BLACKWELL PHILOSOPHY GUIDES

丛书总主编：[美]斯蒂文·M·卡恩
(Steven M.Cahn)
中文翻译总主编：冯俊

Social and Political Philosophy

BLACKWELL PHILOSOPHY GUIDES
布莱克韦尔哲学指导丛书

[美] 罗伯特·L·西蒙 (Robert L. Simon) /主编
陈喜贵/译

社会政治哲学

中国人民大学出版社

著作权合同登记号
图字：01-2003-3551号

本书收集了考察社会政治理论基本问题的最新文章。每篇文章都由著名的社会政治哲学家所撰写，不仅描述了问题的发展史，还就围绕该问题的主要争论做出了明智的评价。

"罗伯特·L·西蒙主编的这本论文集说服力强，结构合理。作者卓尔不凡，文章涵盖全面。"

——乔治·谢尔（George Sher），莱斯大学

"这本气势宏大的著作讨论了自由民主理论的核心问题。无论是当代自由民主理论的倡导者还是批评者，都得到了公允的评价。讨论自由、公正、平等、个人权利和民主选择时精致入微，而讨论多元主义和少数群体时则顺应时势。"

——诺尔曼·E·博维（Norman E. Bowie），明尼苏达大学

BLACKWELL PHILOSOPHY GUIDES

Social and Political Philosophy

布|莱|克|韦|尔|哲|学|指|导|丛|书

BLACKWELL PHILOSOPHY GUIDES

ISBN 978-7-300-10095-1/B · 608

ISBN 978-7-300-10095-1

9 787300 100951 >

定价：50.00元

BLACKWELL PHILOSOPHY GUIDES

丛书总主编：[美]斯蒂文·M·卡恩
(Steven M.Cahn)
中文翻译总主编：冯俊

社会政治哲学

[美]罗伯特·L·西蒙 (Robert L. Simon) /主编
陈喜贵/译

Social and Political Philosophy

BLACKWELL PHILOSOPHY GUIDES

布莱克韦尔哲学指导丛书

中国人民大学出版社
·北京·

教哲学和学哲学的方法指南

——《布莱克韦尔哲学指导丛书》中译本序

冯　俊

每一个民族和每一种文化都会有自己的哲学思想，而作为成熟的理论形态的哲学在世界的几大文明中都同样散发着智慧的光辉。哲学并非像黑格尔和德里达所言只是西方人的专利——只是起源于古代希腊，并用希腊文、拉丁文和德文等西方语言表达出来的一种独特的概念思维，哲学的形态、风格和语言表达都应该是多元的。19 世纪末和 20 世纪初中国人从西方引进“哲学”一词和西方哲学时，只是把它作为与中国传统哲学不同的另一种新奇的哲学，而从未把它看做是世界上唯一的哲学。一百多年来，中国人在不断地引进、移植和改造着西方哲学并将其本土化，在对西方哲学的理解中渗透了中国文化的独特视角，从中国社会的现实和独特发展中对于西方哲学产生了独特的理解和感悟。应该说，中国人在引进和研究西方哲学的过程中对于西方哲学也是有理论贡献的。

然而，在我们引进和研究西方哲学的过程中更多地是注意哲学的内容和学理，而很少去注意西方人是怎样学习和教授哲学的，实际上，哲学研究的方法和哲学教学的方法是两种不同的但是相辅相成的方法，学习哲学和教授哲学的方法能够帮助我们更好地了解和掌握哲学的精神实质和学理路径。早在 17 世纪，笛卡儿就注意到，研究者自己发现问题和解决问题的方法与他把这些发现表述出来告诉别人的方法是不同的，而霍布斯还专门研究了发现的方法和教导的方法之间的区别，这表明他们在研究哲学的同时还是十分注重哲学的教学方法，把自己的哲学表述清楚、传扬出去、教授给别人也是哲学家研究哲学的重要目的。因此，对于西方哲学的教学方法的研究应该是一个重要的课题。

哲学的教学方法一般说来包含三个方面，一是如何教，二是如何学，

三是学什么，即教学的组织形式、学习形式和教材。在过去的半个世纪中，我们教授哲学和学习哲学的方法日显僵化，主要是老师讲，学生听，老师像是在宣示真理，学生却是在死背教条，丰富鲜活的哲学变成了枯燥无味的说教。没有辩驳、讨论，更谈不上与哲学家对话。哲学教科书，一方面远离社会现实，不能对人类面临的重大问题作出回应，无法反映现时代的精神；另一方面也远离学术前沿，大多是已成定论老生常谈，知识结构陈旧。同时，“教科书文化”大行其道，每一个学校、每一个地区甚至全国都在编写同一门课的教材，编者更多关心的是市场占有份额。教科书千书一面，大同小异，大多是介绍性、转述性的二手资料，学生通过教科书根本就不能了解哲学家本人的原著和思想理路，哲学系的学生学习了几年的哲学，没有读过几本原著，更没有读过原文原著，甚至不知道某位哲学家的名字原文该如何书写、如何发音。这种现状是否也值得哲学教育者们警醒呢？在我们大力引进和研究西方哲学的同时，是否也需要研究西方的哲学教育方法和教材的编写方法呢？

中国古代的哲学也有自己的研究方法和教学方法，就教学方法而言，古时学哲学也不是靠一些导论性的教科书、二手的介绍材料，重视哲学家的原著，背诵、注解原著是一个突出的特点，学生在熟读和牢记哲学家原文原著的基础上，可以自然地体悟和阐释这些哲学的意蕴。而这种传统的方法也被我们丢掉了。今天我们是否需要借鉴西学或是反观传统来重新审视和检讨我们该如何教哲学、如何学哲学呢？

我在此想以在牛津大学的一些体验来简要地考察一下西方大学里成熟的哲学教学方法。

首先，哲学的教学方法和教学的组织形式是多种多样的，大致分为：(1) **个别辅导**（tutorial）。牛津大学的本科生是导师制，在学院里生活，学生每周和导师见面一次，导师布置书目，列出思考题，学生去图书馆借书、看书，一周之后学生和导师再次见面时，学生向导师汇报读书心得，导师答疑解惑，与学生讨论切磋，再布置新的书目和新的思考题。周而复始，几年下来，学生阅读了大量的书籍，思考了大量的问题，与导师也进行了充分的交流，导师在辅导和答疑中也在不断收集新的问题、不断思考和提高，做到了教学相长。(2) **讲座课程**（lecture）。除了在学院里有导师个别辅导外，学生还要听全校公开开设的大课。课堂小则几十人，多则几百人；课程提纲挈领，统观全局，给学生以该学科的概貌、前沿问题和争论热点的梗概，为学生继续学习提供指引。课程不照本宣科、不面面俱

到，浓缩凝练，一门课一般只有八讲。当然，也有几个老师开同一门课的现象，但是它们的内容和侧重点必定是有区别的，用不同的号码、代码区别开来以便学生选课。每一个老师，既需要在学院里做导师对学生进行个别辅导，也需要在学校里对全校开设大课。不管资格多老的教师或多有名的教授，都要给本科生上课，直到退休为止。（3）**讨论班**（seminar）。讨论班是高年级学生和研究生的主要教学组织形式，围绕着问题或原著，由学生们轮流主讲或宣读小论文，老师只是一个旁观者、参与者或引导者，在学生们讨论完之后稍做总结和归纳。讨论班中学生们都是主动地学习、研究型学习，经历了发现问题解决问题的全过程，收获非常大，表述自己的研究心得，与他人开展辩驳和争论，在争论中擦出思想的火花。参加一次讨论班，对学生的学习能力和研究能力是一次全面的锻炼。（4）**学术报告会**（colloquium）。学术报告会往往是提前一个学期或数月就安排好、隔周一次或定期性的学术活动，一般是以聘请校外名家为主就学术热点问题和前沿问题作学术报告，一般在报告人报告完后，还有评论人对学术报告进行评论，然后学生们再自由提问，报告人回答问题。往往一些好的学术报告可以使学生开阔眼界，为学生提供了与名人见面和现场讨教的机会。（5）**学术研讨会**（symposium）。研究生经常会和导师一起参加学术研讨会，宣读自己的学术论文，回答学者们提出的问题，和大家一起研讨，这是研究生走进学术圈，认识学术界朋友，同时也让学术界认识自己的一个很好的场所。（6）**学术大会**（conference）。各个学会、协会一年一度的学术大会，或全国性、国际性的专业大会，往往是围绕一个主题，多学科的学者多角度地进行研讨，规模宏大。一般说来，只有极少数学生或研究生在学习期间才有幸参加这样的大会。以上六种方式，经过几百年的实践，已经成为一种学术规范，被西方的大学和学术界广泛地采用。近几年来，我国学术界也已经部分地采用了这种规范，进行学术研讨或进行教改实验，但是，对于哲学教学特别是本科生的教学影响很小。

其次，就课程设置和学生的学习方式而言，与国内通行的教学相比，西方大学哲学系里开设的导论性、通史性的课程较少，专题课、原著研读课较多。例如，他们不会花大片的时间学习西方哲学通史，而是读柏拉图、亚里士多德、奥古斯丁、阿奎那、笛卡儿、洛克、休谟、康德、黑格尔、维特根斯坦和海德格尔等人的代表作，或开设专题讲座，他们更注重专深，而不太注重全面。由于名师名家与学生见面的机会多，学生参与学术活动的机会多，以及交流沟通工具和旅行的便利，在西方著名的大学里

学生有更多的机会与名师名家面对面地交流、讨教、对话，甚至向名家追问、质疑。学生们学习和研究的界限越来越模糊，从开始学习时起就能走入学术的前沿，参与学术热点问题的讨论和对话。而我们的学生则是经过漫长的打基础的过程，读二手书，听二手课，讨论二手问题，上学几年没有见过本校名牌教授、没见过国内名家，更难设想与世界级学者对话。

再次，西方大学里很少组织编写教材，既没有统一的教材编写大纲，也没有教育部推荐教材，他们更多地是把哲学家的原著作为教材、把那些经过时间检验或被学术界广泛认可的学术专著选作教材，而这些都是由老师来定的，一些导论性的教材也是老师个人多年的讲义，而不是由官方或校方要求或组织写的。他们不做重复建设，如果哪本书好，被大家选作教材广泛使用，就可以不断修订，一版再版，没有人再去编写地方版、地区版、高教版、成教版、职教版等，不再做花样翻新、遍地开花的工作。教科书不要求人手一本，不要求每年新生来都要买教科书，既节约了纸张能源，也节约了经费、减轻了学生的负担，学生主要是在图书馆借书看，或者新生向老生借书看。

当然，不能因此就说在西方没有成系列的大学教科书。但是这些教科书不是由官方或大学来组织编写的，而是由出版社来主导编写的，他们组织作者队伍，有计划、有目的地编写系列教材供大学选用或列为参考书。他们通过教科书体系的完备、品种的齐全、体例的新颖、作者的影响力、内容的丰富和较高的质量来影响大学的教学。

在这里我想以英国著名的 Blackwell 出版公司的哲学教科书系列为例，来考察一下英语世界的哲学教材编写的特点和风格。Blackwell 的哲学教材分为五个系列：（1）**一般导论**（general introduction）系列，主要是给大学本科生教授基本哲学概念和哲学线索的导论性教材，例如《哲学导论》，《哲学家的工具箱》，《以哲学的方式思维——批判反省和理性对话导论》，《从笛卡儿到德里达——欧洲哲学导论》，尽管是导论性的教材，但是在写法上专著的味道还是很浓。（2）**著作选读**（readers）系列，主要是哲学家的著作选集，以人为线，原著选读。（3）**专题文选**（anthology）系列，例如，*Blackwell Philosophy Anthologies*（《布莱克韦尔哲学专题文选》），该系列以不同的理论热点为线来编纂，其中包含有《从现代主义到后现代主义》、《心灵和认知》、《心灵、大脑和计算机——认知科学的基础》、《当代政治哲学》、《后殖民话语》、《形而上学》、《认识论》、《分析哲学》、《逻辑哲学》、《数学哲学》、《技术哲学》、《宗教哲学》、《生命伦理学》、《环境伦

理学》、《美国哲学》、《非洲哲学》等。（4）**指南**（guide）系列，例如，*Blackwell Philosophy Guides*（《布莱克韦尔哲学指导丛书》），这是论文选集，但基本上按照哲学的学科体系来分册，将该学科最具前沿性和代表性论文收集整理成一个体系，让它基本上能反映出该学科的前沿问题。（5）**伴读**（companion）系列，例如，*Blackwell Companions to Philosophy*（《布莱克韦尔哲学伴读丛书》），该系列有两种体例，一种是类似专题词典，对于该学科内的一些重要知识点，列出词条，按字母顺序排列，进行详尽阐释，每一个条目后还附有参考书目，全书后面附有索引，如同专业词典；一种是专题综述文章，文章涵盖了学科体系的方方面面，每一篇文章后面都附有参考书目，类似于专业辅导书，一书在手，就可以对于这个学科有一个全面的了解。以上五大系列，构成了一个完整的教材体系，蔚为大观，供各大学选用，供学生参考。当然，出版社只能靠教材的质量取胜，而不可能通过某种行政的力量或手段来推广。

我们在这里组织翻译了其中的一个系列，*Blackwell Philosophy Guides*，该系列一共十余本，包括《形而上学》、《认识论》、《科学哲学》、《社会科学哲学》、《哲学逻辑》、《心灵哲学》、《教育哲学》、《伦理学理论》、《社会政治哲学》、《古代哲学》、《近代哲学家》、《大陆哲学》、《工商伦理学》等。该丛书具有如下特点：首先，学术含量高。每一章都是由该领域的著名专家所写的一篇高质量的文章，编者按照文章所涉及的主题将这些文章编成体系章节，看上去是一本完整的书，但是它比一般的教科书有更高的学术含量和更密集的学术信息。其次，学科前沿性。每一本书都涉及了该学科的学术热点、前沿问题和学科发展方向，能够将读者一下子带到学术的前沿，让读者了解该学科的新进展、新动态。再次，专业性和可读性相兼顾。该丛书讨论的问题专业性较强，适合作为研究生包括硕士生和博士生的参考教材，但是，作者也十分注意丛书的可读性，力争让非哲学专业的读者也能读懂，让他们了解哲学领域内争论的问题和兴趣取向，从而扩大了该丛书的读者面和社会影响。最后，指导书和工具书相统一。该丛书由于前述的学术含量高、学科前沿性和专业性，因而它是读者学习哲学的指南、指导书，同时，它也给我们提供了非常全面的参考书目，给读者提供了一种向导，使他们能够进一步地学习和研讨，是难得的工具书。

引进此套丛书并不仅仅是为了介绍一种新的教学方法和教材编写方法，可能更有用处的是，这套丛书能够在很大程度上改变我们学生的知识

结构。几十年来我们哲学教科书的知识结构已经陈旧老化，对于当代哲学的前沿问题知之甚少，与西方哲学界流行的话语体系距离越来越远。我们希望该丛书能够给我们学哲学的学生带来一些新的东西，改变一下哲学在他们心中的面目，让他们知道当代哲学正在讨论什么问题、用什么方法研究问题。我们期望，通过这套丛书潜移默化的作用，能够为中国新一代的哲学学人进行哲学的自主创新打下良好的知识基础，提供一些有益的启示。如果能够达到此目的，那么该丛书的“指南”或“指导丛书”的名字也就名副其实了。当然，该丛书也有明显的缺陷，它主要表现的是英语世界的哲学特别是分析哲学思潮的主要内容，而对于大陆哲学特别是现象学思潮、结构主义和后结构主义思潮、西方马克思主义思潮等则很少涉及。因而，还必须指出，该丛书提供的哲学及其知识结构也是不全面的，对于哲学的热点问题和前沿问题的观照也是有偏颇的。可以设想，如果是德国哲学家或法国哲学家编辑出来的哲学指导丛书，必定是给读者不同的指引和不同的向导。如前所述，文化是多元的，哲学是多元的，那么哲学的指南或指导丛书也会是多元的，就不难理解了。

2002 年春我率代表团访问了剑桥大学出版社、牛津大学出版社和布莱克韦尔出版公司，在访问期间就产生了翻译该套丛书的想法，2002 年底正式提出出版计划，2003 年初签订了版权合同。我组织我的一些同事、同学、朋友和我自己的博士生参与了该套丛书的翻译工作，对整套丛书的体例和质量要求提出一些基本原则和规范，我所做的工作更多地是一种行政组织管理工作，他们都是不同领域的专家，他们自己会对他们所翻译的东西负责的，我希望他们的翻译不要给读者留下太多的遗憾。

作者简介

理查德·J·阿尼森（Richard J. Arneson）圣地亚哥加利福尼亚大学（University of California，San Diego）哲学教授，1992—1996年任系主任。专攻当代公正理论。自1990年以来，已发表和即将发表有关伦理学和政治哲学的论文达46篇。1996年秋，在耶鲁大学（Yale University）作政治科学客座教授，1999年春，在澳大利亚国立大学（Australian National University）作访问学者。

安·E·卡德（Ann E. Cudd）堪萨斯大学（University of Kansas）哲学教授。1998年获匹兹堡大学（University of Pittsburg）经济学硕士和哲学博士学位。研究领域为社会政治哲学、女性主义理论、游戏理论和经济哲学。目前正在写作讨论压制的著作，未来计划涉及进一步研究压制的自由民主疗法。

克里斯托弗·J·埃伯利（Christopher J. Eberle）协和大学里弗尔福莱斯特分校（Concordia University-River Forest）助理教授，研究领域为政治哲学和宗教哲学。发表的作品有《尊重要求什么，不要求什么》（"What Respect Requires-And What It Does Not"）[《威克弗洛斯特法学评论》（*Wake Forest Law Review*）]、《自由主义和神秘主义》（"Liberalism and Mysticism"）[《法学和宗教杂志》（*Journal of Law and Religion*）]、《为什么克制是宗教上不可接受的》（"Why Restraint is Religiously Unacceptable"）[《宗教研究》（*Religious Studies*）]以及《自主和对神秘感觉的解释》（"The Autonomy and Explanation of Mystical Perception"）（《宗教研究》）。

詹姆斯·S·菲什金（James S. Fishkin）奥斯汀得克萨斯大学帕特森-巴尼斯特讲座教授（the Patterson-Banister Chair at the University of Tex-

as at Austin)，讲授政府、法学和哲学。著有《民主和协商》(*Democracy and Deliberation*, *Yale*, 1991)，《关于公正的对话》(*The Dialogue of Justice*, *Yale*, 1994) 以及《人民的声音》(*The Voice of the People*, *Yale*, 1997) 等讨论民主理论和公正理论的著作。

A·托德·富兰克林 (A. Todd Franklin) 汉密尔顿学院 (Hamilton College) 哲学助理教授，讲授 19 世纪大陆哲学、存在主义和文化研究。曾获得斯坦福大学 (Stanford University) 博士学位，目前正在编辑一本论文集，集中讨论的是尼采和美国黑人之间的密切关系。

弗吉尼亚·赫尔德 (Virginia Held) 纽约城市大学研究所和亨特学院著名哲学教授。她著有《公共利益和个人利益》(*The Public Interest and Individual Interests*, 1970)，《权利和物品：为社会行为辩护》(*Rights and Goods: Justifying Social Action*, 1984)，《女性主义道德：转型中的文化、社会和政治》(*Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, 1993) 并主编论文集《财产、利益和经济公正》(*Property, Profits, and Economic Justice*, 1980) 和《公正和关爱：女性主义伦理学基本读本》(*Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, 1995)。她还曾任教于耶鲁大学、达特茅斯大学 (Dartmouth) 和加利福尼亚大学洛杉矶分校 (UCLA) 以及汉密尔顿学院。目前她正在写作大量的论文，讨论关爱伦理及其对普通道德理论的挑战。

理查德·W·米勒 (Richard W. Miller) 康奈尔大学 (Cornell University) 哲学教授。他的著作涉及社会政治哲学、伦理学、认识论、科学哲学和美学，包括《分析马克思》(*Analyzing Marx*, 1984)，《事实和方法》(*Fact and Method*, 1987) 以及《道德差异》(*Moral Differences*, 1992)。

威廉·纳尔逊 (William Nelson) 休斯敦大学 (Houston University) 哲学教授。著有《为民主辩护》(*On Justifying Democracy*, 1980)，《道德，在我看来意味着什么：伦理学历史引论》(*Morality, What's In It for Me: An Historical Introduction to Ethics*, 1991)。他当前的兴趣涉及自由主义政治理论和道德权利证明。

A·约翰·西蒙斯（A. John Simmons）联邦哲学教授，自 1976 年以来任教于弗吉尼亚大学（Virginia University），现任法学教授。获普林斯顿大学（Princeton University）哲学学士以及康奈尔大学哲学硕士和哲学博士学位。著有《道德原则和政治义务》（*Moral Principles and Political Obligation*，*Princeton*，1979），《洛克权利理论》（*The Lockean Theory of Rights*，*Princeton*，1992），《论无政府状态的边界》（*On the Edge of Anarchy*，*Princeton*，1993）和《合理性证明和合法性》（*Justification and Legitimacy*，*Cambridge*，2001）。

罗伯特·L·西蒙（Robert L. Simon）汉密尔顿学院哲学教授。著有大量社会政治哲学的文章，包括《公平竞赛》（*Fair Play*，1991），《中立性和经院伦理》（*Neutrality and the Academic Ethic*，1994）和（与诺曼·E·鲍伊合著）《个人和政治秩序》（*The Individual and the Political Order*，3rd edn.，1998）。目前正从事伦理和体育问题的研究，曾任国际运动哲学协会会长。

詹姆斯·P·斯特巴（James P. Sterba）巴黎圣母院大学（University of Notre Dame）哲学教授。他撰写了 150 篇文章，出版了 21 部著作，包括《如何使人们公正》（*How to Make People Just*，1998），《全球伦理》（*Earth Ethics*，2nd edn.，1994），《女性主义哲学》（*Feminist Philosophies*，2nd edn.，998）和《实践中的道德》（*Morality in Practice*，6th edn.，1991）。他的著作《此时此地的公正》（*Justice for Here and Now*）（由剑桥大学出版社出版）获得北美社会哲学学会 1998 年图书奖。他最近的著作《伦理学面临的三种挑战：环境主义、女性主义和多元文化主义》（*Three Challenges to Ethics*：*Environmentalism*，*Feminism and Multiculturalism*）由牛津大学出版社出版。

丹尼尔·M·温斯托克（Daniel M. Weinstock）蒙特利尔大学（Université de Montréal）哲学副教授。他的大量出版物是讨论有关多元文化主义和多元主义及其对公正和公民身份理论影响问题的。他目前正在从事有关多民族国家制度设计规范理论的研究计划。

克里斯托弗·希思·韦尔曼（Christopher Heath Wellman）琼·比

尔·布卢门菲尔德伦理学研究中心（Jean Beer Blumenfeld Center for Ethics）主任，并任教于佐治亚州立大学（Georgia University）哲学系。他从事伦理学研究，主攻政治法律哲学。

艾伦·沃特海默（Alan Wertheimer）佛蒙特大学约翰·麦卡洛政治科学教授（John G. McCullough Professor of Political Science at the University of Vermont）。著有《压制》（*Coercion*，Princeton University Press，1997）和《剥削》（*Exploitation*，Princeton University Press，1996）及大量文章。他目前正在写作一部著作，讨论对性关系给予认可的问题。

目　录

作者简介 …… (1)

导言：社会政治哲学——问题的选择 …… 罗伯特·L·西蒙 (1)

第一部分　核心原则和自由民主国家

第一章　政治义务和政治权威 …… A·约翰·西蒙斯 (19)
第二章　自由、压制和国家的限度 …… 艾伦·沃特海默 (42)
第三章　公正 …… 克里斯托弗·希思·韦尔曼 (66)
第四章　平等 …… 理查德·J·阿尼森 (93)
第五章　偏好、理性和民主理论 …… 安·E·卡德 (117)

第二部分　自由主义、自由主义的批评者及替代方法

第六章　马克思的遗产 …… 理查德·W·米勒 (143)
第七章　女性主义和政治理论 …… 弗吉尼亚·赫尔德 (171)
第八章　自由主义和社群主义的挑战 …… 詹姆斯·P·斯特巴 (198)
第九章　自由主义理论及其批评者 …… 威廉·纳尔逊 (219)

第三部分　多元主义、多样性和协商

第十章　协商民主 …… 詹姆斯·S·菲什金 (245)
第十一章　公民身份和多元主义 …… 丹尼尔·M·温斯托克 (264)
第十二章　新启蒙：对种群重要性的反思 …… A·托德·富兰克林 (300)
第十三章　宗教和自由民主 …… 克里斯托弗·J·埃伯利 (321)

精选参考书目 …… (349)
索引 …… (352)

导言：社会政治哲学——问题的选择

罗伯特·L·西蒙

人类通常不是生活在隔绝之中，而是在各种社会政治的实践和制度中相互作用的。围绕这些实践和制度，可以提出各种不同的问题。这些问题包括，这些组织或实践事实上是怎样起作用的，它们是什么，它们怎样影响人们，它们怎样跨越民族和文化的疆界而相互比较。然而，其他问题则是规范性的，它们与围绕如下问题进行的争论有关，如隐含在它们背后的那些制度和原则是好的还是坏的，是公平的还是不公平的，是公正的还是不公正的。而且，我们还可以追问，如何以其自身来理解“公平”（fairness）、“公正”（justice）和用来评价社会政治秩序的其他标准。

这本论文集旨在为社会政治哲学中产生的主要问题提供一种全面的指南。每篇文章就这一领域中的一个主要问题或一系列问题进行讨论，并为关于此论题的核心论点或见解提供一种概念或历史指南。另外，对于所讨论的问题，每一篇文章都提供了一种特定的方法或结论。这样，对于围绕这些问题所阐述的主要观点来说，每一篇文章都提供了指导，然后试图在此基础上将这种讨论推向前进。也就是说，每一篇文章不仅是社会政治哲学的指南，还有助于继续对所考察的问题进行探讨。所以说，这本论文集在两种意义上都是一种指南。它不仅试图为所讨论的问题提供广泛的背景，还为这些问题的解决提供帮助，或者说至少促进我们对这些问题的理解。

在这篇导言的第一部分中，我试图将所讨论的主要问题置于社会政治哲学的语境之中；在第二部分中，我将对每篇文章的主要论点做出评论，在某些情况下，我还要指出这些文章之间的联系。

社会政治哲学的主要问题

社会政治哲学关注的是对社会政治制度的道德评价以及人们建议用来评价社会政治秩序的那些原则的发展、阐明和评定。不同的哲学家将在不同的位置划出政治和社会之间的界限，无论如何，这条界限极有可能是模糊不清和变动不定的。正如其中的女性主义哲学家在讨论私人领域和公共领域时所提醒我们的那样，这至多是一种粗略的特征，有时它可能是误导性的。这样，尽管我们或许将中央政府的恰当作用问题看作政治问题，而将儿童抚养问题看作社会的而不是政治的问题，但很显然的是，国家政策（或未能制定政策）会对儿童养育的质和量产生重大的影响。尽管可以坚持社会和政治之间的某种区分，但是最好不要对此过分看重，并且要记住，无论怎样划界，许多问题几乎肯定会跨越它。

在人类历史的大部分时间里，最重要的政治制度或许就是国家（state）。所以，难怪从古希腊的柏拉图和亚里士多德直至今日，那些关注政治秩序的哲学家都把主要精力集中于这种制度。从最基本的层面上来说，国家要求拥有通过法律的权利，而这些法律是用来限制公民自由的，并且要求公民有责任（duty）遵从这些法律。也就是说，国家不仅要求拥有凌驾于自己公民之上的权力（power），还要求拥有道德权威（moral authority），同时要求受制于这种权威之下的人们负有遵从这种权威的道德责任（moral duty）。至于这些要求能否以及在什么样的条件下是好的，还存在一系列问题。

国家的权威或权力的合法行使具有什么样的适当范围和限度？围绕这一点就形成另一系列问题。是否存在这样一些领域，它们是个人自由的合法领地，可以不受国家的管制？比如说，几乎所有的人都认为，国家限制公路的行车速度是合法的。但是，它要求骑摩托车的人在公路上戴头盔是否合法呢？用什么东西（如果有的话）来区分国家可以进行管制的领域和个人不受这种管制的领域呢？19 世纪著名的哲学家约翰·斯图尔特·密尔（John Stuart Mill）坚持认为，当仅仅是为了防止对他人的伤害时，国家才可以合法地干涉个人的自由。但是，如何理解“伤害”呢？比如，即使为了防止实施对几乎所有人都具有高度冒犯性的行为，我们也可以永远不干涉自由吗？所以，如果说一系列问题涉及国家要求合法地行使权力的基

础（如果有这样的基础的话），或者至少涉及合理性证明（justification），那么另一系列问题就涉及这种权威的范围和限度，或者涉及合理使用凌驾于个人之上的政治权力的范围和限度。

即使政治制度是在合理的边界或约束之内来活动的，那么应该使用什么样的标准来评价它们的行为呢？在应用于政治秩序的主要标准之中，有公正、平等（equality）和民主选择（democratic choice）。但是，怎样透彻地理解这些标准呢？什么是公正？什么样的平等（如果有的话）是政治制度应该维护的？我们当然不要绝对一致意义上的平等，因为一些区别不仅是合法的，而且是有价值的，而另一些区别或许就产生于个人自由的适当行使。既然如此，什么形式的平等是政治社会制度应该关注的？而且，我们或许还相信，政治制度应该是民主的，最终是由人民的意志来支配的。但是，民主本身就提出了许多问题。如何理解民主？多数人权力的适当限度是什么？比如说，如果一些人持有不受欢迎的甚或令人讨厌的观点，那么一次多数人投票是否可以使限制这些人的自由成为合法的？所以，社会政治哲学家的主要任务之一，就是阐述和评价诸如公正、公平、平等和民主等概念，并将它们用作评价政治社会制度的标准。

有这样一种社会政治哲学，它支持按照赋予个人的价值为国家权力确立限度，并强调诸如自由、公正、平等、个人权利（individual right）和民主选择等价值的重要性。它就是自由主义理论（liberal theory）。自由民主传统不仅对试图体现它的标准——当然是不完全地体现——的西方国家，还对试图发展自由民主制度的国家，都产生了深刻的影响。而且，反对在其他地方实行暴政的人认为，自由民主理论提供了所有国家都应该遵守的标准。

重视个人自由和社会公正的自由民主制度能否抵御其他形式的政治社会组织？对于哲学家们在评价社会秩序时所使用的道德理论，有着更基本的解决方法，其中之一就是功利主义的并且可以称为康德式的辩护方法。功利主义（utilitarianism）可以采取许多不同的形式，它注重政治行为、规则或实践对于所有受影响人的后果。老练的功利主义者或许是遵循了J. S. 密尔的路线，所以并不诉诸每一个行为的直接结果——许多人害怕这或许会导致多数人的暴政（tyranny of the majority）——而是诉诸广泛的规则或实践所导致的间接结果。比如，依据功利主义，或许就可以维护限制多数人权力的个人权利，认为它们构成了保护个人的制度。尽管在个别情况下，这种制度有时会产生不良后果，但是从长远来看，它会有系统地促

进功利。

然而，更倾向于18世纪哲学家伊曼努尔·康德的哲学家，不是诉诸实践的后果，而是诉诸这样的因素：它能否为无偏向的（impartial）、自主的行为者所理性地接受。比如，在其广受赞誉的著作《正义论》（*A Theory Justice*）中，约翰·罗尔斯（John Rawls）指出，如果理性而无偏向的个人对于社会地位以及社会成员的个人品质［如种群（race）、性别、宗教和性格］一无所知，那么社会的基本结构只有遵循这些人所接受的那些原则，它才是公正的。尽管罗尔斯个人的观点随着他的公正理论的发展而发生了变化，但他的理论仍然构成功利主义方法的后果论（consequentialism）的一种主要替代理论。它仍然是自由民主制度的一种重要辩护。无论政治哲学家们最终是接受还是拒绝它的主要结论或为支持这些结论而进行的论证，他们都必须面对它。

但是，即使如自由民主的哲学批评家所普遍承认的那样，相对于君主制或各种各样的独裁等政治组织来说，自由民主（liberal democracy）是一种重要的道德进步，自由民主国家及其所隐含的理论方法，也许存在着自身深层的难题。其中许多问题涉及如何透彻地理解公正、平等、民主和自由民主理想的其他核心概念。比如，根据自由至上主义的公正概念，公正的国家就是最低限度的国家（minimal state），只有当它的行为用来保护其公民免受胁迫的消极权利（negative right）时，它的活动才是合法的。另一方面，许多自由主义者（如罗尔斯）认为，社会公正需要再分配机制（redistributive mechanism）——在某些情况下是相当广泛的再分配机制——来促进经济和其他形式的平等，或至少将不平等保持在公平合理的限度之内。

而且，出于多种原因，许多自由主义者认为，在判别幸福生活的各种概念时，国家应保持中立。根据这种观点，国家的作用就是提供一种公平的框架，以此来维护个人的基本权利，但是只要这些权利不受侵犯，公平原则岿然不动，就应该允许个人自由地选择怎样生活。比如说，国家就不应该偏爱宗教生活甚于非宗教生活，或者说，偏爱献身于艺术或学术活动的生活甚于放浪形骸的生活。这种基本理念就是，只要人们不违反用来保护民主国家所有公民的公正和权利的原则，就应该允许人们自由地选择怎样生活。

尽管自由主义者做了很多工作来澄清他们所说的中立是什么意思，并对公正、平等和自由做了详细的阐述，但自由主义政治理论还是面临严峻

的哲学挑战。于是，另一系列重要的问题就涉及自由主义理论（包括罗尔斯和其他当代自由主义思想家的著作）是否可接受，或者自由主义理论本身是否应该被拒斥或做重大的修正。

社群主义者（communitarian）、某些女性主义者（feminist）以及有时受后现代思想和“身份政治”（politics of identity）影响的多元主义者，与具有人道主义倾向的马克思主义者，共同建议对自由主义思想的某些重要因素进行修正、改造或拒斥。比如，社群主义者就质疑，自主的自我（autonomous self）的自由主义理想——自由地回顾和评价其责任——是否忽视了如下一点：在一定程度上，那些现实的自我（actual self）已植根于诸如文化、种群、性别、宗教和阶级等各种社会身份并因此由这些社会身份所构成。社群主义者还拒斥他们归结给自由主义的一个教条，即权利高于善（the good）；从根本上来说，他们拒斥的是这一理念：国家的任务就是提供一种公平和公正的框架，在其中，个人追求自己的善的概念，而不是去拥护和支持一种高于一切的善本身的概念。另一方面，文化多元主义者（cultural pluralist）质疑，是否需要修正自由主义及其对个人权利的强调，以便为文化的、宗教的、种群的（racial）和族群的（ethnic）群体要求留出空间。而且，某些女性主义者质疑，对于探究政治社会思想的许多复杂问题来说，个人权利和无偏向的公正是不是最好的一种框架。

本书的作者从各种各样的角度探讨了上述许多问题以及相关的问题和争论。在本导言的下一节中，我将给出这些文章的摘要，指出它们是如何涵盖上述各种问题的，还要对于贯穿本书的某些一般主题做出简要的评论。

文章摘要

按照本书的结构，这一节分为三个部分：第一部分讨论的是核心原则和自由民主国家；第二部分讨论的是自由主义、自由主义的批评者及替代方法；第三部分讨论的是多元主义、多样性和协商（deliberation）。尽管每一部分中的论题显然与其他部分中的论题相关联，但每一部分还是各有侧重的。

核心原则和自由民主国家

在本书的第一篇文章中，A·约翰·西蒙斯讨论的是这样一个问题：国家，尤其是道德正派的国家，是否以及在什么样的条件下拥有对其公民的权威，并且公民是否有义务（obligation）去遵从。换言之，国家永远拥有道德权利去统治而公民永远拥有道德责任去遵从吗？西蒙斯的问题不是公民能否永远有充分的理由去遵守法律。比如，我们或许都有充分的理由去遵守禁止酒后驾车的法律，因为如果违反这一法律，就有可能严重伤人。但是，如上所述，遵守法律是因为避免伤人，而不仅仅是因为法律是由国家通过的。国家能否要求拥有合法的权威，与是否有充分的理由（甚至有充分的道德理由）去遵守国家的命令，并不是同一个问题。作者的问题反倒更接近这样的问题：国家发布命令或禁止某些行为，这一事实本身是否就是要人们遵守国家命令的道德理由，不遵守是否简直就是一种道德错误或对责任的违反？

西蒙斯考察了对要求拥有政治权威进行辩护的方法。无论以古典的方式来表达还是以更现代的方式来表达，柏拉图《克里托篇》（*Crito*）中的三个论证都得到特别的关注。在考察了这些论证的各种表达方式（包括当代的表达方法）之后，西蒙斯发现，尽管他允许某些可设想的国家（理想中的自由和公正的契约自由民主）可以有权利要求拥有对其公民的权威，但没有一种论证可以为现实的或现存的国家要求拥有政治权威奠定基础。他得出结论说，在现实世界中，我们不应该假定我们有义务去遵守国家的命令或法律——即使它是一个不错的国家也不行——而应该逐个地对它们做出判断。（注意，这种分析不仅是基于对各种权威和义务理论的哲学考察，还是基于这样一种评价：这些现实的国家是否以及在什么样的程度上必须或确实符合这些理论所确立的标准?）根据他的观点，有利于一种统治权利或一种普遍遵从责任的一般假设并不存在，因为没有哪一个现实的国家首先能满足生成这些义务的那些道德标准。

在第二篇文章中，艾伦·沃特海默讨论了相关的问题：什么理由可以维护国家对公民自由的干预。至少为了便于讨论，沃特海默假定民主国家是合法的，然后追问：在什么样的条件下，它们限制个人自由的行为是适当的。然而，如果有些读者像西蒙斯一样，对国家要求行使合法权威表示怀疑，他们就可以把这篇文章看作对如下问题的追问：在什么时候，对个

人自由的限制是合法的，或者得到足以支持这些限制的那些理由的支持？

在《论自由》（*On Liberty*，1859）中，约翰·斯图尔特·密尔提出了他所谓的“一项极其简单的原则”（one very simple principle），大意是说，社会有理由限制个人的自由，仅仅是为了防止对他人的伤害。然而，沃特海默提出他所考察问题的复杂性。他讨论了诸如家长主义（paternalism）、禁止攻击性行为和强化道德等限制自由的司空见惯的根据。此外，他还考察了诸如增进社会公正、保护集体财产或者满足公民的基本需要等限制自由的根据。

沃特海默考察了种种不同的情况——它们并不都能简单地由一个原则来概括——在此基础上，他首先得出结论说，密尔的伤害原则本身并不简单；其次——这或许更重要——得出结论说，对于那些可以为限制自由进行证明的各种原则，需要在复杂的情况下进行评估和权衡。既然我们并不清楚，对于这些原则来说，是否只有一种评估方法是合理的，那么在一些极端情况下，基于一些铁证而提出的不同意见是很难避免的。没有哪一个草率的哲学结论是直接可用的。

西蒙斯和沃特海默得出的结论不无相似之处。两者似乎都归结到一个观点，可以称之为“辩护多元主义”（justificatory pluralism）。换言之，它们似乎都指出了这样一点：在评估是否应该遵守国家的法律（西蒙斯）或者在法律上限制个人自由是否合法（沃特海默）时，需要评价多种多样的因素。两者都以不同的方式质疑，是否存在简单的原则或论证路径来解决他们所讨论的问题。

所以，政治哲学家或许应该集中讨论，用什么样的公平和公正的方式，来协调互相冲突的要求。我们所需要的是一种公正政治秩序的标准，并为其中的争论提供一种公正的解决方案。社会公正的论题是由克里斯托弗·韦尔曼在第三章来讨论的。

韦尔曼考察了当代哲学家所捍卫的许多实现公正的方法，并讨论了每种方法所遭到的主要批评。他首先考察了功利主义公正观。实现公正的最有吸引力和最合理的功利主义方法，或许就是将公正原则看成命令——如果被广泛地或普遍地遵从，这些命令就会使整体利益最大化——或者看成对于所有受到影响的人所产生的利害对比。然而，正如韦尔曼所指出的那样，有些批评者给予道德权利以足够的重视，或者给予人们以应有的东西，而并不认为人们之所以享有权利，似乎只是因为这样做是有好处的，维护这种功利主义的人并不能说服这样的批评者。

功利主义公正观的主要替代观点是约翰·罗尔斯所阐述的极富影响的观点，尤其是在他不朽的著作《正义论》中所表达的观点。尽管罗尔斯的著作受到广泛的讨论，并受到许多评论者的批评，但它的重要性在于，任何希望在此领域做出贡献的人都必须熟悉并考虑罗尔斯的方法。因此，本书的许多作者都讨论罗尔斯的著作，也就不足为奇了。

韦尔曼在他的文章中承认，罗尔斯的理论有着许多优点。然而，他质疑是否只有这种理论所提供的解决社会公正问题的方法是唯一可接受的。在检查了罗尔斯的论述所遭到的几种批评之后，他考察了达到公正的替代方法，包括强调相对于不同领域的人类利益而对公正进行的方法［共同说明沃尔泽（Walzer)］，强调平等和自由的方法［安德森（Anderson)］，以及强调压制与关于认可和群体不受压制的差异的政治的方法［扬（Young)］。尽管他发现扬的方法预示了自己文章中所提供的理由，但他还是表达了这样的疑问：任何一种方法或理论仅凭自身是否令人满意？他还建议，我们应设想一种我所谓的令人满意的多元主义，根据这种多元主义，对于解决不公正问题的每一种方法，我们都将它们的最佳因素——或许是以零碎的方式而不是以涵盖性或综合性的方式——结合起来。

平等似乎是一个简单的概念，它以某种方式涉及待遇或分配的一致性，但是正如理查德·J·阿尼森所指出的那样，它实际上是相当复杂的。阿尼森区分了不同的平等概念，并对每一个概念进行了评价。比如，他考察了我们是否应该关注权利的平等，某些资源分配的平等，或者是否应该关注实际的福利平等（equality of welfare)（因为对于不同个体来说，相同数量的资源或许会导致不同水平的福利)。他的讨论致使人们对有关平等的讨论进行了大量的考察，以及对这样一个问题的考察：许多涉及平等的本质、范围和重要性的问题为什么仍然是矛盾的？

意见存在分歧，甚至基本价值也不相同，并且关于如何解决价值冲突的看法也不一致。这表明我们需要一种在道德上合理的程序来解决这些分歧。民主就常常被看作这样一种程序。安·E·卡德在她的论文中考察了不同的民主概念，并思考了这样一个问题：民主是否完全被看作集合个人偏好（preference）以便达到集体决议（collective decision）的一种手段。但是，正如她所追问的那样，在什么样的事情上，个人偏好可以决定结果，并且如何集合不同个人的偏好来达到集体决议？卡德探讨了集合偏好的主张在理论上的复杂性，并考察了不同形式的民主理论，比如这样一种观点：个人应该为了他们共同的或集体的善的概念而投票，而不是为了他

们自己的个人偏好而投票。尽管她像这一部分中的其他作者那样承认，民主有时需要人们权衡与之相冲突的其他价值，但是她指出，以偏好为基础的民主经过适当的约束，还是合理的。

总的来看，这一部分中的文章澄清并考察了一些基本的政治哲学概念。其中许多价值对于上文简括为自由主义理论的思想来说是关键的（当然，有些作者探讨了许多价值，但他们本人或许并没有支持典型的自由主义结论）。比如，在哪一点上应该保护个人自由不受国家的干预，就是自由主义者的重要关注点。下一部分中的文章所考察的观点在一些基本方面不同于自由主义理论，所以它们对政治社会理论的自由民主方法也就做出了更充分的评价。

自由主义、自由主义的批评者及替代方法

马克思主义是20世纪最具影响力的政治哲学之一。尽管许多人将它看作压制性的共产主义政体的规则，但是在19世纪思想家卡尔·马克思的著作中，许多学者发现了一种人道主义的和非压制性的批判方法，这种方法不仅是针对资本主义经济结构的，而且是针对自由民主思想的。理查德·W·米勒撰文质问，在马克思的思想中，什么样的东西是值得我们去拯救的，并且如何用它来评价当代政治社会秩序。

例如，米勒指出，如果仔细分析马克思主义者用剥削来指什么，人们就会对自由主义哲学家所预设的过于狭隘的自由概念产生怀疑，就会对在善的生活（good life）概念上的自由主义中立概念产生怀疑，就会对自由主义平等概念产生怀疑。马克思主义者或许还会挑战自由主义对民主程序的信念，因为如果说马克思主义者对剥削和异化的分析哪怕还有一定力度的话，那么这些程序或许就包含着一种固有的偏见，这种偏见有利于某些集团或阶级的利益而不利于其他人的利益。米勒还探讨了马克思关于道德的复杂观点。马克思以明显轻蔑的态度拒斥了基本的道德观念。米勒考察了从这种拒斥中可以拯救出什么样的东西。当然，自由主义者或许会质疑，在马克思主义中可以拯救的那部分道德是否足够坚实，以至于使任何道德批评成为可能，更不用说对自由民主意识形态的道德批评了。果真如此，那么正如米勒所认为的那样，马克思主义就使自由民主政治理论的许多假设遭到怀疑，并且提供一种比自由主义具有更少的个人主义色彩的替代理论，来理解和评价政治社会秩序。

女性主义（feminism）最初是一场致力于女性平等的运动。在社会政治理论中，女性主义者考察了妇女平等（equality for women）的本质、平等如何实现、传统政治理论中男性偏见的存在及其程度以及反映妇女经验的道德理论的发展等问题，并表达了比传统方法更加多种多样的观点。

正如弗吉尼亚·赫尔德在文章中指出的那样，女性主义理论家本身在许多问题上都彼此不同，因此不应该把女性主义看作社会政治思想的统一方法。赫尔德指出，比如许多女性主义理论家都是在基本的自由主义范式中进行研究的，并且认为，在诸如家庭中的公正、养育子女、性骚扰和经济公正等领域，需要更充分地运用自由主义原则来促进妇女的平等。这样，充分运用一种强有力的机会平等原则（principle of equal opportunity），或许会支持以下这些原则：在家庭中更公平地分配男性和女性的负担，在工作场所不存在歧视并且或许会存在肯定性行动（affirmative action）以及实行更平等的经济政策（或许可以举这样的例子：同工同酬）。然而，正如赫尔德又指出的那样，许多其他的女性主义者不是摈弃就是修改自由主义政策，认为它们过于具有个人主义色彩，过于牢固地依赖契约论（contractualism）这样的观念，这种做法势必会忽视人类生活中人际关系的重要作用和个人的责任。

赫尔德在自己的讨论中探讨了权利在实现公正的过程中应起的作用，并将以权利为基础的方法与以具体人际关系为基础的、具有较少的个人主义色彩的关爱伦理（ethics of care）进行了对比。关爱伦理探讨的是我们彼此之间的个人纽带在像家庭这样的制度中应起的道德作用。许多自由主义理论家所推崇的公平地考察利益和负担的方法，在此常常显得并不恰当。赫尔德还考察了将关爱伦理扩展到政治甚至国际关系领域的做法。后现代主义认为客观性（objectivity）、无偏向性（impartiality）和合理性（rationality）这样的观念不可避免地掺杂了偏见并遭到歪曲，因而试图将其摈弃。在对此表示怀疑的同时，赫尔德指出，一种更具体的理性话语概念——或许包含诸如倾听（listening）、移情（empathy）和共同利益关怀（care for common interests）这样的特征——或许会导致一种改良的、合理讨论和质询的概念。如果不存在人们所熟知的自由主义权利的保护性框架，这样的话语概念能否彻底实现？如果一个人持有赫尔德的观点，那么他还应该在多大程度上坚持某种个人权利概念？这些问题都有待于进一步讨论。

社群主义哲学家（如马克思主义者和非自由主义的女性主义者）因那种被他们看作自由主义的极端个人主义（the excessive individualism of lib-

eralism）的观点而苦恼。社群主义者认为，自由主义者过分依恋这样的自我：作为自主的选择者，它能够从它的任何社会角色中退出来，以便对现存的社会安排进行评价。他们就这种做法提出了质疑。与此相反，他们认为，这种自我至少部分地是由其在具体的共同体中的诉求所构成的。社群主义者强烈质疑，主张国家对善保持中立的自由主义思想。相反，他们认为，只要考虑到善的生活的概念，一个共同体才能避免道德决策上的专断性，并能够提供那种人类繁荣昌盛的公共环境（communal context）。社群主义者认为，自由主义者对于共同体的重要性不够敏感。他们指出，共同体至少部分地塑造着我们的身份和诉求，并提供了对于理解道德判断来说不可或缺的社会框架。无论社群主义（communitarianism）还是自由主义，都不是铁板一块的哲学，所以很难说到底哪种具体的政策是社群主义者所要支持的，同时又是自由主义者所要反对的。然而，如果就可能的区别举出一些似乎合理的例证，那么与自由主义者相比，社群主义或许更倾向于限制淫秽的言行以及流行音乐中粗暴和憎恶女人的语言，因为不这样做就要使社会变得堕落和粗俗。自由主义者倾向于保护个人选择的自由，而对伤害他人的具体证据则心不在焉（不过，还可以参看沃特海默讨论此问题复杂性的论文）。总之，社群主义者强调共有的社会政治生活（基于善的概念）的价值，而自由主义者则怀疑，如果没有自由主义提供对个人的保护，共同体是否很容易就变成压制性的。

许多社群主义者断言，尽管自由主义极力主张中立性，但它本身却建立在一种善的概念的基础上，而在社群主义者看来，这种善的概念是不被承认的和专断的。詹姆斯·P·斯特巴在考察这种断言时承认，尽管一些自由主义者声称将自己的观点建立在对善保持中立的那些原则之上，但自由主义恰恰是建立在一种单薄的善的理论之上。按照罗尔斯的提示，斯特巴坚持认为，自由主义拒斥了综合的或坚实的善的概念，比如那些只是建立在特定宗教主张之上的概念——民主国家的一些公民可以合理地拒斥这些概念。他指出，自由主义毋宁只是建立在一种片面的或单薄的善的理论之上。斯特巴认为，这种部分的概念赖以成立的前提，是自由至上主义者和社群主义者都不能合理地加以拒斥的，它们所导致的将是一种激进的（社会主义的）平等概念，而不是许多自由主义者所偏爱的、更有限度的福利国家（welfare state）。当然，读者还必须自己来判断这种观点是否成功。米勒试图拯救马克思主义的要素。温斯托克在第三部分中对排他主义道德义务的考察可以说限制了斯巴特原则的全球视界。将斯巴特的方法同

米勒的做法和温斯托克的考察进行比较，或许是有所裨益的。

在“自由主义理论及其批评者”中，威廉·纳尔逊指出，并不存在自由主义的典型形式，关于自由主义理论的阐述和证明，自由主义理论家众说纷纭，莫衷一是。在描述各种不同形式的自由主义时，他不仅对罗尔斯在《正义论》中的观点和他后来向他所谓的“政治自由主义”（political liberalism）的转向进行了区分，还对自由主义的形式（它们常常被看作中立主义的某些形式）和方法［如雷兹（Raz）和谢尔（Sher）的方法］进行了区分。这些方法诉诸一种温和的至善论（moderate perfectionism），来认可对某些人类之善（the human good）概念的有限追求。纳尔逊考察了这些观点之间是否存在某些一致。他还指出，某些区别是可以促进协调的。比如，他指出一些自由主义理论家所提出的区别，即宪法原则层面的中立性和以民主方式制定立法政策过程中的中立性之间的区别。为了更多地追求后一层面的价值，在保留“基本的社会原则必须是公民所不能合理拒斥的”这一主张时，自由主义或许会宽容自己的批评者所提出的一些问题。

在这一部分中，其他文章也提出了对自由主义的批评。尽管纳尔逊并没有直接论及所有这些批评，但读者或许要问，在怎样的程度上，一些批评基于那些综合性（在纳尔逊所解释的意义上）学说，而许多自由主义者否认民主国家的所有理性公民都将自由地同意这些学说。当然，自由主义者内部以及自由主义的一些批评者之间，存在着众多的分歧，理性同意标准的重要性，连同它所应采取的形式，只是这些分歧之中的一部分。

多元主义、多样性和协商

自由民主主义政治理论家开始将个人作为道德问题的基本单元来关注。个人将免受国家权力或多数人暴政的侵害。正是个人才拥有权利，行使自由，在民主进程中表达自己的偏好。当然，许多自由民主主义理论家对群体和协会的作用还是很敏感的。比如，罗尔斯有时就将国家说成是一个由众多社会联合体组成的社会联合体（a social union of social unions）。事实上，罗尔斯维护政治自由主义的初衷在于，它能为在基本问题和价值上存在分歧的各种群体提供彼此可接受的框架。

如果社会由多种个人和群体组成，而他们在许多基本问题上所持的观点又是互相冲突的，那么在政治领域，他们彼此之间的关系又是怎样的

呢？本书（以及本部分）的许多作者常常以同情的口吻，提及城邦公民之间（或多元群体之间）协商的思想，以此来替代从公正的合理选择概念出发所做的抽象原则演绎。詹姆斯·S·菲什金深入探讨了协商民主（deliberative democracy）的思想。他从古代雅典和美国宪法发展中汲取历史的例证，考察了对协商的强调是否与其他民主价值（如平等和避免暴政）相协调。比如，深思熟虑的协商与大众参与相协调吗？菲什金的结论带有某些提示（但这是与卡德对协商民主的评论相比较而言的）。他指出，在民主自身之内，看似互相抵触的价值之间存在着至少部分的协调。

最近，许多当代哲学家提出如下问题：自由主义，甚至那些对群体问题和公民在许多问题上的分歧保持敏感的自由主义，对政治组织中文化、族群、宗教和其他形式的多样性的角色和重要性，是否给予了足够的关注？比如，对于群体和所谓的差异政治（politics of difference）予以强调，会破坏自由民主社会赖以存在下去的统一性吗？多元主义和多元文化主义（multiculturalism）会破坏对中立的公共理性概念（public reason）的信念吗？如果不会的话，群体间的现实协商（actual deliberation among groups）概念能否取代自由主义的公共理性概念，或者协商民主概念本身是否预设了某种一般程序规范（universal procedural norm）？在考察这些问题时，温斯托克评价了对自由主义公民身份概念的修正，并试图说明在多元主义和多元文化主义民主社会中如何最准确地理解公民身份。

A·托德·富兰克林评价了种群对于政治社会理论的重要性，以此来继续温斯托克对多元主义和多样性含义的考察。富兰克林考察了在种群问题上自由主义处理方式的历史根源，然后又探讨了当代自由主义对此问题的处理方式。他支持某些自由主义的批评者所持的如下观点：自由主义依赖于理性的人所不能拒斥的普遍原则，事实上是为强势群体（dominant group）的规范强加上中立性的外衣。他还坚持认为，自由主义理论没能将种群这种社会现实当作个体身份的构成要素来给予适当的重视。他指出，正如被艾里斯·扬（Iris Young）这样的作家所阐发的那样（在韦尔曼、赫尔德、纳尔逊和温斯托克的文集里都曾讨论过这一点），一种自由主义被所谓的差异政治要素所改变，那么甚至与罗尔斯后继者的政治自由主义相比，这种自由主义都构成了一种更可接受的对种群问题的回应。然而，自由主义理论家或许会质疑，能否轻易地避免这样的需要，即找到一些基本原则，使来自不同群体的理性公民都可以理智地接受。更传统的自由主义者或许会反驳说，如果没有基本行动规范（ground rule）来应用于

群体间的对话，那么如何避免让一个群体的价值控制其他群体互相冲突的诉求，则是不清楚的。这样，富兰克林担心，诉诸一般的和可能公正的框架会加强现有强势群体的权势。这就提出了一个特别根本的问题，无论是在政治理论家中间还是在更大的公共领域，都会继续对这个问题进行争论。

在最后一篇文章中，克里斯托弗·J·埃伯利考察了公共理性思想的含义——正如罗尔斯等自由主义哲学家所维护的那样——以及它对于政治领域中宗教信仰的作用所具有的含义。埃伯利尤其考察了这样一个问题：如果一些公民根据自己的宗教信念来支持一部法律，但这部法律可能会压制不具有这种宗教信仰的其他公民，那么这些公民的行为是否恰当？根据许多自由主义理论家的观点，一个公民应当诉诸公共理性，而不应当仅仅出于宗教的原因去支持压制性法律。埃伯利得出结论说，自由主义者在一定程度上是正确的，因为公民当然应该设法为自己的观点找到一种非宗教基本原理，如果他们不这样做，他们就不会尊重自己的同胞（fellow citizen）。然而，他质疑说，如果公民已经尽心竭力地试图为自己的观点寻找一种公众易于理解的非宗教理由，但是并没有找到，那么他们是否应该避免仅仅出于宗教原因而去支持法律？这样，埃伯利的结论就是，以宗教为基础的原因确实在公共争论中占据一定的地位。

本书所收集的论文介绍了社会政治哲学中的主要争论，并且从总体上来说，它们又构成对自由民主思想的许多主要原则的一种考察。像这样篇幅的一本书不可能将社会政治哲学中所有重要的问题都涵盖进来，但每篇文章末尾所列的参考书目则可以帮助大家做进一步的阅读和讨论。

许多文章提出自由主义各个方面的问题——包括它对个人权利的强调——以及它对诸如公正、平等和民主等价值的理解。在这里所列的作者之中，尽管很少有人（如果有的话）完全拒斥自由主义思想，但是许多人还是对它的各个方面加以质疑，或者建议在我们对它的核心原则或它在具体问题上的应用所做的理解中进行一些修正。

鉴于这些观点互相冲突，记住两点或许是有益的。第一，如果我们完全拒斥的正是合理性思想——比如，对证据进行客观和无偏向的考察——那么对那些有责任进行客观和无偏向考察的人，我们自己的批评本身就不能要求他们拥有理性忠诚（rational allegiance）。其结果则是——比如说——对于不公正的牺牲者（victim of injustice）所提出来的要求，如果人们认为它们出自偏见和主观而予以拒绝，那实在是太容易了。这种指控

有时或许会适用于我们所有人，而一种彻头彻尾的怀疑主义所拒斥的正是理性客观论证的可能性，它可能要摧毁的恰恰是它自身试图建立于其上的那些基础。现在人们纷纷怀疑，根据我们社会中的各种形式的多元主义来看，一种普遍和中立的合理性证明概念是否可能。这些怀疑或许会避免这种自毁式的怀疑——或许是通过诉诸理智协商（reasonable deliberation）来实现。自由主义认为，我们最基本的原则——或许包括那些调节协商本身的原则——必须是可以被所有人理智接受的。这些自由主义的观点是否站得住脚，这一问题仍将作为自由主义理论家及其批评者之间争论的一部分而延续下去。

第二，本书所辑录的论文只是一场持久争论的一部分，其目的在于厘清论证主线，促进讨论并启发结论。当然，论证是完成了的论证，主线是与所考察问题有关的主线。这样持续地进行公开、公平和理智的质询，或许是政治社会哲学最伟大的传统。

第一部分

核心原则和自由民主国家

第一章　政治义务和政治权威

A·约翰·西蒙斯

基本概念

当然，我们知道，出于对法律制裁的害怕，出于习惯，出于对共同体、民族或国家的各种非理性依恋，人们才极力遵守法律并支持既定政府。然而，我们还知道，无论是哲学家还是普通人，都经常举出自己政府（及其颁布的法律）的合法权威，或公民就应该服从并支持合法政府的一般义务（general obligation），作为遵从或忠诚的理由。总之，人们通常假定，（一些）政府不只是拥有威胁惩罚或强制服从的权力；它们还拥有对其臣民的真正权威，一种按自己的方式来行使的、道德意义上的“统治权利”（right to rule）。与此相似，人们通常假定，正派国家的公民不仅拥有谨慎的理由和非理性的动机来服从和支持自己的政府；另外，理性的道德原因也要求他们服从和支持政府。关于政治义务和政治权威的哲学难题就是理解：在什么时候（如果有的话）和出于什么原因，道德要求我们去充当这样的“好公民”？在什么时候（如果有的话）和出于什么原因，国家或其政府拥有道德权利去进行统治？

这样，按照人们通常的理解，政治义务就是一般的道德要求，要求我们遵守法律并支持我们自己的国家或政府的政治制度。这些要求之所以是**道德的**，是在如下意义上来说的：人们假定，它们的规范力来自独立的道德原则，这是一种超越于任何习俗或制度的“力量”——可以看作来自（按照现行的规范所做的）制度要求或社会对行为的普遍期望等简单事实——之上的力量。我们的问题就是，从道德上来讲，一个人为什么（或是否）应该按照规范所要求的那样或社会所期望的那样去行为。在以下两种意义上，政治义务通常被看作**一般**的要求：第一，它们之所以是遵守法

律的道德要求，是因为它是有效法律（或合法政府）——或者是因为它作为有效法律（或合法政府）所暗示的东西——而不是因为任何特定法律（或政府）可能拥有的任何进一步的偶然特性。[人们常常宣称，对权威承担义务包含某种“放弃判断”（surrender of judgment）的行为，并且义务表现了“内容独立”（content-independence）的性质；正是权威命令的来源，而不是它的独立特征，才把这些臣民束缚于权威之上。] 所以，比如说，因为谋杀本身的道德错误而不去从事法律禁止的谋杀行为，这是一项道德义务，但并不构成一种政治义务（因为有效法律可以禁止本身并不错误的行为）。同样，因为向自己的母亲承诺不行窃而不去从事法律禁止的偷窃行为，这项道德义务也是如此。第二，政治义务之所以是一般的要求，是在如下意义上来说的：人们认为它们的理由适用于正派国家的所有或大部分普通公民。对于讨论政治义务难题的大部分人来说，如果他们所确认的义务只是约束了正派国家的一小部分公民，那么他们就会认为自己的论述是不成功的。

关于我们应如何理解**合法**的政治权威或合法性的问题，远未达成一致的意见。实际上，这种分歧在很大程度上是由于理论家们混淆了合法权威的本质或内容的问题（我们在此集中讨论这些问题），关于权威的基础或理由的问题则有着更多的分歧（我们以后将讨论这些问题）。混淆和分歧的根源还在于，是将论述集中于国家（或政治社会）的权威或合法性（legitimacy），还是集中于政府（或政治体制）的权威或合法性。此处的问题是清晰的，但并不是独立的，因为政府可以是非法的而它们所统治的国家则不然，但非法的国家不可能拥有合法的政府（纯粹程序性的、非道德意义上的“合法”除外）。尽管我在此将同时讨论国家和政府，但是我的论述应该被理解为首先是关于国家的而不是政府的权威或合法性。在我看来，无论政府拥有怎样的权威，其来源只能是自己的国家所拥有从而授予特定政府的权威。

对政治权威或合法性最通常的理解，是将其看作国家的一种**道德权利**，其行为方式对于现行正派国家的行为是决定性的，尤其看作一种行使这些国家主要的司法和行政职能的权利。具有合法权威的国家拥有“统治权利”：这种权利就是，为自己管辖下的人们（在可容忍的道德限度内）制定法律，并通过威胁和使用（如果有必要的话）法律制裁来强制人们遵守这部法律。在政治权威问题上的主流哲学观点，将自己所赖以成立的权利推及更远。合法国家不仅拥有命令和强制的权利；它们还拥有发布命令

和要求遵从的权利。合法国家不仅要求行使自己的司法和行政政治职能，还要求来自其臣民的遵从和支持。以此来理解，政治权威所赖以存在的权利就被看作正是臣民政治义务（即支持并遵守有效法律和政治制度的一般道德要求）的逻辑相关项。这样来看，政治权威的理由和政治义务的理由至少有着部分的一致性。

这种对政治权威或合法性的理解并不是无可挑剔的。一些哲学家认为，政治权威和政治义务不应该被看作是相关的［比如，拉顿森（Ladenson），雷兹主编，1990 年；萨托里厄斯（Sartorius）和格林纳沃尔特（Greenawalt），埃德蒙德森（Edmundson）主编，1999 年］。权威所赖以存在的权利，或者被说成只是道德自由（moral liberty）［或特权（privilege）］——不与任何义务相关；或者被说成是要求权（claim right）（即确实与他人义务相关的权利）——与义务而不是政治义务相关。第一种意见——政治权威权利只是自由——是站不住脚的，理由是，如果我们认为国家享有合法权威，当然也就认为它至少有权清除司法和行政部门的对抗性规定（比如通过国内治安维持会成员或敌对国家来实现），因而它拥有的权利就是其他部门不进行“对等管理”（competitive governing）的义务。但是第二种意见——政治权威在于与政治义务无关的要求权——也是站不住脚的，因为我们认为现实国家要求臣民服从，而不只是有权利运用强制手段来控制人民（就像我们认为动物园管理者有权利运用强制手段来控制动物园里的动物一样）。传统的国家要求旨在臣民的服从和支持（甚至在于他们的忠心和忠诚），而不只是在于控制他们的手段。所以，对于任何“政治权威的合理性证明”来说，如果它不能证明这些进一步的要求是合理的，它的保守主义雄心就会受损（见下文），从而不能证明现实的正派国家的核心实践是合理的。

因而，我将集中于对政治义务和政治权威的论述，把这些（至少部分地）看成道德的关联项。要求拥有权威或合法性的现实国家，一般都做出三种权利要求，所有这些要求都与道德要求相关——包括其臣民的政治义务在内。国家要求拥有对其臣民（即处于他们所要求拥有的法定管辖范围之内的那些人）的权利，对外侨（即处于其管辖范围之外的那些人）的权利，以及控制一片特定地理区域的权利。所要求的对外侨的权利是与外侨的义务——不干涉或不侵犯国家行使其司法和行政职能的权利——相关的，而所要求的对领土的权利是与所有其他国家的义务——不反对或争夺该国家的领土控制（territorial control）——相关的。最后，合法国家所要

求的对臣民的权利（除与其他因素相关之外）是与公民所承担的服从和支持的政治义务（包括他们不能试图建立对抗性的中央国家机构并且不能抵制合法的国家强制手段的义务）相关的。

哲学难题

政治义务和政治权威的难题，传统的哲学考察在本质上一直是保守主义的。也就是说，这种方案一直想表明，我们怎样才能为（许多人的）直观确信（intuitive conviction）——正派的国家事实上拥有合法的政治权威，并且正派国家的公民事实上对这些国家承担支持和遵从的一般义务（正如这些权威和义务的观念在上文中所详细说明的那样）——提供合理性证明。当然，情况可能是，普通国家所拥有的权利比它们所要求和强调的权利要有限得多。普通公民所拥有的义务可能比他们或他们的政府假定的义务要狭隘得多，或者完全的政治义务可能远不如通常假定的义务适用的范围广泛。或者正如无政府主义者（anarchists）所坚持的那样，所有（可能的或现实的）国家事实上都可能缺乏统治权利的所有成分，而所有（可能的或现实的）公民都可能缺乏甚至有限的政治义务。迄今为止，只有很少一些严肃的哲学家为这些可能性进行了辩护；但是，至于用不同方法对义务和权威所做的可接受的论述，为什么仅仅因为其结论不符合我们在此主题上的前理论信念（pretheoretical belief）就应该将其看作一种失败，这肯定是不明确的。因此，我们将考察试图为一种政治义务和政治权威问题上的保守主义结论提供积极的哲学论据的做法，但是对如下的可能性我们将存而不论：一种具有较少保守性的结果或许仍然是可接受的。

因为针对政治义务和政治权威（或合法性）的问题所给出的答案，对于我们的政治生活来说，看起来有着相当直接的现实意义，所以它们似乎就是这样一个点，社会政治哲学与普通男女所关注的事情在此有着最显著的接合。当然，政治哲学试图要回答的问题，不仅是关于我们作为个人应该怎样担当政治人（political person）或国家特定种类公民的，还是关于我们都应该创立的政治社会种类的——因而还是关于社会公正和财产分配的，是关于政府形式（form of government）和解决政治分歧的制度手段的，是关于个人自由的适当范围和文化同一性的适当影响的，等等。然而，我们当中很少有人（除非有幸与其他许多人协作）一直影响关于后面

这些问题的决策。我们或许深切地关注公正或自由，但是对于我们社会如何（或是否）追求这些价值，无论是以个人还是以小团体的方式，我们都很难产生多大的影响。相反，我们都（单独地并且经常地）面临是否遵守法律、支持我们的政府或者将政府的宣言看成是有权威的等问题：是否超速行驶或酒后驾车，是否进行纳税欺瞒（cheat on our taxes）或使用非法消遣物质（use illegal recreational substances），是否逃避陪审责任（jury duty）或服兵役（registering for the military draft），是否从事非暴力反抗甚至革命活动。

这些问题是由政治义务和政治权威难题的解决方案**直接**讨论的（当然，或许不能完全解决），因为针对“理想的”政治哲学最公正的制度结构（institutional structure）或其他方面的难题所给出的解决方案，通常不能处理日常行为问题。表明一种政治体制（political structure）或政府形式是公正的或理想的，常常没有直接现实的结果，因为无论是我们促进善的个人义务还是我们带来这种政治结果的个人能力，都是非常有限的。然而，政治义务（以及权威——我们狭义地认为是其相关项）的问题，是我们经常——或许是不明确地——把握的问题。如果我能够轻易地摆脱这部法律，并且如果没有人因为我不遵守它而会受到明显的伤害，我违反这部法律的行为真的是错误的吗？政治惯例（political convention）所描述的行为，哪些部分从道德上来讲是强制性的，哪些部分从道德上来讲是可选择的？回答这些问题对于我们大多数人来说是很重要的，因为至少从理性上来讲，我们大多数人都会严肃地对待我们的道德义务。

简史

正如大多数经久不衰的哲学难题一样，（我们今天所说的）政治义务和政治权威（或合法性）的难题在哲学史进程中时而风行时而沉寂。当然，正如柏拉图的《克里托篇》所表明的那样，这些难题的某些方面在哲学史的很早时期就论述过，而对于其他方面，在其他伟大的前现代哲学家中，只有很少一些人（比如阿奎那）触及过。尽管前现代理论家对特定统治者或政治制度的合法性有着强烈的兴趣，但是他们却倾向于把一般的社会政治秩序（被看作是由上帝、自然或神圣不可侵犯的传统来制定的）看作内在合法的而加以接受，因而不会对自己国家的合法性提出质疑。与此

相似，对个人自由的忧虑（对我们的政治义务问题起着促进作用）也不会在前现代思想中占据核心位置。只是随着封建等级制度和传统的垮台，对社会秩序一般合法性的关注才变得突出起来，从而将理论的注意力完全集中于个人的政治义务和国家的权威。因此，对政治义务和权威的关注并没有在政治哲学中占据较为中心的位置，直到出现了近代政治哲学宏论及其引发的各种社会契约思想传统之后，情况才有了改观。这一传统包括霍布斯、洛克、卢梭和康德的经典著作。在这些著作中，我们发现义务和权威的双重挑战被明确地提出并勇敢地接受了。

将这些称为“双重”挑战或许并不准确，因为大多数契约论者将这两个难题看作一个难题，把权威和义务看作相关项，都是由同一个论述来证明的。公民之所以拥有政治义务，只有（并且因为）他们的政治社会（或政府）对于他们来说拥有权威或合法性。同样一个社会契约——有时被看作现实的，有时被看作假设的——既授予政治社会（或政府）以权威或使其合法，又赋予公民以义务，使之尽其本分维护这个社会。

对社会契约论（social-contract theory）的功利主义和实证主义批评——最著名的当属休谟、边沁和密尔的著作——成功地将政治义务和政治权威的难题推向政治哲学的边缘。的确，他们的做法非常成功，除了个别值得关注的例外［比如 T. H. 格林（T. H. Green）的著作（格林，1882年）］，直到 20 世纪中期为止，这些难题都没有受到严肃的关注。休谟，这个引发了这些批评的人，做出如下著名的论断（休谟，1742 年）：社会必然性（necessity）（或功利性）本身就能解释我们的政治义务和政府的权威，无须求助于对一种约束性契约或普遍同意的人为（在很大程度上也是虚构的）设计。我们的政治义务被休谟置于仅仅与我们所有其他义务相同的基础之上。不再有什么**特殊的**政治义务难题，**要**在确立了我们更基本的、非政治的义务（比如遵守诺言或履行契约的义务）之后去讨论它（正如契约论对它的讨论一样）。相反，我们要像对待我们所承担的所有其他道德义务——就其约束力而言，依赖于那些有益的社会传统——那样来对待我们的政治义务。在休谟看来，政治义务和政治权威的难题也不是什么**特别难以**解决的难题。如果将此看作一个简单的社会必然性问题，那么似乎就很容易举出一个例子，来代表至少大多数政府的权威（因而也是合法性）和大多数公民的义务服从（obligatory obedience）（或忠诚）。

在休谟写下自己的著作将近一个世纪之后，我们发现 J. S. 密尔仍然将休谟的批评视为当然的成功。比如，在《论自由》第四章的开头，密尔不

经意的断言表明，他视为不言自明的是，任何契约都不一定能解释（他所谓的）我们的“社会义务”，并且受社会保护的所有人都应该承担维护此社会的一份责任。在密尔写下自己的著作之前，社会契约论者所理解的政治义务和政治权威难题，在很大程度上已从哲学视野中消失。的确，直到20世纪50年代它才重新出现，这些难题（就像这一领域中长期被忽视的其他许多难题一样）被当时最有影响力的法律和政治哲学家H. L. A. 哈特（H. L. A. Hart）和约翰·罗尔斯所复活。美国公民权利运动和越南战争所提供的现实语境，使得对政治义务和政治权威的质疑经常被提起，进一步刺激人们重新对这些理论难题产生兴趣，这一势头一直持续至今。

苏格拉底和三项策略

从理性上来讲，我们生活在一个公正的社会里。我们中的大多数人都相信支持我们政府和遵守我们法律的一般义务，或者至少可以**说**，我们都相信这样一种义务（参见格林，埃德蒙德森主编，1999年）。即使大多数人以这些方式**获得**义务感，如果我们不能通过参考某种可理解的道德推理线索来支持这些感情，那么我们也不应该认为它们是合理的。毕竟，许多人感到有义务去做的，我们却不能轻易地说那种做法反映了他们真实的义务：一位家庭主妇仍然感到有义务去尽心服侍自己的丈夫，而不改变自己的现实生活；一位黑人感到有义务在大事小情上都对白人毕恭毕敬；一位被洗脑的政治犯最终感到有义务服从自己的虐待者长期的、恶毒的施暴。

只要对控制和服从的关系有争论（在所有政治共同体中，它们确实是这样的），我们就应该极度谨慎，不能在试图维护对道德义务的判断时，仅仅求助于臣民的“义务感”（feeling of obligation）——这些感情或许是构成“错误意识”（false consciousness）或以错误忠诚（仅仅针对人们所了解的权威而言）为内容的暧昧情感的简单因素。要解决政治义务难题，就必须抛弃对于情感义务（felt obligation）的不可靠诉求，而要依靠可确认的道德论证，这样或许才会得出关于我们政治义务的结论。

与此相似，维护从“态度”方面解释政治合法性或权威的做法，在社会科学文献中占据支配地位［参见康诺利（Connolly）主编，1984年］，但对于为合法性判断进行辩护来说，却构成一条毫无前途的道路。这些解释将合法权威归属于这样的国家或政体，其臣民对其怀有忠心、忠诚或其

他种类的赞成之意；或者归属于这样的国家或政体，他们拥有激发这种感情的能力。当然，这种解释暗示着，国家可以通过对其臣民进行误导或灌输，或依靠臣民的极端愚蠢、不道德或鲁莽，来获取或提高自己的合法权威。任何似乎有理的论证——一个国家（或一类国家）享有合法权威赖以成立的那些权利——诉诸的将不是臣民的积极态度（或国家产生这些态度的能力）这种事实，而是国家的历史、性质或与其臣民的关系等更明显具有道德意义的特征。

那么，对于这些讨论政治义务和政治权威难题的似乎更有理的论证策略，我们可以首先进行确认。柏拉图的对话《克里托篇》[乌兹利（Woozley）主编，1979年]，是有记载的最早（距今将近2 400年）对这些哲学难题的讨论。对这篇对话的简单考察，是一个自然的出发点。因为，我将确认解决这些政治义务和政治权威难题的三项基本策略，而在这篇对话中，我们可以发现每一项策略的迹象。当然，《克里托篇》是柏拉图（或许不是虚构的）对苏格拉底的传述。在经审判而获死刑之后，苏格拉底拒绝逃离雅典，其理由就见于这篇对话。苏格拉底因非法干预（criminal meddling）、败坏青年（corrupting youth）和信仰异端神灵（believing in false gods）的罪名而遭到审判，他的朋友克里托希望帮助他逃往异乡，但是他拒绝了；那时，苏格拉底进行了一番复杂的论证，来表明这样的结论：公正［或正当（right）］要求他留下来，接受雅典法庭不公正的判决。在虚构的苏格拉底与雅典法（Laws of Athens）的对话中有关于此事的简略记载。

24 那么，苏格拉底是怎样认同他有义务遵守国家命令的原因或理由的呢？至少有三个论证被雅典法所明确表述。第一，对苏格拉底来说，国家（法律）就像父亲和主人，“生育、养育和教育”了他。这种状态要求苏格拉底“不是劝止它就是服从它”（50d－51e）。第二，在养育他的过程中，国家尽其所能从“所有好的东西”当中拿出一份来供给他（51d）。第三个论证是，在此国生息而无怨言，在此国养育子女（等等），甚至“目睹了（雅典法）在法庭判决（它们的）案件的方式以及（它们）治理（它们的）城邦的其他方式”之后依然如此。因此，苏格拉底“根据自己居留这一行为，就已向（雅典法）承诺了要按照（它们）所命令他的那样去做。”（51d－52d）

第一个论证通过指明其所处角色或地位，来指向苏格拉底是谁，指向他的身份。正如仅仅根据一个孩子所处的非自愿角色（“孩子”或“子

嗣”）就说他应该敬重并服从父母一样，苏格拉底被国家所“生育”，就应该敬重并服从国家。所以，按照这种模型，苏格拉底对国家的义务就是“角色义务”（role obligation）、“地位义务”（obligation of status）或“社团义务”（associative obligation）。对政治义务的这些说明以这种方式来解释义务。此后，我将把它们称为对政治义务的“**社团论**说明”（“associative accounts” of political obligation）。

第二个论证指向苏格拉底**得到**了什么：正像对待它的所有公民一样，雅典为他提供了无数重大利益；重大利益的接受者应该给予他们的施与者以公平的回报。第三个论证指向苏格拉底做了些什么：他已自由地（但愿是暗暗地）许诺或同意遵守雅典法庭的法令（并且，大概也顺从治理这个城邦的其他基本方式）。

苏格拉底（通过雅典法）所使用的第二个和第三个论证，诉诸的不是苏格拉底是谁，也不是他处于什么角色，而毋宁是从道德上来讲他与国家之间重要的互动或交易的本质。它对他有利。他承诺或同意遵从它。尽管这些交易的第二项（同意）必须是自愿的（如果它是约束性的话），而第一项（利益）则不必，但两个论证都是关于**由**苏格拉底**所做的或为**苏格拉底**所做的**事情的。对政治义务的这些说明就是诉诸这些证明的。我将把它们称为“**交易论**说明”（transactional accounts）。

在《克里托篇》中，雅典法特别赋予这三个论证以个性。它们诉诸的不是对国家的社团论义务就是对国家的交易论义务，这些义务约束的不仅是苏格拉底，还有（依假设而言）他的许多或所有同胞。但是在对话中，苏格拉底（通过雅典法）的确又阐发了其他一些思路，它们似乎影响着他对国家的义务。比如，对克里托的逃离建议，雅典法的第一反应就是：“除了毁坏我们法律自身和整个城邦以外，你还想以此功绩做些别的事情吗——至少就你的所能而言？”（50a－b）比如说，如果城邦中的个人蔑视他们法庭的法令，这个城邦就不能长期存在；这种毁灭正是建议苏格拉底逃跑必然所指的。

我们可以用许多方式来理解这个论证。诚然，苏格拉底确实不想论证，在任何情况下，（导致）**任何**城邦的毁灭是错误的或是不公正的。（比如说）那些极度不公正的城邦，那些陷入种族灭绝的城邦，那些遭人抗争的城邦，等等，它们的毁灭或许是一件要努力实现的好事，而不是坏事。所以，事情可能是，苏格拉底毋宁想让雅典法仅仅认为，如果一个人以前对一个城邦承担不可推卸的敬重和服从义务［比如苏格拉底对雅典所承担

的那些义务，但他并不对斯巴达承担这些义务，（或许）也不对一个虚构的、种族灭绝的雅典承担这些义务]，（试图）毁灭它就是错误的。这可能使得“毁灭论证”（argument from destructiveness）成为上述三个论证的一个简单补充。

但是，还有其他可能的方式来解读“毁灭论证”，即认为它促进了一种解决此难题的方法，这种方法独立并迥然不同于社团论方法和交易论方法。显然，有两种可能来解读苏格拉底的论证，那就是把它看成一种直接后果论证（direct consequentialist argument），或者看成针对不服从而进行的后果普遍化论证（consequentialist generalization argument）（一种“如果人人都这样做怎么办?”）。根据直接后果论解读，或许可以这样断言：苏格拉底的逃离行为是错误的，因为与他留下来面对法律对他的惩罚相比，逃离行为有着更坏的结果。逃离行为或许以一种扩大的方式导致一种相当恶劣的可能结果（毁坏法律），或许还会鼓励其他人这样去做。根据对这个论证的后果论普遍化解读，苏格拉底或许断言，逃离行为是错误的，因为如果其他人（有着相似处境）也这样做，与他们（有着相似处境）留下来面对对他们的惩罚相比，有着更加坏得多的结果。在此，不诉诸苏格拉底的逃离行为所导致的现实的、可预期的结果是必要的；相似环境下的普遍逃离行为所导致的假设结果，被假设为本身足以确立逃离行为的错误性质。

对该文本的这些解读都没有使这个论证具有说服力，但这两个解读预示着后世（18 世纪—20 世纪）的尝试——维护对政治义务和政治权威的功利主义说明。对遵从的直接后果论证在我们时代的失败像在苏格拉底时代的失败一样，都出于同样的原因：苏格拉底的逃离行为不是以一种有趣的扩大方式导致了坏的结果，就是鼓励许多人不去遵从，以至于使得雅典的法律衰弱，这似乎不合乎常理。更普遍地说，尽管不遵从可能常常比遵从产生更坏的直接结果，但没有什么能保证一定会是这样，并且在我们司空见惯的一些例子中，并非如此的情形相当常见。与此相似，对权威和政治义务的所谓“必然性”论证（argument from “necessity”）——它主张，对于那些执行强制任务（比如将法治强加于社会）的人来说，行动的权威是合法的［比如，安斯康（Anscombe），雷兹主编，1990 年］——似乎完全不能解释，权威为什么应该扩展到这些事例，在这些例子中，对于完成国家的强制任务来说，遵从权威的命令简直就不是必需的条件。

26 当然，雅典法实际运用的语言看起来更像诉诸后果论普遍化，但是如

果我们以那种方式来解读，这个论证进行得并不顺利。因为后果普遍化论证不是完全站不住脚，就简直大致等于直接后果论证。与人们在不同的时间吃午饭相比，每个人都在中午吃午饭对于社会的结果可能坏得多。但是，由此肯定不能说，我在中午吃午饭就是不对的。如果我们纠正这个例子，使这个论证产生所期望的结论——其方法是，以一些更具体的行为为基础（比如中午吃午饭，如果这样做就会产生直接坏的结果）进行普遍化——我们简直就使得这个论证等同于一个直接后果论证。

当然，对权威和义务的后果论论证（包括功利主义）在更复杂的“规则—后果论”（rule-consequentialist）形式中得到发展。在这种形式中，它们并不等于直接后果论证。但是，这些方法面临同样棘手的难题，即在仅仅以非理性（从后果论观点来看）的方式使人们的行为符合规则的环境下，如何解释为什么它们不算是对规则—遵从的支持。在我看来，这些障碍，与这些理论在特殊性问题上所面临的困难一起，足以使得对政治义务和政治权威的所有后果论（以及“必然性”）说明，成为没有说服力的——无论采取什么形式都是如此。

然而，对于“毁灭论证”，有着（至少另外一种）非后果论的解读。我们在此可以考察一下。正如已经指出的那样，苏格拉底似乎并不一味地反对任何时候任何国家的毁灭。那么，他说什么样的城市是我们不要（试图）毁灭的？或许苏格拉底的意思并不是说，正是他（试图）毁灭雅典才是错误的，也不是在普遍意义上说，公民（试图）毁灭生养了他们的或他们所认可的国家是错误的，而是说任何人（试图）毁灭任何公正或好的国家都是错误的。雅典法的言辞表明，苏格拉底对雅典的法律和政府毫无怨言。或许他并不把雅典看成一个模范国家，但看起来他至少认为雅典还算是公正的和好的。我们记得，雅典法提醒苏格拉底说：“从目前的形势看来，如果你那样做，你将使这里遭受损害，施害者不是我们法律而是人。”（54c）按照对这个论证的这种解读，我们就可以说，因为苏格拉底承担永不从事不公正之事的义务，并且因为（试图）颠覆一个公正的国家是不公正的，所以苏格拉底就有义务不去（试图）颠覆自己公正的国家。城邦的公正或善约束着我们去尊重或支持它们。

对这个问题的恰当回答还不得不等到我们考察特殊性难题的时候才能做出。然而，在此我们应当注意，正如对“毁灭论证”所做的后果论解读一样，如果把这个论证解读为以公正为出发点而进行的论证，那么就可以认为苏格拉底不遵从行为的错误，不是由苏格拉底和雅典之间交易的或关

27 联的“事实”来解释的。至于苏格拉底是谁，与他相联系的法律是谁，以及苏格拉底做了些什么或者雅典给予了他什么，这些并不能解释他所承担的不（试图）毁灭雅典的义务。毋宁是国家的德性和无偏向的道德价值，才是他对国家的遵从将要促进的——例如社会幸福（social happiness）或社会公正（social justice）这样的价值。根据对“毁灭论证”所做的这三个解读来看，我们促进或尊重这些价值的一般责任（general duty）——（在这种情况下）通过支持体现或促进它们的那些制度来实现——可以解释向苏格拉底建议的逃离行为的错误性质。对政治义务的这些说明，以这种方式诉诸促进功利、公正和其他无偏向道德价值的一般责任。我将称之为“**自然责任**说明”（natural duty accounts）。

现在，我想指出的是，我们在西方政治哲学中经常见到的对政治义务和政治权威的所有解释，都可以归属于我们已经从《克里托篇》的论证中找到（或曲解）的三个普遍类型（或策略）之一。正如我们所看到的，自然责任说明已经被古典的和当代的功利主义所发展了。但是，在康德以及许多当代康德主义者的著作中［包括罗尔斯，1971 年；沃尔德伦（Waldron），埃德蒙德森主编，1999 年］，自然责任方法的“公正”变种也足够明显。对政治义务（以及相关的政治权威）的社团论说明，是我们在当代社群主义者的著作中经常见到的。社群主义者自身通常是受了亚里士多德、伯克、黑格尔或维特根斯坦著作的影响。由于在讨论此论题的作品中，同意和契约思想传统占据着核心地位，所以政治义务和政治权威的交易论说明是最为我们所熟悉的。当然，同意理论（consent theory）是由洛克第一次阐明的，并应用于许多现代国家的奠基性政治文献中（包括《美国独立宣言》）。但是，互惠理论（reciprocation theory）——我们从自己的国家或政府那里得到利益，我们就有责任给予回报，这种理论就是从这些责任中发现我们的义务（及相关权威）的——同样具有交易的本质；它们在很大程度上都抓住在政治义务和政治权威问题上的普遍同意思想，并大量表现在当代政治哲学作品中。关于此处所确认的三个策略的细节和变种，连同它们所面临的难题，在下文中将有更准确的详细说明。

特殊性和自然责任说明

为了更清楚地了解我所建议的政治义务理论的分类——并且为了更清

楚地了解我们应该准备将其算作一种“政治义务”的那种道德要求（moral requirement）——我们有必要对道德要求的本质做一些相对基本的考察。我们认为：第一，所有的道德要求都是一般的或特殊的要求；第二，所有的道德要求都是自愿的或非自愿的。当道德要求约束人们不考虑自己的特殊角色、关系或行为时，它们就是一般的。这样，正如那些促进像公正或幸福等无偏向道德的责任一样，不去谋杀、伤害或偷盗也属于一般要求。通常说来，这些责任是针对人类或普遍地针对人来说的——而绝不针对任何一个人。相反，特殊要求来自（或伴随）于我们与特定的人或群体所存在（或创造）的特殊关系；这些特殊要求仅仅针对这些人或群体。承诺的或契约的义务，在集体的事业或群体中进行合作的义务，以及对于朋友、邻居或家庭成员的义务，都将是特殊的道德要求。更常见的是将道德要求（以相关的而不是相同的方式）划分为我们因自己的某些自愿行为（比如承诺、自由接受利益、伤害他人或自由生育子女）而承担的，以及仅仅因为我们是人或因为我们占有某些非自愿的角色或地位而非自愿地领受的。

这些穷举式的二分法起初似乎给了我们道德要求的四个总体类别：一般的、自愿的；一般的、非自愿的；特殊的、自愿的；特殊的、非自愿的。这些被建议的道德要求的第一类——一般的、自愿的——看起来显然是空洞的，确实是自相矛盾的。自愿的行动不可能既基于道德要求又不考虑我们的特殊关系或行为；从道德上来讲具有重要意义的自愿行为之所以从道德上来讲是重要的，恰恰是通过创造或构成这些特殊关系或行为来实现的。所以，我要说，所有的道德要求都属于这三个类别之一：一般的、非自愿的；特殊的，自愿的；以及特殊的、非自愿的。

我认为，重要的是要看到，解决政治义务难题的三个策略——社团论方法、交易论方法和自然责任方法——在各自的说明中利用了迥然不同的道德要求。自然责任方法在论证时集中于促进无偏向道德的要求，它对我们政治义务的描述，其实就是我所说的一般的、非自愿的道德要求。社团论方法强调非自愿角色，明确地将我们的政治义务确认为特殊的、非自愿的道德要求。最后，交易论方法可能是利用了特殊的、非自愿的要求——比如说，当苏格拉底指出由于他非自愿接受的利益（“非自愿”即是他无法拒绝它们）而承担债务时——或是利用了特殊的、自愿的要求，比如苏格拉底宣布，由于他自由地与国家形成的暗合而对雅典承担的义务。

在对这三个策略进行了简单的考察之后，一个重要的问题就出现了。社团论策略和交易论策略所维护的对政治义务的说明，似乎更符合我们关

于这种义务的日常概念，所以相对于自然责任方法，这两个策略具有明显的优势。社团论策略和交易论策略都宣称，我们的政治义务是**特殊的**道德
29 要求。我们看到，这就是说，（按照这些方法）政治义务将基于我们的特殊交易、关系或角色，并且将是对特定的人或群体所承担的。然而，自然责任方法将我们的政治义务理解为一般的要求，约束着我们不考虑我们生命的特殊性，并且是针对一般的人或不针对任何人。

我们还看到，现在人们通常将我们的政治义务理解为这样一些道德要求：它们最优先地将我们与**我们自己的**国家（共同体、政府、国家、制度）约束在一起，并且它们基于我们与我们自己的国家或同胞之间所具有的特殊关系或交往。我们通常假定，政治义务是针对我们特定的国家、政府或同胞而承担的。似乎很明显的是，社团论和交易论策略通过在自己的说明中诉诸特殊的道德要求，就能够轻易地解释关于政治义务的日常思想所具有的这些特征，它们所采取的方式是自然责任策略做不到的。

这就是**特殊性**难题（problem of particularity）。如果恰当理解的话，政治义务必须以一种特殊的方式，把我们跟一个特定的政治共同体或政府约束在一起；如果一项义务或责任没有以这种方式被“特殊化”，它就不可能是我们日常所说的那种政治义务。我们看到，政治义务是与遵从、忠诚、忠心和好公民身份的结合相联系的。但是我们通常不这样假设：同时完全满足许多政治共同体的这些要求是可能的；的确，这样假设是没有逻辑联系的。如果政治义务是特殊要求，这种特殊要求似乎是直接被满足的。苏格拉底仅仅是一个国家的后代，仅仅被一个国家供给日常用品，仅仅承诺“劝止或遵从”一个国家的法律。确实，即使苏格拉底具有更多的世界主义观念，他随后又向**其他的**国家做出承诺（或接受财物），他对第二个（或随后的）国家所承担的义务必须与他先前对雅典所承担的义务相容。我认为，我们可以假定，这意味着，他对其他国家的义务无论如何真实，与他对雅典的义务相比，都必须在某些方面——也或许是在许多重要的方面——是不完善的或处于第二位的。这样，［我们假设的反事实的（counterfactual）］苏格拉底真正的或第一位的义务仍将是特别针对一个特定国家的，这正是特殊性要求所要求的。

当然，正像多重国籍持有者通常所做的那样，一个人可以同时满足一个以上国家的法律要求而不发生冲突。一个人可以向一个以上的国家纳税，在一个以上的国家都遵守法律，甚至在一个以上的国家都服兵役，等等。不那么清楚的是，一个人能否同时针对一个以上的国家，满足所有**可**

能的遵从和支持的要求，甚或当基本的法律责任简直比我们所希望的还要苛刻时，能否履行自己基本的法律责任。我们不能在一个以上的国家必须“随叫随到（服兵役，参加陪审团）”而不发生冲突。我们不能忠实地接受这样一项义务：保卫一个以上的国家，“来抵御国内外的所有敌人”。如果我们遵守我们政府的要求从而不与——比如说——伊拉克打交道，我们就不能同时满足对伊拉克的政治义务（假设我们对伊拉克也承担政治义务）。按照通常的理解，在我们与政治共同体的许多交往过程中，政治义务要求一种排他性。只有在非常侥幸的情况下，才允许双重国籍持有者去满足我们通常假定公民承担的所有政治义务。但情况或许是，说到底，如果我们真的相信，所有公民对自己的国家都承担政治义务，那么我们也必须相信，双重（或多重）国籍的地位从道德上来讲简直就是维持不住的。并且这似乎暗示着，正如特殊性要求所要求的那样，政治义务的交易论和社团论说明只能证明或解释，视一个特定国家优先于所有其他国家之上而对其特别承担的义务。

如上所述，政治义务的自然责任说明，把我们的政治义务归属于一般道德责任之类。这些责任约束这样一些人：他们承担这些责任不是因为他们的所作所为，也不是因为他们所处的特殊地位，而是因为被要求的行为所具有的道德特征。必须实行和促进公正是因为公正在一定时期所具有的道德价值或重要性。必须促进幸福是因为幸福是善。不去进行谋杀是因为谋杀的道德重要性。这就是说，就像对待我自己的国家和自己的同胞一样，在对待不是我自己的国家的国家和不是我的同胞的人时，我的一般道德责任将一视同仁。杀害俄罗斯人跟杀害美国人一样是错误的。以色列人的幸福跟我邻居的幸福同样有价值。公正的瑞典政治制度跟美国的公正政治制度一样值得支持，并由于同样的原因而值得去实行。因为所有这些都是真的，所以很难看得出，一项一般的道德责任（属于政治义务的自然责任说明所使用的那种责任）如何能永远将公民仅仅与他们自己特定的国家、共同体和政府约束在一起。至于苏格拉底为什么应该通过支持公正的国家或法律来支持和促进公正，是很容易理解的。如果正是**公正**的价值或重要性首先为苏格拉底的责任奠定了基础，那么要理解他为什么应该视**他自己的**国家或法律优先于所有其他的国家或法律而予以特别的支持，就困难得多了。

当然，如果一个政府或国家是**我们的政府或国家**，那么通常所产生的结果，似乎将我们特别地与其捆绑在一起。但是这些结果——比如我们仅

仅从它那里接受的利益，仅仅是它给予我们的信任——都包含了公民—国家关系的交易论或社团论特征，看起来，这些特征是自然责任方法不能单独说明的。这样，如果我们支持**我们自己的**公正国家而能使这些（公正或幸福）价值得到很好的实现，那么促进公正（或幸福）的一般责任，显然就能给予我们一个道德理由，从而在所有国家中，选出**我们自己**公正的（或产生幸福的）国家而予以支持。但是，像支持我们自己的国家一样去完全支持其他国家的道德理由，不可能成为一项政治义务。同样明显的是，如果只有我们自己的国家才是公正的或**只有**支持我们自己的国家才能最好地（或令人满意地）促进幸福，那么这些一般的道德责任甚至（相当偶然地）给予我们道德理由，从而**仅仅**去支持我们自己的国家。但是，我们通常不把我们的政治义务建立在像另一个公正国家是否产生或消亡这样的偶然因素之上。此处的关键仅仅在于要看到，用来解释我们政治义务的自然责任策略，面临着一种直接的和严重的障碍，这是我所确认的其他两个策略所不曾面临的。它必须解释，一般责任怎样才能特别地并且非偶然地将我们与我们自己特定的政治共同体约束在一起，并且在其解释中并不或明或暗地利用我们与这些共同体之间相关联或相交易的特征。或者它必须解释，为什么在某种可公认的意义上，非特殊化的道德责任应该被看作“政治义务”。政治义务的任何自然责任说明能否清除这种障碍，则是完全不清楚的。当与上述这些理论的深层次困难结合在一起时，自然责任说明必然被看作是没有前途的。于是，我们将转而讨论另外两种策略的前景。

31

社团论说明

我们看到，政治义务和政治权威的社团论说明，试图通过诉诸关于个人身份的基本事实或关于他们所处社会政治角色的事实，来证明相关的要求和权利。尽管社团论说明也被一些著名的自由主义者所捍卫［比如德沃金（Dworkin），雷兹主编，1990 年］，但是它们通常使一部分泛社群主义方法成为政治哲学的核心问题。在这种方法的某些形式中，有些断言尤其严厉：如果说公民服从自己国家的法理权威并对它们承担义务，那么这种说法就被宣称为分析的或是概念的真理。但是对社团论策略的这些用法，不是基本上站不住脚，就是简直没有意义。没有人相信，任何人只要在任何类型的国家中占据“公民”这种法律地位，从道德上来讲就必须给它以

支持和遵从。国家可以是极端不公正的和压制性的（并因此是不合法的），而且它们可以随心所欲地将任何人指定为自己的“公民”。但是，如果我们修正这种论证从而断言，只有合法国家的公民才相应地服从法理上的政治权威和限制，那么我们就以断言某种完全无趣的东西为代价来断言某种真实的东西（的确，这是某种分析的东西）；因为，对于为政治义务或权威**奠定基础**的是什么——假定这个问题是我们的论证策略所要讨论的——我们毫无所言。

更有说服力的社团论说明分成三大阵营，我们可称之为非自愿契约论（nonvoluntarist contract theory）、身份论（identity theory）和规范独立论（normative independence theory）（西蒙斯，2001 年）。根据非自愿契约论，正派的政治社会的公民很快就会发现，自己陷入由期望和承诺交织而成的网络之中，这些网络联合确定了一种人与人之间非自愿的但又是约束性的契约，使人们相约去做这个社会的好公民（比如说，通过遵守法律并接受国家的权威来实现）。但是，尽管这些理论或许看起来更适合于讨论朋友或邻居们可能相互承担的义务，但对于解释怎样才能认为一个大规模的、多元的政治共同体的成员对自己的所有同胞（或普遍来讲对于自己的国家）承担义务来说，它们则显得相当无力；因为普通成员之间的相互作用是（因此他们做出承诺和提出期望的机会也是）相当地方化的，而不是全国性的。

身份论［比如霍顿（Horton），1992 年］试图将我们的义务置于实践的非连续性之中，即否认我们身份的某些方面——比如，我们作为某个政治共同体义务成员的角色（一些人认为，对于他们所理解的“他们是谁”来说，这些角色是核心的）。但是，至于我们为什么应该认为，仅仅认同一个社会角色就足以为真正的道德义务奠定基础，则是不清楚的。比如，有这样一个简单的事实：一个人作为第三帝国公民这种角色对于他的实际身份来说是核心的。这当然不能表明，他有道德义务去履行与这个角色相关的所有责任（比如说揭穿犹太人的藏身之处）。看来，只有当我们的社会政治角色本身从道德上来讲是可维护的（并且那些不愿占有这些角色的人也不表示拒绝），我们才能认为与之相关的责任从道德上来讲是约束性的；但是，这简直又使我们回到独立的恰当论证问题（用来论证某些政治安排的道德权威性）。

最后的社团论方法——规范独立论——所支持的，简直就是上述论证所暗中反对的，即地方实践的规范权威。如果（我们的一些）真正的道德

义务的源泉仅仅是由地方社会政治实践分配给个人的，并且当地社会普遍期望遵从和支持我们所居住国家的法律和政治制度，那么我们完全有理由假设，一般的政治义务或许就是这些真正的义务之一。但是，接受这种论证风格，就是接受如下观点：对一项实践仅仅进行社会实例化——独立于任何外部的辩护观点或品德——就足以允许这种实践的规则为那些服从这些规则的人来定义真正的道德义务。我认为，接受这一点，就等于将相关思想即对义务宣言进行道德**证明**缩减为一场闹剧；如果某种事物不能断言X具有某种特点或优势，那么它就不能算是对X的合理性证明。然而，如果社团论者允许仅仅从外部被证明了的实践能够定义真正的道德义务，那么他们应该向我们解释，我们为什么应该认为这种实践而不是证明它的那些价值是相关义务的源泉。出于这些原因（以及上述那些原因），政治义务和政治权威的社团论说明，尽管具有对政治义务的特殊性进行直接解释的优势，但并不能满足那些关于论证说服力的合理标准。

交易论说明

政治义务和政治权威的交易论说明一般采用的，或是同意理论［比如柏拉图的《克里托篇》；洛克，1689年；伯朗（Beran），1987年］或是互惠理论［比如克洛斯克（Klosko），1992年］。按照同意理论，我们的政治义务（以及与此相关的政治权威）来源于我们的一些审慎行为，这些行为构成对政治义务的自愿承担，比如我们做出承诺或签订契约来表示要支持和遵从，或我们同意接受这种约束。互惠理论将我们的政治义务描述为，因收到或接受国家、政府或同胞提供的利益而理应做出的回报。这两种交易论说明都在许多不同的形式中得到维护，但所有这些形式都面临着众所周知的困难。

各种同意理论的基本区别，在于它们在各自的证明中所诉诸的同意类型。洛克（洛克，1689年）区分了实际表达的同意（actual express consent）（即明确宣布的同意，比如公开的承诺、契约或誓言）和实际默认的同意（actual tacit consent）（即以各种行为不明确地表达的同意，按照惯例，这些行为的主旨不仅仅在于表达同意），而众所周知的是，他诉诸实际的同意来证明他们的义务是合理的。洛克认为，这两种同意都完全约束着我们——当然，表达的同意约束得更持久一些。然而，其他哲学家在其

对政治义务的说明中，诉诸的是各种非实际的同意。倾向论说明（dispositional account）认为，约束我们的不仅有我们实际同意的那种行为，还有这样的行为：一旦有机会表示同意，我们就会自由地同意。假设性同意/契约理论从我们自身的某种理想化形式［包括从仅仅清除了我们自身明显缺陷的形式到将我们自身完全理性化（以及动机上的简单化）的形式］所给予的同意，导出我们的义务（罗尔斯，1971 年）。然而，倾向论说明似乎根本就站不住脚；比如，如果我知道可以购买你的财产，我去年就会自由地同意购买。由这件事当然不能得出我现在还有义务为它付费这样的结论。尽管假设性同意理论（hypothetical consent theory）披着一件同意的语言外衣，但是我们将其理解为一种自然责任说明而不是一种交易论说明其实更好。因为，诉诸理想化的个人（而不是实际的个人）的同意，其实质恰恰就是强调，我们的义务不是来源于我们与我们的国家之间的实际交易，而是来源于引导出这些理想化的个人同意的那些国家所具有的优点或品质（理想化的个人恰当地感觉到和理解这些优点或品质，而实际的个人或许就做不到）。于是，实际同意理论（actual consent theories）看起来才是交易论同意理论有前途的形式。

但是，实际同意理论面临着它们自身的某些明显的困难。最明显的就是在现实主义和自愿性方面的困难。同意理论依赖于对其直觉力自由地做出承诺的模式，因为每个人都似乎接受自由承诺产生真正的道德义务这一观点。但是，现实政治共同体中的现实公民几乎不做任何这样的事情：这种事情看起来或者很像一项承诺，或者很像自由做出的任何其他种类的义务担当，来表示要支持和遵从他们的法律或政治制度。除了那些带有国家强制威胁的环境之外，明确宣誓效忠的机会是很少产生的；即使像民主选举中的投票这样的自由行为，通常也都是在一种惯常的背景假设下进行的，即这种行为**不**被看作我们政治义务的源泉（因为人们认为，这些义务既先于一个人的投票行为，又绝对不会受到一个人拒绝投票行为的限制）。与此相似，如果要确定正派国家的大多数公民所进行的任何类型的行为，可以被合理地理解为对国家权威的一种默认的同意行为，那是很困难的。比如说，尽管长期居住或不反抗是普遍存在的，但这尤其是无奈的选择。对于许多人来说，除居住在自己的国家之外，几乎不存在其他可行的选择，并且对于大多数人来说，反抗国家是不可能的（对于我们所有人来说，并不能真正选择生活在某个国家，而这个国家向我们做出一个国家所应做出的要求）；这些事实对所谓的双方自愿行为（consensual act）的自

愿性提出了严重的质疑（休谟，1742 年）。

交易论互惠理论可划分为两大类：诉诸公平要求的理论和诉诸人情债（debt of gratitude）的理论（或者简单来说，对所受利益必须给予的回报）。公平理论（fairness theory）认为，如果人们因他人善意的牺牲（这是为支持互利合作的体制而做出的）而受益，那么在这些体制中，他们就应该履行自己应尽的义务。如果在合作的环境下，只索取利益而不做出自己的一份贡献，那将是不公平地白白利用他人的牺牲而获益。人情理论（gratitude theory）更直截了当地认为，我们应该对他人提供的服务做出适当的回报。因为正派的政治生活似乎既包括审慎的互利体制，也包括国家对重要服务的提供，所以这两种互惠理论乍看起来似乎都是有前途的。

但是，即使对道德人情债进行非常宽容的分析，政治义务和政治权威的人情理论（比如柏拉图的《克里托篇》中的那种理论）也会垮台。对于他人提供给我们的不求而至的利益，我们要给予回报。即使这是真的，我们也不能以任何方式说，我们所欠他人的**东西**使我们有理由认为，政治义务就是这样的债务。为接受利益而所欠的东西，至多不过是某种适当的回报；如果关于这一主题的任何事情都清楚了，那么就可以说，我们的施惠者并没有什么特别的权利来确定，什么东西应该构成对他们恩惠的适当回报。我不能施惠于你并直截了当地指定对我的回报。然而，对于政治义务和政治权威思想来说，很关键的一点是，我们的国家（在此就是我们的“施惠者”）（至少在一定限度内）拥有特别的**权利**，通过确定在这个国家内什么是有效的法律，来确定我们义务的内容。

在 20 世纪，公平理论成为互惠理论家的更盛行的选项。这在很大程度
35 上归功于哈特和罗尔斯的影响（比如罗尔斯，埃德蒙德森主编，1999 年），但即使罗尔斯最终也拒斥了公平理论（罗尔斯，1971 年）。他认为，现实政治社会中的人们很少自由地接受（通常只是收到）他们的社会所提供的利益。所以，如果他们拒绝互惠，我们也没有理由认为他们对待他人是不公平的。有些人认为，即使有些利益不是我们自由接受的，如果这些利益足够丰富，那么它们也会使我们承担义务；这些人企图以此来避免以上的反驳（比如克拉斯克，1992 年）。于是，他们就可能使公平理论萎缩为一种简单（不充分的）人情理论或一种自然责任说明，将注意力集中于提供上述利益的做法所具有的道德重要性之上（而不是集中于真正的公平问题之上）。最后，小规模的合作冒险模式（公平理论在激发它们的义务宣言过程中依赖于这种模式）能否真正适用于那些大规模的、多元化的、松散

联合的政体（在这种政体中，政治义务和政治权威必须得到证明）？对此进行质疑似乎是恰当的；因为在小规模冒险中，我们感到参与者各尽其力。这种感觉的大部分来源于他们共同的人际互动和随后而来的彼此信任，而在以社会的、区域的、经济的或种群的划分为标志的大规模群体中，这些特征却消失了（西蒙斯，1979 年）。

多元主义的和无政府主义的回应

上述对政治义务和政治权威的所有说明——自然责任说明、社团论说明和交易论说明——在政治哲学中都可以用一种比普通形式具有更少保守性的形式来维护。也就是说，可以把这些说明说成是对人们及其国家实际拥有的义务和权威所做的正确说明，但也要承认，实际上很少有人或国家能够符合说明的要求。这样，或许可以把实际同意说成是政治义务和政治权威的唯一基础，但也要承认，实际上很少有人做出约束性的政治同意，并且很少有国家享有广泛的权威；或者可以把关联纽带说成真正的基础，但也要承认，很少有现实的政治社会能够做到在其内部可以产生真正的社团性政治义务。鉴于上述所有论证策略面临的困难，针对这一难题的具有较少保守主义色彩的方法，就显得特别有吸引力。那些承认这些困难的人都倾向于在对它们的两种回应中选择一种。他们或者保留保守主义的雄心，试图粗制滥造一种对政治义务和政治权威的多元主义说明［甘斯（Gans），1992 年］，或者放弃这些雄心，拥护无政府主义结论。前者承认各种说明无法单独地充分证明一般义务和权威，但认为各种说明可以共同实现这一目的。后者涉及接受那种明显反直觉的结果，即很少有现行（或者可能的）国家的公民（如果有的话）拥有政治义务，并且很少有现行（或者可能的）国家（如果有的话）拥有法理的或合法的政治权威。

多元主义理论家还不能表明，对政治义务和政治权威的传统说明解释了现代政治社会中足够多的现实人的义务，以至于能够共同提供一个适于普遍性的结果。相反，多元主义者所能做的似乎最多不过是，为遵守法律和支持我们的政治制度提供一系列偶尔可行的理由。但这远远不能为政治义务提供一种足够一般的说明，事实上似乎还为无政府主义者提供了地盘，而后者否认这些一般义务（但从不否认存在遵守法律要求的偶尔可行的理由）。

无政府主义者否认一般的国家权威和一般的政治义务，但他们的区别在于这种否认的力度和后果。有些无政府主义者以**演绎的**方式论证，合法的权威国家在概念上是不可能的［比如沃尔夫（Wolff），1970 年］；而另外一些人论证（只是以**归纳的**方式），所有现行的国家都没有达到合法性标准（比如西蒙斯，1979 年）。无政府主义还有以下区分：一些人［“政治无政府主义者”（political anarchist）］对国家的合法性进行无政府主义的否认，以此来暗示，必须反对所有的国家，如有可能还要加以颠覆，而另一些人［“哲学无政府主义者”（philosophical anarchist），比如沃尔夫，1970 年；西蒙斯，1979 年］只是用这种无政府主义的否认来暗示，人们不得做出有利于遵从的假定，而要逐一来确定，对国家做出什么样的反应才是最好的。尽管所有的无政府主义理论都必然拥护在政治义务问题上的明显反直觉的结论，但与其在无政府主义阵营中的对手相比，归纳的哲学无政府主义（a posteriori philosophical anarchism）看起来具有较少的反直觉色彩；因为它既能够承认合法权威和政治义务的可能性（比如在理想中的自由和公正的契约民主之下），也能够承认以毁坏正派国家有用职能的方式来行为的错误性。在政治义务和政治权威难题上，如果全面考虑的话，或许可以证明，**归纳的**哲学无政府主义是最值得维护的立场。

参考书目

Beran, H. (1987). *The Consent Theory of Political Obligation*(《政治义务的同意理论》). London: Croom Helm.

