

从“理想标准”到“道德选择”

——雷蒙·阿隆的国家政治伦理思想

罗成翼 李建华

(中南大学 公共管理学院,长沙 410083)

摘要: 受孟德斯鸠、托克维尔、马克思、韦伯、哈耶克等人的影响,阿隆的诸多著作和评论中都蕴含着政治制度的价值诉求与政治主体的道德取向。通过相关文本的系统梳理,我们发现:就价值诉求而言,阿隆主张要以自由、平等、民主作为政治制度的“理想标准”;就伦理取向而言,阿隆强调要以责任伦理和信念伦理的互为补充、有机结合作为政治主体的“道德选择”。阿隆认为,尽管自由、平等、民主的完美的政治制度到目前还没有真正实现,但将其作为“理想标准”是完全必要的。阿隆还希望,在现实的政治生活中,在信念伦理和责任伦理的共同支配下,履行“政治天职”的社会精英,应该能够从“道德判断”和“社会条件”的相互制约中,做出务实、合理、正义的政治选择。

关键词: 雷蒙·阿隆; 政治伦理; 理想标准; 道德选择

中图分类号: B565.59 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5919(2012)06-0064-08

雷蒙·阿隆和保尔·萨特一道被西方誉为 20 世纪法国思想界的“两位全能知识分子”。尽管未能像同窗好友萨特那样深受东西方学界的追捧,但作为“20 世纪专家治国论思想体系的理论家之一”,阿隆一生卷帙浩繁,在历史哲学、社会学、政治学、国际关系学等诸多领域都颇有建树。然而,也许是因为专门伦理学著作的缺乏,其政治伦理思想并没有引起人们足够的重视。实际上,“雷蒙·阿隆继承孟德斯鸠和托克维尔的思想传统,追求政治自主”^①,被誉为“当代法国思想伦理上和逻辑上的精神支柱”^②,其诸多著作和评论中都蕴含着政治制度的价值诉求与政治主体的伦理取向。基于此,我们依据阿隆的相关文本,分别从政治制度和政治主体两个方面来探讨这位

“介入的旁观者”的国家政治伦理思想^③:就价值诉求而言,阿隆主张要以自由、平等、民主作为政治制度的“理想标准”;就伦理取向而言,阿隆强调要以责任伦理(ethic of responsibility)和信念伦理(ethic of conviction)的互为补充、有机结合作为政治主体的“道德选择”。

一、形式自由是实际自由之根基

雷蒙·阿隆对自由问题有着独到而深入的研究。通过对《论自由》的整体性阅读,我们不难发现:他的自由观是托克维尔、马克思和哈耶克关于自由问题思考的延续,是对他们理论的批判地继承。作为传统自由主义者,阿隆在自由问题的探讨上,继承了马克思的方法,借助哈耶克关于自由

收稿日期:2012-06-26

作者简介:罗成翼,男,湖南衡南人,中南大学公共管理学院博士研究生,南华大学政治与公共管理学院教授。

① 吴晓明主编《当代学者视野中的马克思主义哲学——西方学者卷》(上),北京:北京师范大学出版社 2008 年版,第 145 页。

② 赛尔日-克里斯托弗·考勒姆语,转引自托尼·朱特著《责任的重负——布鲁姆、加缪、阿隆和法国的 20 世纪》,章乐天译,北京:新星出版社 2007 年版,第 194—195 页。

③ 就具体研究内容而言,我们可以将雷蒙·阿隆的政治伦理思想划分为国家政治伦理和国际政治伦理两个部分,限于篇幅,本文重点探讨阿隆的国家政治伦理思想。

的论述,却支持了托克维尔的结论。“阿隆虽然承认马克思和托克维尔一样都信仰自由,他们的目标都是实现一个公正的社会,但他明显褒扬托克维尔的形式自由而批评马克思的实质自由。”^①

