



近现代西方伦理学家思想精华丛书

丛书主编 靳凤林

正义女神的新传人

约翰·罗尔斯

李小科 李蜀人 著



第一，每个人都拥有平等的权利，与他人一起平等享有最广泛的基本自由。

第二，社会和经济上的不平等只有在下述两种情况下，才能得到考虑：（A）能预期地为社会当中的最少受益者带来利益；（B）保证地位和官职向所有的人开放。

河北大学出版社

近/现/代/西/方/伦/理/学/家/思/想/精/华/丛/书

丛书主编 靳凤林



John Rawls

正义女神的新传人

——约翰·罗尔斯

李小科 李蜀人 著

河北大学出版社



正义女神的新传人

——约翰·罗尔斯

John Rawls

图书在版编目(CIP)数据

正义女神的新传人——约翰·罗尔斯/李小科、李蜀
人著. —保定:河北大学出版社, 2005. 5

(近现代西方伦理学家思想精华丛书/靳凤林主编)

ISBN 7-81097-050-X

I. 正... II. ①李...②李... III. 罗尔斯, J. — 伦
理学—研究 IV. B712.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 042461 号

责任编辑:王仲华

装帧设计:赵 谦

王占梅

责任印制:蔡进建

出版:河北大学出版社

地址:保定市合作路 88 号

经销:全国新华书店

印制:河北天普润印刷厂

规格:1/16 (787mm × 960mm)

印张:13

字数:190 千字

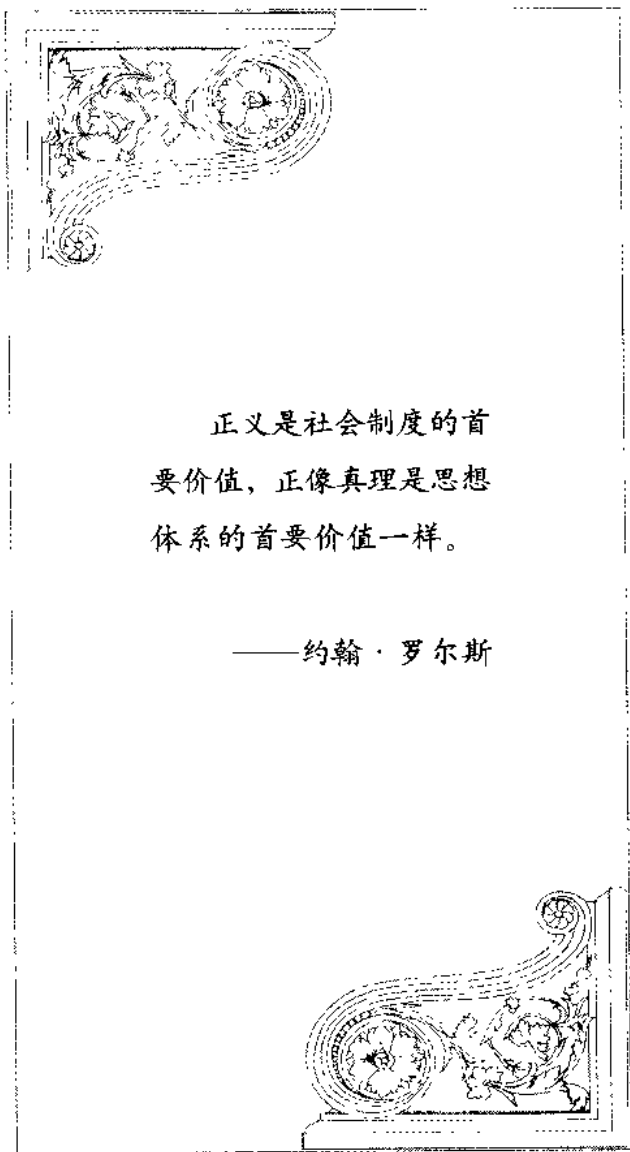
印数:0001~5000 册

版次:2005 年 5 月第 1 版

印次:2005 年 5 月第 1 次

书号:ISBN 7-81097-050-X/B·33

定价:25.00 元



编委会（按姓氏笔画为序）

王 珉
朱俊林
李小科
李蜀人
张羽佳
聂文军
黄云明
崔唯航
舒远招
靳凤林
熊在高等

作者简介

李小科 男，1967年生于陕西。1993至1999年在青岛大学外语系从教；1999年在复旦大学攻读博士，师从刘放桐教授，2002年获哲学博士学位。现在中共中央党校哲学部任教。主要从事学术翻译和罗尔斯、密尔的政治哲学研究。先后在《世界哲学》、《哲学译丛》等学术刊物上发表学术文章（译文）近30篇，另主译《西方后现代都市状况》（上海教育出版社，2004年）一书。

