

自由的

忠诚

Liberal Loyalty

加入一个交响乐团：我演奏长号。

属于这个交响乐团是否给了我

相对于这个交响乐团和我的同伴演奏者的

成员义务？

加入乐团是因为爱贝多芬，

这是一个普遍价值，

但也有其他乐团演奏贝多芬。

为什么要跟随这个乐团？

Anna Stilz

[美] 安娜·史蒂茨

著

童志超 顾纯

译

编译出版社
Compilation & Translation Press

当世界主义成为一种时髦，我们如何为忠诚于自己的国家或支持喜爱的球队辩护？

当民族主义者诉诸民族文化来论证相比南半球的饥饿人口，我们对本国人民更有义务时，我们如何驳斥？

借用生动真实的日常情境，援引康德、卢梭和哈贝马斯，史蒂茨引人入胜地论述了：平等自由的价值只能通过合法的国家权威来实现，公民对正义的国家有政治义务，且应将普遍的正义原则，而非民族文化，视作效忠国家、团结同国同胞的理由。本书充满原创性地构想了一种开放的公民身份，主张将正义的国家看作以实现普遍价值为目标、如交响乐团般的日常团体，而民主政治应是实践普遍价值的集体行动。

《自由的忠诚》这部前沿著作作为当下每个人所面临的关于正义与忠诚的选择提供了指导。

存在有力的自由主义立场来重视国家权威吗？单是公民权的政治事实能够作为民主国家中团结的基础吗？史蒂茨极好地表明了，这两个问题应该一起问，而她的回答独特、极具想象力且论述有力。

史蒂茨的杰出之处在于为团结这一在大多数自由主义构想中缺席的价值，提供了一个全新的概念，并且这种团结是建基于一种具有集体意愿的个人主义理论上。

这是一部行文清晰、论证严密和异常理智的著作。……她的著作为民主理论、全球正义和自由事业本身的道德基础都提供了宝贵的洞见。

约翰·费雷约翰

斯坦福大学

迈克尔·布莱克

华盛顿大学

上架建议：政治哲学

ISBN 978-7-5117-3328-3



9 787511 733283 >

定价：48.00 元



三辉图书

自由的忠诚

[美] 安娜·史蒂茨 著

童志超 顾纯 译

Liberal Loyalty

Anna Stilz



中央编译出版社
CCTP Central Compilation & Translation Press

Liberal Loyalty: Freedom, Obligation, and the State

by Anna Stilz

Copyright © 2009 by Princeton University Press

Simplified Chinese translation copyright © 2017 by Shanghai Sanhui Culture and Press Ltd.

Published by the Central Compilation & Translation Press

All rights reserved.

No parts of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

图书在版编目 (CIP) 数据

自由的忠诚 / (美) 安娜·史蒂茨 (Anna Stilz) 著; 童志超,

顾纯译. — 北京: 中央编译出版社, 2017.10

书名原文: Liberal Loyalty

ISBN 978-7-5117-3328-3

I. ①自… II. ①安… ②童… ③顾… III. ①公民—义务—研究

IV. ①D911

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 094849 号

自由的忠诚

出版人: 葛海彦

出版统筹: 贾宇琰

责任编辑: 赵 灿

特约编辑: 杨晓琼 俞 敏

责任印制: 刘 慧

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座 (100044)

电 话: (010) 52612345 (总编室) (010) 52612341 (编辑室)

(010) 52612316 (发行部) (010) 52612346 (馆配部)

传 真: (010) 66515838

经 销: 全国新华书店

印 刷: 浙江新华数码印务有限公司

开 本: 880 毫米 × 1240 毫米 1/32

字 数: 237 千字

印 张: 10.5

版 次: 2017 年 10 月第 1 版

印 次: 2017 年 10 月第 1 次印刷

定 价: 48.00 元

网 址: www.cctphome.com 邮 箱: cctp@cctphome.com

新浪微博: @中央编译出版社 微 信: 中央编译出版社 (ID: cctphome)

淘宝店铺: 中央编译出版社直销店 (<http://shop108367160.taobao.com>)

(010) 55626985

本社常年法律顾问: 北京市吴栾赵阎律师事务所律师 闫军 梁勤

凡有印装质量问题, 本社负责调换。电话: (010) 55626985

《自由的忠诚》：自由主义的国家观

童志超

当今的许多思想家都否认自由主义本身可以构建出一套完整的国家观念。一方面，世界主义者认为，因为每个人在自由主义的思想谱系中具有同等的道德价值，所以自由主义的正义观念不应在任何方面受到国家边界的限制，对特定国家的忠诚和对同国公民的额外义务就与自由主义不相一致；另一方面，民族主义者则诉诸共同的历史、习俗和语言，认为是这些特定的民族文化，而不是普遍的自由主义，构成了国家观念的道德基础。于是，在国家问题上，自由主义就遇到了这么一个难题：它要么为普遍道德主义原则而彻底抛弃国家观念，倾向于一种更为全球化的世界主义理想；要么选择与民族主义“结盟”，借由民族文化去论述国家的道德重要性。

《自由的忠诚》则是一本旨在澄清自由主义国家观的著作。通过援引康德、卢梭和哈贝马斯以及集体行动（Collective Action）的哲学论述，它不仅表明公民对正义的国家负有政治义务，更将普遍的正义原则，而不是特定的民族文化，视作效忠特定正义国家的道德理由。

在全书的前半部分“平等自由与国家”中，作者安娜·史蒂茨（Anna Stilz）借用康德在《道德形而上学原理》中关于政治权威的经

典论述，给出国家道德重要性的一般理由。首先，以财产权为代表的既得权利（Acquired Rights）需要国家的客观定义，它们中的一些甚至是借由国家立法而被政治机构人为“创造”出来的（如知识产权）。此外，所有权利，包括人身自由、言论自由和私有财产，都有赖于国家政治机构的强制执行力，以保障其不受侵犯。当然，既然国家的道德重要性源自保障个人权利，那么真正具有政治合法性的也就只有那些能切实保障个人权利的国家。史蒂茨进而引用卢梭的《社会契约论》，认为公民只对民主和法治的国家负有政治义务。独裁专制政体下的国民没有理由仅因其国家法律要求而去服从所有的法律。因此，以争取民主和法治为目标的公民不服从（Civil Disobedience）具有道德正当性。全书的后半部分“团结与忠诚”则从“一般”过渡到“特殊”，借助从集体行动理论中发展出的关键见解，对卢梭《爱弥儿》中的公民认同和哈贝马斯的宪政爱国主义（Constitutional Patriotism）做了重要补充。通过将特定合法国家的公民身份类比为如交响乐团等日常团体中的成员资格，民主政治被构想为一种实例化普遍价值的集体行动。这一集体行动中的共享意愿就成了其参与者团结与忠诚的基础。没有什么对共同民族文化的额外诉求是为一特定政治共同体所必需的了。

最终，《自由的忠诚》提出了一种自由主义公民身份的范式理想，起到了现实批判工具的作用。它证明了特定国家的道德地位可以在完全普遍性的自由主义基础上得到捍卫，而无须如现实中的那样依赖于共同的民族文化、语言和历史。它主张把特定正义国家看作以实现普遍价值为目标的日常团体，并呼吁让现存的国家更多地接近于一个俱乐部的功能。

而对中国读者而言，《自由的忠诚》也提供了一次重新认识自由主义的机会。这本书告诉了我们自由主义并不一定要像国内的一

些自由派人士所说的那样去刻意避讳国家问题，或只关注对国家权力的限制。自由主义不仅可以对国家问题做出一个明确回答，更能去肯定正义国家的许多积极职能。事实上，在康德式自由主义的基础上（本书没有采取洛克式自由主义的思路），《自由的忠诚》还详尽论述了一定的经济再分配和弱势群体平权政策对实现个体间平等自由的背景条件是完全合理和正当的，自由主义也就并不意味着一个最弱意志的国家或者最小规模的政府。这些或许也值得国内每一位对自由主义思潮感兴趣的朋友去仔细阅读和思考。

译者注：

全书中“Compatriot”都翻译为“同国同胞”一词。这表面上看似累赘的表述实际上是出于忠实表达作者含义的考量。汉语表述中本来就存在“Nation”（文化意义上的民族国家）和“State”（单纯政治管辖权意义上的国家）上的含糊不清。在使用“国家”一词时，我们到底是在指“Nation”还是“State”，这一直是个让不少人头疼的问题。同样的，“Compatriot”在中文里完全可以被曲解为民族国家意义上的同胞。而考虑到全书对民族主义的批判，这种理解显然应该避免。书中的“Compatriot”指的是“单纯政治意义上国家的同国人”，并不是“共享同一民族文化的同国人”。同时又因书名为《自由的忠诚》，所以译者附加了一定的感情因素（当然不是民族感情因素），将“Compatriot”翻译成“同国同胞”。

目录

001 - 译者序

001 - 前言

第一部分 / 平等自由与国家

007 - 第一章 导言

035 - 第二章 权威

078 - 第三章 民主

117 - 第四章 政治义务与正义

第二部分 / 团结和忠诚

153 - 第五章 卢梭的自由与文化

186 - 第六章 民族主义还是爱国主义？

236 - 第七章 作为集体行动的民主

285 - 第八章 结论

290 - 参考文献

297 - 索引

前言

这本书叫作《自由的忠诚》是因为它提供了一种对忠诚承担义务的公民身份的捍卫。这一论述不赞成超出职责的爱国主义展示——为国家献身，也不赞成不惜一切代价的政治忠诚——“我的国家，不论对错”。相反，它在一种更克制和平常的意义上捍卫忠诚的公民身份：遵守法律，缴纳税款，投票和政治参与，并且对同国同胞的平等和福祉表示关心。这本书论证了我们有重要的政治义务，且我们应该严肃对待它们。

vi

另一方面，这本书叫作《自由的忠诚》是因为这本书认为，我们应该成为忠诚的公民——我们应该严肃对待自己政治义务的原因——不是因为我们共有同一种民族认同感，或我们特别爱国，也不是因为我们对自己的国家怀有感情上的依赖。我们应该成为忠诚的公民，仅仅是因为我们关心自由主义的正义观。我认为，对理性主义和普世原则的吁求就足以赋予“坚定的公民身份”以重要性。且与其他观点相比，它提供了一个规范意义上更吸引人的基础，以捍卫公民身份。当然，很多人已经认为坚定的公民身份是重要的。但我担心，那些已经是忠诚公民的人，其忠诚的理由可能并不恰当——不是出于自由主义的原因，而是出于爱国主义或民族主义的

原因。我还担心，自由主义者会越发趋于去质疑忠诚公民身份的价值，并倾向于一种更为全球化的想象。于是，在这两个方面上，都有一些需要讨论的东西。

这本书写作花了几年的时间，在这个过程中，我累计欠了不少朋友和同事的人情，而这些人情我无以为报。这本书源于在理查德·塔克（Richard Tuck）指导下，于哈佛大学政府学系写作的论文。我很感激他有理有节的指导和有洞察力的批评。我更感谢作为真实高尚的智者生活楷模，他对我起的示范作用。南希·罗森布鲁姆（Nancy Rosenblum）和莎伦·克劳斯（Sharon Krause）仔细阅读了全文稿并在许多关键点上提供了评论和支持。许多早期章节的草稿写作于我在迈克尔·布雷克（Michael Blake）指导下担任哈佛大学伦理中心博士研究员的那一年。他的评论和哲学智慧极大程度上改进了我的作品。

我还必须特别感谢许多读了文稿不同版本的朋友和同事们。首先，我必须谢谢维里蒂·史密斯（Verity Smith）、诺亚·多贝（Noah Dayber）和布鲁诺·玛卡艾斯（Bruno Macaes）——我研究生时最后一个夏天的写作伙伴。这是因为他们除了对完整首稿做出了评论外，还让我论文的完成过程实际上充满了乐趣！约书亚·迪恩史泰格（Joshua Dienstag）也阅读了文稿的早期版本并给出了非常有帮助的评论，且自我早年作为弗吉尼亚大学的本科生以来就给予了我鼓励。还要特别感谢玛丽莎·施瓦茨博格（Melissa Schwartzberg）、布莱恩·加斯顿（Bryan Garsten）和卡如那·曼塔娜（Karuna Mantena），他们是我作为一名助理教授的第一年中所组建的写作小组的成员，并且在2007年夏天阅读了较大幅度修改过的版本。他们在这项课题最终版本成型的过程中给予了我真挚支持和批评质疑，并且将两者结合得恰到好处。最后我还要向丹尼尔·威尔霍夫（Daniel Viehoff）和马丁·桑

德布 (Martin Sandb) 表达感激之情, 他们俩都在后期阅读了大部分文稿, 并帮助我阐明了论述中的关键部分。

我有幸能在哥伦比亚大学政治科学系舒适的环境中写出了文稿的最终版本, 我在那里的同事给予了我智慧上的启迪和温暖的友谊。我还享受到了在德国及欧洲高级研究的柏林项目的博士后基金所带来的益处, 以及哈佛大学欧洲研究中心的支持。最后, 这项课题的部分成果曾在过程中的不同节点上展示给了哥伦比亚大学、达特茅斯学院、哈佛大学、乔治城大学和普林斯顿大学政治科学系的听众, 纽约大学星期一小组, 柏林项目成员研讨会, 哈佛伦理中心的研究生讨论会, 以及新英格兰政治科学协会和美国政治科学协会。我从这些汇报上听众成员的评价和问题中学到了很多。

