

·马克思主义基本理论研究·

## 德治与法治协同互构的存在论基础

刘占虎

**摘要:**现代国家治理需要法律和道德协同发力,在建构优良公共秩序的基础上实现人的自由和全面发展。关于德治与法治的功能差异以及德法优先性次序的学理研究,终究要以解答时代问题为面向。在人类历史进程中,任何单向度的治理范型,无论是以“德”为首要原则的德性自觉,还是以“法”为底线原则的律法规训,在具体践行中由于非正义的“变通”而达不到预期目的。人是贯通德治与法治的主体,厘清德治与法治的功能限域是实现德法协同互构的思想前提。国家现代化建设要求法制化的系统完善和结构优化,走出人类现代化的困境则需要道德的内在整合和意义建构。善治作为德法协同互构的价值前提和实践旨归,以合乎正义之德承载个体幸福之源,通过合乎法理之法构筑公共善业之基。这一意义上的协同互构是舒展人之高贵德性和通向公共善业的双向建构,意在优良公共秩序基础上实现人民美好生活的历史性确证。

**关键词:**德治;法治;人性假说;正义原则;国家治理

现代国家治理遵循自然法精神,基于经济社会运行规律而展开彰显正义的规则建构,意在建构优良公共秩序和增进人民福祉。德治与法治是建构和维护人类社会秩序的重要手段,二者内外互补、彼此支撑,共同构成现代国家治理的核心范式。习近平总书记指出:“法治和德治不可分离、不可偏废,国家治理需要法律和道德协同发力。”<sup>①</sup>关于德治与法治的功能分殊,不单是逻辑学意义上的概念分析和关系辨正,而且是基于特定历史实践中的人性偏好对其功能限域的合理化建构。针对治理实践中存在的道德泛化(泛道德化)和道德异化(道德工具化)以及由此引发对法治意识和规则意识的消解问题,有待于从存在论视野重新审思德治与法治的功能限域及实现协同互构的内在机理。新时代全面推进国家治理现代化,以“中国之制”实现“中国之治”,需要“坚持依法治国和以德治国相结合,实现法治和德治相辅相成、相得益彰”<sup>②</sup>。在此意义上探析德治与法治的协同互构机理,重在以回到人类优良公共生活的善治精神和正义原则来厘清功能边界、凝聚治理共识,推动国家治理现代化的结构性升级。

**基金项目:**本文系中国博士后科学基金特别资助项目“‘法—纪—德’协同治理结构与党内政治生态优化研究”(项目号:2020T130518)、中国博士后科学基金面上资助项目“中国特色腐败治理模式与理论自觉研究”(项目号:2019M653693)的阶段性成果。

**作者简介:**刘占虎,西安交通大学马克思主义学院教授、博士生导师、博士后合作导师。

① 《习近平谈治国理政》第二卷,外文出版社2017年版,第133页。

② 《习近平谈治国理政》第三卷,外文出版社2020年版,第286页。

## 一、德治与法治的人性假说和人学基础

德治与法治是人类历史进程中出现的基于不同法理逻辑的治理方式,有其各自的功能限域和实施条件。随着现代化进程中经济社会基础的结构变化,德治与法治的支撑条件发生了历时性变化。如果说任何一种治理范式都不是万能的,那么,之于其功能在时代实践中的式微,不是通过简单替代方案可以直接或有效解决的。关于德治和法治及其功能的优劣之辨,与其说是在省思其实践效能,不如说是通过厘清其前提条件和作用机理来探索可能的优化进路。

### (一)“向内致思”的超越性论证

不同的思想体系对人性的认知存在语境差异和法理之别,并以此为思想基础来建构差异化的秩序规范。人是社会化行为的动力之源和逻辑主体,也是建构秩序规范的法理基础。“如果说任何行为是善良的或恶劣的,那只是因为它是某种性质或性格的标志。它必然是依靠于心灵的持久的原则,这些原则扩及于全部行为,并深入于个人的性格之中。”<sup>①</sup>中华民族历来倡导德法相依、德治礼序,在漫长的历史实践中形成以德治为主要范型的治理方式,并基于“礼”“法”不同的价值逻辑发展出两种相异的政治伦理。

以“礼”为原则的政治伦理强调人性善,主要通过“敬德”“保民”来化育天下。就原初语义而言,礼本从豊从示,豊是一种祭器,示是一种仪式。孔子主张“克己复礼为仁”——“一日克己复礼,天下归仁焉”(《论语·颜渊》),意味着从礼和服礼是基于人的主动性的敬畏之感。一言以蔽之,“礼作为合式的路子,是经教化过程而成为主动性的服膺于传统的习惯”<sup>②</sup>,即“礼并不是靠一个外在的权力来推进的,而是从教化中养成了个人的敬畏之感,使人服膺”<sup>③</sup>。孟子之“人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下”(《孟子·告子上》),在很大程度上奠定了传统中国德治范式的人性论基础。在儒家看来,人性天然存在“仁”“义”“礼”“智”之四端,由此自然舒展使“人皆可以为尧舜”。程颢和程颐认为,“性无不善,而有不善者才也。……才禀于气,气有清浊。禀其清者为贤,禀其浊者为愚”,“性出于天,才出于气,气清则才清,气浊则才浊。譬犹木焉,曲直者性也,可以为栋梁、可以为榱桷者才也。才则有善与不善,性则无不善”(《二程集》)。人之本性是向善的,之所以存有“偏蔽者”,只在于后天的“气”之清浊不一罢了。清代焦循将人性善同人的思维能力结合,认为人与禽兽的本质区别正在“知”上,人因有知、能知,因而可教、可导,“知知者,人能知而又知,禽兽知声不能知音,一知不能又知”<sup>④</sup>,这种差别使人天生具有趋善的本能。总的来看,“气论差异”是侧重朴素唯物论的诠释,“知性差异”是基于人性高贵的实践论证。

以“法”为原则的政治伦理强调人性恶,推崇运用权力(强力)和律法规训来抑制人性之恶。荀子曰:“人之性恶,其善者伪也。”(《荀子·性恶》)谓之人性本恶,所谓善者不过是伪装罢了。在荀子看来,人生而有逐利之欲、好声色之欲,这是人不可磨灭或移易的本性。韩非发展了荀子的性恶假说,进一步指出人性之恶是天然的本性且难以更改。由此主张君主(君王)应“缘法而治”“信赏必罚”,通过严刑峻法来规制人性中的恶。历史地看,作为治道意义上的“德法之治”素有深厚的宗教渊源,具体表现为归诸“信仰”而舒展出来的一组并列关系。在犹太—基督教传统中,律法主义的

① 休谟:《人性论》,关文运译,商务印书馆2017年版,第613页。

② 费孝通:《乡土中国》,上海人民出版社2013年版,第50页。

③ 费孝通:《乡土中国》,上海人民出版社2013年版,第49页。

④ 焦循:《孟子正义》,岳麓书社1996年版,第492页。

宗教精神成为至上的精神力量,“神圣的律法在个人心中的投射造就了个人的道德,在国家制度上的体现造就了国家的法律”<sup>①</sup>。西方法治或制度建构的前提是基于人之“原罪”的“性恶假说”,“世俗世界”的规则建构重在遵循“上帝”旨意来规避人性之恶。这一论证逻辑在本质上是源自“彼岸世界”的他者化“救赎”。