托克维尔曾有过关于自由的定义:“生来就有平等而不可剥夺的权利,在仅仅涉及他本人的一切事务上,独立于他人,并像听从自己的命运那样支配自己的命运。”^②在阿隆看来,托克维尔未能合理界定“自由”这一最常用和最含糊的词语的意义,他的定义既消极也不确定。实际上,“自由是一种需要严明的纪律才能实现的复合的善”,“真正的自由并非在于超验的道德秩序或者一些价值凌驾于其他之上;相反,它要求接受一种不变的道德框架,一切行为都必须在这样的道德框架内接受评判”^③。于是,为了帮助真正理解和切实领会自由的概念,阿隆运用马克思的二分法,对自由进行了“形式自由”(formal freedom)与“实际自由”(real freedom)的明确划分。阿隆指出:形式自由也叫政治自由,这种自由能保证公民参与公共事务,能使公民感到,自己能对集体的命运施加影响;而实际自由意味着避免贫困的自由(freedom from want),实际的不自由不一定意味着对某种行动者的依赖。由此可见,阿隆所谓形式自由,是指人在某种社会规范下可以平等、自由行为的可能性,即法定的各种政治自由权,包括选举权、言论自由等;而实际自由则是指人在社会中实际享有的社会资源和实际的生活状态,如收入和劳动状况、实际接受教育的情况等。

虽然接受了马克思对自由的二分,但在对待形式自由与实际自由的态度上,阿隆又有别于马克思。马克思认为,由于实际生活条件的限制,形式自由并不会被大多数人真正享有,而实际自由

则是一种现实的自由,是每个人在日常衣食住行这样烦琐而直接的尘世之中可以直接掌握的东西。因此,形式自由尽管不应该被轻视,但相对于实际自由而言,还是显得没那么重要。对此,阿隆指出,马克思虽然运用了正确的方法,却得出了“实际自由高出形式自由”的错误结论。在阿隆看来,实际自由是形式自由之目的,形式自由是实际自由之根基。人们不能为形式自由抛弃实际自由,更不能为实际自由而抛弃形式自由。所以,阿隆旗帜鲜明地把对形式自由(政治自由)的维护放在第一位,强调把个人在法律监督下自发从事的工业和商业交给自己,担心个人的自由—独立(freedom from)和自由—参与(freedom to)的丧失,主张法治是自由实现的本质条件,即只有依据法制的理性规范,才谈得上真正的自由。正如有的研究者所指出,“阿隆和托克维尔一样,在考虑政治自由问题的时候,他们的立足点是:一方面每个人的安全受到法律的保护,另一方面,每个人都参与法律的制定。这也正是法国自由主义的杰出代表本雅明·贡斯当所坚持的基本原则。”^④

此外,阿隆觉得哈耶克关于自由的论断也不应该被蔑视:“弗里德里希·哈耶克的观点没有得到真正的研究,由于人们在快速浏览其著作《通向奴役的道路》时有一种无稽之谈的印象,所以他的观点通常毫无保留和毫不犹豫地遭到摒弃。”^⑤为了帮助人们真正理解哈耶克的自由思想,阿隆也是从哈耶克对自由所下的定义出发的。在哈耶克那里,自由以否定的方式被定义为摆脱强制的自由。一句话,“自由是对每一个人能自我作主的私人领域的保证”^⑥。然而,哈耶克又指出“这种意义上的普遍自由是不可能的,因为每

① 刘日明《马克思〈论犹太人问题〉中的现代政治批判理论——兼评阿隆对马克思实质自由观的回应》,《同济大学学报(社会科学版)》2011年第6期。

② 雷蒙·阿隆著《论自由》,姜志辉译,上海:上海译文出版社2009年版,第5页。

③ 雷蒙·阿隆、丹尼尔·贝尔《托克维尔与民主精神》,陆象瑜等译,北京:社会科学文献出版社2008年版,第48、47页。

④ 高宣扬主编《法兰西思想评论》第二卷,上海:同济大学出版社2007年版,第52页。

⑤ 雷蒙·阿隆《论自由》,第74页。

⑥ 雷蒙·阿隆《论自由》,第78页。

个人的自由都会颠覆所有其他人拥有的无限自由,即不受限制的自由。”^①为了防止自己的被误解为“放任主义者”或“无政府主义者”,避免自己的自由定义被理解为无约束的绝对自由,哈耶克强调自由也不是绝对的,并非想做什么就做什么,自由与法律密不可分。基于此,阿隆在《论自由》中指出,“法治下的自由观念”才是哈耶克所关注的首要问题,或者说,对于哈耶克而言,自由实现的本质条件就在于法治。虽然承认哈耶克自由思想的某种合理性,但是,阿隆为哈耶克因偏激的结论“而削弱了自己的力量而感到惋惜”^②,因为,哈耶克认为,“自由制度会自发地朝着奴役的方向演进”^③。

