

导论：自由主义与正义的首要性

这是一篇关于自由主义的论文。我所关注的自由主义是一种在现今道德哲学、法哲学和政治哲学中占有突出地位的自由主义版本：在这种自由主义中，正义、公平和个人权利的概念占有一种核心地位，而其哲学基础在很大程度上则得益于康德。作为一种断言权利优先于善、并与功利主义概念相对立而加以典型定义的伦理，我所了解的这种自由主义最好应描述为“道义论的自由主义”，对于我认为熟悉这一学说的人们来说，这似乎是一个可怕的名词。

“道义论的自由主义”首先是一种关于正义的理论，尤其是一种关于正义在诸道德理想和政治理想中具有首要性的理论。我们可以将其核心陈述如下：社会由多元个人组成，每一个人都**有他自己的目的、利益和善观念**，当社会为那些本身不预设任何特殊善观念的原则所支配时，它就能得到最好的安排；证明这些规导性原则之正当合理性的，首先不是因为它们能使社会福利最大化 或者是能够促进善 相反 是因为它们符合权利（正当）概念，权利是一个既定的优先于和独立于善的道德范畴*。

这就是康德的自由主义，亦是许多当代道德哲学和政治哲学所主张的自由主义，也正是我想对之提出挑战的自由主义。

* 书中黑体字均是译者**为强调其意义所加**，以下同例，不再一一注明。

为反驳正义的首要性，我将论证正义的诸种局限，个中深意在于，这些局限亦是自由主义的局限。我所谓的局限不是实践上的，而是概念上的。我的要意并不是说，无论正义的原则多么高尚，它永远都不可能充分付诸实践，相反，我是指这些局限存在于正义理想本身。对于一个为自由主义允诺所激励的社会来说，问题决不单单是正义总难完全实现，而是这一洞察存在缺陷，这一渴望并不完善。但是，在探究这些局限之前，我们必须更清楚地了解正义的首要性所诉求的是什么。

自由主义的基础 康德与密尔

我们可以从两个不同却又相关的方面来理解正义的首要性。其一是直接的道德意义。正义的首要性主张，正义之所以是首要的，在于正义的要求超过其他道德利益和政治利益，无论这些利益可能有多么迫切。依此观点，正义就不仅仅是诸种价值中的一种价值，可以随情况的变化来加以权衡和考量，而是所有社会美德中的最高美德，是一种在其他社会美德能够提出其要求之前所必须满足的美德要求。如果世界的幸福只能通过不正义的手段来促进，那么有可能以适当方式普遍推行的就不是幸福，而是正义。而且，当某个体权利发生正义问题时，即使是普遍福利也不能僭越这些权利。

但是，单单在其道德意义上，正义的首要性很难将这种自由主义与其他为人熟知的自由主义变种区别开来。许多自由主义思想家都在强调正义的重要性，并坚持个体权利的神圣不可侵犯。约翰·斯图沃特·密尔把正义叫做“所有道德的主要部分和不可比较的最神圣、最有约束力的部分”（1863年 第465页），洛克认为，人的天赋权利比任何联邦所能僭越的权利都要强大

(1690年)。但这些都不是我们在此所关注的更深意义上的道义论自由主义所要讲的。因为这种充分道义论伦理不仅有关道德，而且有关道德的基础，它所关注的不仅是道德法则的重要性，而且还有其引申意味，康德将之称为道德法则的“决定性根据”(1788年)。

按照充分道义论的观点，正义的首要性所描述的不仅是一种道德优先性而且也是一种证明的特权形式。权利正当优先于善，不仅是指其要求在先，而且在于其原则是独立推导出来的。这就意味着，与其他实践戒律不同，正义的原则是以一种并不依赖于任何特殊善观点的方式而得到辩护的。相反，权利还因其独立的特性约束着善并设定着善的界限。“善恶概念不是先于道德法则而定义的，如果先于道德法则，那么，前者似乎就必定具有基础地位；相反，善恶概念必须在道德法则之后并通过道德法则来定义”(康德,1788年 第65页)。

这样一来，从道德基础的立场来看，正义的首要性就等于说，道德法则的美德并不在于它促进某个假定为善的目标或目的这一事实。相反，它本身就是一个目的，且先于其他目的并对其他目的具有规导作用。康德将第二层次即首要性的基础意义与第一层次即下述道德意义区分开来：

