

万俊人主编,
*《清华哲学年鉴(2001)》

(保定:河北大学出版社, 2002)

桑德尔的公民共和主义与 罗尔斯的政治自由主义

■ 关启文

在西方,主流的政治哲学可说是自由主义(liberalism)了,它倾向个人主义,维护人权,提倡民主和有限的政府等等。然而近年无论是在理论界或社会人士中,都有很多人对自由主义不满。新保守主义(neo-conservatism)对自由主义的批评最为激烈,但较能有效地挑战自由主义的论述霸权的,则首推近年异军突起的社群主义(communitarianism),其代表人物有泰拿(Charles Taylor)、桑德尔(Michael Sandel)、麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)和华沙(Michael Walzer)。在这问题上,著名自由主义者罗尔斯(John Rawls)与桑德尔的争辩很有代表性,也横跨近三十年:罗尔斯在1971年出版了《正义论》,可说带动了接着十年的讨论和争辩,也更加巩固自由主义作为主流论述的地位。桑德尔在1982年的《自由主义和正义的限制》对罗尔斯的自由主义作出深入的批评,不少自由主义者都奋起回应,罗尔斯对桑德尔的直接回应不是很多,但80年代开始他诠释自由主义的方向已有改变(参 Rawls 1980, 1985),这种新演绎的成果就是1993年的《政治自由主义》(Rawls

1993)。

早期的罗尔斯较倾向从普遍主义的角度维护一种平均主义的自由主义,^① 因此桑德尔认为罗尔斯已假定了一种“无拘无束的自我观”(unencumbered self):自我的本质是抽象、普遍的理性主体,可以完全自由选择其目的(包括是否去认同某社群)。桑德尔指出,这是一种富有争议性(且有缺陷)的形而上学,和自由主义宣称的中立论(neutralism)背道而驰。今天罗尔斯强调他的自由主义并非一种形而上学,而纯粹是政治的概念(political conception)。罗尔斯宣称他在《正义论》中不是企图去论证平等权利的存在,而只是将已存在的自由民主制度背后的理念阐释。他提倡要避开任何整全性的理论(comprehensive doctrine),而只是透过达成交叠共识(overlapping consensus),就能建立一个公正的政治体系。很多人认为罗尔斯的政治自由主义(political liberalism)可以避免桑德尔早期的批评。

然而桑德尔仍然对罗尔斯穷追猛打,在1996年出版的《民主的不满——美国对公共哲学的追寻》(Sandel 1996),他从历史角度深入地分析美国的政治传统,指出自由主义的流弊,并正面提倡公民共和主义(civic republicanism)。自由主义认为自由基本上是指个体能照自己喜欢行事,不受干扰。共和主义则认为自由的精粹在于自我管治(self-government)。在1998桑德尔的《自由主义和正义的限制》发行新版,里面有新的一章,就是对罗尔斯的政治自由主义的批判,主要有三方面。第一,他认为为了政治的目标而把一些整全的道德和宗教教义和主张放在括弧内,并非永远都是合理的。当我们关注的是一些严重的道德问题时(如堕胎和奴隶制度),在互相竞争的众多道德和宗教教义中,哪一个是真的,也是重要的问题。第二,罗尔斯的政治自由主义的一个基石,就是关于道德和宗教问题,存在着合理的多元论这个事实。然而关于正义的问题,其实也同样有合理的多元论,那在这方面,对或正义的问题(the right)与善的概念(the good)是一样的,那如何能说到

① 虽然罗尔斯后来否认这点,但他给很多学者的印象的确是这样。

优先于善呢?桑德尔的第三个批评则指出,若在公众的政治论述中,我们只能诉诸所有合理的公民都能接受的政治价值,这只会使政治论述贫乏,及排斥了公众思考的一些重要向度。

桑德尔的《民主的不满——美国对公共哲学的追寻》引起不少回响,这些都收集成书(Allen & Regan 1998),里面有不少学者对桑德尔的回应,也有桑德尔的回复。本文将介绍桑德尔对罗尔斯的政治自由主义的批评及他与批评者的精采论争。

罗尔斯:由《正义论》到《政治自由主义》

罗尔斯在1971年出版《正义论》一书。以前正义及权利的概念多建基于功利主义,但这种证立的方法很视乎人的喜好,这令正义的基础只有偶然性而没有必然性。罗尔斯希望为对正义的共识提供更稳固的基础及为他的正义论辩解。他提出两个正义原则:“甲、每一个人对一种平等的基本权利和基本自由之完全充分的图式都有一种平等的要求。它是一种与所有人的相同图式相容的图式;在这种图式中,平等的政治自由且只有这些自由,才能使其公平的价值得到保证。

乙、社会的和经济的的不平等要满足两个条件:第一,它们要各种岗位和职位在机会公平均等条件下对所有人开放;第二,它们要最有利于那些最不利的社会成员。”(罗尔斯 1998, 页 242)^①

这些原则表达了一种平均主义的自由主义,而第二个原则叫“差别原则”(difference principle)。透过“原初状况”(original position)的构想,罗尔斯尝试论立这两个原则。原初状况代表一种公平的状况,让人们进行一个社会契约(social contract),在其中每个人都披上“无知面纱”,并不知道自己的智慧、能力、财富等条件,罗尔斯相信在这状况下有理性的人都会同意以上两个正义原则,所以它们是合理的。

^① 这是罗尔斯近年的陈构方式(Rawls 1993, PP. 5~6),但大致与他早期的陈构一样(Rawls 1971, P. 302)。

罗尔斯这个论证困难重重,阿伦·格维尔特(Alan Gewirth)就指出在原初状况中设定人人皆有无知面纱,实已将“平等原则”放在论证的前提中,这是循环论证(Gewirth 1984, P. 9)。另外我们也很难说有理性的人一定会如罗尔斯所说的去选择,假若当中有些是天生的冒险家,那他们未必会选择强调公平权利的社会,因为这种社会虽然较保险,但也对权与利的争取有较大限制。

一些自由主义者也承认原初状况的设想不是中立的,如古特曼(Amy Gutmann)说:在原初状况中,人们会同意什么正义原则,“很视乎一些偶然性的事实:我们有某些共同价值(如收入和自尊等基本美善),而不是另外一些(如某特定宗教或家庭生活);我们珍惜能选择美好生活的自由(至少我们珍惜能摆脱政治权威强加‘美好生活’于自身的自由)。假若我们并非如此,我们不会接受原初状况的限制。”(Gutmann 1992, PP. 124~125)贝拉美(Richard Bellamy)也同意在原初状况中,人们会否把自由看得那么重要,实在视乎他们的气质和欲望,例如他们不一定这么看重良心自由,为何他们不会为了其他利益出卖自己的宗教或道德信念呢?(Bellamy 1999, P. 54)另一个常见的批评,就是罗尔斯并没有充分说明,原初状况既然是纯粹虚构的,为何现实生活的人要关心在这种情况下作出的契约呢?(Kukathas and Pettit 1990, P. 112)况且人若只从私利出发,假若那些正义原则与自己的利益冲突,有何理由一定要遵守在原初状况作的协议呢?

早期的罗尔斯似乎想借着原初状况为他的正义原则提供普遍性的论证:“原初境况中的每一点都可以得到一个支持它的说明。……因此,从这个境域的观点来看我们在社会中所处的位置时,就是从永恒的相下(sub specie aeternitatis)来看它。它不仅是从所有的社会的观点,而且也是从所有时间的观点来看人的处境。”(Rawls 1971, P. 587; 译文引自石元康,页 143。)

虽然罗尔斯后来否认,但他那时的确好像假定了一种形而上的自我观:“(在原初境况中的)参与者把道德人格而不是会承受快乐及痛苦的能力视为自我的最根本的部分。……这里主要的观念是,对的优

先性既被给予了,我们对于价值思想体系的选择被限于一定的范围之内。……自我的本质上的统一已经由对的思想体系所提供了。’(Rawls 1971,P.563)

‘我们不应该先注视着独立被界定的价值而从那里来尝试给我们的生命赋予形式。主要显示我们本性的并非我们的目标,而反倒是那些我们会承认用来统御背景条件的那些原则。在这些背景条件下,这些目标被构筑起来,也在它们之下,我们才来追求这些目标的完成。自我是先于那些被它所肯定的目标的,甚至一个统制性的目标也是在众多的可能性中被选出来的。’(Rawls 1971,P.560)”(译文引自石元康,页168~169)

