

二十一世紀評論

《正義論》出版五十年

羅爾斯與中國自由主義

司保打

一 羅爾斯的正義理論

「正義是社會制度的首要價值，正如真理是思想體系的首要價值一樣。一種理論，無論多麼精緻簡潔，只要不是真的，就必須被拒絕或被修正；同樣地，法律和制度，無論如何有效率和安排有序，只要不正義，就必須被改造或被廢除。」^①這是《正義論》(*A Theory of Justice*)的開篇名句，廣受傳頌，並得到許多人的認同^②。羅爾斯(John Rawls)認為，社會制度的正義問題，是政治哲學的首要關注；而要實現正義，我們就必須找到一組原則來規範自由、平等的公民之間的公平合作，藉此界定公民應享的權利、義務和合理的資源分配；這組原則是解決社會紛爭和社會團結的基礎，也為社會改革提供方向。羅爾斯稱這組原則為正義原則(principles of justice)。

為了論證這組原則，羅爾斯回到洛克(John Locke)、盧梭(Jean-Jacques Rousseau)和康德(Immanuel Kant)的契約論傳統，建構一個他稱為「原初狀態」(original position)的契約環境：立約者被一層「無知之幕」(veil of ignorance)暫時遮去所有和個人相關的資料，包括自然能力、家庭出身和人生計劃等，從而確保立約者能在一個公平的環境下進行理性商議。通過複雜巧妙的論證，羅爾斯聲稱立約者最後會一致同意以下兩條正義原則：一、所有公民享有一系列平等的基本自由，這些自由受憲法保障，並具有最高的優先性；二、關於社會及經濟資源的不平等分配，必須確保每個人享有公平的平等機會，以及要對社會最弱勢的群體最為有利^③。

* 此文初稿得錢永祥先生給予寶貴意見，謹此致謝。余英時先生1995年回香港中文大學參加錢穆先生百年誕辰紀念會議，我作為新亞書院學生幫忙接待。還記得當天清晨在校園路上，余先生對我說，你既對自由主義有興趣，就應好好研究羅爾斯。余先生這番話對我有莫大影響。謹將本文獻給余英時先生，既感謝他當年的鼓勵，也感謝他為推動中國自由主義畢生所做的努力。

羅爾斯晚年強調，最有機會實現這組原則的制度，不是許多人以為的民主福利國家，而是基本自由得到充分保障下的「產權民主制」(property-owning democracy)。這個制度最大的特點，是避免資本、財富和生產工具過度集中在小部分人手上，並確保每個公民從出生起便享有公平的平等機會參與社會合作^④。羅爾斯的正義理論，一方面肯定和深化憲政民主傳統對自由和平等的保障，另一方面對資本主義的生產和分配方式提出有力批判，並希望實現一個「自由、平等的公民之間的公平合作體系」^⑤。

《正義論》於1971年出版，迅即成為經典，並被譽為復興西方政治哲學傳統的扛鼎之作。諾齊克(Robert Nozick)在1974年預測，從今以後，政治哲學要麼在羅爾斯的理論內工作，要麼必須解釋為甚麼不這樣做^⑥。過去五十年政治哲學的發展，確實印證了諾齊克的預言^⑦。我們甚至可以說，羅爾斯幾以一人之力將分析政治哲學帶進一個黃金時代，並為自由主義的政治道德做了最系統和最富原創性的辯護。

《正義論》中文譯本在1988年出版，羅爾斯自此為中國讀者所識，並逐步影響思想界對自由主義的想像和論述^⑧。可以說，今天在中國談自由主義，羅爾斯已成為一個不能繞過的參照系。不過，我們也經常聽到這樣的批評，認為羅爾斯的自由主義和中國現實是不相關的，又或他的正義理論是不值得追求的。我在本文將回應這兩種批評：首先指出羅爾斯的理論雖然不能簡單直接地應用於中國，卻能給我們許多參考和啟示，幫助我們為中國的社會轉型做好思想準備；接着回應自由放任主義和古典保守主義的批評，指出羅爾斯的自由主義的批判性和進步性，以及對中國的現實意義。

二 正義理論對中國社會轉型的啟示

首先，按羅爾斯的標準，當今中國社會毫無疑問離正義十分遙遠。例如，根據正義第一原則，每個公民皆應享有一系列平等的基本自由的權利，包括良知和信仰自由，言論、出版和思想自由，集會和結社自由，以及參與民主政治的自由等。可是我們都知道，這些自由在中國長期受到限制，嘗試爭取這些憲法明文賦予的權利的人，往往受到嚴厲懲罰^⑨。而在社會分配領域，中國過去四十多年急速的經濟發展，雖然令社會整體財富大大增加，但也導致嚴重的貧富差距和機會不平等，因而離正義第二原則所要求的公平分配有很大距離^⑩。

面對這種境況，既然我們同意正義是制度的首要德性，那麼一個合理的推論，就是在條件許可之下，每個人都有義務去推動制度轉型，令社會逐步走向正義^⑪。有關正義的實質內容，羅爾斯的兩條正義原則已為我們提供方向，尤其是平等的基本自由原則，更是重中之重。我認為，在今天及可見的將來，中國自由主義者最重要的工作，就是努力創造各種條件，累積道德資源，建設公共文化，推動中國逐步轉型成為重視自由權利和公平正義的民主社會。

不過，值得注意的是，轉型問題雖然重要，羅爾斯在《正義論》中卻幾乎沒有討論，因為他覺得處理這個問題的前提，是我們須先知道在一種理想狀態下，怎樣的正義原則才最值得我們追求。只有當我們對此有所把握後，才可以用這個正義標準去處理不義制度產生的各種問題^⑫。可是這樣一來，人們難免會質疑，既然那些理論前提（例如每個人都有充足的正義感、源於民主社會的基本理念等）在今天中國極為欠缺，那麼最後得出的結論，無論多麼理想，似乎也與我們沒有太大關係。

再者，羅爾斯並不認為有所謂永恆的、普遍的哲學問題，反而覺得不同時代、不同社會各有自己需要處理的迫切議題^⑬。羅爾斯的理論關懷，不是如何從專制社會轉型到自由社會，而是如何令美國這樣的民主社會變得更加公平和更有正當性。他思考的出發點、動用的道德資源，以及提出的制度安排，都和西方民主傳統密不可分。既然如此，從促進中國轉型的角度出發，羅爾斯的理論可以給我們甚麼啟示？我認為最少有三個方面的問題值得我們特別關注。

（一）建構轉型時期的自由主義理論

首先，我們要論證自由主義的方案為甚麼是中國社會轉型應該走的路。這需要我們從政治道德的層面，指出相較其他理論，自由主義為甚麼能夠建構出一個既正義又可行，因而值得我們追求的理想社會。我們需要這樣一套政治道德論述，一方面讓我們對現實政治作出評價，另一方面也為社會改革提供方向。這其實正是羅爾斯所做的工作，只是在中國當前語境下，自由主義缺乏羅爾斯可以援用的歐美自由主義思想與制度的歷史傳統，思想上的對手也不再是上世紀中葉在西方學界居於主流的效益主義，而是政治保守主義、威權主義、精英主義、民族主義，還有打着「中國特殊論」、「中國模式」、「中國道路」等旗號的種種反自由主義論述。

