

人本价值与公共秩序

刘进田 著

价值和秩序是哲学面对和
探讨的永恒重大问题
人本价值的确立为公共性和公共秩序的
构建提供了合理性价值根据……

中国社会科学出版社

人本价值与公共秩序

刘进田 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

人本价值与公共秩序/刘进田著. —北京: 中国社会科学出版社, 2010. 3

ISBN 978 - 7 - 5004 - 8503 - 2

I. ①人… II. ①刘… III. ①价值 (哲学) - 关系 - 公共秩序 - 研究 IV. ①B018②B824. 3

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 023223 号

责任编辑 张小顾

责任校对 林福国

封面设计 毛国宣

技术编辑 张汉林

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010 - 84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印刷装订 北京新魏印刷厂

版 次 2010 年 3 月第 1 版 印 次 2010 年 3 月第 1 次印刷

开 本 880 × 1230 1/32

印 张 13.875 插 页 2

字 数 336 千字

定 价 33.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

总 序

真研究实在的问题

《西北政法大学学术文库》是西北政法大学在本校教师的研究成果中遴选出版的一套学术丛书，希望它能代表西北政法大学的学术导向、学术风格和学术水平。

西北政法大学来源于中共中央 1937 年在延安创办的第一所干部学校——陕北公学。陕北公学生于战火，旨在救亡。毛泽东就在亲自讲学时鼓励学生：因为有陕公，中国不会亡。1949 年，由陕北公学等学校合并而成的延安大学奉命南迁西安，成立西北人民革命大学，是为了给西北地区新成立的各级人民政权培养干部，它的办学风格自然与本来意义上的大学大异其趣。再后来院校合并，西北大学法律系并入，形成法学教育的“四院四系”或“五院四系”，“文革”中停办。“文革”后恢复，主管由最高人民法院而变为司法部，后变为陕西省；校名由西安政法干校、中央政法干校西北分校、西安政法学院、西北政法学院，最后更名为西北政法大学。学校坎坷磨难，师生筚路蓝缕，总算成就了一个全国法学人才重要培养基地和法学重镇的地位，同时形成了法学特色鲜明，哲学、经济学、管理、新闻、公安、外语等多学科协调发展的格局。

大学的根本宗旨是培养高水平人才；围绕这一根本宗旨，教学和科研是学校两项中心任务。由于 10 万校友在全国各行各

业，特别是法律行业的杰出表现，西北政法大学对自己的教学水平从来都相当自信。近年来，学校更是旗帜鲜明地反对教育行政化，提倡回归大学本位，坚持加强实践教学、服务社会、开放办学的方针，教育教学质量得到了进一步提高。全国各大法学院都有个别教师挂职司法部门实践的经验，但我们已将法科教授的挂职作了分批次、普遍化的安排；我们在全中国首创了所有法科青年教师担任法官助理一年、法科研究生担任见习法官、检察官助理半年的实践教学模式；多年来，我们都把法庭辩论、模拟法庭教学正式纳入课程体系，等等。一系列的教学改革，使教师的教学能力、学生的实践能力都得到了明显提升。

科学研究也是大学的重要职责之一。经过几代西北政法大学人的努力，现已形成了在价值哲学、陕甘宁边区法制史、死刑问题、法学教育研究等领域的一批特色研究成果。但毋庸讳言，在科研方面，由于历史的原因，人文类学科比之理工类学科，单科性大学比之综合性大学，还是有一定距离的。近年来，西北政法大学采取一系列改革措施，大力引进高水平人才，激励教师申报承担各级研究课题，取得了阶段性的成果。全校已经获得博士学位和正在攻读博士学位的教师已达到 170 多人，而且分别来自英、法、德、美、日、韩等国外著名大学和国内名校，学源结构显著改善。近五年承担国家社科基金项目 42 项，名列陕西高校前茅。为了使教师已取得的高水平研究成果更好地服务社会并鼓励教师取得更多更好的研究成果，西北政法大学决定出版这套学术丛书。

最近有外国学者发表言论，说中国的学者出书是最大规模的废纸制造业。言者无罪，闻者足戒，我们应当提高警惕。出书者成为废纸制造者，不外乎两个原因：一是研究了伪问题，而不是实在的问题；二是写了实在的问题，但没有真研究。真正的研究