桑德尔就针对这种自我观作出批评,^①而他的批评是公认为详尽和有利的,如石元康便认为,“到目前为止,沈岱尔(Michael Sandel)的《自由主义与公正的诸种限制》一书是对于洛尔斯的理主论最深刻及彻底的批评。”(石元康,页135)桑德尔认为把自我与其所有经验特性分离,会导致一种完全脱离处境的自我(unsituated self)的概念,但这是站不住脚的——它本质上是与我们的道德经验矛盾的抽象概念而已。用这种自我作为道德理论的基石也是行不通的,因为一个脱离了的目的和目标的自我,如何能作理性抉择呢?在那个情况他作的任何抉择都必然是完全任意的。桑德尔认为自我至少部分由他的社群和价值观所构成的,“国家形成联合或同意形成联合的条件的个人的存在本身,就预先假定了某一社群的存在。任何一个对社群的说明,如果企图把社群证明为前社会个体(pre-social individuals)的协议产物,都不可能是连贯一致的,因为以这种方式所理解的个人,必将是没有慎思、反省及选择的能力的。”(库卡塔斯和佩迪特,页119)

不少自由主义者起来维护罗尔斯,他们或许会质疑社群主义者的

① 罗尔斯认为桑德尔的解释是错误的(Rawls 1992,P.204,n.21),他现在否认他曾经是普遍主义者。桑德尔误解了,是因为他不明白原初状况只是一种代表的方法。(Rawls 1993,P.27)然而他仍认为桑德尔的作品是重要的。(罗尔斯 1998,页236,注29)

自我概念,^①但他们大多承认,一个完全无拘无束的自我这概念,纵使不是不融贯,也是不切实际的。然而他们认为罗尔斯的自由主义并没有假设这种主体概念,如库卡塔斯的佩迪特指出,“在其杜威系列讲座(Dewey Lectures, P. 1980)中,罗尔斯就明确指出,他所关心的并不是要提供一个普遍的正义标准,而是要发现那些能够最好地服务于他自己所主张的社会的道德原则。”(页 122)事实上罗尔斯在 1980 的一篇文章这样说:“一种正义概念得以证立,不是因为它吻合某种先于我们且给予我们的秩序,而是因为它吻合我们对自我和我们的希冀更深刻的理解,亦是因为我们觉察到,我们的历史和蕴藏在我们的公共生活的传统既然是如此这般,那这种正义概念对我们来说就是最合理的教养。我们并不能为我们的社会找寻到更好的宪章。”(Rawls 1980, P. 519)^②罗尔斯在 1985 年的文章进一步循以上方向发展,其标题便旗帜鲜明表明他的正义观是政治性而不是形而上的。他 1993 年的《政治自由主义》则系统地阐释他最新的立场。^③

首先要解释何谓“整全体理论”(亦有译作“完备性学说”),它“是指一种理论它包含人生的价值是什么、个人的德性与性格的理想以及类似的东西,这些东西告诉我们应该采取的行为(最整全的理论告诉我们整个人生应该怎样作安排)”(石元康,页 149)。罗尔斯认为就整全性理论而言,合理多元论(reasonable pluralism)的事实是一个严重的问题:“现代民主社会不仅具有一种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说之多元化特征,而且具有一种互不相容然而却又合理的诸完备性学

① 如库卡塔斯和佩迪特便强调,“自我似乎至多也只是部分地由它的背景以及它的目标或目的所构成,它的确能够主动地参与对它的身份的决定过程。”(页 123)

② 或许桑德尔真的忽略了罗尔斯在 1980 年的文章,然而当桑德尔在 1982 年出书时,罗尔斯是否真的改变了方向仍是未知之数,例如上面的引文可以是一种额外的论据,用来说服不接受普遍主义的批评者。假如他那时仍未明言要放弃普遍主义,那桑德尔的批评仍然合理。无论如何,我相信桑德尔针对早期罗尔斯的诠释不是不合理的。

③ 在这期间,拉摩尔(Charles Larmore [1987, 1990])也发展出一种类似的政治自由主义。

说之多元化特征。这些学说中的任何一种都不能得到公民的普遍认肯。任何人也不应期待在可预见的将来,它们中的某一种学说、或某些别的合理学说将会得到全体公民或差不多所有公民的认肯。”(罗尔斯 1998, 页 224) 在这情况下,政治自由主义要处理的问题就是;“一个因各种仅管互不相容但却合理的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化的自由平等公民之稳定而公正的社会如何可能长期存在?”(罗尔斯 1998, 页 225) 若依循任何一个整全性学说去决定基本的政治问题,就会对其他合理地持守不同整全性理论的公民不公平。所以“在各种合理完备性学说的观点之间,它(正义原则)必须保持公正无偏”(罗尔斯 1998, 页 227)。而且罗尔斯强调这种公平的正义观“可以作为一种合理、明智而又代表公民意愿的政治一致之基础而为公民所共享。它表达了他们共享的和公共的政治理性。但是,要获得这样一种共享理性,正义观念就应该尽可能地超脱公民们所认可的各种相互对立的冲突的哲学学说与宗教学说。……政治自由主义将宽容原则运用到哲学本身”(罗尔斯 1998, 页 245~255)。这种自由主义就被称为政治性而不是形而上的,它里面的善概念也同样是政治性的,应与整全性理论的善概念区别开来。

所以,“要建立一个社会的统一,惟一的办法是把这些有争议性的理论放在括弧中,在我们建构公正理论的过程中,完全不使用到它们”(石元康, 页 160)。从这个意义来说,“政治的正义观念是作为一种独立的观点表现出来的”(罗尔斯 1998, 页 248)。罗尔斯认为,正义原则应从隐藏在立宪民主的文化中为大家所接受的一些观念引申出来:“这些基本理念被看做是隐含在民主社会的公共政治文化之中的。此种公共文化由一立宪政体的各种政治制度和它们的解释之公共传统(包括那些法解释传统)以及作为共同知识的历史文本和文献所组成。”(罗尔斯 1998, 页 249~250) 然后我们再整理这些概念,使它们与我们关于正义的确信结合起来,最后“一种可为人们所接受的政治正义观念在恰当的反思或在我于其他地方称之为的‘反思平衡’(Reflective Equilibrium)中,必须在所有普遍性层次上符合我们所考察的这些确信”(罗尔

斯 1998, 页 244~245)。

在立宪民主的文化蕴藏的概念中,最重要的就是:“作为一种自由而平等的个人——他们被看做是终身都能合作的社会成员——之间的公平社会合作系统的理念。”(罗尔斯 1998, 页 245)罗尔斯相信这理念能帮助我们系统地整理公平的正义观中蕴藏的思想与原则。现在“原初状态被看做是一种代表设置。……它铸造了我们此时此地视之为公平的条件……作为一种代表设置,原初状态的理念是作为公共反思和自我澄清的手段来起作用的”(罗尔斯 1998, 页 259~260)。“它把各派——每一派都对一自由平等的公民之根本利益负责——描述成处于公平地位、并按照适当限制他们可以提出充分理由的那些条件达成一致。”(罗尔斯 1998, 页 259~260)这并不是企图去论证平等权利的存在,而只是将已存在的自由民主制度背后的理念展露出来。

然而罗尔斯明白人们仍很受他们所接受的整全性理念影响,所以他虽强调他的正义原则从证立(justification)的角度是独立于整全性理论,但他希望他的正义原则“能够获得各种合理的宗教学说、哲学学说的道德学说的重叠共识的支持”(罗尔斯 1998, 页 246)。“什么是交叠共识呢?由于在一个民主社会中人们有不同的宗教信仰、哲学主张及人生理想,要在这样一个多元的社会中建立起一种统一(unity),只能靠一个政治上的公正思想体系,而这公正思想体系必须要得到不同的宗教、哲学及人生理想的主张者支持,这就需要有一种共识才能达到。但是不同宗教及人生理想的人不可能在所有事情上都有共识,因此,他们的共识只能是限于政治公正方面的。所以洛尔斯把这种共识叫做交叠共识。”(石元康, 页 145)若这交叠共识存在,我们便能确保一个稳定而有良好秩序的自由社会。

然而当整全性理论与公共理性冲突时,罗尔斯认为让路的应是整全性理论:“我们在有争议的基本政治问题的讨论中,习惯于使用的那些完备性哲学断定和道德观点应该让位于公共生活。公共理性——公民在有关宪法根本和基本正义问题的公共论坛上所使用的推理理性——现在最好由一种政治观念来引导,该政治观念的原则和价值是全