自由主義要在中國發生影響並產生認同，就要用公眾能夠理解的語言，將自由主義的理念和制度作出系統性的建構和論證，並將之應用到社會不同領域，令人們明白自由民主制到底在甚麼意義上，可以更充分地保障每個人的權利，更合理地回應政治權力的正當性和穩定性問題，更公平地讓人民享受經濟發展的成果，以及建設一個更能教國人自豪的文明社會。自由主義要有生命力，就需要知識人共同努力，對它的吸引力和進步性作出有力論證。

因此，我們不能只滿足於翻譯和引介西方理論，也不宜將所有精力花在西方社會才須迫切面對的議題，亦應避免在學院使用艱澀語言生產一些「與世無爭」的學術成果，而應有志於發展出有思想創見、能切實回應社會現實的政治哲學。我們不要忘記，《正義論》之所以能產生那麼大的影響力，正是因為它能在當時極為低沉的學術環境中，直面美國社會迫切的政治議題與激烈的社會衝突，提出極富原創性的思考。

我明白，在目前的政治氣候和學術環境中，當最低限度的思想、言論、出版自由都受到各種限制的時候，從事這樣的理論思考已變得相當不易。

可是，我依然認為，這是我們應行的路。回望歷史，自由的理念實踐於人類社會，幾乎毫無例外地要經歷許多考驗。今天的處境並不是特例，我們不宜過份悲觀喪志。

西方自由主義傳統，如果從洛克算起，已有三百多年歷史，其中有無數思想家為這個傳統作出偉大貢獻，包括盧梭、休謨 (David Hume)、斯密 (Adam Smith)、康德、貢斯當 (Benjamin Constant)、托克維爾 (Alexis de Tocqueville)、黑格爾 (Georg W. F. Hegel)、馬克思、穆勒 (John S. Mill)、哈耶克 (Friedrich A. von Hayek)、伯林 (Isaiah Berlin)、德沃金 (Ronald Dworkin)、哈貝馬斯 (Jürgen Habermas)、拉茲 (Joseph Raz) 等¹⁴。羅爾斯自己說得明白：沒有這個傳統所提供的思想資源，就不可能有《正義論》，也不可能有民主社會成熟的公共政治文化。他甚至聲稱：「政治哲學只能是指政治哲學家形成的傳統。在民主政體，這個傳統總是由思想家和他們的讀者共同合力創造的成果。」¹⁵

自由主義傳入中國已有百年，我們形成自身的傳統了嗎？我們有足以傳世的經典著作了嗎？老實說，仍然未有。可是沒有這樣的傳統，在民主轉型過程中，我們的公共文化就不能提供太多有用的道德資源，而當自由主義面對其他意識形態挑戰時，也就不會有甚麼有份量的學術著作可供憑藉。當然，我們總是可以向西方思想家求助，但我們應知道這樣遠遠不夠。

有人或會回應說，這種吃力不討好的事，只有傻瓜才會做。如果着眼於當下政治現實和個人利益，這種選擇確實不是很明智。事實上，不少曾經自認是自由派或同情自由主義的朋友，近年已紛紛沉默或轉向。羅爾斯晚年曾很感慨地提及，威瑪共和之所以會失敗並最後導致希特勒 (Adolf Hitler) 上台，其中一個主要原因是當時的德國知識精英在關鍵時刻，沒有人願意站出來支持《威瑪憲法》 (Weimarer Verfassung)，其中包括海德格爾 (Martin Heidegger) 和曼 (Thomas Mann)。羅爾斯提醒我們，知識精英的立場和態度，對一個社會的公共文化和政治行為會有莫大影響¹⁶。我們能為下一代留下甚麼樣的道德資源，歷史日後如何評價我們今天的作為，都是難以迴避的問題。

(二) 探討社會抗爭的可能性

在轉型時期，另一項重要的理論工作，是探討在極為不義的社會，公民是否仍然有服從法律的政治義務，以及可以進行甚麼形式的抗爭。從洛克以降的自由主義傳統，從來不認為個體有絕對的、無條件的服從國家的義務¹⁷；相反，國家如果沒有得到自由平等的公民的合理同意，以及沒有善盡責任保障公民的權利和福祉，公民就有不服從的正當理由¹⁸。羅爾斯在《正義論》中花了相當篇幅去論證，即使在一個大致接近正義的民主政體，在滿足一定條件後，公民仍然有行使「公民不服從」 (civil disobedience，又稱「公民抗命」) 的權利，即以公開、非暴力，基於正義而故意觸犯法律並自願承擔責任的行為，希望能藉此激發社會關注，從而改變那些嚴重不義的法律和政策¹⁹。

既然如此，在一個不自由、不民主的國度，當公民的示威抗議權利受到嚴重限制時，公民抗爭行動的合理條件和範圍應是甚麼？很可惜，羅爾斯對

此並沒太多討論。不過沿着他的思路，我們有理由相信，在那種情況下，抗爭的合理性一定較他所定義的「公民不服從」要來得更強，抗爭可容許的方式也一定更寬。我相信羅爾斯會接受這樣一種觀點：社會抗爭的手段及程度，必須滿足比例性原則，即踐踏人的基本自由和權利愈嚴重的制度，就愈有必要改變，社會也就愈應該接受不同形式的抗爭。這是因為正義原則保障的基本自由，尤其是良心和信仰自由、思想和結社自由，以及投票和參選的自由，羅爾斯均視為民主制度中的「憲政要件」(constitutional essentials)，是必須盡全力去爭取和捍衛的核心價值²⁰。

羅爾斯的公民不服從理論，對近年台灣和香港的社會運動有過很大影響，可是由於政治現實的壓力，這些討論在中國卻甚為有限²¹。然而，在未來社會轉型的過程中，這方面的討論將不可避免且極為必要。原因不難理解：社會改變一定牽涉集體行動，而集體行動可採用怎樣的合理抗爭手段，則必然會影響行動的代價和成功的機會。如果社會不能就此展開公開討論並形成相當共識，甚至促使當權者願意理解和遵從這些規範，從而創造良性的政治博弈的可能，那麼到了社會矛盾日深、強力維穩失效的時候，人民就很容易無所制約地運用各種抗爭手段，繼而引發政府不顧代價的鎮壓，最終導致難以預計的社會動盪。羅爾斯關於公民不服從的思考，看似十分遙遠，其實甚為迫切。

(三) 走進生命的自由與平等

羅爾斯在《正義論》第三部分，提了一個柏拉圖(Plato)式的問題：大部分人在正常情況下都有正義感，但人同時也會在乎自己的幸福，如果我們對幸福的追求與正義原則發生衝突，我們真的總是有理由做個正義的人，並給予正義優先性嗎²²？羅爾斯認為，如果一套正義理論無法對此問題給出滿意回答，這個理論規範的社會就是不穩定的，因而有巨大缺陷。而他相信，在一個公平式的正義得到充分實現的「良序社會」(well-ordered society)，正義和幸福是可以一致的，因為按正義行事也就是在實現人的最高價值，因此從工具理性的觀點看，我們也有理由做個正義的人²³。