李蜀人 男，1958年生于重庆市。西南民族大学社科部副教授，硕士生导师，哲学博士。1982年毕业于地质专科，1992年9月考入四川大学攻读硕士；1999至2002年在复旦大学攻读博士，方向是西方哲学史，2002年获哲学博士学位。已参编学术专著3部，发表学术论文20多篇。研究方向为当代西方哲学和现代中西哲学比较。

石何以玉？

——序靳凤林主编《近现代西方伦理学家思想精华丛书》

万俊人

上世纪80年代初，导师周公辅成先生曾率领我们师兄弟十余人一道编写过一部《西方著名伦理学家评传》，由上海人民出版社出版。其时，学禁初开，西风乍起。在经历了数十年的伦理学事业荒废之后，这种引荐介绍式的人物述评作业确乎是最为快捷有效的重建学术之方式，事实上也的确给当时的中国伦理学界提供了一幅简明可观的了解西方伦理学学术状况的知识地图。可是，时过境迁，今日之中国伦理学的学术视阈已不再是刘姥姥眼中的大观园，而更像是凤二姐眼里的人物谱。人们对域外知识（更不用说是“意会性的”道德知识）的意愿性选择已近乎挑剔，且接受方式早已不是不分青红皂白地一古脑儿地照单全收，而是近乎武断地挑剔截夺。用经济学家们的术语来说，现在的西学领域不再是卖方市场，而已然成了买方市场。在此情形下，如何做西学、尤其是如何料理西方伦理学，已是一个不大不小的学术问题了。靳凤林等一批伦理学新锐，在河北大学出版社的大力支持下，组织撰写出版“近现代西方伦理学家思想精华丛书”，对这一问题提供了新的答案。因为按照主编和出版社的设想，该丛书将着眼于西方伦理学家的思想精髓，而非一般性的学术介绍。

该丛书首批八部包括了卢梭、康德、摩尔、边沁、海德格尔、蒂里希、罗尔斯和哈贝马斯八大名家。以我浅见，此一人物谱系的选择



甚为精到,各部案例研究亦相当精深别致,不同凡响。卢梭是近代法国和欧洲启蒙运动的思想先驱,更是社会契约论政治哲学与人道主义良知伦理学的重镇,曾被康德尊称为教会自己尊重人的伦理先进,其良知伦理不仅因为与其社会契约论政治哲学的鲜明对照和深刻紧张而显得格外耐人寻味,而且因为有其教育学或道德教育理论的有力支撑而蕴涵着特殊的思想价值和现代意义。康德是近现代西方伦理学的巨人与大师,其地位之高,使任何人都无法越过他的伦理学而直接进入或了解近、现代西方伦理学的内在堂奥;其理论建树之巨,让其所有的后来者——无论是其追随者,还是其反对者——都无不有“高山仰止,绿水长流”的感叹。更直接地说,时至今日,几乎所有的伦理学后进都只能选择要么在康德创造的理论图式内从事伦理学的学术工作,要么必须找到足够的理由和思想资源在康德的理论图式之外从事伦理学的探究。真正说来,康德的伦理学是迄今为止尚未能够真正被超越的伦理学高峰。摩尔及其伦理学之所以显要,正在于他确乎找到了越出康德乃至整个古典规范伦理学的既定理论架构和思路去反思伦理学知识的崭新理路:通过纯逻辑的分析,开辟一条清晰可靠的伦理学的知识论理论途径,从而为伦理学的知识合法性找到一种符合现代科学知识标准的理论证明方式。毫无疑问,摩尔的这一努力证明了现代知识社会所特有的强大的知识真理或科学霸权的权威性。比较之下,边沁及其伦理学既无洋溢于卢梭思想中的那种法国式的浪漫与热情——他几乎刻板地坚守着近代英国思想绅士惯有的那种有些刻板的学术风范和经验理性方法,也与康德所遵从的道义论伦理理路格格不入——他是一位坦诚的功利主义者,而功利主义所表达的却是一种再典型不过的道德目的论。然而,能够创造一个影响近世英、美乃至整个西方学界和社会生活世界的伦理学派,已经足以让边沁登上西方近、现代伦理学的“名人堂”了。诚然,边沁的思想深度远逊于海德格尔,后者是西方哲学和伦理学界最难读却又必须读懂的思想大家。海德格尔用自己特有的具有深厚历史沧桑感和晦暗艰涩的哲学语气提示我们:现代伦理学的解释或理解已经远远游离了“道德”、“伦理”的原始本义,因此重温甚或重建“原始伦理学”可能是接近人类本真伦理状态的惟一通道,这通道如同诗人和哲学家眼前的“林中路”,迂回曲折地伸展着,把我们引向远方,却又似乎无法确定我们