由是观之,阿隆通过结合当时西方社会政治制度,以托克维尔、马克思和哈耶克的自由观为依据,将现实生活中人的自由划分形式自由与实际自由,进而以一种辩证的思维方式对自由的实现进行了深入浅出的论述。由此他得出结论:民主的程序、权力的分散、完全的法治,就是工业社会自由的真正实现。概而言之,与19世纪英国著名哲学家约翰·斯图尔特·密尔主张完全的行动自由不同^④,在阿隆看来,“人类是自由的,自己创造着自己的历史,但是又必须在世界给定的限度内来思考和行动”^⑤。

二、平等理想与等级制的协调

对于平等问题,阿隆与约翰·罗尔斯一样,其关注的焦点是以承认现实社会经济不平等为前提,主张在形式正义的政治平等之下最大限度达到社会经济的实质平等。^⑥不过,阿隆对平等还是有自己独到的看法。

在《阶级斗争——工业社会新讲》中,阿隆描

述了古往今来人类所向往的平等类型:“首先有给予所有人的平等,因为他们都有理性;……奴隶自己也有能力理解理性的真理。其次有基督教主张的精神平等,在使奴隶们从被奴役的状态中解脱出来之前,基督教向他们预言,他们的灵魂可望有永恒的前途。最后有公民的平等,他们都是国家的一分子。在我们时代,我们憧憬另一种平等,至少通过每个人参与对集体财富的分享表现出来。”^⑦可见,阿隆将人类向往的平等景象划分为:所有人平等、精神平等、公民平等和社会—经济平等四个阶段。不仅如此,阿隆还进一步指出,当前社会的社会—经济的平等具有两大局限:其一,也许是过渡性的,即人民之间和种族之间极其悬殊的差异;其二,是在我们社会也许永远无法逾越,即由职业、才能以及智力的差距所造成的。

阿隆认为,现代社会遵循两大律令:一是在人与环境的关系中,对自然力量的控制把人类引向集体权利,人们尽可能多地和尽可能高效地生产社会财富;二是在人与人的关系中,人们普遍向往社会正义,希望相互待之以平等。前者依仗的是技术进步,由此带来经济增长;后者为“平等理想”是人类崇高的价值追求。不过,在阿隆看来,人用技术操纵自然的力量,但是操纵不了社会的力量,技术进步与平等的理想之间存在着张力。尽管劳动生产率提高能够改善人们的生活,“共同的财富,一天多似一天,就可以不必挖东墙,补西墙,不必取之于甲,予之于乙”^⑧,但是,技术的进步、经济的增长和社会财富总量的增加,并没有消除不平等,甚至不一定能减轻不平等。其原因在于:一方面,为了尽可能促进技术进步,为了更高效地进行社会组织,人与人之间权力必定会等

① 哈耶克《致命的自负》,冯克利等译,北京:中国社会科学出版社2000年版,第69页。

② 雷蒙·阿隆《论自由》,第81页。

③ 雷蒙·阿隆《论自由》,第9页。

④ 密尔关于自由的相关论述参见约翰·密尔著《论自由》,许宝骥译,北京:商务印书馆2008年版。

⑤ 陈喜贵《维护政治理性——雷蒙·阿隆的政治哲学》,北京:中央编译出版社2004年版,第320页。

⑥ 罗尔斯平等观参见:约翰·罗尔斯著《正义论》,何怀宏译,北京:中国社会科学出版社2001年版。

⑦ 雷蒙·阿隆《阶级斗争——工业社会新讲》,周以光译,南京:译林出版社2003年版,第241页。

⑧ 雷蒙·阿隆《雷蒙·阿隆回忆录——五十年的政治反思》,杨祖功等译,北京:新星出版社2006年版,第357页。

级化;另一方面,随着技术进步,各个部门之间不可避免地产生差异,一些部门发展迅速,另一些部门可能停滞衰退,哪怕是同一部门的各个企业之间也会存在距离,管理水平和生产率高的企业能够分配更多的社会财富,而对每一个劳动者而言,由于工资的等级既不遵循历史的准则,也不遵循公正的原则,只要存在着自由劳动市场,其劳动报酬必然受供求关系的影响,这势必也会造成个人收入上的不平等。因此,“关于富裕的相对性,我们同样能补充一个无可置疑的事实:在收入和财产方面的不平等仍然是相当大的。……尽管美国社会倾向于平等地分配可支配的财富,但美国和其他国家一样,离这个目标很遥远”^①。