体公民能够认可的。这也就是说,该政治观念将是政治的,而不是形上学的。(罗尔斯 1998, 页 246)这是用另一种形式表达自由主义的主要观点:“对(right)是优先于善(good)的。”(The priority of the right over the good)换另一个说法:“公正的价值要高于其他价值。”罗尔斯的正义原则“指定权利、自由和机会的特殊优先性,尤其是它们对于普遍善和完善论价值要求的优先性”(罗尔斯 1998, 页 243),用政治自由主义的术语,有优先性的是大家必须有共识的政治价值,而对于整全性理论的价值观,人们可以有分歧的看法。为了避免别人指控政治自由主义只是伪装的世俗主义霸权,罗尔斯说政治自由主义是特别为了立宪民主而建构起来的一个政治思想体系,它的观念只“适用于……社会‘基本结构’的领域”(罗尔斯 1998, 页 247),像财产制度及婚姻制度等,而不适用于私人领域。

桑德尔对后期罗尔斯的批评

桑德尔对罗尔斯的政治自由主义提出三大批评。第一,他认为,“为了政治的目标而把一些整全的道德和宗教教义的主张放在括弧内或弃置一旁,并非永远都是合理的。当我们关注的是一些严重的道德问题时,为了达成政治协议而把道德和宗教争议括弧起来,这样做是否合理有部分是视乎,在互相竞争的众多道德和宗教教义中,哪一个是真的。”(Sandel 1998a, P. 196)他可以同意在互相尊重的基础上达成合作是一个有价值的目标,然而桑德尔指出除非罗尔斯已假定了有关的道德和宗教思想都是错的,他不能由这一点推论出“在所有情况下道德和宗教的思想都要让路”。因为若某些宗教或道德思想是对的话,可能有某些道德价值比政治宽容的价值更高。

以堕胎的争论为例,(官方的)天主教是坚定反对堕胎的,因为她认为胎儿自精子和卵子结合开始,便是一个人(person),所以堕胎与杀人无异。自由主义者通常以妇女有控制自己身体的权利为理由,反对任何禁止堕胎的法例。但这样做是中立的吗?桑德尔指出,若天主教的

看法是对的话,那容许堕胎就等于容让每年有 150 万市民死亡,在这种情况下自由主义者们仍然可坚持他的政治价值的优先性吗?(桑德尔自己是支持妇女自决权的,他只是承认这立场不是中立的。)所以若自由主义者坚持容许堕胎的立场,其实已假定了天主教的看法不是对的了!这并不是中立的。

桑德尔另外举了奴隶制度的争辩为例。在 1858 年,杜格拉斯(Stephen Douglas)指出究竟奴隶制度是否错误,实在争论不休。既然如此,我们应将这争论括弧起来,让每个地域自行决定是否保持奴隶制度好了。但林肯(Abraham Lincoln)即认为关于奴隶制度的政府政策应表达一种实质的道德判断,只有当奴隶制度并非如反对者认为是那样邪恶时,去将道德判断放在括弧内才是合理的。(Sandel 1998a, P. 199)若依从罗尔斯的政治自由主义,那不是说废除奴隶制度(甚或不惜引发内战)不一定是对的吗?

桑德尔的第二个批评是:罗尔斯的政治自由主义的一个基石,就是关于道德和宗教问题,存在着合理的多元论这事实。然而关于正义的问题,其实也同样有合理的多元论,那在这方面,对或正义的问题(the right)与善的概念(the good)是一样的,那如何能说对优先于善呢?(Sandel 1998a, P. 203)他列举一大堆关于权利的争议:哪种收入的分布和税制才是公平?仇恨言论(hate speech)是不可褫夺的言论自由吗?此外还有关于卫生的福利、同志权利、死刑、私隐权、宗教自由等的争议。在这些问题上,连美国最高法院的法官也没有共识。(Sandel 1998a, P. 204)

不单是具体的问题,在正义的基本原则上也有分歧,罗尔斯与诺锡克(Robert Nozick)的分歧就是最好例子。前者认为政府去重新分配财富不违反正义,相反,容让贫富悬殊而不理会最穷困的人的死活才是不正义。诺锡克则认为这样做是侵犯个人权利,他也有不少支持论点。桑德尔设想罗尔斯或许会这样回应:“我们是有分歧,但这并不是合理的分歧,因为我已提出有力的论证支持我的正义概念,并反驳诺锡克的观点。”我们要指出罗尔斯相信道德论证是采取寻求反思平衡的方法,

而不是百分百的逻辑证明,桑德尔也接受这种较温和的论证方法(Sandel 1998a, P. 209),而且他相信罗尔斯的论据是合理的,所以用他的理念指导公共政策和法律也是可接受的。桑德尔接着问:既然寻求反思平衡的方法可处理关于正义的争辩,那为何不可用同样的方法解决某些关于美善的争论呢?假若我们能用理性支持某些善概念,那也不用要求政府在所有善的问题上都保持中立。(Sandel 1998a, P. 207)

桑德尔的结论是:“一种更加谦逊的证立概念是合宜的。”(Sandel 1998a, P. 209)若接纳这种概念,我们可以同样用理性处理关于正义和善的争议,所以对与善的不对称并不存在,政治自由主义的“对比善优先”或“政治价值比非政治价值优先”等观点是不能成立的。(Sandel 1998a, P. 210)

桑德尔的第三个批评。根据罗尔斯,在公众的政治论述中,我们只能诉诸所有合理的公民都能接受的政治价值,所有不能经过这测试的道德或宗教理由,都要排斥于公共领域之外。投票也应使用这原则。(Rawls 1993, P. 215)桑德尔认为这种限制过分严厉了,“这只会使政治论述贫乏,及排斥了公众思考的一些重要向度”(Sandel 1998a, P. 196)。桑德尔认为在公共空间应多一些关于道德理想的讨论和思量,这样才可测试出不同整全性道德理想的合理性,及让不同人游说别人接受他的道德理想的优点。政治自由主义只会扼杀这空间。(Sandel 1998a, P. 211)他再次以在19世纪的三四十年代的废除奴隶派为例,指出他们的精神根源在于新教福音派,他们要求立即解放黑奴,因为他们认为奴隶制度是违反上帝心意的罪行。

桑德尔也同意公共理性的限制或者可促进宽容等政治价值,但桑德尔质疑是否放松了公共理性的标准,这些价值一定不能实现。他认为不应一刀切地处理这问题,而应该在特殊的情况下审情度势,衡量这种限制的得与失。(Sandel 1998a, P. 215)罗尔斯认为这种比较是不需要的(Rawls 1993, P. 157),但桑德尔却认为这是不可避免的。(Sandel 1998a, P. 216)

桑德尔认为在公共领域完全禁止道德和宗教的理据,只会使它变

得空洞,这不是民主政治长远生存之道。这种道德真空只会令一般市民失望,也为宗教的右派留下可乘之机。不然公众的注意力便转向官员的丑闻等。(Sandel 1998a,P.217)政治自由主义的“公共理性的远象太稀薄了,并不能包容有生命力的民主生活的道德能量”,所以它会制造“道德真空,为那些不宽容行为、琐碎事情和其他错误的道德主义开路”(Sandel 1998a,P.218)。

桑德尔也认为公共理性的限制与罗尔斯所强调的尊重并不吻合:“假使我们尊重其他市民的道德和宗教信念,就应注意他们、与他们打道—有些时挑战他们、和他们角力,有些时聆听他们、向他们学习。”(Sandel 1998a,P.217)当然我们不能保证能达成共识,但重视道德对话,“对多元化社会来说,是更合宜的理想。某程度上,道德与宗教的歧见反映人类美善的终极多元性,所以用共同思量的方式去表达尊重,更能帮助我们欣赏不同人生所表达的独特美善”(Sandel 1998a,P.218)。

不少人这样批评社群主义:“就社群主义目前的贡献而言,它的批判性远远超过建设性。它可以振振有辞地批判自由主义的不足,却无法提出任何替代自由主义的模式。”(李强,页253)这批评对早期的社群主义来说比较适切,但进入90年代,社群主义者已逐步将他们的理论系统化,及应用到具体的政治政策和社会事务上(如Tam 1998)。特别是爱兹它尼(Amitai Etzioni)的努力令人注目,除了编写了好几本书(Etzioni 1996,1998,1999),他更在1990年创办了《应和的社群》(*The Responsive Community*)期刊,让社群主义者在上面发表分析公共政策的文章,一群社群主义者更曾联名发表了一个宣言:“应和的社群主义纲领——权利与责任”(Etzioni 1998,xxv-xxxix),表达他们的基本立场。我们见到桑德尔也不单停留在批判的层面了,他的《民主的不满》除了是对程序自由主义的批判,也较正面提出他的政治哲学:公民共和主义(虽然还有很多方面需要进一步发展)。