前行的方向和那无期终点的远处……或许，蒂利希的神学伦理的重要意义正在于此：人的存在需要勇气，人走向远方更需要爱的勇气，还有对于未来与超越世界的信仰。我曾经在一篇小文章里说过，现代道德当定位于宗教与法律之间，既要顶天（信念伦理或信仰伦理），又要立地（法律伦理或政治伦理）。因此，对于任何一位学习或者研究伦理学知识的人来说，阅读蒂利希或者类似的宗教神学家们关于道德伦理的宗教讨论，是不可或缺的，一如他们（或者，应该说“我们”）需要阅读罗尔斯和哈贝马斯关于道德伦理的社会政治哲学研究一样。关于罗尔斯和哈贝马斯这两位当代哲学大家，我有个十分有趣的了解：哈贝马斯在公开发表的文章中，将罗尔斯尊称为当代最重要的道德哲学家，将罗尔斯的《正义论》称为具有“轴心式转折”意义的现代标志性伦理学经典；而我曾亲耳听罗尔斯教授说过，哈贝马斯是一位需要认真对付的哲学家，是一位他需要花几年好好研读的讨论对手。在我看来，罗尔斯，也许只有罗尔斯才能把伦理学从上世纪中叶的纯逻辑语义分析的学究式沉醉中解放出来，使其重返实践规范探究的理路。如果说，摩尔曾经将伦理学引向了纯知识论的元伦理发展方向，那么，罗尔斯的重大贡献恰恰就在于他勇敢地改变了“摩尔方向”，而哈贝马斯则成了“罗尔斯方向”的坚定支持者。事实上，“罗尔斯方向”已然成为了当今伦理学的主要学术方式，而不仅仅是“罗尔斯产业”的繁荣。

我无法用一篇短序（更不用说以其中的一个段落）来准确而充分地刻画出上述八位伦理思想大师的思想精华，这一工作是由本丛书的八位作者担当和完成的。主编和出版社的编辑都告诉我，现在出版的仅仅是这套丛书的第一批，如果条件成熟，他们还将编写出版第二批、第三批、第M批。这无疑是一个值得肯定的具有远见的研究出版计划，如果组织得当，该丛书将会给我们的读者、尤其是伦理学的读者贡献一组连续的西方伦理学知识图像。这也许正是编写者和出版者所共同分享的学术信念罢？！如果我的猜测不谬，那么我一开始提出的问题就值得讨论一番了。

出版有关西方人文社会科学的研究著述，一个常见的动因便是想借他山之石，以攻玉璞，或者借镜域外文化，以反观自身，由反思而至反思，最后利用文化他者的资源，创造自身的新文化。借镜的方式有多种，移译、述评、推荐是我们早些年惯用的方式。现在代之



