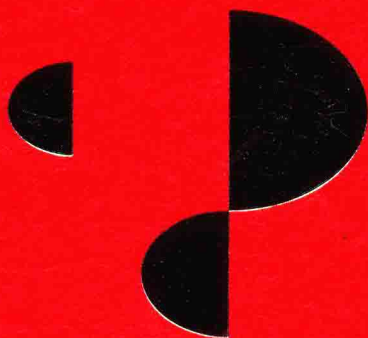


| 文治堂 |



黄勇
著

Transcending Liberalism
and
the Politics of Benevolence

自由主义的超越与 仁爱政治观



黄勇
著

自由主义的超越
与仁爱政治观



上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

内容提要

在古今中西激荡的全球—地域化时代,社会的共同生活需要怎样的政治原则?中国传统儒家哲学为全世界文明提供了这样的政治智慧——儒家的“仁”与“爱”所蕴含的动态平衡是“正义”、“公理”等政治原则所欠缺的,而“仁民爱物”、“推己及人”的共同生活智慧是中国儒家哲学给当今冲突日益加剧的世界所提供的独特智慧,亦是当代多元社会的完善人生概念与政治正义原则所需要的。

图书在版编目(CIP)数据

自由主义的超越与仁爱政治观/黄勇著. —上海:上海交通大学出版社,2018
ISBN 978-7-313-19123-6

I. ①自… II. ①黄… III. ①儒家—政治哲学—研究 IV. ①B222.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2018)第044033号

自由主义的超越与仁爱政治观

著 者:黄 勇

出版发行:上海交通大学出版社

邮政编码:200030

出 版 人:谈 毅

印 制:苏州市越洋印刷有限公司

开 本:880 mm×1230 mm 1/32

字 数:208千字

版 次:2018年4月第1版

书 号:ISBN 978-7-313-19123-6/B

定 价:79.00元

地 址:上海市番禺路951号

电 话:021-64071208

经 销:全国新华书店

印 张:8.75

插 页:4

印 次:2018年4月第1次印刷

版权所有 侵权必究

告读者:如发现本书有印装质量问题请与印刷厂质量科联系

联系电话:0512-68180638

目 录

导言 1

第一章 罗蒂实用主义的后哲学文化观 13

第一节 今日美国新实用主义的兴起 17

第二节 罗蒂的新实用主义 25

第三节 后哲学文化 35

第四节 种族中心主义：一种自我维护 44

第二章 政治的公正与宗教和形而上学的完善：当代政治自由主义的中立概念批判 63

第一节 目标的中立 67

第二节 程序的中立 76

第三节 超越中立概念之两步 82

第三章 当代政治自由主义的公共理性概念：批判的考察 95

第一节 宗教理性与公民身份 99

第二节	宗教理由与政治问题 103
第三节	宗教理性与可理解性 105
第四节	宗教理性(理由)与可批判性 107
第五节	宗教理性(理由)与普遍接受性 111
第四章	再论公共理性与宗教信仰：评罗尔斯《文集》中两篇与宗教有关的文章 117
第一节	罗尔斯的《文集》与其前两部著作的关系 119
第二节	《文集》中公共理性和宗教信仰关系新论 124
第三节	对《文集》中新论的批判 127
第五章	罗蒂对自由主义和社群主义的批评 137
第一节	当代政治哲学中自由主义和社群主义之争 140
第二节	罗蒂对自由主义横向超越论之社群主义批判 144
第三节	罗蒂对社群主义纵向超越论之自由主义批判 154
第六章	超越自由主义与社群主义之争：新儒家朱熹仁爱观的启示 173
第一节	自由主义与社群主义之争陷入了死胡同 176
第二节	“完善和公正”与“仁和爱”的可比性 181
第三节	朱熹的仁爱观：走出自由主义和社群主义之争 187
第七章	当代政治哲学诸流派论社会正义 199
第一节	自由主义 202
第二节	功利主义 207

第三节	自由至上主义	211
第四节	柯亨的平等主义	215
第五节	女权主义	221
第六节	社群主义	226
参考书目	233	
人名索引	258	
名词索引	262	
后记	270	

