

· 哲学研究 ·

《圣经》“约”的精神与社会契约论

王常柱

(中国人民大学 哲学学院,北京 100872)

[摘要] 社会契约论作为逻辑设定的国家学说给西方乃至全世界的政治哲学带来了深刻影响。社会契约论思想的产生有其政治、经济的根源,更与《圣经》“约”的精神有着密切的关系。《圣经》“约”的精神养育了社会契约论,社会契约论彰显了《圣经》“约”的精神。古典社会契约论强调人类的理性本质,突出人的平等与自由的权利,而所有这一切在罗尔斯的《正义论》一书中得到更进一步的加强。

[关键词] “约”的精神;社会契约论

[中图分类号] B971 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1005-3492(2007)07-0035-04

作者简介: 王常柱,男,中国人民大学哲学学院伦理学专业博士生,主要研究方向为伦理学。

16、17世纪堪称西方文明的转折点。此时,在政治、经济、文化、社会及人的精神等各个领域都发生世俗化的转向。与之相适应,国家起源观也由神创说转向了一种新的国家学说——社会契约论。社会契约论的出现对西方近现代国家制度的设计,乃至后来资本主义的发展都产生了巨大的影响。20世纪70年代,美国的思想家罗尔斯再一次将这种社会契约思想推向高潮,使之成为世界上有着重要影响的政治哲学。那么,在近代西方为什么产生了社会契约论?为什么西方拥有这么丰富的契约精神?是什么促使社会契约思想在功利主义长久盛行之后又获新生?本文试图从《圣经》“约”的精神中为这些问题寻求一个答案。

一、《圣经》的“约”精神实质

《圣经》由《旧约》和《新约》两部分构成,在基督宗教中,《圣经》被作为天主与人类所订立的盟约被基督徒所信奉。其中《旧约》是天主与以色列人在西奈山上所订立的圣约;《新约》则是耶稣基督以自己的圣血和圣死在天主与人类之间订立的救恩的圣约。《圣经》中的“约”可以划分为两大类:一是天主与以色列人立下的盟约;一是宗教的典章和礼仪。前者构成《圣经》约的思想的核心。^①

根据《圣经·旧约》,天主与以色列人三次签订重大盟约。第一次,天主与诺厄签订盟约,说“凡有血肉的,以后决不再受洪水湮灭,再没有洪水毁灭大地”,“我把虹霓放在云彩,作我与大地之间立约的标记”。^②第二次重要的立约是在天主与亚巴郎之间通过使者进行的,约定为:“因为你做了这事,没有顾惜你的独生子,我必多多祝福你,使你的后裔繁多,如天上的星辰,如海边的沙粒。你的后裔必占领他们敌人的城门,地上的万民要因你的后裔蒙受祝福,因为你听从了我的话。”^③第三次立约是在西奈山上进行的。那时,天主见以色列人对前途失去信心,茫然不知所措,于是决定与梅瑟立约:不拜他神;不拜偶像;不妄呼上主的名;要守安息日;要孝敬父母;不可杀人;不可奸淫;不可偷盗;

不可作假证害人;不可贪恋人的妻子及财产。^④在《圣经·新约》中,只有一次重大的约,那是天主派遣他的儿子与人类的最后立约。《马太福音》是这样记载的:在最后的晚餐上,耶稣用饼和酒来祝福,说:“你们拿着吃罢!这是我的身体”、“你们都由其中喝罢!因为这是我的血,新约的血,为大家倾流,以赦免罪过。我告诉你们,从今以后,我不再喝这葡萄汁了直到我父的国里那一天,与你们同喝新酒。”^⑤这是耶稣与门徒立下的约定,也是天主通过他的独生子与全人类立下的救恩圣约。

这就是《圣经》中的约。那么《圣经》“约”的精神是什么?从宗教的意义上,《圣经》“约”的精神自然是天主的全知、全能、全善以及天主对人的爱。如果从宗教之外观看就会发现,《圣经》“约”的精神就是理性、自由、平等。