以系列性的个案研究也是一种方式。时至今日,后一种方式恐怕更为有效更为合理。这也是我看重本套丛书并愿意为之鼓与呼的基本理由。不过,从当代中国与世界学术的交叉视阈来看,我们似乎还需要讨论一下这样几个问题:(1)他山之石究竟如何?(2)可否借鉴?(3)若需要且能够借鉴,又该借鉴到何种程度?(4)石何以成玉?第一个问题是一个学术认知的问题,需要客观的学术了解。第二个问题是一个学术评价问题,需要确立基本的学术评价体系或标准。第三个问题既关乎学术评价,又关乎学术技术,需要找到确定的学理根据。第四个也是最后一个问题关乎学术技术,但更关乎学术目标或目的。

我在《现代西方伦理学史》的“导论”中曾经谈到过,研究西方伦理学首先需要有本色的了解,然后才能谈得上批判的理解和价值评价,至于思想或理论资源的分辨取舍则是在前面这些工作的基础上才可能真正这成的理论目标。现在,我仍然坚持这一看法,当然也有了一些新的认识。没有本色的了解,就不可能真正认识和理解域外文化知识。然而,就人文社会科学知识而言,本色了解到的西方伦理学知识首先是一种“地方性知识”,即“西方的”伦理学知识。但是,熟悉“现代性”文化特性及其演化趋势的人都知道,由于西方社会历史地成为了人类社会现代发展的发源地和领先高地,更由于“现代性”文化本身在很大程度上具有与现代市场经济相同的扩张性和同质化特征,因而使得“西方的”常常成为“现代的”代名词,因之作为一种“现代性”的“地方性知识”的“西方伦理学”也具有某种“现代伦理学”的普遍意味,其所反映的许多现代社会和现代人道德生活的一般特性和价值取向,同样也是其他已经进入或者正在进入现代化进程的社会或国家的道德生活之共享特性和价值取向。如果我们确认这一点,那么,上述第二个问题的答案也就不言自明了。

现在需要进一步讨论的问题是,究竟应该在何种程度或限度内借鉴西方伦理学的理论成果?对此,我个人有一个不太成熟的看法:在知识社会学意义上,不同文化(当然包括道德文化和作为道德文化传统之理论体系化形式的伦理学知识)之间的相互借鉴,不应该存在固定的限制,从方法到形式乃至某些思想内容都可以相互借鉴,借鉴的方式也可以是多种多样的。在全球化发展趋势日见明朗的当代,这一点已经看得越来越清楚了。然而,如果我们考虑到道



德作为一种特殊的社会文化精神现象,甚至作为社会文化意识形态现象的基本特性,问题就可能要复杂得多。不同文化传统和文化类型之间的相知与交流总是有选择的,每一个文化主体(从个人到群体、民族、国家乃至国际地区)在遭遇异己文化或异域文化时,往往首先会将它们视为“文化他者”或“对象文化”,在不同道德传统或道德谱系之间,这种情形更为突出。因此,任何道德文化或者伦理学知识的域外借鉴都是有自身的文化传统预制、在先的价值立场、价值标准、价值选择和价值目的限制的。就此而论,对他山之石的借鉴,更多的是文化工具意义上的借用而非简单的“拿来主义”。这大概就是我所说的借鉴的限度所在。

最后也是最难回答的问题是:石何以成玉?对于如何向他者学习,我们的先民有着极为丰富的经验和智慧。所谓“照猫画虎”之说有之;所谓“邯郸学步”之说有之;当然,也还有所谓“化腐朽为神奇”、“他山之石,可以攻玉”等正面的说法。无论正反,其实说的都是一个道理:外在的文化资源能否化为内在的文化资本,全在于能否合理有效的利用之。也就是说,关键不在于是否去用,而在于如何去用,在于用法。用哲学的术语来说,就是知识方法论的问题。一个优秀的民族或者一个优秀的文化共同体,善于向文化他者学习,正是其成就自身优秀美德的关键所在。包括美国国内学者在内的美国研究者(如法国的托克维尔)认为,年轻的美国之所以在最近不到一个世纪的时间段内迅速成长为一个现代化强国,一个根本的原因是,她保持了一个开放学习的社会姿态——尽管美国最近的表现让这些研究者们感到了疑惑和担忧。开放的社会即是学习型社会,而学习型的社会必是一个乐于且善于向其他人类社会群体学习、借用的社会。所以在这里,开放的态度甚至要优先于合理有效的学习方法。然则,学习的方法却更具有技术复杂性。