Connolly, W. (ed.)(1984). *Legitimacy and the State*(《合法性和国家》). New York: New York University Press.

Edmundson, W. A. (ed.)(1999). *The Duty to Obey the Law*(《遵守法律的责任》). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Gans, C. (1992). *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*(《哲学无政府主义和政治不遵从》). Cambridge: Cambridge University Press.

Green, L. (1990). *The Authority of the State*(《国家的权威》). Oxford: Clarendon Press.

Green, T. H. (1882). *Lectures on the Principles of Political Obligation*(《论政治义务原则》). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967.

37 Horton, J. (1992). *Political Obligation*(《政治义务》). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Hume, D. (1742). "Of the original contract."(《论原始契约》) In D. Hume, *Essays Moral, Political and Literary*(《论道德、政治和自由》). Indianapolis: Liberty Classic, 1985.

Klosko, G. (1992). *The Principle of Fairness and Political Obligation*(《公平原则和政治义务》). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Locke, J. (1689). *Second Treatise of Government*(《政府论(二)》). In Locke, *Two treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Pateman, C. (1979). *The Problem of Political Obligation*(《政治义务难题》). Berkeley, CA: University of California Press.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*(《正义论》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Raz, J. (ed.) *Authority*(《权威》). New York: New York University Press.

Simmons, A. J. (1979). *Moral Principles and Political Obligation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

——(2001). "Associative Political Obligations."(《社团政治义务》) In A. J. Simmons, *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations* (pp. 65—92). New York: Cambridge University Press.

Wolff, R. P. (1970). *In Defense of Anarchism*(《维护无政府主义》). New York: Harper & Row.

Woozley, A. D. (1979). *Law and Obedience*(《法律和遵从》). London: Duckworth.

38

第二章　自由、压制和国家的限度

艾伦·沃特海默

本章的主题分明是一个现代问题。古典政治哲学——以柏拉图和亚里士多德的著作为代表——首先关注的是善的生活和善的国家的本质。它直截了当地假定，任何国家的一项基本任务就是使其成员过有道德的生活。正如我们在霍布斯、洛克和卢梭的社会契约传统中所看到的那样，近代政治哲学首先关注的是政治合法性问题：一个人为什么并且在什么时候有权对他人行使政治权力？现代政治哲学转移了关注点。我们假定，只要国家是民主的，它就是合法的。这样，简单来说，问题就变成：国家应采取什么样的公共政策？本章将考察这个问题的一个维度。

在最基本的层面上，这个难题即是如此。我们相信，个人是道德价值的基本居所，个人自由是最重要的。同时，我们认为，如果出于正当的原因，国家就有理由运用其压制权力来限制个人的自由。不幸的是，至于这些原因是什么，我们则是有分歧的。关于这一主题，约翰·斯图尔特·密尔的《论自由》是**经常被引证的文章**。在这篇文章中，他发现，“事实上，通常用来检验政府干预是否适当的公认原则是不存在的。”（J. S. 密尔，1859 年第一章）密尔认为，他可以提供这项原则。事实上，我们的任务就是确定密尔是否做到了这一点。

我认为，与其直接进入对理论原则的讨论，还不如最好从各种重要的公共政策的例子入手。因为问题纷繁复杂，所以下面的清单相当冗长。

谋杀　国家把杀害另一人的行为定为犯罪。

堕胎（abortion）　国家把实施堕胎的行为定为犯罪。

安全带　国家把乘车不系安全带定为违法。

39

头盔　国家把骑摩托车不戴头盔定为违法。

处方　国家只允许携带医生的处方才能购买某些药品。

排气净化器　国家把出售或使用不带催化式排气净化器的汽车定为

违法。

逃税 国家把不纳税定为犯罪。

投票 国家要求人们在选举中投票，否则将处以罚款。

征兵 国家要求公民应征入伍。

自愿安乐死 即使医生在本人同意的情况下结束病人的生命，国家也把这种行为定为犯罪。

代孕（surrogacy） 国家把妇女接受男子的精子而怀孕并放弃产后对孩子的监护权从而接受报酬的行为定为违法。

杏素 杏素是从杏仁中提取出来的物质，谎称可以治愈癌症。食品和药品管理局不允许出售杏素。

可卡因 国家把出售和购买可卡因定为犯罪。

敲诈 国家把因保守关于某人的羞辱性信息而要求报酬定为犯罪。

勒索 国家把损害他人或其财产以获得钱财定为犯罪。

投掷矮人 国家把向装有衬垫的墙壁投掷戴有头盔的矮人定为犯罪。

斗鸡 国家把促使公鸡参加比赛以使两只公鸡互相厮杀的行为定为犯罪。

一夫一妻制 国家只允许一个人与一位异性成员结婚。

税额扣除 国家允许房主从应纳税的收入中扣除分期收取的利息，以鼓励房屋所有。付房租的人不拥有这种扣除的权利。

喧闹 国家把晚上 10:00 之后在他人居所近旁聚众吵闹定为违法。

猥亵 国家把当众暴露生殖器定为违法。

人身侵犯 国家把伤害或威胁伤害他人人身定为犯罪。

同性性行为 国家把与同性发生性关系定为违法。

异性婚姻 国家不允许与同性结婚。

基督教科学 国家要求所有父母为其子女办理医疗保健——即使他们的宗教禁止这样做也要办理。

非歧视（non-discrimination） 国家要求旅馆经营者无种群偏见地服务于顾客。

偷窥 国家把未经他人允许而在其住所偷窥他人定为违法。

倒票 国家把以超出票面价值 10 美元以上的单价出售娱乐活动的门票定为违法。

心理治疗 国家把心理医生与病人发生性关系定为违法。

最低工资 国家把以低于每小时 7 美元的价格雇佣他人定为违法。

通奸 根据一国的法律，通奸是离婚的唯一理由。

公共医疗补助制 低收入的人可获得免费产科医疗，但是国家并不为堕胎付费。

酒后同意 国家把经严重醉酒的人同意而与其发生性关系定为犯罪。

酒后驾车 国家把血液中酒精含量超过0.08%时驾驶汽车定为违法。

可居住性 国家不允许房主出租不符合最低居住标准的房屋。

冷漠的人 国家通过一项法律规定，如果看到有人行动稍有不便而需要帮助但不提供帮助则是犯罪。

证人 犯罪目击人或许被要求出庭作证，如其拒绝，将因蔑视法庭而入狱。

公立学校 国家对所有公民课以财产和所得税以供公立学校之用。

福利 国家将来自于所得税的款项用于需要救济的人。

器官 国家将买卖肾脏定为违法（大多数人拥有两个肾脏，但只有一个也可使身体运行良好。）

公共浴室 国家把开办公共浴室使人们发生匿名性关系定为违法。

监护权 国家通过立法，要求法官不得将儿童的监护权授予身为同性恋者的父亲或母亲。

枪支管制 国家通过立法，禁止拥有枪支。

烟草 国家以每包3美元的税率对烟草征税。

憎恨 国家通过立法，禁止倡导因种群、宗教、族群（ethnicity）或性取向（sexual orientation）而表达对他人蔑视的观点。

血液 国家通过立法，要求所有身体健康的公民每年的献血总量至少为一品脱。

艺术 国会拨出款项来补助管弦乐队、博物馆和有抱负的艺术家。

障碍 国家不要求从新的或翻新的建筑上拆除对残疾人的建筑障碍。

自由和压制

针对每一个案例，让我们都问三个问题：（1）这项政策构成对自由的干预了吗？（2）这项政策使用国家压制了吗？（3）这项政策合理吗？本节考察前两个问题。然后我再接着考察第三个问题。

如果B不做某事，A就准备使B的处境恶化，这时我们就可以说A压

制 B 去做某事。我们也同意，如果 A 压制 B 去做某事，A 就限制了 B 的自由。国家干预个人自由的典型案例，就是使用刑法禁止我们以某些方式行为（**谋杀、堕胎、猥亵、倒票、器官**）或要求我们以某些方式行为（**安全带、投票、冷漠的人、血液**）。我们可以认为，有些政策是合理的，而另一些则不然，但它们都是对人们随心所欲行为的自由所进行的干预。

其他例子更可笑。或许有人认为，**一夫一妻制、通奸、异性婚姻**和**监护权**既没有压制也没有限制自由，而只是对国家扩展离婚、结婚和监护权利益的条件进行了限定。来看一下**税额扣除**和**公共医疗补助制**。一般来说，当 A 用**刺激手段**来鼓励 B 时，A 并没有干预 B 的自由。如果 B 不整理 A 的草坪，A 就威胁打断 B 的胳膊，这时 A 就压制了 B；但如果 A 付给 B 25 美元让 B 整理 A 的草坪，那么 A 既没有压制 B 也没有限制 B 的自由。这样看来，尽管政府或许鼓励买房胜于租房，但它并没有限制人们租房或买房的自由；尽管国家不鼓励贫穷妇女堕胎，但它并没有限制人们堕胎的自由（假设堕胎是合法的）。来看一下**公立学校、福利和艺术**。这些政策没有禁止、劝阻甚或鼓励人们去做什么。国家只是向人们的财力收税，并将款项用于这样或那样的目的。

上述政策干预自由了吗？我认为，过分看重压制性和非压制性政策之间的区别以及直接限制我们自由的政策和不直接限制我们自由的政策之间的区别都是错误的。如果国家允许人们表示同意（**最低工资、可居住性**）或解除婚姻（**通奸**），或购买产品（**杏素**）或限制人们购买产品的条件（**处方**），那么国家就限制了人们行为的自由。这些限制可能是合理的，但我们不应该否认它们仍然是限制。我并不否认，在禁止人们发生同性关系（**同性性行为**）和不允许同性结婚（**异性婚姻**）之间存在区别，或者在禁止堕胎（**堕胎**）和不给堕胎以补助（**公共医疗补助制**）之间存在区别，或者在不允许人们购买一种产品（**杏素、可卡因**）和制定政策提高该产品的价格（**烟草**）或要求另外某人的允许（**处方**）之间存在区别。而这种区别走得太远了。毕竟，人们希望能够获得某些利益，比如使自己的关系得到社会的正式承认，或拥有对孩子的监护权，或者实行堕胎，或者消费产品。如果国家使人们不可能获得这些利益或付出更高的代价，那么它就使人们过他们自己选择的生活时更困难。所以，至于一项政策是否运用了直接的压制或干预了自由，我们总可以这样质问：国家是否应该**偏爱**某些行为胜于其他行为？因为，可以用来反对干预自由的理由也可以用来反对“偏好”政策。如果说**同性性行为**在某种程度上是不合理的（因为国家没

有权利偏爱异性婚姻胜于同性婚姻），那么出于同样的原因，**异性婚姻**也可能是不合理的。如果**杏素**是不合理的（因为国家没有权利告诉人们可以往自己的身体里输入什么），那么下面一点就是有争议的了：国家没有权利让我吸烟比喝汽水付出更高的代价（**烟草**）。一些政治哲学家认为，在关于善的生活的观点之间，国家应保持中立。如果他们是正确的话，那么大范围的公共政策就可能是不合理的。

公立学校、**福利**和**艺术**的情况又怎样呢？有人或许会说，这些代表的是支出政策，并没有干预自由。毕竟，它们并未要求我们做什么。但是，这种断言可以被否定了。我们倾向于认为，**血液**构成对我们自由的剥夺，它要求我们将一种（可再生的）身体资源交给国家，不然就给予惩罚。与此相似，可以说，要求我们为免受惩罚而放弃我们（不可再生的）金钱，就是干预我们以我们自己的意愿使用我们钱财的自由。或许可以证明，**公立学校**和**福利**是合理的而**血液**和**艺术**则不然，但这并不是因为**血液**和**艺术**构成了对自由的干预而**公立学校**和**福利**则不然。而毋宁是因为有些理由证明这样一项政策是合理的：在某些情况下获取他人资源而另外一些情况下则不然。所以，自由至上主义者认为税收是对自由的一种限制，这或许是正确的——当然，在用来为这些限制进行辩护的理由上，他们的观点或许是错误的。

限制自由原则

让我们考察本文的核心问题：出于什么原因，国家限制个人自由是合理的？在讨论刑法的道德限度的四卷本巨著中，乔尔·范伯格（Joel Feinberg）提出，我们应从如下假设开始：如果我们不能证明对个人自由的限制是合理的，那么个人就应该有自由按自己的意愿去行为（J. 范伯格，1984 年，1985 年，1986 年，1988 年）。既已有了这个假设，范伯格就讨论了四项原则。我们可以认为这四项原则是对限制个人自由的国家政策的证明：**伤害原则**（The Harm Principle）、**冒犯原则**（The Offense Principle）、**法律家长主义**（Legal Paternalism）和**法律道德主义**（Legal Moralism）。他建议我们质询，这些原则是否证明对自由的限制是合理的。尽管我得出的结论有所不同，但我想不出更好的办法将此进行下去，所以我要把这些原则与范伯格未曾论及的三个原则放在一起来考察：**集体利益原则**

(The Collective Benefits Principle)、**公正原则**(The Justice Principle)和**需求原则**(The Need Principle)。为了提供一张路线图,让我们来简述一下这些原则。伤害原则是说,国家有理由限制A的自由,以免A伤害他人。冒犯原则是说,国家有理由限制A的自由,以免A冒犯他人——即使A并没有伤害他们。法律家长主义是说,国家有理由限制A的自由,以免A伤害自己。法律道德主义是说,国家有理由限制A的自由,以免A从事不道德或被认为是不道德的行为——即使A并没有在未经他人同意的情况下伤害他们。集体利益原则是说,国家有理由限制自由,以便提供在没有这些限制的情况下就不能提供的公共利益。公正原则是说,我们有理由出于公正的原因而限制自由。需求原则是说,国家有理由限制A的自由,以满足其他人的需要。

在考察凡此种种的原则之前,我们有必要对它们做出四点总体说明。第一,给出一组限制自由的原则并不是要维护它们。尽管范伯格讨论了四项重要原则,但他并没有声明它们**确实**证明了对自由的限制是合理的。恰恰相反。他认为,伤害原则和冒犯原则仅仅是经受了理论的考验并证明了对个人自由的限制是合理的。我可不那么确信。

第二,一项有效的自由原则为一项限制自由的政策提供的是一种合理性证明。它并没有为一项政策提供积极的理由,因为可能有一些道德的或实践的理由"胜过"这种政策的理由。比如,如果我接受法律家长主义,并且如果使用可卡因对人们是有害的,那么就存在一种有利于**可卡因**的理由。同时,如果**可卡因**的社会和经济代价太高,如果综合考虑的话,我们就应该拒绝这项政策。

第三,一项限制自由的政策或许由不止一项限制自由的原则来支持。比如,我们可以认为,**代孕**是由伤害原则来支持的,因为它对儿童是有害的;它还是由法律家长主义来支持的,因为它可以避免妇女订立容易后悔的契约;它还是由法律道德主义来支持的,因为将生育活动商品化是错误的。我们可以认为,**可卡因**既是由伤害原则来支持的(因为毒品使人更暴虐),又是由法律家长主义来支持的(因为它对于使用这种东西的那些人有坏处)。我们必须考察,每项原则是否为一项政策提供了一种充足的理由,但我们不应该认为,一项原则必然只是由一种理由来证明的。

第四,正如范伯格所指出的,我们必须将**合宪性**(constitutionality)和道德合理性(moral justifiability)区分开来。**杏素**或许是相当合乎宪法的,但它或许也是一种对个人自由的不合理限制。**枪支控制**或许是一种合

理的政策，但也是不合宪的（当然，这也是相当有争议的）。毕竟，如果第二修正案（Second Amendment）被废止，去除了与其合宪性有关的任何问题，我们仍然必须解决**枪支控制**是否对个人自由的合理限制的问题。所以，在我们这里，我们将抛开合宪性不谈。

伤害原则

在《论自由》中，密尔大胆地认为，我们

> 可以使用一项而且仅仅一项“极其简单的原则”，来确定国家限制个人自由是否合法。这条原则就是……权利可以恰当地行使于文明社会的任何成员，**唯一的**目的只是要防止**对他人的危害**。若说为了那人自己的好处，不论是物质上的或者是精神上的好处，那不成为充足的理由。……对于本人自己，对于他自己的身和心，个人乃是最高主权者。（J. S. 密尔，1859 年，第一章，引文黑体系引者所加）

正如许多评论者所指出的那样，密尔自己的分析揭示出，伤害原则几乎不是简单的。而且，它可能不是**唯一**值得维护的限制个人自由的理由。毕竟，如果按照对那项原则的某些（严格的）解读，我们必须得出结论说，在我的例子中，除少数几个之外都是不合法的，许多人（包括密尔）都将发现这个结论是站不住脚的。然而，即使我们不接受密尔的断言，即伤害他人是限制自由的唯一充足的理由，我们也不得不考虑，伤害原则导致什么结果，不导致什么结果。

什么是对**他人**的伤害？准确地说，哪些种类的存在物是不许人们去伤害的？如果“他人”指的是人，而且如果胎儿是人，那么伤害原则就支持
45 **堕胎**。如果胎儿不是人，那它就不支持。当然，或许有一种理由允许人们去伤害他人，比如自卫。但如果胎儿是人，乍看起来就会认为，**堕胎**是对自由的一种合理限制。相反，如果“他人”仅仅指**智人**，我们就不能因为伤害动物而限制行为（**斗鸡**）。**代孕**提出了关于存在的一个另类而棘手的问题。假设商业代孕者的孩子比其他孩子容易产生更多的心理问题（这或许不是真的）。商业代孕对这些孩子有害吗？也许不会吧。毕竟，如果不通过商业代孕怀上他们，这些特别的孩子将不会出世。如果他们的状况并不比他们另外可能有的状况（即不出世）更坏，那么可以说他们并没有受

到伤害。

什么是对他人的**伤害**？在此有几个问题。第一，如果我们撇开死亡、人身伤害以及偷窃或损坏他人财产的典型案例不谈，那么对于遭受精神折磨，我们又应该说些什么呢？一方面，我们想说，并非所有令人厌恶或不快的经历都构成伤害。如果在看电影时 A 使用了手机，A 或许冒犯了 B，但 A 并没有伤害 B。另一方面，如果 A 以人身伤害相威胁而令 B 惶恐不安（**人身侵犯**），而我们还要说 A 并没有伤害 B，那就有点怪了。如果精神折磨能够构成伤害（正如**人身侵犯**所指出的那样），那么**猥亵、喧闹**和**憎恨**涉及伤害吗？不然的话，在伤害原则下，这些政策并没有得到证明，并且我们必须得出结论说，它们是不合理的，或者说，伤害他人并不是限制自由的唯一合法的理由。无论如何，如果把一些而不是所有的精神折磨算作伤害，那么我们就需要一种理论，来确定什么样的精神折磨算是伤害。

如果不愉快的经历并不必然是有害的，那么伤害是否总是涉及不愉快的经历？如果认为一个人不会因为自己未曾经历的事情而受到伤害，这或许显得很自然，尽管如此，但如果接受这个观点，那么**偷窥**就不会在伤害原则下得到维护。毕竟，汤姆偷窥的目标或许对他的活动浑然不知。另一方面，如果我们说偷窥是有害的，是因为当 A 侵犯 B 的**权利**时——即使 B 并没有经历这种侵犯——A 就伤害了 B，那么如果不首先确定人们拥有什么样的权利，我们就不能解决什么事情构成伤害的问题。

另一个问题涉及伤害和利益的区分。伤害原则支持**冷漠的人、证人**和**障碍**吗？如果 A 没能把救生圈抛给 B，或者拒绝出来作证或拒绝从他的大楼里拆除对残疾人的建筑障碍，那么 A 是否就伤害了 B？密尔认为：

> 存在许多有利于他人的积极行为，这或许是合理地迫使他去做的，比如出庭作证……以及进行某些个人慈善行为……每当做这些事情是一个人显然的责任时，如果他不做，或许就会有理由迫使他对社会负责。（J. S. 密尔，1859 年，第一章）

难题即在于此。如果我们说不行为从来不会构成伤害，那么如果母亲拒绝办理医疗保健，我们就不能说她伤害了孩子（**基督教科学**）。如果我们按照密尔的说法，说“一个人给他人招致祸患或许不仅是因为他的行为而且是因为他的不行为”，那么我们如何确定不行为什么时候造成伤害，什么时候不造成伤害？如果 A 拒绝给乞丐东西，那么 A 伤害他了吗？密尔说，只有当行为是“一个人显然的责任”时，不行为才构成一

种伤害。如果是这样，那么关于什么事情算是伤害的决定，就基于一种关于我们负有什么样的责任的优先观点。话又说回来，当我们离开典型案例时，如下这一点就变得明白了：什么样的事情构成伤害是不能自我解释的。

让我们假设，A 的行为构成对 B 的一种伤害。由此并不能说，国家有理由限制人们实施伤害的自由。正如密尔所指出的那样，伤害原则只适用于“不能由（一个人的）自身权利所维护的损失或破坏”（J. S. 密尔，1859 年，第四章）所造成的痛苦。让我们考察一下商业竞争。如果鲍得斯集团（Borders）在我们镇上开了一家书店（确实如此），而这挤走了当地书店的生意（确实如此），它的行为对当地商人是有害的。但他们有权利去开办自己的书店。与此相似，如果 A 发布了有损于 B 声誉的真实信息，那么 A 可能伤害了 B，但是我们认为，国家不应该限制 A 如此行为的自由。其他的案例更难。让我们考察**敲诈**。假设 A 拍下了 B 与其情妇在饭馆的照片。A 告诉 B，如果 B 不给他 1 000 美元的话，他就把这张照片送给 B 的妻子（很难看出他为什么不这样做），并且如果 A 有权将此照片卖给 B（很难看出他为什么不这样做），那么 A 就不想做他无权去做的任何事情。当 A 威胁要做他无权去做的事情时，那叫**勒索**，而敲诈与此不同。所以，伤害原则是否允许国家禁止人们进行敲诈，则是不清楚的。

第四，如果 A 在 B 同意的情况下伤害 B，那么伤害原则并没有证明对 A 的这种自由的限制是合理的——*volenti non fit injuria*［本人同意，（法律认可的）司法不究］。正如密尔所说，社会不干预那种“在其自由的、自愿的和无欺的同意和参与的情况下”影响他人的行为。根据这项原则，在**安乐死、代孕、杏素、可卡因、投掷矮人、倒票、心理治疗、酒后同意、最低工资、可居住性**和**买卖器官**等条款中，国家是否超越了自己的权力，则是需要探讨的了。如果 B 要她的医生结束她的生命，事情就应该那样。如果 A 要购买 B 的子宫的使用权，或出售一种无效的药物，或出售可卡因，或向有衬垫的墙上投掷矮人，或以过高的价格卖票，或与他的病人发生性关系，或以每小时三美元的价格雇佣某人，或与酩酊大醉的妇女发生性关系，或租用老鼠成灾、没有暖气的房子，或购买另一人的肾脏，只要 B 同意（她出于这样或那样的理由表示同意也是情理之中的事情），伤害原则就不能证明国家的干预是合理的。

当然，同意必须是“自由的、自愿的和无欺的”，于是问题便产生了：什么时候才是这样？受勒索的人可能“同意”支付赎金，但他是在胁迫之

下才这样做的。其他案例就更是充满矛盾了。一位快要死的病人可能不想耗尽她家的资财（**安乐死**），一位病人可能迷上她的心理医生（**心理治疗**），一位妇女预想不到放弃她的孩子会是什么样（**代孕**），一位穷人可能感到她别无选择，只能租住一套不适于居住的公寓（**可居住性**），等等。就这些案例而言，没有、有一些或者在所有的例子当中，同意是自愿的吗？如果没有一种理论来讨论什么时候同意是自愿的，我们就不能说，伤害原则证明了这些政策是合理的。

关于伤害的第五个问题是由**枪支控制**、**公共浴池**和**酒后驾车**所引起的。或许有人会说，伤害原则仅仅是对实际上引起伤害的行为所做的禁止，这种行为与（仅仅？）增加伤害风险的行为完全不同，所以它不能证明这些政策中的任何一种是合理的。另一方面，密尔本人指出，每当“……有了确定的损害或者有了**确定的损害之虞**的时候，案例就被提在自由的范围之外”（J. S. 密尔，1859 年，第四章）。这是一种明智的方法，但它向社会控制领域提供了一套行为。

第六个问题是关于直接伤害和集体或公共伤害之间的区别。在典型案例中，一个人对另一个人施加直接可见的伤害（或伤害的风险）。但是**逃税**代表了一大套案例，在其中，A 的行为对于任何一个其他个体来说并不是（十分）有害，但如果一大群人都这样做，则是有害的。在其著名的论文“道德的强制”（“The Enforcement of Morals”）中，帕特里克·德夫林爵士（Lord Patrick Devlin）做了如下的观察：

> 你可以说，如果一个人的罪恶只是影响到他自己，那么它不可能为社会所关注。如果他选择每天晚上在他家附近喝醉，除他之外的任何人是否为此而遭殃？但是，假如有四分之一或一半的人口每天晚上都喝醉，这社会还成何体统？（P. 德夫林，1968 年，14 页）

关于醉酒，德夫林或许是正确的。广泛而持续的醉酒将产生严重的社会和经济后果。但是，撇开德夫林断言的特定内容不谈，德夫林观点的结构是绝对正确的。如果一个人不纳税，不会对任何人产生伤害；如果很多人不纳税，我们就面临严重的社会难题。如果一个人拆除催化式空气净化器不会有害，如果很多人这样做，那就可能严重污染空气。如果我们认为像**空气净化器**这样的环境政策是合理的，我们就必须扩展伤害原则，从而将集体伤害（collective harm）涵盖进来，或者用一项附加原则来补充伤害原则。于是，关于集体伤害原则所维护的东西是否太多，问题便

产生了。

让我们考察**同性性行为和强制性投票**（compulsory voting）。如果很少一些人从事排他性同性性行为或不投票，对社会或许不会有伤害。但是，如果多数人排斥异性性关系或者不投票，那么就可能产生真正的公共伤害。社会不会复制自身，民主也将衰落。由此是否可以说，就要维护**同性性行为**和**强制性投票**，以便防止集体伤害？不是的。我们有理由认为，如果不加以禁止，许多人将逃税。与逃税不同，我们**没有**理由认为，如果不加以禁止，许多人将选择排他性的同性恋或拒绝投票。所以，德夫林的观点——集体伤害的现象表明某种私人行为对社会将是有害的——是正确的，但是至于这项原则在什么时候真正证明对自由的限制是合理的，则完全是另外一个问题。从结构上来说，集体伤害难题与我所说的集体利益原则（Collective Benefit Principle）是一致的。当且仅当要求所有社会成员以某种方式行为时，社会就能为其提供一些利益。举例来说，让我们考察专业足球运动员对合成代谢类固醇的使用。假设使用类固醇能增强人的体力但对人的健康有害。如果允许运动员按照自己的意愿去做，每个运动员都可能迫于压力而使用，以防其他运动员获得竞争优势。尽管每个运动员都倾向于所有运动员都不使用类固醇而不是所有人都使用，但他们自己不能达到这种结果。他们需要一种强硬的规则来防止他们这样做。以此方式，我们就能理解**处方**和**最低工资**。一个社会的所有成员都可以得益于这个社会的军事实力，但是很少有人愿意服兵役，所以或许有必要要求（足够多的）人服兵役。如果我们允许人们为了微薄的薪金而工作，那么（在严重失业的时期）许多工人或许愿意这样做，从而将工资降下来。如果任何人都不允许为低于最低标准的工资而工作，那么大多数工人就可能受益。

至此，有一点应该是明确的了。尽管密尔希望提供一项“极其简单的原则”，以此来确定，在什么时候国家可以合法地干预个人自由，但伤害原则几乎并不简单。仅仅要说明一个行为对相关的他人是否有害，就需要大量的理论工作。至于当行为显然对他人无害时国家是否可以有理由限制个人自由，问题仍然存在。这个问题正是我们现在要讨论的。

冒犯原则

冒犯原则断言，国家可以合法地限制A的自由，以防A**冒犯**他人——即使A的行为并没有伤害他人。现在，即使承认某些精神痛苦是伤害（**人身侵犯**），冒犯行为和伤害行为之间也存在明显的区别。B或许被A的车前淫秽标语或身体气味所冒犯，但在这些情况下B并没有受到伤害。我相信，如果有些人公开暴露他们的生殖器（**猥亵**），那么一般成年人不会因此而受到伤害。其他的例子就更不清楚了。当一个人准备就寝时因其邻居的喧闹受到伤害而不仅仅是烦扰，那是有争议的。但这取决于我们在伤害问题上的观点。

令人感兴趣的问题不是伤害和冒犯之间是否存在区别，而是国家是否有理由干预冒犯性的但显然无害的行为。可以说，“可某事不是有害的”不能作为这个问题的答案。人们不能简单地断言，“只要我不伤害你，我就有权从事冒犯行为”，因为我们要讨论的问题恰恰就是人们是否拥有这种权利。多少令人惊奇的是，密尔本人对冒犯原则是同情的：“有许多行为……如果公开去做，就是对良好风度的违反，并因此归属于冒犯他人之列，可以有理由加以禁止。”（J. S. 密尔，1859年，第五章）。

为什么不是这样呢？如果冒犯行为产生不愉快的经历，禁止这些行为至少具有某种积极的价值。另外，社会保持一种斯文感是有价值的，它让人们感到公共场合是友好的，让人们感到当一个人冒险来到这个世界时，他的感觉力并不是冲突的。另一方面，正如密尔雄辩地认为的那样，即使当人们的行为是冒犯性的，允许人们按照自己的方式去行为，鼓励共存性和多样性，也是有价值的。如果没有绝对的权利去从事冒犯性的公开行为，那么我们怎样才能确定在什么情况下社会的干预是合法的？并没有简单的公式，但我们可以确认几项社会可以使用的标准。

1. 可避免性。人们越是容易免遭冒犯，越难以证明对冒犯行为的禁止是合理的。如果人们不想见到裸体，那么就不要到裸体浴场去。

2. 蔓延性。被冒犯的倾向越广泛，对干预的证明就越容易。如果少数人甚或勉强过半数的人（bare majority）发现一种行为是冒犯性的，那么我们就不应该限制这种行为。

3. 程度。冒犯越强烈越持久，对干预的证明就越容易。如果一种行

为仅仅引起轻微或短暂的痛苦，那么我们就不应该限制这种行为。

4. 合法性。受冒犯的状态越合法，对干预的证明越容易。尽管这个标准显现了自身的理论困难，但受到暴露狂的冒犯比看到——比如说——一对同性恋者拥抱的景象而受到的冒犯似乎更合法。

5. 社会价值。一些冒犯行为属于一种比其他行为具有更大社会价值的类型。密尔认为，表达错误和冒犯的思想是有价值的："真理与谬误的冲突产生对真理更清晰的感觉和更生动的印象。"相反，不体面的暴露则没有价值。

6. 个体完整性。对冒犯行为的禁止是否意味着对个体完整性的威胁？让某人不要暴露自己或喧闹，并不是（我认为）要让 A 不再成为他自己。让某人不要表达自己的思想或穿奇装异服，意味着对个体完整性的更大威胁。

不言而喻，对这些标准的解释和应用是另一码事。然而，做如下假设是值得称道的：国家有时候有理由努力避免冒犯行为。难点在于确定，国家在什么样的情况下这样做是合理的。

法律家长主义

人们会做许多愚蠢的事——当然，至于什么事情是愚蠢的，我们的意见或许并不一致。人们喝酒太多，骑摩托车不戴头盔，驾车不系安全带，服用没有疗效的药物，服用改变心智的药物，醉酒后进行没有防护措施的性行为，签订以后要反悔的契约，吸烟，攀登珠穆朗玛峰。国家有理由保护人们不受他们自身愚蠢行为的伤害吗？

正如我们所看到的，看起来密尔以尽可能强烈的方式来拒斥法律家长主义："对于自身，对于自己的身体和心灵，个人就是至高无上的统治者。"（J. S. 密尔，1859 年，第一章）尽管对于相反意见有这些看似绝对的陈述，但密尔关于家长主义的观点实际上要复杂得多。密尔在做出以上陈述之后，就立即指出，伤害原则"意味着只适用于才智成熟的人"（J. S. 密尔，1859 年，第一章）。一个相信基督教科学的成年人拒绝接受治疗是一回事，但儿童这样做则是另一回事。与此相似，密尔或许维护新罕布什尔州（New Hampshire）（那个"不自由，毋宁死"的州）的法律，要求儿童系安全带，但对于成年人则不做这样的要求。

撇开这些特例不说，国家总是有理由为了有能力的成年人自身的好处而限制他们的自由吗？如果我们接受功利主义或后果论观点，并不难证明法律家长主义是合理的。密尔似乎认为，从（非常）长远的眼光来看，家长主义政策总是促进更少的功利，但将它作为一项经验性建议，就几乎不能这样认为，如果问题仅仅在于像**安全带**或**头盔**这样的政策是否促进了更多的功利，那么看起来很可能是的。如果我们将个人自主看成一种独立的价值，那么更难证明法律家长主义是合理的。如果要求人们系安全带或戴头盔，那么会对他们更有好处。即使如此，我们也可以认为，有重要的道德理由去尊重个人对其自身生活所做的决定。

假设我们采用后一种观点。由此是否可以说，法律家长主义总是不合理的？似乎不能。首先，我们应该区分经常所说的**强家长主义**（hard paternalism）和**弱家长主义**（soft paternalism）。强家长主义是指当我们没有理由怀疑成年人的能力、自由、信息或理性时，就限制他们的自由。弱家长主义是指当成年人的决策能力因认知或情感缺陷而受到危害时，就限制他们的自由。禁止人们攀登珠穆朗玛峰或许是强家长主义的例子（除非我们相信试图登山肯定是发疯了）。密尔提供了一个弱家长主义的例子。

> 如果（有人）看到一个人试图通过一座桥，这座桥被认定是不安全的，而又来不及提醒他所面临的危险，他们就抓住他……且没有对他的自由造成任何真正的侵犯；因为自由在于做自己希望做的事，而他并不希望掉入水中（J. S. 密尔，1859 年，第五章）。

密尔的思想是，当一个人缺少自主行为能力时，如果我们限制她的自由，那么我们并没有真正损害她的自主性。比如在桥的例子中，这一点就是真实的。难点在于确定在什么情况下才是这样的。

为了更清楚地看到难点所在，让我们来考察密尔所述桥的故事的另外两个版本：

1. 那个人知道桥是不安全的，并试图自杀，因为他极度消沉。
2. 那个人知道桥是不安全的，但是他喜欢通过那些摇摇欲坠的桥。

在这两种情况下，我们有理由进行干预吗？如果我们相信，极度消沉损害了一个人的理性能力，那么版本一就代表了一个弱家长主义的例子。正如密尔所说，这样的人还没有达到“才智成熟”。这并不是说，想要结束自己的生命总是非理性的——正如安乐死的例子一样。但是我们相

信——比如说——一个24岁健康的妇女试图自杀，是截然不同的事情；我们就可以有理由干预这些行为。相反，版本二似乎是一个强家长主义的例子。我可以认为，这种兴趣是发疯。但是，如果我们不想把所有的危险活动（登山、滑翔）看作非理性的，我们就必须尽可能忍气吞声并尊重这种选择。将上述观点以稍微不同的方式来表达就是，我们有理由怀疑行为者对**事实**的理解，比我们怀疑她的**价值**更容易对基于家长主义而制定的政策进行证明。由于一个人不知道桥是不安全的而阻止她过桥是一回事；由于我们认为过危险的桥不是一件值得努力去做的事而去阻止她，则是另一回事。

意志的弱点对弱家长主义策略提出了一个特别困难的问题。大致说来，当A做出的一项选择与他既定的长期或更高序列的偏好相抵触时，我们就可以说A经历了意志的弱点。当我吃易导致肥胖的食物，运动得不够，或者没有系安全带时，我就经历了意志的弱点。在我的行为与我的健康或安全之间的关系上，我并没有任何认知缺陷，并且我不想死。我只是发现，促使自己去做我知道应该去做而且我愿意去做的事情，是很困难的。有些条件损害了我们选择的自愿性，如果我将我的意志弱点归入其中，那么我们就可以遵循这些路线，为限制自由的政策，提供一种弱家长主义的证明。

有了以上的讨论，对于**安全带、头盔、安乐死、处方、杏素、可卡因、代孕、投掷矮人、心理治疗、最低工资、酒后同意**和**器官**，我们应该说什么？我认为，我们不能肯定地说些什么。部分原因是，关于这些决定对于决定者的效果，我们还需要更多的经验资料。也就是说，我认为**安全带**是合理的弱家长主义的一个很好的例子，尤其当多数人不系安全带，是因为意志的弱点（懒惰）而不是因为他们真想冒更大的死伤风险以换取无拘无束的感觉时，情况更是如此。在我看来，**头盔**是强家长主义的例子。因为一些摩托车手明知而故意偏爱冒更大的受伤风险，以换得一种更为享受的体验。

52

安乐死是一个复杂的例子，部分原因是，我们永远不知道人们是否对他们的决定后悔。诚然，许多选择安乐死的病人的确由于年龄、疾病、药物和压力而有着认知和情感方面的损害。同时，这些决定不是明显非理性的，不允许病人做这样的决定是要求他们活下去。所以，有了这些选项，我们就可以认为，如果考虑周全，我们并没有足够的家长主义的理由去进行干预（当然，或许还有其他的理由去这样做）。

如果不需要处方也可以购买药物，许多人就可能以有害的方式使用药物，因为他们不具备足够的信息或不能理解这种信息。如果**处方**代表了对个人自身的一种最小（但并非无足轻重）的限制，或许并不难进行合理性证明。

如果癌症患者因其决策能力受损而要求服用杏素，如果那样做使他们不能选择更好的治疗，那么**杏素**就可能是合理的。如果大多数人只是孤注一掷地选择杏素，那就很少有理由去进行干预。

我认为，多数可卡因的使用者并没有遭受认知或情感的损伤，或者就事论事，他们并不后悔自己的决定，甚或使用那种药物并非没有好处。对于一些人来说，当然可以，对于大多数人呢？那是值得怀疑的。或许有其他的理由来支持**可卡因**，但至于我们能否根据弱家长主义来这样做，则是不清楚的。

许多人根据弱家长主义来维护**代孕**。他们认为，妇女必然面临内在的认知缺陷才这样选择，因为她们不能预见放弃孩子的监护权是怎样的痛苦（A. 沃特海默，1996 年，第四章）。这种断言有一定道理，但我们不应该夸大例外情况的重要性。如果大多数代孕母亲并不后悔自己的决定，那么我们就没有理由出于家长主义而进行干预。至于**投掷矮人**、**最低工资**和**器官**，我们可以依此类推。以下这些观点绝对不是清楚明了的：对于做出选择的人们来说，这些选择是不好的，或者做出这些选择的那些人有着认知或情感的损伤，或者他们后悔自己的选择。

相反，我认为**心理治疗**是不同的。有大量的证据证明，同意与自己的心理医生发生性关系的病人，一般来说都有着认知和情感的损伤，并且这些选择一般来说对她们并没有好处，因此禁止所有这样的关系显然是合理的（A. 沃特海默，1996 年，第六章）。

没有哪个国家制定过像**酒后同意**这样的东西，但许多大学却这样做过。人们可以根据弱家长主义认为，一个酩酊大醉的人不可能给予适当的同意，因此如果 B 的醉酒本身是无意的（如当 A 向 B 的酒里添加酒精时），我们就不难支持这样的政策。如果 B 是有意喝醉的，那么问题就复杂化了，因为我们可以认为，她情愿喝醉就导致她情愿同意。

除了弱家长主义论证之外，还有另外一种方式来思考对法律家长主义的证明。托马斯·谢林（Thomas Schelling）发现，我们经常好像拥有“两个自我”似地来行为。在我们可视为**自我强制的**家长主义（self-imposed paternalism）中，我们的“理性”自我有时将干预我们的“非理性”

自我的自由（T. 谢林，1984 年，第四章）。一个人的理性自我或许将闹钟置于房间的另一端，来强迫自己的非理性自我在早晨起床，或者像在这样一个最著名的例子中一样：奥德修斯（Odysseus）告诉自己的船员，将他捆绑在桅杆上，以便他能听到海妖的叫声，同时又不会危及船只［J. 厄尔斯特（J. Elster），1979 年］。我假设，自我强制的家长主义并不存在道德难题。如果我想为了我自己的好处而限制我的自由，那么我通常应该能够这样做。较为不明显的是，我相信能够以这样的方式来理解这些法律家长主义的例子。如果我将民主立法机关看作民意的代表，那么我就能够将诸如**安全带**和**处方**这样的例子，理解为自我强制的家长主义的真正例子。一些人并不是为了他们自己的好处而限制他人的自由。毋宁是，为了他们自己的好处而（通过他们的代表）限制他们自己的自由。**头盔**则不然。在**安全带**和**处方**中，大多数人为了自身的利益而压制自己，因为大多数人驾车和使用处方药。相反，在**头盔**中，大多数人为了少数人的利益而压制他们，进行证明就比较难了。无论在哪个例子中，如果我们合法地将一项政策理解为弱家长主义或自我强制的家长主义的例子，那么这些政策都会与严肃对待自主性的承诺相容。

法律道德主义

这项原则认为，即使国家不能根据伤害原则或冒犯原则合理地限制人们的行为，它也有理由限制人们的自由，以防人们从事不道德的行为。“即使”从句是至关重要的。谋杀是不道德的和有害的，并且因为是有害的，所以是不道德的。猥亵行为或许是不道德的和冒犯性的，并因为是冒犯性的，所以是不道德的。但是，我们可以根据伤害原则或冒犯原则来证明**谋杀**和**猥亵**是合理的。我们的确不需要法律道德主义。相反，有人或许
54 认为，即使双方同意，一夫多妻制和同性性行为也是错误的，并以此来维护**一夫一妻制**和**同性性行为**。有人或许认为，人们以投掷矮人或斗鸡的方式来取乐是错误的或贬损人格的，以此来维护**投掷矮人**和**斗鸡**。有人或许认为，代孕和买卖器官错误地将人的身体当作商品，以此来维护**代孕**和**器官**。有人或许认为，药物引起的快乐是一种没有价值的经验，但艺术的经验对灵魂是有好处的，以此来维护**可卡因**和**艺术**。

这些论证有效吗？我们首先必须指出，法律道德主义有几种不同的变

种。古典形式认为，国家有理由禁止那些“客观上不道德的行为”。当然，至于什么行为是不道德的，人们的意见可能不一致。一个人可能断言，双方同意的同性性关系是不道德的，而出售自己的器官则无可厚非，但另一个人的断言或许恰恰相反。但两个人或许都同意，**如果**一种行为是不道德的，国家对其加以禁止就是合法的。

法律道德主义的第二种形式诉诸一种道德家长主义的形式（moral paternalism）。这个观点由两个断言组成。第一，它认为，人们实施不道德行为是不好的。这并非同义反复，它或许是错误的。人们或许相信，偷窃是不好的，同时认为，如果小偷没有被抓住，偷窃对小偷并没有什么不好。但是，我正在考察的那种形式的法律道德主义接受罗伯特·乔治（Robert George）的断言：“每一项不道德的选择……都［损害］选择者自身一个方面的幸福，而建立和坚持正直的道德品质就依赖于这个方面。”（R. 乔治，1993 年，168 页）第二，这个观点认为，国家或许有责任保护公民不自我堕落，正如它或许有责任保护公民不自我伤害一样。我相信，当纽约州州长马里奥·科莫（Mario Cuomo）在为自己签署立法——在纽约酒吧禁止投掷矮人——的决定辩护时，引用的就是一种道德家长主义。他说：“任何剥夺这些人的人性并羞辱他们的行为对我们所有人来说都是堕落。”科莫并未宣称，这项立法是为帮助矮人（他们或许因为被投掷而得到了很好的补偿）而设计的。毋宁是，这项设计是为了将纽约人从投掷（表示同意的）矮人而自我堕落中拯救出来。

法律道德主义的第三种形式——社会凝聚力（social cohesion）——做出一种经验主义断言（即公共道德是社会凝聚力的重要基础），又做出一种道德断言（即一个社会禁止那些它认为是不道德的行为——无论这些行为从客观上来讲是否不道德——从而保全自己，是合法的）。正如帕特里克·德夫林爵士所说，“构成任何一种社会的是理论的共同体……社会不是某种物理组合；它是由不可见的共同思想纽带来维系的。”（P. 德夫林，1968 年，9 页）德夫林承认，一个社会的公共道德要求人们不要做的事情，虽然可能是不道德的，但他们自己或许并不认为是不道德的。但他认为，公共道德的约束“是社会代价的一部分；而人类需要社会，就必须付出这种代价”（P. 德夫林，1968 年，10 页）。德夫林所提出的合法道德主义认为，社会**不**应该禁止它认为不道德的任何行为。这些决策将取决于社会对一类行为、私人性的价值以及各种实践考虑（可实施性）所感受的强烈程度。但是，德夫林或许肯定地认为，**如果**社会上大部分人认为，同性

性行为是可憎的，那么**同性性行为**在该社会或许是合理的。

法律道德主义的第四种形式——社会化（socialization）——与伤害原则（在距离上?）相近。这种观点认为，让人们避免不道德但无害的行为，是为了灌输自我约束和尊重他人的规范，从而减少伤害他人的可能性。如果消费色情文学把人们社会化到将妇女看作性对象的地步，从而增加男人向妇女施暴的风险，那么社会就可以合法地限制色情文学，因为这种限制将减少伤害的发生。与此相似，我们或许可以为**斗鸡**和**投掷矮人**辩护，理由是，社会的娱乐方式可以影响人们彼此对待的方式。当然，我不知道有什么证据可以支持这些政策的实施。

我们应该接受关于法律道德主义的任何观点吗？任何承认个人自主重要性的人都不应该情愿接受大多数形式的法律道德主义。当然，某些观点还是会被通过的。有两个理由要求我们保持谨慎。第一，尽管许多道德断言因信仰而得以发展，但在它们背后常常没有什么推理的支持。来考察**同性性行为**和**代孕**。我倾向于认为，一项活动之所以是不道德的，那是因为它对人们是有坏处的，因为它使人们的幸福倒退或没能促进它。撇开《圣经》的断言不说，为什么人们应该认为同性性行为是不道德的？毕竟，如果道德与我们彼此对待的方式有关，如下问题就是值得怀疑的：什么性别的什么人将什么器官放在什么地方并不是具有重大道德性的事情。商业代孕是不体面的，但我们不应该让我们对于体面的直觉带我们走得太远和太快。比如说，如果商业代孕生出的孩子生活幸福，如果它通常对代孕母亲和养父有好处，那么我们就不应该仅仅因为我们觉得它毕竟具有不道德的“特征”而情愿加以干涉。第二，如下观点是值得怀疑的：人们的选择只有是自主的才是有道德价值的，所以，如果我们想让人们的生活具有积极的道德价值，我们就需要为他们提供空间，让他们自己进行选择——即使做出坏的选择。这个论证并没有断言，所有的自主选择都具有同等的道德价值，没有断言听芝加哥交响乐团演奏以娱乐与投掷矮人以娱乐具有同等的价值。它是说，只有自主做出的选择，才有道德价值。如果我是对的，那么在一种行为是不道德的和它应该受到国家的限制这两个断言之间就存在重要的区别。有充分的理由，有充分的道德理由，要求国家不能仅仅因为这些选择在某种程度上是不道德的，就干预个人的选择。

公正

公正原则指出，国家有理由出于公正而干预个人自由。确切地说，公正原则所实际维护的，当然要依赖于对公正的诉求所要求的。而人们对此则有分歧。如果对这个问题不采取什么立场，那就让我们来考察公正原则维护对人们自由的干预所采用的几种方式。

第一，我们可以认为，国家有理由对人们出于种群、信仰、族群以及（最近出现的）性取向的理由而进行歧视的自由加以干预，正如**非歧视**所规定的一样。人们或许会说，我们可以通过伤害原则来维护**非歧视**，但我认为那样并不起作用。我们有并且应该有自由做出许多对他人产生不利影响的决定。一位雇主可以拒绝雇佣那些她认为不合格的、讨厌的或丑陋的人。一位房东可以拒绝向抽烟的人、有宠物的人或大学生出租房屋，因为我们认为公正禁止根据某些标准区别对待人们，但并不禁止根据其他标准进行区别对待。此外，我们也可以认为，人们应该有自由在各种私人场合根据可能不重要的标准而进行歧视。我们也有自由根据种群或信仰来选择我们的朋友或同伴——即使这样做并不值得称道。我们有自由加入私人协会，而这个协会根据——比如说——性别或信仰排除掉一些人。有些例子则更为复杂。我们可以认为，国际青年商会（Jaycees）或扶轮社（Rotary）不能排斥黑人和妇女，因为这样准私人组织的成员资格对于人们的商机是很重要的。但是，问题恰恰就在于此。我们必须确定，在什么样的情况下，公正要求禁止歧视，在什么情况下不要求禁止。伤害观念本身做不到这一点。

第二，公正或许要求机会平等（equality of opportunity）。如果机会平等要求为儿童提供教育，那么我们可以支持**公立学校**。我们可以走得更远。如果公正要求所有儿童得到大致平等的受教育机会，那么国家或许有理由禁止一些团体比其他团体在他们的子女教育上投入更多，一些人或许将这种限制看作对其自由的严重干预（合理与否）。进一步来说，我们可以认为，机会平等要求人们不应该以明显不平等的资源开始人生竞赛，所以我们可以认为，社会应该废除遗产继承或对其课以重税［参阅 D. W. 哈斯利特（D. W. Haslett），1986 年］。至于机会平等实际上作何要求，在此我不予深究。比如说，公正原则是否支持**公立学校**，则是**不**明显的。毕

竟，人们或许认为，让那些有子女的人将他们做出决定的代价转嫁给他人是不公正的。目前的观点是，如果机会平等确实要求为人们提供某些资源或要求平等分配某些资源，那么我们就可以认为，为了达到此目的，国家有理由干预人们的自由。

57 第三，我们或许认为，公正原则应该调节经济事务。人们维护**最低工资**的理由或许是，支付给人们低于“合理工资”的工资是不公正的。当然，至于什么构成合理工资还需要一套理论来论证。人们维护**倒票**的理由或许是，某些票价太离谱，是不公正的。人们维护**器官**的理由或许是，剥削一个人的背景环境是错误的——即使被剥削者已从交易中获益。我之所以怀疑这种论证是否普遍有效，恰恰是因为它阻碍了被剥削的人增进她自身的利益，但如果它有效，那么我们就会有另外一种理由来干预双方同意的交易。

最后，我们可以认为，公正要求每个人在提供某种公共利益方面做出自己的一份贡献——即使这样会使公民“白白利用”他人的贡献也要如此。密尔本人认为，可以合理地迫使人们“在共同防御或为社会利益所必需的任何其他共同工作中，承担自己应尽的责任”（J. S. 密尔，1859年，第一章）。有人或许认为，“白白利用”他人的贡献是对他们的伤害，但我认为，更确切地说，那是不公正。来考察**强制性投票**、**处方**和**献血**。可以说，在以投票来维护我们的选举民主的过程中，我们都有义务尽自己的一份力量，而不投票者是在白白利用投票者所做（显然很小）的牺牲；我们都从国防中受益，而那些不服兵役的人是在白白利用那些志愿者所做的牺牲；我们因生活在有人献血的社会中而受益，而不献血者是在白白利用那些献血者所做的牺牲。在集体伤害和集体利益的例子（**排气净化器**、**逃税**）中，我们限制自由以保证切实提供利益，而此处则不同，公正原则是独立起作用的，因为利益的提供是没有运用强制手段的。至于用公正是否足以证明干预的合理性，这个问题我在此不能解决。

需求

需求原则是简明易懂的。此原则是说，我们有理由干预个人自由以满足人们的需求。它并不是说，我们应该总是做为满足人们需求所必需的事

情。如果B得不到A的肾脏她就会死，那么并不能由此就说，我们应该以强制手段摘取A的肾脏。需求原则是说，B的需求为限制A的自由提供了一个理由。尽管自由至上主义者拒斥需求原则，但我们习惯认为，需求原则证明向人们的资源收税以满足他人对医疗、食物、衣物和教育的需求（正如**福利**中所规定的那样）是合理的。如果这是正确的，我看不出有什么理由认为，需求原则不可以证明**献血**和**冷漠的人**是合理的。假设我们所需要的血液量远远超过我们通过志愿捐献或有偿提供的方式所获取的血液量（比如说，因为商业献血的质量太差），并且因为没有足够可用的血液，人们就会死。如果我们要求人们提供钱款因为其他人需要物品来生存，那么我看不出为什么不可以要求人们提供像血液这样的可再生资源。如果我们可以要求人们作证或出庭，那么我看不出为什么我们不可以要求人们进行简单救援。有人或许会说，需求原则是肤浅的，其主旨可以用公正或伤害来表达。我不怀疑需求原则常常可以用其他的方式来讨论，但也有理由偏爱一种更直接的方式。如果我们接受需求原则，那么在许多环境下，国家有理由使用强制手段来限制人们的自由，而这是其他原则所维护的干预做不到的。

结论

正如我们所看到的那样，约翰·斯图尔特·密尔认为，通过引进“一项极其简单的原则”，即社会有理由限制个人自由以防止人们伤害他人，我们就可以解决关于“用强制和控制的方式来处理社会和个人之间的关系”的问题。如果我是对的，密尔则是错的。首先，我试图表明，伤害原则并不那么简单。其次，我认为做如下假设至少是值得赞许的：有几项原则可以用来证明，使用国家强制或限制人的自由是合理的。事实上，我赞成在原则问题上的多元主义——它要求估价和权衡一整套想法。而且，正如对待伤害原则一样，不能机械地回答这些原则。在限制个人自由问题上，如果我们接受广泛的多元主义，或许有人会反对，我们最终将维护太多的东西，自由最终将所剩不多。这种担心是有道理的，但我认为并没有一种简单的出路。最终，我们无法避免在偏爱限制人们自由的理由和偏爱不对人们进行干预的理由之间进行权衡。如果我们幸运的话，我们的这种权衡或多或少是正确的。

最后，政治生活的事实是，关于那些为限制个人自由而辩护的理由，无论有什么样的最好观点，我们都会有分歧。关于我们应该接受哪些原则，我们有分歧；关于应该如何应用它们，我们也有分歧。的确，即使我们将接受密尔的观点，即伤害原则是对限制个人自由的唯一证明，我们也会就如何解释和应用该原则而意见不一。提出在什么情况下国家有理由限制个人自由的理论是不够的。假如我们就此问题意见不一，我们应该怎样继续下去？我们需要这方面的理论。当然，这是本书其他文章的论题。

参考书目

Devlin, P. (1968). *The Enforcement of Morals*(《道德的强制》). London: Oxford University Press.

Dworkin, G. (1972). "Paternalism."(《家长主义》)*Monist*(《一元论者》), 56:64—84.

——(1983). "Paternalism: Some Second Thoughts."(《家长主义：一些重新思考》) In Rolf Sartorius (ed.), *Paternalism*(《家长主义》)(pp. 105—111). Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Elster, Jon(1979). *Ulysses and the Sirens*(《尤利西斯和海妖》). Cambridge: Cambridge University Press.

Feinberg, J. (1984). *Harm to Others*(《伤害他人》). New York: Oxford University Press.

——(1985). *Offense to Others*(《冒犯他人》). New York: Oxford University Press.

——(1986). *Harm to Self*(《伤害自己》). New York: Oxford University Press.

——(1988). *Harmless Wrongdoing*(《无害的不道德行为》). New York: Oxford University Press.

George, R. (1993). *Making Men Moral*(《德化于人》). Oxford: Clarendon Press.

Hart, H. L. A. (1963). *Law, Liberty, and Morality*(《法律、自由和道德》). Stanford: Stanford University Press.

Haslett, D. W. (1986). "Is Inheritance Justified?"(《遗产继承是合理的吗?》) *Philosophy and Public Affairs*(《哲学和公共事务》), 15: 122—155.

Mill, J. S. (1859). *On Liberty*(Cited from Hackett edition, 1978).

Olson, Jr, M. (1965). *The Logic of Collective Action*(《共同行动的逻辑》). New York: Schocken Books.

Schelling, T. (1984). *Choice and Consequence*(《选择和结果》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sher, G. (1997). *Beyond Neutrality* (《超越中立》). Cambridge: Cambridge University Press.

Wertheimer, A. (1996). *Exploitation* (《剥削》). Princeton, NJ: Princeton University Press.

60

第三章　公正

克里斯托弗·希思·韦尔曼

本文考察当前关于公正的讨论中最重要的观点、要点和问题。它讨论了许多关键论题，但是读者应该铭记于心的是，这篇评论显然是为本论文集而写的，因此它省略了本书中其他文章将论及的大部分重要内容，尤其是那些集中讨论民主、平等、女性主义、自由主义和马克思主义的内容。

功利主义

最有说服力、最有系统性也最流行的公正理论之一就是功利主义。这种观点认为，行为、政策和制度将以其使整体快乐或幸福最大化的程度来判断。功利主义者有着各种形态和规模，但实际上都赞成后果论、无偏向和最大化。只要仅仅以其产生的结果来评价行为和政策，功利主义者就是后果论者。根据这种观点，“向后看”的考虑（比如根据人们过去的行为来确定他们应受的赏罚）是不靠谱的；所有要考虑的事情都是未来的结果。功利主义者是无偏向主义者，因为每个人（有时候，人不仅包括人类，还包括所有有感觉力的存在物）的幸福都是平等的。对于行为者及与其关系亲密者的利益，不会给予任何特别的尊重；对于任何人产生的结果都会给予考虑，认为任何人的幸福都不会比其他人的幸福更重要。最后，功利主义者是最大化者，因为从所有可能的选择中，他们选出那种作为唯一正确的选择而导致最大整体幸福的东西。至于应该使什么样的善最大化（幸福只是一种重要的答案），功利主义者之间存在激烈的争论，但所有的功利主义者都一致认为，正当的行为是使善最大化的东西。

61

即使这种简略的描述，也足以指出为什么功利主义是经过深刻修正了的。确实，杰里米·边沁、约翰·斯图尔特·密尔以及功利主义的其他早

期拥护者都是激进的改革者，他们努力对19世纪的英格兰进行彻底检修。在他们看来，现行的法律和习惯在道德上是恶劣的，因为它们阻碍而不是促进了整体的快乐。功利主义者无视现状，由重视平等地考虑每个人的福利进而提议进行新的安排。除了其他改革之外，他们还试图推翻财产法——这种法律不合理地赋予上层阶级以特权。这种平均分配的倾向来源于双重的假设：（1）无偏向，（2）减少边际报酬（marginal return）。当然，无偏向也就是上述道德立场：任何人的幸福都不会比其他人的幸福具有更重要的内在价值；而减少边际报酬是这样一个经济学原理：随着所获得财富（或其他物品）的额外增长，人们的满意度会减小。为了理解这个原理，让我们来考察你因获得一条额外的裤子而得到的快乐是如何受到你已拥有的裤子数量影响的。比如说，如果你没有裤子而有人给了你一条，那么这会产生巨大的影响，因为你现在可以包裹上你的双腿。如果有人再给你一条裤子，那么这条裤子会对你的快乐产生真实的影响（因为你现在可以穿一条洗一条），但不会像第一条那样产生那么大的影响。与此相似，你或许因得到第三条裤子而相当快乐（因为它为你的衣柜里增加了花样），但是，与获得第二条裤子所具有的重要意义相比，增加第三条裤子所具有的重要性就黯然失色了。最后，来考察你因获得第十五条裤子而产生的额外满意。你或许为再得到这样一条裤子而高兴，但对你来说，获得这条裤子远不如获得第一条、第二条或第三条裤子来得重要。

假设所有这一切从直觉来说都是值得称道的。但现在来考察这些观察将如何引导你（以及功利主义者）在一群人中分配裤子。比如说，假设有10个人和20条裤子。你会让一个人得到所有的20条裤子而其余9个人一条也得不到，或者让4个人每人得到5条，或者让每个人得到两条吗？如果你相信，4个人之中的一个人应受到特别考虑（比如说，因为他们属于较高层的、道德上优越的阶级），你或许推荐第一种或第二种选择。但如果你相信，每个人的福利都是同等重要的——正如功利主义者所认为的那样——那么你可能推荐最后一种选择，从而使每个人都得到两条裤子。正是这种推理引导着早期功利主义者进行院外游说活动，雷厉风行地推动立法变革，从而更加平等地分配财富，也正是这种逻辑使得一些当代功利主义者认为，我们应该为国际援助做出更多的贡献。毕竟，当我们的衣柜已经充实，我们还要花钱为我们自己购买漂亮的新裤子，而贫穷的外国人还赤裸着他们的双腿时，公正何在？如果我们没有理由认为，我们的快乐比

他们的快乐更重要，那么当用于购买这些好东西的钱对贫穷者有着改变人生的作用时，购买这些对我们的快乐有着微乎其微作用的奢侈品是否合理，似乎是很难证明的［辛格（Singer）］。

尽管这种论证值得称道，但并非所有功利主义者都拥护它的结论。尽管很少有人怀疑减少边际报酬的逻辑，但很多人因其创造的激励结构（incentive structure）而排斥平均分配。一些功利主义者承认，如果我们假定有一定数量的裤子，那么对它们进行平均分配通常会使快乐最大化。然而，如果假定裤子的数量是确定的，那就是错误的，因为不同的安排对裤子（或其他物品）的生产有着有利或不利的影响。尤其是，生产的数量主要取决于人们从事生产的动机。为了看清这一点的重要性，让我们重新考察上述10人群体。考虑到减少边际报酬的规律，对于10条裤子进行平均分配，给每人两条，是有道理的。然而，这种平均分配的缺陷是，它们通过将懒惰的代价外在化从而减弱了工作的动机。换句话说，如果每个人都知道，无论她生产多少，她都只能得到她的生产量的十分之一（因为生产总量将被分成10等份），那么没有人会有很强的生产动机。比如说，假设他们努力工作，每个人可以生产10条裤子。这样就会有100条裤子，平均分配的话，就会给每人10条裤子。但是要注意，如果一个人决定玩耍而不是工作，就只有90条裤子，或者每人9条裤子。如果这样安排的话，我们就预见到这个人玩耍而不是工作。关键在于，因为产品是平均分配的，选择不工作的人就享受闲暇的100%的利益但只承担10%的代价（其余90%由其余9个人平均承担，而劳动成果要在10个人中间分配）。这样，一个人就没有足够的动机去工作；当选择闲暇而只承担其十分之一代价的时候，这种选择是合乎理性的。

问题在于，这种逻辑不仅仅适用于一个人，如果这样分配的话，它就适用于所有的人，这样我们就应该预见到每个人都会选择闲暇而把工作撇在一边。换句话说，如果平均分配所有裤子的话，就没有人愿意去生产裤子，什么东西也生产不出来，进而没有什么东西可进行分配［施米德茨（Schmidtz）和古德音（Goodin）］。这种推论使得一些功利主义者排斥平均主义分配政策。他们指出，最好的长远政策是，通过保证每个人实际拥有她所生产的全部东西，来阻止人们自私自利。这并不是说，最好的生活是积累所生产的东西而非享受闲暇。相反，重要的见解是，当每个人将自己的工作和闲暇的代价和利益全部内在化时，她就选择了一种对她最好而又不将自己闲暇的代价转嫁给其他人的生产安排。这样就允许每个人决定什

么类型的生产最适合她，从而使整体快乐最大化。

正如这种讨论所表明的那样，当设计一种使快乐最大化的分配安排时，必须考虑许多因素，而且并非所有的功利主义者都支持同样的政策，这并不奇怪。但是，在功利主义者之间存在某种分歧的同时，在整个方法上则存在更大的矛盾。对于功利主义的反对意见很多，但最一致的担心或许是，既然功利主义仅仅关注结果，它就不可能与公正相符。批评者主张，因为公正就是给予人们应得的东西，又因为某人应得的东西主要取决于她以前的行为，所以一种仅仅关注未来的伦理视角就不能提供一种对公正的描述。表达这个问题的最通俗方式或许就是，功利主义不能与道德权利相符。比如说，如果杀掉富裕的农场主并将她大量的庄稼分给饥饿的大众，将使快乐最大化，那么功利主义显然会建议我们这样去做。功利主义对这种指责的回应是复杂多样的，但常见的回应包括：(1) 否认功利主义和公正相背离；(2) 为了功利主义而忍受现实；(3) 区分正当行为和最佳动机。来考察每一个回应。

一些功利主义者认为，至少在现实世界中，在功利主义者的建议和我们日常对公正的道德看法之间，并不存在严重的道德背离。功利主义者抗辩说，他们的批评者极力捏造反事实的思想实验，意在表明公正和功利的背离。根据功利主义维护者的看法，这种朝向超俗事例的倾向并非巧合；它是由于使功利最大化和发生于现实环境中的共同信念之间的高度一致性而成为必然的。(比如说，杀掉富裕的农场主并将其财产重新分配给穷人，**事实上**绝不能使快乐最大化，因为人们不会公开实施这样的计划，如果这种再分配的政策让公众知道，也会威胁每个人的安全感并破坏我们工作和积累财富的积极性。) 而且，在那些极罕见的情况下，即功利主义明确建议人们去做某种与公正的一般要求有所不同的事情（比如说，当人们必须折磨一个无辜的婴儿以便拯救全人类时），我们才倾向于站在功利主义一边——或者至少说，我们的如下信念就会大大削弱：公正必须战胜对功利的追求。

当坚定的功利主义者承认功利主义和我们对公正的信念之间不一致时，另一种回应——忍受现实——就产生了，继而抛弃公正。在此，经常的看法是，正如我们第一次遇到远离中心的经验资料时不会抛弃精致而强有力的科学理论一样，我们不应该仅仅因为功利主义与很少一些混乱的道德直觉发生冲突就放弃它。由于功利主义是这样一种简单而强有力的理论，在大多数情况下通常会做出正确的回答，仅仅因为它没能与随机选出

的一般直觉相一致就放弃它似乎是错误的［斯马特（Smart）和威廉姆斯（Williams）］。

尽管以上两种回应都司空见惯，但功利主义最著名的招数是区分正当
64 行为和正当动机。在此，功利主义者抗辩说，正因为功利主义将正当行为定义为使快乐最大化的事情，所以不能由此得出结论说，功利主义者必须建议，我们每次行动都要有意识地努力使快乐最大化（密尔）。功利主义者指出，当我们并没有明确目的的时候，我们常常实际上更好地使快乐最大化了，因为在计算功利时我们经常犯错误，并且停下来计算预期的结果常常是对时间的无效使用，所以最好根据习惯和规则来行动。我们之所以不应该在行动之前就平等地考虑所有潜在受影响人的快乐，最重要的原因或许是我们最了解和关心的是我们自己。既然人们最易于关注自身的快乐，于是功利主义者就可以一致鼓励我们主要操心我们自己的事情，同时认为行为者没有理由将自身的快乐看得比另一个人的快乐具有更大的内在重要性。根据这种推论，许多功利主义者认为，如果我们都将日常道德所虚设的道德权利当作真实的道德权利去行动，那么事实上就会使整体快乐最大化。总之，复杂的功利主义者主张，长此以往，当我们并不明确地受功利主义用意所驱动时，就会更经常地实施正当的行为［哈丁（Hardin）；黑尔（Hare）］。

当然，这三种回应都没有使所有的批评者平静下来。那些同情道德权利的人反对说，如果说在现实世界中功利主义只是偶尔与公正冲突，或者甚至说只是在极端反事实的环境下，它才与公正稍有背离，那是不够的。恶意批评者认为，即使公正和功利之间的一次假设的冲突，也说明必须拒斥功利主义。而且，如果功利主义可以赞成我们像拥有道德权利似地去行动，那么许多人对此并不满意；他们坚持认为，对于任何一种理论来说，如果它不能支持这些权利本身，那么它就不是充足的。关键在于，我们**应受**某种待遇，而功利主义最多不过可以说，我们通常应该**当作**人们应受这种待遇一样去行动。功利主义者一般认为，当人们理解了人类推论的界限，就会看到非后果论动机（nonconsequential motivation）是怎样使快乐最大化的。对于许多人来说，这种说明是“多余的思想”（one thought too many）（威廉姆斯，18 页）。

罗尔斯

在相当长的一段时期内，唯一可以替代功利主义的理论似乎就是一种报应直觉的混合物。在《正义论》中，约翰·罗尔斯着手设计一种可以与功利主义的内在一致性和系统综合性相抗衡的报应的公正理论（retributive theory of justice），来拯救这种状况。他尤其努力设计一种方法，它要像功利主义一样精致而强有力但仍能包容像公平（fairness）那样的报应观念。在构建他对于“作为公平的公正”（Justice as Fairness）的说明中，他从一种简单的、非常公平的分配方法中吸取了灵感。明确地说，假如吉尔和杰克分一张饼；什么样的分法最公平？有一种方法大家都不会反对，那就是让吉尔将饼分成两份，然后让杰克先挑。虽然两块饼的大小不一定完全相同，但谁也不会怀疑这种分法的公平性。因为吉尔有机会将饼分成双方满意的份额，如果愿意，杰克可能选择吉尔的那一块。在罗尔斯看来，阐发一种令人满意的分配公正理论（theory of distributive justice）的关键，在于设计一种类似的方法，来应用于对社会合作（social cooperation）的代价和利益更为复杂的划分。

首先，假设10个人需要一种公平的方法来分配他们的饼。显然，最好的策略是，让一个人将饼分成10份，并让她知道，她将得到最后一块。不言而喻，分饼的人将尽最大努力把饼分成10等份，因为任何不均等都将使最大的一块首先让别人拿走而最小的一块最终留给她。正如我们在功利主义的讨论中所看到的那样，这种类比的唯一难题在于，我们不能假定饼的大小是恒定的。如果将饼看作与社会合作的代价和利益是相似的，我们需要承认，饼的大小取决于社会基本制度是怎样构成的。而且，我们已经看到，平均分配产品是如何抑制生产积极性的。于是，我们看到，将共同的饼分成10等份，将使整个饼变小。最后，只有当分饼的人过于嫉妒时，她才会以牺牲自己那块饼的绝对大小为代价来坚持平均分配。因此，她会愉快地容许不平等分配，从而导致最后一块饼比平均分配时要大。归根到底，安排分配10块饼的那个人选择最后一块，并且她能理智地预见到，她的9个伙伴会把最小的一块留给她。这样，一旦我们将分饼模式移植到更大的群体，再加上这样的观察，即我们的分配方法会影响整个饼的大小，我们最终会做出如下建议：社会合作的代价和利益的安排要使运气最坏的

人拥有最好的可能份额。

既然我们理解罗尔斯的总体目标，那么让我们来看一看他是如何阐明和定义他的作为公平的公正模式的。罗尔斯写道，他的理论包括两个原则，但他的第二个原则有两项内容，所以我们可以按三项独立的原则来看待他的论述：最大平等自由原则（Principle of Greatest Equal Liberty）、公平的机会平等原则（Principle of Fair Equality of Opportunity）以及差异原则（Difference Principle）。最大平等自由原则（优先于其他两项原则）具体说来就是，“每个人将拥有平等的权利去享受与其他人类似的自由相协调的最广泛的基本自由”（罗尔斯，1971 年，60 页）。这项原则主张，每个人将拥有平等的权利去享受诸如信教自由（freedom of conscience）、言论自由（freedom of speech）、政治参与自由（freedom of political participation）和拥有私人财产的权利（right to private property）等自由，同时其他人也平等地享有这些自由。公平的机会平等原则要求，在公平的机会平等条件下，职务和地位真正向所有人开放。此处的意思就是，应该使每个人都能够在一个平等的游戏场上竞争，以便使那些有着相同才能和动机的人享有均等的机会，去占有权力和威望的位置。最后，差异原则主张，社会不平等的安排应对最具弱势的人具有最大的利益。换言之，只有使运气最坏的人拥有最大优势的时候，对平等的偏离才是允许的。

66

这些原则是如何从分饼的故事中获得灵感的，应该是很明显的了，但要注意，有些理由激励着我们对分饼程序的公正性产生信任，罗尔斯也努力以同样这些理由来支持他的理论。为了理解这一点，记住以下事实是很重要的：吉尔和杰克不一定得到完全相同的两块饼。所以，分割方法的正当性并不仅仅是由份额的大小来维护的；这种分配之所以是合理的，还是因为它是那种双方都没有理由反对的程序所产生的结果。简单来说，吉尔和杰克都理智地同意这种分割方法，与此相似，罗尔斯试图表明，在适于选择的环境下，理性的交易者也会同意他的原则，罗尔斯以此来维护这些原则。关于什么东西构成理性的交易者，以及什么类型的选择环境是最恰当的，已有大量论述，但基本思想是，构建一个思想实验来证明——正如吉尔和杰克与他们各自的饼一样——如果一个社会的基本制度与这些作为公平的公正原则相一致，那么生活在这个社会中的人就没有理由反抗她的命运。（正如罗尔斯所指出的那样，在一个基本制度由他的原则所主导的社会中，即使那些运气最坏的人也不能提出恰当的反对意见，因为事情并没有这样安排，因此在改善他们的命运时没有将其他人降低到比他们这些

运气最坏者的当前地位还要低的地位。）这样，描述合理选择的环境［罗尔斯称为“原初状态”（original position）］就极端重要，因为罗尔斯试图证明自己的理论是合理的，其根据不仅是它与我们对社会公正的判断相符合，还在于在我们所有人一致认为公平的环境中，它会得到理性交易者的同意。

关于理性交易者，需要注意的第一件事就是，我们不能使用了解自己环境的现实的人，因为白种的、男性的基督徒易于为有利于白种的、男性的基督徒的规则进行院外游说活动，而黑种的、女性的穆斯林或许寻求有利于黑种的、女性的穆斯林的规则，等等。而且，因为有钱有势的人有着更大的交易权力，那些很可能从实际立约者之间的谈判中产生的原则，会反映出这些权力的差别。当然，这些原则不一定是公平的，因为它们来自一种道德专断。那么，为了得到人们没有理由反对的原则，我们必须去除每个立约者在交易权力上所占有的道德专断优势。罗尔斯指出，这样做的最好方式就是将立约者放在“无知之幕”（veil of ignorance）之后，这样他们就根本不了解自己在社会中的个人特征和状态。比如说，如果每个立约者都不知道自己是黑人或白人，富人或穷人，女性或男性，穆斯林或基督徒，那么她就不会仅仅想保护与她同种类的人。这样，因为只有在立约者不了解自己个人特征时，我们才有理由以这些理性立约者都同意的东西来评估原则，所以罗尔斯想表明，处于无知之幕背后的人就会选择包含作为公平的公正的那些原则。

罗尔斯建议，交易者应像下面这样来思考。首先，也是最重要的，他们应坚持最大平等自由原则，因为每个人首先想保证自己按自己的信仰来生活的自由。比如说，如果立约者知道有人是穆斯林，那么她或许想要一个有利于穆斯林的国家，但是由于立约者不知道自己的宗教信仰，以及哪种宗教占主导地位，所以她最优先考虑的将是保证一种安排，从而使每个人都自由地崇拜（或不崇拜）她认为合适的东西。与此相似，每个理性交易者都希望，所有公职和当局其他职位都切实向所有人开放。于是，如果一个人不知道自己属于特权种姓或阶级，他就要确保每个人都有平等的机会去争取所有奖赏和最后的胜利。最后，至于分配基本社会物品，如果要保证一个人有充足的手段去过一种有价值的生活，最好的方式就是使其最坏的情况尽可能地好。换言之，如果偏离平等不能提高最小的份额，人们就会平等地分配罗尔斯所谓的“基本物品”（primary goods）（诸如权利、自由、财富、权力和机会等物品，实际上每个人都需要它们去追求自己的

目的和计划)。考虑到这种推理的合理性，罗尔斯得出结论说，立约者将选择自己的公正原则。因为处于无知之幕背后的交易者所具有的理性偏好，支持他们所支持的任何安排，所以罗尔斯将这种思想实验看作对他的作为公平的公正概念所做的强有力支持。

对罗尔斯的开创性论证的批评，无论是针对其著作还是针对其学科际性，都是很强烈的。在此，我仅仅简要提及两个问题：(1) 许多人质疑罗尔斯思想实验的道德重要性，(2) 一些人指出，它并不能导引出他所假设的原则。对于第一种反驳，恶意批评者反对说，很难看得出，假设的讨论者的假定偏好是怎样对生活于现实世界中的我们产生道德意义的。正如罗纳德·德沃金所说，假定契约 (hypothetical contract) "并非简单地是契约的简略形式，它根本不是契约"(德沃金，1975 年：18)。

当然，罗尔斯坚持认为，重要的是确定在无知之幕背后选择什么样的原则，因为只要他特意将原初状态设计成一种公平选择的环境，无论产生什么样的原则，都应该被看作是公平的。然而，即使有人在这一点上同意罗尔斯的观点，或许也不足以挽救他偏爱的理论，因为许多人质疑，理性交易者是否真的喜爱罗尔斯的原则。大多数评论者承认，最大平等自由原则，甚至机会平等原则，并没有太大的矛盾，但与差异原则却存在巨大的不一致。尤其是，许多人不明白，罗尔斯为什么认为，立约者要合乎理性，就那么不愿意冒险，以至于宁愿牺牲效率上潜在的巨大收益来换取更大的安全。换言之，为什么如此有意地关注最坏的状况，以至于损害了代价和利益的整体增加？对于分饼者来说，仅仅关注最小的那块饼的大小是有意义的，因为她知道她将选择最后那块饼，但并不适于处于无知之幕背后的那些人。罗尔斯的理性交易者并不知道自己的相对状况如何，但他们的无知与知道自己将处于最坏状况是截然不同的。由于他们无知，他们似乎应该假定，他们既可以相对富裕，也可以相对贫穷。如果是这样，交易者应该偏爱任何一种最有效率的物品分配方式，因为这样最有可能增加平等份额。总之，许多批评者争辩说，一旦最大平等自由原则和机会平等原则各安其位，如果仅仅关心使最坏的状况变得尽量地好，那将是非理性的。更具理性的策略将是，偏爱任何一种能使整张饼变得最大的分配政策，因为这样将增加每一块饼的大小。

罗尔斯承认，使一个人的最小值最大化的政策，即最坏情况的设想[称作"极小极大"策略 ("maximin" strategy)]，与使一个人的预期收入最大化相比，并不总是可取的，但他坚持认为，处于无知之幕背后的交易

者有着特殊的理由看重安全而不是效率。尤其是，罗尔斯引入压在立约者头上的“信守压力”（strains of commitment）。此处的论证是，交易者对运气最坏者的境况给予特别关注是合理的，因为他们既已同意支配社会基本制度的一套原则，那么无论最终位于社会阶层的哪个位置，他们都不可避免地对随后发生的分配发表自己的看法。而且，立约者可能会非理性地以高额赌注去博取这种结果，因为为自尊所必需的社会条件是很吸引人的。最后，罗尔斯强调，立约者懂得，他们不仅要忍受他们最终的社会地位，还要把他们赞颂为民主社会中积极的、有能力的公民。这样，罗尔斯得出结论说，无知之幕背后有着高度差别的环境要求采取极小极大策略，而后者会导致差异原则。总之，罗尔斯认为，他的作为公平的公正概念，不仅通过我们对于社会公正的、深思熟虑的判断而得到确证，而且因为它将由处于公平选择环境中的理性交易者来选择。

在我们结束对罗尔斯的讨论之前，有必要停顿一下，来指出他在最近的著作中更强调稳定性和合法性。在《政治自由主义》（*Political Liberalism*）中，罗尔斯将如下情况看作一种不可避免的事实：如果压制性政体不强加以统一性（uniformity），综合的道德、宗教和哲学学说的多样性就将存在。假设如下两种观点都成立，即只有得到绝大多数成员的自由支持，一个政体才享有稳定，并且如果一个国家强加的统治遭到其成员合理的拒绝，这个国家就不可能是合法的。那么，如下根本的问题便产生了：当公民赞同合理的综合观点的多样性时，一个国家怎样才能合法地压制它的所有公民？正如罗尔斯所说：“这种情况，即合理但深刻对立的综合学说共存并且都赞成关于宪政体制的政治概念，是如何可能的？”（罗尔斯，1993年，xviii页）罗尔斯相信，答案在于“公共理性”（public reason），它是一种关于根本政治理想的交叠共识（overlapping consensus），而这种根本政治理想存在于持久的自由民主制的公共政治文化之中。这样，尽管存在公民意识形态的多样性，但一个国家只要能将其法律植根于这种公共理性的交叠共识之中，反对诉诸一种不被全体公民所赞同的特定的综合学说，它就能够合法而且稳定。重要的是要认识到，罗尔斯并不想消除合理的综合学说的多样性；他承认，对于一国之内的各种协会或机构来说，它们是切题的（比如说，当决定某教堂的内部事务时）。但是，当说到有关社会基本结构的政治决策时，罗尔斯坚持认为，除公共理性之外，求助于任何东西都是不合法的。这样，与他的前期著作相反，罗尔斯现在强调，他的原则构成了一种关于公正的政治概念；他并不认为自己的理论就是正

确的，而只是认为，任何持久的民主政体都存在合理的综合学说的多样性，在这种多样性中，存在政治观点的交叠共识，而他的理论与这种交叠共识是一致的。

自由至上主义

许多人出于对结果的考虑而赞同自由至上主义政策；如上所述，我们有充足的理由认为，赞成个人自由和责任的社会体系使每个人的境况都得到改善。但是，更流行的自由至上主义立场，来源于对不可侵犯的道德权利的尊重。这些自由至上主义者对公正所做的说明，迥异于功利主义或罗尔斯的论述，介绍他们观点的最佳方式或许是，解释他们为什么拒斥对公正的前两种说明。

以权利为基础的自由至上主义者（以下简称“自由至上主义者”）——如约翰·洛克（John Locke）和最近的罗伯特·诺齐克（Robert Nozick）——懂得分饼或分配裤子以及最大化整体幸福或尝试改善运气最坏者的状况，但他们却坚持认为，这种再分配是典型的不公正。关键问题是，饼、裤子及其他产品并不是简单地从天上掉下来的；人们必须把它们生产出来，并且它们一般是生产者的财产。让我们把10个人组成的团体作为例子来重新考虑一下吧。如果这10个人当中的一个人——安东尼奥——烤制了一张饼，那么我们就可以用任意多种方式切分它，这取决于我们要达到什么样的目标。然而，从自由至上主义角度来看，无论从这些各种各样的分法中产生什么样的好结果，在未经安东尼奥同意的情况下，为最饥饿的人拿出哪怕最小一块饼来，也是不公正的。作为这张饼合法的拥有者，安东尼奥对它有着优越的道德控制权。当然，如果安东尼奥愿意，他可以与其他人分享这张饼，但也可以自己吃掉整张饼，或者如果他喜欢，甚至可以让它糟蹋掉。当其他人饥饿时让饼坏掉，将被公认为是无效能的、浪费的，甚或是人格卑劣的，但不一定是不公正的。假设安东尼奥对饼拥有合法的权利，那么公正要求，应该允许他以自己认为合适的任何方式来消费（或浪费）它。效能、慈善以及幸福的最大化是值得追求的目标，但自由至上主义的公正坚持认为，任何东西都不能优先于道德权利。无论我们的意图有多么崇高，我们的可活动范围总是受到他人权利的约束。

由于对权利的强调，像诺齐克这样的自由至上主义者坚持认为，无论特定的分配属于何种类型，如果人们不知道它是如何产生的，就不知道它是否公正。如果按照一种方式进行分配，安东尼奥富裕而其他 9 个人相对贫穷，只要这 10 个人中的每一个人都有权拥有的正是他所拥有的，那么这种分配就完全是公正的；反过来，如果有些人通过不合法的手段来获得自己所拥有的东西，即使这 10 个人都拥有相同的份额，那么这种情景或许也是不公正的。只要每种所有物或者是通过合法的原始获得（initial acquisition）（比如当一个人在自己的土地上种庄稼或用自己的东西烤制饼时），或者是通过公正的转移（比如，当一个人从合法的所有者那里购买、交换或被赠与某种东西时）来得到的，任何分配都是公正的。正是每种特定的原始获得和转移的历史，而不是作为结果的整体分配类型，决定着特定分配的公正性（诺齐克）。如果某人通过不合法的手段（如欺骗或偷窃）获得某种东西，就可以允许运用暴力从他那里把东西拿回来，但如果某人对某件东西拥有所有权，强迫她把这件东西交出来就永远是不公正的。人们或许有一大堆理由来希望财产的分配更平等一些或与某种别的类型（而这些理由常常会激励着人们以仁慈的方式去行动）相一致，但只要现行的分配仅仅是公正的原始获得或转移的结果，那就绝不允许强迫某人交出她的财产。

由于这种对公正的说明，自由至上主义者倾向于追随诺齐克为了（最多是）最低限度的、“守夜人”国家之故而拒斥福利国家，这就不足为怪了。此处的意思是，正如一个人拿走安东尼奥的财产将是不公正的一样，如果 9 个人联合起来，征用他的一部分饼，那么也同样是错误的。安东尼奥的财产权（property right）是一种道德控制地位，它抵制所有其他的人，无论他们以个人身份来行动，还是以国家的形式联合起来，情况都是一样。诺齐克认为，从这个角度来理解，就会产生这样一种感觉：从道德上来讲，在福利国家生活就犹如受奴役一样。比如说，试想这个福利国家把安东尼奥十分之一的收入“再分配”给别人；假设它把安东尼奥每天烤制的 10 个饼当中的一个拿走。在某种意义上，安东尼奥是十分之一的奴隶，因为他被迫拿出每天中的一部分时间去为别人工作。这样，尽管自由至上主义者从原则上并不反对自愿的慈善，但他们坚持认为，被迫的福利再分配是不公正的，无论这种事情是由个人，由罗宾汉及其同伙做出的， 71
还是由复杂的现代国家做出的，情况都是一样。鉴于这种立场，自由至上主义通常赞同最低限度的国家，它仅仅维护和平，执行契约，也或许抵御

外国入侵。以这种观点来看，国家是用来——并且只允许——保证其公民的道德权利不受侵犯。因为自由至上主义假设了最少的权利不受侵犯，所以他们不喜欢所有那些试图在保护这些少量的权利之外做更多的事情从而经常践踏这些权利的国家。

自由至上主义之所以具有吸引力，既是因为它在强调权利方面的简明性和直觉说服力，又是因为它对个人自由和责任的赞颂。然而，像所有的论述一样，它也有着批评者。主要有两种反对意见：(1) 自由至上主义的权利并没有充分的基础，(2) 如果自由至上主义在我们的道德权利问题上的观点是正确的，我们也不能证明最低限度的国家是合理的。让我们逐个考察每一种担心。

第一，许多人都承认，如果道德权利——尤其是财产权——采取自由至上主义假设的那种形式，那么所有被迫的福利再分配都将是不公正的，但他们抗辩说，并没有充分的理由让人们相信这种权利。大多数研究公正问题的学者相信道德权利，但他们的理解与自由至上主义者不同。在自由至上主义者看来，不可能存在要求帮助的“积极”权利，因为只要我们不伤害他人，它们就被不受干预的“消极”权利所排除。[非常简略地说，消极权利保护人们不受伤害，积极权利（positive right）使人们有权受益。]然而，明显的问题产生了：我们为什么必须同意我们的消极权利不给积极权利留下空间？如果消极权利是完全普遍的和彻底绝对的，它们就会如此，但这种演绎与我们深思熟虑的道德判断不相符。（仅仅举一个对于我们的自由主义权利来说是例外的例子，大多数人认为，实施热情的援助——比如这种援助只要求一个人扎入水中，救出孩子——是一种完全的责任。）而且，只有在主张权利是绝对的和普遍的构想的理由（conceptual reason）前提下，我们才应该复活这些实质的道德判断。对于自由至上主义者来说，难题在于没有人能够提供这些理由。（比如说，如果道德权利是直接从一些自然法中演绎出来的，那么它们或许是完全普遍的和绝对的，但是大多数人都已经放弃了这种论述所赖以成立的道德准则概念。）总之，由于在为什么权利必须是普遍的和绝对的这一问题上缺乏理论解释，我们就不能得出结论说，我们的消极权利排除了积极权利存在的可能性。并且，由于我们对积极权利深思熟虑的相信，如果主张所有被迫的财富再分配必然都是不公正的，那似乎是错误的。

即使自由至上主义能够为我们的消极权利为什么不给积极权利留下空间这一问题提出有说服力的解释，第二个难题也会产生，因为自由至上主

义者强调，他们关于公正的论述与被迫的再分配不相容的同时，它好像还与最低限度的、“守夜人”国家有着冲突。难题在于，正如如果不强迫公民放弃他们的一些财富福利国家就不能重新分配基金一样，如果最低限度的国家不迫使其领土范围之内的人，既要遵守一套单一的规则，又要为草拟、宣传和实施这些规则的机构做点贡献，那么它就不能维护和平、执行契约并提供军事保护。尽管程度轻些、目的少些，但最低限度的国家还是犯了同样的罪行——非共识压制（non-consensual coercion）和侵犯财产权——而这是自由至上主义者用以指控福利国家的理由。果真如此的话，自由至上主义者必须为无政府状态之故而驱逐即使最低限度的国家。当然，无政府自由至上主义者（anarcho-libertarian）鼓励我们去赞成这种结论，但大多数人则认为无政府状态是一种不是滋味的结论。面对支持无政府主义还是放弃自由至上主义的问题，许多人宁愿选择后者。

后罗尔斯平等主义

自从罗尔斯公正论出现以来，就有大量平等主义者来维护对平等理想的各种解释。在本节中，我将简要评论三种平等主义方法：（1）所谓的“运气”平等主义者（“luck” egalitarian）；（2）迈克尔·沃尔泽的复杂平等（complex equality）；（3）伊丽莎白·安德森（Elizabeth Anderson）的关系平等论（relational theory of equality）。

尽管平等主义者在应该如何实现平等理想问题上经常发生分歧，但他们却一致拒斥自由至上主义对福利再分配的批评。在他们看来，允许个人以无限制的自由去积累和转移合法获得的财产，其难题在于，许多看起来良好的交易所累积的结果会导致邪恶的不平等［科恩（Cohen）］。比如说，很可能是这样的：伯特的父母——通过雄心、偏好以及运气的综合作用——积累了大量财产而恩尼的父母却变得很穷。从道德上来讲，这种不一致是成问题的，因为它意味着，恩尼自己并没有错，却要比过着有价值生活的伯特拥有坏得多的运气。如果伯特工作努力并积累了更多的财产，他不一定有什么错，因为他比恩尼更重视财产而享有更少的闲暇，但是如果伯特应该比恩尼享有更多的财产和更多的闲暇，仅仅因为他非常幸运，出生在一个更富裕的家庭，那么这似乎就不公正了。正如我们反对白人比黑人拥有更好的生活前景或者男人比女人拥有更好的生活前景等不公正一

样，当伯特和恩尼在生活前景方面的背离与他们的人品或行为的区别无关时，我们也应该反对这种不一致。

为了避免这种形式的不公正，有些人建议，我们应该平等地分配资源。然而，这种“资源平等”（equality of resources）方法的难题在于，有些人或许需要更多的资源才能过上同样有价值的生活（德沃金，1981 年 b）。比如，试想我是一个瘫痪病人，如果没有特殊的生活环境和一辆机动
73 轮椅，我就不能四处活动。如果简单地给予每个人同等的资源，那么我的特殊花费将使我对日常生活物品享有得非常之少。为了纠正这一难题，有些人就赞同“福利平等”，这种观点主张，哪种形式能保证所有人都同等地快乐，就用哪种方式分配资源。这种方法也是成问题的，因为我或许有着挥霍无度的爱好（德沃金，1981 年 a）。如果只有香槟和鱼子酱才能令我满意而大多数人有鸡和饺子就非常满意了，那么福利平等似乎要求给予我足够的资金，以补偿我更多花费的爱好。然而，这种结论是可怕的，因为就普遍而言，社会不应该为我特殊的贪婪而买单。一种更有希望的方法似乎是将资源平等和福利平等区分开来，即补偿人们不可控制的花费，而对于那些有着可控制的、挥霍爱好的人，不给予任何额外资源。然而，事实上，即使那些同意我们应该消除运气因素的人也已发现，正是在这一问题上，即这种平等理想如何要求分配社会合作的负担和利益，要达成一致是极端困难的。

与那些以单一理想来理解平等的人不同，迈克尔·沃尔泽阐述了一种他所谓的“复杂”平等。在两种重要的意义上它是非常多元的。第一，沃尔泽不是寻求一种可以统一地适用于所有环境的根本的、普遍的公正概念，而是视公正为某种必须由每一个特定团体来创造的东西。第二，每一种不同类型的社会利益都包括各自的“公正领域”和各自不同的分配标准。比如，支配政治权力分配的标准或许就不同于支配医疗保健分配的标准。而且，没有理由假定，任何特定的标准比其余的标准更根本，或者存在某种包罗万象的原则来为各种分配标准排序。毋宁是，复杂平等仅仅要求，任何东西都不能控制别的东西，此处的控制要以如下方式来理解：将一个分配领域内的优势转换为另一个分配领域内的优势。这样，（1）只要你获得更大权力的方式与我们团体关于谁应该获得政治权力的标准是一致的；（2）你不能使用这种政治权力去获得其他领域（如医疗保健）内的物品，你比我拥有更多政治权力就没有什么问题。确实，只要每一项特定优势的获得与其自身的分配标准相一致，而不是因为——比如说——财富或

权力的优势，那么沃尔泽如何会反对你比我享有更大数量的任何一种物品，则是不甚了了的。（然而，由于物品的种类繁多及相应的各个标准多种多样，在实践上，如果不违反复杂平等而要达到如此一致的优势，实际上是不可能的。）这样，沃尔泽不必反对与特定物品相关的特定的不平等，因为只要（1）任何物品都不能支配其他物品，并且（2）这些不平等的形成与我们社会对这些物品的理解相一致，那么沃尔泽的公正就能与各种不平等相容。

尽管沃尔泽的复杂平等获得大量的支持，但是批评者还是表达了对他如下观点的关注，即特定的公正概念必须由每个团体来创造。如果他只是强调，有些具有道德重要性的细节在一种文化和另一种文化之间常常是不同的，那么没有人会反对。但是，沃尔泽不是简单地想要指出，分配公正的规则不应该以过分普遍的方式来构建；他是要断言每一个公正领域取决于它所存在于其中的团体的社会理解，从而赞同一套文化相对主义（cultural relativism）。尽管如此，大多数评论者还是远离了这种相对主义，因为它显然使我们不能批评讨厌的分配安排。比如，如果一个团体仅仅为男人保留具有优势的宗教或政治职位，对于某个追随沃尔泽从而摒弃普遍公正概念的人来说，如何强有力地批评这种安排则是不清楚的。由于我们大多数人将先天性别分配政策视为不公正，而不考虑其文化谱系，所以很少有人会完全容忍沃尔泽多元主义的所有因素。

为了回应“运气”平等主义，伊丽莎白·安德森提出一种“关系”平等理论。在她看来，要阐发一种精确的平等理论，关键是理解平等的要旨。她指出，运气平等主义没有说到点子上，因为他们错误地相信，他们首先要关注，消除运气因素从而使每一个人可以获得的正是他应该获得的物品。安德森争辩说，之所以重视平等的真正原因，就在于不平等有助于社会压制关系（oppressive relationship）。这样，如果我们想知道平等要求什么，我们就必须考虑，人们需要什么来避免受到他人的压制。接受这一观点，就涉及将人们的关注焦点从单纯物品分配本身扩大到这些物品在其中进行分配的关系方面。安德森特别关注同国人（compatriot）之间的关系，并由此阐发了一套“民主平等”理论（theory of “democratic equality”）。关于同国人，她写道：“从消极方面来说，无论什么样的能力，只要能够使人们避免或摆脱压制关系的纠缠，人们就有权拥有这些能力。从积极方面来说，只要有些能力能够使其在一个民主国家作为一个平等公民而活动，他们就有权拥有这些能力。”于是，安德森坚持认为，实现平等理

想，既不要求伯特拥有的跟恩尼一样多，甚至也不要求在恩尼同样有才能并同样愿意工作的情况下拥有的正好与伯特一样多。只要伯特的优势地位没有将恩尼置于压制关系之中，平等的道德理想就不会给我们以任何理由，来消除二人之间财富上的不一致。

当然，并不是每个人都准备与安德森一起去拒斥关于平等的、更具有传统色彩的论述。运气平等主义或许同意安德森的观点，即我们应该谴责压制关系，但是它们认为重要的是平等而不是压制的消失。对于伯特和恩尼，运气平等主义很有可能抗辩说，**即使恩尼过有价值生活的前景将永远不会使恩尼受到压制**，但如果恩尼的前景远不如伯特的前景有希望，那么这肯定也是成问题的。如果是这样的话，将我们的注意力仅仅限制于压制关系，就或许使我们忽视令人不安的不平等形式。而且，人们或许会质疑，安德森对压制的关注到底将这场讨论推进了多少，因为（a）对于解决冲突来说，“压制”或许是一个不够清晰的观念，（b）就其清晰程度而言，它或许是寄生于像权利这样的观念之上，而这些观念是更传统的平等主义所拥护的。

公正的限度

假设公正包括道德要求，而慈善是道德上的善但并不是被要求的，那么重要的是去了解，公正在什么地方结束而慈善在什么地方开始。探讨这个问题不仅仅就其本身来说是有价值的，它还是评价公正理论的重要基础。下面我将说明，不满意于传统理论对公正限度的论述或许引导一些人采取其他的方法。对于那些与我们分享特殊关系的人，我们有着特殊的责任，权威理论的显著困难就是，它们与关于这些特殊责任的日常道德思考相背离。特别是，人们通常假定，尽管对于陌生人，我们（最多）有着最小相助的责任，但是对于朋友、家庭成员、邻居、同事以及同国人，我们则有着远为重大的义务。为了理解许多人为什么不满意于传统理论关于这方面的内容，让我们来考察被认为存在于同国人之间的特殊义务，以及罗尔斯主义者、功利主义者和自由至上主义者对这些义务的解释。

大多数人相信，尽管我们有着最低限度的责任去帮助处于危机时期的外国人，但是我们却有着远为强烈的义务去帮助同国人。比如，当其他国家陷入自然灾害时，我们或许有责任去支持人道主义的救济计划，但是至

于我们提供给同国人的那种广泛的福利分配和社会安全网络，我们并不欠外国人的。令人惊诧的是，无论是罗尔斯的理论、功利主义还是自由至上主义似乎都不能解释这些特殊责任。尽管一些政治理论家试图将罗尔斯的方法论应用于国际公正，但是它本身的说明似乎并不适于对政治团体之间的再分配作出启示，因为罗尔斯的“信守压力”论证要求，处于原初状态的交易者应该假定，他们正在设计一些原则，这些原则是用来治理一个将永恒存在的自足团体的。换言之，因为罗尔斯想要保证，理性交易者不会采取过于冒险的策略，所以他强调，他们义无反顾地使自己遵守他们所采纳的任何一些原则。为此，他要求交易者明白，只存在一个社会合作单位（也就是说，他们以后不能背叛），并且如果他们不喜欢自己在社会中的地位，所采纳的原则事后也不能进行修改。如果罗尔斯的模型要求交易者假定，将不存在其他的政治国家，那么它似乎不能解释什么类型的责任会存在于这些国家之间。功利主义与扩展同国人的优先待遇相左，因为既然它将每个人的利益看作具有同等的内在价值，它就要求我们对同国人做多少，也要对外国人做多少。（确实，因为功利主义者甚至否认行为者的利益比遥远的外国人的利益更重要，所以他们常常坚持认为，我们对每一个人所应承担的东西——无论是哪个国籍——甚至比我们当前承认应给予像同国人这样的特殊关系的东西更为重要。）一个功利主义者或许反驳说，她的理论能够包容这些特殊义务，因为出于效能的考虑，如果每个人都主要关心同国人，那么每个人的状况都会得到改善，但是效能似乎最多只是证明了为什么首先对同国人进行照顾；它并不能证明，当外国人处于非常糟糕的境况时，为什么忙于同国人并不那么紧急的需求。自由至上主义则为相反的难题而苦恼，当功利主义似乎夸大了外国人的有效要求时，自由至上主义似乎并未充分重视同国人之间的联系。按照自由至上主义的观点，每个人都自由地拥有自己的财产——除非她自由地同意将它赠与、交换或出卖给另一个人。这样，除非某人同意将资金转移给一个外国人，否则某人就不欠非公民（noncitizen）什么。然而，因为我们大多数人并没有同意与我们的同胞分享我们的财产（的确，这就是自由至上主义者如此强烈地反对福利国家的原因），所以对于应该向同国人负有特殊责任的说法，自由至上主义者不能做出解释。

对于传统理论解释同国人之间特殊义务的能力做出评价是机智的，但如果顺利的话，它还可以揭示，罗尔斯的方法为什么被看作不适用的而加以摒弃，功利主义为什么被指责为要求得太多，自由至上主义为什么被认

为要求得太少。现在，让我们转向“社团论”（associativism）和“作为共同优势的公正”（justice as mutual advantage），这是对公正的两种不同的说明，有人吹捧说，它们能更好地解释特殊关系的道德重要性。

社团论者（associativist）［有时称“单一主义者”（particularist）］使得我们承认，关系事实有着基本的道德重要性；在他们看来，我对自己的姐妹莱斯利有着特殊义务，并且我们只需要关注她是我的姐妹这个事实，就可以解释这些额外的责任。比如，我们无须就姐妹关系的半契约性质进行复杂的论述，就可以解释我们之间的关联在道德上是重要的，因为团体赖以进行彼此认同的任何关系，都会产生特殊的道德义务［米勒（Miller）；塔米尔（Tamir）］。这种观点与我们以下的信念非常一致：在家庭、朋友、同事、同民族的人（co-national）和同国人之间存在特殊义务，因为我们通常认同这些同伴。换言之，我们感到与这些同伴息息相关，其方式是这样的：除了其他事情之外，我们还支持他们飞黄腾达，当他们成功的时候我们感到骄傲，或者当他们失败时我们感到羞愧。

社团论者至少可以引用三个理由，将彼此认同的人们之间的关系从道德上看作是根本的。第一，也是最明显的，一般的理论主张与我们的常识信念——我们对于我们的特殊关系负有更多的责任——相一致，与其相比，这种方法做得更好。第二，社团论为我们的动机和道德要求提供了一种直接的联系：由于我们向我们所认同的那些人进行了个人投资，我们就有了额外的动机，去为我们的同伴做出牺牲。所以，社团论具有内在的机制，将我们的义务和我们的动机联系起来。最后，社团论者指出，将关系事实从道德上看作是根本的，符合我们的道德现象学，因为从道德上来讲，莱斯利是我的姐妹这个简单的事实似乎是重要的。也就是说，即使我们能够夸夸其谈，来说明当人们主要照顾自己的兄弟姐妹时，如何使整体幸福最大化，或者如何可以将兄弟姐妹说成是彼此之间为特殊待遇而签订了契约，这些论述也是不着道德观点的边际的。对于我们大多数人来说，从道德上来讲，恰恰是这个事实，即莱斯利是我的姐妹，而不是这些精致的论述，才是重要的（威廉姆斯）。

尽管社团论非常符合我们对于公正限度的情感，但它的其他特征却是更成问题的。首先，尽管说彼此认同的人们将更易于为彼此作出牺牲，似乎是有道理的，但至于为什么由此就说他们有着特别的义务去这样做，则是不甚了了的。如果没有人能够解释前者（即**心理**要求）为什么应该引导我们接受后者（即伦理主张），怀疑主义似乎就是有理的。另外的难题也

出现了，因为如果说我们所认同的关系产生特殊的道德责任，那么从这个原则就会引申出尴尬的含义。让我们来考察两个例子。第一，许多运动迷强烈地认同某个运动队（正如大多数公民认同自己的国家和同国人一样），但如果让我们由此得出结论说，运动迷有着特殊的责任去支持自己的运动队，那么我们则是犹豫不决的。（如果一个“不可共患难的运动迷”在自己的运动队输掉比赛之后立刻就背叛它，那么我们可以为此而批评他，但是在此我们是在指控她的**人品**而不是因为她不尊重**公正**责任而指控她。）另一个例子，也是不太好的例子是，有着种族歧视或性别歧视的人认同其他白人或男人。假如我们不愿意说，一个白人至上主义者对其他白人有着额外的责任，或者一个厌恶女人的人对其他男人有着特殊的义务，那么我们就不应该赞同如下观点，即所有个人身份都会产生责任。这样，尽管社团论很容易与我们对公正限度的理解相符合，但许多人发现，从其他方面来看，它是不可接受的（韦尔曼）。

在这个问题上，另一种有前途的方法是“作为共同优势的公正”。这种观点认为，公正就是一套规则，为了我们共同的优势，我们都将出于理性去遵守它们。比如说，根据这种观点，公正之所以包括禁止说谎、偷盗和杀人，是因为只要他人也遵守这些规则，那么我们说真话，尊重他人的财产权以及不杀害他人，就会使我们每一个人的状况都会得到改善。这种方法的主要吸引力就在于它回答“为什么要公正（be just）”这个问题的显著能力。大多数理论费了九牛二虎之力去解释公正行事的合理性，但是共同优势理论（mutual-advantage theory）将互惠互利作为直接的答案［霍布斯；高希尔（Gauthier）］。大家承认，遵守这些公正规则包含着机会成本，但是每一个人由于他人尊重这些规则而获得的利益会超过这些代价。 *78*
换言之，尽管不说谎、不偷盗和不杀人会有些劣势，但是与生活在一个他人也不说谎、不偷盗和不杀人的社会里所获得的巨大优势相比，这些劣势是不可同日而语的。

许多人因其解释公正合理性的能力而拥护这种方法，同时它还因其相容性而受到赞扬，即与被认为存在于特殊关系中的特殊责任相容。作为共同优势的公正的核心要旨就在于，每一个人所获公正利益的公平份额，取决于她通过自己的协作对这些利益的创造所做的贡献。由于对互惠的这种强调，不难看出，作为共同优势的公正是如何很好地解释了我们对自己的特殊关系所应负的额外责任。例如，我们对同国人比对外国人应负有的更多，因为我们的同国人相应地为我们做出了牺牲，并且我们可以对自己的

同事给予特别的考虑，因为他们给予了我们同样的额外关注。确实，对于解释特殊关系中的额外责任来说，作为共同优势的公正似乎是很理想的，因为关系越是密切，彼此给予的总体考虑也就越多。

尽管共同优势理论在特殊关系问题上是很好用的，但是许多人反对说，它并没有真正论证公正行事的合理性；而毋宁是，它只能表明**表现**得公正为什么是合理的（因为只要其他人**相信**你们是互惠的，他们就更易于公正地对待你们）。而且，在与我们对公正界限的信念相符合方面，作为共同优势的公正的确做得远不够好。最成问题的是，它似乎将那些不能提供互惠的人完全排斥在保护范围之外。例如，如果某人既不能对社会盈余有所贡献，也不能对他人构成威胁，那么她将得不到公正的保护，任何人与她立约都不会得到好处。相似的结论也适用于非人类的动物以及从心智上来讲不能遵守规则的人。这些含义毁掉了作为共同优势的公正，因为它们远远超出了这样的暗示，即这些人不值得受到特别的对待；这种理论暗示着，由于这些团体不能提供互惠，所以不可能不公正地对待他们。[①] 于是，即使有势力的人想要做某种可怕的事——比如仅仅为取乐而折磨这些人——作为共同优势的公正似乎也不能解释这种做法的不公正性。

由于传统理论与我们对于公正限度的共同信念相抵触，并且无论社团论还是作为共同优势的公正，都不能提供一种完全令人满意的方案，所以人们不清楚如何继续下去。有些理论家建议，我们必须复活我们对于特殊义务（被认为存在于我们同伴之间）的前理论信念，但是大多数人不愿意放弃这些判断。那些坚持我们的共同信念的人还有大量工作要做，但是伊丽莎白·安德森的高见或许指向一种富有成果的策略。我们还记得安德森阐述了一种关系平等理论，这种理论来自她如下的信念：不平等的首要罪恶就在于，它在形成社会压制关系过程中所担当的角色。如果安德森说得
79 对，它就可以帮助我们解释，对于那些与我们分享特殊关系的人，我们为什么应负有更多的东西。尤其是，由于不平等的道德重要性将取决于有余者和不足者之间关系的性质，所以当不平等存在于同国人而不是外国人之间时，或者如果它们流行于配偶而不是外国人之间时，或许存在更重要的理由，让我们去关注这些不平等。显然，这种理论还需要进一步阐述，但它给予了那些倾向于维护共同信念——公正要求我们对我们的同伴付出更

① 此句按原文直译。原文为："this theory implies that, because parties cannot reciprocate, it is not possible to treat them unjustly." 疑为语误。这是译者注，本书脚注均为译者注，以下不作标示。

多的东西——的人以希望。

在本节中，我列举了同国人之间的特殊关系，以说明各种理论在与我们关于公正限度的日常道德思考相融合时所遇到的困难，但是我们应该暂停下来，指出这个例子也标志着我们对于普遍的国际公正所做的有限理解。政治理论家越来越将注意力集中于这个主题，但是向这一点上的回归是很有限的，因为我们许多理论模型的设计显然是指向一个特定政治单元之内的公正的。不仅关于国家之间的责任太缺乏系统的思考，而且政治理论家刚刚开始面对这样的事实：我们的一些最重要的国际义务是针对非主权实体的（如受压迫的少数人），甚至指向处于危险之中的个人，他们或是受到自己国家的忽视或是遭受主动的迫害。一旦有人质疑每一个国家对于自己领土的主权是否具有神圣不可侵犯性——正如国际律师开始做的那样——他就会承认，我们旧的道德路线图或许是不可靠的。像北大西洋公约组织（NATO）和联合国这样的非政府组织和国际联盟的出现，使问题更加复杂，现在它们与国家争夺国际事务的主导角色。最后，当有人考察，扩大的经济和文化互动在多大程度上腐蚀了政治主权的重要性时，传统政治模型是如何不适于解决当代国际政治问题，就是很清楚的了。当然，对于研究全球公正（global justice）问题来说，这些条件使得现在成为令人愉快的时代，但是对于那些不习惯在传统范式之外思考问题的人来说，它并不怎么令人愉快。

超越作为分配的公正

关于单纯从利益和负担的分配角度来解释公正，我就说这么多。尽管这种解释并非罕见，但是必须承认，有些人是反对这种分配范式（distributive paradigm）的。在这最后一节，我将简要地考察在少数文化群体权利（minority cultural group rights）问题上的争论及其对于理解公正问题的含义，然后我将评论杰出的批评家艾里斯·马里恩·扬在分配范式问题上的研究成果。

根据少数群体（minority group）越来越强烈的要求，政治理论家最近将自己的注意力转向文化群体权利问题上来。在诸如威尔·基姆利卡（Will Kymlicka）和艾伦·布坎南（Allen Buchanan）等作者的引领下，现在许多人相信，最好的公正概念要为某些群体拥有集体权利以加强和保存 80

自己的文化提供空间。此处的基本思想是，因为像罗尔斯这样的理论家坚持认为，公正要求每一个人都有均等的机会去过自尊的生活，又因为一个人的自尊主要取决于他所认同的文化的健康，所以没有哪个充足的公正理论能够忽视少数文化的健康。根据这种推理，理论家们越来越宣称——比如说——应该给予各种群体以特殊的集体语言和财产权，这使他们能够支配在学校和市政大楼中所使用的官方语言，或者支配在特定领域拥有财产的人。无论是否同情这些群体权利，指出如下一点是很有意思的，即文化上的少数人所提出的要求（以及作为解决方案推荐的特殊权利）在表面上并不完全适合于分配模型。为彻底理解这一点，让我们来考察艾里斯·扬的研究成果。

扬是从不公正受害者的痛苦开始她的分析的，然后得出结论说，在一个社会中的个人之间简单地再分配利益和负担，并不能充分地讨论这些要求。通过对各种社会公正运动的要求进行分析，扬开始从压制和控制的角度去设想不公正。在此，压制被理解为有着五副面孔，即剥削（exploitation）、边缘化（marginalization）、疲弱状态（powerlessness）、文化帝国主义（cultural imperialism）以及暴力（violence）。特别重要的是她对如下现象的关注：人们不是作为个人而是作为群体成员受到压制的。扬对暴力的分析很好地说明了她的观点。她写道：

> 给予暴力以压制面孔的东西与其说是特定的活动本身——尽管这些活动常常是极端恐怖的——倒不如说是它们周围的社会环境，这种社会环境使它们成为可能，甚至是可接受的……暴力是系统的，因为它是被指向群体成员的——仅仅因为他们是那个群体的成员。比如，任何女人都有理由害怕被强奸。无论一个黑人如何逃避边缘化或疲弱状态这样的压制，他都会知道自己是攻击和骚扰的对象。暴力的压制不仅在于直接的受欺压，还在于受压制群体的所有成员都知道的常识，即自己之所以易于受侵犯，仅仅因为自己群体的身份。正是生活于本人、家庭或朋友受攻击的威胁之下，才剥夺了受压制者的自由和尊严，而无须消耗他们的精力。（扬，61～62 页）

扬促使我们改革这些流行的社会制度，因为它们允许甚或鼓励对于特殊群体的暴力，她还强调，必要的改革不仅仅包括在社会中的各种个人之间进行单纯的物品再分配。除了其他事情之外，还要求实行这样的措施，如改革诸如电视、电影和色情文学这样的媒体，它们在形成陈规旧习和印

象的过程中起着重要作用，从而决定着我们自我理解和互相理解的方式。

最后，扬对于分配范式最不满意的方面有两个。第一，由于过于集中地注意物质产品，分配范式就忽视了关于社会环境中权力关系的重要问题，而它们常常决定着最终的分配类型。第二，当理论家们试图超越物质的东西，将分配范式扩展到其他重要物品之上的时候，他们往往曲解了这些非物质的社会物品，把它们当作静态的、物质的东西，可以用类似于我们分配收入的方式去分配它们。

扬对分配范式的抨击是很有影响的，但是批评家们辩解说，即使她的一部分批评是切中要害的，也不能由此就说，必须抛弃整个分配模型。比如，扬的两个最有力的观点是：(1) 公正不仅仅包括物质的产品，(2) 个人常常作为群体成员而受到压制。分配模型的倡导者似乎可以接受这两个断言，而不必放弃自己的整个方法。有人或许认为，扬的观点只能证明，我们必须了解诸如文化影响力和政治权力这样的非物质产品的分配，并且我们需要对于如何在群体之间分配这样和那样的物品保持警惕。当然，扬相信，当我们试图像分配收入一样分配这些非物质产品的时候，我们必然曲解它们，但是分配范式的维护者反驳说，他们的模型要求人们像对待收入或其他物质产品一样对待所有物品，这并没有什么。于是，尽管许多人跟扬一起拒斥分配范式，但其他人声称，如果将扬在更为复杂的分配模式——关注非物质产品及其在群体之间的分配——问题上的最重要见解容纳进来，则还有着充足的空间。

结论

读者或许很失望，因为我没有将一种公正理论吹捧为唯一正确的理论。如果我愿意将一种论述作为完全充分的理论挑选出来，那么我同样必须承认，我发现许多权威的反对意见也是引人注目的。所有传统的方法都有着吸引人的因素（的确，如果它们没有抓住重要的见解，它们就不会得到如此广泛的支持），但是每一种方法都错误地假定，它的真理核心能够解释一切。作为个人自我决定和个人责任重要性的坚定维护者，我被自由主义所吸引，但让我突然醒悟的是，并没有充分的理由让我们得出结论说，我们的权利必须胜过并非也来自自由的核心价值的所有要求；相反，功利主义认为他人的福利为我们的行为创造了道德理由，尽管这显然是正

确的，但是如果得出结论说，进一步的福利完全是道德问题，那似乎恰恰是执迷不悟。假设现行的理论都不能摆脱批评，那么我们由此走向何方？

82 我猜想，对于这个问题没有简单的答案，但是出于几个理由，我认为还是追随伊丽莎白·安德森、迈克尔·沃尔泽和艾里斯·扬的引领为好。首先，正如安德森通过关注我们为什么担心不平等从而推进了对于平等的讨论一样，我也突然想到，更透彻地理解公正的最好方法是，进一步弄明白我们为什么担心不公正，而这样做的最好方法是走出书宅，仔细倾听不公正的实际受害者在说些什么。在这方面，扬的研究成果堪为光辉的楷模，它告诉我们只有对那些渴望公正的人所遭受的实际挫折保持敏感，才能构思出最佳的理论。从扬的研究成果受到启发的另一个理由是，像沃尔泽那样，她并没有给予理论的简明性以过度的优先性。由于公正以许多形式出现，所以如果扬得出结论说，压制有着多重面孔，那就不足为奇了。然而，引人注目的是——正如沃尔泽为了自己的多元主义论述而摒弃了简单方法一样——扬并没有假设所有的面孔都必须属于一个单一的、多头的兽。换言之，扬并没有坚持认为，一副面孔是根本的而其他面孔是派生的，也没有假设必须以同样的价值去解释所有的东西。尽管要求建立精致的理论，以一种单一的价值去解释所有的不公正，是可以理解的，但是扬宁愿停留于一种混乱的、多歧路的方法。最后，扬的论述不像许多人喜欢的那样精致和简洁，但它更忠实于令人遗憾的不公正事实，因而有着远为重要的优势。如果是这样，她的理论更有希望揭示通向精确的公正理论的道路，更重要的是，更有希望促进现实世界的公正。

最终，我仍然希望，在公正问题上能够发生实质性的进步，但是我突然想到，我们必然以一种新的态度回到传统方法上去。我们与其选择一种受人宠爱的价值而忽视所有其他的价值，倒不如去理解那些将人们吸引到每一种权威理论上去的真正洞见，然后对于能否将这些各种各样的洞见合并成一个新的整体的问题，采取一种悬而未决的态度。毕竟，我们不应该试图以一种过于简单的方式合并它们。不公正不仅可悲地流行着，在理论上它还是混乱一团，所以只有当我们能够满足于一种对于公正的同样不简练、多元主义的论述时，我们解释公正的最佳机会或许才会到来。70 年前，W. D. 罗斯（W. D. Ross）写下这样一句话，来维护他对初步责任多重的、非派生的源泉所进行的论断："与有着对称结构的或草率达到的简明性相比，忠实于事实更有价值。"（罗斯，23 页）以上对当代公正理论的考察使我相信，公正问题的研究者将会觉得，赞成他的观点是有益的。

致谢

对于布拉德·钱皮恩（Brad Champion）、彼得·林赛（Peter Lindsay）、蒂姆·雷尼克（Tim Renick）、罗伯特·西蒙（Robert Simon）以及安德鲁·瓦尔斯（Andrew Valls）就本文初稿所做的有益评论，我在此表示感谢。

参考书目

Anderson, Elizabeth S. (1999). "What is the Point of Equality?"(《平等的要点是什么?》)*Ethics*(《伦理学》),109: 287—338.