通过两种或更多以理性相互联系的事情之间的首要性，我理解了某一种事情的特权，正是凭这种特权，它才成为与其他事情的结合中首要的决定根据，在一种较为狭隘的实践意义上，只要别的利益服从于它而它本身不屈从任何别的利益，它就是指一种利益特权。(康德,1788年 第124页)

按照道义论的两种不同意义也可以引出这一对照。在其道德意义上，道义论反对效果论；它将第一层次的伦理描述为包含着某些绝对义务和绝对禁令的伦理，这些义务和禁令无限制地优先于其他道德关切和实践关切。在其基础意义上说，道义论反对目的论；它认为，一种用以推导第一原则的证明形式，不以任何终极人类意图或目的为先决前提，也不以任何决定性的人类善观念为先决前提。

关于道义论的这两条线索，人们无疑更熟悉其第一条线索。许多自由主义者，不仅仅是道义论的自由主义者，都特别重视正义和个体权利。这就提出了道义论的两个方面如何联系的问题。如果不求助于第二种形式的自由主义，第一种形式的自由主义能够得到辩护吗？作为一种回答，密尔认为可以，并论证了将两者分离开来的可能性和必然性。

密尔认为 拥有一种权利 即是“ 拥有某种社会应当保护我所拥有的某种东西 ”(1863 年 第 459 页)。社会的职责是如此重大，以至于我的要求“ 具有绝对性、明显的无限性和与任何其他考虑不可相提并论的品格，它构成了正当 [权利] 与不正当之感和通常的权宜与失策之感的分别 ” (1863 年 第 460 页)。但是，如果人们问，为什么社会必须履行这种职责，则答案是，这“ 只不过是出于普遍功利的原理 ”(1863 年 第 459 页)。正义之所以被适宜地看作是“ 所有道德的主要部分，而且是不可比较的最神圣和最有约束力的部分 ”，不是出于抽象的权利，而仅仅是因为正义的要求“ 在社会功利的范围内处于高于其他要求、因而也比其他要求更具重要职责性的地位 ” (1863 年 第 465、469 页)。

恰当的陈述是，我放弃可能从抽象权利理念中推导出来的

任何便宜，将之视为独立于功利之外的东西。我把功利看作是对所有伦理问题的终极诉求，但是，它必须是一种最广泛意义上的功利，具有作为一个进步存在的人之长久利益的根据。（密尔，1849年 第 485 页）

正义和权利之压倒一切的重要性，使它们成为比其他要求“更为绝对和急迫的要求”，但使它们变得重要的首先是它们有利于社会功利和它们的终极根据。“所有行动都出于某种目的，而行动的规则——人们似乎很自然地设想——之整体品格和色彩必定由这些行动所服从的目的来决定。”（密尔，1863年 第 402 页 按照功利主义的观点，正义原则与所有其他道德原则一样，都是从幸福的目的中取得其品格和色彩的。因为，“目的问题……是关于什么是可欲之物的问题”，而幸福是可欲的，事实上“惟可欲之物才能成为目的”因为“人们实际上的确渴望幸福”（密尔，1863年 第 438 页）。在此，密尔自由主义的目的论基础和心理学假设已是一目了然。

与之相反，在康德看来，道义论的两个方面密切相联，他的伦理学和形而上学都强烈地反对将这两方面分离开来的可能性。与密尔的“同时也与现代‘规则功利主义者’的观点相反，康德的观点至少提出了两个强有力的反驳。其一，功利主义的基础并不可靠；其二，不可靠的基础可能是强制性的和不公平的，而这正是正义的关键所在。

功利主义的不可靠在于，任何纯粹的经验基础，无论是功利主义的还是其他的，都不能绝对确保正义的首要性和个体权利的神圣不可侵犯性。一种必须以某些欲望和倾向为前提条件的原则，只能比这些欲望本身更受条件限制。但是，我们的欲望和满足这些欲望的手段是会随时发生改变的，无论是在个人之间，

还是就单个的个人而言都是如此。而且，任何依赖于欲望的原则也同样偶然性的。因此“一切预先以欲望能力的对象（物质的）作为意志之决定性根据的实践原则，都无一例外是经验的，而且都无法提供任何实践法则（康德，1788年 第19页）。只要功利——甚至是“最广泛意义上的功利”——是决定性的根据，原则上，普遍福利就必定僭越正义，而不是确保正义。