实际上,在追求“平等理想”的工业社会中,现实秩序却存在着明显的不平等现象,而技术的进步和人们的不满情绪也在不断地打破这些社会秩序。“如此说来,这些不平等——它们所引起的反应,能够使我们认清我们时代各种社会体制的共同特征和特殊之处——就是其自身对社会提出的挑战。这些挑战可以归结为三个词——阶级、寡头统治和种族。它们包含着三种主要的不平等:社会经济的不平等(socioeconomic inequality),依赖于个人在生产过程和收入分配中所起的作用;社会政治的不平等(sociopolitical inequality),依赖于独立个人或作为集团成员在公共事务管理中所起的作用;民族(或种族)的不平等[national(or racial) inequality],如在一个各种集团共存的主权国家或大集体中,各个集团被语言、文化或肤色所区分。”^②上述三个主要的不平等造成了现代社会不同形式的冲突:社会经济的不平等造成了阶级之间的经济冲突;社会政治的不平等造成了掌权的寡头和大众之间的政治冲突;民族或种族的不平等造成了各个民族或种族

之间的经济、政治和军事冲突。正因如此,阶级斗争、精英和大众、民族主义和种族主义成为每天报纸上谈论的热门话题。

那么,能不能通过某些途径来完全消除上述的不平等和各种形式的冲突呢?阿隆认为,除非集体资源出现史无前例的增长,每一种体制都只能容忍某种程度的经济平等。人们可能消灭一种与某种经济运行方式联系在一起的不平等,但他们又会自动地重建另一种不平等。“收入平等化的界限不仅由社会物质的重力和人的利己主义所勾画,而且也由多种集体和道德的要求所勾勒,后者与对不平等的抗议一样合乎情理。奖赏最积极、最有才能者,同样也是公正的。或许,这样做对生产的增长还是必不可少的。”^③可见,阿隆并没有完全消除社会不平等的想法,在他看来,“平等理想”与社会秩序不平等之间的张力恰恰就是生产增长的必要条件,是社会文明的正常结果。不过,尽管不能完全消除社会不平等,但为了“平等理想”,为了实际地减少不平等,为了缓和各个阶级之间、精英和大众之间、各个民族(种族)之间的冲突,社会保障和税收制度还是在一定程度上具有效力。“通过社会法律,在国家财富允许的情况下,国家能够和必须保证每个人都能够得到一种体面的生活成为可能的最低收入。国家必须设法减少无根据的特权,哪怕取消所有权的某种形式(城市里的建筑用地)。国家有权对享有特权者征收累进税,用于随收入而增加的公共开支。国家能够和必须减轻在经济发展过程中的弱势群体、个体和地区的相对贫困。但是,国家不可能克服因做出的成就或提供的服务的差异、或因机遇的好坏而造成的不平等。”^④

阿隆肯定不会赞同罗纳德·德沃金将平等价

① 雷蒙·阿隆《论自由》,第65—66页。

② Raymond Aron. *Progress and Disillusion: The Dialectic of Modern Society*, trans. by Elaine P. Halperin New York: Praeger; London: Pall Mall Press, 1968, pp. 3—4.

③ 雷蒙·阿隆《知识分子的鸦片》,吕一民、顾杭译,南京:译林出版社2005年版,第22页。

④ 雷蒙·阿隆《论自由》,第83—84页。

值作为核心的“资源平等”。^①因为,“遗传和社会不能保证每个人都有成为杰出人物或第一流人物的相同能力。空谈理论的平等主义徒劳地致力于限制生物的和社会的天赋,它不能通向平等,只能通向暴政”^②。阿隆坚决反对旨在完全消除不平等的“平等主义”。他指出,不仅社会角色的“等级制”不可避免,而且各种平等理想之间也存在着冲突——如果重视条件和机会平等,一定会导致收入状况等实际的不平等;如果赋予每个人在现实结果上的平等,这无疑又会打击社会进步所需要的首创精神和革新精神,个人之间实际能力的差异在这里得不到公正的待遇。由此可见,阿隆的平等观不在于完全消除现实生活中的不平等,而在于如何到达“平等性与等级制的协调”。