Bentham, Jeremy (1988). *The principles of Morals and Legislation*(《道德和立法的原则》). Amherst, NY: Prometheus Books.

Buchanan, Allen (1988). *Ethics, Efficiency, and the Market*(《伦理、效能和市场》). Totowa, NJ: Rowan and Littlefield.

——(1991). *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*(《脱离:从萨姆特堡到立陶宛和魁北克政治分离的道德》). Boulder: Westview Press.

Cohen, G. A. (1978). "Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty."(《罗伯特·诺齐克和威尔特·张伯伦:类型如何保全自由》)In *Justice and Economic Distribution*(《公正和经济分配》), ed. J. Arthur and W. H. Shaw. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Dworkin, Ronald (c. 1975). "The Original Position."(《原初状态》) In *Reading Rawls*(《解读罗尔斯》), ed. Norman Daniels. New York: Basic Books.

——(1981a). "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare."(《平等是什么? 第一部分:福利的平等》) *Philosophy and Public Affairs*, 10: 185—246.

——(1981b). "What is Equality? Part 2: Equality of Resources."(《平等是什么? 第二部分:资源的平等》)*Philosophy and Public Affairs*, 10: 283—345.

Gauthier, David (1986). *Morals By Agreement*(《同意的道德》). Oxford: Clarendon Press.

Hardin, Russell(1988). *Morality Within the Limits of Reason*(《理性限度内的道德》). Chicago: University of Chicago Press.

Hare, R. M. (1981). *Moral Thinking*(《道德思考》). Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, T. (1990). *Leviathan*(1651)(《利维坦》), ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.

Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, community, and Culture*(《自由主义、共同体和文化》). Oxford: Clarendon Press.

——(1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*(《多元文化公民身份:关于少数人权利的自由主义理论》). Oxford: Clarendon Press.

Locke, John (1988). *Two Treatises of Government*(《政府论》), ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.

Mill, John Stuart (1979). *Utilitarianism*(《功利主义》), ed. George Sher. Indianapolis: Hackett.

Miller, David (1995). *On Nationality*(《论民族性》). Oxford: Clarendon Press.

Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*(《无政府状态、国家和乌托邦》). New York: Basic Books.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*(《正义论》). Cambridge, MA: Belknap Press.

——(1993). *Political Liberalism*. (《政治自由主义》). New York: Columbia University Press.

Ross, W. D. (1988). The Right and the Good. (《权利与利益》). Indianapolis: Hackett.

Schmidtz, David and Robert E. Goodin (1998). *Social Welfare and Individual Responsibility*(《社会福利和个人责任》). Cambridge: Cambridge University Press.

Singer, Peter (1972). "Famine, Affluence, and Morality."(《饥荒、富裕和道德》) *Philosophy and Public Affairs*, 1: 229—243.

Smart, J. J. C. and Bernard Williams (1963). *Utilitarianism: For and Against*(《功利主义:支持和反对》). Cambridge: Cambridge University Press.

Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism*(《自由民族主义》). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*(《公正领域:维护多元主义和平等》). New York: Basic Books.

84 Wellman, Christopher Heath (2000). "Relational Facts in Liberal Political Theory: Is There Magic in The Pronoun'My'?" (《自由政治理论中的关系事实:在代名词"我的"之中存在魔力吗?》) *Ethics*, 110: 537—562.

Williams, Bernard (1981). *Moral Luck*(《道德运气》). Cambridge: Cambridge University Press.

Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*(《公正和差异政治》). Princeton, NJ: Princeton University Press.

第四章　平等

理查德·J·阿尼森

平等理想要求每一个人拥有同样的东西或享有同样的待遇。是平等地对待人们重要还是使他们平等重要，不同的方法有着不同的看法，与之相适应，平等理想也就呈现出不同的形式。每一种平等理想都表达了一种关于平等的基本价值和人的尊严的潜在概念。在这个层面上，平等主义反对精英主义的（elitist）、贵族主义的（aristocratic）、种族主义的（racist）和其他的观点，这些观点宣称，有些人天生就优越于其他人。在某种程度上，各种不同的平等理想也彼此对立，因为在一方面使人们变得一样或给他们一样的待遇，就会导致在其他方面的不平等。

洛克式权利的平等

1690年，约翰·洛克在著作中断言，在一些条件下，向政治权威提出的要求是合理的，为了理解这些条件，我们应该思考前政治境遇（prepolitical situation），即“所有人自然生存的状态”。这种前政治境遇

> 也是一种平等的状态，在这种状态中，一切权力和管辖权都是相互的，没有一个人享有多于别人的权力。极为明显，同种和同等的人们既毫无差别地生来就享有自然的一切同样的有利条件，能够运用相同的身心能力，就应该人人平等，不存在从属或受制关系，除非他们全体的主宰以某种方式昭示他的意志，将一人置于另一人之上，并以明确的委任赋予他以不容怀疑的统辖权和主权。[1]

洛克承认，上帝可以合法地命令终止这种自然道德平等（natural moral equality）。但是他接着说，上帝事实上并没有这样做，所以道德平等的假设仍然成立。

洛克赞成有限政府，而反对国王要求对其臣民拥有无限的合法权威。每个人都拥有即使国王都必须尊重的权利。在洛克看来，按照规范，我们都是平等的，因为我们拥有相同的权利，这些权利应该平等地受到尊重。洛克还基本赞同这样的断言，这种道德平等的基础在于，人类个体在其自然能力和才智方面大致相等。并非洛克一人主张所有人都拥有自然道德权利，但他是这种思想最早的解释者之一，在当代政治思想中，这种思想仍然有着持久的生命力。

自然道德权利是这样的权利：一个人不受社会安排或人类习俗的影响而拥有它们。说一个人拥有一项权利，就是说人们应该以尊重这项权利的方式去行为。在这个意义上，一个人可以对自己的财产拥有权利，即使国王的代理人攫取了它并且是以法律的权威这样做的，她仍然拥有这样的权利。一个人可以拥有不因自己的宗教信仰而遭监禁的权利，即使公众意见（public opinion）和根深蒂固的社会实践一致偏向宗教裁判所（并且，即使遭监禁的人认为这样对待她并没有错），她也仍然拥有这样的权利。道德权利是一种要求，它是属于个人的，是社会（其他人）应该尊重的。

可以将权利解释为可放弃的或不可放弃的，可丧失的或不可丧失的，可让渡的或不可让渡的。如果一个人将权利转交给另一个人，那么这个人就让渡了一项权利。如果一个人犯了一个道德错误，从而完全或部分地使一项权利无效（不然这个人会拥有这项权利），那么这个人就丧失了一项权利。如果一项权利禁止他人不经本人同意去做某件事情，而一个人允许另一个人不经自己同意去做这件事，那么这个人就放弃了这项权利。在洛克传统中，自然权利被认为是可丧失的。无论它们是否可让渡或者可放弃，都将是有争议的。（我能合法地同意作另一个人的奴隶吗？）

洛克传统是与为自然权利分配某项内容的观点相联系的。非常粗略地说，一个人基本的自然权利是：（1）只要不以某些方式伤害他人，以自己选择的任何方式，用自己合法拥有的任何东西去行动；（2）不以这些方式受到他人的伤害。洛克式的观点将以下这种主张作为更根本的前提，即每个人都是她自身合法的完全所有者，并且认为，从这些基本前提出发，就可以得出土地和可动产方面巩固而持久的私有财产权。在当代政治思想中，与洛克相似的自然权利观点的倡导者，有时被看作自由至上主义者或古典自由主义者。[2]

应该指出一个重要的含糊之处。洛克式的观点认为，所有人都拥有相同的基本自然道德权利，但它并没有因此就重视创造条件（从而使每个人

的权利都在相同的程度上得到实现）的过程。在洛克式的权利观看来，权利是被看作对一套行动——人们可以在道德上自由地选择这些行动——的约束，而不是被看作可以用任何最有效的方式去提升的目标。[3]这意味着，即使我让这样的情况发生，即我杀害或不公正地监禁一个人，从而使几个人不被杀害或不被不公正地监禁的权利得到保护。按照洛克式的权利观，道德也会禁止我去侵犯任何一个人的权利，甚至禁止我使这样的情况发生，最终从总体上更充分地实现权利或更平等地实现整体权利。

民主平等

民主政治秩序的理想包含着平等公民身份的理想。在民主制度中，每一个公民都有着平等的权利，在自由选举中投票和支持公共政府机关。自由选举是在表达自由的背景下进行的。所有的选票都是平等的，而获胜者得到的是大多数（或多数）选票。在民主制度中，赋予公共官员的权力直接或间接地受到人民多数决定规则（majority rule）的支配，对平民执行的法律直接或间接地由多数决定规则过程来选择。在间接民主立法过程中，公民选举立法者，然后由立法者再选择法律。

平等民主的公民身份理想是与以下观点相对立的，即国家或贵族或共产主义精英有权行使政治统治。它还反对由于个人的性别、肤色、假定的种群、族群、宗教派别（religious affiliation）等而拒绝给予一个社会的成年居住者以完全的公民权。

机会平等

在威廉·莎士比亚（William Shakespeare）的戏剧《李尔王》（*King Lear*）中，爱德蒙抱怨道：

> 为什么我要受世俗的排挤，让世人的歧视剥夺我的应享的权利，只因为我比一个哥哥迟生了一年或是十四个月？为什么他们要叫我私生子？为什么我比人家卑贱？我的壮健的体格、我的慷慨的精神、我的端正的容貌，哪一点比不上正经女人生下的儿子？（第一幕，第二场，第 2 行～第 9 行）

爱德蒙是一个反派角色，但是他有一点寓意。远远超出这个孩子控制能力的意外出生，决定了他是合法的还是私生子。对于一个人的行为，其他人可以认为是善的或恶的，这些人以及他们的看法就对这个人的品质做出了一种评价，但为什么这种评价就应该让这种被定性的身份阻止这个人在世界上的升或降？这个充满愤慨的非法儿子所诉诸的原则，超越了封建等级制度而指向现代社会，从身份达到与精英治理（meritocracy）的立约。莎士比亚在此暗示了一种重要的平等理想——当然，它并不是剧作家本人所赞同的。这种理想就是形式机会平等，也称为向有才能的人开放职位（careers open to talents）。

形式机会平等（formal equality of opportunity）（FEO）认为，私人公司和政府部门的工作以及向信用机构贷款的机会，应该向所有申请人开放，并且应该依据它们的优点以及给最有才能的人所提供的地位或机会，来评价这些申请。这个原则也适用于教育：在教育制度中，学生的名额应该向所有申请人开放，应该依其优点来评价这些申请，并且这些名额应该提供给最有才能的人（他们的入学可以视学费的交纳情况而定）。一个位置的相应品质就是申请人所具有的特性，它们可以使以下情况发生：与其他申请人的表现相比，他们在那个位置上的行为将更好地增进公司或机构的目标（从道德上来讲，这些目标是无害的）。对于在市场经济中运行的公司来说，需要增进的正常目标就是使公司的利润最大化，同样的，一笔贷款的最好申请人是这样：同意向其贷款将使贷方预期的利润最大化。要将资本贷给最合适的申请人，关键在于要保证，不但雇佣人员而且开办和经营一家私人企业的机会，都要受 FEO 的支配。

FEO 是一个反封建主义、反种姓制度的原则。即使世袭的精英集团是贵族、优越的种姓和基于肤色的等级等，FEO 也禁止将官职和职位或特权留给这个集团的成员。它同样禁止将官职和特权留给任何人都可以自由加入的宗教或文化群体——比如就像在一种偏爱基督教徒而歧视犹太教徒的体制中一样。

向有才能的人开放职位的理想包含着一种精神，这种精神呼唤这样一种社会，在其中，种群的、信仰的、族群的、性别的以及类似形式的偏见和顽固，都不能阻止任何人在经济和政府中追求和达到值得拥有的位置。显然，如果这个原则的字面意义要符合这种精神，还需要对它进行一些修补。试想像黑人时代的美国南部（实行种族隔离）这样一个社会——如果隔离的类型是由文化规范而不是由法规所支持的，那么这种情况除外。如

果消费者很顽固，并且即使由黑人和妇女的熟练劳动所生产的产品更便宜而且更好，如果体现在产品中的熟练的高收入劳动不是完全由白人男性所完成的，他们也不愿意购买这些商品和服务，那么处于竞争市场环境中使利润最大化的公司就会发现，只雇佣白人男性去完成必要的熟练工作会产生更高的利润。那么，白人男性申请人将比其他申请人更适合这些熟练工作，因为他们在这些工作中的行为将提高销售额和利润。但是，在这种设想的情境中，FEO 或向有才能的人开放职位的精神显然被违背了。对适合一种职位的思想做某种精确化显然是必要的。

向有才能的人开放职位原则与通常所理解的财产私有特权是相冲突的。如果我拥有某件东西，只要我不以某些方式（如发动攻击）伤害没有表示同意的其他人，我就可以随意处置它。所以，如果我拥有一家工厂，我就有自由雇佣我的不称职的妹夫（如果我选择的话），或者只雇佣我的朋友或我的宗教圣会成员，或者基于某种奇怪的理由去雇人。如果财产提供就业机会或者它是由银行贷出的，允许向有才能的人开放职位，就限制了财产所有者随意处置财产的权利。

向有才能的人开放职位的反种姓含义就引申这么远。FEO 要求任何人都可以申请职位或机会，并且选择最适合的人，但它对于人们成为最适合的人这一过程并没有做出任何约束。结果可能是，除了通过昂贵的社会化和教育手段，任何人都不可能适合社会上值得拥有的工作，并且只有社会的一小部分人才享受得起必要的社会化和教育。在这种事态下，正如向有才能的人开放职位所要求的一样，对于有着同样才能的人，机会是均等的，但是成为有才能人的机会却是非常不均等分配的。

我们注意到，由普遍征税来投资并且向社会上所有儿童开放的公立学校体系，很明显地反映出这样一个趋势：保证每一个儿童都拥有某种机会，去发展她的才能，从而适合值得拥有的职位。国家强制推行由父母和法定监护人所进行的儿童培养的最低充足标准，也在朝同样的方向发展。

在依据人们的天赋来平等化成才机会的方向上，一个社会可能比向所有儿童开放公立学校走得更远。与普通的父母相比，有些父母较为不能或较为不愿意为其子女提供养育或激励的家庭环境，这个社会可能为这些孩子提供额外的教育资源。

约翰·罗尔斯建议实行一种公平机会平等原则，事实上，这个原则要求，将公立学校和国家向那些在教育上受剥夺的人所提供的教育资源，扩展到这样一种程度上：它们完全可以补偿父母抚养活动中的任何缺陷。[4]

在一个社会中，公平机会平等正是在这样一种情况下令人满意的：有着同样天赋和能力以及同样雄心的任何两个成年人，在竞争职位（这些职位可以提供在社会中的优势）时，都将有着同样的成功前景。这个规范要求，如果一个儿童出身贫寒，另一个出生于富裕并有着良好社会背景的家庭，在成为一名高收入律师方面，他们有着同样的才能和雄心，那么每个人都将有着成为高收入律师的同样前景。在满足这个罗尔斯式理想的社会中，财富、等级和社会联系的优势将完全失效，所以除了通过基因遗传机制之外，这些父母不会对其子女竞争成功的前景施加任何有效的影响。

由于父母及其他家庭成员极有可能利用他们所拥有的任何较大的优势，使家庭中的儿童比普通条件下更好地获取有利的教育和社会化经验，从而获取比其他儿童更好的取得竞争成功的前景，所以很难想像哪一个社会能够实现或者哪怕非常接近罗尔斯的公平机会平等。

条件平等

尽管任何现代市场经济都与罗尔斯无阶级的公平机会平等理想完全不沾边，但是有些现代市场经济可能比较接近于实现向有才能的人开放职位的理想。试想人们可以超越这些界限，并设想一个完全实现形式的和罗尔斯式机会平等的社会。如果从另一套平等理想的观点来看，这种机会平等的乌托邦仍然是应该反对的。有些人赢得了公平的竞争和竞赛，并且他们或者是被选出来担任那些产生优势的职位，或者是在商业冒险中成功了，一种完善的罗尔斯式精英治理思想本身，并没有为这些人所获得的较大的优势和特权设定界限。在讨论到向有才能的人开放职位时，R. H. 托尼（R. H. Tawney）提出质疑和顾虑，这些质疑和顾虑甚至可以适用于完善的精英治理：

> 所以，那种仅仅强调向个人的进步开放道路的学说是偏颇的和片面的。它的正确之处在于，认为必须向有抱负的人才开放自由职位；它的错误之处在于，建议以提升的机会（以其自身的特点，这些机会只能被少数人抓住）代替文明手段的普及（general diffusion of the means of civilization），后者是所有人都需要的——无论他们是升是降——并且，那些不能攀登经济阶梯以及那些有时候的确不想攀登的人，可以像能够这样做的人那样很好地利用后者。[5]

除了提倡对机会平等理想进行激进的扩展之外，罗尔斯还指出，社会公正还包括一项支配文明手段普及的原则。

有些人以前所拥有的东西少于这些手段的平均份额，当文明手段扩展时，这些人将更多地拥有它们。这并不必然意味着促进这些手段的平均占有。随着经济增长，穷人会富裕起来而富人则以更快的速率变得更富裕。由于持续或渐缓的手段，它们更广泛的扩展确实意味着一种朝向条件平等（equality of condition）的趋势。

关于条件平等，可以有不同的解释。最近发生在公正理论内的讨论，努力对各种平等条件进行划分，并探讨哪一种（如果存在的话）在道德上是有吸引力的。这就是“什么的平等?”（equality of what?）问题。

“什么的平等?”问题是本节讨论的核心。我们应该将它与另一个问题即关于量度的问题区分开来。假设我们已经决定，使人们在所处条件的某个特定方面变得平等。对于这方面的任何论述来说，接下来的问题就是：如何才能衡量人们在这方面的条件，以便确定一种分配在什么时候是平等的，在什么时候是不平等的？即使假设被选定的平等化方法允许进行重要的人际比较，以便在原则上可以说谁拥有得多，谁拥有得少，拥有多的人在多大程度上超过了拥有少的人，所有这一切仍然使这样一个问题悬而未决：一种特定的不公平分配离平等理想有多远？为了简明起见，假设我们认为，在理想中，人们应该在银行存款上是平等的，以便确定每个人拥有多少这样的财富时不会在原则上造成困难。至于一种特定的不公平分配离平等有多远，显然有着不同的衡量方法。选择哪一个？

接下来的讨论可以绕过这个问题，其方式是暗中假设以下这些问题是可以确定的，即在特定的一群人中进行的一种特定的物品分配是否平等，而且如果不平等，它在多大程度上偏离严格的平等。至于如何衡量不平等的程度，则是不明显的。经济学家和其他人已经推荐了各种各样衡量不平等的方法，但一般认为，人们应拥有相同或同等的份额，这种思想是否包括在不平等程度问题上的决定性观念，则是不清楚的。[6]

有人或许认为，平等就是平等，如此而已。当人们拥有平等的财产时，他们的财产就是相同的或同样的。这有什么大惊小怪的？

但是，一种分配是否平等是与对它的描述有关的。如果将一批大号码裤子的存货分配给健壮的史密斯和瘦弱的琼斯，他们得到了相同数量的裤子，在这种意义上，这种分配是平等的。但是，史密斯得到了四条合身的裤子，而琼斯一条也没有得到，所以在这种意义上，这种分配是不平等

的。为了在争论的排行榜中得到一个清晰的位置，平等的提倡者需要详细说明平等的概念。

本节剩余部分的讨论假定，天赋本身是不平等分配的，有些不幸的人将拥有很少的天赋。接下来，公正的任务就是以被认为适当的方式，补偿特定人的天赋缺乏。我们或许只是提及，至于发展中的医疗技术在多大程度上导致通过改变精子和卵子材料，使其共同作用形成一个新的个体，从而改变才能和品质的遗传本身[7]，则需要进一步的思考。在这种情形下，人们可以扩展公正的范围，从而不仅可以说清楚具有自身天赋的特定个人需要什么样的补偿，还可以说清楚应当制造具有哪种天赋的哪种人。

经济平等

那么，让我们考虑这样的建议：在其他东西平等的情况下，使人们拥有相等数量的钱（即对于可买卖物品的购买力）或者也可以将可买卖物品分成同样的份额，每人一份，然后让每个接受者自由买卖，这在道德上是好的。在此过程中，物品被区分到在品质上都相似的地步，并且假定每一种这样的物品都可以按照人们所选择的精细方式来划分。

关于这种经济平等主义（economic egalitarianism），迈克尔·沃尔泽发现，它是一种“正好原形毕露”的理想。[8]他认为，它经不起时间的考
92 验。如果有一天建立了平等，个人将选择以自己的那份资源做各种事情，于是人们选择买卖和交易、消费和节省，这种活动所带来的累积影响很快就会产生经济不平等，个人选择的总效果将不可恢复。人们可以对个人选择加以约束，以避免从最初的平等产生不平等，但为保持平等而进行的任何严肃的尝试，都会要求建立一种强大的压制性国家机器，并且在沃尔泽看来，都会建立另一种而且是更坏形式的不平等。这将是两种人在政治权力上的不平等。国家以强制手段对人们施加约束，前者就是控制国家权力的人，后者就是那些被强加以约束的人。罗伯特·诺齐克对于经济平等（economic equality）理想提出了相似的反对意见。他强调，在他看来，坚持平等（或者就此而言的其他任何分配类型），将是对人们的洛克式权利的一种持久的错误侵犯。

这些反驳是可以抵抗的。有一种压倒性的观点认为，洛克式的权利与相对立的道德价值相比具有优先性，在没有这种观点时，对于应当普及平等的要求来说，平等和洛克式的权利之间的冲突并不重要。而且，与其他

价值相比，人们或许更偏爱条件平等，并认为从总体上来说，某种经济不平等是可以接受的，但极端的不平等则不然。人们偏爱的平等要求越是宽松，为保持平等要求所必需的对于个人的约束就越不必严格。并且，社会科学的独创性或许会发现避免极端不平等的方法，这些方法不会对个人自由进行过度的侵犯性干预。举个简单的例子，人们可以将累进所得税与房地产遗产税（它将在富人死的时候分割大量财产）结合起来。最后，人们在多大程度上感到对他们自由的约束是难以承受的，在很大程度上取决于他们在多大程度上认为这些约束可以有效地促进他们所支持的观点。比如，交通法规涉及对驾驶员广泛而持续的干预，但这些规则对保持交通的畅通起着有效的作用，所以很少有人感觉它们是压制性的。如果人们认为经济平等是非常有价值的，并且发现需要对自由施加某些限制以保持平等，这些限制又是值得的，他们就会毫不犹豫地施加这些限制。如果有人认为平等主义的法律是对不在意平等的人所强加的负担，那么这些法律当然就显得暴虐了。于是，这个问题就变成，从道德上来讲，经济平等是否真的非常值得拥有。

有着非常不同的特点、能力和敏感性的那些人，以某种方式发现在收入和财富平等的体制中，自己有着非常不平等的真实自由。一旦对这种方式加以思考，就可以有理由怀疑经济平等本身是否值得拥有。让我们考察史密斯和琼斯。最初他们都分得一样多的钱。史密斯不勤奋，失明，没有腿，天生缺乏魅力。琼斯勤奋，有着正常的视力和健康的腿，天生就很有魅力。拿着同等的钱，两人却要面临非常不平等的生活前景，无论他们想过怎样的生活，他们的机会都是非常不平等的。根据这个例子，人们就会怀疑，除了借以走向本身就很重要的某种深远目标之外，经济平等是否重要。人们之所以想要钱和物质的东西，是因为这些物品所能做的事情有助于满足他们的目的和愿望。一般来说，这些物品本身并没有价值。为什么将人们对这些物品占有方面的平等，看作天生就值得拥有的呢？

实现能力的平等

沿着这条思想路线走下去，阿马特亚·森（Amartya Sen）建议，我们应该注意，假如让个人处于其他的环境，他们以其所拥有的资源能够成为什么或做什么。森将这些所是和所做称为“实现”（functioning），并且重要的是，有这样一种自由或能力（capability），人们拥有它从而获得重

要的实现，人们有理由认为它有价值。[9]如果我们关心条件平等，在道德上有吸引力的平等是人们以重要方式进行实现的能力平等。举个简单的例子来说，如果人们充分地培育所关注的实现，就必须使不同数量的资源，对于瘦弱的人、健壮的人、从事日常繁重体力劳动的人以及处于哺乳期的妇女等来说，都是可利用的。

拥有以某种方式进行实现的能力，就是拥有真正的而不是形式的自由以获得那种实现。如果没有法律阻止我去巴黎，没有人干涉我去那里的企图，那么我就有形式上的自由去那里。以这样的解释，拥有形式的自由就与我实际上不能去巴黎是相容的，因为我没有钱买飞机票，也没有力气游过大西洋。如果我有真正的自由或能力去巴黎，那么我就选择去那里，我能到达那里。

这种从能力角度对平等的解释引发了几个问题。一个问题是，为什么在人们拥有以某种方式进行实现的自由时而不是在人们达到相应的实现时，我们就应该认为平等规则被满足了？为什么关注能力而不是实现？假设一群人能够实现许多重要的价值，实现其中一部分就能构建一种美好的生活。然而，结果则是每个人都浪费掉自己的能力，或故意背离它们。最后，尽管人们有着高水平的能力，却有着零水平的实现。有人或许认为，正如人们一般不喜欢资源本身而是喜欢能用它们来做什么一样，一般来说，人们喜欢自由并不是因为它本身的缘故，而是因为人们期望自由的实现会产生良好结果。如果我有自由在一本内容丰富的菜谱中点我喜欢吃的菜，那么我更愿意吃到我喜欢的菜，而不是让人将一桌菜简单地强加于我。但是，如果人们出于这样的理由而喜欢自由，那么当拥有自由并不能
94 有助于达到所希望的结果时，人们的这种喜欢之情就会消失。如果说将经济资源当作天生就有价值而加以关注是盲目崇拜的话，那么将真正的自由当作天生就有价值而加以关注也是盲目崇拜。

对于这种对能力重要性的怀疑，一种回应指出，许多人的确在意拥有广泛的个人自由，拥有许多可利用的选择，但那是出于自由本身的缘故，而不是仅仅在于自由的实现能够提供物品。另一种回应认为，公正理论为了任何一个成年社会成员都能达到的幸福和生活结果，向社会——我们共同认为的——分配有限的责任。如果人们选择过有价值和值得过的生活并按照自己的选择去行动，那么社会最多负责对人们进行安置，从而使之能够过上这样的生活。在拥有充分真实的实现自由或能力之后，个人自身就要对她做出的选择以及她将要达到的生活质量负责。

关于第二个回应，有人或许担心，如果说社会有责任或义务为个人提供良好的生活质量，那么这种思想在能力方法中并没有得到充分论述——至少从目前所论述的情况来看是这样。让我们考察生活在富裕而有秩序的社会中的个人，她与其他所有社会成员一起，获得同样一种以各种重要方式进行实现的能力。现在假设这个人粗心大意地挥霍或浪费掉这种平等能力提供给她的资源和机会，那么她就不再拥有这种平等能力。如果公正或基本道德原则要求社会中的每个人都保持实现能力的平等，那么公正就要求将另外的资源输送给这个粗心大意的人，使她恢复到与其他人所享有的能力同等的位置上。但是我们可以想像这个过程会一遍又一遍地重复。当然，在某一点上，社会责任会耗尽，所以向这个现已缺乏能力平等的人说出下面一段话，在道德上是可以接受的："你曾经有过机会。社会不再继续承担责任，让你与那些明智地利用自己机会的人保持能力的平等。"

当然，人们可以为能力方法加上个人责任的论述——这是一种关于在个人和社会之间恰当划分义务和责任的论述。在这种论述中，所有人都有保持平等能力的义务，这种义务在某种程度上将受到个人责任因素的限制。但是，正如将个人责任的论述加到以能力为导向的论述上那样，将这种论述加到关于平等主义公正所要求的、以结果为导向的论述上也是一样。这个问题再次浮现：为什么关注能力？

正如森所简述的那样，如果对提供给个人的实现能力进行比较评价，那么能力方法对此不能给予明确的回答。但是对于任何时间的任何特定个人来说，无论她处于什么样的环境，无限多的能力对她来说都是可利用的。大部分能力将是微不足道的，或是某种并非微不足道能力上的微不足道的变量。除了一套能力支配或包含另一套能力的情况之外，如果我们还没有某种以一个共同标准来评价不同能力的方法，我们就不能比较不同的个人能力，并断定一个人总体上比另一个人拥有更多的能力。

资源平等

有几位分配平等理论家对这样一种建议加以拒斥，即通过公正义务我们彼此应负有什么责任，取决于以任何共同的标准对人们的机会和资源的价值所进行的评价。这种拒斥的一种理由是这样一种思想，即在现代社会，有着表达自由和多种文化，对于在人类生活中什么是有着终极价值的和值得追求的，人们是有分歧的——而且是出于理性的分歧。一种非常接

近的思想是，每个人对她自己都负有责任，去为自己思考什么是值得追求的，并筹划一项生活计划，目的在于使这种生活中的某种事情值得追求和有价值。社会与作为社会机构的政府一起，对每个人都负有责任，从而为所有人都留出自由的空间，使之行使自己的评价自主。通过公正义务我们彼此应负有的东西，就包括这方面的责任，并且关心个人幸福的责任必须以这样的方式去理解，即它不能侵犯这方面的责任。这种尊重每个人评价自主的立场，要求国家在善的生活或什么是人生值得追求的东西这个问题上保持中立。

罗纳德·德沃金就是这样在善的问题上提倡中立的。他还提倡一种分配平等（distributive equality）[10]。要在善的问题上保持中立，似乎就不能坚持以下观点，即公正要求在物品分配上保持平等，因为平等理想要求对人们的境况是如何地好或如何地坏进行衡量，而任何这样的衡量似乎都必然侵犯中立性。

对于这个难题，德沃金有一个独创性的回应，体现在一种关于平等的复杂论述中，这种论述将平等理想与个人责任联系起来。

在德沃金看来，以各种形式表现的平等责任是由国家——通过国家从而由所有公民——向个体公民承担的。平等是在公共领域而不是在私人领域被承担的。私人或许偏爱一些朋友或亲属胜过其他朋友或亲属，这是允许的。但是，国家以所有公民的名义去行动，并强制执行自己的规则，就负有一种特殊的责任，从而以同等的关心和尊重去对待自己的所有公民。在德沃金对公正的论述中，分配平等的规范是排在这种更普遍的同等关心和尊重义务之后的。

德沃金将被提议的平等分配规范划分为两类：福利平等和资源平等。他详细阐述和维护了后者的一种形式。福利平等是说，应当将资源分配得使每个人的福利或幸福都相同。在德沃金看来，福利平等的根本缺点在于，对它的任何执行都将使国家不得不去确定，什么对于个人来说是善的以及如何生活。这就侵犯了国家对所有公民应承担的尊重义务。一个负责任的公民要自己确定以下这些问题，即什么是值得追求的以及如何过自己的生活，而不是默许让国家承担这种基本的个人责任。

按照资源平等，只要人们的资源占有是非选定的、天择运气（brute luck）的结果，而不是选定的、自择运气所产生的结果，就应该使人们在资源占有方面变得平等。对任何人的财产价值进行衡量都是主观的市场评价。分配给一个人的资源所具有的价值，就是在每个人最初由天择运气所

决定的购买力平等的情况下，其他人购买它时愿意支付的多少。德沃金这样解释自择运气（option luck）和天择运气的区别："自择运气就是深思熟虑的和精打细算的赌博如何产生结果的问题——无论某人是赢还是输，都要接受一种他或她期望或拒绝的独立风险。"[11]

如此说来，区别似乎就是在三个维度上的程度问题。[12]让我们来考察抽奖或赌博，它有着各种结果的各种可能性。作为一种有限的情况，抽奖或许仅仅包含一种结果，它确定地在以一种特定方式进行赌博的人一方累加：（1）行为者或多或少可以避免抽奖。（个人可以采取或多或少的行动，以避免参与抽奖。）（2）或多或少可以理性地避免抽奖。在此，如果一个人有着许多选择，采纳它们对他是有意义的，这样可以使他避免参与抽奖。情况越是这样，抽奖越是可以避免。（3）行为者或多或少可以预见抽奖的阴影（如果他不采取某种行动去避免，他就会参与抽奖）。在此，一个人面临风险，但他可以通过他可以选择的行动，去改变他所面临的结果或可能性。在这种情况下，我们可以认为这个人以一种抽奖代替另一种抽奖。无论应当将风险算作选择性运气还是无理性运气以及运气的程度如何，一个人都要承担盈利和亏损的风险。在这种情况下，要做出决定，就必须衡量三种因素，并将它们的结果汇集起来，产生一种整体的天择运气或自择运气的得分。

对资源平等体制进行简化，就能抓住这种建议的精髓。假设最初将所有可买卖的物品都拍卖给社会成员，他们都具有同等的购买力，从此他们在与竞争性市场的互动中生活，在竞争性市场中，所有的结果在本质上都是自择运气而不是天择运气。对于这些人来说，资源平等就实现了。假设个人在成年生活中并没有面临天择运气事件，那么问题就简化了。但是，德沃金关于资源平等的论述中存在一处重要的错误，到目前为止并没有被提及。这个事实就带来更大的简化。

让我们回忆一下这样一种担心：既然没能讨论基因抽奖（genetic lottery）为每个人所带来的天赋、能力和敏感性的不平等，钱款的平等或可买卖物品（相等地）的平等就是不充分的。（为了方便起见，我用才能这个词来统称特点、能力和敏感性。）德沃金直截了当地对待这种担心。他建议，我们将个人的才能看作一些资源，它们有助于她实现自己的目的和雄心。但是这些资源不同于其他资源。人们不能将史密斯的音乐才能转给琼斯，或者将琼斯的计算机绝技转给约翰逊。但是，人们可以补偿一个人的拙劣才能。德沃金修正了关于假设的、平等拍卖可买卖物品的论述，使 97

之包括两个假设的保险市场，一个是针对市场才能的，一个是针对生理障碍或消极才能的。在此，我们不必关心细节，但是基本的思想是，如果我们以一个人目前的愿望来想像他，但不知道他有什么样的障碍，也不知道市场对他的市场能力有什么要求，那么我们以他具有低下才能的可能性来确定他会买什么样的保险。在这个想像的情境中，一个人会买什么样的保险是与他应得的补偿相符合的，这样所有的事情都考虑到了，也就将最初的资源进行平等分配了。

如果我们认为德沃金对个人责任（individual responsibility）的论述已经被整合到他的资源平等理想之中了，那么我们现在就可以用这种方式来重述他对福利平等的反驳了。从原则上来讲，福利平等以平等的名义要求对个人难以满足的兴趣加以补偿。如果将可买卖物品平等地分配给所有人，他们的不同仅仅在于，他们中的一个人喜欢昂贵的香槟而其余的人喜欢便宜的啤酒，于是以同样的资源，香槟爱好者就比啤酒爱好者拥有较少的福利，那么福利平等就要求将资源从爱好啤酒的人那里向爱好香槟的人那里转移。德沃金认为，这种结果确切地表明，福利平等理想在道德上是非常不吸引人的。在德沃金看来，如果一个人发现他自己有着一种他并不认同的渴望，并将它看作满足他所认同的愿望和目的的一种阻碍，那么这种不想要的渴望就算作一种障碍，从原则上来讲，它就可以合法地导致按照假设的保险市场机制对这个遭受这种渴望折磨的人进行补偿。但是如果一个人喜欢拥有偏好或雄心，那么它就不能算作一种资源，而应算作他自身的一部分，他必须对此承担责任。人们不能合法地宣称，如果一个人认为自己所拥有的偏好和目的，构成了他关于什么是善的和值得赞美的概念，那么以分配平等的名义，他就应当为拥有这种偏好和目的而得到补偿。

罗尔斯有着相似的观点，即公正原则不应该使一个人以公正名义所应得的，随其目的和雄心而变化，他必须对自己的目的和雄心承担责任。罗尔斯将这个规范称为“对我们的目的所承担的责任”（responsibility for our ends）。[13]假如社会公正得以实现，包括为每一个人提供公平的教育，那么个人而不是社会就要对这些个人目的承担责任。

德沃金的资源平等是与关于以下问题的、有吸引力的思想联系在一起的，即应该认为什么构成了条件平等？这种综合是联系在一起了还是被拆开了？

有两种关于个人责任的思想路线在德沃金的平等概念里结合在一起了。

至于它们能否相容，还很不清楚。一种思想是，个人应当为自择运气而不是天择运气承担责任，为选定的而不是非选定的冒险承担责任。另一种思想是，个人应当为自己的目的和雄心承担责任，为自己喜欢拥有的偏好承担责任，为自己要实现这些东西而做出的选择承担责任，但不应当为自己的天赋和最初的天赋资源承担责任。在这种情形下，如果结果的性质是不完善的，当它落在一个人的头上时，就不应该为这个行为者带来补偿，一个人要负责的结果就是这种结果。在这个意义上，我对自己行为的结果承担责任，而其他人并没有义务因为落在我头上的代价而给予我补偿（同时，如果我的行为错误地伤害了其他人，也只能由我自己给这些人以补偿，但是为了简化讨论，这个进一步的方面就被忽略了）。

难题在于，除了天赋（一个人不为之承担责任）之外，就是构成价值的、构成偏好的、做出选择的和执行选择的才能。这些才能对一个人将要拥有的价值和偏好以及一个人做出的选择和行为有着巨大的影响。如果玛丽亚在这些方面有着极高的才能，而我有着低下的才能，结果是，她作出好的选择，为她带来美好的生活，而我作出坏的选择，为我带来严酷而悲惨的生活，那么我实在不明白，为什么要完全由我（像德沃金平等伦理所说的那样）对我的低下才能所带来的坏的价值和选择承担责任。如果我应该为我的能力所无法控制的东西，为我的天择运气而不是自择运气得到补偿，那么在此，我的价值和选择就主要不是自择运气的问题而更主要的是天择运气的问题，因此在某种程度上，按照平等伦理，就应该有资格得到补偿。

那么，国家对所有公民应负有的尊重责任又会怎样呢？在德沃金看来，这种尊重责任包括尊重每个人的评价自主的责任，并且应该影响我们对分配平等的理解，并引导我们去赞成资源平等而不是福利平等。我们或许应该以怀疑主义来考察这种思想。

德沃金指出，一个人不能清醒地自我宣称，他喜欢拥有的偏好是一种折磨，并要求人们补偿这种偏好给自己生活所造成的损失。但从第三者的角度来看，可以断定一种偏好就是一种折磨。假设我是一个海洛因吸食者，并且为了这种判断之故，权且假定吸食海洛因本身是不值得追求的。我可以喜欢当一个吸食者；我是一个合法的瘾君子。这种吸食或许仍然构成堕落。如果我不为养成这种喜欢海洛因的偏好而理性地承担责任，我或许应该得到补偿。一种道德观点认为，人们不应该为那些在低下的天赋资源引导下所做出的选择而承担完全的责任。从这种观点来看，对目的所承

担的责任，以及与之相联系的个人自主规范，就不是一张道德王牌，而有时它本身反倒被敌对的价值所战胜。

99

福利平等

我们注意到，一个人的资源与她的其他环境一起，使她能够获得福利或幸福，分配平等应该以这样的福利或幸福来衡量每个人的条件。我们可以对这种观点加以修正，从而对个人责任概念加以整合。[14]事实上，以上说法给出了一个如何这样做的例子：迎合责任的福利主义条件平等认为，使所有人不是在实际达到的福利水平上平等，而是在能够达到的水平上平等，这在道德上是值得追求的。换言之，条件平等要求对人们的最初资源分配和环境加以安排，从而使每一个人都能达到相同的福利水平——如果她从最初时刻开始终其一生都慎重行为的话。这种观点称为**平等的福利机会**（equal opportunity for welfare）。一种替代性的说明要求，如果每一个人终其一生都谨慎行为的话，她就会得到相同的预期福利，相同的福利前景，此时个人的机会就是平等的。按照这些机会平等概念，平等主义公正要求，社会应该为每一个人提供人生道路和保证，这样如果这个人沿着这条路走下去时，她将得到慎重行为的任何其他人都能达到的相同的福利（或者说相同的福利预期）。

“平等的福利机会”观点的内容随着人们对个人福利或幸福思想的解释而变化。我们试图解释的这种思想，对于过着某种生活的人来说，是这种生活的善或愿望。福利就是谨慎行为的人所追求的东西（为这种东西本身之故）。关于平等的福利机会，最有说服力和伦理上最有吸引力的论述，将与哲学上最值得维护的关于福利的论述相结合。

一些人反对这样的思想，即福利或幸福是人们所处条件的一个方面，这个方面与平等主义公正相关。通过援引一种不完全的幸福概念，**然后**质疑这种平等是否一种完全的平等主义公正概念，这些反对意见就具有了说服力。但是，要恰当地回应任何这样的反对意见，就应该寻求一种更完全的幸福概念，而不是否认幸福对于公正的重要性。

关于这种计划，怀疑主义或许这样断言：由于现代社会存在信仰的多元主义，关于人类之善，个人将理性地倾向于赞成许多不同的和对立的观点，所以没有任何关于善的论述能够成为社会成员理性共识的对象，并担当平等公正的公共标准。如果这种怀疑主义是正确的，平等主义的福利主

义就注定要失败。

即使在以福利为导向的分配平等概念中，福利组成部分没有错误，“平等的福利机会”整合平等、福利和个人责任的方式也是成问题的。

它还要求阐明一种平等机会的论述。这样，如果一个人终生都保持足够的谨慎，那么他的资源使他能够达到的福利水平，就被算作他将获得的福利水平。足够谨慎或许对于某些人来说是不可能的，因为他们缺乏做出选择和执行选择的才能。即使一个谨慎和合理的选择可以由两个人作出，这样做对于一个人来说可能是容易的，而对于另一个人来说可能是困难的，对于一个人来说可能是快乐的，而对于另一个人来说可能是非常痛苦的。如果我们规定，一个人的资源和环境给予她的福利机会，就是在她从今以后像合理预期的那样（由于困难和痛苦要求这个人谨慎地行为）谨慎行为的情况下将会达到的福利水平，那么我们就可以重新阐明福利平等机会，从而也就可以缓解这种担心。但是，即使重新阐明了，一种“福利机会的平等”概念也似乎是太不可原谅的，因为被给予平等机会的人，或许是非常轻微地偏离了平等机会的温和的责任要求，却经历了坏运气，遭受了极端的不幸。

当前的哲学讨论表明，有多种方式可以平衡对于平等主义框架中的个人责任的担心。当前还没有出现任何共识。迎合责任的各种策略所遇到的困难，对福利主义的平等提出了质疑，也对它目前的任何对手的完善性提出了质疑。

哪些人之间的平等

应该使人们所处条件的什么方面对所有人来说都是相同的？解决这个问题，并不能使条件平等理想成为完全决定性的。我们应该使一些人所处的条件在相关方面变得平等。所以，需要对这些人加以详细说明。在这种说明中，有几个问题便产生了。

有人或许认为，条件平等理想应该被应用于每一个独立的共同体或处于孤立状态的共同体。按照这种观点，如果一些瑞典人的情况比其他人坏，或许它是道德上不值得追求的，如果一些尼日利亚人的情况比其他人坏，它或许也是不值得追求的，但如果尼日利亚人的平均状况比瑞典人的平均状况坏，那就不是不值得追求的了。如果平等应跨越共同体边界，那

么人们或许将其范围限定于全球层面，或将其扩展到整个宇宙。

如果将此处的问题总结为“应该在什么人之间实行条件平等”，在此所做出的假设就会遭到一些平等主义者的反对。一些人认为，条件平等应该应用于所有智能存在物，除人之外还包括非人类的动物。反对的观点认为，平等最多只能应用于人与人之间。

权且假设条件平等理想仅仅应用于人。平等主义仅仅同当代人或与当代人密切相关的人（那些跨时代的人）之间的条件平等相对立，或者毋宁认为，如果生活于任何时代的一些人的状况，比生活于同时代或任何其他时代的其他人的状况差，那在道德上就是坏的。

当有人说人们的条件应当平等时，这或许是指，在每个人一生中所衡量的人们的整体优势水平，应该对于每个人来说都是相同的。有人或许坚持另外一种观点，即在每个时刻，所有生活于那个时刻的人都应该拥有相同的优势水平——所有人在每一时刻都应该同等富裕。另一种衡量平等的单位可能就是人生阶段。将每个人一生分成阶段——比如说童年、成年和老年。在道德上，一种平等主义就是与“按照人生阶段的条件平等”（equality of condition according to life stage）相关的。随着时间的流逝，这种平等主义的实行，就使得相同阶段的人也处于相同的优势水平。这些不同形式的条件平等理想对公共政策的选择（这种选择不同程度地有利于老年人和年轻人）有着不同的含义。

条件平等：反对意见和替代理论

条件平等本身是道德上值得追求的吗？在特定背景下的平等或许会促进共同体的团结或其他价值。如果是这样，在这种程度上，平等具有工具性价值。但是作为目的，平等是道德上值得追求的吗？

这个问题很难回答，因为它很容易与其他问题相混淆。我们可以设想一种情境，在其中，少数人拥有大量土地和动产，而大多数人面临极端贫穷，从而使生活条件严酷而悲惨。如果要求将经济资源从富裕的少数人那里转移到贫穷的多数人那里，那么以这种方式对这个例子做出的回应，并不必然说明条件平等作为目的而具有价值。在这种情境下，许多道德原则倾向于在平等分配的方向上来证明经济资源的转移是合理的。

功利主义学说认为，在那些可用的选项中，人们应该总是选择那种从

长远来说使人类功利（人类之善）总额最大化的行为。当平等主义经济资源的转移是促进功利的、最有效的可用手段时，功利主义暗示，人们应该实现这些平等主义的转移。但是，关于为什么有时应该促进平等这一问题，这样的理解并不支持如下判断，即任何平等本身都是道德上值得追求的。

关于经济资源的分配，有人或许认为，从道德上来讲，重要的是每个人都应该拥有“足够的东西”，关于偏重一头的不平等的财富分配例子，在道德上应反对的并不是每个人都没有拥有相同的东西，而是一些人没有拥有足够的东西。[15]按照这种观点，道德任务就是，确定使个人拥有足够的东西从而维持一种足够好的生活质量的临界线，并且只要可行，就使每个人都拥有这种足够的水平。充足至上主义（sufficientarianism）是这样一种学说，即公正要求尽可能多的人只要生活于世，就应该保持在提供足够好的生活质量的资源水平上。[16]一种与此密切相关的观点认为，公正要求我们优先为那些处于足够好的生活质量界线以下的人提供利益。尽管充足至上主义及其相关理论都偏爱某些情况下向经济平等的转移，但两者都没有为平等本身而赋予平等以价值。

让我们来考察这样一个规范，即人们应该使那些境况最坏的人所处的条件尽可能地有利。[17]这种极小极大观点（之所以这样称呼，是因为它要求我们使处于最低**优势**水平的人所具有的优势水平**最大化**）处于一系列规范的极端，这些规范在不同程度上断言，为一个人获得利益或避免损失在道德上越重要，在没有获得这种利益或避免损失的情况下，与其他人相比，这个人的境况就越差。与此相关的就是优先性观点（priority view），它断言，为一个人获得特定大小的收益所具有的道德价值越大，在没有这种利益的情况下，这个人的境况在绝对意义上就越差。[18]

像极小极大和那套规范这样的原则，与优先性观点相联系，它们将在大范围内建议，使资源从富人那里向穷人那里转移，这种转移的方式可以模仿那种为平等本身而拥护平等的人所偏爱的东西。为了使人确信条件平等作为目的在道德上具有价值，一个人就要使自己确信，当其他观点（将平等作为其他价值的手段才赋予平等以价值）并不偏爱朝向平等的趋势时，达到或接近条件平等就是有价值的。

另一种观点将推荐朝向条件平等的趋势，但并不认为条件平等的价值能超出工具性意义。它就是这样一个原则：一个人的财富应该与他的应得之物（deservingness）成比例。当处于不平等不利一端的那些人所应得的，

并不少于那些境况更好的人时，成比例的赏罚将偏爱朝向平等的趋势。[19]

依其本身而言，这个规范——即每个人应该享有相同的优势水平——将偏爱一种使每一个人更平等但也使每一个人境况更坏的变化。如果平等的提倡者所支持的其他原则，对在低水平上达到平等（levelling down）有着不利影响，那么全面考虑的话，她就不会偏爱这种变化。但如果认为条件平等是天生就值得追求的，那么这种学说必然认为，即使在低水平上达到平等，有时甚或总是不值得追求的（如果全面考虑的话），那么由此而导致的情形在一方面得到了提高，因为条件平等在更大程度上得到了实现。对于条件平等天生就有价值的观点，反对意见认为，在低水平上达到平等在任何方面都不是值得追求的。但如上所述，这种反对意见所否认的，正是条件平等学说所主张的。然而，对在低水平上达到平等的案例进行沉思，就会使一些人相信，他们并不是出于条件平等本身的缘故而赋予任何条件平等以价值的。他们宁可赋予某种非平等主义原则或那些在某些情况下模仿平等含义的原则以价值。

103

什么使得全人类在道德上是平等的？

如果个人有权享受某种形式的平等——权利、身份、条件或待遇的平等——就需要论述平等的基础。很多观点主张，针对全人类实行某种形式的根本平等道德地位（fundamental equal moral status）。由于人类的什么特征，这种根本平等地位才是合理的？

这个问题似乎会引来一个简便而明显的答案。作为人类成员，一个人就有权享受根本的平等道德地位和尊严，这对全人类来说都是一样的。如果意识形态和信条否认根本的人类平等，那就有偏见和顽固之嫌。它们就超出了道德范围。比如，性别歧视观点主张，男人比女人优越；种族主义观点主张，由肤色或血统所确定的某些人类群体，比其他群体优越；贵族主义学说将人类划分为两类，一类由于出身之故，天生就适合优势种姓或等级的成员身份，而另一类适合固定等级的较低地位。这些学说不值得沉思的心灵做严肃的思考。

种族主义的、性别歧视的和贵族主义种姓意识形态的确是站不住脚的，但平等的道德基础难题并不是那么容易解决的。人类成员身份自身不一定能选出所有应该享有根本平等地位的人。在宇宙范围内，就我们所知

而言，处于地球之外的非人类存在物或许可以展现智能和社会性，即使他们不是人类，这些智能和社会性也应该使他们享有人的地位。由于人们通常用一些特征来区别人类的道德地位和其他动物的道德地位，所以一个更令人烦恼的担心就是，并非所有人类成员都具有这些特征。遗传基因异常、意外事件和疾病，使一些人类成员在人生的某个阶段丧失或使其他人从来没有得到一些特征，而这些特征被看作做人的必要而充分的合理因素。

我们或许说，不仅仅是做人类而且是做有价值的人——在此权且规定，人就是拥有一些特征的存在物（无论这些特征是什么）——才可以得到完全的道德地位。但是问题依然存在：我们为什么认为，所有正常人类都拥有一种平等的基本道德地位？一般来说，可能存在这样一种广泛的共识：由于人类拥有更强大的认知能力，人类才最终与非人类的动物区别开来。人类拥有理性行为能力（rational agency capacity），而其他动物则没有。这种能力就是感知真和善，采纳目标和选择达到目标的行动，以某种关于在道德上应向他人承担什么的概念来支配行动。由于这种能力，人类就比其他动物优越，并有权享受优越的道德地位。毋庸置疑，还需要做更多的工作，来概括使人成其为人的那些特征。除此之外，进一步的担心是，形成理性行为能力的那些认知能力，都有着程度的不同。于是问题便产生了：因为我比（比如说）一只大猩猩聪明得多，我就宣布我比它拥有更高的道德权利和道德身份，那么为什么同样的论点——比如说，阿尔伯特·爱因斯坦比我聪明得多，他就比我拥有更高的道德权利和道德身份——不能成立？为什么是人类的平等？有人或许会说，如果一个人拥有临界线或临界线以上的理性行为能力，那么他就足以有资格享有给予所有人的平等地位，并且在临界线以上，认知的不平等是不重要的。但为什么不重要呢？在这个领域，还有进一步的问题需要探讨。

104

注　释

[1] 参见洛克（1980年），8页。

[2] 洛克式权利的自由至上主义概念在诺齐克的著作（1974年）中得到了详述和维护。

[3] 参见诺齐克（1974年），第三章；或参见森（Sen）（1982年）；谢弗勒（Scheffler）（1994年），第四章。

[4] Rawls (1999a), pp. 73—78.

[5] Tawney (1964), 109—110.

[6] 参见特姆金（Temkin）（1993 年），尤其是第二章；或参见森（1997 年）。

[7] 参见布坎南、布洛克（Brock）、丹尼尔和威克勒（Wikler）（1997 年）。

[8] Walzer (1983), p. xi.

[9] 森在几个出版物中都阐述了自己的观点。关于简述，参见森（1997 年）。

[10] 参见德沃金（2000 年）；或参见拉可夫斯基（Rakowski）（1991 年）。

[11] Dworkin (2000), p. 73.

[12] 在这一点上，我要感谢彼得·瓦伦泰恩（Peter Vallentyne）。

[13] Rawls (1999b), p. 369.

[14] 在这一点上，参见科恩（1989 年），阿尼森（1989 年）以及罗默（Roemer）（1996 年）。

[15] 关于这种观点，参见法兰克福特（Frankfurt）（1987 年）。

[16] 在沃尔泽（1983 年）看来，公正大致要求每个人都应该拥有足够的东西，从而成为民主社会的充分参与成员。安德森（1999 年）进一步发展了这种观点。还可参见努斯鲍姆（Nussbaum）（1999 年）。

[17] 罗尔斯的公正理论吸收了差异原则，它要求使社会和经济利益极小极大化。参见罗尔斯（1999 年 a）。

[18] Parfit（帕菲特）（1997).

[19] 卡根（Kagan）（1999 年）提供了一种细致的讨论：有一种观点认为，条件平等具有内在的道德价值，而有些判断在表面上看来就期望建立在这种观点之上，关于应得之物的判断或许能更好地解释这些判断。

参考书目

Anderson, Elizabeth(1999). "What is the point of equality?"(《什么是平等的核心?》) *Ethics*, 109:287—337.

Anderson, Richard (1989). "Equality and Equal Opportunity for Welfare."(《平等和平等的福利机会》) *Philosophical Studies* (《哲学研究》),56:77—93.

105 ——(1997). "Equality and equal opportunity for welfare."(《平等和平等的福利机会》) In Louis P. Pojman and Robert Westmoreland (eds.), *Equality: Selected Readings* (《平等论文选读》) (pp. 229—241). Oxford: Oxford University Press.

Buchanan, Allen, Dan W. Brock, Norman Daniels, and Daniel Wikler (2000). *From Chance to choice: Genetics and Justice* (《从机会到选择：基因和公正》). Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, G. A. (1989). "On the currency of egalitarian justice."(《论平等主义公正的传播》) *Ethics*, 99:906—944.

Dworkin, Ronald (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*(《至高无上的道德:平等的理论和实践》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Frankfurt, Harry (1987). "Equality as a moral ideal."(《作为道德理想的平等》) *Ethics*, 98:21—43.

Kagan, Shelly (1999). "Equality and desert."(《平等和应得的赏罚》) In Owen McLeod and Louis P. Pojman (eds.), *What Do We Deserve?* (《我们应得什么?》)(pp. 298—314). Oxford: Oxford University Press.

Locke, John (1980). *Second Treatise of Government*(《政府论(二)》). Indianapolis: Hackett (originally published 1690).

McKerlie, Dennis(丹尼斯·麦克利)(1989). "Equality and Time."(《平等和时间》)*Ethics*, 99: 475—491.

Nagel, Thomas (1991). *Equality and Partiality*(《平等和偏爱》). Oxford: Oxford University Press.

Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*(《无政府状态、国家和乌托邦》). New York: Basic Books.

Nussbaum, Martha (1999). "Women and cultural universals."(《妇女和文化的普遍原则》)In Martha Nussbaum, *Sex and Justice*(《性别和公正》)(pp. 29—54). Oxford: Oxford University Press.

Parfit, Derek (1997). "Equality and Priority."(《平等和优先性》)*Ratio*(《比率》)(new series), 10:202—220.

Rakowski, Eric (1991). *Equal Justice*(《平等公正》). Oxford: Clarendon Press.

Rawls, John (1999a). *A Theory of Justice* (revised edn). Cambridge, MA: Harvard University Press.

——(1999b). "Social unity and primary goods."(《社会团结和初级物品》)In Samuel Freeman (ed.), *John Rawls: Collected Papers*(《罗尔斯文选》)(pp. 359—387). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Scanlon, T. M. (T. M. 斯坎伦)(2000). "The diversity of objections to inequality."(《对不平等所提反对意见的多样性》) In Matthew Clayton and Andrew Williams (eds.), *The Ideal of Equality*(《平等理想》)(pp. 41—59). New York: St. Martin's Press.

Scheffler, Samuel (1994). *The Rejection of Consequentialism*(《对后果论的拒斥》)(revised edn). Oxford: Oxford University Press.

Sen, Amartya (1982). "Rights and Agency."(《权利和行为》) *Philosophy and Public Affairs*. 11: 3—39.

——(1992). *Inequality Reexamined*(《重新考察不平等》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

——(1997). *On Economic Inequality*(《论经济不平等》)(expanded edn). Oxford: Clar-

endon Press.

Shakespeare, William (1980). *King Lear*. *In The Complete Works of William Shakespeare*(《莎士比亚全集》) (the Cambridge Tex established by John Dover Wilson). (pp. 921—954). London: Octopus Books (originally published 1605).

Tawney, R. H. (1964). *Equality*(《平等》). London: Allen and Unwin. (First Published 1931).

Temkin, Larry (1993). *Inequality*(《不平等》). Oxford: Oxford University Press.

Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice*: *A Defense of Pluralism and Equality*(《公正领域:对多元主义和平等的维护》). New York: Basic Books.

第五章　偏好、理性和民主理论

106

安·E·卡德

引言

本文将讨论这个问题：在民主社会中，个人偏好的作用应该是什么？关于个人渴望什么样的事态，人们会做出一些最佳判断，我所说的“偏好”就是对这些判断进行排序。偏好通常会导致一些行为，个人认为这些行为将在其影响力范围内造成最偏爱的状态。那么，就投票而言，人们通常会投他们最偏爱的候选人或候选项的票。乍一看，这个问题的答案似乎应该是很明显的：个人偏好应该共同决定民主制度的社会决策——归根到底，也就是民主制度的决定因素。但是，正如“乍一看”常常遇到的情况一样，在审慎考察之光照耀下，这个答案就黯然失色了。首先，最多是投票或偏好的表现，而不是偏好本身决定着结果，至于偏好是否决定投票，则是不清楚的。其次，如果说个人偏好决定着社会决策，那么这恰恰没有说清楚，个人偏好的总和将如何得以实现。因为，人们一旦考察，在个人偏好相冲突的情况下，社会偏好是如何被确定的，个人决策和社会决策之间的相似性就被打破了。第三，在民主制度下，每个人是否应该对每件事都要投票，则是不清楚的。偏好或许以许多方式被歪曲、讹传或误导——正如本文将要讨论的一样——所以，将其看作集体决策的决定因素，在理性上或道德上是不可接受的。

民主是一种社会决策程序（decision-making procedure），用来做出“可强制实施的集体决定”。[1]从字面看来，“民主”就是由人民实行的人民的统治。但是，在什么样的事情上，他们可以做出可强制实施的决定？如何将人民的许多声音集中起来，形成一个一致的声音？如果我们要回答个人偏好在民主制度中**应该**起什么作用这一问题，同时将其作为最好的政府形式加以维护的话，那么首先考察对民主规则的证明将是很重要的。对决

107

策程序的证明有三个来源：要证明一种规则是合理的，可以表明它是出于理性的要求，或它是出于道德的要求，或表明它会导致最佳（从某种意义上来说）结果。[2]后一种标准，即后果论或至善论标准，或者恰好与合理性标准相一致，或者它根本就不是一种民主形式——由人民来统治。如果它与合理性证明不一致，那么它就必须表明，民主多少会直接带来最佳结果，而不是作为投票者深思熟虑（他们据此来投票）的结果。在民主制度中，人们得到他们想要的东西是不够的；他们还必须指向他们的集体行为（collective action），他们期望这种行为将带来他们的集体意图（collective intention）。所以，在本文以下部分，我将不再考察后果论标准。

如果说一个决策程序是合理的，那可能是指许多不同的事情。第一，正如在合理选择论证中所假设的那样，人们或许是指工具合理性（instrumental rationality）。如果说一个决策程序是工具合理的，那就是说它使个人自利（self-interest）的满意度最大化。在此，只要自利是无牵挂的（non-tuistic），它就是由个人决定的，并且或许是自私的或利他的。[3]根据这种证明观点，如果一个社会决策程序对于社会中的个人来说是工具合理的，那么它就是合理的，除了其他事情之外，个人或许还会对一个稳定的政体、与自己同伙合作的机会以及避免不可信赖者的掠夺行为感兴趣。第二，人们或许用“合理的”来指（康德式的）自主的实现。如果说在这个意义上，一项决策规则是合理的，那可能是说它支持或促进了社会中的个人的自主或自我支配能力。在此意义上，合理的决策就是对一些行为规范的遵守，在人们所认同的群体中，这些行为规范是可普遍化的。[4]尽管合理性的这些意义可能是相冲突的，但在一个稳定的、相对敏感的政府所作的政治选择中，它们还可以轻易地结合在一起。

另一个证明标准与道德理想或如何理想地组织一个社会有关。可以通过诉诸像平等（每个人都具有同等价值）和保持人类尊严（任何人都不能屈从于她没有参与选择的规则）这样的道德理想来证明民主是合理的。最近才被认可的另一个道德要求是，多样性（diversity）不仅是应该被容忍的而且是应该被重视的。[5]我所说的“多样性”不仅是指意见的分歧——它来自罗尔斯（1993 年）所谓的“判断的负担”（the burden of judgment），还是指文化实践方面的广泛差异——可以举当代多元民主制的人口为证。

所以，在理想中，民主可以促进合理性、自主、平等、尊严和多样性，并且就其作为最佳实现手段而言，它也是合理的。这些可以是互相冲

突的标准；的确，有些人或许认为，在民主制度下，这些标准之间的冲突是不可避免的。人们或许看到，通过否认自主或平等的他人，自己的利益被最大程度地促进了。有些人或许否认他人使自己的生活方式拥有有价值的多样性，却发现这种多样性是尊严或合理自利的一种威胁。在某种程度上，一种特定民主政体的形式或程序，可以解决这些问题，但是要将民主作为一种统治我们自己的可行手段来加以维护的话，我们就不得不认为，人类本性可以容忍在用以辩解的理想之中做一些合理折中。

我一开始就假设，作为人民的统治，民主（每个公民[6]具有同等的价值）是指每个人在每一个问题上都拥有单独的、同等重要的选票，而且大多数选票的选择受到群体的影响。我将这一点看作简单多数决定原则（simple majority rule）的决策程序。每种证明标准都提供了一种关键的立场，从这一立场出发，就可以改善我们的民主概念。在本文中，我将考察大量的批评，这些批评是针对这种民主概念，从合理性和道德性的角度，在有关偏好、合理选择和民主的文献中提出来的。我们将看到，出于许多原因，这种简单概念不能起作用。有些原因与多数决定原则决策程序在结构上所具有的不稳定性有关，而有些规则与个人偏好的刚愎自用有关。在讨论对简单多数决定原则的这些批评时，我将不得不改动社会决策程序，当然这样做时，是合理地保留了民主规则的精髓的。下面，我就考察一些理论家的断言，即个人偏好与民主规则无关，事实上，个人不应该以投票来表明自己的偏好。最后，我将对自由民主制度做一个简略描绘，指出它将个人偏好看作重要但并非总是起决定作用的社会决策因素，它避免了所考察的批评，并且可以在道德上和理性上被证明是合理的。

作为社会选择机制，民主所具有的结构性难题

长期以来，人们就知道多数决定原则带有某些结构性难题（structural problem）。我所说的结构性难题是指悖论、内在不一致以及与证明标准的冲突，至于投票所决定的问题是什么，或在投票中所表达的偏好是什么，都不会对它们造成影响。有些难题的产生是由于特定的多数决定原则，其他难题是由于任何投票机制——此处的投票机制是一种社会决策程序，它仅仅将投票当作社会决策的影响因素。在本节中，我就讨论四种这样的结构性难题。

1. 投票悖论

困扰多数决定原则的最初投票悖论是孔多塞悖论（Condorcet paradox）。它指这样一个难题：在至少有三个投票者和三种选项时，总有可能发现一套可能的偏好排序，产生一种循环的或非传递性的社会偏好。比如，假设可能的选项是 x，y 和 z。假设 A 偏爱 x 胜于 y，偏爱 y 胜于 z；B 偏爱 y 胜于 z，偏爱 z 胜于 x；C 偏爱 z 胜于 x，偏爱 x 胜于 y。那么，如果我们要问在 x 和 y 之间是否存在社会偏好，我们就会发现，x 胜过 y，与此相似，在 x 和 z 之间，z 胜过 x，而在 y 和 z 之间，y 胜过 z。但这就意味着，在社会中，x 受偏爱胜于 y，y 胜于 z，z 胜于 x，这是非传递性的。随着结果数目的增多和投票者数目的增多，孔多塞悖论的概率只能变得更糟糕，所以这似乎就是多数决定原则的普遍难题。尽管任何一次特定的投票活动都可能产生一个胜出者，但这将是投票规则的任意（或更糟糕的是，操纵的）结果。这就意味着，从多数决定原则中，我们不可能总是引申出非任意的、真正具有代表性的社会偏好功能。正如彼得·奥德舒克（Peter Ordeshook）所说，“我们不能低估（孔多塞悖论）的重要性，因为它从根本上摧毁了像对待人一样对待公共机构和集体的任何方法。”[7]然而，同样重要的是，我们注意到，悖论的普遍性取决于这样的假定：所有可能的偏好排序都是同样可能发生的。如果在一个共同体中，大部分问题都达成共识，并且许多可能的排序都被每一位投票者排除了，那么非传递性发生的可能性就会大大降低。所以，如果多数决定原则要成为一种合理的、非任意的社会决策方式，它必须被限定于一些问题上，在这些问题上，已经有了相当数量的共同体一致意见。

2. 阿罗不可能性定理

与孔多塞悖论相比，阿罗不可能性定理（Arrow's Impossibility Theorem）甚至更严重地威胁着通过个人偏好而进行的集体决策的一致性。按照这个定理，一般来说不可能构建一种完善而传递性的集体偏好排序，这种排序是由集体成员的偏好排序所决定的，符合四种似乎简单的合理和（或）民主标准。这四种标准如下：（1）任何个人偏好排序（完善而传递性的）都是被允许的［无约束领域（Unrestricted Domain）］；（2）如果每

个人都偏爱一种选项胜于另一种选项，那么社会排序也以此方式排列这两种选项［帕累托法则（Pareto Principle）］；（3）在 x 和 y 之间的集体偏好，仅仅取决于集体等级中的所有个人对 x 和 y 的排序［无关选项的独立性（Independence of Irrelevant Alternatives）］；（4）对于每一对选项，任何人都不能起决定作用［非独裁（Non-dictatorship）］。证据继续表明，当所有其他条件都符合时，保证一种传递性排序的唯一方式就是存在一个独裁者。结果则是，我们并不能保证，对于公民或许有的每套可能的偏好排序来说，多数决定原则是民主的和合理的。

科尔特·贝尔（Kurt Baier）（1967 年）认为，阿罗定理并没有深刻地影响民主论证。他断言，有许多理由使得民主和自由的立法者藐视个人偏好，比如我在下一节将要探讨的偏好难题。所以，如果人们指望个人偏好是稳定的、合理的、道德的和自由的，那么阿罗定理所做的批评，就远不如它本可以做到的那样重要。但是，我们不能太草率地接受这种对阿罗的回避。[8]如果我们决定依据个人偏好的任何集合，那么重要的是要看到，加在个人偏好之上的约束是否排除了独裁[9]，并且允许依据它们导出一种传递性的社会排序。也就是说，正因为违反了条件（条件从句的前件），就不能保证总可以避免结果（后件）。即使阿罗定理并非严格地适用，非传递性和独裁的阴影，也将纠缠那些以被集中起来的个人偏好为基础的决策。而且，我们应该注意，贝尔的辩护等于是说，既然民主制度将拥有一些非民主的特征，阿罗定理的批评力度也就减弱了。但对于多数决定原则坚定的支持者来说，这几乎不可能令人舒服。

3. 非理性投票；理性无知

投票的另一个结构性难题是，在选举中，投票人数众多，每一个投票者不一定就是那个投下决定性一票的人，所以投票不是工具合理的，因为投票的预期利益低于投票的代价。然而，我们发现，在现实世界中，即使没有法律上的强制，人们也投票。显然，在他们对投票结果的影响之外，他们从投票中获得了某种额外价值，或许是由于这样的事实：他们参与了共同体的努力，这种努力比他们选票的工具价值更重要。如果许多公民都不投票，那么导源于多数决定原则的社会决策机制，就违反了有关平等和尊严的道德标准。但是，通过强制人们投票从而尊重这些道德标准，也很难说是合适的。投票的这个难题表明，合理形式的民主将不得不提供额外

的动机，来说服人们自愿地投票。

与投票的工具不合理性难题相关的是所谓的“理性无知”（rational ignorance）难题。如果对于个人来说，投票是非理性的，那么对于每个投票者来说，哪怕仅仅投入很少量的努力来理解这些问题，也是理性的。但其结果或许是全体公民的无知，这几乎不是民主主义者愿意支持的关于自主、平等或尊严的理想。当然，正如投票的非理性难题一样，我们会看
111 到，在人们熟悉的投票所具有的工具性预期价值之外，.许多人发现熟悉政治事务还有着额外的价值。人们如何以其他方式来解释 C-SPAN 网络（它提供政治演说和会议）的流行？这个难题仍然表明，民主社会必须想方设法鼓励人们去了解政治问题。

我们是否应该满足于仅仅这样说，即民主应该鼓励有知的投票（informed voting）？或者说，这些悖论在某种程度上更深刻，表明人们只是迷惑自己，相信如果了解自己和投票，自己的投票就会起作用？对于投票非理性难题——它产生了理性无知难题——我的回应是，区别个人的投票和拥有投票政策两种情况，并指出，投票是一种对每个人的声誉产生影响的公共行为。所以，投票非理性难题就有着类似于“囚徒困境”（prisoner's dilemma）的结构[10]：如果其他人投票而自己不投票，每一个人的境况都会更好，但如果谁都不投票，所有人的境况就比所有人投票时更坏。如果像理性论证所指出的那样，人们干脆一致放弃自己的权力，那么独裁者或蛊惑者就很有可能将社会从民主制推向极权主义。因为很显然，极权主义状态不符合任何证明标准，所以这种结果是不可接受的。我想指出的是，如果使个人因不投票而背负某种恶名的话，就能将投票政策作为避免暴政的合理策略而加以维护。国家所安排的投票程序，使它或多或少成为一种公共行为。一个人的邻居或同胞会看到他什么时候去还是没有去投票。这就能或多或少成为一种舆论。投票政策是这样一种行为规则，它不仅关系着一次选举中每一个单独的投票行为，更关系着作为普遍规则的选举投票。如果对一个人来说，拥有投票者的声誉是有利的，那么拥有投票政策所获得的利益，就足以将投票的决定性结构从囚徒困境变为安全游戏。在此，只要其他人也投票，每一个人从投票中就会获得最大利益。与囚徒困境相反，在安全游戏中，这种游戏的平衡就在于所有公民都拥有投票政策。如果声誉影响足以彻底压倒投票的代价，那么这种游戏就拥有唯一的平衡，那就是每个人都投票。[11]所以，如果其他人也投票的话，投票毕竟是工具合理的。我在此的观点是，使投票既在社会意义上又在个人意义上合理是

可能的，而极权主义威胁的阴影为民主实行这样的政策提供了理由。

4. 可操纵性

投票悖论表明，一般来说不可能仅仅从个人偏好来产生决定性的社会偏好。但在此，可能还有比任意性更可恶的难题。阿伦·吉伯德（Allan Gibbard）（1973 年）以他的普遍可操纵性定理（General Manipulability Theorem）表明，可以设想的是，一个精明的投票者会使结果向自己一边倾斜。“投票机制”使共同体的选择完全依赖于个人公开声称的偏好，如果一个人通过谎报自己的偏好从而保护自己所偏爱的结果，那么她就是在“操纵”投票机制。比如说，假设有三位候选人 A、B 和 C 竞争一个职位，得到多数首选票（first-place vote）的人将获胜。假设直率而真诚地表达偏好时，A 将得到 6 张首选票，B 将得到 7 张首选票，C 将得到 2 张首选票。如果偏爱 C 的投票者知道自己的候选人没有获胜的机会，并且如果他们都偏爱 A 胜于 B，那么通过投票赞成他们次偏爱的候选人，他们就可以操纵投票从而使 A 胜出。吉伯德定理表明：“任何非独裁的投票机制，如果至少有三种可能的结果，就会遭受个人的操纵。”[12]于是，乍一听起来，这是一个比实际情况更严重的难题。吉伯德承认，仅仅因为有可能操纵投票机制，并不意味着，在现实世界中，任何人都要这样去做。然而，人们之所以不这样做是因为无知、愚蠢或诚实。尽管如此，在此所要求的“无知”和“愚蠢”正是人类生存的日常条件。成功操纵投票所需的信息就是对其他人投票情况的了解。[13]我们最多只能与吉伯德一起得出结论说：“任何直接诉诸有知的自利的做法，都不能使结果受到偏好的重要影响——无论这些偏好是什么。”[14]事实要复杂得多，而且人们为了造成自己所期望的社会结果，最佳博弈或许并不主张按自己真实的偏好投票，但是在一个由众多个人组成的社会中，人们赖以知道如何准确地操纵选举的条件是很少的。

如果要为本节做一个小结的话，那么我认为，如果为个人偏好决定社会决策的情况加上限制条件，那么对于多数决定原则来说，投票悖论和阿罗定理是干扰性的但并非决定性的反对意见。既然已经存在很大程度的共同体一致意见，就不太可能发生非传递性循环。在很多情况下，阿罗定理并非直接适用的，因为个人偏好的范围是有限的。然而，对于民主制度来说，考察在集体偏好中是否存在非传递性，将是重要的。如果存在的话，就不得不指定独裁者去非任意地确定，应该采取什么样的集体行为。至于

如何才能合理地实现这一点，我将在结论中提出建议。我已经说过，民主制度设法鼓励有知的投票者参与，是可能的和合理的。最后，尽管在民主制度中，可操纵性是一种理论的可能性，但从实践上来说，那些信息要求对它来说太高，从而不能构成一种严重的威胁。现在，我们将转向针对个人偏好提出的其他反对意见。

藐视个人偏好的理由

作为一种社会决策机制，多数决定原则具有结构性难题。除此之外，还有许多理由来反对个人偏好的具体内容，并因此在社会决策过程中藐视个人偏好。我们知道，目标就是促进合理性、自主、平等、尊严和多样性，我们说民主是实现这些目标的最好手段，所以它是合理的。现在，我们要质问，通过允许投票者拥有无限的权利，决定自己作为个人如何去投票，是否就最好地维护了民主？如果要阻止人们“仅仅”按照自己的偏好去投票的话，可以举出许多理由来。兹列举如下。

1. 有些偏好是非理性的或无知的

在关于合理选择的文献中，即使偏好是一致的（一个人不能偏爱 x 胜于 y，又偏爱 y 胜于 x），并且不造成非传递性循环，它们也只能是合理选择的一种影响因素。相反，如果断言一个人拥有一个目标，她希望以一种有效的方式去追求它，那将是不一致的。同样的，不稳定的偏好，或瞬息万变的偏好，会使对目标的追求变得不可能，正如目标在随时变动一样。我认为，在这一类别中，我们也能讨论无节制的偏好，或与长远的第二等级的渴望相冲突的第一等级的偏好。这些第一等级的偏好的真正难题在于，它们不是变来变去（我要香烟；我不要香烟），就是与第二等级的偏好结合起来时简直就引起不一致（我要香烟；我不要要香烟；这是要香烟的情况；因此，我不要我要的）。所以，它们就像不一致的偏好那样，违反了工具合理性。

无知的偏好——即以错误信念或关于选项的不完全信息为基础的偏好——可能既违反工具合理性又违反自主标准。然而，事情在此并不简单，因为拥有错误信念或不完全信息是人类认识条件不可避免的一部分。

如果说这些偏好对于合理的或自主的决策来说是要不得的，那么尽管有现成（相对于行为者来说）可用的信息，他们也不得不保持错误或无知的状态。否则，合理性和自主的标准就太高了。无知难题的解决方案显然是，使有关的信息（投票将以此为依据）现成可用，然后——正如我上文所言——为公民提供动机，使他们去了解情况。

2. 有些偏好是非自发形成的

这个难题是由几位偏好理论家提出并由几位女性主义理论家进一步完善的，称为适应性偏好形成（adaptive preference formation）或变形偏好（deformed preference）。[15]乔恩·厄尔斯特（1983 年）这样定义适应性偏好（adaptive preference）：它是在人们未加控制或没有意识到的情况下，由一种并非人们自己选择的因果机制形成的。适应性偏好有着一种典型的“狐狸和葡萄”结构，也就是说，如果葡萄处于行为者可及的范围之外，行为者的偏好（如果它们像狐狸的偏好一样）就会敌视葡萄，于是行为者就一定要宣布葡萄是酸的。“酸葡萄”现象是我们都熟悉的：当我发现吃扇贝会使我病得很厉害之后，我就发现我不喜欢吃它们了；如果没有任何一个有组织的足球社团允许与我同性别的成员（更不用说矮个的、瘦小的和迟钝的人了）加入，当我发现这一点之后，我就希望少看这种游戏。对于行为者本人来说，并非所有适应性偏好都是不好的，因为有些偏好可以允许行为者从她可行的选项中获得更多的利益。当然，关于这种现象，不怎么具有无害性的例子也是存在的。那些由社会剥夺和不公正所强加于人们头上的适应性改变，就不应该自动地得到民主制度的尊重。如果人们的偏好就这样适应了环境，那么在剥夺的条件下，行为者的偏好就将远离不具备这些条件时它们想要的利益甚至需要。[16]受压制者会将自己受压制的条件看作自己**想要**生活于其中的界限。如果一种社会决策程序将这些偏好看作固定的影响因素，那么就违反了辩护的自主、平等和尊严标准。

与适应性偏好形成密切相关的一种形式是偏好适应（habituation of preference）。[17]人们不仅将满足于任何被他们看作他们人生命运的东西，他们还将习惯于强大的优势，并且如果被剥夺了这种优势——无论怎样地不公平——他们就会发生巨大的变化去适应更坏的情况。[18]在有压制的情形下——有些人遭受了严重的剥夺而其他人享受了强大的优势——如果进行更公平的分配，那么这种事态不仅不会受到被压制者的偏爱，还会受到

享受优势者的强烈反感。女孩和妇女们受到各种信息的影响，将那种压制她们的工作看作自己应该（由于天性、由于情感甚至由于上帝）做的工作。所有这些信息都强烈地影响着情感，使女性的偏好很可能有利于她们受压制的条件。并不是她们偏爱受压制胜于公正，偏爱屈从胜于平等，而毋宁是她们偏爱使她们屈服、使她们很少有能力进行选择或给她们很少选择机会的那些社会角色。这些信息还提示妇女（以及男人），不是社会压制在起作用，而是天性（或超自然的东西）将她们置于这种处境的。正如约翰·斯图尔特·密尔在《妇女的从属地位》（*The Subjection of Women*）中所指出的，女性的受压制之所以得到维护，部分原因在于被压制者对优
115 势等级的情感。许多宗教——至少是过去和当前对它们的解释——主张，妇女的位置在家务领域，并且大部分宗教都禁止她们充当宗教领袖。[19]宗教也会对情感产生强烈的影响，进而影响偏好。但是，由这些被动适应性偏好（habituated preference）所形成的社会决策，将危及自主、平等、尊严和多样性。这样，作为民主主义者，我们应该对那些加强妇女受压制状态的个人偏好保持警惕。[20]其他非自发的偏好形成过程也至少应该使民主主义者停下来思考。同辈压力、嗜好和（可能是不公正的、不道德的和不合理的）社会规范对人们的影响，可以使他们偏爱——或谎称偏爱——那些在没有这些压力时就不会偏爱的选项。问题还是这样，如果社会决策程序反映出这些偏好，自主将会受到危害。

对偏好观念的另一种女性主义批评是由伊娃·费德·基特埃（Eva Feder Kittay）（1999 年）提出来的。她在著作中指出，偏好观念假设人们的独立性是与有着严重依赖性的人及其看护者［基特埃称为“依赖工作者”（dependency worker）］的互相依赖性不相容的。按照一般的解释，偏好被看作属于一个人，并且至少是——如果与自己无关——无牵挂的。但有着严重依赖性的人（如婴幼儿、严重残疾者、严重患病者和体弱的老年人等）自己常常不能提出主张；他们或许不能表达自己的需求和渴望，甚至不能完全形成需求和渴望的概念。于是，依赖工作者就被迫代表受他们照顾的人提出主张，所以他们的偏好在一定程度上必然反映的是两个人的偏好。当然，说他们“被迫”这样去做，并不是完全否认他们的自主，因为他们受到道德要求——或许还有爱及责任——的压力而去照顾受他们照顾的人。当然，看护活动是一种社会需要，而有的人不得不这样做。那些不能满足社会需要的人就依靠那些能够这样做的人。如果社会决策规则没有一种机制将两个人的偏好都显示出来，那么就会违背平等标准。

3. 有些偏好是自毁式的

密尔认为，如果自由主义国家尊重个人自卖为奴隶的偏好，那将是自我毁灭，因为这样就排除了这个人未来进行选择的可能性。民主也必须同样关心这样的偏好，因为自毁式偏好（self-defeating preference）违背了关于平等、自主和尊严的理想。尽管我支持这种对真正自毁式偏好的普遍禁令，但要确定什么样的偏好是自毁式的，却是一件更为困难的事情。比如说，有些雇佣合同接近奴役，它们或者临时剥夺工人的自主，或者补偿工人得太少，强迫他们工作很长时间和付出很多辛苦，远远超出人们认为的合理限度。应该允许人们因为偏爱这种工作胜于其他可行的替代选择就去签订这些契约吗？有人或许同样质疑个人自愿选择安乐死是不是自毁式的。[21]在这两种情况下，我倾向于说“不”，这两个例子不是自毁式的偏好。不过，在此把我的倾向撇开，这些问题表明，民主必须关心自毁式偏好，必须将什么构成自毁式偏好这一普遍问题当成公共决策的问题。尽管将什么构成自毁式偏好这一普遍问题（而不是出现的一些特定偏好）当成公共决策的问题，并不能保证所有的并且只有自毁式偏好被质疑，但对于这一问题的理性判断更有可能出现。

4. 有些偏好是不道德的

有些人偏好歧视和控制。他们偏爱人们将他们的社会群体看作优于其他的群体，偏爱自己的社会群体在对社会资源的竞争中拥有不公平的优势。他们或许认为，自己的社会群体值得拥有或应该领受优势。因为他们如此明显地自利，所以这些主张必然被认为有着严重的偏见。罗尔斯的差异原则——只有当不平等对境况最差的人有利时才允许不平等的存在——或许恰好可以检验这些主张。当然，一般来说，尊重这种对歧视和控制的偏好就违背了平等、尊严和多样性标准。

5. 有些偏好是反自由主义的

最后，还有些偏好不应该得到尊重，因为它们不必要地或不公正地干预他人的自由。反自由主义的（illiberal）或干涉性（meddling）偏好是关

于别人趣味和生活方式的偏好，或者是来源于审美或伦理的分歧，或者是来源于关于善的形而上学或宗教概念。就最初对其产生影响的那些事情而言，干涉性偏好否认他人有权按照自己认为合适的方式去生活。当将这些偏好强加于意见不一致者头上时，它们就违背了合理性、平等和多样性标准。更严重的是那些基于某种在社会中不常为人所知的形而上学或宗教信念而形成的偏好。比如，来考察这样一个人的偏好：他认为谁也不能堕胎，因为他相信从一开始妊娠时胚胎就成为人了。为了获得支持，这种信念不得不建立在一种形而上学或宗教人生观的基础之上——这种人生观或者是人们所共有的，或者是来源于人们共有的前提。罗尔斯认为，只有那些基于公共理性——他指的是“每个人都可以合理地期望他人将其看作是
117 与他们的自由和平等相一致的，从而予以支持”[22]的理性——的偏好，才应该被用于自由民主制度的投票。最终，之所以这样限制对偏好或对“整体真理”——正如综合学说的支持者们看待它的那样——的诉求，是因为如果不这样做就会违背自主与平等理想，而民主就是从这些理想获得其合法性的。[23]将这些偏好作为影响因素的社会决策程序，就违背了关于平等、自主、尊严和多样性的标准。

我们是否可以拥有这样的民主决策程序，在一定程度上（对于支持我所谓的辩护的民主标准来说是必要的），它将个人偏好作为影响因素，而排除那些成问题的偏好？在我试图回答这个问题之前，我们应该考察试图抢先回答这个问题的那些观点，它们认为民主根本没有或不应该将个人偏好用作社会决策的决定因素。

个人偏好应该决定社会决策吗？

戴维·埃斯特伦德（David Estlund，1990 年）主张，民主投票被设想为（自身）利益的表达是不恰当的，而要被设想为共同利益（common interest）的表达。既然我要主张，在决定民主决策过程中，个人偏好的确扮演着重要的角色，那么严格地评价这种观点就是很重要的了。他继续论证如下。他列举了民主投票的三个条件：可集中性（aggregability）——民主的社会选择必须受多重影响的累积影响所决定[24]；提倡性——民主的影响因素必须赞成或反对某些选择，以区别于仅仅停留于某事就是如此的意见状态[25]；活动性——民主的影响因素必须是行动。[26]然后他认为，无论

是被理解为渴望的表达、利益的表达还是观点的表达，偏好都不能同时满足这三个条件。第一，偏好必须是偏好的表达，为的是成为行动。但是，如果它们是“我的利益（渴望或观点）”的表达，那么由于他所谓的“指示难题”（indexical problem），它们就不是可集中的。在表达我的渴望（“我偏爱 x 胜于 y”= A 偏爱 x 胜于 y）时，我所说的事情不同于你投票时所说的事情（“我偏爱 y 胜于 x”= B 偏爱 y 胜于 x）。但埃斯特伦德认为，每张票都是关于不同事情的，尤其是与社会偏爱的东西无关。然而，这一点不是愚蠢的就是招惹质疑的。如果我们像多数决定原则那样将社会看成是个人的总和，那么多数决定原则将每个人的偏好看作社会偏好的组成部分，从而获得个人偏好的总和。所以，在由三个成员 A，B 和 C 组成的社会里，我们会得到这样的情况：A 偏爱 x 胜于 y，B 偏爱 y 胜于 x，而 C 偏爱 x 胜于 y，就是说（根据多数决定原则）A 和 B 以及 C 都偏爱 x 胜于 y（以 2 比 1 的票数）。这就是说，多数决定原则仅仅是将个人票数变成社会偏好的集中原则。每个人表达着不同的事实这一事实，正是多数决定原则所要求的。

埃斯特伦德接下来认为，将投票理解为共同利益的表达就同时符合了这三个条件。这种断言不足以说明，当共同利益与个人偏好发生冲突时，投票就应该赞成共同利益。埃斯特伦德用“共同利益声明”（statement of common interest）来指这样的声明，即某事符合或不符合包括说话者在内的群体的利益。那么我们就可以认为，多数决定原则或者构成了共同利益，或者是一种发现共同利益的方法。前一个解释似乎特别不适合埃斯特伦德的计划，而更适合我将多数决定原则作为集中原则所做的解释。我要指出，如果个人不是按照自己的偏好投票的话，那么后一种解释或者是不合理的或者是不一致的。如果要将他们所表达的共同利益的特征总和起来，似乎存在两种方案：或者集中个人的偏好（出于我在上文已排除的理由，埃斯特伦德已经拒斥了这一点），或者提出对于共同利益的某种意见，它不同于“单纯的”个人偏好。假设他们按照其他人认为想要的东西来投票，然后他们投票决定其他人的偏好。但是一般来说，没有理由使他们认为其他人的偏好比他们自己的偏好更合理或更合乎道德，所以这就是不合理的。然后假设他们投票赞成他们认为其他人认为是共同利益的东西，那么如果他们不投票决定其他人的利益，也不假设其他人投票决定其他人的利益，那么当每个人按照什么来投票的时候，他们才按照他们认为将要产生的结果来投票？如果不是他们自己或其他人的偏好的话，那么关于他们

投票所依据的内容，似乎就没有任何普遍的描述。所以，如果埃斯特伦德要想说明投票就是共同利益的表达，他必须提供对于共同利益的总体描述。

有两种可能的方式可以产生对于共同利益的总体说明，它们并不直接等同于个人偏好的集中。我现在对此加以讨论。共同利益或许来自对社会群体成员共同目标的诉求，或来自关于社会应该做什么的信念，与对于应该做什么的某种客观说明相关。阿马特亚·森（1997 年）认为经济学家盲目使用了偏好概念，并对此加以反对。他断言，个人偏好忽视了其他并不能缩减为单纯偏好的重要动机。比如，道德的、政治的、宗教的或个人的诉求，或许促使某人违反她的利益，从而也违反了她的偏好，结果则是，她的个人福利不会因为她的行为而有所增进。一位母亲或许喜欢看到她的儿子被宣布没有犯谋杀罪，但是出于对公正的诉求，她感到应该检举他。森写道："在一种非常真切的意义上，诉求的确涉及反偏好的选择"[27]，他接着说："它在个人选择和个人福利之间插进一个楔子。"[28]森只是说，一个人或许选择违背自己的偏好，原因在于他对某事或另外某人所承诺的责任。伊丽莎白·安德森（即将出版）利用森的诉求概念，导出以对共同目标的诉求为基础的合理性观念。根据这种概念，个人发现自己与其他人拥有共同的目标（无论是因为短期计划还是因为长期计划），就会认为自己有着同样的责任去一起行动。作为单个行为者一起行动，要求他们追求一种共同的策略，以便达到那个目标。然后，采纳共同的策略允许他们使群体的整体利益最大化。然而，安德森认为，个人不必一开始就将共同目标记在心里。她认为，认同一个群体是个人身份形成逻辑的一部分，而认同一个群体就是使我们自己有责任按照共同的策略去行动。按照这种观点，做人就是寻求群体成员身份，并因此发现自己是对共同目标负有责任的。安德森假设，在表达他们的共同策略时，群体成员会问自己，"**我们**有什么理由去行动?"而结果将是可普遍化的政策——至少在群体范围内是这样。

按照这种观点来看，投票就是合理的，因为投票是作为民主成员的一部分，即民众共同策略的一部分。个人投票的内容将由他们与群体共有的诉求来决定，他们依据这种共有的诉求来确认自身。没有普遍的方法来预测，将形成什么样的群体或群体将形成什么样的目标。也没有普遍的方法来预测，哪种群体成员身份将支配个人投票。由于个人所认同的一些群体是反民主的，或者在道德上或社会实践上是值得怀疑的，共同目标本身的

合理性并没有做出有利于自身的证明。

我发现这种合理性观点很有吸引力，但作为集中个人偏好的民主理论的替代方案，它可能还会遭到批评。它依赖于一种关于人类心理学的主张：个人不仅寻求群体成员身份，而且一旦认同了一个群体，就将自身利益置之度外。尽管这种主张听起来并不完全错误，但它显然经常是错误的。即使他们从自己的群体成员身份中引申出价值来，这些人也经常有可能被利用，所以完全认同这个群体就不是工具合理的。安德森或许回应说，个人没有而且也不应该仅仅因为这个原因就将自己淹没在群体中。但是，如果不完全认同群体而与之保持一定距离，那么这就表明，当背叛群体有利于自身利益时，她可以而且将要这么做。在这种情况下，整个论证就具有了工具合理性的色彩。那么就可以这样说：事实上，正是自利的偏好引导人们去认同群体并在共同策略中起作用的。这样说来，共同利益最终还要以个人偏好为基础。

可以论述共同利益的第二种可能性是苏珊·赫尔利（Susan Hurley）（1989 年）的民主“认知理论”（“cognitive theory” of democracy）。这种理论认为，（如果整体考虑的话）关于什么是应该做的，公民有着自己的信念。他们按照自己的这些信念来投票，而不是按照自己的偏好来投票。认知理论既否认了公民按照自己的偏好，而不是按照（如果整体考虑的话）自己关于应该做什么的信念来投票，又否认了政治自由主义的观点，即政治决策应该独立于善的特定概念。但是，赫尔利却声称，政府的目标就是进行协商，从而发现关于应该做什么的真理，而不单纯是满足多数人的偏好。这样，认知理论要求以某种方式划分掌权者，这种方式将避免他们依赖“被认为错误的”信念，即通过诸如自我欺骗或行贿等非合理过程而形成的信念。而且，认知理论还要求，程序和制度应该有助于被认为错误的信念的协商和形成能力，以便对投票者来说，真理更有可能变得简单。

指望投票者按照他们关于应该做什么而不是他们想要人们做什么的信念来投票，就会遇到动机相容性难题（problem of incentive compatibility），即个人自利将与他们应该做的事情相冲突——至少按照这种理论来看是这样。什么东西会促使投票者以这种方式投票，什么东西可以避免一些人作弊？赫尔利将这一难题交由制度设计和议程安排来解决。这种思想是，设计社会制度——包括投票程序本身——从而产生一种积极的动机，促使人们按照自己的信念来投票，这种信念来自对参与社会自我决定事务

的集体活动的渴望。然而，按照人们关于国家应该做什么而不是人们希望国家做什么的信念来投票是否合理？这些制度最终将采取什么形式？这两个问题是不容易分开的。因为，如果按照人们的信念来投票是不合理的，那么同意实行那些促使人们按照自己的信念来投票的制度也或许是不合理的。为什么同意实行这些制度或许是不合理的？原因恰恰在于，它们建议人们以违背自身利益的方式来投票。要同意这一点，人们就不得不认为，别人的利益比自己的利益更关乎道德或合理性。但是，民主制度使得每个人——不仅仅是一些公认的专家——都有说话的机会，那么人们为什么就应该同意在民主制度中实行这些制度？我拒斥了埃斯特伦德对共同利益的诉求，那么出于同样的原因，我也将拒绝诉诸关于应该做什么的信念，因为它被解释为与个人偏好不同的东西。

我将考察最后一个反对诉诸个人偏好的观点。它就是乔舒亚·科恩（Joshua Cohen）（1989 年）的观点：民主制度的核心是，通过成员的协商做出决策，而不仅仅是通过个人偏好做出决策。他认为，使得民主制度保持稳定性和道德合理性的东西，不是它对个人偏好的诉求，而是它促进了这样一种理想：在其成员之间进行合理的、有知的协商。协商民主的解释已经变得相当有影响，在其支持者中，我认为还应该包括罗尔斯（尤其是写了《政治自由主义》之后的罗尔斯）、哈贝马斯、卡罗尔·佩特曼（Carol Pateman）、马莎·努斯鲍姆、卡斯·森斯坦（Cass Sunstein）、菲利普·佩蒂（Philip Pettit）。厄尔斯特（1997 年）区分了两种协商民主，这很有用。一种是“哈贝马斯主义”（或者说罗尔斯主义也是一样）理论，它认为政治的目标是理性同意而不是政治妥协，而决定性政治行为就是以这种达成共识的目标去进行公开争论。另一种是厄尔斯特所谓的“参与民主”（participatory democracy），它认为目标是对参与者的改造和教育，他
121 还将这种理论与密尔和佩特曼（而我还愿意加上努斯鲍姆）联系起来。这三位理论家都是女性主义者，他们主要关心的问题之一，就是保护个人不受自身和他人性别歧视的适应性偏好的影响。然而，厄尔斯特反对这种理论，其根据是它本来就是自我欺骗。他的观点是，在民主制度中，参与的表面目标是通过协商和决策来追求自己的利益。如果那只是表面的，而实际上是改造参与者，如果他们了解了那种目标，那么他们或许就不再怀着事先的动机去参与。最终，许多人发现这种理论呈现出施恩者的姿态[29]，知道自己陷入一个被改造的过程。这使得哈贝马斯主义（罗尔斯）理论成为自由民主的主要对手，而自由民主的主要目的就是，将这些偏好看成是

给定的，通过个人偏好的表达来寻求人民的意志。我主要担心的是，在要求共识的过程中，这种政治自由主义形式的民主从各种不同的人那里要求得太多。当差异不可调和时——它们来自牢固坚持的道德原则，比如堕胎的案例——共识就不可能产生。如果要求，势必会捏造骗人的和不稳定的虚假共识。以我看来，最好寻求罗尔斯所谓的**“做法”**。在此，每一方的权利都得到尊重从而去坚持自己的观点，但没有人迫于压力以彻底的政治崩溃为代价去屈服于共识的要求。在本文的最后一节，我将提出一种自由主义理论，我认为它不会面临我们在前两节中讨论的危险，但在不可调和的多样性面前，也会容许更大程度的弹性和个人自由。

结论

让我们回顾一下我在上上一节中所提的问题：我们是否可以拥有这样的民主决策程序，在一定程度上（对于支持我所谓的辩护的民主标准来说是必要的），它将个人偏好作为影响因素，而排除那些成问题的偏好？按照美国民主传统，我认为，有一种解决方案在很大程度上来说是程序性的。当然，还必须对个人偏好加以某种相当大的约束。

让我们来考察詹姆斯·麦迪逊（James Madison）在著名的《联邦党人文集》（*Federalist Papers*）第 10 篇中所提的观点。在其中，他讨论了民主制度中的党争难题。麦迪逊以轻蔑的口气对“党争”（faction）进行了定义，从而阐述了这个难题：“一些公民，不论是全体公民中的多数或少数，联合在一起，被某种共同激情或利益所驱使，反对其他公民的权利，或者反对永久的和集中的共同体利益。”[30]难题在于，公民可以形成拥有共同利益的联盟或亚群体，他们共同努力，以牺牲人民或整个共同体中其余一些人的利益，来促进这些共同利益。比如，毒品制造商由于对毒品的强硬要求而拥有强大的市场能力，他们可以运用这种能力，以牺牲整个共同体的健康和幸福为代价，来促进他们自身狭隘的经济利益。在麦迪逊看来，有两种可能的方式可以解决党争难题。一种方式是，我们可以努力消除党争的起因。但只能以两种方法去这样做，并且两者都是不可接受的。或者不允许人们拥有为形成联盟所必需的结社自由——他毫不犹豫地就放弃了这种可能性，因为它会摧毁“为政治生活所必需的自由”[31]；或者确保每一个人都有相同的意见，但这是不可能的——拥有不同意见是人们的“天

性”。另一种唯一可能的方式就是控制党争的影响。这就是宪政政府的目的：创建一种民主制度，使它尽可能不受党争的破坏。

与此相似，也存在两种可能性来解决个人偏好难题。我们可以努力消除个人偏好难题的起因，或者我们可以控制它们的影响。在这种情况下，我们需要适当地运用两种策略。当不违背为政治生活所必需的自由时，我们就努力消除个人偏好难题。当它们已成问题但不能合法地避免时，就控制它们的影响。让我来简要地讨论一下在民主制度框架内实现这两种策略的手段。

麦迪逊解决党争难题的一些方案在此也是适用的。应该以两种方式来限制民主。第一，它应该是代议制政府。人民选出代表，然后这些代表做出司法和行政决策。这种政府形式有助于回应投票悖论和阿罗定理难题，以及无知偏好难题。第二，应该建立一种权利体系，来防止非自主的、自我欺骗的、不道德的（歧视和控制）和反自由主义的偏好。当然，这种保护将是不完善的，但它将仅仅延伸到那些与个人最密切相关的事情上去。但是，在民主和自由之间，在人民自己统治自己（而不是由他人来统治）的能力和多数人对少数人的暴政之间，必须保持平衡。至于这种平衡点放在哪里，则取决于个人自由在多大程度上受到权利体系的保护。[32]

关于个人偏好的内容，最流行和最深刻的难题是适应性和被动适应性偏好难题，尤其是那种将加深压制的难题。所以，在构建自由主义权利时，应该注意限制适应性和被动适应性偏好对他人的压制性影响。构建适应性偏好的恰当原则或许类似于受密尔启发而形成的原则：国家直接迫使个人违背自己的偏好而行动的唯一理由，就是避免压制。

然而，权利只能在这种程度上保护个人了。在自由民主制度中，只要公民投票表达自己的偏好，压制性偏好就必然产生副作用。比如，如果个
123 人依据鼓励妇女保持传统角色的适应性偏好来投票的话，即使妇女的权利未被侵犯，她们受压制的状态也将加深。但在我看来，这个难题并不是**自由**民主制度所独有的，而是所有形式的民主制度所共有的。它就是麦迪逊党争难题（Madisonian problem of factions），其特殊之处在于，党争是由那些有着类似的压制性、适应性偏好的人所形成的。所以，除了自由主义权利之外，还需要有一些机制，去鼓励公民预想超越压制性社会结构（在其中，他们的偏好被塑造成形）之外的生活。教育，信教自由，对诸如艺术、音乐、休闲活动等开阔视野的经验给予公开的支持，以及在不同的、积极的公民之间进行公开协商，是民主制度避免暴政的唯一希望。所以，取代民主的方案几乎就是某种暴政。

注　释

[1] Coleman（科尔曼）（1989），p. 194.