实际上密尔也承认这一点，但他也可能会反问：正义是否就应该享有这种无条件的特权？他承认，功利主义的解释并未使正义绝对优先，因为可以存在某些特殊情况，“在这些情况下，某种其他的社会主义义务也是如此的重要，以至于可能压倒任何一种普遍的正义标准”（密尔，1863年 第469页）。但是，由于有这一限制，假如人类的幸福得到发展，什么样的根据才能更完善地确认正义的首要性呢？^①

康德的回答可能是：即使有所例外，也必须拒绝用人类幸福的名义，因为不能绝对确认正义的首要性，将导致不公平和强制。即便幸福的欲望为人们普遍分享，它也不能作为道德法则的基础。不同的个人仍然可能会对幸福何在这一问题产生观念上的分歧，并将其特殊观念作为规导性的观念而强加于其他人，这至少会否认某些人具有发展他们自己的幸福观念的自由。它还会创造这样一个社会，在该社会里，一些人受到另一些人的价值观念的强制，而不是每一个人的需要与所有人的目的相和谐。

密尔继续申辩道，正义正是功利所要求的。当普遍的正义标准被过分强调时，“我们通常都认为：不是正义必须给其他道德原则让位，而是说：按照其他的原则来推理，在日常情形中是为正义的东西，在此一特殊情形中，恰恰不是正义的。通过这种有用的语言调适，人们归结于正义的不可取消的品格就得到了确保，而我们就不至于非得坚持认为可能存在某种值得赞扬的非正义不可”（密尔，1863年 第469页）。

一致。“人们对经验性的幸福目的及其幸福所在都有着各种不同的观点，所以，只要涉及到幸福，他们的意志就不可能服从任何共同的原则，因之也不可能服从任何与每一个人的自由和谐一致的外在法则。”（康德，1793年 第 73—74 页）

依康德所见 权利 正当 的优先性 完全是从人类相互的外在关系的自由概念中推导出来的，它和所有人与生俱来的目的（即获取幸福的目的）或人们所承认的实现这一目的的手段没有任何关系”（1793年 第 73 页）。正因为如此，它必定有一个优先于一切经验目的的基础。即使是建立在某种为所有成员分享的共同目的之基础上的联合体，也不具备这样的基础。惟有“把自身作为一个目的，人们全都分享这一目的，因而在人类一切外在关系中，它都是一种绝对而首要的义务”的联合体，才能确保正义，避免用其他确信来强制某些人。也惟有在这样的联合体中，任何人都不能“迫使我按照他关于他人福利的观念去获取幸福”（康德，1793年 第 73—74 页）。只有在我受那些不以任何特殊目的为前提条件的原则的支配时，我才能自由地追求我自己的目的，这些目的与所有人类相似的自由是一致的。

按照康德的观点，道义论伦理的这两条线索是交织在一起的。正义的道德优先性是由于其基础的优先性而成为可能的（和必然的）。正义不只是另外一种价值，因为它的原则是独立推导出来的。与其他的实践原则不同，道德法则并不是事先隐含在各种各样的偶然性利益和目的之中的；它不以任何特殊的善观念为前提条件。假定其基础先于所有纯粹的经验目的，那么正义就具有相对于善的优先特权并自己设置其界限。

但这样又提出了一个问题：正当的基础可能如何？如果它必定是一个优先于一切意图和目的的基础，甚至不受“人性的特殊环境”的限制（康德，1785年 第 92 页），那么，人们到何处才

可能找到这样一个基础？假定道义论伦理的这些严格要求，道德法则几乎不需要一个基础，因为任何物质性的预先条件都可能削弱其优先性。“义务！”康德用他最令人感动的口吻追问道：“什么是你的价值之源？何处才能找到你高尚体面——它使你自豪地摒弃一切欲望的纠缠——的根基？”（1788年 第 89 页）。

