

周保松：自由主义、宽容与虚无主义

周保松

作者按：本文原刊于《中国学术》，22期，（2006），页1-39。作者多谢《中国学术》主编刘东教授容许此文转载。本文初稿蒙石元康、卢杰雄、邓小虎、邓伟生、陈日东、吴增定、刘擎诸先生详细的批评指正，令笔者获益良多，谨此致谢。本文曾分别在香港中文大学的「历史与思想讨论会」、「中国服务中心午间演讲会」及本人主持的「犁典读书组」作过报告，作者多谢与会者的宝贵意见。本文很多想法，均源于我和我的老师石元康先生多年来的对话交流。虽然石先生和我对自由主义的看法，并不完全一致，但石先生在学术讨论中，总是对异于他的观点表现出极大的宽容和尊重。这种精神，和我在这篇文章中要为之辩护的立场，完全一致，并常令笔者铭感于心。

周保松，任教于香港中文大学政治与行政学系。

1

我们应该如何活在一起？这是政治哲学最关心，也是任何政治社群必须面对的问题。但在多元的现代社会，这个问题却变得甚为棘手，因为对于何谓公正的社会又何谓美好的人生这些根本问题，不同宗教和文化背景的人常常有深刻的分歧。这些分歧，轻则导致争论不休，重则带来流血冲突。如何找到一组政治原则，令得不同观点不同信仰的人能够合理地和平共处，彼此衷诚合作，是现代政治一个极大挑战。

但我们知道，这组原则不能再像前现代社会那样，诉诸任何超越的外在权威，例如上帝或体现上帝旨意的自然法，亦不能再诉诸不变的自然秩序或传统习俗，因为十七世纪欧洲的启蒙运动以及自然科学的兴起，深刻地改变了现代人看世界的方式。现代人相信，人不仅能了解及支配自然，也能凭借人的理性和感性能力以及对人性和社会的认识，可以在世间建立一个理想的政治秩序。这种对道德及政治的理解，是一种典范式的转移。¹这个转移，大大提升了人的地位。人既不隶属于上帝，也不再是自然秩序的一部分，而是独立自主的理性主体。但这个转移，也带来新的挑战：如果政治原则的终极基础只能源于人心，而人却拥有各种不同且常常冲突的世界观，那么众多自由独立的个体，如何能够找到共识，建立具有普遍权威的政治秩序？这是现代社会面对的大问题。²

自由主义对于这个问题，提出了一套相当有系统的方案。它主张政教分离，重视宽容，反对家长制，并强调每个公民享有一系列的基本自由和个人权利。³国家的角色，不是教人民应该如何生活，而是提供平等的自由和物质条件，让人民能够自主地追求自己的人生价值观（conception of the good）。⁴换言之，自由主义维系多元社会的方式，既非靠高压统治，亦非靠宗教或道德教化，而是靠自由原则和宽容原则。这样一套理念，被广泛认为是响应多元社会最合理最有效的一种方式。而作为一套政治伦理，自由主义必然预设了某种道德理想。那么，自由主义的理想是什

么？它为什么会主张自由和宽容？（<http://www.teen.cn>）

施特劳斯（Leo Strauss）认为，自由主义背后的预设，不是什么道德理想，而是价值虚无主义（nihilism）。自由主义之所以主张宽容，是因为它认为「既然我们无从获得有关什么才是内在地便是善的（good）或正当的（right）的知识，我们便不得不容忍各种关于善的或正当的意见，又或承认所有的偏好和『文明』，都同样值得尊重。因此，唯有漫无限制的宽容才合符理性。」⁵因此，虚无主义是因，宽容是果。倘若我们相信有普遍性的永恒的自然正当（natural right），宽容自无必要。⁶但自由主义既然选择了宽容，这即意味着它认为人们所有的观点和选择均应平等视之，没有好坏可言，而指导我们行动的原则，只是盲目的喜好而已。这样的结果，往往会导致价值规范崩溃，人们想做什么便做什么，「宽容成为不宽容的温床」，政治蒙昧主义由此而起。⁷因此，自由主义主张宽容，不仅没有理想可言，反而揭示了现代政治哲学乃至整个现代性的危机。⁸施特劳斯认为，政治哲学的目标应是探究什么是正义的或最好的社会秩序，这意味着我们必须作出价值判断，而且这些判断须具普遍性的效力。但虚无主义的主张，却等于宣布政治哲学是不可能的，又或只是一个高贵的梦想而已。⁹（<http://www.teen.cn>）

施特劳斯又认为，这个现代性危机始于马基雅维利，历经霍布斯、鲁索、康德以至尼采，一波甚于一波地将政治哲学推向虚无主义。¹⁰严格点说，这个危机是这些思想家有意识的选择造成的，历史其实有其它可能性。¹¹克服虚无主义的唯一的出路，便是返回以柏拉图及阿里士多德为代表的古典目的论式的政治哲学传统中，找到人的自然本性或人的自然目的（natural end），以追求美善的生活及实践人的德性为目标。而「所谓美善的生活，就是那符合人作为人的自然秩序的生活。」¹²而人的本性和目的，具有普遍性和客观性，不受历史文化的条件所影响。¹³施特劳斯进一步指出，最佳的政体（the best regime）只有一个，而且普世皆准，那便是最能引导我们发现及完善我们的自然本性的制度。¹⁴用他自己的话，「为了达到人类最高的境界，人必须生活在最好的社会当中，亦即最能导致人类完善的社会。」¹⁵但这样的社会，并不主张人人有平等的权利，因为每个人实践人性的能力，各有不同，有些人需要别人的指导，有些人则先天地优越于他人。因此，最适合做统治者的乃是智者，因为他们最了解人的本性，而最佳的政体是贵族制

（aristocracy）。智者统治不智者是合乎自然的，因为只有智者才真正知道什么对人的灵魂最好，一如只有医生才知道如何帮人治病。因此，给予人人平等的权利，反是最不正义的做法。¹⁶施特劳斯因此认为，自由主义主张给予公民自由选择生活的平等权利，毋宁是一种堕落，因为「我应该如何生活」的答案不可能也不应该是多元的。接受多元，拒绝自然正当（natural right），就等于承认虚无主义。

¹⁷（<http://www.teen.cn>）

甘阳在最近出版的《政治哲人施特劳斯》一书中，基本上接受了施特劳斯对自由主义的批评，而且也有意识地将施特劳斯和以罗尔斯（John Rawls）为代表的当代自由主义加以比较，并对后者提出了强烈的批评。¹⁸例如他说：「(施特劳斯)对霍布斯以来西方近代『自然权利』说或『天赋人权说』的批评，事实上早已提出了桑德尔和麦金太尔等在八十年代提出的几乎所有问题。因为他对霍布斯的批判，就是在批判后来罗尔斯等主张的『权利对于善的优先性』，就是在批判今天所谓『权利本位的自由主义』」¹⁹。甘阳又认为，罗尔斯对自由的理解，结果只会是「等于

将所有人都连根拔起，等于必须以『虚无主义』才能奠定政治社会，结果只可能是彻底动摇政治社会的根基。」²⁰ 甘阳显然有意识地将施特劳斯带入当代政治哲学争论的中心，从而凸显其理论的重要性，例如他说：「在讨论施特劳斯问题上，我的目的同时是要勾勒出西方自由主义理论与后现代左翼理论的同源性，从而突现施特劳斯政治哲学是对自由主义与后现代理论的双重批判。」

21

如果施特劳斯及甘阳的批评成立，自由主义自然面对极大的理论危机。道理不难理解。自由主义作为一套规范性的政治伦理，本身便肯定了一系列政治价值（例如自由、平等、宽容），并声称这些价值具有普遍性及优先性。如果自由主义预设了虚无主义，那它便会自我推翻(self-defeating)，无法前后一致地证成它所坚持的政治价值，因为自由主义没有任何理由，声称这些价值优于其它非自由主义(non-liberal)的价值。用施特劳斯的话，食人族的道德和自由主义的道德，有着同样坚实的基础。²² 因此，「自由民主制的危机，最恰当的理解，其实便是道德基础的危机。」²³

我在本文将指出，施特劳斯及甘阳这种对自由主义的批评，不能成立。我将论证，自由主义作为一套政治伦理，有它独特的对人的看法，也有它独特的道德理想，它不可能接受价值虚无主义作为它的基础。同时，自由主义主张宽容和个人自由，并不是因为它接受虚无主义，而是因为它相信这样做最合乎道德上的要求。

24

本文相当长，但整个讨论将环绕两个核心问题：一，论证宽容作为一种德性，和虚无主义在概念上并不兼容；二，探究宽容在自由主义传统中的道德基础，从而指出自由主义不必也不可能接受价值虚无主义的立场。文章结构如下。在第二节，我将界定虚无主义及宽容这两个概念，然后指出两者不仅没有任何必然的联系，而且在概念上并不兼容。在第三节，我将讨论洛克(John Locke)及穆勒(J.S.Mill)的思想，指出他们支持宽容的理由，和虚无主义完全无关。第四节则进一步分析穆勒对个人自主的看法，并指出其与效益主义之间的张力。承接第四节提出的问题，第五及第六节将探讨罗尔斯如何从自由人的观点，证成个人自主是宽容的道德基础，并反驳甘阳对罗尔斯的一些批评。我选择这三位不同时期的自由主义哲学家作为讨论对象，因为这既可具体地响应施特劳斯和甘阳的批评，亦可藉此阐明自由主义的一些基本理念。最后一节，我将尝试响应在第二节提出的「宽容的悖论」(the paradox of toleration)，指出自由主义如何可以既坚持宽容，同时毋须接受虚无主义。

有几点请读者须先留意。第一，本文讨论的对象是自由主义的伦理基础，而不是针对自由社会中的一般文化现象。在一个自由社会，人们可以持有各种不同，甚至彼此相冲突的哲学观，虚无主义也许是其中一种。但我们不能因此说，自由主义本身必然导致虚无主义，又或自由主义预设了虚无主义。这显然是两个不同的问题。第二，当我说宽容作为一种德性时，它既是指个人行动中表现出来的一种态度，同时亦指在社会制度设计上，如何体现宽容背后的道德理想，以及如何令得宽容在社会实践中成为可能。²⁵

第三，本文论证的一个主要策略，是指出从第一身的观点看(from a first-person point of view)，一个人不可能既是自由主义者，同时又是虚无主义者。至于自由

主义者所持的价值本身的性质为何，以及这些价值如何才能「绝对」地确保其客观性和普遍性，则是属于哲学伦理学（philosophical ethics）层次的问题，本文虽然有所触及（第六节），但却非本文重点。因为我的主要目的是指出自由主义有充分的理由拒绝虚无主义，而自由主义作为一套规范的道德和政治理论，原则上是可以和不同的后设伦理观兼容的。²⁶最后，本文不像施特劳斯般，将自由主义等同于现代性。²⁷自由主义只是响应现代社会的其中一种政治理论，还可以有其它的响应方式，施特劳斯本人的理论便是其中一种。²⁸这个区分之所以必要，是因为自由主义无需也不应自动及不加分辨地为现代性带来的种种问题负责。此外，我们亦须将「自由主义理论」（liberal theories）和「自由主义社会」（liberal societies）作一区分。前者作为一套道德和政治理想，由于种种限制，往往未能在社会中得到充分实现；而后者出现的许多问题，亦不能不问情由的归咎于理论的不足。²⁹事实上，自由主义理论之所以发展到今天仍然充满活力，其中一主要原因，是这个传统仍然有足够的知性资源，对自由社会出现的各种问题（例如贫富悬殊问题、种族和性别歧视问题等）作出有力批判。（<http://www.tcn.cn>）