[2] 与朱尔斯·科尔曼（1989 年）的证明策略相比较。

[3] 我是在高希尔（1986 年，87 页）所使用的意义上使用“无牵挂”（non-tuism）这个词的。即，如果说一种偏好排序是无牵挂的，那就是说它不会对与某人进行交往的那些人的利益感兴趣。所以，除了某人与另一个人进行直接竞争的情况之外，这个人都可以将其他人的利益看作自己利益的组成部分。

[4] 安德森（即将出版）。

[5] Ferejohn（费尔约翰）（1993）；Rawls（1993）；Nussbaum（2000）.

[6] 此处包含着这样一个问题：谁算作公民？尽管正如达尔（Dahl）（1979 年）所指出的那样，这个问题与民主决策程序的证明密切相关，但为了本文的目的，我将对此忽略不论。

[7] Ordeshook（1986），p. 56.

[8] 其他人［如赫尔利（1989 年）］已经借助了对阿罗的类似回避，对此我的告诫也是适用的。

[9] 当然，自由主义者或许认为，在某些决策上，即在设计自由主义权利体系来保证的私人决策上，独裁正是道德所要求的。

[10] 我之所以说“类似于”是因为，首先，此处涉及两个以上的游戏者。当然，我们可以将他们看成是一个人对所有其他的人，这样就好像有两个人一样。但是，正如琼·汉普顿（Jean Hampton）所说，这并没有准确地抓住这种情形的特征，原因在于——正如我所描述的那样——投票的“阶段利益”（step good）结构。就是说，对于所有人来说，有一半人投票比没有人投票所获得的利益要大一些，所有人投票比只是一半人投票所获得的利益更大——它不再依赖于投票者的数目，也不是汉普顿所谓的纯阶段利益（无论是获得所有投票利益还是根本没有获得投票利益，都会由于任何特定的投票者数目而呈现结果）。

[11] 在此，我设想了以下三种决定性矩阵。第一，当仅仅考虑个人投票表决的代价和利益时，类似于囚徒困境情形的矩阵就产生了：

		其他人	
		投票	不投票
我	投票	2，2	4，1
	不投票	1，4	3，3

第二是安全游戏的决定性矩阵。此时，引入了声誉影响，但它并没有彻底压倒个人投票表决的代价和利益。

		其他人	
		投票	不投票
我	投票	1，1	3，2
	不投票	2，3	2，2

第三是当声誉影响占主要地位时的决定性矩阵：

		其他人	
		投票	不投票
我	投票	1，1	2，3
	不投票	3，2	2，2

[12] Gibbard (1973), p. 358.

[13] 了解其他人的偏好是不够的，因为如果其他人也试图操纵投票，或者仅仅是在画票间出了差错，就说不定使操纵投票的努力失败。

[14] Gibbard (1973), p. 366.

[15] Elster (1983)；Sen (1995)；Agarwal（阿加沃尔）(1997).

[16] 我认为［见卡德（1994年)］，通过社会结构，妇女经常面临一些动机，这些动机使她们选择一些生活方式，而这些生活方式又将加深她们的受压制。我用一个例子来说明这一点。有一对夫妇，决定如何在他们之间分配有偿劳动和无偿劳动。我认为，性别工资差距（或许多其他结构性动机中的任何一种），将使得妻子做无偿家务劳动而丈夫做有偿市场劳动是合理的——从完全的家务角度来看至少是这样的。但是，如果从这种选择给予配偶双方的出口选项（exit option）来考虑，那么女性在婚姻和购物中控制资源和结果的能力将严重下降。所以，受压制的条件引起了这些选择，然后这些选择又将加强了这些受压制的条件。然而，要做出相反的选择，就可能需要在婚姻中具有一定程度的能力，而这种能力已经被男女相对的讨价还价条件所排除。在这种受压制背景下，女性偏爱家务劳动。

[17] Sen (1995)；Sunstein (1993).

[18] Branscombe（布兰斯科姆）(1998).

[19] 在此，我并不是说，只要一种宗教不公平地歧视妇女（或少数民族）时，民主就要求人们在宗教上采取不宽容的态度。在这一点上，我只是解释，在宗教影响下会发生非民主偏好变形。最后，我认为，要拥有一种合理的民主体系，唯一的方法就是保护一套人权，有时它们会与民主的结果相冲突。尽管信仰自由将作为一种重要的权利而受到保护，但民主社会应该将宗教从公共领域排除出去。这是一种微妙的平衡。这种平衡过程的细节将依赖于许多地方的和历史的条件，这就超出了本文的讨论范围。

[20] Weberman（韦伯曼）(1997).

[21] 我要感谢罗伯特·西蒙提供了这个例子，并迫使我考察密尔对自毁式偏好的禁令。

[22] Rawls (1993), p. 218.

[23] 关于助人行为和公共参与美德的相似观点是由佩蒂（Pettit）(1998年）提出的。

[24] Estlund (1990), p. 395.

[25] Ibid., p. 396.

[26] Ibid., p. 397.

[27] Sen (1977), p. 96.

[28] Ibid., p. 97.

[29] 来自受控制的社会群体的人们，或许会发现它甚至比呈现出施恩者的姿态还要糟糕——他们是在被殖民和被强制的情况下陷入这个过程的。

[30] Madison (1961), p. 78.

[31] Ibid., p. 78.

[32] 当然，平衡点放在哪里是一个复杂的问题，恕不在此论述。

参考书目

Agarwal, Bina (1997). "'Bargaining' and gender relations: Within and beyond the household." (《"交易"和两性关系：在家庭内外》) *Feminist Economics* (《女性主义经济学》), 3: 1—51.

Anderson, Elizabeth (forthcoming). "Unstrapping the straitjacket of 'preference': Comment on Amartya Sen's contributions to Philosophy and Economics."(《解开"偏好"的束缚：论阿马特亚·森对哲学和经济学的贡献》) *Economics and Philosophy* (《经济学和哲学》).

Aranson, Peter(彼得·阿伦森) (1989). "The democratic order and public choice."(《民主秩序和公共选择》) In Geoffrey Brennan(杰弗里·布伦南) and Loren E. Lomasky (洛伦·E·洛马斯基)(eds.), *Politics and Process* (《政治和过程》)(pp. 97—148). New York: Cambridge University Press.

Baier, Kurt (1967). "Welfare and preference." (《福利和偏好》) In Sidney Hook(西德尼·胡克) (ed.), *Human Values and Economic Policy* (《人类价值和经济政策》) (pp. 120—135). New York : New York University Press.

Branscombe, Nyla (1998). "Thinking about one's gender group's privileges or disadvantages: Consequences for well-being in women and men." (《关于性别群体的优势或劣势的思考:对男性和女性福利的影响》) *British Journal of social Psychology* (《英国社会心理学杂志》), 37: 167—184.

Broome, John(约翰·布鲁姆) (1989). "Should social preferences be consistent?" (《社会偏好应该一致吗?》) *Economics and Philosophy*, 5: 7—17.

Christiano, Thomas (托马斯·克里斯蒂安诺) (1993). "Social Choice and democracy." (《社会选择和民主制度》) In David Copp, Jean Hampton, and John E. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy* (《民主思想》) (pp. 173—195). New York: Cambridge University Press.

——(1996). *The Rule of the Many* (《多数原则》). Boulder: Westview Press.

126 Cohen, Joshua (1989). "Deliberation and democratic legitimacy." (《协商和民主的合法性》) In Alan Hamlin(艾伦·哈姆林) and Philip Pettit (eds.), *The Good Polity* (《善政》) (pp. 17—34). Oxford: Blackwell Publishers. Coleman, Jules (1989). "Rationality and the justification of democracy." (《合理性和民主的合理性证明》) In Geoffrey Brennan and Loren E. Lomasky (eds.), *Politics and Process* (pp. 194—220). New York: Cambridge University Press.

Cudd, Ann E. (1994). "Oppression by choice." (《以选择来压制》) *Journal of Social Philosophy* (《社会哲学杂志》), 25: 22—24.

——(1998). "Psychological explanations of oppression." (《对压制的心理学解释》) In Cynthia Willett (辛西娅·威利特) (ed.), *Theorizing Multiculturalism* (《对多元文化主义的理论化》) (pp. 187—215). Malden, MA: Blackwell Publishers.

Dahl, Robert A. (1979). "Procedural democracy." (《程序民主》) In. P. Laslett (P. 拉斯莱特) and J. S. Fishkin(J. S. 费什金) (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (《哲学、政治和社会》), 5th Series (pp. 79—133.) Oxford: Blackwell Publishers.

——(1956). *A Preface to Democratic Theory* (《民主理论的前言》). Chicago: University of Chicago Press.

Elster, Jon (1997). "The Market and the forum: Three Varieties of political Theory." (《市场和论坛:政治理论的三个变种》) In Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy* (《当代政治哲学》) (pp. 128—142). Oxford: Blackwell Publishers.

——(1983). *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (《酸葡萄:颠覆理性研究》). Cambridge: Cambridge University Press.

Estlund, David(1990): "Democracy without Preference." (《无偏好的民主》). *Philosophical Review*(《哲学评论》), 99: 397—423.

Ferejohn, John (1993). "Must preferences be respected in a democracy?" (《在民主制度中偏好必须受到尊重吗?》) In David Copp, Jean Hampton, and John E. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy* (pp. 213—241). New York: Cambridge University Press.

Gauthier, David (1986). *Morals By Agreement*. New York: Oxford University Press.

Gibbard, Allan (1973). "Manipulation of voting schemes: A general result." (《对投票机制的操纵:总的结果》) *Econometrica*(《计量经济学会会刊》), 41: 587—594.

Hampton, Jean (1987). "Free rider problems in the production of collective goods." (《集体财产生产中的不劳而获者难题》) *Economics and Philosophy*, 3: 25—73.

Hardin, Russell (1990). "Public choice versus democracy." (《公共选择与民主制度》) In John Chapman(约翰·查普曼) and Alan Wertheimer (eds.), *Minorities and Majorities: Nomos* XXXII (《少数和多数:法律 XXXII》) (pp. 184—203). New York: New York University Press.

Held, David (赫尔德·戴维)(1996). *Models of Democracy*(《民主模型》), 2nd edn. Palo Alto: Stanford university Press.

Hurley, Susan (1989). *Natural Reasons* (《自然理性》). Oxford: Oxford University Press.

Kittay, Eva Feder (1999). *Love's Labor*(《爱的劳动》). New York: Routledge.

Madison, James (1961). *The Federalist Papers*. New York: NAL. Penguin Inc.

Nussbaum, Martha (2000). *Women and Human Development* (《妇女和人类发展》). New York: Cambridge University Press.

Ordeshook, Peter C. (1986). *Game Theory and Political Theory* (《游戏理论和政治理论》). New York: Cambridge University Press.

Pettit, Philip (1998). "Reworking Sandel's republicanism." (《重写桑德尔的共和主义》) *Journal of Philosophy*(《哲学杂志》), 95: 73—96.

Rae, Douglas W. (道格拉斯·W·雷) (1969). "Decision-rules and individual values in constitutional choice." (《宪法选择中的决策原则和个人价值》) *American Political Science Review*(《美国政治科学评论》), 63: 40—56.

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

Sen, Amartya K. (1995). "Gender inequality and theories of justice." (《性别不平等和公正理论》) In M. Nussbaum and Jonathan Glover(乔纳森·格洛弗) (eds.) *Women, Culture, and Development*(《妇女、文化和发展》) (pp. 259—273). New York: Oxford University Press.

——(1982). "The impossibility of a paretian liberal." (《帕累托自由主义者的不可能

性》) In *Choice, Welfare and Measurement*(《选择、福利和衡量方法》) (pp. 285—290). Oxford: Basil Blackwell.

——(1977). "Rational fools: A critique of the behavioural foundations of economic theory."(《理性的愚人:对经济理论行为基础的批评》) *Philosophy and Public Affairs*, 6:317—344.

Sunstein, Cass R. (1991). "Preferences and politics."(《偏好和政治》) *Philosophy and Public Affairs*, 20: 3—34.

——(1993). *The Partial Constitution*(《有偏向的宪法》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Weberman, David (1997). "Liberal democracy, autonomy, and ideology critique."(《自由民主、自主和意识形态批评》) *Social Theory and Practice*(《社会理论和实践》), 23: 205—233.

Wollheim, Richard (理查德·沃尔海姆)(1962). "A Paradox in the theory of democracy."(《民主理论中的悖论》) In P. Laslett and W. G. Runciman(W. G. 朗西曼) (eds.), *Philosophy, Politics, and Society*, 2nd Series (pp. 383—392). Oxford: Basil Blackwell.

第二部分

自由主义、自由主义的批评者及替代方法

第六章　马克思的遗产

理查德·W·米勒

在《资本论》第一卷的高潮部分，马克思描述了“资本主义积累的历史趋势”，以此来总结几百页的理论和叙述：“贫困、压迫、奴役、退化和剥削的程度不断加深，而日益壮大的、由资本主义生产过程本身的机构所训练、联合和组织起来的工人阶级的反抗也不断增长……资本主义私有制的丧钟就要响了。剥夺者就要被剥夺了。”（1867 年，929 页）[①]现在，没有人相信现代社会发展有着这种轨迹。但是，马克思对资本主义社会的控制和反抗机制所做的描述——从中他得出启示性的预言——对许多拒斥这种预言本身的人来说，仍然有着持久的感染力。因为，马克思对资本主义的论述中仍然有说服力的观点，揭示了雇佣劳动（wage-labor）、自由、民主、政治合法性和共同体的本质，甚至揭示了道德观点的权威性。本文将描述当前对马克思遗产所做的有前途的使用（它们以此来挑战或扩展主流的社会政治哲学），还将简要描述在那些从事这项拯救计划的人中间存在的一些主要的矛盾。

马克思的资本主义

既然这项计划试图从马克思的整个资本主义社会理论中撷取一些当代智慧，那么从对这个来源的简略描述开始则是有好处的。在马克思看来，社会最根本的特征在于物质生产中主要的社会支配关系。资本主义社会的主要生产形态（form of production）是雇佣劳动，在其中，那些不支配任何重要生产资料的人［无产阶级（proletariat）］，将其劳动能力的使用权出

① 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 23 卷，831～832 页，北京，人民出版社，1972。

卖给那些支配他们所作用的生产资料的人［资产阶级（bourgeoisie）］，当他们生产的东西卖出去之后，这个过程再继续下去。[1]

132 出于那些部分地来自于亚当·斯密（Adam Smith）关于工资决定性讨论的理由，马克思认为，在每一个资本主义社会中，当无产者在劳动市场上“出卖他们生命的片断”时，都是在处于严重劣势的情况下进行交易的。一般来说，当一个无产者到一个资本主义公司求职时，这个公司储存有大量的资金，而这个申请者却身无分文，与找工作者现在就要弄到一个工作的兴趣相比，这个公司雇佣这个申请者的兴趣并不大。所以，这个公司做生意的压力比较小。因为在典型的当地劳动市场上，公司所受的压力既没有它们潜在的雇员那么大，数量也远没有那么多，所以与无产者抵抗工资的下降相比，它们有着更好的条件去联合起来（通常是通过默契）抵抗工资的增长。由于就业变化和投资变化对个人生活的关系不同，“如果你不喜欢这里的工作，就到别处去找吧”是威胁性的，而“如果你不喜欢我的求职条件，就到别处投资吧”则不然。资产阶级可以用节省劳动的设计来对付低失业率，而无产阶级却不能用技术手段来减少自己对就业的要求。由于这些和其他原因，马克思认为，如果人们仅仅依靠资本主义经济交易来改善自己的状况，劳动市场的一般结果将是，工资不会超过**资本家**所要求的——这种工资用来维护工人的生存，弥补训练费用，使工人有可能养育子女，以便充当资本主义磨坊里新的谷物。

按照马克思的一种讽刺性描述，他认为，如果不推翻资本主义，从长远来看，降低到生理上最低界限的铁律是不可抗拒的。事实上，至少在1848年以后的著作中，马克思陈述说，工人可以经常通过超越市场行为的非革命性集体行动（比如求助于工会斗争和从事导致经济改革的政治活动），来抵抗这种“**实际情况……趋势**”（1865年，228页）①。按照马克思的劳动价值论，在一个工作日中所使用的劳动力的价值，就是运用当前的一般技术，生产一天的工资（用以维持无产者当前的生活水平）所购买的商品所必需的时间。所以，价值的不变和生产力的提高导致无产者在一般情况下所消费商品的增长。

然而，从长远来看，工人的工资不会超过工人的需求，因为当人们感觉到他们的社会所能提供的东西增长时，需求也随之增长。“一旦在这座小房子近旁耸立起一座宫殿，这座小房子就缩成可怜的茅舍模样了。”

① 《马克思恩格斯全集》，中文第1版，第16卷，168页，北京，人民出版社，1964。

(1847年，84页)[1]由于资产阶级持久的优势，马克思认为无产者不能将整个经济范围内的剩余价值率，即资本家的消费品和经济扩张手段的劳动价值，降低到劳动力的价值。他们最多只能保持技术改进的恰当份额，几乎不能与他们的需要保持一致，而他们的需要是由“一般社会发展水平”（同上，85页）[2]来决定的。

在马克思看来，资产阶级和无产阶级之间的冲突影响着政治和文化制度，也影响着经济：尽管资产阶级的利益与大多数人的利益经常发生冲突，但可敬的政治和文化制度最具社会性的重要特征，却归因于它们在促进资产阶级利益中所起的作用。在这个意义上，资产阶级在政治上和思想领域都是“统治阶级”。然而，马克思并没有对这些弥天大谎（即认为资产阶级之所以产生影响，常常是因为政府需要为国家债务筹措资金）进行思考，从而避免了其他的讽刺性描述。所以，这种拯救计划的一个方面就是表明，马克思对资产阶级影响机制的详细描述，如何支持了光辉的阶级统治的一般隐喻。

在资本主义制度下，如果非革命性行动能够保存劳动力价值，而国家和意识形态制度充当着阶级统治的工具，那么资本主义就不能长久存在吗？当然，马克思认为不能：无论对于任何资本主义社会来说，它的形成过程都不可避免地产生了它的毁灭，《资本论》的那些预言性段落描述了不断增长的痛苦和不断增长的联合，资本主义的毁灭就是通过这些痛苦和联合来实现的。资本主义公司在不断扩大的规模上计划生产，动员不断增长的资本密集型技术，并发现可供开发利用的前资本主义领域越来越少，在没有集中计划并面临不断丰富知识和加强配合的工人运动的情况下，它们与成功扩张的必然障碍抗争着。结果，工人受到不断增长的严重不稳定性的伤害：工业衰退不断加深，战争的严重性不断升级，由于不受约束的和残酷的压迫，议会民主被放弃了。同时，资本主义生产所要求的教育和通讯的进步，以及资本主义劳动的压力所促进的集体反抗，创造了一个无产阶级，它了解共同的阶级利益（由于长期的互助，即做出为成功的革命所要求的个人牺牲，这些共同利益才得以形成），并能够对现代经济实行有效的民主管理。在一次又一次的经济危机中，资本主义被工人支配生产所取代：先是通过工人国家动员个人的经济动机，然后当资本主义生活的

①② 《马克思恩格斯全集》，中文第1版，第6卷，492页，北京，人民出版社，1961。

心理残余逐渐消失并且“集体财富的一切源泉都充分涌流”（1875 年，325 页）[①] 时，通过非强制性的集体机构，来实现各尽所能、按需分配的普遍愿望。

在证明这种预言时，马克思经常表明对资本主义现实的了解，而他的博学多识的同时代人对此则茫然不知。但是，20 世纪所提供的证据使这一点成为有极强说服力的、关于现代社会发展轨迹的概念。那么，我们是否应该将马克思看作他那个时代睿智的观察家（他的某些态度和观察仍然有着吸引力），将他看作罗斯金和卡莱尔式的、有着有限成就的、19 世纪的社会观察家（在罗斯金和卡莱尔幸运地失败之处，马克思却灾难性地成功掀起了一场成功的革命）？或者说他是这样一位社会理论家，他的错误伴随着对持久的制度重要性——现在变得非常重要了——的洞见，因为他揭示了资本主义胜利论所遮掩了的东西？

剥削

如果说马克思的遗产或许有着更大意义的话，那么一种希望就是，他认为雇佣劳动是一种负担，其原因与他在严厉的控诉中所描述的痛苦无关。比如，在他最后一部重要的著作中，即在对于为德国社会工党的成立而撰写的《1875 年哥达纲领》（the 1875 Gotha Program）所做的批判中，马克思将其诉诸铁的规律——即在资本主义条件下，工资将下降到仅够生存的最低限度——的做法斥责为“真正令人气愤的”：“雇佣劳动制度是奴隶制度……不管工人得到的报酬较好或是较坏。”（1875 年，329 页）[②]

因为我们仍处于以雇佣劳动进行生产的时代——尽管我们没有处于增加无产阶级痛苦的时代——所以这些段落激起人们极大的兴趣。“剥削”（exploitation）这个被马克思用于资本主义雇佣劳动的字眼，成为在这项拯救计划中提出核心问题的标准用语：“什么使得资本主义雇佣劳动成为一种剥削形式？”在考察了那些没有诉诸马克思对资本主义雇佣劳动所做的其他著名控诉（比如异化）之后，我将考察将这两部分的马克思遗产整合起来的好处。

① 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 19 卷，23 页，北京，人民出版社，1965。

② 同上书，28 页。

在某种抽象但也是肤浅的层面上来说，马克思为什么将资本主义雇佣劳动看作剥削是很显然的。他认为，资本家以一种令人反对的方式利用了无产者劣势的交易能力。但马克思的讨论留给我们的**有用**遗产，将包括对这种反对意见的性质所做的详细而有说服力的描述。即使马克思认为，初看起来，资本主义雇佣劳动由于扩张了生产力、合作趋势和个人特权，从而有着“历史的合理性”，但是他认为，如果以其他的理由反对资本主义雇佣劳动制度，证明给它安上“剥削”这个标签是合理的，那么这些理由总是存在于这个制度之中。这些内在的理由可能是什么？

“镇压”（subjugation）、“强迫”（force）以及“奴役”（slavery）这些字眼充斥于马克思对雇佣劳动制度的描述之中，人们一致认为，它们在将雇佣劳动制度控诉为剥削的过程中是很有必要的。假设有个人一周无偿地打两次篮球就很高兴，如果他决定接受当地赞助者打一次球给他很多报酬的提议，从而扩大自己对这些享乐的购买，那么这种交易几乎不像是剥削。它也是非强迫的。但马克思的无产者并不是表面的奴隶。没有什么东西强迫他们为一个或另一个资本家工作，甚至也没有人强迫他们工作。为什么他们从事雇佣劳动就是被迫的？

在讨论自由签订契约的劳动制度所具有的强迫性质时，马克思认为，无产者是被迫为整个资本家阶级工作，即为一个或其他资本家工作——当然，并不是为哪一个特定的资本家工作。即使并没有哪个人或哪个群体强迫她从事雇佣劳动，她也是受她在资本主义劳动市场所处的环境所迫才这样做的。显然，如果起约束作用的环境完全来自与自然抗争时的不走运，那么它们或许不会引起对社会秩序的反对。但大多数人不支配生产资料的状况是由强制性活动所形成并维护的。在文采飞扬的叙述中，马克思描述了残酷剥夺、帝国主义征服和压迫在历史过程中所起的作用，是它们最终使这些环境成为工人的典型命运的。更重要的是，他还坚持认为，非暴力的资本主义竞争——是从平等占有的状况开始的——通过对获胜者和失败者及其后代的阶级区分，从而随着时间的推移形成了类似的环境。从根本上来说，资本主义雇佣劳动的强迫性质依赖于当前受政治支持的自我促进的规则，以及它们所造成的、雇佣劳动之外的有限替代选择。

如果无产者用以替代雇佣劳动的唯一选择就是饥饿，那么没有人会否认，无产者是受他们的环境所迫，去出卖自己劳动能力的使用权。但这种环境对于资本主义剥削来说并不是根本的。尽管马克思神气活现地求助于“不工作就挨饿”的假想情境，但他必然知道，在他年轻的时候，乡下人

涌入普鲁士莱茵兰的新工厂，经常是在逃避可以维持生存但极端沉闷的贫困农民的生存方式。

另一方面，不能仅仅因为从理性上偏爱雇佣劳动这种选择，就将其说成是被迫的（比较篮球运动员的案例）。在雇佣劳动的选择中，其他的替代方案并不是从理性上不喜欢的，而是非常糟糕的，对于它们所提供的选择，即使人们或许不得不去考虑，也是不愿意考虑的，以避免更坏的命运。按照马克思的观点，与篮球运动员不同，由于雇佣劳动之外的替代选择太糟糕了，所以普通的无产者并没有真正的选择。就像在深泥中艰难行进迫使行走者走另一条岔路一样，这种糟糕程度还远没有达到人身消亡的地步。

一旦将强迫与雇佣劳动之外的替代选择的不可接受性联系起来，如果要从马克思的著作中寻求对当代现实具有启发性的遗产，那么人们就需要质问，这些替代选择是否真的是受限制的。比如，那些踌躇满志的、经营良好的小企业主，有时是从无产者起家的，他们之所以走到这一步，是因为在破产的巨大危险面前，他们工作很长时间以得到最初很少一点报偿。如果这种逃避是可行的，那么工人还是被强迫从事雇佣劳动的吗？科恩（1983 年）认为，即使由于这个原因，每一个个别的无产者都是自由的，但无产者作为一个阶级也是不自由的：实际上，这么多人不可能从这条路线上逃避，因为资本主义生产的最终垮台将殃及小经营者，而他们要依赖的是资本主义生产的繁荣。

另一些人坚持认为，就处于典型情境下的任何个别无产者来说，他们可以遵循的逃避路线所具有的危险和压力，迫使他们所面对的都是一些被迫的选择。有些人还认为［比如赖曼（Reiman），1987 年］，为逃避雇佣劳动所必需的时间，是与同时对被迫的选择所做的归类相一致的。

总的来说，对雇佣劳动的被迫性质所做的所有这些详细描述，都可能组成对雇佣劳动的赞颂，通过与糟糕选择的对比来阐明它的优点。所以，
136 构成“剥削”指控的其他因素，必然是对无产者实际选择的描述。当然，重要的是，资本家因为这些环境迫使无产者向他们出卖自己劳动能力的使用权而获利。剥削包括从某人的弱点而获利［正如伍德（Wood）在 1995 年所强调的那样］。但另一种构成因素似乎是必要的。牙医毕竟因其他人在牙痛的迫使下寻求他们的帮助而获利。然而，我们不能因此就认为他们剥削了他们的病人或他们病人的痛苦（比较同上，第 136 页）。这种被忽视了的因素所具有的性质，即交易劣势迫使无产者为资本家的获利而工作所

具有的遭人诟病的特征，是马克思主义剥削理论的核心矛盾［这个矛盾被罗默的如下命题（比如见罗默，1985 年）大大加强了：事实上，剥削不值得马克思主义者给予正常的关注］。

“无偿”劳动

在某些人看来，除了资本家从工人交易劣势中获利之外，必要的因素是由马克思对利益本身的描述提供的。如果对一个工作日所支付的工资不少于工人在一个工作日向产品中所输入的东西，那么资本主义公司就不能维持多长时间。马克思常常将工人生产了与他的工资等值的产品之后的工作日剩余称为“无偿的”（unpaid）。（当然，他也经常承认，从字面上来讲，这种用法是不正确的。）马克思或许认为，资本主义之所以是剥削的，是因为“其社会结构的组织使得无偿劳动被系统地从一个阶级榨取而让另一个阶级支配”［雷曼，1987 年，3 页；另参见霍姆斯特罗姆（Holmstrom），1977 年］。

但这种剩余榨取（surplus-extraction）仅凭自身就足以使社会过程成为剥削的吗？在《共产党宣言》的开始部分，马克思毫无讽刺意味地赞颂一个英雄的时代，那时资本主义克服了技术停滞、地理隔离、对传统的愚昧遵守以及可怜的封建顺从。这些利益依赖于对“无偿”劳动的榨取，后者为资本主义生产力的提高提供了动机和资源。总的来说，如果不按照马克思关于实际历史的观点来看的话，综合而言，这些利益可能使资本主义对于特定社会的特定阶段的工人来说，是最可行的制度。马克思关于高收入的奴隶的讽刺暗示着，资本主义雇佣劳动仍然算是剥削。如果不对剩余榨取再做一些解释的话，剥削的指控似乎就是牵强的。

当然，如果一个资本家和一个无产者雇员是他们社会角色的典型占有者，他们的收入与他们投入经济活动中的时间将是不成比例的。但正如阿尼森（1981 年，206 页接下页）和其他人已经指出的那样，不必用这种不成比例来指责一种关系是剥削。如果健康工人纳税从而帮助那些健康状况不适合工作的人，那么病弱的人所获得的利益将与他们的劳动不成比例，但这似乎并不构成剥削。的确，这种转移正是被马克思看作已克服了剥削的后资本主义社会的特征（1875 年，322～325 页）。① 137

① 参见《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 19 卷，20～23 页。

不公平

如果说资本家借以获利的无产者的劣势是一种不公平的环境，那么对剥削的指控就是切题的。而有些人［比如阿尼森（1981 年）］认为，这种指控——在生产资料的支配上，潜在的差异是不公平的——隐含于马克思对资本主义雇佣劳动的批评之中。他们深知，马克思在他的控诉中极力避免谈论不公平，甚至将《哥达纲领》中对更高级的社会主义分配公平的赞颂讥讽为“空洞的废话”（1875 年，325 页）[①]，但他们将其著作的这些特征看成是有限度的、战术上的目的，或者代表其遗产中错误的和依赖性的部分。

即使如此，马克思在其控诉中避免谈论公平，对于这项拯救计划来说，是很重要的。他认为，他不运用“不公平”这个标签就可以描述是什么使得雇佣劳动是剥削的。如果有些人认为不公平是有效指控的组成部分，那么他们就应该承认，这种更详细的描述是他的核心成就。在他们看来，它描述了什么使得资本主义劳动市场是不公平的。

不平等

无产者的劣势应归因于对生产资料不平等的支配。或许是因为它使得资本主义劳动市场是不公平的，它才使得雇佣劳动是剥削的？仅仅是不平等支配似乎是不够的。如果实行这样一条规则，即首耕者有其田，那么由于它为灌溉和施肥提供了动机，所以对所有人来说都是有好处的，而首耕者对于新手的最终优势（归因于不平等支配）就不一定是剥削。于是，假设将剥削限制于不平等支配的情形之下，而在平等的情形下有些人的境况可能会好一些。那么我们并不能说明，即使平等支配可能是无效率的，以至于每个人都会失败，进步的资本主义为什么也会构成剥削。

异化劳动

这些困难或许表明，应该对马克思的遗产进行更彻底的借用，包括他

① 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 19 卷，23 页。

终生对异化（alienation）的讨论——当然，早期的讨论是最杰出的。

马克思认为，资本主义对经济生活的控制，使人们彼此之间以及与自己之间发生异化。首先是人们彼此之间的异化，因为另一个人的困顿——或许是重要的关系中值得积极关注的对象——反倒被用作战术优势的来源["一种赋予我支配你的权力的**手段**"（1844 年 a，275 页）①]，或被看作抗拒自身渴望的来源。这种异化的首要例子就是资本主义劳动市场，在其中，如果资本家还要做生意，就必须尽可能地利用驱使人们求职的需要（在此，"剥削"这个词自然就出现了），并对工人的要求做出回应，使其最大程度地促进自身的利益。因为另一个人的需要本身并不是问题所在，只是表达了她对人类尊严的渴望，所以马克思以康德的方式将完全由市场律令来决定的关系描述为这样的关系，在其中"每一个人都把另一个人当作自己的手段互相利用"（1857—1858 年，243 页）②，并且资本家使"实际的生产者表现为单纯的生产手段，物质财富表现为目的本身"（1866 年，1037 页）③。

当一个人从别人那里获利，**并且**仅仅将另一个人的需要作为她促进自身独立利益的有用信息而感兴趣时，说她剥削了那个人的需要，则是很自然的。如果一个牙医尽可能向受疼痛驱使而寻求他的服务的那些人索取高价，并且不听从预防性忠告——这种忠告将使他少赚病人的钱——那么他的确是利用了病人的痛苦。但是，另有一些事情——包含了更多内容的事情——发生于资本家—无产者关系之中，这种关系构成对无产者的剥削，而不仅仅是对其困顿的利用。结果则是工人同自身的异化。马克思认为，即使无产者交易劣势的结果不是那种几近饥饿而死的生活，它也是（总是或几乎总是）作为牺牲而需要忍受的劳动生活，"它不是满足劳动需要，而只是满足劳动需要以外的需要的一种**手段**"（1844 年，326 页）④。这种生存是这样一种选项，即如果工人有自尊的话，不会将其看作对自己身份的表达，而是看作"**他自身的**活动"（1844 年，326 页）⑤。而毋宁是，必须使他将其看作并非"最无愧于和最适合于他们的人类本

① 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 42 卷，35 页，北京，人民出版社，1979。
② 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 46 卷（上），196 页，北京，人民出版社，1979。
③ 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 49 卷，98 页，北京，人民出版社，1982。
④ 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 42 卷，94 页。
⑤ 同上书，95 页。

性”[1]而加以拒绝(1849 年，959 页)。

在一定程度上，马克思认为，这种需要不会将人们的劳动生活认同为工人同自身的异化，因为资本主义制度下的劳动生活对无产者的劳动时间占用得太多了。但自我异化（self-alienation）的论点也反映了对生产价值的评价。(如果马克思认为只有闲暇才是值得享受的，那么他就会将所有工作看作是异化。）正如亚里士多德那样（参见米勒，1981 年)，马克思认为，以人们的渴望为指导，按照人们依据想像而制定的计划，来塑造自己的环境，对于值得拥有的人类生活来说是根本的。如果环境使某人的创造性活动变得不值得享受，那么对于她的整个生活来说，充分表达她的尊严就是不可能的了。

这种结论并不依赖于无产者对使人心灵麻木的艰苦工作（《资本论》中那些最悲惨的报道对此做了描述）的忍受。但它的确依赖于资本主义条件下劳动生活的特征——马克思有时称之为“劳动对资本的实际上的从属”(1866 年，1034 页接下页)[2]，它不可避免地来自于它的“形式上的从属”，即资产阶级对劳动过程的支配。在追求纪律、合作和技术的有效使用过程中，资本主义公司对无产者的工作进行组织，以至于为无产者安排的活动，没有多大趣味，不会有多少创造性，也不会调动很多人类能力。

假设在资本主义生产中，对生产资料有着重要支配权的那些人，从其他人被迫忍受的交易劣势中获利，他们将这种交易劣势看作可以利用的战术优势，或不满的起因（其成本被降低到最低限度)。一种关系以对他人被强加的弱点所做的异化反应为特征，似乎就是将这种关系看作剥削的一种理由（不是最终的理由)。另外，假设弱势群体所面临的结果是对某些生存条件（不能完全保证使人活得像人）的被迫接受，而强势群体则从施加这些条件的过程中获利。那么，人们自然会说，强势群体剥削了弱势群体。所以，马克思的剥削理论和他的异化理论或许是连贯在一起的。资本主义雇佣劳动是一种剥削，因为资本家以一种异化的方式，从社会强加于其他人头上的弱点中获利，从那种将一些劳动生活（它们使其他人同自身异化）强加于他人头上的能力中获利。[2]

任何现代资本主义经济中的许多（或许也是大多数）挣工资的人，都

① 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 25 卷，927 页，北京，人民出版社，1974。
② 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 49 卷，98 页。

可以将自己看作这种描述中的受剥削者。但他们中的绝大多数人认为，对于劳动人民来说，从这种生产形式中进一步获得的利益——包括来自追加生产能力的利益——使得某种形式的资本主义比任何非资本主义替代方案更好。假设他们是正确的，资本主义雇佣劳动剥削工人这种观点，仍然影响着现代政治选择吗？如果人们严肃地对待资本主义剥削被迫和异化的特征，那就是这样的。

按照人们熟悉的一个关于政治选择的观点，如果政府干涉个人保留资本主义自我发展的全部利益，那就是干扰自由，如果有一点合理性的话，也只有在需要考虑到其他价值（如经济平等）的时候它才是合理的。但是，如果抱怨剥削就是抱怨被迫过一种劳动生活，而由于这种生活不能令人愉快地施展合理数量的、有价值的人类能力，所以出于自我尊重，人们不能认同它，那么这就是抱怨不自由。如果对立约自由加以强制或约束，是减轻或补偿剥削的可行方式，那么这些措施将经常表达一种对自由的恰当评价。让我们改编一个雷兹（1986 年，374 页）的例子：如果一个女人每天必须用八小时来努力摆脱一只老虎，那么她是非常不自由的。如果岛议会能够要求某人将其宠物关进笼子以此来帮助她，那么他们不必劳神费心地认为，减少自由是为了促进另一个人的利益。

除挑战了对自由的这种严格理解（它代表着自由至上主义政治哲学的特征）之外，马克思主义剥削理论还对各种形式的自由主义的平等主义——按照这种观点，最终的平等观避免依赖于生活方式的排序——提出了质疑。自由主义者将平等的自由说成是平等的特别重要的方面，并且出于刚刚指出的原因，这似乎使对剥削的抱怨变得很严重了。抱怨越严重，剥削的程度就越深。这些程度取决于由“劳动的真正从属”引起的异化的不同，以及各种可供选择的逃避路线难易程度的不同，还取决于“无偿”劳动与“有偿”劳动的比率的不同。但是，为那些受剥削相对严重的人减轻特别的负担，或许造成他们纯收入的下降，而纯收入是自由主义的中立主义者在其对于经济公正的判断中所偏爱的“全能资源”（all purpose resource）。比如，这种平衡是由于努力限制雇佣员工的特权所造成的，还是由于设立公共基金从而使人们能够享受文化资源——这些资源有助于人们发挥众多能力但不能增加收入——所造成的。这时，如果恰当地重视对剥削的抱怨，就很难看出如何才能发现生活方式之间的中立性。但也很难看出，以中立的名义拒绝这些抱怨，如何才能与对自由的自由主义评价相一致。

最后，如果马克思对剥削的批评是有效的，那么在当前自由主义政治学和自由平等主义政治哲学中，对生存机会平等的强调就是一边倒的。基本的经济公正计划经常被认为可以消除出生“起始点”的不合理劣势（罗尔斯，1971年，7页）。的确，如果有些人的父母或共同体在资本主义竞争中经营不善，那些同情马克思的人也将同样关心这些人经济成功的较低级前景。但是，如果对剥削危害保持敏感，就会强烈批评经济成败结构，它与生存机会的不平等无关。假设（或许**是不可能的**）一个有着合理效能的资本主义社会可以安排教育和最初的经济资源，使得每个人都有着平等的最初机会去向最高层攀登。然而，如果有些人不可避免地在人生重要的阶段遭受严重的剥削，那些同情马克思的人就会看出一种令人反对的不平等形式。通常来说，他们将往往是针对政治的民主态度延伸到经济领域：如果抽奖制度使每个人都有平等的最初机会去当暴君，那么持久的暴政体制就不会得到很大提高。

国家和资本主义

如果有些人对马克思关于后资本主义的预言丧失了希望，而对他关于资本主义引起危害的论述又表示同情，那么他们将寄希望于政府行为去减少这些危害。所以，他们需要评价马克思进一步的观点：在资本主义条件下，资产阶级是政治上的统治阶级。

141 “（资产阶级）在现代的代议制国家里夺得了独揽的政治统治权。现代的国家政权只不过是管理整个资产者阶级共同事务的委员会罢了。”（1848年，37页）[①] “由新兴资产阶级社会作为摆脱封建制度的工具建立起来，尔后又由已经充分发展的资产阶级变成了资本奴役劳动的工具的国家政权……”（1871年，290页）[②] 马克思以这些断言指什么呢？它们似乎宣布了将政治的和商业的领导人联合起来的长期阴谋，然而马克思并没有作这样的思考，并且的确是在刚刚指出在路易—拿破仑统治之下商人从政治活动中愉快地退出之后，才做出第二个断言的。

在光辉灿烂的阶级统治隐喻中，同时总结了三个一般断言。

① 《马克思恩格斯全集》，中文第1版，第4卷，468页，北京，人民出版社，1958。
② 《马克思恩格斯全集》，中文第1版，第17卷，358页，北京，人民出版社，1963。

1. **政府行为是为整个资产阶级的长期利益服务的，即使这些利益与社会其余部分的利益相冲突也是这样。**这并不否认政府政策的变动或许满足或预先代表无产者的要求，而后者与资产阶级的利益并不一致。由于资产阶级有着重要的（当然，并不是极端重要）默许或稳定形式的利益，所以这种相容性对于他们长期的整体利益来说是必要的。但马克思仍然认为，至少在成熟的资本主义社会，所有的政策变动——它们是分别实行的，使资产阶级付出了巨大的代价——所起的作用是，精明地在战术上远离腐败或腐败的威胁——所谓精明，是从资产阶级立场上来看的。

2. **在所提供利益上的倾斜是由一些机制来维持的，它们是政治选择的社会环境的一部分，只要资本主义继续存在下去，这种充分的机制就会以这种或那种形式存在。**尤其是在描述稳定的议会民主制中政府行为和资产阶级利益之间的联结时，马克思将成功当选的官员所做的选择类型，归结为潜在的经济权力关系，而不是贿赂或阴谋。资产阶级支配的媒体表示赞成是选举成功的非常重要的资源。当选的官员指望着资产阶级为国家债务提供资金。那些处于政治等级顶峰的人远离大多数人的生活和难题，而融入由处于经济顶峰的人所组成的文化环境和人际关系网络之中。[因此，当巴黎公社规定官员的工资不能高于熟练工人的工资时，马克思赞颂这种限制在一定程度上使其成为“终于发现的、可以使劳动在经济上获得解放的政治形式”（1871 年，294 页）]①。许多处于资产阶级之外的人之所以错误地认同他们自身的利益，是因为资产阶级支配着媒体或其他“知识生产手段”，或是因为他们的社会环境自发地产生错误希望或歪曲的信念，比如有些希望驱使小农场主将自身的利益与最终要毁灭他们的商业利益联系在一起，或者让被压迫的人陷入天堂救赎的信念之中。

3. **如果社会运动威胁要结束向资产阶级利益的倾斜，那么阶级与政府之间的传统联系将由暴力来维护，这种暴力动员了残余的资产阶级政府资源，要击败它只能依靠组织起来的、在一定程度上以非选举活动为基础的反暴力来实现。**即使在机智的隐喻界限之内，如果资产阶级的社会控制可以通过受法律保护的选举活动来结束，国家也不会是劳动奴役的手段。马克思认为，面临这种前景的资产阶级，或者成功地促进一种实行直接和残暴压迫的政体（如路易—拿破仑的政体），或者至少支持对当选的劳动阶级政府进行“维护奴隶制的叛乱”（参见恩格斯的《马克思〈资本论〉 142

① 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 17 卷，361 页。

第一卷英文版序言》，1867 年，113 页）[①]。如果后一种政体得以维护，那将是由于无产者领导的反抗，它得益于非选举冲突的广泛经验，在这些冲突中，工人面对的是资本主义公司和更高级的、赞成资本主义的政体。[3]

一些社会机制要求政府行为对资产阶级的长期利益（包括默许形式的利益）保持敏感，而公民又有着行使民主权利的独立能力，行使民主权利的过程能够引起对资产阶级长期利益的偏离。如果一些改革以直接牺牲资本家的利益而有利于工人，那么是将这些改革尽量解释为前者的结果，还是解释为后者的结果呢？温和一点来说，这个就很难说清楚了。如果没有这种压倒性的观点，即资产阶级（又称为大企业）不仅仅是特别有影响的利益集团，那么这一部分马克思遗产的价值又何在呢？

马克思的资本主义国家理论在当前相当有说服力的特征是他的这一观点：保证国家行为向资产阶级利益严重倾斜的那些机制的存在，是资本主义不可避免的特征。假设私人竞选捐助是非法的，并且每个人都有才智和充分的闲暇去阅读信息最丰富的非特殊化媒体，从而形成政治意见。情况仍然是，处于资本主义经济劳动分工最上层的管理者和专业人员——出于明显的原因，他们倾向于将资产阶级利益与整个社会的利益看得过于一致——有着知识、技能和熟人关系，使他们特别易于被征召到政治权力的旗下，或提供有影响的建议。资源分配仍将由股票市场来控制，而股票市场则是由自利的投资者渴求利润的欲望所驱动的，所以政治领导人必须谨慎地避免造成投资者对其利润的担心。马克思及其批评者一致认为，如果不打破资本主义生产中对合理效率的要求，就不能消除这些向资产阶级倾斜的潜在资源。而且，媒体的资本主义占有造成对公共利益不成比例的影响（即使不会形成愚民控制），由于资产阶级对国家的影响，普遍的国家占有几乎不会将其消除。

143

一种关于资本主义的普通而有说服力的观点——我有时将称之为“后马克思主义综合”（the post-Marxist synthesis）——将马克思的资本主义国家理论的这个核心与另外两种因素结合起来。一种因素是，即使资产阶级的利益与广大劳动人民的利益之间的冲突并不像马克思所假设的那样严重，在资产阶级的利益和在资本主义条件下以令人满意的方式减轻生活负担的措施——适当减轻剥削、失业、经济机会上的劣势以及将少数人推向市民生活边缘的不平等的程度——之间，也会经常发生严重的冲突。因为

① 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 23 卷，37 页。

这些措施增加了生产成本，使工作纪律更难实现，或者使那些资产阶级的成员或与之联盟的人，更难维护他们的个人财产和地位，并且更难将这些东西传给他们的子孙，所以资产阶级结构性政治权力就会极力保持漠不关心。后马克思主义综合中的另一种因素是一种在相当大的程度上非马克思主义的观点，即对于所有人来说，某种形式的资本主义比任何形式的非资本主义都要好。

这种混合理论对主流政治思想中关于合法性和忠诚的观点有着重要影响。正如马克思以其更激进的视角所批评的那些观点一样，（如果后马克思主义综合是正确的）这些观点通过忽视经济权力的不平等从而夸大了纯政治过程的重要性。具有讽刺意味的是，由于承认某种形式的资本主义是最好的，所以这些批评就更有力度了。

既然后马克思主义综合是对政治自由主义的挑战，那么我们就首先讨论在当代政治哲学中对纯政治的优先性所做的最重要的、明确的肯定（参见罗尔斯，1993 年）。按照政治自由主义的观点，民主制度的公民应该以原则性强的、互相尊重的协商，就如何恰当地解释纯粹的政治自由主义价值（如公民自由和平等的公民身份）的问题，建立广泛的共识，从而努力解决基本公正问题，包括基本的经济公正。对共识的这些约束是以自由主义政治价值为基础的，而这些价值是在公共理性论坛上经过评估的。政治自由主义认为，这些约束之所以不是任意的，是因为要用它们来协调对政治选择不可避免的压制和公民彼此应有的互相尊重之间的关系。

然而，如果后马克思主义综合是正确的，那么在重要情况下，受政治自由主义约束的政治选择与对同胞的尊重就是不相容的。假设那些受剥削的人强烈抱怨一些法律和政策使得剥削（比如对他们的剥削）成为不可避免的，那么抱怨越强烈，剥削程度就越严重。（如果考虑到政治自由主义者对压制的态度所暗含的意义，那么他们就应该接受这一点，实际上所有政治自由主义者也都接受了这一点。）人们可以将尊重被剥削者同坚持以特定渠道对他们的抱怨作出政治反应——当然，这种政治过程绝不能故意刁难他们——结合起来。但是，按照残余的马克思阶级统治观点，在任何资本主义社会，通过原则性强的讨论来达成共识这一过程，就是在故意刁难被剥削者。如果作为回应，政治自由主义者辩解说，目的明确的公共理性论坛排除了这些体制性扭曲，那么断言某种形式的资本主义具有优越性的论点就登场了：对无偏向过程所作的约束不适用于任何应予以改进的社会。

那些出于这些理由而拒斥政治自由主义的人仍然可以认为，由于真心坚持原则而进行反抗的人所受到的压力总是一种巨大的代价，尤其是在这种反抗基于对自由主义价值的解释时，情况更是如此。但如果从体制上来讲，有些情况是重要的，他们就认为这些代价是合理的。由于他们在社会变革问题上坚持动力学观点，他们尤其希望宪政民主制度中的非官方人员，有时可以用强制手段来促进他们的政治计划，甚至在理性的讨论正在进行时也是如此。20 世纪美国、加拿大和瑞典等地的静坐示威者，并没有等待在平等的公民身份以及公民和政治自由意义上达成共识，从而以恰当的立法来促进和维护他们的渴望。如果他们等待了，这种共识或许永远不会产生。

政治自由主义以一种特殊的方式，进一步提出了一种更能为人们所广泛接受的、关于政治合法性的假设：如果一种政体的立法应该被每一个公民所赞成，那么就任何一个在道德上负责任的公民而言，即使她认为它是不明智的或不公正的，也应该出力去实现这种政体，原因在于产生它的政治过程以及它所维护的对于利益和负担的整体划分；当然，对于整个过程的每一种结果的支持，也包括试图改革这种法律的努力，但每一个公民也应该有理由认为，每一个人都有义务去出力贯彻它——直到它被改革为止。许多政治理论家无论是否政治自由主义者，都认为这是一个可行的目标，所以说，当代社会是否达到了这一目标，至少还是一个悬而未决的问题。即使许多人认为答案是“不”，他们也倾向于这样来假设：当代民主制度已经非常接近这一目标了，这足以使许多不服从者应该——哪怕在非常低的程度上——通过象征性地和公开性地不服从并心甘情愿地接受惩罚，来赞成整个政治过程。但从后马克思主义综合的立场上来看，这种理想是乌托邦式的。

所有人的实际同意不会使政治诉求的普遍义务成立。无论如何，同意是无关紧要的，原因在于使它得以产生的那些压力。由于这样或那样的原因，对于政治诉求的义务来说，最有可能的原因是这样一种条件，即除了同意之外，如果有人不支持集体程序的结果，在这种条件下他的这种行为就是错误的。对这些环境的有力描述与对于公平待遇的要求结合在一起，正如这样一种断言所说的那样：如果人们从普遍遵从中获利，如果人们公平地拥有集体程序的利益和负担，那么不服从支配集体程序的那些原则就是错误的。但至少当集体程序控制人们的整个生活时——正如政府程序所做的那样——这种公平拥有必须包括充分的平等，作为对人们的需要、利

益和渴望（与其他人相比较而言）的回应。由于毁灭性混乱的威胁，从农奴的立场来看，伊凡雷帝（Ivan the Terrible）的独裁统治或许被看作是最可行的政体，但他们并没有义务去遵守所有来自这样一种程序的命令，在这种程序中，他们远不如其他人重要。按照后马克思主义综合的观点，对于现代国家的一些公民也是如此：任何可行的和值得拥有的政治安排在制度上太偏向其他人的利益，所以这些公民就没有全面的、压倒一切的义务去支持它的结果，原因在于它所属的政体类型。他们或许出于人道主义的原因仍然去遵从，是因为不遵从就会产生有害的结果，但不是因为这种政治程序的性质使得不遵从是错误的。

除了对政治合法性的这些怀疑之外，马克思的遗产使得人们对爱国主义的忠诚进行世界主义的重新评价。马克思本人轻蔑地拒斥这些忠诚。“工人没有祖国。决不能剥夺他们原来没有的东西。”（1848 年，51 页）[①]在其完全的语境下，这种激进的世界主义（cosmopolitanism）依赖于以下观点：在世界革命（现在看起来是过时了）中，地方资产阶级的统治和国际无产阶级的利益都遭到毁灭。后马克思主义综合的确为将无产者团结在一起的、给予同国人以特别考虑的义务留下了空间。在现代民主制度中——大多数后马克思主义者都会接受——每一个人都会由于总体地偏爱有原则的劝说以及支持民主权利和公民自由而获利。要恰当评价这种公民的尊重就需要对它的来源（即人们的同胞）给予特别的忠诚，这类似于给予友谊的特别忠诚。按照后马克思主义综合的观点，对资本主义民主进行持续不断的积极的政治参与是一种义务，并且存在一种特殊的义务，去减轻由人们积极参与的政治压制过程对弱势者所造成的负担。

由于当代国际经济关系，马克思的遗产仍然赋予世界主义的考虑以重大价值，将其远远扩展到普通的人道主义关注之外。对剥削的批评不能停留在国境线上：由于对穷国人实行特别残酷的国际剥削，处于高个人收入国家的人们就会从中获利，所以他们有着特殊的义务去帮助他们。如果他人的需要受到积极的关注，那么这种关系就是未被异化的。而在世界经济中，通过被国际制度所支持的程序，穷国人的需要作为战术优势的来源而被剥削（并且有时是被创造）。所以，对未被异化的关系进行恰当的评价，使得人们有责任去改变这种世界经济。最后，如果（正如后马克思主义者所认为的那样）交易能力的不平等仍然控制着工人的生活，而这种交易能

① 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 4 卷，487 页。

力又是依赖于资本的流动性以及资本主义公司将生产任务转移到其他地方的能力，那么工人之间的国际联系以及他们之间联盟的发展，就成为减少剥削的核心手段。

道德和社会利益

除了对资本主义进行许多有着规范性含义的讨论之外，马克思有时还直接面对普遍的道德观点。马克思所做的那些简短的、令人厌恶的、未做讨论的讽刺，让人觉得马克思似乎就是这样来讽刺道德的，但他对这些特定观点的反对，或许揭示了这些讽刺的含义。

平等权利

马克思对宏大的规范性观点的批评经常是这样的论证，即对平等的这种或那种思考并不是决定性的。有些人仅仅将幸福的平等看作压倒性的社会标准，对于他们，他只是蔑视或可怜，所以将一些人的生活水平降下来从而实现平等也是一种进步。更令人奇怪的是，为了回应《哥达纲领》对“公平分配劳动所得”[①]的要求，他对诉诸平等权利的做法发起猛烈的抨击，最后在本段中又斥责这样的做法，即用“民主主义者和法国社会主义者所惯用的关于权利等等的空洞的废话”[②]，来歪曲那些德国社会主义工人所获得的现实主义观点（1875 年，325 页）。因为马克思自己的战略目标自然也是用权利来描述的。比如，在他批评《哥达纲领》时，他提出，社会主义初级阶段，要对所有有劳动能力的成年人，在有收益的就业以及按劳动时间和技能得到回报方面，实行平等权利。在高级阶段，即共产主义社会，所有人都有义务尽其所能为社会做贡献，而每个人都有权利按其所需从社会产品中获得回报。

马克思仍然主张，所有权利都**“是一种不平等的权利”**（同上，324 页）[③]。他似乎认为，每一种非常明确从而足以调节社会协作的权利，都将

① 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 19 卷，18 页。
② 同上书，23 页。
③ 同上书，22 页。

偏向某些人的利益或目标胜过其他人的利益或目标，其方式却违背了另一种敌对的权利原则，而这种原则也是值得重视的；没有任何关于平等权利的超级原则是非常广泛和有说服力的，从而足以为各种社会权利之间的所有这些冲突提供令人满意的、以权利为基础的判决。他的首要例证是，在社会主义初级阶段，相对弱势的工人或有着许多家属的那些人的需要受到忽视，这与按需供应的后期标准不同。但对资本主义权利和社会主义权利进行类似的对比也是恰当的（当然，与《哥达纲领》这样的社会主义宣言是不一致的）。马克思所描述的社会主义初级阶段，阻止自我献身的企业家奋斗者建立资本主义企业，而通过自愿同意来违反和平地促进自我利益的权利无疑是合理的——（马克思暗示）这不能依赖于对权利的诉求。[4]

功利主义无偏向

在否认以下观点时，即通过诉诸进一步的、更深入的权利，就可以充分解决所有政治上重要的权利冲突，马克思与功利主义是一致的。[5]但是，马克思在讨论功利主义时，很蔑视他认为极端忽视人类经验和关系多样性的东西。杰里米·边沁被讥讽为“资产阶级蠢才中的一个天才”①，他认为对现代英国店主有用的东西就是绝对有用的（1867 年，759 页）。在思考现代资本主义社会中所有关系对“一种抽象的金钱盘剥关系”的服从时，他说功利主义“把所有各式各样的人类的相互关系都归结为**唯一**的功利关系，看起来是很愚蠢的”（1845—1846 年，409 页）②。

在这些尖刻的讨论中（尤其是，同上，409～419 页）③，马克思似乎在批评功利主义没能应付互相对立的各种幸福的多样性，这与以权利为基础的道德没能应付平等权利标准之间的冲突相似。如果功利主义仅仅以快乐情感的广度和深度来衡量幸福，那么无论它如何宣称自己是无偏向的，它也是任意地反对大多数人的生活目标——它们并不是粗糙的快乐主义——并注定仅仅以其快乐的结果来衡量关系，所以——比如说——由于成功地、互相无耻地谄媚而建立起来的关系，与互相尊重和关注的关系是等值的。另一方面，密尔建议将对各种经验的排序应用于所有人都会同意的

① 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 23 卷，669 页脚注（63）。
② 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 3 卷，479 页，北京，人民出版社，1960。
③ 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 3 卷，479～490 页。

东西（如果他们有着相关经验的话），那就必然面临各种形式的享受和马克思不断强调的社会环境之间的关系。不同的社会经验使人们对互相对抗的各种享受（比如竞争的热衷与互相支持的热情，物质消费的快乐与有着较少物质享受的休闲的快乐，伴随着某方面成功的、追求高收入的享受，与不可能获得高收入但可获得有保证的最低程度安全的享受）做出不同排序。在一个有着阶级划分的社会，在享受上的立场是非常不同的，以至于替代生活方式的进一步经验不会产生一种一致的排序，将（比如说）工业工人、女佣、投资银行家、商品经纪人、农场主以及店主团结在一起。

显然，如果马克思在资本主义的后果和社会主义替代方案方面是正确的，那么对各种享受的共同判定就会非常具有决定性，以至于出于功利主义的原因从而指定社会主义选择，因为资本主义使更多的人遭受各种痛苦和过早死亡，无论按哪种排序，它们都是可怕的命运。对于各种评价来说，阶级中立的标准仍将是一种不充分的指导，在其他环节（比如社会主义初级阶段的政策选择）上，这种指导或许是重要的，并且按照后马克思主义关于当代社会现实的观点，它有时或许也是重要的。

道德的形式和限度

在《共产党宣言》中，在回应设想的反驳即“共产主义却要废除……道德，而不是把它们革新”时，马克思愉快地指出，“毫不奇怪”，这种激进的革命“要最坚决地打破过去传下来的各种观念”（1848 年，52 页）①。在《德意志意识形态》中，他对功利主义的批评以普遍反道德的宣言而结束，即共产主义“对任何一种道德，无论是禁欲主义道德或者享乐道德，宣判死刑”（1845—1846 年，419 页）②。在什么样的程度上，马克思真正
148 倾向于拒斥对道德的诉求？或许没有办法解决这个被大量讨论的、诠释性的问题。比如，似乎是对道德进行普遍抨击的言论，可能是夸张地指控了当时关于公平、公正和道德的，所有特定的、值得尊重的概念，他认为这些概念是对工人运动的阻碍。即使如此，正如明显反道德主义的简短而急躁的只言片语所表明的那样，就以权利为基础的道德的失败以及功利主义在应付社会冲突上的失败而言，马克思所做的公开讨论，仍然意味着对道

① 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 4 卷，489 页。
② 《马克思恩格斯全集》，中文第 1 版，第 3 卷，490 页。

德的诉求有着更普遍的限度。

当然，马克思是否提供了一种基础，来批评在社会选择中对道德的诉求，将取决于怎样理解“道德”。按照一种解释，如果某人认为，他和其他坚持某种规范的人所做的选择，依其环境而言是合理的，即使这样会牺牲选择者个人及其亲人的利益，他也要忠于道德，并将这些选择看成是值得赞扬的，而将没有彻底进行这种选择的做法看作是值得指责的。按照这种解释，马克思是一位坚定而雄辩的道德支持者。根据资本主义所产生的负担以及在社会主义条件下消除这些负担的机会，马克思认为坚持革命社会主义的目标和策略是合理的。同时，他认为这种忠诚在关键时刻将要求重大的自我牺牲，在《法兰西内战》（*The Civil War in France*）结尾，在为纪念巴黎公社的“英雄式的自我牺牲”而做的动人赞歌里，他最终概括和赞颂了这种自我牺牲。

马克思对阶级利益基本作用的强调，的确使得足够强烈和广泛的社会主义革命动机，取决于这样一种思想的鼓舞力，即成功将有利于那些处于无产者状况下的人（如果有谁活着，也包括谁自身），结束人们所遭受的社会控制。但马克思的国家理论使得参与革命活动成为冒险的事业，而工人运动的成功将是一种公共利益，那些没有参与这些冒险的无产者也是可以得到的。所以，阶级忠诚——基于自我尊重而不仅仅是预期个人利益的扩大化——对于马克思的革命期望来说是必要的，这就支持了第一种方式所解释的苛刻道德。[6]

即使在追求宏大社会目标过程中，有着充分理由的自我牺牲实践是马克思所赞成的，但在另一种意义上他仍然将道德看作政治选择的不充分依据而加以拒斥。道德观点常常被理解为无偏向的选择立场，人们按照这种权威观点，以对所有人的平等关注和尊重来做出选择。这样，为马克思所批评的每一个特定道德立场，通常被看成是对道德无偏向性要求所做的令人偏爱的解释。反道德言论所拒斥的或许是对无偏向观点的最终诉求。

的确，马克思认为，无偏向的关注和尊重不足以激励人们去成功追求他所提倡的社会目标。无论他们如何真诚地宣布无偏向的关注和尊重，资产阶级及其联盟的利益，都会使他们将协调这些道德诉求和对现状的维护之间的关系，而基于阶级团结的无产者的忠诚有必要促使它覆灭。另外，一些有着充分理由的诉求构成了他的第一种即更广泛意义上的道德，而有些政治选择就反映了这些诉求，如果第二种即无偏向意义上的道德要**证明**这些政治选择是**合理的**，那么马克思或许认为这种道德进行这种证明的能

力是有着重要限度的。这些怀疑或许是基于某种推断，而这种推断来自于他从当时所有无偏向道德（Impartial morality）中看到的不彻底性。然而，它们也可能表明，进一步的遗产来自马克思的社会理论——对社会分层的认识论后果的一种关注。

功利主义的深层难题（马克思对这些难题的反对仅仅是一个例证）表明，从更根本的意义上来说，无偏向道德的立场是一种对人给予平等尊重的立场。但众所周知的是，任何现代社会的人都是按照他们出于良心地对平等尊重要求的解释来划分的。表达平等尊重要求的政治选择怎样能够使一些人将制度强加于另一些人，而后者认为这种状况与平等尊重是不一致的？当重要的终生利益处于危险之中时，诉诸多数决定原则是不够的——否则，那就太容易证明国家教会对宗教上的少数人实施强迫是合理的。但是，正如政治自由主义者在我们这个时代所强调的那样，就对人的平等尊重所做的特定解释进行教条的规定也是不够的。比如，某人可以接受这样的观点，即对市场引起的不平等进行广泛干预，是由他在罗尔斯的“无知之幕”背后所选择的标准来要求的，同时抗辩说，如果人们以诚实而和平的自我促进利益的方式，运用自己实际的才能和评价来获得利益，那么用罗尔斯的方式来解释对自己同胞的尊重，就会导致对这些利益不尊重的对待。如果人们简单地否定他这样来解释对人的尊重，并强迫他遵从，那么他们几乎就不能宣称是按照对人的尊重所要求的去行动。

由于存在多种互相对立的解释，要将政治选择建立在对所有人平等尊重的要求基础上，就要求建立一种正好无偏向的基础来解释这些要求。我知道其他人都纠缠于不同的解释。然而，如果我们合理地思考相关事实，并抛弃我们特殊的利益和其他道德上不相关的偏见，那么我就会有理由相信其他人也会接受我对平等尊重要求所做的解释，进而我就会诉诸这种解释。所以，如果党派支持者有理由认为他们的选择是相对不受影响的，那么政治就可以建立在无偏向道德基础之上。

马克思坚持认为，在人们的社会地位和他们的评价立场之间存在着牢固的联系，这表明这种解释方案在认识论上或许是乌托邦式的。或许存在这样一些社会选择领域，在其中，追求不受影响的解释既是不可行的，也是不值得去做的。

如果某人偏爱对抽象的道德原则做出某种有争议的详细说明，那么我们并不容易保证，这种说明根本不依赖于这个人本身的特殊利益、他所认同的社会群体的特殊利益或缺乏道德权威的气质所产生的某种影响。在某

些情况下，在有着不同利益、背景和气质的人们之间达成实际共识，或面对共同信息有着趋于达成共识的实际倾向，就充分保证偏见并没有侵入。但常常没有这样的证据来表明，一个人对有争议的社会选择原则所做的反应是无辜的。如果一个人明显的道德倾向与那些与他有着相同社会处境的人所拥有的利益相一致（这种倾向就连知识分子也难以免除），那么这或许就不能充分保证，这些倾向根本不依赖于那些偏向的利益。即使倾向远离社会背景——正如在马克思那里一样——它们或许也仅仅反映出，有一种力量明显地影响了气质（在马克思那里，那是一种挑战的影响）。

平等尊重或许仍然要求人们努力摆脱偏向的利益——当然，人们的最大努力很可能是不彻底的。但马克思的意识形态理论指出，当大多数人思考社会选择的根本问题时，对于他们来说，这种努力并不是接近关于平等尊重的决定性观点的手段。如果人们不再坚持自己的特殊利益和倾向，那么到底是什么东西决定选择？假设是人们生长的道德环境。但是，一旦关系到社会选择（马克思认为），这种环境就反映出协调社会稳定性和经济精英统治之间关系的过程。如果这在很大程度上是真的，那么处于精英之外的那些人对其特殊利益的远离，就不会是通向平等尊重的道路——当然，坚持这些利益会造成这种坚持本身顽固、不宽容和嫉妒的威胁。[7]

由于马克思的经验主义信念，这种非决定性使得人们选择社会主义而不是资本主义，因为有些替代方案全方位地关注那些努力（但也是以不同方式）表明对所有人平等尊重的人，而这些方案之间是各不相同的。由于发动任何特定的社会主义革命的危险性、不确定的前景和投机目的，当正统的马克思主义者怀疑是否要召唤工人开始战斗时，他们或许已经发现，根据无偏向道德是不可能解释问题的。无论如何，现在在缺乏经验判定的情况下，对尊重、公正和幸福所做的详细说明的多样性，在是否和如何去干预从而改变以市场为基础的经济命运的选择中，或许使得非决定性领域变得相当广泛。

假设存在政治选择领域，它们太具有根本性质了，因而不能被建立在这样的规则之上："由于这种原因，无论多数人偏爱什么，都将是正确的选择"，任何党派支持者都不能在此宣称，她的选择就是对所有人平等尊重的要求。这是否意味着，党派支持者必须放弃协调自己的行为和对所有人平等尊重之间关系的计划，而将其看作仅仅适合于对未来更和谐社会的约束？不是的，因为无偏向道德并没有要求的，就是它或许（或许不）允许的。我没有理由认为我对平等尊重的解释是唯一具有强制性的，但我仍

然有理由假设，根据其他人的替代方案所强加的代价，我试图强行实施我的替代方案的理由是非常严肃的，从而使得我的政治行为是对每个人利益的尊重。减轻剥削、贫困和边缘化可以是足够严肃的理由。即使道德认识论领域中的马克思遗产的继承者认为，自己所有的政治诉求并不是无偏向
151 道德的**要求**，她也可以注意协调自己的政治诉求与无偏向道德之间的关系。第一种即广泛意义上的道德可以填补第二种即无偏向意义上的道德所留下的空白。[8]

当然，什么算是非常严肃的理由，取决于对可能的收益和损失所做的经验审查。在此，后马克思社会民主主义者经常面临一种和平时期与马克思主义革命的困境相类似的情况。在许多情况下，她没有理由相信，以巨大代价来发动对贫困者或受剥削者或被边缘化者的帮助将是有效的。由于这些代价（以及对目标受益人可能造成的伤害），诉诸她的完美目标或许是自我放纵的。但老牌马克思主义或许是有所贡献的。当马克思主义者以社会主义的名义选择战斗或革命时，他们知道，灾害是确定的而成功还遥遥无期。但他们还认为，如果处于不确定成功环境下的人们不发起无偏向道德并没有要求的行动，他们关于人类解放的最终目标就不会实现。与此相似，当后马克思主义者不能确定为减轻资本主义负担而做的特定尝试能否成功时，他们或许有着充足的理由相信，如果没有政治运动从其失败和成功中产生这些尝试和认识，减轻这些负担的长远计划就注定要失败。无论现在是否存在非常明显的危险，在证明参与一些政治运动的合理性方面，这种关于历史使命的旧论调或许仍然起作用。这些政治运动会带来风险和代价，而不仅仅是贯彻无偏向道德的要求。

注　释

[1] 当所指明确的时候，马克思也使用那些不怎么盛气凌人的术语来指那些主要的群体，比如用“工人”来指无产阶级，而我也将这样做。对资本主义生产关系一般概念的进一步说明，将划分支配的主要归属，区分两个阶级内部的能力或弱点的不同来源，描述资本主义社会其他阶级的特征。赖特（Wright）（1997 年）付出重大努力所做的阐述，为解释当前社会现象提供了一种框架。

[2] 早期的剩余榨取形式（如奴隶制和农奴制）也具有这些特征，也是剥削的形式——当然，在此，强者为了迫使弱者为他们工作而实施的直接压迫，可能就足以证明这个标签是合理的。

[3] 阿维尼利（Avineri）（1970 年）、穆尔（Moore）（1975 年）和其他一些人，或者否

认马克思认为组织起来的政治暴力对于社会主义的建立是必需的，或者认为在1848年革命失败之后他就远离了这种判断。马克思持续不断地强调，在资本主义条件下，国家扮演着积极赞成资本主义的角色，上述观点很难与此相一致，也很难与像《法兰西内战》这样的后期文本相一致。

[4] 布伦科特（Brenkert）（1983年）认为，马克思求助于自由的道德，但这种道德类似地面临着不同人的自由和不同类型自由之间的冲突。

[5] 的确，艾伦（1973年）等人认为，马克思暗暗求助于某种形式的功利主义。然而，马克思对功利主义的公开批评看起来是深刻的。

[6] 奥尔松（Olson）（1965年）第一个指出了公共利益难题。他用这个难题来摧毁马克思关于革命动机的论述。布坎南（1979年）认为，奥尔松的挑战并没有得到回应。我的回答概要见于霍姆斯特罗姆（1983年）和米勒（1984年）的文字；它进一步论述了马克思主义对道德以及该文中的道德所做的批评，并进一步分析了马克思的国家理论。

[7] 布鲁德尼（Brudney）（1998年）讨论马克思在20世纪40年代对道德合理性的社会障碍给予的关注。

[8] 然而，可论证的是，特定的道德判断——如公正判断——或许被排除了，在此无偏向性是不可用的，因为它内在地诉诸道德无偏向的要求。因为伍德的观点（1972年）——马克思认为公正有着非规范的性质，它涉及对稳定性社会规则的遵守——所起的促进作用，所以在关于马克思和道德的论战中，公正问题一直是特别重要的。

参考书目

Allen, D. (1973). "The Utilitarianism of Marx and Engels."(《马克思和恩格斯的功利主义》) *The American Philosophical Quarterly*(《美国哲学季刊》), 10: 189－199.

Arneson, R. (1981). "What's wrong with exploitation?"(《剥削错在何处?》) *Ethics*, 91: 202－227.

Avineri, S. (1970). *The Social and Political Thought of Karl Marx*(《卡尔·马克思的社会政治思想》). Cambridge: Cambridge University Press.

Brenkert, G. (1983). *Marx's Ethics of Freedom*(《马克思的自由伦理学》). London: Routledge and Kegan Paul.

Brudney, D. (1998). *Marx's Attempt to Leave Philosophy*(《马克思试图离开哲学》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Buchanan, A. (1979). "Revolutionary motivation and morality."(《革命动机和道德》) *Philosophy and Public Affairs*, 9: 59－82. (Also in Cohen, Nagel and Scanlon (1980).)

——(1982). *Marxism and Justice: The Radical Critique of Liberalism*(《马克思主义和公正:对自由主义的激进批评》). Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.

Chapman, J. And J. Pennock (eds.) (1983). *Nomos XXVI, Marxism*(《法律 XXVI,马克思主义》). New York: New York University Press.

Cohen, G. A. (1978). *Karl Marx's Theory of History: A Defense*(《卡尔·马克思的历史理论:辩护》). Princeton University Press.

——(1983). "The Structure of Proletarian unfreedom."(《无产者不自由的结构》) *Philosophy and Public Affairs*, 12: 3—34. (Also in Cohen(1988), Cohen, Nagel and Scanlon (1980), Nielsen and Ware (1997).)

——(1988). *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*(《历史、劳动和自由:来自马克思的主题》). Oxford: Oxford University Press.

Cohen, M., T. Nagel, and T. Scanlon (eds.) (1980). *Marx, Justice and History*(《马克思、公正和历史》), Princeton: Princeton University Press.

Elster, J. (1985). *Making Sense of Marx*(《理解马克思》). Cambridge: Cambridge University Press.

Gilbert, A. (1981). *Marx's Politics*(《马克思的政治学》). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Holmstrom, N. (1977). "Exploitation."(《剥削》) *Canadian Journal of Philosophy*(《加拿大哲学杂志》), 7:353—369. (Also in Nielsen and Ware (1997).)

153 ——(1983). "Rationality and revolution."(《合理性和革命》) *Canadian Journal of Philosophy*, 13: 305—325.

Marx, K. (1844). Economic and Philosophical Manuscripts(《1844 年经济学哲学手稿》). (Cited from K. Marx(1975).)

——(1844a). *Excerpts from James Mill's "Elements of Political Economy"*(《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘录》). (Cited from K. Marx (1975).)

——([1845—1846] 1976). *The German Ideology*(《德意志意识形态》), written with F. Engels. In K. Marx and F. Engels, Collected Works(《选集》) (vol. 5), pp. 15—539.

——(1847). *Wage Labour and Capital*(《雇佣劳动和资本》). (Cited from K. Marx and F. Engels (1968).)

——(1848) *Manifesto of the Communist Party*(《共产党宣言》), written with F. Engels. (Cited from K. Marx and F. Engels (1968).)

——([1857—1858]1973). *Grundrisse* (《经济学手稿(1857—1858 年)》) (trans. M. Nicolaus). New York: Vintage Books.

——(1865). Wages, *Price and Profit*(《工资、价格和利润》). (Cited from K. Marx and F. Engels (1968).)

——(1866). *Results of the Immediate Process of Production*(《直接生产过程的结果》).

In K. Marx([1867]1976).
——([1867]1976). *Capital*(《资本论》)(vol. 1) (trans. B. Fowkes). New York: Penguin.
——(1871). *The Civil War in France*(《法兰西内战》). (Cited from K. Marx and F. Engels (1968).)
——(1875). *Critique of the Gotha Programme*(《〈哥达纲领〉批判》). (Cited from K. Marx and F. Engels (1968).)
——([1894]1981). *Capital*(《资本论》)(vol. 3 [posthumous edn. by F. Engels]) (trans. D. Fernbach).
——(1975). *Early Writings*(《早期著作》) (trans. R. Livingstone and G. Benton). New York: Penguin.
——and F. Engels (1968). *Selected Works in one Volume*(《选集》). New York: International Publishers.
Miller, R. W. (1981). "Marx and Aristotle."(《马克思和亚里士多德》) In K. Nielsen and S. Pattern (eds.), *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 7: *Marx and Morality*.
——(1984). *Analyzing Marx: Morality, Power and History*. Princeton: Princeton University Press.
Moore, S. (1975). "Marx and Lenin as Historical Materialists."(《作为历史唯物主义者的马克思和列宁》) *Philosophy and Public Affairs*, 4: 171－194. (Also in Cohen, Nagel and Scanlon (1980).)
Nielsen, K. and S. Pattern (eds.) (1981). *Canadian Journal of Philosophy, supple.* vol. 7: Marx and Morality.
Nielsen, K. and R. Ware(eds.) (1997). *Exploitation*(《剥削》). Highland Park, NJ: Humanities Press.
Olson, M. (1965). *The Logic of Collective Action*(《集体行动的逻辑》). Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
——(1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*(《自由的道德》). Oxford: Oxford University Press.
Reiman, J. (1987). "Exploitation, force and the moral assessment of capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen."(《剥削、强迫和对资本主义的道德评价:对罗默和科恩的思考》) *Philosophy and Public Affairs*, 16: 3－41. (Also in Nielsen and Ware (1997).)
Roemer, J. (1985). "Should Marxists be interested in exploitation?"(《马克思主义者应该

关注剥削吗?》)*Philosophy and Public Affairs*,14:30—65.
Wood, A. (1972). "The Marxian critique of justice." (《马克思对公正的批评》)*Philosophy and Public Affairs*,1: 244—282.
——(1981). *Karl Marx*(《卡尔·马克思》). London: Routledge & Kegan Paul.
——(1995). "Exploitation." *Social Philosophy and Policy*(《社会哲学和政策》), 12: 136—158. (Also in Nielsen and Ware (1997).)
Wright, E. O. (1997). *Class Counts*(《阶级的重要性》). Cambridge: Cambridge University Press.

第七章　女性主义和政治理论

弗吉尼亚·赫尔德

女性主义致力于妇女的平等。它首先是一种规范性诉求，追求的是妇女及其经验的平等价值。它还是一种政治诉求，以此来努力改变那些轻视妇女并将其看作低于平等水平的实践和信念。

女性主义者哀叹，纵观历史，实际上在所有社会中，女性都被看作逊于男性。女性主义者认为妇女的屈从地位并非不可避免。社会和文化的安排改变和影响着人类的生理或进化的趋势，还可以反抗男性的攻击或控制倾向（如果这些倾向存在的话）。

女性主义政治理论的任务是，理解如何才能实现妇女平等。这通常被看作比单纯的政治问题更重要，因为它在许多层面上涉及文化和社会以及经济和个人生活，而不仅仅涉及政治体制或法律和政治领域。它还要揭示存在于以往政治理论中的深刻的偏见，重新构建自己的主导概念并争论什么才是它的核心概念，建立新的社会和制度理论以实现妇女平等，提倡政治社会行动去克服妇女的受压迫状态［克拉克（Clarke）和兰格（Lange），1979 年；赫尔德，1993 年；贾伽尔（Jaggar）1983 年；奥金（Okin），1979 年；尚利（Shanley）和纳拉扬（Narayan），1997 年］。在女性主义广泛的目标中，存在着纷繁多样的观点，而争议也是持续不断的（贾伽尔，1994 年）。

女性主义和自由主义的个人主义

一些女性主义政治理论家采纳了传统的自由主义政治框架，并将其应用于那些被妇女所关注而被非女性主义者所忽视的问题。比如，他们要揭示，公正如何要求更平等地分配家务劳动，实行同工同酬，保障妇女反抗

暴力的人身安全，妇女有权支配自己的生育，以及在世界范围内向妇女公平分配家庭和社会中可用的食物和受教育机会［努斯鲍姆，1999 年；奥金，1989 年；罗德（Rhode），1989 年］。一些人甚至将女性主义等同于替妇女争取平等权利。这种方法有利于从自由主义者自身的理由出发向自由主义者发言，它所诉诸的公正、平等和平等权利等原则，是自由主义者早已承认的，它所使用的论点是许多起初对女性主义不友好的人发现很难表示异议的。

于是，自由主义的回应有时否认这些观点具有明显的女性主义特征，因为任何自由主义者都会同意它们。女性主义者指出，在女性主义挑战之前，这些问题并没有得到自由主义理论或实践的讨论。在全球层面上，即使关于非常基本的妇女平等权利问题，也还远没有达成共识。妇女并不经常被看作拥有权利的个体。在一定程度上由于这个原因，像马莎·努斯鲍姆这样的自由主义女性主义哲学家就可以说，这个难题不多不少正是自由主义的个人主义（liberal individualism）（努斯鲍姆，1999 年，65 页）。

另一方面，许多其他女性主义政治理论家将批评自由主义的个人主义看成重要的主题［贝纳比（Benhabib），1992 年；弗雷瑟（Fraser），1989 年；弗雷泽（Frazer）和莱西（Lacey），1999 年；扬，1990 年］。他们指责自由主义的个人主义忽视了个人成长的社会结构以及在很大程度上体现现实个人属性的人际关系。比如，家庭联系、群体成员身份以及社会联系，在一定程度上使一个人是其所是。正如在社会契约论或合理选择理论中那样，仅仅将抽象的自由主义行为者看成政治思想的单元，被认为是不够的，是对体现人类生活特征的互相依赖性的否认，也是对历史的否认。

如果我们懂得个人深处于社会和历史环境中，我们就会明白，我们不应该像一些女性主义者起初所倾向的做法那样，仅仅用具有抽象本质的女性概念，来补充关于抽象的、理性的、自由的个人（在历史上被认为是男性）的传统概念。我们从来不只是此等女人，还总是白人、黑人或拉丁美洲女人，有权势的人或贫穷的人，异性恋者或同性恋者，等等。有色人种的女性主义者的观点以及非西方的女性主义者的观点已经为重构身份概念、人格概念、自我概念以及政治社会概念做出了重大贡献［柯林斯（Collins），1990 年；霍格兰（Hoagland），1989 年；斯佩尔曼（Spelman），1988 年；威廉姆斯，1991 年］。

特别是在对待特定的他人和特定个人之间的关系而不仅仅是在对待个人或普遍的道德规范时，很多女性主义思想也不同于自由主义的个人主义

(贝纳比，1992 年；赫尔德，1993 年)。建立在自由主义的个人主义之上的道德理论一方面承认个体的自己或自我，另一方面又承认普遍的所有人或每一个人。比如，个人对自身利益的追求将受到一些普遍规范的约束，而对于这些普遍规范，所有的其他人类存在物都是同意的。但是，在个体的自我和普遍的所有他人之间，传统的自由主义道德理论实际上是哑口无言的。它很少说到关于诸如家庭关系、友谊或群体认同等中间领域的道德问题。相反，女性主义者特别关注在特定关系中与自我纠缠在一起的特定他人的道德要求，还特别关注同情、依赖以及在人类所担心的问题激励下的自我（贾伽尔，1994 年）。

传统的马克思主义者和社群主义者也将人看成是社会的，而不是自由主义传统的抽象个人。就像他们的自由主义同道者那样，他们有时也反对说，在女性主义批评中并不存在什么明确的东西。但女性主义回应道，尽管他们或许受到马克思主义者或社群主义者的影响，但他们对自由主义的个人主义所进行的批评与非女性主义批评常常是不同的［弗格森（Ferguson），1989 年；贾伽尔，1983 年；麦肯齐（Mackenzie）和斯托尔加（Stoljar），2000 年；萨金特（Sargent），1981 年］。它致力于在现实个人之间的关系中来理解女性的经验。它认为性别结构处于这些关系的核心地位，并将人看作以不同方式相关联，而不是看成马克思所强调的经济生产关系的结果或社群主义者所强调的共同关系（从传统上讲，是父权制的关系）的结果。许多女性主义者相信，他们将人看成是相关联的观点是不容易失败的。琼·凯勒（Jean Keller）写道："这种洞见被普遍接受：道德行为者是'受牵累的自我'（encumbered self），这种自我总是陷于与有血有肉的他人的关系之中，并部分地由这些关系构成。"（凯勒，1997 年，152 页）

女性经验已被非女性主义理论家所忽视，从自由主义者到马克思主义者再到社群主义者都是如此。相反，女性主义思想将女性经验看作是值得信任的，并处于这种计划的核心地位。许多女性主义者认为，在对他人负责任并与他人互相依赖的环境中——比如在处理那些涉及照顾儿童和其他不能独立自足的人的道德问题时——妇女的所做、所感和所想对于道德和政治思想来说是特别重要的［赫尔德，1993 年；基特埃，1993 年；拉迪克（Ruddick），1989 年；特朗托（Tronto），1993 年］。他们将那种长期存在并占主导地位的传统观点——即妇女在家务中的经验与道德是无关的，因为它是由"天性"或生理所决定的，而男人在城邦中的生活则超越于此——当作有偏见的意识形态而加以拒斥。

布雷恩·巴里（Brain Barry）将自由主义描述为“对于这样一种社会的见解，这种社会是由独立自主的单元构成的，只有当合作条款能够推进每一个党派的目的时，它们才合作”（巴里，1973 年，166 页）。这种模型是由霍布斯最完全地提出的，但直到现在它仍然以变化了的形式而存在。另一种形式的自由主义更多的是康德式的而具有更少的自我中心色彩，但它恰恰是个人主义的。它将我们看作是在一些合理原则的基础上来合作的，作为自由、平等但互相冷漠的个体，我们会同意这些原则的。按照各种形式的自由主义观点来看，社会应该建立在一种社会契约的基础之上，并且人们之间恰当的道德关系也是契约式的。

从许多妇女的经验观点来看，这种关于人和社会的模型是令人不满意的——无论是在规范的意义上还是在描述的意义上都是如此。它设想出一种独立的理性行为者，只是为了促进自己的利益或在自愿选择的基础上，他才与他人相互作用，而个人则陷入终其一生都经常是不自愿的社会关系之中。比如，我们谁都不能选择自己的父母。我们承认有着许多来源的道德责任而不承认我们（自愿追求）的自身利益，也不承认抽象的合理性原则。社会在很大程度上是非契约的。我们所需要的政治观点要反映这些理解，而这种深深地植根于自由主义政治思想之中的模型，并没有做到这一点。

根据对人类经验的女性主义理解，这种模型暗示着自由主义政治思想，原因在于除了对于非常狭隘的选择范围——比如，在市场上拿着充足资金的消费者所拥有的选择，或抽象的理性立法者在设计一部理想的宪法时所拥有的选择——之外，它都是虚假的和难以置信的。正如马克思主义者所说的，大多数工人“选择”向一个而不是另一个压迫的雇佣者出卖自己的劳动，很难被彻底理解为自由的选择。正如女性主义者所强调的，如果一位妇女除了依靠一个男人之外拒绝接受任何其他经济支持手段，那么在决定嫁给一个霸道的丈夫以逃避霸道的父亲时，她几乎不是在作自由的选择。然而，所有这些情形都是政治的，因为权力结构使然。对那些与我们有着社会联系的（常常是非选择的并且是不平等的）人负责并与之认同的道德问题，至今仍然存在。

政治权力允许或支持的经济体制是政治的和道德的问题。并且正如女性主义早已表明的那样，任何社会的性别结构以如此众多的方式致使妇女屈从，所以从根本上来说它也是一个政治的和道德的问题。对于理解这些问题来说，自由主义个人的模型，及其以独立性和自由选择进入社会关系

与否的假设，都是不够的。

某些自由主义的个人主义的维护者——包括女性主义的维护者——批评女性主义的批评是建立在——比如说——工人和妇女事实上不是自足的这种经验要求之上的，而自由主义观点是规范性的（汉普顿，1993 年）。他们将政治理论的社会契约传统解释为这样的提问：如果我们是自由的、平等的和独立的，我们将同意什么样的政治安排？自由主义的论证是，它的原则之所以是合理的，是因为它们将被建立在为达到这些原则而设计的、在规范意义上有说服力的程序之上。但这种反对女性主义批评的论证却忽略了一种重要的东西，对它来说，这种东西至少像它的断言——自由主义模型是歪曲事实的——一样重要。女性主义批评也是对于作为道德理想的个人主义所做的规范性批评。许多女性主义者认为，与他人的关系并不仅仅是为达到具有规范价值的东西而需要摆脱的障碍，也不仅仅是被追求的偏好，更不是自由主义的个人愿望。这些女性主义者崇尚独立性，并且承认独立性是多么有限度。他们崇尚自主（autonomy），但那是处于关系之中的自主［克莱门特（Clement），1996 年；麦肯齐和斯托尔加，2000 年］。他们认为，人们之间的关系——照顾、信任和友谊等关系——具有价值，并且可以从道德上去评价，而不仅仅从经验上去描述（赫尔德，1993 年）。正如社群主义者那样，他们或许认为，在存在人们之间的某种依赖之前，将不会存在这样一个社会，它能够尊重自由主义者和女性主义者都崇尚的权利。

而且，女性主义或许认为，作出坚持自由主义的个人主义的假设将摧毁独立性，并将那个被确认为仅仅是程序性和规范性的假设促成为经验事实。“自由主义道德”，安妮特·贝尔（Annette Baier）写道，“或许不适合使人们成为什么，只能使人们成为其证明理论假设人们成为的东西，成为互无利益关系的人。”（贝尔，1994 年，29 页） 158

人们正在为这种断言寻找有趣的经验支持。许多研究表明，学习经济学“经常并大量地接触这样的模型，其明确的前提”是人们根据自利来做出自己的决策，这使得学经济的学生比其他学生具有更少的合作精神，更多地倾向于不劳而获［弗兰克（Frank）等，1998 年，61 页］。

这样，正如女性主义者经常做的那样，作出这样的假设似乎是有道理的：在自由主义的个人主义指引下的社会，有着这样的假设，即只有在或应当在对自己有利的时候，或者根据契约，个人才与其他人打交道；这种社会本身将促进一种由原子个人组成的社会，这些原子个人不会出于对他

人的考虑而彼此对对方的幸福感兴趣。只要这些他人的痛苦或损失对所讨论的个人不会产生威胁，或没有根据合同提出需要，自由主义的个人就没有动机——同情的或照顾的——去将自己与这些他人联系起来。这样的社会将是一种散漫的社会，缺乏为社会繁荣所必需的信任。它将丧失将社会凝聚在一起的团结，并且关于如何才能最好地抚养儿童、解决社会问题或者为了下一代保护环境或全球，它肯定不会促进充分的理解。

公共领域与私人领域

自由主义的个人主义和合理选择理论的维护者将其假设进行概括和应用时认为，这种理论是针对陌生人之间关系的，而不是针对爱人或配偶或父母和子女之间关系的，在后者中，情感是占主导地位的。但这就引出女性主义理论化的根本问题：什么是政治的，以及应该怎样在公共和政治领域与私人和个人领域之间划界？［埃尔斯泰因（Elshtain），1981 年；兰德斯（Landes），1998 年］

20 世纪 60 年代后期肇始于美国的妇女运动的早期口号是“个人的就是政治的”。它表达了这样的洞见：在被设想为个人和私人的以及非政治的家庭领域内，妇女遭受控制，并且男人对妇女个人生活造成影响进而限制了妇女的能力，并破坏了她们在职场和公共领域的发展，更强大的男权——政治的、经济的和社会的——影响了这些现象的发生方式。

从此，女性主义者就一直重新考察和重新思考公私分界（public/private distinction）。达成的广泛共识是，传统概念是令人不满意的。最起码来说，妇女和儿童需要公共保护以免遭受家庭暴力。传统观点认为，家庭是男人的城堡，法律不应该侵入，这就使得妇女和儿童在“私人”暴政下变得脆弱不堪。在世界的许多地方，妇女仍然屈从于极大规模的家庭暴力，因为公共领域的法律没能保护她们。

159

另一方面，法律经常干预妇女在生育问题上的私人决定，干预妇女和男人的私人性行为，法律以所有的方式对婚姻和家庭发号施令［卡拉汉（Callahan），1995 年；佩奇斯基（Petchesky），1985 年］。但即使在公共领域的法律始终不干预家庭时，男人更大的公共权力也致使妇女在家庭中处于不平等地位。所以，如果公共的公正原则要求平等分配利益和负担或者为摆脱这种事情提供有说服力的理由，那么就应该将这些原则应用于家

庭以及政府的决策。维持家庭和照顾子女的任务应该平等分担，或者说摆脱负担应该是自由的和双方同意的（赫尔德，1984 年；奥金，1989 年）。

在传统上，妇女一直没有私人性（privacy），甚至在家庭中也是如此。女性主义试图重构私人性概念，而不是像有时被指控的那样要废除私人领域［阿尼塔·艾伦（Anita Allen），1988 年］。妇女不想牺牲亲和与关爱自我中心要求的理想以求得独处，但强加于她们头上的屈从和照管人的角色严重剥夺了她们的私人经验。被限制于“私人领域”并不是享受私人性；现在，在劳动力方面，许多妇女仍然担负着家庭责任，从而使她们利用私人性的机会非常有限，以至于达到不公平的地步（同上）。

许多女性主义理论家可以被称为激进女性主义者。他们认为，性特征（sexuality）及其社会构成方式是妇女次等地位的最深刻原因。按照这种观点，由于认为控制女人是内在于男人的性特征之中，男性性特征因而得以发展，而暴力（常常是针对女人的）也就被性别化了。对于许多激进女性主义者来说，滋养这种结构的色情文学以及暗示这种结构的对妇女的暴力，都极大地助长了男性的统治和女性的软弱无力状态。在这些女性主义者看来，人们常常认为性特征是最具私人性的，但事实上，在遍布所有社会并赋予男人权力使其在大多数生活领域——公共的和私人的——控制妇女的性别结构中，它是最重要的因素。正如凯瑟琳·麦金农（Catharine MacKinnon）所说的那样：“女人和男人被性别所划分，被其支配形式即异性恋的要求变成我们所知道的性别，而这就使得男性的性控制和女性的性屈从制度化。果真如此，那么性特征就是性别不平等的关键。”（麦金农，1989 年，179 页）

许多女性主义者远不只是批评公共领域和私人领域之间传统界限的划定方式。这与女性主义重新评价个人领域道德价值以及重新思考有关的道德理论联系在一起。这样，随着道德理论观点的变形以及关于人、价值和社会关系观点的变形，关于“政治领域”（the political）的观点也发生了变化。

自由主义和权利

160

不应该将女性主义对自由主义政治理论的批评理解为，否认关于个人权利和民主政府的自由主义传统所取得的成就。与试图维护父权制的保守

主义相比——无论是自由至上主义的还是社群主义的——它当然是一种进步。对自由主义的进步方面人们是欣赏的，即使那些最激烈地抨击自由主义的个人主义的女性主义者，也通常试图在制度和政策层面去改进自由主义，而不是去摧毁它。

这些问题的发展方式或许可以清晰地见于女性主义对权利的讨论。在历史上，女性主义者将其要求集中于妇女的平等权利。18 世纪，玛丽·沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft）与卢梭的意见相左。她认为，那些以合理性原则为基础的、正在为男人所追求的权利和自由，也同样应该给予女人（沃斯通克拉夫特，1967 年）。19 世纪，约翰·斯图尔特·密尔以及哈里特·泰勒（Harriet Taylor）反对当时流行的观点，号召将平等权利和机会扩展到妇女，并结束妇女的屈从地位。他们认为，妇女应该与男人享有同样的权利，去接受教育，拥有财产，投票和进入任何职业（密尔和密尔，1970 年）。20 世纪的妇女运动常常集中力量去为妇女赢得投票权；实现这一点，美国是在 1920 年，法国是在 1946 年，而瑞士直到 1971 年才实现。几乎是在 40 年之后，20 世纪 70 年代在美国发起了第二波妇女运动。它极力要为美国宪法增加平等权利修正案。尽管修正案没有被足数的州所批准，但结束对妇女歧视的努力仍在全面进行（罗德，1989 年）。这些努力是试图使妇女的权利受到公认法律的平等保护。许多人还根据自由主义或其他的原因，主张福利权利。这些对于妇女来说尤其重要：如果人们不能保证生存和养育子女的手段，他们就不能享受平等权利。无论是就业还是消费得起的儿童保育（child care）都必须是可获得的，或者人们必须根据权利为自身及其子女得到基本的生活必需品。自由主义传统的不受干预的消极自由是不够的；人们还必须有积极权利去做自由而平等的行为者［古尔德（Gould），1998 年；赫尔德，1984 年；斯特巴，1989 年］。

我们应该认为权利或者是法律的或者是道德的，或者两者都是。在现实的法律制度中被承认并受其保护的许多法定权利，是建立在被看作合理的道德要求的道德权利基础之上的（赫尔德，1984 年）。例如，不能被杀害或强奸或侵犯。但是，一些受到现实的政治和法律制度所保护的法定权利——比如丈夫们以在另一种意义上就是强奸的方式对待他们妻子的权利——在道德上就是不合理的，也就不应该成为法定权利。

161 当妇女不能享有像拥有财产或投票这样的基本权利时，当她们屈从于广泛的、法律许可的家庭暴力时，当她们遭受教育和就业方面的公然歧视时，赞成妇女平等权利的观点对于女性主义者来说变得尤为重要。这些仍

然是全世界许多妇女的处境［弗伦奇（French），1992 年］。但女性主义还极大地推进了这样的要求：对男人而言的权利——比如投票权——应该平等地扩展到妇女身上。比如，为了让妇女在就业方面享有真正的平等权利，她们或许需要享有怀孕休假（pregnancy leave）的权利，并为其子女享有儿童保育。到目前为止，女性主义还对权利的语言和概念提出根本性的批评。一些人认为，克服传统和现行社会广泛流行的父权制，就是要求使关注焦点远离权利，并重构关于妇女真正要求什么样的平等权利的概念。

一些对权利的批评基于伦理学以及道德理论和实践领域中正在发展的思想。一些女性主义者深刻地批评传统伦理学中试图以权利和公正去解释所有或几乎所有道德难题的倾向。相反，关爱伦理（ethic of care）重视人们之间的联系以及可以代表人类关系的信任和关爱，而不是致力于对抵制他人的个人权利进行确认。女性主义正在发展的关爱伦理认为，同情、感受和对个人及其需要的特定方面加以关注的道德是重要的，而不是将权利集中于对所有人如何是相同的以及是可互换的这一问题的合理承认。

一些关爱伦理的提倡者认为，权利和公正道德内在地具有男性特征，并敌视按照妇女所倾向的解释方式理解道德难题。卡罗尔·吉利根（Carol Gilligan）指出："在对冷漠和不关爱潜在的证明中，权利和不干预道德或许显得令人恐惧……"（吉利根，1982 年，22 页）内尔·诺丁斯（Nel Noddings）指出，在关爱他人的情境中，我们应该警惕规则和原则以及用以反映它们的权利，因为它们常常扮演"破坏的角色"。她指出，尽管当我们不能最好地对每一个特定情境作出反应时，求助于规则可能是有用的，但是如果我们"几乎完全求助于外在规则，（我们）就会远离道德的核心：'敏感呼唤关爱。'"（诺丁斯，1986 年，47 页）

其他女性主义者指出，可疑的权利发展史是道德和政治理论的核心（佩特曼，1988 年）。安妮特·贝尔写道："最初的权利拥有者依靠一些人去做他们本身并不喜欢去做的那种工作；阐发了权利、自主和公正概念的道德传统，同样为这些人施加压制提供合理性证明。家务劳动留给了妇女和奴隶"，而官方道德忽视了他们的贡献。按照贝尔的观点，"权利通常是针对特权者"，而与之相伴随的法律意义"被它们父权制的历史留下阴影"（贝尔，1994 年，25～26 页）。伊娃·费德·基特埃认为，关于个人权利的自由主义传统为家长构建了平等，并将其算作独立自足的个人（基特埃，1999 年）。她认为，这种映象与其他映象一起助长了一种有害的幻象。 *162*

它暗示着，依赖性是不存在的，社会不需要去克服它们，因为社会是由独立的、自由的和平等的个人构成的，他们可以满足自己的需要，并自愿走到一起结成联盟。事实上，一些人拥有什么样的独立性依赖于作为前提的社会协作。作为儿童，我们都是依赖性的，我们中的多数人有时是病弱的，即使男人将自己设想为最具独立性的人，他们也必须依赖于一种广泛的社会联系之网，这种网提供了让他们享受“他们的劳动成果”的条件。而且，需要重构“独立性”和“公民身份”的含义以及它们之间的联系方式的含义，以便使所有参与社会生活的人都能得到尊严（尚利和纳拉扬，1997 年）。

最初致力于法律的女性主义理论家也批评权利概念处于传统的法律、政治和道德理论的核心地位。女性主义分析表明，法律如何成为一种父权制度以及权利计划如何支持妇女的屈从地位。卡罗尔·斯马特（Carol Smart）将法律和男性文化看成是一致的；她考察了法律是如何“降低妇女的经验”和知识的，并鼓励女性主义者拒绝致力于权利（斯马特，1989 年，2 页）。凯瑟琳·麦金农认为：“在自由主义国家，法律原则——中立的、抽象的、提高的和普及的——既将男人对妇女的权力制度化了，又将男性形式的权力制度化了……在法律中，男人对妇女权力的男性形式明确地体现为个人权利……抽象的权利授予男性的世界经验以权力。”（麦金农，1989 年，238～248 页）而且，即使成文法看起来是性别中立的（gender-neutral）的，但法律机制——警察、起诉人和法官——经常以偏见的方式运用它。国家容许大量的家庭暴力并且不愿意向家庭中的父权挑战（史密斯，1993 年）。在保护有色人种妇女的权利时，它尤其是欠缺的［克伦肖（Crenshaw），1993 年］。而与法律本身并不相同的法律理论对男性控制也不无支持。罗宾·韦斯特（Robin West）认为，整个现代法律理论接受了这样的假设，即“我们‘首先’是个人以及……从认识论上和道德上来说，将我们分离的东西优先于将我们联系起来的东西”，在这个过程中，它就“彻底地和不可避免地是男性的”（韦斯特，1988 年，2 页）。

这样，对于许多女性主义者来说，权利被看作天生就是抽象的并偏向男性观点。有些人认为，使用权利话语就会使社会运动不适当地削减自己的目的，以适应现行法律体系中可以被称为权利的东西，而这就会削弱这些运动［施奈德（Schneider），1986 年］。许多受后现代主义和批评的法律研究方法影响的女性主义者，强烈怀疑任何宣称有关权利的断言具有真理性或客观性的做法；他们将法律看作权力的表达而不是道德的表达（施奈

德，1986 年；斯马特，1989 年；史密斯，1993 年）。

然而，即使这些非常根本性的批评也没有达到使多数女性主义者拒斥权利的地步。相反，它们使人们要求重新阐明现代权利体制，依据建议重构权利概念，并建议将法律限制在适当的领域内，而不是将权利看作整个道德和政治思考的模型。关于妇女的平等权利要求什么东西，女性主义法学提供了许多详细的分析［巴特利特（Bartlett）和肯尼迪（Kennedy），1991 年；康奈尔（Cornell），1998 年］。它考察，男人和妇女之间的区别，以及一些妇女和另一些妇女的区别，在什么时候需要加以考虑。它质疑这样的做法，即将男性的特征作为规范，以此将妇女的特征——比如怀孕的能力——看作不同的，因此产生难题。应该注意的是，男人不同于女人，正如女人不同于男人一样。