(一) 浓郁的基督宗教信仰包含着西方哲学思想中追寻自然、探微求真的理性精神

在古希腊哲学那里,“自然”是与习俗相对立的概念,这里的自然就是人的本性,即动物式的欲求和利己主义的本性。在智者派那里,一个人只有当他完全出于自己的个人目来行动时才是一个自然的存在物,否则的话,他就是一个习俗的存在物。在智者看来,每一个人都具有两面的性格,它既是一个习俗性的人又是一个自然人。习俗的人具有一种理性的自觉和自我意识。

后来斯多亚学派吸收了这种思想,将自然概念置于他们思想的中心,形成其自然法理论。在斯多亚学派那里,自然代表着一种普遍的理性,这种普遍的理性能使人平等、和谐地生活在一个共同体中。斯多亚学派认为,世界的一切变化都受内在的“罗格斯”、“命运”、和“理性”的支配,人具有理性并且受普遍理性的支配。后人从世俗和宗教两个途径上继承了自然法思想。在世俗方面,自然法观念通过西塞罗的表述而被定格为世界性的法律和政治观念,因其与本文无关,在此不加详述。在宗教方面的继承性主要体现在奥古斯丁和阿奎那的思想中:奥古斯丁

和阿奎那都承认人的理性特征,而且断定人的理性来源于天主,是对天主永恒理性的分享。在阿奎那的努力下,斯多亚学派的自然法转化成基督宗教自然法,并推导出下面三个基本原则:人的自我保护;两性关系的维持和对后代的照顾;寻求天主的真理并与其他人在社会中相处。如果抛开宗教的成分,这三项原则就几乎等同于古典契约论中人的自然权利的内容与订立契约的企图。开端于古希腊哲学的理性传统,经过基督宗教的传承,逐步发展壮大,为西方的近代理性主义自然法作了思想的准备。

(二)与原罪相关联的自由意志论成为近现代自由思想的来源

基督宗教认为人有“原罪”,而人的自由与“原罪”紧密相连。《圣经·创世纪》说,天主创造天地万物是这世上唯一的主宰。人虽然被天主赋予他们“管家”的特殊地位,然而终究是天主的造物,只能成为天主的奴仆,成为天主绝对意志的遵从者。所以,当人类的始祖在蛇的引诱下偷吃了禁果,就犯下了人类的“原罪”。

奥古斯丁是坚持“原罪”说的代表,他断定人具有自由意志,其自由意志是被天主创造并赋予的,是全善的。起初,人类本来可以选择永恒的、神圣的自由,但却自由地选择了犯罪,于是自由为罪所胜,人失去了真正的自由。奥古斯丁认为,天主所以要赋予人以自由意志,是因为如果没有自由意志,人就不可能正当地生活,就不可能超越自然事物所遵循的必然性而成为真正的人。但是,人却滥用秉承于天主的自由意志,犯下了罪。通过这样的回答,奥古斯丁把恶归于人对自由意志的滥用,人的自由意志导致了恶的来源。这种自由不是真正的自由,真正的自由是神的自由。神的自由是舍感性而向善、趋向至善和神的,也是快乐的。这种神的自由受制于天主对物欲的要求,这种受制同样也是一种快乐。奥古斯丁确立了这样的自由观:用追求天主的善良愿望,克服人的自由意志,用崇敬天主的约制,克服人的物质欲望并达到自觉。于是我们发现,在基督宗教中,虽然人的自由与人的原罪紧密地结合在一起,但毕竟自由成为人的特性,人获得了实现自由的可能性。后来,当基督宗教的神圣性遭到质疑的时候,自由的原罪的印记就被剔除了,只剩下那种人以之自由地追求利益和权利的自由。