导 言

笔者在近二十年来一直关心全球化问题。现代交通和通信工具把以前老死不相往来、生活在地球不同角落的人类连在了一起,使大家生活在一个真正意义上的地球村。可是,与我们通常以为的相反,全球化不仅不是一个同一化的过程,而且恰恰是一个多元化的过程。这不仅是因为全球化过程使我们有可能认识和理解先前存在于这个地球各个地方的各种不同的哲学和文化,而且还因为,在全球化过程中,这些先前相互之间相对分离的哲学和文化,由于相互影响,如果不是产生了新的哲学和文化,就是使各自内部变得越来越多样化起来。

因此,全球化与地域化并非像它们表面上看起来的那样是相矛盾的概念。以前只对本地才有意义的地域性知识(local knowledge),由于全球化而获得了超地域性的意义而成了全球化的知识(global knowledge),因为一方面它成了生活于其他地域的人的精神资源;而另一方面,它也可以从别的地域性知识那里吸取养分,从而有助于改进自己的地域性知识,使之能够更恰当地指导自己独特的生活。正是在这样一种意义上,我们可以说,我们的世界越是全球化,它也就越是地域化,反之亦然。就此而言,说我们的世界正在走向全球化是个片面的说

法,因为它同时也正在走向地域化,而把这表面上相反的两趋向结合起来的是各个地域知识之间日益紧密的联系。正是这种日益紧密的联系使我们的时代成了一个全球-地域化(global-local 或者就是glocal)的时代,最能反映这样一种全球-地域化的哲学理论也就既不是普遍主义(universalism),也不是独特主义(particularism),而是整体主义(holism)。与强调共同性的普遍主义和强调差别的独特主义不同,整体主义强调的是各部分之间的相互联系和相互影响。

这样一种全球化和地域化的过程使我们对政治思考提出了挑战。传统社会成员的文化和哲学传统相对单一,因此对于建立这个社会的政治正义原则相对比较容易,因为从大家共同归依的文化和哲学传统中,相对来说,达到政治上的共识比较容易。但在全球化的时代,组成一个社会的成员往往持很不相同的文化和形而上学的立场,而这些不同的文化和形而上学立场往往隐含着相互冲突的政治立场。由于一个社会所要建立的政治法律制度必须具有普遍性和强制性,这就为我们带来了这样一个问题:即一个社会普遍的政治原则与其成员之多元的文化和形而上学立场究竟应该处于一种什么样的关系之中?本书试图对这样一个问题做出思考。

在前现代社会,神学是文化之王,因此政治就像一个文化的其他成员一样,要听命于神学。一个社会之正义与否,要看这个社会的制度安排是否符合上帝的意志。而在现代社会,哲学代替了神学成了文化之王。政治,就像文化的所有其他方面,都必须受到哲学这位文化之王的判定,因为只有它接触到了终极实在,把握了超人类的非历史的真理。因此一个社会之正义与否就要看这个社会的制度安排是否与哲学家们所发现的这个终极实在符合。而我们今天所处的全球化时代的一个重要特征,就是在本书第一章所讨论的后哲学文化。在罗蒂看来,启蒙运

动的先知们打破了神学的那种至高无上地位,使人类进入了一个后神学文化时代。但在这个文化中,神学留下的空白却由哲学填补了。启蒙运动的先知们,或者说世俗主义者,使神学文化变成了后神学文化。罗蒂(Richard Rorty, 1931-2007)认为,我们现在也有希望从哲学文化进入后哲学文化:^①

在这里,没有人,或者至少没有知识分子,会相信,在我们内心深处有一个标准可以告诉我们是否与实在相接触,我们什么时候与(大写的)真理相接触。在这个文化中,无论是牧师,还是物理学家,或是诗人,还是政治家都不会被认为比别人更“理性”、更“科学”、更“深刻”。没有哪个文化的特定部分可以挑出来,作为样板来说明(或特别不能作为样板来说明)文化的其他部分所期望的条件。认为在(例如)好的牧师或好的物理学家遵循的现行的学科内的标准以外,还有他们也同样遵循的其他的、跨学科、超文化和非历史的标准,那是完全没有意义的。在这样一个文化中,仍然有英雄崇拜……这只是对那些非常善于做各种不同的事情的、特别出众的男女的羡慕。这样的人不是那些知道一个(大写的)奥秘的人、已经达到了(大写的)真理的人,而不过是善于成为人的人。