由此,“向内致思”的“礼”“德”“法”都是建基于人之本性之上的,而关于人之本性的前提论证则统一归为某种超越性力量。无论是性善之圣人,还是全知全能之上帝,都是源自超越性力量的法理论证。中西方对人性的理解和认知尽管具有感性实践的一面,但在具体规则上往往设定了高门槛,这对于作为被规制对象的多数人来说往往难以企及。要言之,通过“反求诸己”来抑恶扬善,在理论逻辑上是通达或自洽的,但在现实性上存有一定的距离感。加上人类历史进程中特定生存结构的变迁和狭隘社会关系的掣肘,高端化的治理法则在具体实践中的效果并不理想。究其根本,在于这种高端化的人性预设以及规则建构依然是一种超越性论证,主要是对现实逻辑的把握不够彻底。

## (二)“向外致思”的主体性预设

一般而言,道德以内在于的德性力量塑造人,法律以外部命令(律法规训)塑造人,二者均以彰显正义的规则建构来维护人类社会和公共秩序的可持续发展。无论是崇尚性善,还是性恶假说,其治理逻辑都是通过“人”之尊“道”贵“德”来依“法”循“礼”而“治”。如此推演,问题的关键就在于这里的“人”是什么样的主体,是“奉天承运”或“以德配天”的君王(圣主),还是“秉承神意”或“承法教道”的教皇(教主),抑或作为创造历史并推动人类社会进步的广大人民群众。主体预设之殊蕴涵不同的法理基础和治理逻辑,其结果存在云泥之别。如果说“向内致思”的超越性论证是基于人之本性的他者规训,那么,“向外致思”的主体性预设同样是“求诸他者”的被动规训。

以性善论为代表的儒家学说强调“为政在人”“为政以德”,主张将政治权力赋予“以德配天”的统治者。德性高标和自觉更多是对统治阶层的政治伦理要求。统治者当以德性自觉“履仁蹈义”“动循轨礼”,做到“以德配天”“为政以德”。从政治文明的应然逻辑来看,倡导德政(仁政)本无可厚非,问题的关键在于运用德性的逻辑是善政意义上的“政道追求”,还是统治策略意义上的“治道要术”。政道之“德”必然要求在价值定位上体现最大多数人的利益诉求,彰显公共福祉之善业。治道之“德”作为运用权力进行公共治理的手段,服务于特定的社会秩序或少数人的权益。由此,偏离政道和善政的道德治理,往往容易衍生为道德寻租或道德工具主义,损害政道的合法性基础。一方面,泛道德主义使统治者成为美德的化身,以尧舜为模范,为治民作示范。并非“圣人”的统治者往往会在道德层面重新找寻其行为逻辑的理论依据,高远的政治理想与现实治理成效产生了巨大的割裂。在休谟看来,“世界上有一个十分流行的准则,就是:为国王们所立的道德体系比支配私人行为的道德体系要自由得多;这个准则虽然很少有政治家愿意公开承认,但它是被历代的实践所认可的”<sup>②</sup>。另一方面,德性高标从一种价值评价机制上升为政治治理中的软权力,其本身上升为裁定一切规则的支配性“规则”。由于“以德配天”的德性预设被赋予莫大的权力,具有至上合法化的德性伦理也就成为评估一切价值的道德标准,拥有对社会价值权威性分配的生杀予夺的支配权。“国王们的道德虽然和私人的道德有同样的范围,可是它没有私人道德那样大的效力,而是可以因为微小的动机合法地遭到破坏的。”<sup>③</sup>原本通向善政的德治方略通过实践环节的“巧妙切换”而僭越了德性自觉的功能限域,基于人

① 梁晓杰:《德法之辨:现代德法次序的哲学研究》,上海人民出版社2007年版,第1页。

② 休谟:《人性论》,关文运译,商务印书馆2017年版,第605页。

③ 休谟:《人性论》,关文运译,商务印书馆2017年版,第606页。

性本善的前提预设和规则设计可能由此引发超出理论预期的“恶”。

以韩非为代表的法家推崇的“法治”(刑治),同样以“人之治”为实施进路。所谓“刑无等级”“法不阿贵”的主张尽管有现代“法律至上”的思想基因,事实上依然奉行的是“南面之术”或“驭民之法”。君王是“法”的创立者和掌控者,所谓“君无术则弊于上,臣无法则乱于下,此不可一无,皆帝王之具也”(《韩非子·定法》)。这一治理逻辑中的“法”“术”“势”在治道意义上并无本质性区别,都是“君主御下”的手段和工具。由此观之,无论法家或儒家,其制度设计在深层次上基本遵循“君善民恶”的人性预设。人性假说在被阉割的基础上再度耦合,使性善假说作为君主权力合法性的理论依据,性恶假说成为治民要术的合理借口,本质上是奉君主之私、惩臣民之恶。

抽象化的主体预设并不能使人性之高贵的德性力量由内而外地导引出来。高标准的人性预设通过“主体结构”的巧妙切换呈现政道合法性的优雅之态。然而,对于“治于人”的多数人而言,主要是靠生存法则的底线约束以及涉及利益纷争的刑律规制。时代变迁必然要求政治思想的论证逻辑发生历史性位移。现代法治逻辑的人性假设,只有置于阶级属性的基本立场上才能设定可靠的利益主体和规制主体。也就是说,作为“公天下”的德法治理必然要求遵循规律之道、人性之道、善政之道。建构优良公共秩序必将要以作为具体化的主体结构为依据,以主体间性的共同约束和双向约束为实践进路。

### (三)“内外相生”的双向性规制

人作为“整体的人”从来不是孤立的存在者,对其行为调适和公共秩序的建构也不能依靠某种单一要素。在斯宾诺莎看来,“就人的德性而言,就是指人的本质或本性,或人所具有的可以产生一些只有根据他的本性的法则才可以理解的行为的力量”<sup>①</sup>,即人性之善恶因素都是同一种力量的两面呈现。无论是隆礼重法、化性起伪的荀学思路,还是内圣外王、施以仁政的孟学思路,都是基于不同向度的人性审思和规则建构。从公共生活的应然性看,“向内致思”和“向外致思”之法理论证的最终目的只能是通向善政、增进民众福祉。对人性假说之“善恶之辨”与治道范式之“德法之辨”的逻辑辨析,必将回到以人为实践主体的双向性规制上来。