(三)天主关照下的人与人之间的绝对平等

在基督宗教看来,在天主和人之间存在着本质的不同。天主是世界的创造者,包括人类在其中的万事万物都是天主所创造,天主与人之间存在着一条不可逾越的鸿沟,人永远是人,天主永远是天主。在宗教生活中,人们在所有可能性中寻找天主、信赖天主、依靠天主。这种天主与人之间的绝对不平等却揭示了天主关照之下人与人之间的绝对平等:人为天主所创造。

《圣经》中的天主与人立约,在宗教背景下显示了立约主体的不平等,但同时也存在着天主之下的人与人之间的绝对的平等性。天主与人的立约是一种上下约法。上下约法的事实确证了天主与人是不平等的。当签订盟约时,天主与人是不平等的,以一种命令式的话语与人签订盟约,这显然违背立约人身份平

等的原则。这种不平等形式,通过天主的绝对的存在与人的偶在呈现出来,从而决定了天主与人之间的约具有律法的作用,成为了一种道德戒律。在天主与梅瑟签订的十诫条款中,前三条款强调信仰天主,具有宗教的意义,其余的条款则是世俗的伦理要求。因此可以说,《圣经》的“约”既是宗教德的基础,也是世俗道德的基础,对宗教内外都产生了影响。同时这种不平等恰恰说明了天主之下人与人之间的绝对平等性与自由性。“约”中的天主和人是平等的,然而由于人人都是被天主所创造,因此大家生而平等。千百年来,《圣经》“约”的精神铸造了这样一种观念:人是由天主创造的,人在天主面前是平等的,因为肖像于天主而获得尊严。这种思想随着基督宗教的传播而逐渐深入到西方人的内心深处,为西方近代的平等思想奠定了基础。

圣经所体现出的约的精神深深地影响了西方人,体现在他们的日常生活的方方面面。他们追求理性的精神使他们拥有精巧的科技,自由与平等养育了西方人的民主精神。可以说,支撑西方现代文明的思想基石都可以从圣经约的精神中寻找出它们的踪迹。社会契约论与《圣经》“约”的精神有着某种直接的或间接的关联,是对《圣经》“约”的精神的继承和发展。

二、古典契约论的思想基石

17、18世纪,自然法理论复兴并处于西方思想界的支配性地位,其直接结果就是古典社会契约论的诞生。作为古典契约论的重要代表,霍布斯、洛克、卢梭和康德等人,抛弃了基督宗教的国家神创学说,试图以社会契约思想探讨国家的起源,为国家的起源和人类社会的建构奠定世俗的合理性基础。古典契约论的形成固然有其政治的、经济的原因,但是《圣经》“约”的精神所产生的作用也是不容忽视的。我们知道,古希腊自然法传统经过基督宗教而继续下来,形成基督宗教的自然法。此时,基督宗教的自然法在新的社会形势下,褪去神圣的光环,淡出了《圣经》“约”的精神:理性、自由、平等。于是,作为人的本质的理性和自由、平等的价值观念就成为了古典契约论的文化基础和思想基石。

(一)古典社会契约论者都认同的自然状态是以人拥有理性、自由和平等为预设前提的

霍布斯、洛克、卢梭、康德都认同自然状态,尽管他们对自然状态的描述各有不同。霍布斯根据他的机械唯物主义的观点,以人性恶为基础,设想原初人类存在的自然状态,开创了以契约论解释国家起源的先河。在这种状态里面,没有超出一般人之上的权利,谁也制服不了谁,人在自然心理欲望的推动下,进行着一切人对一切人的战争。洛克笔下的自然状态,没有公共权力,人人享有自由、和平、平等及私有财产,具有理性、正义、仁爱。但由于原初状态中没有一个公正的仲裁者,人的权利和财产得不到保护而处于危险之中,于是人们自愿通过契约组成政府。卢梭所构想的自然状态也是一种和平的、人人自由平等的状态。在这里只有年龄、体质和力量的差别,没有财产和政治上的不平等,政治共同体也是通过社会共同体的成员共同订立契约而构成。康德也持契约论观点,但他把社会契约论看成是一