2

一如其它哲学概念，「虚无主义」可以指涉不同意义。³⁰施特劳斯所指的虚无主义，大抵是这样一种观点：即认为世间根本没有任何客观的有关善恶、对错、好坏、正义与否的标准。一切的价值判断都是变动不居，因历史和因人而异。由此而推到极端，则「所依据的原则除了我们盲目的喜好之外别无根据」。³¹它彰显了理性的无力。对于什么是正义的社会秩序，又或什么是美好的生活方式，理性本身不能给我们任何指引。相反，「我们愈是培植理性，便愈多地培植起虚无主义。」³²换言之，虚无主义者拒绝世间有任何普遍性的道德标准，也不相信事物有任何内在价值。所有价值争议，本质上只是人们不同口味及喜好的反映罢了，因为我们根本提不出任何有效的理由，去支持或反对某种价值高于另一种价值。³³丧失普遍性的客观的价值判断，是虚无主义的主要特征。施特劳斯认为，虚无主义是现代性的产物，也是现代性危机的症结。（<http://www.tcn.cn>）

但为什么会这样呢？在《自然权利与历史》一书中，施特劳斯提供了两个解释。第一个和「彻底的历史主义」（radical historicism）的出现有关。历史主义认为，所有人的思想都是历史性的，都是属于某一特定的「历史世界」，某一「文化」、「文明」或「世界观」，人类的认知能力注定不能超越特定的历史时空，因此没有所谓普遍有效的观点，也没有跨历史跨文化的价值和政治秩序。一切都在恒常变动之中。某种思想或价值判断的有效性，必须视乎其出现的特定的历史背景。因此，「没有任何有关全体的观点，尤其是有关全部人生的观点能够号称是最终的，或者是普遍有效的。」³⁴很显然，这是一种历史和文化相对主义的立场。施特劳斯认为，这种相对主义去到极端，终点是虚无主义。因此他说：（<http://www.tcn.cn>）

唯一能够继续存在的标准，乃是那些纯属主观性的标准，它们除了个人的自由选择之外别无其它根据。从而，在好的与坏的选择之间的分别，并无任何客观标准可言。历史主义的顶峰就是虚无主义。³⁵（<http://www.tcn.cn>）

第二个解释，则和事实（fact）与价值（value）的分野有关。这种观点认为，事实

与价值是截然不同性质的东西。我们从任何的事实中都抽绎不出它具有某种价值的特性，价值是人主观赋予给事实的；同样地，我们也无法从某物之被视为有价值的或可欲的，从而推断出它在事实方面具有的某种性质。这是休姆最早提出的

(David Hume)有名的「事实与价值的鸿沟」的论旨，即从实然推不出应然的观点。而既然价值只是人们主观的喜好或选择的结果，那么在「应然」的领域自然不能建立任何真正的知识。对于决定人类行动的种种相互冲突的终极价值，理性无法裁断不同终极价值的高低，而只能留给每个个体自由的、非理性的决断。这正是韦伯(Max Weber)所称的「价值多神主义」。而施特劳斯认为，「韦伯的命题必定会导致虚无主义，又或者是这样的一种观点：每一种取舍，无论其如何地邪恶、卑下或无辜，都会在理性的祭坛前被判决为与任何别的取舍一样合理。」

36 <http://www.leon.cn/>

施特劳斯对于历史主义和实证主义的批评，无疑是极富启发性的。但对于虚无主义的批判，和自由主义有什么直接关系呢？施特劳斯指出，正是因为自由主义接受了虚无主义的价值观，才会大力鼓吹所谓的宽容(toleration)精神，才会任由人们对于种种价值问题作出自由的抉择。甘阳对此有很精要的解释：

<http://www.leon.cn/>

他(施特劳斯)说二十世纪的「大方的自由派」(generous liberals)认为，由于人不能获得关于绝对好和绝对正确的真正知识(genuine knowledge of what is intrinsically good or right)，因此必须对所有关于「好或对」的意见给予宽容，承认所有的偏好和所有的文明都是同样好同样值得尊重的。「自由主义的相对主义(liberal relativism)之根源在于只讲宽容的天赋权利传统，亦即认为每个人都有天赋权利去追求他自己理解的幸福」。这自然正是穆勒在《论自由》中首先奠定而今天罗尔斯等继续展开的自由主义的基本立场，但施特劳斯则强调，「在尊重差异性和个别性(diversity and individuality)与承认自然正确之间是有张力的」，因为「当代对自然正确的拒绝就导致虚无主义而且就等同于虚无主义。」

37 <http://www.leon.cn/>

由引文可以见到，对施特劳斯来说，自由主义证成宽容的论证如下：它首先接受虚无主义对价值的基本看法，从而接受不同的价值和人生观之间根本没有客观比较的基础，并因此得出所有价值都是同样的好，以及我们应该尊重和宽容人们的各种选择的结论。用施特劳斯的话，正因为谈不上对错好坏，才会得出「只有毫无限制的宽容才合乎理性」的结论。38 而不宽容之所以受谴责，乃因为「它们建立在一个显然虚假的前提，即人们知道什么是善(good)的基础」。由此可见，现代性危机的最深根源，是现代社会广泛地接受了虚无主义的价值命题，而自由主义则是虚无主义泛滥下的必然产物。

但施特劳斯对自由主义的理解和批评都难以成立。首先，自由主义虽然主张宽容，并给予人们很大空间去选择各自的生活方式，但它绝对没有说要漫无限制地容忍所有的偏好和文明。作为一套规范性的政治原则，它清晰地界定了公民的权利和义务，并透过各种制度安排，确保这些原则得到严格的服从，而它亦不会宽容那些背离自由主义基本价值的行为。39 自由主义的正义原则从一开始便限定了什么人生价值的追求是可以被容许，什么是不被鼓励乃至要被禁止的。这正是罗尔斯所称的「正当优先于善」(the right is prior to the good)的基本意思：「正义的优先性，

部份出于以下主张：违反正义的那些利益（interests），没有任何价值。由于一开始便没有价值，所以这些利益便不能凌驾正义的要求。」⁴⁰ 所以，那些反对信仰自由，主张种族歧视，又或反对政治平等的价值观，都是自由主义所不能接受的。自由主义不是很多人误以为的那种对人没有要求，大家想做什么便做什么的理论。以罗尔斯的正义原则为例，它便要求政府要确保人们享有平等的基本自由，公平的平等机会，以及经济不平等分配必须对社会的弱势者最为有利。这些原则的背后，则体现了罗尔斯对自由平等和公平社会合作的理解。⁴¹ 所以，自由主义不可能同意施特劳斯所说的「不宽容是与宽容具有同样尊严的一种价值」。

42

第二，在自由主义传统中，尊重个别性和差异性的原因，并非因为无法判断这些人生价值的好坏高低，亦非因为凡是人们选择的便是合理的，而是因为其它的道德考虑，例如对国家的权限的理解、对人性和幸福生活的看法，以至对个人自主和平等尊重的坚持等。因此，证成宽容可以有不同的理由，而宽容和虚无主义之间没有任何必然的关系（这些理由在下面会详细讨论）。

第三，施特劳斯的逻辑推论大有问题。按定义，虚无主义是指没有任何可作价值比较的客观标准。如果这样，我们便不能从「不能获得关于绝对好和绝对正确的真正知识」推论出「所有的偏好和所有的文明都是同样好同样值得尊重（equally respectable）」这个结论，因为「同样值得尊重」本身已预设了两者是可以比较的，而任何的比较均必须预设一个可供比较的标准。如果虚无主义为真，那么合理的推论，应是所有的价值根本不能互相比较（incomparable）。既然如此，我们便不能说，所有的偏好是「同样好同样值得尊重」了。

再进一步，「值得尊重」本身是个规范性的价值判断。如果虚无主义为真，那么我们又如何可以得出「所有的偏好和文明同样值得尊重」这个普遍性的价值命题呢？要证成后者，我们便必须加入一个普遍性的道德前提。例如我们可以说，虽然价值无法比较，但因为价值是人们选择的产物，而不管选择的内容是什么，选择本身是有同等的道德份量的，从而应该受到平等的尊重。⁴³ 但这个响应等于是说，「选择」本身是内在地好（intrinsically good）的东西。但这个普遍性的命题，恰恰是虚无主义要加以拒绝的。因此，从虚无主义推导不出宽容和尊重。既然自由主义主张宽容，那么它自然不可能预设虚无主义。

最后，也是最重要的，是施特劳斯似乎从根本上误解了「宽容」这一概念的意思。自由主义所说的「宽容」作为一种德性，是指一方（宽容者）虽然相信有合理的理由，认为另一方（被宽容者）的行为、信仰或生活方式，在道德上完全不能接受，又或对个人及社会是有害，而且宽容者往往有权力对被宽容者作出强制性的干预，但却有意识地克制自己不采取任何行动。⁴⁴ 不同宗教教派的冲突以及有关堕胎的争论，都是这样的例子。由此可见，宽容者不可能是一个虚无主义者，否则的话，宽容作为一种德性的语境便被消解了，宽容者面对的那种紧张的道德两难也变得无从理解。

或许有人提出以下反驳：「虽说虚无主义者不可以对他人示以道德反感，但可以有情绪上的反感。正正由于虚无主义者自觉到自己的反感只是情绪上的，因此便没理据干预他人，他从而选择宽容。」⁴⁵ 但如果只有情绪上的反感，那么宽容便很难被视为一种德性，因为他知道自己的反感并没有合理的理由支持。（如果任何反

感都可被容许，则会出现一个人愈多无理的反感，然后努力克制自己，则他变得愈有德性的奇怪结论。)再者，即使人自觉到自己的情绪是没有根据的，也推不出宽容便是最合理的，因为在这情况下，选择不宽容也说不上是道德上错的。如果要令上述说法成立，便需加入下述的类似的论证：「虚无主义者意识到自己的反感没有根据，同时意识到他人和自己在道德上是平等的，每个人都该受到平等的尊重，所以选择宽容。」问题却在于，一个前后一致的 (consistent) 虚无主义者是不可以提出这样的道德论证的。(<http://www.tscn.cn>)

施特劳斯或会响应，他只是相当宽松地用「宽容」来指涉一种放任不干涉的态度而已，而不是视宽容作为一种德性。如果是这样，我们便有必要将宽容作为一种道德理想 (a moral ideal) 和宽容作为一种政治实践 (a political practice) 区分开来。⁴⁶ 作为一种实践，是说人们在实际生活中表现出来的对他人的克制和容忍。但这种克制，却不一定是由于人们认同宽容作为一种道德理想，而是基于其它和道德无关的考虑。例如由于双方势力相若，为了保障自己的利益，大家视宽容为迫不得已的暂时妥协 (modus vivendi) 或某种理性选择 (rational choice) 的策略而已。但这却意味着，当双方的权力关系一旦改变，彼此宽容的关系便有随时破裂的危机，而强势的一方采取任何不宽容的措施，也不能被视为道德上错的。⁴⁷ 因此，当宽容只视为一种策略时，它并不是自由主义所理解的德性。但为了辩论起见 (for the sake of argument)，我们仍然值得追问，虚无主义是否便必然导致宽容这种政治实践？答案仍然是否定的。(<http://www.tscn.cn>)

