Globethics Repository



公共正义的基础 [Foundation of Public Justice]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book chapter
Authors	许, 纪霖
Publisher	江苏人民出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-12 12:13:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185615

许纪霖：公共正义的基础——对罗尔斯“原始状态”和“重叠共识”理念的讨论

许纪霖

自由主义在当代世界取得了压倒性的胜利，以致于美籍日本学者福山断言“历史已经终结”。然而，当一种主义“终结”了历史的时候，实际上它也背负起一个职责：试图解决人类社会中所有的问题，而且在一个无矛盾的框架之中。显然，这是一个“不可能的任务”。当代自由主义面临的挑战是多方面的，最大的挑战也许来自于多元价值与公共整合之间的紧张：按照自由主义的基本看法，在现代世俗社会，文化价值是多元的，不同的宗教、哲学和道德之间所追求的价值都有其各自的合理性标准，我们无法找到一个超越其上的终极标准来裁决它们。然而，一个社会要形成某种理性的秩序，总是需要某种社会整合。对于一个价值多元的自由主义社会来说，其社会整合如何可能？在什么样的基础上整合？自由主义的回答是：我们无法在关于什么是善（good）的问题上取得共识，但在什么是正当（right）的问题上可以建立起一致，形成公共的正义，这是社会整合的基础。自由主义的这一观念，在当今西方世界已经建制化。但是，它受到了来自两方面的批评：文化多元主义、激进民主思潮和后现代主义批评自由主义在正义问题上试图建立“强制的共识”，压抑了对政治生活的不同理解；而社群主义和文化保守主义又指责自由主义在价值上的“中立”导致了文化虚无主义泛滥，诱发了一系列社会的混乱。在多元文化与公共正义这一问题上，自由主义处于腹背受敌的境地，它所面临的真正困境在于：在一个价值“诸神”并立的现代社会，自由主义如何在各种价值和文化之间保持中立，给予它们以平等的对待和尊重，另一方面又有效地实现社会的整合，而不至于分崩离析？

本文将从他的“原始状态”和“重叠共识”两个重要的理念入手，分析在罗尔斯的理论中，是如何解决自由主义社会这一困境的。

一

多元价值与社会整合之间的紧张，是一个现代性内部的问题，内含在马克斯•韦伯所说的历史除魅的现代化过程之中。在西方的古代和中世纪，这一问题并不存在。这首先要从世界观的改变讲起。

传统的世界观是一个超越的、目的论的世界观。古代希腊人相信世界是一个有意志的、等级的有机联系的宇宙秩序。在世界的最高等级上，有一个安排着宇宙秩序的绝对的存在，即自然。它不仅是客观自然界的nature，而且也是有着生命意志的heaven，类似于中国的“天”。这样的自然是宇宙的本源——逻各斯，安排着世界和人间万物。自然界有自然的法则，人类社会也有人类社会的法则——自然法，自然法规定了社会的正义秩序。人们可以运用理性，认识这种自然正当的自然法，并按照它的要求而行动。另一方面，理性作为人的本性，与自然的本性又是相通的，理性不仅可以认识自然事物，了解什么是社会正义，而且也是个人德性的实践。按照自然（本性）生活，也就是按照理性或德性生活。这样，德性与规范、善与正义，在古典世界里面完全是统一的，统一在“自然”的意志之下。宇宙间的每一个存在物，包括人，在这样一个目的论的世界里，都有其独特的意义，而且形成等级分明的正义秩序。这一格局，在中世纪基督世界里面，没有根本的改变，只是最高的意志和终极价值的渊源由“自然”变为了上帝，上帝创造和制定了自然法，人按照自然本性生活，变为按照上帝的旨意生活。善与正义，在基督的世界里面，依然是统一的。

然而，近代社会发生的一系列变化，改变了目的论的世界观。①首先是科学革命摧毁了旧世界的根基。塔那斯（ Richard Tanas）在《西方心灵的激情》中说：“哥白尼革命可以说构成了现代时期的划时代转变。这是一个摧毁旧世界创造新世界的重要事件。——在哥白尼之后，人类在宇宙中是独立的，它在宇宙中的位置无法改变地被相对化了”。②建立在经验之上的科学从事实层面证明了目的论宇宙的不存在，它所展现的是一个以因果关系连接起来的机械论的宇

宙观。事物与事物的关系不再是必然的、有意义的，而是充满了偶然性、不确定性。人也不再是宇宙或世界的一部分，人成为宇宙的中心，具有认识和控制世界的能力，人与世界的关系变成主体与客体、控制与被控制的关系，可以通过工具理性加以主宰。第二是价值与事实的分离。在古代和中世纪，无论是善，还是正当，它们的背后都有绝对的、超越的“自然”或“上帝”作为其价值源头，因而是确定的，无庸置疑的。然而，到了现代社会，目的论宇宙观被证伪之后，机械论的宇宙观再也无法推导出普遍的意义联系，它只能证明事实是怎么样的，却无法告诉我们应该如何生活，应该做什么。事实与价值的分离，使得价值最终失去了其客观的保证。究竟什么是好，什么不好，什么是善，什么是恶，成为众说纷纭之事，进入了马克斯 韦伯所说的诸神并立的时代。现代人的尴尬在于：“我们被要求坚持我们的价值，同时又承认它们没有终极的合理依据---在一个无意义的宇宙里追求有意义的生命”。③一个人选择什么样的价值，不选择什么样的价值，不再有客观的理由，完全取决于个人的偏好与决策，这就是所谓的“决策主义”。在这样的情形下，现代社会在关于什么是善、什么是美德、什么是美好的人生这些问题上，对所有的答案和选择都是开放的，只要它们是合理的。

对于现代社会的价值客观性失落的过程，列奥 斯特劳斯曾经从欧洲思想史的角度分析了其三次大的浪潮：第一波是从馬基雅维里到霍布斯。这两位近代政治哲学的开创者虽然也强调自然法，但其内容已经被置换了：自然法的内涵不再是基于目的论的自然的义务，而是人拥有自我保存的权利，他们用人的标准代替了自然，用权利取代了法。核心的问题不再是自然或神的意志，而是人自身，人的自我保存的欲望和权利 。第二波是卢梭。卢梭将人性不是归因于自然，而是人自身的历史。人类生活的道德和政治标准失去了自然正当的客观标准，只有在人类社会的普遍的公共的意志中才得以自我定义。这样，人就摆脱了自然的监护，成为自我立法的主人。道德的应当与自然的存在完全脱离了。第三波是尼采。在尼采看来，既然人性的基础在于历史，那么无论是自然、上帝，还是理性，由这些所谓的实在所支撑的价值，统统都是虚妄的，一切只能取决于人的意志的自由选择，需要重新估定一切价值。由此开了价值相对主义和虚无主义的后现代先河。斯特劳斯将之称为“现代性的三次浪潮”。④第一波是理性，自我保存的理性；第二波是情感，发源于历史的情感；第三波是意志，自我选择的意志。
从“知”到“情”最后到“意”，人的自我一步步覆盖了客观的自然和超越性的神意，价值也成为了人自我命名、自我选择的产物。