羅爾斯的論證能否成功，不是我這裏要處理的問題，可是如果我們將他提出的問題放到一個尋求社會轉型的社會，將帶出很不一樣的意義。簡單來說，活在一個極不正義的社會，選擇做個正義的人，即使從羅爾斯的角度看，也很可能是不理性的，因為要承受的代價實在太大。可是我們又都知道，如果要改變制度，就必須要有許多人願意站出來共同承擔改變的成本，而不是大家站在一旁等搭便車(free rider)，坐享別人努力的成果，自己卻甚麼也不願付出。統治者當然也深明這個道理，所以往往會用最殘酷的手段鎮壓那些敢於發聲和行動的人，藉此威嚇其他人不要參與。

羅爾斯意識到這個問題的重要性，可是在他的「理想理論」(ideal theory)中，由於所有人都被假定為有充足的正義感，同時知道其他人也有類似正義

感，加上制度本身已經充分實現正義原則的要求，因此人們搭便車的動機會弱許多²⁴。可是在一個極度不義的社會，這些假設卻幾乎都不存在，那麼我們如何才能說服自己和別人，即使世界充滿不義且義人往往沒有好報，我們仍有理由做個在乎正義的自由主義者？

我們必須承認，在目前的政治環境下，中國自由主義的發展已進入寒冬：公民社會凋零，言論空間幾近於無，知識界普遍沉默或轉向，而政治改革遙遙無期。自由主義的挫折，不是在理論層面上不及其他理論，而是根本沒有自由討論和公平競爭的空間。面對這種處境，青年學者陳純曾有如此一問：「當一種自由民主的制度遙遙無期的時候，自由主義者應該從何處汲取『心力』，如何保持自己的信心、希望、勇氣、幸福感，如何不使自己喪失底線或精神崩潰？」²⁵ 陳純擔心，如果沒有這種「心力」，很多人就會放棄對自由民主的追求，又或將政治哲學變成一種書齋中的思維遊戲。

針對這個問題，早逝的學者江緒林認為，自由、平等這些價值本身過於單薄，難以在艱困時候為自由主義者提供足夠的精神力量，因此只有通過與基督教的神聖傳統或中國的儒佛文化結合，中國自由主義者才有可能獲得一種「生命的厚度」，從而可以「豁達地委身於政治理解或事業而不至於為其所傷」²⁶。陳純認為江緒林的想法，頗為接近晚期羅爾斯的政治自由主義的進路，主張信仰不同宗教和文化的人可從自身傳統出發，各自找到支持自由主義的理由，從而形成交疊共識。他認為我代表了另一種進路，主張自由主義不僅是政治哲學，同時也是道德哲學，人們可從中找到足夠的倫理資源去做一個有生命力的自由主義者。陳純本人則希望對我的進路提出一個改良版，主張通過引入一種自由主義式的人生觀來呼應和滋養自由主義者的生命²⁷。

江緒林和陳純的文章，確實觸碰到長期以來困擾中國自由主義者的一個重要問題，而究其根本，主要是政治現實過於黑暗，對異議人士的打壓極為嚴厲，以致在這種脆弱艱難的處境中，人們很難找到足夠力量堅持下去，更不要說活出一種從容、豁達、豐厚的生命。兩人的討論都很精彩，惟限於篇幅，我只能在此作兩點回應。

其一，人活在制度之中，並深受制度影響。如果有這樣一種制度：權力不受制約、權利毫無保障、自由隨時遭剝奪、恐懼無處不在，那麼歷史學家要做的第一件事，理應是告訴世人真相，並對這個制度說不。這正是歷史學家高華先生一生在做的事。江緒林認為，高華關於延安整風運動的研究，雖然意義重大，可惜歷史敘事過於簡化狹隘，只有站在自由主義的立場對獨裁者作出道德批判這一向度。江緒林猜度，之所以如此，那是因為自由主義的信念本身不足以為高華的生命增添厚度²⁸。

江緒林對高華著作的判斷，我這裏不作爭論，可是我卻難以認同他對自由主義者的一個期望，就是「無論我們的脆弱處境如何艱難，我們都有必要像梁漱溟那樣擁有思想和生命的厚度」²⁹。活出一種豐富而有厚度的生命，當然是好事，可是，甚麼原因令當今絕大部分中國人都與這種厚度無緣，反而活得「沉重而不勝重荷」³⁰？那自然是因為不義的制度。一個正常的人要活出正

常的人生，需要一個正常的社會環境。在極度扭曲人性的專制制度下，要求個體能夠活得豁達而充實、健全而充滿希望，本身就是不太實際的期望。

既然如此，我們應該期望甚麼？制度的改變！高華在他的書中明言：「吾期盼舊時極左的『以我劃線』、權謀政治永不再來，國家從此能步入民主、法治的軌道。」^①高華很清楚，只要制度不改，國人就只能繼續像螻蛄那樣生存，毫無安全和尊嚴可言。他明確選擇「民主、自由、獨立、社會正義和人道主義」作為他的治史價值觀^②，不僅不會令他的歷史敘事變得脆弱和單薄，反而讓我們見到一個歷史學家的正直和悲憫。我認為，高華和羅爾斯在這一點上是相通的：唯有一個自由而公平的社會，才能容許人們真誠地尋找與發展自己生命中的「心力」與「厚度」。中國不少知識人在政治高壓面前，有意無意迴避這個問題，並期望從個人修養或宗教信仰中找到出路，雖然可以理解，卻恐怕不是解決問題之路^③。

其二，自由和平等是自由主義的基礎，可是江緒林認為，它們只是應用於制度層面的政治價值，難以為自由主義者提供生命滋養，因此必須另尋宗教和傳統文化的支持。這種說法似是而實非。確實，一個自由主義者不可能只靠自由和平等來支撐他的生命，他也需要家庭、愛情、宗教、文化、社群等的支持。同樣地，一個自由主義者，也可以同時是個基督徒或佛教徒。可是，一個自由主義基督徒和一個非自由主義基督徒最大的分別，是前者會接受自由和平等對他的信仰構成的規範性約束，例如接受每個人都應享有信仰自由的平等權利，並在生活中學會容忍和尊重別人異於自己的信仰。具體一點說，他必須將自由和平等內化進他的生命，並在自己的價值系統中賦予其優先性。從另一方面看，回顧西方歷史上以基督教為名而存在的專制制度，以及諸如十字軍東征或者十六世紀以降的宗教戰爭等殘酷迫害，我們亦知道基督教本身若是缺乏自由主義的道德制約，也將難以發展出一個合理的政治立場。

換言之，自由的優先性，不僅反映在外在制度，也反映在個體的價值世界。如果一個人經常自我否定這種優先性，他就談不上是個真誠的自由主義者，也很難真誠地活出有厚度的生命^④。正是在此意義上，要成為自由主義者，個體就須容許自由和平等走進他的生命，構成他的身份認同，並指引他的私人生活和公共實踐。做個自由人和做個平等主義者，都是生命的實踐。而在自由制度尚未建立的專制社會，這種實踐固然有極大的迫切性，卻也特別艱難，因為人們可能要為此付出沉重代價。為了減輕這些代價，如何建立道德社群，形成支援網絡，不要讓先行者單打獨鬥和孤立無援，就變得特別重要。