要大量搜集资料、广泛调查事实、深入思考道理，而不能东拼西凑、东拉西扯，让读者不知所云。如前所述，西北政法大学的师生一直很实在，出书不太多，其中制造废纸的数量可能也有限。但现在看来，能写书的学者多了，学校又狠抓科研工作，质量问题自然要引起关注。

所以，本丛书的编辑者希望、也会督促丛书的作者们：真研究实在的问题。

贾 宇

于古都长安

二〇〇九年二月八日

目 录

自 序 制度哲学与心性哲学及其分际·····	(1)
第一章 人本价值与人的发现 ·····	(15)
一 人本价值及其实现方式 ·····	(15)
二 解读“以人为本”中的“人” ·····	(34)
三 市场经济与个人的发现 ·····	(40)
四 市民社会与个人自由的发现 ·····	(70)
五 宇宙本体与人的自由——辩证唯物主义和 历史唯物主义的人学解读·····	(102)
第二章 价值及其研究之方法论模式·····	(118)
一 价值哲学研究之“经验—超验关系”方法论模式·····	(118)
二 价值哲学主流理论的系统检讨与新境开启·····	(147)
三 价值之源:劳动及其“自克—自取”结构 ·····	(162)
四 人作为价值本身是否可能·····	(174)
第三章 价值体系与终极价值眷注·····	(192)
一 论融合型价值体系与分立型价值体系·····	(192)

二	经验世界中的超验价值希望——马克思终极价值 眷注及其特征·····	(212)
三	市民、公民、德民之价值观及其冲突与协调·····	(232)
四	荣辱观及其价值评价·····	(248)
第四章	正义价值与公共秩序构建·····	(255)
一	公共正义与和谐社会·····	(255)
二	权利价值与和谐社会·····	(274)
三	欲望辩证法与和谐社会·····	(291)
四	个人生活原则与和谐社会·····	(304)
五	正义是社会主义制度的首要价值·····	(308)
第五章	理性、语言与人是目的·····	(313)
一	权利、形式理性与人是目的·····	(313)
二	语言与理性·····	(327)
三	自然法：理性规导下的欲望·····	(331)
四	论马克思哲学的法哲学特质·····	(334)
五	确定性的寻求·····	(340)
六	领导干部与哲学学习·····	(345)
第六章	现代性价值与传统文化·····	(355)
一	中国传统文化及其现代化·····	(355)
二	先秦诸子的价值形上学阐释·····	(362)
三	儒家人文思想与权利观念的紧张·····	(368)
四	康有为和孙中山的现代化思想及其反思·····	(374)
五	现代性与当代中国农民问题——考察中国农民 问题的理论与方法·····	(388)

六 改革、发展、稳定及其关系·····	(404)
七 解放思想与唯物史观·····	(414)
第七章 公民意识及其构建·····	(418)
一 “好人”与“好公民”何者优先·····	(418)
二 精英与群众·····	(420)
三 独立与责任·····	(421)
四 理性的公开使用和私下使用·····	(423)
五 孔子的“爱”与黑格尔的“生命搏斗”·····	(424)
六 身体与经济·····	(426)
七 《论语》和算盘之间·····	(427)
八 劳而后安·····	(430)
后 记·····	(432)

自序

制度哲学与心性哲学及其分际

中西哲学文化的差异倘若简要地概括可以用两个字来称述：“通”与“隔”。中国哲学文化的根本特征在于求“通”，而西方哲学文化的根本特征是重“隔”。

“通”在中国哲学中的表现就是中国哲学重“无”、重“混沌”。中国哲学往往将“无”置于最高地位，作为哲学体系的逻辑起点和价值追求的最高境界。冯友兰说：“学中国哲学的学生开始学西方哲学的时候，看到西方哲学家们也区分有和无，有限和无限，他很高兴。但是他感到很吃惊的是，希腊哲学家们却认为无和无限低于有和有限。在中国哲学里情况则刚刚相反。为什么会有这种不同，就因为有和有限是有区别的，无和无限是无区别的。从假设和概念出发的哲学家就偏爱有区别的，从直觉和价值出发的哲学家则偏爱无区别的。”^①无，从本体论上来说就是“混沌”，从认识论上来说就是无规定、无区别，从逻辑上来说就是名言无法加于其上，超越名言。中国哲学将无、混沌、无差别、超名言的形上存在置于至高的地位，将其视为至高无上的道。老子和庄子在这一问题上是一致的。庄子肯定“道通为一”，强调“道”就是“通”，就是无差别，就是“混沌”。