公民共和主义与程序自由主义

所谓“民主的不满”是指一种时代的焦虑,如“一种个人或集体的恐惧,害怕我们不能控制管理我们生活的力量。又如一种感觉,就是由家庭、邻舍到国家,我们身边的社群的道德骨架正在解体”(Sandel 1996, P. 3)。桑德尔认为自由主义不能充分处理这些问题,因为它的公共哲学并不重视自我管治和社群,它认为“公平的程序总是比特殊的目的有优先性”(Sandel 1996, P. 4)。这种理念缺乏资源去维持自我管治。(因着以上特点,桑德尔爱称赞成中立论的自由主义为程序自由主义(procedural liberalism),而所提倡的社会为程序共和国(procedural republic)。

自由主义者“假设自由就是人能选择自己的价值和目的的能力”(Sandel 1996, P. 5)。桑德尔认为这种理解只是在最近 40 至 50 年才成为主流,在美国政治文化中,共和主义是一个悠久的传统,它对自由的理解就不一样:“自由就是有份于自我管治……这意味着与其他公民一起思量何为共同的善,并协助去塑造政治社群的命运。但能良好地思量何为共同的善,不单需要能选择自己目的的能力和对别人的选择的尊重,也需要对公共事务的知识,及归属感、对整体的关怀、和与命运悠关的社群的道德纽带。”(Sandel 1996, P. 5)换句话说,去实现自由,公民需要一些公民德性,所以政治不能对市民的价值观保持中立。桑德尔相信今天的美国很需要公民共和主义的传统,去纠正贫乏的公民社会。

对自由主义者来说,责任“不是一些普遍的责任,就是一些自愿承担的责任”。所以并没有对其他公民的特殊责任,如除了不去做一些不公正的事的普遍责任,并没有责任去促进他们的利益。因此自由主义“很难解释一些我们大都认可的公民责任与及道德和政治的连系。有一些忠诚和责任的道德力量,部分系于这个事实,就是我们对我们特殊的自我身份的了解——我们是这家庭、城市、国家或民族的成员,我

们是这历史的继承者,我们是这共和国的公民——与活出这些忠诚和责任分不开。自由主义并不能涵盖这些责任”(Sandel 1996, P. 14)。

对罗尔斯那类平均主义的自由主义者,问题特别严重,因为以上那种对责任的理解太薄弱了,甚至不足以支持现代福利国家期望公民对社群履行的责任。(Sandel 1996, P. 16)再者,它很难回应古典自由主义的批评:把经济资源强行重新分配,正是利用某些人达成其他人的目的,这是在侵犯个体的尊严。“假使我被要求与其分享命运那些人,从道德角度来看真的是他者,而不是一种生活方式的共同参与者(这种生活方式与我的身份息息相关),那自由主义的分享伦理与功利主义面对一样的反驳:它对我的要求并不是我所认同的社群的要求,而是一任意定义的集团对我的要求——这集团的目标不一定是我分享的。”(Sandel 1996, P. 17)假使自由主义者说分享的责任是建基于对每一个人的平等尊重,那桑德尔会问:为何罗尔斯的差别原则只应用到同一个国家的人呢?假使真的每一个人都有同样价值,那对外国的资助就应与本国的福利同样重要。“平均主义的自由主义需要一个方法去界定哪一个是互相分享的社群,它需要一种视角,能从开始就把参与者看为互相亏欠和道德上相连的人,但它不能从自己的思想提供这种方法和视角。”(Sandel 1996, P. 17)

共和主义则似乎能提供这种视角,它从某种美好社会(即自我管治的共和国)的角度去诠释权利,所以它提倡的是公益的政治。“功利主义考虑人们现存的喜好,无论它们是什么,都设法去满足它们。共和主义不是这样,它考虑要达成自我管治的共同善,公民所需的品格素质是什么,然后试图培育这等素质。”(Sandel 1996, P. 25)所以道德品格是公众而不是纯粹私人的事情,而自由与自我管治和所需的公民德性有内在关系。

桑德尔完全明白从自由主义的角度,“共和主义对自我管治的重视可能会令个体权利受大多数人的暴政危害。再者,共和主义认为自由倚赖公民德性,因此国家对公民的品格是关注的,这或会为强制与压逼开路”。然而桑德尔从共和主义的角度回应:“把公民首要地看为要对

待的客体(无论如何公平),而不是能自我管治的主体,是从开始就承认某种……主体性的丧失。假使公民自由意味着公民身份部分由公民责任界定,那中立论的国家的公共生活不会确保,而是侵蚀,我们作为自由人的主体性。”(Sandel 1996, P. 27)我在下面讨论一些对桑德尔的几个批评的回应。

中立的不可能

桑德尔认为有时我们不能把有争议性的道德或宗教教义括弧起来,西格尔(Andrew Siegel)对此作出回应。他认为政治自由主义有充足理由反对奴隶制度,因它与罗尔斯的平等公民概念冲突(Siegel 1998, P. 153)。同样,罗尔斯对这个批评有点大惑不解:“有一种误解宣称公共理性的论证不能在1858年的争论中,站在林肯那边反对杜格拉斯,但为何不可呢?他们肯定是在辩论关于奴隶制度的是与非的基本政治原则,由于否定奴隶制度很清楚是确保平等的基本自由,这也是宪法的基础,当然林肯的看法是合情理的(纵使不是最合理的),所以林肯的看法也受到任何合情理的整全性理论所支持。所以他的看法与废奴主义者和民权运动的宗教教养吻合,是并不出奇的。作为公共理性在政治生活的力量的例证,能找到更佳例子吗?”(Rawls 1999, P. 174)

其实在1993年的书,罗尔斯已多次说否定奴隶制度是政治自由主义的一个定点:“我们可满有信心地暂时接受某些判断为基本事实和定点,如奴隶制度是不公正的。”(Rawls 1993, P. 124)他认为作为自由与平等的人的代表,在原始状况会同意的原则,没有可能会容让奴隶制度的,这事实与奴隶制度的不公正相关,也是“满有启发性的讲法”(Rawls 1993, PP. 124~125)。桑德尔是否完全忽略了这些篇章,并曲解了罗尔斯的立场呢?

或许并非如此,西格尔与罗尔斯都似乎不能准确把握桑德尔反对意见的精髓,奴隶制度当然与当代美国的公共理性和政治概念不符,但

问题关键在于它是否与当时的公众政治文化不符。以上的回应其实已在桑德尔的意料之中,他指出这种回应在当时是无效的,因为政治自由主义的精神不是去提倡超越时空的普遍价值,而是去发掘隐藏在此时此地的政治文化的价值,但 19 世纪中期的美国政治文化对“平等公民”的理解却未必与奴隶制度矛盾,杜格拉斯甚至在当时指出,奴隶制度与美国独立宣言也并不冲突,因为宣言主要是提出在美国殖民的人有脱离英国管治的权利,而不是说黑奴有平等的公民权。(Sandel 1998a, P. 202)事实上美国立国之父并没有提出要废除奴隶制度。

此外,说奴隶制度会在原初状况被否决,究竟有多大启发性呢?除了要问为何奴隶主要关心这个决定,我们可以提醒罗尔斯,原初状态作为一种代表设置只表达了“我们此时此地视之为公平的条件”(罗尔斯 1998, 页 260; 下圆点是笔者加的)。所以以上的说法其实只是说“当代美国人认为奴隶制度是不公正的”,不多也不少。所以政治自由主义在当时仍然没有足够的理据去反对奴隶制度,这已经是令自由主义者感到尴尬的后果,桑德尔似乎是对的。

以上的讨论带出政治自由主义的一个基本问题:方法论与实质内容的张力。一方面罗尔斯把“社会是由自由与平等的人所组成的合作系统”视作基本公理,另一方面为了不倚赖整全性理论,他提出,“这观点的基础在于公共政治文化所蕴藏的基本理念,及公民所共享的原则和关于实践理性的概念。”(Rawls 1993, P. 97)那我们要问:究竟政治自由主义是因为自由与平等蕴藏于美国的公众政治文化,才肯定自由与平等的理念;还是因为美国的公众政治文化肯定自由与平等的理念,才认可美国的公众政治文化? 哪一个证立的方向呢? 当两者不谋而合时,以上问题大可束之高阁,但当两者背道而驰时,问题就无可逃避。有时罗尔斯似乎说他的方法论是首要的(参上面他 1980 年文章的引句),若然如此,那在其他时空的政治自由主义就会有截然不同的实质内容,如在 1800 年的美国或在古代希腊的政治自由主义者可能会支持为公民而设的民主制度,但又同时赞成把非公民当做奴隶,而在当代亚洲的政治“自由主义者”甚至可能支持威权式的政府。

