

# 民主新论

上卷 | 当代论争

## The Theory of Democracy Revisited

### 民主新论

上卷 | 当代论争

[美] 乔万尼·萨托利◎著



文景

Horizon

[美] 乔万尼·萨托利◎著  
冯克利、阎克文◎译

上海人民出版社

文景

Horizon

### 民主新论

下卷 | 古典问题

[美] 乔万尼·萨托利◎著





## 图书在版编目(CIP)数据

---

民主新论

作 者：乔万尼·萨托利

译 者：冯克利 阎克文

# 目 录

---

[中译本第三版译者说明](#)

[中译本第二版译者说明](#)

[译者说明](#)

[序言](#)

[上卷 当代论争](#)

[1.民主能确有所指吗？](#)

[1.1 民主观混乱的时代](#)

[1.2 描述和规定](#)

[1.3 政治民主和其他民主](#)

[1.4 概述](#)

[1.5 关于理论的附言](#)

[2.词源学的民主](#)

[2.1 人民的含义](#)

[2.2 群众社会中的人民](#)

[2.3 人民的权力与对人民的权力](#)

[2.4 有限多数原则](#)

[2.5 林肯的公式](#)

[3.政治现实主义的局限](#)

[3.1 何谓纯政治？](#)

[3.2 战争式政治与和平的政治](#)

[3.3 克罗齐的事实与价值](#)

[3.4 莫斯卡、帕累托和米凯尔斯](#)

[3.5 现实主义与理性主义](#)

[3.6 理性主义民主与经验主义民主](#)

## 4.至善论与乌托邦

### 4.1 对价值论的误解

### 4.2 对神话和乌托邦的再认识

### 4.3 自治与政治上的不可能之事

### 4.4 理想的作用

### 4.5 最大化、相反的危险和相反的结局

### 4.6 革命的神话

### 4.7 理想与证据

## 5.被统治的民主与统治的民主

### 5.1 舆论与民意的统治

### 5.2 共识问题

### 5.3 舆论的形成

### 5.4 公众舆论的独立性和非独立性

### 5.5 选举式民主

### 5.6 参与式民主

### 5.7 公决式民主和知识

### 5.8 统治与不可统治

## 6.纵向民主

### 6.1 多数原则与少数统治

### 6.2 多数专制

### 6.3 选举、择优及择劣

### 6.4 少数与精英

### 6.5 少数统治：从莫斯卡到达尔

### 6.6 寡头统治的铁律

### 6.7 竞争式民主论

### 6.8 对反精英论再评价

### 6.9 多头统治的规范性定义

## 7.民主不是什么

### 7.1 对应词、反义词与强度问题

### 7.2 威权主义、权威与权力

### 7.3 总体国家、民主和绝对统治

### 7.4 极权主义

### 7.5 独裁和一人独裁

## 8.决策民主论

### 8.1 政治决策的性质

### 8.2 外部风险与决策成本

### 8.3 决策结果和决策背景

### 8.4 偏好强度和多数原则

### 8.5 委员会和全体一致

### 8.6 委员会、参与和民主分配

### 8.7 合作式民主

### 8.8 关于理想主义代价的附言

## 下卷 古典问题

## 9.什么是民主？定义、证明和选择

### 9.1 定义是任意的吗？

### 9.2 对惯例的批判

### 9.3 作为经验载体的词语

### 9.4 求证

### 9.5 比较评价

## 10.古希腊民主与现代民主

### 10.1 同名不同系

### 10.2 直接民主或城邦民主

### 10.3 新旧个人主义和自由

### 10.4 近代观念和理想

## 10.5 认识上的颠倒

## 11.自由与法律

### 11.1 政治自由与其他自由

### 11.2 政治自由

### 11.3 自由主义的自由

### 11.4 卢梭的法律至上说

### 11.5 对自主的批判

### 11.6 影响递减律

### 11.7 从法治到立法者统治

## 12.平等

### 12.1 一种抗议性理想

### 12.2 公正和相同性

### 12.3 前民主的平等与民主的平等

### 12.4 平等的机会和平等的环境

### 12.5 平等主义的原则、对待和结果

### 12.6 平等的最大化

### 12.7 自由与平等

## 13.放任主义、自由主义和民主主义

### 13.1 重合

### 13.2 不幸的时差

### 13.3 财产与占有性个人主义

### 13.4 自由主义的定义

### 13.5 自由主义民主

### 13.6 自由主义之中的民主

### 13.7 自由主义之外的民主

## 14.市场、资本主义、计划和专家治国论

### 14.1 什么是计划？

[14.2 什么是市场？](#)

[14.3 资本主义、个人主义、集体主义](#)

[14.4 市场社会主义](#)

[14.5 民主计划](#)

[14.6 民主、权力和无能力](#)

[14.7 专家的作用](#)

[14.8 科学的统治](#)

[15.另一种民主？](#)

[15.1 卢梭和马克思的美好社会](#)

[15.2 马克思和列宁的国家观](#)

[15.3 人民民主](#)

[15.4 民主专政论](#)

[15.5 民主和爱民](#)

[15.6 词语之战](#)

[16.意识形态的贫困](#)

[16.1 理想的衰竭](#)

[16.2 不可避免的与可以避免的](#)

[16.3 对观念的无端迫害](#)

[16.4 求新癖和超越癖](#)

[16.5 结语](#)



# 中译本第三版译者说明

“代沟”问题，其实也可以发生在一个人身上。最初看到萨托利这本《民主新论》，是21年前的1988年；动了与友人阎克文先生一起把它译介绍给中文读者的心思，则是在1990年代初，距今差不多整整一代人的时间了。如果今天再问自己是否仍有这份热情，还真的很难说。令人困惑、伤感和沉重的话题，可促后生奋进，令晚辈成熟，却不太适合于霜染鬓须的人了。

个人的变化本不足道。另一种较喜人的变化是，18年前，“民主”仍为一个可怕的忌语；而今天，大家已经在谈论“民主是个好东西”了。至于它好在哪儿，见仁见智，七嘴八舌。既如此，便需要一些谈资，以给民主讨论助兴论，萨托利的这本书，大概仍是一个不错的选择。在立场、观点和方法上跟萨托利颇有距离的民主理论大家罗伯特·达尔（Robert Dahl），在出版此书时曾评论说，它会在几十年的时间里一直保持清新与活力。今日世界变化之快，超乎世人想象，能用“几十年不过时”这样的文字来形容一部著作，自是极大的褒奖。

《民主新论》英文本问世，距今已有21年，中译本第一版也是15年前的事了，今仍有上海世纪出版集团这么好的出版机构愿意将它再次付梓，足见达尔的眼力是很不错的。

语言一经转换，便会弊病丛生，此乃翻译这一行里的常识。当然这不是替自己的疏忽大意开脱的理由，而只能视为译事宜慎之又慎的

告诫。借此次再版之机，我又对全书作了一次校订，发现问题依旧不少，并一一作了订正，欲尽数涤除，实万难矣，只能算是略有改进而已，错讹仍在所不免。如能借各路方家慧眼，来日继续有所纠正，无论于读者于译者，都是求之不得的事。

冯克利

2008年12月26日

# 中译本第二版译者说明

萨托利的这本《民主新论》，最早读到它是在1988年岁末。当时正值国内一些学者开始谈论“新权威主义”之际，在知识同权力之间，在一种新的理论框架内，重新开启了一个理性的对话而非对抗的过程，而若从“公车上书”算起，这两者的断裂已持续了百年之久。失去理性和价值支持的权力给我们带来的不幸，我想是无须多说的。在这样的思想背景下，读到萨托利极力张扬的“纵向民主”和“精英主义”，与之颇多若合符节者，自然也就生出很多以塞亚·伯林（Isaiah Berlin）所谓的“现实感”；它迫使你在肯定民主价值理念的同时，又要时刻盯住我们的现实，从批评与建设并重的角度去思考宪政制度本土化的可能，对我们的政治传统、既有结构的张力和“可操作性”给予更多的关注。

然而，知识和权力的初步和解再次表明是短命的。及至转过年后不久，突然风云变幻，理论思维旋即被街头政治所取代。事件过后，我自然更深切地意识到，这本书在酣畅淋漓的论辩魅力之外，对于变动社会中的我们，还有着另一层更重要的含义。萨托利站在西方古典自由主义的立场上，在坚信民主价值的同时，也像哈耶克一样，深知现代自由主义民主在某些文化和意识形态区域所处的劣势。尤其是在既乏民主作业的传统，又无契约化市场制度（我们若遵循苏格兰政治哲学的传统，把法律也理解成契约之一种，则市场制度的政治含义便

显而易见)的政治社会里,具有持续可行性而非单靠热情激发的民主理念,实在是十分不易得到落实。因此对我们而言,细致的理论建设,以及悉心培养实践的智慧与耐心,就显得尤其重要。当我将翻译该书的愿望向东方出版社的陆世澄先生提出后,很快便得到通知,他们打算接受这部译稿。于是约请好友阎克文先生,花了一年多时间将其译出,在责任编辑王德树先生的支持下,使其终于得在1993年6月面世。

这个中译本的第二版,补上了原来删去的第15章,借此机会,我也对第一版中的个别译名以及一些疏漏和错误作了订正。第一版为节省篇幅,将原著中的大部分注释略去未译,尤其遗憾的是割舍了不少解释性注解(共有七八万字),照现在大力提倡建立“学术规范”的风气,也是很不应该的事情。此次再版,将这些注解也一并译出(其中第9-14章仍约请阎克文先生译出,我作了校订),并按原书体例移至各章之后,原书征引的文献,除译出了作者和题目(其中标有“\*”的是就我所知已有汉译本者,可供读者参考)外,原文及版本事项一仍其旧。学术文献之上品,除了其阐明的观点立场外,通过它的注释,不仅可了解作者学有所本的严肃态度,对于有兴趣的读者,还可发挥重要的“目录学功效”,其价值自不待言。此外我将原书的主题索引也作了翻译,按汉语拼音重新排序,以方便读者检索。

冯克利谨识

1998年除夕

# 译者说明

西方社会在战后曾经历了一段相对稳定和高速发展的时期。但1960年代之后，凯恩斯主义渐露破绽，学生运动相继兴起，在知识界，以法兰克福学派为代表，则有在价值信仰上对后工业社会文化采取“大拒绝”（great refusal）的普遍心态。这使整个西方社会再度陷入经济滞胀、权威丧失和“道德破产”的境地，政治和社会制度并没有因为经济的发展而变得更加健全有效。正是在这种情况下，进入1970年代以来，西方的古典自由主义继大半个世纪的沉寂之后，重新成为思想界的主流，一部分有影响的学者又拾起了主要是源自17、18世纪的经济自由主义和政治保守主义，试图为资本主义制度的存在重建正当性。在政治学领域，三位诺贝尔经济学奖得主哈耶克（Friedrich A. Hayek）、弗里德曼（M. Friedman）和布坎南（J. M. Buchanan）操刀入室，力求超越过度技术化的经济学，以传统的政治经济学眼光论证市场经济对政治体制的价值。沿着这一路线，政治领域本身也不再以经验理论的长足进展为满足，越来越多地把注意力集中在如何统治（自由取向）而不是由谁统治（民主取向）这类价值规范的问题上。这同早期欧美自由主义思想家如边沁、康德、洛克以及美国联邦党人倾向于开明专制的思想可以说是一脉相承的。我们从达尔的多头统治、亨廷顿（S. P. Huntington）的权威主义发展模式，皆可找到这一思潮的烙印。不过一般而言，由于几十年对可操作性的强调所形成的

压倒优势，西方政治学领域对价值问题的认可仍只是处于复兴初期而已。

在这一背景下，美国著名政治学家萨托利（G.Sartori）于1987年出版了他的两卷本《民主新论》。他自称花费十年心血撰成此书，希望以西方传统政治理论为基础，恢复他所谓的“主流民主学说”。该书一问世，立即得到了西方广泛的赞誉。达尔认为，“它在未来几十年里将一直保持清新与活力”；另一位美国政治学界的重要人物利日法特（A.Lijphart）则盛赞萨托利在民主学说上“堪称我们时代最为强大的头脑”，“他的论证没有真正的对手”。

萨托利，1924年生于意大利佛罗伦萨，1956-1976年任佛罗伦萨大学政治系主任，后转至美国斯坦福大学任政治学教授，1979年至今任哥伦比亚大学史维茨讲座教授。萨托利一方面深受欧洲政治学着重于历史解释这一传统的熏染，另一方面又长于英美的概念分析技巧。其主要著作有：《民主论》（1962）、《政党与政党制度》（1976）、《社会科学概念的系统分析》（1984）、《政治学要义》（1987）等。其中《政党与政党制度》一书被认为是政党研究的经典之作。

就其政治倾向来说，萨托利是个坚定的保守主义者，坚持从古典自由主义的立场看待民主。他认为，西方民主在当代的发展所带来的问题，最重要者莫过于理论上的严重混乱。因此他把本书称作一次“清理房间的工作”，其重点则放在对“民主理想的管理”问题上。作者主要从两个方面展开论述，一是分析古代民主和近代民主的区别，二是分析自由主义民主和非自由主义民主的区别。为此他不惜笔墨，对民主、自由、平等、独裁、权威、权威主义、极权主义等等术语及其相互关系进行了不厌其烦的概念分析和历史分析。他的结论是，西方民

主作为一种政治形态，其核心始终是政治权力问题，是人对人的统治问题；在复杂庞大的现代社会，以公民亲自参与政治决策为基础的直接民主，只能导致效率低下、成本高昂和权威贬值的政治后果。现代民主只能是“被统治的民主”，即“统治的少数”统治“被统治的多数”这一既定事实下的民主，其关键并不在于被统治的多数能否亲自掌握和行使政治权力，而在于有效制约统治的少数，这样才能防止个人自由，首先是政治自由，从而防止民主走向自己的反面——多数专制。因此，没有政治自由的民主，并非程度较低的民主，那根本就不是民主。

对武器的批判要以对武器的了解为前提。本书在展开分析的过程中，广征博引了大量有关民主问题的文献，因此不但有助于我们了解目前西方所谓的新保守主义政治思潮，而且可以比较全面地了解当代西方民主理论的一般状况。但是应当指出，作者在坚持自身立场的同时，却把西方的价值标准视为超文化的标准，并以此对马克思主义和社会主义制度的理论与实践进行了批判性的评价，从根本上否定了不同文化和社会经济环境对政体取得正当性方式有着十分不同的看法。事实上，民主就像作者对多元社会的赞颂一样，从来就不是什么整齐划一的东西，它在现实世界中也呈现为丰富的多样性。作者一方面把社会主义民主称为整齐划一的制度，另一方面又将资本主义民主整齐划一为真正的民主，这显然是自相矛盾的。对此，相信读者能够加以批判分析。我们译出此书，仅供国内学者研究参考。

本书作者为确切表述一些概念的词源学意义，在行文中使用了较多的拉丁语和希腊语，盖因其含义在英语中无法表达，自然汉语就更难给出完全对应的译名了。我们在翻译时力求使其接近原义，个别情况则根据上下文语境稍作变通，供读者参考。

本书的翻译由冯克利执笔序言至第8章及第15、16章，阎克文执笔第9-14章。由于水平所限，加之许多现代西方政治学术语尚无较为一致或尽如人意的译法，译文难免有简陋不当之处，敬请读者厘正。

1992年3月4日



# 序言

我们的观念是我们的眼镜。

——阿兰

大约25年前，我出过一本论述民主的书，它的美国译本的书名是《民主论》（Democratic Theory）。这本书很走运，至今仍在一些国家印行。那么我为何再写一本论述同一主题的书呢？有关民主的理论建设已使它大为改观了吗？具体地说，这期间已经出现了“新的”民主理论吗？在1960和1970年代，有相当多的学者有过这类说法。尽管这些说法经不起推敲，却为一次旧地重游提供了充足的理由。为了考察目前的民主理论同1950年代的理论有什么关系，本书大量吸收了先前那本书的内容，不过吸收的部分已几乎全部重写。为什么？我想，一个人作出变化，是为了回应变化，譬如我这里就要说到的那些变化。

首先，政治学词汇已发生了广泛的变化。学者们随兴所致地设计他们的概念已达到空前的程度，这一发展又由于那种认为语言的含义可以随意规定的勇敢的新思想而取得了正当性。果真如此的话，我们便都有资格享受一种新的自由，可以随意规定语言的意义。这一勇敢的新思想显然没有对硬科学产生什么影响，但对软知识领域，尤其是政治理论词汇，却产生了重大的破坏作用。在这里，单凭词语操作就可以创造出各种新理论。事实上，像自由、权威、压迫、暴力、强

制、宽容以及其他许多关键术语，对于相当多的公众来说，已不再表达政治理论长期以来所表达的问题。我们还能进行可以理解的交流吗？我们还能传播和积累知识吗？我当然希望能，但无所作为是不行的。

另一个并非不相关的变化是马克思主义的影响。直到1950年代之前，大量的文献论述的是“民主”，而不是“资本主义民主”，可是，如今无论是马克思主义者还是非马克思主义者，都在理所当然地谈论资本主义民主。这是个十分重大的变化。资本主义民主是一种政治经济制度。当然，在马克思主义者看来，它是设计成政治上层建筑的一种经济制度。在强调资本主义民主时，作为政治制度的单纯的民主，不管是否还能得到公平而充分的发言机会（我本人对此表示怀疑），接受它确实要附带一些固有的重要前提。对马克思主义者引起的另一个变化同样可以这样说，即目前得到普遍同意的说法：“民主意识形态”不仅是民主价值信仰的设定者，而且是其理论的设定者。当然，非马克思主义者是从中性的、无恶意的意义上使用“意识形态”一词的，但即使这样，承认“一切都是意识形态”却绝不是在对无关紧要的结论作出无关痛痒的让步。

第三种变化涉及另一个方面。当“对否定的崇拜”在1960年代中期盛行于教育机构时，行为主义革命也赢得了胜利。结果民主理论大大地变成了经验理论。无论过去还是现在这都是十分重要的补充，但时机不好，因为经验的民主论抵挡不住法兰克福学派及其遍布各地的后代神采飞扬的哲学理论建树。也就是说，经验理论不是并且也没打算成为辩论的理论。于是，对民主的辩论越热烈——受到挑剔、争论和检验——民主的经验理论就越是无话可说。十年得势的不是行为主义

者，而是校园革命。因此我们主要是得到了一个在建构上热情有余而知识不足的民主理论——辩论性的理论。

当我们好不容易熬到1980年代，问题就成了：主流的民主理论还存在吗？我想是不存在了。有点令人奇怪的是，它的解体是由十年否定和随后的十年技术化的共同作用造成的。继1960年代那些失之简单、热情投入而又怒不可遏的文献之后的，是长于卖弄技巧的复杂的文献。大量的这类文献对1960年代的否定者干脆视而不见，而且同样忽视了这些否定之前的一切。它全都从头做起。囚徒困境、投票行为的刁谲、最大正义、集体行为的规律、公共利益论——这一切（而且不止这些）都证明了令人兴奋的新创造力。这也适用于政治哲学的复兴。罗尔斯（J.Rawls）的无知之幕后面的原初状态，诺齐克（R.Nozick）的自然状态，阿克曼（B.A.Ackerman）的中立假说，这些以及其他“思想试验”，毫无疑问都是创新性的突破。但问题在于，这些新文献并没有合在一起成为一种成熟的民主理论。如果说各种揭露已使民主理论陷入一片混乱，最近的丰富则只想着单一问题，因此留给我们的是一些处在出色的孤立状态中的出色碎片。但是我相信，如果民主理论的主流已不复存在，这恰恰是在要求我们去重建这一主流。

这要把各种要素收拢在一起，并在这一过程中把它们整理得当。因此，尽管本书篇幅不小，它却只讨论这些要素，并对它们进行“清理”，所以大体上可以把它称为一部论述主流基础的著作。这项任务似乎不提情绪，却是十分必要的。因为对于我们所拥有的制度，我们必须有点理由，并列这些理由，还因为除非民主制度下的公民理解这制度，不然这制度便无法存活。我感到，“理解的公民”正在减

少，我认为这不止是因为他已找不到主流的支持（如我刚才解释的那样），而且还由于另一种动机。

在对民主的诸多描述中，我们今天有一种引人注目的说法是，民主是“受讨论的统治”。将这一说法加以引申，便意味着随着民主制度的发展，会有越来越多的人进行越来越多的讨论。这倒是件好事，除非讨论虽然增多，正确的讨论事实上在减少。这种结果不足为怪，有许多原因可以解释它。但无论是什么原因，结论只能是，我们越是有“讨论的需要”，就越是必须去讨论如何讨论。因此我广泛讨论了有关民主的讨论。这使得本书首先像是一次清理房间的冒险，一项对论据和概念的污泥浊水进行清理的任务。这恰好也是我对“理论”的理解。不管这一概念的含义是什么，没有好的论证就没有名副其实的理论，而好的论证又是来自合乎逻辑的讨论方式。

这本《民主新论》的实际内容是什么呢？目录已恰当地列出了题目及其组织方式，所以问题便在于它分为两卷的原因。第一卷主要讨论过去几十年里出现的问题。第二卷则主要讨论自古希腊便开始讨论的那些论题。两部分在基本思路上也各有不同。

第一卷的标题是“当代论争”，到底在争论什么？又是什么使它成为当代的？我的理解是，今天我们突出地面对着事实与价值之间的紧张关系。古典民主论不曾以任何系统的方式把理想制度和现实加以区分。除了其他原因外，这是因为直到1940年代还不存在规范的民主论同经验的民主论的划分，而今天我们都对理想和现实之间的距离十分敏感。大体上说，规范理论所适用和阐述的是民主的理想与价值，不管它的规定是否得当，它必定导致对民主的某种规定性定义。相反，经验的民主论适用于事实，并且是从事实概括而来：民主怎样实际运

作，现实世界中民主的真实状况是什么。因此经验理论导致对民主的描述性定义。至此一切都还不错。例如，我就十分强调将规定性（规范性）定义和描述性（经验性）定义加以区分。但这只是分析中容易的一面，而没有触及困难的一面。在一定程度上显示民主特性的那些“事实”，其实是通过理想而形成的行为模式。对现实世界中的民主制度进行严格观察的人，老实说是在观察由价值铸成的事实。

于是，关键的问题就变成了：理想在多大程度上以及以什么方式得以实现和能够实现？我们比前人更多地见证了以地狱面目出现的天堂，见证了不但失败而且走火自伤的理想。我们仍须应付——姑且不说解决——理想的转化这个令人生畏的问题。这要求我们必须用反馈方式把理想与事实、应然与实然联系起来。这也正是第一卷的思路和重心所在。对此我的立场是，事实与价值的紧张关系是民主的重要组成部分，因此不管我们无休止地讨论什么，都可以在理想主义者和现实主义者的争论中得到改造。我以为这是一个很有利的线索，它不仅有助于组织浩如烟海的文献，而且有助于渐渐掌握“管理冲突”的能力，从而推动民主的发展。

第二卷的标题是“古典问题”。如题所示，这里的思路更带有历史性，重心从事实与价值的紧张关系转向试错过程。自古希腊人最早构想并实践城邦民主以来，人类已经花了两千多年的时间去发现和建立某种可行的大范围民主制度。既然各种政治制度是出自人类的创造和构想，今天这些民主制度的发明自然便同观念和理想的历史有关，并且只能在这个历史中才能得到最好的解释。当然，民主制度中有许多组织——例如政党——并不是因为有事先的构想才出现的。但是若不对权力、暴力、自由、平等、法律、正义、权利和代表这类字眼不断

进行痛苦的思索，这样的机制也不可能出现。这些字眼（和其他许多字眼）的核心意义，主要是通过成功与失败，因此也是通过集体的历史学习才得以确立，从这个重要的意义上说，它们是历史经验的运载者。作为经历了若干世纪的主流政治学说，它摈弃了那些不适当的成分，即权力、暴力、自由、平等概念中那些没有经受住“检验”而易于导致“错误”，一经采用便会再次失败的含义（定义）。如果没有从亚里士多德到——譬如说吧——托克维尔一直进行着的、形成政治学词汇的这种试错探索，我们今天就会无家可归，也肯定看不到我们有能力建起的民主制度。

可见，民主的组织有赖于一个思想论说的主流所形成和甄选的那些观念和理想，这一主流始于古希腊，通过作为经验提示者的词（概念）而被有选择地代代相传。然而今天这一论说领域已陷入一片混乱。如我们所知，这首先要归咎于一种意义理论（约定论），它不可避免地破坏了知识的历史积累。如果意义归根结底是任意的，何必还要为过去的任意约定而烦心呢？过去不过是通向未来之路上的障碍。其实不然。无视过去的经验，只会使过去的错误和可怕现象再次出现。为了前进，我们必须避免倒退。

倒退只是一种可能，另一种可能是干脆跌倒。最近许多有关民主的理论构想似乎在把民主视为理所当然，民主制度过去一直有而且仍然有失败的趋势。在古希腊，它们是短命的，而且从各方面说，是不适于生存的；它们在中世纪的社会胎体中很快便死掉了；即使在今天，尽管对民主一词有普遍的敬重，开幕式举办了不久便被推翻的民主，或时断时续的民主，还是要多于长期稳定的民主的数量。拉丁美洲即可充分证明这一点。在20世纪的欧洲，意大利、德国、奥地利、西班牙、葡萄牙和希腊的民主制度都曾中断。新兴的非洲国家如果说

有民主制度的话，也不过是些朝生暮死的民主。基于这些考虑，让我再问一次，我们能够容忍一个其言辞已不再传递经验的论说领域吗？我认为是不可能的。

本书虽然分为自成一体的两部分，但不应认为它们截然两立。很明显，历史的学习也出现在第一卷，而第二卷也论及事实与价值的紧张关系，只是侧重点不同而已。至于它们的论辩，两卷并无不同。本书自始至终有着浓厚的论辩色彩。思想房间的清理工作不会是轻松而廉价的。需要一再重申的是，我从事民主理论的建设，首先是要把正确地联系在一起的正确论点吸收进来。如果一个前提不支持一项结论，如果采用了逻辑上的谬见，如果我们的基本概念含混不清，我们肯定只能得到糟糕的理论。我还认为，在所有的政治制度中，民主是最迫切要求头脑清醒的制度。所以，民主理论要把有关民主应是什么、能是什么以及不是什么和不应成为什么的各种论证交织在一起的一团乱麻解开，以免使预期的善变成出人预料的恶。

一些学者和友人帮助我改进了手稿的若干内容。其中我要特别向芬纳（S.E.Finer）教授和我在斯坦福大学的研究助理海贝尔（Alex Hybel）表示谢忱。我花了将近十年才完成本书，在我辛勤劳作的过程中，分别得到胡佛研究所、古根海姆基金会、福特基金会和美国企业研究所的支持。做一名胡佛研究所的研究员和美国企业研究所的访问学者，是最令我愉快而满足的经历。古根海姆和福特基金会的资助带来的闲暇时间，给我提供了宝贵的帮助，我对这些机构自然深怀感激。

# 上卷 当代论争

## 1.民主能确有所指吗？

我们使用“民主”和“民主统治”这些词语的方式，导致了极大的混乱。

除非提供这些词语的明确定义，并对此取得一致，

否则人们就只能生活在无法摆脱的思想混乱之中，

从而使那些煽动家和暴君大获其利。

——托克维尔

### 1.1 民主观混乱的时代

在民主制度的诸条件中，至少可以想到的一个是，错误的民主观导致民主的错误。我以此作为撰写本书的充分理由。

当然，民主这个概念注定会产生混乱和歧义。这种情况的原因很多，但首先是因为民主在今天是一种文明的名称，或更准确地说，是西方文明的政治产物（到目前为止）。共产主义和社会主义可以同一个主要作家——马克思——联系起来，可以从马克思思想的演化、丰富和否定加以评估。民主则不服从单一的论说。鹤立鸡群、唯一重要



的民主论学者是不存在的。民主理论是由远自柏拉图和亚里士多德以来的一个论说主流形成的。直到第二次世界大战结束时，这一主流确实为“民主”提供了基本特征。在此之前，人们的头脑中很少怀疑，法西斯政体和共产党政体不属于民主制度，民主是存在于西方或是受西方启发的制度。但是到了1940年代末，有人断言，“在世界史上，第一次没有任何理论是作为反民主的理论提出。在谴责反民主的行为或态度时，经常是针对别人，实干的政治家和政治理论家一致强调他们所捍卫的制度和鼓吹的理论的民主性质。”<sup>[1]</sup>

对此我们该如何看待？乖巧的想法是，“承认民主是政治或社会组织的最高形式，标志着在现代社会和政治制度的最高目标上取得了基本一致。”<sup>[2]</sup>但事实不过是并将仍然是，民主变成了一个广受赞誉的字眼。因此，我们所尊敬的那些字眼是令人迷惑的：*nomina numina*——名称内含着天意。不过我们必须清楚，民主不能被仅仅归结为一个使人上当的词。在第二次世界大战后的几十年里，很难说我们目睹了一种温暖人心的共同理想的形态。相反，我们所看到的，是语言和意识形态的歪曲在空前加剧，它的结果使人感到莫大的困惑。奥维尔（G.Orwell）恰当地描述了这种状况：“民主之类的词语不仅没有公认的定义，甚至建立这种定义的努力也遭到各方的抵抗……任何政体的捍卫者都声称他所捍卫的是民主政体，深恐一旦民主跟任何一种意义挂钩，便有可能使他们无法再去利用它。”<sup>[3]</sup>民主还是有敌人的，不过它现在以自己的名义或挂着自己的招牌避开了敌人。

敌人姑且不去说它，事实是，在过去几十年里，我们已逐渐失去了民主的主流理论。这一变化的部分原因是民主概念的包容性。如果人人自称民主派，民主越是成为一个无所不包的概念，我们就越有可能因为众说纷纭而彻底陷入概念混乱。一些强大的思潮也对民主理论

的主流起着强大的破坏作用，其中首推这样一种学说，它认为词语仅仅是约定，一切定义说到底都是任意的，因此可以由我们任意规定。这种学说无论有什么美妙之处——我将在下文讨论这一点<sup>[4]</sup>——其消极意义和后果都是不言自明的：如果词语从根本上说可以任由我们赋予意义，我们便只能向巴别塔<sup>[5]</sup>前进了。这时博得喝彩的将是一个充满语言巫士的危如累卵的社会，他们靠耍弄语言和意义的把戏，不但衣食无虞，而且颇孚众望。

另一个对民主理论产生消极影响的思潮是价值中立之争。价值中立（Wertfreiheit）有三种不同的表现。首先是一种温和的观点，其基本含义是“价值公平”，要求把评价和描述一分为二。其次是极端的价值中立说，力求做到真正的“价值真空”，它要求一套消过毒的词汇，一套把褒贬、善恶之词统统清洗掉的词汇。由于价值真空的设想难以贯彻，实际出现的便是“价值回避”——第三种价值中立观，其特点是躲避价值或惧怕价值。在这种观点里，价值没有被清除，而是被转入地下，成了不明言的偷偷摸摸的价值。当1960年代价值中立备受攻击之时，其矛头不是实际指向这第三种观点，便是以它来证明攻击的正确。此类攻击包含两条重要的指责：（1）所谓价值中立的政治科学变成了毫无意义的东西；（2）遮盖价值难免带来保守的、维护现状的偏见。后一条指责未必有效。偷偷摸摸的价值像公开的价值一样起作用（虽然效果不同）。一个美国的马克思主义者的价值信仰无论明言与否，都不会对美国的制度有利。反过来说，一个俄国的自由派（不管他多么秘密）也不会支持苏联的现状。当不明言的价值是协调的（同其在现实世界的所指相协调）价值时，它就起“保守作用”，反之则起“破坏作用”。前一条指责则能够成立。惧怕价值或躲避价值，当然会——与其他因素一起——导致政治科学失去意义。

不过，我对价值中立的不满有所不同。请记住，我这里所关心的是“理论”，尤其是民主理论。就此而言，价值中立一般是从第一种观点来理解的，即要求把评价与描述分开。这很不错，但现在的中心问题是，一旦把评价和描述分开，它们之间有什么关系。而且我还要补充说，它们之间怎样相互作用。所以我的不满是，有关价值中立的争论大大忽略了这一关键问题。价值中立实际带来的是过分的价值回避。这难免会受到报复，带来过分的价值负担。于是民主理论从过分的描述主义滑向过分的价值鼓吹。

即使有可能未被察觉，但事实上削弱了主流民主理论的第三种思潮，是行为主义信条。行为主义路线已产生了一种民主的“经验理论”，它当然是一项极重要的新收获。然而这一发展带来了一些有待于适当评价的问题。首先是经验理论和非经验理论之间的分界问题。在“规范主义”中，在对非规范理论（它是经验理论）和规范理论（它不是经验理论）的区别中，可以找到这一分界。但这一划分从一开始就混淆了两种十分不同的规范，即“技术规范”——它是用于目的的手段，主要是一种工具理性（*Zweckrationalität*）——和“价值规范”（*Wertrationalität*，价值理性）。如果把这两种规范都从经验理论中清除出去，该理论将会变得十分贫乏和浅薄。此外，规范理论一般都为自己选择价值规范而忽视技术规范。由于民主理论若干世纪以来一直作着不懈的努力，要使价值规范与技术规范相配合，因此现在一个令人困惑的问题是：过去的一切全做错了吗？或者说，我们在确定分界线上搞错了吗？

第二个问题是，民主的主流理论同民主的经验理论有什么关系。显然，后者以某种方式“检验”前者。这并不是说一切经验理论都是为了用来评价事实是否以及在多大程度上同理论相符。经验理论还可以

用于其他的目的，但当它们像最常见的那样用于检验的目的时，我们却表现不佳。民主理论本身是一种宏观理论，它大大依靠普遍的通则。相反，滋养着民主的经验理论的研究所提供的是微观证据，这意味着这种证据对于它打算验证的通则来说太小了。那么要有多少微观证据才能证实或驳倒一个宏观理论呢？更麻烦的是，经验证据是由操作性定义产生的，这些定义中有许多仅仅是对其理论原形的苍白反映。就拿民主以共识为基础或受（人民的）同意支配这一通则为例，许多围绕这一问题收集的证据似乎趋于否定共识理论。但是受到检验的这种（按操作要求定义的）共识与理论建构是不同的。<sup>[6]</sup>可以说，使宏观理论同微观证据做到相互配合并不是个容易解决的问题。同时应当认识到，民主理论正受到一种常常是错误的反面证据的削弱，这种证据并不真能检验它打算检验的东西。

可见，我们目前的困境可以用许多原因来解释。伯特兰·德·儒弗内（B.de Jouvenel）在1945年就曾指出，“关于民主的讨论，无论支持的还是反对的论证，都没有什么思想价值，因为我们并不知道我们在讨论什么。”<sup>[7]</sup>他这话在当时有些夸张，但他对民主在变成一个可爱的词，或我们也可以说，变成一个垃圾箱之后会出现什么情况，已经有所察觉。虽然许多思想潮流和气氛削弱了民主的主流话语，不过根据我的诊断，削弱的主要因素是政治学词汇的解体。在1940年代以前，人们一向知道什么是民主，并且喜欢它或反对它，而后来我们虽都声称喜欢民主，却不再知道（理解、一致同意）什么是民主了。于是我们生活在一个以民主观混乱为特色的时代里。“民主”获得若干意义我们尚可容忍，但它若是可以无所不指，那就太过分了。

## 1.2 描述和规定

如果民主一词可以用来指同它相反的事情和美化相反的行为，它便是个毫无意义的词。我们在谈论什么？回答首先取决于定义。

民主碰巧是个明明白白的词，也就是说，是个很容易确定其字面含义的词。因此，从字面上不难界定民主——民主是指“人民的权力”，权力属于人民。这只是一个以词释词的定义，是把这个词的希腊文含义翻译成人们知道的语言<sup>[8]</sup>。但是民主一词还代表着某种事物，问题不仅是这个词的含义是什么，同时还有民主是一种什么事物。在试图回答这后一个问题时，我们发现这个事物同那个词并不一致或不完全吻合。我们发现，在事实和名称之间很少相似之处。于是，民主虽有明确的字面意义，但并不真正有助于我们理解民主实际上是什么。

我们如何纠正这种状况？乍看起来办法似乎十分简单。既然看到了民主一词的外延含义有误，或者民主只是某些子虚乌有的事情的一个不着边际的名称，何不去寻找更恰当的标签？达尔指出，现实世界中的民主制度是“多头统治”，如果真是这样的话，何不就这样来称呼它们（把“民主”保留给理想制度）呢？办法并不这样简单。以描述为准，一个名称可能有误，但出于规定的目的却需要它。规定的重要性并不亚于描述。民主制度的建立是价值压力的产物<sup>[9]</sup>。民主是什么与民主应是什么是分不开的。民主只能在其理想与价值让它存在的范围内存在。达尔并不是从字面上理解多头统治（即以令出多门和权力分散为特征的制度），与这个词的纯粹字面意义十分不同，他认为多头统治是由于一般公民对领导有较大的控制权，“从而使……官员的权力被广泛分享”的制度。<sup>[10]</sup>因此，如果公民控制着他们的领导人，就可以假定后者对（必须对）前者负责。作为一种制度的多头统治不一定具有这种含义，那么显而易见，多头统治只是作为理想制度的民主的

结果（其一部分结果，不完善的、程度不同的结果）。因此，达尔说的多头统治，是因为体现着理想才有其实际面貌的。

无疑，其他制度也要依靠某些规定和价值目标，但方式大为不同，前民主政体（想想封建社会吧）的价值提供的是稳定，不是动力。另一方面，以共产党国家为代表的“目标政体”，将价值天赋授予一支先锋队，一个规定和推行目标的封闭的权力集团。从某种意义上说，民主也是“目标政体”，但它没有先锋队，目标是通过民主过程，在民主程序中确定的，因此它是个不断发展的民主过程。由此可见，民主特别易于产生并且取决于事实与价值之间的紧张关系。因此可以说，只有民主才将其存在维系于它的理想。这就是我们需要民主这个名称的原因。尽管从描述的角度讲它是不正确的，它却有助于使我们总是面对着理想——民主应是什么？可见，民主一词不但有描述和指谓的功能，它也有规范和劝导的功能。在描述和规定之间难以划出严格的界线，无损于这种划分在分析上的重要性。昼夜之间相互逐渐交替，并不意味着它们的不同只是程度上的不同，或（更糟糕的是）光明与黑暗不可区分。因此界定民主的问题包含着双重内容，它本身要求一个描述性定义和一个规定性定义。没有其一，便不存在其二，同时它们也不能互相取代。为了避免从错误的立场出发，我们必须记住：（1）民主的理想不能界定民主的现实，反过来说，现实中的民主不是理想的民主，也不可能同它一样；（2）民主是从它的理想和现实的相互作用中，从应然的推动力和实然的抗拒力的相互作用中产生和形成的。

### 1.3 政治民主和其他民主

民主一词形成于公元前5世纪，此后大约直到一个世纪以前，它一直是个政治概念。也就是说，民主只意味着政治民主。但是今天我们

也从非政治或准政治的意义上谈论民主。例如我们听到过社会民主、工业民主和经济民主。虽然这些含义完全是合理的，但它们也对民主观的混乱状况负有很大责任。因此有必要澄清一下这些含义，首先看一下非政治民主同政治民主有着怎样的关系。

社会民主的概念——社会意义上的民主，作为一种社会状态的民主——可以追溯到托克维尔。托克维尔在1831年访问美国时，美国民主的社会前提，尤其是在身份和风俗习惯上的平等，给他留下了深刻印象。使托克维尔（和大部分此后的欧洲访客）大为吃惊的平等，部分地是没有封建史的反映，但无疑表现着民主“精神”遍及整个社会的方式。因此，托克维尔把民主同贵族统治相对照，直到1848年还把民主理解为一种社会状态而不是政治形态。在托克维尔之后，布赖斯（J.Bryce）最出色地把民主观念解释为一种民族精神和生活方式，一种普遍的社会状态和风气。在布赖斯看来，美国民主表现出的特征是“评价上的平等”，即一种平等主义的民族精神。它建立在平等的价值上，并且为这种价值所渗透。“人们相互确立了这种价值，而不管它包含着什么因素”<sup>[11]</sup>。可见，社会民主是指这样一个社会，它的民族精神要求其成员认为自己有平等的社会地位。

社会民主这一名称的含义也使它被用于指基层民主网络——小社区和志愿组织。这种网络可以繁荣于整个社会，从而为政治上层建筑提供社会支柱和基础结构。一个由有着民主结构的团体组成的以“团体”为单位的多团体社会，同样具有社会民主的性质。另一方面，社会民主（请不要与作为党派的社会民主党相混淆）同“社会主义民主”也大不相同。社会民主的特征因素不但是它在社会层面运行，更在于它的自发性和内生性。从这个角度可以最好地说明社会民主的超政治性，以及使它完全不同于社会主义民主、不同于社会主义国家推行的

社会政策的原因。社会民主是自下而上的，而社会主义民主是自上而下的。社会民主首先是一种生活方式，而社会主义民主首先是一种统治方式。

工业民主是19世纪末韦伯夫妇（Sidney&Beatrice Webb）发明的一个词。<sup>[12]</sup>它本质上是指工厂内的民主。当然，韦伯夫妇的设计无所不包，从工厂民主到一种专职的“功能性”代表制的完整制度，也就是说，从工业基层民主到与其相配合的政治宏观民主。<sup>[13]</sup>但后来有关工业民主的理论与实践普遍放弃了韦伯夫妇设计的上层建筑，专注于作为工人自治的工厂单位。因此可以说，工业民主是把古希腊的直接民主应用于工业社会，在这个社会里，政治共同体的成员——公民，由经济共同体的成员——车间里的工人——取代。过去几十年来，工业民主的概念已经有了改变，采用了“共同决定”（Mitbestimmung）的形式，或南斯拉夫的“工人自治委员会”的形式。<sup>[14]</sup>在任何情况下，“工业民主”的所指十分清楚，可以确定其明确的含义。

经济民主却不是这样，它是一个多义的概念，因而最终成了一个无从捉摸的概念。不过，导致这一概念建构的逻辑是十分清楚的，它如下所示：既然政治民主主要局限于政治和法律上的平等，社会民主强调的是地位平等，那么经济民主所关心或反映的便是财富的平等。因此经济民主的第一个定义可以是：该名称指这样的民主，它的政策目标是重新分配财富，使经济机会和状况平等化。这样理解的经济民主可以是政治民主的一个补充，也可以是政治民主的简单扩大。经济民主也从工业民主的意义上使用。这时它较少指财富的平等或接近平等的分配，而是更多地指劳动者对经济的控制。在这方面可以说，经济民主是由经济生产过程控制权的平等构成的。



马克思主义对这一名词的理解不同于以上两种意见。在马克思主义文献中，经济民主不以政治民主为前提，它代替并取消了政治民主。这种代替来自唯物史观及其结论，即对政治的独立性的否定。按照马克思主义的观点，政治民主本身没有价值，没有内在的存在理由，因为它只是剥削者统治被剥削者的工具。更确切地说，政治民主是资本主义或资产阶级进行压迫的上层建筑，因此可以被归结为资本主义的民主。然后呢？当“资本主义的”或资产阶级的因素被消除之后，另一个因素，即“民主”，会出现什么情况呢？从列宁处理这个问题的方式中，我们立刻可以看出，政治在未来的消亡也会使民主概念化为乌有。既然政治本身是上层建筑，既然现实的真正要素是其经济要素，那么通向共产主义的道路便不会导致某种政治制度，而是导致某种经济制度。最终将不需要一种非资本主义的民主，因为我们将根本不再需要任何政体。到头来，“经济民主”无他，不过是一种“共产主义经济”<sup>[15]</sup>而已。

总之，社会民主和工业民主清楚地指向可以明辨的结构，指向非政治的民主，因为这两个概念都不涉及政体层面的民主问题，即国家范围和国家管理的民主问题。另一方面，经济民主至今仍是一个内容过于含混的名称，在一个极端，它仅仅是指某种政策，某种由政治民主在其结构内并通过各种程序而实施的政策。在另一极端，经济民主据设想是要消灭和代替政治民主，成了一个放浪形骸的概念。

在可以明辨的“另一些民主”的范围内，它们同政治民主有什么关系这一问题得到了一个简洁的回答：政治意义上的民主是大范围的宏观民主，而以团体和工厂为中心的民主是小范围的微观民主。也就是说，政治民主——从这一概念2500年来一直得到公认的意义上说——是主导的统领性民主，其他民主则必然是次级民主。我认为这是对事

实的简单陈述。我们尽可以高度评价微观民主而对宏观民主颇多微辞，但关系依然如此，那就是，如果一级实体——政体——不是民主政体，次级实体也绝少有机会以民主方式存在和繁荣。

当然，谁也不否认社会民主作为民主政体之不可缺少的基础的重要性，也不否认基层的初级民主可能比民主的任何其他方面更有价值。与此相似，经济平等和工业民主可能比任何其他事情对我们都更为重要。但事实依然是，政治民主是我们可能珍爱的无论什么民主或民主目标的必要条件、必要手段。如果统领性制度，即整个政治制度不是民主制度，社会民主便没有什么价值，工业民主便没有什么真实性，经济平等便可能同奴隶之间的平等没有什么两样。

这就是非专指的民主代表“政治民主”、民主首先是个政治概念的原因，也是本书基本上从该词的政治含义上讨论民主的原因。优先者必须优先，作为一种方法、一种程序的政治民主，必须先于我们可以要求于民主的其他任何基本成就而存在。不错，“民主的政治方法的重要性主要在于它的非政治的副产品”<sup>[16]</sup>，但“产品”要以机器、以生产它们的方法为前提。我们无须去爱机器，但我们仍然需要机器。因此，对民主的主流理论只研究政治民主加以批评，这令人难以理解，而且我认为它会腐蚀认同。对于所有重大的主题，如民主，总会有很多事情有待阐明，但不完美并不是一个错误，错误的是那些学者们，他们对他们所要求的无论什么民主的政治前提和要件妄加轻视，甚至不予考虑。

## 1.4 概述

我们的政治行为归根到底取决于我们对民主是什么、能是什么和应是什么的看法。当我们说这种制度比那种制度更民主或更不民主

时，我们的评价取决于我们对真正的民主持什么看法。同样，当我们断言“这是不民主的”或“这儿没有民主”时，这一断言及其导致的行为是以某个即使没有明示也是得到默认的定义为前提的。当然，一般公众只对民主的表象作出反应，但这些表象反映着理论思考和各种定义所形成的结论。从长远看，普通人的思想毕竟反映着思想家已经想过的思想。所以我的基本观点是，如果民主（被定义者）定义得不正确，到头来我们会危险地拒绝我们并没有充分认清的东西，反而得到某些我们根本不想要的东西。

在强调了我们为什么要定义民主之后，让我转而谈谈怎样定义的问题。基本点是，民主这个词没有恰当地描述民主这件事情。但是我们不能避开这个词（没有词我们什么也做不成），也不能改变它，例如不说民主而说多头统治。<sup>[17]</sup>我们必须记住，民主一词把我们带向一个规定性定义，我们还要找一个描述性定义。搞出两个定义自然会带来问题，但我们就会看到，把民主是什么的描述同民主应是什么的规定加以区分，恰恰是解决我们的问题的办法所在。

对“实然”和“应然”、现实和理想的区分使事情变得复杂，但也澄清了思想混乱。以“社会主义比自由主义民主优越”为例，显然，为证明这种或其他政体间的比较性评价的正确，要求我们以现实比较现实，或以理想比较理想。用社会主义的理想去比较现实中的民主是不行的，这是作弊行为，但是有关共产主义政体优于民主政体的论证一般都采用这种方式。更不寻常的是，如此之大的谬见竟然畅行无阻。所以应当强调，如果指的是民主的现实，那么也要求指社会主义的现实。反之，如果指的是社会主义的理想，在提到民主时也必须是指它的理想。一般而言，当把事实与事实相比较，或把事实与理想加以比较时，必须始终严格地以同一种方式进行比较。这包括以描述比较描

述，以规定比较规定，以及对各方的理想在变为其所指的现实方面如何成功（或糟糕）进行比较。在区分“实然”和“应然”上保持警惕，立刻就会证明，有关这件事的理想优于那件事的现实的言论，纯属无稽之谈。

至于复杂性问题，则是来自这样一个事实：对民主是什么的描述和民主应是什么的规定所作的区分不能撒手不管。一旦作出区分，立刻就会出现它们有什么关系的问题。这种关系和那一区分是同样重要的。是什么和应是什么，并不是在互不相干的两条道上跑的车。相反，它们总是相互干扰和相互冲突。因此，我们如果不把握住这种关系的性质，对描述和规定加以区分的好处也会一点一点地消失。因此本书第一卷以大量篇幅或明确或暗示地讨论了这种关系。如果把注意力完全集中在是什么上，会造成一种处置和使用不当的现实主义。如果我们单纯强调应是什么，就会跌进至善论的陷阱。

不过，处置不当的现实主义和理想主义乃是一种复杂的错误。所以我的论证的起点是批判一种较为简单的态度，我首先讨论了最基本、最天真的错误，即把民主简化为其名称。这种简单态度造成了我所说的“词源学的民主”或字面上的民主，这就是我在下一章讨论的内容。当然，民主制度生存的一个基本条件就是它的可理解性。十分诡谲的是，虽然民主较其他任何政治形态更为复杂，但它的各项原则和机制一旦超出了普通公民的智力限度，它就可能无法生存下去。但是，如果把民主弄得看起来十分简单，那我们也能相信这种简化做得太过分，我们是在危害民主，而不是在效力于民主。

过度简化的错误、过度现实主义（如果我可以这样说的话）的错误以及至善论的错误，是我们讨论民主时最容易掉下去的陷阱，但我

们的困难还不限于此。进一步的困难来自这样的事实：当民主最初被设计出来时，它被构想为横向的民主，古希腊的民主没有提出高度方面的问题、纵向结构的问题。而现代民主，或者说代议制民主，却提出了这样的问题。“精英主义”的出现以及它作为一个贬义词取得的成功，进一步说明我们仍然必须对付如何从纵向角度去理解和定义民主的问题。所以，正视这个问题便成了我不可推卸的责任。此外，民主观混乱时代的典型特征之一，就是我们不再知道或不想弄清楚民主不是什么。我在第一卷的最后考察了作为不同单位决策过程之网络的民主。我本来并不打算提出或发现一种“新的”民主理论，如果我想声明有个我本人独创的理论，那么这个理论便是本书过半之前的最后一章中所阐述的理论。

我们说存在着一个主流的民主理论，是基于一种通则，在这通则之下，我们确实有许多民主理论。譬如巴里·霍尔登（B.Holden）以五种类型的理论组织起来的出色分析：激进民主论、新激进民主论、多元民主论、精英民主论和自由民主论。<sup>[18]</sup>达尔的经典分析是建立在麦迪逊民主、人民主义民主和多头统治民主的三分法上的。<sup>[19]</sup>在我的论述中，我区分出选举式民主、参与式民主、公决式民主以及竞争理论，提出的主要对比是针对参与式民主论与竞争式民主论的对比。<sup>[20]</sup>这些理论切片皆有分析上的效用。重要的区别在于，是否把这些零零碎碎的理论视为主流整体的一部分。巴里·霍尔登认为，他的理论中只有一个（自由民主论）羽翼丰满，其他都是发育不良的理论，但他似乎放弃了以某种有选择的扩展方式把它们结合起来的可能性。本书则是依据这样一个假设：过去曾存在着主流理论，为将来计，也迫切需要恢复这一主流理论。因此我认为，在传统的自由民主论同后来的多元竞争论的发展之间存在着连续性，而人民主义的和激进的民主论

（不管是装在旧瓶还是新瓶里）仍然属于边缘理论，因为它们仅仅是规范性的理论。不过，这一切只有随着我的论述才能解释清楚。

最后，如我所说，我将以讨论政治民主为主，其首要的原因是，不管想要什么样的民主，都要以民主政体为前提，我将始终强调这一点。坚持政治民主的另一个理由是，它是民主任务中最困难的一项。作为政治形态的民主，必须把散漫的上百万甚至上千万人的各种愿望综合成一个权威，这意味着民主政体的工作环境较之基层团体和整合的小社区的优化条件，只有很少的相似之处。在面对面的民主和大范围的民主之间有一条巨大的沟壑，人类为了在这沟壑上建起一座桥梁，已经作了2500年有余的努力。从人人都参与的小民主社会向大量成员不能参与（至少从上面的意义上说是这样）的民主的过渡中，许多在前者出现的事情注定会逐渐消失。因此，我们如果仍想要政治上的民主，就不能指望大规模的笨重的政治民主制度提供给我们能要求于微观民主的事情。事实上，由微观向宏观的过渡涉及规模的变化，甚至是规模的飞跃，在这种变化中，规模或单位增长十倍，有可能使复杂性百倍甚至千倍地增长。所以说，把我们的宏观政治民主理解成微观原型或初级民主的扩大，这是否正确，是大可怀疑的。

以上所言并不是说民主单位的建立是件一劳永逸的事情。实际情况是，我这里所说的“宏观民主”这个单位远比一个小城市为大，但比全世界的范围又要小得多。从历史的现状——民族国家的单位——出发，我们可以希望退回更小的单位或走向更大的单位。有关最佳单位的论证，会像一套中国拳一样进入循环论证：“你所选择的任何比地球本身更小的单位……都可以被证明比某个急切问题的范围更小……然而单位越大，统一规则的成本就越高，不能得势的少数派就越大，单个公民的控制力也就越弱。”<sup>[21]</sup>任何可以想象的单位都是利弊互见

的，因此重要的在于对它们区别对待——如果把各种单位混为一谈，论证也会混乱不堪。

## 1.5 关于理论的附言

一部论述民主理论的著作，应当说明如何理解“理论”。我已指出，现在习惯上是把规范理论和经验理论加以区分，并且以“规范主义”作为区分标准。也就是说，如果某个理论含有规范（无论什么样的规定），它就是非经验理论，也可以假定它是一种哲学理论。相反，当并且仅仅当理论是非规范理论时，它才是经验的理论。我以为这一切都是不能成立的。正如前文指出，“规范主义”把极少相似的各种规范不加区别地混为一谈。因此我的第一个反对意见是，伦理和终极价值规范是一回事，而条件性或工具性的技术规范（它们根据手段去衡量目的）则是另一回事。在规定性规范和描述性规范之间也存在着差别。总之，“规范主义”不仅由于其含混性而成了一种拙劣的区分法，而且成了一种错误的区分法。为了证明这最后一个结论，我首先要谈谈理论这个概念。

布莱希特（A.Brecht）断言，今天“政治哲学、政治理论和政治科学已不再是可以相互代替的术语了”<sup>[22]</sup>。这话不错。然而是什么造成了它们的不同呢？这个问题离题太远<sup>[23]</sup>，不宜在此详述：让我们假定政治理论不是政治哲学，也不是政治科学，让我们把讨论限于“理论”和“经验理论”的概念。即使如此，仍需要进一步缩小问题的范围。这样做的一个好办法是，指出理论建构是它的对象、它所谈论的事情的函数。基于这一认识，“把民主理论理解为什么”这个问题取决于另一个问题——“民主的对象是什么？”

古希腊人把政治理解为一门建筑科学。若将这一古典的直观知识加以现代化，使其更为精确，则可以说民主是一件人工制品，当然，它是一件不断发展的巨型人工制品，这首先意味着民主体现着某种设计，因此可以说民主理论就是民主设计的费用。这当然不是说我们先计划了某种政体，然后按图索骥。我们并不擅长计划，我们的政治人工制品基本上是在试错中摸索前进的产物。它往往只是事后才为我们所知，建筑已经成型时，我们才认识到我们实际建筑了什么。因此，民主理论所描述的设计主要是对成果的一种反馈，一种分析性反思，而这些成果并不是事先计划好的，或者并不是像计划的那样造出来的。提到设计，还需要说明两点：首先，民主制度是受目标驱动的试验，不是盲目的试验，为了给达到目标提供方向和指导，需要的正是这种作为设计的民主理论；其次，结果的不确定性（设计并不是蓝图）无损于一个事实——进入民主网络的一切结果都有和谐的理想和观念在前，并受它们的推动。

以上这番话的结论是，在有设计的地方，必然也涉及目标，因此目的和目标的获得是民主理论的建设性因素。这样一来，即使是经验民主论也需要有某种意义上的规范性。但是，为何使用“规范主义”作为分界呢？为何不直接问“经验”的含义是什么呢？对这一问题的回答是，理论越是建立在归纳上，它就越是经验的，从而是以经验知识构成的。相反，理论越不考虑经验，而是以演绎方式建立起来的，它就越是经验的或根本就不是经验的。

然而，经验理论也不是一个模样。从根本上说，它们的差别在于，它们不是属于理论——调查的背景，就是属于理论——实践的背景。在前一背景下，我们首先关心的是怎样检验理论；在后一背景下，我们所关心的是理论能否以及怎样才能加以应用。如果把重点放



在理论与调查的关系上，我们强调的是可操作性，是用操作性概念和操作性定义去描述理论。当重点放在理论同实践的关系上时，我们则强调应用性，强调达到目的所需要的手段，或更宽泛地说，强调目的怎样才能变为行动。我们沿着第一条道路寻找证据，沿着第二条道路区分成功与失败。因此，理论——调查的途径导致现存民主制度的描述性理论，而理论——实践的途径产生有关民主可行性的理论。在这两种情况下，我认为我们得到的都是民主的经验理论，但无疑是种类十分不同的理论。第一种理论是从经验中提取出来的，第二种理论则是经验上可实施的。<sup>[24]</sup>

至于非经验的理论，为了讨论的目的可以用对比法对它们进行定义，也就是说，把它们定义为既不以证据也不以实践为基础的理论。就像经验理论一样，也有许多不同的非经验的民主论，它们有思辨的或哲学的、伦理的、公理的、演绎的和理性主义的等等不同称呼。但它们共同的特点是，它们不是以调查为根据，也不同应用与可应用性发生关系。

我仍需要回答这个问题：怎样理解这里的“理论”？如果我们服从约定，把“民主的经验理论”这个名称保留给专门从事操作和以检验为取向的理论工作，那么它就不是本书所企求的理论。<sup>[25]</sup>我所关心的是民主的应用理论，是理论怎样同实践发生关系以及怎样变成实践。我已指出，这并不意味着我是在阐述一种非经验的理论。但我所关注的理论与我们特别称为经验理论的理论相比，显然是“较少经验的”。例如，在我的理论阐述中，规定和描述兼而有之，并且大量谈到了构成民主设计的各种规范。进一步说，由于本书是针对民主观混乱的时代状况而发，这使它带有浓厚的论辩色彩，而且大大依靠概念分析。因此呈现于本书中的理论，大概接近于那种总是被称为没有修饰词的理

论，即纯理论。<sup>[26]</sup>在这种纯理论中，民主被理解为对一件不断发展的人工制品的设计，虽然不是一种实施性的设计，不是蓝图。民主依靠观念和理想，依靠它们去制造它，并在制造过程中支持它，也会因理解和管理不当而毁了它。

简言之，民主一旦出现，我们就可以有某种“民主的经验理论”，而我要说，作为先决条件，我们首先必须有一个单纯的理论，在观察民主这一人工制品之前，必须设想和建构民主。民主制度的存在是因为我们发明了它们，是因为它们在我们心中，是因为我们知道怎样保护它们，使它们健康生存。

## 2.词源学的民主

假如我们不考虑包括词典撰写人在内的大多数人给“民主”所下的定义，

而是考虑一下他们把这个词实际用于我们这个时代的事务时的方式，

我们就会发现，民主同自治毫不相干。

——詹姆斯·伯纳姆

### 2.1 人民的含义

词源学的民主，就是从这个词原初的字面意义上理解的民主。因此，民主的词源学定义很简单，即人民的统治或权力。

这是个不错的起点。文字不但有历史，而且有着可以大书特书的历史。忽视它们形成的原因、它们的变化和最终脱离原义的过程，等于在危险的航行中放弃了罗盘。尤其应当指出，最初的意义绝不是幻想或幻想中的意义。当我们追溯词的原义时，我们确信是站在真正可靠的起点上。另一方面，探究词的原义通常只是这种探究的第一步，对民主而言尤其如此。因为很容易证明，“民主就是人民的权力”这一前提不但效用不大，而且从一开始就是个不清楚的前提。

首先，“民”（*demos*）是什么意思？甚至在古希腊文中，这个词也不是明确无误的。在亚里士多德学说的基本结构中，民主是个相对而言的词，是*Politeía*的退化了的的形式，我们可以把后者译成“完美的城

邦”。这意味着亚里士多德民主学说中的“民”是由混杂的人群组成的。它不但包括许多人，而且包括穷人，进一步说，它包括有着各种缺点（自私，没有法律观念等等）的许多人和穷人，这一点证明了民主和 *Politeía*<sup>[27]</sup> 的不同。亚里士多德所说的民的含义，服务于对政治制度进行全面分类的目的，所以在这个阶段提出它来，会使问题不必要地复杂化。不过，即使我们维持“民”的单纯的语言学意义，我们仍然会看到它有若干含义。

在公元前5世纪，“民”意味着结合为 *ekklesia*（人民的集会）的雅典（或类似的）社会。但是民既可被视为整体，也可被视为 *polloí*——许多人，或 *plouíones*——多数人，或 *óchlos*——暴民（退化了的含义）。“民”被译为拉丁语的 *populus* 时，歧义又随之增加。罗马人对人民有种十分奇特的看法，只能从我们称为罗马宪政的结构内加以理解。但对此不可等闲视之，因为中世纪的语言就是拉丁语。*populus* 这一概念大约使用了15个世纪，这使得同我们的民主观联系在一起的“人民主权”（*popular sovereignty*）的信条并不是古希腊人的，只要我们把它的来源直接归于 *demos*（民主中的“民”）就会发生误解。最后，现代语言的出现也带来了重要的差异。意大利语中的 *popolo*（人民）及其在法语和德语中的同义词，都含有单一整体的意思，而在英语中，*people*（人民）是一个复数词，它虽然是个集合名词，却有复数形式。在前一种情况下，我们易于认为意大利语中的 *popolo*、法语中的 *peuple* 和德语中的 *Volk*，指的是一个有机的整体，一个“全体”（*allbody*），它以可经由一种不可分割的公意表现出来。在后一种情况下，谈论民主就像是说“众人统治”（*polycracy*），由“每一个人”的单位所构成的可分的众人。由此可见，对民主的整体论解释是来自用德语、法语或意大利语进行思维的学者，这并不是偶然的。

尽管要服从必须使民主尽可能通俗易懂这一要求，从以上的论述中，还是至少能归纳出六种对“人民”的解释：

- (1) 人民字面上的含义是指每一个人。
- (2) 人民是指一个不确定的大部分人，一个庞大的许多人。
- (3) 人民是指较低的阶层。
- (4) 人民是一个不可分割的整体，一个有机整体。
- (5) 人民是绝对多数原则所指的大多数人。
- (6) 人民是有限多数原则所指的大多数人。

第一种解释看来是个直觉上较为明显的解释。但是，不可能存在字面意义上的、作为民主制度下的公民的人民。在古希腊的民主制度中，“民”不但排除了妇女，而且排除了生来没有自由的奴隶（单单他们就构成了城邦居民的多数）。今天我们（在不久前把妇女包括进来之后）仍把儿童、精神病患者、服刑犯人、非公民和暂住人口排除在外。“人民”应该或者能够有多大的包容性？不管认为这个问题有多么重要和给予多大的强调<sup>[28]</sup>，至今没有人说它毫无例外地包括一切人。人民是指“每一个人”这种想法，可以说是因为其外延的含混性而产生的。

如果说，不排除任何人是一个使民主无法存在的标准，那么人民是一个“庞大的许多人”或“许多人”则根本不能被当作标准使用。民主从整体上说是一种程序，人民是庞大的许多人这种说法提出了一个无

法满足的程序要求：必须随时确定多少人才构成人民或足以构成人民。进而言之，庞大的许多人涉及哪一个整体？所以说，前两个解释造成的问题比它们解决的问题还多，可以认为，它们的作用是有限的。

看起来（3）似乎纠正了（2）的不确定性，它确定了庞大的许多人是由较低的阶层尤其是穷人或劳动阶层组成的；可是，这种解释从原则上说难免失败，用于实践则更为困难。在亚里士多德时代以及此后很长时间里，较低的阶层是由穷人组成的，而穷人的数目大大超过富人。但是，自我认同的中产阶级的规模越大，穷人富人的两分法便越无法成立。随着一个社会的现代化，其社会经济的金字塔形将会由六边形取代。在后工业社会里，“饥饿的穷人”和无产阶级加起来也不过是人数最多的少数。进一步说，姑且不论当代已不时兴这种做法，认为人民就是较低的阶层的观点从原则上说也是大可指摘的。民主从字面上说虽然不能包括每一个人，但即使如此，与民主原则相一致的排除做法必须有特殊的正当依据（如儿童的情况），或必须具有程序的性质。例如多数原则就要求某种意义上的排除，但那是灵活而暂时的排除——我今天被排除，预示着我明天被包括。相反，人民就是较低的阶层却作出了不变的排除，凡不是较低阶层的人被永远排除在外。我们认为这是民主所无法接受的，或者说是可以接受的，但这时我们必须相信亚里士多德有关民主是一种坏政体的思想。

第四种解释——有机论和整体论的观点——有一个重大缺陷，它对民主毫无用处，或者说它无论如何都可以用来为任何政体辩护。让我们对它作点更深入的考察。初步的要求是，无须从个人的角度去理解人民。在很长一段时间里，希腊语中的 *demos* 和拉丁语中的 *populus*（民）都被以整体的方式去理解，而不认为它是由能够胜任为

自己作决定的分散的个人所组成的总和。在整体论的生活观看来，个人要委身于权威、教会、传统和种种给人以归宿的聚合体。虽然如此，直到浪漫主义革命之前，人民并没有被理解为一个“有机的融合体”。卢梭很好地证实了前浪漫主义时代和浪漫主义时代概念的不同。卢梭确实主张过一种不可分割的公意，不过那并不是完全不可分割的公意。<sup>[29]</sup>在卢梭的思想中，仍然可以看到信奉个人天赋权利、以社会契约为基础的社会观，而浪漫主义却断然拒绝了这种观点。浪漫主义主张一种“人民精神”，一种Volksggeist（民族精神）或Volkseele（民族之魂），它的确类似于一个超灵（oversoul）。因此我们要警惕，不能把集体同有机整体的人民观混为一谈。后者是比自然法所能允许的更为坚实的融合体，它为浪漫主义所特有，是唯心主义哲学的产物。如果我们指的是浪漫主义的、整体论的人民观，则我们面对的这个概念更适合为专制统治而不是为民主作辩护。从人民是有机整体的观点，很容易得出个人没有意义的结论；借整体之名，可以把所有的人一下子压成一团，透过“整体就像一人一样”这种说法，我们看到的不是民主制度的辩护词，而是极权主义独裁制度的辩护词。民主只要不驳倒这种说法，它就根本不可能开始运转。

这样我们还剩下以计算原则解释的人民，即所谓（5）绝对多数原则或（6）有限多数原则的人民。这里的绝对多数意味着只有多数才算数：任何既定人群中的多数就代表全体，并有无限（即绝对）权利为全体作出决定。相反，有限多数原则规定，任何多数都没有“绝对”（即无限）权利。第一条标准导致的民主，可以定义为单纯多数统治的制度；而第二条标准导致的民主，可以定义为受到少数的权利限制的多数统治的制度。在这两种情况下，我们终于确定了具有操作性或应用性的标准。不过，这是对“人民”的程序性解释唯一的共同特征，在所有其他方面它们都是不一致的。

乍看起来，认为“人民”就是多数的绝对统治，似乎是个直截了当的办法，其实并非如此。确定多数拥有将其意志强加于少数或各少数派的权利，等于确定了一条工作原则，从长远看它同它所标榜的原则是相抵触的。假如民主竞争中最初的获胜者要求不受约束的（绝对的）权力，这个最初的获胜者就能够把自己定为永远的获胜者。这样一来，民主便不再有民主的前景了，民主开始之时，便是民主寿终正寝之日，因为民主前景取决于多数可以变成少数和少数能够变成多数。由此可见，有限多数统治才是民主制度中唯一的民主可行性原则。

这一点极其重要，我很快还会谈到它。<sup>[30]</sup>此刻我只想承认，我们已经远离了对“民主”的词源学定义和解释。如我所说，如果人民这一概念应当理解为需要受到少数原则限制的多数原则这一点是正确的，问题就变成了：我们怎样才能限制那些原则上完全有资格掌权的人的权力？求助于单纯的“人民意志”的民主论，是回答不了这个问题的，因为一个按照多数统治原则被授权决策的人民，其行使权力受到限制，仅仅是因为那些与人民意志无关的因素在起作用。在讨论这些复杂的问题之前，有必要对人民这个概念作更细致的审视。

词源学民主的一个天然产物是“人民崇拜”（demolatory），即大谈人民而实际上对他们不屑一顾。如布尔多（G.Burdeau）所指出，有些人鄙视实际看一下人民，认为那是一种褻渎——“这是褻渎，因为在政治的价值圣殿里，人民是由一件与他们的权力分不开的外套裹起来的。”<sup>[31]</sup>人民的崇拜者也谈论“真正的人民”，但实际上他总要造出一个虚无缥缈的理想的人民偶像。更糟糕的是，人民崇拜并不必然是“爱民”（demophilic），即对穷人、被遗弃的人和地位低下的人的实际爱怜，制造一个理想的人民偶像常常同完全蔑视实际存在的人民相伴而



生。自罗伯斯庇尔（M.de Robespierre）以降，我们已有大量的证据表明，不可言传的理想实际运转起来多么容易导致相反的结果，导致屠杀和无情的灭绝。因此让我冒亵渎神明之大不韪，给“人民”一点具体的含义吧。

## 2.2 群众社会中的人民

当“民主”（*demokratia*）一词出现时，它所指的人民是古希腊城邦中的民，这是一个联系紧密的小共同体，一个以当场决定方式工作的集体决策机构。但是，政体规模越大，人民这一概念就越是难以用来指一个具体的共同体，它更多地意味着一种法律上的拟制，或一个高度抽象的建构。我们已不再生活在城邦里，而是生活在古希腊人会认为构成了对城邦的否定的巨型国邦（*megapolis*）里，即完全失去了人数比例的政治城邦里。明显的事实是，城邦的人民、中世纪公社的人民，以及古代政体中的第三（和第四）等级已不复存在。随着社团结构及社团生活观的式微，随着对个人之生存必须服从其命中注定的地位这个托马斯主义原则的批驳，人民已经日益成为一个 *Gesellschaft*（社会），而不是一个 *Gemeinschaft*（共同体）。<sup>[32]</sup>现代社会已经变成了同浪漫主义者在他们的中世纪梦想中奉为神明的有机整体截然相反的东西。今天的“人民”代表一个无定形的集合体，一个高度混乱和分化的社会，总之，是一个失范的社会。

新的现实要求新的名称，因此我们开始谈论“群众社会”<sup>[33]</sup>。然而，群众社会理论和群众人的概念在1960和1970年代曾经大受抨击<sup>[34]</sup>，因此我们还是不要陷入名词之争，而是首先问一下，哪些新因素构成了西方社会现状的特点？

一个显而易见的因素是量的或规模的因素。据修昔底德说，参加 ekklesia（人民大会）的雅典人最多为五千人，一般是在两千人到三千人之间。中世纪的民主公社在规模上也没有什么重大变化，直到被卢梭珍爱并理想化的日内瓦共和国时代，情况依然如此。对于规模因素的增加所带来的某些意义，需要进一步的探索，但不可否认的影响是，“巨型国邦”不利于产生个人有作用的感觉，而是促进了分化，使个人成了微不足道的小人物。第二个因素是历史、时间机器的剧烈加速。今天的世界变化速度如此之快，在短短的一生中，我们就会对童年时所熟悉的世界完全感到陌生。即使新事物改进了旧事物，人们仍对历史的大动荡怀有伤情。第三种随之而来的因素是横向移动的比率和速度。在西方社会里，终其一生住在家乡的人越来越少，这是共同体的动荡。当然，失去了根，也可能是从根的锁链中解脱了出来，但是连结组织的断裂本身也是代价，一种过渡状态，即农村生活向城市生活转变的断裂性，生动地说明了这一代价。既然巨型国邦不会恢复亲密感，“孤独的人群”<sup>[35]</sup>就仍可能继续伴随着我们。总之，我们生活中的基层团体的保护伞已经消失；适应迅速而不断变化的环境是一场紧张的竞赛，其中有着大量调整失败的人，由此带来的空虚感养育了异化和失范。<sup>[36]</sup>

我刚才说，新的现实需要新的名称，为何不称它为“群众社会”呢？首先我们要承认，批评这一概念的人并没有曲解它，此外，也让我们把群众社会的社会学理论和政治学理论作一区分。我已经从社会学角度描述了群众社会。这种群众社会理论本质上针对的是共同体的消失，迅速的变化和动荡尤其加剧了共同体的消失。<sup>[37]</sup>另一方面，它不主张传统的“共同体社会”是个失乐园，它也不以为过去的民主制度是更好更安全的制度。问题仅仅在于理解和领会今天的“人民”具体

指的是什么。至此一切还算不错。但是当我们遇到群众社会的政治理论时，尤其是当我们问这种现象有什么政治意义时，分歧便出了。

不应忘记，论述群众人和群众社会的早期政治学文献——奥尔特加（Ortegay Gasset）、曼海姆（K.Mannheim）、雅斯贝尔斯（Jaspers），直到汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）——反映了法西斯党和此后纳粹党“民主”夺权所造成的震惊。怎么会发生这种夺权呢？用雷维尔（J.F.Revel）的话说，“极权主义的诱惑”怎么还像幽灵一样在欧洲大部分地区徘徊呢？<sup>[38]</sup>奥尔特加的哲学是古希腊“贵族统治”意义上的哲学，它赞美卓越不凡。但他在领导的少数和群众之间所作的区分打破了社会阶级的划分。奥尔特加理解的áristoi（贵族）就像苦行僧一样，是一些用义务而非权利来定义的模范人物。相反，群众人被奥尔特加比作贵族家庭中娇惯坏了的子孙。奥尔特加描述了一种新人：在历史上他第一次把一切都视为当然，他享受各种好处，却对维持这些好处的条件漠不关心，他拒绝长大，承担自己的责任；他的举止就像个被宠坏的孩子，像个忘恩负义的不肖子孙。这些话虽然过于尖刻，却不失为远见卓识。<sup>[39]</sup>对于汉娜·阿伦特来说，正是群众给了极权主义以可乘之机，不过她像奥尔特加一样，没有把群众等同于下层或工人阶级，等同于那些垂头丧气的失败者。按她的理解，“群众”是所有阶级的集合体。<sup>[40]</sup>

科恩豪泽（A.Kornhauser）在1950年代末对群众社会理论作了彻底改造，他认为一盘散沙的社会很容易进行动员和操纵。群众人孤独无靠，正可受人利用；他倾向于采取极端行为，在政治过程中以积极的反应和干涉方式代替漠不关心。因此，群众社会易于产生魅力领袖的统治和总体动员。用科恩豪泽的话说：“群众社会的心理类型特征十分不利于自由民主制度……个人力求用漠不关心或积极行动去克服伴

随着自我异化的忧虑……因此群众人易于为群众运动的呼吁所蛊惑，这些运动为克服自我异化的痛苦提供了一条出路。”<sup>[41]</sup>然而，这些只是潜伏的力量，扣动了扳机的因素是什么？潜力如何变成具体的现实？科恩豪泽指出，关键的不确定因素可以在精英与群众有着怎样的关系中找到，反之亦然。这可能是正确的，但至此群众社会的政治学理论还远没有完成。

且不谈群众，弗洛姆（E.Fromm）曾提出一个以往从来没人提出过的问题。1940年代初，他怀疑我们的时代是否是以“对自由的恐惧”，从而是以潜在的“逃避自由”为特征。<sup>[42]</sup>他的令人不安的问题是：自由是一种过重的负担、过大的责任吗？极权主义的诱惑，对自由的恐惧，脆弱而易受操纵——这一切显然都是令人懊丧的迹象。这种描述是否过于夸张和偏颇？如果是这样的话，那就让我们作出正确的描述，把偏见纠正过来吧。纠偏不能单纯用相反的偏见，事实上也不能用重复布尔多所说的“秘诀”。与我的论证有关的重点仅仅如下：我们这个时代的人不能模仿其祖先；而词源学家是把他的大厦建在他拒绝勘察的地基上。他的“民”在许多世纪以前就被埋葬了，他现在必须另寻他物。

### 2.3 人民的权力与对人民的权力

到此为止我们已经分析了人民，它是我们的问题中比较简单的因素。当我们面对人民的概念与权力的概念之间的关系、“民”和“主”（demos and kratos）的关系时，困难便增加了，事实上，它们成了词源学方法无法克服的困难。

权力是个不易分析的概念，但在历史上以及政治思想史中，它却是个简单易懂的概念。权力是一个政治概念，不是伦理概念。此外，权力不是自由，我为何这样说呢？这不是在强调显而易见的事情吗？并非完全如此。麦克弗森（C.B. Macpherson）二十年来一向是位很有影响的学者，他对权力的定义是，“（个人）使用并发展他的基本的人类才能的能力”<sup>[43]</sup>。大谬不然。使用和发展我们人类才能的能力，长期以来便是伦理学的题目，它以此作为“自由”的含义之一进入政治学。<sup>[44]</sup>这样理解的自由同权力相去千里。两种截然不同的事物竟被混为一谈，证明了我们的混乱状态，把一个错误的称谓（只是给一个十分古老的概念改了个称呼）自诩为新概念，证明了我们如履薄冰的处境。根据这两点说明，强调一下这一点并不是多余的：在那些对“民”和“主”的关系问题有深入研究的学者看来，权力永远是控制他人的力量和能力——其中包括左右他们的生活和置他们于死地的力量。

在权力问题上，重要的区别是名义持有者和实际行使者之间的区别。权力终究是 *exercitum*（行使权）。无论怎样理解和定义，人民怎么能够成为实际的权力行使者呢？名义上掌权的权利显然不能解决人民主权的问题。世俗君主制在同教会的斗争中，用 *omnis potestas a populo*（一切权力来自人民）代替了 *omnis potestas a Deo*（一切权力来自上帝）的说法，这是诉诸民主的辩护词来证实自己的独立性。帕杜阿的马西留斯（Marsilius of Padua）这位中世纪人民主权的重要倡导者，在捍卫巴伐利亚的路德维希王朝和皇帝的至高权力时，便使用了这一辩词。虽然马西留斯依靠人民主权去支持君权反对教会，可是后来的耶稣会士也诉诸同一原则向绝对君权开战，并用它证明诛杀暴君

的权利。关键在于，名义上有权掌握的权力，就连一种有名无实的权力都算不上。<sup>[45]</sup>

中世纪的学说旨在用虚构的代表说去弥合名义权力与行使权力之间的沟壑，即名义上的掌权者委托别人行使他的权力。这其实是一种虚拟，因为中世纪的学说并没有想出实际的（权力）转移方式。<sup>[46]</sup>具体而言，在中世纪的代表说中，代表——受委托行使权力的人或机构——无须是选出的代表。在中世纪及其后，代表是一个 *praesumptio juris et de jure*（不容对抗的专横人物）。因此代表说也能够——事实也是如此——站在因继承权而属君主及其子嗣的永不能罢黜的代理权的立场上，证明绝对君主的正当性。<sup>[47]</sup>

由此我们可以理解，为什么卢梭对代表说怀有毫不妥协的厌恶感，并把那一说法颠倒过来，用没有代表的选举原则代替不经选举的代表。卢梭所主张的民主制度选举它的行政长官，但不给他们行代表圣油礼。对于卢梭来说，人民不应把他们的权力委托出去，不应放弃权利的行使。卢梭看到了危险所在，但他的办法很难奏效。他本人便认为，这只在小范围内，只对很小的共和国，才是可行的。<sup>[48]</sup>因此我们不能听从他的劝告。如果当选者没有被视为他的选民的代表，那么选举本身不过是创造了一个绝对统治者。在整个历史上，选举方式正像赤裸裸的暴力或世袭一样，一直在创造着无法无天的统治者。因此我们既需要选举，也需要代表，选举本身不能产生代表，天主教会的教皇是由枢机主教团（*College of Cardinals*）选出，但他无论如何也不是他的选民的代表。把两者联系在一起的是对当选者的责任和义务的正常预期（由于有可能更换人选，因此也是对制裁的预期），以及当选者对选民的义务。此外还应特别指出，选举必须是自由选举。正像

不经投票的代表几乎毫无意义一样，没有自由选择的投票也不能产生代议制的统治，那不过是人民在周期性地放弃他们的主权。如果说自封的代表是靠不住的，没有选择的选举便是骗局。[\[49\]](#)

总之，现代民主制度取决于（1）有限的多数原则；（2）选举程序；（3）代表权的转移。这意味着在全体人民中间，有些人作用大，有些人作用小，甚至由获胜的投票多数组成的人民也不真正行使权力，而所谓的人民“意志”的呼声更像是人民的“共识”。一旦我们认识到这些，我们的讨论便从词源学的民主和人民意志的背景转向宪政民主的技术了。为了实现民主，名义上的权力归属与实际行使权力并没有被交给同一只手。建立大规模的民主政治制度所需要的工具和程序手段，民主的词义既没有包含，也无所提示。

必须强调的是，“人民的权力”仅仅是个省略句。这句话只说出一个过程的起点便戛然而止。权力是针对某些人而行使，统治要以被统治者的存在为前提。人民的权力是针对谁呢？谁是人民主权的承受者和对象呢？因此这句话完整地写出来就成了：民主是人民对人民的权力。但这样一来便使问题完全走了样。它不但包括权力的上升，更包括权力的下降。在这条双向轨道上，如果人民失去控制权，那么对人民的统治便会危险地同人民的统治毫不相干。因此关键的问题是，我们如何维护并加强在权力的名义归属同实际行使之间的联系？选举和代表虽然是大规模民主的必要手段，但它们也是它的阿基里斯之踵[\[50\]](#)。授权者也能失去权力；选举未必是自由的；代表也未必是货真价实的。有什么防止这类后果的办法和措施呢？这一问题当然是可以解决的，但不能以“字面上的民主”为基础。真实的情况是，仅仅包含着人民权力观念的民主理论只够用来同独裁权力作战，一旦打败这个敌

人，自然而然移交给人民的不过是名义上的权力，权力的行使完全是另一回事。

对这一点了然于心，我们才可以谈论扩大人民权力（实际的权力）的方法和手段。不过我们越是追求人民行使权力——就像在参与式民主中那——我们就越是应当搞清楚现实世界中的人民的情况。如果不这样做，如果那些鼓吹人民直接行使权力的人只把人民当作一个神圣而高深莫测的实体，我们就不会从词源学的民主前进一步。

## 2.4 有限多数原则

本章讨论的是一些基础知识，所以我想及时强调一个问题。我已论证了民主不单纯是人民的权力，现在我要坚持认为，民主也不是单纯的多数原则。“多数原则”只是有限多数原则的简单说法，直到几十年前这一点还未被充分了解，而且我怀疑今天的情况是否依然如此。纵观人类历史，多数——种族的、宗教的或仅仅数量的多数——事实上一直在迫害少数派，有时甚至到了灭绝少数的地步。今天这种做法（非洲十分突出，但世界其他地区也有）是以多数统治的名义，因此不言而喻，也是以民主的名义干出来的。这种名义显然是不能成立的，但我很少听到有人大声说出这一点。目前有人反对把民主等同于单纯的（从而是绝对的）多数统治，但这些反对只适用于高度分化并有激烈冲突的社会这类特殊情况。如诺德林格（E.A.Nordlinger）所说，“正统的多数主义形式下的民主模式，不适合调解严重的冲突。”<sup>[51]</sup>我对诺德林格的结论没有异议，只是对他的前提，即他提到的“正统的多数主义”民主模式感到奇怪。那是个什么样的模式？我拿不准，我拿得准的是，民主不是没有限制词的（因此是无限制的）多数统治。



民主的工作原则是有限的（受限制的）多数统治原则，这谈不上是新观点。当伯纳姆（J.Burnham）写道，“从我们所使用的民主一词的意义上说（不考虑它的发明者古希腊人如何理解），民主的基本特征就是允许少数派有政治表达权”<sup>[52]</sup>，他正确地相信自己说出了得到一个广泛接受的民主观。阿克顿勋爵（Lord Acton）是这样说的：“我们判断某个国家是否是个真正的自由国家，最可靠的办法就是检验一下少数派享有安全的程度。”<sup>[53]</sup>而古格列摩·费雷罗（G.Ferrero）则对整个事情作了如下精确的表述：“在民主制度中，反对派像政府一样，是对人民主权生死攸关的机制。压制反对派就是压制人民主权。”<sup>[54]</sup>这是为什么呢？

首先可以这样回答，上述作者及其代表的传统，对个人自由有着强烈的感情和关切。由此而来的基本论证是：“假如个人自由不意味着有权采取和鼓吹不受多数赞成的行动和观点，它就是毫无意义的。”<sup>[55]</sup>可是，假设我们没有那份关切，不认为个人自由像其他价值那样重要，这时我们也不应该把民主等同于单纯的多数统治吗？答案是肯定的。即使不提个人自由，有限的多数统治仍是民主的基本特征。无论我们喜不喜欢自由，事情并不取决于这方面的考虑，而是取决于更大的考虑：假如多数过分使用其权力，制度本身便不再发挥民主的作用了。让我们再问一下，这是为什么？

首先是因为“人民”的定义。如上所述，字面上的人民不能包括一切人，但也不能减少到大部分公民。当用多数标准来解释人民时，所提供的只是“操作性定义”。也就是说，由于决策过程并且为了作出决策，人民才分成多数和少数。但事实依然是，人民是由多数加上少数组成的。所以多数标准如果（错误地）变成了绝对的多数统治，这一

变化在现实世界中的意义，就是人民的一部分变成了非人民，变成了被排除的一部分人。因此这里的论点是，当把民主等同于单纯的多数统治时，人民的一部分（往往是很大一部分）就会因此而变成非人民（non-demos）。相反，如果把民主理解为受少数的权利限制的多数统治，它便与全体人民即多数加上少数的总和相符。正是由于多数统治受到限制，人民才总是包括全体人民（所有有投票资格的人）。

上面这些话十分抽象。为了理解它的含义，我们假定多数在原则上有权不受限制地行使权力。这样定义的多数必然不会公正平等地对待非多数，这使得这种多数可以很容易维持自己永远成为多数。但我们若是有一个不能变为少数的多数，我们所讨论的便不再是民主制度的多数，不再是把多数原则作为游戏规则的制度了。多数原则要求的是可以改变的多数，它含有不同的部分以供政治人从中选择行使权力者。凯尔森（H.Kelsen）无可辩驳地说出了这一点的根本道理。他写道：“甚至那些站在多数一边投票的人，也不再完全属于他自己的这种意志。当他改变看法时，他就会明白这一点……为了重新获得自由，他个人必须找到一个赞成他的新看法的多数。”<sup>[56]</sup>让我就此作一评论。显然，如果少数派得不到保护，便不可能找到一个赞成新看法的多数，因为那些把看法从多数转向少数的人立刻会进入无权发表看法的人的行列。可见，除非少数派的自由受到尊重，不然第一次选举不但会一劳永逸地决定谁自由谁不自由，而且投票支持多数者的自由也会毁于一旦。因为实际上已不再允许他们改变看法。于是只有第一次选举才是真正的选举，这无异于说，这样的民主一诞生便会死亡。

如果把这一论证推向极端，其主旨在于，代议制民主制度中的公民，正如卢梭主张的那样，是由于他们能随时决定把自己对多数意见的支持转移给少数的意见，才不致在投票时失去他的自由。允许改变

看法不但是他的持久自由的基础，而且使民主能够作为开放的、自我调整的政体持久存在。每一个人的自由也是全体人的自由，当我们属于少数时，这一点得到了最真实、最具体的体现。抱歉得很，民主就是多数统治这一口号是不正确的，只有尊重和保护少数的权利，才能维护民主的力量和机制。总之，少数的权利是民主过程本身的必要条件。如果我们信奉民主过程，我们也必须信奉受少数的权利限制的多数统治。使民主作为一个不断发展的过程存在下去，要求我们保证全体公民（多数加上少数）拥有权利，这是民主的运行方式所必不可少的。[\[57\]](#)

## 2.5 林肯的公式

我已说明，只要我们把字面的定义作为判断民主的标准，毛病便往往出在这个定义上而不是现实中。如果民主除了是“人民的权力”以外什么都不是，根据这一前提，就只能把一切现存的民主制度视为假民主制度而予以否定。然而确实存在着这样一种制度，它的人民不仅受到保护不为权力的滥用所侵害，而且十分重要的是，他们还实际参与决策过程，决定需要做什么和“谁得到什么”。存在着这样的政体，完全是因为人们认识到，字面上理解的民主只是如何建立民主这个问题的起点。

以上的论述丝毫不意味着我认为民主一词的字面意义无关紧要。字面上的定义虽然所行不远，但它提供了基础。权力属于人民建立了一条有关权力来源和权力正当性的原则。它意味着只有真正自下而上授予的权力，只有表达人民意志的权力，只有以某种得以表达的基本共识为基础的权力，才是正当的权力。

把字面上的民主概念作为有关权力来源和权力之名义权利的理论，也意味着我们对民主形式的希望和要求是，社会优先于国家，“民”优先于“主”。只有当受治者与治者的关系遵循国家服务于公民而不是公民服务于国家，政府为人民而存在而不是相反这样的原则时，才有民主制度存在。

林肯在他的1863年葛底斯堡演说中，说过一句关于民主特征的所有概括中最令人难忘的话：“government of the people, by the people, for the people”<sup>[58]</sup>。这句话似乎需要进行准确的分析。仔细分析起来，对于“government of the people”这个成分，应当提醒说，“of”这个介词既可以用来指一种行为的主体，也可以用来指它的客体。就此而言，所有下列设想都是可以允许的：（1）government of the people（民有）是指自治的人民，即直接民主；（2）相反，人民是统治的对象，人民是被统治者；（3）统治源于人民，意思是说，统治的正当性来自人民的同意；（4）统治是经人民选择的；（5）统治受人民的指导。由此可见，这第一个概括涵盖了或能够涵盖政治的全部范围；它不但可以指所有能够想象到的民主形式，而且可以指跟民主毫不相干的对人民的统治。第二个因素“government by the people”（民治），则有着相反的缺陷，它过于笼统，以致不允许作具体的设想。从什么意义上说人民在统治呢？这种说法缺少精确的所指。只有第三个因素“government for the people”（民享）是不含糊的，“民享”明确地指为了他们的好处、他们的利益、他们的福祉。但过去有许多政权从来不自称民主制度，却宣布自己是“民享”的政府。今天，共产党的专政制度自称民主，也是基于同样的理由。<sup>[59]</sup>

作出这样的诠释的意思是，并且仅仅是，林肯的话为民主定了调子，首先是因为它出自林肯之口。我们了解林肯，所以我们知道他的

意思。如果碰巧是斯大林首先想出了这句话，他不是也会使用它吗？他的统治是“of the people”，从语法上完全说得通，他统治他们。很难证明他不打算为了人民进行统治。在斯大林的脑子里，“by the people（民治）”大可以意味着（因为它可以有任何含义）他和人民是一体的，是“公意”在通过他的意志进行统治。因此基本的限制是，林肯的话不足以成为民主的定义——它之所以成为民主信条，是因为它出自林肯之口。如果换一个人说出来，它很容易产生林肯不希望或不打算让它产生的含义。这句话只有促进民主的意义而没有逻辑上的意义，应当承认，它的意图和价值只在这一限制条件下才存在。从字面意义上使用“民主”一词将招致一种任意规定的论说，民主的性质尚未得到确定，它只能漫无限制地前进。

### 3.政治现实主义的局限

政治应是现实主义的；政治也应是理想主义的。

这两条原则相互补充时为真，相互分离时为假。

——M.博兰切利

#### 3.1 何谓纯政治？

想了解民主应是什么，比起想知道民主能是什么要容易得多。据说这是政治现实主义的一项发现——假如政治现实主义是指对马基雅维里的*verità effectuale*（真实状况）所作的清理工作的话。我有意重提马基雅维里的用语，是因为对政治现实主义的误解可以追溯到他那里。自马基雅维里时代以来，政治现实主义的方法一直被两条应当明确加以区分的解释路线掩盖着：（1）它的意思是，政治就是政治，不是别的什么东西；或（2）政治现实主义是以被称为纯政治的特定的政治和政策行为的形式来体现自身的。在较晚近的时代，纯政治又获得了*Machtpolitik*（权力政治）的名称。纯政治或权力政治一般是指那种不顾理想，只以权势、欺诈和无情地运用权力为基础的政治。人们普遍认为，这就是政治现实主义所提倡的政治和政策。我不赞同以上大部分说法，所以有必要以一个由来已久的争论，即有关马基雅维里说了些什么以及他的解释者让他说了些什么，作为起点。

一般认为，这位佛罗伦萨的国务秘书是政治现实主义之父，因为他使政治学脱离了伦理学和宗教。这不仅是说他是个不动感情的观察者——亚里士多德也是位出色的观察者。亚里士多德的《政治学》与

马基雅维里的《君主论》的不同之处在于，在古希腊人的世界观里，政治学、伦理学和宗教是浑然一体的，因此我们可以用近来时兴的方式说，马基雅维里是价值中立的，而亚里士多德则不是。<sup>[60]</sup>

当然，马基雅维里并不像马克斯·韦伯的追随者那样，是从价值中立的现代意义上所说的价值中立。但是他所生活的时代正好是中世纪的*respublica christina*（基督之国）的观念已失去意义，而“国家”一词获得了其现代意义的时代。<sup>[61]</sup>在这个时代，国家的创立已表现为最突出的问题。简言之，马基雅维里记录下了新型君主创立文艺复兴时代公国的现象。这并不是说过去的政治都是由一些文雅的统治者用道德语言写出来的。但是，甚至在幻想破灭的同代人和牺牲者看来，恺撒·博尔吉亚也是个史无前例的惊人现象。部分地由于马基雅维里所观察到的是一种政治上“价值真空”的现象，他才成了不顾价值的观察家。<sup>[62]</sup>这有助于解释马基雅维里为什么是坦言政治不服从道德戒律，从而确定了所谓政治学独立性的第一人。

在解释马基雅维里时须臾不可忘记，文艺复兴时代的君主国（*principalities*）是一些独特的政治微型世界，这尤其表现在以下方面：当时政治与君主是一回事，可以认为这也适用于一切专制统治。但亚里士多德所描绘的专制政治是建立在民众的支持上的：古希腊的专制者都是以煽动起家的。恺撒就是以类似的方式结束了罗马共和国的生命，他是一位受到万众欢呼的统治者。<sup>[63]</sup>而恺撒·博尔吉亚之流既不是依靠民众欢呼的煽动家，也不是祈求某种先天正当性的人。就*ex defectu tituli*（因为缺少名号、缺少正当性）的专制与*quoad exercitium*（顾及用权方式）的专制的区分而言，恺撒·博尔吉亚是这两方面兼而有之的专制者，因此是一种新人。结果便是马基雅维里看

到了一种特殊现象：政治与“君主的天性”相一致，并同这种天性融为一体。从这个角度看，一个最根本的区别，即政客与政治的区别，无声无息地消失了。

政治不仅仅是政治家和政客。我们说政治或某项政策是民主的、社会主义的或民族主义的等等，这意味着现代的君主不管如何有权势，他是与一个比他的个人意志更强大的行动过程联系在一起的。斯大林处在几乎可以为所欲为的位置上，但就算他想放弃对共产主义的认同，他也很难做到这一点。所以我们必须小心，不要把政治同政治家混同起来。在谈论政治家时，我们大可以建立一种类型理论，其中纯政客处在一个极端，理想主义政客处在另一极端，前者是蔑视理想的玩世不恭的决策者，后者则不惜一切代价追求理想。我们同意，很有可能遇到一个纯政治家或一个完全理想主义的政治家，但我们能由此断定存在着“纯政治”或完全“理想主义的政治”吗？我的回答是不能。我们若只提马基雅维里的君主，则可能倾向于回答能。这就是为什么我们必须约束自己，不要从马基雅维里实际说过的话中草率地得出结论。

他确实说过政治不是伦理，但他并没有说过政治本身是什么。因此，从马基雅维里的前提应当得出的结论是，政治“在道德上是不纯洁的”。政治本身是什么还有待于我们发现。<sup>[64]</sup>在这件事上马基雅维里只告诉我们某种类型的决策者如何行动。然而，即便是“纯政治家”，他若是很敏锐的话，也会认识到不能低估那些他认为不纯但有助于他的政策成功的因素，因为真正的政治家很清楚，观念就是力量，理想也是武器。正如马基雅维里本人所说，甚至主祷文也是对国家有用的保障。



关键在于，纯政治同其对立面即完全理想化的政治一样，都是不切实际的。每一项政策都是理想主义和现实主义的混合物。如果其中一个因素占了压倒优势，如果太多的理想主义消灭了现实主义或者相反，一项政策就有可能失败。永远不会有人能成功地制定真正纯粹的政策或严格的理想或道德的政策。它们的失败是出于同样的原因。今天在纯粹的“权力政治”的旗号下进行的事情，只是在受到ethos（民族精神）滋养的条件下发挥作用。当然，Machtpolitik（权力政治）追溯起来，是以黑格尔的Sittlichkeit（道德），以他的更高的道德形式为基础的。ethos却可能以野蛮的面目出现。事实上，现代的大放血和大屠杀不是以法西斯的民族理想的名义执行，就是在无阶级社会的理想这种旗号下出现的。事实是，所谓纯政治也建立在理想和价值之上。人们甚至可以这样说，政治越纯，它就越是Sache（一项事业），也就是说，它就越是献身于一项事业。总而言之，权力政治就是Sachepolitik（事业政治）。

### 3.2 战争式政治与和平的政治

我的第一个结论是，如果说“纯政治”一词是用来表示政治就是政治而不是伦理学这层意思，那么它只是同义反复；如果把它理解为没有理想的政治，那就是一种误解。一个政客要是提倡后面这种政治，只能说明他对政治现实几乎一无所知，他是个拙劣的现实主义者。因此可以说，对无理想的纯政治与肩负理想的不纯的政治所作的区分是错误的。基本的区分应是（1）战争式政治观与（2）以和平为导向的合法的政治观之间的区分。按前一种观点，强权左右着说服，力量决定着权利，解决冲突是靠打败敌人，视“外人”为仇敌。<sup>[65]</sup>按后一种观点，强权只是作为最后的和不好的手段而被保留，解决冲突靠协商、法庭与“合法”程序。

由于这一区分的重要性已渐被过分地忽视，所以我要多说几句。克劳塞维茨（K.Clausewitz）说过，战争是用其他手段实行的政治。也可以把这句格言反过来，以表示一种普遍的好战态度：政治是以其他手段实行的战争。政治“像战争一样”——是不用战争武器的战争，只要它的核心感受是敌视，那么邻居就是敌人，即总是有受威胁的感觉。当霍布斯把自然状态描绘成一切人反对一切人的战争时，他至少也隐约指出了这种战争式的政治。请注意，霍布斯十分厌恶这种状态，他要不惜一切代价把战争逐出政治。但他实际上没有认识到怎样以较小的代价——不是沉醉在“利维坦”中——和更可靠的方式做到这一点。

由于罗马人创立了民法，以及显然是由于依照程序和公正原则解决诉讼的做法，导致了邻国之间好战的、以实力为基础的关系第一次有了重大的缓和。被征服的人民热切希望得到罗马的公民权，这首先是因为它提供了这种宝贵的“和平”。不过，用法律代替暴力的做法，并没有从私人领域移至政治领域和主权国与臣属国之间的权力关系中，这毕竟是自由主义宪政制度的功绩。这种宪政制度主要包括把政治纳入法律程序，把丛林法则变成“法治法则”，因此可以恰当地说它是一种法治的政治观，它主张以正当性论成败的和平政治。法治所提供的保障尤其使人们能够参与权力和更换权力。如果失去权力会威胁到掌权者的利益，甚至威胁到他的生命，他是不会拱手让出权力的。反过来说也是一样，如果养尊处优的保障是“有权”，人们就会不惜代价、不择手段地进行野蛮的权力争夺。换句话说，和平的政治方式决定了从政的风险不是太大，这就要求以宪政的正当性来驯化政治。

以上论述澄清了两点。第一点，忽视战争式政治的人，也很难对和平的政治作出评价。只有根据其反面理解了和平的政治是法律原则

对暴力原则取得的艰巨而永无止境的胜利，才算得上对和平的政治有了充分的认识。与此相关的第二点是，让战争式政治再现的最好方法，就是不管有心还是无意，不仅对历史上人类的大多数一直生活在强权环境（而不是权利环境）中的事实，而且对直到今天世界上大多数人仍生活在近乎战争而不是和平环境中的事实一概视而不见。当马克思及其继承者说“阶级斗争”时，战争一词已说明了自己的含义。按马克思的说法，战争式的政治观也是西方社会所提倡的。

回到我们的论述上来。问题是，政治现实主义赞成哪一边呢？是战争的政治还是和平的政治？按我的区分，答案是不确定的。的确，政治现实主义学派往往鼓吹权力政治，但它一般不一味鼓吹暴力政治，它并不赞扬直接行动。另一方面，正是在远大理想——今天常常被称为民主理想——的名义下，并且是为了这种理想，暴力和暴力政治获得了最有力的促进和正当性。<sup>[66]</sup>这是怎么一回事呢？

从历史上看，政治的现实主义学派和民主学派长期处于相互冲突之中。事实上，现实主义者总是讥笑“民主的理想主义”。相反，民主的信仰者即使不把现实主义视为反民主的态度，也把它视为同自己格格不入的态度。然而，我们若是自问一下事情为什么会是这样，那么造成这种不和的理由，一般会是很差劲的理由。现实主义取向同非民主的信条之间并没有必然的联系；我还要进一步指出，整个争吵是在错把“现实主义”当作它不是的东西这一基础上进行的。假如至少在目前世界上根本不存在没有理想的政治这种东西，假如任何政策都服务于理想并受理想的激励，那就可以说，我们应当驱走一个鬼魂——以独特的、自我满足的政治和政策类型出现的现实主义鬼魂。那么现实主义是什么呢？或更准确地说，一旦我们驱走了那个鬼魂，留给我们的会是一种什么样的现实主义？我以为，我们会因此而回到马基雅

维里的起点上，回到他的“真实状况”之中：审察事情的真实面目。也就是说，留给我们的的是认知意义上的现实主义。当把现实主义的认知因素——其实是唯一的建设性因素——提出来时，论证便有了一个全新的起点。

政治现实主义拥护什么或拥护谁成了一个无聊的问题，因为答案十分简单，认知的现实主义什么也不拥护，一切正确的描述性命题，一切可由经验验证的陈述，都是“现实主义的”陈述。因此，政治现实主义不多不少，只是对所有政策事实的收集。政治现实主义使我们知道政治的事实基础——时代。它不能提供政治中那些重大的主义，它若提供，它就是在行骗，因为政治中重大的主义——法西斯主义、民族主义、自由主义、社会主义、共产主义和人民主义等等的政治——依靠价值选择，它们不是来自事实，而是施行于事实。

我一直没有谈到有人指责政治现实主义和价值中立一样，都受到保守主义偏见的污染。<sup>[67]</sup>不谈这种指责的原因现在已很清楚，在我的论证中，这个问题是没有意义的。我的论证并不认为现实主义可以独立存在，因为无法单独用它来说明一项政策。

### 3.3 克罗齐的事实与价值

意大利在1930年代陷入法西斯主义的过程，最令人信服地提醒并昭示于人们，当现实主义者和民主主义者发生误会，并且为对立的目标相互攻击时，真正的输家便是民主。当法西斯主义之前的民主主义在第一次世界大战之后开始进行实验时，它为何会变得如此脆弱，一个并非无足轻重的原因是，它的理想已逐渐耗竭，受到了十分严重的破坏。干这件事的，并不是那些后来成为法西斯分子的人，而是19世纪为争取意大利统一的“复兴运动”（Risorgimento）传统的继承人，是

那些本应该埋葬法西斯主义的天然的民主捍卫者。贝内德托·克罗齐（B.Croce）在这里是个有象征意义的人物，这位哲学家比任何人都更大地影响着20世纪上半叶的意大利文化。<sup>[68]</sup>重提克罗齐的例子，并不是为了确定责任者，这对我们无关紧要，而是因为它反映着某些基本的错误。无论什么时候，只要我们谈到事实与理想、现实主义与民主主义有着怎样的关系，这种错误总是不断地出现，今天和过去都是如此。

克罗齐一贯提倡Realpolitik（现实政治）。在几乎三十年的时间里，他打着“政治现实”的旗号，无情攻击民主的“虚伪”，孤傲地反对他所讥讽的“向正义和人道女神的谄媚”。<sup>[69]</sup>但在后来的岁月里，克罗齐承认，“他一向认为，意大利几乎丝毫不可能甘心让她的自由遭到剥夺，因为她已为此付出如此多的代价，并且是他这一代人视如永久拥有的东西。”<sup>[70]</sup>这等于承认从1896年到1924年克罗齐一直是站在错误的一边从事错误的战斗。他为一种政治哲学进行辩解，这背叛了他在其他著作中所说的“他的真正的感情倾向”，他的真正的“精神和道德信仰”。<sup>[71]</sup>但深一步说，克罗齐从未承认这种矛盾的态度，他这种做法令人感兴趣之处在于，他并没有撤销他的“现实政治”，怎么就改换了阵营。

如果克罗齐把政治现实主义理解为认知的现实主义，他当然不必撤销，他只会发现，现实主义本身既不是民主的，也不是反民主的。但是，克罗齐是后黑格尔唯心主义哲学流派的杰出代表，这意味着他不仅无法接受认知的现实主义，而且会以唯心主义哲学家的方式看待“实然”和“应然”、现实和理想之间的关系。克罗齐跟黑格尔一样，实际上取消了“实然”和“应然”的区分。因为唯心主义的做法是以一种

辩证的Aufhebung（扬弃）和平衡，把sein（实然）和sollen（应然）结合起来。这种结合的最终结果是，他的整个政治哲学首先过分地摆向现实主义，然后又过分地摆向理想，在没有给理想以容身之地的事实取向和没有给现实以容身之地的反现实态度之间摇摆不定。

克罗齐的反民主阶段结束于1924年，在这个阶段他对实然和应然不加区分，这使得他把应然、把道义论一笔勾销。在这个时期，唯一重要的事情是政治的“真实面目”。他不是用现实主义找出解决自由民主制度问题的办法，而是把这种制度视为现实主义的对立面，用引征事实来驳斥民主的规范和价值。在第二阶段，克罗齐又滑向一种完全被缩小为道德上“真正自由”的、理想的自由主义。因此在1924年之后，克罗齐确实逐渐意识到了“应然”的方面，意识到了他过去忽视的那些理想的重要性。但在这样做时他又走向另一极端，他的自由主义只用道德语言来表述，仅仅是“伦理的自由主义”。<sup>[72]</sup>同时，克罗齐从未感到有必要否定他过去的现实主义。克罗齐始终坚信，政治不过是权宜、功利和暴力而已。不可避免的结果是，克罗齐的伦理自由主义不但总是飘在半空中，而且总是受着敌视自由主义的现实主义的危害。自由主义的文化无论能是什么，它必定是反对战争式政治的文化。自由主义者首先憎恶暴力，谴责直接行动。克罗齐把一切政治都描绘成强权政治，继续否定——在他的自由哲学中——典型的自由主义生活方式。克罗齐的办法是把自由主义同政治隔离开，为了维护他的作为一种“纯洁的道德理想”的自由主义，他拒绝让自由主义国家的经验技巧和手段去玷污他的自由理想。结果克罗齐拒绝了宪政主义，从而也拒绝了一切使自由主义理想回到地面上变为现实的实践手段。总之，在克罗齐的哲学中，现实主义因素和伦理学因素至多也就是并存而已。事实和价值就像一个世界和另一个超然的世界一样各行其道。当克罗齐试图把他前期的政治现实主义带进他后期的自由哲学

时，他的理论分裂为两种立场，其中每一种立场本身都是不恰当的，一边是俾斯麦版本的强权政治，一边是处在“另一个更高领域”的超政治伦理学。<sup>[73]</sup>结果是他的政治现实主义同他的自由主义发生了冲突，他的伦理自由主义同他的现实主义产生了矛盾。现实主义和自由主义完全可以和睦相处，但在克罗齐那儿它们没有做到这一点。他的政治哲学先是受了过度的现实主义之害，而后来又受了过度的道德主义之害。由于克罗齐从一开始就对现实与理想作了不正确的区分，或者确切地说，他没有注意到这一区分，这使他从未找到把实然与应然结合起来的方法。

从克罗齐的典型例子应该得出的教训是，事实同价值的关系有着关键性的意义。只有认识到事实和价值的相互作用，才算是够格的智慧。这话不假，但它没有说明多少问题。它没有说明在什么情况下必须把实然与应然分开，又在什么情况下我们必须牢记这两个方面相互依赖和补充。就分的一面来说，事实不能驳倒价值，或反过来说，价值也不能拒绝事实陈述。另一方面，为了全面说明民主主义（或自由主义、社会主义），我们既需要事实，也需要理想。只有把这基本的两点切记在心，我们才能恰当地表述“真实情况”同我们赞成民主、自由主义和社会主义的价值选择之间的相互作用。简言之，仅靠现实主义或理想主义，建立不起任何政体。如果我们把政治现实主义理解为对政治的事实基础的研究，在现实主义的说明停止之处，也就是自由主义、民主主义和社会主义的起步之处。民主主义、自由主义和社会主义并不是Realpolitik（现实政治）的产物，而是——让我们以对称的方式说吧——Phantasiepolitik（幻想政治）的产物。它们建立在事实上，但要靠幻想来建立。这同样适用于理想主义者。他的“幻想政治”必须来自有关事实的知识，不然它便会漂泊无着，只会成为乌有之乡。理想不能代替事实，它们只作用于事实。

### 3.4 莫斯卡、帕累托和米凯尔斯

对现实主义的误解可以概括为两种论点。第一种是，我不相信民主，因为它同现实是矛盾的。第二种则是对第一种的反驳：既为民主主义者，我拒绝成为现实主义者。这两种观点都经不住推敲。我们如果不信仰民主，那是因为我们信仰别的什么价值，而不是因为需要排斥“现实”，或因为它同民主价值论的选择相互龃龉。在现实主义的认知同民主信仰之间并没有矛盾。如果现实主义是“评估事实”，则可以说正像有非民主的现实主义一样，也可以有民主的现实主义。以民主与事实不符为由而坚持不信仰民主，这是不合逻辑的。由于现实主义的发现未能支持民主信仰而否定后者，同样是不合逻辑的。驳倒别人宣布的事实的方法，是引用相反的事实。战胜事实要以我们承认它的存在为前提。

回到更具体的事例上来吧。在现实主义学派中，多少有些范式意义的代表性学者是莫斯卡（G.Mosca）、帕累托（V.Pareto）和米凯尔斯（R.Michels）。我相信这个三人团是由詹姆斯·伯纳姆提出来的，他认为这三位学者同时是马基雅维里主义者和“自由的捍卫者”。<sup>[74]</sup>说实话，克罗齐同这三位学者相比，倒更像是马基雅维里主义者。莫斯卡并不是马基雅维里的赞美者。<sup>[75]</sup>我还发现，很难把米凯尔斯视为马基雅维里主义者。无论事情如何，伯纳姆的意思是，一个马基雅维里主义者也可以是自由的捍卫者。这是正确的，不过同样明确的是，莫斯卡不是民主的赞美者，帕累托也丝毫不相信议会民主，虽然他欣赏瑞士的直接民主；米凯尔斯则抛弃了民主。因此令人感兴趣的问题是，他们因为是现实主义者，所以才是反民主主义者吗？随之而来的又一个问题是，我们应该因为他们的现实主义的反民主性质而抛弃现实主义吗？



让我们先来谈谈后一个问题，因为它处理起来容易一些。加埃塔诺·莫斯卡的“政治阶层”（不是统治阶级）定律无疑是含糊不清的，因为他的概念过于不严格。<sup>[76]</sup>但莫斯卡的直觉却既可能正确，也可能错误，仅仅把它称为法西斯主义或煽惑人心的宣传便打发掉是不行的。如果在所有政治系统中都能找到一个多少团结一致的政治阶层，他的定律便有真正的价值。相反，要想证明他的错误，我们应当找出不存在与他理解的政治阶层相似的事物的政治系统，或者用说明他之有理是因为他的定义，即他把政治阶层定义得过于笼统而逃避了证伪，来驳倒他的定律。<sup>[77]</sup>米凯尔斯的情况也大致如此。下面我将提到他的“寡头政治的定律”，并指出它的许多弱点。<sup>[78]</sup>但是，把他的论点当作反民主的论点干脆置之不理，却是不应该的。检验他的寡头政治定律，必须从建立这一定律的基础上，即发现事实的基础上进行。至于帕累托，他的“精英循环”定律并没有内在的不民主成分。帕累托确实像克罗齐一样激烈谴责民主的虚伪，他这样做更甚于莫斯卡。<sup>[79]</sup>但这种做法是否使他的科学著作染上偏见，有赖于我们证明——也确实能够证明——在“纯科学”的外衣下，帕累托明显地流露出一种深刻而好战的悲观情绪。

回到第一个问题上来。能够因为莫斯卡、帕累托和米凯尔斯是现实主义者，便认为他们也是反民主主义者吗？回答既是否定的，也是肯定的。我们说不能这样认为，是因为那两者之间没有内在的必然联系。这一点的证明是，莫斯卡一直是个现实主义者，但在法西斯上台之后，他却表现为坚定的自由主义者<sup>[80]</sup>，这同克罗齐的经历相似。帕累托死于1923年，因此我们无从知道他对后来的法西斯主义会有什么反应；法西斯主义在1923年尚未公然表现出独裁形式。<sup>[81]</sup>至于米凯尔斯，他是一位在组织中追求自治和民主的失望的社会主义者。当发现

组织内不可能有民主之后，他终于能够投入法西斯主义的怀抱——幻灭是一种反复无常的心理状态。哲学家克罗齐和宪法学教授加埃塔诺·莫斯卡都没有这样做，他们没有因为自己的现实主义而感到有必要赞成反自由主义的制度。

另一方面，同样真实的是，莫斯卡、帕累托和米凯尔斯像克罗齐一样，的确是因为他们的发现才厌恶议会民主，并且用这种发现来为他们的厌恶辩解。他们以不同的方式，或出于不同的原因，都低估了理想的作用，都没有认识到价值选择独立于事实，也不是从事实中推导出来。如果这就是他们的错误，那我们应该把那些被他们混淆了的东西重新分开，也就是说，他们的理论的反民主倾向应归咎于他们的“劣等的现实主义”。相反，只要他们的现实主义是真正认知意义上的现实主义，他们就不会对任何人有利或有害，他们所研究和发现的是我们仍在讨论、重述和检验的“规律”。莫斯卡、帕累托和米凯尔斯在认为或暗示现实与民主相矛盾时是错误的，这是*non sequitur*（缺少前提的推理）。但是，如果民主理论认为或暗示民主与现实主义势不两立，这同样是错误的。<sup>[82]</sup>正是因为我们没有给予公民“民主论的现实主义”，才一再助长了这种情况的出现：现实主义者被革出教门，最终加入了反民主的行列。我非常怀疑这符合民主的最大利益。

### 3.5 现实主义与理性主义

如果对反民主的现实主义者和拒绝现实主义的民主主义者的区分基础不牢，我们便会奇怪，它是如何发生的呢？约翰·赫茨（J.Herz）曾指出，“当人们逐渐充分认识到‘改革’政治生活，创造更美好的世界或根除邪恶的一再尝试失败时”，政治现实主义“便难免出现”。“历史是此类改革努力的葬身之地，也是现实主义的幻灭情绪的诞生之

地。”<sup>[83]</sup>现实主义的幻灭，信哉斯言。但这并不像人们常说的那样，意味着现实主义传播悲观情绪和引起失望。幻灭来自幻想，造成幻灭的不是现实主义，而是理想主义。现实主义如果及时而有效的話，倒是能防止幻灭的。因此第一个要点是，现实主义倾向于带来反民主的后果，如果它是迟到的现实主义的话：它不是在幻灭之前出现从而帮助制止幻灭，而是在过度理想主义的政策造成的幻灭之后出现。但是，我们要想深入问题的核心，就必须把现实主义——从认知意义上定义的现实主义——同理性主义联系起来，因为对现实主义的误解正是理性主义 *forma mentis*（思维方式）的特征。从根本上说，向现实主义开战的就是理性主义。因此，为了搞清楚问题的来龙去脉，我必须从理性主义的定义开始。

就这里的情况而言，最好把理性主义定义为经验主义的对立面，或与经验主义截然不同的主义。还应再次指出，理性主义和现实主义都被理解为精神取向、精神现象、精神模式，或者更恰当地说，精神机制。最后，还应理解，这里说的“经验主义”是经验主义和实用主义两者的简单说法，如果说经验主义思想表现为审慎的“等等看”的格言，实用主义思想则是把它变为冒险好动的“试试看”的公式。尽管在祖先（经验主义）和后代（实用主义）之间有那样那样的不同<sup>[84]</sup>，这种内部的差别都是来自共同的基础，只要同理性主义一比，它们便会失去各自的特色，因为理性主义同经验主义和实用主义相距同样遥远，故可以简单地说明理性主义和经验主义的对立。

第一个不同是，经验主义的（经验主义——实用主义的）精神存在于 *medias res*（事物之间），因此它跟能够看到、触摸到和加以检验的事物十分接近，而理性主义精神则飞向一个更高的抽象层次，一个远离事实的层次。经验主义者倾向于从现实开始工作，而理性主义者

倾向于把现实改造成“理性”的反映。经验主义的本能是看看事物如何工作，而理性主义的嗜好是从头做起，重新建立一切。经验主义的信条是，如果一项计划在实践中没有成功，必定是理论有毛病；理性主义的信条则是，在理论上为真，在实践中必然也为真，所以事情若是出了差错，一定是实践而不是理论出了差错。黑格尔的著名等式是：“现实是合理的”（反过来也一样）。他的门徒对这个等式提出两种解释，即（1）理性必须调整自己以适应现实；或相反，（2）现实必须服从理性。后者是黑格尔左派的解释，突出的人物是马克思。几乎无可怀疑的是，“左派版本”符合或较为符合理性主义精神。马克思和黑格尔左派对黑格尔右派的胜利，同时也是理性主义的胜利。

大概造成其他一切差别的那个差别是，理性主义精神的标准是一致性而非适用性。理性主义者关心的是建立秩序井然的逻辑关系，不愿被人问到这些关系是否告诉了我们任何有关现实世界的知识。因此，经验主义倾向于试验，理性主义倾向于定义；前者热衷于从经验中学习，反复进行试验，后者则是不加试验地勇往直前；经验主义很少留心严格的一致性和漫长的证明步骤，理性主义者则只信赖演绎的一致性。结果是，经验主义者表现得合乎情理而不合乎理性，理性主义者则把逻辑的严谨看得高于一切，为了理性甚至不惜变得不讲情理。

这种对比可能不像我所描述的那样清晰，但我不认为它过于夸张。当然，有些人可能会不偏不倚地将理性主义取向和经验主义——实用主义取向加以融合，但这些例外无损于一个事实，即在谈论文化和文化模式时，这两种精神机制是相距甚远的。直到第二次世界大战结束和大众通讯革命之前，我们的这两种精神模式分别是英美世界和欧洲大陆的明确特征。我并不认为所有说英语的人都是经验主义者，

凡是说法语、德语或意大利语的人都是理性主义者。不言而喻，我们谈的是流行趋势，而且不用说，每一种文化中都有非正统的、反叛性的思想少数派。在英美思想中存在着理性主义潜流，这正像在欧洲文化史中我们也发现有一个反理性主义路线（有时它是经验主义，但在更多的时候它显然仅仅是反理性主义）一样。甚至在今天，美国或英国的“理性主义者”较之欧洲同伴的数量仍属凤毛麟角；同样，欧洲大陆的“经验主义者”也依然血统不纯。随着互相交流的出现和社会实际流动的增长，地理分界已日渐模糊，但迄今为止，杂交毕竟是十分不同的东西。总起来看，西方人身上仍有理性主义或经验主义——实用主义的深刻印记。

言归正传。现实主义同理性主义和经验主义分别有着怎样的关系呢？我相信答案已经在这两条路线中找到了。经验主义思想本能地从实践角度看问题，有着不脱离事实的特点，即经验主义思想有着“现实主义”特点。受经验主义文化熏陶的人，本能地倾向于把词语作为表达事物的工具使用，因此是从词语的观察和描述的意义使用它。这是现实主义所包含的认知取向。相反，理性主义既不感兴趣也不适合于描述世界的实际面目，理性主义者感兴趣的是建立标准和寻找定义性的解决办法。他们要根据la raison（理性）重建现实，也就是说，理性主义者十分缺乏应付实践问题的手段，而反现实主义的或至少是非现实主义的态度跟理性主义很投脾气。

现实主义者与民主主义者的对立，正是深深植根于理性主义文化的氛围之中。在英美世界，拒斥“现实主义”的态度是最近的进口货，并且仍然属于末流，但它是理性主义民主论由来已久的特征。当民主有着反现实主义倾向的特征时，便会造成一种恶性循环。内部丧失了现实主义矫正能力的民主，会日益成为“不现实的”民主，它的用语和

信条、理想和实践会相距越来越远。在这种环境里，政治现实主义与反民主的立场联系在一起是很自然的。但是应当重申，这并不是由于现实主义同民主本身格格不入。现实主义只是非现实主义民主即理性主义民主的敌人。

### 3.6 理性主义民主与经验主义民主

从以上讨论可以得出这样的结论：经验主义民主天然地是现实主义的，而理性主义民主则易于变成反现实主义的。根据这一结论，讨论应当转向理性（理性主义）民主同经验主义民主的区别。从历史上看，前者可以认为是法国式的民主，后者是英美式的民主，至少历史上是如此。不过这种区分需要进一步的支持。问题是，理性主义民主指的是什么？使它区别于经验主义民主的又是什么？

第一个明显的不同是，法国式的民主完全是诞生于一次革命的决裂，英美式民主则是一个渐进的、有着很大连续性的历史发展过程。英国的历次革命在政治上并不主张一切从头开始，只是恢复了英国人“与生俱来的权利”，即一部早期的盎格鲁-萨克逊宪法（当然，这是一部十分神奇的宪法）。这种权利已在针对诺曼底诸王的《大宪章》里得到肯定，但受到了都铎和斯图亚特王朝篡位者的践踏。至于美国革命，其实它并不是一场革命，只是一次分裂行动。美国1776年的《独立宣言》本质上是一份要求有权沿着英国已有的自由道路前进的宣言。相反，法国革命完全是蓄意同过去决裂并否定过去。这种起源上的不同意味着随之产生的另一些不同。评论这些不同会使我离题太远，但有两点还是值得一说的。如布赖斯所指出，法国人民采用民主“不但是因为人民的统治被视为镇压罪恶势力最完美的救济手段……而且是对被当作不言自明的真理的一般抽象原则的服从”<sup>[85]</sup>。托克维

尔看出了另一个重要的不同。他指出：“在英国，议论政治的人和从政的人过着同样的生活……在法国，政治世界截然分裂成两块互不交往的领地。……在一个领地（政客的领地）里是统治，在另一个领地（作家们的领地）表述着抽象的原则。在现实社会之上……一个想象的社会逐渐成型了，它的一切事物似乎都简单明了，协调一致，公正而理性。”<sup>[86]</sup>

法国式民主同理性主义（抽象原则和想象的社会）的联姻，以及英美式民主同经验主义的联姻，早已为人发现。但这个题目仍有待进行系统的研究。一个民族如何看待他们的民主建设以及国内（不是外国）政治，我们对此应当有所了解，这与随后的讨论特别有关。还应当理解，所谓的现实主义，是通过时间，即在相当长的历史经验中孕育而成的，这种说法虽然不无道理，但是时间因素的影响是一个我无法在这里讨论的复杂问题。<sup>[87]</sup>

经验主义民主和理性主义民主都以人民主权作为起点，但英国的宪政并不承认任何“人民”之类的实体具有宪法上的地位。同样，美国大量有关民主的文献也很少提出“什么是民主”这种问题，而是更多地提出“民主如何运行”的问题。直到1960年代初，美国的学者们一般还是更强调民主的工具性，而不是人民主权的概念。总起来看，英美民主理论的特点在于它是一种论述民主政治的方式方法的理论。相反，在《魏玛共和国宪法》——它当然是宪政理性主义的范本——第一条，我们可以读到*die Staatsgewalt geht vom Volke aus*（国家权力来自人民）。这一前提为一个结构严谨的演绎性论证奠定了基础。此外，不管是卢梭的公意还是浪漫主义者的*Volksgeist*（人民精神），从未在英美土壤中扎根，这并非出于偶然。这不仅是因为英语中的“people”（人民）是个复数名词，而它在法语、德语和意大利语中

是单数名词。语法的不同反映着抽象水平的不同。英语中的人民是具体的人。法语中的peuple及其同义词，则是一个抽象的实体，一个从与理性格式塔一致的抽象思辨中产生出来的整体。因此不同之处是，从建立之初，理性主义民主便沉重地依靠人民这一概念，这使经验主义头脑无从理解，更不用说赞成了。

我们在起点所发现的不同，在终点也同样存在。英语国家的人习惯上说“政府”，而欧洲人总是说“国家”。政府和国家，同复数的人民和单数的人民一样，也是有区别的。这又是抽象程度上的不同。受过理性主义训练的头脑关心的是国家而不是政府，更不关心各类各级政府，这也是由于政府是变动不定的现象，国家则是个稳定的结构。此外，无须说，理性主义者与经验主义者不同，在面对混乱、面对变动无形的现象时，总是感到局促不安。因此，“国家”在英美环境中并没有它在欧洲环境中的那种含义。经验主义者即使从政府概念转向国家概念，仍有可能时刻记着这实体背后还有具体的人；相反，理性主义者的心里只有一个非人化的、与个人无关的法律形态。<sup>[88]</sup>

在人民与国家之间，在原因与结果之间，使理性主义民主有别于经验主义民主的不同之处，说到底可以概括为：论证的步骤是严密还是松散，严格还是灵活。也就是说，理性主义民主是以演绎的、严格按照从前提到结论的方式建立起来的，尽可能做到一环紧扣一环。而经验主义民主的建立则主要是反馈——从这个意义上说——和归纳性因素的产物。

举例来说，欧洲大陆的大部分民主政体都是沿着议会制或议院制的方向发展起来的，而在英国（那里的议会政府只是内阁制不正确的代名词）或美国则没有出现类似的发展，这绝不是偶然的事情。欧洲



大陆的所有民主国家都放弃了（或根本没采用过）一区一席制，基本上满足于比例代表选举制，这当然也不是偶然的。如果以严格的演绎方式从人民权力的前提推导下去，便会得出（1）真正的代表是并且只能是比例制的代表；（2）议会必须是被代表的主权的真正所在地；（3）政府只能是（如这个词所示）“执行机构”，即先于政府意志的意志之执行者。按照演绎推理的步骤，以上所说便属必然，是一组必然的逻辑结果。那么，英美的民主制度为何没有服从这种“必然”呢？我的看法是，因为它们经验主义的民主制度，不是用演绎方式，而是根据一些经验建立起来的，这些经验是，行之有效的政府才是重要的，议院制是功能不良的制度，比例代表制可能引起的问题更甚于它所解决的问题。这里的关键在于，经验主义者对“民主理论的一致性”或演示“推理可靠”的民主不感兴趣。

上面这一番论述并不是想对理性主义和经验主义民主的功过是非作出评价，而是用来证明它们的差别的一种方式。当然，我们大可以认为，在对功能不良的、所谓无法运转的民主进行解释时，可以明确地说它是一种理性主义民主。正如歌德所言，最大的不一致性莫过于极度的一致性。<sup>[89]</sup>至少在政治学中，极端一致性的结果是，理性主义民主总是处在变成一种想象的民主的危险之中，它有可能离开现实太远，以致无力应付现实世界产生的问题。不过这已不是我想讨论的问题了。

如上所述，理性并不是合乎情理性，合乎情理是来自经验主义的精神并同它相一致。民主的结构和生活方式大概更需要的是合乎情理，而不是笛卡尔式的严谨。果真如此的话——这也是我希望据以得出结论的观点——全世界对经验主义的吁求同它的优点比起来就太不成比例了。卢梭、黑格尔和马克思已游遍全世界，最后这位甚至在中

国都有读者（大概也得到了理解），英美学者却没有一人在其文化疆域以外产生过堪与媲美的影响，“卢梭已燃起上千人的热情，边沁主义才说服了一个人”。——正是布赖斯意识到了这一点。<sup>[90]</sup>理性主义周游四方，经验主义足不出户。为什么？政治学说要想传播就必须具备普遍性、一定的抽象程度和理论基干，而经验主义精神对此心不在焉。当观念的传播和渗透——至少是以意识形态的形式——在整个世界不断增长时，经验主义思想却常常表现出一种“求实精神”（用詹姆士的话说），它主张没有观念也能干一番事业。就此而言，英美文化足可训练出难以对付的homo faber（匠人），但也很可能愧对为养育和援助homo sapiens（智人）所必须承担的教育责任。如果说理性主义者不具备解决实际问题的训练，求实精神则缺乏足够的思想支配力。理性主义方法和经验主义方法倘能殊途同归，对双方都是幸莫大焉。这也是我在本书中试图寻找的道路。

## 4.至善论与乌托邦

正是人类要把国家建成天堂的努力，  
使国家成了人间地狱。

——赫尔德林

### 4.1 对价值论的误解

至此，我的基本观点是，威胁着民主的不是现实主义，而是“劣等的现实主义”，是一种用错了地方的现实主义。现在我的与此相应的基本观点则是，威胁着民主的不是理想主义，而是“劣等的理想主义”，是“至善论”。这两个观点互为补充：劣等的现实主义为劣等的理想主义所强化，反过来也是如此。同时，如果至善论减少，超现实主义也会减少。就克罗齐、帕累托和莫斯卡这些作者而言，他们显然首先是对一种夸张的民主言辞作出反应，对“不完美的民主”的更为清醒的描述会挫败他们的锐气。就米凯尔斯来说，一种“不可能的民主”使他否定了任何民主的可能性。<sup>[91]</sup>大多数反民主的文献不是来自同样的基础，便是由这种基础所认可。正是vox populi vox dei（民之所言即神之所言）<sup>[92]</sup>这个公式，招惹出了vox popul i vox diaboli（民之所言即魔鬼所言）的反驳<sup>[93]</sup>。

正像劣等的现实主义意味着有正确的现实主义一样，可以说，劣等的理想主义也意味着有正确的理想主义。因此我们的任务就是指出至善论（过分的和受到误解的理想主义）同正确使用和理解理想之间的区别。

所有关于民主的讨论，基本上围绕着三个概念进行：人民主权、平等和自治。这些概念是相互联系的。人民是主权者，是说他们平等地享有主权（不平等的主权意味着有些人有主权而另一些人没有）。有主权者不是统治的客体，而是它的主体，即自治。这些含义还可以作进一步的强调。例如，如果所有人都是主权者，就意味着自治必须代替（对人民的）统治。如果所有人都是平等的主权者，就需要有平等的权力，即平等参政权（isocracy）；从平等的权力也可以——尽管有些夸大其辞——推导出普遍平等或一般的平等。问题在于，这些概念确切的性质是什么？它们当然可以从描述的角度去理解，据此人民主权充其量是个正当性原则，平等可以被缩小为平等投票权，自治大概可以限制在微观民主的范围内。但这些概念一般是从规范角度被确立和理解的。在这种情况下，它们构成了民主价值论的基本要素。这里的论证假定，对人民主权、平等和自治的讨论和使用不会有什么成果，除非我们确定（1）它们是规范性的理想，和（2）理想具有什么性质、作用和目的。

第一步——确定理想就是理想——乍看起来似乎很平常，其实不然。关于平等的争论，自古以来便存在，将会证明这一点。杰斐逊的经典公式是“人人生而平等”。<sup>[94]</sup>在他看来这是“不言自明的真理”。现在，不言自明的真理无论性质如何，十分明显的一点是，从语法上看，他的主张构成一个事实陈述。如果从规定或规范的角度来重新加以表述，它只能用下面的话来维护：你应当把所有的人看作仿佛他们是生而平等的。杰斐逊发出这个命令当然是正确的（撇开公正不谈），因为不言自明的真理要比规劝更为有效。但是，一旦杰斐逊的公式的真正价值受到诘难，就应当正确地对待这种诘难。事实上并不是人人生而平等。事实上他们不但不平等，而且差异甚大。此外，平等首先是一个价值原则，它支配着行为准则，使我们必须通过他人来

认识自己，或我们有义务对待他人如同与我们平等一样，而不是比我们低下。我们的文明从这些箴言中得到了多少好处就无须说了，关键仅仅在于，一项根本性的修正可以终止无结果的争论。“人是不平等的”这个陈述可以作为事实被任何民主派接受，因为它不是一种反对意见。<sup>[95]</sup>

下一步是探讨理想的性质和作用。随着探讨的进行将会显示出来，至善论者不过是这样一批人，他们把并不是理想的东西错认为理想，他们很少留意理想和现实之间的必然差别，所以他们不知道如何把规定转化为或应用于现实。至善论者的特点是，他希望弘扬理想——他的脚总是踩着加速器——却没有对他宣扬的理想加以控制。

## 4.2 对神话和乌托邦的再认识

滥用现实主义的做法日渐式微已有很长时间，可能就要寿终正寝了。相比之下，对理想主义的滥用却是近年来新酿的美酒，而且看来还在竭力变得甘美醇厚。有两项发展我以为足可证明至善论的得势：其一是冥想式至善论已过渡到“行动的至善论”；第二，与前者同时发生的是“不可能”感的衰微。

在冥想的王国中渴望和设计一个理想世界，一个与现世相反的理想世界，这种现象大概同人类一样古老。柏拉图拟定了这种精神训练的蓝图。自中世纪直到卢梭，自然状态说也提供了一个理想坐标，它不仅被用来评价现实世界，也被用来（在其天赋权利的发展中）为现实世界建立价值。在这两种情况下，一种完美状态为一种冥想状态所发现，并与此保持着一致。柏拉图的确抱着实现其理想国的希望去过叙拉古城，但他对西西里的第一次访问以他在埃癸那市场上被当作奴隶卖掉而告终。他的最后一次访问可能结局更糟。柏拉图不改初衷，

还是坚持他的哲王（因哲学家身份而为王的）见解，自然状态则主要是被看作一个失乐园。一旦积极追求并建成了天国（譬如当明斯特被称为“新耶路撒冷”时），这天国即是千年至福说泛滥和末世论期望的产儿。在整个中世纪，直到武装的清教圣徒出现以前，动员的力量是宗教，不是柏拉图的eidos（理想形式）。实际上只是到了马克思那里，哲王才上升为“革命哲学家”。<sup>[96]</sup>青年马克思仍然认为主事的是哲学家，因为只有哲学家清楚“什么是合理的”。然而，哲学家必须是革命家，因为只有革命行动才能指出什么是“真正”合理的。于是在马克思这里，至善论不再是精神上的至善论，至善论的行动主义进入了政治学领域。不过，还要等到一个世纪之后，这个过程才大放异彩。只是到了1960年代，革命哲学家才赢得了广大的听众，成为真正的动员力量。<sup>[97]</sup>这当然是最近上市的佳酿。

这个硬币的另一面可以用不可能感的衰微来形容。可以说，至善论随着“不可能性”的退却而进步。我认为，这一发展的症状已由乌托邦概念在意义上的变化而显示出来。

乌托邦一词为托马斯·莫尔（T.More）首创（希腊文的简单字译），用来指一个“乌有之邦”的虚构故事，即一个并不存在的世界。莫尔在描绘他想象中的岛国时，怀有批判和建设的双重意图，因此他说的不存在并没有被宣布为不可能。但是，这个词以其语义学的力量，即“无”（no）这个前缀的力量，开启了一种思想方式。不自称或自认为乌托邦主义者的人——从柏拉图到康帕内拉——相信自己的理想世界。自称是乌托邦主义者的人可能想要他的完美世界，但并不相信它能实现。<sup>[98]</sup>明言的乌托邦主义者（出于某种意图）使用他的乌托邦，但并不立志得到它。以此观之，使“乌托邦”区别于“神话”和“理想主义”的显然是，乌托邦之事不仅是无地点，而且无时间，无前途。概

言之，乌托邦是不存在之事，因为它是不可能之事。这不但是该词在日常语言中保留的含义，也是使它能够在我们的思想中派上用场的含义。

卡尔·曼海姆大概是破坏了促使莫尔创制“乌托邦”一词的意义的最有影响的作者。在曼海姆看来，乌托邦不过是沿着革命方向“超越”现实的一种思想状态。但是，谈论一种在一定时期超越现实的思想状态，并不能说明多少问题。从某种意义上说，思想总是超越现实的。我们若是做一下区分的工作，就会发现曼海姆所说的“乌托邦”，其特点是它的“革命功能”。曼海姆把从保守意义上超越当前状况的思想称为“意识形态”，这一事实即可证明上述看法。总体来看，曼海姆把乌托邦改造成了仅仅是意识形态的对立面而已。他把革命的意识形态（受过洗礼之后的乌托邦）放在一边，而把保守的意识形态（单纯的意识形态）放在另一边。<sup>[99]</sup>

如果以上便是我们在谈论乌托邦时应当理解的事情，那么乌托邦便不再是乌托邦，即没有栖身之地的精神虚构。<sup>[100]</sup>如果乌托邦一词失去了本来特有的意义功能，人们便可以同奥斯卡·王尔德一起说：“进步即乌托邦的实现。”<sup>[101]</sup>同拉马丁一起说：“今天的乌托邦有可能变为明天的现实。”<sup>[102]</sup>同曼海姆一起说：“乌托邦往往只是未成熟的真理。”<sup>[103]</sup>同马尔库塞一起说：“社会主义的道路可以从科学发展到乌托邦，而不是从乌托邦发展到科学。”<sup>[104]</sup>通过对意义和定义的操作，什么事都可以得到证明。但是，“我们到处都看到乌托邦在变为现实”<sup>[105]</sup>这种论点的净结果是，我们的政治学词汇中专指不可能实现之事的词便遭到了驱逐。我们若是用非乌托邦的方式去定义乌托邦，我们便失去了任何用以指政治上不可能实现之事的名称。<sup>[106]</sup>

我们有退路吗？例如，是否可以用“神话”来代替“乌托邦”？我想说不太可能。神话确实是指某种非现实的事，但是说神话乃“不可能之事”，这几乎毫无意义，这种表述已超出了该词的语义范围，因为神话只是一种让人装作相信的事。在这一点上应该注意，相信神话的人并不是受骗者，因为他选择了相信。就此而言，神话虽然没有可以从经验上证实的存在，它的不真实性却是容易被人忘却的，可以被某种信仰的真实性掩盖起来。尽管如此，如果有人——譬如说——宣称民主是一种神话或谈论有关民主的神话，一般听众就会以为民主是某种想象中的东西。但是对麦基弗（R.M.MacIver）或拉斯维尔和卡普兰这样的作者来说，正像乌托邦不再意味着乌托邦一样，神话也不再意味着神话（就该词得到长期使用的意义上说）。麦基弗认为神话是一个中性词，它“摒除一切真与伪的参照”，包含着“人类特有的一切价值和观念”，因此除了技术之外，一切都是神话。<sup>[107]</sup>按照这些假设，民主也难免被贴上“民主神话”的标签。<sup>[108]</sup>在拉斯维尔和卡普兰提出的政治学研究框架里，他们也人云亦云。在提出“神话一词不应解释成必然输入了一些虚构的、虚假的和不合理的符号”的警告之后，他们的定义是：“政治神话是社会流行的基本政治符号模式。”因此这些作者解释说：“目前这个概念近似另一些概念……马克思的‘意识形态’，索雷尔的‘神话’，莫斯卡的‘政治公式’，帕累托的‘衍生物’，曼海姆的‘意识形态’和‘乌托邦’。”<sup>[109]</sup>这里搜集的这些引语可谓五光十色，足以证明按照上述用法，神话可以指任何东西。毫无疑问，人民主权、平等和自治，肯定统统都是神话。这提供了什么新见解吗？

我不这样想。相反，把几乎所有事情都放在“神话”名下，无异于创造了一团使分析手段失灵的迷雾。就我最关心的问题来说，抱着这种态度，就无法对正确地和错误地使用理想加以区分，无法看出理想



与现实有着怎样的关系。即便如此，问题仍然是，在表示“无此地方”这一层意思方面，在指明并未预言其存在的不存在之事方面，“神话”是否提供了一条退路呢？我们刚刚看到，神话一词的遭遇同乌托邦一词相差无几。<sup>[110]</sup>由此得出的结论是，在所有流行的政治学词汇中，我们不再能找到任何词来专指“不可能之事”。如果不可能之事无以命名，它就不能再界定“可能之事”。普罗米修斯从神话中逃出，进入了历史。

我们生活在一个科学的慎重态度和科学的幸福感这两种十分矛盾的态度同时出现的时代，它们使乌托邦逐渐变成了仅仅是不太可能之事。幸亏科学的谨慎，我们才主张决不轻言“不可能”，只说或然性或非或然性的程度。幸亏科学的乐观主义，我们开始相信原则上说没有不可能之事。我们这个时代轻率地把技术进步同伦理进步联系在一起，把科学的可完美性与人的可完美性联系在一起，崇敬起了无限性——我们越来越期待一个无限可能性的未来。如果一切都是可能的，我们当然便不再需要表示不可能之事的词了。但是，如果我们放弃了这种词，不可能性却依然如故，我们就有可能在未认识乌托邦之前便淹死在乌托邦之中。因此我认为，我们仍然需要从乌托邦一词被理解的基本含义上使用该词。不过我要提出一点调整意见。

此设定义为：乌托邦是为实现“不可能的现实”这一目的而想象出这种现实的一种矛盾陈述。这个定义保留了该词的原义，我希望它也增强了该词的清晰度，并使它与时代相适应，使它反映出从精神论的、沉思式的乌托邦主义向进取的、建立在意志基础上的乌托邦主义的转变。乌托邦主义者已经成为一个行动的人。采取这一新观点，或沿着这一新思路，我们立刻会遇到这样一个问题：我们如何知道什么是乌托邦？

由这种表述可以看出，该问题表达着一种纯逻辑的论证。我们实际上是在自问，我们怎样能先验地确定什么为可能，什么为不可能？更尖锐的问题是，存在着表示绝对的不可能性，即与时空无涉的不可能之事的逻辑结构吗？让我先从生活经验，从可以打破文字技巧和能够揭露咬文嚼字者的伪装行为的个人体验，来谈谈这个难题。譬如说吧，你能够既留饼又吃饼吗？我认为不能。吃饼留饼不能两全这句格言，指出了一种不管现在还是将来都不会错的不可能性。我们同样可以断言，不可能既睡又醒，同一笔钱不可能既花掉又存下，不可能同时走两条路。毫无疑问，这些都是无条件的不可能之事。能够坚持说，适用于“每一个人”的个人体验，会不再适用于“所有人”，即适用于历史吗？就我们所知，反过来说才更接近真理。在小范围内可能的事，规模一大，就会变得难以控制。规模的巨大，增加而不是消除了复杂性和障碍。当我们从日常生活转向政治中的不可能之事时，真正的差别在于后者远更难以确定。这有两点原因，第一，在我们的个人体验中，不可能性一般会直接将不可能办到的性质暴露在我们面前，而在政治中它暴露得迟缓而间接，呈现为与事态联系在一起的不可能获得性。但是根本原因在于，政治中的可能与不可能是难以控制的，因为政治说教难以控制。把事实掩盖在言辞的面纱之下，虚假的胜利便易于被伪装得像真胜利一样，失败也易于被辩称为成功。不断地说历史就是使不可能变为可能的过程，或是因为实现了乌托邦而成为埋葬乌托邦的坟地，我们便会自以为事情果真如此。但是，我至今还没有找到一位作者，他曾严肃地说明在什么实际事例中情况如此。我期待着这样的探索，同时也看到，这样的坟场依然少得可怜。

关键的问题仍然是，无论在政治还是其他什么领域，是否存在表示绝对不可能性的逻辑结构呢？我认为答案是肯定的。乌托邦主义是由实践上的矛盾构成的，其逻辑公式是：人不能得到比需要相反的行

动才可以获得的两件东西更多的东西。我说实践上的矛盾，这一点至关重要，因为建立纯词语构成的纯逻辑矛盾易如反掌。矛盾必须与行为过程有关。还应注意，可以把两个目标宣布为相互矛盾，但牺牲其一，可以增进其二。在这个前提下，话语的逻辑结构是：如果少要其一，便可多得其二。因此可以多吃饼而少留饼，只有在既想多吃又想多留时，才出现无条件的不可能性。由此可见，完全有可能及时或提前把乌托邦，即不可能实现的事辨别出来。

以上讨论表明了我们常说的政治学“困境”的逻辑结构，卢梭把这种重大困境的解决办法比作化圆为方。我们在讨论过程中还会遇到许多这样的重大困境。此刻应当理解，以上论证不意味着一切不可能之事都必须以这种方式进行理解和论证，下面我们就要说明这一点。

### 4.3 自治与政治上的不可能之事

让我们以马克思的乌托邦为例，它要用真正的自治取代代议制民主来实现，而这种自治产生于国家的消亡。在我看来，我们把马克思的自治视为毫无根据的假说是有道理的，它的绝对不可能性能够事先加以证明。

从概念上说，自治不难定义：它是指我们自己治理自己。当把这一概念用于现实世界时，对它就必须进行经验考察了。这种考察要确定自治的强度，即该词的应用（于相关对象）是广义还是狭义的应用，以及应用范围多大。为简化论证起见，我想说，自治的强度越大或越强烈，它就越接近与自治一同的字面意义相一致的统治。相反，当该词的所指与“治”的含义只是十分含糊地相似时，自治的强度最小。这样一来事情就清楚了，（如此定义的）自治的强度因其广度而

不同。在第一种情况下，设广度为空间广度、为一定的范围。<sup>[111]</sup>按此假设，我指出如下命题：

可以获得的自治强度与所要求的自治广度成反比。

让我们从最大强度的假设开始论证。如果我们从强度的角度，从自治的狭义或字面含义考虑自治，我们是指个人内心的自治（自决），或彻底的独裁者。在这两种情况下，我们皆可获得最大强度——最大可能的自治，因为广度是零（interiore hominis〔随心所欲的〕自治）。让我们再把广度扩大一点，如一个城邦、古希腊城邦的规模。在这一情况下，自治的强度就会减弱，即必须以较前更不准确的含义和更少字面含义的方式来解释自治。这时我们所说的自治顶多是指治者与被治者之间迅速而全面的轮换。如亚里士多德所言，在古代民主制度中，公民从一切人都是治者和被治者的意义上统治自己。让我们再进一步，假定自治是在一个地区或大城市里实行。在这种情况下，所追求的自治强度已经只允许把这一概念作为比喻使用。这时的自治基本上是指来自附近而不是远处的统治，自治只与集权相对照而有意义。这种自治实际上是指自主的地方政府，它们可称为自治，仅仅是指比起有集权特征的政治体系来，它们允许较大程度的自治。不过，大城市的地方政府已经是间接统治的制度了。它不是自治的民主，而是由代理人统治的代议制民主。如就该词的原义而言，自治到此为止。

那么，当自治一词用于相当大的民族国家这样的广度时，我们要表明什么意思呢？在这种情况下，很难理解公民如何能从该词的任何意义上进行自治<sup>[112]</sup>，除非我们另有所指，比如指对政府的控制或民族独立的情况。国家脱离他国而独立或对政府的控制都不是自治，如

果这一点还算清楚，我就不想争辩。但我反对任何进一步的引申。具体而言，为包括几十亿人的世界设计一种自治的制度，这种终极设计虽可温暖人心，却严重忽视了强度问题，也就是说，同世界广度相比，自治的强度只能是零。在这种想象的自治中，哪怕是与自治的含义沾一点儿边的东西也不会存在。<sup>[113]</sup>

到此为止我只谈了规模，但自治不仅涉及空间广度，还涉及时间广度。哲学家（纯理论家）无须关心他的研究对象的持续性或历时过程，因为哲学研究只关心非时间性的关系，只关心逻辑结果，而不是历时结果。但是当我们来到经验的层面，持续性和历时过程就有意义了。从操作的角度讲，我们不能先做本应后做的事，还有许多事情我们能暂时做到，却不能永远做到。因此，让我们从空间广度（规模）转向时间广度（持续性）。这样我们的命题可以表述为：

可能的自治强度与所要求的自治的持续性成反比。

这意味着最大强度的自治，如我们在英雄时代或革命的紧张时刻所看到的那样，只能与最小的持续性并存。马克思在勾画他的理想民主时，把1871年巴黎公社的革命插曲作为蓝本。<sup>[114]</sup>但人们能够把极短的片刻设计进永恒之中，设计进黑格尔式的历史结局吗？对于巴黎无产阶级的高度自治的实验（在被围困的紧急状态下）只持续了极短的时间，能够视若无睹吗？马克思的全部政治预言——拥有本来意义上的自治的无国家的社会——所根据的不但只是“戏剧性事例的谬误”，甚至可能只是可称为“无时间性的谬误”。在马克思那里，以及共产党社会的一般理论中，强度的瞬间闪烁竟被认为可以连续不断地发生，而完全无视人类一切经验中最可靠的事情，即持续性导致常规，蜜月不会长久。我们可以跑几个小时，但不能跑几年；我们能游一

天，但不能无休止地游下去。马克思甚至没有意识到——我们必须从他的著作中推断——自治的强度与其空间广度（巴黎无论如何也不是法国）和时间上的持续性有着否定的关系。作为一名思考无时间、无地点的自治的哲学家，马克思是令人感兴趣的。但是作为一名致力于改变现实世界的革命哲学家，他却是个地地道道的乌托邦主义者。他用自治取代政府的政治设计，无论当时还是现在都不可能实现，将来也绝不可能实现。

过去，我们的祖先过多地依靠论辩，过少地依靠检验，夸大了“不可能之事”而不是“不太可能之事”。今天我们走向了另一极端，甚至在本该说不可能时，我们也说不太可能。毫无疑问，如果对一切事情必须用证据和实践加以证明，仅靠论证什么也证明不了，那么讨论的范围就必须限制在或然性上，限制在其真值只能是可能或不太可能的陈述和预测上。但是，证据和实验不能代替论证，这同论证不能代替证据和实验是一样的。我们若是错了，可以通过论证来发现它。不过，我们最好不要等到发生了一场由乌托邦引起的灾难之后，再去认清还存在着不可能之事吧。

#### 4.4 理想的作用

我已讨论了助长至善论的一些条件。如果声称预测不可能之事是不可能的，夸张的和乌托邦式的理想就会大行其道。这为探索价值论研究的性质，为搞清楚理想为何而存在，为掌握理想与实践领域的关系，进一步提供了理由。

邦雅曼·贡斯当（B.Constant）对这个问题有深刻的认识，因为这正是法国大革命暴露出来的问题。他试图以中介原则的方法来解决这一问题，即在“最高原则”与现实之间插入一个中间阶段。他写道：“如

果我们把一个同一切中介原则脱离关系的原则扔进人类社会，我们就会造成极大的混乱。正是这些中介原则把那一原则带给了我们，并使它适用于我们的环境。当那一原则断绝了同其他事物的一切关系，失去了所有支持时……它就会起破坏和颠覆的作用。但是，错误不是出在最高原则上，而是出在我们忽视了中介原则。”<sup>[115]</sup>正如贡斯当所说，归根到底问题在于，通过使价值论服从于中介的同化作用，让原则的绝对性适应现实世界。贡斯当十分正确地强调，“任何时候都有某个原则……看起来行不通，这是因为我们不知道包含着应用手段的中介原则。”<sup>[116]</sup>不过，我打算在一个较早的起点上谈谈这一论证。在谈论应用过程时，我们必须先对它的起点了然于心。

贡斯当说的是“原则”，我则交替使用理想、规定、规范和价值。规范和规定既可以被纳入价值或理想，也可以来自价值和理想，从这个意义上说，它们不是问题所在。价值毕竟是很难处理的东西，但我们必然要涉及什么是价值这个问题。什么是价值？此时此刻我不想说什么<sup>[117]</sup>，因为我们通过用“理想”来代替“价值”，就可以把事情做好或做得更好——“理想”较容易把握和解释。理想来自我们对现实的不满，因此从根本上说它是对现实的反应。<sup>[118]</sup>既然如此，就可以把理想定义为对可取的或想得到的状态的描绘，这种描绘如其所示，同现存的状态绝不相符。从理想的成因同样可以推断，理想抵抗或攻击现实，即理想是与历史变迁为伴，一向表现为历史中永不默许的抗拒因素。

理想可以实现吗？这个问题可以有肯定的回答，也可以有否定的回答。理想能够实现，假如我们是说理想能够部分实现的话。相反，理想不能实现，如果我们是说理想能够完全实现的话。

理想可以（部分地）实现，这一主张很难被驳倒。这个主张是正确的，不但从理想一般而言都有其效用这一明显的意义上如此，而且从我们确实发现理想被实际移植到了现实世界这一意义上也是如此。自由主义民主在不断证实着实现了一些理想。当我们说理想不能完全实现，即不能原原本本地或在完全令人满意的程度上实现时，争论便出现了。但是，这一否定的主张同前一肯定的主张是不矛盾的。当我们说理想没有（从事实上说）也不可能（从原则上说）完全而充分地实现时，我们不过是说，或者是假设，理想注定只能作为理想存在。理想之为理想，正是因为它没有实现，因为它超越了现实。这一点就其本身而言十分明显，但其内在含义则不那么明显。进一步说，从理想不能原原本本地实现这个有利的立场上，我们能够正确评价理想在现实中是如何得到管理的，或是得到错误的管理。

理想注定只能是理想，这意味着理想没有变为事实的含义，从应然不是实然这一确切的意义上说，并且正是由于这一点，事情本来就是如此。从字面含义看，它的潜在而较令人恼怒的意味是，理想注定不会成功。乍看起来，这似乎是个荒谬的主张，但它能说明理想为什么而存在——它存在的原因——和为什么它被作为理想使用。理想永远有点狂妄，它永远有点过头。理想本来就应当如此，因为它被设计出来就是为了克服抵抗。但如果真是这样的话，断言理想注定不会成功，便成为评价理想如何发挥功能以及如何“作用于”它的终极价值和目标的方法了。当然，从效用的角度看，要求行动者把他的理想视为仿佛有实现的含义；但从观察者的角度看，理想的作用是向事实挑战。我认为这个问题的真谛是，正是在不把理想视为现实时，理想才改进着现实。



不打算用理想代替现实，这等于说，假如荒谬地认为可以丝毫不爽地把理想变为现实，大概我们也就不会再怀有理想了。理想只有在同我们保持一定距离时才会温暖我们的心。报偿往往是在追求之中，而不是在成果之中。“生活中还有比履足更令人产生幻灭感的事情吗？”史蒂文森（R.L.Stevenson）这句话令人折服。再引用他的一句话吧：“满怀希望地旅行，要比到达目的地更好。”<sup>[119]</sup>就像台球的例子一样，彻底的平等大概同它所反对的不平等一样令人扫兴。只要读一读乌托邦中的生活就会发现，没有什么事情像乌托邦那样无聊乏味了。枪炮（我们的理想）可以用来战斗，但我们战斗不是为了缴获枪炮。或者，说不定我们真是为了缴获枪炮？

所以说，理想既是可实现的，又是不可实现的。在确定了理想从什么意义上说不能成为现实之后，我们现在可以提出这样的问题了：理想怎样成为现实——在它们能够实现的范围内——以及这会带来什么结果？我们又回到邦雅曼·贡斯当的问题上来了，除非我想找一个转化原则而不是具体的“中介原则”。

## 4.5 最大化、相反的危险和相反的结局

在以上讨论中，对于理想的作用或功能，一直是从其反抗的、辩驳的、抵制的和对抗的方面加以评说。可以认为，这些功能都是十分笼统的形容。为了更为具体起见，我们必须引入背景，引入理想出现的实际环境。我们至少必须把民主制度之外的民主理想，与民主之中的民主理想加以区分。

在第一种环境下（在民主之外），民主理想是作为敌对的理想出现，它的压倒性的意图是否定、推翻它与之战斗的政治制度。理想越是得到强化，其效用可能就越大。在独裁的背景下，民主至善论可以

服务于它的目的。当民主代替了被它击败的对手时，它的目标也就“实现”了。无须怀疑，这种实现的民主是十分不完善的，但不能把它作为非民主加以否定，因为它实际上是以民主价值观建立起来的。在这一新环境下，民主价值观所反对的不再是敌人，而是事实上由它自身产生的政体。不能忽视这一差别，它导致了所有其他差别，并且实际反映在价值压力的新的作用和形象之中。

在新环境下，规范的或规定性的民主定义的特征，是为评价和检验现实世界的民主成就而建立起理想标准和理想尺度。这一安排有两方面的重要意义。首先，评价是“批评式的”，而不是或不再是充满敌意的或“否定的”评价。其次，这里的理想标准不把另一类世界作为替代的世界理想化，而是把它自己的世界理想化，因此它是被理解为“建设性的理想”，正是在这个意义上，丹尼斯·汤普森（D.F.Thompson）说，“因为各种趋势和温和的改良”，把人们向往的状态描绘成可以逐渐实现的状态。更关键的是，“为了替建设性的理想可以实现这一主张辩护，我们就要有证据来揭示那些只要继续存在就会走向理想实现的趋势；我们也要用证据指出，只要某些温和的改良有效，也会导致理想的实现。”<sup>[120]</sup>汤普森在这里敏锐地指出了一种情况，理想与现实世界相互作用，而不是对抗现实世界。这不意味着理想能被各种发现永远而彻底地驯服。但是，一种理想，除非它尊重经验和证据并从中学习，它就不能被称为建设性理想，这乃是对它的“建设性”的考验。

以上我们根据先前的分析，论证了怎样能实现和推进理想。仍然有待说明的是，在什么情况下或以什么样的形式，理想不能变为现实，而是变成自我否定。

现在的情况是，民主理想所要对付的是它自己的创造物，这样一来，当民主只是一种敌对的理想时适用的方法便不再有用。无限度地强化理想不再是正确的。相反，如果这种价值观一成不变，它就会起相反的作用。假如我们在一个民主制度内部继续坚持民主理想的绝对形式，它就会开始反对它所创造的民主，会带来相反的后果。这就是为什么正像赫茨指出的那样，“政治理想主义在反对堕落的政治制度中荣耀一时，一旦达到最终目的，它便开始退化，在胜利中死亡。”<sup>[121]</sup>频繁地出现这种警句，并没有证明什么历史的必然性，而是证明了不断自发产生错误管理理想的情况。由此提出了理想管理的问题。

既然理想是被设计出来满足各种反抗的要求的，这种要求适用于反抗时便是建设性。决定着一种价值论能否成功地应用于现实世界的逻辑，可以用原则的形式表述如下：理想在多大程度上变为现实，它也必须多大程度上变为监控性反馈机制。我们姑且称之为“反馈原则”。也请注意，根据这一原则，问题不再是强化，而是优化。

民主原则按其纯粹的和最充分的状态来说，要求“一切权力归全体人民”。但正如我们所知，这个纯粹的原则只是肯定了一种有名无实的权利，它对行使权毫无帮助。<sup>[122]</sup>这时我们就需要贡斯当所说的中介原则。迄今为止，已经发现的中介原则是代议制（已在宪政国家的保障制度中实现的制度）。代议制有何建树，它带来了什么呢？首先，它把权力缩小为不充分的权力。在代议制政治制度中，谁也没有行使绝对（即无限）权力的地位。其次，同时存在的是，在代议制政治制度中，人民能够监视和更换掌权者，由此实际行使着权力（政治权力）。但是尽管如此，原则的本意仍然远没有得到落实：从完整的或本来的意义上看，人民还是没有行使权力。我们下一步该怎么办呢？

一个诱人的、确实也是很容易的办法，是重申原则的纯洁性。如果这样，中介结构（代议制国家）便不会再被视为落实原则的工具，并据此评价它们的成就。它们反而会被视为实现理想道路上的障碍，从而被抛弃。倘若我们真走了这一步，理想就会起相反的作用，用破坏代替建设。

请注意，从字面上看，这一原则本身并没有指出限制权力：“一切权力”乃是无限的权力。在处于反对派的地位时，这样理解这一原则是正确的，但在胜利时，“一切权力属于人民”便不再有限制权力的作用了。它的实际作用是肯定一种绝对权力论的原则。人们会反驳说，独裁者的绝对权力论固然不好，人民的绝对权力论却是好的。大概如此。但问题仍然是，这个原则只提供了有名无实的权利。因此，蔑视中介结构并将它们作为障碍抛弃，把理想强化到极致，这只会产生假人民之名而行使的绝对权力。于是理想到头来会毁掉它的创造物。因此，还是让我们回到起点上重新开始吧。

起点十分清楚，从“人民拥有权力”这句话的任何意义上说，它的必要条件是人民阻止任何无限制的权力。我们在努力强化理想的整个过程中，即在给人民行使的权力增加更大的权力的整个过程中，一刻也不可放弃对这一条件的尊重。根据我们的反馈原则，要求“一切权力属于人民”的原则必须随着民主的发展而逐渐修改为一切权力不属于任何人的原则。

有人也许会反驳说，反馈原则把强化理想变成了弱化理想。然而在我看来同样正确甚至更为正确的说法是优化理想。改变理想的字面意义并不等于改变了它的意义功能和“精神实质”。把民主原则理解为战斗的呐喊，反对绝对权力的战斗呐喊是“一切权力属于我们”，但我

们若是在战斗结束之后仍然执着于这一原则的字面意义，我们便失去了本想让它给我们带来的真正好处。如果我们不想让我们的理想随着胜利死去，我们就必须时刻想到“相反的危险”。<sup>[123]</sup>既然“一切权力属于我们”的战斗呐喊与它所攻击的敌人有关，那么除非逐渐把它改为任何人不应拥有全部权力，否则它只会把得到的绝对权力带进生活中。它的实际效果同所希望的效果正好相反。

我们不断听到一些有关理想已被出卖的言论。既然理想按其定义（已经给出的定义）注定不能成功，至善论者便总是很容易把理想出卖者的称呼安在任何人身上。但是观其所为，至善论者也是理想的叛徒。至善论者死抓着理想的字面意义，从而出卖了理想的本意。出卖理想可以有各种方式，而最危险的方式莫过于无视理想的意义功能随着它的现实环境的改变而改变。不但有出卖理想的许多方式，也有被理想出卖的许多方式，其中一个方式，大概也是最可靠的方式，就是至善论者的方式。

## 4.6 革命的神话

至此我已讨论了民主的理想如何会对其造物具有建设性或破坏性，但我还没有提及那些以另一个替代的世界为目的的理想，这是打算用来代替自由民主制度的现实和价值的一个所谓更美好的世界。在民主混乱的时代，这个替代的世界当然总是能被说成“更民主”。但几乎无可怀疑的是，不但现实世界的民主制度，就是它们的理想，也被那些在不同的时间认同于共产主义这一替代世界的人从根本上否定了。

为这种否定找出一个单一原因的解释未免可笑，即使像本书这样把论证限制在西方民主世界的范围内，在从民主向所谓后民主的过渡

中，肯定还有许多因素起着作用。至善论只是这些因素之一，它也是一个被不恰当地忽视了的因素——正是基于这一认识，我才不想放过它。我一直说，至善论者打算原封不动地实现理想的企图注定失败，也注定会自食其果。这一结果反过来又会助长一种恶性循环。至善论者把失败过多地归咎于今天这个世界的邪恶，这使他即使不成为暴力的实践者，也很容易成为暴力的鼓吹者。确实，在今天的世界上，崇拜暴力很难在现实主义者中找到支持，它几乎完全是理想主义者的同类。<sup>[124]</sup>但无论是分而论之还是合而论之，对理想也可以进行这样的指责。推行乌托邦理想的企图既然从未得逞，至善论者就有可能对民主的理想也不信任。果真如此的话，他就会寻求那些替代的世界，他想象着某种未来的世界，或是把他想象出来的什么美德加之于他自己那个世界所存在的消极面。在这两种情况下，他的方案都会变成“革命”和革命暴力。

像民主一样，对革命一词也可以无止境地引申。<sup>[125]</sup>如何把革命同起义、暴乱、反叛、暴动和内战区别开来，把它们同宫廷内讧、政变和军事政变区别开来？革命肯定不仅仅是政变，它也不仅仅是由饥荒、贫困或不堪忍受的压迫引发的起义，也就是说，它不仅仅是反叛或暴动。革命可以导致内战（在革命者与反革命者之间），但内战本身未必表现出革命的特点，它可能仅以分裂而告终。“革命”的特点在于它是群众支持下的暴力夺权，它导致从根本上重建政体。这当然是对革命行动的一个严格的政治学定义<sup>[126]</sup>，而不是对革命后的发展或作为一个延续不断的和无止境的过程的革命所下的定义。革命事件是否会导致社会——经济的根本重建，这对政治学的定义无关紧要。使革命事先就区别于其他群众暴力现象的明确特征是信仰基础：革命之为革命，是因为它由信仰所动员，它肯定一套（同它所要推翻的政

体)相反的信仰。那么,我们这个时代的革命亚文化的特征是什么呢?请记住,这个问题具体地指明了我们(西方)的至善论者放弃对民主的促进而追求一个用以取代民主的更美好世界的关键所在。不同之处当然是上演的方式,是对革命暴力的鼓吹。不过我们这个时代的革命亚文化也有些新奇而独特的特征。

过去,革命被视为反抗专制的反叛行动;今天,它们被革命派小团体视为体现着拯救灵魂的价值。<sup>[127]</sup>革命本身就是美好的,这种革命者无须解释他为何造反。不管怎么说,他造反纯粹是因为革命的破坏本身就具有建设性。这样一来,也就无须深究革命后那些替代的世界会是什么样子,同时也不必深究它们的可行性了。这些替代的世界是可能还是不可能,是乌托邦还是非乌托邦呢?恩格斯说,在无产阶级革命之后,共产主义“是人类从必然王国向自由王国的飞跃”。<sup>[128]</sup>马克思留给了我们从巴黎公社演绎出来的乌托邦。此后岁月又流逝了不少,原来设想的“革命之后”就会出现的事情——它的形貌——仍是个无人能解的谜,即使有人想解的话。因此,我们必须搞清楚我们在说什么。那么我们到底是在说什么呢?