在这个后哲学文化中,大写的哲学死了,但哲学作为文化的一个部门本身没有消失。正如在一个后神学文化中,大写的神学死了,但神学也仍有其生存的权利和地盘。所不同的是,哲学在一个后哲学的文化中,就好像神学在一个后神学的文化中,不再具有文化之王的地位。这就好像一个封建社会的国王可以作为一个普通公民继续存在于民主社会一样。为与哲学文化中的哲学和哲学家相区别,罗蒂称他们为小写

的哲学和哲学家。对这样的哲学家，罗蒂的描述是：“这些人没有任何特别的‘问题’需要解决，没有任何特别的‘方法’可以运用，也没有任何特别的学科标准可以遵循，没有任何集体的自我形象可以作为‘专业’”。^②但在一个重要的方面，后神学文化这个比喻不能运用于后哲学文化。在后神学文化中，哲学替代了神学而成为文化之王。但在后哲学文化中，罗蒂认为，不但哲学不能成为文化的其余部门的基础，而且也没有任何其他学科可以担当以前哲学所担当的这种角色。

在这样一个全球化、后神学、后哲学社会中生活着的，是具有很不相同的生活方式的人。这些人有很不相同的哲学和文化、风俗与习惯、思想与理想、欲望与偏好等。但一个社会，不论在哲学和文化的其他方面如何多元，只要它是一个有序的社会，就必须有一套共同的、具有强制性的（即不管你赞成与否都必须服从的）政治原则和法律制度。例如，一个社会中可能有些人赞成死刑，有些人反对死刑。但这个社会显然不能制定两套不同的法律，使死刑只对前者有效而对后者无效（如果这样，所有可能犯死刑罪的人都会选择反对死刑了）。这里的问题是，当一个社会中的成员由于其不同的哲学和其他的理由而对这个社会应该制定什么样的政治原则意见不一时，我们到底应该如何确定这些一旦被确定就会对一个社会的所有成员都具有强制作用的政治原则。在本书的第二、第三和第四章首先对当代西方政治哲学中占主导地位的政治自由主义在这个问题上的立场作批判的考察。

在政治自由主义看来，虽然一个人的文化和形而上学主张往往隐含着某种政治原则，但由于一个文化多元的政治社会中人们所持的文化或形而上学主张很不相同，因而其隐含的政治原则也可能很不相同，因此公正的政治原则不能以任何这样的文化和形而上学主张为依据。政治自由主义认为，如果我们以相互矛盾的文化和形而上学观念中的

任何一种为前提来制定政治原则,这样的政治原则,对持与此不同的文化和形而上学立场的人,就不公正。因为这样的政治原则对所有这些人都有强制性,而由于这样的政治原则以某种特定的文化和形而上学为前提,所有别的人为了接受这样的政治原则,就必须放弃他们原来的文化和形而上学主张,而接受这种特定的文化或形而上学主张,这显然是不公正的。

那么怎样来解决这个问题呢?当代政治自由主义提出了两个重要的概念,一个是中立性概念,一个是公共理性概念。笔者在第二章中首先讨论中立性概念。这个中立性概念有两层意思,一是目标的中立。就是说,在我们制定一个社会中不仅是普遍的而且是强制性的政治原则时,我们不能对隐含着不同甚至对立的政治原则的各种文化和形而上学预设立场。这种目标的中立与结果的中立不同。作为结果,一个社会所建立的政治正义原则往往不是中立的,因为它往往与一些文化和形而上学立场一致,而与另外一些矛盾。目标的中立指的是,在制定这个政治正义原则时,我们并没有有意让它与某些文化和形而上学一致,从而与另外一些相矛盾。而要实现这种目标的中立,政治自由主义认为,我们就首先要保证程序的中立,罗尔斯(John Rawls, 1921 - 2002)在“无知之幕后”的原初状态就是这种中立程序的一个著名例子。这样一个程序是中立的,因为在原初状态中为现实社会选择政治正义原则的人,对于自己是否有什么文化和形而上学立场,或者具有什么样的文化和形而上学立场一无所知,因而无法事先保证自己所选择的政治正义原则一定与自己所持的文化或形而上学立场一致。这样,政治自由主义认为,如果我们在制定政治原则时所根据的,是对所有这些文化和形而上学主张保持中立的、类似罗尔斯的原初状态的程序,这样的政治原则也就不仅可以对所有人保持公正,而且可以为持各种不

