

包利民

20世纪美国伟大的政治伦理哲学家罗尔斯去世了，人们在怀念中不禁回顾罗尔斯给我们留下的遗产。纵观罗尔斯一生的学术思想轨迹，公共伦理与宗教的关系一直或隐或显地是他的关注中心。这不奇怪，自由主义政治哲学的一个重要缘由就是宗教战争和宽容原则的诞生；而且，理性、信仰、政教分离、道德与基督宗教的关系等等，一直是美国公共政治文化中的基本要素。罗尔斯既然把自己的任务定位为“提炼美国公共政治文化”的基本信念以构建一个自由主义政治伦理哲学，就必然会涉及到这些问题。目前国内对于罗尔斯的宗教思想的研究尚嫌不足。本文将以考察罗尔斯对宗教的态度为契机，分析其公共伦理思想中理性和信仰的种种关联，并由此追索贯穿罗尔斯一生思想背后的“终极信念”。

罗尔斯的“公平的正义”理论花了大量精力论证为什么不能采取目的论和直觉主义而必须走道义论的伦理路径，阐明对于正义原则的“无知之幕”论证法的合理性。在这些讨论中，“理性与信仰”的关系问题自然而然地以各种各样的方式浮现出来。最明显的正面冲撞可能就是罗尔斯对于信仰自由权利的强调，以及多次指出在讨论这一问题时不能启用宗教信仰的论证方式，而是必须诉诸日常观察和一般被认为是正确的思维模式。他说：“根据这一基本原则就可看到，过去的时代中所接受的许多不宽容的根据是错误的。比如，阿奎那对处死异端教徒的辩护就是基于这样的根据：信仰是灵魂的生命，金钱是维持生命的手段，因此腐蚀一个人的信仰比制造伪币更严重。所以，如果处死制造伪币者或其他犯罪者是正当的话，那么处死异端教徒更是正当的。但是阿奎那所依赖的根据却不能得到公认的理性模式的确认。”（罗尔斯，1988年，第205页）

罗尔斯的正义论刚刚面世，就遭到了许多批评，其中包括神学伦理学家和立场与基督教伦理接近的公共伦理学家（比如桑德尔和泰勒）的批评。他们的批评并非仅仅关涉《正义论》中直接提到宗教的地方，而且直指罗尔斯的“自由主义”道义论的整体哲学框架对于信仰伦理的目的论模式的威胁。目的论伦理认为道德应当建立在整个人的丰富价值上，建立在共同体的共同好（common good）之上，而不能建立在纯粹个体及其自私欲望之上，不能以外在的价值如稳定、和平为社会的首要价值，不能让“自由”充当最高价值。但是，罗尔斯却反对从“目的”开始论证制度伦理，认为不能在一个宽容的、多元的社会中统一地确定什么是“幸福”。终极目的必须开放，生活计划必须多样化，不能强求一致。剩下能够统一地谈的，只能是任何生活计划都同样必不可少的条件性“好”（首先就是“自由权利”）的公正分配。在许多基督教伦理学家看来，这种坚持“单薄”（thin）人性论的自由主义正义论虽然没有直接反宗教，但却是与宗教伦理的基本框架格格不入的。

另一方面，也有不少具有基督教信仰背景的学者对罗尔斯的正义二原则大加赞赏，认为它们反映了基督教的博爱精神，并进一步说当代自由、民主、平等都是从基督教精神中孕育出来的；基督教应当积极介入当代政治，为自由主义的公共伦理原则奠定坚固的信仰根基。这些学者如果对自由主义有不满的话，就是指世俗化的自由主义对宗教的拒斥，比如罗尔斯在《正义论》中对在公共领域中运用宗教论证方式的严厉批评和限制。