西方制度伦理将人性本恶作为制度建构的逻辑起点,在特定的历史实践中发展出与传统中国不同的法理逻辑和治理模式。古希腊对“人”的追问实则由对“善”的追问渐次引出。苏格拉底认为“神”即是“善”,并将提醒他人改善灵魂和修行美德作为立身职责。灵魂的改善帮助人们从“常人状态”迈进“至善境界”,通达神灵的心灵会告诉人们“存在的真理”。这种对灵魂与美德的设想经由中世纪神权政治的法理论证转化为对“神”的崇拜,人因“原罪”而被“上帝”赋以理性能力的有限性。由此,法律作为规范人性之恶的核心手段,也就拥有了现实性的正当性理由。然而,在以他者化方式阐释人性问题的同时也引发了理念与现象的二分困境,中世纪基督徒通过“上帝”这一中介发展出对人性的新认识——人的本性固然体现为自然性。人由此天然地被赋予理性精神,人的行为展开应当遵循自然法精神和契合理性原则。“人类之所以高出畜类,主要是因为他们的理性优越;人与人之间所以有无限的差别,也是由于理性官能的程度有千差万别。”<sup>②</sup>在理性原则的主导下,人的感性存在转化为用“科学方法”进行解剖的物理学命题,人成为可以被测量和精确计算的“客体”。反之,人若违背自然法和理性原则,就会受到来自理性和自然法的双重惩罚。

回到人本身的“理性假设”比以往的超越性论证增加了不少现实感。然而,现实人的理性有限性,由于现代性生成中的主体性勃兴而成为“自我主宰”的最大障碍。康德将“启蒙”定义为“自主

① 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆2017年版,第179—180页。

② 休谟:《人性论》,关文运译,商务印书馆2017年版,第649页。

运用理性”,马克斯·韦伯将“现代性”概括为“理性化”。理性和自主成为“现代人”建构自由话语的思想主线,自由由此成为现代性建构之人性假说的渊藪。理性化论证的出场意味着传统超越性论证范式的退场。探索人类优良秩序和公共生活,客观上需要多重要素的系统建构和结构优化。如果仅仅依靠人性本善的德性自觉可以实现,那么,也就不会存在争讼不止的“善恶之争”或“德法之辨”。事实上,在道德现象学上的“善与恶”的矛盾,本身是人类现实运动的规则变化和规律呈现。作为普遍意义上的规制法则的礼、德、法,本身不是一种固定的规则,其内容结构随着时空的变化而不断更新和调适。另外,从实施条件和治理效能上看,“法治秩序的建立不能单靠制定若干法律条文和设立若干法庭,重要的还得看人民怎样去应用这些设备”<sup>①</sup>。时代变迁中的治理难题和理论迷思,不断促使人们再度思考人本身的局限性。

#### (四)跳出“人性假说”的存在论建构

人性假说是之于人本身的存在论之思,不同的论证逻辑意味着不同的治理逻辑和规则设计。超越善恶之争的人性假说,必须回到马克思“新世界观”之人学革命中予以澄明。在唯物史观看来,“世界的真正的统一性在于它的物质性”<sup>②</sup>,人是现实的个人,由人展开的实践是创造性的现实物质性活动。以德治和法治建构优良公共秩序的活动同样是现实的。如果说人类“全部社会生活在本质上是实践的”<sup>③</sup>,那么,作为存在论意义的人性,只能从革命的实践以及多维度的对象化关系来具体把握,即“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和”<sup>④</sup>。这种正在生成或有待生成的“社会关系总和”,在现实性上构成判断人性张力和建构法理规则的事实根据。

对如上人性假说之局限性的总体致思,同样不是“性恶”二字可以交代的。需要说明的是,性恶论的政治伦理假设也存在若干消极影响。其一,它以人的现实性存在否定了“圣人”和“哲学王”的超越性存在,消弭了人之心存敬畏的信仰力量,在祛魅化过程中使人变成了“此岸世界”之孤岛上的“霸主”。既然一切人都无法逃脱本性中“恶”的因素,关于好人救世(哲学王治国)的逻辑前提也就不复存在,法律制度便成为预防和规避作恶必不可少的手段。事无巨细的律法规训在规避行为之恶的同时抑制了原本属于人之德性自觉的作用空间。其二,由于近代以来对法的普遍信任(崇尚)取代了对人本身的信任,在政治实践层面与性善论一样,由于尊崇理性原则而存在绝对权力以及走向极权化的可能。理性是人之高贵的要素之一,也是通向善治的内在支撑要素。然而,作为人类社会必要的“柔性治理”之德性自觉,由于理性化的“算计”而走向了工具理性。作为人性高贵的德性力量被“工具化”的理性原则所统摄,德治的应然逻辑在实践中受到利益、立场、偏见的“过滤”而不再是纯粹的德性力量。其三,对人性本善的“否定”意味着直接切断了“使人向善”的可能。以现实主义眼光审思周遭世界却只看到其晦暗的一面,遮蔽了人作为总体性存在的意义空间和善好愿景。事实上,作为现实性存在的人本身是“一个急速旋转的‘陀螺’。我们无论如何也只能看到他的一个侧面。更何况这个‘陀螺’自身内部也在不断地经历着变化呢!”<sup>⑤</sup>

可见,直接以“善恶”为标准来论证德治或法治的法理基础,尽管有书写思想史和文明史的重要意义,但对复杂化的“人性命题”的简单化处理,尤其是对复杂性政治问题的浪漫主义态度,都是

① 费孝通:《乡土中国》,上海人民出版社2013年版,第55页。

② 《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第47页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第501页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第501页。

⑤ 杨鑫:《人的文化解读》,山西人民出版社1992年版,第232页。

非现实性的理论预设。尽管说任何“假说”在本质上都是一种建构性的观念形态,但“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已”<sup>①</sup>。对人类历史进程中存在的诸多人性假说及其局限性的分析,当以革命性的社会化实践为批判进路。相应地,从存在论意义上阐明德治和法治的人学基础,重在从现实性上把握人的本质及其实践生成的社会关系逻辑。由此观之,人既是有天然局限的现实性的存在者,也是能够创造未来的超越性的存在者。基于人的自我意识的创造性和超越性,德性自觉也就成为人之高贵的精神品格。基于人的局限性和本质生成的开放性,律法规训也就成为德性自觉的规则保障。

总的来看,现代国家治理需要法律和道德协同发力,旨在在建构优良公共秩序的基础上实现人的自由和全面发展。德治和法治是实现人类可持续发展的工具性手段,是体现政道追求的治道方略。一方面,通过良法善治来规范和调适人们的对象性活动,以合乎自然和合乎人性的方式塑造“使人成其为人”的“社会生活本质”;另一方面,通过良法善治来保障社会价值的权威性分配和福祉共享,以合乎正义和道义的利益分配确保每个人的发展权益。关于德治与法治的功能差异以及德法优先性次序的学理研究,终究要以解答时代实践中的问题为基本面向。对于德治和法治在具体实践中存在的相关困局,既不能直接归于抽象意义的人性,也不能忽视现实意义的人性逻辑。由于人类“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程”<sup>②</sup>,只有尊重历史发展条件的客观性和把握实践关系的具体性,才能作出周全且审慎的理论建构,进而引导人类优良公共生活的合理化建构。

