



从伦理到政治的建构主义——罗尔斯政治哲学的思想逻辑基础

顾 肃

2009-07-17

【内容摘要】罗尔斯在论述有关社会政治体制的正义、平等、自由和其他根本范畴和原则时，借鉴并发展了康德的伦理建构主义。这是介于伦理实在论和道德相对主义之间的一种学说。罗尔斯在《正义论》中构建两个正义原则和在《政治自由主义》中论述社会稳定性的道义基础时，分别论述了伦理的与政治的建构主义，两者既有联系，又有所区别，反映了罗尔斯政治哲学思想的逻辑发展线索和方法论基础。

【关键词】 罗尔斯 建构主义 思想逻辑

政治哲学进行规范的理论阐述，提出有关社会政治体制的正义、平等、自由和其他根本范畴和原则的基本要求和评价标准，因而离不开道德基本理论前提的构建和论证。罗尔斯认真讨论了正义理论的基础，寻求社会稳定性的根本条件，也就必然要提出伦理和道义的前提问题。他运用康德的伦理建构主义，在《正义论》中构建了两个正义原则。又在此后的近20年里，探讨了以《政治自由主义》为代表的政治建构主义，两者既有联系，又有所区别，这其中的思想逻辑线索值得总结和讨论。

关于伦理建构主义在伦理理论中的定位，一般认为，它是介于伦理学的实在论与相对主义解释之间的一种理论，或者说是既反对伦理实在论也反对伦理相对主义的学说和论证方法。罗尔斯将此概括为“康德建构主义”，这一理论首先在《正义论》中得到了阐述，然后又在一些论文中获得进一步的阐述和发展。

所谓伦理实在论，主张的是超验的伦理价值观。比如柏拉图认为，在我们的世界之外有一个由等级制的理念构成的世界，这些理念，包括善和美的理念，都是实在的、绝对的，构成了我们现实世界中伦理选择的基础。伦理实在论还有其他一些表述方式，但基本上都主张伦理价值观的绝对客观实在性，以此构成我们伦理价值原则和标准的绝对的客观性基础。这样的理论显然难以避免道德先验论之嫌疑，而且往往难以说明伦理价值观一定程度上的可变性、依社群而异的性质。与此相反，道德相对主义则否认伦理价值观的普遍性、客观性和恒久性，把伦理价值观归结为一切依时间、地点、社群和情境为转移的东西。照此理论，人们之间在道德规范和评价上的一切分歧都是无法克服的，“公说公有理，婆说婆有理”，没有共同的评价标准和客观基础。这种极端的伦理学说实际上否认了所有普遍价值观的可能性，不同的社群和文化中的人们甚至相互都不能进行道义上的批评，包括善、正当、公平这些概念，都无法普适地运用于跨文化、跨社群的人们。

这两种极端的伦理学说，由于其理论和实践上的关键缺陷而无法实现，尤其是在解释政治和社会体制的正义、平等这样的根本性问题时。罗尔斯试图超越这两个极端的伦理学说，以伦理建构主义来构成其政治哲学正义和自由主义理论的大厦。

一、《正义论》中的伦理建构主义

罗尔斯在《正义论》中指出，他所论述的“作为公平的正义”对康德道德哲学中的某些核心的但模糊的

概念进行了程序上的重建。特别是“正义理论……试图论述康德的目的王国观念，以及自主概念和定言命令的一种自然的、程序的复归”^①。罗尔斯所阐述的正义显然是人的正义，因而其根本立足点是人，罗尔斯论述的关键点是诉诸关于人及其境况的偶然的假定，虽然他从无知之幕后原初境况中的代表人的契约来设定正义原则的选择，但其根本出发点看起来与康德建立道德原则的根本方法不同。康德经常强调，道德原则只能在独立于任何关于人性或人的境况的偶然假定的前提下确立。以这样的理解为基础，对正义的恰当说明将必须对所有可能的世界和所有可能的道德主体都成立。而罗尔斯显然否认这种对康德道德哲学的非人类学的解释。^②所以，在罗尔斯所阐述的对正义原则的康德主义解释当中，至少包含了某些人类学的或经验的内容，而这是康德的道德哲学所竭力要求排除的。因此，罗尔斯的康德主义解释本身既保留了康德的某些基本概念、观念和原则，同时也对康德的理论进行了某种方式的修正。

