

重返形而上学?

——反思政治哲学中的两种几何学尝试

谭安奎

(中山大学 政治与公共事务管理学院, 广东 广州 510275)

摘要:从古今之争的角度来看,霍布斯和罗尔斯以几何学演绎的方式建构政治秩序的尝试,乃是近代以来政治哲学拒斥古典形而上学的结果,其以必然性替代古典的自然或自由概念则是两者的共同起点。霍布斯的契约论以分离的个体理性为前提,但为了推演出政治秩序却不得不对理性概念进行隐性转换,因而并未实现其几何学演绎的目标;罗尔斯的契约论以公共理性为起点,虽然避免了陷入相对主义和虚无主义的风险,但却无力为政治秩序提供普遍的正当性证明。他们在不同意义上的失败提示了形而上学的必要性,但这并不必然意味着要回归古典形而上学,相反,一种基于公共理性的形而上学的社群观是值得进一步探索的方向。

关键词:形而上学;几何学演绎;契约论;理性;公共理性

中图分类号:B1 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2020)06-0022-09

在政治哲学史上,有两种典型的从事几何学式理论建构的努力,即霍布斯与罗尔斯的理论。虽然这两种理论从前提到结论都大异其趣,但其共同的几何学演绎冲动却值得特别关注。事实上,从契约论传统的角度对二者进行比较,这早就是一个重要的学术议题。但是,契约论基本上是西方近代以来形成的理论传统,因此,若放到“古典”与“现代”二分的政治哲学语境下,这两种几何学式的理论建构毫无疑问都属于有别于古典的现代学理范畴。而且,在一些自然法理论家看来,信奉人的理性的自主性,以及相应地导向“对于通过演绎构建体系的夸大”^{[1]86},这正是自霍布斯以降的自然法理论的关键特征之一。这个判断虽然是直接针对近代自然法(以及自然权利)学说的,但却指向近代以来整个主流的道德哲学、政治哲学。因此,除了在契约论传统内部对两种理论进行比较之外,我们若能在古今之别的大背景下来反思它们共享的前提和内在区别,审视其演绎建构的成败及其根由,除了会有利于从一个特定的角度揭示古今之别的真义及其后果,也将有助于我们严肃审视我们在古今之间应当持有的哲学立场。更有甚者,这种反思或许还能帮助我们跳出古今之争所预设的二元选择框架。

本文的基本论证思路如下:当代回归古典政治哲学的不同主张,其要旨乃在于回归它所包含的形而上学,但对这种形而上学有不同的理解。而政治哲学中的几何学演绎冲动则以拒斥古典形而上学为前提,必然(必要)性的概念为此提供了基本的可能性。在此基础上,霍布斯试图基于分离的个体理性来完成其对秩序的几何学式演绎,但实质上却暗自游移于两种不同的理性概念之间,他因而面对严重的推理难题。罗尔斯几何学式的秩序建构则基于公共理性的理念拒绝所有形而上学的

收稿日期:2019-10-10

作者简介:谭安奎,中山大学政治与公共事务管理学院,教授,博士生导师;中国公共管理研究中心,研究员。

基金项目:国家社会科学基金项目“主体性权利与现代西方政治哲学中的‘人民’建构问题研究”(18BZX115),项目负责人:谭安奎。

诉求。这种建构主义虽然避免了亲古典的政治哲学家对近代政治哲学提出的相对主义指责,但却以民主秩序为前提,因而无力为社会政治秩序提供普遍的正当性基础。两种几何学式的政治哲学所遭遇的困境揭示了重返形而上学的必要性,但回归古典形而上学却不是必然选择。相反,社会政治秩序以人类共同生活为前提,它最终依赖于我们对于社群的哲学想象,而公共理性的主体间性特征有可能为我们探寻一种有别于古典形而上学的社群观提供资源。

一、当代回归古典政治哲学的两种方式及其形而上学诉求

在当代西方,主张回归古典政治哲学或亲古典政治哲学的立场,最有影响的思路有两种:一是施特劳斯学派强调古典的自然正当,并以此展开对以自然权利论为代表的现代性的深度批判;二是古典共和主义,尤其是以阿伦特为代表的公民人文主义强调政治自由及其形而上学意涵,试图疗救公共领域衰落的现代性病症^①。学界有时用宽泛的“古典共和主义”将公民人文主义包含在内,这主要是因为二者都对政治自由特别重视,但真正试图为政治自由提供古典政治哲学基础的则是公民人文主义。