同文化和形而上学的人接受。如果有人所持的文化和形而上学主张隐含的政治立场与由这种独立程序制定的政治原则不同甚至相矛盾,并因此而不接受甚至反对经由中立程序确立的政治原则,一个社会也就有正当的理由将这个人以及其以文化或形而上学为根据的政治原则,甚至其引以为据的文化或形而上学主张本身,看作是不合理(unreasonable)甚至非理性(irrational)的东西加以拒绝和禁止。

政治自由主义的这一主张在笔者看来至少存在两个问题。首先,它将人们所持的关于个人和社会之文化和形而上学的完善概念同人们所具有的个人利益等而视之,这显然是错误的。富人有富人的既得利益,穷人有穷人的既得利益,为了公正地解决这两种利益之间的冲突,采取一种超越这两者的中立立场也许有一定道理。但如果为了公正地解决这种穷人和富人之间的利益冲突,两种不同的文化或者形而上学提出了两种不同的甚至相互冲突的立场,我们是不是也就应该提出一种超越这两种立场的立场呢?答案很可能是否定的;其次,自由主义认为,超越了所有文化和形而上学主张的政治原则对于所有这些文化和形而上学必然是公正的,因为这些政治原则没有以其中的任何一种文化和形而上学立场为基础。因此当我们根据这样的政治原则来判定某些文化和形而上学为非理性(因为其所隐含的政治原则与我们独立得出的政治原则相冲突)时,这些被看作是非理性的文化和形而上学就不应当有任何抱怨。这在笔者看来也是错误的。仅仅因为我们在制定某种规则时对该规则的适用对象没有任何偏见,并不表明这种规则对其适用对象就一定公正。不然我们可以用投银币的方式来解决所有冲突,毕竟这种方式没有任何偏见。因此在笔者看来,在一个多元社会中确立普遍的政治原则时,我们固然不能以其中的一种文化为基础,但我们也不能将所有的文化排除在外。我们所需要的是让持所有这些文化

和形而上学的人,连同没有任何文化和形而上学的人,进行真诚对话,并通过这样真诚的对话,确立大家同意的社会政治原则。

除了中立概念以外,当代政治自由主义的另一个重要概念是所谓的公共理性概念。在本书的第三和第四章对这个概念作批判的考察。根据这样一个概念,在讨论我们社会应该接受的政治正义原则时,特别是在说服我们的公民接受我们的政治主张时,我们应当使用公共的、而不是非公共的理由。所谓公共的理由,根据罗尔斯的看法,主要包括三个方面的意思。第一,我们所提出的理由是我们以公民身份提出的、用来说服我们的公民伙伴的理由,而这很显然与我们以家长、工会会员、教会成员等提出的理由很不相同。我们以后这些身份提出的理由虽然通常也不是私人的理由,但不是罗尔斯意义上的(即政治上的)公共理性,因为我们以这些身份提出的理由不一定能为我们家庭、行业和教会之外的人所接受;第二,这是我们用以讨论政治领域中所出现的问题的理由,而这也很显然与我们在讨论家庭事务或工会福利或教会规划等非公共领域问题时所使用的理由不同;第三,我们所使用的理由必须是能够得到普遍理解、评判甚至接受的理由。根据这样一种公共理性概念,政治自由主义将文化和形而上学的理由作为非公共理由排除在关于政治正义的公共讨论之外。虽然如笔者在第四章所指出的,罗尔斯在其后期著作中放宽了公共理性概念对政治讨论的限制,容许人们将文化和形而上学的理由引入政治讨论,只要他们同时已经有足够的公共理由,甚至如果人们当下还没有足够的公共理由,只要他们真心准备在以后适当的时候提供这样的公共理由,但很显然,在罗尔斯看来,在有关政治正义的公共讨论中,公共的理由始终是唯一正当的理由。

