

Globethics Repository



自由主义的道德秩序观与社会想象 [Liberalist View of Moral Order and Social Imagination]

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	Article
Authors	钱, 永祥
Publisher	江苏人民出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 03:18:40
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185660

钱永祥：自由主义的道德秩序观与社会想象

钱永祥

作者简介：钱永祥，台湾中央研究院人文社会科学研究中心副研究员，代表作有《纵欲与虚无之上》等。

编者按：2007年6月12日，浙江大学外国哲学研究所以“中文语境下公共哲学研究的回顾和前瞻”为题，邀请中国大陆、台湾以及香港多位学术工作者假杭州举行座谈会（钱永祥主持），探讨两岸三地有关政治哲学研究的经验与前景，会中部分学者以自由主义的处境为关怀焦点，引发了热烈而丰富的讨论。会后，华东师大许纪霖与台湾大学江宜桦两位教授倡议，有关学者将发言内容整理成文章，作为笔谈在本刊发表，获可助益进一步的思考讨论。

一、自由主义的当前处境

从上世纪末到本世纪初，自由主义的思想论述，在中文世界似乎居于守势。所谓“守势”，意思倒不是说它的主张与视野不再是这些社会中一个有意义的选项，而是说其它的思想取向开始对它提出了质疑，而这些质疑在很多人眼里构成了忽视它、拒绝它的充分理由。跟上个世纪此前它在中国大陆以及更早一些的台湾的处境相比，自由主义正在进入一个内省的时期，无法再将自己的主张视为理所当然，祇要指出环境中的各类压迫与落后作为对照，即可呈现它的正当性，无须对话和辩解，而是需要面对其它思路的挑战，整理自己的立场与理据。这个发展，其实很正常、也有利于为政治思考建立思想论辩的传统。

台湾的情况在此不论。就中国大陆而言，对自由主义的思想挑战来自多个方面，其中似乎又以下列三者较为常见而突出：

第一、自由主义的现代性困惑：无论是出于前现代、后现代、乃至后殖民现代性的理由，在当前的知识氛围中，对于西方现代性作怀疑和挑战，已经成为喧哗的潮流。因此，中国一部份知识分子对于自由主义作为现代性的政治形式，也有所怀疑和挑战。如果现代性是有其严重缺陷和限制的，那么自由主义也一样是有缺陷和限制。至少，自由主义并没有能力去反省和弥补现代性的缺陷。至于这种反现代性的思路会导致甚么立场，则不一而足，西方式的后现代主义、保守主义、新保守主义、或者各种古典主义、儒学社会主义、国学热，都已经在出现。

第二、自由主义的资本主义困惑：另一类很流行的看法认为，由于自由主义与资本主义、自由市场有着紧密的关系（甚至根本就是同一件事物的不同面向），历史上也常常表现为资本主义的政治形式与法律形式，那么自由主义或者一定支持资本主义、市场体制，以致于没有能力批判和节制资本主义与市场制度的缺陷与限制；或则必须吞咽、维护资本主义的各种后果。于是左翼人士反对自由主义，因为它太过贴近资本主义；右翼的人则尽量抹除资本主义与自由主义之间的分野，不惜排除各种非“古典自由主义”的同胞（十九世纪自由主义、福利国家、社会民主、乃至美国从新政以降的社会自由主义，均属于必须排挤的平等主义的自由主义）。

第三、自由主义的中国困惑：上述自由主义与“现代性”、与资本主义的紧密关系，在它身上还留下了“西方/美国”的烙印。但由于“西方”与普遍主义、帝国主义、殖民主义有着不解的历史渊源，而中国近代史的动力所在却是反帝、建国、“中国特色的社会主义”，中国与西方世界的关系是紧张的，自然会牵连到自由主义。晚近随着中国的“崛起”态势，更出现了一种相应的大国意识，强调中国与西方世界的差异与抗衡，强调“中国性”的正当与价值，对于西方的自由

