Globethics Repository



美国当代社会伦理学的新发展 [New Development of American Contemporary Social Ethics]

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	万, 俊人
Publisher	中国社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 10:36:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/184999

万俊人：美国当代社会伦理学的新发展

万俊人

美国当代社会伦理学的新发展

万俊人

当今的美国，无疑是西方哲学、特别是伦理学发展的中心舞台。这不单是由于今日的美国集结着现时代最杰出而庞大的哲学家和伦理学家群体，创造了近乎空前丰富的哲学伦理学作品，而且也因为在更深刻的意义上，这些哲学家和伦理学家通过他们的最新研究，展示出现时代西方哲学和伦理学对自身理论课题的强有力把握和富于创造力的开掘，从而构成了今天西方哲学和伦理学发展的主流，甚至在很大程度上预制着世纪之交西方哲学和伦理学进展的基本流向。

当今的美国社会伦理学，除了以罗尔斯为领袖的新自由主义依旧强劲之外，与之相对应的共同体主义(Communitarianism)也蔚然成势，而缘于德国当代哲学巨擘哈贝马斯的“社会批判理论”也已经在美国哲学和伦理学界渐入佳境、日见壮大。可以形象地说，新自由主义、共同体主义和社会批判理论三派已经构成了当今美国伦理学界三足鼎立的新态势。

一、理论展开

所谓“社会伦理”是一个综合性概念，它是相对于“个人伦理”而言的。历史上并没有一个十分确定的“社会伦理”概念，倒是有所谓“政治伦理”、“正义伦理”、“社会功利伦理”等说法。我在这里取用“社会伦理”这一概念，主要是基于两点考虑：第一是学理上的概念划分或类型归纳；第二是对美国当代伦理学观念发展的实际内涵的特殊理解。就第一点而言，“社会伦理”属于伦理学概念底下分化出来的子概念，意在确定这样一种特殊的含义，即它不是一般道德理论的概括，而是集中探究现代社会的宏观结构、社会秩序、社会的普遍性道德原则和规范，以及这些原则规范的社会操作程序及合理性、有效性等问题。它的对象是社会性或社会化的，其课题也往往具有综合性和“非个人化”(nonpersonal)的特点。譬如，社会的道德价值取向或作为整体的社会道德价值精神，社会政治理想及其价值合理性，社会制度或结构的正当合理性，社会关系的道德方面，社会价值的创造与分配的合道德性（公平合理性），社会对个人权利的基本保障和个人对社会的合理期待之相互作用，国家的政府行政部门、立法机构和司法机构的程序设置与程序操作的正当性，以及社会公共文化的道德意义等等，都是所谓“社会伦理”的基本研究课题。这种对象和基本课题的具体分化，也相应地产生了对“社会伦理”研究方法的特殊要求。就当代美国乃至西方社会伦理学的实际发展来看，所得以普遍确认和普遍运用的研究方法，是大量吸纳了现代多种社会科学和人文科学的新方法，如社会学的、社会心理学的、政治经济学的、历史学的和政治哲学的等等。简言之，对象、课题、方法等要素的特殊变化，逐步形成了作为一种特殊伦理学类型的社会伦理。

就第二点而论，70年代以来，美国的伦理学发展可以说是进入了一个“罗尔斯时代”或“以罗尔斯为轴心的时代”。这一时代的基本特征可以大致概括为以下几点：1.以罗尔斯的《正义论》一书为缘起，在美国（当然不限于美国）形成了一个以“正义”（公正）概念为焦点的伦理学大讨论。这场讨论所涉及的基本理论问题，如正义、自由、权利、社会结构和社会分配制度、法律、社会具体体制的操作程序、社会价值的多元性与一元性等，都集中围绕着道德生活的社会层面展开，显示出一种明显的社会宏观倾向。2.这一时期伦理学的总体发展表现出一种鲜明的摆脱元伦理学、返归规范伦理学的倾向，因而带有浓厚的复归传统的色彩，而这种传统复归又是极富选择性的。具体地说，是对自亚里士多德以来，经洛克、霍布斯、卢梭、康德、黑格尔，到马克思的传统复归。众所周知，这一传统的伦理学思路，恰恰是以社会、政治和历史为基本伦理学课题，以一种强烈的社会伦理批判精神和历史主义思维维度为基本特点的。3.二十多年来的美国伦理学发展虽然也展现出多元化重建的局面，如宗教伦理学的革新；以格维斯(Alan Gewirth)等人为代表的新理性主义伦理学的顽强抗争；形形色色的新功利主义伦理学的争论；以及各种应用伦理学（生态伦理学、环境伦理学、医学伦理学等）的蓬勃发展；

……但是，总体看来，以所谓新自由主义、共同体主义和社会批判理论为主干的社会伦理学思潮基本上占据着近二十多年来美国伦理学的中心舞台，这几乎是不争的事实。

基于以上三点，我认为，70年代以来的美国伦理学发展，主要是社会政治伦理学或社会规范伦理学的集中展开。下面，我扼要地阐述一下这一理论展开的基本内容，并在此基础上作出初步的分析，以求给国内伦理学界的同仁提供一个大致的图示。

（一）新自由主义伦理学

罗尔斯是当代美国新自由主义伦理学流派的理论领袖。1971年，他发表了其伦理学代表作《正义论》，沿着康德理性主义义务论伦理学的思路，围绕正义这一核心范畴，提出了正义伦理学的两个基本原则：(1)个人自由和人人平等的“自由原则”；(2)机会均等和惠顾最少数不利者的“差异原则”①。而这两个原则又是对近代西方人道主义伦理学所确立的“自由、平等、博爱”之基本原则的现代表述，罗尔斯在谈到正义伦理的两个基本原则与自由主义传统价值观念的关系时明确表示：“一当我们接受这一点，我们就可以把传统的自由、平等、博爱观念与两个正义原则的解释如此地联系起来：自由相应于第一原则；平等相应于与机会公平平等联系在一起的第一原则中的平等观念；而博爱则相应于差别原则”②。

在罗尔斯新自由主义伦理学的旗帜下，汇集了一大批极有影响的伦理学家，他们从不同的方面，以不尽相同的方式对罗尔斯的伦理学理论作了新的阐发或辩护。比如，斯坎伦教授的“新社会契约论伦理学”对罗尔斯“原初状态”(the original position)理论的论证和发展；德沃金教授的权利伦理与罗尔斯关于个人自由平等见解的异曲同工；纳格尔的“公平观”对罗尔斯“作为公平的正义”(justice as fairness)这一核心观念的详细阐发；科尔丝嘎德对罗尔斯义务论伦理学立场的辩护；等等。除此之外，还有在总体理论观点上与罗尔斯接近但在某些具体见解上较为激进的自由主义者，如诺齐克的激进自由主义（Libertarianism，一译“自由意志论”）。