此外, 我还要感谢所有在过去几年中读了部分文稿或就这些议题与我展开重要谈话和交流的人们: 鲍勃·艾姆德 (Bob Amdur)、查尔斯·贝茨 (Charles Beitz)、米歇尔·布拉特曼 (Michael Bratman)、简·柯恩 (Jean Cohen)、乔恩·艾尔斯特 (Jon Elster)、约翰·费内中 (John Ferejohn)、埃维纳·哈特曼 (Eviana Hartman)、伊斯特万·洪特 (Istvan Hont)、大卫·约翰斯顿 (David Johnston)、伊拉·凯茨尼尔森 (Ira Katznelson)、迪米特里·兰达 (Dimitri Landa)、海伦妮·兰德摩尔 (Helene Landemore)、瑞达·马利克 (Reidar Maliks)、帕琴·马克 (Patchen Markell)、扬-维尔纳·米勒 (Jan-Werner Muller)、伊萨克·纳科什默斯基 (Isaac Nakhimovsky)、爱玛丽亚·纳瓦罗 (Amalia Navarro)、亚帕·帕里克凯特海伊里 (Japa Palikkathayil)、约翰·帕里什 (John Parrish)、帕斯盖勒·帕西盖诺 (Pasquale Pasquino)、艾伦·帕滕 (Alan Patten)、菲利普·佩蒂特 (Philip Pettit)、托马斯·博格 (Thomas Pogge)、塞蒙·里彭 (Simon Rippon)、安德鲁·萨波尔 (Andrew Sabl)、安德里亚·桑娇瓦尼 (Andrea Sangiovanni)、纳迪娅·乌

ix

尔比娜提 (Nadia Urbinati) 和蒂姆·沃利格 (Tim Waligore)。

我对这个课题的最早尝试性想法是在马萨诸塞州坎布里奇的一群无与伦比的朋友中产生，他们不为这里的任何言论负责——且他们经常竭尽所能帮我忘掉这个点子——但他们的陪伴和支持依旧为其做出了极大程度的贡献。我必须感谢玛丽大街 6 号的最初的居住者——凯西·科洛夫施泰德 (Casey Klofstad)、威尔·费伦 (Will Phelan) 和罗斯·瑞克艾比 (Ros Rickaby)，因为他们给我带来了未来数年我将珍惜的记忆和友谊。我对我一路上遇到的无数朋友都要表达谢意，但这三位处于首要位置。

结束前言之前，我还要对那些于我而言最特别的人——我的家人表达感激。我的母亲、父亲、帕姆 (Pam)、科利 (Coley) 和约翰·保罗 (John Paul)，他们给予我的力量和支持使我得以完成这样一个课题。我对他们一直表达的爱意表示感激。没有他们，我可能早就放弃了。对于希勒尔·索伊费尔 (Hillel Soifer)，我的感激难以用语言完全表达。这一路上的每一步他都陪伴着我。

第一部分

平等自由与国家

第一章 导言

当代世界的许多事实都被我们视为理所当然，其中最普遍的一个就是世界是由许多独立的国家组成的。也许我们对这些国家的特征有其他很多要说的——比如它们应该保护人权，或者它们应该实行民主。然而，有序的政治生活会表现为主权国家多元化的形式，这一点却直到最近都未被充分讨论。此外，我们不仅倾向于认为我们的国家将作为我们政治生活的一个背景事实而存在，而且认为国家的存在会产生道德影响。我们经常认为，至少在国家的制度相当公正、民主和合法时，一个国家的公民或居民与她自己国家的制度，以及和她一起共享这些制度的同胞们有一种特殊的关系。从这点上说，作为某一个特定国家的一员，这一事实会在道德上产生影响：它关系到个人应当做什么的实际推理。当我们仔细思考一个公民应该有什么义务的时候，我们认为一个公民或居民应视其成员资格具有某种道德显著性，而这种成员资格则标志着这种特定关系是特殊义务的来源。

来想象一个代议制民主国家公民的例子，我们称呼她为来自多伦多的莎莉（Sally）。莎莉作为在加拿大领土内居住的加拿大公民，而不是德国、美国或日本的公民或居民这个事实，会对我们认为（按

照日常的常识)莎莉应该做什么产生影响。举个例子,我们可能会认为莎莉在处理她日常事务的时候应该遵循加拿大的法律,而不是其他与加拿大一样公正的国家的法律,比如美国的或者阿根廷的法律;遵循加拿大而不是其他国家的法律会对她的行为产生影响。如果莎莉是位小说家,那么,因为加拿大禁止某些特定的种族主义和有侮辱性动机的言论,在她的作品中,她就不能使用这些措辞,即使这类言论在一个邻近的自由国家(美国)是会受到宪法保护的。此外,如果安大略省要求每两年都要进行车检,阿根廷却不需要,那么我们就认为莎莉有理由去为她的车做检修,而这仅仅是因为安大略省是这样要求的。莎莉也许会有其他的理由相信这样的车检不应当被要求。可能她经过仔细研究发现,车检带来的环境效益低于车检成本。但尽管如此,在大多数自由民主理论中,莎莉也还是不能因为阿根廷的政策与她自己的意见(也许是审慎的意见)相符,就在这件事情上不正当地选择遵守阿根廷的政策。只要法律存在,遵守法律的责任就是一种义务。这种义务只约束那些处于一些特殊制度关系中的人——那些在给定国家的领土范围里的人。不仅像莎莉这样的有着完全公民身份的人需要承担这种义务,这种义务还延伸到加拿大的居民甚至游客身上。

此外,我们中的很多人都认为莎莉作为加拿大的一名公民,不仅有遵守加拿大法律的义务,她也有参与制定法律的义务。通过辩论政治议题,投票选举代表,了解时事,为竞选团队或倡导团体工作,参与社会运动,甚至践行公民不服从,像莎莉一样的公民用他们的声音和选票为立法做出贡献。如果莎莉从不投票或阅读报纸,当加拿大的法律和政策实际上不公正或低效率时她也毫不关心,我们可能会批评她忽略了自己的公民义务。既然莎莉以及其他公民在选择制定这个法律的政府时有发言权,她就应该尽自己的力量去保证其

国家的法律公正、政策有效。但总的来说，我们会认为公民们只有责任亲身参与自己国家而非其他国家的立法过程。如果莎莉不参与阿根廷的政治事务——比如她不阅读阿根廷的报纸，或是不参与任何阿根廷的社会运动以及政治运动——我们不会像之前那样指责她忽视了一项政治义务。如果莎莉对阿根廷政治感兴趣，这对她来说也许是个善举，但是我们不会因为她没有这样做而批评她。

除了她与加拿大法律的关系外，我们还理所当然地认为莎莉应向她所居住和工作国家的税收机构缴税，而不是向其他一些同等正当和合法的国家的税收机构缴税。我们因此假定像莎莉一样的加拿大人，以及那些在加拿大领土上居住和工作的人，应当积极地帮助那些国家机构。这些国家机构制定法律、在管辖范围内将法律强制施加于她及其他的人。密歇根的税率可能低一些，但莎莉不能就选择在那里缴税。也许，如果莎莉把支票寄给阿根廷政府，她的税款可能会带来更多的益处，并给他人的生活带来更为可观的不同。但尽管如此，我们大体上还是假定莎莉应该向她的特定的权力机构缴税，而不是向她自己选择的一个正当和合法国家的权力机构缴税。

最后，我们还期待莎莉去为让其加拿大公民同胞获益的再分配政策和公共产品供应做出贡献，而不是为发生在其他国家，可能是穷很多的国家的再分配做出贡献。她的贡献很可能是以税款的形式，也可能是以要求她遵守让相对弱勢的群体获益的平权法案的形式。她的税款可能为加拿大家庭的孩子提供公立学校教育，可能贡献给加拿大老人的养老金计划，也可能为加拿大同胞提供健康保险。尽管世界上有许多人的需求比从她税款中获益的“命定的同志”要迫切和基本得多，但我们还是期望莎莉为加拿大的再分配做出贡献。同一国家的公民和居民对他们的同胞有特别义务，这种观点支持着社会福利和公共产品的再分配项目。如果这种特殊义务存在，它们

就超越了那些被认为是对所有其他人类所拥有的义务，比如基本的不伤害原则和最低生存供给。在所有的这些方式中，相较于国家之外的人，国家内部的成员能更大程度上从一个工业化民主国家的普通公民的捐助中获益。传统社会民主理论则在道德上认可这种做法，认为它源于同一国家成员间存在的特殊权利和义务。

特殊性假定

6 我们还能找到更多例子来说明特定义务，它取决于个体在与其国家的特殊关系中的位置。设想一下，比如服兵役和公民服务的责任，去在一场正义战争中捍卫自己的国家，或是为赔款出一份力，这上面的每一种义务都被认为是只对某一特定政治共同体的成员有约束力的。当然，这些义务间有重大的不同。我们已经提及的义务中有一些是领土性义务：遵守法律的义务对一国管辖范围内的所有人都有约束力，即便有些人只是单纯的游客和短期访客。一些则是居住性义务：所有的长期居民都有缴税和为再分配做出贡献的责任。最后一些是公民性义务：只有完全意义上的公民才受到责任约束，要去投票和政治参与，在战争中捍卫国家、提供公民服务或去服兵役。但所有这些公民责任的共通之处是它们都基于这样一个信念，即不同国家的存在对我们所应做的事有道德影响。这些义务都援引政治义务的存在，即特别的“道德要求，去支持和遵守自己所居住国家的政治制度”。“政治义务，”如 A. 约翰·塞蒙斯（A. John Simmons）所言，“就像是做一个相当于最低程度的好公民的义务。”

我们常识的观点则假定有一个特别的纽带或义务。这一纽带或义务将公民或居民与她的国家相连，将她与她的同国同胞相连，而不是将她与其他国家和人相连。且这一纽带要求她去支持这些人和

这些制度，而不是其他的人和其他制度。沿用塞蒙斯关于政治义务著作中的术语，我将称这为特殊性假定。如果特殊性假定是正确的话，那么我就不再受到束缚，要去服从或支持每一个正义的国家，或作为偏好，去支持世界上最正义的国家。相反，至少在其足够正义的时候，我一定要去服从和支持我自己的国家。如果像莎莉一样的人有公民义务，那么这些义务就必然依赖于她与她国家间存在的特殊关系：正是这种关系将她与她的政治共同体和其机构系在了一起。如我们所见到的那样，特殊性假定，以及其所意味的一种特殊关系的观点，都深深嵌入了我们每天的道德判断和政治义务的传统解释（自由主义的或其他主义的）当中。

特殊性假定在我们的常识观点中根深蒂固，但这并不能使其成为一个正当的假定。并且，许多当代自由主义理论家已经否认特殊性假定在事实上是完全正当的。可以理解自由主义理论家为什么会⁷对特殊性假定感到不安，因为特殊性假定（至少乍看之下）似乎表明了这样一个观点，即某人作为一国成员的简单事实就成了其对这个特定国家负有义务这一论述的重要部分。莎莉很可能一出生就是公民，而似乎就因为这个事实，她有了一些对其国家和同国同胞的义务。不过，在社会体系中诉诸我们的成员资格这一自然事实，这向来让自由主义者感到不安。或者说，自由主义者不确信一些由我们出生决定的社会关系能作为我们对这些关系和体制负有义务的道德理由。我发现我自己是某个暴君统治的臣民，而这个暴君认为我该服从他的命令，仅凭这些事实并不能构成我服从于他的义务。同样，尽管黑手党习惯上认为它的成员该支持其活动，帮助其进一步发展壮大，但我碰巧是黑手党家族成员这个事实也不能构成我做这些事的义务。用相同的推理，我们就可以假设莎莉碰巧出生在加拿大这件事并不能规定其义务，要求她去做该国习惯认为其成员所应

该做的事情。根据自由主义的观点，和任何其他的关系、制度或惯例的单纯存在一样，一个特定国家的单纯存在也是不能构成对我们所背负的特殊义务的足够支持的。如果要证明这些义务是正当的，那么我们就必须采用一些进一步的论证思路。

但如果独立的国家的单纯存在不足以为我们负有的公民义务辩护，那么什么能为这些义务辩护呢？自由主义者传统上是借助制度之外的原则来支持我们的义务的。如果制度体系可以借这些原则得到辩护，如尊重人类自由和平等的原则，那么这也许就可以表明我们有道德义务去支持和维护它们。根据这种观点，一个制度和惯例对我的要求本身是不能给我按其所愿行事的道德理由的。如果习惯性的义务不能在诉诸制度之外的原则的基础上得到证成，那么即便存在我们有成员资格这一现实，即便有我们常识道德观点的影响，我们也许都应该接受这样一个结论，即我们没有真正的责任去支持和维护我们在讨论的这一制度。

8 这也许就是自由主义对我们的责任所能下的结论，比如我们对暴君的或黑手党组织同伙的责任。无论我们感觉对这些关系有什么样的依恋，这些关系都不能强加给我们任何正当的义务；相反，我们应调整我们的情感依赖，因为它们是不正当的和被误导的。当然这种直觉部分依赖于这样一个事实，即暴君和黑手党所建立的体制和实践均是不道德的。但有趣的是，即便未经我选择的成员资格在道德上是有益的实践，一个自由主义者也会对其下同样的结论：如果我仅仅碰巧因出生而有了这个成员资格，那么它对我就不具有约束力。

设想一下我出生在一个公社里，我父母在我出生前就加入了这个公社。假设我长大了并且不再希望参加公社的工作轮岗（即为其他成员种菜和洗盘子），而是决定去更广大的世界闯荡。没有一个

自由主义者会认为仅因我出生在公社就获得了的成员资格，我就必须继续在公社工作轮岗一辈子。即使这个公社是个慈善机构（比如为了照顾穷人而建立的），结论也依旧如此。自由主义者不愿意承认我有留下来的义务。这是因为，如果宣称我受未经选择的对公社义务的约束，就会否认我有选择安排我自己生活的自由。按照自由主义的观点，在违背人们意愿的情况下，将义务强加于他们身上，强迫他们加入机构，参与实践，即便这些机构和实践在道德上正当，于实践有益，这种做法一般也是不可接受的。顺着这一条思路，似乎即便加拿大是个正义的、有道德价值的国家，就像那个有益的公社一样，莎莉也没有未经选择，仅因自己出生在那儿就要去支持和服从于它的义务。也许，作为一个自由的人，她反倒该去遵守密歇根言论自由的法律，或是开启一个倡议计划，去影响阿根廷的下次选举。如果她决定这就是其要做的在道德和理性上最正当的事情，她就该这么做。而若情况如此的话，我们就需要修正我们关于国家的道德直觉。

但虽然修正我们对莎莉的案例的道德直觉是对上述事情思考扩展后的一个可能结果，我却并不认为它可能是正确的结果。相反，在本书中，我希望去证明莎莉（和我们）关于自己对自己的国家和同国同胞的义务的直觉是正确的。我将主张莎莉确实有遵守法律、参与政治、向自己国家缴税、为公民再分配做出贡献的义务，也有从事公民服务、去服兵役和帮助偿付战争赔款和类似费用开销的职责，而这些义务和职责是经常被我们归属于她和其他公民的。我希望能提供的这种证明不是常识性的，而是哲学上的，并且它是在泛自由主义的基础上进行的。在接下来的章节里，我将提出这样一个观点，即如果我们足够深入地思考自由主义者已经信奉的自由和平等之外的制度原则，思考其到底提出了什么要求，那么我们就可以

