

公共哲学与政治思想系列

应奇 刘训练◎主编

An Introduction to
Political Philosophy
政治哲学导论

[英] 乔纳森·沃尔夫 ◎ 著
王涛 赵荣华 陈任博 ◎ 译

吉林出版集团有限责任公司

本书涉及政治哲学所（与政治义务、民主、自由、分配正义和自由主义的个人主义），展现西方两千五百年间的哲人智慧（包括柏拉图、霍布斯、洛克、卢梭、密尔、马克思、罗尔斯等）。作为一本导论性著作，本书旨在带领你思考一些根本性的政治哲学问题，这些问题是每一位公民在现实的政治生活中都会遇到的，而且必须回答的。更重要的是，作者讨论问题的方式是开放性的。他不是要告诉你最终的答案，而是以提问和交谈的方式把这些问题娓娓道来，通过展示伟大政治思想家的论证来帮助你形成自己的观点。

《政治哲学导论》出版后受到广泛欢迎，被译成多国文字，中文版根据英文最新修订版译出。任何对政治哲学感兴趣的读者都会从这本《政治哲学导论》中获益。

A 上架建议：政治学·哲学
An Introduction to
Political Philosophy

ISBN 978-7-80762-996-2



9 787807 629962 >

定价：27.00元



公共哲学与政治思想系列

应奇 刘训练◎主编

An Introduction to
Political Philosophy
政治哲学导论

[英] 乔纳森·沃尔夫 ◎ 著
王涛 赵荣华 陈任博 ◎ 译

© Jonathan Wolff 2006

An Introduction to Political Philosophy, revised edition was originally published in English in 2006. This translation is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the Mainland (part) of The People's Republic of China only.

《政治哲学导论》英文版于2006年首发。译本由牛津大学出版社授权，仅限于中国大陆出版发行。

吉林省版权局著作权合同登记 图字：07-2007-1770号

图书在版编目(CIP)数据

政治哲学导论 / (英) 沃尔夫著; 王涛, 赵荣华, 陈任博译. — 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2009.8
(公共哲学与政治思想系列)
ISBN 978-7-80762-996-2

I. 政… II. ①沃…②王…③赵…④陈… III. 政治哲学
IV. D0

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第139199号

书 名：政治哲学导论
著 者：[英]乔纳森·沃尔夫
译 者：王涛 赵荣华 陈任博
出 品 人：周殿富
总 策 划：崔文辉
策划编辑：曹海军
责任编辑：史 宁
装帧设计：陈 璞
出 版：吉林出版集团有限责任公司
地 址：长春市人民大街4646号(130021)
印 刷：北京同文印刷有限责任公司
开 本：650mm×960mm 1/16
印 张：15.25
版 次：2009年8月第1版
印 次：2009年8月第1次印刷
发 行：北京吉版图书有限责任公司
地 址：北京市宣武区椿树园15-18栋底商A222号(100052)
电 话：010-63106240(发行部)
书 号：ISBN 978-7-80762-996-2
定 价：27.00元

(如有缺页或倒装, 发行部负责退换)

从“西化”到“化西”

——写在“公共哲学与政治思想系列”之前

应 奇

城邦之外，非神即兽。

——亚里士多德

周虽旧邦，其命维新。

——《诗经·大雅》

按照汉娜·阿伦特在《人类状况》中的叙事，自由主义现代性是通过颠倒古代世界的公私区分而崛起于近代世界的。在古典希腊时代，存在着与城邦和家庭的区分相对应的公和私之间的尖锐区分。在城邦的公共生活中，当人们在他们的同侪之前展现自己，并试图达致荣耀时，他们就是在从事最高形式的人类活动。但是，参与公共政治生活的一个前提是公民已经成为所谓生活必然性的主人，而对后者的支配则属于一个前政治的领域，亦即家庭的领域或私的领域。随着现代社会领域的出现，紧接着积极生活对于沉思生活的优先性的倒转的是行动、工作和劳动之间的古典等级被颠覆，并先被工作的心智，最终被劳动的心智所扭曲。于是希腊人视为人类活动的最低形式在现时代喧宾夺主，而真正的公共空间和公共自由的领域反而湮没不彰了。

无论阿伦特对古典希腊城邦的描述存在着怎样理想化和浪漫化的成分,但她这种通过行动、工作和劳动,公与私,以及政治与社会的区分对于现代社会病理的诊断及其解救之道的寻求确实产生了广泛深远的影响,并具有虽未必是一脉相承但却是有踪可寻的效果历史。

首先,从政治理论的角度,哈贝马斯曾坦承阿伦特是对他的思想产生重要影响的两位思想家之一。在对公共领域及其规范基础即交往行动理论的探索上,哈贝马斯都受到了阿伦特的公共空间理论及其对行动、工作和劳动的区分的影响。但是,与阿伦特悲叹公共空间在现代性条件下的衰落不同,哈贝马斯注意到了一种新的公共性形式在启蒙时代的出现和形成。与阿伦特把她的公共空间理论与她对表象这个空间中的行动的理解紧密联系在一起,从而模糊了公共空间概念在民主的合法性理论中的关键性地位不同,哈贝马斯通过对阿伦特概念的全面转换,使得重新确立公共领域与民主的合法性之间的联系成为可能。

其次,在政治思想史领域中,剑桥共和史学的宗师波考克把阿伦特对于公与私的区分和以赛亚·伯林对于积极自由与消极自由的区分结合在一起,作为他的基本的概念座架,一方面相对于自由主义的自我理解,重构了公民人文主义的历史谱系,强调公民人文主义的两个维度即以德性为中心的共和主义模式和作为自由主义现代性之前身的以法律为中心的范式是继续并行地得到发展的;另一方面以风俗作为整合公民人文主义和商业人文主义的中介,从而以德性、权利和风俗的三重奏提供了一种新的政治思想史模式,一幅迥异于自由主义范式和以古典共和主义面貌出现的前自由主义范式的崭新的政治思想史画面。

最后,我们还可以从几度兴衰但仍然余韵不绝的美国对公共哲学的探求中辨认出阿伦特的思想建构和历史叙事的凝重面影。其名肇端于李普曼的美国公共哲学一方面与阿伦特、弗里德里希和塔尔蒙以及德国战后的极权主义批判相呼应,首先关注的是自由民主在 20 世纪的沉沦式微以及极权主义的悚然崛起——而李

普曼视之为现代民主在非常时期无力阻滞极权主义之一大原因的屈从于大众压力的公共舆论虽不能与阿伦特所谓“恶的平庸”完全相提并论,但却也不无可比性。另一方面则开启和预示了后来在历史学界、法政学界、社会学界甚至哲学界蔚为大观的对美国立国原则的广泛诠释和深入解读——而阿伦特并未自外于这一大潮,《论革命》中对于美法革命的瑰丽的富有想象力的对比则更是与以贝林和伍德为代表的革命史学范式,以阿克曼、米歇尔曼和森斯坦为代表的共和法学范式,以克里斯托尔、诺瓦克和贝拉为代表的公民宗教范式呈相互呼应之势,甚至对后来者有极大的启示作用。例如目前似已接过美国公共哲学探求之旗帜的桑德尔则干脆直接以新阿伦特主义相标榜。

桑德尔诚然难说有多大的理论建树,但我们不要忘记,被视为深刻地刻画了美国民族和文明的气质的实用主义哲学在经过杜威对公共性的探索和米德对自我的社会构成的揭示后,已经充分地彰显出其激进民主的政治意涵。哈贝马斯更是视之为继青年黑格尔左翼之后对于民主问题的最有创造力的回答。更为重要的是,经过哈贝马斯的重构,实用主义已经从一种用传统欧洲的和我们的眼光看有些“粗俗”的“地方性”哲学“升格”和“蜕变”成了一种相当“精致”的“普世”哲学,并成为哈贝马斯和他的同侪们为之鼓与呼的“反思现代性”的构成性要素,而恰恰是这种“反思现代性”的观念为最终证成具有规范性内涵和普遍主义指向的“多元现代性”诉求奠定了基本的视域。

分别沿着历时和共时或纵向和横向的标轴分化和展开、调整和互动的公私二元区分对于我们观察中国近世以来的古今中西之争同样是一个既极具启示,而又有相当限制的概念架构。一方面,从清末民初的“私德”、“公德”之辩,“中国人自由多少”之争,经20世纪中期的“政道与治道”之辩,“以自由主义论政,以传统主义卫道”之争,到晚近对中华现代性和中华文明主体性的探索和寻求,都可以在看出上述架构或明或暗、或浅表或深层地起着支配性的作用。但另一方面,近代中国面临的问题的总体性和

复杂性又使得无论传统中国的体用模式还是现代西方的公私之辨都愈益显得捉襟见肘、不敷使用。

从西方自身的语境来看,阿伦特所描摹的现代社会领域的兴起对于古典的公私之辨的含义无疑是双重的。一方面当然是公私之间的古典区分被彻底模糊,例如出现了像“福利国家”这样在阿伦特看来“自相矛盾”的现代建制;另一方面,真正现代的私域概念又与古典的公私区分毫无关联,非复此种区分所能牢笼,例如卢梭的“私密”(private/intimacy)概念和密尔的“个性”(individuality)概念这种只有在基督教为西方世界永久性地贡献了“意志自由”之后才能出现的概念当然是古代的异教世界所完全陌生的。更为重要的是,在尚未发展出既能最大限度地包容古代智慧,又具最强烈的现实相关性的概念框架之前,不管一种概念框架对现状的诊断是多么入木三分,如果它是与既有的架构完全对立的,那么不但它的建设性将大成问题,而且它的破坏性将使它严重错失对于理解现时代至关重要的东西。哈贝马斯的公共领域对阿伦特的公共空间的改造和重构正是趁这一概念间隙而起,而对于公共领域的双重性——经验的维度和规范的维度——的强调则使得这种对于公共性的探究可以与社群主义和共和主义一样被理解为广义的自由主义现代性的自我救赎的内在组成部分。

从中国文化保守主义核心论述形成的背景来看,西方从“二战”结束前后到20世纪60年代初,从极权主义批判到意识形态终结这一阶段所呈现的“意识形态”板结化不能不说对前者产生了相当大的负面影响。这主要表现在,这一核心论述虽然把握住了康德哲学这一自由主义的理想主义之根(“西方的”新保守主义者斯特劳斯亦认为正是康德为自由主义奠定了道德基础),却仍然受制于战后西方“买椟还珠”、“壮士断臂”般的自我反省的浅表性,从而重新落入了“中体西用论”的旧径。例如,在作为“制度层”的“社会性实有”与作为“观念层”的“文化秩序”的关系问题上,用来支持新外王论以便“开出”民主与科学的“两重存有论”仍然不免有

抽象地并置理想与现实的简单化之嫌。而这主要还是由于此种论述一方面把注意力主要集中于“儒学出路”问题,而非更广泛的“哲学危机及出路问题”(劳思光先生语);另一方面则汲汲于“化西”(牟宗三先生语),“不是把儒家思想视为修正西方现代性的另一种可能性,而是当做西方主流的超越;不是为儒者在现代性中找到自己的立足之地,而是在儒学体系中给现代性划定位置;不是转向某种较为朴实的、致力调和的努力,而是贯彻总体超越西方哲学的策略”。德人雷奥福(Olf Lehmann)于是把这种“力图将儒家的立场从讨论中的一方转变为整个讨论的框架”的“已成惯例的因应策略”称之为“此种道德形而上学思路在其纲领上的过度要求”。

正如现实社会主义运动的祛魅恰恰反过来为马克思主义解咒,并为后者重新恢复和焕发活力提供了契机,20世纪晚期在反思现代性前提下出现的实际上具有规范性内涵和普遍主义取向的多元现代性观念也为我们透视儒家传统的当代意义提供了一个新的平台。从这个视角回望中国近代自西学东渐以来从器物、制度到文化(心性)的变革历程,以及从“中体西用”到“西体中用”的论辩逻辑,都莫不提示我们公共哲学和政治思想之属对于当代中国制度建设和社会转型的不可取代的重要性。在这里,公共哲学和政治思想所对应的作为人类之“共法”的正式建制的框架和公共讨论的平台既非只是上述三步曲中的一步,也非体用模式中的单纯的“用”(如在“中体西用”论者那里)或单纯的“体”(如在“西体中用”论者那里)。在这里,所谓“制度”不再是可以与它所生长和植入其中的文化秩序中完全分离开来从而外在地“移植”的,也不是可以通过对传统的更具“独白”色彩的重新阐释从而内在地“开出”的。在这里,重要的是一种理性反思和对话原则所主导的集体学习过程:我们的“对话者”不但包括“他人”,也同样包括“前人”;我们所“反思”的不但有“前人”的世界,更有“他人”的世界,因为在我们置身的这个时代,“他人”的问题同时也是“我们”的问题——离开了“他人”,甚至都已经没有办法来界定“我

们”。在这里，始终重要的当然还有阿伦特所谓“自我开启”和“自我创造”，但是“开启”必其来有自，“创造”更非无中生有；“开启”是在“这里”“开启”，“创造”是在“这里”“创造”：

“这里”就是蔷薇，就在“这里”跳吧；

“这里”就是罗陀斯，就在“这里”跳吧！

于普林斯顿大学 Friend Center

2008年1月

修订版序言

许多书在出版十年之后，它们的价值也就逐渐消失了，在来年的书仓清理中有被下架的可能。重读此书的时候，我发现有许多东西可以做修改。但是，经过一番痛苦的思虑，我还是决定不做大的修改，让本书基本上保持原貌，让熟悉本书最初版本的那些读者看到这本书还有亲切之感。本书的初版似乎已经满足了作为一本导论性作品的需要，它通过一些伟大的政治哲学家的作品来阐释那些即便是在当今政治哲学中也仍然占据着重要位置的问题。这本书的首版得到了世界上许多教师和学生们的欢迎，阅读本书的读者并不限于老师和学生，它也受到“一般读者”的欢迎。如果我有机会重新写这本书，可能会有一些不一样。尽管如此，我仍然不愿意去冒损坏那些使得它有价值的东西的风险，因此我打消了做大的调整的念头。然而，进一步阅读指南已经严重地过时了。1996年以来，一大批有价值的出版物值得被加进这个书目，因而，在这个版本里我对它们做了相应的更新。

本书的正文部分，我在一些地方做了细微的改变和矫正，但只有一处算得上是重要的修改。这本书刚出版不久，我的同事，鲍勃·赫拉曼就向我指出，我有点误解了柏拉图的“航海”比喻，可是宽厚的他又劝我放心，这一点误读还不至于影响到我的论证。这一点已经得到了改正，在这里，我要把我的感谢送给鲍勃，并向那些受我的误读影响，在错误的引导下去写作或分析的人们道歉。

初版序言

写这本书的目的,是为了让读者对政治哲学中的那些核心问题,以及古往今来为了解决这些问题,人们曾经做出的最引人注目的尝试有一些基本的了解。为了做到这一点,我通过一系列相互之间有着密切联系的提问来推进这个课题,探索政治哲学的宝库,探求回答这些疑问的答案和方法。我并不试图对当代政治哲学所争论的问题提供一个系统的记述,或者作一部详细介绍政治哲学史的学术著作,我常常横跨几个世纪(有时候甚至是数千年)去追寻关于那些最重要问题的——或者,这只是我个人认为的——最能发人深省的著作。

有些人也许不同意我对政治哲学核心问题的选取,或是不同意我对这些核心问题相互关系的解释,或者对我所选择的值得认真对待的思想家存有异议。这并不是什么坏事情。我最不希望让人感到我已经穷尽了这个题目,甚至把本书当做是政治哲学的全面图解。许多导论性的著作给人以这样的印象:某一门学科只是由一些教条所构成,学习者只需熟练地掌握入门指南,就可以按图索骥。笔者力图避免这种简单化的弊病。

本书每一章所讨论的主题都从前一章中引出,但我同样希望书中的任何一章都能作为相对独立的部分来阅读,都能引导读者去思索某一特定的问题。读者常常会感到自己有一种道德上的义

务,就是读任何一本书都应该从开头逐页读到尾页(我奶奶过去常说,希特勒看书总是从最后一页开始)。至于我这本书,读者完全可以按照自己的喜好选择一种最合适的方式。

书中的许多内容我曾在伦敦大学学院(University College London)和伯贝克学院(Birkbeck College)的课堂上讲过,也曾对参加伦敦“院际讲座活动”的学生们讲过。作为回报,我收到了许多很有价值的批评。说实话,为了写这本不厚的书,我收集了太多的意见和建议。许多人曾经和我讨论过本书的部分章节,或者是曾就本书的部分或全部书稿(有时候,是针对不同版本的稿件)提过意见,他们是 Paul Ashwin, Richard Bellamy, Alan Carter, Elaine Collins, Issi Cotton, Virginia Cox, Tim Crane, Brad Hooker, Alya Khan, Dudley Knowles, Annabelle Lever, Veronique Muñoz Dardé, Mike Martin, Lucy Ó'Brien, Sarah Richmond, Mike Rosen, Mike Saward, Mario Scannella, Raj Sehgal, John Skorupski, Philip Smelt, Bob Stern,以及 Nigel Warburton。在此谨向他们表示衷心的感谢!

目 录

导 言	1
第一章 自然状态	6
引言	6
霍布斯	9
洛克	18
卢梭	25
无政府主义	31
结论	34
第二章 为国家辩护	36
引言	36
社会契约	41
功利主义	51
公平原则	58
结论	63
第三章 谁应当统治	66
引言	66
柏拉图对民主的批判	70
卢梭与公意	82
代议制民主	98

结论	107
第四章 自由的位置	109
密尔论自由	109
对自由原则的辩护	119
自由主义的问题	130
结论	137
第五章 财产的分配	138
分配正义的问题	138
财产权和市场	143
罗尔斯的正义理论	157
罗尔斯及其批评者	174
结论	181
第六章 个人主义、正义和女权主义	182
个人主义和反个人主义	182
妇女的权利	187
超越个人主义?	194
结束语	204
进一步阅读指南	205
索引	218
译后记	231

导 言

我们并不认为一个缺乏政治热情的人只关心他自己的事业,我们认为他在这个城邦里根本就没有任何事业。

1

(伯里克利的葬礼演说,引自修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》,147页)

有人说,政治哲学只回答两个问题:“谁得到了什么”以及“谁说了算”。这种看法并不完全正确,但也不算太离谱,可以作为讨论问题的一个出发点。第一个问题是关于物质利益(material goods)的分配,以及权利和各种自由(liberties)的分配。人们拥有财产的根据是什么?他们应当享有什么样的权利和自由?第二个问题涉及的是另一类价值(good)的分配:政治权力。约翰·密尔把政治权力定义为“制定包括死刑,当然还包括其他相对较轻的惩罚措施的法律的权利”。详细讨论,他的这个定义离题太远,但我们却能从其中切入权力的精髓。政治权力包括对别人下命令的权利,并且在他人不服从的情况下通过惩罚来强迫他人屈服。谁应当拥有这样的权力呢?

当我们反思这些问题的时候,我们立刻会感到困惑。有什么合理的理由可以解释一个人比其他人占有更多的财产?有什么正当的理由可以作为对我的自由实施限制的根据?政治权力和经济

上的成功之间应当是一种什么样的关系？在某些国家，只有那些本来就很有钱的少数人才能取得政治权力。在另一些国家，获得政治权力的人们很快就变得富有了。但是，在拥有财富和享有政治权力之间应当具有某种联系吗？

的确，政治权力自身就够让人迷惑的了。如果某人对我拥有合法的政治权力，他就有权利强迫我做某些事情。但是，这个人有什么合理的理由证明他对我享有这样的权利？由别人来向我发号施令，这总让人感到难以忍受。更糟糕的是，如果我不服从，他们还认为自己有权利惩罚我。当然，事情还有另外一个方面。或许我也应当想一想，他人可能会有什么样的行为——他们可能会让我的生活变得多么糟糕——如果没有法律和惩罚的威胁来约束他们的行为的话。想到这一点，我们可能会觉得政治权力的存在还是有一定必要的。因此，我们既可以同意无政府主义者提出的个人自治的要求，也可以赞同权威主义者关于国家权力的主张。

所以政治哲学的一个任务就是在自治与政治权威之间寻求一个正确的平衡，或者换句话说，就是寻求政治权力的合理分配。这一任务显示了政治哲学的独特之处。政治哲学是一门规范性(normative)学科，它试图确立规范(规则，或是理想的标准)。我们可以比较一下规范性研究与描述性(descriptive)研究，描述性研究试图发现事物实际上是怎么样的，而规范性研究则着力于探讨事物应当是怎么样的：什么是正确的、正义的(justice)，或者是道德上正确的。政治学研究既可以采用描述性的方法，又可以采取规范性的方法。

一般说来，从事描述性政治研究的是政治科学家、社会学家和历史学家。例如，有些政治科学家提出的问题是关于某个特定社会里利益(goods)的实际分配状况。在美国谁拥有财富？在德国谁掌握着权力？像我们这样的研究政治哲学的人当然也有充分的理由对这样的问题感兴趣，但是他或她更关心的是其他的一些问题：利益的分配应当遵循什么样的规则和原则(在这里，“利益”不仅包括财产，还包括权力、权利和自由等价值)？政治哲学家探询

的不是“财产是怎样分配的”，而是“怎样分配财产才是正义的或公平的”；不是“人们享有哪些权利和自由”，而是“人们应当享有哪些权利和自由”；一个社会应当用什么理想的标准或规范来指导利益的分配？

当然，规范性研究与描述性研究之间的分野并不像表面看起来那样清晰。我们再来看一下“谁拥有财富”这个问题。我们为什么会对这个描述性的问题感兴趣呢？主要是因为财富的分配涉及与正义相关的规范性问题（可以比较一下另外一个问题：“谁手里有绳子？”——占有绳子的不平等引不起人们的政治兴趣）。

另外，有关人类行为的问题常常会超出描述性与规范性研究的界限。例如，一个社会学家企图解释为什么人们通常会愿意遵守法律这一现象时，常常会诉诸这样事实，许多人认为他们应当服从法律。当然，关于人类行为的事实性问题同样也与规范性问题相关。例如，如果对人的行为和动机一无所知，在这样的情况下提出的一种关于正义社会的理论就可能没有任何意义。比如说，有些正义理论可能会对人们具备的（或缺乏的）利他主义的能力做出不现实的估计。总之，研究事物实际是什么样的将会对我们解释事物可能会是什么样的有帮助，而对事物可能会是什么样的研究又是探讨事物应当怎样的先决条件。

然而，我们怎么来回答事物应当是什么样的这个问题呢？一般来说，我们如何去寻找纯粹描述性问题的答案：我们只需要跑出去看一看。这并不是说政治科学或历史研究就是简单的，因为它们里面还涉及十分复杂的和烦琐的工作。但是在原则上我们的确认为我们知道怎么去找到答案，尽管我们常常无法获得我们需要的信息。然而我们用什么办法去找到事物应当怎样的答案呢？我们在哪可以观察到这样的答案？

不幸的是，这样的答案很难找到。然而，尽管如此，许许多多哲学家还是努力去尝试着解决这些规范性的政治问题，而且他们就不同问题已经得出了许多答案。本书接下来的各章将要讨论他们之中一些最重要的理论贡献。我们将会看到，哲学家一般都会

运用与论证其他哲学问题相同的方法来研究政治。他们划分事物间的区别,考察两个命题是否自相矛盾,论证两个或更多命题之间是否存在逻辑上的一致。他们试图证明,令人惊讶的理论可以从显而易见的论点中推导出来。一句话,他们提供的是论证。

哲学家当然有很好的理由来推论政治。与哲学中许多其他的领域不同的是,在政治哲学中没有逃避的余地。在哲学中,不可知论(agnosticism)常常是一种受尊重的立场(恩格斯说:“英国人把他们的无知译成了希腊文,并把它称作‘不可知论’”)。关于我们是否拥有自由意志这个问题,也许我找不到一个令人满意的立场,所以我不发表任何观点。在一个较为宽广的领域里,这样做也无伤大雅。但是在政治哲学中,不可知论就是自相矛盾。一个社会没有制定官方的政策来解决自由意志的问题,也许这无关紧要。然而每一个社会都由某人(或者不是一个人)掌握着政治权力,而财产也以这样或那样的方式来予以分配。当然,任何一个人对社会决策的影响可能都是十分渺小的。但是我们每个人都具有一种潜在的影响力。如果不是通过投票,就是通过公共场合或者以某种“地下”的方式进行争辩和讨论来表达我们的观点。那些选择不发表自己意见的人将会发现,别人已经替他们做了政治决策,不管他们喜欢还是不喜欢。什么也不说,什么也不做,实际上就是接受现状,不管这种现状是多么令人痛恨。

本书将提出并讨论政治哲学中的主要问题,考察从古希腊至今的一些最有影响力的观点。每一章都处理一个特殊的或是一个引人争议的问题。一个自然的起点是政治权力,也就是发号施令的权利。为什么有的人有权利通过规范他人行为的法律?假设没有人拥有这样的权利,我们的生活会是一种什么样的景况呢?这是我们在第一章里要考察的问题:在一个没有政府的“自然状态”(state of nature)中会发生什么?我们的生活会变得难以忍受吗?或者我们会比现在生活得更好?

假设我们承认生活在有政府的状态在要比生活在自然状态下更好,这是否意味着我们有服从国家法令的道德义务?或者我们

还可以通过其他的论证推导出这样的结论？这正是政治义务的问题，也就是我们在第二章中要讨论的问题。

如果我们拥有了国家，应该如何来组织这个国家呢？它应该是民主的吗？我们说一个国家是民主的，这究竟意味着什么呢？如果相对于人民的统治而言，我们更倾向于专家——一个仁慈的独裁者——的统治，这是否不具有任何合理性？这是我们在第三章中要探讨的问题。

国家应当拥有多大的权力？或者，从另外一个角度来说，公民们应该享有多大的自由？第四章要讨论这样一个理论，也就是为了避免“多数的暴政”，我们应当给予个人按照自己意志行动的自由，只要这样的行动不妨碍他人。

如果我们给予公民这样的自由，它是否应当包括个人以任何自认为合适的方式取得和处置财产的自由呢？或者在自由或正义的名义下，可不可以对经济活动施加合理的限制？这就是第五章的主题：分配的正义。

作为本书主体部分的这五章向我们展示了几个值得人们持续关注的问题：自然状态、国家、民主、自由和财产。最后一章简单地讨论了一下我选择的这些问题中所包含的假设，并结合近来发表的女权主义政治理论的作品考察了这些假设。到此为止，借助两千五百年间的哲人智慧，我们也许对在本导言中所提出的一个问题——我们应该如何来研究政治哲学——有了一些答案，但可能还不是很令人满意的回答。对于这个问题，与我们在本书中讨论的所有其他问题一样，我并不是要把一个观点强加于你，我只是希望通过展示一些材料来帮助你形成你自己的观点。当然，很有可能在读完了这本书后你还会像刚开始那样困惑。但是，从无知的糊涂到有知识以后的困惑，我们不应该低估这个过程中所取得的进步。

第一章 自然状态

引言

“我本以为一群英国孩子——你们都是英国人，对吧？——应该可以表现得比刚才那样要好些——我是说——”

“起初是很好，”拉尔夫说，“可后来——”

他顿住了。

“那时我们是待在一起的——”

海军军官鼓励地点点头。

“我明白了。你们表现十分出色。就像《珊瑚岛》^{〔1〕}里写的那样。”

〔1〕 英国作家巴兰坦(1825—1894)的代表作。该书属于传统的荒岛文学，与荒岛文学的经典著作《鲁滨逊漂流记》一样，都是以描写文明战胜野蛮为宗旨。可参看中国对外翻译出版社出版的沈忆文、沈忆辉的译本(1997年版)。[本书所有注释都为译者注，以下不再说明。]

(威廉·戈尔丁^[1]:《蝇王》,第192页)^[2]

巴兰坦(R. M. Ballantyne)的《珊瑚岛》写的是三个英国男孩被困于一个荒岛上的故事。凭着勇气、智慧与团结,他们击退了海盗和当地野蛮人,在南海过着田园诗般的生活。戈尔丁(William Golding)的《蝇王》中的孩子们发现他们也来到了一个美丽的珊瑚岛上,但是不久便发生争吵,进而陷入绝望的部落式战争。巴兰坦和戈尔丁通过叙说他们的故事,设想了截然不同的画面以回答我们提出的第一个问题:在一种“自然”状态下,即一个没有政府的世界里,我们的生活将会是什么样?

为什么问这样一个问题?它与政治哲学又有何相关性?我们理所当然地认为我们生活在一个由政治机构控制的世界里:中央政府、地方政府、警察局、法院。这些机构分配并实施政治权力。它们把人们安置在各种负有职责的职位上,于是这些人便宣称有命令我们按各种方式行为的权力。而且,如果我们不服从并被他们发现,那我们将受到惩罚。我们每个人的生活在某种程度上都被别人的决定所安排和控制。我们的生活所受到的干预程度似乎可以说是无法容忍的,但我们还有别的选择吗?

7

思考国家的一个自然的起点,是问:如果没有国家,世界将变成怎样?若要理解我们拥有某物的理由,设想它不存在时的情形通常是一个好办法。当然,我们不能仅为查明在没有国家的情况下生活将会如何而去废除国家,因此实际上我们最好是在思想试验(thought-experiment)中来实现这个过程。我们设想一种“自然

[1] 威廉·戈尔丁,英国著名作家,生于1911年,于1983年获诺贝尔文学奖,《蝇王》一书是其代表作。该书的创作受到《珊瑚岛》很大的影响,书中几个主要人物就是脱胎于《珊瑚岛》,但《珊瑚岛》描写的是“善”的征服史,而《蝇王》描写的却是“恶”的征服史。英国文学批评家称,《蝇王》是一部关于恶的本性和文明的脆弱性的哲学寓言式小说。

[2] 译文参照威廉·戈尔丁:《蝇王》,龚志成译,上海译文出版社,1985年版,第242—243页。

状态”，在这种状态下，没有国家存在，也没有任何人占有着政治权力。然后，我们试着去判明在这类情形下生活将会是什么样子。用这种方法我们可以获得一种关于“没有国家世界将如何”的认识，我们希望这能帮助我们了解我们为什么会有一个国家。或许我们会因而理解国家存在的理由，并理解如果国家存在的话它又应该采取什么样的形式。

真的曾经存在过一种自然状态吗？许多哲学家似乎不大情愿就此问题表态。例如卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778)，他认为从自然状态过渡到“公民社会”(civil society, 由一个正式的国家来治理的社会)需要如此长的时间，以至于做出现代社会就是这样产生的假设，本身就是一种亵渎。他觉得，这个过渡所需要的时间比《圣经》中记载的世界存在的时间更长。然而，另一方面卢梭也相信现代社会有过生活在自然状态下的人们的例子，而洛克(John Locke, 1632—1704)认为生活在17世纪美洲的许多群体确曾如此。

但是，即使从未有过一种真实的自然状态，我们仍能思考这样一个问题：假设我们没有国家，生活将会怎样？霍布斯(Thomas Hobbes, 1588—1679)曾为英国内战深感忧虑，觉得自己看到了祖国正陷入一种自然状态中。在《利维坦》中，他描画了一幅自然状态将会多么可怕的图景，试图说服他的读者们认可拥有政府的好处。因此，基于本章的写作目的，我们并不需要花很长时间来讨论人类在事实上是否曾经历过自然状态的问题。我们所需要讨论的只是，自然状态是可能的。

8 它真的可能吗？有时人们会说，人类不仅一直生活在国家的治理之下，而且这也是人类能够存活下来的唯一方式。按照这种观点，国家在与人类自然伴生(being natural to human beings)的意义上是自然存在的(exists naturally)。如果我们生活在一个没有国家的社会里，也许我们将不成其为人类了。大概我们会成为一种更低等的动物。如果人类存在，那么国家也就存在。倘使这能成立的话，关于自然状态的思考也就是多余的了。

一些理论家则作出响应，声称我们有大量的证据表明人类能

够脱离国家而生存,而如此论调对于无政府主义者所构想的情况而言是至关重要的(稍后我们将在本章中继续这个论题)。但是,即使人类从未真正在没有国家的状态下生活过哪怕一天,我们仍然难以知道说这全然不可能的论断如何能够成立。因此,作为试图阐明“我们为什么要有国家”的一种进路,我们将要假设人类能够生活在没有国家的世界中。那将会是怎样的情形呢?

霍布斯

(在自然状态下)产业是无法存在的,因为它的成果是不确定的:因此也就没有土地的耕作;没有航海,自然也不能使用可从海路进口的商品;没有宽敞的建筑;没有工具来搬运和卸除需耗巨力的物品;没有地貌知识;没有时间的记载;没有艺术;没有文学;没有社会;最糟的是,人们面临着暴死的持续恐惧与危险;而人的一生则孤独、贫困、卑污、残暴而短促。

(托马斯·霍布斯,《利维坦》,186页)

霍布斯最伟大的著作《利维坦》(1651年出版),探讨了一个曾困扰他长达二十多年的问题:国内战争的罪恶以及将随之而来的无政府状态。霍布斯说,没有比失去国家保护的生活更糟的了,因此,强有力的统治对于确保我们避免陷入所有人对抗所有人的战争(the war of all against all)而言是必不可少的。

但是,霍布斯为什么认为自然状态将会是如此可怕的一种状态,一种战争状态,一种持续的恐惧和充满暴死之风险的状态?霍布斯观点的精义是,在没有国家的状态下,人之本性将不可避免地把我们席卷进剧烈的冲突之中。由是,对霍布斯而言,政治哲学就以对人性的研究开始。

霍布斯认为,对于人性的理解有两个关键点。一个是对于自我的认识。诚实的内省告诉我们许多关于人类是什么样子的知

识,如人之思想、希望和恐惧的本质。另一个是对于物理学一般原理的认识。正若要理解公民(政治社会中的个体),你就得理解人性。作为一名唯物主义者,霍布斯认为,要理解人性,你就必须先理解我们的“身体”或物质。他极力补充道,我们整个就是由物质所组成的。

对于我们讨论的目的而言,霍布斯对于物质的描述中最重要的方面是他采用了伽利略的运动守恒定律(principle of the conservation of motion)。在伽利略之前,哲学家和科学家们都曾被这样的问题困扰:是什么使得物体处于持续的运动中。例如,通过什么样的机制,一枚炮弹得以在出膛后仍然保持飞行?伽利略具有革命性的回答是说,这是个错误的问题。我们应当假设,物体将会以一种不变的运动状态和方向继续运动,直到另一股力施加于其上。需要解释的不是物体为什么持续运动,而是它们为什么改变方向以及为什么停止运动。在霍布斯生活的时代,这还是一种新观点。霍布斯指出并驳斥了一种流行看法,这种看法认为,正如我们运动后疲累了而需要休息一样,物体自然也会这么做。但他说,事实是,“当物体处于运动状态时,它将会永远处于这种状态,除非有别的物体阻止它”(《利维坦》,87页)^[1]。他认为,这对于我们而言也是如此。感到疲累而想要休息只是另一种不同的运动状态在对我们起作用。

于是,运动守恒定律被霍布斯用来提出了一种关于人类的唯物论、机械论的观点。《利维坦》的引言中列出了这一理论的大纲:“心脏只不过是一副发条;神经只不过是许多游丝;而关节只不过是使整个身体能够运动的许多齿轮……”(《利维坦》,81页)。因此,人类因运动而有活力。例如,感觉是一种加于某个器官的“压力”。想象是一种感觉的“渐次衰减的遗痕”。欲望则是一种“朝向某个对象的内心运动”。所有的这些引文的本意都是严格的字面

[1] 译文参照霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆,1986年版,以下同此译本。

意义。

运动守恒理论的重要性在于,霍布斯用它描绘了一幅人类总是在追寻着什么而永不停歇的画卷。“当我们生活在这世间的时候,是不存在诸如心灵的永恒宁静这类东西的,因为生活本身就是运动,且从不会没有欲望”(《利维坦》,129—130页)。霍布斯说,人们追寻着他称之为“福祉”(felicity)的东西,即在实现欲求对象上的不断成功。正是这种对于稳固的福祉的追寻在自然状态下将会把我们卷入战争。最后,霍布斯认为,对于死亡的恐惧将会使人类建立起国家。但如果没有国家,而是在自然状态下,霍布斯又认为对福祉的追寻将导致所有人对抗所有人的战争。霍布斯为什么这样想呢?

霍布斯对于权势(power)的定义为我们提供了一条线索:权势是指某个人“为获取某种未来的直接利益的现有手段”(《利维坦》,150页)。因此,某个人为了确保获取福祉,就必须变得强势。霍布斯称,权势的来源包括财富、声望和朋友,人类有着“一种永不停歇的扩张权势的欲求,至死方休”(《利维坦》,161页)。这不仅因为人们永不能达到一种完全满足的状态,也因为一个人“如果不获取更多权势,就不可能保证现有的过好日子的权势与手段”(《利维坦》,161页)。因为其他人也会设法扩张他们的权势,所以对于权势的追求按其本性而言是竞争性的。

每个人与生俱来、永不停歇的扩张权势的企图——使财富和民众在自己的掌控之下——将导致竞争。然而,竞争并不就是战争。那么,为什么在自然状态下竞争会导致战争呢?往前的重要一步是霍布斯的假设,即人类天生是“平等的”。生而平等的假设在政治哲学和道德哲学中常被用做以下论断的基础:我们应当尊重他人,相互照料,相互关怀。然而,对于霍布斯而言,这个假设却被用于截然不同的用途,正如当我们看他如何论述下面这点时,我们可能会有所察觉。他说,我们是平等的,因为所有人大致拥有着同等级别的力量和技能,由是任何人都有能力杀死另一个人。“最柔弱的人通过阴谋诡计或与他人结盟也有足够的力量杀死最强悍

的人”(《利维坦》，183页)。

11 霍布斯又为此添加了一个合理的假设，即在自然状态下，由于物品的稀缺，欲求着同一种类东西的两个人往往会想要拥有同一件东西。最后，霍布斯指出，在自然状态下，没人能够使自身免于受袭击的可能。不管我拥有什么，其他人也可能想要，于是我就必须一直保持警惕。然而即使我什么也没拥有，我也不能高枕无忧。别人可能会把我看成对他们的威胁，于是我很可能最终会成为别人先发制人式攻击的牺牲品。霍布斯认为，从以上这些关于平等、稀缺和不确定性的假设推导出的结论是，自然状态将会是一种战争状态：

从这种能力上的平等出发，就产生了达到我们目的的希望上的平等。因此，如果任何两个人欲求着同一件东西而又不能同时享有时，他们就成为仇敌；并在达到其目的的过程中(这目的主要是自我保全，有时则只是为了他们的愉悦)，力图摧毁或征服对方。这样就出现一种情形，当一个侵犯者畏惧的只是另一个人独自具有的力量时，如果一个人培植、发展、建立或据有一个便利的地位，其他人就可能准备好联合力量前来，不仅要剥夺他的劳动成果，而且要剥夺他的生命或自由。而侵犯者又再次陷入来自别人的同样的危险。

(《利维坦》，184页)

霍布斯认为，更糟的是，人们寻求的不仅是获得当下满足的手段，而且还有能够满足他们可能有的任何未来欲求的权势。因为权势的声望本身就是权势，于是某些人就会攻击其他人，即使那些不具有威胁的人，仅仅为了博取一种力量强大的声望以作为未来保护的手段。正如在学校操场，那些打架出了名的学生最不可能受到覬覦其利益者的攻击，甚至还会有其他觉得没能力胜过他们的人把利益拱手相让(当然，那些有着力量强大的声望的人也不

能掉以轻心：他们最有可能成为那些设法提高自己声望的人的垫脚石)。

总之，霍布斯发现在自然状态下主要有三条攻击他人的理由：为了获利，为了安全(防范先发制人的攻击者)，以及为了荣耀或声望。归根结蒂，霍布斯依据的是这样一种观念：人类在追寻福祉的过程中总是试图扩张自己的权势(他们为了获取未来利益的现有手段)。当我们再辅以下列预设，即人类在体力和能力上大致均等，人们所欲求的物品稀缺，以及没人能确保他们不会受到别人的侵犯，似乎就能合理地推导出：理性的人类行为将使自然状态变成一个战场。没人能够强大到足以抵挡所有的攻击者，也没人会如此软弱以至在必要的时候也绝不可能联合起来去攻击他人。在自然状态下，攻击他人往往是获取(或保存)自己想要之物的最保险的途径，当我们也意识到这一点时，攻击他人的动机就好理解了。

12

霍布斯的这种观点会基于这样的理由——他对于我们在自然状态下可能的境况的描述，依据的只是人类过于残忍或过于自私的假设——而遭到反对吗？然而霍布斯可能会这样回答：你们的反驳没有击中要害。霍布斯说，人类并不残忍，“说任何人都会以别人的巨大伤痛为乐，而又不抱有他自己的其他目的，我认为这是不可能的”(《利维坦》，126页)。至于自私，霍布斯会承认，人类确实常常(尽管并非总是)设法满足他们以自我为中心的欲求。但是，一个引发战争的同样甚或更为重要的原因是恐惧：惧怕周围的人会想方设法夺走你拥有的东西。这就能促使你去攻击他人，不是为了获利，而是为了安全，甚或声望。这样我们就接近了关于战争的这样一种看法，即每个人都是出于自卫而与他人作战。

然而，我们仍然可以说，假设每个人都会彼此猜忌以致以命相搏，这是有失偏颇的。但霍布斯承认人们也有相安无事的时候。他并非把战争状态界定为持续不断的战斗，而是界定为时刻做好战斗的准备，如此便没人能放松警惕。我们真会像他所说的那样相互猜忌吗？为何不能想象一下人们在自然状态下会遵奉“自己活也让别人活”的箴言呢？但是霍布斯说，想想我们在威权统治下

是如何生活的吧。当你锁上你的大门以防万一的时候,你对你的邻居们又抱着什么样的看法呢?而当你锁好你的箱子和抽屉的时候,你对家里面的其他成员又是如何看待的呢?如果我们生活在法律的保护下尚且如此猜疑,那想想我们在自然状态下将会是多么的恐惧。

现在我们或许可以说,当霍布斯向我们讲述一个有趣的故事的时候,他忽略了一样东西:道德。尽管没有道德感的人可能会像霍布斯所勾画的那样行事,但我们却不如此。我们中的大多数人都承认,我们不应当攻击他人或掠夺他人财物。当然,在自然状态下,少数人可能会偷窃和杀人,正如现在一样,但是会有足够多的有道德感的人去阻止这罪恶蔓延,避免这不道德的少数人把我们拖入一场混战。

13 这种反对意见引出了两个主要问题。第一,霍布斯是否相信我们在自然状态下能明白什么是道德观念?第二,如果我们能,他又是否同意,在没有国家的状态下,我们对于道德义务的认可足以抵御侵犯他人以获取财物的诱惑?让我们设想一下霍布斯面对第一个问题时的立场。

霍布斯似乎否认自然状态下会有道德:“在这场人人相互为敌的战争中……任何事都不可能是不公道的。是与非、公正与不公正的观念都不存在”(《利维坦》,188页)。霍布斯在这里所持的理由是,不公正涵括对某部法律的违反,但一部法律的存在必须得有一个有能力实施法律的立法者,一种公共权力。自然状态下是没有公共权力的,因此没有法律,自然没有对法律的违反,故而也就无所谓不公正了。每个人都有“运用自己的力量……保全自己的天性,也就是保全自己的生命;因而也是凭他的判断和理性使用他认为最合适的手段去做任何事……的自由”(《利维坦》,189页)。霍布斯说,这导致的其中一个后果就是,“在这样的情况下每一个人对每一样事物都具有权利,甚至对彼此的身体也是如此”(《利维坦》,190页)。霍布斯把这种以自己认为合适的方式保全自己的自由称作“自然权利”:结果看起来就是,在自然状态下,你获准去做

任何事,哪怕剥夺他人的生命,如果你觉得这会有利于你存活的话。

为何霍布斯抱有如此极端的立场,承认在自然状态下每个人都有去做自己认为合适的任何事的自由呢?然而,或许他的立场并不那么偏激。我们会发现很难去否认这样一点:人在自然状态下有权护卫自身。那就是说,人们必须为自己判明什么东西能被合理地看做对自己的威胁,进而确定面临这一威胁所能采取的最恰当的行动是什么。这看起来,没人会因他们所采取的护卫自身的任何行为而受到合理的谴责。既然先发制人是防卫的一种方式,那么侵犯他人就往往可以被看做自我保护的最合理的方式了。

这就是对霍布斯观点的一个初步的简述。在自然状态下,没有公正与不公正,也没有是与非。道德观念没有用武之地。这就是霍布斯所谓的“自由的自然权利”(Natural Right of Liberty)。但正如我们将要看到的,霍布斯的观点的确有着进一步的困难。

除了自由的自然权利外,霍布斯还主张,在自然状态下还存在所谓的“自然法则”(Laws of Nature)。第一条“基本法则”(fundamental law)就是:“每一个人只要有求得和平的希望时,就应当力求和平;而当他不能求得平时,他就可以寻求并利用战争的一切助力和有利条件”(《利维坦》,190页)。第二条法则要求我们放弃我们对所有事物的权利,条件是别人也愿意如此,每个人应当“满足于跟他允许别人对自己的自由权差不多的对他人的自由权”(《利维坦》,190页)。第三条法则是履行所订立的任何协议,这一条对于霍布斯后来为国家辩护而提出的社会契约论尤为重要。事实上,霍布斯提出了总共19条自然法则,涉及公正、财产、感恩、傲慢以及道德行为层面的其他内容。霍布斯认为,所有的这些法则都能从基本法则里推导出,尽管他意识到很少有人会去完成这个推演,因为多数人“都忙于糊口,而其余的人则太过疏忽以至无法理解”(《利维坦》,214页)。但自然法则能够被“精简为一条简易的总则……己所不欲,勿施于人”,这也是《圣经》中“黄金律”(己所欲,施于人)的一个消极翻版。

于是,自然法则很容易就被称做道德法典。但是,如果霍布斯意图把这些作为管理自然状态的一套道德规范的话,那这似乎就有悖于与他先前关于自然状态下没有是非之分的论断。而且,如果激发人们去遵守道德法则,或许这就会使自然状态比霍布斯所设定的更为和平。不管怎样,霍布斯不是把自然法则当做道德法则,而是当做定理或推论。也就是说,霍布斯认为,遵循这些法则会给予每个人最好的机会去保全他(或她)自己的生命。

然而,这似乎又导致了另外一个问题。基本自然法则告诉我们,追寻和平是理性的行为。但霍布斯已经指出自然状态将会是一种战争状态,因为在自然状态下攻击他人是理性的。霍布斯怎么能说理性既要求战争又要求和平呢?

我认为,答案在于我们必须区分个体理性与集体理性。集体理性是指,假定其他所有人都会同样行事,怎么做对于每个人才是最好的。自然法则表达的就是集体理性。我们可以用萨特(Jean-Paul Sartre)举的一个例子来阐明这个区别。想想一伙农夫,他们每个人都在一面陡坡上种着自己的一小块地,他们一个个都意识到,可以通过砍掉他们地里的树来增加可用地面积,以种植更多的庄稼。于是他们都砍掉了自己地里的树。但接下来的一场大暴雨冲走了山坡上的土壤,毁坏了田地。现在我们可以说,对于每一个农夫而言,个体的理性行为是砍掉他或她的树以增加可开垦的土地面积(只砍掉一块地里的树不会造成太大的土壤流失)。但从集体的角度来看,这是一场灾难,因为如果他们都砍掉自己地里的树的话,那每个人的田地都将被毁坏。所以集体的理性行为应该是让最多的树留下来,即使并非全部。

这类事例(文献中称之为“囚徒困境”)的有趣特征是,在个体理性与集体理性有分歧之处,人们很难按照集体理性的判断去实现合作。每一个体都有着一种“背叛”的冲动,而代之以个体的理性行为。假设农夫们理解他们所面临的局势,因而同意停止砍树。那么任何一个农夫都能推理出,他或她私下砍掉树会增加收获(前面已经说过,仅仅砍掉一块地里的树不会导致太大的土壤流失)。

然而,对某个人而言是正确的东西,对所有的人也都适用,于是他们每个人都可能开始砍掉自己地里的树,以谋取个人利益。即使他们订立了协议,每一个人也都有充分的理由去违反协议。因此,集体的理性立场是不稳定的,个体倾向于背叛,即使他们知道每个人都这么做的后果。

在此基础上,我们可以从这样一个角度来考虑霍布斯观点,即在自然状态下,个体理性行为是攻击他人(基于我们已考察过的理由),而这将导致战争。但是,自然法则告诉我们,战争状态对于人类而言并非不可避免,因为另一个层面的行为——集体理性——或许也是可行的。只要我们能够以某种方式上升到集体理性的高度,并遵守自然法则,我们就能生活在和平之中,而没有恐惧。

现在的问题是,霍布斯是否相信自然状态下的每一个人都有遵守自然法则的义务,如果他相信的话,那对于这样一种义务的认可是否将充分地激励人们去遵守这些法则。霍布斯于此的回答是微妙的。他说,这些法则“在内心范畴内”(in foro interno)具有约束力,但“在外部范畴内”(in foro externo)并不总是如此。他的意思是,我们所有的人都应当期望自然法则付诸实施,在考虑问题时也应当重视它们的规限,但这并不意味着我们在所有的情况下都应当遵守它们。如果我身边的其他人不遵守自然法则,或者正如在自然状态下常会出现的情况,我有充分的理由怀疑他们会违反自然法则,那么对我而言遵守自然法则就实在是愚蠢到家且自招恶果。如果某个人在这些情况下仍然遵守自然法则,那他将“使自己成为别人的牺牲品,并必将自取灭亡”(《利维坦》,215页)。(用现代博弈论的术语来说,任何如此行事的人都是一个“傻瓜”!)

16

总之,霍布斯的立场是,当我们已然知道(或者能够合理地预期)身边的其他人也遵守自然法则时,我们就有遵守自然法则的义务,这样我们的遵从才不会被人利用。但如果我们处于一种不安全的境地,寻求和平和表现德行的尝试便会招致个人的某种厄运,因此我们获准去“利用战争的一切有利条件”。那么,霍布斯的本

意似乎并不是道德观念在自然状态下完全无用武之地,而是自然状态下相互猜忌和恐惧的程度如此之剧,以至于我们通常能为不遵守自然法则的行为而辩解。只有当我们能确信身边的其他人也会按道德行事的时候,我们才会按道德行事,但这种情况在自然状态下是如此罕见,以至于自然法则在实际上几乎从不会起作用。

霍布斯认为,走出这种困境的途径就是创立一位能严厉惩治违反自然法则者的主权者(sov^{er}eign)。如果这位主权者能有效地促使人们遵守自然法则,这时,而且只有在这时,才没人能有充分的理由怀疑别人会攻击他。如果那样的话,就不再有挑起攻击的借口。霍布斯说,国家的最大好处是,它创造了使人们能够切实遵循自然法则的各种条件。

17 我们应该通过回顾霍布斯关于自然状态的论述来为本节作结。在自然状态下,每一个人都有理由怀疑其他人,而这种怀疑(不仅仅是自私与残忍)会导致一场人们为了获利、安全和声望而攻击的战争。这是一场自我推动(self-fuelling)并自我持续(self-perpetuating)的战争,因为对暴力行为的理性怀疑导致一场持续不断、愈演愈烈的暴力。在这样的境况下,生活实在是悲惨的,人们不仅备受恐惧的煎熬,而且缺乏物质享受和福利来源。由于没人能确保守住任何财产,所以很少有人会种植或耕作,或者从事任何长远的事业或计划。人们将在艰难求生和相互厮杀中耗尽一生。在这种条件下,艺术或科学绝无可能得到繁荣。我们短暂的一生将过得毫无价值。

洛 克

自然状态与战争状态之间的区别,正如和平、善意、互助和安全的状态与敌对、恶意、暴力和互相残杀的状态之间的区别那样迥然不同,然而有些人却把这两者混为一谈。

(约翰·洛克,《政府论》下篇,280页)^[1]

[1] 译文参照洛克:《政府论》下篇,叶启芳、瞿菊农译,商务印书馆,1964年版,下同此版本。

洛克在写下上面这段话(发表于1689年)时是否明确针对霍布斯,这是学术界尚有争议的一个问题。他公开批驳的是罗伯特·菲尔麦爵士(Sir Robert Filmer, 1588—1653)的观点,菲尔麦一位君权神授论——认为君主的统治权力是上帝赋予的——的拥护者。然而很难否认,在很多观点上,洛克似乎是在与霍布斯辩论,而且他必定熟知霍布斯的著作。下文中我们将看到,比较他们两人关于自然状态的论述,能让我们更清楚地理解各自的观点。

如前所述,霍布斯把自然状态等同于战争状态,而洛克则极力强调这是一种错误的看法。洛克认为,即使在没有政府的情况下,大体上人们仍有可能过一种尚可接受的生活。我们必定会问洛克是怎么设法推导出这个结论的,或者换句话说,按照洛克的观点,霍布斯是怎样陷入谬误的?