首先，这与历史不符。政治思想史家德克 (Richard Tuck) 便指出，在十六及十七世纪的欧洲，价值怀疑论者往往会赞成宗教迫害，而非宗教宽容。⁴⁸ 根据德克的研究，当时的新斯多葛学派 (neo-Stoicism) 的怀疑论者，追求一种「平静沉稳」 (imperturbability) 的生活，采取一种道德相对主义的立场，不相信有任何客观的普遍性的道德和宗教真理。⁴⁹ 可是在当时的社会，却有很多虔敬教徒，狂热鼓吹他们的信仰。怀疑论者遂面对一重两难：如果压制这些教徒，则和他们本身主张的生活信念不兼容；如果放任不管，却有可能令到社会分裂，秩序不稳，从而危及自身。在此情况下，怀疑论者往往置道德信仰于政治原则之下，即为了确保社会秩序而采取宗教不宽容的措施。德克因此认为，历史上怀疑主义和宽容没有任何必然关系。即使有，也只是在某些情况下，宽容是维持社会安定较为有效的一种方式而已。(<http://www.tscn.cn>)

由此可见，如果我们永远不可能得到有关道德及宗教的知识，又或不可能知道这些信仰及价值的对错好坏，那么在某些情况下，如果允许信仰自由，有可能令得社会不稳，又或增加不同教派冲突的机会，那么选择不宽容是明智的。虚无主义和宽容作为一种政治实践之间，没有任何内在联系。但这不是自由主义的立场，因为它坚持宽容和信仰自由在价值上优于不宽容和宗教迫害。自由主义选择宽容，不是因为政治道德中没有对错，而是因为宽容本身是一种值得坚持的道德理想。(<http://www.tscn.cn>)

施特劳斯或会换一种方式继续质疑：如果自由主义不是放弃「自然正当」 (natural right)，那么又怎会容许多元和个性的发展？如果我们拥有「什么是好的生活方式」的知识，为什么还要视宽容作为一种德性？毕竟，在尊重差异性和个别性与承认自然正当之间存在张力。这是一个合理的质疑。自由主义要证成宽容作为一

种德性，便必须指出即使价值有客观的对错好坏的判准，为什么仍要赞成宽容。（<http://www.icaa.cn>）

要回答这个问题，自由主义便必须面对所谓的「宽容的悖论」（The paradox of toleration）。当代哲学家威廉斯（Bernard Williams）曾将这种悖论刻画得入木三分。威廉斯说，最迫切需要宽容的环境，正是社会不同群体之间存在极难化解的政治、道德及宗教冲突的时候。如果彼此不宽容，人们便惟有以武力解决争端，根本无法和平地活在一起。吊诡的是，最需要宽容的对象，恰恰是一个人道德和信仰上最难忍受的东西。设想你是一个虔诚的教徒，你一方面深信自己的教派代表了真理，另一方面则视社会另一教派为亵渎神明的异端。你亦知道信仰不仅仅是某个人的一己选择而已，它还会不断鼓动其它人入教，影响下一代的心灵，甚至破坏社会的和谐团结。如果对方的信仰明明是错，明明不该存在，我们为何还要宽容？宽容为何仍是一种德性？这是宽容的悖论。⁵⁰ 要回答这个问题，我们必须探问宽容的道德基础。以下我将考察自由主义传统如何处理这个问题，藉此进一步从正面论证宽容的道德基础。我将先讨论洛克及穆勒的思想。（<http://www.icaa.cn>）

3

在自由主义传统中，最早替宽容作出有力辩护的，是洛克(1632-1704)的《论宗教宽容》。⁵¹ 洛克不是虚无主义者，他是一位清教徒。洛克主张不同的基督教教派之间要彼此宽容，主要是根据他对国家和信仰的性质的理解。洛克认为，国家是由人民透过契约，自愿组成的具强制性的机构，目的是维护及促进公民的利益，包括生命、自由、健康及财产的保护等，但却不包括灵魂的救赎。灵魂救赎是每个人自己的事，并不属于政府管辖的范围，官员的权力「不能也不应当以任何方式扩及灵魂拯救」。所以，「必须严格区分公民政府的事务与宗教事务，并正确规定二者之间的界限。如果做不到这点，那么这种经常性的争端，即以那些关心或至少是自认关心人的灵魂的人为一方，和以那些关心国家利益的人为另一方的双方争端，便不可能告一结束。」⁵² 由此可见，洛克这里是主张政教分离。值得注意的是，洛克这种对国家的理解，和古典政治哲学有根本的不同。国家不再无所不在地介入人们的生活，并按照它认为理想的方式，培养人们的德性，教导人们如何过一种美善的生活。相反，国家权力的运用，只限于保障个人的基本权利。对施特劳斯来说，洛克是沿着马基雅维利的路，将政治生活的目标降低了，从而与大多数人实际所欲求的贴近了。⁵³ 但换个角度看，洛克强调政治权力的正当性，必须得到自由平等的个体的同意，其实是将目标提高了，因为人不再由于天生能力或阶级背景的不同而受到不平等的对待，个人权利及政治平等受到真正的重视。（<http://www.icaa.cn>）

施特劳斯或许会质疑，为什么非要将政治和宗教分离？灵魂的拯救，不是人生的头等大事吗？洛克可以响应，正因为信仰是头等大事，而将这等大事交托给一些并不见得较一般人高明，但却拥有庞大权力的官员的手上，是最不明智的事。由此引出宗教宽容的第二个理由，即洛克对信仰的性质的理解。洛克认为，信仰关心的是灵魂的救赎，而灵魂救赎的必要条件，是人们必须从内心出发，真心的相信自己所信的为真理。「真正的宗教的全部生命和动力，只在于内在的心灵的确信，没有这种确信，信仰就不成其为信仰（faith is not faith without believing）。」⁵⁴ 因此，政

府如果以法律、刑罚等强迫人们信奉某一教派，人们只会表面服从，内心却会极力反抗，这样反会成为灵魂拯救的巨大障碍。因此，宗教不宽容，其实是一种非理性（irrational）的做法：它根本不能达到当权者想达到的目的。但这里证成宽容的理由，是源于对信仰的性质的理解，和虚无主义无关。宽容者之所以选择宽容，正正因为相信有真理存在，所以才会关注什么方式才最能够令人得到真理。

但洛克的论证有很多限制。第一，洛克并不主张对天主教徒、穆斯林及无神论者实行宽容，因为前两者忠于外国的力量，会危及国家的管治权威，后者则由于不值得信赖，因为「诺言、契约和誓言这些人类社会的约制对无神论者是不可能具有约束力的。」⁵⁵ 第二，洛克的理论只是特别针对宗教宽容，但却未必适用于其它领域。第三，洛克虽然解释了不宽容为何是不理性的，但却没有说明那为何在道德上是错的。我们可以想象，如果宽容者能够找到更有效的方式令其它人相信他的信仰（例如透过教育或洗脑的方式，令异教徒改信自己的信仰），那么宽容便不一定是必要的。因此，洛克的理论很难充分解释宽容为何是一种德性。

⁵⁶ <http://www.tccn.cn>

现在让我们看看穆勒（J.S. Mill, 1806-73）在《论自由》中如何为宽容辩护。相较于洛克，穆勒关注的并不限于宗教宽容，而是扩及生活每一层面，尤其是关注政府及社会所能正当地行使其权力于个人的性质及限度，以及个人享有多少的自由。

⁵⁷ 穆勒提出了他所谓的极为简单的「伤害原则」（Harm Principle）：

对于文明社会中的任一成员，在违反其意志，而又不失正当地使用权力的唯一目的，是防止他对他人的伤害。若说这样做是为了他的好——无论物资上或道德上——理由都不充分。一个人不应该被强迫做或不做一件事，并说因为这样做对他较好，又或令他更加快乐，又或从第三者看来，这样做是明智的或正确的。……任何人的行为，只有涉及他人的那部分才须对社会负责。至于仅涉及个人的部分，他是有理由绝对独立的。对于他本人，对于他的身体和意志，个人是最高主权者。

⁵⁸ <http://www.tccn.cn>

「伤害原则」深刻地体现了自由主义的精神：每个公民作为独立自主的个体，只要不伤害他人，便应享有充分的自由，选择他自己的生活方式。这些自由包括思想信仰自由、言论及出版自由等。因此，政府及社会应该宽容人们的选择——无论这些选择在他人眼中，是多么的离经叛道和难以接受。穆勒不仅反对政治不宽容，也反对社会不宽容，也即托克维尔（Alexis de Tocqueville）所称的民主社会的「多数人的暴虐」。这种暴虐最具体的表现，是社会大多数人常常将他们的意见和价值观，透过舆论压力或其它方式，强加在少数人身上。穆勒甚至说：「社会暴虐较那种种的政治压迫更为可怕，因为它虽不常以各种极端的刑罚为后盾，但却深入渗透于生活的每一细节，奴役人的灵魂，令人难以逃避。」⁵⁹ 要防止这种情况，首要的便是确保在只关涉个人事务的领域，个人享有高度的选择自由。

伤害原则的理据在那里？穆勒在《论自由》开首，引用了德国哲学家洪堡特（Wilhelm von Humboldt）的话：「在本书中展开的每个论证，都将直接指向一个总体的首要原则：人类最为丰富的多元发展具有绝对而根本的重要性。」⁶⁰ 由此

可见，如何确保人能多元发展，是穆勒的根本关怀，而伤害原则则能最有效达到这个目标。但为什么多元如此重要？社会单一固然不好，但这并不表示愈多元便愈好。如果社会充斥各种低俗的生活方式，人们的道德及生活质素岂不是不升反降？社会过度多元，难道不会不利于社会团结和谐？穆勒的同时代人史提芬（Fitzjames. J. Stephen）便提出质疑：「一个人人清醒的国家，会更快乐更美好和更进步，虽然它较一个一半国民清醒一半国民是长期酒鬼的国家，少了一些差异。」

61 (<http://www.tcn.cn>)

穆勒之所以提倡多元，是因为他认为，一个价值和生活方式多元的社会，才最符合人性的发展，因为人类不是根据同一模型铸造出来的千篇一律的机器。相反，每个人的性格、喜好、潜质均各有不同，没有所谓唯一的适合所有人的生活方式

（mode of life）。因此，一个人活得丰盛幸福的必要条件，是容许他有充分的自由，找到最适合他的生活方式，活出真我。穆勒有一段精彩的说话，将这个观点表达得十分清楚，值得详引：

(<http://www.tcn.cn>)

我们没有理由相信，人类的所有存在方式，只能建基于一种或相当少数的几种模式。如果一个人拥有相当的常识和经验，他为自己的生活所设计的模式是最好的。这并非由于它本身是最好的，而是因为它是他自己的模式。人不像羊；更何况羊也不是无所区别。一个人不能得到一件称身的大衣或一双合脚的靴子，除非那是度身订造，又或从一个大商店中随意挑选。难道给这个人一个合适的生活，较给他一件合适的大衣来得容易？又或者人类彼此在身体及精神构造上，较他们的脚形有更多的相似？只需指出人们有多元的嗜好，便足以构成不要尝试将人们铸成同一个模型的理由。而不同的人，也需要不同的条件，满足他们的精神发展。……人类在快乐的来源、对痛苦的感受，以及不同物质及道德能力对他们的作用上，都是如此千差万别。除非在生活方式上有相应的多元性存在，他们便不能公平地得到属于他们的幸福，也不能在精神、道德及审美方面成长到他们的本性所能达到的境界。

