

二十一世紀評論

九十年代自由主義：西方與中國

承認的政治、萬民法 與自由主義的困境

汪暉

一 前言

冷戰結束之後，為當代世界提供統一規劃的抱負似乎只能由自由主義來承擔了。但令人驚異的是，為柏林牆倒塌而歡呼的聲浪尚未消失，種族、性別、民族—國家、跨國資本、大眾傳媒、全球化等概念已經以密集的方式成為當代世界的關注中心。圍繞這些問題而出現的文化、政治和經濟訴求，嚴重地衝擊着自由主義的諸多前提。問題的微妙之處在於，籠罩在「文化多元主義」這一籠統概念之下的部分權利訴求是從自由主義的平等政治中衍生出來的，但卻對自由主義構成了極為尖銳的挑戰。

我把當代自由主義面臨的挑戰歸結為三個主要方面：

第一，族性、性別問題提出了保存某種文化和群體的特殊性的訴求，從而構成了對以個體為本位的自由主義權利理論的挑戰；

第二，民族國家的衰落和全球互動關係的複雜化造成了以民族國家為基本單位的自由主義的危機，它不得不在新的國際和國內關係中論證自由主義原理的正當性，亦即論證權利平等的可能性；

第三，馬克思主義從經濟關係角度提出的對自由主義的挑戰從未消失，但在全球資本主義的關係中獲得了新的含義，即跨國資本在全球政治、經濟和軍事關係中建立的新的不平等模式。

當代自由主義剛剛還沉浸在「歷史終結論」的興奮之中，卻迅速地感覺到了較之以往更為深刻和嚴重的危機。在上述三項挑戰中，自由主義首先回答的是

種族、性別、民族—國家、跨國資本、大眾傳媒、全球化等概念，已經以密集的方式成為當代世界的關注中心。籠罩在「文化多元主義」這一籠統概念之下的部分權利訴求是從自由主義的平等政治中衍生出來的，但卻對自由主義構成了極為尖銳的挑戰。

前面兩項，而對於跨國資本問題則沒有作出回答。我在下文中不擬討論文化多元主義、馬克思主義與自由主義之間的論爭，而主要分析自由主義內部對前述問題作出的反應及其內在的矛盾。

本文分三個部分。第一部分以泰勒 (Charles Taylor) 和哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 為個案，研究民族國家內部關係中的集體權利訴求與個人本位的權利理論的矛盾；第二部分討論自由主義理論在國際關係方面面臨的困難，我選擇了羅爾斯 (John Rawls) 關於國際關係的規範式研究作為這一部分的主要分析對象；第三部分試圖從歷史的視野分析「文化、市場社會與公共性問題」。簡要地說，當代自由主義沒有能力在一個同質化和異質化相互交織的世界裏提供普遍主義的權利理論，我們必須重新回到歷史的複雜關係中分析「公共性」喪失的歷史原因，理解「公共性」與「差異性」的內在相關性，為平等的政治提供新的理論視野。

二 承認的政治與權利自由主義

社群主義在當代世界的重新活躍不僅構成了自由主義內部的重大分歧，而且也可以看作是部分敏感的自由主義者對「文化多元主義」政治——少數民族、「賤民」群體和女性主義對於承認 (recognition) 的需求——的中心議題作出的妥協性的反應。這一衝突表現為兩個最為基本的方面：第一，自由社會能否在某些情況下把保障集體性權利置於個人權利之上？第二，自由社會是「程序的共和國」，還是應當考慮實質性的觀點？在有關這兩個問題的衝突背後隱藏着的問題是：在當代社會的流動關係中，個人本位的權利理論是否需要重新修訂？

權利自由主義和歐美國家憲章的特徵之一，即堅持界定一系列的個人權利、保證平等對待公民所享有的各種尊重，後一項內容的含義也可以解釋為保護公民不會由於種族和性別等不相關的因素而受到歧視性對待。換言之，平等保護所有合法公民的非歧視主題 (美國南北戰爭之後的憲法第十四修正案和司法複審制度集中體現了這一非歧視主題) 與保護個人權利的條款是並行不悖的。權利自由主義及其在法律上的體現，是把個人權利置於集體目標之前。羅爾斯、德沃金 (Ronald Dworkin)、艾克曼 (Bruce Ackerman) 以及哈貝馬斯等人在一些具體觀點上雖然存在分歧，但他們都堅持自由社會的特點是：國家組織不能支持任何實質性觀點或完備性學說，社會聯結的紐帶是平等尊重所有人的強有力的程序性承諾 (德沃金) 或「政治的正義」 (羅爾斯)。

但是，這一權利自由主義的基石正在面臨「承認的政治」 (politics of recognition) 的挑戰。這一問題由加拿大著名哲學家泰勒提出並非偶然，這不僅因為他的黑格爾和現代認同的研究提供了理解「承認的政治」的歷史的和理論的背景，而且因為他的理論探討緊密聯繫着使整個國家瀕於分裂邊緣的加拿大魁北克分離主義運動。魁北克政府以保存特性這個集體目標為由對魁北克居民施加了某種限制，例如規定非法語居民或移民可以在英語學校就讀，擁有五十名僱員以上的企業必須使用法語，以及規定不用法語簽署的商業文件無效，等

社群主義在當代世界的重新活躍構成了自由主義內部的重大分歧，這一衝突表現為兩個最為基本的方面：第一，自由社會能否在某些情況下把保障集體性權利置於個人權利之上？第二，自由社會是「程序的共和國」，還是應當考慮實質性的觀點？

等。1982年，加拿大權利憲章增加了一個條款，使得特殊社會的集體目標合法化，從而使加拿大的政治制度在這方面與美國更為一致，這項立法為對各級政府的立法進行司法覆審 (judicial review) 奠定了基礎。然而，「由此而產生的問題是，這項條款如何對待加拿大法語居民尤其是魁北克人提出的獨特性要求，另一方面是如何對待原住民的同類要求。這裏的關鍵問題是這些民族保存其特性的願望，他們要求享有某種自治的自主性形式，並且有能力採用必要的立法形式以保存其民族特性」(泰勒，1994)。