施特劳斯认为,古典政治哲学是以对“自然”秩序的整全性知识为前提的。他承续古典自然目的论,认为事物(包括人)的目的乃是由其“自然”先在地决定的,事物成长并达到完善的过程就是对其自然本性的展现。就人而言,良善的生活或幸福乃是符合人的“自然”,亦即符合自然正当标准的生活。换言之,我们首先需要对存在的本质有一种形而上学的确认。就人类生活而言,这种自然正当必须通过正确的政治制度来体现:“古典自然正当(英文为‘natural right’,中译本译为‘自然权利’,但在此译为‘自然正当’更能体现其古典意涵。本文在涉及古典政治哲学的时候,都采用这一译法——引者注)论的本来面目如若得到充分发展,与关于最佳制度的理论就会是同一回事。因为什么东西依据自然是正当的、或者什么是正义这样的问题,只有通过对于最佳制度的构想和谈论,才能找到完备的答案。”^{[2]145}在这个意义上,古典自然正当或自然法的理念本身就具有政治特征。但另一方面,人的自然构成是存在等级的,这种等级既体现在人的灵魂内部各构成要素之间的关系上,也相应地应当体现在人与人之间(一如我们在柏拉图那里所看到的那样):“由于人们在人类的完善方面亦即在至关重要的方面是不平等的,一切人的平等权利对于古典派来说,就是最不公平的了。他们争辩说,有的人生而比其他他人优越,因此,按照自然正当,他乃是统治别人的人。”^{[2]136}对等级制的强调无疑是施特劳斯将柏拉图的学说视作古典政治哲学典范的结果,这进而导致了他对平等主义以及现代西方自由民主的暧昧态度。在他看来,由于摒弃了古典的、客观的自然秩序这一形而上学基础,现代性就是一场不断堕入历史主义、相对主义和虚无主义的灾难。

如果说施特劳斯学派回归古典形而上学的诉求乃是众所周知的话,那么,古典共和主义在多大程度上也有类似的诉求,则远非显而易见。即使是以阿伦特为代表的公民人文主义,也认为(政治)自由在古典时代并不是作为哲学问题,而是作为政治事实而存在的,相反,倒是哲学传统扭曲了自由理念,将其植根于意志领域^{[3]145-146}。如此看来,这种学说似乎不太可能有什么哲学的或形而上学的抱负。但在阿伦特那里,政治自由的问题乃是与“我是谁”这一基本的形而上学问题关联在一起的。她认为:“公共领域是为个性而保留的,它是唯一的场所,让人们可以在其中显示他们在真正的以及不可替代的意义上是谁。”^{[3]41}公共领域中的言语与行动,其根本的意义就是揭示人的独特性,通过它们,人们“把他们自身凸显出来(distinguish themselves)”^{[3]176}。对自身的凸显具有两个层面

^① Charles Taylor 曾对公民人文主义提出过解释,在他看来,“公民人文主义的中心观念是,人们在一个公民共和国的公共生活中找到善”,参见 TAYLOR C. *Philosophy and the human sciences*[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1985:335。公民人文主义的一个关键特征在于,它试图为人们提供一个规范的、客观的幸福概念,而且把这种幸福概念与公共政治生活从本质上关联在一起。

的意义：一是展示自己之于他人的独特性，二是彰显自身的卓越。这两者的结合，完整地回答了“我是谁”的问题。阿伦特进而提出了一个更一般的命题：“对于我们已进入其中生活的世界而言，把人界定为能行动的存在会是十分充分的。因为这种能力似乎已经成为所有其他人类能力的中心。”^{[4]63} 由于行动是公共领域的事情，因此，独处于公共领域之外就没有实现人的存在本质。从这个角度来看，阿伦特的理论并不限于向现代人揭示政治自由与公共生活的价值，而是要揭示这种价值背后的形而上学依据。人是能行动的存在，这个信念几近于对亚里士多德的“人是天生的政治动物”的再表达。

不过，与施特劳斯倾心于柏拉图的政治哲学从而把良善生活安顿在一个等级化的秩序当中不一样，阿伦特更多地倾向于亚里士多德，她认为公共领域是平等者参与其中的空间，这是公共领域的基本规定性。因此，虽然进入公共领域是为了追求卓越，但这并不意味着等级制，甚至也不能被等同为精英主义。正因为公民们是平等的，所以公民在公共领域中的行动，只能采取言辞说服的方式，要获得同意而非采用暴力。