62 (<http://www.tcn.cn>)

由此可见，穆勒之所以赞成多元，完全基于他对人性的理解。人性是多元的，因此没有古典政治哲学中所谓的唯一的自然目的，也没有适用于所有人的生活方式。人性多元，不同的方式对不同人便有不同的重要性及不同的意义。人们应该宽容那些从自己的观点看来难以接受的价值观，因为海畔有逐臭之夫，对你来说难以忍受的生活方式，他人却可能甘之如饴。但这不是价值虚无主义，因为虽然没有一对鞋是所有人都合穿的，但却不表示没有一对鞋是我最合穿的，亦不表示鞋本身没有价值。穆勒支持的毋宁是一种人性多元论，反对有一种生活方式适用于所有人。但这亦不表示穆勒认为一个社会多元的程度可以无穷尽，也不表示所有方式都是一样的好（穆勒的名言「做个不快乐的苏格拉底，较做个快乐的蠢人为好」便是一例

63）。(<http://www.tcn.cn>)

4

穆勒的论证却会面对以下质疑：即使人性多元这个说法合理，但也不表示每个个体便能最清楚自己的个性，并懂得选择最适合自己的生活。因为即使是一个心智成熟的人，有时也会作出非理性的选择，例如由于意志薄弱，又或目光短浅，从而看不到什么才是自己的真正利益。在这种情况下，一定程度的家长制，不是显得十分

合理吗？但穆勒的伤害原则却对此断然拒绝。理由是什么呢？穆勒当然不能说，凡是个人当下选择的便是最好的，因为这与经验不符。穆勒的真正理由是，一个人「为自己的存在所设计的模式是最好的。这并非由于它本身是最好的，而是因为它是他自己的模式。」⁶⁴ 最重要的不是一个人做了些什么，而是他用什么方式去做。对穆勒来说，个人为自己做的选择，远较别人帮你做一个正确的选择来得重要。由此我们引入穆勒证成宽容的第二个论证：个人自主（personal autonomy）。⁶⁵ 这是自由主义传统中十分重视的一个价值，也被认为是支持宽容的最核心论证。

66

「自主」这个概念，一般被认为包含三个条件。⁶⁷ 第一，一个自主的行动者必须能够自由行动，不会受到外力的限制，例如武力的干涉或法律制裁的威胁等；第二，他必须是一个理性的自由选择者，而不会受到不能控制的欲望所支配，并能够对自己第一序的欲望（first-order desire）作出后设的反省评估。就此而言，人具有自由意志，并能对自己的行为负责。不少哲学家甚至认为，这是人之所以为人的本质特征。⁶⁸ 第三，一个自主的人，必须可以独立于他人的意志，服从于自己为自己所订立的法则。如果我们接受自主的重要性，宽容的必要似乎便不难理解。即使他人有充分的理由认同或反对某种生活方式，也不应强迫一个理性自主的人接受，因为这样会侵犯他的自由意志，将他只当作手段而非目的来看待。而对自主的重视，亦可反过来支持多元的重要。一方面，自主的人会自然地追求不同的适合自己的生活方式。另一方面，实践个人自主，也要求一个多元的社会，令得个人有足够可供选择的生活方式。

我想施特劳斯在这里或会质疑，穆勒的人性多元和个人自主的观点，实在过于空洞，因为它没有告诉我们任何有关美善生活的实质答案。穆勒似乎在说：好好运用你的理性，选择你自己认为最适合的生活方式吧，唯一条件是你不能伤害别人。至于选择什么样的生活，以及这种生活对一个人的意义，完全属于个人事务，没有什么客观性可言。但当有关美善人生的问题被放进私人领域，当个人选择成了判断某种生活方式的价值高低的唯一标准的时候，岂不正正承认了在这些根本问题上，根本没有客观答案可言？在一个无所事事终日赌博的赌徒，和另一个敬业乐业行善好施的人之间，一个自由主义者不可以作出价值评断，因为选择之上没有更高的标准。选择成了唯一的标准。⁶⁹ 施特劳斯然后会下结论：「如果我们的原则除了我们盲目的喜好之外，别无其它根据，那么凡是人们敢于去做的事，都是可容许的。当代对自然正当的拒斥导致虚无主义——不，它就等同于虚无主义。」

70

但这个质疑依然须面对我在第二节提出的批评，即如果虚无主义为真，则表示包括自由主义原则在内的所有价值，都没有客观性可言。但穆勒的伤害原则，显然是被视为普遍性及具约束力的道德原则，它同时肯定自由是发现真理，培养人的个性及发展个人自主的重要条件，不是个人任意的喜好而已。价值虚无主义不可能建立价值的规范性（normativity），因此它不可能推出自由主义的原则。

有人或会替施特劳斯响应，指出自由主义并非彻底的虚无主义，因为自由主义只是在「善」（good）的领域相信虚无主义，而在「正当」（right）的领域则接受价值客观主义。这是什么意思呢？这表示自由主义刻意将人类的价值划分为两个范畴。

「正当」领域关心的界定个人权利与义务的正义原则，以及关心人与人之间的道德责任；「善」的领域则关心什么才最能满足一个行动者的喜好和欲望，以及什么才构成一个幸福和有意义的人生等。具体点说，自由主义的基本价值，如自由、权利、平等、宽容等属于「正当」的领域，而人们的美善人生的观念、宗教信仰、生活方式以至各种喜好欲望，则属于「善」的领域。不少人认为这种二分是自由主义一个重要特点。⁷¹ (<http://www.lecn.cn/>)

姑勿论这个区分是否合理，但它至少并不适用于穆勒，因为决定人们道德责任的伤害原则的理由，正正因为这是追求个人幸福的必要条件。善与正当，不仅不能分，而且密切相关。我相信其它自由主义也不会接受这样的立场，因为它根本站不住脚。第一，自由主义的政治原则，本身便包含了一组道德价值。它没有理由说这组价值必然是道德知识，而那些被归入私人领域的价值则是主观相对的喜好而已。第二，即使我们同意这种区分，又如何能够从这两者性质的不同，推出自由原则的优先性？要论证自由的重要性，便必须指出它到底保障了我们什么样的根本利益

(*fundamental interest*)。如果这些利益本身只是任意主观的喜好，自由原则亦不见得是社会最根本的正义原则。第三，设想甲是一个虔诚的基督徒。如果他接受自由主义的先决条件，是要先承认其信仰本质上和虚无主义无异，那甲似乎没有任何理由要接受自由主义的原则的优先性。所以，这种将「公共领域=价值客观 vs. 私人领域=价值虚无」的做法，难以成立。 (<http://www.lecn.cn/>)

但上述的批评，的确点出了个人自主的一个重要问题，即我们无法保证一个自主的人，必然会选择过一种好的或幸福的生活。个人自主似乎只是要求人们以某种方式去生活，即重视个人的理性选择，但它却无法进一步限定这种生活的实质内涵。对于其它自由主义者来说，这不仅没有不妥，甚至是一项优点，因为它可以藉此包容众多不同的人生观。但这对穆勒来说，这却是个难题，因为他是一个效益主义者 (*utilitarian*)，「视效益作为所有伦理问题的最后裁判。」⁷² 什么是效益原则呢？按穆勒的说法，那便是「行动的正当性，和它们可能产生的快乐成正比；行动的错误，和它们产生的痛苦或快乐的反面成正比。」⁷³ 因此，自由及个人自主最后的道德基础，便是效益原则。但这两者却可能会发生冲突。倘若一个人的选择，并不能产生最大的快乐，那穆勒似乎没有理由坚持个人自主的优先性。唯一的解释，是自主的选择必然总是能产生最大的效益。这似乎的确是穆勒的想法。例如他强调他所指的效益，是基于人作为一个进步的存有 (*progressive being*) 的持久的利益来立论⁷⁴，而「自由是进步的唯一可靠而永久的源泉，因为一有自由，那么有多少的个体，便有多少个独立的进步中心。」⁷⁵ 但穆勒在这里显然过于乐观，因为自由原则和效益原则并不总是重迭的。效益主义最遭人批评的地方，正是在某些情况下，它会为了整体利益而牺牲个人的自由和权利。这点亦是罗尔斯在《正义论》对效益主义攻击最力的一点。 (<http://www.lecn.cn/>)

因此，穆勒虽然提供了不少原创性的论证支持宽容，亦清楚显示出宽容和虚无主义无关，但他的效益主义立场，却和他的自由原则存在很大的张力。现在的问题是变成：自由主义是否可以不接受效益主义，又不用预设虚无主义，却仍然能够证成宽容及自由的重要性？当代自由主义哲学家罗尔斯承继康德的伦理学，对此提出了最有系统的论述。以下我将集中讨论他的理论，并同时进一步响应施特劳斯及甘阳对自由主义的批评。 (<http://www.lecn.cn/>)

罗尔斯的正义体系，包括两条原则，第一条是平等自由原则（principle of equal basic liberties），即「每个人都有相同的权利，在与所有人相同的自由体系兼容的情况下，拥有最广泛的平等的自由体系。」⁷⁶ 这里的基本自由包括人身自由、思想信仰自由、结社言论自由、政治参与自由等。这些自由构成一个自由的体系，而由于不同自由之间难免会发生冲突，所以没有任何一种自由是绝对的，而必须互相作出调整均衡。这条原则意味只要不侵犯他人的基本自由，每个人便有权利追求自己的人生观，国家不会鼓励或压制任何的生活方式。由此可见，它基本上承继了洛克和穆勒的自由主义精神。

罗尔斯如何证成他的原则呢？他称他的理论为康德式的道德建构主义(Kantian Constructivism)，基本特点是：「透过明确规定一种特定的人的观念，并视其为一个合理的建构程序的元素，而最后得出的结果，则决定首要的正义原则的内容。」⁷⁷ 顾名思义，建构主义不是一个道德实在论（moral realist）的立场，认为有先验的或独立的道德实体，等待我们去发现。相反，正义原则的证成，是我们透过实践理性的运用而构造出来的。这个建构程序，便是罗尔斯所称的「原初状态」

（original position）。而将所有个人数据排除出去的「无知之幕」(the veil of ignorance)，目的则是确保这个程序公平合理。具体点说，原初状态是扮演中介者的角色，将人作为自由平等的道德人的观念（a conception of moral person as free and equal）体现于契约之中，然后透过理性选择，得出他的正义原则。

罗尔斯的正义理论乃建基于某种特定的道德人的观念上。所谓道德人，乃由人的两种基本道德能力构成。它们是正义感的能力，及形构理想人生观的能力。正义感的能力是指人们能够了解、应用并依正义原则行事。它令我们能够作出自主判断，并自愿尊重正义原则规定的合作条件。形构理想人生观的能力是指一种形成、修改及理性地追求不同人生目标的能力。这种能力令我们能理性安排自己的生活，并对自己的选择负责。罗尔斯进一步设定，在社会合作中，道德人有两种相应的最高序的关怀（highest-order interests）去实践这两种能力。⁷⁸ 所谓平等，是指当人们最低限度拥有这两种能力时，便彼此具有平等的权利去决定正义原则。所谓自由人，最少有三重意思。第一，作为独立自主的主体，人们能够自发地对社会正义原则提出自己的观点和要求。第二，是指人们有能力对他们当下的欲望、目标以至最基本的信仰作出理性反省，并在必要时进行修改调整，甚至放弃的能力。第三，人能够对自己的选择负责。

