

公共物品与社会至善

樊 浩

摘 要 黑格尔在《法哲学原理》中所揭示的财富占有与收入分配之间平等—不均的抽象法—市民社会的悖论,如今演绎为公平—效率之间的法哲学—经济学困境,其中分配不公成为现代社会的最大难题之一。公共物品可以为破解公平—效率难题、推进分配公正提供伦理补偿,其要义在于:公共物品必须超越福利经济学的效率原则,贯彻伦理学的关怀理念。发展与关怀是公共物品应该同时兼顾的两个价值维度,必须保持恰当平衡。财富具有伦理本性,也内有着深刻的伦理风险,公共物品不只是公共福利,更是社会至善的显示器,体现社会良知和社会厚道。为此,公共物品应当向社会的中下层群体倾斜,成为给予平民和贫民伦理关怀的社会礼物。老龄关怀与儿童关怀、汽车道与人行道、垃圾筒与城市亮化等公共物品配置,都是社会良知的伦理表情。必须将公共物品的社会福利理论和效率理念,推进为社会至善理论和以伦理关怀为核心的公正理念,效率与公正、发展与关怀的统一就是社会至善。公共物品配置需要伦理情怀,伦理情怀的内核是“学会伦理地思考”,对待残疾人、贫困以及多样性生活方式的态度等,都是对“伦理地思考”的检验。面对高速发展而又不断分化的现代社会,人类必须重新“学会在一起”,公共物品期待一种彻底的人文精神,伦理型中国文化可以为公共物品超越公平—效率困境、建构社会凝聚力提供中国表达和理论支持,使公共物品超越社会公器,成为社会至善的推进器。

关键词 公共物品;法哲学—经济学悖论;社会礼物;公平—效率;平等—不均;伦理情怀;社会至善

中图分类号 B82-053 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2019)03-0050-12

基金项目 江苏省“四个一批”人才专项项目(2014);国家社会科学基金特别委托项目(2018MSJ010);2018年度马克思主义理论研究和建设工程重大项目

如何超越公平—效率悖论,缓解当今社会日益严峻的分配不公难题,公共物品可以提供某种伦理补偿。关键在于,必须洞察财富内在的伦理风险,超越福利经济学的效率价值观,建构以伦理关怀为内核的社会至善理念,使公共物品成为体现社会良知与社会厚道的平民礼物。为此,人类期待一种伦理情怀和彻底的人文精神,使公共物品不仅作为社会公器,而且成为社会至善的推进器。伦理型中国文化可以为公共物品的伦理自觉和伦理补偿提供中国表达和理论支持。

一、财富的法哲学—经济学悖论

德国哲学家黑格尔在《法哲学原理》中呈现了关于财产的法哲学悖论。一方面,每一个人都必须拥有财产即获得所有权,否则便没有人格的现实性,这是抽象法的平等要求。“所有权所以合乎理性不在于满足需要,而在于扬弃人格的纯粹主观性。人惟有在所有权中才是作为理性而存在的。”^[1](P50)财产是人格及其自由的定在,“从自由的角度看,财产是自由最初的定在,它本身是本质的目的”^[1](P54)。

但另一方面,在现实性上,关于人应该拥有满足需要的足够收入的理念,只是一种善意的道德愿望,财产平等的诉求不仅缺乏客观性,而且是“不法”。“正义要求各人的财产一律平等这种主张是错误的,因为正义所要求的仅仅是各人都应该有财产而已。”^[1](P58)财产分配的平均主义注定要垮台,“关于财产的分配,人们可以实施一种平均制度,但这种制度实施以后就要垮台的,因为依赖于勤劳”^[1](P58)。黑格尔揭示了财产占有的平等和收入分配的不均之间的二律背反:人人必须占有财产,这是法的平等要求,但收入分配不应该也不可能平均。在黑格尔法哲学体系中,财产占有的平等权利属于抽象法的领域,收入分配属于市民社会的领域。“收入跟占有不同,收入属于另一领域,即市民社会。”^[1](P58)平等—不均的法哲学悖论,是财产的抽象法—市民社会悖论。

在黑格尔的《法哲学原理》中,财产占有与收入分配的悖论展现为文化情结上的“柏拉图纠结”。在抽象法领域,黑格尔认为,“柏拉图理想国的理念侵犯人格的权利,它以人格没有能力取得私有财产作为普遍原则”^[1](P55)。但在市民社会领域,他又充分肯定柏拉图被人们误解了的“理想国的伟大的实体性的真理”,因为“柏拉图在他的理想国中描绘了实体性的伦理生活的理想的美与真”^[1](P200)。也许,在《法哲学原理》中,黑格尔与其说呈现悖论或存在纠结,不如说进行了关于抽象法—市民社会、财产的占有—分配的法哲学辩证,以此揭示人的意志自由的自我运动。然而在他的法哲学体系中,“市民社会是个人利益的战场,是一切人反对一切人的战场”^[1](P309),因而收入分配的不均归根到底同样是“不法”,否则便不需要由市民社会向国家过渡。

黑格尔给自己的体系提出了一个问题,也给世界留下了一个课题:在国家伦理实体中,如何实现抽象法中财产占有的平等与市民社会中收入分配的不均之间的辩证互动或价值让渡?平等—不均在现实世界中就是法哲学—经济学悖论,它是“黑格尔难题”,也是人类文明的纠结。

将财产的占有与分配归属于抽象法与市民社会的不同领域在相当程度上只是黑格尔建构自己体系的需要,并不具有彻底的解释力。不难看出,黑格尔的抽象法与市民社会理论都是为私有制做哲学辩护。在文明体系中,占有属于政治和伦理的法哲学领域,分配属于经济学领域,它们是两种不同的意识形态和价值体系。法哲学遵循平等原则,无财产即无人格;经济学遵循效率原则,人们的一切活动都与他们的利益相关。对于这两大原则或两大文明逻辑的不同政治信仰,将可能发展为两种经济制度,即一种是遵循资本逻辑的私有制和资本主义的经济社会制度,另一种是遵循社会逻辑的公有制和社会主义。平等与效率,具体地说,即平等的法哲学原则与不均的经济学原则是人类文明体系的文化矛盾,它们的辩证互动形成人类文明的内在活力和矛盾运动。

