



## 政治自由主义与公共理性——对罗尔斯《政治自由主义》的一个批判性评论

[英] 奥诺拉·奥尼尔 著 秦兴 译

2009-07-30

**【内容摘要】** 罗尔斯的《政治自由主义》提出了一些重要的问题，其中包括他是否成功地表明其规范性主张只是政治的自由主义，而在没有形而上学和对道德的广包论述的情况下也能够成立。本文认为，该著作最基本的部分是对公共理性的讨论，而关于此可以提出的最核心的问题是有关公共理性观念的恰当性问题。本文由此对公共理性观念的道义基础及其与康德主义的关系进行了深刻的反思。

**【关键词】** 政治自由主义 公共理性 合理性

自从罗尔斯的《政治自由主义》于1993年出版以来，其标题的语词本身获得了一种新的意义。此前认为自由主义是一种政治学说的想法也许显得是一种无趣的陈词滥调，尽管许多作者仍会坚持自由主义也构成了一种文化、一种道德和一种传统，有相当一些人会认为自由主义的基础是道德的、形而上学的，而不只是政治的。自由主义者和他们的许多批评者长期以来都持有这样的观点：自由主义是政治的，但不只是政治的，这些批评者包括近期的许多社群主义者，他们主要反对自由主义的非政治方面，比如自由主义的道德或文化。这当中有些批评者很少或较少反对自由主义政治的关键要素。

罗尔斯接受一个广包的自由主义立场不能得到辩护这一观点，并且表明一个野心不大的、只是政治版本的自由主义是可以得到辩护的。他的政治自由主义观念在两个方面显得并不野心勃勃。首先，它的实质性规范主张只限于政治的领域：他所渴望的只是一种自由主义的正义理论。第二，他论辩道，自由主义可以免除形而上学和道德的基础：自由的正义可以作为“政治的而非形而上学的”学说得到辩护。<sup>①</sup>自从《政治自由主义》出版以后，“政治自由主义”这一术语日益用于表明这一相当特别版本的自由主义，它的规范要求只是政治的，并且有意识地不去利用“广包的道德学说”或不可维系的形而上学主张。

而且，罗尔斯以精心论述的理由来支持他的政治自由主义：对他来说不是简单地主张接受自由主义政治或一种不可能提供令人信服的论证的后现代主义态度。罗尔斯认为，政治自由主义是由公共理性支持的。尽管政治自由主义不像广义的自由主义那样要求很多，如关于人的形而上学、或是对善的广包的说明，但不只是如社群主义者或后现代主义者会接受的关于语境和选择的自由主义。

对罗尔斯的政治自由主义可以提出两个不同类型的问题。第一类是询问仅有政治自由主义是否足够。近期大量研究者提出，需要一种更强或更广形式的自由主义——比如至善论的自由主义，或是提供对自由的德行和文化的说明乃至自由的正义之论述的自由主义。第二类问题则询问，罗尔斯是否成功地表明了，其规范性主张只是政治的这样一种有限的自由主义，而在没有形而上学和对道德的广包论述的情况下也能够成立。罗尔斯的政治自由主义在他希望可以提供支持的“公共理性”的基础上能够站住脚吗？任何形式的自由主义、即便只是有限的政治形式的自由主义，能够在没有关于人的形而上学以及广包的道德理论的前提下成立吗？

关于第一类问题已经出版了大量的文献，关于第二类问题也写了不少的文章。我的解读是，第二类问题比第一类问题更深刻。《政治自由主义》最基本的部分是对公共理性的讨论，而关于这部著作可以提出的最核心的问题是