以我们对近、现代西方伦理学的知识学习为例,如何处理好理论方法的借鉴、知识的学习与文化价值观念的分辨和选择,是一个长时间来都没有能够很好解决的问题,而学习与借鉴的知识方法论问题甚至更大。我的基本认识是,前一个问题的根源在于我们还没有能够自觉明确作为社会文化意识形态的道德与作为一门经典人文学知识的伦理学之间的基本界限和区别,因而在这两者之间左冲右撞,未得“中道”。亚里士多德说,“中道”者“命中中间”是也。而



伦理学术的“中间”就是谨慎地区别作为社会文化之意识形态的道德与作为一门经典人文学知识的伦理学：于前者，当有谨慎的文化姿态和价值立场，需要仔细的甄别取舍；于后者，则必须有科学理性的态度和知识真理的追求，需要有合理的方法和自足的学理构建。也就是说，既不能用伦理学知识的学理构建替代道德文化的价值立场和价值选择，也不能因道德文化的意识形态诉求而排斥伦理学知识的真理探求。平实地说，在很长一段时间里，我们经常是自觉或不自觉地把前者当成了后者，或者用前者排斥或替代后者，其后果是，我们的伦理学研究往往带有过于强烈的社会意识形态诉求，而伦理学研究的知识合法性却严重不足。严重的问题在于，伦理学研究的知识合法性不足，最终也极大地降低甚至损害了道德文化建设的意识形态诉求。这是一个值得我们认真反省的理论教训。

就学习或借鉴西方伦理学的知识方法论问题来说，由于上述缘故，这一问题解决得更差一些。我确信并支持这样一种观点：对西方特别是近、现代西方伦理学的引荐确实需要有批判地反省和价值选择。但是第一，不能在缺乏基本了解的前提下，先验性地将我们想要了解的文化知识对象“附魅化”或者“妖魔化”，因为这种做法实际上是拒绝学习和沟通。第二，批判反省的过程应该同时是了解和交流对话的过程，非如此不足以使我们学习和了解到新的知识，换句话说，对于一切域外文化（包括西方伦理文化），我们应当有孔明借箭的胸怀和谋略，而不应当存周瑜式的怨恨与嫉妒。

比学术姿态更为重要的是学术方式或学理方式。在此我只想特别强调两点：其一是伦理学的问题意识；其二是伦理学的学理方法。近代以来的西方伦理思想发展史可以说是一部道德问题的呈现与论辩历史。每一位伦理学家或每一个伦理学流派无不以其独特的问题意识和问题揭示为其自我证成的立足点，甚至于某些伦理学家自身的伦理思想本身就是一个充满问题张力和理论矛盾的理论体系。个人天赋自由与社会“公意”之间的深刻紧张成了卢梭的伦理学所无法消解的内在隐痛；“此在”的良知决断与“共在”的意义实现构成了海德格尔“原始伦理学”永远开放的冲突性主题；罗尔斯最终没有能够消除人们对其正义理论中所固有的制度正义原则与公民正义美德之间的隔阂问题的疑虑与批评；即使是伟大的伦理学家康德也只能把解决诸多“道德悖论”或“伦理学的二律背反”的使命



托付给了宗教想像。在某种意义上我们甚至可以说,发现并提出问题乃是近、现代西方伦理学家们著书立说的思想动力和理论探究动因。

就人类思想而言,可以产生理论家和专门家,但绝不存在思想的专家,只有思想者,而将思想的创造转化为理论体系构建的关键环节正是学理或学术的方法。本丛书所呈现的八位近世西方伦理思想家的主要理论成就之一,也在于他们以不同的方式提出并建立了他们各自独特的理论方法。卢梭的社会契约论思考方式开创了近代以来社会政治伦理研究的新路径,它不仅为伦理道义论的传统方法提供了新的理论证明,也为之开辟了新的发展方向和学理资源,即使罗尔斯等当代新自由主义伦理思想家并不认同卢梭的理论立场,也无法否认卢梭给予他们的方法论启示。摩尔的元伦理学分析方法在今天看来也许存在太多的漏洞,比如,他对伦理学作为经典人文学知识特性——无论如何,伦理学永远都不可能成为像物理学或数学那样精确严格的“科学”——的忽略,等等;但是,任何重视伦理学知识合法性的研究都不能不重视摩尔提出的“自然主义谬误”的严肃性和重要性。援引现代制度经济学的理论成果,使得罗尔斯有可能发现并建立一种极富理论解释力和现实针对性的社会(制度)正义伦理,其方法论的综合创新已经并将发挥其理论影响,甚至将会在未来很长时间里成为当代伦理学研究的主要方式之一,不了解这一点,就很难说真正了解了罗尔斯正义伦理学的真正意义。凡此种种都集中表明了上述近、现代西方伦理学家们在伦理学方法论上的非凡成就和重要地位。从学术本身而言,这或许是最值得我们重视和学习的方面。