然而,在抽象法的平等原则与市民社会的不均原则的矛盾中,自古以来人类的终极理想都是对平等甚至平均的追求,只是在不同的文化中有不同的话语形态而已。在中国,平等原则是“天下为公”“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”的大同,在古希腊是柏拉图的理想国,在近现代,它们现实化为一种意识形态和现实政治运动,即共产主义。也许,这些终极理想的文明诉求就是黑格尔所说的在国家伦理实体中所达到的抽象法与市民社会的辩证复归。然而,这两种原则在现实世界中的运作,都潜在着深刻的文明风险。抽象法的平等原则对市民社会的利益原则的替代将导致平均主义,平均主义已经被黑格尔宣断为“注定要破产”,因为它将导致贫困;然而经济学的效率原则对平等原则的过度僭越又将导致贫富不均两极分化,最终动摇社会的伦理政治基础。在贫困的法哲学风险与两极分化的经济学风险之间,两害相权,人类社会的最大忧患就是孔子所发出的那个著名的文明预警和文化忠告:“不患寡而患不均”。“有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾。夫如是,故远人不服,则修文德以来之。既来之,则安之。”(《论语·季氏》)在近现代转型中,这是孔子也是中国传统文化被误读最深的论断之一。它的话语对象是“有国有家者”,既指向国家治理,也指向国家伦理实体;其精髓是在寡与不均、贫与不安之间进行价值权衡和价值让渡;其文化智慧是“均无贫,和无寡,安无倾”,以均与和

消解贫与寡,最终规避倾即社会涣散、国家伦理实体分崩离析的厄运。

“不患寡而患不均”不仅是中国智慧,而且也是世界智慧。这种智慧的普遍性体现为关于财富的文化警惕甚至终极忧患,具体表现为两个相通的中西方命题。中国命题是:“为富不仁。”《孟子·滕文公上》:“阳虎曰:‘为富不仁矣;为仁不富矣。’”它的话语对象同样是“为政者”,提醒统治者如果执着于聚敛财富,必将道德沦丧,其要义是以仁为终极价值对于富的道德警惕和伦理紧张,然而并不能在逻辑上将必要条件泛化为充要条件,认为富必定不仁。西方命题是基督教那个著名的财富诅咒:“富人要进天堂比骆驼穿进针眼还要难”。显然,对于伦理型文化与宗教型文化而言,这两大财富预警都具有某种终极意义,因为仁与天堂分别是入世文化与出世文化的终极追求,在财富之中潜在着深刻的文明风险,基督教对财富的紧张与诅咒显然比儒家更彻底更严峻。它们都表明,在现实世界中这种终极风险必将并且已经现实化为一种政治运动——革命。马克思所论证的无产阶级革命的合理性与必然性,相当程度上是对财富分配不公的政治批判,马克思预言,当财富分配不公和财富占有不均达到一定程度且两极分化,即一极是财富的积累,一极是贫困的积累时,革命就来到了。革命的要义是“剥夺剥夺者”,按照黑格尔的理论,无财产即无人格,于是“无产者的革命”不仅具有合法性与现实性,而且在革命中获得的将是解放,失去的只是锁链。因此,虽然“平均主义注定要破产”,但不均却是文明的最大忧患,大同、理想国是人类的文化基因。

财富的法哲学—经济学纠结是当今具有世界意义的文明难题,突出表现为发展指数与幸福指数之间的不平衡,其核心问题就是收入分配不公。在联合国公布的“2017年世界幸福指数报告”中居前四位的国家都在北欧,发达国家中美国居14,日本居51。在美国,纽约、加利福尼亚等最发达的城市和地区,幸福指数却多次被排列到最低。随着经济社会的高速发展,分配公正也成为最重要的“中国问题”之一。在我们于2007、2013、2017年进行的三次全国调查中发现,“分配不公,两极分化”虽然不断缓解,但在社会大众最担忧的问题中仍依次排列第一、第二、第三位。根据2017年调查,关于对当今中国社会是否公平的判断,居主流地位的是“说不上公平,也说不上不公平”的模糊判断,占28.0%，“比较不公平”的判断占29.3%，“比较公平”的判断占24.7%。“与前几年相比,当今中国社会分配不公、两极分化”的状况是:53.0%认为“没有什么变化”,33.5%认为“有较大改善”,13.5%认为“更加恶化”。对分配不公的伦理承受力,60.3%认为“不合理,但可以接受”,22.3%认为“不合理,不能接受”,17.3%认为“合理,可以接受”。由分配不公导致的经济上的两极分化,将可能导致文化上与伦理上的两极分化。在关于伦理道德方面最满意群体的调查中,几次调查,居前三位的都是农民、工人、教师等草根群体,而居后三位的是演艺界、企业界和政府机构中在文化、经济、政治上掌握话语权的精英群体。可见,分配公正,已经是现代中国社会的严峻课题。

平均主义注定要垮台,然而贫富不均、两极分化将会导致社会动荡。在国家治理和国家伦理实体中,如何超越法哲学与经济学之间公平与效率的纠结,摆脱财富的文明风险和文化诅咒?在推进经济发展中关怀社会公正当然是根本解决之道,然而历史已经证明,经济发展可以提高生活水平但却不能解决分配公正难题,甚至在此过程中会扩大分配不公程度。缓解公平与效率之间的文化紧张,一种可能的伦理假设和实践尝试是:为社会提供作为“平民礼物”的公共物品,以公共产品推进社会物品。

二、财富的伦理风险及其文化预警

财产平等—不均的法哲学—经济学悖论结点是伦理,在个体至善与社会至善的辩证互动中,财富的社会伦理风险高于个人。伦理风险呼唤关于财富的伦理精神,回归财富的伦理本性,赋予财富尤其是社会财富以伦理合理性与伦理合法性。

在《精神现象学》中,黑格尔将财富当作精神的现象,准确地说当作伦理的存在方式,扬弃财富的伦理本性,指出国家权力与财富是生活世界中个体与实体同一的两种伦理形态,两种形态都具有善与恶

的辩证本性。国家权力是个体与自己的公共本质同一的直接形态即所谓简单结果,是善;而财富不仅通过创造而且必须通过消费才能建构这种同一性关系,在财富消费中人们往往意识到自己的个别性,进而误以为其本性是自私自利,是恶。其实,“财富虽然是被动的或虚无的东西,但它也同样是普遍的精神本质,它既因一切人的行动和劳动而不断地形成,又因一切人的享受或消费而重新消失”^[2](P46),普遍性是财富的精神本质。“一个人享受时,他也在促使一切人都得到享受,一个人劳动时,他既是为他自己劳动也是为一切人劳动,而且一切人也都为他而劳动。因此,一个人的自为的存在本来即是普遍的,自私自利不过是一种想象的东西。”^[2](P47)国家权力和财富建构个体与实体同一性关系的两种伦理形态内在于善与恶的辩证本性。在自在状态下,国家权力使个体的本质得到表现、组织和证明,是个体的简单本质,因而是善;然而在自为状态下,个人的行动在国家权力下遭到拒绝、压制和不服从,因而对个体来说是压迫性本质,是不同一的东西,是恶。在自在状态下,在财富消费中个体因感受不到自己的普遍本质而只是个体性,是恶;然而在自为状态下,财富“提供着普遍的享受,它牺牲自己,它使一切人都能意识他们的自我”^[2](P49),是善。