有关所提议的公共理性观念的恰当性问题。我在此只讨论《政治自由主义》的这一方面。

## 一、合理的与理性的

《政治自由主义》的一个核心论点，也是作为该书基础的一些前期版本的讲演和文章的一个核心论点认为，如果自由主义思想可以不需要形而上学的基础，则其雄心就必须受到限制。罗尔斯论辩道，如果我们充分认识到现代性不可克服的多元性，并且认识到道德和宗教观的多元性存在于公共理性的限度之内，那么，我们将只能证成一种有限形式的自由主义。关于善的广包观念的分歧将是不可克服的。只有在政治的领域内，一种版本的自由主义才能对所有理性的他人是可证成的。更准确地说，所有对于理性的他人可证成的主张都是关于正义原则和一个正义社会的基本结构的主张，因为“多元性……是在持久的自由体制下人的理性活动的自然结果”<sup>②</sup>。因此，关于文化、道德和传统的问题都包含在对正义的合乎理性的说明中；自由的政治思想只需要接受现代世界特别是其自由政体中不可消除的多元性。

罗尔斯的观点是，政治原则和制度对于那些在基本道德和形而上学观上存在分歧的人们来说，只有当这些原则和制度会聚于可能的重叠共识时，而且只有当这些观点分歧的人们都拥有合理性和理性的能力时，才是可证成的。<sup>③</sup>因此，存在深度分歧的人们若要发现共享一种正义观的各种理由，则取决于他们可以获得的合理性和理性的形式。正是对理性的（reasonable）和合理的（rational）说明将“构成实践理性中正当和正义原则的基础”<sup>④</sup>。

罗尔斯对于合理性并未提出任何很新颖的主张。他解释道，合理性是内在地不完全，并且只能导向以寻求目的（例如所欲求的目的）为前提的那些结论：休谟关于作为激情的奴隶的理性观念和康德的假言命令是当代合理观的先驱者。然而，鉴于现代性的多元性从而是现代行动者的多元性，合理性本身不足以为这些目的不同的追求者提供即便是在一种正义观基础上的趋同。罗尔斯宣称，对于正义原则的任何广泛共享的证成，必须不只是诉诸合理的，而且诉诸理性的。然而，他的理性观念并不容易辨别清楚。

罗尔斯认为，理性与合理性的概念是互补的，但又有所区别。<sup>⑤</sup>其中的一个看起来不能从另一个那里推导出来，但两者都是需要的。在罗尔斯看来，只有合理的人才会缺少任何正义感，因为他们将不会认识到他人的要求，另外也只有理性的人才不会借助（公平）合作的手段来促进其自身的目的。对论题的这种否定形式的陈述表明，他认为这两个概念包含比合理的或理性的慎思之形式结构更多的内容。合理性不只是遵循手段-目的和构成-合成推理的能力，而是寻求、从而拥有一个人自身的目的的论题。理性不只是一种形式上的要求，而是让对一个人自身目的的追求受制于这样的程序，即可以向他人证明这是些公正的程序。理性的证成不能诉诸广包的善观念，因为这些观念不是所有人共享的。合乎理性，就是“愿意提出并尊重合作的公平条款，认识到判断的负担并接受其结果”<sup>⑥</sup>。

理性的“判断负担”对于《政治自由主义》的整个论证是重要的，但我认为并不对罗尔斯的公共理性观念造成困难；它是一个坚持公共推理的任何过程的限制的问题。理性包括愿意接受“判断负担”，因为它承认存在不能由合理的程序消除的众多分歧来源。<sup>⑦</sup>判断的负担给寻求理性的共识设置了不可避免的限制，在罗尔斯看来，这些限制确保不可能达成有关善的广包观念的共识，从而也不可能对其他劝说对象证成自由的道德和文化。

理性的另一个方面是罗尔斯论证的核心。它也是更大困惑的来源，部分是因为他提出了一系列并不对等的阐述。其核心定义强调的是愿意支持其他人将接受为理性之特性的那些原则和标准：“当……人们准备提出作为合作的公平条款的原则和标准，并且在能够确保他人也会遵守的前提下而遵守它们时，他们就是理性的。”<sup>⑧</sup>按此说法，合乎理性显然并不是不偏不倚：理性的人仍然会受到自身的目的而不是任何一般善的观念所激励。同样的，这也不是追求相互利益的事情：人们甚至有可能在自己的愿望排除了寻求相互有利的结果时仍然是理性的。理性首先是第二序列的、程序的概念，它是一种这样的做法，即如果他人将接受同样的限制，自己就准备提出、倾听并遵从那些限制对目的追求的建议。