罗尔斯所阐述的自己的康德主义解释主要表现在三个方面：道德自主、定言命令和目的王国。下面分别作简要论述：

1. 道德自主。^③罗尔斯在《正义论》第40节开始时即声称，康德伦理学的核心概念是自主概念，而不是人们有时会以为的普遍性概念。然后罗尔斯就着手对这一核心概念进行了程序的重建。罗尔斯论证道，他对原初境况中的个人所设置的无知之幕后，保证了个人所同意的原则将是自主决定的原则。这个无知之幕后使个人对他非自主地决定采取的行动的基础信息都一概无知。于是，无知之幕后把我们剥去一切，只剩下我们的道德自我，让我们除了自主地行动以外，别无选择。罗尔斯指出：

如果我们假设那些支持两个正义原则的推理是正确的，我们就可以说，当人们按照这些原则行动时，他们就是在按照那些他们在平等的原初境况中作为理性的、独立的人将会选定的原则行动。他们行动的原则不依赖社会的、自然的偶然因素，也不反映他们生活计划的具体倾向性或推动他们行动的期望。人们通过按照这些原则行动来表现在人的一般生活条件下他们作为自由的、平等的理性生物的本质。因为，如果这种本质是最重要的决定因素，那么，为表现作为一种特殊生物的一个人的本质，就要按照将被选定的原则行动。当然，在原初境况中，各方的选择必定受到该境况的限制。但是，当我们有意识地在日常生活中按照正义原则行动时，我们就有意识地接受了原初境况的限制。对一个有能力、又想要这样行动的人来说，这种行为的一个根据就是表现他们作为自由而平等的理性生物的本质。^④

这就是说，在原初境况中，只有我们的自由和理性才能激励我们。但是，如何解释这样的自由和理性，则是见仁见智。罗尔斯看起来并不是指霍布斯自然状态中理性的利己主义者的理性和自由。霍布斯所说的这种理性和自由是经验性的，并未摆脱各种利益的考量和欲望的诱惑。这与康德的实践理性风马牛不相及，因为康德坚决主张这种理性不受利益牵扯和欲望的约束，也不是工具性的，而是超越经验的、普适的。

问题在于，罗尔斯的理性和自由与康德的关系究竟是什么？罗尔斯的无知之幕后设定并没有留给我们康德式的本体的自我。它规定我们对自己的社会地位、自然禀赋和特定的善观念一无所知。但是，这还不同于康德的实践理性，因为罗尔斯并没有阻止我们形成工具理性的能力，也没有让我们对“基本益品”（basic goods）的一些基本的人之欲求一无所知。按照罗尔斯的说法，正是这些能力和欲求（加上产生了对正义原则的需要有关环境的知识）激励着原初境况中的个人选择正义的原则。这种理性观念与康德意义上的我们“作为自由而平等的理性生物的性质”并不是一回事。“它至多与一种超越历史的、普遍的人的需要理论有关。但是对康德来说，实践理性是不受只是偶然的目的是所制约的，即便这些目的是普遍地持有的。在这些段落里，罗尔斯的意向是前者（霍布斯式）的理性含义，而所使用的语言却暗示后者（康德式）的含义。无知之幕后让我们不能自主地行动这一主张便是得自此种含义上的混淆。”^⑤罗尔斯的推理是这样的。由于受特定的偶然欲求所驱使的决定是他主的，不受这些欲求所驱使的决定就是自主的。无知之幕的目的在于保证一致同意某套原则。由于相关的个人都受一种促进自身利益的欲求所苟合，如果给他们足够的信息以作出有关未来的决定，那他们就永远不能作出决定，因为每个人都会选择设计那种能促进其自身福利的原则。无知之幕后打破了这种不可能性，因为现在的一切都在黑暗中决定，无人能够确定一套显然对他有利的原则会在事实上对他有利。约翰逊认为，无知之幕后并没有改变人们的动机。只是他们做出选择的条件改变了。他们仍然选择了在尽可能促进自身利益的欲望驱使下的选择的原则。换言之，每个人的决定仍然有其需要或欲望的基础。^⑥对康德而言，自主与他主的行动之间的区别不在于这些行动所发生的环境，而在于采取这些行动时的动机。一个最初是他主的行动如果其动机的性质未变，那就不会变成自主的，即使是在无知之幕后发生的。这样一个行动仍然是他主的，因为个人的选择实际上是出于他获取行为结果的欲望而作出的，在当前语境下，就是那