^① 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1996年版，第22页。

那么中国哲学和文化为什么要将“混沌”、“无”放在至高地位呢？从积极的方面说是因为中国哲学和文化所追求的至高价值是快乐，即李泽厚所说的中国文化是“乐感文化”。要达到快乐，就须消除差别。因为在中国哲学家看来，不快乐、痛苦是因为人在成与毁、荣与辱、善与恶、是与非、大与小等之间作了区分，划出了界限。据郭沫若考释，早在金文中就有混沌生无闷的思想。在大克鼎、师望鼎、虢叔钟上刻有“囂屯亡攸”的铭文，郭沫若将这四个字释义为“混沌无闷”。“无闷”就是快乐。今日坊间仍流行着所谓“一个中心两个基本点”的生活要诀：“以健康为中心，糊涂一点，潇洒一点。”郑板桥“难得糊涂”的名言所依据的哲理也是“混沌无闷”。从消极方面来说，中国哲学和文化看重“无”、“混沌”是要排斥“上帝”、“知识”和“权利”。因为中国文化所缺少的这三样东西，都是以承认事物之间的差别为前提的：“上帝”的存在以承认人与神的差别为前提；“权利”的存在以承认人与人之间的差别为前提；“知识”的存在以承认客观事物之间、人与客体之间的差别为前提。反过来说，西方哲学和文化强调有、有限、差别则是要成全和实现“上帝”、“权利”和“知识”。有、有限、差别就是“隔”、“界限意识”。“隔”、“界限意识”在西方哲学和文化中可以说源远流长。罗素指出，界限意识是希腊人根深蒂固的信仰。他写道：“不能逾越永恒固定的界限——是一种最深刻的希腊信仰。”^①“隔”的意识、“界限意识”表现在价值观上，会形成“正义”、“权利”观念，因为这种观念就是要划清“我的”与“你的”之间的界限；“隔”的意识、“界限意识”表现在认识论上就是要强调“知性”

① [英] 罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，商务印书馆 1963 年版，第 53 页。

和由“知性”所产生的“知识”；“隔”的意识、“界限责任”表现在自我及其超越上，就是要区分自我与上帝的界限：自我永远是有欠的，相反上帝则是无欠的、圆满的。

“通”的意识和“隔”的意识分别与两种哲学相关联：“通”的意识与“心性哲学”或“人生哲学”相联系，“隔”的意识同“制度哲学”或“社会哲学”相联系。质言之，“通”是“心性哲学”的核心观念，“隔”是“制度哲学”的核心观念。对“通”与“隔”两种文化哲学观念的自觉使我多年来非常关注和强调“制度哲学”或“社会哲学”与“心性哲学”或“人生哲学”的区分问题。

“制度哲学”与“心性哲学”的分际在于：1. 主体不同。“心性哲学”研究的是“大人之事”，如孟子说：“居仁由义，大人之事备矣。”^①“制度哲学”所研究的“常人之事”或“众人之事”，若套用孟子的语式，就是“居福由义，常人之事备矣”。2. 价值目标不同。“心性哲学”的价值目标是“善”、“崇高”和个人自我完善，“制度哲学”的价值目标是“幸福”和“正义”。3. 起点不同。“心性哲学”的起点是“善”，它以人性善为根据，制度哲学的起点是恶，以人性恶为根据。康德曾说，人的事业从恶开始，神的事业从善开始。“制度哲学”属于人的事业。4. 理想人格不同。“心性哲学”的理想人格是大人、精英，“制度哲学”的理想人格是平凡、真实和快乐的人。5. 自由层次不同。“心性哲学”的对象是人的内在的“积极自由”，“制度哲学”的对象是人的外在的“消极自由”。6. 要求不同。“制度哲学”要求人要自由生活、不得损害他人，不受他人损害，“心性哲学”要求自我提升、自我完善、无私博爱。“制度哲学”要求人须按

① 《孟子·尽心上》。

照一元的正义尺度去行为，“心性哲学”则允许人在多种“善”之间进行自由选择。7. 价值优先顺序不同。“制度哲学”的价值优先顺序是“权利优先于善”，“心性哲学”的价值优先顺序是“善优先于权利”。

