

西方文化价值与政治发展

林 曦^{*}

一、导 言

西方文化价值,有其特定的时空语境和意蕴,它指的是在西方社会所具有的文化价值观和理念,是西方社会在其历史发展过程中,通过集体生活方式所积淀和传承下来的特定行为模式、态度、判断和评价取向。为此,我们探讨其价值观的目的在于从思想文化比较的角度,深入思考中国政治现代化的理论课题,为建构和阐发我们自己的政治发展价值体系和哲学理论学说提供文化比较视野。本文聚焦于政治层面上的西方文化价值,涉及如何把人组织起来、让大家参与集体决议并付诸行动,以期实现某个特定的共同目标。本文所讨论的政治发展,指的是从亚里士多德“人乃是政治动物”这一定义出发,通过一系列的制度安排和设计,能够让个体在共同体的生活中更好、更加充分地表达和阐述自己关于共同体目标和利益的观点,参与事关每个个体和共同体的集体决策过程。更具体而言,本文所聚焦的,是西方文化价值在政治发展这一层面的展开:历史进程中的政治发展如何体现了西方文化价值,而西方文化价值又是如何反过来推动了政治发展。为了能够让我们的讨论以一种更加清晰的结构来呈现,本文借助康德“目的—手段”论说,提出了“目的—手段—形式”的三元结构,来讨论西方文化价值和政治发展之间的关系。

每一种文化都会具备自身基本的价值观和价值理念。对于文化而言,有学

^{*} 林曦,伦敦政治经济学院博士,复旦大学社会科学高等研究院专职研究员、教授。

者认为,它代表的是某个群体的集体生活方式,该生活方式是某一个人类社会或者某几个人类社会的成员共同拥有的。在同一个文化内部,人们的行为是按照可识别的模式来展开的,也就是对于不同种类的刺激,人们会有特定的方式,在情感和思想上对这些刺激做出反应,七情六欲就是一个很好的例子,不同的文化会有不同的七情六欲的反应模式。^①而一个文化所包含的基本价值理念,指的并不是该文化如何去满足人的生物或者心理冲动及需求(比如食色^②),而是在社会层面上被创建的,也就是人为的那些需求之物(*desiderata*)。我们都需要衣食住行才能延续生命,但是,我们衣食住行的方式,却是由文化来决定的,我们在很大程度上是我们所处文化的产物,我们都是受到我们各自所处文化的约束,很多时候可能是受约束而不自知。^③我们在过生活的过程中,对于要采取何种生活方式,要满足哪些需求和欲望,要努力去达成何种大家都承认的目标和成就这些问题,我们其实是有很宽泛的可能性、选择余地,但是,我们怎么来进行选择,就反映了那些基本价值理念。

我们可以根据人类活动来对价值观进行分类,比如,有关乎“生活目标”的价值观,这个目标的核心是个体、社会制度、宗教或者其他群体;也有关乎如何使用人类能量以及现实中的资源去满足现实的需求和要求的价值观,我们可以称之为“经济和物质价值观”;对于那些关乎人与人之间关系的价值观,可称之为“社会价值观”;如果价值观是关乎把人组织起来,让大家参与集体决议并付诸行动,以期实现某个目标,那么,我们可以称之为“政治价值观”;有些价值观关乎不同体系的知识,会把某些种类的知识视为更有效,那这就是“知识论价值观”;另外,还有关乎美学、实现美的事物的价值观(“审美价值观”),以及有关乎采取行动以期更加圆满地实现这些基本价值观的一种元价值观(“行动价值观”)。因此,我们做事情的方式、看待世界的方式、权衡选择的权重比例,这就是某一个文化的价值模式,它能够让我们看到,在某个文化中,什么被认为是文明的体现。^④按

① Sherpard B. Clough, *Basic Values of Western Civilization*, New York: Columbia University Press, 1960, p.12.

② “食色,性也”,详见《孟子·告子章句上》。

③ Sherpard B. Clough, *Basic Values of Western Civilization*, New York: Columbia University Press, 1960, p.18.

④ Ibid., pp.19—20.

照这样的一个分类标准,本文所讨论的西方文化价值就是西方社会在从古至今的历史发展中积淀下来的特定生活方式和做出选择时的权重衡量思维方式,而政治发展,则是要探究在西方社会的发展过程中,人们对于“政治”这一术语的理解以及对“人如何实现在政治上的发展”这一问题的思考。为此,本文将首先探讨,在西方文化中,人们对于“政治”和“政治发展”的相关理解。

二、政治与政治发展

(一) 人作为“政治存在”的性质

亚里士多德在《政治学》的第一卷中就提到了“人天生是一种政治动物”^①,他甚至将这种政治性视为人和其他动物的区别。人必须要在城邦这样的环境里面生存,如果个人因为某种原因而脱离了城邦,那么,他的政治性就丧失了,他要么是“超人”,要么是“鄙夫”。而且,虽然其他动物也有很多具有社会性、群居性,但是人会说语言;尽管动物也会发出声音,也发展出了自己的一套“语言体系”,但是,动物所发出的声音只能表达基本的本能,而人类所使用的语言,则是可以表达思想,更重要的是表达关于利弊、善恶、正义与否等思想。^②而这些思想,构成了人们对于何为良善生活的构想,凝聚成了某种善,而城邦就是为了追求这种善而建立的共同体。^③因此,在亚里士多德看来,献身城邦事务的生活(bio politicos),这本身是一种自由的生活,可以产生美的言行。这主要是因为,政治组织是所有自由人的自由和特殊的选择,不仅仅是某种出于必要(比如维系生存)而让大家以有序的方式共处。^④

① [古希腊]亚里士多德:《亚里士多德全集·第九卷·政治学》第一卷,颜一、秦典华译,北京:中国人民大学出版社1994年版,第6页。

② 同上书,第3页。

③ 比如,亚里士多德曾论述说:“人们即便并不需要其他人的帮助,照样要追求共同的生活,共同的利益也会把他们聚集起来,各自按自己应得的一份享有美好的生活。对于一切共同体或个人来说,这是最大的目的。而且仅仅为了生存自身,人类也要生活在一起,结成政治共同体;或许是因为只要苦难的压迫不是过于沉重,单单是生活本身之中就存在着某种美好的东西。许许多多的人经历重重厄难,依然一心眷恋生存,这便是一个绝好的证明;因为生活之中本来就有一份自然的愉悦和甜蜜。”参阅同上,第三卷,第84—85页。

④ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago; London: the University of Chicago Press, 1958, pp.12—13.

阿伦特沿着亚里士多德的思路,认为政治性的两个构成部分是行动(praxis)和言说(lexis),然后才产生人类事物(ta ton anthropon pragmata)。在古希腊,设立城邦主要是为了实现两个功能。首先,是让一件普通的日常事件变成了极不寻常的事件:大家聚集在一起,出现了一个众人参与的“政治领域”,在这个领域中,通过行动和言说,个体可以为自己赢得不朽的名誉,可以让自己的身份变得独一无二,个体可以充分发挥自己的聪明才智,去说服其他人来同意自己的看法,从而影响公共决议的进程和走向;其次,政治领域保存了个人言说和行动,创造了历史,不仅仅是当代人可以一起参与政治行动,更关键的是,可以通过这样的一种集体记忆,让不同时代的人一起参与到“言语和行事的共享”这一过程中。因此,古希腊的“城邦”,其实不仅仅是物理、实体意义上、有着边界的空间,也是靠着一代代人通过言说与行动构建起来的一片集体记忆空间,大家在这个空间内聚到一起,共享这片空间,而每个人,都有机会在公众面前露面;而只有通过这种“在政治领域中的公开露面”,个体才能获得真正存在于这个世界的“真实性”。如果离开了这种参与集体记忆空间并在其中露面的维度,那么,我们对于这个世界的感知,以及存在于这个世界上的意义和痕迹,就好比个体在做梦,会失去它的“真实性”^①。

那么,从发生学的意义上来讲,这种政治性又是如何产生的呢?自然人的血肉,仅仅构成公民及其身份的生理基础,还远远不能使其被称为“公民”。我们的公民及其身份和相应的权利、义务,是发生在我们的生命被“政治化”之后。^②通过援引阿伦特和福柯,阿甘本论述了人作为政治动物的存在,本身是对“赤裸生命”的政治化过程。在阿伦特看来,言说和行动,构成了我们人作为政治动物的核心特征,也是实现人从“赤裸的生命”转变为“政治动物”的核心行动。通过词语和行为,我们把自己植入、插入人类世界中,这种植入就像是第二次新生,我们确认了自己原初生理外表这一赤裸的事实,就是我们的身体是生理性,然后变成了政治性,因为我们进入了人类

^① Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, London: the University of Chicago Press, 1958, pp.196—199.

^② Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1998, pp.119—125.

世界。^①从这一论述来看,公民其实本身指代的就是发生在人类世界、公共领域里面的身份,它已经脱离了原初的生理身体,而是一个政治身体。所以,我们脱离赤裸的生命,进入政治世界,成为一个政治意义上的公民,这就好比我们的第二次新生,是和第一次新生——自然出生——有区别的。这种“第二次新生”包含了一个激进的转型,代表了一种人为、非生理的开端,即我们进入了人类世界,或者我们借此构建出了一个由人类组成的社会世界。在这个世界中,我们的一言一行、我们的公民身份、我们所进行的社会活动和政治参与,这一系列的活动、行为、意识、心理等,可以统称为“社会事物”(res sociale),和我们借由劳动或者工作而构建出来的领域和事物有着本质的区别。在这个人类世界中,我们可以对他人揭示自己的身份,而且,我们每个人是有名有姓的存在;换言之,我们不仅是一具有机生命体,而且是在一个由人类组成的世界中有自我身份认同的个体,我们还可以努力去成为这个人类世界中的某个杰出的“人物”。这种公民身份和渴望拔尖的“心理动力”,是对我们生理身体的一个拔高、一种文化附加,可以超越我们的生理身体。^②

因此,这个政治场域、社会世界,是我们作为具有单个肉身的个体、聚集到一起之后而开创出来的一个空间,这个空间最大的特征就是“肉身间性”(intercorporeity)和“主体间性”(intersubjectivity)。这样的一种在复数身体之间产生的“间性”,远远超过两具躯体的简单叠加,这其中还发生了更为实质性的相互交叉和相互影响。在胡塞尔看来,这种“间性”最重要的一个表现,就是某个主体超越了自己,进入了另一个主体。^③“吾与汝”的两个身体并列在一起,发生了“转移、交换”(Übertragung),通过这个转移、交换,行为相互关联到一起,两个人就形成了一种相互指涉,产生了相互关联。胡塞尔认为,从我们遭遇他者的那一刻起,所有类型的行为都会涌现出来,各种情感把我们绑定在一起、形成一个

① Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago; London: the University of Chicago Press, 1958, pp.176—177.

② 相关评论,参见 Andreas Oberprantacher, “The Shimmering Phenomenon of Clandestinity: Political Phenomenology beside Appearing and Vanishing”, in Thomas Bedorf and Steffen Herrmann eds., *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, London, Routledge, 2019, pp.102—103.