就让我们从头说起吧。洛克说,自然状态,首先,是一种完全自由的状态;其次,是一种平等的状态;再次,受一种自然法则的约束。当然,在字面意义上,这看起来恰似霍布斯的观点,但这三大要点每一个都被洛克赋予了全然不同的解释。霍布斯的平等原则主张的是所有人在智力和体力上的均等。而洛克所谓的平等原则却是对权利的道德要求:任何人没有凌驾于他人之上的天然权利。这一论断鲜明地针对包括菲尔麦在内的那些人,他们赞同关于天然等级制——君主是最高首脑,通过上天的任命来统治——的封建式论调。菲尔麦主张,上帝委任亚当为第一任君主,而现代君主们的权力都能追溯至上帝最初的授权。而洛克认为,没有人基于这种目的而受到过上帝的委派,在此意义上,没有人天然地拥有统治权这一点就是自明的。尽管霍布斯对平等的假定并不包含这一层意思,但在这一点上他也会认同洛克的立场。霍布斯认为,无论是谁在事实上行使了对共同体的统治权,他都应当因此而被认可为共同体的主权者。

18

然而,对于自然法则的性质和内容,两人有着更大的分歧。对霍布斯而言,基本自然法则是寻求和平,如果其他人也都这么做的话,然而在别的方面却利用战争的有利条件。这一条,加上霍布斯

的另外 18 条法则,被称之为“理性定理”(theorems of reason)。洛克也相信,自然法则可以凭借理性而发现,但洛克的自然法则包含着一个霍布斯的自然法则所没有的神学层面。洛克说,自然法则就是谁也不应当危害他人的生命、健康、自由和财产。据洛克说,对此的理由是,在人间我们没有天生的统治者,而在天堂却有一位。换句话说,我们都是上帝的造物,都是他的财产,降生于人世而成为他的仆人,“他要我们存在多久就存在多久,而不由我们彼此之间做主”。因此,“每一个人……都必须保全自身,不能擅自改变他的地位;所以基于同样理由,当他保全自身不成问题时,他就应该尽其所能保全其余的人类”(《政府论》下篇,271 页)。在洛克看来,自然法则的含义只是人类应当尽可能地保全自身。所以,洛克说,在自然状态下我们有着不危害他人的明确的义务(除非出于自卫的有限目的),而且如果帮助他人而不损及自身的话,我们甚至还有着帮助他人的义务。

显然,霍布斯和洛克对于自然法则的性质和内容的理解有着显著的不同。然而,一个更大的分歧存在于他们对“自然的自由”(natural liberty)这一术语的使用上。如前所述,在霍布斯看来,说我们拥有自然的自由即是说,采取任何有利于保全我们自身生命的行动,通常都能被称做是完全理性的,且不应受到道德谴责,即使这意味着攻击无辜者。洛克的理解则迥然不同,他声称,尽管自然状态“是一种自由的状态,但却不是一种放任的状态……自然状态有一种使每个人都负有义务的自然法则在支配着它”(《政府论》下篇,270—271 页)。

因此,按照洛克的观点,自然的自由并不多于去做自然法则所容许的事的自由。也就是说,我们被赋予了只去做道德上所容许的事的自由。例如,尽管洛克的自然法则禁止我侵犯他人的财产,但这并不构成对我的自由的限制。洛克无疑将会反对霍布斯这样的看法:在自然状态下,每一个人对每一样事物都具有权利,甚至对彼此的身体也是如此(尽管他的确承认我们有可观的自卫权)。

霍布斯与洛克之间的这些分歧足以支持洛克关于“自然状态

并不必定是一种战争状态”的论断吗？显然，即使在自然状态下我们仍有一种约束自身行为的道德义务，这一点对于洛克而言很重要，然而仅凭这一点似乎不足以证明自然状态下不存在恐惧与猜忌。况且，如霍布斯所说，恐惧与猜忌可能足以使自然状态陷入战争。为了避免这一后果，洛克不仅要求自然状态应当受制于道德评判，而且要求以某种方法激励人们按照自然法则的引导来行事。

这就提供了一种反对霍布斯的悲观主义结论的策略。霍布斯说，人类将被寻求福祉（他们的欲求的持续满足）的动机所驱使，而这至少在最初阶段让他们陷入冲突。如果霍布斯错误地描述了人类的动机——如果人类，比如说，真的具有强烈的利他主义倾向——那么和平就可能很容易实现。这或许是引向洛克的结论的一条进路。而这正是洛克所采取的那条进路吗？在《政府论》里洛克没有明确地提出一种关于人类动机的理论，但看起来明显的是，他并不认为人类会自动地受驱使去遵循道德法则。的确，他的观点已经非常接近于霍布斯：“自然法则和世界上有关人类的一切其他法律一样，如果在自然状态中没有人拥有自然法则的执行权，以保护无辜和约束罪犯，那么自然法就毫无用处了”（《政府论》下篇，271页）。换句话说，自然法则就如所有法律一样需要一位执法者。如果没有这样一位执法者，自然法则便会落空。

霍布斯完全可以接受这样的观点：在自然状态下他的自然法则是无效的。但与霍布斯不同的是，洛克不同意自然法则会无效的观点：在洛克看来，自然法则毕竟是上帝制定的法则，而据说上帝是不做任何无用之事的。因此一定会有一种使自然法则付诸实施的方法：某个有权力实施它的人。但我们在自然状态下都是平等的，所以倘若任何人拥有这样的权力的话，那每一个人也都必定拥有它。因此，洛克断定，必然存在一种由每一个人所掌握的自然权利，以惩治那些违反自然法则的人。我们中的每一个人都有权利去惩治那些危害他人的生命、自由或财产的人。

惩治权利不同于自卫权利。这种权利不仅仅是用来设法阻止或避免某一特定的伤害事件，而且是用来使每一个践踏自然法则

的人为他们的违法行为付出代价。这个被洛克称之为“奇怪的学说”的观点,在他对于自然状态观的建构上起着重要的作用。如果自然法则能被实施,那我们就有充分的理由期望人们的生活会相对地和平。违反者会受到惩治而付出代价,这样还能约束和制止违反者以及其他将来重蹈覆辙:“**处罚每一种犯罪的程度和轻重,以是否足以使罪犯觉得不值得犯罪,使他知道悔悟,并且警戒别人不犯同样的罪行而定**”(《政府论》下篇,275页)。重要的是,这种惩罚的自然权利并不仅限于遭受伤害的个人。如果那样的话,那么那些犯了谋杀罪的凶手显然将会逍遥法外。然而,更加重要的是,受害人可能没有足够的力量或权势来制伏罪犯,并实施惩罚。故此洛克认为那些触犯法律的人对我们所有人都是**一种威胁**,因为他们将趋向于瓦解我们的和平与安宁,故而自然状态下的每一个人都被赋予了洛克所谓的“自然法则执行权”。洛克心里明白,被违法者激怒的守法公众会与受害者联合起来,以将恶人绳之以法,同时他们会有足够的力量去这么做。

洛克意识到,我们都有惩治违法者的自然权利的断言可能看起来很奇怪。然而,为了支持自己的看法,他声称,如果没有这种权利,我们就难以想象任一国家的主权者怎么会有权惩处一个并未认可该国法律的**外国人**。如果那个外国人并没有认同这个主权者制定的法律,那么他就没有承认触犯它们应当受到惩罚。因此,这样一个人就不能公平地被处治,除非有某种惩罚的自然权利。事实上,此主权者与彼外国人同处于自然状态下,所以主权者的行为就不是由这个国家的法律所批准的,而是由自然法则执行权所批准(其实,在下一章中我们将会了解到,洛克有一种解释主权者权力的更为显明的策略:外国人默认了法律)。

如果自然法则是可实施的,那么即使在自然状态下,许多其他权利也能获得保障。在洛克看来,这些权利之中最重要的就是私有财产权。我们已经可以知道这个论证的基本形式必定是什么样子。上帝让我们降生人世,认为他是让我们来到这里挨饿的想法想必是荒谬的。然而我们仍会挨饿,除非我们能正当地享用诸如

苹果和橡子之类的物品。而且,如果个人能够有保障地拥有耕地,并公正地排斥其他人的占有,那我们将活得更好。因为那时我们就能耕种土地,并放心地享用收获的果实(第五章我们将更详细讨论这一问题)。

对现代的读者而言,洛克频频诉诸上帝和上帝的意愿,也许看起来是一件尴尬的事。难道就不能离开神学的框架来考虑政治哲学的问题吗?但是,洛克在为其论证设置前提时也诉诸“自然理性”,尽管他将其放在一个次要的位置。例如,他认为,设想人类如果没有所有人的许可或许就不能利用土地,这是荒谬的,也与自然理性相悖,因为如果这属实的话,我们都将饿死。这另一种论证看起来当然在理,所以一些洛克的追随者们已准备放弃洛克观点中的神学依据,而转向这种“自然理性”的路径。

让我们回到主题,目前看来,霍布斯与洛克之间的主要分歧似乎是,洛克认为即使在自然状态下仍存在一种可实施且有效的、以惩罚的自然权利为后盾的道德法则,而霍布斯可能极为怀疑这种论断。我们可以想象霍布斯会怎样反驳洛克。在霍布斯看来,降服任何一种力量的唯一途径就是施加一种更强大的力量。所以,我们可能都会联合起来对付一个恶棍,以索取赔偿并防止将来类似事件的发生。但另一方面,这个恶棍——他很可能是个不理性的家伙,并有着的一帮同样不理性的朋友——可能会纠集一伙人,持械回来寻仇。这样的想法可能给那些考虑行使他们的自然法则执行权的人大泼冷水。如果你想避免以后的麻烦,那现在就别插手。所以霍布斯可能会说,即使人们确实有一种惩罚违法者的自然权利,人们也很难有效地行使这一权利,除非存在一个独一无二的、稳定的权威:例如,在一个部落或组织中能裁决纠纷并执行判决的公认领袖。然而这已然将成为一个国家的雏形。所以在自然状态下,即使存在一种惩罚权,这种权利仍然不能有效地成为保障和平的手段。

22

然而,霍布斯与洛克之间还有一个似乎极为关键的分歧,我仍未提及。前面说过,在霍布斯看来,使人们陷入冲突的主要因素之

一是物品的天然稀缺。两个人常常会欲求着同一件东西,而这将使他们成为敌人。另一方面,洛克似乎做了一个迥然不同的假设:自然已经提供了富足的物品。自然为每一个人都提供了充足的土地和广阔的空间,尤其“在人类初期,人们在当时的旷野上所遭逢的离群即无法生活的危险,大于因缺少土地进行种植而感受的不便”(《政府论》下篇,293页)。因此,洛克的意思是说,在这些条件下很少有理由发生冲突和争执。多数人可能宁愿耕种他们自己的土地,而不是侵犯他们邻居的土地,故而我们能够期盼一种相对和平的氛围与甚少的争端之由。如果这成立的话,那么自然状态下的和平就能受到保障,不仅基于人们拥有惩罚的自然权利,同样重要的,也基于人们很少需要行使它这一事实。

23 这种说法有多少可信度呢?霍布斯无疑会指出,富足的土地并不能排除生产出来的可消费物品短缺的可能。窃取他人的产品往往比自己费力去耕耘、播种、收割要省事得多。况且,如果别的人也有类似的念头,那我耕种自己的土地只是浪费精力,因为正如霍布斯所说,无论我会种出什么来,终将落入他人之手。洛克若要驳倒这一点,他就必须证明惩罚的自然权利能被有效地行使,或者证明人类有着某种相当强烈的遵守道德法则的动机。否则,一些极其反社会的个体就会毁掉所有的一切。

其实,洛克已经接近于承认,自然状态可能并不像他最初所设想的那样和平。毕竟,他不得不提防着不要用太过田园诗般的基调去描绘自然状态,因为那样一来,他将很难解释为什么我们曾经弃之不顾,转而创立了国家。洛克认为最大的缺陷在于法律的执行。我们为物品而争执的情况并不太多,多的是为法律要求我们怎么做而争执。换句话说,我们会在对自然法则的解释上意见不一。人们会争论一种违法行为是否已经发生。他们会争论惩罚和赔偿是否适当。他们也可能没有实施他们认为适当的惩罚的权力。所以,即使在愿意守法的人们之间,执行法律的意图本身也会成为引发争端的强有力动因。洛克视此为自然状态的主要“缺陷”。防止重大冲突所能依凭的唯一一样东西就是如下的假设:假

使最初有着富足的土地,争端将会很少。

但洛克知道,土地的最初富足最终也会变为稀缺:并非缘于人口的大量增长,而是缘于人们的贪婪和货币的“发明”。在货币存在之前,没有人会有任何理由去占有超过自己一家人的生存所需的土地。如果你种植的东西超出了你所能消费的量,它只会腐坏掉,除非你能用它交换成某些更为耐存的东西。然而,一旦有了货币,那交换就变得便利了,积聚大量货币而无腐坏之虞也成为可能。这就给了人们一个理由去种植更多的土地,以生产供出售的物品。这样一来就导致了土地需求上的压力,而洛克认为,仅仅基于这个原因,土地变得稀缺。洛克并不是说这样一种稀缺状态引发了霍布斯式的战争状态,然而他意识到,一旦土地供应不足而成为争抢对象,那自然状态的缺陷就会变得越来越大。创立公民政府就成为迫切之需。所以,尽管自然状态最初是和平的,但即使在洛克看来,它最终也会变得几乎不堪忍受。

卢梭

24

研究过社会基础的哲学家们,都认为有追溯到自然状态的必要;但是没有一个人曾经追溯到这种状态……总之,他们中的每一个人在不断地讲述人类的需要、贪婪、压迫、欲望和骄傲的时候,其实是把从社会里得来的一些观念搬到自然状态里去了;结果,在谈论野蛮人的时候,他们其实是在描绘文明人。

(卢梭,《论不平等的起源和基础》,50页)^[1]

避免霍布斯关于自然状态的悲观结论的一种方法是从不同的前提出发。尤其是,如果我们采用另一种关于人类本性和动机的

[1] 译文参照卢梭:《论不平等的起源和基础》,李常山译,商务印书馆,1962年版,下同此版本。

理论,那没有国家的生活可能看上去有着更为诱人的前景。霍布斯认为人们不断地寻求着福祉:满足他们可能会有的任何未来欲求的权势。这一点,加上人类相互间的恐惧和猜忌,在资源稀缺的条件下就引出了关于战争状态的推论。但是,假设霍布斯完全错了,假设人们天然地、自发地愿意在可能的情况下相互帮助,或许,人们将不再竞相为了生存而斗争,代之而起的是人们相互提供援助,并为了彼此的舒适而行事。果真如此的话,那自然状态看起来就会大不一样了。

尽管卢梭并未就人类的天性之善做出这些乐观的假设,然而他的观点朝这个方向迈出了坚实的一步。如霍布斯、洛克一样,他认为人类主要是受自我保全的欲望所驱使。然而他还认为事情并未到此结束。霍布斯和洛克忽略了人类动机的一个核心层面——怜悯或同情心——所以高估了自然状态下冲突的可能性。卢梭相信我们有着“一种对于看见自己同类受苦的天生的反感”(卢梭,《论人类不平等的起源和基础》,73页)。他继续说,这是“如此自然,就连禽兽有时也会显露出一些这方面的迹象”。

卢梭说,同情心对于可能导致攻击和战争的冲动起着强有力的抑制作用。

25

正是这种情感,使我们不假思索地去援救我们所见到的受苦的人;正是这种情感,在自然状态中代替着法律、风俗和道德,而且它还有一个优点,就是没有一个人企图抗拒它那温柔的声音;正是这种情感,会阻止一个健壮的野蛮人去掠夺幼弱的小孩或衰弱的老人可能艰难得来的维生之物,如果他有可能依靠其他方式养活自己的话。

(卢梭,《论人类不平等的起源和基础》,76页)

卢梭并不怀疑,如果被社会所模塑和腐蚀过的现代市民置身于自然状态下,他们将会完全像霍布斯所描述的那样行事。但霍

布斯和洛克都把社会人(man-in-society)(甚或资产阶级社会中的人)的品性挪到了野蛮人身上。也就是说,他们把社会化了的人性描绘成了自然的人性。

卢梭据此提出了第二个观点。当我们懂得“野蛮人”如何行为——受自我保全和怜悯的共同驱使——自然状态将远非霍布斯式的自然状态,甚至在某些方面比一个更文明的状态更可取。这并不是说卢梭在鼓吹回归自然状态,因为对于被社会染污和软化过的我们而言,那是不可能的。然而,在卢梭看来,我们渐渐变得文明倒有几分遗憾。因为卢梭对于人类进化持一种极端并极为悲观的看法。他关于教育的论著《爱弥儿》开头这样写道:“出自造物主之手的東西,都是好的,而一到了人的手里,就全变坏了。”^[1]他早期的一篇论文《论艺术与科学》^[2]论证道:艺术和科学的发展不足以淳化道德,适足以败坏道德。

然而,关键是要弄清楚,卢梭关于人类天生受怜悯或同情心驱使的主张,迥异于我们在上一节里归之于洛克的观点:人类在自然状态下常会尊重彼此的权利。同霍布斯一样,卢梭也认为,法律、权利和道德的观念在自然状态里无立足之地,因此,他显然不能说我们生来就有一种遵循道德法则的动因。然而与霍布斯和洛克不同的是,卢梭声称我们通常会试图避免伤害他人,不是因为我们认识到伤害别人是不道德的,而是因为我们厌恶去伤害他人,即使受伤害的不是我们自己。我们生来即同情他人,并为他人所遭受的苦难而烦忧。所以一旦有可能我们就会采取措施以避免伤害他人。

人类就其本性而言常互抱同情,这一点无疑是非常可信的。然而这一点足以在政府缺失的情况下防止战争吗?问题在于卢梭赋予了自然人两个动机——自我保全和同情心——这两个动机看

26

[1] 译文参照卢梭:《爱弥儿——论教育》,李平沅译,商务印书馆,1978年版,第5页。

[2] 参见卢梭:《论科学与艺术》,何兆武译,商务印书馆,1963年版。

起来很有可能会引发冲突。如果另一个人拥有我认为对于我的自我保全不可或缺的东西,而我只有通过伤害他人才能得到它,那么我——更确切地说是野蛮人——会怎么做?把一个陌生人的利益看得比自己的生存更重要,这对于任何人而言无疑都是罕见的,因此,如果物品稀缺,怜悯心的作用必定会逐渐消失。卢梭或多或少承认这一点。只有在别处也有希望获取生存资料时,怜悯心才会使野蛮人不去掠夺弱者和病人。但如果在别处几乎没有或很少有希望获取生存资料,那又会如何呢?那么,在物品稀缺的情况下我们或许会遭受双倍的痛苦。因为我们不仅会处于战争状态下,而且还会为我们施加于同类的所有伤害而感到难受。然而问题的症结在于,在物品稀缺的情况下,人类天生的同情心似乎不足以抵御战争的威胁。

卢梭试图通过如下的假设来避免这类问题,即假设野蛮人只有少量的欲求,而且为满足那些欲求,物品更有可能靠打猎和采集来获取,而不是靠掠夺他人。这不是因为自然的慷慨赐予,而是因为野蛮人如卢梭所说是一种独居的存在,几乎不会与他人发生联系。实际上,甚至不会有家庭。卢梭推测,子女一旦能够独立生活就会离开他们的母亲,并且在野蛮人中也不会有任何男女之间的稳固结合。同情心不是一种足以产生家庭纽带的强烈情感。

卢梭对于野蛮人的独居生活的部分解释是,自然已经赋予了野蛮人独自生活的能力。野蛮人身体强健,动作敏捷,不仅能与野生动物相匹敌,而且通常不会生病(卢梭称疾病是放纵和不健康的习惯造成的),他们欲求的只是食物、性满足和睡眠,而恐惧的只是饥饿和疼痛。

天生的独居排除了任何欲求“荣誉”或声望的可能,因为野蛮人对他人的看法毫无兴趣。实际上,如卢梭所说,在这一阶段野蛮人尚未创造出语言,形成并表达观点的机会似乎被极大地限制了。27 同样的,野蛮人没有对权势的欲求。前文已提及,霍布斯把权势定义为“满足未来欲求的现有手段”。然而,卢梭说,野蛮人没什么远见,他们甚至从不期望未来的欲求,更别提寻求满足这些欲求的手

段了。卢梭把野蛮人比作现代的加勒比人,他们如卢梭所说“会毫无远见地在早上卖给你他的棉被,然后在晚上又哭喊着再将它买回,全然不能预见下一晚还要用它”(《论人类不平等的起源和基础》,62页)。因此,霍布斯所说的所有引发战争的动因——获利、安全和声望的欲求——在卢梭的自然状态中要么不再具有危险性,要么根本不存在。

然而,尽管卢梭的自然状态有着相对和平的特征,但似乎并不是一幅美好的景象。卢梭笔下的野蛮人很可能是众兽之王,不过从他的描述来看,他们与其他的野生动物看起来几乎无法区分。卢梭说,野蛮人“这种动物,比某些动物弱小,也不如另一些动物敏捷;但总的说来,其构造却比任何动物都要完善”(《论人类不平等的起源和基础》,52页)。倘若这就是我们在自然状态下能得到的所有好处,为什么卢梭会为我们如今迈入一个更为文明的时代而遗憾呢?此外,我们甚至很难想象这一转变怎么可能会发生。在卢梭的描绘中是什么样的动力导致了这种转变?即使是假设,我们依然远未弄清我们怎么会从那样的状态转变成今日的情形。

卢梭自己承认,他所说的只不过是“可能性的推测”,因为这种转变可以以多种方式发生。我们也须承认,把卢梭就这个主题所说的所有内容都贯穿起来往往并非易事。但是,关键在于这样一种想法,即人类具有不同于野兽的两大特性:自由的意志及自我改善的能力。后文将提及,卢梭认为这后一种能力是人类所有的进步与祸患的根源。

目前所描述的自然状态深深扎根于史前人类的历史之中:即“初期人类”(infant man)的情形,他们成天“漂泊于森林,没有产业,没有语言,也没有住所,对于战争和一切联系都同样陌生,对于同类既无需求,也无加害意图,甚或不能辨认同类中的任何人”(《论人类不平等的起源和基础》,79页)。我们通过首次运用自我改善的能力开始了文明的进程:在求生存的斗争(据卢梭推测是由人口增长引发的)中发明了工具。有趣的是,卢梭把革新而非霍布斯式的竞争,看做人类对物品稀缺做出的主要反应。这里卢梭可

能依据这样一种观点：由于野蛮人对于伤害他人有着一种天生的反感，所以多数人可能更愿意靠劳作来获取他们所需要的物品，而非靠掠夺他人的物品。正是这种使劳作更容易的革新——制造工具——首次唤醒了人类的自尊和智慧。

另一项革新在于合作的观念：利益的相互依存激励着共同的追求，比如在狩猎队伍的形成中。因此，聚集而居、搭建共同棚屋和房舍的优越性就显而易见了，而在这些新环境下生活的习惯就“使人产生了人类所知的最美好的情感：夫妇之爱和父母之爱”（《论人类不平等的起源和基础》，88页）。

在这样的条件下，另一种新事物出现了：闲暇。合作与工具的制造十分有效地克服了物品稀缺的状况，使得人们有机会生产出超过仅够生存所需的物品。于是，野蛮人开始创造前人未曾知晓的便利物或奢侈品。然而，“这就是他们无意中给自身戴上的第一重枷锁，同时也是他们为后代理下的种种罪恶的最初根源”（《论人类不平等的起源和基础》，88页）。何以见得？因为人们从此发明了一种我们称之为“堕落的需求”（corrupted needs）的东西。卢梭讲述了一个熟悉而可信的故事。我们变得依赖于那些起初被看做奢侈品的东西。拥有它们只会带给我们少许或者压根儿就没有的愉悦，而失去它们却会是一场灭顶之灾——即使我们曾经没有它们也过得相当好。

由此大量其他消极因素被提了出来：因为社会在发展，语言和对才能进行比较的机会也随之发展。这就产生了自尊、羞耻与妒忌。伤害第一次被当成一种侮辱，一种蔑视，而不仅仅是损害，于是被伤害者开始伺机报复。当自然状态开始改变其自身时，纠纷与冲突的诱因就爆发了。然而，即便如此，对于这一阶段卢梭仍然说这必定成为最幸福、最安定的时期，即“人世的真正青春”（《论人类不平等的起源和基础》，91页）：一个恰好处于野蛮人天生的懒散、愚昧和文明人愈演愈烈的骄纵之间的时期。

29 尽管这是一个安定的时期，它却不能永久持续，而伴随着农业和冶金术漫长而艰难的发展，真正的腐朽开始了。从这里到提出

私有财产和公正规则的要求只有一小步。而私有财产导致了相互依赖、妒忌、不平等以及对穷人的奴役。最后：

平等一被破坏，继之而来的就是最可怕的混乱。富人的霸占、穷人的抢劫和所有人无节制的情欲，抑制了自然同情心的呼唤和仍然微弱的公正之声，而使人类充满了贪婪、野心和邪恶。在最强者之权益和先占者之权益之间，发生了无穷尽的冲突，这种冲突只能在战斗和残杀中终结。新生的社会状态于是引发了可怕的战争状态。

（《论人类不平等的起源和基础》，97页）

因此我们就陷入了战争：它不是最初的纯真状态的产物，而是初期社会的产生招致的后果。在这一时期，“为需求所迫，富人终于想出了前人从未想到过的最为深谋远虑的计划：这就是利用那些攻击自己的人的力量来为其服务”（《论人类不平等的起源和基础》，98页）。当然，这是一个制定公正的社会规则以确保和平的方案：这些规则同等地约束所有的人，但对富人却有利得多，因为毕竟他们才是有财产需要去保护的那批人。如此一来，第一个文明社会——有着法律和政府的社会——诞生了（第三章里我们将提到，卢梭认为这些最初的社会是远不够完美的）。而且我们再次发现，文明社会的出现被认为是自然状态下对于战争或战争边缘状态的一种反应。

无政府主义

废弃法律！罢免法官！只有自由、平等和务实的人类同情才是能抵御我们当中某些人的反社会本能的有效屏障。

[彼得·克鲁泡特金，《法律与权威》（1886年），重刊于《无政府主义文集》，117页]

甚至连相信人类生性纯真的卢梭也认为,没有政府的生活最终将是无法容忍的。然而,某些无政府主义思想家却试图拒斥这种结论。玛丽·沃斯通克拉夫特(Mary Wollstonecraft, 1759—1797)(参见第三章)的丈夫威廉·葛德文(William Godwin, 1756—1836)的看法在以下两方面不同于卢梭。第一,人类当“达至完美”时不仅会变得不具侵略性,而且会变得高度合作。第二,人类的这种更可取的状态并没有埋藏在遥远的过去,而是埋藏在将不再需要国家的必然出现的未来。俄国无政府主义者彼得·克鲁泡特金(Peter Kropotkin)持有略微相似的观点,认为所有的物种(包括人类)都从天性的“相互帮助”中获益。他提出这种观点以作为达尔文“物竞天择”论的一种替代。克鲁泡特金认为,最适于生存的是那些最能实现合作的物种。

克鲁泡特金能列举出动物界中关于合作的令人印象深刻的证据,而其他无政府主义者则认为——当然是正确地认为——人类中有着不计其数的非强制性合作的例子。许多哲学家和社会科学家已承认,就连那些高度自私的个体也会渐趋形成合作的行为模式,即使是基于纯粹自私的理由。从长远来看,合作对于我们每个人而言都是更有利的。如果战争状态将损害大家,那么理性的、自利的人们最终都将学会合作。

然而,霍布斯可能会急于指出,不管有多少关于合作的证据,也不管合作会是多么理性,仍然存在大量关于竞争与剥削的证据,而这样的行为看起来也往往会是理性的。而且,就像腐烂的苹果一样,少量的反社会行为会把它的坏影响散播给它所波及的一切。恐惧和猜忌将腐化和侵蚀大量自发或自觉的合作。

无政府主义者的一个可能的回应就是坚称烂苹果不存在。或者至少说,就算有烂苹果,这也是政府造成的:如卢梭所说,我们已变得虚弱和腐化了。无政府主义者认为,我们构想出政府以矫正反社会的行为,但总的说来,政府又是反社会行为的祸因。然而,国家是人类一切冲突之根源的观点似乎不可能自圆其说。事实上,这个论点似乎瓦解着自身。如果我们都生性良善,为什么还会

创立一个如此压迫人而且腐败的国家？最显明的答案就是，少数贪婪而狡猾的人凭借各种不正当的手段攫取了权力。但另一方面，如果这类人存在于国家出现之前——按照上述理论他们必定如此——那我们都生性良善的说法就不能成立了。因此，如此程度地依赖于人类天性的善良，这看起来是一种极端的乌托邦主义。

由此，那些富有思想性的无政府主义者做出了一种不同的回应。政府的缺失并不意味着对个人行为不能有任何形式的社会控制。社会压力，公共舆论，对坏名声甚至流言的忧惧，都能对个人行为施加它们的影响力。那些有反社会行为的人将会遭到社会的排斥。

此外，许多无政府主义者都承认，社会中需要有专家的权威。例如，有些人知道怎样最好地去种植庄稼，那听从他们的判断就是明智的了。在任何大型的组织之中，政治结构对于在中等或较大范围内协调人们的行为都是必要的。例如，在国际冲突的年代，即便是一个无政府主义社会也需要将军和军事纪律。听从专家的意见，并遵守社会规则，在和平年代或许也是必不可少的。

此类规则和结构据说并没有达到国家的程度，因为它们允许个人选择退出；所以它们在某种程度上有着任何国家都不会有的自愿性。下一章我们将谈到，国家要求对合法的政治权力的垄断。任何“自愿主义的”、无政府主义的社会体系都不会这么做。然而，那些拒绝加入自愿社会的反社会人士的存在使无政府主义者陷入了两难的困境。如果无政府主义社会不去努力限制这类人的行为，那它就会有陷入严重冲突的危险。但如果它对这类人强行实施社会规则，那么实际上它已变得与国家没什么区别了。总之，随着无政府主义的社会图景逐渐变得现实而更少乌托邦，它也逐渐变得难以显示自己有别于一个自由、民主的国家。最后，或许我们只是缺乏对于这样一种情形的描述：当不存在国家的近似物时，一种和平、稳定而可欲的状态会是什么样子（对于小型农耕社会的人类学描述除外）。

然而，下一章我们将谈到，我们不应该这么快就摒弃无政府主

32 义。前面我们已经提到自然状态的一些缺陷。那么国家的缺陷又是什么呢？将权力集中到少数人手中又有多大合理性呢？我们仍然需要检验那些用以为国家辩护的论点。如果结果证明为国家辩护的这些尝试并不奏效，那我们将不得不对无政府主义采取一种新的视角。事实上，正是基于这一原因，我们将需要再一次提起这个话题。

结 论

本章开头我提到了霍布斯关于自然状态作为一种所有人对抗所有人的悲惨的战争状态的著名描述。基本的观点就是，受追求“福祉”的动机所驱使的人们，会不可避免地为了稀缺的物品而陷入冲突。而在没有一个主权者的情况下，这种冲突将会逐步升级为全面的战争。我列举了许多反驳观点作为回应。洛克认为，自然状态受一种每个人都能实施的道德法则所支配。他对这一观点做了补充，主张我们最初处于一种物品的富足而非稀缺的状态，并明确假定人们总会直接受到激励去遵循道德法则。

卢梭同意洛克的看法，也认为霍布斯错误地认定我们的自然状态是一种物品极度稀缺的状态，但卢梭否认自然状态里有任何关于道德及道德动机的影子。他尖锐地指出，我们不能依据我们对于“文明人”的观察来判断“自然人”会如何行为，他转而提出，人类天生的怜悯与同情会防止战争的爆发。然而不管对霍布斯的这些批驳是否有力，洛克与卢梭都承认，他们所列举的阻止战争的因素只适用于延缓严重冲突的爆发，而不可能永远避免冲突。

无政府主义者在试图避免上述结论上更为乐观。我们已讨论过为无政府主义立场辩护的三种主要策略：第一，认为合作在自然状态下会逐渐形成，即使是在自私的人们之间；第二，声称人类生性良善；第三，也是最可信的一点，即认为在国家不存在的情况下，政治、社会的结构与规则能被构想出来以弥补自然状态的缺陷。

然而,正如我所认为的,理性的无政府主义与为国家辩护的观点之间的差别快要消失殆尽了。我认为,最终我们还得赞同霍布斯、洛克与卢梭的观点。任何能真正地被称做自然状态的东西,至少从长远来看,都不能成为人类能够在其中繁荣发展的环境。然而这是否就表明“驳倒”了无政府主义,这一点尚有待确认。

第二章 为国家辩护

引言

凡一切足以使存在对任何人都有价值者，莫不依赖于对他人的行动施加约束。

(约翰·斯图亚特·密尔：《论自由》，第130页)

如果上一章的论证是正确的，那么在任何相当大的人类群体中，自然状态下的生活迟早会变得无法忍受。有人可能会认为，有足够的理由去承认国家的存在是正当的，而不需要进一步的论证了。毕竟，我们还有什么真正能取代国家的东西呢？如果我们同意密尔(John Stuart Mill, 1806—1873)的主张，即没有对他人的行为施加约束的生活将没有多少价值，或者毫无价值，并且相信，在国家不存在的情况下“可实施的约束”的想法只是一种幻想，那么关于国家存在正当性的任何进一步论证似乎都是多余的。

我们没有真正能够取代国家的东西，这一说法为国家的存在起着一种消极的辩护作用：我们想不出比国家更好的东西了。然而，这并没有结束哲学层面的讨论。为国家辩护的人应该希望找到某些更为积极的说辞，以表明国家如何能够借助一些公认的道

德推理而得到辩护。也就是说,我们需要一种论证来表明我们有一种服从国家的道德义务。这样一种论证也将使我们能够理解什么时候国家会失去其合法性,例如,人们普遍认为这样的事曾发生在前东方集团诸国解体的时候。我们怎样去为国家的存在给出一种积极的辩护,这一点将随着本章内容的推进而变得更加明晰。但是首先我们应该提醒自己:为什么“我们的确有一种服从国家的道德义务”这一点远不是自明的。

35

正如前文所说,洛克假设人类是天生自由、平等而独立的。这意味着他们不是生来就在任何其他人的权威管辖之下。因此,合法的权力关系从某种意义上说必定是人为的,是一种人类的创造或建构。于是,洛克得出结论,将自己置于另一个人的权威管辖之下的唯一方式是把你的同意(除正当的处罚之外)给予那人。在洛克看来,不管宣称拥有权威的是另一个普通个体还是主权者,这个结论都有效。因此,声称对你拥有权威的主权者并没有权利拥有那一权威,除非你通过自己同意已经自愿地将自己置于此地位。所以对于洛克而言,为国家辩护的问题就是要证明国家的权威如何能够与个人的天生自治权相协调。他的回答是,诉诸个人同意的观念和社会契约的机制。实质上,对于洛克和社会契约论者而言,当且仅当国家声称对其拥有权威的每一成员都已经同意的时候,国家才是正当的。

因此,洛克属于非常重视个人的自治权或天生自由的传统理论家行列。在这些理论家看来,我们的政治制度必须依据受其权威管辖的人们的意愿、选择或决定来证明其正当性。这是一种非常吸引人的观点,因为它赋予每一个体通过自己的选择来掌控自身命运的责任和机会,从而给予每一个体以极大的尊重。然而还有其他一些为国家辩护的重要途径,它们不强调洛克赋予自治权的重要性,而是用其他一些价值取而代之。例如,在边沁(Jeremy Bentham,1748—1832)的功利主义理论里,首要的价值不是自治权而是幸福。功利主义以其最粗浅的形式说,我们应该以社会中幸福总量的最大化为目标。按照这一论述,当且仅当国家能够比任

何其他的替代物提供更多的幸福时,它才被证明是正当的。我们对这一国家是否给予了同意则无关紧要。重要的是,它是否能从总体上使社会的成员们获得比在没有国家的情况下所能获得的更多的幸福。本章将讨论同意理论和功利主义理论,连同其他一些从道德上为国家辩护的进路。

36 国 家

在判明怎样最有效地为国家辩护之前,我们最好弄清楚国家是什么。从历史和当代政治活动中我们知道,有许多不同类型的国家。本书的多数读者可能生活于现代的自由民主国家之中。其他读者则可能生活于或温和或暴虐的独裁统治的国家之中,这些国家建基于军事统治、君主家族统治或其他一些形式。一些国家建立自由市场,而其他的国家则尝试集体形式的生产和分配。当我们在这些实存的国家之外再考虑国家的理论模型时,尤其是共产主义和乌托邦著作中描述的模型,可能看起来是这样的情形:各种现实的和可能的国家之间的共通性如此之少,以至于试图为国家下定义是一件渺无希望的差事。

然而,人们常常注意到,还是存在着所有国家都共有的一些东西。我们知道洛克把政治权力定义为制定法律的权力,还加上惩罚那些未能遵守法律的人的权力。国家显然拥有,或至少声称拥有政治权力。社会学家马克斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920)提出了一个相似的观点,如果用更加耸人听闻的话来说就是:国家拥有对合法暴力的垄断权。在任何国家内,暴力或强制都被看做主要是国家的事务,或是直接地、通过其代理机构——警察和法院来执行,或是间接地、通过给予公民在某些情况下(如自卫)彼此使用暴力的许可来体现。所有的合法暴力或强制都由国家来承揽或监管。

这个问题的另一方面是,国家承担起保护其境内的每个居民不受非法暴力侵害的责任。我们当然只是基于这一原因才准备去承认国家对暴力的垄断权。我们愿意丧失保护自身的权利,仅仅

是因为认识到我们不需要自我保护：国家会做那些于我们有必要之事。

因此，人们常说国家拥有两个基本特征：它保有对合法的强制或暴力的垄断权，并为境内每一个人提供保护。这就是国家的一种“定义”吗？对于这一主张的一种常见的异议是，现存的国家没有一个能够实现这个理想，这一点实际上是明摆着的。没有一个国家能够真正地垄断暴力，也没有一个国家能够保护境内的每一个人。我们只需想想任何大城市里谋杀案的发生率，以及普通市民为了确保其人身安全而认为不得不采取的防范措施。对于这些情况我们所要说的是，某些国家未能设法垄断暴力，因而令人遗憾地未能保护其全体国民；我们不会说这样的社会里根本没有国家。但如果我们把国家的这两个“基本特征”看做是给国家下的一个定义，那看起来我们可能就不能不得出“没有国家”的结论。

37

为了回应这一问题，我们还应该再次强调，上述定义只是声称国家保有合法暴力的垄断权。那么非法暴力的存在与此是不相关的。而国家为所有国民提供保护，纵然它也常常未能如愿。然而这两个答复都是成问题的。许多美国人都要求在自卫时有武装自身的权利。然而他们不仅相信他们应该享有这种权利，而且认为政府在这一问题上无权干涉他们。所以，事实上这些人饱含坚定地宣称，国家或政府无权垄断暴力手段。而国家为所有国民提供保护的观念，看起来似乎也不是放之四海而皆准的。许多国家完全不顾受歧视的少数民族的境况，尤其是那些属于特定的种族群体的人。更糟的是，在一些极端的情形下，这些少数民族甚至会遭受来自国家本身以迫害、清洗或“种族肃清”等方式施加的非法暴力的侵害。因此，这些国家就不具有据说所有国家都有的两个特征中的一个，但若否认它们是国家，也将是荒谬的。

因此，所定义的国家两个特征都是成问题的。到此为止，我们所做的只是指出一种理想类型的国家，一种确实具有我们所说的两种特征的国家。让我们暂且把国家定义的问题搁在一边，继续讨论我们的中心议题：我们怎样证明这样的一种国家是正当的？

为国家辩护的目标

现在介绍一些术语将会是有帮助的。要证明国家的正当性，常被认为就是要证明存在着普遍的政治义务(universal political obligation)。说某人具有政治义务，至少等于说，他在正常情况下有遵守国家法律的义务(duty)，包括缴纳应付的税款。其他义务可能也包括在内：如果需要的话为保卫国家而战，或许还要表现得爱国，甚至找出并揭露国家的敌人。然而我们还是集中讨论遵守法律的义务吧。

政治义务是这样一种义务：遵守每一项法律，因为它是法律，而不必是因为我们认为它在道德上有着独立的正当性。我们中的多数人不假思索地遵守反对谋杀的法律。如果我们被问及为什么我们克制着不去杀人，我们中的多数人一定会回答说，这样做的念头从来没有作为一种严肃的选择而出现在脑海里。如果要求进一步的理由，我们可能会说杀人是错误的，或者是不道德的。如果被告知某人不去杀人的主要理由是这样做不合法，我想这将会引起我们极大的忧虑。因此，很少有人需要法律来阻止他们犯谋杀罪。这样一来，我们就拥有了一项与道德单独对我们的要求相符合的法律。

然而也存在一些看起来没什么道德依据的法律。就拿交通法为例吧。你可能认为在一个没有车辆行人的十字路口你也有一种见红灯即停的道德义务，然而只是因为这是法律要你这么做的。当然，人们有时候认为法律要求他们去做的事在道德上是错误的。例如，我们税款的一部分被用来生产核弹头，许多纳税人就认为这样一种政策在道德上是应受谴责的。然而即使在这样的情形下，“好公民”很可能仍会觉得遵守税法是一种义务，从而不情愿地继续为这个和其他项目贡献力量，仅仅因为这是法律所要求的。这样一位公民可能会认为，任何抗议必须通过其他方式来进行。破坏法律只有在最紧急和最严重的情况下才会是恰当的。

人们通常认为，“为国家辩护”意味着要证明存在遵守法律的普遍义务。在这样的语境中，一种“普遍的”义务并非意味着在所

有时刻遵守所有法律的义务。只有某种相当让人不快的偏执狂才会相信,不管法律要求我们做什么,我们总是有道德义务去遵守它;例如相信,我应当在红灯时停车,即使我正载着一个垂危者赶往医院。相反,“普遍性”的观念是指,政治义务在它们适用于居住在国境内的所有人这层意义上是普遍的。虽然国家也可能准备给予某些人对于某些法律的豁免权(尽管这往往是一种腐败的征兆),但关键在于,为国家辩护的目的是为了表明,在原则上境内的每一个人都有道德义务去遵守国家的法律及法规。现在让我们来看看这种辩护是否能完成。

39

社会契约

我还进一步断言,所有的人自然地处于这种状态(自然状态),并在他们通过自身的同意而成为某种政治社会的成员以前,一直就是这样。我相信这篇论文的以后部分会把这点说得很明白。

(洛克,《政府论》下篇,278页)

自愿义务

让我们借用一下先前提及的“自愿论”(voluntarism)这个术语,洛克曾为之辩护道:凌驾于我们之上的政治权力只有作为我的自愿行为的结果才能发生效力。只有当我准许别人拥有凌驾于我之上的政治权力时,他们才能有这样的权力。

这种观点有时被用所谓的“自我承诺”(self-assumption)原则表述为:没有人拥有任何义务,无论这样的义务是什么,除非他们“承诺”有那些义务,也就是说,自愿承担它们。从字面上看,这种观点没什么合理性而且应当被摒弃。我不攻击无辜者的义务似乎不是以我先前对于那种义务的“承诺”为条件的。看起来,我们必须承认我们负有若干道德义务,无论我们是否曾经认同过它们。

然而这并不足以证明任何人都拥有制定法律并强迫我遵守它们。当然,那正是国家所做的。

按照这种论述,政治义务的问题,至少就洛克而言,显然就是要证明国家的存在如何能从自愿主义方面得到辩护。需要被证明的是,通过这种或那种方式,每一个人——或者至少每一个精神正常的成人——都赋予了国家管辖他们的权力。按照这种观点,要证明国家的正当性,仅仅指出我们在国家的统治下会比在自然状态下生活得更好,这是不够的。我们或许还必须证明,每个人都已自愿认同了该国家。

40 换种方式说,即使国家符合我的利益这一点是正确的,在洛克看来,这也不能得出国家得到了辩护的结论。因为我有一种自由的自然权利,故而凌驾于我之上的政治权力只有通过我自己的同意才能存在。因此,一个声称要行使凌驾于我之上的政治权力但未经我的同意的国家,没有统治的权力,因而也是不合法的。即使文明社会里的生活远优于自然状态里的生活,结论仍然如此。

证明个体对国家表示同意的论题支撑着社会契约论的观点。如果能以某种方式证明每一个体都认同了国家,或者与国家签订了一个契约,又与彼此签订一个创立国家的契约,那么问题似乎就解决了。通过证明每一个人之上都同意了国家的权威,我们或许就证明了国家如何最终获得了普遍的权威——凌驾于我们中的每一个人之上的权威。那么,在理论上,社会契约论就是一种对于政治义务问题的显明而简洁的解决之道。它满足了普遍主义(每一个人都必须承担义务)和自愿主义(只有经由同意政治义务才能存在)这双重需求。

在理论上这都是非常在理的,但在实践中我们又能去哪寻找一种社会契约呢?基于某些论述,社会契约被看做是一种“原初契约”(original contract),即它是一个真实的历史事件。正是这一时刻和机制带领我们的先人从自然状态迈入文明社会。这一观点常常——或许也是正确地——遭到人们无情的置疑。即使我们承认存在过一种真实的、历史的自然状态(在上一章中我们提到了一些对此提出置疑的理由),难道就真的存在过这样一种契约吗?证据

是什么呢？它又在哪个博物馆里呢？这样一个重大的事件应该在历史记载里留下过一些痕迹。再者，这样一个契约又是怎么产生的呢？除了交流与协调这样明显的实际问题，受卢梭影响的批评者们还指出，认为自然状态里的野蛮人会在观念上老练到去创立并尊重任何类型的法律条约，这是荒谬的。

然而更为重要的是，即使存在过这样一种契约，它又能证明什么呢？我们几乎不会认为它能解释现有公民的政治义务。毕竟，任何合理的法律制度都不会允许某代人去订立一个约束后代们的契约。然而这正是原初契约学说似乎要假定的东西。

如果社会契约论依赖于原初契约学说，那它无疑会遭受厄运。幸运的是还有其他一些可能起着更加适当作用的观点。如果要实现构想一种对于国家的自愿性论述的目标，那么重要的一点就是，所有那些目前被认为受国家约束的人都应该有能力和认同它。这似乎要求某种由每一个人所给予的持续性的同意。

41

我们中的每一个人已经自觉并自愿地把我们的同意给予了国家，会是这样的情形吗？很难说会怎样。我不记得曾经被问及我是否同意被统治，或者至少没有被任何具有公职身份的人问过这样的问题。的确，童子军与学童们往往被要求宣誓效忠于国旗或“上帝和女王”，然而他们没有给以任何真正的选择，而且不管怎样，他们还没有足够成熟到因为他们的宣誓而具有法律效力。即使有什么社会真的要求每一个人都宣誓的话，那也很少见。正如我们常看到的，现代社会中明确给出他们的同意的仅是那些通过移民以获取一个社会的公民身份的人。普通公民的绝大多数人不会碰到此类情形。

有人可能会答复说，同意是以一种不那么明显或明确的方式给出的。一种观点是，同意是经由投票箱来传达的。在选举政府时我们将我们的同意给予它。即使是那些投政府反对票的人，也仍然通过选举行为暗示着他们对于整个制度的同意，这并非全无道理。然而这留给我们两个问题。那些投政府反对票的人中有一些可能声称他们是在表达对整个制度的异议。此外，关于那些弃

权的人我们又会怎么看呢？拒绝投票的人几乎不能被看做是向政府表达同意的一种方式。通过使弃权不合法和强迫每一个人去投票，情况也不会好转。既然投票将不再是自愿的，那它所表征的可能就不会是一种同意的行为或迹象。

然而，这一思路的更为有趣的拓展是，声称政治义务只产生于社会被组织成一种“参与型民主”(participatory democracy)的地方。在参与型民主国家中，所有公民在政府治理中扮演着一个积极的角色，远比我们在现代民主社会中所碰到的任何民主都更加广泛。这种观点的一个重要结果就是，既然现代民主国家未能符合这种理想，这些国家中的公民就不负有任何政治义务。参与型民主的理论应该得到适当的关注，我们将在下一章中继续讨论它。同时我们必须记住，这一章中关于政治义务的任何结论都取决于对参与型民主的检验。

默认的同意

目前我们尚不知道如何发展出一种关于直接或明确的同意的可信理论。我们已经探讨过选举是一种默认地表达同意的方式的观点，但默认的同意的观点或许能以一种更有前途的形式来发展。事实上，所有主要的社会契约理论家——霍布斯、洛克和卢梭——都以不同的方式依赖于以默认的同意为基础的论证。这里的主要观点是，一个人在默默地享受国家的保护的同时，就是在表达其对国家的默认的同意。而这一点就足以使每一个人都服从于国家的管辖。虽然洛克认为只有明确的同意才能使某个人成为政治社会的一个正式成员，但他又做出了政治义务仍能通过默认的同意而产生的著名论断：

每个人只要他对任何政府的领地的任何部分有着任何的占有或享用行为，他就因此表达了他的默认的同意，从而在他同受政府管辖的任何人一样享用的期间，他必须遵守那个政府的法律；这不管他所占有的是属于他和

他的子子孙孙的土地,或只是一星期的住处,或只是在公路上自由地旅行。

(《政府论》下篇,348页)

或许这看起来是可信的。通过接受国家的保护和其他好处,我默认地同意国家的权威。或许可以说,仅凭接受国家的好处这一点就足以使一个人服从国家的管辖,本章的后面我们会讨论这样一种论点。但现在的提法有一点微妙的不同,因为它使这种论点推进了一步:接受好处是一种对国家默认地表示同意的方式,而正是这种同意约束着人们。我们应该认可这种论断吗?

或许该论点的背后是这样一种看法:那些不喜欢国家提供的一整套好处及负担的人可以动身离开这个国家。但如果这种学说依赖于这一点,那么许多人会说这已经被休谟(David Hume, 1711—1776)有力地驳斥过了:

我们能够认真地说,一个贫穷的农民或工匠在不懂任何外国的语言或习俗,并靠其所挣的微薄工资度日的情况下,可以自由地选择离开他的国家吗?(如果可以这么说的话)那我们就同样可以断言,一个人通过留在一艘船里就自由地表达了对船主权威的同意;尽管他是在睡着的时候被弄上船的,而且一旦离开这艘船,就只能跳进海里并被淹死。

(《论原初契约》,475页)

43

这个反驳说明了什么呢?休谟的观点是,仅仅居住在某国并不能被解释成同意。为什么不能呢?实在是因为除了离开这个国家,其他任何举动都不能被看做对国家的不同意。但那无疑是一种太过苛刻的条件,我们不能就此断定那些留下不走的人就是同意国家的权威。

这常常被看做是一个令人信服的反驳。但另一方面也可能存

在即使是这些很难实现的条件也都能满足的情形。例如,卢梭认为居留构成同意,但只有在一个“自由的”国家里才行,“否则的话,家庭、财产、无处容身、生活的需要或者暴力,都可以不顾一个居民的意愿如何而把他留滞在国内;这时候单是他居住在那的事实,就不再意味着他对契约的同意了”(《社会契约论》,277页)。

卢梭认为家庭或财产使得一个人不自由,这是独特的,如果也能算是特色的话。但我们能够明白他的观点,即使我们希望修正他的论述。卢梭暗示,在一个自由的国家,不同意的行为——离开这个国家的领土——是再简单不过的事。

如果我们想想一个城郭分隔、城邦林立的世界,一个人只要走出城门就可以离开国家(就像卢梭,几乎出于偶然在他年轻时离开了日内瓦),那么任何不同意者都可以一走了之的看法就可能是有道理的。休谟心里想的却分明是更像民族国家那样的国家,比如英国,离开这样的国家并非轻而易举。他把国家比喻成一艘远洋航行的船,确实让人想起像不列颠这样的岛国。在当今世界,一个民族国家林立的世界,默认的同意的学说似乎远没有它在卢梭的时代那样适用,并不一定因为国家都被海洋环绕着,而是因为即使那些想离开的人也常发现他们实在无处可去:别的国家都不会接纳他们,而且不管怎样,离开一个自己讨厌的政权而去投奔另一个类似的政权又有什么意义呢?最后我们还得同意休谟的观点。默认的同意的条件在现代世界里得不到满足。国家不能从这些方面来证明其正当性。

假设的同意

44 认为社会契约论者需要诉诸某种形式的实际同意,无论是历史的、明确的,还是默认的,这或许是一种误解。相反,我们可以说,社会契约纯属假设:它只不过告诉我们在自然状态下我们会做什么,或者可能曾经做过什么。根据这种看法,如果我们处于自然状态下,我们会签订契约以创立国家,这种想法本身就足以证明国家的存在是正当的。

我们应当如何理解这类推理呢?第一步,我们值得回想一下

前一章里提及的一个观点：弄清你跟某物的关系的最好方法是设想它不存在时的情形。这是一个人们常用的策略，比如，父母常用它来说服他们的孩子们吃不好吃的食物：如果你们挨饿的时候得到它就会感激不尽了。那么相应的，假设契约论（the hypothetical contract argument）告诉我们，如果不知怎的我们处于没有国家的状态下，那么一旦我们意识到我们身处困境的实质，我们就会发现尝试创立一个国家是符合理性的。

因此，我们可以把假设契约论理解成是这样展开的：即使你不在国家的权威管辖之下，而且不知怎的发现自己处于自然状态里，那么，如果你是理性的，你就会做你力所能及的任何事去重建国家。尤其是，你会理性而自愿地参与签订契约以创立国家。假设契约论者此时会合理地质问：这个推理怎么会不能证明国家存在的正当性呢？

自然状态下的所有理性个体都会自愿地作出这个选择，如果这一点真的属实的话，那么我们似乎就真的在这里找到了一种为国家辩护的有效理论。然而我们还是应当追问：这一点与社会契约论的“自愿”假设有着怎样的相关性呢？因为，如果我们假设我们只有通过自愿的同意行为才能获得政治义务，并认识到假设的同意行为不是真正的行为，那么似乎就会推导出假设契约论不能满足社会契约论要求的结论。

这种推论使我们陷入一种解释的两难之境。如果假设契约论不是那种能满足社会契约论者的理论，那它究竟是什么类型的理论呢？一种可能的解释就是，它是证明某些类型的国家值得我们给予同意的一种方式。也就是说，国家具有许多我们想望的特征——从本质上说，它是我们获得和平与安全的最大希望——我们会同意从自然状态中创立国家的这一事实，完全证明国家具有那些特征。从这种解释来看，为国家辩护的主要根据是国家所具有的那些特征，而不是我们的同意。同意完全从对国家的描绘中消失了。那么，根据这种论证思路，假设契约论最终不是一种从自愿论角度为国家辩护的理论。它更接近于我们随后即将论及的功利主义理论。国家通过它对人类的幸福所作的贡献而获得正当性。

另一方面,我们或许能用一种方法尝试以自愿论的术语来重建假设契约论。想一想这样一种观点:假设同意以某种方式表明实际同意的存在。我们应当从这样的想法出发:尽管几乎没有人曾经正式表达过他们对国家的同意,然而在某种意义上,我们中的所有人或大多数人都可以说是同意国家的权威。如果有人问到我们并要求我们严肃而认真地思考这个问题,或许我们每个人都会表达我们的同意。因此,每一个认可上述判断的人都有一种同意国家权威的倾向,这么说可能看起来是公正的。但这似乎等于说,这样的人同意国家的权威,即使他们并没有意识到这一点。正如我们会有那些我们从未意识到的信念(比方说,多年来我想必一直都相信长颈鹿没有九条腿,尽管在最初写下这些话之前我从未有意识地形成过这种想法),我们同样可以在没有意识到的情况下同意国家的权威。

假设契约的这种策略现在可以被看做是使我们认识到我们的真实想法的一种途径。通过思考我在自然状态下会怎么做——如有可能我会不假思索地奔进文明社会——我就能认识到我的确同意国家的权威。这并不是说,在完成这种思想试验之后,我才首次同意国家的权威。相反是说,在完成这个思维过程之后,我才认识到一直以来我都同意国家的权威。按照这一解释,假设契约论的目的就是要揭示倾向性的同意:一种未曾表达过的同意的态度。

46 通过这一番议论我们能够得到什么呢?一个难题是,这里所说的同意在含义上是很微弱的。未曾表达过、甚至未曾意识到的同意倾向,在其他道德或法律情境中很少被看做具有约束力。另外,很可能有人完成假设契约的推理过程,并在深入思考后觉得他们在自然状态下会过得更好,因而宁愿选择自然状态而非国家。也许他们不信任中央集权。也许他们对于自然状态比我现在更为乐观。真有这样的人吗?看起来确实是有:上一章论及的无政府主义者及其追随者可能就是一些范例。这样的人大概不能被看做具有同意国家的倾向:他们积极而明确地表示不同意。

我们可能会不由得认为这样的人是非理性的。然而,我们凭什么说他们如此非理性呢?不管怎样,即使他们是非理性的,这也

几乎不是一种证明他们已经同意的方式。因此,即使这种最弱形态的同意理论也不能得出我们企盼的结果:一种支撑政治义务的普遍根据。如果我们坚持认为政治义务必须自愿承担,那么这将是一个我们常会遭遇的危险。只要碰上一个不同意者,这全盘的论证就会坍塌^[1]。因为契约论是典型的(par excellence)自愿主义,所以普遍主义——认为每个人都有政治义务——似乎全然不能通过这里论及的任何形式的契约论或同意论来证明。

再论无政府主义

或许结论是应该承认,证明每个人都有政治义务是不可能的。对于国家的自愿论基础的坚持,似乎是很有可能的,如果这样的代价是我们不得不承认某些个体不受国家权威的管辖,那或许我们应当勉为其难^[2]。

这番议论给第一章里简要探讨过的无政府主义的事例以新的支持。如果我们找不到一种从可接受的前提出发来为国家辩护的方式,那我们似乎就不得不接受某种无政府主义,至少从道德上讲是如此。这种批判的策略似乎是无政府主义者最强大的武器。关于我们是否应当有一个国家,没有人征询过我,警察在他们行动时也没有请求我的许可。因此,无政府主义者认为,国家和警察都在非法地行动,至少在涉及我的方面是如此。

这一观点的含义可能是深远的。从最激进的角度可以说,一旦我们接受无政府主义者的论点,那么我们服从国家权威的唯一理由就是审慎,尤其是对惩罚的恐惧。大无畏的人应当抵制这种

[1] 原文借用习语 upset the apple-cart,字面意思是“推翻运苹果的手推车”,引申为“打乱(某人的)计划、破坏任务、扰乱秩序、拆人台”。

[2] 原文为 bite the bullet,意思是“忍受困难或勉为其难去做某件事”。这个短语的起源与外科手术有关,在麻醉剂尚未出现的年代,医护人员在为病人动手术时往往递给他们一些东西让其咬住,以缓解手术过程中的疼痛,而子弹是最常用的。于是咬子弹到后来就意味着咬紧牙关、忍受痛苦或表现勇敢。

47 怯懦之态,并无视国家及其代理人的存在。或者,用稍微温和一些的形式来表达的话,我们可以承认,如前所述,法律所要求的往往是道德本身所要求的。因此人们应当不做一些国家令行禁止的事——不许杀人、强奸或伤害他人——但并不是因为国家颁布了法令。此外,警察常常以任何公民都会采取的方式行动:保护无辜,拘捕并审判任何害人者,等等。因此我们可能会感激警察替我们承担了这份苦差事。然而,按照这种观点,人们只有在自主地赞同国家和警察所代表的理由的那些情况下,才应当支持它们。法律就是法律,或者警察就是警察,这样的事实完全不能提供任何服从的理由。因此,“哲学无政府主义者”(the philosophical anarchist)建议,我们对于警察和国家的行为应当采取严厉批判的立场。有时候它们代表着道德权威,但当它们并非这样的时候,我们违抗、阻止或无视它们就是正当的。

在某些方面这似乎是一种非常有见识的描述。负责的公民不应当盲目地遵守法律,而对于法律是否正当总是采用他或她的个人判断。如果法律不正当,那就没有遵守法律的道德理由。

这种描述在某种程度上必定是正确的。认为人们绝不应当质疑或违抗法律,这会引导人们去做某些事,比如,拥护纳粹德国对犹太人的迫害,或拥护最近在南非刚被推翻的禁止混合婚姻和混血繁殖(种族杂婚)的法律。对于遵守法律的义务必须有某种道德限制。然而,要说明这种道德限制应当是什么却并不那么容易。从极端上看,假定某人持有这样的看法,认为一个人不应当遵守法律,除非法律完全符合其自身的道德判断。那么,许多人(尤其是富人)就觉得,单纯以财富再分配为目的的所得税不具有道德正当性。根据我们刚才讨论过的关于国家正当性的观点,这样的人可能就有权拒绝缴纳他们的部分税款。同时,许多来自各种社会和经济背景的人认为,财富的继承是不正当的。谁继承财富而谁不继承财富,用罗尔斯的术语来说(参见本书第五章),“从一种道德的观点看”是完全“专断的”。许多人认为,某些个人能继承大笔财产,而同样应当继承财产的人却什么也得不到,这是相当不公平