在笔者看来,罗尔斯的公共理性概念也存在着许多问题。首先,他之所以强调公共理性的公民性是因为,在他看来,如果我们引进为我们

的公民伙伴不接受的宗教和形而上学理由,我们就是对我们的公民伙伴不尊重,但笔者认为尊重别人不一定就是不能发表与别人不同的看法;其次,说公共理由涉及的是公共领域当然并没有错,但对公共领域和私人领域到底怎么划界还是一个问题。例如家庭一般看作是私人领域,但现在越来越多的女权主义者在笔者看来正确地认为,至少家庭的某些方面应当看作是公共领域。但罗尔斯公共理性概念的最大问题是在其第三方面。在罗尔斯看来,某些人的文化和形而上学信念是建立在某种私人的神秘经验基础上的,因此缺乏这种经验的人没有办法理解以这些经验为基础的文化和形而上学信念。笔者认为罗尔斯这里混淆了一个信念的来源与其意义:即使其来源是私人的,并不等于其意义也就一定是私人的。另外,罗尔斯认为,不同的文化和形而上学属于不同的概念体系,而在这些不同体系之间不存在可以相互通约的标准,因此即使具有不同文化和形而上学体系的人可以相互理解,他们却没有办法对别人的体系做出评判。笔者认为罗尔斯的问题是,他心目中只有外在的评判,而没有内在的评判。如果评判只能是外在的,那么即使是在罗尔斯看来是典型的科学体系之间,我们也无法作外在的评判,而当我们接受内在评判时,那么在不同的文化和形而上学体系之间的相互评判也就可能了;最后,如果我们将用来讨论政治正义问题的理由限制在为所有公民都能接受的理由,即逻辑和科学的理由,那么很显然我们就无法对我们讨论的问题达到任何共识,因为这样的理由大多数与政治正义问题无关,而即使是那些有关的理由也不足于让争论的各方意见一致。

由于存在着这样一些问题,如笔者在第五章中所讨论的,罗蒂对当代政治哲学中的自由主义作了深刻的批评。这样一种批评跟社群主义(communitarianism)的立场比较一致,以致有些人把罗蒂也看作是个

社群主义者。但笔者在这一章试图表明,罗蒂对社群主义立场也不满意,并对此作了同样严肃的批评。这主要是因为社群主义用来替代自由主义的政治主张本身无法真正解决全球化所带来的哲学和文化的多元性问题。根据社群主义的主张,一个社会的政治正义原则不能通过所谓中立的程序或者所谓公共的理性来建立。相反,它应该建立在关于何谓完善人生的理解上,不然我们的正义原则就与一个强盗集团内部实施的原则没有什么根本的不同。如果这样,政治的正义就不可能是罗尔斯所谓的一个社会之第一美德了(就好像真理是一个理论的第一美德一样)。但是,如果一个社会的政治正义原则必须以对完善人生的理解为基础,而现代多元社会的一个重要特征恰恰是,关于何谓完善人生,存在着不同的文化和形而上学的理解,这样我们就遇到了自由主义所想要解决的问题:一个社会的政治正义原则到底是应该以哪一种对完善人生的理解为基础呢?虽然有些具有强烈的哲学倾向的社群主义者认为,这里首先需要确立其中哪一种对完善人生的理解是正确的理解,并将这样一种理解普遍化,像麦金泰尔(Alasdair MacIntyre, 1929 -)这样的大多数社群主义者都认为,导致哲学和文化多元的现代民族国家实在太大了,因此需要回到像希腊城邦这样的小规模社会。这样,虽然不同的社会对何谓完善人生具有不同的文化和形而上学的理解,但在每一个社会内部却有共同的完善人生观。这样,这个社会的正义原则就可以建立在这样一种完善人生观的基础上。