9 表明莎莉的义务是合理的。因此，在我看来，对特定国家政治义务的成功捍卫不需要诉诸任何“无理性的”道德力量。这些道德力量在国家的存在、莎莉的常识直觉或其对同伴成员和国家机构的所感到的依赖中被找到。相反，对什么真正参与了保障人们的自由与平等做持续思考，我认为借此便可达成我这种捍卫。不过，我将尝试的这种对特殊性假定的纯粹自由主义的辩护能否成功，并不是显而易见的。事实上，当代政治理论的大体趋势一直是在否认它是可能的。

世界主义的挑战

上文强调的特殊性假定在论述政治义务和分配正义的许多传统自由主义理论中扮演着重要的角色。尽管如此，在近几年，它还是受到了许多自由主义层面的批评，特别是来自世界主义理论家的批评。世界主义者争辩道，经过思考，我们应该认为，公民的特殊义务在根本上与自由理论中的正义观不符。于是，按照世界主义者的观点，特殊性假定不能在制度之外的原则的基础上得到证成。因此，特殊性假定应该被摒弃，而我们的常识直觉也应相应地做出修正。

在世界主义者的眼中，问题来源于一个事实，即作为自由主义正义理论基础的自由和平等原则，应该在全球范围内适用。正如涛慕思·博格（Thomas Pogge）所说的：“每一个人，作为道德关怀的终极单位，都享有国际地位。”独立的个人才是自由权利的根本所有者，而不是州、国家、联盟或其他团体。而且，个人享有这种地位仅仅是因为一些看似是寰宇共享的特征，比如理性能动性、自由选择的能力或是拥有一套人类的共同利益。因此，所有地方的所有人都应享有基于最基本的自由主义原则的尊重，而不仅是特定国家或

联盟的成员该享有这种尊重。一些世界主义者延伸了这一论点，认为很难看出一个个人主义的、普遍性的、基于权利的政治理论究竟能为任何类型的特定化、区别化的政治义务辩护。这些义务就像特殊性假定所援引的义务一样。在他们看来，国家的界线不应给正义施加任何限制，正义是全球适用的。

自由主义的道德前提和特定性假定间表面上的冲突之所以显现，是因为有界限的政治义务预先假定我们因正义问题而对一些有特殊的、非普遍特征（比如，他们是我们的同国同胞，或者他们共享我们的制度）的人亏欠更多。但是这样片面的权重似乎并不符合普遍主义者的观点（比如自由主义的这一观点）。这种观点认为人们之间应该是公平的，且它把相同程度的道德价值归于所有人，不论他们身处何地，也不论他们与我们之间有什么关系。因此，对世界主义者来说，诉诸此类片面的权重似乎让一整套非自由主义的考量渗进了自由主义政治理论的基础。的确，特定性假定似乎诉诸那种在传统上运用自由主义理想，以克服或对抗与我们出生相关的具有道德任意性的事实。“公民身份，”约瑟夫·卡伦斯（Joseph Carens）在一句简便易记的话中说道，“就是封建特权在当代的同义词。”玛莎·努斯鲍姆（Martha Nussbaum）补充道：

为什么当来自中国的人定居于某一地方，即美国的时候，我们会将他们视为我们的同胞；而当他们定居于某一其他地方，即中国的时候，我们则不这么认为？是关于国家边界的什么东西神奇地将我们毫不好奇、漠不关心的人变成了与我们互有尊敬义务的对象？

因此，世界主义者拒绝任何特殊道德意义的归因，不论是来自

公民在某一特定国家的公民身份，还是她与其同国同胞的制度关系。因为在他们看来，正义的范围永远都是普遍的。

举例而言，西蒙·卡尼（Simon Caney）指出现有的所有承认公民、政治和经济权利的自由主义原理均诉诸人们寰宇共享的特征。在此基础上，他宣称该观点一定要遵循这么一个原理，即所有公民权利、政治和经济权利，包括分配物品份额的权利，都必须是“一般权利”。用 H. L. A. 哈特（H. L. A. Hart）的术语来说就是：所有人平等地拥有这些权利。一项一般权利，在哈特的分类法中是指一种并非起源于任何社会机制或社会交往的权利，它是因人之为人而拥有的权利。一般权利的范围是普遍的：它们是可以对任何人主张的权利。因此，对卡尼来说，无论是行动的自由权、言论自由权、结社自由权、信仰自由权、选举权，还是接受公平审判，平等地获取报酬和公平地享有机会和经济再分配的权利，它们都应该适用于所有人，不论他们位于哪个国家。没有任何公民权利、政治和经济权利是“特殊权利”，可以仅仅因为一些特定的社会和制度关系——比如那人居住的国家或国籍——而适用于某些人。

世界主义者当然认可和承认一个事实，即因为我们现有政治环境的本质，每一个人生来就是某一特定国家的公民。但是这一事实，在他们看来，只应被当作原始现实，不具有任何道德意义。人们的权利才是意义的真正载体；而在世界主义者看来，独立的国家的存在对人们实际上拥有什么权利并无影响。一些世界主义者，包括卡尼，都承认在一些情况下机构和组织可以为它们的成员创设特殊的权利和义务，比如共同利益相关者建立公司。但是卡尼认为，国家并不属于此类的组织。卡尼解释道，如果一个机构真正要创设特殊的义务，它就必须是由其参与者自愿建立的，并通过他们同意或承诺的行为对其构成约束。既然我们并非签订契约加入这个国家，而

是出生在那里，那么国家就不能在其公民中创设此类的特殊义务：

拥有言论自由、行动自由、结社自由等权利的个人彼此之间可以签订契约。在此情况下，契约各方，而非他人，享有一定的特殊权利。不过，关键之处在于这些特殊权利是在人们拥有普遍性的公民和政治权利的背景之下才得以显现的。

那么，在卡尼的世界主义观点中，特殊的、非全球性的权利和义务存在的唯一能证成理由只有一个，即个人通过契约加入一个特定的组织，自愿地创设义务。

卡尼、努斯鲍姆、科克-肖·谭(Kok-Chor Tan)和其他一些人被涛慕思·博格称为“交互性世界主义者”，即他们的观点是，尊重其他人的公民权利、政治和经济权利的义务是“一般”或“自然”义务。这些义务以“一般”或“自然”的方式约束人类，且独立于任何体制系统。因此，对于像卡尼这样的人来说，主张一项人类权利的存在就是去宣称“一些或所有的个人主体以及集体主体都有道德义务，既不能拒绝给予他人X，也不能剥夺他人的X”。如果我对世界资源享有平等分配份额的权利，那么其他所有人都有积极义务来向我提供这一权利。

12

世界主义者已经将他们对公民义务的批判延伸到了我们现存的以国家为中心的分配正义体系中。在如今大多数工业化福利国家的实践中，我们在财富再分配和公共物品供给方面均以本国公民为先。世界主义者宣称这种做法反映了一种站不住脚的“爱国主义偏见”，它做出了一个不相干的区分，即根据地理和与生俱来的公民身份这些任意事实来区分人。这些理论家争辩道，将道德重量施加于共有

的公民身份或居住地，等同于将道德重量施加于一个人其他单纯的表面特征：这是歧视的一种形式，其严重程度等同于基于种族、性别或宗教的歧视。在他们看来，（正义的）分配原则不应该“被州或国家的界线所约束或限制”。

13 按照这个观点，当我们将自己所缴的税款用于满足我们自己国家穷人的需求时，我们当然是在忽视另一人群的经济权利，他们数量更为庞大且更应该获得资助。而仅仅因为一些偶然因素，我们与这群人碰巧不在同一个国家。这种忽视不就是一种偏见或是任意的偏袒吗？显然，我们的同国同胞并不比其他人在道德上更应该获得帮助，那么我们为什么会认为自己必须给他们提供更大程度的帮助呢？确实，有一些作者已经宣称这些假定的“对同国同胞的义务”将任意偏见奉为神圣，是对平等的人的歧视。该歧视虽以朦胧的形式出现，却等同于种族主义：

在许多国家——特别是南半球国家，很大一部分人口无法摄入足够的热量以过上正常、有活力的生活。这令他们预期寿命较短。道德普遍主义必将此视为非常恶劣的情形。较富裕国家的国民相较于其他人更偏袒挨饿的同国同胞，这看上去貌似合理。但如果这样的偏袒促使了上述情况的发生，那么从普遍主义的立场来看，它就同种族主义没什么分别。

世界主义观点的基本道德挑战是，维护对同国公民或居民的特殊义务就要求我们在人与人之间做出任意的区分，而这种区分的基础是建立在与道德无关的特征之上的：这些人正好在同一国家这一原始事实。就像博格所说的：“国籍只不过是另一更深层的偶然（就

像基因遗传、种族、性别和社会阶层),是无法逃避的、与生俱来的制度不平等的又一潜在基础。”

正如我们所见到的,世界主义对传统自由主义假定的挑战是有力的。世界主义者越来越急促地迫使传统自由主义者来解释这么一个问题,即由特殊性假定援引的成员资格的特殊义务如何可能在关于自由和平等的且根本上是普遍主义的道德原则的基础上得到捍卫的。毕竟这些道德原则声称人与人之间是公平的。世界主义者追问道,如果将我们的政治义务建立在我们每一个人对其他所有人所担负的普遍的正义义务的基础上,而不是建立在我们拥有特定国家的成员资格的这些事实上,不是更符合自由主义的道德基础吗?

为了要证明他们的观点,也为了证明该观点所依赖的特殊性假定,那些信奉公民身份的道德重要性的自由主义者必须表明这一来自世界主义的挑战从根本上说是错误的。而为了要论证这点,他们就需要证明位于世界主义例证核心的基本类比——把施加于国家成员身份上的道德重量类比成施加于人身上任意性特征(如种族或性别)上的道德重量——是错误的。这将表明公民身份并不是一个道德上无关的特征,它不像世界主义类比所诉诸的那些人的表面特征。除此以外,传统自由主义者在表明这点时还不能诉诸任何无关的假定,比如自降生以来便处于特定关系所附加的所谓道德“强制”。毕竟这些假定乍看起来与自由主义理论不符。于是,传统自由主义者需要论证的就是,为什么关于我们与自己国家和同国同胞关系的特定事实是具有一定的持久的道德意义的。而要想真正完成这项工作,就需要有这么一个论据:平等的自由单纯建立在“普遍”和“公平”的基础上。

不过,虽然这样的论据看起来明显是消除世界主义的挑战所必须的,但是对当今的著作的参阅却表明,组织这样的论据已被证明

是非常困难的。相反，当代的自由主义者则已经大体满足于在特殊性假定框定的界限内从事研究，而并不试图去捍卫这一假定。于是，正如我们将看到的，这种情形导致他们受到了这样一种指责，即他们简单地将民族国家的国界视为理所当然，并将此作为他们政治理论毋庸置疑的背景。此外，因为传统自由主义者大都无法或不愿意论述为什么平等和自由的原则可以证成对特定国家和公民团体的有限的政治义务，所以世界主义者才持续对传统自由主义者的观点进行越来越大胆地攻击。

自由主义的民族主义者的抗辩

15

当代自由主义理论存在一种能力空白。它无法证成这种假定，即公民的确与她自己国家的制度和同国同胞处于一种特殊的关系中。这一空白让来自其他阵营的理论家加入了论辩，就成员同她国家的特殊联系做出了一种解释。该种解释诉诸了在关系纽带原始存在或群体归属这一事实中找到的“道德力量”。近来，一群自称为自由主义的民族主义者的理论家团体就提出了一个这样的观点来回应世界主义的挑战。该团体包括了戴维·米勒（David Miller）、耶尔·塔米尔（Yael Tamir）、威尔·金利卡（Will Kymlicka）、玛格丽特·卡诺万（Margaret Canovan）等人。自由主义的民族主义者争辩道，世界主义者攻击的这种“爱国主义偏见”并不只是任意的偏见，它们实际上是民主政治的必要特征。自由主义的民族主义者宣称“只有在民族国家内（才有）实现自由民主原则的现实希望”。

为了维护他们的观点，民族主义者指责道，现存自由民主国家的实践和许多自由主义的理论一道，实际上都已经“默默假定”了文化民族的先前存在。自由主义关于民族假设的论点有两部分。第

一，自由主义的民族主义者认为，自由民主理论包括有关国界、成员资格和政治义务在内的观点，这些观点也正是特殊性假定中所总结的，它们必须最终诉诸文化民族以获得道德上的证成。第二，自由主义的民族主义者进一步阐明，作为一个经验的事实，民主制度只有在公民彼此团结、互相信任的状况下才能有效实行，而团结和信任只能由一种民族文化来提供。在第六章，我们将有机会更详细地审视民族主义的观点。但是现在，简述这个观点还是有价值的，它可以表明为什么民族主义关于有限的政治义务的论证不能被理解成一个真正的自由主义论证。这正是因为该论证宣称一些先赋性事实对决定我们的义务有着极其重要的规范意义。而因为这个原因，虽然自由主义的民族主义立场在近些年已经受到了重点关注，但它无法为我们试图解释的特殊性假定提供普遍性的、制度之外的辩护。

在广泛的罗尔斯式的自由民主理论中，似乎有一些重要的背景困境，自由主义的民族主义者就通过叙述这些困境来开始他们为民族不可或缺性所做的辩护。以罗尔斯为例，他在《正义论》(*Theory of Justice*)的开头就做了这么一个假设，即正义的原则适用于“封闭社会”的基本结构。这个社会的成员“仅凭出生加入，只因死亡离开”。而且罗尔斯反对世界主义者（像涛慕思·博格或查尔斯·贝茨）的尝试，这种尝试将他的作为公平的正义的理念适用于全球。但是，罗尔斯并没有提出一个观点，来解释为什么封闭的民族国家才是适用此类原则的正确单位。因为这个原因，自由主义的民族主义者一直认为罗尔斯一定是援引民族共同体作为毋庸置疑的背景环境，作为自己理论的基础，且其他做出与罗尔斯类似背景假定的自由主义者也一定如此。自由主义的民族主义者宣称，罗尔斯和其他自由主义者简单地将民族国家视为理所当然的。根据自由主义的民族主义者的观点，既然民族共同体实际上是民主、正义和公平的先决条件，