然而这样做会将政治自由主义变成文化相对主义,把其实质内容淘空。我怀疑假使罗尔斯回到1858年的美国,他一旦认为当时的公众政治文化不一定否定奴隶制度,他就不会诉诸当时的公众政治文化。或许政治自由主义真的只为此时的美国人而设,去谈论在其他时空的政治自由主义是没有意思的。^①若这样诠释,桑德尔所用奴隶制度的例子,不一定会对罗尔斯的政治自由主义带来伤害。

堕胎的例子对罗尔斯的政治自由主义有更大挑战性,因为这问题在当代美国仍有很大争议性。就这问题罗尔斯持守典型的自由主义立场:“讨论这问题时,我们考虑三种重要的政治价值——对人命的合宜尊重、政治社会在未来有秩序的延续(包括某形式的家庭)和女性的平等公民权……任何合理地平衡这三种价值的方法都会赋予妇女在怀孕首三个月(有某些合宜的限制的)权利,选择是否终止怀孕。……在这怀孕的初期,妇女的平等的政治价值高于一切。”而任何否定这种权利的整全论说就“是不合情理的……甚或是残忍和压逼性的……去依循某些整全性理论否定这权利,是违反公共理性的”(Rawls 1993, PP. 243~4)。这注脚招来不少批评。^②批评者认为这清楚显示,罗尔斯宣称对整全性理论的中立态度是虚假的,因为他对堕胎的立场明显排斥了天主教关于胎儿的看法。

罗尔斯在另一个注脚这样回应:“一些人很自然地把那注脚看为支持在怀孕首三个月的随胎权的论证,我原意并非如此。(这的确是我的意见,但意见并不是论证。)”虽然罗尔斯似乎承认有误导之嫌,但他接着说:“假使……公共理性能提供合理的论证支持堕胎权,而无论如何平衡或排列公共理性的政治价值,都没法合理地否定堕胎权,那在这情况下,但亦只有在这情况下,否定堕胎权的整全性理论才违反了公共理性。……当然一个整全性理论可以在一个或几个问题上不合理,但本身仍不是不合理。”(Rawls 1999, P. 169)

① 这似乎接近罗蒂(Rorty)对政治自由主义的理解。

② 除了桑德尔外,参 Haldane(1996, P. 68)。

罗尔斯似乎误解了对他的批评,批评者不是说罗尔斯错误地认为(或没有提供充足论证支持),公共理性一定会肯定堕胎权,他们是说若单靠公共理性便肯定堕胎权,这仍然是假定了天主教的立场是错的,所以政治自由主义试图把所有整全性理论都放在括弧的企图是不成功的。然而罗尔斯一直只是重申他公共理性的理念,从来没有尝试从天主教徒的角度考虑,为何公共理性的政治价值必须高于胎儿生命的价值。很明显,平时罗尔斯用来支持政治价值的优先性的价值(如互相尊重、良好秩序的社会),在这情况都派不上用场——假使天主教的看法是对的。罗尔斯没有考虑这问题的关键,只给天主教徒两个安慰奖:第一,虽然天主教对堕胎的立场是不合理(甚或是残忍和压逼性的),但天主教整体而言并非如此。^① 第二,虽然天主教徒不能投票反对堕胎,但是“他们自己不必行使堕胎权利”,而且他们“可以依循公共理性继续提出论据反对堕胎权”(Rawls 1999, P. 170; 下圆点是笔者加的)。

我相信堕胎的例子仍然显示罗尔斯的政治自由主义难以完全回避争议性的假设。让我们先考虑人们在原初状况下会如何决定堕胎权的问题,我先假设他们可同意当母亲的生命受威胁时,堕胎是可以容许的,但在其他情况他们亦会同意堕胎权吗? 不一定。他们都知道他们都经过作为胎儿的阶段,纵使他们与那些胎儿不是同一个人,但他们能否存在仍直接取决于那胎儿是否生存下去。然而他们不一定是女性。此外,容许堕胎的后果是非常严重的,会对他们的存在直接构成威胁,但禁止堕胎的后果可能只是某些不便,顶多是生活艰难而已。罗尔斯提倡的一个理性抉择原则(maximin rule)是这样的:“假使某选择的最坏结果比其他选择的最坏结果都优胜,我们就应采纳前者。”(Rawls 1971, PP. 152~53)根据这原则,似乎原初状况的人应禁止堕胎,因为这样做的最坏结果比容让堕胎的最坏结果优胜,而且他们经历前者的

^① 罗尔斯这种做法似乎甚有问题,假设某一整全性理论在很多方面都与公共理性矛盾,罗尔斯仍可说它整体而言是合理的,仍与公共理性吻合,这一来他交叠共识的概念不是变得空洞吗?

机会只是经历后者的一半。

以上论证看起来挺合理,但我相信罗尔斯会找到一些理由,解释为何原初状况最终仍是肯定堕胎权,《正义论》出版后无休止的复杂论争(参 Richardson 1999a, 1999b)显示原初状况可用很不同的方法诠释和修正。假使原初状况真的与女性自主权的首要性矛盾,我猜想罗尔斯会放弃的是前者,而不是后者。虽然罗尔斯说他把宽容原则应用到哲学上,但他事实上对与自由主义人观矛盾的宗教和哲学理念并不宽容。他的确强调所有人都是平等的,但怎样才算得上是人呢?罗尔斯这样解释人的平等价值的基础。“个人凭借他们的两种道德能力(正义感和善观念的能力)和理性能力(判断能力、思想能力以及与这些能力相联系的推论能力)而成为自由的。拥有这些能力,使他们在所要求的最低程度上成为充分参与合作的社会成员,这一点又使每一个个人成为平等的。”(罗尔斯 1998, 页 254)当然,胎儿(和婴孩)都还未有充足的能力使他们成为“充分参与合作的社会成员”,所以胎儿(和婴孩)并不像成年的男性和女性有同样的价值。这种概念或许是对的,但若单单根据这概念处理道德问题,其实是在否定某些宗教概念,如“所有人都是照着神的形象所造,所以拥有无限价值”。罗尔斯认为他不用比较政治价值和超越性价值,这说法是令人困惑的。(Rawls 1999, P. 173, n. 89)

西格尔也论到堕胎的问题,但这一次他却站在桑德尔那边。他指出另一些自由主义者也尝试把有争议性的信念放在括弧内,然后论立堕胎权。如德我肯(Dworkin)便以宗教自由的名义维护堕胎权:因为对堕胎有的反对往往基于宗教信念,所以禁止堕胎就是违反宗教自由。西格尔认为这样维护堕胎权会导致自由主义者不能接受的结果,他设想有一种宗教相信把初生婴孩献祭,才可保证成员的救恩。这等行为自由主义者也会认为是应禁止的恶行,但这样做不是在加强某个关于神圣的概念于他们,及违反他们的宗教自由吗?(Siegel, P. 156)若说禁止的理由是因为婴儿有感觉(或有发展成人的潜能),那不是也应禁止杀害动物(或胎儿)吗?

西格尔这样作结论:“为何自由主义者反对杀婴呢?更合理的解释

是她相信婴儿有不可侵犯的内在价值。大多数自由主义者会愿意干预那设想的宗教组别的行径,似乎是因为它与他们关于神圣的概念南辕北辙。这也意味着自由主义对堕胎权的维护,事实上是假定了,拥护生命派关于胎儿价值的观点是错的。”(Siegel, P. 156)他提出一个折中的解决办法:让每个州去自行决定,但西格尔相信:“假使不接受自由主义的形而上学真的意味着不应再以宪法去保障堕胎权,那么自由主义者毫无疑问会坚持他们的形而上学。”(Siegel, P. 157)

罗尔斯处理天主教对堕胎的立场的方法叫人困惑,他虽然从来都没有认真看待这种立场,但他还好像已对它非常尊重、非常忍让。干诺尼(William Connolly)说得好:“去宣称对待这等问题的立场完全没有假设有争议性的形而上理念,很快被其他人看为一种掩饰,今天学术界的世俗主义者差不多是惟一有立场的人,但又同时说他们把他们的宗教和形而上的包袱留在家里。所以若宣称自己是后形而上的了,会招来虚伪或虚假意识的指控:‘你们世俗主义者告诉其他人把他们的宗教和形而上的包袱放在柜里,但又静悄悄把自己的包袱带进公共论述中。’”(Connolly 1999, P. 37; 下圆点是原文所有的)