支持某個族群體的集體目標很可能限制個人的行為，侵犯他們的權利，從法理的角度看也可能被看作是內在歧視性的，因為不是所有受某種司法權管轄的公民都屬於能夠從該司法權受益的民族群體。因此，加拿大英語居民很可能認為這種對集體目標的保護構成了對憲章所規定的權利條款的威脅。從理論的角度看，要求保存某種文化和傳統的集體性目標是和自由主義的程序性承諾或羅爾斯的「政治的正義」觀念相悖的。在程序主義的自由社會裏，「政治的正義」僅僅保障個人思考和選擇這種或那種觀點的權利，卻不應該是某種完備性的學說或任何實質性觀點。民主社會是一個在「甚麼是好生活」這一問題上保持中立的社會，它把自己的作用局限於保證公民能夠公正地相互交往，以及國家平等地對待所有公民。因此，權利自由主義是一種普遍主義的、懷疑集體目標的模式，它不理會保存文化差異這樣的集體目標。顯然，訴諸集體目標的差異政治不僅包含了關於好生活的實質性判斷，而且它在某些方面或某些情況下承認，文化保存的重要性甚至超過了同等對待所有公民的重要性。「無可爭辯的事實是，今天有越來越多的社會成為包含不止一個文化共同體的多元文化社會，這些共同體全都要求保存其自身的特性。僵化的程序性自由主義在未來的世界上可能很快就行不通了。」(泰勒，1994)

無可爭辯的事實是，今天有越來越多的社會成為包含不止一個文化共同體的多元文化社會，這些共同體全都要求保存其自身的特性。僵化的程序性自由主義在未來的世界上可能很快就行不通了。

自由主義對差異的漠視起源於它的價值中立的預設，似乎只有這一預設才能保障不同文化背景的人進行平等的交往。自由主義理論不斷地重申公共領域與私人領域、政治與宗教的區分，目的之一就是將那些可能引起爭議的差異和分歧安置在一個與政治無關的領域裏。但是，正如泰勒指出的，對於主流伊斯蘭教來說，根本不存在西方自由社會實行的政教分離問題；在中國文化的氛圍中，公共領域與私人領域的區分也是極為困難的。程序的自由主義或「政治的正義」觀念也是建立在西方社會的傳統之中的，這一點羅爾斯在《政治自由主義》(Political Liberalism) 一書中已經作出了說明。換句話說，自由主義的價值中立的預設不僅包含了文化的價值，而且也是一種戰鬥的號召。正是由於這些原因，文化多元主義譴責自由主義的普遍主義觀念，認為它把某些文化強加於他人，並按照自己的模式把其他文化塑造成沒有自己的本質的他者。即使我們可以暫時地不討論殖民主義歷史造成的世界結構，而集中探討民族國家內部的政治權利問題，上述自由主義的預設也非常脆弱。現存的民族國家基本上都是多民族國家，從而也必定包含了多元的文化(語言、習慣、信仰，等等)，而當代世界的全球化過程已經完全改造了原有的社會結構。在一種流動的移民社會中，無視邊緣群體的文化，而專斷地強調自己的規則，是否能夠有效地保護所

有的公民權利這一基本目標必定變得含混起來。近年來有關美國大學課程中是否應該加入其他文化的「經典」的討論，典型地說明了文化承認在一個移民社會中已經成為多麼嚴重的問題。

如果泰勒的討論僅僅是對於某種集體性文化的權利訴求，那麼他與文化多元主義者就沒有差別。但問題顯然不是這樣。泰勒的討論的第一個特點，是他把「承認的政治」而不是文化多元主義者的「認同政治」(politics of identity)置於問題的中心，這一差別表明他並不是站在某個群體的立場表達集體性權利的訴求，而是自覺地站在更為廣泛的社會立場來考慮這一問題，並由此提出民主法制國家的法律改革的必要性。在這個意義上，「承認的政治」這一命題不是特殊主義的，而是普遍主義的。把問題從認同政治轉向「承認的政治」，其表面的邏輯非常簡單：認同一詞表達的是一個人對自己是誰，以及自己作為人的本質特徵的理解；而「承認的政治」這一命題表明：我們的認同部分地是由他人的承認構成的；如果得不到他人的承認，或者只是得到他人的扭曲的承認，不僅會影響我們的認同，而且還會造成嚴重的傷害。在這個意義上，「社會」建立在一種對話關係之上，如果一個社會不能公正地提供對不同群體和個體的「承認」，它就構成了一種壓迫的形式。

泰勒還把「承認的政治」放在自由主義的思想傳統中進行討論，從而建立了理解這一問題的歷史的和理論的框架。這是他的討論的第二個特點。平等承認的政治起源於等級制及其榮譽觀念的崩潰和現代民主實踐，它在不同的歷史時期表現為各不相同的形式，而不同的文化和不同的性別要求享有平等地位則是它在當代政治中的表現形式。根據泰勒的描述，個人認同和平等承認的觀念經歷了兩個主要的環節，它們分別可以被看作是個體的「本真性」(authenticity)觀念和民族的「本真性」觀念。本真性觀念不僅開創了「平等的承認」這一政治訴求的兩種不同的形態，而且也逐漸地分化出兩種截然不同的東西，即以個體為本位的普遍主義的平等觀念和以民族或集體為本位的差異政治。換句話說，這兩種看來截然對立的立場在某種意義上同根同源，因而可以說產生現代民主政治的那些基本觀念包含了內在的悖論。泰勒說：

這兩種政治模式，雖然都建立在平等尊重的基礎上，卻是相互衝突的。一種觀點認為，平等尊重的原則要求我們忽視人與人之間的差異。這種見解的核心是，人之所以要求平等尊重是因為我們都是人。另一種觀點則認為，我們應當承認甚至鼓勵特殊性。前者指責後者違背了非歧視性原則。後者對前者的指責是，它將人們強行納入一個對他們來說是虛假的同質性模式之中，從而否認了他們獨特的認同。(泰勒，1994)

自由主義把無視差異的普遍主義原則看作是非歧視性的，而差異政治則認為「無視差異」的自由主義本身僅僅是某種特殊的文化的反映，因而它不過是一種冒充普遍主義的特殊主義。

泰勒把魁北克分離主義運動以及本世紀以來洶湧澎湃的民族主義運動部分

泰勒把「承認的政治」而不是文化多元主義者的「認同政治」置於問題的中心，這一差別表明他並不是站在某個群體的立場表達集體性權利的訴求，而是自覺地站在更為廣泛的社會立場考慮這一問題，並由此提出民主法制國家的法律改革的必要性。

地解釋為承認的匱乏或承認的扭曲。他建議接受這樣一種假設，即所有的文化都具有平等的價值。換言之，無論不同的文化存在怎樣的差異，我們對任何一種文化的研究都必須以這一假設為邏輯起點，並在實際的研究中適當地調整自己的標準，進而對不同的文化作出判斷。泰勒斷言：「如果拒絕承認這個假設就是否認平等，如果人們的認同得不到承認會造成嚴重後果，那麼將這個假設作為尊嚴政治的邏輯延伸而加以普遍化，就是順理成章的。」(泰勒，1994)