在倾听了《正义论》的各种反应后，晚期罗尔斯提出了他的新学说——“政治自由主义”，径直挑明了方法论原则：自由民主的制度伦理不需要“根基”。他对自己在早期思想中这方面的错误或含混不清提出了自我批评。罗尔斯现在的任务是论证一种非基础主义的、摆脱任何整全论体系的伦理建构路径的可能性和必要性。因此，即使宗教认同、赞成自由民主，并主动来为“正义论”建立基础，提供合法性论证，也被他所谢绝。理性是公共伦理的基础。在现代多元化、领域分化的社会中，这一理性是“公共理性”。在其运用中，只使用各方都能够接受的概念和程序，只到“公共政治文化”中去寻找一些基本信念平面地构造一个自洽的概念体系，而不能直接到“背景文化”中依据整全论为基础垂直地推论出政治伦理原则。罗尔斯的这一非同寻常的理论举动与他对于希腊罗马文化之后出现的基督教的权威主义的、救赎主义的和扩张主义的特征的敏锐感受有密切关系。在他看来，天主教以及新教改革所分裂出来的各教派，都是教条味十足、不容异说，与公共理性敌对的。（参见罗尔斯，2000年，“导论”第11页）20世纪中叶以来美国基督教右派参政热潮中的好战话语方式更加剧了他的忧虑。他说：“在每一个社会中，都有许多与民主社会不相容的不合理性的学说，无论是某些宗教的学说如原教旨主义，还是非宗教的学说如极权主义。我们的世纪对此给出了触目惊心的例证。”（Rawls, p. 613）因此，用“中性”的公共理性解决这一问题成为罗尔斯一贯的思想特色。

这当然让基督教神学界感到真正不满，纷纷批评说：把宗教排除在公共领域之外违背了美国的政治历史的基本事实和政治哲学的基本精神。这些不满不无道理：美国的优秀政治家们如华盛顿和林肯在论证自己的立场时常常援用上帝或“天意”或“整全论”，并且效果显然是道德的。自托克维尔以来，认为西方现代民主的根子在基督教，是不少人的共同看法。当代公共神学家们如Perry Miller、Kent Greenawalt、David Tracy等还提出了其他一些理由来支持在公共领域中接受神学论证的做法：第一，如果自由民主尊重自己的社会的多样性，那就应当对不同类型的论证都开放。第二，罗尔斯的理论过于抽象，不能为大众所理解。基督教的论证更通俗易懂。大众的感性本性不可能被彻底改变，而完全理性的人是很少的，政治主要还是要以大众能够接受的方式来说服大众。特别是在把原则运用到具体例子中时。第三，宗教可以改变自己，使自己变得更加“公共”化。它决不是私己性的、无法理解的、或

不受公众监督的。（参见Thiemann, p.131）

那么，罗尔斯会怎样回答这一指责呢？他可以说“政治自由主义”是针对多元主义的现时代的。不过，人们还是可以追问：逻辑上可以设想社会并非是非多元的，而是由一种“整全论”或统管全部生活领域的国家价值信仰体系主导的。那样的话，是否就不必一定要用平面化构建的“政治自由主义”，而是可以启用统一的、强好的、共同好奠基的目的论呢？但是罗尔斯指出，那样的情况并不好；那样的社会并不值得追求，虽然其解决政治问题的方案看上去比多元社会中的“简单”。罗尔斯说：“只有靠压迫性地使用国家权力，人们对某一完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的持续共享性理解才得以维持下去。”（2000年，第38页）实际上，今天主张垂直奠定基础的人虽然不便明说，可内心里还是希望美国是一个统一意识形态的国家，也就是一个“基督教国家”：政治家在思考和论证国策时完全依照基督教的道德，就像林肯反对奴隶制时那样。这种想法看上去很自然，也不无道理：统一的价值体系应当会使国家更有凝聚力和道德性。但是，这是有危险的。如果奴隶主当政，也可以用信仰的神圣语言为奴隶制辩护，从而使反对奴隶制的努力更加困难。实际上，林肯自己就说过，内战中的双方都以“上帝”的名义作战，这恰恰是一个悲哀。