48

的。如果你认为继承来的财产不具有道德上的正当性,那么你也会认为,威斯敏斯特公爵让你不要染指“他的”继承来的财产,并不比你让他继承财产拥有更多的权力,因为这笔财产并不真的就属于他。如果你对此进一步主张,人们只有当法律符合自己的道德观时才应当遵守法律,那么你就不再有任何理由(除了对惩罚的恐惧)去尊重别人(声称拥有)的财产。

显然这类例子举不胜举。关键在于,如果我们接受刚才讨论过的无政府主义观点,那么我们就已然退回到这样的混乱状态:人们在所有事甚至那些有关公众的事上,都可能遵照他们的个人判断。然而正是基于这一原因,洛克才主张我们应当脱离自然状态。从这样一种观点来看,哲学无政府主义者的立场渐渐看起来就像是一个非常危险的道德自我放纵的例子。我们普遍接受一系列公众制定并认可的法律,来指导我们彼此相处,这当然远远好过听任人们按照他们自己相互冲突的规范来行事。换句话说,拥有一套共同的法律,比任何人对于最优法律应当如何的个人判断都要重要得多。

无政府主义者很可能会回应说,我们没有理由期望相互冲突的道德观能够达成这样一种调和。但毕竟,某一种特定的道德观可能是正确的,故而人们可能都共同信奉同一套基本的道德原则。这些主张的后半截在这一论证中比较重要,但它又有几分可能性呢?即使有一套独一无二的正确的道德原则,我们又如何确保每个人都认识到那个真理呢?对于那些怀疑存在任何这样的方式的人,无政府主义者的立场仍然没有吸引力。

功利主义

臣民应当服从国王……只要服从可能造成的损害小于反抗可能造成的损害。

(杰里米·边沁,《政府片论》,56页)^[1]

[1] 译文参照边沁:《政府片论》,沈叔平等译,商务印书馆,1995年版,第155页。

49 契约论的不成功,再加上无政府主义的不受欢迎,使得对于功利主义理论的考查更为必要。功利主义的基本观点是,在任何情形下,道德上正确的行为总是产生最大可能的功利总量(the highest possible total sum of utility)的行为。对功利的理解各种各样,如幸福、快乐,或者欲求或偏好的满足。基于我们讨论的目的,我们选取这些理解中的哪一种并不十分重要,因此,为了方便我们就来谈谈幸福的最大化吧。大致上说,功利主义要求人们采取这样的行为,即与当时可采取的任何其他行为相比,能够在世上创造出更多幸福(或更少不幸)的行为。

请注意,如果我们要认真地对待功利主义,我们就必须有能力测量并量化幸福,以便我们能确定几种可能的行为中哪一种可以创造最多的幸福。人们往往认为这是极其困难的事。毕竟,如果我们要比较各种情形,我们似乎就需要某种我们能用以测量的尺度:或许是幸福的单位。我们怎样才能做到这一点呢?这一理论不仅要求我们拿一个人的幸福与另一个人的幸福相比较,并指出谁拥有更多的幸福,而且要求我们指明多了多少。看起来,我们将必须能够看懂这样的陈述:“弗雷德今天比查理幸福两倍,尽管昨天他比查理幸福三倍。”许多人会认为这是荒唐的说法。试图以这种方式来量化幸福往往看起来太幼稚。

探求一种比较幸福的方法被称做“功利的人际比较”(interpersonal comparison of utility)。奇怪的是,19世纪功利主义的奠基者们似乎没有一个看到这个问题的分量,尽管在过去的几十年里人们提出了许多在技术上富于创造性的解决方法。没有一种解决方法被普遍地承认,而现在就给这个问题一个恰当的考虑又会使我们离题太远。然而,我们不应当忽视这一点,即当有人要求我们进行比较时,我们从来不是完全手足无措。例如,我们知道别的人似乎享有远比我们更多或更少的某些食品,或某些种类的娱乐。更严肃地说,每一天我们都看到生活在悲惨中的人们,而我们也知道另外一些人过着极其优裕的生活。因此,我们确实相信某些比较是可以进行的,即使我们并不确切地知道如何去操作。基于当

前的目的,我们将只是假定功利的人际比较是可行的,同时记住功利主义者应该给我们一个解释,确切地说,解释这究竟如何可行。

回到中心议题上来,现在我们要问的应当是,对政治义务的一种功利主义见解看起来会是什么样子?如前所述,根据杰里米·边沁的观点,我们应当服从我们的统治者,只要这样做的好处超过所付出的代价。而这听起来就像是这样一种理论:我应当遵守法律,当且仅当我的遵从会比我的违抗带给社会更大的幸福。

50

然而如果这就是边沁的理论,那么稍加思索就知道它是违法者的许可证。因为毕竟我的幸福是社会总体幸福的组成部分。所以,如果违反一部法律——比如从一家大型书店偷一本书——会增加我的幸福,而且我能确保没人会发现或遭受任何明显的损失或伤害,那么看起来功利主义不仅会允许我实施偷窃,还会要求我这么做。更宽泛地说就是,这种功利主义理论往往会准许犯法的勾当。

这会是功利主义者想要的结果吗?似乎不可能,而且事实上答案明摆在那里。想想看,如果每当我们认为违反法律会带来总体幸福的增加,我们就都这么做的话,那将会出现什么结局呢。如果那样的话,你就会随时拿走我财产中的任何一件,只要你觉得这么做你能增加的幸福多于我会减少的幸福。如果别人每当功利主义的盘算有利于他们的时候就会带走你所生产的东西,那财产将会极其不安全,或许是如此的不稳定,以至于最后没有人会去生产任何东西。这种不安全将导致巨大的总体不幸福,有点像是自然状态下的不安全。荒诞的是,当我们每个人同时设法增加总体的幸福时,我们却最终导致了总体的不幸。这是第一章里论及的囚徒困境的又一个例证:个体上增加幸福的行为变成集体行动后恰恰减少了幸福。

因此,功利主义者会认为,我们需要这样一套法律,即使在特殊场合下违反其中某条法律——如果它获得了准许——会带来幸福的增加,这套法律也将受到尊重。这可以被称做间接的功利主义(indirect)。也就是说,如果我们都直接地从功利主义方面去思

考,事情会变得很糟。因此我们需要遵循非功利主义的思考方式——遵守法律——以使幸福最大化。

拿一个人寻求幸福的行为作类比,将有助于阐明这一论点。

51 每个地方的好逸恶劳者(lotus-eater)^[1]一次又一次地发现,如果你个人抱着追求幸福的单一目的出发,并去做你能做的任何事去追求幸福,那么相比于成功你倒更有可能失败。但如果你以别的什么东西为目标——形成并追求一种志向,培养一项爱好,交往一些好友——你很可能发现快乐是一种副产品或间接结果。因此,人们声称,直接寻求幸福的行为,无论是个体性的还是社会性的,都可能是自招其败。我们所能做的最好的应对就是为我们自己设定其他的目标,或者遵照其他的规则,希望或期望幸福会伴随而至。功利主义政治哲学家应当提议创立一套每个人至少在正常情况下都必须遵守的法律体系。因此,对于个人而言不用从社会幸福的角度去考虑遵守法律的效果。

这可能是边沁本人的真实看法:“作为(人民的)整体,只有在符合他们的利益时,服从才是他们的责任”(《政府片论》,56页)^[2]。这段话扩展一下就得出下面几个观点:

1. 法律应当被通过,当且仅当它们对人类的幸福比任何与之相比的法律(或法律的不存在)能够贡献更大。

2. 法律应当缘于它们是法律而被遵守(也会缘于违抗招致惩罚而被遵守),而且只有为了避免灾难才能被违抗。

3. 法律若不能发挥恰当的功利主义功能,就应当被废除和更替。

对于政治义务的功利主义解释,现在看来就清楚了。作为一套法律的制定者和实施者,国家的存在是正当的,当且仅当它对人类的幸福比任何与之相比的可行安排贡献更大。如果我们根据国

[1] 直译为“食莲者,食忘忧果者,食落拓枣者”,原指希腊神话中奥德修斯在利比亚海岸遇到的一个部落的成员。他们经常食用这种果实,据说吃过的人就会忘记忧愁,乐而忘返,希望永远留在那里。后借指“贪图安逸的人”。

[2] 译文参照边沁:《政府片论》,沈叔平等译,商务印书馆,1995年版,第155页。

家与自然状态的根本差异来思考,并且承认本书第一章里的那些论点——尤其是霍布斯的论点,那么似乎可以说,功利主义对国家的辩护看起来很有道理。就对总体幸福的贡献而言,国家似乎远远胜过自然状态。因此,对于功利主义者而言,对国家的辩护是完备的。

然而,尽管辩护成功了,似乎却很少有政治哲学家信服功利主义者对国家的辩护。许多政治哲学家承认这种论证很能自圆其说,但批评其假设或前提。这一论证本身十分简单。本质上,它只有三个前提:

52

1. 从道德上看最好的社会是幸福达到最大化的社会。
2. 国家比自然状态更能增进幸福。
3. 国家和自然状态是我们仅有的两种选择。

因此:

4. 我们有一种创立并拥护国家的道德义务。

第一章里我们知道,不同派别的无政府主义者会质疑前提2和前提3,但出于本论证的目的,我们姑且假定这些前提都是正确的。如果前提正确,那么结论也必然正确,从形式上看这一论证似乎也是符合逻辑的。因此,论证中唯一薄弱的部分就是第一个前提:功利的基本原则。

而问题就出在这里。很少有哲学家准备接受功利主义的推理,因为他们认为它会得出在道德上不可接受的结果。尤其是,经常有人声称,功利主义的道德允许、甚或需要严重的不公正。例如,一个臭名昭著的难题就是“替罪羊”非难(scapegoat objection):功利主义会允许在追求总体幸福的过程中出现极大的不公正。

替罪羊非难是这样的。假设有一个人犯了某宗骇人听闻的罪案——或许是一件数人遇害、多人受伤的恐怖分子爆炸案。在这样的情况下,警方顶着巨大的压力要找到案犯。公众一般来说会要求复仇,并要求确保类似事件不会再次发生。如果罪犯们被绳之以法总体幸福当然会得到实现。然而功利主义的反对者们注意到,如果被公众认定有罪的那些人被逮捕并判刑,那么总体幸福也会增加。只要他们是可能的嫌疑犯——口音相同,长得也很像,等

53 等——那么至少复仇的需求会得到满足，而我们晚上也都会睡得更安稳（即使我们这么做只是缘于我们错误的信念）。当然无辜者会蒙冤。但这么说也是有道理的，即全体大众幸福的增加（或不幸的减少）在重要性上会胜过无辜者的冤屈，故而按照功利主义的说法这种冤屈就得到了抵偿。因此人们说，功利主义得出了这样的结论，即惩罚无辜者在道德上可以是正确的。同样类型的其他例子——比如关于功利主义为奴隶制的辩护——很容易就能被罗列出来。

这个观点并不是说惩罚无辜者更好；按照功利主义的盘算，抓住并惩罚罪犯当然会更好。但当我们把这一切都考虑进来时，一些误判可以从功利主义方面加以辩护看起来就非常可能了。许多哲理的讨论都立足于假想的例子，然而在英国这个问题连同爱尔兰共和军实施的那起酒馆爆炸案引起了公众的注意。“伯明翰六人帮”被判犯有谋杀罪，但他们辩称是被警方屈打成招的。他们试图为监禁中遭受的伤害对警方提起民事诉讼。丹宁爵士（Lord Denning）^{〔1〕}1980年在其上诉法庭的判决中，谈及了针对警方的民事诉讼是否应当允许受理的问题。下面就是他所说的：

如果这六个人败诉，那将意味着许多人要无谓地花费大量时间和金钱。如果这六个人胜诉，那将意味着警方犯了伪证罪，意味着他们犯了使用暴力和威胁的罪过，意味着疑犯的招供是被迫的并被错误地当做证据，还意味着对疑犯的判罪是错误的。那也许意味着内务大臣要么将不得不建议赦免那六个人，要么将不得不把此案提交给上诉法庭。这是一个如此骇人的后果，以至于国内每个有理智的人都会说：这类案子应当就此打住才对。

（转引自克里斯·穆林，《误判》，216页）

〔1〕 阿尔弗雷德·汤普森·丹宁（Alfred Thompson Denning, 1899—1999），是二战后英国最著名的法官和享有世界声誉的法学家之一，是英国战后法律改革史上划时代的人物。其主要著作有《法律下的自由》、《变化中的法律》、《通向公正之路》、《法律的训诫》等。

丹宁后来承认，“事后回想起来，我当时的解释应当受到批评”。但关键在于，功利主义的批评者们会因此说，他的解释称得上是一次功利主义推理的完美应用。让无辜者待在监狱里比承认警方有时用恐怖手段逼人们虚假招供或许更好。那么，几乎不用说，功利主义推理还有如此多比这更糟的缺陷。

但如果辩护起来似乎可以说，功利主义者通过采用先前概述过的“间接功利主义”策略能够避免这样的问题。如果我们知道，在我们生活的这种社会里，人们会被冤枉而成为替罪羊，即使清白无罪也会被监禁，那么这将导致如此的不安全状态，以至于会给人类的幸福施加一种非常沮丧的影响。毕竟，我怎么知道我不是下一个功利主义的替罪羊呢？因此功利主义者必须授予人们如果无罪就不受罚的权利。所以常有人声称，通过这种更为微妙的功利主义方式，替罪羊非难及其他类似问题能够避免。而一个功利主义者在考虑伯明翰六人帮案件时确实很可能会说——正好与丹宁最初的解释相反——释放那六个人利大于弊。英国司法制度的信誉可能会受损，然而由于此案及其公众效应，为了长远的利益和众人的安全考虑，更好的录供程序会被采纳。

54

间接功利主义论证的成功对于替功利主义辩护似乎很关键。如果功利主义理论能够提供一套关于个体权利的理论——例如不受冤屈的权利——那么许多针对它的权威非难就将不复存在。关于功利主义会如何完成这项任务，我们已经知道了一个梗概，但还有许多进一步提出非难的方式。例如，可以这样说，只有当公众了解正在发生什么事时，替罪羊手段才会导致总体不安全的结果。但如果公众永远不知道真相，那他们也就没什么可担忧的（更确切地说，他们仍会担忧点什么，但由于他们不知道担忧的是什么，事实上他们也就不会担忧，故而就不会给功利主义的平衡技巧增加任何额外的消极因素）。因此，在功利主义的基础上，如果替罪羊手段用得非常有效而隐秘，那么它就被证明是正当的。这当然是一个惹人非议的观点。

一种更深入的非难是说，即使功利主义的盘算如功利主义者

所希望的那样解决问题,那正确的结果也是基于错误的动机而获得的。或许秘密冤枉人的策略实际上并不会使幸福最大化。然而功利主义的反对者们认为这是不相关的:谁也不应当被冤枉,无论对总体幸福有什么好处。不管后果是什么,伯明翰六人帮应当被释放。此外,如果功利主义者们只从事使幸福最大化的活动,那为什么他们还要花这么多精力试图去构建一种关于权利的功利主义理论呢?这似乎显露出他们对自己的理论缺乏信心。

55 基于当前讨论的目的,我们将作出如下假设——一个后面可能会被推翻的假设——功利主义理论最终不能从这样的批评中脱身。关于这个问题我现在不想再多说,因为第四章里我会再详细地探讨它,那时我将考虑密尔的《论自由》一书,这本书常被看做是提出了一种关于权利的功利主义理论。现在想说的只是,尽管间接功利主义对国家正当性的证明看起来很有力,但功利主义本身极不可信,即使是它的间接形态也不例外。因此,对于为国家辩护的这种进路我们有理由感到不满意。

公平原则

在世界的多数地方,如果你要鼓吹政治关系是完全建立在自愿同意或相互许诺的基础上,那地方长官就会立即把你抓进监狱,说你煽动人们不服从管辖;倘若你的朋友没有因为你精神错乱、发表这样的谬论,而先把你关起来的话。

(休谟,《论原初契约》,470页)

无论人们对国家是否同意,若他们享受它的利益而不同时承担有助于产生这些利益的必要责任,这么做都会显得不公平。因此,有人认为,任何从国家那获得好处的人都有一种公平义务(a duty of fairness)去遵守其法律,去纳税,等等。

这一观点背后的原则被法理学家、哲学家哈特(H. L. A. Hart,

1907—1992)明确地表达了出来,他这样阐述道:

当任何数量的人们根据规则从事任何共同的事业,并因此限制他们的自由,那些按照要求已经服从了这些限制的人,有权要求那些从他们的服从中受益的人做出同样的服从。

(《自然权利存在吗?》,85页)

哈特的看法是,这一原则可以说是默认同意说的“理性内核”。获得好处的确使一个人依附于国家,但并非因为它是一种默认同意的方式。相反,这一论证的要义在于,除非一个人也打算担负他那一份额责任,否则从国家那获得好处就是不公平的。这些好处指的当然是生活在一个有着一套已获实施的法律的社会里所享有的安全与稳定,与之相应的责任就是政治义务。应用同一原则的一个更为熟悉的例子是在酒吧轮流买酒。如果你的三个朋友都轮流给你们四个人买了一巡酒,而你刚喝完你的第三巡酒就决定回家,你的朋友们立马就会感到愤愤不平。

56

如果我们接受哈特的原则,并承认每个人都从国家那获得好处,那么接下来似乎可以说,为了对大家都公平,我们每个人都应当遵守我们国家里的法律。这依据的是这样一个貌似合理的观点,即如果我们从法律中获得了好处,那为了我们一己之便而违反它们就是不公平的、自私的。

每个人都确实从国家的存在中获得了好处,这一点真的能被证明吗?或许第一章中霍布斯的论证会足以说服多数人。但另一个试图为这一结论辩护的人是休谟,尽管他本人绝不是一个“公平理论家”(theorist of fairness)。

我们可以采用他的一些论点来支持这一主张:我们的确都从国家获得了好处。休谟采取的第一步,是主张如果我们生活在一个由法律规范(如关于私有财产和人身安全的法规)来治理的社会,那我们每个人都能获益。我们当然得做出短期的牺牲,但从长

远看法治会给我们回报。因为只有当我们都守法时法治才会兴盛,那这就表明遵守法律其实是符合每个人的个体利益的。

然而遵守法律符合我们每个人的利益的说法的确属实吗?如果这样的话,那么正如休谟本人所指出的,我们可能需要在惩罚的威胁下才勉强遵守,这似乎就太奇怪了。如果做法律要求我们做的事符合我们的利益,那为什么我们就不能按照那种方式去做,而还要法律来强迫我们去做呢?

休谟的答案其实就是,人类并不善于按照理性来行动。假设以一种方式行动立即能得小利,而以另一种方式行动能带来更大利益但要等更长时间,我们在这两者之间来做个选择。休谟认为,采取第二种方案最终符合我们的利益,但若让我们自己选择的话,我们通常会采取第一种方案:

57 尽管我们可能完全相信,后一种方案优于前一种^[1],我们却不能用这一判断来调整我们的行动;而是屈从于自身情感的诱惑,情感则总是偏好任何近在眼前的东西。

这就是人们的行为如此频繁地与他们所明知的利益相抵触的缘故;也尤其是他们宁取任何眼前的蝇头小利,而不顾维持社会秩序(这主要依靠遵守法律)的缘故。

(《人性论》,535页)

因此,在休谟看来,即使遵守法律符合我们的利益,这种利益也是非常遥远的,故而我们可能更喜欢由违抗法律而产生的短期的、更小的利益。休谟认为,如果我们每个人都追求自己的短期利益,而不正当地行事,那社会就会崩溃,给我们大家都带来巨大的

[1] 休谟此处的原文为 the latter object excels the former,可译为“后一个对象优于前一个对象”,“前一个对象指”的是“在时间或空间上与我们接近的东西”,而“后一个对象”指的是“处于较远、较模糊的观点下的任何对象”。但本书作者在这里谈的是两种行动方案,而不是休谟原文中的两种“东西”或“对象”,所以此处姑且把 object 译为“方案”,以衔接上下文。

不幸。因此理性让我们去寻求更长远的利益并遵守法律。然而，休谟认为，尽管这是我们的理性让我们每个人去做的，但光是理性还不足以促使我们去行动。休谟认为，理性是“情感的奴隶”。而我们的非理性情感，我们对于当下满足的偏好，会迅速地压倒我们的理性思索。

所以，休谟说，既然“不可能改变或纠正我们本性中任何重要的性质，那么我们最多只能改变我们的外在条件和状况，使得对法律的遵守成为我们最切近的利益”（《人性论》，537页）。换句话说，我们需要找到一种使遵守法律有利于我们的当前利益的方式。只有通过这种方式，我们才会有能力遵守它们，并由此也带给我们长远利益。

因此，休谟认为我们应当建立一个行政官员制度，这些官员有权制定法律并通过惩罚来保障实施它们。遵守法律已然是符合我们的长远利益的，而惩治违法者又使守法也符合我们的短期利益。被迫遵守法律对于我们是必要的——确实我们应当乐意接受这一点——因为理性作为一种人类动机之源是力有未逮的。我们需要被迫去做符合我们自身理性的自我利益的事。

休谟作出这番论证的意图是为了说明政府的好处，并解释为什么我们一般都愿意接受国家，即使它并非建立在我们的同意的基础之上。主张我们有服从任何类型的国家的道德义务，这是更进一步的论证，严格地说，这也并不是休谟试图迈出的一步。然而公平理论家们，如哈特，试图做出比休谟更进一步的论证。我们都从国家的存在中获益，而享受那些利益却不同时承担创造利益所必需的责任，这对于我们的同胞们将是不公平的。这些责任就是政治义务。因此我们有一种公平义务去承担服从国家的责任。

然而我们真的有任何这样的义务吗？如果我们获得了未曾索求过的利益，我们就必须为它们付出代价吗？回到早先的例子，如果我没有要求别人给我买酒，那轮到我时我还需要给别人买吗？假设一开始就挑明了我不打算给其他任何人买酒，那我能把别人给我买的酒当做免费的馈赠吗？当代哲学家罗伯特·诺奇克

(Robert Nozick)在《无政府主义、国家与乌托邦》中主张,不求而获的利益不产生回报的义务。他举了这样一个例子,你的邻居中有人发现了一个公共广播系统,便打算制定一个开展公共娱乐的方案。每人分派一天去为大家的利益而广播——放唱片,讲笑话,等等。你已经享受了137天别人提供的娱乐服务,但在第138天,当轮到你的时候,你有义务花一天的时间去为别人提供娱乐服务吗(《无政府、国家与乌托邦》,93页)?^[1] 诺奇克认为,你显然没有道德义务去这么做,但从哈特所阐述的公平原则来看,似乎你确实有这样的义务。毕竟,你已享用了公共广播系统的好处,故而现在轮到你来承担这个责任,并为别人服务了。因此,根据公平原则,你现在应当做贡献了。

为什么诺奇克认为你没有这样的义务呢?哦,因为你并没有索求过这种利益,而且不管你喜欢与否,这利益就提供给你了。或许你宁愿不享受利益也不承担责任。但不管你是否想要它们,如果我们说在这种情况下你有一种服从的义务,那就等于许可别人把你甚至不想要的东西强塞给你然后要求你付出代价,这很难说是公平的。

或许这个反面例证可以通过更详细地阐明该理论来剖析。或许人们只有在了解其代价的情况下接受(而不仅仅是获得)这些利益时,才负有去贡献的公平义务。在公共广播系统的例子中,只有在你接受整个娱乐方案时,你才负有讲一天笑话的责任。任何接受利益却企图逃避贡献的责任的人都是一个剥削者或搭便车者 59 (free-rider)^[2],故而让其付出回报就并非不公平了。如果考虑这一点来修正公平原则,那它就产生了强制性的义务,这么说似乎合情合理。接受利益却拒绝回报是不公平的。

[1] 译文参照诺奇克:《无政府、国家与乌托邦》,姚大志译,中国社会科学出版社,2008年版,第111页。该出版社还出版有何怀宏等人的译本(1991年版),读者可自行参看。

[2] 也可译作“逃票者”,参《无政府、国家与乌托邦》的姚译本第108页与何译本第96页。

然而,一旦公平原则以这种方式修正之后,一个新的难题就出现了。现在的问题是,如果产生出义务的利益仅仅是那些人们接受的利益,那这就要求我们能够把主动接受的利益从那些仅仅是获得的利益中区分开来。然而什么行为才能被看做是接受国家提供的利益呢?毕竟,我们怎么能拒绝国家提供的利益?我们获得这些利益,或者大部分利益,不管我们是否想要它们。换句话说,我们面临着与讨论默认同意论时碰到的完全相同的问题。我们如何能阻止接受利益的行为变成纯粹自动的行为呢?而如果我们通过对什么是接受利益的行为进行细致的说明,能够解决这一难题,那我们就不得不面对这种可能:有些人——无政府主义者,或许也还有其他人——可能会拒绝接受这些利益。即使他们欣赏休谟和其他人对于国家优越性的论证,他们也会看到其他的弊端,故而宁愿不享受利益也不承担政治义务。因此他们不会负有服从国家的公平义务。所以,基于这种理解,与以同意为基础的论证一样,公平原则也不能推演出服从国家的普遍义务。只有当我们停留在哈特最初的利益“获得”论,公平原则才能推演出普遍义务。但正如诺奇克的例子所显示的,这一论证本身又导致有问题的结果。因此,通过这种简要的考查,我们似乎可以说,公平原则尽管是对同意理论的一种改进,但仍不能解决政治义务的问题。

结 论

我们已经考查了许多种对于政治义务的辩护理论,但它们似乎都存在这方面或那方面的缺陷。契约论传统内的自愿论辩护不能解释那些拒绝同意的人的义务。功利主义观点很可能具有不可接受的含义,因为它们似乎允许我们——至少在原则上——把无辜者当做牺牲品。公平理论只有在每个人都接受国家提供的利益时才能成立,而这种情况又不可能出现。这意味着我们没有任何政治义务吗?

我们首先应当明白的是,虽然这些理论分开来看都未能证明

有一种服从国家的普遍义务,但它们中一些理论仍然获得了某些有限的成功。有些人明确地表示了对国家的同意:例如,那些处在特别职位的人(如国会议员),还有移民。更多的人负有公平义务,因为多数人甘愿地接受国家提供的利益,而且可以说,他们相信服从国家的义务是一种公平的代价。而如果功利主义推理被认为可以接受,那么国家完全被证明具有正当性就很有可能了。然而即使功利主义被拒斥,如果其他任何一种理论能从一种可接受的道德基础出发,那么多数现代社会里的大量成员都会负有政治义务。只有相对少数的人会逃避这一义务。

这会产生什么后果呢?没有国家会对这种观点感到满意:居于其境内的某些人却不承担任何政治义务。首先是,试图区分承担政治义务者和不承担政治义务者的任务,会给国家官员带来巨大的实际困难,尤其是有些人会钻这些空子而企图冒充不承担政治义务的群体成员。因此,即使国家在理论上准备承认某些人可以不承担政治义务,在实践中也会被迫忽视这一点,而按照存在普遍政治义务的假定来行动。无疑国家会容许一些例外,但可能只有在特殊的、界定清楚的情况下才行。或许僧侣与吉普塞人能被允许不缴纳某些税款,或者其他一些群体能被免除强制性的兵役。但没有任何群体会有能力避开所有的政治义务。

然而,假设一个国家真的把理论付诸实践,并承认它无权干预某些人的生活。这会给我们中的其他人造成困难吗?不一定。有些人避开政治义务的事实并不赋予他们伤害任何人的权利。这些人仍然负有一整套道德义务。此外,至少就洛克的观点而言,所有人都有权实施道德法则,即使在政府不存在的情况下。所以,如果政府真的存在,那我们当中认为我们是国家的组成部分的那些人,在受到独立于国家的人们的威胁时,就可以请求国家的权力来保护我们。虽然国家的法律对于不把自己看做国家的组成部分的独立分子们可能没有特别的管辖权,但多数道德观都赋予我们以最适当的方法来自卫的权利:在这种情况下就是寻求国家的保护。

61 因此,某些独立分子的存在并不意味着我们不能让国家来保护我

们免受其害。在某些独立分子存在的情况下，我们照样能生活得相当好。来看看大使们和其他享有外交豁免权的人的例子。在某种意义上，他们所居住的国家没有管辖他们的权力。然而这并不意味着国家的代理人必须允许这样的外交官为所欲为。一位在大型购物中心挥舞一把斧头的外交官可能会被警察正当地缴械，正如我们在类似情况下可以正当地管束自己人一样。在独立分子或是外交官的事例中，我们所不能做的就是对他们施加法律惩罚，或者使用超出自卫所需的武力，至少在没有进一步授权的情况下不能这么做。

然而，当然没有国家会承认居于其境内的人们可以完全不负政治义务。外交豁免权是一种受国际惯例规限的非常特殊的例子。法律会对所有人实施，即使在某些情况下国家会采取非法行动。但在以这样一种非法方式行动时，国家必须征得其大多数公民的同意。

第三章 谁应当统治

引言

英国人民自以为是自由的；然而他们是大错特错了。他们只有在选举国会议员的期间才是自由的；议员一旦选出之后，他们就是奴隶，他们就等于零了。在他们那短暂的自由时刻里，他们运用自由的那种办法，也确乎是值得他们丧失自由的。

（卢梭：《社会契约论》，卷3，15章，第266页）

不管我们是否认为国家存在的合法性已经得到了证明，事实是国家已经存在。而且从我们当前所处的历史时期来看，很难看到这种状况会发生什么真正的改变。每个人，包括那些倡导无政府主义的哲学家，都会对我们应该拥有一种什么类型的国家、一个什么样的政府这样的问题感兴趣。政府应当是什么样子？谁应当统治？一般的看法是，只有民主政体才能够被证明是正当的。其他类型的政体——僭主制、贵族制、绝对君主制——都注定会失败。但民主政治是什么？民主政治真的那么具有吸引力吗？

我们知道，民主政治就是一种“民有、民治、民享”（of the peo-

ple, by the people, and for the people)的政治。为民所享的观念意味着政府是为公民而存在,而不是为了统治者的利益而存在。用边沁的话说,民主政府的存在是为了“被统治者的利益”。但是,其他类型的政府也可以做到这一点。伏尔泰为“仁慈的专制”辩护说,在这样的制度下一位开明的专制君主无须听取被统治者的意见也能为他们谋利益。相比之下,民主制显然是由人民来统治的制度:一种集体的自治。这实际上就是民主政治中“民享”和“民治”的含义所在。刚才提到的民主政治三原则中的第一项——民有——初看起来似乎是一种没有什么意义的概念:失去被统治者(not of the people)^[1]的政治是什么样的政治呢?是无政府主义吗?这一思想的含义是,民主国家只对构成选民的那些人拥有统治权。统治一个屈从的阶级或是一块甘愿臣服的领土,被认为是和真正的民主理想背道而驰的。

63

所有当代的理论家至少可以承认,民主政治应当最能体现上述三个原则。但除此之外,人们对民主的其他含义存在着巨大的分歧。在当代政治生活中,人们普遍认为民主是一个“好东西”。民主与否经常被当做是衡量一个政权合法性的标准,如果一个政府或国家被认为是不民主的,就会招来国际社会的强烈批评。就连“民主”这个名号也会被争来争去,并且已经被那些明显是非民主的政体所采用。第二次世界大战后德国被一分为二,迫使德国分裂的苏联人立即为东德取名为“德意志民主共和国”,而盟国只好把西德称作“德意志联邦共和国”,虽然至少在西方的评论家看

[1] “not of the people”的含义是“离开人民(的),与人民无关(的)”,也就是“不经由人民的”。这里为了对应后面“无政府主义”的说法,把它翻译为“失去被统治者(的)”。其实把“of the people”翻译成“民有”本身并不是很好的译法,因为从原文的字里行间里我们实际上找不到任何从所有的角度来理解政治的含义,它所表达的意思其实是指由公民所组成的共同体或者是公民作为主体的政治,为了准确地表达和理解原文的意思,我们不妨把上面关于民主的三个原则改译为“民政,民治,民享”,当然我们并不是想要抹杀原译法的政治和历史意义。

来,西德显然远远要比东德更接近他们的民主理想。

然而,民主真的与它在当代的名声相符吗?毕竟,在人类历史的大多数时期,民主几乎在所有的地方都受到憎恶。直到最近的时期,民主才开始大行其道,它在古希腊时期也曾昙花一现——尽管采取的是一种极为有限的形式——但在从古希腊至今的两千多年中,我们很难发现民主的踪迹。假若民主真的像人们常说的那样好,为什么历史上如此众多的思想家会否认它呢?

另外,并不是所有的当代理论家都认为民主很具有吸引力。他们对民主这个概念的严密性的怀疑远远超过他们对民主价值的怀疑。人们有时候会说,“民主”并不是一种政治制度的名称,而是一种表示称赞的褒义词。根据这种观点,严密的民主理论是不存在的。没有一种政治制度会得到所有主张民主的人们的赞同。

这种类型的批评可能有些夸大其词,但毫无疑问也有一些道理。民主理论包含着严重的矛盾,在讨论赞同和批评民主理论的那些辩论之前,先来考察一下建构民主理论的时候要面对的几个最基本的问题会很有帮助。

64 我要强调的民主理论的第一个矛盾存在于这样两个观点之间:一是把民主看做一种“多数统治”的制度,一是认为民主要“尊重个人”。当一个人抗议说:“我想这个国家本应该是民主的”,这个人话中的含义往往是他受到了不公正的对待。也许因为要修路他的住房被强迫征购;也许在他家附近计划要修建一座新机场;也许当地的公立学校没有录取他的孩子。不管实际的情况如何,这个人抱怨的原因是个人利益或权利没有得到充分尊重,而这就是不民主。

但这真是不民主吗?假如51%的人都同意修那条路,或是同意建那座机场,或是认为学校不应当录取他的孩子;那么,民主作为一种多数统治的原则似乎就意味着对他的个人利益做如此的处理丝毫也没有违背民主。多数人作出了不利于他的决定。

这里我们看到了民主理论的一个核心的矛盾。托克维尔用“多数的暴政”(the tyranny of the majority)的说法很好揭示了这

个矛盾。约翰·斯图亚特·密尔进一步发挥说,在民主国家大规模涌现之前,人们一般认为如果人们按照他们自己的利益来统治,就不可能会有政治压迫的存在。因为如果人民自己管理自己,他们怎么会通过压迫自己的法律呢?但是,正如密尔所说,这种观点的错误在于把人民看做是只拥有单一利益的一个同质的群体,每项政策会对每一个人产生完全相同的影响。但实际的情况却并非如此——我们拥有不同的目标、利益、计划;我们居住在不同的地方,寿命的长短也各不相同——我们不难看出多数人如何会通过一项对少数人产生极其恶劣影响的法律。这是不是非民主的呢?如果你认为民主国家必须保护所有个人的权利,答案就是肯定的;如果你认为民主只是简单地意味着多数人的统治,答案就是否定的。

密尔认为,必须采取措施以防止多数的暴政占据优势。我们将在下一章里详细讨论他的观点,现在我们要说的是,民主理论必须确定,民主究竟在本质上就是一种赤裸裸的多数人统治的原则,还是追随“麦迪逊式的”观点(詹姆斯·麦迪逊,1751—1804,被称为“美国宪法之父”),认为民主还应该包含对少数人的保护。

65

第二个引起争论的问题涉及“代议制”(representative)民主和“直接”(direct)民主这两种模式。在直接民主制度中,公民直接投票表达对法令、政策的支持或反对,而不是针对候选人投票。理想的直接民主是将每一个重大问题都交给全体选民通过投票来表决。代议制民主是我们更熟悉的制度形式,是由公民投票选举出他们在政府中的代表。这些代表还有权制定法律。直接民主似乎更符合纯粹的民主精神,但是这种民主模式在现代世界却几乎销声匿迹。现代民主社会一般采取代议制模式,通过选举来确定由谁组成政府,而不是用投票来决定日常的具体事务。如果把代议制民主认为是不民主的,那就等于说几乎没有任何大规模的民主在世上存在过。许多批判当代“自由主义民主”(liberal democracy)的人们得到的就是这样的结论。他们说,民主是个好东西,但我们从未得到过它。

这两种争论——多数的统治与个人权利;代议制与直接民

主——都是建构民主理论时会遇到的最根本的问题。但这两个问题还远远没有穷尽所有的争论。例如,古希腊人曾经认为对候选人投票的办法是不民主的:它没有给予那些不受欢迎的人一个平等的机会!因此应该通过抽签的方式来选择统治者。另一些理论家建议说,我们应当找到能够测量和考虑不同个人的偏好强度的方法。根据这种观点,少数人的强烈偏好(intense preferences)应当优先于多数人的淡漠偏好。我们也不能忽视如何确定谁拥有投票权的问题。在古希腊民主制中,仅仅是人口中的极小部分拥有选举权:没有选举权的人包括妇女、奴隶和侨民,即使是那些世代居住在希腊境内的人也不例外。在现代,英国妇女一直享受不到与男子同等的权利,直到1928年这种情况才有所改变。许多国家仍然拒绝给予“移民工人”选举权。

66 在具体制度的层面上,我们常遇到关于选举程序的争论,这虽然不是像选举权那样根本性的问题,但是内容却更加复杂。对于选举制度,究竟是采用最近在意大利实行的那种比例代表制(a system of proportional representation),还是采用在英国实行的那种胜者全得的简单多数制(a system of “first-past-the-post” elections),这是许多欧洲国家长期争论的问题。关于这类问题的争论,当然极其重要,对于选举制度的选择会产生深远的影响。例如,人们常常说希特勒能够上台执政就是得益于德国实行的比例代表制。但从更具哲学意义的角度来看,我们最紧要的任务是弄清楚民主究竟应该是什么以及民主的价值何在。作为对解决这个问题最初尝试,我们先来看一个最有力的反民主的观点,这就是柏拉图在他的《理想国》中所阐述的观点。通过讨论这个从怀疑论的角度否定民主之价值的观点,我们可以看出民主是否符合它经常受到的褒奖。

柏拉图对民主的批判

请设想有一队船或一只船,船上发生这样的事情:船

长身高力大超过所有的船员,但耳朵有点聋,眼睛不怎么好使,航海知识也不太高明。船上水手们都争吵着要替代他做船长,都说自己有权掌舵,虽然他们从未学过航海术。而且,他们还断言,航海术是根本无法教的,谁要是说可以教,他们就跟他拼命。同时,他们围住船长强求他,不择手段地骗他把舵交给自己。如果他们失败了,别人被船长同意代为指挥,他们就杀死别人或把别人扔出船去,然后用麻醉药或酒之类的东西把诚实的船长困住。他们夺得船只的控制权,于是取出船上的库存,吃喝玩乐,将这次航行变成你可以想象得到的花天酒地的游乐。不仅如此,他们尊敬曾经帮助他们用武力或阴谋从船长手里夺权的人,称赞他的航海术、领航术和海洋知识,把别的人都骂作废物。他们不知道,真正的航海家必须研究一年中的季节、天空、星辰、风云以及其他一切与航海有关的事情,如果他要成为掌管船只的合格人员的话。他们认为学会掌管船只所需的技术是不可能的(不管他们是否想要掌管船只),而且世界上根本就没有所谓航海术。在发生过这些变故之后的船上,水手们难道不会把真正的航海家看做是唠叨鬼、望星迷和大废物吗?

(柏拉图,《理想国》,282页)^[1]

67

柏拉图对民主的批判针对的是民主理论中的另一个明显的矛盾。正如“君主制”指的是“由君主来统治”,“民主制”就是“由人民来统治”。但是,人民(demos)是什么呢?在古希腊,它既可以指“人民”,也可以指“暴民”。根据后一种含义,民主就是暴民的统治,也就是由暴虐、粗俗、愚昧、无能的群众来统治。

然而,这种对民主的贬斥只不过是柏拉图反民主理论的前奏。

[1] 译文参照柏拉图,《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆,1986年版,第235页,译文有改动。

他最基本的武器其实是所谓“技艺的比喻”(craft analogy)。道理很简单。如果你生病了,想要得到关于病情的建议,你会去找一位专家——医生。换言之,你会去咨询一位受过专门训练的人来了解相关情况。你最不可能做的事情是随便召集一伙人,让他们投票表决出正确的治疗方法。

国家健康的重要性并不亚于任何特定个人的健康。政治决策——维护国家利益的决策——需要判断力和技巧。柏拉图说,这样的决策应该交给专家来进行。如果让人民来做决定,他们会被那些嗓门最大、信心最足的人们——那些智者——的意见所左右,如同一位掌控大船的耳聋而又近视的船长会被一群野心勃勃的政客的错误推论所左右。这样一来,那些真正掌握航海技巧的人却会被忽视。正如像这样行使的一艘船会迷失方向并最终沉没,同样的,柏拉图指出,国家这艘船也会遭受到相同的命运。

但是,到哪里去寻找专家统治者呢?柏拉图的答案很简单,对许多可能会读他著作的人来说,开始会觉得他更像是在阿谀奉承。除非国王变成哲学家,或者哲学家成为国王,否则一个正义的社会就是不可能的。柏拉图认为,接受哲学训练是统治者必须具备的条件。要求统治者变成哲学家的含义,柏拉图并不仅仅是指花几年时间阅读哲学书籍,思考哲学问题。他设计了一个对“护卫者”(guardians)进行终身教育的计划,这个计划的内容包括:在早期阶段,不仅要教授文化技巧,而且还要教授音乐、数学、军事、体育。
68 三十岁以后才开始学哲学。学五年哲学后再到军队中服务十五年,表现优异者可以永久地研究哲学,只有在轮到他从事“令人疲惫的政治活动”时才可能暂时终止。

详细地讨论柏拉图《理想国》中的这类或其他方面问题的细节会让我们离题太远。特别是这样一来,我们将不能深入地了解柏拉图要求他的护卫者要掌握的那些知识的性质和内容。但我们要记住关于技艺的比喻。就像行医、航海,甚至种田一样,政治统治也是一种技艺。必须经过特别的训练,而且并非每个人天生就具备掌握这门技艺的条件。治病救人应当是专家的事情,医术只能

教授给适合学医的学生,同样的道理也适用于政治统治和统治术的训练。偏离这条道路只会带来不良后果,而征求群众的意见则会导向灾难。

表面上看来,柏拉图对民主的批判似乎具有破坏性的效果。如果统治是一门技艺,而且是只有少数人才能掌握的技艺,那么民主看起来简直是荒谬绝伦的或非理性的。捍卫民主的人士必须对技艺的比喻作出回应。然而,这个比喻有缺陷吗?

护卫者的问题

首先需要指明的是,柏拉图自己的体系是一种专制体系,就像我们可以用某些抽象的论证来反对民主制一样,我们也可以另一些抽象的论证来反对专制制度。柏拉图说,通过对护卫者的教育能够培养出一批专家统治者。即使我们承认这一点,也绝不等于同意把掌管我们命运的权力拱手奉送给他们。

这并不是说我们绝不当听从专家的意见,而是说,将不受限制的权力交给专家等于自招灾祸。你可以听取医生的意见,可以向建筑师咨询,但如果“医生的命令”具有法律效力,如果建筑师有权分配住房,那谁会愿意呢?不管他们的专业技能有多么高超,我们为什么要听凭他们来代替我们做决定呢?也许他们在中饱私囊方面也特别擅长呢!

这已经是一个很陈旧的反驳意见了。我们用什么方法来防止护卫者——哲学王(philosopher-king)——把统治变成为自己牟利的工具呢?统治者是一位专家,这话很难让我们放心。如果我们知道统治者可能会腐败,我们可能会愿意他们能力低下。至少这样一来,他们的腐败造成的危害可能会更小。就柏拉图的体系而言,我们可以仿造他的表述来反驳,谁来看管护卫者呢?

柏拉图并没有忽视这个问题。他的答复是,护卫者必须被安置在腐败的可能性最小的环境中。因此,哲学王不允许拥有私产。这样似乎就可以避免现代社会所常见的那些腐败现象:统治者家族或集团靠剥夺人民来聚敛财富。显然这种情况发生的可能性已

经在柏拉图的体系中被消除了——只要禁止统治者拥有私产的规定能够被贯彻执行。

然而我们一旦假定这一规定能够被执行,我们似乎又陷入了另一个与之相反的困境。如果护卫者过不上锦衣玉食的生活,他们为什么会愿意接受这份差事呢?正如柏拉图所描述的,这些护卫者都是哲学家,他们更愿意花费时间来读哲学、谈哲学、思考哲学,他们为什么要放弃这样的美好时光呢?柏拉图的回答是,他们是被迫的,是不得已而为之。护卫者同意出来治理国家,不是由于能够从这一角色中得到什么内在的或外在的报偿,而是因为他们不这样做的话就会被别人统治。为了不让别人——更糟的是,让所有民众——来统治他们,他们只好勉强接受这个职务。

如果护卫者决意要破坏禁止拥有私人财产的法律,或是打算通过正规的程序来修改这条法律,谁有权威和力量来阻止他们呢?所以柏拉图设计的防止护卫者腐败的法律并不能让我们完全放心。如果对这个问题的答案是恰当的哲学教育能够使一个人抵制腐败,我们可能会反驳说,由一种经过选举授权的代表制度来保障的完全的和恰当的公共安全,这才是一种更加可靠的补救措施。

另一个更远的担心是护卫者的任命问题。柏拉图相信潜在的护卫者可以从幼年时期就开始挑选,他们接下来要经受各种艰苦的考验以便从他们中间选拔出最优秀者。这似乎是完全可行的:军队里面的将军就是这样逐级升选上来的。但在选拔护卫者的问题上,我们仍会怀疑他们作为统治者的条件是否能够为全体公民所接受。毕竟,多数人都不会从哲学教育中获益。

70 如果我们把这些反对意见加起来会得到什么结论呢?实际上超不出我们对柏拉图设计的体系的担心。他设计的社会无法保证护卫者永远能抵制腐败的诱惑。很有可能人们不会接受他们的统治。但是柏拉图的设想所包含的这些问题并不能构成对民主制度的有力辩护。再说一遍:如果统治是一门只有少数人能够掌握的技艺,那么把政治的决策权交给下层民众就明显是十分荒谬的了。

知识与利益

另一种观点也许可以帮助我们吧论证推进一步。柏拉图宣称统治者需要具有专业知识。但这种知识真的是可以学到的吗？如果实际上并不存在着什么专家统治者，那么柏拉图对民主制的非难也就不攻自破了。

一些批评者指出，我们应该对存在着拥有特殊层次知识的专家统治者这一说法持怀疑的态度。正如人们常常所说，没有人能够对任何事情都拥有绝对的知识。实际上对任何知识——无论是政治、科学，还是哲学——的掌握都不是无懈可击的。所以，如果我们把对任何问题的决定权都交给所谓的专家，在对他们能力的判断上，我们就是在自己欺骗自己。

虽然贬低某些当权者的智力往往是一件快事，但这样做并不能有助于我们的论证。因为事实上，如果可以称作一个事实的话，没有人能够确定无疑地知道任何事情，但这一点并不与生活中一个更普通的常识相抵触：一些人比另一些人具有更好的判断力。例如，像许多人一样，我经常怀疑医生自称的对医术的了解。但如果我觉得自己的腿骨折了，我就会去找医生，尽管我完全相信，医生经常会犯错误，而且包括一些极为严重的错误。但理性使我们相信，那些没有受过医学训练的人（如流行报刊上经常揭露的那种冒充医生的江湖骗子）只会把事情搞得更糟。所以，虽然绝对正确的知识是不存在的，但这并不意味着对任何事物的研究人们都有着相同的才能，或者同样的无知。这种驳倒技艺比喻的企图实际上是在断言，技艺根本就不存在。这种观点太缺乏说服力了。

如果在别的领域中存在着专门知识，在政治统治方面却没有任何专门知识可以利用，这是否可能有失公允呢？这的确很难让人信服。当今的统治者需要拥有丰富的经济学和关于人类心理和行为动机的知识，他们需要具有（虽然他们并不总是具有）高度的智慧，超负荷工作的承受能力，超强的记忆力，处理具体问题的能力，以及处理人际关系、指挥他人的技巧。如果认为每个人都具有

同样的统治天赋,没有人比其他人更善于做统治者,这是十分荒谬的。我们可以很有把握地说,政治统治,至少在很大程度上,是一门技艺。

但是,这种反驳中有一些东西可以把我们引向一个更能取得成果的方向。我们或许可以发挥下面这个观点:在政治决策中有些非常特殊的东西,它们不像举手表决一下是否应该截去败坏的肢体那么简单。为了阐明这一思想,我们应该来仔细研究一下民主体制中投票行为的性质。柏拉图认为,投票的理由是就最有利于国家作为一个整体的利益的选择表达意见。显然这往往只是投票的功能之一。但柏拉图似乎认为这就是投票的全部含义,所以他得出的结论是,最好把这样的决定权交给专家。然而,如果我们能够论证,除了表达公益之外,投票还具有其他功能,那么,则可能会出现一种对民主制更有力的辩护。

本章的开头曾经提及,民主政府是一种民享的政府,也就是要为被统治者谋利益的政府。尽管柏拉图反对民主制,但他也认为统治者应当把民众的利益放在心里。他反对的是通过民治的政体来实现这个目的。为民主辩护的一条途径是证明柏拉图的观点是站不住脚的,民享必须通过民治来实现。

如何来实现这一点呢?柏拉图鼓吹的实质上是一种仁慈的专制。然而,即使专制统治者想要替人民谋取利益,他如何能了解人民需要的那些利益呢?在民主制中,人民似乎可以通过选票来表达他们的利益:他们为表达他们的要求(want)来投票。因此,投票就不仅仅是一个做决策的过程,它还是一种显示和表达政治决策中需要考虑到的相关信息的途径:人民的要求是什么。如果缺乏某种投票机制,这些要求又怎么能被发现呢?

72 柏拉图可能会回答说护卫者不仅是仁慈的,他们还是专家,他们拥有智慧和知识。柏拉图的国王并不是当代世界常见的那种喜欢夸夸其谈而又愚昧无知的专制统治者,他们是哲学家。但是,对柏拉图而言,对哲学的精通真的能够给统治者提供一种了解人民利益的途径吗?逻辑和形而上学并不能告诉你人民的要求是什

么,伦理学甚或政治哲学也不能。哲学知识和事实情况似乎是两件完全不同的事情。

但政治决策真的应该体现人民的要求吗?也许它应该反映的是人民的利益(the interests of the people)——那些对他们而言是最好的结果。那么,我们能够说了解人民的利益是什么,是哲学教育能够提供的知识吗?也许每一个人都拥有相同的利益(the same interests)。如果是那样的话,哲学家们那种敏锐的分析能力就使他们处于最能了解人民利益的位置。然而,不管柏拉图对于这个问题看法怎样,也不管形而上学意义上的真理是什么,在现实生活中,认为我们拥有相同的利益这种观点明显是错误的。设想我们计划要修建一条主干道。有些人将会从这条道路的修建中获益,另一些的利益却正好与这个工程的建设相抵触:例如,原先那条主干道上的商家。这条路经过某种路线来会给一些人带来利益,而另一些人却希望采用其他路线。这条道路的修建会从不同的方面给人们带来影响,因此存在着多方竞争性的利益需要被考虑。阅读哲学书籍并不能为我们提供解决这类问题的方法。

另一方面,这样的例子也可能使我们对民主的价值产生怀疑。在许多相互冲突的偏好或利益之间如何来做决策?情况很可能是,由于存在着两种以上的意见(道路的修建可以采用多种路径),没有哪一种意见会取得多数人的支持。即使是某种意见的支持者占了多数,我们就有明显地接受这种多数人偏好的理由吗?也许这样做对少数人来说会很不公平(麦迪逊指出对少数人的保护是民主制的组成部分)。我们所需要的无疑是既了解所有人的相关利益,又要拥有所罗门王的智慧,能够做出最公平和最睿智的决定的统治者。在第二章中我们曾经提到过休谟的一个观点,在涉及长远利益和眼前利益的时候,人们常常会对他们利益做出拙劣的判断。如果接受这一观点,我们对上述那种统治者的需要就更迫切了。因此,我们至多是说明了一种全面的民意调查的必要性,但这并不足以构成对民主制的辩护。

事实上,到目前为止,民主的处境看起来是更加恶化了。柏拉

图宣称我们需要专家的统治。民主制的捍卫者回应说,专家们必须了解人民的利益,而且只有通过投票才能显示人民的利益所在。在这一回应中,唯有通过投票才能显示人民的利益这种观点不但是错误的,而且我们也许可以说民意调查更能有效地实现这个目的。另外,更麻烦的是,我们永远也弄不清楚一次民主的投票究竟能够告诉我们多少关于人们的偏好或利益的信息。

为了说明这一点,让我们来看一个很普通的例子。假设有一群人正在争论是否应该允许在一个为他们所分享和控制的公共场所内吸烟——这里也许是一间学生活动室。再假设他们同意接受多数裁决这个原则的限制。这是否意味着如果有而且只要有多数人喜欢在公共场合吸烟,这一群人就会投票通过允许吸烟的决定呢?初看起来似乎就是这样子的,但是经过短暂反思之后我们发现,这样的结果不一定会发生。一些人的确会按照像是回答“你是不是更喜欢这里变成一个吸烟场所”这个问题的思路来投票,这些人当然是在按他们的偏好来投票。但是另外一些人则仿佛是在针对“你认为吸烟应该被允许吗”这个问题的回答来投票。结果,某些人将会克制自己的欢乐来投票,他们认为强迫他人接受他们吸烟行为的负面影响是错误的。一些不吸烟者,也会抑制他们的偏好来做表决,他们认为吸烟是应该由个人做决定的事情。也就是说,这些人没有按照自己的利益来投票,他们的投票行为并不反映他们自身的利益。

这样看来,我们并不能确定民主是一种表达个人利益或偏好的途径。有些人会按自己最大的愿望来投票,另一些人则会把自己的偏好或利益放在一边而按照他们的道德观来投票。我们无法肯定任何一批选民投票的动机是什么——实际上也许他们自己也弄不清楚。

74 这样的后果是什么呢?如果人们并不总是按照自己的偏好来投票,那我们就不能把投票程序当成会自动显示多数人偏好的机制。那么投票究竟反映了什么?如果人们投票时怀有多种动机——有的出于个人偏好,有的出于对公益(the common good)的

关注——那么，投票结果显示的仅仅是多数人投票做出了一种选择，而放弃了另一种选择。我们无法确定多数人是否会相信投票的结果符合他们的利益，也无法确定多数人是否会相信投票的结果符合公益。简言之，混合动机的投票是一种混乱的局面。更糟糕的是，当今这种局面似乎是一种正常的情况。

投票与公益

混合动机的投票问题似乎迫使我们确定投票者应该具有何种动机。我们是否能保证投票者在实践中持有那种动机，这是一个更远的，也许会更困难的问题。让我们先来讨论理论的问题。

如果我们确实不愿意接受混合动机的投票，似乎我们就应该在两种模式中做出选择：一种是人们按照他们的偏好来投票，另一种是根据他们对公益的判断和意见来投票。前一种选择的问题在于，我们知道，采用民意调查的方法是获得相关信息的一个更有效的途径。但第二种选择——所有人应该按照他们关于公共善的观念来投票——可以用来为民主作辩护。

然而，如果我们假定人们会按照自己关于公共善的观念来投票，那我们就需要对民主做出一种新的论证。我们刚才处理的一个论证是，如果没有投票，统治者就不可能知道人民的要求是什么。但假如人们按照自己关于公共善的观念来投票，它也不能反映人民的要求。这种投票告诉我们的仅仅是多数人关于公共善的观念，而不是真正多数人的偏好所在。

但这正好暗示了对民主制的一种不同辩护方式。如果我们允许人们按照自己关于公共善的观念来投票，并且采纳多数人的选择，我们就很有可能得到正确的选择。支持民主的理由是，这似乎是发现公益的一种很好的途径。

不幸的是，这个论证似乎又让我们重新回到柏拉图提出的那个问题，我们怎么可以期望一群乌合之众的投票能够比拥有决定权的、训练有素的专家做得更好？我们也可能会让普通群众来掌舵、开药方、照管羊群，等等。存在什么可能的理由使我们相信让

民众做这些事情会比专家更强呢？

令人吃惊的是，的确有一个理由。法国哲学家、政治理论家孔多塞(Marquis de Condorcet, 1743—1794)提出了一个非常有趣的数学论证，似乎表明了民众为公益投票的优越性。孔多塞指出，如果我们假定，平均起来，民众有超过五成的可能作出正确的判断，那么，让多数人作决定就会是取得正确结果的一个非常好的途径。如果有大量的人来投票，作出正确选择的可能性就相当大。假设有 10000 个选民，每一个选民都更有可能作出正确的选择，那么，多数的决定几乎肯定会是正确的。

孔多塞的论证似乎是对柏拉图的有力反驳。但我们应该明白，这一论证只有在两种情况下才会有效。第一，平均而言每个人作出正确判断的可能性要超出五成(在大规模投票的条件下，孔多塞自己对这一点的态度是很悲观的)。第二，每个人投票的动机来源于他或她关于公共善的观念，而不是出于特殊的利益。如果第二个假设条件不能实现，那么我们就回到了前面所说的混合动机投票的混乱局面。如果第一个假设条件不能成立，情况就更糟了。如果平均而言，人们作出错误判断的可能性要高于作出正确判断的可能性，那么我们几乎可以肯定多数人的投票会作出错误的选择。

因此只有在这两个假设成立的条件下我们才能驳斥柏拉图的论点。这两个假设能够成立吗？有一位哲学家凭借直觉对这些问题有着深刻的理解，他就是卢梭(虽然卢梭发表他关于民主的主要著作的时期要比孔多塞提出他的数学论证的时期要早二十年)。确实，在卢梭的众多著作中，我们有理由把他的《社会契约论》当做一种尝试，他试图论证在任何条件下民主制都要比护卫官体制更优越。但在详细论述卢梭的相关观点之前，还有一个反对柏拉图的观点，我们应该先来考察这一论点。

民主的价值

到此为止，我们讨论了在实现某一特定目标方面，民主制是否

要优于柏拉图的护卫官体制。特别的,我们现在已经将这个问题减缩为民主制是否能够实现公益。但是这个问题提得很古怪。许多人会说,即使民主制在实现公益方面并不如其他体制有效,我们也应当赞成民主。换言之,到目前为止,我们所讨论的都是从工具论的角度来为民主辩护:我们可以通过民主来实现某种我们认为有价值的目标吗?但是,也许我们应该考虑另一个问题。民主是否具有某种内在的优点呢?也就是说,即使民主并不总是能够被用来达到某种可欲的结果,我们是否也可以说(至少在某一个时期之内)民主是好的呢?