主义政治经济传统高度提防。另一方面，大国意识强调国家的主权尊严与行事的自主，国家主义和权力现实主义的思路与价值，也就自然会压倒自由主义与个人主义以权利为本的思路与价值观。

这三种挑战究竟有多少内容堪推敲、是不是足以对自由主义构成实质的威胁，在实际整理相关的论点文本并加以分析检讨之前，不必武断简单地地下判断。不过，自由主义与其说是轮廓明确的一套理论，不如说是一个源远流长的思想传统；而既然是传统，就往往会由于其流变的暧昧复杂而变成稻草人：无论批评者还是赞同者，都不难各取所需，为自由主义定罪或者叙功。相对于此，本文则想要回头反省自由主义本身的价值观。这可以分两方面谈。第一，自由主义与其急于反驳上述三种批评，不如回头整理本身的价值理念，看看自由主义在这个时代，是否仍然能经营出值得追求的社会理想。这无异是说，自由主义在一个新的思想环境中，面对现代性的颠簸、社会分配的疑难、尤其各类“特殊主义”的崛起，有必要重新整理面貌与核心价值，提出自己对这些质疑的有力响应。其次，本文还想相应地扭转当代自由主义过度收缩到“政治自由主义”的趋势，强调自由主义的核心价值观点，其实应该看做一种“道德秩序观”，事实上乃是当前多种“社会想象”的雏形。这种道德秩序观涵盖整个社会生活，它是不是还有活力、是不是已经被取代，才是自由主义处理上述困惑的关键所在。

二、政治自由主义

在正面描述自由主义的价值理念之前，我们有必要先检讨自由主义政治哲学当前的一个趋向。受到近年西方自由主义在价值多元意义下力求“中立”的影响，有两种常见的回应，均着眼在自由主义的自我设限或者消极意义的“政治化”，认为自由主义应该祇是一种严格意义上的“政治学说”（而不是关于社会、文化、价值的主张），其目的不在于解决争讼不休的实质或者价值议题，而是寻找一个各方均有理由（道德的理由或者利害的理由）接受的架构，让大家——即使想法迥异甚至于冲突——能够经营共同生活。在这两种（重道德或者重利害）响应方式的眼里，对于现代文明、资本主义、乃至特定文化或文明如何评价，并不是自由主义的主要关怀所在。简单地说，自由主义祇是要提供一套政治与法律的框架，让关于这些问题（以及许多更棘手的问题）的各种立场能够和平共存。这个态度、这种对于自由主义的理解，通常称为“政治自由主义”。

政治自由主义的出发点，在于大家耳熟能详的“价值多元论”。价值多元论指出，人们所持有的信念和所追求的终极价值（其中不免包括对于现代性、资本主义、以及一己的文化、民族、身份认同的评价）不仅不一样，通常还会有所枘凿冲突，并且这个情况不是可能改善或者用说理来解决的。既然如此，社会共同生活要依据甚么样的共通原则？面对这个问题，自由主义当然要守住自由与平等两项根本价值。因为重视平等，所以必须承认每个人都有一样的判断与抉择的权利；因为重视自由，所以必须承认每个人的抉择不会一样。由此，价值多元论在自由主义的视野里取得其正当的地位。在此必须强调，自由主义肯定多元论，并不是基于怀疑论（人们无法判断不同价值的高下好坏）或者相对论（所有的价值都是一样的高下好坏）；更不是因为价值多元这件“事实”本身是有价值的¹；而是因为自由主义肯定了个人的平等与自由，而价值多元乃是平等与自由状态难以避免的结果。

在价值多元论的限制之下，一个社会的基本政治制度，如果要尊重平等与自由的根本价值，显然就不能再用任何一种价值观点作为基础。制度的这种基础只能是“政治性”的，也就是不诉诸信念与价值，不是以文化、经济、社会、或者知识性的立场为基础，而是以某一些由“政治”平等与自由所衍生的价值为基础。