套对他所在社会的人际关系进行最有利于他个人利益的控制原则。从康德的意义上说，在自主地行动时，每个人都会不得不克服所有这样的动机，并在不同的立场上达成自己的决定，也就是对道德法则的尊重。对于这样的自主概念而言，罗尔斯的原初境况理论以及在无知之幕后达成的决定，并没有其地位。同时，他对自主的理解并不与康德的观念相一致，对罗尔斯所谓的自主的行动，康德会毫不犹豫地称为他主的行动。^⑦对罗尔斯的这种批评也受到了其他学者的反批评。有学者认为这容易产生误导。有人也许会认为，为了让从原初境况中得出的原则是自主的原则(或者如康德所称的自由的法则)，从原初境况中作出的选择就必须其自身就是自主的选择。看起来，罗尔斯所设想的原初境况中的选择并不是自主的选择。尤其是，各方被设想为在利益的基础上选择诸原则。达沃尔指出，也许很可能是这样的情况，即原初境况中对原则的选择是他主的选择，因为它是一种出自利益的选择，但仍然能够成立的是，实际的理性生物不是处在原初境况中、在此原则之下作出的决定仍是自主的决定。因此，根据这些原则的行动仍然是自主的。即使一个人处在原初境况(最重要的是无知之幕后)的约束下，也会要求根据其自身的利益来采纳某个特定的原则，这并不能推导出世界上所有(甚至是任何)实际存在的理性生物都会要求根据他们的利益来采纳同样的原则。“所以，如果一个理性生物选择按照他处在此幕后时可以接受的原则来行动(其前提是这些原则是他在无知之幕后可以接受的)，则这样的选择就不是在他利益基础上的选择，因而也不是(出于这些立场)一种他主的选择。”^⑧从过于严苛的标准来看，罗尔斯的无知之幕后与康德的实践理性的要求有差距。康德强调，纯粹实践理性为理性的生物(从而为人)提供了目的，这是就他们是理性的而言的——不依赖于任何非理性的或超理性的环境。理性的生物将会受“主观的激励”、受欲望所激励，但这只是指这些都得自理性本身而言的。而罗尔斯所建构的选择情境，只在有关各方相互无利益牵扯的意义上才是康德式的。但它没有确立关于理性行动者的一般观念。因此，罗尔斯吸取了康德实践理性排斥经验和欲望的某些前提，但并没有完全局限于康德，而是也吸收了其他道德哲学的因素，包括在“基本益品”的论述方面体现出的综合理性与经验、欲望的倾向。

2. 定言命令。罗尔斯认为，对自己理论的另一个康德式解释是说，正义原则是定言命令：

正义原则也是康德意义上的定言命令。因为康德把定言命令理解为这样一个行动原则，它是根据一个人作为自由而平等的理性生物的本性而应用于他身上的。……对两个正义原则的论证不假设各方有各种特殊目的，而仅假设他们期望某些基本益品。不管一个人要求其他什么东西，这些基本益品都是他合理要求的东西。这样，鉴于人之本性，欲获得基本益品就是合乎理性的一部分；而且，我们虽然假设每个人都有某种善的观念，但是他完全不知道自己的最终目的。这样，我们就从关于理性和人的生活条件的只是最一般的假设，推导出对于基本益品的偏爱。不管我们的具体目标是什么，正义原则都适用于我们，就此而言，按照正义原则行动也就是按照定言命令行动。这直接反映了这样一个事实：在推出这些原则时，并未以任何偶然因素作为前提。^⑨

罗尔斯在此意在全面地分析正义原则与定言命令的关系。在这段文字中，“理性”含义看上去并不单纯。康德的定言命令适用于人，乃是根据其“作为自由而平等的理性生物的本性”而适用的。但这种自由和理性是超验的，不以任何只是偶然的(无论它如何普遍地存在)为条件。这是定言命令“绝对地”发出命令的含义。然而，正如列文所指出的：“在罗尔斯的阐述中，对于基本益品的欲望是作为理性存在者的一部分。从‘理性’的这一意义上说，出于我们‘作为自由而平等的理性生物的本性’而适用于我们的行为原则，是以只是偶然的(也就是那些基本益品)为条件的。正是由于混淆了这两个相当不同的‘理性’含义，罗尔斯才能继续得出这些原则是绝对地发出命令这一结论。”[10]于是，问题的分歧就出现在如何理解定言命令，或者更广泛地，任何人引用前人所提出的概念时，是否必须原封不动地采用其所有的语境或前提条件。将一个人对于基本益品的欲望扩展到所有的人(无论其生活计划或特定的善观念如何)，这当中仍然带有假言的性质，仍然包含偶然的事实问题，即所有人都共享了某些目标。“鉴于人的本性，断言‘欲求它们(基本益品)是作为理性存在者的一部分’，也就是断言与康德的理性行动者的概念完全对立的某种东西。要让正义原则成为康德意义上的定言命令，这些原则就必须决定不依赖于任何不是出自理性目的的行动。但它们没有也不能这样做。因为，关于所有人(由于作为人)都欲求一些目的(基本益品)的假设对于这些原则的得出是重要的。”[11]这样的评论显然失之过严，要求太高。尽管罗尔斯承认，人对基本益品的欲望是选择正义原则时要考虑的对象，也恰恰是正义的分配对象。但是，我们再回顾一下罗尔斯的基本论述，这些基本的社会益品在广泛的意义上说就是权利和自由、机会和权力、收入和财富。这是指每个有理性的人都想要的东西，无论其个人生活计划如何，这些基本益品对每人都有益。这些是社会的基本利益，其他如健康和精力、理智和想象力是自然赋予的，因而与社会基本结构的关系不那么直接。所以正义原则关注的就是基本益品的