那么完全有理由认为：

自由主义观点和民族主义观点之间存在着长久的但一再被否认的联盟关系，这种联盟关系大概可以解释现代自由主义理论当中充斥着的矛盾：为什么在一个自由国家中，公民身份更多的是因为出生与亲缘关系的缘故，而不是因为选择的缘故？为什么自由主义者笃信个人对自己的政府负有政治忠诚义务——只要这个政府的行为是相对公正的——而不是对所有政府中明显最正义的那个政府负有政治忠诚义务？为什么自由主义的福利国家仅在自己的公民中分配物品，却极大程度上忽略了非公民的需求？这些问题的答案将我们引向了隐藏于自由主义议程背后的民族价值。

塔米尔和其他的自由主义的民族主义者宣称，我们开头提到的自由主义者普遍接受了一种背景假设，即一位公民或居民同她自己国家的制度和同国同胞处于一种特定的关系，而她特殊的政治和再分配义务就来源于这种特殊关系。这一假设最终证明了自由主义者一定是默默依赖或援引文化民族作为他们政治学的背景。该论点认为，只有文化民族才能够解释为什么政治义务和再分配义务会如我们通常认为的那样具有界限性。

但是，为什么民族会成为解释政治义务是有界限的原因呢？根据民族主义者的观点，我们的政治义务之所以是有界限的，是因为它们实际上与一些特殊的联合义务是一致的，这些特殊义务是我们业已对我们文化民族的同伴成员所担负的。为了捍卫这个观点，民族主义者指出，我们通常认为其他的重要私人关系会带来“特殊义

务”。这些特殊义务既不是来源于，也无法简化成对所有人担负的普遍道德义务，而是依赖于特定关系对我们而言的内在重要本质。这样产生义务的关系举例来说有友谊，抑或是父母与子女间的关系，或是丈夫与妻子之间的关系。比如，我们不认为我们对自己孩子的义务来自他们作为无组织、道德上自由的人的身份，而是来源于他们作为我们的孩子的身份，来源于他们与我们处于特殊关系的这一事实。道德常识已然承认一些重要的关系可以产生独立的特殊义务。而依据像塔米尔或米勒这样的自由主义的民族主义者的观点，由文化民族性产生的特殊关系应该被添加到这份清单上。

自由主义的民族主义者认为文化民族性的关系可以产生义务，就像家庭、友谊这些特殊关系一样。因为正如这些其他的关系，文化民族性的关系为其中的人们创造了一些贵重物品。自由主义的民族主义认为文化民族性在个人身份构建中发挥了核心作用，而且它塑造了我们个人自由的实行方式。一个民族环境让特定的文化选项变得对我们来说有意义，且为我们提供了一个自己可以在其中做出选择的环境，毕竟，“对一个文化的熟悉度决定了能想象到的边界”。在这个观点看来，成长于一个特定的民族文化，对个人来说是一个有着特殊道德力量的事实，因为这塑造了他的身份并且给予了他一个做出选择的环境。且因为他的身份和自由是非常重要的个人物品组成部分，也许是最重要的个人物品，所以民族成员对产生这些物品的关系负有支持的义务。而又因为这种关系是文化民族性的一种；所以，成员对他的文化民族负有支持的特殊义务。

因此，通过重新审视我们同文化民族的关系，将其视为重要的特殊义务来源，自由主义的民族主义者宣称，我们可以证明我们在特殊性假定中表明的感觉，即公民对他们自己的制度以及他们的同国同胞负有特殊的义务。只要民族的界限同政治国家的界线一致，

情况就是如此。塔米尔和米勒认为，民族文化共有者彼此担负的义务更多。这是因为他们对共享一个特定国家的民族共同体有认同感。他们认同这一共同体又是由于这个共同体的民族文化是他们自身的构成部分。于是，自由主义的民族主义者在他们核心论点的基础之上，有力地辩称道，对更多的传统自由主义者来说，只有一种逻辑自洽的方式可以让他们证明他们的背景假定（同时也避免他们被逼入世界主义的立场）。这种方式就是采用一些自由主义的民族主义形式，即承认文化民族是正义的重要先决条件。这是因为民族性解释了有限的政治义务是怎样产生的，从而帮助我们证明了深深植根于我们关于国家的信仰中的特殊性假定。“自由主义理论家们，”威尔·金里卡指出，“总是将公民身份限制在一个特殊群体的成员中，而不是将其分给所有想要它的人。这个现象最合理的解释……[是]为了识别和保护我们在不同文化中的成员资格。”

于是，我们将看到，民族主义者也对特殊性假定提出了一项极富影响力的辩护。不过，尽管许多自由主义的民族主义者的观点十分有力，我却认为我们应该对其所做的解释表示不满。自由主义的民族主义者的观点存在着一个问题，即该观点贬低或忽视了对自由主义政治学极其重要的普遍主义道德证成，而赞同一种建立于排他主义文化纽带上的伦理偏袒。民族主义者认为个人的身份和义务依赖于他在文化民族中的成员资格，因而他们忽略了，或者至少在极大程度上修改了传统自由主义中关于独立自主和个人主义的理念。

如果有关一个人教养和身份的事实可以向他施加未经选择的义务，那么自由主义的民族主义者就隐然承认了每一个民族文化的成员都对其有未经选择的义务。不论该文化的特征或价值是什么，仅凭他们受到教育进而接受成员资格这一事实，他们就有了这些义务。这就像是说某人出生于黑手党家族，作为黑手党的成员，他对他的

同胞成员有未经选择的义务。这种义务仅仅因为他成长于这个团体，且这个团体在他对自己的认知中扮演了重要的角色。例如，耶尔·塔米尔就接受这样一个结论：

最后一个特征描述了族群义务。因为族群义务形成于亲缘关系和身份，所以它们独立于族群的规范性本质。我们没有理由认为只有道德上有价值的族群的成员资格才能产生族群义务。举例来说，黑手党的成员与他们成员同伴的关系受到族群义务的约束。

19

但可以肯定的是，任何自由主义者都会说黑手党成员没有这样的义务。当他的身份或对自己的认知达到了让他认为他应该这么做的程度时，这样的认知就是被误导的，而他的身份应该被修正。换言之，自由主义者希望为我们的身份和实践找到一处外部评价的来源，它超越成员的自我认知而诉诸一些更深层的道德标准。最终，通过否认外部评价，民族主义者将一套先赋性考量引入他们的政治理论。这些考量在任何意义上都不是来源于自由和平等的自由主义价值，而且与这些原则之间经常剑拔弩张。

但尽管如此，自由主义的民族主义的课题也有优点，即给出了一个清楚的答案，来回应世界主义的挑战。这一答案是关于特殊性假定所援引的区别化、有限政治义务的可能道德来源的，尽管更为传统的自由主义者不愿意采纳这样的答案。民族主义者对世界主义挑战的回应令传统的自由主义者感到不安，而因为这种不安，传统自由主义者发现自己处在了一个更加别扭的位置。我们可以这么描述他们所处的情形，即他们面对一场必须同时在两个前线进行的战争。

传统的自由主义者既面对民族主义者的挑战，也面对世界主义

者的挑战。这就令他们陷入了一个痛苦的困境。一方面，他们（和世界主义者一样）认同作为自由主义基础的道德原则应该对世界上的所有个人都适用，而不需要参考他们的地理位置，因此对我们自己国家和同国同胞的特殊义务在道德层面实际是不正当的。这样一来便解救了自由主义声称的道德普遍主义，却付出了采用世界主义立场的代价。另一方面，传统的自由主义者可以承认民主机构默默地预先假设了一个文化民族，这个文化民族提供了真正区分谁可能属于这个民族，谁可能不属于这个民族的标准，并且定义了我们负有政治义务的人群。这就解救了特殊性假定，却付出了背叛自由主义的普遍主义背景原则的代价。然而，如果对传统自由主义者来说只有这两个选择的话，他们就得面对那些在两个前线打仗的人的惯常命运：他们会发现自己同时被两边所吞并。若传统的自由主义立场不想被破坏，它就必须找到更好的第三种选择。

怎样证明特殊性假定：论点概述

要证明特殊性假定，同时又不陷入他们眼前困境的任一方面，自由主义者就需要构想出一种回应，来表明为什么公民与她自己的特定国家、公民同胞的关系在道德上实际是重要的。自由主义者的这种回应应该纯粹就是自由和平等构建的，而不能援引任何可能建立于先赋性要求之上的道德“力量”。这些先赋性要求涉及文化、语言、种族或是认为某人应该服从一个制度性体系的原始事实。这样一种回应要表明为什么公民成员身份的特殊关系的显著特征在公正、普遍和制度之外的层面上是与道德相关的。这看上去似乎是一项非常困难的任务。尽管如此，幸运的是，我认为已经存在这样的一种回应了。它实际上是早期现代政治理论的主要论点之一，而且

本书的目的就是要重构、修正和捍卫这一论点。在我看来，该论点的主要概述可以从两个最重要的哲学先导的著作上找到：康德（Kant）和卢梭（Rousseau）。这些著作都持这么一个观念，即任何合法的国家都必须保证其公民的平等自由。

但是如果答案早已存在，那么为什么当代的自由主义政治哲学家发觉要为特殊性假定辩护如此困难呢？我认为这是因为当代的哲学家们倾向于持一个错误的观点，即我们对他人所负的所有义务一定是从两个可能源头中的其中一个而来的：它们要不就是清晰而确定的“自然道德义务”，我们对其他所有人负有这种义务，比如不能杀戮或侵害他人、强奸他人或对他人撒谎；要不就是先前自主的个人，通过保证行为或明确承诺，特意缔结契约来主动承担的义务。但是，政治义务和对同国同胞的特殊再分配义务，却不容易被同化成这两种模式中的任意一种。政治义务，如果存在的话，也是“特定于”一个有限的政治共同体。因此它并不能根据人际间的道德以“自然义务”的方式适用于整个人类。同时，大多数现代民主国家的公民并不能在真正意义上被认为是同意与他们的同国同胞处于任何“特殊”关系中的。这是由于他们中的大多数只是出生在那个国家，并不是选择加入那个国家国籍的。因此，这些义务不能被理解成基于某些先前契约的义务。因为这些义务不能简单地借由自然义务或赞同来解释，所以很多自由主义理论家陷入了怀疑主义。他们承认自己很难弄清要如何证成任何公民义务或“特殊的”再分配义务，尽管这种证成恰恰被特殊性假定认为是可能的。

21

即便如此，我相信如果我们跳出这个二元道德结构，是可以捍卫特殊政治义务这一论点的。而且，有充分理由认为，作为政治价值之一的平等自由的本质，实际上要求我们跳出这种结构。换句话说，或许存在着第三类自由主义价值，通过参考这第三类价值，我

们可能会充分论证对特定国家和同国同胞的义务。且这第三类价值可能包括一些义务，这些义务只能通过建立公共权威进行协调，被进而“扩充”或被完全定义。当我们审视我们关于莎莉所处情形的常识观点时，立即就注意到，我们归属于她的所有义务均是依托于她与一个公共机构——国家——的关系，而且通过这个国家，这些义务延伸到了她的同国同胞。那么，不论这些义务的基础是什么，它必须以一定的方式来解释这个国家的存在。然而，当代政治理论令人吃惊的是，几乎没有什么著作讨论我们对于国家的义务。取而代之的是，世界主义者讨论我们对人类的义务；赞同理论者谈及我们对他人信守承诺的义务；民族主义者则援引一套对文化民族，而不是对国家的道德义务。于是，在这本书的第一部分，我的目的就是试图从早期现代政治理论中恢复一种话语。通过这种话语，我们有可能清楚地叙述合法国家权威的道德重要性。

援引受正义国家协调的一套道德价值并不会侵犯我开始所述的自由主义对证成的条件限制。这些证成必须要诉诸一些制度之外的原则，以作为公民义务的基础。必须建立制度结构才能使自由的实施成为可能，但这一事实并不意味着平等自由其本身没有制度之外的基础。以一种类似的方式，我们也能够想到对人类而言有其他先于制度价值的东西，比如，保证基本健康的需求。它们需要机制构建来实现：一个医疗保健系统的设立。在此类论述中，国家作为一个机构的存在可以通过这么一个现实得到证成，即它帮助我们实现了一些先于制度的价值。而如果没有它，这些价值将无法实现。

在接下来的两个章节中，我将论述康德和卢梭的观点，即平等自由的价值只能通过国家实现。康德和卢梭之所以会认为平等自由需要这种中介，是因为国家成立以前，平等自由的价值在某些关键问题上是不确定的。在他们看来，道德理念并不具有一整套清楚

而确定的“自然义务”。“自然义务”对所有个人来说是公开可知的，稍加思考便可知晓，而且它们可以回答某些基本的问题，特别是有关我们财产合法程度和我们“获得的”权利的界限的问题。于是，卢梭和康德认为，为了实现平等自由的价值，我们就要借助一个权力机构。这个权力机构可以提供解决这些问题的公共定义，且这个权力机构只能是合法建立的国家。因为这个原因，这两位思想家才认为只有参考一个合法国家的法律，每个公民私人领域的自由界限才能得到完全定义及保障。

于是，在这本书的第一部分，我将捍卫这么一个观点，即世界主义者误入歧途，这是因为他们忽略了国家权力机构对自由平等的协调。相反，世界主义者误以为我们平等自由的义务同一套自然义务相等，这些自然义务对所有的个人来说，加以考虑便能清晰知晓。这套自然义务适用于私人的道德关系，而非国家。如果正如康德和卢梭设想的那样，自由反而是一种需要制度协调的价值，那么，这种价值就遵循这样一种观点，即国家的存在与创建平等自由的条件在道德上并非是不相关的。相反，在我提出的观点中，只有国家能够创立条件使个人间的平等自由得以实现。通过为个人的选择设定一套相互的界限，合法国家保证了它的每一位公民都有一块私人的自由领域，不受其他人的干涉。且如此一来，国家令公民第一次获得自由，并能够对他们自己的事物践行自主控制。