当代英语系的自由主义哲学家，多数接受了政治自由主义的这个基本取向。他们之间的差别，仅在于如何理解所谓的“政治价值”。晚期的罗尔斯与拉摩尔都用“政治自由主义”来表达自己的观点，虽然他们标举的政治价值，由于涉及“对所有人平等的尊重”或者“道德人的自由与

平等”，仍然具有强烈的道德性格。²但也有如葛雷的“共存自由主义”则更为激进，深信价值多元业已侵蚀了任何道德原则或关于道德人的共识可能，自由主义不必妄想获得任何理性的共识，从而只能以和平共存——因为和平共存有利于自己——作为接受共同生活原则的理由。³这样的政治价值，更倾向于霍布斯式的利害考虑。

价值多元论所逼出来的这类政治自由主义，涵蕴三个有关价值意识的想法：一、信念与价值观不能作为政治原则的根据，因此本身并不具有政治意义，对于政治生活也并无直接的贡献；二、足以涵蕴某种特定价值观的有关“人”的看法，也同样不具有政治意义，无法作为自由主义的核心价值；三、政治领域与其它涉及价值考虑的“伦理”领域，因此需要截然划分。罗尔斯、拉摩尔、葛雷都接受了这种政治与其它领域“断裂”的想法。

我们应该如何看待这三个想法？大略言之，这套想法一方面有助于清理自由主义的价值意识，但另一方面也对其价值意识有很大的限制。一方面，历史上，自由主义出于现实所诱或者所迫，确实喜欢诉诸一些非常具体的目标，例如说自由主义有助于追求知识、发展文明、解放个性、推进社会等等。政治自由主义认为这些价值不应当构成自由主义的理据，是很有道理的。但另一方面，历史上，自由主义基于其个人主义的出发点，往往视个人为终极价值。为了说明个人如何具有这种终极的价值地位，自由主义提出过一些确有见地的人格理论，其中最著名的就是康德的自主个人观、以及弥尔的个性个人观。可是政治自由主义，从罗尔斯到拉摩尔到葛雷，都明确并且不嫌词费地排除了这两种有关个人价值地位的说明。拉摩尔直率表示：自由主义是一套“关于政治的哲学”，而不是一套“关于人的哲学”，充分表达了他们的看法。⁴这个看法，却值得分梳商榷。

这种想法，将“伦理人”从政治哲学移出去、只保留形式意义下的“道德人”或者公民意义的“政治人”，或者更极端地将政治合作建立在和平共存的利害考虑上，不是没有很多优点。为了在具体的冲突情境中求共存甚至合作，笔者也接受道德意义下的政治自由主义，——只要需要解决的议题并没有必要多涉及伦理人的涵蕴即可。但是如上面所言，自由主义的主旨并不是在维护价值多元论，而是在维护使价值多元成为“事实”的人的平等与自由。进一步言，为甚么平等与自由又如此攸关重大？当然不是因为如此方克实现价值多元，而是因为平等与自由维护、助长了某种属于个人的最高利益。可是要追问这种最高利益是甚么，就不能如政治自由主义一样，仅强调个人须要是公民、需要在制度上保障其自由与平等，而是要问：“个人”的最高利益何在。而当然，这是一个“人的哲学”的问题。

三、更强韧的价值意识

届此我们知道，政治自由主义所关切的首要任务，是在价值多元的前提之下，协助公民们找到进行社会合作——或者和平共存——的条件。本文的论点是，这个任务很重要，可是问得还不够彻底：为甚么这件工作如此重要？那显然是因为，自由主义的制度构想牵涉到了攸关重大的个人利益。说得戏剧化（也简化）一些，自由主义本身（以及价值多元论本身）并没有固有价值；其工具价值来自于它所维护和帮助的某种最高层级的个人利益。政治自由主义坚持，对这种个人利益只能进行政治层面的解读，从而得出公民身份之下的合作条件，即是这种利益在政治领域最具体的表现。但是如果说明个人本身的这种最高层级利益，似乎不能不先提出一套超乎政治的人格理论。问题是：这有可能吗？