总之,学会发现和提出问题,并努力创立新的学理方法来解释甚或解决现实的道德伦理问题,正是我们借他山之石以成玉璞的不二法门,也是对上述“石何以成玉”之问题的基本回答!《近现代西方伦理学家思想精华丛书》的作者们以他们独到的研究和勇敢的探索,对这一问题提供了具体的解答,无论他们的解答是否全面,是否准确,是否精当,他们的努力都是值得重视和肯定的。我衷心地祝贺他们!也深深地祝福他们——谨以中国伦理学学术的名义!

是为序。

公元 2005 年元月中旬

急就于北京西北郊蓝旗营悠斋。



目 录

引子 /1

罗尔斯生平简介/5

- (一) 早年的罗尔斯/6
- (二) 大学时代的罗尔斯/7
- (三) 罗尔斯的学术生涯 /10
- (四) 酝酿《正义论》的十年/12
- (五) 成名以后的罗尔斯 /15
- (六) 《政治自由主义》以后的罗尔斯 /18
- (七) 罗尔斯的教学生涯 /20
- (八) 荣誉与光环中的罗尔斯 /23

对人类社会的唯理性解释/26

- (一) 对人类社会历史的两种解释 /27
- (二) 社会契约理论与天赋权利学说 /28
- (三) 功利主义：西方自由主义的另一种传统 /35

社会道德的基础/39

- (一) 西方政治伦理学的古代传统 /40
- (二) 近代西方伦理学的基本特点 /41
- (三) 康德的伦理思想 /44

- (四) 公平与正义 /47
- (五) 社会正义的伦理意义/67

多元社会的可能性/90

- (一) 罗尔斯哲学思想的转变 /92
- (二) 公平社会的理性与宽容理念 /95
- (三) 多元性的共识 /104
- (四) 个人自由权利的优先性/112
- (五) 公民的理性 /115
- (六) 政治建构主义 /120

现实的乌托邦 /125

- (一) 现实的乌托邦不是梦 /126
- (二) 《万民法》的诞生 /131
- (三) 《万民法》的框架与结构/135
- (四) 万民法原则产生的机理及内容/137
- (五) 罗尔斯的弱势国家观——People /141
- (六) 罗尔斯的人权思想 /146
- (七) 罗尔斯论“战争权” /153
- (八) 政治家伦理：罗尔斯心目中理想的政治家 /164
- (九) 罗尔斯后期政治哲学评价 /168

结语 政治的伦理性和伦理的政治性 /179

附录 罗尔斯年谱/190

引子

正义的主要问题
是社会的基本结构，
或更准确地说，是社
会主要制度分配基本
权利和义务，决定由
社会合作产生的利益
之划分的方式。





在古希腊罗马神话当中有一位左手持天平,右手持长剑,眼睛用布巾蒙着的女神。这位女神六亲不认,大公无私,凡事一律按照天平公平称量,对于不公不义之人与事,挥剑便砍。她就是掌管公平的正义女神。古往今来,西方的思想家们一直在追寻和探求着正义的话题,向世人们传承和诠释着这位正义女神的圣谕。

柏拉图最先在其《理想国》中提出了一个有关正义共和国的学说,认为正义存在于构成社会有机体的各部分之间的和谐之中,构成社会的各阶层成员必须专心致力于本阶层的工作与职责,且不应干涉应由其他阶层成员所从事的工作。其后的亚里士多德又提出:“正义以公共利益为依归”,“是某些事物的‘平等’观念”^①;它寓于“某种平等”之中,它要求按照以尚优和贡献为尺度的平等原则,把这个世界上的事物和利益公平地分配给社会成员。