罗尔斯指出，这个阐述中的条件句看起来是把理性与这样的承诺密切联系在一起，即对一种形式的第二序列的相互性、或是有关第二序列原则的相互性的承诺，并在不能预期这样的相互性时保持沉默。<sup>⑨</sup>一种有条件的意愿（即如果存在所有人都会接受的条款，自己就愿意接受）表示，当条件实现不了时，也就对谁都没有约束力。但是，我们仍然经常会认为，某些标准和原则即使在没有这样的保证时仍然是理性的，而其他

标准和原则即使有这样的保证时也是不合乎理性的。简言之，我们经常认为，愿意就他人也会同意的标准和原则达成一致既不是理性的必要条件，也不是其充分条件。它也许被认为是不充分的，因为各种意愿的趋同有可能(在许多方面)仍然是不合理的。它也许不认为是必要的，因为非常公正和理性的标准和原则也许并不能吸引各种意愿的趋同。悖谬的是，过多地强调他人在标准或原则上趋同的意愿似乎使得理性观念成了我们在其他情况下有可能认为他人之非理性的东西的抵押品。

但是，在对自己的理性观念所作的另外一种不同的阐述中，罗尔斯放松了这一有关他人情愿同意所提议的标准和原则的条件，并把理性看作是接受“所有人能够接受的”条款的意愿，或者是“由一个他们和别人都能够共同推理的原则所支配的行为”[10]。这里的重要差别在于遵守原则和标准的意愿，它们是所有人都能够接受而不是会或将会接受的。这第二种理性观念显然是模态的而不是动机的：理性只是提出并接受其他人能够接受的那些原则，而不是以他们将会接受的保证或预期为条件。

## 二、公共理性与公民

正如罗尔斯所指出的，“理性的是公共的，而在这一点上，合理的则不是公共的”[11]。由此导出了“公共理性”这一提法的恰当性问题。在作为理性时，“我们作为平等的人进入由他人组成的公共世界，并且准备提出或在允许时接受合作的公平条款”[12]。

公共理性通过公共证成的过程寻求合作的原则。证成被认为是对观众的证成，而在政治证成的情况下，这个观众就是公众。然而，根据我们对理性的理解，公共理性可以采取两种形式。一是指如果我们能够确保他人将接受一些原则或标准，我们就按照这些原则或标准去生活的问题。二是指如果我们能够确保他人可能遵循或接受一些原则或标准，无论他们在事实上是否接受，我们就都按照这些原则去生活的问题。

这两种观念都不把公共理性只看作是产生协议的过程：并不是每种形式的劝说、谈判或观点的趋同都是证成的过程。“我们关注的是理性，而不只是商谈。”[13]然而，困惑在于理解哪些过程可以算作是公共推理，以及该过程是否需要在原则和标准上实际的或只是可能的趋同。

假如罗尔斯更详细地规定了理性的人们在朝向达成协议时必须遵循的程序，或是在理性的协议背后的动机，那么，在有关理性的动机观念与模态观念之间的滑动也许就没有多大意义了。例如，如果罗尔斯把对理性的说明建立在理性人采取行动时的个人动机的基础上，那么，他也许能够论辩称，我们有把握说，如果理性的人们能够同意，那么他们会这样做，因而关于理性的动机观念与模态观念就等同了。但是，由于他没有把自己对理性的说明建立在诉诸程序或理性人的动机的基础上，这种假设的等同也许显得成问题。