原初状态分为两部份。第一部份是对原初状态的立约条件设下的种种限制，其目的是反映道德人的信念。例如透过无知之幕，将人们的社会背景及天赋能力等资料排除出去，便是反映人人平等的公平的理念，确保每个人有相同的议价能力。罗尔斯称这些限制为「合理的」（reasonable）部份。第二部份则是在原初状态中的立约者。他们被假定为理性自律的人（rational autonomy），即不受任何给定的原则的限制，可以自由选择对他最有利的原则。这部份被称为「理性的」（rational）部份，而且它从属于「合理的」部份，即表示个人利益的追求，必须受到道德原则

的限制，这亦是罗尔斯所谓的「正当优先于善」的意思。（<http://www.ican.cn>）

由此可见，若要了解罗尔斯的契约论，必须从整体看，而不要以为正义原则只是一群自利者在自然状态中进行议价妥协的结果。原初状态本身是一个道德设计，从一开始便约束了正义原则的内容及范围。「这些约束表达了我們视之为社会合作的公平条款的限制。因此，观察原初立场这个理念的一种方式，是视其为一个说明性的设计（*expository device*），统合这些条件的意义并协助我们引导出它们的后果」⁷⁹。严格来说，公平式的正义的证成基础不是在理性自利者的同意，而是在规定原初立场的合理的条件上。这些条件背后的理由，才是支持得出两条原则的主要根据。「他们同意的基础，已由对立约环境的描述及他们对基本物品的偏好所设定」⁸⁰因此，罗尔斯称由原初状态推出两条正义原则，彷如严格的演绎关系。「我们必须留意，这些原则的被接受，并不是一种心理学定律或概率的猜测。理想而言，我希望显示，接受它们是符合原初立场的全面描述的唯一选择」。

⁸¹ <http://www.ican.cn>

有了以上背景，在继续讨论下去之前，我们可以先评估一下甘阳对罗尔斯的批评是否成立。甘阳认为，罗尔斯的假然性契约论面对一个康德式的困难，即一个自由人在原初状态中为何必然会选择道德。甘阳于是问：

何以见得这个彻底自由人一定会选择有法而不是无法？何以见得这个彻底自由的人一定选择把人当目的，却不会偏偏把人当手段？何以见得这个被「无知之幕」搞得连自己是男是女都还不知道的自由人，一定会选择『正义原则』而不是偏偏选择弱肉强食呢？⁸² <http://www.ican.cn>

我认为，这个批评是由于对原初状态的性质的误解。第一，立约者并不是有绝对的自由任意选择，他们表面看来是理性自利的选择，其实一开始便已受到原初状态各种道德条件的限制。而他们有一个共同的目的，便是希望找到最能实践及表现他们这两种道德能力的原则。第二，立约者之所以选择有法而不是无法，因为这是他们进入原初状态的目的，即希望找到一个互利（*reciprocity*）的公平的合作原则。第三，他们之所以视人为目的而非仅为手段，之所以不选择弱肉强食，因为原初状态的限制，令得立约者必须从一公平无私（*impartial*）的角度去思考。罗尔斯因此说：「极端选择（*radical choice*）的想法，即通常和尼采及存在主义相关的观点，在公平式的正义中没有位置。原初状态的立约各方最为渴望得到的是基本有用物品（*primary goods*），而这种渴望，则是基于他们视发展和实践他们的道德能力为最高序的利益。此外，立约各方的同意，亦受限于那些体现了合理条件的限制。」⁸³由此可见，甘阳似乎没有看到原初状态「合理的」部份，以为正义原则只是一群理性自利者自由选择的结果。实际情况却是，罗尔斯整个理论从一开始，便奠基于一对「道德人」的理解之上。⁸⁴因此，要批评罗尔斯，最好的方法是直接质疑他对人的理解。<http://www.ican.cn>

事实上，甘阳在书中也朝这方向提出了批评。例如他质疑罗尔斯的「自由人」，其实是将人变成「赤裸裸的孤立的个体」，将人置于「虚无」之中，然后试图在虚无之中重建家园。甘阳并指出，「奠定自由的途径因此绝不能像康德罗尔斯那样先把人都提升到『绝对自由』的状态，这等于把所有人都连根拔起，等于必须以『虚无主义』才能奠定政治社会，结果只可能是彻底动摇政治社会的根基。」⁸⁵这个批评十分严厉。如果我的理解没错，甘阳应该是指罗尔斯为了保证人们不受任何人

生观的限制而获得绝对的自由，才透过无知之幕，将人们一切历史的、宗教的、族群的，甚至性别等各种偶然性排除出去，最后只剩下「光秃秃的个人」。而这种对自由人的理解，不仅和我们的生活经验不符，在道德上亦不可取，因为它一旦将我们的人生观打进私人领域，这个桑德尔（Sandel）所称的「没有任何承载的自我」（unencumbered self）便变得十分空洞，只剩下选择的能力。因此，甘阳才会说「这个『自由』正是『虚无主义』的问题。」⁸⁶ (<http://www.tcn.cn>)

但这个批评对罗尔斯并不公平。首先，我们须留意，原初状态中的人不是真实生活中的人。原初状态只是一个人为的设计，目的是反映对道德人的理解。「加诸于原初状态立约各方的限制，以及他们之所以被如此理解，是要体现在一个良序社会中对自由平等的道德人的理解。」⁸⁷ 罗尔斯完全同意，在真实生活中，人们有不同的身份，亦有不同的宗教价值信仰。他从来没有要求我们放弃这些信仰，成为一个光秃秃的个体。他的意思毋宁是，既然我们的目的是要建构一套政治原则去规范社会合作，那我们便必须先有一种对人及社会的特定看法。它是建构主义的材料（materials）。没有它，我们根本无从设计出一个合理的建构的程序。因此，罗尔斯要求我们暂时从我们种种特定的身份中抽离出来，只从「自由平等的道德人」这个观点去考虑正义问题。 (<http://www.tcn.cn>)

这种「抽象化」(abstraction)的工作，在政治哲学中不仅无害，而且是必要的。例如如果容许立约者知道自己的社会出身及天赋能力，我们便无法确保一个公平的商议环境。抽象化只是要求我们采取一种特定的视角，或将那些从道德的观点看并不相干的元素暂时「括号」(bracket)起来，而不是拒绝或放弃它们。⁸⁸ 「抽象化」和「理想化」(idealization)不同，后者往往倾向将某些元素夸张扩大，从而扭曲事实。例如经济学中将人假定为纯粹的理性自利者，又或效益主义假定人总有足够的利他动机服从效益原则，便常遭人批评为过度理想化。⁸⁹ (<http://www.tcn.cn>)

那么，罗尔斯的「自由人」是否过度理想化？原初状态将和我们密切相关的人生观从原初状态中排除出去，是否预设了一种怀疑主义，暗里承认我们不可能对于这些问题有真正的知识？罗尔斯告诉我们，他这样做，最少有两重考虑。第一是和合理的多元主义有关。立约者知道真实世界是一个价值多元的世界，每个人持有不同的宗教观世界观。他们亦了解到，除非使用暴力，否则人们不可能共同信奉某种整全性的人生观(comprehensive conception of the good)。因此，社会合作的基础不可能建基于任何形式的人生观上，因为它不可能得到自由平等的参与者的同意。⁹⁰ 第二重考虑则和罗尔斯对自由人的理解密切相关。如前所述，人之所以自由，最具体的表现，是人具有理性自主的能力，能够对自己的人生目标及价值信仰作出独立的反省，并在有必要时修改或改变自己的世界观。立约者因此认识到，正义原则最重要的不是保障某种特定的人生观，而是确保一个实践个人自主（personal autonomy）的条件。⁹¹ 人对个人自主的重视，优先于任何特定的人生观。基于这两种理由，立约者遂将我们的人生观排除出去。 (<http://www.tcn.cn>)

罗尔斯的论证相当复杂，但其核心理念却相当清晰：我们视自己为自由人，并极度重视这个身分，因此我们有最高序的欲望，选择最能发展及实践我们的自主能力的原则。但我们不能只考虑自己的利益，因为我们同时接受平等原则的规范。我们的选择，必须得到其它人的同意。因此，最好的选择，是人人享有平等的自由。自由和平等在这里，并非对立的关系，而是属于两个不同层次。「自由人」界定了我

们的目标，「人人平等」则限定了自由人之间的关系。个人对自由的追求，必须尊重平等原则设下的限制。就此而言，平等优先于自由。既然平等和自由是罗尔斯理论的基石，虚无主义又从何谈起？ (<http://www.tccn.cn>)

6

但我们为何要如此重视个人自主？这显然不是自明的事实。在现实生活中，不是每个人都视发展个人自主为自己的目标。对很多宗教徒来说，毫无保留的相信，也许远较事事反省来得重要。为响应这个批评，后期的罗尔斯作出了一个「政治自由主义」的转向。他强调他的「人观」只是一个「政治人的观念」(a political conception of the person)，源于民主社会的公共文化，只适用于政治领域。而在非政治领域(non-political sphere)，人们则可持有其它不同的对人的理解。但这个响应难以令人满意。问题倒不在于一个人不可以同时相信不同的「人观」，而在于按罗尔斯的说法，正义原则打我们一出生开始，便已深刻地影响我们生活的每一部份。正义原则亦享有绝对的优先性。因此，它预设的「人观」，便很难在内容上如此单薄，在适用范围上如此狭窄。例如当两种「人观」发生冲突时，罗尔斯便必须论证，人们为何必须要给自由主义的「政治人」优先性。至于罗尔斯辩称这种对人的理解，来自民主社会的公共文化，亦有问题。困难不仅在于在多元社会中，不同信仰的人，对人的性质及关怀有极为不同的理解。即使这问题解决了，罗尔斯依然需要告诉我们，为什么他心目中的「平等的自由人」，在道德上是值得追求的。因此，要证成自由主义，便必须具体指出个人自主对我们生命的重要性。只有这样，自由主义才能得到人们由衷的支持。我以下将提出两个这样的论证。 (<http://www.tccn.cn>)

第一个论证主张，个人自主是追求美好生活的重要条件。一个人活得不自主，很难称得上在过一种幸福的生活。为什么呢？这牵涉到自由主义对人生的理解。我们只能活一次，而生命完全属于我们自己。因此，我们在乎自己活得怎样。我们希望活得精彩，过得丰盛。而人作为有自我意识及目的性的动物，我们的行动并不只是由本能推动。当基本的生活需要得到满足后，人自然有更多更高的追求。我们在不同领域追求卓越；我们透过生产和创造，展现人的原创性；我们关心灵魂的完善和救赎；我们盼望得到别人的认同和尊重；我们重视各种的人际关系。如此如此。这些东西，是构成一个美好人生的重要元素。但这些元素在每个人生命中的比重及重要性，却各有不同。之所以不同，因为我们有不同的整全性的人生观

(comprehensive conception of the good)。所谓人生观，是指一种指导我们看人生看世界的方式。它告诉我们怎样的一种生活才有价值，什么是理想的人格及人际关系，人和自然及世界的关系等等。⁹² 它提供一个参照系，指导我们的思考和行动，并令得我们的生命具有相当程度的统一(unity)。⁹³ 因此，我们可以说，幸福人生的一个必要条件，是我们能够实现自己的人生观。⁹⁴ (<http://www.tccn.cn>)