细察之下,理想、乌托邦和神话这三个范畴,在我看来最后一个最适合革命者所理解的革命。当然,我们可以说革命是一种理想,但它肯定不同于谈到平等或自由是理想时所指的那种意义上的理想。理想描绘人们向往的目标状态,它要发挥积极的用途,而革命的概念却展示出自身的否定性。另一方面,当我们说革命是乌托邦时,显然那不是指革命本身(它们随时随地发生着),而是指其结果和产物。就革命本身而言,能够说明问题的范畴是“神话”。前文已经指出,神话一词普遍被理解为假装的信仰并同它有关,它是信仰中的现实。不过

该词也获得了特殊的含义，例如由乔治·索雷尔（G.Sorel）提出的含义。

索雷尔是一位今天的革命颂扬者很少提到的作者，基于两点考虑，这是件令人遗憾的事。首先，索雷尔在许多方面是马克思之后重要的革命哲学家的第一位代表人物。<sup>[129]</sup>其次，而且更为重要的是，他是一位赞成——不光用口号——赋予革命暴力以建设性价值这种观点的作者。在索雷尔看来，乌托邦是理性信仰的最后显现，而神话是对理性的反叛。因此，他认为总罢工——无产阶级自我解放的行动——是一种“神话”，并且拥护这一做法。可见他的神话是与一种意志的行为同时出现的完全的直觉，它确实确实是一股解放的力量，因为它会使无产阶级没有帮手也采取行动。受神话驱使的无产阶级将不但抛弃过去，也要抛弃自以为是的主人，即自封的先锋队。可以说，乌托邦在这里又露面了。这也无关紧要，重要的是，索雷尔的政治神话是对某种事件的集体的、有意的和坚定的期盼，而这一事件事实上是由那期盼引起的。这就是今天西方的革命者使用和阐发革命“神话”的方式。

但是，从索雷尔的意义理解的革命概念的神话作用，还谈不上证实了革命的所谓创造性。我们有什么理由想当然地认为，在许多思想倾向中，这样的革命是“创造性的”呢？如果我们不再继续思考下去，这根本就不是一个不言自明的假设。相反，它只是个完全违反直觉的臆测。革命行动是类似于战争的行动，它以枪口相威胁，进行杀戮、毁坏和侵略。说实在的，甚至可以认为革命比战争还坏。战争一旦结束就真正结束了。无论谁是幸存者，无论谁是赢家或输家，事情总会进入另一种更为可取的状态——和平状态。而革命，尤其是我们这个时代那些“不断扩张的”总体革命，却倾向于无休无止。在十年、



二十年、五十年之后，还是有人被投入集中营，“以革命的名义”受到逮捕和审判，政治继续表现出打击敌人的战争中那种赤裸裸的野蛮性。<sup>[130]</sup>创造性何在？它是由什么构成的？在黑格尔那里，战争被比作吹过沼泽的风，它用新鲜空气驱走了瘴气。对革命也可以用这个比喻。但这只有短暂的好处，风息而瘴气又生。对战争的创造性的有力辩护是，战争的努力刺激了技术发明及其迅速推广。然而，由于革命的胜利并不依靠技术（暴动不是因为武器精良而获胜），革命能否刺激技术进步就大可怀疑了。从这个角度看，战争的结果要好于革命。另一方面，革命者如果说战争不分青红皂白地杀人，革命则只杀当杀之人，他们可能还有点道理。但即使如此，创造性何在？

答案最终只能是这样：毫无疑问，英国革命或更为重要的法国革命造了今天的西方文明<sup>[131]</sup>，俄国革命及其引发的一些共产主义革命则使一个新的世界诞生。这当然是无可怀疑的。但实事求是地说，这些例子并没有证明革命行动本身的创造性。这些革命使战火平息，而且为最终能够拯救各种美德的潜力打通了道路，清除了障碍。就革命本身而言，它从事破坏的功劳只在于它为重建提供了前提。如果在革命之前不存在重建的潜力，新的积极建设（即重建）也不会随革命而来。革命行动之后能够发生的事，在革命行动之前也必须存在。

法国革命带来的好处已反映在“引起”1789-1794年事件的要求之中，即是说，它们都是启蒙运动中成熟的种子带来的果实。在洛克和孟德斯鸠所设想的事情中，在他们的自由主义文化中，是没有乌托邦的，这些事情（而不是法国革命时期的“恐怖统治”）在19世纪成为1789年革命的实现。转向俄国看看，这个论证同样成立。1917年的俄国社会无疑已经拥有并且表现出突出的国力。在两个世纪之交时，俄国的数学家居于世界数学界的前列。一般来说，军事力量可以证明技

术水平。按第一次世界大战爆发之前专家的估计，到1917年俄国将达到与德国相等的军力。估计暂且不说，到1914年，俄国已是世界第四大工业国。俄国革命虽然在粉碎沙皇制度设置的障碍上具有建设性，但悬而未决的问题是，俄国人若是没有因为斯大林而重新栽进一个封闭的制度，是否会取得比他们实际取得的更大的成就呢？<sup>[132]</sup>这个问题永远无法解答。不过有一点是肯定的，苏维埃革命之前就存在着一股社会力量的财富，没有它，这场革命独特的创造性只能是另一种形式的恐怖和对它的又一次体验而已。

因此，革命具有创造性，不是因为革命行动本身具有内在的创造性——这是神话，而是因为它使本来受到阻碍的创造力获得了解放。具体说来，只有人们在革命之前就明白革命之后做些什么，革命才能创造一个更好的政体。革命的创造性有赖于对一个合理或至少是有利的替代世界的展望。今天的革命亚文化的情况已经不是这样了。难怪武装暴动会被马尔库塞的通向社会主义之路可以是从科学走向乌托邦的格言迷惑。他是个没有乌托邦的乌托邦主义者。他进行这种预测——十分新颖的预测——的原因不难找到。

当自由主义的民主制度在普选或接近普选的基础上建立起来之后，人们开始普遍相信革命已失去了存在的理由。对“革命目标”的预言的感召力从此一蹶不振。但是，它的基本论据却有着不易打败的逻辑力量。不民主的制度是僵死的制度，也就是说，它们没有设计出自我改善或对改善要求作出反应的内在机制。所以，僵死的制度只能被摧毁，这意味着它们最终只能用革命去推翻（除非是因为战争爆发而达到同一目的）。相反，民主则是以灵活性见长的制度。首先，民主是处理无论什么社会要求、无论什么来自“民意”或赞成民意的“要求”的一种程序。尽管如此，民主仍会死亡。<sup>[133]</sup>不过，民主也对试图

推翻它的革命者进行了报复，它已经占了革命者的上风，今天，革命亚文化孤零零地相信有一个更美好的世界，而这个世界却是来自革命本身肯定不具备的神秘而奇迹般的创造性。故也难怪，今天那些替代的世界将一直像现在这样空洞无物。柬埔寨革命尽管有其领袖们在巴黎大学吸收来的各种理想，它的创造性却只是由大屠杀构成。事先空洞，只能导致更大的空洞。Ex nihilo, nihil fit——从空无一物中产生不出任何东西。

## 4.7 理想与证据

我已经说明理想既是可实现的，又是不可实现的，人可以出卖理想，也可以被理想出卖。理想可以有创造性，也可以有破坏性。从现在起，我将专门讨论理想的创造性<sup>[134]</sup>，即使没有明言，我也会暗示性地一再追问，理想是否以及如何才能具有最好的建设性用途，而不是自我失败。问题是：怎样才能使理想得到成功的管理、成功的应用？

在上文中我曾根据我们的反馈原则指出，检验理想的建设性，要看理想与证据有着怎样的关系。我们已用大量篇幅考察了理想，对“证据”还没有这样做。正像我在上文所说，在理想与现实之间取得平衡是有利的，正如在观念与现实之间取得平衡是有利的一样。这种说法似乎使我们取得了对称美。但这些因素本质上是十分不同的。理想和观念<sup>[135]</sup>存在于我们的脑子里，同其精神表现完全一致。事实和现实则是完全外在的。其实，所谓的事实，只是有关事实的经验和证据——这完全是另外一回事。进一步说，这些经验和证据很少是以个人知识为基础的<sup>[136]</sup>，它们大多数都是由关于经验和证据的报告组成的。即使如此，观念和事实，理想和现实，除了它们有内在的不同之外，都

含有共同的关键性因素：它们都是通过词，并且是通过相同的词获得意义、得到传播并被确定下来。不管我们想说理想还是现实，这个词就是“民主”（或自由主义，或社会主义）。同样，自由、平等、正义等等，也分别是一些同理想和事实有关的术语（词）。即使事实实际上是有关事实的报告，因此以对称的方式在理想与事实之间取得平衡失之简单化，这种简单化终究还是有道理的。这一对称美抓住了问题的一个带有根本性的方面。

最关键的一点是，外部世界同我们脑子里的世界之间困难而不牢靠的关系，要靠一个要素来维持——词以及词的用法。哪怕是最纯粹的经验主义者，也无法逃避不可逃避之事，即他是用他的概念，从而是通过他对概念的用词，对他的材料进行取舍。换句话说，由术语或词表达的概念不管是别的什么东西，它们是“材料的容器”。在这个领域里，研究者使用词（范畴、类目、调查表）来（1）选择想要研究的事实；（2）预先判断他们的解释；（3）交流发现的成果。所以关键在于，如果说存在着一种歪曲从而摧毁使外部世界进入我们思想过程的可靠方法，那就是使一套词汇解体，就是用词来做游戏或进行哄骗。外部世界总归要进入我们的大脑，这一假设得以成立的必要条件是，在这一诡谲的过程中载体要始终保持不变，这个载体就是词的因素，或者更确切地说，是在既定的用词与既定的概念之间稳定的一致性。

然而，过去几十年里，城里流行的——并非一直无人察觉——却是这样一种“词的游戏”，它把用词和概念之间所有稳定的一致性破坏殆尽。我们已经看到，乌托邦和神话与其意义功能之间的一致性就已经发生了这种事情。当谈论“结构性暴力”（即没有暴力的暴力）<sup>[137]</sup>变得时髦起来时，“暴力”也遭到了类似的毁容。我们在本书中自始至终

都会看到，像共识、冲突、权力、权威、自由、强制这些词，以及政治学词汇中的所有重要术语，一直在受到这样的对待。既然如此，在发生这种情况的范围内，我们的大多数证据也就失效了。总之，随着时间的变化，同样的词被用来表示或测定不同的事情（因为它们被用来指变化不定的概念）。当然，如果研究者让词的载体保持不变，研究本身便可获得有效的发现。即便如此，当把所有的研究发现加在一起时，总和便使“事实”变成了“有赖于理解的事实”，从而反映出语言基础的污浊，也就是说，个人之间意义的随意性越多，所获证据的有效性就越少。就此而言，在这种状况下很难判断哪些证据对民主理论有用和有什么作用。

我希望以上讨论澄清了所谓的证据在什么时候以及如何才能成为（1）有效的证据，这是从其所言即其所指的意义上来说的；（2）有真值的证据，即能可靠地认为它将“外部”现实“移入”（按人的能力所能达到的最好程度）我们的思想。现在让我们来谈谈所谓的事实是有关事实的经验和证据的报告，以便澄清在什么意义上经验是证据或不是证据。

如果证据是指“科学的证据”，或严格的证据，那么不言而喻，这种证据不同于经验。但是，这个狭义上的证据一词对我们没有多大用处。这不仅是因为社会科学证据的有效性依然十分有限，而且正如我们所知，语言的分裂已经破坏了它的可累积性，从而破坏了它的累积的有效性。<sup>[138]</sup>那么，我们是否应该由此得出结论说，不是证据（科学的证据），而是经验，尤其是历史经验，才是我们实际知识的来源？托克维尔虽然没有依靠社会科学的帮助，却总是很有预见力，圣西门对工业社会的预见令人吃惊，尽管他的证据微不足道。为我们的自由民主制度勾画蓝图的所有经典作家，从洛克到《联邦党人文集》

的作者，都从“世界就是这个样子”的角度来理解世界，因此他们的蓝图在现实世界中获得了成功，但他们的知识几乎完全是历史的、有关历史经验的报告。

尽管有这些考虑，我仍然相信民主理论有权参考“证据”，除了另一些原因外，还因为我看不出有什么理由非把证据这个概念限制在它的科学含义上。如果在使用上不加限制，那么按我的用法，“证据”是指任何确切地证实着现实世界某种状态的东西，因此它既包括来自历史经验的证据，也包括个人的经验。

一旦证据得到了定义，我们即可转向这样一个问题：使理想具有建设性而不是弄巧成拙的是什么？我认为，这可以用理想跟证据有什么关系加以检验。对证据（刚才定义的证据）干脆加以拒绝或否认的理想，从长远观点看不可能是建设性的。也就是说，理想若想有建设性，就必须同有关证据相互作用并能说明证据。如我的反馈原则所示，这不意味着理想必须或应当屈从于证据，而是说只有利用证据，理想才能使自己的建设性意图取得成功。相反，对无论什么样的证据都麻木不仁，正是理想没有得到建设性管理，从而无法在现实世界中得到落实的可靠标志。

还需要说明的一点是，请记住，证据只是有关证据的报告。如果这一点不言自明，就意味着有关经验和事件的报告，实际上是由措辞组成的（无论是否有若干价值作为补充），它是用某种前后一致的和有意义的方式组织起来；它也包含着结论，包含着对报告的证据不但可靠，而且比以往或相反的证据更可靠的论证。所以，报告提供了某种观点，某种论证过程。不过，我曾经主张，证据不能代替论证，正像论证不能代替证据一样。为什么呢？理由既简单又重要。在报告表

现作为一种论证时，它只限于“至今为止”发生的事情。因此从十分基本的意义上说，不仅不可能之事，而且可能之事，都不在证据的视野之内。证据证明的是过去，而不是未来可能的事。因此应当理解，我虽然在大多数时候都把理想与证据联系起来，但任何有关“可能性”（及其相关的不可能性）的研究，都需要理论上的论证。

现在需要作一个简单的总结了，因为我们已从出发点走出很远。出发点是，把现实主义者和民主主义者加以区分，是一种错误的和不祥的区分，因为它拆散了在基本原则属于同一个家庭的人，却把应当分开的人划为一类。一俟尘埃落定，这种区分就成了歪曲：无论我们赞扬和平的政治还是战争式的政治，也无论我们是尊重个人及其自由还是否认他的神圣、他的自由和他的生存权。说实话，自由民主制度的真正敌人存在于每个阵营中的极端派之中，他们是否定一切理想的极端现实主义者，或是否定一切事实的极端理想主义者。所以，如果说民主受到了外部的错误的现实主义的攻击，它也（这时更加危险）受着内部的错误的理想主义者的破坏。一般而言，今天的民主在其受益人中的名声过于不好，想必是与我们的赌注押得太大有关。我们这个时代有些典型的忘恩负义的家伙，他们对民主的失望，多半是对那些作出了许诺却不可能达到的目标作出的反应。就此而言，对表面上没有敌人的民主构成威胁的首先是至善论。归根结底，正是那些大而无当的至善论者，他们不是诉诸暴力就是诉诸为了目的可以不择手段的信条，或者是对无辜的理想横加指责，从而转向相反的理想。我的观点是，创造理想不是为了“原原本本地”把理想变为事实，而是为了向事实挑战。如果不明白这一点，理想终究会被牺牲掉的。无节制地提升眼界，只会使现实世界受到报复。没有任何无懈可击的理由让人假设，推向极端的“善”即最佳的善。

最后还有件事值得一提，虽然可能有点离题。在关于至善论的讨论中，我从未提到煽动这一概念。尽管至善论者一旦进入政治很容易变成煽动家，这两种人毕竟还是十分不同的动物。从根子上说，至善论者是在某种理性的暖房里养大的理性动物，而煽动家则是天生的政客，是天生的“政治动物”。事实依然是——需要重申这一点——民主制度远比其他事物更易于受到煽动行为的蔓延之害。

民主与政治恰像市场制度与经济一样。就这个比喻来说，我们知道保护消费者的办法莫过于禁止经济上的垄断性集权，同样，我们也知道推进自由的方法莫过于让多个政党相互竞争。但其间的不同是，经济生产者之间的竞争受制于消费者的监督。后者进行消费，从而处在可以对提供给他们有形商品进行评价的地位。与此不同，由于政治商品是无形的，因此不易进行评价，这使得政党之间的竞争容易逃避政治消费者的监督。这一比喻还因为另一原因而无法成立：经济竞争可以从法律上加以监督，政治竞争则不行。例如，经济骗子可以被带上法庭，投入监狱，对政治骗子（煽动家）却无法这样做。因此不同之处是，对政治领域中恶性发展的、当然也是纯粹煽动性的不公平竞争，很难找到有效的改正办法。简言之，经济煽动与政治煽动相比不造成代价或代价很小。<sup>[139]</sup>这大概就是“煽动”历来是一个限于政治学专用术语的原因吧。

对以上所说我没有可以否认的。古希腊人早就发现，煽动家和政治一样古老。煽动家是些无时无刻不在想着愚弄一切人的人。既然这种人不太可能永远消失，那么对付这个问题在我看来就只能依靠一批不易上当受骗的公众——无论如何，任何时候都要有这样的公众。对付煽动最有效的办法，就是在政治骗子周围制造一个信用真空。既然使煽动具有可信性的是至善论者，那么捆住了至善论，也就



等于间接地捆住了煽动家。对民主至善论进行批判的最起码的条件是，不要用我们的思想错误去帮助煽动行为。理想虽然得不到完全满足，却可以得到足够的满足（即理想的优化）。不过这就属于非至善论者的观点和任务了。

## 5.被统治的民主与统治的民主

大多数人统治而少数人被统治，

这与自然秩序相矛盾。

——卢梭

### 5.1 舆论与民意的统治

政治说到底取决于统治者和被统治者的关系。人们曾认为这个二分法适用于除民主制之外的一切政治制度。但是，民主的决策过程模糊了统治者和被统治者的界线这一事实，并没有使统治与被统治已浑然一体。说无法划出明确的界线，不等于说不存在界线。界线可以模糊，但它还是存在的。

为了拥有民主，我们必须建立一定程度上的人民统治，因此让我们直截了当地问一句，我们在什么时候能发现“统治的人民”，发现进行统治或担当统治角色的“民”呢？答案是：在选举的时候。这并非贬损之辞，因为民主过程正是集中体现在选举和选举行为之中。首先，选举证实了共识，并赶走了冒充的或骗来的共识。不过我们也要记住，选举是一种无连续性的初级行为，在各次选举之间，人民的权力基本上一直处于休眠期，大规模选举中的选择和具体的政府决策之间，也存在着巨大的断裂带（姑且不论它们之间的矛盾）。进一步说，选举记下了选民的决定，但这些决定是如何作出的？选举记录了舆论，这舆论又是从哪儿来的和怎样形成的呢？[\[140\]](#)选举所限于记录的意愿和舆论的根源何在？投票有投票之前的背景。我们虽不能低估

选举的重要性，但也不能把选举事件从整个舆论形成过程中孤立出来。选举的权力本身是民主的制度保证，但根本的保证是由公民获取信息的条件以及受舆论制造者的压力等条件提供的。归根到底，“被统治者的舆论是一切统治的真正基础。”<sup>[141]</sup>如果是这样的话，选举便成了达到某种目的的手段——目的是“舆论的统治”，即对公众舆论作出回应和负责的治疗。

总而言之，我们说选举必须是自由选举，这话是不错的，但还不够充分。从某种意义上说，舆论还必须是自由的。没有自由舆论的自由选举毫无意义可言。我们说人民必须享有主权，但没有发言权、没有自己意见的空洞主权，不过是一种追认权，一种空洞无物的主权。

以上陈述触及若干棘手的问题。基本的问题是，使用舆论而不是其他的词是否有道理呢？第二个问题是，舆论从什么意义上能被认为是公众舆论？我们只能在这些问题中，评价什么时候在公众中传播的舆论——在多大范围内，在什么意义上——是自由舆论。此外，舆论统治的概念又与“因同意而统治”的概念有关。所以我们还要研究一下共识，于是，民主的共识理论必然遇到民主是以冲突为基础这一论题。

可以说，任何社会总是存在而且必然存在公众舆论。然而一个有趣的事实是，这个词是在法国革命前的几十年里才出现的。“公众舆论”过去是罗马帝国末期的*vox populi*（人民的声音）、中世纪的同意说，如果你乐意这样说的话，还有卢梭的公意。<sup>[142]</sup>这些以往的概念指的都是同样的事情，本来不应该再有什么理由去创造“公众舆论”一词。同卢梭的公意相比，更重要的是，同中世纪的同意说相比，公众舆论概念的第一个新特点就是它的突出的可分析性。<sup>[143]</sup>不过，有着

重要意义的还在于对舆论一词的选择。启蒙运动时代的作家们深谙古典著作，因此，几乎没有理由怀疑他们不知道自己在说什么。可以断言，他们说“舆论”，是因为他们想到的是 *doxa*（意见），而不是 *epistème*（知识）。值得指出的第三点是，在（公众舆论）这个词组中，“公众”一词不但指出了舆论的主体，而且指出了舆论的性质和范围。从本义上说，一种意见被称为公众舆论，不但是因为它流行于公众之中，而且因为它与“公共事务”（*res publica*）有关。<sup>[144]</sup>简言之，公众舆论首先是一个政治概念。因此可以说，有关公众事务的舆论，是针对有关公众事务的信息的舆论。综上所述，可以把公众舆论定义如下：一群公众或数群公众的散乱思想（意见）状态与有关公共事务状况的信息流的相互作用。当然，思想或意见状态包含着许多成分：各种要求、欲望、偏好、态度以及整个信仰系统等等我们所能想到的一切。但是为了同政治挂起钩来，这里所说的舆论必须具有政治上的敏感性，也就是说，它必须对有关政治事件的信息作出反应。具备这些特征的公众舆论，是用来形容近代发展的一个近代名称。当然，在技术使新闻媒介、使“新闻”和报纸出现之前，*fama popularis*（流言女神）和 *rumores*（流言蜚语）是不能真正成为公众舆论的。

自由的公众舆论得以存在的条件，存在于舆论形成的全过程，故也要在这一背景下进行分析。因此让我们先来看一下共识问题，看一下舆论的统治这一概念同“因同意而统治”有着怎样的关系。论证浅显易懂：政府的统治因选举而产生，它反映着选民的意见，并且它要对选民负责（由于周期性地举行自由选举），这样的统治可以称为——如果不过分强词夺理的话——得到同意的统治。<sup>[145]</sup>假如这一说法引起了争论，那是因为我们混淆了选举的共识理论与一种有关共识的全

面的宏观理论。此外，就后一点而言，我们还倾向于把有关民主的最佳条件或便利条件的论证与有关社会性质的论说混为一谈。

前一种混淆不难对付，可以强调选举中的共识仅仅是选举中的共识。<sup>[146]</sup>也就是说，它没有提出也没有解决典型的政治哲学家的的问题，即“政治义务”的性质和基础是什么？<sup>[147]</sup>选民的同意显然不能解释人民为什么服从，更没有解释为什么他们应当服从，为什么他们意识到和应当意识到有义务服从秩序和命令。但是所有这一切同以下主张几乎没有什么关系：民主的特征就是基于同意而统治——依靠选举中表达的舆论并对其负责的统治。

以上可能只是对“因同意而统治”的有限解释，因为舆论并不仅仅在选举中表达。某些特殊团体，如传播界、经济利益团体和思想团体，随时都在表达意见，而且可以相信，它们比选民更有影响。具体地说，选举式民主可以用“示威式民主”<sup>[148]</sup>来概括或表现。然而在我看来，所有这一切都使我们有理由强调，检验民主就是用选举检验，因为只有选举才能显示“普遍的共识”，也就是说，显示（那些愿意显示意见的）全体人民的意见。能使自己的声音让上面和选举之外的人听到的，是精英或少数人的声音；它们是人民中一部分人的声音，通常只是很少一部分人的声音。只要还有千百万人一言不发，那么即使数百万示威者也不是人民。1922年墨索里尼的罗马进军肯定动员了許多人，同近几十年来欧洲类似的进军相比，它并没有多少惊人之处，而且事实上它是和平的，因为它未受抵抗便成功了。这算是“示威式民主”吗？如果赞扬示威比选举优越的人立场一贯，那么按他们的标准，他们必须回答说是。按我的标准，比如说有一百万示威者推翻了一个政府——即使不是一种政体——而上千万公民躲在家里以保安全，这种情况同民主毫不相干。所以必须强调，示威式民主与公众舆论，与

由此产生的得到同意的统治以及经同意而统治的思想，几乎没有任何相似之处。假如民主——如它实际上做的那样——把决定民主命运的权利授予全体人民，那么反映着对统治普遍同意的舆论，或反过来说，反映着对它普遍反对的舆论，就是并且只能是全体选民在选举中表达的舆论。[\[149\]](#)

## 5.2 共识问题

现在我们可以谈论共识这个概念本身以及它的一般意义了。如上所说，我们的共识理论往往把两个不同的问题混为一谈。第一个问题是，对于社会来说，共识能说明什么？第二个问题是，对于民主来说，共识能说明什么？让我们立刻着手处理第一个问题。现实世界中的政治社会都可以发现或多或少是（1）共识的或冲突的；（2）整合的或分裂的，或称非整合的；（3）同质的或异质的。因此不必奇怪，社会共识论（*homo homini socius*——人与人的结合）会受到社会冲突论（*homo homini lupus*——人对人是狼）的挑战，反之亦然。[\[150\]](#)然而事实是，民主制度这种政治形态所赖以存在的社会，既骚动又平和，其中既有反社会的动物，也有社会意识的动物。因此从民主理论的角度看，一种既定的社会状态——不管其共识或冲突程度的大小——仅仅是对民主运行有利或不利的一组条件。这种考虑还引来了另一个相关问题：对民主（而不是对社会性质）而言，共识解释了什么？

共识本身不是特别难以定义。首先，共识不是实际的同意：它不是指每90个人对某件事的主动同意。第二，虽然我们称为共识的现象大体上可以说是指接受，即泛泛的和基本属于消极意义上的共识，但无论如何，共识——接受有着不宜分开的、一般而言明确的“共有”特征。[\[151\]](#)那么共有的是什么呢？就民主理论而言，至少有三个需要明

确加以区分的可能共有或可能一致的对象：（1）终极价值，如自由和平等，它们构成了信仰体系；（2）游戏规则或程序；（3）特定的政府及政府的政策。这些共识或异见的对象，按伊斯顿的说法，可分别转换为共识的三个层次：（1）共同体层次的共识，或曰基本共识；（2）政体层次的共识，或曰程序共识；（3）政策层次的共识，或曰政策共识。<sup>[152]</sup>

共识的第一个对象或层次——我们可以把它认作基本共识——决定着既定社会是否从整体上分享同样的价值信仰和价值目标。当情况是这样时，按阿尔蒙德的说法，我们便有一个“同质的政治文化”。<sup>[153]</sup>这当然是共同体层面的、一般的社会共识；不过这里所说的社会是政治社会，不是其他方面的社会<sup>[154]</sup>，指明这一点是重要的。如果情况不是这样，用阿尔蒙德的话说，我们便有一个分裂的、异质的政治文化。文化的同质性（基本共识）或异质性与民主的相关性，目前已得到相当充分的确认。民主形态事实上既建立在同质的政治文化上，也建立在异质的政治文化上，不能断言共同体信仰层面的共识是民主的一个必要条件。<sup>[155]</sup>另一方面，有大量的证据证明，民主制度若不能成功地逐渐创造出和谐一致的基本共识，它就会是一个难以运转的和脆弱的制度。<sup>[156]</sup>因此可以有把握地说，对基本信条的共识，是民主的一个有利条件。基本共识虽然不是民主的必要前提，但肯定是一个对民主有利的条件，譬如它有利于建立民主的正当性。<sup>[157]</sup>此外，检验“成功的民主制度”的一个好办法，就是看它是否逐渐获得了基本共识。缺乏或失去基本共识，即证明民主制度的衰落或失败。

共识的第二个对象或层面，可以被视为程序的共识，它建立了所谓的游戏规则。有许多这样的规则——通过阅读各种宪法，可以很容

易想到它们（其中的规范主要是规定了制约权力行使的程序）。但必须有一个先于其他一切规则的最高游戏规则，即确立如何解决冲突的规则。政治社会如果没有解决冲突的规则，它将在每一次冲突中又生冲突——这是内战，或是在为内战铺路。实际上，只有当胜利者决定用哪一种规则（如果统治者只能用它来）和平地解决冲突时，内战和革命才算真正结束了。在民主制度中，解决冲突的规则是多数原则。

[158]也就是说，除非多数“游戏规则”或原则得到普遍接受，民主制度便没有处理内部冲突的规则可言，因此也很难作为民主制度运行。所以，程序的共识，尤其是对解决冲突的多数原则的共识，是民主制度不可或缺的条件。也可以十分恰当地说，程序的共识影响着对政体的共识。如果多数原则没有被接受，或至少是没得到默许，那么作为一种政体、一种政治形态的民主也就没有被接受。在民主制度中我们同意存在分歧，这种说法说穿了实际上意味着：（1）我们首先必须同意有关分歧和解决分歧的规则；（2）在这种规则之下的分歧，是受到民主保护和鼓励的分歧。

共识的第三个对象或层次——对政策和政府的共识——引出了作为异见的共识（*consensus-as-dissensus*），它支持着巴克强烈主张的观点：“一切民主制度的基础和本质”是“受讨论的统治”。[159]这便是各种异议、异见和反对派出现的背景，它们是民主制度的特征要素。对这一点几乎无须辩解，只是应当记住，对于政策的异见和对政府的反对，所针对的是统治者，不是统治形式。假如针对的是后者，受到动摇的便是基本共识或程序共识，或者两者兼而有之。

概言之，基本共识，或对基本信条（构成我们信仰体系的价值信仰）的共识，虽不是民主的必要条件，却是它的有利条件。它是这样一种共识：民主作为一项最终成果是可以取得的。与此相比，程序的



共识，尤其是对解决冲突的原则和规则的共识，则是民主的必要条件，是它的必要前提。这种共识是民主的起点。<sup>[160]</sup>只有当共识涉及政策和统治者时，重心才转向争论、异见和反对派的关键作用。不过，即使在这种情况下，也不能认为共识对民主无关紧要或是（这更为错误）不足取的，而是只能说，我们假设并需要异见去引起共识的变化，即带来新的共识或针对不同事情的新的赞成者。由于这些共识的变化反映在政府的更迭上，怎能否认民主的统治（在位者）是得到同意的统治呢？最近有关冲突而不是共识才是民主的基础和本质的发现，在我看来是一种判断错误的论点。<sup>[161]</sup>冲突民主论其实总是可以被解释为一个混淆视听的争论主题，但它不是没有打中靶子，而是基本上没有找到靶子。

如果依据事实可以断定柏克是主张保护和赞扬政党的第一人，那就可以说，直到18世纪下半叶之前，共识论基本上是全体一致的共识论。直至那时，人们一直坚信，分裂的、各执己见的政体是不适合生存的不祥的政体。卢梭仍然主张（比他同代人更为突出）铁板一块的统一体和全体一致。只是随着19世纪政党和政党制度的发展，人们才逐渐认识到，多元主义的共识或（这取决于强调什么）多元的异见，不但适合而且有利于良好的政体。因此关键在于，在多元主义的背景下，即在多元主义的社会和历史观中，异见、反对派、政治争论和竞争等概念，都获得了正面价值和作用。多元主义不管是什么，它首先是对多样性的价值的信念。<sup>[162]</sup>相信多样性——相信多样性的辩证法，不同于相信冲突。所以民主理论从其多元主义母体中推论出来的不是也不能是对“冲突”的赞美，而是一个动态的过程，它基于这样的原则：无论自称为正确或真理的观点是什么，它必须经受批评和异议，并且由此才能获得活力。<sup>[163]</sup>

说明这一点最简单的办法是，就这里的问题而言，“冲突”是一个错误的即能够引起误解的词。人们的确从宽泛的意义上使用冲突一词，例如当我们说利益冲突等等时就是如此。但我们同样用冲突来指“战争”，即用它来指类似于战争的行为。既然它有这样致命的潜在弱点，为什么还要使用这个难免引起混乱的词，而放着异见和异议这些提供了正确的焦点而且为共识作了正确补充的词不用呢？问题——让我再说一遍——不在于社会是否以冲突关系为固有特征；问题在于共识是否有利于民主，以及哪一种共识有利于建立民主，还是说即使共识不是民主所不需要的，也是对民主没有什么影响的。

### 5.3 舆论的形成

舆论并非固有之事，也不是凭空而降。什么是公众舆论这个问题，可以通过列出三个过程给予充分的回答：（1）精英阶层自上而下的煽动；（2）普通群众的舆论的向上沸腾；（3）在这一过程中相关团体的认同。

由精英引导的舆论形成，在多伊彻（Karl Deutsch）的瀑布模型中有很好的说明。<sup>[164]</sup>在这个生动的比喻中，舆论以多阶梯方式向下流淌，就像瀑布被一系列水潭切断一样。多伊彻认为，最上面的水潭由经济和社会精英组成，接下来是政治和统治精英的水潭、大众传媒的水潭、舆论领袖的水潭，最后是人民大众的水潭。让我们暂时不谈是谁真正启动了这一过程。首先，瀑布模型的解释价值在于它揭示了舆论形成过程在其下降中每一横向层上都被打断和改造的程度，即它受到水潭内部或水潭内回流影响的程度。不言而喻的假设是，我们所看到的是一个自由的政体，自由的社会。正是基于这一假设，每一个层次在原则上都产生势力对势力、资源对资源、欲望对欲望的相互作

用。也就是说，每一层都透过竞争性的欲望和奖励——即使再没有其他因素——重新开启了舆论同相反的舆论的辩证关系。当然，我们实际上不应期望，所有水潭中的湍流或竞争都达到其潜在可能的程度。同样，在每一空间或时间范围内，我们会发现各种势力和资源是不平衡的，它们不大可能相互抵消。不过随着时间的推移，优势的钟摆就会摆动，越出不同层级的边缘，其综合效应绝不会像任何一股势力所希望或设想的那样。<sup>[165]</sup>

在多伊彻指出的“舆论相互作用”的五个水潭中，有两个特别突出：大众传媒和舆论领袖的水潭。在今天的民主制度中，正是大众传媒在形成公众舆论方面起着最大的作用，看门人、议程决定者、看家狗以及棱镜偏导或歪曲作用等等说法，主要都是针对传媒及其影响而言。就多伊彻的瀑布设计来说，可以认为传媒的水潭不是十分接近其上的两个水潭，就是不停地向它们倒流。干脆说吧，对于一般公众来说，这个世界就是传媒的信息世界。在民主制度中，如果传媒不是像它令人害怕一样也有“劝说作用”，这完全是因为瀑布的下一个的确很大的下落是落在地方舆论领袖头上，并经过他们转手再传播出去。<sup>[166]</sup>这些舆论领袖由人口中关心政治的阶层组成——留心公共事务的公众中的5%-10%。<sup>[167]</sup>当然，公众中的知情者（关心和感兴趣者）不会自动或全部成为舆论领袖。但是他们为其各自的亲友和邻居的社区以及他们的听众组成了一个相关团体。因此，地方舆论领袖既可以阻止传媒的信息，也可以强化这种信息，他们可以歪曲或放大信息，他们总是能够选择重要的信息并使它令人信服。这首先意味着，在发出的信息和收到的信息之间出现了一次大洗牌；其次意味着，公众在吸收传媒信息的过程中，不是像一盘散沙一样毫无组织的公众。

公众舆论的向上沸腾与瀑布模型有什么关系呢？如果只沸不腾，则可以说这沸水声已由瀑布模型得到了解释，因为多伊彻充分允许反馈和反馈循环。但是舆论的喷涌有时毫不客气地采取不可抗拒的膨胀形式或大潮形式。显然，瀑布模型没有对舆论大潮作出解释。为了对多伊彻公正起见，应当指出，他的论述重点是国际事务，因此他所说的公众，是沃尔特·李普曼（Walter Lippmann）所讥称的无声无息的“幻影公众”。<sup>[168]</sup>国际事务在未变成实际的战争、战争威胁或切断生活资源之前，对于一般公民来说是十分遥远的事情。只有当他的切身利益受到威胁时，他才会留心和不停地大声抱怨，而这种情况绝大部分属于国内事务和面包黄油问题。

虽然如此，瀑布模型仍有其固有的局限性，它几乎没有注意到“思想团体”及其分布状况。它像国际资源的相互依赖一样，也是后工业社会一种势头猛烈的发展，这尤其是因为那些社会把高等教育放在中心地位——虽然可能只是出于技术上的需要。<sup>[169]</sup>高等教育的大规模扩展和其他因素一起，造成了——事实上是过分地造成了——数量十分可观的知识人口，他们越来越难以找到适当的或他们觉得适当的工作。失业或学非所用的知识分子目前正在可怕地增多，因此越来越多地聚集在剩余的水潭——最低层的水潭里。既然舆论归根到底是来自思想，那么处在社会分层低部的思想团体、知识细胞核的增多，也就等于沸腾过程的扩大和加剧。总之，我是想说，我们的民主制度已到达这样的阶段，其中的舆论上升过程最好被视为一个自足的、独立的过程。这也是因为沸腾往往膨胀成强大的浪潮。舆论大潮可能是周期性的，其到来也无规律可言，不过一旦它们到来，便会压倒上层（政客、所谓的军事和工业综合体，甚至传播媒介），使其大惊失色，它们会留下深远的影响。其实人们久已确信，这种结果的产生并非真正

源自普通群众的阶层。但是，一个无产阶级化的知识阶层，所谓“群众化的知识分子”，它的增长和扩散却要另当别论。诚然，反精英也是精英，但他们不再与精英阶层一致，他们是群众阶层的精英。

瀑布或沸腾过程并没有圆满回答公众舆论“是什么”的问题。汇合在一起形成公众舆论的个人意见，主要是从对不同的特殊或相关群体的认同中产生的——如家庭、同业团体、工作团体、宗教团体、种族团体、党派认同和阶级认同。这里的认同与知情或要求知情没有什么关系。实际上，我们所以谈论认同，正是因为我们这里所考察的意见肯定不是因为了解实情而发生。即使有这样的了解，个人仍然有不顾实情的意见，即对实情所包含的证据公然加以蔑视的意见。总之，个人有一些意见同知情与否无关，它先于知情，而且否认或拒绝知情。这也就是贝雷尔森在一段经典之言中所指出的公众舆论的一个方面：

就许多投票者而言，政治选择可以说类似于文化爱好……它们都有着种族、派别、阶级和家庭传统的根源。它们在个人方面都表现出稳定性和拒绝变化，在社会整体方面又都表现出灵活性和代代调整的特点。它们似乎都属于感情和脾性方面的事情，而不是“理性的偏好”。虽然它们都会对变化的环境和异常的刺激作出反应，但比较而言，它们不受制于直接的说理。[\[170\]](#)

我的论证不一定非要全面考察构成舆论整体的三要素的相对作用和比重。重要的是，以上所说的要素与信息要素有什么关系。我在前面曾指出，公众舆论之所以是公众舆论，不仅是从“公众”是主体这个意义上说的，也是从它关系到“公共事务”的意义上说的，也就是说，它涉及由关于公共事务的信息所形成并反作用于这些信息的舆论。根据这一标准，对我们的三要素可以作如下评估。

就信息因素而言，舆论形成的瀑布模型是极重要的，也就是说，它对于包含在公众舆论中的信息的数量和性质是极重要的。另一方面，舆论形成的下降过程也构成整个大厦的重要连结点和扭曲点。这个因素的重要性受到与它同时存在的危险潜势的配合，因为人民的“知情”愿望可能是最不可靠的愿望，从传媒“获取”得越多，受其操纵的潜在可能性就越大。

公众舆论的认同基础则是个与信息因素无关的因素。在这里我们明显地看到了那些不是无视便是反对“新闻”的舆论，那些先于信息并对其怀有偏见的舆论。另一方面，正如贝雷尔森关于文化爱好的比喻所指明的那样，维系于认同的意见是公众舆论中灵活的和最不受制约的成分。因此我们可以说，它是人民的未受操纵、未经加工、未被篡改的意愿。

最后，表达意见的沸腾方式大体上处于——同信息因素相联系——两者之间。某些舆论大潮明显地与公众知情的政策有关，而另一些舆论大潮似乎是来自认同、宗教信条、意识形态信仰、种族感情等等，它们同知情与否没有关系，并且实际上是由于被歪曲了的信息或毫不知情而得到强化。

## 5.4 公众舆论的独立性和非独立性

有一种一再出现的说法是，每一个现代社会或现代化社会，无论民主与否，都存在某种公众舆论。如果有一种观点的重要性是按其重复的次数来判断，以上说法必定有着我未能看到的重要性——因为我发现它要么毫无价值，要么只会把人引入歧途。每一个现代化社会都有公众舆论，只能从舆论存在于公众之中便是公众舆论这种平庸的意义上说才是正确的。但是，每一个社会都有公众舆论，这种说法通常

都与如下含义有关：每一个政权都会在舆论的力量中发现反对者。我相信并非如此。这种说法肯定让人走入歧途，因为它掩盖了两种舆论的重要差别：（1）仅仅从在公众中传播这个意义上说的公众舆论，和（2）在一定程度上由公众自己形成的公众舆论。在第一种意义上，我们有制造出来的公众舆论，但没有由公众产生的公众舆论。因此，这样的公众是没有价值的和虚无缥缈的公众。在第二种意义上我们有公众的舆论，这意味着公众是主体。在第一种意义上，可以肯定地说，任何社会都有公众舆论，这个复杂的问题也因此被一笔勾销。但问题是，公众舆论在什么时候才是独立的力量？反过来说，公众舆论被怎样变成了橡皮图章？

直到1920年代为止，对人民中的舆论和人民的舆论无须加以区分。<sup>[171]</sup>在极权主义统治和大众传媒出现之前，人们的所言，在某种意义上也必定是他们的所思。但1940年代的文献却必须考虑这样的事实：在过去属于自由国家，后来变成独裁制度的国家里，出现了接近全体一致的人民共识，从而存在着这样一种公众舆论，它实际上是强加于公众的统一包装的官办舆论。<sup>[172]</sup>这些文献后来被大大忽略了。在一篇对大众传播文献的观察文章里，威尔伯·施拉姆（W.Schramm）指责在1950年代之前的各种研究中，“对宣传有着近乎病态的恐怖”，他认为此后三十年的研究已经“摧毁了”过去的观点而仅仅承认这样的观点：假如“某种看法垄断了传播渠道，则宣传的影响可能要大得多”。当然，比起几乎没有影响来，它的影响要大得多。<sup>[173]</sup>我相信这是目前大众传媒专家的思想中有代表性的观点，他们的立场基于这样的考虑：我们现在所处理的科学证据，部分地纠正、部分地否定了早期文献中的印象主义证据。“印象主义”还说得过去，但是我们的“科学证据”证实了它打算证实的事情吗？

首先请注意，调查性证据几乎完全局限于美国的证据，基本上只涉及广告业和类似于广告宣传的证据，而传播专家就是以这样的证据来支持自己的观点，施拉姆也是根据它得出了有关对宣传作用的惧怕已被摧毁的结论。但是，调查的发现只适用于发现它的地方，而不是适用于一切地方。在美国，宣传和广告相似，这并不能证明它们在别处也没有很大差别。在有差别的地方，不适用的证据是什么也“摧毁”不了的。

虽然如此，我们这个时代的科学信条还是有一种荒谬的副产品。这种信条的基调是，科学证据是唯一可靠的证据，它是而且只能是以调查为基础的证据。好吧，但那些禁止调查甚至无法进入的国家呢？很少有人提出这样的问题。我想我们能够回避这个问题，是因为我们在思想深处已变成了“程度论者”，即我们迷上了一切不同都是程度的不同这一原则。这样一来，可以设想而且只能设想，不接受科学的世界“多多少少”类似于我们了解的（即向科学开放的）世界。这种解决办法未免过于简单了。程度论的后果是，对于没法调查的世界来说，我们从来没有像今天这样偏狭和以西方为中心。严格的证据尽管优点多多，但它是近距离的，它要求从近处细看。如果证据必须完全局限于调查的证据，那么没有调查便是无知，严肃的科学家必须承认这一点。这样我们便走上了盲然无知的道路，在严格的证据的名义下，我们不理睬不严格的证据。由于所有的国家即使不是完全没有调查，也是调查得不够充分，结果是我们什么也得不到。我们的严格科学精神到头来却鼓励了对科学的驱逐，这不啻是一大讽刺。凡是不允许社会科学调查沾边的人，就比那些允许的人更好混日子，更容易摆脱困境。秘密世界的秘密毕竟是有报偿的。



记住以上这些警告之后，如何对独立的公众舆论和不独立的公众舆论加以比较呢？让我们从独立这一概念，明确地说是从这样一个问题着手：使公众舆论——公众的舆论——处于自由独立的意见状态的是什么呢？毫无疑问，所有这些概念——自主、自足、自由、独立等等——都是相对的概念，为了不致使人把我同我刚刚批评过的程度论者混为一谈，我要立刻补充说，它们虽然是相对的，却在下述选择中有着鲜明的界线：国家是否控制着一切社会化工具和一切传媒——“控制”意味着只允许一种声音，国家的声音。[\[174\]](#)

使相对独立的公众舆论得以存在的条件，可以概括为两条：（1）一个不属于灌输制度的教育制度，和（2）一个由多元的、不同的影响和信息组成的完整结构。对于第一个条件我只能提示一下。[\[175\]](#)第二个条件已由前面所讨论的瀑布模型作了很好的解释[\[176\]](#)，因此这里只简单地再说几句。这一论点的要点是，自由的公众舆论来自并维系于一个传媒的多中心结构以及它们的竞争性相互作用。简言之，公众舆论的独立性取决于市场式的条件。请注意，这一论点并不假定传媒的多中心竞争结构所找到的听众会奖赏一个信息来源而反对另一个信息来源，并且是在对信息作出比较之后再形成自己的看法。如果是这样的话当然好。可是大众传媒的分散和竞争的好处——由这一论点推断——主要是机制上的，它有两点好处。首先，众多的劝说者本身反映公众的多元状态，这进而又创造了一个多元社会。其次，市场式的信息系统是一个自我检查的看家狗系统，因为每一个渠道都受着另一个渠道的防范。

多中心结构的优点或适用性常常受到挑战，但是只要我们比较一下单一中心的舆论制造系统，即相反的结构安排，便立刻可以证明这

些优点。<sup>[177]</sup>西方的专家对大众传播工具的威力无所感受，因为他们观察到的大众传播系统因其分散性和多元制约而中立化了。但这种工具的威力，它的潜力，是无可怀疑的。奥威尔的《1984》是个恶梦，但并非不可能发生。我们由于追求乌托邦式的“不可能之事”而忽视了笼罩着未来的恶梦般的“可能之事”，因此有必要强调奥威尔所构想的世界在技术上是完全可行的；我们的高超技术已经达到这样的水平，它能够侵入人的大脑这一最后的圣殿，而且事实上已经有了这样的侵入，姑且不谈洗脑、下意识诱导和药物控制这些可怕的潜势，现实是已经出现了羽翼丰满的极权主义单一中心的舆论制造系统。让我们以理想类型的方式对它作一简单的描述。

应当记住，从民主的有利观点看，舆论形成过程的瀑布模型的优点来自这样一个事实：每一个水潭都不理会其他水潭，而是抱着对立态度，以其特有的方式把进入它的信息重新加工一番。我还曾指出，多伊彻描述的瀑布层级顺序在展示这一过程上有点不太准确。在我们的民主制度中，最上面的三个水潭虽然不同，其相互交流的程度却是很大的。此外颇令人怀疑的是，舆论趋向是否真正是由社会经济或政治精英设计和开动的；它们一般是由思想团体启动的。思想团体当然主要集中在教育机构和传播界（也包括出版界），但这些团体现在实际上已扩散到了瀑布的包括最底层在内的所有层级，这意味着我们的民主制度在逐渐把瀑布碾平。这样，民主国家的另一个，当然也是民主的一个优点是，它们的舆论形成过程不再有等级差别的特点，不但瀑布多数位置上的纵向差别十分小，而且其下落过程也没有固定的等级划分。有时，并且经常十分明显，瀑布的起点是传媒，介面瀑布本身会被涌起的舆论潮吞没。

在极权主义的舆论制造系统内，上述现象都消失了。<sup>[178]</sup>它的主要特征就是建立起了明确的等级式瀑布，其中的每一个水潭只起强化作用、扩大作用。那里只有一种声音，只有一家之言，它不受干扰地向下流，从不中断，因为这时的水潭是由哑然无声的回音板制造，所以不过是些共振箱而已。在极权主义政体中它以两种方式完成：笼罩所有等级的恐怖和持续不断的草根动员。如果惩罚如其事实上那样足够严厉，无所不在的恐怖就会顺利发挥作用，原则上每一个人都要沿着一条路线把水桶传给下一个人（即使那条路线上的每一个人都恨它）。同时，党的活动家的群众动员服务于两个目的，即毁灭沸腾的核心和自发的舆论领袖。这一系统的另一个特征是，它大大越出了舆论制造过程的范围，它伴随着它的成员从生到死，存在于一切社会化场合之中。尤其重要的是，教育过程变成了一个灌输过程，在这个过程中只存在一种学说，其他学说一概受到禁止。在一切尚未严格技术化的领域，教育便由propaganda fidei（信仰宣传）所取代，由官方绝对的国家信仰所取代。从生到死，轰炸从不间断，从未受到抵抗，因为大炮全归一方所有，命令来自同一位将军。

不言而喻，单一中心的极权主义宣传系统意味着一个“封闭的系统”，更确切地说，封闭越严密，功效就越大。阻止外出，对外部世界一切消息的信息检控，共同构成了基本条件，因为外部的参照物和客观比较的依据，不但会瓦解“唯一的真理”，而且有损于彻底的谎言和彻底的寂静（这两者是相辅相成的）；在封闭的系统中，新闻封锁或漫天撒谎是完全可能的，那里每天都在实践着这种事情。

显然，单一中心的宣传系统肯定导致公众中高度统一的舆论传播。极权主义制度——假如它是充分而真正的极权——能够得到同意并不奇怪。重要的是这种同意是否以及在什么意义上能够被归因于公

众的舆论。让我们问一句，在清一色的、进行无情灌输的系统中，公众中的舆论能够在多大程度上同时也是公众的舆论呢？答案不难找到：只能根据认同，根据舆论的认同基础来回答。即使公众舆论的这个因素，也因极权主义制度的作用而萎缩退化了。在极权主义的整个控制系统中，所有交流渠道都趋向于成为纵向渠道。就以认同为基础的舆论而言，这意味着它们无法结合成力量，它们只能生存在孤独而寂静因此无害的角落里。可见，使真正的公众舆论得以生存的成分，只是其原始的、静态的成分，它仅仅是存在而已。相反，非独立的、国家制造的舆论，才是公众中的舆论的主要有效成分。如果一切现代化社会都有公众舆论这种浅薄的说法属实，那么更为属实的是，在不自由的社会里，不存在民主制度中的那种公众舆论。

以上所说并不全面，不能因此认为单一中心的系统是牢不可破的。维持这种与理想要求相一致的固若金汤的系统十分困难。只要存在着对立的、更完美的民主世界，这个世界至少从长远看便是个潜在的破坏因素。奥威尔正确地假定，完美的暴政会招来同样的外部敌人。进一步说，千篇一律的宣传攻势也会造成饱和与冷漠，从长远看还会引起断然拒绝的反应。然而，即使单一中心的极权主义宣传系统衰落并最终失败了，它们也肯定赢得了一项胜利：它们创造出了只知道假消息或一无所知的公众。就公众舆论的信息因素而言，这个因素因为彻底腐败而被毁灭了。由此可知，极权主义制度不像是短命的。只要军事上不失败，极权主义内部的衰败将是个困难而缓慢的过程，原有的意识形态动力和纯洁性从内部腐败要等上几代人的时间。但是，至少在一个方面极权主义是绝对成功的：它是全面而系统地传播假信息的制度。

这个结论带来的问题是，在多中心的系统中，信息能有多好呢？如果信息是指“真实的”或“正确的”信息，在单一中心的宣传系统中不存在这种东西的事实，并不能解决众多信息来源的竞争结构如何以及在多大程度上能保证信息的正确这一问题。说多渠道增加了信息的数量和完整性，这不无道理。但它为何能增加信息的正确性和客观性，就不是那么清楚了。

目前对民主制度中的信息过程所作的大多数批评，都指出“传递信息的权力”是少数人的权力，具体言之，它的分配是不平等的。确实如此。不过有待说明的是，一个发言权平等的制度会带来什么样的好处？如果问题是信息消费者没有权力，那么他缺少权力与一般消费者，即经济消费者缺少权力的含义和程度是一样的。这里的相似之处是信息消费者与信息生产者（传播媒介）垄断信息的关系，正像经济消费者同商品生产者的商品垄断的关系一样。在后一种情况下，可以认为“公正的”经济制度要求消费者的权力与生产者的权力平等。因此“发言权平等”这一公式的等式是，一切人应是“平等的生产——消费者”。然而，任何成本——效益分析都会证明，当后一公式带来什么效益还令人十分怀疑时，其成本却会大得惊人。这一比较说明，众多竞争的传媒肯定有净效益，但如果让众多的传媒无限增多，它进一步带来的净效益就不那么肯定了。须知，增多不一定是优化。相互制衡的传媒多元主义状态表明并在一定程度上解决了公众舆论独立性的问题，而传媒中的平等或传媒的平等则是另一回事，它是否能解决它所指出的问题，这还有待证实。

我觉得，在信息问题上时刻保持警惕固然十分重要，但目前的各种牢骚和药方却是十分错误的。我相信，假如民主的整个大厦归根结底是以向公众传播的信息的相对公正、无偏见或准确性为基础，那么

我找不到什么证据说明这就是我们的抗议者的真正关心所在，或是他们的要求有可能产生的结果。结构不能做它的具体操作者不喜欢做的事情。谈到信息的客观和公正，说到底我们面对的是职业伦理、尊重真理的伦理。我们可以承认终极真理不可获得，但仍可抱有追求真理的理想。归根到底，一切取决于对真理，对真理的价值的价值信仰。但现在我们生活在一个遍布意识形态鼓吹家的世界里，在他们看来，“事业”是先于真理的。我们若是认识不到这一点，我们便把最重要的事情给忽略了。

## 5.5 选举式民主

我在本章开头时说过，没有自由舆论的自由选举是毫无意义的。关于自由舆论或不自由的舆论的含义已说得很多，现在让我们看一下公众舆论如何在（民主制度下的）选举中发挥作用，选举本身表达了什么，从而什么才算是“选举式民主”。

如果民主理论有一个处理丰富的严格证据的领域，这个领域就是公众舆论和投票行为的领域。<sup>[179]</sup>在这个领域里，宏观理论和微观证据之间的距离最小。<sup>[180]</sup>尽管如此，消除这一距离也并不容易。在实际调查各种舆论时（由民意测验所或采访者进行），必须像莱恩（R.E.Lane）和希尔斯（D.O.Sears）的下述定义那样，把舆论这一概念变得可以操作：“一种舆论是在既定情况下对一个‘问题’的‘回应’。”其显而易见的含义是，“当问题或情况有所变化，即可预期会有不同的反应。”<sup>[181]</sup>这一观点的重要性在于，判断舆论的内在一贯性或非一贯性成了一件不易处理的事情。例如，共识民主论的批评者提到这样一项发现：虽然回答者一般都同意抽象原则，但在面对这些原则的具体含义时他们的意见就不一致了。<sup>[182]</sup>这是不一贯性呢，还是虚

伪呢？正如莱恩和希尔斯所指出，未必是这样。且不说具体的回答与具体的情况有密切关系——本来就应当如此——这个事实，对上述发现的解释面对另外三个问题。首先，不能假定（如我们作了大量讨论的那样）理想要原原本本地加以落实。第二，不存在从抽象原则中推导出具体含义的单一或简单的方式。第三，如果对措辞的强度不加评判，它会变得几乎毫无意义。

无论如何，还是让我们回到那些毫无疑问直接说出了关键问题的发现上来吧。公众对公共事务知道多少？其所知有多少错误？抑或干脆一无所知？简言之，公众舆论的信息基础是什么？虽然证据堆积如山，回答却出奇地相似：漫不经心，无动于衷，信息不足，以及最后，一般公民的明显无知——这一切从未停止过使观察者感到吃惊。百分比是变化的，因为它们取决于我们测定“充分信息”的标准宽泛到什么程度。不过，在所有的民主制度中，投票研究和民意测验都把大多数公民的信息基础——且不论其他事情——描述得很糟糕。<sup>[183]</sup>安全而又委婉的总结是，冷淡症和非政治化是普遍的，普通公民对政治没有兴趣，公民参与少之又少，对许多事情公民没有什么看法，仅仅有出自情绪和感情变化的、说不清道不明的感觉而已。

这一结论带来两个重要问题：其一涉及这种状况的原因和救治方式；其二涉及民主理论对这些发现处理得是好是坏。我们将依次讨论这两个问题。

首先，对于大多数公民的冷淡症——缺少兴趣，高度无知，极少参与——我们作何解释？这是某种心理状态呢，还是某种可以消除的障碍、某种可以改变的因素引起的现象？一个世纪以来，这些问题不断被提出，也不断有人开出各种药方，长期的尝试可能已提供了某些

答案。当争论达到高峰时，亦即当人们为普选权而战时，获胜的观点是，人民将在投票中学会如何投票。当这个学习过程没有满足期望时，人们又开始指责贫困和文盲现象。这两点都不难理解。实践是一个学习过程，我们不能指望贫困一下子消失，那些不识字的、未受教育的公民会成为从某种意义上说有能力、有兴趣的公民。然而在相当一部分国家里，投票已经实践了相当长的时间，穷人和文盲的比例也大为改观，有了明显的减少，可是事情并没有令人高兴的好转。冷淡依然静悄悄地笼罩着改善的长期趋势。我们再怎么办呢？第一种诊断和相关疗法针对的是信息问题；第二种诊断则对教育水平的提高寄予厚望；第三种回答又把赌注押在新近复兴的口号上——参与式民主。参与式民主理想的复兴我将单独进行讨论。现在我只考察前两个观点。

信息过程从三个方面受到指责：（1）数量不足；（2）偏颇；（3）质量低下。第一项指责不太令人信服。就数量而言，问题大概不是信息太少而是太多了。现在的一般公民已被他们不可能消化而且令人厌恶的过剩信息吞没。第二项指责——信息含有偏见——较为得当，但最近的情况很难说是受资本主义偏见的影响。早在争论之初，普拉门纳兹（J.Plamenatz）曾就这一观点回答说：

工人投票时对有关问题的了解与他们的雇主相比既不多也不少。说他们不是这样，他们受到蒙蔽，他们中间流行的政治词汇是出自富人的利益——这些说法在我看来都是错误的。流行的政治词汇比起二百年前多多了，新增的大多数词汇是由激进分子和社会主义者发明的。当然，其中有许多不是由马克思首创，就是因他而出名的。政治语言就像在西欧所说的那样，不管它是什么东西，它是“无产阶级”的语言。[\[184\]](#)



自那时以来，不是资本主义的偏见，而是反资本主义的偏见，有了猛烈的增长。在整个欧洲大陆，甚至非马克思主义者也在不知不觉地使用洋泾浜式的马克思主义语言以及造谣和政治迫害的词汇。只要那些指责“倾向性”、指责动员偏见的人仅仅是为自己往往是更为严重的片面性辩护，那么这只会加重而不是减轻病情。这里我们遇到了一个极为严肃的问题：“尊重真理”这一职业伦理的标准降低的问题，而今天那些对信息的倾向性大加指责的人，很难说是在关心这个问题。这样我们只剩下第三种指责：“信息的质量低下”。对质量低下很容易认可（我发现它过分低下），却难以救治。尤其当我们特别指出视觉信息时，我们面对的是一种本质上有损于真理的工具。大多数自由社会的大多数电视新闻制作者并没有说谎或没打算说谎，但作为一项技术的电视本身所做的一些事情加在一起却意味着，它所显示的常常是十分不全面的事实，以至于完全成了假的。这里的救治方法只能是获得更为负责的（同理，更少迎合的）传媒生产者。另一方面，传媒大大受制于市场和民意测验，这也可以被看作对民主的一项贡献。进而言之，如果目的是追求更多的观众，则质量更好或更高的传媒恐怕无助于这一目的。

第二种诊断和治疗方案认为，更高的教育水平及其普及，会产生更为知情和更为关心的公民。了解政治的公众与教育水平较高的公众肯定互为关联，这一发现支持着上述推测。这一论断又为另一相关发现所支持：生活富裕者（通常他们也是教育水平较高者）的投票率高于穷人。但是更高的教育水平和更为知情之间的相关性，要么是一种重言式，要么其（当停止循环论证时）可靠性令人怀疑。就拿富人比穷人更多地参政这一发现来说吧，它不过是一项美国的发现。

不妨首先看看参政是财富，或者总而言之是财富扩展到贫困线以上所起的作用这种论点。有关美国选民的证据虽然含有这种意味[185]，但不应当忘记，在三个相关的方面，美国同其他民主国家相比十分特殊：不投票者的人数十分庞大；政党动员能力十分低；在群众选民的层次，意识形态两极化程度很差。[186]当我们来到两极化较严重的民主制度或参与选举者达到80%-90%水平的民主制度时，证据往往表明全然不同的假设：与参加选举等等相关的关键变数，是地位两极化、阶级意识、政党动员能力和一般的动员组织，当然还有涉及的利害关系之范围的大小。因此，使财富在美国格外突出的原因，可能是碰巧没有其他突出的变数。不管怎么说，认为富人会比穷人更多地参政，这种观点缺少令人信服的理由。相反的论证是，只要工人发现，完全重复性的后技艺劳动所固有的单调感和疏离感，能够从工会和政党活动中得到一定补偿，他们就会比资产阶级更多地参政或能够更多地参政。政治活动的报酬对人口中低收入阶层的刺激，为什么就一定会比对那些更有闲心、更无需靠政治发财的有闲阶级的刺激来得少呢？

现在我们可以转到政治信息是较高的教育水平的函数这个论点上来了。从许多方面看，几乎可以肯定这是正确的。譬如十分明显，一个文盲可以有坚定的意见，但他很难有掌握实情后的意见。同样，如果教育包括政治教育，则对实情的掌握和意见必定同步增长。但是，一个人可能文化水平很高，而在政治上仍然是个文盲。没有什么强制性的理由认为，普通教育水平的提高会特别反映在了解政治的公众的增多上，却有很好的理由去解释为什么情况并非如此。信息是个人要付出时间和精力的一种“成本”。获取一个部门的信息就要忽略另一个部门的信息。可以说，由于政治影响着每一个人，这使政治成为这一

原则的一个例外。然而，成为知情者并维持这一状态的成本何时变为报酬并不固定，需要积累很长时间才能得到。由此可见，政治信息的分配就像其他利益领域的分配一样，在人口中会成为不平衡和不连续的分配。用康弗斯的话说，“不难理解，选民为何在政治信息上极为缺乏独立性”，因为“在大众选民的上层和下层之间，把精力花在政治上的成本和效益之比会有显著变化”<sup>[187]</sup>。归根到底，即使人人都受过五年的大学教育，就有理由期待人口中的政治觉悟会有显著变化吗？我想是没有的。

普通教育不太可能培养出政治教育得到明显改善的公众，这可由另一种考虑加以证实。让我们把“受过政治教育”不但定义为懂政治，而且定义为一种认知能力（我将在下文讨论的另一个因素）。就认知因素来说，熊彼特曾十分中肯地指出，“典型的公民只要一进入政治领域，其思维能力就会降到更低的水平。他将在他的现实利益范围内，以随时准备承认自己的幼稚的方式去进行评论和分析。他再次成了原始人。他的思想变得易于人云亦云，易于受到感染……”<sup>[188]</sup>这言过其实了吗？大概没有，因为只要我们走出自己的工作领域，思维能力的下降便是一条通则。其原因十分明显，亦即，我们真正理解的事情是我们有亲身经历的事情，我们真正掌握的思想是我们有能力自己表述的思想。天文学家讨论哲学，化学家评说音乐，或诗人谈论数学，其所言决不会比民意调查所询问的普通公民的话更有意义。不同之处在于，一个专家在其他专业领域一般都自认无知，而公民（每一个人）却都被要求去关心政治，在普遍的能力低下中，他不再能够认识到自己的能力低下。因此不同之处是，在另一些我们无知的领域，我们不敢说三道四，而在政治领域，我们却受到鼓励去说三道四。

熊彼特的观点意味着，政治领域不是典型公民“真正关心的领域”。为什么会是这样呢？这种状况不能改变吗？我刚才提到康弗斯用成本——效益的语言评价过这一问题，尽管他的方法有些狭隘。布里坦（S.Brittan）的一项相同的考察指出，“普通公民缺少刺激……所以不会变得哪怕是适当了解实情。在私生活中，钞票的紧缺影响着理性的考虑。人们在家政预算中知道，一些东西多就意味着另一些东西少。”<sup>[189]</sup>布里坦在这里把 homo politicus（政治人）比作 homo oeconomicus（经济人），以此为基础实际说明了两点。第一点是，政治不像也不能像经济那样给每一个人提供报酬和刺激。布里坦指出，这是形成“参与”观念的主要障碍。另一点与促使人民了解政治无关，而是解释了为什么以及在什么意义上家政（即经济）规律所要求的（理性）不适用于公民。这种解释十分简单，即公民并不“付钱”，多数情况下他的行为结果对他个人没有直接影响。

回到我们的话题上来。总之，在我看来，在清除那些不利于“局外人”而有利于“局内人”的障碍的过程中，我们几乎没有注意到必要条件和充足条件的差别。读书识字或许是真正公民的必要条件，但一个人可以受到的教育不错，对政治却所知甚少。同理，得体的生活水平是个必要条件，但参政并不随着财富的普及和增长而有显著增长——不管是在数量上还是质量上。当20世纪初公民选举权得到扩大或全面推行时，参与普遍地有所提高，但随着投票习惯的养成，它又倾向于下降。对于不同时间和国家这一变化的差别能够作出最好解释的一个因素，就是政治赌金在人们看来是高还是低。因此，尽管已经作了一个世纪的努力，看来我们在使冷漠的公民与积极的公民之比向更好的方向改变上，并没有取得可观的胜利。若是断言我们的治疗已使普通选民的行为有所改变，未免失之草率。今天如同过去一样，民主制度中的公民在大多数情况下并不知道症结所在，不知道提出了什么方案以

及可能的结果是什么，他甚至不知道谋取公职的候选人（姑不论政党）的主张是什么。

关于各种发现的意义已说了这么多。下一个问题是，对于这些发现，民主理论该如何看待？

既然这里说的理论是选举式民主理论，所以在讨论选民干什么之前，让我们先想一下选举是干什么的。简单地说，选举不制定政策；选举只决定由谁来制定政策。选举不能解决争端，它只决定由谁来解决争端。达尔恰当地指出，严格地讲，“一次选举所显示的仅仅是某些公民在竞选公职者中的第一偏好”，因为“在一次普选中对候选人作出第一选择的多数，我们很难把它理解为是对某项具体政策作出第一选择的多数。”<sup>[190]</sup>说实在的，选举所显示的东西，可能比达尔所认为的还要少，因为它时常甚至不反映“第一偏好”或第一选择（我们立刻就会理解这一点）。此外，从另一个角度看，阿罗的“投票悖论”意味着，从多数的决定不反映多数的偏好或选举不能反映选民的“社会偏好”（即整个选择序列）这个意义上说，它们也很可能是虚假的。<sup>[191]</sup>

如果这就是选举所表明或未能表明的东西，那么当选民投票时，他是在干什么呢？也就是说，他为何投票？以什么作为根据和标准？由于投票行为因人因时而异，在不同的国家也十分不同，因此整个画面最好是以两个模型作出说明。在第一个可以称为就分歧进行投票的模型中，顺序是：（1）针对分歧的偏好；（2）分歧认知；（3）投票支持看起来在分歧立场上接近的候选人或政党。在另一个可称为党派认同的模型中，顺序是：（1）在一个左派——右派、进步派——保守派或以分裂为基础的序列中确定自己的立场；（2）理解党派形象；（3）投票支持得到认同即在相应的顺序中较为接近的政党。无须说，

这两个模型只反映有限的情况，其中的实际投票者的实际行为很可能表现出多种标准的混合。此外，选民可以投赞成票（从肯定未来的立场上）或反对票（从否定和惩罚过去的立场上）；投票者也可以不表达他的第一偏好或最喜欢的偏好，而是表达他们的最低偏好或最不反感的偏好（因为不然的话，他们只能浪费掉他们的选票）。根据粗浅的常识我要说，在分化不严重的两党制政体中，就分歧进行投票可以找到最适宜的土壤；而在多党制民主的社会中，尤其是在政体中的意识形态的距离和分化增长时，它便未必能出现或者难以实行。<sup>[192]</sup>无论如何，选民显然是——而且终究要被迫成为——一个杰出的删繁就简者。

我已指出，选举只从含糊的意义上说明了如何统治，它主要是确定由谁来统治。还要补充的是，无论对于一区一票制还是比例代表制，情况都是如此。那么我们是否应当寻求更敏感的选举方式，使其在具体的政策问题上比使用多数意志的方式更好地显示民意呢？或者说，现存的所有各式各样的方法都像其使用者一样不完美呢？我觉得，选举方式所反映的与投票者必须说的一样多。为探讨此事，让我们转向“理性的投票行为”这一问题。

不夸张地说，迄今为止对理性的投票者这一概念的论述是很贫乏的。如康弗斯所指出，投票行为研究不是未能明确界定理性，就是试图把它定义为能使作出选择者“所认识到的（或预期的）效用最大化”的选择。这一定义“只能给我们一个重言式：行动者决定采取的任何行动，必须使他或她所认识到的效用最大化，不然行动者就作出其他选择”<sup>[193]</sup>。根据以上对理性的定义，任何选民都肯定是理性的。

对这一事实姑且不论，我们有理由怀疑，为什么效用最大化就一定是理性的。假如我投票支持不工作也拿钱，相信这一提议能把眼前认识到的效用最大化。无论从理性一词的什么意义上说，如果把这一提议实施于全体（假如是这样的话），我能算是理性的吗？事实是，“认识到的效用”这一对理性的定义，只适用于个人以及受市场机制制约的与个人有关的决策，而不适用于像政治决定那样实施于全体的影响集体的决策。<sup>[194]</sup>投票赞成不工作也拿薪，不但对集体，而且对作为集体一员的我本人，都是极不理性的。

回到具体问题上来吧。采用理性因素的投票行为研究，把理性投票者等同于就分歧而投票者，但未给出充分的证明。除了考虑各种分歧往往被融入不易再分开的一揽子分歧解决方案（政党的政纲），为分歧而投票者在两个基本条件下将比政党认同者“更为理性”（从某种直觉的意义上说）：对分歧有正确的认识，对分歧的解决方案造成什么结果有正确的理解。既然这些条件很难具备，一个事事理解错误，而对结果与手段的关系又一无所知的就分歧而投票者，怎会比受到轻蔑的认同者在理性上更优越呢？可见，康弗斯的结论是完全正确的：投票行为中的理性问题“不可能说清楚”。<sup>[195]</sup>我还要进一步说，我根本就怀疑它是否应当被说清楚。

事实上，如果选举是决定由谁来作决定，这就意味着在选举式民主论中，选民不承担理性的负担，它已被转给了他们的代表，从而也转给了代议制民主论。首要的一点是，在等待着要么不会明确出现、要么不存在的理性的公众舆论（表现在理性的投票行为中）时，能自由表达意见的独立的公众舆论的极端必要性却受到了忽视。可能会有人反驳说，这未免太不求进步了。但我已费了不少口舌说明，这一必要性绝不是容易满足的。虽然如此，“理性参数”还是曲解了现实（例

如认为就分歧而投票者是理性的），或者是对人民从而也是对整个民主大厦提出了不可能实现的要求。

上述讨论又使我回到这个问题上来了：对于有关公众舆论的贫乏和投票中出现的严重简单化的发现，民主理论该如何看待？我的回答是，尽管我们对选举的做法存有种种疑惑，民主理论对此还是有充分准备的。选举式民主论认为——请回想一下——（1）民主要求以独立的公众舆论为先决条件；（2）它通过选举，支持得到同意的统治；（3）这种统治又反过来对公众舆论负责。以上各条与事实、与我们的证据并不矛盾，也不会被它们驳倒。不言而喻，这一结论只在下述假设的范围内才能成立：人民是作为选民，亦即从选举权的角度，行使他们的权力。如果我们坚持说，人民的权力不应仅仅是决定由谁去解决问题的权力，而且还应当是实际决定问题的权力，那么我们便是在谈论完全不同的另一种观点。这种观点长期以来跟古代民主和直接民主论联系在一起，又以“参与式民主”的名义以及在对它的期望中得到复活，这就是我下面要谈的事情。

## 5.6 参与式民主

由于参与式民主至今仍是个含糊不清的概念，让我利用相近的和更为清楚的概念使它明确起来：（1）直接民主；（2）公决式民主；（3）选举式民主；（4）代议制民主。

选举式民主刚才已作了讨论。代议制民主就目前的要求看，可以定义为间接民主，在这里人民不亲自统治，而是选出统治他们的代表。至于选举式民主与代议制民主的关系，只需指出前者虽不是后者的充分条件，却是它的必要条件就够了。这也就是说，代议制民主的概念包含着选举式民主，但反过来说则是错误的。现代民主制度都兼



有选举制和代议制，因此不选举代表的选举式民主是难以成立的。另外两个概念——直接民主和公决式民主——则需要给予更为详细一点的解释。

虽然直接民主可以简单地采用对比法进行定义，即没有代表和代表传送带的民主。不过，这一类别显示出若干需要分别认识的次级类别。从一定意义上说，任何直接民主都是自治的民主。但我们知道，自治的意义要大大取决于规模因素。<sup>[196]</sup>直接民主的意义和现实亦是如此。字面意义上的真正自治的直接民主，可以说只有在较小的团体——例如议会规模的团体——中才能存在。超出了议会规模，我认为最有意义的分界是可观察的直接民主与规模超出直接可观察性，即规模比可观察范围更大的直接民主之间的分界。具体而言，古代民主可以说是可观察的，因为它能使人分辨出来，不仅是由于它把公民召集在一个地方，而且由于它的参与者的行为可以观察。满足这种可观察性的规模，也就是在几千人的范围之内。这一规模范围已经给直接民主带来了大量的“间接性”。实际上，把人民召集到公民大会，只代表着古希腊政体中壮美的一面，而很难说是它有实效的一面。因此，古希腊民主只是部分真实的“直接”民主。当我们谈到超出可观察范围是直接民主时，它的直接性只是或基本上是因为它没有被设计为代议制民主。公决式民主的概念有助于说明这一论点。

不言而喻，公决式民主是人民直接决定问题的民主，虽然它不是通过召集大会，而是通过非连续地利用公决方式。即使如此，公决式民主还是可以理解为直接民主的一个类别。可以说，公决式民主提供了克服直接民主的规模和空间限制的技术手段。在这一点得到认可之后，还有两个把公决式民主视为自成一类的正当理由。第一个理由是，公决式民主就其排除了中介而言，是“直接”民主，但它失去了直

接民主的另一个特征——相互作用的直接性。也就是说，它是孤立的、无关联的个人的直接民主，不是相互作用的参与者的直接民主。这是个重要差别。第二个理由是，公决方式也可以进入代议制民主的理论与实践。在这一情况下，可以说公决式民主把直接民主和代议制民主结合在了一起，并实际使它们融为一体。然而，这里也会引起误解。

无须多说，当公决被纳入代议制民主时，它也要受到后者的统摄。因此，我所说的公决式民主不仅仅是指利用这一方式，而且是指把它确定为民主的机制。但有必要详细说明直接民主和公决式民主之间的差别。我们已经知道的差别之一是，公决中的行动者和选举中的行动者一样，他孤立地独自采取行动，没有“辩论式的参与”。他的深思熟虑并不通过能够形成深思熟虑的对话。于是“讨论的启蒙作用”——在欧内斯特·巴克看来它对于优化决策至关重要——便被排除了。<sup>[197]</sup>诉诸公决的问题当然会在传媒上讨论，但是，即使公决中的决定者倾听这些讨论，他仍然是个被动的听众，对讨论作不出丝毫贡献。另一差别与下述问题有关：谁安排日程和实际表述那些付诸公决的问题？这一问题同我前面的观点相呼应：直接民主的规模越大，其真实性就越小。显然，在公决式民主中日程安排至关重要，但很难相信它是按直接民主的标准，即由人民自己来决定的。

在勾画出易于辨别和定义的各种民主的地图之后，应把参与式民主放在这张地图的何处？公正的回答是，不能放在任何具体地方，从某种意义上说，又可以放在任何地方。<sup>[198]</sup>大体而言，参与式民主论的多数鼓吹者不认为参与式民主应当消灭选举或绝对取消代表，“参与论者”即使怀有直接民主的理想，也很少让他的理论与直接民主论相一致。参与论者明确而一致的主张是，“选举式参与”不是真正的参与，

也不是参与的适当地方。对此我表示同意。把单纯的投票行为说成参与，这不过是一种说法而已，它留给我们的参与一词的含义是笼统而乏味的。不过，这种观点已多次有人提出，谈不上是什么新发现，而且它不足以证明参与式民主论是一种新理论或它本身是一种理论这种说法是正确的。

这一理论的立足点和新颖之处，来自它给予这一概念以中心位置，即它给予从确切而毫不含糊的意义上理解的参与以中心位置。对此我也同意。恰当地理解，参与的含义是亲自参与，是自发自愿的参与。也就是说，参与不只是“属于”（仅仅被卷入某事），更不是非自愿的“被迫属于”。参与是自发的，所以和（由他人的意志）促动截然相反，即它和动员相反。这就是参与论者的意思，从他们赋予参与的一切品德——自主、自我实现、自我教育——就可以理解这一点，他们强化了该词的本义，而肯定不是其衍生义。

我在谈到自治时已说明，自治的强度同其空间和时间的广度成反比。这一规律甚至更为直接而天然地适用于被定义为自愿亲自参与的参与。它的强度——即真实性和有效性——和参与者的数量成反比。在一个5人团体中，每个参与者的作用是 $1/5$ ，在50人的团体中，每个参与者的作用是 $1/50$ ，依此类推。可见，参与可以作为一个以分数表示的比率加以操作。随着分母的增大，每个参与者的作用（份额、影响力、重要性）会相应地减少。显然，很少有什么概念能像参与这样容易理解和定义。<sup>[199]</sup>同样清楚的是，对这一概念从应用和操作方面加以定义时，它并不能提供参与论者想从它那儿得到的东西。

应当记住，主流的民主理论从未忽视被理解为个人主动参与的参与。对自愿结社的赞扬，有关多元群体社会的理论，政党和工会内部

的民主等主张——所有这一切构成了赞美参与对民主的中心作用的大量文献。<sup>[200]</sup>参与是微型民主的本质，或者说，它为上层结构即民主政体提供了关键的基础结构。这一点从未被否认。我们所证明的只是，随着数量的增多，随着我们从小团体一直上升到政治制度的层次，参与便既无法解释也不足以维持整个民主大厦了。因此，参与论者如果指责在1960年代以前参与是全部民主理论中受到冷落的一部分，那么这一指责是与记录不符的。他若是认为参与在民主国家的特定理论中没有扮演重要角色，则他是正确的。但这能算是一种过失吗？问题因此变成了在同样的工作基础——巨型的政治民主制度——上，参与论者能否比所谓的精英论者干得更好？我将在下一章讨论这一问题。此刻我只简单地指出，参与论者越是强调他的观点，他就越有可能变得比他所攻击的精英论者更加“精英主义”。

如果我们像参与论者应当做的那样严肃地看待参与，那就很难否认，只有在小团体的范围内，参与才是有意义的和真正的参与。参与论者鄙薄选举式参与是正确的，因为几万比一的参与，或总数为几千万比一的参与，已经使参与失去了意义。由此摆在参与式民主论面前的两条出路之一（另一条是公决式民主）是强调紧密结合的小团体，让它承担重要角色。这样的团体必须是紧密结合的，因为这是它存在和延续的基础，它也只能是小团体，如果要求它提供充分参与的最佳规模的话。很好，但这不是精英主义的含义之一吗？即，较之消极冷漠、不参与的大多数，人少反而更好办事，更能解决问题。

显然，对于参与式民主论有何特点这一问题，我尚未作出回答。试图参照明邻的理论——尤其是直接民主论和代议制民主论——来确定这一理论的类属的努力所得出的结论是，参与论者同它们各有重叠之处。试图以参与概念为基础重建参与式民主论的努力，则由于“参

与”根本没有得到定义从而难以把握这一事实而受挫，或者只给我们留下了小团体的民主，并最终成为一种有关积极而紧密结合的小团体的先锋队理论（和实践）。为了给参与式民主论解围，使它自成一类，成为独特的新理论，我们还要探索第三条道路，即沿着公决式民主的道路对它加以阐述。

至此我尚未求助于人民主义或人民主义民主的概念。不管是以赞赏还是否定的态度使用它，“人民主义民主”在过去几十年里基本上一直是个没有多少实际内容的修辞符号。<sup>[201]</sup>因此我不认为在我的最初的计划中加进参与式民主与人民主义民主的比较会有任何收获。用混乱无法澄清混乱。不过这里可以指出的一点是，对于在什么场合赞成什么样的参与这一问题，参与式民主论如果不从正面确定自己的立场，那么它的日子也不会比早期的人民主义者好过到哪里去。

## 5.7 公决式民主和知识

公决式民主在这里被理解为一种取代代议制民主的巨型民主。虽然目前不存在这样的民主，但它在技术上还是可以成立的。给每个投票者配置一台电视终端，上面显示各种问题及其解决办法，让我们假定一周一次吧，他们只要按一下赞成、反对或弃权的电钮就可以了。对于谁实际安排议程和表述问题这一重要问题姑且不谈，这样设想的公决式民主，显然能够满足直接民主论者从而人民主义民主论者和参与式民主论者的中心要求，即由人民自己决定问题。毫无疑问，投票人口规模将足以使每个参与者的参与（影响力或作用）变得毫无意义。所以说，今天的投票者所体验到的那种无力感，会在未来的问题决定者身上重现。而绕过规模障碍的途径是没有的。

公决式民主易于受到一种有力的批驳，即它建立起了一个纯粹的零和决策机制，即一个排除了少数权利的、地地道道的多数统治的制度。在每个问题上都是多数通吃，少数一无所获。不但多数统治会成为绝对的无限制的统治，而且在各种问题之间也不会出现交易和补偿。公决式的决定是孤立的、自足的决定，因此它无法利用“交换”，利用不同问题之间的调整和矫正来变得温和，即使以一贯性为基础去要求它，它也无法做到这一点。简言之，公决式民主的缺陷在于，它是一种加剧冲突的结构，它不但是制度上的“多数专制”的完美体现，而且是它的最不明智的体现，因为它纯粹是机械的。<sup>[202]</sup>然而，无论是直接民主论者还是顽固的参与论者，都对“有限的”多数统治的要求无动于衷。其实，如果一个人认识到了限制多数统治这一原则的重要性，那就很难理解他怎么还会去拥护直接民主了。所以，尽管公决式民主会成为一种零和的民主，但不能指望人民主义者或参与论者因为这一缺陷，其对公决基础上的政体具有的压倒一切的美德所持的信念就会发生动摇。

无可怀疑，以上描述的公决式民主会实现统治的民主这一理想。但必须明确指出，这并不意味着每一个公民能够接近于满足他的愿望。每个人的个人需要加在一起，会导致谁也不想要的结果。在涉及大范围时，个人的选择简单加在一起产生的整体后果，可以否定个人的本意。可见，统治的或自治的民主并不是每个人对自己的自治。但我们如果真想得到统治的民主，公决式民主倒是可以提供的——它现在毫无疑问具有技术上的可行性。那么，那些不断指责代议制的“被统治的”民主是假民主的人，为什么很少甚至根本没有提出这种电子技术的解决方案呢？<sup>[203]</sup>真相大白的时刻——如何实现原原本本的民主理想——终于到来了。在这一真相大白的时刻，浮现出来的是一个被掩

盖的真理——即那些一直没有明言或仍被深埋在心头的想法。我认为这个真理就是，甚至那些最极端的参与论者也承认，他所要求的超出了他实际想得到的，更超出了能够要求的。他若不是感到公决式民主会成为滥施淫威的手段，他为什么不要这种民主呢？

让我暂时中断一下讨论。我的主要论题一直是参与式民主论，论述的根据概括起来是，至少存在着三种参与论者：（1）温和派；

（2）伪装的精英论者；（3）纯粹的参与论者。<sup>[204]</sup>第一种人并不鼓吹新理论，而是主张对参与给予新的或修改后的强调。第二种人是披着时髦而方便的伪装，用反精英的精英来代替以前的精英。第三种人，即在这一讨论阶段尚未涉及的人，是至善论者这个一般范畴最近的体现。在他们身上，我们得到了一个检验后果转化原理，即理想走到极端便向反面转化这一论点的极好机会。<sup>[205]</sup>公决式民主的公式证明，原原本本的自治式民主这一目标不难实际达到，但我们怎样知道公决式民主也是或将是一种滥杀无辜的方式，从而也是一种自杀呢？

显然，严格的公决式民主将使公众舆论肩起一副重担，比起它在代议制民主中所承担的不知要沉重多少。这意味着现在必须对公众舆论的现实用全新的眼光进行评估。请记住，选举式民主论可以只满足于要求舆论的“独立性”，因为另一种对“理性”的要求已经由选民转交给了当选者。可是，如果选民成了决定者，理性的担子就要完全由他来承担。于是，*hic Rhodus, hic salta*——这里是罗陀斯，就在这里跳吧。<sup>[206]</sup>

读者想必不会注意不到，我对公众舆论的全部分析中，一直谨慎地只谈它的信息基础。我已在本章开头指出，该词在创立之初，其创立者很清楚*doxa*（意见）和*epistème*（知识）的不同。因此，信息不是

知识。知识固然要以信息为前提，但这不等于说掌握了信息的人就是有知识的人。如果是这样的话，有知识便仅仅意味着有信息，问题也就会作为一个重言式而不存在了。知识起码是指对信息的理解和智力控制，而这是信息本身无法提供的。韦伯把理性定义为根据目标确定手段的能力<sup>[207]</sup>，这一理性概念也很适合于定义知识。另一方面，虽然必须把知识和信息明确地加以区分，却可以把它同能力联系起来。在信息量不变的情况下，一个人既可以是有能力的，也可以是无能力的，这取决于他是否正确地认识到什么手段适合于什么目标，并由此认识到什么样的决定或行动会带来什么样的结果。

在这样的关键时刻，首先必须公平地对待知识，对待理解力问题。只要选民只是选举，我们就能够对此存而不论；如果投票者成了问题的裁决者，就不能这样做了。这时我们能够而且必须从“认知能力”的角度，评价由于选举式民主转为公决式民主而引起的这一质的转变、质的飞跃。第一条公式只要求人民的意见能够接触信息（甚至没有信息的意见也无妨），而第二条公式则要求把适当的信息变成适当的知识，变成对问题、对它们的复杂的相互依赖性、对资源分配和再分配过程的全部结果的理解。再说一遍，在选举式民主中，我们是否在投票中学会投票这一问题可以存而不论或随意设想，这是无关紧要的。而在公决式民主中，一切都取决于人民在参与按下屏幕的按钮时是否学会了如何参与决策。如果要求质的飞跃，那么这一要求必须针对参与本身提出来。问题是，参与（如描述的那样）传授以上定义的那种知识吗？对这一问题的回答必然是否定的。绝不存在丝毫证据或理由来支持另一种回答。

人们会反驳说，参与论者心里想的确实是“充分参与”，他关于参与是一种学习过程的主张，指的是参与的个人的积极体验。在这种情



况下，对这一论点必须从头说起，也就是说，要考虑充分的参与应以“强度”为前提。充分的参与者之所以如此，是因为他的报酬就是行动本身。无论有什么事前的动机，党派活动家、不停的示威者、忙碌的社团成员，都对政治有强烈的感受。与此相关的问题就成了：强度如何展现？它会导致什么？合理的过程可能是这样的：感情强度→兴趣→注意→信息→知识。但从统计的角度看，这却是个很少见的过程。正像莱恩和希尔斯所证实的那样：

最成功的公众舆论模型之一，是在一些重大问题上的极端立场……与感情强度之间的U型关系。立场越是极端，人们对问题的感情就越强烈。……这一点是如此确定，以致在寻求某个争执范围中的“零”立场时，研究者将选择人们感情不强烈的立场。……在极端立场和感情强度之间存在着某种相关性。……培育极端立场的力量似乎也在培育强烈的感情。[\[208\]](#)

可见，对问题的感情强度倾向于和极端主义相对应：在一个截然两分的世界里，有一种非常强烈、非常明确、非常自信的“偏见”——不是全白，就是全黑。这等于说强度——高度敏感和强烈的感情——是最不适合知识成长的土壤。[\[209\]](#)极端分子之所以极端，是因为他没有怀疑，他总是知道，而且对他所知道的确信不移。反过来说，假如极端分子看到了正反两方面的意见，看到了问题的复杂性和多面性，他就不成其为极端分子了。因此，感情强度很高的参与者不具备正确掌握信息的素质，更不具备追求知识的素质，因为他只寻找经过强化的信息，他只审批知识。

当然，感情强烈的参与者（像定义的那样）并非没有例外。此外，执政的实际经验和责任可以使其得到纠正。但是请记住，根据前

提，我们现在考察的是人口的大规模层次的参与，就此而言这样的纠正手段是不存在的。从统计学中的出现频率来看，参与不会成为公决式民主所要求的那种意义上的学习过程，也就是说，它不会导致知情的和基于知识的意见，即理智地和“理性地”掌握目的——手段关系的公民。被参与式民主论理想化的参与者只能产生意见对立状态。感情强烈、立场极端的参与者，通常会对麻木不仁的公民的过分冷漠构成挑战，因此在代议制民主的背景下能够发挥积极作用。但作为决策者的极端分子，他对民主政体的破坏会比他的对手——漠不关心的公民——远为彻底和迅速得多。

由以上所言可知，纯粹的或高级的参与论不但对达到顶点的强度因素——同极端主义行为和认识上的盲目性结合在一起——有误解，而且相应地对最低程度的强度因素——与漠不关心联系在一起——也有误解。贝雷尔森最早怀疑，“假如所有的人都深深卷入政治”的话，大规模的民主怎么还能运转。他指出：“极端的兴趣伴随着极端的党派偏见，并且有可能导致顽固的狂热，一旦蔓延到全社会，足以毁灭民主过程。”然后他得出结论说，正是选民的分歧，“由强烈感情驱使的行为和缺乏热情的行为之间的”平衡，使民主得以运转。<sup>[210]</sup>贝雷尔森承认冷淡态度有正面作用，他这种承认显然是相对的或比较而言的，也就是说，可以用它抵消相反的极端态度。对冷淡态度所作的这种袒护可能是后来的文献、“精英论者惧怕”群众参与的典型自白的绝好代表，这种看法是一种误解和歪曲。一个社会可能过于麻木，但也可能过于躁动，人们当然也可以指责贝雷尔森的观点过于笼统，对非极端主义和非党派偏见应当加以区分<sup>[211]</sup>，并且我本人也认为他的论证需要更多的分析前提。但即使如此，贝雷尔森对冷淡态度的赞扬是相对的和有条件的，而参与论者对感情强烈的参与的赞扬却是绝对的和无

条件的。倘若你乐意的话，不妨用一个小错误代替一个大错误吧 [212]。

我们已经完成了一次思想测验，我相信它得出了两个明确结论。带有普遍性的结论是，公众舆论——从其实际存在的情况说——能够并且确实支撑着代议制民主的大厦，因为选举式民主所要求于公众舆论的，恰恰是公众舆论所提供和有可能提供的东西。相反，要取代代议制民主的人，对于因他们所说的替代而产生的问题，却连起码的了解也没有做到。第二个结论特别涉及我们的思想测验所提到的那个关键时刻，在那个时刻我们不能再对以下事实视而不见：信息不是知识，以及进一步说，随着政治日趋复杂，知识——认知能力和控制力——也会越来越成问题。政治世界日趋复杂这一点是很难怀疑的。它不但来自不断增强的全球性相互依赖，也来自政治领域的膨胀。自动调整（或调整失败）的看不见的手越是由看得见的手和政治工程所取代，政治越是无孔不入，我们就越是无法控制我们所做的事情。因此，知识问题的出现，也是因为我们正在陷入“知识危机”。

如果这些前提是正确的，那就意味着公决式民主会可悲地迅速撞在无认知能力的暗礁上沉没。选举式民主则可以缓解这一问题，因为它不要求选民有知识和有能力。但是，缓解一个问题，等于是从另一角度或换一个时机去对付它。令人不解的是，我们的眼光为什么应当被训练得老是盯在“理性投票者”这个没有必要的、幻影一般的东西上，而不是盯住“理性的决策者”。我将在下一章努力纠正这一方向错误的聚焦。此刻应当不厌其烦地重复说，知识——认知能力以及对手段——目标的理性认识——不是一个民主理论始终可以忽视的问题。

## 5.8 统治与不可统治

我在这一章探讨了民主的基础和现实世界的民主实际生长的土壤。基础要有坚实的地基，这就是本章大量依靠证据——当然是社会科学证据——的原因，民主的基础是民主的双腿。只有在测量了这一双腿和它们的跨度之后，理想才能真正展示其风采，才能给我们的步伐以动力和方向。当然，我们如果愿意，也可以把旅行路线倒过来，从理想开始，从头到脚展开工作。但是我发现，根本不接触证据，或不提及证据，打算重建民主是不可能的。由于这已成为十分普遍的做法，故有必要结论性地概述一下大量的证据可以证明什么，或反过来说，可以否定什么。

首先，民主制度是“被统治的”，这无损于它们是民主制度的事实。因为在西方的民主政体中，公众舆论是独立的力量，还因为选民的权力是有效权力。此外，选民的权力远不仅仅是一种时断时续的力量，“预期反应”原理可以很好地解释这一点，传媒和民意测验影响掌权者的行为，也可充分证实这一点。另一方面，由于我们的民主制度都是代议制民主制度这一驳不倒的根据，也必须把它们称为被统治的民主。但这不是问题所在。问题在于是什么力量维持着被统治者和统治者之间的平衡，以及这一平衡如何变化？更具体地说，在我们的民主制度中，人民在渐渐“少受统治”而“更多地进行统治”这一点是真实的吗？从什么意义上说它是真实的呢？

从自由民主制度的趋势是否证明了人民的权力在不断扩大这个方面说，各种解释都使人大惑不解。赖特·米尔斯（C.Wright Mills）在1957年写道：“那些以为群众就要……走上凯旋之路的人肯定错了。在我们这个时代……独立团体的影响力……事实上正在消失，而且即使他们有这样的影响力，也是受着引导的；现在已不能再把他们视为独立行动的公众，而只能视他们为在关键问题上受到操纵而成为一群群

示威者的群众。随着公众变成了群众，群众有时又会变成群氓。”<sup>[213]</sup>米尔斯然后表示了他对民主正在萎缩的担心。当他表示这种担心时，正好乔·布尔多出版了论述“统治的民主”的三卷本著作，其主旨是，民主制度起初是被统治的，但它们现在已经变成或正在变成统治的民主，在那里，全能的人民意志把自己强加于国家之上。<sup>[214]</sup>在我看来，在几乎所有的民主国家中，统治确实受到来自下面的不断增长的压力的，群众民主的现实和人民主义民主的辞藻对自由民主国家的结构施加着越来越大的压力。但是，当布尔多声称有些国家，尤其是东方所谓的人民民主国家，已实际达到了统治的民主这一阶段时，他显然犯了把表象与本质、把较充分的民主与冒充的民主混为一谈的错误。另一方面，虽然米尔斯敏锐地认识到了表象与本质的不同，他却鼓吹一种我认为难以相信的历史阴谋论。为了得出更为公正的看法，需要两条提示。

第一条提示是，我们最好不要把煽动当作 *paideía*（希腊语：培养、教育），以至于相信通过培养积极的干预和反应方式，我们便是在接近民主的理想。煽动只会把人民主权从尚能使其保持判断力和理智的地方，赶到使它失去这种能力的地方。数千人聚在一起，会热烈赞成一项提议，而如果把它交给分成小团体的同一群人，它肯定会遭到否决。米凯尔斯的概括抓住了这一论点的精髓：“支配群众要比支配一小群听众来得容易。”<sup>[215]</sup>沿着这条道路，我们很容易到达万众欢呼的民主，到达空喊真实的人民的真正意志而对人民主权的大规模操纵。这里应当牢记在心的教训是，实在没有多大必要为了在名义上扩大人民主权而使它耗尽所有真实的内容。我们也不应忘记，进攻人类心智的更有效的武器已经被发明出来，我们的盔甲却依然脆弱如初。

第二条提示是，统治者权力较少，丝毫也不意味着被统治者的权力较多。这种游戏未必是零和游戏，它很可能是负和游戏，其中各方都有所失，统治者失去的权力并没有被被统治者获得。这是日益引起注意的一项发展，它被称为过裁和不可统治状态。<sup>[216]</sup>我以为这才是一个更能说明问题的判断。如果对最终会出现或重现魅力领袖暂且不论，那么至今为止，西方民主制度的总趋势一直是向着散乱的丧权、虚弱和麻木的方向发展。因为在相当一段时间里，增长中的权力一直是各式各样一刀切式的“否决权”，阻止行动权。

关于被统治的民主已谈了不少。至于“统治的民主”，这一说法显然指出了一种理想。我的论述认为，这一理想的实现已经达到极限或接近于达到极限。超出这个限度，理想就会否定这种实现，向相反的方向起作用。事实上，许多被欢呼为统治的民主得到扩大的现象纯属骗局：是使人陷入迷幻的错觉，甚至更糟。以公决式民主实现这一理想，也许并非骗局。为什么要求如此之低？我们若不假定那些统治的民主的宏扬者是些老谋深算的骗子，那我们就必须假定，他们也知道公决式民主只会促成一次自杀。那么我们打算如何对待“统治的民主”这一理想呢？我想说，根据管理理想的各项原则，我们仍然完全有资格从更多的自治这个意义上追求统治的民主这一理想，只是在这样做时我们必须顾及事实。我们不要自欺欺人：朝着让人民更少地被统治而使其更多地自治这个明确方向去扩大民主，大大依赖于一般公民的表现，而这一表现是不能靠积极参与的模式，靠提升敏感度、强度或意识形态加温而得到改善的。它可以在上述限制和提示的范围内，通过教育得到改善，但这想必是一个缓慢的过程，一个不可能产生奇迹的处方。这时就需要保持清醒的头脑，牢记公众舆论是什么、能做什么或不能做什么。

指望形成大量公众舆论的一般公民对每个问题都作出充分掌握情况的“理性的”判断，这是毫无意义的。<sup>[217]</sup>人不是长翅膀的动物，自创世以来，无论谁无视这一简单的真理，他就总是把我们引至悬崖的边缘，在我们掉下去之后，他才对我们解释说，我们本来应该知道如何飞翔呀。不过，还有一种看待公众舆论的完全不同的方式：它是表达各种态度的手段，是各种各样基本要求的汇总。根据这一看法，公众也绝不是“妖魔鬼怪”。只要允许公众独立，公众舆论就是一个颇具影响力的主角。以普通公民的素质不高为由，就断言他没有到场，这是极为错误的。他可能在政治上无知，但是他在那儿，并且有效地制约着决策。虽然决策不是来自贝雷尔森的“文化鉴赏力”，一如音乐不是来自音乐会的听众，文学不是来自读者，但公众舆论决定着—项政策的成败，正像它决定着—位作家的成败—样。

因此，不起作用的公众舆论是没有的，但无所不能的公众舆论也是没有的。公众的感情或意见解释了一项政策的成败，但它很少创制—项政策。<sup>[218]</sup>普通投票者很少行动，他只作出反应。政治决定很少来自拥有主权的人民，但要提交给他们。舆论形成的过程不是从人民开始，而是通过他们形成。甚至在舆论大潮出现时，启动因素也很难说是在作为整体的人民—边。人民既发挥影响，也受影响。在他们要求什么之前，他们常常是被搞得有了要求。<sup>[219]</sup>当我们听到人民自己统治这种说法时，我们应该相信，这里所说的不是一种纯粹虚饰的民主、冒充的民主。

## 6.纵向民主

没有领袖的社会根本就不是社会，

因为任何时候，只要两个以上的人组成了社会并生活在一起，

便不可能有无拘无束的行为这种事情。

——F.S.海曼

### 6.1 多数原则与少数统治

政治学在大多数时候主要是研究服从、支配与协调——质言之，研究群体中的等级结构。我称此为政治的纵向性。政治也有其横向性，但这方面只在民主制度中突出，并且与它们的历史共存亡。古希腊城邦衰亡之后，直到19世纪以前，它在政治理论与实践已不复有重要意义。亚里士多德时代以后的政治词汇的发展可以很好地说明这一点。继承古希腊政治横向景观的唯一拉丁术语是*respublica*（公共事务），其最接近的英语译名是“*common-weal*”（共和）。中世纪出现的所有其他词汇，如*principatus*（霸权）、*regnum*（统治权）、*dominium*（支配）、*gubernaculum*（指挥），均指明了政治的纵向性。马基雅维里和博丹分别作出的突出贡献，国家和主权国家这两个术语，同样反映了这一点。适用于一切政体的政治学术语——权力、统治、命令、强制、政府、国家——都典型地反映着政体的纵向性而非横向性，至今依然如此。[\[220\]](#)



以纵向政治和横向政治的区分而言，我们前一章的重点显然是横向民主。公众舆论、选举式民主、参与式民主、公决式民主，都是横向民主的实施与扩散。这是个正确的起点，因为民主的特点就在于建立或重建政治的横向性。然而民主并不是缺乏或没有命令的无政府状态。公众舆论、选举、参与以及（以某种形式）拥有决定权的民众是大厦的基础，但由其本质所定，基础只起着支撑其上的结构的作用。因此简言之，现在应当看看作为统治制度的民主，或概括地说，民主的纵向结构——纵向民主。如果说选举式民主典型地概括了民主的横向安排，民主的纵向随动装置或纵向形变就是代议制民主。不过，民主的纵向结构提出的问题，无法以代议制理论来解决。尖锐的问题是：多数原则与少数统治究竟是如何结合在一起的？该问题经这样表述出来的好处是，它促使我们对rule<sup>[221]</sup>、多数、少数这些词进行严格的考察。

让我们还是从分析rule一词入手。当然，这是个十分圆滑的词。rule可以指规则（标准或方式），也可以指实质性的领导权，这是很清楚的。常常不清楚的是，这两个含义中人们指的是哪一个。同一个句子，在其中的一种或两种含义上都可以有完整的意义。我们为了消除歧义，在第一种含义上使用rule时，便有意识地表达完整，说游戏规则，或说规则或标准。如果想到的是第二种含义——作为领导权的rule，防止误解的说法是，有这样那样的统治。斯大林的统治与罗斯福的统治没有多少相似之处，也就是说，存在着一个独裁统治权和民主领导权不同的世界——这种不同是可以处理的（如我指出的那样），只要想说广义上的rule时，把“领导权”理解为“指导”而不是强硬命令就可以了。<sup>[222]</sup>这样一来，多数rule与少数rule之间的表面矛盾只是措辞造成的。如果讨论的是标准（规则）与谁来统治（制定标准

者)之间的关系,矛盾也就消失了。首先,不仅多数原则不是实质上的多数统治,并且全部民主建筑学也使从前者推导出后者没有道理可言。其次,少数统治可能有陈述上的错误,并且可根据两点提出质疑:(1)民主产生许多少数派,而不是一个单一的少数;(2)民主不允许泛泛而指的统治,只允许领导一词所包含的严格意义上的“统治”。

如果退回一步,我们需要记住,此处研究的是统治与被统治之间高度复杂的全面的互动。这一互动包括一个多层次多方面的过程,具体的多数和具体的少数在这一过程中以不同的方式和在不同层面上形成并最终解体。我们将在讨论过程中努力阐明这种复杂的相互影响,而在起点上只有两点是肯定的:这个过程从哪儿开始,以及它试图避免什么?这个过程以建立如何解决冲突的游戏规则作为起点,这种规则(方式)就是多数原则。对于这一意图,汉密尔顿已雄辩地预先声明:“给多数授予全权,他们就会压迫少数;给少数授予全权,他们就会压迫多数。”<sup>[223]</sup>所以要设法避免把“全权”只交给多数或少数,而是把它同时交给多数和少数。

## 6.2 多数专制

现在我们必须澄清使多数和少数有不同用法的情况或条件。需要分别考察的情况至少有三个:(1)宪政结构与过程;(2)选举与投票场所;(3)一般社会。因此我们可以说,多数和少数的关系有三项重要的、受背景制约的含义:

宪政的;选举的(投票的);社会的

在宪政背景下，关键是少数而不是多数。更确切地说，这一背景下的问题是少数或各少数派必须享有反对权。<sup>[224]</sup>在这里，“多数统治和少数的权利”这句话获得了最确切的含义和特别突出的位置。如果反对权受到阻碍、干扰或践踏，我们便可以从宪政意义上称其为“多数专制”。不过多数专制还有一层宪政意义，麦迪逊和杰斐逊称之为“选举的暴政”。他们担心的是不受分权限制的议会统治的暴政：一个由选举产生的机构（议会，特别是其下院）会把无限权力集中在手中，从而暴虐地行使权力。<sup>[225]</sup>他们的担心不无道理，不久便被法国革命的国民议会政府所证实，这当然是选举产生暴政的完美体现。但是，麦迪逊和杰斐逊所设想的由选举产生的暴政，实际上根据的不是多数与少数的关系，而是不加划分的权力总是过度危险的权力这一原则。因此，在宪政方面获得突出地位的多数专制，所影响到的是少数的权利，特别是反对权是否受到尊重。

在选举和投票的条件下，论证就完全改变了方向。这里的关键绝对是多数原则，即理解为一种游戏规则的“多数”。论证十分简单，那就是，谁站在多数一边，即与大多数投票者一样行事，谁就是赢家。相反，谁站在少数一边投票，因此没有加入多数，谁就成了输家——他的投票不起作用。在投票中，“少数”仅仅是指那些必须服从多数（即使是一个简单多数）意志的人。这里的关键是，在投票中少数没有权利：他们是由那些投票无效的人组成的——事实就是如此。<sup>[226]</sup>这种情况的意义在于，在选举和投票的情况下，多数专制的说法是不恰当的、无意义的。

无须赘言，每个人的投票行为都是有限的、一次性的个人行为，但我们在计算一次投票时，可以说就开始了一个过程，在为选举而进行的投票这种情况下尤其如此。不能把个人的投票行为混同于它所启

动的过程，但不应忽视的是，这一过程不仅影响着“取胜”的概念，并且一定会使失败者的人数大为增加。获胜的选民也就是使其候选人当选的选民（或是把票投给一个政党候选人，而该党在他的选区至少获得了一席的选民）。然而，我们如果进而考虑事情——这是一个多阶段的过程——的结果，很明显该选民很可能在他的选区一级赢了，而在其他方面却输了——在议会一级（他的代表可能属于少数党），也在政府一级（如果他的党未能进入政府）输了。上述情况具有双重意义：第一，这显示了把投票行为和投票过程加以区分的重要性；第二，它证实了前面的观点，即我们不能由多数原则引申出多数统治（统治权）。原因之一是，如果多数原则适用于每个层级，一个分为多阶段的过程可能一下子便把在最初投票人口或一般公众中占多数的各少数派一笔勾销。

现在让我们看看第三种情况，即全社会范围或全社会条件下“多数”的含义。多数一词的社会含义，就是托克维尔和约翰·斯图亚特·密尔所称“多数专制”的含义。让托克维尔以及后来的密尔感到担忧的是一种精神专制的危险，即一种绝对而令人窒息的社会顺从的危险。这里重要的不再是多数与少数的关系本身，而是它对个人的影响。于是焦点转向社会同个人的关系，对立存在于多数与个人自由之间，或多数与（个人的）思想独立之间。“民主共和国使专制成为多余，”托克维尔说，“因为多数本身已经使思想身陷囹圄。”<sup>[227]</sup>密尔也说：

当社会本身就是暴君，社会集体地统治着组合为社会的分散的个人时……它就是在实践一种比许多政治压迫更可怕的社会专制。因为……它几乎没有留下逃脱的手段，它更深地侵入生活的各个角落，奴役着灵魂本身。因此，仅仅有针对统治者专制的保护是不够的；还需要有针对占上风的舆论和民情的专制的保护，以防止社会……把自

己的想法和行为当作行为规则强加于同其看法不同的人……强迫一切人按其方式行事的倾向。[228]

这段话涉及某种实质性的多数，而不是多数标准或原则。此外，密尔所描述的情况同多数专制没有多大关系，而是（按他本人的措辞）同“社会专制”有关。无论怎么说，他的立场不是十分令人信服。我并不是说集体不会控制并可能压制其单个的成员，而是说密尔所谓的社会专制是先于民主而存在的，它与民主并无多大关系。小城镇和村庄当然易于用他所描述的方式压制个人，但这只是“共同体生活”中令人不快的一面，是被公社和社区生活的理想忽视的缺陷。早期的清教徒社区——就密尔所担心和叹息的方面来说，比他当时看到的一切还要糟糕。那么我们是否应对密尔的论述置之不理呢？我们是否也该对托克维尔的论点置之不理呢？

我不想走那么远。就托克维尔来说，他在谈论多数专制时确实涉及重要的一点，在他的概念被理解为“社会专制”时，这一点被忽略了。那就是，多数原则（注意，我已转向原则）给原来纯属事实的情况增加了一个正当性因素，一种权利，即社会顺从是存在的，并且会带来代价和过度表现。这不大像是托克维尔的论点。[229]但是这说明，必有一个原因使多数的概念影响着我们对社会专制的担心。这个原因便是，“社会将其思想和实践强加于个人的倾向”，即强迫服从的倾向，在多数原则中找到了一个正当化的原则。只要我们这样理解托克维尔和密尔，就理应把“多数专制”的社会含义牢记在心。

在继续讨论之前先概括一下吧。第一，多数原则提出了保护少数的问题。这首先是个宪政问题。在这种情况下，我们追求有限的多数原则，即我们力求限制和缓和其适用范围。反过来说，如果多数原则

是不受限制的或绝对的，我们就会看到这一原则的宪政意义上的“多数专制”。这一限制并不意味着问题仅限于宪法中的条款。只要 we 想一下无须压制的授权这一问题，我们立刻就会发现，单靠法律上的牵制无补于事。但这是又一个理由去强调，压制反对派权利的占统治地位的多数，确实体现着多数的专制。因此在这一背景下，靶子仍被打中。

第二，多数原则提出了创造一个统治的多数的问题。当把多数原则应用于选举——投票过程时，情况即是如此。在这种情况下，每个多数派都试图淘汰——逐级地——与它对应的少数派。为了形成统治上的多数，多数标准只能在每一特定时间作为一个赢家通吃的原则来执行。这就使“多数的专制”这一表述在选举——投票的条件下失去意义。当选举过程结束时，可能的情况是，公民中一个人数上居少数的团体，会在政府一级成为获胜的多数。因此在这里，多数常常只是最大的少数。

第三，多数原则有可能把社会专制正当化而使之加剧（如J.S.密尔所说）。在这方面，托克维尔和密尔所担忧的多数专制——对个人的专制——仍然需要关注。

乍看起来似乎令人奇怪，自由民主制度的奠基人——麦迪逊、杰斐逊、托克维尔、密尔——更关注的不是少数的专制，而是某种意义上的多数专制。但深入的思考说明，既然民主是以某个少数代替专制，既然其原则为多数总是对的，那么他们把注意力放在“相反的危险”上，放在新原则的潜在危险上，倒是证明了他们的远见卓识。

值得注意的另一点是，对这一原则的分析并不能证明许多人、众多的人或——如果你乐意这样说的话——群众的实质性多数统治。原

因不难说明。由于这里涉及的是一个制度化的机构（一个政府、议会、政党），“多数”所指的便是某种有形的、有内聚力的运作单位。如果涉及的是上述大范围的、分散的集体，“多数”一般而言是指一个短命的集合体。选民的多数基本上只是选举中的人为现象，因此也是作为传播制度的政党制度的人为现象。<sup>[230]</sup>就这里的多数而言，它们倾向于随着问题的变化不断解散和重组自身。老实说，公民中的多数——“群众多数”——是一个无数团体和个人不断集合和解体的过程。这并不是否认群众多数可以像运作单位那样，在相当时间内结为一体发挥作用。但是，群众多数，当并且只当它具备一定的稳定性和相当一段时间的内聚力时，才能成为“运作的多数”。要想发生这种情况，人口中的多数必须是由强大的政党、阶级或种族认同者组成。在西方的民主制度中鲜有这种情况发生。在大多数时间，具体的群众多数，也是周期性变动不居的多数，它不可能在任何严格的意义上维持或产生“多数的统治”。因此就群众多数而言，没有多少理由担心多数的专制；这里的问题在于，从多数决策的方法中推导不出有个什么集团构成了多数并从事决策。多数方法只是指一个数学上的多数，并不指群体中一个具有持续性的多数。<sup>[231]</sup>

我已指出，周全的设计是避免把“全权”只授予多数或少数。我们的分析接下来就要说明，实际发生的情况正是这样。具体言之，在选举——投票过程中，具体的多数产生着具体的少数，它又服从着多数标准——这就是从群众选民产生政府的整个过程。<sup>[232]</sup>

### 6.3 选举、择优及择劣

民主的纵向结构依赖选举行为和选举——自由的、周期性的和竞争的选举。正是在各种选举中，既作为具体的统治也作为游戏规则

的“多数原则”才获得了关键性的充分应用。

使我们有些不解的是，多数原则的概念，或具体地说，多数标准的概念，很难说先于洛克之前就已存在。<sup>[233]</sup>当亚里士多德说“多数人的统治”时，他描述的是一种状态，而不是一个解决分歧和进行决策的标准。古希腊的多数人统治不大像是一种标准，这可由一个事实来证明。古希腊的民主制度一般是通过抽签，通过一种任意性的机制来选举官员。复活了人民主权论的中世纪学者，帕杜阿的马西留斯，使用了*major et valentior pars*（较多的和最有能力的那部分人）这种说法。整个中世纪以及后来，“较多的那部分人”的概念从未同*melior pars*（较优秀的那部分人）的概念分开过。可以说，自洛克之后，多数标准开始以我们今天知道的意义出现，即它是一个摆脱了质量特征的数量标准。但直到法国革命时，这种分化还没有变得明确起来。以卢梭为例，他对这一发展并无贡献，因为他所说的普遍意志的“普遍”，本质上含有客观的、普遍利益的性质。

为什么多数原则是被人缓慢而不情愿地接受的呢？答案非常简单，多数的权利并不等于多数“正确”。1801年，杰斐逊在第一次就职演说中说：“虽然多数的意志在任何情况下都要占上风，这意志要想正确，仍必须依靠理性。”杰斐逊采取了给予多数原则优先地位的做法。但他十分明确地声明，“正确”不能只依靠人数。几十年之后，一位法国空想家鲁耶·科拉德尖锐地指出了这一问题：“一个人的意志，许多人的意志，全体人民的意志，都不过是一种可强可弱的力量。仅仅因为它们是意志，并不会使它们得到服从或最起码的尊重。”<sup>[234]</sup>泰纳在1875年一段著名的话中，有力地概括了这种极大的愤懑：“一千万人的无知加起来也不等于一点知识。”<sup>[235]</sup>



因此，对这一问题或困境可以作如下表述：一个纯粹数量上的权利是什么呢？为什么数量越多，价值就越大呢？我本人怀疑这一问题有无可辩驳的答案。我们无论作何解释，答案仍然取决于数量因素。例如，我们可以把多数原则解释成投票平等在逻辑上必然含有的意义，然后论证说，在这一前提下每一个意志有着同其他任何意志“同等的价值”，因此意志的总量越多，其集合起来的“价值分量”也就越大。但诸如此类的论证远不是无懈可击的，人们可以反驳说，数量产生的是势力，不是权利。多数是一个量，量不能形成质。

最近，为捍卫多数标准，道格拉斯·雷（D.Rae）和迈克尔·泰勒（M.Taylor）又以概率说为基础，玩出了新花样。雷以罗尔斯的方式假设了一个原初的“无知之幕”。在原初状态下，个人不清楚事情的进程会是什么样子，以及别人会怎样对其行事。因此，个人愿意有一个投票规则，使他所支持的观点失败，或他所反对的观点获胜的概率降至最小——多数原则正是这样一种原则，因为它使他的投票失败概率降至最低。雷把该论点展开如下：“在多数原则下，事件A和事件B的预期发生率都处于最低点，因此在这一标准下多数处于最佳位置。这也说明……多数原则使我们的那些（不知姓名的）个人就某项既定提案‘自行其是’的概率最大。从长远看，这意味着多数原则会使个人价值与集体政策得到最佳配合。”<sup>[236]</sup>我敬佩这种论点的巧妙，但也觉得它把巧辩和概率利用得实在太过分了。雷和泰勒的定理设定了随机性和具有概率意义的发生频率，但这两个条件都无法得到。一般投票者根本不可能感到多数原则之所以“最好”，是因为它使他有更好的机会较多地避免在投票中失利，或反过来说，使他更多地站在获胜者一方。如果他这样考虑，他就错了，因为这个投票者在其成年后的一生中无法为这种频率储备足够的弹药。

那么，为多数原则辩护，为何不是以获胜机会就是以公正为根据呢？为何不像丘吉尔捍卫民主那样去捍卫多数原则呢？他的论点是，民主是个糟糕的标准，但别的标准更坏。无论如何，此处考虑的是一门技术，一种工具，任何社会都需要解决冲突和进行决策的程序化规则，多数原则是最符合民主要求的程序或方法。这当然是我的看法。但工具是有所用的工具，它要有用途。这样，对工具用于什么和它如何工作进行更严格考察的时机便到来了。

我刚才说，多数原则是最适合民主的程序原则。但真是如此吗？例如，它为何优于全体一致的原则呢？简单明了的回答是，多数原则避免了出现僵局，同时又允许庞大的集体拥有发言权。<sup>[237]</sup>但多数原则也被称为一个决策准则，这里对它的“较适合性”就不能无条件地加以维护了。决策是个广泛的范畴，包含着一些根本不同的现象。我们说选民决定，但选民的决定同对问题协商之后作的决定是不一样的。选举产生的决定不同于委员会的决定；当然，选民的决定同深思熟虑的决定也很少有相同之处。<sup>[238]</sup>具体地说，选民的决定是很空洞的决定，它仅仅或主要是“决定谁当决策者”。因此让我们把决定这一概念只留给“决策人如何作决定”，在选举的情况下只谈选举或选择。这样一来，我们所涉及的便是作为选择手段（而不是决策手段）的多数原则。现在的问题是，作为选举——选择手段的多数原则有什么作用？

虽然知情者不多，但选举这种方式、秘密投票、平民多数对抗合格的多数，这一切实际上是由教士们重新发现并传给我们的。对这一事实无须奇怪。早在8世纪，寺院教团遇到了选择首领的问题。教士们不能采用世袭原则或强制的办法，他们必须找出一种以选举方式选择“头领”的方法。数百年的经历与实验的结果是，各宗教教团的选举规章达到了无比精细和复杂的程度。<sup>[239]</sup>这种规章中持久的核心要素

是，如何把多数人与较优秀或较出色的人结合在一起，并肯定受后者的制约。尽管宗教教团是与最佳条件联系在一起的，教士们仍很清楚自己并非天使，因此他们对于如何才能选出最出色和最适当的人物，如何确保不让坏人的多数压倒好人的少数，进行了不懈的努力。[\[240\]](#)

当我们进入俗人世界时，古代的政体便崩溃了。这首先是因为人们已不再赞同一个以世袭特权——与才能和功绩无关的特权——作为组织原则的社会。我们的自由民主世界是通过维护一项原则而诞生的：以“当选者”的统治取代不经选举者——因世袭权或侵夺而行使权力的人——的不公正统治。人们要选择由谁来统治自己，要求有权以他们对功绩和能力的认识，来代替那些天生的或自封的功绩和能力。我所知道的社会中没有一个乐于让最坏的人统治。因此民主的特征在于这样一条原则：谁也不能自称他比任何人都“更优秀”，这事必须由别人来决定。选举一度被理解为质的意义上的选择方式。J.S.密尔还证明了一个我们的民主中也存在的事实：最初，选举是作为一种为了进行质的选择而得到提倡和安排的数量手段，因为他的主要政治学著作的思路，显然是想设计一种代议制的统治制度，其中的议会将吸收“国家真正的精英人物”。[\[241\]](#)

设计的效果往往不遂人意。随着时间的消失，对量的强调渐渐侵夺了质的位置。最初的意图是为择优而计算，而在今天的民主制度中，手段已控制了自身的目的。正如人们指责的那样，多数原则已经变成受如下准则支配的纯粹“数量原则”：抓选票越多越好，不择手段地抓吧。于是我们便得到了格雷沙姆定律的一个摹本。就像烂苹果腐蚀好苹果一样，量使质贬值的定律亦是如此。如说选举的意义在于择优，它实际上却是错误的或不良的选择，就是说，选举成了择劣。在

数量规律下，值得当选者常被不值得当选者排挤掉。结果，愚拙的领导、不称职的领导取代了“有价值的领导”。<sup>[242]</sup>

人们会反驳说，完美无缺的方式是没有的，无论如何，量的强调危害了质的强调是一种无法逃避的发展，一个无可避免的事实。或许如此。但同样正确的是，民主为了生存就必须有价值来支撑。一个近来一直十分喧闹的价值合唱团，在这件事上怎么就这般沉默不语了呢？选举毕竟是民主纵向结构的关键性起点。如果选举真是在进行错误的选择，即择劣，其后果便是，民主的现实大概也是以一个错误的出发点为基础的。就算各种价值都很重要——对那支价值合唱团和我来说，的确如此——但对某种价值的优先考虑也应是至关重要的。

但是，从近来关于选举制度的争论判断，择优的问题以及与此相关的领导人素质的问题，显然已从视野中完全消失了。我们越来越全神贯注于“准确代表”问题，选票多么好地或多么不准确地变为议席的问题。我对这种关心并无意见，只是它不能取代另一些关心。选举制度是否产生了“按比例”代表其选民的议会是一回事，选举制度是不是一个选择不良人物的过程则是另一回事。选举应服膺于某种代表功能，这是个合理的要求；选举也应服从于某种择优功能，我认为这同样是个合理的要求。然而，就我所知，欧内斯特·巴克是最后一位强调这一点的重要学者，他在1942年说：“我们不能放弃价值理想；我们不能仅仅因为其数量上占多数就崇拜多数。我们必须找出某种把价值与数量联系起来的方法，因为它们本来就是不可分的。”<sup>[243]</sup>1960年代有着价值关切重振雄风的特点，即使如此，今天那些对民主价值备受冷落抱怨最多的人，也正是那些最不想找出“把价值与数量联系起来的方法”的人。下面我还要讨论这种油滑的色盲症<sup>[244]</sup>，此刻我要强调，如果我们允许多数原则成为一个纯粹的数量优势原则，它就不是个较好

的原则。如果人数规则至今为止是一个事实，那就要求它比其他事实更多地受到价值压力的诘难。本章论述的就是这个问题。如果民主制度甘心受到不称职的领导和择劣不可避免这种看法的摆布，那么从长远看，它就是一种人民觉得不值得支持的民主。

## 6.4 少数与精英

对多数的各种含义已谈了不少。现在让我们来看看“少数”。它不仅有许多含义，而且有大量的其他称呼：政治阶层、统治（支配）阶层、精英、权力精英、统治精英、领导的少数、领导集团等等。名称上的丰富并不意味着跟多数相比，它具有给自己的每种含义一个名称的便利。恰恰相反，含有少数意义的名称的丰富，不过是又给丰富平添了混乱：“不同的标签被用来指同一个概念，不同的概念被掩盖在一个标签之下。”[\[245\]](#)

为了清理一下场地，让我们先指出一点：以上想到的所有称呼，均是指某种具体的少数，而不是指民主程序中作为一种人为现象的“少数”（如投票人口中在选举中失败的一部分，或议会中的少数）。其次，当政治分析家谈论纵向民主时，他感兴趣的不是任何可以想像的实质性少数，而仅仅是那些构成某种控制集团的少数。因宗教、种族、语言等因素而形成的少数在政治中当然起着重要作用，但它们并不进入纵向论证，除非它们发挥着政治控制集团的作用。因此，我们可以将我们的研究对象限定如下：政治上控制着权力的集团的规模和形态，该集团比其权力所及的人口少一半以上。无须说，政治权力的资源可以是非政治的、经济的或其他资源。因此不难理解，只要控制权的资源基础是政治机关，它总是通过政治渠道发挥作用并影响着决策者的决定，它就是政治控制权。[\[246\]](#)

另一个一开始便要留心的事情是，什么是控制的少数这个问题，不同于谁属于这个控制的少数的问题。前者是个概念问题，后者则是个经验问题。概念的任务是按特征去定义“控制集团”，如果它们有差别，就用不同的标签把它们加以区分。经验的问题则是要澄清控制集团是否实际存在，是谁在控制，控制着什么。我们要求概念分析提供一个架构或类型学，而经验的任务是证实被定义的即被赋予特征的哪一种控制集团存在。不认清概念研究与经验研究的各自特点，或不以适当的顺序来表达它们——使概念先于经验，必然会导致“讨论精英与权力的理论文献……陷入无可名状的一片混乱之中”<sup>[247]</sup>。

辨认一个控制的少数有许多标准，其中的两条至关重要。第一条标准是高度标准：控制集团之为控制集团，是由于它位于社会纵向结构的“高层”。同样，我们可以说，每个社会的权力都是在一个高层的权力阶层那里。高度标准假设高层的人就是“有权的人”，该假设由这样一个基本理由来支撑：有权能使你升到高层，当然，一个人有权，肯定也是因为他处于高层。对此可以反驳说，只要我们面对的是一个权力金字塔，我们的标准还能应付得不错，但当我们面对的是“分层政体”<sup>[248]</sup>（stratarchy），即没有尖顶的权力结构（一个不规则的、削去了顶端的金字塔）时，这标准就不大管用了。然而高度标准也适用于分层政体，只要我们指明每一层也会有自己的顶端（并考虑到由此而产生的复杂情况）即可。这样我们从高度方面也可以说，每个社会都是分层政体，由此产生的分层统治可能是集中于一个顶端，也可能分散于不同的顶端。

高度标准使我们有替一种事实张目之嫌：高层的人就是高层的人，谁在高层谁就“有权”，他行使并拥有权力。事情能如此简单吗？中世纪和封建型社会恪守的原则是，大家要安分守己地生活。但在中

世纪，也已形成了 *valentior, melior, sanior pars*（更有能力、更优秀、更高尚者）的原则。古代政体正是以社会的纵向结构应被托付给（公认的）杰出人物这种价值标准的名义被推翻的。根据这一有利的观点，人在高层不是因为他有权，恰恰相反，一个人有权和位居高层，是因为他无愧于此。于是，功绩标准便成了第二个标准。

现今的命名原则是如何解释和表达这两条标准的呢？最终流行起来的是帕累托的术语——精英<sup>[249]</sup>，因此大有必要了解一下帕累托为何使用该词，以及他如何理解该词。他在《普通社会学》（*Trattato di Sociologia Generale*, 1916）中明确地说：“精英”一词是指那些在其活动领域“能力”水平最高者。<sup>[250]</sup>但在一部较早的著作中，帕累托为他的概念提供了一个近乎完整的定义，这段话如下：

这些阶层（“按势力和政治及社会权力而区分出的一类人”，或“所谓的上流社会”）构成一个精英集团，一个 *aristocracy*（贵族阶层；*aristo*的词源学含义是“最优秀者”）。只要社会平衡是稳定的，这些阶层的多数成员便会具有某些突出的素质，无论这些素质是好是坏，都是权力的保证。<sup>[251]</sup>

毋庸置疑，帕累托挑出“精英”（*elite*）一词，是因为它把拉丁语的 *eligere*（选择机会）的涵义，并因而间接地把希腊语的 *áristoi*（素质最优者，不是生而最优者）的原义，带进了法语和意大利语——他生来便掌握的两种语言。由此可见，帕累托的概念首先是个质量概念，并隐含着高度方面的意蕴。这种意蕴正是帕累托的“精英循环”论的关键。也就是说，当功绩和权力合为一体时，我们有社会平衡的稳定状态；当它们分开时，我们便看到了导致循环的不平衡：身居高层的事实上的精英由“能干的”真正的精英所取代。可以说，帕累托的概念具

有能人统治与高度两方面的含义，但这两条标准是连在一起的，在历史上，帕累托所说的最后获胜者，总是有能力的精英，而不是掌权的精英。

我相信，拉斯维尔有一点是无人可比的，他确立了“精英”作为一个普遍范畴，用来讨论我们效法他而称呼的“统治精英模型”。但拉斯维尔使用的只是帕累托的词，不是他的概念。在拉斯维尔那里，精英一词的质量含义消失了，他的一个有代表性的定义是：“政治精英是高层的权力阶层。”<sup>[252]</sup>这是个纯粹高度方面的说法。此外，如下面的定义所示，精英与“有权”是一回事：“精英是一个集团中最有权的人。”<sup>[253]</sup>谁都看得出，这已严重篡改了帕累托的概念，这是一种功不抵过的篡改。它的功绩在于它是分析的，这种分析有利于把高度特征（或事实上掌权的特征）同质的特征区分开。它的缺点则是语义上的：既然不想说精英一词的含义所指，为什么还要说“精英”呢？进而言之，如果“精英”不再是指质的特征（能力、资格、才干），那么如果想到的是这些特征，我们用什么词来表示它们呢？可见，语义上的畸变迁回地导致了——我们就要看到——概念上的畸变。

建立或重建一个完整的结构，以使措辞反映概念的核心意义，这对我来说未免离题太远。因此我只想概括地确定迄今为止涉及的几点。首先，我们的论题是控制集团的控制权。这意味着这种用辞比其他用辞更切题。其次，我们如果要以拉斯维尔来改进帕累托，再反过来用帕累托修正拉斯维尔，就应该从术语和概念两个方面去区别权力结构与精英结构。无论是从定义上还是从任何必然性方面看，控制集团不一定是“精英少数”（按帕累托的原意）；它们可能只是“掌权的少数”（按拉斯维尔的原意）。如果是这样的话，我们就这样称呼它们吧。我们如不区分标签，这两者难免要被混为一谈。还有第三点，我



们至少已从一个关键性的角度具体说明了少数的概念，但我们还必须具体说明控制权概念的基本涵义。

## 6.5 少数统治：从莫斯卡到达尔

在谈到这个问题的核心时，我们最近喜欢提到达尔所说的统治精英模型。实际上，利用这个标签所指以及所讨论的，首先是莫斯卡的政治阶层定律，因此我更乐意说“统治阶层模型”。在任何情况下，要紧的是rule这个概念。正如我在分析多数统治时指出的，只要把统治从本质上理解为实际统治的概念，那么所有的统治权是不一样的。当我们谈到少数统治时，“rule”的统治和原则这两个涵义中出场的已不是作为标准的rule，而是作为统治的rule，现在我们要看一下：（1）控制权，（2）领导权，和（3）统治，这些概念分别是什么意思。按我的理解，控制权是个较为一般的范畴，这有两条理由。我们在说控制集团和控制权时，强调的是行使权力的实际方式和手段，并不考虑它们是否是正式的或制度化的权力，也不考虑它们的强度。领导层的概念，从而领导者少数或诸多少数的概念，更专门地用来指一个政治阶层，但其主要的语义学含义是，它的“支配”是从广义上理解的，其强度也不高。最后，统治（ruling）的概念仅限于指一个政治阶层，一般涉及使用国家权力机器，指出了“支配”一词的强烈含义，即权力行使中更强烈的一类。

以上列出的几个概念的惯用法，使有关统治精英模型（或像我更乐意说的那样，有关统治阶层规律）的争论点可以表述如下：第一，控制集团（掌权的各个少数派）在任何既定的条件下是一个群体还是数个群体；第二，更确切地说，这些集团是否具有（如在迈泽尔的“三C公式”中那样）集团意识（consciousness）、内聚力（coherence）和密谋活动（conspiracy）；第三，有关键性意义的是，掌权的各少数派

是否在任何既定情况下能切实受到制约。依这些选项中的哪一个方面通过了验证为转移，在一种情况下可以用一个统治阶层来概括我们的发现，在另一种情况下则可以用领导层或领导的少数等说法来概括我们的发现。最后，需要用我们的发现来证明的是，（1）统治者的统治和（2）领导的统治之间的区别。[\[254\]](#)

我们已经取得了一项成果，即概念分析能有效地支持经验分析，确实也需要经验的操作与验证。米尔斯曾提出一种十分有影响的看法，他认为，美国事实上受着一个统治阶层（他称为“权力精英”）的统治，其特点在于，它是一个军事——工业综合体：一个由巨富、公司老板、军界将领和一小撮主要政客组成的团结一致的帮会。[\[255\]](#)首先是达尔通过对统治阶层模型的批评回答了米尔斯。[\[256\]](#)达尔的模型对所有关于政治社会实际权力结构的争论具有重要意义。因为他终于建立了一些验证条件，用来确定一个政体是否只受一个团结一致的权力集团、一个精英统治集团（如达尔所说）或（我更乐于说）一个统治阶层的统治。

首先，如果我们假设只有一个统治阶层，社会实际上是受一个权力帮会的控制，这个假设就不能回避接受检验的责任。因为在这种情况下，一个政治阶层就不仅是一个范畴，一个由分层而产生的“阶层”；相反，我们已经赋予它一种实际工作的、具体存在的地位——这种存在必须能够被发现。在这种情况下，就有理由并且必须探究下去，找出谁属于这个统治阶层。相反，如果这种探究失败了，假设也就被否定了。第二，对权力和控制的概念必须进行意义操作。对此达尔的看法是，只有当一项决定引起争议时，权力才被行使，或者权力的问题才真正出现。因此达尔建立的检验条件是，为了证明存在着一个统治阶层，必须根据一项有争议的决定的后果，去证明一个可见而

持久的集团（统治或权力集团）经常占上风。但是，为何把“权力”限制在“有争议的决策”中呢？达尔令人信服地解释说，不如此我们就有可能把权力（实际的权力）说成是权力资源或权力潜势——这不是一般的混淆，它会使人无限地退向那种根本无从把握的权力。

达尔的条件受到了巴克拉克（P.Bachrach）和巴拉兹（M.S.Baratz）的反对。他们论证说，权力也是压制问题、消灭问题的权力。<sup>[257]</sup>这一论证援用了沙切纳德（E.E.Schattschneider）的话：“有些问题被政治采纳，有些则被排除。”<sup>[258]</sup>此话不假。但是沙切纳德把它说成是“动员偏见”，这就大谬不然了。我不否认偏见，但最大的偏见是把一切都称为偏见。大概任何社会存在都有其功能上的先决条件<sup>[259]</sup>。如果把所有可以想象的问题同时提出来加以解决，大概政治立刻就会变得不可收拾。这大概不算偏见吧。我们期待着对偏见的这种严肃责难有所限制和证明，得到的却是这样的论调：“价值……为政治制度所固有。”<sup>[260]</sup>的确如此。但这个起码的常识与讨论的问题有何相干？问题在于（现在我必须提醒自己）是否有一个邪恶利益的集团暗中操纵着这一切？巴克拉克和巴拉兹的论证正如人们所说，既难以证明也难以反驳，因此与这里的问题毫不相干。<sup>[261]</sup>

总之，在我看来，达尔的两项要求——一个能实际辨识出的统治阶层（假设如此），和对权力的责难要能得到证实——完全能经受住抨击。不过，如果认为他的条件十分严格，这使他几乎只靠定义就成了赢家，也未必正确。实际上我愿意认为，他的条件完全适用于一部分独裁政体和所有共产党政权，人们在这些政体中（如果允许研究的话）当然可以发现一个符合达尔的检验标准的统治集团。另一方面，达尔的前提不会自动导致一项推论，如果没有发现一个“统治阶层”，

那么也不会发现任何别的东西。达尔提出的是权力结构的一种模型，不是权力结构的所有模型。他只是令人信服地证明了，“统治精英”和“权力精英”这类标签是不适当的，它们对存在于美国和一般民主制度的权力结构作了错误的反映和理解。但是，民主也有其权力结构。

如果莫斯卡的定律意味着每个政治社会在纵向构成上都形成一个金字塔或——如果是层级政体——一个霸主式人物，这条定律就几乎毫无意义，因为这等于是重复总有统治者和被统治者这种陈词滥调。为了不至于如此浅薄，必须假设莫斯卡的定律还另有所指。比如说，一切政治社会说到底受着一个少数的支配——这样问题便取决于怎样来理解“一个”。按迈泽尔的解释，这里说的少数需要对自己的集团利益有所意识，它具有凝聚力，有着团结一致追求共同事业的特征。即使这些条件能够满足，莫斯卡出于明显的理由却没有提出来，他十分清楚这些条件很难被普遍化。[\[262\]](#)可以普遍化的条件必须是宽大的条件，即一个就是“一个”，只要它不是若干对抗性权力集团拼凑的复合体。从经验上说，如果这个“一个”不能被具体指出来，就说明莫斯卡的定律是错误的。我以为，达尔确实提供了一个经验论的工具，借此可以认为莫斯卡没有凭借定义取胜。

我们还有一个问题：民主的纵向权力结构是什么？根据达尔的标准和（我要补充说）一切已经设计出来的可检验的标准，民主的特征是权力分散，是挫败了“统治阶层模型”的分权程度。因此，适用于民主的模型显然是另一种模型。我们会适时考察这一模型。此刻我只想建议，可以恰当地把它称为——与其他模型相对照——由诸少数派领导的模型，它的特点在于，它是一个由共同从事谋略的诸多对抗的权力集团组成的复合体。就像我们在舆论形成的瀑布模型中看到的情况

一样，领导和影响过程在民主制度中变得大为复杂和难以捉摸。但是，不应因为这一事实就以为诸权力少数的权力很小，或他们的力量会相互抵消。可能是这样，也可能不是这样。在某个时候，我们可能像李斯曼那样发现一种“否决集团制度”<sup>[263]</sup>，有时（且不提空间因素）则可能发现成功的联合。<sup>[264]</sup>

## 6.6 寡头统治的铁律

统治阶层模型不适用于民主制度，这证明了与莫斯卡的定律相反，民主并非由一个少数一手遮天。但另一研究途径导致了民主是“不可能的”这种明确而严酷的结论——米凯尔斯的途径。米尔斯的定律——寡头统治的铁律——直接对民主是否可能提出质疑。当然，米凯尔斯并没有提出一般的民主理论；他集中研究了政党。他最重要的著作原名是《现代民主中的政党社会学》<sup>[265]</sup>，但从他的分析中所能得出的结论对民主都极为不利。这有两个原因。

第一，民主制度在实际运转中主要是一种政党制度。凯尔森已经有力地指出：“现代民主完全是建立在政党之上；民主原则应用得越彻底，政党就越重要。”<sup>[266]</sup>大概除了美国这个唯一重要的例外，政党已经成为基本的环节，这使一些作者不仅把民主理解为一种政党制度，甚至理解为政党统治（*partitocrazia*）、政党专制。权力的实际重心已从政府和议会转移到了党的领袖们手里。<sup>[267]</sup>第二个原因是，政党现象具有范式意义。既然民主的生活方式是由自愿建立一些自由的小团体而产生的——确实如此——那么政党也是作为自愿结社形成的，并且事实上是大范围民主政体中这类结社的典型表现。从这一观点看，政党是与每一种真正的政治民主制度的范本最为相近或能够最为近似的政治组织类型。

毫无疑问，米凯尔斯用他的手指出了—个战略性的重点。此外他还讨论了组织问题——我们（即使在没有被组织化时）生活在一个组织化日益加剧的世界里。今天，人类从事工作的领域中没有—个不在寻求组织或扩大和完善其组织。因此从各方面说，我们都不能低估米凯尔斯的信息的重要性。一言以蔽之，这个信息就是，组织毁灭了民主，使它变为寡头统治。用他的话说就是：“言组织者，必是在言寡头统治的趋势。……组织的机制完全颠倒了领袖和群众的关系。……哪里的组织越强大，我们就会在哪里看到应用民主的程度越小。”<sup>[268]</sup>按米凯尔斯的说法，这是一条“铁律”，—个不可逆转或阻止的过程。所有政党都力求使其成员最多，这是不可避免的；因此，“舆论型政党”逐渐变成“组织化政党”也是不可避免的。由于领袖的权力因组织发展的要求而扩大，这使所有政党组织都趋向于寡头统治。米凯尔斯以如下断语结束了他的经典研究：“首领的存在是—切社会生活方式的固有现象。科学没有义务去断定它的善恶。……但是，确定每个领导或统治系统与最基本的民主要求不可调和这一事实，却有着科学和实践上的重要价值。”<sup>[269]</sup>

对米凯尔斯的判断和预测可以提出许多批评。首先，他在说寡头统治和组织时，从来没有给这些概念以明确的定义。我曾经反驳说，米凯尔斯可能指出了一条官僚统治的铁律，至于寡头统治，他只有一条“铜律”（也没有镀了铁的意思）。<sup>[270]</sup>这一批评的要点是，既然存在着许多不同的组织，我们就不能不加限制地断言，它们全都必然是跟民主不可调和的寡头统治。其次，米凯尔斯观察的范围太有限了，主要局限于他那个时代的德国社会民主党。第三，他没有理由从“政党是不民主的”这个前提，得出“民主是不民主的”这一结论。他引用的证据不足以维持他的结论。尽管如此，米凯尔斯的定律如果只是作为“铜

律”的话，大体上还是能成立的。<sup>[271]</sup>为了回答第一种反驳，可以说关于组织的基本论证只是一种概括，它笼统地指出了持续不断的趋势。对第二种反驳可以这样说，米凯尔斯的例子——1914年以前的德国社会民主党——对欧洲的群众性大党同样适用，这些党通常从起源和表现看还难说比较民主。为了对付第三种反驳，则可以指出，如果我们把调查扩及政治活动的其他组织化部门——特别是工会——我们不太可能在任何大规模的组织中发现比米凯尔斯在政党中所看到的更具实质性的民主。只要说了这些，“民主导致寡头统治”<sup>[272]</sup>的论点即可成立。

还应当补充说，如果把“更多的参与”作为米凯尔斯定律的解毒剂，那么我们今天对集体行动规律的理解只会徒然加重米凯尔斯式的悲观情绪。按曼库尔·奥尔森（M.Olson）的论证，政党和工会为其一般成员和追随者提供了集体的（不可分的）福利，该集团的每个成员都可以得到这份利益，不管他是不是参与者或对其成功有所贡献。所以，个人“感觉不到什么刺激，自愿地牺牲个人的时间和金钱去帮助一个组织，以便获得集体福利。他个人对于是否能够获得集体福利不起决定性作用，但若是因他人努力的缘故而产生了这种福利，他在任何情况下都必然能够享受它。”<sup>[273]</sup>如此看来，似乎组织越大，其实际的或潜在的成员分担其责任的“理由”就越小。假如是这样的话，不可分的集体福利等于是对漠不关心的态度给予辩护和鼓励。<sup>[274]</sup>因此，与20世纪初相比，今天有更多的理由担心米凯尔斯的预见颇有根据。

可以看出，我是严肃看待米凯尔斯的论点的。但我认为有一个前提上的基本错误值得警惕，即我们从未找到过民主，怎么可以追求民主呢？如果我们同意，判断一个民主状态要参照其包含着典型的自愿

结社的组织结构，按此标准，便很难证明米凯尔斯的错误。然而，我们能够从小范围的民主转而谈国家规模的民主，仿佛两者是可比的，是属于同一个统一体吗？问题即出在这里。米凯尔斯是根据卢梭去理解民主的<sup>[275]</sup>，他提问题的方式跟蒲鲁东、马克思或巴枯宁没有什么不同，他们都指出了自愿结社的原型，并以此为标准得出结论说，他们和我们生活于其中的政治民主，都不符合这一原型的组织形态。

在这一点上，两种预见发生了冲突。若沿着其中一条道路推论下去，民主是有前途的，但它的出现要受到延缓，直到组织它的上层建筑——首先是国家——被彻底摧毁为止。若沿着另一条道路，上层建筑难免会发展，于是民主便永无实现之日。在第一种情况下，我们认为有可能把自愿结社无限扩大，转变成一个马克思主义者和无政府主义者梦寐以求的庞大的自我运转的联合体。在第二种情况下，我们认识到在扩大过程中原型已经走样，因此我们得出结论说，大范围的民主是空想。但是，这些预见虽然令人奇怪，它们的诊断（直到目前而言）却是一样的：我们所说的民主是假民主。两个阵营的实际作为使同一种否定的力量倍增，因为米凯尔斯和至善论者、悲观派及乐观派都在打着同一个灯笼寻找民主。看来麻烦是出在这个灯笼上。这个灯笼不发光或发不出足够的光，已因为一个事实而昭然若揭：它没有照出我们的所谓假民主和实际上的非民主之间的区别，譬如说丘吉尔统治下的生活和希特勒统治下的生活的区别。马克思和米凯尔斯都没有认识到并解释过这种区别，原因非常简单，他们根本不理解大规模的民主是如何实际产生的。他们在结构中——而不是在互动关系中——寻找民主想从某个静止的东西内部找到它，而不是把它作为一个在各团体和组织之间的动态过程去追求。结构当然是重要的，但就巨型民主如何产生而言，它们的关键性的重要意义在于它们的互动关系。失去了这个基点，我们将总是在一个民主要么死了要么根本不可能发生



的地方靠岸，而绝不会到达生存着民主的疆域。米凯尔斯在巨型组织的内部寻找民主，但组织的存在是为了从事某种大事业，某种没有组织就失去控制的事业。因此，我们建立或依靠组织，并不是为了创造民主形式，而主要是为了建立一个有纪律有效率的团体——这完全是另一回事。根据这一明确的认识即可断定，我们的问题——了解一个政体怎样才是民主政体——是以米凯尔斯的终点作为起点的。让我们不要再看组织的内部，而是看看外边，看看对抗与竞争中的组织——当然是政治组织——之间的相互作用吧。

它们为什么和为谁而竞争？这很清楚，它们是为争取支持者而竞争，因为它们的力量来自追随它们的人数的多寡。它们怎样竞争？显而易见，通过许诺给它们的追随者以利益和好处进行竞争。这就说明，政治上不活跃的无组织的多数，是政治上活跃的有组织的各个少数之间的竞争的仲裁者——归根结底是从中渔利的旁观者。这样一来，每个少数派组织就其内部而言不论有多少寡头统治的性质，它们之间进行竞争的合力依然导致了民主。需要强调的是，这不是事情的最佳状态。即便如此，如果你乐意的话，即使不谈其他任何事情，从竞争者之间的决定权是在人民手中这一显豁的事实，仍然产生了全面的巨型民主。不仅米凯尔斯，而且一般马克思主义者和目前的许多反精英论者，没有看到的正是这一点。有一个比他的前人更清楚地理解这一点的人是熊彼特。这样我们就来到了竞争式民主论的面前——我们的下一个研究主题。

## 6.7 竞争式民主论

熊彼特的论点是，在古典民主论中，较之“由选民授予解决选民的政治分歧的权力”这一初衷相比，选择代表是第二位的；但实际情况是，由选民解决分歧“较之选举出作决定者是第二位的”。在这一前提

下，熊彼特提出了现在被称为竞争式民主论的经典定义：“民主方式是为达成政治决定的制度安排，在此安排下，个人在争取人民选票的竞争中获得决定权。”<sup>[276]</sup>

谁都看得出，熊彼特的定义具有严格程序化的特点：民主被解释为一种方法。值得注意的一点是，熊彼特把他的论点限制在整个民主过程的输入的方面或时刻。因此必须问一句，我们怎样从这种方法到达它的民主结果，即从输入的民主到达输出的民主呢？我认为，弗里德里克的“预期反应”原理或原则提供了答案。<sup>[277]</sup>在这里讨论的情况中，该原则可作如下表述：希望连任的当选官员（在竞争的条件下），在进行决策时受到选民会对他的决定有何反应这一预测的制约。可见，预期反应原则在输入与输出、过程（如熊彼特所说）与其结果之间建立起了联系。完整的定义便是：民主是录取领导班子的竞争方法的副产品。其所以如此，是因为选举权会以反馈方式让当选者留心自己的选民的权力。简言之，竞争的选举产生民主。以上所说——在竞争理论的范围内——姑且称之为反馈民主论。

随着我们的讨论的进行，以上所说会变得清晰而有裨益。此处重要的一点是，它通过实际解释民主如何运作，确定了大规模民主并不是许多“小民主”的扩大或简单的集合。因此自愿的小团体不再成为标准或类比对象；它是一个或者说取决于一个反馈系统，一个连锁反应系统。我认为这就是新的民主理论，或更恰当地说，是我们的理论主流中的新观点，尽管据称由此而被它废弃的东西太多。

竞争式民主论，或更完整地说，竞争——反馈式民主论，时常被称为一种“模型”。就这个词可以允许的诸多含义之一而言，姑且同意这种说法吧。但即使如此，需要警惕的是，至少在社会科学中，模型

绝不会成为任何事情的关键因素。如果有人宣称一切民主都存在于精英之间的竞争，那么这个模型无法为这种说法提供担保，同样，竞争理论不能，实际上也不会意味着我们拥有的民主是我们所能得到的最好的民主。这个模型也没有表达出民主的可完善性。因此，竞争式民主论显然不是完备的理论。它只是把政治民主的存在所必要的和充分的一组条件授予了描述性理论。说竞争理论对民主作了“最低限度的”定义是不错的。事实是，现在我们具备一种模型，它解释了过去未得到解释的事情——没有它就会被误解的事情。

熊彼特把他的理论称为“另一种理论”。此话没错，只是这另一种理论容易被过度使用，变成一个可供选择的理论。当然，今天普遍的看法是，我们制造了两种可供选择的民主理论——一个古典理论，一个竞争理论，在它们之间我们可以自由选择，或者说需要作出选择。但我的论述表明，这完全是一种错误的看法、错误的选择。