对比善优先吗

虽然罗尔斯的政治自由主义同样肯定对比善的优先性,但他并没有用争议性的理论(如价值相对主义和康德主义)去论证这点。他的论证最后可以如此归纳:公共政治文化的共识支持权利与自由的优先性,但因着合理的多元论,善的概念本质上是可质疑的。然而桑德尔指出正义与权利的概念同样可质疑,那政治自由主义便没有基础肯定对比善的优先性了。罗蒂回应这批评时,认为对比善的优先性也应从政治角度去理解,与政治自由主义的精神吻合,支持对比善的优先性的论证是历史性的,而不是哲学性的:“在我们所曾尝试过的政权中,程序共和国的表现有最佳的记录。”(Rorty 1998, P. 119)

这说法很明显有一个问题,历史论证真的可以与哲学论证分开来

吗?罗蒂的历史论证无可避免要对那种表现是“最佳的”作出判断,这很难脱离哲学预设。以香港与新加坡的比较为例,大部分人都会同意香港比新加坡更重视权利和自由,但究竟香港是否就因此比新加坡更佳,他们仍会激烈争论。或许罗蒂想说的是这个事实:尝试把单一的善概念强加于人民的极权政府,在过往大多产生灾难性结果。这一点我同意,但这只表示把善概念看做绝对地优先,而完全忽略权利,是不能接受的。然而政权可以用复杂的方法结合善概念与权利,例如它们纵然否定对比善优先,也不用说善比权利优先,他们可同时强调善概念与权利,并尝试平衡二者。这正是当代政治社群主义的发展方向(参 Etzioni 1996, 1999; Lehman 2000; Frazer 1999 对此作出批判)。罗蒂认为有最佳表现的政权,是否完全是程序共和国,是很成疑问的。

事实上,桑德尔的《民主的不满》的论证是历史性的,他试图显示美国的民主有自由主义和共和主义两种传统,所以美国民主政权的成功(这可是罗蒂的基本前提),不能单归功于程序自由主义的传统。桑德尔认为罗蒂根本忽略了他书的主线:“他没有讨论那有历史特定性、对程序自由主义的内在批判——这占了书的大部分。有些人维护对比善的优先性,因为这更吻合‘我们的历史和蕴藏在我们公共生活的传统’。《民主的不满》对此的回应是:故事比这说法复杂得多。”(Sandel 1998b, P. 321)因为“自由主义的概念……并非我们的政治文化和立宪传统本质性的特征,人作为可自由选择、无拘无束的自我的形象,只是在近年才影响我们的宪法实践。无论它多吸引,它并不是整体而言的美国政治传统的基础,更谈不上是‘民主社会的公共文化’本身”(Sandel 1996, P. 103)。“使用美国的自由传统作论据,并不是诉诸共识,而只是产生争议。”(Sandel 1998b, P. 322)所以罗蒂的回应犯了乞求论点的谬误。以上讨论同样在罗尔斯的政治自由主义的基础上加了一个问号。

当然,否定对比善的优先性,无可避免会使自由主义者焦虑(甚或恐慌)。古特曼(Amy Gutmann)的有力回应是很典型的,她再次强调现代社会的困境:对美善生活的理解的分歧,她相信像桑德尔等社群主义者“忽略了自由主义政治的吸引力,在于它能调和而不是压制,大多

数互相竞争的美善人生概念”(Gutmann 1992, PP. 130~131)。她指出公民共和主义有不宽容的倾向,如对女性和少数族群的排斥。桑德尔曾这样说:“当生活方式被错置、连根拔起,当传统被破坏,不宽容便最为兴盛。”(Sandel 1984, P. 17)古特曼回应:“若桑德尔是在说,当社会的成员都有安稳的根和坚固的传统,他们就会宽容少数人的言论、宗教、性和结社的取向,那历史根本不支持他的乐观主义。不少社会的自我就是因为如此‘信任他们置身的处境’,所以他们肯定压制会达成更崇高的目的,很多不宽容就是如此产生。”(Gutmann 1992, P. 132)如活在沙林(Salem)的清教徒对公共善的信念便导致他们对女巫的逼害。古特曼认为,“社群主义的批评者希望我们活在沙林,但却不相信女巫的存在。”(Gutmann 1992, P. 133)因为她不相信这是可行的,所以认为否定对比善的优先性是危险的。

金力加(Will Kymlicka)也有类此的投诉:社群主义者“没有提到那些[社群]实践过往只由一少撮人来定义,他们也没有讨论这排斥性的历史如何影响关于不同生活方式的价值的辨认的政治化……用强制性力量逼使从属的组别去维护他们的生活方式,是本质地排他的。社群主义者就是忽略了这种危险,和忽略了会使他们难以回避问题的文化历史”。(Kymlicka 1992, P. 182)干诺尼也指控桑德尔的《民主的不满》是一部经过清理的共和主义历史。(Connolly 1998, P. 206)

古特曼和金力加都触及一个要点,自由主义的确是在处理一个真实问题:多元主义,但我们要指出罗尔斯的自由主义不单是用来避免冲突那么简单,如高特兹(Steven Kautzz 1995)便论证像罗尔斯和德我肯等自由主义者也希望建立一种自由主义正统。(高特兹尝试建构一种自由主义,其目的单单是避免冲突。此外,尼尔[Patrick Neal 1997]也提倡一种承认只是极宜办法的通俗自由主义[vulgar liberalism]。)诚然任何有别于自由主义的选择都要能为多元主义提供合理的答案及接纳宽容的价值,但这不就表示自由主义就是惟一或最好的解决方案。例如我们不一定给予权利最优先地位,在基本的权利和自由受保障的大前提下,我们可给予社群中有悠久历史的善概念某种优先性,只要大多

数人接受这安排,社会也可成功避免冲突。

古特曼也没有充分明白桑德尔的论点:道德或社会秩序的解体也可导致不宽容,很多不宽容行为的动机就是自私自利那么简单,自由主义所促进的相对主义也可能产生新形式的不宽容。(参 Kautz 1996)(我另有更详细的讨论,参关启文 2001)最重要的问题是如何建立宽容的社群,或许活在沙林而不相信女巫是可能的,古特曼太快把这可能性抹杀了。面对批评,自由主义者的标准回应就是搬出过往非自由主义政权的暴行,但这种回应不一定适用于当代的社群主义,如桑德尔便清楚明白有时不宽容是以社群的公益等名义作出来的“共和主义政治是有危险性的,是没有保证的。它的培育[公民的品格的]计划内蕴着危险,若政治社群关心公民的品格,就会有‘坏社群培育坏品格’的可能性……这就是自由主义者对共和主义政治的投诉所蕴含的真理。”(Sandel 1996, P. 321)

然而他认为共和主义不用假定德行的能力是不会腐化,和与固定的角色或身份挂钩,事实上过往的共和主义者并非都是这样想。(Sandel 1996, P. 319)虽然他寄望于培育计划,但他不赞成去排他。培育灵魂的任务不一定透过强制性措施实现,也可透过“游说与习惯化的复杂组合”(Sandel 1996, P. 320)。也没有需要假设公共善是单一性和不可争议的,共和主义的自由观指向一种进行政治讨论的道路,而不是说可以完全超越政治讨论。

其实桑德尔明白表示他并不赞成专制的社群:“自我管治的希望不是在于主权的转移,而是主权的扩散……[我们需要]多重社群和政治组织——有些比国家更广泛,有些没有那么广泛。”(Sandel 1996, P. 345)他强调共和主义不是否定权利的重要性,他与罗尔斯所争论的,“不是究竟权利重不重要,而是究竟能否不假设某特定美善人生的概念,便能辨别和证立权利。问题不是究竟个人或社群的要求有更重量,而是管治社会的基本结构的正义原则,能否对公民所拥戴且相互竞争的道德和宗教确信,真的保持中立”(Sandel 1998a, P. x)。否定对比善的优先性也不就是说正义原则要臣服于某特定社群或传统的善概

念：“某些实践被某特定社群的传统所赞许这事实，不足以令它们成为公正的。”而是说“权利能否被证立，视乎它们所服务的目的有否道德重要性”(Sandel 1998a, P. xi)。

虽然共和主义的培育计划有危险，但自由主义回避培育计划的企图也有危险，甚至可能更大。自由主义的人观的问题一样在实践上显示出来，如不满、道德真空、主体性的丧失等，而自由主义的自由观不能很好地处理这些问题，“程序共和国……不能保证它所应许的自由，因为它并不能激发自我管治所需的道德和公民参与”(Sandel 1996, P. 323)。社群的失落也是叙事的失落，而这“最终导致人类主观的权力的丧失，因为没有了叙事，现在与过去的连续性也丧失了，也没有责任，也因此不可能用共同行动去自我管治”(Sandel 1996, P. 351)。