由于“制度哲学”与“心性哲学”具有这样的质的差别和分工，所以我们要对二者有明晰的定位，不能将其相互还原、相互归结、相互等同、相互统属。中国传统哲学和文化的一个重要局限在于对“制度哲学”和“心性哲学”未加严格区分，常常用“心性哲学”代替“制度哲学”，用“善”代替“权利”。中国儒家哲学的价值纲领“内圣外王之道”就存在这方面的问题。“内圣”本属“心性哲学”问题，“外王”本属“制度哲学”问题，但儒家文化却要让“内圣”开出“外王”。这里存在的根本问题是要用“通”代替“隔”。然而，一旦用“通”代替了“隔”，人与人之间的界限就被取消了，“我的”、“你的”之间就没有分际了。人与人之间如果没有了界限就会产生相互侵犯和损害，人与人之间的正义关系也就不存在了。因此人与人之间的关系就是模糊混沌的，个人在这种关系中就会有无限的挫折、痛苦和怨恨。个人在此人际关系中就无法自由快乐地生活。中国改革开放三十年来，物质生活水平有很大改善，人幸福了，但人并不十分快乐，“端起碗吃肉，放下筷子骂娘”现象就反映了这种生活情态。所以我说中国人是幸福而不快乐。

要让人既有幸福，又有自由和快乐，就必须让“隔”的智慧和原则占据公共交往领域，让以“隔”的观念为核心的“制度哲学”回归人的公共交往领域。换句话说必须让以“通”的观念为核心的“心性哲学”走出人的公共交往领域，回归它应在的私人领域。马克思在《资本论》中指出：“只有当实际日常生活的关

系，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候，现实世界的宗教反映才会消失。”^① 要使人与人之间的关系变得“极明白而合理”，就要引入“隔”的观念和原则。只有“隔”的原则才能使人与人之间有明确而确定的界限和边界，有了这样的界限和边界，人与人之间才能有“明白而合理”的关系，即才有正义的关系，这样人才能既幸福，又自由快乐。

“隔”的观念和原则在公共交往领域的落实所依赖的最有效的工具就是权利制度。权利依康德所见，就是许多个人自由得以并存和协调的条件。权利就是要在人与人之间划定界限，就是要划分和保护“我的”、“你的”及其界限。每一个人都不得超越权利所划定的界限，否则就是侵犯他人的权利。所以权利的原则就是古罗马皇帝查士丁尼在《法学总论》首页上写的“诚实生活，不损害他人，给每个人以应得的”。这三条原则被罗马法学家乌尔比安称为私法的三大古典公式，西方私法从古到今都在落实和具体化这三大古典公式。西方哲学、政治学、伦理学等也都在诠释这三个古典公式。这三大古典公式所体现的就是“隔”的智慧。

“隔”的智慧是制度哲学的核心。法律哲学、政治哲学都属于制度哲学。在西方文化中宗教哲学同制度哲学有深刻关联。如上所述，“隔”的智慧和观念亦形成自我与上帝的相隔相别：自我、人是有欠缺的，人不仅在体力上，而且在道德上、认识上都是有欠缺的，相反上帝则是无欠的、圆满的。人与上帝的相隔相别的作用真是一箭双雕，它既成全了制度哲学，又成全了人生哲学。从人生哲学来讲，由于经验现实的人是有欠的、上帝是无欠

^① 马克思：《资本论》第1卷，人民出版社1975年版，第96页。

的、圆满的，因而有必要向上帝无限接近（但人永远无法与上帝重合），上帝是全智全能全善的，这样人就须向无限圆满的境界不断努力，使人在此无限的努力中接近自我完善这一人生哲学目标。从制度哲学来讲，由于人是有欠的，任何人都不能是神，因而就有必要对有权者加以分权制衡，这样就会产生自由民主政治制度，克服政治专制主义。从此方面说，由“隔”的智慧产生的上帝观念、宗教哲学与民主自由的政治法律制度是有相关性的。

中国哲学和文化中亦存在着“隔”的观念和智慧，但毕竟“通”的观念和智慧在中国哲学和文化中占据主流地位，所以未能开显出神人相分、权利、知识等重要文化架构，从而未能产生相应的制度哲学。孟子言：“夫仁政，必自经界始。”^① 荀子言：“群而无分则争。”^② 这可以说是“隔”的观念。慎到也有“分定不可争也”的观念，而且这种观念都同近代权利观念在思维形式上有相通之处。像康有为、梁启超、张岱年等人都曾深刻敏锐地指出这种相通性。康有为指出：“荀子最说得精者，是道度量分界，已将圣人一部礼经拈出。”“度量分界，经纬蹊径，下字精细，孟子所无。”^③ 康有为自觉地将度量分界思想与现代的权利思想相沟通。他说：“权利义务者，《春秋》，庄生谓之道名分也。让人人皆守名分，则各得其所矣。”^④ 梁启超亦将度量分界思想同现代权利观念联系起来。梁氏写道：“慎子曰：‘一兔走，百人