但强调平等与同意，可能被认为恰恰是一种与近代自然权利论相似的主张。例如，在施特劳斯那里，对自然秩序和真正的善的认识是最重要的能力，所以智慧就是最优越的美德。如果强调同意，那就意味着本性较高的人要屈服于本性较低的人，这是违背自然正当的。因此施特劳斯认为：“从平等主义的自然权利论的观点来看，同意优先于智慧，而从古典自然正当论的观点来看，智慧优先于同意。”^{[2]143} 这是否意味着阿伦特其实是近代以来的平等主义的自然权利论者呢？问题的关键在于阿伦特如何看待平等。自然权利论者把平等当作人性的规定，但阿伦特则认为平等乃是外部赋予的：“与公共领域相伴随的平等必然是一种不平等者的平等，他们因为特定的目的需要在某些方面被‘平等化’。平等化的因素本身不是来自人的‘本性’，而是来自外部……”^{[3]215} 换言之，平等的理由源于政治生活的外在规定，它是政治生活的本质所要求的。她甚至也不相信康德式的信条，即因为“人是目的本身”，所以人人平等，相反，她认为这纯属对“人类中心主义的功利主义”的最杰出的表达而已^{[3]155}，因为功利主义需要宣告某个东西是“目的本身”，以便终止其无休止的手段一目的链条。基于这些理据，我们完全可以认为，阿伦特确实不是近代自然权利论者^①，只不过她看待古典形而上学的方式或侧重点与施特劳斯不同而已。

因此，重返某种古典形而上学，这对于两种回归古典政治哲学的当代方式来讲是共同旨趣。而这就决定了，这种政治哲学思路的核心内容，乃是回溯式地逆向追问存在的本质，以便为社会政治秩序提供牢靠的根基。在古典的形而上学中，存在与应然是统一的，存在的本质即是应然的规范，自然即是应然。因此，一旦厘定了存在的本质，正确的社会政治秩序似乎也就清晰了。但如前文所述，近代以来的政治哲学往往偏好演绎推理的建构主义，这是一种正向推演和理性建构。这种政治哲学的几何学演绎冲动要有可能，似乎首先就要放弃或否定古典的形而上学诉求，也就是不去逆向探究那种作为应然规范存在的规定性。

① 有趣的是，哈贝马斯恰恰得出了相反的判断，参见 HABERMAS J. Hannah Arendt: on the concept of power[M] // LAWRENCE F, trans. Philosophical-political profile. Cambridge Mass: The MIT Press, 1983:185。不过，他的理由却是阿伦特的如下观点：“所有政治事务都是，而且一直总是为了未来而在一个复杂的关联纽带——比如法律和宪法，条约和联盟——中得以处理的，所有这些纽带最终都源于面对未来的根本不确定性时做出承诺和信守承诺的能力。”参见 ARENDT H. Between past and future[M]. New York: The Viking Press, 1968:164。但哈贝马斯的解读明显是把信守承诺的“能力”等同为近代自然权利和自然法论者所强调的信守承诺的原则了。阿伦特的这个观点其实是一个形而上学的判断，而不是一个道德原则的表达，它的意思无非是说，人是有行动能力的存在，而行动的能力意味着信守承诺的能力。事实上，在阿伦特看来，欧洲的历史经验表明，（自然权利意义上的）人权面对着困境，而她对人权的理解与她对存在的形而上学判断是一致的，即“根本剥夺人权，首先表现在人被剥夺了在这个世界上的位置，一个能使言论产生意义、行动产生效果的位置”。参见阿伦特：极权主义的起源[M]，林骧华，译，北京：生活·读书·新知三联书店，2008：388-389。

二、理性概念的隐性转换与霍布斯几何学式演绎的推理难题

事实上,近代政治哲学的理论推演正好是以把自身的前提从形而上移到形而下为起点的。自然法理论家罗门对此作了准确的概括:“近代思想家的出发点是经验性本性(empirical nature),是借助于抽象,从被视为根本性的心理的驱动力量中发现的,伦理体系和自然法体系则是以某种唯理主义的方法从这里演绎出来的。”^{[1]71}这种经验性的心理欲求,在与古典的自然与自由概念相对应的意义上就是必然性,而这个概念恰恰是亲古典的政治哲学家们批判近代政治哲学的焦点所在。这里的必然性具有两重基本含义:一是物质层面上的欲求(包括生命本身),它是生物意义上的必然冲动;二是为了满足这些物质意义上的欲求而采取相应手段的必要性。后者与人们常说的工具理性直接相关。这种必然性与古典的自然与自由是对立的,因为古典的自然意味着应然的规范而不是非伦理的欲求,而古典的政治自由则是以公民摆脱基本需求的束缚为前提的。