古罗马法学家乌尔庇安(Ulpian)对正义做出了另外一种诠释:“正义乃是使每个人获得其应得的东西的永恒不变的意志。”同时代的西塞罗对正义也作了类似的描述:正义是“使每个人获得其应得的东西的人类精神取向”。作为曾在古罗马的政治舞台上叱咤风云过的政治人物,西塞罗还通过总结其丰富的从政经历,从政体、法律和道德三者之间的关系角度,对正义作了另外一种描述:自然法,即正确的理性,是人类行为的最高标准;正义符合自然,正义应该是政府的宗旨;正义是惟一特别无私和慷慨的美德;只有受正义精神鼓舞的政治家才会为全体人民谋利益,并敢于为之而献身。

中世纪的托马斯·阿奎那,受西塞罗和亚里士多德的影响,把正义解释为一种习惯,“依据这种习惯,一个人根据一种永恒不变的意志使每个人获得其应得的东西”^②。阿奎那的正义由分配正义和交换(矫正)正义两部分组成。前者要求按照人们的地位而将不同的东西分配给不同的人;后者关注的是出现于个人之间的交易和交往中的问题,以及如何对出现的不当的行为或违法行为进行调整。

要求自由是人类根深蒂固的一种欲望,是人类所具有的一种普遍特性。文艺复兴以后,西方启蒙的思想家们将“自由”纳入他们的

^① [古希腊]亚里士多德著:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆,1965年版,第148页。

^② 转引自[美]E. 博登海默著:《法理学—法律哲学与法律方法》,邓正来译,中国政法大学出版社,1991年版,第31页。



正义哲学,从“自由”、“平等”两个方面对“正义”或“正义的法律”进行了新的阐释。洛克提出,“法律的目的并不是废除或限制自由,而是保护和扩大自由。”卢梭疾呼,“人人生而自由,但却无往不在枷锁之中”。康德宣称,自由乃是“每个人根据其人人所拥有的一项惟一的和原始的权利”。杰斐逊确信,自由乃是人生来就享有的和不可剥夺的一项权利。在“平等”方面,承“我们”同为上帝选民这一中世纪宗教意义上的平等观念,西方启蒙思想家们在对天赋自由权利的诉求与论证中,创用了另外一种更能体现世俗观念当中人与人之平等的“自然状态”和“社会契约”学说:洛克、卢梭的自然状态本身是一种平等的状态;契约从本质上讲是身份平等的产物。托克维尔有感于美国的民主而发出感慨:“身份平等的逐渐发展,是事所必至,天意使然。”^①另外,霍布斯还从安全的角度对正义进行了诠释,最集中地体现在他的格言——人民的安全乃是至高无上的法律——中。尽管世事沧桑,但启蒙思想家对以自由和平等为内容的正义诉求,最终还是刻写在了现代西方各国的宪法和《世界人权宣言》当中。就此而言,现代政治法律制度既是自由和平等的保证,又是自由和平等的体现。

然而,受时代的限制,西方启蒙时代以来所倡导的自由与平等,其主题实质上仍只是自由。在近代以来的西方启蒙思想家中,属卢梭和托克维尔最为关心平等;但他们两个人的思想相对于以霍布斯、洛克和密尔为代表的自由主义来说,不是西方正义思想的主流,另一方面,他们二人的平等理论也不具建设性。具体地说,卢梭的平等观念是以一种批判的姿态去揭示不平等的起源,而托克维尔对民主的关心更甚于平等。其他思想家虽然也讲平等,但他们赋予平等的含义只是“人人享有平等的权利,而不是平等的东西”,这种平等只是“自由权利”意义上的平等。

近两百年来,西方的价值观念和政治制度均建立在自由主义的传统基础之上,是以在自由主义为传统的。它更多地关注个人的自由权利及这种权利上的平等,而忽视人与人之间在实质结果上的平等。最终导致的后果是,在自由主义的传统中,自由和平等始终是一对不可调和的矛盾,始终受到人们的非议。从这个意义上讲,西

① [法]托克维尔著:《论美国的民主》,董果良译,商务印书馆,1988年版,第1页。