克里斯廷·利特尔顿（Christine Littleton）认为，美国宪法的平等保护条款经常要求的东西，不是待遇的同等性（sameness），而是由这种待遇所导致的劣势的平等。这样，如果养老金计划排除了兼职工人，而且看起来是性别中立的，从而实际上对妇女造成的不利影响比对男人造成的不利影响要大得多，那么它就是歧视性的。利特尔顿的观点是，差异不应该导致劣势，而应该是无须代价的（利特尔顿，1987 年）。相似的观点可以应用于种群劣势方面。要实现平等或许需要积极的行动，包括政府行为，而不仅仅是忽视差异。赞成怀孕休假、儿童保育条款以及肯定性行动计划的观点，都融合为一种对平等和差异的认识，而否认我们必须在这些观点之间进行选择。

法定权利常常有助于造成各方面所需的社会变革。性骚扰的范围充分表明法定权利用以提高妇女生活的潜力。妇女长期经受的伤害被女性主义法学转变为一种歧视，由此就可以寻求法律保护了。凯瑟琳·麦金农本人写道，反对性骚扰的法律可以检验“通过法律进行有利于妇女的社会变革的可能性”。妇女在工作场所屈从于有害的和屈辱的性压迫“就获得了一个论坛、讲话的合法性、提出主张的权威以及可能缓解痛苦的渠道……对性骚扰的法律主张，第一次使得性骚扰事件在社会意义上和法律意义上都成为不合法的”（麦金农，1987 年，103～104 页）。

使用权利来减弱妇女的屈从状态的例子很多，但在这些用法中经常存在缺点。比如说在以成文的强奸法来保护女孩的过程中，承认妇女和男人的差异，经常会给妇女打上烙印，而使性别的陈词滥调永远存在下去［奥尔森（Olsen），1984 年］。对肯定性行动的强烈反对，使得主张采取积极

的做法去克服性别和种群劣势，在政治上变得更加困难。但是，女性主义者做出一种强有力的决定来维护已实现的权利。这些女性主义者普遍认为，生育权（reproductive right）是妇女大多数其他权利的前提，但它们不断地受到威胁。对帕特里夏·史密斯（Patricia Smith）来说，“在自由
164 社会，任何一个同样可以影响任何男人基本个人自由的问题，如果不会处于他的控制之下，那是不可设想的”（史密斯，1993 年，14 页）。

各种响亮的声音还提醒女性主义者，权利观点对于争取社会公正运动来说是很重要的。帕特里夏·威廉姆斯（Patricia Williams）同意对权利的批评所做的批评性法律研究。她写道：“尽管权利或许不以自身为目的，但对于黑人来说，权利论辩一直是并仍将是有效的话语形式。”（威廉姆斯，1991 年，149 页）从属群体可以详尽地描述自己的需求，但这样做在政治上经常是无效的，因为这不是针对非洲裔美国人（African Americans）的。威廉姆斯主张，必须发现的是“一种政治机制，它可以对抗对需求的拒绝”，而权利就有能力这样做（同上，152 页）。尤玛·纳拉扬也告诫不要减弱女性主义对权利的诉求。她描述了由于对被殖民者福利给予家长主义关爱而拒绝给他们以权利的殖民主义计划。被殖民者拒绝这一点，而运用权利话语来坚持他们自己的要求，从而为他们的解放做出巨大贡献。同样，对于妇女来说，在反对常常流行于先前被殖民者当中的传统父权制观点过程中，维护自己的权利是很重要的（纳拉扬，1995 年）。

在权利问题上的女性主义批评者当中，以下观点得到广泛的理解，即权利不是永恒的或固定的，而是被争论的和发展着的。权利反映社会现实，并能减弱现实的压制。实现对基本权利的尊重常常是组织政治斗争所围绕的目标，弱势群体所获得的许多最实质的利益，是建立在为公正和平等权利而奋斗的基础上的。女性主义者并没有建议将这些利益和目标放弃。另一方面，对于女性主义者所关心的全部道德和政治问题，权利观点或许不能很好地予以解决，而权利和公正的法律框架或许不应该成为道德和政治的核心话语。权利是众多问题之一种，而不是克服妇女屈从地位的关键。从许多女性主义者的视角来看，在传统自由主义政治理论中被视为个人权利拥有者的个人，是一种虚假和误导的抽象。出于某些法律和政治目的而接受这种抽象或许是有用的（弗雷泽和莱西，1993 年）。但我们不应该假设，在一般意义上，它对于道德或政治理论来说是充分的（赫尔德，1993 年）。

一些法律理论家认为，有必要从根本上重构权利概念。马莎·米诺

（Martha Minow）批评权利论辩忽视了关系，并认为我们永远不应该忽视个人权利赖以构成的、由权力和优势组成的社会关系。她提倡一种“关系中的权利”（rights in relationships）概念，它可以被用来反对压制形式的公共和私人权力。她写道，我们需要“一种我们可以用来设想差异的范式转换，从关注人们之间的区别转换到关注关系，在这种关系中，我们注意并做出区别”（米诺，1990 年，15 页）。然而，她想“挽救”权利，而不是抛弃它们，并认为有某种东西“在权利目标中太重要了”，以至于我们不能丢掉权利话语（同上，307 页）。

对权利的大部分批评或许可以被彻底地看作对这样一种思想的反抗，即法律和权利的方法和概念应该被普遍化为一种道德和政治思考的整体。它并不那么想省略法律领域中的权利从而将法律解释限定于法律领域，而是认为应将它们扩展至所有道德和政治问题。一旦我们认为法律和权利框架是一种被限定于比较狭隘的人类问题领域的框架，而不是那种恰当的框架，在其中可以解释所有道德和政治难题，其他道德方法就可以突显出来，并且社会政治组织可以建立在其他目标和问题的基础之上，也可以建立在权利方法之上。

关爱伦理

如果道德不应该由拥有其权利和经济利益以及法律保护的自由主义个人模型所主导，那么政治理论的含义是什么？关爱伦理最初是随着强调妇女活动（比如看护儿童，照顾病人或老人，或培养友谊和个人情感的联系）的经验而提出来的。人们意识到，道德问题充斥于这些领域，普通的道德理论对此几乎无所言说（吉利根，1982 年；诺丁斯，1984 年；拉迪克，1989 年）。现在，关爱伦理已远远超越了它的最初表达，关于这种替代性道德方法，已经出现广泛而多种多样的文献［卡尔德（Card），1991 年；赫尔德，1995 年；汤（Tong），1993 年］。

像康德伦理学和功利主义这样的主流道德理论是普适性的和合乎理性的。关于它们之间的区别，尽管已有大量论述，但从女性主义视角来看，它们的相似性比将其分开的东西更显著。它们都依赖于一种单一的、最终普遍的原则——绝对律令（Categorical Imperative）或功利原则（Principle of Utility）。在其认识论中，它们都是普适的，并且它们都运用了作为理

性的、独立的和自由主义个体的人的概念。

按照玛格丽特·沃克（Margaret Walker）的评价，这些是对道德的“理论—司法”说明，它们不断引起“独立的贵族联合起来援引法律发布具有权威性的命令”（沃克，1998 年，1 页）的意象。按照菲奥纳·鲁滨逊（Fiona Robinson）的评价，主流的道德理论赋予像自主、独立、不干涉、自决、公平以及权利这样的价值以优先性，并对他人生活中“互相依赖、联系以及积极参与的观念进行系统性的贬低”（鲁滨逊，1999 年，10 页）。

这些支持和反映自由主义政治理论的主流道德理论，不是彻底忽视妇女在看护活动中的经验，就是将它们看作无关的东西而置之不理。看护儿童被看作不是由道德所“控制”的“自然”或本能行为，或者家庭生活被认为是个人可以选择追求或不追求的个人偏好。沃克表明，对道德的理论—司法说明是如何作为适于“那种”道德行为者的东西或作为对于“我们”应该如何行为的建议而被提出来的。但这些教规式的道德判断是集“法官、管理者、官僚或以诈术取胜的人”于一身的某人的判断（沃克，1998 年，21 页）。它们以抽象和理想化的形式，来代表既定社会秩序中占主导地位的人所做的判断，而不是代表看护儿童或年迈父母的妇女的道德经验，不是代表医院中收入微薄的护工的道德经验，也不代表依赖于共同联系而生存的被殖民群体成员的道德经验。

在女性主义者看来，对于道德和政治理论以及其他努力来说，妇女的经验具有极端重要的意义。如果“公共”领域现在不是唯一被指定为男性领域的话，只有当妇女象征性地进入“公共”领域时，妇女的经验才算不了什么。并且，处于边缘和从属地位群体的经验就像占据优势地位的那些人的经验一样具有重大意义。它或许更重要，因为优势可以轻而易举地歪曲人们关于社会和道德的观点。女性主义理论家认为，不仅对于家庭生活的道德来说，而且对于公共生活的道德来说，妇女看护的经验和培养社会关系的经验都非常重要。关爱伦理表达了妇女同情的经验、互相信任的经验和有助于道德的情感经验。这种经验是男性经验的组成部分，还可以是男性经验的补充，但它没有被反映在主流的道德理论之中。

关爱伦理珍视我们与特定他人的联系以及部分地构成我们身份的现实关系。尽管我们经常试图重塑这种联系，试图使我们自己远离一些人和群体而与其他人建立一种新的联系，但我们所寻求的自主性是重塑我们关系的能力，而不是自由主义政治和道德理论不受牵累的抽象个体自我［克莱

门特，1996 年；麦肯齐和斯托尔加，2000 年；迈耶斯（Meyers），1997 年]。那些真诚地喜爱他人的人，代表特定的他人，代表他们之间现实的关系，而不是代表他们自己的个人利益，不是出于对普遍规律的责任去代表所有理性存在物，或代表最大多数人的最大利益。

在家庭和友谊的情境下，普遍的无偏向原则似乎是不适用的或不恰当的［弗里德曼（Friedman），1993 年］。然而，在所谓的个人情境下，我们肯定需要道德原则来评价人们以及相关人的行动之间的关系。人们常常认为德性论（virtue theory）为这些情境提供了更有前途的方法；亚里士多德和休谟经常被引用。但是，正如自由主义道德一样，德性论也可能被其父权制和个人主义的历史所玷污。关心自己性情的有德性之人（Man of Virtue），就像被女性主义批评所剖析的有理性之人（Man of Reason）一样［劳埃德（Lloyd），1984 年］，与从事慈爱护理的妇女或护工或许仍然没有什么相似之处。关爱伦理是为关系之中的人而言说，所以不应该被看作仅仅是对一种偏好或附加物的重视（在保留优先性的前提下，无偏向原则对此是容许的），而应该被看作是对普适性的道德本身的挑战。

主流道德理论宣称为所有道德难题提供道德指导；如果它们的规则不适用于某些类型的问题，这些问题就被忽视或被看作非道德问题。然而，正如苏珊·门都斯（Susan Mendus）所写的那样，将道德规则应用于爱和友谊，就是在这些情境下使用“变形的模型”（门都斯，1996 年）。当然，我们不应该得出结论说，这些情境“超出”或“外在于”道德。正如关爱伦理试图所做的那样，我们应该发现可以为它们提供解释或指导的道德。与主流道德理论的理性主义认识论相反，不仅仅在执行理性指令的过程中，而且在帮助我们理解我们应该怎样做的过程中，关爱伦理都重视情感。在特定的现实环境下，同情、敏感和注意倾听叙述的细节，或许比理性原则或计算更能导向道德的要求。

在诸如家庭和友谊这样的情境下，关爱伦理学的必要性是再明显不过了。但不应该认为它仅限于这些情境。一些女性主义者期望它能够完全取代主流的公正和权利伦理学或普遍规则。大多数人则寻求对于公正和关爱、自由主义权利和同情关爱进行恰当整合。关爱伦理的倡导者似乎都不愿意认为，这种道德观点的价值低于主流道德理论（克莱门特，1996 年）。如果将关爱伦理学家所关注的问题，设想为只是可以被附加于主流理论之上的东西，则是令人不满意的。如果将关爱伦理局限于私人领域并认为它不适合于公共领域，则肯定会遭到反驳。但至于关爱伦理和自由主义政治

理论如何结合在一起，则仍需拭目以待。

大多数维护关爱伦理的人承认，关爱自身不能完全解决公正和权利的许多问题。比如，优势群体成员或许同情甚至关爱他们认为不幸的群体成员，但并没有意识到后者因其权利——包括拥有诸如食物、住房和卫生保健等基本必需品的权利——而应该得到的是尊重，而不是温情主义的慈善。然而，关爱可以是更宽泛的框架，在其中我们应该发展公民社会和权利计划。如果没有某种程度的关爱，人们将对他人的命运无动于衷，包括对他们权利的侵犯。在尊重个人权利——比如拥有基本必需品——的过程中，如果一些政策表达了共同体对其所有成员的关爱，那么与那些勉为其难地进行分配的政策相比，它们将更为优越。

许多女性主义者认为，对于政治领域来说，关爱有着重要意义（赫尔德，1993 年，1995 年；基特埃，1999 年；拉迪克，1989 年；特朗托，1993 年，1995 年）。如果将关爱提升到与传统的自由主义个人问题一样重要的高度，则需要对社会进行深度的重构。对儿童的养育和健康、教育和发展的安排将成为公共关注的中心，而不是使其面临市场的变幻莫测或任意妄为的地方或慈善资助的不足。对年长者的照顾将被视为公共问题，而不是个别成年子女——通常是妇女——的负担［哈林顿（Harrington），1999 年］。对于文化如何启示和丰富人类生活的考虑，将取代当前纵使文化接受经济收益指令的状况——现在，经济收益决定着文化的生产和分配方式［希勒（Schiller），1989 年］。社会将使经济活动为人类幸福服务，而不仅仅是为了增加经济实力强大者的经济实力。

琼·特朗托认为，我们应该将关爱看作一个政治概念，她将没能这样做的原因归结为潜藏于一般政治观点之下的性别假定。关爱活动——大部分留给了妇女和收入微薄的少数工人——不是被看作“低于”政治（太狭窄和太自然，不值得由政治来考虑），就是被看作慈善事业从而“高于”政治。她认为，这些观点忽视了“关爱是一种复杂的过程，它最终反映的是权力结构、经济秩序……以及我们关于自主和平等的观念”。构成关爱的活动“对于人类生活极端重要”，将关爱看作政治概念将使我们意识到，“当社会的公民得到很好的关爱时，一个社会就会繁荣”（特朗托，1996 年，142～144 页）。承认关爱是政治概念，就会在就业政策、教育支出、卫生保健的获取以及克服歧视等方面给我们提供建议。

关爱不仅对于政治是重要的，对于国际事务也是重要的。菲奥纳·鲁滨逊提出一种“重大关爱伦理”（critical ethic of care），它超越了个人领

域，不仅深入到特定社会的公共生活，而且深入到解决全球冲突、贫困和发展问题的过程（鲁滨逊，1999 年）。比如，她引用许多事例来表明，在缓解全球贫困的过程中，重要的是在南方的地方共同体和北方的组织之间建立一种强有力的关系，并提高关注其他组织的能力。关爱不应该被看作感情的或温情的；它可以是有效的和负责的。许多女性主义者关注全球化和发展对妇女的负面影响，并寻求克服这些趋势的女性主义方法。

关爱伦理建立个人和更广泛的社会层面所需的信任和互相敏感。在社会关系中，我们彼此非常关爱，从而尊重彼此的权利。在这种关系中，出于有限的目的，我们或许同意将彼此设想为自由主义的个人，并同意采取自由主义政策，使个人利益最大化。但我们不应该忽视这些概念受限制的和虚假的方面。关爱伦理既关注更直接的人类关系，又关注更遥远的人类关系，在这种观点之上，令人满意的政治就可以建立起来。随着关爱伦理带来新型的道德观点，我们就会逐渐看到，政治生活需要做怎样的改变。

后现代主义和女性主义

许多女性主义政治理论家都受到了后现代主义的影响［贝纳比和康奈尔，1987 年；尼科尔森（Nicholson），1990 年］。启蒙运动要求拥有理性的和普遍的真理，而由福柯、德里达、理查德·罗蒂和利奥塔这样的作者对启蒙要求所做的批评，使许多女性主义者破除了已被确认的性别概念和假定。后现代主义者和女性主义者不是对普遍和永恒的理性理解提出有偏见的要求，而是从许多不同的文化和种群视角出发，提出具有破碎性、情境性和多元性等特征的社会批评。观察活动的瞥见（glimpse）、意象（image）和拼贴（collage），常常被认为比误导性的统合抽象（tolalizing alstraction）提供了更多的洞见。

然而，在重构计划中，许多女性主义者发现，后现代主义立场很少有所帮助。如果试图描述一种对妇女和其他劣势群体更友好的社会秩序，那么这种做法同样会受到讽刺和解构武器的伤害，而这些武器是被用于它们试图取代的那种秩序的。对于许多女性主义者来说，后现代主义方法被看作是与女性主义政治目标相敌对的。这些理论家担心，后现代主义对分裂的赞颂会破坏拒斥统合资本主义（corporate capitalism）霸权和实现进步

的政治努力。

南希·哈索克（Nancy Hartsock）认为，女性主义者所需要的不是整体和片面地拒斥现代性，而是改变权力关系，为此“我们需要参与一种历史、政治和理论过程，在这个过程中将我们自己构建为主体”，这种主体参与的是一种不同的世界。她承认，一些人将认为她的观点是“要求构建另一种统合的和虚伪的普遍话语”从而予以摒弃，但她否认启蒙思想和后现代主义解构是仅有的选择方案。边缘化和受压制群体的成员仍然可以指称和描述自己的经验和工作，从而改变政治过程（哈索克，1996 年，42 页）。许多其他的女性主义者赞赏后现代主义的贡献，但同样了解它们的政治弱点。

女性主义和权力

我们不能忽视作为反对道德建议（即使是劝告性的）的现实能力的权力，也不能忽视维护压制的那些结构的权力。这使得一些女性主义者回到更具传统意义的政治理论，将政治看作天生就是关于权力的并将注意力集中于此。正如克里斯廷·戴·斯蒂芬诺（Christine Di Stefano）所说，“权力，连同它的相关概念——政治——一起，是女性主义政治哲学的研究主题。”（戴·斯蒂芬诺，2000 年，96 页）但权力本身是潜藏于女性主义概念重构之下的概念之一。在早期讨论中，南希·哈索克分析了她认为可以用来取代典型权力概念——作为控制能力的权力，即凌驾于他人之上的权力——的女性主义替代方案。她发现，许多妇女理论家将权力看作能量和能力，或看作“做……的权力”（Power to ）而不是“凌驾于……之上的权力”（Power over），于是她阐发了这种替代思想（哈索克，1983 年）。女性主义者还探讨了授权于他人的权力，比如母亲的例子。

170

更近一些时候，埃米·艾伦（Amy Allen）考察了女性主义者所讨论的三种权力概念。这些人将权力看作资源（resource），将权力看作控制（domination），还将权力看作授权（empowerment）。她发现第一种概念是不充分的，因为它暗示权力可以被“占有、分配和重新分配，而第二种和第三种概念是令人不满意的，因为每一种概念仅仅强调了女性主义者试图理解的多侧面权力关系的一个方面”（埃米·艾伦，1999 年，3 页）。她讨论了福柯、朱迪斯·巴特勒（Judith Butler）以及汉娜·阿伦特（Hannah

Arendt）的著作，并提出她自己的概念，将权力看作“一种关系而不是一种占有”，但避免了“将权力的一个方面误解”——比如控制或授权——为其整体的倾向（同上，3 页）。

如果要将关爱和关注、信任和联系的价值引进公共和政治生活，那么批评这项计划的女性主义者担心，这样做或许使我们忽视权力，尤其是控制能力意义上的权力，或许被利用来反对进步（戴·斯蒂芬诺，2000 年）。无疑，随着最近几十年来妇女所取得的收益，反对妇女进步的对抗性反应也以许多形式发生。但如果提倡政治生活应该得到更多的指导，而不是像当前一样仅仅以关爱和信任的价值进行指导，那么对于女性主义者在改革社会的过程中必然预料到的阻力问题，这种做法绝不会导致愚蠢的处理方式。

许多经济的、宗教的和族群的冲突摧毁着全球，所以非女性主义的和一些女性主义的批评者认为，关爱政治是不适于讨论的。但关爱伦理却有着相当的能力，来考察关爱活动在其中发生的社会权力结构（特朗托，1993 年）。关于关爱，并不存在什么愚蠢的事情。正如萨拉·拉迪克所强调的那样，家庭生活和抚育儿童充满着冲突。有时，必须确立和执行规则，也必须做出惩罚。但是，有些人善于像母亲般给予照顾，在冲突变成暴力之前缓和冲突，在那些不能简单地遗弃而必须学会彼此相处的人之间平息争论。他们有着许多东西来教诲其他领域的和平创建者与和平维护者（拉迪克，1989 年）。正如国际机制旨在解决冲突并说服未涉入者提供资金和人员以便控制暴力和建立宽容一样，他们也将高度依赖那些关心潜在受害人、希望避免他们的痛苦以及理解需要做什么的公民（鲁滨逊，1999 年）。这种与其他人群相联系的因素，或许比仅仅理智地承认抽象的自由主义权利更重要。当然，理解和尊重人类权利方面的进步肯定也是重要的。

而且，团体权力（corporate power）以其社会达尔文主义的意识形态来倾覆政治和全球生活的所有其他方面，在反对这种权力的过程中，自由主义的个人主义提供了微弱的抵御［库特纳（Kuttner），1996 年；希勒，1989 年］。团体权力常常通过引诱而不是压制来实施。它能够以许多方式来扩大它的势力范围以及它的价值的影响而不侵犯自由主义权利。为了抑制它的帝国主义扩张，需要做的就是肯定替代价值，比如关爱和信任以及人类团结。

女性主义和政治变革

171 性别等级制（gender hierarchy）以各种形式维护其权力，并将每一个著名社会的几乎所有方面都渗透于整个人类历史。女性主义试图推翻这种制度，并代之以男人和妇女之间的平等。这就要求对知识，人们在几乎所有层面的思考和行为方式，几乎所有的制度、文化和社会进行变革。这种做法肯定是革命性的，并且不能被设想为一种很快就能完成的历史性变革。女性主义者不想仅仅以相应数量的妇女来取代男人，从而占据现有的权力职位，以决定社会将如何发展，而是试图变革思考和构建这些职位的方式。

关于用任何替代方案来取代现代主义失败的方面，后现代主义提出了警告。大多数拒斥这种警告的女性主义者，将控制、利用和等级制的目的这样尽管遥远但可以设想的目标，看作社会的内在特征。这些女性主义者沿着有助于互相信任和关爱的协作路线来寻求一种社会安排。作为一种理想，民主政治体制或许试图平等地对待公民，但它或许也假设他们之间存在冲突的利益，并允许促进冲突和自利远胜于协作的经济体制的存在。当经济体制控制了越来越多的社会——正如当前资本主义社会一样——协作则越来越被边缘化。女性主义的民主理想常常是不同的。

自 17 世纪以来思考民主的主流方式，将民主看作简·曼斯布里奇（Jane Mansbridge）所谓的“敌对民主”（adversary democracy），在其中，冲突的利益互相竞争，仅仅受到契约的限制，而最强大者获胜（曼斯布里奇，1983 年）。她指出，在实践中，处于实际民主体制中的公民常常试图说服而不仅仅是压倒他们的对手。但过去几十年的主导观点仍然将民主看作敌对性的，而政治实践似乎越来越与这些观点相符合。曼斯布里奇希望这种民主被另一种民主——“在其中，互相说服有助于实现共享目标和利益”——所取代（曼斯布里奇，1996 年，123 页）。她认为，女性主义对母性的和其他形式的联系所做的理解，可以帮助我们创建更具协商性和参与性的过程，这种过程是许多理论家所提倡的［坎宁安（Cunningham），1987 年；古尔德，1988 年］，而她则将此看作“单一民主”（unitary democracy）。许多主导性的民主理论家认为，协商局限于“理性化的”和无偏向的东西，但女性主义者则考察，为达到共同的目标，激励性的同情和

责任感如何也是必需的。当然，一些情感是危险的，但其他的情感应该被纳入我们对于民主要求的理解之中，而且应该被迎请入民主话语［菲利普斯（Phillips），1995 年；泰勒，1995 年；扬，1990 年］。曼斯布里奇指出，对于正在进行的关系、倾听、同情甚至共同利益的考虑，被看成是女性的，因而遭到政治理论家的贬低，这些政治理论家渴望被视为坚强的。相反，女性主义理论家则表明，对于运用可接受的权力——包括民主权力——来说，这些考虑如何是根本的。同时，他们的理解是，权力充斥于人类生活，不能被忽视。但它可以以道德上恰当的方式被发展和运用［琼斯（Jones），1993 年］。

种族分裂（ethnic and racial divisions）还没有屈服于自由主义的普遍主义，它们仍然摧毁着世界。我们必须认识到这种摧毁的程度。在表明政治如何可以解决群体冲突方面，女性主义对平等和差异如何都必须得到尊重的理解可能是有用的。正如我们即将看到的、关于妇女的情况一样，群体成员与主流群体既可以平等又可以不同。得到平等尊重不应该意味着被缩减为等同，所谓的等同在历史上反映了主流群体的特征（门都斯，1992 年；扬，1990 年）。

在越来越受到女性主义以及关爱和关注价值影响的社会，对法律和压制的需要将不会消失，但它们的运用或许变得日益有限，因为社会将学会抚育自己的儿童，以至于越来越少的人才会堕落到使用暴力的地步，或以牺牲其他人或不遵守理性约束的方式来坚持追求自己的个人利益。即使在最具协作性的社会，将仍然需要政治来做出恰当的决策并确定适当的政策。但是，如果最好的论证将是说服性的，争论就是政治性的。如果通过政治地位或法律制裁或经济权力或纯粹票数，运用压制的权力来决定结果，那么它们就不必是政治性的。经济权力将受到限制，从而不能控制政治和文化话语。我们可以预见，在摆脱了经济控制的文化领域，将会进行更多的公开争论（赫尔德，1993 年）。这种文化可以接近自由的话语，民主决策与对基本权利的保护一起，应该建立在这种话语的基础之上。于是，结果或许就比政治压制更加接近共识。尽管与使用暴力或军事力量进行压制相比，运用政治权力进行压制是一种进步，但自由达成的一致却更好。受女性主义价值影响的话语，将不局限于传统的公共和政治哲学的理性原则。意象和叙述诉诸同情和关爱的道德情感，它们也将起作用［赫尔德，1993 年；兰德斯，1998 年］。当人们以对话来缓和冲突，并以协作的方式试图养育儿童和保护他们的全球环境时，女性主义伦理观点将与传统

观点并驾齐驱。

参考书目

Allen, Amy (1999). *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity*(《女性主义理论的权力:控制、抵制和团结》). Boulder, CO: Westview Press.

Allen, Anita (1988). *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society*(《来之不易:自由社会中的妇女私人性》). Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.

Baier, Annette C. (1994). *Moral Prejudice: Essays on Ethics*(《道德偏见:论伦理》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Barry, Brian (1973). *The Liberal Theory of Justice*(《自由主义公正理论》). London: Oxford University Press.

Bartlett, Katherine T. (凯瑟琳·巴特利特) and Rosanne Kennedy (eds.) (1991). *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*(《女性主义法律理论:法律和性别读本》). Boulder, CO: Westview Press.

Benhabib, Seyla (1992). *Situating the Self: Gender, Community*, and Postmodernism in Contemporary Ethics(《安置自我:当代伦理学中的性别、共同体和后现代主义》). New York: Routledge.

——and Drucilla Cornell (eds.) (1987). *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*(《作为批评的女性主义:论性别政治》). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gallahan, Joan (ed.) (1995). *Reproduction, Ethics, and the Law: Feminist Perspectives*(《生育、伦理和法律:女性主义视角》). Bloomington: Indiana University Press.

Card, Claudia (ed.) (1991). *Feminist Ethics*(《女性主义伦理学》). Lawrence: University Press of Kansas.

——(ed.) (1990). *On Feminist Ethics and Politics*(《论女性主义伦理和政治》). Lawrence: University Press of Kansas.

Clarke, Lorenne and Lynda Lange (eds.) (1979). *The Sexism of Social and Political Thought*(《社会政治思想的男性至上主义》). Toronto: University of Toronto Press.

Clement, Grace (1996). *Care, Autonomy, and Justice*(《关爱、自主和公正》). Boulder, CO: Westview Press.

Collins, Patricia Hill (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*(《黑人女性主义思想:知识、意识和授权政治》). Boston: Unwin Hyman.

Cornell, Drucilla (1998). *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex and Equality*(《在自由主义深处:女性主义、性别和平等》). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Crenshaw, Kimberle (1993). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color." (《描绘边缘:交互性、身份政治和对有色人种妇女的暴力》) *Stanford Law Review*(《斯坦福法律评论》), 43: 6.

Cunningham, Frank (1987). *Democratic Theory and Socialism*(《民主理论和社会主义》). Cambridge: Cambridge University Press.

Di Stefano, Christine (1991). *Configurations of Masculinity: A Feminist Perspective on Modern Political Theory*(《男性构形:从女性主义视角来看现代政治理论》). Ithaca, NY: Cornell University Press.

——(2000). "Feminist Political Philosophy."(《女性主义政治哲学》) In *APA Newsletter on Feminism and Philosophy*(《澳洲时事通讯(女性主义和哲学号)》), Spring: 196—200.

Elshtain, Fean Bethke (1981). *Public Man, Private Woman*(《公共男性,私人妇女》). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ferguson, Ann (1989). *Blood at the Root: Motherhood, Sexuality and Male Domination*(《深层血统:母亲身份、性特征和男性控制》). London: Pandora.

Frank, Robert A., Thomas Gilovich(托马斯·吉洛维奇), and Dennis T. Regan(丹尼斯·T·里根) (1998). "Does Studying Economics Inhibit Cooperation?"(《研究经济会抑制协作吗?》) In Charles K. Wilber(查尔斯·K·威尔伯) (ed.), *Economics, Ethics, and Public Policy*(《经济学、伦理学和公共政策》). Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Fraser, Nancy (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*(《不受约束的实践:当代社会理论中的权力、话语和性别》). Minneapolis: University of Minnesota Press.

French, Marilyn (1992). *The War Against Women*(《对妇女的战争》). New York: Simon and Schuster.

Friedman, Marilyn (1993). *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*(《要朋友做什么? 从女性主义视角来看待人际关系和道德理论》). Ithaca, NY: Cornell University Press.

Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*(《以不同的声音:心理学理论和妇女的发展》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gould, Carol C. (1998). *Rethinking Democracy: Freedom and Cooperation in Politics, Economy, and Society*(《重新思考民主:政治、经济和社会中的自由和协作》). Cambridge: Cambridge University Press.

Hampton, Jean (1993). "Feminist Contractarianism."(《女性主义的契约至上主义》) In Louise M. Antony (路易斯·M·安东尼)and Charlotte Witt (夏洛特·威特)(eds.),

A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity(《自己的智慧:女性主义论理性和客观性》). Boulder, CO: Westview Press.

Harrington, Mona (1999). *Care and Equality: Inventing a New Family Politics*(《关爱和平等:创建新的家庭政治》). New York: Knopf.

Hartsock, Nancy C. M. (1983). *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*(《钱、性和权力:走近女性主义历史唯物主义》). New York: Longman.

——(1996). "Community/Sexuality/Gender: Rethinking Power."(《共同体/性特征/性别:重新思考权力》) In Nancy J. Hirschmann (南希·J·赫希曼) and Christine Di Stefano (eds.), *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*(《修正政治:女性主义对西方政治理论中的传统概念的重新构建》). Boulder, CO: Westview Press.

Held, Virginia (1993). *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

——(1984). *Rights and Goods: Justifying Social Action*. New York: Free Press.

——(ed.)(1995). *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Boulder, CO: Westview Press.

Hoagland, Sarah Lucia (1989). *Lesbian Ethics: Toward New Value*(《女同性恋伦理:走近新价值》). Palo Alto, CA: Institute of Lesbian Studies.

Jaggar, Alison (1983). *Feminist Politics and Human Nature*(《女性主义政治学和人类本质》). Totowa, NJ: Rowman and Allanheld.

——(ed.) (1994). *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics*(《与矛盾共存:女性主义社会伦理中的争论》). Boulder, CO: Westview Press.

Jones, Kathleen B. (1993). *Compassionate Authority: Democracy and the Representation of Women*(《富于同情心的权威:民主和妇女代表》). New York: Routledge.

Keller, Jean (1997). "Autonomy, Relationality, and Feminist Ethics."(《自主、相关性和女性主义伦理学》) *Hypatia*(《希帕蒂亚》), 12, 2: 152—165.

Kittay, Eva Feder (1999). *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*(《爱的劳动者:论妇女、平等和依赖性》). New York: Routledge.

Kuttner, Robert (1996). *Everything For Sale: The Virtues and Limits of Markets*(《一切皆可售:道德和市场限度》). New York: Knopf.

Landes, Joan B. (ed.) (1998). *Feminism, the Public and the Private*(《女性主义、公共领域和私人领域》). New York: Oxford University Press.

Littleton, Christine (1987). "Reconstructing Sexual Equality."(《重构性别平等》) *California Law Review*(《加利福尼亚法律评论》), 75, 4: 1279—1337.

Lloyd, Genevieve (1984). *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Phi-*

losophy(《有理性之人:西方哲学中的"男性"和"女性"》). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mackenzie, Catriona and Natalie Stoljar (eds.) (2000). *Relational Autonomy: Feminist Perspective on Autonomy, Agency, and the Social Self*(《关系中的自主:从女性主义视角看自主、行为和社会自我》). New York: Oxford University Press.

MacKinnon, Catharine A. (1987). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*(《未更改的女性主义:论生活和法律》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

——(1989). *Toward a Feminist Theory of the State*(《走近女性主义国家理论》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mansbridge, Jane (1983). *Beyond Adversary Democracy*(《超越敌对民主》). Chicago: Chicago University Press.

——(1996). "Reconstructing Democracy."(《重构民主》) In Nancy J. Hirschmann and Christine Di Stefano (eds.), *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political theory*. Boulder, CO: Westview Press.

Mendus, Susan (1992). "Losing the Faith: Feminism and Democracy."(《丧失信任:女性主义和民主》) In J. Dunn (J·邓恩)(ed.), *Democracy: The Unfinished Journey*(《民主:未完成的旅程》). Oxford: Oxford University Press.

——(1996). "Some Mistakes about Impartiality."(《关于无偏向的一些错误》) *Political Studies*(《政治研究》), 44:319—327.

Meyers, Diana Tietjens (1989). *Self, Society, and Personal Choice*(《自我、社会和个人选择》). New York: Columbia University Press.

——(ed.) (1997). *Feminists Rethink the Self*(《女性主义者重新思考自我》). Boulder, CO: Westview Press.

Mill, John Stuart and Harriet Taylor Mill (1970). *Essays on Sex Equality*(《论性别平等》) (ed.) Alice S. Rossi(艾丽斯·S·罗西). Chicago: University of Chicago Press.

Minow, Martha (1990). *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law*(《关系重大:包容、排除和美国的法律》). Ithaca, NY: Cornell University Press.

Narayan, Uma (1995). "Colonialism and Its Others: Considerations on Rights and Care Discourses."(《殖民主义及其他者:对权利和关爱话语的思考》) *Hypatia*, 10, 2: 133—140.

Nicholson, Linda (ed.) (1990). *Feminism/Postmodernism*(《女性主义/后现代主义》). New York: Routledge.

Noddings, Nel (1986). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*(《关爱:伦理学和道德教育的女性方法》). Berkeley: University of California Press.

Nussbaum, Martha C. (1999). *Sex and Social Justice*(《性别和社会公正》). New

York: Oxford University Press.

Okin, Susan Moller (1989). *Justice, Gender, and the Family*(《公正、性别和家庭》). New York: Basic Books.

——(1979). *Women in Western Political Thought*(《西方政治思想中的妇女》). Princeton: Princeton University Press.

Olsen, Frances (1984). "Statutory Rape: A Feminist Critique of Rights Analysis."(《法定的强奸:对权利分析的女性主义批评》) *Texas Law Review*(《得克萨斯法律评论》), 63: 387—332.

Pateman, Carole (1988). *The Sexual Contract*(《性别契约》). Stanford, CA: Stanford University Press.

Petchesky, Rosalind p. (1985). *Abortion and Women's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom*(《堕胎和妇女的选择:国家、性特征和生育自由》). Boston: Northeastern University Press.

Phillips, Anne (1995). *The Politics of Presence*(《在场政治》). Oxford: Oxford University Press.

Rhode, Deborah L. (1989). *Justice and Gender: Sex Discrimination and the Law*(《公正和性别:性别歧视和法律》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Robinson, Fiona (1999). *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Affairs*(《将关爱全球化:伦理、女性主义理论和国际事务》). Boulder, CO: Westview Press.

Ruddick, Sara (1989). *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*(《母性思考:走近和平政治》). Boston: Beacon Press.

Sargent, Lydia (ed.) (1981). *Feminism and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*(《女性主义和革命:论马克思主义和女性主义不愉快的结合》). Boston: South End Press.

Schiller, Herbert I. (1989). *Culture Inc.: The Corporate Takeover of Public Expression*(《文化公司:公共表达的社团接管》). New York: Oxford University Press.

Schneider, Elizabeth M. (1986). "The Dialectic of Rights and Politics: Perspectives from the Women's Movement,"(《权利和政治的辩证法:从妇女运动的视角来看》) *New York University Law Review*(《纽约大学法律评论》), 61: 593—652.

Shanley, Mary Lyndon and Uma Narayan (eds.) (1997). *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*(《重构政治理论:女性主义视角》). University park: Pennsylvania State University press.

Smart, Carol (1989). *Feminism and the Power of Law*(《女性主义和法律权力》). London: Routledge.

Smith, Patricia (ed.) (1993). *Feminist Jurisprudence*(《女性主义法理学》). New York:

Oxford University Press.

Spelman, Elizabeth V. (1988). *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*(《无关紧要的妇女:女性主义思想中的排除难题》). Boston: Beacon Press.

Sterba, James (1989). *How to Make People Just*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Taylor, Charles (1995). *Philosophical Arguments*(《哲学争论》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tong, Rosemarie (1993). *Feminine and Feminist Ethics*(《女性的和女性主义的伦理学》). Belmont, CA: Wadsworth.

Tronto, Joan C. (1996). "Care as a Political Concept."(《作为政治概念的关爱》) In Nancy J. Hirschman and Christine Di Stefano (eds.), *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*. Boulder, CO: Westview Press.

——(1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*(《道德底线:对关爱伦理的政治学论证》). New York: Routledge.

Walker, Margaret Urban (1998). *Moral Understanding: A Feminist Study in Ethics*(《道德理解:伦理学中的女性主义研究》). New York: Routledge.

Weiss, Penny (1988). *Conversation with Feminism: Political Theory and Practice*(《与女性主义的对话:政治理论和实践》). Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

West, Robin (1988). "Jurisprudence and Gender."(《法理学和性别》) *University of Chicago Law Review*(《芝加哥大学法律评论》), 55: 1—72.

Williams, Patricia J. (1991). *The Alchemy of Race and Rights*(《种群和权利的炼金术》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wollstonecraft, Mary (1967). *A Vindication of the Rights of Woman*(《妇女权利的辩护》) [1792]. New York: Norton.

Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

177

第八章　自由主义和社群主义的挑战

詹姆斯·P·斯特巴

在为就任巴黎圣母院大学麦克马洪/汉克哲学教授职位（McMahon/Hank Chair of Philosophy at the University of Notre Dame）而发表的题为“善的私人化”（“The Privatization of the Good”）的就职演说中，阿拉斯戴尔·麦金太尔（Alasdair MacIntyre）认为，实际上，所有形式的自由主义都试图将定义正当行为的规则与人类之善的概念分离开来。[1]因此，麦金太尔强调，这些形式的自由主义不仅是失败的而且必定是失败的，因为除了善的概念之外，定义正当行为的规则就不可能有充分的根据。这是社群主义对自由主义发起的最初形式的挑战。

在回应这种挑战时，一些自由主义者公开承认，他们的观点并不是完全撇开某种善的概念而立论的。[2]比如，约翰·罗尔斯非常明确地说，他所维护的那种形式的自由主义要求立足于政治之善的概念——当然，不是善的综合概念。[3]不幸的是，从可以用来反对这种观点的更为严肃的挑战来看，对自由主义的这种维护尽管有所帮助，但仍然是不够的。这种挑战就是，对于所支持的特定善的概念，自由主义的维护者可以不给出任何不以假定为论据（non-question-begging）的维护。而且，这种挑战既适用于自由主义的维护者，又同样适用于自由主义的批评者，因为对于他们偶或支持的特定善的概念，他们都没有给出不以假定为论据的维护。

在本文中，我将试图简要描述为反对这种更根本的挑战而进行的对自由主义的维护。在我看来，要充分维护自由主义，需要四种必要的因素。第一，自由主义需要对道德而不是对自利的善的概念提供不以假定为论据的论证。[4]不幸的是，大多数自由主义者甚至没有尝试这项任务[5]，而正是在此处，自由主义的批评者——如麦金太尔——予以了抨击。[6]第二，既然大多数自由主义者并没有将自己局限于仅仅支持不受干预的消极权利，

他们还支持积极权利［比如福利权利（right to welfare）和平等机会权利（right to equal opportunity）］，所以对既包含积极权利又包含消极权利的善的概念，这些自由主义者需要提供不以假定为论据的论证。更为特别的是，这些自由主义者需要不以假定为论据维护积极权利，以反对断言只需要消极权利的自由至上主义者。不幸的是，尽管许多自由主义者试图维护这方面的观点，但大多数人在反对自由主义观点时却只是以假定作为论据来辩论。[7]第三，自由主义者所支持的权利要求拥有社会的某种经济结构，所以他们需要提供不以假定为论据的论证来详细说明这种经济结构。特别是，它是资本主义的还是社会主义的，并且哪种平等将盛行？直到目前为止，尽管自由主义者就这个话题说了很多，但他们很少将其思考建立在两种对立观点的维护者都可接受的前提之上。[8]第四，自由主义者需要提供不以假定为论据的论证，来强化部分的而不是完整的善的概念。在此，与充分维护自由主义所要求的其他因素相反，自由主义对他们的观点提供了基本成功的、不以假定为论据的维护，但他们所运用的混乱术语使其他人很难理解他们的维护力度。[9]所以，在此我建议干脆去除混乱的术语并重作潜在的维护。

当然，我建议提供的对自由主义的维护，就像任何维护一样，是植根于一种有着自己预设的传统之中的。[10]然而，这种维护的基本预设——被不以假定为论据的论证所支持的观点在理性上是优越的——是很难面临挑战的。

善的道德概念

为自由主义者提供一种不以假定为论据的理由，来支持他们诉诸善的道德概念（moral conception of good）而不是自利概念，无疑是维护自由主义活动中最困难的部分。但是，欲知这种维护是如何可能的，不妨让我们从以下的设想开始，即作为社会成员，我们正在思考我们应该接受哪种支配行为的原则。让我们假设，我们每一个人既能接受和遵循自利理性，又能接受和遵循道德理性，并且我们试图回答的问题是，我们接受哪种支配行为的原则才是合理的。[11]这个问题不是关于哪种原则是我们应该公开肯定的，因为人们有时将公开肯定的那些原则迥异于他们准备遵循的那些原则，而毋宁是这样一个问题：我们在最深层次上——从我们内心深

处——去接受什么样的原则才是合理的。

当然，有些人不能遵循道德理性。对于这些人来说，要求他们按道德的方式或利他的方式去行为是不可能的。但有趣的哲学问题不是关于这些人的，而是关于另一些人的——像我们自己这样的人——他们能够以道德的方式和自利的方式去行为，并为遵循一种特定的行为路线去寻求合理性证明。

179 在试图确定我们应该如何去行为时，让我们假设，我们愿意有能力构建一种有助于道德而不是利己主义（egoism）的**完善**的论证，而由于完善的论证是不以假定为论据的，所以我们愿意构建一种尽量不招致质疑的论证。该问题在此处就变成，我们每一个人应该将什么样的理性视为至高无上的，而如果我们建议从一开始就仅仅以假设道德理性是我们每一个人都应视为至高无上的理性来回答这个问题，那么这个问题就是反对利己主义的。但是，如果我们建议从一开始就仅仅以假设自利理性是我们每一个人都应视为至高无上的理性来回答这个问题，那么这个问题也一样是反对道德的。当然，这意味着我们不能仅仅以假设普遍的利己主义原则，来回答什么理性是我们应该视为至高无上的这一问题：

每一个人所应做的，是最好地服务于他或她的整体自利的事情。

我们不能仅仅以否认道德理性对于合理选择的重要意义，来赞成利己主义，我们也不能仅仅以否认自利理性对于合理选择的重要意义，并假设以下普遍的纯粹利他主义（pure altruism）原则，来赞成纯粹利他主义：

每一个人所应做的，是最好地服务于他人整体利益的事情。[12]

所以，为了避免招致质疑，我们别无选择，只能初步承认自利理性和道德理性对于合理选择都具有重要意义，然后试图确定，如果整体考虑的话，哪种理性是我们根据理性要求而要遵循的。注意，为了避免招致质疑，必须从普遍的利己主义原则和普遍的纯粹利他主义原则退回来，这样来初步承认自利理性和道德理性对于合理选择都具有重要意义。从这一立场出发，以下问题仍然悬而未决：如果整体考虑的话，利己主义还是纯粹利他主义将是理性上优越的？

在这一方面，必须考虑两类情况：一类是存在相关的自利理性和道德理性相冲突的情况，另一类是不存在这种冲突的情况。

似乎很显然的是，如果不存在冲突并且两种理性都是各自最终的理

性，那么两种理性都应该被遵循。在这种情境下，我们确实应该做道德和自利都赞成的事情。当然，利己主义的维护者只能对这种结果惊惶失措，因为它表明，至少当存在两种同样不错的追求个人自利的方式并且只有其中一种不与基本的道德要求相冲突时，符合利己主义的行为是违背理性的。同样注意，当存在两种同样不错的满足基本道德要求的方式并且只有其中一种不与符合个人整体自利的东西相冲突时，如果道德的维护者承认，我们按照理性的要求去选择不与符合我们整体自利的东西相冲突的方式，那么这丝毫不会令人惊讶。然而，如果揭露利己主义在道德理性和自利理性不相冲突情况下的缺点，不能同时表明在这些理性相冲突情况下道德理性相对于自利理性具有优先性，那么对于道德的维护者来说，这种做法只能是一个小小的胜利。

现在，当我们理性地评价冲突情况下的相关理性时，最好不要将冲突看成自利理性和道德理性之间的冲突，而要看作自利理性和利他理性之间的冲突。[13]以这种方式来看，有三种解决方案都是可能的：第一，我们可以说，自利理性对于与之相冲突的利他理性总是具有优先性。第二，我们可以完全颠倒过来说，利他理性对于与之相冲突的利己理性总是具有优先性。第三，我们可以说，某种折中是理性所要求的。在这种折中中，有时自利理性对于利他理性具有优先性，而有时利他理性对于自利理性具有优先性。

一旦以这种方式来描述冲突，就可以将第三种解决方案看作理性所要求的。这是因为第一种和第二种解决方案赋予了一类相关理性对于另一类相关理性的唯一的优先性，而只有给出完全以假定为论据的理由才可以证明这种唯一的优先性是合理的。只有通过运用第三种解决方案，有时赋予自利理性以优先性，有时赋予利他理性以优先性，我们才能避免完全以假定为论据的结论。

还要注意，这种合理性标准不会支持相关的自利理性和利他理性之间的任何折中。折中必须是非任意的，否则在关于对立的利己主义和利他主义视角的问题上，它将以假定为论据来辩论。[14]这种折中必须尊重由利己主义和利他主义视角分别强加的自利理性和利他理性的排序。既然对于每一个人来说，都存在此人的相关自利理性和利他理性的各自排序（当然，这种排序将依个人能力和环境而不同），所以对于从最重要的理性到最不重要的理性的这些排序，我们可以列举如下：

个人 A		个人 B	
自利理性	利他理性	自利理性	利他理性
1	1	1	1
2	2	2	2
3	3	3	3
.	.	.	.
.	.	.	.
.	.	.	.
N	N	N	N

181 所以，在试图不以假定为论据地反对利己主义和纯粹利他主义的过程中，在这些理性之间发生的任何非任意的折中，都必须赋予那些在每个类别中处于最高等级的理性以优先性。如果没能赋予处于最高等级的利他的或自利的理性以优先性，而其他方面都一样，那么这种做法将违背理性。

当然，在有些情况下，如果不想在别人的要求下去做违背你的最高理性的事情，唯一的方法就是要求另一个人做违背她的最高理性的事情。有些情况将是“救生艇案例”（lifeboat cases）。比如，你和另外两人被困于一条救生艇上，而在你们获救之前，这条艇上的资源仅够你们中的两人生存。尽管这些案例肯定很难解决（或许只有概率机制——比如抛硬币——才可以提供一种理性的解决方案），但它们肯定不会反映我们现在或过去能够接触到的、相关的自利理性和利他理性之间的典型冲突。一般来说，一个或另一个相互冲突的理性将在各自的等级中处于极高的地位，这样就容许了一种清晰的解决方案。

现在，我们可以看到，道德如何可以被视为自利理性和利他理性之间的这种非任意折中。第一，一定程度的自我关注是道德所要求的，或至少是道德可以接受的。在这种情况下，高级的自利理性对于低级的利他理性具有优先性。第二，道德显然对人们应该追求自利的程度做出了限制。在这种情况下，高级的利他理性对于低级的自利理性具有优先性。这样，道德就可以被视为自利理性和利他理性之间的非任意折中，构成这种折中的“道德理性”就可以被视为对于自利理性或与之相冲突的利他理性具有绝对的优先性。[15]

同样重要的是，看到这种折中是如何被绝不以假定为论据的两步论证

所支持的。在第一步，我们的目标是确定，根据完善的论证，我们接受哪种行为理性才是合理的，而这就要求拥有一种不以假定为论据的出发点。由于注意到利己主义（仅赞成自利理性）和纯粹利他主义（仅赞成利他理性）只提供了以假定为论据的出发点，所以我们以自利理性和利他理性对于合理选择的初步意义作为我们不以假定为论据的出发点。此处的逻辑推论类似于决策理论中所认可的同等或然率推论。当我们没有证据表明一种待选方案比另一种更有可能发生时，我们就用这种推论。[16]在此，我们并没有不以假定为论据的理由，来排除自利理性或利他理性对于合理选择的重要意义，所以我们将这两种理性都看作对于合理选择具有重要意义而加以接受。第一步论证对于折中观点做出的结论并没有以假定为论据来反对利己主义或纯粹利他主义。因为，如果任何一种观点的维护者都希望为他们的观点提供一种完善从而是不以假定为论据的论证，他们也不得不承认这种结论是不以假定为论据来维护利己主义、纯粹利他主义或折中观点所必需的。在接受这个结论时，折中观点并没有以假定为论据来反对可能的、不以假定为论据对其他两种观点的维护，而这一点就是我们应该关注的全部内容。

于是，一旦自利的和利他的理性被承认是对合理选择具有初步意义的，根据利己视角和利他视角各自强加的自利理性和利他理性的排序，对于折中观点的第二步论证为这些理性提供了非任意的安排。按照这种安排，高级自利理性对低级利他理性具有优先性，高级利他理性对低级自利理性具有优先性。对于这些理性，不存在其他具有说服力的非任意安排。所以，一旦我们设想这些视角（或其维护者）可做适当的改变，以便它们也接受不以假定为论据的标准，它当然就不以假定为论据来反对利己主义或利他主义视角。最终，如果有人接受不以假定为论据的标准，他就不得不仅仅关注他的断言和论证如何反对其他那些同样接受这种标准的人。如果你自己接受不以假定为论据的标准，如果其他视角（或维护者）不接受同一个不以假定为论据的标准，你就不会仅仅通过与其他视角的要求相冲突来以假定为论据进行辩论。在赞成一个人的观点过程中，当此人陷入与顽固者的冲突时，如果此人自己不是顽固者，他就不会以假定为论据来反对他们。

于是，有人或许会反驳以下这样的观点：即使道德是不以假定为论据的标准所要求的，这也不会为我们提供正当的为德之理（reason to be moral）。有人或许认为，避免不以假定为论据是一种太形式化的为德之理，

我们需要更实质的理由。[17]幸运的是，对实质的为德之理的需要是可以满足的，因为在这种情况下，形式的为德之理——即避免不以假定为论据——本身就导致了实质的为德之理——即赋予高级利他理性以对于冲突的低级自利理性的优先性，赋予高级自利理性以对于低级利他理性的优先性，或者将这种理由说得更实在一些，为了非基本的利益而避免造成基本的伤害。这样，结果则是，可以表明作为折中的道德既提供了形式的为德之理，也提供了实质的为德之理。这样，自由主义者就可以提供一种不以假定为论据的理由，来支持他们诉诸善的道德概念而不是自利概念。

183

伴有积极权利的善的概念

这样，假设我们已经具有了不以假定为论据的理由，来支持善的道德概念而不是自利概念，维护自由主义的下一步就是，提供不以假定为论据的理由，来支持善的道德概念将积极权利和消极权利整合在一起。尤其是，我们需要讨论自由至上主义者的观点。他们主张，只有整合消极权利的善的概念才是必需的。为了反驳自由至上主义的观点，我们需要集中讨论富人和穷人之间典型的冲突情境。在这种冲突情境中，富人拥有过剩的资源来满足他们的基本需要。相反，即使穷人已经尝试了被自由至上主义视为合法地获得资源的所有可用手段，他们还是缺乏这些资源来满足他们最基本的需要。在这些情境下，自由至上主义者通常主张，如果富人愿意，他们应该有自由使用他们的资源去满足他们奢侈的需要。自由至上主义者承认，享受这种自由很可能是以牺牲对穷人最基本需要的满足为代价的；他们只是认为，自由总是具有对于其他政治理想的优先性，既然他们假设，在这些冲突情况下，穷人的自由是无关紧要的，所以他们得出以下结论就是轻而易举的：不应该要求富人牺牲他们的自由以满足穷人的基本需要。

当然，自由至上主义或许承认，富人拿出他们剩余的资源与穷人分享是很好的。然而，按照自由至上主义的观点，这些慈善行为不是必需的，因为在这些情况下，穷人的自由被视为无关紧要。

然而，事实上，在这些情况下，穷人的自由是紧要的。紧要的是穷人有自由从富人的剩余资源那里拿到为满足他们的基本需要所必需的东西。当迫使自由至上主义者明白这种情况时，他们由衷地感到惊讶，有人甚至

会表示被强烈地唤醒了，因为他们从来没有将穷人和富人之间的冲突看作自由之间的冲突。

于是，当穷人和富人之间的冲突被视为自由之间的冲突时，我们可以说，富人应该有自由使用他们剩余的资源来达到奢侈的目的，或者我们可以说，穷人应该有自由从富人那里拿到他们要求用来满足他们基本需要的东西。如果我们选择一种自由，我们就必须拒绝另一种。所以，需要确定的是，哪种自由在道德上是优越的：富人的自由还是穷人的自由。

我认为，穷人的自由，即从其他人的剩余资源那里拿到为满足他们的基本需要所必需的东西的自由，在道德上优越于富人的自由，即用个人的剩余资源来达到奢侈目的的自由。为了明白这种情况，我们只需要诉诸最基本的道德原则之一，对于所有善的概念来说，这种原则都是共同的，即“应该”暗含“能够”原则（“ought” implies “can” principle）。按照这种原则，道德不要求人们去做他们没有能力去做的事情，或者有些事情牺牲太大，以至于让他们做出这种行为将是不合理的，道德不要求他们这样做，以及（或者）在有着强烈利益冲突的情况下，要求他们做出这种行为将是不合理的，道德也不要求他们去这样做。[18]

比如，假设我答应出席星期五召开的系会，但在星期四我出了严重的车祸，昏迷过去了。当然再不会有这种事，即我应该参加会议，因为我没有能力那样做。或者假设在星期四，我得了严重的肺炎，住进了医院。我当然可以合法地宣布，我不应该再出席那个会议，因为包括出席会议在内对我健康的威胁，是这样一种牺牲，要我去承担它将是不合理的。或者假设由于得肺炎而对我健康的威胁，并没有严重到请求我出席会议（一种额外的要求）就是不合理的程度，但它仍然是很严重的，以至于**要求**我出席会议（一种由谴责或压制支持的要求）就是不合理的。

“应该”暗含“能够”原则表达式的独特之处就在于，它断言，如果整体考虑的话，道德要求不能不合理地请求人们遵从，以及（或者）在有着严重利益冲突的情况下，不能不合理地要求人们遵从。这个原则断言，理性和道德必须以适当的方式相联结，尤其当我们将能够合理地运用谴责或压制去迫使人们遵从道德的要求时，情况更是这样。然而，应该注意，尽管哲学史上的重要人物以及当代大多数哲学家——实际上包括所有自由至上主义哲学家——都接受理性和道德之间的这种联结，但这种联结通常不被看作“应该”暗含“能够”原则的组成部分。然而，我主张，我们有着充分的理由，以“应该”暗含“能够”原则来辅助理性和道德之间的联

结，即我们将上述例子中的“能够”这个词（我不能参加会议）以及从植根于传统的“应该”暗含“能够”原则的逻辑、生理和心理可能性出发进行的自然演进，运用到植根于“应该”暗含“能够”原则表达式的道德可能性观念之中。无论如何，“应该”暗含“能够”原则表达式的可接受性，是由对其组成部分的实际普遍接受来决定的，而不是由我所建议的、将这些组成部分结合在一起的方式来决定的。

于是，如果将“应该”暗含“能够”原则运用于身边的情况，那么看起来很明显的是，穷人在其能力范围之内运用它去自愿放弃重要的自由，比如从富人那里拿到他们要求用来满足他们基本需要的东西的自由。然而，请求或要求他们做出如此巨大的牺牲，将是不合理的。在极端的情况下，就会请求或要求穷人坐等饿死。当然，穷人或许没有真正的其他选择来放弃这种自由。任何其他的举动或许都会为他们自己及其亲人带来更坏的结果，或许会招致痛苦的死亡。所以，我们或许预见，如果一种政治体
185 制否认穷人拥有这种被自由所支持的福利权利，那么尽管不情愿，穷人也会保持沉默，同时我们也承认，这种体制将不合理的牺牲强加于穷人——我们不能从道德上责备穷人试图逃避这种牺牲。与此类似，我们或许预见，一位生命受到威胁的妇女会屈从于强奸者的要求，同时我们也承认这些要求的极端不合理性。

相反，请求或要求富人牺牲他们满足自己奢侈需要的自由，以便让穷人能够拥有满足他们基本需要的自由，这不会是不合理的。[19]自然，我们或许预见，富人出于自利和曾经做出贡献的理由，或许不愿意做出这种牺牲。我们甚至可以假设，富人过去做出的贡献，为他们不牺牲使用其余财来达到奢侈目的的自由，提供了很充足的理由。但与穷人不同，富人不能宣称，放弃这种自由会带来巨大的牺牲，以至于要求他们做出这种牺牲将是不合理的；与穷人不同，富人可以为没能做出这种牺牲而受到道德的谴责。

因此，如果我们假设，无论我们以任何其他方式来详细说明善的道德概念，它都不可能违背“应该”暗含“能够”原则，那么由此可知，无论自由至上主义者做出什么样的断言，他们所支持的自由主义权利实际上都会优先照顾穷人的自由而不是富人的自由。

然而，自由至上主义者不会反对这种结论，从而宣称要求富人牺牲满足某些奢侈需要的自由，以便让穷人可以拥有满足他们基本需要的自由，将是不合理的吗？正如我已经指出的那样，自由至上主义者通常不将这种

情况看作自由之间的冲突，我们只是假设他们是这样做的。这样的反驳是如何具有说服力的？我认为，根本没有说服力。

让我们来考察：关于穷人，自由至上主义者将说些什么？如果要求穷人牺牲满足他们基本需要的自由，以便让富人可以拥有满足他们奢侈需要的自由，那么这难道不是明显不合理的吗？如果要求穷人坐等饿死，那么这难道不是明显不合理的吗？如果是不合理的，那么对于这种冲突，就不存在可以合理地要求富人和穷人都可以接受的解决方案。但这就意味着，自由至上主义的自由理想不可能成为善的道德概念，因为善的道德概念以合理地要求每一个有关的人都可以接受的方式来解决利益冲突。因此，只要自由至上主义者认为自己提出了善的道德概念，他们就不可能承认，要求富人牺牲他们满足自己的某些奢侈需要的自由以便有利于穷人，以及要求穷人牺牲满足自己的基本需要的自由以便有利于富人，都将是不合理的。但我认为，如果这些要求当中的一种要求被判定为合理的，那么根据中立的判断，它必然是要求富人牺牲满足自己的某些奢侈需要的自由，以便让穷人可以拥有满足自己基本需要的自由；如果自由至上主义者想要提出善的道德概念的话，就不存在任何其他有说服力的解决方案。

于是，人们或许会反驳以下这种观点：这种论证在反对自由至上主义者的同时所确立的权利，不是大多数自由主义者所支持的那些权利。的确如此。我们可以参考这种论证在反对自由至上主义者的同时确立为“消极福利权利”（negative welfare right）的那些权利，并参考被大多数自由主义者作为“积极福利权利”（positive welfare right）所支持的那些权利，就可以表明这种区别。这种区别的重要性就在于，只有当其他人以违法行为干涉消极权利的行使时，一个人的消极权利才可以被侵犯，而积极权利既可以被违法行为所侵犯，也可以被疏忽行为所侵犯。然而，这种区别将没有多少实践意义，因为一旦自由至上主义者准备承认我所维护的消极福利权利的合法性，为了不屈从于权利拥有者在选择何时以及如何行使这些权利时所具有的判断力，自由至上主义者就会倾向于以仅仅在道德上合法的方式，来阻止这些权利的行使：他们就会以制度来确立足够的积极福利权利，使之优先于消极福利权利的行使。因此，如果自由至上主义者采纳这种在道德上合法的方式，来阻止这些权利的行使，他们就不再支持大多数自由主义者所赞成的那种福利制度。 186

简而言之，我认为，可以将自由至上主义善的概念，看作通过将“应该”暗含“能够”原则运用于富人和穷人之间的冲突，从而支持了福利权

利。根据我已经使用的解释，“应该”暗含“能够”原则通过优先照顾穷人的自由而不是富人的自由，来支持这些权利。按照其他的解释（在其他地方所阐述的），该原则通过优先照顾有条件的财产权而不是无条件的财产权，来支持这些权利。[20]无论按照哪一种解释，由这些权利引申出的关键内容是这样一种主张：如果要求穷人否认自己的基本需要，并将低于这些权利的东西作为自己情愿合作的条件加以接受，那就是不合理的。

要求拥有社会主义平等的善的概念

假设我们拥有不以假定为论据的理由，来维护整合了积极权利和消极权利的善的道德概念；维护自由主义的下一步就是提供不以假定为论据的论证，来详细说明这种概念所要求的经济制度。尤其是，这种概念会容许存在作为资本主义特征的不平等，或者要求拥有作为社会主义特征的平等吗？我建议要表明的是，作为社会主义特征的平等是必需的。为了使我的论证不以假定为论据，我将仍然从自由至上主义者可以接受的前提出发进行论证。

187 根据上一节论证的观点，自由至上主义者将不得不接受福利权利，但他们仍然要否认这样做将导致像社会主义国家的平等那样的事情。自由至上主义者充其量会承认，上一节的论证表明，不以假定为论据的善的道德概念支持福利国家但不是社会主义国家。他们会宣称，这是因为至少在富裕社会，福利权利可以是完全有保障的，同时与社会主义平等理想不相容的财富和特权的不平等仍然存在。

现在，我希望表明为什么不是这种情况。首先应该明白的是，正如自由至上主义者所认为的那样，他们所承认的基本权利是普遍权利，即为所有人所拥有的权利，而不仅仅是为那些生活于某地或某时的人所拥有的权利。宣称这些权利是普遍权利，并不是说它们被普遍承认。显然，从自由至上主义善的概念引申出来的基本权利还没有得到普遍承认。而毋宁是，尽管它们得到不同程度的承认，宣称它们是普遍权利也只是意味着它们应该得到承认，因为无论何时何地的人都有或可能有充足的理由，去承认这些权利，而不是说他们过去或现在实际这样做了。

这些普遍权利也不一定是无条件的。在福利权利——我在第二节中说过，它由自由至上主义善的概念引申而来——的情况下尤其如此。因为这

种权利是以人们做他们可以合法地去做的事情来养活自己为条件的，是以存在足够的可用资源以便满足每个人的福利需要为条件的。如果人们不做他们可以合法地去做的事情来养活自己，或者没有足够的可用资源，人们简直就不拥有福利权利。

然而，即使自由至上主义者宣称，他们所维护的权利是我刚刚解释的意义上的普遍权利，他们也可能只是在这方面犯了错误。即使普遍权利不宣称被普遍承认或是无条件的，人们或许仍然会认为，并不存在这样的权利，即不存在所有人都应该承认的权利。

但人们将如何赞成这种观点？不能从人们没能承认这些权利来论证，因为我们已经说了，这种承认是没必要的。也不能因为有些人缺乏能力或机会这样去做，就认为并非每个人都应该承认这些权利。在此是因为“应该”暗含“能够”，所以承认某些权利的义务，仅仅适用于那些实际具有或某时已经具有能力和机会去这样做的人。这样，如果有些人从来没有能力和机会承认这些权利，普遍权利的存在也不会因此而被排除掉。然而，如果有些人承认这些权利，但整体考虑起来，如果他们说他们不应该去这样做是正确的，那么普遍权利的存在就会被排除掉。但我们则恰恰认为，即使最低限度的自由至上主义善的概念，也会支持普遍的福利权利。并且，正如我在第一节中所认为的那样，当在自利意义上而不是在道德意义上来理解“应该”时，不以假定为论据的理性概念就会优先赞成善的道德概念而不是自利概念。所以，对于那些有能力承认普遍权利的人来说，整体考虑起来，简直不可能认为他们不应该去这样做。

人们或许认为存在普遍权利，甚至存在福利权利，它们可以被自由至上主义善的概念所支持，但他们仍然否认这些权利将导致社会主义国家而不是福利国家。但为了理解为什么不是这种情况，让我们来考察需要什么才能承认普遍福利权利。

目前，全世界充足的物品和资源供应，可以抵偿满足现存所有人的食物需要的正常费用。按照美国前农业部长鲍勃·伯格兰（Bob Bergland）的说法：

> 在过去20年中，如果平均分割和分配可用的世界食品供应的话，每一个人都会得到多于最低数量的卡路里。[21]

其他权威人士对可用的世界食品供应也做过类似的评价。

不言而喻的是，如果采纳一种支持现存所有人的福利权利的政策，那

么就需要重大的变革，在发达国家尤其如此。比如，很大比例的美国人口的食品消费，甚至明显超过了经过充分调整的贫困指数，他们或许必须对自己的饮食习惯进行巨大变革。特别是，他们或许必须减少自己对牛肉和猪肉的消费，以便使更多的谷物用于人类的直接消费。（当前，全世界37%的谷物产量和美国70%的产量都用于饲养牲畜。[22]）因此，如果要满足发展中和欠发达国家所有人的基本食物需要，就必须放弃对发达国家更具优势者至少一部分非基本需要的满足。当然，如果要满足这些社会长期的基本食物需要，就需要其他的援助，包括适当的技术、培训以及去除有利于发达国家的贸易壁垒。[23]另外，如果要提高发展中和欠发达国家的生活水平，就需要大幅度提高能源和其他资源的消费。但这种提高必须配合以发达国家对这些物品消费的大幅度削减；否则全球日益变暖、臭氧损耗以及酸雨就会带来全球生态灾难，从而实际上降低每一个人的生活水平。[24]比如，拥有世界煤炭资源50%的中国，计划在未来20年间将煤炭的使用翻一番，但目前它是在没有任何污染控制的状况下燃烧其85%的煤炭的，所以某种互利安排就需要拿来与中国协商。[25]而且，一旦将子孙后代的基本食物需要也考虑进来的话，就不得不进一步限制对发达国家更具优势者非基本需要的满足，以便保持农田以及其他与食物有关的自然资源的
189 生产力，以供子孙后代利用。显然，如果要保证为满足子孙后代基本需要所必需的能源和资源，唯一确定的方式就是，将可能用来满足当代人非基本需要的资源搁置不用。

当将食物需要以外的基本需要也考虑进来时，进一步的限制就是必需的了。比如，据估算，目前，一个北美人比一个生活于印度的人所使用的物品和资源多大约50倍。这意味着就资源消费而言，仅北美大陆人口的消费量就相当于生活于印度的人消费量的125亿倍。[26]所以，如果我们假设，诸如可耕地、铁、煤炭和石油等基本物品和资源不是无限度供应的，那么必须对这种不平等消费进行巨大变革，以满足遥远人群和子孙后代的基本需要。[27]事实上，承认普遍福利权利可应用于遥远人群和子孙后代，将导致超越时空地平等分享资源。总之，社会主义平等是承认普遍的自由至上主义福利权利的结果。[28]

人们或许反对说，这种论证成为它自身成功的牺牲品。如果普遍的福利权利要求平等分享资源，那么当这种权利付诸实施时，有才能的人岂不是干脆缺乏尽其能力进行生产的动机吗？但什么样的动机是必需的？如果就连自由至上主义的善的概念都要求实行福利权利，那么有才能的人当然

会有道德动机去做出必要的牺牲。[29]然而，除了对于那些高度认同这些道德动机的人以外，将不存在任何自利的动机让人们去接受普遍福利权利所要求的资源的平等。即使如此，根据我在第一节中的论证，即善的道德概念优先于自利概念，至于应该做什么也是没有疑问的。

部分的而不是完整的善的概念

假设我们已经不以假定为论据来维护善的道德概念——它将积极权利和作为社会主义国家特征的资源平等整合在一起——维护自由主义的下一步就是提供不以假定为论据的理由来执行部分的而不是完整的善的道德概念。于是，重要的是指出，这不是自由主义与其自由至上主义批评者之间的对立通常如何表达的问题。毋宁是，人们通常认为，自由主义维护这样一种观点，即对于善的概念，社会应该保护中立，而人们通常认为，自由至上主义者维护这样一种观点，即社会应该执行特定的善的概念。比如，在罗纳德·德沃金看来：

> 自由主义将平等理论看作其基本的政治道德，（这种理论认为）政治决策必须尽可能独立于任何特定的善的生活概念或给予生活以价值的东西之外。[30]

相反，麦金太尔主张：

> 任何政治社会……只要拥有共同的具有充分决定性并在理性上可维护的道德规则，承认诉诸这些规则是这个社会的特征而且一般是不成问题的，那么它就会隐含地或明确地诉诸具有充分决定性并在理性上可证明的人类之善的概念。[31]

但这种处理对立的方式——自由主义赞成对于善的概念保持中立，而自由至上主义者赞成诉诸特定善的概念——仅仅产生了混乱。它所暗示的是，当自由主义者显然不是价值中立的时候，他们却试图保持价值中立。自由主义者就像他们的自由至上主义批评者那样，诉诸实质的善的概念。比如，罗尔斯所支持的善的政治概念，将与之相冲突的任何完整的或综合的善的概念都排除掉。[32]它还在未做太多论证的情况下就排除了自由至上主义的善的概念。[33]所以，在这方面，罗尔斯显然并没有宣称对善的概念保持中立。

罗尔斯进一步主张，他的善的政治概念标志着可行性限度。罗尔斯断言，执行另外的任何东西，都需要“压制性地使用国家权力”[34]。所以，对于罗尔斯而言——正如一般地对于自由主义者而言——只有部分的善的概念可以被合理地执行。这仍然允许采纳一些完整的或综合的善的概念——只要这些概念是与自由主义者想要执行的、实质的但也是部分的善的概念相容。[35]只有在这个有限的方面，才能说自由主义者对于善的概念保持中立，即他们不想执行任何完整或综合的善的概念，而只想执行部分的善的概念，在这种意义上他们才是中立的。因此，完全撇开中立性术语，而只是将自由主义观点描述为要求执行部分的而不是完整的善的概念，似乎要好得多。[36]

但是，有任何不以假定为论据的理由，来支持自由主义执行部分的而不是完整的善的概念吗？我认为，一旦我们承认，我们正在寻找的善的概念应该能够为人们遵守它的要求提供充分的理由——对于它所适用的所有人来说，它都是可理解的——这种理由就是存在的。所以，它必须是这样一种善的概念，它能够证明使用权力来执行其基本要求是合理的。要这样做，我们必须可以合理地从道德上谴责那些受压制者没能遵守其要求。否则，人们就可以有理由拒绝使用权力，因为他们缺乏道德合法性。[37]如果人们不能理解，并因此有理由相信，他们是被要求做某件事情的，就不能从道德上要求他们这样做。所以，如果善的概念能够证明使用权力去执行其基本的道德要求，就必须存在遵守这些要求的充分理由，对于它所适用的所有人来说，它都是可理解的。这意味着我们所追寻的善的概念必然是部分的而不是完整的，因为对于其所适用的所有人来说，任何完整的善的概念都不是可理解的。另外，我们所追寻的部分概念必然具有世俗的而不是宗教的特征，因为只有世俗的概念才可以被所有人所理解；宗教概念最初只是对于信仰它们的特定群体成员来说才是可理解的，这样它们就不能提供理由，来支持使用权力从而执行道德的基本要求。

191

于是，人们或许反对说，至少有些宗教概念实际上对于接触它们的所有人来说是可理解的。当然，现在许多人甚至没有接触过四大宗教——基督教、伊斯兰教、佛教和印度教——的教义，即使对于那些有所接触的人来说，仅凭接触本身并不足以保证让人们理解，使用权力来反对那些没能遵守其教义的人是合理的。如果是这样的话，接触必然导致这样的思想，即拒斥这些教义是不合理的。就基督教的道德教义来说，这就意味着，如果否认这些教义是唯一的基督教拯救史——拥有道成肉身、救赎死亡以及

复活这样的关键事件——的组成部分，那将是不合理的。

当然，这并不是否认，可以赋予某些宗教教义以独立于其宗教起源的合理性（比如乐善好施者的故事[38]）——这种合理性实际上可以被接触这些教义的所有人所理解，因为实际上接触它们的所有人都会理解，否认它们的合理性是不合理的。但是，我们正在考察的反驳并不讨论是否有可能以这种方式来证明宗教道德教义的合理性。而毋宁是，它断言，宗教道德教义是合理的，因为它们是这样被实际接触它们的所有人所理解的，其结果则是，如果任何实际接触它们的人要否认它们，那将是不合理的。

但情况是这样的吗？比如说，许多基督教道德教义既可以被基督教徒所理解，也可以被非基督教徒所理解，但我们所使用的“可理解”的意义所指的不止于此。它指的是，如果有些人没能遵守可理解的要求，他们就可以受到道德的谴责，因为他们将会理解这些要求适用于他们，他们没能遵守这些要求将是不合理的。这样理解的话，情况似乎就是——比如说——**像这样的**基督教道德教义并不是可以被所有接触他们的人所理解的。许多非基督教徒——从另一方面来看似乎是道德的——并不承认这些基督教道德教义的权威性。当然，他们或许承认，这些教义当中的一些教义具有独立的合理性。

所以，我们需要将自己限定于这样的善的概念，它具有部分的和世俗 192
的特征，并且能够为遵守其基本要求提供充分的理由——这些理由可以为它所适用的所有人所理解。只有这种概念才能够证明使用权力从而执行其基本要求是合理的。

在上述论证中，也不存在以假定为论据来反对社群主义观点的东西，因为社群主义者没有理由去执行完整的善的概念。事实上，我刚才认为，任何人——包括社群主义者——都没有理由执行完整的善的概念。

然而，即使人们接受了社会应该执行部分的而不是完整的善的概念这一观点，关于应该执行哪种部分的概念，则仍然是存有疑问的。显然，自由主义者和社群主义者在此或许仍然是有分歧的。然而，如果本文第一节、第二节和第三节中的论证是正确的，并且可以为自由主义提供不以假定为论据的理由，来支持道德的而不是自利的善的概念——这种概念将积极权利和作为社会主义国家特征的资源平等整合在一起——那么，仍然要发生合理争论的话，其范围将比大多数当代哲学家不得不意识到的要大大缩小。

答谢

本人想感谢阿拉斯戴尔·麦金太尔对本文先前版本的评论。

注　释

[1] *Review of Politics*（《政治学评论》）(Summer. 1990).

[2] 参见卡洛斯·尼诺（Carlos Nino）《社群主义对自由主义权利的挑战》［"The Communitarian Challenge to Liberal Rights", *Law and Philosophy*（《法律和哲学》）(1989)：37—52］；艾伦·布坎南《评社群主义对自由主义的批判》［"Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics* (1989)：852—883］；杰拉尔德·多佩尔特（Gerald Doppelt）《罗尔斯的康德式自由主义是连贯的和可维护的吗?》["Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?" Ethics (1989)：815—851］；以及我的著作《如何使人们公正》(Totowa：Rowman & Littlefield，1988)，特别是第58～59页；《关于自由主义公正的最近著作》［"Recent Work in Liberal Justice", *Philosophy and Law Newsletter*（《哲学和法律通讯》）(1984)：3—11］。

[3] John，Rawls，*Political Liberalism*（New York：Columbia University Press，1993），Lecture V.

[4] 当然，可以用多种（亚里士多德式的）方式来理解自利，从而使它包含道德。在这些观点看来，我所指的对立重新表现为被赋予自我的不同（可能）利益的优先性之间的对立。

[5] 比如，罗尔斯只是采用了利己主义。参见罗尔斯《正义论》(1971年)，132～136页。其他的自由主义者——如科尔特·贝尔、艾伦·格维尔兹（Alan Gewirth）和
193 斯蒂芬·达沃尔（Stephen Darwall）——已尝试了这种维护，但在他们的维护中存在需要克服的弱点。关于对这些尝试的考察，可参见我的《维护道德：正确和错误的道路》("Justifying Morality：The Right and the Wrong Ways")，收录于詹姆斯·P·斯特巴《当代伦理学》(*Contemporary Ethics*)(1989年)，138～154页。

[6] 阿拉斯戴尔·麦金太尔"善的私人化"，《政治学评论》，第52卷（1990年），第344～361页；《追随道德》(*After Virtue*)(1981年)，尤其是第2、4章～5、17章和《追随道德》(第二版，1984年)，"后记"。

[7] 正如我在《新自由至上主义》("Neo-Libertarianism")［《美国哲学季刊》(1987年)］中所做的那样，但关于详细论述，可参见我的《公正：替代性的政治视角》(*Justice：Alternative Political Perspectives*. Wadsworth Publishing Co.，1979)。关于类似的错误，可参见艾伦·布坎南《从自由至上主义权利中引申福利权利》("Deriving Welfare Rights from Libertarian Rights")［收录于《收入支持：概念和政策问题》(*Income Support：Conceptual and Policy Issues*)，彼得·布朗（Peter Brown）、康拉德·约翰逊（Conrad Johnson）和保罗·维尼尔（Paul Venier）主编(Rowman and Littlefield，1981)］。

[8] 比如参见罗纳德·德沃金《自由主义》("Liberalism")，收录于《公共和私人道

德》(*Public and Private Morality*)，斯图尔特·汉普希尔（Stuart Hampshire）主编（1987年），113～143页。

[9] 约翰·罗尔斯《政治自由主义》，第四讲；以及罗纳德·德沃金《自由主义》。在这一点上对自由主义的古典维护是约翰·斯图尔特·密尔的《论自由》(1859年)。

[10] 我认为这一点是麦金太尔《谁的公正，哪种合理性?》(*Whose Justice, Which Rationality*. 1988) 的核心观点之一，但麦金太尔在该书以及其他地方所没有承认的，并且也是我希望确立的，是这样一种观点：在各种传统的假设之间，存在足够的“共同基础”，来提供对自由主义的维护。

[11] 在此，“应该”预设了“能够”。如果社会成员不能接受和遵守自利的和道德的行为理性，那么如果问他们应该还是不应该这样做，就是毫无意义的。

[12] 我将纯粹利他主义者理解为纯粹利己主义者的反像。纯粹利己主义者认为，其他人的利益对他们来说是重要的，但对她自己来说，如果不是可以利用，那么并不重要；而纯粹利他主义者认为，她自己的利益对他人来说是重要的，但对她自己来说，如果不是可以利用，就不重要。

[13] 正如我将论证的那样，这是因为道德本身既已代表了利己主义和利他主义之间的一种折中。所以，如果要求以自利理性来衡量道德理性的话，那么事实上是将自利理性计算了两次——一次是在利己主义和利他主义之间的折中中，然后再一次是在用自利理性衡量道德理性的时候。但将自利理性计算两次显然是令人反对的。

[14] 注意，在此我以“利己主义视角”来指这样一种观点，这种观点初步承认利己主义和利他主义理性对于合理选择具有重要意义，然后试图赞成利己主义理性的优先性。与此类似，我以“利他主义视角”来指这样一种观点，这种观点初步承认利己主义和利他主义理性对于合理选择具有重要意义，然后试图赞成利他主义理性的优先性。

[15] 关于深入的讨论，参见我的《此时此地的公正》(New York: Cambridge University Press, 1998)，第2章。

[16] 参见R·邓肯·卢斯（R. Duncan Luce）和霍华德·雷佛（Howard Raiffa）《游戏和决策》(*Games and Decisions*. New York: John Wiley & Sons, 1967)，第13章。

[17] 托马斯·斯坎伦（Thomas Scanlon）在《我们欠别人什么》(*What We Owe to Others*. *Cambridge*, MA: Harvard University Press, 1998) 第3章中讨论了这一难题。

[18] 我第一次诉诸对“应该”暗含“能够”原则的这种解释，来使自由至上主义者信服福利自由主义的实践要求，是在发表于1979年秋题为《新自由至上主义》("Neo-Libertarianism")的文章的扩充版本中进行的。1982年，T. M. 斯坎伦在《契约论和功利主义》("Contractualism and Utilitarianism") 中诉诸同样的标准， 194

来裁决契约论者和功利主义者之间的争论。然而，以我的判断，这个植根于“应该”暗含“能够”原则之中的标准，可以更有效地运用于与自由至上主义者的争论，而不是与功利主义者的争论，因为自由至上主义者通常试图强加于劣势者头上的牺牲更令人愤慨，所以更易于表明它违背理性。

[19] 我用穷人满足他们奢侈需要的自由仍然是指，当富人使用他们剩余的财产来达到奢侈目的时不受干涉的自由。与此相似，我用穷人满足他们基本需要的自由仍然是指，当穷人从富人剩余财产那里拿到他们要求用来满足他们基本需要的东西时不受干涉的自由。

[20] 参见《此时此地的公正》，第3章。

[21] Bob Bergland，“Attacking the Problem of World Hunger”（《克服世界饥饿难题》），*The National Forum*（《国家论坛》），vol. 69，no. 2（1979），p. 4.

[22] Lester Brown（莱斯特·布朗），Christopher Flavin（克利斯托弗·弗莱文）and Hal Kane（哈尔·凯恩），*Vital Signs 1996*（《1996年重要迹象》）（New York：W. W. Norton，1996），pp. 34－35；Jeremy Rifkin（杰里米·里夫金）*Beyond Beef*（《在牛肉之外》）（New York：Penguin，1992）p. 1.

[23] Henry Shue（亨利·舒），*Basic Rights*（《基本权利》）（Princeton，NJ：Princeton University Press，1980），p. 7.

[24] 关于对这些因果联系的讨论，参见谢里·西尔弗（Chery Silver）《同一个地球，同一个未来》（*One Earth，One Future. Washington*，DC：National Academy Press，1990）；比尔·麦吉本（Bill McKibben）《自然的终结》（*The End of Nature. New York*：*Anchor Books*，1989）；杰里米·莱格特（Jeremy Leggett）（主编）《全球变暖》（*Global Warming*. New York：Oxford University Press，1990）；以及莱斯特·布朗（主编）《世界观察读本》（*The World Watch Reader*. New York：Nelson，1991）。

[25] 小查尔斯·帕克（Charles Park，Jr.）（主编）《全球资源》（*Earth Resources*. Washington，DC：Voice of America，1980），第13章；莱斯特·布朗《1995年世界状况》（*State of the World*. New York：Norton，1992），第7章；莱斯特·布朗（主编）《世界观察读本》，268页。目前，中国煤炭的使用量大于美国。参见莱斯特·布朗《世界状况》（*State of the World*. New York，1997），第9章。

[26] 小G·泰勒·米勒《与环境共生》（*Living with the Environment*. Belmont：Wadsworth Publishing Co.，1990），20页。另参见珍妮特·贝塞克（Janet Besecker）和菲尔·埃尔德（Phil Elder）《救生艇伦理学：对哈丁的回应》（“Lifeboat Ethics：A Reply to Hardin”），收录于威廉·伯奇（William Burch）主编《生态学、能源和人类社会》（*Ecology，energy and Human Society*. New York：Harper and Row，1977），229页。关于对北美影响的更高或更低估算，参见霍姆斯·罗尔斯顿Ⅲ（Holmes Rolston Ⅲ）《养活人还是保护自然?》（“Feeding People versus

Saving Nature ?”），收录于《世界饥饿和道德》（第二版）（*World Hunger and Morality*，2nd edn. Englewood Cliffs：Prentice-Hall，1996），259～260 页；保罗·埃利希（Paul Ehrlich）、安妮·埃利希（Anne Ehrlich）和格雷奇恩·戴利（Gretchen Daily）《鹳和犁》（The Stork and the Plow. New York：Grosset/Putnam，1995），26 页。

[27] 即使成功地满足了发展中国家特定地区（比如印度喀拉拉邦）的穷人最基本需要，我们也不应该忽视，越来越多的人生活于绝对贫困条件下（据最新估计，有 12 亿），并且以可持续方式——这种方式将允许子孙后代也满足他们的基本需要——来满足这些人的基本需要是如何困难，当我们思考我们在发达世界生活的方式根本不是可持续的这一事实时，情况尤其如此。

[28] 当然，以社会主义平等为特征的社会可以不从法律上完全陷入社会主义国家。比如，可以不实行基本生产方式的完全公有制。然而，为了保证社会主义平等，将以民主控制来非常严格地限制基本生产方式的私有制，以至于在实行社会主义平等的社会和实行基本生产方式完全公有制的社会之间，将不存在实际的区别。

[29] 人们或许认为，从动机出发进行反驳，就是证明促使人们为别人工作是不可能的。但是，一旦人们支持任何一种福利制度，他们就会为其他人工作，至少在发达社会中，福利制度的存在是不会受到威胁的。在我看来，最近在东欧和苏联发生的事件也不表示对福利甚至社会主义平等的拒斥。1989 年在苏联和东欧五个月的游历和讲学，以及 1990 年和 1991 年对苏联的访问，使我相信，在东欧遭到拒斥以及在苏联正在遭到拒斥的东西，是由地方官僚并最终由莫斯科所实行的普遍的腐败和**全面的**独裁控制。

[30] Dworkin，“Liberalism，” p. 127.

[31] MacIntyre，“The Privatization of the Good.”

[32] John Rawls，“The Priority of Right and Ideas of the Good”（《权利的优先性和关于善的思想》），*Philosophy and Public Affairs* 17 (1988)，pp. 251—276.

[33] 在约翰·罗尔斯《作为主体的基本结构》（“The Basic Structure as Subject”）［收录于《价值和道德》（*Values and Morals*），A. 戈德曼（A. Goldman）和 J. 基姆（J. Kim）主编，1978 年，47～71 页］中，论证了这种对自由至上主义的拒斥，但这种论证忽视了，在自由至上主义观点中，不能将**公平**解释为在想像的无知观点背后进行的选择。

[34] John Rawls，“The Idea of Overlapping Consensus”（《交叠共识思想》），p. 4，*Oxford Journal of Legal Studies*（《牛津法律研究杂志》），vol. 7 (1987 年)，pp. 1—25.

[35] 完整的或综合的善的概念与部分的善的概念之间的区别在于，前者包括道德的所有内容，而后者只包括道德的某些基本要求。

[36] 我认为，将最值得维护的自由主义说成主张“权利优先于善”的观点，是不恰当

的，因为当这种主张被正确地揭示后，它只是主张，某种部分的善的概念，对于与之相冲突的、任何完整的善的概念，具有优先性。然而，这种主张不正确地暗示的是，对于部分的和完整的善的概念，权利都具有优越性和独立性。关于这一点，另参见威尔·基姆利卡《自由主义、共同体和文化》(*Liberalism, Community, and Culture*)，第3章。

[37] 如果大多数人的意志在道德上是正当的，就不仅仅要得到权力的支持。少数人必须负有道德义务，去接受大多数人的强制性要求，但只有少数人由于没能接受这种强制性要求而要受到道德的谴责时，才可能出现这种情况。

[38] *Gospel According to St. Luke*（《路加福音》，10：25—37.

参考书目

Barry, Brian (1995). *Justice as Impartiality*(《作为无偏向的公正》). Oxford: Oxford University Press.

Bell, Daniel (丹尼尔·贝尔)(1993). *Communitarianism and Its Critics*(《社群主义及其批评者》). Oxford: Oxford University Press.

Daly, Markate(马凯特·戴利)(1994). *Communitarianism*(《社群主义》). Belmont: Wadsworth.

Horton, John (约翰·霍顿)and Susan Mendus(eds.)(1994). *After MacIntyre*(《追随麦金太尔》). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Kekes, John(约翰·凯克斯) (1997). *Against Liberalism*(《反对自由主义》). Ithaca: Cornell University Press.

Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.

MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Mulhall, Stephen (斯蒂芬·马尔霍尔)and Adam Swift(亚当·斯威夫特) (1992). *Liberals and Communitarians*(《自由主义者和社群主义者》). Oxford: Blackwell.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. *Cambridge*, MA: Harvard University Press.

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

Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Sandel, Michael(迈克尔·桑德尔) (1996). *Democracy's Discontent*(《民主的不满者》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sterba, James P. (1998). *Justice for Here and Now*. New York: Cambridge University Press.

第九章　自由主义理论及其批评者

威廉·纳尔逊

我说“自由主义理论”而不说“自由主义”，部分原因是，这是争论自由主义“到底”是什么的问题。有些自由主义者以特定的方法论来描述这一问题，而另一些自由主义者则以其历史作用来描述。有些人相信自然权利，有些人是契约论者，而有些人则是后果论者。大致概括起来，自由主义者关注的是，保护个人自由不受国家权力和其他个人或机构权力的侵犯。他们提倡不同信仰和价值之间的宽容。他们崇尚法律的和政治的平等，致力于保证机会并保护个人的经济福利和独立。尽管如此，自由主义者恰恰在以下问题上仍然存在分歧：这个清单应该包括什么，关键因素应该如何理解，哪个条目应该被看作基本的，哪个是派生的。有许多自由主义理论，而自由主义者本身常常是其他自由主义者最活跃的批评者。在我要讨论的批评者当中，有许多人是批评其他自由主义理论的自由主义者。

自由主义理论是规范性理论。任何一种像这样得到完全实现的理论，都应该包括对实质原则（substantive principle）所进行的相当准确的描述、这些原则的基本原理以及对这些原则赖以实现的制度所进行的描述。除此之外，它还应该证明这些制度有能力按预期的起作用并能维护自身。自由主义理论的上述特征包含主要具有实质性的目的。（大致）包括相同实质原则的理论，常常会在这些原则的基本原理方面存在差异。而不同的基本原理常常会导致对这些原则做出不同的详细说明。不同的基本原理还将面临不同的反对意见——针对一种基本原理的反对意见，或许完全不能适用于基于另一种基本原理的理论。

让我们来考察一个例子。在《反对自由主义》（1997 年）中，约翰·凯克斯（John Kekes）就批评自由主义不足以解决由“罪恶的流行”所提出的难题（23 页接下页）。凯克斯写道，这之所以成为难题，是因为“自由主义的真正核心”是对自主的诉求（15 页）。“鼓励所有公民自主地发挥

198 作用正是自由主义的最终目的和合理性证明”（21 页）。然而，凯克斯接着写道，常常让我们感到不快的是，人们都自由地选择去作恶。这样，如果一个社会让人们自由甚至鼓励这种自由，那就必然在此过程中鼓励作恶。只有从最基本的诉求退回来，自由主义才能解决这一难题。

对于这种反对意见，有着许多可能的回应，以后我将在不同的语境中提及。一种回应是否认凯克斯的断言，即否认他正确地确认了自由主义理论的**那种**基本诉求。但替代方案是什么？为了阐明这种可能性，我将简要描述自 20 世纪中期以来自由主义思想（做了某种程度的筛选）的历史。在第一节中，我首先讨论约翰·罗尔斯的早期著作，对它的一些反应以及 20 世纪 80 年代各种理论所提出的替代方案。然而，在第二节中，我将转而讨论自 20 世纪 80 年代晚期发展起来的“政治自由主义”。我将对它的一些更充满矛盾的思想做出说明，并根据这种说明，来维护这种理论并反对最近的一些批评。自始至终，我都想把主要精力集中于自由主义者对其原则所做的合理性证明，更普遍而言，集中于他们认为什么东西才能构成充分的合理性证明的思想。

公正理论

罗尔斯的公正理论

1971 年，罗尔斯发表《正义论》。无论在普遍意义上对于 20 世纪政治思想而言，还是在特定意义上对于自由主义思想而言，这显然都是一个关键点。当然，直到该书出版时，罗尔斯的思想早已是颇具声名和影响。该书将始于罗尔斯“作为公平的公正”（1958 年）一文的计划发挥到极致。从这篇文章入手，罗尔斯开始建立他所谓的公正原则，来评价“社会的基本结构”——其主要的社会、政治、法律和经济制度。该思想是，制度要整体地进行评价，因为罗尔斯假设，原则关乎个人的利益和前途，而制度共同起作用，来决定这些前途。罗尔斯的特定原则要求，制度应确立最有可能的平等的基本自由体系，公平的机会平等体系，以及这样一种经济体系，在其中，境况最坏的经济阶层的普通成员在经济上尽可能地好。经济不平等是允许的，但必须服从这样的条件，即经济境况较好的人所拥有的经济优势，不应该以牺牲那些境况最坏的人为前提。这就是罗尔斯所说的

"差异原则"。

我是非正式地陈述这些原则的。对它们进行详细揭示是很困难的，罗尔斯并不总是前后一致地陈述它们，甚至在他的著作中也是如此，这一事实使得这一阐释任务更为艰难。尽管如此，该理论显然仍处于上述自由主义大致特征的范围之内：它赋予个人自由和机会以高度的优先性，并坚持保证体面的最低收入。当然，或许值得注意的是，罗尔斯并没有提及自由本身，也没有将压制性国家权力的每一次行使，都看作甚至是对"平等自由"原则的明显侵犯。相反，他似乎念念不忘的是，特殊权利、免责和见于《美国宪法权利法案》(*Bill of Rights of the Constitution*) 中的那种权力。他认为，它们包括表达自由 (freedom of expression)，宗教自由 (freedom of religion)，获得个人财产及其安全拥有的权利 (rights to acquire personal property and to its secure possession)，享有不受任意逮捕的保护 (protections against arbitrary arrest) 以及参与民主自治的权利 (rights to take part in democratic self-governance)。的确，我们可以在此加以概括。自由思想，正如它在自由主义思想中所起的作用一样，是非常模棱两可的。尽管著作家们——尤其是那些与"自由至上主义"传统相联系的著作家们——有时反对**任何**压制或约束，但或许更加司空见惯的是强调特定权利 [比如财产权 (property rights) 或自由言论权利 (rights to free speech)]。如果更一般意义上的自由被认为是重要的，那是因为人们认为它可以支持或解释特定权利的重要性。[1]

然而，罗尔斯并没有将自由或自主作为自己的出发点。他认为，他可以为自己理论中看似零散的因素提供统一的论述，于是他不以自由开始，而是以抽象的社会契约概念开始。他认为，处于他所谓的"原初状态"之下的人将选择我所简述的原则——平等自由、公平的机会平等和差异原则。这些人被假设为了解某些一般社会事实，但又处于无知之幕背后。他们不知道关于自身的显著事实 (他们的种群、宗教、性别、社会地位以及才能的自然随机选择)。他们也不知道自己明确的目的和价值。他们选择原则时仅仅依靠对最初物品——自由、机会、收入和财富——的兴趣。他们假设，在自己的社会能够提供给每一个人的限度内，他们需要更多这样的东西而不是更少，但他们也假设，在某种水平上，他们对更多东西的兴趣将趋向于消失 (罗尔斯，1971 年，第 24 节和第 26 节)。

由于这些假定，罗尔斯的理论被选定，应该不会令人大惊小怪。设计关于原初状态的假定就是要产生这种选择的。我相信，这种思想将明确地

产生一系列假定，从而足以向我们提供他的结果。这就为我们提供了原则的**证据**（proof）。它是否也是一种**合理性证明**（justification）则是另外一回事。罗尔斯认为，合理性证明发生于人与人之间。当它有可能表明，结论不仅可以由某些假定支持，还可以由其他人接受的假定支持，它就成功了（罗尔斯，1971 年，第 87 节）。

按照我对罗尔斯的解读，从一开始，他就既对合理性证明感兴趣，也对证据感兴趣。他尤其打算为它们找到一些原则和论证，**对于**那些必须生活于它们之下的人来说，这些原则和论证是可接受的，他还打算证明这种愿望本身是合理的。于是，他就试图寻找一些制度，它们可以产生对自身的支持和对它们以之为基础的那些原则的支持；他关注的是解决稳定性难

题，他认为这一难题涉及对这些原则的持续诉求。他企图建立一种稳定的、秩序良好的社会（well-ordered society）：在这个社会中，人们接受相同的原则，制度符合这些原则所提出的要求，人所共知的是，这些条件都被满足了。显然，在这种社会，根据每一个人都接受的原则，对于每一个人来说，制度都是合理的。总之，罗尔斯假定了像**被统治者同意**（consent of the governed）的理想这样的东西，这种理想也出现于其他一些自由主义理论中，包括杰里米·沃尔德伦的一些著作。[2] 如果罗尔斯是正确的，像他那样演绎出来的原则就可以达成同意。

对罗尔斯理论的反应

当然，罗尔斯的主要目的是表明，他的原则正是评价制度的原则。更具体的目的是，提供功利主义的替代方案，并因此摧毁它作为评价制度的唯一规范性观点的地位。我们以后将意识到［谢弗勒（Scheffler）1994 年］，功利主义体现了两种不同的、互相矛盾的学说。第一种学说——罗尔斯直接指向这一学说——是这样一种思想，即结果要根据总体福利来评价，而与分配无关。第二种学说是这样一种思想，即任何一种行为，都不能从道德上被排除，而与其结果无关——即不存在“义务论约束”（deontological constraint）。

在《无政府状态、国家和乌托邦》（*Anarchy, State and Utopia*）（1974 年）中，罗伯特·诺齐克认为，我们有理由拒斥评价结果的总体标准［它声称，拒绝承认“个人的分离”（separateness of persons）］，出于同样的理由，我们也应该接受与国家相对立的个人权利（约束）。但他断

言，一旦我们这样做了，我们就将看到，普遍而言的自由主义国家，以及特定而言的罗尔斯样式，就必须被拒斥。诺齐克采纳了被他看作洛克式个人权利概念——尤其是财产权，但也包括其他个人权利；他断言，任何侵犯这些权利的国家行为都是不公正的。无论目的是提高总体功利还是实现由罗尔斯以及许多其他自由主义理论家所设想的经济公正，他都坚持这一观点。

有人反对说，这意味着宽容了不公正。对此，诺齐克回答说，罗尔斯式的自由主义者坚持的是一种错误的公正概念。他认为，一种公正的事态，一个公正的社会，不能以一种**拼凑**的原则——如平等或差异原则——为特征。相反，当且仅当一种事态来自个人权利的自由行使，而这种权利的行使又是与尊重他人的权利相一致时，它才是公正的。诺齐克的理论是一种历史的、权利的理论。

既然诺齐克的理论体现了对国家行为的一种强烈怀疑，以及对个人权利和自由的一种关注，它就与在此所理解的自由主义的重要部分相一致。然而，尽管诺齐克相信保护个人经济权利将惠及每一个人，但他并没有将此断言作为接受他的理论的前提条件。于是，他拒斥 20 世纪大部分自由主义所坚持的另一种基本诉求，即对提高个人福利和机会的诉求。在此，他便加入了——从哲学领域出发——到目前为止主要见于经济学领域的一种批评传统。像哈耶克（1960 年）和后来的詹姆斯·布坎南（James Buchanan）（1975 年）这样的经济学家，深刻地怀疑重新分配收入和财富的国家干预。他们认为干预是低效率的，它所要求建立的国家机器也会危及自由。

尽管诺齐克对国家的怀疑和对总体推理的质疑，在泛自由主义传统中博得了许多人的同情，但他的详细权利列表则不然。对诺齐克著作最早的回应之一是托马斯·内格尔（Thomas Nagel）的“无根基的自由至上主义”（“Libertarianism without Foundations”）(1975 年)。内格尔尤其抱怨诺齐克没能为其个人和财产权利体系提供充分论证。的确，对于这一问题，即如果国家和公民接受了像他所采纳的那种理论一样的权利理论，那么他们将会得到什么，诺齐克提供了有创造性的并且常常是迷人的论述。尽管如此，但他也承认，他为支持这些权利所做的论证并不是决定性的。

回顾起来，我认为，诺齐克的著作实际上可以使人们更同情罗尔斯的计划。有两点值得提及：第一，既然罗尔斯的理论讨论了特定个人的特定所有物的公正问题，他的理论实际上就类似于诺齐克的理论。两者都认

为，应该有财产和契约规则，这些应该得到尊重，任何特定个人的权利都是由这个体系的自由运作所决定的。[3]这个问题正是我们应该坚持哪种规则，哪种权利体系。但在此，即第二点，罗尔斯做了一般性回答，而诺齐克则没有。对于罗尔斯来说，如果一种社会的基本结构能够满足在原初状态下可能被选择的普遍公正原则，那么一种权利体系只有成为这种社会基本结构的一部分时，它才是正确的。

罗尔斯的理论旨在提供一种方式，来达到批评的距离，使我们远离特定的制度、权利体系以及关于自由、机会和财富分配的信念。它详细说明了一种抽象的程序，以此在这些不同的信念或体系之间进行裁决，并确定哪一种是合理的。如果罗尔斯是正确的，就有可能提供一种前后一致的自由主义理论，来详细说明自由、平等和福利之间的恰当关系。在此，罗尔斯的理论——但不仅是他的理论——与现代政治理论曾经的核心思想之一相一致：这种思想是启蒙思想的核心，即社会的、政治的和法律的安排不仅被看作固定的，而且被看作适于依人类的目的而变化的（参阅沃尔德伦，1993年，43～45页）。

尽管许多自由主义思想——而且，我们下面就会看到，不仅是罗尔斯的思想——试图通过采纳一种关于特定制度的抽象的、批评的视角来维护其政策，但女性主义和社群主义批评者正是因为这种抽象才批评自由主义的。尤其是女性主义者认为，见于罗尔斯或功利主义思想中的抽象的公民概念，使我们无视特定的需要和特定群体——包括妇女以及种群的或文化的少数群体——的利益。[4]

202

替代性的自由主义理论

关于第一级自由主义信念，提供了这种批评视角的不只是罗尔斯的契约论理论。自从18世纪以来，功利主义就试图这样做。对于边沁和后来的密尔和西奇威克（Sidgwick）来说，最大幸福的思想为批判性地评价各种选择——从个人决策到关于宪法设计的决策——提供了合理性标准。边沁认为，根据这种标准，他那个时代的许多法律和制度都是不合理的。20世纪下半叶的许多功利主义理论家——在一定程度上是回应罗尔斯的挑战——提出了复杂的论证来表明，功利主义标准所要求的，实际上就是当代自由主义国家的许多典型制度［贝利（Bailey），1997年；哈丁，1986年；哈丁，1988年；萨托里厄斯，1975年］。这些论证开启了几种考察。

举一个例子：功利主义似乎应该坚持认为，每一个人在每一种情况下都应该试图使功利最大化。但这并不意味着，如果有人正在设计一部宪法，他就应该设立一些权威的职位，使其占据者有权毫无约束地追求功利最大化计划。这尤其不意味着，仅仅出于功利的要求，政府官员就应该有权威来审查表达行为。也不意味着，警察应该总是有权威进行调查或进行各种形式的监视——即使他们认为结果是好的也不行。

功利主义者认为，权威本身一旦被授予，或许就会经常被误用从而产生恶果。以此他们就可以维护权威——甚至是出于功利的原因而行动的权威——的限度。一个原因是，政府部门一旦被设立，或许不会被认真负责的功利主义者所占据。更有趣的原因是，即使好的功利主义者也会像其他人一样，很少拥有某种充分的信息，用来充分计算结果。许多著作者——包括罗素·哈丁和弗里德里希·哈耶克（Friedrich Hayek）（1948年）——已经强调了这一点。它不仅对密尔《论自由》等著作中所提出的官员权威的限度（比如对审查和家长主义的限制）提供了很好的维护，还提供了对个人的财产和契约权利的论证：关于对其他人而言或普遍地对社会而言，什么是好的，我们或许拥有有限的知识，但我们更有可能知道我们自己需要什么（并且，正如哈耶克所说，怎样做我们自己的事）。

当然，自由主义所包含的不止是对有限政府、言论自由等具体自由以及个人权利信念的诉求。许多自由主义者赞成对契约自由的一些限制，比如暗含于最低工资法（minimum-wage law）或闭门企业劳动合同（closed-shop labor contract）之中的限制。如果对财产权的限制可以用来保护清洁空气和水等公共物品，许多人也赞成。但功利主义论证——以对互相作用的策略特征的理解作为补充——也可以支持这些结论。

尽管罗尔斯讨论公正的早期著作尤其旨在提供功利主义的替代方案，但功利主义者后来的著作表明，他们的理论实际上也可以支持罗尔斯所维护的许多同样的结论。而且，正如罗尔斯的契约论诉求为诺齐克等自由至上主义者所假定的自然权利提供一种批评视角一样，功利主义也是这样做的。然而，尽管两者都提供论证来支持个人的财产和契约权利，但两者都不支持这些**无条件的**权利。的确，两种理论方法都可以利用对互相作用的策略特征的同样关注，来支持对自由至上主义权利的限制。

为个人权利和权威的**特定**说明提供批评视角的理论，不只是契约论和功利主义。另一种是约瑟夫·雷兹的理论。雷兹说他旨在“恢复”“对自由价值的传统肯定”，并维护以“对自由和自主的至善主义的政治维护和

促进”为基础的“政治权威学说”。的确，自主是他的核心概念，并且他认为，个人自主价值是维护政治自由的基础（雷兹，1986 年，17、19、400 页接下页）。

这种论证冗长复杂，有着许多不同的分支。它是泛后果论的，但其目的则是促进自主，而不是功利。雷兹尤其想表明，从自主思想开始，我们所到达的位置不同于泛自由主义传统中许多其他理论家所处的位置。首先，他拒斥试图将自由或自主思想缩减为关于任何特定权利体系的思想这一做法。他尤其否认，在那种仅仅保护诺齐克所提倡的那些个人权利的体系中，可以彻底实现自主。相反，雷兹认为，只有在社会保护集体利益尤其是构成有价值生活方式的“社会形式”的情境下，自主价值才能得以实现。因为自主的选择者必须以理性进行选择，这就意味着在可用的即有价值的替代方案中进行选择。既然保护社会形式或许要求采取国家行为，所以就不应该将自由主义国家等同于最低限度的国家。既然保护自主本身，以及保护特定的社会形式和实践，要求对价值基础进行立法，所以也就不要求雷兹的自由主义国家避免促进理想的实现。

在此，或许值得回忆一下凯克斯对自由主义的批评——我们在开始时提到过——因为凯克斯反对所谓的自由主义对自主的预先占取。按照我的理解，无论是罗尔斯还是功利主义者，实际上都没有将其理论奠基于自主思想，但雷兹却是这样做的。凯克斯反对说，当我们保证人们拥有自主时，我们也可能会使这样的情况发生：他们将首选恶而不是善从而误用他们的自主。这种反对意见适用于雷兹吗？

诚然，雷兹推崇自主，但这必须在他这样的语境下来理解，即他的理
204 论是一种关于政治自由的“道德主义”学说（1986 年，367 页）。他写道，个人自主理想是那种使个人“在其一生中……控制……自身命运”的理想（同上，369 页）。然而，尽管雷兹认为，善的生活必须是这种意义上的自主，但他并没有认为任何自主的生活都是善的。自主似乎是一种必要的而不是充分的条件。善的生活是出于善的理由自主选定的生活。按照这种观点，“不能选择在道德上讨厌的选项”并非坏事。“只有为了追求善而行使时，自主才是有价值的”（同上，381 页）。所以，对于雷兹来说，促进有价值的、自主的生活，与采取政府行为使有价值的选项可用并阻止或消除坏的选项是完全一致的。尊重（值得拥有的）自主并不意味着我们应该放纵人们去选择恶或讨厌的生活方式。所以，雷兹的理论不会受到凯克斯批评的伤害。

在这次对20世纪80年代自由主义思想的简要考察中，我主要集中讨论了在怎样才可以证明自由主义制度和原则是合理的这一问题上的不同思想，还讨论了哪种合理性证明是恰当的。我所强调的理论家全都赞成基本的政治自由、宽容、平等机会以及使追求善和有意义的生活成为可能的经济和社会条件。他们都拒斥阻碍我们实现这些条件的现行制度和信念。这些理论家认为，自由主义制度可以得到坚定和有说服力的证明，而对立的思想和制度则不然。但事实上，至于哪种证明是充分的，即使自由主义者内部也存在分歧；非自由主义者则不接受任何自由主义者所提供的论证。承认了这些分歧后，一些自由主义者开始思考以新的方式证明自由主义的问题。他们寻求一种思考自由主义思想的方法，以便使自由主义在更广泛的范围内——甚至是唯一范围内——成为合理的。

政治自由主义及其批评者

在本节中，我试图解释和（部分地）维护其维护者们称为“政治自由主义”的思想。尽管人们以极大的创造性来发展和改善上述的各种理论，但每种理论仍然存在矛盾。的确，无论是在学术界还是非学术界，对立的思想都以大量精力来重申自己。在20世纪60年代，自由主义最强烈的学术批评者来自马克思主义左翼，而下一次学术批评浪潮则来自自由至上主义右翼，后来的许多批评者则是传统和宗教团体成员。这样就很容易将自由主义思想中用以辩解的思想仅仅看作各种任意的出发点。

如果有人希望，认真关注基本信念，并关注有着坚实基础的理论的结构，将导致思想的交汇，即一种共有的真理概念，那么他就会很失望。因 205
此，最后20年的一些自由主义理论家，就已开始更自觉地将注意力集中于合理性证明的前景和限度。约翰·罗尔斯［在其后来的著作中（1993年）］和查尔斯·拉莫尔（Charles Larmore）（1987年，1996年）将他们的观点称为“政治自由主义”。他们试图加强自由主义的论据，并部分地通过限制自由主义原则的范围（它们只适用于某些政治问题），部分地通过试图表明——他们认为，实践难题在所有现代民主社会都是不可避免的——他们所解释的自由主义是这些问题唯一最好的答案，来扩展其诉求。难题就起源于他们所认为的道德、哲学和宗教思想**不可避免的**多样性——这种多样性甚至存在于“理性的”个人之间。他们断言，政治自由主义可以解决

这种难题就（向任何一个认为这是一个难题的人）证明了这一点。其他政治观点没有解决这个难题，甚至加剧了它，就表明（至少在这个方面）他们不可能同样是合理的。然而，采取这种方法，就使得罗尔斯和拉莫尔，不仅与各种非自由主义理论家，而且与功利主义自由主义者和像雷兹这样的“至善主义”自由主义者发生龃龉。

不止是罗尔斯和拉莫尔将分歧和多样性看作难题。[5]但它为什么应该是一个**特殊**的难题，则需要解释。毕竟，人们关于对和错、好和坏的分歧几乎不是新鲜事了。对于道德哲学家来说，这尤其不是新鲜事了，他们以各种方式作出回应。一种回应是某种怀疑主义，即否认我们在这些问题上可以获知真理，甚至否认存在任何坏的真理。其他人——我怀疑这在当代哲学家中占大多数——认为分歧只是表明有些人必然是错的，哲学的任务就是发现正确的观点是什么。

在《政治自由主义》（1993 年）序言中，罗尔斯似乎是说，他最初将《正义论》计划看作是仅仅如此去做的尝试：它旨在表明，假设的契约是道德哲学的正确出发点，所以在道德上来说，从那里引申出的原则是评价社会政治安排的正确原则。那时，他将政治哲学解释为，将正确的、综合的道德观点应用于政治选择的特定情况（1993 年，XV 页）。

现在，罗尔斯以不同的方式设计其计划。但他之所以不再试图找到唯一正确的道德理论来代替这些替代方案，是因为**他保留了**他理论背后最初的、起动机作用的思想之一，即这样一种思想：制度要成为合法的，必须对于服从它的**每一个**（理性的）人来说都是合理的。然而，他也认为，在民主社会，关于基本的道德和哲学思想，永远不会存在一致意见。关于他所谓的“综合学说”，永远不会存在一致意见。这就给我们留下了“政治自由主义难题”：“由于理性的但不相容的宗教、哲学和道德学说，自由而平等的公民之间存在深刻的分歧，那么在一定时间内，如何可能保持这种社会的稳定和公正?”（1993 年，XVIII 页，参阅 XIX 页；还可参见拉莫尔，1996 年，121～122 页）这基本上是创造秩序良好社会的难题，这种社会的稳定性依赖于原则的共识，所有人都将相同的标准作为“建立在基本政治问题之上的合理性证明的理性公共基础”而加以接受（1993 年，XIX 页）。就罗尔斯此时看待这个难题的方式而言，其新颖之处在于他接受了这样的观点：无论我们达到什么样的一致意见，都将以重要的方式对其加以限定。它将是出于某些目的——反对在许多其他问题上意见分歧的理由——而就某些原则达成的一致意见，或许包括我们为什么应该寻求这种一致意见的最终原

因。在存在多元主义的条件下，秩序良好的社会是如何可能的？

罗尔斯的回答——或猜测——是，尽管哲学和宗教学说在基本信念和许多结果判断上存在很大不同，但它们仍可以一致地支持理性人（the reasonable）的理想。在如下意义上，其他不同观点的支持者都可以是理性的：（1）他们准备真诚地寻求和提供彼此可接受的与他人协作的术语（并且当其有效时就遵守这些术语）；（2）他们准备接受判断的负担——接受这样的事实，即在自由和民主条件下，在普遍的基础上，就基本问题达成更深入的一致意见简直是不可能的（1993 年，48～58 页）。以其定义而言，理性人都有着共同的目的，去发现彼此可接受的原则来评价共同面临的制度。既然人们在这种意义上是理性的，那么就有了寻求他们之间一致意见的基础——无论存在其他什么样的不同都是一样。

既然人们在所定义的意义上是理性的——并且既然不将政治理论的目的看作向**所有人**提供证明，而是看作向理性人提供证明——那么合理性证明的难题看起来就容易解决了。当然，如果说保证宗教自由、自由表达以及某种程度私人性的原则，将成为理性人之间共识的一部分——不然，他们彼此之间就会存在尖锐的分歧——那么这就不是什么特别令人惊奇的思想了。总之，非常可信的是，事实上，自由主义的核心思想可以解决理性多元主义（reasonable pluralism）条件下政治自由主义的实践难题。

政治自由主义的维护者有时接着说，面对在现代民主制度下可望坚持的理性综合学说，国家必须保持总体上的**中立**，这正是采用他们学说的结果。[6]或者如托马斯·内格尔以其非常不同的习惯用语所说的，我们必须找到代表“最高等级无偏向性”的原则：之所以说“最高等级”，如内格尔所说，是因为社会上流行的相互冲突的道德观点，已经向其信奉者们表明了无偏向性的实现。它们是**道德**观点。任何体系如果想得到人们的同意，就必须在这些以其他方式已经实现了无偏向的观点之间实现无偏向性。所以，也可以反过来说，特定的道德观点表明了无偏向性的实现这一事实，不足以证明向他们强加点什么就是合理的（内格尔，1987 年）。

这样，罗尔斯试图维护的实质原则——并且他就是提供实质原则的人——自《正义论》之后并没有发生重大改变。当然，他并不喜欢将它们看作唯一正确的。但我并不打算在此集中讨论这些实质原则。相反，我想 207
考察政治自由主义中关于限制合理性证明的思想——即罗尔斯和其他政治自由主义的维护者所支持的关于道德、真理、中立性和无偏向性的思想。在近来的文献中，这些思想本身已经成为存在矛盾的问题了。它们是如何

开始变成这样的呢?