因此，价值多元本身是现代性自身的内在性质，是其不可避免的题中之义。哈贝马斯将现代性看成是一个不断分化的过程，这其中也包括了价值的分化。人们的价值观虽然分崩离析，但毕竟还要在同一个社会中相处，社会毕竟需要整合，需要在分化的背景下上重新整合。在前现代社会，社会联系的纽带是人们统一的信仰、宗教和宇宙观，如今新的纽带是什么？社会在什么样的基础上重新整合？这是自由主义所需要回答和解决的问题。

自由主义对此的回应是，首先将善（good）与正当(right)这组伦理概念分离。因为价值无法从事实中推出，所以，我们不得不接受价值主观主义，在什么是善、什么是美好的人生这些价值问题上，只能留待个人自己来解决，政府只能对此保持价值的中立。不过，现代社会不再有统一的德性伦理，但不可没有统一的规范伦理。规范与价值是有区别的，价值回答的是什么是善的问题，而规范处理的是什么是正当问题。前者属于私人领域，涉及到的是个人的价值追求，而后者属于公共领域，关涉到社会规范的一致性。现代社会可以在善的问题上容许多元，但在正当的问题上承担不了相对主义。社会的整合必须建立在规范的一致性上，在什么是正当这一问题上，有明确的、一致的立场。这样的社会，才是一个秩序良好的、正义（justice）的社会。只有在正义的社会中，各种理想的人生或生活方式才有实现的客观可能性。因此，正义是所有社会美德中最重要的美德，具有无可置疑的优先性。现代社会可以有无数的价值观，但只能有一种正义的标准，建立在什么是正当问题上的规范标准。

不过，既然目的论的宇宙观已经解体，价值无法从事实中获得求证，那么，正义又如何获得其公认的、客观的和普遍的保证呢？17、18世纪的自由主义者如霍布斯、洛克等相信人间的正义来自于自然法，自然法乃是合乎正义的普遍的、永恒的法则，它可以为人的理性所把握，人的理性本性与自然法则是相通的，自然法可以说是理性法。自然法赋予了人们不可剥夺的自我保存的自然权利，一个保护和实现了各种天赋人权的社会就是一个正义的社会。但是，在一

个科学革命的时代里，要从实有（自然法）推出应有（人的正当权利），在逻辑上是困难的。自然法的论证很快受到置疑。卢梭虽然继承了自然法的理论，从自然状态的角度论述人的自由，但他更强调人的自我立法是社会正义的渊源所在。因为人拥有道德本性，其善良的意志可以通过人的相互约定，签订契约，建立公共意志，从而实现正义。在这里，卢梭与以往的自然法学说不同的是，他将正义的来源不是归结于永恒的自然法，而是人民主权所建立的公共意志（general will）。这一思想后来启发了康德。在康德看来，社会正义的根据不能从外在的渊源去找，而必须是根植于人的实践理性。人拥有的实践理性能力决定了人可以自我立法，建立道德的绝对命令。这样的绝对命令是普遍的、属人的和自律的。康德由此建立了一个道德的形而上学体系，这也是社会正义原则的最终依据。

从洛克到康德的近代自由主义者，都试图为社会正义奠定一个普遍的、客观的基础，但这样的基础又非外在于人的：自然法是人性的体现，是理性的法则，而道德形而上学根本上就是人的理性自我立法的结果。人类正义就是按照先验的自然法或道德绝对命令，通过签订社会契约，以自愿约定的方式实现的。

不过，自从19世纪以来，古典自由主义的先验原则和契约论，不断受到普遍的置疑：为什么人的权利是天然的、自明的？有什么历史的证据证明任何一个社会按照理性的法则签订过正义的契约？道德的形而上学有什么存在的理由？在自然法和形而上学衰落的背景下，从边沁到约翰•密尔，都将功利主义作为自由主义正义原则的道德基础：自由、平等和公平这些原则之所以值得坚守，是因为符合“最大多数人的最大幸福”这一世俗的理由。然而，究竟什么是“最大多数人的最大幸福”，如何来量化和计算，以获得普遍的、公认的论证，功利主义长期没有解决这个问题，这使得西方自由民主体制在理据上一直没有获得有效的解决，社会整合的基础总是存在着某种裂缝。

二

到20世纪70年代，罗尔斯的《正义论》的横空出世，为解决多元价值与社会整合问题提供了一个全新的方向。罗尔斯继承的是康德的工作，要为社会正义确立一个普遍的、规范的基础。他认为，一个秩序良好的社会，首先必须确立某种公平的观念。他没有象康德那样诉诸道德的形而上学，而是通过虚拟的制度创制，假设在自然状态下，人们在不知道自己利益和偏好的“无知之幕”之下，将会签订什么样的契约，为社会确立什么样的正义原则。罗尔斯经过极其严密的推理和论证，提出了两项“公平的正义”的原则：普遍的自由平等原则和对弱势群体有所倾斜的差异原则。而这样的抽象的、假定式的正义原则，经过理性的“反思平衡”，又是符合经验世界人们的道德直觉的，因而在现实世界具有普遍的有效性。⑤

既然历史学、考古学无法在经验上证明人类曾经有过签订契约的原始状态，那么罗尔斯为什么还要坚持“原始状态”的假设？这一被罗尔斯视作“公平的正义”的首要理念究竟意义何在呢？实际上，罗尔斯在这里要论证的，不是事实层面上的“是”什么，而是规范层面上的“应当”是什么。社会秩序的正当性，当然可以从历史的经验事实中演绎出来，但更重要的，它必须符合人们心目中某种最高的正义价值。正义，就是一个“应当”的问题。由谁来规约“应当”？如前所叙，在前现代社会，所谓的“应当”都是由超越的意志所决定的：在古希腊是自然，在中世纪是上帝。即使到了启蒙时代，也必须有另外一种的超越的神圣之物来决定“应当”，在洛克那里，它叫自然法，而在康德这里，是道德形而上学。在一个后神学的时代里，尽管自然法和道德形而上学同过去的自然与上帝不一样，对人来说不再是一种异己的力量，而具有了属人的性质，是人的本性或意志的外化，然而，在西方文化传统之中，“应当”从来不是由人的意志自身来决定，而是由超越的意志来主宰。因为人性是不可靠的，有幽暗的一面，作为现实生活中的人，因为有各种各样的欲望和利益，即使是通过民主的方式、合理的程序所产生的公众意志，也有可能是不合法的、自我否定的，纳粹主义就是通过民主的程序上台的。因此，即便是在没有上帝的时代，在人民意志高于一切的民主社会中，也必须有一个更高的正义原则来规约一切。问题仅仅在于：当自然、上帝、自然法和道德形而上学统统失去了其客观的、终极的价值意义的时候，正义原则如何产生？