有一些段落显示，罗尔斯的确提出了对理性行动之动机基础的说明，特别是他所称的具有正义感的理性人的行动。然而，这种正义感又成了“理解、应用公共的正义观念并据此而行动的能力，这种观念构成了合作的公平条款之特征”[14]。罗尔斯把正义感当作根据合作的公平条款而行动的能力。而不是拥有公平合作背后的欲望或动机的能力，这就把他对正义的解释与能够得出的关于个人的基本或第二序列的欲望和动机的解释(如利他主义、无利益牵扯的同情心、人性)区别了开来，以表明将如何证成道德或政治的结论。他的目的不是通过表明拥有某个动机结构的个人会就这些条款达成协议来为原则或标准作辩护。他的道德心理学是“哲学的而不是心理学的”[15]。

的确，当一个人更紧密地考察构成正义感的能力，并且看到这些能力只是在确保他人能遵从的前提下寻求并遵从合作条款的根本意愿时，相当明确的是，罗尔斯并没有把这种趋同的可能性归因于个人的欲望和动机[16]，也没有归因于某些教条式程序的运用。而是，他把行动者之间合乎理性的协议的基础建立在这样的事实上，即，把这些行动者实际地看作是公民，在相当特殊的意义上的确是公民同伴。因此，他对理性的说明也许可准确地概括为“政治的而非心理学的”，与他关于正义是“政治的而非形而上学的”观点相对应。

罗尔斯公共理性观念的强项得自它与罗尔斯有关公民的论述之间的联系。作为一名拥有政治认同感的公民，其意义要比作为多样化生物之一的意义丰富得多，后者是能够进行合理或理性的证成，并认识到判断的负担对于理性所设置的限制：它是理性的组成部分。公民们把自己和他人设想为能够持有并修改、也有权提出自己关于善的广包观念的人。[17]他们认识到，他们持有不同的有关善的广包观念，但不能解决有关的分歧。他们还把自己设想为一个社会的公民，有能力“成为在整个一生中正常而合作的社会成员”[18]。甚至

更令人惊奇的是，罗尔斯断言，公民们所属的社会被认为是“自我包容的，与其他社会没有关系。其成员唯有出生才能进入它，死亡时才离开它”[19]。的确，社会被看作多少是完整和自足的合作体制——在世世代代中制造并复制自身及其机构和文化，我们也不能预期它会有结束的时候。[20]在罗尔斯的所有著作(从最早期的《正义论》到晚期论文《万民法》[21]中，关于正义的推论能够、也应该从假设一个封闭的社会开始，这一假定是一贯的。他在《正义论》中把该任务视为找到一种有关“一个暂且被设想为孤立于其他社会的封闭体系的社会的基本结构”的正义的说明。[22]超出边界线的正义问题总被看作是探寻公正的封闭社会的原则之补充。因此，罗尔斯对于正义的说明被批评为把“国际的”(也许更准确地说是邦国间或超出邦国的)正义看作是某种事后想法。[23]但是，罗尔斯承认，政治证成预设了一个封闭的社会，这种假设是“一种相当的抽象”[24]。更准确地说，这不只是抽象，因为抽象会忽略掉某些对于它由以抽取的对象是真实的谓词，或者将之加入括号中。而是说，封闭社会的理念是一种理想化，它预设了对于所有现存的社会都是虚假的谓词。理想化对于理论构建自然有很大帮助。但必须谨慎对待之。特别是理想化在实践理性方面必须认真处理，实践理性的抱负就是使世界(在某种程度上)适应某些观念或原则。理论理性中对理想化概念(理想的气体、绝对真空)的诉求受到我们寻求以理论适应世界这一事实的制约：一种毫不相干的理想化将显示其缺失。在实践理性中一种不恰当的理想化并未承受同样严厉的检验，人们容易下结论说，是世界而不是理想化存有缺陷。