③ 参阅 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921—1928. Husserliana XIV*, I. Kern ed., Den Hague: Martinus Nijhoff, 1973, s.403.

相互关联的关系,让我们的主体和他人的主体绑定在一起,这样一种意识的交汇,是主体间性共同体的基础,里面可以有不同的情感强度。^①

在胡塞尔的现象学论述中,他以单数个体的身体体验为出发点,通过“悬搁”和“还原”的方法,去探究这个世界在我们的意识中呈现的样态,这样一种方法论,最经常招致的一个怀疑,就是它是否会导致唯我论(solipsism),以及个体肉身的千差万别导致的在体验上的多样性、碎片化和缺乏统一性,这让我们如何能够进行有效的沟通?对此,胡塞尔的解决方案,就是把单数的肉身奠基在复数肉身组成的“主体间性”之上。按照胡塞尔的说法,我们在建构意义的时候,在身体上,都需要事先去接触其他人的身体。他者的身体和自然世界中的客体、对象是不一样的,不仅仅是因为他者也是具有鲜活生命的一具有机体,更重要的是,他者还是与我们相似的平等主体,同样具有体验这个世界的的能力。因此,在复数的身体相遇的时候,我们和他者就形成了一种平行的联系,这种平行的联系在我与他者之间创造出一种共同的感觉。在这个过程中,体验、感觉、意义、意识等一系列现象学的“意向对象”(noema),是在我与他者遭遇的过程中在复数的主体之间产生的,由这些复数主体共同拥有和创造的结果。正是在这个意义上,胡塞尔才论述说,存在“客观的对象、客观的内容”,它们之所以“客观”,乃是因为这些是复数的主体共同创造和共有的对象,不以单数主体的意志为转移。^②

因此,在胡塞尔看来,从“吾与汝”(I and Thou)^③的这样一个双数的主体间性里面,可以诞生出更加复杂的社会关系形式,这种社会关系囊括了更多的主体,在数量上是增多的,而且,其中的互动、交互也变得更加复杂,这种复杂性,挑战了“唯我论”“自我中心论”以及笛卡尔的“身心二元论”。在笛卡尔的理论

① 相关评论,参阅 Bettina Bergo, “Husserl and the Political: A Phenomenological confrontation with Carl Schmitt and Alexandre Kojève”, in Thomas Bedorf and Steffen Herrmann eds., *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, London, Routledge, 2019, pp.124—125。

② 相关论述,参阅 Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, D.Cairns trans., The Hague: Martinus Nijhoff, 1960, pp.89—91,在第42节和43节的论述中,胡塞尔尤其指出了自己理论框架对“唯我论”的反驳。

③ 对于“吾与汝”的这一对关系,参阅 Martin Buber, *I and Thou*, Ronald Smith trans., Edinburgh: T. & T.Clark, 1937。

体系中,我们如果要到达一个超验自我,需通过一种排他的方法论路径,也主要是通过单数个体上的自我来实现。^①胡塞尔的主体间性挑战了这种自我中心主义。在他看来,复杂、多数、多样的社会关系挑战了笛卡尔的假设^②,这里面会出现一个更高阶、带有复数性质的主体,这种主体所呈现出来的社会关系形式会是“从双数个体到多数个体再到群体”这样一个在数量上层层叠加、递进的演变,比如由小团体组成的社团,演进到城市政府统一治理下的城市共同体,再到一个有着统一治理体系和地理疆域的国家,最后是超越民族国家界限的“人类命运共同体”^③,这些都是超越了单数主体、更高层次的人格范例,这些不同的主体间性,都会具备一种自我,比如,国家在一定程度上也是具有一种“国家主体性”(Staats-Ich)^④。

因此,我们可以看到,经由胡塞尔的建构,人从作为单数肉身的有机体,在遭遇了他者之后,一步步地从双数主体间性过渡到多数乃至群体、共同体的主体间性,因此,主体间性具有一种扩展性、延展性,是一种“超越个体、跨个体的必然”(der über-individuelle Notwendigkeit)。^⑤这种扩展性,对于全世界的所有人而言,皆是如此,因而,这种主体间性,是一种形塑了我们社会世界的力量。胡塞尔看到,从“吾与汝”这样的一个二元结构里面,可以诞生更加复杂的社会关系形式,从而逐渐过渡到一个超越了二元、包含了多元的“我们”,比如社团、城市、国家乃至全球。这些集体自我和个人的自我是不一样的,国家的意志会去引导、影响个人的意志,所以,这种从最初的两个人的主体间性开始,慢慢延展、扩张开来,囊括更多的主体进来,形成了一种“超越个体、跨个体的必然趋势”,

① 参阅 René Descartes, *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, Michael Moriarty trans., Oxford: Oxford University Press, 2008。

② 参阅 N. Depraz, *Transcendence et incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris: J. Vrin, 1995, pp.223—226。

③ 对于习近平总书记提出的“人类命运共同体”这一概念和理论内涵,参阅杨洁篪:《坚定维护和践行多边主义 坚持推动构建人类命运共同体》,载《人民日报》2021年2月21日;蔡拓、陈志敏、吴志成、刘雪莲、姚璐、刘贞晔:《人类命运共同体视角下的全球治理与国家治理》,载《中国社会科学》2016年第6期;刘同舫:《构建人类命运共同体对历史唯物主义的原创性贡献》,载《中国社会科学》2018年第7期。

④ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921—1928. Husserliana XIV*, I. Kern ed., Den Hague: Martinus Nijhoff, 1973, ss.405—6。

⑤ Ibid., s.408。

从而构建了我们的集体、共同体。胡塞尔的理论论述,为我们展示了如下的一幅图景:人作为一个有机体,如何一步步地从自然世界步入社会世界。^①个体是通过一步步的发展,逐渐变成了所谓的“政治存在”。

(二) 政治发展的定义

在古希腊思想中,人的群居,其天然形式是家(oikiri)和家族,而政治组织是特有的人类方式,因此,人就一分为二,一部分是私人生活(idion),一部分是公共生活(koijon),只有后者,才是满足人作为“政治动物”的政治生活(bios politikos)。^②启蒙时代的思想家认为,我们之所以是群居的动物,乃是因为我们想要保命,想要联合起来去对抗一个充满敌意的大自然。但是,胡塞尔不这样认为,他争论说,人从天性来看,就是要过共同体的生活。因为和其他人共存是一种能够令人愉悦的体验。所以,共同体是因为我们的本性需要,而不是因为存在某些外在的限制或者出于某种巧合才出现。因此,人从根本、本性上来讲是一定要以共同体为基础的,是群居动物。胡塞尔这里所提出的本性,其实指的就是人的本能和生物性的驱动力,他提出过一个概念,就是“共生共同体”(sympiotische Gemeinschaften)^③,他认为这是在最低层次社会性、共同体层面上的一种以本能为基础的共同体,比如,父母会关爱自己的孩子,个体在家庭中,会本能地去靠拢和自己有肌肤之亲的性伴侣。^④所以,按照胡塞尔的观点,我们首先是在一种较为低阶层次的“共生共同体”(也就是家庭)里面成长,等到我们达到一定的年龄,这个时候就具备了进入公共领域的相应准入资格,就可以一步步发展起来,直至最终以一个完整公民身份的个体,进入政治领域,过上政治共同体

① 关于“以个体自我的奠基”和“平行主体间性的体验”这两者之间的张力,参阅 Thomas Bedorf and Steffen Herrmann, “Three Types of Political Phenomenology”, in Thomas Bedorf and Steffen Herrmann eds., *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, London: Routledge, 2019, pp.3—4。

② Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago; London: the University of Chicago Press, 1958, pp.22—26。

③ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil. 1905—1920*, *Husserliana* XIII, I.Kern ed., Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, s.107。

④ 相关评论参阅 Karl Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1988, ss.57—58。

的生活,从而实现从低阶到高阶共同体生活的一个转变。因此,政治发展,其实描述就是这样一个从低阶到高阶的发展过程。但是,我们仍然可以追问,这样的一种政治发展,胡塞尔似乎更多关注的是在个体层面上的发展,他并没有从历史语境的角度,来分析这种政治发展究竟发生了怎样的一种变迁。古代希腊所描绘的政治生活,和我们现代社会中所想象的政治生活,尽管关注的都是“人作为政治动物”这一维度的存在,但是,肯定还是存在质和量上的天差地别。因此,我们如果要讨论政治发展,一定要从一个长时段的眼光,来审视究竟在文化价值观念层面上,我们在“人如何成为政治动物”这一政治发展的维度上发生了哪些观念的变化和制度的变迁。

从定义的角度来看,我们可以视政治发展为一个动态的变化过程,目的在于改善人的政治关系,或者那些涉及应用某些方面的权力的人际关系。^①其实,在涉及何为政治发展的理解之时,人们往往有一个规范性的假设,即“何为所欲之事物状态”的假设,这里面包含了规范性的偏好和选择方案,以及“何为良善生活”的构想,要想达到这样的良善生活,那就必须满足一些特定的物质和社会幸福的状况,让这些状况得以存在的最低可接受水平,以保证这些状况得以实现。这就是一种“最低限度所欲性的状态”(state of minimum desirability),从这个角度出发,政治发展,就是这些状况、条件的发展,其前提是政治进程或者人们有能力去表达自己的利益与偏好。此处的逻辑,就是我们必须先提出一个什么是所欲的标准,然后,所谓的政治发展,就是从低到高,去逐步满足、实现这个所欲的标准。因此,政治的进步,就是从一个较低水平的所欲状态,过渡到一个较高状态的所欲水平,这就被称为“政治发展”。^②

这样一种以变迁为视角的政治发展观,我们还可以从戴维·赫尔德在《民主的模式》的论述中进行时间线的追溯。在《民主的模式》这本书中,我们可以看到,赫尔德为对民主在历史进程中的演进归纳了一条隐藏的时间线。从雅典时期的古典模式,到古罗马时期的共和模式,再到最终在西方国家盛行的自由民主模式,这几个模式之间的演进,基本上代表了西方社会中政治发展演进的

① Damien Kingsbury, *Political Development*, London: Routledge, 2007, p.3.

② Ibid., p.8.