他的回答是 道德法则的基础在实践理性主体自身 而不在实践理性的客体，这种主体是一个能够拥有自律意志的主体。

“作为一切行动标准之根据的东西必须是一种目的主体，即理性存在自身”，而非任何经验的目的（康德，1785年 第 105 页）。除了“一切可能的目的主体自身”之外，任何东西都不能产生正当，因为只有这一主体同时也是一种自律意志的主体。惟有这一主体才能“提升人自身、使之成为意义世界的一部分”并使他能够参与一种理想，一种完全独立于我们社会欲望和心理欲望之外的自由王国。并且也只有完全彻底的独立性才能给我们提供我们所需要的超凡脱俗——假如我们永远都能自由地选择我们自己的话，就能使我们不受那些偶然环境的限制。按照道义论的观点，首要的问题不是我们所选择的目的，而是我们选择这些目的的能力。而且这种能力先于它可能确认的任何特殊的目的，它存在于主体自身。“它无外乎人格，即摆脱自然机制束缚的自由和独立，它被看作是一种服从于特殊法则的能力（纯粹的实践法则是由其自身的理性所给定的）。”（1788年 第 89 页）

这种既定的、先于并独立于其客体的主体概念 给道德法则提供了一个基础，与纯粹的经验基础不同，它既不期待目的论，也不期待心理学。以此方式，它有力地完成了这一道义论的想像。由于正当先于善，所以主体便先于其目的。对康德来说，这些相互平行的优先性澄清了“哲学家们曾经因为各种原因而在最高道德原则问题上所表现出的所有混乱。因为，他们为了使

意志的客体能够成为物质性的、并能成为一种法则的基础，而寻求一种意志的客体”。但这必定使他们的第一原则陷入他律。

“与之相反，他们应该寻找一种法则，它能直接决定意志的优先性。只有这时，他们才能寻求到适合于意志的客体（康德，1788年，第66页）。如果他们这样做的话，他们就可能区分实践理性的主体与客体，因而在任何特殊客体之外找到一种正当的基础。

如果对正义之首要性的这种确认是成功的，如果正当在我们业已区分的相互连结的道德意义和基础意义上确实先于善，那么，确认主体之首要性的某种观点也必定是成功的。这似乎是很清楚的。仍然需要作出解释的是，后一种确认是否能够得到辩护。我们怎么知道存在这样的主体？撇开了它所寻求的客体且先于它所寻求的客体，它又怎样才能是可以确认的呢？一旦人们回想起主体优先性的确认不是一种经验性的确认，这一问题就特别耐人寻味。果真如此，它就很难成为道义论伦理最为重要的东西了。

超验主体

康德对其主体概念作了两种论证——一种是认识论的，另一种是实践的。两种论证都是“超验的”论证形式，它们首先是从我们的经验之某些明显不可缺少的特征中寻找这些前提条件。认识论的论证探究自我认识的前提条件。它首先认为，除了通过观察或内省来认识自我之外，我无法认识一切。因为，当我内省时，所有我能够看到的都是我感觉的呈现；我只能把我自己作为经验的客体，作为这样或那样的欲望、倾向、目的、气质等等的承担者，才能认识自我。但这种自我认识必定是有局限的。因为它永远无法使我透过各种表象之流，看清它们究竟是属于

什么东西的表象。“只要人是通过内在的感受来了解他自己的，……他就无法宣称认识了他自身的他。”（康德，1785年 第 119 页）单单是内省 或者“内在感”永远无法提供任何有关这些表象背后的知识，因为任何这样的呈现都可能很快消失在另一种表象之中。尽管如此，我们必须追寻某种更深刻的东西。“他必须超越由纯粹表象所造成的作为主体的他自己的品格，设想还会存在某种别的东西，它才是其主体品格的基础——即他的可以自在构成的自我”（康德，1785年 第 119 页）

这种更深刻的东西便是主体自身，我们无法经验地认识他，而必须将之预先假设为我们认识一切的条件。主体是“处在背后”的某个东西，先于任何特殊的经验，将我们多种多样的知觉统一起来，并使它们结合成为一种单一的意识。它提供统一的原则，如果没有这种统一原则，我们的自我知觉就不过是一串不连贯的和不断改变着的表象之流，是不属于任何人的知觉。而且，如果说我们无法从经验上把握这种原则，我们也必须推测其有效性——假如我们想使自我认识成为有意义的话。