但这是否表示只要我们能够实践当下的人生观，人便得到幸福？不然。因为人有犯错的可能。⁹⁵ 犯错可以由于不同原因。例如掌握错误的信息，错误估计自己的能力，受到他人的误导等。我们不仅在手段上可能犯错，在目标上也可能犯错。很多人或会有这样的经验，即在某段时间曾坚信不疑的信仰，又或矢志不移追求的事业，他日看来却是毫无价值。这可能是由于自己对问题的看法改变了，也可能是那

些信仰本身便是错的。因此，我们应该发展我们的反省能力，能够站得远站得后一些，对一己既有的价值信念作出批判性的检讨评估。我们不必视自己的幸福，必然系于某一特定的人生观。苏格拉底的名言「未经反省的生命，是不值得过的生命」，无疑体现这种精神。但这不是价值虚无主义。恰恰相反，正因为我们深信生活有好坏高低之分，深信我们有犯错的可能，我们才会重视反省，并力求活得更好。否则，反省便会毫无意义。 (<http://www.ican.cn>)

有人或会马上质疑，既然我们的信仰有可能犯错，那是否表示其它可能知道正确答案的人，可以用各种方式强迫我们选择正确的答案？不可以。因为自由主义会加多一个条件，即幸福的生活，必须在理智清醒的情况下，得到当事人真心真意的认可（endorse）。⁹⁶ 别人可以提醒我们劝导我们，但不可以强迫我们。「没有人的生命，会因为那些不被个人认可的外加的价值而变得更好。」⁹⁷ 这是自由主义传统中很深的信念。从之前的讨论我们已见到，洛克及穆勒的思想中都有这种想法。例如洛克认为，真正的宗教信仰，必须得到人们内心真正的认同；穆勒亦认为，一个人自己选择的生活模式是最好的，不是因为它本身是最好的，而是因为它是属于自己的模式。 (<http://www.ican.cn>)

个人内在的认可，为什么对幸福的人生这么重要？一个较直接的解释，是认为生命属于每个独立的个体。而在大多数情况下，个人才最清楚及最关心自己的生存状况，也只有个人才对自己的生活负责。⁹⁸ 如果某种价值得不到一个人真心真意的认同，而是强加其上，那么即使从第三者的观点来看，它是多么的理想，当事人的生活质素也不会因此而提高，他亦很难有足够的动机去实现这些价值。因此，一种价值是否对某个个体产生影响，需要一个内化（internalize）的过程，并令理性的个体自愿地接受。 (<http://www.ican.cn>)

有人或会再次提出质疑：自由主义的这种看法，岂不便等于承认了价值是完全依赖于个人的主观选择？如果某种生活方式或活动，可以对不同人有不同的意义和重要性，岂不正好说明了它们本身根本没有客观性可言？自由主义之所以重视选择自由和个人自主，岂不是骨子里还是接受了价值主观主义？ (<http://www.ican.cn>)

我认为这是一个误解。要澄清这个误解，我们须认识到，「一种活动需要得到我的认同接受，才变得对我有意义」和「一种活动本身可以独立于我的选择而对人有价值」两者是可以并行不悖而同时成立的。关键之处，在于这是从两种不同角度看价值。以弹钢琴为例。在今天，我们普遍认同弹琴是一种有价值的活动。这种认同，体现在我们的音乐传统，各种各样的音乐会、教育、政府的艺术政策等方面。我们因此可以说，弹琴的价值已得到社会广泛的认同，并已深植于人们的审美意识之中。换言之，它的价值并不赖于个别人当下的主观喜好。尽管如此，弹琴是否对「我」的生命有意义，却需要得到我的认同和接受。我可以一方面认识到弹琴的价值，另一方面却选择从事其它活动。原因可以有很多。例如我没有这方面的天份，我对其他活动有更大的兴趣等等。一旦接受这种区分，我们便会发觉重视个人自主和肯定价值的客观性，两者没有冲突。当然，我们可以进一步追问，弹琴的价值源于何处。这可以有很多不同的解释，例如它可以有效的表达人类的情感，又或者音乐令我们身心愉悦等。我这里只是要指出，个人自主的重要性并不需要预设价值虚无主义。 (<http://www.ican.cn>)

批评者或会退一步，指出当「我」选择弹琴时，这个选择本身至少是任意及主观

的。这是另一个误解。不错，一个理性的人在选择其行动时，他必然是由理由（reasons）推动。⁹⁹ 这些理由可能源于他当下的某些欲望，也可能源于他的人生观，甚至源于他对道德原则的尊重。一方面，我们要求这些理由必须合乎工具理性，即在一个给定的目标下，这些理由是否能最有效实现这些目标；另一方面，我们也可以追问这些目标本身是否合理，尤其是当选择者的决定遭到他人质疑时，当事人通常会提出进一步的理由合理化自己的决定。这些理由，原则上必须是与选择者进行对话的人能够理解及可以接受的。¹⁰⁰ 换言之，这些理由至少是交互主体性的（inter-subjective），而不是完全主观的。¹⁰¹ 因此，我们的很多选择，必须放在一个广阔的意义的世界中才可得到充份的解释和证成。这个意义的世界，包括我们的传统、文化、制度和一些被社会广泛接受的价值判断和道德实践。就此而言，「选择」本身绝非令得某种活动有价值的必要或充份条件。选择之所以重要，只在于它令得这些活动和我们的生命联结起来，彰显我们是独立自主的理性主体，并令得我们有动力去实现这些活动的价值。因此，重视个人自主和价值虚无主义没有任何关联。（<http://www.ted.cn>）

如果以上分析成立，则追求一个美好的人生，必须满足两个条件。一，我们必须根据自己认同的人生目标引导自己的生活；二，我们必须有自由对自己当下的信念进行理性的审察批判。因此，国家需要提供一系列的基本自由（信仰及思想自由、人身自由、言论及结社自由）以及其它物质资源，帮助每个公民实践他们的个人自主。¹⁰² 这部份地解释了罗尔斯的「自由人」为什么会选择平等的基本自由为社会正义的首要原则。（<http://www.ted.cn>）

但我有必要澄清几个可能的误解。第一，个人自主最多也只是幸福生活的必要条件，而非充分条件。一个美好的人生，还需要其它条件配合，例如一个社会所能提供的选择的多寡，所选择的人生观本身是否有价值，个人运气（luck）等。因此，一个自由主义者大可以在容忍一个人选择作赌徒的同时，批评他的生活方式价值较低，例如赌博对个人品格的健康发展以及对家庭关系的损害等。自由主义没有必要说，凡个人选择的便有价值，甚至有同样的价值。第二，个人自主并不要求人们时时刻刻对自己的信仰作出批判怀疑，亦不需要鼓励人们不断作出选择。这既不可能亦不可欲。事实上，愈对我们影响深远的人生观，愈不容易改变。而一个人生命的深度，往往与他对自己的信念的坚持和投入程度有关。正如威廉斯指出，我们的人生的「根本计划」（ground project），会在最深的层次上决定我们的人生意义及生存价值，不是我们想放弃便放弃的。¹⁰³ 自由主义毋须否认这点。自由主义只需指出，正因为这些计划如此重要，所以我们才要尽量避免它们出错，才要防止别人强加这些计划于我们身上，国家才有必要保障我们的基本权利和自由，令得我们在一自由自主的环境中，发掘追求及修正我们最为重视的人生目标。

¹⁰⁴ <http://www.ted.cn>

最后，重视个人自主，并不需要如社群主义所称的将人变成孤零零的个人。自由主义完全可以同意，个人是社会性存有，人们并不是一出生便知道自己想过什么生活，而总是透过不断学习，透过和重要的他者（significant others）的对话，逐渐从文化传统中吸收养份，从而清楚自己的兴趣能力和关怀，并形成自己的人生观世界观。¹⁰⁵ 自由主义因此理应重视营造一个良好的文化环境，提供足够的有价值的生活方式供人们选择，从而帮助人们发展其自主的能力。¹⁰⁶ 大学教育中常常强调批

判性思考的重要性，道理便在于希望我们成为自主的人，学会如何生活。但个人自主是一个程度（*matter of degree*）而非零和（*zero-sum*）的概念。发展这种能力，并不需要把人连根拔起。事实上，这也不可能。任何批判必须同时预设了一个批判的基础。自由主义强调反思批判的重要，却不必将人变成无根的虚无的个体。（<http://www.tccn.cn>）

以上论证，主要强调个人自主对追求幸福生活的重要性。以下我讨论第二个论证。这个论证强调「自由人」本身便是我们值得珍视的，因为实践自由体现了人作为人的本性。这种观点认为，人异于动物者，在于人有自由意志，可以理性地按自己的计划行事。如前所述，自由人体现于三方面。一，人可以自由地选择及反省自己的人生观；二，人可以对自己的选择负责；三，人可以透过实践理性去证成道德原则。因此，当我们被迫屈从于他人意志而不能按自己意愿行事的时候，当我们受制于偶然的外在的环境及内心的欲望而不能独立地选择道德原则的时候，我们相当程度上丧失了人作为道德人这个最重要的身分。自由主义认为，人的尊严和终极价值，系于人是自由人这一点上。当我们说我们应该平等尊重每个人，或给予每个人平等权利的时候，既不是考虑该人的社会地位或自然天资的高低，也不是考虑他所持的特定的信仰或人生计划，而是尊重人作为一个自主的行动者（*autonomous agent*）这个特点。换句话说，我们之所以在乎自己活得怎么样，之所以在乎行为的对错，之所以懂得问这些问题，背后正预设了我们视自身为自由人这个重要身分。失去自主，人便与动物无异。（<http://www.tccn.cn>）

一旦认识到这点，我们便不难看到，我们应该有最高序的（*highest order*）欲望去实践我们的道德能力，并建构一个最有利的社会制度，保障我们的个人自主。这解释了罗尔斯为何会如此重视「人是平等自由的道德人」这个身分，并将这个理念用不同方式反映在原初状态的设计上。¹⁰⁷ 而当我们按照从原初状态选择出来的原则行动时，我们便在体现作为自由人的本性。因为「表现一个人作为某种特定形式的存在的本性，是按照那被选择出来的原则行动——如果这种本性是决定这些原则的决定性因素的话。」¹⁰⁸ 罗尔斯称他的想法主要参考自康德的自律伦理学，原初状态可被视为在一个经验性框架内，对康德的自律观念（*conception of autonomy*）的一个程序性诠释。（<http://www.tccn.cn>）

有了以上两个论证，我们该可以明白自由人的重要性，并对罗尔斯的道德建构主义有更深入的了解。更重要的是，我们可以回答施特劳斯提出的挑战：自由主义之所以重视每个人有平等的权利和自由按照他们对幸福的理解去追求他们的生活，不是因为世间再无好坏对错，而是因为自由主义相信，只有这样，人才能追求到自己的幸福，才能实践自己的人性。施特劳斯当然可以不同意这种对人的理解，但却不能说这是「自由主义的相对主义」（*liberal relativism*），又或虚无主义。

¹⁰⁹（<http://www.tccn.cn>）

7

最后，让我们回到宽容的悖论的问题。一个自由主义者，怎么可以宽容那不可容忍的，而同时认为宽容为一种德性？首先，我们须知道，自由主义不是凡事宽容。因为有些事情本身便不应该被容忍，因为这些行为是道德上错的，例如种族和性别歧视。另一方面，有些事情一开始便不应该反对，因此不应属于宽容的对象。例如