在第一部分，我也会捍卫卢梭的这么一个观点，即可能定义一套充分平等和对我们自由领域客观限制的国家类型必然是一个保障某些基本权利的民主国家。如果我们对平等自由在意的话，我们不希望对任何种类的国家都表示服从，包括专制的或道德上令人反感的国家。如果自由可以给我们一个服从国家的道德理由的话，那么它给的必然是一个这样的理由，即只服从那些至少保证每一个公民

最低限度的自由门槛的国家。我认为这种进一步的限制是有根据的，因为它给了我们一些重要的道德标准来评价我们授权政治权威的机构。如果一个国家不是民主国家，或者它很有可能达不到最低保证，那么，根据我所支持的卢梭式解释，我们没有任何义务去服从它。

民主团结与公民忠诚

23

尽管如此，我在第一部分论述的中心论点——平等自由必须由国家权力机构协调——并不能消除自由主义的民族主义提出的问题。我们也许非常赞同这么一个观点，即康德与卢梭为我们提供了充分的理由去认为，为了实现个人间平等自由的状态，民主国家是必需的。在这种观点看来，为了保证世界正义，民主国家是客观必需的。但是，同意他们的观点并不能充分展示为什么一个公民促进正义的一般义务给了她一个更有力的理由，让她去支持自己的国家，而不是所有的正义国家，或者也许去支持最正义的国家。这个观点也没有在任何方面上说明一个公民与她自己国家的主体关系应该是什么。她是否应该将自己视为是忠诚于一个特定国家的成员，对她的同国同胞和政治机构有着重要的义务呢？或者她是否应该将自己视为是超然的个人，可能非常幸运地能够生活在这有自由保证国家的世界里，但是并没有特殊的义务来支持它们中的任何一个呢？或者，最终，她是否应该将自己视为一个所有正义机构的推动者，尽她所能来支持所有的正义国家呢？所以，虽然第一部分试图去表明存在正义的一些一般理由来建设国家，但是它（还）没有表明公民有一个特别的理由去与自己的同国同胞保持团结，对自己的特定机构保持忠诚，而不是与任何地方的他人保持团结，对任何地方的公正机构保持忠诚。因此，在这本书的第二部分，我将审视这些更深层的问题。

自由主义价值本身是否能为公民对她自己特定国家的忠诚，以及与她同国同胞的团结提供证成？

针对这些问题，卢梭为我们提供了一种有争议的回答：他宣称，如果要为了彼此的利益，普遍而公正地立法，那么一个民主国家的公民必须共享一种特殊的身份纽带，这一纽带会驱使他们对其同国同胞的自由和福祉表现出关心。在卢梭看来，如果要制定客观的法律——那些真正会平等地保护每一位公民自由的法律——每一位公民就必须有能力接受一种有关普遍利益和共同的善的观点，接受一种需要同她的同国同胞保持团结的视角。因此，卢梭宣称，组织良好的国家应该在它们的公民中培育团结纽带。在他的一些著作中，卢梭辩称道，实现这一目标的最好方法就是促进共有文化的实践和推广一个共同的民族身份。如果民族身份塑造了公民的道义责任，那么极力主张这一身份就是产生一个特殊理由的一种方式。这一理由使得公民对她们公民同胞的自由和利益表现出更多的关心，也使得她们对自己的国家产生了特殊的忠诚。

自由主义的民族主义者同意卢梭的观点，也认为共有的身份是自由主义机构获得成功的不可或缺的前提条件，而且他们宣称只有一种民族文化可以提供这一身份。共享一种民族文化，在他们看来，给了我们一个必要的理由，以解释为什么公民属于彼此。这是因为他们有先前存在的纽带和对他们民族文化共有者的道德义务，而这些纽带又给了他们一个特殊的理由对自己的民族国家表示忠诚。于是，在被问及为什么公民对他们自己的国家非常忠诚时，至少在理想状况下，民族主义者有一个现成的回答：他们对国家忠诚是因为国家保留和反映了他们的民族文化，而民族文化是他们身份的重要部分，应当在道德上得到尊重。

因此，虽然这本书的第一部分论述了平等自由的一个条件是建

立国家权力机构，但它并没有消除民族主义者的疑虑，即正义的原则本身是否能够为民主团结和公民忠诚提供充分的证成，而不是仅仅大体上对国家结构的道德重要性给予认可。因此，我在第二部分的论述将试图证明，如果我们可以表明为什么公民应该对自己国家忠诚的话，我们就不需要援引一种共同的民族文化。

我认为，公民对作为一种重要价值的正义的支持，将给他们完全充分的理由，以解释对其国家的忠诚以及与其同国同胞间的团结。其他的思想家也支持以正义为基础的忠诚解释，该观点同我的观点类似。比如尤尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas）提出了一种公民忠诚的解释，他称之为“宪政爱国主义”。他宣称“宪政爱国主义”可以重新解释卢梭理论中内在所有的激进民主潜力，而不诉诸任何由文化方面内容定义的民族。哈贝马斯这一替代方案的一个关键特征是，他相信共有的公民身份作为政治团结上的来源可以同文化民族一样有效。但是，哈贝马斯在他的观点是否能够不借助于民族文化这一方面经常说得很模糊。因而，自由主义的民族主义者仍旧表示怀疑：他们批评哈贝马斯的论述“太抽象”，甚至是“苍白的”。

在第二部分，我将论述我自己的理论，以解释为什么哈贝马斯的中心论点——共有的公民身份在特定化我们的义务方面与民族一样有效——实际上是正确的。通过借鉴集体意图与行动的分析哲学的新近发展，我认为民主国家的团结可以这么理解，即民主国家是仅凭其公民的共享意图建立的。公民有这样一种共享意图，该意图允许一位民主国家的公民将她自己视为一个政治团体的一员。这个政治团体专注于集体的努力，而她的同国同胞同样为之做出贡献。在一群公民中，要产生可以在政治上一起行动的集体代理人，或是民主的“我们”，唯一需要的就是对这些共享意图的相互认可。

在继续之前，我想就这本书的两部分结构做最后一句话的解释。

正如我已经提到的，这本书的第一部分阐明了一个观点，来证明国家是道德上有意义的机构。但是只表明这点不足以提供对特殊性假定的全面辩护。在援引我们对莎莉情况的直觉感受时，这种全面辩护是我们着手完成的。要捍卫特殊性假定，我们必须证明不仅国家一般而言在道德上是重要的，并且公民和居民有着特殊的道德理由去支持他们自己国家的制度，至少在这些制度是合理正当的时候。因此，在第二部分，我额外解释了这种情况，即对民主正义这种价值的承诺不仅为一位成员与她同国同胞间所持的民主团结的主观态度提供了足够基础，还为她对特定机构表示忠诚提供了足够基础。我的中心论点为，正义是这么一种价值，它需要与他人集体协作才能实现。一旦我们明白了这点，我们就能够解释为什么正义，即便它是一种普遍价值，也能够为我们提供支持我们特定国家机构及与我们同胞成员保持团结的理由。

在这本书中，我提出了两个基本且首要的观点。第一个是，我们有植根于自由与平等的、公正且普遍的理由将道德重量置于共享的公民身份的关系上。这是因为民主国家借由制定一般和相互的限制，定义了每个公民的公民权利。以这种方式，它协助给予了我们与生俱来的自由权利一套确定的公共范围。平等自由并不是那种在没有建立政治权威，在没有创建可以凭制定公法来定义其要求的机构的情况下就能实现的价值。我的第二个观点是，我们有理由仅凭公民身份本身这一事实来表明民主团结和公民忠诚，而不需要诉诸任何如语言、种族和文化等背景共性所提供的那种外部补充。我认为这是因为我们作为民主公民所获得的那种自由对我们来说是巨大的善。它通过公法来明确和保障平等的公民权利，我们有理由去珍视它。就像其他有着重大意义和价值的物品一样，它给予我们足够

的理由去依据其本身行动，而不需要诉诸任何外部的要求或共性。

26 如果我两个首要的观点是正确的，那么这本书将提供自由主义者需要的那种对特殊性假定的辩护。这使自由主义者能够逃脱世界主义者和民族主义者摆在其面前的两难困境。这种辩护仅就一种普遍价值，即平等自由的价值，进行叙述。这种价值公正地适用于所有人，并解释了这样一个问题：为什么我们将道德重量置于特定国家内成员身份关系之上的做法依然是有根据的。如果在此叙述的论点是正确的，那么它就表明了为什么自由主义的特殊主义困境并不是一个真正的困境：这是一个可以且应该被解决的问题。

第二章 权威

正如我们在简介部分所看到的，在世界主义的政治哲学中存在一种趋势。这种趋势体现在它对特殊性假定的批评中。它将公民与国家间的关系视为仅仅是地理上的产物，而与道德无关。对交互性的世界主义者而言，像莎莉这样的公民对她的国家和她的同国同胞不担负特殊的政治义务；相反，她仅对她的人类同伴承担正义的道德义务。正如我所指出的，要维护我们直觉上归于莎莉的政治义务，一种方式就是去论证国家是一个道德上重要的团体，因为它能帮助“协调”或“填充”其成员平等自由的关系。不过，宣称国家能协调平等自由则反过来要求我们去说明国家可以成为合法的权威。这也就是说，通过定义人民的权利和对彼此的义务，国家可以拥有道德力量，去要求它们的人民采取行动。

国家可以拥有合法的权威这一理念是“哲学无政府主义”学派猛烈批评的主题。近几年，该学派在当代政治哲学中广泛流行。A. 约翰·塞蒙斯、莱斯利·格林（Leslie Green）、和 M. B. E. 史密斯（M. B. E. Smith）等理论家都强有力地挑战了一种观点，即任何国家，即

便是一个正义的国家，都可以对其成员合法宣示政治权威。¹ 对这些思想家来说，要拥有政治权威，就意味着拥有统治的权利，“一项一般权利，以制定有约束力的法律和政策”，将其适用于一群民众。这群民众则有义务去遵守这些法律和政策。² 如果一个正义的国家正当当地对其民众拥有权威，那么这些民众就处于一种相关的政治义务之下，要去遵守这个国家的法律和指示。但是哲学无政府主义者否认任何国家拥有指导任何人行动的权利，而不论其道德特征是什么。相反，与世界主义者一样，这些权威的批评者认为人类作为个体，对彼此负有正义的道德责任。只要国家引导他们去做履行这些责任的事情，他们就应该遵守国家的法律。不过，这并不是因为他们有义务遵循法律，而是因为他们有独立的理由，去实施道德上被要求的行动。因此，政治权威的批评者总结道，即使在一个合法且正义的政治体系中，国家要求行动的事实并不能为一个人提供这么做的理由。

关于自由和平等的自由主义与普遍主义原则应让我们做出什么承诺呢？我认为哲学无政府主义者的观点包含对这个问题的误解。通过表明这点，我将在这一章中挑战哲学无政府主义者提出的政治权威以及忠诚的观点。实际上，我认为世界主义者和无政府主义者观点中一个共有的基本错误是，他们都相信我们关于正义的权利和

1 正如阿伦·布坎南（Allen Buchanan）总结道：“从最近的有关于政治权威的规范性文献中得出的一个最引人注目的结论是实际上并没有政府拥有它。这并不是因为政府行使政治权力在道德上是不正当的，也不是因为我们没有足够的理由去遵守政府强加的规定，而是由于公民对他们的政府负有义务进而遵守法律的条件不能得到满足，且不太可能会得到满足。”见布坎南：《正义、合法和自决》（*Justice, Legitimacy, and Self-Determination*），240。

2 这一说法是我从塞蒙斯那摘录的，见《合理性与合法性》，110。也见史密斯：《初确义务》（“*Prima Facie Obligation*”）；格林：《国家的权威》（*Authority of the State*）。

义务可以在无政治权威的情形下得到定义和保障。这种定义与保障仅通过个体履行人际间清晰和明显的道德义务就能够实现。在他们看来，国家最多必须提供一个对道德的认可机制。针对这一点，我将在这章中论述平等自由在国家权威缺失的情况下不能被定义或确定。因此，在正确理解的情况下，正义必定要我们承诺接受合法政府的权威。

在通篇讨论中，我都将平等自由与正义作为同义词使用：我认为正义最基本的要求是个人拥有一套权利，这套权利可以保证他们作为自由和平等的人的地位。在第三和第四章中，我会进一步说明什么类型的国家才是真正合法的，以及什么时候我们真正对其担负政治义务。而在这本书的后半部分，我会表明平等自由不仅在一般层面上给了我们建立国家的理由，它还给了我们特殊的理由向我们自己的国家表示忠诚，并视共享的公民身份为道德上重要的关系。

因此，这一章要论证的观点是，正义的存在只能通过建立国家来实现。为了捍卫这个观点，我将部分借鉴康德的作品，同时也会借鉴对卢梭的康德式解读。这两位理论家均宣称人类间的平等自由无法在国家之外实现。这是因为任何平等自由的条件永远都要求有公法的存在，而公法只能由国家创立。由于这个原因，他们关于政治权威的观点与许多当代理论家的观点不同，尽管这些理论家声称他们的理论有康德式的起源。为了强调这两种方式的不同，我将首先更多地讨论当代的观点。紧接着，在这章以及下一章，我将会审视为什么康德和卢梭可能会不同意这一观点。

29

对于政治权威的怀疑

正如我们所提到的，当代政治哲学的一个标志就是对那些在传

统上以国家权威名义做出的要求表示普遍怀疑。包括 M.B.E. 史密斯、A. 约翰·塞蒙斯和莱斯利·格林在内的“哲学无政府主义者”认为我们实际上没有政治义务，因此国家无法拥有凌驾于我们之上的合法权威。

当今最著名的哲学无政府主义的捍卫者也许要数塞蒙斯了。因此，我们可以通过参考他的作品来有效地审视这一大体路数。塞蒙斯是这样开始他对国家权威的反思的：他提出在任何一种政治机构都不存在的情况下，如在自然状态下，我们仍旧拥有一些人际间的“自然”权利，同时对其他所有人负有“自然”义务。这些都是“一般”的权利和义务。在我们可能采取任何自愿的交易之前，它们都对我们起约束作用。塞蒙斯大体上追随 H.L.A. 哈特³，他区分了两种类型的义务：自然或“一般”义务（这些义务与其他人的自然权利有关），以及特殊义务。特殊义务来自我们特意或自愿签订契约而加入的社群或特殊关系。在塞蒙斯看来，人们的自然权利“主要包括，且也许加起来不会超过”享有自由自治或独立的权利。⁴在我们的自然义务中，有一些是消极义务，包括“避免直接伤害他人”的“生命、自由和财产”，即有责任尊重他们实行自由自治的自然权利；有一些是积极义务，包括“做好 [我们的] 份额部分，去支持那些无助的贫困者的分内工作”，即慈善的义务。⁵这种人间自然责任的一个很好的例子就是不侵犯他人身体的义务。⁶