国家权力与财富超越善恶而成为伦理性存在期待伦理精神的自觉,伦理精神自觉呈现为善与恶的两种意识形态:高贵意识与卑贱意识,它们是国家权力与财富的善恶意识的两种伦理精神形态。“认定国家权力与财富都与自己同一的意识,乃是高贵意识”,相反,“认定国家权力和财富这两种本质性都与自己不同一的那种意识,是卑贱意识”^[2](P51)。国家权力与财富是现实世界的两种伦理存在形态,高贵意识与卑贱意识同是国家权力和财富建构个体与自己的公共本质同一性关系的两种意识形态,高贵还是卑贱,区别只有一个,即是否在国家权力和财富中意识到并呈现出自己的普遍本质。

质言之,无论在国家权力还是在财富中,都内在于善与恶、高贵与卑贱的双重伦理本质,超越善恶期待高贵意识与卑贱意识的伦理精神自觉。基于财富的平等—不均的法哲学—经济学悖论,伦理精神自觉的核心任务是:国家权力如何使财富扬弃自私自利而回归平等的普遍本质,同时又不陷入平均主义的乌托邦并保持其创造性活力?

财富的善恶本性表现为个体至善与社会至善的辩证运动,其中财富的社会至善是矛盾的主要方面,也是学术研究和现实批判中的重要盲区之一。

自古以来,个体至善与社会至善的关系就是人类文明史的伦理困惑与文化紧张。在西方文化的源头,苏格拉底宣言“好的生活高于生活本身”,教育孩子的最好办法是做有良好法律城邦的公民,但苏格拉底回避了一个诘问:如果城邦没有好的法律,是否还做它的公民?“苏格拉底之死”以一种伦理悲剧与道德基型的方式演绎了个体至善与社会至善的纠结。如果苏格拉底罪当致死,那便是城邦至善的胜利,不是至善;但如果苏格拉底之死是一个历史冤案或文明错案,那么苏格拉底慷慨赴死便是以个体的善造就了城邦的恶,也不是至善。苏格拉底之死的悲剧式崇高的伦理美在于它以个体的善成全了城邦整体性的伦理权威,也使雅典城邦永远镌刻着伦理恶的文化记忆。与之对应,在中国文化源头,孔子宣示:“笃信好学,守死善道。危邦不入,乱邦不居,天下有道则见,无道则隐。邦有道,贫且贱焉,耻也。邦无道,富且贵焉,耻也。”(《论语·泰伯》)有道则现,无道则隐,“道不行,乘桴浮于海”(《论语·公冶长》)。苏格拉底与孔子事实上都以社会至善为历史情境与话语背景进行行为的道德选择,但都还不是至善境界,因为他们都以死或隐的方式逃避了社会的伦理之恶。至善是个体善与社会善的统一,是人类的终极理想,它在文化的顶层设计中处于彼岸。在中国传统文化中,至善即《大学》所说的“明明德”的个体至善与“亲民”的社会至善的统一,“止于至善”的真谛是对至善的守望与固执。在西方,至善即康德所说的道德与幸福的统一,这种统一既取决于个体德性即道德,也决定于社会公正即幸福,然而康德的至善之所以需要借助“灵魂不朽”与“上帝存在”两大公设,已经表明它只能存在于彼岸。问题在于,至善是终极目标,文明发展是个体也是社会不断向至善的终极目标行进的文化进程,然而在这个进程中伦理道德的文化关切

往往聚焦于个体至善,社会至善相当程度上被理想主义地当作个体至善的自然结果,中国文化有一种固守信念,“人人可以为尧舜”,一旦“六亿神州尽舜尧”,社会也便舜化而至善。然而文明史的事实却是:个体至善可以缔造社会至善,也可以维持一种社会至恶,但在个体至善与社会至善之间一直存在着深刻的伦理紧张。

长期以来,伦理学理论和经济生活习惯于将个体作为道德归责的对象,社会逃逸于伦理追究之外已经太久,以至几乎被伦理反思遗忘。其实,社会不仅是黑格尔所说的伦理性实体,而且其本身从来就内在着非伦理反道德的巨大危险。美国哲学家尼布尔提出一个著名命题,这个命题以一本书名宣示:《道德的人与不道德的社会》。他认为,必须对个体道德行为与社会道德行为进行严格区分,群体道德总体上低于个体道德,因为要建立既克服本能冲动又凝聚公众理性的社会力量非常困难,群体利己主义与个体利己主义的结合,表现为一种群体自利,要在群体之间建立一种完全的道德关系几乎不可能,爱国主义本质上是以个人的无私成就民族的自私,而只有在群体内部建立一种仁慈理性与道德良知群体协调才有可能实现。尼布尔的诊断虽然过于悲观,但命题本身极富洞见和警醒意义^[3](导论)。“道德的人与不道德的社会”的悖论不仅表现于民族等共同体外部关系中,而且表现于共同体的内部关系即诸群体之间,在现代中国社会的市场经济运行中,这一悖论的现象形态就是“伦理的实体与不道德的个体”。企业等经济实体的内部关系往往具有较强的伦理性,这种伦理性建立在利益相关的基础上,但当这种伦理性实体作为个体而行动,见诸与其他实体的社会性关系中,却可能是一个不道德的个体,企业的环境浸染便是典型案例^[4]。“道德的人与不道德的社会”“伦理的实体与不道德的个体”,核心就是文明体系中财富的社会伦理风险,表现为社会行为的非伦理与不道德。回溯文明史,人类共同生活中那些最严重的恶如战争、环境污染、假冒伪劣等,其实并不是个体而是集团或社会造成的,即便集团或社会中的一部分人并未积极参与某种集团之恶的行为,但阿伦特《平庸的恶》及其命题已经揭示了社会恶或“不道德的社会”的另一种表现形态,这便是对社会恶的沉默与迁就。在这个意义上,社会比个体内在着更大的恶的伦理风险。