顺着这个思路,可能又会让我们的回到那个技艺的比喻。这个比喻所依赖的前提是,统治是一门技艺,是一种实现某种客观目标的技能。对柏拉图来说,民主的合理性只有在它能够很好地实现某种可欲结果的基础上才能被证明。但众所周知,我们之所以珍视技艺,不仅是因为它们带来的结果,至少在有些时候,这些技艺自身就是有价值的。对技艺这个问题,我们可以打一个可能会有些牵强的比喻,设想把技艺当做一种爱好。即使你的爱好是做木工这样实际的手艺,也很少是因为依靠它能够最有效地制造出某种产品而有价值。你或许能够做一张很漂亮的桌子,但如果要算计制造它所花费的时间,你就会发现在商店里你能买到更好的、更便宜的。爱好能够丰富和锻炼人们的身体和精神能力,培养他们的自我价值感。这种价值与爱好所能制造的产品之价值无关。

这说明,不能仅仅从如何有效地实现公益这个角度来衡量民主的价值,尽管这也是非常重要的事情。因此我们应该换一种角度来重新审视技艺的比喻。柏拉图将统治比作航海:为国家这艘船掌舵。如果让群氓来操控,我们可以想象会发生何种混乱的局面:如柏拉图所说,把航海变成一次“花天酒地的游乐”。我们永远也无法到达我们的目的地。

但航行总是需要有一个迅速到达预定目的地的明确目标吗?考虑一下,比如说航海培训这个例子。在那种情况下,我们或许会让每个人都尝试一下如何掌舵。话说回来,国家这条船的航行为

什么不能是一次花天酒地的游乐呢？至少，如果每个人都能过得愉快而且全都能够安全回家，这又有什么不好呢？

这里要指出的一个严肃而重要的问题是，政治决策中可能存在着某些价值，它们不同于实现既定目标的价值。民主制度的辩护者说，民主是有价值的，这不仅，或者也不一定是因为民主比别种类型的国家体制更能作出好的决策，而是因为民主过程本身是有价值的。人们通常认为民主制能够体现两种我们最珍视的价值：自由和平等。自由，根据我们的理解，就是让人们在政治决策中都拥有发言权，特别是对那些将会对他们造成影响的决定；平等就是把这种自由赋予所有的人。在卢梭看来，政治秩序的问题是“要找到一种结合的形式，使它能够以全部共同的力量来维护和保证每个结合者的人身和财富，并且由于这一结合，使得每一个与全体相联合的人只不过是在服从自己，并且仍然像以往一样地自由”（《社会契约论》，卷1，6章，191页）。值得注意的是，卢梭认为他能解决这个问题。一种政治体制怎么能让“每一个结合者只不过是在服从自己”呢？现在我们要来讨论卢梭，看看他是怎样既从工具论的角度（作为实现公益的手段），又从民主自身的角度（作为自由和平等的体现）来证明民主的正当性。

卢梭与公意

如果儿童共同生活在一种平等的怀抱中，如果他们
都浸润在国家法律和公益的规则中，如果他们被教育要
尊重所有上面的这些东西，如果他们周围的事例和目标
都在不断提醒他们记住养育他们的慈爱的母亲，记住她
为他们付出的爱，记住他们从她那里获得的无法估量的
恩惠，记住他们应该作出的回报，我们就不会怀疑，他们
一定能够像兄弟一样相亲相爱，学会消除任何与社会意
志相反的意愿，学会以人和公民的行动取代诡辩者无益
的空谈，及时地成长为长期养育他们的那个国家的护卫

者和创造者。

(卢梭,《论政治经济学》,149页)

我们说过,柏拉图认为政治统治需要经过特殊的训练或教育。卢梭并不怀疑这一点,但他却不承认只有少数人才配接受这种训练。如果每个人都能掌握恰当的技能,然后作为“主权”(Sovereign,卢梭使用这个术语表达的是拥有管辖自己的权威的集体行动的公民整体)的组成部分去扮演一种积极的——民主的——角色,出现那样的情况会好得多。所以民主国家应该高度重视对公民的教育。

卢梭的公民将会被训练成为“没有任何与社会意志相反的意愿”。这对国家的健康和生存是至关重要的。卢梭认为,成为公民还意味着要积极地参加公共事务:“一旦公共服务不再成为公民的主要事情,并且公民宁愿掏自己的钱口袋也不愿意本人亲自来服务的时候,国家就已经是濒临毁灭了”(《社会契约论》,卷3,15章,265页)。除了公共服务,卢梭还要求公民积极参与政治决策。通过一种直接民主的方式,所有公民都可以参与立法。然而对这一说法,我们需要慎重理解,因为在某些段落里卢梭似乎又是在反对民主。

就民主制度这个名词的严格意义而言,真正的民主制度从来就不曾有过,而且永远也不会有。多数人统治而非少数人统治,那是违反自然秩序的。我们不能想象人民无休止地召开大会来讨论公共事务;并且我们也很容易看出,人民若是因此而建立起来各种机构,就不会不引起行政形式的改变。

(《社会契约论》,卷3,4章,239页)

卢梭因而得出结论说,“如果有一种由神组成的人民,他们便可以用民主来治理。但那样十全十美的政府是不适合于人类的”

(《社会契约论》，3卷，4章，240页)。

79 我们应当怎样理解卢梭的观点呢？我们可以先从公意(*general will*)这个棘手的概念入手。首先，卢梭指出了众意(*the will of the all*)——每一个人的特殊意志的产物——与公意之间的区别。我们前面区分了按照一个人自己的利益来投票和按照一个人对正当性的理解来投票。按照第一种方式——你自己的利益——投票，就是遵循自己的特殊意志。按照被你视为是道德上正确的结果或是公益来投票，在卢梭看来，就是按照你对公意的理解来投票。

那么，什么是公意呢？这里有一个例子可以帮助理解：假如一个公司有1000名员工，并有100万英镑可以用于加薪。对每个员工来说，他的利益是从这笔钱中获得越多越好，因此我们可以说，在极限上每个人的特殊意志是为自己争得100万的加薪。将所有个人的特殊意志加在一起就得到了众意：需要加薪10亿英镑，这笔钱当然并不存在。但假如由一个平等地照顾所有会员利益的工会来代表这些员工。这个工会只能这样行事，那就是要来那100万英镑，并在所有会员之间平等地分配这笔钱。这种结果代表了公意：一种在所有成员之间平等地分配利益的政策。这并不符合任何一个成员的特殊利益，但它体现了共同利益(*the common interest*)。这个例子说明了所有公民的特殊意志与公意之间的区别。公意要求制定平等地照顾每个人利益(*equally in the interests of all*)的政策，因此我们可以把公意看做是公共利益(*the general interest*)。

卢梭还声称，公意必须“在它的目标和本质上都同样是公意”（《社会契约论》，卷2，4章，205页）。也就是说，它必须平等地适用于所有公民。卢梭的意思是，公意必须制定出至少在原则上能够影响所有公民的法律，而不是只针对某些个人或群体的行政命令。我们应当接受法律的统治，而不是统治者的统治。对卢梭来说，这一点是为了保证公意能够体现公共利益。卢梭认为，在这种情况下，没有人有任何理由投票赞成一项压迫性的或不必要的法律，因为每一个人都会平等地受到法律的影响。人民作为主权者，制定

出的是体现公意的法律。

如何执行这样的法律呢？毕竟，法律经常会要求采取针对某些群体甚至某些个人的行动。法律制裁就是一个最明显的例子。卢梭的回答是，执行法律不是主权者的责任，而是行政部门或政府的职责。行政部门负责日常事务的处理，在卢梭看来，如果按照民主方式来执行这项任务，让所有的人都来积极参与，那就太荒谬了。卢梭似乎更倾向于一种“选举的贵族制”——我们可以把它当成另一种类型的民主——在这种体制下“让最明智的人来管理群众，只要我们能确保他们管理群众真是为了群众的利益而不是为了自身的利益”（《社会契约论》，3卷，5章，242页）。

80

请注意卢梭的体制与柏拉图体制的差别。虽然卢梭提出的也是一种由最明智的人来统治群众的方案，但我们应该记住政府或行政部门所扮演的是一个如此受到限制的角色。政府不制定法律，只能运用和执行法律。这种职能其实并不像听起来那么微不足道：比如，政府有宣战的权力。这是一项特殊的行动——它指向的是一件特殊的事物——所以作为主权者的人民无法为这一行动立法。人民所能做的只是拟定出宣战必须满足的一般条件。然后就要由政府来决定情况是否满足那些一般条件从而采取恰当的行动。所以柏拉图的哲学王与卢梭选举出来的贵族之间的关键差别是，卢梭的统治者并没有立法的权力。

如何立法呢？卢梭指出，“唯有当人民集合起来的时候，主权者才能行动”（《社会契约论》，卷3，12章，261页）。这是卢梭的体制不同于现代民主制度之处。法律并不是在议会里被制定，而是产生于公众的集会（popular assemblies）。正是在这样的集会里，公意才被人们发现：

在公众集会的时候如果有一项法律被提议，人们需要回答的问题，确切地说，不是他们是否赞成或否定这项提议，而是这项提议是否符合公意，因为公意实际上是他们自己的意志。每个人在投票时都应该表明他对这个问

题的意见,于是公意就可以从投票结果的计算里被发现。因此,如果出现与我相反的意见,这只能证明我的认识或多或少地还有一些错误,我认为是公意还不是公意。

(《社会契约论》,卷4,2章,278页)

81 对卢梭的提议当然存在着许多异议。我们也许会特别地怀疑“召集公众集会”的可能性。但在我们讨论这些异议之前,还是先回想一下我们最先开始讨论卢梭的观点时所持的理由。由于孔多塞提出,在一定条件下,投票是发现关于某一事物的真理的一个极好途径。如果我们假定民众平均而言有超过五成的可能作出正确的判断,那么,由多数决定就非常可能得到正确的选择,至少在投票者的人数具有一定规模的时候。但为了再次强调实现这一预计的先决条件,我们首先得确认,人们是根据自己对正确解决方案(the right solution)的判断来投票——而不是根据对自己最有利的结果来投票——而且人们平均而言的确有超过五成的可能作出正确的判断。前面介绍卢梭的时候说,他凭借直觉看到了这些先决条件的重要性,并设计出了一个能够满足这些条件的制度。现在就让我们来看一看这个制度是否真正能够实现它的目的。

首先,我们用什么来证明这样一个假定:如果人们根据自己对公共利益的看法来投票,他们就能作出正确的选择?第一个回答是,如我们原先所说,卢梭和柏拉图一样都把教育看做是一项非常重要的事情。个人要经过教育才能成为合格的公民。同样重要的是,卢梭想要把政治社会按照这样的方式组织,以便人们能够很容易地发现公意的所在,只要一个人的判断力不被自己的特殊利益所蒙蔽。所有的个人都有同样的公共利益,所有通过的法律对所有人都具有同等的影响。

但是,我们可能还会问,这是如何可能的呢?有些人富裕,有些人贫穷。有的人是老板,有的人是员工。每个人怎么可能同样地受到法律的影响呢?阶级差别肯定会导致不同的,甚至是对立的利益。法律不针对某一个人这个事实绝不意味着所有人都会受

到法律的同等待遇。这就产生了两个疑问。我们凭什么认为世界上存在着公意——存在着对每个人发生同等影响的政策？第二，即使存在一个公意，我们也很难确定这个公意是什么。

卢梭预料到了这些困难，而且有解决这些问题的一个激进的办法。卢梭断言，如果实践他的制度设计，巨大的不平等将会消失。“没有一个公民富得足以购买他人，也没有一个公民穷得被迫出卖自身”（《社会契约论》，卷 2，11 章，225 页）。如果阶级差别使得公意不可能形成，那就应该消除阶级差别。所有人都应当处在同等的地位。最低限度，谁也不应当富得可以收买他人的选票，谁也不应当穷得想要出卖自己的选票。卢梭没有把精力停留在如何达到和维持这个平等状态的细节问题上，但非常明显的是，从民主的角度看一个无阶级的社会是最优越的。在那样的社会中法律更可能对每个人产生同等的作用，而且寻求最佳法律这个问题的复杂性也大大减少了。卢梭当然承认有的人即使以善良意愿行事也会犯错误，但是“除掉这些个别意志间正负相抵消的部分以外，剩下的总和就是公意”（《社会契约论》，卷 2，3 章，203 页）。

82

虽然人们要定期集会，但这并不要求他们经常作决定。一个好的国家无须制定许多的法律。当人们被召集起来投票时，他们可以使用所有他们能够运用的手段让自己获得与投票相关的信息。

在卢梭看来，对产生公意的最大障碍并不是人们看不到公意之所在，而是他们没有充足的动机来按照公意行事。这种困难最尖锐地表现在“当形成了派别的时候，形成了以牺牲大集体为代价的小集团的时候”（《社会契约论》，卷 2，3 章，203 页）。

为了弄清楚这一点，让我们回到前面为说明公意与众意之间的差别所举的例子。假设要将 100 万英镑分配给 1000 位员工，这些员工都是同一个工会的会员，再假设这个工会没有理由特别地偏向某位会员，那么这个工会就会简单地要求平等地分配这笔钱，每个人都应该得到 1000 英镑。但假如现在这些人分别属于十个不同的工会而不是同属于一个，每个工会代表着 100 名员工，那么

这些工会无疑都会提出超出他们的“公平份额”的要求。用卢梭的话来讲,作为这种工会的成员,他们的视野将会被歪曲。个人很容易被各种欺骗的借口所误导,“证明”为什么他们自己的工会应该得到更多。卢梭可能会说,每一个这样的工会都有一个相对于其成员而言的公意,但对全体来说,这种公意仍然还是一种特殊意志。当“利益集团”(interest group)形成的时候,人们会按照他们各自集团的特殊利益来投票,这样一来,我们就没有理由再相信能够通过投票的方式产生公意。

卢梭为解决这个问题提出的主要建议是,要么就不应当允许任何党派或小集团(political parties or factions)的存在,或者如果存在着这样的党派,那数目也应该非常巨大。这样一来,特殊集团的利益将不会对全体的决策产生太大的影响。

但是,这仍不足以解释为什么公民按照公意,而不是自己的特殊利益来投票。卢梭解决这个问题的主要方法是增强个人对整个群体的归属感。他提出了好几种措施来确保这个目的的实现。我们已经接触到的其中一个最著名的措施是公民美德教育。应当以正确的方式培养出公民,使他们学会“像兄弟般相亲相爱”。这将能巩固社会联系的纽带,开阔每一个人的眼界,使他们把注意力转向作为全体的国家,这样人们自然会努力促进公意。

我们可能会认为这种观点有一些险恶:它带有一些教化的意味,尽管卢梭关心的是保护个人自由。有些批评者宣称他们在卢梭的观点中觉察到了法西斯主义或极权主义的倾向。人们被教育塑造成为为了国家而忘记自我的人。以下两点可以反驳这一批评。第一,卢梭认为,在人们学会接受法律的管辖之前,习俗和传统的纽带(bonds of custom and tradition)已经将他们联合起来。所以教育只是一种概括和巩固已经存在于社会生活中的那些联系的手段,而不是将一个人造的秩序强加给一个异质的群体。第二,假如卢梭能够知道他所宣扬的一些措施不合当代自由主义者的口味,他大可不必太在意。在他提倡的另外两个维持社会团结的措施——“监察官制”(censorship)和“公民宗教”(civil religion)——

里,这一点就更加明显了。

卢梭认为国家需要一名“监察官”(official censor),其职责是鼓励公民遵循公共道德。卢梭不是在对言论或图像实行查禁的现代意义上讨论监察官制,尽管这无疑也会包括在监察官的职责中。卢梭关心的主要是提倡和反对某些类型的社会行为。监察官的工作实际上是嘲讽(ridicule),从而阻止某些反社会的行为。卢梭给我们举了这样的一个例子,他说“有几个萨摩岛的醉汉玷污了监察官的坐席,第二天就有明令允许萨摩人可以有肮脏的举动。这样的一种惩罚要比真正的惩罚来得更严厉”(《社会契约论》,卷4,8章,298页)。通过这样的做法,监察官行使着在必要的时候提倡并阐明公共道德的职责。

84

作为确保社会团结的最后一项措施,卢梭提出每个国家都应当规定一个他所谓的“公民宗教”。简言之,卢梭对宗教的阐释有三点。第一,他要求每个公民都应该信奉某一种宗教,这可以使他们“热爱自己的责任”。第二,应当对各种宗教采取宽容的态度,但只包括那些自己也遵循宽容原则的宗教。否则,某些公民就会被迫成为敌人,这是与社会安定的观念相悖的。第三,也是最特殊的一点,就是除了遵守个人道德之外,每个人都要信奉公民宗教。这种宗教规定的条款“并非严格地作为宗教的教条,而只是作为社会性的感情。没有这种感情一个人既不可能是良好的公民,也不可能是忠实的公民”(《社会契约论》,卷4,8章,307页)。

总之,如果实行卢梭的体制,似乎就很有可能满足我们为实践孔多塞的论点而设立的两个条件。这两个条件是,人们必须按照道德原则而不是出于一己的私利来投票;人们平均而言有超过五成的可能作出道德上正确的判断。当然,这并不是说,卢梭的建议是满足上述条件的唯一途径;我们也许能设计出另外的体制。但让我们还是先把注意力放在卢梭身上。如果我们承认卢梭的体制最能够满足孔多塞论证的条件,这是否意味着我们应该采取他的体制呢?

自由与平等

回顾前面讨论过的内容,我们发现,实际上对柏拉图的观点有两种回应。一种是认为民主在原则上是取得“正确结果”的一种方式,这种方式至少与由专家统治的方式一样好,或者要更好。这一种我们可以称之为工具论的辩护与我们刚才讨论的卢梭的观点相印证。另一种回应着眼于民主的内在价值。实际上就是民主如何能很好地体现或促进自由与平等的价值这个问题。讨论这个问题的进一步的益处是帮助我们确定卢梭的体制是不是我们想要实行的制度。

首先,卢梭的政体在何种程度上体现了平等的观点呢?在卢梭那里,平等是通过这样一个观点被引入论证当中的,那就是如果没有财富上的大致平等,宗派就会形成。这不仅会妨碍投票人的判断力,而且还可能阻碍公意的形成,也就是阻碍形成平等地照顾所有投票人利益的政策。因为富人会试图订立特别有利于他们的一套法律,他们拥有的金钱和影响力能帮助他们为自己谋取利益。因此,正如前面所说,卢梭认为真正的民主制存在的先决条件是一个无阶级的社会。

然而公意这个概念本身具有更强烈的平等主义的含义。正确的政策应当让所有公民都能够平等地受益。表面上看来,我们很难设计一种还能让平等得到更加优先考虑的制度,特别是当我们结合民主原则的时候,即在讨论任何问题的時候,所有公民都拥有平等的发言权来确定公意是什么。

不幸的是,卢梭体制中平等的表象很容易让人产生误解。卢梭在提到公民时总是使用阳性词汇,这并不是语言上的失误。卢梭相信妇女是下等人类,他似乎认为公民身份的特权只应该为男性享有。卢梭认为男性公民与女性非公民之间存在着自然的不平等,这一观念极大地破坏了公民平等的原则。

玛丽·沃斯通克拉夫特(Mary Wollstonecraft)在1972年发表的《为妇女权利辩护》中指出了卢梭体制中的这一矛盾,她可能是

第一位重要的妇女权利的辩护者。沃斯通克拉夫特争论说,没有理由将妇女排除在公民之外。但即便是在她身上也存在着一些思想盲点。解放了的女性公民家中被允许拥有女性仆人,而沃斯通克拉夫特似乎没有想到这些女仆也应当享有投票权。直到晚近前,人们一般认为只有那些在一个国家拥有一定数量的财产的人才能享有选举权,很难相信那些不拥有财产的人能够“负责任地”使用他们的选票。

然而,有一个动机始终支配着沃斯通克拉夫特、卢梭的思想,其实也包括古希腊人,那就是这样一个更世俗的想法,即那些积极参与公共生活的公民没有时间自己洗衣做饭。履行公民职责是很费时间的,如果他既要了解各种信息,又要参加公共会议或集会。所有参与公共活动的人都需要一些人来帮助他料理家务。希腊人当然不会认为他们的民主制与奴隶制有任何不一致,卢梭不会认为民主与性别不平等相互冲突,沃斯通克拉夫特也不会认为民主与穷人无选举权相矛盾。有两个因素引起的变化使得普遍选举制成为可能。一个是(可能有些令人沮丧)这样一种观念,即拥有选举权并不意味着在法律上负有熟悉政治或经济事务的责任;另一个是,至少在发达国家,家用电器在很大程度上已经使人们从家庭劳动的重负中解放出来了。洗衣机使民主制的实现成为可能,这句话也许有一些夸张,但它的确产生了一定的作用。

然而,尽管卢梭把妇女排斥在选举权之外,他的政治思想的真正逻辑却表明这种排斥是没有道理的。因此,我们可以在卢梭思想的基础之上构建一个真正平等的模式。

关于平等已经说得很多了,关于自由,又可以说些什么呢?我们不难发现在卢梭设计的政体中自由具有明显的局限性。最核心的局限其实就是社会纽带被建立起来后所产生的负面效应。思想自由被严格地限制,尤其是在宗教领域。首先,无神论被禁止了。第二,不宽容别的宗教的宗教自身也得不到宽容。第三,所有人都必须赞同公民宗教。伪善会招来恶果,“如果有人已经公开承认了(公民宗教的)这些条款,而他的行为却和他不信仰这些教条一样,

那就应该把他处以死刑,因为他犯了最大的罪,他在法律面前说了谎”(《社会契约论》,卷4,8章,307页)。再考虑到监察官的存在,他的职责是巩固公共或传统的道德,那么,个人看来就丧失了任何背离传统的自由。这无疑也会限制人们进行“生活试验”(experiments of living)——在下一章讨论密尔的自由观时,我们还会遇到这个概念——的机会。

87 考虑到这种受限制的、非自由的背景,我们可能会问,卢梭怎么能够声称他成功地找到了一种结合模式,在那里“每一个与全体(每一个结合者)相联合的人只不过是在服从自己,并且仍然像以往一样的自由”(《社会契约论》,卷1,6章,191页)。

答案是卢梭持有的是一种“积极的”(positive)自由观。我们在下一章里再详细讨论这种观念,其主要的含义是,不能把自由简单地理解为不受他人阻碍地实现欲望的能力(一种“消极的”含义),而应该把它理解为实现某种行动的能力。主张积极自由的理论家一般把自由定义为“过一个理性的人会选择的那种生活”。对卢梭来说,这样的生活——理性的生活——只存在于公民社会中。“仅只有嗜欲的冲动便是奴隶的状态,而唯有服从人们为自己所规定的法律,才是自由”(《社会契约论》,卷1,8章,196页)。我们为自己规定法律的方式当然是通过作为主权者的成员们的投票。按照卢梭的说法,只有通过遵守主权者制定的法律——也就是遵从公意——我们才能真正享有自由。

批评者曾经指出,按照这种观点,对一个人,可以“强迫他自由”,事实上,卢梭本人就使用了这一说法。考虑这样一种情况,某人认为某项政策(政策A)符合公意,而大多数人却决定采取另一项政策(政策B)。让我们假设,政策B代表的是公意。这样一来,我们的那个人将被迫按照政策B来行事,因为自由与服从公意是一致的,所以这个人就被迫得到了自由。卢梭会说,别的选择——比如想干什么就干什么——是屈从于嗜欲的行动,因而不是真正的自由。反对卢梭的人已经指出,按照这样的推理,即使那些最专断的政体也可以被说成是维护自由的。所以,尽管卢梭的理论很

好地体现了平等的价值,但我们却很难如卢梭所愿,断言他促进了自由的价值。

对卢梭的激烈批评

这类批评是由一些当代理论家提出的,这些理论家深受卢梭著作的影响,但他们感到卢梭关于国家的理想在许多方面需要改进和修正。这里要讨论的是三种相互关联的批评意见。

第一种批评意见集中在公意这个概念上。即使在一个高度统一、十分平等的社会中,公意确实能够形成并且比较容易被理解,现代社会既不一定会遵从这一理想,也不需要这样做。经济上的阶级并不是形成公意的唯一障碍,我们还信奉不同的宗教,拥有不同的道德和哲学观,来自不同的文化、民族、种族背景。但这并不等于说绝不可能有一项同等地符合所有人利益的政策:尽管我们有各种差异,但我们都有近似的基本需求(basic needs)。然而除此之外,我们不同的价值取向——如重视经济发展还是重视保护自然环境——可能导致冲突,因此在许多问题上都很难找到一种同等地符合所有人利益的政策。即使存在着这样的政策,人们也很难轻易找到它。也许我们必须放弃卢梭的一个主要的假设,即公民能将各自的意志转变成为公意。

88

第二,卢梭对待那些持少数派意见的人们的态度让人不敢恭维。持不同意见者将“被迫得到自由”。那些起初赞同公民宗教的准则后来又违反了这些准则的人们将会被处死。在这种国家高度一致的背景下,持不同意见就是犯罪,犯罪就是叛国。如果多数人对公意的判断总是正确的,而持不同意见的人不是判断错误,就是反社会分子,那我们还可以勉强地为卢梭辩护。但如果公意根本就不存在,这种态度就不只在一个意义上是骇人听闻的了。

最后,批评卢梭的人们认为不能在自由与服从之间画等号,即使是“服从自己为自己规定的法律”。换言之,在卢梭的体制内“为自己制定法律”就是在决策过程中拥有某种发言权。但假如某些人属于少数派,他们的意见就不能变成法律。虽然强迫这些人服

从法律可能具有某种正当性,但若要说这种强迫使他们得到了“自由”,或者他们将服从他们为自己制定的法律,那就太武断了。即使少数人参加了决策的过程,也只能说,法律的制定是排除了而不是听取了他们的意见。

89 现在我们来看看这些批评有多少说服力。为了从工具论的角度论证民主的正当性——民主是取得道德上正确的结果的一个十分稳妥的途径——卢梭不得不强化社会联系的纽带。事实上,这种纽带过分地被强调,结果使得他的体制专断得让人难以忍受。于是,在卢梭的模式里,从工具论的角度为民主辩护的那些措施使得民主本身变得难以让人接受了。经过修正的民主制或许能够实现平等,但却无法实现我们所理解的自由,也无法实现多元化或对差异性的兼容并包。我们为公意付出的代价太大了。

因此,卢梭的体系需要改进。实际上,根据上面这些批评意见,我们还可以指出卢梭理想政体中的另一个困难——这个困难在我们目前所进行的讨论中还没有被提到,那就是卢梭允许的公民真正的政治参与能达到何种程度。尽管卢梭的公民需要定期参加投票,但有些自相矛盾的是他似乎反对他们在政治生活中扮演过于积极的角色。首先,他并不提倡一种民主的集会(a democratic assembly)。其次,卢梭认为这种集会只会妨碍人们形成全体一致的意见,所以他下结论说,“冗长的争论,意见分歧和乱吵乱闹,也就宣告了个别利益占上风 and 国家的衰微”(《社会契约论》,卷4,2章,276页)。

然而,一旦我们放弃关于我们可以定期地、轻松地认识到公意的假设——其实,如果我们干脆放弃关于公意存在的假设——政治就将以新的面目呈现在我们面前。现在我们似乎有一种急切的愿望要听到所有人的声音、所有的争论和所有的立场。投票者仍可以根据对共同体“最有利的”目标来投票。但是,什么是“最好的”这个问题无论如何都会是一个极富争议性的话题。此外,关于何种政策最有可能实现这个目标,也很难有一个一致的意见。

因此,卢梭的批评者指出,广泛的政治辩论并不是政治衰败的

征兆,而是民主政治的运作中不可缺少的东西。并且,投票后意见被否决的少数人也没有义务改变他们对于正确选择的判断。一般来说他们会遵守法律,但他们可以继续争论,而且只要他们认为自己已经具有足够的力量,还可以改变这种局面。也许我们可以在民主的背景之下来为温和抵抗(civil disobedience)辩护。如果你真的认为多数人作出的是错误的决定,你就不仅有权利,而且有责任以任何必要的方式引起人们的注意。为了维护社会稳定而把责任的温和抵抗当做是一种背叛,这肯定是错误的。那些持不同意见的公民在一个民主社会中应该有他们自己的位置。不能为了社会安定而让他或她保持沉默:多数人可能是错误的。即使多数人是正确的,他们仍然应该充分的尊重那些不同的声音。

90

参与民主制

以上这些批评把我们引向了一种新的民主模式。这种民主模式在很大程度上受到了卢梭的影响,但却体现了对个人、对争议和对少数的意见的更大尊重。这就是“参与民主”(participatory democracy)理论。大体上,它在三个方面发展了卢梭的模式。

第一,我们必须在卢梭允许的范围之外为个人参与政治讨论和决策寻求更大的空间,也要给不同意见更多的空间和更大的尊重。

第二,参与民主认为卢梭对主权与执行者的区分需要被重新考虑。由于现实的原因,我们所有人也许不可能每一次都参与政治决策。但是,一旦我们放弃存在公意的假设,我们就没有理由将个人参与决策的权利局限于法律的制定。也许所有的公民都应该参与决定行政部门最重要的“特别法案”,尤其是当我们想到卢梭把宣战权赋予执行者,而不是保留给主权者。

卢梭认为许多妨碍程度更高的参与型政治的现实困难都可以很容易地被现代科技所克服。没有必要把所有人都聚集起来,无论是橡树下的集会,还是广场上的集会。互动式的有线电视、电子邮件以及其他信息科技都可以用来作为城镇集会的替代手段。任

何公民都可以在电子公告栏上发表自己的政治见解,而投票则可以通过一次按键来完成。人们可以坐在舒适的沙发上行使自己的民主职责!

最后,主张参与民主的人们认为,政治决策应该采取有效的“贯彻到底”的原则。不仅在立法问题上要征求公民的意见,而且所有与他们有关的决策都应该征求他们的意见。所以,他们认为,我们不仅要在公共讲坛上,而且要在工作场所,在家庭中,在公民社会所有其他场合都要贯彻民主决策的原则。如果你最关心的问题——工作的环境如何,明天会不会失业——都得由另一个人,你的老板全权决定,那你对工业政策问题的那一票又有什么用处呢?正如马克思所说,也是妇女们从她们的惨痛代价中学到的,平等的政治权利是值得人们为之奋斗的,但如果人们在日常生活中仍然受到不平等对待,平等的政治权利的价值也不会太大。取消法律上的障碍或限制并不一定能改善一个人的处境。

参与型政治的理论家认为,只有积极、民主地参与所有与自己相关的事务,才可能实现所有人真正的自由和平等。他们说,我们只有在参与那些能够塑造我们生活各个方面的决策时,才是真正自由的。将这一观点放在我们上一章讨论过的政治义务的背景下,我们可以看到,只有在参与民主中,社会契约论中的自愿论假设才能成立。在这样的社会中,我们可以被真正看成是自愿作出贡献的社会成员。这样看来,只有在上述条件下我们才平等地担负着服从国家的义务。

表面上看来,参与型政治的观念很具有吸引力。我们是国家和地方决策所管辖的对象——我们必须遵守法规——所以我们也应该在这些决策的制定中扮演一部分角色。只有当我们真正制定了约束我们自己的法律,我们才能真正地将自由和权威统一起来。但是我们不难找到这个理论的漏洞。任何全面参与模式的体制都会遇到极大的困难,也许正是因此如此,卢梭才要对他的体系进行规范。

第一个困难是,很难想象一种全面参与式的政治,即使达到它

在理论上的广泛度,也很有可能是极其缺乏效率的。约翰·斯图亚特·密尔指出,一群人比单个的人更有利于商议问题,而单个的人则比一群人更利于采取行动。因此一个群体若要将决议付诸行动,总需要委派某个人来负责。

有的人或许会说,谁也没有真正提倡过让“所有的人”都来执行他们自己作出的决议。当然,我们需要指派这样的人,但所有的人,或者至少是那些将会受到决策影响的人,应当参与决策的制定。然而,虽然我们可以说一个群体比单个的人更有利于商议问题,但这并不意味着群体越大就越容易商议问题。事实上,很有可能一个精心挑选的小群体要比大群体更有利于讨论问题。大群体里会吵吵嚷嚷,东拉西扯,一片混乱,最好的意见也许永远也不能被人听到。所以,在民主内应该存在着让**专家发表意见**的空间,而在一种全面参与的政治中,这样的人却很难找到他们合适的位置。

92

第二个问题更加复杂,但也是显而易见的。在电子时代的政治幻想里,我们回到家打开这一天需要处理的问题清单。但我们为什么要根据这一个清单而不是另一个清单来投票呢?换句话说,谁来确定议程呢?这可不是一个无关紧要的问题。什么问题可以得到关注,这往往不是由权力最大的人来决定,而是最先提出问题的人。如果议程只能由指派的官员来设定,那么参与民主的魅力就要大打折扣了。

有人会说,“人民”可以来设定议程。他们可以通过投票来确定哪些问题需要大家来投票决定。但这个最初会议的议程又该如何决定呢?通过投票吗?如此无限追溯下去,关于可以在每一个层次上实行参与民主的想法开始显得天真和自相矛盾了。

出路肯定是有的。也许我们可以抽签来委派一位“值日主席”,由他来决定当日的议程。但仔细一想,这种制度下政治生活缺乏连贯性,最终可能会酿成大祸。卢梭的看法是,需要全体公民来做决定的问题越少,社会运行就越通畅,现在这种想法看起来似乎更为可取。但即使是卢梭也没有说清楚议程的设定问题。他能提出的最有意义的建议是,法律草案的拟订者本人不应当参加投

票。但这似乎是在主张建立一种高效、独立、政治中立的文官制度：这个想法离参与这个主题的距离太远了。

最后，也是最明显的一个问题已经被卢梭指出了。奥斯卡·王尔德(Oscar Wilde)说，“社会主义的麻烦在于它要花费掉太多的夜晚”。许多批评参与民主的人都会在合适的场合引用王尔德的这句话。问题是，我们虽然会积极参与那些与我们有关的决议，但是我们还有许多其他事情需要关心。很难说我们应该放弃其他那些有价值的事情——如听音乐，与朋友和家人聊天，或者看电视——为了参与每一件会对我们产生影响的决定。一旦我们把政治参与扩展到工作场所，参与活动所占据的时间就不仅是夜晚，而且还会是白天的大多数时间。如果要求所有的人都积极、平等地参与政治，我们需要承担的风险，不说是会饿死，至少也会降低工作日的生产效率。

总之，虽然参与民主是一个很好的想法，但如果把它付诸实践，很难说我们的所得就能弥补我们的所失。虽然从维护自由和平等的角度说，一种参与式的社会是最好的，但它却似乎不太有利于社会繁荣和生活需要的满足。我们有更好的办法吗？

代议制民主

这种参与的范围大小应和社会一般进步程度所允许的范围一样；只有容许所有的人在国家主权中都有他的一份才是终究值得向往的。但是既然在面积和人口超过一个小市镇的社会里，除公共事务的某些极次要的部分外，由所有的人来亲自参与公共事务是不可能的，那么我们就可得出结论说，一个完善政府的理想类型一定是代议制政府。

(密尔，《代议制政府》，217—218页)^{〔1〕}

〔1〕 本节所引密尔的译文均参照密尔：《代议制政府》，汪渲译，商务印书馆，1984年版。

任何一种类型的政府——即使是最激进的参与式民主——都需要行政官员来执行政策。人民通过的决议不能让全体人民来执行。进一步的问题是应当给这些行政官员多大的权力。在标准的参与民主模式中,行政官员应该获得最小的权力,应当把尽量多的权力保留给人民。在柏拉图的体制里,情况正好相反,民众没有任何权力,而行政官员——护卫者——拥有绝对的权力。卢梭建议的是第三条道路:人民制定法律,行政官员执行法律。但还有一种人们更为熟悉的模式:人民选举代表,再由代表们制定并执行法律。这就是密尔为之辩护的代议制民主。

对密尔来说,代议制民主是唯一能够使民主在现代社会中继续存在下去的方式。为了理解密尔的意思,我们首先应该知道,他把什么看做是政府的适当功能。政府的目的是什么?密尔认为,政府的目的是有两个:“提高”(improve)公民,管理他们的公共事务。因此,应该按照政府对个人的影响来评价它们的优劣,它们是不是提高了人们的道德和智力,它们处理公众关注的问题时是否很有效率。在考虑政府第二个方面的功能时,密尔认识到政府由不同的部门组成——法制、民事和刑事立法、财政和商业政策——每一个部门都有评判各自绩效的标准。虽然在密尔看来,评判这些部门的最终标准是相同的——能够多好地促进人们的幸福——但这个问题与我们要讨论的主题并没有实质性的关系。

政府应该有效地管理社会事务,这一要求不难让人理解。但是密尔关于政府另一种适当功能的观念却容易引起争议。政府真的有某种责任,甚至权利,去关心公民的道德状况吗?现代自由主义的一个主要思想就是政府无权过问公民的道德状况。作为现代自由主义的理论创始人之一的密尔提出这样的看法就有些奇怪了。不过我们暂时把这个问题放在一边,因为在下一章和最后一章我们还要更详细地讨论它。

密尔认为,他的体制相对于所谓好的专制制度或绝对君主制的优势是十分明显的,而且这个体制还包含了柏拉图护卫官制的因素。他承认,专制君主也能执行政府的管理功能,虽然,他认为

那种体制没有民主制执行得好。但密尔反对专制主义的主要理由是那种制度可能会培养出某种类型的人。

密尔认为专制制度会导致消极和懒惰,因为它产生一种不愿意了解和学习国家事务的人。这不仅会影响公民个人,而且会危及国家的繁荣兴盛。“使一个人不能为他的国家做任何事情,他也就不关心他的国家”(《代议制政府》,204页)。反之,如果“臣民们”了解和学习国家事务并对它感兴趣,那他们就不会长期满足于他们屈从的现状。

95 为了更进一步证明民主制度的优越性,密尔让我们:

试将世界上的自由国家(在继续保持其自由期间)和同时代的君主专制或寡头专制国家做一对比:将古希腊城市同古波斯帝国的州对比;将意大利的共和国和佛兰德斯以及德意志的自由城市同欧洲的封建君主国对比;将瑞士、荷兰和英国同奥地利或革命前的法国对比一下吧。自由国家的较高的繁荣显然无法否认。这种繁荣证明它们在良好的政府和社会关系方面的优越性,此外在历史的每一页中也是明显的。

(《代议制政府》,210页)

密尔的主要看法是,人只有在独立自主的条件下才能充分发挥他们的才能。若要避免遭受压迫,追求生活的乐趣,他们就要保护自己,依靠自己。因此密尔相信,所有人都必须参与主权的行使。

但公民怎么来参与行使主权呢?密尔说,并不是通过直接民主。如果继续追问,他也许会回答说,直接民主或许是从道德和智力两方面提高公民的最好途径,但作为一种管理政府的方式,从效率的角度来说,它简直就是一场灾难。有一种观点是,现代社会过于庞大,这使得直接民主不可能实现。但更重要的是,密尔用近似柏拉图的语言说,如果让民众对他们选中的专家行政官员施加巨

大的影响,只会把事情弄得一团糟。

最好也不过是无经验判断有经验,由无知判断有知。
无知从不怀疑它所不知道的事情的存在,既漫不经心又
傲慢自大,轻视——如果不是憎恶的话——一切说有比
它的见解更值得听取的见解的主张。

(《代议制政府》,232页)

然而,代议制民主的批评者认为,与其说它是从直接民主朝现实主义方向迈出的可喜一步,还不如说它是完全背离民主的一个有害的步骤。这显然是卢梭的观点(回顾一下本章开头处引用的卢梭对“英国人民”的评论)。代议制民主是否是一种假民主,它背后是否影藏着以选举作为幌子的专制制度?如果真的是这样的话,我们就不能把它当做是一种公民平等地行使权力的制度,也不能把它看做是一个预示着并能促进公民道德和智力发展的制度。

密尔也会承认,代议制民主可能实现不了这个目标。但是他渴望找到一种更好的制度。他特别强调通过教育培养公民的重要性。最重要的一个手段就是让公民参与公共事务。当然,这并不意味着每个人都可以参与国家范围内的事务,但总还存在着其他的可能。例如,密尔就强调公民参加陪审团工作和参与地方政府事务的重要性,因为这要求公民学会一系列“那些一生中只是拿笔杆子或者站柜台售货的人”(《代议制政府》,217页)所学不到的技能。

96

但光靠这种参与还不足以保证代议制民主的优越性。密尔指出了对民主构成威胁的若干因素。一是这种制度可能会鼓励不够格或不合适的人物参加竞选。密尔同意柏拉图的观点,即最适合做统治者的人就是那些最不愿意担任这个职务的人。换言之,那些最可能让一个人在政治上获得成功的品质——阿谀奉承、口是心非、勾心斗角——也是我们最不希望我们的统治者具有的品德。

所以代议制民主必须面对我们在柏拉图的护卫官制度中看到

的问题：如何防止令人厌恶的人篡取权力，成为我们的统治者。詹姆斯·麦迪逊、亚历山大·汉密尔顿和约翰·杰伊等人在他们所著的《联邦党人文集》里详细讨论了这个问题，在1787至1788年的10个月里，他们署名“帕布里乌斯”(Publius)撰写了一系列论文发表在纽约市的多家报纸上，呼吁纽约州选民们投票赞成通过美国新宪法。联邦党人支持他们所谓的“共和政体”，这种政体大致等同于我们这里所说的代议制民主。他们向支持他们的联邦党人提出的问题是，如何保证代议制民主不沦为选举产生的暴政。联邦党人对这个问题的回应主要是借用约翰·洛克和孟德斯鸠的“分权”(separation of powers)的思想。孟德斯鸠主张政府的立法、行政、司法这三种权力分别由不同的人掌管，三者之间互不隶属。在理论上这意味着三个部门中的任何一个部门的活动都会受到其他两个部门的制约，从而有效地防止权力的腐败。

密尔也认为权力应当分散到国家的各个机构，形成一种“制衡”(checks and balance)机制，让那些有野心的人很难滥用手中的权力。密尔还提出了一些进一步的措施来防止对民主程序的滥用。他建议限制竞选人用于竞选的经费。我们怎么能信任那些准备花一大笔钱来争取竞选胜利的人呢？既然他们投了资就肯定会谋取回报。另外，令人有些惊异的是，密尔说政府官员不应当拿工资，否则议会里的位置“就会成为低等阶级中的冒险家所追逐的目标”(《代议制政府》，311页)。那些没有独立的收入来源却又显然具有条件和能力的竞选者可以由他所在选区的选民私人捐助。

但是，代议制民主最大的障碍却是可能会出现选民行为。密尔认为最重要的是选民应当根据自己对公共利益来判断来投票；也就是说，他们应当投票选举那些最有可能从所有人的利益出发来提高公民和有效地管理国家事务的候选人。他对比陪审团的工作来说明这个问题：

(公民的)投票不是一件可以任意选择的事情，他的投票和陪审员的裁决一样和他的个人愿望无关。投票严

格地说是个责任问题；他有责任按照他对公共利益的最好的和出自良心的意见投票。

（《代议制政府》，299页）

我们可以看到，作为一种参与形式，真正的陪审工作具有额外重要意义。它教育了那些手中掌握着选票的人，使他们受到十分精炼和集中的民主训练。

密尔的担心是，选民可能采取一种“卑鄙而有害的投票……出于个人利益，或者是阶级利益，或者是自己心中某种卑劣的感情”（《代议制政府》，302页）。或者，也可能是选举人无知到不能正确判断公共利益的所在。

密尔提出的对第一个问题的补救办法是采取一种公开的投票，而不是秘密投票。公民有责任为公益而投票，因此可以要求他们对自己投的票负责。所以这是一件应该公开的事情。公众的反对将是一种可以防止人们按照自己的私利来投票的力量。密尔认识到，这种做法的风险是，存在着压迫的危险。如果当地有权势的个人有可能会向某些人——特别是他们的雇员们——施加压力，让他们按照某种要求投票，还用失去工作或失去其他的好处来要挟那些不听从指示的人，这时候，就可以采用秘密投票的方式。秘密投票可以防止这一弊病：谁也无法知道选举人投了哪个候选人的票。但密尔却天真地认为，公开投票的弊病所产生的危害要小于“卑鄙”或自私的投票，后者只会歪曲投票的结果。密尔的这种看法，肯定是站不住脚的。

98

再来看密尔的另一补救办法，他希望防止阶级和私人利益对公共利益的歪曲将能抵消愚昧和无知的影响。密尔说，某些人应当至少是暂时地被排除在选民之外。这包括那些不会“读、写，以及——我再加上——不会作普通算术运算的人”。密尔继续说道：

我认为领取教区救济者应绝对取消选举资格，这是基

本原则所要求的。不能靠自己劳动维持生活的人无权要求随意取用他人金钱的特权。依靠社会其他成员维持生活，这人就放弃了在其他方面和他们具有同等权利的要求。

(《代议制政府》，282页)

这个问题的另外一面是，尽管每个符合密尔条件的人都有发言权，但“每个人应当有同等的发言权则是另一个完全不同的命题”(《代议制政府》，283页)。密尔认为某些人具有十分优越的条件使用他们的判断力，他们应该被给予多于一票的权利。密尔感到那些智力特别高，受过良好教育的人应当有权投两票或者更多(他没有给出更多的细节)。

密尔最大的担忧是未受教育的穷人——数目上的多数人——由于愚昧加上阶级利益的作用，会犯下最严重的错误。他们会选举出一个政府，这个政府会试图通过提高对富人的税收，保护国内市场不受到竞争的威胁，提高就业的稳定性等措施来改善穷人的处境。密尔的批评是，这些做法将减缓工业和经济的发展，阻碍储蓄和投资，而这会损害每一个人——包括工人在内——的利益。99 因此，密尔认为，工人们实际上是错误地估计了自己利益的所在，而作为人口中的多数，他们可能会把国家引向灾难。

关于财富的公正分配问题，与我们现在所讨论的话题关系不大，我们将在第五章中再详细讨论，先把它搁在一边。这里的关键问题是，密尔希望代议制民主具有某些能够防止愚昧和阶级私利控制一切的机制。密尔关于民主的主要观点是从工具论的角度为民主辩护，并找到相应措施来应对民主可能产生负面效果的风险。

复数投票(plural voting)和部分剥夺公民权能够达到密尔期望的目标吗？也许可以，但他的观点中有些东西是矛盾的。为了保障工业，我们会在选票上照顾富人或受过良好教育的人(这是密尔的看法)。他更倾向于后一种选择，因为这一点更能构成让那些只有一张选票的人接受某些人拥有更多选票的理由。每一个未受过良好教育的人都会同意，受过教育的人“比他更了解这个问题，

因此那个人的意见应该比他自己的意见更得到重视,也就符合他的愿望,并且符合在所有其他生活事务中他惯于默认的事态”(《代议制政府》,284页)。我们可以把这个观点与另外一个观点作比较:

我可以这样说,如果选举人承认对他的能力的这种评价,并真正希望他所信赖的人为他作出选择,也没有在宪法上作这种规定:因为,他只需在私下问问他所信赖的这个人他最好投哪个人的票就行了。

(《代议制政府》,294页)

这段话出现在前一段话的仅10页之后,是在讨论我们应当实行两个阶段的选举这个问题的时候说的。我们投票选举出一批人,再由这些人投票选举出议会的组成人员。密尔并没有在这个问题上花费太多的笔墨。他认为实行这种选举办法唯一可能的理由是,我们或许应当把选举统治者这样重要的决策权交给我们认为明智的人。但密尔的观点是,如果我们相信他们是明智的,我们只需询问他们应当怎样投票,并遵循他们的指教就行了。有意思的是,那些反对密尔的复数投票的人在这个观点上却和他完全一致。如果未受过教育的人尊重有知识的人,那么我们不需要一定要给后者更多的选票,因为未受教育者只需向有知识的人征询意见就可以了。如果他们不相信有知识的人的意见,他们也就不会接受复数投票。无论如何,复数投票不是不必要的,就是不合理的。

100

保护少数

虽然在刚才讨论的情形里,密尔认为愚昧的大多数人可能因为错误地判断了自己的阶级利益而损害了自身的利益,但由这一类事例却可以引出一个密尔关注的关于民主制度的主要问题:投票中意见被否决的少数派的位置。我们知道,密尔特别注意防止

“多数的暴政”。我们中的多数人都能接受自己的意见偶尔被否定这一事实。但在有些时候,某些稳定的多数会在投票中一次次地获胜,让某些少数群体的意见总是被否定,使他们的存在被忽略。因此,在《代议制政府》里,密尔花了很大心思来确保少数派在议会中的代表性。他表示赞成采用一套十分复杂、精细的(可能还有一些自相矛盾的)比例代表制,这个制度允许一个选民在自己支持的候选人落选之后将其选票转移到另一选区。通过这种措施或者相类似的措施,我们应当能够确保那些少数派人士在议会中的代表性。

然而,代表性是一回事,保护少数则是另外一回事。得到代表的少数派仍然可能在议会的投票中被击败。所以我们已经提出的这些措施将不能带来我们所希望的效果。在多数统治的体制内,即使少数人得到了代表,阶级、种族、宗教的迫害仍然可能发生。在民主制度下,防止这种情况发生的唯一途径就是给最有教养的人多张选票。但是,这却使我们的立场向柏拉图靠近了。

实际上,密尔的解决办法——我们在下一章里将会讨论——是限制政府活动的合法范围。有些事情与政府或多数人无关。因此人民生活的某些领域政府不能干涉,而且人民还享有政府不能干涉的某些权利和自由(liberties)。

101

然而,在对密尔的民主模式下最后的结论之时,我们看到它包含着某种在卢梭的体制中也存在着的内在冲突。卢梭理论中的问题是,只有在严格限制公民自由的情况下,我们用民主才能产生出符合公意的决策。换言之,如果要求民主具有工具论上的合理性,它就不可能同时体现自由和平等这两种我们希望的价值。在密尔看来,牺牲的应该是平等而不是自由。出于对受教育程度和经济状况的考虑,有些公民会被排斥在选举权之外,而另一些公民则可以享有超过一票的投票权。密尔体系与柏拉图体制接近的程度是密尔本人所不愿承认的。或许密尔应当对未受过教育的穷人的能力和品德有更大的信心,或许任何民主制度都需要妥协。

结 论

到目前为止,从我们的讨论中得到的一个结论是,我们也许找不到一种既可以从工具论的角度为之辩护,又可以把平等和自由的价值付诸实践的民主制。不管我们如何对自由和平等的含义加以限制,我们都没有理由认为,与其他类型的制度相比,民主制一定能作出更好的决策。实际上,我们确实可以想象一个将广泛的市场调查与明智的行政官员结合在一起的体制,它必定能够做得更好。但很少有人打算因此就放弃民主制,这是为什么呢?