作为一个民主主义者，罗尔斯相信正义原则只能来源于人民自身，来源于人的意志自身。不过，现实社会中的人们过于明了自己的利益，靠妥协和谈判只能产生暂时的情境化约定，而

无法产生一个绝对的、超越的正义原则。因此，罗尔斯假设了一个“无知之幕”，假设在“原始状态”中，当人们对自己的利益一无所知的时候，将会如何讨论和论证共同的正义秩序。作为“公平的正义”两项原则正是在这样的背景下推演出来的。在这里，我们可以看到，所谓的“无知之幕”和“原始状态”，是先于历史的，并且超越于一切个人的利益之上。他通过理性的论证，假设处于原初状态的人们，当他们来讨论正义原则的时候，将会产生什么样的一致性决定。在这之中，“原初状态”是一种推测的分析性设置，它是假设的，也是非历史的，它关心的不是人们“已经”达成什么样的一致，而是“应该”达成什么样的一致，至于是否“能够”达成，不是“应当”所必须回应的。⑥“原始状态以一种恰当的方式成功地模仿了我们在理性反思中所深思熟虑的东西，从而为政治的正义观念之原则打下了坚实的基础”。⑦

不过，罗尔斯所处的时代毕竟不是后神学时代，“原始状态”假设所论证的正义原则无法像上帝意志那样成为唯一的、绝对的规范，它毕竟只是理性所作的一种合理的推测，有可能不正确，因此不得不通过另外一种方式加以确认和检验。这种方式罗尔斯称为“反思平衡”。“原始状态”下所假设的正义理念，必须回到人们的经验层面予以验证，与人们的道德判断加以比较，经过反复的相互反思，最后达到平衡。⑧“反思平衡”不仅在规范理念与经验直觉之间展开，而且也在人们之间不同的正义观念中进行，最后，在不同的宗教、道德和价值学说中形成关于正义观念的“重叠共识”，"在这样一个社会里，不仅有一种公共的观点，全体公民都能从这一公共观点出发来裁决他们的各种正义主张，而且这一公共观点也能在全体公民的充分反思平衡中得到他们的相互认肯。这一平衡是充分交互主体性的。这就是说，每一个公民都会考虑所有其他公民的理性推理和论证”。⑨

罗尔斯在这里完成了一项很重要的工作：他通过“原始状态”的假设和论证，确立正义的原则“应当”是什么样的。另一方面，这一正义的原则又不是先验的，绝对的，它还要还原到经验的历史中，与人们的道德直觉互相检验和校正，以获得“反思平衡”。“公平的正义”不仅拥有超验的抽象理据，而且也获得经验的直觉支持。它为美国的自由主义制度提供了一个新的伦理/政治哲学的理据。

然而，罗尔斯的“公平的正义”理论并没有根本解决在价值多元与公共正义之间的紧张关系。虽然它在西方社会取得了主流意识形态的地位，但它依然是现代多元社会中众多宗教、道德和哲学整全性学说中的一种，而非人人接受的普世化观念。如何让信奉其他价值体系的人们，都来接受正义理论，从而形成公共理性，实现社会整合，这是罗尔斯不得不进一步考虑的问题。另一方面，由于正义理论受到了社群主义、保守主义、文化多元主义、左翼激进民主以及来自自由主义内部其他派别的激烈批评，特别是其哈佛大学的同事桑德尔(Sandel)对其理论的预设“无负荷的自我”和“正当优先于善”的批评⑩，也使得罗尔斯下决心系统地修改自己的理论，从80年代起，他发表了一系列论文，后来结集为《政治自由主义》一书。如果说《正义论》主要解决的是一个关于正义原则的规范性论证，那么《政治自由主义》所着力解决的，则是这样一种关于正义的理念，如何在一个价值多元社会中，为各家各派所接受，成为一个普世性的公共理性。

与《正义论》中最大的区别在于，罗尔斯在《政治自由主义》中放弃了将“公平的正义”理论作为康德式的整全式道德政治哲学的追求，而看作是一个仅仅有关政治正义的政治自由主义理论。这样，他不仅可以回避作为一个整全性理论的许多预设上的困境，更重要的是，他希望通过直接面对现代社会的价值多元的事实，使自由主义的正义原则具有最大限定的普世性。罗尔斯认为，现代社会存在的不同、乃至相互冲突的的宗教、道德和哲学学说，只要它们是理性的，都是合理的，有其价值上存在的理由。当我们考虑社会整合的时候，对于不同的价值观，只能采取回避的态度，对什么是善这个问题，用括号括起来，而采取求同存异的方法，集中讨论政治正义的问题，在涉及到宪法和国家制度的基本原则，即什么是正当的问题上，取得重叠共识。11从康德式的伦理政治哲学到政治自由主义，罗尔斯对正义理论基础的重新阐释，透露了一个重要的消息。以往的自由主义理论，从密尔到康德，都有一套整全性的道德政治哲学乃至人性的学说作为其基础，但到了罗尔斯这里，第一次出现了将政治自由主义与特定的整全性理论脱钩，而将其建立在不同价值体系的重叠共识之上。12这是自由主义思想史上一个重大的转变。

自由主义的这种理论上的退却，反映了在现代社会中价值多元与社会整合之间的紧张关

系。作为政治共同体建制所必需的正义基础，究竟是自由主义的整全理论，还是各种价值体系之间的重叠共识？这其中内涵着某种悖论式的两难选择。假如自由主义的正义原则依然建立在特定的道德哲学前提之上，虽然其基础比较厚实，但很难为其他不同价值体系的人们所无条件接受，因此也无法成为社会的公共意志，实现社会的整合。而放弃自由主义特定的道德立场，又有可能削弱自由主义自身的合理性基础，使得社会正义在理据上变得单薄起来。这是自由主义在现代多元社会中所面临的困境。

罗尔斯的最终选择，意味着为了实现追求公共正义的最广泛的价值基础，政治共同体的意识形态基础不必是伦理政治哲学意义上的自由主义，只需是政治层面的自由主义重叠共识，以便为不同的宗教、道德和哲学所普遍认肯。放弃特定的自由主义整全学说，退却到政治自由主义的重叠共识，对于建立正义的理性秩序，是必要的，也是可能的。

三

现在，我们要来讨论一下当“原始状态”的正义原则确立之后，如何在多元社会中形成重叠共识，成为社会正义秩序的坚实基础？

在罗尔斯的《政治自由主义》分析之中，各种不同的宗教、道德和哲学学说，是通过重叠共识的方式就公共正义问题达成一致的。如何保证重叠共识必定符合政治自由主义的正义理念，而不是别的，甚至发生自我否定的结果？这一问题至关重要，因为当初纳粹主义不是通过非法的暴力，倒是借助合法的民主选举上台的，纳粹主义在三十年代的德国未尝不是社会各方面的“重叠共识”。

我们对罗尔斯重叠共识理念的理解，不能与“原始状态”的理念割裂开来。事实上，如果公共正义只有一个重叠共识的基础，在逻辑上的确有可能发生自我否定的可能，然而，按照罗尔斯的“反思平衡”的理念，作为人们道德经验交互论证结果的重叠共识，不能成为唯一的、至上的最高意志，它要受到“原始状态”中所预设的正义原则制约，二者之间形成了一个相互调整又互相制约的反思平衡关系。罗尔斯与哈贝马斯不同之处在于，哈贝马斯相信，人民主权是最高的，交往理性所建立的程序合理性具有自我纠错机制，他对人性和理性具有相当的乐观的期待。而罗尔斯毕竟是英美传统中的自由主义传人，他虽然也承认人民主权，但对人性的期待是有保留的，现实中的人有现实利益的考量，因而人性也具有某种幽暗面，仅仅通过他们之间的道德直觉而获得的重叠共识，很有可能偏离了正义的基本原则，因此，重叠共识不能成为至上的、绝对的立法意志，它要受到“原始状态”下“第一立法原理”的制约，用后者来限制重叠共识的范围。13“应当”如何，不能由经验历史中具有现实利益的凡人说了算，它必须受到超历史的“无知之幕”下假设的正义原则的规约。当“重叠共识”符合“原始状态”下建立的正义原则的时候，它就不再仅仅是人民主观意志的偶然产物，而拥有了正义的客观性。