三、尊重法律和妥协意识的 民主准则

通过对现代社会的深入考察和全面分析,阿隆认为,“人也是一种道德存在,而集体只有在向所有人提供参与机会的条件下才是人道的”^③,“J. 罗尔斯的名著《正义论》证明了平等原则的持续性、现代民主的发源和源流”^④,要达到人人都能参与的目的,要实现最大多数人的福利,除了要以自由作为价值取向,以平等作为社会准则,还必须以民主作为国家特点。

那么,何谓“民主”?在阿隆眼中,民主是所有现代体制所宣称的合法性原则,意味着权力来自人民、主权属于人民;民主是“限制任意的、垄断的权力”的有效途径,是官僚统治的制衡力量;民主象征着法律能保护人民自由地表达不满,表示国家政府公平、中立的地位和护卫人们思想的

自主性。用托克维尔的话来说,“民主就是地位平等。不存在等级和阶级的差别、组成集体的每个人在社会上彼此平等的社会才是民主社会。”当然这不是说智力上的平等,因为这是荒谬的;也并不是经济上的平等,因为在托克维尔看来这是不可能的。社会平等意味着不存在地位上的世袭差别,意味着人人都可以得到各种工作、各种职业、各种尊严和荣誉。因此,民主的思想既要求社会平等,又要求生活方式和水平趋于一致。如果说这就是民主的要旨,那么,与一个平等社会相适应的政府就应当是托克维尔在别的章节里所称的民主的政府。“如果集体的成员之间没有地位上的根本差别,那么理所当然,主权就应当由全体成员来掌握了。”^⑤尽管民主意味着主权属于人民,意味着每个人在社会上的地位平等,意味着人们可以依据法律来自由地表达自己的愿望,但阿隆还是意识到,民主并不等同于完全意义上的集体决策,政治的本质在于“决策”是为了公众而并不是由公众做出“决策”,人民主权并不是意味着普通民众能够直接对公共财政或外交政策进行“决策”,如果将现代民主制看成是人民自己管理自己,那是极为荒谬的。

阿隆不仅明确了民主的基本含义,而且进一步揭示了现代民主得以实现的制度形态。在《民主与极权主义》中,阿隆指出:“对于一切政体而言,为了履行其选择管理者这一基本职能,政党的存在就成为必然。建立在出身或前任基础上的传统合法性已经消失;几乎所有的现代体制都在宣称民主才是合法性原则。他们反复强调权力来自人民;主权属于人民。因此,在这个民主主权视为当然的时代,最为重要的当属民主原则实施的制度形态。一党制和多党制代表着民权思想在制度

① 德沃金关于资源平等的论述参见:罗纳德·德沃金《至上的美德——平等的理论与实践》,冯克利译,南京:江苏人民出版社2008年版。

② 雷蒙·阿隆《论自由》,第163页。

③ 雷蒙·阿隆《知识分子的鸦片》,吕一民、顾杭译,第102页。

④ 雷蒙·阿隆、丹尼尔·贝尔《托克维尔与民主精神》,陆象瑜等译,第11页。

⑤ 雷蒙·阿隆《社会学主要思潮》,葛智强、胡秉诚等译,北京:华夏出版社2000年版,第177页。

实施上的两大经典形态。”^①而在代表着民权思想的一党制和多党制两大经典形态之间,阿隆又认为,多党制——准确地说,“宪法多党制”——最适宜于现代民主。这是因为:宪法多党制的原则,是以孟德斯鸠所倡导的“尊重法律和妥协意识”这两大原则来规定的,而尊重法律和妥协意识恰恰就是现代民主的两大准则。对宪法多党制的两大原则与现代民主的关系,阿隆有过进一步说明:一方面,现代民主的内在要求和“宪法多党制”的基本原则表现出了高度的一致性,即尊重法律。现代民主不仅要求执政党必须依照宪法行使政权,而且还要求一切政党和个人必须尊重普通的法律。在现代社会,公民宣誓服从多数派的法律,这是政治誓言而不是国家的誓词,所以必须具备不可抗拒的理由,才敢食言毁盟。因此,尊重法律,即法治,既是“宪法多党制”的基本原则,也是现代民主的内在要求。只有制定完备的宪法和法律,政党竞选才会在和平的方式下有序、有规则地进行;只有尊重宪法和法律,才可能保障人们的生命、自由和安全。另一方面,合法的多党制,允许论调不同,且确保公民有权经常与当权派交谈。所以,多党制最适宜于象征民主的另一个基本准则,即对话的准则。立足于对话的准则,所有希望参与协商的人都能够参与协商,通过沟通、讨论和协商,有利于解决人们相互之间的利益冲突和意见分歧,最后达成妥协。在阿隆看来,没有折中意识,没有妥协精神,无休止的战祸和悲剧式的分裂就无法避免。不仅如此,阿隆还一再强调,妥协不仅仅是寻求多数人同意,同时也是尊重少数人的民主,如果总认为多数人是正确的,就无法阻止多数人滥用胜利压迫少数人,从而导致多数人的暴政。因此,折中妥协并不是意味着简单的多数同意,而