## 二、德治与法治协同互构的理论逻辑

在政治思想史的研究论域中,对德法之优劣及其优先次序问题的致思成果众多。问题的关键,不在于沉溺于形而上的思辨,而在于时代发展对有效治理范式的吁求。从人类公共秩序的建构向度来看,“走入现代化的一个标志就是法制化的健全,而走出现代化的困境的一个标志却是道德的整合”<sup>③</sup>。道德的主观与自发,法治的客观与遵循,都基于现实的人性面向而具体展开。要使德法之治的规范性力量在协同互构中得到最大程度的发挥,“治理国家、治理社会必须一手抓法治、一手抓德治,既重视发挥法律的规范作用,又重视发挥道德的教化作用”<sup>④</sup>。这是人类在现代化进程中总结既有治理范型之得失的必然选择。

### (一)德治与法治协同治理的实践主体

现代治理语境中“法”主要是围绕人们的利益关系进行合乎正义的规则建构。法治之“法”重在关注优良公共秩序的实现问题,德治之“德”重在强调“由内而外”的秩序实现的同时关涉人自身的目的,即美德情操的陶冶和灵魂秩序的安顿。从生成论的维度看,道德秩序是人类社会初期维护共同体秩序的重要手段,随着人类生存结构和公共治理规则的历时性变迁,德治的内容和形式发生了结构性的变化且逐渐退居幕后,法治范式上升至主导性地位。

法治主要遵循理性化原则,带有外化规制和强制性的因素。人类公共秩序由“德治”向“法治”的历时性变迁,呈现为具有理性原则和科层制机理的技术化统治。如康德指出:“一切道德的概念所有的中心和起源都在于理性,完全无所待于经验,并且不特待于纯理论的理性,而且一样实实在

① 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第22页。

② 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第591页。

③ 梁晓杰:《德法之辨:现代德法次序的哲学研究》,上海人民出版社2007年版,第10页。

④ 《习近平谈治国理政》第二卷,外文出版社2017年版,第116页。

在地在于人的极平常日用的理性。”<sup>①</sup>从应然性上看,理性精神和工具理性的勃兴,重在规避公共生活和个人生活的不确定性。技术化的目的在于使社会生活具有确定性,以实现“规律之治”的预测和指导性功能。由于现实物质利益的驱动,基于工具理性的“经济人”对自我利益的追逐强化了公共治理的逻辑理性。德治范式在现代社会秩序的规则建构中日渐式微,作为公共伦理责任的“利他心”在利益的捆绑下切换为作为权利主体的“利己心”。这样,由古典意义上的“义利之辨”变迁为现代意义的“公私之辨”和公共规则建构中的“群己权界”。

法治与德治的实践悖论也由此而凸显。德治表现为意义世界和伦理世界的内生性治理,而科学的分析方法(无论是定性或定量)无法彻底解决意义和伦理本身的问题。由自然法导引出来的规则秩序,尽管是合乎理性的,但不一定是合乎情理的。现实中的利益纠葛和权利判定尽管可以通过系列明文法来框定边界,但无以激发或整合人之高贵的德性力量,尤其是作为社会有机体的一分子对社会正义的自觉维护。诚如“没有道德滋养,法治文化就缺乏源头活水,法律实施就缺乏坚实社会基础”<sup>②</sup>。事实上,道德本身的脆弱性和边界的模糊性,同样无法建构人人自持和群己权界的优良社会。现代性生成中内在的世俗化进程潜在地消解了传统超越性论证的法理结构。作为主导逻辑的资本文明意味着“生产的不断变革,一切社会状况不停的动荡,永远的不安定和变动”<sup>③</sup>,使得“一切等级的和固定的东西都烟消云散了,一切神圣的东西都被褻渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看他们的生活地位、他们的相互关系”<sup>④</sup>。社会结构的变迁和残酷的生存博弈使“现代人”不可避免地生活在一种悬浮的失重状态之中。当一个社会本身已经处于道德败坏的境况时,缺少法律制裁手段的底线保障,就必然“要运用法治手段解决道德领域突出问题”<sup>⑤</sup>。这正是现代社会注重道德社会化以及道德治理呈现“法制化”的现实依据。

在这一意义上说,作为律法规训的法治尽管不能让人趋于饱满意义上的德性自觉,但可以有效规制和防治突破伦理底线的不道德行为。人性的复杂性以及人们对风险社会和风险人生的抗拒,客观上需要作为维护最大正义原则的法治保障。当非动态化革新的律法规训无法满足人们的道德期许时,现代意义的法治之人文关怀建构就成为新的实践课题。德治工具主义的虚妄以及引发对法治边界的忧虑,必将问题的关键聚焦到“德法之治”的实践主体上来。因为实践作为道德或政治活动,不是屈从于一个“外在的善”的活动,而是承载规律之道(理性),表达人作为一个整体存在的性质或品质。不管人类的生存境遇发生何种变迁,人类追求诗意生存的价值逻辑始终要求人作为自我救赎的主体。同样,在现代性危机的自我救赎中,每个人都必须以“革命的实践”来获得自我意义建构的德性力量,并在时刻充满张力的利益权衡中做合乎德性的事。

## (二)德治与法治协同治理的善好取向

政道与治道在建构逻辑上是统一的。偏离政道的治道无以长治久安,缺失治道的政道只能停留于政治理想。从人性之善恶之争,到德法之辨,再到儒法之争和中西之争,都不是通过简单二元论能够有效破解的。我们无法用人治与法治的简单对比将儒家思想进行时代化的逻辑抽绎,也不能用德治与法治的简单比较来破解治理方式上的“中西之争”。德性作为人之灵魂的实现活动的品质,其获得统一于人的积极的生命活动过程。抑或说,德性生成于人的德性的活动本身,“造成

① 康德:《道德形上学探本》,唐钺译,商务印书馆2017年版,第27页。

② 《习近平谈治国理政》第二卷,外文出版社2017年版,第117页。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第34页。

④ 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第34—35页。

⑤ 《习近平谈治国理政》第二卷,外文出版社2017年版,第134页。

幸福的是合德性的活动”且“合德性的活动具有最持久的性质”<sup>①</sup>。对人之德性自觉的诠释和检视,与其说在思考何为“善好”(优良社会和至善之人),不如说是对于“好目的”之何为“正确手段”的周全考虑。

人生而有欲求,欲求意义上的“需要”成为理解人的本质的重要环节。然而,作为维持生命存在的合理需求与欲望存在本质上的区别。基于欲求而延伸出来的意志、希望、诉求等,则成为理解人性之“善恶之辨”的中枢要素。对此,霍布斯在《利维坦》中将人性之“善恶”各分为三种:“所以善便有三种,一种是预期希望方面的善,谓之美;一种是效果方面的善,就像所欲求的目的那样,谓之令人高兴;还有一种是手段方面的善,谓之有效、有利。恶也有三种,一种是预期希望方面的恶,谓之丑;一种是效果和目的方面的恶,谓之麻烦令人不快或讨厌;一种是手段方面的恶,谓之无益、无利或有害。”<sup>②</sup>在这一具象化意义上说,人类的诸多“苦难”恰是来自“六者”之间的辩证运动。那么,基于对人性善恶的不同面向的分析,自然导引至对“手段”与“目的”的辩证关系的处理上来。从存在论的视界看,人性之善与恶均为潜在或有待敞显的自然秉性,单纯从“源头”和“动机”(“预期希望”)难以直接判断,核心的观察点主要在于对象性活动之过程性的“手段”和“目的”。