诺齐克承袭了17世纪英国哲学家洛克的“天赋人权”理论和本世纪中叶美国著名的自由主义经济学家和伦理学家海耶克的许多观点，对罗尔斯温和的自由主义公平正义观提出了强烈的批评。他认为，罗尔斯的正义伦理带有过多人为的平均主义色彩。过分强调社会制度和社会结构的公平稳定，顾及社会利益或价值分配的差异兼顾，势必危及个人神圣不可侵犯的权利，因之也必定会制约社会价值创造的活力。他主张以“最小国家”和“资格理论”(the theory of entitlement)作为现代自由民主社会的道德基础。

所谓“最小国家”的概念，实际上是洛克等古典政治自由主义哲学家的个人权利至上观点的推导或逻辑结论。在古典政治自由主义的哲学模式中，个人和个人权利与社会或国家始终处于一种此消彼长、相互抵牾的两极化状态。而个人或个人权利又始终是这一图式中的主轴，它是决定性的、具有支配地位的永久因素；而国家或社会则是被决定的、适应性的方面。这一图式所揭示的唯一真理便是：个人高于社会，个人权利神圣不可侵犯。从道德伦理的视角来看，它所蕴涵的基本价值判断便是：个人和个人权利的正当性是先定的、毋庸置疑的，因而其价值地位也就是绝对至上的、唯一目的性的；社会或国家本身的　正当合理性首先在于它对于确保个人生命和个人权利的积极意义，其次才是它本身构建的制度和制度操作之健全合理性程度。所以，社会或国家的价值永远只能是相对的、手段或工具性的。事实上，诺齐克本人正是循着这一传统思路来考虑其“新正义伦理”的。按照他的理论逻辑，在现代自由社会，正义的国家乃是最少干预个人事务、最能保障个人权利之充分实现的国家。根据这一根本性的要求，国家的形成就不能是罗尔斯所期待的那种过于严格程序化、规范化的国家，而只能是最宽松、最少干预，因而只带有最低程序和规范限制的国家，这即是他的所谓“最小国家”或“最低限度国家”("the minimal state")。与之相应，“最低限度国家”底下的个人行为所应该且唯一能够遵循的道德准则，只能是基于“个人权利神圣不可侵犯”这一原则基础上的“资格（人权）”(entitlement)原则。它包括三个最基本的要求：(1)“获取的正义原则”，即任何人都必须凭借其自身的能力和劳动去取得善物和财产，而不是通过其它方式去获取。(2)“转移的正义原则”，即任何善物或财产的转移与分配都必须是基于个人的自愿或意志，不得以任何方式侵犯和损害个人的权利。(3)“校正的正义原则”；即以正义的方式纠正分配过程中的不正义现象，或者说，以合法的方式纠正一切侵犯个人权利的行为和后果。

很显然，诺齐克的“资格理论”是一种典型的个人主义人权理论。按罗尔斯的理论，个人权利（自由）是最基本的，但它的社会现实保障却不是绝对唯一的。要保证每个人的权利不受侵犯，就必须建立一种平等的社会基础和相应的公平条件。而且更为重要的是，由于人们的先天赋有与后天遭遇不可能完全相等，建立一种公平正义的社会分配程序和制度以兼顾所有人的人权利益就更为必要了。但诺齐克认为，过多的偏重社会平等和社会稳定，难免会损害个人的基

本权利和社会的效益。因此他所关注的是个人权利及其自由实现。诺齐克与罗尔斯之间的分歧显然不在于是否坚持自由主义这一基本的价值信念，而在于他们对这一价值信念的具体解释和实现这一基本价值目的的具体方式。目前，在美国自由主义伦理学内部，这种分歧和争论依然存在，但表现方式和争论的程度已发生新的变化。例如，耶鲁大学法学院著名的自由主义法哲学家布鲁斯·艾克曼(Bruce Ackerman)便从另一个角度对罗尔斯的自由主义哲学和伦理学提出了另一种批评，认为罗尔斯的自由主义正义理论只是一种过于保守的平均主义，它不适合现代自由国家的生活现实。总之，新自由主义伦理学思潮的开展依然处于一种开放状态，经受着来自内部和外部的多种理论挑战。

（二）共同体主义伦理学

“共同体主义”③是一个在与罗尔斯为代表的新自由主义伦理学的激烈论战中逐步形成的新型伦理学流派。在形式上，它更具备社会伦理的色彩，因为它的第一原则性立场便是强调道德共同体的价值高于道德个体的价值；强调社会、历史、整体和关系等非个人性因素在人类道德生活中的基础性和必然性意义。当然，即便是在共同体主义学派内部，各思想家所取的理论资源、论证方式乃至所获得的具体结论也不尽相同。麦金太尔基于亚里士多德和托玛斯·阿奎那的政治伦理学与德性理论，主张把人视为生活于社会政治生活和文化传统之中、同时又具有自由德性追求的人类群体。泰勒凭借黑格尔的历史哲学原则，反驳新自由主义伦理学的“原子论的”个人主义，主张给予人的社会历史情景以更高的理论地位。桑德尔是一位以反罗尔斯而闻名的“少壮派”，他机智地运用后现象学哲学运动中产生的“后个体主义”观念（如海德格尔的“我们”概念、“交互主体性”概念等等），反驳罗尔斯等新自由主义伦理学家的“无限制”、“无约束”的个人主义，主张共同体的善必须得到尊重，个人的权利必须得到限制，甚至认为人们的共同性、关系性和交互性优于个人的自我性和唯一性。沃茨尔则通过不同的正义领域和每个个人具有的不同的“成员身份”(the membership)来论证共同体对人们的道德生活的制约影响。此外，还有黑勒(A.Heller)的《超越正义》(Beyond Justice)、贝尔(D.Bell)的“我们”概念等等，都从不同的角度、不同的层面对新自由主义伦理学提出了各种各样的批评。这些批评和上述几位共同体主义者的挑战一起构成了当今美国伦理学界一股愈来愈强大的反新自由主义伦理学的理论浪潮。