个理性的概念。康德的自然状态说,实际上是天赋人权说。在他看来,自由是人与生俱来的权利,即与生俱来的自由。需要指出的是,康德的自由权与财产权是不可分割的。这样,康德通过自然状态的确认,证明了人的自由权利,证明了那些权利的自明性和不可剥夺性。

(二)社会契约作为形成国家与社会的方式本身就是理性、自由、平等的具体体现

古典契约论者都认同社会契约是结束自然状态的最好方式,都赞成通过契约形成社会的公共权力或者政府,而这种契约方式本身就是对理性、自由、平等的最好见证。古典契约论者对契约的理解是不同的。霍布斯的社会契约是权利让渡的契约,他认为,自然状态是一切人对一切人的战争状态,人们只有通过契约,把自身的部分权利让渡出去,形成一个公共权力机构并且要绝对服从它才可以走出战争状态。洛克的权利让渡是有限的让渡。他认为,通过契约人们实现从自然状态到国家状态的过渡,形成政府。他说:“作为被胁迫受制于一个政府的人们的权利,使自己从人们用武力强加于他们的篡夺或暴政中解放出来,直到他们的统治者使他们处在他们自愿自择地同意的政治机构之下为止。”^⑥在洛克看来,未经人民自由同意的政府没有合法性;同时,那些不保护自然权利的政府同样没有合法性。卢梭认同霍布斯与洛克的观点,认为富有者与穷人之间的争斗,把人类带进了战争状态,而结束战争状态的方式就是通过契约。在卢梭看来,社会共同体的成员共同订立契约而建构了政治共同体,但这并不意味着人们把自己的自由权完全让渡给了统治者,从而甘受统治者的奴役。卢梭强调契约所缔造的政治共同体本身的价值。康德也认同用契约的方式,通过对私人权利的矛盾分析,证明了从私人权利的自然状态到公共权力的文明社会过渡的必要性。在康德这里,最高的权利代表或最高立法机关就是实践理性或纯粹理性的化身。

(三)社会契约产生的公共权力是用于保护人的自然权利的

在此,古典契约论者观点一致,但对保护的度又有分歧。霍布斯的权利让渡是完全的让渡,人们通过契约,把自身的权利让渡给君主并应绝对服从。君主由于不是缔约者因而既可以保护缔约者的利益,也可以违背缔约者的利益,对此人们是没有权利过问的。洛克则认为,个人把自己作为仲裁者和执行者的权利转交给社会,为的就是能够使得自己的自然权利得到保护。在他看来,生命权、财产权和自由权都是天赋的自然权利,任何没有经过人民同意的或者不保护人民利益的政府都不具有合法性。卢梭认为,个人通过契约而形成公共人格,同时个人就变成了公民,获得了法律下的自由与平等,放弃了天然的自由和权利。通过自然状态下的自然法的两个基本原理——是自爱或自保和同情,卢梭重申了自由、平等作为自然法则的先天性。在《社会契约论》中,卢梭说:“要找出一种结合的形式,使它能以全部的力量来保护和保障每个结合者的人身和财富,并且由于这一结合而是每一个与全体相结合的个人由只不过是服从自己,并且仍然像以前那样地自由。”^⑦康德原则上认同洛克、卢梭等

人的基本思想,即人的天赋自由和平等,同时,他认为进入文明的社会状态只是为了更好地实现自然权利。不过,在康德视野中,人们出于保护财产权需要而从自然状态进入文明社会状态,这只是人类的深层动机,而直接的动机则是确立普遍的立法原则,或以普遍的立法原则来建构成文法。由此可见,古典契约论不只是为了达成一个社会契约,而是在于要通过契约来保护作为人基本权利的自然权利:平等与自由。这明显地代表了新型资产阶级的利益要求,也是人类普遍渴望平等、自由的一种表现。在古典社会契约论中,保障人自然权利成为了它的最终归宿。