因此，那种认为表象已经通过直觉给予一个人所有表象都属于我的思想，与那种认为我将它们统一在一种自我意识之中，或者认为我至少能够将它们统一起来的思想是相等的；尽管这种思想本身并不是对表象综合的意识，它也以这种综合的可能性为先决条件。易言之，只有在我能够在一种意识中把握这些表象的多方面的情况下 我才能把它们叫做一种意识 才能说它们都是我的表象。因为否则的话，我就像我拥有我自己所意识到的多种表象一样，拥有一个五颜六色而又杂乱无据的自我。（康德，1787年 第 154 页）

我必须把我理解为一个主体，同时也把我理解为一个经验的客体，这一发现提示出设想支配我的行动之法则的两种不同方式。它因此把我们从认识论的论证引向一种更深刻的论证，也就是对主体之先在性的实践论证。作为经验的客体，我属于感性的世界；我的行动是被自然规律和各种因果规则所决定的，一如所有其他客体的运动是被自然法则和各种因果规则所决定的一样。相反，作为经验的主体，我身居一个理智的或超感性的世界 在这里 由于我独立于自然规律之外 我能够自律 能够按照我给自己确立的法则来行动。

惟有从第二种立场出发，我才能把我自己看作是自由的，“因为在感性世界，独立于因果决定之外（而且这正是理性必须由于归诸于它自身的特性 即是自由（康德，1786年：120页）如果我完全是一个经验的存在，我就不能够获得自由，因为每一种意志实践都可能受到对某一对象欲望的限制。所有选择都将是他律的选择，都受到对某种目的的追求的支配。我的意志就永远不能成为第一原因，而只能是某种先验原因的结果，成为此种或彼种冲动或欲望的工具。只要我把我们自己看作是自由的，我们就不能把我们自己看作是纯粹的经验存在。“当我们认为我们自己是自由时，我们就使我们自己成为理智世界的成员，并认识到意志的自律。”（康德，1785年 第121页）所以 主体的概念先于并独立于经验，这正是道义论伦理所要求的，它不仅可能，而且不可或缺，是自我认识和自由之可能性的前提条件。

现在 我们可以更清楚地了解到 按照道义论伦理 确认正义的首要性的用意所在。按照康德的观点，正当（权利）的优先性既是道德上的，也是基础性的。其根据在于给定的主体先于其目的的概念，对于我们将我们自己理解为自由选择的和自律

的存在来说，这一主体概念是不可缺少的。当社会由这些不预设任何特殊善观念的原则来支配时，它就可以得到最好的安排，因为任何别的安排都不可能把个人作为能够选择的主体来尊重；它可能把个人本身作为客体而非主体来对待，或作为手段而非目的来对待。

道义论的主题在许多现代自由主义思想中得到了类似的表达。因此“由正义所确保的权利不服从社会利益的算计”（罗尔斯，1971年，第4页）与之相反，它“将作为个体手中的王牌”（德沃金，1978年，第136页）来反抗各种给整个社会强加某种特殊善观念的政策。“由于一个社会的公民在其观念上相互见异”，如果政府偏向某一种观念而歧视别的观念——或者因为官员们相信某一种观念具有内在的优先性，或者因为某一种观念为较多的或较为强大的群体所持有”，政府就不能给予他们以平等的尊重（德沃金，1978年，第127页）。与善相比较，正当（权利）与不当的概念“之所以具有一种独立的和压倒一切的特性，是因为它们确立了我們作为自由选择实体的基本地位”。比任何选择更为重要的是，人格的价值“是选择概念本身的前提条件和底质。而且这正是我们围绕着尊重个人所制定的各种规范不可能妥协的缘由所在，也是为什么相对于我们选择追求各种各样的目的来说，这些规范具有绝对性的原因所在”（弗莱德，1978年，第8—9、29页）。

正是凭借其独立于日常心理学假设和目的论假设之外这一点，这种自由主义，至少是其当代版本，便认为自己可以避免各种传统的政治理论一直易于陷入的绝大部分争论，尤其是关于人性和善生活意义问题的争论。因此有人宣称：“自由主义不依赖于任何人格理论”（德沃金，1978年，第143页）它的关键性假设不包含“任何特殊的人类动机理论”（罗尔斯，1971年，第129

页), 这样一种自由主义不关心“个体选择追求的生活方式(德沃金, 1978年 第 143 页)而且为了让人们接受自由主义 他们“不必对大量具有高度争议性的大问题采取一种立场”(艾克曼, 1980年 第 361 页)。