路线。在赫尔德看来,民主已经成为全球范围内所有政治领导人的共识,对民主的信奉已经成为全球大多数国家的共同选择。因此,在西方社会中,政治发展的首要任务就是厘清民主制度的发展历程。尽管赫尔德对每一种民主模式进行比较研究,讨论其优劣短长,但是,这些模式为什么会在历史上呈现出时间的前后顺序,这一点其实是赫尔德在书中所隐藏的一个预设,即假设民主模式的更迭,代表了在时间上的一个演进或者递进关系,所以这几种模式之间的更迭,在一定程度上可以体现为西方社会中政治发展的一个路径。而赫尔德在导论的结束部分,也提到了他在写作这本书时力求对读者所进行的一个引导,那就是让读者看到,民主模式是如何从一个范围较小的城邦,发展到了民族国家,并最终走向了国际政治和全球范围。^①因此,我们可以从这一理论脉络中,品出赫尔德的一个隐藏目的,那就是勾勒出西方社会发展的历史进程中政治发展的路线图。

最初在古希腊的民主模式中,随着“自由民”与“奴隶”“外乡人”这种社会分野的出现,赋予自由民以政治参与权、议事权和投票权,是当初政治发展里面的一个重要环节,当然,我们应当牢记,在雅典,所谓的“人民”仅仅由成年男性、拥有财产的“自由人”组成,女性、儿童、奴隶和外乡人,这些都不属于“人民”这一概念所包含的人群范围,也不享有参政议政的权利。在早期的雅典民主政治中,其实已经体现了后来被西方社会所看重的诸多价值观念,比如公民平等、自由、尊重法律、秉持正义等。^②伯利克里在他著名的葬礼演说词里面,就提到了雅典民主政治的一些特征,认为,雅典民主制度的核心就是权力是为全体人民共享,而非集中在少数人的手里;而且,“法律面前人人平等”这一条原则被用来指导人际纠纷的解决,并且在公共事务中坚持以法律为准绳,敬畏和坚守法律,公民对法律的服从,是因为他们看到了法律本身所代表的正义之品质,而不是因为他们害怕刑罚,法律惩奸除恶、保护弱者;政府部门的公职选贤选能,对有能力的人一视同仁,平等开放;国家事务,匹夫有责,每个人都会关心公共事务,对政策展开讨论,并最终做出决策。^③

① 详见 David Held, *Models of Democracy*, Cambridge: Polity, 2006, Introduction.

② Ibid., p.13.

③ 对于这一篇演说词,参阅 Thucydides, *The Peloponnesian War*, Martin Hammond trans., Oxford: Oxford University Press, 2009, p.91。

在古罗马时期,不少思想家在其著作中都提到了共和国如何服务于公民的共同利益。在中世纪的欧洲,随着基督教被许多国家确立为正统的宗教,教皇和神圣罗马帝国皇帝的君权神授立场也被广泛接受为唯一合法的政治理论。到了11世纪末期,意大利北部的许多城市,在教皇和罗马帝国的法律和宗教控制之外,创立了自己的“执政官”制度,这种制度随后在12世纪演变成为一个由管理理事会组成的政府形式,并让这些城市变成了实质上独立的城市国家或者城市共和国。在这种政体之中,如同古代雅典,公民也是仅限少数的一群人,大多是贵族组成,这导致了其他的一些阶层,比如商人和知识分子会动员起来对抗这些由贵族组成的“公民”群体,从而导致了社会不稳定。尽管这些城市共和国的政治发展进程不甚稳定,但是它们在中世纪的出现,却是为后世的宗教改革和17、18世纪的启蒙运动提供了重要的思想养分,对近现代的民主政治发展起到了广泛的影响。这些城市共和国的核心是自治,并且公民享有广泛的参与国家治理与政府管理的权利;此外,这种参与要在宪法规定的框架之内进行,法律本身对社会力量如何参与政治进行了非常详细而有效的限定。^①赫尔德在分析这一时期时期的政治发展时提出了两种共和主义的说法。在他看来,这一时期所体现的共和主义的思想,可以分为“发展式”共和主义和“保护式”共和主义这两种,前者强调的是政治参与具有某种特定的内在价值,即促进人作为公民的发展,而这样的一种发展,其实是通过政治参与来实现的,因此,在此处,赫尔德是明确地把政治发展同政治参与联系起来。相比之下,“保护式”共和主义则主要是认为,制度的安排主要是保护公民,所以,共和制度本身最大的价值,就是体现在对公民权利的保护之上,这是从工具意义的角度对共和主义进行解读。^②启蒙时期不同学者的著作,对后来的美国建国和法国大革命都产生了深远的影响。^③

到了后来,新教改革挑战了教皇在欧洲的权威,促进了国家政权和宗教信

① 相关评论参阅 Quentin Skinner, “The State”, in Terence Ball, James Farr and Russell L. Hanson eds., *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp.90—131。

② 参阅 David Held, *Models of Democracy*, Cambridge: Polity, 2006, pp.35—36。

③ Ibid., ch.2.

仰之间的日渐分离^①,使得国家的政治生活逐步从宗教控制中解脱出来;相应地,个体也逐步地从教会的控制中解放出来,这激发了个体为“自身命运”而斗争的动力,投身社会行动和政治变革,成为重新建构国家与社会关系的重要因素。公民与主权之间的关系通过启蒙思想家被进一步清晰化,全体公民即主权者,而国家机关仅仅只是被人民选举出来、代表人民行使公权力的机构,主权被抽象成为某个占位符,个人可以占据这个符号,但是永远无法将这个符号据为己有。^②此时的政治发展,则主要是强调人民作为主体对政治权力进行正当化和合法化的功能,国家制定法律法规、规章制度和各种政策,并要求在全社会范围内得到公民的服从,这一切都是源于人民的“同意”^③。因此,通过上述的时间线追溯,我们可以看到,其实在西方社会中,政治发展在“人作为政治动物”这一维度上也是发生了巨大的变化,我们在现代社会所看到的一系列西方文化价值,其实都是在这一历史演进过程中慢慢塑造而成,并与政治发展的过程相辅相成、相互影响、相互渗透、相互作用,为此,本文的下一部分将对西方文化价值与政治发展的关系进行论述。

三、西方文化价值与政治发展

赫尔德在其书中断言,人们之所以要为民主制度进行辩护,民主之所以能够成为当今世界的主流政治模式,乃是因为,它最有可能帮助我们实现一些基本的价值,这里面包括“公正的权威、政治平等、自由、道德的自我发展、共同利益、公正的道德妥协、考虑到每个人利益的约束性政策、社会效用、需求的满足、有效的决策”,等等,不一而足。^④在这里,赫尔德强调,民主本身可以实现各种基本价值或者利益,而这些价值或者利益构成了西方文化价值的核心组成部分。

① Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Vol.2: The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp.179—180.

② Quentin Skinner, “The State”, in Terence Ball, James Farr and Russell L.Hanson eds., *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp.112—115.

③ 参阅 John Plamenatz, *Man and Society, Political and Social Theory: Bentham through Marx*, Vol.2, New York: McGraw-Hill, 1963, pp.xi, 13, 21。

④ David Held, *Models of Democracy*, Cambridge: Polity, 2006, pp.2—3.

本文无意对这些价值逐一进行概念上的说明,而是希望通过“目的—手段—形式”这样的三分法,来对政治发展中所体现的西方文化价值进行一个简要的说明。本文之所以要进行这样的三分法,乃是受到了康德的启发。如果我们按照康德的思路^①来讨论在政治发展中“目的—手段—形式”之间的关系,那么大抵可以做一番理论上的推演。政治发展并不是要去复述、复制某个固定的教条或者理念,而是要通过一些特定的手段和形式,来促成某种目的的实现。所以,在政治发展这一维度上,它既是一个具有高度目的性的活动,也是一个注重手段和形式的人类有意识的建构行为。正因为政治发展是发生在人类社会之中,而不是发生在自然界,所以,就需要人们去进行一番人为的制度和安排,以期实现原先定下的目标。政治发展是一个需要人们主动去制定目标,并在此基础上精心设计相应的手段和形式,以确保该目标实现的一个整体性(comprehensive)过程。^②为此,本节分为三个部分,分别就“政治发展的目的”“政治发展的手段”以及“政治发展的形式”来进行讨论(如图1所示),在各个部分,本文将对其中所体现的一些主要的西方文化价值进行说明。

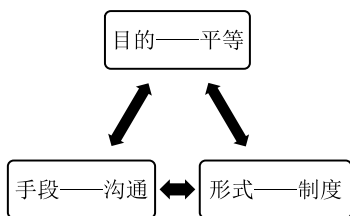


图1 “目的—手段—形式”三元关系结构

(一) 政治发展的目的——平等

在上述关于政治发展的定义之中,人与人结成共同体,实现在政治维度上从“低阶共生”向“高阶共生”的逐步发展,除了同心协力、在面对自然界的各种威胁之时拥有更大的生存机会(即霍布斯所言的“保命”需求)之外,更多的是涉

^① 康德对科学研究的“目的—手段”之间的关系,有过一个论述,可以参考[德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,北京:人民出版社2004年版,“第二版序”,第13页。

^② 这里参考了邓晓芒对康德解读,邓晓芒:《康德〈纯粹理性批判〉句读(上)》,北京:人民出版社2010年版,第34—35页。

及对人的潜力的挖掘,让个体可以在免受自然灾害威胁的情况下有机会和条件去实现自己的潜力。按照金斯伯里的看法,个人的潜力有大有小,但是在政治生活中,我们对基本状况的安排是,要让每个人都有条件,使得他们能够探索自己的潜力,不能以任何不当的形式去限制个人探索自己的潜力。因此,政治发展最核心的一个目的就是平等,这里涉及的是个体在政治上和法律上的平等,即公民们都有机会去表达自己的政治观点,并享有法律平等、无差别的保护。^①胡塞尔从现象学的角度,分析了个体是如何组建成一个共同体,并在其中拥有平等的地位。在胡塞尔看来,个体走到一起,形成一个共同体,其实就是一个集合了众人意志和行动的过程,通过这个过程,一个“意志的统一体”(Willenseinheit)被创造出来,这种共同体的精神(Gemeinschaftsgeiste)并不仅仅是我们想象出来的东西。这样的一种精神的确是存在的,拥有实实在在的力量,能够推动个体去做出共同的决策或者行为。^②这种共同体的精神,一定是建立在所有主体有意识的“同意”的基础上,而不能是基于暴力、武力或者胁迫而产生。^③并且,在这个共同体里面,订立契约的各方都拥有平等的权利,而这个共同体的意志源于对共同目标的意志,故而共同体化的个体拥有平等的权利。他们订立了一个契约,有加入的意志,那么,按照这个契约的规定,他们的地位、功能都是平等的,并且平等参与这个组织或社会团体的日常维护工作,在共同体中他们拥有平等表达意见和参与决策的权利。^④

那么,政治发展里面所涉及的平等,又是怎样的一种平等?亚里士多德曾经讨论过两种类型的平等:

平等有两种:数目上的平等与以价值或才德而定的平等。我所说的数目上的平等是指在数量或大小方面与人相同或相等;依据价值或才德的平等则指在比例上的平等……人们一致承认无条件的公正应根据价值或才德而定,然而事实却是,在某一方面与人平等的人便认为在总的方面也该

① Damien Kingsbury, *Political Development*, London: Routledge, 2007, pp.7—8.

② Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil. 1921—1928*, *Husserliana* XIV, I.Kern ed., Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, s.201.

③ Karl Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1988, ss.62—63.

④ Ibid., ss.65—66.