概而论之，共同体主义伦理学与自由主义伦理学两派之争的实质性问题主要集中在两个方面：伦理学究竟是以正当（权利）为基础；还是以善（价值）为基础？伦理学的价值本原究竟是个体我，还是作为共同体或群体的我们？前一分歧导致两派伦理学的理论类型互有不同；后一分歧则导致两派伦理学在价值取向上的对峙。自由主义伦理学以个人权利的正当性为当然的伦理学基点，寻求的是一种正义规则伦理和自由义务伦理；而共同体主义伦理学则以共同体或群体的善（价值）为伦理学的基本起点，因而寻求的是一种以共同体善为价值目标的价值伦理或以个人内在品格为基点的德性伦理。

需要解释一下，为什么罗尔斯等人的新自由主义以个人自由和个人权利为基本立场，却会导向一种义务论伦理？首先必须说明，新自由主义伦理学本身并不是铁板一块。就罗尔斯本人和大多数新自由主义伦理学家来说，正义规范伦理和普遍主义义务论伦理是他们着力追寻的最合理的伦理学类型。但像诺齐克这样较为激进的个人自由主义伦理学家则有所不然，他追求的是某种极端形式的个人主义权利伦理而非普遍主义的规范伦理和义务伦理。次之，所谓义务论伦理，是从伦理学理论类型学角度来讲的，其类型成立的依据是某种伦理学理论对实质性价值（物利）的限定或对非功利价值的伦理要求的认肯态度。在西方伦理学史乃至人类伦理学史上，对实质性价值（如功利价值）的强调，并不必然与对个体利益和个人权利的强调联系在一起。实质性价值或功利价值既有可能是个体性的，也有可能甚至更有可能是指涉群体或社会整体价值目标的。再次，罗尔斯等人的新自由主义伦理学在其构成性上具有着一种鲜明的普遍主义规范伦理的特征，这一特征决定了其伦理类型只能是义务论的，而不可能是价值（功利）目的论的。普遍的伦理规范要求不可能基于某种个人化或特殊化的价值内容，而必须获得一种普遍一般的伦理规范形式，这正是为什么历史上的义务论伦理学都或多或少带有形式主义特征的缘由所在。最后，必须特别注意的是，我们切莫简单地依据权利与义务相对这一普通样式，来规定权利伦理学与义务论伦理学之间的对应，甚至也不能把权利伦理学与价值论伦理学简单地等同划一。权利是基于个人的基本生存要求和生活要求的对主体价值的一种确认和要求。权利伦理则不仅包含权利的产生和实现一面，也包含权利的分配和权利的相互关系及其共同实现的合理性一面。因此，对权利的伦理学研究最终会形成一种什么样的伦理学类型，并不是单单看它是否以人的权利问题为其理论课题，更重要的是看它偏重于权利问题的哪一方面。事实上，正是由于对权利维护和实现与权利分配的公平合理性的不同偏重，导致了不同的伦理学类型：

或导向纯粹个人主义的权利伦理学，如诺齐克的极端自由主义和个人主义的资格（权利）伦理学；或导向温和自由主义的义务论伦理学，如罗尔斯的正义伦理学。同样，我们也不能把权利伦理与价值论伦理简单地等同划一。在某种特定的意义上，权利伦理与价值论伦理确有相通的地方。但又有不同：权利伦理学虽然包含对权利分配的道义要求，在根本价值倾向上更近似“个人主义伦理”和“实践规范伦理”；而价值伦理则必须涵盖更广阔的内容。具体地说，它不仅要涉及个体的价值，也要涉及整体和关系的价值；不仅要研究价值的生产，也要研究价值的分配；不仅要关注个人现实的直接要求，也要关注个人和人类的长远价值理想；不仅要考虑人们行为的实践规范问题，而且要考虑人生价值理想的终极关切和引导。

共同体主义伦理学派对新自由主义伦理学的挑战缘于两个方面。一方面，共同体主义伦理学派认为，罗尔斯及其所代表的自由主义伦理学排除了道德的善（价值）基础，把伦理学变成了一种纯粹以正当（权利）④的合理性和实践规范性为内容的正义问题研究。这样一来，他们便只问道德的事实问题，不问道德本身产生和确立的基础；只关心“社会的基本结构”对于自由个人之权利维护与实现的正当意义，而不关心个人权利和行为的社会实践限制及其对于社会共同体价值（善）目的所承诺的责任；因而也就只热衷于制定各种道德规范，而不愿进一步深究道德主体（人）的内在道德德性。另一方面，共同体主义伦理学派指出，罗尔斯和其他自由主义伦理学家们囿于一种无限制无约束的自由个人或一种“占有性的自我”（限于实质性或物质性价值之占有的个体自我），忽略了人的“构成性自我”以及这种“构成性自我”所蕴涵的共同性或“交互主体性”，因而不可避免地导向了一种“占有性的个人主义”伦理。

桑德尔在批评新自由主义伦理学时说：“如果说，功利主义没有严肃地对待我们的独特性(distinctness)，那么，作为公平的正义则没有严肃地对待我们的共同性(commonality)。由于它把我们的约束看作是优先的、已曾固定的和普遍适用的，所以它把我们的共同性降归为善的一个方面，并把善降归为一种纯粹的偶然、一种无差别需求和欲望的产物，与道德立场毫不相关。”⑤“作为公平的正义”(justice as fairness)是罗尔斯建立其新自由主义伦理学和政治哲学的核心概念。桑德尔对这一概念的批判，实质上也就是对新自由主义伦理学派之根本立场的批判。在他看来，传统功利主义伦理学忽略个体及其独特性使它的道德善（价值）理论招致了非人格性（反个人）的价值目的论的“坏名声”。然而，罗尔斯的自由主义正义伦理学为了突出个人的自由权利而不顾人们实际享有的共同性和统一性(unity)，也只是为义务论伦理“赢得了一场虚假的胜利”。且不说罗尔斯等人的自由主义伦理学没有能够深入洞察道德义务感所赖以产生的个人主体心理情感基础和内在德性条件，即便是他们对个人的解释也是明显片面的。易言之，新自由主义伦理学家们所着力描述的个人只不过是一种“纯占有性的个体存在”，而不是一种真正的价值存在。他们所关心的只是个人的“占有”——即“什么是我的”(what is mine)，但个人的“存有”——即“我是什么”(what is me)这样一个对伦理学理论的确立具有根本基础性意义的问题却在他们的视野之外。这正是新自由主义伦理学无法建立起一种“构成性的共同体概念”(constitutive conception of community)的主要原因所在。