为何社会不道德比个体不道德更现实也更严重?孟德维尔《蜜蜂的寓言》的著名命题已经揭示了财富的秘密:“个人的恶行,社会的公利”——市场繁荣和物品供给的丰富等公利都是在追求个人利益的自私心、消费中的挥霍浪费等个人恶行推动下实现的。孟德维尔虽然道破了市场的伦理天机,却难以回答一个问题:作为个人恶行成果的公利,是否天生携带恶的本性?由此可以引申的结论是:财富之中不仅内在着社会恶的伦理风险,而且这种风险比个体更大,后果也更严重。

个人财富内在伦理风险,社会财富中内在更大的伦理风险,只是前者私有制诞生以来已经为人们所警觉,而后者则有待自觉和启蒙。国家权力的使命,文明形态的合理性,一方面是建立财富的法哲学逻辑与经济学逻辑的恰当平衡,另一方面是建构个人财富与社会财富的伦理合法性,扬弃财富的伦理风险,其中社会财富伦理合理性的建构是现代文明进步的重要标志,宣示关于财富的具有实体意义的集体觉悟。

在文明史上,关于财富的伦理合理性建构的中国经验和中国话语指向两种文明形态,即所谓大同与小康。根据孔子的描述,大同与小康的根本区别是天下为公还是天下为家,伦理气象是“不独亲其亲,不独子其子”还是“独亲其亲,独子其子”,它昭示小康文明必须“礼义以为纪”,即以伦理道德建构文明合理性(《礼记·礼运》)。换言之,天下为家的小康并不具有先验的伦理合理性,伦理道德的礼义对小康社会不只是一般的文化需求,而是文明合理性的精神基础,个人与社会的财富合法性系于伦理道德的礼义之纪。从天下为公到天下为家的异化轨迹具有世界文明史的表达力,大同、小康作为传统社会的中国经验与中国话语,对现代中国文明依然具有解释力。改革开放前30年,中国实行“一大二公”的公有制,它可以看作“天下为公”的大同理想的现代版;改革开放由公有制向多种所有制形式并存转化,将中国社会推

向小康。改革开放的突破口是家庭,家庭联产承包责任制是改革的重要切入点,其要义是所有制和价值体系方面由天下为公向天下为家的转换,它不仅赋予个人财富与家庭财富以伦理合法性,使生产力从大和公的绝对威严下获得解放,而且其价值目标在话语形态上也直接被表达为小康。小康、小康社会不应被简单理解为话语传统方面的某种继承,而是文明规律的现代演绎。改革开放、小康社会的突破口是家,难题与纠结也是家,官员腐败、分配不公等文明难题都与家有千丝万缕的联系,家庭的财富伦理是财富的伦理合法性与合理性的核心。在中国社会,家庭财富不仅是个人财富的积聚甚至目的,而且由此向社会财富过渡,影响和决定社会财富的伦理合法性,现代中国社会的财富分配不公,不只表现为与西方类似的个人财富分配不公,更具中国特色的是家庭财富的分配不公,财富的代际转移以及由此生成的代际分配不公和代际流动的固化,就是最大的“不公”,由此导致财富的伦理合法化危机。然而在伦理型文化的中国,家庭财富不仅是个人财富的凝聚方式,而且家庭财富的代际转移在血脉延传中同样具有达到永恒不朽的终极意义。正因为如此,财富的伦理存在方式和伦理风险,在改革开放的中国也更大更深刻,遵循着独特的文化规律。

如果借用丹尼尔·贝尔文化矛盾的分析构架,中国改革开放所达到的小康社会遭遇经济冲动力与伦理冲动力的文化矛盾,文化矛盾的要义是:改革开放以对个人财富和家庭财富的伦理承认解放了经济冲动力或生产力,创造了最强的动力;问题在于,这种最强的动力并不是最好的,腐败与分配不公以及假冒伪劣、环境污染等中国问题已经诠释了其伦理合法性危机。改革开放前“一大二公”的经济体制与价值体系在“政治高昂的时代”创造了最好的动力,即政治与伦理动力,然而最好的动力并不是最强的,它使中国社会陷入贫困。如何使最好的动力变得最强,最强的动力成为最好,在小康文明中必须如孔子所说“礼义以为纪”。最好而不最强是乌托邦;最强而不最好将陷入“歹托邦”。现代中国所实行的多种经济形式并存的混合体制,就是试图发挥最强—最好的双重效应,难题在于,如何建立天下为公的最好与天下为家的最强两大动力之间辩证互动的文明生态或混合优势,而不是陷入“乌托邦—歹托邦”的纠缠。正因为这一难题未能真正解决,分配不公、官员腐败、环境污染三大问题才在近10年的全国调查中交替成为社会大众最担忧的中国问题,它们都是内在于财富,尤其社会财富中的深刻伦理风险,这些伦理风险的严重存在将动摇甚至颠覆财富的伦理合法性。

要之,高贵意识—卑贱意识的伦理精神自觉,财富的个体至善与社会至善的伦理预警,小康时代混合所有制下最强动力—最好动力的辩证生态,是超越的伦理风险必须达到的三大文化自觉。

三、社会的礼物

分配不公是一个永恒的世界性难题,它在刺激财富欲望的同时也大大加剧了财富的伦理风险和文明风险。贫困与分配不公是人类幸福的两个最大负面影响因子。当贫困基本消除而走向小康之后,分配不公便成为民生幸福的最大制约因素,发达国家和地区的幸福指数普遍低于某些并不十分发达的国家和地区便是证明。分配不公问题之所以并没有随着经济发展而缓和甚至更加凸显,存在于人类价值体系内部的深刻原因之一,就是它与不均的财富创造逻辑相矛盾。财富的分配以公平为原则,追求平等,遵循法哲学和伦理学逻辑;财富的生产以效率为原则,要求不均,遵循经济学逻辑。过度的平均将导致贫困,而过度的不均将导致社会动荡与财富危机。人类的智慧总是在公平与效率、平等和不均的两极价值之间寻找中庸点,然而至今仍未建立起真正的平衡。在相当情况下,追求效率是人类的经济本能,而公平却期待法哲学与伦理学的自觉,于是在效率与公平的价值均衡中,公平的价值总是被过度让渡甚至忽视,财富的伦理危机总是深刻地存在。缓解分配不公等财富伦理危机,公共物品的提供是一种可能的伦理补偿机制。关键在于,提供公共物品不能只出于经济学包括福利经济学的最强动力的推动,而必须同时出于伦理关切的最好动力的驱使。在伦理关切的推动下,公共物品成为财富分配的伦理补偿,进而推进社会至善。这便是所谓作为伦理关怀与社会至善的公共物品。