泰勒的這種態度實際上隱含了二重性：一方面，他把差異政治看作是從平等尊嚴的規範中派生出來的，認為承認的必要性在於能否真正地貫徹平等的原則，這構成了對無視差異的自由主義的批評；另一方面，他把不同文化具有平等價值作為一個假設或邏輯起點，而不是實質性的判斷，實際上是強調承認的政治必須是在公共交往的前提下進行的。沒有這一交往的前提而對不同的文化作出實質性的價值判斷只能導致屈尊俯就，而屈尊俯就本身是和現代尊嚴政治的基本原則相衝突的。他的預設方式顯然是說：達成實質性的判斷的先決條件是人們完全沒有拘束的相互交流。換言之，泰勒試圖在無視差異的同質性要求和差異政治之間建立一種平衡，尋找第三條道路。這種基本姿態使他處於左右夾攻的境地，就絲毫不奇怪了。

泰勒的觀點在自由主義內部引起的重視源自他的特殊方式：他不是如許多社會科學家那樣對當代問題作實用的處理，而是如哈貝馬斯所說的那樣試圖揭示當今重大政治問題的哲學價值。但是，如果認為泰勒問題的重要性僅僅來自其原理性那就錯了，促使哈貝馬斯等重要理論家作出回應的動力顯然還來自當代德國和歐洲的移民浪潮、排外主義、民族認同以及歐洲國家的避難政策等等現實問題：在冷戰結束以後，西歐各國力圖阻止來自第三世界的移民的(個人與集體的)共同努力。哈貝馬斯敏銳地指出：移民改變了民眾在倫理文化方面的結構，因而移民潮激發起來的是一個民族在倫理—政治方面的自我理解。

於是出現了這樣的問題：「政治共同體的法律對於移民的要求有沒有限制，以便保持其政治—文化生活方式的完整性？在完全自律的整個國家制度都打上倫理烙印的前提下，自決權是否包括一個民族堅持自我認同的權利，更何況是在面對有可能改變其歷史上形成的政治—文化生活方式的移民潮的情況下？」(哈貝馬斯，1994) 1993年德國聯邦政府與社會民主黨之間就避難問題達成協議，主要部分是把避難權問題僅僅限於政治避難，目的是「推卸掉歐洲對世界上貧困地區的難民所應承擔的道德義務」。這項避難政策的理由是德國不是移民國家。哈貝馬斯指出：這一理由不僅不符合德國的移民現實，而且也包含了德國特殊的民族意識；這種按照文化和語言進行自我理解的「特殊意識」正是戰後德國人力圖擺脫的。他問道：統一後的聯邦德國是否會沿着民主政治的道路繼續向前，或者說，昔日的「特殊意識」是否會改頭換面一番之後又死灰復燃？

哈貝馬斯回答的問題與泰勒完全一致，但他的結論與泰勒相反。他認為，泰勒僅僅從個人的平等權利的法律保障角度理解權利自由主義，從而沒有完整地理解自主性概念 (the concept of autonomy)。「這種觀點沒有考慮到，只有當法律的受眾把他們自己看作是法律的制訂者，而根據法律，他們又是私法主體

以個體為本位的普遍主義的平等觀念和以民族或集體為本位的差異政治，這兩種看來截然對立的立場在某種意義上同根同源。自由主義把無視差異的普遍主義原則看作是非歧視性的，而差異政治則認為「無視差異」的自由主義本身僅僅是某種特殊的文化的反映，因而它不過是一種冒充普遍主義的特殊主義。

的時候，他們才能夠獲得自主性(康德意義上的)。」(哈貝馬斯，1994)換句話說，泰勒在批評權利自由主義忽略集體目標時，沒有充分注意到私人自主性與公共自主性之間存在着內在的、理論上是必要的聯繫。只有當他們充分地理解合法的旨趣和標準，並在一系列具體問題上達成共識的時候，亦即當他們作為公民實踐其自主性的時候，我們才能說私人的法律主體享有平等的個人自由。非常明顯，哈貝馬斯對個人主體與集體權利之間的關係的理解，是建立在他的交往行為(communicative action)或主體間性(intersubjectivity)概念之上的。在他看來，現代法律保障的雖然是永遠處於個體狀態的法律主體的完整性，但這種個體的完整性取決於相互承認關係的完整結構，亦即權利理論保障的是獲得國家認可的主體間的承認關係。「我們只有同時賦予主體法人一種主體間的認同，才能避免(泰勒)這種或然性解釋所造成的盲目性。個人，包括法人，只有經過社會化，才能充分地個體化。由此可見，一種得到正確領會的權利理論所要求的承認政治應當維護個體在建構其認同的生活語境中的完整性。這點無須任何對立模式來從另一種規範角度對個體主義類型的法律體系加以修正，只要堅定不疑地把法律體系付諸實現。」(哈貝馬斯，1994)

如果我們仔細地比較泰勒與哈貝馬斯的觀點，那麼，我們既可以看到一些明顯的對立，也可以發現內在的相似性。泰勒與哈貝馬斯都把主體間的關係看作是一種「對話」的關係，把自由和平等權利的實踐看作是自由交往的結果，所謂「承認的政治」必須在這種交往和對話的關係中才能得到理解。更為重要的一致性在於，他們所理解的對話或交往關係是以民族國家為運作形式的社會關係，因此，無論他們之間的理論對立多麼嚴重，捍衛和修補民族國家的法律完整性仍然是共同的目標。但哈貝馬斯強調的是：集體權利的目標不能夠發展到打破法律結構以及法律與政治的界限的程度。正由於此，他在規範層面論證個體本位的權利理論能夠包含集體目標，目的是把泰勒所關注的「承認的政治」的部分成果納入到這種經過仔細界定的、充分社會化的「個人權利」之中。

但是，如何才能使立法過程能夠包含集體的權利要求，並把這種集體權利與個人權利吻合起來呢？這明顯地涉及兩個基本前提：第一，必須存在公共討論和受歧視民族或社會群體反抗主流文化的政治鬥爭，例如少數民族要求在教育制度中加設有關課程的努力；第二，無論在經驗的層面還是在規範的層面，政治決定及其對立法過程的影響都依賴民族和國家的特定結合。一個國家的人口的社會構成是歷史條件的產物，這種歷史條件與權利體系和憲法原則具有內在的關係。困難的問題恰恰在於：如何才能滿足這兩個前提呢？例如，當少數民族的鬥爭直接指向一種集體權利的時候，如何才能讓公眾相信接受他們的權利要求與個人權利不相衝突呢？當移民不斷改變原有的人口結構並服務於那些並非屬於民族國家的機構時，如何才能讓他們的要求轉化成為民族國家的總體利益呢？當國界的變化不斷產生出新的少數民族的時候，如何才能把他們的自決要求保持在民族與國家的統一關係之中呢？哈貝馬斯堅持認為多元文化社會的理想形態是以自由主義文化為背景、以自願聯盟為基礎、形成完美的交往結構和運作良好的公共領域，從而促使實現平等主體權利的民主進程能夠同時保