分配方式。谁能够说，因为选择正义原则时考虑了基本益品，就与定言命令完全对立？

其实，这恰恰是罗尔斯对康德定言命令的一种继承和发展。康德的定言命令抛开一切经验的内容，因而虽言之凿凿，却空洞无物。罗尔斯一方面认为正义原则是普适的（当然是对秩序良好的社会而言，不如康德那么广泛），同时又指出，正义原则需要首先并且主要考虑对于基本益品的分配。这就把人的欲望限制在合理的范围内。君子爱财，取之有道。当然，对基本益品的欲望决不只是对财富的欲望，而包括了权利和自由、自尊和尊重他人，等等。选择正义原则时不是像功利主义那样把一切指标全都简化为社会总体幸福量的增加，而是首先考虑如平等的自由权，等等。而且这些都是不依赖于个人的具体社会地位、经历等偶然状况的，因而从某种意义上说，仍然是定言命令，只是不像康德所要求的那样极端纯粹和理想化。

3. 目的王国。罗尔斯试图对康德作出人类学的解释，即加上某些人类生活经验内容的解释。他提出，人们在按照正义原则行动时，是给康德的目的王国概念加上了程序的内容。罗尔斯论述道：

我的设想是这样的：我们把原初境况看作是本体自我理解世界的一种观察点。作为本体自我的各方有完全的自由来选择他们所想望的无论什么原则；但是他们也有—种愿望，这就是要以这种选择自由来表现他们作为理智王国的有理性的平等成员，即作为能够在他们的社会生活中以原初境况的观点来看待世界、并能表达这种观点的生命的本质。于是，他们必须决定哪—些原则当它们在日常生活中被坚持并遵循时能出色地表现他们共同体中的这种自由，充分地揭示他们对于自然、社会的偶然因素的独立性。[12]

这些原则当然只是关于制度和个人的正义原则，它们是独立于自然、社会的偶然因素的。我们在正义地行动时，就“最充分地表达我们是什么或者能够成为什么”。而不正义地行动时，我们就打击了自己的自尊，危害到了我们关于自身价值、自身尊严的感觉。罗尔斯说，这种损失的体验就是羞耻。这就是“康德所说的未能按道德律行动而产生了羞耻而不是罪感”。罗尔斯的结论是：“原初境况可以被看作是对康德的自主和定言命令观念的一个程序性解释。调节目王国的原则也就是将在原初境况中被选定的原则，而且，对原初境况的描述使我们能够解释这样一种意义：即按照这些原则去行动表现了我们作为自由而平等的理性人的本性。”[13]在罗尔斯看来，在按照正义原则行动时，我们把(自己和他人的)人性作为目的，拥有尊严。这就意味着我们会“根据我们在原初的平等境况中会同意的原则”来对待自己和他人。在此原初境况中，人作为目的拥有平等的代表权，因此，他们所采纳的原则将会“得到理性的设计以保护他们人格上的主张”[14]。这里再度显出与康德的差别。在康德那里，这些主张被认为是独立于任何经验上给定的欲望观念。但在罗尔斯这里，“人格上的主张”的核心在于对基本益品的欲求满足。所以，从经验上说，罗尔斯的原初境况中的个人在所处情形中并不是本体的自我。