是为了寻找适合的解决之道,以防止激进与暴力。

尽管没有直接使用“协商民主”一词,但是,阿隆强调普通的公民参与,主张通过沟通和讨论就决策和立法达成共识,其民主思想无疑已经触及美国学者约瑟夫·毕塞特在1980年发表的《协商民主:共和政府的多数原则》一文中首次使用的,美国政治哲学家约翰·罗尔斯、英国政治理论家安东尼·吉登斯、德国思想家于根·哈贝马斯等人后来积极倡导的“协商民主”。

四、责任伦理与信念伦理的有机结合

阿隆认为,如果说自由、平等和民主是现代国家政治制度的“理想标准”,那么,责任伦理和信念伦理则是当代政治主体两种不同的“道德选择”。要做到合理采用与具体国情相适应的政治方案,政治家必须在责任伦理和信念伦理的有机结合中进行“道德判断”和“行为选择”,以建立起“追求的目标和其特殊处境中所采取的手段这两者之间”的“合理性联系”。^②

阿隆关于政治主体“知行关系”的核心思想,无疑是源自于“韦伯关于信念与责任的著名区分之中”。^③“我们必须明白一个事实,一切伦理取向的行为,都可以受两种准则中的一个支配,这两种准则有着本质的不同,并且势不两立。指导行为的准则,可以是‘信念伦理’,也可以是‘责任伦理’。这并不是说,信念伦理就等于不负责任,或责任伦理就等于毫无信念的机会主义。当然不存在这样的问题。但是,恪守信念伦理的行为,即宗教意义上的‘基督行公正,让上帝管结果’,同遵循责任伦理的行为,即必须顾及自己行为的可能

① Raymond Aron. *Democracy and Totalitarianism*, trans. by Valence Ionescu, The University of Michigan Press, 1990, p57.

② 雷蒙·阿隆《论治史——法兰西学院课程》,西尔维·梅祖尔编注,冯学俊等译,北京:三联书店2003年版,第154页。

③ 托尼·朱特《责任的重负——布鲁姆、加缪、阿隆和法国的20世纪》,章乐天译,北京:新星出版社2007年版,第167页。

后果,这两者之间却有着极其深刻的对立。”^①到底何谓责任伦理,何谓信念伦理?阿隆指出,按照韦伯的说法,责任伦理把行为解释为手段一目的,要求人们把可预见性的后果纳入道德判断,考虑做出某个决定可能会造成什么样后果,即在事情发生过程中,始终保留着承担行为后果的责任意识。就其一般意义而言,责任伦理“是一种关注效果、以选择与人们想达到的目的相适应的手段为特点的道德观”^②,指行事者必须具备务实的态度,为自己言论行为的后果承担责任。而信念伦理要求我们按照自己的意识行事,促使我们每个人恪守信念,不左顾右盼,不考虑后果。就其一般意义而言,信念伦理是一种目的伦理,指行事者只按照自己的信念、意图行事,不考虑其言论行为的后果。基于韦伯关于责任伦理和信念伦理之间辩证关系的相关论述,阿隆进一步强调,责任伦理和信念伦理是为了便于分析政治行为道德选择的两种理想类型,尽管它们处于相互抗衡、相互矛盾之中,但它们同时也是互为补充、有机结合的。责任伦理不等于“毫无信念的机会主义”,因为不受信念影响的责任伦理是不存在的。归根结底,责任伦理是为了追求行事效果,而在追求行事效果的过程中,行事者不可避免地会受到自身信念的支配。同样,由于没有任何一个政治家(更不用说一个国家),会真正不顾自己言论或行为的后果,听任自己的情感和意识所指,随心所欲,信口开河。所以,信念伦理也不可能真正成为某个政治家的道德观,更不会成为整个国家的道德观。