“作为伦理关怀的公共物品”的命题已经表明,公共物品的价值重心既不是经济学的效率原则,也不是一般意义上法哲学的平等原则,而是伦理原则,是伦理学的至善或社会至善原则。

自1601年英国颁布《济贫法》,救济贫民便从个人义务变成社会责任。建立在个人主义与功利主义基础上的西方古典经济学从亚当·斯密、马尔萨斯、大卫·李嘉图等,都将贫困的根源归于贫困者个人原因,期待通过市场的普遍福利和消减贫困人口解决贫困问题。19世纪70年代之后,福利经济学诞生,古典福利经济理论主张通过国家干预和社会政策,建立公平有效的社会福利,以收入分配的平等推进社会普遍福利。新福利经济学主张以效率而不是公平为基点,建立帕累托最优的效用最大化,实行社会福利的补偿原则、次优原则,但其最大缺陷是未考虑收入分配对社会福利的影响,正如萨缪尔森所批评的那样,只解决了经济效率问题,而没有解决收入分配问题。可见,福利经济学虽然致力于通过国家干预实现最高的经济效率和公平的收入分配,但其价值重心依然是效率,只能解决马克思所说的绝对贫困而不能解决相对贫困问题,因而福利经济学并不能真正破解发展与幸福的悖论难题,其根本原因在于,他们的理论中只有经济,伦理关切的缺场使公共物品的提供难以真正成为普遍的社会福利和民生幸福的基础。

一般意义上的公共物品只是一种公共福利,对分配不公的解决并不具有真正的推进意义。因为经济学视域中的公共物品,无论纯公共物品如国防等,还是准公共物品如图书馆、博物馆等公益物品和义务教育、水电交通等公共事业物品,虽然表面上都具有人人可消费的公共性质,但由于消费能力不同,公众对它们的享有能力亦不同,事实上并不具有平等或公平的意义。为此,政府干预、公共政策必须为大众提供一些既具有公共性质又体现公平价值的公共物品,即公平的公共物品。具有公平意义的公共物品的创造和提供,期待伦理尤其是伦理关怀的参与。在这个意义上,现代经济理论中关于纯公共物品中和准公共物品的划分便显得捉襟见肘,因为它们都以经济学的效率为价值重心。公共物品不仅是社会福利的标志,而且应当是社会良知的显示器,体现社会的厚道。良知与厚道的表现是:所提供的公共物品包括对潜在的消费群体选择及其数量必须向资源配置和市场竞争中处于不利地位,或在社会体系中处于弱势地位的群体倾斜,因而是一种选择性公共,至少具有选择性的公共的取向。社会的厚道是说公共物品应当关怀社会群体的共享能力,将价值重心从公共转移到共享尤其是共享能力,推进那些处于弱势地位的群体的社会福利。当不能真正为所有社会大众平等地共享时,公共物品就只是一种形式公共,而不是实质公共,由形式公共向实质公共转化,必须对社会的边缘群体、弱势群体倾注伦理关切,这种关切体现了公共物品的社会良知与社会厚道。

经济学家曾经做过一个试验,证明1元钱对一个富翁和一个贫民增进生活幸福的边际效应截然不同,前者可以忽略不计,后者甚至可以部分解决一次温饱问题,这说明公共物品应当成为达到真正的社会公正的伦理补偿器。在效率与公平的矛盾中,事实上存在着两种公共物品,一是发展型公共物品,如交通、幼儿园等,一是关怀型公共物品,如老人院等。一般情况下,社会对发展型公共物品的提供高度重视,而关怀型公共物品不是缺场就是不到位,更多情况下,是发展追求中的伦理关怀缺失。以下案例可以说明。

案例一:老龄关怀与儿童关怀。任何社会都高度重视儿童权利和儿童福利,在一些福利国家,生育和养育的福利政策对人口增长已经产生巨大的刺激效率,甚至连产假都由母亲惠及父亲,幼儿园、儿童游乐场、儿童用品更是成为社会生机的表征。而老人福利甚至老人权利在不少国家或地区成为被遗忘的角落,城市公共空间中的老人休闲地域几乎没有,以至老人们不得不“占领街角”。只要将幼儿园和养老院、大街上的童车和老人扶手椅做一个简单比较,就可以呈现出社会关于人类生命的不同伦理表情。关于儿童的伦理表情相当程度上是一种社会本能,正如黑格尔所说,对子女的慈爱本质上是一种自爱,而对父母的孝顺、对老人的态度则是一种伦理,需要启蒙和教化。儿童是生命延续的象征希望,而老人则

在为家庭和社会耗尽生命能量后逐渐退出而成为社会的边缘群体和弱势群体,需要倾注伦理关怀。老人福利、老人公共物品的提供,体现着社会的良知和社会的厚道。

案例二:汽车道与人行道。便捷的交通是现代文明的重要标志,高铁、高速公路几乎成为经济发展水平的标尺,然而交通作为公共物品到底在多大程度上真正具有公共性,着实是一个有待追究的问题。常见的情况是:在城市公共交通资源的配置中,汽车道占 70% 左右,自行车道和人行道很小甚至与汽车道合一。除公共巴士外,大约 30% 左右有私家车的人群占有了 70% 的交通资源,消耗 70% 的汽车能源,也创造了 70% 左右的城市污染。交通在任何国家都是公共投入最大的领域之一,然而城市交通也是公共资源分配不公的最典型领域之一。

案例三:垃圾筒与城市亮化。仪态万方的垃圾筒成为丹麦尤其是首都哥本哈根的城市风情之一。曾经有这样一个故事。一位国会会员上班路上看到一位乞丐倾身在垃圾筒中寻找食物,出来时一脸污物,良知受到震撼,回到办公室便撰写关于改造城市垃圾筒的提案,以便让那些不能自食其力或愿意过这种生活的人们尊严地寻找生活资源。只有在这种伦理关切下,垃圾筒才真正成为公共物品而不只是废物的公共抛掷器。现代城市最骄傲的风情是夜晚的亮化,因为它是繁荣的炫耀和宣示,为此消耗了太多的公共资源和纳税人的税赋。然而对垃圾筒的关注仍处于城市卫生的水准,其伦理关怀完全是“霓虹灯下的黑暗”。

因此,公共物品不能只是一个经济学概念,必须由经济学走向伦理学。只有当公共物品不只是服务于发展或效率,更不是主要服务于强势消费群体,而且惠及所有社会大众,尤其惠及那些处于社会边缘和弱势地位的群体,即成为社会赠予平民的礼物时,公共物品才具有真正的公共性,也才成为体现社会良知的社会的厚道。