与桑德尔的批评类似，其他几位共同体主义者也从上述两个方面对新自由主义伦理学提出了严厉的批评。麦金太尔以一种历史解释的方式，批评新自由主义伦理学没有能够找到建立正义伦理的内在德性基础，因而使其正义伦理失去了道德主体的依托，进而其规则合理性的寻求也成为无根据的泛谈。泰勒则干脆把罗尔斯、诺齐克等人的自由主义伦理学称之为“原子论的”政治自由主义，以表明这一学说的个人主义性质。此外，沃茨尔等人从人的“成员身份”(membership)和“我们—关系”诸方面对新自由主义伦理学作了不同程度的批评。就目前的情况来看，新自由主义伦理学派似乎正处于节节退守的境地，而共同体主义伦理学派则是步步逼进，这一理论现象应当引起我们的注意。

（三）哈贝马斯的“交谈伦理学”——一种“社会批判理论”的新方法

最近数年来，以哈贝马斯为代表的“社会批判理论”学派逐渐介入到新自由主义伦理学与共同体主义伦理学两派的讨论之中，提出了某些不同于双方观点而似乎有可能沟通双方的新的社会伦理学理论类型，这就是哈贝马斯的所谓“交谈伦理学”(discoursive ethics)。

哈贝马斯的社会批判理论所遵循的是一条由马克思到马克斯·韦伯的社会结构与文化价值批判的思路。如果说，马克思社会哲学的批判对象主要是西方近代资本主义社会；马克斯·韦伯宗教文化批判的主要对象是西方中古社会，那么，哈贝马斯社会哲学批判的主要对象则是现代资本主义社会和现代人类文明。而如果说，马克思对西方近代资本主义社会的经济—政治结构的社会历史性批判之理论成果是其“社会实践”概念以及建立在这一概念上的历史唯物主义，马克斯·韦伯对西方中世纪宗教、经济和文化的伦理价值批判之理论成果是其“宗教伦理”概

念和建立在这一概念上的文化（价值）社会学，那么，哈贝马斯对现代资本主义社会和现代人类文明的社会哲学批判之主要理论成果则是其“交往行动”概念和基于这一核心概念之上的社会批判理论。

“交谈伦理学”是哈贝马斯从其“交往理论”中引申出来的一种现代伦理范型。从宏观上看，哈贝马斯认可了罗尔斯等新自由主义伦理学家们关于寻求并建立现代道德的合理性基础和普遍化伦理原则的主张，但又严厉批判了罗尔斯的“正义伦理”，认为他把道德的合理性基础和可普遍化伦理原则建立在所谓“无知之幕”、“原初状态”等主观预设前提上，不过是重新改造近代社会契约论伦理并依据美国社会的政治生活实践重铸西方自由主义的伦理精神而已。罗尔斯的正义伦理本身存在着无法解决的矛盾。一方面，他意欲捍卫其所忠诚的自由主义价值精神，另一方面，却又小心翼翼地护卫着他所生活于其中的社会制度，竭力强调社会结构和秩序的公平与稳定。一方面，他力图确立其两个正义原则的普遍化地位，以建立某种康德式的可普遍化伦理原则，另一方面却又把这种可普遍化伦理原则的论证设定在一种个体主义的出发点上，指望从个人权利和自由优先这样一种自封性的前提出发，推算出“作为公平的正义”之基本的普遍化道德原则。因而，罗尔斯始终未能克服独立个人与社会团体、个人自由与个人间相互交往和相互理解之间的内在矛盾。

显然，哈贝马斯在基本理论立场上不能认同罗尔斯及其所代表的新自由主义伦理学，而在对待共同体伦理学的态度上，哈贝马斯同样既与之在某些方面有着类似或一致的理论取向，例如，强调个人间联系和依存的事实及其对建立社会普遍伦理原则的基本意义，反对把伦理学局限于“正当”（权利）的概念范围，坚持把“善”（个体的和团体的）纳入伦理学研究的视野，等等；同时，又对它进行了毫不留情的批判。例如，批判共同体主义只看到了建立现代合理性伦理学所需要的群体或共同体背景条件，但没有找到道德共同体得以形成的内在机制或途径，没有发现建立可普遍化伦理原则的必要条件，因此并没有真正找到克服罗尔斯理论困境的方式，等等。

用社会批判理论的宏观哲学方法，将新自由主义伦理学的正当性规范伦理寻求与共同体主义伦理学的共同善德性伦理主张结合起来，正是哈贝马斯“交谈伦理学”的理论目的。在对新自由主义伦理学与共同体主义伦理学近乎各打五十板后，哈贝马斯把自己的“交谈伦理学”视为一种可以解决如何建立现代社会普遍伦理的最佳理论方式。简要地说，哈贝马斯“交谈伦理学”的主张是立足于交往行动的社会实践基础，建立一种能够用“理想语言”进行“对话”、“交谈”的“理想的言谈境况”或“伦理情景”，通过公平的“对话”与“交谈”，克服语言、语境中的各种障碍，达到相互性的对话、理解和认同，最终形成一种具有可普遍化特征的伦理规范系统。这一系统必须是开放的，正是该系统在话语或言谈中的开放与展开，促成了“理想语言”和“理想的对话语境”的生成。同时，通过不断开放着的对话和理解，不仅使个人的正当权利和利益获得了相互认可（保障），而且也凭借这种相互性的对话之网，构织出一种“共享的”“交往共同体”⑥。哈贝马斯在一次学术访谈中如是说：“现在让我们考察一下其他的保留性观点，即认为义务论伦理学只关注权利，不关注需要，而且也忽视所属关系(belonging)的尺度——该尺度与固定角色的尺度相反。如果我们历史地回溯一下康德传统的个体主义，那么这种怀疑是正当有理的，但它不适用于交谈伦理学。因为后者采取了交互主体论的实用主义方式(intersubjectivist approach of pragmatism)，并把实践交谈概念化为一种共享的公共的实践，概念化为视境的相互性接纳(reciprocal taking over of perspectives)：每个人都发现他自己或她自己需要接纳每个人相互间的视境，以便检验一个规则是否从每一个其他人对世界和对他们自身的理解视境来看是可接受的。正义与团结是同一枚硬币的两面，因为实践的交谈是这样一种程序：一方面，它允许每一个个体表达他或她的‘是’与‘否’的态度，因之满足一种个体主义的对平等权利的理解。但另一方面，在道德的交谈中，那种要求所有参与者在争论中保持对他们归属于一种无限制的交往共同体(unbegrenztekommunikationsgemeinschaft)之所属关系的意识的社会约束仍然不受影响(intact)。只有通过确保这种交往共同体的存在——它要求每个人在理想的角色假定中都能无私地、具有移情能力地进行活动——这些相互性认知关系才能重新生产，没有它，甚至于每个个体的人格认同(identity)都会分裂。”⑦