所以,社群主义所提出的、作为政治自由主义的替代物的处理多元问题的方法,说到底是要消除一个社会内部的多元现象:或者是将其中的一种哲学和文化普遍化,或者是将这个多元的社会分解成多个单元的社会。很显然,社群主义的这样一种立场是很成问题的。正是在

这个意义上,罗蒂对社群主义也作了毫不留情的批评,但是罗蒂自己本人对于如何处理一个社会中的哲学、形而上学和文化的多元问题,除了一些从根本上说与自由主义类似的观点,如希望一个社会中的每一个人都应当成为文化和形而上学的多样性的鉴赏者和政治的团结的推动者,他也没有能提出比较有建设性的独特的立场。因此作为尝试,在第六章中,笔者试图把宋代儒学的集大成者朱熹的仁爱观作为社群主义和自由主义争论的一个可能的突破口。在笔者看来,这两派争论的一个核心就是,我们应该以政治的正义概念来规定文化和形而上学的完善人生概念(自由主义),还是用后者来规定前者(社群主义)。笔者认为,朱熹的“仁”的概念,由于其强调的是与形而上之根本实在即性和理的(纵向)的联系,可以看作是一种完善人生概念,而其爱的概念,由于其强调的是与其他社会成员的(横向)的联系,则与正义概念有关。这里重要的是,虽然朱熹认为作为本体的仁比作为经验的爱更根本,并认为要以仁释爱,但他同时又认为我们也不能离开了爱谈仁,所以在爱与仁之间存在着一种动态的平衡。我们对爱的理解可以帮助我们更好地理解仁,而我们对仁的理解又可以帮助我们更好地理解爱。笔者认为朱熹关于仁和爱的这种看法对自由主义和社群主义所争论的问题非常具有启发意义。在多元的文化和形而上学的完善人生概念与普遍的政治正义原则之间所需要的,乃是如朱熹在爱与仁之间所保持的那种动态平衡。^③

本书的上述各章所涉及的,基本上都是如何在一个文化和形而上学多元的社会中确定一种普遍的政治正义原则,这是一个形式的或者方法的问题。虽然笔者并不认为关于如何确立正义原则的形式问题可以与关于何谓正义原则的实质问题完全区分开来,在本书的最后一章的重点则是后者。在这方面,无疑罗尔斯的两条政治原则最有影响。

第一条强调每个人享受最广泛的自由之绝对平等的权利；第二条则在两个前提下容许有社会和经济的不平等。这两个前提是，这样的不平等必须对社会的最下层有利，和人们选择不同职业的机会平等。引起比较多的争论的主要是第二条原则的第一个条件，通常也被称为差别原则。这个原则的一个核心是，造成社会和经济不平等的主要是社会的偶然性（一个人之出生于、成长于某个特定的家庭）和自然的偶然性（一个人之生而具有的身体和理智能力及其缺陷）。他的差别原则就是尽可能不让这两种偶然性影响社会成员之间的不平等，而为了做到这一点，一方面要为所有人从一开始提供尽可能平等的受教育机会（以克服社会的偶然性），另一方面将一个人天生的聪明才智看作是大家都可以分享的公共财产（以克服自然的偶然性）。在对罗尔斯的差别原则作了简单的说明后，笔者在本章中主要讨论当代政治哲学中各个流派对这一原则的批评和响应。总的来说，笔者觉得罗尔斯的差别原则，较之功用主义和以诺齐克（Robert Nozick, 1938 - 2002）为代表的自由至上主义较为优越，因为后两者都以不同的方式对社会平等不够重视，而更强调社会平等的女权主义和马克思主义对这一差别原则的批评和修正则确实击中了罗尔斯理论所存在的一些实质的问题，而这些问题至少在某种程度上与本书前几章所讨论的其理论的形式层面所存在的问题有关。相对而言，虽然社群主义对罗尔斯理论所存在的同样的实质问题作了类似的批评，但他们提出的解决方案，却没有女权主义和马克思主义所提出的那么可行。

注释

① 罗蒂：《后哲学文化》（上海：上海译文出版社，1992年），第14页。