德治和法治存在法理上的差异,也存在内在互通的有机性——“德法之治”的共同来源以及对公共善好的追求,即关于人性的自然善好和最大多数人的福祉。人是人的最高目的,幸福是人的最高的善,并源自人的特有的合乎德性的活动。这为探析德治与法治协同互构之生成机理提供了实践前提。在法理渊源上,德法协同互成结构集中体现对“应当”的价值追求以及对人性的尊重,“法律与道德都是法规,基本上包容了整个个人生活并且归根结底都来源于人的良心,来源于应当意识”<sup>③</sup>。尽管律法规训不断朝着技术化、理性化发展,但其背后依然存在特定的价值支撑。“法”由人构建,“德法之治”与人的生活世界紧密相连,在“应当”的价值层面上,二者必然趋于一致,共同体现对理想生活的追求。对“应当”的价值追求下降到现实层面,形成合乎自然且合乎人性的社会秩序。在具体实践中,人的动机与行为不可分割,法律在对行为产生规范作用的同时也影响到人的思想认知本身,道德在改变人们思想动机的同时也会影响到人们的行为取向。二者服务于共同的善治目的。在这一意义上说,“法治和德治不可分离、不可偏废,国家治理需要法律和道德协同发力”<sup>④</sup>。

### (三)德治与法治协同治理的互补效益

从公共秩序的建构逻辑来看,德(美德)和法(律法)本身由自然意义上的宗教情感的信仰逻辑演化而来,二者具有天然的耦合性。律法规训本身内蕴“德”的价值逻辑和意义指向。诚如“正义虽然是人为的,可是人对它的道德性的感觉却是自然的”<sup>⑤</sup>。永恒的道德真理无法通过文字表达,任何言说都可能使其曲意或减损,因而只有通过诚意和修身才能获得真正的道德性。真理无法通过僵硬的文字表达,也无法通过逻辑性的法律条文来获得,只能在人的意识和行为中得以有机地展现。这是所有制度规范总是归于“人之治”的深层原因。概言之,道德真理的显现在于人的自悟自觉,优良公共秩序的建构在于激活人们心中的德性力量和规则意识。在现实性上,由于人们的道德良知不尽相同,强制性的法律规范成为“统一性约束”的必要之举。“徒善不足以为政,徒法不

① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆2017年版,第28页。

② 霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆2020年版,第38页。

③ C.谢·弗兰克:《社会的精神基础》,王永译,三联书店2003年版,第99页。

④ 《习近平谈治国理政》第二卷,外文出版社2017年版,第133页。

⑤ 休谟:《人性论》,关文运译,商务印书馆2017年版,第659页。



能以自行”(《孟子·离娄上》),法律必须被信仰才有“向外而治”的规训价值。法律制度的良好执行需要有“法的精神”的内在支撑,优良的制度设计需要有“制度伦理”的内在规约。无论是“法的精神”,还是“制度伦理”,在治道逻辑上必然指向人性的善好追求和最大多数人的福祉。

如果说“人类在一个行为体系中的结合,才使任何正义行为对社会是有益的”<sup>①</sup>,那么,“作为正义基础的那种利益是最大的利益,是适合于一切时间和地点的”<sup>②</sup>。从德法互构的协同规制进路来看,德治主要调节人们的预期希望,即从个体的内源层面来矫正偏差——“化性起伪”,使规制之“德”成为彰显正义之“德”,从而建构个体的幸福。法治主要规制人们在利益实现中的“手段之恶”,即通过利益主体之行为过程的程序化规制,使规制之“法”成为彰显公共善业之“法”,以内外相生的方式建构优良的公共秩序(见表1)。

表1 霍布斯人性论模式及其优化进路

分殊	预期希望	手段	效果目的	规制进路	互构效应
性善	希望之善	手段之善	目的之善	德治→希望	彰显正义之德 (个体幸福之源)
	谓之美	有效或有力	令人高兴	(自主性参与)	
性恶	希望之恶	手段之恶	目的之恶	法治→手段	规制手段之恶 (公共善业之基)
	谓之丑	无益或有害	麻烦或讨厌	(程序性参与)	

综上所述,德治与法治协同治理的互补效益具体呈现如下:其一,德治范式的“自主性参与”机制可以有效弥补法治由外至内的秩序建构方式。法治的实施在客观上要借助国家的强制性力量。然而,现代社会制度设计和善治立法要想获得公众的认可和积极的“程序性参与”,必然要审慎考虑各方面社会主体的利益诉求。德治作为一种内生的驱动力,可以带来由内而外的多向度反馈。德法协同治理结构互补可以有效强化律法规范与公众法治意识的情理共识,即“目的之善”与“手段之善”的幸福所向和善业指向。其二,法治范式的“程序性参与”可以弥补公众内心认同感的缺失。法治在规范行为上是强有力的手段,但无法触及人们的内心世界和意义建构。思想和观念不能仅仅依赖外部力量来规制,更需要生发于内心的行为自觉。公众只有出于自愿和认同,善政意义上的法治才能平稳开展,法治只有在德治的价值支撑下才能良好运行。其三,回到“预期希望”的正义目的论建构可以从心灵秩序源头化解人的本质力量在具体展开中的矛盾,尤其是调适个人利益诉求在社会化确证中的工具主义偏好或单向度意志,即通过回到人本身的意义建构(目的之善)来厘定利益诉求和社会确证的合理边界(手段之善),进而从治理对象和主体的原动机(希望之善)上规避治理实践中的高昂成本。

① 休谟:《人性论》,关文运译,商务印书馆2017年版,第659页。

② 休谟:《人性论》,关文运译,商务印书馆2017年版,第659页。

### 三、德治与法治协同互构的实践逻辑

德治和法治在本质上是意义建构和规范之治。任何规范都是以人为中心的规则建构。评估规范的价值尺度不在于是否“有人”参与,而在于规范本身的人本取向和政道定位。在费孝通看来,“所谓人治和法治之别,不在‘人’和‘法’这两个字上,而是在维持秩序时所用的力量,和所根据的规范的性质”<sup>①</sup>。如果说规范是法治的载体,那么,法治就是通过规范来实现其价值目标。“善”的法治必然是舒展人之德性的法治,符合人类正义和幸福的价值目标。规范是人的本质力量的舒展过程,也是人的生命展开及其本质的自我确证过程。这一意义上的德治与法治协同互构也称为“德法之治”。

#### (一)德性自觉与“向内而治”的功能域

“德法之治”中的德性自觉,在运作机理上体现为“由里及表”或“由内而外”的自主性参与。首先,从“里”和“内”的角度看,德性表现为一种个体的希望意志和良知品质,它由个体内在的责任、意图和目的构成,具有主观性和内生性。其次,从“表”和“外”的层面看,德性表现为自主性参与的德行外化,即一种拥有实践特性的行为品质,将内在德性表现在外在世界。德行是德性的外化和确证,这种外化使德性具有了评价导向的客观依据,使主观性的德性具有了普遍性的伦理意义。