正像人们假定的那样，民主理论是从对基础的突出关切开始的。在着手研究时，理论的经验重点多是放在个人投票者和他所结合成的多数方面。但是，我们越是沿着这条路走下去，就越是清楚地认识到，基础并不是完整的建筑，这个建筑（纵向民主）不能被解释成或描述为一个受多数意志监督的政体。因此，对“第一种”自由民主理论的责难是，它是不全面的，它的不全面性留给了我们一些不确切并且十分幼稚的目标。现在回想起来能够看出，熊彼特之前的理论的不全面性，是因为它受到了规定多于描述的保护。这种理论每当有所失时，便求助于某种“应该如何如何”。在某些关键问题上，理论要么被呈现在一片没有事实的真空之中，要么被当作事实本身偷运进来，结果使我们对民主怎么能够运行感到怀疑。这乃是因为最初的理论未能搞清楚非常关键的一点，即系统的各种机制发挥的作用、该系统的操

作者被迫在消费者市场上相互竞争这一事实所发挥的作用。这时竞争理论便带着它的各种附加条件登场了。

那么，我们有两种可供选择的对立的民主理论这种观点的根据是什么呢？我竭力思考的结果是，这种认识看起来有理，要归功于一种站不住脚的历史重建论。诚然，人们总是能够说，有一个先于目前理论的“古典民主理论”，然而反精英论者建立的这种理论是一种毫无道理的东西。下面我还要谈及这点。此处我只简单指出，有关“两种民主理论”的理论（姑且这样说吧）用起来确实很方便。如果我们安排两种可供选择的理论，我们被告知有权在其中自由挑选，于是竞争式民主论用一句话就可以被轻易打发掉：“我在两者中选古典理论。”可是这种选择是不存在的。反精英论者的攻击同时（我认为混乱地）针对两个目标，即竞争式民主论和多元主义的多头统治论。因此，在对这一攻击作出回答之前，有必要从熊彼特转而谈谈达尔。

达尔也恪守竞争论，但他所强调的与熊彼特不同。达尔的起点是熊彼特的终点。他寻求的是在全社会普及和加强精英之间的竞争。如果说熊彼特的任务是理解民主的功能，达尔的任务还要加上推进民主。记住这一差别，让我用自己的话来转述一下达尔的观点，以便提醒读者注意他们战略上的不同。达尔的基本战略是把民主一词保留给“理想的制度”，而用“多头政治”作为其在现实世界的近似物。<sup>[278]</sup>相反，我同意“民主”属于现实世界，但把它的含义一分为二：规范的（normal）与描述的（denotative）。<sup>[279]</sup>这显然是针对同一问题的两种一样的方式。然而这两种战略造成了一点重要的不同，即我所强调的始终是理想如何影响现实世界，以及现实世界又如何反过来接受或阻挠和挫败理想。沿着这一思路，重点便放在了对理想的管理上。我的不满是，在管理理想上我们依然处于幼儿期。直至我到达了最后的

关节点时（我希望）事情才变得好起来——从纵向方面定义民主。它迫使我从描述和规范两方面来这样做，所以在关键时刻，我的方法把我们引向一个——读者就会看到——感觉领域。

从描述的方面说，可以用民主是一种选举式多头统治的说法来表示“反馈模式”。对达尔来说，这个标签是多余的，因为他的多头统治论按其定义便包含着自由的和竞争性的选举（以及其他一些特征）。但是标签一经产生便获得了自己的生命；它们在语义学上的惯性大大超过其发明者的理论建构力量。现在从语义学上说，“多头统治”站在“寡头统治”的对立面，因此，多头统治一词本身只意味着寡头统治已被打败，它已转变为由各权力集团所组成的多元的、分散的和——充其量——开放的一团星云。“选举式多头统治”并不是多余的东西，这可由非选举的多头统治并非不可思议这个事实而得到证实。例如，中世纪的世界能够符合多头统治的描述，但只缺少一个特征——开放性。然而从语义学上说，开放毕竟不是多头统治的必要特征。把开放性与多头统治结合起来，是因为我们想说的是——即使我们没有明说——“选举式”多头统治。正是选举的重复举行，意味着事实上的开放性。

可见关键在于，一个政治体系即使不以普选为基础，仍然可以是多头统治。在这种情况下，由于它的分权性质，它与寡头统治，甚至与权力垄断，是不大相同的。各权力单位只拥有在范围或强度上不大的权力。因此，非选举式多头统治，至少从其分权阻止了卡特尔化这个意义上说，会在领袖之间形成相当的相互制约和控制力。但是这离民主还差得很远。民主确实得益于领袖之间的相互控制，但在首先建立起领袖之间的控制之后，还要建立起对领袖的控制。可见，为了约束、控制和影响领袖，人民必须有充分不受约束的权力去选择他们，

必须定期举行正式选举，这才是症结所在。同样重要的是，正是选举的概念才能同竞争建立关系。竞争使竞争式民主论获得了意义和重要性，而寡头统治或多头统治本身都不含有竞争的意蕴，所以才说“选举式多头统治”。以我之见，使这个简短的表述更加简短，它便言之过少了。

以上所说只是描述性的结论。按我的理解，它所说明的并非民主的可完善性，只是民主的可行性。不过，在探索增进民主之前，我们应确保自己没有忘记我们的最低限度的特征包含了多少内容。把民主称为多头统治时，我们不只是说许多领袖接过了一个人的位置。如果这就是唯一的变化，并不值得人们多么高兴。同理，在谈到选举式多头统治时，我们并不是说我们仅仅得到允许在一帮领袖中进行选择，倘若仅仅如此，人们会怀着失望的心情再次得出换汤不换药的结论。如果持这种观点，实际上是证明了我们既没有理解反馈模型，也没有具体理解这个模型中的预期反应原则所起的中心作用。因此这里要再次指出，这一原则也就是把投票行为与代议过程联系和协调起来的原理。领导者由于受到因定期选举而可能丢掉职位的制约，会留心投票者如何看待他的行为，假如确实如此——大多数时候的确如此——他就会受制于对这种反应会是什么——无论是积极的还是消极的——的预测。可见，给这一模型再补充上弗里德里克的原理，它便成了完整的模型。

我先前所下的描述性定义是，民主是以竞争方式录用领袖的副产品。现在可以把它完整地申述如下：大规模民主是一种程序或机制，它（1）带来开放的多头统治，这种统治在选举市场上的竞争（2）把权力给了人民，并且（3）具体地加强了领导者对被领导者的责任。

[\[280\]](#)

至此我们已为下一个问题作好了准备：民主的进一步民主化，确切地说，是在竞争方法留给我们的真正（而不是虚假）民主的总量上的进步。正如达尔认为的那样，多头统治的民主化的出现结合着两个方面的进步，虽然它们未必同时出现：（1）自由化或公开的争论；（2）包容性或参与。<sup>[281]</sup>达尔把这种描述及其包含的诸范畴理解为，无论什么样的政体沿此进步就会发生变化，并最终变得彼此一样的“方向”。如果问题像在这里那样只局限于多头统治，我的理解是，“参与”比“包容”更恰当。<sup>[282]</sup>与此相联系，“自由化”也比“争论”更恰当。<sup>[283]</sup>无论情况如何，这个草图有效地指出了达尔在多头统治论中提出而熊彼特没有面对的议题。

在继续讨论之前，应当先强调以下两点：第一，不应把使民主成为可能之事同那些使民主更加民主之事混为一谈；第二，除非按此顺序对待这两个问题，我们的牛就不但不会拉车，还会把车毁掉。现在让我们来看看反精英论者对所谓精英论的批判。

## 6.8 对反精英论再评价

对于反精英论者和精英论者的观点，我们已经下过一些工夫了。现在正可按上述顺序来检讨一下这些观点。因为通常正是“反精英论”决定着精英论的涵义。可以说，反精英论的信念表现出两副不同的面孔、两个方面。<sup>[284]</sup>其中一个显然是论战性的，本质上是把“精英论”确定为一个定性词（epithet）和贬义词。它的积极方面则是赞美参与式民主论，以对抗代议制民主论，特别是对抗竞争论。

为了使指责能够成立，熊彼特以及熊彼特——达尔路线上的作者便被说得似乎与莫斯卡和帕累托的思想传统一脉相承。<sup>[285]</sup>这等于暗

示，既然莫斯卡和帕累托是邪恶的<sup>[286]</sup>，子嗣（我有幸也被包括其中）便也是邪恶的。这种血统论实在无理。不能因为竞争式民主论在气质或其他方面与莫斯卡或帕累托有关，就认为它也是“精英论”。问题不在于熊彼特只是一名经济学家，所以没有引用过莫斯卡或提到过帕累托，重要的是，莫说是对熊彼特的公正理解，无论什么样的理解都可以证明他的理论源自他对当时的民主理论（不是反民主理论）的不满。可以补充说，这种错误的血统论可以用来进行中伤，却严重混淆了精英论的概念。须知，把莫斯卡称为精英论者，同把达尔的多头统治论称为精英论，两者的含义毫无相同之处。<sup>[287]</sup>

当我们面对反精英论的正面论述——参与式民主论——时，血统论甚至成了论证中更为关键的内容。所以如此，是因为反精英论者希望传达这样一个信息：他们恢复了民主的“古典理论”，反对精英论者的修正主义。按凯利尔的说法，这种修正主义的创始人非托克维尔莫属。<sup>[288]</sup>此处我们又遇上了“两种民主论”的论调，反精英论者正是据此建起了他们的基地，故有必要对此加以澄清。

说到民主理论，一般的理解是这种理论是亲民主的，而不是反民主的，但根据这一理解，希腊古代民主的古典理论便不存在了，因为柏拉图对希腊民主十分反感，亚里士多德也把这种民主实例归入衰败的政体形式。<sup>[289]</sup>我们在经过了二千多年后，直到卢梭，才发现古代民主第一次被作为理想看待，但对此不应夸大。卢梭并没有赋予民主一词以突出位置<sup>[290]</sup>，也不是像他的前人或现代人那样去理解民主。坦率地说，按反精英论者的标准，卢梭是个彻头彻尾的精英论者。他厌恶雅典人，却赞扬令人怀疑的民主政体下的罗马人，更糟糕的是，他还颂扬斯巴达人。他同样称赞威尼斯共和国（这当然是个羽翼丰满



的贵族寡头政体），把日内瓦看成可能体现他的理想城邦的现实世界。<sup>[291]</sup>当时卢梭所看到的日内瓦，是个建立在等级制上的贵族共和国，其官职只保留给五个等级中的第一等（公民），后三等人（总数超过人口的90%）不仅执政权，连投票权也被剥夺。如果再想一下卢梭是从纯粹静态政体的角度描述完美生活<sup>[292]</sup>，那么人们对反精英论者给予他的赞颂只会感到吃惊。<sup>[293]</sup>

参与论的致命伤是，它未能注意到，古人的民主不是今人的民主。前者是一种限于城邦的、直接的、不考虑个人的（不自由的）民主，后者则是一种国家范围的、代议制的和尊重个人的（自由的）民主。两者的不同已达到需要两种不同理论的程度。<sup>[294]</sup>回顾历史，一般可以说参与是古代民主的特征，然而即使如此也不能不提一句，关于这种民主的经典理论对参与是有所批评的。直到托克维尔，也包括卢梭之前，经典著作只要从人民权力推导出积极参与，总是无一例外地指出，这是民主中具有破坏性和自我毁灭的因素。相反，在托克维尔之后，每当论述到自由主义民主制度时，参与已不再是代议制民主的现实或理论的核心特征。那么，反精英论者宣称要去表达和复活的“古典的”参与式民主论在哪儿呢？

大多数反精英论者似乎想当然地认为，被称为“经典作家”的某种势力是站在他们一边的。这种论点很少用人名和论据来支持，他们所做事情，顶多是把卢梭、密尔父子和G.柯尔一起搬出来，作为参与式民主论的奠基人。<sup>[295]</sup>这个经典作家的名单自然是不够长的。如果让这个名单再短一些，我们把詹姆士·密尔和柯尔（作为不重要的二流经典作家）也拿掉，这个名单也没有失掉多少东西。既然如此，能说着存在着卢梭和约翰·密尔共同创立或提出的学说吗？我想是不存在的。

卢梭是把古代民主加以独特理想化的最后一位代言人，密尔则是自由主义代议制民主的主要代言人，此外，不仅把卢梭塑造成一位与当代人相似的参与论者是很困难的，更困难的是把约翰·密尔树为参与式民主学说之父，这样做要有不顾事实的蛮勇才成。密尔明确写道：“能够满足一切紧迫要求的唯一政府……是全体人民都参与其中的政府。”<sup>[296]</sup>但是依照反精英论者的标准，在这句话背后以及限定着这句话的却是精英论的观点。密尔不但根据“宪法……如果宣布愚昧无知也可以同知识一样有资格成为一种政治力量，这非但无益而且有害”的原则<sup>[297]</sup>，提倡用多样性的投票方式选出较有资格和教养的人，他还要求进行文盲测验，并且主张不纳税的贫民应被排除在投票之外。<sup>[298]</sup>这说明，密尔远不是一个参与式民主论的奠基人，他最担心的是“代议机构中以及控制该机构的大众舆论中智力低下的危险”，以及宪政可能无法“保障议会中有足够的智慧与学识”。<sup>[299]</sup>

综上所述，用参与论来与竞争式民主论抗衡，既不会因为用一个有美德的作家谱系反对一个邪恶的作家谱系而获得承认，也不能以此作为根据。美德的拼凑（卢梭和密尔，再加上一些不太重要的作家）加起来也不等于一个集团，稍作检验就会使它分崩离析。同理，邪恶的谱系（从莫斯卡到达尔）根本就不是一个谱系；它只是个莫须有的目标。但是，反精英论者编造的这种——无论是支持者还是敌人——的谱系虽然有可能解体，我们的作者也许还是有自己的话要说。这就是说，无须奠基人的帮助和支持，也可以重建一个理论。这迫使我们去研究反精英论者心目中的那类理论。

例如可以问一下，它是一种纯粹规范性的理想主义理论，即仅仅与理想有关的理论吗？是，但又不全是。理由有三。第一，如果我们

建立一个纯规范性的理论，我们应当清楚，这样的理论提供的是准则，而且只能是准则——反精英论显然也是把自己描绘成一个纲领。第二，理想的复兴会导致某种精致化的效果，至少会对受到珍爱的理想作某种精确的阐述，而我们这里的情况根本不是如此。第三，虽然参与也可以被确定为一种理想，它仍是个中介性的理想，很难把它称为目的本身。我们的一些作者大概觉得人民可以为参与而参与，就算是这样，自由主义民主压倒一切的理想仍然是自由和平等。目前，反精英论者对政治自由本身（同其他方面的自由不同）明显地表现出冷淡态度<sup>[300]</sup>，却大肆张扬平等的理想，只是其方法一仍其旧。平等近来一直是个成果丰富而令人兴奋的研究主题<sup>[301]</sup>，但这种研究不是来自反精英论一方。

反精英论者似乎不关心或不具体表明理想主义理论和现实主义理论的区别<sup>[302]</sup>，所以我们干脆问一个最简单的问题：支撑着他们理论的是哪一种参与概念？不过，说到底这根本不是个简单的问题。实际上，我们的作者们的拿手好戏是，他们避免给他们的核心概念下定义。其原因不难找到。请回想一下，我曾把参与定义为亲自参加，这个定义的确切性和有效性由比例来表示为1:10，1:100，直到1比数千万。<sup>[303]</sup>参与论既然十分强调参与必须是“真正的”参与，我的定义似乎十分符合这一要求。其实不然，因为参与论不希望面对规模问题。从实质上说，参与论者所讨论的大都是工业民主和其他各种微型民主<sup>[304]</sup>，其主张从原则上说却带有普遍性，因此也扩展到巨型民主。然而，如果说参与一个十人团体与参与一个上千万人的集体是一回事，这种宽泛的说法所付出的代价便是，“参与”是一个没有理论内涵的词——听上去声势不小，却没有丝毫意义。

在这一点上应当指出，对各种精英论的主要指责之一是，这些理论要么是在广义和狭义的政治之间闪烁其辞，要么对政治的定义过于狭隘。前一种说法有一定道理，例如伯托莫尔的观点，他认为莫斯卡和雷蒙·阿隆的论述有点暧昧地从“精英多元主义的观点向十分不同的自愿结社之多样性的观点”摇摆。<sup>[305]</sup>但这种摇摆并没有说明这里所指的精英论者在贬低自愿团体、托克维尔的中间组织——简言之，社会多元主义不可缺少的重要性。进而言之，说到给政治划定范围，抨击者——反精英论者——的摇摆比起被抨击者要厉害得多。

可以说，巴克拉克的论点主要是，他反对把民主缩小成一种“政治手段”，主张扩大“政治的范围，把更多强大的民间组织包括进去”，更一般地说就是使参与普遍化。<sup>[306]</sup>政治的范围确实能够按十分不同的观点划定，但无论狭义地还是宽泛地理解政治，其中并没有什么内在的错误。如果说有错误，那是错在使用了不适合于所研究的问题的划分。只要涉及的对象是政体，说到底，是对暴力的正当垄断，给政治下一个狭隘的定义便绝对没有错误（请巴拉克原諒）。事情本来就该如此。既然竞争式民主论集中论述的是支配系统，是民主制的国家机器，它当然不同意（像反精英论者所一贯做的那样）把支配系统跟它的各个子系统、把宏观现象同微观现象等同视之。所谓的精英论者并不否认政治民主需要参与、需要社会民主甚至工业民主的辅佐。不同之处是，这里所谓的精英论者认识到了反精英论者拒不承认的一点：假如国家这个暴力的实施者不属于民主制，那么所有基础结构、所有受该结构抚育的微型民主，便都岌岌可危了。巴拉克完全可以使用一个政治的宽泛定义，但由于他这样做，他也就无法表达政治在纵向方面的关键性内容。如果说，在政治是什么以及它的范围多大这

些问题上存在着大量的糊涂看法，那么最糊涂的不是别人，正是反精英论者。

言归正传，参与式民主论依靠的是“参与”这个难以从概念上加以确定的词。反精英论者所说的参与不过是指人民应该统治。既然这只是一种幻想，既然他甚至不愿意说明怎样才能让人民进行统治，他抨击愿意作出说明的人便是毫无根据的。反精英论者非但没有肯定什么，他甚至也没有否定什么。这样我们就遇到了最后一个最有趣的问题：把人称为精英论者是根据什么标准？谁是精英论者？我担心自己又一次不知如何是好了。

区分非精英论者与精英论者的标准，如果是看一位作者是否承认支配与服从的关系（即权力结构）在任何社会都难免存在这一事实，可以说大多数反精英论者也是精英论者。假如标准是以意图为准，是看有关精英的理论是否被挥舞起来向民主的现实和可能性挑战，那么帕累托、莫斯卡和米凯尔斯是精英论者，而熊彼特和达尔路线上的作者则是反精英论者，因为他们的意图有着彼此相反的特征。那么，可否拿参与作为标准？如果是这样，参与就必须（无论怎样被定义）被构造成这样一个分水岭，它所要区分的不是我们能有多少参与（一个经验问题），而是参与式民主能否取代作为政体的代议制民主——按此标准，大多数反精英论者又会成为精英论者。我们似乎遇到了一个作者如何对待“群众”（在精英与群众的关系方面）的问题。形象地说，一个精英论者被设想为，他认为“精英的主要作用是扯群众的后腿，阻止他们受到至善论的诱惑，落入煽动家的圈套”。他假定群众是“堕落的”，“选举的目的不是加强民主”，他认为“正确的做法不在于教育选民，努力向他们反复灌输有利于选择更有资格的领袖的更高标

准”。<sup>[307]</sup>如今哪儿有如此邪恶的精英论者？<sup>[308]</sup>我找不到这样的人，只好拂袖而去。

既然我们不知道谁是精英论者，或某人为什么是精英论者，同样我们也就不知道谁是反精英论者——除了一个确定无疑的特点，即他有着把“精英论”作为谴责对象的癖好。我想来想去，最后只能强调，这充其量留给了我们一个*embarras pauvrete*（可怜的困境）。

论述至此，有一点应是很清楚的。竞争——多头统治式的民主论是一种描述性理论，它解释民主实际上如何工作和运行。论证的下一步是要指出，光有描述性理论还不够，我们还需要一个规定性民主理论。有人或许觉得奇怪，反精英论者有这样的抱怨，我却也有同样的抱怨。但相同之处到此为止，再往前走我们便各奔前程了。不过，对于如何从规范的角度贯彻民主理论，我并没有垄断权，因此我对反精英论的指责并不针对原则——规范性要求的原则，它只是方法上或针对方法的指责。首先，我不理解为什么规范性理论就该拒绝描述性理论。如果没有一个对民主的实际功能作出解释的民主理论，难道我们的处境会更好吗？其次，更令人费解的是，反精英论者所谴责的现实世界中民主的缺陷，怎么会与他们的参与论疗法有关，又怎么能用它来治愈？不仅这种关系没有得到解释，并且反精英论者处理自己观点的方法，按任何标准来看都是贫乏至极的。

对于那些被反精英论者列入仇敌名单的作者，我们暂且不谈他们受到的系统而彻底的曲解。更为严重的曲解是，就连证据这一概念和它的存在也被搞得面目全非了。拿我本人来说吧，我算不上是个证据崇拜者，也不认为理想应该服从证据。我只是认为，我们要想让理想具有建设性，必须把它同事实的验证联系起来。然而，反精英论的方

法可以说干脆把证据变成了《艾丽丝漫游仙境》中那只光会傻笑的柴郡猫。在提到现实世界时还是很大方的，但那只是在它有助于否定什么，而绝对不是在它允许检验的时候。其实，彼此不一致的证据，要么干脆被一笔抹杀，要么成了精英的编造出来的东西。例如，参与不多这一事实被歪曲成“精英论者的说辞”，普通公民获得的信息贫乏这一事实被说成“臆断”，如此等等。<sup>[309]</sup>可以说，反精英论者的战略的本质是，它克服困难的方法就是对困难视而不见。我在前一章论述公决式民主时曾提到一项发现，即参与和感情强度有关，强度又与极端主义有关。假如真是如此，这将意味着参与的理想可能根本无助于人类能力的丰富和全面发展。因此，我们应该期待反精英论者提出有关“强度”的相反的发现，或至少是相反的论证。可是，在这件事上我们却看到他面不改色，一声不吭。人们还知道，对于米凯尔斯的寡头统治铁律以及如何打败它（例如用熊彼特来矫正），已经有几代学者付出了大量精力。反精英论者的办法却是根本不理睬米凯尔斯。更糟糕的是，公共福利的扩大至少会支持这样的预测：激励群众参与的因素将下降。相信这应是参与论者遇到的问题。但他们却不置一词。最后，我们乐于从参与论者那里了解到，他的处方如何满足对能力和理性——归根结底，对知识的要求。对所有这些问题，凯利尔在一篇相当有代表性的总结中回答说：“理想化的民主观假定，人人都有参与的基本倾向……他们有能力承担自己行为的后果，经济资源的存在能够使人们成为理性而负责的公民。”<sup>[310]</sup>我一向强调，没有“理想化的民主观”，就不会有现实世界中的民主。但以上说法实在是失之过简了。假如我们果然能够用这种方式把问题打发掉，那就什么事都能打发掉了。

## 6.9 多头统治的规范性定义

现在我们可以谈谈作为统治系统的民主的规定性定义了。我们虽然还很少直接谈到这个问题，但它一直是我们评估领导集团的基础。精英或领导的少数是必要（或不必要）的罪恶呢，还是不可缺少的有益财富？归根到底，我们的选择是：对领导集团该褒还是该贬？

无论从历史上看，还是从知名度看，赞成褒扬的作者是令人难忘的。就古人来说，修昔底德提醒我们，雅典人因伯里克利而达至鼎盛，显然是由于“他的尊贵，他的能力，他闻名于世的正直，使他能够独立地左右民众”。<sup>[311]</sup>两千多年以后，当我们开始复兴古人的做法时，布赖斯用这样的话来评说他那个时代的情况：“大概没有什么统治方式比民主更需要伟大领袖了。”<sup>[312]</sup>又过了大约五十年，也就是1937年，民主在意大利、德国和西班牙垮台之后，德·马达里加（S.de Madariaga）写道：“撇开表面现象不谈，自由民主制度对领袖的依赖，大概更甚于其他威权主义的统治方式，因为……这种制度所固有的削弱政治权威的倾向，必须用领袖一方更高水平的权威去遏制。”<sup>[313]</sup>同一年，曼海姆也得出同样的结论：“近来自由主义群众社会中领袖的缺乏，可以……被认定是由于在选择精英上变得越来越糟所致。……普遍缺乏方向，给了包藏独裁野心的集团以可乘之机。”<sup>[314]</sup>第二次世界大战接近尾声时，在一份1940年代的经典文献中，林赛（A.D.Lindsay）反思道：“民主若想继续生存，就必须把它能得到的任何一点技巧、知识和领袖人才利用起来。没有知识和技巧、远见和领袖，我们生活的这个复杂而相互依赖的世界便无法转动。对无资格者的任何迷信只会导致灾难。”<sup>[315]</sup>这种看法又出现在出色捍卫过选民智慧的作者V.O.基的文章里：“民主制度的健康要素，是由那些在这一制度中属于权势人物、舆论领袖和政治活动家的信仰、水平和能力构成的。……如果民主制度出现了丧失决断力、衰败和灾难的趋势，责



任即在于此……”<sup>[316]</sup>丹尼尔·贝尔是这样说的：“对于社会应付其问题的能力的评价，都要看其领导集团的素质和国民的性格。”<sup>[317]</sup>所有这些作者（还可以继续列举）都应受到尊重。几乎不容怀疑的是，他们的话忠实地反映着历史的教训，反映着一个漫长并且往往痛苦的学习过程。然而，浏览一下民主理论，我们很难说以上引语中的含义已经被吸收进理论词汇：对领袖的赞扬仍然只是少数理论成果的副产品。这与反精英论的抨击相差甚远。

我在前面几章中曾用很长的篇幅，论述了事实的无情与理想的压力之间的相互作用，我的基本观点是，民主既需要现实主义（承认事实），也需要理想主义（施加于事实的价值压力）。与此相一致，我现在的的问题是：民主的纵向性问题对这些考验应付得怎样？坦率的回答是，它应付得一点也不好。

简单的事实是，民主的理想同它在公元前4世纪时的情况相比，几乎依然如故。<sup>[318]</sup>倘若民主的理想大体上依然是古希腊时代的理想，这表明它们表达的是直接民主，而不是代议制民主。这意味着甚至在今天，民主的价值论和价值压力只与政治的横向内容有关。当然，古希腊的城邦也有行政官，也有很小的纵向性。但是，拿古代城邦民主的纵向性与民族范围的代议制民主的纵向性相比，无异于拿威尼斯的钟楼跟珠穆朗玛峰相比。因此，令人震惊的事实是，我们创造了一种没有价值支持的代议制民主——演示了一个卢梭断言不可能的近乎奇迹的过程。不但大范围民主的纵向结构没有某个相应的理想与之配合，甚至现有的理想也能在一夜之间——如我们在1960年代再次看到的那样——就变成反对代议制民主的战斗呐喊。至少可以说，民主的纵向因素至今仍然是没有理想的，由此可以预见，在我们的各种理想中，它很容易遇到敌对的理想。

显然，直接民主无论过去还是现在，既不需要纵向的价值压力，也没有给它留出一席之地。但同样显而易见的是，我们已经不可逆转地远离了古希腊的公式。不论我们在重建各种小范围的直接民主上多么成功，事实仍然是，面对面的民主只能是大单位中的一部分，是一个整体单位中的微观成分，而前者总是依靠纵向过程的间接民主。如果事实就是如此，那么对这些过程中习惯性的、“固有的”邪恶就该放任不管吗？与此相关，我们能够只靠复活过去的理想，即那些跟代议制民主的问题南辕北辙的理想来安排未来吗？反精英论者，更一般地说，新左派们，却好像真相信这一点似的，因为他们的意见以及他们开出的药方，无非就是简单退回到横向政治和发展这种政治。我认为，这种意见丝毫未触及层级结构——让它依然故我——只能使它的功能更趋恶化。

为了避免误解，即或徒劳无功，也应当强调，假如存在着一些论述民主的自鸣得意之作，声称我们已经在人类的不完美性所能允许的最大限度内把事情做好，我对这种看法是不敢苟同的。我虽然对我们的民主制度的运转状况感到不满，我还是愿意满足于——姑且这样说吧——把民主描述性地定义为：一个由诸多控制集团在选举中相互竞争的、分权的开放系统——以此免除把对规范的关切提升到比我现在提升得更高的地方这种麻烦。

我曾说过，从描述的角度说，民主是一种选举式多头统治。但它应该是什么呢？多头统治是一个事实，与它对应的价值论、规范又是什么呢？从根本上说，问题不仅在于代议制民主能否长期实行下去，而且在于能否像人们希望的那样，无需自身的价值压力也可以得到改进；更关键的问题是，面对着贬低纵向成分的价值压力，它如何才能继续实行下去？

我们目前的用语已经明确证实了这种贬低。表达纵向因素的典型用词是“选举”、“精英”、“择优”。这些字眼都曾经被理解为具有价值评估作用的过滤器。在大约15个世纪的时间里，选择一直是对质的选择——就像新教语言中受上帝召唤的“选民”一样。精英也有同样的来源，并且——当贵族失去其本义，开始仅仅指一种身份时——明确地具有“最优秀者”和 $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\iota$ （被选定者）的涵义（如我们所知，这正是帕累托使用该词时所选中的涵义）。而选拔（*selection*）起源于*seligere*（选拔），又逐渐同*eligere*（选择）（当选择专指投票行为时）合为一体，而且表达着同样的涵义——根据优秀或称职标准进行选择。在今天的政治语言里，这些涵义不是消失了，就是受到攻击。选举的涵义被减少到只剩下一个：仅指投票行为。选择的涵义仅仅是指一种意愿上的偏好——如果它尚未被歪曲和贬低成一种“歧视”的话。结果是，在我们的语言里，“当选人”不过是那些经过投票而当官的人；说当选人（*the elected*）也应该是“选拔出来的人”（*selected*），我们会觉得，这像是在说废话，而不是价值论的说明。最后还有精英，拉斯维尔最先把它改造成一个中性词，今天的反精英论者又把它改造成一个让人嗤之以鼻的词。无论属于哪种情况，精英都是与权势和特权结构结伴，而它存在的理由却被全然忘却了。

以上的改造可以被看作意识形态对语言进行日益严重的歪曲的一部分。奥维尔对此有很好的洞察和说明。<sup>[319]</sup>但是，虽然确实有这种过分行为，这种改造主要还是反映着政治的横向价值观。无论事实怎样，我们终归是卷进了一场恶性循环之中，而它正在加速为一股恶性旋风。没有价值意蕴，我们便得到了价值真空；当一个好词被颠倒成坏词时，我们便只剩下表达偏见的词。到头来，因为缺乏有用的词，我们只好停留在没有得到价值论关怀的现实面前。不重新找回价值论

的因素，就无法逃离这一股恶性旋风，要想做到这一点，则只能靠恢复表达这种价值因素的语言。

让我从“选拔”做起。在这里事业还远没有失败，因为这个词显然只是在政治学中——非常明显地——被中立化，但尚未受到歪曲。[\[320\]](#)在非政治领域中交替使用选举和选择的许多人，自然而然地使用这个词的评价性意义。一项科学事业为保证其科学性，需要对人进行“选拔”。在学术界，“选拔”一个候选人任职，被设想为当选者就是最优秀者。一家企业在招聘员工时不进行“选拔”，就有可能被逐出商界。民主政治果真如此简单的内部与其他社会过程果真如此不同，以致使选拔成为多余甚至有害的了吗？假如不是这样，我便可以设定我们的第一条价值学定义为：民主应该是一个在当选的少数之间相互竞争的择优系统。它也可以同描述性定义结合起来，更简单地表述为：民主应当是一种择优的多头统治。

如果就此停下不再想下去，“择优的多头统治”本身是个有效而涵义丰富的表述。但它的丰富涵义不能指望可以被轻易搞清楚。逆语言贫困的潮流而上，需要坚持不懈的努力。因此我现在换一个角度来解决这个问题——从平等的角度。不言而喻，我们处理民主的纵向问题的方式，关键要看我们处理平等这一概念的方式。如果认为平等是横向民主的中心价值，但不是也不能是纵向民主的中心价值（它的中心价值是自由），那么以上情况就不是十分清楚了。即使如此，我还是想问一句，平等的概念是否以及如何才能被引入纵向政治？

孟德斯鸠重申了柏拉图和亚里士多德的教诲，他说：“不但在平等精神失去时民主原则会受到践踏，当极端平等的精神得到承认，人人都想与他选出来统治自己的人平等时，这一原则同样会受到践踏。”孟

德斯鸠又说：“民主必须避免两个极端：不平等的精神，它导致……一人统治；极端平等的精神，它导致一人暴政。”<sup>[321]</sup>卢梭宣称，“无论我们怎样定义自然法则……让一个低能儿去领导一个智者，显然是违反这种法则的”<sup>[322]</sup>，他也表达了同样的意思，尽管他是孟德斯鸠的对手。我们不去考虑如何定义低能儿和智者，现在的事实是，我们评价这后一种人时，不是说他“价值不高”，就是反过来说他是“第一流的”。标准在这里派不上用场（我无须为维护人们分为三六九等这一事实陈述而列出审美标准）。人们生来便是形形色色，因此每个人都可以用自己的标准去评价别人。但是，我们也总是判断和评价别人素质很好、一般或较差。以上所说是否意味着我们来到一个平等已被赶走的领域呢？不一定这样。我愿意这样说：我们现在面对的问题是，是向高处看齐的平等，还是向低处看齐的平等？

面对这一选择，反精英论者虽然可能没有意识到，但他们实际上是踩下了向下看齐的加速器，因为他们的观点只靠赞成横向民主观的价值来维持。但是“精英论者”就真是以恰当方式支持相反的选择，即向高处看齐的平等吗？这当然是个很有趣的问题。既然所谓精英论者根本就不是一个被某种东西拴在一起的团体，我们甚至不知道精英论者之为精英论者的标准何在，这样我们便有一条线索可循了，即是谁在什么意义上使用精英一词。关于这一点我曾指出，拉斯维尔改变了帕累托的含义，把精英变成一个单纯与高度有关的概念，它被定义为专指那些最有权力的人、权力上层或“政治实体中的掌权者”<sup>[323]</sup>，这是从语义学上对结论的改变。拉斯维尔为了遵从“价值中立”的愿望，把精英的涵义基本上局限于指“掌权者”。尽管如此，拉斯维尔由于给了“精英”一个中性的涵义，却遇到了不必要的麻烦，并且因此造成了新的麻烦。他遇到了不必要的麻烦，是因为他本来可以使用一个现成

的中性词，莫斯卡的“政治阶层”就是完全价值中立的；他造成了新的麻烦——至少给政治理论——是因为他的新定义毁掉了争论中唯一尚存的价值术语。

如果单纯根据权力和高度来定义精英，特别是政治精英，这个定义就有碍于我们看清精英的素质（和标准）与权势地位（被不恰当地等同于精英地位）之间的区别。结果是精英研究输掉了最关键的牌局——不是是否存在权势人物的问题，也不只是权力精英是一群还是数群的问题，而是权势人物是真正的精英还是赝品的问题。<sup>[324]</sup>由此可知，拉斯维尔的方法不可避免地意味着，它要么毫无道理地把精英价值赋予正巧存在着的无论什么权力结构，要么把这类权力结构中可能有价值的东西说得没有价值——或者更糟，两者兼而有之。循此以往，我们只会看到对现状的竭力美化，或是相反，把现状说成一团漆黑。在第一种情况下，反精英论者为自己的攻击找到了最好的辩护词；在第二种情况下，它找到了自己的天然祖先；在这两种情况下我们所犯下的罪过是，把事实混同于正当性，从原则上说，由于抽干了一个价值问题中的价值内容。

回到向上看齐的平等与向下看齐的平等之间的选择上来。这里的论证需要考虑的是，如果反精英论者的观点只会鼓励（无论出于何种意图）向下看齐，一个有趣的问题是，所谓精英论者是否确实关心向上看齐这一相反的选择呢？这个问题已经部分地作出了回答：按拉斯维尔一派的精英观，它没有表示出这种关切。剩下的那一部分答案也一样，因为在过去几十年里，从各方面看，民主理论主要强调的一直是横向民主；我们越是只从横向角度理解民主，我们所得到的就越是（借用马尔库塞的口气）一种无向度的民主，与它相对应的则是一种高度贫乏的无向度的平等。

不消说，有些作者确实从横向平等意义上的“权力平等”（人民平等的权力）转向了“机会平等”，即以纵向过程作为前提的平等。但机会平等只指明了起点，并没有指明终点。如果一个人关心每一种平等的价值内涵，那么机会平等看来只是为升迁、为出人头地作辩护，但不必赋予这种出人头地以价值。因此，机会平等似乎只是论证了纵向过程和民主进程的平等乃是“功绩的平等”，即亚里士多德的恰当的平等。为了把平等理解为一个向上看齐的价值，适用的标准是——相同者平等，即功绩、能力或天赋相同者平等。<sup>[325]</sup>

前述规范性定义是这样的：民主应该是择优的多头统治。现在可以用下列定义对它进行补充：民主应该是基于功绩的多头统治。把不平等的天赋拉平，不是公正的平等，而是不公正的平等，这种观点可能让我们扫兴。但即使如此，难以驳倒的论证是，功绩上的（与能力对应的）平等有利于社会整体，缺点上的平等（平等地对待不平等）则是有害的平等，是有损于群体的平等。用罗尔斯的话说，“社会和经济的不平等得到如此安排，是因为（1）有理由期待它对每个人都有利，（2）它促成各种地位与官职向所有人开放。”<sup>[326]</sup>如果事情是这样安排的，那么它将恰当地反映以功绩为基础的多头统治。

有人会反驳说，上面这些话过于抽象。为了使论证有点具体内容，特别需要提出来的一个问题是，与什么人相关的平等？为了作出回答，我打算诉诸榜样集团的概念，更确切地说，是诉诸构成一个榜样集团的精英（用该词的原意）。精英一词含有“值得被选”的意思，它是指一个榜样集团，确切地说是指一个价值榜样集团。<sup>[327]</sup>与什么人相关的平等这个问题便可以这样回答：与精英的价值参数相关的平等。这句话的含义是，具体的精英人物根本就不是由偶然获得权势的人组成，也不能等同于这种人（实际的政治阶层）。相反，根据榜样

集团的观点，具体的集团总是处于人们的关注之下；假如并且仅仅假如他们具有美德，他们便以这美德提供了榜样。我们可以总结如下：在与精英——如果把这个词理解为一个榜样集团，并把它纳入精英榜样论——联系在一起时，平等具体地导致向上看齐，导致价值升华。

我们在这一章里已经谈了很多，让我们重述一下论证的主线。当我们面对作为统治系统的民主时，我们必然也要面对控制集团和领导集团的问题。对这个问题的一种态度是，承认权力分配的不平等，承认权力集团的存在，并且它们无论如何还会继续存在。可以把这称为现实主义的态度。对此我所反对的，不是从经验上讲这有什么不对，而是它对事情听之任之的态度。对这个问题相反的态度，可以拿反精英论者的姿态作为典型。对此我所反对的是，反精英论者的观点在论战中的暂时收获大大少于它所造成的深刻危害。贬低能人统治，我们只能得到低能儿的统治；贬低择优，我们只能得到不加选择；贬低基于功绩的平等，我们只能获得基于缺点的平等，这是不会有错的。

既然论证带有展望的性质，那么此时恰当的问题便是，作为一种政治形态的民主，它目前迫切的危险来自何方？来自某种“少数统治”吗？我不这样想。明显的事实是，所有的民主政府都正在或多或少地失去权威，被它们无法处理的过多要求纠缠。请注意，超负荷的不是大政府，虽然大政府有可能助长超负荷，但两者肯定是可以独立存在的。所以我们才生活在一个交通拥堵并受到双重压力的民主之中，它的特点是统治能力低下，也就是说，它乏力于抵抗各种要求，它作出决定和贯彻决定的能力不足。1960和1970年代的局面多半是优柔寡断、目光短浅、效率低下和大量超支的典范。<sup>[328]</sup>这一切并非全都令人不快，实际上它有力地证实——与至善论者、参与论者和人民主义者所说的相反——代议制民主并不是一件冒牌货、一种人民被剥夺了



权力的政体。它充分证明了代议制这个连动装置的回应力能够达到的限度。但是，回应力只是代议制政府的要素之一，一个只会向各种要求让步、只会屈从的政府，将变成一个极不负责任的政府、不能尽职尽责的政府。代表不但要对人负责，还要对事负责。也就是说，代议制本身包含着两个要素：回应力，还有独立负责。<sup>[329]</sup>政府越是为了讨好世人而损害负责精神，我们就越是有可能被错误地统治或失去统治。同样也可以说，我们越是沉迷于迎合，就越是需要独立负责的精神——这才是领袖的真正含义。

这样我们又回到了最初的问题上，即领袖是不是民主不可分割的要素。一种陈旧但如今又复活了的观点是，只有在人民的作用是次要的时候才需要领袖。这个观点很能博得满堂彩，但持此见解者若是果真相信它，何不用抽签任命的“行政官”代替领袖呢？为了等待对这种选择作出检验，就让我简短论述暂且收场吧。

被定义为选举式多头统治的民主，我们并不以它来表示该体系的“出色”功能，因为选举中的竞争并不能保证结果的品质，它只能保证结果的民主性格。其他事情——该体系所输出的价值——有赖于领袖的素质（而不仅仅是他的迎合本领）。但是，领袖的关键作用虽然经常是得到承认的，在民主理论中它却只获得了一个无足轻重的角色。我对纵向的规范性定义的探索便是致力于解决这个问题，我为此提出了一种精英榜样论和两个草草拟就的相互补充的定义，即民主应当是（1）择优的多头统治和（2）基于功绩的多头统治。诚如J.S.密尔所言：“既要好学堂，岂能赶走师长。”<sup>[330]</sup>无论这些建议有什么价值，关键在于，民主理论普遍地未能把平等的价值设计进纵向结构。假如群龙无首的社会有可能存在，我们自然很高兴；近来我们在这方面一直干得不错。但是，如果群龙无首或不要领袖不是个办法，我们近来

对精英的贬低或惧怕就是不合时宜的，它使我们看不见眼前的问题和危险。我们越是无视民主是一个统治系统，我们的处境就会越糟，就越是摆脱不掉这种处境。

## 7.民主不是什么

极权主义是什么呢？

是一种新形势下的古老专制体制呢，

还是一种全新的现象？

——米洛万·吉拉斯

### 7.1 对应词、反义词与强度问题

一个定义必须涵盖它所定义的全部事物，但不能比这更多。因此定义工作首先是划出界线、作出限定。就此而言，未经定义的概念是无所限制的概念。定义一个概念的标准方式是用对比法，即通过确定它的反义词、对应词或对立词。因此，为了确定民主是什么，我们必须确定民主不是什么，即民主的反义词是什么。

一般来说，对比定义法是最容易的方法。什么是白？是黑的对应词。什么是好？是坏的对义词，等等。在试图界定一个概念时，问题仅仅在于找到一个“好的反义词”。但是，虽然大多数词汇都有反义词，找到一个好的反义词却未必容易。例如，当我们试图对政治加以定义时，我们常常说政治既不是经济也不是道德，这显示出政治的概念没有现成的反义词，甚至也没有不太完善的反义词。可是值得注意的一点是，一对对比词，其逻辑地位可能不属于一类，它们可以是对立词，也可以不是。在下文中我用反义词（**opposite**）来指无须具体说明的类属词，即它可以指以上两种词；用对比词（**contrary**）指非对立性的反义词；用对立词（**contradictory**）来指那些不但相互排斥，而且

绝对相互排斥的词。逻辑的要点是，排中律适用于对立词，但不适用于对比词。只有在对立词的情况下才 *tertium non datur*（不存在其他可能性），例如一个人只能是活着或死了，只能是已婚或单身，只能是两足动物或四肢动物。对比词是相互排斥的，但不一定绝对排斥，它们允许第三种可能性，即中间状态，如不大不小，不冷不热，不穷不富。

虽然对比词和对立词不太好处理是一个重要因素，但确定民主不是什么的主要困难，来自最近由社会科学量化趋势所鼓励的方法论倾向。在量化方法的影响下，我们不再问民主是（或不是）什么，而是问一个政治系统若存在着民主的话，它民主到什么程度。这第二个问题能代替第一个问题吗？它是个更好的问题吗？这看来是个占上风的观点。我则认为，这两个问题都有道理，它们是两个互为补充的问题。

我们首先来评价“民主是什么”这个问题的逻辑地位。在这个表述之中，民主被视为一个实体，一个客体概念，或更准确地说，政治系统的一个具体类别（“类型”）。由此要求的逻辑处理是分类处理，即二分法处理或分离处理，我们要确定某个政体是不是民主政体。这也使得由这样的处理而产生的不同是类的不同，而不是程度的不同。由于我们谈论的是逻辑处理，因此没有理由反对“是什么”的问题受到了本体论和本质先在论假设的污染。如果人们错误地理解一种逻辑处理，那是错在使用者身上，不是错在他们错误地使用的逻辑。

当问题是：“某个政体的民主多或少到什么程度？”这时我们便不再去辨别一个实体，而是去断定和它有关的某些事情。这等于是说，“民主”现在被理解为一个属性概念，一个政治客体的属性“特

征”、“标志”。在这种表述中，逻辑的处理不再是二分的“是——否”，而是连续性的“较大——较小”，这一般被描述为从二分（不连续）特征向连续性特征转化的处理方法。它也导致——在逻辑上而不是本体论上——这样处理出来的不同是程度的不同。不过必须指出，“程度多大”的问题可以用两种根本不同的方式来表达。就眼前的情况说，我们可以问一个民主政体民主到什么程度，也可以问任何政体民主到什么程度。如果提出第一个问题，我们会看到事情并不难办。困难来自第二个问题，我现在就来进行解释。

当我们宣称某个政治系统有一定程度的民主时，首要的问题是：根据哪些特征说它是民主的？譬如说，道格拉斯·雷选择了“多数统治”这一特征<sup>[331]</sup>，但民主是兼有多数统治和少数的权利——这完全不是一回事。奥本海姆（F.E.Oppenheim）选择了“参与”特征<sup>[332]</sup>，但这一概念至今尚无严格的定义，它甚至能让人发现（在参与的规模上），在所谓的“文化大革命”时期，中国存在着最充分的民主。这一思路上的困难至少有三。第一，存在着大量可供选择的特征或属性：不但有多数统治和参与，还有平等、自由、共识、强制、竞争、多元、宪政原则等等。第二，这些特征相互联系在一起，使得对任何选择的范畴进行单一解释，都有可能产生十分错误的次序排列。第三，而且在我看来处在最前列的是，如果我们像现在这样从概念的一片泥淖中起步，我们的各种操作（请记住，我们假定是在研究程度问题）只会在混乱中再添一首狂想曲而已。<sup>[333]</sup>不过，为了论证的目的，让我们假定，所有这些困难都已克服。我们还必须面对这种方法的启发性价值的问题。

请记住，我们正在问的是，一种或一组民主特征在所有政治系统中能找到多少。对任何范畴的任何测量得出的值会是零，即显示出受

到检测的特征完全没有，这种情况是极不可能的。这样我们只好得出结论说，一切现存的政治制度都是民主制度，不管其程度如何小之又小，或者相反，一切现存的政体都是非民主政体，不管——比如说吧——柬埔寨或阿尔巴尼亚与英国相比多么不民主。姑且不管这样的结论多么愚蠢可笑，这种程度至上论或连续性至上论完全忽略了政治系统是一个系统，是一个受着结构性机制和原则制约的整体，这些机制和原则要么存在（纵然是不完美地），要么不存在（纵然不是完全不存在）。能用自由选举把斯大林或希特勒赶下台吗？不能。美国总统能受到弹劾吗？能。在苏联有多党竞争吗？没有。在德意志联邦共和国呢？有。

现在不难看出，“一个民主政体民主到什么程度”完全是另外一个问题。如果提出的是这个问题，学者们便会——或许是无意识地——预先中断分类过程。如果是这样，那么在分类处理和程度处理之间便没有什么不相容之处。在作为类别（类型）的民主内部，人们可以根据自己的需要对（民主较多或较少的）许多程度问题进行评估。

因此，困扰着我们的讨论的是把“一切差别都是程度的差别”这句话当作口号乱用。今天如果有人认为所有差别都是类的差别，大多数人会认为这是一种愚蠢的逻辑。而前一个公式和它同样愚蠢。人工制品中没有什么本质的东西决定着一切差别都是程度上的差别，正像没有什么东西从本质上决定着一切差别都是类的差别一样。当作为程度（从逻辑上讲）处理时，差别才是程度的差别；同样，在分类处理时，差别就是类的差别。差别是质的还是量的，是类的还是程度的，或者，是无连续性的还是有连续性的，这是个逻辑处理的问题，因此是个确定什么逻辑处理适合于什么目的的问题。[\[334\]](#)

在我看来，“是什么”和“有多少”的问题都是正确的、互补而非互斥的问题。我还认为，应当按这种先后顺序来提出这两个问题。这是因为在没有首先确定一个东西是什么和不是什么之前，无论把它称为什么，我们无法确定它在什么程度上是这个东西。因此我的立场是，民主制度之间的或民主的不同形态（与民主程度较多或较少有关）首先要求我们确定它们是指什么，也就是说，我们首先要决定什么是民主，什么不是民主。只有十分草率的逻辑才会用宣称一切事物只有“多与少”的问题来解决一切问题。这种草率的逻辑也助长了对对比性定义的忽视，这是需要纠正的。现实中的人们生活在他们希望摆脱或者希望进入的各种政体和政治形态之中。最近有成百万人冒着生命危险逃离家园，他们这样做不只是为了多得到一点什么，为了使他们已经拥有的东西有个或大或小的“程度”，他们是在追求他们确实没有的东西。

## 7.2 威权主义、权威与权力

让我们回到民主的“好的反义词”是什么或是哪一个这个问题上来。选择范围十分广泛：暴政、专制、个人独裁、绝对统治、专政、威权主义、极权主义。暴政和专制是古希腊的名词，绝对统治和个人独裁则是18世纪后才进入政治词汇的（虽然它们有拉丁语和希腊语的根源）。独裁是个古罗马词，但在20世纪才获得今天流行的含义。<sup>[335]</sup>威权主义和极权主义都是更为晚近的产物，它们出现于第一次世界大战之后。因此，当这里的问题是“什么是民主的反义词”时，我们倾向于回答：极权主义或威权主义。世所公认，极权主义代表着——至少按一般的说法——对民主的彻底否定。

因此，从以上名单中较为晚近的来客，首先从“威权主义”谈起，是比较合适的。威权主义（authoritarianism）是从“权威”（authority）演化而来，它只多了一个后缀，一个主义，却使得或能够使得意义产生天壤之别。权威是一个十分古老的拉丁词，至少在几十年之前从来都不是一个贬义词。多少世纪以来，权威一直是个好的、值得赞赏的词。但在今天，威权主义却是个贬义词，它指的是滥施淫威，是践踏自由的压制性权威。如果我们把“权威”从“威权主义”的毒害（假如还没有被完全吞噬）中解救出来，我对这种转变便没有什么好说的。也就是说，重要的在于使权威保持为一个明确的概念，我们不能让它任人糟蹋。

“权威”的原义大概与拉丁语中的动词augere（扩张）有关。<sup>[336]</sup>它的最初含义是指那些拥有权威的人加强、巩固和批准某种行动或思想。在罗马人看来，生者的auctoritas（权威）来自并依靠城邦缔造者的权威。因此，拥有权威者所“加强”的是基础。按照这一原义，权威属于一个传统的历史概念，属于被视为过去的事物的成长史、发端的巩固与扩展史。当18世纪末历史开始被理解为人类与过去决裂的冒险事业，被理解为发明和创造未来而不是加强根源的过程时，这种含义便消失不见了。不过含义虽然有变，其价值内涵并没有改变。<sup>[337]</sup>若在这里细说自中世纪以来这一概念的加工史，未免离题太远。我只想强调一点，权威虽然与权力有关，但与它总是有着明确的区别。直到马克斯·韦伯之前，或更确切地说，直到他的著作被错误地翻译成英语之前，权威是很少根据权力来定义的。韦伯的中心概念是Herrschaft，这当然是个很难翻译的词，在所有可能的译名中，英语的authority（权威）是最坏的一个，不幸它却成了标准的英语译名。Herrschaft的典型原义是“领主权”（封建领主权），因此指的是支配和



主宰。它不像Macht（德语词，兼有权力和暴力两种含义）那样刺耳，这说明“rulership”（统治权）和“rule”（统治）可能是它目前最准确的译名。不过，把Herrschaft译成“power”（权力）也未尝不可。<sup>[338]</sup>此外还应指出，德语中也有“权威”（Autorität）一词，如果韦伯想说“权威”，他是有词可用的。但他说的是需要无条件立刻服从的权力。

Herrschaft的误译也使权威、影响力、权力、暴力和强制这些术语赖以成长的语义学田园受到了蹂躏。具体说来，“权威”在社会学家那里成了政治学家所说的“权力”，随着权威一词进入组织理论和心理学的词汇，这个概念开始四分五裂，散向四方。甚至在今天的政治学领域，“权威”也很少还保留着其祖先的印记。也就是说，政治理论中的权威总是与正当性联系在一起，而不是与法制联系在一起。然而，当拉斯维尔和卡普兰傲慢地宣称“权威是合乎规范的权力”时<sup>[339]</sup>，这一把正当性归结为法制的重要行动却几乎畅行无阻，大受尊崇。<sup>[340]</sup>由于诸如此类的原因，我们再也无法看到权威怎样或为什么能对理解政治作出贡献。

当某个概念被糟蹋得连专家也无法修复时，一条出路是看一下它的日常用法。这并非因为日常用法有什么特别的智慧，它并没有这样的智慧，而是因为日常用法的黏着力可以保存前人的智慧。由联合国教科文组织赞助的一项术语研究指出，权威一词的“惯用法”是“得到同意、尊重和承认的合法权力”<sup>[341]</sup>。这项有关惯用法的报告所划出的意义范围，确实反映着一份给人印象深刻的、虽然常常被人遗忘的“权威性”文献，因此我愿意保留这一含义。

权力，至少是政治权力，一般都与强制和可强制性、惩罚和可惩罚性有关。当然，*potestas*（权力）来自一个带有“能力”含义，即“有能力去做……”含义的动词，在法语中这一点仍然十分清楚（法语的*pouvoir*作名词时，意思是“权力”，作动词时意思是“我能够……”）。然而，对权力一词的词源学研究只揭示出它的部分政治学含义，它不是指做什么事的能力，而是指*puissance*（权力），“做某件事的权力”。这一变化在德语的*Macht*中十分清楚，该词既指权力，也指暴力。谁掌权，谁就有权分封行赏，尤其突出的是，这是一种进行剥夺的权力。因此，权力发号施令，国家权力依靠合法的暴力垄断而发号施令。<sup>[342]</sup>但是这样去理解权力立刻就会显示出，它不足以解释一个政治社会如何团结起来，以及它的成员为什么服从。姑且不说社会内部的各种过程，就是对政治过程，也不能说它仅仅是一个权力过程（像被定义的那样）。哲学家长期坚持认为，政治社会的巩固靠的不是命令，而是另一种十分不同的东西，他们称之为“政治义务”。<sup>[343]</sup>换一个与此相一致的说法是，我们一般都认为政体是靠着它们的“正当性”的支持，正当性危机即使没有让它最终崩溃，也足以使它发生动摇。<sup>[344]</sup>反过来说，正当性危机一般都标志着并且也被视为“权威”危机。

虽然不能说义务、正当性和权威这些概念可以互换，但它们的相互关系足以支持一个结论：“权威”解释着“权力”无法解释的现象。如果政治过程不仅是权力过程，必要的补充便是，政治过程也是权威过程（按上面给权威下的定义）。这一推理如果是正确的，即可根据权力过程与权威过程的区别来寻求对权威的解释。<sup>[345]</sup>

权力发号施令，并在必要时援之以强制；权威则“呼吁”，它没有惩罚的功能，一旦它进行强制，便不再是权威了。因此权威是一种权力形式，一种影响力的形式<sup>[346]</sup>，它来自人们自发的授权，它从自愿服从、为民认可中获得力量。我们同样可以说，权威是建立在威望和尊敬之上的权力。归根到底，权威反映着卓越。auctoritas（权威）一词最简单的含义，可以被译成“道德影响力”。<sup>[347]</sup>权威在任何情况下都不会强迫我们做什么事，因为与权威的关系并不使我们失去做事的自由。弗拉兹曼正确地指出，权威与自主是和谐共存的。<sup>[348]</sup>正如上文所指出，与此相联系，权威包含着正当性。当然，权威可以解释正当性和正当权威，这两个概念相互交织在一起，就像一个硬币的两面。权威做出什么事情，或不做什么事情，不是靠发号施令，而是靠“正确的”请求或建议。这就是我们把权威与受到人们自发支持的领导联系在一起的原因，也是我们的民主危机被称为权威危机的原因或含义。

让我们在这最后一段论述上稍停片刻。如果认识到权力和权威需要相互平衡，没有权威的权力便会是一种压制性的权力（赤裸裸的强制取代权威并最终毁灭权威的情况），或软弱无力的权力（缺少权力的情况）。由此不难理解，权威对民主是至关重要的。为了使镇压（强制）少之又少而又不至于软弱无力，民主需要有权威支持的权力。从分析的角度看，这并不是说权威是跟权力结合在一起的某种东西，而是说，权威要代替权力。这一点可用规范性语言强调如下：民主应当以把权力（vis coactiva，一种强制力）转变为权威（vis directiva，一种引导力）为目标。这是因为权威——用请求代替命令——的作用和范围越大，权力的作用和范围就越小，即权力的权力就越小。这样一来，关于民主的危机乃是权威危机的断言便获得了特殊意义。权威非但与民主不矛盾，而且可以说是民主最典型的权力准

则。使民主增加了价值的理想不是夺取权力，恰恰相反，是最大限度地减少权力，是用“掌握权威者”取代“掌握权力者”。

这大概就是促使我们这些生活在民主之中的人谈论权威、国家权威和权威结构，并因此使一些作者选择权威作为他们的核心概念的原因之一吧。这样表述的弊病在于，当把权威理解为一个用以指“一个社会单位中分为等级并受该单位指导的成员之间”<sup>[349]</sup>一切不平等关系的类属词时，权威这一概念便失去了意义。

让我们继续讨论。首先我们要强调一个有关的问题：权威怎么会生成威权主义，以及这个新词对旧词的反馈作用。这种生成很简单，并且很合乎逻辑。作为一种政治制度名称的威权主义，是由法西斯主义炮制出来的，并且打算作为一个褒义词使用，打算用它带给独裁国家某些权威的有利属性或联想。由于民主阵营对这块招牌的理解，它的价值内涵便被颠倒了，含义也相应地被篡改了，而在那些建议者看来，威权主义是“真正的权威”得到恢复的政体，它与没落的、无权威的“财阀民主制”的腐朽性恰恰形成鲜明对照。在民主主义者看来，威权主义是伪造和滥用权威的政体。谁都能看出，这里概念上的分界线是很不清楚的。区别只在于什么是“真正的权威”，或哪一种权威是“好”权威。说到底，区别在于多少权威才算过分的权威。当然，分界固然模糊，毕竟还是能划出来的。但是，如果把权威定义为“合乎规范的”或制度化的权力，就划不出它们的界线了。根据这一定义（或其他类似定义），只能推导出，既然一切政体都有规范化的权力结构，它们便都具有权威结构，这样一来，我们也就无从对威权主义的所谓权威和支撑着民主的权威加以区分了。

看来“威权主义”不是民主的一个好的反义词，除非我们更好地处理“权威”一词。过于笼统而含混的权威概念模糊了民主和权威主义的区别。如果“国家权威”适用于一切国家，假如任何地方的政治中都有权威模式和“权威分配”——像伊斯顿会认为的那样<sup>[350]</sup>——那就只能导致一种无区别的看法，它使得威权主义比其实际面目更美好，或者相反，使民主比其应有的面目更丑陋。伊斯顿使用的形容词是“权威”，这一事实并没有改变问题的性质，因为他的判断适用于政治本身，因此包含着权威和强制两者。伊斯顿无可避免地要承认一种“强制性的权威”，并会认为盗贼的持枪威胁行为也是一种权威。<sup>[351]</sup>不过，若是把假权威和权威区分开来，伊斯顿对我们还是有帮助的。如果我们希望表达民主特别需要作为权威的权力这种想法，我们可以把假权威的（非民主的）权威和权威性的（民主的）权威加以区分。沿着同一思路，以及出于同一原因，我们应当把“假权威人格”和“权威人格”加以区分，以便确定不能鲁莽地设想对民主最适宜的人格类型是非权威人格。<sup>[352]</sup>但是，无须思索即可明白，玩这样的技巧难免会使我们如履薄冰——我们早就不再是语言学行家了。

至此，我的分析一直限于权威和威权主义之间在概念上的相互影响（和相互侵蚀），对权威还可以从一个完全不同的角度考虑，即它同自由的关系。直到1920年代之前，权威几乎没有例外地被理解为自由的对应词。这一由来已久的看法认为，真正的自由接受权威，正如真正的权威承认自由一样。不承认权威的自由是专横的自由，是放纵而不是自由。反之亦然，不承认自由的权威是“威权主义”。这种观点很好，也就是说，它很清楚，十分恰当地说出了民主为什么需要权威而不是威权主义。当我们从自由的立场看威权主义时，我们会清楚地看到，它是对权威的否定（因为权威可以规范自由）。弗里德里克正

确地宣布，“在极权主义社会，真正的权威已遭到彻底的毁灭。”<sup>[353]</sup>同样可以说，一个政体越是威权主义的，它就越少依赖权威。

概言之，威权主义是一种几乎没有给自由留下余地的政治制度，这一主张点明了威权主义的要害。也就是说，通过权威和自由的关系，最好地点明了威权主义是民主的反义词。随着论证的展开，我将指出一些我相信更为切题的对比词。此刻我只想说明，虽然威权主义可以从对比的意义上限定民主，但还是要留心，不能把这一概念说成是民主的对立词。

### 7.3 总体国家、民主和绝对统治

让我们从“极权主义”入手。极权主义是“总体”<sup>[354]</sup>一词的衍生词，它本身只是表示与涵盖和囊括一切的东西有关的一种思想。如果是这样的话，或者说，极权主义一词如果只使我们想到总体概念，我们便有可能作出矛盾的反应。我们虽然仍会给私生活和“小国寡民”以价值，但我们也清楚，走向“更为整体化”的某种趋势乃是我们时代的特征。人口压力，工业和服务业的社会在各个方面不断增长的相互依赖，对福利、对更合理、更有效、更有计划性的社会形态的要求，仅仅这些较为明显的原因，已经使今天的政府——无论它们喜欢还是不喜欢——越来越关心一切人和一切事。从这个角度我们大可以认为，一切现代国家都多多少少地向着“总体国家”的方向发展。民主国家也不例外，它变成一个无所不在的总体国家比任何其他政体都更为正当，因为从原则上说，没有什么政治公式能像民主那样容易地为政治权力的总体扩张辩护。来自每个人的权力由这一前提所决定，也被授权做任何事情。德·儒弗内评论说：“民主的虚构给予领袖以整体的权威。产生意志的是整体，采取行动的也是整体。”<sup>[355]</sup>

这些思考大概有助于解释为何有些学者强调，极权主义所指的不是总体国家的扩大，而是威权主义地和绝对地运用权力。但这种解释只会使极权主义概念更加模糊。威权主义和绝对统治都不能成为极权主义的解释。就算我们有一个（虽然我还没有）可靠的威权主义理论，情况仍然是，虽然极权主义制度都是威权主义制度，反过来说却不见得正确。运用权力的威权主义方式的唯一必要属性，是国民的自由会受到践踏。这在极权主义统治方式下也会出现，但那属于另一种情况。当把极权主义同“绝对统治”（*absolutism*）联系在一起并以后者进行解释时，情况同样如此。

*absolutus*（绝对）是亚里士多德的*panbasiléia*（译为拉丁语是“*rex absolutus*”）这一概念的拉丁语评论家所使用的一个词，它不含贬义。绝对权力仅仅是指一种至高无上、完美而彻底的和（在这一背景下）不可规定范围的权力。只是在马基雅维里，特别是圭奇阿尔蒂尼（*F. Guicciardini*）那里，绝对权力才跟实际的专制政体联系起来（只是以一种无关紧要的方式），拉丁语的词根*absolvere*（含有“免于控制”的意思）才开始跟不完美性发生了联系。<sup>[356]</sup>博丹1576年的《论国家》一书，被公认为是对绝对统治的世俗学说的第一次系统阐述。但是他的*maiestas*（君权）虽然是一种高于一切成文法的权力，但仍要服从自然法和神法。因此博丹的国家主权论并没有要求一个不再服从任何法律的绝对君主，在这件事上我们要等着霍布斯到来。直到18世纪以后，“绝对统治”才作为名词出现并从现代意义上使用。在其现代意义中，绝对统治政体的绝对权力，是指免于控制、不受约束的权力，是指不受限制地任意使用权力。

但是，这一概念的明确性主要归因于这样一个事实：我们是把它同17、18世纪的绝对君主政体联系在一起——它们仍然是世袭制国

家，也就是说，它们是被视为君主的财产的国家。如果把“绝对统治论”用于现在，我们就必须问一下，除了世袭制国家观外，还有什么条件能够助长或导致绝对统治。

首先能想到的是，事实上不受适当的制衡性权力对抗的权力，是绝对权力。就此而言，绝对统治是跟中央集权联系在一起。一个社会的多元结构失去得越多，它的中间势力越是弱小，就越有可能产生使绝对统治成为可能的条件。因此，任何把权力集于一身的国家，都潜在地是个能够运用绝对权力的国家。这也意味着过于集权的民主国家[357]——用自己单一中心的意志取代多元群体社会中自发的相互作用的国家——是处在运用某种绝对统治式的权力的位置上。

其次，当权力不受法律的规范和限制时，我们就有绝对权力。从这个意义上说，绝对权力的国家是非宪政国家，即不受法律约束的国家，这种国家的掌权者不受或脱离了宪法的监督和限制。这里的问题是，民主国家必然是自由的宪政国家吗？或者更确切地说，是拥有最高主权的人民（和过去的君主一样）*legibus obligatus*（受法律约束）、服从于更高法律的、保障自由的*Rechtsstaat*（法治国）吗？在过去二百年里确实是如此，但如果我们说“必然”如此，回答则是，民主和宪政制度并不是不能分离的伙伴。雅典的民主除了其他原因外，也是因为它宣布人民高于法律而覆灭的。使民主扩张，就需要或无论如何会导致自由立宪制度的保障作用的缩小。所以说，民主从宪政意义上说也有可能变成绝对统治。[358]

总之，绝对统治是民主的一个很不合适的反义词。民主显然不能是绝对君权意义上的绝对统治，但民主的绝对统治的确是可能的。民主的正当性本身并不要求限制权力。受限制的权力可以反对或抗拒另



一种权力，人民至高无上的权力（不存在反对的权力）却会成功地变成无限权力的一个来源。更具体地说，如果我们认为民主是通过把一切权力从暴君手中夺回来还给人民而取得的，这种做法所成就的只能是展示给我们一种颠倒过来的绝对统治。<sup>[359]</sup>在这种情况下，可以完全正确地坚持说，正是民主的正当性批准了绝对权力。因为在以人民的名义行使最高权力时，是无法起诉的，我们是在终审上诉法庭里。

至于绝对统治是否有助于确定极权主义的含义，显然，任何极权主义制度都是绝对统治的制度。但反过来说就不对了：绝对统治不一定是极权统治。绝对统治只意味着任意使用权力。因此对极权主义的概念必须从它本身来研究，对它的解释无须借助这个过去的政治形态术语。

## 7.4 极权主义

极权主义一词最初出现于1925年，并且像威权主义一样，也是由法西斯主义发明的。墨索里尼认为，“总体国家”（totalitarian state）说出来会让人印象深刻，感到事关重大，因此，“总体国家”的说法很能迎合他的虚荣和修辞需要。然而这主要也就是限于修辞上的意义。意大利的法西斯主义是一种明确的权威主义独裁制度，它远不是“单纯的独裁”，也远不是一个极权国家。希特勒统治下的德国情况则十分不同。<sup>[360]</sup>对极权主义有亲身体验的早期作家，无不提到发生在纳粹时代的事情。相反，在经历过法西斯主义的意大利人中，没有任何人写过一部学术著作，严肃地把法西斯主义当作极权主义看待。<sup>[361]</sup>以汉娜·阿伦特的先驱性著作作为开端、以1956年弗里德里克和布热津斯基（Z.K.Brzezinski）的经典著作作为代表的论述极权主义的民主派文献——让我们只提1950年代的文献——所论及的最重要的对象有两个：

纳粹主义和斯大林主义。<sup>[362]</sup>随着新生代的出现，法西斯主义被并入纳粹主义，成为名列第二的极权主义（这很容易，因为它已经死了），而共产主义（它还很好地活在世上）则越来越成为争论的焦点，这个焦点也使“极权主义”成了争议的对象。

出现这些发展之前的一个出色起点，是1953年的一次讨论会，随后由弗里德里克编成一本会议录《极权主义》。这次讨论会十分出色，它揭示了这一概念的内在困难。分歧集中在一个重要选择上：这个词应被用来指许多不同的国家——社会所共有的某种特征呢，还是一种特殊类型的、有自己一组特征的政治制度？与此密切相关的另一个选择是，“极权主义”应被用于包括古代在内的所有时代呢，还是应该只把它保留给我们这个时代，以便指明那些我们希望强调其为新现象的经验？这些不同的选择反映着广泛不同的研究方法，对此我坚信，无论在什么情况下我们都应该鼓励经济地使用语言，反对模棱两可地滥用语言。因此我的观点是，极权主义是一个用来指过去没有名称的现象的新名词。如果我们给极权主义穿上旧衣服，就有可能导致这一范畴的浪费或加剧混乱。我认为，如果把“极权主义”用于古代社会或含混地把它用于不同的政体，肯定会造成这种结果。

只要我们愿意，我们当然可以认为古代的城邦国家是极权主义的，或像弗兰兹·纽曼那样，认为斯巴达的统治和狄奥克莱齐安政权是极权主义的例证。<sup>[363]</sup>只是这种类比过于肤浅。卡尔·洛温斯坦曾明确指出，“我们没有资格把某些古代独裁政体叫作极权主义政体，因为这种国家——社会的目标……很少是用世俗语言来表达的，掌权者和权力的对象都一致接受它们，并且深植于传统之中，无需意识形态的阐述或强制。”<sup>[364]</sup>同样应当慎重的是，不要把“极权主义”扩大到有文字之前的社会和东方暴政——像魏特夫对水利社会进行的研究那样。

[365]我们这个时代的总体统治的一个奇怪的因素，就是它不但能在有着专制统治传统条件的社会得以实行，而且在受着基督教、自由主义和民主主义传统的滋养，并从这种传统中走出来的社会中，也能得以实行。此外，阿隆曾尖锐指出：“亚洲的暴政无须创造一种新人，也无须坐等史前史的结束。”[366]如果不考虑或低估这些因素，我们就会看不到问题的关键所在。[367]

我们还应当搞清楚，我们是否希望“极权主义”只指一种类型的政体。根据埃德加·哈利特·卡尔（E.H.Carr）的看法，极权主义是“一种信仰，它相信某个有组织的集团或机构，无论是教会、政府还是政党，特别接近真理”[368]。这一定义使卡尔能够认为，极权主义和这个世界同样古老，它过去一直存在，今后也将永远存在（他宣布，除了“个人主义时代”的短暂插曲之外），因而对极权主义的苏维埃变种给予原宥。[369]但这是不合情理的。卡尔的定义所指的并不是作为政权的极权主义，而是极权主义精神（信仰系统、意识形态、神话、宗教或世界观）。这也是塔尔蒙[370]和另一些作者的所指，他们提供了一种合理而迷人的思路。但是，极权主义精神最多只能作为构成要素之一进入作为政治制度的极权主义实体的定义。它规定了精神，但没有规定体制。因此，我们仍然需要回答的问题是：极权主义一词能够为我们指明一种特定的政治体制或政体吗？这就是弗里德里克早在1953年就比任何人都专门地阐述过的问题。

在为《极权主义》撰写的文章里，弗里德里克列出了极权主义制度的五个要件：（1）一种官方意识形态；（2）一个受寡头控制的群众政党；（3）政府垄断军队；（4）政府垄断大众传播工具；（5）一个恐怖主义的警察系统。不久之后，又加上了第六个要件：（6）集中

管理的经济。<sup>[371]</sup>不难想见，更无须奇怪，甚至那些和弗里德里克一样认为极权主义是一种有若干特征的具体政治体制的作者，也会对这份最早的清单加以修改。<sup>[372]</sup>对此无须奇怪，是因为我们在说明权威主义的特征时干得也不是十分出色。<sup>[373]</sup>然而应当注意的是，这里所说的特征表现为一个特征群，即是说，它们的相互关联和相互助长造成了极权主义体制的产生。

这种“特征群方案”很难让人相信它有可靠的逻辑基础。我们求助于这种医术，是因为我们无法确定哪些是一个既定概念的明确特征，哪些是它的偶然的附属性特征。举例来说吧，就这里的情况而言，政府对军队的垄断肯定不是一个明确特征，民主制度中也有这种现象；而官方意识形态也是权威主义体制的特点。此外，当弗里德里克和布热津斯基又把集中管理经济的特征补充进那份清单时，他们动摇了自己的论点。纳粹主义（更不用说意大利的法西斯主义）并没有集中管理的经济。这样一来，我们如果用“极权主义”同时指希特勒和斯大林的政体，会发现有个特征在苏联表现得十分强烈，而在另一个政体中根本不存在。甚至在一个不严格的特征群条件下，这种做法也是无效的。但是，对极权主义概念的攻击已超出了对诸如此类弱点的攻击。虽然这些弱点能够得到克服，但从1960年代中期以后，形成了一种彻底抛弃它的重要风气：这个概念无须修理，而是必须否定。<sup>[374]</sup>

建议抛弃这一概念有着各种不同的理由。两种最常见的观点是，极权主义是冷战的宣传工具，它隐含着一些争论中的偏见；如今，各个共产党政体之间已有所不同，它们本身与1950年代相比也有所不同。第一种观点令我齿寒。如果滥用和宣传上的利用就是抛弃概念的理由，那么民主和法西斯主义都更应该抛弃，到头来，我们在政治学

中就会几乎一个有用的符号也剩不下。极权主义一词被错误地使用（这是毫无疑问的），不足以支持不应该使用它这样的结论。说极权主义是冷战时代作为意识形态武器提出的，也不符合事实。“弗里德里克和布热津斯基的明确意图是……对1930年代出现的论述法西斯主义、国家社会主义和布尔什维主义的文献的实质作一总结……‘极权主义’概念并没有打算用于‘意识形态反击’的目的……它反映着以往的研究工作。”[\[375\]](#)

总起来看，第一种观点首先证明论战的高度政治化和意识形态化性质。第二种观点则不无可取之处。诚如柯蒂斯（M.Curtis）所说，它的主要根据就是，极权主义概念当初虽然有用，但现在已经没有用了，因为纳粹主义和法西斯主义早已寿终正寝，俄国的共产党制度也不再是斯大林主义制度，共产世界已经四分五裂。[\[376\]](#)我们马上就会看到，这些观点使我们面对类型建构的性质及恰当用途的问题，它们也要求对最初的提法有所修改，但它们仍不能使抛弃论成立。按柯蒂斯的标准，我们也该抛弃“封建主义”（它早已消失，并且过去也是形形色色）、“经济自由主义”（至今为止仍然十分不纯正）和——更恰当地说——“无政府主义”。就拿无政府主义来说吧，可曾存在过任何会被无政府理论同意为近似其理论的政体，不管它多么脆弱，多么不完善和不充分？回答显然是否定的。可是我们都在使用这一概念（我相信有所获益），并没有对它发动十字军战争。

抛开极权主义概念的理由无论怎么说也是不充分的。放弃极权主义概念的令人信服的理由，是用更好的概念来代替它，而不是用空空如也来代替它。就像许多其他概念一样（突出的例证有意识形态），我们先是花了十几年功夫稀里糊涂地与它们相处，或者不知所云地对它们作出解释，然后又生出一种乖巧的想法，以为它们既已被糟蹋得

无法修复，我们也就不能再使用它们了。但在某些问题上，我们必须面对一个事实，与其听任概念破碎，不如让它们保持完形。回到极权主义上来，我当然不否认它的许多固有的弱点，也不否认需要根据现实世界的新情况重新考虑这一概念。具体地说，除非使极权主义的定义更加明确，我们将会越来越不知道它适用于指什么样的制度。<sup>[377]</sup>首要的问题是，是抛弃这个概念还是改进这一概念更有助于我们的探索？

使极权主义概念复杂化的一个主要因素，当然是那些适用于这个词的人特别不喜欢它，这就像不适用于民主的人却喜欢民主一样。我担心我们将不得不同这个因素一起过日子。从更为学术的立场看，特别使这一概念变得模糊不清的，不但是不加区别、不分时空地使用它，而且还有一些跟总体概念几乎没有什么关系的过分引申。看来，当并且仅当（1）这个概念严格地限于指一种当代的新现象，和（2）我们停留在语义学的即“总体”所指涉的范围之内时，“极权主义”才不至于从我们手中溜掉。

首先，极权主义的现代性，在于支持并助长极权主义权力扩张和渗透的技术的现代性。极权主义政体的大部分特征都是“以技术为条件”<sup>[378]</sup>，这一点不能用程度论、用程度的口号加以处理。对此我想重提一下我们早先有关目前公众舆论的脆弱性的论述。<sup>[379]</sup>公众舆论也有技术因素的作用，从文字载体过渡到无线电，从无线电过渡到电视，这不是技术的增长，而是技术的飞跃。同样，能把60亿人用辐射武器一下子全部杀死，这不属于“较先进的”技术；用刀剑一个个地砍头是干不成这种事的。极权主义的现代性的另一个重要方面是政治的意识形态化。既然“意识形态”的含义已被稀释殆尽（又是一个早该扔掉的概念？），考虑到这种意识形态无孔不入的规模和其千禧年主义

的基本教义，索性把它定义为政治宗教吧。如此说来，极权主义的现代性等于是一种类似宗教的意识形态化的现代性。极权主义是因为现代政治特有的意识形态嗜好而产生并用它获得正当性的，这种嗜好在法国大革命的过程中第一次露面。清教徒是武装的圣徒，雅各宾党人及其后裔使这种武装神圣化。

至于我的第二个意见，即我们应当停留在这个词的语义范围之内，我只想指出，语义学上的理由始终是我们选择某个词的最好理由。<sup>[380]</sup>如果我们谈论极权主义，却没有感到它是个言之有物的符号，这足以成为干脆不去谈论它的充足理由。于是问题就变成了，这个词的语义学设计能使我们理解什么？当我们从“总体”和总体性过渡到极权主义时，这意味着我们已警觉到，并且希望指出政治统治可能具有的那种空前的强度、弥漫性和渗透性——无论是在广度上还是深度上。霍布斯的利维坦在碰到奥维尔的故事时，不过是一头小怪物而已；历史上的专制体制同极权主义独裁相比，也会显得天真无邪。需要一个术语来指出这种差别，而我认为，就这一目的而论，极权主义过去是，今天仍然是有效的和有意义的。<sup>[381]</sup>

从语义学上说，极权主义是指把整个社会囚禁在国家机器之中，是指对人的非政治生活的无孔不入的政治统治。芬纳对这种状态的描述是：“整个社会都政治化了，私生活领域即使还存在，它们也肯定……是在这种状态下存在：它们所勉强忍受着的统治，随时都可能以某种理由对它们加以控制、侵夺甚至取消。”<sup>[382]</sup>当在意大利有人说，“一切皆属于国家，没有任何东西存在于国家之外，没有任何人反对国家”时，这还稍嫌夸张，但如果我们严肃地看待“一切皆属于国家”这句话，并且用我们的高技术提供的强制手段把它实行到极致，我

们肯定会发现自己面临着“对人类私生活的绝对侵犯”<sup>[383]</sup>，面临着人类集体生活中一切自发的、独立的、多样化的自主现象遭到毁灭<sup>[384]</sup>，简言之，面临着一个国家把群众社会吞噬掉的庞大的政治兵营。这就是极权主义跟绝对统治、威权主义和其他各种独裁制度的不同所在：“取消国家和社会的界线，以及社会的彻底政治化……这不仅仅是个政治权力多与少的问题。差别是质的差别，而不是量的差别。”<sup>[385]</sup>托洛茨基明白他所谈论的是什么，他生动地说：“极权国家已远远超过恺撒——教皇制度……斯大林完全有理由说……*La société c'est moi*（朕即社会）。”<sup>[386]</sup>

下一个问题大概是，如何才能建立和维持这样一个兵营国家呢？孟德斯鸠在勾画他的政治形态图时，对每一种形态都以一个起着支撑作用的、特定的建构“原则”加以解释：民主制中的公民道德、贵族统治中的中庸之道、君主制中的荣誉、暴政中的畏惧。<sup>[387]</sup>暴政令人生畏，并且明显地依靠令人生畏进行统治，这几乎是无可争议的事实。极权主义则是登峰造极的暴政，是所有暴政中最强大的暴政。那么，是否可以认为它也有着最令人生畏，即最为恐怖的特征呢？如果这是指希特勒和斯大林，回答是肯定的——这可以解释为什么恐怖统治是汉娜·阿伦特的解释以及1950年代许多文献中的关键词。随着共产党政权的分化和自我稳定，恐怖便成了极权制度一个可有可无而不是明确的因素。这并不是说我们已经看到它随着斯大林而结束，这不过是指指出，以一种意识形态的千禧年说来论证其正当性，并以总体的垄断性教义灌输为基础的封闭政体，不见得非要依靠恐怖。<sup>[388]</sup>当然，热月党人或斯大林那样的恐怖高潮的大动荡总是有可能发生。虽然如此，恐怖高潮仍有可能只是一些插曲，可以说它属于极权主义的病态现象，而不是生理现象。但即使同意这一点，极权政体仍然是以恐怖为



基础的政体，凡是用意识形态灌输的手段做不到的事情，它就实行极其严厉的惩罚和野蛮的镇压。如果把恐怖理解为具有最大程度的弥漫性或潜在可能性的畏惧，根据这一较为温和的定义，亦可坚持认为，极权主义比威权主义和单纯的独裁制度有着“更多的恐怖”。

但是，在说了上面这一番话之后，我们得到的仍然只是一种“恐怖感”<sup>[389]</sup>，而不是一个明确而具体的权力结构类型。如前所述，极权主义指的是一种趋势，或一种“诱惑”（temptation）<sup>[390]</sup>，而很难说是指明确的国家类型。这一名称的语义学设计是启发性或隐喻性的，而不是描述性的。这样我们还是得重新问一下：我们怎样从经验上认定某种政体是极权主义政体？我已指出，一一列举它的特征不易赢得意见一致。此外，特征本身也不易确定。虽然不应忘记许多相同的特征适用于许多不同的政治范畴，但这不足以成为对这些特征无所用心的理由。“特征群方案”既然不过是简单地列举那些用医学式类比串在一起的特征，那么为改进极权主义概念在经验上的适用性，就需要把它的明确特征（决定着是否应当使用这一概念的特征）和适用于一般独裁制度的共同特征加以区分。此外更为困难的是，所有这些特征需要有一个固定的强度，需要对它们在时空中的差别加以评价。我不能对此详加论说，只想略谈一下最初的极权主义同它后来的延续过程有什么关系。

时间拖得久，极权主义最初的高烧便退下去了（一切新政权皆然）。几十年过去后，使极权主义制度得以建立的动力便常规化了。各种民主政体也变得常规化了。就像对极权主义一样，对各种民主制度也可以说，它们的常规化是真实性丧失，这类似于一个腐化堕落的过程。常规化是生活和历史恒有的特征，所以它不足以使人有理由断

言，民主已不再是民主，或极权主义已不再是极权主义。常规化确实引起了某些变化，但这是政体内部（类属内部）的变化。

公然的恐怖，不断的清洗<sup>[391]</sup>，集中营和灭绝营，这些都可能是常规化之前的特征。另一方面，极权主义的常规化有可能强化而不是弱化其他特征，例如科拉克夫斯基指出的总体性谎言这一极权主义特征。按他的诊断，后期的斯大林主义的胜利“不仅包括几乎一切事情都被篡改或隐瞒——统计数字、历史事件和当代事件……著作（有时是列宁的文稿），而且在什么是（政治上的）‘正确’和什么是‘真理’之间的界线也被混淆了；通过一再重复同样的谬论，他们（官员们）本人也开始相信自己或将信将疑起来”。<sup>[392]</sup>

无论如何，关键仍然在于，我们对那些论述极权主义的文献留给我们的“特征群”能做点什么？我以为是可以做点什么的。使极权主义概念能得到有效使用的一个简单方法，实际上就是慎重地把它视为一个理想类型。

先不考虑马克斯·韦伯如何理解这一概念，可以说确实有一种“理想类型”十分适合我们的目的——极端类型。一个（理想类型的）极端类型只是连续体的一个极端，它的逻辑功能仅仅是限定该连续体。在这样的理解下，极权主义不过是一切镇压性政体的特征总和，这些特征是处在可以想象的最大程度上。这样极权主义便是处在并代表着连续体的（当然是不连续的）一端，其明确相反的另一端是民主（同样被理解为极端类型）。这意味着不应指望会存在“纯正的”极权主义体制，正像不应期待任何具体的民主体制是纯正的民主体制一样。只能设想现实世界中的极权主义——如同现实世界中的民主一样——不过是大体上接近其相应的极端参数。在这样的处理之下，指责极权主义

是个过于夸张的概念便成了无的放矢，因为从定义上说，一切理想类型都是如此。极权主义的极端表述还会挫败有关该范畴提倡静态方法的类似指责。相反，在每一个不同的时期，可以把各个国家放在我们的连续体的不同位置，随着时间的变化，有些国家会离开极权主义的范围，另一些国家则会进入这一范围，或是更接近连续体的极权主义一端。

为了不致使人觉得我们是在耍花招脱身，我要立刻指出，问题依然如故。把极权主义称为一种极端类型，我们便不再需要决定什么是明确的属性，也无须再费神于是否所有选出的属性都应当存在。然而有一点是很清楚的，被选出来作为主要特征的那些特征，将使具体事态的排列顺序发生相对其极端参数的改变。<sup>[393]</sup>此外，极端类型的方法不能提供明确的观点。最后，极权主义和民主主义的两极对立，使处于这两极之间的国家占据了很大空间，它们既不是明确的极权制，也不是明确的民主制。如何填充这个空间？一般是用威权主义概念来填充，但这儿我们又遇到了麻烦。

放弃极权主义概念的作者通过把以往被称为（或错误地称为）极权主义的制度划入“威权主义”（至少现在是这样），以此支持他们的立场。在重新划分具体个案时，这种做法必须有事实上的根据——这是经验评估。但是，把个案从这一类归入那一类，并不能影响分类系统。就算专制政体在古希腊城邦中已不再存在，亚里士多德的分类系统也不会受到什么影响。在既定的时间内，没有任何个案符合“一人统治”的标准，并不能使这一标准本身消失。所以，即使所有的极权主义都可以重新划分为——这是个经验事实的问题——威权主义，并不必然导致——这是理论问题——极权主义这个类目失去存在的理由。如果对极权主义和威权主义的区分进行攻击，为这种攻击提供的最佳理

由，就是说它可能“为威权主义政治提供辩护”<sup>[394]</sup>。虽然这是一种有偏见的论点，它却指出了重要的一点，根据实际恶行的大小去确定极权主义和威权主义的差别是错误的。在残忍、杀戮、拷打、警察暴行以及类似的无人性特征上，“单纯的独裁者”可能比极权主义独裁者更坏，极权主义和威权主义的关键差别不在于它们实际干了些什么（因时间和国家的不同，它们干的事情也十分不同），而在于它们各自的潜力。请记住，“极权主义”在语义上并没有强制的意思，它只有控制面更大的意思。同样的强制施行于更多的方面、更大的地区，加起来便成了更大的强制——然而这只是推论。极权主义在扩散其控制上越是成功，它就越少需要依靠赤裸裸的强制，对这一点的观察能够驳倒那一推论。

取消对极权主义与威权主义的区分的正确理由，是证明这一区分没有带来什么不同，但这一点还有待证明。说墨索里尼和斯大林，萨拉查（Antomo Oliveria Salazar）和希特勒，弗朗哥（Franco）、纳赛尔（Nasser）和阿尔巴尼亚的恩维尔·霍查（Enver Hoxz）<sup>[395]</sup>都没有差别地使同样的政治制度类型人格化了，这不是获得而是丧失了分析上的明晰性。具体地说，以上区分指出了独裁政体有无继承问题的差别。单纯的独裁和威权主义独裁很少会超出独裁者个人的寿限，极权主义独裁则事实上更有延续力，能够克服权力继承的危机。它也指出了与子系统的自治和亚团体的独立（在政治以外的领域）是否以及在多大程度上得到允许或容忍有关的差别。非极权主义独裁，相对于外部团体而言，可以追求排他性的政策，而极权主义独裁则是既有力量也有动机去做到彻底毁灭一切子系统。最后，它还指出了独裁政体是否有绝对正当性声明的差别。在这方面，区别不在于有某种“官方意识形态”（甚至非洲的独裁者们现在也学会了如何炮制一个出来），而在

于这种意识形态的性质和规模。非极权主义独裁之所以有此名称，是因它们没有提出类似宗教的官方意识形态。单纯的独裁者之所以单纯，在于他量力而行。威权主义的独裁者会宣布一种官方意识形态，但他要么是在有限的基础上这样做，要么就是其信仰的渗透力很小。相反，极权主义独裁为了替自己辩护，要依靠某种人性哲学，它包括一项使世界完美的计划，一项把世界从过去和现在的罪恶中救赎出来，献身于某种极崇高的绝对美德的计划。应当理解，这并不需要强烈的信仰。从长远观点看，宗教只需要很少真正的信徒，可能根本就不需要狂热的信徒，当我说类似宗教的意识形态时，我是指意识形态热情的常规化，一直存在并有可能延续长久的，是从极权主义制度为自我保全而进行终生灌输和信息控制中产生的“认识世界”。

概要地总结一下。——把极权主义作为一个极端类型（一个处于极端的理想类型）看待，我认为有助于描述各种政治制度。另一方面，极权主义理论越是停留在该名称所指涉的语义范围之内，它就越令人信服。假如是这样的话，那么极权主义政体主要的专有特征就是总体的渗透和扩散。根据这一看法，“集中管理的经济”之类的特征就不能算是专有特征，而只能算是极权控制面的测量尺度或指数。同样，根据这一看法，重要的不在于官方强制推行某种意识形态，也不在于它的强度，而是在于它的改造一切、无所不包和千禧年主义的性质。这种建构的弱点是，它不是结构性的，不适合于对结构的确定。从这一点出发，我的感觉或回答是，把作为实体概念的极权主义（某种制度的命名者）转变成为一个属性概念。在这种情况下，独裁是结构，而极权主义独裁则是它的一个变种（最极端，即使不是跟理想类型完全一样也是最极端的变种）。但是，“极权主义”不是个好的经验——结构类型，丝毫也不能说明就该抛弃这一概念。

## 7.5 独裁和一人独裁

现在我们可以对其余可能存在的民主的反义词或指明其边界的方法加以评论。在此我将把暴政（tyranny）和专制（despotism）一笔带过，我将停留在独裁上，最后，停留在个人独裁上。

暴政和专制基本上作为标签留存在我们词汇中的概念。暴政在我们的政治思想史中的确有着漫长而详尽的记录。对于古希腊人来说，只是在公元前5世纪，暴君和basileús（君主）才被用于指个人统治，此后暴政开始指没有法律、没有正当性的变质的一人统治形式。自古希腊时代以来，这个词被不停地使用，并在中世纪时被进一步精确化。只要想下巴托罗·达萨索费莱托和科鲁西奥·萨鲁塔蒂对quoad exercitium（同行使权力的方式联系在一起的）暴政和ex defectu tituli（同非法或残暴地攫取权力联系在一起的）暴政所作的划分就够了，蒙那乔马齐斯论证诛杀暴君的权利的文献就接受了这一划分。

[396]不过很难看出，此类划分以及文艺复兴和17世纪论述这一主题的文献如何能适用于现代的情况和今天那些乔装打扮的政体。我们那些靠民众拥戴起家的独裁者，很难被视为ex defectu tituli的暴君，我们判断exercitio（行使）暴政的标准，同古希腊和文艺复兴时代的道德和自然法标准大不相同。另一方面，专制的概念从未得到深入说明。[397]这是因为直到孟德斯鸠之前，专制一直没有进入政治制度的分类。对古希腊人来说，专制是“野蛮人”的制度，他们把波斯帝国理解为它的突出代表。在他们看来，亚洲人生来便是奴隶，自然要服从于专制。就此而言，专制和暴政完全不是一回事。因此，暴君统治着希腊人（即有自由能力的人民）并且是短命的，而专制者无可争议、无休止地统治着没有自由能力的人民。所以专制一直是个“用于别人”的标签。至于绝对统治，人们一直认为这个名称没有提供多少好处。总而

言之，此类名称基本上只让人泛泛地想到一种令人不快的压制性政权。如果我们想更详细地了解暴政、专制和绝对统治制度运用权力的方式，特别是允许这种运用方式的国家形态，我们最好参照一些更为现代的概念。

独裁实际上是个逐渐代替了暴政的概念，这是因为在过去五十年里，我们大量地从过去暴政所指的意义上使用它。在许多方面，独裁概念的变化合乎逻辑地平行于绝对统治概念的变化。直到*potestas amplissima*（任意的权力，即绝对权力）的观念遇到了*princeps legibus obligatus*（受法律约束的君主，即立宪国家）的观念之后，才能从贬义上理解绝对统治。这就是为什么直到18世纪之前，绝对统治的消极意义并未完全得到肯定，这是没有任何例外的，开明的绝对统治的概念即可证实这一点。独裁的情况也是这样。只是在有了“因同意而统治”的充分的成功经验之后，我们才认识到*dictare*（命令，独裁一词的词源学含义）能够代表一种独特的政治制度类型，只是这时独裁才能呈现出消极的含义——对建立在同意上的统治的否定。

罗马的独裁者是一个短命的（6个月）、非常时期的长官，它被严格规定用于应付军事上的紧急状态。这一制度在公元前3世纪变质了，恺撒又使之彻底变质，这使人们对它产生了矛盾的回忆。马基雅维里和卢梭都称赞罗马的独裁制度。这一名称直到大约一个世纪之前，一直跟罗马的执政官联系在一起，意大利复兴运动过程中，法利尼于1859年（在艾米利亚）、加里波第在1860年（在西西里）宣布自己为“独裁者”，这一事实即可证实以上看法。这从字面上说明了该名称具有可取的意蕴（和令人惊惧的力量）。第一次产生重要的歧义显然是出现在布朗基的著作中，他大概对马克思有所启发。但是，马克思本人很少使用“无产阶级独裁”<sup>[398]</sup>，而且他的用意也是极为单纯的，只

意味着诉诸暴力。<sup>[399]</sup>除了少数人提到过路易·拿破仑的“波拿巴独裁”之外，只是由于法西斯主义，“独裁”一词才逐渐被明确理解为一种独特的国家类型。因此无须奇怪，关于独裁（在罗马帝国之后的意义上）的理论迟至1920和1930年代才出现。较为令人奇怪的例外倒是，从那时以来，这种理论几乎没有什么进展。<sup>[400]</sup>

根据权力的夺取和正当性的特定形式、延续和继承问题（这自然是独裁制度的薄弱之处），总之，根据国家权力的明确形态和行使方式来确定各种独裁形式的理论，迄今为止尚不存在。马克思主义者将这一概念引入社会领域——把西方民主称为资产阶级和资本家的独裁<sup>[401]</sup>——大概也妨害了独裁理论。马克思主义者所谓的“独裁”，就是葛兰西更恰当地称为“领导权”的东西。但是，即便存在着名副其实的独裁理论，想让人们普遍接受如此自相矛盾的概念仍是不容易的：有一种受资产阶级或无产阶级这类无定型的实体统治的无首领的独裁制度。

尽管我们的独裁理论事实上仍然十分不确定和不全面，这一名称却有着适合于结构说明的好处。简言之，独裁制度就是非宪政统治，这或是因为统治者使已有的宪法成了摆设，或是因为他们制定了一部实际授权他们为所欲为的宪法。<sup>[402]</sup>从这一角度看，独裁结构是或完全能够被设定为宪政结构的反面。这不光意味着我们从受法律约束的君主回到了不受法律限制的君主。就目前而言，任何国家的组织章程都是高度复杂的，这意味着即便是独裁制度也表现出高度复杂的权力结构。可以这样说，独裁制度不再是没有政党的国家，它不是消灭一切政党，而是普遍建立为一党制国家。但是，对于一党制结构的终点（或起点）<sup>[403]</sup>在哪里，至今仍有许多不确定性。所以依然十分需要



确定独裁制度的结构。还应当记住，马克思主义已经让“阶级独裁”这一不严格的概念家喻户晓，才使得我们听到有人把民主当作独裁加以议论。我们既然是生活在一个一切谬论都被说尽了的时代，滥用这一名称当然也不会使我们失去勇气把独裁用作民主的对立词。但是，民主和独裁是相互排斥的政治形态，这并不是一个无懈可击的主张。

那么，难道就没有一个能够成为民主的无可争议和难以驳倒的恰当反义词的术语了么？我主张“一人独裁”（autocracy）是这样一个术语。一人独裁的概念优于以上评论的那些概念，是因为它直截了当地指明了一个建构“原则”（孟德斯鸠意义上的）：与权力的正当性基础有关的产生掌权者的方式。因此，当区分或选择是“民主还是独裁”时，对比十分清楚，难以再容得下胡说。这首先是因为我们现在有了一个比被定义词（民主）更明确、更简单、更容易把握的定义词（一人独裁）。如果好的定义词的条件就是它减少了被定义词的模糊性和复杂性，相信个人独裁十分符合这个条件。

设命题为：民主就是非一人独裁，是一人独裁的准确的对比词和确定无疑的对立词。这意味着民主是指以反对个人化的权力、反对统治公民的权力属于某一个人作为特征的政治制度。权力不是任何人的“财产”。更具体地说，民主是这样的制度，它信守谁也不能自封为统治者、谁也不能以个人名义不可改变地掌握权力这一原则。正是由于否定了一人独裁的原则，民主的准则才成为人对人的权力只能由他人授与，并且它总是且只能是在可以改变的基础上（因为不然的话，权力的授与者同时也就放弃了他们的权力）。因此，领导者必须是从被领导者自由的、不受约束的选举中产生。同样也可以说，只要别人向你授权的权力遭到损害或篡改——通过压制不同意见或不提供其他选择——民主便从根本上被扼杀了。无论民主会是什么样子或应该是什么

样子，只要它不是这样——一人独裁的准确的对立面——它就不是民主。

从非一人独裁的角度，我们也能更好地理解自由主义民主制度怎样把人民的权力加以落实，以及使它作为一个首要条件得到保护。行使权力要依靠授权、公共官员要受到事先制定的法律结构制约的宪政设计，是撤换领导、限制其执政时间、使其对人民负责以及防止滥用权力的必要条件。

既然本书的中心议题是定义民主，因此让我们把以上所言重新表述为一个定义：民主是这样一种制度，在这种制度下谁也不能选择自己进行统治，谁也不能授权自己进行统治，因此，谁也不能自我僭取无条件的和不受限制的权力。当然，这是一个从反面表述民主特征的定义。从任何意义上说，它都不可能是个详尽无遗的定义。但是在这个限制之内，它却表现出特别大的力量。例如，它确定了专有属性（而不是偶然的或伴生性的属性）。也就是说，任何建立在其他原则上的社会或政治制度，按定义都不是民主制度。此外，我们的定义似乎处于描述与规范相互分离的交叉点上。当我们说只有别人能授权予你时，这既是个描述性陈述（民主事实上就是建立在这一原则上），又是个规范性宣言（应该这样建立民主）。

我们还需要问一句，对比性定义——民主就是非一人独裁——跟定义为选举式多头统治的民主（竞争的——描述性的理论）和从规范角度定义为选择性多头统治的民主有什么关系。我的理解是，这三个定义不但相互一致，而且相辅相成。实际上，对比法证实了选举——竞争定义的重要性，它可以被视为民主从正面程序上的落实。同样，民主统治虽不是一人独裁的统治，它毕竟还是统治，它指出了这样的

事实，我们的理想不应错误地走向追求无领导状态。还应补充说，这一 *ex adverso*（从反面求证）的途径无须像我在这里所作的那样，限制在“非一人独裁”意义的严格范围之内。例如，一人独裁原则的含义是权力不受约束，不受限制，以及在环境（除了被统治者的意志之外）允许的范围内尽量集权的统治。反过来说，非一人独裁（即民主）的含义是，权力将受到限制，受到约束，根据驯服它的需要尽可能成为多元统治。说民主不是什么，无法充分明确地告诉我们民主是什么，但是，从与一人独裁的对立面来定义民主，我们立刻便找到了划定民主起点（或终点）的界线，以及对其正面特征是什么的清晰认识。

## 8.决策民主论

我们有望理解现存的民主制度，

仅仅取决于我们准备在多大程度上考虑强度问题的各个方面

以及它所引起的复杂现象。

——威尔穆尔·肯德尔

### 8.1 政治决策的性质

前面几章主要进行了概念清理的工作。现在我想谈一点跟民主的“新理论”没有多大关系的事情，用新的眼光，从决策角度来进行讨论。让我直接从区分四种决策入手：（1）个人决策；（2）团体决策；（3）集体决策；（4）影响到集体的决策。[\[404\]](#)

个人决策是每个人为自己作出的决策，不管他是出于自愿或外来的命令。团体决策是指由具体的团体，即实际参与决策的面对面的和相互影响的个人作出的决策。集体决策很难给予明确的定义，一般来说，人们认为这是指“许多人”作出的决策。就我所作的区分来说，与团体决策相比，集体决策涉及一个大群体，它不像并且不能像——由于其规模——具体的团体那样运转。还应当理解，不应把集体决策混同于集体偏好，前者无须产生后者，也就是说，是反映社会偏好的一个结果。我们还有影响到集体的决策。可以说，集体决策和影响到集体的决策，皆具有从任何意义上讲都不同于个人决策的属性。影响到集体的决策又非常不同于其他类型的决策。个人、团体和集体的决策

都涉及某个主体，涉及决策者，而影响到集体的决策则是适用、实施于某个集体的决策，无论它们是一个人、少数人或许多人作出的决策。定义的标准不再是谁在决策，而是决策的影响面：无论是谁在决策，他都是在为大家决策。[\[405\]](#)

首先，影响到集体的决策这一概念，使得有可能主张政治是由影响到集体的决策构成的。[\[406\]](#)请注意，集体决策和影响到集体的决策之间的一致性，只存在于普遍作出决策与普遍接受决策同时存在的情况。这种情况有很大的理论意义，事实上也有可能出现。但是随着政治单位规模的增大，它出现得就越来越少。因此可以说，在宏观水平上，政治归根到底包含着脱离了每个人本身能力的决策（被制定为法律的决策），它们也是一些人为另一些人作出的决策。这丝毫不意味着影响到集体的决策也是代表其接受人所作的决策，可能是这样，也可能不是这样。决策者为一切人决策，只是就他们的决定要落在所有人头上而言。

当然，一切政治性决策都是影响到集体的决策，但反过来说就不对了，并非一切影响到集体的决策都是政治决策。例如，我们在谈到经济权力时，我们也涉及影响到集体的决策，涉及有些人（资本家、公司等等）为工资领取者和消费大众作出决策并强加于他们。从影响到集体的决策这一概念中，无法找到政治权力、经济权力和其他权力之间的区分。这种区分是等级上的区分，也就是说，影响到集体的决策是否是政治决策，取决于它们是（1）最高决策；（2）不留余地；（3）有惩罚能力。[\[407\]](#)最高决策是说它们能推翻其他规定；不留余地，按赫希曼的说法，是因为它们适用于领土疆界之内的全体公民；有惩罚能力是指它们有着合法的暴力垄断权的支持。

如果认识到政治是由对大家的幸福（或不幸）有较大影响和无所不及的、影响到集体的决策所组成，那么，以马克思的绝对自由理想或无政府主义者的“还要政治干什么”的问题为起点是否合适呢？这个问题并不是无稽之谈。我们为什么喜欢别人（代表我们）为我们作出决策呢？尤其是当政治决策能够影响生命和自由时，我们为什么还要这样呢？虽然回答已经作了上千次，再多一次也无妨。在假想的自然状态下，所有决策都是个人决策。另一方面，任何组织化的集体，至少从其接受影响到集体的决策而言，都服从于集体化规则——这是它的组织前提。但是，即使是在相同的技术和环境条件下，个人决策与影响到集体的决策在当代不同社会中的范围也是十分不同的。比如，在社会主义（共产党）国家里，影响到集体的决策的领域比非社会主义国家不知要大多少。这种差别的基本原因是意识形态上的，这里无须详加解释。不过请相信，在这里指出意识形态因素是大有意义的。

人们常说，我们面对着两种意识形态——个人主义的和集体主义的，因此也面对两种只能听其自然的顽症。这种处理问题的方式夸大了僵局。所谓的个人主义意识形态，在集体主义的效用和必要性得到合理证实的时候，常常要让位于集体主义。反过来说则不对，集体主义的意识形态是从不让步的，它认为私人或个人决策本质上就是罪恶的——因为个人主义本身就是坏的，因为它允许私有财产、私人资本积累和由此产生的一切坏事。所以“两种意识形态”的观点只适用于两者中的一个。这使我们可以把“意识形态”与集体化决策的“效用”加以区分，并得以指出，撇开意识形态的教条不谈，事实上可以从成本——收益角度去评论它们。把以往留给个人选择的事情交给集体去决定，其理由一般是与技术要求和当代社会对服务和集体福利的要求有关。不过在某些情况下，把某个决策领域（教育、住房、运输、公用事业等等）交给集体，其好处是否——至少从长远眼光和累积效果看

——被成本抵消，还是个有争议的问题。因此，提出这样的问题便是有益而重要的：什么时候使某个决策领域集体化才是必要的或适宜的？另一个相关问题是：在使决策集体化时我们应当如何行事？

## 8.2 外部风险与决策成本

以上所说的问题，可以用两个十分简单的分析工具加以处理：

(1) 决策成本；(2) 集体决策带来的风险。我的前提可以用定理的语言表述如下：

**定理1：**一切团体或集体决策都有内部成本，即决策者本身付出的成本，这一般被称为决策成本。

**定理2：**一切影响到集体的决策都涉及外部风险，即从外部接受决策的人遭遇的风险。

虽然成本和风险是人所熟知的概念，但以上定理也显示，对它们必须做点修剪工作。[\[408\]](#)首先，根据我的理解，决策成本是团体内部的成本，它们只涉及进行决策的人。另一方面，外部风险是团体外部的风险，它们只涉及为其作出决策的集体。其次，当我说内部成本时，仅仅是指决策过程的成本，而不是指决策者的得失。内部成本仅仅是（如定义的那样）时间、精力和浪费等方面的成本。第三，当我说外部风险时，我指的就是风险：我是十分慎重地说这个词的。成本是可以核算出来的，并且一般也都是进行核算的（至少在事后），而风险在事前则是个未知数。此外，风险是一种特殊的不确定因素，即一种从其危险性来考虑的潜在因素。只有损失（而不是收益）才被称为风险。

因此完整的论证是，（1）影响到集体的决策涉及外部风险；（2）外部风险不一定造成危害；但是（3）关键问题在于扩大“收益”的可能性，减少“损失”的可能性。这就是不但强调不确定因素，而且强调相关的危险因素的原因。从外部接受决策的集体可能因而获益，也可能因而受损，这是个事实。但最令人担心的事情是集体可能没有收益。所以，接受不是出自他们自己的决策的集体，总是要承担风险。我们所关心的是政治风险，具体而言，它们分为两种：首先是镇压的风险——危害，但也有（虽然对它们我只能稍加评论）因无能、愚蠢或邪恶的利益而导致的风险——危害。

定理2意味着，只有当把决策变成影响到集体的决策时才会出现外部风险。也就是说，如果作出决策和适用于该决策的是同一个团体或集体，就不涉及外部风险。当然，团体中也有受益者和受损者，它也有可能为自己作出愚蠢的决策，但受损或自我伤害者都曾参与了决策，因此不能从非参与者承担风险的意义上说，他们也承担着外部风险。从得失的角度看，参与决策的团体内部无论发生什么，对以下一点都是无关紧要的：只要一个决策领域被集体化，我们便创造了（1）一个决策团体，和（2）由外部团体承担的风险，所以如此，是因为它不能为自己决策。

回到内部成本即决策成本上来，定理1假定只有团体（或集体）决策才会引起决策成本。“一个人”的决策，如政治中的独裁者的决策，其决策成本为零。独裁者在单独决策时，可能要付出很高的心理成本，但它对于这里的问题无足轻重。首先，只有在不止一个人决策时，决策才有成本。其次，它强调了这里所说的成本是过程的成本，基本上是时间和疲劳成本。总起来看，花费大量时间的决策可以说比迅速的决策付出了更高的成本。但是，时间如果是个恰当的标准，这



个标准还应被用在“时间的损失”上，这意味着浪费在决策上的时间是不能再生产的或不能无限期拖延的。低下的生产率，低效益，无所事事和麻木不仁，都能变成决策成本。

简言之，进行决策的团体要付出“成本”（无论决策内容是什么），而接受决策的集体要面对“风险”（无论这风险的实际结果如何）。这两个概念都是从狭义加以定义的。成本仅仅是内部的和过程的成本；风险仅仅是外部的和与损害有关的风险。

提到决策成本，从直观上看，关键的变量是参与决策者的人数。一个浅显的常识是，人数越多，决策成本越高。于是我们可以说，决策成本是决策团体规模的函数。当然，只有在我们假定决策者都是独立的、自我监督的和自由表达意见的个人时，才能这样认为。1000个人聚在一起靠鼓掌欢呼去决定问题的情况，是不适用于这一规则的，因为他们实际上什么也没有决定，他们只是认可已经作出的决定。因此这一规则可以重述如下：假如每一个参与者都有独立的发言权，则决策者人数同决策成本成正比——它们一起增加。如果是这样的话，无缘无故地扩大决策团体（即增加决策成本）便是不合理的。这样一来问题就变成了：有什么理由去扩大决策团体？在许多可能的回答中，我认为最有说服力的回答是，扩大决策团体以便为第三者提供更多的保护，也就是说，以便减少外部风险。如果这样说是正确的，我们可以进一步确定第二条规则：决策者人数与外部风险成反比——决策团体增大，外部风险减少。

让我们相信这一论点没有潜在的缺陷。为了简单起见，假定有一个100人的集体，第一种情况是1个人为99人作决策（使决策集体化），在这一假设下，外部风险最高或最大，而决策成本是零。第二

种情况是由10人进行决策，相信决策成本会上升。那么外部风险会减少吗？会，也不会。说会，是因为根据一种浅薄的认识，外部风险只会影响到90人而不是99人，但我们无法断言这90人可能面对较少的风险。假如我们这样说，我们心里必是还想着其他因素。于是我们在这里遇到了一个问题。第三种情况：所有100人为自己决策。显然，外部风险将是零，而决策成本则最大。这里我们的论点又变得完美无瑕了。

我们已感到有点不太完美，但从主要方面看，两条规则似乎能够成立，并且确实是有意义的。但这样一来，我们似乎正在接近一种困境。就决策成本和外部风险成反比或互为否定的协变并被视为单一函数而言，对于使决策领域集体化是很难说什么好话的。如果非这样做，我们大概只好求助于纯粹的必要性了，但这并不令人愉快，因为这样的话不是外部风险太大，就是决策成本太高——从一个因素中卸下来的，又被装到另一个因素上。当然，单一因素的假设是非现实主义的假设，但即使如此，我们仍没有满意的解决办法。因为正如图1所示，解决办法取决于比决策成本上升速度更快地减少，或在决策成本升至某一点之前使外部风险减少。

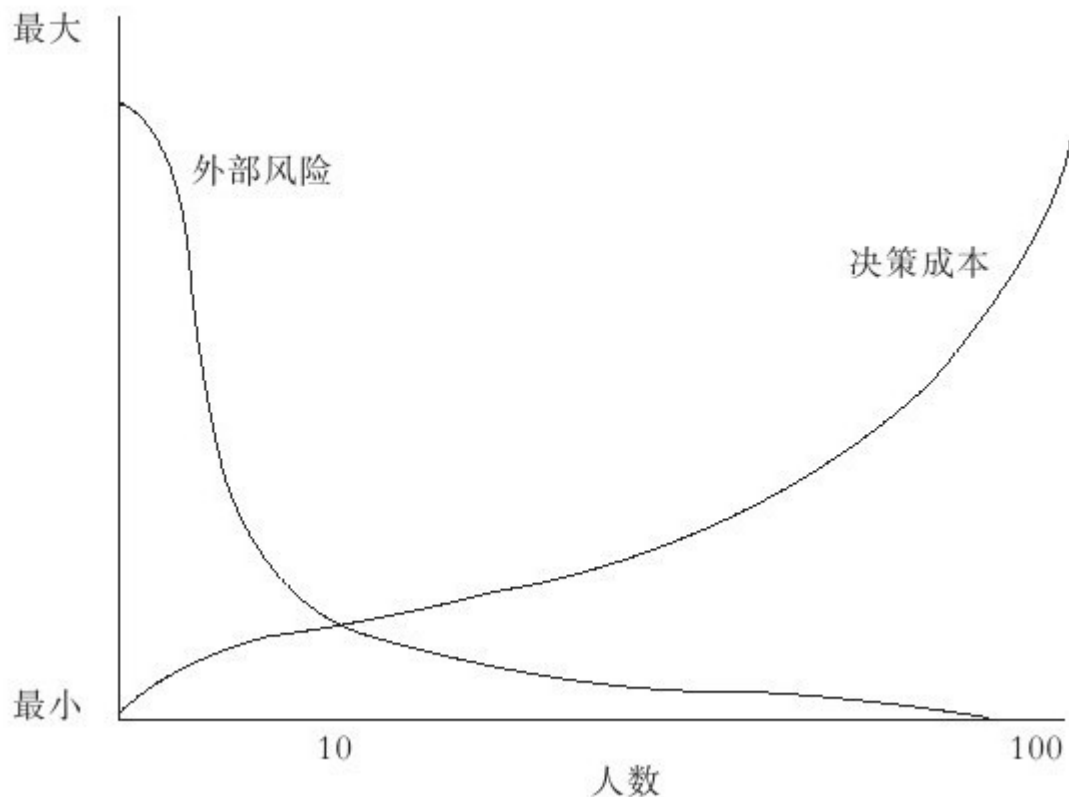


图1 外部风险和决策成本

上图说明，为了解决问题，外部风险曲线必须在决策成本曲线迅速上升之前便垂直下落与其相交。就我们虚构的百人集体来看，最小的纵坐标点（10人）是外部风险和决策成本之间最佳的平衡点——这个平衡点不但指出了在什么时候适宜于使决策领域集体化，也指出了怎样才适合于做到这一点。问题是，在现实世界里我们用什么方法才能获得上图假设中的曲线？如果决策参与者的人数是唯一的变量，这个问题便无法解答。但补充上两个变量就可以解救我们，现在应当让它们出场了：

（1）决策团体的构成方式：如何组建或任命它，以及它的结构或性质是什么。

## （2）决策的规则：决策原则和程序。

引入的第一个变量对减少外部风险的目标至关重要，而引入的第二个变量主要能减少决策成本，虽然不一定绝对如此。

引入的第一个变量假定——基于对“决策团体”一词的理解——这里说的决策是团体或集体决策。这一假定简化了整个论述，但为了论述的全面性，应指出它也适用于个人统治。有许多不同种类的个人统治者，他可以是（1）任职时间无限的一个个人（如君主、教会首脑、独裁者），或（2）任职时间有限的任何人（即按规定时间短期任职不同的人）。这一重要的差别又取决于个人统治者如何确定自己的身份，即是以任命的方式还是自封的方式。外部风险随任命方式的变化而变化，即取决于“某个人”获得官职是靠继承（君主）、选举（如天主教会的教皇）、暴力（独裁者）还是抽签（任何人），并且取决于他是无限期任职还是暂时任职。例如，在绝对君主或独裁者的情况下，外部风险特别是压制的风险极高。虽然如此，继承官职的方式却有可能产生个性特征十分不同于以暴力夺权者（独裁者）所表现出的个性特征的统治者。天主教会的首脑同样无限期任职，但他是由选举产生这一事实（虽然只是由十分有限的红衣主教团选出）意味着，他是被“选择出来的”。仅仅因为这一点外部风险就十分可能大为减少。如果选举一个绝对统治者终身任职的做法会逐渐增加风险，这只是因为终身的缘故。非选举的个人统治者和选举的个人统治者之间的差别对风险因素影响甚大。最后，对用抽签任命的短期个人统治者无须担心其镇压的风险，却要大为担心其无能的风险。因此，决策者的产生方式是计算外部风险的关键因素，而不管该决策者是一人还是多人。只是由于我特别希望处理的是民主问题，我的论证才假设决策者不止一个人。

引入的第二个变量——决策规则——我已说过，基本上是对决策成本产生影响。在讨论支配决策的规则时，基线是全体一致规则。赞成全体一致的人指出，这是使每个人享有同等影响力的唯一决策规则。但并不总是这样，实行这种规则，虽然决策团体中的每个成员都有否决权，但并不能因此说他们的这种权力是平等的。比方说，采用的如果是点名程序，则第一名投票者会拥有不对称的权力，因为如不是每个人都同意，便无决策可言。另一方面，也可以说，全体一致不仅包含平等的权力，也包含过分的敲诈型权力。且不论那些微妙之处，有一点是很清楚的：只有在小团体的范围内，全体一致原则才能有效。这不是因其决策成本高得难以承受而不予考虑的理由，事实上我们会看到，全体一致的决策并不像人们以为的那样很少出现。重要的仍然是，在涉及大的团体时，全体一致原则是无效的。

只要无法采用全体一致原则，就会出现多数原则或多数至上原则。<sup>[409]</sup>在多数至上的原则之下，决策团体或群体中占一定比例的人没有任何影响力，但解决问题和形成决策的机会却增加了。在多数原则这个条目下，至少包括三个常被混为一谈的等级：（1）充分多数（往往是2/3多数）；（2）简单多数或绝对多数（50.01%）；（3）相对多数，或得票多数，即主要的少数派（少于50%的多数）。以上所说的每一种多数都可以根据整体（有决策资格的整个集体）或实际出席和实际投票（有的人可能出席但弃权）的人数加以计算，这样一来我们至少有六种计算多数的方法。如果对整体中的简单多数总是称为“绝对多数”，而对出席者中的简单多数总是称为“相对多数”，便不会产生混乱。事实却不是这样，因此绝对多数、相对多数和得票多数易于被混为一谈。

根据什么选择多数标准呢？显然，当我们从充分多数转向简单多数，最后又转向任何多数（得票多数）时，决策成本就会减少。在要求充分多数时，决策不易于通过，许多决策会受到阻碍。当任何多数都可以时，总是会形成决策。降低多数至上标准的理由是使决策容易进行，或终极地说，是让人相信对某个问题不能不作决策。如果降低决策成本是唯一的标准，我们将总是决定采用得票多数。我们没有这样做，原因是我们说我们还关心少数的权力，关心着保护少数。更准确地说，接下来的标准就是减少外部风险。<sup>[410]</sup>这是宪法修正一般要求充分多数和重大决策要求（全体中的）绝对多数的原因。因此，在选择具体的多数原则时，我们首先必须在方便（减少决策成本）和安全（减少外部风险）之间加以权衡。进入决策的事情重要性的大小，影响着这种权衡落在不同的多数标准上。

至此一切还算顺利。争议所针对的论点是，全体一致原则和充分多数原则要求多数一方获得一个少数派的支持，这无异于建立起一种“少数原则”（尽管有程度上的不同）。但这种论证根据的两个理由不足凭信。首先，为什么它应当只限于指全体一致和充分多数，这是不清楚的。得票多数毕竟也会从更强烈的意义上确立少数原则（并且会更加频繁地出现）。这样，对少数原则的指控必然导致的结论是，多数原则只有在符合绝对多数的标准时（整体中的简单多数）才是“货真价实”。假如真是这样，大多数选举作出的裁决将失去正当性，因为当选者中没有几个人得到过选民（不仅仅是实际投票者）中超过50%的选票。其次，更为重要的是，把任何不是绝对多数的多数混同于少数原则，这根本就是错误的。阻止行动的权力与采取行动的权力毫无相同之处。因此阻止行动的少数不同于“少数原则”。统治是由决策构成的，不是由不决策构成的。换句话说，不决策（阻止或妨碍行动）

当然会约束、限制甚至妨碍“统治”，但它不等于统治。这里的少数没有决策能力，他们不能贯彻自己的选择——他们只能保护这些选择。

把论证作一总结，我们现在已提出了三个变量：（1）决策者人数，（2）选择（任命）决策者的方式和（3）决策规则。我们还需记住，问题是减少与决策成本有关的外部风险。更确切地说，我们一方面必须做到超出比例地减少外部风险（当然是指数上的减少），另一方面又要做到决策成本低于比例的增加。按我的分析，这一问题可以从两个方面得到解决。

首先，外部风险不一定是决策参与者人数的函数，它主要是形成决策团体的方式的函数，因此是其结构和性质的函数。所以如此，首先是因为形成决策团体的方式在各种可能性中也包括代表方式。从外部风险的角度看，决策团体是不是一个由代表组成的团体，这一点使这个世界大有差别。<sup>[411]</sup>由于政治代表制的理论和实践太容易受到批评，所以这里要特别强调，除了转移控制权的代表制技术外，至今尚不知道有什么解决外部风险的其他技术。再回到我们前面的例子上，一个集体授权10人替它的全体成员决策的理由，仅仅在于假定这个团体是由代表组成。不然的话，这个集体只有全部进入决策团体才能保护自己。100个人还可以办到，只要人数一增加，它很快就会变得难以实行。

以上思考意味着，对于尽量减少外部风险而又不拖延决策过程的问题，从怎样形成决策团体的角度加以解决，要比从该团体怎样决策的角度加以解决更为重要。实际上，形成决策团体的代表制方式允许外部风险曲线迅速下降，而决策规则只会使决策成本有所减少或稳定下来。只要你愿意，会使两条曲线显示出非常不同的灵活性。于是代

表便成了关键；只有大大削减参与小型代表团体的人所组成的整体，才能大大减少外部（镇压）风险而又不加大决策成本。即使尽量缩小外部风险的唯一方法是增加决策人数，但把某个决策领域集体化几乎不可能是方便易行的。

### 8.3 决策结果和决策背景

至此我主要讨论了外部风险和怎样解决由它产生的问题。现在我来谈谈决策本身，不仅从遵行决策规则的角度，而且全面地从其结果的性质这一角度。现在的问题是：人们怎样决策，产生什么结果？为了充分说明这一扩大了的新领域，需要给画面引入新的因素：

结果的类型

决策背景

偏好强度

结果的类型必须被概括为最抽象的形态，即在一个正和的模型中它是否普遍有利，或者在一个零和模型中它是否（对所有人）不利。[\[412\]](#)这些概念是从博弈理论而来，因此我无需详加说明。当然，为了我的目的，我也要尽可能简单地对它们加以限定。一般来说，一项博弈是一个博弈者的所得肯定是另一方的所失时，它就是零和游戏。这里的问题仅仅是赢。冒险的博弈者将尽力让他的对手蒙受最大损失，而他本人可能也要承担更大的风险。慎重的博弈者会选择尽可能减少自己损失的策略。在两种情况下，当博弈是零和游戏时，选择只有赢和输。相反，每个博弈者都能有所得的游戏称为正和游戏。这种博弈中，说到底还是分享和分割好处的问题。在博弈理论中，正和博弈被表



述为合作的或协商式的博弈。但是当我们从这些分性框架转向政治，转向被理解为博弈的政治时，应当明白的是，正和的政治不一定非是合作的不可，它也可以是合作与冲突混合的产物。记住这一点之后，我将把它表述如下：我们离开“战争式的政治”<sup>[413]</sup>而接近“协商式政治”的程度有多大，我们就可以在多大程度上说，我们从零和政治转向了正和的政治。<sup>[414]</sup>

决策背景可以分为连续性和不连续性的。当我们面对的是个别的、相互分离的问题时，背景就是非连续性的。公决和选举即属于这种情况。如果不考虑频繁性的话，即使表决是让投票者决定一组问题，投票也必然是以单独的决定作出反应。与此相似，对选民来说，选举也是一次性决定。另一方面，我们还发现，存在着一些负责一系列决策的实际团体。在这种情况下，决策背景就是连续性的，因为他们不再是面对单独的问题——至少从决策团体无须对它们分开加以处理的意义上是如此。请注意，这里的决策是从一个在理论上说无尽头的过程中“流出”的，并且谁也不能孤立地作出决定。从这两方面说，该团体都有可能通过相互交易把不同的问题联系在一起，而不考虑它们是否有内在的相似性。如此从事工作的团体一般来说是个委员会。进一步作个简短的解释吧。——显而易见，当一系列问题是放在一起解决时，即当问题没有被分别处理时，决策背景就是连续性的。

以上所言意味着，非连续性决策背景和连续性决策背景之间并没有固定的或“天然的”界线。某个问题是被单独处理或不单独处理，取决于该问题所处的背景。另一方面，只要涉及大量的人——如大选或公决的情况——对分离的问题进行一次性决定就是不可避免的。就此而言，可以说非连续性背景是由环境决定的。

## 8.4 偏好强度和多数原则

偏好的强度——我们的第三个因素——需要比前两个因素给予更详细的说明。强度因素使我们面对一个事实：每个问题都会带来程度不同的影响、涉及面或冷淡态度。因此我们便遇到了个人偏好的不均衡的强度。偏好的不同不仅由于它们的多样性，还由于它们得到坚持的强弱程度不同。<sup>[415]</sup>这一事实是人们所熟知的，它是我们日常生活经验的一部分，但其政治意义却常常被我们忽视。<sup>[416]</sup>

第一组意义涉及多数原则，即涉及多数至上的决策标准。<sup>[417]</sup>我们求助于多数原则，因为我们假定人们有着彼此相反的偏好。<sup>[418]</sup>如想打破僵局，多数的偏好（不管它是绝对多数还是其他的多数）就必须压倒少数的偏好。这很好。但我们不能不看到，这一原则完全忽略了一个事实：这些偏好有不同的强度。多数原则是按人头论多少，所以它把不平等的强度平等化了。由此可见，多数原则是建立在一种虚构上，即一种十分软弱和不现实的约定上：让我们假设各种偏好的强度是一样的。让我们就这样假设吧。但我们也要认识到事实并非如此。因此我丝毫也不认为只应对同等的强度给予同等的考虑，而不让被宣布为平等的个人有平等的作用。用肯德尔的话说，我不提议我们用“成员最为偏好的”决定代替“大多数成员所偏好的”<sup>[419]</sup>决定。强度标准不能建立起可行的原则，而我们最需要的是要有规章。<sup>[420]</sup>我只想解释一下，为什么多数原则从未得到全面的接受，为什么它的应用时常缺少标准，特别是为什么激烈的少数派要驳斥这一原则，并明确地拒不服从它。

生活中真正的事实是，强有力的一声“反对”常常会压倒两声软弱无力的“赞成”。反过来说，一声顽固的“赞成”通常会击败两声无力

的“反对”。一切集体大概都存在着——在既定的时刻，对既定的问题——某个激烈的小团体，在这个集体中，激烈的小团体即使只是少数，它也有机会战胜那些麻木不仁的（最不激烈的或漠不关心的）小团体。更全面地说就是，假如一个占51%的多数是由激烈的成员组成的，它就是不可战胜的；如果占51%（甚至更大）的多数是个软弱无力的多数，它就不是不可战胜的。还要注意到重要的一点，即使大家的物质力量的资源（例如财富）是完全平等的，上述情况也不会发生任何变化。也就是说，“强度”是受到最大忽视但又最独立、最有威力的力量基础。无论如何，无可争辩的事实是，激烈的少数派在决策过程中有着额外的分量，他们的激烈态度弥补了他们数量上的不足。于是，关键性的问题就变成了：我们发现强度因素与少数或多数的结合只是一种偶然现象吗？或者，激烈的少数是否远比激烈的多数更为常见和持久呢？[\[421\]](#)

对这种情况进行的尝试性探讨所依据的例证没有包括这个问题，或只是十分不全面地涉及这个问题。不过我们中间有许多人已经看到了直接民主的实践在卷土重来，并有充足的机会去发现直接民主（如其实行的那样）变成了那些活跃的、通常十分小的少数派的真正天堂。论述所谓校园革命的文献一再作出的估计是，只有5%-10%的学生是幕后操纵者，并且自行其是。为什么会是这样呢？答案不难找到。强度是让具体的团体聚在一起开展活动的要素，它也解释了它们的冲击力和吸引力。

一般的问题仍然是：为什么强度通常只是小的少数派的属性，而不同时也是多数派的属性？我以为主要的原因是，只有在单一的问题或围绕核心问题的一组问题上，才有可能形成激烈的多数，而对于一系列的问题，我们顶多只能看到激烈程度不同的多数派，每一个这样

的派别都会随着问题的变化而解体。因此，一个激烈的多数派等于是个偶然的多数派。相反，小团体对于一大堆问题能够持久地存在并且激烈态度不变。这当然也就是它们存在的原因。<sup>[422]</sup>区别在于，激烈的少数派是真正的团体，而激烈的多数派只是暂时的联合。如果它们不是这样，人们也会发现它们是受到激烈的少数派的动员——这样我们便又转回来了。

读者想必已经看出，以上思考已经远离了多数至上原则，很像是在解释和支持首先由莫斯卡提出的定律，即真正永远存在的是少数统治。在前面的讨论中，我已对总是存在着“单一统治阶级”的假说提出了质疑，但我也承认，总是存在着“控制的少数”，它们总是左右着历史的进程。<sup>[423]</sup>我相信我们现在已看到了它的原因。总之，在其他条件相同的情况下，谁激烈谁就积极，积极者就能战胜消极者；只有小团体才有可能在一大堆和一系列问题上采取持久而积极的态度。这些激烈的小团体内部可能同样是派系林立，内争不已的，并且最终会走向自我毁灭，但这并不能证明不同的观点，倒是可以解释激烈的少数派的成功次数为什么比人们可能期待的要少得多。

再回到具体的多数原则上来吧。我们已经注意到，这一原则没有考虑个人偏好的强度差别和——反过来说——强度因素对多数原则的报复。这促使我们去怀疑是否有其他的决策原则能够避免这种局面。例如，全体一致原则不是能比多数原则更好地解决强度问题吗？就全体一致原则而言，它可以公正地对待偏好的强度，这几乎是无可争辩的事实，但这种公正未免太过分了，因为它使一个孤立的、激烈的持异见者的否决变成了合法行为。不过抽象地说，全体一致——在这个或其他基础上——虽然可以成立，但它似乎让我们在实践中失败，它的缺陷是人所熟知的，并且看起来十分可怕：全体一致的决策成本就

是自我否定，因为这样的成本等于使决策瘫痪。这是个相当重要的结论，无疑具有全面的适用性。但这一结论果真适用于一切情况吗？事实真的总是这样吗？即全体一致的成本就是让决策瘫痪吗？这就是我现在要谈的问题。

## 8.5 委员会和全体一致

至此我们已经看到，偏好强度的差别妨害了多数原则。但是事实上，强度不同，其分布上的不同，也有一定的好处。如果每个人在所有问题上的偏好强度都一样激烈，哪里还会有达成协议的决策机构？实际上，正是由于决策人员在所有问题上的激烈程度不同，才使协议得以达成。简言之，团体协议的机制主要就是由温和派向激烈派让步组成的。当决策团体是作为一个委员会发言时，情况尤其如此。

由于委员会的概念已经与人们本能的理理解相去甚远，这里有必要给它一个明确的定义和说明。<sup>[424]</sup>我要以下述三个特征给“委员会”下一个定义。

第一，委员会是个相互作用的、面对面的小团体。作为一个相互作用的团体，它不能少于3个人，因为只有在有3个人时，相互作用才是有意义的。<sup>[425]</sup>但这个“小”又不能大到什么程度呢？面对面的要求给出了第一个限制。不过，议会也是面对面的团体，它却大大超过委员会的人数。<sup>[426]</sup>一个委员会的最大有效规模取决于它的工作章程。在实践中，这意味着委员会一般是3-30人左右。当然，30人只是个十分粗略的估计数。一个10人委员会的工作可能很差，而40人的委员会也可以干得很不错。这全看它的成员充分遵守其工作模式（或章程）的程度而定。我将在下面谈到这一点。

第二，委员会是长期存在的制度化的团体。从它得到承认——无论是法律上的，还是非正式的——这个意义上说，它是制度化的，因为事实上某些事情必须由或通过专门的团体去做。我们可以说，委员会由于安排给它的任务而得到制度化。但是，没有持续性的团体是不能加以或变得制度化的。这后一特征与团体成员实际上的终身制或稳定性无关。我们由角色理论知道，无论谁进入一个制度化的团体，都会接受该机构的时间安排。因此，当一个团体的成员就像终身任职那样行动时，这个团体就具有持久性，不管它实际上的更换率有多大。起作用的是人们的预期。[\[427\]](#)

第三，委员会是一个面对一系列问题的决策团体。我们同样可以说，只要决策是连续出现的，这些决策“自然”要求一个委员会那样的组织。因此当我们谈委员会时，我们是指一个连续性的决策背景[\[428\]](#)，它不同于（见上文）对孤立的问题作出的决定。

确定委员会概念的重要性，是出于另外两个考虑。首先，委员会和由此产生的委员会制度不仅大大地逃脱了监督，而且大大避开了人们的了解。这不但因为委员会制度实际上是在低透明度的阴影下工作（我们将看到这是一个十分重要的附属特征），而且因为它的分散性和断裂性，使得在任何政治系统中“委员会子系统”所起的关键作用往往不是被严重夸大就是被严重忽视——一般来说是两者兼而有之。我执着于定义问题的第二个理由是，委员会制度总而言之是政治的真正“本质”中最普遍、最关键和最受到误解的部分。[\[429\]](#)任何政体实施的所有决定都是事先由一个或几个委员会进行评价、讨论和实际拟定的。既然（按我的定义）政府就是一个委员会，所以它常常足以成为一个作出最后决定的委员会。[\[430\]](#)

委员会的实际工作如何？它总是很难按照多数原则工作。决策一般都不付诸表决。即使付诸表决，一般来说也只是形式上的，只是为了记录的目的举举手而已。大部分时间委员会的决定是全体一致通过的。但这至少不意味着委员会遵行全体一致的原则。这一原则要求每个成员都有否决权，而这样的权力或原则并没有进入委员会的实践。另一方面，假如委员会的决定常常是一致通过，这不是因为它的成员一个心眼儿，他们并不是这样。委员会一般最终都能达到全体一致的同意，因为这个团体的每一个成员都预期他在一个问题上的让步，会在其他问题上得到回报。由于这是一种心照不宣的理解，因此也可以称为一种运行章程。

这种运行章程的本质是do ut des（一报还一报）。相互捧场、讨价还价、妥协解决和互相调整的概念，也是与这种操作模式联系在一起的。今天我们也大谈投票交易和“报酬”。但以上表述没有一条说明了有利于委员会式“妥协”的特点。说到妥协，我们一般的理解是，对于一项安排，各派在需要决定的具体问题上不求彻底一致。现在，即使在一个委员会里，每一项决定都有可能经过长期的斗争而以一个中间路线的解决告终。但不仅如此，委员会的特色在于，它们的成员是从事着长期交易，特别着眼于未来。如我所说，这种团体中的每个成员都在心照不宣地“期待着”。为说明时间因素，我应该谈谈相互延期补偿的原则或机制。

我们在深入研究委员会运行章程时需要切记在心的是，委员会成员没有被授予禁止决策的权力。因此，某个成员若是无休止地阻挠议程，他等于是跟自己过不去，这种行为会招来报复。也就是说，成员中的多数会看到刁难者受到惩罚或及时受到教训，他的异常行为将使他被逐出互惠关系。人们也不难理解，互相延期补偿的机制要以我们

现在已经熟悉的两个条件为前提：（1）不同等的偏好强度；（2）未来还存在着一系列决定。当偏好强度的分布倾向于随着问题的变化而变化时，该团体就能够做到全体一致，因此在任何时候对某个问题不感到那么激动的成员，会倾向于向感情十分强烈的成员让步。但是这种倾向又要求一个及时的回报，即由未来的决定加以鼓励和加强：无论今天让步的是谁，他都预期有朝一日得到回报。

乍看起来，委员会式的决策可能给我们留下一个脆弱而靠不住和需要太多条件的印象。但在现实中它却成了一种得到广泛实践的有效的决策制度，这是因为它依赖的是十分现实主义的刺激和奖励。本来就该理解到，委员会里的和由委员会作出的决定是正和的决定。建立在相互延期补偿上的决策制度，其本质实际上在于该团体的所有成员看来都能有所得，在于这种博弈是连续性的博弈。职是之故，委员会远不是一种靠不住的程序。恰恰相反，由于不同等的强度造成的“协商性质”，委员会支持作出从长远看会带来有全面的正和结果的、有具体利益的安排。当然，各委员会内部也有冲突，这至少有两个原因：不同偏好的分布情况不能事先进行和谐的安排，以及收益很少能够做到公平分配。因此委员会不时出现摊牌的情况，即真正用多数票作出决定。不过，使用多数原则如果不是例外而是成了常规，这就意味着委员会不再能够运转了，我们也就可以说该委员会已不再是一个委员会。无论如何都应当理解，为什么多数原则是委员会和非委员会的分水岭，或者，如果你乐意的话也可以说，它是有效的委员会和无效的委员会的分水岭。

委员会有效利用了偏好强度的差别，而我们知道多数原则对于强度差别是无能为力的，并且还会削弱它的作用。这是委员会决策和多数决策不同的第一个方面。它们在另一个重要方面也是不同的。委员



会决策是正和决策，对多数决策则不能这样说，多数原则是零和原则，亦即它产生零和的结果。当我们诉诸这一原则时，多数全赢而少数全输，可以说，多数的所得就是少数的所失，无论涉及的是什么利益。委员会决策和多数原则决策还有第三个方面的不同。多数原则实行一种截然二分的选择结构，这迫使投票者和决策者表达他们的第一偏好，并且只能是第一偏好。与此相反，委员会决策显然允许偏好排序，因此鼓励以第二或第三偏好为基础的协议。<sup>[431]</sup>

对于主要的差别，即零和与正和结果的差别，我应当立刻指出一点以避免误解。抽象地说，正确的事情，未必在所有具体情况下都正确。我们很快就会看到，“多数博弈”可以用（在议会中）从长期看不导致零和结果的方式进行。不过几乎无可争辩的是，多数原则本身是一个零和原则。一个从制度上真正采取多数表决的团体或集体，（1）对于每个问题都作为单独的问题看待；（2）这使每个问题都造成零和结果；从而（3）鼓励了“赢家通吃”的多数派的形成和巩固。让我们停留在这后一个含义上问一句：为什么是多数投票，而不是委员会的决策方式鼓励着赢者的稳定结合呢？毕竟，在委员会里，一个联合的多数也会发现自身的存在有利于它赢得一切。但事情到了这一步，委员会肯定也就不成其为委员会了。这种情况是不多见的，因为委员会成员如果破坏了他们的运作章程，其所失便要大于所得。临时的联合，可以；稳定的结盟，不行。<sup>[432]</sup>在委员会式的面对面的小团体中，总是获胜的多数就会促成经常失败和受挫的激烈的少数派，它就有可能拖延议程，进行刁难，而不是采取合作的默契态度，并且最终会使决策成本上升到无法承受的地步。到头来，“委员会的好处”也会丧失殆尽。那么，何必不让博弈和平地进行，在取舍互惠中使每个人都有好处呢？

至此，我只是孤立地考察了委员会，但每个委员会都属于由其他委员会组成的一个网络——委员会系统。这个系统如何工作？或者更扼要地说，属于一个相同的规则或相同的网络的委员会如何相互作用与合作？这种合作通过另一机制而产生：投票交易（side payments）。

我从博弈理论借用了投票交易这一概念。需要明确的是，我是从与内部报酬概念相反的意义上使用它。我前面提到的相互延期补偿机制也可以说是一种延期内部报酬机制，即团体内的交易机制。由此可知，在委员会之间的报酬就是外部报酬，给外部团体的报酬。把它们当作投票交易是恰当的，因为它们向另一些委员会、向从事（互惠的）相同博弈的同样的团体支付的。因此我把“投票交易”定义为，每个委员会必须向其他委员会（以相同的交易规则）作出的让步。

还应说明，投票交易无须经过明确的协定。委员会之间的投票交易当然很有可能采取麻烦的投票交易协定的形式。但这很难说是被理解为一种合作机制的投票交易的特征。网络越复杂（在民主制度中它确实变得十分复杂），对自动调整或半自动调整的要求也越大。这意味着大多数投票交易不通过明确的协议，而仅仅是根据预期反应而出现。委员会就像个人一样，也在暗暗估计着受它的决策影响的第三者的可能反应。因此，预期到消极的反应，反馈回来就成为不决策状态，或使连贯性的决策变成“四处讨好”的不连贯的决策。我不以为委员会之间的协调机制会使任何人都满意，我只想说明它是如何运转的。协调是大原则，而大多数实际过程至多只能说是一个稀里糊涂达到目标的过程。

总而言之，在每个委员会中，委员会系统的运作是以相互延期补偿（或交易）为基础，作为系统它又是以主要受预期反应指引的投票交易为基础。内部报酬（相互补偿）有助于全体一致的决策和正和结果。外部投票交易代表成本，但它是自发的（同强迫相反）调整与合作过程的必要条件。需要补充的是，外部报酬不一定局限于委员会系统的范围。委员会系统中对民众愿望负责的“代表制委员会”达到多大程度，外部报酬超出这范围就会达到多大程度。不过，现在我们应该换一个话题了。

## 8.6 委员会、参与和民主分配

无论在什么政体中，委员会最低限度也是一个形成决定的机构，而通常它总是一个作出决定的机构。然而，委员会系统（子系统）是由它所属的政治系统形成的。因此，在民主制度中运行的委员会系统，便获得了自己的特征。为了就这里的目的进行对比，我们可以先把作为官僚机构一部分的委员会放在一边（这也是因为它们的数量变化是官僚化程度的函数），只谈在许多层次上制定政策的委员会。在这个方面的第一个特点是，民主制度中的委员会比独裁制度下增加得快很多。<sup>[433]</sup>产生这种现象的原因之一是，只要一个决策机构变得太大时，其内部总会生出一个更小的团体，即一个拟定决策，然后交给更大机构颁行的委员会。对这种增殖现象有两种相反的解释：它相当于一种抗体的发展，因此属于反民主的发展；或者，它与民主的多元发展完全一致。如果采用后一种观点，则可以说委员会的增多为“真正的参与”提供了场所，从而扩大了参与式民主。

这后一种观点不是没有优点。如果不是亲自参与，参与便没有“真正的”意义。那么，我们如果认真看待（参与式民主论本来就应当这样

看待)此事,我们便得到了一个最简单、最容易操作的概念:参与是一个系数,它可以表现为一个分数,并与一定的频率有关。<sup>[434]</sup>在一个10人团体里,每人有1/10的参与,参与越多,该团体开会也就越频繁。在100人的团体里,每人有1/100的参与,如此等等。随着分母的增大,每个参与者所占的分量便会减少。同时,虽然不是那么确定和重要,频率减少,参与的重要性也会减少。因此毫无疑问,只有在小团体(很少超出议会规模的团体)中,参与才是有意义的、真正的和有效的参与。当我们说选举式参与和一般的群众参与时,参与这个概念已被延伸,它只不过是指“象征性参与”,是指一种局内人的感觉。

委员会是真正参与(不是单纯的在场)的最佳单位,对此几乎没有疑问。但并不能因此就说,对参与式民主的要求当真可以在这些地方得到满足。通过增加委员会人数去扩大参与机会,解决了那些参与者的问题,可是那些被排除在外的人呢?显然,他们的问题并没有因为代表他们的另一些人的参与而得到解决,这只能从控制方面加以解决,用他们——民主制度中的公民——控制决策机构的程度来解决。这样我们就又回到了作为降低外部风险手段的控制权力转移的代议制技术上。同时,我们也看到了民主制度中委员会系统的突出特点:存在着对公民负责的委员会。就此而言,它们是代议制委员会。在民主制度中,委员会总是存在的,当然也会不断增加。不过这第一个特点与民主改变了委员会的形成方式——增补和构成方式——这个事实比起来,远不是那么有特色。这并不是说,所有委员会都是由自由选举和选举过程产生的代表组成。事实上,即使在民主制度中,大多数委员会并不是这样招募成员的,它们是有特定目的的团体,“代表着”才干和专业能力。但是,决策系统类似于一个交通系统,可以从少数交通要道或汇合点上对它们进行控制。因此,可以用处于相当关键位置

的较少的代议制委员会来满足控制的要求——主要是政府和议会中的常设委员会。

对于回答“委员会系统如何与民主制度并存”这一重要问题，我们现在处于更有利的位置。如果把这个问题说得更夸张一些，则可以问委员会和民主制度是否相互对立。用不那么夸大其辞的话说，这一问题就是委员会是延缓了民主的进步，还是加强了任何阶段的民主。我们久已知道，对民主的评价——它是否存在，在多大程度上存在——取决于采用的参数，如果把民主按字面含义解释为人民掌权，即理解为毫不掺假的人民的权力，那么一切都无从谈起。在关键时刻，权力取决于行使，不是取决于有名无实的归属。因此原原本本的民主必然也是原原本本的自治<sup>[435]</sup>，而对原原本本的自治，正可以像参与一样加以处理和说明：这是在每个人都统治别人和其反面，即“所有人”都统治“每一个人”——之间的比率问题。这样一来，我们在宏观层面上似乎陷入了进退两难的局面。对此我主张不必扼腕叹息，而是改变一下角度。

对于微型民主，仍可以仅从投入方面加以理解，由此把它纳入人民掌权的观点，但是我认为对于宏观民主就不是这样了，对它最好是从产出方面，即从人民分配的角度加以理解和促进。<sup>[436]</sup>因此我认为，重要的已不在于证明这个问题的权力去向——把更多的权力交给人民，而在于其最终结果——给人民以更多平等的利益或更少不平等的剥夺。虽然学者们不那么情愿承认这一点，但他们事实上越来越不看重谁在掌权，而是更多地关心着各种结账清单和分配结果，即权力的决策效果——谁得到了什么。还可以补充说，这也正是民主制度下的人民认识民主制度的一般方式。对于广大公众来说，人民的统治很少是指人民应当实际掌权，它只意味着对人民的愿望和需要的满足。

如果从产出角度评价民主，就可以看出委员会系统并不是阻碍民主前进的抗体，而是支持着民主分配的决策系统。让我再说一遍，这是因为有一个重要的前提，即民主政体创造着处于战略要冲的代表制（对人民负责的）委员会。在这一条件下，外部报酬跨越了委员会的边界，成为一般的外部报酬，即扩大到被代表者世界中的报酬。因此，通过代表制渠道与人民联系在一起的正和的决策制度，在代表人民利益方面也是正和。但这一主张不能推得太远，以至于意味着我们通过这一途径可以达到平等分配或帕累托最优，更不必说罗尔斯喜欢的那种结局了。<sup>[437]</sup>考虑到事关重大的规模问题，我的论点只是，正总和的结果对所有人都有利，或更准确地说，对作为一般总量的所有人都有利，但不是对每个人都有利，也不是说每个人有同样的份额或同时获益。<sup>[438]</sup>我说“民主分配”的意思仅限于此，再无他意。

我的主张——正和的分配——是平和而中庸的，但不能因此低估它的重要性，特别是考虑到这一论证不但涉及委员会系统，而且涉及一般的决策系统，因此归根到底涉及政治（被定义为影响集体的决策中枢）。我们可以把这一论证扩大到决策理论。我们已经知道，决策系统可以分为正和的（在决策团体内部和对团体以外的人皆然）与零和的。<sup>[439]</sup>我也曾强调指出，比委员会更大的团体一般要被迫采用多数原则，而这些原则基本上为零和原则。不过我在前面也曾提醒说，多数原则在实践中不一定导致零和的政治。现在我们必须对此加以澄清，划出多数原则和零和的决策系统相一致以及必然造成零和的赢家和输家的范围。

在下列情况中，多数原则确实造成零和结果：（1）选举（投票选举官员）；（2）公决；（3）有一个相对稳定而明确的多数派。这两条不同的根据：决策的一次性和分离性（在选举和公决的情况

下），和这里所说的多数的性质（它必须是“具体的”和“明确的”多数）。这意味着，在两个联系在一起的情况下，多数原则不会总是产生零和结果：（1）连续不断地出现决策，并且它们（2）与周期性的、相对流动的或摇摆不定的具体多数（如果你愿意的话，也可以说不稳定的联合）联系在一起。但是，即使在这样的条件下，每一项决策无疑仍是零和决策，只是在总量上这一过程有可能在变化中的多数派之间产生正和的补偿。<sup>[440]</sup>还要指出，决策团体必须不仅是具体的，而且是制度化的团体（按照上文的定义）：从本质上说，它是一个委员会规模的团体，或是一个议会那样的会议。不定期的、由不同的公众出席的那种像群众集会一样的议会或喧嚣的会议，不会出现这种情况。可见，只在特殊情况下，多数原则才不是零和原则。总之，在民主政治领域的实践中，议会出于必然而遵守多数原则，但议会的决策从长远看能够产生正和结果，如果（1）它的多数派是周期性的，或（2）如果议会多数派对反对派的要求能加以体谅，或（3）它缺乏纪律和凝聚力不大。另一方面，当上述情况没有或决策背景是单一决策时，多数原则就是零和原则。

现在可以作一概括并给我们的论述作一总结了。我相信，理想的决策系统显然必须满足以下要求：（1）每个人有同样的影响力；（2）对同等的偏好强度给予同等考虑；（3）正和与零和的结果应当适当地加以平衡；（4）尽可能减少外部风险；（5）尽可能降低决策成本。以上列举的情况足以说明，没有任何原则、规则或决策系统能基本满足这些要求。<sup>[441]</sup>实际的情况是，每种单位采用对自己适宜的和同质的决策原则。这些单位可以被概括为：

委员会

## 制度化的常设会议

### 任何松散的投票集体<sup>[442]</sup>

委员会避免多数原则，通过内部的延期报酬去追求全体一致的协议，通过外部报酬适应外部世界和接受其要求。而制度化的会议必须服从多数原则，但从长远看它既可以导致零和结果，也可以不导致这种结果，这取决于其多数派的稳定性。散漫的投票集体——不管其规模多大——的特点是这样一个事实：散漫的人群无法相互交流并从事投票交易，每个选择者只能单独作出选择。这种单位明显是附属性的，但它在下列特点上有一致性：每个行动者只能投票；他必然是一个问题又一个问题地投票；只有在这一票被相加成为获胜的多数时才算数，结果总是并且必然是零和。让我再说一遍关键所在：散漫的投票集体不能进行讨价还价，也不能达成协议。

需要着重指出两点。首先，散漫的投票集体不受人数限制这一事实，并不意味着人数的限度无关紧要。事实上，如果散漫的群众在人数上没有超过议会的规模，就可以把他们集合在一起。而这个群体若是超过了常设会议的规模，它必然是散漫的（这正是它的特点）。第二点涉及两种重要情况的不同：普选与公决。在前一种情况下，一般选民是选出一个人或党，授权他或它为自己决策。因此，选举结果本身虽然是零和，但投票行为是就公职进行的，而这一公职是被安排在可以成为正和的过程中（议会，特别是其委员会）。简言之，投票行为不是最后的、一了百了的行为。而公决却是最终的行为。在这种情况下，投票者不是对选择者作出选择，而是在决定一个问题，因此也是在结束这一问题。因此，公决肯定是零和结果，从任何意义上说也不能导致合作的博弈。<sup>[443]</sup>



由于我主要论述的是第一种单位——委员会，而对委员会系统还很少有充分的评价，故有必要对它作一下这样的评价。赞成委员会的话已经说了许多，例如，只有具备完善而灵活的运行章程（相互补偿可以延期）的面对面小团体，才能够对决定进行“合理”而细致的讨论。再例如，（1）可以说委员会是最佳决策单位，并且（2）委员会不但考虑到了不平衡的偏好强度，还能够有效地对它加以利用；如果说的是“代表组成的委员会”，委员会系统还会增加一些优点：（3）能大幅降低外部风险（压制），又不会或很少使决策成本增加（与议会成本相比）；（4）给一般群众造成正和结果（民主分配）。最后但不是最次要的，当决定被付诸多数投票时会受到无情打击的实质性少数派（种族的、宗教的或其他类型的），在委员会中会看到这种情况：（5）他们的较为激烈的要求大有机会得到同意。

这些赞誉之辞不能漫无边际。从本质上说，事情的另一面是，正和结果基本上导致渐进的变革。<sup>[444]</sup>迅速或决定性的变化要求明确的是与否的选择，因此要求零和的决定。所以应当明白，我并不认为只要有可能，就应选择正和的政治而不是零和的政治。另一方面，由于多数原则不能顾及个人偏好强度的不平衡，由于在其使用范围内它要受到强度因素的歪曲和干扰，因而似乎可以说，（1）在采用多数原则时，要清楚地意识到其缺陷；（2）这种原则最好是在别无他法时，或在对事情要不惜代价加以改变时再采用。唯一最佳的选择系统是不存在的，这就需要对在什么问题上的过多的委员会原则或多数原则会造成反效果加以权衡。

## 8.7 合作式民主

对于如何对正和决策程序和零和决策程序加以适当平衡这个问题，无法抽象地作出回答。利用艾伦·利日法特（A.Lijphart）对“多数原则的民主”和“合作式民主”的区分，可以使这一问题更容易得到回答。<sup>[445]</sup>根据利日法特的观点，多数至上的民主只是民主的一个类型，它是受到英国议会模式鼓励的类型。还有一种民主类型，即合作式民主。在这种民主中，“多数原则被联合同意原则所取代”，其运行原则（“大联合、相互否决、比例制和局部自主”）无疑不同于多数至上原则。<sup>[446]</sup>在我看来，利日法特的民主的“两种模式”是对经验民主论的一项重要贡献。他认为四分五裂的社会不能以多数原则为基础，这种社会只能或是选择合作式民主，或是干脆没有民主。就此而言，他赞成合作式民主类型的有力论证是无懈可击的。

我的决策论显然与利日法特的论点相似，并且可以进一步支持他的论点，还可以对他作些改进。不过首先我要指出，我的论证有一点优于利日法特。我已谈到一般的激烈少数派，并说它们只能是很小的团体，因为它们的明确条件就是激烈，而且仅仅是激烈。合作式民主论所说的少数却是指种族的、语言的和宗教的少数，它们不但是庞大的少数，而且是分裂的少数，我的意思是说，它们是一个受到特殊的分裂结构限制的少数，是受不断增加、强化和特别是“孤立的”分裂体限制的少数。<sup>[447]</sup>这些建立在分裂体上的少数不会干扰我的分析，而只是代表着一种必须以其本身为根据进行说明的情况。分裂体的少数不会干扰我的分析，是因为它们也要满足“激烈”的条件（如果它们不是激烈的，它们便只是对实际结果不感兴趣的观察者组成的结构）。差别在于，这些建立在分裂体上的少数的激烈态度——当他们有激烈态度时——是派生出来的，因为它们首先是种族的、语言的和宗教的少数，以这些标准进行自我认同，并且认为它们在培养认同中受到了

冷落和威胁。这一差别带来了另一个差别，分裂体的少数的激烈态度所针对的事情事先就为人所知，并且至少对其核心问题已十分明确。也就是说，分裂体的少数常常是庞大的少数，它们的行为远比只因为态度激烈而聚在一起的小团体的少数更容易预测。在这一点上，我的论证与利日法特接近。

首先我要说，我将明确强调，对多数至上的民主和合作式民主的区分有着理想类型的性质，当然也是极端类型的性质。利日法特则强调他的类型的经验性质和经验概括的性质，这有可能导致夸大他的论点。首先，从经验上说，利日法特的对比有些夸大其辞，现实中没有一个民主制度奉行绝对的多数原则。英国的宪政实践（立宪议会）维系于尊重少数派的权利，相信要比一些不受英国议会模式影响的民主制度更为突出。因此必须坚决声明，把任何民主制度简单地完全等同于多数原则，只是一种粗略的说法，不然就是一种错误。这里说的多数原则如果是一个民主制度的生存条件的话，它也只能是有限的多数原则。我对委员会工作常规的分析表明，对多数原则的限制不但是立宪议会坚持的一条原则，而且一般来说也是委员会决策模式的副产品。事实上，在所有民主制度中，大多数决策不是多数至上的、零和的决策。

从经验方面看，对于另一端，即合作式民主类型方面，利日法特的对比也有些过分。他谈到了“相互否决或少数否决”，宣称在这里“多数原则被否决性的少数原则所取代”。<sup>[448]</sup>这些话也可以指17、18世纪波兰的议会实践所滥用的liberum vetum（自由否决权）。利日法特直接把他所说的否决权与卡尔霍恩的“合作的多数”原则等同起来，但卡尔霍恩（J.C.Calhoun）的论述——其中的否决是一种潜在因素，不是明确的原则——大概更好一些。<sup>[449]</sup>利日法特未免使他的合作论走得

太远了一点，他宣布“多数至上的统治的效率和决策能力只是一种不符合事实的表象”。<sup>[450]</sup>如果真是这样的话，并且我也同意有可能是这样，那是因为多数至上的统治不像它表面看起来那样奉行多数至上论，或是由于合作论不像我们所听到的那样是彻底的合作式的和以否决为基础的。

根据我本人的论证，我要作如下陈述。首先，在某些国家，多数至上原则能够克服“强度”问题，而在另一些国家，这种决策原则必须服从和适应各种激烈态度。其次，“多数至上的民主”与“合作式民主”这两种类型代表着使零和的政治与正和的政治之间取得平衡的两种典型方式。第三，在一端为“始终是多数至上”而另一端为“始终不是多数至上”的连续体中，具体的民主制度越是具有共识性和（文化上的）同质性，越是（分裂体结构方面）没有分化，就越有可能更多地表现出多数至上，如果它较少具备这些特点，则它的多数至上也会较少（即具有合作的性质）。换句话说，我们总是看到多数至上决策和非多数至上决策兼而有之，但其比例是不同的，这种不同是出于一个粗浅的常识：激烈的少数派的存在越明显，就越不宜采用零和的统治方式，这种方式也越不易以民主方式实行。