但是 假如有某些哲学和心理学的“大问题”紧随着道义论的自由主义, 那也只是因为它将其争论搁置在其他地方。诚如我们业已看到的那样, 这种自由主义避免依赖于任何特殊的人格理论, 至少是传统意义上的人格理论, 比如说, 把一种决定性的本性、或是某些根本性的欲望和倾向归于人类, 诸如自私性或社会性。它所关注的不是人类欲望的客体(对象), 而是欲望的主体, 以及这一主体是如何构成的。

因为正义是首要的, 所以某些事情对于我们来说必定是真的。我们必定是某种形式的物类, 必定以某种方式与人的环境相联系。尤其是, 我们必定总是与我们的环境保持着某种距离, 肯定会受到条件的限制, 但我们的一部分永远都先于任何条件。只有用这种方式, 我们才能把我们自己既看作是经验的主体, 也看作是经验的客体, 看作是行动主体, 而不只是我们所追求的目的的手段。道义论自由主义设想, 我们能够且的确也必须在这种意义上把我们自己理解为独立的。我将论证, 我们并不能这样独立, 而在这种自我影像的片面性中, 我们倒是可以发现正义的种种局限。

那么, 道义论的人格理论究竟错在何处? 其缺陷是如何削弱正义之首要性的基础的? 当我们发现正义的局限时, 又会出现什么样的与之对立的美德呢? 这就是本书所要回答的问题。为了分步陈述我的论证, 首先考量人们可能对康德观点提出的其他两种挑战将是有益的。

社会学的反驳

第一种挑战可以称之为社会学的反驳，因为它是从强调社会条件对塑造个体价值和政治安排的深刻影响开始的。它宣称，自由主义之所以是错误的，是因为中立性不可能，而中立性之所以不可能，是因为哪怕我们尽可能地尝试，我们也永远无法摆脱我们条件的影响。因此一切政治秩序都具体化为某些价值；问题是，谁的价值可以普遍盛行？结果又是谁得谁失？道义论主体的那种夸张的独立性乃是一种自由主义的幻觉。它误解了人的根本的‘社会’本性，误解了我们‘始终’都是受条件限制的存在这一事实。没有任何例外，没有任何超越的主体能够处在社会或经验之外。我们每一时刻都处在我们的生成之中，都是一连串的欲望和倾向，没有什么能寄托于本体王国。主体的先在性只能意味着个体的先在性，因而偏向于个人主义的价值是自由主义传统的一贯作法。之所以惟有正义看起来才是首要的，是因为这种个人主义提出了典型的相互冲突的主张。因此正义的局限就在于它限制了培养那些合作性美德的可能性，诸如利他主义、仁慈一类，这些美德能减弱冲突。但是，这些美德恰恰是建立在个人主义假设基础上的社会最难以生长繁荣的美德。简言之，一个由中立原则支配的社会之理想乃是自由主义的虚假允诺。它肯定个人主义的价值，却又标榜一种永远无法企及的中立性。

然而，这种社会学的反驳未能在各个方面估价这种道义论观点的力量。首先，它误解了这种自由主义所宣称的中立性。正当（权利）原则的中立性，并不是这些原则承认一切可能的价值和目的，相反，是指这些原则是以一种不依赖任何特殊价值或

目的的方式而推导出来的。当然，一旦正义原则被这样推导出来，它们就排除了某些特定的目的——假如它们与任何东西都能相容的话，它们就不可能是调节性的——但它只是排除那些不正义的目的，也就是说，只是那些不符合原则的目的，这些原则本身的有效性不依赖于任何特殊生活方式的有效性。它们的中立性所描述的是它们的基础，而非它们的效果。

但是，即便它们的效果也在许多重要方面比社会学的反驳所提出的更少受到限制。比如说，利他主义和仁慈就完全与这种自由主义相容，在其假设中，没有什么东西能够阻止这些美德的培养。主体的优先性并不是说我们为自我利益所支配，而只是说，无论我们拥有什么样的利益，这些利益都属于某个主体。从权利的立场出发，我可以自由地追求我自己的善或他人的善，只要我不行不义。而这一限制与利己主义或利他主义毫不相干，相反，却与保证他人同样的自由这一压倒一切的利益相关。合作性的美德与这种自由主义绝无抵牾。