個人，包括法人，只有經過社會化，才能充分地個體化。由此可見，一種得到正確領會的權利理論所要求的承認政治，應當維護個體在建構其認同的生活語境中的完整性。

障不同種族及其文化生活方式的平等共存。准此，我們就不能不追問：形成「理想的交往結構」的先決條件究竟是甚麼呢？這種先決條件是否已經包含了對於不同的政治傳統和文化價值的實質性判斷呢？哈貝馬斯說：「在多元文化社會中，國家憲法只能容忍那些非原教旨主義的生活方式……。」（哈貝馬斯，1994）換句話說，「程序主義的」憲法預先包含了「原教旨主義」與「非原教旨主義」的實質性判斷，因而「程序主義的共識」不可能是純粹「程序的」，它必須排除那些例如「原教旨主義的生活方式」。哈貝馬斯所要求的雖然也包含了主流文化的某種讓步或調整，但主要的要求是那些新的或邊緣的族群必須把他們的信仰和生活方式轉化到「基本權利」能夠接受的限度之內。在這個意義上，理想的交往結構不僅是立法的前提，而且也是民族國家運行的先決條件，而這個交往結構的核心就是保持國民的政治一體化和對共同政治文化的忠貞不渝。只有這種國民的政治一體化，才能保障他們擁護「交往自由」、「民主程序」以及「法治途徑」等「合理的信念」。

哈貝馬斯的理論雖然包含了主流文化的某種讓步或調整，但它要求那些新的或邊緣的族群必須把他們的信仰和生活方式轉化到「基本權利」能夠接受的限度之內。然而，在民族國家體系發生深刻變化的時刻，在國內關係與國際關係難以截然區分的情境中，設想哈貝馬斯式的「理想的交往結構」已經變得十分困難了。

然而，在民族國家體系發生深刻變化的時刻，在國內關係與國際關係難以截然區分的情境中，設想哈貝馬斯式的「理想的交往結構」已經變得十分困難了。在全球化的語境中，試圖通過「交往」的環節緩解泰勒所說的自由主義政治內部的矛盾，如果不是沒有可能，也必然是強制性的。我們不妨從國際關係的範疇來觀察自由主義權利理論面臨的危機。

三 羅爾斯的萬民法

面對全球關係的新的變化和文化多元主義的挑戰，即使像羅爾斯這樣的自由主義者也難以保持沉默。繼《政治自由主義》之後，1993年羅爾斯發表了長篇論文〈萬民法〉（“The Law of Peoples”）。這篇論文把他的「政治的正義」觀念適用於國際關係，從而試圖論證「政治的正義」觀念不僅是國內民主政治的基本原則，而且也是國際關係民主化的基本規範。

羅爾斯所講的「萬民法」（law of peoples），是指適用於國際法及其實踐的原則與規範的一種權利和正義的政治觀念。這一概念是從傳統的「國際法」（*ius gentium*）概念發展而來，羅爾斯用這一概念表達各民族人民的法律中那些共同的東西。他以這些法律為中軸，並用正義的原則對它們加以綜合，使之適用於各民族人民的法律。「這種正義觀念將指導各民族的行為趨向另一方向，趨向為其共同利益而考慮的普遍制度的規劃。」（羅爾斯，1993）那麼，它能否滿足這些條件呢？能否提供解決例如亨廷頓（Samuel P. Huntington）所提出的那些「文明的衝突」呢？如果他確實提出了，那麼他的方案能否保障權利的平等呢？這裏的關鍵是：能否提出一套既超越文化差異又保存文化差異的普遍的平等原則？這是滿足前述三項條件的關鍵。

〈萬民法〉的內部結構不僅建立在《正義論》（*A Theory of Justice*）和《政治自由主義》的基本主題之上，而且還包含了這兩部著作之間的變化與區別，以及在

萬民法範圍內對「公平的正義」和「政治的正義」這兩個主題的限制和修訂。《正義論》所假定的與公平的正義相聯繫的秩序良好的社會是一種非現實的理念，它的所有公民都是基於某種完備性的學說來認可公平的正義觀念的。用羅爾斯的話說，他「致力的是把洛克、盧梭和康德所闡釋的傳統契約理論普遍化，使之達到一種更高的抽象體系」（羅爾斯，1971）。與此不同，《政治自由主義》所要處理的，是在多元的現代民主社會中各種互不相容但卻合理的學說和信念之間的關係。這些學說和信念中的任何一種都無法獲得公民的普遍認可。「政治自由主義假定，出於政治的目的，合理的然而卻是互補相容的完備學說的多元共存，乃是立憲民主政體的自由制度框架內人類理性實踐的正常結果。」（羅爾斯，1993）即使存在不合理性的、非理性的、甚至是瘋狂的完備性學說，政治自由主義也決定去包容它們，以使它們不至於削弱社會的統一和正義。如果民主社會是一個持久地存在各種宗教、道德和哲學歧異的社會，那麼，「正義的共識」就不可能是一種實質性的觀點、信仰或理論，而是一種「重疊的共識」（overlapping consensus），即它能被各種不同的、甚至相互衝突的信仰、道德和哲學所接受或核准。

作為自由主義的政治正義觀念在國際領域的擴展，萬民法同樣需要處理「公平的正義」的兩個基本原則（平等自由原則和機會的公正平等原則），但適用於這兩個基本原則的主體發生了變化，即不再是民族國家內部的個人主體，而是當代世界的社會—國家共同體。〈萬民法〉的核心問題是：秩序良好的自由社會與秩序良好的非自由社會如何共處，並遵循一種合理的萬民法。羅爾斯所說的秩序良好的社會是和平的而非擴張的；其司法體系能夠為人民認可並有其合法性；尊重基本人權。符合這三條原則的不僅是秩序良好的自由社會，而且也包括秩序良好的等級社會，因而這三個條件並不要求某一社會是自由的。〈萬民法〉的更深的目的，在於用政治自由主義的寬容原則處理自由社會與非自由社會的關係，因此，萬民法是政治自由主義的推論方式的延續。換言之，政治自由主義從一個假設的封閉自足的自由民主社會狀況出發闡釋普遍的自由觀念，並指出這一觀念只包含政治價值而非全部生活，這一點對於萬民法完全適用。羅爾斯清楚地意識到，如果不能用一種令人信服的方式把這一觀念擴展到不同社會之間的關係，並產生出合理的萬民法，那麼自由主義的政治正義觀念就只能命定地限制在自由社會的政治制度及其文化之中。這也就意味着，如果「政治的正義」的諸原則是從自由社會的狀況中推出的，而不是某種完備性的學說，那麼，萬民法的基本原則也不能從某種特殊的實質性觀點發展而來，而應該堅持一種建構主義的方式。正如「政治自由主義」一樣，按照這種原則建立起來的萬民法能夠容納不同的完備性學說、宗教和信仰，而且不同文化、宗教和完備性學說共存的狀態正是萬民法的基本特徵。