答案显然是,对我们来说,民主的价值不仅在于它是一个好的决策程序,它的价值至少还存在于另一些方面。民主还具有什么其他的价值呢?让我们来研究一个案例。1994年南非举行了大选,这次选举——发生这件事本身就要胜过它所产生的任何的结果——受到了举世的瞩目。南非黑人第一次有了选举权,但世人为什么要把这件事看得如此重要呢?人们关注它的原因当然不仅是因为,和过去的处境相比,南非黑人可能会得到更公正的对待,尽管这也是人们关注它的原因之一。主要的原因似乎是,南非黑人有了选举权这件事本身表明,他们最终也被当做了值得尊重的人。获得选举权具有某种象征的或昭示性的意义。就南非黑人的例子而言,这一事件至少以某种方式象征着南非的黑人和白人可以作为政治上的平等一员平起平坐了。这样看来,拥有一张选票本身似乎就是非常重要的,不管得到选票的人能够用它来做什么。

102

我们把这个问题放在另一个背景下来考虑,想一想20世纪初期人们为反对妇女享有选举权常常使用的论据。人们常说,妇女不需要选票,因为已婚妇女的利益和她们的丈夫是相同的,而未婚妇女的利益又与她们的父亲是一致的。这个理由中包含了太多的错误,我们简直不知道从哪里开始批驳它。下面仅列出几条反驳意见。第一,即使关于共同利益的说法是正确的,为什么不能让每个人来代表自己的利益呢?第二,即使共同利益是事实,那为什么

选举权只给男人不给妇女,为什么不能反过来?第三,这个理由可能根本就是错误的。凭什么认为妇女的利益与她们的丈夫或父亲一致?第四个反驳具有决定性的意义。不管妇女的利益是否与男子一致,选举权只给男人不给妇女这件事本身就是对妇女的一种侮辱和贬低。普选权表达了这样一个观念:我们相信妇女和男子一样是应当受到尊重的公民。

拥有选举权的人作为公民应当受到尊敬,这只是问题的一个方面。我们是不是也应该这样说,每个人都应该受到同等的尊重,或者说,作为平等的人,每个人都应当受到尊重。我们刚才讨论过这样一个建议,说原则上每个人都应当有投票权,但有时候应该拒绝授予某些人这样的权利,而另一些人则应当享有多于一票的权利——这就是约翰·密尔的复数投票制。有趣的是,没有一个重要的思想家赞成密尔的这个观点,而且几乎没有人觉得有必要为他们的这种立场做辩护。为什么不必呢?就是因为密尔的提议冒犯这样一种观念,即民主是表达对所有人同样尊重的一个途径。这也许就是我们取消某些罪犯的选举权的原因:他们的行为使他们丧失了获得同等尊重的权利。

103 我们还有什么其他的理由可以用来为我们现在所拥有的民主制度做辩护呢?也许我们最好还应该加上一点。在当今世界上,我们不得不承认,如果没有一个强制性的权威结构,我们就无法生存下去。但是一旦我们拥有了这样的结构,就需要有人去承担这个结构里面的角色,换句话说,去做统治者。在过去的若干个世纪里,人类也许会承认某些人拥有统治的自然权利。也许他们会被认为是上帝派来当统治者的。但是现在,我们认为一个人只有在下面的条件才有权利担任统治者:人民任命了他,人民也有权罢免他。也就是说,对于“为什么这些人应当统治”或“什么使他们的统治合法”这样的问题,只有民主制才能为我们提供一个可以接受的答案。通过民主手段,我们当然也能采取某些措施来控制统治者的行为。无论是作为一种政治结构,还是作为现代民主的一道最后的防线,它也许都是我们能够期待的最好结果。

第四章 自由的位置

104

密尔论自由

对文明群体中的任何一人,违背其意志而正当施加的权力之唯一目的在于避免其对他人的伤害。若说是为了那人自己的好处,无论是物质上的或者是精神上的好处,都不能成为充足的理由。

(密尔,《论自由》,135页)

一个简单的原则

民主制度一旦建立起来,政治哲学家还剩下什么工作要做呢?一种乐观的看法是,当我们拥有了民主的决策程序的时候,政治哲学最基础的工作就完成了。所有的决议都可以寄托于选举机器的公平程序。遗憾的是,如我们在上一章中所见,尽管民主制是我们所能够设想的最好制度,但是它却不能包治百病。密尔提醒我们,民主制有它自己的弊病:多数暴政风险。以为民主制度的存在会消除非正义的想法是天真的。人民制定法律的事实并不排除这样的可能,多数人的意志会通过压制或者对少数人不公平的法律。无论如何,少数应该得到保护。

密尔处理这个问题的方式却有些出人意料。在论证了代议民主制的优点之后,他接下来所做的工作却是引导我们严格地限制它的权力。他所著的《论自由》一书(实际上发表在《代议制政府》之前)关注的问题是“社会所能合法地施加于个人的权力的性质和限度”(《论自由》,126页)。密尔指出,我们应该为个人保留相当的权力。国家干涉要受到限制,适当地运用公共舆论来作为某种塑造信念和行为的手段也应该受到限制。

国家应该有多大的权力呢?我们已经看到,许多种答案都是可能的。作为其中的一个极端,无政府主义者声称国家没有任何正当的权力。这等于说没有任何对个人自由而言可接受的限制,或者至少是,没有任何国家可以施加的限制。另一个极端是,像霍布斯那样的绝对主义政府的辩护者,他们认为国家没有义务去斟酌臣民的自由。国家可以强制推行任何它所希望的法规和禁令。

在两个极端之间存在着一系列其他的可能性。密尔既不能接受无政府主义,也不能接受绝对主义,他把自己的工作定位于在这些可能性之中寻找一个自己的位置。作为一位自由的鼓吹者,密尔为什么会反对许多人认为是个人自由最高实现形式的无政府主义呢?正如我们在第二章里所见,密尔认为如果人们被给予完全的自由,一些人一定会滥用它,利用政府无暇顾及的机会来剥削他人。他写到:“对任何人而言都有价值的东西取决于针对他人的行动被施以约束”(《论自由》,130页)。无政府主义意味着离开法律的生活,而根据密尔的看法,这样的生活并没有意义。密尔当然也认为专制不再是值得认真考虑的选择,所以他开始探索一种自由与权威的恰当结合。

在什么样的条件下国家可以干预并禁止人民按照自己的意愿行事,或者违背他们的意愿而行事呢?密尔以为,不同的社会曾以不同的方式来解决这个问题。有些社会限制甚至完全禁止某些宗教活动。有些社会对出版或者其他媒体实行审查。许多社会视某些性行为为非法。在英国,迟至20世纪60年代男子之间的同性恋行为才不算违法。卖淫在英国不违法,但妓女引诱顾客却仍然算是违法。

所有这些都是通过行使国家的权力来施行的对人民自由的限制。然而国家真的有权以上述任何一种方式去干涉人民的生活和自由吗？

密尔想探寻这样一个原则，或者说是一套原则，它将允许我们按照每一事件本身的实际价值来评判，而不是把裁决权交给专断的习俗和流行的道德观念——它们是密尔最大的敌人。他的答案既激进，又简单得令人耳目一新。密尔的自由原则（见本章开头的引文）宣称，当某人对他人的安全构成威胁的时候，限制他的行动自由就是正当的。对许多现代的读者来说这个原则（又称“伤害原则”）也许是再清楚不过了，但在历史上的大多数时期却并非如此。在长达数个世纪的时间里，人们因为错误的信仰，或因为不信仰上帝而遭到迫害。然而除了可能对自己不朽的灵魂构成了侵害之外，他们又伤害了什么人，损害了什么东西呢？我们也不能想当然地认为已经掌握了密尔的观点。假如一个朋友染上了毒瘾，你是否会在她可能对别人造成伤害的时候才去制止她呢？这个例子引出了如何理解密尔原则以及该原则之可行性的一些重要争论。可能没有任何一个社会，无论是过去的还是现在的，可以毫无分歧地贯彻密尔的原则。实际上，正如我们见到的，密尔自己也回避了这一原则所导致的某些异乎寻常的推论。

106

然而在深入探讨这个问题之前，值得提一下密尔对自由原则的表述中包含的一个内容。密尔说，他的原则适用于“文明群体中的任何一员”。那么，他是否打算承认，可以对不文明的成员的自由施行限制呢？密尔实际上就是这么认为的。他明确声称这个原则仅仅适用于“智力成熟的人”（《论自由》，135页）。儿童和“野蛮人”被排斥在外，因为“自由，作为一个原则，在人类能够通过自由和平等的对话来提升自己之前的状态里是不适用的”（《论自由》，136页）。

这里，密尔的观点是，自由只有在一定的条件下才是有价值的。如果这些条件不具备，自由就会带来极大的伤害。不能让儿童自由地决定是否应该学习文化。密尔持有维多利亚时代的观念，认为某些人是“有缺陷的”，所以应该被当做儿童来对待。这里重要的并不是密尔关于野蛮人的看法的是与非，而是他为自由原

107 则的适用设置的条件。自由是作为进步——道德进步——的手段而有价值的。在某些条件下自由会或者可能会导致相反的结果，因此我们还必须通过其他的手段来达到自我改进的目的。然而密尔绝不怀疑，当社会发展到它的成熟形态时——当我们都变成了文明人——国家对个人行为的干涉应该受到自由原则的限制。

一个例证：思想自由

密尔最珍视的一个信念是思想和言论的完全自由。在《论自由》中他用三分之一的篇幅来讨论这类重要的自由，同时他也承认，对公共场合的言论有时应该施以限制。

密尔要指出的第一件事，就是对于一个不受欢迎的观点没有理由去遏制它：“假如所有的人相对于一个单薄的个人持有一种相同的意见，只有这一个人的意见相反，这时，那些人想要使这一个人沉默就跟这个人利用手中的权力迫使所有人沉默一样没有正当的理由”（《论自由》，142页）。密尔说，实际上我们有充足的理由欢迎那些相反的甚至是惹人厌烦的意见。压制这些意见将是“对整个人类的掠夺，对后代和对现存的一代都一样”。为什么会是这样呢？密尔说，不管有争议的意见是正确还是错误，或者是二者兼有，压制这些意见都不能使我们受益。如果我们拒绝了一个正确的意见（或者是部分正确的意见），那我们就失去了以错误（或者是部分的错误）换真理的机会。如果被压制的意见是错误的，我们又将以另外的方式受到损失：失去了质疑、再认识和重新获得正确意见的可能性。所以，压制意见不会给我们带来任何好处，无论这种意见是否正确。

禁止错误的意见真的会带来损害吗？我们首先需要问的是怎么能够肯定它是错误的。密尔指出，即使有那么一个裁判官声称他确信传统意见的真理性，在我们所确信的观点与本身正确的观点之间仍然存在着距离。不认识到这一点就等于假定我们永远正确，但是历史提供了充足的证据证明这样的假设是多么的荒谬。许多曾经被认为是铁定正确的观念，后世的人们不但认为它们是

错误的,而且荒谬绝伦。想一想,比如说现在还有人相信过去曾经广为流行的关于地球是扁平的观念吗?

密尔还提到了苏格拉底和耶稣这两个富有戏剧性的例子。两个人都被处死,前者的罪名是不敬神和不道德,后者的罪名是亵渎神灵。两个人都是被正直的法官以诚实的方式审判的。但是两个人都死于这样的社会,在那里永远正确的假定使得法律禁止传播与既定传统相悖的观点。当然,在西方民主制下我们再也不会因为思想而将人处决。然而问题是,苏格拉底和基督教的道德体系遭到禁止,因为他们不符合正统的“确定无疑”正确的观点。这就证明了人类可能会犯下巨大的错误。密尔认为,我们绝对没有权利宣称我们永远正确。

108

另外一个例子可以证明并拓展密尔的观点。古亚历山大图书馆是古代世界的瑰宝之一,在其极盛时期,曾以藏书 70 余万册而闻名于世。但在公元 640 年亚历山大被阿穆尔率领的阿拉伯人占领。根据很久以后的一位作家阿卜法拉丘斯的记载(显然只是不可靠的材料),亚历山大图书馆遭受了一场浩劫:

语法学家约翰,一个著名的逍遥派哲学家,当亚历山大陷落时正好在那个城市。他很受阿穆尔的器重,便请求阿穆尔把这座皇家图书馆赠送给他。阿穆尔告诉他,他无权满足他的要求,但答应给哈里发写信以征求同意。据说哈里发奥马尔在收到他的将军的请求后回答说,如果这些书籍中的教义与《古兰经》中的内容相同,它们就没有任何价值,因为《古兰经》已经包含了所有必要的真理;如果这些书籍中包含任何与《古兰经》相违背的教义,就应该全部被销毁。所以他下令焚毁这批书,不管书的内容是什么。根据这道命令,这些书籍被分配给这座城市的公共澡堂。在其后的 6 个月里,这批书籍成了澡堂的燃料。

(转引自《不列颠百科全书》,第 11 版,1910—1911, i - ii. 570 页)

很遗憾,当时的阿拉伯人不可能看到《论自由》,不然的话他们就有可能停下来想一想密尔的这段话:“假定一个意见正确,因其在接受任何挑战性观点的前提下尚未被驳倒,与认为它是真理而拒绝任何相反的意见,这两者之间是有极大的区别的”(《论自由》,145页)。

109 我们还可以进一步听听卢梭对这个事件的评论:

我们的文人把奥马尔讲的这番道理当做是荒谬绝伦的,但如果让格里高里一世处于奥马尔的场景,把《古兰经》换成《福音书》,那座图书馆仍然会被烧毁,而且这一举措可能会成为他一生最大的功绩。

(《论科学与艺术》,注释26)

卢梭的《论科学与艺术》写于1750年,当时是为了应征第戎科学院发起的一场论文竞赛,论题是“科学和艺术是否有助于道德淳化”。为什么焚书会成为格里高里一世一生中最大的功绩呢?卢梭说,他是在巴黎与樊尚之间的路上领会到这类问题的真理的,当时他正去探望以煽动罪被监禁的狄德罗。他说,他认识到艺术和科学的发展远没有推动人类的进步,它们造成的祸害超过了它们带来的福祉,更糟糕的是它们还腐蚀了公众的道德。他未能走完这段旅途,便停下来写成了他那篇引起巨大争议的文章,结果这篇文章获了奖。

卢梭的观点与密尔有天壤之别,他引导我们这样祈祷:“万能的主啊!你手中掌握着人类的心灵,让我们远离那毁灭性的科学和艺术吧……还我们以天真、无邪和质朴,只有这些才能使我们幸福,在你的眼中值得珍爱”(《论科学与艺术》,27页)。除去修饰的成分,我们可以看到卢梭与密尔观点的截然相反。认识真理一定会比淳朴无知更好吗?密尔的观点隐含着知识会给人类带来幸福的假定,但是我们为什么要相信这一点呢?正如一个人有时可能会幸运地因为不知道周围人对他或者她的真实想法而活得更幸

福,我们也可以假定,存在着这样的时期,一个社会会因为无知和错误的信念而受益。真理也许太难让人接受,也许有可能会瓦解社会的纽带。我们关于上帝和来世的信念常常就是如此,即我们应该具有这种信念,并非由于上帝和来世真实存在——这也许是事实,也许不是——而是由于如果这种观念不被广泛地信仰,社会将会变得自私和道德沦丧。所以我们应该禁止无神论的传播,因为一旦无神论盛行起来,社会将会解体。无论我们是否接受这个说法,都不难得出这一结论:如果人类没有发现某些科学真理,比如那些导致核武器的发明的科学,我们可能会生活得更好。

110

那么我们有时是否应该反对思想自由呢?赞成禁止思想自由的观点的理由并不在于一个思想的真理性,而在于它的功用,它对社会的重要性。根据这种观点,我们有很好的理由压制一种观点,即便它是正确的。这种反对思想自由的理由似乎强而有力,但密尔的理由也很充足。前者的一切都依托于这样一个理论,即某一种观点是维持社会安定所必需的,与它相反的观点会破坏社会安定。但是什么使我如此确信,不信上帝会让社会解体呢?或者关于原子结构的知识会带来祸害而不是福祉呢?在这个问题上我们易犯错误,就跟在其他问题上我们常常犯下的错误一样。正如密尔所说:

一个意见的有用性本身也是一个意见,是可以争辩的,并对不同的意见开放,必须有与意见同样多的讨论。要判定一个意见为有害,跟要判定它为谬误一样,需要一个不可能犯错误的裁判者。

(《论自由》,184页)

密尔提醒我们,实际上基督教自身也曾经被罗马人查禁,理由是它会破坏社会的稳定。

但是,问题本身并没有像密尔表明的那样清楚。如果我们并不能确定信仰真理带来的是幸福还是祸害,那么按照这种推论,我们也没有更多的理由主张思想自由而不是取消它。因此,密尔一

定还接受这样的假定,至少在宽泛的意义上,对真理的信仰是获取幸福的一种方式。

果真如此的话,压制一个错误的意见又有什么危害呢?事实上,密尔说,我们有极大的理由反对这样做,即使我们能够知道一个意见将会是错误的。如果我们不愿意自己的观点受到挑战,那么“无论它如何正确,如果不被充分地、经常地和无畏地经受讨论,它就会被当做僵死的教条而不是活的真理”(《论自由》,161页)。正如密尔所说,我们“当战场上没有敌人的时候,就都在岗位上睡觉了”(《论自由》,170页)。这里的一个危险是,如果一个观点不经常接受挑战和被辩护,它真正的意义就可能会丧失或者被削弱,从而“失去了它对品性和行为的重大作用,教条也会变成形式性教义,对于获取善没有效用了”(《论自由》,181页)。然而,也许最大的危险是在面临错误的反对意见的激烈挑战时,那些持公认真理的人士不能为自己辩护。他们不但看起来很愚蠢,而且会让错误的观点得到不该获得的声誉,甚至有时还会造成灾难性的后果。

根据某些记载,这就是进化论在美国的遭遇。尽管意识到了这一理论有一些明显的失误,信奉达尔文主义的人们却从未认真设想过一个明智的、受到系统科学教育的人会不接受某种形式的广义进化论。结果一个严密组织的、富有技巧的原教旨主义群体开始动手脚,有意识地把达尔文主义精致而明晰的客观性和自己推崇的“创世科学”混淆起来,这套创世说来自于《旧约》的记载。达尔文主义的信奉者此时并没有做好面对挑战的准备,结果,创世论者就赢得了与其理论所宣扬的科学性(实际上,一点科学性也没有)不相称的追随者。许多美国人——在南部的某些州占大多数——仍然相信进化论不应该在学校里被讲授。

至此,我们已经讨论了两种情况:新观点是正确的情形,新观点是错误的情形。在每一种情况下,允许新观点的表达都只有益处而没有坏处。还有第三种情形更加明显:包含部分真理,部分错误的情况。这是最常见的情况。真理最后可能出现的唯一途径是让一件事情的各个方面都得到充分和自由的讨论。所以,密尔下

结论说,在所有的情况下人类都会从自由地表达与现存的正统意见相反的观点那里获益,因此永远不应该有遏制言论自由的审查。

对他人的伤害

在反对有碍言论自由的审查的同时,密尔还承认在某些场合应该对言论自由实施一些限制。他举了这样一个例子:

有个意见说粮商是使穷人挨饿的人,或者说私有财产就是盗窃,如果只是在报纸上传播,这种观点不应该受到妨碍。但是当宣讲这种观点煽动聚集在粮商房前激愤的群众,或者在这样的群体中散发标语,就可能会招致惩罚。

112

(《论自由》,184页)

在这种情形下,言论自由几乎一定会导致对他人的伤害,密尔认为,这就足以使我们把它置于政府适当控制的行为范围之内。

现在我们发现,根据密尔的看法,我们干涉一个成年人的自由,仅仅是因为要防止其造成伤害或者是解除伤害的威胁。在一些严重的情况下,我们能够合法地使用法律的强制,而在其他的一些情况下社会压力才是更恰当的约束。但是密尔所说的“伤害”是什么意思呢?假如一群人想要创建一个新宗教,并在私下里信奉。密尔的看法是,只要他们不试图强制任何人加入他们的团体,那么社会中的其他成员就没有必要去干涉他们。为什么呢?因为他们的行为没有对任何人造成伤害。但马上就会有现存宗教的某位狂热之徒出来反对说:他们当然对我们造成了伤害。首先,他们的异教行为使我们十分愤慨和痛苦。其次,他们破坏了我们在全世界传教的计划。简单地说他们不构成伤害是不正确的。

这种反对可以换一种方式表达。我们把人的行为分为两类:纯粹自我相关的行为(self-regarding actions)和涉他行为(other-regarding actions)。涉他行为至少会影响或者牵涉到一个其他人。

自我相关的行为仅仅与主体相关或者在他人的自由选择下与他们发生联系。密尔的自由原则就转化为：我们可以调节和监督涉他行为，但是我们没有理由干涉自我相关的行为。至此，密尔的观点都有道理。然而，现在密尔的批评者会要求举一个受保护的纯粹自我相关行为。不论我们举出什么琐碎的例子，批评者都能够找出受到这一行为影响的第三方。例如，我们今天决定穿一双黑色的鞋子还是棕色的鞋子，这看起来似乎是一个自我相关的行为，如果实际上存在着这样的行为的话。然而生产棕色鞋油的厂商肯定会希望我们穿棕色鞋子。而且如果我穿了一双与场合不搭配的鞋子，我那些文雅而敏感的朋友也许会感到不适和尴尬。因此即使是这样一件小事也会与他人相关。如果绞尽脑汁，我们也许会找到一些纯粹自我相关的行为的例证。例如，如果我一个人独居，我睡觉时仰卧还是俯卧恐怕并不影响任何人（虽然枕头制造商或者是医务工作者也许会对如何避免腰痛提出看法）。但是当我们必须诉诸这样的例证的时候，密尔的观点就被误解了。如果我们把密尔的自由原则解释成保护个人自由，但必须依赖如此的自我相关的行为，那么自由原则就很难找到适用的场合了。

所以，显然不能以这样的方式来理解密尔。他坚定地认为，自由的领域不能由社会的好恶来决定。所以他必须明确地区分引起社会或社会成员不悦、反感或厌恶的行为和造成伤害的行为。在密尔看来，仅仅是引起反感或不悦并不能构成伤害。那么密尔所谓的伤害又是什么意思呢？

在陈述自由原则的时候，密尔常常使用“利益”这个术语。例如，他说他认为准许“个人自主受到外来的强制，仅仅当这些行为中有与他人的利益相关的时候”（《论自由》，136页）。因此，伤害有时可以被解读成“对利益的侵害”。按这样的方式来理解，自由原则实际上也可以这样来解读“按照自己的意愿来行动，只要不伤害他人的利益”。

这对我们的分析有一些帮助，但不幸的是似乎没有人能够恰当地定义这一意义上的“利益”。人们在谈及经济利益的时候常常

使用这个词。如果某人在一项事业里有经济利益,根据此项事业的成败他会赚钱或者是赔钱。然而,密尔关心的并不仅仅是人们的经济利益,我们至少还应该为个人加上人身安全和保障方面的利益。因此,谋杀、攻击、强奸、盗窃和欺诈的行为都应该被当做是对他人利益的侵害或剥夺。自由原则理所当然地让我们限制个人行动的自由以防止他们做出这样的行为。

但我们在哪里应该小心。密尔并没有说当他或她对你的利益构成威胁的时候社会可以限制这个人的行动自由。我们已经提到了这样的一个例子。我决定穿黑色的鞋子,会在某种程度上伤害到棕色鞋油制造商的利益,但是密尔没有给他们干涉的权利。事实上,密尔自己提到了更多这样的例子:“无论谁在一个热门的行业里或者在一次竞争激烈的考试中获得了成功,无论谁在一个共同求取的目标中超过他人而入选,他都不免会得益于他人的损失,他人白费的努力和失望”(《论自由》,227页)。密尔认为,自由原则不会消除任何一种这样的竞争,虽然实际上它们会对失败者的利益造成极大的损害。显然,我们还没有深入到自由原则的实质。在密尔看来,对他人利益的损害还不足以(不是一个充分的条件)为约束提供正当的理由。后面我们将会谈到,我们甚至有理由怀疑密尔是否把伤害他人的利益当做是一个必要条件。为了推进我们的论证,我们必须扩大我们的视野。

114

对自由原则的辩护

(一个人)针对其他人的行为应该受到一定准绳的限制……不得损害对方的利益;一些特别的利益,无论是法律条文明确规定的还是人们默许的,应该被视为权利。

(《论自由》,205页)

自由、权利和功利

在上面的引文中,密尔求助于一个新的观念:应该被视为权利

的利益,或者“以权利为基础的利益”。也许这能够帮助我们理解自由原则。例如,有法律保障我的财产权利不受你的暴力侵害,但是我没有同样的权利来使我免于经济竞争。我们确实是有很多利益不能构成权利。当我的一位有钱的姨妈把我的名字从她的遗嘱中勾除的时候,我的利益受到了损害,但她并没有侵犯我的权利。

115 这似乎是一种很有希望的思路,但是有两个重要的问题需要考虑。首先,如何知道我们拥有某些权利?假如我宣称我有权利使我的生意不受竞争者的挑战,密尔怎么能向我证明我没有这样的权利?其次,密尔在论证利益问题的关键时刻使用权利的概念看起来有些突兀。在其著作的前面部分他写道(或者我们是不是可以说是鼓吹):“说我放弃使用抽象权利的观念——独立于功利而存在的东西——的便利来巩固我的结论是更恰当的”(《论自由》,136页)。但这段话怎么与求助于“以权利为基础的利益”这个观念统一起来呢?这段说明显然与前面引用的那段诉诸权利的话相悖。

也许有人会想,最宽容的办法是不去计较密尔关于对“抽象权利”的观点弃置不用的说法。但是这样做是不行的。如果我们来研究一下权利的观念,就会明白密尔有充分的理由作这样的声明。

在自由主义的圈子里,认为人们有一些基本的权利常被当做一种基础的公理。这样的权利一般包括生命权、言论自由、集会和自由迁徙权,还包括选举和担任公职的权利。此外,一些学者——当然并不是所有的——又加上了获得体面生活(住房、食物和医疗健康)的权利。在多数情况下,这些权利都被归入“人权”或“普遍人权”的名目之下。在过去它们会被称做“人的权利”或者“自然权利”。任何——尤其是政府采取的任何行为——对一个人或自然权利的侵害都是在道德上错误的,应该被纠正。人人都拥有权利,人人的权利应该受到保护是一个我们非常熟悉和鼓舞人心的观念。无视本国公民的权利的国度常常会面临强大的国际压力。

然而,自然权利的观念是很有问题的。实际上,最初使得自然权利的观念具有如此大的吸引力的一个理论特征恰好成为它的一

个理论缺陷。也就是说,该理论宣称自然权利是基础的、根本的或不证自明的:它们是所有其他结论的最终根据。这是很具有吸引力的,因此它使理论显得严谨而有条理。但不利之处在于除了为这些权利辩护之外,没有什么根本性的东西。假设一位批评者怀疑自然权利的真实性,我们怎么来辩护呢?除了责怪那人心怀不轨或是思想混乱,我们好像就无话可说了。使用自然权利的话语也许在争辩各方都承认有这类事物的情况下是一个成功的策略,但若非如此则会让我们言之无据,容易遭到攻击。

116

另一个与此相关的难题是,如果自然权利具有基础性的地位,因而无法从别的论证中推导出来,那么我们怎样知道我们享有什么自然权利呢?边沁利用了这一困难,他指出如果人类拥有的自然权利是“自明的”,为什么不同的理论家关于自然权利的结论会不一样呢?在不同的政治哲学家那里,他们对自然权利的主张有很大的不同。这既引出了如何评判这些不同意见的问题,又导致了一个麻烦的观念即关于自然权利的理论看起来不过是个人的意见。

边沁对自然权利的概念的著名批驳是从这样一个观察开始的,即权利不过是一个法律的概念。我们认为权利和义务都是由法律规定的。法律授予你选举的权利、享受福利的权利、受到警察保护的权力,等等。在边沁看来,这就是权利的真实含义,“据我看权利是法律的产儿……自然权利则是一个没有父亲的产儿”(《无负担的供给》,73页)。如果他的说法是正确的,那么自然权利的概念——独立于实定法之外的法——就成了“装腔作势的废话”(《无政府主义的谬误》,53页)。世上根本不存在这种权利。

当然,并不是所有人都赞成边沁的观点。像洛克这样的思想家就断然反对边沁的主要假定:权利仅仅来自于法律条文的规定。但密尔却赞成边沁的观点,他也怀疑自然权利的观念。这就是他所说的放弃使用抽象权利的含义。然而他为何又要使用权利为基本的利益这个说法呢?他说的是“已经被法律所规定为权利的利益”吗?稍微思考一下就能作出否定的答案。无论如何,密尔视自

己为提出一种激进而富有革新意义的原则的人,对现存的状态持批判的态度。接受现存的权利状况就等于把自己置于习俗和偏见的支配之下,而这恰好是密尔想要避免的。

117 如果密尔既不能接受自然权利,又不能接受传统权利,那同时到底能接受什么呢?答案就在他反对抽象权利的一段话末尾,上文曾经部分地引用了那段话。在宣称他不会使用“独立于功利的”抽象权利概念之后,密尔接着说道:“我把功利作为所有伦理问题的最后根据;但是我们谈的必须是广义上的功利,以人类不断提高自己的前景的根本利益为基础”(《论自由》,136页)。

密尔试图为这样的一种权利做辩护,它们既不是自然的或基础性的,也不是实定法律的简单规定,而是从功利理论推导出来的。我们在第二章已经初步地探讨了功利理论,也讨论了用来为权利的正当性做辩护的“间接功利”论。在澄清这一理论如何能支持密尔的自由原则之前,值得简略地回顾一下它的主要内容。

密尔在他的《功利主义》一书中解释和论证了功利主义的理论。根据密尔的定义,功利主义理论“认为越是能够增加人类的幸福的行为就越正确,越是倾向于导致相反后果的行为就越错误。幸福指的是获得快乐和免除痛苦;而不幸是指遭受痛苦和缺乏快乐”(《功利主义》,257页)。我们可以在宽泛的意义上把功利主义概括为:要求我们把人世间的幸福或快乐的总量最大化(这并不能确切地概括密尔的观点,因为他宣称一些令人愉悦的事物——例如,人的智力——在质上比其他一些具有感官性质的愉悦更有价值。但我们可以忽略这种复杂性)。

那么我们怎样把权利和功利联系在一起呢?在《功利主义》一书中将这一连接说得很清楚:“拥有一项权利,我认为,就是享有应当受到社会保护的一种占有关系。如果有人追问说,为什么要保护它?我的回答只有一个:为了普遍的功利”(《功利主义》,309页)。

概括地讲,功利主义基本的含义就是建立一种权利的体系使普遍的幸福最大化。就是说,我们保障人们拥有一些特定的权利,在这样的权利结构中而不是另一种体系中能取得更大的幸福。也

许最好地理解这一思路的方式是置自身于功利主义立法官的立场。假设你有责任创建一套法律,而你想要使这套法律以某种方式最大程度地增进幸福。也许你会天真地认为,在这样的情形下,你只会立一种法律:“为追求自己的最大幸福而行动”。但问题并非如此一目了然。

我们一定还记得本书第二章中讨论的直接功利主义和间接功利主义的区别。直接功利主义认为一个人应该这样来行动,这种行动能够比采取任何其他的行为带来更多的幸福。根据这个观点,我们发现,人们有时会说我们可以惩罚一个无辜的人,只要这样做能够安抚激愤的群众和使局势转危为安。直接功利主义必须考虑对无辜者带来的压力,谋划泄露的可能性,让群众去寻找替罪羊的可能后果和其他任何会影响在此局势下产生的痛苦与快乐比例的因素。如果权衡所有的因素而得出的结果是惩罚无辜者会带来最大幸福,那么我们就应该惩罚无辜者。 118

间接功利主义采用的策略要精细一些。根据这样的观点,法律和道德的目的也是使幸福最大化,但是它宣称这样的目的不能简单地依靠个人追求自己的最大幸福来实现。我们来看上面提到的那个例子。假设功利有时候需要把某些人当做替罪羊才能实现这一点是正确的,还假设每个人都知道这一点;那么每个人都清楚自己被选中而成为受害者的可能性。知道这种可能性会产生紧张和压抑的气氛,也就是说,沦为替罪羊的可能性将会减少普遍的幸福。于是,经过算计,为了最好地实现普遍的幸福,间接功利主义可能会向人们保证在证明一个人有罪之前,不会对其实施惩罚。即使是有一些极少的特殊情形使我们能够靠替罪羊受益,但从长远来看,为了功利主义的目的,我们最好还是保证每一个人一种免于沦为受害者的权利。这里实际上给出了功利主义权利概念的推导过程。诚然,侵犯一项权利也许会有利于我们的短期利益,但在功利主义看来,从长远利益考虑,权利必须受到尊重。

实际上间接功利主义可以走得更远,尽管密尔本人并没有做到这一点。亨利·西季威克(Henry Sidgwick,1838—1900)是早期

功利主义最深刻和最精细的理论家,他提出功利主义虽然是一种正确的道理理论,但有时候对这一点秘而不宣会更好。也许应该给大多数人一些简单明了的格言去遵守:不要说谎、不许杀人、不可欺骗,等等。他的理由是,如果普通人知道了功利主义的理论,他们也许会以直接功利主义的方式来计较得失。由于上面所谈到的原因,这必定会带来坏的结果;而且,由于缺乏热心,或者能力,或者追求自我利益的最大化,大多数人都会作出错误的计算(参照本书第二章休谟关于人类理智的论述)。西季威克认为,最好还是让功利主义成为一种深奥的理论,只有知识精英才能理解它。[这种观点被批评者称作“总督衙门里的功利主义”(government house utilitarianism)。它像帝国时代欧洲宗主国对待殖民地居民那样,俨然以一种恩人的态度对待本国公民。]

我曾说过,密尔并没有走这么远,实际上,他的间接功利主义隐含在他的观点之中,并没明确表述出来。但是一旦我们理解间接功利主义的观念,我们就会知道一种功利主义的权利理论是如何可能的。这可以使立法者受到启迪。间接功利主义的洞见在于,不仅是创建一套单纯追求幸福最大化的法律,功利主义的立法官也许还会做得更好,在考虑普遍幸福的基础上,创设一套复杂的法律来保障和尊重个人不受侵害的权利。实际上,边沁和密尔心目中的听众可能是立法者而不是公众。边沁把他关于这个论题的主要著作命名为《道德和立法原理导论》,就显示了这样的目的。

现在我们开始具有一贯的理解了。根据密尔的观点,给予人们一个不受侵害的利益的私人空间,同时也保留一个可能受到干涉的公共空间,而这种干涉仅以功利主义为根据,在这样一种状况下,最大幸福就将会实现。

那么怎么来解决划分私人领域和公共领域之间的界限这个问题呢?密尔并没给出明确的答案,但答案已经在这里了。首先,我们承认私人领域就是“以权利为基础的利益”领域。下一个难题就是如何区分以权利为基础的利益(我的人身安全方面的利益)和其他利益(我不被排除在姨母遗嘱受益人之外的利益)。功利主义理

论给出了这个问题的答案。如果我们通过一项法律来保障人们在街上行走时不受攻击的权益,就会增进普遍幸福;但如果我们规定姨母是否可以把自己的侄儿排斥在遗嘱之外,这就会有损于普遍幸福。 120

另外一些例子也许能够把这个问题解释得更加清楚。正如我们前面详细论述的,密尔要保护思想自由。为什么呢?因为这样最有可能达到真理,并且(密尔的观点所隐含的)对真理的知识会增加幸福。因此,思想自由看来就属于我们以权利为基础的利益。但是密尔并不认为应该保护一个人的事业免于受到公平竞争。这又为什么呢?因为根据密尔的观点,自由贸易在功利上的优越性说明,任何其他体制都无法带来与之同样多的幸福(例如,在封建制度下,个人购买某一类商品的垄断经营权,结果导致效率的极端低下)。因此人们应该拥有商业竞争的权利,而不是保护自己的经济利益不受竞争影响的权利。问题显得有些复杂,因为密尔当然同意我们拥有财产不受盗窃和欺诈的权利,但在密尔看来,间接功利主义并不意味着保护人们不在经济竞争中受损。

这种功利主义对自由原则的辩护显得很有说服力。功利主义的权利理论正好填补了一个理论的空白:这种权利论不是建立在自然权利论的错误依据之上,也不是建筑在传统习俗的流沙之上。看起来它能使我们很好地理解密尔的讨论。但是认为功利主义能够为自由原则辩护的观点受到了强烈的批评。找到功利和自由原则发生冲突的例子也很容易。正如某位批评者所说:“对于一个成功地戒掉毒瘾的瘾君子,可以从功利主义的角度说,我们制止了一个轻率的青年实验者踏上一条不归之路”(R. P. 沃尔夫,《自由主义的贫困》,29页)。也就是说,功利主义所鼓励的似乎恰好是自由主义者所反对的那种家长制的干涉。请记住,自由原则不允许任何人干涉别人的自由,即使是为了那个人的利益。因此,一般认为,自由主义的权利不能用功利主义来证明。

这种反对说明,即使可以建立一种功利主义的权利理论,也并不意味着功利主义理论是一种自由主义的理论。我们为什么应该 121
认为,从长远看,在密尔设计的社会里,人们得到的幸福会超过他

企图革除的那种由传统道德所支配的社会？或者是超过其他授权明智而阅历丰富的长者来指导青年的社会？

为了理解密尔对这个问题的解答，我们需要重温一下《论自由》一书中密尔表明他对功利主义的信念的那段话：“我把功利当做是伦理问题的最终根据；但我们谈的必须是广义上的功利，以人类不断提高自己的前景的根本利益为基础”（《论自由》，136页）。“广义上的功利”意味着我们应当把各种类型的愉悦和快乐——智力的、情感的以及肉体的——计算在内。但为什么他要加上“以人类不断提高自己的前景的根本利益为基础”呢？我们必须了解密尔观点中更深层的内容，才可能把一切都解释清楚。

个性和进步

解决这个问题的关键在《论自由》的第三章，它的标题是“论个性作为人类福祉的要素之一”。正是在这里，密尔力图证明获取普遍幸福的最佳途径是赋予公民一个广泛的、不受干涉的私人权利领域。密尔在这一章里论证说，自由对于一个人性格中的创造性和个性至关重要。密尔宣称：“个性的自由发展乃是福祉的最重要因素”（《论自由》，185页）。密尔在此要表明的是几个观点，也许我们把它置于批评的背景之中会更好。詹姆斯·斯蒂芬（James Fitzjames Stephen, 1829—1894）是对密尔早期杰出的批评者之一，他著有《自由，平等，博爱》一书，该书发表于1873年，表达了他对密尔的主要批评意见。

斯蒂芬指出，认为自由本身就是好的是荒谬的。他声称，自由就像火一样。追问火本身是不是好的是不合理的，这取决于我们使用它的目的。对火的控制构成了我们众多的技术进步——内燃机就是一例——但失控的火却非常可怕，常常会酿成灾祸。斯蒂芬认为自由也是如此。

122 密尔会承认，自由并不一定带来“进步”（improvement）。但是他强调，“进步的唯一可靠而永久的源泉是自由”（《论自由》，200页）。与其他可供选择的政策相比，提倡自由能对人类幸福作出更

大贡献。密尔有几个理由这么说。

第一,他认为,虽然人的确会犯错误,但个人对于使其幸福的事情比任何其他人都更可能有正确的意见。因为个人一般会在这个问题上比其他人花费更多的精力和心思。然而,密尔认识到,人们常会在远远超过通常状态的情况下使用他们的自由。他指出人们一般会滥用他们的权力,在行动之前他们关心的是“什么行为是符合我的地位的?在我这样的社会地位和经济状况下的人通常怎么做?或者(还要糟糕)比我地位高和条件优越的人通常怎么做?”(《论自由》,190页)但密尔宣称,独立判断一定会带来更好的后果。他并不主张一个人绝对不应该去影响他人的行为。相反,他强调如果我们感到别人将要作出愚蠢或有害的行为,任何一个人都有义务给他们指出错误。我们可以跟他们讲道理,或是请求他们。但我们只能做这些,绝对不可以使用强制:

一切帮助他人的考虑,一切加强别人信心的劝告,都可以由某个人提供给他,甚至硬塞给他;但是他自己才是最终的决定者。他不听劝告和警告可能犯的一切错误,要比强迫一个人放弃他认为好的东西所带来的罪恶小很多。

(《论自由》,207页)

在密尔看来,这些措施必定不乏社会的反对压力,虽然他并没有明确指出一条在实践中如何划清界限的标准。但总的来说密尔的立场是:与坚持让人们跟随社会的建议相比,让个人自己作决定能带给他们更多的快乐。

自由的第二个根据是它不仅能得到从长远来看更正确的决定,而且选择的自由本身对于人性的全面发展是至关重要的。密尔指出,那些作为习俗的奴隶的人们永远不能成长为完善、成功的人士;这并不一定是因为他们不幸福,而是因为他们不能使用人类最独特的一种能力,那就是选择的能力。

密尔为自由和个性辩护的第三个——也是最重要一个——理由是：

允许不完善的人类有不一样的意见是很有意义的，同样，也应该允许人们有不一样的生活试验；不同性格的人应该被赋予自由发展的空间，只要他不伤及他人；不同生活方式的价值应该由实践来证明……这是个人和社会发展的最主要的因素。

（《论自由》，185页）

因此，密尔宣称：“与个性的发展相对应，每个人也会变得对其自身而言更有价值，从而对其他人也更有价值”（《论自由》，192页）。密尔的观点是人类的进步要靠给予个人投身于“生活试验”的权利来实现。利用这一机会的人们可能会拥有“成功的”试验，因而创造出可让他人模仿的生活方式。换句话说，角色类型能够为他人指出怎样去过（或者不过）他的生活，通过这些角色类型，那些缺乏创造力的人们能够为自己找到各种新的可能性。

正是在这一点上我们看到的也许是密尔最乐观的观点，我们也懂得了为什么他要求助于“广义上的功利，以人类不断提高自己的前景的根本利益为基础”。密尔认为人类是进步的，因为人们能够从经验中吸取教训来达到共同的长远利益。从某些个人的试验中我们可以学到很有价值的东西，以获得人类永久的利益。我们中间没有勇气自己进行试验的人们可以向更敢于探索的那些人学习。正是通过观察和试验各种各样的模式，人们可以探索出什么样的生活能将我们引向真正的人类繁荣。自由是进行试验的必不可少的条件。这似乎就是使密尔相信自由——从长远看——会保障人类获得最大福祉的主要理由。

密尔是否过于乐观呢？这正是詹姆斯·F. 斯蒂芬的观点。他直接的批评是，密尔认为给予人们自由一定会产生积极的试验是错误的。免于受到他人干涉的自由只可能会产生懈怠，对生活缺

乏兴趣。但还可以找到一个更深刻的批评,它对密尔观点的威胁会更大。

在对密尔的解释中我曾经提到,支持他的观点的关键在于人类进步,人们能从经验中吸取教训的假设。20世纪的经验是否证明这种观点是谎言呢?如果是这样,密尔的论证就失去支撑了。人类在不断地重复错误。如果人们不从他人的经验中吸取教训,那么我们将会丧失密尔推崇的进行生活试验的理由。如果我们不去向他人学习,他人向我们提供新的生活方式又有什么意义呢?根据密尔的理论,如果我们不能按照上述思路为生活试验辩护,就很难证明个性和自由的正当性。有的人的确说过人们一般都处在密尔为“儿童和野蛮人”保留的状态:不能够通过自由和平等的讨论来提升自己。密尔自己也指出,这类人不适合享有自由,至少从功利主义的角度来说是如此。但如果真理必须是某种折中,如果人类并没有如密尔想象的那样善于进步,以功利主义为基础的自由也就相应的削弱了。进步是密尔理论的基石。

自由作为一种内在的善

密尔企图用功利主义的概念来为自由辩护有可能是一种错误吗?实际上,密尔阐述的是自由的工具性价值:作为一种获得最大的社会幸福的途径是有价值的。但或许他应当说自由是内在的善,它本身是好的。如果我们像当代的许多自由主义者一样持这样一种观点,就能避免最大幸福的原则导致一个非自由主义的社会。自由本身是有价值的,不管它带来什么样的后果。

有人也许会否定存在着内在的善:每一件事物都相对于其他事物而有价值,价值并不在于事物本身。但是,即使密尔也必须承认至少有一种事物自身就是好的:幸福。功利主义者宣称,幸福是唯一一件本身就好的事物。检验每一件事物的正当性就是要看它对幸福总量的贡献。然而,我们为什么不能说有两种(或者更多)本身就是好的事物:幸福和自由?事实上,一些评论者就企图说明这是密尔真实的观点,尽管密尔自己并不承认!

密尔会反对对他的理论作出这样的解释。他十分清楚,自由的价值主要在于它是进步的手段,一旦失去这样的效果——在儿童和野蛮人的情形中——自由就失去了价值。只有当自由增进了幸福的时候,它才具有内在的价值,但即使在这样的情况下,它也不过是“幸福的一部分”,而非一种独立的价值。并且,不受限制的自由只会产生无政府主义。功利主义提供了一种我们应该拥有什么自由和不应该拥有什么自由的解释。例如,密尔说我们应该在商业竞争中拥有完全自由,而在没有得到他人同意的情况下,我们不能自由地使用他人的财产。因此,他的立场允许我们在尊重自由的同时对自由施加限制。

这并不是密尔理论的一个结论性的观点。也不是说只有功利主义才能为自由设立限制:自由也许只能因为自由或者公平之故而受限制。除了功利主义,还有其他的途径为自由辩护(在下一章里,我们将介绍约翰·罗尔斯的非功利主义的思路)。因此,密尔的论证仅仅是试图证成自由主义的一种途径。然而,自由原则向我们展示的是一种合理的、同时也是问题重重的自由主义的政治哲学。我们应该接受它吗?不是每个人都这么认为。

自由主义的问题

安乐死或者在当事人的请求下协助他人死亡,自杀、谋划自杀和约定自杀、决斗、人工流产、兄弟姐妹间的乱伦;这些行为都可以在私下进行而不妨害他人,也不涉及对他人的腐蚀和剥削。

(德弗林爵士:《道德与刑法》,7页)

毒品、酗酒和有伤风化

126 如果我们试图按照自由原则来组织社会,生活将会是什么样子?正如我在本章前面提到的,密尔本人并没有认可他的理论中最令人惊异的某些含义。密尔在《论自由》最后一章中提出了几条

对自由原则“显而易见的限制”。其中一条涉及以防止犯罪为正当理由对自由作出的某些限制。例如，密尔指出如果人们购买毒药的唯一原因是谋杀，社会就完全有理由禁止它的生产和销售。但实际上很多药品都有其他的用途，因此密尔建议法律要求药剂师必须进行记录，记载下销售的细节，包括买者的姓名和他们购买药品的用途。于是如果有人在此后被发现中毒，警方手头就有了一个现成的犯罪嫌疑人名单。严格地说，一个无辜的购买者也许会抱怨说这个规定干涉和妨碍了个人自由。但密尔的观点是，这种妨碍相对于社会的利益来说是微不足道的，因此这种情况是一般自由原则的一种明显的例外。

另一种例外是，酗酒一般来说并不构成犯罪，但如果在酒后袭击他人，在密尔看来，就应当被禁止饮酒。这里，对密尔来说，伤害他人的危险要胜过个人饮酒的权利。

尽管一些自由主义者会担心这些情况——尤其是后面一种——会过多地限制人的自由，密尔的观点是用以避免严重伤害的限制是合理的，即使这种伤害只是一种遥远的可能性。另一个例子可以引出一些更突出的原则性问题：

有很多行为，其直接伤害只涉及本人，所以不应该受到法律的干涉，但如果发生在公共场合，则会影响社会风气，从而可以被划入损害他人的范围，可以被正当地予以限制。凡所谓有失体统的行为都属于这一类。这一点，不是没有必要加以深究，而是和我们的主题并不直接相关。这类作为公共行为受到限制的情形在一些本身并不受谴责，或不该受谴责的行为那里也是如此。

（《论自由》，130—131页）

密尔的文字在涉及这类复杂的问题时失去了通常的明晰性，但这段话的用意是清楚的。一些行为——如夫妻之间的性行为——如果只是在私下进行，是不会受到道德规范的谴责的，但如

果当众从事这样的行为,极少有人(当然不包括密尔)能够接受。

127

但密尔怎么来使这种观点与自由原则和谐一致呢?“有伤风化”又有什么坏处呢?密尔自己也坚持认为有些冒犯算不上伤害。这里密尔没有明确地指出,但隐含着这样的意思,即把传统道德附加到他的自由原则之上。也许很少有人会反对密尔的这种策略。但很难看到这种问题的处理方式与密尔的其他观点和谐一致:实际上,他似乎也没有认真地尝试这样做。

一旦考虑到这一类例子,我们就开始懂得,遵循密尔的“一个简单的原则”将会把我们引向一个从未见过的社会,而且或许是我们绝不希望看到的那种社会。大法官德弗林爵士(Lord Justice Devlin)在其论文《道德与刑法》中明确指出了自由主义理论中的某些显著矛盾。该篇文章发表的部分用意是对1957年《沃尔芬登报告》的回应。这个报告建议将成年人之间的自愿同性恋行为合法化。《沃尔芬登报告》还提出,卖淫不应该被视作非法行为。这些建议看起来与自由原则完全一致。但是,正如德弗林所言,当代社会的许多法律都很难用自由原则来为之辩护。例如,禁止决斗、乱伦和安乐死的法律。

为了阐明他的观点,德弗林专门讨论了卖淫的问题。为什么自由主义者愿意准许它的存在呢?标准的答案也许是这不应受到法律的干预:卖淫行为只关系到妓女和嫖客。但是德弗林问道:

如果卖淫……不应受到法律的干预,那么,凭什么要干预拉皮条的人和妓院老板呢?(沃尔芬登)报告建议应当保留使这些行为成为刑法上非法的法律……并把它们……套上“剥削”的帽子……但是一般说来,拉皮条者对妓女的剥削并未超过剧院经理对女演员的剥削。

(《道德与刑法》,12页)

德弗林本人的看法是,我们只有认为社会接受某些为刑法所保障的道德原则,这种情况才是能够理解的。如果任何人违反了

这些原则,就会被认为是对社会整体的侵犯。

尽管密尔肯定会拒绝德弗林认为法律总是应该维护传统道德的观点,但毫无疑问的是,假如面对德弗林的例子,他一定会感到尴尬。128 这并不是说像密尔这样的自由主义者不能找到反对安乐死和开妓院的根据。真正的问题在于,如果真要像密尔主张的那样严格地遵守自由原则,为什么自由主义者还会关心它与传统道德冲突的情形呢?密尔自称坚持“一个简单的原则”并没有反映出他信仰的复杂性。

马克思对自由主义的非难

另一种类型的批评来自马克思主义传统。马克思本人对这一问题的评论发表在他早期的论文《论犹太人问题》之中。文章发表于1844年,马克思当时26岁。1816年普鲁士通过了一系列法律。根据这些法律,犹太教徒享有的权利要远远低于基督徒。例如,马克思的父亲海因里奇在通过反犹法律的第二年改信了基督教,因为法律不允许他在保持犹太信仰的同时还能继续当律师。1843年莱茵议会投票通过了解放犹太人的法案,但却遭到国王的否决。从那时起,犹太人问题就成为普鲁士自由主义者和知识分子们激烈争论的问题。

马克思写《论犹太人问题》是为了回应他的朋友和同事布鲁诺·鲍威尔。鲍威尔曾从无神论的角度撰文反对解放犹太教徒。鲍威尔的观点是,宗教既是基督徒的桎梏,也是犹太教徒的桎梏。德国人民如果要获得解放,整个国家和公民就必须从宗教中解放出来。必须废除宗教。

马克思宣称反对鲍威尔,但实际上他把鲍威尔的观点放在了更深刻、更理论化的背景之中。马克思认为鲍威尔忽视了一个关键的区别:政治解放不同于人的解放。同样他也没有认识到马克思所称的“国家”与“市民社会”的区别。

政治解放要求平等的权利。在宗教解放的背景中,一个解放了的国家,它的法律不应该包含任何宗教歧视和宗教特权。在马克思看来,美国是一个最接近政治解放的例子。即使是在1844

129 年,美国大多数州的法律都能平等地对待所有公民,无论他们的宗教信仰是什么。但歧视却存在于另一个层次。即使国家法律“不区分宗教信仰”,公民个人之间仍然存在着宗教偏见和仇视。结果,某些宗教的信仰者会在就业、教育和其他领域受到歧视。在日常的私人生活和经济生活——市民社会——领域,即使在政治上获得解放的国家,歧视仍然存在。因此,马克思宣称“即使人还没有真正摆脱某种限制,国家也可以摆脱这种限制”(《论犹太人问题》,51页)^[1]。政治解放并不是人的解放。

这就确立了马克思批评自由主义的基调。自由主义寻求一种能够保障平等、自由、安全和财产权的政权,这就是所谓的政治解放。但是,拥有这些权利不但尚未达到人类解放的目标,而且拥有这些自由主义权利本身就是人类解放的障碍。因为自由主义权利是分离性的以自我为中心的权利。根据马克思的观点,这种权利鼓励每个人都把他人当做他或她自由的限制。马克思认为,真正获得解放的社会是这样一种社会,这种社会里的每一个人都把自己当成一个平等协作群体中的一员,并按照这样的观点来行动。自由主义只是对这一理想的拙劣模仿,它在国家的层次树立起一个假冒的由“平等”公民组成的共同体。这个共同体掩盖着市民社会中不平等的成员之间以自我为中心的日常工作活动,这里的人们“把别人看做工具,把自己也降为工具,成为外力随意摆布的玩物”(《论犹太人问题》,53页)。公民被赋予的权利强化了市民社会以自我为中心和对抗的倾向。

在马克思看来,政治解放——自由主义——相对于它之前的等级制和不平等的国家而言是一个进步。但与他理想社会仍然还有很远的距离,在共产主义社会里,解放的范围要深入到市民社会的所有领域。马克思相信,这种变革当然只有通过革命才能实现。在马克思看来,自由主义只是一种肤浅、浮华的理论。

[1] 译文转引自马克思:《论犹太人问题》,《马克思恩格斯全集》,第一卷,人民出版社,426页。

社群主义和自由主义

马克思是正确的吗？现在很少有理论家能够有把握地说，马克思的论述已经使我们准确地理解了他关于人类解放和怎样达到这个目标的思想。某些当代的自由主义批评者以一种很不一样的方式采用了马克思理论中的批判视角，他们不把自己当做是共产主义者而是社群主义者(communitarians)。社群主义者分享了马克思对自由主义原子主义和个人主义的批判。但与马克思不同，他们不把解决问题的药方寄托于未来某种想象的共同体，而在于现存社会的文化和传统。 130

根据社群主义的说法，自由主义把个人看做是孤立的个体，他们生活在受到保护的狭小空间里，以他们自己认可的方式去追求自己的利益。信奉自由主义的个人认为自己与他们的社会习惯、文化、传统和风俗没有特殊的关系。作为回应，社群主义者指出，我们完全是一种社会的存在，我们的身份和自我理解与我们置身其中的共同体密切相关。如果我们不把自己看做是一个独特的、地方性的和社会的背景中因而具有特定联系和责任的成员，那我们实际上会成为一种完全不一样的人。密尔本人在他的《功利主义》中就说过类似的话：

社会状态对人们来说是如此自然、必要、合适，除了某些特殊情况或是有意的自我疏远之外，人们从来都是把自己看成是一个有机整体的一员；随着人类越来越远离野蛮分离的状态，这种联系也变得越来越紧密。因此，社会状态任何必需的条件也越来越成为个人对自己生长于其中、命运所系的事物状态的概念中不可分割的一部分。

（《功利主义》，284—285页）

然而社群主义者会批评密尔并不懂得他自己所讲的这番话的

重要性。只有在相反的、孤立的个人主义的观点中,自由才显得有价值。对密尔而言,自由允许我们甩掉习惯和从众的沉重包袱。但社群主义认为,这种假设不仅错误地估计了人性(我们有可能割断社会纽带),而且还会有十分危险的后果。由于我们否定了共同体的重要性,这就为导致人的疏离乃至社会的解体开辟了道路。要克服这一点,就要强调道德习惯的重要性——那是把社会联系在一起的纽带。我们还必须承认,谁都没有权利做任何严重损害道德的事情。当然,我们不必把道德习惯看做是静止的和不变的——对它的理解人们之间肯定存在着争议。但道德变革的空间会受到所处社会习惯和风俗的约束。

对社群主义的一个可能性的回应是,批评他们所主张建立的社会,是一种压抑的、没有给个人自由留下多少空间的社会。但社群主义者也会批评自由主义者并不理解自由的真正含义。自由主义者对自由下了一个“消极”的定义:一个人在为自己的生活方式作决定的时候是自由的。但社群主义认为,这个观点含义模糊,而且实际上是一种错误的观点。用不加干涉的办法并不能给人们自由。相反,有必要把人们提升到某种高度,使他们能够正确地选择怎样生活:一个理性的人会作出的选择。

根据这种“积极自由”的观点,完全社会化是自由发展的开端,而这必然包含着关于一个人“真正利益”的教育。但没有人会在瓦解社会从而破坏自己归属的事物上拥有某种利益。所以,如果不允许你去危害关键性的道德习惯,你的(积极)自由并没有受到限制。这与第三章中谈论的卢梭的观点是相似的,遵从公意只会提高而不会限制个人的自由。

密尔和社群主义者会质疑彼此的自由学说。如果说密尔的消极定义会导致孤立和异化,那么社群主义者的积极定义则会导致以自由名义施加的约束。然而,密尔和社群主义者之间的争议却可以引出这样一个问题:一种以(修正的)自由原则为基础的社会或一种以(修正的)习惯和传统为基础的社会——哪种社会会得到更多的幸福?事实上,我们可以看到这两种观点可能会殊途同归:

也许最理想的社会正是两者的折中(在最后一章中,我们还会详细地讨论一个类似的争议)。

结 论

可以公平地说,密尔正确地衡量了(消极)自由的价值,正确地认为一个自由主义的社会可能要比许多非自由主义的社会更幸福。但是,正如我们已经看到的,他对自由的辩护在很大程度上依赖于人类道德进步的可能性观念。这实际上是密尔的信仰。然而如果这是错误的信仰,那么社群主义的社会就要比建立在功利主义基础之上的自由主义社会更优越;如果人们不能从生活试验中吸取教训,它带来的危害将超过它带来的好处。因此,捍卫自由的人士要么去证明人类有能力实现道德进步,要么就必须为自己的理论另找根据。 132

我想用一件轶事来结束本章的内容。(20世纪)80年代中期,我遇到过一位曾经在佛朗哥专制时期学习法律和哲学的西班牙律师。我问他,在那个时期他是否有可能学过政治哲学,他说他的确修过这门课程。那个学年的大多数时间里他们学习的是古希腊人的著作,但是最后几周他们也简单涉猎了现代人的理论,在学习霍布斯、洛克、卢梭之后,又花了一些时间学习黑格尔,还花两个小时讨论了一下马克思,但对约翰·密尔只是花几分钟提了一下。佛朗哥政权禁止的是密尔,而不是马克思。这是有理由的。卡尔·马克思的学说不大能够蛊惑从地方上来的那些富裕的法律系学生,但约翰·密尔关于言论自由的主张和他对自由的论证可就不一样了。

第五章 财产的分配

分配正义的问题

我们假定某人具有理性却不熟悉人性，他在思考何种公正规则或财产规定可以最有效地促进公共利益，从而在人们之间建立和平与安全——他最可能的想法是将最大份额的财产分配给最有美德的人，并按照各人的愿望授予每个人以行善之权……但如果所有的人都来实施这个规则……整个社会就会立即瓦解。

（休谟：《道德原则研究》，第192—193页）

自由和财产

财产应该怎样分配？正如休谟所说，这是一个充满困难的问题。任何对这个问题的简单回答都可能是一种危险的天真。

根据密尔的观点，公民自由需要保护每个人免于受到伤害。对密尔而言，对财产的伤害，包括偷盗、欺诈和损坏，是其中的一种伤害形式。但是他认为，我们没有权利要求不受一个正常运转的市场的影晌，没有权利要求躲避市场竞争。密尔赞成的是自由放任的资本主义——至少在个人道德不完善的整个现存阶段应该如

此(在他的后期作品《论社会主义》中,他暗示在人类道德完善的将来,社会主义将会是一种更加合适的经济组织方式)。密尔还认为,个人有义务分担政府运转所需的费用,应纳税支持那些不能(或不愿)自立的人。 134

同意这些政策的人们在何种程度上是因为接受了自由的价值?在评价一种财产分配的正义制度的时候,还需要考虑什么相关的价值因素?实际上,密尔是在相当直接地使用功利主义来为他的分配正义理论做辩护。洛克等人则认为,要推出一个公正的财产制度,我们必须求助于自然权利。另外一些人还给予平等的观念以一种更根本的地位。

让我们先花一些时间来考虑一下接受自由的价值是否能够推导出分配正义的问题。一个自由主义社会应该怎么来分配财产呢?对这个问题的回答众说纷纭。一种传统追随洛克,主张重视自由意味着承认对财产的自然权利。这种观点在主张自由至上的人们那里得到了发展——其最精彩的论述是哈佛大学教授罗伯特·诺奇克(Robert Nozick 1938—2002)在1974年出版的《无政府、国家与乌托邦》一书——这些权利如此重要,以至于政府无权干涉它们。在诺奇克所说的“最小国家”中,政府有责任保护个人的财产权,对个人所征收的赋税不能超过防止人们相互侵害和外敌入侵所需要的限度。根据这种观点,如果国家企图将财产从一部分人(富人)手中转移到另一部分人(穷人)手中,它就侵犯了个人的权利。分配应该留给不受干涉的市场、馈赠和自愿的慈善捐赠来完成。

自由至上主义者企图从个人自由的价值出发来为一种非常纯粹的资本主义做辩护。这就把个人财产权置于他或她的“受保护的领域”,任何其他个人,无论是政府还是个人,在未经同意的情况下都不得侵犯。

与之对立的观点指出,自由至上主义必然会导致财产的分配悬殊,而这又会对穷人的自由——或者至少是各种机会——造成不利的影响。这种福利自由主义(Welfare Liberalism)的观点指

135 出,必须在富人与不幸的人之间重新分配财产以确保所有人平等地享有自由。财产权并没有完全落入个人受保护的权力领域,政府有责任在必要场合(遵循某地法律的规定)进行监督和干涉以维护自由和正义。最重要的一种福利自由主义的变体包含在《正义论》一书中,该书出版于1971年(比诺奇克的著作早三年),作者约翰·罗尔斯(John Rawls,1921—2002)是诺奇克在哈佛的同事。事实上,许多当代政治哲学家都从罗尔斯的著作那里获得了灵感,或者是为他辩护,或者是像诺奇克那样来反对他。

诺奇克和罗尔斯对分配正义问题给出了不同的答案。一个深思熟虑的观点能够解答一系列的问题。财产的自然权利存在吗?自由市场拥有什么样的地位?我们应当容忍贫富悬殊的存在吗?政府应该扮演什么样的角色?这些问题不乏答案,但哪种答案是正确的呢?