二

上面的论述也许会给人以一个印象：公共理性与“信仰”是冲突的。然而，罗尔斯的思想并非那么简单，人们不难找到公共理性包容、保护和接近信仰的种种方面。

首先，在说到目的论或“好”时，应当看到，罗尔斯并不像有些宗教的与非宗教的社群主义者认为的那样，持“单薄”的人性论而否定“高层次的追求”。罗尔斯毫不怀疑信仰对于一个人的重要性。敌视宗教的自由主义（启蒙自由主义）或许会导向清一色的个人主义，但是政治自由主义并不必然使人走向自私和平庸。相反，他的观察似乎是在提示人们：古代希腊罗马宗教简单地接受现存价值体系，基督教信仰在西方文化中置入了与现存价值体系格格不入的另外的“好”，而近代新教改革后则分裂为多种对“与众不同”的价值的真诚追求和冲突。换句话说，正是在自由主义所保护的现代语境下，历史上第一次出现了人“为理想而战”的局面。政治自由主义的提出也正是号召大家认真看待这一历史新语境，尊重每个人的高价值信仰，把它看成是构造新的一致性——多元中的和谐一致的机会，而不是看成灾难，不是忽视它或企图压制它。他明白地讲，自由制度下人类理性能够自由发挥，而自由理性的发挥必然会带来多元信仰，这是合乎理性的，必须承认和维护。如果要镇压理性的多元信仰，那就是把自由条件下的理性的运作本身看作是一种灾难，就是否认自由民主。（参见罗尔斯，2000年，“导论”第12页）

罗尔斯对信仰与“人生高价值”的强调与他的正义的稳定性理论有密切的内在关联。如果人性中没有超出简单私己欲望的利益，那么道德确实没有力量；用罗尔斯的术语说，也就是无法保证正义具有“稳定性”。但是，罗尔斯认为，人性并不是“单薄”或浅薄得仅仅由简单私己欲望构成的；人有高级的“好”或利益。贯穿罗尔斯早年反对功利主义和晚年反对一元宗教的主线，是对“好”的多元性的重视。政治自由主义对信仰问题不研究、“悬搁”，并不等于主张怀疑论，否定信仰，贬低它的重要性，反而是表明信仰问题十分重要，以至于不能由政治来强行解决。

第二，稳定性问题和正当性问题有关。在其晚年（1997年）的《公共理性观念的一个重新思考》和有关宗教的访谈（1998年）中，罗尔斯提到一直困扰自己的当代世界问题是：民主与整全论——宗教的与非宗教的——能否协调？宗教是否支持立宪政体的基本体制？（参见Rawls, pp. 611、617）启蒙自由主义对此表示出强烈的怀疑。在当代美国，罗蒂和奥迪（Audi）等是自由主义反对宗教介入公共领域的代表。罗蒂在《宗教是对话的阻断者》一文中说哈贝马斯与他都同意启蒙的核心成就之一就是公共生活的世俗化，把在公共领域中使用宗教的话语方式视为“品位不高”（bad taste）。（Rorty, p. 168f）然而，罗尔斯意识到，由于近代以来大多数美国人拥有或自称拥有高价值信仰，从属于某个理念性团体，攻击宗教的做法有使相当多的人不认可自由民主体制的危险。罗尔斯之所以倡导中立的公共理性，目的就是要使政治正义成为一种自身独立的（free standing）、可以插入任何整全性价值信仰体系的“通用配件”，从而为得到各种信仰体系的“交叉共识”扫平道路。在罗尔斯看来，能够得到各种整全论的真心的“交叉共识”并非可有可无的附加，而是民主体制的稳定性的根本保障。政治自由主义不说自己是“由宗教推导出的”，但这并不意味着各个宗教不能反过来说“自己的宗教可以推出政治自由主义的正义观”。整全论（宗教的与非宗教的）可以在“背景文化”中用自己的方式论证（“交叉共识”）自由民主。罗尔斯说：民主公民对于政治概念的忠诚的根子存在于各自的整全论中，这使得公民对于公共理性的民主理想的忠诚得到了出自正当理由的加强。“我们可以把支持社会的合理的政治概念的合理的整全论视为这些概念的的关键的社会根基，因为它们赋予了这些概念以持久的力量和活力”。比如说，宽容和宗教自由的政治概念在一个宗教自由不受重视和珍重的社会中便是无法存在的。（参见Rawls, p. 592）