萬民法與國家法以及國際法的區別是明顯的，但它的設置方法與國內正義原則的設定方法沒有很大差別，即都必須從一種帶有一層「無知之幕」（the veil of ignorance）的「原初狀態」（the original position）的假定中產生，這種「原初狀態」作為一種代表設置預設了對於各派都公平的條件，從而保證組織良好的等級

羅爾斯〈萬民法〉的更深層的目的，在於用政治自由主義的寬容原則處理自由社會與非自由社會的關係，因此，萬民法是政治自由主義的推論方式的延續。

社會的代表能夠採用與自由社會的代表相同的萬民法。在國內情況下各理性派別是個人的代表，但現在它們是各民族的代表。假定「政治的正義」的建構過程不再以各種完備性學說、信仰和道德為基礎，那麼，萬民法也並不依賴特定傳統——如西方傳統，而是一種自由社會與等級社會之間的「重疊的共識」。

我在此無法詳盡的敘述和解釋羅爾斯的複雜推論過程，只能簡要地分析這個推論過程面臨的困難。這就是，如果希望通過「原初狀態」設置出萬民法的基本原則，並要求各民族社會都接受萬民法，那麼，它就必須完滿地回答下述幾個問題：

首先，為甚麼萬民法的產生需要以按照政治的正義原則建構起來的社會為出發點，而不是以世界的總體狀況、從全球的原始狀態來出發討論呢？對此羅爾斯含糊以對，只是說可以嘗試不同的方案並加以權衡。但他的基本理由顯然是：第一，他對「公平的正義」的討論是以國內社會為起點的，而民族作為被政府組織起來的法人團體正以某種形式遍布世界。在這個意義上，萬民法的所有原則和標準應該能夠為那些對公共輿論有所反省的民族及其政府接受。第二，羅爾斯顯然還考慮到了社會與文化的差異問題。「對於包容一切的或全球性的原始狀態而言，困難在於自由觀念的運用更為困難。因為在這種情況下，我們可能被認為是無視人們的社會文化，而把個人當做是自由的、平等的、有理智的和合理的……這會使得萬民法的基礎過於狹隘。」(羅爾斯，1993)換言之，要想使萬民法獲得不同社會的廣泛認同，就必須建立一種更為普遍的自由理念，它應該在考慮不同社會之間的差別的基礎上提出更加公平的原則，但卻不包含民主政體的平等主義特徵(即政治自由的公平價值、機會的公正和差異原則)。

其次，即使我們認可羅爾斯的推論前提，但仍然需要追問：怎樣才能保障不同的民族之間構築出公平的條件，並通過代表設置規定出萬民法呢？更為重要的是，這種設置所許諾的「公平的正義」和平等原則是否能夠保障人們的文化差異得到「承認」呢？這裏涉及的是「原初狀態」假定的平等的性質問題。「原初狀態」的「平等」設置是建立在「無知之幕」的基礎上的，即各派不知道領土的大小、人口的多少、代表其基本利益的民族的相對力量的強弱。正如「政治的正義」要求所有人都應該以一種無差別的(difference-blind)方式相互對待、相互尊重一樣，萬民法也要求各民族在無視文化差異的情況下以「公平的正義」作為共處的原則。換言之，這種普遍主義的平等並不包含泰勒所謂「承認的政治」的意思。「承認的政治」堅信，對於特定認同的承認與尊敬是任何一種社會安排的前提條件。如前所述，「承認的政治」也是從現代平等觀念中延伸出來的，但它無法在「無知之幕」背後確定平等的條件，因為「無知之幕」的特徵就是遮蓋群體的文化認同、社會立場或政治經濟條件。從這個角度看，羅爾斯的正義理論並不必然創造出作為現代民族—國家的社會主體性的一部分的相互尊敬，「無知之幕」創造出的平等狀況並不是對差異的認可。既然正義理論的設置無法創造出一種具有公共可見度的政治，那麼，它也就不可能消解當代的「文明的衝突」，並在萬民法的基礎上建立平等的政治關係。

這樣的敘述很可能被看作是從現實的層面對規範性理論進行的批評，在理

「政治的正義」要求所有人都應該以一種無差別的方式相互對待、相互尊重一樣，萬民法也要求各民族在無視文化差異的情況下以「公平的正義」作為共處的原則。換言之，這種普遍主義的平等並不包含泰勒所謂「承認的政治」的意思。

論的層面是無效的。但我想指出的是，這一批評的有效性一定程度上是建立在羅爾斯的理論方式和他的目標的內在矛盾之上的。羅爾斯的〈萬民法〉與他的《政治自由主義》一樣，都是面對文化多元性的現實和文化多元主義的挑戰的產物，在某種意義上，他的確如哈貝馬斯批評的那樣，是以放棄認識的確定性為代價來獲得其正義觀的中立性。與此同時，羅爾斯試圖賦予他的「公平的正義」概念以政治性的時候，承續了《正義論》提出的「原初狀態」和「無知之幕」的假設前提，而這個假設前提在「政治的正義」的層面卻是無法得到合理證明的。哈貝馬斯在討論《政治自由主義》一書時，曾經批評「無知之幕」是一種人為的「信息限制」，它意味着人們從一開始就被剝奪了自由言談和思想表達的權利。這一批評在「萬民法」的推論過程中同樣適用，因為「無知之幕」無法建構出一種透明的政治模式，從而各民族社會的獨特性及其政治觀無法參與到萬民法的基本原則的建構之中。正如阿克曼所說，「原初狀態」和「無知之幕」不能成為政治自由主義的合理性前提。因此，羅爾斯要麼放棄「無知之幕」的假設前提，要麼放棄政治自由主義。