以上讨论环绕着对桑德尔就“对比善的优先性”的批评，自由主义的一种标准回应：否定这观点会导致不宽容和培育计划有内蕴的危险。金力加对《民主的不满》的回应却另辟蹊径：自由主义也可包容培育计划。他区别“提倡德性”和“提倡美善人生概念”，^①“对与善的区分是指两种公众政策的证立方法之别，而不是指两种公共政策的对象之别。”(Kymlicka 1998, PP. 137~138; 下圆点是原文所有的)虽然自由主义对公民德性没有本质性的委身，但自由主义能否提倡公民德性，仍是一个开放的问题，假使某些德性有助公民履行公义的责任，自由主义者便能以这为理据倡导那些德性。(Kymlicka 1998, P. 136)如互相尊重、公共理性的态度、正义感、对政府的批判态度等。这样做与“对比善的优先性”并不矛盾。

所以桑德尔认为提倡德性或社群身份，就意味着在提倡美善人生的概念，是错误的：“美善人生概念就是论到什么令人生值得活的概念……而那些‘自由主义’德性或身份并没有告诉我们美善人生在哪里，它们只是告诉我们对自身美善人生的追寻，可以去到什么地步。”

① 他也尝试结合国家中立论(state neutralism)与社会完美主义(social perfectionism)，在不少方面，金力加的自由主义与桑德尔的公民共和主义的确分别不大，参 Kymlicka 1992。

(kymlicka 1998, PP. 138~139)金力加因此相信桑德尔的公民共和主义的优点,不足以令我们否定正义是政治架构的首要美德。(Kymlicka 1998, P. 141)他也怀疑当正义与社群利益冲突时,桑德尔的抉择会和他不同,其实公民共和主义与程序自由主义应是盟友而不是敌人。(Kymlicka 1998, P. 131)

桑德尔回应时承认自由主义与共和主义都可有培育计划,但两者的范围不尽相同:“从共和主义的自由观的角度看,因为高举消费主义的实践提倡私人化和物质主义化的习惯、削弱公民德性和导致罔顾公益的自私态度,所以不鼓励那些实践是可以维护的。”(Sandel 1998b, P. 329)但对自由主义而言,“要紧的是人们能公平地享用消费的成果”(Sandel 1998b, P. 330)。所以两者的公民观和公共领域的远象仍是不同的。

以上并非对金力加完整的回应,桑德尔似乎还应论证共和主义的培育计划的优越性和自由主义的培育计划的不足之处,当然我们可参考他其他相关的言论。让我们看看金力加列举的自由主义德性:互相尊重、公共理性的态度、正义感、对政府的批判态度,桑德尔或许会说单靠这些德性不足以维系一个理想的社群——即有足够道德能量进行自我管治的社群。一个个体可以永远以尊重和合理的态度对待他人,但他一生都在不伤害他人的大前提下,埋首追逐自己的利益。再者,一个人对政府持批判态度,若不妨碍爱国心或肯为公益牺牲的态度的培养,也肯定会有帮助。如哥斯顿(William Galston)观察,很多美国人热衷权利,却不肯履行义务,如“坚持有使用陪审团作审讯的权利,但却不愿意做陪审团”(Galston 1998, P. 76)。就提倡社会公平而言,桑德尔的确是金力加的盟友,但或许桑德尔会质疑单靠金力加所提倡的自由主义德性,是否足以维持福利国家所需要的社群归属感。^①

我们也注意到金力加的德性系列多是与人的理智有关,这与干诺

① 去进一步澄清金力加的自由主义与桑德尔的共和主义的分别,或许金力加可评论桑德尔在《民主的不满》里对色情、家庭法律、言论自由等的分析。

尼的观察吻合:现代的自由主义常常以公共领域的名义,高举理性、道德与宽容,却忽略主体和主体际的感性能量(visceral register),然而这样做恰恰放弃了有助于建立宽容的多元主义的一个方法,因为若能正确地使用感性能量,“可以加强截然不同的成员之间慷慨地交往的主体际气氛”(Connolly 1999, P. 3)。

金力加亦可能再次回应:一种稀薄的社群身份已经足够了。社群身份的基础不一定是共同分享的善概念,也可以是一种感觉,就是大家同属于代与代相接的社会。(Kymlicka 1998, PP. 136~137)为了维护正义的社会架构和纠正不公义,更应提供较稀薄的国家身份和其他较少社群的本土身份。再者,另一些自由主义者认为,吊诡的是,稀薄的自我身份,正是构成美国社群的特色。如奥荣(Clifford Orwin)同意“美国人一直希冀构成一个社群,但这社群正正是由自我倚赖的个体所构成的。……桑德尔的‘有担当的自我’完全由社群环境所构成,并非本土的产品。……我们自少就被培育成为自由主义者社群的一员”(Orwin 1998, P. 90)。所以奥荣认为我们需要的是个人主义的更新,这也是自由主义的社群成分,“直至我们再次愿意为自己作为个体去负责任,我们并不适宜成为一个社群”(Orwin 1998, P. 91)。如古特曼这精警之言:“无拘无束的自我……正是现代社会情况的包袱。”(Gutmann 1992, P. 129)

亦有一些人认为在后现代的处境下,社群主义对身份的理解是不足的:“共和主义对过往自给自足的政治行动的小岛有怀乡病,但在今天是不能实现的。这种理想只会产生忧虑,又或者传统的共和主义美德在愤怒之下化为文化战争的武器,用来攻击一些脆弱的社会成员,因为他们被认为要为达不到那不可能的理想负责任。”(Connolly 1998, P. 210)相反,“当代的公民多元主义需要一些公民,他们能肯定他们身份中偶然和可争议的元素”(Connolly 1998, P. 210)。总而言之,自由主义者反驳桑德尔,说自由主义对身份的理解更适合当代生活和社会。

首先,我们要指出奥荣误解了桑德尔,他从来只说自我身份只是部分由社群所构成,他很明白在当代社会中,自我往往属于多种社群。

(Sandel 1996, P. 345)他意识到“我们的时代独特的公民德性,就是在时而重叠、时而冲突中游移的能力,和面对多重效忠对象所产生的张力的能力”(Sandel 1996, P. 350)。桑德尔不用否认美国人希冀一个由自我倚赖的个体所构成的社群,他也可同意某程度无拘无束的自我是现代社会的包袱,但假设单靠个人主义或无拘无束的自我的理念,能构成一个社群,是难以理解的,在这点上桑德尔仍是对的。只要想想在现代社会中,所谓自我倚赖的个体其实无时无刻都在倚赖他人的帮助。

桑德尔也会质问否需要把自我身份的可争议性进一步加剧:“第一,从道德心理学来看,扰乱或粉碎一个人的自我身份的理解,不一定令他对别人的实践和信念更加开放。相反,对自我身份有信心的自我,比那些经常要面对自我身份的偶然性和可争议性的人,更可能显出慷慨的精神。第二,干诺尼所惧怕的教条主义和基要主义,可能就是对当代生活(令我们自我身份)错置的力量,一种病态式的反应。”(Sandel 1998b, P. 334)

公共理性的限制

桑德尔批评罗尔斯的公共理性过分限制道德讨论与思量,回应的自由主义者则重新强调道德在公共论述中的限制,如西格尔便认为桑德尔无视道德分歧的深刻,所以看不到在讨论宪法裁决等问题时,道德论证带来的害处不会少于好处。(Siegel 1998, P. 157)西格尔承认自由主义的中立论严格来说是不可能的,但公共理性的限制仍有助保护个人权利。他也不认为一定要在宪法法律的论坛中容让道德论证,才可培养人们对不同生活方式的欣赏。(Siegel 1998, P. 158)例如可在非国家性的论坛中进行道德论证。同样,佩迪特(Pettit)也不接受自由主义的中立论,他提倡一种共和主义,但却只容许一种价值于公共空间——自由作为不去支配(Freedom as nondomination)——就已经足够了,因为他不希望“把道德狂热的狗只释放出来”(Pettit 1998, P. 55)。

我不认为以上的讲法很有说服力,假若西格尔和佩迪特都同意公

共论坛不能完全中立,那原则上它应对所有道德论证开放。去坚持权利或不去支配的言论的首要性(甚或排他性),似乎只反映一种先入为主的立场。这看法不一定没有道理,但是否如此,不是也应由公开的道德讨论与对话决定吗?起码提倡者应提出更强的论据。桑德尔这样回应佩迪特:他“想驱逐走的难以确定的东西,其实对共和主义政治的争议性、民主性的特质是必需的,不去支配是一个很有价值的政治目标,但它不应是惟一目标……人们对什么是支配有分歧……如何辨别和对付支配的根源,是一个极为政治性的问题,但在我们的政治里却往往没有处理。把它放在政治议程的一个方法,或许正是‘去把所有现在被边缘化的不满和道德主义的声音,迎进公共论坛’。假使我们要动员公民去与经济不平等和特殊利益的势力抗衡,我们所需的道德和公民能量,是现在的美国政治所缺乏的。……把‘道德狂热的狗只’统得太紧,正是程序自由主义的缺点。佩迪特的温和共和主义没有提供什么去补救这情况”(Sandel 1998b, P. 327)。