为什么这种必然性被近代政治哲学所选择,并成为其进行几何学式演绎的基础呢?这或许是因为它可以为之提供摆脱古典政治哲学的三个条件。其一,在古典政治哲学看来,回溯式地澄清“自然”这个起点,也就揭示了恰当的政治秩序之所在。而以必然性作为起点,政治秩序非但没有内在地包含其中,相反,它恰恰成了需要解决的问题,因为必然性带来的是人与人之间的冲突。因此,必然性作为前提让政治哲学主要成了一个正向的秩序建构问题。当然,这也带来了理论上的隐患:基于必然性的前提能够成功地建构起一套规范性的秩序吗?这是下文将要着重分析的问题之一。其二,一旦把必然性当作目标,人的规范性本质或政治自由就不再是至关重要的议题,相反,对人的欲求的理智认识才真正事关重大,即便它远远不像古典政治哲学中的智慧那样高贵。这意味着,认知性的理智将成为政治哲学中的关键要素,成为几何学式演绎所需要倚重的能力。其三,作为心理欲求的必然性对每一个人来讲都可能是相同的,这就意味着以它作为前提就有望从根本上排除基于古典的“自然”概念而形成对人的等级化想象,从而使得演绎的普遍有效性变得可能。

现在我们来分析一下,以上三点是如何体现在几何学式政治哲学的第一次理论尝试中的,亦即霍布斯的政治哲学当中的。首先,古典的形而上学总是意味着人在本质上是政治的或社会的动物,社会性是人的“自然”,规范性的政治秩序因此有了自然的正当性。但在霍布斯看来,古典道德哲学家们所说的终极目的或至善根本不存在,幸福则是欲望的不断推进过程^{[5]63}。基于这个必然性的前提,“从本性上讲,我们并不因社会本身之故而寻求社会,而是我们可以从中获得某种荣耀或利益,这是我们首要的欲求,社会倒在其次”^{[6]111}。因此,社会政治秩序是否可能、应当如何,都是有待构造的。其次,在霍布斯那里,理性首先就是要认清自我保全这一目标,并采取为之所必需的手段。他曾提出作为其政治思想之起点的两条几何学式的人性假定,其中一条“源自理性,它教会每个人都把反自然的死亡作为自然中的至恶努力予以避免”^{[6]93}。这就为几何学式演绎提供了理性能力的基础。再次,既然暴死对每一个人来讲都是要避免的至恶,演绎推理(如果能够成功的话)的普遍适用性就有了保障。而霍布斯对人的自然能力平等的强调,则进一步强化了这一点。

问题是,否弃了古典的形而上学,在必然性的基础上能否成功地以几何学的方式演绎出一套政治秩序呢?对这个问题的回答在很大程度上决定了我们是否需要重返古典形而上学的前提。而要回答这个问题,我们就需要审视霍布斯的理论中是否有一个一以贯之的工具理性概念,从而可以让每个人从生命保全出发,基于理性推演,得出对利维坦的畏惧和对主权者的服从。

从几何学式演绎的角度看,最重要的理性概念无疑是对避免暴死这一目标的认定,以及对为此所需要采用的手段的判断。在霍布斯看来,避免暴死对人来讲是一种必然性的要求,它“无异于石头下落”^{[6]115}。霍布斯强调,一个人在自然状态中“依自然权利他可以,依必然性他也会”^{[6]99}被迫运

用他自己的力量以求自我保全。运用自己的力量以求自保,这是一种最基本的理性能力,严格的几何学演绎则要求霍布斯从这种理性出发推导出利维坦。但令人困惑的是,这种理性概念却是人们陷入自然状态即战争状态的根由。诚然,霍布斯经常使用“正当理性”的概念,认为自然法是正当理性的指令。但是,在自然状态中,所谓正当理性并无客观的标准,依据自然权利,每一个人“打算运用的手段以及他所采取的行动对其生命的保全究竟是否必要,判断者一定是他本人”,从而结果只能是,“自然赋予每一个人对所有东西的权利”^{[5]116},而这恰恰就是自然状态。在这种状态中,人人相互疑惧,每个人出于自我保全的需要,基于理性的考虑,只能不断寻求扩大自己的权势,因此权势欲是霍布斯特别强调的所有人的普遍倾向。所以,在霍布斯的理论预设中,与生命保全及其必要手段相联系的这种最基本的理性概念只能是人们陷入自然状态的原因,而不是走出自然状态的可靠起点。这就决定了,从分散的个体理性出发,试图演绎出一套政治秩序,似乎是完全不可能的。