在假设一个理想化的、封闭的社会作为政治证成的环境时，罗尔斯认为，作为相互作出证成努力的恰当受众的公众，由公民同伴所组成，他们事先理解正是自己构成了“人民”。这就是他为什么能够明确地把公民看作是共享一种政治认同[25]，他为什么能够把对正义超出边界的追寻看作是对于万民法的追寻，以及他为什么能这样写道：“关于‘人民’我意指这样一些人及其家属，他们被看作是一个合作体，由政治机构所组织，确定了政府的权力。在民主社会中，人们将是公民，而在等级制和其他社会中，他们将是成员。”[26]但过于司空见惯的是，在现实社会中公民们经常并不清楚自己的政治认同，他们也许觉得，他们在封闭社会中共同生活的人们并不认同他们所认为的自己人，而且并非所有的社会都是封闭的。政治的一个核心目标可以是政治认同的重建、各种目标的分离或融合，而不是得出在一个封闭的社会中共享的正义原则。边界线和认同是关于正义的思维的一个核心领域，而不是它的固定参量。然而，所有这些论题都被公共理性的观念从政治议程中排除出去了，或者至少是大大地降低了其重要性。公共理性观念从这样的设定中获得力量，即公共理性只能在一个封闭社会中分享了共同政治认同的公民同伴中才有其市场。

罗尔斯在构建他对公共理性的论述时依赖这种有关“公众”的有限观念，因而产生几个结果。其一是他不能把所有的理性推论当作公共理性。尽管他把整个理性看作是一个特定群体固有的，其共享认同的形式是为理性推论提供前提的，但他认为，并非所有这样的群体能够支持公共的理性推论。罗尔斯列举了许多非公共的理性推论形式，比如教会、大学以及贵族和专制政权的理性推论。[27]最后两个例子被包括在非公共的理性形式中，这表明《政治自由主义》所提出的公共理性观念预设了不只是一个封闭社会的公民所共享的政治认同感，而且具体地预设了一个民主社会中公民同伴的共同的认同感：

公共理性是一个民主社会的人民的特性：它是其公民的理性，共享了同等公民身份的公民们的理性。……[它]在三个方面是公共的：作为这样的公民的理性，它是公众的理性；它的对象是公众的善和基本正义的议题；它的性质和内容是公共的。[28]

尽管罗尔斯把社会的公共理性看作是“一种智慧和道德的力量，植根于其成员的能力当中”[29]，但显然，他的公共理性观念的特性与这些基础性的个人能力和它们所发挥作用的政治语境的每件事情都关系很小。他的正义观念的确是政治的而非形而上学的，因为在探寻政治原则和标准时被认为是合乎理性的东西，乃是拥有共同政治认同的公民们的思维，他们在构建自己共同政治生活的基本原则和体制时，寻求额外的协议领域。公共理性是“在公共论坛中围绕宪法要素和基本正义问题进行的公民理性推论”[30]。

罗尔斯的公共理性观念以一个自足的、民主社会的观念为前提，该社会的公民分享了一种政治认同，这一事实可解释他为何不需要对公共理性的动机观念与模态观念间的差距给予多少关注。在一个封闭的民主社会中，合乎理性的公民们的确会而且并不令人奇怪地愿意寻求并遵从有关生活基本制度安排的共享原则和标准。这正是一个民主社会的公民多少所具备的。因此，尽管事实上罗尔斯对于个人动机没有设定，但他的证成观念在形式上仍是契约论的。他对公共证成的论述是对公民同伴们意愿趋同的基础的说明。正如在《正义

### 三、某些康德主义的反思

罗尔斯通过在对公共理性的阐述中结合进对一个封闭但民主的社会共同的政治认同，确保了在其中加入趋同和协调的强大来源。他最初在公共理性动机的观念与模态的观念之间徘徊，而此时两者间的差别就缩到最小了。共享政治认同的公民们能够同意的最普遍原则和标准有可能是他们将会同意的原则。一旦我们把公民同伴的理性推理看作是与我们共享政治认同的那些人的推理，甚至是一个政治传统的某些方面，一种归属的边界的意识，以及一种我们当中的某人是谁的感觉，那么，显然就存在实践理性强大的共享前提，以及寻求有关基本原则和制度的协议的强烈动机。但也存在运用这些前提的代价：罗尔斯所解释的公共理性是公民的理性推理，因而是“局内人”的理性推理，也许就无法说服外国人或局外人——或者是那些站在事情本来方式之外并询问它们是否应该如此的公民。