如大家所熟知，自由主义传统中，当追问到这种终极价值的问题的时候，往往会变成一套有关自我之内在结构的分析，目的在于揭示这种个体的终极价值。不过，关于“个人”的两种最宏伟的理论——康德的自主性理论与弥尔的个体性理论——早已遭到当代自由主义者普遍的否定，理由在于自主与个体性两项价值，并不是能够普遍获得接受的价值（不论其背后的理论又是如何争讼不休）。那么我们还有其它可能，说明自由主义所要维护的价值是甚么吗？

当代自由主义者德沃金和金立克提供了另一条思路：不要追问自我需要具有甚么样的内在结构（康德）或者生活态度（密尔），方足以成为“具有终极价值的自我”，而是问，“个人的最高层次的利益是甚么？”。德沃金给这个问题的答案是：“追求理想的人生。”但这个貌似陈腐的答案，背后却蕴含着丰富的内容：人的最高层次的利益，不只是在于选择、认定一项理想安顿生命，更在于检查和确定个人所追求的理想，确实是值得追求的理想。因此，所谓“去追求理想的人生”，完全不同于对于特定的“理想的人生”的抉择与认定。这里所关注的是一种活动，而不是一种状态。在这条思路之下，我们或可以提出三项观察：

一、一个人当下认定或者追求中的理想人生，无法确定即是真正的理想人生。原因在于，理想人生所牵涉到的价值，并不是由当事人事实上拥有甚么欲望所能决定，而是要牵涉到评价，牵涉到超乎事实而涉及价值的判断。这种判断不仅参照“我是甚么样的人”，更要参照“我应该成为甚么样的人”，因此永远有怀疑、改变的余地和必要。

二、但是当事人不能确定的问题，当然更不是其它人（包括政府或者宗教权威）能够代替他来判断的。理由在于，理想的人生或其它价值观，一定需要经由当事人自己来认定，才真正具有价值。世界上存在着许多美好的事物以及理想，但是它们要构成某人理想人生的一个组成部分，必须要由当事人先来认可其美好与价值。

三、既然当事人的认可，同时是一种对于自我的界定；这种认可，又是一种高度评价性的活动，我们就必须认真面对一个问题：自我界定以及评价两种活动，都需要大量的文化与思想的资源，绝对不是政治性层面的资源、权利与机会所能穷尽。换言之，追求最高层级的利益，并不是公民身份所能穷尽照顾的事。 5

在这三点思考的引导之下，我们回到前述自由主义的问题：自由主义需要提供甚么制度性的构想，方足以按照这三项要求，维护和帮助个人的最高层次的利益？简单言之，首先需要各类的自由让个人有追寻与怀疑的空间；其次需要各类权利让个人能够摆脱既有的价值观与身份角色、社群的羁绊；第三需要文化、知识上的开放与多样，让各人有选择与经营不同价值观的条件；最后，还需要各类物质性的资源，让上述的各类权利、自由、空间、资源具有实质的意义，而不仅是形式性的妆点。这些条件，显然不是政治制度所能尽其功的。自由主义将不得不注意在经济、社会、文化、乃至生活方式上的制度变革，同时这类变革不一定是政治有能力、有权利来过问的。显然，自由主义不能以“政治性”自限，不去过问这些议题。 6

笔者认为，这条思路为自由主义开拓了一个比较坚实的发展方向。比起束手面对价值多元景况而以“政治”自限的政治自由主义，它由于进一步追问更深一层的价值所在，似乎来得更强韧些，可以导出更多的维护个人所需的资源与条件；它有可能根据各种价值观究竟是不是正视了个人的最高层级利益，而在其间有所评比轩轻，不至于坠入“一切皆可”的相对主义；它也对于个人提出了高度的挑战，以一种非形上的自主观要求反思的生活，让自由主义成为一套更符合人文价值的政治思想。