最后，社会学的反驳是如何否定道义论的独立概念的？这一点尚不清楚。如果它的意思是想提出一种心理学的反驳，那么，它就无法通达道义论的观点，因为后者提出了一种认识论的主张。主体之独立性的意思并不是说，我作为一种心理学的事实，在任何时候都能够做到为克服我的偏见或超越我的确信所需要的那种分离，而是说，我的价值和目的并不界定我的身份，我必须把我自己看作是一种区别于我的价值和目的（无论它们可能是什么样的价值和目的）的自我的承担者。

另一方面，如果这种社会学的反驳是想挑战这种认识论的主张，那么，这种挑战的基础可能如何？却尚不清楚。当休谟把自我描述为“各种不同知觉的集合或堆积，它们以一种难以想像的速度相互汇集，并处在一种永恒的流动和运动之中”（1739

年 第 252 页) 时, 他也许是最接近描绘出完全受经验限制的自我之图像的人, 正如这种社会学观点所要求的那样。但是, 正如康德后来所反驳的那样, “任何固定不变的自我都不可能在这种内在表象的流动中表现自身”。要使通过时间的自我之连续性有意义 我们必须假定某种统一性原则 它“先于所有经验 并使经验本身成为可能”(1781 年 第 136 页) 的确, 当休谟承认, 他无法最终解释这些“将我们思想或意识中的连续出现的知觉统一起来的”原则时(1739 年 第 636 页) 他本人已经预见到了这种困难。尽管康德的超验主体可能存有疑问, 这种社会学的反驳似乎也难以提出一种有效的批评。它必须预设的认识论很难让人更信服一些。

休谟面孔的道义论

第二种挑战提出了康德式主体所存在的一个更深刻的困难。与第一种挑战相同, 它来自一种经验主义方向。但与第一种挑战不同的是, 它试图捍卫道义论的自由主义而不是反对之。事实上, 与其说这第二种挑战是对康德观点的反驳, 还不如说是对康德观点的同情性重构。它拥护正当(权利) 优先于善, 甚至肯定自我优先于其目的。这一观点与康德的分歧是, 它否认, 在完全缺乏一种经验基础的情况下, 惟有先验的和独立的自我才能成为超验的或本体的主体。这种“修正主义的”道义论抓住了大部分当代自由主义的精神, 并在约翰·罗尔斯的著作中得到了最充分的表达。“为了发展一种可行的康德式正义观念”, 他写到: “必须把康德学说的力量和内容与其超验唯心主义的背景分离开来”并在“一种合乎理性的经验主义原理”的框架内予以重铸(罗尔斯, 1977 年 第 165 页)。

对罗尔斯来说 康德的观念模糊而独断 因为,一种抽象的未能具体化的主体如果不独断的话,又如何产生决定性的正义原则?或者说,这样一种主体的立法如何在各种情况下适用于实际的现象世界的人类?这是人们尚不清楚的。这种唯心主义的形而上学为了占尽其道德和政治先机,在超验性面前过于退让,因而只能以否认正义之人类境况为代价,通过设置一个本体世界,来为正义之首要性赢得一席之地。

所以,罗尔斯通过用一种美国化了的较少受到独断指责而又较适合于英美气质的形而上学来取代德国式的模糊性,将之作为他维护康德道义论学说的谋划。他的计划是,首先从假设性的选择境况“原初状态”中推导出第一原则 该原则具有产生一种决定性的适合于实际人类境况的结果。在这里,占主流地位的不是目的王国,而是日常的正义环境——借自休谟的概念。使正义得以产生的,不是一种无限退让的道德特征,而是一种现实而坚实地植根于人类环境之中的道德特征。如果说道义论是最后的结论 那么 它将是一种带有休谟面孔的道义论^①。

正义论力图提出一种关于康德之目的王国观念、自律概念和绝对律令概念的自然的、程序性的解答。以此方式,康德学说的基础结构便与其形而上学环境分离开来,以便使它能够为人们更清楚地理解并相对免于反驳(第 264 页)^②

康德的形而上学是可以分离开来的“环境”还是康德与罗

我感谢马克·豪伯特给我提示了这一短语。

② 凡引自罗尔斯的《正义论》(牛津,1971年版),均只在括弧内注明页码。