在文明进程中,由于财富创造是过财富分配的源泉,效率逻辑总是压过平等逻辑,因而收入分配的平等或所谓均等总是一种乌托邦式的文化理想,甚至是被质疑和警惕的文化情愫,伦理学在经济发展中似乎只是一种附加值。然而,一方面在现实中这种文化情愫已经现实地影响了社会大众的幸福感,另一方面历史经验已经证明,当分配不公或不均积累到相当程度时,不仅财富本身,而且整个社会将深陷不法的危机。在中国历史上,不仅天下为公的大同是终极理想,而且几乎所有农民革命的口号都是“均贫富”。效率—公正、平等—不均、经济学—伦理学,人类似乎还没有找到它们的中庸点,只是不断地矫枉过正。作为平民礼物的公共产品或作为伦理关怀的公共产品,或许可以成为破解效率与公平这一难题之外的“第三智慧”。“第三智慧”的要义是:公共产品兼顾发展与关怀,资源配置方面在创造为发展服务的公共产品的同时,为社会提供充分的面向中下层群体的体现伦理关怀的公共产品。它在社会财富已经创造的条件下实施,因而对财富创造的效率并无直接影响;它在收入分配的背景下完成,因而并不会产生平均主义;同时它是通过公共物品的提供所实施的财富的公共配置,因而具有二次分配或再分配的意义。收入分配遵循经济学逻辑或资本逻辑与效率逻辑,再分配则遵循或至少兼顾伦理逻辑,致力于缩小财富的贫富差距。

“作为平民礼物的公共物品”的最大难题是如何界定平民,可以将中等收入以下人群整体地作为平民,在贫困线上线下的社会大众作为贫民。在发展型公共物品与伦理型公共物品之间确定恰当的比例,比如 4:6 的黄金分割律,40% 作为发展型公共物品,60% 作为关怀型公共物品;在 60% 的公共物品中,再形成 4:6 的黄金分割律,60% 面向贫民,40% 面向平民。其要义是:优先提供那些面向平民和贫民的公共物品。这一理念并不是以平等压抑效率,而只是最大限度地提供某种使诸社会群体共享的发展成果,为分配不公提供某种伦理补偿或伦理矫正。这样做的理由很简单,生存高于发展,消除贫困优于财富积聚。正因为如此,现代中国社会在改革开放达到小康之后,要贯彻共享理念,实现共享发展。根据中国经验,“作为平民礼物的公共物品”的最大难题是提供何种物品、提供多少物品以及如何防止富人对平民和

贫民公共物品的再度占有,从而扩大社会不公。因为一般情况下,富人往往比平民和贫民具有更强的社会资本和社会资源占有能力,如何在公共物品中向平民和贫民倾斜是对公共政策的社会良知的考验,为老龄人群提供的公共产品,城市人行道、自行车道和残疾人通道的状况等都是城市伦理表情和伦理良知的演绎。

公共产品不仅是效率与公平而且也是私有产品与公有产品之间的价值让渡,米勒的名画《捡麦穗者》便演绎了古典时代的那种社会风尚。以堆积如山的麦垛为背景的几位捡麦穗的农妇,并不是农场主的雇工,而是附近的农民。按照19世纪法国的法律,农场主收割之后,掉在地上的麦穗便不再私有,而是属于公共产品,为社会成员所共享。在某种程度上,它是对私有财产的某种伦理补偿,让没有土地的农民也有一丝补充生活资料的可能,虽然少得可怜,但毕竟以法律的形式提供了某种补偿,也由法律走向伦理风尚。在中国“一大二公”的计划经济时代,也存在这种补偿机制。在公有农产品为生产队集体收获之后,往往有一个被农民称为“放赦”的环节,农民们可以到刚收获的土地中再度寻找,拾到的麦穗、花生等成为私有产品。这两个故事,前者是私有向公共让渡,后者是公有向私有让渡。这些故事也许已成历史,但智慧本身在现代生活中依然具有重要的启迪意义,从中可以演绎出价值让渡的现代版。

四、公共产品的伦理情怀

现代社会是一种多元且高速变化的文明,以往漫长的文明进化中所积淀的那些凝聚社会的哲学智慧在高速变化中好似遭遇一个原子分离器,不断地被熔解稀释,世界因日新月异而沧海桑田,人类正面临严峻挑战:我,如何成为我们?我们,如何在一起?传统时代在一起的那些文化范式已成历史记忆,人类必须重新学会在一起的新智慧。学会在一起本质上是一个具有终极意义的伦理课题,其哲学条件是英国哲学家罗素所说的“学会伦理地思考”,伦理地思考的内核是伦理情怀。公共物品是社会大众在一起的经济与伦理方式,当公共物品被赋予伦理之魅从而体现社会的伦理关怀和伦理情怀时,便从经济存在成为伦理存在,从社会福利成为伦理关怀。由此,不仅公共物品,且整个社会便会携带伦理的温度,公共物品不仅成为社会福利的显示器,而且成为社会至善的推进器。

社会的本性就是在一起,人类文明的终极问题就是如何在一起。在一起有各种中介,政治以公共权力为中介而在一起,经济以利益为中介而在一起,伦理以精神为中介而在一起。伦理是最彻底的在一起,它以对“伦”的实体性认同遵循“理”的人性规律而精神地在一起,由此,家庭、民族、社会、国家都是伦理实体的诸形态,而财富与公共权力是伦理的存在方式,必须具有伦理的合理性与合法性。于是,在千万年的文明演进中,人类学会了一种独特的思考方式即伦理地思考。伦理地思考是一种伦理情怀和伦理良知,它赋予人的生活世界和精神世界以伦理的温度和温情,是独立于经济的利益思维、政治的权力思维、哲学的认知思维之外的最能触摸人性本真并且知行合一的良知思维,或者说是杜维明先生所说的与哲学的认知理性相区分的良知理性。简言之,伦理地思考是携带伦理情怀、伦理温度的思考。公共物品超越社会公器而成为社会厚道、社会良知,必须学会伦理地思考并体现伦理情怀。几个案例可以演绎这种特殊的思考方式。