总之，许多甚至大多数决策既不反映多数原则（即使清点过票数），也不反映全体一致原则（即使决定是全体一致通过），它们并不真正是对多数原则原原本本的严格贯彻，因为面对激烈的反对派和少数派，多数派通常会作出让步，磨去棱角，在实际行动中推行“温和的”多数意志。另一方面，委员会全体一致的决策或接近全体一致的决策无论如何也不是全体一致原则的结果，因为它的特征因素——否决权——在相互延期补偿的运行章程中不起作用。因此我们可以这样说，激烈态度这一变量制造了一个广大的内部决策范围，其中并不严

格坚持多数至上，但也不能说它把多数原则变成了实质性的少数原则。我们只能说，强度因素的影响越大，无法决策的次数就会越多，或委员会式决策的数量就会越大。

## 8.8 关于理想主义代价的附言

读者大概已经注意到了，我在这一章里没有遵循以上各章的路线，即在“理想”与“现实”之间，在规范性民主和描述性民主之间取得平衡。这是因为我现在考察的是决策的实际机制，并不考虑具体决策者的人格特征和动机——理想主义的或非理想主义的。我所考察的是“看得见的”而不是“看不见的”政治，也就是说，是行为而不是言辞，因此是一个政治学论辩派不上用场的场合。在委员会的桌旁当然也可以找到真正的理想主义者。但是，最纯正的理想主义者，我们在竞选讲坛上看到的那些煽动家和人民主义者，当他们做一些不宜公开的事情和处在委员会不透明的条件下时，会变得十分像个生意人。因此，我们越是接近实际政策如何制定，就越会看到理想主义和现实主义的政治家相互接近。

以上论述是否意味着我要以现实主义的基调收场呢？从某个方面说，是的。但这有着特定的条件。我已经论述了规范因素和理想的作用，也论述了现实主义的民主观。在这一行程即将结束之际，我以为有必要对目前的民主理论是受理想主义的弊病还是现实主义的弊病之害更大作一评估。

我相信，1960和1970年代流行的思潮可以由一篇题为“现实主义的代价”的文章作为代表。<sup>[451]</sup>实际上这个题目已说出了一切：它的含义就是，我们的民主理论正受到过度的现实主义之害，也就是说，正在受到理想主义的贫困之害。正如作者明确所说：“现实主义的代价就是

放弃民主政治和政府特有的道德功能。”<sup>[452]</sup>我首先要讨论一下让道德出场的情况，然后提出一个附带性的问题：理想主义扩张的代价是什么？

为了明确起见，必须明白，各种规范、规定和理想，无须也不同于伦理学领域相一致。道德理想是一般理想的一个子目，一个十分特殊的子目。把“古典民主”跟道德目的联系起来亦无必要。这里说的古典民主不过是古希腊的民主，古希腊人尚未把伦理学同政治、宗教、经济和不是伦理学的东西加以区分，所以，古人的民主是受道德支配的政体这种说法是十分错误的。此外，人们也会怀疑，那些谈论政府或政治的“道德功能”的民主派是否领会了这种立场的全部含义。人类为把上帝之国同恺撒之国截然分开，已付出了无尽的苦难和鲜血，这一区分也意味着伦理学领域不是政治领域，具体而言，政治迫害与杀戮不能被道德意图正当化或用它来赎罪。因此，把道德引入政治近乎玩火，自黑格尔提出“政治的民族精神”，提出Sittlichkeit（道德）之说以来，我们一再目睹了这一点。法西斯主义和纳粹主义都发现黑格尔的Sittlichkeit颇为好用；当马克思主义的极权主义自称有着不惜一切代价创造一种新的“完人”的使命时，其根据不是康德的伦理学，而是黑格尔的伦理国家。主啊，把我们从政府的道德功能中解救出来吧！

民主当然有或应当有道德基础，但这样说完全是另一回事。<sup>[453]</sup>这些基础日益薄弱的事实并不是现实主义者的过错。不幸的是，“伦理的丧失”是今天各代人简单继承下来的一个由来已久的趋势。任何自由政体的道德基础必须涉及义务感，必须理解权利包含着义务以及做事“无所求”——白送——也有价值也能带来喜悦。免费的午餐固然没有，但是有免费的奉献，有神圣的爱的行为。但是义务感、做事不求回报等等，已为一种经济学的政治观侵蚀良久。如果是这样说，我的

确同意今天民主的危机主要是伦理学基础的危机这种观点。因此请不要误解我在政治与伦理有什么关系的问题上采取的立场。

如我所说，当我们谈论政治的规范方面时，不一定是在谈论道德规范。并非所有的规范都是伦理规范，因此使用“应然”一词不会自动使我们处在伦理学领域。不过，对政治和伦理的区分大大取决于我们如何定义道德。为此，像“政治道德”、社会道德、职业道德等等，最好免谈。我说过，我不喜欢黑格尔的Sittlichkeit（虽然我不想因为黑格尔的道德哲学被滥用和造成意外后果而责备他），这样我们基本上便只剩下康德伦理学了。因此，我将以康德的标准，划出政治和伦理的界线：道德领域是“不涉及利益的行为”领域。<sup>[454]</sup>但是，韦伯对Gesinnungsethik und Verantwortungsethik（信念伦理和责任伦理）的区分，对不计后果加以遵守的伦理原则和对后果负责的伦理的区分，最好地点出了伦理和政治的不同所在。<sup>[455]</sup>康德留给我们一个令人头疼的问题：我们应该向垂死的人说真话吗？按韦伯的标准，信念伦理的回答是我们应该说真话，责任伦理的回答则是我们可以不说真话。我承认，当我说韦伯的标准对伦理和政治作了很好的区分时，我只是在强化韦伯的话的字面意义（大概不是其精神实质），因为他说的是两种“道德”，而我认为只有一种伦理，只有Gesinnungsethik（信念伦理）。我们在面对Verantwortung（责任）时，即面对向后果负责时，我们已进入了另一个领域，在这里我们必须考虑手段问题，考虑我们作为政治动物而不是纯粹的道德动物，是生活在政治社会而不是孤身一人如何行动的问题。

从康德—韦伯的观点看，我们的民主制度显然缺乏道德基础，处在“道德危机”之中。<sup>[456]</sup>今天的民主制度中的公民从各方听到的都是他应当是“理性的”，其含义是，他应该理性地认识和估计自己的利益，

他的政治行为如果是理性的话，应该同他个人的经济行为十分相似。一个真正有伦理精神的人能接受这种论调吗？把自己塑造成（不是事实上，而是从规范方面说）一个斤斤计较的利己主义者的人物，与伦理有何相干？对这种问题我只想问，看起来今天的理想主义者和价值论者（鼓吹价值政治学的人）对它的关切程度，并不更甚于现实主义者。我不怀疑他们要求表达伦理关切时的善良信念，但问题是，这种要求是以什么伦理学为基础？<sup>[457]</sup>无论如何，关键在于“理想主义的”政治信条能够在它的功劳簿里添上严肃地尝试重建名副其实的伦理学基础吗？在我看来，这当然会是一项很了不起的功劳，但不能把这一笔功劳记在他们名下。因此，如果问现实主义的代价是什么不失公正的话，问一下理想主义的代价是什么同样是公正的。我一直从不同角度提出这些问题。<sup>[458]</sup>因此现在，我想在本章所采用的分析框架的基础上收网上岸。在这一基础上，可以把我认为我们时代特征的趋势分列如下：

（1）毫无道理地和危险地忽视外部风险问题；

（2）对影响决策成本的规模限度和委员会原则向多数原则的变化认识十分不清楚；

（3）重视透明度更大的政治，反对透明度不高的领域，但对涉及的事情没有清楚的了解；

（4）先引入政治，然后再将其政治化的领域不断膨胀；

（5）结果是一种十分幼稚的民主原教旨主义，它以直接参与式民主反对控制和代议制。



不难看出，前两条指责所说的问题应由现实主义的即描述性的民主理论加以解决。对外部风险不够警惕，可以拿面对权力潜势以指数级增长，保护性的宪政制度却在衰落作为范例。行为主义对制度论和所谓形式主义的攻击已经过头了。我们可以在宪政制度能有多大效力上斗嘴，但有一个好的宪政制度总比有一个坏的要好，并且我敢说我喜欢有一个我所同意的宪政制度。<sup>[459]</sup>对于第二条指责，我只想指出，我们在处理规模限度时不计较决策成本或放弃多数原则的那种漫不经心的态度，可以用1960年代末1970年代初大多数欧洲国家对参与要求一味迁就的恶劣做法加以说明：使委员会变得像议会一样，使它成了规模过大而效率低下的机构。

第三点，即透明度问题，为现实主义阵营所无视或忽略，又为理想主义阵营所误解和恶化。它也是一个多少需要详细说明的问题，因为我在前面只是附带地提到了它，指出低透明度对于委员会运行章程十分重要。无疑，民主似乎要求透明度，权力的房子应是一间玻璃房子。这一立场的理性依据——与其道德依据不同——是，透明度高有利于更好地进行控制，从而减少外部风险。当然是这样。这意味着即使增加透明度导致决策成本上升，也是上升得有理。可是硬币还有另一面。我们从个人经验中知道，同一个人在从低透明度环境转向高透明度环境时，他或她的行为会十分不同。这意味着透明度因素可以改进也可以歪曲行为。例如，当透明度是用来“推销形象”，以致有损于“负责的行为”时，它就是起了歪曲的作用。进而言之，透明度即使不制造冲突，也能加剧冲突，因此摆脱透明度是减少矛盾最常见、最实用的办法。在冲突的、多元的或深刻分化的社会里，只有当交易是在透明度极差的条件下达成时，才能避免出现僵局。我们从国内政策转到外交政策，“公开协议公开达成”这句格言的处境就更糟了。我们当然可以合理地要求把扑克牌换一种玩法，但我们不能在其他人还在

玩牌时，只要求一个玩牌的人亮开他的牌。总之，如果“更大的透明度”像有人夸耀的那样是一付万应灵药，它也很有可能功不抵过。透明度对负责的行为有害，鼓励装模作样和煽动人心，加剧冲突，造成决策僵局或在国际政治中导致失败，就此而言，最好还是用其他的监督方式去关照外部风险吧！无须说，探照灯的效力会因漫射而降低，在太多的事情上有太多的透明度，只会使透明度失效。

后两条指责主要属于“理想主义的代价”。让我对此作个简短说明。首先，我们应当怎样理解政治肥大症这一说法呢？正如本章开头时指出的那样，在许多领域和场合，决策都是针对集体作出的，只有在决策是由被授权合法垄断暴力的“最高”决策者针对集体作出时，政治才会露面。我主要论述的是针对集体的决策的风险和成本，然而这些论述也有助于说明政治扩张和政治化之间的区别。<sup>[460]</sup>可以有越来越多的决定是针对集体的决定，或是——在民主制度中——被交付议会裁决，但这些决定的执行却可以是“非政治化的”。<sup>[461]</sup>政治可以进入一切事物——这是可以推导出来的。但即使如此，也不能说所有的政治都被政治化了。对于政治扩张在多大限度内是必要的和有利的，存在着广泛的分歧，对政治化的功过却分歧不大；我现在所注意的只限于政治的政治化。

当政治进入某个领域时，它可能带来好处——譬如当我们说一个麻木不仁的公民产生了关切，成了知情人和参与者时；它也可能带来坏处。在什么时候它是有害的呢？在两种情况下：（1）当政治变得过热时，即变成了暴力、威吓、偏执和意识形态歧视的政治时；（2）当它以上述方式（即使是最温和的形式）之一进入司法、军队、行政机构和教育机构时。我的分析虽然很少涉及造成政治过热的原因，但它包含着—部分警告。基本的警告是，新的选民在创设经由选举产生的

新机构时，不应再像过去那样漫不经心了。决策成本是否值得付出或是否作了适当的评估暂且不谈，问题在于，选举过程中出现的是无害的或积极意义上的政治呢，还是政治中最不足取的方面的政治化和它的愈演愈烈的弊端呢？

归根到底，如果以为参与式民主跟代议制民主势不两立，如果前者实际上在削弱后者，我很担心两者都会陷入水火之中。不过对此需要作点说明。我们知道，参与式民主的概念可以指一些不同的事情：

（1）从兴趣、注意、信息和能力方面所说的参与；（2）为支持“发言权”而参与，即从示威式民主的角度追求的参与；（3）分享权力，这是真正有效的参与决策；（4）同真正的直接民主相等的参与。如此说来，什么样的参与有害，其害处何在？

对于第一种参与，我们都同意我们迫切需要更关心和更知情的公民。可是参与论者的要求大大超出了这种意见。公正地说，没有人曾对“强度”与信息以及一般而言与知识和能力有着怎样的关系作过充分深入的研究，但是对这种重大的疏忽的指责特别应当针对理想主义者。<sup>[462]</sup>暂且不谈指责问题，“任何参与都会作出一份积极的贡献”，这种假说“是天真而无效的。……人民可分为三种人：参与并作出贡献的人……贡献甚少或毫无贡献的人，以及动机不错但方向错误……给社会其他人带来许多麻烦、浪费和悲哀的人。”<sup>[463]</sup>达伦道夫同样有力地指出：“我同意，所有的人对所有的事务的持久参与，其实是彻底瘫痪的定义……它意味着持久的争吵和持久的无所举措兼而有之的局面。”在他看来（我同意他的看法），毫无节制地赞美参与，“有可能使公民想入非非，造成一种他试图确立的原则在其中毫无用处的境况”<sup>[464]</sup>。对于第二种参与——示威式民主，我们可以简单地说，更多的“发言权”是有益无害的，但愿这发言权不至于变成“暴力”。我们还

必须谈一下第三种参与，这是对参与论者有核心意义的一种参与。由于“真正的”参与只能由很少的人数来表现，也由于几乎无可争辩的是，委员会的参与效果最理想，增加真正参与的一个办法就是增加委员会的数量。但若是真这样干下去，参与就会导致对参与本身的否定，从而迅速死亡。委员会数量越多，决策过程就会越慢（时间成本），外部报酬的负担也会越重（达到完全不成比例的程度）。因此，委员会的增加很快就会达到一定限度，超出这一限度，在权力分享上的收获就会同效率和效益方面的损失不成比例。如果委员会提供的真正参与的机会适应要求参与者的人数，整个系统会在规模成本的压力下迅速瓦解。

现在我们还剩下一个我所说的“公决式民主”，它被理解为日常生活中的直接民主。在这种民主中，公民坐在屏幕前，按一下电钮，然后对传来的各种有争议的问题作出反应，从而做到了所谓的自我统治。真好，但也真要命！公决不是选出选择者，而是对有争议的问题作出决定，然后他便无所事事了。因此公决的优点首先离不开信息状态和大众的能力水平。正如卢梭所言，人民常常追求他们并不理解的利益。比起我们现在的世界上来，卢梭的世界要简单得多，也容易认识得多。甚至那些专家们——政治学家，也包括经济学家——看起来都越来越缺乏认识这个世界的的能力。所以说，把我们这些极其复杂、相互关联而又十分脆弱的社会的统治权授予成千上万相互分离的个人意志，任凭他们用零和方式随便作出决定，这种想法正在把我们推向险境，堪称智力极度低下的不朽证明。

我现在收场。以上所说近乎戏言，不提也罢。总之我认为，我们正在追求着互不协调、互无联系的目标，我们是在盲目地追求，因此正处在一个制造——从最低限度说——完全无法控制的不祥的超载状

态的过程中。我所说的五种趋势中，最令人沮丧的事情显然是使它们得以产生的那种精神迷雾。如果对风险和成本、对委员会统治和多数统治、对适当的规模和后果的性质一无所知，我们能够理解政治吗？我想是不能的，但为此而做的和说的实在是太少了。我们开始认识到——在繁荣的民主制度中——我们的日子正在变得入不敷出。同样，甚至更可悲的是，我们的生活态度正在不顾我们的智力水平和我们对自己行为的理解力。我们越是投身于重建主体政治的事业，我就越是担心我们是一群低劣的江湖术士，我们正在把政治变成一场结果为负数或结果甚微的大游戏，一场我们全都注定要输掉的游戏。

# 下卷 古典问题

## 9.什么是民主？定义、证明和选择

肯定会有某个阶段，

那时进一步提出问题或要求寻找更多的理由是没有意义的。

但是在到达该阶段的过程中，

我们可以期待在进行评价时发现某种与别人共同的基础，

这一共同的基础意义重大。

——格里夫斯

### 9.1 定义是任意的吗？

回答“什么是民主”这个问题，等于给民主下一定义。接下来的问题是，什么是定义？<sup>[465]</sup>按照J.S.密尔的说法，“最简单最准确的定义概念是，它是阐明词义的一个命题，也就是说，要么它是被普遍接受的意义，要么它是言者或作者……打算使其具有的含义。”<sup>[466]</sup>可是密尔并未进一步论及由言者或作者特别给定的意义和被普遍接受的意义之间差异的重要性。不过，密尔之后的一些哲学家这样做了（为了方便起见，我们应把他们视为牛津哲学家）。他们对约定性定义和字面的

或辞典上的定义作了明确的区分。<sup>[467]</sup>在前一种情况下，言者声称：我想在这个意义上使用该词，这就是我对它的定义，这是我本人“深思熟虑之后，任意地和自觉地为某事物选择的名称”<sup>[468]</sup>，这是一种约定。在后一种情况下，言者是在表明一个词被广泛使用的程度，即人们在使用该词时通常用它来表示的意义。这是辞典打算给出的定义，它被称为辞典定义，即写在辞典中的意义。

辞典定义和约定性定义的这种区分意味着还有更进一步的区分：辞典定义可真可假，这取决于有关一个词如何被使用的报告是否准确；而约定性定义就不可能分出真假，因为它们任意的定义<sup>[469]</sup>（这一点经常被人强调）。例如，我可以指着一个白种人说“黑”将用来指“白”，并且宣布，只要我说“黑”，就是指白种人的肤色。这里的问题不在于我事实上允许自己表达偶然掠过脑际的无论什么胡思乱想，而在于根据这种观点，只要说明两个条件，我将他人称为“白”者称为“黑”就是完全正当的决定：（1）明确宣布这一约定；（2）约定者永远是在同一意义上使用“黑”这个词。但是，听众对于自己所说的并且其他人也作同样理解的“白”被换成了“黑”，将作何反应呢？牛津哲学家是这样解决问题的：我们可以根据这一约定是否有用而采取赞同或反对的态度。易言之，尽管这类约定难以分出真假，却能够分出是有用还是无聊。乍看起来，这一准则似可付诸应用。就上述例子而言，任何人大概都会同意，将人皆称为白者称为黑，不仅没有什么用处，还会混淆视听。然而，这个问题不难解决，是因为这个例子既无意义，而且简单至极。但在提出一系列论证时，我们却无法找到一个能够单独运用这一效用准则的例子——我指的是能够免受无聊之人和无聊之言纠缠的例子。例如在我看来，几乎马尔库塞的所有约定都是混淆视听和“滥用无用”。但是根据什么有用的准则说它无用呢？

尤其需要记住的是，“在政治和语言的堕落之间有一种特殊联系”，因为语言更多地是被当作“隐藏或阻挠思想”的手段，而不是表达思想的工具，这在政治上的表现要甚于其他领域。<sup>[470]</sup>因此，政治学学者遇到的特殊困难是，在他那个专业中，把问题搞得含糊不清确实是“有用的”。<sup>[471]</sup>实际上，政治的一个重要成分——但不一定是它的邪恶成分——可以被称为玩弄政治问题的艺术。现在让我们重新表述这个问题：什么是“有用”的定义？它对谁或对什么有用？让这个问题更醒目一些吧，假设有人说，政治科学对政治实践是有用的，在实际政治中搅浑问题是有用的——像我刚才承认的那样。牛津哲学家对此能反对吗？我看不出他们如何能反对。他们怎能阻止他们宣布的准则被颠倒应用？怎能阻止它因为有用而造成的迷乱呢？因此，如果定义仅仅是任意的约定，只服从一个唯一的条件，即它们在某种约定的（任意的）意义上是有用的，结论当然会接踵而至：民主的含义就是在约定者看来有用。<sup>[472]</sup>但这是一个我不想接受的结论。

有人也许会反驳说，我忘记了只有约定性定义才是任意的，除此之外还有辞典定义。然而，求助于辞典定义并不能提供真正的帮助。我们不妨搜罗一堆辞典，当我仔细查阅了这些辞典之后，我会发现，对不同的人来说，民主竟能成为如此纷杂不一的东西，我甚至不得不断定它包含着一些相互矛盾的涵义。那么下一步怎么办？假如为了安全起见，我就不会走什么下一步。我的研究将以如下说法告终：东边的人所说的民主，就是西边的人所说的独裁，如此而已。这是个能够接受的结论吗？如果是，那就没有什么民主理论可言了。其实，假如这也算是论证，那就再多想也无益了。我们所要做的只是搞个民意调查，看看人们被教导信奉什么，从中得出的统计数字能使我们确定获胜的多数。然而，主张用百分比解决问题会更糟，这等于把问题最终



交给了一种argumentum baculinum（“谁有棍棒谁有理”）去解决。就是说，无论什么人，只要征服了世界就将发布真理。这时任何辞典都将按征服者的界说去定义民主，这样一来，有一种约定将成为正确的辞典定义。

让我们通过一个提问重新思考整个问题吧。什么是定义的真值？具体而言，什么是民主定义的真值？在这个问题得到解决之前，民主理论是不会有立足之地的。不错，哲学界的气氛已不像1940和1950年代那样“约定主义”了<sup>[473]</sup>，但政治学家和政治理论家们发现，约定主义的信息就其表面价值而言，仍然包含着极好的便利条件。它为他们省掉了许多麻烦，为漫不经心地使用术语提供了神奇的庇护。<sup>[474]</sup>它还使创新，或者更妙，使我所说的“求新癖”，成了世界上最轻松的事情。几乎任何政治学学者现在都会提到，定义既不真也不假，仅仅是一些说明如何使用语言的约定。当然是这样——但仅此而已吗？

正如密尔对“定义”的定义所示，他很清楚词义可能是辞典上的，也可能是约定性的，但他认为两者没有重大区别。这是个疏漏吗？我想不是。不妨问一句，辞典给出的词义是从何而来？也就是说，辞典定义是哪一种定义？显然，辞典不过是一些被普遍接受的约定的清单，我们在辞典中所能找到的仍然是一些约定。唯一的不同在于，辞典定义源自古老的惯例，而约定性定义则是提议将来遵守新的惯例。然而在这两种情况下我们都是谈论惯例。可见，如果说约定性定义是任意的，辞典定义同样如此。因此可以说，同意辞典定义是正确的或错误的，仍会带来问题，因为我们有关某些人如何实际使用某个词的报告——不是定义——也可以是正确的或错误的，它仍是一种约定，从而只能在功利基础上予以接受或拒绝。

另外还可证明，在词典定义和约定性定义之间还有另一些区别。首先，词典定义是不规范的（例如它没有说明应当以何种方式使用民主一词），而约定性定义却是正当的或规范的，因为它告诉我们应当或不应当如何理解该词。不过这是个似是而非的说法。如果我愿意，我可以像编词典那样，或以如实照录的方式，求助于权威性的标准作者，从而很容易得到“正当性”。这两种定义的另一区别是，词典定义是非个人性质的定义，是“我们的回答”，而约定性定义是主观的定义，即“我的回答”。但这一区别仅仅是表面的。从表面价值来看，我所说的始终是而且仅仅是我所说的，也就是说，所有的定义都是“我的定义”，但是如果我所说的还有什么价值的话，那么无论用什么样的文字表达方式，它不能仅仅是满足我这个自我的“我的定义”。

因此，我们越是刨根问底，就越会发现，两者的区别是毫无意义的。说到底，唯一的定义就是约定性定义，而且这种定义也只能分为新旧不同的语言惯例。如果我们采取这种遵从惯例的论点，那就应始终如一，不能半途而废。我们不能坚持认为只有约定性定义才有任意性。词典无助于我们逃避这一结论：所有定义都是任意的。这一结论不可能被以下主张冲淡：词典定义的任意性范围受制于共同理解的需要和公共话语的要求，因而比约定性定义更少任意性。要么把同样的限制（共同理解的需要）适用于约定，不然就会让“我们可以按约定自由地确定任何一个词，用来指称我们选中的任何事物”<sup>[475]</sup>这种观点，纯粹成为一项彻底摧毁语言的计划。词典定义和约定性定义的区分要么会变得很无聊，毫无结果，要么假如有结果，会使语言、交流——我相信——还有思想遭到破坏。倘若把狗称为“猫”或者相反都是完全正确的，只要作出清楚的约定即可，那么我确实承认，约定性定义和非约定性定义大有差别。但在这种情况下，我们会造成一个无交流可言的世界，并使之具有正当性。

## 9.2 对惯例的批判

归根结底，这是个应当按照什么标准接受一个定义的问题。一开始就应当表明一点：我们并不关心语言的起源。第一个有意义的发声是如何出现的，即某个意义如何与某个音节分明的发音联系在一起，这已无从查考，也无关紧要。即使设想语言是源自偶然的、任意的发声，所以惯例是尼安德特人<sup>[476]</sup>的语言基础，能否就认为（至少）一百多万年之后惯例仍是语言的唯一基础？当然不能。如果我们打算给约定的任意性以重要地位，那一定另有理由。我建议通过对以下四个问题的验证来向这些理由挑战：

- (1) 定义是语言游戏的规则吗？
- (2) 助长混乱的标准是健全的吗？
- (3) 定义可以是公理吗？
- (4) 惯例有没有替代物？

对于第一个问题，我认为惯例论者是自相矛盾的；对于第二个问题，在我看来，被视为解决认识论问题的实用方法的功利准则，总的来说是不健全的；对于第三个问题，我认为它的全部立场是基于一种错误的类比；至于第四个问题，我想我们会陷入一种非此即彼的错误观点不能自拔。

第一，自相矛盾。对语言是“约定俗成的”这一本来很陈腐的观点给以重视的原因之一，是语言和博弈之间具有可比性。因此人们发现，定义相当于语言规则，它很像是“博弈规则”。为了进行论证，我假定这是正确的。<sup>[477]</sup>但如果这是正确的，语言的博弈论者就是自相

矛盾的。一边在谈论规则，一边又宣称打破规则是完全正当的，这样做毫无意义。如果我们确信大家都有权根据个人意志作出约定，那就无规则可言；而如果有规则，我们就不能坚持认为违反规则是正当的。一个想对规则挑战的博弈者的权利，并不是打破正在进行的博弈，而是撤出博弈并发明一种新的博弈（如果他能找到另一个博弈者群体的话）。然而请注意，新的博弈规则也会像旧的一样不容违反。假定这博弈是下国际象棋，一位棋手发现自己处于这样的境地：他的对手拿着国王走王后的招数。按照论述博弈模型的哲学家的说法，这位对手只要有言在先，并且始终如一，这样做就是完全正确的。但是头一位棋手会作出另一种判断：他的对手不会下棋，因而不能让他再下下去。我认为前一位棋手是对的，而哲学家错了。用国王走王后的路数，并没有创造出另一种博弈，而是破坏了这种博弈。既然如此，我的第一个观点就是，由于定义像博弈一样是有规则的，那就必须要求充分遵守规则。鼓励犯规是明显的自相矛盾。

第二，不健全。如果我们声称，采纳某个定义是因为发现它有用，此言何所指呢？我想大多数学者可能会说，因为它对科学有用，对知识的进步有用。既然如此，那就很明显，我们是在谈论对认知有用。一旦我们承认了这一点，我对真——假和有用——无用的标准还有多大差别便颇感不可思议了。差别肯定有一个，那就是认识的唯实论和唯名论的差别、真理“对应论”和真理“统一论”的差别。<sup>[478]</sup>这的确是个重大问题，但差不多跟非哲学家无关。对于实干家来说，这个问题可被简化为有保障的可证实性。至于真理是精神与物质的对应（按托马斯的说法），还是（按唯名论的主张）有关真理的陈述，这种问题对他的实际操作几乎没有什么影响。当然，信奉真理对应论的学者是自信不疑的；相反，持有真理相对论或唯名论观点的学者甚至有可能完全闭口不谈这个名称。然而，他们心中还是存在着某种真理价值

观的。如果我们拒绝承认“有用”不过是为了谨慎地对待真理，功利标准就根本无效了。如果我们希望解决认识问题，那就必须依靠某种认识标准。无论我们称其为真理还是称其为有用，后一说法不过是前一说法的谨慎表达。提倡功利实质上是把一个根本不健全的标准悄悄塞进争论。除非“有用”指的是“对认识的用处”，否则它就无助于我们确定某个定义有用而另一个定义无用。

第三，错误的类比。惯例论的另一种说法是声称定义类似于定理。如果这是正确的，那么结论必然是：和定理一样，定义也是任意的起点。但在谈论定义是否类似于定理之前，我们最好先来看看它是不是研究的起点。那么定义处在一个什么位置上呢？定义常在讨论之初就被投入使用，但这并不能证明它就是逻辑的起点。这种位置可能只具有启示意义。定义被置于起点还有另一个原因，即它体现了他人业已从事过的分析和研究的结论。反过来说，一项新的分析很可能产生一个定义，因而它的逻辑位置是在结尾。因此，在分析性理论中，定义可能是定理，但是在非定理性的理论中，它们就不像定理了。一种理论能否成为定理性理论，几乎与个人兴趣无关，它取决于我们是运用“形式化”语言还是运用自然语言。几何学长期以来一直是进行严密的、数学演算一般的理论建构的楷模，在这种理论中，我们以一组既不真也不假的定义——定理和假设——为起点，因为它们演绎出其他一切的任意的开端。然而，几何学模型不可能说明在人类事务的领域如何应用理论。<sup>[479]</sup>不管对“理论”的理解多么不同，没有一种理论类似于——或曾经类似于——数学运算。毫无疑问，这本书里的所有定义都不像公理，它们都不是前提，只有有限的演绎力，而且不应该是“任意的”。在自然语言中，说一个定义是任意的，就等于说它是没有根据的、多余的定义。

第四，非此即彼的观点。约定论者赖以获胜的论证似乎是，什么也取代不了惯例；语言只能有约定俗成的含义，因而定义肯定是任意的，因为它不会是别的东西。一个人要么遵守惯例，要么被迫退回到“实在的本质”和“绝对标准”的陈旧谬论。<sup>[480]</sup>此说谬矣。当今那些老练的逻辑学家居然变成了过时的古希腊二元论的牺牲品，看到这一点真是令人惊讶不已。古希腊人曾把自然（*physis*）和惯例截然分开；但事情很清楚，摆在我们面前的是一对对比命题，而不是反对命题：在自然和惯例之间 *tertium datur*（不适用排中律）。<sup>[481]</sup>人造的一切都不是“自然”，但是，作为一种完全是意志的产物和自由选择的结果，它们能被替代（再造或消除）吗？惯例的原意是“会合”，即聚集（源自拉丁语 *convenire*），它的延伸义即“同意”。那么，我们可否聚集起来并同意（按约定）再造一个完整的语言体系呢？就算有此可能，也是毫无意义的。

为了在定义时刻意求新，约定论者已大大超出限度，提出了一套关于认识的发展过程的谬说。我们考察一下一种科学认识是如何运行的就会发现，所谓语言惯例并非产生于不惜工本独出心裁的渴望，而是产生于克服含糊性和体现着强化分析能力这一规则。总之，在已知的公认词义中进行有目的的选择，这一漫长而充满思考的过程，再加上得到确认的、并非任意的创新这一偶然因素，才产生了语言惯例。因此，就定义可以追溯至约定而言，约定并不是任意的。如果是或者一旦是任意的，它就会遭到抛弃。任意性非但不是定义过程的典型特征，事实上它还是一条评判标准：据此我们可以确定某个定义是错误的或是无用的。

贯穿于语言的建构和发展过程的核心特征，就是它的相互关联性。严格地说，语言是一个巨大的系统，事实上还是一个高度体系化

的系统。词语（以及由此产生的概念）并不是相互分离的存在物，它们共同处于由一系列相近和相关的——亦即结为一体的——术语组成的语义场，因为其中每一个术语的再定义（意义的变化）都会导致对某些甚至全部相关术语的再定义。

试以“权力”为例。相关的术语起码包括势力、权威、强制力、暴力、制裁力。以权力如何被定义为转移，所有这些术语也会相应改变含义。具体而言，如果权力被重新定义（被赋予新的含义），所有这些术语也都应当重新定义，以便保证（1）没有一个“语义场意义”被遗漏，和（2）重新调整语义场可以得到某种分析结果（克服而不是助长暧昧与含糊）。另一个很好的例子——我们详细讨论过的——就是包括政治阶层、统治阶层、精英、权力精英、统治集团、领导集团等等术语在内的语义场。由于这些术语构成一个系统，而这个系统中的（正如系统这一概念所示）每一个语言单位都与所有其他语言单位相互作用。那么，除非我们对整个语义场进行相应的重新调整，不然就不能（虽然一直有人不断地这样做）去约定“我认为‘精英’是指……”我们接受或拒绝“精英”的一种（约定的）新义，恰恰是因为这个语义场<sup>[482]</sup>（而不是孤立的术语或概念）是否变得更加清晰、更加准确。

以上所述是否意味着先验本质和绝对标准的复活呢？当然不是。这不过是肯定了我们是通过词语进行思考，这些词语是我们思想的眼镜，它们的语义投影则体现着一种理解和表达事物（客体、过程）的方式。简言之，词语塑造思想。因此，选择一个既定的术语并给出定义，决不等于任意而为。相反，这一过程在认识上是否有用，取决于而且仅仅取决于它能否经受住由以下规则所表达的语义场的检验：如果对一个术语的定义打破了该术语所属语义场的稳定，那就应当证明

这个定义（1）没有抛弃任何“语义场意义”；（2）全部“语义场歧义”（模糊、无限制、混乱）没有被进一步加深。

概要重述一下三个问题是必要的。首先，我们关心的不是语言的起源，而是现存的、高度精巧的结构性语言系统。其次，任意的定义只能破坏语言的互为主体的关系，从而使一个交流（同时也是组合现有知识的）工具变成十足的制造混乱的手段。最后，“不是惯例就是形而上学”这种非此即彼的观点，既无充分根据又混淆视听。语言的进化和得到“有用的”精确化以适应启发认知的需要，其途径是进行大量的语义与思想的锤炼，而不是任意的无序化。

### 9.3 作为经验载体的词语

现在可以从一般性问题转向我们特别关注的问题了，即说明无论是根据民主就是许多人同意叫作民主的东西这一说法，还是根据个人约定——即根据个人所遵循的惯例的强调，而这种惯例通过定义成为正当的，因为它是一种约定——对于回答“什么是民主”的问题都是没有意义的。不，对于“什么是民主”这个问题，不能孤立地谈论民主这个字眼，也要——尽管是暗示性地——谈到它的语义场，即充实或补足“民主”的一整套概念。再者，还应当清楚，我这里所谈的严格地局限于政治学词汇，我的论题不是一般的语言发展动因——这应当留给语言学家自己去做——而只是这个进化过程的一个侧面，或者更严格地说，是政治学关键术语的塑造过程。

为什么主流的民主理论长期满足于稳定的（而不是易变的）语言“惯例”，解释这一现象的最好理由就是，大量进入民主定义的所有那些术语，始终是由经验塑造的，反映我们作为历史的经历者所学到的东西。从论证的角度说，确有很多可能的民主，即从逻辑上说得通



的民主，却没有很多从历史上说可能产生的民主。如果当代民主的含义背离了它的古希腊含义，与“自治的人民”几乎无涉，这种变化正是人民自治失败的历史反映。同样，诸如自由、压迫、强制、正当性等等术语，都获得了一种在时间过程中的意义稳定性，因为它们无不充满了历史内容和历史性质。

西塞罗（Cicero）有句名言：*historia magistra vitae*（历史乃生活之师）。可以把这句名言加以引申，改写为历史乃定义之师，即历史也能支配定义。布尔多亦有绝妙表述，人被历史同化，历史则体现在他的存在中。<sup>[483]</sup>然而，所以如此，正是因为语言首先是以往经验和知识的宝库。另外，密尔说得好：“语言是经验积累的保管者，对于这种经验积累，所有以往的时代都作出了一份贡献。”因此在密尔看来，语言是过去的实践的“养护人”和“保管人”<sup>[484]</sup>——的确如此。所以说，词语骗子确实存在，而且很容易分辨。他们是这样一些人：有意无意地忽略一个事实，即词语是经验的容器，或者说是经验的载体。

回到民主这个话题，我的论说可以总结如下：这一术语的核心意义既不是约定性的，也不是任意的，因为它植根于历史，源于历史。更确切地说，民主一类词是一些速记报告，它们旨在传达一些我们作为有经验的人在某些事情上应当如何作为的观念，关于这些事情，每一代人都是从没有经验开始的。如果事实如此，如果民主一词是个历史经验的载体，其含义是通过无穷的探索与失误的过程而得到稳定，那么结论必然是，不但无法把自由定义的要求和甘愿无知的权利加以区分，而且语言的约定论根本就没有领会语言的基本属性。就算我们能从语言的起源中发现什么约定俗成（这不是没有希望的事），我们自己也不是鼻祖，我们并不是从空白状态起步的。我们不是一些试图搞清楚如何盖房子的“高贵的野蛮人”，而是一些已经住在这幢房子第

30层的居民，就是说，在我们之前已经过去了30个世纪。那么，我们怎么有权随兴之所致地给“民主”定义或再定义呢？如何才能实现没有压制的统治，这个问题从西方文明的源头上就被提了出来。“民主”（自由主义的民主）就是我们目前回答这一问题的方法。但是，在作此回答时，我们是在回顾由千年探索与失误所铸成的行为结构和行为模式，如果不是这样，我们就会重蹈失败的覆辙。

诚然，我们不能满足于世代相传的知识。但这并不是赞同或动手将其废弃的理由。无论我们是否体会得到，我们的观念只有极少一部分是“我们的”。无论如何，它们可能是非常天真的、不起作用的或愚蠢的。历史是我们仅有的大规模的经验实验场。因而，检验我们的观念的是历史，这是一种反映了概念发展史的检验。所以我们应当接受一条忠告，我们要记住，每个概念都有一部历史，在这部历史中，术语（无论其意义始终一贯还是多有变化）的变迁是与社会及其政体的命运密切相关的。

有一点是清楚的，我敢说，我丝毫也没有暗示，政治理论家或政治学家应当像历史学家那样看待历史。我的意思不是要把历史看成一些“独一无二的”、从来不会（像历史学家经常认为的那样）重复出现的经验的记录。相反，这些经验都可以找到它们的类似记录，因此也都能找到它们再现的踪迹。我们知道，每个梨子都是独一无二的，每个人都是互不相同的，即使我们每天在同一条河里游泳，河水也从来不是一模一样的。但是不管有多少这样的警句，植物学家还是以纲论“梨”，我们还是谈论一般的人类，而从化学成分来说，水也永远是水。同样，经过改头换面之后，历史一再重演，如果我们知道如何去了解的话，我们会大量地了解到这一点。也许这是个事实：我们从经验中得知，人类是从来不以经验为训的。然而我们别无选择。因此在

以下各章中，我首先强调的是民主的历史表现，并且假定民主这一概念（及其语义场）是在呈现和反映这种表现的过程中获得了深刻意义和明确性。我知道，我们是在为未来着想，而且我们关心的终究是民主可能是什么和应当是什么，而不是它曾经是什么。但是，过去并非一去不返，我们还要和它的现在打交道。

但是，在继续这项考察之前，需要在这里考察一下如何“定义”民主，因为它关系到“证明”和“选择”民主。

## 9.4 求证

定义不等于罗列各种前提。一个人可以完全理解民主，但仍有可能不相信民主。基于这种考虑，论证就变成了提供正当理由的问题，说到底还是提供证据的问题。<sup>[485]</sup>的确，政治哲学和许多政治理论家长期以来主要关心的，就是为某个特定的政治制度是“正确的”或“善的”（正义的）寻求证据。这种探索的经典表述是：政治制度有根据吗？

如果按照表面价值看待这一问题，绝大多数当代哲学家都会回答：不，不会找到政治上的根据。正如韦尔登（T.D.Weldon）所说：“在现行政治制度背后或以外，没有任何东西可供这些制度表达、复制或实现。”<sup>[486]</sup>这种反驳袭用了一种对“根据”的柏拉图式说明，即这样一条假设：存在着一个观念原型的超凡世界，人们企图在现实世界复制它。但是，寻找根据无需求助于柏拉图的形而上学。例如它可以提出道德主张，并由此寻求道德根据。<sup>[487]</sup>不过问题仍然是，能否拿出充足的或令人信服的理由，证明我们赞成（比如说）民主的论证是正确的或真实的，而赞成独裁的论证是错误的或假的。我们必须警

惕，不能因为错误的理由，即不能用理由去说服人们，便说不能。这一点还不太要紧，因为我们此时关心的不是理由的效力。第二条基本的告诫是，在许多有关这个问题的文献中，证据问题和偏好问题常被混为一谈。我建议把它们分而论之，所以我的第一个问题是：有真实的民主吗？只有在回答了这个问题之后，我才会提出下一个问题：民主是可取的吗？

“真实”起码有两种根本不同的含义，一是经验含义，一是理性含义。首先我们来看看，民主是否以及在什么意义上根据经验来说可能是真实的。从经验意义上说，真实意味着实在的真实，它涉及的是某项陈述所指的事实的存在或不存在。因此，经验上的真实有赖于观察，或更严格地说，有赖于受到控制地接受被观察的事实是真实的事实。从这个意义上说，我们的确可以对民主政体作出真实与否的判断，即这是一些定期举行自由选举、没有秘密审判等等的政体。从广义上说，一种民主理论只有在这种情况下才能从经验上说它是真实的：它以归纳推理为转移，并且达到了所有事实判断都得到证实或顶住了证伪的程度。从更为充分甚至更有意义的角度来说，一种民主理论只有成功地得以实施，就是说，它的设想在付诸实践时与它的期望或预见相吻合，它在经验上才是真实的。因此从根本上说，真实的民主是一种能够成功地付诸实践，并作为一个持续的政治系统发挥功能的民主。从经验意义上说，可以有多种真实的民主政体，但它们必须经得住这种检验：必须在现实世界中运行并获得成功。反之，所有那些在实践中根本背离它们公开声明的目标和在运作中完全不同于它们公开宣布的宗旨的民主，从经验上说都是假民主。

我们先停下来问一句，以上这些证明了什么？例如，它是否证明了民主政体能够获得非民主政体（即个人独裁政体）不可能获得的“真

实性”？我想不是。如果认为真实的民主政体就是运行中的民主政体，我们不过是在确认哪一些民主（理论）的定义应当被采纳，这些供现实世界使用的定义早就被人提了出来，并且说起来也都颇为可信。确认定义并不意味着实现了定义。人们完全可以用同样方式求得“真实的个人独裁政体”。在这种情况下，结论将是这样的：在所有可能的个人独裁制度中，最有效地实现了其目标者，就是真实的个人独裁制度。所以，当我提出真实的民主政体就是正在运行的民主政体时，我并没有证明与个人独裁相对立的是什么东西。

那么在证据基础上，求助于理性上的真实，即根据无矛盾原则所确定的真实，我们能否做得好一些呢？从逻辑或严格的理性意义上说，一系列命题只要具有逻辑的一贯性，它就是真实的，相应地，一种理论只要句子相互衔接，从前提到结论的连续性没有断裂，它就是真实的。因此，“理性上真实”的民主，就是较易于以几何学方式加以证明的民主，是“没有矛盾的”民主。我们已经知道，这差不多就是法国式民主的特征。[\[488\]](#)也可以说，当代激进民主派的特色就是追求“理性化的民主”。可是，某种十分理性化的或从理性角度说是真实的民主政体，有什么证据上的好处呢？对于这种事情，我们求助于理性会比求助于经验更好吗？我担心只会更糟。另外，这种做法并不能证明民主政体可以获得非民主政体不可能获得的真实性。正如我能假设一种理由充分的、非矛盾的民主政体一样，我的论敌也能以同样的标准提出一种理性化的独裁政体，而且更加轻而易举。再者，从逻辑上或理性上说是真实的民主，决不意味着它在实际存在或运行中就是真实的民主。我们早已知道，法国的理性精神（*raison*）所培育出来的民主国家，从经验上看其实已经变成了最少民主的国家，或者是不能运行的民主国家。

再进一步纠缠真实性问题已经没有多少意义。虽然我们可以在特定意义上正当地谈论政治制度的真伪，但这似乎不是关键，因为它无助于我们检验、证实或说明某种政治制度“有根据”而另一种“没有根据”。这个结论是不是说政治制度毫无根据呢？显然，如何回答要看我们如何界定“根据”。我当然不会同意柏拉图式的说法。作为历史的创造者，我们无先例可循，只能去发明创造。政体并非外力所赐予，而是被建造出来的。然而建造也就包含着根据（基础）。可以认为，我们进行正当创新的基础是由一些运行原则——调节其功能和解决其冲突的基本规则——组成的。

到目前为止，民主的运行原则，无论从哪个角度说，一向被称为多数原则。但是，由于我们正在谈论的是某种根据，因此非常重要的是，多数原则并非唯一作为根据的原则。多数原则产生之初，其来源是“人民总是正确的”这一箴言。当然，这一箴言可以用不太容易引起争议的方式加以表述，比如“人民有权犯错误”。确实，我们一直赞同用以下准则来解决民主社会中的矛盾：根据定义，多数人的理由总是正确的理由。

显然，无论从经验上还是理性上说，这都不是一个正确的规则。如果我们尝试从经验上加以证明，观察的结果将会显示，人民的声音经常是错误的。证实这一规则可以从理性上加以证明的任务，我乐于把它留给别人去做。<sup>[489]</sup>至于我本人，我只是想指出，“人民总是正确的”这一命题仅仅是个基础性的博弈规则，我们之所以同意遵守，是因为它表达着一种 *pactum societatis*（社会契约），一种使民主政体成为可能的社会契约。按同样的方式，独裁政体的基础性原则便是：统治者永远正确。当然，不用说，这个规则从经验上看是错误的，而且从

理性上也是难以辩护的，它仅仅宣泄了霍布斯哲学的绝望情绪：*pactum subiectionis*（表示顺从）要胜过人人为敌的战争。

有人会反驳说，政治和社会制度的根据存在于这些制度所包含并宣布的价值之中，而不是存在于它们所遵守的程序性规则之中。我很想同意这一点，但这不啻是落入了马蜂窝。一般认为，价值，特别是终极性价值，是超越任何证明的。即使我们没有必要赞同一种情绪论的价值理论——这种理论主张，价值判断所表达的仅仅是情绪和情感[490]，如下说法仍不乏一定的正确性：人们是在信仰而不是证明、在要求而不是解释、在坚持而不是论证这些价值观。所谓价值的认知主义认为，价值主张具有真理性内容。但这是一种令人进退维谷的看法。[491]流行的看法是非认知主义的。正如奥本海姆在他的分析中所发现的，我们的绝大多数基本道德和政治信念，都不可能具有客观根据。[492]

总之，我们似乎走进了死胡同。既不能根据经验，又不能根据理性，也不能根据民主价值从客观上说其内在价值优于所有其他价值这一理由，去创立、证实或证明民主（它的对立面同样如此），那么，是否可以断定，我们求证的努力已归于失败了呢？不完全如此。到现在为止，“求证”的工作一直囿于这样一些事情，即必须根据政体本身，一个一个地对它们进行论证和说明。因此，如果只谈政治制度本身，把它置于隔离状态，求证的努力就会使我们陷入迷惑。然而，为什么不把一种政体同另一种政体进行比较呢？姑且假定，比较方法不能提供绝对证据，而只能提供相对（即比较）证据。我准备进一步假定，比较方法不能提供真正的或充足的证据，只能为偏好提供辩护和支持。我作出这种为下一步着想的让步不仅没有感到多么困难，而且发现它还有助于澄清问题。因此我们不妨这样说，真正陷入麻烦的并

非求证，而是偏好。于是问题就变成了：对政体的偏好能有正当理由吗？民主本身也许是一种不能使理性精神得到满足的政治形式，或者是一种不能证明其价值居于客观、绝对的首要位置的政体。它到底是什么呢？现在终于清楚了，我们之所以提出为一种政治制度进行有效辩护和提供证据的问题，终归是因为我们被要求对不同的选项进行选择。我们真正需要了解的是，为什么要选择这个而不是那个？这是一个比较的问题。

## 9.5 比较评价

假如要求我为民主政体比个人独裁政体更可取或更好这一主张提供理由，那么我首先要问一下，作出这种判断能否不涉及价值？也就是说，选择是否会使我们不可避免地直接陷入价值争论？

一如前述，民主政体确立了一种*pactum societatis*（社会契约），即公民（作为平等者的公民）之间的共存，个人独裁制度则是要把自身变成一种*pactum subiectionis*（顺从契约），要创造一批臣民，一种建立在服从上的秩序。这一思考立刻使人看到，这两种情况都包含着另一个危险因素。如果我们回到“人民总是正确的”这一基础性的前提，就不难看出这点。尽管这个公理从经验上说是错误的，从理性上也难以辩护，但它几乎算不上是一个危险的公理，因为我们知道，“人民”其实是一个既进行无数调整又受到无数制约的漫长过程，至少在自由主义民主制度下是这样。实际上，人民已经变成了一个多角色、多梯级和多滤层的决策过程。

不能认为“统治者总是正确的”这一基础性前提同样如此。统治者具体的行动者；按照他永远正确这一假设，他必定是不受制约的。因此，个人独裁政体下的掌权者不会掩饰一种傲慢的甚至是骇人的说



法：sic volo, sic iubeo（我能随心所欲地发号施令）。虽然绝对统治者不过是区区一人，他的一天也是只有12小时的白昼，但这并不能令人心安。正是在这一天的12个小时中——这时间都多得用不完——他一个人就能非常成功地灭绝千百万人。今天，这“区区一人”只需按一下按钮，片刻之间就能毁灭全人类的生命。用更为严格的方式说，个人独裁政体等于盲目的冒险，一场无比巨大的盲目冒险。民主政体（自由主义民主政体）充满安全机制，而个人独裁的突出特点便是缺乏安全机制。

民主政体中的领导人说：“我是他们的领导，所以我得听他们的。”<sup>[493]</sup>个人独裁者则说（也许是必然说）：“我既为你们的统治者，你们必须听我的。”当然，民主方案也有弊端，但它不仅表明了进行民主冒险的崇高，而且使人放心。相反，个人独裁的方案却如此险恶，它命令我们必须完全屈从于quia nominor leo（我是狮子）、屈从于狮子的存在这一事实。狮子确实存在，但是假如能把它们关进铁笼，为什么还要允许它们跑出来呢？谁也不想让狮子吃掉。因此首要之事是，仅用这个危险因素即可证明选择民主政体是对的，因而不必求助于价值和价值辩论。重要的是在转向靠不住的“价值判断”基础之前就确定这一点。正如我们所做的，第一步是要确保我们找出了那些基本的、有着时间和空间上的可比性的价值。

就这里的讨论而言，我将满足于以下主张：尊重人的生命、人身安全和个人自由。相关的问题是，能否从理性上——即令人信服地——证明，生命、安全和自由足以被称为比所有其他事情更重要的“好事”？价值相对论者<sup>[494]</sup>素来认为，这类问题无法回答。然而，他们的胜利未免来得太容易，因为他们一般总是要求我们（别人）去证明用“自由是最好的”这种形式表述出来的命题。但我们为何要这样做

呢？我认为，恰当而又充分的问题是，是不是“自由是更好的”？换句话说，我们无需对付以绝对的形式表述的命题，只需对付以比较的形式表述的命题。再者，我们也要保持警惕，不可以要求普天下之人以伦理学——实际上是西方伦理学——那种高度抽象和复杂的方式去理解“价值”。

既然如此，那么能否用理性的、可验证的方式证明，尊重人的生命、人身安全和个人自由是（1）为绝大多数人所接受的价值，和（2）非常可取的价值呢？第一问涉及的是事实问题，第二问则不是。我们首先要问，能否从经验上证实，我们发现世界各地的人类共同抱有某种基本的价值观，特别是上述价值取向呢？恐怕大多数观察者都会以如下证据作出否定回答：随着时空的不同，不同的人总是怀有不同的价值感受，历史既是价值观念的坟墓，又是相互冲突的价值观念的仓库。但这是确凿的证据吗？它跟这里的问题有关吗？我不这样认为。

比较的问题只能针对位置适合于作出回答的背景提出。譬如问某人愿意骑马还是愿意开车旅行，至少在他看到一辆车或一匹马之前，他可能无言以对，或者他的回答毫无意义。询问人们的偏好，而他们现在没有、过去也没有任何选项，也就是说，没有可以进行比较的东西，不但不得要领，而且还会完全把人引入歧途。明显的事实是，有无数的人不可能选择某物而不选择他物，因为他们看不到有什么“他物”。他们的生命完全受他们所处的人类（或非人的）环境的左右，他们被封闭于其中。因此，为了弄清楚世界各地的人是否具有某种共同的终极价值偏好，我们必须首先确定这项调查适用于哪种背景。如果这个决定性的基本条件得不到满足，那么我们显然只能发现价值的世界不是和谐，而是混乱。然而，这是一种站不住脚的欺骗性证据。不

妨补充说，问题不仅是将我们的背景简化为人民（比较的术语是为他们而存在），而且要确保我们没有向他们提出超出他们理解力的问题。目前我们这个星球上的居民，用分析和抽象方法去认识世界，将“价值”作为可辨实体的人，甚至连四分之一也不到。对价值的特殊性进行有意义的理解，要以相当高超的抽象能力为前提，进一步说，要有一种把事实与价值一分为二的世界观。但很多文化并不这样做。

因此，对于经验主义问题——是否有某些价值观念受到实际的偏爱——我们只好以冷静的说明作结：我们无疑可以排除大量反证，但实际上这意味着我们并未掌握充足的确证。这样一来，对这个问题的经验主义表述必然演变为一个辩论性的场所，即演变为我们的第二个问题：有可能合乎理性地合理证明生命、安全和自由是非常可取的价值吗？人们立即会问：在什么意义上非常可取？问得好。至少是在这样的意义上：（1）人们缺少它们，所以偏爱它们；（2）它们是比我们可能追求的无论什么价值更加重要并制约着这些价值的好东西。显然，这种论证的后一部分才是关键所在，即如何为生命、安全和自由提供理由，以确保它们是作为极端重要的价值而得到珍爱。

考虑到“价值”是抽象建构，辩论性的论证（可以说）最好是通过提出以下具体问题来展开：更愿意拿不准明天是否还活着（自然死亡除外）而不是获得明天还活着的保障；更愿意蹲监狱而不是待在家里；更愿受到人身伤害不是禁止肉刑；更愿意一无所有而不是占有；或者干脆，更愿意无论什么选择都受到某个喜怒无常的全能主子的阻挠，有这样的人吗？我想，当然可以想象有这样的人。然而，姑且不论统计学上那些不可避免的例外，只有符合这样的条件，即这种人甚至无法理解上述各种选择的含义，他们的存在才是可以想象的。有人从未品尝过自由和法律的保护，终生过着动物般的生活，是无法回答

这类问题的，但这一事实并不意味着当他了解了这些价值之后，仍不对它们产生向往。因此，尽管有无数人实际上不知道他们的命运可以与目前有所不同，我也很难用任何理性的方式证明，一个人会宁要死亡、肉刑、监禁和家产或收成被任意霸占，而不愿避免这些事情。

可以反驳说，我的论证不完全切题，因为它只是在维护许多选择序列中的一个。反驳的理由可以是：人们很容易指出，自由胜过不自由，但怎么能说自由胜过——比如说——平等呢？我还没有进入这种讨论，因为我将在后面详加论述。<sup>[495]</sup>然而有必要解释一下，在已经作出的陈述中，我基于两个原因没有把平等考虑在内。第一，这里所界定的自由，是与生命和安全——自由最具体的基本表现——联系在一起。这样做是正确的，因为这里的讨论要求我们停留在“价值感受”上，就是说，按其最直接的而不是最不明确的存在方式去表述价值。如果要我来评价自由与平等如何相互联系，我将不得不从我这里所反对的抽象分析开始。第二，考虑到如果让平等进入我的论证，我必须采取这样的试验方式：给定一个世界，其中每个人都体验过自由和平等各自的特点（以及它们相互冲突的性质），并且其中每个人都体验过失去自由和平等，那么这个世界的绝大多数成员是宁愿重获或者首先重获这两种价值的哪一种？自由还是平等？能有这种试验环境也许颇为美妙，但到哪里去找呢？

因此，我的论证仍然是，假如知道如何避免错误的问题和试验，那就可以十分合理地证明——尽管只是一般性地证明——对民主的偏好也是建立在价值基础上的。政治设计和范例从根本上说具有价值论的基础，这并不意味着我们一定要自我封闭于某种难以说清、难以辩护的价值选择之中。具体说来，不论是价值的非认知论，还是价值相

对论，都没有要求我们为了支持民主而径直退回到沃尔海姆（R.Wollheim）的“完全怀疑论”，就是说，既然——

任何人都不能发现什么是有益于社会的正确行为或者社会成员的真正利益所在……所以社会中的每一个人都应被允许在使社会仍有可能存在的范围内做他喜欢做的任何事情。能够出现这种情形的只有这样的社会：其中每个人都享有对政府的某种支配权——所以民主才受到拥护。[\[496\]](#)

我相信我们可以做得更好。概括一下我从一开始就表明立场，我已经把“民主制度本身是真实的吗”这一问题同“对民主的偏好能从理性上证明是有根据的吗”这一问题作了区分。根据这一区分，我的结论是：各种政治制度向人们提出了选择的问题，这种选择是以更好还是更坏（而不是绝对意义上的好与真、坏与伪之间）的比较为前提的，而价值的相对性恰恰要求对它们进行相对的（比较的）评价。因此，完全有可能证明偏好有充分根据的。政治选择确实允许某种理性的论证。而政治上的取舍——即使与价值相关——则应当保证可取性。严格说来，我们不能“证明民主”，但我认为，我们可以令人信服地说明，民主更可取。

## 10. 古希腊民主与现代民主

显然，自由的所有条件都已发生了变化：

“自由”一词的现代意义不同于它在古代具有的意义。

……它对研究古代始终是有用的，

但要模仿古代却是幼稚和危险的。

——拉布莱

### 10.1 同名不同系

“民主”一词大约是在2400年前发明出来的。一般认为是希罗多德（Herodotus）首先说出了“民主”一词。<sup>[497]</sup>实际上，这个词不是出现在他的原著中，而是出现在他的原著的译本中。不过，我们在希罗多德那里看到了与君主政体或寡头政体相对应的民治或多数统治的政体。<sup>[498]</sup>从那以后，尽管它被湮没了一个十分漫长的时期，但一直是政治用语中的一员。在如此漫长的生命过程中，“民主”自然吸收了形形色色的含义，它们涉及完全不同的历史背景，也涉及完全不同的理想模式。因此，随着时间的推移，其内涵与外延的用法也都发生了变化。如果不是这样，反而会令人诧异。因此令人奇怪的是，为什么几乎没人注意到，今天的民主概念与公元前5世纪发明出来时的这个概念，即使还有什么相似之处，也只是极其微小的。我们在使用同一个名词的时候，很容易误以为是在谈论同样的或类似的事情。然而，这里所说的“民主”，已经经历了两千多年的变迁。

古代民主被认为与城邦有着内在的共生关系。希腊城邦绝不像我们习惯于称呼的那样，是一个城市国家，因为它无论如何都不是“国家”。城邦是一个城市共同体，一个koinonía（共享团体）。修昔底德用了三个词来称呼它：ándres gar polis——众人就是城邦。很明显，politeia（完美城邦）指的是公民和城邦组织（形式）的一体化。因此，如果我们把希腊的制度说成是民主国家，那就犯了一个术语上和概念上的严重错误。

“国家”（state）源自拉丁语的去分词status，它本身仅仅表示一种存在的条件、形势或状态（一如今天所说的社会现状）。马基雅维里第一次把“国家”具体化为一种非人格的实体，并在现代政治学意义上使用这个术语，但这多少有点偶然性，并且他很少使用。在马基雅维里时代，政治形态一般仍被称为regnum（君主政权）或civitas（公民政权；在共和国时期）。其后，霍布斯常用的术语是“commonwealth”（共和国）。博丹则把中世纪的imperium（统治权）改称为“主权”（对我们来说，这是国家的显著特征），仍然未用国家一词。这个术语获得政治承认的过程很慢，我想是因为在Herrschaft（统治）获得某种非人格的、持久的稳定性之前，没有必要这样做。如果只是存在着一个君主和他的朝廷，那么称之为regnum（君主政权）也就够了；同样，如果我们所看到的不过是长官们也在漫步街头，与我们毗邻而居，那么把这种景象称为civitas（公民政权）也就可以了。继1589年博特罗（G.Botero）的《国家的理由》之后，在17世纪，只有那些论述国家存在之理由的文献，能够始终如一地使用“国家”一词，而且这也是因为那些文献已经注意到一个具体化的实体——所有政体的生存法则（和能力）。[\[499\]](#)尽管如此，一旦“国家”作为政治术语流传开来，它和res publica（作为一个整体的、从政治上组织起来的社会）的共生关系便越来越少，同时则越来越

越严格地等同于凌驾于社会之上的命令结构（权威、权力、强制力）。[\[500\]](#)

这样看来，如果古希腊人也像我们一样理解国家，那么“民主国家”的概念对他们来说似乎是个术语矛盾。严格地说，古代民主表现出来的特征是无国家（stateless），可以说，甚至比城邦的任何可能形式都更无国家意味。因此，关于如何建设民主国家，如何在庞大人口聚居的广阔领土上而不仅是在一个小城市里实行民主制度，古代民主制度不可能传授给我们任何知识。问题还不止这些。古代民主和现代民主的区别，不单纯是地理和人口规模的不同，故需采取完全不同的途径，而且还有目标与价值的不同。

现代人向往的是另一种民主，因为他们的民主理想全然不同于古希腊人。确实，如果不是这样，反而令人不解。西方文明用了两千多年去丰富、调整和明确其价值目标，经历了基督教信仰、人文主义、宗教改革运动、自然法的“天赋权利”观念和自由主义等等阶段。怎么能够想象，我们今天鼓吹民主时，是在追求和古希腊人相同的目标与理想呢？怎么能够忘记，对我们来说，民主所包含的价值是古希腊人不了解也不可能了解的呢？然而，现在仍有大量文献在怀念古希腊人的实验，宛如那是一个有可能失而复得的天堂。这个问题必须说说清楚。

## 10.2 直接民主或城邦民主

如果说古代民主是城邦的对应物，那也就是说它是“直接民主”，今天我们已不可能亲身体验那种希腊式直接民主了。我们的所有民主都是间接民主，即代议制民主，我们受着代表们的统治，而不是自己统治自己。



当然，我们不能过分地从字面上理解直接民主（和自治）的概念，以为古代城邦的统治者与被统治者是二而一的关系。就连当时出类拔萃的民众领袖克莱翁，也从未主张如此理想化地表述这种制度。只是把它看作全体平民参加集会而已。甚至那时也有领导，并且以抽签或选举方式挑选官员履行某些职能。不过，在全部繁杂的人类事务中，这种古代民主无疑是最有可能接近字面民主的民主制度了。在那里，统治者与被统治者并肩共事，面对面互相协商。不管我们怎样评价城邦的自治强度<sup>[501]</sup>，直接民主和间接民主还是有着根本的区别。把它们放在一起看，直接民主就是人民不间断地直接参与行使权力，而间接民主在很大程度上则是一种对权力的限制和监督体系。在当代民主制度下，有人进行统治，有人被统治；一方是国家，另一方是公民；有些人专事政治，有些人除了为数甚少的插曲之外忘掉了政治。而在古代民主制度下，这种区别意义不大。

这就产生了两个问题：直接民主是可取的吗？<sup>[502]</sup>它还有可能存在吗？按照逻辑上有利的观点，我们应当首先解决它的可能性问题。因为一旦我们发现今天已不可能再有直接民主，讨论直接民主是否可取就没有意义了。但是我们没有采用那种逻辑。而且，尽管它不可能，我们还是向往或留恋它。那么，这种对古代世界一再出现的向往，能被证明是有道理的吗？

对直接民主的偏爱，是既能用理性方式又能用经验方式回答的问题之一。从原则上大可以认为，亲自行使权力应当胜过把权力委托给别人，基于公众参与的制度比代议制更安全或更有效。但历史表明，古希腊的民主制度和中世纪的公社，不知何故总是既骚乱又短命。这一事实具有重大意义，因为即使不是在所有方面也是绝大多数方面，就应用纯粹而简单的民主原则的尝试而言，城邦是个理想的实验场。

这不仅因为古代城邦非常之小<sup>[503]</sup>，而且因为公民与他们的城邦休戚相关，可以说是生死与共。虽然有这些最佳条件，以直接参与为基础的民主制度，即使在这个无法复制的实验场中，在这个由集宗教、道德和政治于一身的民族精神统一起来的紧密社会即在城邦中，也被证明是非常脆弱的。

不要忘记，导致古代自由没落的一系列事件的现实主义目击者和见证人亚里士多德，把民主政体列入腐朽的政治类型。按修昔底德在那篇著名悼词中的叙述，伯里克利把民主政体称为“（有利于）多数人的统治”<sup>[504]</sup>，但亚里士多德则称其为“穷人的统治”。<sup>[505]</sup>这种重心的转移并非出自多数人不可能是富人的推论。亚里士多德所说的demos（民）不是指所有人，而是指整体中的一部分——作为社会阶层的穷人。这就导致亚里士多德认为，即使富人是多数，他们仍会形成寡头政治；相反，穷人的统治，即使是少数人的统治，仍是一种民主政体。<sup>[506]</sup>这是否意味着亚里士多德是从社会——经济的角度去理解民主政体的呢？从技术角度说，亚里士多德的政治形态类型学是由三个基本范畴（个人、少数人、多数人的统治）组成的，其中每个范畴都有两种可能性（君主统治或暴政、贵族统治或寡头统治、完美城邦或民主政体）。因此，他的六类政体需要有两条评价标准：统治者的数量，以及尊重他人还是图谋私利。这样，亚里士多德为了推导出“恶劣的多数”（民主政体），就必须把穷人置于其中，正如他为了推导出“恶劣的少数”（寡头政治）而必须把富人置于其中一样。即使撇开技术问题不谈，亚里士多德的观念也具有十分重要的意义：它反映了古希腊民主政体的兴衰。公元前4世纪，城邦的分崩离析已走向极端。不是富人为了自身利益实行统治，就是穷人为了自身利益实行统治（这便是亚里士多德面前的民主政体）。亚里士多德将民主政体定

义为贫民阶层为了自身的利益进行统治，这个事实的时政特点给我们留下了深刻印象。实际上，亚里士多德只是说出了他的所见所闻：古希腊民主政体正在被阶级斗争所粉碎。这一后果一点也不让人吃惊。

真正的自治，正如古希腊人所实践过的那样，要求公民完全献身于公共事业。自我统治意味着用毕生的时间去统治。“公民……不遗余力地献身于国家，战时献出鲜血，平时献出时光；他没有抛开公共事务照管个人事务的自由……相反，他必须放下自己的事，为城邦的福祉而工作。”<sup>[507]</sup>这种信条所要求的卷入政治的程度如此之深，造成了社会生活各种功能之间的深度失衡。政治肥大症造成了经济萎缩症：民主愈完美，公民愈贫穷。因此导致了用政治手段解决经济问题的恶性循环：为了弥补财富生产之不足，不得不去没收财富。因此，这种古代民主制似乎注定要毁于富人与穷人之间的阶级斗争，因为它是用损害经济人来制造政治动物的。古希腊的经验孕育了一种“彻底的公民”，这就弄巧成拙了。

以上所述暗示着一个需要考虑的事实：间接统治的制度具有一些我们过分地倾向于贬低的优点。首先，多层次、多滤层的政治决策过程，恰恰是靠它的间接性才获得了靠直接性不可能获得的防范力和制约力。其次，直接民主带来的是零和的政治，而间接民主为正和的政治辟出了场地。第三，由于制度的功能性失衡，古代民主政体下，富人与穷人的战争是不可避免的，事实也是如此。而在今天，战争式政治并非不可避免，因为已不存在那种失衡。<sup>[508]</sup>

稍加说明，第一点会更为明显：古希腊民主政体是一种最简单——从这一点上说——也最粗糙的结构：它实质上是由“发言权”组成，不允许甚至从未想过设个“出口”，特别是灾难性地缺少过滤器和

安全阀。具体地说，古希腊的制度不能从重要信息中筛去无聊的噪音和从长远需要中筛去眼前的一时兴致。第二点，零和的政治现在已为我们所熟知了。第三点则需要多费些笔墨。亚里士多德认为，一个为了活着而不得不劳作的人不能成为公民。而卢梭在回顾了古希腊人中“奴隶才做工”（因为“人民主要的所有就是他们的自由”）之后大呼：“什么？不靠奴役就不可能实行自由？也许吧。两个极端碰一块儿了。”<sup>[509]</sup>如今，这种极端不再碰到一块儿了。的确，富足的社会经常使人坚信，人类已经达到了这样一个阶段：我们大家都获得了不劳动的自由。果如此，亚里士多德的箴言不应该颠倒过来吗？不应该说我们现在可能都是些没有经济损失的专职公民吗？哦，不。我的意思是说，没有劳动就不会产生富足，而无结果的劳动则会使我们陷入贫困。我们也不能排除再度复发的政治肥大症难保不会再造毁掉古代民主的失衡状态。把一切都塞给政治，其他的活动（功能）就必然成为多余，而迄今为止几乎没有证据表明，重新把负担转嫁给政治会使事情更好。<sup>[510]</sup>

这里还有个可行性问题。由于我在本书许多地方已详细讨论过这一点，现在不妨简单回顾一下：直接的真正自治不能停留在想象上，它要求相关的人民实际到场和参与。隔着一段距离的直接民主和人不在场的有意义的自治是不可能的。关键在于，卷入的人越多，他们的参与效力就越小——其结果是一个消失点。<sup>[511]</sup>因此，如果直接民主涉及广大的领土和整个民族，它就会变成一个无用的信条。我同时还认为，电子操纵的“公决民主制”虽然技术上可行，但它很可能是灾难性的，而且十有八九是自杀性的。<sup>[512]</sup>

总之，我想说的是，以亲自参与为基础的民主只在一定条件下才是可能的；相应的是，如果这些条件不存在，那么代议制民主就是唯一可能的形式。这两种政体不是根据个人爱好加以取舍的选项。当然，正如我一开始就强调的，就其社会性而言，民主政体是建立在小社群的网络之上，并且有赖于参与团体的有效性。然而，这一切除非有“最高层次的民主”——它绝对不是直接民主——的保障，就只能艰难度日。如果我们把全民公决和民众的立法创制权视为直接民主的现代等值物和替代物，那不过是自欺。即使代议制民主的直接一体化能像早期倡导者希望的那样发挥作用<sup>[513]</sup>，也肯定不会产生哪怕是“半直接的”民主。解决问题可以用各种方法，但不能用不伦不类的方法。<sup>[514]</sup>

因此，我们说存在着两种类型的民主，一种基于直接行使政治权力，一种基于对权力的监督和限制，这并不是在讨论两种可以互换的制度，而是在讨论古人未能解决的遗留问题，它需要现代的大规模解决方法。能不能说，为了实现民主，现代人只能满足于较少的民主？也许是吧。但我宁愿认为，虽说现代人希望少来点“字面上的民主”，例如人民主权之类，但他实际上是在企求无止境的“自由主义民主”，而他这里所说的民主就是另一回事了。这两种制度的差别主要是理想的差别。参与行使权力并不含有个人自由的意味。与国家权力相对应的我的自由，并非得自那种权力中的无限小的一份，靠这无限小的一份权力，我和无数其他的人一起创造了一些我应当服从的规则。所以，我们的自由主义民主对权力的限制和监督，所取得的成就并不亚于古希腊的民主政体。我们已在很大程度上解决了古希腊人没有解决或未曾遇到的问题：为每个人提供可靠的自由。

### 10.3 新旧个人主义和自由

古代与现代的民主观有多少差别，古代与现代的自由观就有多少差别。这算不上是什么深刻的见识，然而，现代自由观和古典自由观的各自特征并不那么易于确认。贡斯当（B.Constant）在1819年首先挑起了一场争论。<sup>[515]</sup>他的一系列主张尤其受到托克维尔和拉布莱（E.Laboulay）的推崇，其中最典型的论点，大概是由福斯特·德·库朗热（Fustel de Coulanges）所引述的那个：“认为古代城邦中的成年人享有自由，这是人们所能犯的最离奇的错误之一。他连最模糊的自由观念都没有。……享有政治权利，能够投票，任命官员，可以被提名为执政官，这就是所谓的自由；但正是由于这一切，人们无异于国家的奴隶。”<sup>[516]</sup>实质上，以现代标准来衡量，根据我们的个人自由观，古人并不自由（就他们与国家的关系而言）。因此问题的关键在于如何理解和领会个人自由。古希腊人无从知晓的这种个人自由，大概是那些永远都会受到挑战的观念之一，这特别因为古希腊——具体说是雅典——文明是那种富有个人主义精神的个人活力的多样化体现。然而，这种“个人主义精神”，与贡斯当念念不忘的对有人格的个人的尊重，有着很大区别。

就希腊政体而论，将公共生活与私生活区分开是闻所未闻的，甚至是不可思议的。正如沃纳·耶格（W.Jaeger）所说，“在古希腊人看来，纯粹个人性质的、与国家无关的道德准则是无法想象的。我们应当忘掉我们的这一观念：每个个人的行为受其良心的制约。”<sup>[517]</sup>汉娜·阿伦特说得更深刻：“自由意志……（是）古代人一无所知的一种特权。……无论是在希腊还是罗马，自由完全是一个政治概念。”<sup>[518]</sup>不言而喻，希腊人的“政治观”是囿于城邦、源于城邦的，而我们今天所说的政治自由，实际上是一种反城邦的自由（摆脱政治压制的自由）。但是为了紧扣要点，我们最好回顾一下古人的用语。

亚里士多德在把人界定为政治动物的时候，是说（用我们当代语言表述）人是他那个特定社会整体的一部分，就是说，他深植于社会之中；反过来说，亚里士多德没有想到的是，被视为个人的人，在他自身的存在中突出地表现为一个私生活中的自我，而且他有权这样做。对古希腊人来说，“人”和“公民”的意思毫无二致，正如参与城邦的生活即参与他们城市的生活就等于“生活”一样。当然，这并不是说，*polítes*（城邦人）无从享有事实上存在的私生活领域中的个人自由。但这个概念具有的意义和价值，完全是由拉丁语的*privatus*（意即私人的）及其希腊语对应词*idion*的意义揭示出来的。拉丁语的*privatus*，指的是“失去”（来自动词*privare*——剥夺），这个词常被用来表示一种与社会的关系不健全和有缺陷的生活方式。而希腊语的*idion*（私人的）与*koinón*（共享的因素）比起来，甚至更强烈地表达了失去与匮乏之义。相应地，*idiótes*是个贬义词，意指那些不是*polites*（城邦人）的人，即非公民，因而是个粗俗的、没有价值的愚人，他只管他自己。[\[519\]](#)

贡斯当所说的差别是，古希腊人并未产生明确的个人观念，简言之，他们不把个人视为有人格的个人[\[520\]](#)。耶利内克（G.Jellinek）精辟地概括了这一点：“在古代，人从来没有被明确认为是一个有人格的人。……只是到了19世纪，‘人就是人格’这一原则才获得了普遍胜利。”[\[521\]](#)古人没有，也不可能认识到，作为人格同时也作为“私生活中的自我”的个人，理应受到尊重，原因很明显，这是一个由基督教，随后又由文艺复兴[\[522\]](#)、新教和现代自然法学派[\[523\]](#)提出的观念。再者，古希腊的个人主义精神缺乏的是正当的私生活领域的观念，这个领域既包括道德因素，也包括个体人格的司法规定。因此，古希腊政治自由的经验没有也不可能包含以人格权利为基础的个人自由。这就是贡

斯当等人想要表达的意思。<sup>[524]</sup>当他们否认古希腊人已经具有个人自由的观念时，他们是说古人丝毫没有注意到这一价值观念是指把个人作为有人格的人来尊重，因为这是一个在得到法治、得到“司法保障”<sup>[525]</sup>和人权宣言的具体保护之后才产生的观念。

因此，奔放的个人主义激情曾充溢于整个古代雅典的民主之中，这一事实和以下断言并无抵触：个人实际上不受保护，任由集体摆布。<sup>[526]</sup>那种民主并不尊重个人，而且随时都在怀疑个人。它对杰出的个人尤为猜疑，对个人的评价反复无常，对个人的迫害冷酷无情。它是个把贝壳流放<sup>[527]</sup>作为预防措施——滥罚无辜——而不是惩罚措施的城邦，这就是放逐以弗所的埃尔蒙多的民主制度，因为它不容许一个公民比其他公民更优秀。在这种制度下，个人的地位总是危在旦夕，因为正如拉布莱所说，“对公民的唯一担保就是他那一份主权”，他补充说，这解释了“希腊和罗马为何会发生这种事情：一夜之间就有可能从最大的自由堕入最严酷的奴隶状态”<sup>[528]</sup>。

既然如此，为什么现代自由与古代自由的差别还是经常不被理解呢？原因之一是，许多作者没有搞清楚他们正在谈论的是哪里的希腊人和哪个时期。第一，雅典不是斯巴达，两者完全相反。普鲁塔克（Plutarch）告诉我们，“在雅典，每个人都能按自己的意愿生活，而在斯巴达却无人能够如此。”<sup>[529]</sup>第二，如果仅仅着眼于雅典或仅仅着眼于伯里克利时代的雅典去谈论希腊的兴衰，我们不难证明我们想要证明的一切<sup>[530]</sup>，因为伯里克利时代是那些非凡而又幸运的历史机遇之一，当时各种因素与事件的巧合产生了一种和谐状态。但是，当我们断言城邦的每个公民未能享有独立和安全，即我们所认为的自由时，我们是把似乎唯一恰当的判断建立在对古希腊全部民主政体进行



的全面比较上。我说的是各种民主政体（复数），但是这里需要更加谨慎，因为我们一定要记住，卢梭及其学派是自相矛盾的，他们对斯巴达人和罗马人加以理想化并十分向往，远甚于他们对雅典人的态度。[\[531\]](#)

为了充分揭示希腊的直接民主类型的实质，可以给它设定义如下：民主制度就是一种进行集体决策的（城邦）统治体系。这意味着，根据这一古典民主公式，社会不允许给独立性留出余地，也不允许个人得到保护，它完全吞没了个人。城邦是至高无上的，因为组成城邦的每个人都要彻底服从城邦。霍布斯很清楚这一点：“雅典人和罗马人是自由的，是说那是一些自由的共和国：不是任何个人有反对他们的代表的自由，而是他们的代表有反对或侵犯他人的自由。”[\[532\]](#)自由城邦是一回事，自由公民则是完全不同的另一回事。只要城邦限定着城邦人，就不会出现从前者向后者的转变。当希腊人和罗马人同样说到“人”的时候，他们的意思是他是作为城邦人的公民。因此，古代与现代自由观的基本差别，严格地说就在于：我们认为人不单纯是国家的公民。在我们看来，一个人的存在不能被简化为公民身份。对我们来说，一个人不仅仅是集合起来的全体会议中的成员。由此可见，仅仅规定由集体来行使权力的制度并不能解决我们的问题。现代民主制度的意义就在于，它保护有人格的个人的自由。这种自由不能委托给他人，正如贡斯当所说，不能“让个人屈从于整体的权力”。[\[533\]](#)

为了领会古希腊的民主观，我们必须剔除头脑中一切由后人附加的景象。这种思想训练殊多不易，然而这是了解历史真相唯一可靠的途径。我认为，我们根本就不想再回到那段历史中去。一旦我们按照思想训练的要求剔除了一切需要剔除的东西，留给我们的就只有一种伦理政治的自由观念了，这种观念对我们来说如果还能有什么意义的

话，也是非常微不足道的。在论述古人享有政治自由但没有公民自由或相反时，我们还是不要迷失在这类次要的、可疑的区别之中吧。问题的实质很简单：他们关于公民的、政治的、法律的、个人的以及其他什么方面的自由的观念，和我们的观念不是一回事。事情也只能如此了，因为使我们有别于古人的，是他们一无所知的价值观念。

## 10.4 近代观念和理想

怂恿我们忽视历史距离感的一个原因，来自一个轻率的习惯：轻率地把词汇现代化。于是古希腊的城邦变成了“国家”，*Politeía*（完美城邦）变成了“宪政”（一种既招人反对又令人迷惑的翻译）；要言之，“民主”如今很走红，这容易使我们忘记或至少是忽略这一事实：有两千多年的时间，民主这一术语实际上从惯用词中消失了<sup>[534]</sup>，并且完全丧失了任何颂扬性的涵义。还是让托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）来说明这一切吧：“实际上，当邪恶的统治权（*iniquum regimen*）是由多数人实行时，那就叫作民主。”<sup>[535]</sup>在这个漫长的时期里，西方人谈的是共和国，可是谈*res publica*（共和）并不等于谈民主。

从语义学上说，“共和”所表达的观念，是指属于大家的事务，或是与大家有关的事务，这个观念本质上完全不同于权力属于人民的观念。*Demokratía*（民主）很适合于（正如亚里士多德所做的那样）解释为部分人（相对于另一部分人）的权力，而“共和”就不是这样。前一术语指称明确的主体（平民），后一术语则使人联想到普遍利益和共同福祉。<sup>[536]</sup>此外，从历史上说，这两个概念曾经互不相容到如此程度，以致“共和国”的含义竟与民主制度的含义成了对立面。

1795年，康德严厉抨击了那些开始把民主政体混同于共和政体的人，他指出，就*forma regiminis*（统治形式）来说，一切统治不是“共和政体就是专制政体”，而民主政体，就这一术语的正确含义而论，“必然是专制政体”。<sup>[537]</sup>我们不能设想，康德把专制政体与民主政体扯在一块，是对法国大革命的极端行为作出的反应。康德是欢迎1789年的事件的，况且把民主政体视同专制政体是当时公认的概念。实际上，坦率拒斥民主制度，把它等同于一种暴虐的统治形式，这绝不是康德的首创。远在距柯尼斯堡几千英里之外，身处完全不同背景中的麦迪逊和汉密尔顿，对这个问题的思索与康德也并无不同。麦迪逊的说法始终是“代议制共和国”，从不说“民主政体”，因为他认为后者指的是古代的直接民主制，即“由少数公民聚会和亲自管理政府的社会”。麦迪逊还表达了一种普遍的评价，他写道：“民主制度一向是骚乱与争斗之大观，从未看到它能够与人身安全或财产权相容；一般来说，它们总是短命的，而且总是暴死。”<sup>[538]</sup>费城会议也没有从民主角度考虑问题，它所产生的第一部现代民主国家的宪法，被它的建构者们视为共和宪法，而不是民主宪法。<sup>[539]</sup>甚至法国大革命也把共和作为它的理想，尽管在那些骚动不安的岁月里它也急切地要求民主——这种民主变成了著名的雅各宾民主——但这只是包含在共和名义下的一个次要目标。<sup>[540]</sup>只有罗伯斯庇尔用过民主一词，而且只是在他走向末日之时，在1794年2月5日对国民议会的演讲中使用过，这使民主的恶名（至少在欧洲）流传了半个世纪之久。<sup>[541]</sup>

可见事实是，当我们把“民主”强加给“共和”的时候，我们是在制造一种虚假的历史连续性，它使我们认识不到西方文明接受“共和”是满足于一种比民主更有节制、更为稳健的理想，可以说是政治上最优的混合型理想，它摒弃与人有关之事（无论这是一个人还是人民），

支持与人无关之事。所以，古代的民主尝试和这种尝试在现代的复兴之间，早就生成了一个断层，而在术语上轻率行事会掩盖这一断层，同时还会阻挠我们提出一个应当提出的问题：一个曾深刻激励人心的理想（如人们所熟知的那样），怎么会在如此漫长的历史时期中湮没无闻了呢？

我认为，如果语言的历史以符号方式反映着历史，那么民主一词的湮没无闻就有着高度的重要性。实质上，它雄辩地证明了，古代民主政体的崩溃是无可挽回的结局，这一点令人难忘。其次它也表明，重新开始使用民主一词，必然是因为有某种新事物开始存在。尽管民主是个希腊词，但我们现在用它来指称的事物却是起源于希腊以外的地方，而且我们完全不管希腊政治的所谓“自由特征”。<sup>[542]</sup>最重要的是，现代民主政体与以下发现有关，并受制于这一发现：不同政见、多样化和“部分人”（parts，它已经变成了政党[parties]）的存在，并非与社会秩序和国家安宁互不相容。<sup>[543]</sup>我们的民主政体的理想之源在于这一原则：养育国家的酵母和营养品是差异而不是划一。这个观点随着17世纪后的宗教改革才站稳了脚跟。我们只能这样笼统地说一下，因为要把这种新的人生观归功于个别思想家、事件或运动，即使并非不可能，也是极端困难的。这种观念的成熟过程既缓慢又曲折，而且正如历史上常见的那样，思想往往是懒洋洋地蹒跚于现实之后去理解正在实现的东西。

对美好生活的这种新认识确实是产生于宗教改革之后。清教各派的经历是这一过程的重要阶段，不过原因并不像人常说的那样，是清教徒为信仰自由和观点自由而斗争。事实上，他们只为他们的信仰自由而斗争，他们的不宽容丝毫不亚于他们的敌人。普拉门纳茨所论颇为精彩：

信仰自由的第一批战士，既不是狂热的宗教改革派，也不是狂热的天主教徒。他们多半是些温和的人。……天主教徒和新教徒都以信仰自由来反对国家和他们自己以外的一切教派。他们处在少数地位时，经常发现（无论他们有什么精神上的保留态度）为每个人要求信仰自由对自己有利。……至于新教本身，以及为了信仰而提出的蔑视权威的单纯要求，并没有任何内在的自由主义或平等主义，因为我们为了自己而提出要求时，也可以否定别人的要求。[\[544\]](#)

清教徒的经历的重要性，从本质上说寓于以下事实之中：它切断了上帝与恺撒两个领域之间的联系，促进了社会的非政治化过程，从而把人类生活的重心转移到不受国家控制的自愿结合上来，也就是说，这种结合的内在约束力变得比国家作为一个整体把他们联结在一起更为强固。只要承认这一点，那就不可能得出结论说，在创立自由主义民主世界观的过程中，清教是一股决定性的主要力量。在这个问题上，清教徒的贡献被夸大了。[\[545\]](#)实际上，“17世纪的多数英美清教徒都认为‘民主’与‘自由’是邪恶的。”[\[546\]](#)然而，重要的不是去发现谁是创始人（假定有这样一位人物的话），而是去认识事件的重要意义和新颖之处。大体而言，直到17世纪，多样化还被视为不和与骚乱之源，它导致国家的败落；而全体一致则被认为是任何国家都不可缺少的基础。自那时以后，与此对立的主张才逐渐形成，开始以怀疑的态度去审视全体一致。正是通过这种认识上的革命性转变，我们称为“自由主义”的文明才一点一滴地建立起来；正是沿着这条道路，我们才达到了当代民主。古代帝国、独裁政体、专制政体、旧的和新的暴政，全是清一色的世界[\[547\]](#)，民主政体则是多彩多姿的世界。然而，它是自由主义的民主政体，而不是古代的民主政体，它以不同政见和

多样化为基础。是我们，而不是希腊人，发现了如何在 *concordia discors*（有异见的共识）的基础上建立一种政治制度。

正如我们是从理想的萌芽走向理想的实现一样，只是到了19世纪中叶，人民主权才开始作为政治过程中积极的建设性因素得以实现。我们应当看到，这也是一项新的发展。希望重建旧制的怀旧病患者固然应受尊重，但是在古代雅典以及麦加拉、萨摩斯、麦锡尼、米利都、叙拉古——仅仅说出这些雄辩的例子就够了——到底发生过什么事情，早有当地的亲历者记录在案；那些事情当然跟后来美化一个黄金时代的人所认为的大不一样。随着时间的推移，希腊社会中的“人民权力”作为一种越来越不可抗拒的力量发挥着作用，因为只要民众认可的就能变成法律，他们行使这种蛮横任性、没有限度的权力不受任何限制。<sup>[548]</sup>因此布赖斯理所当然地指出：“他们（人民）作为专制统治者进行统治，不能容忍各种束缚，甚至不能容忍他们通过法律加给自己的束缚。这就证明了一句箴言：没有人能出类拔萃到被授予绝对权力的程度。”<sup>[549]</sup>现代的人民权力观——由立宪制度授予并建构的权力——则完全不同。<sup>[550]</sup>正是由于这种不同，我们的民主寿命才得以超过古代民主。如果人民主权在长眠之后再次崛起，这是因为在自由主义民主的决策过程中，纯粹民主的成分最为醒目，但它绝不是唯一发挥作用的因素。<sup>[551]</sup>

## 10.5 认识上的颠倒

我已经强调过，现代民主不是由古希腊理想和某些后来的附加物组成的。但是，我们为什么会轻易忘掉古代民主与我们的民主之间的鸿沟呢？原因之一是，为了求简洁而只说“民主”，使我们忘记或轻视了我们没有说出的东西。于是，民主（表达时的用词）变得引人注

目，而自由主义（隐含的概念）则受到轻视。这完全是对真相的本末倒置。因为，无论浅近的历史观察能把仅仅与我们有关的事物放大到什么程度，和现代自由主义对古代民主所取得的进步相比，当代民主并不比自由主义的进步更为显著。不管我们的认识多么淡薄，我们所信奉和实践的民主是自由主义民主。

可以这样说：如果说按照希腊的自由标准希腊人是自由的，那么采用同样的标准，我们肯定就是不自由的。城邦人要服从城邦，公民是为公民政体而活着——而不是相反。考虑到环境的因素，这种情况极有道理。那时的公民和城邦被共同命运和生死关切紧紧拴在一起。一座城邦被征服后，它的居民或被出卖为奴，或者惨遭屠戮。我们可以想象这时必然出现另一种情形。一度聚集着平民的广场空无一人，曾经由平民（顶多六千人）自己进行的统治现在由国家的统治取而代之。在这种新的条件下，为城邦而活着的公民成了为国家而活着的臣民。这时的箴言是公民者，国家之公民，而不是国家者，公民之国家。这正是那些既无民主又无自由的政体所奉行的信条，如今这种信条已被用来为绝对权力的统治进行辩护。这种颠倒并非不可思议。如果一项原则曾卓有成效地用之于一种民主政体，现在又能为暴政所用，这是因为现实世界已经发生了天翻地覆的变化。

在古代的城邦共同体中，自由的表现方式不是反对国家，因为那里没有国家，而是参与集体行使权力。不过，一旦我们有了一个有别于社会并支配着社会的国家，问题就变了，属于人民的权力只能是一种得自国家的权力。无论我们是否重视个人（即使我们把他贬得毫无价值），事实仍然是，古代的微型民主并没遇到公民与国家的关系问题，而现代的巨型民主则相反。希腊人能够以他们的方式享有自由，以城邦为起点，然后建立政体。但这并不是我们的情形。城邦

（polis）被巨型国邦（megapolis）取代之后，只有当我们以公民为起点时，只有当国家源于公民时，我们才能保持自由。所以，要求得到“古代的自由”，无异于要求得到不自由，即使这是无意之中的要求。

既然如此，领会这一点就是至关重要的：当我们用民主一词去指称一种自由的政治制度时，我们是在为求简洁而使用这个词，但这种做法会导致可怕的简单化和疏忽。而且，这种看似有用的简洁，距那种一笔勾销25个世纪的实验、修正与革新的简洁，不过一步之遥。在日常习惯中，可以这样使用“民主”，但在民主理论中则不能。理论确实要求填补那个空白，就是说，要求我们再次澄清——在只说“民主”时——一切隐含的内容。对我们来说，把公元前5世纪的希腊人所理解的意义附会到我们的民主概念中，这是毫无道理的，至少在明确而充分地划清反自由的民主和自由主义民主的界线之前，这是毫无道理的。



# 11.自由与法律

国家愈糟，  
法网愈密。

——塔西佗

## 11.1 政治自由与其他自由

自由主义是个比民主主义更难确定含义的标签。这有许多原因，一个显而易见的原因是，“自由”的外延远比“人民”难以捉摸。炮制“人民统治”（*demo-cracy*）比较容易，但我们从未造出自由统治（*free-cracy*）一词。以下事实构成了我们进行讨论的困难：自由这个字眼和“我有……的自由”这种宣言，体现了人类生活本身千变万化的范围和种类。幸亏我们研究这个变色龙一般的术语只满足于针对一个特定领域：政治自由。因此，我们的主要工作是把政治自由从有关真正自由的性质的各种思辨中剥离出来。阿克顿勋爵指出，“没有什么障碍能像谈论真实自由的性质时产生的含糊与混乱那么顽固和难以克服。如果说相互敌对的利益为害甚多，那么虚假的观念为害就更多。”<sup>[552]</sup>我非常同意，含糊、混乱和虚假的观念造成了许许多多的危害，但同时也认为，摆在我们面前的问题不是去揭示“真正自由的性质”，而是清除所有多余的附着物，它们妨碍我们对政治自由本身，特别是把它作为一个经验问题进行研究。<sup>[553]</sup>

因此，我们首先必须对我们的各种说法，如心灵自由、思想自由、道德自由、社会自由、经济自由、法律自由、政治自由以及其他

各种自由等等，做一点梳理工作。<sup>[554]</sup>当然，这些自由互有关联，因为它们全都与个人有关，而且是与同一个人有关。但是我们必须把它们分而论之，因为其中每一个都涉及检验和解决全部自由问题的某个特定方面。因此，首先应当说明的是，政治自由不是心灵、思想、道德、社会、经济或法律意义上的自由。它是这些自由的前提，并促进这些自由，但它和它们并不是一回事。

第二个说明关系到讨论的层面。就此而论，把经验层面和哲学层面混为一谈是错误的。哲学家们经常思索政治自由问题，但极少有人真正把它作为实践问题加以探讨。亚里士多德、洛克以及康德是比较少见的例外，也是少数没有误用哲学方法回答实践问题的大哲学家中的几位。洛克尤其具有这种美德。他在《人类理解研究》中对自由问题的论述，就不同于我们在《政府论》下篇中看到的论述，而且两者并无关联。在前一个场合，他把自由界定为根据自我的决定采取行动，在后一个场合则将其界定为不“屈从于他人反复无常、含混不清、无从捉摸而又为所欲为的意志”<sup>[555]</sup>。

相反，大多数哲学家关心的是真正的自由或自由的本质——是意志自由的问题，或是自由的最高形式的问题（诸如自我表现、自我决定或自我完善）。这被认为是哲学家们应该做的工作，没有人因此而责怪他们。但是，如果他们把自由的形而上学塞进政治领域，并且没有像洛克那样注意到在这种场合我们正在讨论的是另一个问题，一个独立的问题，那他们就应受到谴责了。但这一点至今还远未得到确认。在评论政治哲学和政治科学的关系时，弗里德里克正确批判了“把哲学问题和政府与政治的经验领域”混为一谈的做法，然后断言，“任何有关自由和自由主义的讨论，如果它是严肃立论，都必须正视‘意志自由’的问题”。<sup>[556]</sup>我搞不明白为何要这样。当然，对西方所珍爱的自

由进行的任何讨论，都是建立在一种世界观——关于生命和价值的观念——的基础上。更确切地说，它的先决条件是，我们多少得相信个人自由的价值。但是我不愿意认为它们的关系还能比这更为密切。

第一，即使我们确认，从本体论的角度说，人不是自由的行动者，而且他并不真正地并最终地对他的个人行动负责，难道我们就应当因此而否定由各种强制性规则加以调整的社会秩序吗？我完全看不出为什么要这样做。唯一可能发生变化的是惩罚的意义，它可能丧失作为威慑力量的价值，或者丧失作为惩罚措施的理由。罪犯也许会成为社会的殉道者，以抵消并不由他（在道德上或在其他方面）负责的罪过；但他仍然可能被判有罪，因为无论是谁，只要破坏社会赖以存在的共处规则，任何社会都要予以处罚。

把哲学问题留给哲学去照管的第二个原因是，要是不这样做，我们肯定会曲解有些人所说的自由。例如，斯宾诺莎（B.Spinoza）坚信自由就是完美的理性；莱布尼兹认为自由就是思想的自发性；康德认为自由就是自主；黑格尔认为自由就是接受必然性；克罗齐认为自由就是生命的不断扩张。如果把它们放在各自的背景中去理解，这些概念化的东西都是非常有道理的，但是，它们的意义和真正价值都与追求一种本质的、终极的，或如康德所说的先验的自由有关。注意，另一方面，这些概念化的东西无一涉及“关系中的”自由（“relational”freedom）。由此可见，假如我们试图运用上述概念处理政治约束的问题——这也是一个关系问题——就会把它们的意义曲解到毫无用处的地步。实际上，当斯宾诺莎、莱布尼兹、康德（作为伦理哲学家）、黑格尔或克罗齐的自由观念被归入经验层面，被用来处理一些它们没有涉及的问题，它们就不仅变成错误，而且还会成为祸害。之所以有害，是因为这些哲学家经常被人任意拉出来作伪证。所以第二

个要点是，政治自由不是哲学意义上的自由。它不是为哲学问题提供的实践答案，更不是为实践问题提供的哲学答案。

最后，我们必须解决自由过程的阶段问题。“我有……的自由”这一短语可能具有三层含义，或者说可以分解为三个短语。它可以意味着我可以、我能或者我有权如何如何。第一种意义上的自由表示一种许可，第二种意义上的自由表示一种能力，第三种意义上的自由则要求某种别的条件（物质的或其他方面的条件）予以支持。第三种含义是最新的，也是这个序列中的最后一个，后面将会详细谈到这一点。此处我仅限于谈谈自由的前两个基本含义：我可以、我能。显然，表示许可的自由和表示能力的自由是相互关联的，因为缺少能力的许可和得不到许可的能力同样空洞无物。然而它们不应被混淆起来，因为任何一种类型的自由都不能独自囊括两个领域。某些种类的自由本来就是有目的地为自由创造许可条件，政治自由即属此类，经常如此的还有法律自由和经济自由（这在市场制度下是不言自明的）。在其他背景下，首先——即使不是唯一——强调的是自由的根基和来源，即作为能力的自由。对自由问题的哲学研究，以及心灵和思想自由的概念，即属于这种情况。

我可以和我能之间的区别，对应于自由的客观范畴和主观范畴之间的不同。如果我们关心的是自由的客观化，即自由的行动，自由就表现为许可的形式。另一方面，如果问题不涉及客观自由，那我们关心的就是表示能力的自由。诸如“独立”、“保护”和“行动”一类的说法，多半是用来指称客观自由，而“自主”、“自我实现”和“意志”则常常涉及 *interiore hominis*（内在于人性）的自由。由此可见，关键问题是，政治自由不是主观自由，它是一种工具性的、关系中的自由，其实质目的是创造一种自由的环境，为自由提供条件。

## 11.2 政治自由

克兰斯顿指出：“在集权压迫的时代，自由一词具有最不含糊的政治含义。”<sup>[557]</sup>确实如此，它表明对于政治自由的问题，我们最好能够聆听一下经历过不自由的人们发出的告诫。对独裁和暴政一无所知的人们，很容易轻信一些花言巧语，它们与确实存在着压迫的非常简单的现实毫不相干。西方世界如今空前规模地充斥着流亡者，当他们揭露他们弃之而逃的祖国的现状时，却被认为是心怀偏见和夸大其词。但是，这些人往往是被迫冒着生命危险舍弃他们的故土、朋友和财产，而那些据说见多识广的西方知识分子，却是无忧无虑地生活在他们乐意去的任何地方。我认为，那些亲身付出代价的人，无疑才是真正地见多识广。

霍布斯和他那个乱世中的英国人，大概深知危险的生活是怎么回事。霍布斯根据英国人“公认的意义”对自由一词作出了评价，他写道：“自由权，或自由，从根本上说，其含义就是不存在……行动的外部障碍。”<sup>[558]</sup>关于自由，绝大多数论者都强调它的含义的巨大分歧。但是如果把政治自由从其他自由中剥离出来，它的意义在时间中的连续性和持久性就会变得十分突出。只要国家具体表现为纵向的实体，那么西方的个人在要求自由时，基本上便指霍布斯所说的自由：不存在外部障碍，清除外部限制，减少强制性的束缚。这就是说，就其特征而言，政治自由是免于限制的自由，而不是行动的自由。我们现在习惯于称之为“消极”自由，但这种说法容易引出贬义，易于把政治自由表述为劣等的自由，所以我宁愿更精确地说，它是一种防卫性或保护性自由。

批评者不厌其烦地一再指出，自由观念产生于一种错误的个人主义哲学，它有一个虚假的基础，就是把个人视为独立的原子或单元。但是第一，我怀疑这只是真正对个人感兴趣的少数知识分子圈子的一种哲学观念。如果我们看一下法国大革命（一次明显脱离了哲学家控制范围的事件）这样的例子，它的全过程所显示的意义是维护针对权力而言的自由。在1789—1794年间，第三和第四等级要求个人自由和政治自由是为了反抗国家，而不是要求依靠国家手段实现社会自由和经济自由。传播自由是国家的宗旨和要务的观念看起来未免有些奢侈，起码对当时的法国人民来说是如此。在他们看来这有些奢侈，并不是因为他们有个人主义的哲学信念，而是由于一些世俗的原因：若干世纪以来，他们一直受着君主、领主、主教、军阀以及一切社会义务的压榨。

老实说，我认为，在解释人们为什么总是——特别是在受到日益深重的压迫时——认为政治自由是免于限制的自由，即防卫性自由时，不必求助于人的单元说和原子论哲学。真正重要的是，除非我们从公民的视角去探讨公民与国家的关系，政治自由根本就不是争议之处，或者不会引起争议。如果从国家的视角考虑这种关系，我们就不会再去关心政治自由的问题了。国家有“做某种事的自由”这种说法，无非是在说可以任意行使的某种权力。专制国家随心所欲进行统治的自由，意味着它剥夺其臣民的自由。<sup>[559]</sup>要做到十分清楚，（1）谈论政治自由，就要关注控制权力的权力，关注权力承受者的权力；（2）政治自由问题的正确焦点是，怎么才能保护少数的和有可能丧失权力者的权力？我们享有政治自由，我们是自由公民，仅仅是因为创造了这样的条件：公民有可能运用较小的权力去抵御较大的权力，没有这种条件，我们就会——或者无论如何都能——被它轻易吞噬掉。这就

是政治自由的概念从一开始就包含着对抗性含义的原因。它是免于限制的自由，因为它是提供给弱者的自由。

当然，霍布斯所谓的“不存在外部障碍”，不应从字面上去理解，不然会让人觉得它是一种无政府主义的主张。不存在限制不等于不存在任何限制。我们所要求于政治自由的，是抵制任意的和无限制的（绝对）权力。我们所说的自由境况，是指受到保护的境况，它使被统治者可以有效地反抗统治者滥用权力。有人也许会提出异议，认为这种说明是没有澄清多少事情。怎样才叫“滥用”？哪儿是正当行使权力的终点？哪儿是不正当行使权力的起点？这当然是值得重视的反对意见。保护的是哪些事？不受限制到什么程度？回答这些问题，取决于在既定的时间与空间中利害攸关的事情是什么，同时还取决于某种特定文化中什么是最重要的价值（以及它为什么受到高度尊重）。并非一切种类和程度的限制都意味着“强制”，“保护”也不是说在所有方面都受到保护。首先，人们得感到真有什么东西值得保护（限制的威胁必须是针对他们珍重的东西）；其次，没有人关心去保护没有处于危险中的东西。只要把上述问题置于这样的背景下，即我们知道面临威胁的是什么，以及什么样的威胁最令人恐惧或厌恶，那就不难对它们作出准确的回答。最后，不受阻碍总是被具体地理解为：在这件事或那件事上没有人受到阻碍。在自由主义民主的文明中，这些事一向来自基督教的伦理原则，来自天赋权利，来自一种幸福微积分和以权利为基础的伦理学。这是理所当然的事情。

接下来的问题是，免于限制的自由是不是一种恰当的自由概念。回答这个问题必须涉及更广泛的背景。克林顿·罗西特（C.Rossiter）曾对我们今天有关自由的普遍观念加以概括，认为它是由独立、隐私、权力和机会这四个概念组成。“独立是一种境况，在这种境况下，一个

人感到只需要服从最低限度的外部限制。……隐私是一种特殊的独立，它可以被理解为保护自主的意图……假如必要的话，可以不理睬现代社会的各种压力。”然而，罗西特指出，到此为止我们仅仅提到了“自由的一半，而且还是消极的一半。……自由还是一个积极的东西……因而我们必须从权力的角度……也要从机会的角度去思考自由。”<sup>[560]</sup>罗西特的切割方法有一个缺陷，即当他谈到“权力”的时候，似乎是从“能力”的意义上指“有……的能力”。为了避免模棱两可，我将把能力的概念纳入序列，而把权力概念放在最后。这样，完整的自由可以说含有以下五个特征：（1）独立；（2）隐私；（3）能力；（4）机会；（5）权力。

现在我们可以更确切地表述问题了：自由的头一半（独立和隐私权）与另一半（能力、机会和权力）的关系是什么？在我看来答案一目了然：这是条件与结果之间的关系，因而是一种顺序关系。这就是上述概念为何构成某种顺序的原因，依照这种顺序，独立应当首先而不是最后出现。不幸的是，这种程序的要点经常被人忽略。罗西特本人在“把各项成分组成一个统一体”时，丝毫没有表明在那个统一体中存在着一种秩序和顺序。他断定，“显然，古典自由主义的重心是放在自由的消极方面，自由几乎仅仅被设想为一种独立和隐私状态，但准确地说，这从一个侧面表明，古典自由主义不再适合于——即使过去曾经适合于——用作描绘自由人在自由社会中所处地位的完全胜任的工具了。”此刻，我们同意古典自由主义不再“完全胜任”，但切不可忘记结论是来自前提，古典自由主义仍然“充当着”被它忽视的各种自由的先决条件。条件本身不能保证必然产生预期的结果，但可以肯定，如果这项条件没有先于受其制约者而存在，事实上就什么结果也不会产生。上述一切自由（无一例外和遗漏）的那种顺序之所以重要，原因即在于此。



政治自由绝不是唯一的自由，也没有任何必要将它列为至高无上的价值。然而，按照程序来说，它是基本的自由，因为它是所有其他自由的必要条件。因此，动辄把所谓“独立于……”称为不恰当的自由观，是一个幼稚的错误。如果把其他自由分而论之，它们也像前者一样是不恰当的。只有完整的组合，而且是作为有顺序的、处于既定秩序中的完整组合，才是恰当的。光有精神上的自由是不够的，如果舌头不自由的话。要是我们在安排自己的生活上受到阻碍，那么这方面的能力几乎就没什么用处。如果一位大权独揽的主子妨碍那些所谓积极的自由得以发展，它们怎么能是充分的呢？只有消极的自由还不够，这个说法指出了明摆着的事实：我们需要免于限制的自由，是为了能够实现行动的自由，避而不谈这一点，是忽略了要害问题。

假如我们挑出政治自由将其称为“消极的”（而不称为“防卫的”），那也要想到自由也需要“确证”，它不能是一种无所作为的、惰性的自由。与所有的自由一样，政治自由也要求以能动性为先决条件。根据这一有利的观点，可以认为，自由不仅是免于限制的自由，同时还是参与（政治事务）。这是正确的；但是如果我们忘记了是独立地位使参与成为可能而不是相反，那就不对了。正如耶林<sup>[561]</sup>在一本著名的小册子中所说，即使我们主观上享有种种权利，如果我们不去行使，如果没有真正为之而“奋斗”，那它们全都形同虚设。<sup>[562]</sup>然而，侈谈行使尚不存在的权利也是毫无意义的。同样的道理也适用于政治自由。除非有独立地位，说什么“行使”也是扯淡。极权主义的独裁制度要求并且鼓励更多的能动性，而且确实在不断动员其臣民投入到行动中去。但是结果如何呢？当今的独裁者通过自上而下地动员大众，实际上是误导并阻挠着自下而上的主动（参与），即“独立的自由”。

经过通盘思考，我认为我们应当抵制这种诱惑，即把政治自由——自由权——本身视为一种完美的自由。有些人大言阔论，把政治自由视同参与，从而戕害了它的基本特征。<sup>[563]</sup>如果我们经常在追求更多的政治自由时失败，那是因为我们参与的期望过高。当然，作为不受约束的政治自由，它本身并不是目的，同时，政治自由也要求积极的行动和能动的反抗。<sup>[564]</sup>哪里存在着大范围的冷漠，哪里政治自由就很容易丧失。然而基本的事实是，公民与国家之间的力量对比是不平等的；相对于国家来说，公民的权力更容易遭到破坏，因而他们的自由便具有以防卫机制作为前提的特征。除非有证据表明，对国家而言，公民并非更弱的一方，否则政治上的自由概念就只能以这个论证为转移：只有在我的行为不受阻挠时，才能够说我有行为的权力。<sup>[565]</sup>

如果有人告诉我们说，这种认识并不完备，那也没有理由过分敏感。实际上，自由的每一种特定形态都不过是一种局部的自由，因为它仅仅涉及它想解决的特定问题。真正重要的是，不能绕过政治自由。我们想要实现积极意义上的自由，就不能忽略消极意义上的自由。只要我们片刻忘却不受束缚的要求，我们的整个自由大厦就将处于危难之中。政治自由的程序化意义一经得到确认，我们大可以提出今天它对我们的重要性的问题。用“政治自由还不够充分”这种说法来表示“真正的自由”是另一种境界，这完全是无的放矢。当然了，每个时代都有其紧迫问题和特殊需要。因此我们此时此刻完全可以坚持认为：政治自由现在已得到了保障，相比之下，构成实现能力之手段的各项自由需要给予更多的关注。我们会适时谈到这些自由<sup>[566]</sup>，但此刻还要谈谈最后一个问题。

到此为止，我已强调了自由的多样性。我这样做是因为我相信，只要把自由的形而上学的哲学观念同经验概念混为一谈，那就不可能发掘出它的核心意义。但是如果把前者搁置不论，那么结果将是，在经验基础上发展的各种自由，其核心的完整含义便脱颖而出——那就是选择的自由。政治自由（独立状态）保护并允许个人进行选择，而那些依次相关的各项自由的合力，会使进行更大、更有效的选择的条件得以持续。隐私就是不受强制地、悄悄地求诸自身的选择；能力是一种对有效选择的扩张；机会则意味着在可供选择的范围内实现选择；权力在自由背景下是指平等的条件，是进行有效、平等的自由选择的条件。所以自由一词一般是用来泛指选择的自由。不过，选择的自由也是个未经雕琢的毛坯，因为选择的自由并非关系中的自由，它仅涉及一个面对行为过程的行动者的选择，而政治自由则是关系中的自由，它发生在多个行为者之间，他们的自由必须在相互关系中共存。

### 11.3 自由主义的自由

应当指出，到现在为止，我谈的是政治自由，而不是自由主义的自由观。这两个概念早已变得难分难解了。然而，由于视自由主义的自由观为过时的做法颇为时髦，最好还是把政治自由的问题跟自由主义对它的解决方案区分开来。人们会轻而易举地证明，自由主义的自由作为一种历史产物也会衰亡。但是，我们对政治自由本身也打算下同样的断语吗？我们打算断定政治自由不过是一种暂时的福祉和需要吗？果真如此的话，那就这样说好了。但政治自由（观念）和自由主义的自由（它的具体体现之一）是不能用一块石头杀死的。正是在我们拒绝用自由主义方法解决自由问题之时，这个问题开始比任何时候都更加迫切地需要解决。

在万不得已的情况下，我们向政治自由寻求保护。我们如何才能得到它呢？归根结底，从梭伦时代到今天，人们孜孜以求的办法就是服从法律而不是服从主子。正如西塞罗雄辩地指出的那样：*legum servi sumus ut liberi esse possimus*（为了可能得到自由，我们只能做法律的奴仆）。<sup>[567]</sup>洛克的说法甚至更加言简意赅：“没有法律的地方就没有自由。”<sup>[568]</sup>潘恩也写道：“自由国度的政府……并不依靠大人物，而是依赖法律。”<sup>[569]</sup>不久人们就会看到，在这个问题上，卢梭的看法跟西塞罗和洛克毫无二致。政治自由问题始终涉及寻找约束权力的规则。<sup>[570]</sup>这可以说明政治自由与法律自由之间的密切联系。但是，“法律之下的自由”——从而就是依靠法律——这一信条，能够以不同的方式加以表述和运用。一般说来，理解法律保护的方式有三种：希腊的方式，它早已表现为一种立法方式；罗马的方式，它近似于英国的法治<sup>[571]</sup>，自由主义的方式，即宪政制度。

希腊人十分清楚，如果他们不愿受暴政的统治，那就必须受法律的统治。<sup>[572]</sup>但他们的法律观念摇摆于神法和习惯法这两个极端之间；前者过于刻板和一成不变，后者又过于含糊多变。在他们的民主实验过程中，*nómoi*（法律）总是用不了多久便不再反映事物的性质（*physis*），而且希腊人不懂得在静与动之间采取中庸之道。一旦法律丧失了它的神圣性，平民统治就会凌驾于法律之上，正是由于这种行动，法治再次消融，与人治混在了一起。导致这种状况的原因是，自由的法律概念含有对希腊式*eleuthería*（民众的自由）的否定意味，这种自由被扩展为这样一条原则：为平民所悦者即为法律。根据我们所掌握的有利知识观察一下希腊人的制度，我们就会看到，他们的法律观所缺少的正是限制的概念，恰如我们后人发现的那样，这个概念和法律是分不开的。

这就是我们的司法传统来自罗马而不是希腊的原因。希腊人的经验告诉我们，如果我们想得到法律之下的自由，就应当懂得行为的限度。的确，罗马人为自己提出了一个比较容易控制的问题。正如韦尔札布斯基（C.Wirszubski）所说，“罗马共和国从来就不是……雅典式的民主政体，它的主要表达方式*eleuthería*、*isonomía*（民众的自由、平等法）等等，对罗马人来说，似乎更接近于*licentia*（放纵）而不是*libertas*（自由权）。”<sup>[573]</sup>实际上，罗马的法律体系对于政治自由的具体问题并未作出直接贡献，但它却发展了法制观念，从而作出了实质性的间接贡献，其结果便是盎格鲁-撒克逊的法治。

从法律上解决政治自由问题的第三条途径就是自由主义。它在英国的宪政实践中得到发展，在美国宪法中可以看到最成功的书面表达，并且在宪法保障——因而也就是在*Rechtsstaat*（建立在法律基础上的国家）——理论中得到了详尽的阐发。<sup>[574]</sup>自由主义对于解决政治自由问题有什么具体贡献呢？它并不是现代个人自由观念的创始者，尽管它对其作了重要补充。<sup>[575]</sup>它也没发明法律上的自由概念（正如西塞罗的名言所表明的），但是它发明了从制度上平衡人治与法治的方法。

只要把古典自由主义的方法和先前的一些努力比较一下，即可充分了解它的独创性和价值。从根本上说，解决自由问题的法律途径可以沿着两个完全不同的方向寻求：立法者统治，或者是法治。按照第一种方式，法律是由立法机构制定的成文法规组成的，就是说，法律是成文法。按照第二种方式，法律很像是法官发现的，它是审判法。对前者来说，法律是由法定的、系统的立法组成的。就后者而言，法律则是经由司法裁决日积月累发现法律（*Rechtsfindung*）的结果。根据第一种观点，法律可以被视为纯粹意志的产物；就第二种观点来

看，它应当是合法推理的产物。立法方案的危险是有可能达到这样一种境况的：一部分人无视法律对另一部分人实行暴虐统治，就是说，法律在这里不再具有保护作用。第二种方案则可能有三个方面的不足。首先，因为法治本身未必保护政治范畴中的自由（例如罗马的法治关注的就是完善民法而不是公法）。其次，法治实际上由发现法律构成，即法官根据这个信条工作。但法律很有可能变成过于静止的东西（更不用说残缺不全了）。第三，法官很可能自视为法律的制订者而不是法律的发现者——真是这样的话，“法官统治”甚至比“立法者统治”更具破坏性。

自由主义的宪政制度是保留上述方案的长处同时又减少它们各自短处的技巧。一则，宪政方法承认立法者统治，但带有两个限制：一是干预立法方式，使之受到严格的*iter legis*（立法程序）的限制；二是干预立法范围，使之受到更高法律的限制，从而难以染指影响到公民自由的基本权利。其二，宪政方案还能保证将法治置于系统之内。即使宪政规则的这后一个成分逐渐被前者取代，它还是在提醒我们，自由主义宪政的创立者们并未把国家设想成一部*machine à faire lois*（立法机器），而是把立法者的角色设想为一种补充性角色，据此，议会应当整合而不是取代司法中的法律发现。另一方面，还应当强调指出，自由主义宪政的创立者们把司法独立理解为独立于政治，而不是另外一条决策途径。

不言而喻，这就是自由主义宪法的起草者们心中想到的设计——虽然未必是他们起草的文件所实现的成就。各种宪政制度之间也存在许多重大差别。如果我们追根溯源，英国的不成文宪法在很大程度上是以法治为基础并受其保护的<sup>[576]</sup>；美国的成文宪法，尽管与英国的宪政实践有诸多不同，也大大依靠法治。相反，欧洲的成文宪法是以

拿破仑颁行的法典为先导，因此从一开始就被置于法律的立法概念的基础之上。不过，这些最初的差别一直在趋于缩小，因为现在出现了赞同制定法的普遍趋势，即使在英语国家也是如此。尽管有这种趋势，我们仍然不能说宪政制度在今天作为一种把法治与立法者统治结合起来的方案，已经失去了它们存在的理由。尽管我们的宪政制度正在变得越来越偏向于制定成文法，但只要宪法仍被视为高级法，只要我们还有司法复审，独立的法官还信奉司法推理和正当的法律程序[577]，只要确立立法方式的约束性程序仍然有效遏制着赤裸裸的意志的法律观——只要这些条件还占上风，我们就仍要依靠自由主义宪政解决政治权力问题。

无论过去和现在，宪政制度事实上就是自由主义制度。可以说，自由主义政治就是宪政[578]——动态地看待自由的法律概念以求解决政治自由问题的宪政。这说明为何我们撇开自由主义——我坚持认为是自由主义而不是民主主义——就无法谈论政治自由。我们今天所享有的政治自由是自由主义的自由，自由主义性质的自由，而不是古代民主政体下那种变化不定、令人生疑的自由。这也是我在回顾民主价值学说的典型原则时，提到了平等、平等参政权和自治而不提自由观念的原因。

当然，从民主的概念中也有可能推导出自由观念，不过这样做有点迂回，得绕点弯路。自由观念并非来自人民权力说，而是来自平等权力、平等参政权的观点。只有“我们（在权力上）是平等的”这个说法才能被理解为“没人有权利命令我”。正是根据平等的要求，我们才能——如果我们愿意的话——推导出某种免于限制的自由。然而，作出这种推论的与其说是古代思想家，不如说是现代思想家。在古希腊传统中，民主同 *eleuthería*（民众的自由）的联系远不如同

isonomía（平等法）的联系来得密切，而且人民权力的理想在古希腊政体的内在发展逻辑中更是具有关键性的地位。此外，自由对于希腊人的含义，跟今人所理解的自由已多有不同。<sup>[579]</sup>因此，指出这一点是至关重要的：不管是我们的自由理想还是自由技巧，严格地说，都与民主观念的发展路线无关。现代自由主义民主制度确实颂扬人类自由的观念，它包含着每一个人的自由。然而这是民主制度的收获，却不是它的产物。不记住这一点，我们就有可能被轻易诱入歧途，认为我们的自由可以用古希腊人用过的方法加以保障。事实并非如此，因为我们的自由是靠一种对单纯的民主原则构成限制和约束的法制观来保障的。对此，凯尔森说得尤其明白，他认为，民主制度“失去法制原则所提供的自我限制就会自取灭亡”。<sup>[580]</sup>尽管现代民主制度吸纳了自由与法制的观念，但是一如儒弗内正确指出的，这些观念“从正确的逻辑角度说与它无关”。<sup>[581]</sup>从正确的历史编纂学角度说，它们也与它无关。

## 11.4 卢梭的法律至上说

我已指出为政治自由寻求法律保障的三个途径：立法途径、法治途径，以及自由主义或宪政主义途径。但是据认为，在自由和法律之间还有另一种关系：自主（autonomy），即我们自己为自己立法。这也许能算作第四个途径。既然作为自主的自由据说得到了卢梭的认可，许多人便想当然地认为这是对自由的民主主义定义，并且以此为据，把较为次要的自由主义的自由与更为重大的民主主义的自由——自主——加以比较。首先我怀疑，把自由与自主等同起来的人能否证实这种观念与卢梭确有牵连。其次，什么是所谓次要的自由？是政治自由还是它的自由主义方案？二者显然是被错误地混为一谈了。第三，我不知道能否将免于限制的自由与自主进行具体的比较，因为很



难看出在什么意义上能把自主表述为政治性质的自由。我们还是先来澄清一下卢梭本人的所思所言吧。

我们能够怀疑卢梭的方案，但肯定不能怀疑他的意图。卢梭曾经毫不含糊地大声断言，政治的难题“就是将法律置于人之上，我把它比作几何学中的化圆为方”。<sup>[582]</sup>对他来说这是唯一的难题，因为他说过，只有在这种条件下人才是自由的：他服从的是法律，不是人。<sup>[583]</sup>卢梭比其他任何人都更为坚信这一点。他在《山地来鸿》中坚持认为，“自由与法律同命运；它要么因法律而兴，要么随法律而亡。没有什么能比这一点更使我深信不疑。”<sup>[584]</sup>卢梭在《忏悔录》中也谈到，他不断探究的问题是，“就其本质而言，哪一种政府形式更接近并且一直更接近法律？”<sup>[585]</sup>

这就是卢梭无论如何都有理由将其比作化圆为方的难题。<sup>[586]</sup>他在《山地来鸿》中写道：如果“法律的执行者变成了法律的唯一裁决者……我看不出奴隶制会更糟”。<sup>[587]</sup>他在《社会契约论》中又提出了一个问题：“一大群瞎子，经常不知道想要什么，因为只在极罕见的情况下他们才知道什么于己有益，这群人怎么可能为自己从事像立法体系这样伟大而艰巨的事业呢？”<sup>[588]</sup>卢梭对这个问题只有一个答案：尽量少立法。<sup>[589]</sup>由于越来越坚信不疑，他终于得出了这个结论。在《论不平等》一书的题辞中他已经强调了这一事实：雅典人之所以丧失了他们的民主制度，是因为他们每个人都可以提出法律动议去满足某种突发的奇想，而赋予法律神圣庄严特性的是法律的久远。<sup>[590]</sup>要点恰恰在于卢梭谈到的法律是以大写字母L开头的“法律”（Laws），那是非常普遍的、基本的、古老的，差不多是不可变更的最高法律。<sup>[591]</sup>

卢梭认为，平民是法律的评判者和监护人，但不是法律的制定者和操纵者。他几乎没有想过应当根据民众的意志立法。<sup>[592]</sup>相反，他主张以非个人的法律统治去解放人，这些法律也许来自意志，但又高于这种意志，就是说，意志和法律的关系是承认法律而不是创造法律，是支持法律而不是摆布法律，是捍卫法律而不是修改法律。凡是求助于卢梭这位权威的人，都应当忘掉我们对法律的形式定义。卢梭的法律是实质性的法律，即因其内容而成立的法律，它们宛如自然法学说表述的定律那样确定不移。<sup>[593]</sup>但是，倘若没有一种先验的寄托，这又怎么可能呢？

卢梭的答案是*volonté générale*（公意）<sup>[594]</sup>，一个看上去似乎挺神秘，其实并不那么神秘的概念，尽管它动辄变来变去。因为我们应当记得，这是一个自然法出现危机同时也反映着寻求某种*Ersatz*（代用品）的努力的时代。在从格劳秀斯（*Grotius*）的*ius naturale*（自然法）向公意所认可并接受的“法律”的转变中，基础虽然不同，但是新角色（公意）有着与老角色（自然）一样的功能和属性。卢梭的公意并非所有人的意志，即并非“个人意志之和”<sup>[595]</sup>，也不是摆脱了所有利己之心和自我主义的、有着独特性质的个人意志。它处于二者之间的某个地方。<sup>[596]</sup>我们最好还是除去它的神秘性，所以应当温习一下狄德罗在《百科全书》中对公意的定义：“公意存在于每一个人身上，是欲望平静时一种纯粹的知性和理性的抽象活动。”<sup>[597]</sup>卢梭并不承认这个定义。为什么？我不认为使卢梭恼火的是狄德罗这个定义的理性主义味道，就是说，狄德罗把公意简化为一种“欲望平静时的理性”。因为，尽管卢梭的公意少不了爱情与情感的滋养和激励，但它是受理性指导的<sup>[598]</sup>，即它仍然是一种理性的意志——它是浪漫主义宣泄时代

之前人们理解的那种“意志”，而肯定不是先于并支配着理性的任性的意志。<sup>[599]</sup>

为了说明这一点，必须认识到，卢梭在他的著作中始终在考虑两个具有根本差别的前提：要么教人以“顺应自然”（《爱弥儿》），要么“去掉他的自然习性”，使他成为公民（《社会契约论》）。当社会过于庞大和腐败时，能够得救的只有个人。因此，卢梭在《爱弥儿》中建议废除甚至像“国家”和“公民”这样的用语，并且颂扬为了自我而去爱。根据这个前提，人应当不遗余力地为自己打算。但是，假如城市和社会很小，而且仍然实行家长制——这就是第二个前提——那就应当去拯救社会。这就是《社会契约论》中的问题。在这里，公民必须取消人，爱国者必须把自己的爱献给集体，个人必须把自我献给整体；作为“个体”的他已经死去，他作为集体的道德成员而再生。卢梭的思想是首尾一贯的，但他的前提却只能二者取一，并且是互相排斥的。<sup>[600]</sup>在“自然人”中，情感操纵一切；但在“非自然人”（公民）中，欲望和爱便成为按照理性采取行动的社会的催化剂；公意则是这种结构中的*deus ex machina*（救急之物）。

那么，对于狄德罗给公意下的定义，卢梭不能接受的是什么？我想那是狄德罗对*ou est le dépôt de cette volonté générale?*（公意存在于何处？）这一问题的回答。卢梭不能接受公意“存在于每一个人身上”。他不能满足于这种个人主义的观点，因为他必须想法在社会本身内部重建一个过去由“自然法”之说正式提供的先验存在的等价物。公意必须成为自然秩序和反映这种秩序的“自然理性”的拟人化替代物。在卢梭看来，法律源于公意，正如它们先前源于自然法一样。他写道：“只要有必要颁布新的法律，这种必要性就会得到普遍理解。建议颁布它们的人，不过是说出了已经被所有人感觉到的事情。”<sup>[601]</sup>这差

不多是说法律并非ex homine（来自人），而是ex natura（来自自然）而得到承认和颁布：严格地说，公意并不是发明和需要法律，而是它本身就拥有法律。如果这真是一种意志，没了生命它就不存在，成了哑巴它就不可能行使意志力；而对卢梭来说，公意乃是“始终如一、不可改变的，纯粹的”，不可能被消灭或者被腐蚀。<sup>[602]</sup>这等于是说，它是一种理性的实体，它不受人类意志或个别意志的变幻无常之害。

<sup>[603]</sup>

公意能被比作“人民精神”，也能被比作浪漫派和法学的历史学派后来所说的“Volksgeist”（民族精神）。这并不是因为这两个概念有什么相似之处，而是因为它们都想填补自然法留下的空白。激励这两种观念的是以下需要：在主观中发现某种客观，在相对中发现某种绝对，简言之，一个固定的参照点。浪漫派把前者置于“大写的历史”（History）之中，置于集体的、匿名的、必然的世事变迁之中，由此在内在性中寻求超越；卢梭则试图把大写的人置入一种联合了全人类的共同自我之中，以便从中发现先验的存在。浪漫主义的法学学派为了把它的先验的“民族精神”嵌入内在性的轨道，不得不求助于一个特殊的解释者，从而削弱了它的论据。卢梭以同样的方式<sup>[604]</sup>，并且是由于同样的原因，暴露出了他那套建构的弱点，因为他在寻找公意与公民要求之间的链接时，允许多数充当“公意”的解释者。

确实，卢梭在这里陷入了深刻的矛盾，因为多数的意志是主观的并且仅仅是来自全体的意志，而卢梭的公意是一种由质量因素组成的客观道德意志，就它的本质、起源和目标来说，它必定是“普遍的”。

<sup>[605]</sup>虽然卢梭把他的公意控制在可以计算的质量范围内——他甚至暗示它源于差异之和，即对个人意志进行加减相互抵消之后的得数<sup>[606]</sup>

——但是计算只能揭示公意，不能制造它的本质。<sup>[607]</sup>民众意志可以增减，公意则是一个不可分割的整体。即使我们承认，在民间协商的过程中，相互补偿的作用排除了个人感情，但是为了获得公意的质量，我们还需要*bonne volonté*（善良的意志）、爱国心和开明民众的判断力。<sup>[608]</sup>这里所要求的条件等于是禁止对人民主权进行限制。<sup>[609]</sup>卢梭补充说，假如公意“永远是善的，永远倾向于公共利益”，那也不一定能说“人民的考虑总是正确的”。<sup>[610]</sup>后来他解释说，“人民总是要求善，但并不总是了解它。公意永远正确，可是引导它的判断力并非总是开明的。”<sup>[611]</sup>人民也许喜欢善，但那并不意味着他们能够认识它。因此，并非是公意演化为人民主权，恰恰相反，是人民意志必须演化为公意。卢梭的问题并不是人民拒绝还是接受某项法案，而是它是否表达了公意。<sup>[612]</sup>实质上，他的国家依靠的是取代了人民权力的公意。

卢梭的“民主”能算是民主吗？大可怀疑。他所说的“人民”并非这个词的任何公认（过去或将来）意义上的人民。<sup>[613]</sup>卢梭也没把“民主”推崇为最佳的统治形态。虽然他常用民主一词，但是他所认为的正确建构起来的正当统治——依法的统治——的一般范畴却是“共和国”。可是几乎人人都在断言，卢梭是某种民主的开先河者。如果这样，那么卢梭确实是某种不朽的、无变化的民主的辩护者，这种民主应当尽可能少地立法，而且只有尽可能少地采取行动，它才能生存下去。卢梭把他的机智全都用来控制他的理想有可能释放出来的力量。他的民主完全是雅各宾民主的对立面，是一种看家狗制度。他拒绝代议制，想要一种直接的、尽可能完全一致的民主，并且要求长官不应当有自己的意志，只应当有贯彻公意的权力。显然，其结果就是一个静态的结构，一种只会阻挠而不是推动变革与创新的民主。不错，卢

梭是在谈论“意志”，但他并不是用它来指决意行动的意志。公意并非动态的，而是一种永无谬误的直觉，它使我们能够评价法律，仅仅承认正义的即“真正的法律”为法律。卢梭的目的是要发明一种能够阻挠和限制立法的制度，从而把人类从他的羁绊中解脱出来。因为他感到，解决保障自由的问题，完全取决于法律至上，而且是取决于那种避免雅典式民主的立法结果的法律至上，即避免人民主权凌驾于法律之上。

世所公认，卢梭不是革命者。我们确实从他那里听到过对革命主义最具讽刺意味的驳斥：“那些人真是可笑……他们想象，为了自由，他们唯一应当做的事情就是反叛。”<sup>[614]</sup>卢梭也不是改革者。姑不论他的确多次声称他“一向坚持主张维护现存制度”<sup>[615]</sup>，事实是，在卢梭看来，凡是变革几乎总是越变越糟。在他那个时代，他认为只有科西嘉有可能变得更好。但他警告说，这种事是“罕见的”事，其实是一次性的“例外，就是说，甚至不可能在同一群人中出现两次”。<sup>[616]</sup>变革通常总是危险的，因为卢梭在同18世纪的乐观主义者论战时阐发了一种悲观主义的历史观。<sup>[617]</sup>他没有启蒙运动的进步信念，相反，他强调衰退不可避免。“君主（政府）压制主权者，破坏社会契约，这是迟早要发生的事。这是一种内在的、不可避免的恶，它从一开始就倾向于不停地毁灭国家，正如衰老和死亡终将毁灭人的肉体一样。”<sup>[618]</sup>他的观点的实质是，顶多能够指望拖延那种不可避免性。持这种观点的人不可能是革命者，甚至也不可能是改革者。<sup>[619]</sup>

这个问题虽然重要，也只能顺便谈谈。这里的要点是，卢梭并没提出新的自由观。在所有的问题上他都热衷于跟潮流作对，和同代人过不去，但只有一点除外：立法意义上的自由概念，它在17和18世纪

复兴的自然法学说的天赋权利中找到了新的养料和依据。<sup>[620]</sup>与他目前的许多信徒告诉我们的情况相反，他压根儿就没有想过用人民主权去解放人。自由是由法律所创立并存在于法律之中，卢梭是这一说法最不妥协的支持者。卢梭对此毫不妥协，他甚至不能接受某种宪法框架内立法的法律观（孟德斯鸠有此主张），因为这种方案允许变革法律，而卢梭要的是一种基本不变的“法律”。

## 11.5 对自主的批判

人们会问，卢梭根本没有谈到作为自主的自由吗？我们在《社会契约论》中可以读到这样的句子：“服从法律，我们施加于自己的便是自由。”<sup>[621]</sup>卢梭断言每个人都是自由的，因为他在服从自己制定的法律时就是在服从自己的意志。但卢梭这话根本不是在谈论自主，而我们今天却在说它好像是他的发现。首先，卢梭把他的自主观念和契约联在一起，也就是与某种最初的契约这种前提连在一起，在这个前提下，理想的情况是订立契约的每一方都能服从他自愿接受的规范。卢梭心中所想的自主丝毫不倾向于变革它的“法律”，这一事实说明，对他来讲，把这种自由同它最初的正当性拴在一起是多么重要；同时也清楚地表明，他并不打算像我们一样使用这个概念。卢梭这一公式有一个实质性的限定条件，即人民只有不把他们的 sovereignty 委托给立法会议行使，他们才是自由的。<sup>[622]</sup>所以说，他的观点与非契约性地服从别人为我们制定的法律几乎无关。

其次，卢梭的观点与他那种民主的小国寡民性质密切相关。这是一种参与式民主，我们喜欢这样说也无妨，但它不是任何崇高或提升意义上的参与。在他那个时代，他的典范毕竟只是日内瓦，而日内瓦显然是个贵族共和国，实际上是个寡头制共和国，那里的25000人中只

有大约1500人有资格参与立法。在论及日内瓦的全部著述中，卢梭对“当地人”——即3/4的人口——从未表示过哪怕最微不足道的兴趣和关注。除了日内瓦以外，卢梭念念不忘的就是斯巴达和罗马了——也是一些寡头制或贵族制的共和国。不过，即便把他那个令人生疑的典型个案搁置不论，仍然无法否认一个事实：卢梭的理想国家仅限于小城市，他从不认为他的民主能够适用于大规模的共和国。<sup>[623]</sup>在今天如果坚持认为，某个小城市的大约1500名公民只服从他们承认的法规，因而只服从自己的意志，由自己直接管理自己，这似乎仍有点儿道理。但是，如果把“当地人”都计算在内，公民多达千百万之众，并且散居在一片广大的领土之上，他们并不是自己亲自制定法律，那么这种观点还有意义吗？对卢梭来说，它已没有意义了。

第三，如果把作为自主的自由概念上溯至卢梭，我们便是理解了他提出的前提而忽略了他得出的结论。当卢梭回归到某种自由——即服从我们自己制定的法律——的时候，他的问题是使法律正当化。人放弃自己的天赋自由以求获得某种更高的公民自由，是因为他置身其中的社会要求他服从他所接受的规范，即服从使他得到解放而不是受到压制的正义的“法律”。但是，一旦法律具有了正当性，真正的法律得以确立，卢梭的自由便是法律之下的自由，人之为自由人，是因为在法治而不是人治的情况下，他不必听命于任何人。换句话说，他之所以自由，是因为他不会遇到专横的权力。这就是卢梭的自由观。而且他的同代人也是如此理解的。甚至1793年的《人权宣言》第9条也指出：“法律应当保护公众的和个人的自由以不受统治者的压迫。”如果回想一下当时正是处于恐怖的高潮时期，这一条就有些不可思议。然而，我们读到的可能正是脱胎于卢梭的对自由的定义。



事实是，“自主”是由康德首创的，把这个概念提到突出位置的也是康德。除了对于《实践理性批判》的作者以外，自主的概念几乎与民主政体的自由或任何其他类型的政治上或法律上的自由无关。<sup>[624]</sup>康德对“外在”和“内在”自由作了区别。我们亲自制定我们自己的法律（自主），在康德那里是道德自由——即我们的内在自由——的定义，这同外在强制的问题完全不是一回事。在道德领域，我们关心的是人在进行内在的良知判断时是否自由；而在政治领域中，我们关心的是如何防止对人的外在压制。从根本上说，康德认为政治是道德的工具，但无法否认的是，康德的伦理学从未论及政治自由问题。这也说明为什么自主一词只要一涉及政治含义就会从康德返回到卢梭。但是返回到哪个卢梭呢？是回到那个真正的卢梭，还是回到被浪漫主义哲学家和随后的唯心主义哲学家改造过的卢梭？

凯尔森以其特有的自信直截了当地断言：“政治自由就是自主。”<sup>[625]</sup>但像其他许多学者一样，凯尔森也是非常轻率地使用了这种观点。这里的自主是个思辨——辩证性质的概念，它源于一种哲学——黑格尔唯心主义，实际上与自由主义和民主毫不相干。<sup>[626]</sup>许多当代民主派迷恋自主的观念，对此我可以理解。然而，一个概念曾经发挥并且太易于发挥为服从辩护并使之正当化的功能，这个概念对捍卫我们的自由恐怕不会有什么好处。

自主作为一种政治自由的具体表现，已经随着古代民主而终结。我们从亚里士多德那里知道，希腊自由的公式是：“人人轮番当统治者和被统治者……人人不受任何人的统治，只是这样的自由事实上得不到，遂有轮番统治和被统治的政制。”<sup>[627]</sup>这种自治无疑可以被说成是“自主”。它对自由保护得怎么样呢？甚至在当时都不怎么样。正如

亚里士多德本人接着指出的那样，根据这种公式，“只要经多数认可，无论什么都是最终的和公正的”，这正是那种轻而易举就能使法律不再保护自由的观念。然而，假如我们乐于从这个意义上谈论自主，那就应当承认，当代改良主义者所鼓吹的这种似乎很新颖的、十分先进的自由观，早已为亚里士多德所熟知了。新颖吗？当然不。过时了吗？没错，我想是的。仅仅对于微型城邦——实际上是极小的城邦——来说，才能像亚里士多德的简洁公式所说的那样，“所有人支配每一个人，每一个人也同样支配所有人”，从而解决政治自由的问题。在我们不断发展的巨型国邦里，这当然办不到。

自主不仅适用于个人，而且按照这一术语的流行用法，它还适用于机构和组织。迄今为止所谈的一直是个人自主，但我始终主张，自决（服从自己的规范）概念出色地界定了道德自由和每个人的自由，却无法界定政治自由。不过，假如谈论的是机构的自主，因为这涉及不同的问题，我们也就有了一个不同的对象。以无论什么层次的所谓地方自主为例。由于它是自主的，这个地方机构便可以说是自由的主体——但在何种意义上如是说呢？能否由此认为，无论是谁，只要置身于这种自主——自由的机构的管辖之下，就会成为自由的个人呢？无疑不会。城市可能绝对自由，但其公民可能绝对是奴隶。

界定机构自主的一个好办法，一向是界定它的对立面。具体而言，地方自主的对立面就是中央集权。这就是说，完全的中央集权意味着自主为零；完全的自主意味着中央集权为零；扩大地方自主就是扩大分权；反之，自主的萎缩就是中央集权的增强。从这个有利的角度看，地方自主是不信任集权的结果，因而表现为得自于集权国家的自由。可见，与行政分权、德语中的*Selbstverwaltung*（自治）或盎格鲁-撒克逊式的自治有关的这种自由，实际上并不意味着卢梭或康德想

到的事情，而且它们本身也不能保证任何个人自主。地方自主可能不过是些“自给自足的制度”<sup>[628]</sup>，之所以发挥着保护自由的作用，主要是因为它们造成了政治权力的多中心扩散。

可以说，政治上使用的自主概念，不可从字面意义上加以阐释，而要从极为宽泛的意义上加以解释，即它有助于揭示自由的民主性质。波比奥指出，“哲学上的自主概念令人困惑，但是……在政治领域，这一术语的所指是比较易于理解的：它指的是调整公民行为的规范应当尽量合乎公民的愿望。”<sup>[629]</sup>但是，既然如此，为何还要使用自主一词呢？制定合乎公民愿望的规范这个问题，也就是代议制理论与实践所说的共识问题。波比奥还指出，非限制意义上的自由状态必涉及行为问题，而自主状态则必涉及意志问题。<sup>[630]</sup>真是一语中的。因为政治领域涉及的是表现为行动的意志，而不是单纯的意志。内在的意志自由的问题不是政治自由的问题，因为政治问题是外在的行动自由的问题。因此，只要我们还把自由理解为自主，我们就还没有跨入政治的门槛。

在政治上，并且按照程序来说，自由问题首先是个关系到强制的问题，是个免于强制的问题。因此可以断定，自由越多，强制就越弱，反之亦然。同样可以说，强制与自由是两个十分恰当的对立物。现在我们来问一下：强制也是自主的对立物吗？回答无疑是否定的。例如，我可以在受到强制的时候仍然是自主的，即保持内心的自由。这个说法完全讲得通。实际上，这就是我们说暴力绝不会扑灭人们心中的自由之火的原因。反过来说，虽然我可能不受强制，却不能自主，即无力自决。显然，被强制和自主绝不是互相排斥的状态。但即使它们能同时存在，自主也不能保护我免受强制。即使我的身体遭到（强制）监禁，确切地说，我被投入狱中，我的意志仍然是自由的

（自主的）。我的内在自由，我的自主，不能解决我的外在自由问题，即我的政治自由问题。

可以从逻辑上重申：自主的对立物是他主（heteronomy）。他主表示被动、反常和无个性等等，所有这些概念都与主体和主权者的关系无涉，而是涉及一个自我是否胸有成竹和能否负责的问题。不过人们也许会问：他主难道是自主的一个——而且是唯一的——“十分恰当的对立面吗”？例如，难道我们没见过对自主与控制的比较吗？当然见过，但那是几乎没有概念基础的修辞方式。一旦自主被用作其他术语的同义语（例如仅仅指独立时），我们就浪费了——如果不是忘记的话——它的独特意义。它的独特意义正是由他主概念从反面所确定的意义。这样，正如我一再表明的，“自主”的语义场所涉及的是内在自由而不是外在自由，是意志的力量而不是行动的力量。

勿庸赘言，这一论证可以在规范层面上进行。在这种情况下，我们并不坚持认为，有些民族因为由自己立法而得到自由，或者真有某个地方的自由存在于人们自己制定的法规之中。在这种情况下，自主不过是一种理想。即使这样，我仍然十分怀疑服从自我（self-obedience）的理想真正符合民主的信条。在我看来，确实体现了民主价值论的是自治的理想，而不是自主的理想。一旦自主概念取代了自治概念，后者就会变得暧昧不清并遭到削弱。说它会变得暧昧不清，是因为经康德、卢梭及黑格尔混用之后，自主的观念很容易就能证明（当然是在字面上证明）当我们不自由时我们也是自由的。1930年代德国和意大利的文献令人恶心地证实了，对“真正的自由”的高超阐释，可以多么貌似有理地把自主转变成驯顺。<sup>[631]</sup>不仅如此，当我们谈论自治时，我们能够搞清楚它是否存在，并且能够知道为了实现它

我们应该做些什么；而在谈到自主时，证明起来却总是困难重重，而且我们可以悠闲地躺在床上想象自己如何自由。

当然了，即使在政治领域中，也有某种类型的自主能够被视为 *Libertas major*（主要的自由）；但是，只有在通过本能的自律而运转的社会中才能发现它，在那里，内化的、自我强加的规则有可能取代来自国家的强制性法律。我们可以暂时把这个概念留待国家意志已经消亡时再加以使用；但是只要国家还存在，我们就切不可上当受骗，相信一种高级的民主主义自由可以被设想为自主。我相信康德所指的那种道德自由意义上的自主，但不相信作为一种外在自由的自主。免于限制的自由和作为自主的自由不能相互替代；自主也不是“积极的”自由，因为它根本就不是政治自由。

## 11.6 影响递减律

我还要更具体地讨论一下自主概念，因为它给一种较为普遍的陋习——刻意雕琢文字——提供了一个典型范例，即无视我所说的影响递减律，或者如我们常说的，效用耗散律。

例如，从我们全都（作为无限小的一分子）参与创建立法机构这个前提，我们富有想象力地证明了仿佛我们在亲自制定法律。我们同样可以用一种更为细致的思考方式作出推断：某人据说是代表几万人（他本人只是某个议会中微不足道的一分子）去参与立法程序，因此给他所代表的几万人带来了自由，因为这些被代表者遵守着他们自由选择的规范（即使他们的代表很可能反对这些规范）。多么荒唐！这种在没有阻力的太空中走钢丝式的推断毫无价值，但这是一个很好的理由，说明原因（前提）的动力在到达它的目标（最终状态）之前早就消耗殆尽了。从经验意义上说，根据我会游泳这个前提，可以得出

我能渡河的结论，却得不出我能渡海的结论。会游泳这一“原因”不可能产生无穷的效果。在政治领域，根据经验，这一点同样适用于参与和选举这种“原因”。

我们要求政治参与，但往往不给这种要求的作用设下限度。在一个实行自治的小型社会中，公民有效的、连续不断的参与有可能产生自由（确切地说是作为自主的自由）这一“结果”，但我们不能根据这个前提得出结论说，相同的参与量也会在一个大型社会中产生相同的结果，因为在后一种情况下，消耗量相同的参与所产生的作用将会（以指数速度）递减。类似的告诫也适用于我们把代议制和选举联系在一起的方式。可以说，选举确实产生了代议制的结果；但是要求选举这一“原因”能够产生无穷的结果，这就荒诞不经了。布鲁诺·莱奥尼（B.Leoni）透彻地证明了这一点，他写道：

一个人通过立法程序试图“代表”的人数越多，他想代表他们处理的事情越多，“代表”一词的含义就越是与实际的人民们的实际愿望不沾边，它仅仅是指那些由人民提名为“代表”的人。……不可避免的结论是，为了恢复“代表”一词原来的合理含义，就应当大大缩减“被代表”的人数，或者大大缩减据说由他们代表别人去处理的事情，或者两者并举。[\[632\]](#)

我不知道我们能否回归到布鲁诺·莱奥尼所建议的这种“大大缩减”。但是毫无疑问，如果我们无视效用耗散律，反复绷紧政治代议制这条有弹性的（但并不具有无限弹性的）绳索，迟早它会被突然拉断。我们越是需要代议制并且越是给它加重负荷，代表们和他们所代表的人们之间的联系就越疏远。因此，我们得谨慎从事，以防把代议

制视为自主的另一种形式，视为当我们实际上没有自由时让我们相信（从逻辑上证明）我们享有自由的那类公式中的又一条公式。

我们还是脚踏实地吧——影响递减率要求我们这样做：通过选举代表作出选择，不能理解成仿佛我们是在通过他们来制定法律。我们也不是因为我们实际上在要求我们的代表来制定法律便是自由的；我们是自由的，因为我们限制并监督着代表们制定法律的权力。如果我们所享有的自由是贮藏在我们个人的那一丁点儿立法权中，恐怕留给我们的自由即使还有，也少之又少了。因为，正如密尔非常简洁地指出的那样，“所谓自治，不是每个人自己统治，而是其他一切人统治每个人”。<sup>[633]</sup>

## 11.7 从法治到立法者统治

特别强调自由与法律的联系，有两个原因。一个原因是，我们把所谓的非形式方案推行得过火了。今天的绝大多数政治科学家都相信，法律能成就的事情很少，或者无论如何也是大大少于预期的可能。同样，哲学家们（特别是抱有观念论信念或受观念论引导的哲学家）对自由与法律的联系也变得漠不关心，因为他们已转而关注“更高的自由”了。然而，即使像克罗齐这种典型的观念论哲学家，也曾幡然醒悟地写道：“那些著书立说抨击法律的人，他们之所以能够轻松愉快地这么干，正是因为有法律环绕着他们，保护着他们，维护着他们的生命；一旦整个法律开始崩溃，他们可能立刻丧失著书立说、喋喋饶舌的兴趣。”<sup>[634]</sup>然而，对法律保护自由的效力的普遍怀疑，也是不无道理的。之所以如此，是因为我们的法律观念发生了变化，结果是法律不再能够提供过去曾经提供过的保障。不能以此为由把法律从它原来存在的地方赶走或制造一种真空；但它无疑使我们有理由保持警

觉，以免被“即使我们整天蒙头大睡，法律也会站在那里保护我们”这一念头哄骗。这就是我详细研究法律和政治自由之间关系的第二个动机。

孟德斯鸠仍然信赖自然法的保护，因此他能十分简单地宣称，我们是自由的，因为我们受到“民法”（civil laws）的统治。<sup>[635]</sup>我们的问题恰好是在这话结束的地方开始的。因为，我们必须提出一个孟德斯鸠（还有卢梭）可能忽视的问题：哪些法律是“民法”？首先，法律是什么？在罗马传统中，历经若干世纪之后，ius（拉丁文的“法律”）已经和iustum（正义）发生了纠缠不清的联系。<sup>[636]</sup>在这个时期，法律这个古代的词演变成了英语（和意大利语、法语）中的正义（justice）。简言之，ius既是“法律”又是“正义”。<sup>[637]</sup>这就是说，法律不再被认为是由某个主权者（iussum，即统治权）推行的任何一般法规，而被认为是体现并表达了社会的正义感（iustum）的原则。换句话说，法律早就被认为不仅具有法律“形式”的规范，而且具有“内容”的规范，即被认为也具有正义的价值与特质的规范。

对法律性质的这种普遍感觉，一直存在到很晚才消失。<sup>[638]</sup>然而，从实践角度上说，问题在于，法律并非既定，它必须被制定。只有原始社会和传统至上的社会，才可以没有明显的立法过程也能生存。于是问题又变成了：谁来制定法律？如何制定？此外，谁来解释法律？为了把我们置于法律统治之下，或者依靠法律统治我们，立法者本身必须服从法律。这显然是个令人生畏、困难重重而且从来就靠不住的任务。在宪政国家里，解决这个问题的途径一直是采用这种方式确定立法程序：“法律形式”也包含着对内容的监控。实际上，大量的制宪设计都在试图建立一种立法程序的条件，以使ius（法）仍然与



*iustum*（正义）联系在一起。出于这个原因，立法工作被委托给必须定期向选民报告的当选机构。出于同样的原因，我们不给当选者授予全权的职务，而是把他们视为受制于并束缚于代议角色的权力所有者。

但宪政方法后来对我们的法律观却产生了反作用；现在我们对它的性质有了不同的理解。以分析法理学（这使人想起了约翰·奥斯汀 [John Austin] 的名字）为一方，以（凯尔森式的）法律实证主义为一方，它们最后都对法律给出了纯形式的定义，就是说，都把法律等同于法律形式。发生这样的转变明显是以下事实的结果：*Rechtsstaat*（以法律作为基础的国家）<sup>[639]</sup>的存在似乎消除了非正义法律的可能性，因而容许法律问题被简化为形式问题而非内容问题。然而不幸的是，形式法理学派完全忽略了一个靠山，即这一事实：法律的形式定义是以宪政国家为先决条件的。因此，用这种方法所达到的在系统性和技术方面的高度精密化，并不能使其赎去这种罪过：它在建造一座不牢靠的司法大厦，很容易被人击溃。

就宪政法制试图解决的政治问题而言，这项发展的重要性是，我们如今已经习惯于将“宪法”应用于任何类型的国家组织<sup>[640]</sup>，将“法律”应用于任何以主权者本人所确立的形式表达的国家命令。现在，如果法律不再是受到价值（是作为正义的法律）规范的规则，如果法律观念一方面被定义为带有主权者意志痕迹的命令，另一方面又被扩展到主权者强制推行的任何命令，那么如此界定的法律就不再能解决我们的问题了。根据形式的观点，法律可以用于任何内容，没有正义性的法律依然是法律。因此，哪怕立法可能是暴虐的专制立法，仍然能不仅被称为法制，而且还会作为合法的立法受到尊重。由此可见，奥

斯汀、凯尔森及其众多追随者确立的法律观，削弱了法律作为自由保障的基础，“法律”甚至变成了或者可以被用作一个陷阱式的术语。

如果现代法理学的分析——实证方法让那些关注政治问题的人不放心，那就还应当补充说，我们宪政制度的实际发展甚至更让人不放心。关于立法程序，自由宪政制度<sup>[641]</sup>的创立者们念念不忘的是把法治注入国家的机体，用麦基韦恩（C.H.McIlwain）的话说，就是把法治范畴扩展到gubernaculum（统治）领域。<sup>[642]</sup>英国的宪政制度实际上就是发源于这种方式，因为英国的宪法保护原则主要是从法院就特定个人的权利所宣布的个别裁决中推导出来的通则。英国的宪政实践尽管不断受到误解，但它始终激励着欧洲大陆的宪政主义者。宪法保护学说以及德国的“法治国”学说（在其第一阶段）的确切想法是，给gubernaculum（统治）穿上一件iurisdictio（法治）的外衣。无论司法内部有什么差别，毫无疑问，作为一个整体的自由宪政制度期待的是这样一种政治家的统治，它与法治体系大体上有着同样的偏好，提供着同样的安全。但是经过一个较短的时期之后，宪政发生了变化，尽管在英语国家不那么迅速和普遍；它从一种以法治为基础的体系，变成了事实上以立法者统治为核心的体系。<sup>[643]</sup>布鲁诺·莱奥尼十分清晰地概括了这种演变：

在19世纪的原创性法典和宪章中，立法机关主要局限于编制不成文法，这一事实被逐渐忘记了，或者被认为与另一事实——法典及宪法是由立法机关制定的，它的成员是人民的“代表”——相比已经没什么意义了。……这种新趋势的最重要的结果是，欧洲大陆以及在一定程度上还有英语国家的人民，越来越习惯于将全部法律理解为成文法，即由立法机关按多数原则制定的法规的单一系列。……这种趋势的另一个结果……是，创造法律的过程不再被认为主要与法官或律师

这样的专家的推理活动有关，而是被认为仅与立法机关内部占上风的多数的意志有关。[\[644\]](#)

在我们看来，将法律等同于立法是完全正常的。但在萨维尼（F.K.Savigny）发表他那部不朽的《现行罗马法体系》（出版于1840—1849年）的时代，这种等同仍然是历史法学派的主要代表们所无法接受的。而且，我们今人能远比一个世纪之前更好地对这种等同的深远意义作出评价。一旦法律被归结为国家的立法，法律的“意志观”或“命令论”便会逐渐取代法律的普通法观念，这种观念意味着立法是一个源自于习惯（the *lex terrae*）的增长过程，并且受到司法裁决中的法律发现的限制。

我们现在已经发现，我们关于法律的立法观念存在着许多缺陷。首先，立法者统治正在导致一种真正的立法狂、一种可怕的法律膨胀。且不说子孙后代如何才能应付每一届立法机关以数以千计的速度制定的不断增多的无数条规，事实是，法律膨胀本身就败坏了法律的名誉。这并不是说政府应当少管闲事，而是说用立法进行统治，即在法律形式下和采用法律手段进行统治，这不但没有必要，而且从长远看还会产生反作用。这是把立法和统治混为一谈，因而也是对这两者的篡改。法学家们如今越来越多地要求废止立法，即要求把众多的“小法律”改为行政条例和行政规定。现在，如果把无数法律降格为行政规定的论点能够成立，那么显而易见，那些法律原本就不应当成为法律。

还有更多的弊端：法律泛滥不仅使法律贬值，而且败坏法律的质量。必然地，“立法机关一般不太关心，甚至无视法律结构的基本形式和稳定性。它们用一般条件下不能适用的规则胡搞，从而把自己的意

志强加于人。它们用特殊的法规寻求局部利益，从而破坏了法律本身的品质。”<sup>[645]</sup>这里的要点不在于自由主义宪政的设计者们对立法者的立法才干寄予了过高的期望，而在于这种制度的设计并不想让立法者取代法官和司法体系。既然传统宪政主义学说委托给议会的任务是为自由提供制度保障，那么它的任务与其说是更改法律，不如说是防止君主随心所欲地单方面更改法律。就议会的立法职能而言，它们并没有被设计为技术性的专业机关，这是因为它们没有被设计为生产法律的机器。

后面我们将讨论当代法律在普适性方面的退化，即局部立法的问题。<sup>[646]</sup>这里我只想简单提一下局部立法带来法律的“命令性质”这一突出问题。哈耶克（F.A.Hayek）指出，“与严格意义上的命令不同，人人服从的一般规则未必预先需要一个发布它的人。它不同于命令还在于它的一般性和抽象性。……然而……随着法律的内容变得更加具体，它们会逐渐混同于命令。”<sup>[647]</sup>但是，更为直接的问题在于：大量创制法律最终会危及法律的另一个基本要求——确定性。确定性不仅在于法律精确用语或把法律形诸文字，而且是一种长期的确定性，即法律要有持久性。当然，所谓法律秩序的持久性，是指它允许它的规范的受众筹划自己的生活，使他们预先知道红绿灯设在哪里，只有这样，才能说它具有持久性。<sup>[648]</sup>所以，确定性受到关切，是因为当前法律的立法节奏使人想起了雅典的情形，那里的“法律是确定的（即用书面形式加以精确表述），却没有人能够确定今天有效的法律到明天还能有效”。<sup>[649]</sup>最后，也是最重要的，“制定法”的理论与实践（立法观）会使我们习惯于接受国家的全部命令，即把任何命令作为法律接受下来。由于非正义法律的问题被视为形而上的法学问题而不予考虑，正当性就变成了法制，而且是一种纯形式的法制。根据这些前