按收入排序的队列

不借助一些反思的工具,很难切中这些问题的要害。分配正义问题也就是物品应该如何来分配的问题。并且,一般来说,考察“事物应该怎样”的一条明智的途径是先考虑它们实际是怎样的。因此我们也许应该从一些事实入手。

原始的收入统计数据无疑很有用,但这些数据所蕴涵的东西却常常不被人们了解。认识到占人口比例极小的那部分高收入阶层占有如此巨大的财富当然很好,但一般人却很难理解这些枯燥数据的意义。正因为如此,荷兰经济学家詹·佩恩(Jan Pen)在其1971年出版的《收入分配》一书中,以一种相当新颖的方式介绍了英国收入分配的状况。

佩恩让我们设想在英国经济中有一支能够获得一定收入的人都参加的庞大的队伍,包括那些接受社会救济的人。这一庞大的队伍排成单一的队列,人们按照收入高低排序,收入最低的排在最前面,收入最高的排在最后面。假设整个队伍在一个小时内从我们面前走过。这个队列的独特之处在于,每个人的身高是由他的

税前收入决定的,也就是说,收入越高,个头也就越高。平均收入者拥有平均身高,收入是平均收入两倍的人,身高也是平均身高的两倍,依此类推。再假设作为观众,我们拥有平均身高,看着队列从身边经过。这个队列会是什么样子呢?

首先,在头几秒钟内我们能够看到一些身高为负数的奇异人物。这是一些经营亏损事业的人士。但他们很快就会为火柴棍或香烟大小的人士所取代:一年只工作大约一周、没有固定年收入的家庭主妇,送报纸或打短工的小学生,等等。

这些人经过要花5分钟。10分钟之后,3英尺高的人——2岁儿童的高度——开始通过。这些人包括许多失业者、领取养老金的老人、离婚的妇女、一些青年以及经营不善的商店老板。紧跟着的是低收入阶层的普通工人:垃圾工、搬运工、矿工、非技术性职员和手工劳动者。在这个群体里面有许多黑人和亚洲劳工。队列通过15分钟以后队列中的人终于有4英尺高了,接下来的15分钟身高变化很小,经过的是受过相当训练的熟练工人和公司职员。

佩恩在这个阶段上评论道:“我们知道整体队列经过将持续一个小时,也许我们会期望在时间经过了半个小时之后,我们将可以平视通过的人,但事实却并非如此。我们仍然在俯视他们的头顶”(《收入分配》,51页)。45分钟以后,我们才能看到拥有平均身高的人。这些人包括教师、事务性公务员、商店经理、领班和少部分农场主。

在最后的6分钟里,队伍变得十分壮观,因为收入最高的10%过来了。大约6英尺6英寸左右的有中小学校长、从事各种职业的年轻大学毕业生、更多的农场主以及部门主管,他们中的多数人并不知道自已位于收入最高的10%之内。接着,在最后几分钟里,“巨人突然出现了”。一位并不特别成功的律师,18英尺高。第一流的医师,会计师,7码,8码,9码^[1]。最后一分钟,大学教授出现了,9码高;常务董事,10码;一位终身职大臣,13码;高等法院法

[1] 译注:1码等于3英尺。

官、会计师、眼科医生,20 码或者以上。

137 最后几秒钟,我们会看到像摩天大楼那么高的人:商业巨头、大公司的总裁、电影明星和皇室成员。菲利普亲王,60 码高,歌星汤姆·琼斯有将近 1 英里,最后到来的是约翰·保罗·格蒂,10—20 英里高。

当然这些数据已经很陈旧了。在一个新的版本里,我们在最后几分钟里看到的主要将是律师、会计师、银行家、证券经纪人和公司经理人,在公共部门任职的人(主要是大学教授)更靠后。虽然有一些陈旧,但把数据以这样的方式罗列出来还是很令人触目惊心。阅读这样的数据很难不让人产生在这样的一种不平等的社会之下必定有某种问题存在的想法。但是这种反应合理吗?其他种类的反应也是可以想象的。一种是认为列队的方案根本就不能给我们足够的信息以达到深思熟虑的判断。还有人补充说列队的方法完全是一种误导。在后面这一种观点的基础之上,还可以继续说这种所谓“科学地”罗列的数据是有“价值倾向的”,筛选这些数据的人是想向我们灌输当前社会不公正的观点。

毫无疑问,现存体系的维护者一定不会以这样的方式罗列数据。因此,如果说列队的方法是误导的,那么它是怎样误导人的?它夸大了什么,歪曲了什么,又忽略了什么?佩恩自己也怀疑自己使用的这个“参照”的性质。队列包括了在经济生活中所有能够获得一定收入的人。因此,这一队列之所以能产生惊人的效果是因为把打零工的儿童、每年只工作几周或者每周只工作几个小时的妇女和其他不能够指望靠自己工资收入养活自己的人都算在内。这些人,一般来说,都属于总收入常常更可观的家庭。显然,如果我们以家庭成员或家庭作为比较的基本单位,那么许多低收入者就会消失了。

一种更具哲理意义的反对意见认为,以这种方式罗列数据忽略了很多相关的事实。例如,它没有告诉我们某些人获得财富的方式是通过诚实的买卖还是欺骗,是靠努力工作还是靠剥削他人。如果我们不知道这些,我们又怎么能够评价一个社会的公正与否?

财产权和市场

谁第一个把一块土地圈起来并想到说“这是我的”，并且一些头脑十分简单的人居然相信了他的话，谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壑，并向他的同类大声疾呼：“不要听信这个骗子的话。如果你们忘记土地的果实是大家共有的，忘记土地是不属于任何人的，那你们就要遭殃了！”这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀戮，免去多少恐怖和苦难啊！

（卢梭，《论人类不平等的起源和基础》，84页）

洛克论财产

要论证一个社会尽管存在着不平等，但仍然是正义的，一个办法是说明那个社会中拥有财产的个人对其财产具有道德的权利。这样一种财产权利的理论能构建起来吗？

诺奇克认为，一种财产权利的理论需要三个原则：“初得正义”（justice in initial acquisition）、“转让正义”（justice in transfer）、“矫正正义”（justice in rectification）。我们在第一章、第二章中介绍了约翰·洛克的思想，在其关于财产的论述中他着力讨论的是第一个原则问题：一个人如何才能对从自然状态中取得的财产享有权利？

这是一个非常棘手的问题。每一种现在被某个人拥有的物品或者曾经不属于任何人，或者最终是由不属于任何人的物品制造来的。书本是用纸做成的，大多数的纸是用木头做的，而做木材的树又可能是有意栽种的作物，这些树苗又是由种子长成的，而这些种子来自于曾经无主的树。因此，一件物品在某个时刻，不论它是树还是种子，从不属于任何人的状态转变成一个人的财产。这是怎么发生的？一个人如何获得使用这一件物品的排他性的权利？这个问题在涉及土地的时候更令人注目。任何人都可能使用无主

的土地。一旦它变成私有财产,未经主人许可,任何人都不得使用。一个人怎么取得这样一种排他性权利呢?要回答这些问题,就需要考察初得正义。

139 在洛克的《政府论》下篇中有一章用来讨论财产权,在这一章里为了显示初得正义的可能性,他设计了几种论证方案。洛克认为,如果你是财产的合法拥有者,你就对其享有各种各样的权利。你不仅可以使用它,你还可以通过买卖或赠与的方式转让给他人,包括留给你的继承人。因此,洛克试图在与我们理解的当代含义一样宽泛的意义上为财产权做辩护。

关于如何来解读洛克的财产权理论,学术界仍有极大的争论。甚至洛克本人也不认为他已经把这个问题表达清楚了。但毫无疑问,劳动在财产的产生中起到了重要的作用。通读这些文字,我们可以发现至少四种洛克为论证财产权最初的产生提供的标准思路。且不去考虑洛克自己认为提供了多少种思路。

第一个思路是从生存的角度来论证。洛克假定最初整个自然界为人类共同所有。那么,一个人怎么把一件物品作为私有财产呢?洛克首先援用了本书第一章讨论过的“永恒的自然法”的概念:人类要尽可能地保存自己。如果任何人都不得占有任何东西,我们都会灭亡。因此我们必须被允许去占有我们需要的东西以维持生存。洛克进一步从神学的角度来证明这一点。上帝让人类生活在尘世之上,不允许他们生存下去就是冒犯了上帝的理性。但是,我们从自然中获取物品必须受两个条件制约——“洛克式的限制性条款”——才是合法的:一是不能获取超过我们能够使用的限度的物品(不浪费条款);二是必须为别人留下“足够的和同样好的”物品。这两个条件不仅适用于以生存为由的财产辩护,还适用于洛克的所有论证。

以生存为由的辩护显然是有说服力的,但也具有一些明显的缺陷。首先,它只能为我们为生存而消费的物品限度做辩护,例如,水果和坚果之类,却不能为土地辩护。其次,它并不能详细地阐明物品是如何变成私人财产的。洛克在他的《政府论》下篇著名

的论财产的那一章中所提出的第二种论据解决了这两个缺陷：

虽然土地以及一切低等生物都为所有人共有，但每个人都对自己的人身享有一种所有权，除了他自己之外任何人都不对他有这种权利。我们可以说，他身体所从事的劳动和他的双手进行的工作都是正当地属于他的。所以，只要他使任何东西脱离了自然赋予它的状态，他就已经掺进了自己的劳动，在这上面加入了他自己所有的某些东西，因而使它成为他的财产。既然是由他来使这件东西脱离自然所安排给它的一般状态，那么就由他的劳动在这上面加上了一些东西，从而排斥了其他人的共同权利。因为，既然劳动是劳动者无可争议的所有物，那么对于这一有所增益的东西，除他之外就没有人能够享有权利，至少在还留有足够的和同样好的东西给其他人所共有的情况下，事情就是如此。

140

（《政府论》下篇，第 287—288 页）

这里，洛克从两个前提出发：一是你拥有自己的劳动；二是当你在一个东西上投入劳动时，你就“将自己的劳动掺入(mix)”到了那个东西中。因此，只要那个东西没有被别人合法地占有，你就可以占有你投入劳动的物品（条件是你为别人留下了“足够的和同样好的”东西）。我们都知道，这就是人们熟知的洛克的“掺入劳动论”。这个论据比前一个论据高明的地方，在于它似乎能够为土地所有权辩护，就像给坚果和浆果的所有权辩护一样。

这个论据背后的基本思想很引人注目。最先开垦一片土地的人有权占有这片土地，这让我们想到了（美国）西部的拓荒者，他们在边界上竖起树桩，开垦土地，以证明其权利。一种常见的反对意见认为，这对失去劳动能力的人而言是十分残酷的。罗伯特·诺奇克还指出了—一个更为根本的缺陷。将劳动掺入土地就可以获得土地的所有权，这个论据似乎依赖于一个未言明的前提：如果你拥

有某个东西并把它掺入到某个当前还无主(或者为所有人共有)的物品上,那么你就拥有了后者。但这个前提明显是错误的,诺奇克举了一个反例:“如果我拥有一罐番茄酱,把它们倒入大海,让它们的分子(假如番茄酱是放射性的,我因此可以检测到分子的活动)均匀地与海水混合,结果我就拥有了整个大海吗,或者我只是愚蠢地浪费了我的番茄酱?”(《无政府、国家与乌托邦》,175页)。

我们怎么来挽救掺入劳动论呢?也许我们应该把洛克思想的核心理解为劳动而不是掺入。也就是说,掺入劳动并不能与掺入番茄酱相类比,因为劳动具有某种特殊的性质。但是这个性质是什么呢?这里我们遇到了洛克的第三个论据:“附加值”论。想想一块未经开垦的土地能产出多少粮食,再想想同样大小的一块土地经过开垦能产出多少。洛克指出一块经过开垦的土地的产量也许能提高百倍。由此洛克得出结论“劳动……赋予各种物品不同价值”(《政府论》下篇,296页)。也就是说,通过对土地的开垦,人们极大地增加了它的价值。这就是为什么劳动使得劳动者对他所开垦的土地拥有所有权。

但是这个论据也有明显的缺陷。我们也许能够接受劳动让你有权保留增加的价值。但土地并不是增加值的一部分:它在你到来之前就已经存在,在通常状态下,即使你从未开垦,它也会在那里。因此,这个论据充其量只能证明保留劳动果实的合理性,似乎并不能成为占有所开垦土地的权利的根据。那什么东西能够产生这样的结果呢?

第四个论据可能会有帮助。洛克说上帝把土地给这样的人使用:

勤劳和理性的人们……不是为了满足那些喋喋不休的和好争吵的人们的妄想和贪婪。谁拥有与已经被占用的物品同样好的东西来满足他的创造需要,他就无须抱怨,也不需要去染指别人业已用劳动改进的东西。如果他这样做,很明显,他就是欲从别人的辛劳中获得利益,

而他并没有这个权利,他对上帝给予他和其他人共有以便在其上耕耘的土地也没有权利。

(《政府论》下篇,291页)

在这段话里,洛克希望我们设想一个人占用并改良了一块土地(勤劳的)和另外一个人(吵闹的),他想取得勤劳的人改良过的土地。假如还有充分富余的土地,吵闹的人想要勤劳的人的土地的唯一原因就是懒惰:不想像勤劳的人那样投入劳动。但这并不是一个好的理由,因此也就不能借此抱怨勤劳的人占有土地。此外,我认为,这里实际上还运用了应得(desert)的概念。如果勤劳的人努力工作,她就有权获得她劳动的果实。至少任何其他人都没有理由提出要求。

不幸的是,这个论据跟前面的论据有同样的缺陷。保留劳动果实可以,但土地终究是早已存在的。也许这个论据能够证明临时占有土地是正当的——只要你在充分使用土地,它就属于你,一旦不使用了,它就不再属于你了。然而,财产权很少被认为是像这样有条件的:洛克当然也不这样想。这个论据没有给你权利兜售你的土地,或者把土地留给后代。此外,如果劳动成为获得财产的必要条件,那些无力养活自己的人肯定会悲伤绝望了。无论我们认为开垦土地能够产生所有权的观点多么具有吸引力,都很难解释为什么应该如此,至少在洛克的理论框架内是很难解释的。

142

进一步的和相关的问题是“足够的和同样好的”这个限制性条款。洛克建议如果还剩下许多同样好的土地,就没有理由反对他人将土地划归己有,这也许是正确的。但一旦土地变得稀缺,我们又该如何来解释呢?按照洛克的逻辑,这时产权就应该瓦解了。当然他并没有这样说。他很可能认为,只要人们在他人的土地上工作能够获得比在自然状态下更好的生活,他们就没有理由抱怨他人的产权。为了“证明”劳动和产权带来的好处,洛克声称一位拥有广阔而富饶领土的美洲国王(在那里土地很少被开垦过)“在衣食住方面还赶不上一个英国的日工”(《政府论》下篇,297页)。

但是,如果我们不严格按照字面意义来理解“足够的和同样好的”这个条件——真的有充足的同样好的土地供他人使用——洛克为财产权所做辩护的说服力就要大大地减弱了。因为土地如果稀缺,就会先被那些通过劳动得到所有权的人占有。出生在下一代的人则不能够找到属于他们的土地,与那些继承了土地的人相比,他们将会抱怨受到了不公正对待:不是由于他们喋喋不休和好争吵,而是因为他们觉得被剥夺了得到别人可以得到的东西的权利。为什么你得到了土地而我得不到呢?难道你我之间的唯一差别就是因为你的祖先勤劳,而我的祖先不勤劳?对此我们应该采取什么样的回应呢?

143 要为财产权辩护,确实需要回答这个问题或者找到一个新的论据。毕竟,几乎所有地球上的陆地部分都已经成为个人、公司或国家的私有财产。因此,似乎可以说要么这些占有行为都是非法的,要么一定有正当的途径来占有财产。但实际上,在完善洛克的论证方面,至今还没有取得任何进展。

导致这种进展迟缓的原因是明显的。我们前面提到一件物品被一个人或一个团体占有之前,人人都有自由使用该物品。一旦它成为个人的财产,其他人对该物品的自由就消失了。只有在主人同意的条件下他们才可以使它。我得对一块土地或其他东西做什么才能产生这样一种突出的效果呢?为什么我对一个东西施加的影响会剥夺你原先使用它的自由呢?这个问题很难回答:因此很难找到一个令人满意的初得正义原则。也许这根本就是不可能的。

这是否意味着财产即盗窃(根据蒲鲁东的著名公式)呢?这样下结论未免过于草率。一种较折中的答案是假定我们一开始所设定的框架可能有问题。也就是说,将初得正义作为分配正义理论中一个独立的部分来研究可能是错误的。也许我们能论证一个分配正义的体系,而私有财产权只是这个体系的一个部分。通过这种方式我们也许能够证明私有财产是一种正义理论的内在环节,而不必担心财产最初怎样从自然状态中产生。这恰好是许多自由市场的维护者努力要做的事情。

自由市场

与洛克相对应的是一种功利主义的财产理论。我们来看看这种论证是什么样的：允许人们占有财产，进行产权交易或者留给后代，将鼓励他们最有效地利用其资源。这将产生比其他任何制度对人类幸福的贡献都大的效果。这一个观点已暗含在前面介绍的密尔的观点中了。

这种功利主义的论据关心的主要是交易和继承的好处，而非人们获取财产的过程。个人应该拥有财产是这种论据的一部分，但财产是如何得到的并不同等重要。换句话说，在功利主义者的眼中，转让正义的问题优先于初得正义问题。很多功利主义者都强调资本主义自由市场作为一种转让机制的重要性。 144

一个资本主义自由市场的“纯粹模型”包含许多根本性的特征。第一，在一个财产权有保障的体系中，土地上的财产、原材料和其他商品(包括劳动力)为个人或企业所有；第二，生产的目的是为了追求利润，而不是为了满足生产者消费的需要或者其他穷人的消费需要；第三，所有商品都在由供求法则调节的市场条件下通过自由交换的方式进行分配；最后，存在着自由竞争：任何人都可以生产和出售任何商品。

这是市场经济的纯粹形式，现实中没有哪一种经济完全地具有所有这些特征：通常都有某种程度的差别。例如，在许多国家都存在着国有或国营企业。其次，大多数国家里还存在着重要的“自愿”部门，部分地以慈善为目的提供产品和服务。第三，一些商品不能合法地在自由市场上流通(钋、海洛因)。第四，存在各种国家垄断部门(如邮局)，禁止新的竞争者进入某种特定的产业。但是很明显，现在多数国家或多或少地在向这个完美形式接近。这样做是正确的吗？

资本主义自由市场模型的替代物是什么？正如我们所见，可以通过限制人们的交易形式来修正这个模型。但是最激进的替代方案是计划经济。它与市场经济的所有本质性特征刚好对立。在

计划经济里,国家以全体人民的名义控制全部财产。第二,生产的目的不是追求利润,而是满足人民的需要。第三,由中央调控来实施分配,而不是通过贸易。最后,国家对谁可以生产,生产多少,有着最高的决定权。这样,企业活动要和从事资源分配的中央计划保持一致。

自由市场似乎要比计划经济少一些专制色彩,但是至少在表面上看起来,更缺乏理性。自由市场让个人决定一切,那么,他们怎么才能协调一致呢?我们怎么才能确定每一样商品都有充足的供应?我们怎样才能避免某一个部门的生产过剩?中央计划似乎能保证所有商品都有充足的供应来满足人们的需要。马克思的搭档,弗里德里希·恩格斯(1820—1895)写道:

既然我们知道每个人平均需要多少物品,那么就容易算出一定数量的个人需要多少物品;既然那时生产已不掌握在个别私人企业主手里,而是掌握在公社及其管理机构的手里,那也就不难按照需求来调节生产了。

(《爱北斐特讲演》,10页)^[1]

但是许多批评者指出,这样的观点导致了20世纪一个代价最沉重的错误。虽然计划具有理性的魅力,但所有实行计划经济的尝试都遭到了失败——若不是有广泛非法黑市的辅助,它们的失败可能还会来得早些。市场虽然具有“无政府”、缺乏协调性的缺陷,但它能比计划经济取得更高的效率,更能提高公民的福利。这是为什么呢?

奥地利经济学家和社会理论家哈耶克(F. A. Von Hayek, 1899—1992)提出了最好的解释。为了理解他的观点,我们需要先大致地了解一下自由市场是怎样运作的。假设一种商品——比如说,大蒜——的价格是50便士一头。这时,一位有名望的科学家发表了一份报告说每天吃一头大蒜能预防癌症和心脏病。结果大

[1] 译文转引自《马克思恩格斯全集》,第二卷,人民出版社,605页。

蒜需求激增。零售商很快就能把自己的大蒜卖光,大蒜的价格也节节攀升,大蒜行业因此而获得巨大的利润。

高额利润吸引新的种植者进入大蒜市场。供应开始增加,同时价格开始回落直到建立一个新的均衡。最终供求在一个价格上到达平衡,大蒜行业与其他经济部门都获得平均利润。

这个经济生活中老掉牙的例子显示了市场的巨大力量。首先,价格体系是一种发出信息和传递信息的途径。一种商品的价格上涨意味着该商品供不应求;价格下跌,则是供过于求。其次,追求利润的动机驱使人们对这些信息作出反应。如果一个行业的商品因为需求增加而价格上涨,这通常意味着可以获得超额利润,因此新的生产者涌入这个行业。如果需求减少,价格下降,通常利润也下降,结果一些企业就会从这个行业撤出。在两种情况下最终都会建立一种平衡,这个行业的利润率最终和所有经济部门的平均利润率大致相同。

146

这里说到了市场的两个关键特征:发出信息,并驱使人们通过改变生产模式对其作出反应。我们也不应该忽视竞争在降低物价和提高质量方面的重要作用。综合考虑这些因素可以得到这样的结论,概括地说,在市场上人们(通过货币)可以从他人那里取得所需,而且消费者的地位几乎总是在改善。但这并不是因为别人甘于奉献。正如亚当·斯密所说:

我们每天所需的食物和饮料,不是出自屠户、酿酒家、烙面师的恩惠,而是他们自利的打算。我们不说唤起利他心的话,而说唤起他们利己心的话。我们不说自己有需要,而说对他们有利。

(《国富论》,119页)^[1]

[1] 译文转引自斯密:《国民财富的性质和原因的研究》,下卷,商务印书馆,252页。

许多理论家认为市场能够以一种计划经济无法匹敌的方式在个人之间实现商品分配。如果我需要某种商品,并且我有钱,我就能去购买它。我能通过我的购买行为表达我的偏好,其他人也可以回应我的购买行为从而尽量多地获取利润。在计划经济中有两个问题。计划者怎么能知道我想要什么?人们喜欢吃冰激凌,需要袜子,这可能是常识,但计划者怎么能够知道我喜欢香草冰激凌,不喜欢巧克力的;喜欢单色袜子,不喜欢带图案的?而且计划者何必要费力确保我得到想要的东西呢?防寒紧身衣裤之类的产品长期短缺,劣质伏特加之类产品却生产过剩,现有产品质量低劣,品种单一,这些问题一度困扰着现实生活中的计划经济。为了获得自由市场的经济效率,计划者需要无所不知,无所不能,具备人间罕见的超凡德行。

147 市场经济将使人类的幸福达到计划经济不能到达的水平,这本质上是个功利主义的论据。也有人从自由出发进行论证,认为计划经济限制了个人自由。亚历克·诺夫(Alec Nove)在其出版于1983年,并已被译为十几种或者更多文字的重要著作《可行的社会主义经济学》一书中引用了瓦西里·格罗斯曼一部小说中的一段话:

我从小就想开一间商店,谁都可以来光顾买东西。我还要开一间小吃店,如果顾客乐意,可以吃点烤肉或是喝上一杯。我的东西会卖得很便宜,让人们吃到真正的农家饭。烤土豆!肥熏肉加大蒜!泡菜!第一道菜我给他们上骨髓,一升伏特加,一道牛胫肉,当然还有黑面包,还有盐。店里的椅子用皮包起来,以免虱子咬人。顾客可以坐下来休息,享用美味。如果我大声说这些,会马上被送到西伯利亚。但是,就算我说了,又能伤害到谁呢?

(《可行的社会主义经济学》,110页)

罗伯特·诺奇克把实质上相同的观点更简洁地表达出来:“社

会主义社会不得不禁止成年人之间两相情愿的资本主义行为”（《无政府、国家与乌托邦》，163页）。

我们最好把自由市场的自由论据推迟到后面再讨论，因为它批判的矛头直指我们马上就要讨论的罗尔斯的理论。首先，我们应该整理一下思路。到目前为止，我们的讨论主要表明了自由市场相对于完全的计划经济具有某些实质上是功利主义的优势。但是从这种对比中，我们并不能得出自由市场是最好的可行体制。从功利主义的角度分析，很容易找到它需要完善的地方。在由商品“外部性”(externalities)产生“市场失灵”的例子里这是显而易见的。

有两种外部性：积极外部性和消极外部性。消极外部性是指你可以无偿得到、但不愿得到的东西，如污染的空气或噪声。积极外部性也是可以无偿得到的，但这是你愿意得到的东西，如你邻居门前草地怡人的风景。“公共物品”(public goods)是具有积极外部性的商品中很重要的一类。提供这类物品将使所有人受益，不论受益者是否为公共物品的生产作过贡献。我们来考虑路灯的情形。路灯的受益者不能只局限于那些支付照明费用的人，在这个意义上，路灯就是公共物品。

自由市场一般会过度地提供具有消极外部性的商品，而具有积极外部性的商品却相对短缺。原因很容易找到。从字面就可以看出，制造消极外部性常常是转嫁成本的一种方式。如果用一种噪声大的生产工艺比用一种噪声小的省钱，又可以由他人来承受被噪声干扰的代价，其他人在无意中鼓励了我使用噪声大的工艺。另一方面，公共物品很容易产生搭便车(free-rider)问题。如果无论我出资与否都能享受到照明的便利，我为什么还要去支付照明费用呢？但如果我们每一个人都这么去想——市场鼓励这种类型的推想——就不会有路灯了。通常解决这类问题的途径是使国家成为公共物品的提供者，以交税的方式由公民提供费用。同样，国家也可以规定污染非法，把成本负担归还给污染制造者。最近，其他措施也已被考虑，有些已付诸实施：受消极外部性之苦的人有权

获得赔偿,提供产生积极外部性商品的个人有权向受益者收费。

因此,我们可以为限制市场作用找到功利主义的根据,这些限制可以通过国家干预和规定新的法律权利来实现。但做这样的修正就够了吗?市场是否还具有更深层的缺陷?一种有力的反对来自马克思主义和社会主义的传统:市场是浪费的,它会异化工人,它具有剥削性,它会导致不公正的悬殊。我们来逐条考察这些问题。

反市场的论据

在前面引用的《爱北斐特讲演》中,恩格斯批评自由市场极其浪费,这实质上是从功利主义的角度反对自由市场制度。恩格斯指出了市场的两大罪状:一是自由市场不可避免地会带来一系列的经济危机,危机爆发时,会有大批工人失业,大量商品被销毁或低价甩卖从而导致企业纷纷破产。恩格斯是最早指出资本主义经济会在繁荣与危机之间“周期性”波动的理论家之一。经济学家和政治家无论怎样努力,都不能使资本主义走出这个破坏性的循环。恩格斯的第二个责难是资本主义社会供养了一大批不从事生产性活动的寄生阶层。共产主义的计划经济可以让这些人参加生产,提高生产效率,减少工作日。这些人中间不仅包括失业者,还包括
149 警察、军人、神职人员、佣人和最为人不齿的“插足于生产者 and 消费者之间投机倒把的、卑贱的、多余的中间人”(《爱北斐特讲演》,11页)。有趣的是,市场的拥护者视这些中间人为产业英雄,他们把商品从过剩的地方运送到短缺的地方,对经济的有效运转起着关键性的作用。但对马克思和恩格斯而言,中间人是吸血的寄生虫。

假设恩格斯是正确的,他对市场的控诉能令人信服吗?什么样的制度会更好呢?我们已经不能再像他那样对计划经济不证自明的合理性充满信心。像上文所勾勒出来的经过修正的市场尽管有瑕疵,但可能比任何已有的方案都更有效。

但市场从另一个意义上说也是浪费的——浪费劳动者的潜力。这是对市场的第二种批评:它会导致异化。这里的中心思想

是,在资本主义自由市场里,工作本质上是使人堕落的,与人的生存背道而驰。获取利润的动机驱使资本采取最有效率的生产方式,而这意味着要实行一种高度发达的分工形式,每个工人承担的是高度专业化的单调机械的工作。在资本主义社会里,劳动本质上是一种异化的活动,劳动者从属于机器,“从一个人变成了一种抽象的活动和一个胃”(卡尔·马克思,《早期著作》,285页)。劳动作为发挥人的智慧和创造性的活动的前景暗淡了。据说在资本主义社会里,工人们每天做的最需要技巧的事情就是在上下班时候驾驶汽车。

对市场的批评意见的问题在于,异化究竟是资本主义生产方式的特有后果,还是更一般的说,是现代工业技术的产物?我们真能够设想这样一种生产方式,它既能生产足够的东西满足我们的需要,又不依赖一种使人异化的生产体系?如果真有这样一种生产方式,它也还尚未被发现。

第三种批评是自由市场体制下工人会遭到资本家的剥削。对马克思而言,剥削的本质就是攫取剩余劳动。工人按日取得劳动报酬,但他们在工作中为资本家创造的价值要远远超过资本家的投入。股东们也要分割部分利润,但是他们根本没有参加劳动。150
这种思想的基础是,在市场中不投入相应的劳动而获得报酬的人是剥削者,收入低于其所创造价值的人是被剥削者。

对自由市场最常见的辩护,是宣称资本家事实上是因为他们财产的使用或者为其资本承担风险而获得公平的回报。毕竟,光靠劳动生产不出什么东西,必须有人提供原料、机器、工厂,等等。这样,关于剥削的争论就变成了资本家是否有权因使用他们的财产而获得报酬的问题。但他们对这些财产有道义上的权利吗?因此,不解决更根本的私有财产权的合法性问题,我们似乎无法讨论自由市场是否导致剥削的问题。

最后,马克思主义者、社会主义者和许多自由主义者对市场批评的最多的是市场一定会产生巨大的不平等,而这种不平等是不公正的。不受限制的自由市场会带来破坏性的贫困现象。我们来

回顾一下恩格斯 1844 年对伦敦市中心圣伊莱斯区的描写：

但是这一切同大杂院和小胡同里面的住房比起来还大为逊色。这些大杂院和小胡同只要穿过一些房子之间的过道就能找到。这些地方的肮脏和破旧是难以形容的：这里几乎看不到一扇玻璃完整的房子，墙快塌了，门框和窗框都损坏了，勉强强地支撑着，门是用旧木板钉成的，或者干脆就没有，而在这个小偷很多的区域里，门实际上是不必要的，因为没有什么东西给小偷去偷。到处是一堆堆的垃圾和煤灰，从门口倒出来的污水就积存在臭水洼里。住在这里的是穷人中最穷的人，是工资最低的人，拌杂着小偷、骗子和娼妓制度的牺牲者……甚至那些还没有被卷入他们周围的那个道德堕落的漩涡里面的人，也一天天地堕落，一天天地丧失了力量去抵抗贫穷、肮脏和恶劣的环境给予他们的足以使德行败坏的影响。

（《英国工人阶级状况》，60—61 页）^{〔1〕}

151 所有发达国家都承认社会有义务保护人们免于遭受这样的命运，并制定了多种多样的福利政策——有些效果明显，有些效果不明显。失业救济和残疾津贴、收入补贴以及其他的一些补助金现在已经使西方社会的大多数人能够获得维持最低生活标准的收入水平。

市场造成的不平等，甚至是经过福利国家修订过的不平等能够被接受吗？这样的社会已经在前面讨论过的那个收入队列里被描绘过了。它是正义的吗？依照这里提供的观点可以辩解说，这种社会的合理性可以用功利主义来解释。这样说可能会让人吃惊。人们通常以为功利主义会主张大体平等的资源分配，而不会赞同像按收入排序的队列那样不平等的分配体制。功利主义的平等论据的核心前提是商品对人们的“边际收益递减”（diminishing

〔1〕 译文转引自《马克思恩格斯全集》，第二卷，人民出版社，307—308 页。

marginal returns)。吃第一块巧克力饼干得到的效用或快感要比第二块大得多。所以如果我们有两个人来分两块饼干，功利主义就会建议一人一块。同样，一定数量的钱对穷人的效用比对富人的效用要大得多。为了使效用最大化，我们必须将资源平均分配，也就是说，从富人到穷人的再分配能使效用最大化。

以上论证的弱点是它似乎假定物品怎样分配并不影响可供分配的物品数量。但人们常常认为平等主义(egalitarian)的分配方案将会抑制人的创造力和进取心：为什么要努力工作呢，为什么要开发新产品，如果这样做会不会只对增加你的收入产生微不足道的影响？另一方面，允许至少部分不平等的存在，会刺激人们的创造力和生产效率。这样，一个不平等的社会似乎能比一个平等的社会创造更多的财富，因此从功利主义的角度来说更为可取，即使我们承认多数商品都具有递减的边际收益。于是，自由市场的功利主义辩护者就宣称市场能比计划经济或平等对人类的幸福作出更大的贡献。而且可以让政府提供公共物品，立法减少“公害物品”(public bads, 具有消极外部性的商品)的供给来完善市场。政府还应制定某些类型的福利政策来消除贫穷的某些最恶劣的方面。从功利主义的角度看，这样的体系是我们所能选择的最好的社会方案。但这就足以显示这种经济制度是公正的吗？许多人都还不信服。在试图把这个问题阐述得更好的最近的尝试中，罗尔斯的正义理论是最具有影响力的一种。

152

罗尔斯的正义理论

某些正义原则之所以正当，是因为它们可能会在一种平等的初始景况中得到人们的一致同意。

(罗尔斯,《正义论》,21页)

假想契约

什么样的社会是一个正义的社会？我们怎样知道？让我们从

一个可以引出正义问题的简单例子开始。假如有两个人——你和我——正在玩扑克。我发牌，你拿起牌来看。发完牌，没等我拿起我自己的牌，发现有张方块 A 正面朝上躺在地上。看到这张牌，我建议把这一把牌作废，由我来重新发牌。但你坚持我们应该把手里的这把牌打完，因此我们争论起来。我们该怎么办？

当然，最终我们中间的一个人会屈服于另一个人的压力，甚至是暴力。但在动拳头之前，我们应该知道，如果我们愿意，还有几种策略可以选择，以使用公平或公正的方式来解决这个问题。例如，其中的一个办法可能是我们事先订立了一个协议，其中涉及这种情况。在坐下来玩牌之前，我们可能已经制订了一份冗长的文件，规定了当遇到这样的情况和其他类似这样的情况时应该怎么办。大概诉诸这样一个协议就能最终解决争端。更现实一点，我们可能事先已经达成了一种口头协议，根据某种约定俗成的游戏规则来打牌。这样，用规则也可以解决问题。

但更可能的是我们并没有真正达成协议以供参照。我们还能怎么办呢？第二种策略是求助于“无私的第三方”(impartial spectator)意见。可能有一位我们都敬重的旁观者，如果我们在俱乐部里玩扑克，可能有一个裁判。或者，如果我们还是孩子——如兄弟姐妹之间——我们可以让母亲来做裁决。用这样的办法，我们应该也可以得到明确的裁决。

153 但是如果周围没有这样的人呢？第三种策略是构想这样一个人——一个假想的旁观者。“如果你的父亲在这里他会怎么说”？诚然，这并不能保证问题的解决，我们也许又会对他会怎么说产生同样的争论。但我们并非看不到这样的结果，即通过设想这样的一位不偏不倚的旁观者对这个问题的看法，他或她能够意识到自己是错误的。因此，在某些情况下，这种方案能奏效。

最后，我们还可以诉诸一种假想的协议。我们可以想象，如果在游戏开始之前我们中间的一个人或者其他人已经提出了这样的问题，我们可能会达成一种什么样的协议。如果我们事先讨论过这个问题，我也许能说服你，在出现这种情况时，我们本应该同意

将这把牌作废。你之所以不同意,是因为你被实际上抓到的牌冲昏了头脑。可能这是你整晚上抓到的第一把好牌,这使你无法看清这种情况下的公正所在。设想一下你抓到这一把牌之前会怎么做,这可以帮助你从头脑中清除掉由特殊利益所造成的偏见。罗尔斯正是采用这个观点来进行他的正义理论的论证。

很明显,如果我们要用假想协议的方式来解决正义问题,我们可以推想假想契约只有在某些特殊的条件下才能签订。我们再来考虑玩扑克的游戏:如果我们推想假想契约的双方(你和我)跟现实生活中的你我完全一样,我们就无法使用这种方法,因为在现实生活中你我之间存在争议——我想要重新发牌,而你不想——我们的希望是找到解决争议的办法。如果我们想要达成一个假想的协议,就需要从现实生活中抽象出来。在玩扑克的游戏,这是很容易的。我们设想在发牌之前应该可以达成什么样的协议,也就是说,可以假定我们对一些情形是无知的:我们都不知道会抓到什么牌。如果我们能够这样去设想,就是站在了不受特殊利益的偏见影响的立场,也不受手气好或手气坏的影响。如果我们不做这样的抽象,那么我们达成一个假想协议的机会就很小。

罗尔斯使用了一种假想契约的论证来为他的正义原则辩护。相应的,我们可以把罗尔斯的论证过程分为三个部分。第一步是确定达成假想协议的条件;第二步是论证在这样的条件下他的正义原则将会被选择;第三步是宣称这样选定的正义原则是正确的,至少对现代民主政体来说是正确的。让我们先来考虑一下这三步中的第一步,契约订立的条件,即罗尔斯所说的“原初状态”(original position)。如果要达成一种关于社会正义的协议,参加缔约的人的什么知识应该受到限制,又应该知道什么?

154

如果我们设想当代社会中的人们达成一种假想契约,这肯定要失败。实际上不存在所有人都会同意的条款(即使有些条款人人都同意,也不等于一种完全的正义观念)。例如,有的富人会强烈反对征税,而有的穷人会要求征收富人更多的税来增加他们的福利。因此我们之间存在着争议,而正义理论的意义就在于试图

解决此类争议。

罗尔斯认为,人们的正义观常常部分受到其自身利益的歪曲,因为他们已经知道自己在社会中抓到的是什么牌——智力、体力等——人们往往不能够站在正义所需的公正无私的立场上。罗尔斯的主要思想是,正义要求公正无私,而公正无私可以通过假定一种无知的情形来实现。这样的假定为假想契约的论证提供了可能。为了说得更明白,请看下面的例子(顺便说明一下,这不是罗尔斯的例子)。

假设在不远的将来,足球裁判将日渐短缺(他们被足球运动员骂得灰心丧气,都改行练射箭了)。许多比赛都找不到中立的裁判。假设曼联队和曼城队之间的比赛就发生在这样的情形下,再假设比赛中唯一合格的裁判是曼联队的经理。自然,曼城队会反对让他来做裁判,但是足球联合会知道这种难题会经常出现,因此早已经发明了一种药物,你服了这种药,行为还会完全正常,只是一个方面例外,就是会高度选择性地失去记忆。你记不住你管理的是哪支球队(也听不到任何唤醒你记忆的话)。在使用了这种药物之后,曼联队的经理会怎么来裁判这场比赛呢?

155 答案是他有可能做到公正无私。他知道自己是在其中一支球队的经理,但他不知道究竟是哪一支。因此,如果他偏袒随意挑选的一支球队,就可能害了自己的球队。假设他不想冒险毁掉自己球队的前程,他只能尽可能地表现得公平,依据比赛规则执法。无知产生了公正无私。

记住这一点,我们就可以考虑罗尔斯的原初状态了。原初状态的人——假想的缔约者——被置于“无知之幕”(a veil of ignorance)后,这使得他们对自己的特殊状况一无所知。因为有这种无知,他们不知道怎样才有利于自己的特殊情况,显然只能公正行事。

罗尔斯说,原初状态下的人不知道自己在社会中的位置或所处的阶级地位。他们不知道自己的社会角色、性别和种族是什么,更重要的是,他们也不知道自己拥有的“天然资产”(natural as-

set)——天生资质和自然能力。总而言之,他们不知道自己抓到的是什么牌。

这些足够让人们达成一个协议吗?如果导致人们在正义问题上分野的原因只是他们各自的利益,这些情况就足够了。但罗尔斯认识到这种想法太粗糙,把问题看得太简单了。人们还因为不同的价值观发生分歧。他们拥有不同的“善的观念”,也就是说,对什么使生活有意义有不同的看法。人们的道德观、宗教观和哲学观不一样,目标和抱负也不同。对于一个好的社会应该是什么样,更是见仁见智。罗尔斯把所有这样的相关信息都排除了。他假定原初状态下的人不知道自己特定的善的观念,也不知道自己的“特殊的心理倾向”。

到目前为止,这些假设显示了罗尔斯方法的力量,因为它们足以解释为什么原初状态下的人会同意罗尔斯所谓的自由原则——每个人都享有一系列平等广泛的基本自由。用别的原则来约束自由,结果会导致对某些群体的歧视或者减少所有人的自由。如果人们不知道自己属于哪个或哪些群体,谁会同意这样做?如果连自己属于哪个种族都不知道,谁又会去歧视某一种族呢?人们为什么要选择限制所有人的自由呢?自由原则看起来显然是一种理性的选择。

156

另一方面,一种反对意见认为如果选择较少或不平等的自由能够获得更大幸福,人们就可能会作出这样的选择。罗尔斯不同意这种观点,他的理由我们稍后再说。一种更敏锐的反对意见指出,像我们目前为止所描述的那种人根本就不能作任何选择或决定。他们不知道自己的情况,也不知道自己喜欢什么样的东西,那他们如何能够作出某种关于社会应该是什么样子的决定呢?不具备某种善的观念,他们能够知道自己是珍视自由的吗?

罗尔斯的答案是事先假设有一种动机(motivation)。他假定原初状态下的各方都具有一种“弱的善理论”(thin theory of the good)。这一理论的第一个也是最重要的部分是,原初状态下的行动者知道自己想要得到罗尔斯所谓的“基本善”(primary goods)。

这是指自由、机会、财富、收入和不是那么清晰的“自尊的社会基础”。罗尔斯假定,这些事物所共有的特征是,它们是每个有理性的人都想要得到的东西,无论他们还希望得到其他什么东西。也就是说,不论你的善的观念是一种真正快乐的生活、宗教的美德、狩猎、射击、钓鱼、提高修养,还是其他什么,罗尔斯的“基本善”都是必需的。你总是想要自由、机会和财富来作为实现个人目标的手段。因此,原初状态下的行动者知道自己想要这些基本善。

罗尔斯还补充说,这些理性的行为者希望得到尽可能多的基本善,他们是理性的,这表现在他们会用最有效的方法来实现自己的目的。此外,一个理性的人并不受妒忌之累,不会因为别人获得较大的社会利益而怨恨。最后,他们“相互之间没有利益牵扯”(mutually disinterest)。对他人处境,无论好还是坏,都能坦然处之。

我们必须清楚罗尔斯并不是说现实生活中人是这样的,这很重要。人们往往会妒忌别人,或者不具有理性,我们也非常在乎别人的生活过得怎样。但是,罗尔斯是在假定——虚构——原初状态下的一种人的模型。在玩扑克的游戏,为了让游戏者达成一个公平的假想协议,即使游戏者已经抓牌了,我们也假定他们没有抓牌。同样,在原初状态的情况下,我们更是作出关于人们的无知和有知的基本假定以保证缔约各方公正行事。我们最后得到的原初状态下人的观念是与现实生活中的人大不一样的。但这并不是对这种理论的一个批判。无知之幕后原初状态下的各种条件不是用来描述人的自然本性的,而是一种方法论工具,这种工具能帮助我们认识到正确的正义原则。

在结束到原初状态图景的描绘之前,还有几点需要补充。罗尔斯假定人们对一些社会事实一无所知。他们不知道自己的经济政治状况,不清楚自己文明开化的程度,也不知道他们处于哪一代。但他们知道人们——现实的人、社会中的人——具有一种正义感和能够拥有一种善的观念。

他们也知道自己的社会处于休谟所说的“正义环境”中。休谟指出,在某些条件下,正义观念似乎并不适用。如果我们处于物资

极度匮乏的条件下,以至我们无法保证每个人的生存,那么要求我们批评某人行为不正义的观念就是十分荒谬的。如果为了生存,你必须从他人那里掠夺,似乎就完全没有必要考虑正义的问题。在另一种极端情况下,如果我们的物资供应极其丰富,足够满足我们的任何需要,那就不会产生关于正义的冲突。如果你拥有我想要的东西,而我可以不费力地得到同样的东西,为什么我还要和你争夺呢?因此,正义环境处于“匮乏和丰富之间”,罗尔斯假定缔约各方都知道他们是在决定物资中等匮乏条件下的社会正义原则。

正义原则的选择

原初状态建立起来后,应该接受什么正义原则呢?罗尔斯说,任何人任何时候都可以设想(think)自己进入了原初状态中。这样的话,我们就能亲自检查一下是否会选择那种正义原则。罗尔斯说我们能够选择的正义原则是:

1. 每个人对最广泛的整个基本平等自由体系拥有平等的权利,该体系与对所有人相类似的自由体系是相容的。

2. 社会和经济的不平等将这样来安排,使之:

(1)……适合于最少受惠者的最大利益;

(2)加上在机会的公平平等前提下的职务和地位向所有人开放。

158

(《正义论》,302页)

第一条原则是自由原则;第二条的(1)是差别原则,(2)是公平机会原则。罗尔斯说,自由原则相对于其他两条原则具有“词典式的优先性”(lexical priority),公平机会原则对差别原则也具有这样的优先性。对罗尔斯来说,这意味着一旦我们达到一定的福利水平,对自由的考虑就应该绝对优先于经济利益问题或平等的机会问题。这样,获得自由的奴隶生活得可能并不如做奴隶的时候更

富足就不能作为奴隶制的辩护。事实是,奴役性的奴隶制与承认平等的自由互不相容,因此,即使前者在经济上有利于奴隶,也必须被废除。公平机会原则对差别原则的优先性也是这样。

这一章我们关心的主要问题是差别原则。注意,对罗尔斯来说,他的总体假设有利于物品在所有人中平等分配,在这种意义上,差别原则在是一种广义上的平等主义原则。但是,罗尔斯还考虑到了前面我们提到的一种观点,这种观点往往被当做是对平等主义的最有力批评:平等主义没有为个人积极性留下空间。也就是说,如果有些人知道努力工作会得到额外的报酬,他们就会这么去做。但这些人的辛勤劳动会提高生产效率从而使所有人受益:或者直接创造新的岗位和消费机会,或者间接地提高税收。现在,如果不平等会使所有人受益,那么还能用什么来反对它?毕竟,它会给谁造成危害呢?在这些意义上,平等主义有时不但被指责为缺乏效率,而且还缺乏理性。

罗尔斯接受这样一种有条件的论述:如果某种不平等能够使所有人的状况都有所改善,特别是使那些最少获益者的生活也能有所改善,就可以允许它的存在。这个观点产生了差别原则。积极性是否这样必不可少,这不是哲学家考虑的问题,而是心理学家和经济学家考虑的问题了。

159 上一节我说过,功利主义政治哲学很可能赞同一种福利国家式的市场经济。这种制度制造出的不平等将比差别原则所能允许的大得多。但是罗尔斯怎样才能证明,出于正义考虑的差别原则更为可取?他的答案是采用假想契约的工具。从原初状态出发,人们会选择他的正义原则而不是功利主义。但是他们为什么要这么做?为什么不选择功利主义原则呢?

考虑一种改写版的原初状态可能会帮助我们的讨论。假如你刚刚在一张医院的床上醒来,首先你意识到自己完全丧失了记忆。你低头发现自己从头到脚裹着纱布。你不记得你的姓名、性别或种族,也不能通过观察来恢复记忆(你缠着纱布的手腕的标签上只有一个号码)。关于你的家庭、职业、阶级、自然能力和技能等方面

的信息,你也全然忘记。你能回忆起以前在经济学或社会学课上学的一些一般性理论,但历史课上学的东西你已经全部忘记了。实际上,你甚至不知道现在是哪个世纪。这时,一个穿白大褂的人走进病房对你说:“早上好,我是约翰·罗尔斯教授。明天你的记忆就能恢复,纱布就可以拆掉,你就可以出院了,所以我们剩下的时间不多了,我们希望你做的是告诉我们你希望社会如何设计,记住,从明天起,你就将生活在你所选择的社会中。虽然你不知道你真正的利益,但我可以告诉你,你需要尽可能多的基本善——自由、机会、财富和收入——而且你不应该计较别人的所得。我傍晚的时候回来看你是怎么决定的。”在这种情况下,什么是理性的选择?

注意,我们的话题已经从开始的“协议”问题变成了原则的“选择”问题。实际上二者并没有差别。我们假定原初状态下的人完全一样,他们会以同样的方式思考,所以我们可以集中考察一个人选择的情形。这没有坏处,还能使论证更容易一些。

那么,你会选择自由原则吗?我们已经知道你为什么会作出这种选择。因为你不知道自己属于哪个群体或哪些群体,所以歧视某些社会成员就是不理智的。你知道,那样做就等于歧视你自己。这是选择平等的自由的一个理由。但为什么要选择最广泛的平等的自由?这似乎是因为罗尔斯假定人们不仅想要基本善,还想尽可能多地要。从无知之幕后来看,或者从你的病床上来看,自由原则显然是最佳的选择(毫无疑问,我们可以用同样的道理来论证公平机会原则)。

160

但要记住,罗尔斯认为人们不仅会接受自由原则,而且还会给予它相对于其他原则的“词典式的优先性”。根据这个观点,我们不能因为其他任何东西牺牲自由。但有人会反驳说,给自由原则如此绝对的优先性不太合理。有些时候,为了安全起见可以牺牲自由——想想战时的灯火管制和宵禁。或者在经济极其困难、物资十分短缺的时候,我们可能会同意限制政治和公民自由,如果这是我们能填饱肚子的唯一办法。这些时候,我们能接受自由的优先性吗?

罗尔斯有意不考虑战争之类的紧急情况,他是想在考虑这些不太常见的问题之前,先弄清楚更为“核心”的正义的情形。他还说,我们可以假定是在为一个“处于正义环境中”的社会选择正义原则。也就是说,我们已经知道我们社会的资源不会极度匮乏,因此我们不必考虑这样的情况。罗尔斯看似可信的观点——尽管有可质疑之处——是,如果拥有适度的繁荣,自由应该比物质进步更为可取。

现在我们来看看差别原则是怎样推导出来的。这一原则认为社会中财富和收入的分配应该是平等的,除非一种不平等能够使所有人受益,尤其要符合那些最少受惠者的利益。为什么要选择这样一个原则?

实际上,我们现在处理的是在不确定的情况下如何进行理性选择的问题。要想知道选择何种正义原则是合理的,我们首先要知道在这种情况下适于运用何种理性选择原则。用这种方式看待问题意味着我们可以借助“理性选择理论”来解决问题。

161 为了弄清我们正在处理的问题的属性,我们先来看一个很简单的例子。假设你正坐在一个饭馆里吃饭,你要做的是点第一道菜。菜单上的价格是固定的,你不必担心每道菜的相对成本。你暂时也不必考虑饮食或宗教方面的禁忌。这个选择相当简单。菜谱上只有两样菜:贻贝和甜瓜。甜瓜是一个保险的选择,因为这家饭馆很好,只供应高质量的熟甜瓜,你一定会觉得满意。贻贝就像是赌博了。通常吃贻贝能得到很大快乐——比甜瓜好吃得多——但吃到一只坏贻贝能让你一周都不痛快。你可以根据以往的经验推测,比如说,每十盘贻贝中会有一盘可能吃出坏贻贝。根据这些事实,你应该作出怎样的选择呢?