不难看出，哈贝马斯的“交谈伦理学”方法是德国式而非美国式的，其实质内容是综合性的。他对新自由主义伦理学和共同体主义伦理学的双面批判与调和，使人们对其理论动机和评估产生了犹豫，以至于一些学者认为他的理论立场更亲近共同体主义伦理学，而另一些学者却认为他的理论观点更接近新自由主义伦理学。在此，我们不必细究其伦理学的理论性质。值得我们重视的是，哈贝马斯的“交谈伦理学”在美国学术界的呈现，对当今美国乃至整个西方社会伦理学发展的某种“整合”意味，以及我们由此可以预期的新旧世纪之交美国和西方伦理学

发展前景的某些动向。

二、问题与启示

从以上扫描式的叙述中可以见出，当代美国伦理学的发展中心是社会实践伦理学而不是或主要不是以逻辑分析见长的元伦理学。作为一种学术主流的前沿发展，近二十多年来的美国社会伦理学思潮经历了一个由自由主义规范伦理学的复兴（以罗尔斯为领袖的新自由主义正义伦理学），到共同体主义伦理学的兴起及其与新自由主义伦理学之间的“两极抗衡”，再经哈贝马斯以社会批判理论为依托的“交谈伦理学”的介入，逐渐形成了“三足鼎立”的最新格局。这一流变的理论演示对整个现代西方伦理学的世纪末发展有何影响？对21世纪西方伦理学的发展走向又有怎样的预制作用？其理论演示的思路又给正处于世纪之交的中国现代伦理学重建以哪些启示？这些问题是我们应当认真考虑的。

表面上看，上述三派伦理学似乎并没有提出什么全新的伦理学理论概念和理论观点。无论是新自由主义伦理学与共同体主义伦理学之争的两个焦点性问题——即“正当”（权利）与“善”（价值）和个体与共同体的关系问题，还是哈贝马斯“交谈伦理学”的实质所指，依然都是围绕着一些古老的伦理学问题而渐次展开的。众所周知，从柏拉图、亚里士多德，到康德、黑格尔、马克思和功利主义学派，正当与善、权利与义务、个体价值与群体（共同体）价值等等，一直都是西方伦理学讨论的经典性问题。即令是哈贝马斯提出的“理想语言”、“交谈”、“相互性理解”、“共享的交往尺度”和“可普遍化道德原则”这样一些新的伦理学概念，我们也可以在本世纪中后期的元伦理学和新功利主义伦理学著书中找到其根源，如维特根斯坦的“生活日用语言言谈”，黑尔(R.M.Hare)的“规定性原则”和“可普遍化原则”等等。

然而，罗尔斯、麦金太尔、哈贝马斯等当代社会伦理学家所建构的道德理论决不是老调重谈或传统复述。他们所身临的现实背景、所依据的学理方法、对上述伦理课题所提供的论证和解释，以及他们给那些旧概念赋予的新内涵和由他们提出的一些新概念本身，都使得他们对伦理学课题的开掘有了崭新的理论意义和实际内容。可以借用中国学术研究中的一句行话来说，他们的工作是傍本接木或返本开新，而非简单的传统回归。从这样一个角度来看，我们才能真切地理解他们的理论创造，并从中寻觅到他们所涉问题的新意和有益启示。

就我个人的理解，当代美国三派社会伦理学思潮的流变起伏所演示的伦理学理论意蕴至少可从以下几个方面作出解释：

（一）新自由主义与共同体主义两派伦理学的第一争执点，以及哈贝马斯“交谈伦理学”刻意对两派进行调节和批判的基本缘由，即在于如何确定伦理学的理论特性，或者说在于给伦理学一个怎样的理论界域。关于“正当”（权利）和“善”（价值）的伦理学定位之不同以及就此所展开的争论即展示了这一点。

历史地看，在“正当”或“善”之间作出一种理论视点的定位选择，直接决定着伦理学理论体系的逻辑开展，由此也决定了不同的伦理学家或伦理学流派对自身伦理学理论建构所采取的不同方法。由“正当”（权利）概念的视点所可能导出的一般（但非绝对）是带有明显义务论色彩的伦理学理论观念。这是由于：1.它以确论个人的基本权利并寻求其合理保障为第一理论承诺，因而往往具有一种个体（个性）主义价值取向，如新自由主义伦理学。2.它所需解决的中心课题必定是如何料理个人间的权利分配或个人之权利与义务的关系问题，因之社会的正义安排和基本合理秩序乃至具体操作程序就不可避免地成为它着力探讨的中心问题。这一逻辑开展的结果便是伦理学对社会政治或政治学问题的介入，从历史上的亚里士多德、康德到当今的罗尔斯都是如此。3.由于“正当”概念的伦理学内涵预定，个体权利（如个人自由）的先定前提与义务论对个人平等和社会正义或公平的道德要求之间的逻辑矛盾和实用距离，常常构成由这种理论视点出发来建立伦理学体系的思想家们殊感困惑的理论难题。4.它对社会政治或政治学问题的介入和对现实道德合理性的偏重，又使得由此理论视点展开的伦理学理论难以给予人们内在心性品德和价值理想以足够的理论关注。

与此相对，由“善”（价值）概念的视点所可能导出的是带有鲜明价值学或目的论色彩的伦理学理论观念。原因在于：1.“善”本身的特殊价值意味决定了由此概念出发的伦理学必然是价值学的、目的（效果）论的。英国近现代的功利主义伦理学可视为显证。2.但是，这一伦理学逻辑的展开并不必然导向价值团体或整体主义，如功利主义和共同体主义那样。换言之，它也有可能导向价值个体主义乃至价值利己主义。究竟其价值导向怎样定位？关键取决于它对“善”本身之基本内涵的预定，和它对价值主体的界说。3.由上述原因推之，此一理论视点的视域扩展使某种道德理想主义信念的确立具有可能，因而也导出对个人心性品德和价值理想