罗尔斯和拉莫尔都断言，由于存在理性多元主义这一事实，只有当一种原则体系在社会中不同的、理性的学说之间构建——按罗尔斯的话来讲——一种“交叠共识”时，它才能充当“建立在基本政治问题之上的合理性证明的理性公共基础”。这并没有假定，这些原则——以成熟的形式——已经在每一种学说中被找到了。它只是假定，至少从长远来看，如果“能有理由期望”所有人都支持它们，就能将它们从最低限度的共有假设阐发出来（罗尔斯，1993 年，137 页）。但不能将它们建立在某些矛盾的、基础性的思想基础之上。比如，不能将它们建立在**道德**的多元主义思想基础之上——这种思想就是，在社会上流行的、关于生活的价值和意义的不同概念都是可行的和善的生活方式（拉莫尔，1999 年，122 页）。这正是许多人所拒斥的。与此类似，拉莫尔和罗尔斯都否认，正如雷兹所做的那样，我们应该以肯定自主价值（value of autonomy）开始。自主价值是一个存在矛盾的问题。

总之，罗尔斯和拉莫尔都断言，对于社会中不同的个人和群体来说，政治原则必须是可接受的；两人都断言，这要求在善的生活的不同概念之间，在不同的综合性道德、宗教和哲学思想之间，保持**中立性**。而且，罗尔斯甚至断言，自由主义必须避免肯定自己思想和原则的**真理性**。

批评者强烈地反对这两种思想。不仅是一些保守主义者，而且像雷兹和谢尔这样的至善主义自由主义者，都断言促进真正的善是国家的事。政治哲学应该发现关于什么是善的真理，并赞成基于这些真理的公共政策。因此，他们批评对中立性和“认知弃权”（epistemic abstinence）的诉求。

这种形势变化中有着某种讽刺意味。托马斯·内格尔（1973 年）和埃迪纳·施瓦茨（Adina Schwartz）与其他《正义论》很早的批评者一起，批评罗尔斯的原则没能在互相竞争的善的概念之间保持中立：诚然，在追求许多目标的过程中，政治自由、经济机会以及充足的收入和财富是很有用的，而在追求现代社会中受到广泛赞许的、更具个人主义色彩的目标时，它们尤其有用。这样，对这些物品的强调实际上或许会鼓励人们发展个人主义的目标。它或许使以下情况不大可能发生：那些有着更具社群主义色彩价值的人将能够实现这些价值，并过那种他们发现是最好的生活。[7]

在《对于善的公平性》（Fairness to Goodness）（1975 年）中，罗尔斯回答说，任何政治理论**在其实行中**都不可能是真正中立的。事实上，任何一套制度安排都会使一些生活方式比其他生活方式更加适于选择。而且，如

果被认为困难或不可能的生活方式是不公正的（因为它们依赖于——比如说——种族主义意识形态），那么我们就不应该惋惜它们的消逝。但是，即使那些以另外的方式可以为人们所接受的生活方式，在任何体系中也会比它们在另外情形下更难为人们所追求；在这种情况下，我们需要做的就是，让我们自己确信，无论存在什么样的阻碍，它们都与公正是相一致的，如果没有引起更大的不公正，它们是不能被消除的。

那时，罗尔斯的主张并没有要求原则和制度在**其实行**中保持中立。他与拉莫尔、德沃金和沃尔德伦一起仍然接受这种观点。但是，当罗尔斯和拉莫尔现在表达了对这一术语的某种不满时，正如我说过的，他们还是坚持意图或目的的某种形式的中立性。

这样，有两种矛盾的思想与政治自由主义相联系：一种是自由主义必须避免宣称其思想和原则的真理性；另一种是国家必须在各种道德的和哲学的观点之间保持中立。我将逐一进行详细讨论。

道德真理

起初，正是罗尔斯似乎提倡自由主义避免断言其原则的真理性。这种主张意味着什么，他有充足的理由坚持它吗？要做出回答，我们需要就该理论说点什么。正如所有政治理论一样，自由主义理论将要包括的方针，不仅是关于宪法设计问题的，尤其是对法律和政治权威的范围和限度的详细说明，还是关于基本经济和社会政策问题的。它还体现了对这些方针的合理性证明。在罗尔斯的理论中，这种合理性证明依赖于各种思想——关于公民及其能力的思想，以及关于在无知之幕背后进行选择的思想——这些思想和作为结果的原则，被假设为在有着各种不同的但理性的综合学说的个人之间形成一种稳定的“交叠共识”。罗尔斯假定，人们不会在各种流行的学说中看到这些原则的存在。而毋宁是，必须将它们**构建**出来，以适应其目的。这种构建程序是原初状态下的选择。之所以提出这种程序及其各种定义条件，是为了解释同意价值（value of consent）以及为了共同优势的社会协作价值。而这些价值又包括对共有的理性和合理性思想的部分说明（罗尔斯，1993 年，90～96 页）。对于整个体系的论证最终就是，它**起作用了**。更确切地说，这种论证就是，各种不同的综合学说的理性拥护者，可以将这些思想作为**应该**支配他们共同政治事务的思想而及时地进行分享。要将它们看作理由。当公民尊重权威的限度，并以这些原则为基

础修改自己的要求时，他们将以其他人认为合理的方式来对待其他人。当其他人提出过分的要求时，以这些人可以接受的说法向他们解释他们为什么过分了，这将是可能的。

209 罗尔斯认为，他的政治自由主义起作用了，因此可以被人们接受，但这并不意味着它是真的（1993年，XX页、125页接下页、216页接下页）。而且，对其真理性的宣称并不能成为对其可接受性论证的一部分。为什么？特别是约瑟夫·雷兹最近追问了这个问题。在《面对多样性：认知弃权案例》（"Facing Diversity：The Case of Epistemic Abstinence"）（1990年）中，他对罗尔斯试图避免基于矛盾的理论或思想的几个策略提出了反对意见。他正确地发现，罗尔斯现在将自己的任务看作解决一种实践难题。但他反对说，即使这是他的任务，也绝没有理由否认他的理论是**真的**（15～16页）。如果它解决了难题，那么它就**真的**解决了难题。假设我们遇到了一个工程难题，我们得出结论说，要解决这个难题需要使用某种阀门。在这种情况下，（考虑到此时的环境）我们就**真的**应该使用某种阀门。我们怎么能肯定我们应该使用这种阀门，但又不能肯定我们**真的**应该这样做？"我们应该这样做"是真理的自明之理。依此类推，如果我们的难题是，找到一种可以符合某些实践约束的制度，如果这要求保证宗教自由，那么（考虑到此时的环境）这简直就是**真的**：我们应该保证宗教自由。

当罗尔斯最初否认他的原则是真的时，他说，宣称它们的真理性就是"从我们综合学说的观点"来评价它们（1993年，126页）。于是，这个宣称可以用不止一种方式来理解。[8]但无论用哪一种方式来理解，它都会否认可能存在相对于毫无综合性的目的或用意而言的真理。我不明白我们为什么应该接受对使用"真实的"这一术语所做的限制。所以，我不明白罗尔斯为什么必须拒绝说公正原则——假设它们做了应该做的事——是真实的。我也不认为对他来说这是一个多么严重的让步。

显然，如果对政治自由主义的论证取得成功的话，它就不能与理性的、综合的道德或宗教学说相抵触。否则，对于它所抵触的任何学说的理性支持者来说，它都不可能是合理的。但只要对原则真理性的宣称不涉及对这些学说基本特征的否认，这样做就不会损害这项计划。如果它们之所以是真实的，仅仅是因为它们是实践难题解决方案的一部分，就绝没有理由不宣称它们的真理性。接下来，我们应该说这些原则代表了道德真理（moral truth）（之一部分）吗？

罗尔斯认为，政治自由主义是一种“独立式的”政治概念（1993 年，12 页）。它的原则不是某种特定综合观点的定理，而是支配政治生活的原则，根据理性人的思想它是合理的。当然，查尔斯·拉莫尔近来认为，这样说并不必然否认它们对我们提出真实的**道德**要求（1999 年）。毋宁是，它们预设了某种道德理想（参阅雷兹，1990 年，14 页）。罗尔斯应该同意这种观点吗？

罗尔斯断言，自由主义原则是理性的。理性的个人需要他们以及其他理性的人都能接受的原则，而这些自由主义原则就满足了这种需要。罗尔斯认为，理性本身就足以引导人们去接受自由主义原则。（如果他是对的，它将引导人们去接受**他的**原则。）但拉莫尔断言，成为有理性的这一目的本身就是一种道德目的。它达到一种对人加以尊重的道德理想的概念。所以，他认为，我们不应该羞于宣称理性原则代表了道德真理。

我相信，罗尔斯有充足的理由，避免将这一点说成是对自由主义原则的合理性证明之一部分。断言它们是道德真理，就是提出某些合理的、综合观点的支持者必然拒斥的一种主张。“道德”这一术语可以而且已经在广义和狭义上得到使用，这肯定是真的。有时，我们或许想将其保留在一个相当狭窄的特定责任范围内，这个范围与罗尔斯理性行为的要求大致相当，但在另外的时候，我们或许使其包含一些关于美德的理想和概念，而它们已远远超出我们彼此应负有的最低限度的责任。[9] 这样，在前一种（狭窄的）意义上，有人可以将一种要求称为道德理想，而不考虑它与许多进一步理想的关系——更不用说它是否与这些理想有着同一个来源。我将此看作拉莫尔的建议。然而，在那些准备肯定理性人责任的人之中，或许有一些人否认“多元主义的”“道德”含义的概念。对于他们来说，使自己遵守一种道德要求，就是使自己遵守一种精致的形而上学思想，而他们或许会拒斥这种思想。比如，他们或许认为道德由神的律令组成，但拒斥有神论（theism）。尽管他们或许遵守理性原则，但他们有理由否认这些原则是道德原则。如果坚持认为它们是道德原则，那就是毫无理由地拒斥他们所尊崇的假设。

我的结论是，罗尔斯阻止“真实的”这一术语进入自己的原则，这是错误的，但他有理由拒绝说它们是**道德**真理。更确切地说，尽管他或拉莫尔自己或许准备相信这些是道德真理，但他有理由认为，**仅仅参考理性人的思想就能够证明**自由主义理想**是合理的**，而不必进一步宣称这构成一种道德要求。[10]

中立性

关于政治自由主义，更困难的问题是，是否或者在什么程度上，它诉诸国家在相互竞争的观点之间保持中立的理想——如果它诉诸中立性，这是不是一个令人讨厌的诉求。我将特别集中讨论政治自由主义中的中立性。这之所以是重要的，是因为各种不同的自由主义（和自由至上主义）概念出于各种不同的理由提倡中立性理想。所以，中立性的各种不同的批评者都将重点放在摧毁用来支持它的各种不同的论证上。

我将认为，政治自由主义的基本诉求不是中立性本身，而是向所有理性的人提供合理性证明。这最多要求，只是在有着分歧的综合学说方面，
211 基本原则才是中立的。而且，尽管原则有时或许否认促进某些目的或价值的政治权威，但更常见的情况是，它或许通过要求遵守某些立法程序，将仅仅支配促进它们的方式。这仍然能够允许立法本身可以不是中立的。我还将认为，有充足的理由说明，为什么容许某些这样的立法存在。

尽管如此，拉莫尔和罗尔斯从这样的思想出发，即基本原则对于每一个人来说都必须是合理的，从而得出结论说，这要求原则在互相竞争的、理性的综合观点之间保持中立。[11]另一方面，两人都强调，这种要求仅仅适用于基本宪法问题，而罗尔斯接下来说，“当不危害宪法本质和基本公正时”，公民应该有自由按照自己的综合观点去投票（1993 年，235 页）。

了解到他们隐含的目的，人们就可以看到中立性诉求。关于对于一个人来说，什么东西使生活成为善的生活，关于哪种生活或活动是令人尊崇的，关于什么东西或许使这些思想首先是正确的，不同的人有着不同的看法。在这些人面前，达到一致意见的唯一方式简直就是避免对这些事情发表意见——即保持中立性。否则，关于国家的恰当目的，就会有着另一种非常不同的看法。在《超越中立性》（*Beyond Neutrality*）（1997 年）中，谢尔开始维护国家“可以合法地促进善”这一观点。（1）他拒斥这样的观点：如果国家“试图使公民更有道德，提高他们的文化或文明程度，或阻止他们过卑劣的生活”，那么它就“逾越了它的边界”。（2）尽管政治自由主义否认，国家至少可以将其基本原则建立在促进善的目的之上，但谢尔认为，“在政治中，没有什么理由是不可容许的”（4 页，参阅 248 页）。他维护这样的“传统”观点：“知识、美德和道德使人们的生活更好”，以及“政治行为者常常有着大量的理由来促进这些生活”（同上，245 页）。这样

做是恰当的国家功能的组成部分。

在论证法律和制度方面，像谢尔和雷兹这样的至善主义者将不同于政治自由主义的维护者。然而，在实际政策问题上，很难说至善主义者与罗尔斯和拉莫尔有多大不同。首先，关于哪种生活是最好的生活，不同的至善主义者将有着不同的看法。而且，尽管在宪法设计层面上，至善主义自由主义者将不太在意找到所有人都可接受的规则，而是更在意创建一个将促进善的国家，出于他们自身的原因，他们或许支持诸如表达自由和宗教自由这样的东西。（比如说，即使人们认为限制攻击性表达是合理的，人们也会恐惧授权国家去这样做，因为其他人很有可能误用这种权力。）尽管如此，至善主义者还是倾向于偏爱更狭隘的《第一修正案》权利的构成，并且当艺术表达鼓励卑劣的生活方式时，赞成对其加以某些限制。当国家主办的文化或艺术活动，鼓励人们发展或使其能够发挥自己的才能时，他们肯定会赞成这种活动。他们还常常赞成在中学课程中实行相对严格的学术标准以及德育教学。[12]

政治自由主义作出的反应是，重申在现代民主制度中，在价值、宗教和哲学基本问题上的分歧是不可避免的。至少说来，如果我们要采纳促进某些特定的、理想的生活方式的思想，将其作为我们与其他人政治关系的基础，我们就不能向拒斥这种理想的其他人证明我们的社会政治安排是合理的。我们或许不能解决政治自由主义所理解的政治合法性难题。如果我们联合的目的是促进一种与某些理性公民的基本目的不相容的理想，那么我们如何向他们证明我们的制度是合理的？

谢尔开宗明义地承认对当代自由主义的“矛盾心理”，表达了“对解决我们分歧的理性力量的信心”（同上，Ⅸ页）。这显然是他与罗尔斯和拉莫尔的自由主义的分歧根源之一。谢尔或许说，即使我们接受理性人的要求，如果我们通过推理能够赢得所有人的同意，我们也就不需要在互相冲突的群体之间保持中立。当然，如果他是对的，那就肯定会摧毁中立的情况。但他是对的吗？

这并不是一个简单的问题，因为回答它需要选出两个不同的问题。第一个问题是，现实的、机智的和受过教育的人，在哲学、宗教和道德问题上，事实上是否将继续存在分歧。答案当然是肯定的。但第二个问题是，我们需要哪种一致意见。如果根据冷静的、充分的调查，我们相信，我们的制度**应该**可以被其他所有人同意——只要他们使用自己的头脑——的原则所支持，我们应该满意吗？或者，我们必须寻求更接近于所有人或大多

数人的实际同意的东西吗？我们不得不承认，对于任何事情，我们不会**得到**实际的、普遍的同意。但我怀疑，政治自由主义的理论家或许被说成是接受了直接的要求：只有所有理性的人根据他们**早已坚持**的信念和价值，接受了这些原则，它们才是充分的。

政治自由主义者或许认为，他们在民主社会的现代史中看出，一种指向在宗教和哲学问题上**意见分歧**的趋势，与一种在像宽容这样的政治理想问题上**意见一致**的趋势，是结合在一起的。我不知道。但我怀疑，按照罗尔斯对理性人思想的理解，它要求我们寻求一种比谢尔所要求的更接近于实际同意的某种东西——或许是遵循刚才所提及的路线的某种东西。而这又暗示，关于我们应该对与我们有分歧的人如何行为的问题，他与谢尔的分歧是规范性的分歧。如果这是对的，那么并不令人感到惊奇的是，谢尔紧随雷兹之后，发现罗尔斯本人的理论“基于一种矛盾的道德……学说”，即“非压制稳定的价值”，从而怀疑罗尔斯的前后一致性（同上，85、92 页）。

于是，我相信以下观点是正确的：政治自由主义和谢尔的至善主义的一个区别是，前者诉诸一种政治稳定性理想，这种理想基于所有理性人都可以接受的原则，而不考虑需要忍受哲学和宗教的区别。这种思想或许使
213 自由主义者诉诸某种像在理性人所争论的问题上保持中立这样的东西。但我在此看不出任何不一致性。像任何观点一样，政治自由主义并非没有前提。采纳一种特定的规范观点，如果这种观点要求在其他地方保持中立，就在那个地方努力保持中立，这其中并没有错。显然，向所有人提供合理性证明的思想在理性人中间并不是矛盾的。然而，我并不相信罗尔斯的理论（并且他是提供更具实质性原则的人）达到了彻底的中立性。相反，在“对于善的公平性”时期，他所表现的对中立性思想的不耐烦，更加符合他当前的理论；这或许有助于解释他和拉莫尔现在所表现的、对“中立”这一术语的烦恼（罗尔斯，1993 年，194 页；拉莫尔，1996 年，125～126 页）。

我假设，关于中立性包含什么的思想就是关于最低限度国家的思想——除了实现没有矛盾的秩序和个人安全目标之外，这种国家几乎什么也不做。这种方式或许可以达到像诺齐克的观点那样的东西。但罗尔斯和拉莫尔希望为更强有力的、激进主义的自由主义找到一种基本原理，他们寻求可以充当“公共宪章”（public charter）的思想和原则，公民可以依此理解和讨论他们共有的制度，他们可以诉诸这些原则来解决或至少澄清他们的分歧。

为了达到政治自由主义的目的，这些思想必须被在其他方面存在严重分歧的各种不同的人所接受。罗尔斯的话语（比如“交叠共识”思想）有时透露出，他要将他的原则从已经呈现于民主文化中的那些共有思想中撤出来，从而实现这一目的，而谢尔和雷兹都注意到这一点。谢尔还将罗尔斯描述为，以无知之幕的设计使“善的概念”“出局”（79 页）。但我认为任何一种看法都没有把握住罗尔斯所做的事情。第一种忽视了，在多大程度上——正如以上所指出的那样——罗尔斯的理论代表了对各种思想的**诠释**，而这些思想仅仅是对共有价值的**详细说明**；第二种忽视了这样一个事实，即罗尔斯的论证是从原初状态出发，以一系列据说每个人都想要的物品开始的，这些物品是自由、机会、收入和财富。[13]

于是，要从这些思想开始展开讨论，并不是在所有善的思想之间采取中立性态度。也不能说这个物品清单是完全没有矛盾的。[14]但是，政治自由主义真正的目的并不是中立性本身。而毋宁是表达一种政治概念，对于持有各种不相容的综合学说的理性人来说，这种政治概念都是合理的。问题是，保证罗尔斯最初物品的宪法原则是否也同样合理。

如果说保证平等自由——尤其是宗教自由和表达自由——的原则，或许被持有互相冲突学说的那些人理智地接纳，那么这肯定是有说服力的。当使不同思想的支持者自由表达自己的观点时，它们尤其不会支持任何特定的一方。按照它们出现于《美国权利法案》中的方式来理解，它们会从政治议程中去除**哪种**宗教或者**哪种**道德或哲学学说应该被官方证明为真这一问题。然而，另一些罗尔斯式的保证——差异原则和公平机会的要求——或许不太容易证明。我认为公平机会的要求尤其是成问题的。罗尔斯在他的各种作品中很少说到如何理解这种要求。比如说，它最初是与对经济优势地位的竞争或者对权力或声望地位的竞争有关的吗？或者说，它是与更普遍意义上的事业兴旺和生活幸福的机会有关的吗？

后者似乎更易于证明（尤其是在经济成功本身的价值问题上存在严重分歧时，更是如此）。[15]但即使这样，这种合理性证明看起来也不如对所提及的其他一些自由的合理性证明更直接。比如，当宗教自由从议程中去除了某些问题时，公平机会仅仅推迟了它们。如果将其理解为——比如说——获得和行使某些纯粹世俗的能力和质询行为的机会，或者理解为变成典型的社会主义公民的机会，那么对于许多人来说，作为基本公正的要求，它根本就不可能是合理的。如果将其仅仅理解为过典范的宗教生活和追求宗教职业的机会，那么同样也是如此。另一方面，如果给予善的生活

思想以很大程度的开放性，那么作为基本要求，这种要求就是合理的，但仅仅因为它推迟了试图实现它的那些特定做法上的矛盾。在学校课程和课本上的矛盾就是一个明显的例子。

保证机会就要求进行立法，并确立有权执行要求的立法机关。关于这些要求的争论将不可避免地围绕如下问题进行：对于人们来说，实际上什么才是善的，实际上什么才是真的，等等。它们要求就如何促进对于个人和对于社会都是善的东西做出决定。由于我们假设我们必须提供公平机会，所以即使不要求任何人做某些事情的决定，也是关于一个人需要什么东西才能事业兴旺的决定。所以，在实际政策的表达中，投票者和官员不能中立地行为。如果我没有错，那么罗尔斯就应该止步于谢尔所建议的那种“准”至善主义观点：这种观点“不试图使国家基于任何特定的善的概念之上，但认为政府可以合法地促进善”（1 页）。[16]这种观点与罗尔斯本人所说的也是一致的。罗尔斯指出，中立性是用来解决宪法问题和基本公正问题的，但人们有自由按照自己在立法问题上的综合观点去投票。的确，拉莫尔和内格尔在很大程度上说的是同一件事。

如果发现——正如罗尔斯解释的那样——政治自由主义所关心的不仅仅是找到一致意见，那么这就有助于理解这一点。这是对更普遍的政治计划的一种限制，这种计划的另一个目的是构建“公平的协作体系”，这种思想反过来又要求树立“每一个参与者合理优势的思想”（1993 年，15～16 页）。政治社会旨在使我们获得这些优势成为可能并有助于我们获得这
215 些优势。难题在于以合法方式实现这个目的，而合法性要求——用沃尔德伦的术语来说——确立某种与同意类似的东西。

由于理性多元主义的背景，促进个别善的实现在某种意义上是有着合法性限制的。（罗尔斯意义上的）理性使某种一致意见成为可能。值得探讨的是，这种一致意见可以包括罗尔斯所建议的实质要求，这些要求是由相对无限制的、民主的政治过程来补充的。但并没有达到谢尔所反对的那种彻底的中立性。立法争议将引入实质价值，而立法本身将整合这些价值中的一些价值。有些人——包括某些女性主义著作者——反对他们认为过分抽象的东西并支持强大的、民主的政治。对于他们来说，这应该是受欢迎的（扬，1990 年，第 5 章；贝纳比，1987 年）。

政治自由主义为自由主义思想的广泛范围提供了一种说明——一种解释。正如复杂形式的功利主义一样，雷兹的理论也能解释这些思想中的许多思想。然而，值得怀疑的是，后两者没能符合合法性限制——即这样的

要求：对于所有理性的人来说，至少理论的基本原则必须是合理的。这是否意味着它们不是合理的，而像罗尔斯的理论这样的理论则是合理的？这要看人们是否接受这种要求，以及如何解释它。我认为，我们是否应该接受它，要看是否可以用如下这样的方式来解释它：一方面，它是可以被符合的，但另一方面，一种理论符合它这一事实在道德上是重要的。[17]集中讨论理性人以及对于他们来说什么才是合理的这一思想，是这样做的一种尝试。无论如何，我认为，无论接受还是拒斥这种要求，都将标志着政治哲学——或许也是道德哲学——的基本分野。[18]

注　释

[1] J. S. 密尔《论自由》(1978 年）是对自由更彻底的维护，甚至反对民主的侵犯。它是自由主义思想的经典著作。伊赛亚·柏林（Isaiah Berlin）在《两种自由概念》（“Two Concepts of Liberty”）（1969 年）中维护了密尔式的“消极”自由而反对“积极”自由。

[2] 参见沃尔德伦（1993 年），50 页接下页、58 页。在此，他强调了对主体的合理性证明。注意，这种理想本身或许是可以被质疑的。

[3] 在罗尔斯看来，这是一个“纯粹程序公正”（pure procedural justice）的问题，来自公正体系的无论什么结果都是公正的。关于讨论，参见纳尔逊（1980 年）。

[4] 扬（1990 年），贝纳比（1987 年），但也可参见奥金（1989 年）。关于进一步的论述，参见本书中赫尔德和斯特巴的文章。

[5] Nagel (1987), Berlin (1969), Hampshire (1989).

[6] 关于中立性，另参见德沃金（1985 年），191 页接下页；沃尔德伦（1993 年），第 7 章。

[7] 参见沃尔德伦（1969 年）中的讨论，《立法和道德中立性》（“Legislation and Moral Neutrality”），尤其是 165 页接下页。另参见德沃金（1985 年）。

[8] 它或许意味着一种相对主义观点，即存在各种不同的真理，但每一种真理都预设了一种或另一种综合观点；或者它或许是这样一种观点，即只有基于正确的综合学说时，一种判断才是真的——当然，至于是哪种学说，我们是有分歧的。 *216*

[9] 这个短语来自斯坎伦（1998 年）。他坚持道德概念的多元性，并就他关于我们彼此负有的责任的论述，向某些批评者回答说，它们来自广义上的道德理想。

[10] 这种论证支持罗尔斯拒绝将他的理论作为一种道德真理加以接受。但与此类似的论证也可以用来支持他进一步拒绝说它是真的，因为有些人甚至会拒绝“相对化的”真理概念——我称之为自明之理。我感谢戴夫·菲利普斯（Dave Phillips）的这个发现。

[11] Larmore (1987), pp. 50f, 67f (1996), pp. 125—126; Rawls (1993), p. 194.

[12] 尽管中立性的某些维护者（比如说，或许是德沃金）将拒斥这些政策，但正如我下面要说的那样，政治自由主义者却能够至少容许其中的一些政策。他们拒斥任何具体的善的概念，以此作为政治联合的基础，但他们承认在实践中需要提供条件，使各种善的生活得以兴旺。

[13] 以下观点是由斯坎伦（1975 年）提出，由内格尔（1987 年）进行注释的：如果我们要做出关于分配公正的判断，我们就至少需要某种关于善的理论——因为这些判断将要求就谁的境况较好或较坏做出判断。

[14] 当然，相对来说是这样——顺便说一句，这是因为谢尔在其著作中所维护的价值概念的因素相对来说是无矛盾的。我认为，谢尔所说的许多话——很多是从亚里士多德思想那里得到灵感的——可以被罗尔斯等理论家所接受。在那些或许发现罗尔斯的清单是有矛盾的人中，就有扬和贝纳比等女性主义者，他们都指出，关于个人需要什么，抽象的普遍化很可能将未被充分代表的个人或群体的需要忽略掉。

[15] Nelson (1984), Sen (1992).

[16] 在其著作的结尾，谢尔似乎走得更远，认为使国家基于一种善的概念之上实际上是合法的。但他似乎又不接受政治自由主义者对合法性的限制。

[17] 在“面对多样性……”（1990 年）的最后一段，雷兹对两个条件都可以被满足表示怀疑。该文的写作早于罗尔斯的《政治自由主义》。那些思想——尤其是理性人的思想——是否有帮助，对我来说似乎是一个有趣的问题。

[18] 感谢格雷格·布朗（Greg Brown）、戴夫·菲利普斯和乔治·谢尔与我讨论了这些思想并对早期手稿作出了评论。

参考书目

Bailey, J. W. (1997). *Utilitarianism, Institutions and Justice*（《功利主义、制度和公正》）. New York: Oxford University Press.

Benhabib, S. (1987). “The generalized and the concrete other.”（《一般的和具体的他者》）In S. Benhabib and D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique*. (pp. 77—95). Cambridge, Eng.: Polity Press.

Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*（《自由四论》）. New York: Oxford University Press.

Buchanan, J. M. (1975). *The Limits of Liberty*（《自由的限度》）. Chicago: University of Chicago Press.

Dworkin, R. (1985). “Liberalism.”（《自由主义》）In *A Matter of Principle*（《原则问题》）. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hampshire, S. (1989). *Innocence and Experience*(《无知和经验》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hardin, G. (1988). *Morality within the Limits of Reason*(《理性限度内的道德》). Chicago: University of Chicago Press.

Hardin, R. (1986). "The utilitarian logic of liberalism." (《功利主义的自由主义逻辑》) *Ethics*, 97: 47—74.

Hayek, F. (1948). "The use of Knowledge in society." (《知识在社会中的运用》) In *Individualism and the Economic Order*(《个人主义和经济秩序》). London: Routledge.

——(1960). *The Constitution of Liberty*(《自由宪章》). Chicago: University of Chicago Press.

Kekes, J. (1997). *Against Liberalism*. Ithaca: Cornell University Press.

Larmore, C. (1999). "The moral basis of political liberalism." (《政治自由主义的道德基础》) *Journal of Philosophy*, XCVI: 599—625.

——(1996). *The Morals of Modernity*(《现代性道德》). New York: Cambridge University Press.

——(1987). *Patterns of Moral Complexity*(《道德复杂性的类型》). New York: Cambridge University Press.

Mill, J. S. (1978). *On Liberty*. Indianapolis: Hackett.

Nagel, T. (1973). "Rawls on justice." (《罗尔斯论公正》) *Philosophical Review*, LXXXII: 220—234.

——(1975). "Liberalism without foundations." *Yale Law Journal*(《耶鲁法律杂志》), 85: 136—149.

——(1987). "Moral conflict and political legitimacy." (《道德冲突和政治合法性》) *Philosophy and Public Affairs*, 16: 215—240.

Nelson, W. (1984). "Equal opportunity." (《平等机会》) *Social Theory and Practice*, 10:157—184.

——(1980). "The very idea of pure procedural justice."(《纯粹程序公正的思想》) *Ethics*, 90: 502—511.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.

Okin, S. M. (1989). *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books.

Rawls, J. (1958). "Justice as fairness." *The Philosophical Review*, LXVII: 164—194.

——(1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

——(1975). "Fairness to Goodness." *The Philosophical Review*, 89: 536—554.

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

Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. New York: Oxford University Press.

——(1990). "Facing Diversity: The case of epistemic abstinence." *Philosophy and Pub-*

lic Affairs, 19: 3—46.

Sartorius, R. E. (1975). *Individual Conduct and Social Norms*(《个人行为和社会规范》). Encino and Belmont, CA: Dickenson.

Scanlon, T. (1975). "Preference and urgency."(《偏好和强求》) *Journal of Philosophy*, LXXII: 655—668.

Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*(《我们彼此负有什么》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Scheffler, S. (1994). The Rejection of consequentialism (Revised edn.) New York: Oxford University Press.

Schwartz, A. (1973). "Moral neutrality and primary goods."(《道德中立性和最初物品》) *Ethics*, 83: 294—307.

Sen, A. K. (1992). *Inequality Reexamined*(《不平等的再考察》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sher, G. (1997). *Beyond Neutrality*. New York: Cambridge University Press.

Waldron, J. (1993). *Liberalism Rights, Collected Papers*, 1981—1991. New York: Cambridge University Press.

Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

第三部分

多元主义、多样性和协商

第十章　协商民主

詹姆斯·S·菲什金

“协商民主”指的是，在理论上和实践上为协调审慎价值（value of deliberation）和其他核心的民主原则如政治平等（political equality）和避免“多数人的暴政”而做出的努力。对于审慎是否值得实现，以及其他明显冲突的价值要付出什么样的代价，这些努力给予了规范性关注。对于更多审慎是否将造成重大影响，对于可以更好地实现协商民主的各种制度，协商民主都给予经验主义的探讨。

在协商民主问题上的现代争论，可以被视为向三种原则——审慎、政治平等和非暴政（non-tyranny）（或努力避免多数人的暴政）——相容性的一种探索。每一种原则都与民主进程的一种清晰映象相联系：过滤器（the filter）（对应审慎）、镜像（the mirror）（对应政治平等）和乌合之众（mob）（对应非暴政原则试图避免的东西）。这三种映象——它们是由围绕民主的长期争论留给我们的——很难在一个连续的画面中相协调；更为重要的是，它们向人们提示的那些原则互相冲突，以至于阻碍了民主改革的努力。换言之，关于是否要相信这些原则形成一种不相容的三元组，存在着长期的争论。然而，我们将看到，还是存在一些将其结合起来从而使其相容的方法的。事实上，在一些现实条件下，体现审慎、政治平等和非暴政（避免多数人的暴政）的制度是可能的。然而，在转向现代争论之前，将这些问题上溯到最初著名的民主努力还是值得的。

雅典解决方案

我们可以上溯到古代雅典民主制度的开端，并发现体现一种协商民主

的制度。雅典人以抽签方式选出全体公民的协商代表团（deliberative microcosm）来执行许多重要功能。以此方式选出的500人会议（Council of 500）为公民大会（the Assembly）确定议程。“违宪动议”（graphe paranomon）是在以抽签方式选出的500人或更多人组成的陪审团面前举行的一种法庭程序，它听取关于在公民大会上提出的、被指控为非法的任何提议所提起的上诉。直到4世纪的雅典，以抽签方式选出的立法委员会都行使着对立法的最终决定权。这些制度使全体公民的代表团保持在可控制的规模上（500人左右），从而使协商成为可能。但由于成员是由抽签选出的，所以也就以可承认的形式（至少在公民中）实现了政治平等。在理论上，每一个公民都有平等的机会被选举参与这个过程。

长期以来，在任何大型政治制度中很难实现协商民主，这种制度——以抽签方式选出全体公民的协商代表团——就为这种基本难题提供了一种解决方案。在最低限度上，协商民主可以被视为既要求审慎因素，又要求民主因素。从最起码的方面来说，审慎因素在于敌对观点的对等讨论，而从有前途的方面来说，审慎因素则在于支持这些观点的适度准确信息。在雅典解决方案中，民主因素是由政治平等——由抽签赋予每个公民的参与和投票的平等机会——体现的。

雅典解决方案的关键方面在于，不管社会中公民数目多少，它都坚持对政治平等的要求。长期以来，评论者都将古代雅典和其他希腊城邦，看作全体公民可以聚集在一起并实践直接民主的地方。事实上，现代研究表明，普尼克斯山（Pnyx）——雅典全体公民集会的小山丘——只能容纳大约6 000公民，而5世纪的雅典则有大约60 000公民。雅典人面临着与现代民主努力一样的基本难题：他们不能将所有相关的公民都聚集在同一个地方。他们的解决方案是，越来越依赖于以抽签方式选出的协商代表团，以便将参与者保持在可控制的数目上，而同时要实现一种形式的平等。[1]

当美国的建国者们争论如何在一个民族国家实现某种形式的大众统治时，传统的智慧是，民主是为小型的城邦而保留的，在那里所有人都可以聚集在一起。詹姆斯·麦迪逊甚至避免使用“民主”一词，将其留给直接的民主治理，而将建国者们的计划称为“共和国”。麦迪逊称赞协商民主，强调审慎的成分，同时减弱了民主的因素。在美国建国问题上的争论集中于由联邦党人和反联邦党人（Anti-Federalists）所强调的对立的民主概念，
223 协商民主上的现代争论实际上就是由在美国建国问题上的争论所引发的。

对立的民主形式之间的对立一直持续到今天。

过滤器

正如麦迪逊在他记述制宪会议的笔记中从他自己的立场出发所指出的那样，他“提倡通过连续的过滤来提炼大众约定的政策”[2]。著名的是，他在《联邦党人文集》（*Federalist*）第10篇中认为，代议的效果是“通过某个选定的公民团体，使公众意见得到提炼和扩大……在这样的限制下，很可能发生下述情形：由人民代表发出的公众呼声，要比人民自己为此集会，和亲自提出意见更能符合公共利益”。贯穿麦迪逊整个思想的是“经过提炼的”公众意见和公众意见“临时的错误和迷误”之间的区别，前者是深思熟虑的判断（considered judgment），可以来自小型代议团体的协商，后者可以在这种协商过程之外找到。只有通过代议团体所做的小型面对面的协商，人们才能达到“群众冷静和审慎的见解”（《联邦党人文集》第63篇）。这就是设立参议院的主要动机，它的目的在于拒斥有可能将公众引向多数人暴政的那些激情和利益。

建国者们对于使协商成为可能的社会条件很敏感。比如，大型的公民集会被视为危险的，因为它们太大因而不是审慎的——无论全体公民是如何有思想或有道德。正如麦迪逊在《联邦党人文集》第55篇中所说：“即使每个雅典公民都是苏格拉底，每次雅典议会也仍是乌合之众。”在建国者们的制宪计划中，关键的问题是创建一些条件，使审慎的公众意见的表达和表现成为可能。

可将过滤器视为协商的过程，通过这一过程，代表就可以在面对面的讨论中就公共问题达到深思熟虑的判断。对于我们而言，我们可以详细说明协商的功能（和最低限度的）观念：通过面对面的讨论，参与者开诚布公地提出并回应对立的观点，以便就公共难题的解决方案达到深思熟虑的判断。危险在于，如果社会环境包括了太多的人，或者如果参与者的动机被有可能助长党争的各种激情或利益所分散，那么协商民主就是不可能的。显然，从建国者们的视角来看，在现代大众民主制度中，我们所熟悉的社会条件远远不适于审慎。

镜像

当联邦党人强调通过对大众观点进行某种“过滤”处理从而达到审慎的时候，宪法的支持者则强调代议功能的另一种图景——镜像。议会应该是人民代表团的画像或图景。[3]在反联邦党人那里，这种观念成为反对过滤隐喻的、具有明显精英主义特征的根据（只有受过教育的上层阶级才有望在精英会议上做提炼的工作）。代议制的镜像观念是对公平和平等的表达。作为重要的反联邦党人之一，“联邦农民”（Federal Farmer）这样说：“公平和平等的代议制是，在其中，人民的利益、感情、意见和观点被收集起来，就像所有的人民都被集中起来所呈现的那样。”[4]由于遵循代议制的镜像理论（mirror theory of representation），反联邦党人寻求频繁的选举、任期以及任何可以增进代表和被代表人之间紧密联系的措施。如果人民以某种方式全部聚集在一起，并平等地计算选票，那么镜子的意象就暗示着对他们所可能做出选择的一种接近。从协商民主的立场来看，难点在于，在民族国家中，人民不可能全部聚集在一起，至少对于协商的目的来说是这样。尽管他们都可以投票，或者平等地计算选票，就像在全民公决（referendum）中一样，但让大量的人实现有意义的面对面讨论要困难得多。

“全部聚集起来的人民”正是联邦党人相信只能产生公共利益较差结果的那种聚集。回忆一下麦迪逊的断言：与“人民自己为此集会”相比，一个小型代议团体将对公共利益做出更好的说明（《联邦党人文集》第10篇）。镜像是公众意见真实的图景；如果公众意见被“提炼和扩大”，审慎过滤器提供的则是真实公共意见的反事实图景。

“乌合之众”

还有第三种意象——事实上也是第三个原则——要引入这种讨论。在这种情况下，它是被恐惧而不是被赞扬的意象。与其他人的权利相违背的激情和利益所引起的党争，可能做出非常坏的事情，建国者们显然为这种可能性所困扰。他们所恐惧的意象似乎是雅典乌合之众和谢斯（Shays）

叛乱的某种结合。审慎公众意见的方案，在某种程度上可以将“群众冷静和审慎的见解”（《联邦党人文集》第63篇）与可能助长党争的激情和利益相隔离。建国者们相信，经过协商过程的过滤，公众意见更有可能服务于公共利益，并避免那种预示着多数人暴政的乌合之众似的行为。所以，建国者们对审慎的强调，在某种程度上是为了努力避免多数人的暴政。但他们实现审慎的策略是以牺牲政治平等为代价的。他们害怕人民的直接商讨。他们所强调的协商团体就是代议团体，有时是由代议团体轮流选举的——麦迪逊“连续的过滤”策略。回忆一下设立参议院的最初计划：它是由各州立法机关选举的（在1913年第17修正案通过之前，这个制度一直保持不变）。与此相似，选举团（Electoral College）的最初观念是，它将构建协商团体，在州际基础上集会。不是由人民直接选举总统，而是由各州立法机关选出选举人，然后由选举人选出最具才能的候选人担任总统。随着时间的推移，选举团变成汇集选票的粗糙设计，而那些进行协商的选举人一旦脱离最初由公众所表达的投票情况时，就可能被贴上“不忠诚”的标签。这些后来发生的变化可以被视为推进了公民之间政治平等，但也可以被视为有效消除了旨在体现审慎的又一种制度。

显然的谜题

对于在某种程度上可以实现所有三项原则——审慎、政治平等和非暴政——的任何形式的民主，人们都有着强烈的规范性诉求。第一，人们有着明显的理由去偏爱公民有着审慎的而不是非审慎的偏好。如果公民更彻底地了解和更多地关注他们投票决定的问题，那么民主就更有意义。第二，人们有着明显的理由去偏爱平等地计算所有选票。如果不计算某些公民的选票，或者多计算其他的选票，那么随后的公众声音的图景就是被歪曲的。第三，人们有着明显的理由去偏爱避免多数人的暴政。如果民主对某些少数人造成严重的不公正，那么它的规范性要求就被破坏。这种条件可以被视为对民主理论本身的要求，或者换言之，如果民主理论要拥有强制的规范性要求，那就可以被视为对令人满意的公正条件的要求。

然而，自从美国建国以来的大部分争论正可以说明，这三项原则之间的冲突是多么容易产生。一方面，政治平等似乎有系统地破坏审慎，而另一方面，政治平等似乎将非暴政置于危险的境地（因为追求政治平等可以

导致多数人的暴政）。如果不能避免这些类型的不相容，那么对实现所有这三项原则的协商民主理论的渴望就注定要落空。

226 现代大众民主试图通过大众参与——通过整个公众的直接磋商［或经由民意测验（public opinion poll），通过以代表团形式对整个公众的反映］——来实现政治平等。与上述雅典解决方案不同，这种策略使大众意见不受影响。人们没有理由去关注或去了解情况。同样，与麦迪逊在他所说的参议院中理想化的小型协商团体相比，或者与制宪会议或选举团相比，这种策略都有着明显的差异。麦迪逊断言，与直接将人民聚集在一起并对他们进行询问所得到的相比，小型协商团体——比如美国参议院或制宪会议——允许代表们更好地决定公共利益。换言之，在审慎的或深思熟虑的公众意见与无知的和不加思考的偏好之间，是存在区别的；前者可以在代议制度中找到，而后者则常见于大众之中。

民主理论的核心难题是，怎样将对深思和有知偏好的渴望——审慎价值所表达的渴望——与政治平等这样的支持大众磋商的原则协调起来。协商团体可以代表高度有知的和有才能的偏好，但这些偏好经常只是被精英所共有。大众偏好的直接磋商通常要计算无知的偏好，这些偏好只是反映了大众对新闻报道的要点（headlines）——或按现代话语来说，媒体上播放的引言片段（sound bites）——的印象。所以，在政治上平等的但不加思考的大众偏好，与政治上不平等的但相对地有着更多思考的精英观点之间，是很难进行选择的。

在我们寻找走出这个谜题的道路之前，让我们暂时停下来，至少弄清政治平等的功能概念：当一种实践对每个人的观点给予平等的考虑时，它就达到了政治平等。在此，我们不必关心都有谁包括在“每个人”这一术语之中。显然，在此次讨论所涵盖的时期内，选举权或相关民众的概念发生了重大变化。[5]还可以提供各种不同的方法来实现“平等的考虑”。在此，对于我们而言，我们可以详细说明一种根本观念——成为决定性投票者的平等机会（假设我们根本不了解其他投票者的偏好）。这种观念是处于像班兹哈夫指数（Banzhaf index）这样的平等投票权力指数背后的直觉。[6]

还值得注意的是，政治平等可适用于正式的政治过程，如选举或初选（primary）或全民公决中的投票。它还同样适用于像民意测验这样的非正式过程，以及它远非得以成功实现的许多其他非正式过程：假投票（straw poll）、镇民大会（town meeting）以及大致评估意见的其他非正式聚会。[7]

在这个定义中，我还有意将一个关键问题留着未加充分说明，那就是什么样的“观点”要平等地加以考虑的问题。政治平等可适用于对有知观点给予平等考虑——就像在协商代表团中那样——或者，当大众没有理由关注公共政策的细节时经常产生无知的观点，政治平等也适用于对这些无知观点给予平等考虑。

我们已经看到，通过直接磋商，制度化的政治平等如何可以破坏审慎。建国者们提供了这样一个有说服力的例子，即恰当的协商场所就是小型协商团体，它可以仔细而开诚布公地考察关于任何特定提议的对立观点。他们指的是制宪会议、参议院和选举团。他们觉得，即使是雅典公民大会也必然是太大而不适于真正的协商。诉诸大众民主是危险的，因为公众很容易是疏忽和被误导的，并且很容易仅仅受到或许是危险的激情或利益的煽动。

当建国者们说到“多数人的暴政”时，那只是粗略的说明。有些实质的、可避免的剥夺是反生命、反自由或反财产的，对此他们显然是害怕的。有些政府决策可能是难以接受的，即使它们以其他方式受到民主原则的支持，也会有高于一切的规范要求来反对它们。当这些观念给予提示时，在此我们就需要一种对于这些政府决策的功能定义。

对于我们而言，可以说，**暴政**（无论是多数人的还是少数人的）是这样一种政策选择：当本来可以选择另外一种政策从而不会对任何人强加同样严重的剥夺时，这种政策选择则可以加强严重的基本利益剥夺。我用非暴政指的是在这种意义上避免“暴政”。当然，对于“基本利益”的定义，以及一个政策对另一个政策的替代性意义，还存在令人感兴趣的问题。[8]然而，基本观念并没有开启对这些观念的任何详细论述。在此，对于我们而言，基本思想将起这样的作用：当人们选择对他们的一些成员做非常坏的事情时，当这种选择完全可以避免时，它就是应该受到反对的。[9]

全民公决民主与审慎

难题在于，追求政治平等似乎既会破坏审慎，又会破坏非暴政。在建国者们看来，这个难题很快就被罗德岛州（Rhode Island）的全民公决戏剧性地表现出来了，那是就宪法的批准而直接与人民进行磋商的仅有的一次努力。罗德岛州是纸币的温床，在联邦党人看来，它也是不负责任的政

府和财政管理不善的温床。作为反对联邦制的据点，它确实是建国者们所说的那种地方，在那里，公众情感或许既会破坏审慎又会破坏非暴政。我们值得暂停下来，考察一下关于罗德岛全民公决的争论，因为当时所表达的、对立的民主概念冲突，自从那时以来一直以相似的方式回响着。

在与人民磋商的恰当方法问题上，反联邦党人引发了一场透彻的争论。全民公决的提倡者们认为，“将其交给州的每一个不动产所有者，是收集人民**真实**情感的唯一模式。”（重点是原有的）[10]然而，联邦党人反驳 228
说，全民公决不会提供一种对问题的讨论，使得各种观点都参与进来。如果在遍布整个州的镇民大会上举行全民公决，那么每一个地方都会提出不同的观点，而所提的观点可能得不到回答。“海港城镇不可能倾听和考察这个国家中兄弟城镇在这个问题上的观点，因此它们也不可能拥有我们关于此问题的观点……每一种单独的利益都将仅仅在私人和地方动机的影响下起作用，而不了解可能导致共同功利和公共利益措施的那些理由和观点。”[11]联邦党人认为，只有在政党代表大会（Convention）中，整个州的代表们才能聚集在一起，表达他们所关注的事情，并使其得到那些持不同观点者的回答，以便为了共同益处（common good）达到某种共同的解决方案。将政党代表大会作为批准根据的思想，是在审慎的需要驱使下所做的一种重要创新。[12]大众的直接磋商虽然实现了政治平等，却要牺牲审慎的讨论。

联邦党人还指出另一个缺陷——信息的缺乏：“每个自由民都应该将这些重大问题调查到某种充分的程度，以便对这部宪法做出决定：在广大人民获得或多或少信息的准备期间，在这件事情上所花的时间，将是加在参与镇民大会——不仅必须开放三天，还必须开放三个月或更长时间——的自由民头上的一种巨大负担。”被选出参加政党代表大会的代表们，可以在合理的时间内获得适当的信息，而相应地让“广大人民”做好准备则需要花费大量的时间。

当然，最后发生的事情是，举行全民公决；它被联邦党人联合抵制；宪法被否决。在禁运甚至分裂的威胁下［康涅狄格州（Connecticut）威胁从一边入侵，而马萨诸塞州（Massachusetts）则威胁从另一边入侵］，罗德岛州让步了，并举行所要求的州政党代表大会从而最终批准了宪法。

通过直接与每个投票者磋商来实现政治平等的努力破坏了审慎，并且由于全民公决大战中所包含的情感，它也造成违背非暴政的危险。在对立的民主概念长期的论战中，这个事件是早期美国的保留条款。最后，联邦

党人对审慎和讨论的强调，很可能输给一种形式的民主，这种民主体现于全民公决中，体现于实现政治平等——而不管它是否伴随着审慎——的其他形式的更直接磋商中。

在建国以来两个多世纪里，无论正式还是非正式，美国政治制度中的许多变化，都有助于通过更直接的公共磋商，来进一步实现政治平等，但牺牲的则是审慎。让我们考察发生在选举团、参议院的选举、总统选举制度、全国政党大会的发展和变迁、全民公决的兴起（特别是在西部各州）以及民意测验的发展等方面的事情。人们直接投票，而他们的投票被平等地计算（当然，如果我们将有着不同人口的各州进行比较，就要排除投票选举参议院的情况）。在采纳了越来越多的可谓“全民投票的”民主（体现于全民公决、初选和测验的影响）因素的制度中，麦迪逊式的“过滤”的许多方面已经消失了。

初选和全民公决给人们带来的是政治精英——在任命方面是政党领导人，而在法律方面则是立法者——事先做出的决定。民意测验将实质问题（以代议的形式）直接交给公众，而没有为“过滤”或审慎留出有效的机会。

这种指向更直接磋商的趋势是付出了代价的——使可能为审慎提供动机的制度结构遭受损失。许多社会科学确认，普通公民的政治知识水平是很低的。按照因安托尼·唐斯（Anthony Downs）而著名的术语来说，可以认为他们遭受着“理性无知”的痛苦。[13]每一个投票者或公民都可以看到，他或她的个人投票或意见不会对政策结果造成太大的影响，所以没有理由努力变得更有知识。结果则是，大众关于政治和政策的知识始终维持在很低的水平上（美国选民和世界上相应的选民都共有的难题）。[14]当然，这种断言不是说公众缺乏能力，只是说在多数情况下，它缺乏兴趣或有效动机而变得有知。以后，我们将证明，当受到有效激励时，公众肯定有能力就复杂的政策问题进行协商。但在没有有效动机的情况下，通过日益直接的公共磋商的办法来追求政治平等，就将许多重要决定的场所交给大众，而一般说来，后者的成员没有理由去加以注意。结果则使得有知选择和协商遭受损失。

这种明显的三难困境有着两种基本的断言：追求政治平等就会破坏审慎，追求政治平等还会破坏非暴政。联邦党人断言，审慎只能在小型代议团体——比如用以做出批准的会议或被推荐的参议院——中发生，而不是通过像罗德岛州全民公决那样的直接磋商来实现。按照他们的观点，这种

断言表明，通过更直接的磋商来追求政治平等将破坏审慎。从更现代的视角来看，大众“理性无知”的动机，在大规模的民族国家中公民获得信息的动机，甚或对媒体上播放的引言片段之外的事情加以注意的动机，使得在连贯和连续的基础上在大众中实行协商民主的前景变得相当不确定。[15]

形成明显三难困境基础的第二个断言是，通过直接磋商来追求政治平等会破坏非暴政。我们已经看到，这显然是建国者们主要的担心。比如麦迪逊就相信，有些激情或利益可能助长违背某些少数人权利的党争。没有参议院的过滤，古代的直接民主就不能对这些激情或利益设置障碍。尽管
230 不能将美国大量的不公正和多数人暴政的经验归罪于政治平等的传播（的确，如果总的来说公民权的传播取得了有益的效果，那么这种说法是值得商榷的），然而自麦迪逊时代以来世界上大量的政治经验确实支持了这样的观点：直接民主磋商（至少偶尔）具有多数人暴政的危险。拿破仑运用全民公决来提供大众合法性的表象。[16]显然，必须高度关注全民公决的社会环境：它是如何被建议的，有着什么样的动机，以及提供了什么样的机会，对持对立观点的各方进行严肃的公共教育。在美国西部各州，全民公决是司空见惯的，那里的一些经验也提出了由明显违背他人权利的情感所引起的“党争”问题。一个很好的例子或许就是加利福尼亚的第 187 提案，这个提案试图于 1994 年拒绝非法外侨获得教育和医疗保健。

这个谜题似乎开启了这样一个事实：大众民主有着对大众限度的要求。由于“理性无知”的动机，在大规模的民族国家中，个体公民通常是漠不关心的和无知的。如果候选人和政策提倡者要说服他们，那么常常就会发现，将他们看作受广告左右的消费者，要比将他们看作可以深思熟虑的公民有利。在受到可能违背他人权利的激情或利益引诱方面，他们有着使建国者们担心的所有脆弱性。

面对这种令人沮丧的图景，我们应该指出一种告诫。事实上，在大规模的民族国家中，我们的三项原则同时实现的时候是很少的。布鲁斯·阿克曼（Bruce Ackerman）的美国宪法理论提供了关于“宪法时刻”（constitutional moment）的、引人注目的图景。在重大的民族危机时期，整个民族有可能在严肃的协商讨论中受到感召。阿克曼断言，在美国历史上，这种事情至少发生了三次——建国时期、南部重建时期以及新政时期。在这些时候，存在某种近似于“审慎公民投票”（deliberative plebiscite）的事情。问题内容被卷入大规模的民族争论中——在其中，各种制度在观点的提出和反对过程中起着作用——直到就宪法原则达成新的

共识并制度化为止。[17]

现代协商代表团

但是，阿克曼的宪法时刻所具有的异常特征仅仅有助于这样的观点，即在大多数时期的大多数情况下，我们可以期望，大众磋商将不能产生像大众协商这样的东西。确实，阿克曼使用“常态政治”（normal politics）这一术语，来表达大众的漠视与提供规则的、精英控制的利益集团政治之间的结合——“宪法时刻”的重大情况（许多代才出现一次）为其提供了例外。

换言之，困难在于，在大多数时期，在正常条件下，我们已详细说明的三项原则造成的是基本的冲突。如果我们试图通过大众磋商来实现政治平等，那么我们就会遇到理性无知的限制条件，以及这样的危险，即大众仅仅受到建国者们构建他们原初“非直接”制度时——许多年来，当我们使我们的制度越来越直接，越来越受“镜像”而不是“过滤器”影响时，我们逐渐放弃了这种制度——所恐惧的那种激情或利益的激发。当然，不只是美国民主参与了这种日益直接磋商的趋势。在世界上的所有民主制度中，全民公决、民意测验以及其他形式的大众磋商已经变得司空见惯。每个地方的精英都发现，一旦大众意见被媒体所衡量和大众化，他们自己就迫于公众的压力去尊重大众意见。从政治平等的立场来看，这或许是一件好事，但从审慎的立场来看，这显然是一个难题。同时实现两种价值（同时不侵犯非暴政的条件）的要求仍然存在。

雅典解决方案深深地遗失于历史的尘埃中，却仍然是一种可行的替代选择。如果全体公民的统计学上的代表团聚集在一起，在有可能进行真正协商的条件下，在其成员受到有效激励去克服理性无知并且更像理想公民那样去行为的条件下，它就可以这样做。审慎（对于这种代表团来说）和政治平等就都可以达到了。雅典解决方案以抽签方式选择参与者——给予每个公民以参与决策的平等随机机会。这种解决方案与上述政治平等的根本观念是相一致的。

现代社会科学专家已经论证了这种思想的可行性，至少它可以作为一种制度，对于公共政策起到咨询作用。在各种努力中，全体公民的代议团体在不同的国家被赋予了不同的名称。它们都聚集在一起，就重要的公共

问题进行深思熟虑。这些专家中的一些人已经达到使用科学随机抽样——古代雅典抽签方式的现代延伸——来选择参与者的地步。最具雄心的努力——将整个民族国家的科学随机抽样与持续几天的协商结合起来——要属“协商投票”（Deliberative Polling）之类。我将这些评论限定于协商投票的范围内，但同样的观点在不同程度上也适用于被称为“公民陪审团”（citizen juries）的做法（英国和美国），适用于“共识协商会”（consensus conferences）（在丹麦和英国讨论科学问题时），适用于“计划小组”（planning cells）（德国和瑞士）。[18]

协商投票以一种对缺陷的关注开始，这些缺陷易于在普通公众意见中找到：适用于大众理性无知的动机，以及抽样调查在许多公共问题上找到所谓的“非态度”（non-attitudes）或非存在意见（non-existent opinion）［以及大量接近非态度的“顶峰”（top of the head）意见］的趋势。公众并不喜欢承认自己无知，并且有理由现场做出回答，以应对调查问题。[19]在精神实质上，这些担心与建国者们对于大众意见的关注没有什么区别，至少从与深思熟虑的判断——这些判断可能来源于起过滤作用的协商过程——相对照的方面来说是这样。

即使公众没有关于问题的信息、注意或利益，普通投票最多也只是提供真实公众意见的简单描述。当然，这些投票是代议镜像理论的现代体现，它完善到反联邦党人从未预期到的程度。但协商投票显然试图将镜像和过滤器结合起来。由随机抽样选取的参与者——他们开始是作为人口的统计学镜像出现的——服从于审慎经验的过滤程序。

这个过程每一方面的设计都是为了有助于有知的和对等的讨论，最终有助于对所讨论问题做出深思熟虑的判断。在做了最初的调查之后，参与者被邀请参加周末面对面协商；他们得到被仔细平衡的和审查的简要资料，作为对话的最初根据。他们被随机安排成小组，与训练有素的主持人讨论，并被鼓励在更大的全体会议中向有能力的专家和政治家提出小组讨论中所产生的问题。主持人试图营造一种气氛，使得参与者互相倾听，并且不允许任何人控制讨论。在周末讨论的最后，参与者拿到一份与初次联系时同样的保密问卷，问卷中的最终判断最后通常随着整个周末讨论的文献汇编一起被发放出去。[20]在迄今为止的所有案例中，与整个基线调查（baseline survey）相比，与户口普查资料相比，无论从态度上还是从人口统计学上来讲，周末讨论的代表团都有着高度的代表性。在迄今为止的所有案例中，对于周末讨论的意见，也有着许多重大的和统计学上重要的变

化。深思熟虑的判断常常不同于会议投票所要求的“顶峰”态度。这些实验的证据在于，协商的确产生了影响。在结论方面，有知的和投入的公众意见将不同于我们通常在大众中发现的东西。

但这些结果表明了什么？答辩者能够克服通常适用于大众的理性无知的动机。与数百万投票中的一张投票不同，事实上，在周末讨论中，他们的投票是几百张之中的一张，在小组讨论中，他们的声音是15种声音中的一种。组织这种实验是为了使这样的断言变得可信：每个参与者的意见都很重要。他们克服了冷漠、不联系、漠不关心和最初的信息匮乏。在协商中，来自社会各方面的参与者改变了自己的意见。了解某人是否受过教育，某人在经济上是否占优势，并不能预测协商中发生的变化。然而，从知识的问答，我们的确知道，对问题变得有知预示着政策态度的变化。在这个意义上，审慎的公众意见既是有知的也是有代表性的。结果，它也是——几乎是不可避免的——反事实的。公众很少（如果有一点可能的话）受到激励从而变得像这些周末讨论的代表团一样有知和投入。

如果反事实情形具有道德的重要性，为什么不进行严肃的社会科学实验——而不仅仅是从事形式的推论或纸上谈兵式的经验论——来确定恰当的反事实力量实际上是什么样的？如果反事实情形既是可发现的，又是具有规范重要性的，那么为什么不让世界上其他地方了解它呢？协商投票所确认的公众意见更有思想并且更有知，正如约翰·罗尔斯的原初状态可被视为具有一种推荐力量一样，它的反事实代表也向其余的人推荐一些应该严肃对待的结论。他们之所以应该严肃对待这些结论，是因为这个过程使每个人都可作为参与者进行思考。协商投票旨在揭示有代表性的和审慎的结论——体现审慎、政治平等和（推测起来说）非暴政的深思熟虑的判断。

协商投票似乎起着约翰·斯图尔特·密尔所谓的“培养公共精神的学校”（school for public spirit）——即这样一种社会环境，普通公民可以来这里考虑真实的公共利益——的作用。密尔认为陪审团制度就是这样起作用的，他对公众投票（对人们公开肯定自己选择的投票）也寄予同样的希望。密尔认为，当普通公民参与公共职能时，“要求他衡量的不是他自己的利益；遇有相冲突的权利要求，应以和他个人偏爱不同的原则为指导；到处适用以共同福利为其存在理由的原则和规范……使他感到自己是公众的一分子，凡是为公众的利益的事情也是为了他的利益”[21]。

这种对公共利益日益增强的敏感性可以在关于环境问题的协商投票中

看到，在此过程中，答辩者不断表示愿意以牺牲较少的私利来实现公共利益，他们同意交纳更多的每月公共设施费用，以改善洁净的环境（通过投资能源保护以及与矿物燃料相对的可再生能源来实现）。[22]协商投票实验还充满着其他情况，在其中，参与者发现了像犯罪或福利这样的有异议问题的共同基础，经过协商，他们明确表示为了整个社会的某种集体利益而减少自己对私利的追求。在某种意义上，在一起协商公共难题的过程有助于创造一种表达共同关注的社会环境，即表达公共意见的公共空间，在其中，可以发现麦迪逊所谓的“群众冷静和审慎的见解”（《联邦党人文集》第 63 篇）。在这些条件下，参与者有兴趣一起解决公共难题，而不是为了其他人的利益剥夺一些人的权利。尽管还需要做更多经验性的工作，但迄今为止的记录支持这样的观念，即可以将人民的统计学上的代表团聚集在一起，来实现所有这三项原则：审慎、政治平等和避免多数人的暴政。

代表的作用

复活雅典解决方案——至少以咨询的形式——的努力表明，怎样可以将三项原则明确地体现于新型民主制度中。即使没有新型制度，如果代表和公民认为审慎的公众意见具有道德的重要性，那么它就可以影响政治和政策。当麦迪逊断言代表们应该“使公众意见得到提炼和扩大”时，他不一定是在断言，代表们应该思考，如果他们的选举人更有知并能就一个问题进行深思熟虑，那么这些选举人将思考什么。[23]对麦迪逊的这种解释表明了在对代表们所面临的两难困境进行共同的说明时所持的中间立场。[24]代表们应该遵循民意测验吗？或者他们应该按照自己在什么对国家（或自己的州或地区）是最好的这一问题上的观点来投票吗？这种简单的两分法控制着关于国会成员和其他立法者应该如何接近自己的任务这一问题的讨论，这两种基本可能性当中的每一种都有着困难。如果国会成员遵循民意测验，那么他们就会被看作无导向装置的风向标，随着变幻不定的公众意见的风向而动，从而被解职。由于公众往往在大多数政策问题上所知甚少，所以从表面上来看，无知者就将做导引工作。另一方面，当他们的选举人不同意时，如果他们遵循自己真实的观点，那么他们就会被认为将自己的个人价值判断强加于持异议的全体选民从而遭到批评。

中间立场——处于遵循真实的公众意见和遵循个人真实的观点之

间——是很显然的，几乎不需要明确的陈述。它很容易被忽视，只是偶尔才被表达。一旦代表们获得了足够的信息，了解了事实，倾听了两方面的观点，并有适当的机会思考这些问题，他们就能考虑他们认为自己的选举人对问题持什么看法。如果一个代表知道公众对于一些问题一无所知，那么这种在代表作用问题上的观点，就为抵制对于这些问题所做的民意测验的压力提供了基础。另一方面，这种立场与该代表自己对所讨论问题的看法是不同的。该代表或许知道，他或她的价值不同于选举人在这个问题上的价值，或者即使选举人拥有了大量信息或进行了大量讨论，他们也永远不会接受某项政策。该代表或许还非常了解他或她的选举人，以至于多少知道，只要他们拥有信息，他们就可能接受什么。对反事实协商公众的尊重提供了一种方式，来思考代表作用，即一方面避免了遵循公众无知观点的困难，另一方面避免了遵循该代表更有知但（或许）仅仅是个人观点的困难。尽管这种观点似乎只是常识，但它有着丰富的含义。人们一旦认为，反事实的但也是审慎的公众意见是代表们应该加以注意的某种东西，那么至少实现较少的一些协商民主因素，而不要求当前代议制度的彻底转变，就成为可能。协商民主不仅仅是一种乌托邦理想；它还是我们能够以适度方式所趋向的某种东西。其他的改革或许可以促进媒体将投票者看作公民，而不是广告的消费者，或许可以促进更好的公民教育。或许也可以认为这些改革促进了向协商民主的发展。[25]以新制度进行的实验——比如，针对某种政策环境复活雅典解决方案——也应该继续下去。

与其他形式的民主改革相比，对于公众**深思熟虑的**判断来说——对于人们在有机会考虑对立论证和对立观点之后所达到的意见来说——协商民主起到了最重要的作用。如果民主意味着什么的话，那么可以说，如果不偏爱协商形式的民主胜过那些使公众漠不关心、获得错误信息或受人操纵的民主，那是很难的。如果一旦获得协商的好处，偏爱就更有意义，那么运用这些偏爱的集体决策过程也应该是这样。然而，既然在大多数条件下，在大多数时间里，大多数公民并不协商，关于协商民主的许多关键问题就集中于它与政治平等（因为这项原则要求平等地计算每个人的偏好，甚至包括不进行协商的那些人的偏好）和非暴政（因为这项原则要求，即使不公正的结果看起来是来自程序正确的民主过程，也应该避免它们）的调和。我们已经看到，事实上，这些原则是可以调和的，至少在一定程度上，协商民主是可以实际实现的一种理想。然而，这种理想提供了一种新颖的变革和实验议程，这种议程只是在最近才又变得突出起来。事实上，

协商民主理论的核心问题像民主本身一样古老。

注　释

[1] 关于雅典民主实践的详细情况，可参阅莫根斯·赫尔曼·汉森（Mogens Herman Hansen）《德摩斯梯尼时代的雅典民主》（*The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Oxford: Basil Blackwell, 1991）所提供的精彩描述。

[2] 詹姆斯·麦迪逊《詹姆斯·麦迪逊记述 1787 年联邦会议争论的笔记》（*Notes of Debates in the Federal Convention of 1787 Reported by James Madison*. New York: Norton, 1987），由阿德里安娜·科克（Adrienne Koch）作序，40 页。

[3] 杰克·N·雷科夫（Jack N. Rakove）“代议镜像”（“The Mirror of Representation”），收录于《本来的意义：制宪中的政治和思想》（*Original Meanings: Politics and Ideas in the Making of the Constitution*. New York: Vintage Books, 1997），203 页。

[4] 赫伯特·斯托林（Herbert Storing）《完整的反联邦党人》（*The Complete Anti-Federalist*. Chicago: University of Chicago Press, 1981），第Ⅱ卷，265 页。

[5] 正如罗杰斯·史密斯（Rogers Smith）所指出的：“如果考虑到对投票权、入国籍和移民的限制，结果表明，在超过 80%的美国历史中，美国法律宣布世界上大多数人在法律上都不适合成为完全的美国公民，原因仅仅在于他们的民族、原始国籍或性别。在至少三分之二的美国历史中，出于同样的原因，大多数国内成年人口也不适合完全公民身份。”罗杰斯·史密斯《公民理想》（*Civic Ideals*. New Haven: Yale University Press, 1997）。

236

[6] 关于该文献仍然很有用的评论，参见乔纳森·斯蒂尔（Jonathan Still）“平等和选举制度”（“Equality and Election Systems”），《伦理学》（1981 年 4 月）。“平等的可能性”比平等份额这样紧密相关的标准要求得多，而比匿名或多数人的统治要求得少。

[7] 当政治领导人学会更系统地评价公众意见时，政治怎样为他们而发生改变？关于对此问题的精彩论述，参见约翰·G·吉尔（John G. Geer）《从茶叶到民意测验》（*From Tea Leaves to Opinion Polls*. New York: Columbia University Press, 1996）。

[8] 在《民主理论的前言》中，罗伯特·达尔对麦迪逊和民主理论中的暴政难题进行了讨论。这种论述显然是受到了达尔的影响。关于这种“多数人的暴政”观点更充分的论述，参见我的《暴政和合法性：政治理论批判》（*Tyranny and Legitimacy: A Critique of Political Theories*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1979）。

[9] 当决策者处于死胡同情境（blind-alley situation）时——即无论他们做出什么样的选择，都将对至少一部分人产生可怕的结果——那么，似乎就很难使用像“暴政”

这样严重的术语。而毋宁是，或许可以更好地将他们所处的环境称为“悲剧性选择”（tragic choice）。

[10]“罗德岛州的公民大会拒绝召开政党代表大会而是将宪法直接交给人民”，见于伯纳德·贝林（主编）（Bernard Bailyn）《关于宪法的争论》（*The Debate on the Constitution*. New York: the Library of America, 1993），第Ⅱ部分，271页。

[11]“普罗维登斯（Providence）的自由民提交了召开政党代表大会的八条理由”，见贝林（主编）《争论》，280页。

[12] 参见雷科夫《本来的意义》，第5章。

[13] 参见安托尼·唐斯《经济民主理论》（*An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper and Row, 1956）。

[14] 参见迈克尔·X·德利·卡宾尼（Michael X. Deli Carpini）和斯科特·基特（Scott Keeter）《关于政治，美国人了解多少，为什么这是重要的》（*What Americans Know about Politics and Why It Matters*. New Haven: Yale University Press, 1996）。关于精彩评论，参见罗伯特·C·勒斯金（Robert C. Luskin）“从否认到轻视：政治复杂性和公民行为”（“*From Denial to Extenuation*: Political Sophistication and Citizen Performance”），收录于詹姆斯·H·库克林斯基（James H. Kuklinski）（主编）《对政治心理学的思考》（*Thinking about Political Psychology*. New York: Cambridge University Press, forthcoming, 2001）。

[15] 我之所以说“在连贯和连续的基础上”，是为了不排除这样的可能性，即尤其当存在危机时产生布鲁斯·阿克曼所谓的“宪法时刻”的可能性。见下文。

[16] 关于精彩的评论，尤其是对于欧洲经验的精彩评论，参见弗农·博格多纳（Vernon Bogdonar）“西欧”（“Western Europe”），收录于戴维·巴特勒（David Butler）和奥斯汀·兰尼（Austin Ranney）《世界上的全民公决》（*Referendums Around the World*. Washington, DC: AEI, 1994）。

[17] 关于基本思想，见布鲁斯·A·阿克曼《我们人民》（*We the People*）第一卷《基础》（*Foundations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991）；关于详细证据，见《我们人民》第二卷《变化》（*Transformation*. Cambridge, MAS: Harvard University Press, 1998）。“审慎公民投票”断言是在第2卷83页做出的。

[18] 所有这些做法都共同拥有一个根本思想，但公民陪审团通常涉及很少的人（现代陪审团的规模是12人或18人）以至于不具有统计学上的代表性；共识协商会运用从报纸广告中招聘来的自选抽样；计划小组仅仅运用一套当地随机抽样。要更多地了解这些区别，参见詹姆斯·S·菲什金和罗伯特·C·勒斯金“对协商民主的要求”（“The Quest for Deliberative Democracy”），《善的社会》（*The Good Society*）第9卷第1期（1999年），1～9页。 237

[19] 参见菲利普·康弗斯（Philip Converse）所写的、富有启发性的论文及其所引发

的大量文献（在此我不能加以评论）：菲利普·康弗斯“大众信任制度的本质”（“The Nature of Belief Systems in Mass Publics”），收录于戴维·E·阿普特（David E. Apter）（主编）《意识形态和不满》（*Ideology and Discontent*. New York：Free Press，1964）（206～261 页）。关于更近时期对这些文献的采纳，参见约翰·扎勒（John Zaller）《大众意见的本质和本源》（*The Nature and Origins of Mass of Opinion*. Cambridge：Cambridge University Press，1992）。

[20] 关于这是如何起作用的，参见詹姆斯·S·菲什金《人民的声音：公众意见和民主》（*The Voice of the People：Public Opinion and Democracy*. New Haven：Yale University Press，1997）。另参见马克斯韦尔·麦库姆斯（Maxwell McCombs）和埃米·雷诺兹（Amy Reynolds）（主编）《有着人性化特征的民意测验：政治交流中的全国问题会议实验》（*A Poll with a Human Face：The National Issues Convention Experiment in Political Communication*. Mahwah，NJ：Lawrence Erlbaum Associates，1999）。

[21] J. S. Mill，*Considerations on Representative Government*.（New York：Prometheus Books，1991）p. 79.

[22] 参见詹姆斯·S·菲什金《人民的声音：公众意见和民主》，200～203 页。

[23] 关于对麦迪逊的这种解释，参见约瑟夫·M·贝塞特（Joseph M. Bessette）《柔和的理性之声：协商民主和美国中央政府》（*The Mild Voice of Reason：Deliberative Democracy and American National Government*. Chicago：University of Chicago Press，1994），35～37 页。

[24] 关于这种两难困境的经典陈述，参见汉娜·皮特金（Hanna Pitkin）《代议的概念》（*The Concept of Representation*. *Berkeley*：University of California Press，1967），第 7 章。

[25] 关于这些策略的详细情况，参见菲什金《人民的声音：公众意见和民主》，第 5 章。

参考书目

Ackerman，B. A.（1991）. *We the people*，vol. 1：*Foundations*. Cambridge，MA：Harvard University Press.

——（1998）. *We the People*，vol. 2：*Transformations*. Cambridge，MA：Harvard University Press.

Bessette，J. M.（1994）. *The Mild Voice of Reason：Deliberative Democracy and American National Government*. Chicago：University of Chicago Press.

Delli Carpini，M. And S. Keeter（1996）. *What Americans Know about Politics and Why It Matters*. New Haven：Yale University Press.

Elster, J. (ed.) (1991). *Deliberative Democracy*(《协商民主》). Cambridge: Cambridge University Press.

Fishkin, J. S. (1991). *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*. New Haven: Yale University Press.

——(1997). *The Voice of the People: Public Opinion and Democracy*. New Haven: Yale University Press.

——and R. C. Luskin (1999). "The Quest for Deliberative Democracy." *The Good Society*, 9: 1—9.

Madison, J., A. Hamilton, and J. Jay (J. 杰伊)(1987). *The Federalist Papers*. New York: Penguin Books (originally published 1788).

Manin, B. (B. 马尼恩)(1997). *The Principles of Representative Government*(《代议制政府原则》). Cambridge: Cambridge University Press.

McCombs, M. And A. Reynolds (eds)(1999). *The Poll with a Human Face. Mahwah*, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Mill, J. S. (1991). *Considerations on Representative Government*. New York: Prometheus Books(originally published 1861).

Rakove, J. N. (1996). *Original Meanings: Politics and Ideas in the Making of the Constitution*. New York: Vintage Books.

第十一章　公民身份和多元主义

丹尼尔·M·温斯托克

由于著作者们给予**社会多元主义**（social pluralism）以更多的关注，所以在当代政治哲学中有了一些发展。本文旨在描述一些重要的发展。作为自由民主制度下的公民意味着什么？我们对这一问题的理解已经被属于多元主义的无数现象所改变。所以，更明确地说，我将集中讨论这种改变的各种方式。

本文将分为五个部分。在第一部分，我将试图梳理我们对所涉及的重要概念——即多元主义和公民身份——的理解。弄清这些概念将使我们更清楚所要讨论的论题范围。接着，我将讨论这样一个问题：如果我们对大多数现代社会的文化多元主义（cultural pluralism）给予更多的理解，那么这是否要求我们，在个人权利的核心［T. H. 马歇尔（T. H. Marshall）认为，它包括各种**集体**权利，他的这一观点是最著名的］之外，扩展与公民身份状况相联系的**权利**范围。第三，我将讨论在我们对标志着公民身份特征的**实践**所做的理解中多元主义造成的变化。在多元主义社会环境中，什么样的**活动**标志着似乎可信的公民身份理想，什么样的规范应该支配这些活动？思考这些问题将使我考察两个有着区别但最终又相互联系的问题：对于参与民主协商实践的公民，我们应该强加上什么规范？在第四部分：在自由民主国家的规范和组成公民社会领域的自由协会的规范之间，应该是什么样的关系？

最后，我将讨论这样一个恼人的问题：从理想上来讲，公民角色应该如何贯穿于我们的身份、我们情感的范围以及决定我们在公共领域如何表现的人格特征之中。我们的心理经济学（psychological economy）是否应该这样：我们与我们的**同乡**共有的公民角色，常常胜过我们身份的其他的、更具有排他主义性质的方面？或者，在多元主义社会环境中，我们身份的这些方面（我们所有的同国人也同样拥有）与更具有排他主义特征的

忠诚相争斗，是否合适？如果是后者的话，现代社会将如何拥有那种为维持最低限度的目的共同性所必需的“社会黏合剂”？ 240

在下面几个段落里，我将注意力转向这些问题。在我开始之前需要依次做出两点声明：第一，我不想对过去20年左右的时间里关于多元主义话题的所有文献进行客观和详细考察。我倒想对这一领域中我所认为的最重要贡献进行一番评论，并毫不隐讳地提出自己的观点。我希望读者通过目睹争论的一段（必然是不完整的）情节，而不是阅读对于所发生争论的无关痛痒的描述，来更好地熟悉这些争论。第二，本序言中所列议程尽管非常丰富，但并不讨论在多元主义社会环境下对公民身份的完整理解所涉及的所有规范问题。尤其是，我不得不删除关于**获得**公民身份的规范原则的讨论。一个政体可以合理地引用哪些原则来区分成员和非成员，这些原则应该怎样回应造成现代多元主义社会的那些社会政治过程？关于移民、入国籍以及认可难民身份的难题，还可以进行大量讨论，但这要留待另外的机会来进行。[1]

一

由于在过去一段时期，对于现代社会的**多元主义**，理论家们给予了更大的关注，自由民主制度的理论和实践因而受到深刻的影响。尽管对于当代政治哲学的研究者们来说，这种断言几乎成为真实的事情，但这其中仍然存在一些悖论。如果说自由民主理论之所以获得原初动力，是由于对呈现于社会中的大量利益和信念的理解，以及试图以和平方式来控制这种多样性的、日益强烈的愿望，那么这种说法仍是可以讨论的。比如说，从霍布斯到罗尔斯等人，许多自由主义理论运用社会契约这一手段，来表现呈现于社会中的观点和利益的多元性，并且证明，不管公民拥有哪种类型的利益和愿望，只要是合理的，与所有公民建立的政治联系就是合理的。比如，霍布斯认为，只有将自己的个人主权让渡给利维坦，人类才能发现和平与安全。引导他得出这一结论的难题之一与以下事实有关：在自然状态下，诸如“善”和“恶”等核心评价术语，被个人主观地看作自己变化不定的愿望、欲望、憎恨和厌恶的表现手段（霍布斯，1996年，35页）。即使有些自由主义者——如约翰·斯图尔特·密尔——并不迷恋于合理的契约手段，他们也认为，自由主义制度之所以是合理的，首先是因为它们起 241

到反对遵从的堡垒作用，并允许个性发扬光大（密尔，1982 年）。因此，对多样性的理解从一开始似乎就处于自由民主理论的核心，这种看法绝不是最近时期才有的。那么，在什么样的意义上，我们才可以真正讨论，对于自由民主理论家之中的多元主义进行新的理解？

这个发现——对于任何熟悉自由民主哲学传统的人来说，这似乎是平庸的——迫使我们加深我们对当代思想家理解多元主义的具体方式所做的理解。至于当前对多元主义的关注，有两点似乎是相对新颖的。第一点是，许多当代思想家开始认为，现代政体的**文化**多元性对以前几代哲学家所掌握的公正和公民身份理论提出了难题。这种文化多元性（至少）是四个过程的结果。第一，首要的但并非唯一的是，向“新世界”社会的移民，创造了常常具有相当惊人的伦理多样性的社会。第二，在以前的殖民城市内，殖民主义（colonialism）使欧洲殖民主义者的后代与当地社会相联系，这种现象既是在殖民领地上发生的，又是日益作为 20 世纪去殖民化过程的结果而发生的。第三，现时代国家形成的变幻莫测，将不同的民族群体（national group）汇集于多民族国家，这一现象的形成，不是像英国那样，作为征服和契约这一复杂过程的结果，就是像许多非洲国家那样，作为被殖民大国当作战利品来划分的结果。第四，或许也是最矛盾的，无论是公民还是理论家都越来越感到，文化并不一定是**族群**文化（*ethno*-culture）。身份的形成和共同体的组成，是围绕人们生活的迥然不同的方面而进行的，是与（比如说）偏好、性别和缺陷相联系的。

而且，人们正确地感到，这四个过程给我们以传统方式理解公正和公民身份带来了重大的难题。这样的假设已经过时：移民可以毫无疑问地服从于同化和整合过程，这一过程仅仅依赖于接受移民的社会的利益和文化自我理解。现在，哲学家和政治家正试图理解，出于公正，我们对移民抱有什么样的期望；他们还阐明，接受移民的社会本身必须以什么样的方式来适应移民这一事实，最重要的是提出一种共同公民身份的概念，如果说有些“深厚”的共同理解标志着具有深厚历史根基的共同体的特征，那么这种概念则不依赖于这些理解［比如，参见巴德（Bader），1997 年］。现在，人们将当地共同体与（主要是欧洲）殖民主义和移民所形成的社会之间的关系，不看作（仅仅是）野蛮权力的问题，而看作公正的问题。现在，为过去所犯的错误而向当地共同体进行赔偿的问题，成为许多国家政治议程的组成部分。或许最重要的是，当地人干脆及时融入主流社会这种假设——它贯穿于像加拿大社会同化论**白皮书**这样的政策文本之中——再

也找不到许多提倡者了（加拿大政府，1969 年）。通过设身处地地思考，我们发现这样的思想（仍然是远未实现）：由于欧洲在加拿大、新西兰和澳大利亚等地扩张而形成的社会要延续下去，就必须与当地人有意义的自治（self-government）制度相协调。这一思想在澳大利亚马波判定（Mabo decision）、加拿大尼斯加协议（Nisga'a treaty）以及新西兰怀唐伊调解庭（Waitangi tribunal）都有表现。比如，参见库克（Cook）和林多（Lindau）（2000 年），夏普（Sharp）（1997 年）以及塔利（Tully）。寻找原则上的理由，以之作为多民族国家内民族之间关系的基础，最近变得尤其紧迫，既是因为地缘政治现实有利于“民族主义原则”（nationalist principle）——按照这种原则，从理想上来讲，每一个民族都应该能够组成自己的国家——的完全实现，又是因为人们日益承认这样的事实：部分自治的政治共同体之间的联邦安排，代表着对日益大陆化和全球化的经济和信息过程所做的一种似乎合理的政治回应，一种避免世界国家反面乌托邦（the dystopia of a world-state）的政治回应。约翰·斯图尔特·密尔在《代议制政府》中主张，作为民主代议制度生存能力的条件，一种共有的民族文化（national culture）是必需的（密尔，1991 年）。今天看来，这似乎与许多（大多数?）现代社会确定的多文化本质完全不合拍。最后，一些公民的身份与他们在非族群文化群体（non-ethno-cultural groups）中的成员身份相联系。这些公民开始相信，如果移民和多民族性保证，应该调整对公民身份高度统一的描述，以反映对族群文化差异的承认，那么还应该做进一步的改变，以便真实地反映不同形式的差异［艾辛（Isin）和伍德（Wood），1999 年；扬，1990 年］。

承认文化多元主义对于公民身份和公正的规范性理论化具有重要意义，非常有利于更新政治哲学的议程。政治哲学领域的另一个重要变化与**价值多元主义**（value pluralism）有关。人们增强了对如下事实的理解：许多价值不具有可比性，相应的生活方式都是人类愿望的合法目标，在此趋势中，不同公民可以作出不同的但同样是合法的选择。个人成就和对共同体的忠诚，精神性和物质主义，政治参与和私人领域，这些对应概念都提供了仅仅在有限的程度上可以共存的价值，但理性并不旗帜鲜明地倾向于这些二元性的一方或另一方。而且，自由民主使得公民日益感到，能够以自己独特的方式，来安排一系列呈现给自己的、不相容的价值——自由地从事约翰·斯图尔特·密尔所谓的“生活实验”（experiments in living）——这是自由制度的显著成就。

对价值多元主义的理解为什么应该改变政治哲学的任务？毕竟，乍看起来，它类似于霍布斯早已注意到的那种难题——并且按照他的估计，这种难题要求建立利维坦——也就是说，我们都按照自己的个人特性来定义
243 善与恶，但和平安全的共存要求我们达到关于这些价值的一种共同的、可实施的概念。

坦率地说，这种差异就是，理论家们现在质疑社会契约至上主义者的假设，即存在一种共同的理性概念，据此来树立政治生活的价值，并且它超越了公民自己个人利益的不同概念［罗尔斯，1993 年；达戈斯蒂诺（D'Agostino）；1996 年；格雷（Gray），2003 年］。在最深层面上，价值多元主义绝不同于如下假设：合理性概念总是完全无关乎价值的（value-free）。在从霍布斯到罗尔斯等理论家们的契约至上主义解释中，人们发现一些合理性概念被假定为中立的，但实际上它们倾向于一些——而远离另一些——善的生活的概念。所以，我们不能像以前那样来理解合法化话语（legitimating discourse）——即被假设为通过理性使所有公民与自由民主原则和制度相协调的那种观点。如果从关于善的所有理性概念的观点出发，将自由民主看成是合法的，就必须参考别的什么东西，而不是被假设为中立的人类理性概念。于是，价值多元主义所引起的最重要的理论任务是，找到一种方法，使自由民主政治秩序对于一些个人和群体来说是合法的，这些个人和群体所持有的善的概念是基于对各种价值的合理排序——人类通常依据这些价值排序来指导自己的生活——但这些排序使他们远离自由民主。

总之，政治哲学家至少以两种方式深化了他们对社会多元主义的解释。第一，他们承认，文化多元主义是大多数现代自由民主制度的永久特征，它致使人们怀疑以一种（通常是未言明的）文化同质性为基础的假设。第二，许多政治哲学家开始意识到，与以前所理解的相比，价值多元主义对自由民主规范的合法性和合理性证明提出了更深层次的难题，因为它迫使我们重新思考，是否存在一种共同的合理性概念，以此我们可以中立地斡旋冲突和差异——这些冲突和差异是由社会中善的生活的不同概念所引起的。我们对于多元主义哲学理解中的这些变化是怎样影响我们的公民身份概念的？在我们回答这个问题之前，必须对公民身份语义场（semantic field）有一种更清晰的理解：确切地说就是，从传统上来讲，这个术语意味着什么？

在政治学中，没有任何概念像公民身份一样承受不起概念超载（con-

ceptual overload）的风险［基姆利卡和诺曼（Norman），1994 年，2000 年］。正如一些当代评论者所指出的那样，这个术语已开始对所有人意味着所有事情了。如果熟读最近一些关于公民身份的文章，就会使得对此概念所做的情绪主义分析很诱人：A. J. 艾耶尔（A. J. Ayer）曾经认为，将一种行为或一个行为者描述为善的，简直就是我们对它表示（非理性的）赞成的一种方式；一些当代作者以同样的方式断言，某某政策或实践对于公民身份是重要的，似乎简直就是说他们对它有好感。使用这个术语有时似乎并没有其他目的，无非是加重一项政策、制度或实践的规范性分量，不参考公民身份，同样可以恰当地描述这些东西。

所以，需要对公民身份概念加以规定。我建议，要这样做，首先要确认公民身份概念似乎不可避免地与之相联系的五个语义场。第一个维度，或许也是最根本的，公民身份意味着一种**地位**（status）。作为一个公民就是作为政治共同体的一员。如果不是现在的话，那么至少在这个概念的历史初期，就存在着公民身份观念的一种对比维度。我的公民地位给予我非公民所没有的一种尊严和名望。在现时代，这种地位已经极其密切地符合公民身份的第二个维度了：**作为**特定政治共同体的成员，公民所享有的那些**权利**。按照现代的理解，自由民主国家主要的责任之一，就是保护其成员享有这些权利。按照 T. H. 马歇尔的规范表述，这些权利包括三种：公民权利（civil right）——保护公民不受有可能暴虐地使用国家权威的伤害，政治权利（political right）——通过这些权利，共同体的所有成员都可以参与民主自治，以及社会经济权利（socio-economic right）——保证所有公民享有最低限度的福利，没有这些权利，上述公民权利和政治权利的授予就是一句空话。

尽管按照现代的理解，附属于公民身份的尊严和名望与确定地享有权利相联系，但在历史上，它们还与公民身份在概念上与之相联系的第三个维度相联系：自治的维度。公民是政治**行为者**，而不仅仅是政治权威的被动臣民。**任何**政治共同体都可以授予成员身份，并因此可以区分局内人和局外人。但只有自由的、自治的政体才可以将臣民变成**公民**，因为只有它们才能给予成员一个份额去参与自治。这样，公民身份的思想似乎在概念上与**民主**思想相联系。

公民身份语义场的这一方面与第四个维度结合起来。与臣民不同，在共同益处的定义和执行中，公民是**积极的**。所以，必然存在标志着公民身份特征的一套**实践**，成员以此来展现他们的有效地位。成员之所以成为公

民，不仅通过它们**是**什么来实现，而且通过它们**做**什么来实现。

第五，也是最后一个维度，公民身份意味着**身份**（identity）。作为一个公民，就意味着拥有将其与其同国人联系在一起的一套心理倾向，以及有助于两者之间进行日常互动的一个心理倾向或“德性”总体。作为一个公民，就是至少在一定程度上与其所属的政治共同体相一致，就是有意以促进共同体稳定和统一的方式，在行为上接近自己的同国人。

我并没有谎称这个清单是完整无缺的。但它的确使我们了解了公民身份概念的**密度**（density）。它（至少）意味着个人作为**自治**政治共同体**成员**的身份，这个共同体保护个人享有自己的**权利**。它还指向公民身份的标志性实践，指向在这些实践中起作用的人格倾向和品质。最后，它指向个人**身份**的重要方面。

第二个需要初步澄清的问题是：尽管公民身份概念植根于制度的和政治的现实，但它拥有一个不可避免的**规范性**维度。当然，我们可以自问，在不同社会的法律、制度和实践中，什么样的公民概念在起作用。公民权利以及个人为了成为某个社会的公民而必须满足的条件，在这些社会的有效法律中已经给出了。而且，人们可以富有成果地以经验的方式探询，公民身份在多大程度上贯穿于不同社会的个人身份之中［比如，参见约翰斯顿·康诺弗（Johnston Conover），1995 年］，以及特定社会的公民以什么样的方式从事一些实践，以表明他们对共同利益的实践责任［比如，参见伍兹诺（Wuthnow），1998 年］。而且，如果不植根于制度现实，对公民身份的纯粹理论化就会冒离题之险。与其他政治理想——比如平等和自由——不同（当然，我认为也是为了这些理想），公民身份在具体制度中并通过这些制度得到实现，而不是漂浮于这些制度之上的未被体现的理想。所以，对公民身份的规范性思考必然以更注重实效的、以制度为基础的推理形式继续下去［鲍博克（Bauböck），1994 年；卡伦斯（Carens），2000 年］。然而，在我们的概念系统中，公民身份也作为一种理想，作为民主和个人必须渴望的目标而起作用。于是，我们还可以质问，如果一个民主共同体要实现内在于民主理想中的价值，那么它**应该**授予其公民什么样的权利，或者它**应该**怎样（比如，向非成员居民）授予公民身份。我们还可以自问，当公民在公共领域中彼此互动时，他们应该表现出什么样的德性和人格倾向，或者为了满足公民身份的“角色道德”（role-morality）规范，他们应该从事什么样的实践。尽管本文将主要集中讨论这些规范性问题，但我也不想忽视在对公民身份的任何讨论中也

必然产生的制度问题。

这种概览使我们更清晰地了解了问题域，为了确定多元主义对我们理解公民身份的影响，这些问题是应该讨论的。从理想上来说，我们的探询应该触及，文化的和价值的多元主义对制度现实和同公民身份的多重维度——包括公民身份涉及的权利和实践，它所指向的人格德性，以及公民在自治中所占的份额——相联系的理想概念产生影响的方式。本文只是简略地描述这种简述所指向的宏大议程，但我希望，它使读者对前期工作有一个清晰的了解。

二

从传统上来讲，自由主义政治哲学家认为权利与个体行为者相联系，通过参考个体行为者的根本利益而得到合理性证明。按照罗纳德·德沃金著名的表述，尽管可以从后果论观点——它仅仅考虑，法律和政策是怎样影响由个人组成的集体（被看作一个集合）的——出发来证明政府行为的合理性，但如果它们与**某些**社会成员的根本利益不相容，权利就作为与之对抗的“王牌”而起作用（德沃金，1977 年）。按照这种观点，权利保护个人免遭“多数人暴政”的风险。

近年来，这种半正统学说已被一种观点所动摇，这种观点是由约瑟夫·雷兹首先提出来的，但其最完整的表达和系统化则见于威尔·基姆利卡的著作［雷兹，1986 年；马加利特（Margalit），1990 年；基姆利卡，1987 年，1995 年］。这种观点认为，个人只有在群体中拥有确定的成员身份，一些根本的个人利益才能得以实现，并进一步认为，这些群体只有被授予重要的自治权利，成员身份的这种确定性才能得以保证。那种利害攸关的根本利益是自由主义政治哲学家在传统上赋予极大重要性的一种利益。的确，这种观点断言，我们最关心的是成为自主的理性选择者，能够实现合理的生活计划，以及根据需要能够对其加以修改，但只有通过一种确定的、可行的“社会文化”中的成员身份，这种期望才能得以满足，这种文化为个人提供了覆盖全部人类努力领域的一套选项，并提供了一种评价框架，以此为基础来确定这些选项的价值。

对于大多数人来说，自主选择中发挥能力的这些文化条件是很容易满足的。大多数现代国家的多数民族文化的成员，自动地获得其社会文化的

必要文化资源。但对于少数文化的成员来说，则不是这么回事。他们面临社会同化论的压力，在较大的社会整体中，作为少数群体的一部分几乎不可避免地会遭遇这些压力。而且，多数文化的成员对待他们的态度通常是（在最好的情况下）温和的忽视和（在最坏的情况下）公然的敌视。于是，公平就要求，这些文化的成员能够采纳特殊的措施，从而允许其成员利用必要的文化资源，以便像多数文化的成员那样能够作为自主选择者来实现自己的潜能。但这种观点认为，不能根据权利来获取这些措施。单独行动的个人，并不能保证为维持社会文化生存所必需的制度基础的生存能力。所以，如果能成功的话，这种观点就表明，为了满足能够成为自主选择者的根本期望，少数社会文化的成员要求，应该授予他们所属**群体**以集体权利。这一点要以看起来不应该令自由主义者反感的方式来进行，也就是说，确认一种个人利益，将其看作非常根本的，可以保证它的满足不受多数主义政治程序和可能产生社会同化论压力的其他社会学力量的影响。

基姆利卡的著作受到了大量严格的审视，在本文中，我并不想对此加以重述。[2]我倒想表明，很不幸，像基姆利卡那样的观点处于两种非常不同的观点之间，两者都留下了大量的问题未做回答，这些问题是与公民身份在多元主义民主中应采取的形式相关的。

首先，我们注意到，一种观点经由社会文化的观念，将群体权利与自主选择中的个人期望联系起来，如果成功的话，这种观点会将这些权利归属于一种相当狭窄的群体范围。的确，只有社会文化——即已作为自立的社会而起到重要作用的文化——与完满的一套经济和政治制度一起，才有这种资格。而且，只有**促进自主**的社会文化，才能经受基姆利卡的理论所提出的合理性证明试验。让我们假设，如果少数文化群体通过了“社会文化”障碍，但（比如说）在渴望过非传统生活的妇女们的道路上设置了重要的障碍，那么它们就不具有这种观点强加于渴望群体权利者之上的规范合理性。所以，事实上，向具有完善形式的少数民族（诸如人们在魁北克、加泰罗尼亚（Catalonia）和科西嘉（Corsica）发现的那些少数民族）以及向其他一些少数民族文化（这些文化发现自己在多民族国家中与其他的、更大的族群有着联系）授予自治权利是合理的。

如果将这种观点局限于社会文化，那么人们就有理由认为这种做法在道德上是专断的而加以反对。在为其成员的自由选择提供必要的手段方面，许多不同的群体已经起了重大作用。比如，如果断言各种同性恋协会的存在，已使得同性恋生活方式变得更易于“选择”，并使其（除其他情

况之外）不至于因为广大社会（broader society）强加于他们的评价而变得自我厌恶和自我怀疑，那么这似乎是有理的。基姆利卡似乎拒斥可以为之归属群体权利的那些群体，原因在于两个缺乏保证的省略：首先是关于群体权利必然是自治权利的假设。事实上，只有那些拥有重要制度基础的群体才能行使自治权利。事实上，所有群体权利并不要求这些权势，包括——比如说——在广大社会中不受特定法律的约束［利维（Levy），1997 年］。其次是这样的假设：因为只有社会文化**确实想要**行使自治权利，所以只有它们才**应该**能够这样做（卡伦斯，2000 年）。

然而，我想集中讨论的是这种观点坚实的至善论基础。当且仅当以促进自主的方式来构建时，群体才是有价值的，优点才是受保护的。这就是说，如果群体以非压制方式，鼓励其成员采纳（比如说）传统的方式，而不重视在广大社会中可获得的全部选项以及在其中进行选择的能力，那么从原则上来说，它们就不能要求获得群体权利。的确，可以使这种观点的至善论基础支持一种更强有力的观点，以便保证一种更广泛的、促进自主的文化采取措施，从供公民获取的存储中消除这些生活方式。

一些至善论者情愿忍受这种至善论的痛苦［雷兹，1986 年；赫卡（Hurka），1994 年］。然而，不幸的是，它支持基姆利卡自己公开声称的、对国家中立性重要意义的支持（基姆利卡，1989 年）。更普遍地来讲，它与对价值多元主义的诉求不相容。如果真的存在大量不同的、同样可接受的安排价值的方式，可以合法地要求个人的忠诚，那么以赋予这样一种安排以特权的方式来组织国家事务，就是成问题的。这样，为容纳文化多元主义而设计的观点，似乎就会与价值多元主义乍看起来强加的批评形成冲突。

如果我们不情愿遵循至善论路线，我们还可以作出的选择是，扩大我们对群体成员身份价值的理解。对于个人，群体是很重要的，因为它们允许个人实现大量不同的根本利益。在维护某种形式的所谓“身份政治”的各种著作中，可以找到这种观点。我将集中评论艾里斯·马里恩·扬的重要著作《公正和差异政治》［当然还要参考米诺，1990 年］。

扬断言，群体身份是由人类个体性（individuality）构成的。无论我们承认与否，我们是被（用海德格尔的话来说）“抛入”我们的群体成员身份强加于我们的角色、含义和评价之中的。群体身份向公正社会提出了一个难题，因为如果不承认群体身份，那么主流群体就会将一个群体的最终价值强加于整个社会，并且不会将这些价值看作有偏好的和受视角约束

的，而是会看作“无偏向的”和“普遍的”，因而看作适合于公共领域的，而将其他群体的价值和自我理解贬低到私人领域。将权利归属于群体是纠正这种有系统偏好的一种方法，不然这种偏好就会扰乱国家。如果群体成员身份不可避免地影响我们的身份和我们的价值，那么对平等和公平的关注就会允许**所有**群体去影响公共领域。对于扬来说，除了其他意思之外，这还意味着议会中的群体代议以及群体否决（扬，1990 年，184 页）。

目前让我感兴趣的是，扬的社会群体概念是不固定的和扩展性的。对于从公正论的观点来看哪种群体“重要”这一问题，她并没有强加什么实质性的限制。她承认，在特定社会中，群体的形成在很大程度上将依赖于该社会中社会互动的变幻莫测。她认为，群体成员身份不是一种具有客观标准而是具有共同的亲和力与主观认同性的功能（同上，172 页）。这样，从表面看来，她的群体权利概念允许我们协调文化多元主义的要求以及价值多元主义的要求。如果对于人类来说，对于这一观点，即人类应该通过群体权利的归属从而在其成员身份中受到保护，群体成员身份具有根本的重要性，那么在没有令人信服的反面观点的情况下，我们就不应该对可以合法地赋予权利的那些群体强加上**预先**的限制。

对于这种观点我们应作何评论？让我们对它提出三点意见。第一，像扬这样的身份政治支持者常常做出的两个断言之间是不相容的（米勒，2000 年 a）。一方面他们断言，在多元主义条件下，个人身份是不固定的和复杂的。现代社会的成员属于许多不同的群体，他们的身份反映了他们依附的多样性。而且，他们并不是无可救药地依附于任何一个群体。社会多元主义的条件将促使他们在群体之间摆动。按照扬等人的观点来看，事实上，现代多元主义社会的公民是雷兹和基姆利卡等人的观点根据法律使其所是的东西，即自主的和无根的选择者。