霍布斯的演绎推理之所以维持了成功的表象,实则是因为他在演绎过程中不经意地转换了理性的含义,而且这种转换似乎具有一种直觉上的合理性:避免暴死是最重要的,而自然(战争)状态有违这一目的,因此要寻求和平。所以他强调,“理性宣告和平是善(从而意味着每个人要克服自己永无止息的权势欲——引者注)”,“因此,不能就眼下的问题达成一致的人们,在未来之善的问题上确实意见一致,这实在是理性的作用,因为眼下的东西显于感觉,而将来的东西则仅仅显于理性”^{[6]151}。表面看来,克服自然状态、走向和平确实是保全生命的手段,因此它与上文中所说的那种基本的理性概念是吻合的,这正是霍布斯的推理在直觉上的吸引力。但问题在于,理性一方面要求每个人不断寻求扩大自己的权势以求自我保全(从而也就必然陷入战争状态),现在则又把和平当作欲求的目标,这无论如何都意味着理性概念本身的隐性转换。只有这种隐性转换本身具有逻辑必然性,霍布斯的整个几何学演绎才有可能成功的。从上述引文来看,霍布斯给出的理由似乎是,理性会有一种长远的考虑,而和平是一种“将来”的善。但这个理由似是而非,因为每个人在自然状态中选择不断扩大自己的权势,这也是基于长远的考虑。长远的考虑也正是霍布斯把永无休止的权势欲作为自然状态中每个人最基本的欲望时所给出的理由:“他不事多求就会连现有的权势以及获得美好生活的手段也无法保住。”^{[5]64}既然如此,即便从长远的角度看,理性究竟是叫人不断扩大权势,还是叫人寻求和平呢?

霍布斯显然没有回答这个问题。我们可以说,他所使用的理性概念其实让人无所适从,而这直接威胁到其几何学式演绎成功的前景。他的契约论其实是直接把和平当作理性的目标,并要求人们遵守这种契约。但那种把人们引向不断扩大权势的理性,则会破坏这种契约本身。当代霍布斯式的契约论者高蒂尔(David Gauthier)也认为,自然理性只能把人们引向冲突,而补救方法只能是一种约定性的(conventional)理性,“即便在有违个体效用最大化的指令的情况下也支持遵守协议的那种约定性的理性,必须被接受为社会契约,从而还有人们之间的社会关系的基础”^{[7]154}。但是,霍布斯没有提供这样一种约定性的理性概念,他从事几何学式演绎的抱负也排斥这种明显具有社会性的理性概念,因为社会本身乃是演绎建构的目标。

我们是在古今之争的背景下讨论近代以来政治哲学的几何学演绎冲动的。如果说霍布斯几何学演绎的目标并不成功,那是否意味着我们就要回归古典政治哲学以及形而上学基础呢?为了确认这种几何学冲动是否还具备必要的理论潜力,我们还需要讨论另一种几何学式的政治哲学,即罗尔斯的理论。

三、公共理性与罗尔斯几何学式政治哲学的形而上学疑难

罗尔斯在《正义论》中明确提出了道德几何学的目标,而在转向《政治自由主义》之后,他虽然不

再追求一种完备的道德哲学,但其政治哲学的几何学演绎冲动并没有改变,其契约论方法也并未被放弃。原初状态的设计,一直就是要使得一个人像所有人一样推理,而所有人像一个人一样推理。而且,在与古典政治哲学对比的意义上,罗尔斯至少从形式上看比霍布斯走得更远。如果说霍布斯通过自然状态的设计颠覆了“自然”的古典含义,将政治与自然对立起来,那么罗尔斯则根本不使用“自然”的概念了,政治究竟是自然的或是反自然的,这个问题已不在讨论之列。他的“原初状态”虽然与契约论传统中的“自然状态”相提并论,但它其实既没有古典的“自然正当”这一形而上学基础,也没有像在近代契约论中那样对立或先于政治状态的含义。在这个意义上,他不使用“自然状态”的概念,当然就不纯粹是一个语言上的问题了。

但与此同时,在其后期作品中,他一方面强调正义理论的构造无涉于任何形而上学的争论,同时却又声明:“社会契约是许多个人——所有公民——为着他们确实共享的共同目的的联合。这种共同目的不仅是他们事实上共享的,而且也是他们应当共享的。”^{[8]363} 因此,他强调,(正义的)政治社会是一种内在的善,而不是像霍布斯或洛克所认为的那样仅仅是工具性的善,一种出于私人利益的联合体。他甚至据此否定了洛克式的契约论,认为它根本不算是一种社会契约^{[9]265},而在《正义论》中,他却是自觉归属于洛克传统的。这一判断之所以值得注意,是因为把政治社会当作人们应当追求的目的,这似乎与“人是天生的政治动物”这一古典政治哲学命题非常契合。如果真是如此,罗尔斯的理论中就有可能潜藏着一种古典式形而上学与几何学式建构主义之间的张力。