政治自由主义虽然可以对各种宗教、道德和哲学学说中保持宽容，但如同施米特（Carl Schmitt）所说的，政治的首要问题在于分清敌我，在正义问题上，民主社会也有着自己的“敌人”，这个“敌人”就是公共正义的侵犯者。为了防止民主政体自我颠覆的危险，罗尔斯为政治自由主义设置了公共理性。所谓的公共理性，就是自由民主社会中一套有关正义的基本理念和规则。与哈贝马斯所说的公共领域不同，公共理性是政府官员行使公共事务的推理理性，也是公民们在对宪法和正义的基本原则进行表决的推理理性。14公共理性是一套原则性和程序性的规范，同时也是一套禁忌系统，它将“原初状态”下所选择的正义原则通过宪法的形式，对以立法程序所表达的人民主权有所限制。15人民的意志不是最高的，在其之上必须有更高的公共理性（它通常以立法第一原理表现出来）来规约它，这样，才能确实保证民主社会不被自我颠覆、公共正义得以视线。

公共理性当然应该符合“原始状态”下的正义原则，然而，按照“反思平衡”的原则，它还必须获得现实生活中人们的道德认肯。在经验世界中，公共理性是通过不同的宗教、道德和哲学学说的重叠共识而形成的。罗尔斯相信，在民主社会中，各种价值观之间有可能就公共正义问题达成一致。关于这一点，受到了文化多元主义和左翼激进民主的批评和质疑，他们认为，罗尔斯的关于正义的重叠共识完全是一个乌托邦的幻想，不同的价值观念在正义问题是永远是有分

歧的，处于不断的争论之中。比如，查特尔•墨菲（Chantal Mouffe）就以此批评罗尔斯的重叠共识，在她看来在政治领域经常见到的并非共识，而是无所不在的冲突，包括对正义理解的冲突。16

这一批评固然有其道理，但他们所说的正义与罗尔斯所论述的正义在语义上并不处于同一个层面。关于正义，有两个层面需要加以区分：第一是关于正义的基本观念，第二是关于正义的应用。罗尔斯所讨论的有可能形成重叠共识，只涉及到前一个层面，即民主社会中有关正义的最基本的理念和规则。在一个立宪民主社会中，在正义理念的最抽象和最原则的层面上，在不同的宗教、道德和哲学学说中事实上存在着共识，也可能存在着共识，否则将无以立宪，无以形成一个政治共同体。自由主义的正义理念与以往的正义理论不同的是，它不是一组实质性的教条内容，而只是一种抽象的原则和一套形式化的规则，正如墨菲所理解的一般。借用奥克肖特（M. Oakeshott）“公民社团”的理论来说，它只是一套伦理道德的语法，是公民们追求各种选择的目标时所必须服从的条件。17这些条件正是民主国家的宪法所规约的，即有关正义的最基本的观念和规则。即便是在公共正义的最原则的层面上形成了共识，也不意味着在正义的应用上就没有分歧，恰恰相反，作为一个民主社会，各种多元的价值学说由于对正义应用的理解不同，会产生很多分歧，甚至在自由主义内部，也会有关于正义的各种争论，比如罗尔斯与诺切克之间的分歧。但这些分歧，其实是在认同自由、平等这些基本价值的前提下，关于哪一种价值更具有优先性的不同选择而已。在民主社会中，关于正义的分歧可以在公共正义的抽象原则（即公共理性）的规范和约束下，通过公共领域，进行公开的讨论和论辩，这就是罗尔斯所说的广义的“反思平衡”。比如，在西方社会中关于堕胎是否合法的争论，被许多罗尔斯的批评者用来证明重叠共识之不可能。事实上，在堕胎的争论中，天主教徒与社会主流舆论的分歧不是在有关正义的原则层面上——在捍卫生命权的优先性上，双方并没有分歧，有着高度的共识，分歧仅仅在于正义的应用，即有关何为生命的技术层面上：生命权应该从婴儿算起，还是从胚胎算起？

罗尔斯可能意识到，即使在一个有着重叠共识的民主社会中，在正义的应用上也会有分歧，因此他规定了公开讨论这些分歧的条件和方式，即公共理性。只要你遵从公共理性，不否定公共正义的基本原则，按照理性的方式进行争论和表达，在正义的应用层面上，各个不同的宗教、道德和哲学学说享有平等的言说权利。在民主社会中，各种有关正义应用上的争论比如堕胎、枪支管制等等，都证明了争论的各方在对于正义的最基本原则上有着内在的一致性，形成了共同的关怀和话题，否则争论本身就无从产生。一个自由主义者可以与天主教徒争论堕胎问题，但他不可能与一个纳粹分子讨论犹太人的合法权利问题，因为后者缺乏最基本的正义理念，即使在民主社会中，不要说纳粹，哪怕是种族歧视的言论，也是受到自由主义建制的制约，属于公共理性所规范的禁忌对象。然而，自由主义与天主教徒关于堕胎的争论就不一样了，虽然对何为生命、生命权的起点上理解不一，但对于生命作为最高的权利主体这一公共正义的原则，双方有着高度的重叠共识。在正义应用层面上的公开争论越是激烈，越是证明政治共同体的深层，存在着某种共同的价值关怀和原则共识。分歧与共识并存，正是民主社会的常态。

那么，在正义的基本原则上，不同的价值学说是如何形成重叠共识呢？在经验层面上，罗尔斯相信是民主社会中，通过宪法的制度性调节，人们之间长期共同的生活经验所形成的：公共正义“在某种程度上依赖于长期的自我利益和群体利益，依赖于习俗和传统习惯，或者仅仅依赖于与通常所期望之物和所做之事相一致的愿望”。18而在规范层面上，为了论证重叠共识的可能性，罗尔斯作了一个重要的假定，他所说的多元价值并非简单的多元论，而是理性的多元论，即假定这些互相冲突的学说都是理性的、宽容的，非原教旨主义的，当它们意识到自己的整合性学说不符合公共理性的正义观念时，会很好地调整和修正自己的整合性学说，而不是放弃正义观念。这样，虽然各种整全性个学说在价值问题上各不相同，但都可以从自己的学说内部即基本假设开始确认政治正义的观念。19这也就是说，重叠共识在规范上之所以可能，乃是基于大家都同意并且遵守同一个前提：正当优先于善。

在现代民主社会中，大部分的宗教、道德和哲学学说尽管都是非原教旨主义的，在正义问题上都是理性的、能够宽容别的学说，但并不意味着它们之间必定能够达成重叠共识。，在关于善的价值观发生分歧的时候，只有在一个前提下，互相冲突的价值观才有可能放弃自己的价