有人或會追問，即使以上所說有其道理，可是自由為甚麼對我們如此重要，重要到我們願意成為自由人，也願意讓所有人成為自由人，並因此願意為了建設一個自由社會而努力奮鬥？若要自由在中國生根，我們就須正視這些問題，並將思考自由的道德和自由的政治作為知識界重中之重的共同計劃。在長期專制統治之下，許多人已失去感受自由和想像自由的能力，甚至就像籠裏的鳥以為飛翔是一種病那樣，不僅對自由生活沒有嚮往，甚至用盡各種方法去為專制辯護^⑤。如何改變這種狀態，我們任重道遠。

三 中國知識界對羅爾斯的兩種批評

通過上述討論，我已指出羅爾斯的理論在甚麼意義上與中國的社會轉型相關，並提出幾個值得努力的方向。接下來，我想回應中國知識界對羅爾斯最為普遍的兩種批評。

(一) 自由主義 vs. 自由放任主義

第一種主要來自所謂「右派」的自由放任主義或經濟自由主義，他們認為羅爾斯的理論太「左」，並沒有真正重視人的自由，因此必須加以拒斥。實情是否如此？先讓我們來看看羅爾斯如何定義「自由主義」。他認為，一個自由主義的正義觀，最少需具備三個元素。一、一系列平等的基本自由和權利；二、這些自由和權利在制度中具有優先性，國家不能隨便以集體利益或至善主義價值(perfectionist values)之名凌駕其上；三、國家須確保所有社會成員有足夠的資源和條件去實踐這些自由和權利，包括收入和財富的公平分配、為所有人提供基本教育和醫療服務等³⁶。

羅爾斯稱這三個元素是當代自由主義共享的基本理念，內部不同派別的差異往往在於如何界定三個元素的實質內容及其背後的道德理據。換言之，羅爾斯認為平等自由原則理應是所有自由主義者的共同底線，至於社會資源如何分配，他同意可以有不同方案，但卻不會接受任由市場競爭主宰人的命運，因為這樣並不公平。羅爾斯明言，自由放任主義(libertarianism)不會接受他這種對自由主義(liberalism)的定義，因為他們反對第三點。自由放任主義者主張，國家必須尊重市場遊戲規則及由自由競爭導致的結果，而不應以平等或正義之名，進行財富再分配及為公民提供社會福利。他們認為只有這樣，才能最合理地保障人的自由和權利³⁷。

自由主義和自由放任主義的分別，在西方是常識，兩者有時也被分別稱為「自由左翼」和「自由右翼」。可是在中國，人們卻普遍地將自由放任主義的觀點直接等同於自由主義，又或直接稱之為「右派」。例如，著名哲學家李澤厚先生便將「自由主義」定義為「要求保護私有財產，維護個體自由，強調自發的市場經濟和自由競爭，要求政府不加干預」³⁸。至於重視社會正義、反對資本主義的分配不公和貧富懸殊，則被他歸為與自由主義對立的「民粹主義」³⁹。根據這個定義，羅爾斯就很難被歸類為自由派，因為他並不接受這種「小政府大市場」的立場，儘管他將平等公民的基本自由放在首位⁴⁰。

李澤厚長期在美國任教，不可能對兩者的分野沒有認識，但他依然選擇如此定義，較為合理的解釋是他清楚知道自由放任主義的論述，在中國已主導了對「自由主義」的想像和詮釋。事實上，自上世紀90年代知識界「新左派」與自由派大論爭以來，自由派「重自由重市場，反平等反正義」這樣一種標籤，確已深入人心⁴¹。我於2012年前後曾在《南風窗》發表過系列文章介紹羅爾斯式的自由主義，在媒體及微博引起不少爭論，其中反應最大且批評最烈的，

大部分來自「自由派」陣營^④。這些批評其中一種典型觀點是：自由很重要，放任市場才最能實現自由的最大化；平等和正義與自由不相容，政府干預必然導致自由減少，因此可能成為由善意鋪成的奴役之路；一旦將羅爾斯的左翼自由主義引入中國，必會導致極權的擴張和自由的喪失^⑤。

羅爾斯真的如此可怕？他的理論真的如此無法回應中國現實？讓我們先來看清幾個基本事實。首先，羅爾斯視平等的基本自由為正義社會的首要原則，這些自由不限於經濟自由，還包括政治自由和公民權利，並要求在憲法中具有絕對優先性。羅爾斯對自由的深度、廣度和優先性的重視，較自由放任主義有過之而無不及^⑥。其次，在諸種自由中，羅爾斯特別重視平等的政治自由，並由此推導出憲政民主。再者，羅爾斯認為，要有效實踐這些自由，就不能只有形式上的法律保障，還須有實質的物質條件支持，政府因此有責任因應社會發展情況，為有需要的公民提供廣泛的社會保障，例如教育、居住、醫療和失業保障等。這不僅是為了公平和正義，更是為了所有人的自由。

這樣的自由主義——爭取民主憲政、重視自由平等、反對權力在不同領域對人的壓迫和宰制、關心老弱貧困以及弱勢群體的需要、要求政府給予所有公民平等的關注和尊重，實在更能回應今天中國民眾所承受的種種不公義，並較自由放任主義更有批判性和進步性。從改革開放以來，中國的經濟突飛猛進，產生的社會財富龐大驚人，但是生產這些財富的主力——三億農民工——享受到他們應得的利益了嗎？在中國社會底層，在廣大農村與偏遠地區，有多少老人與幼童仍然在貧困中苟活？中國的醫療體系和教育體系，能夠滿足廣大人民基本的醫療與教育需求嗎？面對中國社會資源與機會如此不平等的分配狀態，以為只要將一切交給市場，問題就會自然解決，恐怕過於一廂情願。

我知道馬上有人會說，之所以造成今天這種情況，很大程度上是政府的責任，而不是根本不曾存在過的完全自由市場。我無意爭論這點，所以才主張必須改變制度，令制度變得公平，政府承擔起它應該有的責任，並給予市場應有的角色和位置。自由主義絕對不需要將國家和市場對立起來，然後從中二擇其一。我們的目標是要建立一個公平正義的制度，令每個人都能得到尊重和照顧。中國新一代自由主義者，實在不必自困於傳統自由放任主義所提供的那種簡化的社會和政治想像。

有人或會問，自由主義這套理論說得動聽，實行起來會否是另一回事？根據聯合國最新公布的「人類發展指數」(Human Development Index)，排在前十位的幾乎全是民主福利國家，包括挪威、愛爾蘭、瑞士、德國等^⑦。這些國家都不接受自由放任主義的主張，但它們的民主實踐和人權紀錄卻是世界典範。當代分析馬克思主義學派奠基人柯亨(G. A. Cohen)曾說過，羅爾斯了不起之處，是將當代自由民主主義和社會民主主義的政治實踐把握在他的思想之中^⑧。我明白中國與這些已發展民主國家還有很遠距離，但我想沒有人會說，這些國家是在「走向奴役之路」^⑨。