要澄清这一表面上的矛盾,关键是要区分契约关系与订约过程。按照罗尔斯的理解,人们“应当”进入到他所设想的那种契约关系以及相应的契约情境当中,因为这种契约关系和契约情境符合人们寻求正义的政治社会这一先在的应然目标(要知道,罗尔斯所主张的正义观念之所以称为“作为公平的正义”,乃是因为其预设的契约情境即原初状态是一个表征公平的初始条件的状态)。但是,各方的订约过程,也就是他们的推理过程,却可以用一种几何学式演绎的方式去刻画。这正是罗尔斯契约论的特殊之处:在霍布斯或洛克那里,进入契约关系,这本身就是一个工具理性意义上的必然选择,而非伦理意义上的应然选择。但归根结底,罗尔斯契约论的要核却在于契约情境的设计本身,也就是对那种应然的契约关系的理解,因为后续的几何学式演绎过程之所以可能,也是由这种契约情境所决定的。因此,同样面对几何学式的政治哲学,我们对罗尔斯理论的分析就应当不同于对霍布斯理论的讨论。对于后者,我们重在检验它能否构造一个严格演绎的订约过程,而对于前者,我们则要审视其预设的契约情境是否可靠。

上文已经指出,必然性的概念从三个方面为近代以来的政治哲学的几何学尝试提供了前提,现在来看罗尔斯的契约情境是如何处理这个问题的。首先,罗尔斯以每个人自己的理性的生活计划与善观念为前提,而不是以古典式的自然目的作为起点。有了这个前提,就会出现由个体的经验欲求带来的冲突,从而突显出“建构”政治秩序的必要性。其次,基于理性的生活计划,每个人必须判断如何最大限度地实现自己的善观念,这就把个体理性选择能力的要素纳入到秩序建构的过程当中了。第三个层面,即如何确保演绎推理的普遍有效性,这一点更为复杂,而且对于罗尔斯的理论来讲是决定性的。与霍布斯对每个人的经验欲求给予统一规定不同,罗尔斯的方案是既承认人们的善观念存在种种不同,但同时又对其予以无差别化的处理。这种处理方式不是否定人们善观念的差异,而是通过“无知之幕”令各方虽知自己及其被代表者的善观念有特殊之处,但却不知特殊在何处。结果,订约各方在进行理性选择的时候就预先受制于厚重的条件约束。罗尔斯把这种约束性条件称作“合情理性(the reasonable)”,它与个体的理性(the rational)一起塑造着契约情境与订约过程。显然,合情理性的约束条件是人为给定的,订约过程的几何学式演绎特征则主要是由(合情理性约束之下的)理性来体现的。但如此一来,罗尔斯的几何学演绎尝试就引入了两个不同

的、而且看似不相干的前提。然而,对于几何学式演绎来讲,前提必须是统一的,至少是存在关联的。罗尔斯如何保证这一点呢?为了回答这个问题,我们需要稍稍迂回一下。

罗尔斯之所以坚持使用独特的契约论方法,乃是出于政治合法性(legitimacy)的考虑。他认为这种合法性是以相互性(reciprocity)为基础的,而“基于相互性标准的政治合法性理念可表述为:只有当我们真诚地相信我们为我们的政治行动所提出的理由……是充分的,而且我们也合乎情理地认为其他公民也可以合乎情理地接受那些理由时,我们对政治权力的行使才是恰当的”^{[10]771}。需要注意的是,从相互性的要求来看,虽然合情理性和理性可以从概念上分开,但在实际的推理中却是无法分开的。这是因为,公民们彼此究竟可以合乎情理地接受何种理由,这个内容上的问题必须由理性所代表的利益或善观念来回答。如果公民们没有理性的利益以及由此导致的潜在冲突,也就不需要提出什么彼此可以合乎情理的接受的理由来调整他们之间的关系了。因此,罗尔斯才会说,“合情理性预设和支配着理性”^{[11]530}。由此看来,理性与合情理性看似分离,但它们其实作为一个整体塑造了相互性的理念,二者统一于相互性的理念之中,它们的分离完全是概念分析层面的,而非实质性的。事实上,这种融理性与合情理性于一体的相互性正是罗尔斯所强调的、引起激烈争议的公共理性理念的本质所在。因为罗尔斯一方面认为可以存在多种形式的公共理性,但同时强调“这些形式的限制性特征就是相互性的标准”^{[10]774}。