对待残疾人的态度是最能体现社会良知的伦理表情之一。我们为什么要为残疾人提供公共物品或帮助残疾人?公共政策的基础可能多样,同情怜悯与公共福利是两个基本选项。然而在这个遵循达尔文物竞天择、生存竞争逻辑的市场时代,同情怜悯可能是强者向弱者抛洒的一掬显示自己高尚的热泪,由此可联想关于残疾人的公共政策和公共物品便只是一种发展驱动下的伦理兼顾,与之相关的公益行为也可能成为公司广告和政府政绩的伦理装帧。最彻底的伦理思考是:人的诞生充满生命风险,每个人都有成为残疾人的可能,譬如万分之一的概率。残疾人是其他正常人生命风险的承担者,于是对待残疾人的伦理态度便不是同情怜悯甚至不是帮助,而是感恩。可以想见,基于同情或感恩建立的公共政策和提供的公共物品所携带的伦理温度可谓冰火两重天。在这个韩非所说的“争于气力”“逐于智谋”的时代,人

类社会生活中伦理温度的流失太多,乃至同情的天良也已经变味为强者对弱者的施舍,其实同情的初心是同情感,它基于一个人性信念:人类有共同共通的情感,因而能够达到人我合一,天人合一。

贫困是与公共物品相关的另一个亟须伦理情怀的问题域。福利经济学致力于以社会福利和公共物品救济贫困,然而它将贫困的原因完全归于贫困者自身,对待贫困者的伦理态度是所谓“哀其不幸,怒其不争”。也许,贫困部分地有自身的原因,然而如果将贫困完全归咎于贫困者,那么马克思所说的无产阶级革命的理论便完全不能成立。贫困的社会根源首先在于资源配置不公,由地域差异、代际差异导致的贫困尤为如此。贫困往往体现地域性特征,然而当用各种公共政策将一部分人绑定于贫困土地,将另一部分人养尊处优于富饶土地时,社会便造就了贫富的两极并通过各种国籍制度、户籍制度进行贫富的代际传递。即使绝对贫困可以消除,相对贫困也永远难以消除。社会在大批产生富翁的同时,也总是每时每刻在造就相对贫困者,在市场条件下,富翁总是踩着众多的中产阶级和贫困人口的肩膀而登上财富金字塔的顶尖。

生活方式的选择是另一个问题。社会总是通过各种压力和诱惑造就某种主流生活方式,在市场条件下,这种主流生活方式往往是市场驱动下一部分人利益、偏好和意志的体现,而依照孟德维尔“蜜蜂寓言”的逻辑,它的合理性就是推进经济发展,城市交通资源配置就是典型。当今的城市无例外地将交通资源集中于机动车,很大程度上是对人的步行和人力车生活方式的剥夺。虽然机动车中相当一部分是公共交通,但数量最大的是私家车。也许,在步行和人力车的人群中很多有足够的能力使用私家车的人,只是他们选择了另一种生活方式,即步行或人力车。人行道和自行车道的挤压甚至消失,不仅是交通资源配置不公,更是公共政策缺乏伦理情怀、社会缺失伦理温度和伦理宽容的表现。

作为社会礼物尤其是面向平民和贫民礼物的公共物品的伦理情怀,在中西方传统中有不同的理性根据和文化表达,西方现代哲学中最典型的表达就是罗尔斯的“差异正义”和丹尼尔·贝尔的“公众家庭”,在中国传统中就是所谓“平天下”。

自古希腊以来,正义就是西方伦理的基德之一,然而无论正义还是平等,都只是西方文化的概念,其根本特点如黑格尔批评康德那样“完全没有伦理的概念”,只是一种抽象的道德诉求,因而无论正义之正,还是平等之平,最后都只是一种理念或理想。罗尔斯的正义论提倡一种普遍正义,但由于人的地位、能力殊异,每个人的正义标准并不相同,必须在正义的绝对理念下实行差异正义或差异公正。公共物品必须贯彻差异正义的理念,向平民和贫民倾斜,为之提供更多也更需要的公共物品,这才是真正的正义。在公共物品的提供方面,平民、贫民与富人占有的平等,反而是非正义的,因为它将扩大已经存在的不平等。另一位哈佛大学教授丹尼尔·贝尔提出“公众家庭”的概念,不难看出,这一概念的理论渊源来自黑格尔的法哲学。在《法哲学原理》中,黑格尔认为,市民社会既将个人从家庭中“揪出”,使家庭成员成为市民,于是便有义务为之建立公众家庭,警察与同业工会就是市民社会的公众家庭,而国家作为伦理实体的最高形态,是更高阶段的公众家庭。对于黑格尔和丹尼尔的公众家庭,从话语方式上就不难看出其伦理气质,因为家庭不仅是自然的伦理实体,而且是伦理的策源地。公共物品作为社会礼物,就是社会作为公众家庭的直接体现,是社会的伦理情怀的物化形态,差异正义就是其伦理情怀的直接体现。

公共物品的伦理情怀在中国传统中的理性根据与话语形态是所谓的“平天下”。中国文化是一种伦理型文化,伦理型文化的特点是伦理道德一体,伦理优先。于是与西方正义、平等相对应的概念便是所谓公正、平等。公正是伦理之公与道德之正的统一;平等之平是伦理之平的天下平。它赋予正义和平等一个伦理的前提,在具体的伦理实体与伦理情境中确定正与平的内涵。中国文化中没有所谓公众家庭的理念,因为在国家传统的家国情怀下,家是一切伦理实体的范型和家园,正义的彻底实现,至善的终极境界,就是所谓平天下。平天下的伦理气象就是“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,其要义将家庭的伦理情怀彻底贯彻到一切伦理领域。家庭的伦理情怀是什么?黑格尔说,家庭作为自然的伦理实体以爱

为基础。然而家庭之爱并不是一种等爱而是差爱,差爱的内涵并不只是所谓亲疏远近之爱,而是一种差异之爱。在中国社会的家庭生活中,父母对子女的爱往往是公平而不平等的,那些在经济社会地位上处于弱势地位的子女往往得到更多的关心帮助。爱所有子女是平等,对弱势的子女倾注更多帮助是公平,这种差异之爱就是真正的伦理情怀。公共物品作为公众家庭的伦理情怀,必须体现差异之爱,为处于弱势地位的群体提供更多的公共产品,由此达到平天下。平天下不是政治上的平定天下,也不是天下太平,而是伦理上的天下公平。“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,最后便可达到“中国如一人,天下如一家”的平的伦理境界。平于什么?平于家庭的伦理情怀,达到伦理上天下平才是真正的天下太平。无疑,公共物品在任何时候都是杯水车薪,难以完成平天下的文化使命,但必须体现平天下的伦理情怀,否则便是富人的附加值,失去作为社会良知与社会厚道的伦理意蕴。