因此，罗尔斯虽然不同意在建构政治正义时依靠“根基”（basis），但是他不反对、而且完全赞同政治正义在社会中有“根子”（roots）。罗尔斯晚年说：用什么词句并不是关键的，“公共理性”的关键是存有让别人理解和可能接受的心意参加讨论。使用整全论的、宗教的说话方式也是可以的，条件只是在必要的时候也提出公共理性的理由就行了。罗尔斯说，在使用公共理性时，完全排斥宗教等“整全论”的做法在许多情况下不如“兼用”整全论的做法更好、更灵活，因为后者比前者更能鼓励公民尊重公共理性的理想，并最能确保秩序良好之社会较长远之社会条件。比如，在没有把握如何在具体情况中运用基本原则的时候，或者，在对于宪法基本要素本身存在深刻分歧的时候，便可以运用“整全论”的论证，只要这么做可以支持公共理性。正因为此，废奴主义者运用宗教论证并没有违背公共理性的标准。马丁·路德·金在反对种族隔离时论证说：“正义的法律是人制定的、与道德法则或上帝法律一致的法案。而不正义的法律则是与道德法则不和谐的法律。用圣托玛斯·阿奎那的话说，不正义的法律乃是没有永恒法和自然法根基的人类法律。任何能提高人格的法律都是正义的。而任何让人格堕落的法律都是不正义的。一切种族隔离的法令之所以

都不正义，是因为种族隔离曲解了人的灵魂，损害了人的人格。”（转引自罗尔斯，2000年，第265页注39）罗尔斯认为这样的宗教方式的论证是合理的，完全可以在公共领域中运用。

三

在讨论了罗尔斯的公共理性对于宗教信仰的正面和负面的态度之后，人们可能还是会有一个疑问：罗尔斯那么看重“公共理性”的中立和宽容的品性，会不会缺失坚固的信念？宗教保守派学者对于自由民主社会的一个重要批评就是：“自由”导致什么都可以，什么都宽容，无法拥有任何确定的道德信念。具体到罗尔斯，便是基督教伦理学家的两个特别棘手的批评。一个是：公共理性宣称自己不依托“整全论”价值体系，只从公共政治文化传统中提取正义原则，这岂不是承认“存在等于合理”，丧失了批评和超越现存政治文化的能力？相比之下，具有坚定的信念、自觉追求不同于世俗价值体系的基督教伦理模式就能够拒绝、批评和超越当下政治。另一个是：公共理性为了保证元层次的“中立”，不惜放弃对规范层次原则的唯一正确性的坚持。公共理性只保证论证方式一样，不保证结果一致，连罗尔斯自己的“公平正义”二原则在晚期也被他看作只是一种被共识的可能，除此之外还有其他可能。这岂不是给相对主义开了一个口子？

对这两种批评的回答的关键是：公共理性中是否存在不可更移的锚着点？罗尔斯的哲学有没有终极信念的底线？有关讨论将把我们带到罗尔斯思想的更深层次中。

仔细的分析揭示，公共理性虽然不依靠信仰，但却是有确定信念的。如果我们对罗尔斯各个时期的文章和著作进行一番梳理，就可以透过那些繁复如网的逻辑论证体系归纳出三种主要的信念：基本的政治观念如“自由、平等、合作”；公民的基本能力如“理性、合情合理性”；以及“思考周详的判断”。这些信念虽然不多、简单，但却具有根本性意义。

在《政治自由主义》中罗尔斯提出，政治正义的理论应当依据公共政治文化中的基本道德直觉而构建。这些直觉不多，但是得到普遍确定的公认：就个人来说是“平等”、“自由”，就社会来说是“合作”体系，合起来就是：“自由平等的人的合作体系”。这一基本的社会图景信念显然与“政治是敌我斗争”或“政治是大一共同体事业”的信念都不同。它必然会得出确定的道德原则，而不会流于相对主义或接受任何现存的价值。所以，不管最后的具体“正义观”是什么，都必须对于人与人之间的分立性、差异性认真看待。

罗尔斯讲了存在于人与人之间的“三种可能的冲突”：整全论之间的，阶级之间的，认识上的（所谓“判断的负担”）（参见Rawls, p. 612）。但是，晚期的他宁愿把人际冲突归为“判断的负担”带来的整全论之间的难以最终裁断对错，而不归为利益集团的“自私”。他这么做的目的就是要强调人与人之间的分立性是正常的，即使是“合理的人”也会有分歧，从而不要相互指责，也不能考虑“大一统”式解决方案，而是应当相互宽容，水平地、民主地、商议地（Deliberative）解决问题。有的学者指出，罗尔斯在晚期明显地从立宪民主向“商议民主”转移，在方法论上从“单个人思想实验”转向公共讨论，日益强调“交互性”之为公共讨论的主导原则。他的公共理性观念这时包括所有的道德论证，只要它们在适当的时候能够表明自己是合乎交互性原则的。（参见Gutmann and Thompson, pp.37-39）