的理论关切。当然，狭隘的实利主义或利己主义伦理学类型除外。

新自由主义伦理学和共同体主义伦理学围绕上述两概念所展开的争论，以及哈贝马斯的相关批评与调节，很大程度上超出了西方古典伦理学的思维框架，在一个新的哲学或伦理学层面揭示了当代西方社会伦理的特殊意义。这表现在两个方面：第一，借以论证的哲学方法或哲学基础不同。大致说，从罗尔斯的“原初状态”、“无知之幕”的前提预制，到泰勒、桑德尔等人对道德共同体的新规定，以及哈贝马斯的“理想语言”和“理想言谈境况”等概念设置，都远远超出古典西方伦理学主要以某种形式的人性论哲学预设或道德形上学为理论基础的思维框架。即便是罗尔斯的“原初状态”概念与近代社会契约论主义者们的“自然状态”概念有着某种形式上的类似，但也不能作实质性的类比。因为前者更接近某种“理想状态”的设想，而不再有任何人性恶的否定意味。第二，所有各派都自觉地逃避道德形上学的学理预制方式，将传统的直觉性预设概念改变成为一种可以诉诸经验证明和逻辑推理的解释性概念。当然，逃避道德形上学是否必要或必然？是可以讨论的。但这种逃避立场本身即表明了当代美国乃至西方绝大多数伦理学家们力图走出古典伦理学传统的鲜明意向，这已是不争的事实。

然而，学理上的超越并不意味着当代的伦理学家们在实质观念上越出了古典伦理学的讨论范围。相反，围绕着“正当”（权利）与“善”（价值）所形成的不同思路，不仅导致新自由主义与共同体主义两派在伦理学类型上的迥然相异，而且也导致了两派在道德价值取向上的鲜明对立。对现实个体之权利与义务的公平分配问题的关切，构成了新自由主义伦理学派偏重个人、注重构建道德规范及其可操作性程序、积极介入社会现实政治问题的学术风格；但其道德价值取向上的个体主义与其伦理学理论构建特性上的普遍义务论倾向之间所内在的矛盾，又是新自由主义伦理学难以自我消解的主要难题。共同体主义伦理学派看到了新自由主义伦理学的理论困难和局限，选择了以共同体价值（善）为基础的普遍价值论伦理学类型，吸纳了现代“后个体主义”(post-individulism)政治哲学、社会学和古典理性主义历史哲学的理论营养，把现代伦理学的理论重心由个体转向团体或共同体，由道德规范建构转向伦理品德或德性探讨，由现实实际操作程序的单相讨论转向对历史传统——现实道德生活——价值理想的动态贯通；但该派在某种程度上又忽略了现代社会高度制度化、规范化和程序操作化的现实生活特点，对如何建立并维护现代普遍道德规范的有效性和可行性这一基本的道德实践问题缺乏足够的理论把握。

哈贝马斯的高明首先就在于他敏锐地看到了上述两派的缺陷，提出了一种有可能克服这一缺陷的新途径。他坚持从康德到罗尔斯的普遍主义伦理规范论的理论主张，力图将罗尔斯的正义规范伦理提升到一个“新的层面”，并使之超脱某种纯“社会制度的意识形态批判”。解决这一问题的方法是：正义道德的普遍规范基础不再立于对个人权利平等或社会价值公平分配的理想假设（如“原初状态”、“惠顾少数”或“个人权利不可侵犯”一类的理论设想），而是经由语言纯化（“理想语言”）、交谈境况纯化（“理想交谈境况”）和交往行动实践等中介，达到人与人之间的相互理解、相互认同，最终建立一种基于“相互性”或“交互主体性”的普遍化道德规范。哈贝马斯并未因此而完全从新自由主义伦理学走向共同体主义伦理学。从价值立场来看，他是亲近共同体主义伦理学的；但从学理方法上看，他又是不满意共同体主义伦理学的，对罗尔斯的康德式普遍主义义务论方法的某些保留即证实了这一点。而他提出用“交谈伦理学”的“实用语用学”方法确立道德普遍规范和道德共同体价值认同的主张，正是他不满意共同体主义伦理学的学理方法，同时又无意违背其价值观取向的一种矛盾心理的反映。

（二）新自由主义伦理学派对正义、人权、自由、平等等一系列经典伦理学问题的充分讨论，提出并在相当程度上解释了现代社会伦理价值规范的具体设制程序和操作程序问题。应该说，他们所达到的理论高度是近代西方伦理学家、特别是“启蒙运动”的思想家们所远远没有达到的。而共同体主义伦理学派对新自由主义伦理学派的诘难，又从另一个角度提出了一个几乎是现代伦理学各派所共同面临的疑难问题：如何理解和说明道德主体的内在品性、内在情感、欲望或需求、主体动机等因素在充分规范化社会生活中的作用与意义？进而，普遍的社会规则伦理与特殊的个体德性伦理之间如何求得恰当的契合互补或相互促进？同时，共同体主义伦理学也提示出一个颇具现代意义的道德问题：在今天人类生活的社会化程度日益提高的情况下，如何看待日趋分化或单元化的团体道德（企业道德）、家庭道德以及它们之于现代个人自我人生的意义？

正义是西方伦理学中最为古老的核心范畴之一。它内涵的基本道德意义集中体现在社会道德价值关系的调整和安排方面，因而常常涉及道德和政治的社会宏观构成方面。这一特殊内涵决定了正义作为一个道德范畴所具有的社会规则或规范特性。自柏拉图、亚里士多德以来，正义范畴的这一道德特性一直受到西方伦理学家们的高度重视。但是，近代洛克、康德和英国功利

主义伦理学和政治学派，虽然不乏有关正义道德的哲学论证和伦理学界定，但并没有对作为一普遍道德原则的正义之具体操作程序问题给予足够的解释。此一不足当然首先应归咎于近代西方社会本身的制度化和规则化程度不足。当西方社会的现代化历程进至20世纪末叶，自由民主化的社会体制已获得充分发展，其制度化、规则化和程序化的成熟程度已足以使当代西方伦理学家们获得新的理论灵感和生活资源。值得注意的是，在70年代英美世界以逻辑语言分析为时髦的形式主义元伦理学如日中天的时刻，正是罗尔斯最先洞悉到现代社会发展的前沿现实并从中吸取了崭新的理论灵感和资源，给正义这一古老的伦理学范畴赋予了新的内涵，使之具有了更为具体而丰富的程序化和可操作性的理论解释。同样，关于人权、自由、平等等古老概念的解释也是在紧密结合西方现实生活的实际要求和特点的条件下，由新自由主义伦理学的思想家们给予重新阐发的。