值观，在正义问题上达成一致，那就是它们普遍地接受正当（权利）优先于善这样一个公共理念。罗尔斯的正义理论正是预设了这一理念，在《政治自由主义》一书中，它与重叠共识、公共理性一起，成为三个最基础的理念之一。在传统社会中，无论是古希腊还是中世纪，政治上的正当性（权利）是从价值上的善推演出来的，善优先于正当，一个正当的行为，必定是一个善的行为，善制约着正当的基本规范。然而，由于在传统社会中因为价值的分歧而不断产生宗教冲突，为了避免这样的冲突，因此到了现代社会中，正当（权利）就从各种特殊的善的价值中分离出来，而且具有了优先性。于是，权利就独立于各种价值，并且在各种价值之间保持中立，承认价值上的多元，只要在正当问题上保持一致。正当优先于善，与价值中立性一起，成为自由主义最基本的一个前提。

正当优先于善，在约翰•密尔和康德那里，是整全性的自由主义理论的一部分。在他们看来，关于什么是最美好的价值这个问题，并没有统一的答案，每一个人都是独立自主的，只有经过每个人意志自主所选择的人生价值，对他个人来说才是最美好的价值。为了保证每个人有自主选择的可能性，社会必须保障公民的基本的自由权利，这是正当优先于善的基本理由，这个理由是从自由主义对善（什么是美好的人生价值）的特殊理解出发的。现在的问题在于：即使在民主社会中，正当优先于善，也并非是社会普世理念，而只是自由主义的特殊预设。不要说基督教、天主教接受不了，连社群主义、文化保守主义也至今都依然坚持善优先于正当---虽然按照罗尔斯的标准，作为整全性的学说，它们都是理性的、宽容的。那么，正当优先于善这一自由主义的特殊预设，如何在民主社会中成为普世理念呢？

罗尔斯在《政治自由主义》中所要解决的正是这一问题。他的思路是将正当优先于善，在理论预设上从整全性的自由主义改造为政治自由主义。在整全性自由主义那里，正当优先于善如前所述，是有一套关于什么是善的整全性论述的，但在政治自由主义这里，罗尔斯并不预设关于善的特殊理念，也同人性或自我这样一些观念没有什么关系。他对人的预设是一个“政治人”的观念。“政治人”拥有两种道德能力，一种是与政治有关的正义感的能力，另一种是与价值有关的善观念的能力。但政治自由主义只考虑前面一种关于正当的道德能力，而忽略后一种关于善的道德能力。“人的观念本身意味着它是规范的和政治的，而不是形而上学的或心理学的。”20

政治自由主义是建立在公共领域与私人领域的二分基础上的：在私人领域，你拥有什么样的非政治的信仰，追求什么样的人生价值目标，完全是个人的自由，或者是价值共同体的内部事务，社会和政府没有权力来干预，也不强求统一。而在政治公共领域，公民们在正义的原则和规范上必须拥有一致的信仰（自然在正义的运用问题上可以有分歧）。问题是在两种道德（私人美德和政治道德）身份之间，如何相互调整和协调一致？21对于相信正当优先于善的自由主义者来说，这一协调比较容易解决：当个人信仰与公共正义发生冲突时，公共正义拥有优先性，可以调节个人信仰。但对于那些坚信善优先于正当的价值学说来说，问题就比较复杂。事实上，政治自由主义是这样一个共同体，它是一个价值多元、政治整合的政治社会，它容许各种宗教、道德和哲学持有自己独特的价值观，包括善优先于正当的价值观，但在正当问题上，特别是关于正义的基本原则和规范方面，无论你有多大的保留，也必须接受政治自由主义的公共理性，没有任何商量和变通的余地。价值观不可通约，但公共正义应当、也可以通约。这是一个政治共同体的最基本要求，除非你选择与你个人信仰比较吻合的其他政治共同体。

四

罗尔斯的《政治自由主义》发表以后，也受到了另外一些批评，认为罗尔斯将公共正义建立在政治自由主义的重叠共识基础上，抽掉了公共正义背后的道德哲学的基础，重叠共识很有可能成为不稳定的暂时妥协。因而使得正义的基础变得单薄。22现在，我们来讨论一下，罗尔斯的政治自由主义是否有可能削弱公共正义的基础。

的确，在罗尔斯的政治自由主义观念中，作为公平的正义不再象过去那样，建立在深厚的自由主义道德哲学基础之上，不再依赖于某个特定的自由主义整全性学说。他取消了《正义论》所奠定的康德式的伦理自由主义基础，代之以政治层面上的重叠共识。自由主义从道德的

建构主义变为政治的建构主义。罗尔斯说：“我相信，哲学作为追求一种独立的、形而上及道德秩序的真理，并不能为民主的社会提供一个可行的、以及有大家所共同接受的基础的公正的政治体系。”23在欧洲的思想史上，政治哲学从来都是道德哲学的一部分，或者说与道德哲学不可分离：政治的合法性要在道德的根基中寻找最后的理据。罗尔斯的《正义论》既是政治哲学，又是道德哲学，是一种康德式的整全性自由主义理论。然而，到了《政治自由主义》，罗尔斯放弃了为自由主义寻找一个整全性哲学基础的努力，公平的正义不再需要道德哲学为其背书，它只是一种纯粹政治的理论，是各种理性价值体系的重叠共识而已。他说，正义的理念不求诸于康德的自律理念，也不是密尔的个体性理念，因为这些道德价值都是整全性的学说。共享的政治生活理念只求助于公共生活的政治价值。24不过，正义的价值并非没有道德，公平的正义“本身就是一个道德观念”，“是在道德的基础上被人们所认肯的”，25显然，罗尔斯这里所说的道德不是道德哲学所讨论的价值伦理，而仅仅是指一种政治的德性。

现代民主社会，特别是像美国这样一个多种族、多宗教、多元文化的移民国家，公民中间的价值信仰变得异常的复杂，与美国立国时代那种比较单一的、信奉基督新教的欧洲移民社会已经很不一样。假如社会的公共正义依然只能像过去那样是从单一的自由主义道德/政治学说中获得确认，那么，正义的原则就无法在众多的非自由主义价值信仰中得以让肯。为了扩大公共正义的社会认同基础，罗尔斯将它的理论基础从整全性的自由主义转移到政治自由主义。不过，正如我们上一节所讨论的，公共正义的基础虽然在经验层面建立在人们的重叠共识之上，但在规范层面依然受到“原始状态”下预设的“公平的正义”原则的制约，而“公平的正义”原则，按照罗尔斯《正义论》中的阐释，在其背后是有一套整全性的自由主义道德哲学为其预设的。《政治自由主义》并没有否定《正义论》，政治自由主义也没有完全否定整全性的道德/政治自由主义，罗尔斯的思路无宁是：从规范层面通过整全性自由主义所论证的“公平的正义”原则，在经验层面中必须通过“反思平衡”的方式，得到其他非自由主义价值学说的认肯，而后者所认肯的，不必在道德自由主义的层次（即有关什么是人性、什么是善、什么是有价值的人生等问题上），而只须在政治自由主义的层次（即有关什么是政治正当，什么是公共正义的问题上）达到重叠共识就可以了。通过这样的方式，自由主义关于“公平的正义”的特殊性原则，就有可能成为社会的普世性理念。