把这些事实用表格形式列出会更清楚易懂。数字代表你从各种选择中得到的效用的相对量——“快感”和“不快感”。

甜瓜	5(无论好坏)	
贻贝	20(如果是好的,90%的概率)	-100(如果坏了,10%的概率)

有一种理性选择理论认为,我们应该“使预期效用最大化”(maximize expected utility),或者“使平均值最大化”。就是说,先求出每种选择效用的“平均”值,然后挑平均值最大的选择,这个平均值就是预期效用。计算甜瓜的平均效用当然只是小事一桩,无论怎样,你都会得到5。计算贻贝的预期效用稍微麻烦一些,要把每种可能获得的效用与其概率相乘,再把得到的数字加起来,求出平均值。首先, 20 (吃到好贻贝的效用) $\times 0.9$ (吃到好贻贝的概率) $=18$ 。然后, -100 (吃到坏贻贝的效用) $\times 0.1$ (吃到坏贻贝的概率) $=-10$ 。把这两个数字加起来(18 加 -10)等于 8 。这就是吃贻贝的预期效用。

另一种计算方式是设想你进行了多次这样的“博弈”(game)。假设你在这个饭馆里吃了100次,每次都点贻贝。如果符合概率,你就会有90次“美好的”体验和10次“痛苦的”体验。每一次美好体验值20,总计就是1800。每次痛苦体验值-100,总计就是-1000。结果,100盘贻贝会产生800的收益,平均收益——预期效用——就是8。我们称之为“预期效用”,但这并不意味着是你实际可以期望得到的,认识到这一点是很重要的。实际上你绝不会得到8,你能够得到的要么是20,要么是-100;预期效用是一个平均值。

162

如果你想使预期效用最大化,就会选择贻贝。这样做是最理性的吗?无疑,一些人会强烈反对。贻贝,虽然在某种意义上值得一试,但风险特别大。有人会说,既然我们有一种完全得当的选择,冒这样的风险是愚蠢的。甜瓜是一种好的、保险的选择,至少对某些人来说,这是一种更理性的选择,不会发生任何问题。那些像这样思考的人往往代表着采用理性选择中的“最大最小值”(maximin)原则。它指示我们要保证最坏的可能结果尽量好:使最小值最大化。运用到现实生活中,这是悲观主义者的原则。它告诉你不要急着过马路(因为那样你可能被撞死),你要等着交通信号灯亮以指示可以安全通过。即使致死的可能性很小,不过马路的麻烦很大,追求最大最小值的人也会这样做。也就是说,他们会

选择甜瓜。

到目前为止,我们已经有两种理性选择原则可选:预期效用最大化和最大最小值。实际上,理性选择的可能原则是没有限制的。为了说明第三种原则——最大最大值原则(maximax)——让我们把开始那个例子引申一下。假设侍者在请你点菜之前,对你说:“我们今天的特色菜是鱼子。”你询问详情,他向你透露这是他们的一道新颖的菜,厨师在做菜之前先摆好 50 只盘子,在其中一只里放上鱼子酱,在另外 49 只盘子里放上圆鳍鱼子。所以得到鱼子酱的概率是 2%(50 只盘子里有一只盘子),得到圆鳍鱼子的概率是 98%。饭店还保证,如果你撞上大运,得了鱼子酱,这道菜将以盛大的仪式呈上,所以不论你是否真能尝出两道菜的区别,你都能知道是否得到了鱼子酱。

于是你计算,如果你得到鱼子酱,那将是令人激动的事情,所以值 50。另一方面,如果你得到圆鳍鱼子(当然,是经过消毒的),不会有任何危害,但你从中得不到任何快乐,你可能会剩下大半。所以收益是 0。现在,如果你采取最大最小值的原则,你还是会选甜瓜,这仍然是“最好的最坏”结果;5 要比 0 好。同样,想得到最大预期值(maximization of expectations)的人还是要选贻贝(鱼子的预期收益是 1,这可以很容易算出来)。但是有人会争论说,在这里,选鱼子才是合理的。毕竟,如果赌中了,带来利益是非常大的。像这样设想的人可能不自觉地用了“最大最大值”原则,这个原则让我们寻求产生“最佳中的最佳”结果的选择(不论可能性有多小):使最大值最大,这是喜欢冒险的乐观主义者的原则。由于鱼子是可能产生最好结果的选择(即使产生这种结果的可能性极小),所以应该选它。

最大最大值原则实际上是一种儿戏,不能把它当真。在这个例子里,如果赌输的结果不是得到圆鳍鱼子,而是把他们拉到饭馆后面枪毙,那选鱼子的人就绝不会再坚持己见。那些自认为奉行最大最大值原则的人实际奉行的很可能是更复杂的“规避风险的最大最大值”原则。但让我们先把这个问题放在一边。现在的问

题是,在饭馆的例子中,我们已经确定了三种不同的选择原则,每个原则都会产生一种不同的选择。既然已经确定并解释了这些原则,我们就可以把精力转向社会的情形,原初状态下的人或医院病床上那个不幸的人作出怎样的理性选择。

为原初状态下的人选择一种理性选择的原则极其重要,但这一点不容易一眼看出。我们所确定的这三个原则中的每一个都会产生一种不同模式的社会正义。那些选择最大预期值的人寻求的是平均值最大的结果。相应的,在医院的病床上他们应选择一种平均功利主义的正义理论:我们应尽可能地使社会成员的平均状况得到改善。相反,奉行最大最大值原则的人眼睛只盯着最好的结果,因此他们可能会选择一种高度不平等的社会,在这样的社会里有一个享受特权的、有钱有势的统治阶级。最后,奉行最大最小值原则的人只注意到最坏的结果,他们想使社会中的最不利者尽可能地改善其处境。换句话说,他们将会选择罗尔斯的差别原则。

现在,我们能看到罗尔斯的长篇论述可以归结为这样的结论:原初状态下的理性选择原则是最大最小值。这并不是说罗尔斯相信最大最小值原则是适合于每个不确定场合的决定。甜瓜,并不是菜单上一个不会引起争议的理性选择,有时候似乎冒一些风险更为合理。但是,罗尔斯声称原初状态这样的特殊环境使得最大最小值原则成为唯一合理的选择。现在我们需要来分析他的理由。

164

选择最大最小值原则的理由

那么,在原初状态下或者在医院病床上使用的理性原则是什么?在试图回答这个问题之前,对选择的实质我们再评论几句。首先,我们可能会问,为什么不选择“人人都住在宫殿里”这样的原则?那样的话,我们一定会衣食无忧。当然,罗尔斯会回答:你不知道你的社会是不是能够支持这种情况,但几乎可以肯定是不能的。你的社会处在“正义的环境”中——处于匮乏和充裕之间——你必须选择一个适合于这两个极端之间各种生产力水平的原则。

因此,我们可以说,你的选择受到自然条件的制约(physical constraints)。

显然,还有逻辑上的制约(logical constraints)。无论你选择什么都必须是逻辑上可能的。因此你不能选择“人人都应该拥有奴隶”或“人人都应该比其他人更富有”这样的原则。

罗尔斯认为,更重要的是选择还要受形式的限制(form constraints),它反映的是用假想契约的模式来论证理论的合理性的观念。这里的意思是,要准确地说人们已经进入了一个契约,一些形式条件必须被满足,而罗尔斯把这些条件作为对选择的进一步限制。其中的一个条件是契约条款必须为或者至少是能够为缔约的各方所知。如果对一个或多个缔约人故意隐瞒条款,就不会达成契约。这个限制条件是公开性(publicity),它足以排除上一章西季威克所鼓吹的“两极”(two level)或“总督衙门里”的功利主义。

第二个形式的限制是终极性(finality)的原则。如果缔约方是真诚地缔结契约,他们就不会仅仅因为结果不尽如人意而想废除已订立的契约。许多契约都有处理不常见的偶然情况的条款。例如,一方签订在未及时交货的情况下要对另一方作出赔偿的契约。如果你缔结了这样一个契约,你就必须准备承担相关的“承诺的压力”(strain of commitment)。所以,在赔偿的例子中,如果我实际上本来就并不打算在没有及时交货的情况下赔偿你的损失,我就不是诚心诚意地缔约。罗尔斯式契约的这一限制条件的结果是我不能作这样的选择,当结果很坏的情况下我可以反悔。假设我躺在那张病床上选择了一个很不平等的社会,然后发现,现实社会当中,我在这样的安排下生活得很糟糕,发现自己几乎位于社会的底层。如果这时候我很不满,想要改变这种秩序,那我就没有真诚地作出选择,因为我不打算承担承诺的压力。如果我们承认正义的社会应该保持长期的稳定,这一点显然就很重要。我们很快就能看到罗尔斯运用这个观点所做的工作。

现在让我们来找一种具有自然条件和逻辑可能性,又不违反公开性和终极性限制的理性选择原则。要选择一种唯一的原则,

这些限制条件还不够,因此我们的选择似乎既可以以最大预期值原则(平均功利主义)为基础,也可以以最大最小值原则(差别原则)为基础。那我们现在该怎么办?

我们再从另外一个角度来继续讨论这个问题可能会有意义。在什么条件下,最大预期值是理性的选择原则?在经济理论中,最大预期值实际上被用来定义理性本身。为什么会这样呢?答案是,如果你在长时间内作一系列不连续的决定——所谓不连续是指一个决定的结果不依赖于已经作出的或即将作出的决定的结果——用最大预期值原则几乎肯定比用其他原则收益更大。比如,假设在结束每天的工作之后,你都会得到 50 英镑的报酬,但别人还告诉你如果用这笔钱赌博,你就有 50% 的机会得到 150 英镑。这样,赌博的预期收益就是 75 英镑。如果你每天都可以参加这样的赌博,并且能够保证庄家绝对可靠,那么老老实实在地拿工资就太蠢了。如果你只拿工资,一周工作五天可以拿到 250 英镑,而每天赌博加起来能带给你的收益是 375 英镑。因此,在这样长期的一系列选择中,最大预期值当然是理性的策略——经济学理论认为,个人实际上面临着许多这样的选择和决定(虽然不如上面举的例子那么有规律性和预测性)。

166

对罗尔斯来说,原初状态下的选择不是长期的一系列选择中的一个,这一点很重要。这是一次性的、不可重复的选择!人们必须准备在最坏的情况下也仍然尊重它。所以最大预期值就不能说是多么理性的选择,因为它意味着要冒风险(还记得贻贝那道菜吧)。这不就等于说选择是一时意气使然,而非理性选择的结果吗?

不是这样,罗尔斯辩论说,用最大最小值原则,也就是差别原则,是更理性的决定,因为这种选择是在特殊的情形下作出的。他有一大堆证据,尽管不是都很有说服力,其中最好的一个是,其他选择原则都要冒巨大的风险,走这样的极端太愚蠢。如果你决定赌博,而你却赌输,那你就陷入困境,不能自拔。没有再让你选择一次的机会。如果你打算使最大预期值,因而选中了功利主义,

结果你可能会非常不幸地陷入贫困,这种可能性总是存在的。

诚然,我们已经假定自由原则会被选中——人们不应以自己的自由为赌注——所以你不会沦为他人的奴隶。但你可能很穷,可能没有工作,可能无家可归。也许存在这样不幸的人是一种高效率的市场经济不可避免的副作用。如果用最大最小值原则可以保证有更好的结果,为什么要冒这个风险呢?罗尔斯还补充说,这样说也许不太公平,如果你赌输了,你子孙的前途就会因你的选择而大受影响,你有什么理由让他们来冒这样的风险呢?

紧接着,罗尔斯写到,如果你决定赌一把,结果倾家荡产,你就不会认为这是一个公正的社会,很可能会力求改变现状。但这在某种意义上“撕毁”了你最初的协议。换句话说,如果你赌输了,就不能承担“承诺的压力”,那你就没有真诚地缔约,违反了“终极性”原则。

167 这个论据似乎太拘泥于契约的字面意义,也许将契约看得过重了。真正起作用的论据是:之所以选择最大最小值原则,是因为运用其他的理性选择原则,在只有一次选择机会又不能反悔的情况下,冒的风险太大,有失理性。这显然是反对最大预期值原则的绝好理由。

但这是一个让我们选择最大最小值原则的足够理由吗?罗尔斯主要比较了最大最小值和最大预期值,这样做可能有失公允。最大预期值原则的失败,并不等于最大最小值原则的胜利。也许存在另外一个集中二者优点的折中性的原则。考虑这样一种选择处境,如果你打开B箱,能得到5个单位;打开A箱,有50%的可能得到4个单位,50%的可能得到10个单位。在这种情况下,最大最小值原则要求你选择B箱,因为这一选择的最小收益最大为5。但人们必须设想一个非常特殊的情形,选择B箱才是合乎理性的,无论我们谈论的是英镑,成千上万的英镑,还是区区几便士(也许你需要整整5000英镑做一个保命的手术)。因此,再想想我们是不是能够找到一种新的选择原则,既能让我们选择A箱,不选B箱,又能避开最大预期值原则带来的巨大风险(或者最大最大值原则)。

一个答案是选择“有限制的最大化”(constrained maximization)原则。就是说,应该选择这样的原则,“使预期值最大化的同时,排除掉一切包含某种非常坏的可能性结果的选择”。这是一个允许人们赌博,但不允许人在所有事情上冒险的原则。这样一种原则似乎能够妥善解决既能规避巨大风险,又不采用“令人厌烦的”最大最小值原则的问题。任何使用这种我们可以称之为“有安全网的最大化”原则的人很可能愿意选择一个极不平等的社会,只要没有一个人太穷,这个社会又能提高其成员的平均收益。换句话说,应该有一种最低收入,如果必要可由政府来提供,以保障不会陷入绝望的境地。我们甚至可能认为当代西方社会在很大程度上符合这种模式:经过福利国家修正的自由市场经济。

罗尔斯认为,这种有限制的最大化原则不能成立。他相信,它的问题是,从原初状态的立场看,社会最低收入不可能以一种非任意的方式来确定。因为我们不知道我们社会的实际情况,就不能作出像“每个人每周至少应该得到 100 英镑”这样的决定。考虑到社会的实际情况,那笔钱可能还不够提供一个人最低限度的衣食和住所。或者这样的决定在经济上并不可行。我们需要一个更具一般性的原则:一种不论社会的实际情况是什么都能适用的原则。“每个人的收入不得低于平均收入的一半”怎么样?但为什么是一半?为什么不是四分之一?为什么不是四分之三?我们怎么能确定这些决定足以保证一种人们可以接受的生活水平?罗尔斯认为,缔约方在试图确定社会最低收入时,最终将会接受这样的建议:“使最贫困潦倒的人的生活尽可能地得到改善。”但那正是差别原则,因此,这种有限的最大预期值似乎又回到了最大最小值。

168

一些人怀疑罗尔斯在试图以一种非任意的方式确定社会最低收入的时候并没有花费太多的想象力。例如,他为什么不克服“承诺的压力”以确定最低收入?罗尔斯的理由还太含糊。但是,在无知之幕后原初状态下的人会选择差别原则这一观点还是有道理的。我们已经接受了自由原则,而且公平的机会原则也会被选择,尽管其优先性并不像罗尔斯认为的那么清楚。到目前为止,罗

尔斯的工作似乎已经取得了(有限的)成功。

但争论并没有结束。因为即使罗尔斯认为他的原则会被选择这一点是正确的,那又能证明什么?能证明那些原则的合理性吗?毕竟我们现在不是在原初状态中,所以我们为什么要在乎这种状态下的人会做什么呢?换句话说,罗尔斯方法的理由何在?这是我们的下一个主题。

罗尔斯及其批评者

假想的契约根本就不是实际契约的某种形式,假想的契约根本就不是契约。

(德沃金,《原初状态》,18页)

169

假想契约的方法

那么,我们为什么应该认真对待罗尔斯的论证?这里有一个站不住脚的理由。罗尔斯使用了一个假想契约的论证,无论什么东西,只要被证明是假想契约的结果,就是正当的。因此罗尔斯的方法得到的结果就是正当的。

这样论证的缺点是,“凡被证明是假想契约的结果都是正当的”这一说法是明显错误的。假设你为了换这本书,你要把所有的财产都给我。这个假设如同我们所虚构的任何契约一样,也是一个假想契约。但它的结果很难说是正当的,无论在什么情况下,都显然可能会和其他许多假想契约的结果相矛盾(例如,“除非我把所有的财产都给你,你才会接受这本书”这样一个契约)。显然,我们必须说明,与任何一种这样玩笑式的假想契约相比,为什么罗尔斯的假想契约应该得到认真对待?

罗尔斯声称,他的假想契约之所以处于优势地位,是因为契约环境——原初状态——中各个因素都是公平的(fair)。他说,原初状态是一种“代表机制”(a device of representation)。每个因素都

代表着某种我们站在道德立场上接受的或者能被说服接受的东西。比如,让处于原初状态中的各方对自己的性别一无所知,反映了“我们认为性别歧视是错误的”这样的信念。正如我们前面所述,罗尔斯通过强加无知来保障公正无私。

这样,我们就可以看出建立原初状态的两个迥然不同的限制条件。一个是原初状态中的所有因素,关于知识和无知的所有假设,必须恰当反映所有人或几乎所有人共有的相对没有争议的道德信念。另一个是原初状态下必须能够达成协议。原初状态中的人必须具有能够达成某种协议的特征,否则这种方法就失效了。如果能说明罗尔斯为了让缔约各方达成协议而在原初状态中掺进了不公平的因素,这就会成为对罗尔斯的有力反驳。

这种类型的一个重要的批评是对罗尔斯要求人们选择基本善——自由、机会、财富、收入和自尊的社会基础——的正当性提出质疑。我们应该记得罗尔斯提出基本善的概念是为了使人们对其特殊的善的观念保持无知。结果,罗尔斯不得不提出一种“弱的善理论”以便使原初状态下的人们能够作出某种决定,否则,不具有某种善的观念,他们就不知道该选择什么。罗尔斯假定人们想要某些基本善,而且是越多越好。这样假定的理由是:这是每个有理性的人都想要的东西,无论他还想得到什么。也就是说,无论你个人的生活计划如何,这些东西都会对你有帮助。基本善是“万能手段”。因此,它们在善的观念中是中立的。但是,有人批评说这些善并不是中立的,它们特别适合于建立在利润、工资和交换基础上的现代资本主义经济生活。然而,一定会有非商业性的、更具公共性的生存方式,从而财富和收入——甚至包括自由和机会——方面的善的观念要居于更次要的位置。因此,根据这种批评意见,罗尔斯的原初状态偏向于某种商业性的、个人主义的社会组织,忽视了人们生活中可能存在的非商业性的公共善的重要性。

另一种批评意见是针对罗尔斯想让缔约方不知道自己的自然和社会资产这一事实。这对缔约方达成协议可能有必要,但它如

何反映我们共有的道德信念呢？罗尔斯的答案是，一个人拥有自然和社会的资产“从道德的角度说是任意的”。没有人有理由拥有（他或她的）自然能力、智慧或漂亮的面孔，或出生于富裕和有文化的父母，所以没有人有理由从这些偶然性中得利。于是，通过让原初状态下的人不知道这些事实模拟了这种信念。我们使自然资产成为“共同的财富”(common assets)：所有社会成员都能从中得利的东西。

但这样做对吗？许多人会反对人们没有理由从发挥他们的才智中得利的观点。特别是如果一个人经过努力发展出一种才智或技能，然后将其很好地运用，那么我们往往认为他们应该为此而获得报酬。但罗尔斯说，人们作出某种努力的能力或有意识地为一个既定目标而奋斗都会受到不可控制的社会和自然因素的影响，以至于人们不能说优越的才智应该让他们获得报酬。

也许在这一点上罗尔斯是对的，但他的论据并不能说服所有人。在那种情况下，一些人不会同意他关于原初状态的描述是正确的，他们也不会同意罗尔斯的两个正义原则是有充分根据的。因为对这两个原则的论证依赖于原初状态下的选择，而且原初状态要以这样的方式来设计：无论从中得出什么样的结果都将是公平的。我们已经指出了怀疑这两个要求的理由。现在让我们转向对罗尔斯理论另一种类型的挑战。

诺奇克和模式论

有人认为，罗尔斯理论的主要问题不是他使用的方法，而是使用此方法得到的结论，某些批评指出罗尔斯的两个正义原则之间缺乏协调性。具体说就是，一个人不能同时坚持自由原则和差别原则。这种批评有两种截然相反的形式。一种形式认为，如果我们要使人们平等地享有自由，就要使人们平等地拥有财产——因为显然富人要能够比穷人做更多的事情，从而享有更多的自由。因此差别原则允许不平等的自由，它与自由原则相冲突。但与之对立的批评更为常见，如果这种观点能够成立，将会给罗尔斯的理

论以沉重的打击：给予人们自由意味着我们不能对个人的财产施加任何限制。对人们取得财产的数量和人们怎样使用他们的财产进行限制，就是对个人自由的限制。对自由的充分尊重排斥了差别原则，或者实际上反对任何其他种类的分配原则。罗伯特·诺奇克提出的观点是这类批评中最重要的一种。这成为他捍卫自由市场的自由至上论的核心部分，我们已在本章第一部分中提到了。

诺奇克对罗尔斯的批评从一种分类法开始。首先，他区分了所谓的“历史的”(historical)和“现时的”(end-state)正义理论。现时的正义理论认为，只要看看一种情况的结构，就能弄清楚这种情况是否正义。所以，比如如果你仅仅根据本章开头提到的按收入排序的队列所描述的那种分配状况而感觉它是不公正的(或者感觉它是公正的)，那你就可能持一种现时的理论。但是如果你认为还需要知道更多关于资源如何取得或其转移分配所依据的基础之类的信息，那么你就是相信一种历史的理论。

172

诺奇克区分了两种类型的历史理论：模式化(patterned)的理论和非模式化(unpatterned)的理论。模式化理论，很显然，是指应按照某种模式进行分配：“按照每个人的……给予某个人。”按照每个人的需要，按照每个人的能力，按照每个人的贡献，按照每个人的社会地位给予每个人，这些都是模式化理论的例子。非模式化理论则不然，它们实质上是一种“程序”(procedural)理论。对非模式化理论而言，正义分配的实质在于每个人通过合法程序获得他们的持有物。诺奇克自己的理论是非模式化的。他宣称，所有其他的理论几乎不是模式化的，就是现时的。只需举一个能够显示充分尊重自由的结果的例子就可以挫败所有那些理论。

诺奇克先让我们设想社会受一种我们最偏好的模式支配，不管这种模式是什么。假如你的想法是正义要求按照每个人的需要进行分配，一个人的需要越多，他所得到的东西也应该越多。再假设社会中的财产按照人们需要多寡的比例以金钱来分配。我们称其为分配模式 1。然后，诺奇克又让我们设想某位篮球运动员——就算是威尔特·张伯伦吧——他和他的球队约定，他要从每一个

观看主场比赛的观众身上拿到 25 美分。观众除了要在旋转栅门口交进场费之外,还要在进大门的时候往一个特制的箱子里投 25 美分。到赛季结束时,已有 100 万人投过 25 美分了。结果,威尔特·张伯伦就多出了 25 万美元的收入,于是产生了一次新的财产分配。我们称其为分配模式 2。通过这个非常简单的例子,诺奇克认为可以得出几个非常重要的结论。

173 第一个结论是,任何模式——不管它是什么——都很容易受到人们自由行为的干扰。这个例子中的模式是“按照每个人的需要分配”,但它实际上被人们的消费选择打破了。100 万人决定看威尔特打球,而不是把钱用在比如说买巧克力上。无论模式是什么,看起来都可能受到某些自由的行为(交易、馈赠、赌博或者其他什么)的破坏。

但是,如果人们决定坚持某种模式呢?这在现实中很难做到,但要维持在一定变化的范围内可能并不困难。然而,我们期望每个人或绝大部分人都坚持一种模式合理吗?如果社会对何为正确的模式发生分歧,那么,显然任何一种模式都将是脆弱的。

诺奇克的第二个结论更为重要。他说,如果分配模式 1 是正义的,而人们自愿地从分配模式 1 转变到分配模式 2,那么分配模式 2 也应该是正义的。但是一旦我们接受了这一点,就等于承认了不遵循原有模式也可能实现正义分配。这样,所有模式化的正义观念都被反驳了。所以,对模式化原则的捍卫者来说,抵制这种论证至关重要。他们采取的一种策略是,不承认从分配模式 1 到分配模式 2 的转化是自愿的。虽然坚持威尔特的球迷不是自愿交钱给他显然是愚蠢的,但这并不等于说他们知道这样做会带来分配模式 2。这是一个细微的差别。虽然分配模式 2 是自愿行为的结果,但并不等于说人们是自觉地创造出分配模式 2 的。如果他们甚至不知道他们的行为会造成分配模式 2,怎么能说他们是自愿的呢?

另一种反对诺奇克的这种论证的方法是说,即使分配模式 2 是以人们纯粹自愿的方式产生的,但这并不等于说它就是正义的。

也许威尔特的财富会让他获得这样的地位，他可以支配市场，囤积居奇，投机倒把或者做其他什么，从而危害到他人。毕竟，并不是每个人都愿意选择花钱观看威尔特打球，这些人——包括那些还没有出生的人——对威尔特的新财富的抱怨就可能有合理的根据。

然而，即便这种反驳可以被保留，诺奇克的第三种论证才是最重要的。他指出，推行某种模式必然要以牺牲自由为代价。假设我们要坚持一种模式。再假设一些人愿意为威尔特球赛一类的交易花钱，这种模式就可能很快要被打破。我们应该怎么办呢？诺奇克认为我们仅有两种选择。或者通过禁止某些交易（回想一下瓦西里·格罗斯曼开饭店的理想）来维持这种模式，或者不断地干预市场来重新分配财产。任何一种方式都会干涉到人们的生活：禁止他们做他们想做的事，或者调查他们的财产和收入情况，还要不时地取走一部分。不论我们选择何种方式，都会严重地侵犯人们的自由。人们对自由的重视不允许推行一种模式。

174

诺奇克认为这些结论甚至适用于那些想完全废除私有财产的人。在“取消了货币的共产主义社会”里，人们仍然需要分配产品，甚至还会有一些交换活动，那些熟悉交易活动的人还可能会从中得益。而且，可以发展小规模工业。也许一些小工厂能够用他们通过合法途径获得的家具或锅制成机器，生产出可以用于交换的富余产品。这样，即便没有货币，也会出现占有物的不平等。

对罗尔斯而言，威尔特·张伯伦的例子会牵扯到什么问题呢？诺奇克认为，差别原则代表着一种模式化的正义观。财产分配应使最少受益者的生活处境尽可能的好。但是一旦人们取得根据差别原则分配的收入和财富，有的人会把它们花掉，而另外一些人会获得更多，因此差别原则迟早会变得不能适应新的情况，还得继续进行财产的再分配。诺奇克认为这样会严重侵犯人们生活不受干预的自由。我们还记得，对罗尔斯来说，自由原则优先于差别原则，因此，如果坚持差别原则会使自由受到限制，那么似乎罗尔斯自己的观点就要求他放弃差别原则。正是由于这个原因，诺奇克

曾经指出,对自由的充分尊重与任何强加的财产分配模式是不相容的。

但罗尔斯对这个指责却可能有好几种不同的回应。第一个是指出自由原则不是像诺奇克所说那样来分配自由,而是广泛地给予人们一套罗尔斯所谓的“基本自由”,如言论自由或是竞选公职的权利。它并不意味着人们的生活绝对不可受到干涉,因此罗尔斯的两个正义原则之间并没有逻辑上的不一致。

175 然而,还需要更有说服力的理由来瓦解诺奇克的攻击。诺奇克认为,差别原则,与其他一切模式化的正义观一样只有通过人们对生活的不断干预来实现。即使罗尔斯的理论没有逻辑上的矛盾,对这种批评他能处之泰然吗?作为一种回应,罗尔斯会说诺奇克歪曲地描述了一幅维持模式的图景。在抽象的意义上,我们可以说要用差别原则来规范社会生活,有必要禁止一些交易,实行财产再分配。但可以通过一种高度文明的、非侵犯的方式,用我们熟悉的税收和社会福利系统来做到这一点。收入高的人交的税也就高,而低收入的人则会得到收入补助。通过税收,既可以禁止某些交易,又可以进行收入再分配——你支付给一个人一大笔钱,这个人就得把其中的一部分钱交给国家用来再分配给其他人。虽然交税并不是一件令人愉快的事情,但似乎很难说是对个人生活的严重干预。

但诺奇克还是预料到了这种回应。他说,税收等于强制劳动。由于我们都反对强制劳动,我们也就会反对税收。实际上,并不是所有的人都反对强制劳动。卢梭认为,与强制劳动相比,税收更违反自由原则。但诺奇克为什么要说出这种表面上看起来很荒谬的话?答案如下。假设你一周工作40个小时,你工资中的25%将以税收的方式用来再分配给穷人。这个规定没有变通。如果你从事了你的工作,领到了你该赚取工资,你就得交相应的税。结果,一周有10个小时(工时的25%),你实际上是在被迫为别人工作。一周10小时,你和奴隶差不多。所以,税收就是奴役——一个窃取你的时间的强盗。诺奇克问到,哪位珍惜自由的人会接受这样一

种景况呢？

罗尔斯又会回答说，这是极度的夸张。不管人们愿意与否，税收强迫一个人为他人工作这个观点看起来有几分道理，但称其为强迫劳动或奴役却似乎不太恰当。罗尔斯的支持者还补充说，我们不能忽略一些也许更加重要的事实。税收实现的再分配也增进了自由，通过提高穷人的收入，可以使他们拥有不经过这样的途径就不能获得的范围更宽泛的选择。因此，什么制度能最好地增进自由仍然还有待探讨。诺奇克没能证明罗尔斯的两个正义原则不一致。

176

结 论

从以上这些关于分配正义的讨论中，我们应该得出什么结论呢？我们最初的问题是珍惜自由是否足以决定财产分配，我认为我们可以下否定的结论。所有讨论到的理论（除了功利主义）都是在自由的基础之上来作辩护，但没有哪一个特别有说服力。

这是否意味着分配正义问题不能通过辩论的方式得到解决，或者至少不能在这种抽象的水平上解决？在下一章里，我们将来看看这样说的一些理由，但在我们目前讨论的基础之上得出这样的结论，还为时过早。到目前为止还没有取得成功并不意味着成功就是不可能的。如果一个人采取像许多哲学家通常会采取的态度来接受罗尔斯的总体框架，那么我们就确实有一种论证正义的途径。但这并不等于说罗尔斯的结论肯定是正确的，因为很有可能他错用了自己的方法。比如说，原初状态下的人们选择功利主义的分配正义原则是合理的，或者更准确地说，会选择以“社会最低保障”（social minimum）为条件的功利主义——一种对现存福利国家的修正版本。但是无论罗尔斯的正义原则正确与否，他所提供的方法以及引起的争论已经对政治哲学作出了巨大贡献。罗尔斯已经成为政治哲学界最有影响的人物，任何反对他的方法的人都需要给出理由。

第六章 个人主义、正义和女权主义

整个社会改良史就是一系列转变。由于这些转变，一个又一个的风俗或习惯就演化成为一种千夫所指的不公和残暴，而不被认为是社会存在的基本要求。奴隶和自由人、贵族和农奴、达官和庶民的划分正是如此。肤色、种族和性别的不平等将要如此，在某种程度上已经是这样。

(约翰·斯图亚特·密尔：《功利主义》，第320页)

个人主义和反个人主义

本书前面各章已经探讨了政治哲学中一些相互关联的问题。我们是从这样一个可以观察到的事实开始的：政治权力——一个人统治其他人的权利——不是一种天然的存在。因此，在第一章里，我们研究了在没有政治权力的状态下，也就是自然状态下人的生活可能会是什么样子。接着，第二章谈了国家存在的正当性，第三章讲的是国家的组织，并且特别讨论了它是否应该有一个民主结构。第四章探讨了人们不受国家干涉，享有个人自由限度的问题。最后，在第五章，我们讨论了财产分配中的正义问题。

在每一章里，我们都列举了几种答案并进行了讨论。但是，一些读者会反对说，这些问题的选择以及本书对其采取的立场背后所隐含的假设是有偏见的，并且是矛盾的。这个假设被叫做“个人主义”，或“原子论”，或“自由个人主义”，往往可以压缩成一句很含糊的口号：“个人优先于社会。”洛克关于人生来自由、平等、独立的假定是持自由个人主义立场的一个很好的例子。我们可以看到，本书前面各章都是在通过这样或那样的途径来讨论如何保障自由和平等的问题。就此而言，似乎已经在这里假定了自由个人主义。但人们可能要问，那样做又有什么错呢？

对自由个人主义个人优先于社会的观点最直接的挑战也诉诸自己的(与前者正好相反)信条：“社会优先于个人。”在第四章，我们碰到过这种观点的一种最重要的版本：社群主义。人生来是社会的人，深受自身社会习俗和传统的影响。对任何个人来说有重要意义的东西多半都是他们的出身和社会背景的产物。因此，人绝不是生来自由和独立的，人甚至可能是不平等的。

我们应该为个人是否真的优先于社会的问题争论不休吗？我们能弄清楚到底在争论什么吗？显然，任何一个活着的个人都出生在这个或那个社会中。在这个意义上，社会是优先于个人的。但这似乎不能解决任何有意义的哲学问题。在人类社会生活之外是否存在过自然状态是这样的问题吗？这是一个本身就很有意义的问题，但关于这个问题的任何答案对政治哲学的意义尚不明了。一个更有哲学意义的争论是关于个人与社会之间道德联系的性质。但即便是这个问题至今也没有明确的答案，也没有引起人们足够的关注。

因此，个人主义是个十分捉摸不定的概念，要取得任何进步，我们就需要找到比前面提及的观点表达得更加清楚的一种观点。我们应该做的是从定义一种被我们称为“极端自由个人主义”(extreme liberal individualism)的观念开始(先不用担心现实生活中是否有人持有这种极端形式的个人主义观点)。至少，如果我们这样做，就能看到有什么值得争论的话题。一位极端自由个人主义者

持有四种观点：关于政治哲学性质的观点；关于政治价值的观点；关于理想政治社会性质的观点；权利和义务的基础的观点。

首先，极端个人主义者认为政治哲学的任务是设计正义原则。这些原则必须抽象全面地规定个人的权利、义务和责任。这并不意味着个人主义者一定信奉自然权利——有些功利主义者从这个意义上说也是个人主义者。问题的关键是个人主义者认为政治哲学的任务是构建某种类似理想立法的东西——分配权利和义务的规则。

其次，自由个人主义者相信，个人的自由和平等都极为重要。因此，他们认为，政治哲学的任务不仅是分配权利，而且这些权利最终是要保障个人的自由与平等。这是一个功利主义者之类的人不会同意的观点。即使功利主义者同意政治哲学的任务家应该设计权利体系，但在他们看来，设计那些权利的最终目的是增进幸福，而不是促进自由和平等。正是这第二种观点使个人主义成为自由主义的的个人主义，刚才提到的功利主义者严格来说是非自由主义的的个人主义者。

第三，极端个人主义者（自由主义的和非自由主义的）相信我们所说的正义的优先性或首要性。社会必须是正义的，即使为此要付出种种额外的代价。这一观点的重要性也许并不容易发现，但随着本章讨论的进展，这种重要性会逐渐显现出来。追随罗尔斯的说法，我们将把这种观点表达为正义是社会和政治制度的“首要美德”。

最后，个人主义的观点认为我们拥有的任何权利、义务和责任在某种程度上都可以理解为产生于个人的行动——甚至可能是自觉的行动。这一点在第二章关于政治义务的讨论中说得最清楚。契约论的观点认为服从国家的义务可以简化为每个人所订立的契约或所作的承诺。这样，通过设想在国家存在之前，我们为何和如何来创造国家，就能规定出我们与国家的道德关系。

由此可见，极端自由个人主义是一种复杂的观点。我们完全可能只赞同它的一部分，而不必全部赞同。例如，一个人可能认为

政治哲学要求建立抽象的正义原则来保护自由和平等,或者也可能认为正义相对来说并不重要:也许任何社会的首要任务是创造一种能诞生伟大艺术和建筑的氛围,即便这种氛围会导致不正义的结果(例如,金字塔的修建离开奴隶的劳动就是不可能的)。

而且,人们可能依据不同的理由来反对自由个人主义。我们来看对上述第一种观点的两个反对意见。批评个人主义的社群主义者常常指出政治哲学的工作不是提供抽象的正义原则,而是提出一种好社会的洞见。因此,政治哲学应该提供关于如何促进人类社会繁荣丰富而具体的说明,而不是抽象的正义原则。有些保守主义者则正好相反,他们认为,严格地说,以为政治哲学有什么任务是错误的。埃德蒙·伯克(Edmund Burke,1729—1797)在《法国大革命的反思》(1790年)一书中——此书对法国大革命以及引发大革命的政治思想进行了批判——反对在政治中使用理性和理论。伯克强调习惯和传统的重要性,尽管它们在受到理性的公开审判的时候抵挡不住各种批评,但是并不应该要求它们能够消除他认为不恰当地被施加的质疑。20世纪的迈克尔·奥克肖特[Michael Oakeshott 1901—1990]重申了这个主题,在他的各部作品中(其中包括《政治中的理性主义》(1962年)),他指出我们的传统和继承自前人的制度比我们现在的东西包含着更多的智慧,它们是一代代入积累起来的智慧,对它们的改革和重建既是错误的,也是危险的,除非以一种耐心的和谨慎的态度来进行。根据这种观点,自由个人主义不过是一种非常危险的理性主义,是对理性在政治生活中作用的一种错误的认识。

有各种理由反对自由个人主义者的部分观点,同样,这种反对本身也能产生于各种不同的观点。上述第四种观点实际上就是说所有权利和义务都可以通过个人的行动得到说明。对这一观点的一种激烈的反对意见常被称做整体论(holism),整体论的例证可以在英国黑格尔派哲学家F. H. 布拉德利(Bradley 1846—1924)的作品中看到。在一篇题为《我的身份和义务》(My Station and its Duties)的论文中,布拉德利认为,一个人的特征深受他所继承的社

会、文化和种族因素的影响,所以把一个人看做一个个体没有多大意义,“纯粹的个人是理论的臆想,在实践中使其成为现实的企图只会扼杀和损害真正的人性,不会有任何结果或者只会制造出畸形的怪物”(《伦理学研究》,111页)。布拉德利建议用“我的身份和义务”理论来取代自由个人主义:一个人生来就有一个身份,承担着与这个身份相适应的义务。这种思想与某种特定的国家观相辅相成:“国家不是组合而成的,而是有生命的;它不是一堆漠不相关的东西,也不是一台机器;它不是诗人谈论民族的灵魂时不羁的言辞”(《伦理学研究》,120页)。

在这种观点看来,国家是一个有机体——一个活的整体——每个人都是一个器官:“总是在为整体工作”(《伦理学研究》,113页)。这种观点认真地对待了“身体政治”(the body politic)的比喻。比如说,假如让你的心脏随心所欲——如果这是可能的——后果将是灾难性的。你自己的义务也与此相似,要由你与社会或作为一个整体的国家之间的关系来确定。它们是给予我们的,不是由我们自己的行动制造的。

以为一个人不是个人主义者就一定是整体主义者,这种看法是错误的。极端自由个人主义声称所有权利和义务都来自于个人的行动,整体主义则断言没有任何权利和义务来自个人的行动。但有一种折中的可能——实际上是一系列可能。也许某些社会权利和义务能够解释为个人行动的产物,但是另外一些则不能。实际上,现实生活中的个人主义者和整体主义者都接受中庸的观点。像布拉德利这样的整体主义者会承认我们可以通过诸如承诺或缔约之类的自愿行为来创造义务,而洛克这样的个人主义者也会承认,我们必须遵循某些道德义务,如不能伤害他人等,不管这些义务是不是由我们自己创造的。真正的争论是**有多少**我们的政治和道德义务可以通过个人的行动来解释。

对自由个人主义真理性的讨论似乎引出了一连串让人眼花缭乱的问题。在试图弄清个人是否优先于社会的过程中我们并没有得到什么新的见识:大量的精力用来详细地考察一些观点以及其

反对的观点。但什么是解决这个复杂问题的最好途径？我前面说过本书主题的选择和采取的立场都有一个类似自由个人主义的前提，但我并不是想当然地采取极端自由个人主义的立场。当然，本书背后隐含的假设接近个人主义，而不是反个人主义。从我前面所讨论的内容可以清楚地看出，自由个人主义有很多替代方案。至于我们为什么要选择其中的某一个方案，还有待进一步的说明。准确地说，自由个人主义到底错在哪里？所有主要的反对意见都可以归结为同一个理由：自由个人主义提供了一幅人性和社会关系的错误图景，从而使人们对于人类可能达到的政治前景产生一种误导的、有害的看法。这些反对观点的具体内容因人而异——保守主义者会说自由个人主义者提供的东西缺乏可行性；激进主义者会说它提供的东西离期望太远。但批评一种政治哲学，莫过于批评它提供的是一种误导的、有害的政治观。所以，衡量反对意见是否有充足根据十分重要，这一点只能通过对细节的考察来达到。

当代政治哲学关于自由个人主义的限度的争论在许多方面进行：保守主义者、社群主义者、社会主义者和环保主义者都从我所谓的极端自由个人主义者那里挑出一些因素来作为批判的靶子。最活跃和富有启发性的争论发生在女权主义政治哲学领域。现在，我们将把注意力转向这些争论，既是因为这些话题本身的意义和重要性，也是作为“自由个人主义的限度”的个案研究。我将从介绍自由个人主义框架中的女权主义观点入手，然后讨论那个框架是否合理，或者是否像自由主义的女权主义批评者所说的那样，需要理论和实践上的变革。这将把我们引回到自由个人主义的合理性(或者相反)问题。

妇女的权利

早期女权主义者的要求也许只是给予妇女平等的权利——一个自由个人主义的运动，如果曾经有过这样的一场运动的话！如

183 果我们认识到妇女曾经遭受到什么不平等的对待,这个要求就不会出人意料。正如法国女权主义者、哲学家西蒙·德·波伏瓦(Simone de Beauvoir 1908—1986)在 1949 年所写:

妇女在任何领域都不曾真正得到过机会。这就是为什么今天许许多多妇女要求获得一种新的地位,而且……她们不要求在女性特征上得到褒奖……她们希望最终被给予抽象的权利和具体的机会,缺少了它们自由就只是一种嘲讽。

(《第二性》,149 页)

历史上妇女处于的附属地位的确令人注目。我们知道,直到 20 世纪初期,英国妇女都还没有选举的权利。在 19 世纪末各种《已婚妇女财产法》颁布之前,结婚妇女的财产是归她的丈夫所有。在英国 1970 年《收入平等法案》颁布以前,按照惯例,工资有两种等级:一种(高的)等级是男子的工资标准,妇女是另外一种等级。现在这样做是不合法的,但这种改变来得如此之晚还是很令人惊讶。

在平等的权利方面,妇女们已经取得了巨大的进步。即使与十年前相比,现在就业方面公开和明显的歧视已经少了很多,而且有理由相信情况会继续得到改善。如果妇女已经或者很快就能获得与男子平等的权利,女权主义者还会要求什么?

很容易看出,虽然平等的权利的政策本身非常可欲,但还不能满足平等的所有要求。即使妇女现在已经很少受到公开和明显的就业歧视,但这并不等于说那些更加隐蔽的歧视也已经消除了。男女的工资标准不同是非法的,但妇女的收入仍然多数集中在较低的一档。根据最近的一份报告,在 1970 年英国实施第一个《收入平等法案》之前,妇女每小时的平均收入是男子的 63%。到 2005 年,全职妇女的收入仍然要比男子少 18%,而兼职妇女的收入差距要达到 40%。另外,虽然就业歧视是非法的,但国家并没有充足

给予最有能力的人,但依靠形式上的资历选拔会对那些名校毕业、家庭背景优越或能得到家人支持和鼓励的人有利。反歧视行动可以弥补由于占优势者的资历被夸大而造成的不平等。

如果占优势者实际上并不像在申请表上写的那么优秀,这个观点就很有说服力。但那些已经取得资历的人往往受过训练,有结业证书,因此抓住机会或做好工作的可能性更大。所以正义要求掌握技能的机会均等,这正是罗尔斯的观点。然而,那似乎需要在提供补习机会的教育阶段就进行干预,而不是依靠后来的反歧视行动。

第二种观点是用社会效用来为反歧视行动辩护。有人认为,人们在与和自己种族和性别相同的专业人士打交道的时候更自在,而且关键是,贫困的黑人社区更需要医疗护理人员、牙科医生、律师和其他专业人士。社会需要黑人医生和律师,法学院和医学院有责任为社会培养来自社会各阶层的人才。这个观点也需要谨慎对待。且不论这个观点适用范围特别狭窄这个事实,人们真的喜欢同种族、同性别的专业人士吗?我们应该简单地接受这种偏好,而不去追问这种偏好的真实性吗?况且,凭什么说黑人医生和律师会选择在需要他们的黑人社区工作,而不去挣钱更多的其他地方?

第三个观点是出于补偿以往不公正的考虑。美国黑人的例子特别典型。他们现在的不利地位至少部分是由过去的黑奴贸易造成的。反歧视行动是试图一揽子弥补这些历史上的不公正的政策。有人反对说,生活在今天的白人并没有蓄养奴隶,也就没有不公正地对待黑人。但这种说法并不中肯。即使白人不是过去不公正的根源,他们也是这种不公正的受益者。同样的道理,男性受益于一种男性比女性更受优待的文化,因此有理由作出赔偿。

189

这几个辩护观点都有一些根据,但还不完全。第四个观点是关于反歧视行动政策的象征力量。它们象征着黑人和妇女在大学和专业领域受到欢迎,他们原先被排斥在外是一件很遗憾的事情。至少就现在而言,如果他们要有所作为,就应该为他们提供方便。

理上的原因：它们显然只是个习惯问题——一种社会构成。社会被构筑成一种模样，也可以被重新构筑成另一个模样。性别角色似乎包含着评价和改变，至少原则上是如此。

185

所以，承认两性之间存在着生理上的差异并不意味着必须赞同所有性别角色方面的传统差别。然而，我们的想象力常常受到限制。在几乎所有的社会中，妇女的主要职责就是抚养小孩，至少在小孩出生的头几个月是这样，这已经被当做是一个天经地义的事实。为了照顾这一差异，以及随之而来的需要差异，现代社会近几十年来设计了各种产假措施来把妇女和男子视为平等的来对待。但仅靠产假还不足以保证妇女在工作场所的平等权利。无论产假条件多么优厚，一位母亲的事业几乎肯定会受生育孩子的影响，而父亲却很少会受影响。优厚的产假待遇甚至可能还会成为妇女事业发展中的障碍，特别是我们应该知道，妇女的生育年龄和她在事业上能够有所建树、有机会晋升到高级职位的年龄阶段刚好相冲突。正如当代女权主义政治哲学家苏珊·莫勒·奥金(Susan Moller Okin, 1946—2004)所说，问题的根源在于：

两个常见但又相互矛盾的前提：妇女的主要职责是抚养孩子；(又是)工作场合中认真和尽职尽责的成员……(男子)对抚养孩子不负主要责任，甚至不分担责任。至今还很有影响力的职业场所的旧观念是，每个工人都对应着一个家庭主妇。

(《正义、性别和家庭》，5页)

因此，一些女权主义者已经向产假政策所依赖的前提提出了挑战。为什么要由母亲来看护出生头几个月的婴儿？这已经没有任何生理上的必要。如果有些情况下父亲更加适合照顾子女，为什么他们不来承担起这个责任？因此，有人建议用父母任何一方都可以休(或同时休，但时间短些)的“双亲产假”来取代妇女产假。这个建议似乎解放了妇女。传统上由母亲扮演的角色会变成一个

父母双方谁来承担这个角色的选择问题。当然,不是每个人都会乐意接受这个建议。有的妇女会认为表面上得到的“选择权”不过是压迫的另一种形式:她们被迫回去工作,而她们更愿意和新出生的孩子待在一起。但是,基本的思路并没有改变。如果性别角色被认为是不公平的,就可以用社会政策来改变性别角色。

186

这个例子似乎还有助于揭示女权主义者特别关注的两个领域:工作和家庭之间的关系。历史上很长一段时间,婚姻被认为是脱离那些不尽如人意的和低贱的工作的庇护所,虽然妇女的处境常常并没有得到多大改善,而且充其量不过使妇女依附性的社会角色永久化。但是,许多妇女试图兼顾事业和家庭——或者出于自愿,或者因为经济上有必要——结果是承担了工作和家务“双重负担”,疲惫不堪,这常常又反过来影响了她们的事业。男性很少有愿意和上班的妻子分担家务的。有人说:“妻子从事全日制工作的丈夫比妻子在家料理家务的丈夫每天只平均多做两分钟的家务,几乎还不够煮熟一个鸡蛋”(芭芭拉·R. 伯格曼,《正义、性别和家庭》,153页)。不论妻子是否有工作收入,她们都很少有像丈夫所拥有的那种权力、地位和经济自主权,这部分解释了即使是有工作的妻子通常也会承担更多家务的原因。这些不平等本身需要被消除,而且通过消除这些不平等,要让妇女在工作场所获得同等的工作机会。双亲产假之类的政策向这个目标迈出了一小步。

但是我们还能做什么呢?有人建议说妇女应该受益于“反歧视行动”(affirmative action)——照顾弱势群体发展事业的积极政策,这里讲的弱势群体是妇女。

反歧视行动

反歧视行动有多种形式。它可以是指通过一种积极的招聘政策,鼓励具有某种背景的人申请工作或晋升,但更常见的是招聘或录用的“优惠”政策。这又有许多不同的形式。设想有一所想多招女生的大学,学校可能有严格的录取指标把名额留给女生;或者没有录取限额,但是对女生的申请有优惠的政策;或者干脆在考生能

187

力相当的情况下,用性别来进行取舍。当然,还可能采取其他形式的政策。从广义上讲,反歧视政策和自由个人主义是一致的,也可以用来分配权利和义务,最终实现职业选择的自由和平等。

但是,许多人,包括一些自称为“自由主义者”的人,强烈反对反歧视行动计划。常见的批评是说这些政策自相矛盾。反歧视行动计划本来是为了消除歧视,但是它们所做的所有事情不过是另一种类型的歧视。虽然这种批评很常见,但也很肤浅。任何政策都有某种程度的偏见。比如说大学招生办公室应该青睐聪明的学生而不是那些不怎么聪明的学生。我们不可能说所有的偏向性政策都是不公正的。真正的问题在于反歧视行动计划涉及的偏向性是否能让人接受。

为什么某些偏向性政策不能让人接受?遭人反对的差别待遇可以界定为“在不相关的背景中进行选择”。有人认为,性别和种族不是选择的相关背景。也许,把人视为一个群体的成员,而不是当做一个个体是错误的。一个人黑人还是白人,是男人还是女人,应该和他们得到的待遇无关,特别是在分配稀缺资源的时候。反对种族歧视或性别歧视的理由同样可以成为反对反歧视行动的理由。应该按照每个人的价值来对待每一个人,否则就会有失公正,甚至把事情搞得更糟。比如说,如果让一些资质不如某些家庭条件较差的男性的中产阶级妇女进入医学院,而让他们失掉这样的机会,这有什么公正可言呢?

另一种批评是反歧视行动可能适得其反。因反歧视政策而得到职位的人可能因此而背上恶名。更糟的是,一些无须反歧视政策照顾也能得到工作或职位的弱势群体成员会被认为是得益于这种政策,从而也背上恶名。这些人无法摆脱失败的阴影。根据这种观点,反歧视行动既带有施舍性又带有侮辱性,从长期来看,可能弊大于利。

188 这些批评都很有力,能够为反歧视行动辩护吗?有多种可能的途径,但并不是都很有说服力。一种观点是反歧视行动不过是机会均等思想的延伸。在任何实行精英统治的体制中,职位应该

的资源来监督每一个用工部门。换句话说,正如我们在前面的一章曾经提到过的,可以消除法律的缺陷,但社会的缺陷却不能同时消除。宣布歧视非法并不能保证歧视再不会发生,甚至不能保证不会出现体制性的歧视。

但是,即使我们能消除有意的歧视,一个平等权利的政策仍然可能是有问题的。马克思认为,某些方面的权利平等可能导致其他方面的不平等。如果一个人有老人需要赡养,而另一个人没有,或者一个人有残疾而另外一个人没有,那么平等的收入并不能保障平等的生活水平。因此如果男子和妇女之间的需求有巨大的差别,那么权利平等的政策就不能实现平等。但事实上真的存在相应的差别吗?这里,女权主义者有时感到进退两难。承认妇女和男子之间的需求差异,会产生出这些需求的不同要求,而这些要求有时又会被男子视作为特殊请求或一种示弱:默认自己低人一等。所以有些女权主义者试图否认妇女需要她们特别的权利。

184

但是,没有理由认为男女之间存在着差异就意味着妇女要低人一等,然而,这常常就是我们理解这个问题的方式。男子也有其特殊的要求:例如,男性通常需要每天比女性摄入更多的热量,但这未被视为男性低于女性的象征。所以,承认一个群体有特殊需要不等于说他们更软弱。而拒绝承认妇女有特殊需要——特别是那些与她们的生理特征有关的需要——则可能导致她们处于低人一等的地位。比如,我们很难忽略这一事实:是妇女,而不是男子生孩子。这个事实产生了特殊的需要,以及由这种需要带来的对特殊权利的要求。

但是,我们需要谨慎处理这种类型的观点。那些被认为是妇女的独特之处有多少是由其生理特征造成的?女权主义者解决这个问题的一种方式是在区分“性”(sex)和“性别”(gender)。性被看做是纯粹的生理范畴,而性别被看做是社会或“社会构成的”(socially constructed)范畴。我们常常可以看到,不同社会的性别角色差异是相当随意的。举一个简单的小例子,在有些社会只有男子放羊,而在另一些社会中,放羊的都是妇女。很明显,这种现象并没有生

这一点和第五种观点一致：必须打破某些机会不向妇女和少数民族开放的传统。反歧视行动提供的角色模型，为新一代人的未来可能性展示了更加宽广的前景。

最后这两个观点的优点是让我们承认，一个实行反歧视行动的世界并不是理想的世界。作为一种长期的政策，反歧视行动并不可取，在某些方面还是不公正的。人们应该按照他们的固有价值来被对待，是一种对反歧视行动的批评。但如果没有临时的反歧视行动政策，不再需要反歧视行动的理想世界将更难被创造出来：在这里人们都因他们的固有价值受到对待。因此我们应该把反歧视行动当做是通向一个更加公正的社会的过渡性政策。

超越个人主义？

如果反歧视行动加上重塑性别角色的社会政策能将我们带向一个公正的世界，大概女权主义政治学家就应该集中精力来设计最好的反歧视行动计划和社会政策了吧？许多女权主义者强烈地反对这个观点，西拉·本哈比(Seyla Benhabib)很好地表达了她们的理由：

若要了解和抵制对妇女的压迫，仅要求妇女政治和经济上的解放已经不够了，还有必要追问妇女所处家庭和私人领域的性心理关系，她们的生命将在那样的环境中展开，其性别特征也是在那种环境中复制的。

190

(《抽象和具体的他者》，95页)

主要问题是，反歧视行动和社会改革发生在现存社会中，因此如果人们以正义的名义致力于这类政策，就意味着全面接受广义上的自由主义的、资本主义的现存社会形式以及传统形式的政治哲学。有两个特别引人注目的女权主义理论对此提出了挑战：一个认为女权主义者应该反对资本主义；另一个主张女权主义者应

该放弃使用正义之类的词汇。第二种批评把我们直接引向对自由个人主义的批判。但首先让我们来看看为什么女权主义者认为应该反对资本主义。

当然,有一个很明显的原因:有的女权主义者是社会主义者,社会主义者反对资本主义。但这不是女权主义者独有的反对理由。下一步要说的是资本主义和“父权”或男性统治之间有内在联系。这样的观点以两种(或三种)形式出现。

一种说法是资本主义经济结构必然导致男性统治的政治体制——例如,资本主义生产关系不断在家庭内部复制压迫性的关系。所以要结束男性统治,必须先推翻资本主义。资本主义制度内部的改良无法结束制度性的男性统治。

第二种说法的因果关系正好相反:男性统治导致资本主义。性别角色的平等将最终创造出一种新的社会形式。例如,西拉·罗伯瑟姆(Sheila Rowbotham)1972年写道:

只有当妇女大规模地组织起来,我们才能成为一种政治力量,并开始向一个真正民主的理想社会迈进。在这样的社会里,每个人都能在为自由和无私的生活而进行的斗争中变得勇敢、负责、善于思考、勤奋好学。这种民主就是共产主义,它超出了我们现有的想象。

(《妇女、反抗和革命》,12—13页)

最后还有一种结合前面的两种说法的观点,认为资本主义和父权主义相互关联,要消除其中一个,就必须消除另一个,因此要完全改变这种制度。

如果在社会经济制度的性质与其他社会制度和关系之间找不到任何联系,那是很奇怪的。例如,家庭内部的权力往往掌握在收入最高的家庭成员手中,无论是丈夫/父亲,还是妻子/母亲,或者在一些罕见的情况下甚至可能是十几岁的儿子或女儿。因此,如果某地经济制造了大量的成年男性失业人员,但却为年轻的妇女

创造了许多就业机会,这会使女性相对地富有和更有权力,这也必将造成巨大的社会影响(实际上,一些观察家指出,在这种情况下,女儿开始有了先前父亲才有的野蛮粗暴的作风)。另一方面,我们也注意到,家庭责任观念的改变正在导致人们就业倾向的改变:幼儿的父亲现在也许更不愿意去做需要整天不在家的工作。但是这些零星的事例并不足以显示资本主义经济结构与男性统治模式之间有着根深蒂固和系统的联系。零碎的改良,而不是彻底的变革,能在多大程度上改变男性统治的状况还有待观察。因此,像双亲产假和反歧视行动这样的政策要实现男女之间的平等,可能还有很长的路要走,也可能用不了多少时间。但是,我们还是不知道资本主义经济结构是否与性别平等相容。

所以,让我们回头来看看本章开头提出的“极端自由个人主义”。它包括四种观点:政治哲学是关于抽象的权利和正义原则的;这些权利应该保证个人的自由和平等;正义是社会和政治制度的首要美德;社会权利和义务可以被看做是个人行动的产物。女权主义批评者已经对所有这四个观点都提出了挑战,通过分析女权主义者拒绝使用正义话语的口号,我们能够看到她们的理由。

192 这种说法总的理由很简单:正义据说是一个“有性别的”概念。她们认为政治哲学为我们设计的正义原则已经采用了一种男性的视角。从表面上看,这个批评很令人费解:毕竟,正义是说要平等地对待每一个人。我们为什么要把这种说法当回事呢?南希·科德罗(Nancy Chodorow)的著作为这种说法提供了支持。在《母亲育儿的重塑》(1978年)一书中,科德罗认为,女性寻求的是与他人相“关联的生活”,而男性更重视“独处的生活”,往往很难与他人甚至自己的家庭成员形成牢固的私人关系。女性在这方面要成功得多,然而以牺牲自己的发展为代价。妇女因为要照顾和满足他人的需要,常常忽略了自己。这些理由听起来当然很有道理,但是这种差异又是如何形成的呢?