〈萬民法〉和《政治自由主義》把它的政治的正義觀念當作合乎理性的觀念而不是真理加以討論，目的在於迴避西方中心主義或其他價值中心主義的陷阱。但是，不僅「原初狀態」和「無知之幕」的預設包含了排斥性的內涵，而且「重疊的共識」本身也不可能對各種信念、道德和哲學採取不偏不倚的態度。羅爾斯沒有意識到的是，只是在政教分離的歐洲政治傳統內部，才有可能把諸如信仰、宗教和道德問題放置在「政治」之外加以考慮，從而「政治的正義」不可能是真正超越特定傳統的，它仍然是一種實質性的觀點。在涉及各種不同的文化價值與政治價值的衝突時，羅爾斯堅持各種非政治價值必須服從於政治價值，從而他的「重疊的共識」的中立性變得極為可疑。宣稱「政治的正義」觀念是唯一的超越一切完備性的信念、道德和哲學的普遍理論，其隱含的排斥性絕不亞於哈貝馬斯的程序主義的權利理論。政治自由主義的這些內在矛盾不僅同樣包含在羅爾斯所構想的「萬民法」當中，同時亦由於「公平的正義」運用範圍的擴大而更加暴露出自身的危機。這是因為既然羅爾斯在《政治自由主義》一書中承認「政治的正義」與西方政治傳統具有密切的關係，那麼，他如何能夠宣稱這一觀念不僅適用於國際關係，而且還能夠符合平等的原則呢？

我們還是應該提及，萬民法的代表設置是以理想的民族國家和民族國家體系為模型的。羅爾斯解釋說，民族政府在負責維護領土完整、決定人口政策、保持環境的統一時，它就是該民族的代表和有效機構。「這一看法必須求助於財產所有權制度，除非某一確定機構有責任維持財產並承擔不維持所造成的損失，否則這些財產就會趨於損失。在這種情況下，財產指的是民族的領土及其永久生養人們的能力，而機構則是指按政治性組織的民族自身。」這一設定迄今為止並未喪失效用，但它的局限性已暴露無遺。首先，在跨國資本主導世界經濟活動的歷史時期，民族國家的功能已經開始發生變化，這一點已如前述。其次，像北約這樣的軍事組織的變化和其他一些區域性的經濟組織的活動也已經表明，民族國家作為一個獨立的政治、經濟和軍事實體的含義正在改變。正如亨廷頓已經提及的那樣，聯合國等國際組織不過是美國和西方大國操控的舞

羅爾斯的正義理論並不必然創造出作為現代民族一國家的社會主體性的一部分的相互尊敬。羅爾斯沒有意識到只是在政教分離的歐洲政治傳統內部，才有可能把諸如信仰、宗教和道德問題放置在「政治」之外加以考慮，從而「政治的正義」不可能是真正超越特定傳統的，它仍然是一種實質性的觀點。

台。一個相對完備的萬民法，必須考慮這些新的和舊的世界關係，並把它們作為建立合理的平等的原則的另一個參照點。第三，從民族社會的單一結構出發推演政治的正義和萬民法，不僅掩蓋了上述不平等的國際關係，而且也忽略了不同民族社會之間的互動關係。羅爾斯在討論「非理想理論：不利的狀況」時，把貧困社會中的巨大的社會罪惡歸罪於強制性政府、腐敗的權貴、由非理性宗教所造成的婦女的屈從等等，從而論定這些民族社會的困境全都隱藏在社會的背景結構當中。然而，當代世界的國內關係和國際關係錯綜交織，其經濟政治結構是和殖民主義時代以來的全球歷史密切相關的。迴避這種不平等的世界歷史關係，而把這些狀況僅僅歸罪於特定民族社會自身的文化、宗教和政治結構，不僅無助於消除這些罪惡，而且也可能掩蓋了另一些罪惡。〈萬民法〉沒有觸及這一類問題，在作者建構的圖式中也不包含這方面的內容。羅爾斯思考萬民法的焦點始終是「民主國家」如何「寬容地」對待「等級社會」，這多少讓人覺得沒有切中等級化的國際關係的要害。因此，一項範圍廣泛的萬民法基本上不能從一個秩序良好的社會內部的政治正義中推導出來，相反，它應該建立在一種對於當代全球關係形成的歷史的反思之上。

四 文化、市場社會與公共性問題

當代世界存在着兩個似乎相互衝突的現象，一方面跨國資本與國內資本的共同運作已經改變了民族國家體系的內在結構，另一方面世界各地出現的國內或國際的分離主義運動則包含了文化上的「內捲」傾向，這兩個方面似乎共同預示了一個結果，即自由主義理論所預設的或顯求的那種「公共性」正在土崩瓦解。

自由主義的權利理論體現了一種普遍主義的原則，現代法律概念則被認為體現了自由主義的這種集正確性與公正性為一體的合理性。它不僅包含被廣泛追求的權利意義上的公正性，也包含着通過確立一般性和抽象性的規範建立起來的法制。然而，無論在民族國家內部，還是在世界範圍內，種族、性別、下層群體的集體性要求，以及當代世界結構及其運行規則的變化，都構成了對普遍主義的權利理論和正義觀的挑戰，因此，我們不得不考慮「文化與公共性」的關係問題。當代世界存在着兩個似乎相互衝突的現象，一方面跨國資本與國內資本的共同運作已經改變了民族國家體系的內在結構，另一方面世界各地出現的國內或國際的分離主義運動則包含了文化上的「內捲」傾向，這兩個方面似乎共同預示了一個結果，即自由主義理論所預設的或顯求的那種「公共性」正在土崩瓦解。

討論公共性喪失的途徑之一，是觀察現代民主國家的政治狀況以及相應的民主理論。按照泰勒的分析，現代民主過程中出現了兩種不同的失敗的類型和理論，它們共同的特點是公民的民主參與能力的削弱，或者公民與國家之間距離的擴大。第一種類型是，國家喪失了理解和滿足公民的需求和欲望的能力，越來越受到自己內部的權力運作、官僚程序或精英政治所左右，因而出現了普遍的政治冷漠，最終使得這個制度本身出現了合法性危機。第二種類型是某些右派政治運動的特徵，其主要的表現是擴大國家與人民之間的距離，不是通過改進權力機關對公民需求的敏感來解決問題，而是大幅度地減少政府對人們日常生活的干預。(泰勒，1997) 後一種模式在當代中國集中地體現為有關市民社會的政治想像。在公共領域為商品流通或國家所控制的情況下，右派運動總的