四、自由主义的道德秩序与社会想象

不过，这套思路之所以丰富，还有一个更重要的原因，值得一谈。不同于晚近自由主义将个人的价值观视为自明，不再追问其间的牵涉，上述这条思路所谓的价值抉择、生命的安排，却并不是单纯的“偏好”之挑挑捡捡，而是涉及了评价以及自我的身份界定，其间必然牵涉到这两件活动所寄身的社会想象与历史脉络。换言之，如果采取这条思路，我们就需要找出一种陈述自由主义核心价值的方式，不停留在纯粹概念层面的分析，而是指出这些分析所揭露的自由主义核心价值，如何构成自由主义的社会与历史经验（以及想象）。一旦建立了这种联系，前述自由主义在中文语境里所面对的挑战，或许也较有响应之道。

其实，即使政治自由主义者如罗尔斯，也并没有忽视自由主义所应该关照的这种广泛面向。常听到有人批评，罗尔斯（以及当代众多自由主义者）陷在抽象概念的分析之中，根本无涉于现实。他辩解谓，之所以要从抽象层次极高的基本概念谈起，正是因为现实中间的多元分裂蔓延深远。但他也一再强调，他的出发点并不是抽象概念，而是将社会生活设想为“自由而平等的个人在公平的条件之下进行社会合作”，然后追问探讨“这样的社会如何可能”。我要指出，在这里罗尔斯意识到了一个常遭忽视的思想史、社会史的事实：人们对于社会生活不仅有一套基本的想象，并且这类想象已经凝聚沉淀在一个社会的“公共政治文化”中。当然，一个社会的公共文化不免是暧昧混浊众说纷纭的，并且这种文化中所包含的社会想象不一定与自由主义同调。例如到了今天，有人仍认为社会生活乃是从林式的弱肉强食、有人认为社会生活乃是一部大机器的运转、还有人认为社会生活系于博爱互助、或者某种自发性的秩序、或者某类历史选民的专政。这些想象，谁具有更多的说服力、谁能更充分地将社会生活的各个面向联系成为整体、谁更能涵盖历史的动向与社会制度的面貌？罗尔斯认为西方历史已经解决了这些问题，或许过于乐观；但他引历史为证，强烈推荐一种关于社会生活的特定理解，也并非闭门造车。他选择的社会想象是“自由而平等的个人在公平的条件之下进行社会合作”。他认为，不从这里出发，才会坠入抽象的逻辑推演。但是从这里出发，问题就变成：这个想象能掌握社会生活的多少主要面向？

参考另一位哲学家泰勒的问题意识，可以说罗尔斯之所以要从“公共政治文化”出发，正是因为这里浓缩了今天多数人关于社会生活的“道德秩序”观。⁷

泰勒用道德秩序这个概念，指一套关于社会生活的基本面貌与性质的想法。他举的例子包括前现代——也是中国人很熟悉——的秩序宇宙观，即世间万物构成一个上下隶属的层级秩序，其间的自然秩序与人间秩序有某种模拟或者感应的关系。但到了现代，由格老秀司及洛克所发展的自然法理论，则认为社会乃是“个人平等、互惠地追求安全与富裕的工具”。泰勒强调，这样一套对于道德秩序的看法，不仅提出了一套价值与规范，并且还呈现了相关的脉络，既显示规范的正确，还能说明何以人们要力求规范的实现。