但是，社会制度化、规则化和程序化的道德要求是否必定与个人内在心性品德的培育相抵牾？用麦金太尔的话说，社会价值的正义分配是否必定要排除个人的美德“应得”(desert)？进而，社会的不断规范条理化是否意味着人类可以因此忽略个人自身的德性修养？这是现代人类所需思考的一个极为重要的道德问题。确实，合理的规则制度和有效的操作程序是保证现代人类社会健康发展的根本条件之一。在社会化程度日益增高、社会分层加剧、社会结构和社会关系日趋复杂的情况下，建立健全的社会道德规则并寻求有效合理的实际操作手段，对于现代人类生活的维护与提升是不可或缺的。现代人在社会活动中所表现出来的被动性和刻板症，他们对自我人生关系的疏离感、距离感和陌生感，人情人伦的淡化或物化，个体自我内心情感、欲望（需求）、意愿和信念的日趋丰富复杂等等，都表明了这样一个事实：社会化、普遍规则化的道德规约和调整无论多么具体周全，永远无法完全满足人类道德生活的所有需要，也不能彻底解决人类道德行为中的全部问题，更难以解决每个人内在自我所遇到的各种疑难。在西方发达国家，社会的规则化、制度化程度之高与其宗教文化传统之浓厚和宗教信徒之多同样令人瞩目，其缘由盖在于此。因此，伦理学作为一门特殊的人学，不但要寻找到人们行为的正当合理性道德标准，建立起社会普遍适用的道德准则规范系统，而且也要关照每一个人的精神人生和理想人生，给人类提供某种深刻的内在道德关照和终极人生关怀。从这一意义上说，新自由主义伦理学与共同体主义伦理学各自把握到了真理的一个方面。

（三）同样的结论也适合于新自由主义伦理学与共同体主义伦理学两派在价值观上的分歧。如果说，价值观构成了一种伦理学理论的核心内涵，那么，个体与共同体之间的道德价值观选择几乎是历史上所有伦理学理论都必须面临的一个基本的理论态度决断。这里需要回答的问题是，在现代社会背景下，共同体主义与新自由主义这两派伦理学的对立意味着什么？它们各自在理论上的得失程度或合理性程度如何？它们的理论创获与失误能给我们什么启示？

应该说共同体主义伦理学对新自由主义伦理学的个体主义倾向提出的批判是严肃的，它对道德共同体的解释和强调也是有其理由的。但新自由主义伦理学的个体主义价值取向并不是一种古典个人主义乃至利己主义道德的固执。当桑德尔批评罗尔斯理论视野中的个人只是一种“无拘无束的自我”(unencumbered self)时，他是指罗尔斯的正义伦理学只关注对现代民主社会的公正合理性秩序作出严格的意识形态批判和现实的道德限制，而并不关注如何使生活在这一社会底下的个人及其行为受到道德要求和合理规则的限制，以至使个人成为超出社会或共同体复杂关系约束的优越存在。所以，另一位共同体主义者泰勒将罗尔斯等人的这种见解称为“原子论的自由主义”，并指出它的实质在于“力图捍卫……个体及其权利之于社会的优越性”。这些批评在很大程度上切中了新自由主义伦理学、特别是诺齐克激进自由主义道德观的理论要害，其目的在于反证道德共同体或社会历史传统之于个人道德生活的积极意义。

个人权利与社会或共同体价值的关系，或“权利与义务”的关系，历来是中外伦理学所争论不休的中心议题。不同时代、不同社会历史背景赋予这一关系以不同的道德内容和道德解释。对于无视个人存在价值的中世纪社会和中世纪宗教伦理学来说，把权利与义务分离开来并分属于神权（天国）和臣民是理所当然的；但对于文艺复兴和近代资产阶级的伦理学来说，个人高于一切，人权才是唯一神圣的最高价值。然而，用个人取代上帝，把人权变成神圣化的神权是否是理解权利与义务之关系的正当方式？如果说，近代西方自由资本主义的发展在某种程度上因个人权利的自由实现获得了事实上的认可而多少掩盖或消除了人们对这种逻辑倒转的疑问，那么，时至今日，当西方社会跨入高度现代化时，当人类共同面对现代化历程不断展开的全新事实时，这一疑问便不可能再存而不论了。虽然人们依然可以因社会制度的不同对权利与义务之关系的意义持有不同的理解，但现代社会的充分发展给人类关系带来的日益复杂的后果，无论如何也不容许人们对权利与义务的关系作某种截然分离和对立的解释了。

事实上，只要人类以社会的集合方式生存，就不可能存在无义务的权利或无权利的义务。而

随着社会化程度的不断提高，人们在获得愈来愈多的个人自由和权利的同时，也获得了愈来愈丰富的社会联系，因而相互间的依赖和共享程度也就愈来愈高。这意味着，对人的权利与义务之关系的理解必然更多地诉诸一种社会历史情景的理解。在此情景中，人们很难简单地对权利与义务作出孰先孰后或孰优孰劣的判断。也就是说，只有首先在一种目的理性与工具理性之关系的正当认识中才能明确权利与义务的相互关系，并由此作出正确的价值判断和行为。目的理性与工具理性在人们实际生活中的相互性，决定了权利与义务之关系理解的相互性，尽管理论逻辑上的先定预设可能是必要的。在这一点上，我们看到了共同体主义伦理学的合理性。它对道德共同体的确认，特别是对诸如家庭、社团、历史、传统等元素在现代人类生活中某些积极意义的确认，使我们对人们生活的社会情景、历史情景和文化情景有了更具体的了解，正如新自由主义伦理学对社会普遍伦理规则之程序和操作的探讨使我们对现代社会的伦理规范的可操作性有了进一步了解一样。

（四）作为介入新自由主义与共同体主义两派伦理学争论的第三者，哈贝马斯基于其社会批判理论的“交谈伦理学”，是否可以或是否有可能作为一种新的合理整合而成为未来美国乃至西方伦理学发展的新类型？这是值得我们研究的又一个理论课题。