然而，不是本体的自我是否就意味着完全背离康德的目的王国？能不能说，康德所要求的“永远把人当作目的而不是手段”当中的人，就只能是本体的自我而不具有经验的属性。这样的本体的自我只在纯粹理论当中存在，在讨论分配正义的政治哲学当中则显得空洞。在罗尔斯看来，我们并不把自己或其他人当作本体的自我，而是作为经验的自我共享了一些共同的欲求。我们规定，只有这些欲求包含在推导正义原则的过程中。然后，当我们根据这些原则行动或者当我们在原初境况中选择它们时，我们就表达了自己作为人的本性。但是，这些欲求不只是感性欲望，而是权利和自由、尊严和自尊、自我实现等等，能够说对这些基本益品的欲求是低级的、庸俗的，因而背离了康德的目的王国了吗？就像在自主和定言命令的解释中—样，罗尔斯和康德所假设的理性行动者的概念既有联系，又有区别。罗尔斯倾向于经验世界当中的普适内容，康德则强调本体的自我之纯粹理论意义。在罗尔斯的原初境况中，我们是“自由而理性的人”，这种理性和自由既有实践理性上的意涵，也有工具和经验上的内容。可以说，罗尔斯更关注现实世界中普遍可行的理性和自由。但是，能够说他所阐述的正义原则不是把人当作目的，而是当作手段了吗？显然不能。只是他没有坚守康德那种非人类学、非经验的纯粹意义上的目的王国(这样的王国与宗教信仰的王国并无太大的区别)，而是在坚持其精神实质的同时加进了经验的、人类学的、工具理性的解释。

可见，罗尔斯在《正义论》中采用理想化和抽象的方法把康德的伦理建构主义用于构建他的正义理论。最典型的是关于无知之幕后面的原初境况下的人的设想，这是一个理想，并不适用于任何现实的人。这种建构假设了人与他们的欲望之间的分离，而这种分离对于所有现实的人来说都是不成立的。这种分离与其说是对人的社会关系的理想化，不如说是一种概括的利他主义假设。以抽象方式掩饰的理想化产生了这样一些理

论，它们也许显得应用广泛，但在事实上却在其范围内隐涵地排除了不符合某个理想的东西。它们让某些类型的行动者和生活拥有特权，其方式是将其特性表现为普遍的理想。而罗尔斯所采用的建构主义方法对于构建他的正义理论大厦是不可缺少的，是明显地不同于功利主义立论基础的理论工具。

二、政治建构主义

在《正义论》之后20余年出版的《政治自由主义》中，罗尔斯进一步改造并发展了康德的建构主义，所论述的观念和方法即是所谓政治建构主义。他认为这是与康德的道德建构主义和作为一种道德现实主义的合理直觉主义相区别的学说。政治建构主义是政治自由主义的一部分，仅限于政治的方面。实际上，罗尔斯保留了《正义论》中的不少精华内容，他得出正义原则的过程也贯穿着政治建构主义。这是一种有关政治观念结构和内容的观点。它认为，一当做出了反思的平衡，政治正义的原则便可由某种建构的程序（结构）的结果来表达。在此程序中，理性的行动者作为公民的代表并受制于合理的条件，选择制约基本社会结构的公共正义原则。该程序体现了实践理性的所有相关要求。

政治建构主义观念的全部意义在于，它联系于合乎理性的多元化的事实和需要一种民主的社会，以确保对其基本政治价值观产生重叠共识的可能性。这样一种观念可作为对广包学说（comprehensive doctrine）的重叠共识的理由在于，它从作为公平合作体系的社会的公共和共有观念中，在自由而平等的公民中运用他们共同的实践理性而发展了正义的原则。公民通过对这些原则的尊重表明他们在政治上是自主的，因而以某种方式与合乎理性的广包学说相容。[15]政治建构主义与合理直觉主义相对。罗尔斯指出了后者的四个特征，然后再阐述前者与此相应的特征，以此说明建构主义观念。

合理直觉主义的第一个特征是说，道德首要原则和判断如果是正确的，那就是关于独立道德价值秩序的真实陈述；而且，这种秩序不取决于任何实际的思维活动，包括理性的活动，也不由此来解释。第二个特征是指，道德首要原则是由理论理性感知的。也就是说，道德知识部分是通过一种感知和直觉获得的，也是由通过正当的反思而发觉是可接受的首要原则来组织的。直觉主义者在道德知识与数学之间所作的区分强化了这种观点。第三个特征有关人的观念。尽管这一特征并没有明确地阐述过，但可以从这样一些事实中总结出来，即合理直觉主义并不要求比较充分的人的观念，而只是把人当作作为知者的自我。它主要要求人们知道这些表达了相关价值观的首要道德原则。认识到首要原则是真的，便产生了出于自身理由而按照其要求行动的愿望。对道德动机的界定即参照那些具有特殊起源的愿望：对于首要原则的直觉知识。第四个特征是，合理直觉主义以传统的方式来认识真理，即只有当道德判断是有关道德价值观的独立秩序的精确知识时，这些判断才是真的。