塞蒙斯相信我们可以在没有国家的情况下，仅靠自己恪守道德

3 见哈特：《存在任何自然权利吗？》（“Are There Any Natural Rights?”），67—68。

4 塞蒙斯：《合理性与合法性》，vii。

5 塞蒙斯：《合理性与合法性》，138。

6 塞蒙斯：《合理性与合法性》，45。

地去行动，来遵守对他人的这些自然职责。或者，可以通过建立非正式的合作体系来遵守这种职责，但肯定不需要建立政治机构。出于这个原因，他认为我们应该设想一个可能的自然状态，在这一状态中，每一个人都可以享有平等的权利，去追求他们的目标和计划，而不受其他人的干涉：

人们的自然状态是“享有充分自由的状态，可以去管理自己的行动，并按他们认为合适的方式去处置他们的财产、对待他们自己”。……我们“对待自己或处置财产的不受控制的自由”（一如既往落在自然法的范围之内）在某种程度上是我们追求自己人生规划的一种道德自由。⁷

存在这么一种观点，它关注平等的自由和独立先于制度的条件。对塞蒙斯而言，这个观点设立了一个道德“底线”。以这个底线为基准，所有制度对其的偏离都必须得到特别辩护。我们这里也应该指出，塞蒙斯的道德底线不仅包括我们身体的不可侵犯性，还包括对外部世界拥有部分的不可侵犯性：对塞蒙斯而言，我们独立自主的自然权利延伸至财产权，即对物体的控制权。

塞蒙斯认为在没有国家的状况下人类也可以是平等自由的。这种平等自由只要通过履行他们人际间道德的责任就能实现。因此，塞蒙斯相信，只有一种道德上可以接受的方式，让这些国家获得如政治权威一样指导和强制人们的权利：这就是以这些个人自愿同意

7 塞蒙斯：《洛克式的权利理论》（*Lockean Theory of Rights*），77，引用洛克：《政府论（二）》（*Second Treatise of Government*），8。

的方式。塞蒙斯辩称道，如果持其他观点，则会否认自由主义的一个承诺，即一个人的人生规划应该由他自己的行为和决定确定。在许多日常情境下，经过自己的同意，我们赋予自己这样一种限制我们的自由的道德力量：通过承担承诺，比如说把我的书桌卖给你来换你的钱，我为你创造了一个新的“特殊”权利，通过索取书架来限制我的自由。在其他情况下你是不会拥有这个权利的。但是这种对我自由的限制并没有在任何方面侵犯我自治的权利，因为这是我个人甘愿做的。诉诸同意似乎是一种特别有吸引力的自由主义的方式，以协调对机构和实践所存在的特别义务与更为基本的自由和自治原则之间的关系。塞蒙斯不过是将这种对同意力量的诉求从个人的契约关系延伸到了所有机构的关系。

31 和其他的自由主义者一样，塞蒙斯拒绝诉诸任何我们在特定机构体系中的成员资格。他认为这种原始事实不能证明我们对这些体系负有义务的正当性。“因为出生在一个政治共同体中既不是我们采取的行动，也不是我们做出决定的结果，”塞蒙斯论述道，“所以我们觉得出生不应限制我们的自由，让我们受制于这个共同体的政府。”⁸而且，如果为了约束我们，特殊义务需要与我们个人的自由相一致，我们可能会认为存在一种确定的方式，让我们知道这些义务何时真正地与我们自由相一致，即我们是否明确同意去承担这些义务。于是，对塞蒙斯而言，我们对那些在过去某个时间点所同意的关系负有特别义务，且只对这些关系有特别义务。

同意承担公民身份义务，这在道德上是特别重要的，因为国家试图在我们身上施加许多强制措施。塞蒙斯表示，为了建立可以施

8 塞蒙斯：《道德原则和政治义务》，68。

加强制的权利，我们与一个政治权威的互动就必须是非常明晰的。并且，这种互动还需是产生义务的那种互动，如“报名”加入一个自愿组织的行为。塞蒙斯论述道，一旦我们以这种明确的方式同意获得成员资格，国家就会获得凌驾于我们之上的合法权威。这仅仅是因为我们本可以通过让予国家新的权利，改变自然道德的底线。因此，对公民义务而言，同意是一种可能的“自由主义”的基础：如果我们同意，我们就有了对自己特定国家的特殊义务。根据塞蒙斯的观点，我们这么做的基础与平等自由的“先于制度”原则完全一致。

不过，为这种政治权威辩护的一个明显的问题是，只有极少数的成员（比如已入籍公民或是那些宣誓忠诚的公民）是受塞蒙斯的同意标准约束的。因而，同意的标准并没有让任何现存国家指导和强制其公民的权利变得合法。实际上，它反而戳穿了所有这样的主张。的确，塞蒙斯总结道，公民总体上“没有要求他们遵守和支持其所居住国家的政府的特殊纽带”⁹。他当然承认，政治共同体的成员可能会感觉到一条特殊的道德纽带，将他们与自己的国家联系起来。因此，他们会感到对这个国家的机构负有支持的义务，对这个国家的法律负有服从的义务，对其他国家的机构则不负有支持的义务。但是塞蒙斯认为这种信念是错误的，除非我们通过一些有意义的历史行为同意了政府的权威。在塞蒙斯看来，就公民的政治机构而言，那些没有同意的公民仍旧生活在自然状态中。

因而，对塞蒙斯而言，正义的国家就如一个正义的保险公司：它是一种工具。我们中的一些人也许会选择明确地使用这种工具，

9 塞蒙斯：《道德原则和政治义务》，192。

或者与其缔结契约，以更好地实现我们的目标：

一件事总体来说在道德上是可以接受的，并且它的存在是件好事。但仅凭这些事实似乎不能给我为它做任何事情的道德理由。除非我没有这么做在一定程度上影响了我履行对他人的责任。（比如，我必须要支持某个高效率、慷慨并且提供不错保单交易的保险公司吗？更别提我必须要从它那购买保险了。）……只要我关注自己的道德事宜，好的保险公司和公正的国家可以由那些想要它们的人任意建立；但是这些安排的优点并不能在道德上要求我的忠诚。¹⁰

32

比如，设想一下 CIGNA 是一家正义的保险公司：它为许多人提供健康保险，所以这是一项有益的而且道德上正当的操作。作为一个与之没有附属关系的人，我可能仍旧有充分的道德理由来促进（当然不是阻碍）它达成目标。这是因为这些目标使其他人受益，而我对这些人负有一定义务。并且，或许有一天考虑到我自己的健康权益我会投保。但是当 CIGNA 这家我先前没有打过交道的公司，某天出现在我家门口并要求我支付大量钱款，来购买一些我从没有签约获取的福利套餐，我不付钱的话他们就要用暴力威胁。想象一下在这种情况下我会有多么惊恐。CIGNA 在其他方面的总体正义且有益的特征似乎没有给它任何权利，来对我做这样的事情：我从没有同意成为它体系的一部分，不论这个体系对他人来说是多么合理、

¹⁰ 塞蒙斯：《合理性与合法性》，138。

称心和有益。塞蒙斯的主要观点是，在我们历史上没有明确同意的情况下，应该将国家权威性和强制性的要求（要求我们缴纳税款、服兵役、投票和服从它的法律）视为类似于没有根据的强制物。不管这个国家是如何的合理或令人满意，只要我们没有自愿地同意对其承担义务，我们就不欠它任何东西：“即使一个人生在一个完美的国家，他仍旧可以保持自由，不去接受那些服从和支持的约定，而这些约定会令他成为这个政治共同体的一员。”¹¹

然而，重要的是，虽然塞蒙斯反对服从国家的特殊义务，但此种反对仍然允许他承认在很多情况下，我们有充足的理由不去阻挠，甚至反而要去促进国家的活动。当服从于国家会实现一些先行存在的自然责任时，我们就有了道德之外的理由，必须要这么做。塞蒙斯指出，国家如 CIGNA 一样，经常可以帮助促进实现他人的权益，或者可能会用惩罚来威胁我们，而这些都可能会为我们创造出一个可以遵循的明智理由。但是，塞蒙斯坚称，这之中没有一类理由是能够形成政治权威的：我没有理由仅仅因为国家要求就去做一件事情。相反，我有理由去帮助其他人，来履行我的自然责任，或避免自己受到惩罚。除非我们与国家订立了契约，否则我们遵守法律的原因永远只是那些我们无论如何都要运用于实际决策的正常的理由：“我们经常有理由，甚至是责任，去做那些法律要求的事情，而远非那些法律命令的事情。”¹²的确，若在一些情况下，我认为我并没有先行存在的道德或明智理由去遵守法律，那么我就不应该这样做。

33

11 塞蒙斯：《道德原则和政治义务》，69。

12 塞蒙斯：《道德原则和政治义务》，194。

尽管塞蒙斯对政治权威的否认至此并不等同于宣称公民在任何时候都有自由不遵守法律，毕竟他们仍旧受道德底线约束，他的哲学无政府主义观点在重要方面仍是修正主义的。按照他的解释，我没有特别理由去支持我所居住的正义国家，而不支持其他地方的正义国家。这就很像这么一种情况：即使我关心他人的健康，我也没有特殊理由去支持 CIGNA，而不去支持蓝十字会，只要我没有投他们中任何一家的保单。因此，塞蒙斯采用了一个本质上是世界主义的观点，解释我们应如何践行我们“底线的”人际责任。没有什么尊重他人自然权利或促进他们福祉的一般义务可以将特定义务建基于居住地或公民身份。这是因为这样的义务总是要求我尊重所有地方的人们的权利，促进他们的福祉，而不仅仅限于我自己的共同体内。并且，既然在作为一个没有附属于任何组织的人，而不是任何特定国家的公民时，我也可以履行自己的自然责任，那么我就有充分合理的理由，独自按道德行事，或是选择去支持任何可以最好实现这些责任的机构。

比如，即便你有充分的一般责任去促进正义或幸福，并因此有责任去支持正义的和产生幸福的国家，这些责任也要求你去支持所有这样的国家。它们没有给你必要的理由向你自己的正义国家表现任何特殊的偏袒或独特的忠诚，也没有给那些国家提供任何在你身上施加额外责任的特殊权利。¹³

13 塞蒙斯：《合理性与合法性》，137。

塞蒙斯的理论论述精炼，其论证也让人印象深刻。不过，我相信有理由认为他关于自由、同意和政治义务的观点是非常不足的。他的观点绝大部分的吸引力源于他注意到了这么一点：现实存在的一些实践，如一家正义的保险公司，也许完全是合理的或可以接受的，但是它们与我自己的目的、利益或先前的行为没有关系。因为我并没有向 CIGNA “报名”，所以塞蒙斯认为，若 CIGNA 可以在没有我的情况下运作且其他人的自由没有因我不参与 CIGNA 而受到伤害，那么我对 CIGNA 就没有任何义务。塞蒙斯的这个观点当然是正确的。坚持我对一家我从没有加入过的保险公司负有一些义务，就意味着承认我的自治权和我人生的控制权没有任何意义。塞蒙斯注意到了这一点，他进而论述国家就像保险公司。但是，我相信塞蒙斯将国家与 CIGNA 进行类比时犯了严重的错误。如果实际上这两种组织不是类似的，那么我们就可能对国家负有一个义务，这个义务是我们对自愿组织所不可能负有的。这个自愿组织就如那家正义的保险公司或俱乐部、团队或是其他附属社团。

有一些实践和机构，在没有它们的情况下，个人间平等自由的背景条件将变得不可能；有一些实践和机构，在平等自由的背景条件被牢固地确立后，可以被自愿地创设。与塞蒙斯不同，我主张我们必须区分这两种实践和机构。让我们暂时假设一下国家是这么一种机构，如果它不存在的话，个体间正义和平等自由的条件也将不存在。那么，在这种情况下，以下的观点就与塞蒙斯自己的前提相一致了，即认为尊重他人自由，这一我先前存在的职责给了我不同意约束的义务，能让我为国家做出贡献。这是因为为使他人自由成为可能，国家机构是必要的。如果能够证明在国家不存在的状况下，没有办法设立平等自由的条件，那么塞蒙斯就要承认我们仅凭

自然职责就对国家负有义务。¹⁴换句话说,通过建立统一的公法体系,一个合法的国家实际上可能第一次让平等自由的条件得以实现。

接下来,我将会论证平等自由的价值要求建立合法的国家。如果这条思路可以被证明是正确的话,那么我们就必须接受这么一个事实,即国家与诸如正义的保险公司这样的自愿组织之间存在重要的差别。一家保险公司并没有被要求创造出个体间平等自由和独立的背景条件,所以我没有自然责任为它做出贡献。一旦我对那些为创建自由的背景条件所必需的机构做出了贡献,履行了我的义务,我就应该能够依我自己的选择为其他的实践做出(或不做出)贡献。这只是因为没有人的自由因我不做出贡献而受到严重的危害。在基本的保证自由的框架下发生的实践应该被视为是在“自愿组织”下的,如一家俱乐部、一个团队或是一家保险公司。在这些例子中,同意是判断特殊义务的合适标准。不过,塞蒙斯的错误之处则在于他将自愿的联合视作所有社会组织的模型。

35

塞蒙斯明确承认这种对他的方法的可能的反驳,这也是为什么他采用洛克式,而不是康德式的方法,来解决政治合法性的问题:

如果我们可以在不接受一个政治共同体成员资格的情况下按道德行动,那么康德式观点就不能够成功地论证国家对我们每一个人来说是“道德上必要的”;它也不能论证在寻找政治解决方法中,不愿合作是“不合理”的或是道德上存在异议的。¹⁵