上述考察表明:古典契约论者一般都认同,自然状态中的人是理性的人,具有自由、平等的权利,通过契约来保护自己或者保护自己的自然权利,而且这种观点成为古典契约论得以成立的前提。古典契约论的这种关于人的前提性的判断与《圣经》的约的精神具有历史的继承性。社会契约的性质表明,参加缔约的所有成员都是社会和国家的缔造者,都具有通过相互的契约而造就的平等的成员身份,在这之上,没有一个至高无上的创造者创造国家。也就是说,社会中的所有的人,享有订立契约的地位的平等性和主体性,人人自由、平等。另外,自然状态中的人不只是为了达成一个社会契约,而且还要通过契约来保护作为人之基本权利的自然权利:平等与自由。这种代表了新兴资产阶级利益要求的主张,也是对人类普遍渴望平等、自由的一种表现。社会契约论突出了作为人的本质的理性的作用,强调了自由、平等的价值意义,把理性、自由、平等作为了自己的思想基石。古典契约论创立了从契约走向保护权利的道路,而且自此以后西方无论是道义论还是功利论的思想都基本上坚持了人的自然权利或天赋人权的观念,使之成为西方资本主义的基本思想。古典契约论继承和发展了《圣经》的“约”的精神,即人在天主面前都是平等的、自由的,而且这种“约”的精神在罗尔斯的新契约论中又一次得到继承和发扬。

三、新契约论是对古典契约论的继承和发扬

罗尔斯秉承古典契约论传统,继承和发扬了《圣经》约的精神——理性、自由、平等,通过“原初状态”和“无知之幕”的设计,进一步概括了古典契约论,使之发展成为具有更高抽象性的“作为公平的正义”的理论。与古典契约论不同,罗尔斯的社会契约论的目的是要建立一种有秩序的程序正义,以确保共同达成的契约的正义和公平,他认为程序的正义必然保证结果的正义。

罗尔斯对《圣经》约的精神的继承和发扬,将从下面三个方面进行论述:

(一)原初状态的设计

罗尔斯对无知之幕的设计,将所有人都置于一种平等的地位。不过,与古典契约论所设定自然平等状态不同,罗尔斯的平等是根据人们的平等地位和处境平等得出的逻辑结论。在无知之幕背后,所有的人都被排除了显示差别的特殊信息条件,从而使原初状态下的人们处于平等的位置上,这是公平的先决条件。这种公平的条件,形象地再现了古典契约论的基本理念:人具有

理性,平等而自由。罗尔斯本人也说,“如果原初状态要产生公正的契约,各方面必须是公平的,被作为道德的人同等地对待”。^⑧需要指出的是,罗尔斯德原初状态是在康德目的王国的意义上设计的。在此,每一个人都是自由、平等、理性的存在者,行动上的自主是其自由的一种体现,人们的行动与普遍的立法相一致,人们的行动能够像在康德目的王国中的人们一样按照普遍的立法原则来行事。可见,原初状态是罗尔斯对当事人签定契约时的条件预设,其中,无知之幕的知识与信仰、相互冷漠的主体动机、正义的主题等在这里起主导作用。于是,罗尔斯通过无知之幕和原初状态的设计,继承和发扬了“约”的精神,把理性、自由、平等深入地贯彻在它的理论之中。

(二) 两个正义原则的证明

“约”的精神所体现的理性、自由、平等在罗尔斯对两个原则的论证中得到了充分地贯彻。罗尔斯论证说,当身处中等匮乏条件下的人们蒙上面纱、坐在谈判桌前时,他们能够凭借自己的理性,以相互冷淡的态度,心怀有限利他的动机,公平地就社会问题缔结一致同意并承诺严格遵守的公正契约。罗尔斯认为应当依据以下两个原则订立社会契约:

第一个原则:每个人对与其他人所拥有的最广泛的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。

第二个原则:社会的和经济的不平等应这样安排,使他们被合理地期望适合每一个人的利益;并且依系于地位和职务向所有的人开放。^⑨

第一个原则被称为平等原则,第二个原则被人们称为差别原则。罗尔斯设定这样两个原则的前提条件是,在原初状态中的人们普遍具有理性,在物质资料中等匮乏的情况下,相互冷淡,关心自己的利益,不会因别人取得较好的结果而嫉妒别人。在正义两原则中,罗尔斯强调自由的优先性,认为自由优先于平等,并断言自由只能为了自由的缘故而被限制。通过他的正义原则,罗尔斯坚持了西方传统的价值观念体系,继承和发扬了自由与平等。

最能体现人的理性、平等、自由原则的是罗尔斯所提出的“最大最小值”原则。罗尔斯在修正差别原则时,提出再分配的过程要保证“最少受惠者的最大利益”。罗尔斯认为,遮蔽在无知之幕后的人们,只知道自己的行为动机以及自己的人生计划,而对于他人的行为动机和人生计划则是一无所知,因此没有办法估计自己进入社会时的地位阶层,也估计不出成为某一个阶层中的人成功概率。在这种混沌的状态下,人们所能够凭借的只能是人们的自己的理性,凭借自己的理性采取一种保守的态度,从而保证自己的选择所造成的损失最小,获得尽可能大的利益。罗尔斯的“作为公平的正义”原则是在一种公平的原初状态中被一致同意的,所达到的是公平的契约,所产生的也将是一公平的结果。有学者认为罗尔斯的正义论具有一种平等主义的倾向。^⑩这种评价是公允的。

(三) 反思平衡的方法

在《正义论》中,罗尔斯采用了“反思的平衡”。这种方法本

身首先就是对理性精神的继承和发扬。在罗尔斯那里,原初状态中的正义原则不是自明的,是人们自己选择的结果,也就是说,人们是通过审慎地考虑来选择正义的原则的,这一点正好说明了罗尔斯对人的理性的重视。在审慎地考虑的意义上,罗尔斯提出了“反思的平衡”这种方法。他说:“通过这样的来回反复,有时改正契约环境的条件,有时撤销我们的判断以使之符合原则,我们预期最后将达到这样一种对原初状态的描述:它既表达了合理的条件,又适合我们审慎的并已及时修正和调整的判断。这种情况我称之为反思的平衡。”^⑪罗尔斯指出,反思的平衡所以是一种平衡,因为我们的原则和判断最终达到了和谐,它又是反思的,因为我们知道我们的判断符合什么样的原则以及是在什么样的前提下符合的。罗尔斯“反思的平衡”实际上是假设原则与审慎判断之间的动态磨合过程,是一种反复筛选最优方案的过程,这种过程本身就体现出人类的理性特征。

罗尔斯“反思平衡”的方法突出了理性精神,同时也强调作为理性精神得以实现的条件的自由与平等。在进行原初状态的设计时,罗尔斯假定原初状态中的人是理性的,即有能力做出“理性的决定”。他认为,理性的人首先是相互冷淡的,各自努力谋求尽可能高的“得分”,而不关心对手“得分”的高低,其次有“建立正义感的能力”,就是说,彼此承诺恪守他们所一致同意的原则,他们必须慎重地“计算契约承诺的强度”。这里的相互冷淡和恪守一致同意的原则,恰恰表明了原初状态下人们的平等和自由,也就是说,如果原初状态下的人们不是理性、自由、平等的,他们也就做不到相互冷淡并恪守一致同意的原则。