一个人的生活喜好及品味，旁人便没理由干涉。撇除这两种情况，宽容的范围便只限于那些宽容者有相当充份的理由反对，但却有意识地限制自己不作出干涉的信仰和行动。¹¹⁰ 这类情况通常存在于一些极富争议性的价值争论，又或社会大多数人相当不满的一些行为及信仰之中。例如堕胎问题、同性恋婚姻合法化、安乐死、色情刊物应否禁制，以至不同宗教教派的争论等。

我认为要疏解宽容的悖论，便要区分两类彼此冲突的理由。第一类是那些一开始便令得人们对该信仰产生道德反感或厌恶的理由；第二类是那些令我们采取克制态度的理由。对自由主义来说，即是尊重一个人的信仰和尊重人本身作一区分。当我们选择宽容，即表示第二类理由压倒第一类理由。所谓宽容，即表示一个人虽然对另一个人的信仰或行动有强烈不满，而且这些不满是有合理的理由支持的，但基于对持有这些信仰或行动的人的尊重，我们采取克制的态度。尊重人的什么呢？尊重每个人作为独立自主的个体，具有自我意识和反省的能力，以及构建及追求一己人生目标的能力这个事实。这自然是罗尔斯的自由人的观念。宽容的基础，在于尊重人的自主性，并给予它在价值上的优先性。但宽容并不要求宽容者放弃自己的信念或接受虚无主义。伏尔泰的名言「我虽不同意你所说，但却誓死捍卫你说话的权利」，正是最好的说明。而宽容者一旦成为虚无主义者，那么宽容的悖论便不再存在，宽容也不再成为一种道德理想了。

培养宽容这种德性，绝不容易。最需要宽容的时候，通常是社会及群众压力最大的时候。苏格拉底的死，耶稣的死，都是死于宗教不宽容。当然还有那万万千的政治、思想和宗教异见者。洛克、穆勒和罗尔斯，对此都体会甚深。宽容的艰难，在于必须能够穿过人们外在的种种差异分歧，看到人在最深的层面，分享着共同的人性，看到我们需要给予人平等的尊重。¹¹¹ 这不仅需要理性的认知，还需要有对人的真切的关怀和重视。

没有宽容，哲人或许便只能被迫从事施特劳斯所称的那令人费解的「隐讳教导」(esoteric teaching)，而不能自由地畅所欲言。无待赘言，现代性和自由主义有很多难以克服的问题。但自由主义的宽容传统，却肯定是现代社会值得珍视的一项成就，而不是施特劳斯所称的现代性危机。

(原刊于《中国学术》，22期，(2006)，页1-39)

注释：

1 对于这个根本的转向，可参考 John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000), pp. 1-11.

2 罗尔斯曾将古希腊社会和现代社会作了一个很好的对照。Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1996), paperback edition, pp.xxiii-xxvi. 类似观点，亦可见 Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p.12.

3 Ronald Dworkin, "Liberalism" in *Public and Private Morality* edited by Stuart Hampshire, (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p.127.

4 我将 conception of the good 译为「人生价值观」，简称「人生观」，而非惯常

译的「善的观念」，因为「善」在中文语境中，通常有道德上值得嘉许之意。但 conception of the good 没有这种意思，而是中性地泛指人们对道德及世界的基本看法，包括什么构成美好的生活，人和社会及世界的关系等。对于这个概念的详细说明，见 Rawls, *Political Liberalism*, pp.19-20. (<http://www.tecn.cn>)

5 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1953), p.5. 中译本，《自然权利与历史》，彭刚译（北京：三联书店，2003）我虽然参考了中译本，但仍会就原文作出我认为较为妥当的翻译。又，在施特劳斯的讨论中，他总是将“right”和“good”同时并列，而不像自由主义般作出区分。因此，我理解他所称的虚无主义，泛指道德领域内的所有价值。(<http://www.tecn.cn>)

6 “Natural right”在施特劳斯处指称两个对立的观念。在现代政治哲学，它是指「自然权利」；在古典政治哲学，它是指「自然正当」或「古典的自然正义说」。甘阳对此作了一个很好的区分。《政治哲人施特劳斯》，页 14-15。又，从「若自由主义相信虚无主义，则自由主义选择宽容」推不出「若自由主义不相信虚无主义，则自由主义毋需宽容」，但这似乎是施特劳斯的意思。Natural Right and History, p.5. (<http://www.tecn.cn>)

7 Strauss, *Natural Right and History*, pp.5-6.

8 值得注意的是，施特劳斯在批评自由主义或「自由民主制」(liberal democracy) 时，却很少对自由主义的学理或某位自由主义哲学家的思想作出细致的分析。对于这点，可参考 John Gunnell, “Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy” in *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, edited by Kenneth Deutsch & Walter Soffer. (New York: State University of New York Press, 1987), pp.69-75. 但在这本书的导论中，两位编者却清楚指出，他们所指的自由主义，便是以罗尔斯和德沃金 (Ronald Dworkin) 为代表的强调「中立性」(neutrality) 的当代自由主义。见 *The Crisis of Liberal Democracy*, p.1. (<http://www.tecn.cn>)

9 Strauss, “The Three Waves of Modernity,” in *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, edited by Hilall Gildin (Detroit, Wayne State University Press, 1989), p.81. (<http://www.tecn.cn>)

10 Strauss, “Three Waves of Modernity”, pp.81-98; 亦可见 Strauss, *What is Political Philosophy*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), pp.40-55. (<http://www.tecn.cn>)

11 例如他说：「如果现代性通过与前现代的思想的断裂而出现，那么那些成就这一断裂的伟大心灵必定已经意识到他们正在做些什么。」“Three Waves of Modernity,” p.83. 按这种说法，现代性的发展是由这些思想家有意识地推动的，历史的发展是哲学家的选择。Larmore 亦有类似观察。Morals of Modernity, p.68. 亦可见《政治哲人施特劳斯》，页 21。而 Stephen Holmes 则提出一个看似无稽但却值得深思的问题：如果现代性是由马基雅维利一人独力发起，那么岂不是说如果马基雅维利幼年夭折，现代性便不会出现？*The Anatomy of Antiliberalism* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993), p.84. (<http://www.tecn.cn>)

12 Strauss, *Natural Right and History*, p.127.

13 Larmore 对此有很好的讨论。Morals of Modernity, p.75.

14 Strauss, *Natural Right and History*, pp.139-42. 但我们需留意，施特劳斯虽然认

为最佳政体只有一个，但具正当性的（legitimate）政体却可以有不同的形式。而最佳政体的实现，需要很多「机遇」的配合，而此是近乎不可能的。退而求其次，以君主制、贵族制及民主政混合而成的「混合政体」(mixed regime)堪称现实政治生活中的最好政体。又，施特劳斯所谓回到古典政治中去，并不是说要照搬希腊的政治制度。他承认现代社会已和古代社会有了根本的不同。令人诧异的是，他接受自由民主制是我们今天最接近古典所追求的而又可行的理想。这个立论如何能和他对自由主义的批评兼容，实在令人困惑。Strauss, *City and Man* (Chicago: Rand McNally & Company, 1964), p.19; *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago: the University of Chicago Press, 1988), p.113. (<http://www.tecn.cn>)

15 Strauss, *Natural Right and History*, p.135.

16 同上注，pp.134-35.

17 同上注，p.5.

18 我说「基本上」，因为甘阳在书中并没有对施特劳斯的观点表示过什么异议或批评，而利用施特劳斯的观点来批评罗尔斯，则是甘阳的诠释，因为这两位哲学家生前并没有进行过任何哲学对话。(<http://www.tecn.cn>)

19 甘阳，《政治哲人施特劳斯》，页 60。在罗尔斯的语境下，「权利对于善的优先性」(the priority of the right over the good)译为「道德正当对于善的优先性」会较为妥当。「权利本位的自由主义」(right-based liberalism)这说法是 Ronald Dworkin 最早提出来诠释罗尔斯的契约论的，相对于「以目标为本位」(goal-based)及「以义务为本位」(duty-based)的理论。但正如我在第五及六节的讨论所见，Dworkin 的诠释大有问题。我想罗尔斯会说他的理论是「以某种理想的道德人的观念为本位」(conception of ideal moral person)的政治建构主义(political constructivism)理论。Dworkin, "The Original Position" in *Reading Rawls*, edited by Norman Daniels (Stanford: Stanford University Press, 1989), p.38. (<http://www.tecn.cn>)

20 甘阳，《政治哲人施特劳斯》，页 72。令人困惑的是，甘阳虽然认同施特劳斯对自由主义作出的批评，但却称在社会政治问题上他十分同情自由左派的立场。这两者如何能够兼容，甘阳在书中并没具体讨论。见页 148-49. (<http://www.tecn.cn>)

21 同上注，页 142。

22 Strauss, *Natural Right and History*, p.3.

23 Kenneth Deutsch & Walter Soffer, "Introduction" in *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, p.1. (<http://www.tecn.cn>)

24 宽容和自由选择两者虽然有关，但意思却不是完全一样。宽容是指一个人虽不同意别人的行为，却克制自己不作干预，这自然含有消极自由的意思。但赞成人们有基本自由的权利，却不一定便表示对他人的行为有什么不满。(<http://www.tecn.cn>)

25 当然，这两个层次要处理的问题可以相当不同。但由于本文关心的是证成宽容背后的道德理由，而这些理由是既适用于个人，也适用于社会制度的。作者在这里多谢于兴中和周濂向我提出作出这个区分的必要。(<http://www.tecn.cn>)

26 例如康德的自律伦理学，罗尔斯的道德建构主义便既反对虚无主义，但又不接受实质的道德实在论(substantive moral realism)。对于这点的讨论，可见

Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp.35-36. (<http://www.tecn.cn>)

27 甘阳指出，施特劳斯视西方现代性和自由主义是同义词。《政治哲人施特劳斯》，页 5。

28 施特劳斯虽然极力反对历史主义，但我想他不能否认，他一生的工作，其实都是在苦思如何响应现代性特有的危机。 (<http://www.tecn.cn>)

29 这个区分参考自 Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, p.xiv.