一个民主社会，需要一套关于公正秩序的自我理解，在制度的平台背后，需要一套特定道德/政治哲学作为其意识形态的辩护。无论从历史的经验，还是从理论的发展来看，在西方自由民主体制的背后，哪怕是其开始的时候，就有一套整全性的自由主义学说作为其意识形态的基础：霍布斯、洛克的自然权利学说、密尔的功利主义个体性理论、康德的个人自律性伦理体系、罗尔斯的“公平的正义”理念等等。自由主义之所以在西方社会很强，乃是由于在制度与理论之间形成了交互性的强化关系：一方面，自由主义的伦理政治原则在政治法律制度中被建制化，成为宪法和法律的最高的立法原则---超立法原则（meta-legal doctrine）。在制度和法律的强制规范下，它成为自由民主社会普遍的公共理性。另一方面，在宪法和法律的制度性平台背后，也有自由主义的道德伦理提供着合法性支撑，规范内化为公民的德性。诚然，除了自由主义道德政治哲学之外，社会上还存在着其他不同的宗教、道德和哲学，但自由主义正是凭借着制度和道德的力量，将其特殊性的原则扩展化，扩展为普世性的意识形态。自由主义不要求其他的价值体系在什么是善、什么是美好的人生这一终极意义的选择上与其趋同，它的立论在于：关于这一问题，可以有个人自主来选择，只要是理性的、不受强制的、也不妨害别人自主性的选择，都是好的。但是，在什么是正当的问题上，必须以自由主义的正义原则为社会统一的准则，只有大家共同遵守了自由主义的正义准则，各种所选择的理想人生，才有了自由实现的可能性空间。自由主义的道德原则不再是古代的那种追求统一的善的美德伦理（morality of virtues）,而只是现代式的为实现公共正义的规则伦理(morality of rules)。在自由民主的社会的制度背后，正是自由主义的这套关于公共正义的规则伦理规范着公民的行为，不管你拥有什么样的价值观。自由主义的最基本的原则通过正当优先于善的原则，扩展到了自由民主社会中各种非原教旨主义的宗教、道德和哲学内部，要求在正义问题上与自由主义趋同，按照自由主义的原则有所调整，否则就无法在政治共同体内部获得理性的资格和被宽容的生存权利。

那么，自由主义是否因此会对别的学说产生压迫，成为一种强制性的理性霸权呢？约翰 格雷（John Gray）就持这样的批评，认为从洛克、康德直到哈耶克、罗尔斯的自由主义追求的是

一种普遍的理想模式，认为受到宽容的其它价值观应该在自由主义基础上达成理性的共识，而霍布斯、休谟、以赛亚 柏林和奥克肖特所代表的是另一种自由主义，他们相信没有一种最好的价值和社会制度，自由主义的宽容意味着让各种价值和制度都能够在基本权利获得保障的前提下彼此之间和平共处。自由主义应该从追求共识走向寻找共存。26格雷对两种自由主义的区分有其深刻的洞见，不过，倘若只有各种价值的多元竞争，它们之间所达成的协议仅仅是一种霍布斯式的权宜之计，而缺乏一种特殊的自由主义理想和理念作为其制度的道德政治基础，这样的自由主义社会是不稳定的，很有可能被民粹主义、民族主义乃至法西斯主义，以各种合理性的借口所颠覆。历史上并不乏这样的先例。在自由主义社会内部，为了形成一个正义的理性秩序，我们唯有在什么是正当的问题上安排一个共同的自由主义基础：或者康德式的，或者哈耶克式的，或者是功利主义的，或者是罗尔斯的“公平的正义”。任何一个自由主义的政治共同体，在特定的历史时期，都会对自由主义的某个特殊的道德政治哲学有所倾斜和倚重。在一个成熟的民主社会中，在正义的基本原则和规范上，各家各派的确存在着基本的重叠共识，但这样的共识受到了以自由主义强势的道德/政治哲学——或者是自然法、或者是道德形而上学，或者是“原始状态”之下假设的“公平的正义”——的制约，重叠共识的普世性理念背后有自由主义的特殊原则作为其深厚基础的。

五

在现代社会中，要使公共正义厚实起来，成为全体公民的自觉认同，，它必须有普世化的规则伦理作为其基础。不过，我们仍然需要追问的是：这样的规则伦理，它的理据是什么？有没有一种终极性的渊源可以证明它的正当性？ (http://www.tecn.cn)

这是一个在古代社会十分严峻、而被现代社会逐步所消解了的问题。

在古代和中世纪，人们普遍相信，正义最强大的渊源存在于人间社会之上，有一种超越的意志，由它来判明人世间的一切善恶。人间的正义秩序只是自然秩序或天国秩序的一部分，前者必须服从后者的法则。这是欧洲思想中根深蒂固的逻各斯传统。逻各斯是一切事物的本源，也是社会正义的终极渊源。然而，现代性的发生使得世界的中心从彼岸世界移到了此岸世界，从超越性的自然正当和上帝意志回到了人本身：人是有理性的动物，人应该成为自我的主宰，一切终极性的渊源都可以从理性自身得以寻找，社会正义的终极证明也是这样。逻各斯依然存在，不过从天国回到了人间。自然权利为核心的自然法和人的实践理性，替代自然的法则和上帝的意志，成为公共正义的终极渊源。而人的理性通过自然法或形而上学的论证方式，依然与某种终极性的、神圣之物是相通的。它是法律和道德的最后依据，是社会整合的基础，是公共性的核心所在。

不过，一旦正义的终极证明从天国回到了人间，从上帝下移到人自身，而人除了有理性之外，同时也是个感性的和经验的动物。这样，在现代社会中，寻找正义的理据，就有了两条路径：一个方法是上述所说的，从理性的角度，为道德原则提出超越的、形而上的理性依据。而另一条路径，是从感性经验入手，从人所处的环境、历史和文化，或者从人的本性、欲望和直觉中去寻找正义法则的最终渊源。

近代以来的自然法和契约论理论所提出的正义原则，走的是从理性寻找理据的思路。在虚拟的自然状态中，人们所制定的原初的正义约定，并非是历史中曾经发生过的实有，而只是按照人的理性法则所推理出来的应有。这样的应有，同时也是符合自然的正当原则，或者更确切地说，是以人的自然权利法则重新改造了自然法。在康德的思想中，正义的原则必须符合人的实践理性所制定的形而上的绝对命令，它是人民自我立法的，是内心的良知法则，又是普遍的、必须服从的法则。

我们可以看到，在自然法和道德形而上学之中，理性取代了自然或上帝，成为逻各斯的中心，它在启蒙时代扮演了与自然在古代、上帝在中世纪的同样的角色，拥有一种超越于人的欲望、情感和意志之上的力量，成为人的本质规定。由理性的法则所规定的社会正义，象自然正