现在我们可以得出结论说,罗尔斯的几何学演绎尝试是建立在公共理性而非霍布斯式的分离的个体理性之上的。但由于公共理性内在地容纳了个体理性的欲求,因此也就分享着近代以来的政治哲学所强调的必然性。但公共理性中的合情理性要素又使得这种几何学式演绎带上了应然的前提,它为人们参与契约关系设定了应然的目的。几何学式演绎与应然目的的规定之所以不存在实质性的紧张,恰恰是因为合情理性的应然要求主要是通过“无知”的方式把个体的理性目的作了无差别化的处理,从而使几何学式演绎变得普遍适用。在这里,罗尔斯并没有预设古典式的自然目的。相反,他的政治自由主义理论之所以是“政治的”,恰恰在于它是在不“言及、了解或危及”^{[9]12}公民们各自持有的种种整全性学说的基础上被构造出来的,它试图无涉于形而上学信念的纷争。而且,这种“政治的”正义理论甚至不愿意接纳阿伦特式的更弱的形而上学判断,即人是能够行动的存在,因为它自始至终都没有对公民们施加参与公共生活的责任。

那么,没有了形而上学的基础,公共理性作为一种应然规范,它的基础又在哪里呢?罗尔斯说,公共理性的理念“隶属于民主的公民身份”^{[10]767}。换言之,作为民主社会的公民,他们在事关基本正义问题的时候,应当采用公共理性的观点,也就是应当进入到他所设想的那种契约关系之中。我们最后要考察的问题就是,这种解释是否可以作为契约情境奠定可靠的基础,它是否能够去形而上学的做法提供充分的理由。

表面上看,罗尔斯是在试图放弃古典形而上学的同时,像古典政治哲学家一样追求实然与应然的统一,因为他强调,正义的政治社会是人们为了他们事实上共享且应当共享的共同目的的联合。但为了保证实然与应然的统一,他把自己的理论退回到了西方民主社会的边界之内。公共理性的规范在民主社会之所以可以被认为是公民们事实上接受的,那是因为,“在一个封闭的民主社会当中,合乎情理的公民只要有可能,确实会愿意寻求并遵守为其根本生活安排所要求的共享的原则和标准,……那或多或少正是作为一个民主社会之公民的题中应有之义”^{[12]421}。

也正是在这个意义上,基于公共理性的约束,这种去形而上学的政治哲学并不会导向施特劳斯学派指责近代以来的政治哲学所犯下的相对主义和虚无主义的罪恶。诚然,罗尔斯并没有基于自然目的论在人们的善观念之间进行价值上的评价或等级划分。但是,“所有的善观念(与正义相一致)被视为同等地有其价值,这不是说存在一种内在价值或满足的公共尺度,据此这些观念显得是

平等的,而是在它们根本不从社会立场上予以评价的意义上而言的”^{[13]373}。换句话说,民主的公民身份意味着公民间的平等,因此在讨论社会合作原则的时候,不应当以对公民所持善观念的内在价值进行评判为前提。不作评价,在这里是一项道德要求,而不是一种相对主义的立场。

但无论如何,在去形而上学之后,民主的公民身份,以及民主本身的基础问题,却仍然是悬而未决的。如果说公共理性是民主的公民身份的要求,那么这种应然的规范本身是否具有一种普遍的正当性,就取决于民主是不是一种普遍价值了。但罗尔斯的几何学式演绎显然是以民主作为前提的,而无意(也无力)证明民主本身是一种普遍正当的秩序。对民主的接纳,似乎要么只能是一种价值上的决断,要么就只能交给历史的偶然。在这个问题上,哈贝马斯非常宽容地为罗尔斯辩解,认为他并没有变成一个“语境主义者”,“像此前一样,他的目标仍然是找到潜藏于他所在社会的政治文化及其民主传统中的直觉理念,并重构它的根基”^{[14]120}。但这最多只能证明,罗尔斯的政治哲学具有对民主传统进行批判反思的潜力,却无法表明它为民主找到了一种普遍有效的基础。值得一提的是,哈贝马斯本人的交往行动理论,以及相应的商议民主理论,都以一种形而上学的客观秩序为基础。他强调,规范性声称背后对应着某种社会实在,而“我们在调节性(regulative)言语行为中所面对的社会实在,因其本性就与规范性的有效性声称具有一种内在的关联”^{[15]60}。我们知道,实在与应然的统一性正是形而上学传统的精髓所在。这种社会实在是参与商议的人们必然、也应当身处其中的先验结构,它本身绝不是建构的产物。事实上,哈贝马斯对罗尔斯的辩解,使用的正是“重构”而非“建构”的概念,而这显然更符合他本人的理论倾向,即在某种形而上学的前提下“重构”现代秩序的基础,而不是在完全摆脱形而上学的基础上“建构”某种秩序。