然而，所假定的趋同是不完全的。罗尔斯的公共理性观念并不包含像社群主义者所说的那么多共同的前提或共同的动机，也没有那么多共识的来源。社群主义者把同一个社群成员更多足够具体的共享的政治认同看作理性和动机的来源，它能够产生更广范围的共识，包括关于善和道德观念的共识。社群主义者认为共有的论辩是由共同的传统和共享的善观念引导的，而那些罗尔斯式的公民同伴，将缺乏克服有关善观念之多元化状况的任何理性途径。从社群主义的视角来看，罗尔斯对于原则和制度的基本理性推理的说明对于一种共享的认同感的内容而言并不太大，而是太小。

然而，从另一个视角来看，也许正好相反，罗尔斯在根据公民共享的政治认同感构建其对公共理性的说明时，所设定的内容太多。我们如果不设定理性的内容是由民主的公民们所组成的一个封闭的社会，那我们也许很可能对这样的理性观念心存诸多怀疑，这种理性是以确保其他人将同意我们所提议的原则和标准为前提条件的。从局外人的视角来看，其他的协议也许被认为是反映了相当不同于他们自己的理性的事情。他们拒绝同意也许被认为是反映了认同感的多样性，或者是实际利益间的冲突，而不是他们的合乎理性。

因此，也许有理由更审慎地看待公共理性的模态观念，这种观念并不主张关于原则和标准的理性推理必须发生在那些共享了一种为互惠性提供基础的政治认同感的人们当中。公共理性的一种模态观念首先是由康德提出来的，他对实践理性的阐述并不设定进行理性推论的人必须共享一种政治认同，而且还不无争议地试图在无形而上学基础的前提下做到这一点。相应地，对公共理性的论述在许多方面不同于罗尔斯而更倾向于卢梭式的观念，在此观念中，公共理性即是公民理性。

康德认为，不加限制地把原则和标准向所有其他人公布的能力乃是出自他们的理性。康德不否认有些思维模式和行为只能在有限的观众中进行交流，这些人共享一些深层的假设——比如共享一种宗教或文化，或是一种政治认同感。他把不能将其基础模式和原则做成完全公共的那些思维和行动称作“理性的私人运用”，意指(至少在某种程度上)存在着对于理性有缺陷的、不完全的运用。在康德眼里，罗尔斯式的公共理性观念不会是完全公共的，因而也不会是完全合乎理性的。

公共理性的模态观念在康德著作的许多地方进行了讨论，也许最直接讨论的是他1784年的文章《什么是启蒙？》他在此文中鲜明地把面对“真实的公共”或“广大世界”的理性运用与理性的私人运用区别开来。后者是面对有限的受众，并且根本不适合面对无限的受众。[32]在康德看来，只能涉及社会中确定的有限受众的交流不能算作完全公共的，即使这批受众人数不少，即使交流是在公共讲坛中进行的。他列举的“只是私人的”理性推理的例子往往是在一个公共讲坛中面对大量按照制度所规定的角色而行动的人们的交流：牧师向其教徒们布道，军官指挥其部队，公务员面对纳税人讲话，都被描述成理性的私人运用。[33]使得康德把这些类型的交流划入“理性的私人运用”的特性是，它们设定了削减其“广大世界”的规范力量的起点或原则(例如它们设定了某些权力拥有者的权威)。当然，“广大的世界”也许把这些交流理解为若某人接受某个权威就会具有约束力的那些指示或命令，但是，并没有向他们提供接受这种权威的理由，因而也没有将其要求或建议看作是行动的理由，或者是按照官员的要求去行动或按照他们的建议去思考的理由。这样的“私人”理性只适合于有限的受众，并且是如此不完全地推理的。对理性的每一种低于公共性的运用会缄默地诉诸教会、国家、社群或信众的权威；从某种程度上说，每一种都只依赖于权威而不是理性。当然，由