当和上帝的意志一样，也是绝对的、客观的和超越的，不是任何人为的意志，哪怕是集体的意志所能改变的。

然而，历史的逻辑却在于：只要人拥有了自我立法的权利，那么人除了理性之外，还具有经验的感性，人的情感、直觉、意志也要参与立法，最终排挤掉神圣的替代物理性。现代性的过程本身就是韦伯所说的“除魅”的世俗化，社会日益从神圣的光环中蜕变为完全的世俗化。因而，人的理性法则背后所依据的自然法和道德形而上学这些逻各斯源头越来越受到普遍的质疑，思想家们纷纷放弃抽象的理性，转而从感性经验的角度寻找正义原则的理据：功利主义诉诸于人的道德直觉、经验主义求诸于自由社会的历史传统，浪漫主义诉求于民族独特的文化精神、文化多元主义注重具体语境下的特殊信念和理解----特别是20世纪中叶以后，在反本质主义、反形而上学、相对主义、后现代思潮几路大军的合围下，从古希腊开始的逻各斯传统受到了前所未有的打击，似乎不再能够为社会正义原则提供坚实的理据。正如斯特劳斯所说的，这是一种现代性的深刻危机：“现代文化是特别理性主义的，相信理性的权力；这样的文化一旦不再相信理性有能力赋予自己的最高目的的效力，那么这个文化无疑处于危机之中”。27

为什么人的感性经验不足以成为公共正义的理据？正义的原则如果是以经验而转移的，而经验又是感性的，相对的，因人因时因地而异的，那么其在人世间的权威性就大打折扣。人性是脆弱和有限的，即使是完全由理性的人所组成的社会，即使是主权在民，人民自我立法，每一项决策都是按照民主的程序所产生，而且权力也受到制衡，也难以保证在民主程序下所产生的公共政策不违反正义，也无法断言受到制约的权力必定按照正义的原则行使。假如正义的原则可以按照民族的利益、历史的传统、大众的意愿、文化的特色-----相宜而变的话，那么，它就会变得很脆弱，无法抵挡住人性中的恶，假借各种神圣的名义违反正义。因此，人的感性经验，无论是历史还是文化，道德直觉或最大利益的计算，都无法为正义立法。它们缺乏正义秉性所需要的绝对的、不易的正当性。

如何重新为公共正义寻找可靠的基础？在一个上帝已死的世俗时代，超验的神圣之物自然法、上帝或启蒙时代的理性形而上学不再受到尊重。被抽去了超越源头和形而上学基础的人的理性，如何为公共正义重新立法？在这一问题上，罗尔斯在《正义论》中作出了突破性的贡献。他继承了康德的实践理性传统，但又避免了形而上学的理论预设，为公共正义重新寻找到理性的厚实基础。公平的正义，这一具有优先性的道德最高原则，不是来自自然法的律令，却拥有与自然法一样的绝对正当性；没有了上帝的全能意志，却从类似上帝的超然立场实现了人依据理性为自我立法，不再预设道德形而上学，却通过假设性的制度创制，为正义原则作出了虚拟的存在论证明和应当如此的价值论论证。罗尔斯重新恢复了人的理性的尊严，证明了在现代社会中，理性有能力为人们制定出一个超越的最高法则。

在前现代社会中，正义法则是不需要证明的，只要指出它符合自然法和源于神的最高意志就行了。然而，在现代民主的社会中，一切法则的合法性都需要通过理性来证明，特别是最高的正义法则。当正义失去了外在的超越的源头的时候，只有理性才能证明为什么人应当这样。在什么是正当这一关乎政治共同体整合的最紧要的问题上，人们不能不为自己预设一个绝对的、最高的正义价值。正义的最高原则是原初约定式的，人所拥有的实践理性赋予它一个应当如此的价值论依据，任何个体或集体的意志，即使使经过民主的程序，都没有权力改变它。

对于某一个特定的政治共同体来说，正义原则只能有一个，在自由民主社会中，它就是基于自由主义道德政治学说基础之上的以自然权利为核心的正义原则。假如没有一个厚实的整全性学说为其提供价值论的依据和存在论的证明（那怕是理性的虚拟），社会的公共正义就不会具有世俗的神圣性，就有可能被个别的或众人的意志所篡改。

一个自由民主的社会是一个以正义原则为最高意志所组成的政治共同体。维系社会整合的除了宪法、制度和法律之外，最重要的是其背后的共同信念。 涂尔干(Emile Durkheim)认为，社会整合的方式有“机械整合”与“有机整合”两种形态，古代社会没有分化，个人之间差别不大，

但拥有共同的宗教、信念和情感，是一个“机械整合”的社会。而在现代社会中，个人之间有很大的分化，是通过劳动分工而实现的“有机整合”。但涂尔干并不相信“有机整合”必定比“机械整合”进步，分化的个人利益并非内在和谐的，未必可以通过市场或政治的契约自发地实现社会的整合。相反地，现代社会也必须象古代社会那样，拥有共同的道德信仰，如此才能将分离的社会整合起来。28这就意味着，对于现代自由民主社会来说，不仅是法的共同体，而且也应该是一个信念的共同体。自由主义的这一信念共同体，与主张“共同善”的共和主义不同的是，它不期望在好的问题上寻找整合，而只是在正当的问题上达成一致。立宪民主制度之所以稳定有效，不仅在于其制度设计合理，可以公平地、民主地分配社会的资源、协调个人之间的利益，更重要的是，在其制度背后有一个共同的正义信念。正义原则虽然是实践理性的产物，但它要真正在政治生活中行之有效，内化为公民的自觉德性，是需要成为一种信仰的。

深切的信仰总是源于宗教的情感。自由主义应该成为一种宗教吗？事实上，就象韦伯所证明的，资本主义的产生与新教伦理分不开那样，西方自由民主制度的产生也有着深刻的宗教背景。天赋人权背后，就有上帝赋予的神学品质。29而早期自由主义的自然权利观念，都有着深刻的宗教背景。罗尔斯说过，他的正义论继承的是洛克、卢梭和康德的传统，30而这三位恰恰都有过深刻的宗教情怀。洛克相信人都是上帝创造的，人与人之间都是独立而平等的。人是上帝的财产，所以每一个人都有自我保存的权利，不得交给他人奴役和利用。当然，洛克在这里所说的上帝是自然理性的自然神。卢梭相信，神学就是道德神学，人的道德良知发自人内心，不是从外部获得的，这种良知，就是人心中的上帝。上帝与人之间唯一的中介，不是自然，而是道德良知。卢梭的这一思想给康德以很大启发，康德对人类社会的形而上的冲动怀有很大的敬意。认识上帝的唯一途径，就是道德，是人的实践理性。宗教是对道德律承诺的信任。崇拜上帝与服从道德律是一致的。31伯尔曼（Harold Berman）指出：“自由之民主主义乃是西方历史上头一个伟大的世俗宗教---是与传统基督教相分离，同时又吸收了传统基督教的神圣观念和它一些主要价值的第一个思想体系。”32不过，正像资本主义如今越来越世俗化，剥离了新教伦理精神一样，自由民主制度在当代社会也日益褪掉了其神性的色彩，显露其凡俗的面相。这就使得制度背后的正义原则失去了其超越的理据，正义被语境化和相对化，不再拥有神圣的、至上的性质。本来，在分离的个人之间，是靠对正义的共同信仰来维系社会整合的，如今这一整合的纽带发生了问题。自由主义不得不处于宽容多元价值与维持理性秩序的紧张之中。