四、迈向一种基于公共理性的形而上学的社群观念

如果说霍布斯在分离的个体理性的基础上从事几何学演绎的努力遭遇了推理难题,那么,罗尔斯以民主的公民身份和公共理性为基础的几何学式建构则缺乏把民主秩序本身正当化的能力。这两种几何学演绎冲动都是以去形而上学为前提的,它们的结局意味着,社会政治秩序的可能性与普遍正当性确实应当有某种形而上学的客观秩序,也就是以某种自然正当标准作基础。

但重返形而上学并不必然意味着我们必须接受本文开头所说的那两种回归古典政治哲学的思路。施特劳斯学派眼中的自然正当,因其明显的等级化倾向很难为现代人所接受,而近代自然科学的机械论对古典目的论的挑战也是后者走向衰落的历史根源与哲学根源。阿伦特所持有的那种形而上学则在根本上与人类对秩序的寻求存在抵牾,因为作为一个本体性的概念,行动充满着不可预测性并具有无边界的特征,它“总是建立一些关系,因此有一种冲破所有限制并打破所有边界的内在倾向。限制与边界存在于人类事务的领域内,但它们从未提供一种能够可靠地承受攻击的、每一代新人都必须凭之新晋其中的架构”^{[3]190-191}。事实上,与行动相关联的公共领域本身乃是一定秩序架构之内的范畴,而我们首先需要阐明的,恰恰是这种秩序架构本身的基础究竟何在。

值得注意的是,霍布斯的困难源于它以分离的个体理性为起点,而公共理性与相互性本身却是主体间性的。公共理性和哈贝马斯的交往理性一样,是在康德的主体性理性的基础上向前推进的结果。主体间性意味着人与人之间关系的伦理想象,而且这种关系一定是积极的,而不是消极的、原子主义的,因为如果只是后者,我们就不必超越主体性的理性了。所以,主体间性既保持了对主体的尊重,同时又蕴含着一种塑造社群(共同体)观念的潜能。从这个意义上讲,能否在主体间性的理性理念的基础上构造一种形而上学的社群观,从而解答人类共同生活的难题,这或许是一个值得进一步思考的方向。毕竟,社会政治秩序的普遍正当性之所以是一个亘古以来的困惑,正因为它是人类共同生活所提出的挑战,因此,它的基础最终也取决于我们对于人类共同生活的形而上学的理解。

参考文献:

- [1] 罗门. 自然法的观念史和哲学[M]. 姚中海,译. 上海:上海三联书店,2007.
- [2] 施特劳斯. 自然权利与历史[M]. 彭刚,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2003.
- [3] ARENDTH. The humancondition[M]. Chicago:The University of Chicago Press,1958.
- [4] ARENDTH. Between past and future[M]. New York:The Viking Press,1968.
- [5] HOBBS T. Leviathan[M]. Oxford:Basil Blackwell,1957.
- [6] HOBBS T. Man and citizen[M]. GERTB,ed. Indianapolis:Hackett Publishing Company,1991.
- [7] GAUTHIER D. The Social contract as ideology[J]. Philosophy& public affairs,1977(2):130-164.
- [8] RAWLS J. Lectures on the history of moral philosophy[M]. HERMANB,ed. Cambridge Mass:Harvard University Press,2000.
- [9] RAWLS J. Political liberalism[M]. New York:Columbia University Press,1996.
- [10] RAWLS J. The idea of public reason revisited[J]. The university of chicago law review,1997(3):765-804.
- [11] RAWLS J. Kantian constructivism in moral theory[J]. The journal of philosophy,1980(9):515-572.
- [12] O'NEILL O. Political liberalism and public reason:acritical notice of John Rawls'political liberalism[J]. The philosophical review, 1997(3):411-428.
- [13] RAWLS J. Social unity and primary goods[G]//FREEMAN S,ed. Collected Papers. Cambridge Mass: Harvard University Press, 2001.
- [14] HABERMAS J. Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism[J]. The journal of philosophy,1995(3):109-131.
- [15] HABERMAS J. Moral cnsiousness and cmmunicativeation[M]. LENHARDTC,NICHOLSENS W,trans. Cambridge Mass:The MIT Press, 1990.
- [16] TAYLOR C. Philosophy and the human sciences[M]. Cambridge: Cambridge University Press,1985.
- [17] HABERMAS J. Hannah Arendt:on the concept of power[G]//LAWRENCE F,trans. Philosophical-Political Profile. Cambridge Mass:The MIT Press,1983.
- [18] 阿伦特. 极权主义的起源[M]. 林骧华,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2008.

责任编辑 高阿蕊

网 址:<http://xbbjb.swu.edu.cn>