于大量的推理只渴望达到有限的受众，因而这就能够是相当可接受的——对于这些有限的目的而言是可接受的。

与此对照，在康德看来，关于政治和道德的基本原则、关于正义和美德的推理不应也不能被建构得只达至在社会或政治上明确限定的有限受众。这种推理应该完全是公共的。我们不能在提出关于社会恰当结构的最基本问题时预先设定一个特定的社会秩序或团体的各种偶然情况。我们不能在询问关于正义的最基本问题时预先设定一个特定的政治认同感的各种偶然情况。

在要求理性最普遍和基本的运用在这种严格意义上是公共的时候，康德要求它们建立在任何他人、因而是所有他人（无论其政治和社会认同如何）都能遵从的原则基础上。按照康德的说法，公共理性确立了各种理由在合乎理性的人们中间是可以交换的。在理论领域，理性推理必须建立在一切人在思想上都能遵从的原则上，也就是所有其他人都能理解的原则之上。在实践领域，理性推理必须建立在任何人、因而是所有人都能接纳为行动原理的那些原则上，相应地，必须拒绝不能被所有人当作行动原理而接纳的原则。我们不能自洽地或合乎理性地要求他人接纳他们不可能接受的原则。简言之，实践推理是符合实践理性最高原则的问题，这个最高原则即定言命令，其最著名的阐述是要求合乎理性的人们按照可普遍化的原则去行动，即按照他们同时愿意当作普遍律的公理（原则）来行动。[34]由于康德的公共理性观念适用于“广大的世界”，而不是封闭但内部民主的社会的有限区域内的公民同伴，所以这就在许多方面与罗尔斯的观念有所不同。两者间的两个基本差别是：对各自的公共理性观念以及这些观念所指向的正义理论所作的不同辩护。

对罗尔斯式公共理性的辩护在于维系公民同伴的那种共同的政治认同感（的程度）。如果公民的这种纽带还未形成、已经崩溃或者不是民主的体制，那就并不清楚是否还有什么公共理性存在。在前政治的和专制的社会，也许存在的只是非公共理性的变体，罗尔斯将此归结为“教会、大学、贵族的和独裁的政权”[35]。与此对照，对康德有关公共理性论述的辩护则基于这样的想法：理由必须是在合乎理性的人们之间可以交换的，因此，与所有人相关的理由就不能预先设定一个特定的社会或政治组织的偶然情况。可普遍化是康德实践理性的核心，因为它是原则和标准能够由所有人共享（即便并非所有人都能实际按此行动）的模式要求。

罗尔斯式的公共理性所指向的正义理论乃是众所周知的两个正义原则。由这些原则所推导的正义社会的基本结构将符合正义的社会契约的条款。而康德的正义理论则指向不同的正义原则，即当拒绝那些不能被所有人接纳的行动原则（即不能普遍化的原则）时所要求的原则。按照康德的说法，像伤害或虚假承诺等不能被所有人接纳的原则，将被认为是不合乎理性的。[36]公共理性将要求对此作出拒绝，无论他人是否同意应当拒绝。

如同罗尔斯的说明一样，康德的阐述中有关公共理性的约束条件并不是从形而上学的来源、从个人动机或从形式要求条件中推导出来的。但与罗尔斯的阐述形成对比，康德并不把对公共理性的说明建立在假设的共同的政治认同感上。康德的公共理性不过是这样的模式要求，即思想、交流和行动的基础原则和标准能够为所有受众理解，因而是他们能够同意的，即便不是他们将实际同意的东西。