与人平等,在某一方面与人不平等的人就觉得自己所有方面都与人不平等。因此最可能出现的有两种形式的政体,即平民政体与寡头政体;因为高贵的出身和德性毕竟十分少见,而财富和群众则数不胜数。在哪个城市也难找到百名出身高贵之人,而富人(及穷人)却俯拾即是。在所有方面都根据各自的平等原则来做安排并不是一件好事;事实的结果表明,这种性质的政体无一能够长久存在。其原因在于,凡是立足于错误的起点就不可能不落得一个共同的悲惨下场。由此可知,既应当在某些方面实行数目上的平等,又应当在另一些方面实行依据价值或才德的平等。^①

亚里士多德这里所讨论的“数目上的平等”,就是结果上或者实质意义上的平等,要求的是在结果或者实质的层次上无差别的一种平等;另外一方面,“依据价值或者才德的平等”,则是承认人与人之间的千差万别,进而把这种千差万别纳入考虑,给这种千差万别设置一个比例,来进行资源的分配,这样才被认为是符合公正的原则。

但是,在另外一个段落中,亚里士多德又似乎倾向于认为,只有“依据价值或者才德的平等”,才是唯一能够使得城邦保持长期和平和社会稳定的因素,“唯一持久的政体只会是建立在依据价值或才德而定的平等原则之上的政体,人人都享有其应得的那一份权利”^②。在亚里士多德的笔下,公民共享或者分享统治的权力,共同参与统治的实践,这样的一种,首先会在经济上得到补偿,即公民不至于因为参与政治活动、无暇顾及经济活动而导致自己在经济上陷入窘迫的境地;其次,在程序设计上,公民就公共事务进行决策的时候,每个人的投票能力都是平等的;再次,所有的公共部门里面的职位对公民都是平等开放的,每个人皆有机会进入公职部门担任行政官员,行使统治权。^③故而,“平等就是对所有同等的人一视同仁”^④,这里亚里士多德强调,平等就是对所有同等的人实行平等(结果平等),对不同等的人实行有差别对待(按比例平等)的方式。

① [古希腊]亚里士多德:《亚里士多德全集·第九卷·政治学》,颜一、秦典华译,北京:中国人民大学出版社1994年版,第五卷,第163—164页。

② 同上书,第180页。

③ David Held, *Models of Democracy*, Cambridge: Polity, 2006, pp.16—17.

④ [古希腊]亚里士多德:《亚里士多德全集·第九卷·政治学》,颜一、秦典华译,北京:中国人民大学出版社1994年版,第七卷,第257—258页。

具体到政治进程,平等的体现就是公民们轮番执政、分享城邦的治理权。“在大多数共和制城邦,市民们轮番为治,在这里市民在本性上是平等的,没有差异。”^①亚里士多德还提出,“甚至在自由人以及与其地位相同的人之间这个原则也必须维持,因为他们不可能全都成为执政者,而必须在年底或其他时期或以某一相继秩序轮番为治”^②。在这里,亚里士多德主要是强调,自由人一定要轮流执政,在某一个时间段,不可能所有人都是执政者,但是,可以大家轮流来行使自己的执政权;在一个长时间段之内,实现人人都可以执政,因为市民天生平等,所有人都要分享到治理权,这样才是公平的。正因为如此,亚里士多德会继续说:“政治的统治方式也是这样,公民政治依据的是平等或同等的原则,公民们认为应该由大家轮番进行统治。其更原始的根据是,大家轮流执政更符合自然;而且,正如一个人起先作为统治者为别人的利益着想,别人也会为他的好处着想。”^③这里亚里士多德甚至用到了“轮番进行统治……轮流执政更符合自然”的表述,这里的“符合自然”,实际上代表了一种通过“自然”来为人类社会的行为或者制度设计进行合法化或者提供合法理由的证成方式。在另外一个段落中,亚里士多德同样用到了“自然”来对自己的观点进行证成。“对于彼此同等的人们而言,高尚和公正存在于共有的部分之中,这就是同等或平等。而对平等的人施以不平等,或对同等的人施以不同等,都是有悖自然本性的。偏离自然本性的事物绝不会是高尚的。”^④并且,“在由彼此平等的人组成的城邦中,一人凌驾于全体公民之上,对某些人来说就显得有悖于自然。他们认为,天生平等的人按照其自然本性必然具有同等的权利和同等的价值。因而……人们认为统治者并不比被统治者具有更正当的权利,所以应该由大家轮流统治和被统治”^⑤。所以,在这里,亚里士多德认为,平等的自由人,在政治上就应该轮番执政,共享政治权力。

我们应当看到,亚里士多德所提出的“在平等的人之间适用平等、对不平等

① 亚里士多德:《亚里士多德全集·第九卷·政治学》,颜一、秦典华译,北京:中国人民大学出版社1994年版,第一卷,第11—12页。

② 同上书,第二卷,第33页。

③ 同上书,第三卷,第85—86页。

④ 同上书,第七卷,第237页。

⑤ 同上书,第三卷,第111—112页。

的人则进行区别对待”的原则,其实在一定程度上体现了古代雅典民主制度在平等这一维度上的排他性和局限性。从现代的观点来看,这种制度安排只接受占全体人口比例很小的一部分人群(“自由人”)作为公民,并且,这是一个典型的成年男性文化,带有非常鲜明的父权制特征,女性没有参政议政的权利。对于占人口大多数的“移民”或者“外乡人”以及一个数量庞大的“奴隶”阶层而言,他们并没有任何公民的权利。^①

这种排他性和具有很大历史局限性的平等观,在西方社会随后的政治发展中,被基督教的平等观给取代了。在中世纪的欧洲,随着基督教被确立为正统的宗教,许多地方也会接纳基督教相应的箴言,比如“上帝面前人人平等”,这样一个信条让一个贫富差距比较大的社会的全社会成员相对而言能维持一个形式上的平等。按照这一信条,没有人能拥有超过其他人的道德或者政治权利,尽管在物质条件上大部分人都是挣扎在温饱线上,仅有少数人能够享有物质上的充裕,但是,在小型、相互分开的群体内部,还是可以实践这些平等的价值,而在全社会层面上,所谓的“人人平等”,顶多只能是一个愿景,而难以成为一个真正的现实。^②比如,这一时期的马西利乌斯就赞同古代雅典式的民主和亚里士多德对公民的定义,认为应当把公民的范围限制在全体人口中的一小部分人,男孩、奴隶、外国人、妇女都被排除在外,只有那些拥有公民身份的成年男性,才能参政议政,并借此实现共同利益。并且,公民广泛地参与到政治治理中,这种情形只能适用于小规模的国家,比如在意大利的城市共和国。^③

在启蒙时期的欧洲,卢梭则是从谱系学的角度,论证了平等在人类社会政治发展过程中的必然性。在卢梭看来,在自然状态中,人人处在绝对平等的状态,没有谁能够凌驾于他人之上,所有人都过着离群索居且不受打扰的生活。但是,在面对危机重重的自然界之时,个体的力量显得如此地渺小,个体无法独自面对生存所带来的种种挑战,比如自然灾害,而且未经改造的自然环境处处

① 参见 David Held, *Models of Democracy*, Cambridge: Polity, 2006, ch.1。

② 相关评论参阅 Alistair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, New York: Touchstone, 1966, pp.114—115。

③ Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace*, Annabel Brett ed. and trans., Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp.67—68。

充满了未知的风险和威胁,这迫使人们去思考,要结束这种自然状态,必须形成人与人的共同体,并创建各种制度来规定人际交往。只有建立这样的一种合作,才能让人类作为一个种族得以繁衍下去,因此,人们制定了“社会契约”,以默认或者公认的相互理解以及一致意见为基础,创造了法律,并形成了政治共同体。^①在平等这一维度上,卢梭主要是赞同一种形式上的平等,即人人在法律面前拥有的各项权利平等。卢梭当然也意识到,这种形式上的平等,有可能在现实中沦为空谈,因为现实中总是存在由于财富、权利和社会地位悬殊而导致的巨大的不平等。卢梭远没有激进到认为,必须通过“均贫富”来达致一个数量上的绝对、实质平等,恰恰相反,他承认私有财产的权利。但是,他对这种因为财富和权力而导致的不平等又做了一个限制,认为这种不平等不应当对公民维持个人人身安全和思想独立所需要的财产数量造成严重影响,换言之,不平等尽管是不可避免的,也是客观存在的,但是,不平等只有被控制在一定范围内时才是可接受的,这样的一种范围,就是“没有一个公民可以富得足以收买另一个人,也没有一个公民穷得不得不出卖自身”^②,因此,卢梭在论述平等的时候,已经深刻意识到,不平等只有在不对公民保持自身的独立性、自主性、自律性造成不良影响时才是可接受的。换言之,对于公民的政治发展而言,不平等必须被控制在一个合理的范围之内,那就是保证每个人都能行使自己的公民权,都能参政议政,保持自身的人身安全和思想独立。尽管卢梭的平等观念比起之前的学者有了一个长足的进步,但是,实际上,卢梭还是对平等适用的人群,或者卢梭笔下的“人民”,进行了一个范围和资格的限定,比如妇女和穷人被排除在外。^③

自从工业革命以来,进入现代之后,政治发展的方向就是进一步打破古代、中世纪和启蒙时期在平等维度上的藩篱,换言之,此前思想家所宣称的针对特定人群限制其权利的(不)平等观,在现代社会中,基本上已经被形式上的法律和政治平等给取代了。在当代,个体只要是某个民族国家的公民,几乎就都能

① 参阅[法]卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆1980年版,第22—30页。

② 同上书,第69—70页。

③ Jean-Jacques Rousseau, *Emile or on Education*, introduction, translation and notes by Allan Bloom, New York: Basic Books, 1979, pp.358—360; Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Cambridge: Polity, 1985, pp.157—158; William E. Connolly, *Appearance and Reality in Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

无差别地享受法律对其权利的保护和表达自己政治诉求的机会,而不再因为自己的性别、经济地位、种族、教育背景等属性而让自己的个人权利在形式上受到限制或者制约。^①在政治思想中,罗尔斯还希望让这样一种激进的平等立场贯穿整个政治发展的全过程,这集中体现在罗尔斯所提出的“原初立场”(original position)这一思想实验中。在这种原初立场中,人人是平等的,这对应于社会契约论中的自然状态,但是,这并不是说,这种原初立场在历史上真的存在过,或者是我们能够在原始人当中发现;恰恰相反,它就是一个纯粹被假设出来的情景,目的是让大家能够达成一个正义的构想。在这一情景中,大家都不知道自己将来在社会中所拥有的各种资源的情况是如何的,比如阶层或社会地位、财富、力量、智力水平等。罗尔斯甚至还假设,在原初立场中,各方都不知道自己对善的构想或他们具体的心理倾向,这就保证大家都不会因为自然禀赋或者社会情境的偶然性,而造成人与人天生的不平等;在原初立场中,所有人都是绝对平等的,并且,每个人都没法设计规则来为自己谋私利,这就好比众人聚集到一起,来商量玩一个游戏,但是需要先制定游戏规则,因为所有的玩家都不知道将来自己会在游戏当中要扮演什么角色,如此一来,在设计游戏规则之时,他们就会尽量保证正义与公平,因为这样对于每个玩家而言才是最有利的。在这样一种绝对平等的原初立场之中,大家所得出的正义原则,就是公平协议或讨价还价的结果。在这个思想实验中,罗尔斯其实对原初状况中的个体预设了三个条件。首先,个体对于善的理解不同,即每个人要追求的目标不一样;其次,他们都是拥有理性思考能力的个体,并且这些个体都具备正义感。满足了这三个条件的个体,在原初立场中,可以规避因为“自然禀赋的不平等”(比如智力、体力、天赋等)以及“社会偶然性而导致的不平等”(比如阶层、地位、家庭背景等)带来的不利影响,而只是完全平等地参与这个政治协商的过程,去讨论何为正义并设计相应的规则、规章和制度。^②

尽管这种形式上的平等在现代政治发展中被扩大到了无差别地包含所有的公民,但是,思想家们仍然意识到,光有形式上的平等,对于整个政治生活而

① 参见 Damien Kingsbury, *Political Development*, London: Routledge, 2007, ch.1。

② John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, pp.12—13.