提，有可能出现两种发展趋势。第一，法官不再自视为（执法过程中的）法律的发现者，而是日益像政治家——立法者一样，变成了法官——立法者。这两者都在越来越多地把法律操在自己手中，仿佛没有它就等于没有一手制胜的牌。如果真是这样，“代表的共和国”（法国人就曾这样称呼他们的共和国）就会在这里发现一个同样支离破碎的敌手——“法官的共和国”。第二种趋势集中反映着我们的担忧，即一旦我们习惯了立法者统治，*gubernaculum*（统治权）也就腾出了一只不受*iurisdictio*（法治）限制的手。这意味着宪政法制的合法镇压乃是很容易做到的事情。法西斯主义巩固权力之后，这种演变就悄悄开始了，几乎没有引起注意，而且其连续性几乎没有被打断。这种事已经发生过，并且有可能再次发生。

我不想夸大其词地说，从法治转向用法统治，虽然罩上伪装，但离人治已相去不远，它使我们失去了司法保护的本质。但我确实希望强调指出，我们已经到了这种保护主要维系于宪法保障体系继续存在的紧要关头。因为维护着我们的权利的并不是实证主义的、纯形式的法律概念。我们不再受到法治的保护，而是只受到（用莫斯卡的话说）“司法辩护”手段的保护。近几十年间，有一种宪政“民主化”的普遍要求——这种要求比任何事情更严重地侵蚀着宪政保障。这些改革家的理想是变法律为当场立法，变立法为摆脱制衡体系的立法者统治。因此，他们的理想是在要求确切和严格地说已不再是宪政的宪政。我们似乎没有理解，自由宪政的成就是遭到所谓民主宪政的侵蚀，我们就越是接近于希腊人所实行的、使他们垮台的方案，就是说，人们所服从的法律如此易变，以致变成了不能确保法律保护的法律。

因此，有不少理由让人警觉。过去我们所理解的法律曾经是抵挡专断权力的牢固屏障，而现在所理解的立法却可能变得不能保障任何东西。若干世纪以来，*iurisdictio*（法治）和*gubernaculum*（统治）之间、法律事务和国家事务之间的固有区别，使得法律自由可以在某些方面弥补政治自由之不足。现在则反过来了：是政治在维持着对个人权利的法律保护。因为，对于一种不断退化为制定法、退化为*ius iussum*（统治之法）的法律，我们已经不能抱多大期待了，因为这种法律不再需要（基于形式概念或实证概念的）成为*ius iustum*（正义之法）；或者勿宁说，我们只是在这样一个限度内还能信赖它：它仍然在自由主义和宪法保护的意义上与宪政国家联系在一起。

此外，还应当提到在另一个方面让人警觉的原因。我读到过这样的句子：“今天，普遍认为法律和自由是正相对立的。”<sup>[650]</sup>如果真是这样，我们目前的思想就需要彻底反省一下。乍看起来，每一条法律都像是悖于自由（正如边沁指出的那样），因为法律的内容一般都是命令和禁止，而不是允许。但是请记住，我们所研究的自由是关系中的自由，是众多个人、团体和组织之间的自由。这意味着每个行动者的每一种自由，是由其他行动者干涉这种自由的不自由来界定的。例如，我的言论自由造成了其他人堵我嘴巴的不自由。我的投票自由、迁徙自由、婚姻自由等等，莫不如此。而且，每个行动者的每一项自由，都会从这一损害原则中发现自身的限度（如果愿意，也可以叫它不自由）：运用自由不能运用到损害、危害和（超出某种限度）骚扰他人的程度。因此，所有关系中的自由无不受到（1）相互间的不自由和（2）损害的不自由的限制。后者是一条不言而喻的原则。前者，即一项自由必须用一项不自由来交换的原则，可以表述如下：对甲来说，乙在妨碍甲做某事时不自由到什么程度，反过来说，甲在妨碍乙时也就不自由到什么程度。这里几乎无需深入思索即可看出，只有在

一般性法律的法律体系之内，所有的人才能同样享有我们的关系中的自由，而又不使每个人去损害他人。认为法律是对自由的违悖，这是一种误解；没有法律，甲的自由有可能最终造成对乙的压制。

从一般情况回到具体的政治自由，应当重申，今天和以往一样，自由与法律仍是连在一起的。“我们如何摆脱奴役？依靠法律。这条途径，这条唯一的途径，早在两千多年前就被发现了……从那时以来，还没有找到更好的办法。”<sup>[651]</sup>的确如此。我们所知道的建构非压制性政治制度的唯一途径，就是把法律置于人之上，从而使权力非人格化。但是，自由与法律之间的联系从未像今天这样不确定。当法治变为立法者统治时，从原则上说也就打开了通向最巧妙的压制形式的方便之门：“以法律的名义”进行的压制。我认为，补救之策是带着新的清醒意识回到宪政国家。这并不是什么法律至上论的观点，因为在我看来，是政治自由支撑着法制，而不是相反。今天保护我们的自由的是“权利”，而不是法学家所依靠的法律形式，而我们的权利是免于限制的自由的宪法化。从这个意义上说，并且严格地遵循这些条件，我要强调指出，只有法律之下的自由（不是作为自主的自由），只有作为与个人无关的调整手段的宪政制度（不是人民权力之类），才是并将继续是自由社会的捍卫者。

先前我曾提问，我们今天享有的政治自由，在历史上的优先谱系中处于什么位置。我的回答是：*iurisdictio*（法治）变成 *gubernaculum*（统治）、法制取代正当性到多大程度，我们就应在多大程度上不能想当然地看待摆脱外物的自由、在多大程度上重新对它给予关切。历史的钟摆循环往复。有人一直在大声向我们叫嚷，政治的和自由主义的自由观已经过时。然而它们确实并未过时，在不自由的社会中，它们仍然是第一要务，而在20世纪行将结束的时候，这种

社会几乎仍像过去一样大量存在着。一般的民主理论既不应忽略不自由的社会，也不应给它们无益的指点。再说一遍，以上所述至少并不意味着政治自由问题的自由主义方案已经彻底解决了自由问题，或者说并不意味着用行动的自由和实质性的行动权力去补充免于限制的自由是无关紧要的。但同样重要的是，应当认识到免于限制的自由——不是行动的自由——标志着政治自由和政治压制之间的界限。如果我们把自由界定为“权力”，那么（公民）主动行使自由的权力和（国家）主动实行压制的权力就会混为一谈，而这种混淆是有利于最强大的权力和超级强权的。当然，如果要问，是否应当追求多种自由，我的回答是应当；但是要问除了自由主义性质的政治自由以外，是否还有另一种性质的政治自由，我的回答是没有。所谓社会自由与经济自由，无不以驯化权力的自由主义技巧为前提。



## 12.平等

环境的力量始终倾向于破坏平等，

惟其如此，法律的力量就应始终倾向于维护平等。

——卢梭

### 12.1 一种抗议性理想

要想造成不平等，我们只须听任事情的自然发展即可。可是，假如我们想追求平等，那就决不能有丝毫松懈。托尼（R.H.Tawney）附和卢梭的说法写道：“不平等易，因为它只需要随波逐流；平等难，因为这需要逆流而动。”<sup>[652]</sup>不平等可归因于天意，而平等只能是人类行为的结果。不平等是“自然”，平等打破自然。如果一种社会秩序渗透了这样的信念：每个人都应在他或她的本分之内生活，那就可以说，这样的社会秩序能够自立不坠。但追求平等的社会是跟自己作战，即跟自身的内在惯性定律作战的社会。一旦开始追求平等，曾经被认为是“自然”存在的权力、财富、地位及生存机会等方面的差异，就不再是一成不变地被人接受的差异了。因此，通过要求自由并紧接着——以更强大的力度——要求平等，人是在要求一种不再服从必然的和天命般的组织形式的社会。

平等首先突出地表现为一种抗议性理想，实际上是和自由同样杰出的抗议性理想。平等体现并刺激着人对宿命和命运、对偶然的差异、具体的特权和不公正的权力的反抗。我们还会看到，平等也是我们所有理想中最不知足的一个理想。其他种种努力都有可能达到一个

饱和点，但是追求平等的历程几乎没有终点，这尤其是因为，在某个方面实现的平等会在其他方面产生明显的不平等。因此，如果说存在着一个使人踏上无尽历程的理想，那就是平等。

只要我们能够只坚信作为抗议性理想的平等（单数形式的平等），事情就单纯得多了。然而，一旦我们着手整理一份不平等——即我们失去的平等——的详细清单，我们很快就会发现，越是想把它罗列清楚，清单就越会变得没完没了。毫无疑问，这就是我们通常把这个清单限定在“不公正的不平等”及相应的“正当的平等”这一小范围中的原因之一。那么我们就要问了：以什么为根据去选定某些平等为公正的或正当的平等？接踵而来的问题是：有效解决不公正的不平等的途径与手段是什么？然而，一旦我们掌握了那些手段，第三个问题又冒出来了：这些手段和用于其他目标的手段能够协调一致吗？例如，平等的手段和自由的手段能够相容吗？

论述平等问题的作者在发布陈情书抨击不平等的罪恶时，都是辩才滔滔、令人倾倒的。但是他们在处理如何实现平等的理想这一问题时，其论据却日渐空洞和缺乏说服力。作为表示抗议的理想，平等是有感召力的，也是容易理解的；作为提出建议的理想，以及作为一种建设性理想，我认为没有什么能像平等那样错综复杂了。实际上，我们越是致力于争取更大的平等或更多的平等，我们就越有可能陷入迷津。

## 12.2 公正和相同性

第一个复杂因素是，平等的概念本身是——或者能够被改造成——世界上最简单的概念，这并不自相矛盾。要想回答“什么是自由”这一问题，我们不可能指着某物说“这就是自由”；但我们可以指着

一堆台球说“它们是平等的”来回答“什么是平等的”这一问题。和自由概念不同，平等概念很容易找出实在的例证。为什么这是个复杂的因素？柏拉图早已得出了答案：因为“一个绝对简单的原理绝不能适用于并不简单的事物的情况”。<sup>[653]</sup>但是问题还不限于此。

的确，平等可以用非常实在的方法加以简单化的表述，但也可以用高度复杂、无从捉摸的方法加以表述。一方面，平等表达了相同性的概念；另一方面，平等又包含着公正。两个或更多的人或客体，只要在某些或所有方面处于同样的、相同的或相似的状态，那就可以说他（它）们是平等的。不过公正也要求平等观念。像中世纪的作家们常做的那样，布鲁尼托·拉蒂尼（B.Latini）直言不讳地说道：“一如公正是个平等问题一样，不公正就是不平等；因此，希望建立公正的人就是在试图变不平等为平等。”<sup>[654]</sup>布鲁尼托·拉蒂尼并没提出什么新奇的思想，不过是在他自己置身的环境中重复了亚里士多德的说法：“不公正即不平等，公正即平等。”<sup>[655]</sup>

可以说，平等概念不仅展示出由简到繁排列起来的意义的多样性。多样性是没错的，但前述两个平等概念除外，它们的含义相距千里，却又难分难解，恰似一个人有两副截然相反的面孔。平等是个两面玲珑而且唯一能够同时与相同性和公正联系在一起的概念。作为相同性的平等和作为公正的平等的纠葛，在很大程度上来自并构成了语义上的重合。意大利语的eguale、法语的égal和德语的gleich，不仅指“平等”，而且严格地说，它们还有英语中的“相同”（same）义。用意大利语、法语和德语来表达两物是平等的，就等于说它们是相同的。在这方面，英语国家的人民比较幸运，即很少显得含糊其辞。用两个客体——比如两辆汽车——是平等的这种说法来表示它们的构造或型号相同，在英语中非常少见。但是，将平等概念和相同性概念合

并起来的做法，却通过自然法理论，也通过大陆作者的著作被译成英文而进入英语。1857年林肯在斯普林菲尔德作讲演时，曾就《独立宣言》解释说，这份著名文件的作者们“并不打算宣布一切人在一切方面都是平等的。他们无意认为一切人都具有平等的肤色、身材、智力、道德发展水平或者社会地位”。<sup>[656]</sup>显然，林肯在这里提到的“平等”，指的是“相似”或相同；如果“平等的”一词的两种含义在英语中没有混为一谈，林肯的解释就会多此一举了。

这个戈尔地雅斯难结<sup>[657]</sup>涉及的范围之广和韧性之大，从以下论点中可以得到证明：人们理应享有平等的权利和机会，因为，至少在某些方面，就相互间的相同性而言，他们事实上是平等的。我们应当充分尊重提出这一主张的杰出思想家们，但是这个论点经不起推敲。在这个问题上不存在“因为”。对平等的道德追求，既不包含也不需要事实上的相同性。人们是否生来相似（相同）这一事实，和他们理应被一视同仁这一伦理原则并不存在必然联系。既然平等是个伦理原则，我们追求平等是因为我们认为它是一个正义的目标，不是因为人们确实相似，而是因为我们感到，他们理应被认为好像相似（尽管事实上他们并不如此）。历史地看，这一点得到了以下事实的支持：最基本的平等主义原则，例如平等的自由，平等法律，法律面前的平等，并非来自人是相同的这一前提。希腊人和罗马人维护的平等，对我们来说仍然是基本的东西，他们并不持有是相同的（相似的、相等的）这类观念。因此，人们之所以真正认可人为的平等，看来不过是受到一个据说确凿无疑的激励：人人生而平等。一旦把精神上的平等和物质意义上的平等区别开来，我们就会认识到，截然相反的说法才是正确的：我们坚信，严格说来，促进某些平等以弥补人们是——或者可能是——生而有别的这一事实，是公正的。

但是，可以满有理由地表示质疑：为什么我们不能毅然放弃相同性平等而坚持公正的平等呢？答曰：这种决心并不能澄清混乱，因为公正也需要相同性的概念——特别是在涉及不同于个人公正的社会公正的时候。个人公正是受*Suum cuique tribuere*（各取其所应得）这一原则支配：公平对待，务使每个人都能得到他应得的或有权得到的东西。社会公正则完全另当别论。这两者亚里士多德都曾论及，而罗尔斯则专注于社会公正。<sup>[658]</sup>用罗尔斯的话说，即使我们说“给每个人所应得的”，那也是指每个人都应享有公平的份额，而公平的份额意味着这些份额大体相同，除非差额分配具有正当理由。大体上说，凡是涉及社会公正（无论它是否被表述为公平）的争论，都离不开相同对待或相同尺度这种老生常谈。尽管我们步亚里士多德后尘，反复强调同样的事同样对待，不同的事区别对待，但我们还是坚持认为，公正就是要求对相同的差别给予相同的待遇。我这里并非暗示正义理论中的相同性或平等对待类似于台球那样的物质相同性。不过术语是同一个术语，而且“相同”是一个其核心意义不会引起歧见的术语。因此，即使对平等的阐释仅仅得自于对公正的阐释，平等的伦理意义也仍然有可能被某种物质同一性搅乱。<sup>[659]</sup>

从结构上说，平等的概念至今仍然具有两面性。只要看一看平等如何与自由发生关系就完全可以证明这一点，因为平等既可以成为自由的最佳补充，也可以成为它最凶恶的敌人。平等与自由的关系是一种爱恨交加的关系，这取决于我们所要求的是与差异相适应的平等，还是在每一项差异中找出不平等来的平等。平等越是等于相同，被如此理解的平等就越能煽动起对多样化、自主精神、杰出人物——归根结底也就是对自由的厌恶。

可以预料，“平等”这两种含义的巨大反差也反映在平等的实践中。在谈到民主的多数行使权力的方式时，柏拉图曾嘲讽道：“我看他们只是太热心于平等罢了。”<sup>[660]</sup>公元前431年，伯里克利对雅典人说，“虽然法律在处理私人争端上确保对所有的人平等公正，但是杰出人物的权利也会得到承认；如果一位公民在某个方面表现卓越，因而被选中担任公务，这并不是特殊待遇，而是对他功绩的酬答。”<sup>[661]</sup>但是一个世纪之后，亚里士多德却看到了一种大相径庭的做法，因为民主的公正事实上已变成了采用“数字的平等，而不是成比例的平等；因此不可避免，多数必然是至高无上的，而只要为多数所认可的，就一定是最终的和公正的”<sup>[662]</sup>。亚里士多德的记载证明了一个两千多年之后受到托克维尔和密尔抨击的事实：平等的理想在城邦中立刻就能蜕变为数量占优势的多数派的暴政。按照托克维尔的说法，平等散发着一股“邪”气，“它使弱者把强者贬低到自己的水准”。<sup>[663]</sup>齐美尔（G.Simmel）进一步补充说，对许多人来讲，平等仅仅意味着“和比自己优越的人平等”<sup>[664]</sup>。

可见，平等是作为一种道德辩护，实际上是作为一种道德理想应运而生的，但这又是一种太容易堕落的理想。它以恢复公正这一最纯洁的努力开始，却可能作为贬低他人抬高自己的托辞而告终。再者，正如低等者希望能与比他们优秀者平等一样，相等者有可能（变本加厉地）想成为超越平等者，即凌驾于相等者之上。果真如此，平等的实践就可能击败它的原则：它的雄辩术将会刺激追求不平等的人疯狂地打击或侵袭与他们平等的人。我已经说过，从一个侧面来看，平等似乎是个明确而简单的概念，这是个并非无足轻重的长处。然而，从长远来看，这个长处根本不是长处。越是相信平等易于做到，就越会使平等沦入这样的结局：要么贬值并自毁，要么自欺。

## 12.3 前民主的平等与民主的平等

只要是谈论单数格的平等（equality），我们就只是在谈论平等的开端。现在我们着手探究一下复数格的平等（equalities）。在这样做之前，我要再次预告，前面对自由的分析也适用于这里，就是说，我们既没有也不应该把心思花在思辨层次上，揭示平等的真实性质，即平等的绝对性质。政治学中的平等和以政治为媒介的平等，要求我们解决各种平等的经验问题，也就是人类在其历史中试图建立的平等。正如自由实际上是经过斗争才实现了各项自由一样，从历史上看，平等也一直被认为是消灭某些差别。

在我们开始研究具体的平等（复数格的平等）时，一个重要提示是：有些平等早在民主之前就已存在，与民主没什么关系。只有把平等主义理想提升为民主观念的突出象征这种地位上，平等和民主才吻合起来。这意味着平等的要求在民主制度内部获得了最大的威力和发展。这并不是说在民主制度之外不存在平等，或者说凡平等都是民主制度的成就。首先，在以往25个世纪中，最早出现的希腊名词 *isótes*（平等）与当代意义上的“平等”是不相关的，这期间有一个由法理学、基督教、伦理哲学——简言之，整个西方思想传统——所完成的漫长的概念提炼过程。<sup>[665]</sup>民主理论本身对这一发展贡献极小。其次，我们不能对以下事实视而不见：随着希腊城邦的衰落，平等的观念便脱离了民主观念，在历史行程中不再与权力在民说的命运有什么关系。因此事实是，并非全部而只是某几种平等属于民主家族，是这个家族特有的嫡传子孙。

我们现在认识到，法律面前的平等（*isonomía*），即一般法律的平等保护，在希腊民主制度中只是一种短命的试验。<sup>[666]</sup>它的远更牢

固的基础寓于这一原则之中：就其固有的尊严和价值来说，每个人与所有其他人都是平等的；这是一个在古代共和国衰落之后才得到确认的基督教和伦理学的概念。同样，当我们宣布每个人本身都有平等的、不可剥夺的权利时，我们是在确认一个重要的平等主义原则，这是一个由于自然法观念在17世纪得到复苏而获得力量的原则。<sup>[667]</sup>希腊人集会、投票和发表言论的平等（*isegoría*和*parresía*），与我们的结社和言论自由也只有很勉强的相似之处。总之*ison-omía*（法律面前的平等）、*isegoría*（言论自由的平等）和“各项权利”都是远更密切地与自由主义的自由和宪法保护相联系的平等，而不是与古代的民主实践相联系的平等。最后，但绝不是最不重要的，我们常常忘记——许多显而易见的事情之所以常被忘记，恰恰因为它们太显而易见——当自由实实在在地存在着的时候，它意味着平等的自由，即对一切人都是相同的自由，自由也是平等的表现。

那么，民主对平等概念的具体贡献是什么呢？法国的各种《人权宣言》能够很恰当地提供一个参照点或转折点。1789年宣言第6条写道：“所有公民（在法律面前）平等，他们有权平等地根据其能力担任一切公职并领取报酬，唯一的区分是品德和才智的区分。”1793年5月29日的宣言说得更加言简意赅：“平等就是人人有资格享有相同的权利。”甚至1795年8月的宪法第3条也只是说：“平等就是：法律无论用于保护还是用于惩罚，对一切人都是平等的。它不承认出身的差别，不承认权力的世袭。”这些文件清楚地表明，法国革命家们最为关心的是平等的权利和平等的法律。不错，他们也关心解决“权力的世袭”问题，因而也关心确保平等地——但不是无条件地——谋求公职。事实上，法国革命家们在这个问题上要比希腊人谨慎得多，因为他们所谓谋求公职的平等权利，强调了候选人的“能力……品德和才智”。值得注意的是，进入他们眼界的绝不是经济平等。和17世纪初期英国的平



均派一样，法国革命家也明确拒绝废除私有财产（这在1793年6月24日的宪法法令中被重新确认为不可剥夺的天赋权利），并未要求平均财富；他们仅仅要求权利和法律上的平等。只是在罗伯斯庇尔垮台之后，在拿破仑时代和复辟时期，自由主义民主所要求的平等才逐渐涉及三个具体主张：

（1）平等的普选权，即把选举权扩大到每一个人，作为他们政治自由的一个组成部分；

（2）社会平等，被理解为身份和尊严的平等，因而意味着阶级和财产的差别不再成为差别；

（3）机会平等。

虽然这些平等已经在自由主义民主制度下得到确认，我还是要说，从它们具有的特征来看，与其说是这种制度的民主成分，勿宁说是它的自由主义成分。<sup>[668]</sup>自由主义在其全部实践中，费时甚久才同意充分落实政治平等（平等的普选权），而且无条件地承认公民权也仍然不是十分情愿，这可由以下说法证实，与其砍人头，不如数人头。关于社会平等，毫无疑问，自由主义（历史上的自由主义）更加关心的是政治自由，而不是阶级和身份的问题。最重要的是，如果社会平等首先是指isotimía，即不论地位身份都予以平等的尊重，那么这种“尊重的平等”（布赖斯语）表达的是一种典型的民主风气。<sup>[669]</sup>至于机会平等的原则，20世纪的自由主义把它视为自己的原则，但有两个条件：它应被理解为个人自由的一项发展；实现这一原则的手段不能与以上目的相冲突。我认为，这大概就是今天的自由主义民主制度内部的自由主义者和民主主义者之间的争论焦点。<sup>[670]</sup>机会平等的争执

使他们各立门户，部分原因是这个理想允许人们对它各执己见，但尤其是因为他们对于如何实现这种理想看法不一。

然而，在我们的议程上，机会平等并不是最后一项平等。经济平等是我们这个时代的又一项平等主义要求。不过它应当被纳入社会主义的范围。这并不是说自由主义民主不能满足维护经济平等的许多要求，因为使机会平等化的原则也能扩展到这一方向上来，即抵消财富的过分悬殊造成的起点不平等。然而存在着一道分水岭，在这里，民主主义的经济平等公式截然不同于社会主义和马克思主义的经济平等公式。

从理想的角度说，保卫并加强个人自由的目标一旦达成，自由主义的平等也就完成了。因此，民主主义从事的工作就是让自由主义自由留下的社会秩序“摆脱自然趋势”。我们今天知道，自由本身不会带来机会平等；对自由主义的这种幻觉现在已被抛弃。因此，现代民主寻求的是一整套“公正的平等”，它们不会自动地跟着自由接踵而至。这也就是说，民主主义者总是准备作一笔交易：少一些自由，多一些平等或更大的平等，但不能付出太高的自由代价。如果迈出这最后一步，我们就远离了自由主义民主，也远离了社会民主，就会把谋求物质的、经济的平等置于头等重要的地位。

## 12.4 平等的机会和平等的环境

如我们所知，平等（各项平等）的历史进步可以分为四类或四种形式：（1）法律——政治平等；（2）社会平等；（3）机会平等；

（4）经济平等。前两类无需进一步讨论；后两类则需深入说明。<sup>[671]</sup>为此，我建议把“机会平等”再分为平等利用（equal access）和平等起点。从分析的角度说，把“经济平等”加以分解也是有益的，但我不得

不吝啬一些，把经济平等作为一个附带问题进行处理，这样做是可以允许的，因为我把它的内容限定为一种具体的（和严格的）“环境平等化”。

表1可以把前述内容概括无遗。

### 表1 平等的类别

(1) 法律——政治平等

(2) 社会平等

(3) 作为平等利用的机会平等，即对平等的功绩给予平等的承认（例如职务向才能开放的说法）

(4) 表现为平等起点（或平等出发点）的机会平等，即为了平等利用机会，从一开始就应具备平等的物质条件

(5) 经济相同性，就是说，要么使大家拥有相同的财富，要么一切财富归国家所有

根据支持这些平等的公正原则以及和它们相对应的权力，对表1可作如下解释：

(1) 使每个人都有相同的法律和政治权利，即反抗政治权力的法定权力

(2) 使每个人都有相同的社会尊严，即反抗社会歧视的权力

(3) 使每个人都有相同的进取机会，即靠自己的功绩获得利益的权力

(4) 使每个人从一开始就有足够的权力（物质条件），以便获得与所有其他人相同的地位和能力

(5) 不给任何人以任何（经济）权力

先从最后一项——经济相同性，或者反过来说，没有经济权力——谈起。显而易见，我把它放到了最底层。因为我已经把“经济平等”划分为两个独立的含义，并将其中之一移入了表1第4项。我这样做的理由是，我们不能继续不分青红皂白地谈论经济平等了。确实，在19世纪和20世纪的头几十年间，对经济平等的要求被社会主义并最终被它的马克思主义流派大力推到了显著地位。但是，除非我们乐意在贫困（和无权状态）中安于平等，否则就不能认为马克思主义教会了我们如何治疗经济不平等的弊病。实际上，马克思主义的对策只是重新拾起最古老也最粗陋的平均主义药方，这种药方柏拉图早就鼓吹过，亚里士多德也早就批判过了。例如，马克思相信，权力应当是一个实体，是某种靠“所有权”而“占有”的东西，完全忽视了它的关系中的性质，因此，他把权力本身和权力的来源之一严重地混为一谈了。

[672]

长期以来，自由主义民主理论有些满不在乎地把经济不平等束之高阁，其论据（正如布赖斯所说）是：民主“只是一种政治形态，而不是一种对政府可以贯彻的目标的考虑，因此它和经济平等毫无关系。……政治平等既可与财产平等同时存在，也可脱离财产平等而存在。”[673]确实，政治意义上的民主是一回事，经济民主则完全是另一回事。[674]但是布赖斯从这种区分中得出的推理并不十分自然。首

先，民主一旦作为统治形式得到确立，它的政策内容很可能会大量着眼于经济平等化的问题。其次，我们知道，政治平等能够脱离经济平等而存在，可是我们怎么知道反过来说也是正确的呢？也就是说，在财产（或无财产）方面达到的平等丝毫不会影响政治吗？布赖斯就政治与经济平等之间的区别所作的推论走得太远了。马克思主义者在相反的方面犯下了同样的错误，从实质上说，他们是在把布赖斯用过的公式适用于他们的经济平等化的政治意义。这是个与我们无关的问题（对马克思主义者来说它是个统治形式问题）。这样做不仅太容易，而且也太靠不住——因为马克思主义的方案只有通过极其暴力的、无处不在的统治形式才有可能实现。

无论如何，我们必须清楚地认识到，从根本上说，这里利害攸关的是环境平等化的问题。解决这个问题不仅能通过鼓吹消灭私有财产、实现经济相同性（第5项）而达到，也能通过倡导公平地再分配财富（第4项：相同的起始条件）而达到。

有人会提出异议说，我对“机会平等”的两种说法局限性太大，也就是说，平等利用（第3项）强调的是成功的机会<sup>[675]</sup>，而平等起点（第4项）说到底是被降格为经济手段，降格为物质再分配了。有人会问，对全民保健或平等教育该如何解释？全民保健难道不是对平等医疗的平等利用吗？同样，平等教育难道不是一种把平等利用和起点平等化结为一体的情况吗？我当然不会否认，这两种情况都能被解释为——而且通常也都被解释为——机会平等。但是它们也可以作不同的解释。无论如何，利用和起点的划分可以最好地解决这个问题。

实质上，平等利用就是在进取和升迁方面没有歧视<sup>[676]</sup>，为平等的能力（而不是为一切人）提供平等的利用机会；至于不平等的能力

是先天的还是教养的结果，并不是这个公式所适用或能够解决的问题。因此，这种机会平等事实上并不使环境平等化。平等利用意味着只有实际业绩才能得到承认和奖励，因而导向在功绩、能力或才干方面的平等。

平等起点的概念则提出了一个完全不同的基本问题，即如何平等地发展个人潜能。自然，这两种机会平等之间没有矛盾：一旦每个人被给予最大可能的公平起点（即允许他发挥全部潜能），据此，在这个起点之后就应当让个人通过自身的功绩和能力争取上进。实际上，这也正是把以上两种情况都称为“机会平等”的缘故。<sup>[677]</sup>不过它们的逻辑关系要求先有起始条件的平等，然后才是利用的平等。在现实世界中这个顺序被颠倒过来了，原因一目了然：较之使起始条件平等化的手段，实现平等利用的难度要无限地小，代价也小得多。<sup>[678]</sup>开放利用的机会无需再分配，平等起点则需要。

如果说，平等起点的机会与提供给平等才干的平等机会大不相同，那么它和经济相同性也大不相同。显然，“再分配”（第4项）和“剥夺”（第5项）都意味着，国家或政府必须不断进行干预。就是说，政治权力的插手具有决定性意义。不过，这种干预常以十分不同的方式出现，并且抱有十分不同的目标，即可以赋予每个人以足够的权力（平等的权力资源），使之享有平等的进取机会，也可以以平等（相同）本身为由剥夺每个人的一切权力。在这两种方法之间，在平等进取的能力和一律扯平之间，在基于受益者既不是也不可能变得一模一样这一前提而承认平等权利、平等机会和平等起点，同把这些权利和机会问题最后强行用一律扯平的方式加以解决之间，是有天壤之别的。

我相信，我们现在有了一份足可说明问题的、足够详尽而又条理分明的平等目录。它们的相互关系如何？在回答这个提问之前，我们应当先来分析一下平等，即分析平等的标准。

## 12.5 平等主义的原则、对待和结果

对平等概念的任何分析性理解，都少不了一个前提性的问题：就哪一种特征而言的平等？即在哪方面是平等的？[\[679\]](#)所谓一切方面的平等，即在一切可能特征上的平等，这种事情并不存在（哪怕我们把想象力发挥到极致）。人在每个方面都有差别：健康、寿命、相貌、智力、才干、魅力、嗜好、偏好等等。如果继续罗列，我们很容易再添上一系列特性，其范围可以延伸到真正无穷无尽的程度。即使我们无限制地谈论平等，实际上也绝不会针对所有可以想象到的差别，而只是针对有关的若干差别：在某个历史阶段我们认为可以接受的、表面上不公正但似乎可以补救的差别。例如，相貌的差别肯定是不公正的，这一点如今可以补救了，但仍不能说可被纳入政策上的考虑。因此可以说，我们是把具有既定特征的既定差别理解为不公正的和可以补救的差别。我们如何着手消除它呢？答案要以平等化的标准为转移，它们至少包括表2所列诸项。[\[680\]](#)

### 表2 平等的标准

(1) 对所有的人一视同仁，即让所有的人都有相同的份额（权力或义务）

(2) 对同样的人一视同仁，即相同的人份额（权力或义务）相同，因而不同的人份额不同。这里有四条重要的次级标准：

- (a) 按比例地平等，即按现存不平等的程度一成不变地分配份额
- (b) 对可以接受的差别，给予不平等的份额
- (c) 按每个人的功绩（品德或能力）分配份额
- (d) 按每个人的需要（基本的或其他的）分配份额<sup>[681]</sup>

应当立刻澄清三点。首先，将上述标准理解为涵盖“一切”，是严重的错误。标准（1）并非假定在一切方面一切人都有相同份额，标准（2）也不是规定相同的人对一切都有相同份额。其次，权力或义务的份额既可以由许可和禁止构成，也可以由实际的分配（有利的或不利的）构成。但份额的性质对原则来说是无关紧要的。第三，列在标准（2）项下的多数标准，一般来讲可以称为“按比例地平等”标准<sup>[682]</sup>，至于这一项是否应当仅仅保留给一成不变的比例，这取决于人们在讨论时想把多少具体问题纳入其中。

标准（1）——给所有的人以相同的份额——是一个醒目的法制标准，这种制度提供法律的平等或法律之下的平等。请注意，“给所有的人”这一点对该项标准来讲至关重要。如果在规则的受众之中有人例外，那么这项规则不是不具平等主义精神，就是以标准（2）的次级标准之一为根据的平等。还是回到法制的例子上来。这里说的“所有人”可由法律的“普遍适用性”原则加以解释。也就是说，当且仅仅当法律普遍适用时，法律才是平等的，我们才能得到法律之下的平等对待。依照这条标准，使个别部门或（以州界划定的）人口享有权力或承担义务的部门法，就不是平等的。<sup>[683]</sup>



标准（1）的界限是什么？在我们的例证中，*dura lex, sed lex*（再严酷的法也是法）这一箴言很好地划出了界限。为了使法律成其为法律，一项法律不仅要实行压制（即*dura*——严酷），而且说到底要实行不公正的压制（因为普遍性规则不可能对个案主持公正）。法律不会也不可能考虑个人，就是说，它不会也不可能关心个人及个人之间的差别。<sup>[684]</sup>另一方面，与这种迟钝性相对应，这一项可以说不会遭到肢解。当我们说对每个人一视同仁的时候，绝不存在篡改或曲解这样一项原则的问题。因此，只要我们还在坚持标准（1），我们就能立于平安之地。确实，诸如“砍掉所有人的头”这种规则会以令人勃然大怒的平等主义方式对待我们；但是根据我们的标准，颁布这种规则的机会微乎其微，因为，假如它真的适用于所有人，那么规则的颁布者也要脑袋搬家。而且，关键不在于这条标准能够保证提供好的法规（这里的“好”是指符合我们的价值观念），甚至更不在于保证提供“平等化的法规”（就其结果而言），而在于这条标准排除了一大批潜在的坏规则，即那种我们可能想要用于他人而不愿用于自身的法规。

标准（2）——平等者份额相同，不平等者份额不同——令人信服的程度或雄辩力并不亚于标准（1）。亚里士多德说，“假如不平等者受到的待遇相称于他们之间的不平等，那就没有什么不平等。”<sup>[685]</sup>事实也证明，标准（2）比标准（1）具有远为广泛的适用范围，其优势在于灵活性，它不仅考虑到为小团体（*subgroups*）主持公正，而且我们就会看到，它还使平等的结果得以实现。但是这种灵活性也给它自身留下了一个阿基里斯之踵。我们不再谈论“对所有人一视同仁”，而是说“对每一个相同的人一视同仁”。于是问题就变为：哪一种相同才是可以接受的相同？这就像打开了潘多拉的盒子。而且，大概更为重要的是，根据标准（2），不存在范围上的限度，任何能够想象到的规

则，或者任何能够想象到的社会结构，都能被说成是平等的——如果我们擅长于把它的次级标准由此及彼、翻来覆去地加以变幻，那就更是如此。例如，只要一个军阀和一个农民的差别看起来尚可接受，或者假设一个上等种姓的需要比一个下等种姓的需要大到不能按同一标准衡量的程度，那么不仅根据次级标准2b（对可以接受的差别给予不同的份额），而且根据次级标准2d（按需分配），一个中世纪社会或者种姓等级社会也可能是个很不错的社会。因此，一旦我们从标准（1）过渡到标准（2），我们就会丧失由下列条件提供的安全和限制：一条规则所规定的权利或义务，必须平等地、无例外地适用于所有人。

显然，仅仅遵循标准（1），既不能满足也不能实行平等主义。直接税也许就是一个经典事例。对富豪和乞丐课以同样的税（标准1）是毫无道理的。因此，所有财政制度都把平等的义务施于平等的人（处于同一纳税等级的人），而把不平等的义务施于不平等的人（财产有差别的人）。然而，即使像财税比例制这种极少有争议的情况，只要一涉及执行的标准，也会立即引起争议。在我的分类中，次级标准（2a）——按比例平等——就是被一成不变地界定的。就财税问题而言，这样做还可以。即使如此，这种比例应否累进呢？假如应当累进，累进率如何确定？随着后一个问题，我们可能已经无可逃避地进入了次级标准（2b）：对可以接受的差别给予不同份额。果然如此的话，我们也许是正在捅马蜂窝。这在美国可能是一个具有肯定性作用的事例，无疑会给它的建议者提供平等主义动力（尽管是补救性的），反过来说，则是对它的批评者的一种歧视。无论如何，真实情况是，根据流行的说法，肯定性——歧视性的标准是，有着可以接受的差别的“种族”或“性别”应当享有不同的权利，但不同的义务必然要落在并未在种族或性别方面获得相应资格的群体头上。<sup>[686]</sup>应当强调

指出，这个分歧不仅关系到赞同还是反对与照顾团体（全体妇女或全体黑人）的平等——这种平等损害了尊重个人和尊重人格的平等。

[687]从长远看，最难对付的问题是，为什么是这些而不是其他（性质相同的）差别应被认为是可以接受的差别。[688]

让我们抓紧讨论一下其余的次级标准。关于品德、功绩和能力的平等（2c），前文已经作了充分说明。至于按需分配（2d），基于两个原因，我将搁置不论。首先，如果这种需要被证明是“基本的”，其理由是应当保障每个人得到“起码的条件”以过上还算像样的生活（比仅能生存略好一些，但还到不了满足欲望的水平），那么“这仅仅是在非常浅薄的意义上支持平等的论证。它其实是一种只对比较富足的福利国家有用的论证，这就不完全是一回事了。与之相反的情况并非不平等，而是人类的苦难和不安全”。[689]另一方面，也是第二种考虑，如果这种需要超出了“基本的”限度，那就无法想象次级标准（2d）所允许的任意性范围是否还有尽头。[690]

随着对这些标准展开分析，我们看到了对待平等的两种根本不同的方式：平等对待，即相同的公平待遇；或平等结果，即相同的结果或最终状态。实际上，标准（1）就是平等对待的标准。相反，标准（2）所列各项次级标准侧重于平等结果（但也可证明不平等的结果是有道理的）。许多研究平等问题的人都忽略了这种区别的重要性。例如，里斯就断言，绝对的（最大限度的）平等“大概就是真正在每个方面都以同样方式对待每个人”。[691]但是，普适性法律体系正是在每个方面（该法律体系所预期的范围内）以同样方式对待每个人。不过缺陷在于，一个人在这种体系下谈论“对待”时应将其称为“结果”。最大

限度的平等主义要求并非“在一切方面平等对待一切人”，而是“在一切方面把一切人塑造成平等的人”。

平等对待和平等结果不仅本身就多种多样，而且还反映出基本方法上的南辕北辙。重视平等对待的基本观点是，人类在若干方面应当得到平等对待，不管他们存在什么差别；重视平等结果的观点则是，人类不应当有差别，而且应当复原到早期的无差别状态。姑且不管这些分歧，人们可能会首先认为，这两种观点宛如一段美妙的渐强音一样互相配合。然而，再想一下就会感到，这段渐强音是不和谐音，因为平等对待并不导致平等结果，反之，平等的最终状态需要不平等对待。直率地说，事情就是如此：要想得到平等结果，我们就要受到不平等对待。

平等对待并不排除差别，即并不产生平等结果（无论在机会的利用还是在其他方面），这一事实如今已得到公认。不论平等的法律多么重要，它只给我们留下法律面前的平等，而特权阶层和享受基本权力较少的阶层、天才和无才者依然如故。反之，平等的最终状态必然要求不平等的手段，即要求歧视性的（不同的）对待。这一点往往很少被人充分理解。一旦我们判定，就某些相应特征而言特定群体受到了歧视，那么为消除这种不平等，受轻视的就应得到加倍的重视。与之相应，受益的就应被剥夺权益。如果给予善和恶两组赛跑者以相同的获胜机会，那就必须让第一组往后站，让第二组往前站。<sup>[692]</sup>而且，与广为流行的看法相反，平等结果要求不平等的机会，而根据结果去评价机会平等肯定是个错误。起点上平等，并非终点上也平等。不仅如此，假如结果已被预先决定，就根本没有什么机会能被提供。

的确，在平等对待和平等结果之间，有一个广泛的交易领域。为了培育“较多平等的”结果，可以实行“较少平等的”对待；反过来说，为了能捞取“最低限度的平等”待遇，我们可以满足于“有缺陷的平等”结果。但是，如果认识不到这一点，如果结果的平等成了唯一的、压倒一切的关注对象，那么平等的目标就将毁灭平等对待，这很可能是在让目标毁掉手段。在这个问题上记住一点是很重要的：安全（和限制）都是属于标准（1）的内容。一旦我们否定了“对所有人一视同仁”这项原则的内在价值，那么标准（2）的多样化方法就会孤立无援，它将以平等的名义容许任何可以想象的专横霸道和不公平待遇，并使之正当化。核心问题是，追求平等结果会损害平等对待，以致无法保证所追求的仍然是它宣布的目标。超出平等利用的界线，平等化政策在很大程度上就成了再分配政策，最后也就成了剥夺性政策。

[693]现在，凡是这类具体干预，无不以决定以下问题为前提：同那些不可接受的不平等特征相比，哪些不平等特征是可以接受的。众所周知，凡是以既定特征为基础的再分配，都会损害根据其他特征而进行的分配。因此，过度的不平等对待要比满足平等主义要求更可能招致人人为敌的战争。如果获得每一种平等都要以造成其他不平等为代价，而且如果这一点被人普遍感受到，我们就完全滑入一个险恶的漩涡。

## 12.6 平等的最大化

现在已经很清楚了：平等问题的复杂性——我把它称为迷宫——其程度要比自由的复杂性更大。仅此一点就足以说明，为什么我们相当娴熟地掌握了自由的技巧，但对掌握平等的技巧差不多仍然毫无头绪。就我们所积累的知识体系和经验来说，用来理解自由我们会感到脚踏实地，用来理解平等却不那么踏实。不错，说它的基础不牢靠，

指的不是我们已经享有的平等（诸如政治与法律平等），而是我们尚未享有或极少享有的平等。

让我们再回到表1上来，它分解出五个类型或层次的平等：（1）法律——政治平等；（2）社会平等；（3）利用平等；（4）起点平等；（5）经济相同性（平等化，或者就时兴的做法而言，毋宁说是财富国有）。前三项的顺序反映了一种历史继承性，其中各项平等均已得到确认。后两项则提出了一些选项，用于解决我们尚未享有的或是以最令人不愉快的方式享有的平等。显然，前三项平等是按以上顺序提出并产生，这绝非偶然。一个原因是，较简单的事物总是先于较复杂的事物而出现。但更重要的原因是，新生的平等总是以原有的平等为前提。晚来的平等总是以原有的平等为基础并受其支持。于是就产生了一个问题：长此以往，平等是否会沿着这条路线一直积累下去并且也能够积累下去呢？这个问题恰到好处地把我们引向另一个问题：怎样才能把平等扩大到极限？

在马克思主义文献及其派生文献中，法律和政治的平等被宣布为“形式的”平等，“形式”则被解释为表象（幻觉或假象），于是，形式平等和实质平等之间的区别，变成了表面平等和真实平等的区别。但这种论点要仰赖于对形式这一术语的技术含义——这种含义才是在把它用于平等时的正确含义——进行彻底歪曲。我们频频听到对“形式平等”的冷嘲热讽，这使对这种误解加以矫正变得十分重要。

我们在谈到“法律形式”时，指出了某种法律制度的一个要素。法律的形式和法律的形式化性质具有（至少是*de jure condito* [在实在法中]）这种特征，才使法律成其为法律。形式概念还有一种次要的、但更广泛的、主要是伦理学方面的意义。这里是指，仅仅在规范得到某

种“形式的系统表述”时，这些规范所发出的命令的受众才能被视为自由的行动者。因此，康德是以这样一种方式表述他的绝对律令，即指出任何道德行为的形式应当是什么。这就是说，康德拒绝说明道德规定的具体内容，免得把道德体验变成屈从外部规范的问题（他主伦理——heteronomous ethic）而不是变成自由的问题——靠我们自己对自己施加的力量去接受规则（自主伦理autonomous ethic）。现在，法律和政治平等，还有利用的平等，就是带有这种意义的形式平等。称其为形式的，并不是说它们在遇到不平等的特权时会丢下我们不管，或者说我们享有的平等只是徒有其表。形式是方法，而不是结果。因此，贬低那些促进了平等机会的形式条件（包括法律上与政治上的形式条件），或者把那些平等说成是虚构的或几乎毫不重要的东西，都是绝对不恰当的。它们的重要性究竟有多大，这可以争论，但如果像马克思主义者那样，或者像他们教导别人的那样，说它们的重要性与实质平等的重要性不可同日而语，那就没有什么好谈的了。

因此基本的要点是，平等的积累及可积累性，与形式的——即非实质的、骗人的、正被“真正的平等”取而代之的——平等毫无关系。这并不是表象与本质、橱窗摆设与真货色之间的关系。我们在谈到某些平等是形式上的平等时，我们的意思（如果我们知道自己在说什么的话）是，它们首先是平等对待，而造成平等对待的正是表达着这种平等的“形式”。由此可见，我们没有理由因为有人宣称法律——政治平等不真实而把它弃之不顾。再说一遍，这是一种让人彻底误入歧途的说法。如果法律和政治平等（作为必要条件）支持着所有其他平等一说为真，那么它们就同它们所产生的事情同样真实。如果此说像批评家们认为的那样不正确，这些批评家就应当演示一下当它们不存在时怎样才能（在不发生可怕恶果的情况下）获得“真实的平等”。他们从未演示这一点，在理论上没有，在实践中更没有。

因此，各种平等能否积累，取决于它们能否以及多大程度是互补的（兼容）或互斥的（不相容）。从逻辑形式上说，一种具体的平等能否添加到另一种平等上，这个问题要以它们是否相互矛盾为转移。但是，我们到哪里去寻找这些矛盾或无矛盾呢？我想，我们应当看一下平等的标准，因为只有简洁的标准才能提供简洁的评价。因此，我们需要回到表2。为此目的，应将这些标准扼要地改述如下：

- （1）给所有人以相同份额
- （2）与可以接受的差别成比例的对应份额
- （3）抵消可以接受的差别的不对应份额
- （4）根据每个人的能力分配份额
- （5）根据每个人的需要（尚待定义）分配份额

对这个清单可以作出若干可能的解释。根据我的理解，如果把上述标准中的任何一项推至极端，它显然会对所有其他各项产生破坏性作用，或者导致与所有其他各项的冲突，因此可以说，我们的所有标准大体上都是相互矛盾、相互排斥的。不过只有在“将其推到极端”的条件下才会如此。如果排除了这个条件（在实践中正是如此），那就会得出令人感兴趣的解释：这些标准既能产生某些似乎兼容的组合，也能产生看起来不兼容的组合。例如，标准（1）和标准（2）能够互补，因为每一项标准都能对另一项作出让步而没有明显的自相矛盾。另一方面，标准（1）和标准（3）的矛盾非常尖锐，而且在很大程度上同标准（4）和标准（5）也互不兼容。标准（2）可与标准（1）相适应，但和标准（4）能够更好地相结合，同时又与标准（3）极不相容。标准（3）可以顺利地同标准（5）结合在一起，但此外它又与所



有其他标准产生明显冲突或与之相矛盾。重要的不是我的琐碎解释，而是一个人根据这套标准的兼容性（或不兼容性）对它们进行评价之后得出的一般感受。无论这个一览表怎么编制，也无论人们争辩有多少不同的互补方式，无论如何，我们得到了一个绝对不是可累积的整体：总起来说，各种平等不能和谐相处。

我们此刻要面对一个重大的问题，就是说，我们如何理解并最终实现更多的平等。知识圈展示了三套答案：（1）有一种更重要的平等，它囊括了所有其他平等；（2）把所有单独的或局部的平等累积起来，可以实现更大的平等；（3）对不平等进行更好的再平衡以得到不断增长的平等。

第一种假设的吸引力最为巨大，但它是错误的，而且有可能极具破坏性。那个唯一的、真正的“平等”，是一个旨在温暖人心的价值论符号。由此推断说，存在着一种囊括所有小平等的完美的大平等，这等于杜撰了又一个贪婪的利维坦，一个将吞噬那些明确而具体的平等的神话般的“总体平等”。无所不包的综合性平等是不存在的。在它的阴影下，我们正在偷偷拿出某种具体的平等，即我们最珍爱的平等。不过，一旦某种特定的平等被夸示为全部平等问题的解决办法，那就完全可以预料，这种据说是最终的平等会为它自称已经克服的一切不平等重新打开方便之门。

第二种假设承认，没有单一的本质平等这种事，因而认为，平等是靠积累而增长。这就是说，平等的最大化需要把所有个别种类的平等依次相加，积累而成。正如我们已经隐约领悟到的那样：这种观点有其长处，但根本无法成立；某些平等是互不相容的，实际上还是相斥的。因此，在某个关键的交叉点上，这种积累也许会崩溃而不是继

续增长。经常有人说，由于法律和政治上的平等业已实现，那就不必再对它们多加关注，真正需要的是超越它们。但这是一种从加法转向减法的论点。权利平等本身并不导致财产平等，但是如果没有权利，财产（或无财产）的平等又会给我们留下什么呢？如果平等的权利并不给我们提供平等的权力，那么赋予国家用来平等一切权力的权力终将毁灭而不是增强我们原先拥有的无论什么权力。总之，靠积累增加平等的设想，无法提供探讨使平等最大化的适当模式。

因此，我本人的观点是第三种：更大的平等在于对各种不平等进行更充分、更恰当的再平衡。在追求*pars pro toto*（以局部为整体）时，就是说，当把某种局部平等宣布为全部平等时，平等的问题是得不到解决的；把各方面最终做到人人平等所需要的各项平等不断加以积累，结果也是如此。平等的问题始终是个建立一种使不平等之间相互补偿的有效系统问题，就是说，这是一种力量抵消系统，其中的每一项不平等都有助于补偿另一项不平等。因此，总起来说，平等产生于自由系统与平等系统的相互作用，这种设计的目的在于相互受力，用一种差异去平衡另一种差异。[\[694\]](#)

在讨论过程中，我们已经指出了这样一个问题：在什么事上平等？但是我们——尽管不系统，而且一直没有明说——还惦记着另一个问题：为谁而平等？为个人之间的平等，还是为团体之间（且不管每个集团内部的不平等）？很清楚，平等对待是不管个人的，它对于这种对待是否“适合”个人并不敏感；相反，不平等的对待倒是有可能关心个人[\[695\]](#)，但缺少平等对待所有人所带来的安全感。当这些（或更多的）因素汇集在一起时，会使人联想起某种游戏或战争，它们永远不会以决出最后的赢家或最后的输家而告终。对平等化标准的分析甚至更清楚地表明了这一点。首先，没有一项标准能够无可争议地得

到比其他标准更高的地位。其次，某些标准是互补的，而另一些标准是互斥的。在应用它们，并且因此而有可能互补时，那么用一项标准取消另一项可能会弄巧成拙。当它们互相矛盾时，维持而不是解决它们的互相对立甚至更为重要。需要有对立的标准（它们无一能被证明具有最高地位）互相矫正，这就需要它们同时存在。标准之一如果击败了其他标准，它的获胜也许只能扩张它自身的缺陷。正如我早些时候所说的，逻辑上的非此即彼事情，在实践中变成了一种交易。我们可以吃掉一部分蛋糕而仍然部分地拥有这块蛋糕。

我相信，我刚刚阐明了我所说的再平衡是什么意思。不过我还谈到了“更充分的”和——这比较大胆——“更好的”再平衡。这话何指呢？我的理解是，它实质上是指，不论寻求什么样的再平衡，都应使既定时代的既定社会中流行的关于正义的价值观更有效力，或同它保持更大的一致性。在历史上，每个时代所认为的朝着更大的平等的进步，不是反映着相同的正义感得到了更多的落实，就是反映着由变化的正义感加以引导的新创制。在前一种情况下，“就什么特征而言的平等”这个问题，对于一个早就信奉平等主义价值的社会来说，甚至连提都不会提。在第二种情况下，一个社会要求在新的特征方面做到平等。这种朝着新的“公正的平等”发生的变化，满足了实现更大平等的感情——如果还不是现实的话。不言而喻，这两种进步可以同时出现。在这种情况下，这一过程会变得更为复杂，但“更好的再平衡”的含义仍如前述。在每一种情况下，我们总是试图消除某些不平等，即被人憎恶的差异，但不是那些悄悄消失的，或视为当然而被接受的，或被认为无法弥补的大量差异。因此，不平等的互相抵消绝不意味着一种静态的先入之见。正如我刚才指出的，从历史上看，不平等的相互抵消系统的建立，一向是对重心的变化，即价值和侧重点——什么应当被认为是正义的——的变化作出的回应。

## 12.7 自由与平等

自由与平等的关系一直盘桓于我们的讨论之中，尽管有点令人难以把握。人们知道，长久以来，自由一直意味着“自由权的平等”，而平等本身（尤其是与自由有别或对立之处）几乎一点也不起眼。这种情况已不复存在了。今天的自由与平等要求人们分别加以承认。沿着这条道路，平等不仅可以贯彻自由，也可以毁灭自由。我们一般就是这样说的。然而这仍是个必须加以考察的问题。

我们先从平等以自由为前提这个断语入手。这一断语并未宣布价值上的高下，或者宣布一个比另一个更重要。我们不过是在表明一种程序上的联系，就是说，从时间上和事实上来讲，自由应当先于平等而实现。自由首先到来，是根据这样一个简单的认识：如果没有自由，人们甚至无法提出平等的要求。固然，也有一种先于自由而存在并且与自由毫无关系的平等，但那是奴隶之间的平等，存在于同样一无所有或同样卑微的个人之间的平等，或者存在于同样绝对臣服的人之间的平等。然而，奴隶或受奴役的臣民的平等，并不是争得的平等，而且——但愿如此——与我们所珍爱的平等毫不相干。既然如此，那就不难假定，自由首先用来指的是这层意思：无自由者在这个问题上甚至没有发言权。

但是，人们会问，自由一定会始终支撑着平等吗？我不打算详尽讨论这个问题，因为这是在改头换面地重复我已在自由问题上详尽表述过的论证：政治自由（摆脱外物的自由）是一切自由权力、所有行动的自由之基本的恒久条件，正是出于这一原因，它也是所有平等权力之基本的恒久条件。使平等失去自由“表达”的能力，它们就会变成鸦雀无声和荒谬无稽的平等。

然而，自由的境况一旦刺激了要求平等的欲望，自由理想便会发现自己处于不利的地位，而平等的吸引力则证明更为强大。出现这种情况有两个重要原因。首先，平等的观念较易于理解，因为平等可被赋予实在的意义（虽然是令人误入歧途的意义），自由却不行。其次，平等产生的结果是提供实在的利益、物质的利益，而自由的好处却不可捉摸——只要还能享有它们的话。这第二个原因也可以很好地说明，为什么在我们所考察过的所有平等中，经济平等最终成了我们时代声势最大的口号。托尼不但阐述了这种发展的意义，而且看出了它的局限性。他写道：“尽管平等分配物质财富的理想可能继续让我们琢磨不透，赶紧抓住它还是有必要的，这并非因为财富是最重要的人类宝藏，而是为了证明它不是。”<sup>[696]</sup>这话写于1931年，但在1952年版中被删掉了。托尼为什么要删掉？可能是因为1950年代时已经越来越清楚，那时有了更多的经济平等，而不是“平等地分配财富”；同时，撇开不断增多的利益和附加物不谈，我们面临着一个基本的选择：是要自由主义民主之中的经济平等，还是要自由主义民主之外的经济平等？这个问题还可以继续深究：什么时候平等才会有助于自由，哪一种平等敌视自由？

回答这个问题，我们最终还要回到那个有着两副面孔的平等的性质，即被理解为相同性或公正的平等。如果“平等”意味着“相同”，那么自由再怎么说是扰乱因素。如果我们追求的是强迫一致、相似或整齐划一，我们肯定会厌恶差异；而如果我们厌恶差异，那就不可能欣赏自由——除非是以明显不合逻辑的方式。反过来说，自由的追求者会把平等视为他的原则的扩张，或者更确切地说，视为自由权利的体现。他的公式并非“给平等的人以不平等的机会”，而是“给不平等的人以平等的机会”。对自由的追求者来说，接受世代相传的不平等多么不公正，对差别强求相同性就多么不公正。使一切人在一切方面平等

化，等于创造一种人人都有特权的环境，就像以往人人都接受不平等一样。他的原则是，必须反对不公正的不平等，其理由与必须反对不公正的平等是一样的。

应当清楚，争执不是与事实有关的争执。双方都能同意，个人之间的差别（导致个人之间的不平等）部分地是社会事实，部分地是自然事实。但双方都没有真正搞清楚，个人差异在多大程度上是由现存的社会不平等造成的。我们知道，在形态学上相同的动物，其差别要比表面看上去大得多。因此，自然是产生差别的重要因素。我们知道，同一家庭的孩子，在相同环境中用相同的方式抚育成长，但他们之间既相似也不相似。因此，习惯和训练不可能是所有差别的原因。但是这种证据丝毫解决不了这个问题：哪个要素——社会或自然——在多大程度上产生哪些差别？如果说自由主义者与平等主义者对此争论激烈，那也是基于原则立场，或按照时尚的要求基于意识形态立场。自由主义者承认，差别和不平等也产生于社会现状；平等主义者断言，它们主要是社会的副产品。无论是“也”还是“主要”，都不可能证明具有正当理由。<sup>[697]</sup>因此，我们只好像我这样根据价值来评价这个问题。

刚才说过，从原则的层面上说，平等只有摆脱了和整齐划一的关联，即摆脱了和相同性或制造相同性的关联，它才能和自由结合在一起。即使如此，当我们从原则转向手段时，冲突仍会继续。怎样实现平等？只要平等被解释为环境的平等化，那就会涉及（最低限度）不断的再分配，这也就意味着政治将会插手制止市场分配的自动机制，或者取而代之。因此，我们越是寻求最大限度的平等，就越会发生这样的问题：自由怎么办？我们使用的是自由的手段，还是危及自由的手段？

平等的起点——更不用说平等的结果了——需要不平等的对待。事实是，我们正在越来越远地背离以普遍规则——即“对所有人一视同仁”的规则——为基础的法律秩序。令人焦虑的是，照此下去，我们最终也许要“退回到身份原则，一种对进步社会运动的逆转，用梅因爵士（Sir H. Maine）的话来说，这场运动‘迄今为止一直是一场从身份到契约的运动’”<sup>[698]</sup>。歧视性的部门立法是否会把我们带回到身份型社会，对此尚可存疑。但几乎没有疑问的是，Gerechtestaat（正义国家）正处于毁灭平等法律、毁灭法律之下的平等的过程中。至少卢梭很可能会断定，照这样下去，法治将倒退回任意的、危险的人治。

只要在平等的起点上寻求环境的平等化，对平等的追求和对自由的需要就可以取得平衡，并且能够相互再平衡——尽管不那么容易。至此我们仍未脱离自由主义民主。但是，在那些让国家成为资本家式的唯一所有者，从而据说一劳永逸地解决了经济平等问题的政体中，这种辩证关系被打破了，再平衡机制也不复存在了。这一点不必求助于共产党政权提供的证据，它仅仅依靠它的逻辑力量就能成立，因为这种逻辑具有无懈可击的说服力，那就是：无论财产是公有还是私有，在任何情况下，“权力对人的生计的控制，就是对他的意志的控制”<sup>[699]</sup>。由于国家变成了唯一的雇主和全部生产资料的控制者，在统治者与被统治者之间便创造了一种真正可怕而又确实是决定性的权力悬殊。

即使把私有财产和资本主义所有制的弊病昭示无遗，事实仍然是，雇主的多样化允许雇员出而复入，不服从者仍可得食，因为他可以为另一个雇主工作。在只有一个雇主的情况下，离职和再求职都是不可能的。资本主义的批评者断言，在西方社会，资本家是一种奴役的势力。如果这些批评者还有最起码的前后一贯，他们可能不得不承

认，当许多（分散的）资本家融为一体，而且经济权力又和政治权力结合在一起时，情况就更是如此。当然，西方社会中的国家权力和经济权力并不是操在同一只手中，而且政客和资本家既合作又冲突。无疑，没有什么内在的障碍能够阻止自由主义民主国家对有产阶级加以控制；但是如何以及由谁来控制一个无所不有的国家呢？在这种情况下，一个不顺从的公民便有饿死的危险，这一无可辩驳的理由不就说明他已被剥夺了反抗国家意志的可能性吗？

既然如此，那就一定存在着一个限度，超过这个限度，平等就会毁掉自由，随之还会毁掉自由主义民主制度。如果国家变成了全能的国家，这丝毫也不意味着它会是个仁慈的、施行平等的国家，相反，它不再是这种国家的可能性却非常之大。倘若事情就是这样，我们的各项平等便会和我们的自由一起消失。既然如此，我们怎么还会不理解自由相对于平等而言的独特性呢？然而，把平等问题与自由问题混为一谈的倾向由来已久，而且持续至今。例如，有人不厌其烦地重复这种说法：平等是自由的形式；更糟糕的观点是：平等是一种“更大的自由”和“更高的自由”，即使没有断然称其为“真正的自由”。应当强调指出，所有这些说法中的真理成分都远远少于谬误成分。

首先，从作为自由的条件这个意义上说，平等是自由的一种形式。说某事物为它事物的条件，并不等于说它们是同一事物。根据平等是自由的条件这一前提，不可能得出结论说，有了平等，我们就因此变得自由了。这首先取决于哪一类主子使我们有了平等。我们可以回想一下，如果平等是自由的条件，那么反过来说就更为真实——自由是平等的条件。然而，我们是自由的这一事实，并不使我们也是平等的。既然如此，那又根据什么逻辑才能认为，如果我们是平等的，我们事实上就是自由的？不，平等仅仅（仅此而已）是自由的条件。



具体地说，它是自由的条件，但绝不是自由的充足条件。独裁政权可以在强加给人们参与权（人人都要投票）的同时，否定参与的自由（没有人能在投票中作出选择）。显然，平等参与并不导致自由参与。还有一个令人生疑的问题：平等是不是自由的必要条件？中世纪并没有（合乎我们标准的）平等，却存在着自由。这样看来，我们就只剩下作为自由的有利条件的平等了。尽管可能如此，这里需要确认的依然是：平等并非充足条件。如果平等仅仅是自由的一个（不充足的）条件，我们就有更充足的理由认为，不可能利用平等获取更大的自由，更不用说更高的自由了。至于说平等，尤其经济平等是“真正的”自由，甚或唯一真正的自由，那不过是给“唯一的总体自由”这一谬误又加上了一个虚构的总体平等的谬误。如此巨大的两个谬误加在一起，必是一个凶险的谬误。

没有人会对自由与经济条件的相关性提出质疑。据说，自由始于早餐，饥肠辘辘的人很可能把面包称为“自由”。然而，这只是并且只在短期内是一种要求得到食物的方式。说它短期，是因为不自由的制度并没有因为给了更多的面包而使自由问题获得解决，而是干脆剥夺了要求自由的权利。毫无疑问，我们填饱了肚子并不等于我们就自由了。政治自由不能解决饥饿问题，此话千真万确；但同样千真万确的是，面包也不能解决政治自由问题。在法国大革命之初，马拉（J.Marlat）写信给德斯莫林（Desmoulins）说，“对于没有面包的人来说，政治自由有什么用处？它只对空谈家和野心勃勃的政客有用。”<sup>[700]</sup>他的疑问是合情合理的，但革命的进程表明，他的回答是完全不当的。人们禁不住会猜想，德斯莫林本人在走上断头台时是否明白了政治自由确有用处，而且它是为那些要求平等却又把平等跟自由

混为一谈的人而产生的非常“不真实”的自由。应当坚定地重申：谁来使平等派平等，这不是个平等问题，而是个自由问题。[\[701\]](#)

有一个不断被人重复的说法：实行自由有利于少数人，比较而言，平等则作为多数人的力量而行动（即它有利于数量上的势力）。但是这种比较不会始终有效。以自由为工具，少数或多数都不可能完全成功地彼此压制，而以平等的名义或以平等为手段，多数和少数都将发现自己给套上了锁链。这两种情况有一个关键差别，那就是：自由的原则在实际操作中不可能颠倒成它的反面，而平等的原则却有这种可能。

## 13.放任主义、自由主义和民主主义

如果把自由主义等同于一种关于资产阶级权力的自由理论或实践，

否定自由主义就非常容易；

如果把它视为限制国家权力的理论与实践，想否定它就相当困难.....

因为弄权的自由，只为那些足够幸运的有权者所关心，

而不受限制的自由则为一切人所关心。

——诺博托·波比奥

### 13.1 重合

自由主义和民主主义，以及社会主义和共产主义，都是概括19和20世纪政治斗争的标签，在这四个标签中，只有“共产主义”还比较清楚，至少从1918年以后是这样。<sup>[702]</sup>然而，社会党人与共产党人的分裂也有助于减少“社会主义”的模糊性。的确，社会主义可以是马克思主义的、半马克思主义的以及非马克思主义的，或是极左派，或是改良派（当前的代表是工党及社会民主党）。然而，凡社会党人（社会主义者），无一不是马克思列宁主义者。如果不是假借社会主义的名义，俄国革命以及接踵发生的事情早已大大澄清了这一点。<sup>[703]</sup>虽然“共产主义”有助于澄清“社会主义”，却不能说“自由主义”和“民主主义”同社会主义的关系同样如此。19世纪下半叶以来，自由理想与民主

理想一直在相互融合，并且在融合中变得容易使人产生误解。这种把它们联结在一起的幸运的历史结合，消除了它们各自的特征，更不用说它们的界线了。它们的属性已发生了变化，并且继续变化不定，这取决于一个作者是更加关心把民主主义纳入自由主义的轨道，还是强调把自由主义变成民主主义。从托克维尔开始，许多人都在证明，就民主的内在逻辑而言，自由即使不是无足轻重的，也是次要的。但是，若想开列一份把自由奉为民主主义首要原则的作者的长长的名单，也并非难事。凯尔森就曾坚定地宣称：“决定着民主观念的首先是自由的价值，而不是平等的价值。”至于平等，凯尔森承认，它的作用有限：“无疑，平等观念有它一定的地位，尽管……是一种完全消极的、形式上的次要地位。”<sup>[704]</sup>乍看起来，似乎托克维尔与凯尔森歧见殊深，但细察之下就会发现，他们的看法如出一辙。

误解来自这一事实：我们有时所说的民主系指“自由主义民主”，有时则仅指“民主”。在第一种场合，民主被赋予了自由主义的全部特质<sup>[705]</sup>，因而民主理想体现为一种自由的理想。在第二种场合，自由主义和民主被分割开来，结果是民主理想回归到平等。两者都有道理，而且揭示了一个问题的两个方面：（1）自由是自由主义民主的必要组成部分，（2）它绝不是民主自身的必要组成部分。如果让西方政体围绕自由理想运转，论题就应当是把民主之锚泊定于自由主义；另一方面，如果使之围绕平等理想运转，那么论题就是：民主可以或者应当脱离自由主义。

如果我们既能谈论自由主义民主，又能谈论非自由主义民主，那么为了搞清楚我们想要的是什么民主，就必须首先确定什么是自由主义。遗憾的是，几乎还从未有过足堪此任的完备答案。“自由主义”好像容易诱发狂想。最初的复杂性在于，自由主义概念与民主主义理想

搅在一起之后，就被不加区别地用于说明两层意思：或者仅仅指称自由主义，或者指称民主自由主义。此外，我们还有社会自由主义、福利自由主义等等说法。显然，只要“自由主义”同某个限定词一起出现，我们就会认为自由主义降格了。已经与民主（或各种各样的民主）难解难分的自由主义，对于我们这里想要说明的意思并无助益。如果用自由主义概念解释自由主义民主的概念，我们必须从自由主义本身开始，也就是从纯粹的自由主义开始。为了验证一种混合实体，首先必须把它分解成单个的构成因素。因此，首先我们必须专注于纯粹的自由主义。

作为形容词，“自由主义”也适用于政党、运动、派别、纲领和政策。这方面的复杂性是，虽然在共产主义和共产党、社会主义和社会党之间能够发现某种非常明确的联系，但在自由主义和今天的自由主义者之间，如果说还有什么关系的话，多数情况下也只是一种极为微弱的关系。<sup>[706]</sup>例如，美国的自由主义者在多数欧洲国家中就不大可能被称为自由主义者，而是很有可能被称为革新主义者，或者左翼民主主义者。欧洲大陆的多数自由主义政党，不是中间派就是保守派，而且欧洲人几乎从不把本党的左翼成分视为自由主义者（在美国则正好相反）。

历史意义上的自由主义和政党政策含义上的自由主义之间这种变动无常的联系，不应使我们感到惊诧。由于自由主义的历史本质不易辨认，因而它便成了一个任人抢购的术语。“自由主义”的不确定性导致了以党派腔调、以完全随机的方式使用“自由主义”，这是一个极端。如果我们不了解这一术语的历史含义所在，就会自然而然地根据党派含义加以理解（正像对社会主义和共产主义那样），这是另一个

极端。结果就是毫不费力地把自由主义变成或装扮成跟它并不相干的东西。

如果党派自由主义——更确切地说，是各种各样的自由主义——不能给我们提供理解自由主义的可靠线索，那么依靠尼尔所谓“泛指的”自由主义含义也好不到哪里去。根据这种无所不包——照尼尔（T.P.Neill）的说法，大概包括了“至少一半的人类”——的含义，自由主义不过是一个有教养的普通西欧人天生的生活态度。尼尔的慷慨评价实际上表明，这种漫无边际的含义对于指导我们何去何从显得过于含糊其辞了。不过，他从另一个角度提出的看法还是令人感兴趣的，即他所提出的区别对待的问题。尼尔写道：“对泛指的自由主义和自由主义派别加以区别，看来是适当的和有益的。前者涉及的自由主义指的是精神的广博或思想的丰沛；后者则是严格界定并且僵硬坚持的一套原则……”<sup>[707]</sup>这种区分给我的感觉是，它消灭了自由主义，因为作为现代民主中的历史成分的自由主义，并非这两种东西的任何一种。尼尔要我们进行这样的取舍：或者升华到普遍性领域，或者降格到基础政治。无论作哪种选择，结果都将会忘记自由主义——而且一直是——一种历史的成就和学说。

古典自由主义（我们权且接受这种说法）肯定要比一种简单的普遍情感更为明确和具体，同时，也远不像派别（政党或政策）自由主义那样因时而异，变化无常。不错，自由主义也是一种态度，一种思想模式，或者像德沃金（Ronald Dworkin）坚持认为的那样，一种“政治道德”。<sup>[708]</sup>然而，如果不从这一概念的明确的历史含义出发，那就很难理解我们所说的“自由精神”还有什么恰当性。近几十年间，抱有自由主义信念的知识分子，始终是从他们——作为自由主义者——心目中的政策目标中提取抽象原则，这是他们普遍遵循的方法。这种以

政策理想为背景进行理论辩护的努力，倒是硕果累累。不过，每一位作者轮番使用同一种方法，弄到最后，在现实世界中已经实现和有待继续完善的古典自由主义，差不多就荡然无存了。因此我认为，我们再次需要将历史作为自由主义的抛锚地，这就是我在这里准备做的事情。

有时我们把民主用作自由主义民主的简称，在另一些场合则仅指民主。基于这种情况，我有必要声明：本章的“自由主义”仅指自由主义，“民主”也仅指民主。当然，如果自由主义和民主的融合是不可逆转的，那就无需再把已经生成的统一体分解开。然而，在上个世纪幸运的联姻之后，自由主义和民主正在重新分道扬镳。如果是这样，那就有必要重新区分它们各自的职能和范围，以免无意中为一种非自由主义的民主效力，或者因为憎恶自由主义而丢掉民主。我敢说，绝大多数人都喜欢自由加平等，或者既有平等又有自由。可是在许多国家里，他们（还有我们）怎么会把两者都弄丢了呢？除非我对人们的喜好判断有误，答案肯定是：因为犯了错误。

## 13.2 不幸的时差

按照无可怀疑的见证人哈洛尔德·拉斯基的说法，自由主义这件事是四个世纪以来西方的主要信条<sup>[709]</sup>，但这个词却出现得很晚。我们称洛克或孟德斯鸠为“自由主义”思想家，但他们本人并不如是说。用作政治术语的“自由主义者”，始见于1810—1811年的西班牙，1820年代开始在欧洲（以法语形式Liberaux，或西班牙语形式liberales）流传，多少含有一些贬义，因为它同当时的西班牙叛乱者有关。直到19世纪中叶，这个词在英国仍未得到承认和赞赏。“自由主义”就来得更晚了。因此，名称（抽象名词）的确立似乎比事物晚了大约三个世

纪。这一点很不幸。名称诞生得晚，生根固本的时间也就更晚。此外，由于其他一些原因，它还生不逢时，实际上是生在最糟糕的时刻。所以，这个术语的历史是一段令人感兴趣的故事，它值得一讲，因为很少有什么名称能像“自由主义”那样一生下来就顶着一颗灾星。

我已经说过，第一个灾难是姗姗来迟，实际上是太迟了。所谓太迟，不仅是因为“自由主义”诞生之前，（尚无名称的）自由主义已经结出了果实——尽管还不是它的主要部分；而且最重要的是，由于在它诞生时历史已开始了急速变化，其速度之快使自由主义者无法弥补它私下出生和正式洗礼之间那些漫长的时间损失。

因此，令人啼笑皆非的是，在某些国家，人们开始谈论“自由主义”的时候，他们已经不再是或者即将不是自由主义者了。德国的自由主义，启蒙运动的“前卫”，则尤其如此。<sup>[710]</sup>德国自然法学派、康德、威廉·冯·洪堡（W.von Humboldt），在自由主义学说中都应享有显要位置。然而，洪堡的名著，作于1791年的《国家行为的界限》（*The Limits of State Action*），直到1851年才得以发表，而当时的德国自由主义者在短命的1848—1849年法兰克福议会时期遭受了久久无法复原的失败。在其他地方，特别是在美国，“自由主义者”从来就没有真正成为一个具有历史地位和内容的术语。路易·哈兹（L.Hartz）说得好：“具有讽刺意味的是，在最充分地实现和奉行着自由主义的国土上，‘自由主义’反而不为人知。”<sup>[711]</sup>美国人从未打算把“自由主义”当作他们建立的这个国家的特有标签。他们先是把美利坚合众国视为共和国，随后又视为民主国家，好像它是高居于“自由主义”（名称）之上。为了辨明大约两个世纪之前诞生在美洲土壤上的这个种属，达尔不得不提出一个“麦迪逊式民主”的概念。然而，所谓麦迪逊式民主却是地地道道的自由主义。历史上以及欧洲人的自由主义，直到今天一



直深植于美国人的实践之中。此外，根据欧洲的标准，美国宪法是传统的和严格意义上的自由主义宪政的范本。不过美国人很少把它看作典型的“自由主义”宪法，因为在美国，自由主义者和自由主义几乎完全用来指派别的政策。自由主义——因此包括麦迪逊式的自由主义——作为一项建构的事业与成就，既不是美国的自由主义者持有的思想，也不是他自视为自由主义者的原因。

总而言之，从17世纪到20世纪，无名无姓的自由主义构成了西方文明最基本的趋势，而本应集中体现这一趋势的“自由主义”得到地位和重视，却只有几十年的时间。[\[712\]](#)关于这一点，法国的情况具有代表性。那里的自由主义曾经随着邦雅曼·贡斯当和托克维尔的步伐，大大超越了它在18世纪的款式，展现了它最精妙的阐述方式之一；然而在法国，贡斯当及其学派的自由主义早已受到1848年革命的挑战，如果说不是被否定的话。

为什么会有这种未老先衰，以致今天事实上存在的自由主义者在名义上几乎不存在呢？我要说的第二个灾难就是，历史在19世纪开始了急速变化。时代步伐的加速度是如此之快，在几十年的时间里，“自由主义”便碰上了两个可怕的对手——“民主主义”和“社会主义”。这两个对手总有一个是多余的，因为从历史的长远眼光来看，政治要以根本的对立和两极分化为转移。直到古代政权衰落之前，即绝对君权行将就木之前，对立一直存在于君主政体和共和政体之间。[\[713\]](#)此后，一旦实现了共和，或者总而言之一旦君主制变得没什么害处，新的对立就转到了自由主义和民主主义之间，在那些念念不忘法国大革命经验的作者看来就更是如此。但是，第三个主角很快便出现了，它要建立一个新的反对派阵线。在欧洲，这个主角就是社会主义。[\[714\]](#)结

果，社会主义反映了工人的要求，自由主义者与民主主义者则一直并将继续蜷缩在相同的选举空间中施展解数，因而被迫走向联合。

大概托克维尔比其他任何人更好地帮助我们了解了这一演变。在1835年出版的《论美国的民主》第一卷中，他觉得民主和自由主义是互相敌视的，原因之一是，他是在不自觉地从法国人的视角观察美国。还应当记住，在法国（就此而论，也是在全欧），当时的民主仍是一种建立在书斋故纸堆上的理性假说。卢梭的民主就是如此，对于那些从中汲取灵感的人来说也是如此。结果是，托克维尔差不多把民主等同于平等，从而强调了民主的非自由主义性质。在五年后出版的第二卷中，托克维尔发出了更多的警告，原因之一是，第一卷所反映的他在美国亲眼目睹的、灵感源自英国的民主是一回事，而他回到法国所见并在1840年出版的第二卷中得到比较直接反映的民主原型则是另一回事。当然，托克维尔看到的美国舞台上预示的“民主的暴政”，在圣西门信徒或傅立叶（C.Fourier）的“法伦斯泰尔”福音书——当用一种理性主义和头脑简单的激进主义去表述它时——那里才是更加险恶的前景。

然而，在1848年，民主和自由主义突然之间不再相互为敌了，它们成了联合的势力。在当年9月1日托克维尔发表的一篇演说中，对立的双方不再是自由主义和民主主义，而是民主主义和社会主义了。托克维尔在国民议会上说：“把民主和社会主义联系在一起的只有一个词——平等。但是必须注意到这一区别：民主是在自由中求平等，而社会主义则是在贫困和奴役中求平等。”托克维尔的想法变了？也是，也不是。无疑，此时发生了一项重大变化，因为他抛弃了民主这一术语的古代意义或前自由主义的意义，赋予了它新的近代意义：托克维尔的民主已经是自由主义民主。不过，发生变化的也许不是他的思想，

确切地说，形势的变化更大。1848年的革命显示了所谓“社会主义”的实力。<sup>[715]</sup>在那些高潮迭起的日子，政治上的结盟反复无常。访问美国时毕竟见识过真正的自由主义民主的托克维尔，立刻就领会了1848年事件引起的良心反省的意义，因此，他把自己过去使用的民主概念分成两部分。他把民主的非自由主义部分，即民主的专制主义，给了社会主义<sup>[716]</sup>，而把它的非专制部分与自由主义结合在一起。自由与平等仍然互为对照，但有了新的含义：敌视自由的平等要到社会主义那里去找，而与自由协调一致的平等则寓于反社会主义的民主之中，寓于接受自由主义的民主之中。

不能认为这仅仅是文字上的调整。托克维尔已经预先为那个世纪下半叶的发展留出了余地。从对历史的回忆中获得的民主，并未在1848年一瞬间就被作为现实的产物（并且在大洋彼岸已经存在着）的自由主义民主取代。托克维尔记录的是这个联盟的诞生。只是到了后来，人们才逐渐意识到自由主义的种子结出了一种民主之果，它完全不同于深为卢梭的欧洲读者所神往的整齐划一的城邦。自由主义和民主的会师无疑是一件幸事，总起来看，其运作是成功的。然而，它们的伙伴关系是不平等的。

从本质上说，是自由主义占了民主的上风，意思是说它对民主的兼并要远大于民主对它的兼并，因为民主主义者（与社会主义融为一体的激进的民主革命派除外）已经接受了自由是目的、民主是手段的原则。但是，自由主义（这件事）胜利了，词语却没有胜利。自由主义刚为自己找到了一个名称，却不得不立刻放弃它。部分原因是民主这个标签具有另一个标签（自由主义）所缺乏的传统；另一部分原因是，从语义学上说，“民主”比（没有直观描述性意义的）自由主义更实在；还有一部分原因则是，自由主义者为了避免突出分裂，最终都

会放弃他们自身的特性并自视为民主主义者。乍看上去，这是出于政治上的权宜而作的温和让步，但它注定是一种影响深远的让步。无以命名的，仍然无名，也无须命名了。因此，今天的自由主义概念，在大多数人的头脑中，不是与某种历史联系在一起，就是相反，没有历史。

仅仅有上述原因，自由主义名称还不至退居次要地位。我们还应当考虑第三个灾难。在那些岁月中，第一次工业革命——裹挟着它的全部力度、苦难和野蛮——发生了，而工业革命正是在经济自由的名义下进行的。我们今天都知道，工业化——它的发生无论是打着什么旗号，资本主义或社会主义——所付出的代价一律都是对工业无产阶级的无情剥削。然而，西方的工业进步确实是发生在自由竞争、自由放任主义和曼彻斯特学派信条的保护之下。但不幸的巧合是，在一个应当创造新名词的时刻，这个名词不是政治自由主义，而是经济放任主义。<sup>[717]</sup>可是非难却落到了作为不可分割的整体的自由主义头上。作为这种意外而又不幸的巧合的结果，自由主义（未加区分的标签）使人更多联想到经济现象而不是政治现象，最后，它被称为“资本主义”，招来工人阶级的长期仇视，甚至直到今天，多数作者在谈论古典自由主义时，仍把它当作自由放任的自由主义，因而严重混淆了自由主义和经济“放任主义”。

应当强调指出，这样对待自由主义是极不公正的。洛克、布莱克斯通、孟德斯鸠、麦迪逊、贡斯当，都不是自由放任主义经济的鼓吹者。对他们来说，自由主义意味着法治和宪政国家，自由是政治自由，而不是自由贸易的经济原则，更不是适者生存的法则。假如自由主义一词不是产生在19世纪，而是早上一百年或晚上一百年，这种非同小可的quid pro quo（错将此物当彼物）也许就不会出现了。假如没

有不幸的巧合，假如不是孟德斯鸠与贡斯当的观念同曼彻斯特学派的理念都被冠以“自由主义”（每想到这一点，就让人感到荒谬无稽），我们多半会使用两个不同的名称，以便在一个背景下处理政治自由问题，在另一个背景下处理市场自由问题。

故事到此还没结束。西班牙的自由主义者发明“自由主义者”这个名称时，心中想的是英国。但在那些岁月里，英国哲学已经随着边沁转向了严格的功利主义和一种狭隘的幸福微积分。现在，说边沁（或者毋宁说是老边沁）是个“自由主义者”，只是就该术语的派别意义而言，很难说那是指自由主义的主流，因为“他认为，自由本身什么都不是，它的价值仅仅在于它是追求幸福的手段”。<sup>[718]</sup>而且，更中肯地说，边沁倡导的是完全摒弃那些确立了英国宪政制度的传统与惯例。在当时，就创立自由主义学说而言，英国并非法国那样的沃土。不错，步边沁和詹姆斯·密尔后尘的约翰·斯图亚特·密尔，把自由从边沁的那一套庸俗的幸福微积分中解救了出来，然而，密尔的概念却不再是自由主义，而是自由主义民主了。在19和20世纪之交，密尔还不如在当代这么走运，因为在时间上步其后尘的那一代人，并没有在精神上也追随他。诸如托马斯·格林以及霍布豪斯（L.T.Hobhouse）<sup>[719]</sup>这样一些作者，是从黑格尔那里而不是洛克和密尔那里寻求灵感，他们所宣扬的一种理念化的自由主义版本，最后在英国几乎是自生自灭了，但欧洲大陆还有美国，却被它搅得乱作一团。<sup>[720]</sup>然而，即使在这方面，自由主义也没有交上好运，因为当英国哲学率先进入嬗变为狭隘功利主义哲学的过程，随后又处于德国唯心主义哲学影响之下的时候，这肯定无助于为它正名。<sup>[721]</sup>

相应于自由主义（在术语上）的生不逢辰，它在历史学家手中也是命多乖舛。且不论美国历史学家的几近鸦雀无声<sup>[722]</sup>（这实质上是一种严重的疏忽），即使德国人也从未说明过它自己的自由主义的来龙去脉。在伟大的德国历史学派的鼎盛时期，或者说，当历史终于被定为“观念史”的时候，德国的自由主义不是湮没无闻，就是一门心思地考虑民族统一问题。结果，竟然是在意大利，在法西斯主义的统治之下，作为对法西斯主义的反动，出现了第一部有关自由主义史的重要著作，它出自拉吉罗（G.de Ruggiero）之手。他那部问世于1925年的《欧洲自由主义史》（History of European Liberalism）堪称一部杰作。<sup>[723]</sup>然而，拉吉罗却是这样一位哲学家：他在某种程度上接受了把自由主义变成高度抽象的哲学范畴的克罗齐的影响<sup>[724]</sup>，同时也多少受到了黑格尔的直接影响。出于这两个原因，他的论述自由主义本身的著作的结论部分，也是他的著作中最离谱的部分，而且他所提出的一元论的自由主义概念也格外语焉不详：拉吉罗把自由主义转变成了黑格尔式的国家主义的自由主义。<sup>[725]</sup>但另一方面，该书用大部分篇幅对18世纪和各种自由主义的历史进行了广泛论述，堪称大手笔——看起来足以垂范后人。因此，莫里斯·克兰斯顿的《自由：新的分析》（Freedom: A New Analysis）一书甚至无意展示自由的整体观，只是提供了对英、法、德、美等国自由主义的精辟解说。当然，克兰斯顿只允许自己把自由主义的范围放大到如此程度，他断言只有英国自由主义才称得上毫不含糊，因为在他看来，即使法国的自由主义，实际上也应分为两个层次：洛克式的自由主义和国家主义（étatiste）的自由主义。不过我认为，所谓法国的国家主义的自由主义，并没有被承认为一种自由主义。爱国主义的自由主义只是伴随德国人及其效仿者意大利人的唯心主义而出现的。这种东西能否被列入自由主义，仍然是个悬而未决的问题。克兰斯顿对自由主义的放大尤其受到了曼

宁的挑战。不过曼宁（D.J.Manning）留给我们的却是一个使人不得要领的结论：“各种自由主义的本质，和作为一个整体的自由主义的本质一样，都是无法界定的。”<sup>[726]</sup>因此，我们所能谈论的看来只剩下自由主义的“灵活性”了。<sup>[727]</sup>

然而，什么样的灵活性？难道我们必须接受这个结论：不存在一种自由主义，而是有许多不同的自由主义吗？更进一步说，难道这些自由主义必须分成传统的、民主的、社会的、国家主义的、人道主义的、社会主义的等等若干方面吗？我不这样认为。根据这种说法，人们也可以坚持认为，不存在一种民主，而是有许多种民主，每个国家都有一种，并且每一种都发生代际变化。然而，我们事实上是以单数形式谈论现代民主的，同理，我们也完全有权利以单数形式谈论自由主义——我们以此为前提寻找并发现它。因此我早就强调，必须将古典自由主义这位祖先和它的子孙后代（更不用说它的偶然的和派别的变种了）分而论之。我准备立即着手这项工作。

### 13.3 财产与占有性个人主义

我早已强调过，把作为经济制度的放任主义和作为政治制度的自由主义区别开来是必要的。请注意，当我们简单提到民主的时候，人们一般都会理解我说的是“政治”民主；如果想要表达“经济”民主的意思，就得明说是“经济”民主。即使马克思主义者也作出了这种区分，尽管那只是为了说明我们所享有的“政治民主”是资本主义的上层建筑。于是，看来唯有自由主义能够享受这种被不加区分地对待的可疑殊荣了。因此，深究一下由此产生的弊端是相当重要的。

麦克弗森的“占有性个人主义”理论为这一点提供了一个恰当的例证，这不仅是因为它极为精巧地用马克思主义解释了洛克的自由主义，并解释了这个根源如何（在他看来）使自由主义民主产生了裂缝，而且因为他的理论吸引了那些对自由主义特有的政治性质显然一无所知的读者。麦克弗森的观点（和不满）的要旨非常简单：以财产为基础的、实际上是依附于财产的、与资本主义相适应的“占有性个人主义”，产生了一个“占有性市场社会，（它）使人与人之间充斥着竞争性和侵略性关系”。<sup>[728]</sup>这就是麦克弗森指出的自由主义及其产物的基础、本质和罪恶吗？我认为，这是从经济学和政治学两个方面对问题的歪曲。

先谈经济学。且不论市场（不是商场，而是市场系统）概念能否一直追溯到霍布斯和洛克<sup>[729]</sup>，问题在于：我们是如何从“竞争”走向“侵略”的？从历史上说，自从我们知道有人类存在以来，“侵略性”就始终存在。罗马法渐趋完善，正是为了遏制侵略性。古希腊城邦中的生活充满了侵略性。一般来说，每一种不受约束的权力——它可能属于一个国王、一名军人、一个强邻——不仅会侵犯其附庸，而且会侵犯任何权力弱小者的生活。较而言，“竞争性”（也是就麦克弗森而论）则是较为晚近的佳酿。因此，“竞争性关系”不可能自然而然地导致“侵略性关系”。实际上，这两个概念的搭配很能说明问题，因为它揭示了竞争出现在文明进程中，恰恰是为了限制、教化，最重要的是取代侵略性。竞争性制度，正如它现在的发展状况那样，足以使我们疲于奔命；然而我们也可以退出竞争；我们能够退出，而且如果我们这样做了，根据竞争规则，谁也无权“侵犯”我们。<sup>[730]</sup>

问题的关键在于，无论是一般的马克思列宁主义者，还是麦克弗森，他们所解释的历史上的私有财产概念，并不属于真实的历史结



构。今天，对长期以来从各方面为“占有”辩护的顽固态度加以嘲弄是很容易的。之所以容易，是因为自由主义——而且只有自由主义——为我们提供了其他各类保障，提供了过去没有提供的政治保护。机灵的批评家们往往忽略了，从罗马时代直到18世纪末，财产指的是统一而不可分割的“生命、自由与财产”<sup>[731]</sup>，它并不意味着为了它本身或者为了无限制的积累而去“占有”，更不必说“资本积累”了。<sup>[732]</sup>在洛克时代及此后一段时间里，财产并不是货殖论（赚钱）经济制度的组成部分。<sup>[733]</sup>甚至平均派也坚信，自由就是占有。能够根据这一点说，他们是自相矛盾的或是资产阶级革命者吗？我倒宁愿认为他们明白人人都明白的事情。由于勉强维持生存的经济状况以及由此产生的普遍的不安全感，“占有”便仅仅意味着改善生活的机会：财产就是保障——其实是消除自己有切肤之感的生存上的不安全。不错，甚至“拥有”就意味着“拥有权力”，但财产的经济权力还得获得独立性，并且被人们意识到这一点。世袭制国家（而且从最高层直到下层封建集团）并不是经济国家，它需要财力是为了征募军队，军队才是它的真正的权力基础。在政治被自由主义驯化之前，权力意味着实力（不单单是温和的影响力），即武力和暴力，而不是财产的力量。

因此，认为自由主义建立在“占有性市场社会”的基础上，或者认为它是资本主义经济形态的上层建筑<sup>[734]</sup>，显然与事实不符。即使在这种最基本的关系上，自由主义也不能被简化成经济前提或先决条件。如果财产是一个跟贪得无厌的社会和工业生产增殖有关的经济概念，那么它就不是一个能够支持自由主义的概念。自由主义崇尚个人（在这方面，麦克弗森的许多论点是正确的），它用以支持这种个人的是一种安全手段——财产，即作为安全装置的财产，它与资本主义的财产概念或对生活的经济评价几乎不沾边。

这样我们还剩下市场的类比，或者更确切地说，还剩下市场这个下层结构有待说明。即使麦克弗森擅长于讨论这个问题，但关键不是他的“社会模式”<sup>[735]</sup>能否经得起推敲，而是在于这种转变：“占有性市场社会……意指那里的劳动力已经变成市场上的商品，市场关系是如此发达，或者说渗透了一切社会关系，它完全可以被称为市场社会而不是市场经济。”<sup>[736]</sup>经济生活弥漫于社会之中，的确如此。我还可以补充说，社会自治的发现和确立，正如我们今天所认识到的那样，在很大程度上多亏了自由放任主义的经济学家。<sup>[737]</sup>但是仍然存在一个问题：国家在干什么？市场占有制是以什么方式塑造并主宰国家的？假如麦克弗森回答说，占有性市场社会“不存在由权力决定的分工”（与此相反，早期的习俗社会或身份社会，“生产与管理方面的社会分工是由权力决定的”<sup>[738]</sup>），我会把这看作不过是——尽管是无意的——对自由国家及其法制的解放力量的恭维话。另一方面，如果麦克弗森暗示，我们的法制主要是保护财产及其在占有性和侵略性市场中的作用，这不啻是对宪政以及自由与法律相互关系的全部问题的全盘误解和全盘歪曲。实际上，我们花费大量时间进行的全部讨论<sup>[739]</sup>，在麦克弗森的民主理论中，都被蛮不在乎地一笔勾销了。我们终于发现，麦克弗森的理论空无一物，毫不谈及国家，毫不谈及政治的纵向范畴。<sup>[740]</sup>当他在《民主理论》中总算谈到政治时，也仅仅是把政治自由与权力混为一谈，并且到了登峰造极的程度。

麦克弗森讨论市场命题的方式很不令人信服，这并不意味着市场问题本身是个小问题。从历史的角度说，我相信马克思主义者错了，因为政治自由主义先于重商主义、自由放任主义和资本主义而存在，简言之，自由主义先于放任主义而存在。然而，由此未必就能得出结论说，过去没有联系证明了将来也无法联系。因此，提出这一疑问就

是合情合理的：在无财产的非市场经济制度的背景下，自由主义方法还能否“解决”政治（不是经济）权力的问题？下一章我们将讨论这一问题。这里需要指出的是，如果我们作出否定的回答，即自由主义一旦被拴在国有化的、由计划决定一切的共产主义经济形态上，那就不可能得救，这绝不是因为自由主义是市场经济和私有财产的衍生物，而是因为所有（政治的与经济的）权力的任何集中，都意味着个人和他所崇尚的个人自由将遭到扼杀。既然如此，那么以下说法就是常识：只有在分权和允许存在中间力量及反对力量多元化的社会结构之内，臣民才能变为（享有各项权利和言论自由的）公民。我们完全可以对市场型的结构和机制表示厌恶，但问题在于，要想把它们取而代之，除非对以下事实视而不见：不仅有产者的自由，甚至无产者的自由都要依赖于对生产和就业实行分散管理的制度。

我相信，我的论证表明，区别并不等于割裂。因此，我建议把放任主义同自由主义区别开来，只是为了说明这一点：只有首先把经济制度与政治制度区别开来，我们才能确定它们以什么方式和在什么程度上相关、相互联系和相互制约。

## 13.4 自由主义的定义

为了使研究取得进展，我们必须注意到一些进一步的区分。我们知道，经济放任主义不是政治自由主义。第二个区分是自由与自由主义的区分。人们完全可以断言：“要求自由的基本愿望是一切新旧自由的推动力量。”<sup>[741]</sup>但这并不等于说，这种基本愿望是一种天生的愿望；确切地说，这是一种文化要求。许多文明和多数传统社会，既不明言也不压抑这种基本要求。<sup>[742]</sup>同样不能认为，这种要求必然导致自由主义国家或自由主义的解决方案。这种自由的基本愿望在西方文

化的范围内找到了第一个出口，即古希腊的eleuthería（民众的自由），它在罗马人那里表现为某种程度的放任不羁（与libertas[自由权]相对立），它的突出特点更像我们所说的无政府状态。<sup>[743]</sup>而且，差不多两千年过去了，才从libertas和“自由”那里派生出“自由主义”。假若这个起源是显而易见的或自然而然的，那么如此巨大的时间滞差就太让人费解了。

第三个区分是哲学上的自由主义和自由主义的经验理论与实践的区分。在对自由主义的所谓唯心主义修正出现之前，这种区别无足轻重，而且没有什么影响，但在黑格尔之后却产生了巨大影响，并且导致了对自由主义的两种哲学改造：新唯心主义（克罗齐）的或者差不多同样抽象的马克思主义的哲学改造，以及新马克思主义的哲学改造。克罗齐把大写的“自由”（Liberty）理解为“纯粹的精神范畴”，由此推导出一种自由主义哲学，其中毫不涉及驯化绝对权力的技巧这一自由主义的精髓。在对立的阵营里，麦克弗森也攀升到一个只是比克罗齐稍欠精细的抽象水平；他和克罗齐一样，也是根据对自由的伦理学评价<sup>[744]</sup>来构筑他的论点，并且踏上了相同的无人之境：在他的说明中，自由主义的特点和在现实世界中的内容全都无影无踪了。

消除所谓“先验自由主义”的最佳途径，大概莫过于强调第四个有关的区别：政治自由和超政治（道德的或其他的）自由的区别。对这一点已经作过讨论<sup>[745]</sup>，所以回顾一下自由主义涉及的是政治自由也就足够了。这种自由是保护公民免于国家压迫的自由，如果这一点被忘记，或者被认为无足轻重，那就等于忘记了自由主义。如果我们以能够在牢房中“实现自我”为满足，这只是证明了人的内在自由的无穷资源，却不是自由主义所包含的内容。自由主义问题是外在自由的问

题，因而它首要关心的恰恰是，没有人应当被不合程序、无缘无故地投入牢房。

我认为，以上简述揭示了自由主义的独特精髓。请记住，我们讨论的仅仅是自由主义，而不是随后出现的变种、附加物以及（同其他什么事物的）组合。根据这个前提，可以非常简单地宣布：自由主义就是通过宪政国家而对个人政治自由和个人自由予以法律保护的理论与实践。这里需要立即作出两点说明：（1）我并没有赋予“个人主义”以突出地位；（2）我说的是“宪政国家”，而不是常被提及的“最小国家”。

关于第一点。我之所以淡化个人主义，不仅是因为这个概念不断遭到滥用，同时也因为（光荣孤立的）个人主义非但不足以突出自由主义的特征，而且还会十分偏狭地把自由主义限制为若干可能的含义之一。毫无疑问，自由主义相信全人类中每一个人的价值，并且把他们理解为个人，这一点是显而易见的。但是，即使把所谓抽象的个人概念弃之不用，不管这种个人是“占有性的”还是“社会性的”，是创造社会的还是被社会创造的，自由主义仍屹立不动。关于第二点，至少我并不希望嘲笑小国家。尤其在英国，它一直存在到第一次世界大战前夕；如果说它是个“看门狗国家”，那也不应把它描绘成汪汪乱叫的保护者的模样。相反，“直到1914年8月，一个理智的、守法的英国人，可以安度一生而几乎注意不到除了邮局和警察以外还存在着国家。……他没有法定编码或身份证。……他无需护照即可周游列国。……英国人也纳税，但税率很低……还不到国民收入的8%。”<sup>[746]</sup>但是，逝者不可追。尽管宪政国家诞生时是一种最小国家，并且支持被政府认可的对权力表示根本怀疑的自由，但没有必要以此为由把自由国家的规模看得比它的结构更重要，即把它的因时、因地制宜的特征

看得比它的本质更重要。尽管宪政国家可能一直被想象为小国家，而且还被想象为一种少有作为甚或无所作为的国家，但这并不妨碍它在必要时变成一个大国家，不仅有所作为，甚至还大有作为，而这种变化的实质性条件是：它越不再是最小国家，它继续作为宪政国家而存在就越是重要。

人们会认为，自由主义已经远离了我给它下的定义。对此我不想否认。到现在为止，我所界定的只是古典自由主义。那么，“新自由主义”是什么情况呢？或者说自由主义的新内容是什么？我不准备立刻详细讨论这个另当别论的问题，因为我的意图是要提供一个参照点或基点，据此可以再好不过地确定所谓新自由主义仍然留在核心意义的轨道之内还是已经脱离了轨道。另外，这个参照点可以表明，某些所谓的新潮事物并不新潮。例如，人们常说，新自由主义早已摆脱了“旧自由主义”的自由放任信条。但是在我看来，这几乎没有什么新奇之处，它是在用一种错误的方法去纠正自由主义和放任主义的混淆。

“新自由主义”这一说法还可指所谓的公正国家以及福利自由主义或社会自由主义。要是这样的话，我们就应继续研究自由主义的民主演变，并且要特别指出，与其说自由主义自然而然地丰富了民主，不如说民主观念充实了自由观念。既然这样，所谓新自由主义也就等于是民主自由主义了。不妨试用一下前一个标签而不用后者。然而，除非我们知道没有形容词的自由主义为何物，我们就不能确定福利自由主义或“公平”自由主义在多大程度上还算是自由主义。比方说，如果这样理解福利国家信条的含义——经济保障与“扶助性社会”是最高利益，那么，把自由主义纳入这种典型的民主演变过程就是多此一举了。

人们可能会反驳说，我举的例子看起来是在宣告，自由主义应被视为古老的因而是过时的教条。这很难说是我的意思，我的意图是为问题提供分析的明晰性。而且对于“古老”这一说法还要立刻指出一点，存在着一种比自由主义古老得多的民主。所有从字面上理解民主的人——这包括许多当代人民主义者和参与论者——无不到古希腊时代寻根溯源。如果古老就等于过时，那么我所说的<sup>[747]</sup>民主的辞源学倡导者就比任何其他人都更古老、更离谱。另一方面，如果我们认为，并非过去的所有遗产都毫无价值，古老的真理可以是不朽的真理，那么我对自由主义的精髓所作的定义就不会自动含有逐渐过时的意味。根据这一前提和条件，“谁比谁更古老”的问题就是一个很令人感兴趣的问题。实际上，把顺序搞准确是很重要的。

正如我刚才说过的，简言之，民主比自由主义更古老。只有当我们谈论自由主义民主时，才是在说一种出现在自由主义之后的、比自由主义更年轻的民主。然而，即使有了这个说明，近代民主产生于自由主义这一命题也还是常为人垢病。例如让蒂埃就写道：“人们普遍认为，先有了自由主义，然后才有了民主制度，仿佛……自由主义只是一个很难为情的先驱。这种看法毫无正确性可言，因为……自由主义是继民主制度之后出现的，而且矫正并超越了它。”<sup>[748]</sup>那么，问题怎么解决呢？复杂性在于这一事实：英国的谱系不同于法国谱系。假如是前一种情况，那就是洛克式自由主义，它被传播到新世界，并在那里产生了第一个近代民主制度。但是，如果我们看看发生在法国的事情（及其对邻国的影响），这个谱系就可能要颠倒过来，因为那里的自由要素是外来的，而当地的要素是卢梭式的民主理性主义。<sup>[749]</sup>然而，尽管亲英的孟德斯鸠早于恐英的卢梭，后来角色却被掉换了：卢梭更为古老，而贡斯当和托克维尔则较为近代。实际上，自由主义是

在汲取了早先的雅各宾民主的教训之后，才为欧洲大陆所接受并显示出最佳效果的。<sup>[750]</sup>这就是让蒂埃想要指出的。所以，根据英美谱系这一主干谱系，自由主义先期而至，民主接踵而来，这一点是没有疑问的。但同样没有疑问的是，在19世纪，自由主义是在早先的民主试验这一转瞬即逝的过程的基础上得到重申和提炼的。因此，以下事实自然应当引起我们的警觉：许多人可能正在要求一种后自由主义的民主以取代自由主义，却没有意识到他们所要求的只是早已被自由主义取代的前自由主义的民主。

总而言之，大约每年都会出现某种复兴自由主义精神的新版本，但我并没感到它们对自由主义真有什么助益。只要自由主义在重要术语的市场上是最走红的词语，政客们无疑会继续盗用“自由主义”，为了自己便利而曲解自由主义。然而，面对党派或宗派对这一术语的滥用，学者们应当谨慎行事，否则就会助长自由主义（自由主义的精髓）遭到的误解。如果说古典自由主义的某些方面令人不满或已经过时，此其是也。重要的是不能忽略这样的组成部分：它们经受住了时间的侵蚀，体现着自由主义的持久不衰而又无可替代的贡献。自由主义遏制住了绝对而专横的权力，打碎了“谁来控制控制者”这一担忧所表达的绝望的怪圈，使人摆脱了对君主的畏惧，实际上，它把人从掠夺与恐怖（不错，与暴力有关的恐怖）中解救了出来。在更进一步的层次上，自由主义的成就是独一无二的：它是唯一为目的提供了手段的历史工程。在国家大厦的范围内，与实践相结合的理论（正如预期的那样）获得成功的事业，是自由主义而不是马克思主义。因此，我要毫无保留地指出，我们应当少去关心什么“新自由主义”，多关心一下自由主义那些历久弥新的内容。

## 13.5 自由主义民主



从托克维尔到拉吉罗、凯尔森和雷蒙·阿隆，一般都认为自由主义和民主的基本关系就是自由与平等的关系。<sup>[751]</sup>因此，为了把自由主义与民主分离开来，我们说自由主义要求自由，民主主义要求平等。反之，为了使它们结合起来，我们说融合自由与平等是自由主义民主制度的任务。

自由与平等之可以调和，正是体现在这一事实上：西方式的制度既是自由的，也是民主的。我们投入大量精力所要研究的，就在于它们是怎样汇合到一起的。事实上，自由主义并不完全是个自由的问题，民主也不完全是个平等的问题。更确切地说，从民主的立场来看，有些自由并不重要，正如自由主义对有些平等不感兴趣一样。<sup>[752]</sup>我已经强调过，并非所有的平等都是民主的成就，同样，也并非所有的自由都是自由主义的功绩。如果自由与平等标志着自由主义和民主主义的分界，那也是因为另一种潜在的逻辑性。自由主义民主可被视为两条线拧成的一股绳，只要这股绳仍然安定，那就万事顺遂；一旦我们开始拆散它，两股线也就互不相干了。

即使我们扯下自由主义这根线，也不见得每一种形式的平等都会消失殆尽。但是，自由主义的平等本身的意图首先是——经由自由之路——推动良好的精英政治。自由主义本身谨慎小心地认可法律——政治平等以外的平等，因为它对任何从上面免费赐予的平等都感到可疑。克罗齐给我们勾勒了一幅以最纯粹的形式表现出来的自由精神的简洁画像，他说，“自由主义生来就是并将继续是真正的反平等主义，对它来说，自由——按照格拉德斯通的说法——是产生并推动贵族政治而非民主政治的途径。”<sup>[753]</sup>更好的说法或许是：自由主义是为“有质量的民主”而奋斗。另一方面，如果我们动手扯下民主主义这条线，我们就会得到一种抵消自然分化过程的平等。拉吉罗指出：“民主政治对

于如何刺激内在的进取要求全然无知，而是满足于布施权利和利益；由于它们来得无缘无故——正是出于这个原因——所以从一开始就遭到轻视与挥霍。”人们从中可以听到这位自由主义者干净利落的谴责，他断定：“自由的努力与利益必然会走向分化和不平等，事实上，僵硬而愚蠢地运用平等原则将会摧残这些努力和利益，并且还会勾结平庸的素质传播对平庸的爱好。”<sup>[754]</sup>

归根结底，平等有一种水平方向的动力，自由的动力则是纵向的。民主关心的是社会凝聚力和公平分配，自由主义则看重出类拔萃和自发性。平等要求一体化与协调，自由则意味着我行我素和骚动不安。民主对“多元主义”毫不同情，自由主义却是多元主义的产物。不过，基本的不同大概是，自由主义以个人为枢纽，民主则以社会为中心。拉吉罗恰如其分地指出了这两种取向中发生的颠倒现象，他说，“自由精神在个人与社会之间确立的那种固有关系，并非个人力量的自发合作创造了整体的特征与价值，而是整体决定并塑造了个人。”如果颠倒了这种关系，民主就完结了。<sup>[755]</sup>沃尔特·李普曼差不多是最后一位甚至更有力地强调了这一点的著名美国作者：“根据自由社会的原则，所有个人都是不可侵犯的，这一点决定着社会责任……从人性的角度来说，有人把个人作为独立的人给予尊重，还有人把他贬为一个活工具，麻烦正是出在这两种人之间。”<sup>[756]</sup>于是我们产生了这个疑问：“如何才能把进步所必需的个人原创精神和生存所必需的社会凝聚力结合在一起？”<sup>[757]</sup>丹尼尔·贝尔把这个疑问变成了一组矛盾，用他的话说，它们源于“这一事实：当初建立自由社会时，它的精神、法律和奖惩制度，都是为了鼓励实现个人目的，而现在却变成了一种必须保证实现集体目标的相互依存的经济”。<sup>[758]</sup>确实如此。但是，为什

么要把它作为一个矛盾束之高阁呢？为什么不把它看作一项需要不断解决的任务呢？

另外，还必须在较为具体的层次上研究自由主义和民主的关系，也就是说，从托克维尔的终级原则领域下降到更为平庸的行为领域。在这里，两者的区别是：自由主义首先是要设法限制国家权力，民主则在国家权力中嵌入人民的权力。因此，随着时间的推移，在自由主义者和民主主义者（不管他们作为党派怎么称呼）之间会形成一种角色划分，其结果是，前者有着较多的政治关切，后者有着更多的福利关切。当然，需要再次说明的是，民主主义已经把自身的某些因素注入了政治自由主义，正如自由主义也把自身的价值观念注入民主社会一样。不过，我们仍然可以作出这种大概的区分：自由主义者关心的是国家形式，民主主义者主要是关心国家所颁行的规范的内容。就国家形式而论，问题在于决定规范应当如何创制；关于内容，问题在于规范应当确定什么。自由主义者更好地掌握了建立社会秩序的方法，而且参与“程序化的民主”。民主主义者的方法稍有不同，他最关心的是结果与实质，他追求的是行使权力而不只是监督权力。

如果我们根据这个思路把自由主义民主的组成部分加以分解，政治意义上的民主和社会（及经济）意义上的民主的差别也就昭然若揭了。从政治意义上说，民主国家与自由国家大致相同，前者在很大程度上只是后者的一个新名称。但另一方面，如果我们是从社会意义上谈论民主，我们所说的就完全是民主主义而不是自由主义。

然而，“社会的”或“社会民主”究竟是指什么并不那么清楚。我们知道，后一个标签得到了两个大相径庭的含义。其一，也是我所认为的主要含义，社会民主意味着一种民族精神，一种生活方式，也就是

人际关系的方式。<sup>[759]</sup>社会民主的次要含义，与其说是指一种社会状态，不如说是一种统治社会的方式。就前一种情况而论，社会民主是政治民主的超政治基础和根据。在后一种情况下，它是一种政策，意在自上而下地创造在政策制定者看来将会带来民主社会的环境。因此，从主要含义上说，它是任何政策的前提性事实，从次要含义上说，它是政策的产物。尽管有这种区别，我们在谈到社会民主的时候仍然用“民主”来指称两者，而且合情合理。反之，如果我们谈论的是政治民主，为求精确起见，就应当称其为自由主义，或者至少是自由主义民主。

简而言之，我们制度中的自由主义和民主主义这两种成分的相互联系，可以描述如次：前者特别关心政治约束、个人首创精神以及国家形式问题，后者则对福利、平等以及社会凝聚力特别敏感。因此，我们拥有的是一种合成物，一个复合体。我把它加以分解，并不完全是为了分析本身，而是因为在我们的政治和社会制度的发展过程中，我们已经走到了一个转折点，我们在此面临着两种前途：一种是自由主义之中的民主，一种是自由主义之外的民主。

我知道，对于当代英语国家的自由主义者来说，以上所说可能显得非常离奇。我认为，他不可能根据我的看法去认识自身，因为我是从纵向——跨越时间、贯穿历史——角度论述自由主义，而他的自由主义却勤于迎合时尚，疏于追溯既往。按照我对他的理解，自由主义仿佛发祥于罗尔斯；但是在我看来它起源于洛克。如果理解了这一点，我相信我就不会遭到误解。我所以再次从自由主义和民主各自的历史同一性和因果关系来谈论它们，原因之一是，一个进行横向思维的自由主义者，假如过分疏远从事纵向思维的自由主义者，他就很有可能不知不觉地致力于自由主义之外的民主。

## 13.6 自由主义之中的民主

大体说来，在19世纪，自由因素胜过民主因素；到20世纪，形势发生了变化，今天是民主因素胜过自由因素。托克维尔将这一过程概括如下：“我们的前人动辄滥用私人权利应受尊重这一观念；我们则生来就喜欢夸大这一观念：个人的一己私利始终应当服从大家的利益。”<sup>[760]</sup>托克维尔的预见力仅有这一次不够充分，因为我们早就远远超过了他看到的或预见的那种夸大程度。但是他说到“夸大”却是最早指出了一种普遍征兆：假如西方式的制度是自由主义加民主的产物，它们就会不断提出对各组成部分进行内部再平衡的问题。这种断言并不等于说该平衡应当是一种稳态（更何况静态）平衡，即突出表现为倾向于恢复制度原状的被动反馈。它们也可能是一种不稳态的平衡，以积极进取的反馈方式对制度进行变革。<sup>[761]</sup>其实，在历史上，我们最终达到的永远是各种各样的平衡结局，也就是对它们的组成部分进行各种组合与调配而达成的平衡。然而，一种社会政治制度要想保持整体性，它就必须在每个时点上获得某种均衡性的再平衡。在一个特定制度中，假如所有因素都在导致不平衡，就是说，假如没有出现补偿性力量，这个制度只有土崩瓦解。因此，第一个要点是，自由主义民主中民主成分的增长，越来越要求我们正视走向反面的危险。<sup>[762]</sup>

第二个需要考虑的问题是，年代上的先后顺序绝不等于重要性上的主次顺序。如果说现代民主出现在自由主义之后，它也并不因此而具有资格优于或取代自由主义，或者使自由主义成为次要的。越是最后，特别是最少享有的东西，我们就越有可能更加偏爱，这在心理学上是可以理解的，尽管不是不可避免的。然而，欲望是转瞬即逝、靠不住的，它在我们固定的日常愿望之上飘然而过。因此，应当充分认识到，民主为自由主义所作的补充，同时也是自由主义的一项成果。

所以说，把民主视为取代自由主义的东西——从Aufheben（扬弃）这一辩证语言的意义上说——很可能将人诱入歧途。<sup>[763]</sup>民主是自由主义的完善，而不是它的替代物。

只要牢记这些要点，我们即可在如何实现“更多的民主”上约束自己。毁掉制度中的自由要素以换取少得可怜的一点东西，用这种方式寻求最大限度的民主，除了削弱作为整体的自由主义民主以外将一无所获。因此，我们应当察看一下民主真正存在于何处，或者在哪里能够真正兴旺发达，这意味着我们应特别注意社会与经济意义上的民主和政治意义上的民主这两个方面的区别。

认为民主大于自由主义，这是个正误参半的说法。如果我们指的是在社会意义上民主大于自由主义，此说大体正确；但如果是指民主在政治意义上大于自由主义，那就大谬不然了。民主国家——如果我们想重新为其正名的话——就是自由宪政国家，这意味着政治民主与自由主义的结合，并且大体上已被它取代。“把国家民主化”这种倡言并不能引导人们前进多远，何况它还经常使人误入歧途。政权机构总是易于改进的，然而，倘若用所谓民主国家取代自由宪政国家，那就很难看出会有什么改进。现在，这种取代论终于把宪政捧上了天，但这种宪政已不再提供宪法保护——我早已说过，它不再是宪政了。

<sup>[764]</sup>

因此，如果明智地加以理解，“更多的民主”意味着民主不仅仅是一种政治形式。它首先意味着寻求更多的社会保障和经济福利。从根本上说，它还意味着民主生活的核心是小群体、面对面的关系、多元群体社会以及“民间政府”（private government）。<sup>[765]</sup>正如达尔和林德布洛姆指出的：“民族国家只能提供一种结构，使幸福生活在这个结构

之内成为可能；它不可能履行小群体的功能……如果它真想那么干，民族国家就只能为小群体的功能提供一种退化了的替代物，或者怪诞不经地滥用小群体的功能。”<sup>[766]</sup>以上所述好像不是一种崇高的工作或前景。具体而言，许多人可能会反对这一思想：作为一种政治形式的民主（确切地说，是代议制民主），不过就是把人民嵌入一套与自由相配合的司法制度。然而，假如这些人最终认识到摆脱政治恐惧是一项真正巨大的成就，以及自由宪政国家是其他一切事情的先决条件，他们的不满也许会缓和一些。

平心而论，虽然自由主义是民主的手段，但民主本身并不是自由主义的载体。自由主义民主这一定式是指以自由——依靠自由——求平等，而不是以平等求自由。从逻辑上说，这后一种语序倒置颇似合理，从经验上却讲不通。无论在纯逻辑还是纯概念的基础上，我本人能够从自由推导出平等，或者反过来从平等推导出自由。但是，抽象观念的条理和联系并不是 *ordo et connectio rerum*（事物间的条理和联系）。至于人工产物——由人类技巧创造的事物——就更是如此。无论我们构造什么，都必须首先造就某物，然后他物才能跟进。在盖砖房之前先要制砖。这是程序上的顺序，也是程序上的必然。在这里，砖就是自由。这就是说，自由主义的自由和民主主义的平等是以这种顺序在程序上互相联系的。我们对平等的颂扬可以超过对自由的颂扬，但这不能使取舍顺序中居于首位的在结构顺序中也居于首位。从自由出发，我们可以自由地走向平等；从平等出发，却无法自由地取回自由。这个行程是不可逆的，尚无人能够合理地证明如何把它颠倒过来。民主政体（遭受两千年的非难之后）作为一种美好政体步自由主义后尘得以复苏，这当然是件好事。不难预见，如果追求更大平等这一目的损害了使我们得以要求平等的手段，民主政体将会再度灭亡。

政治民主不能脱离自由主义，实际上它已经融入了自由主义，仍然给我们留下了超政治的民主。简单说来，有两个要点不言自明：首先，更多的民主并不会必然导致更少的自由主义。其次，同样理所当然的是，同时要求更多的民主和更多的自由主义，这并不矛盾。

自由主义受到了轻视，但这毕竟是它的成功造成的。宪政国家在使权力中立化上已如此成功，以致人民早就开始更多地注意经济压制而不是政治压制。然而，这种形势正在发生引人注目的变化。现代国家已不再是小政府的国家。随着时间的推移，国家不仅变成了几乎是万事万物的“总管”，而且还日益成为一个巨大的“群体雇主”。集体决策的范围——即不再属于个人选择的范围——不断扩大，由此可以衡量政治限制的四处蔓延。<sup>[767]</sup>因此，正如克兰斯顿正确指出的那样，“自由主义者十分关注的那些限制已经变得更加重要，他所忽视的那些限制却变得更不重要。……所以，既令人奇怪但又真实的是，社会限制的平衡发生的这种变化，使自由主义的分析要比它在繁荣时期更为应时和准确，而恰恰是在这时，自由主义却作为一种意识形态步入了衰落。……”<sup>[768]</sup>这是真实的，但也许并不奇怪。至少在政治问题上，我们几乎从未及时认识到：时代已经面临走向反面的危险。但是，既然自由主义（古典自由主义）因为它的成就而被轻视，那么它现在缺乏成就也许正可恢复它的价值。信奉自由主义之中的民主的人正是抱定了这一希望。不过，目前许多人似乎都在信奉自由主义之外的民主。

### 13.7 自由主义之外的民主

我已经提出了赞成自由主义民主的论据。现在我们来看一下对立的一方是如何进行反驳的。实质上，反对者的说法千篇一律：真正的



民主并非自由主义民主，因为后者只是经过伪装的资产阶级民主或资本主义民主。因此，真正的民主有待于我们超越自由主义及其虚伪的压制性自由。如何证明这一切呢？在一切战争中——这也是一场战争，能否取胜在很大程度上取决于如何选择作战的阵地。因此，反自由主义学说（我就要这样来称呼它）彻底改造了立论的方法，这并不奇怪。这种改造常常比我的表述更模糊，但其路数是明白无误的，它用一种机敏的形式表达了如下要旨：从根本上说，只有一条“自由之链”，它从纯形式的自由开始，最后达到完全的、真正的自由。这种表述方法的好处一看即知。首先，对于这个系列中哪一个是小项哪一个是大项，可以一目了然。其次，它假定了一种递进过程，表明有一条自然的而且多少是必然的轨道把初项与末项连结在一起。

我重视这种方法，是因为它不用费力就得出了结论。它的杀手锏是把本该被认为“平等”的叫作“自由”。在讨论关系到自由和平等概念的问题时，一个术语是否比另一个更重要，这绝不是不言而喻的。其实，自由——平等这个连体儿表明，不可能在扬弃、在取代或摒弃的基础上解决这个问题，因为我们必须处理的是两个不同的问题。如果我们反其道而行之，重复使用同一个术语，在头一个场合表示消极意义（这里的“形式”自由意味着表面的自由），在第二个场合表示积极意义（“真正的”自由，意思是有效的、真实的自由），那么结论是显而易见的，也是不可避免的：用一种自由代替另一种自由，假如我们为了享有后者不得不否定前者，即形式自由，我们宁愿要“真正的”自由。谁都能看出，这种观点完全依赖于两种词语操作：（1）把平等改称为“自由”；（2）对（政治——法律自由的）“形式”的误解。这两种约定完全是任意为之的——而我认为这是不能允许的、错误的。[\[769\]](#)

把两种事物在字面上等同起来，也仅仅是字面上的等同。无论我们多么顽固地用“自由”去表示平等，事实仍然是，我们混淆了不同的事物。在一种情况下（当我们关心平等问题时），我们所指的是平等的条件，而在另一种情况下（当我们考虑自由问题时），我们所指的就不再是一种条件，而是该事物本身。这是基本的区分，它还有另一个原因：只有在求平等是为了得到自由这一未明言的前提下，平等才是自由的条件。我们终于能把平等和自由联结在一起，是因为我们已经习惯于在自由主义文明的背景下，在一种使我们的平等主义要求渗透着自由主义宗旨的结构中观察平等。因此，平等不能被等同于自由，不仅因为它只是自由的条件，还因为两者之间的联系是因时因地而异的。

现在谈谈第二点。把我们在自由主义民主制度下享有的自由称为形式上的——假如“形式上的”意指“不真实的”——是对形式这一术语的法律含义的误解，是在把这个问题搅浑。<sup>[770]</sup>不真实的自由并不是“形式上的”自由，它首先是一种不存在的自由，一种虽有许诺但尚未得到的自由。无论多么顽固地使用不真实一词来指称我们的法律——政治自由，事实仍然是，凡曾享受过、尔后丧失了它的人们（在东欧以及断断续续地在拉丁美洲许多地方），无不渴望恢复这些自由。如果自由主义产生的仅仅是空洞无物的形式上的自由，它在西方的诽谤者为何在他们（照他们的说法是）不真实的自由（照他们的说法）遭到侵犯时，总是怒不可遏，大吵大闹呢？当然了，只要按其专门的含义——实际上是在明确的法律含义上——重新构思“形式上的自由”这一说法，我们就完全有权利追求那些更高、更大的自由。这无损于以下事实：较小的自由就像更大的自由一样真实——尤其是在后者为了能够存在而需要前者的时候。

所以，如果以没有价值或虚假为由，建议人们反对政治——法律方面的权利和自由，这实际上是在有意无意地反对对权力的行使加以法律约束和限制。由此能够产生出什么样的更大的自由——“真正的自由”——当然不得而知。没有人会固执地认为，免于限制的自由这一概念已经把自由的内容囊括无遗。但是如果假定政治自由只是一种残缺的自由，结论肯定是摒弃自由家族中的这项首要的自由，而自由这个术语就会变得毫无意义。有一条极其坚实的程序性途径标示着自由的扩展，那就是：政治自由是所有建设性的自由——平等的必要条件。

这话我早已说过，但以下要点仍需夯实：真正的自由产生于物质平等——即经济平等化——的实现，这种论调毫无道理可言。怎么会有人认定财产或无财产的平等就意味着真正的自由呢？持这种看法的人显然是忘记了，人对人的支配权并不是或者不仅仅是与财产相联系的一种有形事物。权力还是一种关系现象，这一点更为重要。因此，消除源于占有的权力只能产生这种结果：一切权力均呈现为关系形式。这实在没有什么可让人高兴的。在这种形式下，我们得到的权力最为险恶。这决不是否认——正如我们已经充分认识到的<sup>[771]</sup>——运用（经济或其他）手段来行使我们的自由以产生建设性成果是一个十分现实的问题。我只是想肯定，我们可以追求建设性的自由和真实的平等，但没有任何理由拒绝自由主义的自由。把它弃之不顾，无异于杀掉了会下蛋的鸡。

总而言之，我强烈怀疑，那些反对自由主义的人从未真正理解它究竟是怎么回事。虽然这很不幸，但其实是无关宏旨的。许多文明的衰落，是从受到它们的受益者的误解开始的。不过，我的判断是，越来越多的东欧人士事实上正在重新发现自由主义本身，尽管可能是不知不觉的。我的意思是说，他们正在重新发现自由主义的政治美德，

按照我的解释，那正是自由主义的本质：不受限制的权力令人难以忍受并将导致灾难；司法和审判必须真正独立；宪法不仅意味着一个国家偶然具有的什么结构，而且意味着一种明确的保障，即对权力行使者真正加以约束和限制的结构。至少可以这样说，人们正在为这种重新发现而付出努力、泪水和时间。但是，如果西方文明（要么是自由主义民主，要么什么民主都不是）希望历久不衰，那么我相信，自由主义民主会从东方的自由主义得到支持，并最终得到复兴。无论如何，西方自由主义民主中的自由主义成分继续遭到侵蚀，而且在未来的某个时刻，平衡会无可挽回地被打破，这种事确实有可能发生。果真如此的话，就会有我们所熟知的民主制度之外的某种东西在等着我们。那是什么呢？

“民主”已经成为一个受到普遍吹捧的词，这似乎注定了无论我们走上什么道路，它都会跟我们结伴而行，我们就不妨加入这个游戏，并回答如下：等待着我们的是“极权主义的民主”。如果这一说法听起来像是自相矛盾，那是因为在把它与自由主义民主相对照。但是，假如我们某个早晨醒来时已置身于古代雅典，我们很可能会发现，那里的民主是侵略成性（远甚于我们的竞争性市场社会）、令人窒息和不安全的（就我们早已习惯的个人权利而言）；此外，我们肯定不会免于政治恐惧。我们是否会把这种经验视为极权主义，要取决于如何给出这个词的定义——这无关紧要，因为请记住，关键在于：古代的民主能够作为民主而运行，因为它是无国家的，而我们的民主却不是也不可能是无国家的。<sup>[772]</sup>这就是造成所有差别的那个差别。归根结底，一个表面上假人民的名义行事，因而自称具有绝对正当性的非自由主义（前自由主义或后自由主义）国家，会使一切保障荡然无存，不可能具有任何意义上的民主性质。因此，摒弃了自由主义的民主，真正能看到的不过是“民主”这个字眼，也就是用作修辞手段的

民主，因为某种杜撰出来的人民支持可以助长最横暴的奴役。坦率地说，这就意味着，无论我们谈论的是现代形式的民主还是古代形式的民主，也无论那是基于个人自由的民主还是仅仅要求由全体会议集体行使权力的民主，只要自由主义的民主死了，民主也就死了。

## 14.市场、资本主义、计划和专家治国论

人类的境况是：

小智慧，大难题。

——林德布洛姆

### 14.1 什么是计划？

到目前为止，我一直把民主视为一种政治制度，因为这是民主至关重要的方面，然而，民主还可以被看作政治——社会制度或政治——经济制度。这种外延——或者叫作连带考虑——特别受到以下事实的鼓励：我们今天知道的民主所承担的任务和功能，已经比五十年前多出了许多倍。在或大或小的程度上，在各个不同的地方，民主国家已经越来越像个无所不为的国家。无论是迫于环境的压力还是协商后的选择，我们的政治制度正在越来越多地介入迄今尚未受到控制的领域，越来越多的决策范围被集权化，即由权力决定一切。很多这样的扩张，不是要求人们接受，就是被认为可以接受。然而，凡是国家这只“看得见的手”与市场这只“看不见的手”发生冲突的地方，斗争就开始了。

不错，国家总是在干预经济事务。自由放任主义产生于针对贸易壁垒进行的干预。在大多数国家，保护性干预曾促进了工业化进程。而国家对自由市场的干预则是为了使之摆脱垄断及其他灾难和弊端。因此，利害攸关的决定性问题并非国家干预或调节的范围，从根本上

说，是我们的经济制度应否继续作为市场制度而存在。市场或非市场——这就是症结所在。

我已经说过，市场对应的是非市场。但是从1930年代以来，大量的讨论越来越侧重于计划的概念。位于舞台中央的问题一直是：民主制度和国家经济计划是相容的吗？由于“计划”——尤其在英语中——是个不严谨的术语，人们既有理由作肯定的回答，也有理由作否定的回答，这取决于如何为该术语下定义。例如，在1953年，达尔和林德布洛姆就把计划定义为：“为实现某项目标而对行动步骤进行理性筹划的做法。”<sup>[773]</sup>这根本不是一种专属含义，也肯定不是铸造这个术语的经济学家们（针对苏联）想要表达的意思。对于他们来说，计划意味着“集中计划”或全面计划，即集权国家用以取代市场的计划，而且在他们看来，计划是很不理性的。<sup>[774]</sup>在这两种大不相同——如果不是相互矛盾的话——的含义之间，该术语渐渐有了一种可以被称为“有限计划”的含义。请注意，1930和1940年代初期的经济学家们很少谈及这个次要的样板。法国作者多用“指导性”——较宽泛的还有“协调性”和“管理性”——经济的说法。意大利作者则独具特色地使用“规划”经济或“规制”经济的说法。<sup>[775]</sup>只是从1940年代末期以后，（用英语表达的）“计划”才战胜了其他说法，因而获得了第三种意义。我们目前的讨论所涉及的这三种不同概念及意义，可以清点如下：

作为理性组织的计划

有限计划

全面计划

如前所述，被设定为理性组织的计划（这是达尔和林德布洛姆的焦点问题），并未反映出该术语的学术性内涵，而且还有过分模糊之弊。不过，这一层含义也不能置之脑后。首先，它反映了一种对“计划”的通俗化理解，尽管这只是由于人们发现它的词典定义就是这样。此外，而且较为重要的是，诸如“理性组织”、理性筹划行动、理性调整之类的说法，反映了所有对某种计划的全部要求的潜在的共同思路。不管选择哪一类计划（有限的或全面的），赞成计划的人都会发现市场制度的非理性，至少在这方面是非理性的：市场的自动作用妨碍我们理性而审慎地把握自己的命运。因为市场制度是一种受自身反馈作用调节的“自发秩序”，它和由目标构成的“理性秩序”是冲突的。所以，计划完全可以被称作一种理性组织；但是对计划作如是观的时候，并不意味着某种特定的计划形式。这里涉及的不是某种具体的样板，而是实行计划的理由，同时也间接涉及评价计划政策的标准。

我们先来谈谈有限计划，即计划一词的两种专属含义之一。由于存在着形式不同的多种有限计划，因而它就有了多种名目。除了指导性经济和规划经济（较陈旧的标签）以外，我们还听到过结构性计划、引导性计划、诱导性计划等等说法。无论哪一种标签，我们都必须确定不同范围的有限计划分别始于何方，终于何处。

计划的发端，不单是政府的干预和调节。今天的每一个政府都在不断干预经济过程，当然也都在制订计划。但这还不是该术语那种专属意义上的“计划”。（根据定义）有限计划始终与市场制度共存，如果一个政府仅仅颁布货币政策或凯恩斯主义政策，操纵经济过程的自动平衡器，计划仍是不会存在的。所有这些还算不上计划，因为它们并未构成有组织的计划，以协调和左右未来的发展目标，这些目标是市场机制不可能达到的。根据定义，计划不是由对一时出现的偶然情



况作出的零碎反应构成的。有限计划总是与市场制度共存，而且是对市场制度的一种补救和矫正。不同程度的计划仍在试图弥补市场作用的不足和缺陷。在有限计划的制度下，市场仍在为所有的核算提供“确定有效价格”的依据，并且仍在反映消费偏好。可是，我们现在有了这样一种政治——经济制度：它部分地受消费者主权调节，部分地受对市场信号没有反应的中央部门调节。毋宁说，计划机构追求的是发展目标（工业的或其他的）或平等化目标。<sup>[776]</sup>人们可能会提出异议说，不管作出什么努力，把政府干预和有限计划区分开来的界线总是模糊不清的。由于有限计划始终——尽管不太协调——与市场经济共存，各自的管辖范围必定互有渗透。但这无损于以下事实：在某个方面仍然存在着重大差别和具有重大差别的结果。

正如不必严格确定有限计划的起点一样，严格确定它的终点也无必要。只要达到一个断裂点，市场作为确定整个生产经济的成本与价格的有效机制就会被毁灭。<sup>[777]</sup>在那个点上，计划不再是“有限的”。所以，除了市场之外，如果确实不存在其他确定有效价格的机制，这就足可以说达到了有限计划的边界。<sup>[778]</sup>

再来谈谈全面计划。它也常被称为极权主义计划、集体主义计划、中央集权计划或指令性经济。这些标签全都代表一种中央指令性经济，主子的头脑排挤并取代了市场。这就是共产党或苏联计划的含义。事后可以看出，它可以被改造为马克思主义甚至圣西门主义前提都无意得出的结果。马克思一心要废除私有财产，但这完全是1820和1830年代的社会主义团体所持有的共同立场。<sup>[779]</sup>圣西门主义者走得更远。<sup>[780]</sup>在他们看来，不言而喻的是，市场必须和财产一起被一种集中指导下的经济取代，而且他们确曾拟订了一套非市场的、中央集

权经济制度的详尽方案。因此，点出关键问题之所在的是圣西门主义者（而不是马克思）。事实上，马克思从未设想过建立在国家所有制基础上的指令性经济制度，更不用说具体实施的设想了。马克思常常鼓吹把一切生产资料集中在国家手中，但他也倡导（特别是——虽然不仅是——在1871年关于巴黎公社的论述中）生产者的分散自治。归根结底，他的后一种观点是和他所设想的最高境界相吻合的，这是一种无国家的、合作社式的“透明”社会，全体人民对自己的生活不间断地实行集体管理。<sup>[781]</sup>事实上，苏联的计划是斯大林的创举<sup>[782]</sup>，马克思并未提供指导。苏联的计划是由暴力临时拼凑出来，并以暴力强制实行的。可见，苏联的计划是个出乎预料的结果。这并不是马克思的打算，而是它的唯一鼻祖——早期圣西门主义计划的计划者们的意图（尽管列宁和斯大林对此一无所知）。

本章开始时我就说过，问题最终要归结为市场和非市场之间的取舍。对此的典型反驳是：这是一种非此即彼的思维方式；即使在这个问题上，主要的不同也是程度的不同。不过，能够证明这种反驳言之有理的证据却少得可怜。批评家们能够指出的只是，在实际操作中，即使指令性经济制度也容忍黑市，甚或鼓励某种辅助的、平行的“民间市场”。但是为了证实黑市或民间市场除了说明全面计划遭遇失败以外还是别的什么东西，就必须证实它们在帮助主子的头脑进行核算。它们帮了吗？苏联和苏联式的计划者们实际上是如何决定行动目标的？

当然不是根据辅助的“自由”市场所提供的信息。苏联的计划者们一眼就能看出哪些消费品短缺，哪些需求看好。他们容忍民间市场，恰恰是因为他们无力提供这些消费品。同样无可怀疑的是，消费偏好——即使已经获知或能够想象到——无论如何都不是至高无上的。全面计划是这样一个国家的计划：它是万物的主人，唯一的卖方，唯有

它能决定资源的分配、薪金的多寡以及消费者必须接受（或将就）什么。简言之，全面计划就是打着客观目标至上的名义的计划。可是，对成本该怎么办？经济学家们一直在没完没了地苦思冥想，指令性经济如何运行才划得来，到1930年代中期，主要的反对意见得到了充分说明：无论从理论上还是实践上，集权主义的计划者要想计算成本是不可能的。<sup>[783]</sup>他的成本和价格只能是任意的。当然，任意不是指根据一时的兴致去规定成本和价格，而是说被规定的成本和价格是没有根据的；它们不可能从任何具有经济意义的基础或底线上推导出来。

这种反对意见——至少在米塞斯——哈耶克的批判路线中——并不限于经济。它在政治上的必然结论是：集中计划不可避免地求助于极权主义独裁。正是这种政治寓意，换句话说，计划与自由互不相容这一论点，招来了激烈反击。<sup>[784]</sup>然而，假如我们仍然不出经济学家的圈子，就是说，假设这种反对意见仍然属于技术性意见，并且限于成本问题，那就不容否认，米塞斯（L.von Mises）和哈耶克的批判引起了对社会民主主义与社会主义计划学说的大量反思。<sup>[785]</sup>简单说来，今天的经济学家们的主要共识：集中计划要想解决成本问题，只有一个办法——在没有真正市场的情况下，计划者必须有能力“模拟市场”。<sup>[786]</sup>

这种回答理性上说言之有据，但要真这么做却是难上加难。不错，计算机革命似乎消除了模拟市场的技术障碍，而且我们亲眼目睹了几十年来在线性编程方面的重大数学进展。然而，一位抱有同情心的观察家曾对1976年的形势作了如下评论：“共产党的计划人员承认，他们没有完成纲领性的经济计划。……他们宣布，计划正在变得更加‘科学’。计算机将会更多，数学模型也会更多……中央集权更为强

大。……迄今所产生的一个结果却是，行政官僚在7年内增加了1/3。”<sup>[787]</sup>问题如此严重，以致计算机技术根本派不上用场。因为，根据非常简单化的估算，即使还没有开始试图模拟市场，估计苏联人对计算机就可能有14000台的需求量，这可能要花上一百年时间去培养必需的专家。此外，而且撇开计算功率不谈，也还有一个问题：“列出必要的方程式或拟定经济模型……大概是任何职业都无法胜任的”任务。<sup>[788]</sup>我们最终还是返回了起点。1935年的反对意见仍然成立：没有市场制度，资源就不可能得到合理或有效的配置，因为中央集权的计划人员是在原地兜圈子——他没有据以前进的（经济）成本基础。

退一步说会是什么情形呢？从一开始就有两种不同的主张，尽管它们经常被搅在一起。首先，在全面计划之下，事实上仍然存在着某种潜在的或经过伪装的市场制度，而且以各种间接的方式帮助着计划人员的工作。但是，我从未见过这个存在物的确凿证据或这种实体的标识（除非这种潜在的或伪装的市场被混同于前述辅助的、得到默许的“民间”市场，但这可能是个虚假的证据）。即使说苏联的价格体系得到了西方市场价格体系的帮助，那也不可能证实这一主张。就算真有这种情形（特别是关于东西方事实上的商品交流），那也只能使我们更加确信，苏联计划人员实质上并且必然地是在一片漆黑的海洋上漂游。于是我们又听到了第二种退而求其次的主张。它认为，从本质上说，出路是以某种修正过的形式并在足够的程度上重建真正的市场。这是唯一一条得到清楚表达的道路，我很快就会谈到这个问题。

在进一步讨论之前，我们可以回顾一下。到现在为止，我只是或者说主要是在试图澄清“计划”的含义和对象。有人认为，既然计划这个术语可以指称大相径庭的现象，最好还是不给它得出明确的定义。照这种观点，事实上只能陷入一团迷雾，这更无益处。有些人反对有

限计划（定义2），是因为他们把它混同于全面计划（定义3）。另一些人则接受全面计划，认为那是一种理性的理想（定义1）。还有一些人把计划视同经济过程的理性化，他们认为国家干预的形式就算既不经济又不理性，但是运行得还算不错。这是知其名而不看其实的表现。与此类似并且同样混乱的主张是，民主与计划互不相容，此其一；民主与计划绝对地甚或必然地互为表里，此其二。显然，只有把计划说清楚，才能明智地讨论计划。

反计划的观点适用于全面计划。计划是必要的论点最适用于“理性筹划的行动”（一项准则，而不是现实世界的样板）。民主与计划具有兼容性则是适用于有限计划的论点。只要这些论点各得其所，我们也能理解一个事实：我们还能作出“极大的选择”。对这些选择置之不理的理由是，政府的选择范围其实是有限的，无法“在极大的选择中作出重大全面的选择”。<sup>[789]</sup>确实如此，但这是仅就西方政府而言。对于广大第三世界的政府和毛泽东接管后的中国并非如此，大概捷克斯洛伐克、匈牙利和波兰（假如允许它们选择的话）也不是如此。极大选择被弃之不用，仅仅并且严格地适用于民主国家之中发生的情况，适用于排除民主国家可能发生的事情。也许，错误的争论不是有关极大选择是什么的争论，而是反对这种选择的争论。

## 14.2 什么是市场？

可以说，给计划下定义必须涉及市场。然而什么是市场或市场系统呢？市场被称为“看不见的手”<sup>[790]</sup>，市场中的事情无疑要比肉眼所见多得多。另一方面，一种常见的说法认为，市场系统已不复存在，因为它们太不纯了，或者是已被一种混合系统——一个第三者——取代了。

我们先来看看混合系统的概念。说市场机制仅仅是经济领域的构成要素之一，这容易得到人们的同意，但这种论点没什么价值。为了能给人启示，必须这样说：混合系统是混合的而不是市场的——摆在我们面前的是另一类实体。那么，与什么东西混合？与计划？假如这种说法是指现实状况，它便是对现实的粗劣夸张。因为只有少数民主国家小心翼翼地实行过有限计划。<sup>[791]</sup>那么是跟其他什么东西混合？国家所有制？国家干预？国家保护？实际情况是，当代的多数市场系统都在退缩，并且受到诸多干预；但这就是那个“第三”种经济系统吗？

很多讨论都在混合系统与不纯——有缺陷的——系统之间闪烁其词，因此重要的是确定这两者的区别。市场通常被叫作市场系统。这很正确，因为市场多半都会表现出系统的特性<sup>[792]</sup>；但这是不精确的，因为精确性要求我们这样表述：市场是整个经济系统的一个子系统。没有人会认为市场系统与经济系统是同一回事。然而有一种论点认为，一切具体的系统都是混合系统，在这种混合中市场并不占主导地位，这种论点的关键依据是一种谬论，即把子系统看成仿佛是一个系统加以衡量。经济系统要比它的市场子系统更为巨大，这是系统与子系统的区分业已包含的意思（根据定义）。另一方面，经济系统缺乏——甚至非常缺乏——市场子系统，这并不能确定谁或什么“占主导地位”。如果一个拳击家对付三个业余爱好者，这种三对一能否表明谁是赢家？大概不能。也许数量就是力量。但是各个子系统对主系统的相对强大却无法表明谁的拳头能有效击中。

应当强调指出，即使不根据规范化的理由，也没有人会认为应当让市场子系统无所不包，即与经济体系相重合。首先，公共品（至少某些公共品）确实是不可分的，因而允许搭便车：人人都可以利用，

不必付出成本。这就引申出另一层含义：市场激励不是也不可能是公共品的来源。我们还面临着环境的污染、恶化甚至毁灭等等堆积成山的“外部性”。谁来为补救措施付费？谁来承担净化湖水或供水的费用？此外，国防是国家的事业而不是市场业务。如果我们继续开列所有市场机制无法满足的许多需要，我们还会看到，服务业——实际上，在后工业化社会，这是最为庞大的经济系统——也未必能由市场机制很好地提供。有些公共服务完全可以交给竞争性的私人机构去干，它们可以按照市场规则经营，但是许多公共服务（特别是公共设施）必须服从价格管制，而且有些服务只能由公共机构提供。最后我们将发现，市场从根本上说只是一个生产部门的子系统，这一点至关重要，它把商品（不是服务）的生产者和消费者联系在一起。与整个经济系统相比，这个部门有多么庞大呢？有关这个问题的统计数字取决于我们把“生产”的界线划在哪里。为了便于说明，我们假定市场子系统相当于经济系统的1/3。这个1/3是太少还是太多？受市场支配的部门应当缩减还是扩大？最重要的是，这种（或者类似的）比例建立起了一种混合体系吗？我不认为如此。

从市场的不纯粹性、不完全性、局限性甚至失败之处简单地推导出混合系统的概念，也是错误的。不纯粹性（以及相关的近义词和同义语）给我们提出了一个问题：根据什么标准说它不纯？现实世界永远是我们的理论构想的蹩脚的近似值。现实世界永远带来粘滞（时间滞后）和冲突（拒斥力）的特性，这等于说，市场成就永远是近乎最好的成就。因此，根据定义可以说，任何具体的市场系统都是不纯的，易言之，它们不会按照我们头脑中简单的理想类型、模式或程式运行。对模式总会有偏离。为了断定市场系统事实上已不复存在，我们得证明一种极端的不纯粹性，更确切地说，要证明过量的因素（干扰因素）已经压倒了“生理上的不纯粹性”，它使人足以得出这样的结

论：我们所拥有的不再是一个不纯的或受干扰的系统，而实际上是另外一种系统。所谓不纯粹性与不完全性的说法能够承受这种举证的重担吗？我想不能，因为我们从来就没见过谁能确切地指出死亡的开端以及相关的检验标准是什么。

如果我们期望由混合系统和市场的不纯粹性概念来证明假定它们能够证明的一切，那我们最好还是回到这个核心问题上来：什么是市场——作为一个自动调节系统的市场——以及它在干什么？可以肯定，在不实行中央计划的所有现代国家，基本是由市场子系统来确定成本和价格，起码在金融业和商品生产方面是这样，但它对服务业和其他部门也有溢出性的影响。<sup>[793]</sup>这意味着所有商品的经济价值基本上取决于它们的交换价值，这也就等于说，市场过程是用来确定效益价格的唯一手段。仅此而已吗？我相信，这已经足以表明这个经济系统的哪个方面优于（击败）其他系统。但肯定不是仅此而已。的确，市场的奥秘或奇迹仍须努力揭示。

哈耶克大概比任何其他作者都更专注于进行这种揭示。首先，我们要感谢他的洞察力。社会是由两种秩序来维持的，这里的“秩序”是指成员的活动“彼此间相互调整”。其中一种

按预定计划安排各部分之间的关系而建立起的秩序称之为组织。……这是我们人人理解的秩序，因为我们知道它是如何建立的。……我们发现社会中还存在着另一种秩序，它不是出自人的设计，而是无意创造这种秩序的众多个人行为所产生的结果。这一发现动摇了一种根深蒂固的信念：凡是有秩序的地方，也必有一个人格化的创建者……（并且）它为支持个人自由的系统论证提供了基础。这种秩



序……是一种自我形成的秩序，因此，通常把它称为自发的……秩序。[\[794\]](#)

有许多社会自发秩序，就是说，自动生成的秩序。其中，市场系统（子系统）就是一个“自发地调整着”的“经济动物”——为食物、住宅、物品、财富而奔波（以便能得到这一切），说到底是为积累财富而奔波的人类——之间的交易和相互调整的秩序。由于它是自发的，那么第一层含义——从经济角度说——就是，市场是无成本的，它是一个依赖自动反馈的系统，既不需要也不容许为它安排管理者。第二层含义是，市场具有极大的灵活性，它不断进行调整，从来不会——像“有组织的秩序”总是表现出的那样——抵制变革，更不用说僵化和衰老了。市场不可能过时，市场只让别人过时。第三个结论是，自行建立的自发性秩序是一种自由秩序。但我们在这方面应当警惕一些轻率的推断。

我们在论证之前不妨首先指出：“自由市场”这一说法实质上与个人自由毫无关系，它仅仅意味着对市场应当听其自然，由其自身的机制发挥作用。那么，这个“自由秩序”如何与个人自由发生关系呢？直截了当的回答是：自发的秩序不存在有组织的秩序所表现出的强制性。秩序之所以是“自发的”，正是由于它不受或不能受哪个人或机构操纵。由于市场实际上是一种受自身反馈调节的系统，实际上也就没有单个的人或机构在操纵它。在市场上，没有任何人命令我们必须干什么，从这个意义上说我们未受到强制。有组织的秩序最终会诉诸佩剑的强人，但刀剑面对市场系统却无计可施，只能把它毁掉。至此一切尚好。不过，市场系统实际上在强化个人自由——对于这种深层、更强烈的主张又当何论？为了对此进行评价，我们必须让另一个要素出场。

各种自发性秩序的特征并不完全相同。市场系统是一种独特的、多少是独一无二的秩序：它不断产生各种选项。关键在于，这些选项是选择的自由——一切具体的自由的核心意义——的必要补充。但是我们不要让论证步入歧途。市场是（提供）一个选择的结构。然而，市场是一个选择的结构这一事实，并不能使人推导出市场活动的一切参与者进行选择时具有实际上平等的自由。结构容纳所发生的事情，但使事情发生的并不是结构本身。我们可以进一步说，结构“鼓励”选择的实现。即使如此，从（受到结构鼓励的）可能性到现实之间的一般性过渡，需要持久性条件的支持。我在消费过程中真正的选择自由，取决于我囊中之物的多少；我在生产过程中的真正的选择自由，先决条件是我拥有或能够得到财源让自己开始生产。显而易见，市场之等同于选择自由受到若干重要限制，这些限制看起来也许应当受到谴责。不过事实仍然是，可能性确实存在；无论怎么说，市场结构与选择自由是协调一致的。至于其他已知的经济结构，很多——如果愿意，也可说很少——是不可能这样的。不仅在遥远的过去，即使在比较晚近过去，大多数时间确实都有奴隶劳动或奴隶般的劳动，而真正由自己选择职业的事，与今天市场系统下的情况相比少之又少。至于非市场的解决办法——中央计划——则要依赖强制分配职业，劳动力的去留要由主子的头脑定夺。

改变这种状况，可以像经济学家可能主张的那样，求助于“交易的自由”。即使如此，仍会受到同样的限制。不错，市场交易的当事人可以自由决定是否参与交易，但这并非无条件的自由。交换的当事人不是或者可能不是势均力敌的，就是说，各自的权力来源（财力或其他）可能极不平等。因此，市场交易是“自由的”，但同时也是有条件的，受制于不平等的资源。我能拒绝交易时，交易就是真正自由的；如果我不能，交易就较少或极少自由。最终我们又回到了这个结论：

要想认识市场与个人自由之间的联系并为之辩护，最好采用比较方式：市场不会阻挠个人（在交易时）行使其享有的任何“自由权力”，非市场系统则肯定会极力限制并压缩选择的自由。

言归正传。在市场系统那些突出特征的清单上，至少还应补入一项。决策理论一般把“完备的信息”视为一项标准，并把不完美的决策归因于不完备的信息。然而，市场系统是由千百万甚至数十亿个互不相干的日常决定来调节的，而作出决定的个人甚至连（决策理论所规定的）最低标准的不完备信息也得不到。这就是说，在市场上，把不完美的或错误的决策归咎于不完备信息的“原因”是毫无道理的。这并不意味着人在市场上完全是盲目行事。他大体上知道自己无需知道什么，因为市场为他做了大多数信息工作。正如哈耶克强调的，市场竞争是一个发现的过程，归根结底是一个庞大的信息简化场。<sup>[795]</sup>市场不仅以对信号进行惊人简化的方式产生信息，还会通过产生信息的反馈过程去证实（或证伪）信息。具体而言，任何一个生产者，莫不需要了解一项产品是否“有市场”，以及能否按市场价或更低的价格进行生产。再怎么讲，他总得尝试一番才能知道究竟。如果他得不到相关的市场信号，他就止步不前；如果得到了，他就加入——这不仅事关他的自身利益，也关系到一般消费者的利益。有组织的秩序在发挥功能时，要强加（对其管理人）信息成本和知识成本。如果有组织的秩序始终不被理解——民主就是一个很好的例证——它注定会受到错误的管理。市场秩序不需要被理解（它不把知识成本强加于人），而且把信息成本削减到最低限度。<sup>[796]</sup>市场不仅是一只看不见的手，借用这种比喻的说法，它还是个看不见的头脑。<sup>[797]</sup>

### 14.3 资本主义、个人主义、集体主义

总起来说，市场是：（1）计算价格和成本的唯一基础；（2）无成本的管理者；（3）灵活，有应变能力；（4）对选择自由的补充；（5）一个庞大的信息简化场。不可否认，这是一笔令人难忘的资产。有些人想否定它，却又根本做不到，便只好无视它。那么，市场系统何以招来如此多的敌意，而它的优越之处却几乎不被赏识？它的反对者强调的与其说是它的不足之处（例如竞争的不充分性，效益价格的确定不如想象的那么有效，等等），不如说是这一事实：市场子系统从根本上说就是私人企业制度，因此是一种本质邪恶的“资本主义”现象。随着讨论的展开，我们会正视这个断言。首先要说明的是，对市场的反感应当这样来理解：它之所以令人反感，是因为它违反“平等主义方案”<sup>[798]</sup>的强大潮流。

重要的是平等主义方案这一说法，因为说市场系统本质上对平等本身怀有敌意，是极不准确的。说实话，市场的辩护者为某些平等所作的辩护是强有力的，可是这些平等恰好都是多少有些过时的平等。责怪市场系统对所有公正原则反应迟钝，可能也是不公正的。事实上，市场系统是恪守如下公正标准的：相同者相同对待，不同者不同对待。<sup>[799]</sup>然而，很多在其他场合采用这一“成比例的公正”标准的人，却厌恶把它用于市场背景。令人费解吗？不完全是，因为成比例的公正在市场手里获得了一种格外令人不快的特点：它容不得对其进行解释和操纵。市场以它自身的机制毫不留情并且毫不犹疑地决定着“谁是相同者”、“谁是不相同者”，不论有关各方是否喜欢。

实际上，循着上一章所概括的各种平等的顺序，形象地说，市场在有力地支持着（与部门立法相反的）平等法则和机会平等。反过来说，市场的“逻辑”排斥并且敌视任何种类的环境平等化。其原因显而易见。环境的平等化，即使限于生存竞争的起点，也必然要求不平等

对待，这是市场逻辑不能接受的。不平等对待有利于最蹩脚的（竞争能力低下的）竞赛者而不利于优秀选手。这是对竞争的否定和对市场的全部内容——经济效率——的否定。概括地说，对比是这样的：市场支持成比例的公正，平等主义方案则支持再分配的公正；市场偏爱“相同者”（按其表现出来的价值），平等主义方案偏爱“不相同者”（达不到平等水平的人）。市场并不是天生反对平等主义，但在再分配方案的鼓吹者看来，它必定如此。

我们应当平心静气地承认：市场是个冷漠无情的东西。它遵守适者生存的法则。它试图让每个人适得其所，鼓励个人竭尽全力。但是，无可救药的不适者总要被逐出市场社会，他们或是死亡，或是苟且于另一种安排之下。什么或者谁应当遭此残酷对待呢？这就是恶性个人主义，或如麦克弗森可能指出的“占有性个人主义”的残酷性吗？我们无休止地听到这种说法，但事实完全相反：那是社会的或集体的残酷性。市场是无视个人的，它是一台服务于社会的无情机器。[\[800\]](#)这个至关重要的特点是如何被忽略的，对它的表述如何被逐渐颠倒过来，是个极有趣的话题。

为了直奔问题的要害，我们必须搞清楚谁是真正的主角：市场系统还是资本家？问题正是出在这里。尽管大量慷慨激昂的雄辩提出了反论，但毫无疑问的是，主体——赌金保管者——是市场，而不是资本家。私人资本的所有者是在市场之中活动，是市场的组成部分，被纳入市场。他是按照市场法则做事才发财的，也就是说，他不是因为制订法则，而是因为遵守法则才发财的。其实，市场法则既可以让资本家发财，也可以让他破财；今日所得，明天可能丧失殆尽，对此他完全无计可施。[\[801\]](#)请记住，市场系统是个自发产生的结果，它不是

任何——当然也包括资本家——预先设想和规划的。不是资本家创造了市场，确切地说，是市场创造了资本家。

把私人资本主义废除之后，仍然存在着麻烦：对市场系统该怎么办？我们很快就会看到，这就是“市场社会主义”的核心问题。集中计划造成的异乎寻常的低效率，早已使人们——且不管意识形态上的分歧——清楚地认识到市场的重要。如果说资本家必须消灭，市场却必须保留。这就是说，我们仍然需要一种确定成本和价格的机制，以维持生产效率和一般地应付那些由市场系统解决的问题。在任何当代民主制度下，驱逐资本家毕竟只会使资本家而不是有选举权的多数感到不快。然而，资本家是如何能够使自己保持不败的？靠贿赂和阴谋？阴谋论听起来煞有介事，却没有多少说服力。所谓市场系统产生于资本主义并受其支配，这种说法多半是转移论题的无稽之谈。要想正视问题，那就应当承认：市场系统是完全独立的，它独自保卫自己。简言之，自律，这就是市场的真正主角。

如果这一点是成立的，我们就必须清理一下自己的思路，使之保持连贯性。我们若想证明，资本主义社会由于一个原罪而病入膏肓，那就只能认为这个原罪是植根于市场。另一方面，假如我们断言这种原罪存在于资本主义内部，罪犯是资本家，那它就不可能是原罪，甚至连主要的罪都算不上。因为资本家不过是在市场的海洋上游弋的一头鲸。因此，我们可以回到那个特殊的说法：原罪就是（占有性的、放任的或独立不羁的，或三者合一的）“个人主义”。在这种情况下，令人进退两难的是：或者这个恶棍植根于市场（与市场不可分离并受其滋养），或者个人主义并非一个大恶棍（而我们却在徒劳地对它进行迫害）。所以，真正的问题露面了：市场为个人服务并尊重个人吗？