需要指出的是,德性自觉必然关涉人的意义建构,正如“历史不过是追求着自己目的的人的活动而已”<sup>②</sup>,但不是遵循所谓简单“快乐”原则和“功利”原则。在现实性上看,人们的是非善恶、因果判断都会受快乐和痛苦的支配,甚至构成行动的思想原因以及判断行动的价值标准。然而,随着道德之抽象化论证的祛魅和感性化确认的调适,“正义”“道德”“善”不再是形而上学的概念,而是存在于每个人日常生活的直接感受中。尽管说快乐和痛苦是影响人们道德判断的直接因素,但不能直接构成德性自觉的价值坐标。德性自觉之“由内而外”的良知确证不是基于利益权衡后的理性决断,而是基于“正义之希望”的自然流露。这种内源性的“自主参与”要以外生性的制度化程序保障为实施平台。国家作为政治共同体本身是历史发展的产物,是实现人类可持续发展的必然结果。人类公共秩序的维系必然要求有一种超越社会之上的权威性力量,作为这一意义上的国家是以一种最不坏的方式来保有“公共善业”的存在。

在国家学说中,“万能论”和“邪恶论”都不是理解国家这一特殊现象的合理进路。西方国家学说将国家视为对人民实施强制力量的邪恶存在,但这种邪恶是必要的。只要国家及其制度可以引起人们的快乐大于痛苦,即所谓好政府。近代政治哲学家边沁呈现出伊壁鸠鲁主义的态度,认为追求人类的至善或完美的德性是毫无必要的,幸福本身即是德性。边沁将道德的标准降低为“幸福”,认为现代国家的任务就是实现最大多数人的最大幸福。所谓“幸福”即“快乐”,现代国家的幸福即人们的“快乐之和”减去“痛苦之和”。由于每个人都是追求自我利益,因而当个人获得快乐的同时没有损害别人的快乐,则符合“最大幸福”原则。作为共同体的“人类社会”,既是个人生存的公共场域,也是利益诉求和自我确证的社会平台。个人利益和公共利益在共生逻辑上是统一的。实现最大多数人的最大幸福只有在保障个人利益的前提下才能实现,个人利益的合理确证需要优良公共秩序的前提保障和公共福祉的共同创造。

#### (二)律法规训与“向外而治”的功能域

正义是法治存在的价值基石,法不仅要体现目的论上的正义,也要维护程序性和结果性的正

① 费孝通:《乡土中国》,上海人民出版社2013年版,第47页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第295页。

义。就其本质来说,法本身就应当是正义的表征和化身。抽象的正义原则通过法的中介作用具体化、实证化,对人们的行为和社会生活产生现实影响。法的正义价值要通过立法原则的正义、实施过程的正义、结果的正义等多方面来体现。然而,由于人们对“正义”本身的理解具有社会历史性,随着社会变迁而发生历史性的变化,法的正义原则似乎因此而模糊不清。在过往的岁月中,由于生产关系和社会结构的非正义性,一些人受奴役是使另一些人获得充分发展的手段,造就的只是虚假意义上的正义叙事。社会主义正义的出场,是在革新不合理社会结构的基础上实现最大多数人的幸福。在通向人类解放的未来社会中,“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”<sup>①</sup>。基于正义社会结构的正义叙事在于保护社会中每个人的合法权益,在于将人的世界和人的关系还给人自身,实现每个人的自由和全面发展。

人不是“离群索居”的原子化个体,基于“现实存在”的对象性活动塑造了人的社会性本质。个人对美好生活的向往总是打上历史和时代的烙印,公共秩序对个人福祉的承载总是具有深厚的现实基础。在社会主义条件下,人民是国家的主人,是国家治理和规则治理的交互性主体。人民民主是社会主义的生命,在依法治国中切实保障全过程人民民主,是中国特色社会主义的制度优势。“假如一条规律要有道德的强制力量”,“德法之治”要成为善治,就必须有“作为一个义务(obligation)的根据,它一定挟有绝对必要的性质”<sup>②</sup>。这个根据和性质就是公共的福祉和人民的幸福,并需要将此贯通至“解决好立法、执法、司法、守法等领域的突出矛盾和问题”<sup>③</sup>的全过程。一是立法环节应设定何为良法之治的价值坐标,避免群众陷入“平庸的恶”,确立守法的道德依据。二是执法环节将应然的价值观念落地到现实,通过维护权利、督促义务,保障社会的正义与和谐,“建设法治政府,推进依法行政,严格规范公正文明执法”<sup>④</sup>。三是司法环节作为一个解决矛盾与纠纷的场所,目的在于恢复被破坏的社会秩序,其直接价值目标在于解决社会纠纷,终极价值目标则在于维护社会的公平和正义。四是守法环节体现为内在价值与外在价值的统一,内在价值即作为守法主体自身的自由与尊严来自个体内在的德性力量,外在价值即作为社会秩序的安全与健康来自社会内部的控制力量。

### (三)德治与法治的协同要素和集成指向

在亚里士多德看来,“善事物”可以分为两种:“一些是自身即善的事物,另一些是作为它们的手段而是善的事物”<sup>⑤</sup>。如果说人就是人的目的本身,并应当配得上高贵的存在者,那么,人自身是诸善的价值原点——“幸福是完善的和自足的,是所有活动的目的”<sup>⑥</sup>。这一意义上的幸福不仅作为人类所有活动的目的,也是彰显人类高贵灵魂的合乎德性的实现活动,即创造幸福的能力。在卢梭看来,“只要若干人集成为一个整体,他们在维护共同的生存和公共的幸福方面,就只能有一个意志”<sup>⑦</sup>。治理之法源自天道秩序的自然法精神,在价值旨趣上不在于限制自由而在于保障和实现自由。自由是对必然的遵循,唯有彰显德性的自由意志才使人真正成为自己的主人,即规律的运用者和自我命运的掌控者。当作为“律法规训”的法治符合公众的意志和公共善业时,服从“德法之治”作为手段意义上的“善”,也就等同于服从自己的意志,即人作为目的本身的善。在这一意

① 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第53页。

② 康德:《道德形上学探本》,唐钺译,商务印书馆2017年版,第3页。

③ 《习近平谈治国理政》第三卷,外文出版社2020年版,第286页。

④ 《习近平谈治国理政》第三卷,外文出版社2020年版,第30页。

⑤ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆2017年版,第14页。

⑥ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆2017年版,第18页。

⑦ 卢梭:《社会契约论》,李平沅译,商务印书馆2017年版,第115页。

义上说,“德法之治”的集成指向,在于从人类命运共同体视野来建构优良公共秩序和公共生活,实现每个人的最大幸福。

作为工具性意义(手段)的德性自觉和律法规训,意在成就个体幸福和建构公共善业。这种善治意义上的幸福体即个人幸福和社会福祉的统一。德法协同互构的目的就是在优良法治的基础上实现每个人的福祉——“我们建立这个国家的目标并不是为了某一阶级的单独突出的幸福,而是为了全体公民的最大幸福”<sup>①</sup>。每个人的幸福与其他人的幸福密不可分,个人幸福是公共福祉的具体表征,公共福祉是实现个人幸福的社会平台。在作用机理上,德性自觉作为“由内而外”的精神力量,通过焕发人性良知中的希望意志来自主地承担“应当做”的道德义务,其前提逻辑是作为规训力量的“德”必须是合乎正义之“德”。律法规训作为“由外而内”的制度力量,通过彰显正义的程序性手段来调适人们的行为取向,以确保公共秩序建构中的外溢行为,即通过程序化参与机制来主动担负起“不应当做”的公共责任,其前提逻辑是作为规训力量的“法”必须是合乎法理之“法”。(见表2)如此,德法协同互构之治理范式的出场“造成幸福的是合德性的活动”且“合德性的活动具有最持久的性质”<sup>②</sup>。这是因为它不仅以合乎正义之“德”来承载意义建构和个体幸福之“源”,也以合乎法理之“法”构筑公共福祉和公共善业之“基”。