与此相对应，政治建构主义的四个特征是：第一，政治正义的原则（内容）可由一种建构（结构）程序的结果来代表。在此程序中，理性的行动者作为公民代表并受合理性条件的约束，选择规范社会基本结构的原则。第二，建构程序主要以实践理性而非理论理性为基础。按照康德的说法，实践理性是根据对象的理念来产生这些对象（如一种正义的宪政体制的观念成为政治行动的目标），而理论理性则是相关对象的知识。当然，理论理性在建构主义中仍然起了一定的作用，它规定了处于建构过程中的理性的个人所持有的信念和知识，这些个人在选择正义原则时也运用其一般的推理和判断能力。第三，政治建构主义采用相当复杂的人和社会的观念，以赋予其建构的形式和结构。它认为人是属于政治社会的，这种政治社会被理解为社会合作的公平体系，从一代传到下一代。人具有与此社会合作观念相应的两种道德能力：正义感和善的观念。第四，政治建构主义详细规定了合理性观念并将之运用于各种对象：观念和原则，判断和立场，个人与制度。在每种情况下，它还要求规定差别对象是否合乎理性的标准。但它并不采用真理观念，也不对此提出质疑，更不说真理观念与它的合理性观念是一致的。尽管不采用真理观念，仍然可以说明合理性是如何得到理解的。合理性的内容是由合乎理性的政治观念的内容来规定的。

罗尔斯反复强调多元社会稳定性的基础是公民的重叠共识。除了必要的内容以外，重叠共识还以一种特定的方式得到其持有者的拥护。罗尔斯把重叠共识与暂时妥协作了对比，后者被认为是休战协定的模式，是政治讨价还价的结果。由于人们出于自利的原因而持守暂时妥协，它的条款反映的是争议的各派别间的权力平衡，因而当平衡改变时，将要进行再谈判。[16]与此对照，重叠共识是人们出于道德原因而赞成的政治观

念。如果共识的相对强度增加并且最终成为主导的共识，则持守此共识的人就不会放弃自己的支持。[17]由于罗尔斯认为暂时妥协得以成立的权力平衡有可能是不稳定的，所以他把暂时妥协与重叠共识间的区别看作是对社会稳定而言很重要的区别。

从重叠共识的得出过程可以看出政治建构主义的运作方式。重叠共识最重要的内容就是正义原则，而得出这些正义原则的“政治建构主义”的方法是复杂的。在《正义论》中，正义原则是在无知之幕后原初境况下的选择结果。原初境况是一种“代表的手法”，以便聚集我们的道德理念：“它模仿的是我们(此时此地)当作公平条件的东西，在这些条件下，自由而平等的公民的代表人详细规定在社会基本结构中他们社会合作的条款。”[18]鉴于自由社会多样性所引起的问题，所得出的这些原则必须是社会中持有不同广包观点的人们可以接受的。因此，论证就必须从罗尔斯所认为的深深扎根于自由文化中的、不同的广包观点的持有人们所赞成的“直觉理念”开始。罗尔斯把公共文化描述为由“一个宪政政治体制及其解释(包括司法解释)的公共传统”，以及作为常识的历史文本和学说所组成的。[19]经过这样的分析，罗尔斯便论述了合理直觉主义与政治建构主义在四个特征上的区别，但为了避免误解，他又作了进一步的澄清。首先，两者并不相互矛盾，因为建构主义试图避免反对任何广包学说。为了与合理直觉主义相容，罗尔斯并不断言建构程序产生了道德价值观的秩序。因为直觉主义者认为这种秩序是独立的、自成体系的。建构主义对此既否定，也不肯定，而只是宣称其程序代表了政治价值观的秩序。政治自由主义指出，这种被代表的秩序对于一个以合乎理性的多元主义为标志的民主社会而言是最恰当的。其次，建构主义和合理直觉主义都依靠反思的平衡的观念。第三，只有通过肯定一种建构主义的观念(这是政治的而非形而上学的)，公民才能够期望找到所有人都能接受的原则。他们在这样做时并不需要否定他们合乎理性的广包学说的更为深刻的方面。尽管存在分歧，公民不能以任何其他方式实现他们依赖于观念的愿望，即在其他他人作为自由而平等的公民可以接受的条件下共同拥有一种政治生活。第四，政治自由主义补充道，从原初境况的论证中所代表的秩序是看待有序的政治价值观的最恰当方式。[20]政治建构主义与康德的道德建构主义也存在四个方面的区别。第一个区别是，康德的学说是广包的道德观点，其中的自主理想对全部生活起了规范的作用。这使之无法与作为公平的正义的政治自由主义相容。以自主的理想为基础的综合的自由主义自然属于认可政治观念的合理性的重叠共识，但它并不适于提供一种公开论证的基础。第二个区别与自主的第二种意义有关。如果一种政治观点代表了以实践理性为基础的政治价值观的秩序，那么这种观点就是自主的。自主性还具有第二种更深刻的意义，即要求道德和政治价值观的秩序必须由实践理性的原则和观念来构成。康德的先验实在论观点认为，这种自主性是指所谓独立的价值观并不自成体系，而是由实践理性本身的活动(无论是实际的还是理想的)所构成。而政治自由主义必须放弃康德的自主性观念，当然仍可接受康德有关实践理性的原则源于人们的道德信念这种观点。与康德的第三个区别在于，康德观点中的人与社会的基本观念的基础在其先验实在论之中。而作为公平的正义则将某些根本的政治观念作为其基本的建构观念。第四个区别是，两者的目标不同。作为公平的正义旨在为合乎理性的多元论事实之上的政治正义问题寻找公共论证的基础。而康德的目标则主要是把哲学当作一种辩护，即为合理的信仰辩解。[21]罗尔斯对康德的这些分析可谓细致而深入。由此也可以看出他的政治建构主义与康德的道德建构主义的联系与区别。