这是个最好参照经济价值的概念进行评价的问题。事物具有客观的、固有的经济价值吗？洛克早已指出，“市场价值”与“任何事物固有的天然价值”毫不相干。<sup>[802]</sup>李嘉图（D.Ricardo）几乎是相信存在着某种绝对价值或固有价值的一位著名经济学家。在他之后，经济学家们放弃了那一信念：在经济学中，价值首先是交换价值（洛克所说的可交易价值），这个价值存在于消费者能够接受的价格和能够使生产者从事生产的成本之间的某个地方。但是马克思却与李嘉图为伍，或者确切地说，他要另辟蹊径寻找某种绝对价值。马克思在黑格尔的《精神现象学》中找到了自己的题解。<sup>[803]</sup>马克思不同意黑格尔那种邦格罗斯<sup>[804]</sup>式的“精神辩证法”，但他根据黑格尔的劳动哲学的分析范畴，把早期工业社会的homo laborans（人类劳动）条件理解为人被“异化”为他的劳动对象，并且从“再占有”中看到了救治之道（完全和黑格尔一样）。<sup>[805]</sup>如何才能不仅证明而且计量这种异化呢？办法是确认“价值”并非交换价值，而是劳动价值：凡是人造的产品，其固有价值就是“凝结”在产品中的劳动量，并且从可以计量这个意义上说，其成本寓于劳动时间之中。作为劳动价值的价值，是马克思全部预测及救治办法——直至《资本论》——的参照系。从经济学的观点看马克思文不对题。不过马克思的价值概念并不是讲给经济学家听的，而是讲给我们的良心听的，更确切地说，它讲的是“价值”的哲学与伦理学意义：什么应当被认为是正确的或公正的。他的劳动价值与经济学毫不相干，其主要作用是确定一个伦理学参数：应当赋予价值的是什么东西？

我们先来看看劳动价值原理是怎么回事。它意味着每个劳动者得到的报酬都要取决于他的个人标准吗？例如，一个钟表匠花了一天时间而另一个花了十天时间制作一只表，给后者的报酬就应当以十倍计

吗？要是我们坚持这一原理，那就很难否认它在原则上就是这个意思。然而在实践中并非如此。马克思耗费了二十多年时间研究经济学和构筑自己的经济学说。因此他十分清楚，照字面意义运用他的劳动价值原理是荒谬的，也是不可能的。于是马克思否定了（拉萨尔[F.Lasalle]的以及李嘉图式社会主义的）解释：劳动者理应得到其劳动产品的全部等值物。他还认为，他的劳动价值原理必须算平均数，在实践中应当按照以特定技术条件生产特定商品的社会必要劳动时间的总和加以计算。仍以制作钟表为例，马克思大概会提出这种平均数：对两个人来说，一只表具有五天的平均劳动价值。然而这与（可以说）市场所宣示的太过悬殊了。市场会认为，既然能用一天时间制作一只表，那就没有理由向任何人一天以外的劳动时间支付报酬，无论什么人，只要干不了这样快，他只能面对生存危机，并最终被逐出市场。

可见，在这个比较中，市场显得无视个人，马克思倒是关心个人的。一如我们刚刚看到的，劳动价值原理不可能根据字面意义加以运用。另外，马克思勉强承认，在向劳动者支付劳动报酬之前，必须从社会产品中作出“扣除”（以补充和扩大生产资料、管理成本等等），因此，劳动价值原理无意让劳动者得到他们的劳动的“不折不扣的收益”。然而，在作出所有上述调整之后，劳动价值原理仍然清晰而响亮地得出了一个结论：它认为，在资本主义制度下，全体劳动者所得到的要远低于他们应该得到的。事实上，劳动价值原理导出了剩余价值概念，而剩余价值就是剥削，是无偿劳动。<sup>[806]</sup>我们终于又回到了这一原理：劳动是唯一客观的或内在的价值源泉。很少有人读《资本论》——这确实是一部就算不乏味也十分难啃的著作。然而，几乎人人知道“按劳分配”这一公式，这是一个概括了劳动价值原理的公式，



同时也是马克思在《哥达纲领批判》<sup>[807]</sup>中提出的战斗口号。总之，我们又陷入进退两难的境地：以共产主义的名义代表被市场系统无视并扼杀的每个人说话的，是马克思。站在市场系统的对立面支持“个人主义”的，也是马克思。<sup>[808]</sup>

马克斯·韦伯从马克思那里了解到，“市场共同体本身是一种最无人格的关系……人类能够相互进入这种关系。……市场这种非人格性的原因是……它定位于并且仅仅定位于商品。<sup>[809]</sup>它是非人格的。照此理解，它还是不人道的，或者如我已经说过的，是冷酷无情的。但是，由于它定位于商品，它又并非无人格的、不人道的。这是一种不全面的解释，而且缺少正当理由。马克思主义者停留在商品这一所谓资本主义时代的“偶像”上，但它并不是躺在坟墓里；它一直在光顾消费者，即光顾每一个人；它非人格地定位于每一个人，这才是完整的、有正当理由的解释。市场关系不讲情面，无视个人，因为市场机制确实体现了集体主义的伦理经济学原则：消费者的整体要比它的微观部分、比个体生产者的劳动投入庞大得多。

马克思根据“个人主义的”伦理经济学原则抨击市场。相反，“个人主义者”（放任主义者、古典自由主义者、新自由主义者以及意志自由论者）却为市场辩护，尽管市场为了集体——其实是集体主义的——消费者的利益确实在粉碎个体生产者homo faber与homo laborans（手工艺人和劳动者）。双方是否都存在明显的自相矛盾之处呢？我想是的，但对这种矛盾要作出两条限制性的说明。

首先，个人主义者在市场的投入方面与他们的原则是一致的：他们假设并希望激励个人的私利成为整个市场过程的原动力。然而，他们在遭到集体主义者的攻击时，却不能用以下说法进行自卫：在市场

的产出方面他们赞同集体利益，不在乎损害尊重个人的主张。反之，集体主义者只要还在抨击“资本家的贪婪”是个人主义大泛滥，他们便与自己奉行的原则（假如它是马克思主义的伦理经济学原则的话）保持着一致；然而，一旦他们开始救治，他们的一致性就结束了。第二项说明是，市场过程的集体主义的最终结果，是它的单个行动者在无意之中造成的，他们可能只是在个人贪欲的刺激下行事；然而，普遍受益却是个实实在在的结果。反之，在马克思的伦理经济学原则的基础上，并没有更高级的集体性结果显得合情合理；但是他的不自觉的个人主义事实上有利于工资收入者，并且保护他们免遭市场的虐待。这同样是个实实在在的事实。

尽管有这些说明，悖论依然存在：马克思是（不自觉的）个人主义者，市场是（不自觉的）集体主义者；然而个人主义者在为市场辩护，集体主义者却抨击市场。问题出在哪里？这些事是如何搅在一起，造成了这样一种让人啼笑皆非、不伦不类的结果呢？这个问题太大，无法在这里用最省力的适当方式作答。我只能沿着这里提示的线索顺势而为：资本主义的概念遮蔽和淡化了市场概念，这还由于另一个附加因素：对资本主义不分青红皂白的抨击是目标不明的，它几乎从未把“资本利用”和“资本积累”放在恰当的位置上，这一点我们下一节就会看到。

在继续讨论之前，我们先来确定市场的“缺陷”。某些缺陷与市场的外部限制有关，某些缺陷则与对市场的阻碍有关，还有一些是来自内部的弊病。从第一个意义上说，市场系统之有缺陷，是因为它不想包揽一切，它“留给别人做”——这仅仅意味着它不过是个子系统。在第二个意义上我们说，市场的缺陷是人为的，就是说，由于受到干扰而“功能不良”。如果让它自行其是，市场本来可以运行正常，但它的

运行受到了集体交涉、工会保护主义、神圣不可侵犯之事以及社团主义实践的干扰，如果不是削弱的话。这是一种亲市场的论点。只要这个系统恢复了自我调节与自我矫正的能力，那些缺陷就会消失。关于第三个意义，我们说市场“先天不足”，它对当做之事完全无能为力。市场莫说是万能，就连资本大亨和大公司也对付不了；垄断性集中和跨国公司凌驾于市场之上，对它形成包抄之势。可见这是真正的反市场观点。它有若干说法，其中最流行的大概是加尔布雷斯（J.K.Galbraith）的说法，即存在着两种经济成分或层次，市场法则适用于“千万个传统小业主”的较低层次，但不再适用于“工业体系”——这是加尔布雷斯专用于“几百家高度组织化的公司”这一更高层次的标签。<sup>[810]</sup>布劳戴尔（Fernand Braudel）同意这种说法，并作了说明：在这里，“巨大的食肉动物到处游荡，丛林法则支配一切。这……是资本主义的真正故乡。”<sup>[811]</sup>这就是那种——实际上是控诉——一切以需要为转移的观点。这里的基本观点是大公司或大资本家压倒了竞争，所以先来分析一下这种观点是合乎情理的。

据说，竞争就是市场的本质；换句话说，没有市场内部竞争的市场系统根本不是市场系统。但是竞争可以驱逐竞争。假如市场内的竞争者变得失去竞争能力，或是变成了竞争杀手，不是也毫无办法吗？在这种情况下，市场语言难道不是在掩盖一种大相径庭的状态，即把价格定得远高于成本的剥削性垄断吗？这种说法很吃香，但并非无懈可击，它的缺陷在于把作为结构的竞争——或游戏规则——混同于竞争，或者确切地说混同于竞争的程度，即游戏进行得是粗暴还是温和。游戏规则是个常数，它该是什么样，就是什么样。实际的游戏却是多变的，它可以以过度竞争的方式进行（达到几近自杀的程度），或正常进行（这便是我们通常所说的竞争），或是毫无竞争（如果游

戏者是垄断者或受保护者)。那么，游戏的状态怎么会影响结构呢？例如，竞争力低（subcompetitiveness）能消除作为一种结构的竞争吗？我想不能，因为结构的潜力一如既往，规则仍然存在，虽然是潜在的，但也是有效的。一个垄断公司绝对不会任意抬高价格。只要它还是个事实上的垄断公司，就是说，还是处于结构性竞争系统内的垄断公司，如果它抬高价格就会使先前竞争力低的竞争者进入市场。因此，即使不存在“充分竞争”，甚至竞争者在睡大觉，这个结构也仍在运转，因为垄断者的一个失误就能唤醒他们。市场事实上可能是萎缩的市场，即使如此，消费者还是能够受到结构性竞争系统的保护。

最后，尽管市场系统暴露出一些固有的缺陷，自我矫正机制也不健全，但是，对于即使不放弃市场，也应当削弱它的观点，必须参照它的替代物加以评价和论证。问题是：在同样的事情上，市场系统与非市场的安排相比如何呢？无论市场有什么缺陷或多么功能不良，就相同的事情Z、X、Y而论，它比它的替代物运转得更好还是更糟？无论如何，假如它还能干得更好，那么反市场的观点就是不恰当的。对市场的批判也许全都不错，然而它们并未证实另一种选择的正确。例如，除了借助于市场——真正的而不是假想的市场——以外，还有其他确定效益价格的途径吗？说到底，决不应当忘记，对生产子系统来讲，市场子系统是至关重要的。在这方面，市场毫无疑问在维持着生产率，而在非市场的安排下，生产会变得效率低下。工业化国家的生产部门丧失生产率到什么程度（亏本经营，消耗而不是积累资本），它所创造的就业机会和提供的公益就会减少到什么程度。迟早会有那么一天，我们所有的崇高愿望——公平分配、机会或条件平等——都会像肥皂泡一样在我们手中破灭。所以，依次权衡各种可能的选择是重要的。

## 14.4 市场社会主义

除了全面计划以外，市场系统（子系统）有没有另一种具体而明确的替代物呢？人们知道，有限计划仍是一种至少受到两种因素支配的市场：确定成本和价格，确定消费偏好。也就是说，有限计划至少迄今为止并未产生出另外一种系统，毋宁说只是通过限制市场子系统的运行范围，改变了西方经济的混合度（比例）。然而，对上面那个问题，现在都倾向于这样回答：有这种替代物，不同于现存市场系统的可行选择就是“市场社会主义”。这在许多方面都是个新鲜事物，无疑值得认真研究。为此，我们必须首先澄清社会主义一词。

在共产党的理论中，“社会主义”乃是共产主义社会的初级阶段。因此，苏联、东欧国家及其世界各地的翻版，无不自称社会主义国家。然而，对于非社会主义国家来说，“社会主义”意味着一种全然不同的理想与现实；这里涉及的问题是，社会主义对社会主义者本身意味着什么，更具体地说，自由世界的主要社会党现在如何认识他们自己的理论。<sup>[812]</sup>最初，他们的原则一般都是马克思主义原则，如今，马克思主义的原始动力只剩下了反资本主义的基本态度。这显然只是个笼统的概括，还需要许多实施手段。不过精神取向仍是存在的，只要社会党或社会党政府感到有必要向左转，采取明确的社会主义立场，它肯定就会要求“国有化”。<sup>[813]</sup>它的话语中也会纳入计划一词，但是，就算确实在实行国有化，社会党或社会党政府也很难说达到了建立一个（符合上述定义的）有限计划系统的地步。因此在实际政策中，反资本主义变成了国家所有制——仅此而已。然而，在非社会党政府的统治下，国家这个所有者的地位也是很牢固的，其规模甚至不相上下；不过它们并非建立在原则之上，而是建立在妥协让步的基础上。多数政府都面对着结成了可怕联盟的工会以及业主的压力，不得

不（通过国有化）去解救那些破产的工厂、银行和服务行业。但是社会党政府也乐于对那些赚钱的企业实行国有化。非社会党政府储备资产，是出于它的虚弱，是因为它无力抗拒保留就业机器的压力，社会党政府则从原则上实行“社会化”，因为这是反对和削弱资本主义的政策。

国家接管——纯粹的征用除外——通常被称作国有化或社会化。同样，国有制亦可称为社会所有制，这种说法的理由是财产已集体化，甚至还有更吓人的理由，国家财产就等于人民的财产。从技术上说，私人财产、社会财产、公共财产及国家财产之间的区分确实标识着差别。<sup>[814]</sup>在实践中——这也包括迄今为止社会党政府的实践——这些区分多半是名义上的，措辞的选择主要是起着渲染的作用。其实，我们所拥有的很少是什么社会财产（即使有也微不足道），而是大名鼎鼎的国家财产。<sup>[815]</sup>如果我们穷根究底地问一下谁支配着资本，即资本的积累、资本的配置，以及由此产生的权力，那就可以看出情况正是如此，而且这十分重要。从理论上说，土地甚至建筑物都可能是*res nullius*（无人领有之物）（即使这算不上灾难，也有殊多不便），但资本却不可能。资本（从产业革命开始以后）不是自在之物，它必须由某个人——而不是无人——不断地产出、管理和投入。看一看当代著名的资本——金融资本和投资资本就会明白，不管在什么样的安排下，支配权就意味着所有权，而所有权就意味着支配权。由此可见，作为占有者的国家就是作为资本所有者的国家，这一点至关重要。

这就是问题的核心，因为它揭示了两个要点。首先它表明，社会主义谋求国家财产时，并不把它作为目的本身，或仅仅是为了扩大政党分肥制；它热衷于谋求国家财产，是出于一个未便言明但更能说明

问题的原因：沿着这个方向，天平从私人资本主义摆向国家资本主义。如果没有国家资本主义，社会主义（就其最终目标而言）多半会萎靡不振；国家资本主义使它获得了潜力。其次，突出资本的拥有这一焦点，有助于确定“资本主义”的什么东西是可以消除的，以及什么东西是不可避免的——其实这才是要害所在。

我们的时代境况无不发端于机器的发明——一切变革中最为重大的变革。只要机器是一种简单的廉价工具，我们就仍会生活在商业社会而不是工业社会中。但是“自动化机械”改变了一切：它代替工人进行劳动，因而据说把人从劳动中解放了出来。<sup>[816]</sup>而这枚硬币的另一面却很少被注意到：人必须为机器劳动，他必须为机器付出代价。正是在这一点上，马克思主义的选择令我们失望：马克思完全忽视了机器即工业革命的动态性质。他的剩余价值（它是大于还是取自劳动价值的那一部分）导致了一种剥削论，而这又导致了一种停滞不前的技术和过分静止的经济。在过去两个世纪中，机器工业的不断革命始终以发现不断完善的技术为转移，并以市场能够接受的价格去满足不断变化和不断扩大的需求。对此，马克思既不能解释也未能证实。如果说问题在于剥削，那也不是资本积累的问题。具体说来，马克思在他的答案中几乎没有考虑到，由于机器的成本不断上升，需要进行大量的投资。<sup>[817]</sup>我们应当牢记的一点是，这一重大变化导致了一种全新的“资本”形式和概念。

为了理解这一重大变化，我们不妨作一最简单的区分：供使用的财富和供投资的财富（资本）的区分。<sup>[818]</sup>有史以来，无论什么地方，也无论什么政治形态，一向就存在着供使用的私人财富。只有极端原始的社会群体或普遍匮乏的小型游牧社会群体，才不存在有产者和无产者、富人和穷人之别。实际上，与流行的大众传说相反，供使

用的财富今天远不像过去所有时代的那样注定被用于（显示身份和审美情趣的）“炫耀性消费”。在古代地中海沿岸诸帝国，在中国和印度，在（工业革命之前的）欧洲，穷人在用自己的双手为富人干活，他们创造的财富无论积累了多少，只要超出他们的时代对资本的固定需求——道路、桥梁、灌渠、住宅和防务，多半会化为壮丽的宫殿、庙宇和教堂。积累的财富主要就是供使用的财富，用于显示身份、愉悦视觉的财富。<sup>[819]</sup>随着工业革命的兴起，这种炫耀性消费很快就不太可能办到了，成了一种挥霍性消费。供使用的财富是迷人的，但供投资的财富是必需的——这是其他任何事情的先决条件。因此，资本主义的真正诞生仅仅是19世纪下半叶的事情，这可以由以下事实证明：“资本”、“资本家”，最后还有“资本主义”相互联系起来，通过相互补充而确立了它们明确而新颖的经济含义。<sup>[820]</sup>

可见，供使用的财富或财富本身并不是“资本”。资本是被导向投资、生产、利润，因而注定被导向资本的生产性（和再生产性）积累的财富。资本积累（为了进行投资）从这时起变成了工业与经济成长的必要条件。富人不再需要穷人为他们劳动，而是富人和穷人同样需要资本积累为双方服务（使前者具有更大的投资能力，为后者创造就业机会）。这就意味着（再生产性资本的）资本积累不仅与我们同在，而且不断成长——这是技术发展和技术要求的作用所致。具体说来，我们越是进入布热津斯基所说的“技术社会”和自动化时代，必须储备（积累）以用于投资的资本总量就越大（以指数速率增长）。马克思主义者所说的资本主义国家是没有资本的，也就是，它没有用于产生财富的资本或生产性资本，它的收入基本上来自税收。相反，共产党国家倒是名副其实的资本主义国家：拥有全部资本，并且是资本积累和资本配置的唯一主宰。



资本积累对集体经济来说，就像对市场经济一样，是必不可少的。就这个意义而论，现代社会本身是由剩余价值维系的，因此——请马克思抱歉——它不可能是反资本主义的。调皮话少说，至少迄今为止，所能作的选择单纯得不能再单纯了：要么是私人资本家，要么是国家资本主义。这是——而非其他——（或者一直是）唯一的变量。供使用的资本是“资本主义”的微不足道的成分，而绝不是它的特有成分；供投资的资本才是它的极为庞大的、真正的特有成分。

现在我们可以评价市场社会主义的新颖性了。这有两个方面。一方面，它寓于以下事实中：社会主义（在民主政体下）已经逐渐与现实的经济世界绞在一起；特别重要的是，“市场”社会主义接受并愿意保留市场。另一方面，根据这个前提，市场“社会主义”提出了自己的办法，筹划了优于并否定国有制（国家资本主义）的详尽的新方案，也就是迄今为止由社会党政府颁布的社会主义纲领。市场制度必定是私人企业制度吗？对这个问题，社会主义者的回答通常是否定的，但也就至此为止。[\[821\]](#)市场社会主义者则完全明白市场的核心性质。回答当然是多种多样的，也就是说，存在着市场社会主义的许多变种。我首先谈谈由林德布洛姆概括的那种市场社会主义，然后再详细研究一种主流版本。

林德布洛姆说的是对市场进行计划，也就是计划者对市场的控制权。根据这种主张，计划是主体，市场是客体；“设计”市场的是计划者，一个处于中心地位的计划者（国家）。在市场制度下，生产受消费者消费行为——消费者主权——的支配；在林德布洛姆的“计划者主权”的蓝图中，生产则受政府消费行为的支配。实际上，政府是“通过购买”进行控制，因为它是所有最终产品的唯一买主。用林德布洛姆的话说，“所有生产，包括消费品的生产，都受到政府消费行为的指导，

政府取代消费者成为‘主权者’。……政府当局通过购买或不购买、多买或少买最终产品，来指导生产过程中的资源配置。”例如，“政府可以向鞋类生产发出信号……办法是增加鞋类采购……”有人会反对说，让鞋类生产者把产品直接卖给消费者岂不更方便？对此林德布洛姆指出，“官方想要的产品不同于消费者有可能随意购买的产品”。林德布洛姆也勉强承认，计划者主权制度可能不但想压制消费者主权，而且压制“劳动者主权”，最初这意味着“支付给生产者的工资率反映计划者在劳动者职业安排方面的偏好”，但关系到最终的含义，即结果将是“使征募劳工成为必需”。[\[822\]](#)

“对市场进行计划”的公式属于市场社会主义的范畴，因为私人企业仍然是生产（虽然不是销售）单位。至少在林德布洛姆看来，这意味着保留了至关重要的事情——市场的定价功能。不过，该公式极不令人信服，显得考虑不周。计划者安排更多的资金去买鞋，制鞋商就会在那里生产鞋吗？这并不是理所当然的事情。如果鞋子没有被优先考虑，他们会做什么呢？去冬眠吗？当然了，鞋是个信手拈来的例子。那么看看计算机的例子。计划者可能会断定，而且可能是正确的：计算机用户正在挥霍它们，因此，无需更多的计算机了。这样，首先发生的事情便是计算机产业的研究预算告吹。假如计划者不亲自决定应当把谁砍掉（一项令人厌恶的决策），那么整个计算机产业就会撂荒，往好处说也不过是处于一种半解体状态。五年之后计划者可能渐渐意识到他们的全部计算机技术已经过时，外国竞争者已经有了第十代产品，而他们还停留在第三代的水平上。他们会增加开支，增产计算机来挽救颓局吗？唯一的可能是，他们的“封闭系统”（林德布洛姆所忽略的一种性质）已经错过了班车，并将无可挽回地处于竞争力低下的地位。撇开这些例子不谈，在计划者主权的支配下，是否还会继续出现自动调节的市场制度——如前文详列——那样的奇迹，是

大可怀疑的。不错，私人企业仍然存在，但它们还算企业吗？回答是否定的；它们仅仅是私人的。无疑，如果说对一切国家采购都有着特殊影响的浪费和行贿现象还能让我们领悟到什么教训的话，这个教训就是，计划者主权的公式只能迅速地产生一个硕大无比、十分僵硬的体系，一个（下达全部商品订单的）政府采购者与尚存的（拼命寻求“私人”而非市场方式以图生存的）生产者狼狈为奸的体系。随着消费者主权的丧失，计划者不仅要决不出错——因为自我矫正机制已不复存在——还要成为清正廉洁的天使。假如他不是天使，假如他易于腐败，那么这便是一种能够设计出来最令人惬意的掠夺性制度：既肥了那些法定的宠物——生产者，又肥了那些万能的买主——计划者。

无论如何，对于计划者主权方案是可以置之不理的，理由很简单：它谋求的是改进集中计划——这是一种旧趋势；而市场社会主义的主流表现出一种新趋势。对市场施以计划，将给我们带来绝对集权化的控制，因而会导致一个庞大而全能的官僚国家。相反，市场社会主义提出的观点是，官僚干得最糟的事情，市场能干得最好。这一观点的动力出自以下强烈不满：官僚国家效能低下、代价高昂、不断膨胀而又窒息一切——这还不够吗？无论这个官僚化的莫洛克神<sup>[823]</sup>打算对市场施以计划，还是满足于积累国家财产，都让人受够了！那么接踵而来的问题是：如果官僚国家应当被取代，能够取代它的是什么呢？答案一般会以这样那样的方式强调南斯拉夫式的工业民主。市场社会主义总算有了一个现世的实验——南斯拉夫的工人自治，可以据此进行具体思考，由此提出具体的主张。和林德布洛姆（从上面）支配市场的计划不大一样，市场社会主义谋求的是经由市场并借助于市场的计划。社会主义的确名副其实：它就是它所自称是的东西——这在政治上实属少见。

我强调市场社会主义的新颖性，会招致那些博学的怀疑派发出疑问：它有什么新鲜之处？早在19世纪结束之前，韦伯夫妇就勾画了（基于工厂工人自治的）工业民主，后来柯尔也做过这件事。此外，第二次世界大战结束之后，论及工业民主的文献一直层出不穷。<sup>[824]</sup>这话不假，只是这一切并没有被绝大多数社会主义者承认为社会主义的东西：工会担心会员失控，因而心怀敌意，各社会党则屈从于工会的压力，也随声附和。还请注意，具有意识形态癖好和血统的政党，即使改换门庭，也需要一个意识形态祖宗，以示自己这一方为嫡传。这里的新颖之处在于，马克思之后，蒲鲁东被重新发掘了出来。<sup>[825]</sup>从财产权、官僚政治以及中央集权造成的专制国家来看，蒲鲁东是对的。不仅如此，蒲鲁东的社会主义处处与社会主义——共产主义的混合体相对立，就此而言，他是个独特的社会主义者。所以说，投靠了蒲鲁东，社会主义者很容易重返一个漫长的革命（不是资产阶级）作家的行列，他们虽然仍不失为马克思主义者，但对马克思主义可能或已经堕落为官僚政体和大规模镇压发出了强有力的谴责，这些人包括“叛徒考茨基”（K.Kautsky）、罗莎·卢森堡（R.Luxemburg）、托洛茨基，以及其他许多受到不公正对待的人。<sup>[826]</sup>如果市场社会主义缺少一个家谱，现在它有了。跟那些“纯”市场理论家——米塞斯、哈耶克、米尔顿·弗里德曼（Milton Friedman）——争长论短，它现在可以说是成竹在胸了。对这一切我要补充说，在设计蓝本和设计一个现世的实验场之间，是有重要差别的。因此，市场社会主义令人耳目一新的地方，在于它如何汇集和重新组合它的理想社会的诸要素。

撇开祖宗不谈，市场社会主义如何应付和参与多元主义？的确，它接受了多元主义的价值，并且从多元主义立场出发，要求实行“多中心计划”（非常接近原先被叫作结构性计划和指导性计划的东西），总

而言之，要求一种普遍的分权。就参与而言，大可以这样说：工人自治是“参与式民主”的等值物。不错，它是狭小的而不是广泛的民主。佩里卡尼的说法是参与式市场经济<sup>[827]</sup>，但这个标签受到以下注释的限定：“自治不应被混同于直接民主，虽然这是个令人兴奋的信条，但在大规模层次上却不适用。建立自治仅仅意味着采用选举原则，也就是说，在工厂里建立支配权的委托机制。”<sup>[828]</sup>在这个关口上招来结构性计划，是为了阻止自治的退化趋势，也就是说，要阻止必须投入的资金被用于消费，还要阻止一个个工厂的合作社式的自我保护主义。

由此提出的论证是：“首先，在完全国有化经济的基础上，不可能建立民主社会主义；其次，社会主义生产方式与建立在自治与多中心计划基础上的市场经济是吻合的。”<sup>[829]</sup>至于私人企业，允许它有个立足之地，而且最重要的是，它仍然作为企业而存在，它是开放的，并承担风险，一旦成功便能获利。市场社会主义的倡导者对私有财产并不那么疑神疑鬼。不错，正是蒲鲁东说出了“财产即盗窃”的话，但随后认为私有财产是阻止国家害人的唯一手段的，也是蒲鲁东：“与政府权力相抗衡……以这个途径保障个人自由，是……财产的根本作用。国家力量是一种集权力量，财产则是一种分权力量。”<sup>[830]</sup>实际上，私有财产保护自由，而市场竞争也有这种作用。用蒲鲁东自己的话说，“竞争恰恰是市场的法则”，这就意味着“压制竞争无异于压制自由本身……把工人重新推入1789年已把他从中解救的特权制和滥用权力的制度”。<sup>[831]</sup>

总而言之，我认为，市场社会主义理论提出了一种以现实主义态度嫁接在事实上的理想。<sup>[832]</sup>然而，尽管市场社会主义在理论上十分圆满，它在实践中表现如何呢？它的实践仍然主要限于南斯拉夫的情

况。<sup>[833]</sup>现实世界中存在的、仍在发展的经验，无疑在许多方面是市场社会主义的财富和力量源泉。不过，要是把它用过了头，很可能会变成负担。<sup>[834]</sup>无论从政治上还是其他方面来说，南斯拉夫的经验都缺乏牢固的基础。<sup>[835]</sup>有两点特别值得一提。首先，我们至今尚未看到“社会财产”——既非私有财产也非国家财产——真正存在过。南斯拉夫的自治制度既不那么货真价实，也不是工厂归工人所有的社会所有制：人人都有一份，虽不能自由买卖，但体现按这种份额分配报酬、承受亏损以及奖励集体成就的原则。<sup>[836]</sup>撇开原则不谈，就算社会财产确实能够存在，也还有个具体问题：诱导或强化动机的问题。因为，只为参与而参与，这种动机是不会长久的。其次，而且更为重要的是，南斯拉夫的试验没有真正消除“国家资本主义”这个现实。资本积累及其管理，主要资源的配置，仍然全部操在国家手中。到头来我们还是必须应付这个难题。目前，即使市场制度在这一点上也记录不佳；在多数西方国家，“消费主义”正在把资本积累稀释到一个危险的低点，经济滞胀仍是个不断困扰经济学家的麻烦。然而事实仍然是，所有的非市场制度干得更糟，南斯拉夫并不是一个令人信服的例外。它那相对繁荣（按照东欧标准）的景象，主要得益于能够自行其事的私人经济，得益于注入了西方资本，而不是得益于自治的安排。市场制度只能是私人企业制度吗？这个问题仍然有待解决。<sup>[837]</sup>

另一个悬而未决的问题是，市场社会主义（在理论上，姑且不论南斯拉夫的实践）在最大限度地提高生产率和降低的失误与浪费方面，能否胜过作为一个自我检验系统的市场的表现。如果不能，我们就要作出重大的取舍。站在市场社会主义方面说，当然也是就它的巨大优点而言，至少应当同意，它确实提供了一笔似乎划得来的交易。不仅如此，市场社会主义给这个缺乏理念和理想的堕落的世界提供了

一套治疗方案。也许，霍布森的选择不完全是在市场效率的冷酷无情和另一个极端——集中计划的愚蠢低能之间进行选择。也许，我们正在找到通向真正的“混和型制度”、一个真正的第三种制度的道路（不是同一事物的简单的不同混合）。如果像林德布洛姆那样，硬说现实世界的制度都在“实践着某种程度的市场社会主义”<sup>[838]</sup>，这与其说是在启发世人，毋宁说是在误导世人。经济制度之间的差别是由它们的原动力、它们的驱动性原则和机制决定的。只要社会主义的政策旨在简单地变私有财产为国家财产，照这样干下去，社会主义最终也许会完全成功地干掉市场制度，却无法成功地确立新的经济逻辑，即另一种富有活力的原动力。当代的市场社会主义理论明白这一点，并且抓住了关键所在。不过市场社会主义差不多还没有安身之地，它在很大程度上还只是一种方案，它丝毫不会因为丧失自身的独特性而得到拯救。

我们的分析是从“计划”开始的。远离起点之后我们来到了何处？也就是说，在分析了有限计划和全面计划的区别之后，市场社会主义的位置在哪里呢？我认为，它给一个标签——计划——提供了内容和现实性，而迄今为止西方人多半还在滥用这个标签，往好处说也是用得不得要领。同时，市场社会主义设想的计划，显然还属于那类传统的“有限计划”（按照定义）。市场社会主义希望市场在多元竞争方面扮演并继续扮演（即使是受操纵、受管制的）核心角色。此外，市场社会主义实际上是对共产党政权的全面计划作出的反应，甚至是否定。它的民主信念是坚定不移和完美无缺的。市场经济学家对它在经济上的成活能力可能疑窦丛生，但它代表着一种也许不会让我们失望的选择。

## 14.5 民主计划

贯穿于以上几节的论证，基本上限于用经济学术语讨论经济问题。经济制度不等于政治制度，但两者是相互联系的。为了评价这种联系，我现在转向用政治学术语讨论的政治问题。

单就经济学领域而论，应当说亲市场观点胜出。如果说它没有胜出，或者它理应失败，那也是出于政治理由。前面已经指出，市场的自发秩序或自我调整，与平等主义方案的强大潮流，尤其是“再分配方案”的潮流是截然对立的。市场制度在这里碰上了它的死敌。人们也许注意到了，这基本上是一种伦理观点，而不是政治观点。但即使如此，再分配方案还是完全取决于政治手段，它被交到公众手里，如果需要的话，还会被交给一只强硬的高压之手。

我们可以把操纵经济制度的国家称作“经济国家”，把拥有产业的国家称作“工业国家”，但“政治国家”仍在，而且是推动经济活动的政治机构。到现在为止，我一直在讨论计划，而不是计划者。但计划并非无形的实体，制定它们的是被授权为别人定计划、作决定的人，后者于是丧失了自决权。只有在论及市场系统——即自我调整的秩序时，我们才可以避而不谈“谁进行交易”的问题。但只要涉及计划，“谁制定计划”的问题就无法回避。在此之前，我们谈论的一直是有限计划和全面计划的区别。然而从政治学的角度看，这种区别是民主计划和非民主计划的区别，于是问题就变成了：计划在多大程度上和以什么方式能与民主兼容？当然，有一个基本近似之处：有限计划能够表现为民主计划，而全面计划可以说就是非民主计划。不过，一旦把经济标签改换成政治标签，我们面临的就是一种问题了。

谁是计划者？让我们通过这个问题返回政治学。在民主制度下，经济政策的基本路线必须得到议会的批准，并由政府审议，因而是普



选产生的政治家的分内之事。基于这个简单的原因，也难怪我们的民主政体在合理计划（准则）或有限计划方面，至今几乎没有多少进展。我们可以让条例、补充条例、特别方案、国有化政策堆积如山，但干预措施即使堆得像珠穆朗玛峰，它本身也不等于该术语任何意义上的那种“计划”。它的协调性何在？全面的计划何在？许多这类货色，即使被叫作计划，其实是混乱不堪的。再看看作为“理性组织”的计划，同样，我们从立法机构和政府那里能够指望得到多少理性呢？姑且承认，政治家用各种恩惠回报选票是理性的，每一项政策措施都可以根据这样那样的理由和合理性给予辩护。但这里说的是计划：它的合理性在于它是一种全面规划。而且，即使远远谈不上有严格依据的“理性计划”，也要符合两个条件：总体上必须表现出某种内在的和谐（首尾一贯的理性）；手段必须充足，而且对预期目的确实有用（手段与目的的理性）。[\[839\]](#)

如此说来，民主政府满足这些条件的可能性是很渺茫的。手段的精打细算需要高水平的专业技能，首尾一贯的全面规划则必须借助于自主决策，并且不能屈从局部和短期的要求。然而现实的情况是，对公职人员的录用方式几乎完全不管刚刚谈到的这种技能，政治家通常只能在非常短暂的时间范围内处理经济政策，而且很容易对互相抗衡的压力作出让步，同时还得始终盯住当前选举中的得失。因此，向我们的政治家索取理性计划这种东西，无异于缘木求鱼。

谁是计划者？这个问题可以得到另一种回答：他们是专家，而不是政治家。政治家收容了专家，但其实他们要听专家（经济学家特别是官僚机构）的建议。至关重要的是，专家们还负责落实。如果真是这样，理性计划（根据定义）的可能性就变得大多了。不过，只要专家们一上场，我们就会听到参与式民主论者的抱怨声。他们会说了，

这是偏离民主甚至是反对民主的又一个步骤，民主即权力在民。然而，在我看来，这可能是从输入式民主（容纳了多少人民的声音）向输出式民主（人民得到了多少利益）的转化；我还认为，这种转化不仅是正当的，而且几乎是不可避免的。<sup>[840]</sup>但是我从不认为输出式民主——被视为人民分配——能够完全脱离输入式民主。现在到了留心考察这种联系的时候了，因为肯定存在着某种联系。

概括地说吧，我们对人民的依赖程度越大，可能获得的理性计划就越少；反过来说，我们越是依赖专家，权力在民意义上的民主就越少。这种情形使民主计划成为一个复合性问题。我已经说过，民主计划不等于有限计划，这使我们面临一系列显而易见的政治问题。

曼海姆认为，从根本上说，应当以“自由计划”作为民主计划的前提和基础，它是一门有关环境控制的社会科学，据此可以使每个人自发地表现出适当的预期行为。<sup>[841]</sup>至少我不打算走这么远。我想努力做到的要比这简单得多，就是说，如果我们是在谈论民主计划，那么它必须被赋予某些民主的内容。我同意民主因素无需在输入端，实际上更多地应当是在输出端。但我必须再次强调指出：民主政体（属于人民的权力）必须进行监督，厉行爱民利民。这意味着民主的政治结构必须保留，同时它必须容纳专家，因为让外行制定计划毫无意义。因此，归根结底，我们需要评估专家的作用和分量。为了全面审视这个沉重的问题，最好在它的起点上着手解决。实际上，这里涉及两个明确的起点。一个是以这个问题开始的：解决权力问题的民主方法是什么？另一个起点则有赖于这一前提：民主并不以任何意义上的能力为先决条件。

## 14.6 民主、权力和无能力

如果说有一个大难题需用自由主义、随后还有自由主义民主加以解决，那就是驯化权力的问题，不言而喻，这里指的是政治权力。这不仅适用于过去，更适用于未来。我们的民主政体也许已经变得软弱无能，但事实仍然是，当代世界中的“权力的潜力”已经如此巨大，即使让我们的想象力任意驰骋，也很难预料它的前景。技术时代能够提供的手段可以数以千倍地增强人——而且是单个人——的实力。权力的威胁与日俱增，令人毛骨悚然。因此，国家权力的问题变得比以往更加尖锐。有鉴于此，我们理应扪心自问：什么是权力问题上的民主观？更确切地说，什么是解决权力问题的自由主义民主方法？乍看起来，似乎没有确凿无疑的答案，因为这里存在着两种对立的观点。

第一种观点认为，从历史上看，欧洲大陆的民主政体的所作所为就像是一种超级的平等化力量，它毁灭了一切*corps intermédiaires*（中介势力），因而是在推进绝对君权的工作。<sup>[842]</sup>按这种观点，民主政体意味着越来越令人畏惧的国家集权。因为，一旦公民与国家之间处于中介位置的力量被夷平，剩下的便只有一群草芥之民，对它很容易从唯一尚存的顶端加以控制。不过，虽然有些作者敏锐地看到了所有自治性抗衡势力的死亡，但另一些作者却谴责当代民主政体默许在形式平等掩盖下不断加剧的经济不平等，谴责它实际上容忍了庞大的金融资本集团拥有比国家本身更强大的权力。<sup>[843]</sup>

这两种判断似乎针锋相对。按第一种判断，民主政体把人人扯平到无能力的状态。按第二种判断，民主政体本身是无能的，因为它受制于经济权力。前者是说，民主政体的平等化政策使每个人在利维坦面前丧失了权力。后者则认为，民主政体根本没有实行平等化——其实它自己也被事实上的权贵剥夺了权力。因此，第一种观点要求分散被集中起来的权力；第二种观点则鼓吹强化中央权力，就是说，赋予

国家的经济权力不能少于政治权力。但是我们应当明白，这两个判断涉及的是两个不同的问题。强调国家过度集权的危险性的人士，对刀剑的权力提心吊胆；要求国家更有权力的人士，则对金钱的权力忧虑重重。如果是这样的话，我们就要确保这两种担忧不超出它们的有效范围。一方面，使人人都有同样一份微小的权力，无异于粉碎了权力，从而在社会内部制造一个危险的权力真空，这种观点与政治上的（对刀剑的）担忧是一致的。所以，这种政治担忧有利于多元化和多头统治的安排。<sup>[844]</sup>另一方面，经济上的（对金钱权力的）担忧完全有理由对权力失衡状态的存在表示不满，因为它背叛了民主精神，有悖于它所宣称的平等。由于焦点已从公民与国家有着怎样的关系转向穷人与富人、雇员与雇主的关系，我们求解的努力也必须相应地转变角度。

所以，以上所述并不是要证明对以下问题的两种互相矛盾的回答：什么是解决权力问题的民主方法？按照正确的程序看待这两个回答，它们都是不错的。无论我们对政治形式多么漠不关心，程序上的先后顺序还是那个样子，它不会把经济民主放到政治民主前面去。简单地对国家问题存而不论，是不可能解决所谓社会问题的，因为解决社会经济问题需要国家。因此，对于权力这个政治问题，可以得到的解决办法并不是两个，而是一个。

人民一词的所指并非国家一词的所指。我们可以把民主国家称作“人民国家”，用来指称一座现在已把两岸连结起来的桥梁，但桥梁不能代替两岸，而是以两岸的存在为前提。无论我们用“人民就是国家”这种句子耍多少花腔，国家也不是全体人民，而只是身居高位，实际上是处于人民之上的少数人。事实非常简单：属于国家的实权并不属于人民，归属国家的权力越多，留给人民的权力就越少。因此问题

在于，人民这个局外人针对国家这个当局者能做些什么呢？显然，我们不可能统统变成当局者（即使有这可能，那也是没有道理的）。所以，我们从局外所能做的，充其量是削减当局者的权力，而这样做的最可靠途径就是分散权力，尤其是用抗衡的权力来牵制权力。换句话说，“中和权力”的技巧就是不允许过于强大的权力存在。至于“权力的民主化”，未言明的必要条件是，这些制衡的权力应当尽可能具有民主性质，应当把它们明确地交给由真正自愿的社团、真正参与式的团体组成的多元群体社会。[\[845\]](#)

这不仅是解决政治权力问题的民主方法，而且是porrounum（不可少的一件）[\[846\]](#)，是整个西方政治传统的重中之重，因为整个西方传统一直在不停地关注这一基本要求：权力非个人化，非个人的权力代替个人权力，当政的人要恪尽职守。据此说来，对于“为什么要民主”这一问题，可以直截了当地回答：因为我们不知道还有别的政治公式能使交出权力的公民免于对人的恐惧。无论如何，从整体上看，民主政体能成功地驱除随心所欲的个人化权力，恰恰因为它是特意为此目的而被创造出来的一种机制。它以这项任务为目的而运转。它在满足这一目的上行之有效。那么其他目的呢？尤其是考虑到技术时代——一个最终期望“为历史制定计划”的时代——的远大抱负，民主政体还是一件可堪任用的工具吗？

如果我们设法控制权力，这主要是因为民主政体实际上是作为牵制、过滤和净化权力过程的一种手段而运行的。就其运行速度而论，民主政体产生的是一个相当缓慢和踌躇的决策过程。就其活动范围来说，民主政体意味着受到一定限制的决策范围。如果我们想驯化权力，就无可避免地要付出代价并接受某种限制。这代价就是纵容惰性，常常缺乏决断，还有惊人的徒劳无功。这意味着，如果我们要求

民主政体提供一个进行合理的全面改革的强化过程，那未免太过分了。

接下来谈谈第二点：能力既不是民主制度的先决条件，也不为它所需。如果真需要的话，我们怎么可能为政治平等，即每一个选民在投票上都有平等的权利和重要性进行辩护呢？正如弗里德里克正确指出的，“政治平等仅仅与民主的正当性相容。如果相信……统治的权利……有赖于专门技能，那么政治平等显然不可能存在。”<sup>[847]</sup>我们常见的那些职业政客，也只是在玩政治游戏方面老练圆滑，算得上是“职业的”，在其他专门知识方面并不职业，不是专家。我们在讨论选举式民主理论时已经知道，选民缺乏能力并没有内在的荒谬性。<sup>[848]</sup>假如不要求民主制度对它的运行限度——在这个限度之内，它的前提才能成立——完全置之不理，那么这里就不存在内在的荒谬性。

从原则上说，政治并非不需要特殊的知识和能力。唯一真实的是，某一类政治，特别是以保护人类免受专制统治为主要目的的“小型政治”，即使没有专家也能干。换言之，政治不能讲究的特定资格这一民主化要求，在民主政治仍然是中型政治——即使不是“小型”的话——的范围内还是可行的。如果一种政治制度以人人都能根据天赋权利处理政治事务这一假设为基础，那么它就必须遵守它的这个假设，承认某些界线是不可逾越的。坦率地说，这就意味着民主制度只要以缺乏专长为基础，它便不再能为开创某项历史工程的伟大政治提供基础了。如果我们想要民主，那就应当满足于它所提供的东西。要是我们企望一种事先考虑得面面俱到的“理性社会”，那就只好求助于专家，把我们自己托付给他们。做手术需要外科医生；如果不要外科医生，那就只好不做手术。有这样一种人，他的抱负是“把世界变成……一部巨大的机器，只要按一下电钮，机器的每个部件就会按照他的意

图运转。[\[849\]](#)如果我们也染上这种空想，那么，为这个顺时针运动的世界所付出的代价就是断送民主。[\[850\]](#)

否定资格的民主要求，在城邦里有它最纯粹的体现，那里的官员都是通过抽签任命的。今天，我们把它用于小得多的范围，因为人们毕竟期待选举能挑出一些“特选”之人，亦即某种择优。在一个热衷于有限计划的民主结构中，上述民主要求将会发现其适用范围甚至更为狭窄。而超出了这个限度，它就根本不适用了：越是谋求全面计划，民主的无能力就越是会无条件地屈从于技术官僚的能力。

## 14.7 专家的作用

我作了一个稍嫌冗长但却必要的迂回。当我们好不容易熬到20世纪最后25年的时候，我们尴尬地，而且经常是糊里糊涂地发现，我们给夹在了两个极端之间：一边是非专家对专家的统治，另一边是由专家设计的没有民主的统治。民主政体若想继续生存下去，它就必须绕开这两个极端。然而，我们必须前往的方向是明白无误的，那就是技术进步带来的益处和负担所强加给我们的方向。技术真是个为我们解围的救星！这个救星维持着我们的生存，然而也使我们盲从于它的机制。因为说到底，这个救星正是我们自己；我们得到了奇迹，也必须为此付出代价。[\[851\]](#)

由于我们的知识的全面进步，非专家与专家之间的知识鸿沟越拉越大。如果从算术角度来看一下民主，知识鸿沟是这样的：无权的知识人（形形色色的专家小群体）和全权的无知者（非专家的多数）之间存在着越来越严重的不平衡。除非让民主政体变成效率低下、令人无法容忍的政治形式，否则我们就必须克服这种不平衡，换句话说，

我们不得不屈就一种虽不受专家的统治，但要大量依赖专家知识的民主政体。实际上，不管有多少完全相反的辩词，我们正在使人民的权力越来越小。原因是显而易见的：只有在领导的任务比较简易的淳朴社会中，人民的权力才有可能接近最大值。社会与经济生活机制变得愈益复杂，一环扣一环，而且真正是个庞然大物，所以专家的意见理应比他参加选举时投下的一票获得更大的影响力。选举上的考虑有可能导致政治家无视专家建议，但即使如此，今天的“创制权”也早已和智囊团以及技术专家结下了不解之缘。我们无须为这种发展担惊受怕，因为只要实质的——因而是必须加以控制的——东西仍被置于民主政体的控制范围之内，民主政体就能继续生存下去。例如，官僚机构就不是按照民主原则组织起来的，但只有参与式民主论者才会为此而沮丧。至于军事组织就更是如此（即使古希腊的民主政体，也并不遵照抽签任命的规则挑选军事统帅）。正如米凯尔斯早就指出的，在民主制度中运行的大多数组织，都没有而且（他断定）决不会有民主结构。可是，尽管他这个预言预兆不祥，民主政体毕竟生存下来了。所以说，民主计划不必提出难以解决的问题，但有一个条件：我们要细心地思考这些问题。否则，我们就有可能深陷于矛盾的泥潭之中。

只要民主政体被理解为分权机制，我们就有了一个可以服从计划要求的民主政体。如果我们认为所有的男男女女都应当积极进行统治，就像“新”民主论教导我们的那样，那么无论主张什么样的计划都将显得荒唐可笑，因为计划要求非专家服从专家，即服从一种不断发展的被统治的（非自治）民主。另外，如果想要发展一种政治机制，指望它仅仅利用最起码的专门知识和在一般的理性限度之内，即在常识的基础上运转，同时又坚决认为这种机制符合专业化的科学理性的要求，那无异于痴人说梦。简言之，我们不可能同时拥有更多的民主（即最大限度的人民权力）和更多的计划（即赋予计划者更大的权



力)。我们仅仅可以同时要求，而这就意味着我们的头脑往一个方向前进，我们的双腿却朝着另一个方向奔去。我担心，最后肯定会摔倒在某个地方，那就到了穷途末路了。

此刻我所关心的并非宣示什么目标，而是想指出一些自相矛盾的东西。有人可能会想到，如果能有一位令人惬意的理想超人，无微不至地设计出一个由时钟机构控制的社会，那该多好。就算这能办得到，事情也很清楚：对于这个目标来说，民主政体不仅是个不适当的工具，而且还体现着相反的理想。应当有一个人负责预先决定和安排我们如何去得到幸福、我们应当需要什么、我们应当珍爱什么等等，按自由主义民主的生活观，这都是胡言乱语。西方人早就养成了这样一种信念：每个人的需要都有他自己的理由。在这种世界观看来，把无数的选择、幸福和目标统统让他人决定，等于制造了一种登峰造极的奴役形式，因为它意味着我们把人视为“客体”。按照民主的生活观，人民的利益只能由人民的意愿来决定。这就是说，没有其他方法能够确保人民的利益得到关照；这也意味着，人类关心的是他们自身需要什么，而不是其他什么人认为他们需要什么。因此，寻求一个需要主观地选择幸福生活的世界，同时又寻求一个委托技术性的智慧统治（sophocracy）去选择客观的幸福生活的世界，这是绝对的自相矛盾。

让我们假设（这大概是虚妄的），未来的某个时候，我们的知识也许能够成为一门可以真正控制人类世界的社会科学。就算是这样，我们的生活观也会要求不让专家负责决定什么是幸福生活。我们不会请求社会工程师来教导我们应该希望什么和应该追求什么目标。更确切地说，他的份内事可能是这样的：如果我们决定进行一项冒险事业，他只管预先警告我们会犯什么错误，提前告诫我们可能会落到什

么地步。因此可以划出这样一条界线：只有当涉及手段而不是目的的时候，专家治国才是可以接受的。

就输入式（权力在民）民主和输出式（即要求于民主计划的利民）民主之间的区别来说，这种讨论会把我们带到哪里呢？我们已经看到，尽管民主原教旨主义再度流行，但技术世界的所有规则无不与输入式民主背道而驰，与参与式民主的梦想更是南辕北辙。实际上，输入式民主与输出式民主之间的平衡早就不再由权力在民维系了。同样清楚的是，它在完全不同的方面也可以被打破。但是平衡必须维持。归根结底，这种平衡要取决于我们准备交给专家多少权力。只要他仅仅是在提出建议和忠告，这就是必要的事情。但在“民主计划”的名义下，我们还能获准前进多远呢？回答这个问题的办法就是考察一下科学统治的概念。

## 14.8 科学的统治

前面我已经附带谈到了历史计划、历史工程、由时钟机构控制的世界以及由科学塑造的“理性社会”。这些说法直观地看尚可理解，却值得怀疑。它们发现了一个共同的摇篮——科学；更确切地说，是这一观念——科学对自然的胜利——很快可以再现于同样获得胜利的“社会科学”。

孔德（A.Comte）给这种科学指定了一个终极性的最高地位，名字叫作社会学。<sup>[852]</sup>他是圣西门的后人。大约有七年的时间，即从1817年到1823年，孔德是圣西门的捉刀人，而他们两位显然有着息息相通的强烈的灵感之源。1794年法国革命议会创办了巴黎综合工科学院，圣西门是局外人，但孔德和他们的几乎所有改宗者都是局内人，都出身于这块沃土。这是一所培养工程师的学校，但意义更为深远的

是，它还是孔多塞那个引人注目的说法——启蒙运动的“科学精神”——的体现。因此，哈耶克非常恰当地把我们所说的唯科学主义称为“综合工科意识”。<sup>[853]</sup>然而，指称对科学的滥用，特别是指称一种四处蔓延的（由孔德所倡导并示范的）科学实证主义，唯科学主义是一个更为人熟知的标签。就我们的研究范围来说，所有这一切加在一起，也就是一位著名历史学家同时也是个孔德主义者的欧内斯特·勒南（E.Renan）所指出的：“科学地组织人类，这是现代科学的最高誓言，是它勇敢而正当的要求。”<sup>[854]</sup>这是一个世纪之前的事，当时勒南还是以预言的方式说话。今天，这已经不再是模糊而遥远的要求。我们今天拥有的科学已经使早期实证主义者最狂放不羁的梦想也无法企及了。科学家们像是古罗马军团，对他们来说，科学地组织人类已不仅是令人惬意的观念，而且还是一个似乎触手可掬的理想。

既然如此，那么我们会满足于科学的统治这个普通标签吗？我想我们会的，这是一把很好的保护伞和一个颇为动人的场所。这个标签不仅使我们牢牢抓住了“理性社会”这一理想的背景，而且牢牢掌握了把它推上前台的思想动力。这个标签还在另外三个方面受人欢迎。首先，它和古代柏拉图学派的哲王理想形成了鲜明对照。其次，它用明确的“科学理性”限定了理性概念。第三，它提出了一个直截了当的问题：是科学统治还是科学家统治？

柏拉图式的理想是智慧统治（sophocracy），即委托聪明人和智者（sophói）进行统治。当然了，哲学家，即爱sophía（智慧）的人，是这里的主角。与传统的哲学家相比，科学家是全新的另一类人。如果我们乐意，我们仍然可以说，科学统治是智慧统治这个大类下的小类。但我们应当注意沿着这个方向所出现的重要的类型变化。最重要的是，sophía是智慧，但我们并不要求科学家成为智者。而且，从古

希腊的哲学直到唯心主义哲学，都是“万物之知识”。科学家并没有万物的知识，他是并且必须是个专家，而且往往是个囿于一隅的专家。此外，知识这一概念在以下两种情形下并不是同一个概念。哲学知识（在科学出现之前）是思辨的，常常是不严密的，而且始终是软知识——它不依赖证据。科学知识则是坚硬的——它依赖证据——和严密的，并且培育出了科学理性主义这一既不可能也未曾由哲学培育出的理性主义。因此，说科学统治是有启发作用的，它让我们知道，我们已不再作柏拉图式的理想游戏了；哲王与科学王之间实际上存在着无数差别。它还告诉我们，这里涉及的并非一般的理性，而是它的多种形式之一。

回到一个决定性的问题上来吧：谁应为王？科学还是科学家？  
[855]如果硬要回答这个问题，那就难以否认，这个不具形体的实体——科学本身，其具体代表是一些科学家。然而有趣的一点是，在那些“科学地组织人类”的倡导者中间，却难得有人强调这个问题。始终处于最前列的是这样一种观念：一个没有个性的实体进行与个人无关的统治——无论科学本身是一种“科学的建设性力量”（圣西门和孔德）、一个“普遍的联合体”（集体精神或意志）还是——从根本上说——“对物的统治”。假如有个什么人的话，倒是圣西门心中有些具体的角色。1819年他搞了一个宪法方案，其中操纵工业制度的是三个机构：“发明院”，由（300名会员中的）200名工程师组成；“管理院”，包括300名生物学家、物理学家和数学家；“执行院”则完全由实业家、企业家——当然是他们中间最富有和最成功的人士——组成，他们负责生产性活动。[856]圣西门偶尔还能脚踏实地，但圣西门主义者强调的却是些抽象的实体。例如孔德，他主张“对自然法则力量的理性服从”，即服从一种实际上受制于必然的科学指令的统治（科学家）。

[857]于是，为了毫不含糊的最后飞跃，土地被翻耕了一遍：对人的统治代之以“物的管理”。[858]不过这已不再是圣西门或孔德，而是恩格斯了。由于对物的统治通过恩格斯进入了马克思主义，可以认为，它把不具形体的统治这一理想变成了通俗的口号。

看看恩格斯在这个问题上是否受到了圣西门和孔德科学实证主义的直接影响，大概是饶有趣味的，尽管这对我来说无足轻重。[859]进入马克思主义的唯科学主义当然是来自恩格斯；马克思本人在这方面是个十足的黑格尔派。然而马克思丝毫不亚于恩格斯，也把他们的共同学说宣布为“科学的”，因此把所有其他社会主义学说作为非科学或前科学革出教门。毫无疑问，由于他们，“科学”才成了一个根深蒂固的关键词。还应当注意，把政治消融在“管理”之中，实际上是由纯粹的管理取代统治，这种念头早在1819—1820年间[860]就由圣西门提出来了（大概是孔德将其形诸文字的），并且成了他们那个学派的著名观念。区别何在呢？区别——我已经谈到了那个飞跃——就在于有关物的说法。具有综合工科素养的社会主义者从未明显地跑出那么远。

（不言而喻，他们比恩格斯——更遑论比马克思——的科学素养更为纯正。）工程师的信仰仍然是工程师的信仰，但他们不可能只去解决“物”的问题。那非常接近于他们传达的信息，他们希望听众能够理解的东西；不过在某种程度上，人们一定会在他们的著作中发现一些具体的主要角色：科学家、实业家，还有一个中央银行（可能有些银行家）。但在恩格斯和马克思看来，实业家是剥削者，而科学家不大可能是他们所说的管理者，因为在他们的学说中，领导者必须是无产阶级。这里有一个戈尔地雅斯难结，于是恩格斯来了个快刀斩乱麻：物的管理。是不是太简单了？毫无疑问，它简单到了如此程度，以致一言既出，便再也无人过问。不过，无产阶级专政的概念也属于这种

情况，它只是被马克思附带提及<sup>[861]</sup>，但却脱颖而出，成了一个核心概念。“物的管理”也是如此，但有更为重大的理由。无产阶级专政毕竟只是一个过渡阶段，只是通向共产主义道路的粗糙开端。但是物的管理却是共产主义本身，一种最终状态。马克思主义的预言是，政治将不复存在，国家必将消亡。这里我们有了一个不可缺少的弥补空白的填充物。如果只是用空无一物来取代它，它是不会消失的。但是对人的统治必将消失，因为将由物的自我管理取而代之——这就是解决问题的关键。

问题可能是：假设物的管理能像阿特拉斯<sup>[862]</sup>一样用它的双肩承受这个共产主义预言的重量，为什么还要把它置于科学统治这个保护伞之下呢？“物”与“科学”有什么关系呢？什么也没有——如果圣西门和孔德的共同信条没有对这片土地作过长期开垦的话。恩格斯那个“物”的潜在可靠性仍需仰赖那个宏伟的构想：根据科学理性进行自治的世界。如果没有这个未明言的背景，马克思主义的预言几乎不可能在一个世纪之后仍然那么强有力地影响着我们。因此，根据这种认识，我将进一步论证“物的统治”并非孤儿，更确切地说，它是一个极端，是一场重要思想运动的简化版本。

言归正传，我们怎么解释科学统治这一概念呢？如果它能够实现，那将是科学统治还是科学家统治？让我们先来处理较为抽象的问题。我认为，科学统治这一概念是“唯科学主义”的一个副产品。如果是这样，问题便涉及科学实证论的理性主义的缺陷和局限。当然，成问题的和需要质疑的并非人类走向“理性”的能力——这种能力多多益善。成问题的是理性主义的科学物理主义翻版，是它的自信、自大，最后还有无边的欲望。我们姑且承认这个范本：抽象的“理性”，因为没有别的词汇能帮助我们。因此，引起不满和争论的是变成唯科学主

义的科学，同时还有变成了大写的“理性”（Reason）。唯科学主义把科学推及万物，大大超出了科学的实际应用领域——它是一个侵略者。相应地，自然科学专用的理性也变成了唯一的、绝对的、无所不包的理性——一种格外不合情理的理性。

这种理性在发出评价时，常常不知不觉地就忘记了：归根结底，哪怕是在似乎受这种理性支配的世界里，支配我们的也不是理性，而是人；不是脱离了人的观念，而是人的观念。当然了，这是一个非常诱人的疏忽。假如统治机器能够成为可由方程式加以调节的非人化的和谐机器，那么一切都会适得其所。但统治机器是由人类来操纵的机构。毫无疑问，如果我们把这种与个人无关的、大写的“科学”和“理性”的统治权置于本应由更为平凡的人类现实所占据的地方，那么一切都会妙不可言。但这是从理论上说，而不是从历史上说，也不是真实的行动者取代虚构的行动者之后的情况。统治永远是对人的统治，不是对物的统治。因此，几乎用不着怀疑谁将为王：如果说存在什么科学统治的话，那将是科学家的统治。但尽管如此，这意味着什么仍不清楚。

假如我们把“科学家统治”理解为科学家和（技术时代的）专家治国论者将取代政治家；换句话说，未来的政治家要从专家和科学家中间征募，这不仅是个非常冒险的预言，而且并不解决问题。说它是个冒险的预言，因为从技术到技术统治论的历程，就像从逻各斯（知道技巧）到统治——到权力一样漫长。认识产生了统治被认识者的能力，但是从这里再到统治整个社会的普遍性权力，差不多是天文数字般的飞跃。这无论如何不是个解决办法，因为由科学家接替政治家的角色，不可能意味着新的统治者会以政治家身份行事如科学家。实际上，科学家统治很可能与科学统治毫无共同之处，除非是在这种令人

恼火的意义上：“科学政客”把他的技术知识用作一种非常有效的 *instrumentum regni*（统治手段），一种高度完善的控制手段。无论如何，政治家将被科学家取代是一个最没有道理的假设。比较有道理的假设是，科学家将为政客所利用，前者的技术专长对于精通如何主宰人民而不是知识的人来说，将会证明是大有裨益的东西。

因此我们可以退一步说，科学统治观（也包括对物的统治这一“科学”马克思主义的许诺）的全部吸引力是来自一种和谐的理性统治观，那里由专家——科学家和专家治国论者——设计各种方案，其中的最佳方案总有办法自动当选。但是，如果我们听任自己被这样的神话哄得乖乖睡去，我们必定会在醒来时十分痛苦。使权力非个人化，始终是西方人倾其全部政治智谋加以解决的任务。但是，如果说我们已经成功地把政治家变成了公共利益的公共管理员，即变成了社会职能的无私履行者，那是彻头彻尾的蠢话。我们只是成功地把他们置于监督之下，然而，假如连这种比较低级的措施也不断令我们失望，我们还应当谈论什么使政治渐趋消亡的大跃进吗？恐怕我们只能说，那是完全跳进了一场公开的骗局。实际上，那将是一种大跃退，因为我们决不要忘记，“科学理性”（或物）的自治并没有给某种对人的管理留出余地，那将是一种无法忍受而且不能容许的干扰。

一劳永逸地解决政治权力问题，这种念头往往出现在那些享有某种自由但不曾为确立这种自由而努力的人们中间。许多西方人至今仍视若无睹的是，一种借助于技术力量而以指数速率膨胀的完全未经驯化的权力，正在多么险恶地到处安营扎寨。但是，严峻的政治现实会对那些掉以轻心的人进行报复，特别是会报复那些把赌注押在“不朽的圣西门主义”<sup>[863]</sup>上，并且相信政治会消亡的人。不消说，“如果人类是善良的，这些忠告可能就不怀好意”，或如《联邦党人文集》的作者



之一所说——这有点像马基雅维里的同声——“如果人类是天使，那就无需进行统治。”<sup>[864]</sup>不过，人类并非天使，尽管我们决不应当对他们的善感到绝望，但是我们怎么能完全不顾“人类的恶”的危险，去设计那种理性而公正的社会呢？

我说过，唯科学主义是侵略性的科学。设计出一个旨在运用经过科学计算的手段去实现经过科学证明的目标的理性社会，这并非当代科学家和技术专家力不能及的事情。我们权且承认——这纯粹是为了进行论证——这里有着完备无缺的信息并且不可能犯错误。这样一种理性社会也会是一个“美好社会”吗？唯科学主义只能作出肯定回答，它无法区分理性与美好。它的入侵恰恰表现为拒绝考虑任何不是它自身所具有的准则。因此，根据定义，理性的必是美好的。然而，普通的理性告诉我们，由脆弱的、在摸索中度日的人类所构成的人类社会，有可能按照理性组织起来并加以调节，但根据他们自身的经验，那有可能根本不是个美好社会。请记住，按照西方的世界观，美好社会或幸福人生，从根本上说在于允许每个人根据他自己的理由去选择他所希望得到的东西。按照这种对生活及其价值的认识，一个人人事事都要由理性决定的社会，并不是一个值得称道的社会。确实，这仅仅是一种西方的世界观。但是，在非西方的世界观——它们可能十分特殊——中，什么是理性（一种西方舶来品）和什么是美好之间的区别，就更加根深蒂固。

因此，我们最好还是从大写的“理性”回到普通的理性上来吧。这首先意味着，“人类的理性要理性地认识自身的局限性，这决不是无关紧要的任务。”<sup>[865]</sup>在理性被用于人类的时候，只有它知道自己多么容易犯错误，它的作用才会是出类拔萃的。

## 15.另一种民主？

社会主义社会没有移民进入问题，  
只有移民迁出问题。

——J. F.雷维尔

### 15.1 卢梭和马克思的美好社会

在我看来，民主就是西方式的民主。也就是说，我在这本书中所谈的，始终是自由主义民主。我强调了“民主”不过是“自由主义民主”的简写，自由状态首先出现，现代民主制度则是在经过“自由化”<sup>[866]</sup>以后才进入现实世界的。我的观点是否有狭隘和片面之嫌？我是否忽略了一些事情，忽略了现实世界的某些部分？这就是我在本章所要讨论的两个问题。

我坚持自由主义的民主观。如果这是个狭隘甚至片面的观点，那么一定还存在着另一种观点，一种非自由主义的民主观。有这样的观点吗？当然，这个问题是针对那些领导群伦的作家、那些创造历史的思想家提出来的。谈到非自由主义的民主，大家便会想到马克思。不过卢梭也经常被列入画面。

那就先谈谈卢梭。能够说他提供了一种相反的理想、一种否定自由主义民主理想的理想吗？如果这样提出问题，我们可能倾向于作出肯定的回答。但是如果更准确地问，卢梭是否设想并提出过一种无自由的民主，一种不以自由——特别是确实受到自由主义维护

的、“受法律保护的自由”——为价值的民主，那么回答毫不含糊是否定的。请回忆一下卢梭为他的理想城邦提出的问题：“找到一种结合方式，它将捍卫和保护其中的每个成员，在这种结合中，个人在把自己同所有其他人结合在一起的同时，仍将只服从他自己，仍像过去一样自由。”<sup>[867]</sup>我改为着重体的词——捍卫、保护、个人、服从他自己、自由——都是自由主义人生观的基本概念。此外，当卢梭在《社会契约论》中给自己提出“在所有的利益中，是什么明确构成了最大的利益，因而也是一切立法的目标呢”这个问题时，他的回答是：“这可以归结为两个原则性的目标：自由和平等。”对于卢梭来说，后一目标就包含在前一个目标之中，他说，人们应当追求平等，“因为没有它自由就无法存在”。<sup>[868]</sup>

没有丝毫证据支持这样的看法：由于公意的概念，卢梭使“民主的标准变成了把它作为目标本身去实现”，因而为民主提出了另一种解释，一种非自由主义民主的解释。<sup>[869]</sup>塔尔蒙把极权主义民主之父的帽子扣在卢梭头上；但这是出人预料的后果，当然也是一种更具普遍性的完美主义模式的产物。<sup>[870]</sup>凡是当卢梭被打扮成一个非自由主义民主的理论家时，实际上被打扮的总是他理论中的漏洞。为了对卢梭公平起见，应当补充说，他的一些所谓的错误，往往都是他的解释者的错误。正是大约二百年之后的我们，把仅仅为一个同质性的小共同体提出的设想的历史内容抽空，从而夸大了卢梭学说的弱点。根据卢梭本人的学说，他为民主指定的位置，也就是孟德斯鸠为宪政制度指定的位置。这当然是两种十分不同的解决方式，但目标完全一样：保护个人自由，使其免受压迫。<sup>[871]</sup>卢梭的确要让直接民主取代自由主义的制度安排，但卢梭毫不犹豫地强调，他的民主不适用于大国，因此我们只能从他的前提得出结论说，就巨大的共和国而言，我们别无

选择：无效的和不安全的方式，即自由主义的安排，总比一无所有好一些。如果有人想概括卢梭的证词，那他的概括必须受到这个结论的制约。

我们还有个马克思要谈。这里我打算把分析限于马克思的理想，在下一节再评论理想和手段的关系。马克思的美好社会——他所说的完全的共产主义，或纯粹的共产主义——是否表达了一种相反的理想呢？让我把回答放到分析的最后去说。首先只须指出，马克思的自由观肯定不是自由主义的自由观，尽管他也追求自由，当然是“绝对的”自由。他的理想社会（共产主义）代表着一个纯粹的无限自由主义社会的极端版本。

为了揭示马克思这一终极看法中许多带有根本性的错综复杂的问题，最好从他如何理解民主说起。直到马克思在1845年皈依共产主义之前，他一直是在恰当地使用民主一词（按其标准含义）。<sup>[872]</sup>但在1845年之后，马克思的用法变得模糊不清了。在他的理论著作中，这个词很少出现，但有一点是清楚的，在马克思看来，“民主”不如“共产主义”。使马克思感到不安的，大概是民主（democracy）中包含着“kratos”（统治），即权力，而共产主义是没有权力的：从字面上看，共产主义（communism）是一种共同体状态（state of commonality），一种Gemeinwesen（共同生存），在这种状态之下，统治已消亡得一干二净。于是强调的重心转向民主与一种受国家支配的社会，特别是与“资产阶级民主”——一种仍然压迫无产阶级的状态——的一致性。另一方面，在针对一般大众而写的通俗文章中，马克思继续不但从积极的意义上，而且从共产主义近义词的意义上，使用“民主”一词。1848年的《共产党宣言》和1871年的《法兰西内战》都属于这种情况。这恰好成了对马克思主义政治教程影响重大的两部

著作，不光是因为它们都属于马克思生前相对较少的出版物之一，也因为它们是成熟的、“官方认可的”马克思勾画其理想社会特征的仅有的著作。基于所有这些考虑，可以恰当地得出结论说，马克思并没有完全把“民主”开除出局，并且在一些重要时刻，他还将其作为一个描述其理想的可以接受的词。

在《共产党宣言》中，可以找到马克思对其理想的标准说明，在这里，“民主”被定义为“一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。<sup>[873]</sup>我们该如何解释这一表述？《共产党宣言》大体上是以清晰明了的语言，表达了马克思和恩格斯在1845—1846年的《德意志意识形态》中十分艰涩的思想，因此让我先来看看这份文献。可以使《共产党宣言》中的表述得到澄清的段落是：“在共产主义社会里，任何人没有特殊的活动范围，而是都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能会随我自己的兴趣今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者。”<sup>[874]</sup>无疑，在这段话里，未来世界被描述为一个没有武器、无限自由的光明国度。这是不是年轻人的天真？很难这样说，因为这段话的实质在于劳动分工，并肯定了自由（充分的和真正的自由）也要求有其否定。只要我们被安排在“一个特定的活动范围”并受其制约，我们就是不自由的。现在，在马克思那里，对劳动分工的厌恶超过了对私有财产的厌恶；这也是一个最难以满足的条件。私有财产可以通过法令消灭，但从未有人尝试过取消劳动分工，甚至连如何取消的说明也没有人做过。不过在《资本论》中这仍是个中心问题，并且在1875年的《哥达纲领批判》中又对此作了肯定：“在共产主义社会高级阶段……迫使个人奴隶般地服从分工的情形已经消失。”<sup>[875]</sup>如果最终理

想也是最难以实行的理想，那么可以说，共产主义远远不是要仅仅消灭私有财产，而且要消灭劳动分工。

马克思1845年以前的作品，使我们可以从一个更深的层次，即终极性的哲学层次，解释《共产党宣言》中的表述。这里的基本概念是“异化”，或称为疏离（*estrangement*）。直到黑格尔时代，异化主要是个神学概念，黑格尔在其早期神学著作中使用过它。当马克思开始（通过费尔巴哈[L.Feuerbach]）了解黑格尔时，使马克思一见难忘的就是异化（*Entfremdung*）这个题目。按马克思的诊断，人正在日益从自身异化出去。如果可以把马克思所设想的解决办法概括成一句话，这就是异化的克服，即异化的彻底消除。说到底，这就是共产主义的全部含义：通过消灭异化，使真正的和全面的自由得到恢复。

对于这种无限自由的观点，必须立刻解释说，马克思的无限自由主义（*libertarianism*），既不局限于政治学，也不是政治学操心的事情。作为政治思想家的马克思，他的主要工作范围是预测政治的自然消亡。他相信，他的经济手术一旦大功告成，人从备受煎熬的一切病症中的康复便会自然而然地发生。他的期待是，“当阶级差别在发展进程中消失而全部生产集中在联合起来的个人的手里的时候，公共权力就失去政治性质。<sup>[876]</sup>人们可以说，在政治事务上马克思是个头脑简单的人；而我则要说，正是由于这个原因，马克思的理想是无可救药地简单。共产主义充其量不过是纯粹而又简单的“和谐的民众”。如果把共产主义称为“共产主义民主”（至少作为一个时髦用语，马克思会同意这种说法），那么也可以说，马克思是在追求一种无国家的、自治的和没有强制的民主，它没有权力问题，没有任何形式的分歧或冲突，没有纵向结构，一言以蔽之，他追求的是对共同生活的最原始、最简单、田园诗般的管理方式。<sup>[877]</sup>

马克思基本上是从异化的对立面来理解自由，即它是对异化的克服，他的无限自由主义是超政治的，但无法由此确定的问题是，马克思是从个人主义还是集体主义的角度理解自由。假如为了解释马克思而回到黑格尔那儿去是绝对不会错的事情，那就让我们把问题换个说法：马克思的自由是黑格尔主义的自由吗？说到手段，是的；说到结论，不是。黑格尔的国家和社会哲学是在三个层次上逐步建立起来的；就我们这里的目的而言，重要的区分是市民社会层次（“需要的系统”）和国家层次（*Sittlichkeit*——道德——的层次）的区分。前者是一个以需要为导向的个人主义领域，后者是一个呼唤个人融入更优越的国家之道德和普遍性的领域。马克思通过否定那个更优越的领域，即国家的领域，对这一划分提出了挑战。因此，在黑格尔的市民社会领域里，个人（特殊）同国家（一般）如何联系起来，成了马克思必须解决的问题。马克思采取了两步并作一步走的方式。在黑格尔那里，个人主义的（资产阶级的）阶段和整体论的或集体主义的阶段（就像我们喜欢说的那样），在达到辩证的结合之前是分开的，而在马克思那里它们却是一下子就结合成了一个 *Gattungswesen*（类存在）的概念。<sup>[878]</sup>对这个含混的概念没有必要深究，只要指出一点就够了：通过一种辩证的处理、一种辩证的 *aufgehoben*（扬弃），个人能够被 *aufgehoben*（提升）为一个类，这种扬弃的含义或者是个人在那个类中“被消灭”（这是集体主义的理解），或者是以更高级的方式在其中得到“提升”和“维持”（这是反集体主义的解释）。当然，也可以两者兼得。

马克思坚持把人理解为“类存在”，凡是在需要用这种人类学去维护一幅无国家的、功能协调的社会景象时，他总是如此。但是，他关于人的“经济解放”的理想一旦采取了非常不同的特征，这个问题立刻被弃之不顾了。集体主义人类学的规则应当是，个人服从整体——这

不是马克思的规则或标准。在《哥达纲领批判》中，马克思提到三条标准：（1）各取所需；（2）按劳分配；（3）各尽所能。第一个标准，各取所需，据说是“完全的共产主义”，在这个社会里，不再有任何形式的匮乏，因此只适用于某种遥远的最后状态。它或者算不上是一个标准，因为它不过就是说，在供应充足的条件下，在供大于求的情况下，不再有任何分配问题；每个人都可以从社会消费品总量中随意拿取，因为它们的数量要大于全体所需。另两个标准则更像样一些。我们既已讨论了劳动价值原理——按劳分配的公式是这一原理的正确表述<sup>[879]</sup>，让我简单强调一下，这才是马克思货真价实的分配标准。所以如此，不仅是因为它代表着马克思经济学说的基础，而且就像我们知道的那样，它是在一切匮乏告终，因此有可能做到（根据需要）随意拿取的遥远未来降临之前，唯一适用的标准。另一个有意思的问题是：我们该如何理解各尽所能这条标准呢？可以使这条标准的含义说明很多问题的解释是，它并不限于向共产主义转变的过程；而马克思却是将它明确地安排给“完全的共产主义”的。这个公式是说，甚至当这个过程结束时，人们的能力仍有所不同。这又意味着个人也有所不同。事实是，有一条货真价实的集体主义公式，即各尽所能，造福全体（*from each what benefits the whole*），是一个马克思从未主张甚至从未暗示过的标准。对马克思的这三个标准可以有各种解读——劳动价值、满足需求、按照能力，但是没有一种合乎情理的理解会支持这个集体主义的、服务整体的公式。

我是否要得出结论说，马克思说到底是个——即使是不自觉的——“个人主义者”呢？否。这样的解释有点太离谱了。马克思在年轻时吸收了浪漫主义和黑格尔有机论的信息，而且在我看来几乎没有什么疑问的是，自始至终支撑着马克思的理想社会的人类学，有着一种有机的或“有机体论”的烙印。马克思不懈地跟无政府主义理想和无政



府主义的无限自由观作战。但是马克思也批评“原始共产主义”，因为“它从一切方面否定了人的个性”，“粗暴地置人的才能于不顾”。<sup>[880]</sup>如果不依靠一种有机Gestalt（形态、格式塔），这样的旅行是难以进行下去的。不过，即使有这样的基础，对于马克思来说，也没有理由把共产主义理解成一个千人一面或追求千人一面的社会。他大可以（不必担心顺从了无政府主义的观点）把共产主义社会理解为一个有差别的个人组成的社会。如果对这个有机整体作辩证的处理，情况就更是如此。正如已经指出的，辩证的扬弃一举完成了两件事情：一个消灭行动，它驱除了自我主义中的那个自我；一个提升行动，它使自我愉快地结合到他人中间去。因此，马克思的社会中的个人，不同于粗糙的或原始的共产主义中的前辈，他仍然是一个个体。马克思的美好社会并不号召“一致的平等”，相反，它是一个使人类的所有潜能终于“获得解放”的社会，一个人类历史上第一次做到使人的自由创造性不受限制的社会。<sup>[881]</sup>像科拉克夫斯基准确总结的那样，“社会主义的首要任务，是把每一个人的潜在能力解放出来，使他的个人能力在社会背景下得到最大限度的发展。”<sup>[882]</sup>

但是，即使我们承认所有这一切，我们仍然只是得到了一种有机的个人主义，它跟自由主义的个人主义毫不相干。<sup>[883]</sup>因此正确的结论似乎是，马克思能够持有一种最极端形式的无限自由的理想，它不同于无政府主义的理想，因为他的无限自由主义是有机性的。

现在我们可以评价一下马克思的相反的理想了。首先，马克思反对作为国家的民主和资产阶级民主，但他准备同意，共产主义是“完全的民主”。其次，马克思与自由主义的自由作战，但他是打着一种无限大的自由的旗号，并且是为了这种自由而作战。第三，马克思反对自

由主义的（经济）自由——占有的自由，交换的自由，等等，明确的是因为在他看来它们是奴役的形式。当我们从否定转向积极的理想时，马克思的美好社会是一种由经济上的充足供应作为制度保证的、无国家的、自发和谐的共同体。从政治角度看，（共产主义）是通过政治的消亡而取得彻底的自由。从经济上说，彻底的自由是通过从一切经济限制中解放出来而获得的——这很接近于说，问题的解决取决于经济的消失。当然，如果没了“必要性”，没了匮乏，没了需求，没了劳动（疲劳、努力、受苦），经济王国自然也会像政治王国一样消亡。

随着一切事情的融化和消亡，留给我们的便只有一个天堂般的城邦了。这种相反的理想实际上成了一个超级理想（supra-ideal），它高高翱翔在它所反对的理想之上。尘世无法和天堂比高下。为了比出高下，我们必须问：如何使马克思这个超级理想从天堂降临人间？也就是说，利用什么手段和方法，才能让马克思的天上城邦变成一个地上城邦？在转入下一节对这个问题的讨论之前，应当强调的一点是，马克思的这个美好社会，是一个解放过程的产物，而不是平等化的产物。在马克思那里，平等从来不是这一进程的动力；它只是一种必要、一种隐含的意义。他的救世观透露的信息是无限自由，而不是绝对平等。马克思提出的相反的理想，是最极端和千禧年形式的无限自由的理想。今天，颂扬无自由的美好人生观的作家、那些准备牺牲自由换取平等的作家为数众多。但他们无法从马克思那里拿到学历证书。马克思肯定拒绝自由主义民主，但他是以彻底自由，以解脱了一切、在所有事情上享有绝对自由的人民的名义，并为了这样的自由和人民，才这样做的。

## 15.2 马克思和列宁的国家观

至此我只考察了马克思的最终理想。不过，马克思也把共产主义同一组规定联系在一起。1917年，列宁遵循马克思作出的这些规定，在地球上为马克思的城邦举行了揭幕典礼。因此我们的研究至少要扩大到列宁。

我们知道，马克思在一些重要关头，同意（尽管心里有些保留）民主是个好字眼。在1848年的《共产党宣言》中，给无产阶级安排的任务是取得“民主的胜利”，“每一个人的自由发展是一切人自由发展的条件”的联合体，被马克思称为“民主”。就民主而言，这话是没错的。但《宣言》还有一些跟经济措施有关的话要说。尽管这些措施人所熟知，还是让我们提醒一下为好：（1）剥夺地产；（2）对收入征收高额累进税；（3）废除一切继承权；（4）没收流亡者和叛乱者的财产；（5）把信贷集中在国家手中；（6）对交通运输实行集中控制；（7）增加国有工厂的数量；（8）使一切劳动义务平等化；（9）将农业和制造业结合起来；（10）免费的公共教育。这些规定一旦完全实施，是否也会使定义的那种民主，即每个人和所有人的自由得到实现？这一推理显然是可接受的。如果这样，则《宣言》中的民主便没有政治目标，当然也没有明确的政治含义。

这份就建立共产主义所需要做的事情绘制的蓝图，在此后几十年，即直到1871年，一直未增添新的内容。是巴黎公社的革命经验使马克思的注意力从经济转向政治，尤其是如何开展无产阶级革命的问题。在论述巴黎公社的文章（以《法兰西内战》为题收在一起）中，无产阶级社会所采用的政治形态，是以下几项措施的结果：取消常备军、警察和官僚；实行普选；缩短任职期限以及可以撤职；选举可撤换的法官。<sup>[884]</sup>按照马克思的看法，公社的这些措施提供了“真正民主制度的基础”。<sup>[885]</sup>马克思的说明很少顾及从1871年3月18日到5月28日

在巴黎实际发生的事情，这无关紧要。同样无关紧要的是，马克思对公社的人是持批评态度的。问题在于，他在有关著作中对于这一事件作为楷模的价值是毫无保留的，他的说法是，它表明了“通过人民自己实现的人民管理制”。<sup>[886]</sup>马克思写道，公社的秘密“就在于：它实质上是工人阶级的政府……是终于发现的可以使劳动在经济上获得解放的政治形式”。<sup>[887]</sup>此外也要记住，马克思把这一事件理解成一次“共同的”经验，一种在所有的“法国大工业中心”成长和效仿的“共同政权”。结果，“旧的集权政府就也得让位给生产者的自治政府”。<sup>[888]</sup>

解释者一直怀疑，这是不是那个“真正的”马克思。1871年的新观点或是改弦易辙，并不在于消灭国家，这是马克思的一贯立场。但是，是否应当把国家立刻彻底消灭掉呢？立刻彻底消灭国家是蒲鲁东的主张，更是巴枯宁的一贯主张。事实上，马克思在1871年赞同（他无疑这样做了）他的论敌的主张，无损于这样一个事实：无论是在此前还是此后，马克思都毫不犹豫地攻击这种主张。关键的含义是，如果国家被立刻全部打烂，逻辑的和实际的结果必然是，不会再有“集权者”留下，因此立刻出现的无可避免地是一个彻底“权力分散”的、一律扯平的社会，即不折不扣的无产阶级自我管理。然而，在《共产党宣言》（如那些条款所示）和其他一些著作中，马克思主张一种集权国家，一种剥夺私有财产和资本所有者的国家，因此也是一个将经济集中在自己手中的国家。那么，在马克思的全部思想中，论述巴黎公社的文章有什么重要意义呢？

在我看来，马克思在这个问题上从来就不是头脑清楚和只有一种想法。他的一般看法当然是，必须首先夺取国家，然后作为管理国家财产的国家而维持它，即使仅仅作为过渡手段。另一方面，应当消灭国家（马克思喜欢的词是zerbrechen——“打碎”）的论点，并不限于论

述巴黎公社的作品。在《宣言》中马克思提到了“一切生产集中在联合起来的个人手中”：这无疑是指1871年大声保证的那个无国家的分权公式。同样，在1851年的《路易·波拿巴的雾月十八日》的最后一章，也提出了立刻打碎国家的论点。<sup>[889]</sup>因此，认为马克思不过是“偶尔”或虚伪地主张分权和自治，这样的看法难以成立。可以说这不是他的思想主线，但这也许是个次要路线，因为他的大多数思想都是论战性的，也就是说，因为马克思首先希望证明自己与巴枯宁、蒲鲁东和无政府主义学说的对立。<sup>[890]</sup>果真如此的话，可以肯定的事情就是，在对巴黎公社表示认可时，马克思又同他那个最终的无限自由主义理想完全一致起来。因此也可以说，《法兰西内战》同马克思的全部思想并不矛盾，而是他的全部思想中存在着持续的矛盾。马克思本人既没有正视这个矛盾，也没打算解决它，但我认为，解释者可以做到这一点。

马克思的头脑中有两个他从未分辨清楚的国家：政治国家——这是纯粹的镇压工具；经济国家——它管理国家财产。政治国家必须尽可能快地征服和消灭。快到什么程度？大体说来（尽管有1871年的著作），不能快到像无政府主义者建议的那样。大体上，马克思认为，必须利用国家（已被征服的“旧的”国家）的暴力反对其过去的所有者，因此政治国家在实际革命过程中必须一直存在下去。即使如此，在马克思看来，政治国家不仅是一种暂时必要的恶，甚至仅仅是一个二茬国家（*aftermath state*），是过去一切罪恶的尾声。我相信这是个基本立场。

马克思的摇摆不定表现在经济国家方面。在谈到这种国家时，马克思有时认为，国家必须保留：把过去分散在资本家手中的东西“集中”起来的国家。马克思赞成二茬性质的政治国家，但他从未主张重建一个新的中央集权制的政治国家。政治上必须要做的事，由革命过程

本身去完成即可。但马克思的确时常主张一种集权制的经济国家。经济上必须要做的事（按他的主导观点），是由一个占有生产资料的国家来完成的：一个“半截子国家”（semi-state）——如果有人愿意这样说的话，但那仍是个国家。不过，甚至这个经济上的半截子国家，也是个相对短命的国家。无可怀疑的是，从长远观点看，这个经济国家也注定会消亡。马克思的脑子里没有想过制度化的和持久的“计划经济”；除了“集权”本身外，他从未设想过别的事情。也就是说，马克思所主张的集权，是一种否定性的集权，即它是对它自身的否定（辩证的否定）。因此，不是维护一种新的经济怪物的集权，而是促成一种“自然的”经济生活（与被资本主义歪曲的生活相反）的剥夺性集权。

有两个相互矛盾的马克思——反集权主义的马克思和集权主义的马克思，但解释者可以解决这一矛盾，他可以表明：（1）马克思原则上反对政治国家，尽管他同意在实践中那是一种暂时而必要的罪恶；（2）他赞成（有若干限制）一种半截子式的经济国家，虽然它不会永远存在，也不是最终方案；因此（3）马克思归根结底是赞成彻底消灭国家的。因此当马克思认为巴黎公社是“劳动获得经济解放”的“政治形式”时，说到底他是思想一贯和忠实于自己的最终理想的。随着共产主义的彻底实现，彻底的分权也就彻底实现了。

现在我们可以谈谈无产阶级专政的概念了。在马克思浩繁的著作中，他本人提到“无产阶级专政”总共只有6次<sup>[891]</sup>，重要的则只有460 1875年的《哥达纲领批判》，人们在那里可以读到：“在资本主义和共产主义社会之间，有一个从前者变为后者的革命转变时期。同这个时期相适应的也有一个政治上的过渡时期，这个时期的国家只能是无产阶级的革命专政。”马克思在1871年并没有采用这种说法。但通过恩格

斯，马克思这个最著名也是名声最不好的概念进入了讨论巴黎公社的马克思主义。在马克思于1883年去世后，正是恩格斯，在为马克思的《法兰西内战》1891年版所写的序言里，以这样的话作结：“近来，社会民主党的庸人又是一听到无产阶级专政这个词就吓出一身冷汗。好吧，先生们，你们想知道无产阶级专政是什么样子吗？请看巴黎公社。这就是无产阶级专政。”<sup>[892]</sup>马克思本人会同意这种说法吗？马克思确实谈到过“无产阶级专政”的《哥达纲领批判》和其他少数文章，没有提供作出另一种猜测的根据。马克思本人并没有表现出特别喜欢这个说法，这至少证明了一个事实：在他脑子里这个说法没有任何特定的含义。说列宁对马克思的解释（我们就会看到）是以《法兰西内战》和恩格斯关于巴黎公社就是无产阶级专政的证词为基础，无论如何也不会搞错。后来的事实是，自进入20世纪以来，马克思主义确实把无产阶级专政的概念强加给了马克思，并把它上升为一个关键概念，并且假设，这种专政在马克思看来就包含在巴黎公社采取的那些措施之中：它的本质并且最重要的是：消灭过去的军队、警察和官僚机构。

关键的问题依然是：“只能”作为无产阶级革命专政的国家，是否还能算是国家？根据我对政治国家和经济国家的划分，无产阶级专政显然是指前者而非后者，即马克思表明要很快但不是立刻打碎的国家。此外也要记住，马克思一向是用消灭政治即通过消灭国家（当然是作为暴力镇压工具的国家）来解决政治问题的。这两点说明的含义是，马克思并不认为无产阶级专政仍是一个国家。马克思的无产阶级专政不是要建立国家的专政，而是要以作为专政者的无产阶级去毁灭国家。在马克思看来，专政不过是“革命”的另一个说法，它仅仅意味着暴力的使用。切莫忘记，这不是有礼有节地使用暴力：马克思要说的是“恐怖”，是作为全面革新的总体革命。他的“无产阶级军队”，即

武装的无产阶级，既要对其阶级敌人进行清算，也要毁灭一切现存的制度。比马克思长寿12年的恩格斯（他死于1895年）在晚年大概逐渐相信了向社会主义过渡可以自然而和平地进行。但马克思是没有这种想法的：革命是必然的，革命的过程是夺取、利用然后消灭国家（政治国家）。我的判断是，马克思使用无产阶级专政这个说法如此节省，是因为他强调的是行动，是“革命”。总之，可以相信，马克思所想的是这个说法的字面含义：他不是想说有利于无产阶级的专政，而是要说由无产阶级亲自实行的直接暴力。<sup>[893]</sup>换言之，无产阶级是主体<sup>[894]</sup>。应当强调的是，对于马克思来说，无产阶级专政实际上是无产阶级的武装革命，仅仅是“组成统治阶级的无产阶级”<sup>[895]</sup>采用暴力去解散国家、击败它的敌人，而不是建立另一个国家，另一个镇压工具，让它再来压迫自己。

如果说，为了管理公共经济仍需要国家，这个负责管理国家财产的（在《共产党宣言》中有明确设想的）国家，在马克思看来肯定不是无产阶级专政。对后者无论怎样理解，它的独特之处，当然也是它的怪异之处，在于它是一种无国家的专政。恩格斯指出：“巴黎公社已经不再是原来意义上的国家。”<sup>[896]</sup>列宁在1917年也肯定地说：“公社已经不再是国家了……居民已经自己上台来代替实行镇压的特殊力量。所有这一切都已经不是原来意义上的国家了。如果公社得到巩固，那么公社的国家痕迹就会自行‘消亡’。”<sup>[897]</sup>这里的要点是，无产阶级专政在马克思那里是无产阶级本身应急用的自治政府（在全面的阶级战争时期），仅此而已。

我们现在可以转而谈谈列宁了。在《国家与革命》中，列宁专门为自己布置了一项任务，要为马克思有关民主、国家和无产阶级专政



的思想提供正确的解读。在这本书里，列宁首先试图将马克思加以概括和系统化。在这样做时，列宁发现——相信这出乎他的预料——无法把马克思说得有条有理，更遑论系统化了。

人们可以把《国家与革命》的含混不清归因于仓促成章。这本小册子中印的封笔时间是1917年8月，它写于1917年2月自由派的“第一次革命”到十月革命之间，即列宁就要放开手脚夺取胜利的时刻。但是，《国家与革命》大大超出了这些时政之上。<sup>[898]</sup>它标志着揭示马克思对无产阶级的胜利如何展开有什么真实意图的一次重要尝试。不久之后，列宁本人便不得不考虑并屈从于事实的力量了。但是，在1917年夏天，他仍可以独自一人承担起建立正统学说的任务。他做这件事十分急迫，但这并不意味着假如他不那么急迫，也许会干得更出色。列宁干得非常出色——在马克思说过的、否定过的和未置可否的事情的范围之内。列宁用三阶段论——资本主义、社会主义（初级或不完全的共产主义）以及共产主义——评价了民主的问题。这种三分法不应使人以为，讨论也是以井然有序的方式进行的，并且列宁是在阐明三种民主观念，它们各有各的背景。恰恰相反，讨论是杂乱无章的。把一个基本思想与一系列次要的说法加以区分，大概有助于解开这一团乱麻。

基本上，在列宁那里，民主的思想是同国家的存在联系在一起。他写道：“民主是国家形式，是国家形态的一种。”哪一种形式？哪一种形态？在列宁看来，这无关紧要。——国家，任何国家，都是“镇压某一个阶级的暴力组织”；它是“实行强制的特殊机构”或“实行镇压的特殊机关”。<sup>[899]</sup>可是这样一来，“民主”不会认可任何特定类型的国家：所有的国家都是一样的，它们都镇压民众（demos），它们都是反民主的。由此应当得出的认识是，关心民主是毫无用处的。如

果民主这个概念还保留着某种涵义，那也必须到别处、到国家领域之外的地方去寻找。并非如此。对于列宁来说，“民主等于国家”是基本的、牢固的和不变的结合。他的中心思想是，既然国家是坏的，所以民主也是坏的。从“民主是国家形式，是国家形态的一种”这个前提，列宁不假思索地得出了结论：“它同任何国家一样，也是有组织有系统地对人们使用暴力。”<sup>[900]</sup>可见——这是列宁的论证的中心思想——对民主也要像消灭国家一样加以消灭。<sup>[901]</sup>

这一论述中的一个要点是，列宁从未表明，在谈论作为国家的民主即作为被否定的事物的民主时，他是在暗指资产阶级民主。列宁在一些次要的假设中也同意民主还可以有别的面目。不过他并没有说明，他对作为国家制度的民主所进行的批判，会随着资本主义民主观的终结而终结。他是在用绝对的语气说，民主是“有组织有系统地使用暴力”，就像是在说，这是它固有的特征。我们就会看到为何如此。这里需要指出有意义的一点是，他的观点会把他带向一个毫不含糊的结论：他否定民主，共产主义跟民主毫无关系。

可是，当列宁来到第二个阶段即无产阶级专政的阶段时，他的语调变了。他坚持说，无产阶级专政比资产阶级民主“更民主”。如果他这里的意思是，实行暴力要比过去更厉害更系统，那么人们是不能反驳他的——他的逻辑无懈可击。但他现在是从不同的和积极的意义上谈论“民主”。列宁论证说，在资本主义社会，民主是维护极少数人的民主，而无产阶级专政是广大的多数人的民主，作为专政它只是针对极少数（过去的）压迫者。文章继续说：“而无产阶级专政，即被压迫者先锋队组织成为统治阶级来镇压压迫者，不能仅仅只是扩大民主。除了把民主制度大规模地扩大，使它第一次成为穷人的、人民的而不是富人的民主制度之外，无产阶级专政还要对压迫者、剥削者、资本

家采取一系列剥夺自由的措施。……我们必须镇压这些人，必须用强力粉碎他们的反抗，——显然，凡是实行镇压和使用暴力的地方，也就没有自由，没有民主。”<sup>[902]</sup>

这段话由于三个原因使人感兴趣。首先，列宁在这里只是十分轻微地提及党的作用：“先锋队”仅仅被说成是“被压迫者的组织”——这同列宁在其他地方和早在1902年对此问题的构想相去甚远。由于这是一个关系到列宁“背叛”了马克思的问题，所以需要说一点题外话。马克思不是一个党人，他参加类似于政党的组织只有几年的时间，先是委托他写1848年《宣言》的共产主义者同盟，后来是1864—1873年的第一国际。关于后者，马克思赞成一个以多数票为基础的、民主而开放的组织。他后来也批评拉萨尔和德国社会民主党过于纪律严明和教条主义。人们可以猜想，马克思赞成党内民主是因为他没有控制权。此外，马克思也多次表现出对农民和工人的轻蔑。但事实依然是，马克思在《共产党宣言》中把共产党人说成是无产阶级中间最有“觉悟”的部分，并且在他的学说中他绝对没有把他本人和共产党人理解成比历史助产婆更多的东西。<sup>[903]</sup>而列宁却是个真正的党人和创建者。在《做什么？》（1902）一书中，列宁将党置于无产阶级（他宣称，它的“自发性”导致资产阶级意识）之上，他的“先锋队的党”所以是先锋队，不是因为它代表着无产阶级，而是因为它体现着真实而正确的意识形态。这已不仅是把“阶级”（作为整体的无产阶级）换成“有阶级觉悟的阶级先锋队”；这等于断定，党按其定义是头脑正确的无产阶级，无论真正的无产阶级（像它实际存在的那样）相信或向往什么。由此可见，葛兰西的“新君主”是列宁主义政党观的嫡系。在《进一步，退两步》（1904）中，列宁补充说，既然自下而上建立政党的想法是“虚伪的民主”，政党就必须自上而下地建立。<sup>[904]</sup>显而易见，列宁

确实更换了主角，更换了革命的实行者。马克思的“阶级”，即作为整体的无产阶级，在列宁那里变成了高居于无产阶级之上的先锋队。这不是马克思，不过这也不是1917年的列宁。

我刚才说，引自《国家与革命》的那段话有三个原因使人感兴趣。第二个原因是，该书倾向于更多地强调无产阶级专政的非民主的方面而不是民主的方面。第三个原因是，现在列宁说到民主时的含义，跟他过去的用法正好相反。实际上，他是在毫不含糊地说，实行镇压、实行暴力不是民主。那么，列宁对民主的赞誉性解释是什么呢？那段引文显示，列宁现在是从“人民的权力”这个本来的含义上使用民主一词，民主是与自由联系在一起的。如果我们仔细研究一下这本小书，我们会在这儿或那儿不时发现我们熟悉的那些特征：民主是平等，是让少数服从多数，甚至有“没有代表机构，我们不可能想象什么民主，即使是无产阶级民主”<sup>[905]</sup>这样的说法。当然，所有这些话都是不经意的让步。<sup>[906]</sup>事实仍然是，我们在列宁那里发现了民主的积极含义，但仅限于他把民主跟传统的“资产阶级”涵义联系在一起的时候。这里有一种自相矛盾的扭曲：对于西方式的民主制度，列宁赋予其专政特征，而对于无产阶级专政，他献上了西方人所说的民主（最大多数人的自由）特征。

人们可以反驳说，这并不矛盾，因为即便列宁的解释难以遵从，要害在于我们称为民主的制度不是民主，而在社会主义制度下，我们的虚伪才变成了真实，因为在无产阶级专政下，广大的多数才拥有权力和自由。我们无需搞清楚这是否属实。因为事实是，这根本不是列宁的逻辑。如果这是他的逻辑，那么在第三个阶段，即共产主义阶段，列宁就应当说，随着无产阶级专政的消亡，将会建立起真正而彻底的民主。这是一清二楚的事情。然而并非如此。列宁的脚一踏入未

来的领域，他便开始重新洗牌了。请读读这一段：“只有在共产主义社会中……只有在那个时候，‘国家才会消失，才有可能谈自由’。只有在那个时候，真正完全的、真正没有任何例外的民主才有可能，才会实现。也只有在那个时候，民主才开始消亡。……共产主义才能提供真正完全的民主，而民主愈完全，它也就愈迅速地成为不需要的东西，愈迅速地自行消亡。”<sup>[907]</sup>这里的观点是，共产主义甚至会引起真正完全的民主的消亡。显然，列宁又回到了原来的联系上，即民主的存在与国家的存在相联系的论点。这就是列宁在否定作为国家的民主时，为何十分小心地不让这一层含义进入资产阶级民主范围的原因。

但是，这时列宁只能把他刚刚（在谈到无产阶级专政时）说过好话的民主扔掉。于是他缓和了语气，把根本的否定与受环境提示的肯定结合了起来。乍看上去，列宁既在说是，又在说否。但本质他是主张否的。列宁的最终理想是取消国家，亦即——由于他那个民主等于国家、等于镇压的固执想法——消灭民主。他警告那些人们，他们“老是忘记国家的消灭也就是民主的消灭，国家的消亡也就是民主的消亡”。他坚信，“民主愈完全，它成为多余的东西的时候就愈接近”。<sup>[908]</sup>我相信，这种对错无常的文字游戏，反映着一种潜在的一致性。共产主义是“真正的民主”，因为马克思在两个重要时刻这样说过，马克思说过什么，列宁也就说什么。人们猜想，他意识到了自己以肯定的方式认同民主，只能采用资产阶级所承认的正确标准。而作为反对资产阶级承认的马克思主义一方，只为他提供了否定民主的标准。于是列宁在最后的分析中否定了将共产主义带回到民主，甚至带回到真正民主之中的思想。

于是列宁只好采取兜圈子的办法。在资产阶级民主的背景下，民主（既然它只为少数人而存在）按其定义并不存在；而在无产阶级专

政的条件下，比过去有了更多的民主（这不是很大的让步，因为过去根本就没有），但真正的民主同样仍然不能存在；在共产主义条件下，民主不应当存在，因为它是多余的。“民主”从一个阶段跳到下一个阶段，当它跳到最后阶段时，他告诉我们，往后再也没有跟它打交道的麻烦了。基本上，民主对于列宁有着跟专政一样的含义（实行武力和镇压性暴力）；在社会主义条件下，民主的含义跟它对资本家的含义一样；在共产主义条件下，它没有任何意义。

至此，上面所说的一切都是马克思的思想，即都是以马克思作为基础的。几乎无须奇怪，无论是谁，只要他是在马克思列宁主义的传统中长大，那么他对他如此厌恶和反感的自由主义民主，几乎不会有丝毫的理解力。然而，就“民主”无论在马克思还是列宁那里都有某种积极的本质和意蕴而言，自由主义民主派赋予它的涵义与他们的含义是一样的。当指的是其他含义时，它们是贬义的；当民主终于演化成共产主义时，这个词便不再保留任何含义。列宁雄辩滔滔的表演，当然很适合一个目的，它使马克思列宁主义者可以论证说，跟自己的对手相比，他永远是个自动的民主派（或比对手更加民主），相反，他的对手永远是自动的反民主派。不过，列宁这部气势磅礴的作品的实用价值，只是在几十年之后才变得突出起来。在1917年那个时候，被装上发动机的不是“民主”，而是《国家与革命》的整个蓝图。

民主这个词是我的思考线索，而列宁脑子里显然想着一些更紧迫、更重要的事情。1917年，他再次问自己，如何看待国家？无产阶级专政是什么？——这等于是问，如何开展革命？如何采取行动？在《国家与革命》中，列宁把马克思置于“怎么办”的探照灯之下。他对作为思想家的马克思不感兴趣，他感兴趣的是革命家的马克思，是马克思对手段、对实行和建立社会主义会说些什么。这就是《国家与革

命》——如它的标题所示——的突出特征。如果停下来细想一下，不同寻常之处是，就在革命的前夜，就在列宁即将获胜的当口，他仍然在兜售马克思从巴黎公社的经验中总结出来的行动纲领。此后的几个月充分证明了一个事实：列宁确实相信他所理解的马克思。但是，历史的火车头几乎立刻就来了一个180度的大转弯。

在列宁夺取并拆除了沙皇国家的时候，不是理论规定着实践，而是实践扫除了理论。强调一下这一点吧：唯一生效的、进入现实的处方，是列宁设想出来的那个党。一切其他事情，列宁以马克思的名义追求过的无论什么事情，都没有发生，实际得到落实的完全相反。国家的消亡从1917年11月7日一直拖到1918年7月19日（新宪法生效之日）。到了1921年3月，工人对产业的控制开始消亡，列宁主义的国家获得了自己的宪政特点：它变成了一个没有反对派的羽翼丰满的专政国家。在1922—1924年间，这台国家机器从列宁的双手落入斯大林的铁腕；但它确实已经变成一台不可动摇的国家机器了。过去被禁用的“国家”一词，在1923年的宪法中正式得到重申，人们在那里可以读到：“苏维埃社会主义共和国联盟是一个单一的联盟国家。”在这个词的背后，是（用列宁的说法）一个“官僚制度的肿瘤”，它远没有消亡，而是进入了一个对列宁创造出来的东西大加吞噬的过程。列宁仅仅瞥见了那个猖獗而权力无限的警察系统的身影，它已被建成了苏维埃国家的栋梁。但这一切来得太快了。[\[909\]](#)

### 15.3 人民民主

就民主的概念而言，从1924年列宁去世，到斯大林在第二次世界大战结束时扫荡东欧，这二十年是无关紧要的。我们已经知道，列宁留给了我们一次雄辩滔滔的表演，它使马克思列宁主义者总是处在战

斗中更民主的一方；但是人们领悟到这一点却是在1940年代之后。在斯大林的统治下这样的操练没有意义，直到1945年，一个新的标签面世了——人民民主（popular democracy）。我们可以从这里开始讨论。

确切地说，“人民民主”是用于苏联影响下的东欧各国，而不是苏联本身。<sup>[910]</sup>第二次世界大战是以民主的名义打赢的。在从独裁制度获得解放的时刻，专政（无论给它作出多少限定）实在不是个值得标榜的字眼。<sup>[911]</sup>因此，人民民主是一个形势所要求或至少受到形势欢迎的“好字眼”。发明新标签的另一个理由是，既然苏联为建立“社会主义”劳累了几十年，那么按照苏联看待事物的方式，社会主义在其他国家不可能在一夜之间建成。他们的理解是，社会主义在指导国已经巩固，已经成为可靠的现实，但“人民民主国家”还少点儿什么。不过，只要我们同意复制品不像原件那样出色，那么复制品还是能透露出一些原件的信息的。所以我将更广义地使用这个标签，也用它来谈论苏联的事务。

不证自明的是，“人民民主”是个赘词。民主这个词本来就有人民权力的含义，若是把这个新标签完整地翻译过来，那就只能是“人民的人民权力”，如果有人想开句玩笑，也可以说它是双料的人民权力（bipopular power）。马克思有言，“即使你把‘人民’和‘国家’这两个名词联接一千次，也丝毫不会对这个问题的解决有所帮助。”<sup>[912]</sup>同样，说“人民民主”或（为什么不呢？）“人民的人民民主”也丝毫不会使问题有所改变。后面这个说法是加倍的赘词，但并不因此就能表明，这种三重的人民权力与其来源，即单纯的民主相比，有何不同的特点。当然，人们可以说，采用“人民”一词，是要让它充当“资本主义”的反题，使它与后者有所不同。然而这是一种靠不住的辩解。马克思主义



者现在说，而且一个世纪以来一直在说“资本主义民主”，为的是把民主、将真正的或真实的民主留为己用。由此可见，新标签很难找到理由。那么，这个标签是不是代表着直接民主，即它是代议制民主的替代物呢？并非如此。列宁十分清楚直接民主的含义，他对此已给予了无法修复的毁灭性打击。对于马克思来说，直接民主就包含在巴黎公社的实践中，列宁也一字一句地重复过马克思的话。因此，面对无所不及的计划和庞大的官僚机构，甚至纯形式、纯装点门面性地恢复直接民主，在1940年代也是难以想象的。如果天真的西方人把人民民主的意思理解成直接或更直接的民主，或参与式民主，这当然没什么不好。但这不是那个标签的鼓吹者所解释的含义。<sup>[913]</sup>不过，有一点是清楚的，这个标签是打算用来指一种更伟大的民主。这一主张能成立吗？

鉴于很快就会清楚的原因，最好是以结构性作为根据来回答这个问题，因此应当把它重新表述如下：所谓的人民民主制度，它们在现实世界中的特点是什么？具体地说，它们与原型，与那个处在指导地位的“社会主义”国家的现实特征，在结构上有何不同？就“专政”的特征而言，东欧政权和苏联没有什么不同。不过，所谓的人民民主制度，在另一些结构特征上确实有不同于苏联原型的方面：与那个指导国的严厉做法不同，它们不实行或不实行一党制——一党垄断的制度。它们的特色便存在于这个特征之中。

苏联本身是个一党制国家，它只允许把票投给一个单一政党指定的候选人名单。这方面的论证是，多党制（西方的资产阶级民主）与阶级社会相适应，因此，一旦消灭了阶级，多党制也就失去了必要性。实际上，无阶级的社会保证了大家可以做到一个心眼；因此只有一党才反映真正的民主。<sup>[914]</sup>凯尔森敏锐地提出了反驳，他指出，如

果“政党仅仅是‘一个阶级的一部分’，如果不止一个政党只能在有阶级对抗的地方存在，那就没有理由不让政党在苏联获得完全的自由”。

[915]相反，“如果有人宣称……‘苏联是个无阶级的社会’，他就只能得出结论说……因此苏联不必出现任何政党”。[916]还需要指出，苏联的理论反映着对一个清一色世界的、总是具有反击能力的理想，它反驳旧的立场说，变化与权威是不相容的，唯有同心同德和没有异议，才能成为国家的可靠基础。就算这样吧，然而有趣的是，苏联却允许东欧政权一定程度的政党多样性。何以如此？程度有多大？

回顾1945—1948年这几年东欧是被苏军占领，这个事实意味着马克思列宁主义的革命学说没有像原来设想的那样得到应用。当然，用暴力革命夺取政权不但没有必要，策略上也是不明智的。请记住，有些东欧国家历史上与苏联不同，它们有自由主义民主的经历。在获得解放的时刻，捷克斯洛伐克、匈牙利、波兰和东德自然而然出现了政党的多样性。在所有这些地方，战后立刻出现的政府，是通过联合（民族阵线、民族团结阵线）而实现的，资产阶级政党最初也以大体平等的地位参与其中。它们的平等（即便是有条件的）地位只维持了几年。但是在共产党人接管或发动政变后，有些党似乎仍然获准生存下来；它们撑着“民主”的门面，同时又没有任何坏处。不过应当清楚理解的是，从1948年之后，再也没有允许“次要政党”作为反对党与掌权的共产党竞争。在职位上分一杯羹，并不等于也在分享权力——不是这样的。[917]在匈牙利、捷克斯洛伐克和波兰出现的反叛，哪怕是它的一小部分，也不能归因于这种制度。东欧的政权当然充满裂痕，但这些裂痕并不是放松一党制的紧箍咒造成的。[918]

总而言之，政党结构的差异，并没有带来实际后果。对次要的卫星党的容忍没有影响到原则。在苏联的理论中，“人民民主主义”比“社会主义”低一等，正像社会主义不如“共产主义”（当它充分实现时）一样。因此，允许表面的多党制，不过是要证明无阶级社会尚未实现，证明受指导的国家还落在后面，它们仅仅是指导国的不完美的复制品。从理论上说，“结论只能是……人民民主的理想不能作为对新民主理论的贡献，或是对旧的民主理论的补充”。<sup>[919]</sup>

## 15.4 民主专政论

看一下所谓社会主义国家真实的结构特征吧，它们的真正核心的特征——专政结构——是不允许有差异的。全世界一切追求共产体制的国家，按它们自己同意的说法，都是专政体制。当然，它们声称那是无产阶级的专政，因此未明言的声明是，那是民主专政。现在可以对这个声明能够造成的局面作出评估了。

我们已经知道恩格斯和列宁想用“无产阶级专政”来指什么。假如，且仅仅假如专政不是国家专政，它才会是无产阶级专政。这是个绝对条件——列宁也如此认为。当列宁提到无产阶级专政时，他把党的先锋队作用放在一边。列宁还认为，无产阶级专政要想成为民主的专政，它必须是一种阶级专政，是全体无产阶级的专政，是无产阶级亲自实行的专政。<sup>[920]</sup>使无产阶级专政成为“民主”专政的原因实际上是这样的：采用暴力反对前压迫者少数的“对外的专政”，也是对大多数人、对无产阶级本身的“对内民主”。按列宁本人的论证，这是使“民主”进入画面的条件。

马克思主义者总说，拿专政和专政相比，无产阶级专政要比资产阶级专政更民主。<sup>[921]</sup>可是，按这种说法那个论证是不能成立的，因为无产阶级专政至今尚未实现。实际存在的是国家对无产阶级的专政。如此说来，实际不存在的东西，怎么能比别的东西“更”如何如何呢？不存在的东西就是不存在，它不能表现得“比别的什么更民主”，因为它还根本没有表现呢。要想使这个论点有意义，只能把它完整地重新表述如下：一种专政，共产党（非资产阶级的）对无产阶级的专政，要比资产阶级对无产阶级的专政更好、更可取。这个论点这样说出来是可以接受的，因为“更民主”已事先被取消，取而代之的是“比……更好”。

但是，就算这个论点现在是可以接受的，它有道理吗？有什么根据说，苏联的专政要比资产阶级专政更好呢？

马克思、恩格斯和列宁确实说过，资产阶级国家是专政国家，但着眼点是它的资产阶级性质，而不是它的结构。这些奠基人通常把专政作为运用暴力的同义词，或者是从社会学角度去定义这个词。在提到资产阶级专政时，就属于后面这种情况。这种表述并不是指国家的形态，而是在指责议会制国家（像他们经常说的那样）其实掩盖着“一个阶级的专政”。然而，带着这种对专政的阶级定义法，我们只能旅行到1920年代初期。在1920年，列宁已经得出了对专政的“科学”定义，此后这一定义便得到普遍采纳。列宁写道：“专政这一科学术语，不过指摆脱了任何法律约束、绝对不受任何规则限制的、直接以武力为基础的权威。”<sup>[922]</sup>这并没有剥夺马克思主义者也从社会学的基础上定义专政的权利。然而他们不再能够否认，“专政”也是指一种国家形式，一种政治结构。今天的马克思主义者们明确知道，这个词不仅指“阶级专政”，而且指专政者（一个人，或一小撮人）运用绝对权力的国家。

因此无可避免的结论是，所谓资产阶级的（一个阶级的）专政，同苏联的（一个国家的）专政相比，专政的程度小之又小。实际上，这两样东西是否可比，都是很成问题的。既然说的是“拿专政比专政”，怎么能拿所谓的资本主义国家跟所谓的无产阶级国家相比呢？前者不是有专政结构的国家，后者才是具有专政结构特点的国家。只有确定了这个基本的区别，才可以讨论，在资产阶级民主制度中处在霸权地位的阶级是资产阶级这种说法有多大程度的真实性，以及在苏联式的专政制度下，无产阶级是否真是处于统治地位的阶级——假如有一点仍然十分清楚的话：这样的讨论对国家的形态不会造成任何改变，它还是原来那个样子。

对专政的阶级定义问题能够使我们相信，国家形态的问题是不重要的，但它也不允许人们宣称，资产阶级的民主不是民主，或苏联的专政不是专政。具体而言，马克思主义的论证不能坚持认为，政治权力得到控制和分享的国家，同这种权力不受控制和集中在一处的国家没有或很少有差别。进一步说，马克思主义的社会学的专政概念，同在马克思主义庇护下产生的现实是不相干的。这是一种自然而然的进步，因为它是从列宁自1902年后对党的思考中自然而然产生的：作为一个“党，它的特殊性在于……这样的信念：无论无产阶级本身想什么，它都代表着无产阶级的利益”。[\[923\]](#)

那么，我们跟随着这种苏联的或苏联式专政的民主声明，会走到什么地方去呢？相信我们总能够把这种民主推迟到未来。这就是那些奠基人最后的和基本的说法。他们当然不会认可苏联制度的辩护者目前的声明。恩格斯在这一点上十分明确：“说自由的人民国家，就纯粹是无稽之谈了：当无产阶级还需要国家的时候，它需要国家不是为了自由，而是为了镇压自己的敌人，一到有可能谈自由的时候，国家本

身就不再存在了。”<sup>[924]</sup>列宁说得甚至更清楚：“还有国家的时候就没有自由。到有自由的时候就不会有国家了。”<sup>[925]</sup>对这些话我们已很了解了。一个有意义的问题是，这种“过渡性的”专政时期被设想得多么短呢？或者提个相似的问题：这个未来需要等待多久呢？列宁在革命的前夜宣布：“这个无产阶级国家在它取得胜利以后就会立刻开始消亡。”<sup>[926]</sup>一年后，即1918年，他又认为消灭国家大约需要十年。在1919年5月1日的演讲中他宣布，30—35岁的人大多数会看到共产主义的来临。最后列宁竟然说，“以世界史的尺度计算，提前或延后十年二十年没有什么不同。”不过这是他最大的让步了。<sup>[927]</sup>

不消说，没有什么事情比时间预测更容易犯错误了。丰富多彩的半个多世纪已经过去，列宁许诺的未来，今天同1920年代初相比，更加遥遥无期了。

## 15.5 民主和爱民

我们在马克思那里发现的，不是相反的理想，而是一种“超级理想”，一种向着无限自由的天国的翱翔，在那里无论政治还是经济都消亡了。我们在列宁那里也没有找到任何“共产主义民主”的理解或定义。我们从“人民民主”这个说法中只找到了一个赘词。最后，“民主专政”的理论根本不能成立，甚至按马克思和列宁他们自己的标准也是如此。还有什么？最后一招，用罗素的话说就是：西方对民主的定义“是它由多数统治构成，而俄国人的观点是它由多数利益构成”。<sup>[928]</sup>这种手法放弃了有关两个标准孰优孰劣的任何声明，看起来像是在说一种选择：一种民主主张人民的权力（demo-power），另一种民主提供人民的利益（demo-benefits）。我们该如何作出这一选择呢？它确定了“另一种民主”吗？我对此深表怀疑。

希腊的暴君曾（他这样声明）为了民众的利益而统治。开明专制一旦开明起来，也为了被统治者的利益进行统治。今天的民主派虽然嘲笑家长作风，但他们不会否认，家长作风也是一种仁爱的表现，它确实在关注蒙受恩典者的集体利益。总之，自柏拉图以降，我们不断听到为了什么、为了被统治者及其利益而进行的统治。但这无一例外全是有利于独揽大权者的说辞。不要人民的统治，因为人民并不充分知道如何认识他们的真正利益；而是不管人民如何，为了人民的利益而对人民的统治——这是一切专制政府、一切要为自己寻找理由的（*ex defectu tituli*——不名正言顺的）政权的标准辩辞。

如果现实世界的民主如此简单，如果它仅仅由为了“人民的利益”而进行统治的许诺构成，那我们也就无须花上两千五百年的工夫建立现实的（而不仅仅是许诺的）民主了。生活和政治中一个不变的规则，无可辩驳地否定了罗素提到的那种乖巧的表述：如果当事人不能亲自确定和捍卫自己的利益，那么什么利益也得不到保护。圭奇阿尔狄尼以无比简洁的方式说出了这一点：*Quelle sicurtà che sono fondate in sulla volontà e discrezione di altri sono fallaci*——建立在别人自由意志上的保证（安全）是靠不住的。<sup>[929]</sup>从保证到实际的安全，当然有一段十分漫长的路要走，关键是安全。只要把保证委托给别人去自由决定，便没有安全可言。密尔又补充了（他的时代比圭奇阿尔狄尼的16世纪要好一些）一个明确的要素：“每一个人的权利和利益，只有在当事人能够且习惯于亲自加以捍卫时，才能保证不致受到忽视。……人类只有在具备并且运用自我保护的能力时，才能相应地保证不受他人之手的危害。”<sup>[930]</sup>

我们姑且给予人类比圭奇阿尔狄尼和密尔愿意给予他们的信任更多的信任；我们姑且同意，爱民（*demophily*）——对人民由衷的、真

正奉献式的爱——确实存在。即使如此，在爱民和民主之间仍有霄壤之别。现实世界的民主是由一种民主机制构成的，因此即使没有爱民，民主照样运行。如果再辅之以爱民，辅之以美好的动机，情况则会更佳。但即使没有爱民在场，这一机制仍然能够保障人民的利益——这就是民主机制提供的保障，它使实际的民主制度能够真正存在，而不是使其成为一场骗局。这就是当民主仅仅被定义为为了人民的利益而统治时消失的东西。

麦克弗森在捍卫这个公式时，颁发给它一纸亚里士多德的认证书。在他看来，马克思主义者和亚里士多德谈论的民主是一样的：他们的定义也就是他的“最初”定义。<sup>[931]</sup>然而，这首先是一种古怪的辩解：对于亚里士多德来说，民主是一种退化的政体。因此，如果传唤亚里士多德担当有利的证人，那就应当在这个基础上，即根据亚里士多德的上述观点，解释一下亚里士多德所说的“坏事”如何变成了“好事”。其次，亚里士多德定义的是一种无国家的直接民主，因此需要解释一下，他的定义怎么能适用于所有曾经存在过的数量极大的国家。无论怎么说，麦克弗森根本没有忠实于亚里士多德。正如有人正确指出的那样，“麦克弗森的观点，即民主最初是‘由过去的被压迫者实行的统治，或是为了他们的利益实行的统治’，是值得怀疑的。更正确的说法应当是……它是由穷人进行的统治，因此也是代表他们的利益进行的统治。”<sup>[932]</sup>亚里士多德提出他的论点是有其理由的：他说民主是维护穷人（或许多人）利益的统治，因为民主——希腊的直接民主——是由穷人实行的统治，也就是穷人的自治。因此，亚里士多德是在说自那时以来一直有人在说的事情：当穷人或许多人能够亲自决定自己的利益时，穷人或许多人的利益也就得到了肯定。对于统治能够有利于那些被排除在统治之外的人这种观点，亚里士多德不会予以支



持，而是肯定会予以否定的。民主不以人民为基础也能“代表人民的利益”这种观点，肯定不是亚里士多德的观点。

回到罗素上来。他对那种选择的表述是正确的吗？显然那种说法能代表俄国人的观点；但那也是对西方观点的一种歪曲的、失之简单的说法。“多数统治”是本书作为起点的表述<sup>[933]</sup>；但是考虑到西方的现代民主，我们已离开原始的、最初的“词源学民主”很远很远了。随着对民主的解释和实践的进步，有一点已经变得十分明显，我们的民主制度已经大大脱离了人民的权力（投入的民主），变成了人民的利益（产出的民主）。因此选择并非像罗素说的那样。正确的选择是在以下定义的两民主之间的选择：第一个定义是，民主既是多数统治（投入），又是多数利益原则（产出）；第二个定义是半拉子的民主，即只有投入没有产出的民主。这样说吧，“民主”——唯一真正存在的民主——既包含着人民的权力，也包含着人民的利益，它们是罗素悖论的双角。与此相反的和提出来作为另一种选择的东西，都是有尾（人民的利益）无头（人民的权力）的怪物。

坦率地说，在我们对“另一种民主”的追求中，我们没有从起点推进分毫。所谓的选择就像米塔斯塔齐奥<sup>[934]</sup>迷人的诗篇中颂扬的阿拉伯凤凰一样：Che ci sia ognun lo dice, dove sia nessun lo sa——有目共睹，确实存在；它在哪儿，无人知晓。<sup>[935]</sup>无人知晓有两个原因。首先，“代表人民利益”不过是个毫无保证的许诺。假定（为了论证的方便）许诺得到兑现，这时我们得到的是爱民，但——必须再说一遍——爱民不是民主。民主以民权作为起点，在这个起点上，它为了产生人民的利益不需要爱民。相反，爱民仅仅是一种可能性。我们若是还算走运，爱民会送给我们一个仁慈的专制者；我们若是不走运呢？我们何必要把能得到可靠保证的事情留给运气呢？当然可以说，从这

样或那样的意义上，任何事情都是可能的。太阳明天可能不再升起。大概如此吧，但（就明天而言）这种可能性小之又小。一只狒狒坐在打字机前也有可能写出一本小说，但这样的可能性实在小得可怜。同样，在专制的、公开表示反自由主义的国家，臣民有可能受到某个完全献身于利他主义的仁慈专制者的爱抚。但是，在独裁和爱民之间发生联系，是一种“极不可能的可能性”，而人民的权力和人民的利益之间的联系，却是一种具有内在高度可能的可能性。

第二个原因触及了要害。且不管可能和希望，我们的阿拉伯凤凰存在吗？雷维尔讽刺说：“与资本主义不同，社会主义……确实没有享受过总是处在‘危机’中这份财产的福气，因为它必须首先存在。……直到现在，社会主义经历的唯一危机，就是不存在的危机。”<sup>[936]</sup>雷维尔的论点，实际是在谈对资本主义和社会主义各自的经济表现进行比较，但也可以把它加以扩大，用来强调自由主义民主观和共产党的民主观之间的对立。因此问题是：“另一种民主”与自由主义民主不同并且对立的民主，在现实世界中存在吗？这是个直截了当的问题，但也是个因为这样的回答，即关键不在于事实而在于定义，而被系统地掩盖起来的问题。因此，苏联政体作为一种民主制度而存在，是与苏联对民主的定义相对应，正如西方政体之为民主政体，是与西方人对民主的定义相对应。我是最不愿意小瞧定义之重要性的人——我很快还会回到这个问题上来。但此时此刻我要先摆明一点，并非所有的定义都是平等的。

请记住，这本书阐述和讨论的民主理论，包含着规定性定义和描述性定义。它们比肩而立，从而允许理想和现实之间进行相互参照和联系。它们之间的联系（和相似性）可能很少，如果是这样，我们会宣布：这即使不是非民主政体，也是很糟糕的民主政体。相反，我

们也可以在理想和现实之间发现足够的相似之处，这时我们便会说：这是民主政体。民主制度得此称呼，是因为对它们的理想和实践作了比较，其根据是，规定是否以某种相应的方式转变成了现实。然而，共产党政体根据它们的标准，声称自己也是民主政体，对此却找不到或不能进行这样的探讨。在这里我们永远只能找到规定——从未提供过描述。可见，共产党的教条不允许自己得到证实（或证伪）。于是人们也就无法证明苏联式的政体按它们自己的标准是作为民主政体而存在。标准本身就不存在。说共产党的制度根据它们自己的定义符合民主制度，这样的说法本身就是没有根据的。共产党的教条不过是在私下贩卖以理想冒充事实的假货。考虑到马克思主义的一个主要声明就是，只有它能够做到理论和实践的统一，我们不得不同意这事确实干得漂亮。按照这样的声明，马克思主义立刻就能自我肯定或自我否定，马克思主义者也尤其应当精通让理论服从实践的印证。然而，这却是他们压根儿就没有做过的事情。

我现在收网上岸。我坚持认为，（1）不要把很不可能的可能性说成很可能的可能性；（2）共产党式的民主制度按他们自己的标准（或他们的需要）也不存在。还要记住，不能用拿理想比较现实的方式，对“另一种民主”和西方的民主进行比较。事实要跟事实比赛，正像理想要与理想较量一样。<sup>[937]</sup>但是在结束之前需要指出的重要一点是，民主理论——如果严肃看待理论的话——不能对未定义的“民主”撒手不管。对定义最低限度的要求是，说明某事不是什么，即说明在什么情况下一个词或概念不再适用。Omnis determinatio est negatio<sup>[938]</sup>——凡是肯定，皆含有一个否定。因此某种否定是必要的。不管有多少人可以谈论人民的、先进的或共产主义的民主，谈论某事并不足以证明这事存在。没有人对苏联以及以它作为楷模的国家中醒目的现实产生

过疑问。但是，从任何可证实的意义上说，这些国家是民主制度吗？这就是问题所在，对这个问题我要给予断然否定的回答。我的立场现在是并且仍将是，对西方式民主的分析，与对单纯的民主的分析是一致的。根据我的探讨，“另一种民主”不过是个子虚乌有的选择。单凭一个名称，不足以让仅有民主之名——姑不论其现实如何——的东西赢得信任。

## 15.6 词语之战

如果是在1930年代，以上的讨论即使不是不可思议，也是不必要的。无论是斯大林、希特勒还是墨索里尼，都没有声称他们的政体是民主政体。实际上，他们全都瞧不起“资本主义的”民主或（用墨索里尼喜欢的说法）“财阀民主”。从19世纪中叶到20世纪中叶，自由主义民主和简称的民主这样的标签，只用来指一些明确的政体，对它们的所指也有着广泛的共识。民主政体满足于自己是民主政体，而非民主政体对于不是它们本来就不是的那种政体，也没有产生负罪情结。大约从1945年以后发生了戏剧性变化的，很难说是现实世界的性质和各种政治形态，而是民主这个词的价值涵义。在第二次世界大战中作为一个好词、一个受到赞誉的词而冒出来的民主，当然也就成了一个褒义词。因此，当武装冲突好不容易结束时，一场词语大战又爆发了。这在过去是并将仍然是一场把“民主”争取到自己一边的战争。

卡尔·波普颇具权威性地指出：“我们无须在词语上，在民主这个词的真实或基本含义这种假问题上争论不休。你可以选择你喜欢的无论什么名称……（因为）这不是关于词语的争论。”<sup>[939]</sup>当然，真正的争论不是“关于词语”的。但是，能把本质（真正的分歧）和用词分开吗？波普像其他许多学者一样，在低估词语的力量上实在不高明。争

论肯定不是关于词语的争论，但它是以词语作为手段进行的。词语是我们的争论中不可分离的一部分。如果观念会造成后果，词语肯定也会造成后果，因为观念之手带着词语的手套。某个观念要由某个词来传达。以某种方式为一个事物命名，与建议如何解释该事物是一样的。词语不但是引导我们顾此失彼、瞧这儿不瞧那儿的眼罩，词语还是思想的模铸者。[\[940\]](#)

马克思把黑格尔的哲学“颠倒”了过来；他声称，这种哲学是头朝下站着，必须让它双脚着地。[\[941\]](#)自那时以来，我们已经“把颠倒的再颠倒过来”了不知多少次，到头来似乎是，谁也不再十分清楚到底是谁用头站着，谁用脚站着。庸俗的马克思主义认为，思想仅仅是“物质的反映”[\[942\]](#)，也就是说，观念只是物质世界的拷贝和纯粹的附属现象。我们可以让这种唯物主义不那么庸俗，不那么笨手笨脚，也不必否认，历史唯物主义或辩证唯物主义是一种Unterbau（脚踏实地的）哲学，是一种对“唯心主义者”、对观念优先的Oberbau（空中楼阁）哲学嗤之以鼻的基础哲学。然而，正是那些信仰马克思主义的唯物主义者，充分把握住了词语的力量。正是唯物主义者比唯心主义者更充分地真正掌握了说服的艺术，即历史悠久的诡辩术。相反，那些唯心主义者，那些相信观念有其内在威力的人，却以他应当恪守自己的立场为根据，在论战的考验面前暴露出自己的贫乏。他是个相信观念的人，但他放弃了表达观念的语言，把遣辞造句的创造精神愉快地拱手让给了唯物主义者。在一个到处都日益受到大众传媒的狂轰滥炸、“媒体语言”就是事实的世界里，他对我们说，词语是不重要的，我们用什么词都无所谓。谁头朝下站着？是唯物主义者还是唯心主义者？我真不知道说什么好了。

大概唯心主义者（像定义的那样）只对一些能力高强的知识贵族说话，他们不会受到词语的误导，因为他们会在无论什么言词或伪装下面寻找观念或概念。但是，民主制度并非受智慧统治的制度（sophocracies），民众也不是由能力高强的知识分子组成。他们是由一些头脑比较简单的人组成的。对于他们，词语关系重大。普通公民对他的政体和其他政体的了解，仅限于词语告诉他的内容。如果有个政体被称为“民主”，他只能相信、当然也有理由相信这个词所传达的意思。同样，如果有个民主政体被称为“人民”民主或“先进的”民主，芸芸众生的普通一员也会相信它确实如此。我们是否该向他提出要求，说他先得研究上几年政治学，再到这个世界来旅行，并且再花上几年时间亲自加以验证呢？

无论我们在理论基础、在语义学——即词语真正的指谓功能——的重要性上有多少分歧，民主理论都必须如实地解释“人民”。进一步说，假如我们确实关心他们，那我们同样也要明白，人民不应受到欺骗性词语的蒙骗。困难吗？一点也不困难。欺骗性含义不要求有个形而上学的、本体论的或本质论的正确含义，也不会因参照了这样的含义而得到确立。即使词语只有习惯用法中的含义，如果说话者不用它来指听者赋予它的含义，那么这个词语就会是欺骗性的——被欺骗性地使用。如果说话者使用一个词，它的所指（即它在现实世界的对应物）没有这个词从语义上传达的（因此也是传达给听者的）任何特征，那么这个说话者不管有心还是无意，他都是个骗子。他的用法使人迷惑，所以是错误的。诚如柯克帕特里克简明扼要指出的那样，无论是谁，如果把“赞成持久和平与人民民主”这样的口号，跟既无和平又无人民运动和民主的情况联系在一起，他就是犯下了“败坏语言以掩盖现实”的罪过，犯下了“系统地恶意利用语言”的罪过。[\[943\]](#)如我所说，无论是谁这样做，他都是骗子。

譬如说吧，假定我写一篇讨论君主制的论文，其中把君主预先定义为一个由定期举行的普选产生的国家首脑。很容易想象，大多数评论者都会对我不屑一顾，他们会指出，我把共和制同君主制混为一谈了。就算我回答说，我有资格构想我本人的“君主制”含义，也不会给我带来任何好处。比较而言，我最好的辩护词应当是说，评论者们忽略了君主制这个词的词源学的、字面的含义，而我事实上使用的就是这个含义：一人统治。<sup>[944]</sup>然而这只是我最初的定义。现在假设，我的论文以君主制就是“人民的统治”这样的定义结束。我的评论者对这个结论会有什么反应？有几个评论者会说，我的文章特新颖、特具创造性和原创力？我估计谁也不会这样说。我估计大家都会说，我根本不知道自己在胡扯些什么，“君主制”只能指一个人（由一帮朝臣或少数人辅佐）对人民的统治。我终于被打败了吗？根本没有。我毕竟还留了一手。我可以回击我的评论者说，大家一直在对民主这个字眼做的事情，凭什么不允许我对君主制这个字眼也那样做？这是个很高明的问题，我不想让我的批评者用拙劣的回答糟蹋了它，还是让我替他们回答吧。回答是这样的：君主制在词语之战中无关紧要，因为它不属于大家都想弄到手的词。因此，对于“君主制”，知识对话的正常规则是适用的，没人允许在定义上胡来。“民主”的情况却不是这样。可见不同之处在于，我们这里是在对付一个在词语之战中利害攸关的字眼。

词语之战关系到词语的感情特征。<sup>[945]</sup>基本要领是，夺取“好字眼”，把“坏字眼”扔给敌人的阵营。<sup>[946]</sup>列宁掌握这一要领的娴熟程度，也许只有奥维尔的“黑白颠倒法”（newspeak）堪与媲美。相对而言，很少有人懂俄语，因此相对而言也很少有人了解，“布尔什维克”和“孟什维克”不过是俄语中的“多数”和“少数”这两个词。在1903年

伦敦举行的大会上，列宁派在有重要分歧的问题上输掉了，但在大会选出的中央委员会中却赢得了多数。这个多数并不要紧，要紧的是词语所包含的让人相信和提示性的力量。孟什维克，真正的多数，由于把多数这个他们才有资格使用的词拱手让出，在第一个回合便输掉了。

但是，词语之战的意义比这个宽厚的例子所说明的还要多。必须把词语——当然是关键性词语——的全部信息内容，更不用说它的教育启发价值，挤得一干二净。尽最大可能使它们不具有任何可以检验的含义，对一些特定的词还应作进一步的操作，使它们变成可以自动引起爱恨反应的纯粹“符号”。[\[947\]](#)从本质上说，这样做的目的是要造成思维短路，使听众几乎没有停下来思考的机会。对于词语武士来说，词语就是武器——是词语，不是观念。词语武士很清楚，最终起作用的是名称（随便起的名称），而不是对名称的说明和解释，因此他的技巧就是发明各种称呼，然后无休止地重复它们。要诀就是乱扣帽子。让我们正视这一点吧，这一向是十分奏效的技巧。有四个用于蔑视的词——“资产阶级”、“资本主义”、“反动派”和“法西斯分子”——比我这本书中提到的所有其他词更严重地影响着我们这个时代，这样说是否有夸大其辞之嫌？我相信并非如此。

不管我们喜欢还是不喜欢——我当然不喜欢——词语之战是一个现实。如果我们拒绝正视这个现实，无异于听任词语武士，让战争赌棍获胜。他们步步逼近，西方“中立的”学者就会步步后退。就民主这个词来说，在过去几十年里他的典型回答一直是这样的：对于任何参照西方的实例给民主下定义的人，“另一种民主”是个冒牌货；但对于任何用东方的方式定义民主的人，无法在检验中过关的是我们的民主。如果这就是所谓的“定义工作”，那真该对各种定义加以严肃的看



待和审视了。然而，我越是想找到一个“另一种民主”的定义，我越是一无所获。

纯粹是出于论证的目的，我打算同意，自由以及对每一个人的尊重跟民主无关；也准备同意，“人民的权力”就是所需要的一切。但我还是不明白，怎么可以把一个定义说成这个样子：民主是一种人民决定不了任何事情的决策制度。我相信，这是对苏联制度实际运行状况的十分准确的概括。那么何必还要说“民主”呢？为了欺骗？对于君主制（我刚才想象出来的例子），谁也不会同意如此放肆的胡来，谁也不会允许把君主制定义成人民的统治。同样，我反对这样的“民主”。表达不同意见，投票时把一个选择对象换成另一个，自由选择自己的统治者，亲自决定我们喜欢什么并予以促进——所有这一切都可以被认为是细枝末节，无关大局。然而，如果这些事无关大局，那么无论是人民还是人民的统治，就根本不会在画面上出现了。

一切都取决于定义吗？我要回答说，大大取决于定义，但不是完全如此。如果论点是：一切都取决于定义，那么我要把它颠倒过来：一切都取决于无定义（non-defining）。就这里的情况而言，另一种民主这个选项并没有另一种定义的支持，支持着它的是不下定义。在词语之战中，最最重要的是纯之又纯的词，是没有定义的词。因此我坚持认为，作为一项知识统一性的事业，我们既不当接受也不应当散布引起迷惑的词——肯定会造成欺骗的词。作为一项知识统一性的事业，愚弄人民、把人民的权力说成事实上人民的无权力，是一种不诚实的表现。

## 16.意识形态的贫困

观念一直是现实的一部分，

但今天它已获得了比现实更大的力量。

——米歇尔·诺瓦克

### 16.1 理想的衰竭

商品的欢愉价值取决于它们的稀缺程度。这也适用于“好东西”。当我们的所有足够了，我们便满足了。不过一旦足够，满足便会引起不满足。一些东西的足够，唤起我们对另一些东西的欲望。西方人目前已有足够的自由，于是便追求各种福利和保障，因此“推崇”关心他的各种需要的保护性国家。但是需要会无止境地上升，最后必须加以满足的已不再是需要，而是欲望。西方人的理想便是沿着这个方向在改变和衰耗着。

丹尼尔·贝尔的《意识形态的终结》（1960）一书的副标题是“论政治观念的衰竭”。那么，正在衰竭的到底是什么？是意识形态，还是观念？随后发生的论战很难说澄清了这一问题。<sup>[948]</sup>由于对意识形态这个观念缺乏一致和深入的研究，使得论战者大都是在相互谈论历史。这场论战随着校园革命一起退去，到了1960年代末，人们都心照不宣地承认，意识形态的巨浪已驳倒了那种预测。当人们踉踉跄跄地走过1980年代时，我们又遇到了这个问题：到底是什么衰竭了？如果不是意识形态的贮水池，那么是观念的贮水池喽？我很快就要谈到观念，但首要的事情就得先说。两个世纪以来一直紧随我们不去的衰竭

过程是理想的衰竭。西方人的理想越来越不像“理想”了，也就是说，就理想的道德涵义而言，它越来越不是价值信仰了。可以说，理想危机——这是无可怀疑的事情——从本质上讲从一开始就是一场伦理危机。

由于许许多多不完全令人信服的原因，关于人这种“道德动物”的最后一种强有力的西方哲学，是康德的伦理学。也许道德离开宗教就无法自己生存<sup>[949]</sup>，也许进步（这种理想）已经使我们改弦更张，而技术进步使我们越来越像个功利主义的自顾自的动物。虽有这些原因，事实是西方人已一代甚于一代地只有经济头脑了。光荣革命、费城会议、法国革命以及1848年革命的领袖们，很难被描绘成把政治理解为“谁得到什么，如何得到”的人。但是当拉斯维尔把政治归结为“得到什么”的问题时<sup>[950]</sup>，没有人对这种粗劣的观点表示惊愕。1950年代，当雷蒙·阿隆为意识形态终结的预言提供理论根据时，没有人对他完全从经济上加以论证的事实大惊小怪。阿隆写道：“在成长的经济中，分配问题已获得了完全不同于过去几百年的意义。总的财富曾被认为是个几乎不变的量……如果有人拥有太多，这就意味着那是取自于别人。但是当集体财富每年都以一定的百分比增长时，增长的节奏和速度便比再分配问题更为重要了，即使对弱势人群也是如此。”<sup>[951]</sup>

从本质上说，过去的问题是：一方面我们有一块蛋糕，另一方面我们有一个谁来切蛋糕以及如何切的问题。经济学研究的是蛋糕的尺寸，政治学研究的是切蛋糕，即分配的问题。如果蛋糕尺寸和吃蛋糕的人数的比例保持不变，那么如何切蛋糕的政治问题便成为主要问题，或至少是唯一可以用不同方式解决的问题。但是，如果我们能容易地提供更多的蛋糕或更大的蛋糕，制作更大蛋糕的经济问题便排挤掉了谁应多分一点的政治问题。可见，政治，尤其是意识形态政治，

在未来的世界里是次要的。大家会慢慢认识到，最重要的不是阶级斗争，而是蛋糕的尺寸。这种论点最紧要的前提是，蛋糕尺寸以超过人口增长的速度无限变大。但是，蛋糕能够无限而迅速地变大吗？富足的时代变得永无止境了吗？工业技术革命能够维持下去并且席卷世界，为一切人增加财富吗？这种论点的逻辑也许无懈可击（尽管我对此表示怀疑），但是它的事实前提已经大为动摇了。

增长意味着资源消耗的加速，尤其是有限的非再生资源。具体而言，由于工业革命接踵而至，矿物能源（煤、石油、天然气）一直在以指数级的速率被消耗着。从长远观点看，我们一直很清楚廉价能源会在几十年内消耗殆尽。无论尚未探明的深层矿物资源、核能电厂以及技术发明（即来自风力、水力和阳光的可再生能源）能否在未来提供给我们，总之有一点是很清楚的，过去二百年里维持着工业进步这架机器运转的廉价能源，就要变得越来越贵。且不论能源匮乏，单以成本而论，已使我们有足够的理由不以过去的趋势寄望于未来。如果注意到另一些现象，这一观点还可以得到进一步的强化：增长也在糟蹋着我们的可再生资源——森林遭到毁灭，农田变成沙漠，水的供应也将日趋紧张。我们必须应付廉价能源的结束，还要支付各种生态灾难这张客观存在的数额巨大的账单。显然，这将是一张开销甚大的账单。

怎么还会有这么多有名望的经济学家告诉我们——至少是直到石油冲击震撼了我们之前——“有组织的匮乏”已被一个富足的文明取代，或至少在可见的未来会是如此呢？[\[952\]](#)经济学家们似乎都在预言持续的增长，而不考虑长期的资源条件和增长的资源限度。[\[953\]](#)今天，我们希望但愿科学发明和技术创新能拯救我们。既然我们只剩下希望了，就让我们这样希望吧。但这样一来，时间就是至关重要的。

于是问题就成了：我们为使科学技术及时拯救我们而迫切需要的时  
间，会被不断加速的增长更迅速地“消耗掉”。零增长和稳态社会肯定  
不是令人动心的设计，而且可以说，它只有着购买时间的优点——让  
科学技术有时间用可再生资源取代不可再生资源。但是，既然时间至  
关重要，那么购买时间同样重要。

如果说增长论的经济学家没眼光，说话不着调，社会科学家也好  
不了多少。关于意识形态终结的预言无论想表达什么，从一开始人们  
就不难看出——无须事后聪明——它是一个在时间和空间上都有局限  
性的短期预测。它在空间上有局限，是因为只有那些经济产出大大超  
过人口增长的社会才会心满意足。它在时间上有局限，是因为马克思  
主义无论如何也不是最后一种意识形态，我们必须对类与属加以区  
分，即把意识形态这一概念范畴同它的各种历史表现——比如今天的  
马克思主义和民族主义——加以区分。就此而言，在不发达国家，民  
族主义浪潮和政治救世论有可能卷土重来。另一方面，我们也不能  
贸然把一切寄托在处于优势地位的工业民主国家中工业和平的长期持  
续上。富裕社会的主要问题已不再是劳动（就其奋斗、劳累和受苦的本  
来含义而言）——有闲暇者较不易于受到极端主义的袭击，这样说不  
无道理。但我们不应设想对富足生活的最初反应也会是对富足习以为  
常的后代人的反应。至善论和失望情绪会随着经济发展（而不是剥夺  
性的低级阶段）而来，闲暇时代的“大空虚”注定会导致新的反叛、  
新的反抗态度以及一些不可预见的难题。闲暇使我们集聚起我们不知  
如何消耗的精力。如果我们无事可做，我们会干些什么？[\[954\]](#)

大概我们正在接近各种意识形态代用品的终结。就此而言，正在  
接近幻想、受代用品维持的幻想的终结。随着蛋糕不再在它的食用者  
的面前晃动（事实上这从未在拉丁美洲、非洲和亚洲多数地区出现

过），我们会渐渐明白，非经济的病症是不能用经济法治好的。更一般地说，没有道德意识的人，是很难建立一个美好社会的。我们已经走得太远了，我们把政治行为等同于经济行为，我们告诉自己，政治说到底是个获取的问题，我们在追求着金凯德（J.Kincaid）生动比喻的“肉体政治学”，即只以“苦乐”为标准的美好生活。<sup>[955]</sup>既然人没有自然主义意义上的天性，而是他设想自己是什么就是什么，这完全有可能使他成为一个彻底的经济动物。事实上，我们一直在卖力地干着这种事。按康德的说明，道德王国是自我奖励的“无私行为”的王国，是不以物质报酬为动机的王国。社会科学家却告诉我们，“利益”意味着“动机”，因此，所谓无私利的行为纯属无稽之谈，那等于无行为，因为如果我们没有动机，我们就没有行为。<sup>[956]</sup>伦理学不是“交换”的领域，道德人的付出并不是为了交换什么。但是，据说一切都是交换。道德人的准则是，不希望他人施于己者，也不施于他人。<sup>[957]</sup>相反，我们却想方设法把自己不愿承受的担子转嫁给别人。从来没有哪个社会主张它的成员不承担任何义务，而我们却在日甚一日地主张我们是“权利人”，有权领受这个那个，不断提高的期望就像一切革命一样，很快造成了一个权利人的社会。

道德人被推到后台，出场的是“理性人”。当然，功利主义传统提供的理由是，伦理不过是每个人开明而长远的私利。<sup>[958]</sup>诚然，康德的伦理学也属于理性（不是宗教的或以感情为基础的）道德学说。因此可以认为，由道德动机所成就的，同样也是由理性论证所成就的。例如，假定我们需要经济增长，我们作为理性的和精于计算的动物就必须注意到，增长的放慢和趋于消失并不是由分配和消费欲望的增长造成的。同样，也可以从理性上证明，社会利益需要社会成本，因此，没有义务的权利，没有付出的获取，都是不理性的表现。的确如

此，但这只能在日积月累的结果中看出，因此肯定大大超出了我们个人的处境和视野。作为理性的、精于计算的利己主义者，关心社会福利是不理性的；例如，把时间浪费在投票上可能是不理性的，为我们可以免费使用的公共福利付钱是不理性的。同样，组织越大，其成员就越没有理由分担它的责任和促进它的集体目标。<sup>[959]</sup>简言之，人人都成为社会寄生虫才是“理性的”（从成本——效益的角度看）；剥削别人对他要有利得多。

我刚才说，我们正在接近代用品的终结，我们已走到了代用品消失的极限。我认为，这些代用品之一就是道德也符合理性这一观念。它已不起作用了。我们要求用理性人代替道德人，结果我们给两者都提出了不可企及的高标准。说出实情的时刻已拖延良久，现在终于到来了。这个真理就是，如果没有“善”，也就是说，如果把政治归结为经济，理想归结为意识形态，伦理归结为斤斤计较，就不会有善的社会。即使政治不是伦理，社会机体确实需要政治人之外的道德人。因此，我们正在目睹的衰竭，是伦理政治理想的衰竭，这些理想曾养育了西方文明，随后又导致了我们的自由主义民主制度。

当然，技术进步本身是随着理想的衰竭而崛起的。但我不愿像普遍认为的那样，说什么“那不过是我们的文明所赖以存在的工业基础中的瑕疵”，或者“一个受机器运行支配的社会，一个依靠工厂和官场的例行公事，为个人的炫耀性消费洋洋自得的社会，终将不足以维持我们对它的忠诚”。<sup>[960]</sup>我们的社会“受机器运行支配”，诚哉斯言。但这是为什么？我们不可以本末倒置，我们受机器支配，首先是因为我们的经济头脑过于发达，因为我们失去了或正在失去伦理观念，失去使我们得以生存的忠诚。所以我要强调说，技术进步是我们理想衰竭的强大伴生物（不是其首要原因），这还有另外两层意义。首先，发达

工业社会的富足造成了一个软弱无能的“坐享其成的”社会。其次，技术进步导致了人口过剩和过度的组织化，即一种个人变成单纯的数字，日益感到软弱和压抑的局面。我们要勇于正视它：这是些有利于滋生否定与反叛的理想、有利于导致消极而非积极理想的条件。开放社会，或达伦道夫所说的“提供机会的”社会<sup>[961]</sup>，要以一个没有喝醉的社会为前提，但我们生活于其中的很难说是这样一个社会。

此外，历史已把我们搞得太疲劳了。我们筋疲力竭，无所适从，忧心忡忡。我们还得承认，我们也满怀恐惧。用金斯利·马丁（K.Martin）的话说，对进步的崇拜已经“变成了加速前进的福音书”。自从法国革命和第一次工业革命时代以来，我们一直在向前冲刺，不间断的迅速变化使人无暇进行调整。另外，“高速运动令人兴奋，使他忘了……问一下自己正在朝着哪个方向狂奔。”<sup>[962]</sup>最为糟糕的是，我们被两次世界大战的杀戮搞得伤心欲绝。我们摆脱了真正的战争状态，竟又径直落入累人的冷战气氛。我们的神经系统已经垮掉了，我们生活在对明天的恐怖中，人类的自我毁灭绝对不是科幻小说中的景象。霍布斯的《利维坦》问世于一场血腥残酷的内战之后的1651年。对于霍布斯和他的许多同代人来说，最高目标似乎就是获得社会和平，为了获得它，霍布斯构想出了全能国家的学说。如果做一点适当的限制，我们也可以以此类比我们的处境。处在衰竭状态中的我们，也在不惜一切代价地争取和平。加速前进的福音书带给我们的只是物质进步而非道德进步，于是我们便没命地抓住这种实在的利益。不管代价如何，我们请求生存受到保护；为了获得这种利益，我们甚至会再一次像霍布斯的同代人那样，乐于把我们的命运交托给无论什么人，只要他许诺阻止世界末日大决战，并对我们示以关怀。



总而言之，自由主义民主的危机，更不用说它的失常，其根本原因就在于我们受着“物欲”的损害与支配，而且满怀恐惧。如果是这样的话，所有那些关于“真正的”民主、“完全的”自由和“真正的”正义的狂呼乱喊，便没有什么现实意义了。那不过是晚会散去的告别焰火罢了。事情的真相是另一种情况。我们关心的并不是自由，我们根本就不再欣赏那种自由了。我们并不看重真正的民主，我们看重的是那个分配利益、满足需要的国家。我们不关心自由和民主，是因为我们软弱，我们物欲熏心；我们疲劳了，说到底，*not in ullac upido*（知者方贪），我们厌倦了过去熟悉的东西。不过，我并不十分相信这就是最后的确诊。

## 16.2 不可避免的与可以避免的

如果我们把理想和观念加以区分，如果我们确实蔑视理想，则我们的确很麻烦。既然理想是或被认为是价值信仰，那么对于放弃理想便不存在现成的治疗方法。但是，人是一种追求理想的动物。<sup>[963]</sup>没有理想的人生是黯淡无光的人生。1960年代年轻人的反叛便是一次“理想主义”的爆发。但年轻人的文化，或反叛的文化，也证明了那些基本上由否定组成的理想的贫乏。应当从这一经验中得出的教训是，使理想迅速恢复活力的方法是没有的。<sup>[964]</sup>反对大空虚的抗议甚至更为空虚。

把理想和观念加以区分，并不是说这两个领域互无关联。理想不是天上掉下来的，它们是文化的一部分。尤其应当指出，自由主义的民主理想长期为哲学家们苦苦思索着，它是诞生于对观念的耕耘过程。观念远比理想容易管理，它乐于接受调整和改进。理想危机至少

从长远看，部分地是错误观念的反映。因此为求平衡起见，让我转而谈谈可以称为观念危机的现象。

观念并不是任何人随便产生的念头。从严格意义上说，观念是“推理”，是“首尾一贯的推理”的产物。儒弗内把过去的知识分子与今天的知识分子加以比较时有此说法。他写道：“直到18世纪末，世俗的知识分子仍然为数不多；他们的平均智力水平很高。但他们受教于教会学校，得到的严格逻辑训练实非我们今天的‘科学教育’所能取代。所以这些头脑都患有严密癖。与我们同代人的著作相比，他们的著作普遍地具有严密推理的素质。”<sup>[965]</sup>儒弗内以其惯有的优雅，说明了理性思维（当然是理论理性的思维）已经没有规矩了。主流的民主理论在1960年代被轻易撕碎，证明了他的正确。如果把自己跟若干世纪前的经典作家比一下，无疑可以看出我们“严密推理的素质”是较低的。但这一偏差也有利于带来希望——可以严密地推理说，失去的亦可复得。

我认为，虽然理想危机难以立即克服，但观念危机可以在短期内得到纠正。这一观点明确地意味着我不相信决定论或历史唯物主义。我无意低估物质变化和环境压力的作用。我也认为，有些不可避免的事情确实不可避免。例如，无论我们喜欢不喜欢原子能，我们不能拒不接受它。可是我看不出自由主义民主的毁灭有什么“客观上的必然性”。整个人类历史显示，人类有能力以许多方式对环境作出反应：我们有能力决定那些决定性因素。不管人类有没有天赋的绝对自由意志，由于人要过精神生活，由于他是个符号动物这一并非形而上学的原因，人逃脱了决定论。因此，对于语言动物来说，最后的决定总是来自词语。作为动物世界的一员，人注定有生有死，但只要他活着，他就是一个有着高度适应性和十分机智的动物。

如果事情确实如此，我们便没有理由用不可抗拒的事态发展和其他一些不着边际的方便托辞来解释我们目前的困境。海洋有它自己的性质，但如果我们因为没有领航员而翻了船，我们无权怪罪海洋。即使我们的危机是由一些深刻而可怕的力量造成的，这些力量也是由我们释放出来的，而且我们有可能重新收回它们，置于我们的控制之下。只要我们认识到，我们的漂流无着有许多原因，我们就可以从以下事实中找到其中一个原因、一个关键性的原因，即我们一直在日甚一日地、在史无前例的规模上受到各种蠢行的攻击。不过，克服愚蠢的良方是老老实实承认愚蠢，而根本的愚蠢是对观念的无端迫害，这就是下面我要谈的问题。

### 16.3 对观念的无端迫害

曼海姆这位很难被指责为有观念论倾向的作家，发明了“受观念冲击的时代”这个意味深长的说法，并且看出了自由主义民主是它的典型产物。<sup>[966]</sup>我们可以说，民主是观念统治（ideocracy）的结果，这意味着没有任何人类的历史探险如此明确而可怕地依靠观念的力量，因此也依靠我们使用观念的能力和掌握符号世界的才干。<sup>[967]</sup>所以，如果民主比其他一切伦理政治公式更多地受到思想混乱的危害，那也无须大惊小怪。此外，如果我们不再相信观念的价值，我们也很难理解民主的现实如何才能像样地生存下去。事实上，批判的知识领域本身——这也是一间为未来烹制菜肴的厨房——深受对观念的怀疑或控诉的影响，几乎到了使它瘫痪的程度。这种怀疑或控诉是以现代的迫害方式，即带有意识形态癖的声讨作为动力的。<sup>[968]</sup>先由马克思，而后再由曼海姆掀起的这股怀疑风气<sup>[969]</sup>，其传播之广，可以由人们经常在过去使用“观念”（及其派生词）的地方代之以“意识形态”这一点加以证明。不错，非马克思主义者使用意识形态一词，不过是因为它时

髦，他们是在无害而宽泛的意义上使用它。但是词也会造成后果，而意识形态在被马克思主义者使用时，肯定是个带来重大后果的词；在词语之战中，这是他们最险恶的一个词。这是不使用它的理由吗？当然不是。但这是以理性和审慎态度使用它的理由。

过去被称为哲学、理论、学说、观念、理想、信条、神话以及其他一些近义词的东西，越是被意识形态一词取代，我们就越是创造了一个怪兽般的词，一个吞噬一切的巨兽，一个我坚信必须拆穿的邪恶包裹。因此，我在本书中始终在把（意识形态）这个替代物再替换下来，是观念，就称它“观念”，是信仰，就称它“信仰”，如此等等。随着这个拆包过程的进行，“意识形态”便获得了明确的涵义，被用来指称那些其他词（近义词）无法指称的东西。我认为，只有这样，词才得到了理性的使用，并且有益于理性思维。同样，当意识形态一词被放入（而不是混同于）它的一组近义词时，才有可能去分辨什么不是意识形态，从而使这一概念可以通过经验评估加以调理。举例来说，人们无需用意识形态一词去表示观念，却很需要有个词来表示“观念转化为社会操纵杆”<sup>[970]</sup>这层意思。此外，我们无需用意识形态去表示“哲学”，但需要有一个词帮助我们表示哲学思想在大众中间的传播，指明“使群众采取具体行动以改造现实的哲学庸俗化过程”。<sup>[971]</sup>同理，假如意识形态一词只是代替了“信仰”和信仰体系的说法，这并不能有所收获，如果把“意识形态信仰”跟其他信仰，如宗教信仰或传统信仰加以区分，论证则会得到加强。

为了充分说明以上这个拆包过程，大有必要预先对政治中的意识形态和知识中的意识形态作一区分。就前者的范围而言，问题是我们说“意识形态政治”和“意识形态头脑”的用意何在，以及这些概念所解释的是什么。在这种情况下，意识形态的反义词一般而言是（或许还

可以等到更好的)实用主义,即实用主义政治和实用主义头脑。<sup>[972]</sup>就知识中的意识形态而言,问题基本上在于,我们的知识是否以及在多大程度上受到意识形态的支配和歪曲。在这种情况下,意识形态的反义词是“真理”,以及不言而喻地——是科学。

从原则上讲,政治中的意识形态和知识中的意识形态的区分是很清楚的。在第一种情况下,我们着眼于行动,问题在于效用。在第二种情况下,我们着眼于思想,问题在于正确性。在有些情况下,这种区分可能变得不可靠,例如在我们把意识形态的概念用于自由主义、民主主义、社会主义和共产主义时。但是,即使对于这些东西,也是能够区分并且应当加以区分的,因为它们既包含着以动员为目的的因素,也包含着具有突出的认知性质的因素。简单地宣称自由主义和社会主义等等都是意识形态,不但毫无意义,而且有碍于我们探求政治学说在多大程度上具有或不具有真理价值,以及相应地,它们在多大程度上是行动的催化剂,而催化剂的重要性完全要看它的效果如何。无论如何,我们这里的主题是知识中的意识形态,即马克思主义者或由马克思主义者发出的论断:我们的认识不可避免地受着社会经济偏见的支配和歪曲。

这种论断有不少版本,我将指出更加吊诡的一个,即卡尔·曼海姆所阐述的思想的“存在条件”,而不是恩格斯提出的“假意识”这一较为粗糙的概念。它的一贯特点是这样的:只要意识形态的概念对知识产生影响,问题便不是根据其正确性来判断一项主张,而是根据它的产生动机对它加以判断。“这个主张正确吗”的问题便由“他为何这样主张”代替了。正如墨顿在评价曼海姆的知识社会学时所指出,采用这种方式,“人们无法再对各种信仰和主张进行研究,以便确定它们是否正确。人们也不再能用相关的实例去验证那些主张,而只能提出一个全

新的问题：怎么会有人坚持这样的观点？思想被功利化了。对它的解释是根据它的心理的或经济的、社会的或种族的来源和功能。”<sup>[973]</sup>当然，“他为什么要这样说”这个问题并不是个新奇的问题。但是这个一向最有助于解释错误的问题，现在却被用来贬低思想的真理价值。如此一来，共同追求真理的对话这样一个与人格无关的世界，在曼海姆的版本中便被一群散乱的个人代替，这些个人只反映他们各自的生存环境，在他们的“总体”意识形态框架内提出其特殊的意识形态。

因此，假如我有着隐藏的动机，我的对手也有；假如我动机险恶，我的对手又如何证明他的动机高尚？他显然不能光靠自己说。归根到底，这里的动机有着无从知晓的特点，所以它们从根本上说是一些潜意识的动机。在这种意识形态的指责之下，我们真的一律平等了。即使作出一切比较上的尝试，也绝对没有办法把世界区分为有意识形态偏见和无意识形态偏见两部分。对此正用得上那句陈腐的反驳：假如一切真理都是相对的，那么声称真理是相对的这一主张也是“相对的”。假如所有真理都受到意识形态的歪曲，那么说真理受到歪曲的主张也在“受到歪曲”。<sup>[974]</sup>如果我们同意加入这种游戏，与偏见相对立的便只能是相反的偏见，而且无法证明相反的偏见要比它所指责的偏见更好一些。

由此可见，意识形态对观念的无端迫害终将导致一个自我毁灭的怪圈，它一方面有助于造成“强化了了的教条主义”<sup>[975]</sup>，另一方面导致“思想虚无主义”。<sup>[976]</sup>据哈耶克的论证，社会学的马克思主义对思想的解释，其根源是一种超级理性主义，它为彻底的非理性主义准备了基础。就前一方面来说，必须断定有一个特殊的超凡头脑，一个一贯正确、不受约束的头脑，它是意识形态受制于环境这一规律的例外，

其原因永远神秘莫测。这样我们便遇到了强化的教条主义。就后一方面来说，“如果真理不再是由观察、推理和论证而发现，而是通过揭示一些为思想家所不知但又决定着他们的结论的原因去发现，一项表述的真伪不再由逻辑论证和经验的检验决定，而是由作此陈述者的社会地位来决定……那么理性就只能遭到驱逐了。”这样我们便到达了思想的虚无主义。[\[977\]](#)

我认为，把知识理论——认识论——简化为知识社会学是毫无意义的。[\[978\]](#)知识社会学本身是一门十分可敬的学问，它像心理分析一样，肯定有助于增进我们对自身的了解。如果我们了解那些既限制又促进我们的思想追求的条件，我们当然会更加聪明。但即使如此，艾尔斯特（J.Elster）仍恰当指出了如下的限制：首先，“没有理由设想由某种社会地位所形成的信仰更倾向于为处于该地位者的利益服务”；第二，“没有理由设想由某种社会地位形成的信仰倾向于为统治集团的利益服务”；第三，“没有理由设想由各种利益形成的信仰倾向于为这些利益服务”。[\[979\]](#)

无论如何，关键在于，当我们面对思想的创造性时，我们便遇到了存在环境和社会经济角度对思想的解释所无法解释的事情。就算某种需要、环境、利益等等是既定的，随之而来的创造性头脑的反应却不是既定的。知识社会学不能解释马克思或曼海姆，它只能解释马克思和曼海姆的成功。那些一心要用社会学的马克思主义去解释思想的人，皆忘记了文化的承受者与创新者的不同，从而也忘记了思想的传播和创造之间的不同。曼海姆自欺欺人地相信，他揭示了精神产品的起源，而实际上，“曼海姆定律”的完全不同的另一个用途才是有效的：文化的接受者根据什么标准在提供给他们的精神产品中进行选择。知识社会学无法说明思想的创造性由何而来，或如何判断思想的

正确性。它只向我们揭示了非思想家（不以思想为职业的人）出于什么动机服膺他人的思想。简言之，知识社会学是为已经创造出来的思想的命运，而不是为思想的命运，提供了评判标准。

如果事情就是这样，我们便没有任何理由赞成把意识形态概念搬进精神创造的领域。具体而言，为什么各种哲学应当被更名为意识形态呢？当然，哲学能够而且实际上也在表现为意识形态形式，这是就它被删减、被简化以及为了动员而被情绪化地降低到一般说教水平而言的。但是，作为意识形态而传播的哲学，并非在起点上，在有着哲学的身份时就是意识形态，而是在终点上才成了意识形态。意识形态可能有助于思想的堕落和庸俗化，但这不适用于相反的过程，即思想的产生或创新。如果说它对于寻求“确定性”（使意识形态产生功效的确定性）有用，它在寻求“真理”上却是无用的。如果意识形态是——它看起来的确如此——“一个谁也不再进行思考的观念体系”<sup>[980]</sup>，一个教条化的观念体系，那么我们还是不要用这个字眼去指称思想中的观念吧。请记住，我们现在谈论的是知识中的意识形态，不是政治中的意识形态。在这一背景下，除非毫无意义地使用那个词，否则它确实意味着观念和理想只是一些貌似有理的说辞，并且把我们的注意力从思想的本质转向先于思想和思想背后的东西。对此可以断然反驳说：“如果我们已经知道我们目前的知识是如何受到制约，那它就不再是我们目前的知识了。宣布我们能够对自己的知识作出解释，这等于宣布我们的所知要多于我们的所知。从知识一词的严格意义上讲，这种说法毫无道理。”<sup>[981]</sup>

最后我们便跌进了“说谎者悖论”而无所适从，这是一个使逻辑学家既兴奋又困惑的话题。它的严格形式是：我说的话是谎话。这里的悖论是：如果这话是真话，那么它也是谎话（我说谎话这一点并非谎



话），如果这话是谎话，那么它也是真话（我所说的谎话是真话）。同样，假如一切主张都是意识形态谎言，那么这一主张是真是假？无论怎么说，我们都自相矛盾。

不管如何反对，揭露观念就是意识形态的游戏仍会继续下去。按它的规则，任何人都可以无需证据而否定任何论证。这太方便了！可是，拥有证据的人为何要加入这种游戏呢？为什么他们应当接受那个使这种游戏出现并给予正当性的词呢？我为自己作出的回答是：我坚信观念（无论哲学家还是科学家的观念都一样）需要的是理解，不是揭露；我们的首要任务是研究它们的真伪，它们是可证实的还是不可证实的，以及它们是严密的还是自相矛盾的。对各种私利、隐藏的动机和条件制约的揭露并不能抹杀任何论证，不管承认与否，并未伤害它分毫，该正确的仍然正确，该错误的还是错误。把思想变成讨论“谁获益于”所说的话，从根本上来讲，只是隐瞒思想贫乏、逃避健全思维的一种方式罢了。这种推理方式，无论对于文化的命运，还是对于检验民主之合理性的前途，肯定都是不祥之兆。应当清楚地理解，“受观念冲击的时代”消失之时，也就是自由主义民主结束之日；杀死它的（让我再说一遍）不是物质因素，而是对观念表示怀疑和不信任的文化模式。一旦我们把观念和思想作为牺牲供奉于意识形态的祭坛之上，用曼海姆另一个生动的说法，等待着我们的便只有“能量的迸发”了。

## 16.4 求新癖和超越癖

每一代人都想标新立异。他们觉得非要发一点前人所未发，挑一点前人的毛病，否则人生对我们似乎就没有意义，历史也将失去动力。但创新并非易事，它的捷径是不学无术。随着深谙社会史的精英让位于人人参与的“大对话”<sup>[982]</sup>，*docta ignorantia*（对无知的自知）便

轻易由无知的傲慢，由那些自以为他们点亮火炬之前世界一片漆黑的人取代了。这类人即使表现最佳时，也只能是停止了瞎闯。但在大多数时候，他们都是在无知地重复着前人的尝试，经年累月地做着无法成功的事情，一再犯下代价高昂的错误。

还有一些在极端主义中追求创新的人物。不过正如奥尔特加尖锐指出的，极端主义者是“天生的仿造者”，是一些用夸张来冒充创造发明的人。夸张是“创造性的反面，是随意发挥的定义。漫无节制者永远是因为他们年幼无知才成为那个样子。创造性的人……明白原创性真理的局限，正是这一点使他保持警觉，随时准备在真理开始转向其反面时放弃它”。<sup>[983]</sup> 思想上的极端主义者则窃取别人的思想加以歪曲，作为自己的创新。因此，他的原创性全在于提高了嗓门说些夸张之辞，那是些毫无节制的言辞，其影响实际上已远离他的初衷甚至完全相反，而等到他发现这一点时，已经为时太晚。

这两个特点——知之甚少和把真理夸张到变成谬误，可以用来描述我们这个时代中反叛的知识分子，那些我们称为文人的知识分子。<sup>[984]</sup> 文人是另一种全新的人物。本达（J.Benda）1928年在对“文人的反叛”所作的著名驳斥中，首次勾画出了这种人的成熟形象。<sup>[985]</sup> 本达将“主要从事追求现世利益的”俗人同“那些活动基本上不是追求实际目标的”文人阶层作了对照。千百年来，文人对于“政治热情”要么无动于衷，要么像个高高在上的“道学家”一样睥视着这种热情。文人当然“无法阻止俗人用仇恨和杀戮淹没历史”，但是，“多亏了这些文人，才使得人类虽然作恶两千年，却仍然尊崇着善德。这种矛盾是人类的光荣，它构成了使文明流入这个世界的峡谷。”但是本达指出，在19世纪末“发生了重大变化：文人也开始玩弄政治热情了。……今天，文人表现的政治热情有着热情的一切特点：倾向于行动，急功近利，为憧憬

的目标不顾一切，蔑视论据，走极端，仇恨，固执，等等。”本达的画像也适用于“反叛的”文人，但不是所有知识分子。还可以进一步指出，文人不一定是为热情而热情，而是因为他们要追求一个人间天堂，一个由政治手段获得的天堂。事实上，自从本世纪初开始，这些知识分子先是驱逐天堂，后又赞成天堂。在天堂的名义下，全体人类被引入痛苦和杀戮的地狱，其惨烈程度虽宗教战争亦不能望其项背。

我刚才说到反叛的知识分子是一个史无前例的新群落。它是浪漫主义大膨胀的产物。此类文人自诩为启蒙哲学的嫡传，但这是难以成立的。百科全书派明确地服膺于笛卡尔的真理和清晰明确的观念，他们的使命是用传播知识启蒙社会。这与文人起源于黑格尔左派历史决定论的态度大不相同。他们热衷于勇往直前地行动，因为他们要“不惜一切代价地进入历史”，这意味着他们将总是同未来比肩而立，位居时代大潮的风口浪尖，他们会疯狂地推进历史的运动。听他们的话，会以为唯一需要的就是行动，不断行动。不过，他们的行动其实并不像言论那样癫狂，因此一个世纪以来我们也夸大了被夸大的。我们的时代弥漫着狂妄自大、好走极端和崇尚不协调的气氛，因为这个时代根本就蔑视协调。对于那种狂妄自大，可以指出——新现象就要用新名词来表达——它有两张互为关联的面孔：求新癖和超越癖（**novitism and beyondism**）。求新癖是指不惜任何代价地求新。因此，“求新癖患者”的特点是，狂热地想超过和取代一切人和物。求新癖患者因而又滋生出超越癖，也就是说，他“拒绝接受限制，坚持不断地向前……一种永远超越的使命：超越道德，超越悲剧，超越文化”。<sup>[986]</sup>

当然，我们必须前进，不能停滞不前甚至倒退。<sup>[987]</sup>但“进”与“退”的参照物是什么呢？历史是西西弗斯的神话<sup>[988]</sup>，每一代人都要重新开始。我们并非生来就是文明人，我们真正的出生证书上

记录的年龄是0岁。我们在“我们的时代”中达到的历史成熟，必须不断地重新获得，每一次我们都要穿越更长的路程。文明，或说得好听一点儿，文明的进步，类似攀登一座山峰，每前进一步它都变得更为险峻。西方传统的路程是不是变得太长了？我们还有能力走完全程吗？我一次又一次痛切地感到，这间房子要比它的居住者更文明；文明的灭亡是因为文明比其居民更优秀。我们真的憧憬未来吗？或者我们实际上已没有能力赶上我们时代的步伐？谁是先锋队？那些自吹自擂已经生活在未来的人，实际上可能只是些久已同现在失去接触的殿后军而已。如果前进意味着走得比自由主义民主更远，以致失去了它，我宁肯老老实实地把自己列入那些无论它在什么地方都要追随它的人。我不在乎自由主义民主是否注定要遭受厄运。在任何情况下，我都赞成高乃依（P.Corneille）塑造的那位英雄的名言：“尽你自己的义务，其余的留给神。”<sup>[989]</sup>

## 16.5 结语

一切政治制度都是人为的，但只有“现代”政体才可以说是人为了共同过上好日子而有意建立的。不过千真万确的是，结局很少符合初衷。当然，“决意追求的政体”有着走火自伤、画虎成犬的内在风险。但自由主义民主的情况并非如此。我们的民主制度令人失望，但并未背叛我们。这是因为自由主义的民主理论是含有实践论的、目的和手段兼备的政治理论，而且目的总是能够盯住它们的手段。无需说，自由主义民主不能被视为当然。伯克常言，我们总是可以有奴隶制，“它是在每一块土壤中都能成长的种子”<sup>[990]</sup>；我们也总是可以失去自由，因为它是需要艰辛培育的种子。此外，我们的民主制度是在一条由观念、理想同现实世界的反馈构成的钢丝上行走，这些因素相互支持与补充，需要我们审慎行事。这种近乎奇迹的制度，这种符合美德的场

景，是怎么产生的呢？具体而言，自由主义民主的观念和理想是怎样获得了在现实世界中建功立业的品德？这一品德是在一个漫长而缓慢的过程中产生的，这一过程本身丝毫不是什么奇迹，它一直是由试错法的检验构成的。我力求重建的主流民主论，显然是由经验、由尝试构成的。因此，对于那种乖巧的（将人引入歧途的）论断，即“词的含义是任意的”，可以反驳说，政治学词汇是“经验的提醒者”，是蕴含着历史智慧的词语。

虽然“逝者皆为序幕”<sup>[921]</sup>，但它也仅是序幕而已。随着新的一代人登场和新的环境出现，必然会提出新的思想。那么，每一代人是怎样处理他们的问题和播种未来的呢？1960年代的一个教训是，在我所说的管理理想的技巧方面，我们即使不是新手，也只能算个刚入门者。摆在前面的问题都是重大问题，其重大程度仅靠重申单纯的民主规范理论是不够的。理想和价值既可模铸现实世界，也可使它陷入仇杀，这全看我们是否知道如何应付“相反的危险”，是否认识到把原则推至极端便会适得其反。因此再说一遍，我们怎样做才能最好地走向未来呢？还是采取试错法吗？从某种意义上说，是的。但是须知，我们居住的文明大厦越是巨大而复杂，我们就越是应当清楚要用试验代替错误。现在的错误可能是令人恐怖的，其代价之高让人无法承受。如果我们想让自己的头脑尽量少犯错误——我认为这是必须的——我们就要认真考察一下我们的计划的可行性，目标与手段的一致性，以及什么手段适用于什么目标，怎样做才适用于目标。<sup>[922]</sup>关于可行性的研究和对手段的考虑，近来在民主理论家中并不十分流行，我希望这样的工作能再度兴盛起来。

[1]载R.McKeon,ed., Democracy in a World of Tension: A Symposium Prepared by UNESCO (麦基翁编:《紧张世界中的民主》), Chicago: Univ.of Chicago Press, 1951, p.522。

[2]载R.McKeon,ed., Democracy in a World of Tension: A Symposium Prepared by UNESCO (麦基翁编:《紧张世界中的民主》), Chicago: Univ.of Chicago Press, 1951, p.522。

[3]“Politics and the English Language”(“政治学和英语”), in Selected Essays (《文选》), Harmondsworth: Penguin, 1957, p.149.