表2 德法协同互构的功能限域与集成指向

类型	范式	功能	机理	方式	规则边界	前提建构	互构效应
德治	德性自觉	由内而外 (精神力量)	良知→ 希望	自主性 (内源)	应当做 (道德义务)	合乎正义 之“德”	个体幸福 之“源”
法治	律法规训	由外而内 (制度力量)	正义→ 手段	程序性 (外生)	不应当做 (公共责任)	合乎法理 之“法”	公共善业 之“基”

#### 四、德治与法治协同互构的中国之治

当代中国在主动融入世界历史进程中以革命性实践创造了人类文明新形态。在“古今中西”高度聚合的时空场域建设社会主义现代化,既需要汲取人类历史实践中创造的所有优秀文明成果,也需要在变化的时代实践中开创治理现代化的“中国之治”。基于对德治与法治协同互构的法理辨析,新时代全面推进国家治理现代化在客观上需要建构体现“中国逻辑”的治理范式。这种范式不是简单组合意义上的概念叠加,而是基于对现实性的人学论证与复杂性时代命题的整体考量而生发出来的治理新形态。

##### (一) 制度正义:德治与法治协同互构的道义支撑

一般而言,任何一种规则建构和制度方案都有其存在论意义上的文化基底,基于对人性的文化哲学和存在论分析是把握其建构逻辑的关键。一项制度的成功实践总是同人性及其预设息息相关,好的制度应当合乎人性(彰显人的高贵性)和合乎自然(遵循客观规律性),并能推动国家治理现代化和社会文明的整体进步。当代中国在治理现代化中的德治和法治,是基于社会主义制度属性的规则建构,表达着实现人类解放之自由人“联合体”的价值诉求。

正义不是形而上学的道德叙事,而是基于优良社会结构的制度安排和福祉确证。正如“平等

① 柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆2020年版,第135页。

② 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆2017年版,第28页。

仅仅存在于同不平等的对立中,正义仅仅存在于同非正义的对立中”<sup>①</sup>一样,判断德治和法治作为善治方式的合理性,需要上升到对整个社会结构来具体分析。马克思之于“林木盗窃法”的批判,正是通过“非正义的社会结构”<sup>②</sup>来揭示作为统治阶级法律上层建筑之于“私人所有权”的虚伪性和欺骗性。作为扬弃私有制的社会主义和共产主义,是彻底变革以往“非正义社会结构”的人类解放运动,这一意义上的“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂;毫不奇怪,它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂”<sup>③</sup>。民主、自由、人权、法治等作为“超越性论证”的观念形态,只有深入到特定经济结构及其发展所向的本根上才能予以彻底批判,正如“自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立,而在于认识这些规律,从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务”<sup>④</sup>。

从人类历史的演进逻辑看,基于生产力发展的占据支配地位的“生产关系的总和”构成的经济基础决定上层建筑,作为诸形态的治理规则都是特定经济基础和上层建筑的具体化表征。作为观念上层建筑尽管具有相对独立性,但不能否认“每一历史时代主要的经济生产方式和交换方式以及必然由此产生的社会结构,是该时代政治的和精神的历史所赖以确立的基础,并且只有从这一基础出发,这一历史才能得到说明”<sup>⑤</sup>。当代中国是人民当家作主的社会主义国家,以生产资料公有制来保障人民当家作主。实现经济社会的稳定和可持续发展,要求坚持以德治国与依法治国相统一,以德性自觉和律法规训的集成效能来保障社会主义现代化建设中的规则正义。这种正义是建立在广大创造财富的劳动者占有社会生产资料的基础上,以社会化共同劳动的方式实现“共享劳动”<sup>⑥</sup>,由此确保社会主义共享发展的劳动正义基础,进而满足人民日益增长的美好生活需要。共享劳动的正义性在于,“通过社会化生产,不仅可能保证一切社会成员有富足的和一天比一天充裕的物质生活,而且还可能保证他们的体力和智力获得充分的自由的发展和运用”<sup>⑦</sup>。于此而言,以社会主义制度正义统领德治与法治的协同互构,核心目的就是以人类文明的道义要求来建构优良的公共秩序和公共生活,让中国人民过上有尊严的幸福生活。

## (二)人民至上:德治与法治协同互构的福祉所向

如前所述,德性自觉重在彰显人之高贵的意义建构,律法规训重在建构社会生活的善好秩序。作为应然层面的善好追求终归要落实在具体的历史主体及其总体性的实践中。纵观以往的人性假说和法理诠释,往往由于阶级立场的局限和思想资源的局限而形成一种抽象化论证,巧妙地掩盖了意义建构与秩序建构的主体归属和价值所向。历史地看,作为观念上层建筑,“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想”<sup>⑧</sup>,法律和道德天然附带的阶级性阻滞或影响政道逻辑的出场。之于特定阶级意识的历史性批判,需要回到市民社会层面对非正义的社会结构予以结构性批判。正如“批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量来摧毁;但是理论一经掌握群众,也会变成物质力量”<sup>⑨</sup>。作为“新世界观”的历史唯物主义,正是通过对“历史之谜”的求解深刻揭示了人民群众才是创造历史和推动社会文明进步的主体,以物质力量揭露了法律和道德

① 《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第354页。

② 方博:《私人所有权与社会结构不正义》,《哲学研究》2021年第3期。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第52页。

④ 《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第120页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第14页。

⑥ 刘占虎:《从共同劳动到共享劳动:共享发展的劳动正义基础》,《浙江社会科学》2020年第9期。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第563—564页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第550页。

⑨ 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第11页。

的阶级性,将人民群众作为自我观念和发展权益的历史主体。

人民性是马克思主义的核心特质,也是社会主义的价值标识。社会主义是人民群众的正义事业,“无产阶级的运动是绝大多数人的,为绝大多数人谋利益的独立的运动”<sup>①</sup>。社会主义道德和社会主义法治,正是通过对以往非正义社会结构的彻底革命而赋予真实的人民性。在国家治理体系中,道德和法治只是作为“次一级”的工具性的治理方式,在逻辑布展上支撑作为意识形态标识的“民主”范畴。如果说“资本主义社会里的民主是一种残缺不全的、贫乏的和虚伪的民主,是只供富人、只供少数人享受的民主”<sup>②</sup>,那么,社会主义民主是真实的人民民主。道德和法律在社会主义条件下都是维护人民民主的重要方式。坚持以德治国与依法治国相结合,实现德治与法治的协同互构,就是在更高的价值追求上捍卫人民群众的根本利益。当代中国坚持以人民为中心的发展思想,将“人民至上”作为治国理政的根本立场。德治作为“德性自觉”的精神力量,正是以时代新人的“良知”和对美好生活的“希望”为内在支撑,尊重和激发人民群众的创造性力量。法治作为“律法规训”的制度力量,正是以社会制度的“正义”和维护优良秩序的“手段”为规则保障,确保和维护人民群众的发展权益。由此,“人民至上”作为德治与法治协同互构的福祉所向,从价值逻辑上匡正了“道德如何彰显”和“法治为谁所用”的实践指向,明确了“德法优先次序”的价值遵循。

