followed by a "reformed-textbook paradigm" in the 1980s, then no unified paradigm can be detected since the 1990s in research on Marxist philosophy in China. To really take sinicization of Marxist philosophy as a paradigm, we must oppose various dogmatisms, rectify misunderstandings of the nature of this sinicization, and give it a correct academic orientation, as well as clarify the important distinction between the sinicization of Marxist philosophy as a paradigm and as a field.

(2) How Can Politics Enter Philosophy?

Wan Junren · 16 ·

The deep crisis of modern political philosophy is caused by the separation of politics from philosophy brought about by the unilateral understanding of the public nature of modern political life and the "pursuit of scientific cognitivism" in modern philosophy itself. Essentially, the separation of politics from philosophy is the separation of politics from morality. However, the justification of politics per se needs the support of both technical rationality and teleological values, and political ethics and virtues have always been the necessary conditions for the justification of political ends as well as the internal subjective foundation of a well-ordered society based on political institutions and the resources of political ethics. Therefore, politics cannot actually be separated from philosophy, since politics can never be reduced to the technology of political governance; it always needs and has in fact been getting the internal support of political ethics. Through the three dimensions of institutions (i. e., what do institutions per se mean? How do people act in institutions? And what's behind institutions?), it is not difficult for us to find an access point for politics to enter or re-enter philosophy and thereby find one or more possible approaches to the reconstruction of modern political philosophy.

(3) The Concept of Citizen in Kant's Philosophy of Law

Han Shuifa · 29 ·

Citizen (Bürger) is a core concept in Kant's philosophy of law. It is discussed by Kant in three distinct contexts, and accordingly has three different implications: the citizen as defined by

· 402·