四、启示

社会契约论的国家起源说,是一种逻辑上的理论假设,长久以来遭受到来自各个方面的批判。社会契约论者本人也不否认社会契约论的理论的主观臆断性和非历史性。霍布斯曾说:“我也相信决不会整个世界普遍出现自然状态的战争状态”,“人人相互为战的状态在任何时代都没有存在过。”^⑫但是,我们不能就因此否认这种假设的必要性。社会契约论者采用契约的思想来解释国家的起源、社会的构成以及社会正义的实现,其根本的目的不是去进行一种历史的考察,而是通过这样一个假设性前提,比较方便地来论证国家的起源和选择政治制度的合法性。卢梭明确地说出了这种企图:“不应当把我们在这个主题上所能着手进行的研究认为是历史真相,而只应认为是一些假定的和有条件的推理,这些推理与其说是适于说明真实来源,不如说是适于阐明事物的性质。”^⑬

社会契约论的重大意义已经在现实中得到证明。虽然社会契约论是一种无法在人类历史中得到验证的理论预设,但它已经给后来的西方社会的政治设计带来了巨大的影响,同时也影响着世界的其他地方,这是一个不争的事实,也是人类思想历史上的一个奇迹。社会契约思想是西方人在独特的环境中继承和发展了希腊哲学的自然法精神以及《圣经》“约”的精神——理性、自由、平等的结果,它使得西方人走出了一条资产阶级的民主自由的政治道路,推进了西方世界乃至整个(下转第 116 页)

模式实施的制度成本:一是县乡体制变化太大,乡镇与县、乡镇与村、乡镇组织内部的各种关系都要重新调整,恐怕不易为人民所接受;二是与现行的法律规定不符;三是如果县级政府的公共管理跟不上,容易引发社会秩序失范。

模式实施的制度收益:一是有利于扩大基层民主,扩大社会自主管理的空间;二是节约行政成本,减少财政负担,从而切实减轻农民负担;三是遏制了农村的“乱收费、乱集资、乱摊派”等不良行为,保证了公共资金的“取之有道”和“用在刀刃上”。

进一步的分析:此模式是中国政治体制改革的方向,而且基层的广泛自治对于我国加快政治民主化进程具有示范和促进作用,然而从现阶段政治大环境而言,还需加以时日才能真正进入实践操作层。

模式八:采取渐进的改革策略,在保持现有行政架构下扩大群众的民主实践范围和程度,积极稳妥的推进基层的民主化、自治化进程。例如实行“两推一选”、“直接选举”、“两票制”、“海推直选”等方式。

分析:在实践阶段已有一定的经验,可以继续完善和总结,以达到最佳的改革效果。

四、余论

乡镇财政困境制约当前乡村基层经济、社会、政治良性发展已成为无可争议的共识,然而对化解之策还存有种种歧见,本文透过乡镇财政困境的表层和阶段影响因子,从基层政区改革的视角探寻出一条更为合理有效的破解之策。在文章的论述中,本文暗含的一个分析背景是在经济市场化的年代,货币作为政府之间以及政府与社会之间的交流、互动、作用与反作用的中介手段和途径越来越突出。正是在这一背景之下,又牢牢把握了一个重要分析前提:乡镇财政的二重属性,乡镇财政既是国家财政的基础构成部分又是乡镇政权的有机组成部分。循着这一思路,本文再次得到的一个有效研究基础是:乡镇财政在多级复杂

财政关系中末端性导致了乡镇财政的弱势性。正是这一财政弱势性引发了农村发展中的种种矛盾和怪象。而扭转这一局面的分析视野自然转向了变多为少,既弱则去,由弱变强等路径选择,而财政的这一系列选择与政区框架之间或多或少,或直接或间接、或强或弱必定是存在某种相关性,再者如若能够探寻出这一关联性及其程度,那么从政区改革入手,无疑于财政困境和政区改革滞后困境将有着双重解困的制度功效,这最终也成为本文顺理成章提出第三节制度供给的主要依据和逻辑基点。当然本文的不足在于只是单方面分析了通过基层政区改革去解决乡镇的财政问题,然而,正如我们所知道的基层政区制度安排与乡镇财政之间更多的是一种互动的关系,例如财政收支状况的差异或许就是基层政区改革模式不同的核心缘由,等等。而更加完善的分析应该是再从破解基层财政的角度推进基层政区改革。