但是，像权利这样的法律和政治工具预设了较少的不固定性。必须将权利归属于可确认的团体（代表妇女、同性恋者、单亲和少数民族等）。由于它们的特质，与它们将宣布代表的成员相比，这些团体的不固定性和复杂性要少得多。替代选择似乎是这样的：不是像自由主义者在传统上所坚持的那样，将权利的归属限定于个人，并允许个人自由地以他们在公民社会中所掌握的各种文化材料来配制出自己的身份，就是将权利归属于群体——它们远比个人身份更具有一致性——因而就像身份政治支持者所描述的“无偏向的公共领域”被假设成的那样，这些权利不代表个人生活的真正复杂性。

第二，也是与此相关的，如果承认群体成员身份是个人的一种根本利益，一种保证群体权利归属的利益，那么这并不意味着，任何群体权利都将根据来自个人利益的观点被证明为合理。如果上述观点有价值，那就可以说，**既**可以属于群体，**又**可以在适当时候退出群体，这对个人是有利的。可以保证前者而不能保证后者的权利，就不是基于对与群体有关的全部个人利益的完整理解。所以，之所以可以恰当地将权利定义为**群体**权利，是出于各种不同的理由：第一，个人可以作为群体成员要求拥有和行使弱程度集体权利；第二，听命于群体成员的集体行为者可以要求拥有一些**适中程度集体**权利，而这些权利是群体的个体成员将要行使的；第三，集体行为者既可以代表其成员要求拥有又可以行使**完全程度**集体权利（鲍博克，1994 年）。个人身份具有不固定性和复杂性，而群体具有相对较强的固定性和一致性，对于二者之间的这种差距所造成的难题，我们至少可以在一定程度上加以回避，方法是将那些合法的群体权利限定于来自上述前两种类型的人，因为只有他们才能可靠地保留群体成员身份的选择性特征，我已断言，这种特征反映了根本的个人利益。

第三，有人断言，国家承认群体权利可能使公共领域四分五裂，并破坏民主制度的生存能力。至少从卢梭以来，对党争的恐惧就一直是民主理论家们所关注的事情。这种主张就是，如果我们首先是特定群体的成员，其次（如果可能的话）才是**公民**，那么那种应该将民主政体的公民团结起来的目的共同性就成为不可能。按照这种观点，民主制度的执行要求，所争论的问题应该从共同利益的观点来解决，而不是从部分利益的观点来解决（米勒，2000 年 b）。对于许多当代理论家来说，这意味着，在其特定的忠诚之上和之外，政治共同体的公民应该共同拥有一种**民族身份**（national identity）[米勒，1995 年；塔米尔（Tamir），1993 年]。

如果注意到所有可设想的群体权利，我们就会至少在一定程度上将这些问题结合起来。有些权利或许有这种效果，它们授予群体以与广大社会相关的、重要程度的自主和自治。也就是说，它们允许群体退出广大社会的事务，从而建立或多或少自给自足的小圈子。通过授予上述**完全程度**权利，这极有可能发生，因为它们极有可能向集体行为者提供必要的制度手段，从而在广大社会中创建一些主权组织。

然而，从表面上看来，许多群体权利使群体成员不必遵守适用于广大社会的规范，也会有着反面的效果，即加强了一种更强的政治包容（inclusion）和全民参与（stakeholding）的情感。引用加拿大的例子，允许锡

克教徒（Sikh）不遵守支配皇家加拿大骑警（Royal Canadian Mounted Police）成员的规范，加强和促进了少数群体更强烈的政治包容意识。它传递了这样的信息：他们参与广大社会公共制度是受欢迎的，他们不需要放弃自己特定的身份也可以被认可为完全意义的公民。与此相似，也正像我下面更充分论述的一样，允许宗教团体的成员在公共场合根据他们“关于善的综合概念”来发表观点，很可能减轻他们与广大社会的隔离感。总之，允许个性在公共场合展示自己不一定会引起社会的分裂。相反，这样做可以促进归属感。

这并不是说，授予一些群体以完全程度集体权利总是不合理的。许多政治共同体吸收了——借用安娜·莫尔特夏诺瓦（Anna Moltchanova）很有用的措词——“自决的政治文化”（political cultures of self-determination）（莫尔特夏诺瓦，2001 年）的多样性。也就是说，这些文化的成员自认为构成一种自主和自立的政治存在。尽管命运和政治环境使它们在同一国家范围内与其他文化为伍，但这些文化的成员认为，他们的政治身份首先是由他们的政治文化所定义的。它们对广大国家（broader state）的忠诚首先是工具性的：由于国家为发挥自决提供了适宜的政治环境，他们才
251 认同它。在这些情况下，关注完全程度集体权利所引起的分裂效果是不合适的：这些群体的成员**早已**自认为是独立的。对包容他们的国家提出挑战，并不会使他们为了集中于广大国家的身份而放弃自己的政治身份。历史表明，只有通过公然不自由的手段——比如说，包括禁止以地方语言进行教学——这种“国家重建”（nation-building）才能实现，而且其成就总是很脆弱的，正如近年来在法国——在传统上，这个国家被看成世界上最团结的国家之一——某些地区民族主义骚动所戏剧性地表现的那样。通过创造一种制度环境和一种文化——这种文化很可能促进这样的情感，即这些群体的成员在广大国家之内比在其外更有可能行使有意义的政治自决——这种挑战反而会加强将这些文化与国家联系在一起的**工具性**纽带。也就是说，如果多民族国家不想借助民族重建者在传统上所使用的非自由主义政策，但又要阻止民族主义的离心力，那么**联邦制**（federalism）是特别合适的解决方案。[3]

完全程度集体权利的归属提出了关于［以杰夫·斯平纳（Jeff Spinner）很有用的术语来说］“部分公民”（partial citizen）（斯平纳，1994 年）群体的、更大的难题。这些群体不试图建立与广大社会的法律体系对等的完善的法律体系。他们追求的毋宁是支配共同体生活特定方面的主权，从

而保护他们不受广大社会侵犯根本信念的法律和制度的影响（比如，一些正统犹太教共同体要求拥有在自己的共同体内成立自己的辅助医疗队以应对医疗紧急事件的权利，从而保证对身体的治疗遵守犹太教规范），或者抵制广大社会实施的社会同化论压力［正如在约德（Yoder）案中，旧阿米什（Old Amish）家族要求，他们的子女不受支配美国其他地方入学期限的法律限制］。

允许自由民主社会裁定这些案例的任何单一原则是不存在的。相关但又互相冲突的规范在所有的案例中并不总是有着相同的分量，但关于是否承认这种“半主权”的决定，又必须在这种规范多样性的环境下做出。一方面，如果自由民主真想创建一种环境，使之既有益于各种不同的“生活实验”，又易于对价值多元主义的真理性（如果它是真理的话）作出反应，那么它们不得不为这样一些共同体提供制度手段，这些共同体是围绕善的概念组织起来的，而这种善的概念同那些在传统上与自由民主相联系的价值处于紧张状态。对于群体认为对其生存来说至关重要的问题，让它们以其自身的规则来解决。如果不愿意这样做的话，对多元主义的责任就是一句空话（斯平纳，1994 年）。另一方面，自由民主对支持其基本权利的所有公民负有责任。一些群体规则与这些规则处于紧张状态，在某些情况下还有着直接矛盾。保持身体完整的权利就是这样一种权利。因此，即使一些人认为，像妇女割礼这样的活动对于群体身份来说是至关重要的，也是必须加以反对的。但许多案例不能以这种非此即彼的方式来解决。盛行于 252
一些共同体的家庭和财产法与关于性别平等的自由民主规范不一致。它们是应该被广大社会的法律有系统地取而代之，还是应该让法官肯定共同体的法律？［雷奥姆（Réaume），2000 年 a；2000 年 b；利维，2000 年］在权利范围内是否存在一种限度，超过它，群体规范就必须被取而代之？如果是这样，我们怎样着手对它进行定义？［以查尔斯·泰勒（Charles Taylor）很有用的术语来说］“非强制的人权共识”（unforced consensus on human rights）是可能的吗？

另一个相关的规范参数与整个社会的公平有关。一些作者感到，一些群体要求拥有豁免和权势，以此作为其生活方式的生存力条件，但从平等考虑所有公民的观点来看，这种要求不可能是合理的。比如，杰里米·沃尔德伦就认为，土著居民群体提出拥有土地的要求，以此来纠正过去的不公正，但这种要求与分配公正规范处于紧张状态。在他看来，整个政治共同体的资源应该以有利于所有社会成员的方式来分配（沃尔德伦，1992

年)。近年来，对于正统犹太教徒在以色列不服兵役的怨恨日益增长。人们感到，军事安全是一种珍贵的公共物品，正统教徒从中获益，但又不为之做出贡献。[4]

总之，向“准公民”授予群体权利的决定提出了一些复杂的问题，这些问题是不能通过引进单一的“主要原则”来解决的。对多元主义、基本权利和公平的考察将永远涉及这些案例，分配给这个或那个考察的分量将随着案例的不同而不同。所以，关于这些案例中群体权利的规范性讨论，必将具有深刻的情境性（卡伦斯，2000 年）。

从这种多少有点散漫的讨论中，重要的主题出现了。让我们对此做一个总结。在本节中引导我进行探询的问题如下：对社会多元主义的考察是否应该引导我们重新考虑，将**群体**权利纳入规范的马歇尔式公民、政治和社会权利三位一体中？考察威尔·基姆利卡有影响的著作使我们得出这样的结论：如果我们确实认为群体成员身份代表了一种个人利益，而这种个人利益足以保证群体权利的归属，那么我们这样做时，绝不能赋予促进自主的群体以特权。对艾里斯·扬更具扩展性的群体成员身份概念的讨论，使我们改进我们关于复杂利益的观点，这种利益是个人在与群体相联系方面所拥有的。诚然，他们关心归属问题，但他们更关心是否可以将自己的归属看作**可选择的**。如果要协调这些利益，就要限制**完全程度**集体权利——这些权利使集体行为者有权**为**其成员做出决定——的范围，并通过我所谓的“弱程度”和“适中程度集体”权利来努力保证共同体的利益。最后，在一些情况下，完全程度集体自治权利的范围似乎是合法的，让我们来考察这些情况：首先，也是最明显的，在多民族案例中，它们既在道德方面合理，又在审慎方面合理。其次（并且是更成问题的），在“准公民”共同体案例中，覆盖共同体生活某些方面的、更有限的完全程度集体权利，在某些情境下可以是恰当的。

在以下小节中处于我们关注中心的一些主题已经提出来了。第一，关于为维护民主制度所必需的统一性程度的问题，已经通过这样一个问题（是由戴维·米勒**连同其他问题一起**说出来的）提出来了：授予集体权利可能使公共领域分裂到不可接受的程度。在第五节，我们将继续讨论这样一个问题：像米勒这样的“自由主义民族主义者”，将高度的民族统一性作为自由民主制度的生存力条件而予以坚持，这种做法是否正确？第二，我们还提出了这样一个问题：对于在民主社会中参与民主协商的公民来说，根据他们关于善的综合概念来这样做是否恰当？所以，在第四节中，

我们将考察当前“协商民主主义者”的观点。然而，在此之前，我想考察这样一个问题：在社会多元主义条件下，公民身份有特色的实践或许是什么样的？尤其是，我想考察以参与**协商民主**制度为关注焦点的、积极的公民身份概念，具有什么样的优点和缺点。

三

一些有特色的**实践**可以与适合现代多元主义大众社会的公民身份概念相联系，那么这些实践是什么？从传统上来讲，它们包括两种类型。“公民”角色涉及，与同国人就支配他们共同事务的法律和政策进行协商，以及进行促进共同利益的活动。

实际的公民身份活动显然不能仅仅模仿那种理想的（或理想化的）公民身份观点，这种观点是从古希腊**城邦**的思想家那里，从意大利文艺复兴的作者们那里，流传给我们的。他们的政治共同体是小型的，这些共同体有充分资格的成员很可能只占总人口的一小部分。妇女、奴隶、仆人、外侨和农民等人被排除在公民身份的特权和责任之外。其余的男性著名人物构成希腊城邦和文艺复兴城邦的公民整体，他们不会遭遇对有效公民身份所设置的任何原则性障碍，而这些障碍却是大多数现代社会的特征。他们既不必应付数量的挑战，也不必应付多元主义的挑战。城邦的规模，再加上他们强加于公民身份的实质性限制，意味着城邦事务可以面对面地解决。假设尽管存在竞争和敌对，但这些城邦的公民并没有像现代社会的公民那样，在善的生活问题上存在严重分歧。

在现代多元主义大众社会，有效公民身份是如何可能的？尽管由于规模的原因不可避免地存在匿名情况，但公民如何有效地参与共同利益的管理？当他们在关键问题上的观点贯穿着这些不同的世界观时，他们如何对支配他们事务的法律和政策进行思考？

近年来，许多理论家对第一个问题的答案很感兴趣，它赋予**公民社会**制度在现代大众民主中所扮演的角色以极大的重要性。按照这些作者的理解，公民社会是由大量的“中间团体”组成的，这些中间团体实际上“介于”国家和个人之间，在这些团体中，公民围绕共同关心的问题自由地结社，进行政治活动，以实现共有利益（shared interest）。这些协会包括工会、邻里协会、环保团体以及像施里纳俱乐部（Shriner）和驼鹿俱乐部

（Elk）这样的慈善协会，等等。

尽管像卢梭这样的共和主义思想家以怀疑的态度认为它们引发了党争，但自由民主思想家总体上却认为它们对社会健康起着基本的作用。亚历克西斯·德·托克维尔（Alexis de Tocqueville）赞扬繁荣的公民社会，在19世纪早期的美国，他看到这种社会的繁盛，因为在他看来，公民社会组织是“民主的学校”（德·托克维尔）。在年代更近的作者中，汉娜·阿伦特（1950年）认为，“介于”国家和个人之间的自由结社是反对极权主义的重要堡垒。她认为，当个人被原子化并退缩于私人领域时，他们就很容易被极权主义领导人的花言巧语所迷惑。[5]

如果多少做一些简化和系统化的话，那么让我指出，在现代民主环境下公民社会所起到的许多显著作用，以及与之相联系的一些危险和缺点。首先，也是最明显的，对于大多数公民来说，公民社会的结社代表的仅仅是积极、有效的公民身份的可能会聚。只有通过参与更小规模的协会，公民才能与其同国人联合起来进行具体的行动，去追求一种共同利益。而且，一个繁荣的公民社会充斥着围绕各种不同的利益组成的协会，它具体表达了多元主义的利益：如果我们认为，个人能够在众多生活选项中进行选择是重要的，那么他们能够利用协会将意气相投的个人聚集在一起，则是必不可少的。通过协会，选项获得了具体性。所以，对于有些利益，个人只有通过这种参与才能达到，就此而言，公民社会作为实现**个人利益**的手段起着至关重要的作用。

其次，公民社会的组织可以执行许多功能，它们对于广大社会执行功能来说是至关重要的。德·托克维尔认为，参与公民社会的结社就会使个
255 人远离个人主义，并注入公共精神和合作的德性，这对于整个民主社会来说是至关重要的。最近许多作者［比如参见马西多（Macedo），1996年］步其后尘，强调公民社会的**教育**功能。

第三，一些人认为，公民社会对于公共政策的成功设计和执行是至关重要的［哈贝马斯，1996年；科恩和罗杰斯（Rogers），1995年］。当以前沉默的个人联合起来时，他们就能表达需要，不然，即使那些出于善意的公共政策设计者也会忽视这些需要。在公共政策的成功执行过程中，它们也能起到重要作用。的确，正如我们从苦涩的经验中了解的那样，由于缺少恰当的**情境敏感性**（context-sensitivity），由道德上最可敬的动机所推动的公共政策，也可能搁浅［斯科特（Scott），1998年］。介于国家和公民社会的参与者身份，可以有助于减弱公共政策执行的这种不幸倾向。

第四，正如南希·罗森布拉姆（Nancy Rosenblum）（1998年）最近认为的那样，如果公民社会组织的成员以违背自由民主规范的价值和信念的名义联合起来——那确实会被视为威胁——就不会对整个自由民主的健康有利。的确，在某些情况下，这些组织可以用相对无害的方式宣泄毁灭性的、反自由的能量。

所以，公民社会可以为个人提供结社的好处，并为他们提供体现不同价值、利益和生活方式的具体选项。通过表达需要并容许与环境相关的应用，它可以有助于有效公共政策的设计和执行。它可以宣泄具有潜在破坏性的情感，从而使其以有害方式展示自身的风险降到最低程度。

另一方面，从整体社会健康的观点来看，繁荣的公民社会存在着风险。德·托克维尔对于公民社会的乐观主义是，由于在小规模的协会中与其他人联合起来而获得的合作和公共精神的德性，将顺利地传递给更大的社会。这种乐观主义是基于似乎不完全合理的假设的。这种假设就是，如果与他人合作的**能力**提高了，这样做的**情愿程度**也会不断提高。然而，风险在于，当人们的身份和利益越来越被公民社会中的特定群体所掩饰时，人们就开始用由其群体身份构成的、更狭隘的眼光，来看待与其所有同国人的利益相关的政策问题了。公共政策需要从涵盖——以及裁决——所有相关社会利益的观点来评价，参与公民社会不一定会促进使人们采纳这种观点的那些德性的发展。相反，风险在于，如果公民社会过于区别和分裂，那么对于任何政策建议来说，都将引起极具党派性的回应（扬，2000年）。

而且，正如基姆利卡和诺曼所指出的那样，许多公民社会的结社可能 256
会引起与自由民主价值处于严重紧张状态的人格特性和倾向。当自由民主主义者倾向于促进个人信仰的平等和自由时，许多协会就会围绕屈从和权威建立起来。所以，从表面看来，情况似乎是，至少公民社会的一些部分促进了与自由民主的要求正相反对的那些德性。[6]

最后（在此我们也触及了在第二节中既已提出的一系列问题），公民社会中的一些组织体现了非自由的**规范**，它们以从自由主义价值观点看来似乎不可接受的方式，对成员身份进行约束［此处使人想起美国国际青年商会（US Jaycee）对女性成员身份的禁令，此案例受到人们的多次讨论］，它们还将不公正的规范强加于成员之间（想一想许多有组织的宗教团体对妇女占有各种职位的权利设置的障碍，或美国童子军对同性恋者担任童子军领导的能力所施加的障碍）。

尤其是，由于公民社会中的一些群体，有着违反诸如平等和自主等核心自由民主价值的倾向，自由民主国家就应该参与**管理**公民社会，最著名的方式是，采纳各种多少具有压制性的措施，以便在群体**之内**促进自由民主价值？正如国家是否应该扩大群体权利这一问题一样，这个问题也没有一个简单的答案。各种规范性的考察似乎是重要的，并且从一个案例到另一个案例，它们的重要性并不完全一样。显然，如果在严重违反诸如平等和自主等价值的情况下，自由民主国家有时不愿意支持这些价值，那么对它们的责任就是空洞的。而且，有些人或许倾向于做公与私的区分，以便证明国家的不作为是合理的（按照这样的观点，即国家仅仅应该在**公共**领域支持自由民主价值，而公民社会的结社更应该归属于**私人**领域）。这种论调是禁不起非常严格的审视的。在此我们承认，在私人领域，人们可能以保证国家干预的方式侵犯权利（现在，断言男人可能强奸自己的妻子，不再被认为是矛盾的了），公民社会的结社不会在任何情况下都符合公私二分法的任一方面。在像国际青年商会这样的组织中所享有的成员身份，影响着机会的分配，所以正好归属于公正理论的范围。国家支配公民社会的最终观点已经由科恩和罗杰斯提出来了：公民社会允许表达需要，否则它们就会被忽视；如果我们因此而重视公民社会，那么国家就应该**鼓励**公民社会的创建，尤其是在社会中无公民权和缄默无语的那些部分创建公民社会（科恩和罗杰斯，1995 年）。

另一方面，结社自由——肯定是自由民主社会的基石——在某种程度上必须暗示协会定义成员身份的自由，以及在内部事务的组织中享有某种
257 自由的权利。自由主义者重视多元主义以及在众多选项中进行选择的能力，就此而言，他们必须承认，并非所有协会都将是整个自由民主社会的缩影。正如杰夫·斯平纳（1994 年）认为的那样，自由民主主义者或许应该认为，由于诸如自由和平等等价值在广大社会中占据重要位置，由于它们贯穿于自由民主公共领域所有协会的背景之中，由于保证公民社会中所有群体成员都享有退出的实质权利，所以它们会受到充分的保护。

从上述评论自然而然得出如下结论：在严重违反自由民主规范的情况下，国家应该介入公民社会的管理，但不是这种情况时就不要这样做。然而，严重程度的界限如何确定，恰恰是一个麻烦的问题，所幸的是，它不在本文的讨论范围之内。

四

不管如何精确地论述，情况依然是，大众社会的特征是，关于善的生活，存在多种不同的观点，多元主义和数字代表了公民身份，只有通过参与公民社会的自由结社，才能克服通向公民身份的障碍。当然，作为一个公民不仅仅意味着这种参与。从传统上来讲，公民身份的核心维度之一不是与**行为**相联系，而是与言论相联系。作为公民意味着关心公共事务，并以公共精神的方式与同国人协商共同关心的问题。希腊的**市场**和新英格兰市政厅就是公民身份实践的最好场所，因为正是在这样的论坛中，公民才试图克服它们的分歧，以便达到共同的法律和政策。

而且，对于应该支配协商实践的规范，可能从来没有像近几年这样给予很多哲学关注。原因在于，价值多元主义对自由主义哲学家主要的理论期望之一有着影响。从洛克和康德以来，自由主义政治哲学家试图表明，支持自由主义秩序的政治和法律原则，可以争得其范围内的所有人的**理性同意**。严格说来，价值多元主义似乎结束了这种希望。因为，自由主义计划依赖于一些利益和价值的存在，不管理性行为者忠于哪种特定的“善的概念”，都可以分享这些利益和价值。

近年来，约翰·罗尔斯（1971 年）极出色地提出了这种观点：在他看来，存在一些“原初社会物品”，无论人们想要什么，所有人都需要这些物品，并且只有一种合理的方法可以对这些物品进行**排序**。依据这两种假 258
设，他就可以表明，从关于所有理性人的观点出发，就可以证明他所谓的“作为公平的公正”原则是合理的。

罗尔斯显然已开始拒绝这些假设。他认为，现在应该将“多元主义事实”看作现代自由民主“永恒的特征”。然而，至于他是否采取了他现在所承认的多元主义的完善措施，则是不清楚的。按照他的观点，自由主义学说仍然被证明是合理的，但现在不是因为理性都一致倾向于它，而是因为可以从现行自由民主的学术和制度传统出发，将其推论出来。然而，正如我在别的地方（温斯托克，1994 年）所认为的那样，这与其说是面对不如说是避开价值多元主义的难题：对于**任何**自由民主传统，是否可以用罗尔斯所指出的那种一致的方式去解读，则是不清楚的；而且，如果“多元主义事实”像罗尔斯所宣称的那样深刻和普遍，那么按照任何非循环的论

述，一些公民应该被看作“理性的”，其政治观点不会自发地使其倾向于自由主义政治伦理，这完全是有可能的。

这使得我们回到协商：今天，许多维护“协商民主”的作者都有着一种共同的直觉，那就是，如果不存在任何共同的实践理性概念，或者关于在生活中什么东西具有终极重要性的问题不存在任何共同的概念，那么从逻辑上将这些共有的价值和政治原则联系起来的哲学证明，就不可能证明自由主义政治秩序的合理性。而毋宁是，公民及其协商代表必须——用最近关于此论题的一本著作中的话来说——“在前进中和解”，也就是说，他们必须就其学说上的分歧进行彼此间的对话，并以这种方式达成共识。这种假设是，价值多元主义不会使共识成为不可能；以常规方式达成共识简直是不可能的。由于多元主义事实，独白式的思考是不够的，而对话或许可以有效地达成政治同意（political agreement）原则。

当然，没有人期望，原则上的同意仅仅从**哪一种**政治讨论中产生。不能指望在许多立法机关中流行的互相捧场和政治分赃，以及发生在咖啡馆和学生宿舍中的醉语狂言，产生合理的结果。而毋宁是，合理的政治共识依赖于公民的**协商**。协商民主主义者为达成合理的政治同意强调**理性**交流（exchange of reason）的重要性，从而将协商与标志着自由民主公共领域特征的威胁、讹诈、花言巧语和赤裸裸的煽情区分开来。当公民及其代表带着自己的利益和预先形成的政治偏好，走上政治舞台，并且简直不择手段地代表这些利益进行争斗时，结果或许反映了力量的平衡和政治才能的分配，但它们不会在原则上得到合理性证明。然而，当他们允许与其同国
259 人进行的理性交流在一定程度上贯穿和定义自己的利益和偏好时，当他们接近以公共精神的方式进行理性交流的程序时，他们才能合法地期望得到合理的结果。

因此，按照协商民主的观点来看，公民在民主论坛上进行的对话，必须受到适当规范的限定和约束。但这些规范应该是什么？对于这个问题，有两类宽泛的答案。**弱协商主义者**（weak deliberativist）——我将这样称呼他们——认为，在讨论中，协商者应该将自己限定于**理性交流**之上，也就是说限定于带有认知内容的意见交流之上（而不是——比如说——仅仅表达个人或群体的偏好），从这种交流中可以得出推论，这种交流有着基本的普遍性，等等。而且，他们必须注意一些**程序**的约束，这些约束尽可能使协商的结果反映更好观点的分量（而不是反映——比如说——某些参与者更好的修辞技巧或社会力量）。这样，他们就会坚持一些规则，以确

保议程安排和次序等的公平性。[7]但他们不会对参与者所说的内容强加什么约束。只要他们提出理由并尊重相关的程序规范，即使公民们知道，他们关于善的特定概念与其同国人的概念不同，也能合法地参考这些概念。

强协商主义者（strong deliberativist）对于可以在协商中恰当提出来的理由给予**实质性**约束，从而更前进了一步。他们认为，公民必须将自己限定于一些理由之内，这些理由是有可能被其同国人所分享的。这意味着，从消极意义上来讲，他们必须避免参考自己的党派关于善的概念，而从积极意义上来讲，在协商中，他们必须将自己限定于“公共理性”的概念资源。[8]（作为最近似的意思，公共理性与标志着自由主义政治秩序特征的义务和权利相关，并避免德性和目的论言论。公共理性指向权利，而不是善。）

公民协商者应该是弱的协商者还是强的协商者？在回答这个问题之前，让我们将一对变量混合在一起。首先，协商可以有各种不同的目标。最重要的是，它可以指向**共识**或**妥协**。当协商中产生共识时，就有了原则上的同意。赞成共识的党派就会相信，他们开始坚持的观点被歪曲了，或者更像是仅仅体现了眼前这些问题中的一个片面观点。然而，当达成妥协时，这些党派依然相信，抽象地来看，他们最初的观点是最好的，但他们也承认，当其他观点仍然得不到同意时，得到人们同意的观点代表了在此情境下似乎可能达到的最好结果。赞成妥协的党派同意以社会和平与继续合作的名义“化解分歧”[本杰明（Benjamin），1990 年]。

其次，在决策过程的不同层次上都可以进行协商。最明显的是，协商发生于或应该发生于立法团体或法庭。在此，官员接受命令，就共同利益进行公开协商。但是，人们可以想像这样一种政治文化，在其中，协商可以说是无处不在的，也就是说，在法庭和立法机关进行的协商，是在媒体中、在国会委员会和专门小组中以及在公共广场和咖啡馆中发生的协商的**继续**。因此，按照这种观点，在正式场合支配协商的规范在某种程度上也是属于公民的。

如果“多元主义事实”像罗尔斯等人所说的那样深刻和普遍，那么与共识相比，妥协对协商来说是一个更合适的目标。之所以如此，是出于原则上的理由，也是出于实用的理由。至于原则，就激烈争论的问题所进行的公共政策争论，将使得不同的合法排序——公民将这些排序归因于与决策相关的价值——变得非常显著。从实用的角度来看，坚持共识将起反作用：将共识作为目标，就会怀疑和贬低妥协。一旦共识成为目的，对于参

与者来说，妥协看起来就像是不合意的次等最优。对共识的渴望使得妥协的合法性和尊严难以确定［范冈斯特伦（van Gunsteren），1998 年］。

而且，如果我们设想善的社会就是这样一种社会，在其中，公民发挥作用并参与公民身份的典型实践，而不是仅仅作为私人消费者，在权利壁垒的保护下互不侵犯，也不受到国家的侵犯，那么协商的责任就属于公民，而不仅仅属于立法者和法官。

所以，一个适合多元主义条件的、在规范上具有吸引力的公民身份概念，将包括一种协商民主的概念，后者以妥协为目的，并遍布于社会之中，而不是局限于政治家和法官。按照上述定义，这种协商民主的观点应该是弱的还是强的？尽管主张参与协商的公民应该进行理性交流，并尊重保证公平的程序规范，但强协商的要求看起来显然是过分了（温斯托克，2001 年）。让我简要地举出三个理由，表明协商应该仅仅由弱规范来支配。第一，要求公民以远离自己根本信念的方式进行协商，在心理上是没有道理的。这些信念将继续贯穿于人们的观点和政治偏好之中，而他们对公共理性的运用仅仅会从表面上遮蔽这个事实。公共理性资源具有足够的可塑性，从而允许表达大多数政策偏好。比如，那些赞成筹集宗教学校公共资金的人可以总是提及父母的“选择权”。诚然，“公共理性”的要求将不允许表达真正过分的观点。即使当公民假意地使用公共理性时，他们以这样的方式讲话，也会使自己受到约束，这种约束将贯穿于他们所有说的东西之中。乔恩·厄尔斯特在此情境下已经提及“使伪善力量文明化”（厄尔斯特，1995 年）。另一方面，民主概念保留了人们的根本信念在影响其政治干预过程中的因果作用，同时保护这些信念不被觉察，这样，在人们与
261 其他人进行讨论时，就不容易使这些信念**本身**受到影响和改变。当然，我们想要的不仅仅是，使人们不能表达他们关于善的概念更狭隘或更不宽容的那些方面，而更深层的是，使他们的**信念**受到讨论的挑战。

第二，当根本信念贯穿于公民的政治观点之中时，公民在协商中对这些信念的表达具有**认识**价值。一些政治观点对于其他人来说或许像是非理性的、不合理的或不可理解的。但是，当它们被看作与对于善的信念相一致时，就可以表明它们是合法的（当然，不一定是可分享的）。比如，如果没有阐明一些宗教背景，那么对那些无经验的人来说，根据这些背景而要求的某些豁免或许就显得古怪。

第三，不能忘记的是，在一种健康的民主制中，民主协商所起的作用不能**被缩减**为它的决策功能。人们进行协商，不仅要达成一些决策，来协

调各种正在起作用的价值和利益。协商过程对于民主的健康来说是重要的，即使当独立地考虑协商结果时也是这样。公民就有关共同利益的问题进行彼此间的对话才是重要的。因此，别的不说，协商规范必须保证这种对话继续下去。因此，它们应该促进公民的友谊［布拉特伯格（Blatt-berg），2000 年］。

尽管这是一个经验主义的观点，但对我来说，如果允许公民在协商论坛上讨论他们关于善的概念，这种协商功能将会更好地得以实现。当公民们感到，尽管出于决策的需要，或许要求他们作出**妥协**，但在此过程中，他们**自己**则不必妥协。而且，在多元主义社会进行对话也很可能依赖于公民不完全地保持彼此之间的不透明性。正如我们所看到的，尽管在具有多样性的社会，公民不应该期望达成共识和同一性，但他们以**理解**为目的，以此作为其协商的生存力条件。如果我们不能理解有系统地将自己遮掩起来不让人看见的东西，这似乎是很平常的。

出于此等原因，我认为，多元主义社会中的协商应该受到弱协商规范的约束。然而，一些人或许认为，即使**弱**协商规范也是过分的。在他们看来，公民之间的对话应该限定于理性交流之上。狭义地来理解，理由就是这样一些观点，它们提出理由来赞成或反对特定的政策建议。语言也是**表达性的**，通过语言，公民应该能够表达**他们是谁**，而不仅仅是他们**想要什么**（布拉特伯格，2000 年）。而且，有一些表达方式——比如讲故事——执行着至关重要的表达功能，对于一些文化群体来说尤其如此，但它们不会这样提出**理由**。对多元主义的真正理解——包括表达方式的多元主义——可能会将这些表达方式引入民主协商之中（扬，2000 年）。所以，按照这种观点，即使弱协商主义者也强加了过分严格的规范。

在对弱协商主义者的批评中，我已经承认这种反对意见的一部分内 *262*
容。在提出自己的政策偏好**以及**潜藏于这些信念之下的根本理由时，公民们彼此表明了——表达——自己身份的基本方面。但我们必须密切关注这样一些条件，这些条件使拥有非常不同的族群、宗教和文化视角的公民之间持续不变的对话成为可能。仅仅具有自我表达功能的表达方式，可能起着阻止对话的作用，而不是使对话继续进行下去的作用。在对话中，如果一些表述不会为有着尖锐分歧的公民提供可理解的某种东西，它们就会冒这种风险。我们必须警惕过分一体主义的或以共识为导向的协商概念，在多元主义情境下尤其如此。但我们也必须记住，对话是有条件的，其中一个条件或许是，所有参与者都要承担促进有来有往关系（give-and-take）

的责任，这种关系标志着讨论的特征。提供理由的责任似乎很适合这种角色。

五

我们对重新关注多元主义所引起的争论进行了全面的评述。在即将结束这种评述之际，我想考察一个**难题**，它远远地被搁置起来，但在某种意义上，从一开始它就萦绕于讨论之上。本文并未言明的一个假设是，多元主义向传统公民身份理论提出了一个难题，公民身份理论家应该通过采纳具有较少整体性的公民身份概念，来对它作出回应。正如我们所看到的，除此之外，我们或许应该更情愿接受这样一个观点：不同的公民群体或许可以被授予不同系列的权利，其中一些是由被视为一个合作团体的群体而不仅仅是由群体的个体成员来行使的，该群体依赖其特定的需要、价值以及信念等来行使这些权利。对于公民社会的结社作为积极的、参与性的公民身份的适当场所，我们应该比一些共和主义理论家（在此，卢梭就是典型的例子）更开明。我们应该接受这样的观点：当公民就共同关心的事情而展开争论时，他们将是作为“厚重”身份的承载者而不是分享共同身份的公民来这样做的。

但是，这个难题与其说是关于公民身份的，或许不如说是关于多元主义的。与其改变我们的公民身份概念，以容纳多元主义的要求，我们或许更应该质疑赋予多元主义的规范重要性。健康的民主要求公民怀有爱国主义，这是一种诉诸真正共同利益的情感。与其修正我们的公民身份概念以纳入多元主义，自由民主或许更应该采取措施，来注入爱国主义和归属的
263 情感。比如，他们或许可以通过教育制度来这样做：塑造公民——而且是爱国公民——或许应该成为我们学校的目标。[9]

近年来，公民应该受共同目的感所激励的问题，重新引起对民族主义的关注。现在，许多作者感到，在以民族国家持续不变的优秀为特征的现代世界，经过磨砺的、自由主义的民族主义可以提供“社会黏合剂”，这是抵消我们各种不同的身份所引发的离心力所必需的。

大量的学术著作突然都纷纷来讨论这样一个问题：尽管在20世纪以民族主义的名义爆发了一些恐怖事件，但适当约束的民族主义，是否仍然可以有理由避免政治共同体——这些共同体受到日益复杂的，互相冲突的文

化、宗教、种群和性别取向等要求的困扰——的腐蚀。[10]然而，我将首先集中讨论近年来由戴维·米勒提出的观点。

一种纯粹程序性的、多少有点空洞的自由民主理论在英美著作中流行开来。米勒对民族主义的复活就建立在对这种理论的可谓“内在批评”（immanent critique）之上。在米勒看来，在许多自由主义观点之间存在一种张力，只有完全承认自由主义者所默认的民族主义，才能克服这种张力。以罗尔斯的语气写作的自由主义者往往是伦理普适主义者。他们的观点旨在讨论这些人类行为者的利益，而不是这个或那个具体政体的公民。著名的是，罗尔斯认为，我们应该从他所谓的“原初状态”的观点来思考公正的政治结社问题。在“原初状态”中，我们从特殊性中抽象出碰巧标志我们特征的东西，但从“道德观点”来看这种东西又应该被视为专断的。然而，他们还假设，公民首先对自己的同国人而不是普遍人性负有义务。但是，从普遍的道德视角来看，我们怎样解释这些排他主义的义务呢？米勒的观点是，我们不能解释。我们必须排除普适主义（universalism），并且更充分地承认，从道德观点来看，民族远不是专断的，在道德领域，它代表的是重要的道德框架。而且，我们必须承认，富裕的人之所以倾向于承认对不富裕的人负有分配义务（distributive obligation），与其说是由于他们对普适主义伦理的支持，倒不如说是由于来自共有的民族性（nationality）的团结感。因此，自由民主主义者在攻击民族主义时自己也承担着风险，因为他们可能破坏了一些文化条件，对于解释他们的理论所赞成的那些分配义务来说，这些文化条件是必需的。[11]

所以，与其掩盖自由民主责任的民族主义基础，自由民主主义者更应该设法改进民族身份，以免破坏一些条件，从而难以使公民倾向于履行自由民主道德要求他们承担的义务。但什么东西构成民族身份？按照米勒和塔米尔的观点，它纳入了客观的和主观的条件。从主观上来讲，民族成员必须相信，他们组成一个民族，他们共同拥有的、清晰的客观特征有着某种民族重要性。而这些客观特征又包括这样一些东西，如共同的历史感、地域感和民族特征（national character）。按照米勒的解释，民族特征包括这样一些东西，如政治信念，支配日常事务和交际的、共有的道德风俗（如排队），以及（或许是）宗教和文化诉求（比如，对语言保护的诉求）。

因此，为了改进民族身份，自由民主必须按照自由主义民族主义的观点，促进公民的归属——还有在历史叙事中的分享感——和扎根于特定地域的情感，它还必须培养民族特征出现和维护的条件。为了做到这一点，

各种杠杆都是国家可以使用的，其中最显著的是教育制度。

需要强调的是，诸如米勒和塔米尔等自由主义民族主义者是**自由的**民族主义者。他们试图在那种文化的中立性和空洞性（这是他们在当代许多政治哲学中感觉到的）以及那种排他的和恐惧外国人的政治观点（这种观点损害了民族主义的历史，在20世纪尤其如此）之间，走出一条恰当的路线。所以，重要的是，他们认为处于经过磨砺的、民族身份核心的客观特征应该是**可共享的**。在不存在不适当艰难的情况下，所有社会成员坚持这些客观特征，在心理学上必然是合理的。

因此，把事情多少简化一点来说，自由主义民族主义者提出一种双重观点，来反对文化中立主义者，**更**反对那些多元主义者和多元文化主义者，后两者会**积极地**回应社会中的群体对有区别的公民身份所提出的要求。第一，他们认为，这种观点是自毁式的，因为只有假设民族身份即使对文化多元主义者来说也是重要的，他们的要求才是可理解的。（如果他们不将自己的同胞也看作同国人，那么他们为什么关心同胞的承认与否呢?）原因还在于，由于自由民主期望公民遵守对那些不太走运的同胞所负有的再分配义务（redistributive obligation），自由民主本身才得到一种团结的支持，而这种团结只有民族主义才能保证。我将这一点称为**经验性观点**（empirical argument）。第二，他们认为，在避免排他主义的过分行为的同时，国家应该改进民族身份。我将这一点称为**规范性观点**（normative argument）。

我们要将这两种观点合并成什么样的观点呢?[12]我认为，它们都面临不可逾越的障碍。由于为什么人们似乎既很愿意帮助自己的同国人，又很在乎他们的承认。在这个问题上，经验性观点忽视了一个简单得多的答案。这是一个制度性的答案：无论人们愿意与否，他们正好被一起抛入国家制度的范围。这些制度使同国人的需要变得更**显著**了，最显著的是，通过征税，它们使这种需要变得更难以避免。并且，由于这些人的福利联系
265 在一起，有着严重的互相依赖性，所以他们更在乎那些与他们聚集于共同的国家制度之下的人是否关心他们的（有时是群体特定的）利益，因为那些人对这些利益有着巨大的**影响**。所以，为了解释自由主义民族主义者提出的难题，我们不必假设某种神秘的民族联系。制度推理就可以解决这些难题，而且这样做更经济。

制度影响着人们所承认的义务。与其假设制度会确定他们**应该**承认的义务，我更愿意主张，后一个问题需要独立的解决，并且制度应该设计得

使人们愿意承认他们应该承认的义务。[13]

规范性观点又怎么样呢？即使用简略的方式，我也没有篇幅去分析（按照米勒和塔米尔的观点来看）组成民族身份的每一个因素。但让我简略地讨论一个因素，它与共同的历史连续感有关。在多文化的社会，尤其是在那些接受了大量移民和（或）纳入了截然不同民族的社会，主张以促进忠诚的方式教授历史的观点陷入了困境。这个难题可以简略地陈述为：如果历史将起到凝聚民族身份的作用，那么必须将它洁净化和道德化。按照米勒的观点，历史将通过使我们恢复对我们民族历史事实的信心，并提供“我们祖先德性”的榜样，使我们努力去效仿，起到社会化的作用（米勒，1995 年，36 页）。让我们集中讨论这些功能中的第一种功能。教授一种试图执行第一种功能的历史，对于移民及其子女来说，必将是不正确的。尽管他们或许非常**了解**他们移居地的历史，但他们与这种历史没有身份的利害关系。如果期望一个移居魁北克的越南人，在了解了亚伯拉罕平原之战（Battle of the Plains of Abraham）后感到，从某种意义上来说，那时在那里存在的正是**她的**共同体，那是没有道理的。坚持这一点，就会使她产生疏离感，而不是培养归属感。

替代选择是，真实地教授历史，阐明冲突、分裂和不连贯，这是所有现实世界的社会都有的命运。但是，如果希望建立具有凝聚性的民族身份，那么教授历史不会收到这种预期的效果。

这是否意味着我们无法抗拒多元文化主义和多元主义在不加抑制的情况下可能引起的分裂？首先要注意的是，民族主义者夸大了社会组织所陷入的危险。[14]如果人们偶然发现自己没有受到宪法的保护，他们就不择手段地去这样做，那么我们并不怎么需要以这种方式将他们团结在一起；相反，为了抵制分裂，我们所需要的是，人们**没有**充足的理由去怀疑自己置身其中的政治联盟。在另一部著作中（温斯托克，1996 年 b），我试图将公民之间的一种关系定义为“信任”。当公民们正确地感到，他们的同国人对自己的利益——包括自己群体的特定利益——并没有恶感时，这种关系就会盛行。我还试图指出可以促进公民之间信任的那些制度采取什么方式。在此，我不能进行详细讨论；只要这样说就够了：如果公民们尽管存在分歧也彼此信任，就不会像民族主义观点所说的那样彼此疏远。相反，如果他们认为，他们所处的政治联盟，像对待持不同信仰者和拥有不同身份者那样，对他们的利益有利，他们就更有可能呆在一起，而不是像他们屈从于国家重建计划时所可能做的那样去做。

结论

价值的和文化的多元主义已经成为（或许总是）大众社会的组成部分，它正确地改变和贯穿于我们的公正和公民身份概念。我们不能以文化一致化和洁净化的公共领域的名义，简单地将观点的多样性和生活方式的多样性贬低到私人领域。这是因为，公民的价值贯穿于他们在共同利益问题上所采取的观点之中，还因为他们非常不同的生活方式在一定程度上决定着他们所拥有的利益。一些价值和德性内在于我们从我们的政治文化中继承下来的公民身份概念，对政治哲学家的挑战是，继续设想一些方式，使这些价值和德性适应不断变化的环境，这些环境既内在于现行的政体中，又日益处于与不同政体的公民所发生的关系之中。因此，我们既要阐明有区别的公民身份的实践、德性、权利和制度，又要阐明世界公民身份的实践、德性、权利和制度。我希望对这些任务中的第一项任务做出微薄的贡献。

注　释

[1] 参见卡伦斯（1987 年），布鲁贝克（Brubaker）（1989 年），鲍博克（1994 年），施瓦茨（1995 年）以及卡斯尔斯（Castles ）和戴维森（Davidson）（2000 年）。

[2] 在温斯托克（1998 年）中，我已对基姆利卡的著作做了更详细的讨论。

[3] 对于联邦制选择方案，我在温斯托克（即将出版）中有更详细的论述。授予完全程度集体自治权利使分裂主义的逻辑开始盛行。关于联邦主义能否阻止这种现象的疑虑，参见基姆利卡（1998 年）。

[4] 关于以色列文化多元主义的精彩论述，参见加维森（Gavison）（1999 年）。

[5] 关于最近对围绕公民社会的争论所做的评论，参见科恩和阿拉托（Arato）（1992 年），埃伦伯格（Ehrenberg）（1999 年）、基恩（Kean）（1998 年）以及塞利格曼（Seligman）（1992 年）。

[6] 当然，人们应该记得德·托克维尔关于美国社会的另一个观察，即（最著名的）宗教组织所促进的纪律和自我克制，对于民主生活方式自身或许促进的许可来说，起着有益的平衡作用。

267 [7] 当然，他们在细节上会有所不同。弱协商主义者包括哈贝马斯（1996 年）、博曼（Bohman）（1996 年）和钱伯斯（Chambers）（1996 年）。

[8] 此处的典范著作是古特曼（Gutmann）和汤普森（Thompson）（1996 年，1998 年）。另见约翰·罗尔斯（1998 年）。

[9] 关于在这个问题上的不同观点，参见富林威德（Fullinwider）（1996 年），布里格豪斯（Brighouse）（1998 年）。

[10] 除此之外，还可参见米勒（1995 年）；塔米尔（1993 年）；凯诺范（Canovan）（1996 年）；麦金（Mckim）和麦克马汉（McMahan）（1997 年）；库彻尔（Couture）等（主编），穆尔（Moore）（1998 年）。

[11] 米勒（2000 年 a）对以“认同政治”名义所提出的差异主义要求，做出了相似的含蓄批评。在米勒看来，认同政治的支持者要求同国人承认自己的身份，这个事实意味着，对他们来说，自己同国人的承认比那些与他们没有共同民族联系的人所给予的承认更重要。所以，在某种意义上，“承认政治”（the politics of recognition）假设，认同政治的支持者默认了米勒所谓的“民族性原则”（the principle of nationality）。

[12] 在温斯托克（1996 年）和温斯托克（1999 年 a）中，我以更长的篇幅讨论了这些问题。

[13] 尽管我没有篇幅来详细讨论这一点，但这个观点却可以驳倒米勒反对世界公民身份的观点。他认为（米勒，1999 年和米勒，2000 年），世界公民身份是不可能的，因为没有任何世界制度是与民族国家提供的制度相对应的。如果我的观点遵循了正确的方向，那么我们就需要设想，我们是否拥有世界义务，然后设想可以设计什么样的制度来实现它们。

[14] 关于在美国带有这个意思的有趣观点，参见霍尔（Hall）和林霍尔姆（Lindholm）（1999 年）。

参考书目

Arendt, Hannah (1950). *The Origins of Totalitarianism*（《极权主义的起源》）. New York: Harcourt, Brace and Co.

Bader, Veit (1997). “The Cultural Conditions of Transnational Citizenship.”（《跨国公民身份的文化条件》）*Political Theory*（《政治理论》）, vol. 25, no. 6: pp. 771—813.

Bauböck, Rainer (1994). *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*（《跨国公民身份：国际移民中的成员身份和权利》）. Aldershot: Edward Elgar.

Benjamin, Martin (1990). *Splitting the Difference: Compromise and Integrity in Ethics and Politics*（《化解差异：伦理和政治中的妥协和整合》）. Lawrence: University of Kansas Press.

Blattberg, Charles (2000). *From Pluralism to Patriotic Politics*（《从多元主义到爱国政

治》). Oxford: Oxford University Press.

Bohman, James (1996). *Public Deliberation*(《公共协商》). Cambridge, MA: The MIT Press.

Brighouse, Harry (1998). "Civic Education and Liberal Legitimacy."(《公民教育和自由主义合法性》)Ethics, 108: 719—745.

Brubaker, Rogers (ed.)(1989). *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*(《欧洲和北美的移民和公民身份政治》). Lanham, MD: University Press of America.

Callan, Eamonn (1998). *Creating Citizens*(《创造公民》). Oxford: Oxford University Press.

Canovan, Margaret (1996). *Nationhood and Political Theory*(《国家地位和政治理论》). Cheltenham: Edward Elgar.

Carens, Joseph H. (1987). "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders."(《外国人和公民:开放国界的论据》) *Review of Politics*, vol. 49, no. 2: 251—273.

——(2000). *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*(《文化、公民身份和共同体:对作为公平性的公正所做的语境探讨》). Oxford: Oxford University Press.

Castles, Stephen and Alastair Davidson (2000). *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*(《公民身份和移民:全球化和归属政治》). London: Routledge.

Chambers, Simone (1996). *Reasonable Democracy*(《合理的民主》). Ithaca: Cornell University Press.

Cohen, Jean and Andrew Arato (1992). *Civil Society and Political Theory*(《公民社会和政治理论》). Cambridge, MA: The MIT Press.

Cohen, Josh and Joel Rogers (1995). *Associations and Democracy*(《结社和民主》). London: Verso.

Cook, Curtis and Juan D. Lindau (2000). *Aboriginal Rights and Self-Government*(《土著居民的权利和自治》). Montreal: McGill-Queens'Press.

Couture, Jocelyne, Kai Nielson, and Michael Seymour(迈克尔·西摩)(eds.) Rethinking Nationalism(《重新思考民族主义》)(Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume 22).

D'Agostino, Fred (1996). Free Public Reason: Making It Up as We Go(《自由公共理性:在前进中和解》). Oxford: Oxford University Press.

De Tocqueville, Alexis (1981). De la démocratie en Amérique(《美国的民主》). Paris: Garnier-Flammarion.

Dworkin, Ronald (1997). *Taking Rights Seriously*(《严肃对待权利》). Cambridge, MA:

Harvard University Press.

Ehrenberg, John (1999). *Civil society: The Critical History of an Idea*(《公民社会:批评的思想史》). New York: The NYU Press.

Elster, Jon(1995). "Strategic Uses of Argument."(《观点的战略性运用》) In K. Arrow et al. (eds.)[K·阿罗等主编], *Barriers to the Negotiated Resolution of Conflict*(《以磋商解决冲突的障碍》). New York: Norton, pp. 236—257.

Fullinwider, Robert (1996). "Patriotic History."(《爱国主义历史》) In R. Fullinwider (ed.), *Public Education in a Multicultural society*(《多元文化主义社会中的公共教育》). Cambridge: Cambridge University Press.

Gavison, Ruth (1999). "Can Israel be Jewish and Democratic?"(《以色列能成为犹太教的和民主的吗?》) *Israel Studies*(《以色列研究》), 5:44—77.

Government of Canada (加拿大政府)(1969). *Statement of the Government of Canada on Indian Policy*(《加拿大政府关于印度政策的声明》). Ottawa: Department of Indian Affairs and Northern Development.

Gray, John (2000). *Two Faces of Liberalism*(《自由主义的两面性》). New York: The New Press.

Gutmann, Amy and Dennis Thompson (1996). *Democracy and Disagreement*(《民主和分歧》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

——(1998). "Why Deliberative Democracy is Different."(《为什么协商民主是不同的?》) *Social Philosophy and Policy*, 17: 161—180.

Habermas, Jürgen (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*(《在事实与规范之间:为法和民主的对话性论证的理论而作》). Cambridge, MA: The MIT Press.

Hall, John A. And Charles Lindholm (1999). *Is America Breaking Apart*(《美国正在分裂吗?》). Princeton: Princeton University Press.

Hobbes, Thomas (1996). *Leviathan* (ed. J. C. A. Gaskin). Oxford: Oxford University Press.

Hurka, Thomas (1994). "Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality."(《间接的至善论:基姆利卡论自由主义中立性》) Journal of Political Philosophy, vol. 2, no. 3.

Isin, Engin and Patricia K. Wood (1999). *Citizenship and Identity*(《公民和认同》). London: Sage.

Johnston Conover, Pamela (1995). "Citizen Identities and Conceptions of the Self."(《公民的身份和自我概念》) *Journal of Political Philosophy*, vol. 3, no. 2 (June 1995): 133—165.

Keane, John (1998). *Civil Society*(《公民社会》). Stanford: Stanford University Press.

Kymlicka, Will (1987). *Liberalism, Community and Culture*(《自由主义、共同体和文化》). Oxford: Oxford University Press.

——(1989). "Liberal Individualism and Liberal Neutrality."(《自由主义的个人主义和自由主义的中立性》) Ethics, vol. 99: 883—905.

——(1995). *Multicultural Citizenship*(《多元文化主义和公民身份》). Oxford: Oxford University Press.

269 ——(1998). "Is Federalism a Viable Alternative to Secession."(《联邦主义是替代分裂的可行方案吗?》)In Percy Lehning (ed.), *Theories of Secession*. London: Routledge.

Kymlicka, Will and Wayne Norman (1994). "The Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory."(《公民的回归:对近期关于公民身份理论著作的考察》) *Ethics*, vol. 104, no. 2: 354—381.

——(2000). "Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts."(《文化多样性社会中的公民身份:问题、情境和概念》) In Kymlicka and Norman, *Citizenship in Diverse Societies*(《多样性社会中的公民身份》). Oxford: Oxford University Press.

Levy, Jacob (1997). "Classifying Group Rights."(《对群体权利进行分类》) In Ian Shapiro (伊恩·夏皮罗)and Will Kymicka (eds.), *Ethnicity and Group Rights*(《族性和群体权利》). New York: The NYU Press.

——(2000). *The Multiculturalism of Fear*(《充满恐惧的多元文化主义》). Oxford: Oxford University Press.

Macedo, Stephen (1996). "Community, Diversity and Civic Education: Toward a Liberal Political Science of Group Life."(《共同体、差异和公民教育:走近关于群体生活的自由主义政治科学》)*Social Philosophy and Policy*, vol. 13, no. 1: 240—268.

McKim, Robert and Jeff McMahan (eds.)(1997). *The Morality of Nationalism*(《民族主义的道德》). Oxford: Oxford University Press.

Mill, John Stuart (1982). *On Liberty*. Harmondsworth: Penguin.

——(1991). *Considerations on Representative Government*. Albany, NY: Prometheus Books.

Miller, David (1995). *On Nationality*(《论民族性》). Oxford: Oxford University Press.

——(1999). "Justice and Inequality."(《公正和不平等》)In A. Hurrell(A. 赫里尔) and N. Woods (N. 伍兹)(eds.), *Inequality, Globalization, and World Politics*(《不平等、全球化和世界政治》). Oxford: Oxford University Press.

——(2000a). "Group Identities, National Identities and Democratic Politics."(《群体性、民族身份和民主政治》)In David Miller, *Citizenship and National Identity*(《公民身份和民族身份》). Oxford: Polity Press.

——(2000b). "Citizenship and Pluralism."(《公民身份和多元主义》)In David Miller,

Citizenship and National Identity. Oxford: Polity Press.

——(2000c). "Bounded Citizenship."(《有限度的公民身份》) In David Miller, *Citizenship and National Identity*. Oxford: Polity Press.

Minow, Martha (1990). *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion and American Law*. Ithaca: Cornell University Press.

Moltchanova, Anna (2001). "The Basic Principle of the International Legal System and Self-Determination of National Groups."(《国际法律制度和族群自决的基本原则》) Ph. D. thesis, Department of Philosophy, McGill University.

Moore, Margaret (ed.)(1998). *National Self-Determination and Secession*(《民族自决和分裂》). Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. *Cambridge*, MA: Harvard University Press.

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

——(1998). "The Idea of Public Reason."(《公共理性的思想》) *In Collected Papers*(《文集》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Raz, Joseph (1986). *The Morality of Freedom*(《自由道德》). Oxford: Oxford University Press.

Raz, Joseph and Avishai Margalit (1990). "National Self-Determination."(《民族自决》) *The Journal of Philosophy*, 87.

Réaume, Denise (2000a). "The Legal Enforcement of Social Norms: Techniques and Principles."In A. Cairns et al. (eds.), *Citizenship, Diversity and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*(《公民、差异和多元主义：加拿大的和可比的视角》). Montreal: The McGill-Queens'Press.

——(2000b). "Legal Multiculturalism from the Bottom Up."(《自下而上的法律多元文化主义》)In R. Beiner(R. 贝纳) and W. Norman (eds.), *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*(《加拿大政治哲学：当代的思考》). Oxford: Oxford University Press.

Rosenblum, Nancy L. (1998). *Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America*(《成员身份和道德：美国多元主义的个人运用》). Princeton: Princeton University Press.

Schwartz, Warren (1995). *Justice in Immigration*(《移民中的公正》). Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, James (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition have Failed*(《国家的视角：那些试图改善人类状况的计划是如何失败的》). New Haven: Yale University Press.

Seligman, Adam (1992). *The Idea of Civil Society*(《公民社会思想》). Princeton: Princeton University Press.

Sharpe, Andrew (1997). *Justice and the Maori*(《公正和毛利人》). Oxford: Oxford University Press.

Spinner, Jeff (1994). *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*(《公民身份的界限:自由主义国家中的民族、族性和民族性》). Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1994.

Spinner-Haley, Jeff (2000). Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship. (《残存的多样性:宗教和民主的公民身份》). Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism*(《自由主义民族主义》). Princeton: Princeton University Press.

Taylor, Charles (1989). "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate."(《答非所问:自由主义—社群主义争论》) In N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*(《自由主义和道德生活》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tully, James (1995). *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (《陌生的多样性:差异时代的立宪主义》). Cambridge: Cambridge University Press.

Van Gunsteren, Herman R. (1998). *A Theory of Citizenship*(《公民身份理论》). Boulder: Westview.

Waldron, Jeremy (1992). "Superseding Historical Injustice."(《取代历史上的不公正》) Ethics, vol. 103: 2—28.

Weinstock, Daniel M. (1994). "The Justification of Political Liberalism."(《政治自由主义的合理性证明》) *Pacific Philosophical Quarterly*(《太平洋哲学季刊》), vol. 75: 165—185.

——(1996). "Is there a Moral Case for Nationalism?"(《存在民族主义的道德论据吗?》) *Journal of Applied Philosophy*(《应用哲学杂志》), vol. 13:87—100.

——(1998). "How can Collective Rights and Liberalism be Reconciled?"(《如何协调集体权利和自由主义?》) In R. Bauböck and J. Rundell (J. 朗德尔)(eds.), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*(《模糊了的界限:移民、族性和公民身份》). Aldershot: Ashgate.

——(1999a). "National Partiality: Confronting the Institutions."(《民族偏向:遭遇制度》) *The Monist*(《一元论者》), vol. 82: 516—541.

——(1999b). "Building Trust in Divided Societies."(《在分裂的社会建立信任》) *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, no. 3: 287—307.

——(2001). "Saving Democracy from Deliberation."(《从协商中拯救民主》) *In Ronald Beiner and Wayne Norman* (eds.), *Canadian Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

——(forthcoming). "Toward a Normative Theory of Federalism."(《走近联邦主义规范理论》) *International Social Science Journal*(《国际社会科学杂志》).

Williams, Melissa (梅利莎·威廉姆斯) (1998). *Voice, Trust and Memory* (《声音、信任和记忆》). Princeton: Princeton University Press.

Wuthnow, Robert (1998). *Loose Connections: Joining Together in America's Fragmented Communities* (《松散的联系:美国分裂共同体的联合》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

——(2000). *Inclusion and Democracy* (《包容和民主》). Oxford: Oxford University Press.

271

第十二章　新启蒙：对种群重要性的反思

A·托德·富兰克林

在洞穴比喻（allegory of the cave）中，柏拉图指出，由于人们生活在地下洞穴中从而产生错觉，从这种错觉中挣脱出来需要一个艰难的生理和心理过程，他用这种比喻来解释从对于世界和生活的错误认识中挣脱出来的重要计划。正如柏拉图所描述的那样，囚犯从小就被锁链锁在洞穴中。而且，他们面对着远处的洞壁，不能转身看到锁在他们旁边的人或背后的出口。在囚犯和洞口之间是一堆火，在他们与火之间是一堵矮墙。在墙背后，人们拿着动物和物品的画像，因而这些画像在下面的洞壁上留下投影。由于只能看到这些影子和他们自己的影子，于是囚犯们认为这些歪曲的映象就表示着现实。

以这种象征的方式，这些囚犯代表的是绝大多数人，“由于他们自己的情感和偏见，由于以语言和花言巧语传达给他们的其他人的情感和偏见”[1]，这些人对世界的概念被扭曲了。尽管这些人深陷于错误之中，但他们适应了自己所谓的“现实”，极不情愿放弃，因为——正如柏拉图所说，这样做会令人痛苦和困惑，就像突然从黑暗出来，由于光线的明亮和闪耀而暂时失明一样。[2]然而，如果这些囚犯中的一个人多少放松一点，逐渐适应光线，他就会发现，当初被视为现实的那些东西，只是严重歪曲。

在最广泛的意义上，洞穴比喻生动地说明了柏拉图的认识论。然而，更具体一点来说，它有助于解释国家的政治领导人必须经历的启蒙过程。对价值、原则和社会现实的深刻了解和理解，将使这些领导人成功地服务和促进国家利益，而要增进这种了解和理解，就必须经历这一过程。柏拉
272 图理想中的政治领导人就是要从洞穴偏见和诡辩中挣脱出来，努力在真实

的光线下掌握事物，以批评的方式评价被普遍接受的观点。更确切地说，这些开明的领导人积极地努力承认和克服一些歪曲概念所产生的不良后果，这些概念是关于自我、个人的或自利的情感和偏见以及被语言和花言巧语所具体化的共同情感和偏见的。遵循这种柏拉图理想的精神，本文试图促进新启蒙的发端，以克服一些总体歪曲，这些歪曲阻碍着人们对种群的政治意义进行清晰的理解。

通过更专门地集中讨论种群和主流自由主义政治理论之间的关系，我要揭示自由主义理论为什么没能充分掌握关于种群的社会现实，进而认为，对种群的政治意义的理解，促使理论家对与更开明的种群观点相一致的社会公正概念进行重新概念化，将其看作个人政治身份的构成因素。本文以批评理论的模式来论述，旨在对种群进行思辨式分析，在自由主义语境下阐明其意义、历史和使用。宽泛地来解释，批评理论意味着一种哲学事业，以此来抗击以系统形式的控制和压制为内容的意识形态教化。这种教化是通过认同某些方式来实现的，以这些方式，人类主体性的具体特性所包含的政治意义，以及在其他情境下社会关系和政治结构的一些决定因素，通常不被认可、承认和理解。因此，本文的预期目标就是，促进对如下事实进行更密切的关注并保持敏感：对于表达和有利于社会公正的政治理论和原则的发展来说，对种群的考虑是至关重要的。

怀着这一目的，我首先论述自由主义政治理论在历史上的出现，这种论述将集中于自由主义政治理论与西欧启蒙运动的关系。第一节揭示自由主义对理性功效的信念，详细论述自由主义作为一种响应西欧启蒙运动的发展而出现的政治理想的本质。在第二节中，我进而阐发一种简略的种群概念谱系，将种群概念的历史变迁和它随后与自由主义的早期表达之间的互相作用置于背景中来考察。第三节将上一节的谱系作为切入点，对自由主义没能承认种群的政治重要性给予批评性评价，并揭示它随后使种群压制和控制永存下去的企图。开明的自由主义（enlightened liberalism）融入了更强的种群意识及其相伴的更综合的政治信仰，所以在第四节即最后一节中，我要简略描述它的特征从而做出结论。

从现代性到启蒙：自由主义在历史上的出现

为了充分理解自由主义的特征，最好从了解通向其起源的学术潮流开

始。自由主义出现于18世纪，就其本质而言，它是某些意识形态、思想和原则在政治上的表现，这些意识形态、思想和原则被宽泛地描述为西欧启蒙运动。由于这两种传统的学术交汇，第一项任务就是，考察更宽泛的西欧启蒙运动传统在历史上的出现，第二项任务就是，详细论述自由主义构成其政治体现的方式。下面就从关注现代主义（modernism）的兴起开始，来揭示那些预示启蒙运动出现的主要因素和特征。

作为欧洲思想本质和核心中的一次深刻转向，现代主义出现于17世纪。直到17世纪，欧洲理智主义（intellectualism）在很大程度上都是基督教神学家的天下，他们中的许多人都是大学教授。他们以神学来解释在大学里所教授的经典著作，并撰写学术论文来阐明被普遍接受的真理。尽管这些神学家中的许多人对思辨性的形而上学做出了卓越的贡献（比如，阿奎那、司各脱和奥卡姆），但前现代（或中世纪）哲学家中的大多数人都致力于这两项工作的发展。这样来理解，前现代哲学的特征是，忠于经典传统并追随神学，后者是一种在与上帝的直接联系中解释万物的持久趋势。相反，现代主义是以有独创性和独立性的思想家的出现为标志的，他们拒斥中世纪的神本主义（theocentrism）并将哲学作为纯粹独立的研究分支来追求。

总之，向现代主义的转向发生于宗教幻灭和学术受挫的时期。向现代主义的转向受到宗教冲突——这种冲突以各种重组为体现并由于经院哲学认识论的不足而消退——的困扰，其标志在于向更具有自然主义特征的关注中心和新方法论的发展转向，这样更有助于达到确定性。大体上来说，现代时期的哲学家是正在兴起的、受过教育的和有文化的世俗阶级的产物。现代哲学家在教会和大学之外进行活动，享受着物质和社会的独立性，这有助于迸发出有独创性和创造性的哲学，自从希腊时期以来，这种哲学在欧洲已鲜为人知了。早期现代哲学家中著名的人物是弗兰西斯·培根爵士（1561—1626年）和勒内·笛卡尔（René Descartes）（1596—1650年）等人。由于对中世纪思想的方法论缺陷感到失望，培根和笛卡尔分别为经验主义和理性主义现代方法论的发展做出了贡献。尽管经验主义集中于经验观察和归纳，而理性主义集中于数学形式的演绎，但两种方法论都以对人类心灵能力大胆的、新的信任为前提，相信无须借助经典或神圣权威，人类就可以清晰而确定地理解自然现象。

宽泛地来解释，可以将17世纪现代主义看作一场学术运动，它产生了三种深刻的转向。第一个是学术自主性的转向。哲学研究转向世俗事业，

将自身从神学的监护下解放出来，并将自身确立为一门独立的学科。在此过程，它放弃了对经典和神圣权威的求助，成为自我确证的学科。第二是关注中心从神学问题向自然现象的转向。第三是从经院哲学——它集中于阐明被普遍接受的真理——向思辨性经验主义和理性主义方法论的转向。

与17世纪深刻的学术转向不同，在西欧思想史上，18世纪是一个相对稳定的时期。18世纪被普遍看作欧洲启蒙运动时期，它代表了现代主义学术潮流的继续。尤其是，这个时期保持了对自然现象的关注，并继续运用不受束缚的经验主义和理性主义方法论，来追求知识和真理。而且，由于思辨性自然科学的显著成功，欧洲启蒙运动时代还标志着一种日益强烈的乐观主义。人们相信，将理性思辨相应地运用于人类科学是有效的。

艾萨克·牛顿爵士（Sir Isaac Newton）（1642—1727年）加强了现代主义方法在自然科学上的成功。他将思辨理性与数学结合起来，提出了引力理论，为两个多世纪的物理学奠定了基础。牛顿的理论开始于他的巨著《自然哲学的数学原理》（*Principia Mathematica*）。它认为，所有物体——无论是天上的还是地上的——通过相互作用而运动。这种理论以数学的方式来论证这种关系，将重力定义为与两物体之间距离的平方成反比，以此为一系列科学技术成就奠定了基础。

牛顿将理性和无偏见的考察应用于物理世界从而取得成功。在这种成功的鼓舞下，启蒙运动的热情倡导者感到，要同样清晰地理解人类本质，并由此清晰地理解道德、社会和政治生活领域的理想秩序，只是一个时间问题。尽管18世纪将继续提出对于人类本质的各种不同的哲学说明，但没有人能达到牛顿物理学的确定性和稳定性。然而，一个永恒的主题将所有集中讨论人类状况的启蒙理论结合在一起。它是这样一个持久的信念：人类理性最终将成功地充当自我理解和规范客观性的源泉。

在他著名的《什么是启蒙》（“What is Enlightenment”）一文中，伊曼努尔·康德（1724—1804年）进一步表达了启蒙运动对理性的热情。康德感到，有些理论普遍顺从和屈服于关于生活的各个方面的外在权威，对此他采取批评态度。他将启蒙运动描述为旨在实现理性自决的学术运动：

> 启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是在没有别人引导时对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了……要敢于认识！要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。[3]

尽管康德断言，勇气是启蒙运动的关键，但得出结论说，从实践上来讲：

> 启蒙运动所需要的就是自由，尤其是一切可称为自由的东西中最无害的东西，即人们在一切事情上公开运用自己理性的自由。[4]

而且，康德认为，在自由思想发展过程中运用自己的理性有助于更大程度的学术成熟。另外，他接着断言，理性自由思想的高潮也有助于政治开明政权的发展。

在发扬这种开明的思辨精神时，自由主义作为一种哲学传统而出现。这种传统以诉诸一些政治原则为核心。这些政治原则由理性演绎而来，尊重和促进自由思想和自决。这样来理解，自由主义意味着对形式公正的政治诉求，这种诉求通常被说成是坚持“权利对善的优先性”。而且，正如迈克尔·桑德尔所准确描述的那样，自由主义扩大了这样的观点：

> 社会是由多种多样的个人组成的，每个人都有自己的目的、利益和善的概念。当它由一些本身不假设任何特定善的概念的原则支配时，就是达到最好的安排了；最能证明这些支配原则是合理的，不是它们使社会福利最大化或促进善，而是它们遵循权利（即公正）概念，它是一种优先于并独立于善的道德范畴。[5]

对于**权利**（即形式公正）绝对优先性的信念，在约翰·洛克的政治哲学中有所预示，并在18世纪自由民主政体的政治宣言中被系统化，从而受到人们的信仰，但它却缺乏由独立证明所保证的确定性。康德认识到这一缺陷，便着手将**权利**的绝对优先性确立为客观普遍的理性法则。

276

为此，他区分了实践原则（practical principle）（反映特定善的概念）和公正原则（principle of justice）（被独立演绎而来）。实践原则服从于特定的善的概念，并且如果应用于所有人的话，就具有潜在的强迫性和压制性，与此不同的是，公正原则完全不受善的概念的决定和条件限制，因而被看作与人类自由相一致。然而，既然认为公正原则绝不是来自善的概念，那么这些原则又以何为据呢？康德的回答是：公正原则的根据不在于某种特定目的或意志的对象，即不在于某种善的观念，而在于自主意志（autonomous will），它使我们能够在那些独立于现象特殊性的目的之间进行理性的思考和选择。[6]在将证明的中心从政治目的的理想性转向理性自主的理想性之后，康德引入了一种新的方法，来实现表达社会公正原则并为其奠定基础的思辨计划。而且，这种方法仍然作为当前自由主义政治思

想的核心范式之一而起着作用。

种群的谱系及其与自由主义早期表达之间的互相作用

> 黑人（学名为 Homo pelli nigra），是给予一个人种的名称。他们全身呈黑色，生活于热带地区，尤其是非洲热带地区。在黑人的复杂构成中，我们可以发现各种细微的差别；但从其面貌特征上来看，他们又与其他人有着很大的不同。圆脸，高颧骨，多少有点突出的前额，短、宽且扁平的鼻子，厚嘴唇，小耳朵，形体丑陋且不规则，是他们的外部形象。黑人妇女的腰严重凹陷，屁股硕大，因此脊背看起来呈马鞍形。这个令人不快的种群似乎天生就有着最臭名昭著的罪恶：懒惰、叛逆、复仇、残忍、无耻、偷窃、撒谎、亵渎神圣、放荡、污秽和放纵。据说这使得自然法则毁灭，使良心的谴责失声。他们不懂得同情，是人们因放任而堕落的可怕典型。

上述引文是从 1789 年美国版《大英百科全书》（*Encyclopedia Britannica*）中摘录下来的。它说明了历史上曾经将各种人类品质与生物学种群观念联系起来的趋势。而且，在这种情况下，这种观点认为，黑人种群以某些生理特征为标志，如黑皮肤、扁平鼻子和厚嘴唇，除了表明丑陋和生理的不规则之外，它们还意味着道德堕落和智力低下。

尽管长期以来被认为是永恒真理（Aeterna Veritas），但这种生物学种群概念却有着奇怪的起源。理解这种起源的一种方式是根据尼采关于解释强加（interpretive imposition）过程的观念来思考。在《快乐的科学》（*The Gay Science*）格言 58 中，尼采写道：

> 这使我非常苦恼，至今依然如此：就是意识到，事物被称作什么远比它们是什么更重要。声望、名称、外表、对事物通常的衡量和估价，它所代表的东西——起初几乎总是错误的和任意的，像衣服一样覆盖在事物之上，完全无关乎其本质甚至表面——仅仅因为人们信任它，所有这一切才一代一代地滋生出来，直到它逐渐成为事物的一部分，并变成事物本身为止。

从根本上来说，尼采的范式意味着一种时间上的转变过程。尼采在某物的最初本质和关于“它所代表的东西”的流行观念之间，做了初步的区

分，揭示了这样的事实：随着时间的流逝，修辞和合理化可以胜过并改变现实。

至于种群，主要由于解释转换（interpretive transformation），它最终才成为一种生物学概念，这意味着前现代政治、宗教和科学分类方案的严重扭曲。

人们普遍将希腊人看作现代民主思想的祖先。他们所赞成的分类方案，根据人类终极或目的的政治概念，在个人之间进行等级区分。在希腊人看来，生活就是针对时间和环境力量而进行的一种危险斗争。希腊人既服从于自然的变化无常，又服从于自身道德的崇高，他们认为政治是将自身提升到高于自然必然性的世俗秩序之上的理想手段。而且他们相信，通过政治，人们可以对创建繁荣而秩序良好的社会做出积极的贡献，从而确立自己不朽的意义和价值。亚里士多德吸收了这种观点，设计了一种等级式分类方案，将人类大致分成文明人（即积极参与有着合理秩序的国家并接受其统治的那些人）和野蛮人（即或者按照自然本能生活或者被动地接受传统、风俗和习惯的那些人）。然而，文明人和野蛮人之分，显然严格依赖于能力和倾向的拥有或缺乏，这些都是个人所特有的，而不是具有明显遗传特征的群体所特有的。[7]

相反，当后来在18世纪被引用时，文明人和野蛮人之分呈现出确定的生物学特征。随着欧洲发现之旅的成功，以及后来与一些人群（他们在外形和习俗方面呈现出明显不同的特征）联系的增加，文明人和野蛮人之分在解释上被转换成人群或种群之间的区别。著名的亚里士多德式的学者吉尼斯·德·塞普维达（Gines de Sepulveda）认为，作为一个人群，土著美洲人天生就是野蛮的、残忍的和奴性的。他借助亚里士多德的断言：文明
278 人有理由奴役生性野蛮的人，后者不能控制和支配他们自己。亚里士多德认为本性的野蛮不是遗传，塞普维达忽视了这一事实，他的观点是非常不诚实的。然而，它的表达有助于基本种群特征观念的传播。

随着从主流的希腊—罗马政治秩序向新的神本秩序的转向，前现代宗教分类方案作为简单的二分法而产生。这是关于被承认属于上帝的人（希伯来人）和远离上帝的人（非犹太人）之间的区分。希腊人根据拥有和运用理性自治能力的程度来对人们进行区分，与此不同，希伯来人的区分则基于人们对耶和华父权神圣性的信念和虔诚。正是在这种背景下，犹太历史学家弗拉维奥·约瑟夫斯（Flavius Josephus）（公元37—95年）借助含（Ham）的《圣经》故事来解释历史上世界人口的分布。

按照约瑟夫斯的解释，在大洪水之后，世界人口分为三部分：第一是欧洲居民，他们是诺亚（Noah）长子雅弗（Japhet）的后嗣；第二是中东居民，他们是他的次子闪（Sham）的后嗣；第三是非洲居民，他们是他最小的儿子含的后嗣。尽管所有后嗣的分支都可以追溯到诺亚，但含的一支由于不虔诚行为而遭诅咒。正如约瑟夫斯所说：

> （诺亚）献祭，享受欢宴，并喝醉了，他入睡，裸露着身体，很不雅观。当他的小儿子看到这一切，他大笑，让他的弟兄们来看；但他们盖住了他们父亲的裸体。当诺亚知道了所发生的事情，他祝福其他的儿子，但不祝福含，他不诅咒他，原因在于血缘关系的亲近，但他诅咒他的子孙。当其他人摆脱了诅咒，他将诅咒加于迦南（Canaan）的子孙。[8]

按照约瑟夫斯的描述，降临到含的子孙头上的诅咒是关于疏远的诅咒。为了回应他虔诚的儿子诺亚的祈祷，上帝放弃了含的子孙。然而，既然含实际上以不敬的行为疏远了他的父亲，降临到他的子孙头上的诅咒就只是对他最初行为后果的回报。

尽管最初将含的故事理解为恐怖诅咒的故事，从而将人类分为与上帝有关系的人和远离上帝的人，但在16世纪，它作为对种群区别的解释——或更确切地来说，是对黑色的解释——昭然再现。在《关于三种发现之旅的真正讨论》（*True Discourse of the Three Voyages of Discoverie*）（1578年）中，英国人乔治·贝斯特（George Best）认为黑色不是因为暴晒，而是因为通过直系血统进行的自然传染。贝斯特引用含的故事，认为传染最初是因为含的诅咒。而且，正如伊凡·汉纳福德（Ivan Hannaford）所指出的那样，贝斯特的叙述接着将含受诅咒的后嗣说成“带着黑色的标记，以象征令人讨厌，并被流放到非洲受诅咒的和退化的空旷之地，他们在那里过着偶像崇拜者、巫婆、酒鬼、反常性交者和巫士的生活”[9]。尽管错误地关注了生理和性情遗传，但对含的故事所进行的生物学解读却扩散开来，直到进入17世纪还受到广泛的接受。

最后，解释转换的第三个主要核心是围绕着科学的生物学分类（biological classification）概念的。被普遍尊为生物学分类之父的亚里士多德，着手按照本质而不是表面的相似或变化对生物进行分类。在考察了大量有机体各种不同的样品之后，他创建了**自然等级**（scala naturae），按照从植物到人的生物复杂性和完善性递增的连续等级，对生物进行排序。亚里士

多德以胚胎学标准为依据，按照胚胎形式将生物分为属，并按照出生时的发展成熟水平对其进行排序。这样，在有血动物即脊椎动物中，有些是生蛋的，一旦离开母体，这些蛋就在大小、形状和形式上发生变化，这些动物就归为爬行动物和两栖动物属；而有些动物所生的蛋具有完整形式，这些动物就归为更高级的鸟属。最后，那些生幼崽的动物就归为倒数第二的哺乳动物属。

在每一属中，亚里士多德还按照种进行了进一步的等级划分。这样，在哺乳动物属内，牛和猿被看作不同的种，按照自然等级，每一种都比人种低级。然而，最终正是在种这个层次上，亚里士多德划分归属的方案终止了，原因在于，尽管他承认同一种的成员之间存在区别，但他相信，这些区别不能保证**自然等级**上的进一步区分。[10]

尽管亚里士多德哲学对各种不同环境下的人类进行了区分，但他的生物学分类体系认为，所有人类同样都是人种的成员，从而贬低了形态学上的区别。然而，与此不同的是，18 世纪自然史学家将形态学看作在庞大的生物等级上区分人类的重要决定因素。著名的自然主义者卡尔·林耐（Carolus Linnaeus）（1707—1778 年）将肤色、毛发和面部特征的区别与性格和倾向的区别联系起来，将表面形态学区别转换成实质的根据，从而将人种细分为四个不同的种群：欧洲人（*Homo Europeaus*）、亚洲人（*Homo Asiaticus*）、美洲人（*Homo Americanus*）和非洲人（*Homo Afer*）。在等级的顶端，欧洲人：

> 欧洲人。白色，脸色红润，强壮。毛发丰富平滑。眼睛呈蓝色，温和，敏锐，显示着发明创造能力。穿紧身衣服。遵守习俗。

在等级的底层，非洲人：

> 非洲人。黑色，冷漠，闲散。毛发呈黑色，卷曲。皮肤柔滑。鼻子扁平。嘴唇肿胀。妇女的胸部多少有点平坦。乳汁丰富。狡诈，懒惰。心不在焉。以油脂涂身。性情变化无常。[11]

尽管 18 世纪晚期的理论家可以接着展开对于确定的种群特征及其原因的不同描述，但所有人都认为种群是与人品有关的，并可以依此对人类进行等级划分。

政治和宗教的系统化表明了在种群方面人类区别的现实和意义，这种系统化主导着人们的思想。随着自然史科学为这些思想增添新的知识，现

代生物学种群概念的创建和具体化实际上就完成了。由于在西欧启蒙运动时代这种概念的卓越性，当发现自由主义的早期表达最初在学术上有助于确定种群的社会—政治意义时，人们就不应该感到惊奇了。

约翰·洛克和伊曼努尔·康德长期以来被视为自由主义的先驱。他们所阐发的哲学预示着那种诉诸人类自由和平等的启蒙。洛克在他著名的《政府论（二）》中宣布，所有人天生就处于

> 一种完备无缺的自由状态，他们在自然法的范围内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意志。
>
> 这也是一种平等的状态，在这种状态中，一切权力和管辖权都是相互的，没有一个人享有多于别人的权力。极为明显，同种和同等的人们既毫无差别地生来就享有自然的一切同样的有利条件，能够运用相同的身心能力，就应该人人平等，不存在从属或受制关系。（第二节，第四部分）

与此相似，康德表达了一种最高的道德原则，旨在保证对所有人天生自主和平等价值的普遍尊重："将人——你自己和其他人——当作目的，而永远不要仅仅当作手段来对待。"[12]由以上来看似乎是，两人都在哲学上坚持超越种群的人类平等思想。不幸的是，事实证明并非如此。

为了清晰地理解每一个人的哲学与种群观念的联系，你必须拒绝不按年代顺序进行阅读的企图。如果成功的话，细心的读者将发现，两种哲学的结构都可以使之容纳从属性的种群歧视。两种哲学都依据貌似非种群的——或者更宽泛地来讲，非歧视的——哲学人类学。然而，就洛克而言，注意这样一个事实：尽管他的哲学清楚地假定平等并禁止"从属或受制关系"，但这仅仅是针对"同种和同等的人们"而言的，对于洛克来说，他们是"勤奋的和理性的"[13]。与此相似，尽管康德坚持认为，人应该被视为自身的目的，但实际关心的是作为"理性存在物"的人而不是全部人类。总之，每一种哲学都运用了一种人类的观念，它是以特定的限制条件来定义的，这些条件保证了种群排斥的合理性。

如果恰当地思考每一个哲学家特定的种群区别观点，这种保证的事实就是不可否认的。正如戴维·戈德堡（David Goldberg）所指出的那样，洛克的特定种群区别观点反映了"广泛流行于欧洲的、关于其他种群本质的假设"，并在很大程度上是他唯名论的人类特性概念的结果。[14]洛克的形

而上学观点认为，特性是构成客体的基本因素，与此不同的是，他争辩说，最好根据“名称上的基本性质”来理解客体，“名称上的基本性质”就是客体的偶性，它们是说话者习惯上指示为基本因素的东西。这样来理解，本质就是集合感觉的功能。就种群而言，洛克本人指出，既然经验观察产生这样的共识，即颜色与理性能力有关，那么颜色就作为人类名称上的基本性质而起作用。由于这种共识，他得出结论说，人类的概念或许不能合理地将其他种群纳入“同种和同等的人们”之列。

像洛克一样，康德也接受了这样的共识观点：种群区别与理性能力的区别有关。在指出大卫·休谟对黑人劣等性的评论时，康德指出：

> 休谟先生要求人们引用一个简单的例子，以表明黑人有才能。他还断定，在从自己的国家被运往其他地方的数以十万计的黑人中，尽管许多人获得了自由，但仍然没有发现有人能提供艺术或科学方面伟大的东西，或其他任何值得赞扬的品质，而在白人中，有些人不断从社会最底层爬升到高处，并通过超人的才能赢得世界的尊重。两个人种之间的区别是非常根本的，心智能力方面的区别似乎就像肤色的区别一样巨大。[15]

而且，正如康奈尔·韦斯特（Cornel West）所指出的那样，康德坚持认为种群区别指示着理性能力的区别，这一点有了进一步的证据。在贬低一个黑人向一位叫拉巴特的神父提出的忠告时，康德指出，尽管这个人的忠告或许包含着一些值得考虑的因素，但“这个家伙从头到脚都非常黑”，这一事实“足以证明”他所说的基本上都是蠢话。

> 这其中或许有一些值得思考的东西；但总之，这个家伙从头到脚都非常黑，这足以证明他所说的都是蠢话。[16]

282

与他们的观点相一致，两位哲学家都将奴隶制作为种群区别的、可接受的结果加以接受。作为奴隶贸易的投资者以及卡罗来纳（Carolina）殖民地奴隶宪法草案的投稿人，洛克是奴隶制度的积极支持者。尽管洛克对奴隶制的接受通常是在其正义战争的名义下来表达的，但他也根据种群劣等性来保证奴隶制的合理性。再来注意这一点，在洛克看来，对自由和平等的尊重是“同种和同等的人们”的自然权利。然而，既然某些种群——比如土著美洲人——在“勤奋和理性”方面显然是劣等的，他们就不拥有必要的等级，因而不能算是值得给予平等尊重的人。与此相似，康德出于几乎同样的理由来宽容奴隶制。在将土著美洲人贬低为完全不值得尊重的

种群（同时暗示着应该进行种族灭绝的）之后，康德接着做出了以下关于黑人的评论：

> 人们可以说，黑人种群是与美国人完全相反的；他们充满感情和激情，非常活跃，健谈，虚荣。他们只能被教育成奴仆（奴隶），即他们允许自己被驯服。[17]

在揭示了康德的意识形态与奴隶制度的牵连之后，克里斯琴·纽尔格鲍尔（Christian Neurgebauer）指出，康德还建议那些从事非洲奴仆或奴隶“训练”的人，殴打他们使之屈服，要用“劈开的竹条而不是鞭子”，这样就可以加诸最大程度的疼痛和痛苦而不会致死。[18]

洛克和康德的哲学所潜藏着的哲学人类学显然与生物学种群概念有着交叉，尽管它们一直被赞颂为自由主义的经典和典范的表达，但人们很少就这方面在更广的意义上看待它们。然而，一旦理解了，这些交叉就会清楚地揭示，最初形式的自由主义认可种群排斥和压制，并因此认为种群概念有着政治上的重要性。

当代平等主义的自由主义和种群边缘化

自由主义的经典表达认为，种群是身份的构成因素，因而也是重要的政治考虑的构成因素。与此不同的是，自由主义的当代表达将种群作为根本无关的因素而加以摒弃。自由主义的古典表达依据一种可疑的哲学人类学——它体现了人类实质区别的生物学观念——认可各种形式的人类征服和制服并使之永存，而当代理论警觉地认为，所有一切人类个体都是平等的，无论构成他或她身份的某些特征是什么。在其里程碑式的著作《正义论》中，约翰·罗尔斯认为，种群只是人类身份的偶然特征，与人们的根本性质没有关系。他只关注普遍的人类理性能力，认为公正原则以所有人的平等为目标，对人类特殊性——比如性别、年龄、宗教、阶级和种群——的考虑是与公正原则的创建相背离的。在较少具有极端性的形式下，平等主义的自由主义，对种群的规范性社会意义视而不见，而是关注旨在创建社会物品和地位平等分配的程度限制，从而将种群边缘化。

在两种情况下，种群边缘化的动力在很大程度上来自对社会公正的善意诉求。

总之，平等主义的自由主义认为，普遍性和无偏向性对于建立和保持社会公正的政治计划来说是根本的。在由多种多样的个人组成的社会中，利益是分散的，有时是冲突的。当代理论家面临的艰巨任务就是协调和平衡这些利益。他们将普遍性和无偏向性推崇为任何理想的公正理论的构成特征。尤其是，他们认为，如果一种理论既包含又适用于所有人，那么普遍性就是它的标志，如果这种理论的原则和要求使每个人都以平等的标准受到看待和尊重，那么无偏向性就是有效的保证。

平等主义的自由主义遵循欧洲启蒙传统，认为理性——或更确切地说，理性能力——处于普遍性和无偏向性的核心地位。然而，与自由主义的早期表达不同，当代形式否认种群区别对应于理性能力的区别，明确地将人类平等的观念扩展到所有人。尤其是，平等主义的自由主义努力通过设计公正原则，在所有社会成员之间平等地分配权利、责任、利益和负担，来建立对所有人的普遍尊重和无偏向的政治待遇。在努力推演这些与尊重人类自主相一致的原则时，约翰·罗尔斯创建了假定的原初状态，允许理性的社会成员从事无偏向的协商，以建立公平的公正原则。

在罗尔斯的原初状态中，政党就公正原则进行协商，他们隐藏在“无知之幕”背后，对自己特定的种群、性别、社会地位、才能、能力、信仰、渴望和总体目标一无所知。尽管他们知道，在生活中他们的确有着特定的利益和目的，但无知之幕迫使他们撇开这些东西来确定公正原则。在此情况下，处于幕后的个人被有效地缩减为无特征的理性行为者。在不了解自己特定的需要、利益和目的的情况下，所有政党都认为应该慎重地选择公正原则，以促进共同的利益，并且无论人们实际的素质和环境如何，都对他们加以平等和公平的对待。

罗尔斯的自由主义普遍性和无偏向性观念是经过净化了的。尽管由于
284 它真诚地诉诸人类平等，与自由主义早期表达相比，有着显著的优越性，但事实证明它几乎是不现实的，并且无视种群的基本重要性（constitutive importance）。在热情地从理论上提供和保证对所有社会成员的普遍尊重和看待时，罗尔斯的自由主义将人类个体缩减为干瘪的自我。在罗尔斯看来，对人类身份来说，只有理性能力才是根本的；共同依附于人格的任何别的东西都是偶然的和附属性的。而且，像康德那样，罗尔斯认为“道德人格”（moral personality）——即我们作为自由和平等的人所具有的本质——“是自我的根本方面”[19]。由于这种观点，人类平等就变成自明真理的展示。然而，不幸的是，这种自我概念保证对所有人的普遍看待和尊

重，是以牺牲构成个性的所有东西为代价的。

这种哲学人类学的批评者指责说，它贬低了构成我们身份的所有实质的人格和个性特征。在强调了关于种群的这种观点之后，卢修斯·奥特洛（Lucius Outlaw）写道：

> 对我来说，种群性（raciality）和族群性（ethnicity）（以及性别）构成了人的个人和社会存在，因而并非次要的、非根本的东西：它们组成起历史中介作用的人类生活世界的结构特征，并贯穿于活生生的经验之中。而且，个人认为它们是他们之所是的构成因素，在这个意义上，并且只要是这样，它们就既具有绝对的价值（就其自身而言）又具有相对的价值（就与其他种群、族群和性别群体的联系而言）。启蒙的（和罗尔斯自由主义的）哲学人类学正是在这个地方显露出不足。一种社会理论为自己定下的任务是理解、描述和展现革命性的社会变迁，同时又无视这种基本的“社会现实”，以我的判断来说，这有着严重的缺陷。[20]

从根本上来说，诸如奥特洛等批评者为这样的事实所苦恼：将人类狭隘和武断地描述为理性人，能够独立于人格和环境进行实质的自我反省和自我决定，就贬低了内在于我们本质的那些事实、特征和方面的具体联系。人类以构成其自尊感的不同程度的才能和能力相区分；以将其定义为各种集体成员的情感、亲和力和共同经验相联系；在起历史中介作用的社会、政治和经济关系中相互作用；因在思想深处贯穿着特定情境和视角的目的和情感而有勇气。因此，人类无疑是这样的存在物：他们的个体身份必然是丰富的和复杂的。

大体上来说，平等主义的自由主义的当代表达拒斥这种假定的实践，即对人类特性做出归纳性的形而上学断言。事实上，罗尔斯本人后来努力否认早期对康德本体自我的任何引用，从而证明自己的观点是合格的。[21]然而，尽管平等主义的自由主义承认，与人类特性有关的特殊性具有基本重要性，但仍然参与着种群的边缘化。尤其是，平等主义的自由主义没能充分理解和讨论种群所具有的、与社会规则相关的基本重要性。自由主义的平等主义表达认为，在个人生活前景的确定和实现过程中，种群不应该起任何作用，因而设计了各种各样的制度要求和激励措施，旨在创建一种社会，将权利和机会平等地扩展到这个社会的所有公民，而不考虑种群因素。然而，不幸的是，这些要求和激励措施不足以阻止种族歧视的浪潮。

285

由于感觉到这一事实，平等主义的自由主义支持采取另外的纠正措施，比如肯定性行动。尽管许多人认为肯定性行动特别关心某些群体和种群，与漠视种群的做法是对立的，但平等主义理论家认为，肯定性行动措施实际上与从他们更广的事业范围来看所采取的态度相一致。罗纳德·德沃金承认肯定性行动的社会功效。他认为，以种群为基础的优惠待遇计划的目标是，在社会战略职位和行业中增加未被充分代表群体的数量，由于这种计划可以减少社会在种群方面的敏感程度，所以是合理的。[22]这样来理解，肯定性行动的目标是削弱种群问题，并因而使之不再具有重要的社会政治意义。不幸的是，这种对种群边缘化的规范性诉求，没能在社会秩序范围内提高它的普遍意义。

肯定性行动尤其注意到，在各种有特权和声望的职位中没有某些种群群体（和妇女），就号召创建制度，通过采纳一些正式程序，使这些群体成员更容易获得机会和职位，以至于影响个人的生活计划和成功前景，从而遏制社会的不公正[23]。然而，不幸的是，对更多机会的程序性关注根本没有提及潜藏的社会条件，而这些条件与个人成功的机会有着密切关系。由于先入为主的和根深蒂固的公司、行业或制度“文化”，个人的成功不是取决于他们是否获得成功，而是取决于他们能否适应这种“文化”并通过遵守这些规范而赢得接受。在揭示这种与非洲裔美国人相关的情况时，戴维·科克伦（David Cochran）写道：

> 机会平等使一些非洲裔美国人（African Americans）进入白人的制度，但并没有改变非正式的权力资源，它们植根于制度的文化结构规范和实践，仍然赋予白人成员以特权。它或许改变社会地位，但并没有论及潜藏的社会关系。[24]

从更广的意义上来讲，平等主义的自由主义对机会平等的理论关注，依赖于这样的信念：种族歧视是不正常的，一旦平等的正式障碍被移除，就会仅仅根据无偏向的规范和标准来衡量个人。然而，不幸的是，规范和标准永远不是无偏向的，因为正如艾里斯·扬所说的那样：

286

> 只要存在能力、价值、行为和认知类型方面的群体差异，按照竞争规则分配报酬的平等待遇，就将加强劣势并使之永存。平等待遇要求按照相同的规范来衡量每一个人，但事实上并不存在任何行为和表现的“中立”规范。只要一些群体被赋予特权，而另一些遭受压制，法律、政策和私人制度规则的表达，就会偏向特权群体，因为他们特

定的经验暗暗地确定了规范。[25]

总之，扬揭示了这样一个恼人的事实：平等主义的自由主义没能完全承认和讨论种群的根本重要性，实际上使社会不公正被不经意地永久化和加剧了。

新启蒙：在社会公正服务方面的种群意识

如果儿童成为种族歧视有系统的社会和经济后果的受害者，在教育这样的孩子时应该怎么做？在评论这个问题时，詹姆斯·鲍德温（James Baldwin）写道：

> 我将努力教他们——我将努力让他们知道——他们周围的这些街道、这些房屋、这些危险、这些痛苦，都是罪恶的。我将努力让每一个儿童知道，这些东西都是一个企图毁灭他们的犯罪阴谋的结果。我将告诉他，如果他想成为一个人，他必须立即确定，他比这种阴谋更强大，他绝不与之妥协。并告诉他，他赖以拒绝与之妥协并摧毁它的武器之一取决于他为自己确定的价值。我将告诉他，当前在这个国家，很少有什么标准是值得一个人尊敬的。为了这个国家的生存和健康，他现在就应该开始改变这些标准。[26]

在鲍德温对于自己的教育目的所作的辛辣说明之下，隐藏着的是这样一种恰当的描述，它针对的是由不公平的制度形式的种族主义所造成的困难和挑战。鲍德温指出的第一件事是一大堆令人绝望的物质和社会条件，它们不同程度地降临到有色人种头上。他认为不论及这些条件就是“犯罪”。他认为，最好将可确认的种族歧视类型的创造和再生产，描述为不公正的制度结构、过程和实践的共谋。在这种共谋面前，他鼓励受害者通过确认自身的价值，改变那些贬低自己价值的有害标准和规范，来努力创建一种健康的社会。在回应鲍德温的指责时，许多批评者相信，既然平等主义的自由主义致力于创建健康的——因而也是平等的——社会，那么它 287
也必须承认负有义不容辞的责任，以社会公正的名义来促进制度标准和规范的转换［米尔斯（Mills），1998 年；奥特洛；威斯特；扬］。而且，这些学者之间达成的共识是，平等主义的自由主义必须摆脱对平等分配类型的关注，扩大自己的事业，将平等的制度结构（即程序的和组织的约束）目

标包括进来，以回应生产和再生产种族歧视的潜藏条件。

实现这一目标的最明显和最有效的手段之一就是，从广泛地对普遍性和无偏向性的哲学诉求向对多元性和尊敬的更开明的诉求的转换；前者使种群和其他形式的人类特性边缘化，后者体现了对群体特有差异的政治重要性给予更强烈的敏感。作为著名的差异政治，这种思想就是使决定社会—政治秩序规范、标准和政策的制度结构多样化，从而打破控制和压制的社会循环。

与这种新的方法相一致，开明的自由主义将肯定性行动重新概念化，使之不仅仅作为促进平等地获得社会重要职位和行业的手段。开明的自由主义承认有些偏见就内在于构成社会制度的规范、政策和程序之中，从而将肯定性行动看作这样一种手段予以支持，即它以更好地包容多样性的方式促进这些制度的内在转换。这样一来，肯定性行动的目标是，不仅保证被边缘化的社会群体在各种社会制度中被代表，而且保证在这些制度的所有层次上以及支配它们的决策团体之内都被有效地代表。

然而，这样来设想，肯定性行动自身不足以实现开明的自由主义更广意义的目的。比如，来考察一所公立大学庞大的、全由白人组成的文学系。它增加两三个有色人种教师，以符合学校按照州的指令所制定的肯定性行动政策。由于缺乏对种族多样性的真正诉求，该系现有成员的普遍态度是，它的课程、标准和实践现在就很好，如果“这些”人进来，教授“他们的”课程，只要他们不破坏当前的学术秩序，那也是可以的。在这种情况下，如果让有色人种教师在这种体制内工作，从而成功地以实质和有意义的方式使该系多样化，那似乎是极不可能的。

由于认识到这种困难，开明的自由主义就纳入了另外的程序成分，从而迫使制度实质地承认社会群体的差异。开明的自由主义吸收了扬关于理想的民主共和国的观念，要求实行程序的改变，从而创建机制，来保证那些受压制或处于劣势的人所具有的“与众不同的声音和观点”得到恰当的考虑。[27]而且，它要求，整个社会要致力于：（1）支持群体特有组织的发展，从而允许被边缘化的社会群体讨论和确定自己的集体需要和利益；（2）制度特有政策的发展，从而要求决策团体说明，他们的协商“已对群体的观点做了考虑”[28]。这样，至于公共政策，开明的自由主义要求，直接地——有时间接地——与被边缘化群体有关的问题，要被纳入形成公共话语的地方、州和国家议程之中。至于非政治制度，开明的自由主义要求，受压制者的声音和观点要融入决定他们行为方式的政策、程序和决策

之中。

这些程序限制的主要好处之一，就是它们促进开明自我意识发展的方式。在此，事实再次证明，扬对理想的民主共和国的论述是有启发性的。在揭示对不同声音的政治认可所具有的功效时，扬强调这样一个事实：在结构上尊重差异的政体“声称，受压制群体拥有与众不同的、具有人类积极意义的文化、经验和社会生活观点”[29]。而且，她指出，在做出这种断言时，一个政体不仅要在其他人的眼中确证受压制者的身份，还要鼓励受压制群体成员承认他们特定群体身份的积极方面，摆脱自我毁誉的同化力量。另外，扬还指出，对受压制群体的公开承认，迫使主流群体意识到它们自己的特性。更重要的是，它使它们不再谎称自己的观点和价值是客观的和无偏见的。

开明的自由主义将政治认可的程序限制与肯定性行动计划相结合，从而为制度变革创造了强大的动力。在结构层面上，政治认可的程序限制有效地保证了被边缘化群体的需要、所关注问题以及观点融入制度决策过程。在这种背景下，以前被排斥的社会群体成员，在制度权力结构中占有位置——肯定性行动使这些位置更容易接近——他们有条件加强自己作为变革的积极推动者的能力。

再来考察最近“被取消种族隔离的”文学系。由于程序限制的加入迫使该系承认和考虑不同种族的各种声音和观点，关于该系课程的特征、内容和目的的清一色讨论就有了颜色。而且，既然白人的保护领地现在不得不向其他种族证明现状的合理性，那么那些产生了标准、风格和目标——它想当然地认为这些就是规范——的有意和无意的做法，就更容易被揭穿并被推上前台。在这种环境下工作时，有色人种的教师就时刻在检查，是否坚持了社会公正的程序要求。另外，保证有色人种的教师拥有正式的机会，为各种形式的制度变革进行辩护。既然这些要求有助于社会公正的利益，看到这样的事实他们就会感到安慰：他们再不能被无端地拒绝，这不仅反映了对各种观点的恰当考虑，还与平等尊重和看待所有人的社会—政治诉求相符合。

最后，正是贯穿了差异政治的自由主义最好地回应了社会公正的要求。对普遍性和无偏向性的赞颂使得制度形式的歧视永久化，从而使许多人在社会上和心理上陷于控制和压制的恶性循环之中。由于对种群生存和政治的意义以及其他形式的社会群体特性保持敏感，这种开明形式的自由主义就超越了这种界限。开明的自由主义认识到这些恶性循环的社会政治

现实，积极促进对人类特性的承认，以此抗击压制性的、单一的规范决定性霸权。

注　释

[1] Nettleship（内特尔希普），*Lectures on the Republic of Plato*（《论柏拉图的〈理想国〉》），p. 260.

[2] Plato，*Republic*，515c.

[3] Kant，"What is Enlightenment?" translated by Carl J. Friedrich（卡尔·J·弗里德里希）. In Friedrich (1949).

[4] 康德接着将公开运用人们的理性描述为，在与人们公职岗位或职责相一致的功能之外，运用自己的理性。

[5] Sandel，*Liberalism and the Limits of justice*（《自由主义和公正的限度》），p. 1.

[6] 在《道德形而上学探本》（*Groundwork of the Metaphysics of Morals*）中，康德阐发了这一观点。当前的概述参考了迈克尔·桑德尔在他的《自由主义和公正的限度》中所做的简明重述。

[7] 亚里士多德《政治学》1254b 和 1255b。然而，不幸的是，希腊人认为，在积极的政治生活所必需的能力和性情方面，妇女天生就有缺陷。

[8] 引自汉纳福德《西方种群思想史》（*Race: The History of an Idea in the West*），91 页。

[9] 同上，166～167 页。

[10] 同上，52 页。

[11] 引自韦斯特《现代种族主义谱系》（"A Genealogy of Modern Racism"），56 页。

[12] Kant，*The philosophy of Kant*（《康德的哲学》），Carl J. Friedrich，p. 178.

[13] Locke，*Second Treatise on Government*，Section V，par. 34.

[14] Goldberg，*Racist Culture*（《种族主义文化》），p. 27.

[15] 引自韦斯特《现代种族主义谱系》，62～63 页。

[16] 同上，63 页。

[17] 引自伊齐（Eze）《理性的颜色》（"The Color of Reason"），收录于《种群和启蒙运动》（*Race and Enlightenment*），215 页。

[18] 同上。

[19] Rawls (1971)，p. 563.

[20] Outlaw，*On Race and Philosophy*（《论民族和哲学》），p. 174.

[21] 参见罗尔斯《政治自由主义》，第一讲，第四节、第五节。

[22] 参见德沃金（1997 年）《为什么贝基没有理由》（"Why Bakke Has No Case"）。

[23] 关于对肯定性行动历史描述的有用总结，参见约翰·D·斯克伦特尼（John

D. Skrentny）的《肯定性行动的反讽》（*The Ironies of Affirmative Action*）。

[24] Cochran, *The Color of Freedom*（《自由的颜色》）, p. 62.

[25] 同上，62 页。

[26] Baldwin, "A Talk to teachers"（《对教师们的演讲》）, p. 685. James Baldwin (1998) *Collected Essays*（《文集》）.

[27] Young, *Justice and the Politics of Difference*, p. 221.

[28] Ibid.

[29] Ibid., p. 204.

参考书目

Appiah, K. A.（K. A. 阿皮亚）(1992). *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*（《在我父亲的房子里：文化哲学中的非洲》）. New York: Oxford University Press.

——and Gutmann, A. (1996). *Color Conscious: The Political Morality of Race*（《肤色意识：种群政治道德》）. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Baldwin, James (1998). *James Baldwin Collected Essays*（《詹姆斯·鲍德温文集》）, New York: The Library of America.

Banton, M. P.（M. P. 班顿）and J. Harwood（J. 哈伍德）(1975). *The Race Concept*（《种群概念》）. New York: Praeger.

Barker, E.（E. 巴克）(1948). *The Politics of Aristotle*（《亚里士多德的政治学》）. London, England: Oxford University Press.

Boxhill, B. R.（B. R. 博克斯希尔）(1984). *Blacks and Social Justice*（《黑人和社会公正》）. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld.

Cochran, D. C. (1999). *The Color of Freedom: Race and contemporary American Liberalism*. Albany, NY: State University of New York Press.

Dworkin, Ronald (1997). "Why Bakke Has No Case." *The New York Review of Books*（《纽约图书评论》）, November 10, 1977. In John Arthur（约翰·阿瑟）(ed.) (1981). *Morality and Moral controversies*（《道德和道德争论》）. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Inc.

Eze, E. C. (ed.). (1997). *Race and the Enlightenment: A Reader*（《种群和启蒙读本》）. Cambridge, MA: Blackwell.

Feagin, J. R.（J. R. 费金）and C. B. Feagin (C. B. 费金) (1978). *Discrimination American Style*（《美国模式的歧视》）. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Fredrich, C. J. (ed.) (1949). *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings*. New York: The Modern Library.

Goldberg, D. T. (1993). *Racist Culture: Philosophy and the Politics of difference*. Cambridge, MA: Blackwell.

Gray, J. (1986). *Liberalism*(《自由主义》). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Hamilton, E. (E. 汉密尔顿)and C. Huntington(C. 亨廷顿)(eds.). (1961). *Plato: the Collected Dialogues*(《柏拉图对话集》). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hannaford, I. (1996). *Race: The History of an idea in the West*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Kymlicka, W. (1990). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*(《当代政治哲学引论》). New York: Oxford University Press.

Macpherson, C. B. (C. B. 麦克弗森)(ed.)(1980). *Second Treatise on Government*. *Indianapolis*, IN: Hackett Publishing Co.

Mills, C. W. (1997). *The Racial Contract*(《种群契约》). Ithaca, NY: Cornell University Press.

——(1998). *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*(《显著的黑色:论哲学和种群》). Ithaca, NY: Cornell University Press.

Nettleship, R. L. (1995). *Lectures on the Republic of Plato*, 2nd edn. London, England; Macmillan.

Outlaw, L. T. (1996). *On Race and Philosophy*. New York: Routledge.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

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

Sandel, M. J. (1989). *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.

Skrentny, J. D. (1996). *The Ironies of Affirmative Action: Politics, Culture, and Justice in America*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Snowden, F. M. (F. M. 斯诺登)(1983). *Before Color Prejudice*(《面对肤色偏见》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

West, C. (1982). "A Genealogy of Modern Racism." In C. *West*, *Prophesy Deliverance: An African-American Revolutionary Christianity*(《发表预言:非裔美国人的革命基督教》). Philadelphia, PA: The Westminster Press.

Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

第十三章　宗教和自由民主

克里斯托弗·J·埃伯利

1992年，比尔·麦卡尼（Bill McCartney）——那时是科罗拉多大学足球队主教练，后来成为“守约者运动”（Promise-Keepers）的创立者——举行了一场新闻发布会，声称同性恋生活方式是一种“全能上帝所憎恶之事”，并在此基础上促使科罗拉多人修正州宪法。“第二修正案”本可以废除科罗拉多州现行的一些法律——这些法律禁止在工作和生活方面对同性恋公民给予歧视——并禁止在该州的其他地方通过类似的法律。麦卡尼对第二修正案的公开提倡，有着极为重要的意义，因为它促使一项有可能偃旗息鼓的请愿活动，将第二修正案提交全州范围的投票表决。然而，麦卡尼极为喧嚣的改革运动最终烟消云散。尽管第二修正案以微弱多数通过，但它被美国最高法院以违反平等保护条款（Equal Protection Clause）为由否决了。

麦卡尼对第二修正案的提倡引起了许多重要的问题。这些问题与第二修正案的**道德价值**有着密切关系，比如，如果该州迫使一个相信同性恋是可恶之事的房东，向同性恋求租者出租一套房屋，那么从道德上来讲，这是恰当的吗？麦卡尼公开提倡第二修正案所引起的许多问题与众不同，但并非不重要，这些问题不是与第二修正案的道德价值有关，而是与公民评价第二修正案的价值所应采取的**方式**有关。以下问题尤其受到自由主义理论家的高度注意：公民根据自己的宗教信仰来支持一部法律，是恰当的吗？[1]麦卡尼借助同性恋关系对于上帝来说是可恶之事的断言，来促使科罗拉多人修正他们的州宪法，是恰当的吗？假设科罗拉多州的公民坚持非常不同的道德、形而上学和宗教信仰，那么麦卡尼在如此具有宗派主义特征的基础上来提倡第二修正案，从道德上来讲是恰当的吗？

注意，这个问题不是一个**法律**问题：自由主义理论家都不会质疑这样的断言，即每一个公民都有法定权利，根据宗教的理由来支持一部法律。

的确，眼前的问题并不真是一个**道德权利**的问题：从假设上来讲，每一个公民都有道德权利，在很大程度上根据她所偏爱的无论什么东西，去支持一部法律。但公民又可以用不负责任的方式来行使她的道德和法定权利。（即使富人拥有法律和道德权利不将自己的剩余施舍给赤贫者，他们不这样做或许也是值得大加谴责的。）令许多自由主义理论家担忧的问题是，如果公民以某种方式，即出于宗教的理由支持她所偏爱的法律，来行使她的道德和法定权利，那么这在**道德上**是否值得**批评**。

注意，有两种非常不同的方式来表达这个问题。第一，如果像麦卡尼这样的公民，根据自己的宗教信仰来支持他自己所偏爱的法律，那么从道德上来讲，这是恰当的吗？第二，如果麦卡尼**仅仅**根据自己的宗教信仰来支持他自己所偏爱的法律，那么从道德上来讲，这是恰当的吗？麦卡尼根据非宗教的理由支持第二修正案，因而促使与他同居一州的不信宗教的人根据**确定**的宗教理由也去支持第二修正案，这是一回事。麦卡尼仅仅根据宗教理由支持第二修正案，则完全是另一回事——由于其宗派主义的弦外之音，这又是非常麻烦的事。由于这种麻烦，最近在自由主义理论家中间所进行的讨论，倾向于集中在后一种宗教支持之上，我也将这样做。所以，本文的焦点在于：公民可以仅仅根据宗教理由来支持一部法律，还是相反，她应该确保她所拥有的基本原理（rationale）**包括**（即使不限于）非宗教基本原理？

辩护自由主义

许多杰出的自由主义理论家坚持**辩护自由主义**（justificatory liberalism）的某种混合：尽管存在重大的分歧，像约翰·罗尔斯、埃米·古特曼（Amy Gutmann）、查尔斯·拉莫尔、杰拉尔德·高斯（Gerald Gaus）以及罗伯特·奥迪（Robert Audi）这样坚持不同观点的自由主义理论家，都维护这种观点或与之接近的观点。[2]正是由于他们坚持辩护自由主义，罗尔斯等人才肯定了下面的观点：每一个公民都应该确保她拥有合适的非宗教基本原理，来赞成她所偏爱的强制性法律，如果公民仅仅出于宗教理由来支持一部强制性法律，那么她这样做在道德上是应该受到批评的。（关于这个问题的讨论通常集中于**强制性**法律——我也将相应地集中自己的关注点。[3]）

什么是辩护自由主义？第一，辩护自由主义者坚持一种特定政策和实践的恰当选择。最核心的是，他们相信，每一个公民都应该享有一种充分的**权利**计划：言论自由、结社自由、宗教自由、投票和合法程序等。由于存在广泛的可选项目，坚持这种实质的诉求，是坚持辩护自由主义的必要条件——它是使辩护自由主义者成为**自由主义**者的东西。但坚持这种实质诉求，绝对不足以坚持**辩护**自由主义；人们可以在完全坚持这些政策的同时却拒斥辩护自由主义。第二，进一步的诉求将辩护自由主义与其他种类的自由主义区别开来，即**公共证明规范**（norm of public justification）：公民应该为她所偏爱的强制性法律提供公共证明。辩护自由主义号召，如果公民真诚地认为一些强制性法律对于每一个**公共领域**的成员来说都是**合理**的，那么她就应该仅仅支持这些法律。

一般而言，在最近的自由主义政治理论中，公共证明规范是关注焦点。更具体地说，在关于宗教在自由主义政治中所起作用这一问题的讨论中，公共证明规范又是关注焦点。在本文中，它同样将成为关注焦点。但到底什么是公共证明？有多种多样的建议；“公共证明”的概念特别令人难以捉摸，对它的表达五花八门，常常是互相冲突的。然而，即使有多种多样的解释，但基本观念则是相当直截了当的。公共证明是**另一方向上的**基本原理：公民的基本原理必须是有说服力的，不仅对她来说（她的观点是清晰的）是这样，而且对于其他公民来说也是这样（他们的观点各不相同）。公共证明不仅是它的支持者认为有理的基本原理，而且是它的支持者希望他们的同国人将——或至少可以——认为有理的基本原理。

这样的断言，即公民应该为她所偏爱的强制性法律提供公共证明，与宗教信仰在自由主义政治中所起的恰当作用有着直接的关系。怎么会是这样的？宗教基本原理**通常**是非公共的。由于当代自由民主（比如美国）高度多元主义的本质，对于许多公民来说，任何宗教基本原理都完全是没有说服力的：麦卡尼赞成第二修正案的基本原理就是一个例子。即使有很大比例的美国公民是有神论者，数百万人却不是，因而会否认麦卡尼赞成第二修正案的基本原理。所以，麦卡尼的基本原理不算是一种公共证明。既然麦卡尼为第二修正案所提供的那种基本原理并没有特别之处，那么我们就可以普遍地说：**任何**宗教基本原理自身**都不**足以成为公共证明。所以，按照辩护自由主义者的看法，如果公民仅仅拥有宗教基本原理来赞成一部她所偏爱的法律，那么她就不应该再支持这部强制性法律。这种观点，即公民不应该仅仅出于宗教理由来支持强制性法律，是公共证明规范的直接

推论，因而也是辩护自由主义不妥协的特征。

辩护自由主义和简单自由主义

辩护自由主义的核心，即将它与其他种类的自由主义区别开来的诉求，是对于一些理由的断言，公民可以将这些理由用作赞成强制性法律的依据。既然将辩护自由主义与其他种类的自由主义区别开来的东西，是那种为强制性法律所必需的证明，而不是辩护自由主义所肯定的那些特定的法律，那么**拒斥**辩护自由主义，而不因此拒斥在特征上与自由政体相联系的**任何**实质诉求，就是可能的。总之，拒斥辩护自由主义却赞成**简单自由主义**（mere liberalism）的做法是可能的。在此，诉诸简单自由主义的充分必要条件，就是诉诸有特色的自由主义政策。这样——比如说——伊莱贾赞成拥有宗教自由的权利，他可以仅仅出于宗教的理由来赞成这项权利，但他也可以否认，在没有公共证明的情况下，他不应该支持这项权利。在这种情况下，伊莱贾坚持了最根本的自由主义诉求——对宗教自由的诉求——但排斥了公共证明规范。我们可以假定，他是一个简单自由主义者而不是一个辩护自由主义者。

辩护自由主义与简单自由主义之间的这种区别，使我们能够澄清三点重要的内容。第一，伊莱贾可以有条理地仅仅出于宗教理由来赞成拥有宗教自由的权利，这一事实表明，对宗教自由的诉求不同于对公共证明规范的诉求。这两种诉求源自不同的话语层面：拥有宗教自由的权利是一种实质性的政策，公民可以有各种各样的理由来赞成它，而公共证明规范则是一种约束，它针对的是公民为了赞成她所偏爱的政策而应该拥有的那些理由。

第二，拒斥辩护自由主义，同时却**合乎理性地**接受有特色的自由主义诉求（比如对宗教自由的诉求），这是可能的。这种可能性是合理性证明（rational justification）和公共证明之间本质区别的功能。用粗略和教条的方式来讲，信念构成（belief formation）的合理性是这样一种方式的功能，即公民以这种方式运用**他的**认知能力来思考一些理由，这些理由是公民在达到**他认为**有意义的结论过程中，可以从**他的**认识环境中获得的；而公共证明是这样一种做法的功能，即公民能够表达**其他人**的确（或可以）认为有说服力的基本原理。正是由于不同的认识环境，合理性证明和公共证明

才能产生差异。比如，我们可以假设，由于从他的认识环境中可获得的证据，苏格拉底有理由相信太阳绕着地球转；由于从我们的认识环境中可获得的证据，我们现代人有理由否认太阳绕着地球转；由于我们各自认识环境之间的相关差别，苏格拉底就不能为他的地心说信念——我们现代人认为这些信念几乎没有说服力——表达一种基本原理。在这个假设的例子中，苏格拉底可以拥有一种合理的但不是公共的证明，来支持他的地心说信念。当然，这条关于天文问题的真理也同样适用于政治问题：由于从认识环境中可获得的证据，伊莱贾可以有理由赞成拥有宗教自由的权利，但他不能为支持这项权利而表达一种基本原理，使之对于身处完全不同认识环境中的人来说将是（甚至可以是）有说服力的。合理性证明是一回事，公共证明完全是另一回事。

第三，拒绝对辩护自由主义者所提倡的理性加以特定的约束，同时却支持许多替代性的约束，这是可能的。比如，假设公民理智地认为，一些强制性法律在道德上是值得维护的，因此她应该仅仅支持这些法律，那么这种假设似乎是合理的。但由于合理性证明和公共证明可以是不同的，所以人们可以接受那种相当严格的约束，却拒斥公共证明规范。总之，拒斥公共证明规范并不会使人们做出如下断言：**任何事情**都以公民支持她所偏爱的强制性法律那样的方式来**运行**。

现在，我们更集中地聚焦于辩护自由主义最有争议的方面。关于辩护自由主义者提倡**宗教自由**，没有什么特别的争议：辩护自由主义者及其批评者都轻松地同意，每个公民都享有这种权利。关于这样的断言，即公民应该拥有**充足的理由**来赞成她所偏爱的强制性法律，没有什么特别的争议：辩护自由主义者及其批评者都轻松地同意，如果公民理智地认为一些强制性法律在道德上是值得维护的，她就可以仅仅支持这些法律。关于这样的断言，如果一些公民依据一些理由来赞成她所偏爱的强制性法律，她就应该遵守**对这些理由的限制**，也没有什么特别的争议：辩护自由主义者及其批评者都可以同意，每一个公民都应该遵守这样一些限制，即在缺乏合理性证明的情况下，每一个公民都不应该支持强制性法律。争论的重点与对辩护自由主义者所支持的那些理由的**特定限制**有关：她断言，每一个公民都应该拥有公共证明来赞成她所偏爱的强制性法律，因此不应该仅仅出于宗教理由来支持强制性法律，而许多批评者发现这种限制是不值得维护的。

为什么要进行公共证明

为什么要拒斥公共证明规范及其对宗教理由的相关责难？显然，公民最重要的义务之一就是按照良心的指令对待她的同国人。公民只有按照她真诚地相信在道德上是正当的方式来对待她的同国人，她才是凭良心来行为。所以，公民最重要的道德义务之一就是，按照她真诚地相信道德上正
297 当的方式来对待她的同国人。但公共证明规范要求每一个公民都情愿违反这种极端重要的义务。所以，我们应该拒斥公共证明规范。

此处的关键前提是这样的断言，即公共证明规范要求每一个公民都情愿不按照良心的指令来对待她的同国人。但为什么要相信这个前提呢？正如我们所见，公共证明规范是对公民可以用来支持强制性法律的那些理由所做的限制。情况有可能是这样，一个遵守这些限制的公民得出结论说，如果从**可允许的**和**不可允许的**理由来判断，对她认为是道德上必须施行的强制性法律来说，衡量**可允许**的理由提供的是不充足的支持。来考察雷切尔的例子。她的宗教信仰从根本上支持她做出如下断言：胎儿是人，所以从道德上来讲，堕胎就是应该斥责的，所以州就应该将堕胎定为犯罪。雷切尔相信，堕胎是在道德上应该斥责的，但如果不是由于她的宗教诉求，或许就不是这样。在这种情况下，公共证明规范建议雷切尔，不支持任何将堕胎定为犯罪的法律，并且即使她真诚地相信一部强制性法律是由显然重要的道德真理所要求的，也禁止她支持这部法律。尽管雷切尔不一定总是发现自己的处境如此不幸，但她应该承认，她**或许**发现自己处于这样的境况，并且如果是这样，要遵守公共证明规范，她就必须实行克制。所以，如果公民遵守公共证明规范，就必须**情愿**违反良心的指令。当然，她不一定总是如此。

如果公民有义务按照良心的指令对待她的同国人，那么由于这种义务的重要性，每一个公民似乎都有着强有力的道德理由来拒斥公共证明规范。而且，由于宗教诉求的特殊本质，信教公民似乎有着进一步的理由来拒斥公共证明规范。因为信教公民通常将自己遵从上帝的义务看作是**高于一切的**——看作是他们最重要和最有分量的义务。他们常常认为，坚持自己的宗教实践对于他们作为人的特性来说是根本的，因而对于**有意义的**生存来说也是根本的。由于这些关于宗教诉求的事实，公共证明规范强加于

信教公民头上的指责是极难承受的。所以，信教公民似乎有着特别强有力的理由来拒斥公共证明规范。

尊重论证

这种论证远不是结论性的。毕竟，在一些情境下，公民应该遵守那些在结构上与公共证明规范相似的限制。比如，在审议中，参加陪审团的公民不应该考虑可靠但不可承认的证据。但至于陪审团成员为什么要遵守这些限制，则有着强有力的理由。压在辩护自由主义者肩上的重担是，提供一些理由，来压倒那种反对公共证明规范根本限制的、似乎强有力的假设。

到目前为止，**尊重论证**（argument from respect）是公共证明规范最流行的论证，其中查尔斯·拉莫尔的论证或许是最清晰和最引人注目的。拉莫尔的论证开宗明义地做出对于人类特性的断言。一个人有着自己对世界的看法：她有着一套关心和关注，以此来判断事物对她的价值。一个人也有能力思考这些关心和关注，运用自己的思考能力来改变自己对世界的看法，并因而改变自己的价值观。在这个基本方面，人不同于非人——不同于岩石、树木和布片。这些非人没有关心和关注，所以任何事情对它们来说都不重要，它们也没有对世界的看法可通过思考来改变。

这些关于人性的事实与公民应该如何对待她的同国人有着重要的关系：因为人们关心发生在自己身上的事情，尤其是，他们通常都会坚决反对被看作另一人胡思乱想的对象，所以公民不应该仅仅像操纵布片和其他非人一样操纵自己的同国人。大而言之，公民不应该像对待非人那样，将她的同国人**仅仅**作为达到自己目的的手段。她倒是应该将人看作自身的目的——**不仅**要看作自身的目的，**而且**要看作自身的目的。

这条普遍原则对我们的论题有着重要意义。如果公民不应该仅仅将自己的同国人看作达到自己目的的手段，那么她就不应该仅仅通过压制来迫使自己的同国人服从自己的要求。拉莫尔写道：

> 于是，迫使人们遵守行为原则就是将他们看作手段：他们的遵守被看作有益于公共秩序或者可能有利于他们自己的变革。武力的使用或威胁本身不可能是错误的，因为以另外方式进行的政治结社是不可能的。尊重规范（norm of respect）所禁止的是，将遵从仅仅建立在

> 武力基础之上。因为人的突出特征在于，他们是能够根据理性来思考和行动的存在物。如果我们试图仅仅通过威胁来实现对某些政治原则的遵从，那么我们就将人们仅仅看作手段，看作压制对象。我们不能将他们当作目的，直接保证他们作为人的、与众不同的能力。[4]

如果公民不应该仅仅支持运用武力来保证对某种法律的遵守，那么她应该怎样保证遵守？她的同国人有什么样的能力来思考什么东西对他们重要，她就根据这种能力向他们讲话。她尊重自己同国人的义务，要求公民通过理性会谈（rational discourse）来实现对她所偏爱法律的遵守：她通过向她的同国人讲**道理**，而不是仅仅依赖于惩罚的威胁，从而使她的同国人**相信**，她所偏爱的法律在道德上是恰当的。

如果公民要通过理性会谈来实现对她所偏爱法律的遵守，她就会遵守理性会谈原则。理性会谈原则要求公民表达论证，使她的同国人——他们有着对世界的不同看法——可以接受。如果吉尔否认杰克赞成强制性法律L的基本原理，如果杰克要合理地解决他们关于L的争论，那么他就不会只是重复——像念经似地——他的基本原理。他反倒会退回到**中立的、共同的**或**公共的**基础。

> 在讨论如何解决某个难题时（比如，他们应该接受哪种政治结社原则），人们应该通过退回到中立的基础，退回到他们仍然共有的信念，来回应分歧的观点，以便或者（1）从这个基础出发展开论证，从而解决分歧和维护所争论的观点之一，或者（2）仅仅根据这种共同的基础，绕过这个分歧，寻求难题的解决方案。[5]

为了合理地解决某种分歧，有关党派必须依赖于共同的基础，即包含于每一套证据中的前提。他们退回到共同基础，使他们能够以两种方式中的任何一种方式，来解决相关的分歧。第一，他们可以依赖于共同基础，以有利于一个党派的方式来解决他们的分歧，比如，他们可以运用他们所拥有的无论什么共同基础，来维护关于堕胎的特定观点，从而解决关于堕胎道德性的争论。这种策略在大多数情况下不大可能成功，所以就争论的法律进行理性会谈的党派，必须找到某种另外的方式来解决他们的分歧。还有第二种方式：他们可以同意在眼前的某个问题上存在分歧，然后用他们共有的其余断言，来确定什么是应该做的——尽管存在着那样的分歧。比如，他们可以同意遵守关于堕胎政策的大众公决结果，从而绕过关于堕胎道德性的争论。

当然，公民是否以这些方式中的一种或另一种来解决他们的争论，并不像拉莫尔建议对公民解决他们之间争论的方式所做的限制那样重要。由于公民尊重自己同国人的义务，要求她不能将她的同国人仅仅作为达到她的目的的手段来对待，公民有义务不将她的同国人仅仅当作达到她的目的的手段来对待，这就意味着，她应该退回到共同基础，所以每一个公民似乎都应该根据共同基础——通过仅仅支持分歧的、可公开证明的解决方案——来解决政治分歧。当然，这种结论对我们的论题有着直接的含义：如果一个公民仅仅拥有强制性法律 L 的宗教基本原理，并因此不能拥有有望对 L 所做的公共证明，那么她就不应该支持 L。

对拉莫尔的尊重论证所做的评价

我认为，拉莫尔从尊重出发所做的论证是没有道理的。为了明白其中的原因，我们需要区分两种断言：一是公民应该**实行克制**，另一种是她应该寻求**公共证明**。[6]对于公民应该实行克制的断言——或者如我所说，克制论（the doctrine of restraint）——是这样的断言：公民不应该支持缺乏公共证明的强制性法律。克制论给予公民可以支持的政策以约束：**只有**公民拥有对强制性法律 L 的公共证明时，才可以支持它。在克制论中，这个“只有”的含义为这个学说提供了批评的边界：如果公民缺乏对 L 的公共证明，就**不应该**支持 L。相反，对于公民应该寻求公共证明的断言——或者如我所说，**寻求原则**（principle of pursuit）——是这样的断言：她应该尽可能确保她的同国人有着公认的充足理由来支持 L。所以，寻求原则是对于公民应该渴望实现什么的断言。

尽管有着不同，但寻求原则和克制论都植根于公共证明规范：正如公共证明规范所要求的那样，公民应该为强制性法律 L **提供**公共证明。这种断言模棱两可，介于以下两种断言之间，即她应该**设法**为 L 提供公共证明；如果她的尝试**失败**了，她就不应该支持 L。克制论和寻求原则之间的区别，是由以下事实所指明的：只有在寻求公共证明失败之后，前者才会起作用。公民可以通过试图发现公共证明从而做被合理预期的任何事情，在尝试没有**成功**的情况下，这已经**履行**了她寻求公共证明的义务。我们尝试，但并不总是成功；我们努力但常常不能实现我们的渴望。“公民应该寻求对 L 的公共证明”这句话，丝毫没有指导她，在她没有实现那种渴望

的情况下，她应该怎么做：非常明显的是，“她应该寻求公共证明”这句话，并没有指导她回答这样一个问题——“当我**已经履行了自己寻求公共证明的义务**，但发现自己并没有得到所期望的证明时，我应该怎么做?”或许她应该停止和终止支持那项政策。情况或许是这样的，但我们需要对这种断言做出一种论证，它不同于对“她应该寻求公共证明”这种断言所做的论证。

在我看来，拉莫尔尊重论证似乎维护了寻求原则：用拉莫尔的口头禅来说，尊重他人就要拥有那种退回到共同基础来决定政治问题的**渴望**。这绝不是普通的做法：“公民应该遵守寻求原则”这句话，禁止她完全在她狭小信念的范围内进行她的政治协商和倡议。她倒是应该走出自己对世界的观点，进入同国人各自的心灵世界，以便为她所偏爱的强制性法律，表达某种使她的同国人认为有说服力的基本原理。当然，寻求原则对信教公民有着直接的含义：公民应该走出自己对世界所持的宗教观点，试图为她所偏爱的强制性法律，表达某种使她的同国人或许认为有说服力的基本原理。

尽管拉莫尔的结论很重要，但他想维护的不仅是寻求原则，还有克制论。就像普遍对待辩护自由主义者一样，拉莫尔要求信教公民不要再从事某些活动：如果麦卡尼仅仅拥有第二修正案的宗教基本原理，他要求麦卡尼不要再支持第二修正案。事实上，对于辩护自由主义者的计划来说，这种限制性目的（restrictive aim）比寻求原则重要得多。但拉莫尔并没有成功地维护他的限制性目的。原因何在?

如果拉莫尔是对的，那么每一个公民都有义务退回到共同的、中立的和公共的基础，从而解决关于某部强制性法律 L 的分歧。但至于是否实际存在共同基础，使在 L 问题上有分歧的党派可以退回到那里，则是偶然的事情。对于任何特定的争论来说，政党有可能缺乏关于这种争论的、足够丰富的共同基础，使他们能够直接解决争论，或者确定在他们不能解决争论的情况下应该怎么做。堕胎的案例似乎就符合这种特征：我们发现自己不仅对堕胎的道德合法性问题不知所措，而且当在这一问题上存在无休止的分歧时，我们也不知道应该怎么做。比如，我们是应该让大众公决来解决这个问题，还是应该让美国最高法院的法官意见来解决。

由于或许不存在共同基础，使我们能够退回到那里，以便用可以进行公共证明的方式来解决我们关于强制性法律 L 的持久分歧，所以断言我们应该退回到公共基础就具有很大的误导性。这种断言假设存在我们可以退

回去的公共基础。然而，既然或许不存在任何这样的基础，那么这样断言似乎更准确：**只要共同基础是可用的**，我们就有义务退回到共同基础。毕竟，我们不能被迫去做不可能的事情，比如，退回到根本不存在的地方去。

假设由于将自己的同国人作为人来尊重，每一个公民都应该退回到这种存在着的共同基础。这个结论立即引起了这样的疑问：如果公民尽其全力去发现或伪造所期望的共同基础，但不能发现那种共同基础，那么她应该怎么做？假设她尽力退回到共同基础，当她与自己的同国人所共有的这个基础不足以解决他们的分歧时，对同国人的尊重要求她做什么？在我看来，至于我们应该如何回答这个问题，拉莫尔的论证似乎没有提供任何指导。如果公民寻求了共同基础，但她的寻求以失败而告终，她应该怎么做，从公民应该努力在共同基础上与其同国人解决分歧这样的断言中，得不出任何东西。

比如，假设比尔·麦卡尼真诚地试图为他的信念——同性恋关系在道德上是错误的——发现一种有着广泛说服力的基本原理，但他的尝试失败了。对于麦卡尼来说，核心问题是：如果麦卡尼发现自己处于这样的境况，他应该怎么做？假设他试图通过退回到共同基础来维护第二修正案，而他的尝试失败了，那么他还会支持第二修正案吗？拉莫尔想要断言，他不会——麦卡尼应该停止和终止对第二修正案的支持。但是，一旦我们区分了这两种断言，即麦卡尼应该寻求公共证明以及他应该实行克制，似乎很显然的是，拉莫尔的论证没有确立任何这样的结论。

拉莫尔的论证本身似乎仍然有着某种生命力。毕竟，如果公民在没有公共证明的情况下支持强制性法律，那么她似乎就不能将她的同国人看作自身的目的。毕竟，她的确迫使她的同国人违背各自的意志，不管她是否尽力避免那种状况，结果都是一样。

这种回应是不够的，寻求公共证明和实行克制之间的区别使我们能够了解其中的原因。拉莫尔论证的道德核心是，如果公民尊重她的同国人，就不应该将她的同国人仅仅看作手段，但也不**完全**禁止她将他们看作手段。但是，如果公民寻求对她所偏爱法律的公共证明，就不会将她的同国人**仅仅**看作手段：她试图根据他们各自有什么样的能力来形成关于其行为的观点，来与她的同国人讲话。她试图与她的同国人讲道理，使他们相信她所偏爱的法律是恰当的。她没有成功，并因此认为自己真诚地支持缺乏公共证明的强制性法律，这一切并不能抹杀以下事实：她非常重视她的同

国人是人这个事实，并让这个事实约束她支持她所偏爱法律的方式。很显然，如果公民坚持寻求公共证明，但拒绝实行克制，那么就是将她的同国人既看作自身的手段又看作自身的目的。

尊重论证所存在的普遍难题

对于辩护自由主义计划来说，克制论既是核心，又是最有争议的方面：尽管信教公民并不反对寻求原则，但许多人发现克制论难以承受。在我看来，诉诸对他人的尊重不足以维护克制论。事实上，只要信教公民赞成克制论，他们就会在尊重论证进行论辩之前占据论证的上风。怎么会是这样？尊重论证以一些公民（比如，比尔·麦卡尼）为目标，这些公民倾向于仅仅根据他们的狭隘信仰来压制他们的同国人，根本不考虑这样一个事实：他们的同国人没有理由赞成他们所偏爱的强制性法律。尊重论证假设，**那种**对同国人命运的漠不关心表明，如果公民不实行克制，他们就会不尊重自己的同国人。但是，如果公民在缺乏公共证明的情况下坚持压制她的同国人，**不一定**就是对他们的命运漠不关心。所以，如下假设似乎是没有道理的：公民在没有公共证明的情况下，甚至仅仅出于宗教理由，来坚决地支持她所偏爱的法律，是不尊重她的同国人。

最好通过考察一个具体的例子来建立这种观点。假设伊莱贾考察他真诚并理性地认为是与强制性法律有关的最可靠的证据。他遵守相关的公共证明规范，所以——比如说——他就情愿严格地分析赞成和反对 L 的各种意见，评价 L 的替代和修正方案，使他关于 L 的初步信念服从他的同辈的严格分析，等等。最后，他得出结论说，L 的论据是强制性的。而且，他认为是强制性的 L 的论据，在本质上是宗教的。当然，他意识到，对于他的许多同国人来说，那种基本原理将是没有说服力的。由于非常反感违背其同国人更好的判断来压制他们，伊莱贾就试图为 L 表达一种基本原理，以期对其同国人具有说服力，所以就不依据他的宗教信仰。经过很长时间的激烈争论，他知道他不能这样做：他对 L 的公共证明的寻求以失败而告终。即使伊莱贾理性地相信 L 的论据是强制性的，他仍坚持支持 L。他拒绝实行辩护自由主义者所提倡的那种克制，不是由于行使对其同国人的权力是很愉快的，而是出于策略的原因：即使他的同国人（在他们看来）根本没有理由支持 L，他也要将 L 强加于他们。

伊莱贾没有表现出对其同国人的尊重吗？我没有看出他有什么不尊重。事实上，我认为他很显然没有不尊重他的同国人。对人的尊重要求公民，不是在缺乏公共证明的情况下不支持强制性法律，而是在其能力范围之内，尽量避免将自己置于缺乏公共证明的不幸境地。如果公民理智地相信强制性法律 L 在道德上是恰当的，因此一定要支持 L，从而孜孜不倦地寻求对 L 的公共证明，那么他正是这样做的，**因此**表现出对其同国人的恰当尊重。所以，情况似乎是，如果公民在缺乏合理性证明的情况下不支持强制性法律，并寻求公共证明，那么尊重她的同国人与她是否情愿实行克制**无关**。这个结论与我们的论题有着直接的关系：既然仅仅出于宗教理由而支持 L 的公民完全可以做到，在缺乏合理性证明的情况下不支持强制性法律，同时寻求公共证明，那么就可以说，仅仅出于宗教理由来支持强制性法律的公民，不一定不尊重她的同国人。

宗教战争论证

从尊重到克制的论证的确有着义务论的色调：尽管辩护自由主义者期望人们遵守克制论，从而收到各种有益的效果，但尊重论证并没有将其说服力建立在对于后果的任何断言之上。假设尊重论证不成立了，克制论的**后果论**基本原理或许有着更好的获胜机会。辩护自由主义者并不厌恶利用后果论因素。关于这方面，来考察**宗教战争论证**（argument from religious warfare）。

宗教战争在自由民主史上曾起过决定性的作用：自由主义表达和维护对宗教自由的诉求，直接回应了大量的事件：为“解决”宗教分歧而进行的一个半世纪的战争。由于宗教战争在自由民主史上起过定义性的（如果不确定的话）作用，那么宗教战争的幽灵就会在许多自由主义理论家的自我理解中萦绕：凄凉的宗教战争史促使人们极度警惕宗教向政治的入侵。在这些情况下，这种警惕促使辩护自由主义者支持克制论。但为什么宗教战争的幽灵要求公民遵守克制论？

在此，有一种方式可以表达这种论证。宗教战争在道德上是可恨的：在宗教目的指引下的军事冲突完全是破坏性的，极端邪恶的，完全没有可取之处。对克制的广泛拒绝有着引起宗教战争的现实性：如果信教公民仅仅依赖他们的宗教信仰来引导国家压制，这些公民就会试图利用国家权力

来强迫人们改变信仰并迫害异教徒，这样很可能遭到坚决的反抗。由于对克制的广泛拒绝有着引起宗教冲突的现实性，所以每一个公民都应该遵守克制论。总之，坚持克制论是保护我们免遭公然冲突之害的重要保证。

尽管很流行，但这种论证并不能维护克制论。为什么呢？这种论证是反乌托邦的：它建议我们在实际协商中应该重视的可能性，在当前或未来条件下是不具备现实化的现实性的。尽管从逻辑上来讲，对克制的广泛拒绝无疑有可能导致宗教战争，但当前自由民主（比如美国）的条件使这种可能性变得很渺茫，以至于不能维护克制论。但为什么说宗教战争的可能性如此渺茫呢？如果说在21世纪早期的美国，我们可以明确地认为，我们不会被宗教引起的战争（比如17世纪中期英国所遭受的战争）所吞噬，那么21世纪早期美国的情况是怎样的呢？期间有什么变化吗？简单来说，我们现在有适当的措施来有效地保护我们免遭宗教战争，这些措施的有效性与是否遵守克制论无关。让我来进行解释。

从折磨16—17世纪欧洲的宗教战争中，自由主义者吸取了两条重要教训：第一，他们所吸取的教训是，在什么样的**条件**下宗教会引起战争：当某种力量（尤其是国家）运用强制力迫使公民按照他们所拒斥的宗教教条去敬神时，为异端宗教活动而惩罚公民时——总之，当国家运用强制力以达到宗教目的时——在引起战争的过程中，宗教就会起作用。这样运用国家的强制力自然会导致抵抗：受压制的宗教群体很可能要维护自身——如有必要就诉诸武力。所以，约翰·洛克说："不是意见的多样性（这是不可避免的），而是拒绝对持有不同意见（本来可以承认这些）的人给予宽容，才造成基督教世界关于宗教解释的喧扰和战争。"[7]在洛克看来，正是强迫承认正统，使用强制力达到宗教一致性，才引起了宗教战争。于是：

> 任何人——总之，无论是个人还是教会，甚至是联邦——都无权假借宗教之名侵犯每个人的公民权利和世俗利益。那些持不同意见的人可以认真想一想，他们给人类带来的不和与战争的种子是多么邪恶，引起无休止仇恨、劫掠和屠杀的原因是如何强有力。只要这样的意见流行，即统治建立在荣誉之上，宗教以武力传播，就没有和平与安全，甚至连普通的友谊也不可能建立。[8]

第二，自由主义者懂得，无论公民接受什么样的宗教信仰，无论他追求什么样的宗教活动，国家都必须将这些完全交给"每个人的良心"[9]。国家应该使每个公民有权按照自己认为合适的方式去敬神，不会因为自己

行使这样的权利而受到惩罚。这样一来，国家尽可能保证宗教分歧不至于升级为宗教战争。因此，约翰·努南（John Noonan）说："宗教引起许多暴力活动并使仇恨永存，就成为历史了……对于恶，至少对于宗教引起的大部分恶来说，灵丹妙药就存在了——自由行使。"[10]

在当代美国，宗教战争不具有现实性，因为我们已经懂得如何保证它不发生并采取适当措施：对于宗教所引起的冲突来说，恰当的预防药就是法律和宪法的措施，即对宗教自由的有效保护。我们需要恰到好处地确保宗教分歧不会上升为宗教间的冲突。所以，我们不需要担心，对宗教克制的拒绝可能引起宗教战争。对宗教自由的诉求才是真正重要的：只要公民坚定地诉诸宗教自由，他们情愿仅仅出于宗教的理由来支持强制性法律，才不具有引起宗教战争的现实性。

当然，从逻辑上来讲，美国公民对宗教自由的诉求有可能出现大幅度的下滑。但这并不切题。问题是，有没有一种理由，使得我们国家变成另外一种状况，许多公民一心想着运用国家权力去强迫自己的同国人坚持某种宗教教条或参与某种宗教实践？并不存在这样的理由；至少我从来没有听说过。或许在一定程度上由于宗教自由在预防宗教战争中的有效性，绝大多数美国公民无论如何都会彻底而坚定地赞成他们的同国人享有自由敬神的权利。无疑，关于在具体情况下如何恰当地运用宗教自由的权利，也会存在许多分歧——经常是重大的分歧。然而，只有少数公民——处于政治图景的极端位置——才愿意否认他们的同国人拥有宗教自由的权利。

不仅没有理由相信我们会面临宗教战争的现实性，还有两个理由来否认以下这一点：如果**存在**宗教战争的现实性，对克制的广泛拒绝就会维持这种现实性。由于以下的原因，这一点特别重要。我们之所以对宗教战争论证感兴趣，只是因为它为克制论提供了支持。结果，只有在宗教信仰方面对克制的拒绝具有引起冲突的现实性，公民才有理由实行克制。相反，即使宗教具有引起冲突的现实性，只要我们没有理由相信对克制的拒绝会维持这种现实性，那么公民就没有理由克制。所以，为什么要否认在宗教信仰方面对克制的拒绝具有引起宗教战争的现实性呢？

第一，我们还记得，既然拥有宗教自由的权利和克制论与独特的话语层面有关，那么对宗教自由的肯定就完全与对克制论的拒绝相一致了。克制论抑制了公民可以用作其政治诉求基础的一些**理由**。拥有宗教自由的权利就是一种**实质的政治诉求**，公民或许完全有理由支持它。由于克制论抑制了一些公民可以用作其政治诉求基础的理由，但在她应该支持的政治诉

求方面，它却缄默不语，那么公民完全有可能拒绝克制论而去支持拥有宗教自由的权利。事实上，公民有可能**出于**宗教原因来支持宗教自由——对于在美国占主导地位的信仰传统的成员来说，的确很可能是这样。

第二，拒斥克制论的公民有着特别的理由去**支持**宗教自由。为什么呢？对宗教自由的有效保护有利于形成一种政治框架，使信教公民可以
307 “进行改革”，以改变支配美国的法律，而不因此引起曾危害 16 世纪和 17 世纪的那种宗教战争。公开支持拥有宗教自由的权利，更重要的是热心维护这种权利，可以阻止在过去造成巨大破坏的进程：以武力强行正统。这种对宗教自由的诉求使那些拒斥克制论的公民，可以运用他们各自宗教传统的道德资源，来塑造和改变支配美国的法律，使其摆脱恶名，只有那些试图运用国家权力来进行惩罚异教徒和强行正统等行为的人，才堪当此恶名。对宗教自由的诉求解放了拒绝克制的公民，使他与其同国人平等地参与民主过程：按照其良心的指令来支持他所偏爱的强制性法律。

总之，我们有理由相信，我们不会面临宗教战争的现实性，即使面临了，对克制的拒绝也不会维持这种现实性。由从尊重出发的道义论证转向从宗教战争出发的后果论证，并不能促进辩护自由主义的论据。

分裂论证

但并没有那么快就可以下结论。宗教战争论证的核心难题是，拒绝克制所引起的后果不具有现实化的现实性。但对克制的广泛拒绝还有许多其他的可能后果。尤其是，许多公民对宗教因素入侵政治领域表示了莫大的关心、挫折感甚至疏远感。对当代史的粗略阅读表明，即使宗教入侵政治不会引起宗教战争，这种入侵也是**分裂性的**：麦卡尼对第二修正案的提倡就是这种代表性的例子。由于宗教入侵政治加剧了早已是争议不断的政治争论，有良知的公民似乎就会遵守克制论。这种**分裂论证**（argument from divisiveness）太直截了当了：挫折感，疏远感，边缘化，最后是分裂，是道德上不可期望的事务状态；对遵守克制论的广泛拒绝是分裂性的；所以，公民应该遵守克制论。

我们应该如何评说这种论证呢？为了恰当地评价它，我们需要澄清“分裂”的道德状态。从事分裂行为的公民**不一定**以道德上不恰当的方式来活动：从事民权运动的公民——比如，“自由乘车”运动（Freedom

Ride）——所采取的行为方式，是她不得不承认具有分裂性的，但又是被恰当地**推荐**给她的行为的。而且，从事**极端**分裂活动的公民并不一定以道德上不恰当的方式来行为：有时，极端分裂活动对于实现具有终极道德重要性的目标是必需的。显然，如果辩护自由主义者仅仅表明拒绝实行克制具有分裂性，或者是具有极端分裂性的，那是不够的。但她应该表明什么呢？像如下的观点：如果我们对遵守和拒绝克制论的相关道德后果进行全盘考虑的话，那么与不遵守克制论相比，当公民遵守克制论时，我们更能受益。也就是说，辩护自由主义者必须从事一种复杂的“衡量过程”，这是我们所讨论的那种后果论论证所独有的：如果两种选择方案中的任一种选择方案得以实现的话，她必须确认所导致的道德上合意的和道德上不合意的后果，将两种选择方案的道德上合意的后果“累加”起来，从每一个总数中“减去”每一个选择方案的道德上不合意的后果，然后根据这些计算，确定这两种选择方案中的哪一种“总的来说”是道德上更好的。

根据宗教提倡强制性法律无论会引起什么样的重大分裂，如果说这种分裂重要得足以维护克制论，那么这似乎是值得怀疑的。有三种理由尤其能破坏从分裂向克制的变动。

第一，根据宗教来提倡强制性法律无疑是非常具有分裂性的，但由宗教的提倡所引起的大部分分裂并不有利于克制论。为什么呢？在此，如果我们记得克制论禁止什么和不禁止什么，那是至关重要的。克制论不禁止公民出于宗教理由支持强制性法律；它禁止她仅仅出于宗教理由来支持强制性法律。但是，只有由公民仅仅出于宗教理由支持强制性法律所引起的分裂才有利于克制论：既然辩护自由主义者不反对根据宗教支持强制性法律，那么根据宗教支持强制性法律所引起的分裂就几乎不能有利于克制论。事实上，似乎很少有公民会进行仅仅出于宗教理由支持强制性法律的总体实践。为什么呢？简单来说，与仅仅根据宗教理由相比，如果公民出于宗教理由和非宗教理由来支持她所偏爱的法律，那么她会有更多机会获得同国人的支持，并因此达到她的政治目的。所以，由很大程度上（如果不是最大程度上的话）的宗教提倡所引起的分裂不会有利于克制论。

第二，正如我前面所说的那样，由于将其同国人作为人来尊重，每一个公民都应该为其所偏爱的强制性法律寻求公共证明。广泛地拒绝为强制性法律寻求公共证明似乎将引起重大的挫折感、疏远感和分裂：如果公民拒绝寻求公共证明，就会不尊重他们的同国人，反过来就会使得不受尊重的公民产生合法的**仇恨**。但是，由于寻求原则和克制论存在区别，由拒绝

309 寻求公共证明所导致的任何分裂、疏远和排斥，都不会有利于克制论。而毋宁是，只有当公民暗暗地寻求公共证明，但没能实现他们的寻求，而又坚持支持他们所偏爱的法律时，他们所引起的分裂才有利于这样的断言：公民不应该再支持缺乏公共证明的强制性法律。正如前面一点一样，这极大地减轻了辩护自由主义者可以用作克制论论据的那种分裂的分量。

的确，在我看来，恰当理解寻求原则和克制论之间的区别似乎大大削弱了分裂论证。只要我们没有牢记这一点，我们就很可能大大**高估**广泛拒绝克制所带来的道德上的不合意后果（其方式是，将由拒绝寻求公共证明所引起的分裂看作有利于克制论）。辩护自由主义者或许用分裂来试图表明，从道德上来讲，拒绝实行克制比实行克制将使我们的境况更坏，但记住这一点就会大大**减弱**这种分裂的分量。这一点之所以重要，是因为分裂论证（与其后果论本质相一致）不可避免地使我们陷入一场数字游戏：由于那种论证所引起的核心问题是，拒绝实行克制是否比替代方案更能使我们成为“道德贷方”，任何大大削弱总账“借方”的东西显然都是至关重要的。

当然，我绝不是说，拒绝克制不会引起任何分裂：不可否认的是，有些公民对同国人拒绝实行克制感到不快。结果，重要的是确认，**遵守**克制论所引起的道德上的不合意后果是非常重要的，以至于“超过”拒绝克制论所引起的分裂。如果期望公民在宗教信仰方面实行克制，那么确认（通过社会恶名）有效地实现这种期望所引起的恶果并不困难。

信教公民很可能对期望他们遵守克制论感到非常不快。（关注有神论公民是有益的，因为绝大多数美国公民都是这种或那种有神论者。）有神论者通常认为，他们的宗教信仰并不是像希望到国外度假那样的一系列偏好。毋宁是，他们认为自己有义务去遵从上帝。正如我以前所说的那样，克制论要求有神论公民情愿不遵从的东西，他们却有充分的理由相信是上帝的要求。由于有神论诉求的本质，许多有神论者将认为这种期望是非常具有疏远作用的。我们必须将这种仇恨和疏远感考虑进来。

更深入的一点是根本的。正如我所指出的那样，分裂论证是一种后果论证，因此它依赖于道德上好的和坏的后果的确切程度，这些后果可能是由相关的替代方案所引起的。要成功地从分裂出发进行论证，就要依赖于一种数字游戏：**多大程度的**疏远感可能是由拒绝克制所引起的？**多少**公民
310 会发现克制是讨厌的？等等。但绝大多数美国公民是有神论者。许多人会认为辩护自由主义者所提倡的那种克制是非常难以承受的。由于存在大量

的有神论公民，由于他们很可能反感克制论，如果说希望公民实行克制，比给予他们弱得多的和相应地不太令人反感的约束——即他们真实地和真诚地为他们所偏爱的强制性法律寻求公共证明，但当他们的寻求没有成功的时候，他们也不必克制自己支持他们所偏爱的强制性法律——更能使我们发现自己成为“道德贷方”，那似乎是非常值得怀疑的。分裂论证，正如尊重论证一样，建议公民遵守寻求原则而不是克制论。

什么是公共证明

至此，我们的讨论几乎仅仅集中于这样一个问题：公民为什么不应该在缺乏公共证明的情况下支持她所偏爱的强制性法律？这个问题又引起另一个问题：公共证明到底是什么？显然，宗教基本原理不是一种公共证明：辩护自由主义者一致同意这一点。即使如此，辩护自由主义者也应该提供某种原则上的证明来评价这种宗教理由：她不能仅仅提供给我们一个关于非公共理由的详细清单——宗教理由赫然陈列于其中——并期望我们在这个问题上同意她的观点。如果不能提供公共理由和非公共理由之间的某种原则上的划分，辩护自由主义者就会被（人们）指控为武断：关于宗教理由，她提倡克制，而同时关于在相关方面看起来与宗教理由相似的所有思想，她不提倡克制。总之，辩护自由主义者必须表达一种公共证明概念，从而以有原则的方式获得关于宗教理由的正确结果。

而且，她必须表达一种公共证明概念，这种概念在其他基本方面也是令人满意的。尤其是，这种概念不能太苛求，以至于使公民不能表达对于核心的自由主义诉求的公共证明：尽管她偏爱的公共证明概念必须是强意义的，足以禁止公民仅仅以宗教理由为根据，但它也必须是弱意义的，足以使公民能够为有特色的自由主义政策提供公共证明。否则，辩护自由主义就是非常不连贯的：它的辩护成分就会摧毁对有特色的自由主义政策的诉求，在这种情况下，我们就不会再有辩护**自由主义**了。所以，辩护自由主义者似乎务必进行一种富有挑战性的平衡活动：她必须表达一种公共证明概念，使之严格得足以获得关于宗教理由的正确结果，但又宽松得足以 311
允许公民以一系列思想为根据，使之足以为有特色的自由主义政策表达一种成功的公共证明。

我将通过确认辩护自由主义者在表达可辩护的公共证明概念时必须克

服的一种重要障碍，来简略地评论她的某些选项。自然的起点是指出一些约束，它们是辩护自由主义者为赞成克制论而提出的基本原理强加于可用的公共证明概念之上的。简单来说就是：既然克制论的核心基本原理诉诸对人的尊重，既然公民尊重自己同国人的义务，就是必须按照他们所是的样子而不是她希望他们所是的样子，或者按照在剧烈变动的条件下他们可能是的样子，来尊重他们，那么对于辩护自由主义者来说，采纳一种**人民党主义的**（populist）公共证明概念，是再自然不过的事情了。也就是说，对于她来说，最自然的事情就是采纳一种概念，使特定自由民主制度中的现实公民实际上发现什么东西是有说服力的，从而得出公共证明。这样，对于辩护自由主义者来说，似乎很自然的事情就是维护：

（1）只有每一个受强制性法律L影响的公民，**实际上**将基本原理R作为L的根据而加以**接受**，R才算是L的公共证明。

（1）具有许多吸引人的特征。第一，（1）提供了一种原则上的根据，来确定某种基本原理是否算是公共证明：根据公共成员对这种基本原理所采取的立场——他们是接受还是拒斥它——就可以判断什么东西有利于公共的而不是非公共的证明。第二，关于宗教理由，（1）得到了所期望的结果：许多公民将拒斥任何特定的宗教基本原理，所以按照（1），任何宗教基本原理都不算是公共证明。然而，尽管具有这些吸引人的特征，但（1）完全是没有道理的。遗憾但无可置疑的是，任何特定自由民主制度中的一些公民不善于认知，所以不能接受甚至最低复杂程度的论证。既然（1）要求公共证明拥有**所有**受影响公民的实际认可，所以这对于辩护自由主义来说是灾难性的。因为在这种情况下，即使基本的自由主义诉求也不会服从公共证明：即使一种自由主义诉求像拥有宗教自由的权利一样得到高度认可，它也需要拥有稍微复杂的基本原理来进行它的证明。

将（1）稍做变动就可以避免这个难题。辩护自由主义者所要做的就是，将公共成员身份限定于善于认知的公民。所以，她建议：

（2）只有每一个受强制性法律L影响的、**善于认知**的公民，将基本原理R作为L的充分根据而加以接受，R才算是L的公共证明。

很合理的是，（2）并不要求公共证明被儿童、精神病患者和其他不善于认知的公民接受。由于这种轻微的改动，（2）就构成可以成立的公共证明概念了吗？不是的，（2）仍然太严格。由于像美国这样较大规模的自由民主制度拥有数百万公民，由于他们有自由自己决定，关于他们所服从的

312

强制性法律，他们要相信什么，所以它要求人们相信，我们能够为有特色的自由主义诉求——如拥有宗教自由的权利——表达某种基本原理，对于我们每一个善于认知的同国人来说，这种基本原理将是有说服力的。尽管是辩护自由主义者很自然的选择，但（2）在这样一种不可否认的事实面前也遭到失败：不可避免地存在一些善于认知的公民，他们几乎反对重要政治诉求的任何基本原理。

正如上一条一样，（2）也被稍做改动。考察下面的概念：

（3）只有每一个受强制性法律 L 影响的、善于认知的公民，可以将基本原理 R 作为 L 的充分根据而加以接受，R 才算是 L 的公共证明。

（3）大大减弱了（2）：（3）仅仅要求 R **可能**被公共成员接受，而不是像（2）一样，要求 R 被公共成员**实际地接受**。但在什么样的意义上，公共成员才有可能接受 R？显然，不是在逻辑可能性的意义上：如果我们将（3）中的情态词“可以”解释为仅仅要求逻辑的可能性，那么（3）就不能得到关于宗教信仰的正确结果，因为从逻辑上来讲，即使最顽强的无神论公民也有可能同意——比如说——麦卡尼为赞成第二修正案而提出的基本原理。

存在更有前途的选项吗？很不幸。如果不想在令人厌烦的选项清单中循环，那么就考察以下情况：只有接受某种基本原理不会要求公民**彻底**改变她的根本信仰，她就可以在相关意义上接受这种基本原理。这样，比尔·麦卡尼为赞成第二修正案而提出的基本原理就不会在相关意义上得到接受，正是因为，如果他的无神论同国人接受他的断言，即同性恋是上帝所憎恶的，他们就得转向有神论，因而被合理地要求（很可能）以一种相当彻底的方式改变他们的形而上学诉求。就（3）的目前情况而论，麦卡尼的无神论同国人**不能**接受他为赞成第二修正案而提出的基本原理。

即使（3）大大减弱了（2），它仍然太苛求。怎么会这样呢？一些美国公民不仅拒斥自由主义对宗教自由的诉求，而且他们发现，这种诉求太异己，以至于接受它就不得不改变自己在根本方面的核心诉求。于是，比如说，一些美国公民是**基督教复兴主义者**（Christian Reconstructionists），因而相信，美国应该受《旧约》中所述法律的支配。由于诉诸《旧约》法的持久权威，基督教复兴主义者提倡，我们应该放弃非基督教公民权利，我们应该向通奸者扔石头，等等。显然，接受自由主义对宗教自由的诉求，就要求相当彻底地修改基督教复兴主义者的信条。但在那种情况下， *313*

我们也就不可能为拥有宗教自由的权利表达一种符合（3）的基本原理。所以，对于辩护自由主义者的目的来说，（3）太严厉了。现代自由民主制度（比如美国）的高度多元主义本质——它使像基督教复兴主义这样的边缘群体的存在成为可能——致使（3）在当前和未来条件下完全是乌托邦式的。

就像基督教复兴主义者在对待不善于认知的人时一样，在这一点上，辩护自由主义者也倾向于做出同样的基本提议：我们对公共成员实行约束，以便不再表达一种使（或可以使）这些“狂热者”信服的基本原理。最流行的一种建议（与约翰·罗尔斯有关）或许是将公共成员限定于有理性的公民。这样，我们或许可以对（3）进行如下修改：

（4）只有每一个受强制性法律 L 影响的、善于认知且**有理性**的公民，可以将基本原理 R 作为 L 的充分根据而加以接受，R 才算是 L 的公共证明。

什么因素可以构成有理性的公民？在罗尔斯看来，“有理性的”是一个道德概念而不是一个认知概念：理性的标志是情愿寻求、建议和遵守公平的社会协作原则。“理性人……出于一种社会生活世界自身的原因而渴望它，在其中，他们作为自由和平等的人，在所有可以接受的条件下，可以与其他人协作。”[11] “在所有可以接受的条件下”这一词语是至关重要的：只有可以接受预期公共证明的公民，才坚持那种建议并遵守可以被所有人接受的强制性法律的计划。

似乎很显然的是，在坚持认为美国应该受《旧约》法支配时，基督教复兴主义者是无理性的：除了会预见到非基督教公民将发现他们的神权政治计划极端令人讨厌之外，他们不能指望还能看到别的什么。由于他们是无理性的，（4）允许我们在确定我们是否拥有对宗教自由权利的公共证明时忽视他们的抗议。

我们已经达到可以成立的公共证明概念了吗？不是的：对理性公民的约束太弱，不能将基督教复兴主义者从公共成员身份中排除出去，但在这种情况下（4）依然太严苛。简单来说，基督教复兴主义者拒绝宗教自由，就不必情愿寻求、建议和遵守所有人都可以接受的社会计划，而要在宗教自由的后果问题上坚持日常经验性断言。这样，比如说，假设基督教复兴主义者同意这样古老的断言：**社会秩序依赖于关于基本原理的一致意见**，尤其依赖于关于宗教事务的一致意见。按照这种前现代政治智慧的主题，

为了避免社会的无政府状态，公民必须在宗教事务上达成一致意见，为了接近宗教一致性，国家必须运用其强制力强求宗教的一致性。现在，假设[314]辩护自由主义者建议国家赋予每一个公民拥有宗教自由的权利：对于她旨在将其作为所有人都可以接受的一项政策来建议的东西，基督教复兴主义者却认为是社会灾难的处方！很显然，对于**基督教复兴主义者**来说，自由主义者提倡宗教自由是令人反感的，正如基督教复兴主义者拒绝宗教自由对于自由主义者来说是令人反感的一样。基督教复兴主义者拒斥宗教自由，就不必情愿寻求、建议和接受公平计划；完全可以理解的是，正是由于她拒绝任何建议，才导致社会混乱。自由主义者和基督教复兴主义者之间的分歧，不是源自后者理性的缺乏，而是源自关于事实的分歧：关于宗教自由的可能后果。但是，既然基督教复兴主义者不一定是无理性的，那么体现在（4）中的排斥运动就不会排除基督教复兴主义者给（4）提出的难题：仍然有一些有理性的公民，对于他们来说，任何宗教自由的基本原理都简直是**不可接受的**，在这种情况下，在试图表达一种满足（4）的宗教自由基本原理的时候，我们就会受到阻碍。

话又说回来，辩护自由主义者并非没有选择。在多重多元主义条件下，表达令人满意的人民党主义公共证明概念的显然困难，促使许多辩护自由主义者表达一种**认识论的**公共证明概念。人民党主义概念要求，对于公共成员来说，基本原理应该在某种强意义上是实际可接受的，与此不同，认识论概念要求，基本原理应该拥有某种认识论性质，根据这种性质，**尽管**公共成员拒斥这种基本原理，它也值得人们接受。有许多认识论概念可供选择；事实上，即使粗略地熟悉一下讨论宗教信仰在政治中的恰当作用的文献，也会使读者懂得大量参考“批评理性”（critical rationality）、“可理解性”（intelligibility）、“共同的人类理性”（common human reason）、“可批评性”（criticizability）、“可获得性”（accessibility）以及“可复制性”（replicability），等等。我仅仅讨论一个认识论概念。

让我们来考察，尽管基督教复兴主义者既不一定是不善于认知的，也不一定是没有理性的，但他们肯定是最无知的。怎么会这样呢？前几个世纪，对于加强基督教复兴主义者拒斥宗教自由的前现代普通事件，人们进行了大量的经验主义驳斥：如果说社会秩序依赖于在根本原理上的一致意见，那么无论是不是宗教根本原理，这恰恰都是不真实的。基督教复兴主义者或许相信其他的东西，但她的错误恰恰出在这里。

即使基督教复兴主义者有合理的理由相信，社会秩序要求在根本原理

上的一致意见，辩护自由主义者也会建议，我们应该考虑这样一个事实：在确定宗教自由权利是否服从公共证明时，这种断言是错误的。毕竟，如果假设，为了使某种基本原理算是公共证明，**无论公共成员怎样无知和愚昧**，那种基本原理对于他们来说都必须是有说服力的。那么这种假设似乎
315 是不恰当的约束。显然，一种成功的公共证明需要有说服力，仅仅是针对充分有知的公民。这样，一些辩护自由主义者支持：

（5）只有每一个受强制性法律 L 影响的、善于认知、有理性且**充分有知的**公民，可以将基本原理 R 作为 L 的充分根据而加以接受，R 才算是 L 的公共证明。

（5）为许多非常重大的难题所困扰。我仅仅集中讨论两个困难。第一，让我们来考察麦卡尼为赞成第二修正案而提出的基本原理。麦卡尼为赞成第二修正案而提出的基本原理假设，上帝创造了《圣经》，所以《圣经》充满了可靠的信息，除了其他事情之外，这种信息还是关于上帝对所有道德断言所明确表示的信念的。（麦卡尼对于同性恋是“全能上帝所憎恶之事”的断言，暗示着《利未记》（Leviticus）第 18 章第 22 节：“你不能像跟一个女人睡觉那样跟一个男人睡觉；那是一件可憎之事。”）既然麦卡尼相信，《圣经》是上帝道德信念可靠的信息来源，那么他得出结论说，充分有知的公民将了解这个事实，就完全是自然的事情了。尽管如此，如果麦卡尼的同国人不知道关于同性恋的最重要事实之一，即全知的道德权威明确谴责同性恋关系，那么他们如何充分了解同性恋呢？无疑，麦卡尼断言，非信徒会有别的想法，因为他们是**不充分地**有知：不了解全知存在者明确的道德判断是非常无知的。所以，（5）似乎太弱，不能得到所期望的关于宗教信仰的结果：即使麦卡尼接受（5），他也没有理由不再仅仅根据他为赞成第二修正案而提出的宗教基本原理来支持第二修正案。

当然，辩护自由主义者有自由建议，对什么算是充分信息加以约束，以便不允许麦卡尼得出如下结论：充分有知的公民将了解他的神学诉求为真。但至于辩护自由主义者在什么样的**原则**基础上可以规定这种限制，则完全是不清楚的。当然，提供某种这样的原则基础对于辩护自由主义者的情况来说是很重要的。而且，我也不知道现在有哪些做法试图去这样做。

第二，（5）似乎与辩护自由主义者的克制论基本原理是脱节的。让我们来考察尊重论证（当然，对于宗教战争论证和分裂论证来说也是一样）。正如我所指出的那样，尊重论证以人民党主义的公共证明概念最自然地表

达了：既然每一个公民有义务按照她的同国人所是的样子而不是她希望他们所是的样子，或者按照他们应该所是的样子来尊重他们，如果尊重通过公共证明提出什么要求的话，那么对于辩护自由主义者来说，最自然不过的事情就是断言，公民应该为她所偏爱的强制性法律提供一种基本原理，多少按照她的同国人的本来样子来说，这种基本原理对他们来说是可接受的。相反，如果辩护自由主义者断言，尊重要求公民表达满足（5）的公共证明，那么这让我觉得完全是不自然的。事实上，遵守（5）的公民为什么要表现对其同国人的尊重似乎完全是令人不解的。尽管如此，即使公民为赞成强制性法律而提出的基本原理，对于服从那部法律的现实公民来说，完全是令人反感的，它也能满足（5）。如果他们在某种——或许是非常遥远的——可能世界的反事实对应物，发现特定基本原理是可接受的，那么对于真实的公民来说，这是一种几乎无用的安慰。在这种基本原理方面，这些公民并没有处于那么有利的境况，因此他们发现这种强制性法律是极端令人反感的。

（5）的不成立绝不会结束辩护自由主义者对可以成立的公共证明概念的寻求。更普遍而言，本篇简短的讨论绝没有判定，辩护自由主义者不能表达可以成立的公共证明概念。但它的确阐明了辩护自由主义者的一个重大难题，即表达一种公共证明概念，它的意义**之强**，足以确定有关宗教信仰的约束，但它的意义之弱，足以使公民能够为有特色的自由主义诉求表达一种公共证明。我的判断是，辩护自由主义并没有成功地进行这种平衡活动，当然，这些总体评论都没有确立这种结论。为此，我们可能需要对许多被提议的认识论概念进行详细分析。[12]但至少我们可以探寻困难出在哪里。

结论

在一些自由主义理论家看来，应该将宗教完全从自由主义政治中排除出去。这样，比如说，理查德·罗蒂（Richard Rorty）提倡将宗教彻底私人化：“当代自由主义哲学家认为，如果宗教信徒仍不情愿以私人化来保证宗教自由，我们就不能使民主政治共同体运行。”[13]正是由于罗蒂关心自由民主的存在，他才建议，我们希望使“将宗教引入公共政策讨论之中显得令人不快”[14]。但这种几经讨论和备受批评的宗教私人化政策是极端的

和极端不合理的。

在广大领域内有着更合理的观点。辩护自由主义者提出了合理得多的观点：与其将宗教完全从自由主义政治中排除出去，不如使信教公民只要为自己的宗教理由添加上公共证明，就有自由出于宗教理由支持他们所偏爱的强制性法律。但即使这种调和观点也面临着相当强大的障碍。我已认识到了两种。

第一，至于公民是否不应该支持缺乏公共证明的强制性法律，则是不清楚的。的确，每一个公民都应该为她所偏爱的强制性法律**寻求**公共证
317 明——出于将其同国人作为人来尊重的要求，至少也应该这样做。如果公民为特定的强制性法律寻求公共证明，而这种尝试失败了，那么她是否也不应该再支持那部法律——尤其是当她有合理的理由相信那部法律在道德上是恰当的，她是否也不支持，则是不清楚的。据我所知，任何辩护自由主义者都没有表明，在这些条件下她应该实行克制。

第二，即使公民不应该再支持缺乏公共证明的强制性法律，辩护自由主义者也没有提供任何吸引人的理由来得出结论说，如果公民拥有宗教基本原理，因此就缺乏公共证明。的确，公民应该在宗教信仰方面实行克制的断言，有点武断的意思：辩护自由主义者提倡宗教方面的克制，而她自己所运用的思想并不比宗教理由的矛盾少，也不比宗教理由更值得在认识论上受到尊重。这种武断使得克制论进一步受到怀疑。

即使是辩护自由主义者所维护的调和方法，也似乎是太强了。即使再弱的观点也似乎是不恰当的：即公民应该试图为她所偏爱的强制性法律表达一种令人们普遍信服的基本原理，但当她缺乏令人们普遍信服的基本原理来赞成强制性法律时，也不一定不再支持这些强制性法律。所以，信教公民应该情愿试着在拉莫尔所谓的共同基础上与其同国人相接触，因而应该情愿尽其所能为其偏爱的强制性法律表达理由，这些理由并非从根本上依据他们的宗教信仰。对人的尊重要求每一个公民克制毫不妥协的狭隘；信教公民不应该完全在自己神学诉求范围内进行政治思考。但是，如果公民的宗教信仰要求她支持某部强制性法律，而她不能为这部法律提供令她的同国人信服的基本原理，如果她再坚定地支持那部法律，那么在道德上她就不应该受到批评。事实上，她的情愿坚持或许在道德上是非常值得钦佩的，以至于我们应该为此而表扬她。

注　释

[1] 为了简便起见，我将宗教理由理解为有着神学内容的理由，比如，这样的断言：《圣经》是受到上帝启发了的，一些宗教权威被指定为上帝代言，等等。

[2] 我是从杰拉尔德·高斯那里借用这个术语的。高斯在他的《辩护自由主义》（*Justificatory Liberalism*. Cambridge：Cambridge University Press，1996）中杜撰了这个术语。当然，我对这个术语的用法远比高斯的用法更广泛。

[3] 一些理论家（如约翰·罗尔斯和查尔斯·拉莫尔）甚至更集中地关注宪法问题和基本公正问题。但在我看来，这种区别没有实质的意义。

[4] Charles Larmore，"Political Liberalism"，in *The Morals of Modernity*（《现代性的道德》）(Cambridge：Cambridge University Press，1996)，p. 137.

[5] Ibid.，pp. 134—135.

[6] 关于这种区分的更多情况，参见克里斯托弗·J·埃伯利《为什么克制是宗教上不可接受的》，《宗教研究》35/3（1999年9月）：247～276页。

[7] John，Locke，*A Letter Concerning Toleration*（《关于宽容的通信》），ed. James Tully（詹姆斯·塔利）（Indianapolis，IN：Hackett，1983），p. 55.

[8] Ibid.，p. 33.

[9] Ibid.，p. 55.

[10] John Noonan，*The Lustre of Our Country：The American Experience of Religious Freedom*（《我们国家的光荣：美国宗教自由的经验》）（Berkeley，CA：University of California Press，1998），p. 2.

[11] John Rawls，*Political Liberalism*（New York：Columbia University Press，1993），p. 50.

[12] 在《自由主义和神秘主义》[*Journal of Law and Religion*，13/1（1996—1998）：189～328页]中，我已评价了大量认识论概念。

[13] Richard Rorty，"Religion as a Conversation-Stopper，"（《宗教阻止了对话》）*Common Knowledge*（《常识》），3/1（1994）：3.

[14] Ibid.，p. 2.

参考书目

Audi，Robert（2000）. *Religious Commitment and Secular Reason*（《宗教诉求和世俗理性》）. Cambridge University Press.

——and Nicholas Wolterstorff（尼古拉斯·沃尔特斯托夫）（1997）. *Religion in the Public Square：The Place of Religions Convictions in Political Debate*（《公共领域中的宗教：

宗教信仰在政治争论中的位置》). Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Carter, Stephen(斯蒂芬·卡特)(1993). *The Culture of Disbelief*(《怀疑的文化》). New York: Basic Books.

Greenawalt, Kent (肯特·格里纳沃尔特)(1998). *Religious Convictions and Political Choice*(《宗教信仰和政治选择》). Oxford : Oxford University Press.

——(1995). *Private Consciences and Public Reasons*(《私人良心和公共理性》). Oxford: Oxford University Press.

Perry, Michael(迈克尔·佩里)(1991). *Love and Power: The Role of Religion and Morality in American Politics*(《宗教和道德在美国政治中的作用》). Oxford: Oxford University Press.

——(1997). *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives*(《政治中的宗教:宪法和道德视角》). Oxford: Oxford University Press.

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

Weithman, Paul (ed.)(1997). *Religion and Contemporary Liberalism*(《宗教和当代自由主义》). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

精选参考书目

本套精选参考书目列出了一些最近和当代的书目，对于本书读者来说，它们或许有着特殊的意义。不能说本套参考书目就是完整的。然而，在编者看来，所选书目不仅介绍了一些主题、立场和观点的背景或发展状况——这些主题、立场和观点对最近社会政治哲学的发展有着特殊的影响——还与本书中不止一篇论文的观点有关。大多数所列条目都在每篇论文后面的参考书目中出现过，而有几条则不然。这些新增条目表明了它们自己对一些论题所做的综合讨论，而这些论题与本书所涉及的资料有关。本套精选参考书目不包括本书作者们的著作和文章，因为他们当前的观点已经在论文中阐明。然而，本套《布莱克韦尔指导丛书》作者们的相关著作和文章则在每章后面的参考书目中列出。

Ⅰ 总体考察和分析

Bowie, Norman E. and Simon, Robert L. (1998). *The Individual and the Political Order*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Hampton, Jean (1997). *Political Philosophy*. Boulder: Westview.

Kymlicka, W. (1990). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. New York: Oxford University Press.

Ⅱ 对精选论题的特别研究

Appiah, K. A. and Amy Gutmann (1996). *Color Conscious: The Political Morality of Race*. Princeton: Princeton University Press.

Audi, Robert (2000). *Religious Commitment and Secular Reason*. New York: Cambridge University Press.

Barry, Brian (1995). *Justice as Impartiality*. New York: Oxford University Press.

——(2001). *Culture and Equality*(《文化和平等》). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Buchanan, A. (1982). *Marxism and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.

Cohen, G. A. (1978). *Karl Marx's Theory of History: A Defense*. Princeton: Princeton University Press.

Dworkin, Ronald (1997). *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Feinberg, J. (1984). *Harm to Others*. New York: Oxford University Press.

Gauthier, David (1986). *Morals By Agreement*. New York: Oxford University Press.

Gutmann, Amy and Dennis Thompson (1996). *Democracy and Disagreement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hart, H. L. A. (1963). *Law, Liberty, and Morality*. Stanford: Stanford University Press.

Jaggar, Alison (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.

Kittay, Eva Feder (1999). *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge.

Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship*(《多元文化主义的公民身份》). New York: Oxford University Press.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.

Nussbaum, Martha C. (1999). *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.

Okin, S. M. (1989). *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books.

Outlaw, L. T. (1996). *On Race and Philosophy*. New York: Routledge.

Pateman, C. (1979). *The Problem of Political Obligation*. Berkeley, CA: University of California Press.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

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

Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*(《自由的道德》). Oxford: Oxford University Press.

—— (ed.)(1990) *Authority*. New York: New York University Press.

Sandel, M. J. (1989). *Liberalism and the Limits of justice*. New York: Cambridge University Press.

Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

索　引

以黑体字标出的页码表示主要的或详细的参考。

abortion　堕胎　38，41，42，44—45，297，301
Ackerman，Bruce　布鲁斯·阿克曼　230，236 注释 15
actual consent theories　实际同意理论　**33—34**，35
adaptive preferences　适应性偏好　**114**，122—123
adversary democracy　敌对民主　171
African Americans　非洲裔美国人　285
alienation　异化　137—140
Allen，Amy　埃米·艾伦　170
Allen，Anita　阿尼塔·艾伦　159
altruism　利他主义　**179—182**，193 注释 12—14
America　美国　**参见** United States
Anarchism　无政府主义　20，35—36，72
Anderson，Elizabeth　伊丽莎白·安德森　7，72，**74—75**，78，82，104 注释 16，118—119
Anscombe，E.　E. 安斯康　25
Anti-Federalists　反联邦党人　223，224，227，232
Arendt，Hannah　汉娜·阿伦特　254
Aristotle　亚里士多德　138，277—278，279
Arneson，Richard J.　理查德·J·阿尼森　7，136，137
Arrow's Impossibility Theorem　阿罗不可能性定理　109—110，112，122，123 注释 8
associative accounts of political obligation　对政治义务的社团论说明　24，27，28，29，30，**31—32**，35
associativism　社团论　**76—77**，78
Athens　雅典　**222**，223，227，231，234，235

Socrates and 苏格拉底和雅典 23—27，28
Audi，Robert 罗伯特·奥迪 293
authority 权威 2，5—6，17，**18—22**，85，202
anarchist view 无政府主义观点 20，35—36
associative accounts 社团论说明 24，27，28，29，30，**31—32**，35
natural duty accounts 自然责任说明 27，28，**30—31**，35
pluralist view 多元主义观点 35，36
Socrates and 苏格拉底和权威 **23—27**，28
transactional accounts 交易论说明 24，27，**33—35**
另见 legitimacy
autonomy 自主 157，197—198，**203—204**，207，247
Avineri，S. S. 阿维尼利 151 注释 3
Ayer，A. J. A. J. 艾耶尔 243

Bacon，Sir Francis 弗兰西斯·培根爵士 273
Bader，Veit 维特·巴德 241
Baier，Annette 安妮特·贝尔 158，161
Baier，Kurt 科尔特·贝尔 110，192 注释 5
Bailey，J. W. J. W. 贝利 202
Baldwin，James 詹姆斯·鲍德温 286
Barry，Brain 布雷恩·巴里 156
Bartlett，Katherine T. 凯瑟琳·T·巴特利特 163
Bauböck，Rainer 雷纳·鲍博克 245，249
Benhabib，Seyla 赛拉·贝纳比 155，168，215，216 注释 14
Benjamin，Martin 马丁·本杰明 259
Bentham，Jeremy 杰里米·边沁 61，146，202
Beran，H. H. 伯朗 33
Bergland，Bob 鲍勃·伯格兰 188
Berlin，Isaiah 伊赛亚·柏林 215 注释 1
Best，George 乔治·贝斯特 278—279
biological classification 生物学分类 279—280
Blattberg，Charles 查尔斯·布拉特伯格 261
Bohman，James 詹姆斯·博曼 267 注释 7

bourgeoisie 资产阶级 131，132，133，**140—142**，143，148
Brenkert，G. G. 布伦科特 151 注释 4
Brudney，D. D. 布鲁德尼 152 注释 7
brute luck 天择运气 96，97—98
Buchanan，Allen 艾伦·布坎南 79，152 注释 6
Buchanan，James 詹姆斯·布坎南 201

Callahan，Joan 琼·卡拉汉 159
capability 能力 93—94
capitalism 资本主义 **131—140**，169，186
  state and 国家和资本主义 140—145
Card，Claudia 克劳迪娅·卡尔德 165
care ethics 关爱伦理 9，**165—168**，170
careers open to talents principle 向有才能的人开放职位原则 **87—89**，90
Carens，Joseph H. 约瑟夫·H·卡伦斯 245，247，252
Chambers，Simone 西蒙娜·钱伯斯 267 注释 7
China 中国 188
Christian Reconstructionists 基督教复兴主义者 312—314
Christianity 基督教 191，273
citizens juries 公民陪审团 231，236 注释 18
citizenship 87，123 注释 6，162，208，213，235—236 注释 5，239—240，**243—245**
  deliberation and 协商与公民身份 143，239，243，**257—262**
  group identity and 群体身份和公民身份 12，201，**246—253**
  national identity and 民族身份和公民身份 241—242，253，**262—266**，267 注释 13
  practices of 公民身份的实践 239，244，245，**253—257**
  rights and 权利和公民身份 12，87，239，244，245，**246—253**
civil society 公民社会 11，**254—257**，262
Clarke，Lorenne 洛伦纳·克拉克 154
Clement，Grace 格雷斯·克莱门特 157，166，167
Cochran，David 戴维·科克伦 285

coercion 压制 **41—43**，172
  on religious grounds 出于宗教理由 **参见** justificatory liberalism; public justification
cognitive theory of democracy 民主的认知理论 119—120
Cohen, G. A. G. A. 科恩 72，135
Cohen, Joshua 乔舒亚·科恩 120，255，256
Collective Benefits Principle 集体利益原则 43，**48**
collective harm 集体伤害 47—48
Collins, Patricia Hill 帕特丽夏·希尔·柯林斯 155
colonialism 殖民主义 241—242
common interest 共同利益 117—121
communitarianism 社群主义 4—5，9—10，189，190，192
complex equality 复杂平等 **73—74**，82
Condorcet paradox 孔多塞悖论 109
Connolly, W. W. 康诺利 23
consensus conferences 共识协商会 231，236—237 注释 18
consent theories 同意理论 27，**33—34**
consequentialism 后果论 25—26，60，197，308，309
constitutional moments 宪法时刻 230，236 注释 15
Cook, Curtis 柯蒂斯·库克 242
Cornell, Drucilla 德鲁西拉·康奈尔 163，168
corporate power 团体权力 170
Crenshaw, Kimberle 金伯利·克伦肖 162
Cudd, Ann E. 安·E·卡德 8，124 注释 16
Cunningham, Frank 弗兰克·坎宁安 171
Cuomo, Mario 马里奥·科莫 54

D'Agostino, Fred 弗雷德·达戈斯蒂诺 243
Dahl, Robert A. 罗伯特·A·达尔 123 注释 6
Darwall, Stephen 斯蒂芬·达沃尔 192 注释 5
deliberative democracy 协商民主 11—12，120—121，221，**230—235**，253
  American 美国的协商民主 222—230

Athenian 雅典的协商民主 **222**，223，227，231，234，235
pluralism and 多元主义和协商民主 257—262
Deliberative Polling 协商投票 231—233
democracy 民主 3，104 注释 16，**106—108**，124—125 注释 19，143，144，145
citizenship and 公民身份和民主 87，244，245，261，262—263
common interest and 共同利益和民主 117—121
factions 党争 121—123
feminist view 女性主义观点 114—115，120—121，**171—172**
preferences 偏好 8，106，108，**113—117**，121，122
religion and 宗教和民主 114—115，124—125 注释 19，266 注释 6，316
structural problems 结构性难题 108—112
另见 deliberative democracy；liberalism
Descartes，René 勒内·笛卡尔 273
deservingness 应得之物 102，104 注释 19
destructiveness，argument from 毁灭论证
Devlin，Lord Patrick 帕特里克·德夫林爵士 47，48，54—55
Di Stefano，Christine 克里斯廷·戴·斯蒂芬诺 169，170
Dictatorship 独裁 109—110，123 注释 9
difference principle 差异原则 65，66，67—68，104 注释 17，198，199，214
dispositional consent theories 倾向性同意理论 33
divisiveness，argument from 分裂论证 307—310
Downs，Anthony 安托尼·唐斯 229
drug use 药物的使用 39，42，44，46
Dworkin，Ronald 罗纳德·德沃金 31，67，246，285
on equality 论平等 72，73，**95—98**
on neutrality 论中立 95，**189—190**，208，216 注释 12

Eberle，Christopher J. 克里斯托弗·J·埃伯利 12—13
economic equality 经济平等 91—93
Edmundson，W. A. W. A. 埃德蒙德森 19，23，27，35
education 40，42—43，56，133，211，251

equality and 平等和教育 89
national identity and 民族身份和教育 262—263，264，265
egalitarianism 平等主义 72—75
race and 种群和平等主义 282—287
另见 equality；Rawls，John
egoism 利己主义 **179—182**，192 注释 5，193 注释 12—14
Elshtain，Jean Bethke 琼·贝思克·埃尔斯泰因 158
Elster，Jon 乔恩·厄尔斯特 53，114，120—121，260
Encyclopedia Britannica 《大英百科全书》 276
Engels，F. F. 恩格斯 142
Enlightenment 启蒙 272，273，**274—276**，280，283，284
equality 平等 2—3，10，137，140
complex 复杂平等 73—74
of condition 条件平等 **90—102**，104 注释 19
economic equality 经济平等 91—93
education and 教育和平等 87，107
of functioning capabilities 实现能力的平等 93—94
liberalism and 自由主义和平等 4，197，256，257
morality and 道德和平等 102，**103—104**，280—281
of opportunity 机会平等 65—66，67，68，**87—90**，285—286
political 政治平等 87，107，221，222，**225—230**，231
relational theory 关系理论 **74—75**，78—79，82
of resources 资源平等 7，72—73，93—94，**95—98**
of respect 尊重平等 149—150
of rights 权利平等 7，65，**85—86**
socialist 社会主义平等 **186—189**，194—195 注释 28
of welfare 福利平等 7，72，73，95—96，97，**99—100**
for women 妇女平等 9，**154—155**，172
Estlund，David 戴维·埃斯特伦德 117—118，120
euthanasia 安乐死 39，46，47，52
exploitation of labor 劳动剥削 134—140，151 注释 2

factions 党争 **121—122**，123

Fairness Equality of Opportunity Principle 公平的机会平等原则 **65－66**，67，68，**214**
fairness reciprocation theories 公平互惠理论 34－35
"Federal Farmer" "联邦农民" 224
federalism 联邦制 251，266注释3
Federalists 联邦党人 223，224，227－228
Feinberg，Joel 乔尔·范伯格 43
feminism 女性主义 5，9，121，154，201，215，216注释14
  care ethics 165－168 关爱伦理
  liberalism and 自由主义和女性主义 4，5，**154－158**，**160－165**，170
  political change and 政治变革和女性主义 171－172
  postmodernism and 后现代主义和女性主义 168－169
  power and 女性主义 169－170
  preferences and 偏好和女性主义 114－115
  public/private distinction and 公私分界和女性主义 2，**158－159**
  rights and 权利和女性主义 160－165
Ferguson，Ann 安·弗格森 156
filter process 过滤处理 221，**223**，225，229，232
Fishkin，James S. 詹姆斯·S·菲什金 11－12
food resources 食物资源 188－189
formal equality of opportunity (FEO) 形式机会平等 87－89，90
France 法国 160，251
Frank，Robert A. 罗伯特·A·弗兰克 158
Franklin，A. Todd A·托德·富兰克林 12
Fraser，Nancy 南希·弗雷瑟 155
Frazer，Elizabeth 伊丽莎白·弗雷泽 155，164
freedom 自由 参见 liberty
French，Marilyn 玛里琳·弗伦奇 161
Friedman，Marilyn 玛里琳·弗里德曼 166
functioning capacities 实现能力 93－94

Gans，C. C. 甘斯 35

Gaus, Gerald 杰拉尔德·高斯 293，317注释2
Gauthier, David 戴维·高希尔 77，123注释3
General Manipulability Theorem 普遍可操纵性定理 111—112
George, Robert 罗伯特·乔治 54
Gewirth, Alan 艾伦·格维尔兹 192注释5
Gibbard, Allan 111—112 阿伦·吉伯德 111—112
Gilligan, Carol 卡罗尔·吉利根 161，165
Goldberg, David 戴维·戈德堡 281
good, the 善 11，177，216注释13，250，275—276
  equality and 平等和善 178，**186—189**
  moral conception of 善的道德概念 177，**178—182**
  neutrality and 中立和善 4，10，95，189—190，213，243
  partial conception of 部分的善的概念 10，178，**189—192**，195注释35—36
  rights and 权利和善 4—5，177—178，183—186，187—188
  state and 国家和善 4—5，207，211，214，216注释16
Goodin, Robert E. 罗伯特·E·古德音 62
Gotha Program 哥达纲领 134，137，**146**
Gould, Carol C. 罗尔·C·古尔德 160，171
graphe paranomon 违宪动议 222
gratitude reciprocation theories 人情互惠理论 **34**，35
Gray, John 约翰·格雷 243
Greatest Equal Liberty Principle① 最大平等自由原则 65，67，68
Greeks 希腊人 222，253，277，278，289注释7
Green, T. H. T. H. 格林 22
Greenawalt, K. K. 格林纳沃尔特 19
group rights 群体权利 79—80，246，247—248，**249—253**，256，287—288
  Kymlicka on 基姆利卡论群体权利 **246—247**，248，249，252
  Young on 扬论群体权利 **80—81**，248，249，287，288
Gutmann, Amy 埃米·古特曼 293

① 正文中写作“Principle of Greatest Equal Liberty”。

Habermas, Jürgen 于尔根·哈贝马斯 255，267注释7
habituated preferences 被动适应性偏好 **114—115**，122
Hampton, Jean 琼·汉普顿 123注释10，157
Hannaford, Ivan 伊凡·汉纳福德 279
hard paternalism 强家长主义 50，51
Hardin, G. G. 哈丁 202
Hardin, Russell 罗素·哈丁 64，202
Hare, R. M. R. M. 黑尔 64
Harm Principle 伤害原则 2，6，43，**44—48**，53，55，58
Harrington, Mona 莫娜·哈林顿 167
Hart, H. L. A. H. L. A. 哈特 22，34
Hartsock, Nancy 南希·哈索克 169
Haslett, D. W. D. W. 哈斯利特 56
Hayek, Friedrich 弗里德里希·哈耶克 201，202
Hebrews 犹太人 278
Held, Virginia 弗吉尼亚·赫尔德 9，154，155，156，157，159，172
  on care ethics 论关爱伦理 9，165，167
  on rights 9，160，164
Hoagland, Sarah Lucia 莎拉·露西娅·霍格兰 155
Hobbes, Thomas 托马斯·霍布斯 77，156，240，242
Holmstrom, N. N. 霍姆斯特罗姆 136，152注释6
homosexuality 同性恋 40，42，47—48，54，55
  McCartney and 麦卡尼和同性恋 **292—293**，302，315
Horton, J. J. 霍顿 32
Hume, David 大卫·休谟 22，34，281
Hurka, Thomas 托马斯·赫卡 248
Hurley, Susan 苏珊·赫尔利 **119—120**，123注释8
hypothetical consent theories 假设性同意理论 33

identity 身份 31，**32**，244
  group 群体身份 **248—249**，251—252，288
  national 民族身份 250—251，**263—266**
immigration 移民 241，242，265

impartiality 无偏向 参见 neutrality
Impossibility Theorem 不可能性定理 **109—110**，112，122，123 注释 8
individualism 个人主义 **154—158**，170
international affairs 国际事务 168，170
Isin，Engin 恩金·艾辛 242

Jaggar，Alison 艾莉森·贾伽尔 154，156
Johnston Conover，Pamela 帕梅拉·约翰斯顿·康诺弗 245
Jones，Kathleen B. 凯思琳·B·琼斯 172
Josephus，Flavius 弗拉维奥·约瑟夫斯 278
justice 公正 2—3，97，101—102，104 注释 16，152 注释 8，216 注释 13
associativist views 社团论观点 **76—77**，78—79
egalitarian views 平等主义观点 **72—75**，78—79，81，82，**94**
feminist view 女性主义观点 5，9，154—155，159，164，167
liberal view 自由主义观点 4，140，143，155，214，275—276，283
libertarian views 自由至上主义观点 4，**69—72**，75，76，81
minority groups and 少数群体 **79—81**，82
as mutual advantage 作为共同优势的公正 76，77—78
race and 种群和公正 272，283，**286—289**
Rawls's theory of 罗尔斯的公正理论 3—4，7，**64—69**，75—76，104 注释 17，**198—201**，205，207—208，215 注释 3，257—258，282—283
utilitarian theories 功利主义理论 7，**60—64**，75，76，81
Justice Principle 公正原则 43，**56—57**
justificatory liberalism 辩护自由主义 293—296，另见 public justification

Kagan，Shelly 谢利·卡根 104 注释 19
Kant，Immanuel 伊曼努尔·康德 27，275—276，280，281，282，284，289 注释 4、注释 6
Kekes，John 约翰·凯克斯 197—198，203，204
Keller，Jean 琼·凯勒 156

Kennedy, Rosanne 罗先赞·肯尼迪 163
Kittay, Eva Feder 伊娃·费德·基特埃 115, 156, 161—162, 167
Klosko, G. G. 克洛斯克 33, 35
Kuttner, Robert 罗伯特·库特纳 170
Kymlicka, Will 威尔·基姆利卡 79, 195注释36, 243, 246—247, 248, 249, 252, 255

Lacey, Nicola 尼科拉·莱西 155, 164
Ladenson, R. R. 拉顿森 19
Landes, Joan B. 琼·B·兰德斯 158, 172
Lange, Lynda 林达·兰格 154
Larmore, Charles 查尔斯·拉莫尔 205, 209, 210, 293, 317注释3
  argument from respect 尊重论证 298—303
  on neutrality 论中立 207, 208, 211, 213
Legal Moralism 法律道德主义 43, 44, 53—55
Legal Paternalism 法律家长主义 43—44, 50—53
legitimacy 合法性 2, 4, 6, **17—19**, 23, 38, 230
  anarchist view 无政府主义观点 20, **35—36**, 72
  liberal view 自由主义观点 689, **144**, 190—191, 195注释37, 212, 216注释16
  post-Marxist view 后马克思主义观点 143, **144—145**
  另见 authority
Levy, Jacob 雅各布·利维 247, 252
liberalism 自由主义 3, 10—11, **197—198**, 204
  civil society and 公民社会和自由主义 11, **254—257**
  communitarianism and 社群主义和自由主义 4—5, 177, **189—190**
  equality and 平等和自由主义 178, **186—189**
  feminism and 女性主义和自由主义 4, 5, **154—158**, **160—165**, 170
  history of 自由主义的历史 273—282
  justice and 公正和自由主义 4, 140, 143, 155, 214, 275—276, 283
  libertarianism and 自由至上主义和自由主义 178, **183—186**, 190, 193—194注释18, 195注释33, 204

Marxism and 马克思主义和自由主义 3，8—9，140
Morality and 道德和自由主义 177，**178—182**，184，**189—192**，193 注释 13，195 注释 35—37
nationalism and 民族主义和自由主义 262—266
pluralism and 多元主义和自由主义 4，5，12，240—241，242，258
preferences and 偏好和自由主义 122—123
race and 种群和自由主义 272，**276—289**
Raz on 雷兹论自由主义 203—204
religion and 宗教和自由主义 12—13，191，292—293
rights and 权利和自由主义 **160—165**，170，177—178，**183—186**，200，201，202—203
utilitarianism and 功利主义和自由主义 3，**202—203**
另见 justificatory liberalism；political liberalism
libertarianism 自由至上主义 86，139，199，210
justice and 公正和自由至上主义 4，**69—72**，75，76，81
liberalism and 自由主义和自由至上主义 178，**183—186**，190，193—194注释 18，195 注释 33，204
Nozick on 诺齐克论自由至上主义 69，70，104 注释 2，**200—201**，203
liberty 自由 2，6，21，**38—43**，198—199，201，215 注释 1
Collective Benefits Principle 集体利益原则 43，**48**
Harm Principle 伤害原则 2，6，43，**44—48**，53，55，58
Justice Principle 公正原则 43，**56—57**
Legal Moralism 法律道德主义 43，44，**53—55**
Legal Paternalism 法律家长主义 43—44，**50—53**
Need Principle 需求原则 43，**57—58**
Offense Principle 冒犯原则 43，**48—50**
poverty and 贫穷和自由 **183—186**，194 注释 19
Lindau，Juan，D. 胡安·D·林多 242
Linnaeus，Carolus 卡尔·林耐 279—280
Littleton，Christine 克里斯廷·利特尔顿 163
Lloyd，Genevieve 吉纳维芙·劳埃德 166
Locke，John 约翰·洛克 27，33，34，69，275，280，281，282，305
on rights 论权利 85—86

luck egalitarianism 运气平等主义 **72—73**，74

McCartney，Bill 比尔·麦卡尼 292－293，294，301，302，307，312，315
Macedo，Stephen 斯蒂芬·马西多 255
MacIntyre，Alasdair 阿拉斯戴尔·麦金太尔 177，190，193注释10
Mackenzie，Catriona 卡特里奥娜·麦肯齐 156，157，166
MacKinnon，Catharine A. 凯瑟琳·A·麦金农 159，162，163
Madison，James 詹姆斯·麦迪逊 121，122，222，223，224，225，226，229，233，234
manipulability of voting 投票的可操纵性 **111—112**，124注释13
Mansbridge，Jane 简·曼斯布里奇 171
326 Margalit，Avishai 阿维什埃·马加利特 246
Marshall，T. H. T. H. 马歇尔 239，244
Marx，Karl 卡尔·马克思 8，**131—133**，151注释1
on exploitation 论剥削 134－140
on morality 论道德 8－9，**145—150**，151－152注释4－8
on state 论国家 **140—145**，148，151注释3
on utilitarianism 论功利主义 **146—147**，148，149，152注释5
Marxism 马克思主义 4，8，156，157，204
maximin strategy 极小极大策略 68，102，104注释17
meddling preferences 干涉性偏好 116
Mendus，Susan 苏珊·门都斯 167，172
Meyers，Diana Tietjens 黛安娜·蒂金斯·迈耶斯 166
Mill，Harriet Taylor① 哈里特·泰勒·密尔 160
Mill，John Stuart 约翰·斯图尔特·密尔 22，61，64，115，122，202，233，240—241，242，246
on Harm Principle 论伤害原则 2，6，44，45—46，47，48，58
on liberty 论自由 38，49，50—51，57，215注释1
on women's rights 论女权
Miller，David 戴维·米勒 76，249，250，253，263，264，265，267注

① 应指正文中的哈里特·泰勒（Harriet Taylor）。

释 11、注释 13
Miller, Richard W. 理查德·W·米勒 8—9, 10, 138, 152 注释 6
Mills, C. W. C. W. 米尔斯 287
minority groups 少数群体 **79—81**, 122, 125 注释 29, 143, 201, **246—253**, 287—288
Minow, Martha 马莎·米诺 164, 248
mirror theory of representation 代议制的镜像理论 **224**, 231, 232
mob 乌合之众 221, **224—225**
modernism 现代主义 273—274
Moltchanova, Anna 安娜·莫尔特夏诺瓦 250
Moore, S. S. 穆尔 151 注释 3
moral paternalism 道德家长主义 54
morality 道德 155—156, 157, 158, 161, 190—191, 193 注释 13, 203—204, 280, 296—297
  care ethics 关爱伦理 165—168
  of citizenship 公民身份的道德 245
  equality and 平等和道德 102, **103—104**
  liberalism and 自由主义和道德 177, **178—182**, **189—192**, 195 注释 37, 205, **208—210**, 216 注释 9—10
  Marx on 马克思论道德 **145—150**, 151 注释 4, 152 注释 8
  obligation and 义务和道德 17—18, **27—31**
  preferences and 偏好和道德 116
  religious 宗教道德 191, 292—293, 308, 309
  rights and 权利和道德 86, 160, **183—185**
mutual-advantage theory 共同优势理论 77—78

Nagel, Thomas 托马斯·内格尔 201, 206, 207, 216 注释 13
Napoleon 拿破仑 230
Narayan, Uma 尤玛·纳拉扬 154, 162, 164
nationalism 民族主义 251, **263—266**
natural duty accounts of political obligation 政治义务的自然责任说明 27, 28, **30—31**, 35
necessity, arguments from 必然性论证 25

Need Principle 需求原则 43，**57—58**
negative rights 消极权利 4，71，177—178，186
Nelson，William 威廉·纳尔逊 10—11
Neurgebauer，Christian 克里斯琴·纽尔格鲍尔 282
neutrality 中立（性）4，10，11，206，**210—215**，243，216注释12
  Dworkin on 德沃金论中立 95，**189—190**，208，216注释12
  Larmore on 拉莫尔论中立 207，208，211，213
  Rawls on 罗尔斯论中立 207—208，213，214
Newton，Sir Isaac 艾萨克·牛顿爵士 274
Nicholson，Linda 琳达·尼科尔森 168
Nietzsche，Friedrich 弗里德里希·尼采 277
Noddings，Nel 内尔·诺丁斯 161，165
non-tuism 无牵挂 107，123注释3
nonvoluntarist contract theories 非自愿契约论 31—32
Noonan，John 约翰·努南 305
Norman，Wayne 韦恩·诺曼 243，255
normative independence theories 规范独立论 31，**32**
Nozick，Robert 罗伯特·诺齐克 69，70，92，104注释2，**200—201**，203，213
Nussbaum，Martha C. 马莎·C·努斯鲍姆 104注释16，120，121，155

obligation 义务 5，6，17—18，19，**20—22**
  anarchist view 无政府主义观点 20，**35—36**
  associative accounts 社团论说明 24，27，28，29，30，**31—32**，35
  natural duty accounts 自然责任说明 27，28，**30—31**，35
  pluralist view 多元主义观点 35—36
  Socrates and 苏格拉底和义务 **23—27**，28
  transactional accounts 交易论说明 24，27，**33—35**
Offense Principle 冒犯原则 43，**48—50**，53
Okin，Susan Moller 苏珊·莫勒·奥金 154，155，159
Olsen，Frances 弗朗西斯·奥尔森 163
Olson，M. M. 奥尔松 152注释6
opinion polls 民意测验 226，228，231

option luck 自择运气 96，97—98
Ordeshook，Peter 彼得·奥德舒克 109
original position 原初状态 **66—68**，78，199，201，233，263，283
"ought" implies "can" principle "应该"暗含（着）"能够"原则 **183—185**，186，187，193 注释 11、注释 18
Outlaw，Lucius 卢修斯·奥特洛 284，287

Paris Commune 巴黎公社 141，148
participatory democracy 参与民主 120—121
particularity 特殊性 29
Pateman，Carole 卡罗尔·佩特曼 161
paternalism 家长主义 43—44，**50—53**
perfectionism 至善论 11，211，**247—248**
Petchesky，Rosalind，P. 罗瑟琳德·P·佩奇斯基 159
Phillips，Anne 安妮·菲利普斯 171
planning cells 计划小组 231，237 注释 18
Plato 柏拉图
cave allegory① 洞穴比喻 271—272
Crito 《克里托篇》 5—6，21，**23—27**，33，34
pluralism 多元主义 5，6，12，35—36，206，207，210
citizenship and 公民身份和多元主义 **239—245**，**262—266**
deliberation and 协商和多元主义 253—262
justice and 公正和多元主义 7，**73—74**，82
rights and 权利和多元主义 **246—253**
political liberalism 政治自由主义 11，121，68—69，**204—208**
moral truth and 道德真理和政治自由主义 **208—210**，216 注释 10
neutrality and 中立和政治自由主义 210—215，206，207—208，216 注释 12
post-Marxism and 后马克思主义和政治自由主义 143—145
positive rights 积极权利 71，177—178，**183—186**
positivism 实证主义 22

① 正文中写作 "allegory of the cave"。

post-Marxist synthesis 后马克思主义综合 **143—145**，147，151
postmodernism 后现代主义 9，162，**168—169**，171
power 权力 **169—170**，172，190—191
preferences 偏好 8，106，108，**109—110**，111，112，226
common interest and 共同利益和偏好 117—121
reasons for overriding 藐视偏好的理由 113—117
priority view of welfare 福利的优先性观点 102
prisoner's dilemma 囚徒困境 111，123—124注释11
privacy 私人性 159
proletariat 无产阶级 **131—133**，148，151注释1
exploitation of 对无产阶级的剥削 **134—140**，151注释2
property rights 财产权 69—70，71，86，88—89，200，201，202—203
public justification 公共证明 294，295，**296—297**，316—317
argument from divisiveness 分裂论证 307—310
argument from religious warfare 宗教战争论证 304—307
argument from respect 尊重论证 **297—303**，315—316
nature of 公共证明的本质 310—316
public opinion 公众意见 223，224—225，226，231—233，234—235，236注释7
public/private distinction 公私分界 2，**158—159**，248，256

race 种群 12，88，103，272，**282—286**
historical views 历史观点 276—282
social justice and 社会公正和种群 88，**286—289**
rational agency capacity 理性行为能力 103—104
rational ignorance 理性无知 **110—111**，229
Rawls，John 约翰·罗尔斯 10—11，80，107，121，140，143，192注释5，203
on authority/obligation 论权威/义务 22，27，33，34—35
difference principle 差异原则 65，66，67—68，116，198，199，214
on equality 论平等 **89—90**，283—284
on the good 论善 10，177，**190**，207—208，243
justificatory liberalism and 辩护自由主义和罗尔斯 293，313，317注

释 3
original position 原初状态 **66—68**，78，199，201，233，263，283
on pluralism 论多元主义 207，258，260
political liberalism and 政治自由主义和罗尔斯 11，68—69，120，**205—210**，211，212，213，214—215，216 注释 10、注释 14
theory of justice 公正论 3—4，7，**64—68**，75—76，104 注释 17，**198—201**，205，207—208，215 注释 3，257—258，282—283
veil of ignorance 无知之幕 **66—68**，149，195 注释 33，199，208，283
Raz，Joseph 约瑟夫·雷兹 11，19，25，31，139，216 注释 17
on autonomy 论自主 **203—204**，207
on group membership 论群体成员身份 246，248，249
Rawls and 罗尔斯和雷兹 205，207，**209**，211，212，213，215
Réaume，Denise 丹尼斯·雷奥姆 252
reciprocation theories 互惠理论 27，33，**34—35**
referenda 全民公决 226，**227—230**，231
Reiman，J. J. 赖曼 135，136
relational theory of equality 关系平等理论 **74—75**，78—79，82
religion 宗教 114—115，116，124—125 注释 19，**191**，213—214，251，266 注释 6，273
justificatory liberalism and 辩护自由主义和宗教 293，294，295，296
law and 法律和宗教 12—13，292—293 另见 public justification
political liberalism and 政治自由主义和宗教 204，205，206，209，212
race and 种群和宗教 278—279
religious warfare 宗教战争 304—307
representative's role 代表的作用 234—235
resources 资源 **188—189**，194 注释 26
equality of 资源的平等 93—94，**95—98**
respect，argument from 尊重论证 **297—303**，315—316
responsibility，individual 个人责任 97—98
restraint，doctrine of 克制论 296，297，311，316—317
argument from divisiveness 分裂论证 307—310
argument from religious warfare 宗教战争论证 304—307

argument from respect 尊重论证 **297—303**
Rhode, Deborah L. 黛博拉·L·罗德 155, 160
Rhode Island referendum 罗德岛州的全民公决 227—228
rights 权利 4, 69—70, 71, 88—89, 122—123, 239, 293
of citizenship 公民身份的权利 244, 245
feminist view 女性主义观点 9, 155, 160—165
liberalism and 自由主义和权利 177—178, **183—186**, 200, 201, 202—203
Lockean 洛克式权利 **85—86**, 92, 200
Marx on 马克思论权利 146
minority groups 少数群体 **79—81**, **246—253**, 256, 287—288
Robinson, Fiona 菲奥纳·鲁滨逊 165, 168, 170
Roemer, J. J.罗默 136
Rogers, Joel 乔尔·罗杰斯 255, 256
Rorty, Richard 理查德·罗蒂 316
Rosenblum, Nancy 南希·罗森布拉姆 255
Ross, W. D. W. D.罗斯 82
Rousseau, Jean-Jacques 让-雅克·卢梭 254, 262
Ruddick, Sara 萨拉·拉迪克 156, 165, 167, 170

Sandel, Michael 迈克尔·桑德尔 275, 289注释6
Sargent, Lydia 莉迪亚·萨金特 156
Sartorius, R. E. 萨托里厄斯 19, 202
Scanlon, T. M. 斯坎伦 194注释18, 216注释9、注释13
Scheffler, S. 谢弗勒 200
Schelling, Thomas 托马斯·谢林 53
Schiller, Herbert I. 赫伯特·I·希勒 168, 170
Schmidtz, David 戴维·施米德茨 62
Schneider, Elizabeth M. 伊丽莎白·M·施奈德 162
Schwartz, Adina 埃迪纳·施瓦茨 207
science 科学 274
Scott, James 詹姆斯·斯科特 255
self-defeating preferences 自毁式偏好 115—116

self-imposed paternalism 自我强制的家长主义 53
Sen, Amartya 阿马特亚·森 93, 94, 118
Sepulveda, Juan Gines de 胡安·吉尼斯·德·塞普维达 277—278
sexism 性别歧视 103
sexual harassment 性骚扰 163
sexuality 性特征 159
Shakespeare, William 威廉·莎士比亚 87
Shanley, Mary Lyndon 玛丽·林登·尚利 154, 162
Sharpe, Andrew 安德鲁·夏普 242
Sher, George 乔治·谢尔 207, 211, 212, 213, 214, 215, 216 注释 14、注释 16
Simmons, A. J. A. J. 西蒙斯 31, 35, 36
Singer, Peter 彼得·辛格 62
slavery 奴隶制 282
Smart, Carol 卡罗尔·斯马特 162
Smart, J. J. C. J. J. C. 斯马特 63
Smith, Adam 亚当·斯密 132
Smith, Patricia 帕特里夏·史密斯 162, 163—164
Smith, Rogers 罗杰斯·史密斯 235—236 注释 5
social cohesion 社会凝聚力 54—55
social contract theory 社会契约论 21—22, 38
socialism 社会主义 10, **186—189**, 194—195 注释 28
socialization 社会化 55
Socrates 苏格拉底 **23—27**, 28
soft paternalism 弱家长主义 50—53
Spelman, Elizabeth V. 伊丽莎白·V·斯佩尔曼 155
Spinner, Jeff 杰夫·斯平纳 251
state 国家 2, 8, 98, 190, 203
  capitalism and 资本主义和国家 140—145
  civil society and 公民社会和国家 239, 255, 256, 257
  individual and 个人和国家 参见 liberty
  justice and 公正和国家 **56—57**, 70—71, 71—72, 79
  neutrality and 中立和国家 4, 10, 206, 207, 211, 213, 214, 216 注

释 16
Nozick's view 诺齐克的观点 200—201
329 pluralism and 多元主义和国家 **241—242**，248，**250—251**，253—254
religion and 宗教和国家 305，313—314
rights of 国家权利 参见 authority; legitimacy
welfare and 福利和国家 10，70—71，72，186—187
Sterba, James 詹姆斯·斯特巴 10，160
Stoljar, Natalie 纳塔利·斯托尔加 156，157，166
strong deliberativism 强协商主义者 259，260，262
sufficientarianism 充足至上主义 101—102
surrogacy 代孕 39，45，46，47，52，54，55
Switzerland 瑞士 160

Tamir, Yael 耶尔·塔米尔 76，250，263，264，265
Tawney, R. H. R. H. 托尼 90
Taylor, Charles 查尔斯·泰勒 171，252，262
Taylor, Harriet 哈里特·泰勒 160
theism 有神论 309—310，317 注释 1
Tocqueville, Alexis de 亚历克西斯·德·托克维尔 254，255，266 注释 6
Tong, Rosemarie 罗斯玛丽·汤 165
transactional accounts of political obligation 政治义务的交易论说明 24，27，**33—35**
Tronto, Joan C. 琼·C·特朗托 156，167，168，170
Tully, James 詹姆斯·塔利 242
tyranny of majority 多数人的暴政 221，225，227，236 注释 8—9，246

unitary democracy 单一民主 171
United States (US) 美国 235—236 注释 5，254，266 注释 6
Constitutional development 宪法的发展 222—230
religion 宗教 213，251，292—293，294，304，**305—307**，309—310，312—313
resource consumption 资源的消费 188，189，194 注释 26
women's rights 妇女的权利 160，163

unpaid labor 无偿劳动 136，140
utilitarianism 功利主义 3，81，101，165
authority/obligation and 权威/义务和功利主义 22，25，26，27，202，203
justice and 公正和功利主义 60—64，75，76
Marx on 马克思论功利主义 **146—147**，148，149，152注释5

value pluralism 价值多元主义 242—243，248，251，257
van Gunsteren，Herman R. 赫尔曼·R·范冈斯特伦 260
veil of ignorance 无知之幕 **66—68**，149，195注释33，199，208，283
violence 暴力 80，151注释3，155，159，170，172
virtue theory 德性论 166
voting 投票 106，108，123—124注释10—11、注释13，225，226，228—229，233
common interest and 共同利益和投票 117—121
compulsory 强制性投票 39，47—48，57
structural problems 结构性难题 108—112
women and 妇女和投票 160，161

Waldron，Jeremy 杰里米·沃尔德伦 27，200，201，208，215，252
Walker，Margaret 玛格丽特·沃克 165，166
Walzer，Michael 迈克尔·沃尔泽 7，72，**73—74**，82，91—92，104注释16
war，religious 宗教战争 304—307
weak deliberativism 弱协商主义 259，**260—261**，267注释7
Weinstock，Daniel M. 丹尼尔·M·温斯托克 10，12，258，260，265
welfare 福利 40，42，57，195注释29，200，244
equality of 福利平等 7，73，95—96，97，**99—100**
right to 福利权利 160，186，187，**188—189**
welfare state 福利国家 10，70—71，72，186—187
well-ordered society 秩序良好的社会 200，**205—206**
Wellman，Christopher Heath 克里斯托弗·希思·韦尔曼 7，77
Wertheimer，Alan 艾伦·沃特海默 52，53

West, Cornel 康奈尔·韦斯特 281，287
West, Robin 罗宾·韦斯特 162
Williams, Bernard 伯纳德·威廉姆斯 63，64，77
Williams, Patricia J. 帕特丽夏·J·威廉姆斯 155，164
Wolff, R. P. R. P. 沃尔夫 36
Wollstonecraft, Mary 玛丽·沃斯通克拉夫特 160
women 妇女 9，114—115，123，124 注释 16，201，251，289 注释 7
  voting rights 投票权 160，161
  另见 feminism
Wood, A. A. 伍德 136，152 注释 8
Wood, Patricia K. 帕特丽夏·K·伍德 242
Woozley, A. D. A. D. 乌兹利 23
Wright, E. O. E. O. 赖特 151 注释 1
Wuthnow, Robert 罗伯特·伍兹诺 245

Yoder case 约德案 251
Young, Iris Marion 艾里斯·马里恩·扬 155，171，215，261
  on equality 论平等 172，**285—286**
  on justice 论公正 7，79，**80—81**，82，287
  on minority groups 论少数群体 12，216 注释 14，242，**248—249**，252，255，288