其实最近罗尔斯已进一步放宽公共理性的限制。第一,他澄清“公共理性观念并不适用于所有根本问题的政治讨论,而只适用于……法官在做决定时所使用的言语……政府官员的言语”等等。(罗尔斯 2000, 页 3)区别于公共政治论域的他称为背景文化(background culture),而“公共理性观念不适用于带有许多非公共理性形式的背景文化,也不适用于任何种类的传媒。有时看来,那些反对公共理性观念的人们确实有意坚持在背景文化中进行开诚布公地讨论。政治自由主义完全同意这种看法”(罗尔斯 2000, 页 4)。第二,“假如我们最终能够提供完善的公共理性,以支持我们全整论说所可以支持的原则和政策,那么承诺公共理性的要求在任何时间都仍能够让我们把自己宗教性或非宗教性的全整论说引入政治讨论。我称这种要求为必要限定条件(the proviso)”(罗尔斯 2000, 页 13; 下圆点是笔者加的)。而且这必要限定条件怎样才算履行了,是不能够有清晰的规则的。(Rawls 1999, P. 153)第三,“宗教或世俗论说如何自我表达的问题上是没有任何限制与要求的;例如,这些论说不必去按照标准在逻辑上加以篡改,不必接受

理性评鉴,甚至也不必证实自己属于支持性的论说”(罗尔斯 2000,页22)。或许桑德尔仍不完全同意罗尔斯的公共理性概念,但现在这概念已弄得相当稀薄,在实践上桑德尔所提倡的道德思量可能很大程度上与公共理性相容。

结 论

虽然我认为桑德尔对政治自由主义的批评基本上是正确的,但我同意他的公民共和主义也不是没问题。奥荣说得不差:“桑德尔指出问题时,比寻找答案时,更有说服力。”(Orwin 1998, P. 87)佩迪特这样说也不是没道理:桑德尔“没有解释如何实施自我管治,特别在像当今美国那样复杂而庞大的社会。他也没说什么告诉我们如何保证自我管治不会变成杰佛逊所言的大多数人的暴政”(Pettit 1998, P. 47)。

再者,桑德尔并未成功解决大政治社群与地区性社群的张力,他自己也承认他的模棱两可:“我是同情地区主义的……共和主义的自由需要一种归属感,一条与特定政治社群的道德纽带。……然而自我管治也需要政治社群有能力有效地操控自己的命运,今天资金、资讯和工业生产都有超级的流动性,在这情况下,我不能肯定地区性社群能满足上面的要求。”(Sandel 1998b, P. 330)然而我们“难以把更多资源重新分配的呼声,与主权的‘扩散’调和起来……[桑德尔]面对难以解决的难题,一方面他希望公众有足够能力去钳制大企业,不单在国家的层面,也在国际的层面。另一方面他又希望这种公众的权力是扩散而不是集中的”(Orwin 1998, P. 88)。

虽然有以上的问题,我相信桑德尔的公民共和主义很值得进一步发展,也相信它会继续成为当代自由主义的重要挑战。假若自由主义与公民共和主义不是如金力加所言,谈得上是盟友,至少它们是一场很有意义的对话中的对话者。

REFERENCE

- Allen, Anita L. and Milton C. Regan, eds. 1998. *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Avineri, Shlomo and Avner de-Shalit, eds. 1992. *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Bellamy, Richard. 1999. *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*. London: Routledge.
- Connolly, William E. 1998. "Civic Republicanism and Civic Pluralism: The Silent Struggle of Michael Sandel." In Allen and Regan, PP. 205 ~ 211.
- Connolly, William. 1999. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Etzioni, Amitai. 1996. *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. New York: Basic Books.
- Etzioni, Amitai, ed. 1998. *The Essential Communitarian Reader*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Etzioni, Amitai. 1999. *The Limits of Privacy*. New York: Basic Books.
- Frazer, Elizabeth. 1999. *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Galston, William A. 1998. "Political Economy and the Politics of Virtue: US Public Philosophy at Century's End." In Allen and Regan, PP. 63 ~ 91.
- Gewirth, Alan. 1984. "The Epistemology of Human Rights." *Social Philosophy and Policy* 1(1984).
- Gutmann, Amy. 1992. "Communitarian Critics of Liberalism." In Avineria and de-Shalit, PP. 120 ~ 136.
- Haldane, John. 1996. "The Individual, the State, and the Common

Good." In Paul, Miller and Paul, PP. 59~79.

Kautz, Steven. 1995. *Liberalism and Community*. Ithaca: Cornell University Press.

Kautz, Steven. 1996. "The Postmodern Self and the Politics of Liberal Education." In Paul, Miller and Paul, PP. 164~189.

Kukathas, Chandran and Philip Pettit. 1990. *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Stanford, California: Stanford University Press.

Kymlicka, Will. 1992. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality." In Avineri and de-Shalit, PP. 165~185.

Kymlicka, Will. 1998. "Introduction: The Quest for a Post Liberal Public Philosophy." In Allen and Regan, PP. 131~148.

Larmore, Charles. 1987. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Larmore, Charles. 1990. "Political Liberalism." *Political Theory* 3, PP. 339~360.

Larmore, Charles. 1996. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lehman, Edward W., ed. 2000. *Autonomy and Order: A Communitarian Anthology*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.

MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.

MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. London: Duckworth.

Neal, Patrick. 1997. *Liberalism and its Discontents*. Washington Square, New York: New York University Press.

Orwin, Clifford. 1998. "The Encumbered American Self." In Allen and Regan, PP. 86~91.

Paul, Ellen Frankel, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, eds. 1996. *The Communitarian Challenge to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pettit, Phil P. 1998. "Reworking Sandel's Republicanism." In Allen and Regan, PP. 40~59.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, John. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy* 77, PP. 515~572.

Rawls, John. 1982. "Social Unity and Primary Goods." In Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press), PP. 159~185.

Rawls, John. 1985. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14, PP. 223~251.

Rawls, John. 1987. "The Basic Liberties and Their Priority." In Sterling M. McMurrin, ed., *Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy* (Salt Lake City: University of Utah Press), PP. 1~87.

Rawls, John. 1992. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." In Avineri and de-Shalit, PP. 186~204.

Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, John. 1997. "The Idea of Public Reason Revisited." In *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64 no. 3 (Summer 1997), PP. 765~807.

Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited."* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Richardson, Henry S., ed. 1999a. *Development and Main Outlines*

of Rawls's *Theory of Justice*. New York: Garland Publishing.

Richardson, Henry S., ed. 1999b. *Opponents and Implications of A Theory of Justice*. New York: Garland Publishing.

Rorty, Richard. 1998. "A Defense of Minimalist Liberalism." In Allen and Regan, PP. 117~125.

Sandel, Michael J. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sandel, Michael J. 1984. "Morality and the Liberal Ideal." *The New Republic*, 7 May 1984, PP. 15~17.

Sandel, Michael J. 1994. "Review of *Political Liberalism*." *Harvard Law Review*, 107(1994), PP. 1778~1782.

Sandel, Michael J. 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Sandel, Michael J. 1998a. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

Sandel, Michael J. 1998b. "Reply to Critics." In Allen and Regan, PP. 319~335.

Siegel, Andrew W. 1998. "Moral Status and the Status of Morality in Political Liberalism." In Allen and Regan, PP. 149~158.

Taylor, Charles. 1985. *Philosophical Papers*, Vol. 1: *Human Agency and Language*; Vol. 2. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 1990. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tam, Henry. 1998. *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. Washington Square, New York: New York University Press.

Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.

约翰·罗尔斯,《〈政治自由主义〉导论及第一讲基本理念》,载汪晖、陈燕谷主编,《文化与公共性》,北京:三联,1998,页221~289。

约翰·罗尔斯,《公共理性观念再探》,载哈佛燕京学社、三联书店主编,《公共理性与现代学术》,北京:三联,2000年5月,页1~72。

乔德兰·库卡塔斯、菲利普·佩迪特,《罗尔斯》,黑龙江人民出版社,1999。

李强,《自由主义》,北京:中国社会科学出版社,1998。

石元康,《当代自由主义理论》,台北:联经,1995。

关启文,“付柯的权力/真理观对基督教的挑战:一个初步的回应”,载于《中国神学研究院期刊》30期,2001年1月,页135~159。