罗尔斯指出，并非每件事物都是可以建构的，人们必须拥有某些作为起点的实质性材料。更确切地说，只有那些规定了政治权利和正义的实质性的原则才是建构的对象。程序本身只是提出了有关社会 and 人的基本观念、实践理性的原则和正义的政治观念的公共作用，以此作为其起点。

合理直觉主义、康德的道德建构主义和作为公平的正义的政治建构主义，这三者都拥有各自的客观性观念，当然对客观性的理解各不相同。罗尔斯指出，对客观性观念的解释中包括了五个重要的因素。

第一个因素是指客观性必须确立一种公共的思想构架，它足够充分地允许判断的观念得以应用，并在经过讨论和正当的反思以后，在理性和证据的基础上得出结论。由此而导出第二个因素，它是道德或其他判断的限定语，其目的在于合理性或真理性。因此，客观性的观念必须规定一种从它的观点得出的正确的判断，因而受其规范所制约。合理直觉主义以人所熟知的方式来看待真实的判断，认为其真实性是出于一种独立的价值秩序；而政治建构主义则把正确的判断当作合乎理性的，由正当程序得出的正当和正义原则所规定的理性占了优势，因而支持这种合理性。第三个因素，客观性观念必须规定由其原则和标准赋予的理性的秩序，必须将这些理性赋予行动者(无论是个人还是团体)。他们将按照这些理性来行动(不管是否被其感动)。

第四个因素是，客观性观念必须将客观的观点与某个特定的行动者、个人或团体在特定时刻的观点区别开来。第五点是，客观性因素存在于有理性的行动者所达成的协议之中。“总之，一种道德和政治的观念只有在下述条件下才是客观的，即它确立了一种思想、推理和判断的框架，该框架对上述五个因素作了回答。”[22]前面三种主义对这五个因素的解释有所不同。例如对第二个因素，合理直觉主义把正确的道德判断看作是对一种独立的道德价值秩序是真的，而康德的建构主义和政治建构主义都不以这种方式来看待道德判断，因为两者都不设定一种独立的道德价值秩序。又如，对于第四个因素，直觉主义可能依赖于首要原则和正当的反思能够接受的实践理性的观念来作说明。合理直觉主义可以同意政治建构主义这样的观点，即如果不进行合乎理性的讨论，就无法获得有关价值秩序的理由充分的知识，或形成合乎理性的信念。

比较而言，合理直觉主义可以承认政治建构主义具有某种客观性，即适合其政治和实践目的的客观性。但它不同意政治建构主义的地方在于，它认为后者缺乏一种有关道德判断的恰当的真理性观念，这种观念认定道德原则只是针对一种独立的价值观秩序来说是真的或假的。政治建构主义缺少这种真理观，而是认为肯定或否定此类学说已超出了有关正义的政治观念的范畴。