在《社会学主要思潮》中,阿隆对韦伯的责任伦理和信念伦理相关理论进行全面介绍之后,还对其做了进一步的发展。“韦伯的信念道德和责任道德的矛盾中还有一层深刻的思想。”^③这就是:每个人在行为问题上,尤其在政治行为上,都有两种态度——“工具格”和“道德格”。被阿隆称之为“工具格”的态度,力求使事情的结果符合

我们的既定目标,因而迫使人们认真观察世界,仔细分析我们自己的所作所为可能产生的影响;被阿隆称之为“道德格”的态度,常常促使我们不顾他人的感受,不考虑事件的后果去讲话、行事。在“工具格”态度的支配下,人们在行事时顾及后果,注重选择恰当的手段以达到或避免某种结果;在“道德格”态度的支配下,人们懒得考虑,听任驱使,把言论、行为的后果交给上帝或魔鬼去决定了。阿隆认为,在实际说话和行事过程中,我们每个人都在这两种理想类型中游移不定,同时受到这两种态度的影响,只不过大家因为身份、地位等不同而有所偏向而已:国务活动家肯定看重责任,而普通民众则更多倾向于信念。正因如此,阿隆非常赞同韦伯在《学术与政治》一书中关于责任伦理和信念伦理评述的最后结论“一个成熟的人(无论年龄大小),他意识到了对自己行为后果的责任,真正发自内心地感受着这一责任。然后他遵照责任伦理采取行动,在做到一定的时候,他说‘这是我的立场,我只能如此。’这才是真正符合人性的、令人感动的表现。我们每一个人,只要精神尚未死亡,就必须明白,我们都有可能在某时某刻走到这样一个位置上。就此而言,信念伦理和责任伦理便不是截然对立的,而是互为补充的,惟有将两者结合在一起,才构成一个真正的人——一个能够担当‘政治使命’的人。”^④

显然,在阿隆看来,政治主体的伦理取向决定了政治主体的态度,而政治主体的态度又支配了政治主体的行为。为了保证政治行为的合理和正义,政治主体不能任由信念伦理支配而随心所欲(当然,政治主体也不可能只由责任伦理支配而毫无信念),而应当注重责任伦理和信念伦理的互为补充与有机结合。

总之,“阿隆政治哲学的核心就是对政治理

① 马克斯·韦伯《学术与政治》,冯克利译,北京:三联书店1998年版,第107页。

② 雷蒙·阿隆《社会学主要思潮》,第424页。

③ 雷蒙·阿隆《社会学主要思潮》,第426页。

④ 马克斯·韦伯《学术与政治》,第116页。

性的维护”^①,其国家政治伦理思想无疑是“为了更好地澄清政治选择的可能性和界限”^②。阿隆认为,尽管自由、平等、民主的完美社会目前还没有在哪个国家实现,但将其作为政治制度建设的“理想标准”是完全必要的,因为它可以作为道德假设和评判标准来衡量现实社会的不完美,并为

改进现实社会提供指导。阿隆强调,在现实的政治生活中,在信念伦理和责任伦理的共同支配下,履行“政治天职”的社会精英,应该能够从“道德判断”和“社会条件”的相互制约中,做出务实、合理、正义的政治选择。

From “Ideal Standard” to “Moral Choice”: Raymond Aron’s National Political Ethic Thought

Luo Chengyi Li Jianhua

(Central South University, Changsha 410083, China)

Abstract: Influenced by Montesquieu, Tocqueville, Marx, Webb and Hayek, Raymond Aron established his national political ethic thought. Aron expressed his value demand of political system and moral orientation of political subject in his writings and comments. Based on categorizing and reading the text, we find Aron advocated freedom, equality and democracy of political system and stressed the complement of responsibility and conviction. Aron pointed out that the perfect society had not been achieved until now, but it was absolutely necessary to establish the standard of political system. At the same time, Aron hoped that the social elite should be able to make a practical, reasonable, and just political choice in the mutual restriction of “moral judgment” and “social conditions”.

Key words: Raymond Aron, political ethics, ideal standard, moral choice

(责任编辑 刘曙光)

① 陈喜贵:《维护政治理性——雷蒙·阿隆的政治哲学》,第4页。

② Danied J. Mahoney, The Politic Liberal Rationalism of Raymond Aron. Polity, 1992(24): 693 - 708.