### (三)政党意志:德治与法治协同互构的主导逻辑

无论是“德性自觉”还是“律法规训”都有一个特定的实施主体。有了“制度正义”的道义支撑和“人民至上”的福祉所向,还需要一个代表人民利益的先进性政党来引领这一伟大事业。“在资本主义社会和共产主义社会之间,有一个从前者变为后者的革命转变时期。同这个时期相适应的也有一个政治上的过渡时期,这个时期的国家只能是无产阶级的革命专政。”<sup>③</sup>中国共产党是马克思主义政党,是中国特色社会主义事业的坚强领导核心,是领导人民实现当家作主和依法治国的核心力量。在这一意义上说,坚持党的领导、人民当家作主与依法治国有机统一是当代中国的政治逻辑,也是推进国家治理现代化的主导逻辑。这是治理现代化范式之“中国之治”与“西方之治”的本质之别,也是世界“两制并存”语境下呈现出“中国之治”与“西方之乱”的内在根源。

现代国家治理在规律性上遵循秩序之法理,在目的性上彰显秩序之意义。在以不同方式走向现代化的世界历史进程中,如何处理好改革、发展与稳定的辩证关系,是所有后发国家必须面对的时代课题。在亨廷顿看来,“那些在实际上已经达到或者可以被认为达到政治高度稳定的处于现代化之中的国家,至少拥有一个强大的政党”<sup>④</sup>。党的领导是建设和发展社会主义事业的内在要求,也是推进国家治理现代化的内在要求。当代中国是在“古今中西”高度叠加的时代场域开启现代化进程的,面对世界百年未有之大变局和中华民族伟大复兴的战略全局,客观上需要一个体现人民性的先进政党来引领社会主义现代化建设。这是中国式现代化与西方现代化的本质区别,内在规定在于中国共产党来自于人民,党的根基和血脉在人民,为人民而生,因人民而兴。党性与人民性的内在统一是中国共产党独有的政党品格和政党意志。这一政党意志构成德治与法治协同互构的主导逻辑。首先,依法治国是党领导人民治理国家的基本方略,是确保人民当家作主的规则保障。依宪治国是执政党依法治国的必然路径,以规治党是执政党最大的法治原则。党规党纪严于国法是全面从严治党的需要,是德治与法治协同互构的引领逻辑。其次,以德治党是实施以

① 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第42页。

② 《列宁专题文集·论社会主义》,人民出版社2009年版,第30页。

③ 《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第445页。

④ 塞缪尔·亨廷顿:《变化社会中的政治秩序》,王冠华等译,上海人民出版社2008年版,第341页。

德治国方略的主导工程,以德治党是以德治国的基础,通过执政党的政党伦理道德建设来带动公民道德建设,通过示范带动引领来提升社会整体道德境界。领导干部既是依法治国的重要组织者和推动者,也是以德治国的积极倡导者和示范者。

#### (四)善治生态:德治与法治协同互构的未来面向

任何治理方式和手段都有特定的价值追求。德治与法治的协同互构作为中国之治的范式表达,不仅在治理手段上体现“中国逻辑”,也在治理意义上彰显“中国价值”。如前所述,法律的有效实施有赖于道德支持,道德践行也离不开法律约束。以法治之理承载德性自觉,德治实践才有可靠的制度支撑。作为规则建构意义上的“中国之制”,在内涵逻辑上包括由内而外的“德性”和由外而内的“律法”之双重要素(作为善好的“手段”),统一于优良公共秩序的建构逻辑。作为治理形态意义上的“中国之治”,表达为内涵逻辑上“德性自觉”与“律法规训”的双重样态(作为善好的“目的”),统一于“个体幸福”与“公共善业”的治理效能。德治与法治协同互构,重在彰显集成性的治理效能:一是在道德体系中体现法治要求,将遵守法律视为最低层次的道德;二是在道德教育中突出法治内涵,注重培养人们的法治观念和规则意识;三是在协同互构意义上形成修身立德、遵法修德、德法相彰的善治生态。

从存在论视界集中探析德治与法治的协同互构机理,不单纯是对学科领域部门问题的学理深化,而是重在上升到开启“中国之治”的战略层面来阐述其特有的思想蕴含。法治以德治的人性高贵为价值准绳,使善治之法成为彰显人之德性的制度正义。德治以法治的规则正义为程序保障,使惩恶之法成为通向公共善业的制度伦理。具体而言,一是体现为超越古往今来治理范式之争的“问题导向”,即通过澄清德治和法治在具体实践中的认知偏差,致力于达成存在论意义上的思想共识和方法自觉;二是体现为多元要素构建方式互构的“实践旨趣”,即通过辨析德治与法治的功能限域,致力于实现善治论意义上的德法互构和善好追求;三是呈现创造性超越“历史周期率”的“中国解答”,即在“民主监督”和“自我革命”之两个答案的意义上探寻优良公共生活的建构逻辑,以“中国之治”未来视野引领人类命运共同体的建构逻辑。这三重维度的探索,作为超越形而上之抽象论证和二元论之简单比较的“思维局限”的存在论审思,以“中国逻辑”的内生力量求解“中国之问”和“时代之问”,以“中国之治”的学术话语为回答“世界之问”给出具有世界意义的“中国方案”。

总之,人类社会是合乎自然和合乎人性的命运共同体,古往今来关于生存之争、利益博弈、阶级斗争的历史足以厚重。在命运与共的时代基点上,基于国家治理方式及其效能的审思,必将回到对人本身的关怀上来。人性之争和德法之辨,将由工具主义的困境省思回到人类应有的生存秩序和幸福追求上来。在学科分化和“问题域”被无限肢解的情势下破解现代社会的治理难题,要求着眼不同治理范式及其功能限域的系统建构,回到人本身的生存境遇来反思人类命运共同体秩序建构的元命题。“关于人性的最抽象的思辨,不论如何冷淡和无趣,却可以为实用道德学服务,并且使后一种科学的教条成为更加正确,使它的劝导具有更大的说服力量。”<sup>①</sup>这一建构性意义上的德治与法治协同互构,将德性自觉和律法规训作为内外相生的道义之治,既厘清德性自觉的人性预设和内在规定,又夯实律法规训的人性根源和社会基础,为走出现代化困境提供人性高贵的道德整合和意义建构。

【责任编辑:付婷】

<sup>①</sup> 休谟:《人性论》,关文运译,商务印书馆2017年版,第660—661页。