言,仍然是不够的,因此,在形式平等基础上,还必须对实质的不平等进行一个调控。卢梭所提出的“要把不平等限制在一个合理的范围之内”,也同样被当代的思想家给继承了下来。德沃金就一直强调,平等除了在机会上的平等,同时,在资源分配和再分配的层面上,也必须要保证有一定程度的平等,否则平等就失去了其应有之义。^①相似地,罗尔斯也针对这种不平等提出了一条分配原则,在他看来,经济社会的不平等只有在对弱者进行补偿的情况下,才是正义的,因为道德直觉告诉我们:社会合作是要让大家一起受益,因此,利益分配必须得到所有人同意,包括弱者;而要想得到弱者的同意,就必须也要改进后者的状况,这样才能促进所有人的福利,这样的正义构想,才能消解由于自然禀赋和社会经济状况而造成的不平等。因为这两种不平等从道德视角来看,都是专断、任意的,谁都不愿意成为这两种不平等的承担者。因此,在一个“正义即公平”的社会里,政治发展的安排,一定要对弱者有补偿机制,这样才是一个能保证人人都会同意的正义原则。所以,罗尔斯在此处其实是排除了那种多数人即可通过的多数制原则,而是强调所有人都要一致同意,这是一个非常强烈的前提要求。如此一来,就相当于强制要求所有人一定要找到一个人人都可以同意的共识,这个共识要求得到强者弱者的一致同意。因此,我们要制定一个让弱者也能受益、同意的原则,那就是“让不平等只有在对弱者有利的情况下才是可接受”的补偿原则。^②

在政治发展之中,伴随平等这一西方文化价值出现的,还有以个体的福祉和发展为本位的个人主义价值理念。西方价值观强调个人主义,这一点也是从基督教的一些理念而来,比如基督教强调个人的尊严、权利、义务和责任,为个人的政治发展提供了一系列的理论基础,会强调人比规则、规范更重要^③;而经

① Ronald Dworkin, “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol.10, No.3(1981), pp.185—246; “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol.10, No.4(1981), pp.283—345.

② John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, pp.14—15.

③ 比如在《圣经·马太福音》12:10—12中,有人问安息日是否可以治病救人,耶稣回答说,人的生命价值无限,当然应该救治,而不必拘泥于节日的规定;在《马可福音》2:27—28之中,耶稣强调,安息日是为人设立的,而不是反过来,因此,治病救人的重要性,远远超过墨守成规的机械性。参阅《圣经》(和合本),上海:中国基督教三自爱国运动委员会2007版,新约第21、65页。

过一系列政治发展,这种个人主义的倾向,可以在政治和法律的制度安排中得以体现,西方社会非常尊重个体,确定了个人的权利,里面有自然法的影响,人有自然权利,包括生命、安全、财产等,国家的创建就是为了捍卫这些权利,如果有人想要剥夺自己的权利,那么人们有权诉诸武力进行反抗。^①

(二) 政治发展的手段——沟通

在政治发展的过程中,人与人之间保持理性的沟通,这被视为推动西方社会政治发展的一个重要手段。在古代雅典,伯利克里在其葬礼演说词里面所提到的雅典民主政治生活中公民会就公共事务进行“适当的讨论”,这样的一种讨论,就是强调人人都有发言的权利,能够自在地表达自己的观点,并且就公共事务展开无限制的讨论。^②这样的一种沟通,是要求大家即便彼此的政治理念不同,也要通过彼此的互动,通过畅所欲言的形式,来形成对善的某种理解和共识。所以,这一过程要求的,就是人们针对公共事务所做出的决议、政策和法律,必须建立在能够让所有人或者大多数人信服的基础上^③,这就对公民在公共事务的讨论中所提出的各种主张、要求和声明的说服力,提出了很高的标准,如果这些主张的说服力并不能够达到以理服人的程度,那么,它们就无法在公共事务的讨论中获得一席之地。

而到了近现代,沟通理性在政治发展中的体现,主要可以从哈贝马斯的历史政治学研究中看到。按照哈贝马斯的说法,在17世纪的欧洲开始逐步出现了以启蒙知识分子为主体的公共领域,比如在法国,各种沙龙是市民阶层喜欢聚集和谈论国家大事的场所。在同时期的英国,在光荣革命之后,随着皇室在公共生活中地位的下降,各种新兴的城镇崛起,在这些城镇中心,涌现出了大量的咖啡屋和沙龙,这些都是可供人们聚集和进行批评性讨论的中心地点。人们聚集在这些场所,最开始是文学沙龙性质的聚会,讨论各自所读到的流行小说或

① Sherpard B. Clough, *Basic Values of Western Civilization*, New York: Columbia University Press, 1960, p.18.

② M. Finley, *Democracy Ancient and Modern*. London: Chatto and Windus, 1973, pp.18—19.

③ 对这一说服力的讨论,参阅 C. Farrar, “Ancient Greek Political Theory as a Response to Democracy”, in J. Dunn ed., *Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p.38; David Held, *Models of Democracy*, Cambridge: Polity, 2007, pp.14—15.

者文学作品,而后话题逐步扩大,逐渐转移到了政治领域,人们对国家大事、公共政策、法律法规制度等展开批评性的讨论。在18世纪的前数十年,伦敦已经开了3000家的咖啡屋,而在法国,沙龙也开始盛行,最初是贵族与上层资产阶级碰面,他们会从文艺批评转入政治经济方面的讨论。在法国,贵族、上层资产阶级、知识分子本着平等自主的精神,在这些沙龙上进行口头辩论,也有人会以书面的方式参与讨论,许多知识分子或者作曲家会将新写出来的文章或者新谱写的乐曲,在这些沙龙上亮相。在德国,各种文学团体(比如Tischgesellschaften与Sprachgesellschaften)也发挥着相似的功能。在这里,资产阶级与贵族平等交往。这些不同的团体、聚会尽管在形式上千差万别,但是它们具有一些共同的特征。首先,这些团体中的社会交往并不是假设人人地位平等,而是在这些团体之中,社会地位不会成为评判某个人观点的考量因素,人们并不在乎来参与这些活动的人在社会地位上的千差万别。在这些团体中,人们来参加这些活动,主要是为了就各种议题进行辩论,因此,在一个以讨论和思想交锋为主的智性空间内,人的其他社会属性(比如在政治、经济或者文化上的差别)所能发挥的影响力就全部被降到了最低。在这种智性空间中,众人只关心哪位参与者的主张或者意见更好、更有理有据、更具说服力,这基本上打破了人们由于社会等级而形成的各种“交往藩篱”。由于参与者只关心论点的说服力程度,因此,在共同人性这一点上,参与者加入了一个“理性辩论共同体”,在这样的团体内,人人可以发表自己的看法,并且,经由论辩与交锋,众人能对自己的理性辩论技巧进行训练和提升。在这种情况下,许多此前未被质疑、未经理性辩论检验的领域,就被问题化了,之前大家会想当然地接受的某些“事实”,这时也被拿出来进行讨论和辩论。比如,在中世纪时期,教会和皇室垄断了许多政治、经济、文化和艺术领域中的解释权,对于许多事物的看法和观念,都是借由官方或者教会的渠道,直接“灌输”给民众;但是,到了启蒙时期,随着资本主义经济生产方式的崛起,这种垄断权受到了挑战,文化商品被世俗化了,与其他的信息一道,都要进入市场经济的机制之中,相互竞争,去争取大众的注意力和“眼球”。文化和艺术的商品化,带来最直接的一个结果,就是所有的文化和艺术成品,都必须直接面对大众、面对市场,而随着文化和艺术供给的增加,大众也需要尝试着在更加丰富的信息商品世界中去进行甄别,去主动寻求和解释文化的意义。而

文化和艺术商品的相互竞争,客观上推动了公共领域中人们就各种议题所进行的理性辩论,为了提高自己作品的受关注程度,作者就必然要在说服力这一维度上做更多的努力和尝试,所以,到了启蒙时期,政治发展的一条主线,就是理性辩论的崛起。^①

哈贝马斯通过对文化与艺术的在公共领域中的商品化这一过程进行描述来说明这一理性辩论在公共生活中的崛起。在启蒙时代,剧院、音乐、绘画、展览、博物馆等公共设施的相继开放,让那些原本被皇家、贵族和教会垄断了欣赏权限的文化与艺术品,进入普罗大众的视野,直接在市场机制中相互竞争。这些公众场所定期举办各种展览,每位去参加这些展览的人,皆可品头论足。而博物馆则是把老百姓对文化与艺术品的品鉴制度化了,众人通过讨论,真正让文化与艺术“走入寻常百姓家”。并且,随着印刷技术的革新,市面上涌现出了众多的小册子、印刷品,可供人们发表自己的看法,相互进行讨论和批评,捍卫或者批驳不同的文化和艺术流派及理论。沙龙、咖啡屋与博物馆展览产生了联动,并通过各种小册子和印刷品形成了一个公共讨论的空间,这为后来出现的职业文化和艺术批评家、评论家打下了一个坚实的基础。这些人最初是在沙龙中露脸、博取知名度,后来则是通过印刷品来在普罗大众读者中扩大自己的影响力。通过这些文化与艺术批评,公众对于文化与艺术品的品鉴走上了一条制度化、组织化的道路,艺术批评家、评论家作为一个新职业就应运而生。这些人视自己为公众的耳目,他们不向任何世俗的权威低头,不会仅仅因为某个作品是出自权威之手就降低自己的评判标准,他们既不媚俗也不会谄媚权威,完全仅凭自己的品鉴能力和水准来一较高低。在这样的一种公共讨论空间中,众人只看谁的观点更有说服力、更加有理有据。而且,评论家在参与辩论的时候,有时会诉诸老百姓的道德直觉判断来为自己辩护,这里体现了文化和艺术批评家的两重性。一方面,他们引领大众,另一方面他们又诉诸大众、回归大众。从严格的意义上讲,这其实很难说是一个专门的职业,评论家作为一个私人个体,与其他私人个体一样,都仅仅是在表达自己的判断而已。只不过批评家在表达自

^① Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Boston: the MIT Press, 1991, pp.31—38.