(二) 自由主義 vs. 古典保守主義

第二種批評，則來自深受施特勞斯 (Leo Strauss) 影響的古典保守主義，其中一位代表人物是甘陽。不過在回應之前，有個思想論爭的背景有必要先交代一下。

我曾將羅爾斯的自由主義稱為「左翼自由主義」，背後的主要考慮是中國知識界早已習慣將自由主義等同右派，而所謂「右派」觀點，卻無法反映羅爾斯式的自由主義對平等和正義的重視。毋庸多言，這裏所說的「左翼」，是自由主義內部意義的「左」，和國家主義的「左」是兩回事。不過，許多讀者或許不知道，更早將羅爾斯和自由左派提上思想界討論議程的，是甘陽2000年在香港《明報》發表的一篇文章〈中國自由左派的由來〉。

甘陽在該文聲稱，當時很有影響力的新左派思潮的理論基礎，其實來自以羅爾斯為代表的自由左派：「中國『新左派』」之所以是『自由左派』，即在於他們基本是以當代西方自由主義思想和理論為自己的主要理論參照，而對當代西方保守主義則持比較保留的態度」^⑧，代表人物包括王紹光、崔之元、汪暉及甘陽本人，而當代中國的自由派則更接近於美國語境下的保守主義。既以自由左派自居，那麼旗幟鮮明地為中國爭取自由和民主，自是應有之義。甘陽在該文最後也特別強調，「自由左派必須始終堅持自由主義立場，謹防滑向『非自由』左派」^⑨。二十年過去，四位學者仍然活躍於學界，擁有顯赫名聲和龐大學術資源，只是現在重讀這段話，卻教人感慨萬千，欲說無從。

其實在該文發表三年後，甘陽已出版《政治哲人施特勞斯：古典保守主義政治哲學的復興》一書，轉從西方古典保守主義的立場對羅爾斯發起強烈批判^⑩。如果自由放任主義者對羅爾斯的最大不滿，是認為他不夠重視經濟自由，甘陽則認為羅爾斯對自由和多元的推崇，其實預設了價值主觀主義，最後更會導致價值虛無的社會。此書被視為中國施特勞斯學派的代表作，影響不少讀者對羅爾斯持一種批判和否定的態度，因此值得認真對待^⑪。

1、自由多元與虛無主義

先重溫一下羅爾斯對文化多元的立場。首先，正義第一原則會確保所有公民享有平等的基本自由去做廣泛的生活選擇，追求自己認為值得過的生活。基於人的本性和環境的多元，人的理性能力的自由實踐必然會導致宗教、文化和價值觀上的多元。羅爾斯認為，這種多元性正常而且合理，公權力不應強行介入去要求所有人接受同一套整全性的宗教觀和人生觀。只要給人充分自由，人就會活出不同人生，而這是人的個性和能力充分發展的成果，對個體和社會都是好事。這是穆勒以降自由主義傳統的基本共識^⑫。

甘陽對此卻不以為然。他借施特勞斯之口問道：自由主義為甚麼要給予人平等的選擇自由？答案是：「由於人不能獲得關於絕對好和絕對正確的知識，因此必須對所有關於『好或對』的意見給予寬容，承認所有的偏好和所有的文明都是同樣好和同樣值得尊重的。」^⑬換言之，由於自由主義承認價值是

主觀和相對的，沒有人有資格決定甚麼是最好的德性和最高的善，因此唯有尊重人的選擇自由，並給予所有宗教和文化平等的尊重。甘陽認為，這樣的多元狀態絕對不理想，因為「其結果實際則是使得所有宗教、種族、性別、歷史文化傳統都失去了意義，都不重要了，都是可有可無的東西，因為都只有私人領域的意義，並不具有公共意義。這在施特勞斯看來，當然正是虛無主義和相對主義」⁶⁴。

甘陽在此其實有兩重批判。一、羅爾斯的自由原則建基於錯誤的虛無主義；二、這種虛無主義式的多元社會將對個體生命和人類文明帶來極大傷害。如果這兩點成立，我們便應拒斥自由主義，接受施特勞斯式的保守主義，因為前者只會導致人的虛無和文化的墮落。既然如此，中國自然也不應該走自由主義的道路。這樣的批評十分嚴厲，可惜卻建基在重重誤解之上。

讓我們回到最基本的問題：自由為何如此重要？羅爾斯認為，作為有理性能力和道德能力的自主個體，每個人都希望實現自己的人生計劃，活出屬於自己的美好人生。要實現這個目標，個體就須在成長過程中，逐步發展出人的自主能力，找到適合自己且得到自己理性認可的生活。

為甚麼這個探索和選擇的過程如此重要？這最少有以下幾個理由。第一，這個世界沒有一套所謂唯一的、絕對的、適用於所有人的最好生活，人類社會存在着多元且各有價值的生活型態 (modes of life) ⁶⁵。第二，哪種生活型態最適合某個特定個體，需要個體通過各種生活實驗 (experiments of living) 來做深入了解和認真比較，並得到個體本人的反思性認可 ⁶⁶。這樣做是對人的自主性的尊重。如果在關乎個人幸福的重大問題上，個體無法為自己做決定，那他就不是自己生命的主人，無法活出自己的人生，更談不上活好自己的人生。在此意義上，家長制式的保守主義（「我比你更知道甚麼樣的生活對你最好，因此你必須接受」）是對人的尊嚴的莫大踐踏。第三，即使每個人都渴望活好自己的人生，也不表示凡是個體當下所選的就是對的和好的，因為每個人都有機會犯錯。我們不僅可能在實現既定目標的手段上犯錯，也可能在追求的目標上犯錯，即使我們當下對這些目標有多強的渴求。最明顯的例子，是許多人會修正甚至放棄曾經一度深信不疑且身心投入的宗教信仰和政治信念 ⁶⁷。

基於以上理由，羅爾斯認為，理性個體不僅有理由去追求和實現自己的人生計劃，更應有一個更高序的利益追求，那就是致力發展和實踐自己的建構人生觀的能力和正義感的能力 ⁶⁸。只有當這兩種能力得到充分發展，人才能有效規劃和追求自己的人生計劃，並在有需要時作出調整和修正，同時能理解和服從正義原則的要求，成為公平社會合作的積極成員。我們因此可以如此總結：基本自由之所以是正義社會的必要條件，因為那是實現人的自主能力的必要條件，而自主能力的實現則是人活得幸福的必要條件 ⁶⁹。

以上論證一旦清楚，我們應可見到，羅爾斯絕不可能接受虛無主義。他不是因為所有價值都是主觀和相對的，所以才重視自由；恰恰相反，由於他相信不同的生活型態有好壞對錯可言，所以才主張應給予個體自由探索和自主選擇的機會，從而找到適合自己、同時又有價值的生活。更何況，如果所

有價值都是主觀和相對的，我們也就沒有理由聲稱「平等自由」是正義社會的最高價值，更沒有理由說要「平等尊重」所有的文化實踐，因為這些都是普遍性的價值命題。

當然，即使有了自由，也不保證人因此就可以活得更好，因為這還需要其他條件的配合，例如所選擇的計劃本身必須是有價值的^⑥。自由作為規範社會的基本原則，固然須有客觀性，而人們在宗教、藝術和文化生活中追求的各種活動是否有價值，同樣需要充足的理由支持。一個自由多元的社會，不應是沒有是非好壞的虛無主義盛行的社會，而是不同個體活出不同精彩價值的社會。