在一个凡俗的时代里面，失去了超越理据的公共正义是脆弱的，即便如此，生活在民主共同体的公民，也只能认定理性赋予它的神圣意义。公共正义应该成为政治共同体自由内部全体公民共同的信仰，没有任何权力和意志，可以用冠冕堂皇的理由去改变它。康德说，有两种圣物令我敬畏：天上的星空和内心的道德律。当正义的律令不再与自然的法则相通时，我们唯有相信它依然是神圣的，依然是我们敬畏的对象——因为这是理性的绝对命令。

现代性的核心问题，是上帝死了之后，凡人如何在世俗时代替上帝，自我立法，重新找到社会秩序的终极依据。罗尔斯之所以伟大，乃在于他成功地为自由民主社会论证了公共正义的正当性基础，在一个世俗的时代里完成了一项超越性的正义证明，又回到经验世界里予以“反思平衡”（通过政治自由主义的重叠共识）。我们不能说罗尔斯已经完全解决了现代社会中多元价值与公共正义之间的紧张，但他通过“原始状态”下正义原则的假设和政治自由主义的重叠共识，为走出现实的困境指出了一条可探索的道路。罗尔斯虽然逝世了，但他的巨大影响将依然延续，至少在我们可预期的未来几个世纪。

罗尔斯死了，罗尔斯万岁。

作者附记：

本文初稿完成后，承蒙童世骏教授、刘擎博士和何包钢研究员阅读，提供了不少有价值的看法，我的学生吴冠军也与我多有探讨。修改稿曾在台湾中央研究院中山人文社会科学研究所、台湾中山大学政治学研究所和香港中文大学中国文化研究所报告并讨论，多位专家的批评令我获益良多。我要特别提及石元康和刘述先两位教授。石教授先后两次审读拙作及修改稿，通过email给我指出了许多富有启发性的卓见；刘教授逐字审阅拙作，除提供宏观批评性意见之

外，还纠正了文中及注释中的若干笔误。一年多的写作和修改过程是快乐而痛苦的，虽然结果差强人意，但毕竟是我个人政治哲学研习过程中的难忘经历。在此向上述提到的及无法一一例举的各位教授和朋友表示我的衷心感谢。自然，文中可能存在的问题和不足依然由我个人负责。

在本文修改期间，一代大师罗尔斯巨星陨落，哲人远去，更显其思想之永恒意义。谨以此文纪念这位自洛克、密尔以来最伟大的自由主义政治哲学家。

原载《知识分子论丛》第2辑，江苏人民出版社2003年版

①到现代社会，古代和中世纪的目的论宇宙观被证伪之后，在启蒙运动以后，被转换为以线性时间与未来导向（future-directed）为核心的目的论历史观承传下来，成为一种现代性观念——所谓"进步"的理念，典型体现在黑格尔历史哲学，社会达尔文主义的进化学说以及马克思的革命理论之中。但这一思想脉络游离了西方自由主义的主流，属于另一条讨论的的路径，鉴于本文的主题，暂时不予讨论。

②Richard Tanas：《西方心灵的激情》（The passion of the western mind）,王又如译，台北正中书局1995年版，第493页。

③ Michael Lessnoff:《二十世纪的政治哲学家》（Political Philosophers of the Twentieth Century），冯克利译，商务印书馆2001年版，第32页。 ④Leo Strauss:《现代性的三次浪潮》，丁耘译，《学术思想评论》第6辑，吉林人民出版社2002年版。

⑤ John Rawls:《正义论》（A Theory of Justice），何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社1988年版。

⑥ 参见Rawls：《政治自由主义》（Political Liberalism），万俊人译，译林出版社2000年版，第404页；《作为公平的正义》（Justtice as Fairness）,姚大志译，上海三联书店2002年版，第27-28页。 ⑦ Rawls：《作为公平的正义》，第29页。

⑧Rawls：《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社（北京），1988年版，第18页。

⑨ Rawls：《政治自由主义》，第408页。

⑩ Michael Sandel:《自由主义与正义的局限》(Liberalism and the Limits of Justice)，万俊人等译，译林出版社2001年版。

11 John Rawls:《政治自由主义》。

12 波普、哈耶克的自由主义理论虽然没有、也拒绝关于人性的预设，不是本体论意义上的哲学，但他们有一套特定的社会政治哲学以及特定的认识论哲学。因而也是一种整全性的哲学。

13 关于罗尔斯与哈贝马斯的争论，参见Harbemas:《包容他者》(Die Einbeziehung des Anderen : studien zur pplitischen Theorie)，曹卫东译，第二部分：《政治自由主义-与罗尔斯商榷》，上海人民出版社2002年版；John Rawls:《政治自由主义》，第9讲《答哈贝马斯》。

14 John Rawls:《政治自由主义》，第405页脚注。

15 John Rawls:《政治自由主义》，第430页。

16 参见John Gray：《自由主义的两张面孔》，（Two Faces of Libralism）,顾爱彬、李瑞华译，江苏人民出版社2002年； Chantal Mouffe：《政治的回归》（Return of the Political），王恒、臧佩洪译，江苏人民出版社2002年版。

17 M. Oakeshott，On Human Conduct,Oxford University Press,1975.

18 Rawls：《作为公平的正义》，第320页。

19 John Rawls:《政治自由主义》，第4讲；John Rawls：《作为公平的正义》（Justtice as Fairness）,第11节和第58节。 20 Rawls：《作为公平的正义》，第31-32页。

21 Rawls：《作为公平的正义》，第36-37页。

22 参见：Rex Martin, "Rawls's New Theory of Justice," Chicago-Kent Law Review, Volume 69: 737-761, 1994；Charles Larmore,"The moral basis of political liberalism," The Journal of Philosophy xcvi(no.12): 599-625, 1999；石元康：《当代自由主义理论》，台湾联经出版公司1995年版，第161-175页。

23 John Rawls,Justice as Fairness:Political not Metaphysical,Philosophy and Public Affairs,14(1985).中译见石元康：《当代西方自由主义理论》，上海三联书店2000年版，第207页。

24 John Rawls：《政治自由主义》，中译本，第103页。

25 John Rawls：《政治自由主义》，中译本，第156页。

26 John Gray：《自由主义的两张面孔》，（Two Faces of Libralism）,顾爱彬、李瑞华译，江苏人民出版社2002年版。

27 Leo Strauss:《现代性的三次浪潮》，丁耘译，《学术思想评论》第6辑，吉林人民出版社2002年版。

28 Emile Durkheim：《社会分工论》，渠东译，北京三联书店1999年版。

29 Carl Joacim Friedrich :《超越正义：宪政的宗教之维》(Trancedent Justice: The Religious Dimension of Constitutionalism)，周勇、王丽芝译，北京三联书店1997年版。

30 John Rawls:《正义论》，中译本，序言第2页。

31 James Livingston:《现代基督教思想》(Moden Christian Thought)，上卷，第2、3章，何光沪译，四川人民出版社1992年版；张佛泉：《自由与人权》，修订版，台湾商务印书馆1993年版，第126页。

32 Harold Berman:《法律与宗教》(The Interaction of Law and Religion)，梁治平译，北京三联书店1991年版，第86页。

来源：http://dzl.legaltheory.com.cn/info.asp?id=14968

/