14 杰里米·沃尔德伦(Jeremy Waldron)在《特殊纽带》(“Special Ties”)第28页中有类似观点。

15 塞蒙斯:《合理性与合法性》,153。

正如塞蒙斯所暗示的，平等自由依赖于国家，关于这点的强有力的论述可以在康德的著作中找到，并且我认为现在正是时候来复兴这一观点。

既得权利的问题：以财产为例

为什么我们会觉得需要国家来建立平等自由的背景条件呢？我认为这有两个原因：第一，一个国家需要定义特定种类的既得权利，那些我们并不因单纯的自然人道德而拥有的权利，典型的就是财产权；第二，一个国家需要执行我们所有的权利，这既包括身体不受侵犯的权利，也包括财产权，且这种执行要以不让一些人受另一些人支配的方式进行。在定义财产权上，国家是必要的，在论证这一点时，我的康德式观点否认了塞蒙斯的论点，后者认为这些权利在自然状态下可以得到完全的确认。正如上文我们提到的，塞蒙斯认为，在自然状态下也适用的自然权利和责任的人际道德底线不仅包括身体不受侵犯的权利（他人也有相关的不攻击或谋杀我们的义务），而且包括对外部世界占有份额，即我们的财产不被侵犯的权利。

对塞蒙斯而言，一个人正当的自由在于对外部世界的控制地带或领域。这一地带或领域不需要参考任何政治机构，而仅靠真挚的道德反思就能得到定义。因此，塞蒙斯宣称，因为我们的自由领域先于国家存在，所以我们总需要一些特殊的解释，来说明为什么国家可以对自由领域施加限制。如果我们对捍卫自由表示关注，那么似乎最佳答案简单地说是国家对自由施加尽可能少的限制，即只施加生来自由的个人所明确同意的那些限制。这种论述使他持有

36

多或少都可以生活得更好（也许也更加自由）。

塞蒙斯持有这一观点，认为我们的自由领域不需参考国家就能得到定义。不过，这背后的关键原因是，在解释财产权时，他采用了一条泛洛克式的思路（也许是基于对洛克作品的非正统解读）。他认为自然的财产权建基于独立或自治这样更为一般的权利：

洛克的混合论点以自治这项更宽泛的权利（对一个人身体和劳动的控制）为开始。当然，这项权利在某种程度上只是一种不干涉他人事务的权利。这种对自治的强调，包括对个人方案和计划的控制，在洛克的文本中是明确的。并且，财产是自治的不可分割的条件。因而，财产不仅仅确保了生存；它还是我们自由的保障。它保护我们不依赖他人的意愿，也保护我们免于因此产生对他人的奉承。¹⁶

塞蒙斯认为，要实现一个人自治的自然权利，一个人可以通过自己的劳动，合法地占用地球资源的一份“公平份额”，将其作为自己的自然财产。对塞蒙斯而言，一份公平的份额就是“地球资源的一部分，它与最佳的份额，即每一个有权占有的人可以同时私自拥有的份额，一样多一样好”。也就是说，它大约是一份平等的份额。¹⁷占有这部分世界资源并不会损害其他任何人。这是因为这种占用给了他人占用类似份额的自由，并在这份额之内实现自己自治的权利。此外，因为他人的自然权利绝不可能因我们的占用而受到侵害，所

16 塞蒙斯：《洛克式的权利理论》，274。

17 塞蒙斯：《洛克式的权利理论》，281。

以就不需要他人对我们的财产予以同意了。因而，重要的是，我们公平的资源份额定义了我们独立自治这一自然权利的时空界限。对塞蒙斯而言，在我们的公平份额内，我们才有不被他人干涉的权利，只要我们不干涉他们。

因此，对塞蒙斯而言，通过明确公平份额，对财产权的认可就可实现。对这种认可的需要并没有给我们进入国家的特殊理由。当然，如果我们选择同意让国家的权威凌驾于我们，那么我们会让自己平等的资源份额服从于国家政府的管辖，而国家政府将获得裁定我们相对于他人的财产界限和限制的权利。但是，建立一个私人财产体系，我们的这一需求中没有任何东西要求我们进入国家。如果我们选择不同意国家的权威，那么对我们份额的界限和限制的管辖权仍归于我们自己的道德判断，而执行这些界限则依赖于我们自己。

37

康德不接受塞蒙斯提出的对于政治权威的怀疑观点。这里的一个关键原因是当涉及对外部资源的权利时，康德不认为自由价值拥有塞蒙斯归于它的道德结构。但是，康德和塞蒙斯（以及卢梭，我们将在接下去的章节里对其进行审视）在最基本的层面上有着相同的自由概念，我们能称之为**作为独立的自由**。鉴于我将在这本书中贯穿使用这种作为独立的自由的概念，在这里就值得多说几句予以阐明。正如所有这些思想家设想的一样，获得作为独立的自由就是不受逼迫地去接受另一个人的意愿；就是享受一个独立的自治领域，在该领域内他人不能干涉。因此，这种自由概念尤其关注人之间的关系。自然障碍或约束对我们的选择施以限制，但方式全然不同。从作为独立的自由的观点看，因为树挡住了去路而不能爬上山并没有减少我的自由。但是，若你绑住了我，让我无法爬上山顶，或是我需要在参与任何休闲活动时征求你的同意，这就会让我变得不自

由。因此，作为独立的自由总是指向一个人自己和他人意愿间的关系；而不自由则是相较于自己的意愿，要被迫遵循另外一些人的意愿。¹⁸

对康德和塞蒙斯两人而言，要获得这类作为独立的自由就需要人们拥有对外部事物的财产权。这是因为一个人可以不臣服于另一个人意愿的唯一方式就是对物质世界的一个领域拥有专属控制。在这个控制领域内，不允许其他人干涉他的行动，而要获得这种控制就要有财产。这种财产的专属领域包括：(a) 控制自己身体的权利；(b) 控制特定物品的权利。虽然康德同意塞蒙斯的观点，即自由需要财产，但他同时宣称只有通过国家，财产才成为可能。因此，他得出了这么一个结论，作为独立的自由只有通过国家才变得可能。因为康德相信在自然权利中具有主张私人财产的基础，同时他也认为私人财产需要国家，所以他得出的结论是国家不是一个可选择的或者自愿的组织。事实上，他甚至表明在违反我们的意愿的状况下，我们可以被强制加入国家。

康德：外部的独立自由

38

康德是如何得出这些结论的呢？康德在他的《道德形而上学原理》(*Metaphysics of Morals*，以下简称 MM) 中以这么一个论点开始，

18 康德：《道德形而上学原理》(*The Metaphysics of Morals*)，90。我引用的康德的文字来源于德国标准版康德作品，*Kant's Gesammelte Schriften*，由德国科学院（柏林：德古意特出版社，1900-）编辑。这几页在英文翻译版的空白处被广泛提到。MM 代表康德的《道德形而上学原理》，TP 代表康德的文章《论一个常见的说法：理论上可能正确，但是对实际无用》(“On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, But It Is of No Use in Practice”)。

即每一个人拥有与生俱来的对外部自由的权利。而正如我们所见到的，这是一种以独立性为目标的权利。它使我们在执行我们的选择时不受他人意愿的胁迫或限制。康德说这种权利是“属于人类的因人性而获得的唯一原始权利”。

自由 [不受他人选择限制的独立性 (*Willkür*)], 在它与其他每一个人符合普遍法则的自由共存的情况下, 是因人性而属于每一个人的唯一原始权利。这个固有自由的原则已经包括了以下授予的权利, 这些授予的权利与其并没有多少不同 (它们就像某种更高权利概念的分支成员): 与生俱来的平等, 即不被他人束缚也同样不束缚他人的独立性; 因此而来的人类作为他自己主人 (*sui iuris*) 的特性, 以及作为人类不受责备 (*iusti*) 的特性。这是因为在他做出任何影响权利的行为之前, 他没有对任何人做错事; 最后, 他有权对他人做任何事情, 假如他们不想接受它, 这事情本身不会减少他人的任何东西, 比如仅仅同他们交流他的想法, 告诉或承诺他们一些事情, 无论他说的是真实真诚的还是虚假虚伪的 (*veriloquium aut falsiloquium*); 这是因为是否相信他完全由他们自己决定。(MM, 6:238)

对康德而言, 作为唯一的人权, 作为独立的自由这一权利给了我们多种特权。第一, 它给予我们权利去对他人做一些实际上不会伤害他们的作为独立的自由的事情, 比如仅仅与他们交流我们的想法; 因此它将权利建基于言论自由与思想自由。第二, 它给予我们权利去坚持我们不被任何非相互的自由限制所束缚, 这些限制不以同样的方式约束他人: 这为受平等对待的权利提供了辩护。除此以

外，康德认为与生俱来的权利包括了最低限度的身体不可侵犯性：某个未经我同意就对我身体进行实际侵犯的人“影响和侵害了内在是我的东西（我的自由），所以他的原则与权利原则发生了直接的冲突”（*MM*, 6: 250）。因为我自决的能力只能通过我的身体得以实现，所以任何对我身体施加直接物理力量的人侵犯了我自由的所有可能的表达。¹⁹ 这些权利，从思想自由到交流自由，到平等对待，再到最低限度的身体不受侵害，它们一起构成了我们对自由的原始诉求。

不过，在康德的理论中，不同于内在的或形而上的自由，外部自由是由个人设定以及追求外部世界目标的能力而得到定义的，这种能力借由行动显现出来。所以，要想获得外部自由，我必须能够采取和利用物理方式来实现我的选择。这些方式至少是空间上的，还需是潜在的物体。仅凭思考、希望或为我自己设定一个目标，而不采取任何具体行动，我是不能获得外部自由的；在枷锁中我也是不可能获得外部自由的。只有当我能够做一些事情，进一步追求目标时，我才获得了外部自由。而这意味着我必须能够采取一些方式实现我的目标，而不用担心你对我行为进行干涉。因此，外部自由包括使用部分物质世界，而在物质世界，这种使用是可能受到他人干涉的。²⁰

虽然所有的权利都包含一定程度的对外部自由的诉求，但康德还是对我们与生俱来的权利（正如上面讨论的所有那些权利）和我

19 康德不应该被理解为一个洛克式意义上的无限自我所有权的信徒。我们只拥有那些与他人自由相适应的对我们身体的使用权利。但我们仍旧可以宣称对我们身体动作的自由，因为这是我们的自由在外部世界自我显现的唯一方式。

20 关于这个区别的一个有用的讨论，见马尔霍兰（Mulholland）：《康德的权利体系》（*Kant's System of Rights*），176。

们必须后天获得的那些权利做了重要的区分。这里，康德区分了他所称的内部和外部的“我的”（*meum*）。一些权利，如与生俱来的权利，是内部的我的：我出生时就拥有它们；它们是我不可分割的财产；我不需要做任何事情去获得它们。其他的权利则是后天的，并因此属于康德所说的外部的我的：这些权利不因出生而属于我，而是需要一种特定的行动去创立的（*MM*, 6: 237）。康德提到了三种普遍的既得权利：“（1）一个对我来说是外部的（有形的）事物；（2）他人做一件特定的事（*praestatio*）的选择；（3）另一个人与我相比的身份”（*MM*, 6: 248）。这三种既得权利详细说明了（1）我对所有权或财产的诉求；（2）我对他人的契约性诉求；以及（3）我作为一个角色占有者的身份，即作为配偶、父母，或者户主的身份。²¹有趣的是，为了支持讨论既得权利，在介绍完内部权利后不久，康德提出在他的政治理论中，内部权利或多或少可以被搁置到一边：“这可以放在序言里，而权利信条的划分只能参照在外部中什么是我的或者你的。”（*MM*, 6: 238）因而，大多数康德的政治理论并不关注内在权利，而是关注既得权利。既得权利也定义了我们对外部世界控制范围的明确界限。在康德看来，权利科学的基本任务是证明这些“在外部是我的”的权利应该如何被定义和保障：“权利的信条希望可以明确（用数学的精确）确定什么权利属于每个人。”（*MM*, 6: 233）正如我们将看到的，康德得出了这样一个结论：没有国家，我们不能够获得这些类型的权利。

这一结论的一个原因就是，与我们对思想、沟通或者最低限度的身体不可侵害的权利不同，我们对特定的外界事物的权利并不是

21 见赫鲁斯卡（Hruschka）：《许可法》（“Permissive Law”），62。

自然决定的。作为独立的自由要求我对一个特定的身体（我自己的）有控制的权利，而不是我对一个特定的物体有控制权。要成为一个独立的自由人，我必须要对财产的某些领域有权利，而至于该权利指向哪些具体物体则并不重要。²² 如果我们考虑到任何财产系统都需要有一套复杂的、在一定程度上传统的规定，康德的立场也许可以变得更符合直觉：这些规定是有关于何种事物能作为私人财产，何为自愿交换的精确条件，何为一项剥削性协议，何为受公共认可的配偶或父母权利的条件等。它们还关注怎样分配机会、教育和收入。而在自然状态下，具体论述这类权利的条件将是不准确且难以判断的。

这里最基本的想法是，尽管平等自由的原则为我们提供了一些信息，回答正义的财产分配应该是怎样的，但这个原则的内容还不充足，因此不能被直接应用。平等自由的原则表明，不论我们实行什么样的财产体系，它都应该与每个人所拥有的自由领域相一致，这一自由领域受到保障，不受他人的强制干涉。尽管如此，许多可能的财产体系，如集体分配、市场社会主义、不受约束的私人所有制，都与平等自由的意义潜在一致。在这么多可能的体系中，每一个体系下又会有很多可能的与每一个人的自由相一致的特定规定。这些规定有关所有权授予的一系列精确诉求，有关交换如何得到规范，有关哪些物品属于哪些特定的人群。最后，任何一种财产体系都要包含一些完全是惯例方面的规定：这些规定有的是关于要以何种准确的形式来订立契约，有的是关于到底要多少时间来制定限制法令。甚至最基本的，有的规定是关于在道路的哪一侧开车。

41

22 这个构想我要感激马丁·桑德布。

当然，我们也可能会设想，私人行动者能以某种方式来协调他们对这些事件的期待。这种方式也许是这样的，即在与每一个人的自由相一致的选项中偶然做出了一个选择。在考虑到这些行动者处境及历史细节的情况下，这个选择是“显著的”或是“焦点”。大卫·休谟（David Hume）就提出了一个依赖于私人行动者以这种方式设立惯例的财产理论。²³ 不过，康德认为任何对我们财产设立界限的私人方式都不可能是正当或正义的。相反，对他而言，财产最终只能国家中获得。对想要获得财产的任何一组个体成员而言，去组建这样一个能定义和执行他们的权利的国家，就是一个自然义务。