康德的理性观念是高度有争议的。使之有争议的不是它设定公共理性惟一的、恰当的环境是民主公民组成的一个封闭社会，而在于它只是提出了一个单薄的模式标准用以证成行动的原则和标准，包括正义原则，以及由此推导出的正义社会的体制。另一方面，康德的公共理性观念如果能够得到辩护，并且能够表明是具有足够充分的含义的，那它将具有一些优势。优势之一是，它或许可用来质疑或证成构成政治认同的体制，而不是视之为理所当然。它能接纳证成更广泛的政治秩序的可能性和重要性，各种认同和国家及其边界线，甚至民主体制本身都可在此政治秩序中构建（或竞争），而不是预先设定一个特定的政治秩序及其所鼓励的互惠性构成了对正义的原则和体制所有更加具体的证成之无可争议的环境。

康德式的公共理性观念所提出的证成不是契约论的。这些证成在下述问题上保持沉默，即一个有关任何具体的标准或原则实际的甚或是假设的意愿是否可能趋同，或者一旦发生了趋同，它是否可算作任何种类的证成。这就容许一种共识可以是不公正的。

康德式的证成只要求我们拒绝那些不可能导致意愿趋同的原则。它只坚持，任何可以算作是一个理由的东西必须甚至是可以超越（或无视）国家边界的，甚至是在那些还不属于拥有共同政治认同的公民同伴的人们中间可以提供和接受、讨论和否定的某些东西。罗尔斯以契约论的术语看待正义；而康德把正义看作合理推

导的义务理论的一个重要领域。这些作为互惠性和作为可普遍化的公共理性相对照的观念，对应于作为契约论和作为义务为基础的理论相对照的正义观念，并且对应于作为封闭社会内部的和作为超越国家边界的正义环境。

注释：

① John Rawls, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy and Political Affairs* 14 (1985): 223 - 251.

② John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, p. xxiv.

③④⑤⑥⑦⑧⑨ [10] [11] [12] [13] [14] *Ibid.*, p. 10, p. xxx, pp. 51 - 53, p. 44注, pp. 54 - 58, p. 49, p. 50, p. 49注, p. 53, p. 53, p. 220, p. 19.

[15] 这是《政治自由主义》第一讲第8节的标题。

[16] 特别参见John Rawls, *Political Liberalism*, pp. 82 - 86.

[17] [18] [19] [20] *Ibid.*, pp. 30-33, p. 81, p. 12, p. 18.

[21] Stephen Shute and Susan Hurley ed., *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, New York: Basic Books, 1993, pp. 42 - 82, and notes, 220 - 230.

[22] John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 8.

[23] 有关罗尔斯的国际正义理论，见Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, 1979; Thomas Pogge, *Reading Rawls*, Cornell University Press, 1989. 罗尔斯在《政治自由主义》出版以后不久，就在其《万民法》的演讲中转到国际正义的论题上来。

[24] [25] John Rawls, *Political Liberalism*, p. 12, p. xx.

[26] Stephen Shute and Susan Hurley ed., *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, p. 221.

[27] [28] [29] John Rawls, *Political Liberalism*, p. 213.

[30] *Ibid.*, p. 10.

[31] John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 11.

[32] [33] Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" in *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, p. 57, pp. 55 - 56.

[34] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. H. J. Paton, New York: Harper Torchbooks, 1964, p. 421.

[35] John Rawls, *Political Liberalism*, p. 213.

[36] 如果一个伤害原则能够普遍地得到接纳，则至少有些伤害能够得逞，因而至少造成了一些受害者，受害者在原则上将不能把伤害作为他们自己的原则，这就与伤害原则的普遍接纳这一假定相违背。如果一个虚假承诺的原则能够被普遍地接纳，信任就将不可避免地受到侵蚀，在原则上就存在一些人不能作出虚假承诺，这就与有关虚假承诺原则的普遍接纳这一假定相违背。

(来源：《马克思主义与现实》2009年第3期) (译者单位：南京大学)

(网络编辑：胡毅)

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