按照科德罗的观点,我们必须把“母亲育儿”作为这些行为模式的原因。简单地说,人们通常认为,一个人生命中的最初几年对

其个性的形成和发展是最重要的。通常在这段时间内,儿童是由母亲单独抚养(或者,如果不是,则由另一个或另几个妇女抚养),而父亲则是有距离的和常常缺席的角色。为了使自己成为一个男人,男孩必须疏远他的母亲,而对女孩来说,与母亲的关联是实现自己的性别角色的关键因素。在这个过程中,独立意识和男性意识逐渐融合,而关联意识则和女性意识结合起来。这些性格特征被一代一代复制下去。

这种理论为女权主义“反正义”观点提供了第一个前提:男性比女性更重视抽象和自立。第二个重要前提是,正义是一种抽象和自立的伦理观,从这个前提似乎可以得出男性比女性更珍视正义的结论。因此,至少在这个意义上,正义是一个有性别偏向的概念。这种主张不足以表明所谓公正的结果一定会对男性有利——因而不是不公正的——而是说高度重视正义是采取了一种男性的视角。

卡罗拉·吉利根(Carol Gilligan)在《一种不同的声音》(1982年)一书中所做的经验研究似乎证实了这个结论。与某些人的观点一致,吉利根也认为道德问题实质上只有两种解决路径:“正义”的途径和“关照”(care)的途径。采取正义的途径就是寻求抽象的规则或原则来解决特定的道德难题,相反,采用关照的视角要求考虑情景的特殊情况——谁会受到伤害,谁会受益——因此要求就事论事地作具体的决定。许多理论家认为,在很大程度上,男性倾向于采取正义和权利的视角,而女性倾向于采取关照的视角。但是,人们常常认为,男性的正义和权利视角是一种“更高的”和“更成熟的”道德推理形式。女性的关照道德被看做是一种异端,是道德发展不充分的表现。

193

吉利根接下来的计划是要证明关照的视角不是不成熟的或不完善的,而是和权利视角一样,是一种处理道德问题的有效途径(实际上,有人已经把它作为女性的道德观更加优越的证据)。她通过采访两个11岁口齿伶俐又聪明的孩子杰克和艾米写成的研究报告来阐明这个观点。她给两个人都讲了一个故事,说海因茨

为了救妻子的命,考虑是否去偷一种他买不起的药。他应不应该偷这种药?杰克说他应该,其理由如下:

一方面,人命比金钱更重要,如果药店老板只赚 1000 美元,他照样能活下去,但是,如果海因茨不去偷这种药,他的妻子就会死。(为什么生命比金钱更重要?)因为药店老板可以以后从患癌症的富人那里赚到 1000 美元,但是海因茨却再也不能见到他的妻子了。(为什么不能呢?)因为人们各不相同,你不能再让海因茨得到他那个妻子。

(《一种不同的声音》,26 页)

与之相反,艾米没有直接回答海因茨是否应该偷药的问题:

我不这样认为。我们认为除了偷药,可能还有其他的办法,比如他可以借钱或者贷款什么的,但是他确实不应该偷药——但他的妻子也不应该死。

如果他偷了药,他也许可以救他的妻子,但他这样做后也可能被投进监狱,而他妻子的病情也可能因此而更加严重,他又不能获得更多的药,这样一来,情况也许就不妙了。所以,他们最好还是应该好好想想,找一些其他的办法来弄到钱。

(《一种不同的声音》,28 页)

吉利根评论到,艾米采用的是一种“维持持久关系的叙述”,而杰克把这个问题看做是“与人相关的数学问题”(《一种不同的声音》,28 页)。两人对下面这个问题的回答完全证实了这一点:如果对自己负责和对他人负责相冲突,应该怎样选择?艾米对这个问题的回答会因为情况的可能变化而感到为难,而杰克则会回答道:“你把四分之一给别人,四分之三留给自己。”

征(当然,我们仅从一个例子得不到有力的结论),那么就存在经验的证据表明男性比女性更加珍视抽象和一般的正义观念。科德罗的工作为这种现象的原因提供了一种可能的解释,但她的解释仍然缺乏必要的证据,在很大程度上只是一种推测。许多妇女珍视正义,也有许多男性理论家反对政治哲学的关键在于设计抽象的正义原则这样的观点。用一个人的成长经历来解释所有这类信仰的性质是把问题简单化了——至少还缺乏全面的传记研究。但是科德罗的观点应该能够让自由主义者停下来反思一下。为什么洛克式的关于天然自由、平等和独立的价值预设会长期地具有吸引力?许多政治哲学家认为很难辩驳这些假设。是因为这些假设不证自明吗?或者它们之所以具有吸引力,仅仅是由理论家们早年的成长经历产生的结果吗?

这个论证——如果我们同意——似乎会破坏极端自由个人主义观点的几个要素。只有男性会同意政治哲学的任务是设计抽象的正义原则,只有男性会认为政治哲学家首先应该关心自由和平等的价值,也只有男性会说正义是政治和社会制度的首要美德。

但是什么能够取代一种正义的伦理观呢?实际上,在许多情况下对正义和权利的诉求似乎不合时宜。正如政治哲学家杰里米·沃尔德伦(Jeremy Waldron)所说:

在一种正常美满的婚姻生活背景下,权利的要求不应该占据多大的位置。如果我们听到一个人抱怨自己的配偶否认或无视婚姻的权利,就知道这对伴侣之间在处理欲望和感情的互动关系方面已经出了问题。

(《自由主义的权利》,372页)

沃尔德伦把正义或权利与对他人的感情——相互关心和尊重——作了比较。这个例子对于考察极端自由个人主义各个方面的局限非常有用,特别是对于第四个观点——社会权利和责任可以被看做是个人行动的产物。因为个人主义似乎在解释家庭内部

道德关系的产生方面尤其无力。例如,霍布斯对自然状态中母亲对子女拥有权利的性质和来源特别感兴趣,他用的是很让人吃惊的半契约的话语来解决这个问题:“在纯粹的自然状态中……对子女的管辖权……归……她……婴儿首先是在母亲的权力控制之下的,所以它可以抚养他,也可以抛弃他。如果抚养他,他的生命便得自于母亲,因而就应服从她”(《利维坦》,254页)。

康德在18世纪晚期写到,婚姻是“终身相互占有性功能”的契约,此言为世人所诟病。但是,认为婚姻或者家庭生活的任何因素本质上是分配权利和义务的互惠性商业关系,确实至少是错误地估计了我们对理想婚姻生活的看法。当然,一个人通常有权选择结婚还是不结婚。但是婚姻关系的本质——至少从广义上讲——不仅仅是一个选择问题,它也牵涉到一个人所处社会的习惯、法律和传统(这一点甚至对于那些选择不结婚的伴侣也是正确的)。在涉及其他家庭成员的问题上,古语说得好,你可以选择朋友,但你不能选择亲属。一个人一出生便处在诸多的家庭关系之中。个人主义者可能反驳说,任何人都可以拒绝承担自己的家庭义务,所以仍然保留着一种重要的选择因素。但有意思的是,如果有人作出这样的选择,至少在他没有充足理由的情况下,我们会对他产生极大的反感。因此,似乎我们愿意承认有独立于个人意志和行为的积极义务的存在。

自由个人主义者的一种更好的回应是,在同意许多家庭关系不以人的意志为转移的同时指出,人们往往愿意反思什么才是遵从自由价值的可以接受的关系。关于家庭的法律不断被修订。妻子不再被视为丈夫的财产;人们最终承认了婚内强奸的概念,承认它是一项重罪;虐待儿童越来越为人们所重视并受到惩罚。这样,196 家庭正在向自由个人主义的方向演进。家庭成员被赋予权利以保障他们的自主性,这种趋势无疑还会继续发展下去。

尽管如此,家庭生活这种模式与极端自由个人主义的图景还是形成了一个有趣的对照。家庭的首要美德是爱,或者至少是感情,而不是正义。社会和政治制度的首要美德也应该是人与人之

间的感情吗？这似乎不大可能。称所有的人为兄弟姐妹非常容易，但唯有圣人才能把家庭的成员之间的特殊情感纽带和关爱推广到全人类（或者至少是所有的街坊邻居），使他们凝结成为一个幸福的大家庭。

然而，这些思想的确指出了一个更有希望的方向。即使你不能做所有人的兄弟姐妹，你还可以做一个好公民（a good citizen）。一个好公民乐于帮助他人，即便是那人并没有要求得到帮助的权利。所以，政治哲学的任务是设计一套正义的规则和原则，人们认为这种看法的一种替代方案是尝试着创造出一种条件，让人们的某种性格特征在这种条件下繁荣起来。根据这种观点，政治哲学的任务是处理如何使人成为一个好公民的问题，就是尝试着创造一个新世界，居住在其中的人们相互关心，不会用自我的牺牲来满足他人的贪婪。

实际上，本书多处采用了这种观点。在第三章，卢梭着力于设计一个能促进道德和政治德行的社会。我们看到，密尔在某种意义上也以社会所能造就的人的品行来衡量这个社会制度的质量。再回忆一下第四章中马克思对自由主义的批评：自由主义的权利，诸如安全、平等、财产和自由等，都鼓励我们把他人当做是对我们自由的限制。它们鼓励的是疏离和孤立的情感。对马克思来说，我们必须超越这种狭隘的资产阶级的视角。对批评自由个人主义的女权主义者来说，我们还应该加上：这是一种狭隘的、资产阶级的和男性的视角。但是，这里我们发现，许多反个人主义的思想——马克思主义、女权主义、社群主义和保守主义——在宽泛的意义上有着某种共同点：正义，或者至少严格而偏执的正义，会损害具有真正价值的人际关系（想想一个人在饭馆里总是斤斤计较自己应该分摊多少饭钱会是什么样子）。

也许，这种公民美德（the virtue of citizenship）思想应该取代自由个人主义的正义观，成为政治哲学的首要任务和社会的首要美德？但是，要说明我们怎样才能，或为什么应当尝试着完全放弃对正义的考虑是非常困难的。如果在实践中，政治哲学要致力于

社会法律和制度的设计与评估,那么抽象的规则和原则似乎就是题中应有之意。关心、感情和其他美德可以告诉我们如何处理我们的个人生活,从而可以主导我们与他人的关系,但是政治决策的公共领域却似乎注定要被“和人有关的数学问题”所支配。如果不诉诸抽象的正义理论,我们就不知道如何来对财产、自由或权力实施公共的规范。

但是,这并不意味着我们必须排斥以关爱思想为基础的考虑。因为,如前所说,我们需要正义原则是一回事,这些原则应该是什么是另外一回事。我们一旦开始考虑分配正义,就会发现自由主义政治哲学家的确是很关心人的特殊需要的。福利国家就是一种由社会工作者、护士和自愿者来提供制度化的关爱的体制。因此,自由主义者对正义的关心已经结合了关爱的价值观,虽然是通过劳动分工。

我们可以进一步建议,这种拓宽了的正义观应该与相应的公民实践美德共存,正如密尔哲学所倡导的那样。根据这一思路,政治哲学家在制定抽象的正义原则的同时,还应该创造繁荣美德的条件。这种折中的选择似乎是正确的。

但是这种折中有效吗?如果正义成为社会和政治制度的首要美德,还有容纳其他东西的空间吗?让我们再来考虑一下那个用婚姻打的比方:如果丈夫和妻子坚持他们的权利,他们大概就不能再以正常的感情和关爱来彼此对待了。夫妻之间强调各自权利的婚姻是出了问题的婚姻。但这并不意味着我们应当抛弃婚姻权利的概念,毕竟,婚姻出问题是常有的事情。沃尔德伦说,对这种权利的需要“不是为了建立感情联系,而是在人们遇到无法处理与从前的伴侣相互关系这样的不幸事件时,为他们提供一种可以依据的确切知识”(《自由主义的权利》,374页)。

因此,在某种意义上,说正义是社会和政治制度的首要美德是相当错误的。说它是底线的美德(the last virtue),或者至少是最后的保证可能要更好一些。权利和正义的考虑就像一种保险政策:一种危机时刻可以求助的安全保障措施。权利并不会(或不

必)损害感情的联系。当然,这一点也不局限于婚姻,而是适合于整个社会生活。正义不必损害美德和关爱的伦理观,但是它能在美德变得淡薄的时候提供一张保护网。

我们可以用另外一种方式来表达这个观点。人们社会生活的许多方面都依赖于人与人之间的信任。我们相互作出承诺,我们相信彼此的话或相互理解,期待别人会以特定的方式行事。一个没有信任的社会是很可怕的,也许甚至是不可想象的。但有人会说赋予个人法定的权利预先假定了我们之间不可能相互信任。如果我们能够相互信任,还要权利干什么?在任何情况下,一旦我们拥有了权利,就不再需要信任,因此权利只会颠覆或损害信任。

但是,信任和权利之间是否必然会发生冲突还不是十分清楚。例如,一个评论者认为,对洛克来说,“自然状态……是一种对理性信任的需求和愿望远远超出了其实际存在的数量的状态”(约翰·邓恩,《对政治责任的阐释》,24页)。其补救的方法是设计能够使“信任得到有效的利用”的制度,实质上就是正义的法则。信任很重要,很有价值;这是我们社会和政治生活的永恒特征,但是我们不能总是依赖它。这就是我们需要抽象的、可实施的正义规则保障个人权利的原因所在:并不是因为我们认为人们行使权利,要求正义是一件好事,而是因为我们知道有些时候这是他们唯一的出路。

但是正义是一个非常广义的概念。像批评正义的理论那样认为追寻正义仅仅是建构一些抽象和一般笼统的原则是错误的。对正义的关心不应排除对具体问题的关注,需要考虑很多因素,并不仅仅是如何在特殊的情况下使用原则的问题。本书的观点是,对正义的主要要求是补偿不合理的的不平等。女权主义批评者并不要求以关爱的伦理取代正义伦理来成为政治哲学的核心,而是要求我们在运用正义原则时对我们制度中包含和产生出的不公正有一种敏锐的觉察力。女权主义者不能,也不应该放弃为追求妇女真正的自由和平等而努力。

因此,女权主义理论不要求推翻最基础的正义观,而是要求运

用正义观时要前后一致。它也把我们带回到一个古老的思想：我们不应为政治制度容易产生出什么类型的人漠然处之。一个容易造就冷酷自私的剥削者的社会要比一个能够造就善良无私的合作者的社会糟糕得多，即使形式上二者都可以说是正义的社会。也许这一思想可以帮助我们弄明白对极端自由个人主义需要作出多大程度的修正，但我们不打算在这里下一个最后的结论。

结束语

我希望这本书能够向读者说明一些 2500 年来政治哲学作为一门人们热烈讨论并怀有浓厚兴趣来研究的学科的原因。我还想让读者知道，对政治哲学的研究远未完成。不但有尚待解决的问题，而且在每个岔路口都还有未经探询的歧路，有人甚至说我们应该从头开始。这是否意味着我们永远不会有进展了？我认为这种悲观的论点是站不住脚的。密尔说，在政治哲学中，“各种论点的陈述能决定人的理智是赞同还是反对一种理论”，这样说当然正确。但是，密尔又补充说：“这等于提供了证明”（《功利主义》，255 页）。但我们并不清楚论点的陈述怎样等同于证明。密尔自己也会同意下面的看法：不管某些观点在某一时期显得多么雄辩，后人也许会提出更为雄辩的观点来支持相反的理论。因此，既然存在着合理性程度参差不齐的观点和理论，在政治哲学中就没有终极的结论。写到这里，我也应该停笔了。

进一步阅读指南

序言

我在序言里提到,本书并不打算系统地讨论政治哲学的现状,也不准备就这个话题写一部专门的学说史。不过,关于这类主题,我们倒是可以推荐一批非常出色的著作。在当代政治哲学的导论性著作中,我要特别推荐 Will Kymlicka 的 *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2nd edn. Oxford: Oxford University Press, 2004) 和 Adam Swift 的 *Political Philosophy: A Beginners Guide for Students and Politicians* (Oxford: Polity, 2001)。Robert E. Goodin 与 Philip Pettit 编的 *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1993) 收录了很多有价值的导读性论文。Iain Hampsher-Monk 的 *A History of Modern Political Thought* (Oxford: Blackwell, 1992) 是一本绝佳的有关政治理论史方面的导论性著作。这本书对我在本中所谈及的许多哲学家的观点,包括霍布斯、洛克、卢梭、马克思和密尔的思想,用准确而通俗的文字做了介绍。Michael Rosen 与 Jonathan Wolff 编的 *Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1999) 包含了本书详细讨论过的多数哲学家的著作选段。

导言

修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》一书的引文,引自 1972 年的 Penguin 版。洛克的政治权力定义出自他的《政府论》(相关细节参看下文)。恩格斯的引文出自他的 *Socialism: Utopia and Scientific*, 许多种马恩选集都收录了这篇文章,读者也可以查阅如下网站: www.marxists.org。

第一章

戈尔丁《蝇王》的引文引自 1954 年的 Penguin 版。霍布斯的《利维坦》有多种版本可供参阅,本书引用的是 C. B. MacPherson 编辑的版本(Harmondsworth: Penguin, 1968)。一本介绍霍布斯思想的小册子是 Richard Tuck 的 *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 1989)。内容更详尽的一个本子,并且也更值得推荐的是 Jean Hampton 的 *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)。

洛克的引文出自 *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, student edn., 1988)。为了方便那些使用其他版本的读者,在引用这个版本的时候,我同时标注了节码和页码。此外,David Lloyd Thomas 的 *Locke on Government* (London: Routledge, 1995)也是一本非常好的介绍洛克政治思想的著作。

卢梭的著作有多个版本,我选择的是最有价值的一个 *The Social Contract and Discourses*, ed. G. D. H. Cole, J. H. Brumfitt and John C. Hall (London: Everyman, 1973)。本书中所标注的页码,就是来自这个版本的页码(我还给出了章节号)。除了《爱弥儿》以外,这个版本包括了卢梭主要的哲学著作,但读者可以在 1974 年出版的 Everyman 这个版本里找到《爱弥儿》。介绍卢梭的书籍参看 Christopher Bertram 的 *Rousseau and 'The Social Contract'* (London: Routledge, 2003)。

对无政府状态的描述,参看 Harold Barclay 的 *People without Government* (London: Kahn & Averill, 1990)。对囚徒困境的介绍也多如牛毛,关于这个问题的一本简单读物是 Jon Elster 的 *Nuts and Bolts for the Social Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) (萨特的例子就来自 Elster 此书)。George Woodcock 编的 *The Anarchist Reader* (Glasgow: Fontana, 1977) 包含了无政府主义的一些精彩选辑,其中包括葛德文的《政治正义论》和克鲁泡特金的《互助论》两书的节选。要查看这两部著作的全文,参看 William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, ed. Isaac Kramnick (Harmondsworth: Penguin, 1976) 以及 Peter Kropotkin, *Mutual Aid*, ed. Paul Avrich (London: Allen Lane, 1972)。关于无政府主义的一本很有用的研究性著作是 David Miller 的 *Anarchism* (London: Dent, 1984)。

第二章

密尔的《论自由》引自一个很常见的版本 *Utilitarianism and Other Writings*, ed. Mary Warnock (Glasgow: Collins, 1962)。洛克的引文,同样出自 Laslett 版的《政府论》。边沁的功利主义思想来自他的《道德与立法原理导论》(*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart, London: Methuen, 1982)。此书的前五章也收录在 Mary Warnock 所编的密尔著作集中。

马克斯·韦伯关于国家的定义,出自他的“政治作为一种志业”(‘Politics as a Vocation’, in *Essays from Marx Weber*, trans. H. Gerth and C. W. Mills, London: Routledge & Kegan Paul, 1948)。

有两部关于政治义务的很好的概论性著作,它们是 A. John Simmons 的 *Moral Principles and Political Obligation* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1979) 和 John Horton 的 *Political Obligation* (London: Macmillan, 1992)。其中,Simmons 所持的是一种哲学无政府主义,与 R. P. Wolff 在他的 *In Defiance*

of *Anarchism* (New York: Harper, 1973)一书中所持的观点基本相同。对同意理论的论证,参见 Harry Beran 的 *The Consent Theory of Political Obligation* (London: Croom Helm, 1987)。

Carole Pateman 的两部著作 *Participation and Democratic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970)和 *The Problem of Political Obligation* (Oxford: Polity Press, 1985),对参与民主理论做了辩护。

休谟关于“默认同意”的观点参见“论原始契约”(‘Of the Original Contract’, in *Essays Moral Political and Literary*, ed. E. F. Miller, Indianapolis: Liberty Press, 1985, 465—87)。卢梭的引文来自《社会契约论》,引自 Everyman 版的 *The Social Contract and Discourses*, ed. Cole et al.。

H. L. A. Hart 在他的“Are There Any Natural Rights?”(reprinted in J. Waldron ed., *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1984)一文中讨论了公平理论。George Klosko 在 *The Principle of Fairness and Political Obligation* (Lanham MD: Rowman and Littlefield, 1992)中,用接近一本书的篇幅讨论了一种修正的公平理论。诺奇克的批评可参见他的《无政府、国家与乌托邦》(*Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell, 1974)。Simmons 和 Horton 对相关的问题也有论述。

边沁的理论出自《政府片论》(*A Fragment on Government*, ed. Ross Harrison, Cambridge: Cambridge University Press, 1988)。J. J. C. Smart 和 Bernard Williams 的 *Utilitarianism, For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973)对功利主义的理论做了很好的讨论。Chris Mullin 的 *Error of Judgment* (revised edn. Dublin: Poolbeg Press, 1990)对伯明翰六人帮的案例做了详细的讨论。对密尔功利主义理论的一部很好的评论性著作是 Roger Crisp 的 *Mill on Utilitarianism* (London: Routledge, 1997)。

除了上面提到的“论原始契约”一文,休谟还在他的《人性论》

(*A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press, 1978)的第三部分讨论了正义和政治义务问题。另外,还可参见他的《道德原则探究》(*An Enquiry Concerning the Principle of Morals*, in *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd edn. Oxford: Oxford University Press, 1975)。

第三章

关于民主的一部最值得参考的著作是 Ross Harrison 的 *Democracy* (London: Routledge, 1993), 另一部很有价值的著作是 David Held 的 *Models of Democracy* (Cambridge: Polity, 1987)。Keith Graham 的 *The Battle of Democracy* (Brighton: Wheatsheaf, 1986) 也是一本很好的关于民主的著作。Jeremy Waldron 的“Rights and Majorities: Rousseau Revisited”(in his *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993) 对本章中的某些论题有进一步的发展。

柏拉图的《理想国》有许多版本,我引用的是 H. P. D. Lee 编辑的版本 (Harmondsworth: Penguin, 1955)。Karl Popper 在他的 *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge, 1945) 一书中对柏拉图的批判已经家喻户晓。完整地介绍《理想国》的一部精彩著作是 Nickolas Pappas 的 *Plato: The Republic* (2nd edn. London: Routledge, 2003)。要了解孔多赛的论证可参见 Brian Barry 的“The Public Interest”(in A. Quinton ed., *Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1967)。Duncan Black 的 *The Theory of Committees and Elections* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958) 一书更加详细地介绍了孔多赛的观点。另外,我用来说明“公意”的那个工会的例子,也是从 Barry 的那篇文章中得到的灵感。

卢梭的《社会契约论》和《论政治经济学》,我引用的是 Cole *et al* 编的 Everyman 版。玛丽·沃斯通克拉夫特的《为女权辩护》,可

参见 Miriam Brody 编的版本 (Harmondsworth: Penguin, 1992)。关于积极自由与消极自由的著名讨论, 参见 Isaiah Berlin 的“Two Concepts of *Liberty*”(in his *Liberty*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 2002)。此文与其他一些相关的文章收入于 David Miller 编的 *Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1991)。伯林的文章还对卢梭的观点提出了很多批评。Carole Pateman 关于参与民主的著作(前引)也与这个问题有很大的关系。密尔对这个问题的观点在《代议制政府》中有详细的论述, 参见 *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, ed. H. B. Acton (London: Debt 1972)。

第四章

密尔的《论自由》和《功利主义》, 我引用的也是 Mary Warnock 编的版本。有关密尔思想的精彩讨论, 可参见 *J. S. Mill On Liberty In Focus*, ed. John Gray and G. W. Smith (London: Routledge, 1991)。在宽泛背景下来研究密尔政治思想的一本著作是 John Skorupski 的 *John Stuart Mill* (London: Routledge, 1989)。有关卢梭的内容, 我引用的还是 Everyman 版的 *The Social Contract and Discourses*, ed. Cole et al.。一本内容详尽的、批判密尔关于思想自由的论点的著作是 R. P. Wolff 的 *The Poverty of Liberalism* (Boston, Mass.: Beacon Press, 1968)。“一位有钱的姨妈”的例子出自 David Lloyd Thomas 的“Rights, Consequences, and Mill on Liberty”(in A. Phillips Griffiths ed., *Of Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983)。边沁在他的“无政府主义的谬误”(“Anarchical Fallacies”, reprinted in *Nonsense on Stilts*, ed. Jeremy Waldron, London: Methuen, 1987)一文中提出了对自然权利的批评。除了对一般权利概念的讨论, 在这一部分里我还提到了马克思的《论犹太人问题》, 这篇文章在各种马克思著作选辑中都能够找到。我特别推荐的是 *Karl Marx: Selected Writings*, ed. D. McLellan (2nd edn. Oxford: Oxford University Press, 2000)。本书讨论

《论犹太人问题》时,引用的就是这个版本。

亨利·西季威克的思想,参见他的《伦理学方法》(*The Method of Ethics*, London: Macmillan, 1907)。“总督衙门里的功利主义”这一术语出自 Amartya Sen 和 Bernard Williams 编的 *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)一书的导言。詹姆斯·斯蒂芬的《自由·平等·博爱》一书已经有重印本 (James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, Chicago: Chicago University Press, 1991)。Patrick Devlin 的“Morals and the Criminal Law”一文,首发于 1958 年,重刊在他的 *The Enforcement of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1965)一书中。H. L. A. Hart 在他的 *Law, Liberty, and Morality* (London: Oxford University Press, 1963)一书中,对 Devlin 的文章做了激烈的批评。社群主义对自由主义的批评,参见 *Communitarianism and Individualism*, ed. Shlomo Avineri and Avner de-Shalit (Oxford: Oxford University Press, 1992)。这本书中详细介绍了 Michael Sandel、Charles Taylor、Alisdair MacIntyre 和 Michael Walzer 等人的思想,这些人都是当代社群主义的主要创始人。Michael Sandel 在他那本很有影响的 *Liberalism and Limits of Justice* (2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1998)一书中,针对罗尔斯的《正义论》(*A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971, revised edn. 1999)提出了批评,表达了他基本的社群主义立场。另一部关于社群主义和自由主义的著作是 Stephen Mulhall 和 Adam Swift 的 *Liberals and Communitarians: An Introduction* (2nd edn. Oxford: Blackwell Publishers, 1996)。

第五章

休谟的《道德原则探究》中的引文,出自 Selby-Bigge 版。密尔的 *On Socialism* 可参见 *On Liberty and Other Writings*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)。对

诺奇克的《无政府、国家与乌托邦》一书，我在我的 *Robert Nozick: Property, Justice, and the Minimal State* (Cambridge: Polity, 1991) 中做了详细的讨论。另外还可以参见 G. A. Cohen 的 *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 以及 Jeffery Paul 编的 *Reading Nozick* (Oxford: Blackwell, 1982)。一部非常优秀的针对罗尔斯《正义论》的论文集是 Norman Daniel 编的 *Reading Rawls* (Oxford: Blackwell, 1975)。罗尔斯另外的一些重要著作也陆续问世，包括《政治自由主义》(*Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, expanded edn. 2005)。其中的一些思想变化在 C. Kukathas 和 P. Pettit 的 *Rawls* (Cambridge: Polity Press, 1990) 一书中得到了讨论，这本书中还包括了另外一些很有价值的内容。

Jan Pen 的 *Income Distribution*, 1971 年由 Penguin 出版。卢梭的引文仍然出自 Everyman 版的 *The Social Contract and Discourses*。洛克关于财产权的讨论来自他的《政府论》(Laslett 版)第五章。对财产权做了进一步论述的著作是 Lawrence C. Becker 的 *Property Rights* (Boston Mass.: Routledge & Kegan Paul, 1977) 以及 Alan Carter 的 *The philosophical Foundations of Property Rights* (Hassocks Sussex: Harvester, 1988)。

Allen Buchanan 的 *Ethics, Efficiency and the Market* (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1985) 从哲学角度对市场做了精彩的一般性讨论。这本书对哈耶克(F. A. von Hayek)的立场有一个非常有用的简要概括，哈耶克的立场详尽地体现在他的一系列著作中，但主要还是《自由宪章》(*The Constitution of Liberty*, London: Routledge & Kegan Paul, 1960)。弗里德曼(Milton Friedman)的著作很容易找到，尤其参见他的 *Capitalism and Freedom* (Chicago: Chicago University Press, 1962) 以及(与 Rose Friedman 合写的) *Free to Choose* (Harmondsworth: Penguin, 1980)。John Kay 的 *The Truth About Markets* (London:

Allen Lane, 2003)是一部写得非常精彩而通俗的关于市场缺陷的著作。马克思为计划经济所做的辩护,可参看我的 *Why Reading Marx Today?* (Oxford: Oxford University Press, 2002)。恩格斯的《爱北斐特讲演》重刊于马克思、恩格斯和列宁的 *On Communist Society* (Moscow: Progress Press, 1974)。马克思的引文出自 *Early Writings*, ed. Lucio Colletti (Harmondsworth: Penguin, 1975)。

亚当·斯密的引文出自《国富论》(出版于 1776 年, Harmondsworth, Penguin, 1970)。Alec Nove 的引文来自他初版的 *The Economic of Feasible Socialism* (London: George Allen & Unwin, 1983), 此书的第二版题名为 *The Economic of Feasible Socialism Revised* (London: HarperCollins, 1991)。

马克思关于异化的观点主要可见于他的《1844 年经济学哲学手稿》,尤其是关于“异化劳动”的手稿。多种版本的马克思选辑都收录了这篇文章,例如: *Karl Marx: Selected Writings*, ed. D. McLellan 以及 *Early Writings*, ed. Lucio Colletti。有关资本主义条件下“去技艺化”现象的讨论,参见 Henry Braverman 的 *Labor and Monopoly Capitalism* (New York: Monthly Review Press, 1974)。恩格斯的引文出自他的《英国工人阶级状况》,此文首发于 1845 年,收录在 *Marx and Engels on Britain* (Moscow: Marx-Engels-Lenin-Stalin Institute, 1953) 一书中。其他的版本也容易找到,同样还可以查阅网站 www.marxists.org。

前面提到的 Norman Daniels 编的文集,收录了许多对罗尔斯的批评。其中, Ronald Dworkin、Thomas Nagel 和 Thomas Scanlon 的文章值得特别关注。“社会最小值”的观点在 Jeremy Waldron 的“John Rawls and the Social Minimum”(in his *Liberal Rights*) 一文中得到了很有意义地讨论。“左翼自由至上论”(left-wing libertarianism) 的观点可参见 Hillel Steiner 的 *An Essay on Rights* (Oxford: Blackwell, 1994) 以及 Michael Otsuka 的 *Libertarianism Without Inequality* (Oxford: Oxford University Press,

2003)。

第六章

关于女性主义政治思想的一篇很好的导论性文章是 Jane J. Mansbridge 和 Susan Moller Okin 的“Feminism”(in Robert E. Goodin and Philip Pettit eds., *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1993), 它还提供了一个非常重要的推荐书目。Will Kymlicka 的 *Introduction to Contemporary Political Philosophy* 提供了一种试图系统地回应女性主义思想的自由主义观点。Simone De Beauvoir 的引文出自 *The Second Sex* (New York: Vintage edition, 1952)。Susan Moller Okin 的 *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1989) 对自由女性主义的立场做了更详尽的辩护。Thomas E. Hill Jr. 在“The Message of Affirmative Action”(in his *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991) 一文中对积极行动计划提供了一种最好的论证。

一本很有价值的女性主义的选辑是 Janet A. Kourany, James P. Sterba 和 Rosemarie Tong 编的 *Feminist Philosophy* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993) 以及 Nancy Tuana 和 Rosemarie Tong 编的 *Feminism and Philosophy* (Boulder, Col: Westview Press, 1995)。女性主义的新选辑还在不断涌现。

布拉德利的《伦理学研究》中的引文, 出自该书的第二版(F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1951)。伯克的《对法国大革命的反思》引用的是 1968 年的 Penguin 版。Michael Oakeshott 的 *Rationalism in Politics* 引用的是 Methuen 出版社的版本(London: 1962)。另外还可以参见 Roger Scruton 的 *The Meaning of Conservatism* (2nd edn., London: Macmillan, 1984)。

Lydia Sargeant 编的一本讨论资本主义和父权制关系的文集是 *Women and Revolution* (Boston Mass.: South End Press,

1981)。这个集子包括了 Heidi Hartmann 那篇有名的文章“*The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*”(reprinted in Kourany, Sterba and Tong, *Feminist Philosophers*), 作者开篇就谈到“马克思主义与女权主义的结合, 这一结合跟英国普通法对丈夫与妻子所做的描述的相似: 马克思主义与女权主义就是一个主义, 它们都是马克思主义”。Sheila Rowbotham 的引文来自 *Women, Resistance and Revolution* (London: Penguin, 1972)。Seyla Benhabib 的“*The Generalised and Concrete Other*”一文刊载于 Seyla Benhabib 和 Drucilla Cornell 编的 *Feminism as Critique* (Cambridge: Polity Press, 1987)。

本章讨论到的主要的女性主义著作是 Nancy Chodorow 的 *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley Ca.: University of California Press, 1978) 和 Carol Gilligan 的 *In A Different Voice* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1982)。其他比较有影响的作品是 Catherine MacKinnon 的 *Feminism Unmodified* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1987), Alison M. Jaggar 的 *Feminist Politics and Human Nature* (Hemel Hempstead: Harvester, 1983) 以及 Carole Pateman 的 *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988)。Susan Moller Okin 的 *Women in Western Political Thought* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1979) 对柏拉图、亚里士多德、卢梭和密尔关于妇女的思想做了非常有意思的讨论。另外还可以参看 Okin 的 *Justice, Gender and the Family*。Martha Nussbaum 的 *Women and Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 专门讨论了发展中国家的性别平等现象。

这里征引的 Jeremy Waldron 的“*When Justice Replaces Affection: The Need For Rights*”一文, 重印于他的 *Liberal Rights*。John Dun 的“*What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke?*”一文刊载于他的 *Interpreting Political*

Responsibility (Cambridge: Polity Press, 1990)。Michael Ignatieff 的 *The Needs of Strangers* (London: Hogarth, 1984) 可以被视为一种对关爱如何被制度化这一问题的研究。

文中讨论过的主要著作

Bentham, Jeremy, *Anarchical Fallacies, and Supply Without Burthen in Nonsense on Stilts*, ed. Jeremy Waldron (London: Methuen, 1987).

——*A Fragment on Government*, ed. Ross Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

——*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (London: Methuen, 1982).

Godwin, William, *Enquiry Concerning Political Justice*, ed. Isaac Kramnick (Harmondsworth: Penguin, 1976).

Hart, H. L. A., 'Are There Any Natural Rights?', repr. In J. Waldron (ed.), *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. C. B. MacPherson (Harmondsworth: Penguin, 1968).

Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principle of Morals*, in *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 3rd edn., 1975).

——'Of the Original Contract', in *Essays Moral, Political and Liberty*, ed. E. F. Miller (Indianapolis, Ind.: Liberty Press, 1985).

——*A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 2nd edn., 1978).

Kropotkin, Peter, *Mutual Aid*, ed. Paul Avrich (London: Allen Lane, 1972).

Locke, John, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, student edn., 1988).

Marx, Karl, *Early Writings*, ed. Lucio Colletti (Harmondsworth: Penguin, 1975).

——‘On the Jewish Question’, in *Karl Marx: Selected Writings*, ed. D. McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977).

Mill, John Stuart, *Chapters on Socialism*, in *On Liberty and Other Writings*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

——*Considerations on Representative Government*, in *Utilitarianism*, ed. H. B. Acton (London: Dent, 1972).

——*On Liberty*, in *Utilitarianism and Other Writings*, ed. Mary Warnock (Glasgow: Collins, 1962).

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

Plato, *The Republic*, ed. H. P. D. Lee (Harmondsworth: Penguin, 1955).

Rawls, John, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971, revised edition 1999).

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

Rousseau, Jean-Jacques, *Émile* (London: Everyman, 1974).

——*The Social Contract and Discourses*, ed. G. D. H. Cole, J. H. Brumfitt, and John C. Hall (London: Everyman, 1973).

Stephen, James Fitzjames, *Liberty, Equality, Fraternity* (Chicago: Chicago University Press, 1991).

Von Hayek, F. A., *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960).

Wollstonecraft, Mary, *Vindication of the Rights of Women*, ed. Miriam Brody (Harmondsworth: Penguin, 1992).

索引

(页码为原书页码即本书边码)

- acquisition, justice in initial 取得,初得正义 138—143
- affirmative action 反歧视行动 186—189,191
- agnosticism 不可知论 3
- Alexandrian library 亚历山大图书馆 108
- alienation 异化,疏离 149
- ambassadors 大使 61
- anarchism 无政府主义 2,8,29—32,46—48,59,105
- authoritarianism 权威主义 2
- autonomy, *see* liberty 自治
- Ballantyne, R. M. R. M.巴兰坦 6
- Bauer, Bruno 布鲁诺·鲍威尔 128
- Beauvoir, Simone de 西蒙·德·波伏瓦 183
- Bergmann, Barbara 芭芭拉·R. 伯格曼 186
- Benhabib, Seyla 西拉·本哈比 189—190
- Bentham, Jeremy 杰里米·边沁
- on justification of state 边沁论国家的合法性 35, 48, 51,62
- as addressing legislators 边沁站在功利主义立法官的立场

- on natural rights 边沁论自然权利 116
- Birmingham six 伯明翰六人帮 53—54
- Bradley, F. H. 弗朗西斯·赫伯特·布拉德利 180
- Burke 伯克 180
- care, ethic of 关爱伦理 193—199
- censorship 监察官制 83
- Chodorow, Nancy 南希·科德罗 192—194
- civil disobedience 温和抵抗 89
- civil religion 公民宗教 84, 86
- civil society, see state, the citizenship 公民社会
 individualism and 个人主义和公民社会 196—199
 Mill and 密尔和公民社会 96
 Rousseau and 卢梭和公民社会 78—79, 85—86, 196
- contract, see hypothetical contract 契约
 social contract; tacit consent 社会契约;
- communism 共产主义 129, 174, 190
- communitarianism 社群主义 129—131, 178, 180
- compassion 同情 24—26
- Condorcet, Marquises de 孔多塞侯爵 75, 81, 84
- conservatism 保守主义 180
- craft analogy 技艺比喻 66—68, 70—71
- creationism 创世论 111
- custom 习俗, 习惯 116, 121, 127, 129—131, 178
- democracy 民主 4, 36, 62—103, 104, 177
 direct 直接民主 65, 78, 95
 intrinsic value of 民主的内在价值 76—77, 84, 89
 Madisonian 麦迪逊式的民主 64, 72
 majoritarian 提倡多数的民主 64
 participatory 参与民主 41, 90—93
 representative 代议民主 65, 93—100

- Denning, Lord 丹宁爵士 53—54
- desert 应得 141
- Devlin, Lord 德弗林爵士 125, 127—128
- dictatorship 专制政体 62, 68, 71, 94
- Diderot, Denis 丹尼斯·狄德罗 109
- Difference Principle 差别原则 158, 160—164, 168, 171—176
- discrimination 歧视 128—129, 184—189
- distributive justice 分配正义 2, 133—176
- patterned theories of 模式化理论 171—176
- see also* acquisition, justice in initial; property; rectification, justice in; transfer, justice in Divine Right of Kings 君权神授 17
- drunkenness 酗酒 126
- Dunn, John 约翰·邓恩 198
- Dworkin, Ronald 罗纳德·德沃金 168
- emancipation, human and political 人的解放和政治解放 128—129
- Engels, F. 弗里德里希·恩格斯 3, 145, 148—150
- equality 平等
- democracy and 民主和平等 77, 84—85, 91, 102—103
- economic 经济平等 81, 150, 150, 158, 167
- Hobbes on 霍布斯论平等 10—11
- Individualism and 个人主义和平等 179, 184, 194, 199
- liberty and 自由和平等 129, 171—176
- Locke on 洛克论平等 17—18, 35
- of opportunity 机会平等 158, 160, 165, 187
- racial 种族平等 65, 155, 186—189
- religious 宗教平等 128
- sexual 性平等 65, 85, 102, 183—199
- utilitarianism and 功利主义和平等 151

- evolutionary theory 进化论 111—113
- experiments of living 生活试验 86, 123—124
- exploitation 剥削 149—150
- expectations, maximization of 期望最大化 161—168
- expression, freedom of 表达自由 111—112
- externalities 外部性 147—148, 151
- factions 派别 82—83, 85
- fairness, principle of 公平原则 55—59
- families 家庭 28, 185, 195—196
- fear 恐惧 11, 16—17, 19, 24, 31
- Federalists, The 联邦党人 96—97
- felicity 幸运 10, 11, 24
- feminism 女权主义 5, 177, 183—199
- Filmer, Sir Robert 罗伯特·菲尔麦 17
- Franco 弗朗哥 132
- free market, *see* markets 自由市场
- free-riding 搭便车 58, 148
- Galileo 伽利略 9
- general will 公意 77—84, 87
- Germany 德国 63
- Gilligan, Carol 卡罗尔·吉利根 192—193
- God 上帝 17—21, 21, 109, 139
- Godwin, William 威廉·戈德文 30
- Golding, William 威廉·戈尔丁 6
- good, conception of the 善的观念 155—157, 170
- government, *see* state, the 政府
- Grossman, Vasili 瓦西里·格罗斯曼 147, 174
- guardians 护卫者 68—74
- gypsies 吉普赛人 60
- Hamilton, Alexander 亚历山大·汉密尔顿 96

- happiness 幸福 35, 48—52, 109, 117—125, 131, 179
 interpersonal comparisons of 相互比照的幸福 49
- harm 伤害 111—114
- harm principle, *see* liberty principle (Mill) 伤害原则
- Hart, H. L. A. H.L.A. 哈特 55
- Hayek, F. A. von F.A. 冯·哈耶克 145
- Hobbes, Thomas 托马斯·霍布斯
 and absolutism 霍布斯和绝对主义 105
 on family 霍布斯论家庭 195
 on state of nature 霍布斯论自然状态 7—33, 51, 56
 and tacit consent 霍布斯和默认许可 42
- holism 整体论 179, 180
- human nature and motivation 人性和动机 3, 9—17, 19, 24—33, 57
- Hume, David 大卫·休谟
 on circumstance of justice 休谟论正义的环境 157
 on rational self-interest 休谟论合理的自利 56—58, 72—73
 on social contract 休谟论社会契约 42—43, 55, 119
- hypothetical contract 假想契约 44, 152—157, 169—171
- impartiality 中立, 不偏不倚, 公正无私 154—157
- incentive 动机 151, 158
- income parade 收入队列 135—137
- indecenty 猥亵 126
- indirect utilitarianism, *see* utilitarianism, indirect 间接功利主义
- interest 利益 56—57, 73—74, 113—114, 120
 rights-based, 以权利为基础的利益 113—114
- IRA 爱尔兰共和军 53
- Jake and Amy 杰克和艾米 193—194
- Jay, John 约翰·杰伊 96
- Jesus 耶稣 108

justice 正义

administration of 行政正义 23

circumstance of 正义的环境 157, 160, 164

gender-bias of 有性别偏见的正义概念 189, 191—199

primacy of 正义的优先性 179, 196—198

in state of nature 自然状态下的正义 12—14, 30

see also distributive justice

Kant, Immanuel 伊曼纽尔·康德 195

Knowledge, fallibility of 知识的可错性 70, 108—111

Kropotkin, Peter 彼得·克鲁泡特金 30

labors 劳动 139—143

laissez-faire 自由放任 133

land, *see* property 土地

law, laws, 法律, 法律规则 1—2, 37—38, 47—48, 51

obligation to obey, *see* political obligation 服从的义务

Law of the Nature (Hobbes) 自然法(霍布斯) 13—21

fundamental law 基本法 14, 18

liberal individualism 自由个人主义 178—199

liberalism 自由主义 83, 94, 104—132, 134

libertarianism 自由至上主义 134, 171—176

liberty and liberties 自由和(各种)自由 1, 4

freedom 自由

versus authority 自由与权威 2, 35

democracy and 民主和自由 77, 86—87, 102

feminism and 女权主义和自由 196, 199

individualism and 个人主义和自由 177—179, 195

intrinsic value of 自由的内在价值 124—125

liberty principle (Mill) 自由原则(密尔) 104—132

limitations to 对自由原则的限制 106, 125, 125—132

liberty principle (Rawls) 自由原则(罗尔斯) 155, 157—158,

160, 166, 168, 171, 174

relation to property 财产关系 133—135, 171—176

natural liberty (Hobbes) 自然状态下的自由(霍布斯) 13, 18

natural liberty (Locke) 自然状态下的自由(洛克) 18—19

positive and negative 积极的和消极的自由 87, 131

see also, utilitarianism and liberty; equality and liberty 另参见,
功利主义和自由;平等和自由

Locke, John 约翰·洛克

and individualism 洛克和个人主义 178, 181

on state of nature 洛克论自然状态 7, 17—33, 35

on justification of the state 洛克论国家的合法性 39, 42,
48, 60

separation of powers 分权 96—97

on natural rights 洛克论自然权利 116

on property 洛克论财产 134, 136—142

Madison, James 詹姆斯·麦迪逊 64, 96

markets 市场 120, 134, 143—152, 173

Marx, Heinrich 海因里奇·马克思 128

Marx, Karl 卡尔·马克思 132

against free market 马克思对自由市场的批判 149, 184, 196

planned economy 计划经济 145

on rights and emancipation 马克思论权利和解放 91, 128,
184, 196

maternity leave 产假 185

maximax 最大最大值 162—163

maximin 最大最小值 162—168

middlemen 中间人 149

Mill, John Stuart 约翰·斯图亚特·密尔 177

on democracy 密尔论民主 64, 86, 91—103

on equality 密尔论平等 197

- on justification of the state 密尔论国家的合法性 34, 55
- on liberty 密尔论自由 104—132
- on political philosophy 密尔论政治哲学 221
- on property 密尔论财产 134
- money 货币 23
- monks 僧侣 60
- Montesquieu, Baron de 孟德斯鸠 96
- motion, conservation of 运动守恒 9—10
- morality 道德
 - and democracy 道德和民主 73, 86
 - family and 家庭和道德 196
 - liberty and 自由和道德 109, 127, 131
 - and political obligation 道德和政治义务 34, 47—48, 52, 57—58, 178
 - in state of nature 自然状态下的道德 12—33
 - voluntary and non-voluntary duties, 自愿和非自愿义务 39
 - see also* care, ethic of; justice
- Mullin, Chris 克里斯·穆林 53
- Natural rights, *see* rights, natural 自然权利, 参见权利, 自然的
- Natural, *see* law of natural; state of natural; reason, natural 自然的
- norms 规范 2
- Nozick, Robert 罗伯特·诺奇克
 - on principle of fairness 诺奇克论公平原则 58—59
 - libertarianism 自由至上主义 134—135
 - on property 诺奇克论财产 138, 140
 - against socialism 诺奇克反对社会主义 147
 - against patterned conceptions of justice 诺奇克反对模式化的正义观念 171—176
- Nove, Alec 亚历克·诺夫 147

- Okin, Susan Moller 苏·莫·奥金 185
- original position 原初状态 154—171
- Oakeshott, Michael 迈克尔·奥克肖特 180
- opinion-polls 民意调查 73
- parental leave 双亲产假 185, 191
- paternalism 家长制 120
- patriarchy 父权制 190
- Pen, Jan 詹·佩恩 135—136
- Pericles 伯里克利 1
- pity, *see* compassion 怜悯
- planned economy 计划经济 144—7
- Plato 柏拉图 66—77, 78, 93—95, 101
- poison 败坏道德 126
- political obligation 政治义务 3—4, 34—61, 91, 179
- political philosophy 政治哲学 2—5, 179, 182, 196, 221
- political science 政治科学 2
- power 权力 10, 11, 29, 105
- political 政治权力 1—2, 4, 30—31, 36, 39, 177
- preferences 偏好 146, 187
- intense preference 强烈偏好 65
- pride 自尊 28
- primary goods 基本善 156, 160, 170
- prisoner's dilemma 囚徒困境 15, 50
- progress 进步 25, 28, 107, 109, 117, 121—124
- proportional representation 比例代表制 66
- property 财产 1, 4
- justification of 财产的正当性 133—176
- Locke on 洛克论财产 21, 23, 139—143
- Lockean provisos 洛克式的限制性条款 139, 142
- Rousseau on 卢梭论财产 29

- public opinion 公共舆论 31
- Publius 帕布里乌斯 96
- punishment 惩罚 16, 35, 57
 natural right to punish 惩罚的自然权利 20—21, 22
- race, *see* equality, racial 种族
- rationalism 理性主义 180
- rationality 合理性
 Hume on 休谟论理性 56—57, 119
 hypothetical consent and 假想同意和理性 44, 46
 individual and collective 个人和集体的理性 14—17
 rational choice theory 理性选择理论 160—168
 Rawls and 罗尔斯和理性 156
- Rawls, John 约翰·罗尔斯 47, 125, 135, 147, 152—176
- reason, natural 自然理性 21
- rectification, justice in 矫正正义 138
- right of nature (Hobbes) 自然权利(霍布斯) 13
- rights 权利 1
 conventional 传统的权利 116, 120
 democracy and 民主和权利 64
 individualism and 个人主义和权利 179, 180, 182—189, 196—197
 Marxist criticisms of 马克思对权利的批判 128—129
 natural 自然权利 115, 120, 134, 179
 utilitarian, *see* utilitarianism and rights/liberty 功利主义的
- risk 风险 161, 162, 166—168
- Rousseau, Jean-Jacques 让-雅克·卢梭
 and democracy 卢梭和民主 62, 75, 77—93, 95, 101, 131
 against progress 卢梭反对进步 109
 on state of nature 卢梭论自然状态 7, 24—29, 40
 and tacit consent 卢梭和默认同意 42—43
 on taxation 卢梭论税收 175

- see also* general will; sovereign, Rousseau's conception of
- Rowbotham, Sheila 希拉·罗伯瑟姆 190
- Sartre, Jean-Paul 让-保罗·萨特 14
- scarcity 稀缺 10—12, 22, 26, 142
- self-defense, right of 正当防卫权 12, 13, 18, 21
- self-preservation/self-protection, *see also* self-defense 自我保存/
自卫 13, 24, 25—26
- self-regarding and other-regarding actions 自我相关的行为和涉
他行为 112—113
- separation powers 分权 96—97
- sex and gender, *see also* equality, sexual 性和性别 184
- Sidgwick, Henry 亨利·西季威克 118—119, 164
- Smith, Adam 亚当·斯密 146
- social contract 社会契约 35, 39—42, 91, 179
- social minimum 社会最小值 167—168, 176
- socialism 社会主义 92, 133, 190
- Socrates 苏格拉底 108
- South Africa 南非 101—102
- sovereign 主权 16, 18, 35
- Rousseau's conception of 卢梭的主权观 77—90, 90
- state, the 国家 4
- anarchism and 无政府主义和国家 29—32
- holism and 整体主义和国家 179
- justification of 国家合法性/正当性的证成 6—8, 17, 23,
34—61, 62
- liberty and 自由和国家 105, 128—129
- state of nature 自然状态 4, 6—36, 34, 44, 46, 48, 51,
178, 198
- individualism and 个人主义和自然状态 178
- as state of war 作为战争状态的自然状态 8—17

- and trust 自然状态和信任 198
- Stephen, James Fitzjames 詹姆士·斯蒂芬 121, 123
- strains of commitment 承诺的压力 164, 166, 168
- symbolic value 象征意义 102, 189
- tacit consent 默认为同意 21, 42—43, 55
- taxation 征税 38, 134, 154, 175
- theology 神学 18, 21
- thought, freedom of 思想自由 107—111, 120
- Thucydides 修昔底德 1
- toleration 宽容 84
- Tocqueville, Alexis de 亚历克西·德·托克维尔 64
- tradition, *see* custom 传统
- transfer, justice in 交换正义 138, 144
- trust 信任 198—199
- tyranny of the majority 多数的暴政 64, 100, 104
- utilitarianism 功利主义
- government house 总督衙门里的功利主义 119, 164
 - indirect 间接功利主义 50—55, 116—134
 - individualism and 个人主义和功利主义 179
 - property and 财产和功利主义 134, 143—144, 147, 148, 151
 - Rawls and 罗尔斯和功利主义 158—159, 162, 164, 167, 164, 167, 179
 - and rights/liberty 功利主义和权利/自由 54—55, 114—121
 - scapegoat objection 反对替罪羊的理由 52, 118
 - justification of state 国家正当性的证成 35, 45, 48—55
- voluntarism 自愿主义, 自愿论 39—42, 44, 46, 91
- Voltaire 伏尔泰 62
- voting 投票
- and factions 投票和派系 85
 - motivation of voters 投票者动机 72—75, 78, 97—99

- and participation 投票和参与 89, 91
and political obligation 投票和政治义务 41
as undemocratic 不民主的投票 65
see also democracy
- Waldron, Jeremy 杰里米·沃尔德伦 194, 197
- welfare state 福利国家 197
- Weber, Max 马克斯·韦伯 36
- Wilde, Oscar 奥斯卡·王尔德 92
- Wilt Chamberlain example 威尔特·张伯伦之例 172—176
- Wolfenden Report 《沃尔芬登报告》 127
- Wolff, R. P. R. P. 沃尔夫 120
- Wollstonecraft, Mary 玛丽·沃斯通克拉夫特 30, 85—86

译后记

那些对西方政治哲学感兴趣的读者,如果需要找专业人士开一个政治哲学导论性著作的推荐阅读书目,乔纳森·沃尔夫的这本《政治哲学导论》肯定会排在前三名之内。

与威尔·金里卡的《当代政治哲学》不同,《政治哲学导论》是一本真正导论性的著作,但它不是要让你熟悉当代的政治辩论,而是要带领着你思考一些根本性的政治哲学问题,这些问题可能是每一位公民在现实的政治生活中都会遇到的,而且是必须回答的,如果你不表明自己的观点,或者缺乏自己的观点,那么你就是在把某些决定权无条件地转让给他人,让别人来替你作决定。你的思想会影响你的行动和利益,在政治生活中,这种影响表现得更加直接,更加急迫,这正是我们学习政治哲学的意义所在。然而,沃尔夫教授探讨问题的方式是开放性的。既然政治哲学之内还会存在不同的看法,新的问题还会产生,而我们又不能找到至善至美的答案,所以我们的思索就应该是无止境的。《政治哲学导论》为读者提供了宽广的历史背景,时间跨度长达 2500 年。本书涉及政治哲学所有的重要领域,包括权威和民主、自由、分配正义,以及最后对我们提出问题的思维方式本身的反思。沃尔夫教授具有明确的问题意识,但是所有这些问题又是以一种交谈式的、通俗易懂的方式展开的,他不是以一种讲授的方式,而是以一系列相互之间有着密切联系的提问来推导出政治哲学的这些核心问题,以及古往今来的伟大思想家围绕着这些问题所做出的一系列最引人注目的试图解决它们的尝试,作者并不去评

价这些尝试有没有获得成功,这样的工作只能由读者去完成。本书可以让读者了解思想史中的一些伟大的人物,包括柏拉图、洛克、卢梭、密尔、马克思、罗尔斯,等等。然而,更为重要的是本书介绍这些人物的观点的方式。对于政治生活中的那些根本性问题,借助 2500 年间的哲人智慧,读者也许能够在书中找到一些答案,但可能还不是很令人满意的回答。作者只是要引导你去思考政治哲学问题,而不是要把一个观点强加于你,他只是希望通过展示一些材料来帮助你形成自己的观点。当然,很有可能在读完了这本书后你还会像刚开始那样困惑。但是,正如沃尔夫教授所指出的那样,从无知的糊涂到有知识以后的困惑,我们不应该低估这个过程中所取得的进步。本书中每一章中所讨论的问题都从前一章中引出,但是书中的任何一章都能作为相对独立的部分来阅读,都能引导读者去思索某一特定的问题。按照沃尔夫教授的建议,读者可以围绕任何一个比较感兴趣的问题来开始阅读。

《政治哲学导论》的初版已经被译成多国文字,并被教师和学生,以及普通的读者广泛地阅读,这次的中文版是根据沃尔夫教授最新的修订版译出的。本书的翻译是合作的产物,具体的分工如下:第一、二章由南开大学赵荣华完成;导言、第三、四、五、六章由南开大学王涛完成;最后由清华大学曹海军博士统校。在翻译过程中,我们参考了龚人先生的译本(《政治哲学绪论》,香港:牛津大学出版社,2002年)。文中多处引用到了政治学中一些最为重要的著作,这些著作大部分已被收入商务印书馆出版的“汉译世界名著”。我们在有些地方直接引用了这些译本中的译文,并在页下注明出处;在另外一些地方,我们则以书中所引的段落为基础,尽量参照已有的译文,或者在个别地方作细微修改,或者根据我们的理解来重新做了翻译。文中如有参照,我们已在页下注中列出参照书籍;在后一种情况下,我们一般就不再注明所参照译文的出处。

译者

[General Information]

书名=政治哲学导论

作者=(英)沃尔夫著

页数=232

SS号=12500137

出版日期=2009.08