当然，有人会继续追问：怎么证明人与人是平等、自由的？毕竟许多反对民主的理论都振振有词地说老百姓并非都具备应有的参政能力，远远没有准备好，所以一搞民主就会乱。罗尔斯对公民的平等的信念建立在他对公民的理性能力的信念上。他坚信所有公民都具有两种理性能力。这些是起码的能力，一般人都可以拥有，并非高不可攀。这两种理性一种是rationality，也可以翻译成“理性”，另一种是reasonableness，也可以翻译成“合情合理性”。两者相互独立。理性只关乎个体的目标—手段的合理选择，“合情合理性”则本质上关系到人与人之间的相互兼顾，有时罗尔斯也用“交互性”（reciprocity）来表达，是罗尔斯尤其强调的理性能力。每个公民具有理性能力这一事实表明在终极目的上应当开放，应当相信个体有自由选择自己生活目标的能力，而每个公民具有合情合理性能力的事实则表明他们会在涉及到他人的选择中尊重每个人的平等的自由，在寻求“一致”当中顾到各个分离的个体（群体、文化、宗教）的利益。总之，既然所有人都平等地拥有理性和合情合理性，所有的公民就是平等的，这就明确地保证了民主是唯一的制度选择的结论。

以上两类信念可以用于构建政治正义理论。但是理论的正当性还要通过是否符合日常的道德信念来决定。罗尔斯很看重这些信念，他把它们称作“considered judgement”。这个词很难翻译：翻译成“考虑过的判断”、“深思熟虑的判断”虽然可以传达一部分含义，但是似乎无法表达“经过周详考虑为人们所公认的观点”的意思。汉语中的“信念”一词在一定程度上可以传达这样的意蕴。所谓“信念”，乃是我们日常道德意识中最深刻、最可靠的看法，为大家公认为“不必证者”，是一切伦理理论所必须符合的基本直觉。罗尔斯认为我们的公共政治文化中存在这样的“信念”，它们被人看作是神圣的，人们认可社会基本制度动用强制性力量维护这些信念。这样的信念包括：每个人的生命都是神圣不可侵犯的，不能为了大多数人的幸福而侵犯少数人的权利，信仰自由是不可侵犯的权利，奴隶制是错误的。

道德理论应当符合日常信念。不过这并不意味着“一切现实的都是合理的”，因为理论和信念之间的关系是“反思的平衡”，这是双向的或多向的：理论原则不符合日常信念时可能需要修改，而日常信念在与理论原则的对照中如果显出是不恰当的，也可以修正和改变。未来是开放的，超越和进步是可能的。（参见Rawls,p.288）

现代政治哲学是信仰之后的政治哲学。在没有了神圣的、共同的目的之后，只能靠人间的方式支持公共规范。问题是“人间的”什么东西？马基雅弗利、霍布士以来的现实主义政治哲学认为应当靠人的卑劣性如胆小怕死、现实利益的理性计算。施特劳斯等虽然主张应当靠哲学理性的坚持，但是对于大众，只能靠信仰或“高贵的谎言”，理性不足用也。罗尔斯与众不同的地方是，虽然他深

刻认识到并反复提醒人们正视现实处境的变化如多元和人与人的分立、对立，但是他仍然相信在正常的社会环境下人人都可以发展出正义感，相信一般人都同等地拥有理性和合情合理性。因此，他相信建设一个稳定的正义社会是现实可行的。

参考文献

罗尔斯，1988年：《正义论》，中国社会科学出版社。

2000年：《政治自由主义》，译林出版社。

Gutmann,Amy and Thompson,Dennis,1996,Democracy and Disagreement,The Belnap Press of Harvard University Press.

Rawls,John,1999,Collected Papers,Harvard University Press.

Rorty,R ,1999,“Religion As Conversation Stopper” ,in Philosophy and Social Hope,Penguin Books

Thiemann,R F ,1996,Religion in Public Life:A Dilemma for Democracy,Georgetown University Press

（作者单位：浙江大学外国哲学研究所）

责任编辑：苏晓离（《哲学研究》2003年第5期）