康德的建构主义则指出，一种正确的道德判断符合有关合理性和理性的所有标准，这些被结合进了其检验公理的道德绝对命令的程序中。一个由原则和条例恰当支持的经受过这种检验的判断才被任何合理和理性的人认为是正确的。康德还认为这些判断是普遍可沟通的：作为合理和理性的人，我们承认、应用并能够向别人解释证明这些判断有效性的那个程序。

政治建构主义则认为，人们通过理性而进入他人的公共世界，并准备提出或接受规定社会合作条款的合乎理性的原则。这些原则出自一种建构程序，它表达了与恰当的社会与人的观念结合起来的实践理性的原则，以此运用这些原则以支持我们的判断是合乎理性的。它们也产生出一种正义的政治观念，以判别基本的制度并规定政治价值观，根据这些价值观来评估制度因素。因此，客观性的本质因素是要求一种思想和判断构架的那些特征，假如它是自由而平等的公民证明的公开和公共基础的话。“当公民共享一种正义的政治观念时，他们便共享了可使对基本问题的公开讨论得以进行的共同基础。”[23]而且，建构主义认为，实践理性的客观性不依赖于有关知识的因果理论。

罗尔斯还指出，政治建构主义并不批评对道德判断的真理性所作的宗教、哲学或形而上学的说明，也不批评其有效性。合乎理性是其正确性的标准，就其政治目标而言，它不需要超过这个标准。那么，是否应当认为社会中的任何一个合乎理性的学说是真的或近似真的？政治观念本身并不谈论这个问题。其目的只是阐述合理和理性的公民在反思以后可以认可的关于正义的政治观念，从而对宪法要素和基本正义问题达成自由和有知的协议。做到这一点以后，政治观念便成了公共理性的合理的基础，而这就足够了。

对于罗尔斯的这种政治建构主义，也有学者提出了自己的批评，认为罗尔斯所依据的方法并不具有独特的优越性，用其他方法(比如趋同的方法)也可以得出正义的原则。[24]但这样的批评似乎不太中肯，因为罗尔斯并没有说政治建构主义是获得重叠共识、达成正义原则的唯一可行或合理的方法，而只是论述了自己的政治建构主义的推导过程，以此来补充并强调《正义论》所得出的正义原则的方法论和理性特征。

注释：

① John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 264.

② *Ibid.*, p. 257.

③ *Autonomy*一词，习惯上译为“自律”，与其对应的是“他律”，但笔者认为用“自主”可以更准确地表达其本意，因而在本文中分别用“自主”和“他主”来表达这一对道德范畴。

④ John Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 252 - 253.

⑤ Andrew Levine, "Rawls' Kantianism", in *Social Theory and Practice*, (1974: Spring), p. 51.

⑥ Oliver A. Johnson, "The Kantian Interpretation", in *Ethics*, (1974: October), p. 61.

⑦ *Ibid.*, pp. 61 - 62.

⑧ Stephen L. Darwall, "A Defense of Kantian Interpretation", in *Ethics*, (1976:

January), pp. 164 - 170.

⑨ John Rawls, A Theory of Justice, p. 253.

[10] [11] Andrew Levine, "Rawls' Kantianism", p. 55.

[12] John Rawls, A Theory of Justice, p. 255.

[13] Ibid., p. 256.

[14] Ibid., p. 180.

[15] John Rawls, Political Liberalism, New York: Columbia University Press, 1993, p. 90.

[16] Ibid., p. 147.

[17] Ibid., pp. 147 - 148.

[18] Ibid., pp. 25 - 26.

[19] Ibid., pp. 13 - 14.

[20] Ibid., p. 98.

[21] Ibid., pp. 99 - 101.

[22] Ibid., p. 112.

[23] Ibid., p. 115.

[24] 参见George Klosko, "Political Constructivism in Rawls' Political Liberalism", in The American Political Science Review, Vol. 91, (Sep. 1997).

(来源:《马克思主义与现实》2009年第3期)(作者单位:南京大学)

(网络编辑:胡毅)

上一条 惰性实践、物的指令与物化的社会场域——萨特《辩证理性批判》研究
下一条 城市化后失地农民生活质量的制约因素分析——基于深圳的问卷调查

[网络链接](#) | [联系我们](#)

版权所有: 中央编译局

地址: 北京市西城区西斜街36号 邮编: 100032

设计制作: 文献信息部信息技术处