[收稿日期] 2007-01-10

[基金项目] 1. 大中城市郊区城镇发展与基层政区改革(国家社会科学基金 02BZZ031)。2. 我国大中城市发展与现代城市型政区改革研究(2005 年上海曙光学者资助项目)。3. 我国大中城市发展与现代城市型政区改革研究:兼论土地、财政及行政体制等相关制度安排(教育部人文社科重点研究基地重大项目 05JJDZH229)。

参考文献

- [1][德]柯武刚,史漫飞著,韩朝华译. 制度经济学——社会秩序与公共政策[M]. 北京:商务印书馆,2002.
- [2][美]道格拉斯·诺思,罗伯斯·托马斯著,厉以平,蔡磊译. 西方世界的兴起[M]. 北京:华夏出版社,1999.
- [3]刘君德,靳润成等. 中国政区地理[M]. 北京:科学出版社,1999.
- [4]谢庆奎. 当代中国政府[M]. 沈阳:辽宁人民出版社,1991.
- [5]林拓. 城市化进程中的基层政区改革:浦东的实践[J]. 马克思主义与现实,2003,(2).
- [6]贾康,白景明. 县乡财政解困与财政体制创新[J]. 经济研究,2002,(2).
- [7]詹成付. 关于深化乡镇体制改革的研究报告[J]. 开放时代,2004,(2).

[责任编辑:王望]

(上接第 38 页)世界的昌盛与繁荣。这种社会契约的理论必将继续成为西方社会政治思想的基础性内容,也必将为世界的政治文明发展做出更大的贡献。反观中国的思想传统,恰恰就缺乏这种理性的传统,也缺乏自由、民主的精神,因而也就缺乏这种理性的力量和自由平等的价值观念。因此,我们应当正视这种现实,在中国共产党的领导下,彻底抛弃那种急躁冒进的思想做法,认真地汲取西方政治文明中的这种“约”的精神,建立起适合中国国情的民主政治,建设高度的政治文明,使中国摆脱落后,走向繁荣与富强。

[收稿日期] 2007-02-24

注 释

- ①②③④⑤《圣经》(思高本). 台北:思高圣经学会出版社,2005. 1—2; 创 1—9:11; 创 22:8—23:3; 申 4:33—5:8; 马 25:30—26:11.
- ⑥洛克. 政府论(下篇)[M]. 北京:商务印书馆,1986:117.

⑦卢梭. 论人类不平等的根源与基础[M]. 23.

⑧⑨⑩罗尔斯. 正义论[M]. 北京:中国社会科学出版社,1988:10,60,7.

⑪转引自朱士群:社会契约的重建——试论罗尔斯伦理学的反思平衡方法

⑫[英]霍布斯. 黎思复,黎廷弼译. 利维坦[M]. 北京:商务印书馆,1985:95—96.

⑬卢梭. 李常山译. 论人类不平等的根源和基础[M]. 北京:商务印书馆,1997:71.

参考文献

- [1]龚群. 罗尔斯政治哲学[M]. 北京:商务印书馆,2006.
- [2]罗尔斯. 正义论[M]. 北京:中国社会科学出版社,1998.
- [3]卢梭. 论人类不平等的起源于基础[M]. 北京:商务印书馆,1997.
- [4]卢梭. 社会契约论[M]. 北京:商务印书馆,2005.
- [5]霍布斯. 黎思复,黎廷弼译. 利维坦[M]. 北京:商务印书馆,1985.
- [6]洛克. 政府论·下篇[M]. 北京:商务印书馆,1986.

[责任编辑:贺永泉]