① 《孟子·滕文公上》。

② 《荀子·王制》。

③ 康有为：《万木草堂口说》，见康有为《长关学记·桂学答问·万木草堂口说》。

④ 康有为：《刊布春秋笔削大义微言考题词》，见汤志钧编《康有为政论集》下册，中华书局1981年版，第807页。

追之；积兔于市，过而不顾；非不欲免，法定不可争也。’荀子之以分言礼，其立脚点正与此同。质言之，则将权力之争夺变为权利之认定而已。认定权利以立度量分界，洵为法治根本精神。”^① 张岱年亦言：“‘分’的观念有深刻的意蕴，表示权利与义务的统一。”^② “分”、“度量分界”也就是“隔”的观念和智慧的体现，它的确构成文明的基础。然而“隔”的智慧只有同个人自由价值相结合才能产生作为现代制度哲学核心的权利制度。中国古代哲学和文化中虽有“分”的思想，但由于未同个人自由相联系，也不是占主导地位的思想，所以未产生权利观念和制度。中国哲学的根本观念是“通”、“混沌”，而不是“分”、“界限”。“通”和“隔”是两种根本不同的文明基础。

“隔”的智慧体现在制度哲学中，就是要求首先要划分人与人之间的界限，特别是财产界限，有了财产界限不仅个人的自由、幸福会得到保证，而且其他价值，如正义、善、道德才有前提和基础。对此休谟明言：“在人们缔结了戒取他人所有物的协议，并且每个人都获得了所有物的稳定以后，这时立刻就发生了正义和非正义的观念，也就发生了财产权、权利和义务的观念。不先理解前者，就无法理解后者。”^③ 人与人之间只有在有了财产的分界，有了“我的”、“你的”的分界之后，才有“不损害他人”的社会规范，即正义和权利问题。“隔”的意识首先是要肯定个人、自我的存在和价值。“隔”意味着每个个体事物都有其区别于他事物的质的规定性，这样该个体事物就成了“存在”、“有”。“通”是超越规定，因而无法肯定个体事物的存在和价值。

① 梁启超：《先秦政治思想史》，东方出版社1996年版，第120页。

② 张岱年：《中国古代哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社1987年版，第215页。

③ [英] 休谟：《人性论》，关文运译，商务印书馆1980年版，第531页。

有财产是自我肯定的表现，是个人自由和存在的表现，从社会学看尤其如此。有了财产分界前提才有正义价值、权利价值，从而也就有了公共秩序、文明秩序。个人存在和自由是人本和人文价值，权利或正义作为个人自由并存与协调的条件是公共秩序价值。这两种价值是本书所要阐明的基本的、核心理论观点。

这样理解问题就自然会引出制度哲学的一个基本命题，即“正义优先于善”。对于构建公共秩序和文明秩序来说，首要的是要重视正义。正义而非道德之善才是社会制度的首要价值。对此罗尔斯曾有精到论述。罗尔斯指出：“关键在于：道德价值的概念并不提供一个用于分配正义的第一原则。这是因为只有在两个正义原则和自然义务和责任的原则得到承认之后，道德的价值才能被采用。一旦我们手中掌握了这些原则，道德价值就可以被规定为具有一种正义的意义。……德性可以被描述为按照相应原则行动的愿望和倾向。这样道德价值的概念就从属于正当和正义的概念，它在分配份额的实质性规定中没有发生作用。这个情况类似于那种实质性的财产法规和防盗法之间的关系。防盗法所处理的犯法和过失预先假设了财产制度。财产制度是为了优先和独立的社会目标而建立起来的。对于一个社会来说，把奖励道德价值的目标作为第一原则来组织自身，就像为了惩罚盗贼而建立财产制度一样。”^① 制度哲学的任务是组织社会和安排制度，而组织社会和安排制度时不能将道德上的善作为第一原则，譬如不能以道德品质为标准来决定每个人分得财产的份额，这样社会不仅不会有效率，而且会产生虚伪和混乱，导致普遍贫困和无道德。“所以，在原初状态中各方不会选择按照每个人的德性付酬的标

① [美] 约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社1988年版，第302页。