[4]见本书第9章。

[5]典出《旧约》。诺亚的后代欲建一座通天塔,引起耶和华不悦,遂使人们彼此语言不通,后喻为语言混乱。——译注

[6]第5章讨论了这个问题,尤见第2节。

[7]Du Pouvoir (《权力论》), Genève: Bourquin, 1947, p.338.

[8]“以词释词的定义是把一个词同另一个含义相同的词联系起来。以词释物的定义是把词和物联系起来,以词指物。”见R.Robinson,Definition (罗宾逊:《定义》), Oxford: Clarendon, 1954, p.17; 另见第2章各处。

[9]义务论(Deontology)的字面涵义是,“对我们必须要做的事情的讨论”,对义务感的论述。边沁最早发明了这个词,他将义务论作为“道德科学”的同义词使用。我在使用这个词时并不特别指涉伦理学,而是用它来指任何涉及律令形式的论说。

[10]这段引文出自Dahl,Modern Political Analysis (《现代政治分析》), Englewood Cliffs,N.J.: Prentice Hall, 1963, p.73。更为详尽的重要讨论见Dahl,A Preface to Democratic Theory (《民主理论导论》), Chicago: Univ.of Chicago Press, 1956; Polyarchy (《多头统治》), New Haven: Yale Univ.Press, 1971。

[11]见J.Bryce,The American Commonwealth (《美利坚共和国》, 1888)简写后的两卷本(New York: Putnams, 1959), Pt.V1, Chap.6, 特别是pp.514, 517, 520。不过,布赖斯认为民主基本上是一种统治方式。

[12]见Industrial Democracy (《工业民主》), London, 1897; new ed.in 2 vols, 1920。

[13]见Sidney&Beatrice Webb,A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain (《大不列颠社会主义共和国宪章》), London, 1920。另见属于韦伯传统的

G.H.D.Cole,Self-Government in Industry (柯尔:《工业中的自治》), London, 1920。

[14]有关评论见H.A.Clegg,A New Approach to Industrial Democracy (科里格:《工业民主的新途径》), Oxford: Blackwell, 1960; E.Rhenman,Industrial Democracy and Industrial Management (莱因曼:《工业民主和工业管理》), London: Tavistock, 1968; P.Blumberg,Industrial Democracy: the Sociology of Participation (布鲁姆伯格:《工业民主:参与的社会学》), London: Constable, 1968; D.Jenkins,Job Power: Blue and White Collar Democracy (詹金斯:《就业的权力:蓝领和白领民主》), Garden City,N.Y.: Doubleday, 1973; “Industrial Democracy in International Perspective”(“国际视角中的工业民主”), in Annals of the American Academy of Political and Social Science,May 1977。本书第14章第4节对工业民主的问题进行了讨论。

[15]对马克思主义和列宁主义民主观的分析见第15章,尤其是第1、2节。

[16]Charles Frankel,The Democratic Prospect (弗兰克尔:《民主的前景》), New York: Harper&Row, 1962, p.167.

[17]达尔的论证是,当这个词同时用来指“理想制度”和它在现实世界中“不完美的近似物”时,“没有必要的混乱便会进入分析过程”(《多头统治》,p.9)。他对这种混乱的看法是正确的,但是在我看来,不同的字眼会启发和帮助一种缺陷更大的区分方式。在Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs.Control(《多元主义民主的困境:自治对抗控制》,New Haven: Yale Univ.Press, 1982)一书中,达尔好像又回到了这种观点。他写道:“在这本书里,我……交替使用……民主政体……〔和〕多头统治。”(p.11)

[18]见B.Holden,The Nature of Democracy(《民主的性质》), New York: Harper&Row, 1974。“激进民主论”大体上适用于古典的、希腊的直接民主论;“新激进民主论”是指1960年代的新激进主义(从参与式民主论转向——或许可以这样说吧——马尔库塞[H.Marcuse]);“多元民主论”是达尔理论的中心;“精英主义民主论”基本上属于熊彼特(J.A.Schumpeter)的理论;而“自由主义民主论”则是从洛克到托克维尔和约翰·密尔的共同基础。

[19]在《民主理论导论》中,达尔一般而言认同于民主多元主义(虽然这一概念只在前言中有所暗示)。

[20]见本书第5、6章。

[21]Dahl, “Democracy and the Chinese Boxes”(“民主和中国拳”), in H.S.Kariel,ed., Frontiers of Democratic Theory (凯利尔编:《民主理论的前沿》), New York: Random House, 1970, pp.372-373.

[22]Arnold Brecht,Political Theory: the Foundations of Twentieth Century Political Thought (《政治理论：20世纪政治思想的基础》), Princeton: Princeton Univ.Press, 1959, p.17.

[23]我的观点在G.Sartori,“Philosophy,Theory and Science of Politics”(“政治学的哲学、理论和科学”, in Political Theory,May 1974)中作了概述,又在La Politica: Logica e Metodo in Scienza Sociali(《政治学: 社会科学的逻辑与方法》, Milano: SugarCa, 1979)中有所阐发。这方面的讨论很多,见D.Easton,“The Decline of Modern Political Theory”(伊斯顿:“现代政治理论的衰落”), in Journal of Politics,February 1951; A.Cobban,“Ethics and the Decline of Political Theory”(柯班:“伦理学和政治理论的衰落”), in Political Science Quarterly,September 1953; A.Rapoport,“Various Meanings of Theory”(拉波波特:“理论的不同含义”), in American Political Science Review,December 1958; L.Strauss,What Is Political Philosophy?(斯特劳斯:《政治哲学是什么?》), Glencoe: Free Press, 1959; E.Weil,“Philosophie Politique,Theorie Politique”(维尔:“政治哲学,政治理论”), in Revue Francaise Science Politique,I, 1961; I.Berlin,“Does Political Theory Still Exist?”(“政治理论还存在吗?”), in P.Laslett and W.G.Runciman,eds., Philosophy,Politics and Society,Oxford: Blackwell, 1962; J.W.Chapman,“Political Theory: Logical Structures and Enduring Types”(查普曼:“政治理论: 逻辑结构和持久类型”), in R.Polin,ed., L'idee de Philosophie Politique,Paris: Presses Univ.de France, 1965); S.S.Wolin,“Political Theory: Trends and Goals”(沃林:“政治理论: 趋势与目标”), in International Encyclopedia of the Social Sciences,New York: Macmillan&Free Press, 1968), Vol.12; Wolin,“Political Theory as a Vocation”(“作为事业的政治理论”), in American Political Science Review,December 1969; J.C.Gunnell,Political Theory: Tradition and Interpretation(贡内尔:《政治理论: 传统与解释》), Cambridge,Mass.: Winthrop, 1979。

[24]请注意我对“操作的”(operational)和“可应用的”(operative)作了严格区分。按我的理解,当一种知识在实践中成功时,即理论变为现实时,它就是“可应用的”。

[25]对这种经验理论——特别是着重于对其绩效的评估——的出色说明,见 G.B.Powell,Contemporary Democracies: Participation,Stability and Violence(《当代民主制度: 参与、稳定和暴力》), Cambridge,Mass: Harvard Univ.Press, 1982。

[26]C.F.Cnudde and Deane E.Neubauer,eds., Empirical Democratic Theory(克努德等编:《经验主义的民主论》), Chicago: Markham, 1969。他们在导言中区分出三种类型的理论,即规范的、分析的和经验的(pp.1-13)。按他们的理解,尽管不太准确,我的理论大概可以被划归分析的,即概念分析的一类。



[27]亚里士多德的基本分析架构是清楚明了的：一人统治、少数人统治、许多人统治，它们的形式都是有好有坏。然而，这一分析架构却被一种经验主义的类型划分搞得复杂化了，它导致了十分复杂的一系列民主政体。见The Politics of Aristotle（《亚里士多德的政治学》），trans.and ed.by E.Barker,New York: Oxford University Press, 1958, 尤见第162-186页。这说明了对亚里士多德民主概念的定义总是受到挑战的原因。本书第10章第2节讨论了这一问题。

[28]见达尔文，载J.Fishkin and P.Laslett,Philosophy,Politics and Society, 5th series,Oxford: Blackwell, 1979, Chap.6, “Procedural Democracy”（“程序化的民主”）。

[29]见本书第11章第4节。

[30]见本章第4节。这个问题会随着我们的讨论而展开，尤见第6章第2节、第9章第4节。清晰而颇具见识的讨论，见H.B.Mayo,An Introduction to Democratic Theory（马约：《民主理论导论》），New York: Oxford Univ.Press, 1960, Chap.8, “The Majority Principle and Its Limit”。

[31]Traité de Science Politique（《政治科学的性质》），Vol.IV,Paris: Librairie Générale de Droit, 1952, p.112.不过在第6卷和第7卷中，人们会发现布尔多本人也意识到了这种说法的神秘性。

[32]这是F.Tönnies在Community and Society（滕尼斯：《共同体与社会》，1887；trans., New York: American Book Co., 1940）中作出的著名区分。社会被理解为一个客观的、非个人的、类似于商业关系的合作网络，一种外在的共存模式，共同体则具有共生的意义，是人与人之间相互渗透达到最大化的共存模式。在这里，“我们”一词具有极大的感情强度。这两个对立的理想类型决定着从原始社会向第二种集体、向仅仅形式化组织的过渡。

[33]请不要把“群众”和理论同早先对民众心理学的研究混为一谈。关于民众、暴民、听众等等之间的区别，见R.W.Brown, “Mass Phenomena”（布朗：“群众现象”），载G.Lindzey,ed., Handbook of Social Psychology,Cambridge,Mass.: Addison-Wesley, 1954, 2:833-876。关于“运动”，见N.J.Smelser,Theory of Collective Behavior（斯梅尔瑟：《集体行为的理论》），New York: Macmillan, 1963；F.Alberoni,Movement and Institution（阿尔贝洛尼：《运动和制度》），New York: Columbia Univ.Press, 1984。

[34]参见S.Halebsky,Mass Society and Political Conflict（哈尔波斯基：《群众社会和政治冲突》），Cambridge: Cambridge Univ.Press, 1976。群众社会理论所进行的批判，属于对所谓精英主义的更为普遍的攻击之一部分。我在第6章尤其是第8节，对这一攻击进行了批评。

[35]这一说法来自D.Riesman（with N.Glazer），The Lonely Crowd（李斯曼：《孤独的人群》），New Haven: Yale Univ.Press, 1950。这方面的研究另见P.Slater,The Pursuit of

Loneliness（斯拉特：《寻求孤独》），Boston: Beacon Press, 1970。

[36]“失范”或“无规范”（normlessness）的概念，是涂尔干的《论自杀》（Suicide, 1897; Glencoe: Free Press, 1951）一书的独特贡献，大概也是他论述从传统社会向现代社会转变的主要经典之作。

[37]共同体的丧失有着特殊的含义，这里的共同体代表着亲密关系，是一种特殊的面对面关系的模式。这一概念也指功能相当有限的单位（像都市共同体或更含糊不清的政治共同体这些说法一样）。当然，真正的共同体也有其功能意义；但反过来说则否，因为功能意义并不意味着任何亲密的团体。详细的讨论见C.J.Friedrich,ed., Community（弗里德利克：《共同体》），New York: Liberal Arts Press, 1959; R.A.Nisbet,The Quest for Community（尼斯比特：《寻求共同体》），New York: Oxford Univ.Press, 1953。

[38]J.F.Revel,Totalitarian Temptation（《极权主义的诱惑》），Garden City.N.Y.: Doubleday, 1953.

[39]尤见Ortegay Gasset,The Revolt of the Masses（《群众的反叛》），1930; New York: Norton, 1932, Chaps.6&12。加缪称奥尔特加为尼采之后欧洲最伟大的作家。在美国，读奥尔特加的人一向很少，读错的却很多。少数批评他的人似乎知道他主张将自由主义和社会主义结合起来。正确的评价见L.Pellicani,Introduzione a Ortegay Gasset（佩里卡尼：《奥尔特加导读》），Napoli: Liguori, 1978。

[40]参见H.Arendt,The Origins of Totalitarianism（《极权主义的起源》），New York: Harcourt,Brace, 1951。

[41]W.Kornhauser,The Politics of Mass Society（《群众社会的政治学》），Glencoe: Free Press, 1959, p.112 and passim.

[42]我记得这部著作有两个书名，The Fear of Freedom（《惧怕自由》，London: Routledge&Kegan Paul, 1942）是英国的书名，Escape from Freedom（《逃避自由》）是美国的书名。这两个名称都很适合该书的主旨。

[43]C.B.Macpherson,Democratic Theory: Essays in Retrieval（《民主理论：修订后的论文集》，Oxford: Clarendon Press, 1973, p.50.由于这是麦克弗森的核心概念，故对这一定义的解释在他的著作中随处可见。

[44]本书第11和13章对此有详述。

[45]一般的论述见E.Crosa, *La Sovranità Popolare dal Medioevo alla Rivoluzione Francese* (克罗萨: 《从中世纪的人民主权到法国大革命》), Torino, 1915; W.Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (乌尔曼: 《中世纪的统治原理与政治学》), London: Methuen, 1961, Pt.3。有关马西留斯的情况, 见A.Cecchini and N.Bobbio, eds., *Studi Raccolti nel VI Centenario della Morte di Marsilio da Padova* (塞奇尼和波比奥编: 《马西留斯死后六百年研究汇编》), Padova: Cedam, 1942。

[46]A.J.Carlyle, *Political Liberty* (卡莱尔: 《政治自由》), New York: Oxford Univ.Press, 1941。他对12世纪西班牙代议机构、1295年英格兰议会和14世纪法国三级会议的情况有所夸张。中世纪对自由的维护, 很少是来自所谓代表共同体的机构, 而是(如布莱克顿所说)来自这样的信念: 国王还有两个上级——上帝和法律, 即共同体的习俗。有关自由和法律的关系, 见下文第11章。

[47]然而这一点是适用于权力转移问题的: 权力从人民转移给皇帝, 是最后一次转移。相反的论点是, 人民仅仅作出一次许诺, 他们只是临时地和可收回地转移他们的权力。有关代议制理论的起源, 见R.W.and A.J.Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West* (卡莱尔: 《西方中世纪政治学说史》) (6 vols., 1903-1936), Vol.V, Chap.4 and Vol.VI, Pt.2, Chap.6; M.V.Clarke, *Medieval Representation and Consent* (克拉克: 《中世纪的代议制和同意》), 1936 (New York: Russell, 1964)。莫姆森坚信代议制原则可以追溯至古代, 这种解释被一些人接受, 例如J.O.A.Larsen, *Representative Government in Greek and Roman History* (拉森: 《希腊和罗马史中的代议制政府》), Berkeley: Univ.of California Press, 1955。我认为这样的论点是错误的, 并且完全同意卢梭的说明: “代表的观念完全是现代的, 它来自封建统治。……古代的共和国对这种说法闻所未闻。”(《社会契约论》, III, 15)。O.Gierke的 *Political Theories of the Middle Ages* (吉尔克: 《中世纪的政治学说》); 此书是 *Genossenschaftrecht* 第3卷的节译; Cambridge, 1900) 也同意, “把人民的权力交由一个代议机构行使的想法……出现于中世纪, 古代人对此一无所知。”(p.64)

[48]《社会契约论》, III, 1, 13, 15。另见本书第11章。

[49]论述代议制的文献, 见H.F.Pitkin, *The Concept of Representation* (皮特金: 《代议制概念》), Berkeley: Univ.of California Press, 1967; G.Sartori, “Representational Systems” (“代议制”), in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan&Free Press, 1968, Vol.13; J.R.Pennock and J.W.Chapman, eds., *Representation* (平诺克和查普曼编: 《代议制》), New York: Atherton, 1968; A.H.Birch, *Representation* (伯奇: 《代议制》), New York: Macmillan, 1972; D.Fisichella, ed., *La Rappresentanza Politica* (费西切拉: 《政治代议制》), Milano: Giuffrè, 1983) 也是一本出色的入门书。

[50]据希腊神话，海神之子阿基里斯刀枪不入，惟其脚踵为致命弱点。——译注

[51]E.A.Nordlinger,Conflict Regulation in Divided Societies (《分裂社会中的冲突调整》), Cambridge,Mass.: Harvard Studies in International Affairs, 1972, p.33.

[52]J.Burnham,The Managerial Revolution (《管理革命》), New York: John Day, 1941, p.162.

[53]Lord Acton,The History of Freedom in Antiquity (《古代自由史》, 1877); 转引自Essays on Freedom and Power (《自由与权力论文集》), New York: Meridian Books, 1955, p.56。阿克顿所关心的虽然是宗教自由，但显然也可以扩大到一般自由。

[54]G.Ferrero,Il Potere (《权力论》), Milano: Comunita, 1947, p.217; trans.The Principles of Power,New York: Putnam, 1942.

[55]J.Allen Smith,The Growth and Decadence of Constitutional Government (史密斯:《宪政的兴衰》), New York: Holt, 1930, p.280.

[56]H.Kelsen,Vom Wesen und Wert der Demokratie (《民主的本质与价值》), Tübingen, 1929, Chap.1.

[57]第8章对多数原则作了进一步讨论，尤见第4-7节。关于多数和少数原则概念的复杂性，见第6章第1-5节。

[58]这句话早有约定俗成的译法——“民有，民治，民享的政府”，但它显然无法传达作者在这里讨论的含义。——译注

[59]有趣的是，林肯在葛底斯堡的演说并未明确界定民主是什么。他在1861年4月给国会的信中做这件事时，将民主说成是“由人民来统治自己”。大概“民享”在林肯看来只是一种说法，并不具有定义的特征。

[60]拉斯维尔和卡普兰(H.Lasswell&A.Kaplan)对亚里士多德和马基雅维里之间的不同作了如下说明：对三百个句子的抽样分类……得出政治哲学(要求性陈述和价值判断)和政治科学(事实陈述和经验性假设)的比例为：亚里士多德的《政治学》是25:75……马基雅维里的《君主论》……则全部(在抽样中)是由现在意义上政治科学的陈述组成。见其Power and Society: A Framework for Political Inquiry (《权力与社会：政治研究的架构》), New Haven: Yale Univ.Press, 1950, p.118, n.15。

[61]在马基雅维里之前，“国家”(state)的含义一直是“状态”(status)。这个词在《君主论》的第一句中首次用来指一种政治实体：“从古至今，统治人类的一切国家，一切政权，不是共

和国就是君主国。”这一新的涵义在下面这段话中再次出现：“当罗阿诺枢机主教说，意大利人不懂战争，我就回答他说，法国人不懂国家。”（第三章）不过，无论是在《李维史论》还是《佛罗伦萨史》中，马基雅维里都是从中世纪的含义上使用“state”一词。见

O.Condorelli, “Il Nome ‘Stato’ in Machiavelli”（康多莱利：“马基雅维里著作中的‘stato’一词”），in *Archivio Giuridico*, 6（1923），pp.77-112；F.Chiappelli, *Studi sul Linguaggio del Machiavelli, and Nuovi Studi sul linguaggio del Machiavelli*（夏佩里：《马基雅维里语言研究》和《马基雅维里语言再研究》），Firenze: Le Monnier, 1952&1969。

[62]这一变化是政治世俗化造成的结果，它使意大利同其他地方的情况出现了差别：文艺复兴时期意大利的君主不再以任何神圣的或超凡魅力的属性作为权力的伪装；在他看来，使他享有权威的是权力，而不是相反。见F.Chabod, *Del “Principe” di Nicolò Machiavelli*（查伯德：《马基雅维里的“君主”》），Milano, 1926。

[63]在纽曼对独裁的三分法中，“恺撒式独裁”是指得到群众赞成的独裁者（这与“纯独裁”不同）。见Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*（《民主国家和威权国家》），Glencoe: Free Press, 1957, pp.233-247。

[64]这方面的研究见Sartori, “What Is Politics”（“什么是政治”），in *Political Theory*, I（1973）。

[65]见Carl Schmitt, *The Concept of the Political*（施米特：《政治的概念》），trans.by G.Schwab, New Brunswick: Rutgers Univ.Press, 1976。施米特为这一方法提供了最明确的辩护。他的著作最出色的选本（G.Miglio和P.Schiera编）是 *Le Categorie del Politico*（《政治范畴》），Bologna: Il Mulino, 1972。

[66]本书第4章第6节讨论了这个问题。

[67]这种与价值中立的类比并不意味着现实主义可以等同于摆脱价值。价值清除或价值回避本身并没有认知上的重要性。价值中立可以是描述性知识的必要条件，但不是它的充足条件。

[68]克罗齐真可谓著作等身，共有大约80卷（他的著作的最后一版）和4000余篇。对他的政治哲学的评价，见N.Bobbio, *Politica e Cultura*（波比奥：《政治与文化》），Torino: Einaudi, 1955, Chap.7, 尤其是Chap.13；另见G.Sartori, *Stato e Politica nel Pensiero di B.Croce*（《克罗齐思想中的国家和政治》），Napoli: Morano, 1966。克罗齐政治哲学的本质，见他的 *Materialismo Storico ed Economia Marxistica*（《历史唯物主义和马克思主义经济学》，1896-1906），*Etica e Politica*（《伦理与政治》，1915-1930）这两本文集，以及1923-1925年各期 *La Critica*（《批评》）中的评论文章。

[69]B.Croce,Materialismo Storico ed Economia Marxistica,Bari: Laterza, 1919, 第3版序, p.xiv。

[70]B.Croce,Filosofia,Poesia e Storia (《哲学、诗学和历史》), Napoli: Ricciardi, 1951.

[71]B.Croce,Pagine Sparse (《散篇》), Napoli: Ricciardi, 1943, 2:382; 另见p.373; 以及 La Critica, 1925, p.347。

[72]见收在Croce,Etica e Politica中1926年的文章“La Concezione Liberale come Concezione della Vita”(“作为人生观的自由概念”); 以及克罗齐的绝笔“The Roots of Liberty”(“自由之根”), 收在R.N.Anshen,ed., Freedom: Its Meaning,New York: Harcourt,Brace, 1940。请注意, 在克罗齐的文章中, “自由主义”和“自由主义者”是按其历史含义使用的(同美国的用法非常不同, 见本书第13章的解释)。

[73]B.Croce,Etica e Politica,p.284.

[74]如他的书名所示: Machiavellians: Defenders of Freedom (《马基雅维里主义者: 自由的卫士》, New York: John Day, 1943)。

[75]J.H.Meisel明确指出了这一点, 见The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the Elite (迈泽尔: 《统治阶级的神话: 莫斯卡与精英》), Ann Arbor: Univ.of Michigan Press, 1958, pp.246-285, esp.264-265。

[76]莫斯卡的主要著作的意大利文版书名的准确翻译是Elements of Political Science (《政治科学要义》, 1896), 而不是英译本的错误译法Ruling Class (《统治阶级》)。Mario delle Piane对他的理论作了透彻的分析, 见Bibliografia di G.Mosca (皮亚纳: 《莫斯卡书目举要》), Firenze: La Nuova Italia, 1949; 以及G.Mosca,Classe Politica e Liberalismo (《莫斯卡、政治阶层和自由主义》), Napoli: E.S.I., 1952。另见Ettore Albertoni,ed., Studies on the Political Thought of G.Mosca (阿尔贝托尼编: 《莫斯卡政治思想研究》), Milano-Montreal: Giuffre, 1982。

[77]本书第6章第5节对此进行了分析。

[78]见本书第6章第6节。

[79]正像波比奥正确指出的那样, “他[莫斯卡]的攻击矛头不断针对的民主, 实际上是伪科学理论。……按照这种理论, 最好的政治社会就是多数统治的社会……但是, 如果依照莫斯卡的观点, 仅仅从‘民主’与现实一致的含义上, 即从政治阶层有逐渐或全部更新的趋势这个意义上理解民主, 那么他……是赞成这一趋势的, 即使他要求这种情况出现在极端环境中。”见

N.Bobbio, “Gaetano Mosca e la Scienza Politica” (“莫斯卡与政治科学”), in *Saggi sa la Scienza Politica in Italia*, Bari: Laterza, 1969, pp.188-189。实际上,莫斯卡对民主的反感,主要表现为对当时议会政治的谴责。

[80]关于莫斯卡的自由主义(欧洲意义上的),除了上面提到的皮亚纳和波比奥的著作之外,另见P.Piovani, “Il Liberalisma di G.Mosca” (皮奥瓦尼:“莫斯卡的自由主义”), in *Momenti della Filosofia Giuridico-Politica Italiana*, Milano: Giuffre, 1951; A.Passerin d'Entreves, “Gaetano Mosca e la Libertà” (帕瑟林·登特里弗:“莫斯卡与自由”), in *Il Politico*, 4 (1959)。

[81]帕累托也会憎恨墨索里尼的独裁统治,持这一主张的是G.La Ferla, Vilfredo Pareto Filosofo Volterriano (拉费拉:《伏尔泰派的哲学家帕累托》), Firenze: La Nuova Italia, 1954, 尤见pp.160-171 (这是一部研究帕累托这个复杂人物的虽不完善却很有启发的著作)。芬纳根据帕累托的通信,也得出了同样的结论,见Finer, “Pareto and Plato Democracy” (“帕累托和柏拉图的民主”), in *American Political Science Review*, June 1968。

[82]这正是今日反精英主义的特点,而且我相信这也是他们的错误所在。见本书第6章第8节。

[83]J.Herz, *Political Realism and Political Idealism* (《政治现实主义和政治理想主义》), Chicago: Univ.of Chicago Press, 1951, p.27.

[84]对这一演变可以解释如下:英国的经验主义在面对这一片有待征服的、无限广袤的处女地大陆的挑战时,便转化成了美国的实用主义。“变化的疆界”可以解释多样化,虽然不是唯一的原因。

[85]L.Bryce, *Modern Democracies* (《现代民主政体》), New York: Macmillan, 1924, I, p.208.

[86]A.Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (《旧制度与大革命》), Paris: 1856, pp.222-223.

[87]对此可以稍加解释:欧洲那些短命的民主政权,在内部事务方面总是非现实主义的,但在对外政策方面并不如此。无论政权发生什么变化,其对外政策始终保持连续性。相反,美国的民主制度对内是现实主义的,对外政策(美国历史中一个较新的领域)却表现出高度的理想主义。

[88]像梅特兰(F.W.Maitland)正确指出的那样,英国人不那么乐意使用“国家”这个字眼,同他们不愿意接受国家的法人概念有关。见其“The Crown as Corporation” (“作为法人的王权”), in *Collected Papers*, vol.3, Cambridge, 1911。

[89]Goethe,Maximen und Rejlectionen (《格言与反思》), p.899.

[90]Bryce,Modern Democracies,I, p.46.

[91]见本书第6章第6节。

[92]关于这一说法的起源,见Francis Lieber,On Civil Liberty and Self-Government (李伯:《论公民自由和自治》), Philadelphia, 1880, p.405, Chap.35 passim.

[93]有一位对此无条件加以拒绝的高傲作家,他就是尼采。他的《道德的谱系》(1887)(和《反基督》)与他的超人及Herrenklasse(主人阶层)理论相呼应,代表着对基督教、自由主义和民主赖以存在的所有价值的最强有力的否定。

[94]见《美国独立宣言》(1776年6月4日)的“前言”。法国1789年的《人权宣言》则宣称:“人是生而自由的,在各项权利上是平等的”(着重部分是我加的)。杰斐逊这份文献的特点在于它没有进行限制。关于他的意图,见H.A.Myers,Are Men Equal?(梅耶斯:《人是平等的吗?》), New York: Putnam's, 1945, pp.34-35, 63-64, 136-137。

[95]本书第12章对平等进行了充分的讨论。

[96]见《关于费尔巴哈的提纲》(1848)。

[97]这里特指法兰克福学派的“批判哲学”。L.Kolakowski的巨著Main Currents of Marxism(科拉克夫斯基:《马克思主义的主要流派》, Oxford: Clarendon Press, 1978)对此作了出色的评论,见Vol.3, Chaps.10-11。这一学派围绕霍克海默形成于1920年代,但是它对革命大众的冲击力(当然是相对而言)却发生在大约四十年以后。它直接从马克思主义的革命哲学家演化而来,基本上是由于一个事实,即与这一学派有关的所有作家(包括马尔库塞)仍然属于黑格尔哲学分化过程的一部分,尽管他们通过社会学或其他杂交方式而焕发出不同的活力。

[98]莫尔以这样的话作为《乌托邦》(1518)一书的结语:“我只是想想而已,并无企求。”

[99]尤其见K.Mannheim,Ideology and Utopia(《意识形态和乌托邦》), London: Routledge&Kegan Paul, 1936, pp.173以下各页。请注意,把乌托邦和意识形态相提并论,也模糊了后一个概念。

[100]曼海姆主张,“在那些超越了环境的观念中,肯定有一些从原则上说是无法实现的”(Ideology and Utopia,p.177)。这样一来,我们还应当区分出可实现的乌托邦和不可实现的乌托邦——一种把被否定的事情再加以肯定的奇怪做法。



[101]O.Wilde,The Soul of Man under Socialism (《社会主义制度下人的灵魂》), Saugatuck: 5X8 Press, 1950, p.18.

[102]曼海姆的引文, 见Ideology and Utopia,p.183。

[103]同上。

[104]H.Marcuse, “The End of Utopia” (“乌托邦的终结”), in Five Lectures,Boston: Beacon Press, 1970, p.63.他同意, “当社会变革的计划与自然的真实法则相矛盾时”, 乌托邦是指不可能的事情。但是, 既然在政治学领域没有人知道“自然的真实法则”(除非我们恢复某种自然法哲学), 所以马尔库塞的同意几乎毫无意义。马尔库塞观点的实质是, 他把乌托邦归结为“社会环境的不成熟”。

[105]J.O.Hertzeler,The History of Utopian Thought (赫茨勒: 《乌托邦思想史》), New York, 1923, p.279.

[106]我在这里严格地限于概念讨论, 因此没有提到乌托邦(因此也包括“distopias”, 即“反乌托邦”)的任何具体内容和变种。十分有意义而又可信的分析, 见R.Ruyer,L'Utopie et les Utopies (鲁耶: 《乌托邦概念和各种乌托邦》), Paris: Presses Univ.de France, 1950。另见Frank E.Manuel,ed., Utopias and Utopian Thought (曼纽尔: 《乌托邦制度和乌托邦思想》), Boston: Houghton Mifflin, 1996。这本会议文集的编者很有意义地指出: “早就有这样的共识: 我们最好不要尝试为乌托邦一词找到一个公认的定义。”

[107]R.M.MacIver,The Web of Government (《统治之网》), New York: Macmillan, 1947, pp.5, 4.麦基弗的方法包含准确的知识, 但他的定义也过于狭窄。

[108]The Web of Government,p.51.有意思的是, 麦基弗在赞扬民主时(Chap.8)从未使用“神话”一词。他特别留意的神话是权威。

[109]见本书第3章即第71页注。应当公正地指出, 拉斯维尔和卡普兰为了给他们的力作找到根据而作了这样的说明: “我们在讨论符号时, 是着眼于它们的功能, 而不是直接根据它们的性质。”

[110]两者是如此相似, 以至于拉斯维尔和卡普兰实际上已把他们对神话的再定义同曼海姆的新定义结合在了一起: “意识形态是有着维护社会结构的功能的政治神话, 而乌托邦则是要取而代之。”(Power and Society,p.123)

[111]应当明白, “广度”是从这个词的一般含义上使用的(指规模的大小), 而不是指其逻辑学的技术含义, 例如指某个概念的(与其强度或内涵相反的)外延。

[112]这一问题见本书第5章第6节对“参与式民主”的讨论。

[113]在自然和谐的条件下，自我便不再是一个“自我”（即每一个个人之间已无差别）——这样的反对意见是没有意义的。如果自我消失了，这个问题也就消失了；在这样的情况下，统治的概念（一个政治概念）也成了毫无意义的无用之物。

[114]关于马克思主义的民主观，见本书第15章第1-2节。

[115]B.Constant, *Des Réactions Politiques*（《政治反应》），1797，Chap.8.请与康德比较：“显然，不管理论多么完善，在理论和实践之间需要一个中间过程。……含在普遍原则的……观念，必须依靠一种判断行为的辅助，实践者才能把能够应用该原则的情况与不能应用的情况区分开。”见E.Kant，“On the Common Saying: This May be True in Theory but It Does Not Apply in Practice”（“论共同的说法：理论上可能正确，但不能用于实践”），in *Political Writings*, New York: Cambridge University Press, 1970, p.61。康德是在建议谨慎，贡斯当则说得更多。

[116]Constant, *Des Réactions Politiques*, Chap.8.

[117]本书第9章第5节谈到了这个问题。

[118]确实，理想也能包庇和掩饰现实，但在我观察的这个生成阶段，它不会这样。

[119]在 *The Oxford Dictionary of Quotations*（《牛津引语词典》，Oxford: Oxford Univ, Press, 1953）中可以找到这两段话。

[120]D.F.Thompson, *The Democratic Citizen: Social Science and Democratic Theory in the Twentieth Century*（《民主的公民：20世纪的社会科学和民主理论》，New York: Cambridge Univ.Press, 1970, pp.45, 46.

[121]J.Herz, *Political Realism and Political Idealism*, p.42.

[122]见本书第2章第3节。

[123]Herz, *Political Realism and Political Idealism*, pp.168-189.

[124]现实主义者相信“武力”的力量，但不颂扬“暴力”。如科塔（Sergio Cotta）明确所说：“我们这个时代真正典型的事实是对暴力的张扬。直到19世纪之前，人们找不到任何这种张扬的确实迹象。人们承认暴力不可避免……但并不颂扬暴力。……如果有时人们被教导去采用暴力，这是因为在特定环境下人们相信那是一种必要的罪恶，但绝不是什么好事。……有时得

到张扬的是武力……不是暴力。”见其Perchè la Violenza? (《什么是暴力?》), L'Aquila: Japadre, 1978, pp.21-22。

[125]历史的和概念的分析, 见P.Calvert, Revolution (卡尔维特: 《革命》), London: Macmillan, 1970; C.Kotowski, “Revolution” (科托夫斯基: “革命”), 载Sartori, ed., Social Science Concepts: A Systematic Analysis, Beverly Hills: Sage, 1984。这方面的文献很多, 见T.R.Gurr, Why Men Rebel? (古尔: 《人为何反叛?》), Princeton: Princeton Univ.Press, 1970; H.Eckstein, “On the Causes of Internal War” (埃克斯坦: “论内战的原因”), in E.A.Nordlinger, ed., Politics and Society, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1970。一般的讨论见C.J.Friedrich, ed., Revolution (《革命》), New York: Atherton press, 1966; C.T.Tilly, “Revolutions and Collective Violence” (梯利: “革命和集体暴力”), in F.I.Greenstein & P.olsby, eds., Handbook of Political Science, Reading: Addison Wesley, 1975, Vol.3; A.S.Cohan, Theories of Revolution: An Introduction (科汉: 《革命理论导论》), New York: Wiley, 1975。更广泛的社会学考察见Chalmers Johnson, Revolutionary Change (约翰逊: 《革命变化》), Boston: Little Brown, 1966; 尤其是S.N.Eisenstadt, Revolution and the Transformation of Societies (埃森斯塔德: 《革命和社会转型》), New York: Free Press, 1978。

[126]马克思主义者将革命理解为一个广泛的过程, 因此认为根本的社会和经济变革是其明确的特征。如果是这样的话, 则可以认为(1)第一次“真正的”革命是列宁主义的革命; (2)革命暴力是根本变革的必要条件。这两点的含义是有局限性的(且过于自负)。对马克思主义观点的理性说明见Theda Skocpol, States and Social Revolution (斯考科波尔: 《国家和社会革命》), New York: Cambridge Univ.Press, 1979。

[127]对这个因素的重点说明见J.Monnerot, Sociologie de la Révolution: Mythologies Politiques du XX Siècle (莫奈罗: 《革命的社会学: 20世纪的政治神话》), Paris: Fayard, 1969。另见L.Pellicani, I Rivoluzionari di Professione: Teoria e Prassi dello Gnosticismo Moderno (佩利卡尼: 《职业革命家: 现代诺斯替教的理论与实践》), Firenze: Vallecchi, 1975。对相关题目的广泛且常常很有见识的概述, 见S.Bialer & S.Sluzar, eds., Radicalism in the Contemporary Age (比亚勒和斯卢札编: 《当代激进主义》), Boulder: Westview, 1977, 3 vols.。

[128]Anti-Dühring (《反杜林论》), Moscow edition, 1959, p.391.

[129]其最有名的著作是Reflection on Violence (《对暴力的反思》, 1905; Glencoe: Free Press, 1950)。不过他的写作范围广泛, 并且无疑构成了对各种哲学信条的挑战。

[130]我们已经知道(见本书第3章第2节), 这就是施米特所理解的政治。

[131]有意思的是（阿伦特在On Revolution[《论革命》，London: Faber&Faber, 1963]一书中提醒我们，克伦威尔的革命不能称为“革命”，因为在1650年代，这个概念仍然维持着循环运动这一传统的天文学涵义，指那些固定而有序地一再出现的事情。就此而言，这次“革命”是1660年斯图亚特王朝的复辟。由领导者按其本义设计的革命，是1688年的光荣革命——一件本质上和平的事件。所以说，我们对“革命”的理解（不走回头路的运动，决裂）是在1789年才得到确立的。

[132]请注意，我并没有提出诺弗（Alec Nove）的书名所提出的问题：Was Stalin Really Necessary?Some Problems of Soviet Political Economy（《斯大林确实必不可少吗？——苏联政治经济学的若干问题》，London: Allen and Unwin, 1964）。我的推测十分初步：俄国1917年的革命如果仅仅是一场没有封闭作用的革命，它或许会比现在的情况做得好一些。关于过去几十年里这种沙皇政权成就了什么的比较性评价，见Norman Stone,Europe Transformed: 1878-1919（斯通：《转型的欧洲：1878-1919》），Cambridge,Mass.: Harvard Univ.Press, 1984, pp.197-254。

[133]重要而详尽的概述和研究，见J.Linz&A.Stepan,eds., The Breakdown of Democratic Regimes（林兹和斯特潘编：《民主政权的溃败》），Baltimore: Johns Hopkins Univ.Press, 1979。林兹撰写的第一部分，“危机、溃败和平衡的恢复”（pp.1-124），是真正出类拔萃的分析。一般的讨论见L.Morlino,Come Cambiano i Regimi Politici,Milano: Angeli, 1980。

[134]汤普森（Thompson,The Democratic Citizen,p.47）对“重建性”理想和“建设性”理想作了区分，他认为前者“无法用现存的行为社会科学中的例证加以论证”。我以为他说的这种区分是不可信的。

[135]既然理想（ideals）要由观念（ideas）来表达，因此从辞源上说无须对它们进行区分。

[136]M.Polanyi在Personal Knowledge（博兰尼：《个人知识》，Chicago: Univ.of Chicago Press, 1958）一书中，对这个问题的重要性作了出色的、几乎有些夸张的说明。

[137]见J.Galtung,Essays in Peace Research（加尔通：《和平研究文集》），Copenhagen: Ejlers, 1975, I: 5, “结构性暴力和直接暴力”。当然，“结构性暴力”只能意味着“强制性的”结构。但是，如果“强制性”也被称为暴力，则暴力要么会什么都不是，要么任何事情都成了暴力，这两种情况都会对这一概念造成歪曲。

[138]在民主理论背景下，这一概括的最显著例外是舆论的情况，见本书第5章第1-4节。

[139]关于政党竞争与经济学的类比，见Sartori,Parties and Party Systems: A Frame Work for Analysis（《政党和政党制度：分析的架构》），New York: Cambridge Univ.Press, 1976，尤见Chaps.6.1 and 7.1。更一般的论述，以及对经济和政治之间某些不可比性的分析，见W.C

Mitchell, "Efficiency, Responsibility, & Democratic Politics" (米切尔: "效率、责任和民主政治"), in J.R.Pennock & J.W.Chapman, eds., *Liberal Democracy*, New York: New York Univ.Press, 1983, Chap.14。

[140]常有人说,选举反映了各种偏好。然而,除非把“偏好”理解为纯粹的意志,投票中的偏好就只能来自舆论,或受舆论的制约。这两者是相辅相成的。

[141]A.V.Dicey, *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century* (戴雪:《英国19世纪法律和舆论的关系论文集》), London, 1905, p.3.

[142]有关这些以往的说法,见W.Bauer, *Die Oeffentliche Meinung und ihre Geschichtliche Grundlage* (鲍威尔:《舆论及其历史根源》), Tubingen, 1914。另见N.Matteucci, "Opinione Pubblica" (马特乌西:“公众舆论”), 载 *Enciclopedia del Diritto*, Milano: Griuffré, 1980, 30: 420ff。

[143]应当强调,中世纪的“同意”与我们的理解相去甚远。参见本书第60页注2。

[144]这一说明包括针对候选人和政党的舆论,但不排除目前大众传播和民意调查研究者包括进去的“私人对象”(private objects)的舆论。

[145]当然,共识和同意是有区别的,通过明确的分析而指出这一点的,见P.H.Partridge, *Consent and Consensus* (帕特里奇:《同意和共识》), London: Macmillan, 1971。从语义学上看,“consensus”(共识)不意味着任何积极的参与(它可以仅仅由完全消极的接受构成),“consent”(同意)则是指某种主动的赞成。因此我们也可以说,共识是一个包括同意这一类属在内的更大范畴,或者说“共识—同意”构成了一个连续体,从最强的含义一直到最弱的含义。虽然我的论证基本上针对共识,但就这里的问题而言,“因同意而统治”并非不适当的说法,因为这里也要涉及一种特定的同意。

[146]J.P.Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation* (普拉门纳茨:《同意、自由和政治义务》), 2nd ed., Oxford: Oxford Univ.Press, 1968。该书的定义是:“在就某个官职规定了选举程序的地方,如果选举是自由的,那么无论什么人当选这一官职,任何参与这一过程的人都会同意他的权威”(p.170)。从更为经验主义的立场看,选举中的共识可以是“支持”,也可以仅仅是“许可”。这一区分见V.O.Key, *Public Opinion and American Democracy* (基:《舆论和美国的民主》), New York: Knopf, 1961, pp.28-35。

[147]这与登特里弗(A.Passerin d'Entrèves)的观点一致:“政治哲学……对于几百年来从事这门学问的所有人来说,一直是对政治义务的批判性研究。”见“On the Notion of Political Philosophy”(“论政治哲学的概念”), in K.von Beyme, ed., *Theory and Politics*, Den Haag: Nijhoff, 1971, p.312 and passim。由于我的简短说明不能涉及这种研究,读者可参看

J.R.Pennock&J.W.Chapman,eds., Political and Legal Obligation (平诺克和查普曼编:《政治义务和法律义务》), New York: Atherton, 1970; R.E.Flathman,Political Obligation (弗拉兹曼:《政治义务》), New York: Atheneum, 1972; Carole Pateman,The Problem of Political Obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory (帕特曼:《政治义务问题:自由主义理论的批判性分析》), New York: Wiley, 1979; A.J.Simmons,Moral Principles and Political Obligation (西蒙斯:《道德原则和政治义务》), Princeton: Princeton Univ.Press, 1979; John Dunn,Political Obligation in Its Historical Context: Essays in Political Obligation (邓恩:《历史背景中的政治义务:政治义务论文集》), New York: Cambridge Univ.Press, 1980; J.S.Fishkin,The Limits of Obligation (费什金:《义务的局限》), New Haven: Yale Univ.Press, 1982。

[148]见A.Etzioni,Demonstration Democracy (埃特乔尼:《示威式民主》), New York: Gordon and Breach, 1970。

[149]这里并不想忽视民意调查的重要性和作用,而是要强调,选举而且只有选举,才是记录舆论状态的制度化程序。

[150]霍布斯提供了典型的冲突论解释。涂尔干的稳定观和帕森斯对整合的强调,则是对共识观点的说明。当然,有些作者站在中间立场上。我想说的是,譬如达伦道夫(R.Dahrendorf)的观点:“在一个自由社会,冲突……依然存在,而且会继续存在”(Class and Class Conflict in Contemporary Society[《当代社会的阶级与阶级冲突》], Stanford: Stanford Univ.Press, 1959, p.318),既是对社会的多元主义解释,又是冲突论的解释。

[151]像支持、赞成、审议、决定这些字眼,都是使“同意”具有特定形式的共同特性。全面的概念分析,见本书第142页注释1中帕特里奇的著作;G.J.Graham,“Consensus”(格雷厄姆:“共识”),in Sartori., ed., Social Science Concepts.社会学的分析见A.Etzioni,The Active Society (埃特乔尼:《行动的社会》), New York: Free Press, 1968, Pt.4。另见G.Parry,“Trust,Distrust and Consensus”(帕里:“信任、不信任和共识”),in British Journal of Political Science, April 1976。

[152]见D.E.Easton,A Systems Analysis of Political Life (《政治生活的系统分析》), New York: Wiley, 1965, Chap.18。伊斯顿的专门术语是对政体和权威的“支持”。

[153]见G.Almond,“Comparative Politics”(“比较政治学”),现收入Political Development,Boston: Little Brown, 1970, Chap.1。在这方面,说“共享的意识形态”也会产生误导或言之无物。

[154]也就是说，在其他领域——有关上帝、家庭、贞洁、流产的信念——社会的意见可以是高度分歧的。

[155]正如麦克罗斯基（H.J.McClosky）所说：“民主社会的大众对基本的民主和宪政价值尽管有着广泛的误解和分歧，但它依然能生存下去。”见其“Consensus and Ideology in American Politics”（“美国政治中的共识和意识形态”），in *American Political Science Review*, June 1964, p.376及其他各处。但是麦克劳斯基的结论也受到了埃尔德斯弗尔德（S.Eldersveld）的质疑，见其 *Political Parties: A Behavioral Analysis*（《政党：行为分析》），Chicago: Rand McNally, 1964, pp.183-219。

[156]如果一个在信仰层次上意见分歧的社会有两极化的标志（例如被确定为左—右两派意识形态的分歧），则两极化的民主政体是运行能力最差、最易垮掉的民主政体。这是我在《政党和政党制度》中的论点，尤见该书第6章和第10章第4节。另见 G.Sani&G.Sartori, “Polarization, Fragmentation and Competition in Western Democracies”（萨尼和萨托利：“西方民主社会中的两极化、解体 and 竞争”），in H.Daalder&Peter Mair, eds., *Western European Party Systems: Continuity and Change*, Beverly Hills: Sage, 1982。

[157]这里隐藏的问题是，只要正当性危机未消除，所有其他“危机”也都得不到解决，民主最终会因危机过载而垮掉。见L.Pye, “The Legitimacy Crisis”（派伊：“正当性危机”），in L.Binder et al., *Crises and Sequences in Political Development*, Princeton: Princeton Univ.Press, 1977。关于正当性如何得到加强或削弱，见S.M.Lipset, *Political Man*（利普赛特：《政治人》），Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960, pp.77-83。

[158]这一陈述在本书第6章第1、2节作了说明。这里的要点是，要对程序化的共识与实质性的共识给予明确区分。

[159]E.Baker, *Reflections on Government*（《对统治的反思》），Oxford: Oxford Univ.Press, 1942, pp.67 and 67-72.

[160]这意味着，一旦需要出现，应当强行贯彻的不是基本共识，而是程序共识（事实上，西方建立民主制度之初，就是将程序的共识强加于不同意者的）。

[161]对这一观点最出色的辩护是D.A.Rustow, “Agreement, Dissent and Democratic Fundamentals”（卢斯托夫：“意见一致、异见和民主的基本信念”），in Beyme, *Theory and Politics*, pp.328-342。卢斯托夫在这里大大倾向于C.J.弗里德里克的观点，在后者的 *The New Belief in the Common Man*（《普通人中的新信仰》），Brattleboro: Vermont Publishing Co., 1942）一书中，可以看到这种令人难忘的思想：要求在基本信念上达到一致，可能成为“向极权主义方向前进的第一步”，但是这种看法严格地取决于一个前提，即极权主义政体“作着疯

狂的努力……以确保意见和信仰的清一色”（p.157）。对舆论自主和舆论受人左右（见下面第4节）之间所作的区分，意味着弗里德里克的说法是无法让人同意的：这两种舆论状态没有任何相同之处。卢斯托夫在A World of Nations（《多民族的世界》，Washington,D.C.: Brookings Institution, 1967）一书采取了更中肯的观点，见pp.233-235。

[162]这是对我在《政党和政党制度：分析的架构》第1章的分析所作的最简明扼要的概括，应当理解，我在这里不是指多元主义各种特定的流派：早期的英国多元主义者（菲吉斯[J.N.Figgis]、梅特兰、柯尔、霍布森[S.G.Hobson]以及早期的拉斯基[H.Laski]），美国的“团体取向”的多元主义者（从本特利[A.Bentley]到杜鲁门[David Truman]，或目前多元主义的多头统治论（第6章，尤其是该章的第5、7节，对此作了评价）。简明的概述见D.Nicholls,Three Varieties of Pluralism（尼克尔斯：《多元主义的三个变种》），New York: St.Martin's Press, 1974。我的立场也优于对“民主多元主义”（例如W.E.Connolly,ed., The Bias of Pluralism[康诺利：《多元主义的偏见》，New York: Atherton, 1969]一书中的说明）的批评。

[163]密尔对这一情况作了很好的说明，见《论自由》第2章。

[164]见K.Deutsch,The Analysis of International Relations（《国际关系分析》），Englewood Cliffs,N.J.: Prentice-Hill, 1968, pp.101-110。

[165]在这个以及其他一些问题上，瀑布模型给了单一统治阶级理论（本书第6章第5节对此有所讨论）以致命打击。对马尔库塞有关“单向度的人”的玄想，瀑布模型也具有挑战意味。

[166]另一个重要原因是（我们很快就会看到），意见也可以根本不是来自媒介的披露和信息。

[167]这一层级的重要性由哥伦比亚大学早先的研究发现（见P.F.Lazarsfeld,B.Berelson,H.Gaudet,The People's Choice[拉扎斯费尔德等：《人民的选择》]，New York: Columbia Univ.Press, 1944；以及Berelson,Lazarsfeld,W.N.McPhee,Voting[贝雷尔森等：《投票行为》]，Chicago: Univ.of Chicago Press, 1954），并同所谓“两级流动”模型的理论结合起来（例如参见E.Katz,“The Two-Step Flow of Communication”[卡兹：“交往的两级流动”]，in Public Opinion Quarterly, Spring 1957）。多伊彻的见识在于，他丰富并改进了这个片面的模型，使其成为一个全面的多级流动的模式。

[168]Lippmann The Phantom Public（《幻影公众》），New York, 1925。此外Public Opinion（《公众舆论》，New York, 1922）仍然是一部经典之作。

[169]在贝尔（D.Bell）对后工业社会的研究（The Coming of the Postindustrial Society: A Venture in Social Forecasting[《后工业社会的来临》]，New York: Basic Books, 1973）中，这是这种社会的典型特征之一。



[170] Berelson, Lazarsfeld, McPhee, Voting, p.311. 法国的选举社会学发现了有历史基础的选举偏向（依然根植于对1789年革命的回忆中），这又为贝雷尔森描述的景象增加了一个黏性因素。见F.Goguel, ed., Nouvelles Etudes de Sociologie Electorale（戈盖尔编：《选举社会学新研究》），Paris: Colin, 1954；另外，选举地理学的传统是受到André Siegfried激励。

[171] 研究公众舆论的第一次系统性努力是A.L.Lowell, Public Opinion and Popular Government（洛维尔：《公众舆论和大众政府》），New York: 1913。洛维尔关心的是一种十分不同的划分，即真正的“公众”和仅仅是“多数”之间的不同。

[172] 一般性讨论见三本有益的读物：D.Katz et al., eds., Public Opinion and Propaganda（卡兹等编：《舆论和宣传》），New York: Dryden Press, 1954；W.Schramm, ed., The Process and Effects of Mass Communication（施拉姆编：《大众交流的过程和作用》），Urbana: Univ. of Illinois Press, 1954；B.Berelson & M.Janowitz, eds., Reader in Public Opinion and Communication（贝雷尔森和雅诺维茨编：《舆论和交往读本》），2nd ed., Glencoe: Free Press, 1966。

[173] 我对施拉姆在Enciclopedia del Novecento（Roma: Istituto Enciclopedia Italiana, 1975）中的文章“Mass Communication”（“大众传播”）重新作了翻译。

[174] 以下文字主要来自我的文章“Public Opinion”（“公众舆论”），见Enciclopedia del Novecento（1979），4: 937-949。

[175] “程度论者”也把宣传、灌输和教育混为一谈；但至少有一条界线不容抹杀，即展示许多可供选择的观点（教育）与除一种观点之外排斥一切观点（灌输）之间的不同。

[176] 我这里想到的不是向上沸腾的模型以及公众舆论的认同基础，因为这些要素已证明了其独立性。

[177] 这也正是哈贝马斯（J.Habermas）在Strukturwandel der Öffentlichkeit（Neuwied: Luchterhand, 1962；该书英文版标题是History and Critique of Public Opinion[《历史和舆论批判》]）中没有做的事情。他指责西方的公众舆论品质低下，却从未将其同单一中心的国家垄断条件下舆论的命运作一下比较。如果说西方的舆论反映着“虚假的意识”，那么在单一意识形态、单一统治阶级的社会里，情况更是如此。

[178] 关于极权主义概念的适用性，见本书第7章第4节。我这里的论证仅限于极权主义的情况，因为它是明确相反的情况。

[179] 一般的讨论见P.E.Converse, “Public Opinion and Voting Behavior”（康弗斯：“公众舆论和投票行为”），in F.Greenstein & N.Polsby, eds., Handbook of Political Science, Reading: Addison-

Wesley, 1975, 4: 75-169。对一些更特殊的发现的深入分析, 见N.H.Nie et al., *The Changing American Voter* (尼等: 《变化中的美国选民》), Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1976。密西根研究学派的基本教科书, 依然是A.Campbell, P.E.Converse & W.E.Miller, eds., *Elections and the Political Order* (坎普贝尔等编: 《选举和政治秩序》), New York: Wiley, 1966); A.Campbell et al., *The Voter Decides* (《选民的决定》), Evanston: Row Peterson, 1954) 和 *The American Voter* (《美国选民》, New York: Wiley, 1960)。较早的哥伦比亚研究, 见本书第153页注2。

[180] 在对这些发现给民主理论的影响进行评价时, 通常都回避了前面注释中提到的研究文献。但可以参见B.Berelson, “Democratic Theory and Public Opinion” (“民主理论和公众舆论”), in *Public Opinion Quarterly*, Fall 1952; 以及他的另一部著作 *Voting*, Chap.14; 另见 E.Burdick & A.J.Brodbeck, *American Voting Behavior* (伯迪克和布罗德贝克: 《美国人的投票行为》), Glencoe: Free Press, 1959。在这本书中, 伯迪克和另一些作者试图将投票行为的数据加以归纳, 使其成为一种政治理论。

[181] R.E.Lane & D.O.Sears, *Public Opinion* (《舆论》), Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1964, p.13.

[182] 见J.W.Prothro & C.M.Grigg, “Fundamental Principles of Democracy: Bases of Agreement and Disagreement” (普罗斯洛和格里格: “民主的基本原则: 意见一致和不一致的基础”), in *Journal of Politics*, May 1960; 此文发现了一种抽象层次的共识, 从具体层次获得的特定反应既不追随这种共识, 也同它不相一致。参见本章第2节讨论的共识概念。

[183] 各种民意调查为这种结果提供了大量直接证据。尤请参见H.G.Erskine在 *Public Opinion Quarterly* 上的两篇文章: “The Polls: The Informed Public” (厄斯金: “民意调查: 知情的公众”, 1962, pp.669-697) 和 “The Polls: Exposure to Domestic Information” (“民意调查: 国内信息的披露”, 1963, pp.491-500)。讲授舆论的大多数教科书都用很长篇幅说明和支持这种观点。除了康弗斯和莱恩、希尔的著作外, 另见D.S.Ippolito & T.G.Walker, *Public Opinion and Responsible Democracy* (伊波利托和沃尔克: 《舆论和负责的民主》), Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1976; R.Weissberg, *Public Opinion and Popular Government* (维斯伯格: 《舆论和人民政府》), Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1976。

[184] 见McKeon, ed., *Democracy in a World of Tension* (麦基翁编: 《紧张世界中的民主》), pp.318-319。一般讨论见N.Abercrombie, S.Hill, & B.S.Turner, *The Dominant Ideology Thesis* (阿伯克罗比等: 《主导意识形态问题》), London: Allen & Unwin, 1980。

[185] 这并不是说美国的学者没有作充分的比较。论述发展和现代化的文献(例如 S.P.Huntington & J.I.Dominguez, “Political Development” [亨廷顿和 Dominguez: “政治发展”] 的评

论，in Greenstein and Polsby, Handbook of Political Science, 3: 33-47) 证明了相反的观点。不过这份文献也表明，跨国研究的方案受着美国人的预设的强烈影响。

[186]按萨尼和萨托利建立的指数，美国得到的值是.08，比较瑞士的.27，德国的.28，英国的.31，意大利和芬兰的.64。见Daalder and Mair, eds., Western European Party Systems, p.324。

[187]Huntington&Dominguez, “Political Development”, in Greenstein&Polsby, eds., Handbook of Political Science, 4: 98.

[188]J.A.Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy (《资本主义、社会主义和民主主义》)，2nd ed., New York: Harper, 1942, p.262.

[189]S.Brittan, Participation Without Politics (《政治之外的参与》)，London: Institute of Economic Affairs, 1975, pp.37-38.

[190]R.Dahl, A Preface to Democratic Theory (《民主理论导论》)，pp.125, 127.

[191]W.G.Runciman, Social Science and Political Theory (伦西曼：《社会科学和政治理论》)，Cambridge: Cambridge Univ.Press, 1963；他“简单地”声称，“阿罗所做的事情，就是证明严格的民主之不可能”(p.133)。我不会走那么远，参见本书第214页注2。

[192]这段话是我在《政党和政党制度》的论证中作出的概括，尤其参见pp.328-342。

[193]Converse, “Public Opinion and Voting Behavior”, in Greenstein&Polsby, eds., Handbook of Political Science, 4: 119；另参见4: 118-125各处。

[194]影响集体的决策是约束集体的决策，因此是脱离个人的决策。故不应将它同集体决策相混淆，后者不过是由一个集体作出的决策。“影响集体”强调的是决策的性质，而不是作决策者。有关这一关键的区分见本书第8章。

[195]Converse, “Public Opinion and Voting Behavior”, in Greenstein&Polsby, eds., Handbook of Political Science, 4: 125.

[196]见本书第4章第3节。

[197]E.Baker, Reflections on Government.

[198]在这个问题上，论述参与的文献显然不同于论述参与式民主的文献。关于前者，一般讨论见L.W.Milbrath, Political Participation (米尔布莱兹：《政治参与》)，Chicago: Rand McNally, 1965, 2nd ed.with M.L.Goel, 1977；G.Di Palma, Apathy and Participation (迪·帕尔

马：《冷淡态度和参与》），New York: Free Press, 1970; N.Nie&S.Verba, “Political Participation”（尼和维尔巴：“政治参与”），in Greenstein&Polsby,eds., Vol.4.关于后者，我将在第6章第8节讨论一些特定的作者。有三本不错的会议录：Geraint Parry,ed., Participation in Politics（帕里编：《政治参与》），Manchester: Manchester Univ.Press, 1972; T.E.Cook&P.M.Morgan,eds., Participatory Democracy（库克和摩根编：《参与式民主》），San Francisco: Canfield Press, 1971; J.R.Pennock&J.W.Chapman,eds., Participation in Politics（平诺克和查普曼编：《政治参与》），New York: Atherton, 1975。最近出现的一种意见是B.Barber,Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age（巴伯：《强大的民主：新时代的参与式政治》），Berkeley: Univ.of California Press, 1984。

[199]这不是否认历史及概念分析所揭示的复杂性，例如L.A.Scaff,Participation in the Western Political Tradition（斯卡夫：《西方政治传统中的参与》，Tucson: Univ.of Arizona Press, 1975）一书中揭示的情况。另见Maurizio Cotta, “Il Concetto di Partecipazione Politica”（科塔：“政治参与的概念”），in Rivista Italiana di Scienza Politica,I（1979）。我的观点如文章所示，所要说明的是参与概念的可操作性。

[200]回忆一下这样几个名字吧，最早指出自愿团体重要性的是托克维尔；多团体社会的理论属于从早期的英国多元主义者到梅里亚姆（C.E.Merriam）和杜鲁门；参与总是被称为米凯尔斯寡头统治律的克星（见本书第6章第6节）。

[201]“人民主义”（原文为populism，一般译“民粹主义”——译者注）一词来自俄文。文图瑞（Franco Venturi）的巨著Il Populismo Russo（《俄国的人民主义》，Torino: Einaudi, 1972）认为它是1881年之前俄国社会主义的前辈。在另一个极端，达尔将规定性的民主论放在这个标签之下，从而赋予了它高贵和充实的内容（见R.Dahl,A Preface to Democratic Theory[《民主理论导论》，第2章]）。然而这不是我在本书中所选择的对“人民主义”的一般理解。民主的规定性理论是否会变得采用人民主义观点，取决于它如何采用，尤其是如何理解理想的作用（见本书第4章，特别是第4、5节）。

[202]本书第6章第2节讨论了这个说法的众多含义，这是其中之一。公决的零和性质第8章第3、6节作了说明。

[203]显著的例外是沃尔夫（R.P.Wolff），他勾画出的“短暂直接民主”与我所说的公决式民主相一致。见In Defense of Anarchism（《捍卫无政府主义》），New York: Harper&Row, 1970, pp.34-37。虽然沃尔夫的论证软弱无力，他的前后一贯却值得信任。

[204]关于这种纯粹的或“极端的”观点，见C.G.Benello&D.Roussopoulos,eds., The Case for Participatory Democracy（贝内罗和卢索普洛斯编：《参与式民主的实例》），New York: Viking Press, 1971。

[205]见本书第4章第4、5节。

[206]语见《伊索寓言》，有个人吹牛说自己在罗陀斯能跳得很远，有人便说，这里就是罗陀斯，就在这里跳吧。喻为要求说大话的人证明自己。——译注

[207]更准确地说，韦伯对社会行为中与价值相关的合理性和与目标相关的合理性作了基本的区分（见Wirtschaft und Gesellschaft[《经济与社会》]，Chap.I,ii, 2-3及相关各处）。我在这里指的是后者。对韦伯所理解的合理性的分析，见Pietro Rossi, “La Teoria della Razionalità in Max Weber”（罗西：“韦伯的合理性理论”），in G.Duso,ed., Weber: Razionalità e Politica,Venezia: Arsenale Cooperativa Editrice, 1980。

[208]Lane&Sears,Public Opinion,pp.105-106.

[209]就极端主义本身看，它可以被定义为“在热情献身于某种特定价值上走极端”，因此会表现出“对阻碍这种极端目标实现的规则不闻不问”。见E.A.Shils,The Torment of Secrecy（希尔斯：《保密的苦恼》），Glencoe: Free Press, 1956, p.231。在这方面，希尔斯的重要观点是，“在政治学中，真正关键的分界线存在于多元论的中庸之道和一元论的极端主义之间”（p.227），而保守主义者和自由主义所犯的严重错误则是，他们相信“同他们更为相似的人，是那些以极端方式来表达其价值的人，而不是那些以克制的态度反对这些价值的人”（p.228）。不过我这里强调的是极端主义的认识含义，而不是其行为含义。

[210]Berelson et al., Voting,pp.314-315.另见W.H.Morris-Jones, “In Defense of Apathy: Some Doubts on the Duty to Vote”（莫里斯-琼斯：“捍卫冷漠：对投票义务的若干质疑”），in Political Studies,February 1954。

[211]正如伦西曼所说：“例如可以认为，不走极端是好事，不参与则是坏事。”见Laslett&Runciman,Philosophy,Politics and Society（拉斯莱特和伦西曼：《哲学、政治和社会》），1962, p.42。

[212]本书第8章对感情强度问题作了集中讨论。

[213]C.W.Mills,Power Elite（《权力精英》），New York: Oxford Univ.Press, 1957, p.309.

[214]见Traité de Science Politique,Vols.5, 6, 7；尤其是专门讨论民主统治的后两卷。

[215]见R.Michels,La Sociologia del Partito Politico（《政党社会学》），Torino, 1912, pp.24-27。

[216]本书第6章第9节谈到了这个问题，相关文献见J.S.Mill,Consideration on Representative Government（《代议制政府》），1861, Chap.15。

[217]这一点又由对“大众”舆论和“公众”舆论的区分而得到加强，尼斯比特（Robert Nisbet）有力地强调了这一点。见其“Public Opinion versus Popular Opinion”（“公众舆论和大众舆论”），in *Public Interest*, Fall 1975。他认为，“仅仅通过询问，便可以从任何人那儿得到的、对无论多么复杂和遥远的任何事情所持的意见”，是对研究公众舆论的作者们所理解的这一概念的彻底歪曲。

[218] Morris P. Fiorina, *Retrospective Voting in American National Elections*（菲奥里纳：《美国大选中的回溯性投票》），New Haven: Yale Univ. Press, 1981。他在这里提出了一种回溯性投票的报酬—惩罚理论。

[219] 我前面对舆论形成的瀑布模型所作的讨论，可以为这种看法提供证明。

[220] 对政治概念的历史分析，以及对政治之纵向性和横向性的区别，见G. Sartori, “What Is Politics?”（“政治是什么？”），in *Political Theory*, February 1973, pp. 5-26。

[221] 该词兼有“统治”和“规则”两义，详见下文和本章第5节的分析。——译注

[222] 我这里基本上着眼于语义学的角度。不过我也承认对“领导权”的如下定义：“领导权引导其追随者为特定目标采取行动，这些目标代表着领导者和追随者共同的价值和动机。”（J. MacGregor Burns, *Leadership* [伯恩斯：《领导权》]，New York, Harper & Row, 1978, p. 19）伯恩斯的说明有着过多的民主特征，我则明确主张包括进这样的含义：独裁者既不应被称为领导者，也不能认为他是领导者。J. R. Pennock, “Democracy and Leadership”（平诺克：“民主与领导权”，载W. N. Chambers & R. H. Salisbury, eds., *Democracy Today: Problems and Prospects*, New York: Collier Books, 1962, pp. 122-158）对领导权的许多方面作了很有见识的讨论。另见Robert C. Tucker, *Politics as Leadership*（塔克：《作为领导权的政治》），Columbia: University of Missouri Press, 1981。但是上述作者都没有像我建议的那样，明确区分民主的领导权和独裁的统治权。

[223] J. Elliot, ed., *Debates on the Adoption of the Federal Constitution*（艾略特编：《关于采用联邦宪法的论战》），Philadelphia: Lippincott, 1941, 5: 203.

[224] 对反对派在民主制度中的关键地位作了有力说明的是R. A. 达尔，尤其是他的 *Political Oppositions in Western Democracies*（《西方民主中的政治反对派》，New Haven: Yale University Press, 1966）。另见G. Ionescu & I. de Madariaga, *Opposition*（约内斯库和马达里加：《反对派》），London: Watts, 1968；Rodney Barker, ed., *Studies in Opposition*（巴克编：《反对派研究》），London: Macmillan, 1971。在这些著作中，反对派的概念被扩大到了宪政范围之外，这也是应该的。但是，除非反对派的权利受到宪法保护，一切都无从谈起。少

数的权利（见本书第7章第4节）是一个更宽泛的概念，因为它也意味着少数应当受到对他们而言生死攸关的“尊重”。我在第8章第7节以“合作式民主”为题对此作了进一步讨论。

[225]见The Federalist（《联邦党人文集》），No.48；以及Jefferson,Notes on the State of Virginia（杰斐逊：《弗吉尼亚州评论》）。我省略了麦迪逊提到的“多数”的其他含义，它们都可以被称为联邦主义的含义（较大较强的州对较小的州可能实行的专制），并且指出了派系纠纷的问题；我之所以省略，首先是因为它将一般原则延伸至美国的特殊情况，其次因为派系纠纷的问题过于复杂，不宜在这里讨论（我在《政党和政党制度》中讨论了这个问题，见该书第1、4章）。

[226]应当明确指出，我的论点严格限于选举中的投票。恰当地称为“决策”的现象，见本书第8章的论述。

[227]A.Tocqueville,De la Démocratie en Amerique（《论美国的民主》），Vol.1, Pt.2, Chap.7: “Del Omnipotence de la Majorité aux Etats Unis,et de ses Effets”（pp.265, 266, in Gallimard ed., Paris, 1951）。

[228]John S.Mill,On Liberty（《论自由》），1859, Chap.1（p.6 in the annotated text edited by D.Spitz,New York: Norton, 1975）。他对托克维尔的感谢，见Mill,Dissertation and Discussions（《论文和讨论》），Boston, 1864, 2: 79-161。关于两人的不同之处，见Dennis F.Thompson,John Stuart Mill and Representative Government（汤普森：《密尔和代议制政府》），Princeton: Princeton University Press, 1976, pp.69-77。

[229]实际上，托克维尔是将自己的例子建立在平等的提升和非个人化的作用上。有趣的是，今天的多元主义者低估了托克维尔的关切，而那些在多数情况下很难被称为托克维尔后学的作者，却接受了他的观点，例如摩尔（Barrington Moore）对“大众极权主义”的担心，见其Political Power and Social Theory（《政治权力和社会理论》），Cambridge,Mass.: Harvard University Press, 1958, pp.83-87, 182-183。

[230]我在《政党和政党制度》中特别强调了政党的沟通功能（见该书Chap.3.1）。如果没有政党，50%加1将变成一种近乎随机的结果。

[231]请注意，我不是在谈技术性问题，即多数方式不需要并且往往也不会反映实质性多数即多数意志的选择。

[232]关于“多数原则”中的其他因素和目前的用法，一般讨论见Elias Berg,Democracy and the Majority Principle（伯尔格：《民主与多数原则》），Stockholm: Akademiforlaget, 1965；J.R.Pennock, “Responsiveness,Responsibility and Majority Rule”（“回应能力、责任和多数原则”），in American Political Science Review,September 1952；以及平诺克的另一篇文章

章,“Majority Rule”(“多数原则”), in *International Encyclopedia of the Social Sciences*,Vol.9。另见H.McClosky,“The Fallacy of Absolute Majority Rule”(“抽象多数原则的谬误”), in *Journal of Politics*,II (1949): 637-654。

[233]标准的说明是W.Kendall,*John Locke and the Doctrine of Majority Rule*(肯德尔:《洛克和多数原则学说》), Urbana: University of Illinois Press, 1941。但肯德尔错误地把洛克说成多数原则的有力捍卫者。事实上,洛克是基于权宜的考虑才接受这一原则。

[234]儒弗内的引文,见*Du Pouvoir*,p.310。

[235]H.Taine,*Origines de la France Contemporaine*(《当代法国的起源》), 1875,“Preface”。

[236]见D.Rae,“Decision Rules and Individual Values in Constitutional Choice”(“宪政选择中的决策规则和个人价值”), in *American Political Science Review*,March 1969(引文见p.42); M.Taylor,“Proof of a Theorem on Majority Rule”(“对一条多数原则定律的证明”), in *Behavioral Scientist*,May 1969。雷时常谈到“委员会”,我猜想他心里实际上想的是一种小团体。如果是这样,他的论证便有一定的道理。但是雷实际上赞成布莱克(D.Black)无所不包的委员会定义(我在本书第339页注1中对此进行了批评)。对多数原则很有创建的捍卫,见Bruce A.Ackerman,*Social Justice in the Liberal State*(阿克曼:《自由状态下的社会正义》), New Haven: Yale University Press, 1980, Chap.9, esp.pp.274-293。

[237]这是组合特征。就避免僵局而言,多数原则并不比独裁原则或权威主义原则更优越。

[238]我在本书第8章第5节对这些问题(特别是委员会决策方式)作了细致的讨论。对一次性投票的选择与在连续性问题上的协商作了区别,也解释了我为何不去谈论阿罗在“投票悖论”中宣称的选择的不妥协性问题。阿罗实际上得出了一个“普遍不可能性”定律,它证明在既定条件下,就多数决定无法反映多数的第一选择而言,获得真正的社会选择是不可能的。见其*Social Choice and Individual Values*(《社会选择和个人价值》), New York: Wiley, 1951; 尤应参考他的总结性文章:“Values and Collective Decision Making”, in P.Laslett&W.Runciman,eds., *Philosophy,Politics and Society*。阿罗的投票悖论开启了一种令人兴奋的讨论,但在考虑选举行为时,这便成了一个不相干的问题。我赞同赖克(W.H.Riker)的立场:“最低限度的自由观既不需要也不假设投票反映一致的大众意志。”(见其*Liberalism against Populism*[《自由主义反对人民主义》], San Francisco: Frecman, 1982, p.244)

[239]只有威尼斯共和国宪政体制的演变达到了可与此相比甚至更大的精细程度。基本的研究见G.Maranioi,*La Costituzione di Venezia*(马拉尼尼:《威尼斯的宪政》), 2 vols., Venezia, 1927, 1934。



[240]宗教制度中宪政的重要性及其选举技术的演变的说明，见Léo Moulin, “Samor et Major Pars”（莫林：“最优秀者和多数”），in *Revue Historique de Droit Francais et Etranger*, vols.3&4（1958），pp.368-397, 491-529。另见Moulin, *Le Monde Vivant des Religieux Dominicains Jésuites, Bénédictins*（《活跃的宗教世界：多明我会、耶稣会和本笃会》），Paris: Calmann Lévy, 1964。

[241] *Considerations on Representative Government*（《代议制政府》），1861, Chap.7（p.113, in the Liberal Art Press ed., New York, 1958）。值得注意的是，密尔已经从后来帕累托的意义上使用过“精英”一词。这句话引自一段他对黑尔提出的比例代表制的赞扬，但这也是《代议制政府》一贯的主题。密尔十分关心确保“最出色者”的影响力，因此提倡一种以职业和教育水平为基础的多元的投票方式（见Chap.8, pp.135-143, in 1958 ed.）。另见本书第250页注3和第251页注释。

[242]密尔早就发出过这样的抱怨：“人们普遍同意，目前无论是谁，正在变得越来越难以单靠才干和身份而获准进入议会”（《代议制政府》，Chap.7, p.112 in 1958 ed.）。在美国，这样的不满（在欧洲大陆是一种普遍现象）主要针对机关和地方政治。但米尔斯也指出：“在统治阶级内部，知识和权力并没有结合在一起”（C.W.Mills, *Power Elite*, p.351）。

[243] *Reflection on Government*（《对政府的反思》），p.66.少数重要的例外之一是埃诺迪（Luigi Einaudi）的文章：“Major et Sanior Pars”（“多数和最优秀者”），in *Buongoverno*, Bart: Laterza, 1954, esp.pp.92-93。

[244]见本章第8、9节。

[245] A.Zuckerman, “The Concept ‘Political Elite’: Lessons from Mosca and Pareto”（朱克曼：“‘政治精英’的概念：莫斯卡和帕累托的学说”），in *Journal of Politics*, 39（1977）：327.

[246]就我这里的目的而言，没有必要涉及权力概念中错综复杂的问题。参见J.G.March, “The Power of Power”（马赫：“权力的力量”），in D.Easton, ed., *Varieties of Political Theory*（伊斯顿编：《形形色色的政治理论》），Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1966; Jack H.Nagel, *The Descriptive Analysis of Power*（纳格尔：《对权力的描述性分析》），New Haven: Yale University Press, 1975; Jan Erik Lane & H.Stenlund, “Power”（莱恩和斯坦伦德：“权力”），in Sartori, ed., *Social Science Concepts*. 关于“权力”和“权威”有什么关系，见本书第7章第2节。

[247]吉登斯（A.Giddens）的话，见P.Stanworth & A.Giddens, eds., *Elites and Power in British Society*（斯坦沃兹和吉登斯编：《英国社会中的权力与精英》），Cambridge: Cambridge University Press, 1974, p.IX。

[248]“分层政体”的概念是由埃尔德斯弗尔德提出的，见其Political Parties: A Behavioral Analysis（《政党：行为分析》）。注意，我的论证不涉及阶级结构，因此不会因结构的金字塔形、六边形、重叠形或兰斯基（G.Lenski）提出的交叉形（见其Power and Privilege: A Theory of Social Stratification[《权力和特权：一种社会分层理论》]，New York: McGraw-Hill, 1966）而有所改变。

[249]我们会看到，造成这一情况的是拉斯维尔。所以米尔斯才说“权力精英”，达尔说“统治精英”，如此等等。而莫斯卡的用语是“政治阶层”。他也使用“领导阶级”（classe dirigente），但这个标签处于他思想的边缘。据A.Lombardo,La Struttura del Potere（龙巴多：《权力结构》，Roma: Bulzoni, 1972），领导阶级适用于莫斯卡思想中的社会学内容（见pp.27-34各处），龙巴多对他的社会学和政治科学作了明确区分。莫斯卡和帕累托的基本不同是，莫斯卡的政治阶层是一个涉及组织问题和政治权力行使的政治学概念，而帕累托的精英是个社会动态（范围非常大）的概念，着眼于那些必然成为这个阶级之一部分的素质，及其起源和传递（精英循环论）。

[250]Nos.2027, 2031.

[251]F.Sistemi Socialisti（《社会主义体系》），1902；Torino: UTET, 1954, p.21.对帕累托的迷津最好的英文入门书是芬纳编选并作序的V.Pareto: Sociological Writings（《帕累托社会学文选》），Oxford: Pali Mall Press, 1975。

[252]“Agenda for the Study of Political Elites”（“政治精英的研究课题”），in D.Marvick,ed., Political Decision Makers,Glencoe: Free Press,p.66.

[253]Laswell&Kaplan,Power and Society,p.201.

[254]这是赫门斯（H.A.Hermens）的说法，见其The Representative Republic（《代议制共和国》），South Bend: Univ.of Notre Dame, 1958, pp.21-25。

[255]参见其Power Elite相关各处。米尔斯同意，“今天的权力精英往往涉及经济、军事和政治权力的不轻松的一致”。见A.Kornhauser,ed., Problems of Power in American Democracy（科恩豪泽编：《美国民主制度中的权力问题》），Detroit: Wayne State University Press, 1957, p.166。这种“不轻松的一致”不是十分适用于单一权力精英的现象；但是米尔斯确实是在假定只有一个统治阶级，有必要时，对它的整体性使用一种历史阴谋论加以支持。对米尔斯的捍卫见K.Prewitt&A.Stone,The Ruling Elites（普瑞维特和斯通：《统治精英》），New York: Harper&Row, 1973, Chap.4。批评文献见D.Bell,“The Power Elite Reconsidered”（贝尔：“再论权力精英”），in H.Girvetz,ed., Democracy and Elitism,New York: Scribner's, 1967, pp.320ff。

[256] 见“A Critique of the Ruling Elite Model”（“统治精英模式批判”），in *American Political Science Review*, June 1958, pp.463-469；经验主义的检验见达尔的社区权力研究：Who Governs?（《谁在统治？》），New Haven: Yale University Press, 1961。

[257] 见P.Bachrach&M.S.Baratz: “Two Faces of Power”（“权力的两副面孔”），in *American Political Science Review*, December 1962。在他们后来的著作Power and Poverty（《权力和贫困》），New York: Oxford University Press, 1970）中，第二副面孔又有了非常不同的定义，成了不决策的“决定”阻止决策的决定。对这一新定义虽然完全可以接受，但它不能再作为对达尔立场的批评而存在。

[258] “Two Faces of Power”，p.949.

[259] 作出简单列举的，例如D.F.Aberle, et al., “The Functional Prerequisites of a Society”（阿伯勒等：“社会的功能性前提”），in *Ethics*, January 1950。但是参见R.K.Merton, *Social Theory and Social Structure*（默顿：《社会理论和社会结构》），Glencoe: Free Press, 1957, p.33及相关各处。

[260] “A Critique of the Ruling Elite Model”，in *American Political Science Review*, June 1958, p.950.

[261] 后来的批评见“Nondecisions in the Study of Local Politics”（“地方政治研究中的不决策”），in *American Political Science Review*, December 1971, pp.1063-1104，尤其是F.W.Frey的“评论”：N.W.Polsby, “Empirical Investigation of the Mobilization of Bias in Community Power Research”（波尔斯比：“对社区权力追求中的偏见动员之经验研究”），in *British Journal of Political Science*, June 1979。维护不决策论证的尝试，见S.Lukes, *Power: A Radical View*（卢克斯：《一种激进的权力观》），London: Macmillan, 1975。卢克斯的论点受到了辛德尼斯（B.Hindness）的批评：“On Three Dimensional Power”（“论三维权力”），in *Political Studies*, September 1976。应当清楚的是，我的讨论涉及的不是权力的中间层，而是其最高层。

[262] 见Meisel, *The Myth of the Ruling Class: G.Mosca and the Elite*（迈泽尔：《统治阶级的神话：莫斯卡与精英》），p.4及各处。莫斯卡和帕累托都没有提出“3C”公式——意识（consciousness）、团结（coherence）和密谋（conspiracy），朱克曼指出了这一点，见“The Concept ‘Politica Elite’”，in *Journal of Politics*, 39（1977）：332-334。

[263] 见The Lonely Crowd（《孤独的人群》）。李斯曼对这一观点补充说，“适用于现代美国的统治阶级理论似乎成了鬼魂一般的残留物”。另可参见该书Chap.11相关各处。

[264]论述精英和民主的文献很多，远远超出了这一节的基本讨论范围。一般性文献见 S.Keller, *Beyond the Ruling Class* (凯勒: 《在统治阶级之外》), New York: Random House, 1963; T.B.Bottomore, *Elite and Society* (伯托莫尔: 《精英与社会》), London: Watts, 1964; Geraint Parry, *Political Elites* (帕里: 《政治精英》), London: Allen&Unwin, 1969, 该书也对F.Hunter, R.Dahl, N.Polsby和R.Presthus的著作有所评论; A.S.McFarland, *Power and Leadership in Pluralist Systems* (麦克法兰: 《多元体制中的权力和领导权》), Stanford: Stanford University Press, 1969; D.Rustow, ed., *Philosophers and Kings: Studies in Leadership* (卢斯托夫: 《哲人与国王: 领导权研究》), New York: Braziller, 1970; P.Stanworth&A.Giddens, eds., *Elite and Power in British Society*; R.D.Putnam, *The Comparative Study of Political Elites* (普特南: 《政治精英的比较研究》), Englewood Cliffs, J.N.: Prentice Hall, 1976。另见Elliot, ed., *Debates on the Adoption of the Federal Constitution*。

[265]该书的德文版出版于1911年，意大利文版出版于1912年。由于米凯尔斯使用两种语言，因此这两本书都可以被视为原版。不久后它被译成英文，书名是 *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* (1915; Glencoe: Free Press, 1966)。

[266]见Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Chap.2。我在《政党和政党制度》一书中对民主与政党的关系作了广泛的讨论，尤见该书第1-3章。

[267]参见G.Maranini, *Miti e Realtà della Democrazia* (马拉尼尼: 《民主的神话与现实》), Milano: Comunit, 1958。在公民和国家之间，政党制度也以同样方式给代议制理论造成了困难。像芬纳生动指出的那样，在代议制过程中，政党变成了“国王”。(转引自S.H.Beer, *British Politics in the Collectivist Age* [比尔: 《集体主义时代的英国政治》], New York: Vintage Books, 1965, p.88)

[268] *La Sociologia del Partito Politico* (《政党社会学》), Torino, 1912, p.33.关于米凯尔斯的“政治组织之寡头统治趋势”观点的概述，见Michels, *Studi sulla Democrazia e sull'Autorit* (《民主与权威研究》), Firenze: La Nuova Italia, 1933, pp.58-59。人们可以从那儿读到这样的话：“如果存在着政党所遵循的社会学规律……那么这一规律用最简洁的表述说出来就是：组织是当选者统治选民之母” (p.49)。

[269] Michels, *Studi Sulla Democrazia e sull'Autorit*, p.419。“首领”(headship)在德文本里是“Führertum”，意大利文本是“ststema di capi”，可见单单这个“leadership”(英文本的译法)已对原文造成了歪曲。不过我要补充说，“leadership”提醒我们，米凯尔斯的概念因为缺乏界定，也会延伸至后一个概念。

[270]我在“Democrazia,Burocrazia e Oligarchia nei Partiti”（“政党中的民主制、官僚制和寡头统治”，in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3[1960]: 119-136）一文中，指出了米凯尔斯和马克斯·韦伯对官僚化的不同观点。更全面的讨论见利普塞特为Collier版的米凯尔斯著作所写的导言（New York, 1962）；以及J.Linz, “R.Michels”（林兹：“米凯尔斯”），in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol.10；尤其是林兹为《政党社会学》1966年意文修订版（Bologna: 11 Mulino）所写的篇幅像书一样长的导言。有一本全面的评价性专著是Giorgio Sola, *Organizzazione, Partito, Classe Politica e Legge Ferrea dell'Oligarchia in Roberto Michels*（索拉：《米凯尔斯思想中的组织、政党、政治阶层和寡头统治铁律》，Genova: E.C.I.G., 1972）。

[271]迪韦尔热（M.Duverger）令人信服地认定，在米凯尔斯的著作中，“群众组织的寡头统治趋势是根据当时的情况作出的描述”。（*Les Partis Politiques* [《政党》], Paris: Colin, 1951, p.X）利普塞特也有类似的说法：“这一分析的明确结论是，在大多数时间，大多数工会不能满足民主的功能性要求。”（*Political Man* [《政治人》], Garden City, New York: Doubleday, 1960, p.394）人们常常有意无意地间接肯定米凯尔斯，例如凯利尔“早期多元主义理论家们所信赖的自愿组织或联合体.....会自动变成寡头统治的等级结构。”（Kariel, *The Decline of American Pluralism* [《美国多元主义的衰落》], Stanford: Stanford University Press, 1961, p.2）

[272] *La Sociologia del Partito Politico*, p.XII.

[273] *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*（《集体行动的逻辑：公共福利和团体理论》），Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965, p.134.具体的例子是：“普通人不会为他所支持的政党作出重大牺牲，因为他的政党的胜利提供的是集体福利。”（p.164）

[274]如我在下面第8节就要指出的，参与式民主论完全忽视了集体福利的理论（更不用说米凯尔斯了）。赫希曼（A.O.Hirschman）在反驳奥尔森时指出，“公共取向的行动属于.....人类活动的团体，这些活动实行自己的奖赏”，其驱动力不是付出的成本，而是“利益的一部分”，即使不是那奖赏本身。（*Shifting Involvement: Private Interest and Public Action* [《变化中的参与：私利和公共行为》], Princeton: Princeton University Press, 1979, pp.85-86）这补充了奥尔森的“选择性刺激”，并使奥尔森解释得很不充分的事情得到了解释。不过在我看来，赫希曼的论证似乎并没有取代另一个论证；就大范围和长时间的情况看，“奥尔森定律”依然是成立的。

[275]实际上米凯尔斯是在宣称，考虑到卢梭关于行使意志的权利不可让渡的主张，代议制是不可能的。见 *La Sociologia del Partito Politico*, p.37。

[276] Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, p.269. 熊彼特的竞争理论虽然依靠一种重要的经济学类比，但它并不像唐斯（A. Downs）的著作 *An Economic Theory of Democracy*（《民主的经济理论》），New York: Harper & Row, 1957）那样，本身也是一种经济理论。我在《政党和政党制度》第10章说明了唐斯分析的重要性。对民主的经济理论的一般性评价，见 Brian Barry, *Sociologists, Economists and Democracy*（巴里：《社会学家、经济学家和民主》），London: Collier Macmillan, 1970，尤其是 Chap.5。

[277] 这一法则由弗里德里克在其著作的第2版中提出，见 Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*（《宪政与民主》），Boston: Ginn, 1941，Chap.25。1950年版中这一章被删除，但他在后来的著作 *Man and His Government*（《人及政府》），New York: McGraw Hill, 1963）中又重申了这一法则。

[278] 达尔在不同的时间里为他的基本立场提供了各种说法。在《民主理论导论》中，达尔将“多头统治的民主”和“平等的多头统治”结合在一起；在《多头统治》中，“充分的多头统治”的民主化，是用“自由化”和“包容性”来衡量的（见下面第245页注2，3以及第246页注1）；在《多元主义民主的困境》中，一个国家“如果（1）是多头统治意义上的民主制度，和（2）重要的组织（各个系统）相对自主”，就被宣布为“多元主义民主”（*Dilemmas of Pluralist Democracy*, p.5）。无论如何，可以说，达尔认为多头统治是“相对（但不完全的）民主化的政体”（*Polyarchy*, p.9）。

[279] 见本书第1章第2节。

[280] 反精英论者完全忽略了最后一点。他们的论证一般是这样的：既然人民的多数不能将自己组织成压力集团，多数便依然是沉默的多数。但事实是，多数——确切地说是投票中的多数——也在发出声音，并且常常成为战胜压力集团的获胜者，这一点经常被掩盖。

[281] *Polyarchy*, pp.4-8.

[282] 基于两点，这样的理解有一定道理。首先，正是达尔指出了仅有包容性只能导致“无所不包的霸权”，也就是说，导致全民表决和全民动员的政体。其次，达尔在专门谈到“完美社会”（见 Dahl, *After the Revolution?* [《在革命之后？》]，New Haven: Yale University Press, 1970）时，他主要是在讨论参与问题。

[283] 我对“争论”说的不满是，它没有注意到相反的危险这一原则（见本书第4章第5节）。争论可以是，也可以不是民主化的力量。

[284] 代表性著作是 P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*（《民主精英主义理论批判》），Boston: Little Brown, 1967。除了巴克拉克之外，说明反精英主义要点的仍

然最好的文献，主要是收在凯利尔所编文集集中的文章，见Frontiers of Democratic Theory（《民主理论的前沿》），Pt.3, pp.95-323。

[285]例如，巴克拉克的《民主精英主义理论批判》将莫斯卡和熊彼特都当作今日精英论者的“先驱”。巴克拉克本来可以也应当把马克斯·韦伯算在这个团体之中，他像莫斯卡和帕累托一样，也是“精英论者”。韦伯谴责führerlose Demokratie（没有领袖的民主），赞扬选出一个魅力领袖的公决式民主。卡瓦利（Luciano Cavalli）对这一路线作了准确的表述，见其Il Capo Carismatico（《魅力首脑》），Bologna: Il Mulino, 1982。

[286]这是因为即使没有其他原因，他们（像不时有人宣称的那样）却受到了法西斯主义的利用。但这样做是错误的。如波比奥（N.Bobbio）正确指出的那样：“在哲学家让蒂埃（Gentile）和法学家罗科（Rocco）这两个法西斯主义的主要理论家和创造者那里，精英论是没有位置的，甚至跟它根本不沾边。……政治阶层理论的实际追随者都不是法西斯主义作家，而是反法西斯主义和民主主义的作家。……想对莫斯卡的思想加以应用和改进的人，是格波蒂的民主激进派学生多索（Guido Dorso）；惟一对帕累托思想进行提炼的人……是民主自由派的帕累托主义者布尔齐奥（Filippo Burzio）。”见Saggi sa la Scienza Politica in Italia（Bari: Laterza, 1969），pp.247-248。

[287]如果指出可以把达尔解释成“人民主义者”，也会使这一观点得到支持。在夏普（L.G.Sharpe）看来，不管达尔强调的是“普通公民对领导人实行较大程度控制的过程”（例如在《民主理论导论》中），还是“政府对其公民的选择的回应能力”（如在《多头统治》中），“他都是坚定的人民主义者”，因为达尔“无条件地赞成政府的回应能力”。见“American Democracy Reconsidered”（“再论美国民主”），in British Journal of Political Science, 1973, p.132及相关各处。

[288]Kariel,ed., Frontiers of Democratic Theory,p.32.

[289]这意味着“参与”会造成债务而不是财产。不过亚里士多德的“政体”是在规定一种人类学、一种本体论（共同体）的存在，而不是我们所说的作为一种活动方式的参与。

[290]卢梭用来表示美好政体的一般范畴是“共和国”，它指“受公意指导的任何政府，在这里意志就是法律”。（见《社会契约论》，II，6，注释）“民主”不过是共和国的形式之一，而卢梭对此表现出了典型的矛盾态度。一方面，他对民主制颇有微词，他指出，民主很容易导致“内战和内乱”（同上书，III，4），人民亲自掌管法律的共和国，例如古希腊的直接民主，“必然是不良的统治”（《论人类不平等的起源》，献辞）。另一方面，当卢梭好像要说民主是共和国最好的形式时，他总是立刻反复解释，严格理解的“真正的民主绝没有存在过，也决不会存在”（《社会契约论》，III，4；IV，3）。卢梭还声明，“最好的”政治制度是“选举制的”贵族共和国，因为“由更聪明者去统治芸芸众生，只要保证他们能够按照芸芸众生的利益进行统

治，它就是更好的和更符合自然的制度安排”（同上书，III，4，5）。公平地说，他的意思似乎是，绝对最好的政府是不存在的（同上书，III，9），同样的处方不能被用于一切环境（同上书，III，8）。

[291]见卢梭为1755年《第二篇论文》所写的献辞，他明确地将日内瓦描述为在当时的条件下可以期望的最好的政体。直到1764年之后，在《山地来鸿》（*Letters Written from the Mountains*）中（以及在日内瓦当局转而反对他的《爱弥尔》和《社会契约论》之后），卢梭才改变了他的赞扬，尖锐指责日内瓦是徒具共和国之名而行暴政之实（尤见第7、9函）。1754年卢梭与日内瓦共和国之间诗情画意般的关系，克兰斯顿（M.Cranston）有出色的说明，见其*The Early Life and World of Jean Jacques Rousseau, 1712-1754*（《卢梭的早期生活和世界：1712-1754》），New York: Norton, 1983, Chap.17。

[292]因此，施克莱尔（J.N.Shklar）正确地将卢梭解释为最后的传统乌托邦主义者，因为他的理想社会是反对变革的。见其“Rousseau's Two Models: Sparta and the Age of Gold”（“卢梭的两个楷模：斯巴达和黄金时代”），in *Political Science Quarterly*, March 1966。

[293]本书第11章第4、5两节对卢梭的民主论作了细致的评价。

[294]见本书第10章相关各处。

[295]参见G.Duncan&S.Lukes，“The New Democracy”（邓肯和卢克斯：“新民主”），in Kartel,ed., *Frontiers of Democratic Theory*；此外C.Pateman, *Participation and Democratic Theory*（帕特曼：《参与和民主理论》，Cambridge: Cambridge University Press, 1970）也坚持这一谱系（去掉了詹姆斯·密尔）。

[296]正是这段引文（见密尔《代议制政府》第3章结尾处），使邓肯和卢克斯认为密尔是“居于中心地位的民主理论家”（见Kariel,ed., *Frontiers of Democratic Theory*,p.191）。相反的观点见John R.Lucas,*Democracy and Participation*（卢卡斯：《民主和参与》），Harmondsworth: Penguin, 1976，尤其是该书第8章对密尔的情况作了审慎的再评价。另见下面第251页注2。

[297]《代议制政府》，第8章（p.142, in 1958 ed.）；另见本书第216页注1。

[298]识字测验的说法见《代议制政府》第8章（pp.131-133, in 1958 ed.）。基于不纳税者对公共开支不承担份额而将其排除在外的主张，见pp.133-135。

[299]Considerations,Chap.7（p.102, in 1958 ed.）；Chap.6, p.92.对于密尔来说，“资格”优先于参与，汤普森对此有很好的说明，见Thompson,John Stuart Mill and Representative Government（《密尔和代议制政府》），esp.pp.54-90。



[300]政治自由的定义及其同其他自由的区别，见本书第11章第1-3节。

[301]见本书第12章，尤其是第5节。

[302]现实主义参见本书第3章，理想主义参见本书第4章。也可将我的论述与沃尔克（J.L.Walker）处理这种关系的豪迈态度作一下比较，见其“A Critique of the Elitist Theory of Democracy”（“对精英主义民主论的批判”），in *Frontiers of Democratic Theory*（题目换成了“Normative Consequences of Democratic Theory”）。

[303]见本书第5章第6节。

[304]无意之间对这些怪念头作了很好的说明的一本书是C.G.Benello&D.Roussopoulos,eds., *The Case for Participatory Democracy*（贝内罗等编：《参与式民主的实例》）。此外，帕特曼的《参与和民主理论》尽管题目很大，主要讨论的却是产业领域的民主。

[305]T.B.Bottomore,*Elite and Society*,p.118.伯托莫尔虽然是个精英理论的批评者，却不属于这里指出并批评的那个反精英论团体。阿隆的著作是指：R.Aron, “Social Structure and the Ruling Class”（“社会结构和统治阶级”），in *British Journal of Sociology*,I（1950）。不过最好参看其“Classe Sociale,Classe Politique,Classe Dominante”（“社会阶级、政治阶层和统治阶级”），in *Archives Europeennes de Sociologie*, 2（1960）。

[306]Bachrach,*The Theory of Democratic Elitism*,p.97.

[307]Bachrach,*The Theory of Democratic Elitism*,pp.40-41.

[308]实际上巴克拉克把我引用的观点当成了我的观点。如此露骨的丑化和诽谤，使巴克拉克这本书的意大利文译本的编者写道，他对我的《民主论》的误读是“论战式歪曲的一个显例”。见M.Stoppino, “Presentazione”（斯托皮诺：“导言”），in *La Teoria dell Elitismo Democratico*,Napoli: Guida, 1974, pp.XVII-XVIII；我的著作的一位更认真的读者，对于我所理解的民主领导与密尔的观点是否“非常”不同，也表示怀疑。见*Political Elites*,p.152。

[309]请注意，这一论证并不涉及参与水平低下和信息贫乏；它们属于统计学的论证。这里的论点是，机会涉及成本。为什么这是“精英论”的观点？它错了吗？对此并没有提供论证。

[310]*Frontiers of Democratic Theory*,p.32.着重体是我加的。

[311]*History of the Peloponnesian War*（《伯罗奔尼萨战争史》），trans.by Richard Crawley,New York: Oxford University Press, 1950, Bk.II,Chap.VII,pp.142-143.

[312]J.Bryce,*The American Commonwealth*（《美利坚共和国》），p.432.

[313]S.de Madariaga,Anarchie ou Hiérarchie (《无政府或等级制》), Paris: Gallimard, 1936, p.36.

[314]K.Mannheim,Man and Society in an Age of Reconstruction (《重建时代的人与社会》), rev.English ed., London: Routledge&Kegan Paul, 1940, p.87.

[315]A.D.Lindsay,The Modern Democratic State (《现代民主国家》), London: Oxford University Press, 1943, p.261.

[316]V.O.Key,Public Opinion and American Democracy (《舆论和美国的民主》), p.558.另参见其The Responsible Electorate (《负责的选民》), Cambridge,Mass.: Belknap Press, 1966。

[317]D.Bell,The Cultural Contradictions of Capitalism (《资本主义的文化冲突》), New York: Basic Books, 1976, p.204.

[318]但有一个重要例外,即对个人的“高度评价”(见本书第10章第3节)。不过这一例外对这里的论证并无影响。

[319]例如其为《1984》所写的出色附言;也可见其“Politics and the English Language”(“政治和英语”),现收在Selected Essays(《文选》,Harmondsworth: Penguin, 1957)。

[320]例如埃克斯坦和古尔对“选择”的定义如下:“任职者本身选择其继任者或同僚的过程”。见Eckstein&Gurr,Patterns of Authority: A Structural Basis for Political Inquiry(《权威模式:政治研究的结构基础》),New York: Wiley, 1975。这一规定(1)放弃了“选择”一词的质量涵义,(2)改变了它的含义(选择和“任命”的含义一样),因此(3)十分没有必要地增加了这个概念的模糊性。

[321]L'Esprit des Lois(《论法的精神》),Vol.8, Bk.2.

[322]《论人类不平等的起源》,最后一句话。

[323]见本章第4节,前两个定义见第225页注1和第226页注1。第三个定义见Laswell&Lerner,The Comparative Study of Elite(《比较精英研究》),Stanford: Stanford University Press, 1952, p.13。菲尔德和希格利(G.L.Field&John Higley)也以同样的方式将“精英”定义为“占据要害位置的人”,并特别指出“精英”不用于……指所谓具有‘高人一等的’个人素质或技巧的特殊人物”,见其Elitism,London: Routledge&Kegan Paul, 1980, p.20。

[324]有意思的是,虽然精英论者和反精英论者以同样的方式(不管如何表述)忽视了这一点,但米尔斯(C.Wright Mills)对此非常关心。他比较了权力精英和知识精英,试图证明可

以用前者来说明后者，见The Causes of World War Three（《第三次世界大战的起因》）（New York: Simon&Schuster, 1958），chap.7。

[325]对平等的分析，以及机会和功绩平等这些概念的说明，见本书第12章，特别是第4、5两节。

[326]这是罗尔斯的第二条正义原理中“原初位置”的“第一陈述”。见其A Theory of Justice（《正义论》），Cambridge,Mass.: Harvard University Press, 1971，p.60。

[327]请注意，就择优而言，精英一词只在政治领域受到贬低。如果我们谈的是知识精英，这个词原来的涵义仍被保留着。

[328]见M.J.Crozier,S.P.Huntington, &J.Watanuki,The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission（克罗泽等：《民主的危机：就民主制度之可统治性给三边委员会的报告》），New York: New York University Press, 1975；A.Lombardo,La Crisi delle Democrazie Industriali（《工业民主的危机》），Firenze: Vallecchi, 1977。全面的评价见Richard Rose,ed., Challenge to Governance: Studies in Overloaded Politics（罗斯编：《对治理的挑战：超载政治研究》），Beverly Hills: Sage, 1980。对经济因素的强调见R.Rose&B.Guy Peters,Can Government go Bankrupt?（罗斯和彼得斯：《政府会破产吗？》），New York: Basic Books, 1978。更专门的研究见S.Brittan,“The Economic Contradictions of Democracy”（布里坦：“民主制度的经济冲突”），in British Journal of Political Science,I（1975）；J.M.Buchanan&R.E.Wagner,Democracy in Deficit: The Political Legacy of Lord Keynes（《赤字中的民主：凯恩斯爵士的遗产》），New York: Academic Press, 1977。

[329]我在“Representational Systems”（“代议制”，in International Encyclopedia of the Social Sciences）一文中，将独立负责称为现代代议制（与中世纪命令式的代表相反）的典型因素，并作了充分论证。基本文献见本书第61页注2。

[330]《代议制政府》，Chap.15, p.228, in 1958 ed.

[331]见D.Rae,“Political Democracy as a Property of Political Institutions”（“作为政治制度特征的政治民主”），in American Political Science Review,March 1971。

[332]见F.Oppenheim,“Democracy: Characteristic Included and Excluded”（“民主：特征的取舍”），in The Monist,January 1971。

[333]普齐沃斯基和斯普莱格（A.Przeworski&J.Sprague）对政党“竞争”的操作，可视为对能够进入这种改造的任意性所作的极端而又言之有物的说明：“政党的选民在敲门”。见

其“Concepts in Search of Explicit Formulation: A Study in Measurement”（“寻求精确表述的概念：程度问题研究”），in *Midwest Journal of Political Science*, May 1971, p.208及相关各处。

[334]这方面的讨论见G.Sartori,F.W.Riggs, &H.Teune,*The Power of Babel*（《巴别塔》），Pittsburgh: International Studies Association,Univ.of Pittsburgh, 1975, pp.22-25；另见我的《政党和政党制度》，pp.95-98。

[335]罗马人的独裁不是一种政治形态，而是时间和作用都受到限制的非常时期的行政职位。因此，与我们有关的独裁含义是最近才出现的。见本章第5节。

[336]我大体上遵循了阿伦特的解释，见其“What Was Authority?”（“什么是权威？”），in C.Friedrich,ed., *Authority*,Cambridge,Mass.: Harvard Univ.Press, 1958。此文修改后收入她的*Between Past and Future*（《过去和未来之间》），New York: Meridian Books, 1968, Chap.3。词源学方面见S.de Grazia, “What Authority Is Not?”（格拉齐亚：“权威不是什么？”）in *American Political Science Review*,June 1959, pp.322-323。

[337]关于权威观念的历史，见G.Quadri,*Il Problema dell Autorità*（夸德里：《权威问题》），2 vols,Firenze: La Nuova Italia, 1940；T.Eschenburg, *Über Autorität*（艾申伯格：《论权威》），Frankfurt: Suhrkamp, 1965。儒弗内的《权力论》对这个问题谈得不多，但很有见地。许多相关论文收在弗里德里克编的会议录*Authority*中；以及L.Bryson,L.Finkelstein,R.M.Maclver, &R.McKeon,eds., *Freedom and Authority in Our Time*（布里逊等编：《我们这个时代的自由和权威》），New York: Harper, 1953。另见F.Bourricaud,*Esquisse d une Théorie del Autorité*（波里考：《权威理论概论》），2nd rev.ed., Paris: Plon, 1969；M.Stoppino,*Le Forme del Potere*（斯托皮诺：《权力的形态》），Napoli: Guida, 1974, Chap.3；R.E.Flathman,*The Practice of Political Authority*（弗拉兹曼：《政治权威的实践》），Chicago: Univ.of Chicago Press, 1980。

[338]本迪克斯（R.Bendix）译为domination，弗里德里克的译名是rulership。韦伯的意大利文翻译家普遍同意“power”（尽管Herrschaft不像Macht那样权势汹汹）。可以说，当Herrschaft被理解为“权威”时，韦伯的翻译家想到的是“正当的Herrschaft”，即这个范畴下的一个子类。但是，韦伯对他的翻译者的误导，却不能为错译开脱。守法的正当权威在德语中是Regierung。

[339]H.Lasswell&A.Kaplan,*Power and Society: A Framework for Political Inquiry*（《权力与社会：政治研究的架构》），New Haven: Yale Univ.Press, 1950, p.133。他们受到了梅里亚姆的启发。需要注意的是，对形式（法律的）权力和真实（事实上的）权力加以区别，也可以达到拉斯维尔和卡普兰设想的目的。

[340]见R.Bierstedt,in M.Berger,et al., ed., Freedom and Control in Modern Society (伯尔格等编:《现代社会的自由和控制》), New York: Octagon Books, 1954。他的文章“权威问题”表明,一个过去有良好讨论氛围的问题,如何变成了奇思怪想的领域。

[341]Bulletin International des Sciences Sociales (《国际社会科学通报》), 4 (1955): 718.

[342]大多数对权力的流行定义都过于宽泛,因此大都可以理解为对“势力”(influence)的定义。不过请记住,我主要是着眼于国家权力,不是一般权力。见M.Stoppino,Potere Politico e Stato (斯托皮诺:《政治权力和国家》), Milano: Giuffrè, 1968。

[343]经典文献是T.H.Green,Lectures on the Principles of Political Obligation (格林:《政治义务原理演讲录》), London, 1895。另见J.P.Plamenatz,Consent,Freedom and Political Obligation (普拉门纳茨:《同意、自由和政治义务》), 2nd ed., Oxford: Oxford Univ.Press, 1968; E.Barker,Principles of Social and Political Theory (《社会和政治理论原理》), Chap.5。相关文献见本书第142页注3。

[344]对“正当性感觉”的消失和由此造成的危机提前提出的经典性警告,是G.Ferrero,The Principles of Power: The Great Political Crises of History (费雷罗:《权力的原则:历史上的重大政治危机》), New York: Putnam, 1942)。

[345]当然,这一区别是分析性的。在大多数具体情况下,个人服从命令或请求,是出于混杂的和分量不同的各种动机(并且首先是以常规为根据)。但是,纯权力或纯权威的情况十分罕见,同意这一点,并不会减少这一区别在分析上的重要性。

[346]无论把权力还是势力称为更大的范畴(种属的范畴),对我的论证都没有实质性影响。我的观点不过是,丧失分析上的清晰,是因为把权威等同于权力或势力造成的。

[347]这是本迪克斯的说法,见其Kings or People (《国王或人民》), Berkeley: Univ.of Calif.Press, 1980, p.669。

[348]Flathman,The Practice of Political Authority,p.191及相关各处。弗拉兹曼这里反驳的是R.P.沃尔夫的观点:接受权威就等于放弃自主。

[349]这是埃克斯坦和古尔的定义,见Eckstein&Gurr,Patterns of Authority: A Structural Basis for Political Inquiry (《权威模式:政治研究的结构基础》), New York: Wiley, 1975, p.27。尽管有若干不同之处,他们的著作追随着伊斯顿的路线(见该书pp.33-35)。

[350]尤见D.Easton,The Political Systems (《政治系统》), New York: Knopf, 1953, Chap.5。

[351] Easton, A Systems Analysis of Political Life (《政治生活的系统分析》), New York: Wiley, 1965, p.208. 由于这个例子是出现在一条注释中, 我猜想伊斯顿本人会感到, 这与他的观点的最终但也是不可避免的含义不相符。盗贼的权威当然是“不正当的”, 也就是说, 受害者会这样认为, 因为那是一种强制性权威。反对的理由仍然是: 由于“强制”是与“权力”相伴, 把权威也扯进来会使这一概念受到玷污。

[352] 经典著作是 T.W. Adorno, et al., The Authoritarian Personality (阿多尔诺: 《威权主义人格》), New York: Harper, 1950. 重要追随者是 R.Christie & M.Jahoda, eds., Studies in the Scope and Method of “The Authoritarian Personality” (科里斯蒂和雅胡达编: 《〈威权主义人格〉的范围和方法研究》), Glencoe: Free Press, 1954. 进一步的警告是, 权威人格的概念在从个人引申到集合体, 并最终引申到政体时的困难。就像格林斯坦 (F.I. Greenstein) 对这份文献的评论中审慎指出的, “威权主义”适用于许多不同的单位和不同层次的研究领域, 处在这些层次中任何一个层次的“威权主义”, 未必伴随着其他层次的“威权主义”。见其 Personality and Politics (《人格与政治》), Chicago: Markham, 1969, p.98。

[353] 见 G.J. Friedrich, ed., Totalitarianism (《极权主义》), Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1954, p.274. 他在 Authority 中的文章 (见该书 pp.28 ff) 深入讨论了这个观点。

[354] “极权主义” (totalitarianism) 的词根是 “total” (总体, 整体, 全部), 因此更恰当的译名应是 “总体统治” 或 “无所不在的统治”。但 “极权主义” 已成约定俗成的译法。为方便读者理解下文, 特作此说明。——译注

[355] Du Pouvoir, p.316. 实际上, 儒弗内先于塔尔蒙创造了 “极权主义民主” 一词。夏皮罗 (Leonard Schapiro) 也强调了极权主义比以往任何专制政体都更密切地与民主联系在一起。见其所编 Political Opposition in One Party States (《一党制国家中的政治反对派》), London: Macmillan, 1972, pp.275-276。

[356] 见 R. de Matter, “Absolutismo” (马泰: “绝对专制”), in Enciclopedia del Diritto, Milano: Giuffrè, 1958, 3: 17ff. 关于绝对专制国家的起源, 见 Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State (安德森: 《绝对专制国家的谱系》), London: New Left Books, 1975。

[357] 拉斯维尔和卡普兰对中央集权和集中权力作了区分, 并正确指出, 具有专制统治性质的是后者而不是前者。见 Lasswell & Kaplan, Power and Society, pp.224-225. 因此, “过度集权” 可能表明了从中央集权向集中权力的过渡。

[358] 这些问题都在本书第13和15章作了阐述。

[359] 见本书第4章第5节。

[360]对1930年代以让蒂埃、施米特和罗森伯格为突出代表的极权主义理论的论述，见Martin Janicke, *Totalitare Herrschaft: Anatomie eines politischen Begriffes* (雅尼克: 《极权统治: 一个政治概念的剖析》), Berlin: Duncker&Humblot, 1971。

[361]对这些事实(不是这些字眼)的谨慎评价，见Alberto Acquarone, *L'Organizzazione dello State Totalitario* (阿奎罗尼: 《极权国家的组织》), Torino: Einaudi, 1965; 该书最后一章重印于E.A.Menze, ed., *Totalitarianism Reconsidered* (门泽编: 《再评极权主义》), Port Washington: Kennikat Press, 1981。一本有教益的解释性文集是C.Casucci, ed., *Il Fascismo: Antologia di Scritti Critici* (卡苏西: 《法西斯主义: 批评文选》), Bologna: Il Mulino, 1982。另见Renzo de Felice, ed., *Il Fascismo ei Partiti Italiani* (费里斯: 《法西斯主义和意大利政党》), Bologna: Cappelli, 1966; *Le Interpretazioni del Fascismo* (《解释法西斯主义》), Bari: Laterza, 1974。事实上，墨索里尼结束了同梵蒂冈的冲突(他同意天主教会插手意大利事务，而自由民主政体会认为这是不可接受的)，维护君主制，从未严肃尝试过渗透到军队中去(在整个法西斯统治期间，职业军官一直忠实于君主制的各种象征)。如果认为这样的现象也是极权主义，那么这个概念便毫无用处了。

[362]见H.Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (《极权主义的起源》), rev.ed., New York: Meridian Books, 1958, 1966; C.J.Friedrich&Z.Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (《极权主义独裁和独裁》), Cambridge, Mass.: Harvard Univ.Press, 1956。我引用的是这一版，而不是弗里德里克1965年修订过的版本。阿伦特十分明确地说，法西斯主义不是极权主义；她对斯大林主义的研究虽然薄弱，但对纳粹主义的讨论仍然(尽管过于类似魔鬼学)是十分有见识的。弗里德里克和布热津斯基的著作在讨论斯大林主义上更为出色，但它将法西斯主义也纳入极权主义范畴(尽管是处在外围)。这种做法创了一个不幸的先例，但此书基本上论述的是纳粹和苏联的极权主义。

[363]Karl Loewenstein, *The Democratic and the Authoritarian State* (洛温斯坦: 《民主国家和威权国家》), Glencoe: Free Press, 1957, pp.246-247.

[364]K.A.Wittfogel, *Political Power and the Governmental Process* (魏特夫: 《政治权力和统治过程》), Chicago: Univ.of Chicago Press, 1957, pp.59-60.基于这一考虑，人们很难接受波普(Karl Popper)把柏拉图理解为“极权主义”的做法。见 *The Open Society and Its Enemies* (《开放社会及其敌人》), 1945; rev.ed., London: Routledge&Kegan Paul, 1952, I: 87及相关各处。

[365]见Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (《东方专制主义: 总体权力比较研究》), New Haven: Yale Univ.Press, 1957。我的提示无意贬低这部经典之作的地位。

[366]R.Aron,Démocratic et Totalitarisme (《民主和极权主义》), Paris: Gallimard, 1965, p.319.

[367]因此,对于摩尔(Barrington Moore)探索“前工业社会极权主义因素”的旅行,我无法表示信服,在《政治权力和社会理论》中,他指出了传统印度、清代中国和加尔文在日内瓦的神权统治(见第6章注10)。在Sodal Origins of Dictatorship and Democracy (《独裁和民主的社会根源》\*) (Boston: Beacon Press, 1966)一书中,摩尔又为这个名单加上了明治时代的日本和其他一些发展中国家的政权。这样的分析在理论上华而不实。

[368]Edgar H.Carr,The Soviet Impact on the Western World (《苏联对西方世界的影响》), New York: Macmillan, 1949, p.110.这本小册子包含着卡尔后来的七卷本鸿篇巨制History of Soviet Russia (《苏俄史》, New York: Macmillan, 1951-1964)一书的基本线索。

[369]巴克勒(Jean Baechler)在Democracies (《民主政体》, Paris: Calmann Lévy, 1985)一书中阐述了对应的反题,即民主跟世界一样古老,是人类的“自然”结果。

[370]见其经典之作The Origins of Totalitarian Democracy (《极权主义民主的起源》), London: Seeker&Warburg, 1952。不过请注意,塔尔蒙的观点“极权主义民主的学派是以一个假设为基础—政治中有个唯一的和排他性的真理”,同卡尔很少有相似之处。

[371]Totalitarianism,pp.52-53.这最后一个要件出现在弗里德里克和布热津斯基的著作中(Totalitarian Dictatorship and Autocracy)。

[372]尤见《极权主义》中因克斯(A.Inkeles)和多伊彻的文章。特征列举法不但用于补充,也用于删减,例如阿尔蒙德的概括:“极权主义是拥有理性的官僚制度、对现代通信技术和现代暴力技术的垄断的暴政”。见H.Eulau,S.Eldersveld,M.Janowitz,eds., Political Behavior,A Reader (欧洛等编:《政治行为读本》), Glencoe: Free Press, 1956, p.39。

[373]发展威权主义理论并说明其特征的一次重要而严肃的尝试是林兹。尤见其“Totalitarian and Authoritarian Regimes”(“极权主义和威权主义政体”), in Greenstein&Polsby,eds., Handbook of Political Science,Reading: Addison Wesley, 1975, Vol.3。

[374]见Alfred Meyer,The Soviet Political System (迈耶:《苏联的政治系统》), New York: Random House, 1965; H.J.Spiro,“Totalitarianism”(斯皮罗:“极权主义”), in International Encyclopedia of Social Sciences (他在此文中对这一概念的科学作用提出了质疑)。B.R.Barker&M.Curtis,in Totalitarianism in Perspective: Three View (《极权主义展望》), New York: Praeger, 1969。对这篇文献有力而全面的批评见D.Fiscinella,Analisi del Totalitarismo (弗西切拉:《极权主义分析》), Messma: D'Anna, 1976,



Chap.1&Conclusion。另见林兹的讨论，in Greenstein&Polsby,eds., Handbook of Political Science, 3: 241-247; 以及G.Hermet,et al., eds., Totalitarismes (赫米特等编:《极权主义》), Paris: Economica, 1985。

[375]格雷戈尔(A.James Gregor)语, 见Menze,ed., Totalitarianism Reconsidered,p.143。

[376]Totalitarianism in Perspective,pp.54, 63, 93-94, 105.

[377]这是弗莱龙(F.J.Fleron)的批评中具有建设性的一面。尤见“Soviet Area Studies and the Social Sciences: Some Methodological Problems in Soviet Studies”(“苏联区域研究和社会科学: 苏联研究中的若干方法论问题”), in Soviet Studies,January 1968。夏皮罗(L.Schapiro)也采取了这种反对废除的建设性批评路线, 见其Totalitarianism (《极权主义》, New York: Praeger, 1972); 以及《再评极权主义》中一些作者的文章, 突出者有Karl D.Bracher,A.J.Gregor和多少有些令人吃惊的Ernst Nolte Bracher。更全面的讨论见Zeitgeschichdiche Kontroversen: Um Faschismus,Totalitarismus,Demokratie (《当代争论: 法西斯主义、极权主义和民主》), Munchen: Piper, 1976。

[378]Friedrich&Brzezinski,Totalitarian Dictatorship and Autocracy,pp.10-13.

[379]见本书第5章, 特别是第4节。

[380]应当理解, 我是从严格意义上使用“语义学”的, 这意味着词语本身是“提示性的”和塑造思想的, 它们是认识和理解世界的方法载体。我在《社会科学概念: 系统分析》(pp.15-23)中解释了这一点。

[381]极权主义大概也是托克维尔在一段预测未来的话中所要寻找的字眼, 他写道:“我相信, 威胁着民主国家的那种压制, 会不同于这个世界过去经历过的任何其他形式的压制。我们的同代人在其记忆中, 不会找到任何与它相似的事情。我虽作过尝试, 却无法找到一种表达方式准确说出我对此形成的想法。像专制主义和暴政这些旧名词是完全不合适的。其中有些新的因素; 我只能尝试着去定义它, 因为我无法为它命名。”见《论美国的民主》, p.234。

[382]Finer,Comparative Covenment (《比较政治》), London: Allen Lane,Penguin Press, 1970, p.75.

[383]见R.A.Nisbet,The Quest for Community (《寻求共同体》), New York: Oxford Univ.Press, 1953, pp.202。

[384]见Z.Brzezinski,Ideology and Power in Soviet Politics (《苏联政治中的意识形态和权力》), New York: Praeger, 1962, pp.15-20。

[385] Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State* (《民主国家和威权国家》), Glencoe: Free Press, 1957, p.245.

[386] L. Trotsky, *Stalin* (《斯大林》), New York: Grosset & Dunlop., 1946, p.421.

[387] 见《论法的精神》, Vol.1, Bk.3。

[388] 我在本书第5章第1-4节对共识、公众舆论和宣传的讨论中解释了这一点。如柯克帕特里克 (Jeane Kirkpatrick) 指出的: “如果极权主义的一个主要任务是把意识形态转化为文化……随着新的规范深入人心, 新的信念被人接受, 新的习惯得到确立, 采用粗暴的‘思想改造’计划以强求一律的需要, 以及惩罚异己的需要, 便会随之减少。”见其 *Dictatorships and Double Standards* (《独裁和双重标准》), New York: Simon & Schuster, 1982, pp.114-115。

[389] 这是肯南 (George F. Kennan) 的感觉: “当我试图为自己勾画出作为一种一般现象的极权主义时, 突出地呈现于我脑海中的, 不是我亲自了解过的苏联景象或纳粹景象, 而是由奥威尔、卡夫卡、克斯特勒或早期苏联讽刺作家创造出来的虚构的象征性图景。换言之, 在我看来, 这种现象最纯粹的表述, 不是对它的物质现实的说明, 而是来自它作为一个恶梦、一种恐怖感的力量。”见 Friedrich, ed., *Totalitarianism*, pp.19-20。

[390] 这是雷维尔的观点, 见其 *Totalitarian Temptation*。

[391] 见 Z. Brzezinski, *The Permanent Purge in Soviet Totalitarianism* (《苏联极权主义中持久的清洗》), Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1956。

[392] “Totalitarianism and the Virtue of Lie” (“极权主义和谎言的效力”), in Irwing Howe, ed., *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century* (豪编: 《重评〈1984〉: 我们这个世纪的极权主义》), New York: Harper & Row, 1983, p.129.

[393] 像前面提到的那样, 在科拉克夫斯基看来, 首要的特征是“无所不在的谎言”, 而在另一些 (修正派的, 而不是相信取消主张的) 作者那里, 情况又有所不同。例如吉拉斯 (M. Djilas) 的观点是, 目前苏联统治的“确切本质”是“党的官僚体制的凯旋和国家转变为意识形态的军事帝国同时出现”。(1984 Revisited, pp.138-139) 由于不同的特征说明会被认为是关键性的, 由此也会出现不同的分类。

[394] 沃尔泽 (Michael Walzer) 语, 见 1984 Revisited, p.121。沃尔泽还指出: “1950年代的理论绝对没有打算赞扬极权主义” (p.108), 但是“当代保守派”却不是同样无辜的人。在他们的论证中, “既然取消派从未触动过权威主义的统治者……既然他们所要的不过是保住自己的权力……因此他们不会制造极权主义政治的可怕骚乱” (pp.108-109)。

[395]萨拉查（1889-1970），葡萄牙政治家，执政期长达26年。他于1933年颁布了一部有明显独裁性质的宪法，镇压国内反对派，故有“独裁者”称号。佛朗哥（1892-1975），于1939年在西班牙内战中夺取政权，实行“威”权统治，去世前一直担任国家元首。纳赛尔（1918-1970），埃及军人政治家，1956年起担任总统，有“埃及雄狮”的美誉，1970年死于任上。霍查（1908-1985），阿尔巴尼亚共产党创始人，1946-1981年担任阿共总书记和国家首脑。——译注

[396]见G.Nicoletti,Sul Diritto alia resistenza（尼科莱蒂：《论反抗权》），Milano: Guiffre', 1960。对这一发展在宪政上的复杂性，富兰克林（Julian H.Franklin）作了说明，见他为Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century（《宪政主义和16世纪的反抗》，New York: Pegasus, 1969）写的导言；另见他的John Locke and the Theory of Sovereignty（《洛克和主权学说》），Cambridge: Cambridge Univ.Press, 1978。

[397]对这一概念最好的分析是R.Koebner, “Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term”（科伯纳：“专制者和专制主义：一个政治术语的变迁”），in Journal of the Warburg and Courtauld Institute,December 1951, pp.275-302。

[398]马克思著作中的dictatorship一词一般译为“专政”。此处为照顾上下文一致，在译名上未作改动。——译注

[399]马克思主义的含义见本书第15章第2、3节的分析。

[400]第一部重要著作是Carl Schmitt,Die Diktator（《论独裁者》，1921, rev.ed., München, 1928），这本书的主要目的是进行辩护以及法律方面的论证。特别是在意大利，它得到了一些严肃的法律文献的追随。来自相反阵营的历史角度的论述中，Alfred Cobban,Dictatorship: Its History and Theory（柯班：《独裁：历史与理论》，London: Cape, 1939）依然是一份标准文献。纽曼（F.Neumann）留下了一份未完成的独裁类型学文献：“Notes on the Theory of Dictatorship”（“独裁理论笔记”），收在他的The Democratic and the Authoritarian State（《民主国家和威权国家》，Glencoe: Free Press, 1957）。迪韦尔热的Du la Dictature（《论独裁》，Paris: Julliard, 1961）是本草率的小册子。我们所能得到的大体上就是这些。见我的“Appunti per una Teoria Generalc della dittatura”（“一般独裁理论笔记”），in K.von Beyme,ed., Theory and Politics,Den Haag: Nijhoff, 1971。后来的发展基本上着重于军事独裁，很少谈到独裁理论本身。

[401]马尔库塞重复了对极权主义的概念操作，他把这一概念延伸至发达工业社会的社会控制，从而冲淡了这一概念。（见《单向度的人》，p.3）因此在马尔库塞看来，古拉格的集中营世界和通过控制而进入“消费”，属于同一范畴。

[402]关于“宪政”在立宪制度中的意义，见本书第11章，尤其是第7节。另见我的“Constitutionalism: A Preliminary Discussion”（“宪政主义：初步的讨论”），in *American Political Science Review*, December 1962。

[403]我在《政党和政党制度》的第2、7章讨论了这个问题，在那本书里我还想跨越另一些特征，寻找一种独裁的类型分析（极权主义的、威权主义的和实用主义的）。

[404]撰写这一章的基础是“Will Democracy Kill Democracy? Decision-Making by Majorities and by Committee”（“民主会杀死民主吗？多数决策与委员会决策”），in *Government and Opposition*, Spring 1975。不过我对此文作了修订和很多补充。

[405]政治经济学或公共选择文献普遍忽视了集体决策和影响集体的决策之间的区别。对上述文献两份出色的概述，是Dennis C. Mueller, *Public Choice*（缪勒：《公共选择》），Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979；Norman Frohlich & Joe A. Oppenheimer, *Modern Political Economy*（弗洛赫里希和奥本海默：《现代政治经济学》），Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1978。

[406]这仅仅是个特征，而不是一览无遗的定义。详细的分析见我的“What Is Politics”（“什么是政治”），in *Political Theory*, February 1973。

[407]政治权力和经济权力的等级差别是以市场条件为前提的。在国有的、中央计划的经济中，这种差别变得微乎其微。因为对工资收入者来说，实际上没有任何可供选择的出路，而且那里的经济制裁（被抛弃而挨饿）要比绝大多数政治上强加的制裁可怕得多。

[408]基本的参考文献是J.M. Buchanan & G. Tullock, *The Calculus of Consent*（布坎南和图洛克：《同意的计算》），Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1965。虽然我从这部十分杰出的著作中获益匪浅，但应当看到，我的论证与它有根本的区别。

[409]在这一章里，多数rule（原则、统治）的说法仅指原则。这是个关键性的标准：一条regula（规则），而不是实质性的统治权。其他含义见本书第6章第1、2节。

[410]这种表述更确切，因为在论证保护少数时，往往不清楚是指团体内的少数还是团体外的少数。

[411]我建议采用“代表组成的团体”（group of representatives），因为“代表团”（representative group）的说法有可能指社会学所说的代表，即某种相似性。而我要说的是回应性和责任性。

[412]为论证简便起见，我省略了“负和”（minus-sum）的结果，在这种情况下，所有的参与者都要承受损失。还应当理解，这里说的是团体内的结果。它对第三方（团体外的）会造成什么影响，是一个我下面就要谈到的问题。

[413]见本书第3章第2节。赖克（W.H.Riker）在其The Theory of Political Coalitions（《政治联合论》，New Haven: Yale Univ.Press, 1962）中主张，所有的政治都是零和政治。如果真是这样，所有的政治便都像战争，这是一种我非常反对的观点。

[414]专家会注意到，在我的定义中，零和以及正和是作为博弈方式或对博弈的理解方式（而不是作为固定的结构）来看待的，我有意避免提及博弈本身是否持续不断。

[415]这里没有必要对“偏好”和“选择”进行区分，也没有必要问选择的动机。我不打算进入复杂的选择理论，只从语义学最一般的含义上使用“偏好”一词。此外，这一论证并不假定每个人实际上对所有的事情都有偏好。

[416]就我所知，达尔的《民主理论导论》是系统地把强度因素纳入政治理论的第一本著作。尤见该书pp.90-119。

[417]对这个问题的充分讨论见W.Kendall, “The Intensity Problem and Democratic Theory”（肯德尔：“强度问题与民主理论”），with G.W.Garey,in N.D.Kendall,ed., Willmoore Kendall Contra Mundum,New Rochelle: Arlington House, 1971, pp.469-506。有关多数原则的一般文献，见本书第210页注2。

[418]偏好本身可能仅仅是不同的偏好，而非对立的偏好。但多数至上的决策规则却把偏好的范围转变成了是和否的取舍结构。

[419]偏好本身可能仅仅是不同的偏好，而非对立的偏好。但多数至上的决策规则却把偏好的范围转变成了是和否的取舍结构。

[420]Willmoore Kendall Contra Mundum,p.472.

[421]这里指的是选举中的投票和群众选民。在小团体内，强度是可以得到反映和发挥影响的，例如通过一种“点数投票法”（system of point voting），给每个投票者同样数量的投票点数，他可以自行决定分散或集中使用这些点数，从而做到与他的强度相一致。不过我无法理解如何使这种点数投票法在大规模选民中运行。这里与它最近似的方法是“累加投票法”（cumulative voting system）和多成员选区，这种方法允许选民将选票集中到一个候选人身上。但在实际实验中，累加投票并未真正反映出强度，它的实际缺陷要大于它的潜在价值。

[422]可以补充说，小团体是更易于相互作用的团体，这样的条件不仅有助于它们的自我维护，并且可以使它们自我巩固。另一个可能的情况是，同大团体相比，对小团体的个人认同会更充分和更容易。不过这只是些推测。

[423]见本书第6章第4、5节。还应注意，我的论证尽管得出了和奥尔森的《集体行为的逻辑》相似的结论，但要比他的论证更广泛。见本书第6章第6节。

[424]实际上，在受到D.布莱克启发的技术性文献中，“委员会”的定义完全是反本能的，在他那本有影响的The Theory of Committees and Elections（《委员会理论和选举》，Cambridge: Cambridge Univ.Press, 1958）中，布莱克的主张是：“说到委员会，我们是指任何以投票方式作出决定的人类团体”（p.1）。按照这种主张，大批选民在投票时也成了一个委员会。

[425]更何况一个二人委员会将无法打破僵局。“团体”的其他特征，诸如共同目标和归属感等，不应被包括在委员会的明确特征之中。

[426]在英国的宪政用语中，下院是可以集合成一个“委员会”的。但这是与特定程序规则有关的术语畸变。见K.C.Wheare, Government by Committee（韦尔：《委员会统治》），Oxford: Clarendon Press, 1955, pp.7-9。该书作者也接受一般的用法，他同意，“如果一人委员会被认为是一种词语矛盾，那么一千零一人的委员会也是如此。”

[427]我的论证并不假定委员会应被理解为无限期的组织（任期并非无始无终），也不认为当它的寿限是预先确定的，在行将结束时，它便不会再像委员会那样工作。委员会的成员一旦承担起自己的角色，这一角色的行为很可能一直持续到最后一天。顺便说一句，一名委员会的优秀成员的名声，会为他在多种委员会里任职铺平道路。

[428]这一特征满足了博弈论中技术上所谓囚徒困境的“超级博弈”（supergame）。关于囚徒困境，见R.D.Luce&H.Raiffa, Games and Decisions（卢斯和莱法：《博弈与决策》），New York: Wiley, 1957, pp.94-113。关于在囚徒困境的超级博弈中出现合作解决的可能性，见Michael Taylor, Anarchy and Cooperation（泰勒：《无政府与合作》），New York: Wiley, 1976, pp.28-97。

[429]这是儒弗内的The Pure Theory of Politics（《纯政治理论》，Cambridge: Cambridge Univ.Press, 1963）在哲学层次上的主要直觉认识。

[430]显然，这些认识适用于所有的大型组织。为简便起见，这里的论证局限于政治系统。

[431]这里的理解是，第一偏好不见得是最喜欢的偏好，而仅仅是我们所确定的偏好。当然，对偏好的排序可以从不同的角度说明。在选举制度中，单一可变投票（黑尔制）和可变无记名投票，允许第二和第三偏好的表达。对两名候选人的决选同样可以这样说。获得偏好排序

的基本技术是“孔多塞标准”：选择那个在二取一的计票方式中会击败所有其他对手的候选人或议案。不过，选择不一定非要设计成两个。它们也可以是“漏斗形的”，即一个一个地进行放弃，直到由大多数人选择的两个解决方案被付诸最后表决。意味深长的是，在偏好的可操纵方面，专业文献很少提到委员会系统。

[432]我这里反驳的是赖克的概括：团体决策的过程“毫无例外地……是一个联合的过程”（Riker, *The Theory of Political Coalitions*, p.12）。联合当然是一种“联盟”，但它必须具备一定程度的稳定性，如果是随问题的变化作出联合与否的取舍，那么谈论这样的联合是没有多少意义的。因此，在我的论证中，联合是稳定的联盟，这是一种可能，暂时的联盟是另一种可能，单枪匹马的行动也没有被排除在外。

[433] 韦尔想起了丘吉尔的怒吼：“我们在受着它们（委员会）的蹂躏，就像澳大利亚人遭了兔灾一样。”他的《委员会统治》很好地证明了（如果仅就英国政府机构中“委员会形成的作用”而言）这种增殖现象。

[434] 见本书第5章第6节对参与式民主的讨论。

[435] 本书第4章第3节用很大篇幅对这种可能性作了讨论。

[436] 区别取决于规模连续体的两个极端，即是说，我理解的“微型民主”不能超过一个城市的规模，而“宏观民主”是指领土上到处分布着人口的大规模国家。在这两个极端之间，很难确定规模和民主有什么关系。见R.Dahl&E.R.Tufte, *Size and Democracy*（达尔和塔夫特：《规模与民主》），Stanford: Stanford Univ.Press, 1973。

[437] 一种方案是帕累托最优，这时至少有一人能获益，而谁也不会有损失。另一个是罗尔斯喜欢的方案，它尽可能多地给予那些处境最差的人。我不为这些“方案”所动。就帕累托的原则而言，反对意见是，进行任何重大的变革而又不伤害任何人，这从来是不可能的。就罗尔斯的原则来说，我同意厄舍的批评：“我们关于何为公正何为不公正的观念，可以通过关注社会上处境最坏的人而被理性化——这样的说教……真是荒谬。……如果较起真来，这意味着要把处境最差者条件的最轻微恶化，看得比其他千百万人福利的重大改善更为重要。”见Dan Usher, *The Economic Prerequisite to Democracy*（《民主的经济前提》），New York: Columbia Univ.Press, 1981, p.149。

[438] 这个说法和道格拉斯·雷的警告一样：“政治民主设下了种种防止不满足的限制，但不能再作出比这更大的许诺。”见 *American Political Science Review*, March 1971, p.119。实际上，我的立场不依靠“需求—满足”的预设。

[439] 现在应当清楚了，为什么我的区分与（博弈论中的）变量和（variable sum）与常数和（constant sum）博弈的区分无关。在较长的时间里，随着我们在团体中出出进进，固有的常

数和会减少现实世界中的零和以及正和的成果带来的喜悦。

[440]达里蒙（R.D'Alimont）在“Regola di Maggioranza,Stabilità e Equidis-tribuzione”（“多数原则、稳定性和平等分配”，in *Rivista Italiana di Scienza Politica*,I, 1974）一文中以“占优势的”多数和“抵抗的”多数之间的区分为例，探讨了这一问题。

[441]相反的观点见Buchanan&Tullock,*The Calculus of Consent*,p.123。我的结论则是根本不存在这种普遍模式。

[442]我省略了其他一些可辨认的团体，例如一般的小团体或偶然（非制度化的）集会中的小团体，因为前者并不遵循明确的工作章程，后者根本就无章程可言。

[443]我这里无法谈论公决的类型，更不能说明其实际运行过程。后面这一点见D.Butler&A.Ranney,eds., *Referendums: A Comparative Study of Practice and Theory*（巴特勒和兰尼编：《公决：实践和理论的比较研究》），Washington,D.C.: American Enterprise Institute, 1978。我原则上反对公决式的民主，见本书第5章第7节。

[444]关于渐进主义，林德布洛姆（C.E.I.Lindblom）的*The Intelligence of Democracy: Decision Making Through Mutual Adjustment*（《民主的智慧：通过相互调整决策》，New York: Free Press, 1965）仍是经典的分析。

[445]见A.Lijphart,*The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*（《调解的政治：荷兰的多元主义和民主制度》），1968, 2nd ed., Berkeley: Univ.of California Press, 1975；“Typologies of Democratic Systems”（“民主制度的类型学”），in *Democracy in Plural Society*,New Haven: Yale Univ.Press, 1977。在他的近作*Democracy: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty One Countries*（《民主制度：21国的多数至上统治和共识统治》，New Haven: Yale Univ.Press, 1984）中，利日法特把“合作式民主”改成了“共识性民主”。我不打算追随这种改名换姓的做法，因为这会在无意之间包含这样的意思：维斯特敏斯特（译按：指英国议会）的多数至上模式不以共识为基础。对多数原则的批评，另见E.A.Nordlinger,*Conflict Regulation in Divided Societies*（诺德林格：《分裂社会中的冲突管理》），Cambridge,Mass.: Harvard Studies in International Affairs, 1972。

[446]见Lijphart, “Majority Rule versus Democracy in Deeply Divided Societies”（“深刻分裂社会中的多数原则对抗民主”），in *Politikon*,December 1977, p.118；此文很好地概括了他的观点。

[447]我认为，“孤立”特点对合作式民主论非常重要，因为累积性的分裂正像可以使冲突最小化一样，也可以使冲突最大化。对这一点的讨论见G.Sani&G.Sartori, “Polarization,Fragmentation and Competition in Western Democracies”（萨尼



和萨托利：“西方民主社会中的两极化、解体和竞争”），in H.Daalder&Peter Mair,eds., *Western European Party Systems: Continuity and Change*, Beverly Hills: Sage, 1982, 尤其是 pp.331, 337)。此外应当注意的是，我的论证不包括“阶级少数”，这个问题见我的“From the Sociology of Politics to Political Sociology”（“从政治学的社会学到政治社会学”），in S.M.Lipset,ed., *Politics and the Social Sciences*, New York: Oxford Univ.Press, 1969, 尤其是 pp.75-87。

[448]见Lijphart, “Majority Rule versus Democracy in Deeply Divided Societies”（“深刻分裂社会中的多数原则对抗民主”），in *Politikon*, December 1977, p.118; 此文很好地概括了他的观点。

[449]见J.C.Calhoun, *A Disquisition on Government*（《统治研究》），1851。卡尔霍恩的“合作的多数”包括赋予“共同体的每一种利益或组成部分以否定他人的权利。……正是这种否定权，即阻止或束缚统治行为的权力——无论怎样称呼它：否决、提出异议、废止、核查或权力制衡——事实上形成了宪政。……正是这种否定权构成了宪政，而肯定性权力形成了统治。”见J.M.Anderson,ed., *Calhoun: Basic Documents*（安德森编：《卡尔霍恩基本文献》），Carrolltown: Bald Eagle Press, 1952, p.52。利日法特虽然引用了卡尔霍恩，但以上引文显示，后者的论点大体是宪政主义的。

[450]Lijphart, “Majority Rule versus Democracy in Deeply Divided Societies”，in *Politikon* December 1977, p.123.不过利日法特限制这一说明仅适用于长期过程。见其*Democracy in Plural Societies*, pp.50-52。

[451]Lane Davis, “The Cost of Realism: Contemporary Restatement of Democracy”（戴维斯：“现实主义的代价：当代对民主的重申”），in *Western Political Quarterly*, March 1964.