2、正當優先於好

現在讓我們回應第二個批評。甘陽認為，羅爾斯將正義放在首位，而正義原則保證公民享有平等自由的權利，這是一種「權利優先於善」的理論。這種理論有兩個重要特點：一、權利不依賴任何善的觀念為基礎；二、所有關於善的追求都被放到私人領域，因此失去公共意義。政治的目的，不再是培養德性和追求至善，而是無區別地尊重所有人的選擇自由和欲望滿足。從施特勞斯的古典保守主義的觀點看，這是一種敗壞和墮落的政治，因為它無法幫助人活出最有德性的良善生活^⑦。這是非常典型的對羅爾斯的解讀，可惜同樣誤解重重。

讓我們從基本概念談起。甘陽將“the priority of the right over the good”譯為「權利優先於善」其實並不準確，並會引起很大誤解^⑧。“Right”這裏所指的是道德上的正當，其實質內容由正義原則來界定，但卻不一定就是指權利，因為「正當」涵蓋的內容遠較「權利」為廣。“Good”在這裏則是指理理性欲望的滿足，例如當一個人實現目標而感到快樂時，這種快樂對他就是一種「好」^⑨。不過須留意，這裏所指的欲望上的滿足，並沒有道德評價意義上「善」的意思，例如一個人可以做一件令自己很滿足、道德上卻很不正當的事^⑩。這個區分十分重要，否則人們會很容易誤以為，羅爾斯在這裏是在用自由主義的「權利」凌駕其他同樣重要的道德上的「善」。

所謂「正當優先於好」，是指在正義原則規範的社會，人們對於各種目標的追求所帶來的欲望滿足，無論對個體而言多麼強烈，都不能違反正義的要求^⑪。例如一個人通過奴役他人而感到極大快樂（對他而言是一種「好」），但由於這種行為一開始便違反正義（因此並不正當），所以絕不能被容許。和效益主義不同，羅爾斯並不接受人的所有快樂和偏好的滿足（不管其性質）都有價值，因此應在效益極大化的過程全被考慮進去。他明確指出：「在公平式的正義中，正當的概念優先於好的概念。一個正義的社會制度會先劃定一個範圍，然後個體在其中發展他們的目標。這個制度會提供一個權利、機會和滿足各種欲望手段的框架，從而確保每個人可在其中公平地追求自己的目標。」^⑫

清楚羅爾斯的意思後，我們便可以回應甘陽的批評。第一，任何政治社群都需要一組正義原則來協調和限制人們的利益追求。這組原則可以是自由主義，也可以是政治保守主義。真正區分兩者的，不是這個優先性結構本

身，而是正義原則的實質內容。羅爾斯對此其實說得很明白：「任何正義理論都要設定這種性質的限制，即在特定的環境中，想要實現它的最重要的正義原則就必須要有的限制。」^⑥

甘陽對此的回應是，古典保守主義就是不想接受這樣的結構，而是要回到傳統政治哲學的「善先於權利」，因為「主張『權利先於善』就是否認有真正的善，即否認『自然正確』或『自然正義』」^⑦。這裏的「善」，指具普遍性和客觀性的自然正確和自然正義。甘陽沒想清楚的是，這樣一來，他和施特勞斯其實仍然在接受一種「正當優先於好」的結構，只是構成「正當」的內容，由羅爾斯的正義原則轉換為某種德性原則而已，這個德性原則一樣會對人的欲望追求設下限制。既然如此，用這個優先性結構來批評自由主義，並說這就是施特勞斯所說的「古今之爭」的關鍵，恐怕言過其實。

第二，欲望的追求必須接受正當原則的限制，並不表示前者就只能局限在私人領域，例如一個以政治為業的人，大可以在公共領域通過各種政治參與實現他的理想，這個理想對他就是極重要的「好」。當然，我這裏對「公共」的理解，不是指界定社會基本制度的政治原則本身，而是泛指在公共領域存在的各種結社活動。同樣地，正義原則不依賴於某種特定的宗教觀和人生觀，並不表示它們就變得沒有價值和意義。例如在政教分離下，基督教不再為民主國家的統治提供正當性基礎，但沒有人會因此就說基督教「失去了意義，都不重要了，都是可有可無的東西」^⑧。相反，在尊重信仰自由的社會，基督教仍能蓬勃發展，吸引大量信徒，並在公民社會發揮重要作用。

第三，接受「正當優先於好」，並不表示界定何謂正當的正義原則便不能訴諸任何與「好」有關的觀念。自由作為一種價值，本身就是一種特定的重要的「好」，因為它能促進我們的人生計劃的實現。事實上，羅爾斯將自由、收入、財富、機會、自尊等視為社會基本物品 (social primary goods)，因為它們是實現我們人生計劃和前述兩種道德能力的重要條件。不過我們須留意，決定何謂道德正當的，並非這些基本物品本身，而是合作者之間應該如何公平分配這些物品背後的準則。因此，對自由的追求本身並非正義；每個公民都應享有平等的基本自由的權利，才是正義的要求。換言之，自由界定了我們的根本利益，平等界定了人與人之間公平合作的正當性基礎。自由和平等，是羅爾斯的正義觀的兩根支柱，因此才有正義第一原則所要求的平等的基本自由。

從中國某些古典保守主義者的角度來看，他們既不接受自由有最高的優先性，也不接受每個人應享有平等的權利，他們最嚮往的，很可能是一種柏拉圖式的哲王政治。不難想像，這樣的立場，不僅讓不少自以為高人一等的「哲人」自我感覺良好，同時也頗符合官方意識形態。所謂的「精英政治」和「賢人政治」，在權力體制的利誘和壓力下，實在太容易為當權者生產各種所需的正當性論述。

在這種大環境下，中國自由主義確實舉步維艱。不過我們要知道，自由主義是現代民主社會的奠基哲學，在哲學理念和制度實踐上，已有數百年歷史累積，而且發展到今天仍然是個未完成的現代性規劃，還在不同領域持續推動社會反思和社會進步。今天世界上發展得相當成熟的民主國家，許多都是從威權

統治和神權政治轉型過來，並得到人民的普遍認可和支持。歷史確實尚未終結，中國能否順利轉型，是今日世界的大事，我們身在其中，我們責無旁貸。

中國現代化道路已走了超過百年，自由主義的觀念和價值，也已成爲公共文化不可或缺的部分。最明顯的證據，是自由、民主、平等、公正、法治這些價值，竟被官方納入「社會主義核心價值觀」並作大事宣傳。不管這些價值如何被詮釋，也不管在現實中這些價值受到多少壓制，官方不得不用它們來爲其統治正當性辯護，就最好地說明它們已成爲民眾普遍認可和渴求的價值，並以之作為想像理想社會的重要道德資源。我們幾可肯定，推動中國社會向前發展的，是人民對自由和民主的嚮往、對公平和正義的渴求，以及對個人自主和人格尊嚴的追求。正是在這樣的歷史視野和價值意識中，羅爾斯的正義理論值得我們重視。