在这里将泰勒的“道德秩序观”概念与罗尔斯的“公共文化观”强作联系，是想要显示，自由主义哲学家出于专业习惯，往往将这类道德秩序观抽离孤立起来，仅视之为一套哲学前提（罗尔斯视为建立正义观时所用的“根本的纲举目张观念”），从而忽视了道德秩序观作为一种对于社会生活之为物的直观想法，会借着移转、渗透、蜕变等过程，影响与转化“社会实务”，在社会生活的各个领域，发展出不同的社会自我理解的形式。社会的这种自我界定方式，泰勒称为“社会想象”，例如欧洲现代有关市场经济、公共领域、以及民主自治的图像，即构筑了现代社会成员的自我理解、生活背景、以及相互的期待。泰勒认为，从道德秩序观衍生成各类社会想象，乃是欧洲现代性的历史。

泰勒这套从道德秩序到社会想象的分析架构，或可以帮我们看出，自由主义并不祇是一套概念层面的伦理—政治原则，从外面指导（或者无力指导）社会制度；相反，它是一种基本的社会观，掌握某种关于社会基本面貌与性格的图像，但必须要在各个社会领域中构筑恰当的社会想象，让一己的面貌变得更明晰，同时又不得不有所蜕变；至于由它所催生的社会想象，也必须相应于外在条件以及当下的道德秩序观的内容，逐渐调整自己的内容和制度型态。

从这样的角度来看，自由主义与现代性、与资本主义、乃至与非西方社会，其实并没有已经定型了的一种相合或者相斥的关系。历史留下了一些遗产，我们称之为中国自由主义的历史。可是这页历史，即使不论其内容的贫乏，原则上也不会告诉我们，自由主义在今天的中文世界能扮演甚么角色。相反，今天的中文世界，仿佛处在一个迟到的格老秀司—洛克时期，在传统解体之后，寻觅这个文明的基本社会观、它的道德秩序观、追问社会生活的基本目的与一己的责任究竟为何、对于社会又有甚么期待。经过三百年的反思与实践，西方的道德秩序观已经从洛克蜕变到了罗尔斯与德沃金，从平等互利蜕变成公平条件下的社会合作，从资产阶级家

父长共同体蜕变为挤进了各类人等族群乃至其它生命型式的混合共同体。相对而言，中国则经历了皇权宗法社会的崩溃、帝国主义的侵略、建立现代国家、以及社会主义的动员与实验（如果不说幻灭）。这些历史，凝聚出了甚么道德秩序观、甚么社会想象？反现代性、反资本主义、追求“中华性”共同体的思想家们，准备提出甚么不同于自由主义的道德秩序观与社会想象？“自由而平等的个人在公平的条件之下进行社会合作”，与中国革命史所追求的社会想象，扞格差距又何在？我想，中文世界不论要批评自由主义、或者要为自由主义辩护，可能都难免要面对这些问题。

注释：

1 罗尔斯一贯地使用“价值多元论的事实”一词；拉摩尔也清楚分辨“多元论”（相对于价值一元论）不同于“合理的分歧”，后者祇是人类处境的一项现实。当然，由于价值多元的状态，让人们拥有更多的选择资源，故作为资源还是有重大价值的。

2 罗尔斯的相关著作广为人所知，在此不赘。拉摩尔的观点主要见于Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)。

3 约翰葛雷着，蔡英文译，《自由主义的两种面貌》(英文版2000)，巨流图书公司（台北），2002年版。

4 上引书p. 129；另见Charles Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 132, 141。

5 这些想法，请参见德沃金着，冯克利译，《至上的美德：平等的理论与实践》，江苏人民出版社（南京），2003年版，第六章，以及威尔金里卡的两本着作：刘莘译，《当代政治哲学导论》，联经出版公司（台北），2003年版，应奇、葛水林译，《自由主义、社群、与文化》，上海译文出版社2005年版。不过笔者掺入了一些自己的想法。

6 罗尔斯标举社会的基本结构作为正义原则的施用对象，但是他所谓的“基本结构”已经包括了家庭制度，甚至于还有必要进一步涉及文化认同，当然也不是“政治”一词所能包括的。

7 Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004).

(本文原载《知识分子论丛》第7辑主题笔谈)

/