己观点的时候,客观上发挥了一个“意见领袖”的功能,因为有观众、听众或者读者来听取他的意见。这些受众群体,就不单纯是在沙龙、咖啡屋等这些物理、实体的空间,同时,大家还借助因为印刷技术革新而勃兴的印刷市场形成了一个“阅读空间”,所以,批评家开始拥有了潜在的读者和受众群体。而且,到了18世纪中叶,随着各种学会的组建和创办,这些学会出版了自己专业领域内的期刊和通讯手册,这对科学研究的发展是一个巨大的推动。文化与艺术批判也借助这种期刊形式,把这些发表阵地当成自己主要的载体,其他的人文社科研究,也都与文化与艺术批评相伴成长、互相促进。因此,通过这样的一个“理论性辩论空间”,人们的理论辩论能力得到了形塑、磨练和切磋,公众由此获得了启蒙,并且,这一启蒙的过程是不间断、持续的一个历史进程。^①

沟通之所以在西方社会的政治发展中起到了如此之大的作用,主要还是在思想家认为,语言是人从自然状态过渡到社会状态必不可少的媒介物。在胡塞尔看来,人类社会最先是自然一本能生长出来的人的联合体,其实指的就是个体之间的联合。在最初的时候,这个联合体还没有出现社会行为或者社会行动,尽管个体和行为是相互关联的。胡塞尔认为,如果我们要开展个人行动,那么,作为一个个体,在此处我们必须首先具备一些前提条件,比如,我们要形成一个相对稳定的意志。而且,这些意志必须得通过有意识、清晰的表达来体现,让别人、他者可以感受到,能够理解我们的意志。这样的一种表达事件,必须通过语言这一媒介来进行,主要的形式就是人与人之间的沟通。只有通过这种方式,我们才能建立起某种社会性。因此,语言在这里发挥了一个基本的功能,就是它让不同的个体相互之间产生了关联,这其中体现了语言的相互性,并且,当一个个体言说的时候,这种言说是对多个主体开放的,语言让个体可以抵达他者的自我。故而,这是一种基于沟通和传媒的共同体,通过语言来建立,在言说中,我们建立了“吾与汝”的关系。^②

实际上,哈贝马斯也是沿着胡塞尔的这一思路来强调语言对于人类社会政

① Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Boston, Mass.: the MIT Press, 1991, pp.39—43.

② Karl Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1988, ss.58—60.

治发展的重要性。在哈贝马斯看来,人类这个物种的延续,是因为我们大家在社会中能够对彼此的行为相互协调,而这种协调是要通过沟通来进行。在生活领域,沟通的目的在于达成一致意见,那么,这个物种的繁衍,就需要满足沟通行动当中所包含的那种理性,亦即哈贝马斯所称的“沟通理性”(Kommunikativen Rationalität)^①。按照哈贝马斯的定义,沟通理性即是在所有的有效性主张之间,存在某种未澄清的系统性相互关联,因此,我们需要用论证理论来解释这种关联,把其中的合理成分说明白。而所谓的论证,其实指的就是个体提出各种可能带有争议的有效性主张,参与者对这些主张进行主题化,大家希望通过论断来证实或批评这些主张;而论断则是包含了各种理由的一种判断,该判断会系统性地把这些理由和某个有争议的表达之中所包含的有效性主张联系在一起。一个论断的“说服力”,就是看给出的理由是否充分,即看该论断是否能够说服商谈中的其他参与者,促使他们接受该有效性主张。哈贝马斯还援引图尔敏等人的说法来说明,任何人参与辩论,都会力求让自己的观点、论断或者主张看上去有理有据,也就是他必须要举出理由来进行证实或证伪。他如果对辩论是持开放态度的话,那么,他要么承认别人说得有道理而自己接受这些道理并以此修正自己的观点,要么他就应该回应这些理由,做出合理的反驳和批评,这就是一种理性辩论的态度。与此情形相反,如果他对辩论装聋作哑,那么,他要么无视别人的理由,要么就是用教条式的断言来回答这些理由,这就不符合理性辩论的原则了。^②

所以,在哈贝马斯看来,在人进入到政治领域的过程中,个体的意图和利益、欲求和感受,并不都是专属他自己一个人的,恰恰相反,这些感受、意图本身,一定是与语言和文化捆绑在一起的,人作为一个物种,一定是可以通过沟通,对自己的意图和感受进行阐释、讨论和改变的。因此通过沟通这种行动或

① Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981, s.8, 38, 72, 114, 523, 525; 相关评论参阅 Thomas McCarthy, “Translator’s Introduction”, in Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, Thomas McCarthy trans., Boston, Mass.: Beacon Press, 1984, p.ix。

② 参阅 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981, s.38; 对于图尔敏等人的看法,参阅 Stephen Toulmin, Richard Rieke and Allan Janik, *An Introduction to Reasoning*, New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1984, p.14。

者沟通理性本身,语用行为(illocutionary acts)包含了一种理性的约束力,它们内在地和理性联系在一起,因此,不用通过武力,不同的主体通过洞见、商谈,就可以达致对这些语用行为的承认。个体可以通过语言,和别人达成主体间性承认,这一点对于政治发展很关键,政治上的调停,就是通过相互理解和承认来达成主体间性。在哈贝马斯这一具有理想化色彩的图景中,人的政治发展,是更为坚实地扎根在人“通过语言来达到种族繁衍”的这一形而上学基础之上。^①在这个层面上,我们所有人在学习语言的过程中,都会遵循一个认知的结构和规则,即沟通能力不是简单地学习语法、遣词造句;恰恰相反,当我们在和他人进行沟通的时候,我们实际上是在和世界发生关系,在和其他主体发生关系,与其他人交流我们的意图、感情和欲求。^②因此,在政治发展中,语言是一种沟通手段,其目的在于能够让个体达成共识,而行动者在达成如何协调彼此行动的共识之后,追求的却是各自的具体目标。^③

在西方社会的政治发展中,与这一沟通理性相匹配的文化价值,就是关于程序正义的观念。罗尔斯提出了一种“不完美程序正义”(imperfect procedural justice)的看法。为了说明这个概念,他列举了一个例子,比如刑事审判,有时候大家都守法,都按照法律来执行,同时,这个执行的程序也是正当的,但是总还是避免不了会出错。在这时,司法不公不是因为人为因素而造成的,而是一系列偶然因素的结合导致了没达到法律规则的目的。因此,罗尔斯总结这一不完美程序正义的特点,那就是,虽然我们有独立的标准去判定何为公正审判,但是没有牢靠的程序可以保证我们一定且总是达致理想的结果。但是,这并不意味着我们遵循这个程序就是没有意义的,恰恰相反,正是因为我们对结果的不可预期性,程序正义本身,哪怕它是不完美的,也因为实现了人的沟通维度,而值得我们在现实生活去遵守这一程序,并尊重经由这一程序而得出的结果。^④

① 相关评论参阅 Thomas McCarthy, “Translator’s introduction”, in Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, Thomas McCarthy trans., Boston, Mass.: Beacon Press, 1984, p.xx。

② Ibid., p.ix.

③ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981, ss.150—151.

④ 参阅 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp.85—86, 197—198。

(三) 政治发展的形式——制度

政治发展既然是关乎人从低阶共生到高阶共生的转变,那么,这中间就必然涉及在制度上的安排,通过一系列特定的形式,让这种转变的发生得以可能,并且巩固政治发展的成果,推进政治发展的进程。因此,制度作为一种形式化的努力,在政治发展中也是发挥了不可或缺的作用。只有在与他人相处中,才能获得自己想要的生活。所以,在政治发展中,人会创造制度和组织,把所有人的努力全部都整合起来,去实现群体的目标。这些社会组织通常被称为建制、制度。对其进行评价的标准就是看它们在多大程度上能圆满地达成社会所追求的目标。如果能够促进那些基本价值理念,那么,这些制度会被认为是有价值的。每个社会总有一些机制是旨在获得那些基本的目标。^①在上述两节讨论的政治发展的目的与手段所涉及的共同体,基本上依赖的是成员之间的平等协作或者合作,其统一性主要是由一个共同追求的目的或者旨趣维系的。而按照亚里士多德的看法,处在共同体里面的所有人,之所以是平等的,乃是因为他们都要平等地服从去追求这个共同体目标的要求。并且,在古代希腊,一个小城邦的公民们轮流执政和所有公民都参与的直接民主,在现代会遭遇很大的挑战,尤其是对于人口数量众多、地域广袤、幅员辽阔的国家而言。因此,在制度化的建设中,就会出现官僚机构和科层制。这种形式的共同体中,人与人之间的关系就从前面所讲的平等协作和合作变成了服从与被服从。当然,这种服从与被服从的关系,意味着个体要臣服于他人的意志,这可以是服从者有意识推动的结果,完全是出于双方的自由意志。在共同体中,人们可以通过自由约定,基于所有其他人的同意,由一个人来统筹所有的管理工作。这种统筹的权力,要么是针对单个情况,要么是针对某一段时间内所有的决定。在这些情况下,契约、约定都只是拥有临时的有效性,是可以撤销的。在政治发展中,平等公民缔结契约,基于所有人的同意,选举、产生领袖,然后由该领袖来做出一些政治上的抉择。^②

^① Shepard B. Clough, *Basic Values of Western Civilization*, New York: Columbia University Press, 1960, pp.33—34.

^② Karl Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1988, ss.71—73.

对于这样一种制度化的上下等级共同体道路,胡塞尔设想了一条进阶路径,那就是从最初的村庄共同体,后来过渡到城市共同体(Stadmenschheit),最后进阶到一个统一的民族国家政府(Stadtregierung)。胡塞尔针对这种上下等级共同体的政治发展路径,其实就是在一个大一统的国家框架里面来讨论这种政治生活。^①在胡塞尔看来,在村庄共同体中,有时候上下等级是基于个体的人生阅历来构建的。比如,部落里面的年长者或者村长,因为人生经验丰富,一般都被认为是权威的拥有者。在这个意义上,一个部落就好比一个家庭,是一种“共生的家庭共同体”(Familiengemeinschaft in Symbiose)^②。也正是因为胡塞尔在这里用到了“家庭”这个词,联系到此前胡塞尔认为家庭乃是比较低阶的“共生共同体”这一观点^③,村庄共同体在这一政治发展的序列中占据的位置是比较低的。而在比较高阶的阶段,则显然是比村庄更加复杂的共同体形式^④,而这种共同体形式则是城邦和国家。胡塞尔经常把城邦(Stadt)和国家(Staat)放在一起考虑,城邦有了政府(Stadt mit ihere Reierung),那就是一个国家实体(staatliches Gebilde)。^⑤这种共同体可以通过两种方式产生凝聚力:其一是存在一个外来的威胁,其二是共同的历史传统和记忆。具体而言,如果某个共同体的外围存在一个或者多个外国侵略者对该共同体虎视眈眈,这种因为外来威胁而应激产生的危机感,会成为共同体内部成员凝聚人心的一个因素。如果并不存在这种源自外部敌人或者侵略者的威胁,那么,城邦就类似于一个“区域统一体”(landsmannschaftlichen Einheit),主要是通过如下因素统一起来:地方历史、特殊性

① Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921—1928. Husserliana XIV*, I. Kern ed., Den Hague: Martinus Nijhoff, 1973, s.405.

② Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1929—1935. Husserliana XV*, I. Kern ed., Den Hague: Martinus Nijhoff, 1973, s.411.

③ 参阅本文“政治发展的定义”一节中的论述。

④ 关于村庄共同体和城市共同体之间的区别,参阅 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig: Fues's Verlag, 1887。

⑤ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921—1928. Husserliana XIV*, I. Kern ed., Den Hague: Martinus Nijhoff, 1973, s.220, 405; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1929—1935. Husserliana XV*, I. Kern ed., Den Hague: Martinus Nijhoff, 1973, s.163.

质、内部传统等。^①胡塞尔其实还区分了两种生活,普通老百姓个人在城邦之中进行的私人生活(*privaten Lebens*),然后与此相对应,还有一种是共同体生活(*vergemeinschafteten Lebens*)。在城邦里面进行的日常私人生活,包括商贸往来,耕种家庭拥有的土地或者财产,邻里互助等活动,这些活动一般不会涉及法律事项。^②但是,一旦涉及共同体生活,那就必然会涉及和法律相关的事项。比如,在部落或者村庄共同体之中,宗教和习惯法发挥着重要的调控作用,相当于现代国家生活中的法律。部落或者村庄之中的宗教团体是一种“有限的宗教”(*endliche Religion*)^③,主要是基于传统仪式、风俗习惯的统一性,包括各种形式的习惯法(*Gewohnheitsrechts*)。^④而随着政治发展进程的推进,法律规范就是更高阶的共同体生活的产物,要求共同体成员无差别地遵守。^⑤这种共同体生活体现了一种法律性、规则性(*Gesetzlichkeit*)^⑥,目的是要形成更新、更高阶的统一规范体系(*vereinheitlichender Normsysteme*)。^⑦因此,从胡塞尔所描述的这种上下等级共同体发展路径来看,法律、法治和宪政,这些以法律为蓝本的制度安排和设计,可以被视为政治发展的一个形式化路径选择。^⑧

在古代雅典的城邦政治中,其实就已经表现出了对法律的尊重。萨宾认为,雅典的公民已经能够区分,自己受到别人胁迫或者专断意志的限制,以及自己所受到的法律的限制,是两个性质完全不同的限制方案,后者必须得到尊重,它是一种人从内心自愿接受和认同的限制,可以说是一种自我强制,和经由外部的武力、专断或者暴力而达成的限制,存在本质的区别。^⑨从这一点可以看出,

①⑤ Karl Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1988, ss.75—76.

② Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1929—1935. Husserliana XV*, I. Kern ed., Den Hague: Martinus Nijhoff, 1973, s.409.

③ Ibid., s.600.

④ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil. 1905—1920, Husserliana XIII*, I.Kern ed., Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, s.106.

⑥ Karl Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1988, ss.76—77.

⑦ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1929—1935. Husserliana XV*, I.Kern ed., Den Hague: Martinus Nijhoff, 1973, s.421.

⑧ Damien Kingsbury, *Political Development*, London: Routledge, 2007, ch.8.

⑨ G.H.Sabine, *A History of Political Theory*, London: Harrap, 1963, p.18.

在古希腊时期的民主政治里面,法治、正当程序或者宪政的观念,就已经具备了一定的雏形。^①

实际上,柏拉图曾对法律在政治生活中的作用进行论述。在《理想国》中,他认为,古希腊的民主政治有其自身的一些缺陷,比如,民众有可能被不理性、情绪、无知所蒙蔽,从而导致在处理公共事务上出现偏差;而且,他们缺乏必要的政治经验和知识储备来行使政治的权力;在民主制度中,民众只会把那些善于对民众阿谀奉承的人捧上权力的宝座,而罔顾他们是否真正有品德、有能力去执政。相比之下,只有哲学家,因为他们爱智慧、有美德,重视正义以及与正义相关的光荣,视财富和名声为粪土,因此,他们才是掌握政权最合适的人选。^②后来在《法律篇》中,柏拉图又提到了法律的重要性,用来限定哲人王的权力,这其实是可以被视为在西方文化价值中对法治这一理念进行关注的较为早期的文本证据。^③

色诺芬曾描述一场针对雅典海军的八位将军的审判,可以被视为对柏拉图所提出的批评的一个注脚。在这个案件中,尽管雅典海军打了一场胜仗,但是,许多胜利了的水手却因为被留在残破的小船上而丧生,因此,这几位将军远征归来之后,就面临着法庭的裁决和审判。由于这一事件引起了广泛的关注,政治家决定通过公民大会来对这些将军进行审判。人们质问这几位将军,为何没有营救遭遇灾难的水手。这些将军都为自己做了无罪的辩护,宣称自己在海战中把主要精力和注意力都放在歼灭敌人之上,把搭救遇难船只的任务委派给了其他人,因此,不应该让他们来承担营救失败的后果。在这个公民大会的审判上,许多舵手和水手都出席作证,证明这些将军的说法是可靠和正确的。在当时,公民大会上的许多公民都被说服了,认为应当把这些将军当庭释放,但是,

① 相关评论,参阅 David Held, *Models of Democracy*, Cambridge: Polity, 2007, p.15。

② 参阅[古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆 1986 年版,第 235—236 页。柏拉图借苏格拉底之口,比喻那些真正精通政治治理的人为“航海家”,而普通的民众只是“水手”,治理国家就好比在海上航行,依靠的是航海家专门的技能和知识,是不能遵循民主机制的。在第 333 页,柏拉图提到了阿谀奉承民众的人,会得到民众的欢心;在第 312—313 页,柏拉图谈到了哲学家作为执政人选的适当性。相关评论参阅 Sean McAleer, *An Introduction of Plato's Republic*, Cambridge: Open Book Publishers, 2020, pp.175—190。

③ 参阅柏拉图:《法律篇》第九卷,张智仁、何勤华译,孙增霖校,上海:上海人民出版社 2001 年版。

由于天色已晚,无法计票,有人提议延期进行投票和决议。散会之后,雅典迎来了家庭团聚的节日,反对这些将军的人,就安排人员装扮成死者的同僚,在公民大会上对这些将军做出指控。通过一系列的操纵和煽动,公民大会进行了一次投票表决,对几位将军判处了死刑。尽管后来公民大会的成员们意识到他们被人操纵和煽动,是在被蒙蔽和受骗的情况下做出了这个决议,但是,这些将军们都被执行了死刑,此时已是追悔莫及。而那些被指控欺骗了公民大会的人,后来在雅典内乱之中逃跑了,也没有被公正地审判。通过这样的一个例子,我们可以看到,其实公民大会进行决议的时候,也会存在一些相应的缺陷,尤其是在群情激奋的时刻,人们容易受到某时某刻的公共激情所影响,从而做出一些有悖理智的判断。如果不能够对这种被煽动起来的群众情绪进行某种制度上的制约,那么,这种政治上的激情,就有可能在将来的某个时刻成为导致巨大政治动荡的根源,会是社会和政治不稳定的一个因素。因此,为了防止通过公民大会大家由于激情而在仓促之间作出决定,古代雅典又设置了一些制约性的制度安排,在公民大会和法律以及程序之间保持平衡。^①

亚里士多德也讨论过法律在政治共同体生活之中的重要性:

由此便涉及法律,因为一种制度或安排就已经属于法律范围了,所以法治比任何一位公民的统治更为可取。根据同样的道理,即使由个人来统治更好,也应该使其成为法律的捍卫者和监护者。城邦或国家必须设置各种官职,但是人们认为,由某一个人来统治与其平等的所有人是不公正的。在法律未能作出规定的地方,人也同样不可能作出明断。法律教导人们遵循这一目的,委任各种官员根据其最公正的判断来裁决法律自身未能涉及的其余事例。此外,人们还完全可以根据其经验修正或补充现存的法规。崇尚法治的人可以说是惟独崇尚神和理智的统治的人,而崇尚人治的人则在其中掺入了几分兽性;因为欲望就带有兽性,而生命激情自会扭曲统治者甚至包括最优秀之人的心灵。法律即是摒绝了欲望的理智……约定俗成的法规比成文的法规更具权威,所涉及的事情也更加重要,所以

^① 对于这一案例,见 Xenophon, "History of Greece", I.7, in Cosmo Rodewald ed., *Democracy: Ideas and Realities*, London: Dent, 1974, pp.2—6; 相关评论参阅 David Held, *Models of Democracy*, Cambridge: Polity, 2006, pp.22—23。

人治也许比依据成文法的统治更加可靠,但不会比依据习俗的不成文法可靠^①。

在这一段论述中,亚里士多德比较了“人治”与“法治”之间的差异,法律在亚里士多德看来代表了绝对的理性,摒除了人的欲望和激情,因此,法治就是让理智来主导我们的政治生活。相比之下,人治则带有更大的风险和不确定性,因为个体总是有七情六欲,这种欲望本身就是“兽性”的一个表现,尽管亚里士多德并没有对“何为兽性?何为人性?”这一问题展开论述,但是,显然他认为,如果我们仅仅是遵循我们内心的欲望,失去了理智的引导,那么,人就与禽兽无异,如果我们遵循激情对我们的指导,那就会沦为兽性的工具。通过对这两者的对比,亚里士多德推崇法治在政治生活中的地位,并强调,哪怕个人获得官职、执掌政治权力,也应当视自己为法律的守护者和监护人。

到了中世纪的欧洲,意大利思想家马西利乌斯认为,法律一定要由全体公民作为一个整体来通过,而不能仅仅寄希望于少数人,比如所谓的“智者”。在他看来,当所有的公民都聚集到一起的时候,才能更加完整地感知到,什么对于整个社会而言是公正、有益的,并通过集体意志去实现它。这一点必须是全体公民才能办得到,如果只是一部分公民,那么,他们所感知到的公正即使有益,也只会是部分的公正或者对该部分的公民有益,他们想要发动意志付诸的行动,也只会是片面的。因此,马西利乌斯认为,法律必须是全体公民进行决议制定出来,才符合最大公正和社会有益的标准。^②

对于启蒙时期的思想家而言,他们对法律和政治发展之间的关系的思考又推进了一层,他们会往分权的方向去思考。比如,洛克曾经有过一段论述,在他看来,“如果同一批人同时拥有制定和执行法律的权力,这就会给人们的弱点以绝大诱惑,使他们动辄要攫取权力,借以使他们自己免于服从他们所制定的法律,并且在制定和执行法律时,使法律适合于他们自己的私人利益,因而他们就与社会的其余成员有不相同的利益,违反了社会和政府的目的。因此,在组织

① [古希腊]亚里士多德:《亚里士多德全集·第九卷·政治学》第三卷,颜一、秦典华译,北京:中国人民大学出版社1994年版,第112—113页。

② 参阅 Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace*, Annabel Brett ed. and trans., Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp.77—78。