哈贝马斯从人类的语言和语言活动（交谈）切入伦理学主题并试图循此途径来建立一种新的伦理学理论，这是基于他对半个多世纪以来的现代西方哲学和伦理学演变作出的一种理论判断。在回答一位访问者提出的为什么他强调“从一种意识哲学向一种交往哲学的转移”这一问题时，哈贝马斯说：“自弗雷格以来的整个分析哲学史便是由这种运动组成的系列：首先是从意识到语言，然后是通过晚期维特根斯坦从语句到言说(utterance)，这意味着从语句转向语境，因而转向生活形式，并最终转向生活世界。在海德格尔的传统中，你也可以发现与之平行的转移。当我最近重读《存在与时间》时，我惊奇地看到它的整个建构是多么具有独白式特点。它是在胡塞尔的笛卡尔式自我的唤醒下写成的，是对后者的一种回应，但却仍然依赖着后者。紧接着向存在历史领域的转移便诉诸语言——然而在后期海德格尔那里，仍然没有单独的语言分析。这种对语言的乞灵实际上并不是一种严肃的召唤。另一方面，当伽德默尔从海德格尔出发时，他却创造了一种真正的向解释学本身的转移——即是说，向语言学意义上的构成语境和生活形式的转移。也许，我们甚至也可以把结构主义当作另一种合法的平行类比。如果你用这种方式来看结构主义，把它视为多少是同时期发生的从一个极为不同的角度发生转移的门槛的话，那么，我就可以期待——让我以适度的方式来谈——这种运动可能会转化为一种非常严格意义上的范式转移(paradigm shift)。因为在此之先，我们现代哲学只有一种范式，这就是福柯在《物序》中妙言的一种主体性范式，它是以认知主体的自我关系为中心的。”⑧

在哈贝马斯的眼中，现代哲学由意识和认知主体而语言，而语句，而语境，而语言行为（言谈），而解释，而生活形式，最终到生活世界的风云变幻，已经日趋明朗地昭示出一个真理：人类语言和语言行为（言谈、解释和沟通）既是哲学演进的内在动力，又是揭示人类生活世界的一把钥匙，因而也是最有希望的建构新伦理学的方式。从“实践”进入“交往行为”这一具体的人类实践形式，再进抵人类语言交往（“交谈”）这一最基本的“交往行为”，是哈贝马斯得以从其“社会批判理论”中开出“交谈伦理学”的大致思路。就其理论逻辑本身而论，哈贝马斯确乎从人类语言交往的视角，揭示了现代社会伦理学建构具有普遍认同基础的新型伦理原则的崭新途径。在这里，无论是康德所追求的“普遍道德律令”，还是罗尔斯寻求的“可普遍化正义原则”，抑或是共同体主义者力求建立的道德共同体原则，都已经能够在既没有任何先验的道德形上学假设，也没有“原初状态”一类的哲学预定的情况下，通过“实用语言学”或“交谈语用学”或“普遍语用学”的方法获得，或者说，可以通过人类语言的因而也是社会文化的交流和沟通来获得。这是否是现代人创造自身伦理知识的又一种新的方式？哈贝马斯的理论尝试至少给我们提供了初步的值得注意的经验。

当代美国社会伦理学的发展引人注目，其三足鼎立之势仍处于风云际会的变态之中。如果说，新自由主义伦理学的出现标志着纯形式主义的元伦理学在美国伦理学界的退却和社会规范伦理学的重新崛起，那么，共同体主义伦理学对新自由主义伦理学发起的挑战则显示出当代美国社会规范伦理学发展的两极分化状态，而继之突显的社会批判理论又意味着这种状态的急速改变。这种一波未平一波又起的递嬗大势本身，表明了社会伦理在当代美国乃至整个西方日益突出的显赫地位和主题意义，因而它所显露的理论问题和路向是值得我们思考的。总体来看，上述三派伦理学所提出的问题是十分广阔和复杂的，以上只是作了初步的评述。然而即令如此，我们至少可从中获得以下四点启示：

第一，三派伦理学的兴起与繁荣说明，对人类社会实际生活的关切永远是哲学和伦理学保持其青春活力的生命之源和进步动力。关注现实生活、特别是日趋丰富的现代社会生活，是现代

伦理学的神圣使命。但这种关注不应当是狭隘政治化的、策略性的，甚至也不能是纯意识形态化的，而应当是学术理性的、文化批判的和价值关切的。

第二，现代美国社会伦理学依托传统开出了符合时代精神的新伦理，这表明了一个平常而又为我们所忽视的道理：任何现代理论或观念都不可能完全建立在缺乏传统文化资源的基础上。对传统的承接和开新往往是新理论得以形成和发展的生长点之一。同时，对传统的依托也决不是简单的、护卫性的续接，而是创造性的更新与拓展。

第三，与之相关，对传统的继承从根本上说，不只是概念和条理系统的阐发，而且也是对一种文化精神的弘扬。至于这两个方面哪一方更为重要，关键取决于两个因素：1.传统本身的合理性程度，或者说，传统本身的文化特性与新时代新文明的内在要求之相容程度如何。若两者的相容性愈高，传统开新的可能性便愈大，其可现代化的程度也就愈高。罗尔斯自由主义正义伦理学所借以构建的传统资源可以上溯到柏拉图、亚里士多德，但更直接充分的传统资源却是近代以康德为代表的理性自由主义伦理学，这意味着近代传统的资源对现代美国社会生活的适应程度显然要比古典伦理学高。2.现代社会文明对传统的需求和依赖性程度。现代社会文明对传统始终是有选择性的，选择某一传统观念而不选择另一传统观念的理由，并不是作为选择者的现代人的主观设想或偏好，而是他们的现实需求。

第四，当代美国社会伦理学思潮的突出发展和内在讨论，从一开始便是在一种多元竞争的文化氛围中展开的，而这种多元竞争的文化氛围本身也给它的迅速发展营造了充分有利的学术环境。各派理论之间的相互批判、相互吸收、相互交流，推动了理论自身的发展和整合。这是当代美国社会伦理学发展进程给我们提供的一个超出了其学理之外的宝贵启示。

注释：

①约翰·罗尔斯：《正义论》，哈佛大学出版社1971年版，第60、83、302-303页等处。

②约翰·罗尔斯：《正义论》，哈佛大学出版社1971年版，第106页。

③“共同体主义”(communitarianism)源于“共同体”(community)概念。但英文中的“community”一词在汉语中可有多种译法，如可译为“团体”“社团”等等；考虑到汉语中“团体主义”概念的解释过于狭隘，而“社团主义”概念带有过于明显的社会学含义，故译作“共同体主义”。

④在英文中，“正当”和“权利”是同一个词(right)。在伦理学中，两者的解释有时是可以相通的。

⑤M·桑德尔：《自由主义与正义的局限》，剑桥大学出版社1982年版，第174页。

⑥参见J·哈贝马斯《交谈伦理学》，载《道德意识与交往行动》，麻省理工学院出版社1993年版。

⑦P·多斯编《自律与团结——哈贝马斯访谈录》，伦敦—纽约·维尔斯1992年修订扩充版，第200页。

⑧P·多斯编《自律与团结——哈贝马斯访谈录》，第194页。

《中国社会科学》，1995年3期

/