[452]同上书，p.38。着重体是我加的。不过戴维斯在该书第43页上又说：“古典民主是以道德目标为中心的。”

[453]例如参见J.H.Hallowell, *The Moral Foundations of Democracy*（哈洛维尔：《民主的道德基础》），Chicago: Univ.of Chicago Press, 1954。另见尼布尔（Reinhold Niehbur）更重要的著作。

[454]当“利益”变成了无论什么样的“动机”的同义词时，康德的意义便消失了。康德并不想说“没有动机的行为”，但是道德行为并不是以功利的、自私的或只顾自我的标准为动机。对于这种观点，功利主义伦理学可作为我们这个时代的非伦理学（non-ethics）之父。

[455]见Max Weber, *Politik als Beruf*（《以政治为业》），2nd ed., München, 1926, pp.55ff; 英译本见*From Max Weber*, New York: Oxford Univ.Press, 1946。

[456]这就是索尔仁尼琴批评西方文明（1978年他在哈佛学位授予仪式上的演讲）的含义，东欧流亡者对我们的民主制度也大多持这种看法。我将在本书第16章第1节讨论这种危机和伦理学的丧失。

[457]麦克弗森（C.B.Macpherson）的著作，见Democratic Theory: Essays in Retrieval（《民主理论》），Oxford: Clarendon Press, 1973；另外，他的The Political Theory of Possessive Individualism（《占有性个人主义的政治理论》，Oxford: Clarendon Press, 1962）很好地显示出一种道德冲动和道德方式。但我实在没办法对他的伦理学作出鉴定。

[458]尤见理想的管理和错误的管理（本书第5章第7节），以及反精英论的论战（本书第6章第7-9节）。

[459]关于宪政体制和法律保护，见本书第11章。

[460]首要的例子是司法独立的安排，使规则制定（议会）与规则判决分离。要求一个不允许党派插足的“中立的”专业文官制度，也是针对同一个问题。

[461]我只能勉强同意政治进入了一切事务。欧洛（Heinz Eulau）在提到“讲授政治科学也是一种政治行为”时，有力地指出，这个命题“在理论上是无聊的，经验上是虚假的，道德上是错误的”。见其“The Politicization of Everything”（“一切事务的政治化”），in V.Van Dyke, ed., Teaching Political Science, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1977, p.55。所以如此，首先是因为“这个命题要想做到理论上正确和经验上可以接受，它就必须能够通过证据被证伪”，而“一切事务的政治化这种假设……永远为真，对它的否定永远为假”（pp.56-57）。欧洛又指出，“假如一切事务都是政治事务，那么什么事务也不是政治事务。……这种认为政治是所有人类活动中固有的普遍现象的观点，虽然有‘理论的’伪装，却仅仅是一种……没有实质内容的、丑陋的重言式”（p.58）。我相信这是正确的批评。

[462]见本书第5章，尤其是第7节。

[463]F.MacKinnon, Postures and Politics: Observations on Participatory Democracy（麦金农：《姿态与政治：对参与式民主的观察》），Toronto: Univ.of Toronto Press, 1973, p.8.请注意，这位作者是“信奉参与式民主”的（见p.9）。

[464]R.Dahrendorf, “Citizenship and Beyond: The Social Dynamics of an Idea”（“公民权及其他：一种观念的社会动力”），in Social Research, Winter 1974, pp.691, 692.

[465]对各种类型的“定义”作出区分，对于我现在的讨论并不重要。我在G.Sartori, ed., Social Science Concepts: A Systematic Analysis（萨托利编：《社会科学概念：系统分析》，Beverly Hill: Sage, 1983）中已经这样做了，见该书pp.28—34。至于导论性的概述，见L.S.Stebbing,

A Modern Introduction to Logic (斯特宾: 《现代逻辑学导论》), London, 1930, Chap.22“The Theory of Definitions”。

[466]J.S.Mill, System of Logic (《逻辑学体系》), London, 1898, Bk.1, Chap.8, p.86.

[467]通论性的文献, 见R.Robinson, Definition (罗宾逊: 《定义》), Oxford: Clarendon, 1954, 尤其是第3—4章。

[468]Robinson, Definition, p.60.

[469]尽管罗宾逊说: “辞典定义有真值, 但约定性定义没有……它是一种任意的选择”(见上书, pp.62, 63)。如果“任意的”仅仅是说“并非逻辑上所必需”, 这个含义就毫无意义, 因为逻辑并不讲究词义(把珍珠叫作“珍珠”并无逻辑上的必要)。在牛津哲学家看来, 任意性意味着自由选择, 即liberum arbitrium。

[470]G.Orwell, “Politics and English Language”(奥维尔: “政治与英语”), in SelectedEssays, Harmondsworth: Penguin, 1957, pp.154, 157.

[471]有人会争辩说, 经济生产者也有类似的兴趣, 因为他们也是些“隐蔽的说客”。然而区别在于, 经济学的欺诈要受制于法律的调整, 这在(自由社会的)政治学领域是办不到的。

[472]因此, “纠缠于‘民主’的美国用法还是俄国用法真实或正确, 是没有用处的”。见T.D.Weldon, The Vocabulary of Politics (韦尔登: 《政治学词汇》), Harmondsworth: Penguin, 1953, p.23。

[473]关于牛津语言哲学的全面而出色的讨论——包括正反两个方面, 见R.Rorty, ed., TheLinguistic Turn (罗蒂编: 《语言学转向》), Chicago: University of Chicago Press, 1967。

[474]应当回顾一下: 罗宾逊罗列了不少于15项“我们可以从实用角度自行安排的约定性规则”(Definition, pp.80—92), 首先宣称“约定性的最高规则当然是尽可能少地作出约定”(p.80), 最后又告诫我们应当“提醒自己对约定是负有责任的”(p.91)。然而, 什么是这些规则的正当理由呢? 罗宾逊答道: “如果它们被证明为正当, (它们的正当理由)只能是……减少约定性的损害”(p.92)。既然如此, 我认为再去提倡约定性的方式便没什么意思了。

[475]Definition, p.65.

[476]尽管可以令人信服地证明不是如此。见Michael Scriven, “Definitions, Explanations andTheories”(斯克里芬: “定义、解释与理论”), in Minnesota Studies in the Philosophy of

Science, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958, 2: 139—50。

[477]对此进行的充分论述，见Arthur Pap, *Elements of Analytic Philosophy*（帕普：《分析哲学的要素》，New York: Macmillan, 1949）第14章“真理论”。

[478]见关于“理论”的讨论，即本书第1章第5节。

[479]见Weldon, *The Vocabulary of Politics*, 第2章第2、3节。

[480]关于对应词和对立词，见本书第7章第1节。

[481]关于语义场的概念及相关要点，详见*Social Science Concepts*（《社会科学概念》）中我的文章，尤其是pp.15—22, 51—54。我所坚持的“语义学”的强势意义，是由萨皮尔和沃夫发展出来的。尤见Edward Sapir, *Language*（《语言》），New York: Harcourt, Brace, 1921；和B.L. Whorf, *Language, Thought and Reality*（《语言、思想和现实》），Cambridge, Mass.: MIT Press, 1965。

[482]见G. Burdeau, *Method de la Science Politique*（布尔多：《政治科学的方法》），Paris: Dalloz, 1959, pp.121—123。

[483]《逻辑学体系》，第4卷第4章第6节（1898年版第448—455页）。

[484]正当性与证明相比是个次要的需求。然而，一种没有任何证明的正当性也就谈不上多少正当性了。

[485]Weldon, *The Vocabulary of Politics*, p.36.

[486]例见S.I. Benn & R.S. Peters, *Social Principles and the Democratic State*（本和彼得斯：《社会原理与民主国家》），London: Allen & Unwin, 1959。他们的论点是，所有的政治争论都可以归并到一个单独的道德命题之下，其永恒的准则就是“正义”。下面将会看到，我并没有遵循这条解释路线。

[487]见本书第7章，尤其是第5节所述，独裁是民主的最恰当的反义词。

[488]见本书第3章第6节。

[489]事实上，遵循理性传统我们很难发现什么民主理论。从柏拉图以降，理性的理想始终是智者统治（Sophocracy）或无统治（noocracy），明智的寡头政治，而不是非理性的、荒唐的、反复无常的民主政治。按照柏拉图式的说法，可能成为爱民派（demóphilos）即民主政治支持者的，并不是哲学家（sophía——遵奉智慧的人），而是爱舆论者（philódoxos doxai——

服从舆论的人)。一般来说,“理性”服从的是真理而不是意志,是知识而不是舆论,它的理想是明确而始终一贯的ordo ordinatus,不是变幻无常的ordo ordinans。

[490]以极端方式提出这种观点的是A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic* (艾耶尔:《语言、真理和逻辑》), 2nd ed., London: Gollancz, 1946, 尤见第6章。

[491]当然,如果价值陈述正确地反映了人民所选择的实际的价值信仰,从经验上说它们就是真实的。同样,价值语言既可能前后一致,也可能自相矛盾。问题仍然在于把为价值观念提供事实基础作为“偏好原则”。

[492]F.E.Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy* (《政治哲学的伦理原则》), New York: Random House, 1968, p.184.尽管奥本海姆选择“价值非认知论”的范围比我的更宽泛,但他的问题——“证明政治伦理的某些基本原则在客观上为真或为假是可能的吗?”——却有不错的讨论。关于逻辑实证主义内部对价值论的理性作用的强调,见E.Maynard Adams, “Empirical Verifiability Theory of Factual Meaning and Axiological Truth” (亚当斯:“对事实的意义和价值论真理的经验核实理论”), in *The Language of Value*, ed.by R.Lepley, New York: Columbia University Press, 1957, pp.94ff.一般来说, W.Sellars&J.Hospers, eds., *Readings in Ethical Theory* (塞拉斯和霍斯珀斯编:《伦理学读本》, New York: Appleton Century Grofts, 1952)是个很有帮助的读物。与我们的主题特别有关的,见科赫(A.Koch)的综述:“The Status of Values and Democratic Political Theory” (“价值观念与民主政治理论的地位”), in *Ethics*, April 1958, pp.166—185。道德“主观主义”并不是唯一可行的假设,这是J.S.Fishkin的*Beyond Subjective Morality: Ethical Reasoning and Political Philosophy* (费什金:《超越主观道德:伦理学论据和政治哲学》, New Haven: Yale University Press, 1984)一书的主线。当代人对伦理主观主义的抨击,较为重要的是R.M.Unger, *Knowledge and Politics* (昂格尔:《知识与政治》), New York: Free Press, 1975。昂格尔有一个没有多少道理的假设:源于人性本身并形成“主宰”的共有的客观价值,是被一个“有机群体”的社会消灭的。

[493]此话的出处迄无定论。就我所知,最早说出它来的是法国激进政治家、法国普选权之父莱德利-罗林(Ledru-Rollin)。

[494]“价值相对论”系此处需要使用的一种笼统说法,至于对它的各种表现的广泛分析,见A.Brecht, *Political Theory* (布莱希特:《政治理论》), Princeton: Princeton Univ.Press, 1959。

[495]见本书第11章第2节,尤见第12章及第13章第5—7节。

[496]R.Wollheim, “Democracy” (“民主”), in *Journal of the History of Ideas*, 19 (1958): 241.

[497]见《历史》第3卷，80—83。

[498]还有一种情况：希罗多德把demos（民）的统治与isonomía（平等法，见本书第519页注2）联系在一起；这是一种在整个希腊经验中始终占优势地位的联系，它与demokratía（民主）和eleuthería（民众的自由）之间的联系有关。

[499]论述国家理由的经典性著作是F.Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*（梅内克：《近代史中国家理由的观念》），München, Berlin, 1924。在法国，“国家”的近代用法主要是经由普芬道夫（Pufendorf）著作的译本而流行起来的，因为巴贝拉克（Barbyerac）将civitas译成état（国家）。这就是历史的诡譎。有趣的是，在狄德罗和达朗贝的《百科全书》中没有“国家”这个词条。关于马基雅维里的“国家”，见本书第71页注2。一项出色的综述是N.Matteucci, “stato”（马特乌西：“国家”），in *Enciclopedia del Novecento*, Roma: Istituto Enciclopedia Italiana, 1984, 7: 93—113。

[500]我们沿用的“社会”（society）来自拉丁语socius，意思是伙伴、结合（company, associate）。因此可以说，社会“结合了”人民，国家“依靠”人民。

[501]关于自治的强度问题，见本书第4章第3节。然而，希腊经验的特征在于它的面对面性质，拉斯莱特（P.Laslett也指出了这一点，见“The Face to Face Society（“面对面的社会”），in *Philosophy, Politics, and Society*, ed.by P.Laslett, Oxford: Blackwell, 1956。

[502]应当理解，本章中的“直接民主”始终涉及它的古希腊信条。对它的其他含义的讨论，见本书第4章第3节和第5节、第5章第6—7节。直接民主也被称为“眼前的”民主（马克斯·韦伯）、“纯粹”民主（例如麦迪逊）和“简单”民主（潘恩）。

[503]估计数是有争议的，不过一般都认为，伯里克利时代的雅典，男性人口的成年自由公民不超过4.5万人，大概也就是4万人左右。见W.Warde Fowler, *The City State of the Greeks and Romans*（福勒：《希腊人和罗马人的城邦国家》），London: Macmillan, 1952, p.167；另见Alfred E.Zimmern所作的更详尽计算：The Greek Commonwealth（齐默恩：《希腊共和国》），Oxford, 1911, pp.169—174。

[504]Thucydides, *The Peloponnesian War*（《伯罗奔尼撒战争史》），trans.by R.Crawley, New York: Dutton, 1950, p.123.

[505]见《政治学》，尤见1279, 1280。柏拉图也曾顺便说道：“贫民战胜了对手之后，民主政体也就产生了”（《理想国》，第8卷，p.557）。不过也要记住卡里克莱斯（Callicles）在《高尔吉亚》（Gorgias, 483）中的评论：“法律的制定者是软弱的多数；他们制定法律，在表示赞扬和同意时，关注着自己和自己的利益。”

[506] 见《政治学》，1290。然而亚里士多德还说过，“在民主政体中，穷人总是比富人更有势力，因为他们总是多数。”

[507] N.D.Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*（库朗热：《古代城邦》），Paris, 1878, p.396. 该书第4卷第2章对“这种民主政体强迫人民付出的大量劳动”作了生动的描绘。

[508] 和平的政治和战争式政治之间的区别，见本书第3章第2节；正和与零和的政治，见本书第8章，尤见第3节。

[509] 《社会契约论》，15。卢梭本人推荐的解决办法是，城邦应当“非常之小”。只有具备这一基本条件，公民才有可能照料自身的自由并享有闲暇，而不至于陷入那种“不幸的境地：一个人如果不以别人的自由为代价就不能保持他本身的自由，并且只有当奴隶彻底为奴的时候，公民才能完全自由”。

[510] 见本书第5章第6—7节对“参与论”的讨论，那里还明确指出了其他弊端。

[511] 尤见本书第4章第3节，第5章第6节，第8章第6节。

[512] 见本书第5章第7节。

[513] 例见G.Rensi, *La Democrazia Diretta*（伦斯：《论直接民主》），Roma, 1926。伦斯把（希腊式）“纯粹”民主和“现代直接”民主区别开来，大意是说，那是一种在公民投票、大众创制权和大众对立法的修订权基础上运作的民主。

[514] 见M.Duverger, *Droit Constitutionnel et Institutions Politiques*（迪韦尔热：《宪法权利与政治制度》），Paris: Presses Universitaires de France, 1955, p.226；在他的分类法中包括“半直接的”民主。

[515] 源于他在巴黎文学俱乐部发表的一篇著名演说：De la Liberté des Anciens Comparee à celle des Modernes（《古代自由与现代自由之比较》）。详见A.Zanfarino, *La Libertà dei Moderni nel Costituzione di Benjamin Constant*（赞法里诺：《贡斯当宪政主义中的现代自由》），Milano: Giuffrè, 1961。关于对这种区别的全面说明，见Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*（霍尔姆斯：《贡斯当与近代自由主义的形成》），New Haven: Yale University Press, 1984, Chaps.1 and 2。

[516] 《古代城邦》，第269页及第3卷第18章各处。福斯特·德·库朗热的直率否定是针对格罗特的《希腊史》（Grote, *History of Greece*, 1856）而发，该书把希腊城邦描绘成个人自由的堡垒。在德国的国家理论中，库朗热的立场得到斯塔尔（Stahl）、莫尔（Von Mohl）和布伦奇利（Bluntschli）的支持，但受到耶利内克（Jellinek）的批评。在意大利，拉吉罗（G.de

Ruggiero)成了耶利内克的同道(Storia del Liberalismo Europeo[《欧洲自由主义史》], Bari: Laterza, 1925, p.177); 不过克罗齐在重新评价贡斯当当时说,“耶利内克在《国家概论》中对古代和现代自由的区分所作的论述,奇特地极度轻视或者说完全轻描淡写了”这个问题。见 B.Croce, Etica e Politica (《伦理学与政治》), Bari: Laterza, 1943, p.296。

[517]见Paideia: The Ideals of Greek Culture (《佩迪亚: 希腊文化的理想》), trans.by Gilbert Highet, New York: Oxford University Press, 1946, 1: 326。

[518]H.Arendt, Between Past and Future (《过去和未来之间》), New York: Meridian, 1963, p.157.

[519]因此, idiotes最初的贬义仍然保留在我们的用语“idiot”(白痴)中,与“私人的”联系则被完全切断,这是很能说明问题的。

[520]“人格”(Person)是康德的实践(道德)律令的措辞。虽然早在13世纪“人格”的概念就变得与“一个个体的人”有关(彻底脱离了拉丁语的persona),但康德提出的个人不应被视为“手段”,而应平等地被当作“目的本身”这一原则,我认为要比西方文明珍爱的对个人的任何其他尊重方式都更为出色。

[521]Dottrina Generale dello Stato (《国家概论》), Italian trans.ed., Milano, 1921, 1: 573—574.虽然耶利内克对福斯特·德·库朗热持批评态度(见本书第438页注2),但他还是得出了这个结论。

[522]Jacob Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy (布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》), 1860; trans.ed., London: Phaidon Press, 1955).把“个人主义”归因于意大利文艺复兴,未免过于夸大其词。对此,尼布尔有如下说法:“如果说在基督教信仰的界限之内,新教代表着个人独立这一理想的高扬,那么文艺复兴就是……独立个人的真正发源地。……显然,文艺复兴思想是古典主义的再生……然而古典思想并没有文艺复兴表现出的那种对个人的热情。事实上,文艺复兴所持的是一种只有在基督教土壤上才能生长起来的理想。它把这个理想移植到了古典理性主义的土壤之上,从而产生了一种新的个人独立的概念,这种概念既不为古典主义所知,也不为基督教所知。”Reinhold Niebuhr, The Nature and Destiny of Man (《人的本性和命运》), New York: Scribner's, 1911, 1: 61.

[523]应当强调的是,这种现代自然法观念不是过去的那种,正如A.Passerin d'Entrèves, Natural Law (帕瑟林·登特里弗:《自然法》, London: Hutchinson's, 1951)明确指出的那样:“除了名称之外,中世纪的和现代的自然法概念毫无共同之处。”(p.9)事实上,中世纪的“有机体论”(“organicism”)在很大程度上剔除了《新约全书》对个人的无上价值的重视,见



W.Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* ( 乌尔曼: 《中世纪的个人与社会》 ), Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966。

[524]以赛亚·伯林从一个稍有不同的角度立论如下:“看来古代世界极少把个人自由作为一种自觉的政治理想(与其现实存在相对照)加以论说……罗马人和希腊人的法律观念中并不存在个人权利的意识。”Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (《自由四论》), London: Oxford University Press, 1969, p.129.

[525]这是莫斯卡的*difesa giuridica*(法律保护)。弗里德里克(C.J.Friedrich)认为这是对“法治的”奇怪“表述”(in the 1946 ed.of *Constitutional Government and Democracy*[《宪政与民主》], Boston: Ginn, p.592)。然而,正如我在后面所说(第11章第7节),使用不同标签的理由在于,莫斯卡并不在乎盎格鲁-撒克逊的法治。

[526]因此,布克哈特(Burckhardt)援引博克(Böckh)的话说,“城邦必然会陷人民于不幸”。它鼓励个人最大限度地挥发个性的潜能,以便为了此后最彻底地放弃这种个性。在整个世界历史上,布克哈特断言,“很难再找出另一个民族能像希腊城邦那样为自己的行为付出那么高昂的代价。事实上,文化高度发达的希腊人,必然也会发展出一种意识,认识到他们相互间造成的痛苦。”*La Civiltà Greca*(《希腊文化》), Italian trans., Firenze: Sansoni, 1955, 1: 339—340.

[527]贝壳流放:古希腊城邦实行的一种制度。被认为危害城邦安全的公民,可不经审判,经民众投票决定即可放逐5—10年。因以贝壳记录票数而得名。——译注

[528]E.Laboulaye, *L'Etat et ses Limites*(《国家及其限度》), L'arts, 1871, p.108.

[529]转引自M.Pohlenz, *Griechische Freiheit*(波伦兹:《希腊的自由》), Heidelberg: QuelleMeyer, 1955。

[530]波伦兹在说下面这些话时,想到的是伯里克利的墓志铭:“对伯里克利的描述的每个方面都标志着斯巴达世界的反面。后者处于高压统治之下,个人完全操之于国家的股掌。雅典的统治是自由的,那里的个人几乎不受约束。”(同上)另见G.Glotz, *The Greek City and Its Institutions*(格罗茨:《希腊城邦及其制度》, trans.by N.Malhnson, New York: Knopf, 1929):“在伯里克利时代,雅典的政治生活呈现出个人权利和国家的完美平衡”(p.128)。不过格罗茨言过其实了,相反,耶格的综合评价也适用于雅典:“城邦是它的所有公民及其生活的所有方面的总和。它把它的生活方式无情而有力地强加给每一个个人,给他打上标记,由此产生了控制公民生活的所有规范,有害于它的行为为恶,有助于它的行为为善。”(《佩迪亚:希腊文化的理想》, 1: 106)

[531]这在本书第11章第4节将会看到。

[532] Thomas Hobbes, *Leviathan* (《利维坦》), Chap. XXI. 当然, 这里的“代表”是不确切的用法。

[533] (《古代自由与现代自由之比较》), 转引自 A. Brunialti, ed., *Biblioteca di Scienze Politiche* (布鲁尼尔蒂编: 《政治科学文献》), Tarino, 1890, 5: 455。

[534] 施马尔兹 (J. Schmalz, *Antibarbarus*, I, 415, sub *democratica*) 指出, 在直到公元4世纪的古典时期拉丁文著作中, 民主 (*demokratía*) 一词仅出现过三次, 而且是在很次要的篇章和作者那里出现的。即使到了中世纪初期, 这个词也只是被偶尔使用, 而且是在提到亚里士多德的《政治学》时才用一下, 使用者除了马西留斯 (Marsilius of Padua) 和托马斯·阿奎那以外, 几乎都是些无足轻重的人物。通常的做法是仿效西塞罗式的意译, 比如 *civitas* (公民国), *Potestas popularis* (人民的权力), 或者 *imperium populi* (人民的统治权)。马基雅维里的说法是 *principato popolare* (民众君主国), 圭奇阿尔迪尼 (Guicciardini) 会写成 *vivere popolare* (民众生活), 在维科 (G. Vico) 那里, 连民主一词的痕迹都找不到。关于该词的历史分析, 见沃尔海姆的“民主”一文, 载 *Journal of the History of Ideas*, 19 (1958): 225—242。

[535] *De Regimine Principum*, Bk. 1, in *Selected Political Writing* 5, Oxford: Blackwell, 1948, p. 6.

[536] 因此, 英语的古典作品几乎都用“共和国” (*commonwealth*) 来指称公共事务。由于克伦威尔的原因, 这个词曾变得声名狼藉, 但很快就恢复了它的辞源学意义。

[537] I. Kant, *Perpetual Peace* (《论永久和平》), Sect. 1: “永久和平的第一条要求: 每个国家的政体必须是共和制。”

[538] 《联邦党人文集》第10篇, 另见第1、9、37、70篇。汉密尔顿遵循的是与麦迪逊相同的思想路线, 尽管他在1777年的一封信中写下“代议制民主”, 用它来指“代议制共和国”。

[539] 在那个年代, 潘恩是在褒意上使用“民主”的唯一作者, 但他仅仅是说, 古人的“简单民主”提供了一种能够嫁接代议制的“基础”。他强调说, “甚至在小国中间, 嫁接在民主上的代议制也比简单民主更可取。” (*Rights of Man* [《论人权》], 1791—1792, pt. II, Chap. 3)。后来杰斐逊也使用过“代议制民主”的说法, 但用得很少, 并警告说“共和制政府”与“纯粹民主”毫无共同之处。

[540] 值得指出, 卢梭也把“共和”置于“民主”之上。见《社会契约论》第2卷第6章: “因此, 凡是依法统治的国家, 我们都称之为共和国……因为只有那里才是公共利益在进行统治。……一切合法的政府都是共和制政府。”至于政体 (民主的、贵族的、君主的), 卢梭坚持认为, 每种政体都适合特定的国家类型, 而民主最适用于“小国和穷国” (第3卷第8章; 另见第3卷第

4章)。关于百科全书派对民主的看法，见R.Hubert, *Les Sciences Sociales dans L'Encyclopédie* (于贝尔:《百科全书中的社会科学》), Paris, 1923, pp.254—255。

[541]不过，罗伯斯庇尔本人是把“民主”当作“共和”的同义语的。布吕诺(FerdinandBrunot)在他的巨著《法语史》(*Histoire de la Langue Francaise*, Paris: Colin, 1905—1948)第9卷中，列出了206个能够体现革命年代政治倾向的词或句子，虽然也提到了“民主”政体，但属于不常用的术语，而且主要是作为“贵族政体”——另一个记录在1791年词典上的革命化新词——的对头而出现：“贵族政体：音节的组合……对叫作民主政体的动物产生了不可思议的影响”(p.625)。帕尔墨(R.R.Palmer)在*The Age of the Democratic Revolution: The Challenge* (《民主革命的时代——挑战》) (Princeton: Princeton University Press, 1959)中指出：“那个时期只有三份文献……其作者以赞同的态度使用‘民主’一词，在数百句话中频频出现11次；这三份文献出自潘恩、罗伯斯庇尔和变成庇护七世的那个人。”(p.19)此外，帕尔墨在“Notes on the Use of the Word ‘Democracy’” (“论‘民主’一词的用法”，in *Political Science Quarterly*, 2[1953]: 203—226)中指出：“在意大利……从1796年到1799年，‘民主’作为一个好词得到了最广泛的使用。……人们猜测这要归因于一个事实：共和国在意大利历史悠久，因此新的理想不能像在法国那样，用‘共和’一词来象征。”(p.220)关于这个词在意大利的用法，见G.Calogero, T.De Mauro&G.Sasso, “Intorno alla Storia del Significato di ‘Democrazia’” (卡洛戈罗等：“关于‘民主’含义的历史”)，in *Il Ponte*, I (1958) : 39—66。

[542]参见E.A.Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (哈夫洛克:《希腊政治中的自由气质》), New Haven: Yale University Press, 1957。我之说“所谓”，是因为哈夫洛克的“自由”成了又一个我所反对的现代化例证。

[543]在《政党和政党制度：分析的架构》第1章及其他各处，我把“多元主义”(是现在而不是早期英国多元论者所提供的含义)的源头追溯至此。

[544]引自L.Bryson et al, eds., *Aspects of Human Equality* (布赖森等编:《人类平等面面观》), New York: Harper, 1956, pp.92—93。关于基督教改革运动时期的宗教宽容问题，见Joseph Lecler, *Toleration and the Reformation* (莱克勒:《宽容与基督教改革运动》), 2 vols., London: Longman, 1960。

[545]作这方面的评价很困难，因为我们这个世界的清教徒本身并未留下什么杰出的书面证据，这个事实也解释了各种分歧的由来。哈勒(William Haller)的经典之作*The Rise of Puritanism* (《清教的崛起》)和*Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* (《清教革命中的自由与改革》), New York: Columbia University Press, 1938 and 1955)很有说服力地表明，清教徒播下的种子已经——尤其是因为弥尔顿的《论出版自由》和《论国王与官吏的职权》——移植进了历史。但在弥尔顿那里，清教徒简直成了文艺复兴时期文化的集大成者。

其次，说我们的民主直接来自清教徒的经验，这种认识的主要依据是平均派留下的文献，并且过分忽视了清教教义的以上帝为中心和神学政治论的特征。见A.S.P.Wood-house, *Puritanism and Liberty*（伍德豪斯：《清教与自由》），London: Dent, 1938；和Vittorio Gabor, *Puritanismo e Libertà: Dibattiti e Libelli*（加布里埃利：《清教主义与自由：争论与诽谤》），Torno: Einaudi, 1956。另一方面，针对这种过分夸大清教徒贡献的倾向，克罗齐以及一些意大利文化名流从相反的方向作了过分的强调，以致轻视基督教改革运动到了这种程度：认为自由主义的“理论”基础乃是浪漫主义和德国唯心主义。这种极端做法是源出于黑格尔主义，但也可以由反宗教改革，即由天主教国家在浪漫主义革命到来之前都处于封闭状态这一事实加以解释。

[546]Richard Schlatter, *Richard Baxter and Puritan Politics*（施拉特：《巴克斯特与清教政治》），New Brunswick: Rutgers University Press, 1957, p.4.另见L.F.Solt, *Saints in Arms: Puritanism and Democracy in Cromwell's Army*（索尔特：《武装的圣徒：克伦威尔军队中的清教主义和民主主义》），Stanford: Stanford University Press, 1959。

[547]中世纪的四分五裂并不是这一概括的例外，因为一种有机的、得到神学支持的生活观笼罩着一切，打破了各统治集团的界线，导致了一种铜墙铁壁般的共同体。中世纪在体制上是多中心的，但在文化上却是单一中心和清一色的。

[548]见柏拉图《理想国》，563：“到最后……他们连法律也会不放在眼里，不管是成文的还是不成文的，没有谁能管得了他们。”另见亚里士多德：《政治学》，1292a, 1293a。

[549]J.Bryce, *Modern Democracies*（《现代民主政体》），New York: Macmillan, 1924, 1: 83.

[550]见本书第11章，尤其是第3节。

[551]关于必要的限制条件，尤见本书第2章第3节和第5、6章相关各处。

[552]Lord Acton, *Essays on Freedom and Power*（《自由与权力》），New York: Meridian Books, 1955, p.53.

[553]总起来看，对自由问题的论述，阿德勒（M.J.Adler）两卷本的*The Idea of Freedom*（《自由的观念》，Garden City, N.Y.: Doubleday, 1958, 1961）是个宝贵的资源。不过这部著作把每一位作者的概念都放在历史真空中加以论述，很容易使人最终把不同的问题误认为出于同一原因，或者误把许多不同的事情等同于在不同环境下谈论的同一件事情。R.N.Anshen, ed., *Freedom: Its Meaning*（安申编：《自由的意义》，New York: Harcourt, Brace, 1940）和L.Bryson, L.Finkelstein, R.M.Maclver, & R.McKeon, eds., *Freedom and Authority in Our Time*（布赖森等编：《我们时代的自由与权威》，New York: Harper, 1953）是两部重要的

专题文集。另见M.R.Konvitz&C.Rossiter, *Aspects of Liberty* (康维茨和罗西特编:《自由面面观》), Ithaca: Cornell University Press, 1958; C.J.Friedrich, ed., *Liberty* (弗里德里克编:《自由》), New York: Atherton, 1962。阿伦特《过去与未来之间》中的“什么是自由?”一文也很精彩。

[554]我略去了免于恐惧、免于匮乏,或“自我表现的自由”这一信条,因为很难搞清楚它们属于什么背景。除了免于匮乏(这显然是个经济问题)之外,免于恐惧和免于危险可以被理解为心理上的自由,但也涉及政治自由。更糟糕的是,自我表现的自由既能被当作道德自由和思想自由,也能被当作心理自由,而且麦克弗森还把它与“权力”搅在一起,尤其是他的 *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (《民主理论》, Oxford: Clarendon Press, 1973), Chap.3。

[555]见John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, 尤其是Vol.1, Bk.II, Chap.21; *Two Treatises of Government*, Bk.II, Chap.4, Sect.22。

[556]引自R.Young, ed., *Approache to the Study of Politics* (杨格编:《政治研究方法》), Evanston: Northwestern University Press, 1958, pp.174, 184。

[557]M.Cranston, *Freedom: A New Analysis* (《自由:新的分析》), London: Longman, 1954, p.11。

[558]Hobbes, *Levithan*, 第21章, 另见第14章。

[559]因此我不同意摩根索(H.J.Morgenthau)的论点,即政治自由面临一种两难推理:是政治权力持有者的自由,还是政治权力承受者的自由?掌权者不被允许握有不受限制的权力就是不自由的,这完全是胡扯。

[560]“Patterns of Liberty”, in *Aspects of Liberty*, pp.16—18.下文中我的引述出自该书第18页。

[561]耶林(Rudolf von Jhering, 1818—1892), 德国著名法学家,有“社会学法学派之父”的美誉,著有《罗马法的精神》及《法的目的》等。——译注

[562]用耶林的话说就是:“法律不是一个逻辑概念,而是一个能动的和行动的概念。”见 *Der Kampf um's Recht* (《为权利而斗争》, 1873) 第1章。

[563]这里指的都是古代自由的情况(见本书第10章)和先前对当代参与论的讨论(见本书第5章第5—7节, 第8章第6节)。

[564]“自由就是反抗,这是法国复辟时期一位空谈家鲁耶-科拉德(Royer-Collard)常说的话。哈洛尔德·拉斯基在这个问题上与霍布斯如出一辙(“自由就是不受限制”),并且提出了非常

类似的观点：“在某些被认为关键的时刻，自由只能是一种反抗权力要求的勇气。”见Liberty in the Modern State（《现代国家中的自由权》），London: Faber&Faber, 1930, pp.11, 250。

[565]不言而喻，我所说的“政治自由”包括公民自由（言论、出版、集会等等自由），公民自由也是免于限制的自由项下的自由，因为它们划定了国家行为的范围，标明了行使和滥用政治权力之间的界限。我们的政治权利来自公民自由，是它们的具体实践，而且首先是它们的具体保障。这就是说，政治权利是被扩展并受到保护的公民自由，公民自由则是政治权利得以存在的理由（虽然不是唯一的理由）。概念分析见Richard E.Flathman, The Practice of Rights（弗拉兹曼：《权利的实践》），Cambridge: Cambridge University Press, 1976。

[566]本书第12章第7节和第13章第6、7节对此将作进一步的讨论。

[567]Cicero, Oratio pro Cluentio（《为克伦提欧辩护》），53.

[568]《政府论》下篇第6章，57。另见第18章，202：“法律一停止，暴政就开始了。”

[569]《论人权》，第2部分，第3章，末段。

[570]请注意，我的主张既不否定以下说法，也不可能被它否定：自由并不是由被控制所构成。正如阿德勒指出的，服从法律和免除控制，这些“似乎会给‘法律如何与自由相联系’的问题提供相反答案的论点，并没有真正在相同意义上理解这一问题”（《自由的概念》，1：619）。当然，如果一位作者谈论的不是政治自由而是其他自由（例如自我实现），那么他可能会认为，任何控制对于他心目中的自由都是有害的。然而这却进一步证实了使政治自由脱离超政治自由的重要意义。

[571]罗马和英国宪政制度之间发展的相似性，已为耶林的《罗马法的精神》和布赖斯的《历史与法理学研究》所揭示。

[572]见亚里士多德《政治学》，1310a：“人们不应认为按照法律规定去生活就是遭受奴役，因为那是对他们的拯救。”

[573]C.Wirszubski, Libertas（《自由权》），Cambridge: Cambridge University Press, 1950, p.13.

[574]宪法保障要比“以法律为基础的国家”更准确，因为后者可能被理解为不过是一种行政司法系统。实际上，Rechtsstaat（法治国）的行政意味要比宪法意味浓重得多。关于以法律为基础的国家同“正义的国家”发生关系的各种途径，见Gottfried Dietze, Two Concepts of the Rule of Law（迪茨：《两种法治概念》），Indianapolis: Liberty Fund, 1973。

[575]见本书第10章。

[576]经典性的阐述仍属A.V.Dicey, *The Law of Constitution* (戴雪:《英宪精义》, 1885)。布莱克斯通是18世纪的作者, 他比任何人都更详尽地阐述了什么是英国宪法。(戴雪, 1835—1922, 英国法学家, 《宪法精义》被认为是英国宪法的一部分。布莱克斯通, 1723—1780, 英国法学家、法官、议员及大学行政人员, 其主要著作《英国法释义》对18世纪英国法律制度作了系统的阐述。——译注)

[577]我说也许, 是因为像在美国所理解的那种“正当的法律程序”, 在欧洲没有对应物, 而且, 它不仅越出了古老英国法律的*lex terrae* (本土法), 也越出了对法治的英国解释。

[578]正如迪韦尔热恰当回忆的那样, “拉布莱在给贡斯当的著作选集起名为《宪政之路》时, 他的意思实质上说的是自由主义政治之路。‘宪政’政体就是自由主义政体”。见Duverger, *Droit Constitutionnel et Institutions Politique* (《宪法权利与政治制度》), p.3。

[579]这是我在本书第10章尤其是第5节中的论证。

[580]*Vom Wesen and Wert der Demokratie* (《民主的本质与价值》), Tübingen, 1929, Chap.7.

[581]*Du Pouvoir* (《权力论》), Genève, 1947, p.297.

[582]他补充说:“(否则)你可以肯定, 将要进行统治的不是法律, 而是人。”(《关于波兰政府的沉思》, 第1章)

[583]这是卢梭在他的所有著作中都谈论的话题。在为《百科全书》所写的词条“政治经济学”(可能写于1754年)中, 他说“法律是人唯一能使他得到自由和正义的东西。”在《论人类不平等的起源和基础》(称为“第二篇论文”)一书中他说:“你们都是十分开明的人, 所以都知道法律的力量及其捍卫者的权威如果消失了, 每个人便不会再有安全和自由了。”在《社会契约论》的日内瓦第一稿(大约写于1754年)中, 法律被描述为“人类一切制度中最崇高的制度”。在《山地来鸿》对《社会契约论》所作的“可靠而简短”的缩写中, 卢梭重申:“当人被置于法律之上时……你就只有奴隶和主子了。”

[584]第2部分第8函。卢梭在前面还说:“没有法律就没有自由, 也没有任何人高于法律。……自由的民族遵守法律, 而且只遵守法律; 正是通过法律的力量, 它才不服从人。……当人民看到统治他们的不是人, 而是一个法律机构时……他们便是自由的。”(同上)在第2部分第9函中, 他写道:“公民所需要的只有法律和对法律的服从。每个人……都十分清楚, 任何例外都对他不利。这就是为何人人都害怕例外; 害怕例外的人热爱法律。”

[585] 《忏悔录》，第9卷。这是对以下问题换了一种说法：“在一种政体下，它的人民能够变得十分有美德，十分开明，简言之，能够做到尽善尽美，这种政体的性质是什么？”

[586] 卢梭很喜欢这个比喻，在1767年7月26日写给米拉波的一封信中也曾用过。

[587] 第2部分第9函。

[588] 《社会契约论》，第2卷第6章。

[589] 见儒弗内为《社会契约论》撰写的精彩介绍*Essai sur la Politique de Rousseau*（《论卢梭的政治学》），Genève: Bourquin, 1947, pp.123—126。另见他的*Du Pouvoir*, pp.295—304。

[590] 对雅典人立法之变幻无常所作的批评，见《社会契约论》第2卷第4章，另见第3卷第11章。

[591] 卢梭指出，国家“只需要很少的法律”（《社会契约论》，第4卷第1章）。应当记住，卢梭的典范之一是斯巴达，它是静态制度的化身。他在谈到他所钟爱的日内瓦公民时写道：“你们有着良好而明智的法律，这不但因为它们本身良好而明智，也因为一个简单的理由：它们是法律。……由于你们的法律已经实现了明确而稳定的形式，你们作为立法者的职能也就结束了；为了确保这座大厦的安全，你们现在必须看到，要保持它屹立不动，还有许多障碍，就像你们建设它时找到了各种援助一样。……大厦已经竣工，现在的任务是使它保持原样。”（《山地来鸿》，第2部分第2函）在《关于波兰政府的沉思》（尤其是第3章）中，“维护和重建古代方式”的告诫更是贯穿始终。还应当记住，卢梭的法律概念是以习俗为基础的概念，他认为这是法律最为重要的一个方面（见《社会契约论》，第2卷第12章）。

[592] 在给《第二篇论文》写的题词中，卢梭宣称，他喜欢选择这样一种共和国：在那里“人人都会愉快地接受法律”。在《关于波兰政府的沉思》（第2章）中，卢梭把一般的“法律制订者”（Lawmaker）与“立法者”（Legislator）作了区分，并为后者的空缺而悲哀。他心目中的楷模是摩西（Moses）、利库尔戈斯（Lycurgus）和庞皮利乌斯（Numa Pompilius）这样一些人、（摩西：基督教《圣经》中的希伯来先知和立法者。利库尔戈斯：约公元前390——前321年，雅典政治家和演说家，以理财有方和严惩贪污闻名。庞皮利乌斯：古罗马传说中在共和国成立前统治罗马的第二代国王，据传公元前715——前673年在位，曾创立宗教历法和制订各种宗教制度。——译者注）另见《社会契约论》，第2卷第7章。

[593] 关于卢梭与自然法之间的联系，见R.Derathé在*Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*（德拉泰：《卢梭与他那个时代的政治科学》，Paris: Presses Universitaire de France, 1950）中的详尽研究。



[594]这个词并非卢梭专用，实际上是个很普通的说法。见儒弗内在《论卢梭的政治学》中所作的细致的概念重建工作。

[595]《社会契约论》，第2卷第31章。（原文如此，应为第3章。——译注）

[596]这里应当注意，我们不要戴着罗曼蒂克的眼镜去看待卢梭的公意，以及它如何通过理想主义的中介传给了我们。正如德拉泰指出的，“公意实质上是个法学概念，只能通过由霍布斯和普芬道夫阐发的道德人格理论去理解。”（《卢梭》，第407—410页）N.O.Keohan, *Philosophy and the State in France*（吉奥恩：《法兰西的哲学与国家》），Princeton: Princeton University Press, 1980）提出了一种更令人感兴趣的解释。在他看来，“公意深深扎根于绝对君主的办公室里……（它）把使整个国家团结在一起的……君主意志转变成融合在一起的个人的绝对统治”（p.461, also pp.442—445）。

[597]《百科全书》，“自然法”第9节。卢梭和狄德罗的公意观有着怎样的关系，相关分析见R.D.Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*（马斯特斯：《卢梭的政治哲学》），Princeton: Princeton University Press, 1968, pp.261—269。虽然马斯特斯并未提出我所提出的观点，但他的著作具有重要的旁证价值。

[598]卢梭宣称，在公民社会中，人必须“在听从自己的欲望之前首先请教自己的理性”（《社会契约论》，第1卷第8章），而服从这个公民社会也就意味着服从“理性指导下的法律”（第2卷第4章）。再看看第2卷第6章的说法：“个人拒绝接受他们看到的幸福，公众却又看不到他们想要的幸福……必须迫使前者让自己的意志服从自己的理性，必须教会后者知道自己想要什么。”（着重体是我加的）卢梭在《爱弥儿》中还说：“无论谁想在社会中让天生的情感占上风，他就不会知道自己想要什么。”（第1卷）

[599]关于这个问题，见A.Cobban, *Rousseau and the Modern State*（柯班：《卢梭与现代国家》），London: Allen&Unwin, 1934；和Derathé, *Le Rationalisme de Rousseau*（《卢梭的理性主义》），Paris: Presses Universitaires de France, 1948。卡西勒则更进一步认为，“卢梭的伦理学不是情感伦理，它是一种在康德之前就已经定型的法律伦理”（Cassirer, *Das Problem Jean Jacques Rousseau* [《卢梭问题》，1932], Italian trans.ed., p.84）。这就走得太远了。相反的论点见P.M.Masson的不朽之作*La Religion de J.J.Rousseau*（马松：《卢梭的宗教》），Paris, 1916, 3 vols。

[600]因此，他的政治学是他的伦理学的充分延伸，从而导致了（马松所强调的）“情感伦理”和“政治伦理”的彻底瓦解。另见N.Keohane, “Rousseau and the Morality of Enlightenment”（吉奥恩：“卢梭与启蒙运动的道德”），in *Political Theory*, November 1978。

[601]《社会契约论》，第4卷第1章。

[602]同上。事实上，在卢梭那里也有一个“主观”立场，由此，意志可以决定法律（见《社会契约论》，第2卷第12章）；但卢梭之所以承认这一点，是因为还有一个附加条件：理性会发现它们的“客观需求”（第2卷第11章）。

[603]赖利提出了一个补充说明：卢梭寻求的“紧密结合的意志”差不多就是“整个社会的共同‘意志’”。虽然我同意可能有一种“共同的”幻觉曾鼓舞着卢梭，但我仍然对赖利的如下观点大惑不解：卢梭创造了一个“意志坚定的非意志论的哲学悖论”（Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy* [《意志与政治正当性》]，Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982, p.100）。撇开基督教的神秘主义潮流（随着托马斯主义的胜利而变得无足轻重）不谈，直到浪漫主义时期为止，西方哲学传统并未设想一种唯意志论的意志，即*stat pro ratione voluntas*（意志取代理性）；而且，我在“受理性控制的”意志甚或“被理性阻塞的”意志中间并未发现什么悖论。

[604]这里说的类似，是对卢梭而言，立法者也是“揭示者”，正如Groethuysen, JeanJacques Rousseau（格洛修森：《卢梭》，Paris: Gallimard, 1949）所指出的那样（p.103）。

[605]尤见《社会契约论》，第2卷第4、6章。

[606]《社会契约论》，第2卷第3章。这里可以看出卢梭与黑格尔、18世纪哲学家与浪漫主义作家之间的距离。在卢梭的观念中，我们找不到——也不可能找到——浪漫主义作家们在构筑那些有机聚合的实体时使用的种种辅料，我们找不到人民的“灵魂”或“精神”。因此，在卢梭看来，用数字计算的方法把公意完全拆散开来是不可能的。

[607]事实上卢梭迅即作了说明：“全体的意志和公意往往有着很大差别”（《社会契约论》，第2卷第3章）。“往往”一词暴露了卢梭的为难和犹疑。他念念不忘要在法律和主权之间找到一条通道，却又不打算接受这样的结论：“人民总是可以自由改变他们的法律，哪怕是最好的法律，因为，如果他们喜欢伤害自己，谁又有权阻止他们这样做呢？”（第2卷第12章）

[608]儒弗内对此作了精彩的区分：“全体的意志可以用法律形式约束每一个人，这是一回事；但要说这样做就是善，那就是另一回事了。……因此，他便把这种仅仅具有司法价值的意志，与永远正确、永远倾向于公共利益的公意对立起来。”（见B.de Jouvenel, *Essai sur la Politique de Rousseau*, p.109）

[609]请注意，卢梭的“人民”完全不同于*populace*（平民，群氓），这个“人民”的构成成分仅仅是“公民”和“爱国者”。在草拟波兰宪法和科西嘉宪法的方案中，卢梭预想了一种详尽的*cursus honorum*（荣阶晋升制），它等于对主权施加的限制。从《山地来鸿》中可以非常清楚地看到，对卢梭来说，平等是乞丐和以资产阶级为代表的富豪之间的中间状态。在富人和穷人之间，在寡头和平民之间，卢梭的“人民”与黑格尔的“普遍阶层”相去不远。另见本页注6。

[610] 《社会契约论》，第2卷第31章。

[611] 同上书，第2卷第6章。

[612] 同上书，第1卷第2章。

[613] 在日内瓦，“人民”据说只占常住居民的6%——7%（见本章第1节）。说到威尼斯的时候，卢梭走得就更远了，他认为把那里的政府看作“真正的贵族政府”是个“错误”，因为，“如果说人民在政府中确实不占份额的话，那是因为贵族就是人民本身”（《社会契约论》，第4卷第3章）。

[614] 《关于波兰政府的沉思》，第6章。

[615] 第3篇《对话》。1765年他在写给布塔福科的信中说：“我始终遵循的一条不容违反的原则是，我对我生活于其下的政府有着最崇高的敬意，丝毫不想……以任何方式去改变它。”

[616] 《社会契约论》，第2卷第8章。科西嘉“可以变革”，只因为它是个非常年轻的国家（第2卷第10章）。关于波兰改革的方案，通篇都在提醒人们实行改革要小心谨慎。

[617] 见R.D.Masters, “Development and History in Rousseau’s Political Teaching”（马斯特斯：“卢梭政治学说的发展和历史”），in *University of Ottawa Quarterly*, July-October 1979, pp.357—376。

[618] 《社会契约论》，第3卷第10章。他在第11章重申：“构筑得最好的国家也将走向灭亡。”

[619] 格洛修森说：“卢梭的思想是革命性的，但他本人不是。”（Groethuysen, Jean *JacquesRousseau*, p.206）我要说，即使卢梭的思想也没有革命性目的，他本人也没有这样的打算，但就它们很容易转化为反面的理想而言，它们确实具有革命的潜能。

[620] 在自然法思想的演变过程中，至少可以看到三个阶段。在斯多噶学派之前，自然法并不是一个法律概念，而是一个比喻词，用来表示自然的统一性和正常状态。到了斯多噶学派，首先是在古罗马人那里，可以听到人们在谈论自然法学说。但罗马人的概念并不包含“个人权利”的思想，后者是我们的宪政法制（constitutional legality）思想的基础，这已经属于第三阶段了。除了A.Passerin d’Entrèves, *Natural Law*（帕瑟林·登特里弗：《自然法》，London: Hutchinson’s, 1951）以外，另一部出色的概论是N.Bobbio, “II Giusnaturalismo”（波比奥：“自然法学说”），in *Storia delle Idee Politiche Economiche e Sociali*, ed.by L.Firpo, Torino: U.T.E.T., 1980。

[621] 《社会契约论》，第1卷第8章，另见第6章。

[622] 《社会契约论》，第3卷第15章。

[623] 人们可以作长篇引用，因为这是不易之论。虽然卢梭在《关于波兰政府的沉思》中淡化和调整了他的大国概念，但他坚持认为，“庞大的民族、膨胀的国家”是“人类苦难的首要根源。……所有的小国，无论是共和国还是君主国，恰恰是由于其小，由于全体公民相互认识而繁荣昌盛。……所有的大国都会被它自己的民众压垮，无论……在君主治下还是在压迫者治下，都会受苦受难。”（第5章）另见《社会契约论》：“国家越大，自由越少”（第3卷第1章），“人口越庞大，压制力就越巨大”（第3卷第2章）。

[624] 康德与卢梭的联系一般是指康德《论永久和平》中的一段话：外在的——即法律的——自由就是“除了我能够同意服从的法律之外不服从任何外在在法律的能力”。这段话表明，关键在于“得到同意的统治”，而不在于自主。事实上，康德在同一部著作中宣称，民主“必然是专制”。

[625] Hans Kelson, *General Theory of Law and State*（《法与国家的一般理论》），New Haven: Yale University Press, 1945, Pt.II, Chap.4.

[626] 对不起拉吉罗的大作《欧洲自由主义史》（*Storia del Liberalismo Europeo*, Bari: Laterza, 1925）了，黑格尔不能被抬到自由主义思想的中心地位上去，我也不能接受拉吉罗（在“自主”的庇护下）得出的结论：“国家作为强制机关所具有的一般优点，已经成为自由的最高表现。”（p.374）我将在本书第13章第2节进一步谈到这一点。

[627] 《政治学》，1317b。

[628] 关于自治（self-government，德国学者错误地把它等同于Selbstverwaltung）和自我统治（autarchy）的区别，见Guseppino Treves，“Autarchina, Autogoverno, Autonomia”（特里夫斯：“自我统治，自治，自主”），in *Studi in Onore di G.M.De Francesco*, Milano: Giuffrè, 1957, 2: 579—594。

[629] *Politica e Cultura*（《政治与文化》），Torino: Einaudi, 1955, p.1.

[630] *Politica e Cultura*, pp.173, 272.孟德斯鸠早就明确提出了这一论点：哲学家要求“行使意志”的自由，但在政治上，“自由并不是愿意做什么就做什么”（*L'Esprit des Lois* [《论法的精神》]，Vol.12, Bk.2 and Vol.11, Bk.3）。

[631] 以赛亚·伯林了解他的那些作者，他强调说，“更高的自我”（一个用来实现自主概念的概念）获得突出地位，它就会“从作为自由的学说……转变为专制主义的强大武器。”见Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*（《自由四论》），p.xliv。

[632]B.Leoni, Freedom and the Law (《自由与法律》), New York: Van Nostrand, 1961, pp.18, 19.

[633]John S.Mill, On Liberty, Chap.1.

[634]Croce, Filosofia della Pratica (《实践哲学》), 1909; 4th ed., Bari: Lacerza, 1932, p.333.

[635]L'Esprit des Lois, Vol.26, Bk.20: “自由首先在于不被强迫去做法律没有规定要做的事情; 我们只有在民法的管理之下才有自由。因此, 我们自由, 是因为我们生活在民法之下。”

[636]希腊语中没有跟拉丁语*ius*真正对等的词。希腊语的*diké*和*dikarósunc*表达的是道德的而非法律的正义概念, 这意味着它们并不等于来自法律的正义。

[637]*ius*的词源尚有争议。指出两点就足够了。第一, *directum*衍生出了意大利语的*diritto*、法语的*droit*、西班牙语的*derecho*, 等等, 这些术语和英语的“right”(权利、正义)不是一回事, 因为后者是个具体的和褒义的名词, 而前面那些概念则是些抽象的中性名词, 指的是作为一个整体的法律系统。第二, *ius*与*iubeo*(命令)、*iuvo*(有益于)、*iungo*(联系)和*iustum*(公正)发生关系, 都出现在较后的阶段, 正如卡莱尔所说: “中世纪政治思想最基本的方面就是这一原则: 所有的政治权威都是正义的化身……所有的民法和实在法, 都像水有其源一样, 产生于正义。”(A.J.Carlyle, Political Liberty, New York: Oxford University Press, 1941, p.12)

[638]一项敏锐的历史观察是C.J.Friedrich, The Philosophy of Law in Historical Perspective (弗里德里克: 《法哲学的历史透视》), Chicago: University of Chicago Press, 1958。关于法治的起源和性质, 有一项特别卓越而精当的分析, 见F.A.Hayek, The Constitution of Liberty (哈耶克: 《自由秩序原理》), London: Routledge&Kegan Paul, 1960, 尤见第11章。

[639]关于Rechtsstaat(法治国)作为宪法保障的同义词的问题, 见本章注22。如果严格按照形式意义去理解以法律为基础的国家观, 它就变成了纯粹的同义反复。“如果我们的起点是我们的观点必须唯法律是瞻这一先入之见, 那么创建以法律为基础的国家, 除了法律之外还能有其他的依据吗? 除了法律之外国家还能实现什么呢?”(R.Treves, “Stato di Diritto e Stati Totalitari”[特里弗斯: “法治国和极权国”], in Stadi in Onore di G.M.De Francesco, p.61)

[640]也就是用来指称不管什么国家的任何“政治形态”或者“未知的形态”。无论如何, 这等于任由宪法这一术语的涵义一开始就掉进法律形式主义, 只从中寻找它在技术上的正当性。我在“Constitutionalism: A Preliminary Discussion(“宪政浅论”, 载American Political Science Reivew, December 1962)一文中提出的异议看来引起了不断的争论。见American Political Science Review(《美国政治科学评论》)1965年6月号莫里斯-琼斯(W.H.Morris-Jones)

的“评论”和我的“驳论”：后来又有马多克斯（G.Maddox）的“A Note on the Meaning of Constitution”（“评宪法的意义”，December 1982），我在1984年6月号上作了答复。人们完全可以理解，我从未让“宪政”包罗一切，只是在组织意义上使用这个术语，用来描述一种特定类型的国家，它的政府行为受到有效约束。

[641]我说“自由宪政制度”的地方，美国作家的说法是“民主宪政制度”，因为“自由”在美国有着特定的含义。这个问题将在本书第13章加以讨论。

[642]见他的名著：C.H.McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*（《古代与现代的宪政》），Ithaco: Cornell University Press, 1940，尤见第4章。Iurisdictio（法治）和 gubernaculum（统治）是布拉克顿（Bracton）在13世纪中叶使用的专门术语。（布拉克顿，？——1268，中世纪英国的主要法学家，其著作《论英国法律和习惯》是关于普通法最早的系统讨论。——译注）

[643]美国可能是这一趋势的突出例外，因为它有着独一无二的分权制度。请孟德斯鸠原谅，英国宪政制度分离的是统治权和确定并实施法律的权力，但议会与政府间的权力之行使却几乎没有分离。关于后者，只有美国的总统制具有与众不同的特色。

[644]Freedom and the Law, pp.147—149.

[645]亚当语，见L.Bryson et al, eds., *Aspects of Human Equality*（布赖森等编：《人类平等面面观》），New York: Harper, 1956, p.176。

[646]关于实行平等的问题，见本书第12章第6节。

[647]F.A.Hayek, *The Constitution of Liberty*, pp.149—150.

[648]由于确定性是一个在谈到可预见性问题时的技术性说法，因而不应把它理解为要求得到不可变更的法律。

[649]Freedom and the Law, p.79.

[650]Norman P.Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*（巴里：《现代政治理论导论》），London: Macmillan, 1981, p.161.这并不是作者本人的观点，而是对一种流行观点的表述。

[651]B.Barret-Kriegel, *L'Etat et les Esclaves*（巴雷-克里热：《国家与奴役》），Paris: CalmannLévy, 1979, p.229.

[652] R.H. Tawney, *Equality* (《平等》), 1st ed., 1931, Chap.1. 这句话在该书第4版 (London: Allen & Unwin, 1952, p.47) 中有改动。

[653] *Statesman* (《政治家》, 乔伊特译), 294. 柏拉图是针对法律而有此论, 但它更适用于平等的情况。

[654] *Tesoro*, VI, 26. 这是一份14世纪的文献。

[655] *Nicomachean Ethics* (《尼各马可伦理学》), 1131a.

[656] *The Collected Works of A. Lincoln* (《林肯文集》), New Brunswick: Rutgers University Press, 1953, 2: 406—407.

[657] 据希腊神话, 古代弗里加王戈尔地雅斯系出的绳结。亚历山大大帝在听说能解此结者可作为亚细亚王的神谕后, 以利剑断之。后喻为难题、难点。——译注

[658] 见 J. Rawls, *Theory of Justice* (《正义论》), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. 弗卢 (Anthony Flew) 也有力地指出了这一点, 见其 *The Politics of Procrustes: Contradictions of Enforced Equality* (《普罗修斯特的政治学: 强制性平等的矛盾》), Buffalo: Prometheus, 1981, 尤见第3章。弗卢强调说, 这种既无头又无尾的正义论本身, 从传统和实质上讨论的是“应得的奖赏和权利……尽管他 (罗尔斯) 的‘作为公平的正义’也能算作一种理论, 但那不是关于正义的理论” (pp.81—82)。对罗尔斯完全不同的批评见 Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice* (巴里: 《自由主义正义论》), Oxford: Clarendon Press, 1973. 罗尔斯主张社会正义, 这是一个极端; 相反的极端是 R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (诺齐克: 《无政府、国家和乌托邦》, New York: Basic Books, 1974), 可以说他主张个人正义。

[659] 对正义概念所作的一些不应被忘记的著名研究, 见 G. Del Vecchio, *La Giustizia*, 3rd ed. (德尔·维齐奥: 《正义》), Roma: Studium, 1946; C. Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument* (佩雷尔曼: 《正义观念与论证问题》), London: Routledge & Kegan Paul, 1963; H. Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?* (凯尔森: 《什么是正义?》), Wien: Deuticke, 1953. 三部主要论述正义概念的专题文集是, F.A. Olafson, ed., *Justice and Social Polity* (奥拉夫森编: 《正义与社会政策》), Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1961; R.B. Brandt, ed., *Social Justice* (布兰特编: 《社会正义》), Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1962; C.J. Friedrich & J.W. Chapman, eds., *Justice* (弗里德里克等编: 《正义》), New York: Atherton, 1963. 另见 W.G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice* (伦西曼: 《相对剥夺与社会正义》), Berkeley: University of California Press, 1966; M. Walzer,

Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality (沃尔泽: 《正义的诸领域: 为多元化和平等辩护》), New York: Basic Books, 1983。

[660]Plato, Gorgias (《高尔吉亚篇》), 483.

[661]Thucydides, The History of the Peloponnesian War (修昔底德: 《伯罗奔尼撒战争史》), Bk.XI, Par.37.

[662]Aristotle, Politics (亚里士多德: 《政治学》), 1317b.

[663]Tocqueville, De la Démocratie en Amérique (托克维尔: 《美国的民主》), Bk.I, Pt.I, Chap.3.

[664]“Uber und Unterordnung” (“上司与下属”), trans.by Kurt H.Wolff, in his ed., The Sociology of Georg Simmel, Glencoe: Free Press, 1950, p.275.

[665]平等作为一项政治要求的历史演变, 见Sanford A.Lakoff, Equality in Political Philosophy (拉可夫: 《政治哲学中的平等》), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964。

[666]还应指出, 希腊的isonomía与isopoliteía (公民权平等) 有重叠, 而isopolites则是与奴隶截然相反的公民。因此, isonomía更应该被称为公民权而不是其他概念。

[667]斯多噶学派创建的是自然法学说, 而不是格劳秀斯从ex principiis hominis internis (人类的内在原理) 得出并且以现代正当性观念为基础的“自然权利”理论。正如A.Passerin d'Entrèves在其Natural Law (帕瑟林·登特里弗: 《自然法》, London: Hutchinson's, 1951) 中指出的那样, “现代(17、18世纪)政治哲学中的自然法, 已经既非中世纪道德主义的自然法, 也非古罗马法学家的自然法了”(pp.59—61)。另见E.Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment (卡西勒: 《启蒙哲学》), Princeton: Princeton University Press, 1951, Chap.6. O.von Gierke, J.Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (吉尔克: 《阿尔修西乌斯和自然法国家学说的发展》); 英译本The Development of Political Theory (《政治理论的发展》), New York: Norton, 1939。此书仍是一部十分重要的著作。另见本书第441页注2及第487页注1。

[668]为了不致受到“自由主义”的美国含义的误导, 必须强调指出, 只要谈到“自由主义民主”(liberal democracy), 前一个词就是表示“自由主义”(liberalism), 亦即表示“自由主义”的历史词义: 这是对自由主义而不是民主主义的信仰。见本书第13章。



[669]见本书第1章第3节对民主的社会意义的分析。对财产与阶级的区别不加区分，这是一个否定性的公式，罗尔斯把它改成了肯定性的公式：“平等的尊重和关心”的道德。

[670]普拉门纳茨所作的区分是很有说服力的（“机会平等”，见布赖森等编：《人类平等面面观》）：“平等说到底就是自由的平等，世间所有其他平等只是作为它的方法才具有重要性。无论何时何地何人，只要他能像其他人一样有着充分的机会去过他想要过的生活，就是机会平等。”（p.84）简言之，“我们的平等植根于自由，而不应当认为它与自由不相干。这不是身份的平等，而是机会的平等，机会则是‘自在’的。”（p.94）达伦道夫（Ralf Dahrendorf）的重新阐述也堪称卓越，见他的Life Chance（《生活机会》，Chicago: University of Chicago Press, 1980）。达伦道夫认为，一旦我们脱离或者越出了机会平等，社会以及社会中的个人所能够得到的选择，就会受到越来越大的威胁。

[671]对论述平等的文献作出新的重要贡献的是Douglas Rae et al., Equalities（雷等：《平等》），Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981。F.奥本海姆（见本书第530页注1）则是论述平等主义规范与原则最重要的作者。布赖森等编的《人类平等面面观》、平诺克和查普曼（J.R.Pennock&J.W.Chapman）编的Equality（《平等》，New York: Atherton, 1967）是两部极有价值的专题论文集。当然，罗尔斯的正义论也与平等理论有着重要联系，这一点由于他的左派批评家而变得显而易见，例见Norman Daniels, ed., Reading Rawls: Critical Studies on Rawls, Theory of Justice（丹尼尔斯编：《解读罗尔斯：对罗尔斯〈正义论〉的批判研究》），New York: Basic Books, 1976。

[672]关于这一点，应当重视弗里德里克对（a）有形的或实在的权力（作为“一件所有物”的权力）和（b）关系中的权力（即“对……的控制权”）所作的重要区分。见Friedrich, Constitutional Government and Democracy（《宪政与民主》），Boston: Ginn, 1941, rev.ed., 1950, pp.22—24, 584。

[673]L.Bryce, Modern Democracies（布赖斯：《现代民主政体》），New York: Macmillan, 1924, 1: 67.

[674]见本书第1章第3节。

[675]弗卢也许能够接受这种狭隘的说法，因为“通常所说的机会平等，如果被理解为针对短缺的机会而进行的公开竞争，恐怕会更为恰当”（The Politics of Procrustes, p.45）。

[676]然而，这不是个普通的要求，因为一旦落实起来，就总会受到朋友关系、家庭关系和情感交流的重大影响，更何况还有政治的、意识形态的、宗教的及种族的考虑，并且还有无数网络（从校友会到黑手党）可以用来发挥重要的疏通作用。

[677]因此，罗尔斯的“公平的机会平等”（着重号是我加的）包括地位的“开放”和“相似的生活机会”，即某些起点的平等——至少是在提供“大体平等的文化前景”的补偿教育方面（《正义论》，p.73），并且是基于这一考虑：“财产和资源必须保持广泛的分配”（pp.277—279）。然而，我对“利用的平等”和“起点平等”所作的明确区分，却能够用来更好地评价作者们的实际立场和这一事实：机会平等使我们面对明确的取舍，这就不是罗尔斯那种谨慎的圆滑所能应付的了。

[678]关于使起点平等化的代价——一个被过分轻视的问题，见Robert Amdur, “Compensatory Justice: The Question of Costs”（阿姆杜尔：“补偿性正义：代价问题”），in *Political Theory*, May 1979。

[679]关于这方面的讨论，尤见F.E.奥本海姆的“平等”（in *International Encyclopedia of Social Sciences* [《国际社会科学百科全书》], vol.5, pp.102—107）；“Egalitarianism as a Descriptive Concept”（“作为描述性概念的平等主义”，in *American Philosophical Quarterly*, April 1970）及“Egalitarian Rules of Distribution”（“平等主义的分配原则”，in *Ethics*, January 1980）诸文。他的精到分析使我受益匪浅（尽管也时有歧见）。奥本海默曾对本章的初稿作过有益的评点，谨向他致谢。

[680]为了简化论证，我假定，一个既定特征中的一项既定区别可以适用于分立的个人，然而应当明白，平等主义的主张适用于多种单位：不仅是个人，还有“部分”（在亚阶层内部寻求平等时）和“团体”（在亚阶层之间寻求平等时）。雷等人合编的《平等》一书十分详尽细致地发展了这项分析。

[681]诚然，c和d是对a和b的进一步说明，但本表的安排简化了论证。

[682]这大体上是亚里士多德的理解，他所作的基本区分是在均衡的或成比例的平等（赏罚）同“数字上的平等”（基本等于我的标准1）之间的区分。但亚里士多德的论证是高度精细的，尤见《尼各马可伦理学》，II, 5；V, 2, 3, 6, 8；另见《政治学》第2、5卷各处。

[683]每一条可以设想的规则都平等对待相同的人（这就是它之所以成为规则的原因），因此规则之间的差别是因为它们在这方面或大或小的包容性而形成的。就是说，只有包容一切人的规则才会真正平等地对待所有人。如果一项规则只是针对相对较小规模的人口，相对较大规模的人口便会受到该项规则的不平等对待（无论是有利还是有害）。

[684]D.Rae, “Two Contradiction Ideas of (Political) Equality”（“两种互相矛盾的[政治]平等观”，in *Ethics*, April 1981）一文用“与全体有关的平等”来平衡“与个人有关的平等”。按照这一区别，标准（1）差不多就是与全体有关的：每个接受者都有权以相同的数量得到相同的东西。

[685] 《政治学》，1310b。这实际上是沃林顿（John Warrington）的意译（London: Dent&Sons, 1958.p.134），但并未偏离原意。

[686]为纳格尔所说的“补偿性歧视”的辩护，见Marshall Cohen, Thomas Nagel, & Thomas Scanlon, eds., *Equality and Preferential Treatment*（科恩等编：《平等与优惠对待》），Princeton: Princeton University Press, 1977。批判性观点见Nathan Glazer, *Affirmative Discrimination*（格拉泽：《肯定性歧视》），New York: Basic Books, 1975；Daniel Bell, “On Meritocracy and Equality”（贝尔：“论知识精英与平等”），in *The Public Interest*。F.Oppenheim, “Equality, Groups and Quotas”（奥本海姆：“平等、团体与配额”，in *American Journal of Political Science*, 21[1977]）一文对配额作了中立的评价。

[687]见雷等：《平等》。尤应注意，对于照顾团体的和“团体平等”的平等（从结构上）由两个特征作了界定：“（1）平等的主体被划分为两个或更多小类，（2）平等是小类（整体）之间而不是它们内部所要求的平等。”（p.32）

[688]举例来说，为什么作为黑人、墨西哥人、波多黎各人、美洲印地安人、菲律宾人、华人、日本人（按照配额指标划分的部类）就是重要的，而作为亚美尼亚人、古巴人、波兰人、爱尔兰人、意大利人等等就不重要呢？最初的答复是，“参照物”（包容范围）是哪些种族群体处境最差。不过从长远来看，那些被排除的种族群体会认为自己也是处境不利的群体。这种情况会日益突出，更多的补偿性歧视（有利于其他团体的）会接踵而至。

[689]Charles Frankel, “Equality of Opportunity”（弗兰克尔：“机会平等”），in *Ethics*, April 1971, p.199.

[690]罗尔斯扩展了他所称的“基本物品”的需求这一概念，认为那是“一个井然有序的社会中，人们可以想要达到任何最终目的”的权利和资源，见John Rawls, “A Kantian Conception of Equality”（“一种康德式的平等观”），in *Cambridge Review*, February 1975, p.97。不过，要么这是一种不知所指的说法（就像弗兰克尔论述福利国家时的观点），要么罗尔斯的“想要”是一种令人难以置信的弹性尺度。

[691]John Rees, *Equality*（里斯：《平等》），New York: Praeger, 1971, p.98, and Chap.7, passim.里斯实际上是在附和其他作者。

[692]暂且不谈这一复杂情况：沿着平等结果的路线，会产生一个重大差别，即“物的分配”（例如人人有权每年得到一双皮靴）和这些物带给它们的接受者（他可能不需要，也可能不喜欢）的效用（好处）之间的差别。这样一来，哪一点才是平等的结果呢？大概到头来会是接受者平等的幸福结局——一个最难以捉摸的目标。

[693]雷等人认为，再分配只能用于“补偿性的不平等”（即补救性的非平等主义对待）。除此之外，所需要的就是“再分配范围”，这一分配范围（什么是供分配的）与“利益范围”（什么是应分配的）相呼应。例如，若利益范围是财产，那么其相应的分配范围就产生于对财产私有者的剥夺，见《平等》第3章。

[694]我的公式——“对不平等的再平衡”——有着描述的意图，因此不同于罗尔斯的规范性公式“补偿性交互作用”。但是很显然，这两个公式是互补的。我还认为，我的观点类似于沃尔泽《正义的诸领域》中的观点。

[695]不平等的对待能否真正关心个人，这取决于如何体察入微地把接受者分门别类加以归并。当然，如果接受者是一个整体，个人便得不到这种对待，关心个人也无从谈起。从经验角度说，关心个人需要把一个整体切割成许多较小的群体。

[696]Tawney, *Equality*, 1st ed., p.48.

[697]潜在的问题是，有多少人为的东西不是人做到的。关于这一点，见John Rees, *Equality*, Chap.1。另见达伦道夫（Ralf Dahrendorf）的综述：“On the Origin of Inequality among Men”（“论人们之间不平等的起源”），in *Essays in the Theory of Society*, Stanford: Stanford University Press, 1969。

[698]F.A.Hayek, *The Road to Serfdom*（哈耶克：《通向奴役之路》），London: Routledge, 1944, p.27.梅因所说的“身份”，是指法国大革命之前体现在“等级”划分上的中世纪观念。

[699]The *Federalist*（《联邦党人文集》），No.79（汉密尔顿）。

[700]1790年6月24日的信。

[701]如果自由与平等的竞争被改造成（就像雷等人在《平等》一书中提示的）“狭义平等”和“广义平等”之间的区别，这一论点就无可更改。这里的重申——实际上是全书——并不打算处理国家将如何实行“广义的平等”这一棘手的问题。本书第13章第4节还会谈到自由与平等的关系问题。

[702]1872—1918年，在第一国际分裂与俄国革命之间这段时期，共产主义和社会主义或多或少是被交替使用的，但后一个名称显然更为流行。只是由于列宁的缘故，“共产主义”才成了对社会主义的马克思主义宽泛释义的诤告。确切地说，是因为1918年3月18日布尔什维克给孟什维克挂上了“俄国社会民主工党”的标签并自称为“俄国共产党”。见本书第632页注1。

[703]当然，共产党的学说被认为是给一个最终的“社会主义社会”铺平道路，到最后，共产主义和社会主义将再次成为同一件事。然而，就所有的当代含义来说，整个西方世界的社会主

义者（socialists，又译“社会党人”——译注）既不接受共产党的方法，也不接受它的苏联模式，不过共产党有时也把自己的立场称为社会主义立场。

[704]H.Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*（《民主的本质与价值》），Tübingen, 1929, Chap.9.在*General Theory of Law and State*（《法与国家的一般理论》），New Haven: Yale University Press, 1945）中，凯尔森的说法更为明确：“民主与政治……自由主义恰好重合”（p.288）。

[705]有些作者认为，民主政治必然是宪政，从而把民主概念与“宪政”概念紧紧拴在一起。他们显然属于这种情况。

[706]有人可能会说，“民主主义”和“民主主义者”之间的联系同样如此。不过，在西方世界的范围内，民主主义者的含义并不像自由主义者的含义那样易于变化，而且，“民主主义者”的含义模糊，绝大多数情况下是由于“自由主义者”的含义模糊。

[707]T.P.Neill, *The Rise and Decline of Liberalism*（《自由主义的兴衰》），Milwaukee: Bruce, 1953, pp.25, 23.

[708]见Ronald Dworkin, “Liberalism”（“自由主义”），in *Public and Private Morality*, ed.by S.Hampshire, Cambridge: Cambridge University Press, 1978。针对怀疑论者，德沃金争辩说，“自由主义是真正首尾一贯的政治道德”，这样“谈论‘它的’核心原则才合情理”（p.115），但是他的文章却无意把这个“核心原则”建立在历史的基础之上。德沃金选中这一“基本政治立场”作为自由主义的基础，倒不如说是把它作为与保守主义对立的“政治立场”。另见德沃金的“Neutrality, Equality and Liberalism”（“中立、平等与自由主义”），in *Liberalism Reconsidered*, ed.by D.Maclean&Claudia Mills, Totowa: Rowman Allanheld, 1983。我恰好也同意他的中心观点，即自由主义的政治理论要求社会制度的结构在关于幸福生活的问题上保持“中立”，但我的看法仍然是，德沃金并未表明他的“自由主义”就是自由主义。

[709]H.Laski, *The Rise of European Liberalism*（《欧洲自由主义的兴起》），London: Allen&Unwin, 1936, p.9.

[710]这一点已为梅内克的经典性研究所证明，见Meineke, *Cosmopolitanism and the NationalState*（《世界主义与民族国家》），Princeton: Princeton University Press, 1970。

[711]L.Hartz, *The Liberal Tradition in America*（《美国的自由传统》），New York: Harcourt, 1955, p.11.

[712]也许英国是个例外。然而值得注意的是，在19世纪下半叶的大部分时间里，“自由主义者”不过是指格莱斯顿那个党的党员而已。

[713]用潘恩的话可以说明这一切：“所谓共和，并不是指政府的具体形式。它完全是一个独特的目的……为了这个目的才应当建立政府……这个目的就是*res publica*，即公共事务或公共利益。……它是一个出身高贵的词……在这个意义上说，它是君主制的天然对头，君主制意味着某个个人掌握的专断权力。凡是不按共和原则行事的政府，换句话说，凡是不把公共事务当作全部和唯一目标的政府，就不是一个好政府。”（Paine, *Rights of Man* [《论人权》]，1792, Pt.11, Chap.3, pp.168—169 of *Basic Writings*, New York: Willey Book Co., 1942）

[714]有人说社会主义一词是由勒鲁（Pierre Leroux）发明的，他在1833年首次使用了该词。实际上这个词1831年就已在法国出现（在据称是维内[维内，Alexandre Rodolphe Vinet, 1797—1847, 瑞士法裔神学家、伦理学家、文学批评家，多有著述，宣传宗教自由，坚持政教分离——译注]所写的一篇匿名文章中），甚至还要早：1827年英国的欧文主义刊物《合作杂志》上就有。此外，勒鲁使用该词意在悲叹人们“对联合的或社会的概念夸夸其谈”，感到不可理解。事情的真相是，这个词在1830年的革命岁月中就已经广为流传了；它是合作主义者的创造物，尤其在圣西门圈子中，被用作“个人主义”的反义词；有几十年的时间，它在非常宽泛的意义上被使用着，包括各种学说的内容，有圣西门的，傅立叶的，还有蒲鲁东的。使这个字眼引起最多注意的著作是路易·布朗基的《劳动组织》（1839），以及他的1848年问世的《社会主义：劳动的权利》；蒲鲁东的《什么是财产》和《贫困的哲学》（分别出版于1840年和1846年）；最后，还有傅立叶学说最重要的倡导者孔西德朗（Considerant）的《社会主义原理》（1847）。

[715]1848年，共产主义一词也随着《共产党宣言》而公开亮相。然而，共产主义者随即成了社会主义的一个宗派，尽管有马克思的背景，却一直是无产阶级运动中一个较小的流派。就这个词来说，“共产主义”源出巴贝夫-比奥纳罗蒂路线。1835—1840年间开始在巴黎的秘密革命团体中使用，由于布朗基在1840年到处传播共产主义革命专政的思想而变得广为人知。马克思并不是通过这些法国人，而是通过赫斯和施泰因，才跟这一术语直接发生联系的，恩格斯则是在马克思之前就采用了它。见A.Cornu, *Karl Marx: L'Homme et l'oeuvre*（科尔努：《卡尔·马克思：其人其书》），Paris: Alcan, 1934, Chap.4。另见他的增补本K.Marx, F.Engels, *leur vie et leur oeuvre*（《马克思、恩格斯的生平与著作》），Vol.1, Paris: Alcan, 1955。

[716]应当记住，“社会主义”时常具有更多的政治含义而不是经济含义，它指的是对自由主义的宣战，是国家高于个人的形象证明。

[717]我在这里不用“自由主义”，而把意大利语“*liberism*”的通用而最有帮助的含义（“放任主义”）移入了英语，用来指自由放任学说。

[718] J.P. Plamenatz, *Man and Society* (普拉门纳茨: 《人与社会》), New York: McGrawHill, 1963, 2: 27.

[719] 尤见霍布豪斯有影响的《自由主义》(Liberalism, 1911)一书。

[720] 例如, 可以根据 G.H. Sabine, *History of Political Theory* (萨拜因: 《政治学说史》, New York: Holt, 1951) 提出这一点, 该书把托马斯·格林提名为自由主义的核心人物, 却对托克维尔和阿克顿勋爵略而不提, 更不用说贡斯当了。显然, 萨拜因把这一很不相称的重要地位给予“对自由主义的唯心主义修订”, 大概是基于这种考虑: “总起来看, 密尔与斯宾塞的哲学使自由主义理论陷入一种不可理解的混乱状态。”(p.724)

[721] 大多数利用唯心主义思辨为自由主义奠定基础的努力(对不起萨拜因了, 这是由克罗齐完成的), 都证明了这两件事情被多么严重地混为一谈。见 N. Bobbio, *Politica e Cultura* (波比奥: 《政治与文化》), Torino: Einaudi, 1955, 尤其是 pp.238—268。

[722] 例如, 帕林顿 (Vernon Parrington) 的 *Main Currents in American Thought* (《美国思想的主流》, New York, 1927) 的阐明了, 说到底只有“自由主义”的政党或宗派含义在美国得到了发展。

[723] 该书由柯林伍德 (Collingwood) 英译, 1927年在英国出版。拉吉罗1933年也为《社会科学百科全书》写了“自由主义”的词条, 这证明了该书为他带来的声誉。

[724] 见本书第3章第3节。

[725] 见本书第500页注2。

[726] D.J. Manning, *Liberalism* (《自由主义》), London: Dent, 1976。实际上, 曼宁把自由主义学说浓缩为三项原则: “平衡的原则, 自发生成与循环的原则, 一致性原则”, 并且认为他所说的“这种学说的符号形态”是牛顿式的 (p.143)。这与尼尔“泛指的自由主义”(见其 *The Rise and Decline of Liberalism*) 相比, 只是稍欠精细而已。此外, 用牛顿作类比以及“一致性”这种说法给我留下的深刻印象是, 它们是些极不令人信服的特征描述。

[727] J.S. Schapiro, *Liberalism: In Meaning and History* (夏皮罗: 《自由主义的意义和历史》), Princeton: Van Nostrand, 1958, p.35.

[728] 引文见 C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (《占有性个人主义的政治理论》), Oxford: Clarendon Press, 1962, p.271; 麦克弗森在他的 *Democratic Theory* (《民主理论》) 中以更为可疑的方式强调了这种观点。

[729]我认为不能，本书第14章第2、3节还会谈到这一点。关于麦克弗森对霍布斯的解说，托马斯（Keith Thomas）作了详细的批评，见“The Social Origins of Hobbes’ Political Thought”（“霍布斯政治思想的社会根源”）in *Hobbes Studies*, ed. by K.C. Brown, Oxford: Blackwell, 1965, pp.185—236；不用说，我本人的评论也暗指麦克弗森对洛克的解读。

[730]我的观点仅限于竞争，因为这是在回应麦克弗森的观点。A.O.Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*（赫希曼：《欲望与利益：关于资本主义胜利前的资本主义的政治论证》，Princeton: Princeton University Press, 1977）描绘了一幅更为广泛（也更为恰当）的景象。赫希曼出色地展示了，资本主义对钱财的追求遏制了“欲望”及其危害，因而变得“高尚”起来。麦克弗森所谓好战的“侵略性”过程，追求其实是优雅的习俗，并且制服了欲望的发作。

[731]如果留心去读，就会看到这已被说得非常明白。例如1776年的弗吉尼亚《权利宣言》：“所有的人生来拥有同样的自由与独立，拥有某些与生俱来的权利……即通过获取并拥有财产、追求和获得幸福与安全的手段，享有生命和自由。”（着重处是我加的）

[732]J.Baechler, *Les origines du capitalisme*（巴克勒：《资本主义的起源》，Paris: Gallimard, 1971）把资本主义的源头追溯到了中世纪。然而，他的看法是，资本主义的根源是政治的——它们在中世纪的多元化“无政府状态”中被发现——而不是经济的。另一方面，资本主义变成“资本积累”（一件完全不同的事情，我将在第14章第3节加以强调）是随着工业革命才发生的。麦克弗森的解说在计时和概念两个方面都错了。

[733]直到工业革命开始的时候，我们所说的经济，在很大程度上就是希腊语中*oikonomía*的意思——家（*oikos*）法（*nomos*），即“家政”。明显超出家政之需的活动，亚里士多德叫作“货殖”（*chrematistic*），还会被他斥为狂妄（*hybris*），一种过分的行为。有人认为，霍布斯始终相信“无止境的欲望本身就是恶”（托马斯语，见布朗编：《霍布斯研究》，p.217）。因此，我们今天所说的经济更接近于*chrematistics*（货殖），而不是亚里士多德的*oikonomía*（家政）。

[734]麦克弗森的这一论点完全自相矛盾：“自由主义民主严格说来是一种资本主义现象。”（见C.B.Macpherson, *Democratic Theory*, p.173）

[735]即（1）习惯法的或身份的社会；（2）简单的市场社会；（3）占有性市场社会。见C.B.Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, pp.46—61。

[736]同上书，p.48。

[737]见G.Sartori, “What Is Politics?”（“什么是政治？”），in *Political Theory, I*（1973）：13—16。



[738]Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, pp.53, 49.

[739]尤见本书第11章。

[740]见本书第6章。

[741]R.Dahrendorf, *The Reith Lectures* (《李茨讲义》), reprinted from “The Listener”, 14 November 1974, opening statement.

[742]这可以得到以下事实的支持：“把……*elcutheria, libertas*或‘freeman’（自由人）转换成任何近东语言……或任何远东语言加以对应”都是不可能的。(M.I.Finley, *The Ancient Economy*[芬利:《古代经济》], Berkeley: University of California Press, 1973, p.29)

[743]同样,放任主义经济学的政治设计是无政府,而不是自由。这是证明自由放任主义和自由主义之间区别的另一条途径。

[744]参见麦克弗森的说法:“作为使用并发展……人类才能的能力的权力。”(见Macpherson, *Democratic Theory*, p.50)这不过是自我实现的自由的一种措辞变化,它早就被归入了伦理自由。

[745]见本书第11章,尤其是第1节,另见第5节对作为自主的自由的讨论。

[746]A.J.P.Taylor, *English History 1914-45* (泰勒:《1914—1945年的英国史》), Oxford: Oxford University Press, 1965, p.1.

[747]见本书第2章。

[748]P.Gentile, *L'Idea Liberata* (《自由主义观念》), Milano: Garzanti, 1955, pp.5—6.

[749]关于对“英国自由”的孤陋寡闻(这可以说明有关卢梭对孟德斯鸠的影响的迷信),见 Joseph Dedieu, *Montesquieu et la Tradition Politique Anglaise en France* (德迪厄:《孟德斯鸠与英国政治传统在法国》), Paris, 1909, Chap.12; 以及R.Derath, “Montesquieu et J.J.Rousseau” (德拉泰:“孟德斯鸠与卢梭”), *Revue Internationale de Philosophie*, 3—4 (1955): 367ff.德拉泰指出,“只是到了19世纪,在复辟时期,《论法的精神》在法国才获得无可争辩的声望……在18世纪,该书并未得到太认真的对待。”

[750]关于法国本土的传统,塔尔蒙公正地强调说,“观点与利益的多样化,远没有被18世纪的民主先驱们认为是必不可少的。他们最初的先决条件是团结和一致。到后来,由于雅各宾专政证实了同质原则的极权主义性质,多样性原则才得到肯定。”(见J.L.Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*[《极权主义民主的起源》], London: Seeker&Warburg, 1952, p.44)

[751]托克维尔如何看待民主与自由的关系，见Jack Lively, *The Social and Political Thought of A. de Tocqueville*（莱夫利：《托克维尔的社会和政治思想》），Oxford: Clarendon Press, 1962，尤见第1章。

[752]见本书第12章，尤其是第3节。

[753]见B. Croce, *Etica e Politica*（《伦理学与政治》），Bari: Laterza, 1943, pp.288—289。克罗齐的辩词也是针对民主的，因为他把后者等同于遭到厌弃的启蒙哲学。不过他在1936年又有了较为平衡的评估：“自由主义对民主既友好又敌视。它是朋友，因为它的政治阶级是一个开放的阶级，它把自己变成了一个政府，正是由于这种行动，它培养了被统治者进行统治的能力。但是当民主倾向于用数量代替质量时，自由主义就成了民主的敌人，因为它知道，这样做的民主将为蛊惑人心，从而不自觉地独裁和暴政铺平道路，因此毁了自己。”（见Croce, *Pagine Sparse*, 2: 407）

[754]G. de Ruggiero, *Storia del Liberalismo Europeo*（《欧洲自由主义史》），Bari: Laterza, 1925, pp.395, 401.

[755]同上书，p.395。请注意，拉吉罗说的是个人而不是“个人主义”。因为他压根儿就是个黑格尔主义者，不大可能接受个人主义的原子说。

[756]W. Lippmann, *The Good Society*（《美好社会》），New York: Grosset Dunlap, 1943, p.387.

[757]Bertrand Russell, *Authority and the Individual*（罗素：《权威与个人》），London: Allen&Unwin, 1949, p.11.

[758]*The Cultural Contradictions of Capitalism*（《资本主义的文化矛盾》），New York: BasicBooks, 1976, p.176.

[759]这是托克维尔和布赖斯所说的意义。见本书第1章第3节。

[760]A. Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Vol.2, Pt.4, Chap.7.

[761]不稳态平衡的概念足以说明，这种平衡模式未必偏爱保守主义。

[762]见本书第4章第3节。

[763]简言之，*Aufheben*（扬弃）同时表达了三层意思：（1）“进步性的”上升，它既有（2）“维持”的含义，又有（3）“消灭”的含义。*Aufheben*实际上不可能翻译成英语，这构成了理解唯心主义哲学的障碍，况且说英语的民族也很少为辩证法的神效而动心。

[764]见本书第11章第7节。

[765]见C.E.Merriam, *Public and Private Government* (梅里亚姆:《官治与民治》), NewHaven: Yale University Press, 1944。他指的是在政府管辖之外的自愿联合的自治。

[766]*Politics, Economics and Welfare* (《政治、经济与福利》), New York: Harper, 1953, p.520.

[767]见本书第8章第1节,那里从影响集体的决策的角度讨论了政治。

[768]Cranston, *Freedom*, p.81.

[769]见本书第9章第1、2节,那里谈到了意义约定说。我在《社会科学概念:系统分析》中做了同样的工作。

[770]“形式的”技术(法律和伦理的)意义,第12章第6节业已论及。

[771]见本书第12章,尤其是第7节。

[772]见本书第10章第3、5节。

[773]Dahl&Lindblom, *Politics, Economics and Welfare* (《政治、经济与福利》), New York: Harper, 1953, p.20 (及Chaps.1—3)。似乎是为了使他们这个定义的范围不致引起疑问,达尔和林德布洛姆又进一步称:“旨在完成理性的政治——经济活动的意图,就可以……称为经济计划,而无论这个意图是为了操纵市场还是控制头脑。”

[774]最早的重要分析是Ludwig von Mises, *Die Gemeinwirtschaft* (米塞斯:《公共经济》),该书出版于1922年,英译修订本名为《社会主义》(Socialism, London: Cape, 1936)。但特别值得一读的是哈耶克等人的*Collectivist Economic Planning* (《集体主义经济计划》), London: Routledge&Kegan Paul, 1935)。这部开创性的专题论文集,包括由皮尔逊(1902)和巴龙(1908)最早发出的疑问、米塞斯的首次抨击(1920)以及哈耶克本人的两篇早期文稿,他在这里发展了米塞斯的这一论点:经济核算所需要的信息,反过来也需要由市场决定的价格。

[775]这个标签为儒弗内《统制经济学》(L'Economie Dirigée, Paris, 1928)所首创。意大利语的dirigismo是仿造的法语dirigée(统制),这在意大利曾是个聚讼纷纭的话题。见La Crisi del Capitalismo (《资本主义的危机》), Firenze: Sansoni, 1933; 收有Pirou, Durbin, Patterson, Spirito等人的文章; 尤见L'Economia Programmatica (《计划经济》), Firenze: Sansoni, 1933, 收有Brocard, Landauer, J.A.Hobson, Lorwin, Dobbert, Spirito等人的文章。

[776]按照这种界定，福利国家，或工业、银行及公用事业单纯的公有制，并不是“计划”。尽管西方国家充斥着冠以计划一词的著作，但事实仍然是，福利政策与规划还是老样子。同样，把某个部门的国有化完全加给另一个部门，必须依靠国家机构的扩张，而不是依靠计划。

[777]虽然我挑出定价功能尤其是成本核算作为绝对不可缺少的功能，但这绝不意味着（见第2节）那是市场制度的唯一特征。

[778]当然，有限计划也受到了民主压力的限制。只要计划者是在民主的框架内活动，消费自由和职业自由（人们对职业的选择）就不会轻易受到践踏。

[779]然而，这既不是圣西门的也不是孔德的要求。他们两位都是否定自由主义、个人主义、民主主义和市场制度的社会主义者。他们也激烈鼓吹财产重组。但是他们认为，为了“工业主义”（圣西门造出的术语）的高效率，必须保留财产。

[780]出于两个原因，应当着眼于圣西门主义者而不是圣西门本人。首先，被认为出自圣西门的这种学说，是他死后由他的学生发表的一系列讲稿——《圣西门学说讲稿》（1829—1830）——确立了它的简化公式。其次，圣西门那些《讲稿》归于圣西门名下的学说之间有两个区别（例如可比较一下《讲稿》和圣西门的《工业制度》[1829—1830]）：（一）只是门徒而不是圣西门要求取消私有财产；（二）学派（尤其那些天真的人）比圣西门更进一步地规划了由一个“单一的指令性银行”安排的“计划经济”。考虑到《讲稿》的多样化来源，可以恰如其分地把它称为“社会主义历史上伟大的里程碑之一”，并且，就计划经济组织的设想而言，它“所表达的社会主义思想，比它发表一百年后人们做出来的有过之而无不及”。见 F.A.von Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*（哈耶克：《科学的反革命：对滥用理性的研究》），Glencoe: Free Press, 1952, p.174。最重要的圣西门主义史仍然是 S.Chaiéty, *Histoire du Saint-Simonisme*（夏勒蒂：《圣西门主义史》），Paris: Hartmann, 1931。

[781]见本书第15章第1—2节。关键在于，马克思是从消极意义而不是积极意义上理解生产资料的集中，那是一种剥夺手段，而不是一个经济指挥系统。

[782]到1921年春天为止，列宁首先从事的是“战时共产主义”。他所考虑的并非什么“应急经济”，而是一种自然而然的经济制度。面对崩溃，列宁退到了“新经济政策”（NEP）。列宁死于1924年，NEP从1921年持续到1927年，止于斯大林在1928年决定实行的第一个五年计划，这是全面计划的实际开端。诺弗指出：“‘计划’一词在1923—1926年间有了极为不同的意义，即后来它所得到的意义。那不是……‘指挥经济’……从（苏联国家计划委员会的）计算中产生的，并非安排各种活动这个意义上的计划，而是一些‘控制数字’，部分为了预测，部分为了指

导.....讨论并决定先后次序。”（Alec Nove, *An Economic History of the USSR*, rev.ed.[《苏联经济史》修订本], Harmondsworth: Penguin Books, 1982, p.101）

[783]这是专题论文集《集体主义经济计划》的中心议题，并以米塞斯——哈耶克批判路线而闻名。对1930年代末期这场争论的出色综述，是T.J.B.Hoff（1938），*Economic Calculation in the Socialist Society*（霍夫：《社会主义社会中的经济核算》，Indianapolis: Liberty Press, 1981）。哈耶克在1940年写了另一篇论经济核算的重要文章，“The Competitive Solution”（“竞争的方法”），后收入*Individualism and Economic Order*, Chicago: University of Chicago Press, 1948。

[784]因此，哈耶克的《通往奴役之路》（Chicago: University of Chicago Press, 1944）引起了芬纳The Road to Reaction（《通往反动之路》，Boston: Little Brown, 1945）的激烈反应。然而，这场交锋却把对计划的政治争论推到了显著地位：它瞄准的是计划政治，而不是计划经济。

[785]兰格（Oskar Lange）是最早对米塞斯——哈耶克的批判作出回应的社会主义经济学家之一，见O.Lange&F.M.Taylor, *On Economic Theory of Socialism*（兰格和泰勒：《社会主义经济理论》），Minneapolis: University of Minnesota Press, 1938。还能列出一长串文献：H.D.Dickinson, *Economics of Socialism*（迪金森：《社会主义经济学》），London: Oxford University Press, 1939; Abba P.Lerner, *Economics of Control*（勒纳：《控制经济学》），New York: Macmillan, 1944; C.Bettelheim, *Problèmes Théoriques et Pratiques de la Planification*（贝特尔海姆：《计划的理论与实践问题》），Paris: Presses Universitaires de France, 1946; C.Napoleoni, *Il Pensiero Economico del 900*（纳波莱奥尼：《900年来的经济思想》），Torino: Einaudi, 1963; B.Ward, *The Socialist Economy: A Study of Organizational Alternatives*（沃德：《社会主义经济：组织选择的研究》），New York: Random House, 1967; G.M.Heal, *The Theory of Economic Planning*（希尔：《经济计划论》），New York: Elsevier, 1973; A.Nove&D.M.Nuti, *Socialist Economics*（诺夫等：《社会主义经济学》），Harmondsworth: Penguin Books, 1974; B.Jossa, *Socialismo e Mercato*（乔萨：《社会主义与市场》），Milano: Etas Kompass, 1978。还有一个有益的读本：W.A.Leeman, ed., *Capitalism, Market Socialism and Central Planning*（利曼编：《资本主义、市场社会主义与中央计划》），Boston: Houghton Mifflin, 1963。

[786]坦率拒绝米塞斯——哈耶克批判的唯一杰出经济学家是多布（Maurice Dobb），见其*Political Economy and Capitalism*（《政治经济学与资本主义》），London: Routledge&Kegan Paul, 1937。另一部权威著作是Paul M.Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*（斯威齐：《资本主义发展理论》），New York: Oxford University Press, 1942。一般来说，在西方，马克思主义经济学原理都是对照资本主义的背景而得到最有说服力的阐述。另见Paul

A.Baran, *The Political Economy of Growth* (巴兰: 《增长的政治经济学》), New York: Marzani&Munsell, 1960; Ernest Mandel, *Marxist Economic Theory* (曼德尔: 《马克思主义经济学》), 2 vols., New York: Monthly Review, 1968; M.Dobb, *Socialist Planning: Some Problems* (多布: 《社会主义计划的若干问题》), London: Lawrence&Wishart, 1970。

[787]C.E.Lindblom, *Politics and Markets* (林德布洛姆: 《政治与市场》), New York: BasicBooks, 1977, p.325.

[788]Lindblom, *Politics and Markets*, p.101.

[789]达尔语, 见S.K.Bailey et al., *Research Frontiers in Politics and Government* (贝利等编: 《政治和政府的研究前沿》), Washington, D.C.: Brookings Institution, 1955, p.46。另见 Dahl&Lindblom, *Politics, Economics and Welfare*, 其中达尔和林德布洛姆谈到了“各种主义的暴政”, 并宣称“那些重大问题已经不再是重大问题了, 尽管它们曾经是过”(p.5)。在《政治与市场》中, 林德布洛姆依然坚持“反主义”的简单化战略, 他的主旨是, 现实已经弥合了被理论(他认为是错误地)割裂开的东西。

[790]“看不见的手”这个比喻来自亚当·斯密, 但他只用过两次。他用它来指“意外的结果”, 就是说, 一个人的动机(“他的自身利益”)所导致的社会利益“并不是他的意图的组成部分”。见 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (《论国民财富的性质与原因》), 1776; New York: Modern Library, 1937, p.423。正如就要看到的那样, 这一比喻已被延伸, 用来指市场制度的其他特征。

[791]在这些成就当中, 法国的 *Commissariat du Plan* (计划署) 主要是从事工业重建, 瑞典求助于有限计划, 首先是为了促进现在所说的“合作主义国家”的建设。荷兰也可以算是有限计划的一种模式。但是那种特定的专属意义上的计划, 不可能被戴到多数西方国家头上, 日本就更不必说了。

[792]至少有以下两点: (1) 以系统内部各组成部分相互作用的形式运作, 因此 (2) 某个部分的任何变化都会影响到其他部分的变化。可以设想一个系统也是受限制的。

[793]大公司或者——实际上是——“大资本家”可以操纵市场规则并能够任意定价, 我会在本章第3节论及这种批评, 我在那儿把作为一个结构的市场竞争和实际的竞争作了区分。

[794]F.Hayek, *Kinds of Order in Society* (哈耶克: 《社会秩序的类型》, 1964), MenloPark: Institute for Humane Studies, 1975, p.5。这一论点他在 *Law, Legislation and Liberty* (《法、立法和自由》) 的第一卷 *Rule and Order* (《规则与秩序》) (Chicago: University of Chicago Press, 1973) 第2章中作了更全面的阐发。J.H.Gray, Hayek on

Liberty（格雷：《哈耶克论自由》，Oxford: Blackwell, 1984）突出了哈耶克的“自发秩序”概念的重要性。

[795]尤见哈耶克的《法、立法和自由》第3卷，The Political Order of a Free People（《自由人民的政治秩序》，Chicago: University of Chicago Press, 1979）Chap.15。另见Thomas Sowell, Knowledge and Decision（索厄尔：《知识和决策》），New York: Basic Books, 1980。

[796]实际上，认知上的无能，对于市场系统来说并不是个问题，本书第5章尤其是第7节已有讨论。

[797]帕累托为我们提供了一个比较性的数字说明。他对一个假设的只有700件货物和服务可供交易的100人社会进行了计算，结果是需要有70699个相似的方程式去平衡由自由市场方式完成的供需关系。见V.Pareto, Manuale di Economia Politica（《政治经济学教程》），Milano, 1909, Chap.3, Sects.201—217。

[798]这是阿隆的妙语，见R.Aron, Les Désillusions du Progres（《对进步的幻灭》），Paris: Calmann-Lévy, 1969, p.311。

[799]关于平等和公正的这个以及随后的要点，见本书第12章第4—5节。

[800]这与博兰尼的以下观点并不矛盾：市场摧毁了工业革命之前的那个有机社会（Karl Polanyi, The Great Transformation[《大转型》]，Boston: Beacon Press, 1944）。博兰尼描述的是市场的“历史上的残酷”。我想那样的破坏已经一去不返了，因而我指的是它固有的日常残酷。赫希曼在《欲望与利益》和“Rival Interpretations of Market Society: Civilizing, Destructive or Feeble?”（“众说纷纭的市场社会：文明，破坏，还是脆弱？”，in Journal of Economic Literature, December 1982）一文中，提供了一系列令人眼花缭乱的对市场社会的解释。

[801]Henri Pirenne, Les Périodes de l'Histoire Sociale du Capitalisme（皮尔奈：《资本主义社会史》，Brussels, 1922）指出，商业家族一般不出二三代人便会衰败。与贵族王朝相比，资本家王朝确实短命。

[802]见H.Arendt, The Human Condition（阿伦特：《人类的境况》），Chicago: University of Chicago Press, 1958, p.164。她对“劳动力”（第3章）和“劳动”（第4章）的分析堪称慧眼独具。

[803]尤其值得一提的是那个“主奴辩证法”。然而在这个问题上，《精神现象学》是从黑格尔1803—1804年的《耶拿演讲录》中得到的灵感。马克思的《1844年经济学哲学手稿》，主要是针对黑格尔《精神现象学》而来，并且几乎证明是在黑格尔的概念范围之内作出的回应。

关于马克思在这个中心问题上的黑格尔主义的思想根源，尤见Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche* (洛维特：《从黑格尔到尼采》)，Zurich: Europa Verlag, 1938, Pt.2, Chap.2: “劳动问题”。马克思的“异化”来自费尔巴哈当然是确凿无疑，但当费尔巴哈在考虑宗教异化问题时，黑格尔已经把这一概念用于劳动过程了。

[804]伏尔泰讽刺小说《老实人》中的人物，借喻过分乐观的人。——译注

[805]不同的是，黑格尔的自我对自我的“再占有”，属于一个无时不在的辩证过程（虽然在《耶拿演讲录》中远未如此认为，但至少1831年《法哲学》的论“需要的体系”一节中是这样说的），而马克思是把异化确定在眼前（资本主义），把再占有推迟到了未来（共产主义社会）。尽管马克思的《资本论》不再使用异化一词，但这一观念在他整个经济学理论中却始终占有核心位置。另见P.Craig Roberts&M.A.Stephenson, *Marx's Theory of Exchange, Alienation and Crisis* (罗伯茨和斯特芬森：《马克思的交换、异化与危机理论》)，New York: Praeger, 1973。本书第15章第2节对此作了深入讨论。

[806]这一指控被“劳动时间”和“劳动力”之间的区别加强。尽管这一区分是马克思对资本主义进行控诉的核心问题，但并不影响这里的争论点。

[807]另外，《哥达纲领批判》还包括需要和能力标准。这三个公式将在本书第15章第1节论及。

[808]在下一章（第1节）将会看到，这个结论并不像乍看上去那样自相矛盾，它与马克思的人类学是完全一致的。不言而喻的限制条件是，马克思的个人主义是“有机论的”。只是在这个背景下，马克思的利益分配才意味着是个人主义的。还应当清楚，这里所说的“个人主义”是从“集体主义”完全的对立面来理解的，性格化的问题（例如市场社会是否产生了“丑恶的个人”）对于我的讨论无关紧要。关于这类问题的讨论，见R.E.Lane, “Individualism and the Market Society” (莱恩：“个人主义与市场社会”)，in *Liberal Democracy*, ed.by J.R.Pennock and J.W.Chapman, New York: New York University Press, 1983。

[809]Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (《经济与社会》)，Vol.1, Pt.2, Chap.6.

[810]见J.K.Galbraith, *The New Industrial State* (加尔布雷思：《新工业国》)，Boston: HoughtonMifflin, 1967, pp.9—10。

[811]F.Braudel, *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism 15th-18th Century* (《商业的巨轮：15—18世纪的文明与资本主义》)，New York: Harper&Row, 1982, 2: 230.

[812]“社会民主党”这一标签真正变得与众不同，是由于1920年第三（共产）国际的建立。直到俄国革命之前，列宁和孟什维克都是第二国际“社会民主主义”派别的成员，而且该党的列



宁主义学说的很多内容都被列宁本人冠以社会民主主义的称号。由于用语反复无常，1920年列宁便提出了21项条件作为是否能进入共产国际（或第三国际）的依据，这至少抹杀一种区别，即“非共产党的社会主义”和共产主义的区别。此后，自然就允许把所有前一类党派贴上“社会民主主义”的标签。但是此事的处理方式模糊了西方社会主义两种长期存在并且至今仍然背道而驰的精神。一部专题论文集指出了作为一种理想的社会主义的现实复杂性，见 L.Kolakowski&Stuart Hampshire, eds., *The Socialist Idea: A Reappraisal*（科拉克夫斯基和汉普希尔编：《社会主义思想再评价》），New York: Basic Books, 1974。

[813]有趣的是，“国有化”仍然是英国工党章程中的要求，而“社会化”却从德国社会民主党的1959年巴特戈德斯伯格纲领中消失了。

[814]“社会所有”在用于下述工人自治时才是有意义和恰如其分的：他们按照资本份额分享他们的工厂（财产权），按股份分享利润，但不能随意出售（见Lindblom, *Politics and Markets*）。另一方面，“公共”财产的概念主要是个法律概念。国有化和社会化之间，也有着技术和法律意义上的区别，但这对我们的分析无关紧要。

[815]托洛茨基说得再好不过，他指出，财产国有化本身并不会创造“社会财产”。他说，财产国有化是“（苏维埃）官方学说的基本谬论”，实际上，“国家财产在多大程度上不复为国家财产，它就在多大程度上转化为社会主义者的财产”。见L.Trotsky, *The Revolution Betrayed*（《被出卖的革命》），New York: Pioneer, 1957, pp.236, 239。

[816]这个逐步上升的过程如下：我们从能使工人的劳动产品大幅增加的机器，过渡到了只需由人看管的自动机器，然后我们又来到了由机器本身生产其他机器的机器。见J.von Neumann, *Theory of Self-Reproducing Automata*（纽曼：《自我再生产的自动机理论》），Urbana: University of Illinois Press, 1966。这种资本是可再生资本中的“固定”资本。积累的需要还包括“流动”资本和金融资本。

[817]请记住，马克思预言资本主义灭亡的原因，是它注定需要不断扩大“不变资本”（马克思对固定资本的叫法）的投资比例，因而导致（1）工人的日益贫困和（2）资本家的利润不断下降。假如马克思把资本积累看作一个技术规律，那么他的两个“法则”也同样适用于共产主义经济。由此可见，马克思并未认识到工业过程本身的技术动力和技术压力。

[818]在工业革命之前的历史上，人们没有理由使用资本（capital）一词。虽然“资本”作为一个经济学术语可以追溯到13世纪，但长期以来显然只在词源学意义上使用着（caput，即脑袋，用于表示死罪[capital sin]和死刑[capital punishment]）。它的经济学含义在数百年里一直很少见，用意也很一般：泛指金钱、财富、货物、财产和遗产。“资本家”（capitalist）只是到了17世纪才造出来，但在一个多世纪里用的极少且含义也很平常，不过是指“有钱人”、富人（而不是投资者或企业家）。因而，为了意识到“资本”、“资本家”、最后还有“资本主义”的特

殊的重要含义，我们必须等到19世纪，尤其是等到这些概念与“供投资的财富”而不是与供使用的财富联系起来的时候。关于资本主义，见R.Passow, *Kapitalismus: Begrifflich Terminologische Studie*（帕索：《资本主义：概念和术语研究》）（Jena, 1918）。更一般的讨论见上注38, vol.2, esp.pp.231—243。

[819]在整个中世纪，而且远不止在中世纪，金钱不过是consumptibile——可以用来消费的东西之一。对利润的追求确实源远流长，但主要是为了积累和消费，很少被理解为投资行为。贷款人和银行只是这种普遍情况中一些很少的例外。按照布劳戴尔的说法，在13—18世纪之间，西方只出现过三次机会，使“（金融业的）发展取得了长足进步，这似乎导致了……某种形式的金融资本主义”，不过全都在“如日中天时遭到遏制”，最后“以失败告终”（*The Socialist Idea: A Reappraisal*, p.392）。还应当记住，那时的有息借贷一般被视为“高利贷”，乃至1745年时还曾受到教皇本尼迪克十四世的谴责。

[820]当然，“资本主义精神”的源头可以上溯得更早，可以读一下马克斯·韦伯的经典之作《新教伦理与资本主义精神》（*The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, 1904—1905）；另见Werner Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*（桑巴特：《现代资本主义》，1905）和他的*Der Bourgeois*（《资产阶级》，1913），以及Jean Baechler, *Les Origines du Capitalisme*（巴克勒：《资本主义的起源》，Paris: Gallimard, 1974）。布劳戴尔的《商业的巨轮》是批评韦伯和桑巴特的。

[821]请注意，我的问题涉及的是结构安排的问题，就是说，如果没有一些自主的与对抗的行动者组成一个多中心结构，市场制度还能否存在。某些马克思主义者——例如斯威齐——勉强承认，“市场并不意味着资本主义”（Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*, p.56），但这是基于作为资源配置手段的市场和作为财富分配手段的资本主义之间的区别作出的让步。这是在同时歪曲市场和资本主义。无论如何，我提出的是一个不同的问题。

[822]Lindblom *Politics and Markets*, pp.98—99.

[823]古代腓尼基人的火神，以儿童为祭品。喻要求人们付出重大牺牲的可怕力量。——译注

[824]见本书第1章第3节（及第30页注2，第31页注1，2）。当然，在那些文献中可以找到工业民主的各种版本，但它们多不包括自治，例如Clegg, *A New Approach to Industrial Democracy*（科里格：《工业民主的新研究》，Oxford: Blackwell, 1960）就没有涉及这个问题，尽管它的大部分内容被吸收进1967年英国皇家专门调查委员会关于劳资关系的报告和名为《工业民主》的工党报告。英国自由党的合作动议和德国的参与计划也是如此。不过，Blumberg的*Industrial Democracy*（布鲁姆伯格：《工业民主》，London: Constable, 1968）倒是遵循了韦伯和柯尔的传统。关于欧洲各国在“工业民主”的名义下提出的立法动议或实行

的改革，见Cogestione: Esperienze e Problemi（《共同管理：经验和问题》），Torino: Bibliotecadella Liberta, 1976, No.63。

[825]我这里遵循的是——而且遵循的不少——Luciano Pellicani, *Il Mercato ei Socialismi*（佩里卡尼：《市场与社会主义》，Milano: SugarCo, 1979），没有任何一个当代的新社会主义者能像他那样出色地把市场社会主义理论的各种头绪归拢到一起。

[826]考茨基变成——列宁最喜欢用的说法是——“叛徒”，是因为他通过那本小册子《无产阶级专政》（1918），更多的是通过《恐怖主义和共产主义》（1919）而投奔了“资产阶级民主”。卢森堡持有与考茨基相同的看法：苏维埃“对无产阶级”的专政不可能导致社会主义，而是会导致野蛮愚昧。她的《论俄国革命》（写于1918年，但发表于1922年）可以说是从极左的自由意志论者的立场进行的批判。托洛茨基则代表了另一种立场。他的《被出卖的革命》（1937）至今仍是对（斯大林统治下）共产制度发生官僚化堕落的深层结构原因最清醒的分析之一。但是，托洛茨基从不认为这种堕落是结构上的必然：他认为那是斯大林主义的畸变。对这一观点的出色论述，见Baruch Knei-Paz, *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*（柯尼-帕兹：《托洛茨基的社会政治思想》），Oxford: Clarendon Press, 1978, Chap.10: “斯大林主义：革命的官僚化”。李齐（Bruno Rizzi）在*La Bureaucratism du Monde*（《世界的官僚化》，Paris, 1939）中，最早对托洛茨基不可能有的自相矛盾给以关注，并从他的前提中得出了逻辑的结论。魏特夫的《东方专制主义》（K.A.Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale Univ.Press, 1957）大概是托洛茨基的官僚化论题最精彩的历史传承。他的结论是，如果缺少一个独立于国家之外的经济系统，将会导致绝对专制主义。这一观点正中市场社会主义的下怀。

[827]Pellicani, *Il Mercato e i Socialismi*, pp.274—277.

[828]同上书，p.178。显然，这远不属于本书第5章第6节谈到的那类参与式民主论的文献。

[829]同上书，p.274。

[830]财产即盗窃是《什么是所有权？》（1840）中的观点，这段引文出自蒲鲁东后来的著作《论财产》第5章第3节，该书是在他去世之后才出版的（1866）。蒲鲁东与马克思之间的歧见，由于蒲鲁东的《贫困的哲学》（1846）而达到极点，马克思迅即在1847年用《哲学的贫困》作出了反应。

[831]Proudhon, *Idée Générale de la Révolution*（《革命的一般观念》），Paris, 1851, p.47.

[832]应当强调，这个结论适用于我所说的主流，而不适用于各种新左派。

[833]主要，但不是全部。瑞典的“梅德纳计划”（Meidner Plan，一项非常详尽的工业自治计划）和英国类似的“布洛克报告”（Bullock Report），都是“工厂自治”（autochthonous）。见Il Prezzo dell'Eguaglianza（《平均化的代价》），Cosenza: Lerici, 1976。

[834]关于南斯拉夫经验的文献已蔚为大观。A.Meister, *Socialisme et Autogestion: L'ExpérienceYugostave*（梅斯特：《社会主义与自治：南斯拉夫的经验》），Paris: Editions du Seuil, 1964；B.Horvat, *Towards a Theory of Planned Economy*（霍瓦特：《论计划经济学说》），Belgrad: Yugoslav Institute Economic Affairs, 1964；S.Peivvic, *The Market Planned Economy of Yugoslavia*（佩约维奇：《南斯拉夫的市场计划经济》），Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966；J.Wilczynski, *The Economics of Sociatism*（威尔津斯基：《社会主义经济学》），London: Routledge Kegan Paul, 1970；W.Brus, *The Market in a Socialist Economy*（布鲁斯：《社会主义经济中的市场》），London: Routledge&Kegan Paul, 1972；Morris Bornstein, ed., *Plan and Market: Economic Reform in Eastern Europe*（伯恩斯坦编：《计划与市场：东欧的经济改革》），New Haven: Yale University Press, 1973；R.Bicanic, *Economic Policy in Socialist Yugoslavia*（比卡尼克：《社会主义南斯拉夫的经济政策》），New York: Cambridge University Press, 1973；J.Vanek, *The General Theory of Labor-Managed Market Economics*（范内克：《工人管理的市场经济概论》），Ithaca: Cornell University Press, 1970；J.Vanek, ed., *Self-Management*（范内克编：《自治》），Bahimore: Pengmn Books, 1975；M.Drulovic, *La Democrazia Autogestua*（德吕洛维奇：《自治的民主》），Roma: Editori Runiti, 1978。

[835]批判性的评价见Ota Sik, *Marxismo-Lenintismo e Società Industriale*（锡克：《马克思列宁主义与工业社会》），Milano: Garzanti, 1974；A.Garand, *L'Autogestion, l'Entreprise, et l'Economie Nationale*（加兰德：《自治、企业与国民经济》），Paris: France Empire, 1974。从政治角度看，Milovan Djilas的*The New Class*（吉拉斯：《新阶级》，New York: Praeger, 1957）仍然具有重要意义。

[836]限制买卖被冠以“社会”之名的财产，倒是很明确。不过西方的工人合作分配的经验表明，接受者还是倾向于卖掉他们的份额，愿意把它们附加到工资上去。解决的办法是经雇主同意后允许出售（给本企业），但禁止外人收购。

[837]实际上，有利于产权和私人企业的观点是，非专有的财力和物力会招致不负责任的表现：反正不是“我的”，用不着去操心。更严格地说，*res nullius*（无主之物）在它们的使用者手中会不可避免地导致成本上升、利润下降。对此进行的广泛论述，见J.R.Pennock&J.W.Chapman, eds., *Property*（平诺克与查普曼编：《产权》），New York: New York University Press, 1980。另见Alan Ryan, *Property and Political Theory*（瑞安：《产权与政治理论》），Oxford: Blackwell, 1984。

[838]Lindblom, *Politics and Markets*, p.112.

[839]实际上这是韦伯所理解的理性，尤其是工具理性。曼海姆把手段与目的的协调称为“实用理性”。见K.Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*（《重建时代的人与社会》），London: Routledge&Kegan Paul, 1940, pp.52—60。

[840]见本书第8章第6节。

[841]见“Planned Society and the Problem Personality”（“有计划的社会与人类个性问题”），in *Essays on Sociology and Social Psychology*, London: Routledge&Kegan Paul, 1953, Part 4; *Freedom, Power and Democratic Planning*（《自由、权力与民主计划》），London: Routledge&Kegan Paul, 1950。曼海姆本人终于正视人性时，便意识到了计划的危险性。在回答“谁来为那些作计划的人作计划”这一问题时，他坦率承认：“我想得越多，苦恼越重。”（《重建时代的人与社会》，p.74）

[842]这是托克维尔在《旧制度与大革命》中提出的著名论点。

[843]这里还有第三个主角：有组织的劳工势力。虽然我必须把这个复杂因素忽略不计，但是应当认识到，工团主义有一种“国中之国”的倾向，它对市场机制的干扰要比垄断性公司更强大。

[844]据说，社会多元主义就相当于宪政制度中的分权。然而，一个没有宪法保障的社会多元主义本身是没有效能的；它可以补充但不能取代宪政多元主义。

[845]还应当记得，这就是“社会”民主的意思。见本书第1章第3节及第13章第5—6节。

[846]《新约·路加福音》10：42：“但是不可少的只有一件，马利亚已选择那上好的福分，是不能夺去的。”

[847]Friedrich, *Man and His Government*（《人及其统治》），New York: McGraw Hill, 1963, p.296.

[848]见本书第5章，尤其是第5—7节。

[849]Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, pp.101—102.

[850]这一点早已是不言而喻，并且早已为圣西门及其学派——还有孔德——明确承认，在社会主义的奠基人中间，只有蒲鲁东拒绝这种认识。

[851]论述技术时代的文献数不胜数，也不乏精彩之作，见Sergio Cotta, *La Sfida Tecnologica*（科塔：《技术的挑战》），Bologna: I Mulino, 1968; Jacques Ellul, *The Technological Society*（埃吕尔：《技术化社会》），New York: Knopf, 1964）是一部很有影响的著作，但是他把“技术”等同于“技巧”，即达到目的的手段，我看是不能令人信服的。

[852]有趣的是，他更喜欢的标签是“社会物理学”。他在谴责凯特尔“仅仅在统计学中”使用（并糟蹋了）“社会物理学”之后选中了“社会学”。但直到《实证哲学教程》第4卷（1839）时，孔德一直坚持“社会物理学”的说法。他推出“社会学”的地方，是最后那部《实证政治体系》（1851—1854），而不是1822年出版、1824年再版的同名著作。（凯特尔[Quetelet, 1796—1874]，比利时数学家、天文学家、统计学家和社会学家，以将统计学和概率论应用于社会现象而著名，其著作《论人及其才能的发展》再版时改名为《社会物理学》，引起孔德不满。——译注）

[853]Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, pp.105—128.另见F.E.Manuel, *The Prophetsof Paris*（曼纽尔：《巴黎的先知》），Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Press, 1962; M.Leroy, *Histoire des Idée Sociales on France*（勒鲁瓦：《法国社会主义思想史》，3 vols., Paris: Gallimard, 1947—1954。

[854]E.Lennan, *L'Avenir de la Science*（《科学的未来》），1849; Paris, 1890, p.37.他提出的限制条件更令人感兴趣，在同一页中他说，“科学将会统治世界，那不是政治……而是哲学。”勒南的意思是，“作为科学的哲学”（实证主义的解释）将会统治世界。

[855]这基本上还是那个问题：在工业社会中谁有权力？以圣西门和孔德为主进行的研究，见D.Fisichella, *Il Potere nella Sociech Industriale: Saint-Simon e Comte*（费西切拉：《工业社会中的权力：圣西门与孔德》），Napoli: Morano, 1965。

[856]这就是圣西门在1819—1820年提出的宪法方案。这套设计的宗旨是建立一种机制，在这种机制下的“决策仅仅产生于科学论证，完全摆脱了人的意志”，那里的主角是一种非个人的、指导性的“精神权力”。见Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin（《圣西门著作集》），Paris, 1865—1878, Vol.20, 尤见pp.50—58及pp.199—200。

[857]见A.Comte, *Corus de Philosophie Positive*（孔德：《实证哲学教程》），Vol.4（1839），2nd ed., Paris: Littre, 1864, pp.147—148。按照对我们有利的观点，对孔德作出了最重要阐释的是阿隆，见他的Main Currents of Sociological Thought（《社会学思想主流》），Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1968。

[858]见恩格斯《反杜林论》（1878）第3编第2章。完整的原话是：“An die Stelle der Regierungüber Personen tritt die Verwaltung von Sachen.Der Staat wird nicht‘abgeschafft’, er stirbt

ab”（着重部分是恩格斯加的）。Verwaltung的意思是“administration”（管理），却经常被翻译者理解为“government”（统治），于是这两个术语变得可以替换了。（这段引文的中译见人民出版社1971年版《马克思恩格斯全集》第20卷第306页：“那时，对人的统治将由对物的管理和对生产过程的领导所代替。国家不是‘被废除’的，它是自行消亡的。”——译注）

[859]哈耶克十分合理地提出了这种看法，见《科学的反革命》，尤其是第3部分：“孔德与黑格尔”。

[860]见Henri Saint-Simon: Selected Writings, ed.and trans.by Keith Taylor（泰勒编译：《圣西门选集》），New York: Holmes&Meier, 1975，第3部分“从对人的统治到对物的管理”。

[861]见本书第15章第2节（及第689页注1）。

[862]希腊神话中以双肩支撑天空的巨人。——译注

[863]这是罗普克（W.Ropke）给那些社会工程师的专家治国理想贴上的标签。见其CivitasHumana（《人类的文明》，London: Hodge, 1948）中“不朽的圣西门主义”一章。

[864]《联邦党人文集》第51篇。作者可能是麦迪逊。

[865]Hayek, The Counter-Revolution of Science, p.92.

[866]尤见前面第13章。

[867]《社会契约论》，I, 6（着重体是我加的）。关于卢梭如何理解民主与自由，见第11章第4、5节。

[868]《社会契约论》，II, 11。另见卢梭的《第二篇论文》。有些学者强调了卢梭是以个人主义的语言说话，例如Leo Strauss, Natural Rights and History（斯特劳斯：《自然权利和历史》），Chicago: Univ.of Chicago Press, 1953; A.Cobban, Rousseau and the Modern State（柯班：《卢梭与近代国家》）；以及德拉泰的著作（《卢梭与他那个时代的政治科学》以及《卢梭的理性主义》）。

[869]这是麦克弗森的观点，见C.Macpherson, The Real World of Democracy（《民主的现实世界》），Oxford: Clarendon Press, 1966, p.29。关于卢梭构想出了一种受固定不变的法律统治的“无变化的”民主制度（与追求目标的动力正相反对），我在第11章有大量说明。

[870]塔尔蒙的结论是：“极权主义民主早就发展成一种强制和集权的模式，不是因为它拒绝18世纪自由主义的个人主义价值，而是因为它最初对这些价值抱着一种过于完美主义的态度……人不但要从各种限制中获得自由。所有现存的传统、既有的制度和社会安排全都要推

翻重建，唯一的目的是使人的权利和自由的整体获得保障，把他从所有依附中解放出来。”见J.T.Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*（《极权主义民主的起源》），London: Seeker&Warburg, 1952, p.249。

[871]凯尔森明确指出：“他对英国议会制度的攻击表明了对于他来说，自由在多大程度上构成了他的政治制度的基础。”

[872]例如马克思在1843年写道：“在一个民主制度下，宪法、法律和国家本身，不过是人民的一种自决。”（《黑格尔法哲学批判》）马克思对黑格尔《法哲学原理》第279节的全部评论（我的引文即来源于此）都值得一读。

[873]《马克思恩格斯选集》，北京：人民出版社，第2版，第一卷，第294页。以下作者引用马列著作，凡能查到者，均采用中文版译文，不再列出原注释中的出处。——译注

[874]《德意志意识形态》当时没有找到出版商，第一个完整的版本出版于1932年。伯恩斯坦在1903年出版过一个不完整的本子。引文见第一部分（《马克思恩格斯选集》，第2版，第一卷，第85页——译注）。大约四十年后，恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》（1884）中，又很忠实地重复了这一论点。拉可夫曾机敏地评论道：“马克思和恩格斯对重新找回天国显然感到无法抗拒的吸引力……共产主义就是人类的原初（田园诗般的）状态。”见Sanford A.Lakoff, *Equality in Political Philosophy*（《政治哲学中的平等》），Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964, p.225。

[875]《哥达纲领批判》是针对1875年德国社会主义工人党的成立而作，由恩格斯在1891年首次发表。见《哥达纲领批判》，北京：人民出版社，1997年版，第15—16页。

[876]同第676页注。最常用的英译本费解地和歪曲性地译成了“整个民族的一个巨大联合体”，德文版则是“联合起来的个人”。另见马克思对蒲鲁东的回答：“劳动阶级……将创造一个消除阶级和阶级对立的联合体来代替旧的市民社会；从此再不会有原来意义的政权了。因为政权正是市民社会内部阶级对立的正式表现。”见上书，第1卷，第194页。

[877]强调这是一种“原始”民主理想的正是列宁本人。在驳斥伯恩斯坦批评马克思的理想是一种“原始的民主阶段”时，列宁回答说：“在社会主义下，‘原始’民主的许多东西都必然会复活起来，因为人民群众在文明社会史上破天荒第一次站起来了，不仅独立地参加投票和选举，而且独立地参加日常管理。在社会主义下，所有的人将轮流来管理，因此很快就会习惯于不要任何人来管理。……社会主义将……使大多数居民无一例外地人人都来执行‘国家职能’。”（《国家与革命》；见《列宁选集》，北京：人民出版社，1996年，第3卷，第217—218页——译注）。另见1919年的《党纲》，列宁在那里坚持认为，需要让苏维埃的每一个成



员轮流参与，使其具有不同的管理能力，这样全部居民最终都会被吸收进不是国家的国家之中。

[878]Karl Lowith, *Von Hegel bis Nietzsche*（洛维特：《从黑格尔到尼采》），Zurich: EuropaVerlag, 1938, Pt.II, Chap.4: “人的问题”。普拉门纳茨（John Plamenatz）的最新著作 *Karl Marx's Philosophy of Man*（《马克思关于人的哲学》，Oxford: Clarendon Press, 1975）是内容极其丰富的讨论。过于狭隘的论述是 Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*（奥尔曼：《异化：马克思关于资本主义社会中人的概念》），Cambridge: Cambridge University Press, 1971。另见本书第14章即第624页注2和注3。在1843年的《论犹太人问题》以及此后的《经济学——哲学手稿》（第1册，X）中，马克思专门阐述了哲学人类学（和他的 *Gattungswesen*——类存在）。

[879]见第14章第3节，那里我把马克思的劳动价值原理比作市场集体主义。

[880]《经济学——哲学手稿》，第3册，补论第39。在共产主义制度下，人在能力或才能上仍会有差别，这在《哥达纲领批判》（我们刚才已经知道）中得到了重申，也是《德意志意识形态》的中心论点之一，从该书中可以读道：“只有在这个共同体中，才存在着使每一个人从一切方面培养自己才能的手段；只有在这个共同体中，个人自由才是可能的。”（第1卷论“劳动分工”的一章）

[881]《神圣家族》（1844）把这种观点最直接地转变成了对自由的定义，马克思和恩格斯在该书中宣布，人的自由是“表达他的个性的积极力量”（见第6章第4节）。

[882]L.Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 1: 307.

[883]D.F.B.Tucker, *Marxism and Individualism*（塔克：《马克思主义和个人主义》），Oxford: Blackwell, 1980.该书作者居然认为马克思既是“伦理的”也是“方法论的”个人主义者，他追求类似于康德的“自主”。这种解释忽视了马克思人类学的有机体论的背景。

[884]《马克思恩格斯选集》，第2卷，第375页。列宁1917年4月在《论策略书》的第一封信中，根据无产阶级专政的概念，对这些措施的本质进行了总结：“我……坚决主张在这个时期必须有国家，不过根据马克思的学说和巴黎公社的经验，这种国家不是通常的资产阶级议会制国家，而是没有常备军、没有同人民对立的警察、没有居于人民之上的官吏的国家。”（《列宁选集》，第3卷，第31页）

[885]《马克思恩格斯选集》，第3卷，第58页。

[886]同上书，第382—383页。几个月以后，即1871年9月25日（参见下面第689页注1），马克思说，“公社并没有处在一个能够发现新的阶级统治形式的位置上”，很难说这是在自食其

言，倒不如说是对公社为何失败、为何只存在了70天作出的解释（这毫无疑问是重要的）。

[887]同上书，第59页。

[888]同上书，第56页。

[889]马克思在1871年4月12日致库格曼的信中也以明显赞同的口气说明了这一观点（见《马克思恩格斯选集》，第4卷，第382页）。

[890]关于马克思同无政府主义在速度和过程上的基本分歧，恩格斯在1883年给菲范派顿的信有明确的说明：“马克思和我从1845年起就持有这样的观点……将是称为国家的政治组织逐步解体直到最后消失。……但是……工人阶级应当首先掌握有组织的国家政权并依靠这个政权镇压资本家阶级的反抗和按新的方式组织社会。……无政府主义者把事情颠倒过来了。他们宣称，无产阶级革命应当从废除国家这种政治组织开始。”（《马克思恩格斯选集》，第4卷，第656页）马克思对巴枯宁《国家与无政府》一书的评论，也表达了同样的观点。

[891]Hal Draper, “Marx and the Dictatorship of the Proletariat”（德拉佩：“马克思和无产阶级专政”），in *New Politics*, 1962, pp.91—104.这篇文章清点了“马克思和恩格斯使用这个术语”共有11次。如果把恩格斯放在一边，我的计算是，第一次是在1850年的《告共产主义同盟者书》中（不过他在这里说的是“无产者专政”）；第二次是《1848—1850年的法兰西阶级斗争》，仅仅是从论战的、反布朗基的意义上使用的；第三次是1852年3月5日给魏德迈的信；第四次是1871年9月25日在伦敦庆祝国际成立七周年的会议讲话；第五次是1873年一篇反驳巴枯宁的文章，当时仅以意大利文发表（他在文章中只是说，工人阶级要“用自己的专政”取代“资产阶级专政”）；最后一次，即历史上很重要的一次，是在1875年。

[892]《马克思恩格斯选集》，第3卷，第13—14页。莫斯科的马克思恩格斯研究所用“社会民主党的庸人”代替了“德国的庸人”（中译本亦然——译注）。但是，这个传统版本更符合恩格斯《导言》中所言“对国家的迷信”是一般德国人而不仅是德国社会民主党人的特点这个一般含义。

[893]马克思和恩格斯一般是用“无产阶级专政”来对抗巴枯宁主义者的理论（由一小撮阴谋家发动革命，例如一次暴动），同时也是为了强调，他们主张的是“阶级专政”，是整个革命阶级的统治。见Draper, “Marx and the Dictatorship of the Proletariat”，尤其是p.95，这里也提到了恩格斯。

[894]潜在的问题是，“真正的主体”是无产阶级本身还是为了无产阶级，比如像马克思说的那样，无产阶级只是一个被号召去“实现哲学”的抽象的实体。关于后一种观点，见L.Pellicani, *I Rivoluzionari di Professione*（佩里卡尼：《职业革命家》），Firenze: Vallecchi, 1975，尤其

是Chap.3。不过这个问题对无产阶级专政的概念并无影响，倒是可以用来论证相对于群众而言，革命知识分子或党的先锋队的作用（参见下面第696页注2）。

[895]列宁把《共产党宣言》中说的这个阶段同无产阶级专政联系起来：“在这里我们看到马克思主义在国家问题上一个最卓越最重要的思想即‘无产阶级专政’。”（《列宁选集》，第3卷，第129页）

[896]1875年3月18日给倍倍尔的信。在这封信里恩格斯还建议——他在这里毫无疑问是忠实于马克思的——“把国家一词全部改成‘共同体’（*Gemeinwesen*）”（《马克思恩格斯选集》，第3卷，第324页）。这让人想到马克思在论述巴黎公社的文章中的用语“共同的政权”。

[897]《列宁选集》，第3卷，第169页。在这个问题上还可以更多地引用列宁的话。在《国家与革命》中他说：“马克思认为，第一，无产阶级所需要的只是逐渐消亡的国家，即组织得能立刻开始消亡而且不能不消亡的国家。”（同上）稍后他又说：“既然人民这个大多数自己镇压他们的压迫者，实行镇压的‘特殊力量’也就不需要了！国家就在这个意义上开始消亡。大多数人可以代替享有特权的少数人（享有特权的官吏、常备军长官）的特殊机构，自己来直接行使这些职能，而国家政权职能的行使愈是全民化，这个国家政权就愈不需要了。”（同上书，第147—148页）

[898]在科莱蒂（Ludo Colletti）看来，这是列宁对政治理论最重大的贡献，见其*From Rousseau to Lenin*（《从卢梭到列宁》），New York: Monthly Review Press, 1972, p.224。

[899]《列宁选集》，第3卷，第201，130，191页。

[900]同上书，第201页。

[901]列宁十分肯定地说：“民主也是国家，在国家消失时民主也会消失。”（《列宁选集》，第3卷，第185页）又说：“民主……是使用有系统的暴力的组织”，因此“国家的消亡也就是民主的消亡”（同上书，第184页）。

[902]《列宁选集》，第3卷，第190页。

[903]这严格地限于指他的学说本身。从推测的角度，可以并且也时常有人认为，马克思“在精神气质上”很接近列宁，他会赞同列宁主义的政党理论。由于马克思毫无疑问（如我们今天会说的那样）是个精英论者，这种推测是有道理的。不过马克思的“精英论”是哲学的而不是组织上的“精英论”（参见第692页注1）。因此关键依然是，列宁的政党学说不是马克思的学说。

[904]对政党问题更全面的讨论，见David McLellan, “Marx, Engels and Lenin on Party and State” (麦克莱兰: “马克思、恩格斯和列宁论政党与国家”), in *The Withering Away of the State?*, ed. by Leslie Holmes, Beverley Hills: Sage, 1981, pp.7—31; Klaus von Beyme, “Karl Marx and Party Theory” (贝伊姆: “马克思和政党理论”), in *Government and Opposition*, Winter 1985。另见佩里卡尼: 《职业革命家》, 尤其是Chap.3—5。

[905]《列宁选集》, 第3卷, 第151页。不过这是极罕见的说法。在《法兰西内战》中, 马克思含糊地说: “公社不应当是个议会机构, 而应当是……工作机构” (《马克思恩格斯选集》, 第2卷, 第375页)。列宁评论道: “摆脱议会制的出路, 当然不在于取消代表机构和选举制, 而在于把代表机构由清谈馆变为‘工作’机构。‘公社不应当是议会式的, 而应当是工作的机构, 兼管行政和立法的工作机构’。” (《列宁选集》, 第3卷, 第151页) 这一建议在实践中意味着什么, 列宁却没有给予说明。

[906]例如见《国家与革命》第5章第4节对平等概念牵强附会的说明, 以及第4章第6节对多数和少数貌似有理的区分。列宁在这里大声说: “不是的。民主和少数服从多数的原则不是一个东西。民主就是承认少数服从多数的国家, 即一个阶级对另一个阶级……使用有系统的暴力的组织。” (《列宁选集》, 第3卷, 第184页) 由此可见, 列宁并没有停留在这个观点上, 而是又倒向了得到他赞成的论点。

[907]《列宁选集》, 第3卷, 第247—248页。列宁的两句引文出自恩格斯。

[908]同上书, 第184, 203页。

[909]关于早期的苏联政权, 重要的研究仍然是E.H.Carr, *The Bolshevik Revolution, 1917—1923* (卡尔: 《布尔什维克革命: 1917—1923》), 3 vols.; 以及他的*The Inter regnum 1923—1924* (《权力真空期, 1923—1924》), New York: Macmillan, 1950, 1954。另见Leonard Schapiro, *The Origin of the Communist Autocracy* (夏皮罗: 《共产党独裁的起源》), New York: Praeger, 1965; Alfred Meyer, *Leninism* (迈耶: 《列宁主义》), New York: Praeger, 1962; Adam Ulam, *Lenin and the Bolsheviks* (乌拉姆: 《列宁和布尔什维克》), 2nd ed., London: Fontana Collins, 1969。

[910]这个标签最初是铁托用来指他自己的无产阶级专政形式。不过从1945年到1947年, 这种制度最有意义的精心操作却是发生在苏联占领的国家。早期的研究是Michel, Henry Fabre, *Theorie des Democracies Populaires* (法布尔: 《人民民主理论》), Paris: Pedone, 1950; 特别应参见Z.K.Brzezunski, *The Soviet Bloc: Unity and Conflict* (布热津斯基: 《苏联集团: 团结与冲突》), rev.ed., Cambridge, Mass.: Harvard Univ.Press, 1967; Francis J.Kase, *People's Democracy: A Contribution to the Study of the Communist Theory of State and Revolution* (凯斯: 《人民民主: 对共产党国家与革命学说之研究的贡献》), Leiden: Sijthoff, 1968;

F.Fejto, *A History of the People's Democracies: Eastern Europe Since Stalin* (费日托: 《人民民主国家史: 斯大林后的东欧》), New York: Praeger, 1971。

[911]这句话中的“专政”和“独裁”的原文都是dictatorship, 故作者如是说。可参见第7章第5节。——译注

[912]《列宁选集》, 第3卷, 第187页。

[913]苏联的《哲学小词典》(莫斯科, 1955)对此作了解释。这本书没有收入“直接民主”的词条, 却用12栏的篇幅说明“人民民主”。

[914]我这里转述的是斯大林的观点。见其*Leninism, Selected Writing* (《列宁主义文选》), New York: International Publishers, 1942。列宁也会同意这种观点的。

[915]H.Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism* (凯尔森: 《布尔什维主义的政治学说》), Berkeley: Univ.of California Press, 1948, p.57。

[916]M.Duverger, *Les Partis Politiques* (迪韦尔热: 《政党》), Paris: Colin, 1954, p.293。为何“一党制”代替了“不要政党”的方案, 见我的《政党和政党制度: 分析的架构》, 尤其是pp.39—42。

[917]《政党和政党制度》, Chap.7。

[918]同苏联相比, 所谓东欧多元主义的放松, 见G.Ionescu, *The Politics of the European Communist States* (约内斯库: 《欧洲共产党国家的政治》), New York: Praeger, 1967。约内斯库也强调了“所有这些政权的工具性质”。不过我强调的不是放松控制, 而是那些可以定义“民主”的特征。另见L.Holmes, *The Withering Away of the State? Party and State under Communism*; 以及M.Drachkovitch, ed., *East Central Europe: Yesterday, Today, Tomorrow* (德拉什科维奇编: 《中东欧: 昨天、今天、明天》), Stanford: Hoover Institute Press, 1982。

[919]J.Barents, *Democracy, an Unagonized Reappraisal* (拜兰兹: 《民主: 引不起烦恼的评价》), The Hague: Van Keulen, 1958, pp.28—29。

[920]不能认为这只是《国家与革命》中的观点。列宁亲眼看到了官僚制度的怪物在不断发展, 他就是在它的折磨中去世的。从1920年直到去世, 他一直在警告“官僚主义的扭曲”、“可悲的国家机器”和“官僚主义的毒瘤”, 这显然是因为上面那个许诺。关于这个问题, 见M.Levin, *Lenin's Last Struggle* (莱文: 《列宁的最后斗争》), New York: Pantheon Books, 1968。

[921]请记住，这也是列宁退一步的立场，不但《国家与革命》如此（第6章），在《无产阶级革命和叛徒考茨基》中也有。

[922]见Collected Work（《列宁文集》），Moscow: Progress Publishers, 1963, 31: 355。

[923]L.Kolakowski, Main Currents of Marxism（科拉克夫斯基：《马克思主义的主流》），Oxford: Clarendon Press, 1978, 2: 489, 396.

[924]《马克思恩格斯选集》，第3卷，第324页。

[925]《列宁选集》，第3卷，第197页。

[926]《列宁选集》，第3卷，第134页。

[927]见卡尔：《布尔什维克革命：1917—1923》，1: 241。应当强调的是，列宁没有考虑国家的持续时间，他把国家消亡描述成一个连续的过程。这不但是《国家与革命》和《四月提纲》的看法，列宁后来对官僚化的所有诅咒都包含着这层意思，甚至有“一国建设社会主义”的原则和掌权经验使列宁延迟了消灭国家时，他也从未主张国家应经过一个先强后弱的过程。

[928]B.Russell, What Is Democracy?（罗素：《什么是民主？》），London: Phoenix, 1946, p.11.

[929]Rourdt.27.

[930]《代议制政府》，第3章。

[931]见C.Macpherson, The Real World of Democracy, pp.5, 12及相关各处。

[932]Jack Lively, Democracy（莱夫利：《民主》），Oxford: Basil Blackwell, 1975, p.34.

[933]参见第2章，特别是第1、4两节。

[934]米塔斯塔齐奥（Metastasio, 1698—1782）是18世纪意大利诗人，当时最著名的歌剧剧本作家。这句话见于他的歌剧剧本《德米特里》和他为莫扎特写的歌剧脚本《女人心》。——译注

[935]Demetrio（《德米特里》），II, 3.

[936]J.F.Revel, Totalitarian Temptation, p.236.

[937]对不同政体进行比较性评价，需要正确地以描述比较描述、以规定比较规定。见本书第1章第4节。

[938]语见《斯宾诺莎通信集》50。——译注

[939]见Cranston, Freedom, p.112。

[940]见第9章第1—3节。另见我的文章“Guidelines for Concept Analysis”，in Sartori, Social Science Concepts, pp.15—22。波普小瞧了词语的力量，因为他并不重视定义。例如见其The Open Society and Its Enemies（《开放社会及其敌人》），London: Routledge&Kegan Paul, 1952, 2: 9—21。

[941]见《资本论》第二版前言。这是专门针对黑格尔辩证法说的，不过对此也可作一般性的理解。

[942]见官方的《联共（布）党史》（1939），第4章第2节。这份文献也以斯大林的名义单独出版过，书名是Dialectical Materialism and Historical Materialism（《辩证唯物主义和历史唯物主义》），New York: International Publishers, 1940）。

[943]J.J.Kirkpatrick, Dictatorships and Double Standards（柯克帕特里克：《独裁制度和双重标准》），New York: Simon&Schuster, 1982, p.135.

[944]“monarchy”（君主制）是由“mon”（一人）和“archy”（统治）构成。——译注

[945]研究从感情角度利用语言的标准著作，见Charles L.Stevensen, Ethics and Language（斯特文森：《伦理学和语目》），New Haven: Yale Univ.Press, 1945。但是这里的问题属于有关宣传的研究范围。

[946]关于这个问题，柯克帕特里克在《独裁制度和双重标准》中敏锐指出，共产党的制度不再“通过传播它的价值并赢得别人对这些价值的支持”而发展，“共产党制度的发展，是通过把自己等同于竞争活动中的一些特殊符号，以此去混淆问题、站队划线”。共产党的运动“系统地掩盖自己的身份”、“通过同对手的符号策略地结合起来”而得到发展（p.136）。

[947]根据巴甫洛夫的条件反射学说强调这一因素的研究，见S.Chakhotin.The Rape of the Masses（查霍廷：《强暴群众》），New York: Alliance, 1940。不过我强调的是对观念的“操作”，例如见Max Lerner, Ideas are Weapon（勒纳：《观念就是武器》），New York: Viking Press, 1939。不过特别应当参见Marcello Taddei, Il Crampo Mentale e la Società Totalitaria（塔德：《思想疼痛和极权社会》），Firenze: Casati, 1985。

[948]论战的起源是Edward Shils, “The End of Ideology” (希尔斯: “意识形态的终结”), in *Encounter*, November 1995; S.M.Lipset, *Political Man* (利普塞特: 《政治人》), Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960, Chap.13; Raymond Aron (见第729页注2); 当然还有丹尼尔·贝尔。关于这场争论, 见M.Rejai, ed., *Decline of Ideology?* (李加: 《意识形态的衰落?》), Chicago: Aldine, 1971; C.I.Waxman, ed., *The End of Ideology Debate* (瓦科斯曼: 《意识形态终结的论战》), New York: Funk&Wagnalls, 1968。

[949]宗教是难以定义的, 而且一神论显然也不是一个定义性的特征。但是, 无论我们对宗教的理解多么宽泛, 儒家思想似乎与伦理需要宗教支持的论断相矛盾。

[950]见H.D.Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, How* (拉斯维尔: 《政治: 谁得到什么, 什么时候, 如何得到》), New York: McGraw-Hill, 1936。

[951]见R.Aron, G.Kennan, R.Oppenheimer, et al., *World Technology and Human Destiny* (阿隆等: 《世界技术和人类命运》), Ann Arbor: Univ.of Michigan Press, 1963, p.6。

[952]参见J.K.Galbraith, *The Affluent Society* (加尔布雷思: 《富足的社会》), Boston: Houghton Mifflin, 1958。

[953]主要警告来自非专业的经济学家, 如“罗马俱乐部”。见D.H.Meadows, et al., *The Limits to Growth* (米多斯等: 《增长的限度》), New York: Universe Books, 1972; M.Mesarovic&E.Pestel, *Mankind at the Turning Point* (米萨洛维奇等: 《转折点上的人类》), New York: Dotton, 1974。直到今天, 判断增长条件并讨论其含义的文献, 很难说是属于经济学的主流。见R.L.Heilbroner, *An Enquiry into the Human Prospect* (海尔布罗纳: 《人类前景研究》), New York: Norton, 1975; W.Ophuls, *Ecology and the Politics of Scarcity* (奥费尔: 《生态学和匮乏政治学》), San Francisco: Freeman, 1977; H.Daly, *Steady State Economics* (达利: 《稳态经济学》), San Francisco: Freeman, 1980; R.J.Barnet, *The Lean Years: Politics in the Age of Scarcity* (巴尼特: 《贫乏的年代: 匮乏时代的政治》), New York: Simon&Schuster, 1980。

[954]一般性的讨论见E.Larrabee&R.Meyersohn, eds., *Mass Leisure* (拉拉比等编: 《大众的闲暇》), Glencoe: Free Press, 1958。在这个问题上, 弗里德曼(G.Friedmann)对仅仅作为空闲的“空余时间”和填充这种时间的“自由时间”作了区分。

[955]见J.Kincand, “Resource Scarcity in Western Political Theory: the Contest of Body and Soul” (“西方政治理论中的资源匮乏: 灵肉之争”), in *Scarce National Resources*, ed.by S.Welch&R.Miewald, Beverly Hills: Sage, 1983。



[956]利益概念的这一转变已随着本特利（Arthut Bentley）而进入社会科学，并且被政治学中信奉行为主义的人大量采用。一本很能说明问题的回溯历史的读物是L.Ornaghi, *Il Concetio di“Interesse”*（奥纳依：《“利益”概念》），Milano: Giuffre, 1984。

[957]这是基督教的信条，康德在第一条绝对律令中将其概括如下：只遵照你愿意让其成为普遍法律的信条行动。

[958]这对“行为功利主义”和“规则功利主义”同样适用。至于什么样的行动或规则具有最大的功利，这个问题对我的观点并不重要。不过我当然同意，规则功利主义更有可能导致“开明的”利益。

[959]关于这一特殊问题，见Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*（奥尔森：《集体行动的逻辑》），Cambridge, Mass.: Harvard Univ.Press, 1965。一般的讨论以及对个人行为 and 集体后果问题的不同看法，见Brian Barry&Russell Hardin, eds., *Rational Man and Irrational Society?An Introduction and Sourcebook*（巴里等编：《理性人和非理性的社会？导读与文献》），Beverly Hills: Sage, 1982。

[960]Heilbroner, *An Enquiry into the Human Prospect*, pp.159—160.

[961]在我看来，达伦道夫的“生活机会”是对自由主义精神更恰当的解释，比波普的开放社会还要准确，后者的“开放”基本上是认识论的。

[962]K.Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*（马丁：《18世纪法国的自由思想》），London: Turnstile, 1954, p.278.这段话针对启蒙时代，但对我们更为真切。

[963]见本书第3章，尤其是第1节，我在那里用很长的篇幅对忘记了政治中“应然”因素的“拙劣的现实主义”作了批判。

[964]在这方面，为了使追求“后物质主义价值”的年轻人文化出现，已做了许多工作。Ronald Ingehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*（因格尔哈特：《静悄悄的革命：西方公众中正在变化的价值和政治风格》），Princeton: Princeton University Press, 1977。Harold L.Wilensky在*Working Life*（维林斯基：《劳动的一生》，ed.by B.Gardell&G.Johansson, New York: Wiley, 1981）一书中正确指出，除了处理方式上的弱点，因格尔哈特使用的资料也说明，“刺激西方公众的问题主要是经济绩效和政治秩序”（p.260）。此外，惧怕匮乏或富足状态的终结，很容易使后物质主义者重新产生物质上的关切。后物质主义的价值似乎没有被重新组合。

[965]收在F.A.Hayek, ed., *Capitalism and the Historians*（哈耶克编：《资本主义和历史学家》），Chicago: University of Chicago Press, 1954, pp.112—113。

[966] 见 *Ideology and Utopia*, p.192 及 Chap.IV, 3, *passim*。

[967] 如文中所示，我是从与意识形态（ideology，即“对观念的讨论”）的字面含义相伴而生的字面含义上使用“ideocracy”的，而不是指拉斯维尔和卡普兰的政治化含义，它所指的是“以符号的操纵作为主要权力形式的任何政治机构”。（*Power and Society*, New Haven: Yale University Press, 1950, pp.212—213）

[968] “意识形态”一词是德斯蒂·德·特雷西（Destutt de Tracy）于1796年所创，毫无恶意地用来指一门研究观念形成的科学。拿破仑曾把“意识形态学家”说成是一些从事没有具体内容的空泛思辨的人物，从而使这个词产生了贬义。马克思则给了意识形态一个相反的贬义：观念不是存在于真空之中，而是有其阶级利益的根源。列宁在意识形态的过剩问题上同马克思意见相左（因为他捍卫起着动员作用的“社会主义意识形态”的必要性），但他也保留了马克思赋予“资产阶级意识形态”这个标签的诅咒价值。此外，希特勒强大的宣传机器也从轻蔑的含义上使用“意识形态”，用它来指资本主义的和民主的意识形态。

[969] 一般讨论见 Walter Carlsnaes, *The Concept of Ideology and Political Analysis: A Critical Examination of Its Usage by Marx, Lenin and Mannheim*（卡尔斯纳斯：《意识形态概念和政治分析：对马克思、列宁和曼海姆使用该词的评价》），Westport: Greenwood Press, 1981。非常广泛的讨论见 Hans Barth, *Truth and Ideology*（巴茨：《真理与意识形态》），Berkeley: University of California Press, 1976。马克思主义者内部的争论（截止到卢卡奇和葛兰西），见 Martin Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*（塞利格尔：《马克思主义的意识形态概念》），Cambridge: Cambridge University Press, 1977。对曼海姆的专论见 Jean Maquet, *La Sociologie de la Connaissance*（马克：《知识社会学》），Louvain: Nauwelaerts, 1949；Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*（默顿：《社会理论和社会结构》），rev.ed., Glencoe: Free Press, 1957, Chap.3 and esp.13；P. Simmonds, *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*（西蒙兹：《曼海姆的知识社会学》），Oxford: Clarendon, 1978。

[970] Daniel Bell, *The End of Ideology*（贝尔：《意识形态的终结》），rev.ed., New York: Collier Books, 1962, p.400。弗里德里克也明确指出了这一点：“把所有观念系统统称为意识形态……是混乱的说法……意识形态是同行动有关的观念体系。”（*Man and His Government* [《人及其政府》]，p.89）

[971] Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*（葛兰西：《狱中札记》），Totino: Einaudi, 1975, No.10, Part 2, Sect.2。这基本上是列宁主义的观点。

[972] 这是我在“Politics, Ideology and Belief System”（“政治、意识形态和信仰体系”，in *American Political Science Review*, June 1969）中讨论的问题。这篇文章也谈及给意识形态一

个严格的、十分明确的和可以把握的的定义的理由。另见M.Seliger, *Ideology and Politics* (塞利格尔: 《意识形态和政治》, London: Allen&Unwin, 1976), 此书对这个“包容性概念”作了难以令人信服的辩护。据他的论证, 一切政治都有规范性和道德的成分(我同意这个前提), 这就证明了“一切政治和意识形态的不可分离性”(p.135)。但是塞利格尔应当证明(他根本没有这样做)“意识形态”等于“价值”, 而这种等式是我强烈排斥的。

[973]Merton, *Social Theory and Social Structure*, rev.ed., p.457.

[974]曼海姆长篇大论地谈到这个问题。为解决这个问题, 他放弃了《意识形态和乌托邦》中原来的(马克思主义)观点: 思想有其“阶级环境”, 而向后马克思主义的“知识的存在条件”靠拢。他的办法是, 知识分子是一个摆脱了阶级条件的非阶级(non-class), 从而躲过了马克思主义的指控。然而, 曼海姆的这个例外葬送了原则: 如果只有非思想家(非知识分子)进行意识形态思维, 我们也就无法讨论思维了。更广泛的讨论见G.Sartori, *La Politica: Logicae Metodo in Scienze Sociali* (萨托利: 《政治学: 社会科学的逻辑和方法》), Milano: SugarCo, 1979, pp.101—118。

[975]Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2: 215.

[976]Merton, *Social Theory and Social Structure*, p.503.

[977]Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, p.90.

[978]这也适用于曼海姆及其学派。应当记住, 舍勒(Max Scheler)和索罗金(P.A.Sorokin, 他的《社会和文化动力》扩展成了四卷)都鼓吹知识社会学, 其中的“理想因素”制约着存在的因素。从这种立场中不会产生认识论问题。

[979]Jon Elster, *Sow Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (《酸葡萄: 理性的瓦解之研究》), Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp.143, 147.艾尔斯特声明, 他的第二个目的“是为马克思主义的意识形态学说提供微观基础”(p.142)。我确实发现他的论证咄咄逼人, 却很难跟马克思主义的观点协调一致。

[980]W.Wedlé, “Sur le Concept d’Idéologie” (维德勒: “关于意识形态概念”), in *Le Contrat Social*, 2 (1959): 77.

[981]Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, p.89.

[982]带着重号的话引自Jacques Barzun, *The House of Intellect* (巴尔赞: 《智慧屋》), New York: Harper, 1959, pp.15及相关各处。

[983]Ortega y Gasset, *Revés de Almanaque* (1930), III, in *Obras* (Madrid, 1932), p.742.

[984]这是个由波兰人和俄国人发明的词。它的起源见A.Gella, “An Introduction to the Sociology of the Intelligentsia” (盖拉: “文人社会学导论”), 载The Intelligentsias and the Intellectuals, ed.by A.Gella, Beverly Hills: Sage, 1976; Hugh Seton Watson, “The Russian Intellectuals” (瓦特森: “俄国知识分子”), 载The Intellectuals: A Controversial Purtrait, ed.by G.B.de Huszar, Glencoe: Free Press, 1960, pp.41ff。另, 这本书中选录了陀斯妥耶夫斯基和别尔佳耶夫的文章。全面的讨论见Pellicani, Rivoluzionari di Professione (佩里卡尼: 《职业革命家》)。

[985]本达这本著作英译本的名称是The Treason of the Intellectuals (《知识分子的反叛》); 引文出自1958年法文版, pp.139—148。

[986]Bell, The Cultural Contradiction of Capitalism, p.50.贝尔本人并没有说“超越”, 我不过是受到了他的启发。

[987]我在这里无法讨论进步问题, 有两本令人兴奋的著作是R.Nisbet, The History of the Idea of Progress (尼斯比特: 《进步观念史》), New York: Basic Books, 1980; G.Almond, M.Chodorow, &R.Harvey Pearce, eds., Progress and Its Discontents (阿尔蒙德等编: 《进步及其不满》), Berkeley: University of California Press, 1982。

[988]据希腊神话, 西西弗斯为科林斯王, 生前罪恶累累, 死后在地狱中被罚推石上山, 但推上去又滚下来, 往复不止, 劳苦不已。——译注

[989]Horace, 710.

[990]E.Burke, Two Speeches on Conciliation with America (《关于和美洲和解的两篇演说》), 第2篇, 1775年3月。

[991]莎士比亚: 《暴风雨》, 第二幕, I。

[992]《联邦党人文集》出色地说明了我的想法。我注意到了La Politica中的两条建议, 见pp.38—39, 73—75, 125—130。