30 例如 Donald Crosby 便区分出政治、道德、知识论、宇宙及存在主义等不同种类的虚无主义。 *The Specter of the Absurd: Sources & Criticisms of Modern Nihilism* (Albany: State University of New York Press, 1988), pp.8-36. (<http://www.tecn.cn>)

31 Strauss, *Natural History and Right*, p.4. 施特劳斯在用「虚无主义」一词时，有时也指我们没有能力知道任何的道德知识，这便近于知识论上的价值怀疑主义了。「世间没有客观的道德知识」和「我们没有能力知道这些知识」是两个性质不同的命题。但细加比较，我认为他的意思是指前者，而这也合乎他对实证主义及历史主义的批评。 (<http://www.tecn.cn>)

32 Strauss, *Natural Right and History*, p.6.

33 Korsgaard, *The Sources of Normativity*, p.35.

34 Strauss, *Natural Right and History*, p.21.

35 Strauss, *Natural Right and History*, p.18. 但一个相对主义可以反驳说，从「所有思想价值的有效性均受限于某一时代或某一文化」推导不出「除了自由选择之外别无根据」这个结论。相对主义反对世间有任何超越于历史时空的普遍的永恒的价值，但它却不必因此说，所有价值的标准最后只能化约到个人的任意选择，因为这些标准可以来自于个人所属的文化、传统等。施特劳斯常常将相对主义和虚无主义两者等同起来，似乎看不到这两者的根本分别。 (<http://www.tecn.cn>)

36 Strauss, *Natural Right and History*, p.42.

37 甘阳，《政治哲人施特劳斯》，页 62。引文中 Strauss 的原文，见 *Natural Right and History*, pp.5-6. 我们须留意，甘阳这里不仅接受施特劳斯的立场，还补充说这亦是穆勒及罗尔斯的立场。 (<http://www.tecn.cn>)

38 Strauss, *Natural Right and History*, p.5.

39 甘阳也犯了类似错误。例如他说：「自由主义宣称其目的是一视同仁地尊重所有的宗教、所有种族、所有性别、所有历史文化传统。」《政治哲人施特劳斯》，页 65。 (<http://www.tecn.cn>)

40 Rawls, *A Theory of Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), revised edition, p.27.

41 Rawls, *A Theory of Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), revised edition, p.266. 第五及第六节对此有更详细的讨论。 (<http://www.tecn.cn>)

42 Strauss, *Natural Right and History*, p.5.

43 作者多谢邓小虎向笔者提出这个观点。

44 John Horton, "Toleration as a Virtue" in David Heyd ed. *Toleration: An Elusive Virtue* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996), p.28; Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism* (London: Macmillan, 1989), chapter 1; Peter Nicholson, "Toleration as a Moral Ideal" in *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*, ed. John Horton & Susan Mendus (London: Methuen, 1985), p.160-62. 当然，这个界定

本身不是没有争议。例如所谓合理的理由的性质及如何证成，干预的形式及程度，双方权力关系的大小都可以有不同诠释。尽管如此，这个对宽容的基本定义，还是被广泛接受的。

45 作者在这里多谢卢杰雄向我提出这个观点。

46 这个区分参考自 Bernard Williams, "Toleration: an Impossible Virtue?" in *Toleration: an Elusive Virtue*, pp.20-21.

47 当然，我们可以说这样的行动是不明智的，因为强势者未能充分考虑到各种变量。但这是一个手段/策略的考虑，却非道德论证。

48 Richard Tuck, "Scepticism and Toleration in the Seventeenth Century" in *Justifying Toleration* edited by Susan Mendus (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp.21-35.

49 Tuck 在文中主要讨论了荷兰哲学家 Justus Lipsius 的思想及由其引发的影响深远的有关宗教宽容的争论。

50 Williams, "Toleration: an Impossible Virtue?" in *Toleration: an Elusive Virtue*, p.18; 亦可见 Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism* (London: Macmillan, 1989), pp.18-19.

51 John Locke, *A Letter Concerning Toleration* in *Focus* edited by John Horton & Susan Mendus (London: Routledge, 1991), pp.12-56. 中译，《论宗教宽容》，吴云贵译（北京：商务印书馆，1996）

52 Locke, *A Letter Concerning Toleration*, p.17.

53 Strauss, "The Three Waves of Modernity", p.87.

54 Locke, *A Letter Concerning Toleration*, p.18.

55 Locke, *A Letter Concerning Toleration*, pp.47-48.

56 对于洛克理论的批评，可参考 Jeremy Waldron, "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution" in *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus*, pp.98-124.

57 J.S. Mill, *On Liberty* (New York: Macmillan, 1956), p.3.

58 同上注，p.13.

59 同上注，p.7.

60 原文是"The grand, leading principle, towards which every argument unfolded in these pages directly converges, is the absolute and essential importance of human development in its richest diversity."

61 转引自 Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, p. 49.

62 Mill, *On Liberty*, p.82-83.

63 Mill, *Utilitarianism* (London: Fontana, 1962), p.260.

64 Mill, *On Liberty*, p.82.

65 穆勒本人并没有用「个人自主」这个名词来形容他的观点。

66 例如见 Joseph Raz, "Autonomy, Toleration and the Harm Principle" in *Justifying Toleration* edited by Susan Mendus (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p.155.

67 这里主要参考 Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, p.53.

68 Harry Frankfurt, *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 11-25. 另，这个条件相当接近于柏林所称的积极自由。Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford

University Press, 1969), pp.131-32. (<http://www.tccn.cn>)

69 穆勒本人并不持这种观点，因为他相信不同的快乐有质量上的区别。而他似乎亦相信，人类作为能不断保持进步的存有，会自然选择那些最能发展自己道德能力的生活方式。但如果我们只从伤害原则来看，政府或社会是不应干涉一个人的选择的——只要选择对他人不构成伤害。 (<http://www.tccn.cn>)

70 Strauss, *Natural Right and History*, p.5.

71 甘阳便持这种观点。《政治哲人史特劳斯》，页 64-65。

72 Mill, *On Liberty*, p.14.

73 Mill, *Utilitarianism*, p.257.

74 Mill, *On Liberty*, p.14.

75 同上注，p.86.

76 第二条原则（差异原则）关注的是经济不平等分配的问题，并非本文讨论所在。但在另一篇文章中，我曾对差异原则作过详细讨论。〈自由主义、平等和差异原则〉，《政治与社会哲学评论》，第八期，(2004年3月)，页 121-79. (<http://www.tccn.cn>)

77 Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory” in *John Rawls: Collected Papers* edited by Samuel Freeman (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999), p.304. 这篇 1980 年发表的文章，是罗尔斯的理论发展的分水岭。它一方面清楚阐述了《正义论》中道德建构主义的特点，另一方面则铺陈了《政治自由主义》中的一些主要想法。又，罗尔斯后来改称他的理论为「政治建构主义」(political constructivism)。Rawls, *Political Liberalism*, pp.89-130. (<http://www.tccn.cn>)

78 “Kantian Constructivism in Moral Theory”, p.312. 这一点在《正义论》初版中是没有的，后来在修订版中才作此改变。对于改变的原因，可参考拙著〈自由的优先性〉，《二十一世纪》，2000年4月号第58期。 (<http://www.tccn.cn>)

79 Rawls, *A Theory of Justice*, p.19.

80 同上注，p.127.

81 Rawls, *A Theory of Justice*, p.104.

82 甘阳，《政治哲人施特劳斯》，页 67。

83 Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, p.354.

84 除此以外，我们亦必须考虑「反思的均衡」(reflective equilibrium) 在罗尔斯的理论中扮演的重要角色，因为只有在我们深思熟虑的判断 (considered judgments) 与正义原则经过来回反思对照并最后达到均衡后，证成的工作才真正完成。见 *A Theory of Justice*, pp.17-19. (<http://www.tccn.cn>)

85 甘阳，《政治哲人施特劳斯》，页 72。

86 同上注，页 71。Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). (<http://www.tccn.cn>)

87 Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, p.308.

88 施特劳斯的得意弟子 Allan Bloom 便指出，原初状态这种抽象化的工作，在哲学史上屡见不鲜，例如柏拉图及阿里士多德的「最佳政体」，奥古斯丁的「上帝之城」，霍布斯、洛克及鲁索的「自然状态」等，便都体现了类似的理念。“Justice: John Rawls vs. the Tradition of Political Philosophy”, *The American Political Science Review*, 69, (1975), p.650. (<http://www.tccn.cn>)

89 对于这两个概念的讨论，可参考 Onora O’Neill, *Towards Justice and Virtue*

(Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp.39-44. (<http://www.tcn.cn>)

90 这里须留意，不可能得到一致的同意，并不表示便没有好坏对错。罗尔斯只是说，既然这是现代社会一个不能改变的事实，那么我们应该将维系社会统一的正义原则建于其它道德价值之上。 (<http://www.tcn.cn>)

91 Rawls, *A Theory of Justice*, pp.131-32.

92 对于整全性人生观的定义，见 Rawls, *Political Liberalism*, p.13.

93 所谓的统一，有横向和纵向两个意思。横向的统一，是指将我们当下众多不同的目标排定次序；纵向的统一，是指令得我们的过去现在和将来，具有连贯性，构成一个叙事式的 (narrative) 人生。至于一个人的人生观，和「个人身份」

(personal identity) 存在怎样的关系，则不是本文所能探讨。 (<http://www.tcn.cn>)

94 当然，有人会质疑这连必要条件也谈不上，因为人生其实是一连串不连贯的偶然事件组成。所谓意义，也是任意及变动不居的。要完全解答这个问题，或许需要心理学上的知识。但如果我的观点能解释一般人的生活，便已足够。 (<http://www.tcn.cn>)

95 这个论点我主要参考自 Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), pp.9-19. (<http://www.tcn.cn>)

96 「认可」和「选择」的意思不同。有些东西虽然不是你有意识的选择的结果，但经过反省后仍然可以得到你的认同。因此，「认可」这要求相对而言较为容易满足。 (<http://www.tcn.cn>)

97 Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p.12.

98 我们当然不必说，在所有的情况下，个人的选择总是正确的或是最好的。

99 这里我们必须假定行动者至少在工具理性的意义上是理性的，否则没有人可以保证一个人的行动必然是合乎理性的。 (<http://www.tcn.cn>)

100 这里所指的「对话者」不一定是具体的人，而可以是想象中的对话者，甚至是自己。我们平时所说的「自我反省」便隐含了这种意思。 (<http://www.tcn.cn>)

101 对于这个问题的分析，可参考 Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp.275-310. (<http://www.tcn.cn>)

102 Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p.13.

103 Bernard Williams, "A Critique of Utilitarianism" in *Utilitarianism: For and Against*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), p.116. (<http://www.tcn.cn>)

104 因此，在这一点上，我并不认同罗尔斯对 Williams 的响应。见 Rawls, "The Kantian Constructivism in Moral Theory", p.332. (<http://www.tcn.cn>)

105 对于与重要他者的对话如何影响我们的身份认同，可参考 Charles Taylor, "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994), pp.32-34. (<http://www.tcn.cn>)

106 Raz 便认为，实践个人自主的一个必要条件，不单要有足够的选择，而是要有足够的道德上可接受的选择 (morally acceptable options)。The *Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), p.381. (<http://www.tcn.cn>)

107 对于自由人的性质的诠释，罗尔斯前后期的说法有明显的不同。我这里的观点，倾向于他早期所称的「康德式的诠释」 (The Kantian interpretation)。 (<http://www.tcn.cn>)

108 Rawls, *A Theory of Justice*, p.222. Kymlicka 似乎忽略了从这一向度去理解罗尔斯对自由人的论证。Liberalism, Community and Culture, p.12. 而甘阳在借用西季维克来批评康德及罗尔斯对自由的理解时，亦忽略了罗尔斯对这一点的重视，即自由人之所以会选择行善，是因为行善是实践人作为自由的道德人的本性。所以，罗尔斯并不如甘阳所说，「认为西季维克对康德的批评是决定性的」。罗尔斯的原文实际上是“Sidgwick’s objection is decisive, I think, as long as one assumes, as Kant’s exposition may seem to follow, both that the noumenal self can choose any consistent set of principles and that acting from such principles, whatever they are, is sufficient to express one’s choice as that of a free and equal rational being. Kant’s reply must be that though acting on any consistent set of principles could be the outcome of a decision on the part of the noumenal self, not all such action by the phenomenal self expresses this decision as that of a free and equal rational being.”Rawls, *A Theory of Justice*, p.224. 斜体为本文作者所加。甘阳的批评见《政治哲人史特劳斯》，页 66-67. (<http://www.tecn.cn>)

109 Strauss, *Natural Right and History*, p.6.

110 所谓「相当充份的理由」实在难以清楚界定，所以宽容的对象及范围也不是固定不变的。

111 Williams 在一篇讨论平等的有名的文章，便提出可以从“technical point of view”和“human point of view”两个不同观点去看人。“The Idea of Equality” in *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p.236

来源: <http://www.tecn.cn/data/detail.php?id=16679>