說來傾向於不受干涉的市場理論。在政治層面，它極有可能犯民主國家的通病，即擴大國家與民眾的距離，最終導致民主參與的最終喪失。

民主政體的公共性喪失是和公共領域的結構性轉化密切相關的。哈貝馬斯曾說：「公共性原則在功能上的轉移是建立在作為一個特殊領域的公共領域的功能轉移的基礎之上的。這種轉移清楚地體現在公共領域的突出機制即報刊的轉化之中。一方面是報刊的商業化，商品的流通和信息的交流達到了同等的水平，在私人生活內區分公共領域和私人領域的明確分界模糊了；另一方面，公共領域完全不再是私人領域的一個獨特部分，而這是維持其機制的持久的獨立性的唯一保障。」(哈貝馬斯，1991) 哈貝馬斯設想的公共領域的自由主義模式產生於長期的歷史分化過程，最後呈現為一個由私人集合而成的公眾的領域。現代憲法中表明基本權利的那個部分提供了公共領域的自由主義模式的形象：它們保證社會是一個私人自主權的領域；反對它成為一個限於一些功能的公共權力；在這兩個領域之間，存在着一個私人的領域，它們集聚而成為公眾，並作為公民調節國家與資產階級社會的需要，目的是在這種公共領域的調節下將政治權力轉化為「合理性的」權力。在這個過程中，日常性的報刊起着重要的作用。但是，當代世界的公共領域一直在經歷着根本的變化：首先，隨着商業化的發展，公共的邊界超出了資產階級的範圍，公共領域因而失去了它的排他性。過去被推入到私人領域的衝突現在進入了公共領域；公共領域逐漸成為一個利益調節的場所；群體需求不能指望從自我調節的市場中獲得滿足，轉而傾向於國家調節。換言之，公共領域得以形成的那種公私分界模糊了。其次，法律幾乎不能理解為產生於通過公共討論而達成的私人意見的一致，而明顯地產生於利益群體的集體鬥爭，它們或多或少地以不加偽裝的形式在私人利益之間達成妥協。「今天，正是社會組織在政治公共領域中處理國家行為，無論是通過政黨的作用還是直接與公共行政相聯繫。由於公、私兩個領域的聯合，不僅政治機構在商品交換和社會勞動領域承擔了一定的功能；而且與之相反的社會權力也獲取政治功能。這導致了公共領域的『重新封建化』。」(哈貝馬斯，1964)

公共領域的「重新封建化」加重了文化不平等，這是因為在資本的運作和社會再分配過程中，族性問題本身也是直接參與社會分層的重要因素。那些最大規模地控制資本的國家和集團，也最大規模地控制了國內和國際的公共輿論。少數民族、婦女和其他下層社會階層，一如國際關係領域中的第三世界國家，不僅沒有參與制訂分配規則的權利，而且也很難享有公共領域中的發言權。哈貝馬斯曾經談到德國統一以後由於各自的歷史命運而形成的東西德人民之間的關係問題，他說：「前東德人民蒙受了種種屈辱，他們根本沒有自己的代言人和獨立的政治公共領域；他們面臨着新的憂慮：他們為了統一作出了舉世矚目的貢獻，然而現在，他們心中卻積鬱着無窮的怨恨。」(哈貝馬斯，1994) 在這裏，由於各自的歷史命運而形成的文化的和政治的差異，成為公共領域入場規則的重要依據。

正如哈貝馬斯描述的，針對專制統治提出的各種普遍而抽象的法律概念和要求，產生於資產階級公共領域的政治意識，而這種公共領域本身則建立在公

討論公共性喪失的途徑之一，是觀察現代民主國家的政治狀況以及相應的民主理論。按照泰勒的分析，現代民主過程中出現了兩種不同的失敗的類型和理論，它們共同的特點是公民的民主參與能力的削弱，或者公民與國家之間距離的擴大。民主政體的公共性喪失是和公共領域的結構性轉化密切相關的。

遍及世界各個角落的跨國公司、多國公司和各種形式的大資本，他們正在以「不受干預的市場」和「市民社會」作為舞台，不僅與民族國家相互合作操縱整個經濟運作和利益分配，瓜分社會財富，而且也以立法形式實施社會控制。在政治公共領域中，「私人」已經徹底消失，政黨和大的利益集團成為唯一的合法代表。

共與私人之間的嚴格分界之上。資產階級公共領域的特點是由私人集聚成為公眾，由於資產階級是私人，因此他們沒有統治權。然而，市場社會的發展改變了資產階級作為私人的這一特性。如果說「成熟的資產階級公共領域永遠都是建立在組成公眾的私人所具有的雙重角色，即作為物主和人的虛構的統一性基礎之上」，那麼，市場社會已經瓦解了資產者作為抽象的人的方面，現在作為私人領域的經濟活動本身已經成為公共生活的核心部分。私人的領域現在成為公共的領域，它所遵循的規則卻是利益均衡的規則。公共討論形同虛設，所謂「公共意見」成為利益集團操作和控制的領域。「洛克關於保護財產的基本模式以『所有制』的名義自然而然地將生命、自由以及全部財產一覽無遺；因此，政治解放與『人的解放』——按照青年馬克思的劃分——在當時很容易統一起來。」（哈貝馬斯，1991）這樣的樂觀主義今天聽起來不免有幾分奇怪。看看遍及世界各個角落的跨國公司、多國公司和各種形式的大資本，他們正在以「不受干預的市場」和「市民社會」作為舞台，不僅與民族國家相互合作操縱整個經濟運作和利益分配，瓜分社會財富，而且也以立法形式實施社會控制。在政治公共領域中，「私人」已經徹底消失，政黨和大的利益集團成為唯一的合法代表。在東亞地區，有些剛剛產生的民主政治已經為明顯的政黨政治所籠罩和操縱，另一些經過艱苦鬥爭建立起來的民主政權已經成為大資本操控的犧牲品。更為明顯的是，民族國家與大資本達成妥協，重新構築當代社會的政治、經濟和文化結構。

我們不必急於提出諸如「誰的公共性，何種公共性」問題，或者擔心「公共性」概念可能瓦解文化差異。在我看來，公共性的喪失與文化差異的抹殺乃是同一事件，它們都發生在現代社會運行的基本規則內部。阿倫特（Hannah Arendt）把公共性看作是世界本身，她的比喻也許能夠恰當地表達「公共」的含義：共同生活在世界上，這從根本上意味着，事物的世界處於共同擁有這個世界的人之間，就如同一張桌子被放置在圍着它坐在一起的人之間一樣；世界向每一個中間事物一樣，都同時將人聯繫起來和分離開來。按照這個比喻，公共性的喪失就變成了：「他們之間的世界已經失去了將他們聚集在一起、將他們聯繫起來和分離開來的力量。這種情況非常怪異，就好比在一次降神會上，一群人聚在一張桌子的周圍，然而通過某種幻術，這種桌子卻突然從他們中間消失了，兩個對坐的人不再彼此分離，與此同時也不再被任何有形的東西聯繫在一起了。」（阿倫特，1959）這就是現代社會的寫照。

所謂「現代社會」，亦即是市場社會或大眾社會。阿倫特曾經斷言：「近代意義上的私人性，就其最實質的功能——即保護個人的東西——而言，不是作為政治領域的對立面，而是作為社會領域的對立面而被發現的，因此它與社會領域之間的關係最密切也最真實。」正是在社會化的過程中，個人的獨特性和私人性徹底地被剝奪了。「社會在一切情勢下都實現了平均化，平等在現代世界裏取得了勝利，而這種勝利僅僅從政治上和法律上表明了對如下事實的承認：社會已經征服了公共領域，區分和差異已經變成了個體的純屬私人的東西。」（阿倫特，1959）阿倫特認為近代的平等是以內在於社會中的順從主義為基礎的，而這種順從主義奠定了近代經濟學的基礎。經濟學的科學地位建立在如下基礎上，