四 後記

我最早接觸羅爾斯，是1990年代初在香港中文大學石元康先生的課上，其後在英國的碩士和博士論文，研究的也是他的正義理論。羅爾斯的爲學與做人，對我影響甚深。本文是特別爲紀念羅爾斯誕生百年及《正義論》出版半世紀而寫，我想最後和讀者分享幾段個人往事，藉此向羅爾斯致敬。

2013年6月3日，我應邀在中國政法大學以「羅爾斯《正義論》的問題意識」爲題，做了一場原典讀書會。那天陽光猛烈，天氣炎熱，百多個座位的課室擠滿了人。我從下午2時一口氣講到5時半，中間沒有半刻停頓，邊引原文邊解說，盡情和年輕人分享當代最重要的自由主義理論。我談得忘乎所以，同學聽得如癡如醉，沒有人知道我內心的激動和哀傷。那是我第一次也是最後一次，在大陸高校這樣討論羅爾斯。

2014年9月24日，香港高等院校大罷課。我當時正在教一門關於羅爾斯的研討課，決定響應「罷課不罷學」，和同學走出校園，去金鐘政府總部前面的添馬公園讀《正義論》。我們3點開始時，最初只有我和十多位同學席地而坐，可是到了日落維港，在我周圍不知不覺間卻已聚集了三百多位市民。他們或坐或站，時而點頭，時而舉手發問，時而會心微笑。他們當中有學生、有穿着西裝的中環白領，還有家庭主婦和退休人士，大部分人此前從未聽過羅爾斯，卻在如此偶然下於時代的轉捩點，一起上了一堂公共哲學課。當天的照片很快傳到英美政治哲學圈子，許多人都很驚訝，羅爾斯竟在香港被如此公開討論。

2020年10月11日，新型冠狀病毒肺炎(COVID-19)肆虐全球，網課流行，我也應邀在線上會議zoom爲年輕人辦了一場《正義論》的原典導讀。當晚負責主持的張潔平其後在臉書(Facebook)如此總結：「真沒想到這一晚的自由課，從晚上7點一直談到12點半，保松帶着座標在中國大陸各個省市、美國、台灣、香港、澳洲，完全不同背景、不同年齡的大家，在zoom一段一段讀羅爾斯的《正義論》。平均七百人在線，就這樣整整五個半小時之後，還有近四百年人在線。」

作為一名政治哲學教師，在這樣的年代，能夠和這許多熱愛自由、嚮往正義的年輕人一起認真閱讀羅爾斯，我很愉快。羅爾斯曾經說過，政治哲學不應對着權力說，而應在公共領域面向所有自由平等的公民同胞說^⑩。誠哉斯言。羅爾斯先生，謝謝您。

註釋

① John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 3。中譯本參見羅爾斯(John Rawls)著，何懷宏、何包鋼、廖申白譯：《正義論》，修訂版(北京：中國社會科學出版社，2009)，頁3。

② 其中包括中國前總理溫家寶。他曾在國務院一個中外記者會稱：「我們要推進社會的公平正義。如果說真理是思想體系的首要價值，那麼公平正義就是社會主義國家制度的首要價值。公平正義就是要尊重每一個人，維護每一個人的合法權益，在自由平等的條件下，為每一個人創造全面發展的機會」，「如果說發展經濟、改善民生是政府的天職，那麼推動社會公平正義就是政府的良心」。參見〈溫家寶：推動社會公平正義是政府的良心〉(2008年3月18日)，中國新聞網，www.chinanews.com/gn/news/2008/03-18/1194865.shtml。

③⑫⑬⑭⑮⑯⑰ John Rawls, *A Theory of Justice*, 266; 8; 320; 8; 7-28; 28; 28.

④ John Rawls, "Preface for the Revised Edition", in *A Theory of Justice*, xv. 這是羅爾斯在《正義論》修訂版前言特別做的說明。

⑤ 這種對社會合作的理解，是羅爾斯整個理論建構的出發點。參見 John Rawls, *Political Liberalism*, expanded ed. (New York: Columbia University Press, 2005), 15-22。

⑥ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), 183.

⑦ 對於羅爾斯思想發展的時代背景以及《正義論》為甚麼會取得如此大的影響力，參見 Katrina Forrester, *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019)。

⑧ 羅爾斯著，何懷宏、何包鋼、廖申白譯：《正義論》(北京：中國社會科學出版社，1988)；另一個是謝延光的譯本，由上海譯文出版社於1991年出版。羅爾斯其他政治哲學著作亦全部已有中譯本，其思想在中國為人所識，石元康先生的著作起過不少作用。參見石元康：《洛爾斯》(台北：東大圖書股份有限公司，1989)、《羅爾斯》(桂林：廣西師範大學出版社，2004)；《當代自由主義理論》(台北：聯經出版公司，1995)、《當代西方自由主義理論》(上海：上海三聯書店，2000)。我其後也出版過一本專著，參見周保松：《自由人的平等政治》(北京：三聯書店，2010；增訂版，2013)。

⑨ 根據最新的「人類自由指數」(Human Freedom Index, 2020)，中國在全球162個國家和地區中，排在第129位。參見 www.fraserinstitute.org/sites/default/files/human-freedom-index-2020.pdf。

⑩ 據中國總理李克強在2020年5月28日的記者會所稱，中國目前仍有六億人口每月收入只有1,000元人民幣左右。至於用來衡量貧富差距的堅尼系數(Gini Coefficient)，在2019年已達0.465。參見 www.ceicdata.com/zh-hans/china/resident-income-distribution/gini-coefficient。

⑪ 羅爾斯稱此為公民的「自然義務」(natural duty)，參見 John Rawls, *A Theory of Justice*, 293-94。

⑫ Samuel Freeman, "Editor's Foreword", in John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), xiii.

⑬ 在羅爾斯眼中，馬克思雖然是自由主義的批評者，卻對自由主義的發展有重大貢獻，所以他在哈佛大學長年任教的「政治哲學史」課，總是把馬克思的學說包括在內。參見 John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 319-72。

⑭⑮ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 2; 1-3.