公共物品的伦理情怀期待一种彻底的人文主义或彻底的人文精神,它要求超越经济学的效率价值和法哲学的平等价值,统合儒家的仁爱之情、佛家的慈悲之怀、西方博爱之心,为社会提供公共物品,使公共物品不只是社会福利,而是携带爱的伦理温度,进而推进社会至善。

无疑,公共物品不是一般意义上的社会公益,更不是社会慈善,然而离开伦理关怀的公共物品只是一种利益再分配。公共物品因其公共具有博爱的性质,但博爱的合理性在于其仁慈意义。仁爱不只是孔子所说的推己及人的人性之爱,而且也是墨子所说的“体爱”,是视他人如己的兼爱和推爱,也是佛家所谓无缘大慈、同体大悲的慈悲情怀。彻底的人文精神期待超越平等的博爱,达到以公平为理念的仁慈,由此便需要一些超越性的伦理理念。

公共物品不只是物化产品,也包括文化供给;文化也不只是图书馆、博物馆等公共设施,更包括文化智慧与伦理风尚。孝道便是人类世界中最重要文化公共产品。如前所述,人的自然生命过程,事实就是由诞生到成长壮大、最后走向弱势而归于无的过程。为了保障生命在走向老龄而趋于弱势中有足够的文化尊严和文化权利,人类有了孝道的伦理觉悟和伦理建构,中国文化在这方面尤为系统和强大。关于中国传统中以“孝顺”为核心的孝道历来诟病较多,似乎它以子女无条件的伦理义务为前提。然而,孝之为道,在入世即缺乏宗教超越的伦理型中国文化中,作为人的血缘生命延传的伦理条件的孝道,根本上是对人的生命不朽的伦理承认和伦理承诺,也是对老龄人生命的自然伦理安全的绝对命令。孝道不仅是全社会共享的文化公共产品,而且也是每个人在最后的生命进程中才能“分红”的公共文化产品,只是说在生命的初始阶段,它是一种对父母的伦理义务,只有到生命的终点,它才成为自己的伦理权利,然而当人需要并享受这种权利时,老龄生命往往已经缺乏诉求和捍卫这种权利的力量。于是社会便需要建构孝道的文化公共产品,甚至将它作为一种强制性的、在代际之间不平等但在事实上却公平的文化设计。问题在于,人们往往只看到它在共时性维度的不平等,难以体会历时性维度的伦理上的公平。人们一旦体验并开始诉求这种公共产品,生命已经成为它的被供给方和保护对象。孝道的文化设计表明,必须建立文化公共产品或伦理公共产品的理念,发现并彰显公共产品背后的伦理底蕴和人文精神。

人类总是诉求平等,但又总是不断创造新的不平等,现代高科技前所未有地扩张了人类的不平等,网络技术便是如此。自网络技术入主人的生活,就开始了新的不平等,因为网络作为全新的交往方式,从一开始似乎就是年轻人和知识人的专利。自从有了滴滴打车,老龄人的出行便越来越困难,它严重剥夺了不用网络或不善用网络的老龄群体和其他群体的机会。医院的网络挂号、市场的微信支付等同样如此,社会在技术进步中无情地将不选择这一生活方式的人群抛进边缘,将网络化生存强加给全世界。如果公共物品的提供完全智能化和网络化,不能兼顾或倾斜于网络世界之外的人群,那便意味着它已经失去伦理良知和社会厚道,因为它本质上就是一种功利主义的趋炎附势。

在公共物品中彻底贯彻人文精神,使公众物品洋溢伦理情怀,也许只是理想主义的乌托邦,但无论如何,公共物品必须摆脱福利主义和效率价值观,将社会至善作为公共物品的终极目标和伦理气质。在

中西方传统中,至善是道德与幸福的统一;在现代话语中,社会至善是效率与公平的统一。公共物品虽然不能完全破解效率与公平的经济学—法哲学悖论,但可以肯定,它应当也必须成为社会至善的显示器,可以为社会至善提供我们这个时代十分稀缺的伦理补偿。

参考文献

- [1] 黑格尔. 法哲学原理. 范扬, 张企泰译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [2] 黑格尔. 精神现象学. 贺麟, 王玖兴译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [3] 莱茵霍尔德·尼布尔. 道德的人与不道德的社会. 蒋庆, 阮炜, 黄世瑞等译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2009.
- [4] 樊浩. 伦理的实体与不道德的个体. 学术月刊, 2006, (5).

Common Goods and Social Goodness

Fan Hao (Southeast University)

Abstract The abstract right-civil society paradox of “equality-inequality” between wealth possession and subsistence distribution revealed by Hegel in Philosophy of Right, deductive as the philosophy of right-economics difficulties between fairness and efficiency, in which unfair distribution becomes the biggest problem in modern society. Common goods can provide ethical compensation for solving the problem of fairness-efficiency and promoting fair distribution, its essence of which is: Common goods must go beyond the efficiency principle of welfare economics and implement the ethical care concept. “Development” and “care” are two values that must be taken into account in common goods and must be properly balanced. Wealth has ethical nature, but also has internal profound ethical risk. Common goods are not only common welfare, but the display of social goodness, reflecting the “social conscience” and “social kindness”. To this end, common goods should be in favor of the middle and lower strata of society and become a “social gift” for the ethical care of civilians and the poor in society. The allocation of common goods such as care for the aged and children, automobile lanes and sidewalks, garbage cans and urban lighting are all the ethical expressions of social conscience. The social welfare theory and efficiency concept of common goods must be promoted into the theory of social goodness and the concept of justice with ethical care as the core. The unity of efficiency and justice, development and care is social goodness. The allocation of common goods requires ethical feelings, the core of which is “to learn ethical thinking”. The attitude toward disability, poverty, and diverse lifestyles is a test of “ethical thinking”. Human beings are faced with the rapid development and continuous differentiation of modern society, so we must “learn to be together” again. Common goods expect a thorough humanistic spirit. Ethical Chinese culture can provide Chinese expression and theoretical support for common goods to surpass the difficulties of fairness-efficiency and build social cohesion, so that common goods can surpass “social utilities” and become the propellers of social goodness..

Key words common goods; legal philosophy-economics paradox; social gifts; fairness-efficiency; equality-fairness; ethical feelings; social goodness

■ 收稿日期 2019-02-22

■ 作者简介 樊 浩, 哲学博士, 东南大学人文社会科学学部资深教授、博士生导师; 江苏 南京 210004。

■ 责任编辑 涂文迁