即人成為社會生物，並一致遵循某些特定的行為模式，從而使那些不遵守規則的人能夠被看成是反社會的或反常的。這種適合於統計學的整齊劃一的行為方式與「利益的自然而和諧」這一自由主義假設風馬牛不相及。在這一意義上，我很懷疑，如果不觸及現代社會的統治形式，不觸及市場社會的基本的順從主義（conformism），哈貝馬斯所假設的那種建立在「交往」基礎上的「個人的社會化」是否真的能夠包容「文化差異」。「差異性」是和現代社會的基本構造方式背道而馳的。「共同世界借以呈現自身的無數視點和方面的同時在場，而對於這些視點和方面，人們是不可能設計出一套共同的測量方法和評判的標準的。……被他人看見和聽見的意義在於，每個人都是站在一個不同的位置上來看和聽的。這就是公共生活的意義。……當共同世界只能從一個方面被看見，只能從一個視點呈現出來時，它的末日也就到來了。」（阿倫特，1959）公共性存在於不同的視點的相互關係之中，無論是視點的單一化，還是這種相關關係的消失，都會導致公共性或我們共同生活的世界的毀滅。換句話說，公共領域的喪失並不意味着一種「私人性」的復活，也不意味着「差異性」佔據了主流。相反，正如差異性與認同相反相成一樣，私人性與公共性無法分割。當藝術家或藝術的欣賞者喪失了他們的私人主體的體驗時，藝術的公共性也就喪失了。正是在這樣的時刻，金錢成為「客觀性」的唯一基礎。那些把「公共性」的喪失理解為「差異性」的罪過的人們，看來沒有理解公共性與差異性之間的內在的相關性。

社會主義的國家實踐剝奪了人的私人生活和私人空間，許多人因而隨即轉向市場社會，並為「私人生活」唱讚歌。他們不願意承認的是：市場社會正在以它獨特的方式消滅公／私的分界，消滅文化的差異，把我們置於金錢的「客觀性」之上。在那裏，一切得到了換算和衡量，我們由此處於一個既無聯繫又不能分離的世界上。市場社會是如何把「私人領域」轉化成為「社會的」領域的呢？讓我們聽聽阿倫特這位自由主義者的看法罷：「個人對財富的佔有，如同積累過程的社會化一樣，歸根結柢不會尊重私有財產。一切意義上的私人性都只會妨礙社會『生產力』的發展，因此私有制必須被推翻，而代之以社會財富的越來越快的增長過程。這一認識並非馬克思的發明，而是這個社會的本質所在。」（阿倫特，1959）

由於蘇聯、東歐國家社會主義的失敗和中國朝向全球市場的改革，自由主義已經成為規劃和構想國內和國際政治經濟關係的主要理論資源，人們正在為市場社會的到來而歡呼。國家社會主義的失敗掩蓋了自由主義自身面臨的危機，中國社會的獨特情境也難以讓人充分地注意自由主義內部的複雜性。更為重要的是，許多人不願意也無法理解社會主義與自由主義的歷史聯繫。只要認真地研究社會福利國家的制度設計，回顧本世紀以來勞工運動的成就，以及遍及世界的民族解放運動，我們便能夠更為複雜地看待社會主義運動與自由主義的歷史關係。例如，如果沒有社會主義運動，特別是爭取社會經濟平等的下層社會運動，當代世界將是一個更加不平等的社會結構；如果沒有民族解放運動，聯合國將比今天更加受控於幾個霸權國家。事實上，初期的自由主義和社會民主主義「是從市民解放運動和歐洲工人運動中產生出來的；它們的目的無疑

公共領域的喪失並不意味着一種「私人性」的復活，也不意味着「差異性」佔據了主流。相反，正如差異性與認同相反相成一樣，私人性與公共性無法分割。那些把「公共性」的喪失理解為「差異性」的罪過的人們，看來沒有理解公共性與差異性之間的內在的相關性。

在我們的生活中瀰漫着一種奇特的氛圍，似乎腐敗和嚴重的社會不平等不過是合理的社會秩序的必要代價，「市民社會」或市場社會能夠自然地將我們帶入到公正、民主和幸福的時代。需要追問的是：為甚麼這些理論家對於民族國家與大資本之間的關係保持沉默？

都是要保護下層群體的權利，以便阻止社會分化成不同的階級。只是在反對剝奪社會平等機會的集體壓迫的鬥爭中，自由主義的社會改革運動才表現為社會福利國家普及公民權的鬥爭。國家社會主義垮台之後，唯一的出路事實上也就在於改變僱傭勞動者的依附地位，使他們擁有參與到社會和政治中去的權利，從而真正能夠生活在安全、正義和幸福的社會當中。資本主義社會中不平等的社會生活條件應當通過更加公平地分配集體財富來加以均衡」（哈貝馬斯，1994）。

然而，在我們的生活中瀰漫着一種奇特的氛圍，似乎腐敗和嚴重的社會不平等不過是合理的社會秩序的必要代價，「市民社會」或市場社會能夠自然地將我們帶入到公正、民主和幸福的時代。有些人鼓勵通過實際上受控的市場重新製造社會不平等，嘴裏說的卻是「不干涉主義」。需要追問的是：為甚麼這些理論家對於民族國家與大資本之間的關係保持沉默？如果歷史上曾經有過「庸俗的馬克思主義者」的話，他們就是「庸俗的自由主義者」。他們拒絕對實際的歷史關係進行批判性思考，拒絕從當今世界的變化中理解自己的社會。但是，特定的社會姿態本身的含義也會隨着歷史的變化而變化，昨日是批判的鬥士，今天也可能正是新秩序的辯護士。我們是否需要捫心自問：我們真的甘願如此嗎？

這是作者一篇近四萬字的長篇論文的縮寫本，限於篇幅，原稿註釋也未能刊出，以下僅列出部分參考書目：

Charles Taylor:

(1) "The Politics of Recognition", in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994).

(3) 〈公民與國家之間的距離〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1997年4月號。

Jürgen Habermas:

(1) "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994).

(2) "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Philosophy* (March 1995).

(3) *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991).

John Rawls:

(1) *A Theory of Justice* (London & New York: Oxford University Press, 1971).

(2) "The Law of Peoples", *Critical Inquiry* (Autumn 1993).

(3) *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

汪 暉 中國社會科學院文學研究所研究員
香港中文大學中國文化研究所研究員