- ⑮ 分別見於 John Rawls, "Introduction to the Paperback Edition", in *Political Liberalism*, lix; *Lectures on the History of Political Philosophy*, 6。羅爾斯在他的著作中甚少評論歷史事件，可見他對此事的重視，也反映他對知識份子在關鍵時刻的期望。
- ⑯ 洛克論暴政及政府在甚麼情況下應該解體，參見 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), chap. 18, 19。
- ⑰ 羅爾斯對自由主義正當性原則的闡釋，參見 John Rawls, *Political Liberalism*, 137。
- ⑱ John Rawls, *Political Liberalism*, 227-28。
- ⑲ 其中較為重要的一本出版物，是何懷宏主編的《西方公民不服從的傳統》(長春：吉林人民出版社，2003)，其中收錄了一些重要文獻。
- ⑳ Plato, *The Republic*, ed. G. R. F. Ferrari, trans. Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 40-41; John Rawls, *A Theory of Justice*, 349。
- ㉑ John Rawls, *A Theory of Justice*, 496-505。我對這個問題的詳細討論，參見周保松：《自由人的平等政治》，第五、六章。
- ㉒㉓ 陳純：〈自由主義者的「心力」〉，載《自由主義的重生與政治德性》(紐約：世界華語出版社，2020)，頁 320；321。
- ㉔㉕㉖ 江緒林：〈生命的厚度〉(2016年2月21日)，騰訊文化網，<https://cul.qq.com/a/20160221/018699.htm>。讀者須留意，陳純的文章其實是在回應江緒林提出的問題。
- ㉗㉘ 高華：〈後記〉，載《紅太陽是怎樣升起的：延安整風運動的來龍去脈》(香港：中文大學出版社，2000)，頁 655。
- ㉙ 行文至此，憶及吾友江緒林生前種種，教人悲不自勝。我認識的緒林，善良正直純粹，對制度不義加諸個體的傷害，總是特別敏感。他嚮往有厚度的人生，卻深知在今日中國幾不可求；他明白抗爭的必要且曾身體力行，卻被高牆踐踏得傷痕纍纍。緒林也許軟弱，也許恐懼(誰人沒有?)，可是終其一生，他沒有屈膝。
- ㉚ 當然，一個非自由主義者仍然可以在自由社會生活，只要他不違反自由主義的制度要求。
- ㉛ 這句話出自智利劇作家霍多羅夫斯基(Alejandro Jodorowsky)。
- ㉜ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 12-13。這種自由主義的理念，也反映在今天絕大部分自由民主國家的政治實踐上。基本權利的優先性通常寫在憲法裏，並成為全民共識。至於經濟和福利政策，政黨中的左翼和右翼雖有頗大差異，卻甚少會堅持一種市場放任至上、國家不應作任何干預的立場。
- ㉝ 這方面最有代表性的觀點，是羅爾斯的哈佛同事諾齊克。他認為，只有一個政府功能最小的國家(minimal state)，才最能保障人的根本權利。參見 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, ix。我對諾齊克思想的介紹，參見周保松：〈蘇格拉底式的一生——紀念諾齊克〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2002年4月號，頁 82-90。
- ㉞㉟ 李澤厚：《己卯五說》(北京：中國電影出版社，1999)，頁 113-14；114。
- ㊱ 這裏須留意，羅爾斯的「基本自由」清單中雖包括個體持有和使用個人財產的權利，卻不包括擁有生產工具、自然資源及繼承遺產的權利。這並不表示羅爾斯因此反對這些權利，而是說它們並不屬於基本自由的範圍。參見 John Rawls, *Political Liberalism*, 298。
- ㊲ 必須強調，參與該場論爭的不少自由派知識份子，例如秦暉和徐友漁，雖然肯定市場改革和市場機制的重要性，卻沒有主張市場至上論或反對社會正義。對該場論爭的回顧，參見徐友漁：〈進入21世紀的自由主義和新左派〉，《當代中國研究》，2007年第2期，www.modernchinastudies.org/us/issues/past-issues/96-mcs-2007-issue-2/1006-21.html。
- ㊳ 這些文章其後收入周保松：《政治的道德：從自由主義的觀點看》(香港：中文大學出版社，2014；第三版，2020)。
- ㊴ 例如劉軍寧：〈左翼自由主義「左」在哪裏?〉(2014年12月17日)，愛思想網，www.aisixiang.com/data/81480.html。文章雖沒有直接點名羅爾斯或任何人，但卻是回應我在2014年8月於香港中文大學籌辦的會議「左翼自由主義與中國：理論與實踐」。

④④ 參見 Samuel Freeman, "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View", *Philosophy and Public Affairs* 30, no. 2 (2002): 105-51。

④⑤ 唯一例外是排在第四位的香港。可是即使香港這個被認為世界最自由放任的經濟體，政府每年在教育、醫療、房屋、傷殘及失業保障等領域，也投入大量公共資源。參見 <http://hdr.undp.org/en/content/latest-human-development-index-ranking>。

④⑥ G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 11.

④⑦ 哈耶克的《走向奴役之路》是影響中國自由主義發展甚深的著作。參見 Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994)。

④⑧④⑨ 甘陽：〈中國自由左派的由來〉，載陳祖為、梁文韜編：《政治理論在中國》（香港：牛津大學出版社，2001），頁 223；232。亦可參見愛思想網，www.aisixiang.com/data/12647.html。

④⑩ 甘陽：《政治哲人施特勞斯：古典保守主義政治哲學的復興》（香港：牛津大學出版社，2003），此書也作為導言收在施特勞斯 (Leo Strauss) 著，彭剛譯：《自然權利與歷史》（北京：三聯書店，2003），頁 1-82。讀者須留意，《自然權利與歷史》(*Natural Right and History*) 出版於 1953 年，甘陽書中所有引用施特勞斯而對羅爾斯批評，都可說是他本人的詮釋。至於甘陽對施特勞斯的理解是否妥當，不是本文要處理的問題。

④⑪ 更詳細的討論，參見周保松：〈自由主義、寬容與虛無主義〉，載《自由人的平等政治》，頁 113-62。

④⑫ 在自由主義傳統中，以人的多元性發展來論證自由的必要性，最有名的著作是穆勒的《論自由》。參見 John S. Mill, *On Liberty and Other Writings*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)；中譯本可參見穆勒著，孟凡禮譯：《論自由》（桂林：廣西師範大學出版社，2011）。

④⑬④⑭④⑮④⑯④⑰ 甘陽：《政治哲人施特勞斯》，頁 62；65；60-68；60；61；65。

④⑱ 這裏並不因此便推論出，所有生活型態都有同樣的價值 (equally valuable)，又或這些型態之間無法比較 (incomparable)。我在此處並沒接受伯林所稱的價值多元主義，也不認為能從多元主義直接推導出自由的價值。參見 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 167-72。關於這個問題，我在另一篇未刊文章〈自由的價值及其優先性〉有更多討論。

④⑲ 「生活型態」和「生活實驗」兩個概念都是借用自 John S. Mill, *On Liberty and Other Writings*, 57。在討論這個問題時，羅爾斯經常用的概念是 "conceptions of the good"（一般將之譯為「善的觀念」，其實譯為「人生觀」更為妥當）和 "rational plans of life"（理性人生計劃）。

④⑳ 關於這點可參見金里卡的精彩討論，Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (New York: Oxford University Press, 1989), 10-13.

㉑ John Rawls, "Preface for the Revised Edition", xii. 這兩種能力的原文分別是 "capacity for a conception of the good" 和 "capacity for a sense of justice"。羅爾斯聲稱這是《正義論》修訂版最重要的修正，目的是為自由的優先性提供更合理的辯護。也可參見周保松：〈自由的優先性〉，《二十一世紀》，2000 年 4 月號，頁 144-47。

㉒ 詳細討論可參見 John Rawls, *Political Liberalism*, lecture VIII。

㉓ 一種人類活動（如宗教信仰）或人生觀（如做個環保主義者）的價值何在，要具體看它們在甚麼意義上有助於人的能力和福祉的實現，以及對他人和社會的貢獻。

㉔ 在下面的討論中，為免引起誤解，我將 "good" 譯為「好」。

㉕ 羅爾斯稱這是目的論式 (teleological theory) 的效益主義的重要特點，即「好」獨立於正當而被界定，而最能夠極大化這些「好」(maximizing the good) 的制度，則是道德上正當的。參見 John Rawls, *A Theory of Justice*, 26-27。