完善的国家中,全体的福利受到应得的注意,其立法权属于若干个人,他们定期集会,掌握由他们或联同其他人制定法律的权力,当法律制定以后,他们重新分散,自己也受他们所制定的法律的支配;这是对他们的一种新的和切身的约束,使他们于制定法律时注意为公众谋福利”^①。洛克认为,如果把立法权和执法权集中在同一批人的手里,那么,这就很难杜绝这些人以权谋私,制定损人利己的法律,这相当于“既当裁判员又当运动员”的情形,如此一来,很难避免法律公器私用,这就违反了当初人从自然状态里面出来、相互订立契约结成政府的初衷。所以,立法权和执法权要分开,并且,必须保证行使立法权的这些人没有凌驾于法律之上的权力,他们自己如同其他人一般,必须要受到自己所订立的法律的约束,和其他公民一视同仁。只有让“切蛋糕”的人没有越过他人、优先选择“蛋糕”的权利,他们才会老老实实在把“蛋糕”尽量切得公平公正,照顾到所有人的利益。这样的一种安排,就为一个依法受到限制的宪政政府铺平了道路。^②

并且,只有法治才能保证社会的长治久安。洛克认为:

关于立法者由于侵犯人民的财产,从而辜负他们所受的委托时,人民有以新的立法机关重新为自己谋安全的权力这一学说,是防范叛乱的最好保障和阻止叛乱的最可靠的手段。因为叛乱不是反对个人,而是反对以政府的宪法和法律为根据的权威;不论什么人,只要以强力破坏法律并以强力为他们的违法行为辩护,就真正是地道的叛乱者。因为,人们由于参加社会和组成公民政府已经排除了强力,并采用法律来保护他们的财产、和平和他们之间的统一,这时凡是违反法律重新使用强力的人,就是实行 *rebellare*(造反)——即重新恢复战争状态——而成为真正的叛乱者。握有权力的人(由于他们享有权威的借口、他们所具有的强力的引诱和他们周围的人们的谄媚)最容易做这样的事,因此防止这种弊害的最适当的方法,就是向那些最容易受到诱惑去犯这种错误的人指出其危险性和非正义性。^③

① [英]洛克:《政府论(下篇)》,叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆1996年版,第89—90页。

② 相关评论,参阅 David Held, *Models of Democracy*, Cambridge: Polity, 2006, pp.63—64。

③ [英]洛克:《政府论(下篇)》,叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆1996年版,第136—137页。

这里洛克是承认,如果立法者侵犯了人民的财产、权利和安全,那么,人民有权通过设立新的立法机关来保障自身的财产和人身安全。只要全社会的公民能够继续信任法律,相信可以通过宪法和法律来保障自己的安全,那么,这可以切断人民通过诉诸武力来解决与国家(尤其是政府部门或者立法者)的争端的可能性,从而保证国家的长治久安。正是基于同样的考虑,罗尔斯认为,一个公民会对立法与社会政策中正义与否做出判断,他知道他会与别人意见不合,尤其是信仰与利益不同的时候。并且,公民需要判断,何种宪政安排来解决观点之争才是正义的。在罗尔斯这里,政治进程被想象成是选民及其代表把观点输入进去的一台机器,由此产出社会政策。而政治发展,其实就是在,公民要考虑如何把这台机器设计得更加公正,因此一个正义的构想,不光要看法律与政策的具体内容是什么,同时还要观察,它的程序如何选择政治观点并将之立法。上述的判断可以帮助公民来做出一个是否遵守现有法律的决定。公民在接受了立法以及一些传统的程序(如多数制)之后,基于政治进程的不完美性,他要能够判断,什么决定或立法是他能接受的,什么是要反抗的,即他有能力决定义务与职责的根据与限度。^①从政治发展的角度来看,这种做出接受还是反抗的判断,正是制度发展的动力和源泉。如果制度不能发挥作用,那公民就会发动起来,要求进行改革。所以,西方公民最大的一个问题,就是如何改革和做出变革,能够顺利地去推进那些基本价值理念,老的社会制度要进行改革,这样才能和新理念和谐共处。^②

因此,从政治发展的角度来看,宪政和代议制民主是西方社会在制度层面上所推崇的文化价值理念。在古代雅典,全体公民所组成的最高权力机构(即公民大会)行使最高的统治权,重大的公共事务必须提交公民大会进行讨论和投票表决。尽管人们会力求在重要事项上能够达成一致的意见,但是,考虑到个人在理念和利益上可能存在的冲突,对于难以达成一致意见的重大问题,公民大会也是允许按照多数原则来进行投票。^③由于公民大会比较庞大、人数众

① John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp.195—196.

② Shepard B. Clough, *Basic Values of Western Civilization*, New York: Columbia University Press, 1960, pp.34—35.

③ 参阅 J. J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, Chicago, Chicago University Press, 1983, pp.13—14。

多,因此,古代雅典又另外创立了一个由 500 人组成的评议会来进行议题设定、议案的提出,并且,还有一个 50 人委员会,上面设置一个轮流执政的主席。^①而到了中世纪,西方社会就逐渐建立起宪政的传统,通过成文或者不成文法来约束政府,强调非经人民的同意不得统治,行政首长必须通过民主的方式,为自己的执政获得民主合法性,并且要对一个经人民选出的代议制立法机构负责。而议会式民主主要是从中世纪君主和贵族、高级神职人员以及商贾阶层的相互牵制中发展而来,因为君主需要征得后者的同意,才能就战争、征税以及其他公共事务做出决定。英格兰在议会式民主以及有限和法治政府这两点上堪称典范。在盎格鲁-撒克逊普通法传统、封建遗产、天主教的基础上,英格兰建立起一整套的制度,早在 1215 年,英国的封建贵族阶层就联合起来迫使君主签订了《自由大宪章》。^②这一宪章所体现的有限政府和宪政的思想,仍然在深刻地影响着西方社会。^③

与西方社会中法治和宪政文化价值相伴随的,还有正当程序(due process of law)这一观念。正当程序的概念主要是从自然法和基督教而来,认为人人天生就拥有尊严和天赋的权利,如果没有通过一个公开、透明、正当的程序,则无人可以剥夺这些天赋的权利。按照邓恩的说法,正当程序是罗马法和英国普通法中的重要原则,以正当程序来保证官吏不能恣意妄为,必须公正地施行法律,遵守相应的规则、准则。正当程序在各国会有不同的体现,比如在普通法体系中表现为陪审团审判、证人证言、排除合理怀疑的证据、对抗制,等等。正当程序就是希望保证哪怕社会千变万化,法律都能保持一致性、稳定性,按照先前的判例和与自然法保持一致的方式继续发挥其影响。^④

① 相关描述,参阅 David Held, *Models of Democracy*, Cambridge: Polity, 2006, pp.16—20。

② 参阅 Dennis J.Dunn, *A History of Orthodox, Islamic, and Western Christian Political Values*, London: Palgrave Macmillan, 2016, p.73。

③ 参阅 Elizabeth Gibson-Morgan, Alexis Chommeloux eds., *The Rights and Aspirations of the Magna Carta*, London, Palgrave Macmillan, 2016。

④ R.Saphire, “Specifying Due Process Values: Towards a More Responsive Approach to Procedural Protection”, *University of Pennsylvania Law Review*, Vol.127 (1978), pp.111—195; Dennis J.Dunn, *A History of Orthodox, Islamic, and Western Christian Political Values*, London: Palgrave Macmillan, 2016, pp.75—76。

四、结 语

本文从亚里士多德的视角对政治及政治发展进行了说明,并在此基础上提出了“目的一手段—形式”的三元结构,讨论了西方文化价值和政治发展之间的关系。如表1所示,最左边的一栏代表了这个三元结构里面的各个方面,右边的两列则分别对应了相应的政治发展维度及其所体现的西方文化价值。

表1 “目的一手段—形式”所对应的政治发展与西方文化价值

维度	政治发展的内涵	所体现的西方文化价值
目的	公民平等参政	形式平等、个人主义
手段	公民参与政治商谈	沟通理性、程序正义
形式	官僚制、规章制度的建立	法治、宪政、代议制、正当程序

从表1可以看出,首先,在“目的”这一维度上,对于西方文明而言,个体存在于世间的目的,就是个体本身。个人存在的主要目的,就是更加圆满地去实现相应的文化价值观,比如亚里士多德所提出的“人作为政治动物”的这一价值观。对个体成就的衡量,可以是看他是否成为一个“更好的人”,生活在一个“更好的社会”之中,过着一种“更加圆满”的生活。^①在涉及政治性的维度上,那就是个体能够真正地参与到公共的政治生活当中去,对公共事务表达自己的意见,以共同体的成员身份参与政治决议。因此,为了让个体能够实现这一目的,政治发展的要求,就是一方面,要帮助个体提升参政议政的能力,而另一方面,就是创造条件,让人人都可以平等地享有参政议政的机会。因此,这一政治发展的过程,集中体现在不同时期、西方社会对平等的不同定义和解读之中。从最早的古希腊民主制度仅限“自由人”参与,到中世纪的贵族主导的政治活动,再到启蒙时期资产阶级的兴起,最后到近现代思想家在平等这一维度上扩展到全体公民的努力,这样的—个政治发展历程,体现了形式平等和个人主义在西方文化价值中的重要地位。反过来,这些基本价值观又推动着西方社会在平等

① Sherpard B.Clough, *Basic Values of Western Civilization*, New York: Columbia University Press, 1960, p.15.

这一维度上反思已有的成就,制定新的政治发展蓝图和路线。

其次,在“手段”的层面上,政治性主要涉及的是人如何去参与政治商谈,也就是阿伦特所说的,人如何在公共领域中“露面”,通过“言说”来达到政治参与的目的。^①因此,在这一层面上我们对政治发展的评价,就是看一个社会如何去培养个体的理性沟通、辩论和商谈的能力。哈贝马斯对西方社会的历史政治学梳理,可以帮助很好地理解在西方的公共生活中,沟通理性这一文化价值是如何一步步地在西方社会中得以发展壮大。经由沟通理性,人们也注重程序对于公共生活的形塑和结构化作用,因此,程序正义这一价值观得以在西方文化中树立并被保存下来、传承至今。反过来,沟通理性和程序正义又推动着人们对已有的政治商谈进行改革和推进,以便更好地服务于公民参与政治生活中对公共事务的商谈和辩论。

最后,在涉及“形式”之时,本文所关心的是,政治性体现在西方社会创建了何种制度、做了哪些建制化的努力和安排,来保证公民平等参政议政这一目的的实现。我们对政治发展在这个维度上的评价,就是看人们所创建的制度安排、设计和框架,是否有助于“公民平等参政议政”这一目的。这个过程所体现的西方文化价值主要包括法治、宪政、代议制和正当程序,主要是通过法律和制度安排等一系列形式,来保证公民参政议政不会受到政治权力、利益集团或其他群体的阻挠。同时,当公民的意见和对利益的理解出现不同看法时,也需要有一套制度的安排,来解决这些因为看法分歧而导致的争端。因此,这些西方文化价值,其实也是上述平等和沟通理性这两个价值维度在制度层面上的进一步细化和呈现。西方社会的政治发展,逐步积淀出了法治、宪政、代议制、正当程序等文化价值理念;反过来,这些价值理念,也会让不同的社会和政治力量,在已有的框架内进行博弈,保证社会的长治久安。

^① 参阅 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago; London: the University of Chicago Press, 1958, pp.10—20。