在自然状态下获得财产

但是到底为什么康德相信在没有国家的情况下不可能拥有既得权利呢？为什么我们定义这些既得权利的尝试，尽管公认是困难的，却必将失败呢？康德以这么一个问题开始他的解释：如果人类在自然状态下单方面地占用物品，通过他们自己的努力试图获得财产权，会发生什么？为了阐明这一过程是如何展开的，康德进行了一个思想实验，它被收录在《道德形而上学原理》中一个名为“私有权利”的章节。在那里，康德将一种权利与一种授权联系起来，这种授权让自然状态下的个人使用强制力，以保护自己的财产领域：事实上，康德说“权利与使用强制力的授权是一回事”（MM, 6: 233）。

因为一项权利与使用强制力的授权相联，所以在康德看来，任

23 关于惯例的一个有用的讨论，见刘易斯（Lewis）：《惯例》（*Convention*）；休谟关于财产的观点，见《人性论》（*A Treatise of Human Nature*）。

何定义和保障既得权利的私人努力都必然包括我们对他人的私人强制。若他人到了干涉我拥有权利的事物的程度，他们就侵犯了我的外部自由，而我就有权利去强制他们：“如果一定的自由使用其本身对依据普遍法则的自由构成了障碍，那么反对这个障碍的强制力就与依照普遍法则的自由相符，这就是说，它是权利。”（MM, 6: 232）于是，根据康德的观点，我们开始成为自己权利的自我执行者。²⁴ 康德的策略是，如果我们意识到，就我们任何的既得财产权利的私人定义和执行系统的内在困境而言，政治权威是唯一的理性解决方法，那么就能表明我们可以证明政治权威的合理性，视其为自由的必须。而这种私人定义和执行系统的内在困境就如他在“自然状态”思想试验中所设想的那样。

对康德而言，我们与生俱来的自由权利给了我们权利，在不受他人打扰的世界中使用共同的资源。康德将这类与生俱来的权利称作经验占有的权利：这是一种不被他人阻止使用外界物品的权利。在这方面，康德举例表明，如果一个人试图从我手中抢夺一个苹果，或者将我从我休息的地方强行拖走，那么他就在先天的自由方面无礼地对待了我。而这就给了我一个最低限度的身体不受侵害的权利（MM, 6: 250）。但是，康德争辩说，这个经验占有的权利不足以完全实现和保障我们更为基本的独立权利；相反，保障我们的独立要求我们获得对外部世界的新的私有财产权利。

为了自由地追求任何最低限度的复杂目标，我们不仅需要在我们物理上握住物品时单纯使用它们的权利。设想一下，比如，我想

24 整个章节，我大量引用了亚瑟·利普斯坦（Arthur Ripstein）在《权威与强制》（“Authority and Coercion”）中对康德公法理论的精辟解读。

要画一幅风景画。在我拿着颜料、画笔以及画布的时候，我拥有处置它们的使用权，不用担心他人的攻击，但显然，要实现画风景画的目标，这样的权利是不够的。我一放下这些材料，另外的人可以进来将我画完的画擦掉，毕竟这么做也是与拥有这些物品的权利相一致的。因而，要追求任何复杂的目标，我们必须要有能力将物品变成我们自己的。这可以通过将其附加到我们自己在外部世界合法的私人领域这一方式来实现。这样，财产权就是代理人自治的必要条件。因此，康德宣称自由要求对物品的明确占有。这种占有形式不要求我们实质上握有一件物品，以防止他人在未经我们允许的情况下使用该物品，并对我们造成伤害。明确拥有的权利“使得事物处于可以供人选择的状态，即便它们不在一个人的物理占有之下”²⁵。

但是什么类型的行为可以允许我将明确的占有添加到我的先天权利或人权之上，进而在所有其他人身上强加一项新的义务，令他们尊重我新获得的权利呢？此外，我怎样才能仅以剥夺他们使用物品的诉求的方式，在不经过他们同意的情况下达到目的呢？康德提出，即使在自然状态下，正当的财产占用也要变得可能，这是“纯粹实践理性的基本条件”。否则便无法实现作为独立的自由的体系：

如果对 [一个物体] 的使用不能与每一个人依据普遍法则（也许是错误的）的自由共存，那么通过将可使用的物体放置在被使用的可能性之外，自由在一个可选择的物体上就剥夺了它自身对选择的使用；换句话说，它会在实践方面将物体消灭，将它们变成无主之物（*res nullius*）。尽

43

25 魏因瑞伯（Weinrib）：《崇尚荣誉》（“Propter Honoris Respectum”），7。

管在物品的使用中，选择 [Willkür] 在形式上与每个人依据普遍法则的外部自由相一致。(MM, 6:251)

因为对我们的自由的几乎所有的潜在用途都要求对物品的专属使用，所以若假定其与获得为我们追求所必需的物品的权利相矛盾，则似乎会阻碍这世界上自由的建立，并且因此自相矛盾地迫使正义无法自我实现。

在这个基础上，康德总结道，至少在一定条件下，以下的做法是被允许的，即我在自然状态下获得物品和资源，并拒绝他人使用它们。这是因为否则的话，我的自治就会受到根本上的威胁。康德提出，要获得对一件事物的权利就需要“每一个人都接受这样一项义务：不去干涉某人已经获得且已经宣称为自己所有的财产”²⁶。出于这个原因，我只能通过一种方式获得土地的财产权，即假定我单方面占有的意志：

被包括在了这样一个意志当中，它的联合是先验的（也就是，只能通过联合所有人的选择，这些人彼此存在实际关系），并有着绝对命令权。因为一个单方面的意志（一个双边但仍旧是特定的意志也是单方面的）不能将每一个人都置于本身就是偶然的一项义务之下；这要求一个全方面的意志，它的联合不是偶然的，而是先验的，并因此是必要的。且由于这点，它是唯一可以立法的意志。因为只有与这一意志的原则相符，每一个人的自由选择才可能与所有人的自由相符，进而权利才可能存在，也只有这样，

²⁶ 这个提法，见伯德（Byrd）和赫鲁斯卡：《自然法义务》（“Natural Law Duty”），260。

外部物品才可能成为我的或者你的。(MM, 6: 263)

我对这件特定物品或这块土地的占有要真正地强加一项义务于他人，令其认可和尊重我的占有。若要实现这点，这种占有就必须是他人可以同意的。这些人被视作自由和独立的个体，在拥有财产方面也有类似的利益。而为了让他们能够同意，我的占有不能侵犯他们独立的人权：因为如果外部财产的制度危害了这项权利，那么将不可能获取他们的假定同意。这意味着两件事情：第一，我的财产只正当地延伸至一份“公平的份额”，它同其他人实践一项类似的权利相符。第二，当我已经占有了我自己的份额时，我也相应地受到约束，要去认可他人的财产。否则的话，我就将强迫他人认可我拥有一项尚未准备赋予他人的权利。以这种方式，我将支配他人。²⁷ 总的来说，如果我的财产权可以强加到他人身上，成为有效的义务，那么对作为自由与平等的其他人而言，它就必须是能被辩护的。²⁸

44

因此，康德认为这样的做法是被允许的，即我在自然状态下获得物品，作为（明确的）我的东西，即便在我没有持有它时，也强制排除他人使用这些物品。这是因为若不这么做，我的自由就会受到危害，且我有内在的强制权利去保护我的外部自由。康德将这种实践理性的假定称之为许可法（*Erlaubnisgesetz*）：许可法授权我们去做一些通常不被道德许可的事。²⁹ 在这种情况下，它通过强制你尊

27 在这个问题上，见魏因瑞伯：《崇尚荣誉》，7—8。

28 弗斯特（Forst）：《证成的基本权利》（“Basic Right to Justification”）。

29 更多关于许可法的内容，见勃兰特（Brandt）：《许可法或康德法学中的理性与历史》（“Das Erlaubnisgesetz”）。

重我对特定物品的私人占有 (Besitz), 允许我单方面限制你使用外部物品的原始共同权利。即使在我没有持有物品的时候, 情况也是如此。许可法

给我们提供了一项授权, 即将所有的其他人都置于一项义务之下, 限制他们使用某些我们选择了的物品。这是因为我们是第一批将它们纳入到我们财产中的人。这项义务就其本身而言无法仅从权利的概念中获得, 且其他人本来也不会有这项义务。(MM, 6: 247)

一部许可法告诉我, 什么时候我会在先于制度的情况下, 并不经过其他个人的同意时获得授权, 把一件赠予的外部物品视为合法为我所有的。这种授权还强制排除他人使用这件外部物品。康德提出, 只要当我是第一个占有这件物品的人的时候 (当我不需要强制它的前占有者放弃它的时候), 当我给了我的财产一个标志的时候, 当我将我的财产视为是源于先验的普遍意志, 而该意志能证明我在这件物品中的财产对他人而言实际上是可以辩护的时候, 我就获得授权, 可以这样做 (MM, 6: 258)。

为什么自由无法在国家之外存在

那么, 这样看上去似乎康德如塞蒙斯一样, 会认为尽管我们的既得权利最初是不确定的, 但是我们私人占有的行为在自然状态下可以起作用, 为其划定轮廓边界。一旦我占有了一件外部物品, 比如说, 在自然状态下我的一块土地, 我对外部自由的权利界限简单来说也许相当于我所占有的那些物品和空间。如果真是这样

的话，那么个人无需国家的帮助，仅凭协调他们基于私人行动的期望，就可以成功地更为精确地定义财产。按照这种观点，为了尊重和承认我的外部自由，你就要将我正当占有的地点让渡于我，而且你还受到限制，不能侵犯我在那个范围内的选择。不过，康德并不采纳这种观点：他认为凭实践理性的假设而成为可能的权利是有问题的。在国家之外，任何由我们私人占有行为而赋予我们的权利只能被理解为是暂时的权利，即它们不是最终的确定的权利（*peremptorische*）：事实上对康德来说，“只有在一种正当的、可以制定公法的情况下，人们才可将一些外部事物视作自己的，而这种情况就是一个公民状态”。

这些定义我们财产权的私人方法的问题是什么？为什么它们从康德的角度看来这么不令人满意？对康德而言，在自然状态下既得财产权的根本问题似乎是我们不能单方面通过私人意志将一项新的义务强加于他人。这项义务就是尊重我们的财产，它是他人在其他情况下不会有的一项义务。³⁰“通过我单方面的选择，我不能约束另一个人，限制他使用一样东西，这是一项他本来不会有的义务；因此我只能以所有共同拥有这样东西的人的联合选择来做到这点”（*MM*, 6: 261）。³¹ 康德认为，声称代表另一个人来解释先验的公共意志，也就是试图以我自己的私人权威向他人强加一项法律。这是

30 见沃尔德伦：《康德的法律实证主义》（“Kant's Legal Positivism”），1557：“获得包括了一个人为他人创造义务，这些义务完全是为了占有者的利益……成千上万的其他人，包括那些他从未见过的人以及从未听说过他的人，突然都发现他们自己担负了他们从前没有的义务。此外，这些他们这样获得的义务潜在上是繁重的。”

31 关于这点的一个有用讨论，见克斯廷（Kersting）：《秩序井然的自由》（*Wohlgeordnete Freiheit*），226。

因为占有的每一个行为都是“发布一项对每一个人都适用的法律”（MM, 6: 253）。³² 并且，康德担心，这种对凌驾于他人之上的私人权威的诉求是非正义的来源：“现在当某人做出关于他人的安排时，他总是有可能会损害那个人；但是在涉及他自己时，他绝不会做出伤害自己的决定（*for volenti non fit iniuria*）。”（MM, 6: 314）我占有的意志，在相信我的占有对他人而言是正当的情况下，仍然不能作为对所有其他人适用的（强制）法律。这是因为我的意志不能将他们置于一项义务下。

康德表明，换句话说，如何分配外部世界份额并保证其与每个人的自由相一致，解决这个问题并不能彻底解释财产既得权利所涉及的整个正义问题。我们也许会诉诸突出的标准或惯例，来帮助我们调整期望，在众多可能的财产分配中做出选择。不过，我们还面临一个额外的困难：我们怎样强制实施这些分配中的一种，同时又不独揽私人权威，去为同样自由的个人制定法律呢？毕竟这些人也是具有内在权利，不受我们私人意志束缚的人。通过强制某人尊重我们关于自己财产权利的观点，我们也必然将会宣称有权将自己私人意志强加于那个人。康德认为，若要真正尊重每一个人的自由，财产分配就不能以这种方式被单方面地强加。

正当地获得权利这个问题的另一方面，即单方面强加的问题，植根于每个人基本的“做那些貌似正确且对其有益的事情的权利，且不需要在这件事上依靠他人的意见”（MM, 6: 312）。做那些貌似正确且对其有益的事情，这一权利源于人们的道德平等：没有人有内在权利，去替他人做决定。且因为每一个人都是有同等权威的裁

32 魏因瑞伯提出了一个类似的观点，见《崇尚荣誉》，5。

判者，所以在自然状态中不可能将一个人置于一项其自身不认可的正义义务之下。

除他以外的所有人的意志建议将他置于一项义务之下，要求他放弃一定的财产。但这一意志仅仅是单方面的，因此否认他的所有权同他宣称有所有权一样，都几乎不具有合法力量（因为这个合法力量仅可以在公共意志中找到）。（*MM*, 6:257）

在平等权威的情况下，和存在于任何自然状态下的情况中的一样，一个人仅受他理解并承认的义务约束，这是正义的客观上正当的要求。出于这个原因，没有人可以仅凭单方面的意志，在他人反对的情况下约束他人。

康德从这里总结道：“没有特定的意志可以为联邦立法”（*TP*, 8:295），因为没有私人的意志可以有效地宣称在他人身上强加一项义务。相反，康德提出“所有权利”，即所有强加约束义务于他人之上的诉求，“取决于法律”（*TP*, 8:294）。法律通过用全方面的意志取代单方面的意志，克服了单边主义。而当某人根据自身权威向他人施加新义务时，这种单边主义就不可避免了：“只有所有人一致且联合的意志才能达到每一个人对所有人、所有人对每一个人都做一样决定的程度，因此只有人民联合的公共意志才可以立法”（*MM*, 6:314）。但是为什么从公共的角度进行强加的法律与每一个人的自由一致呢？为什么该一致的方式与基于我们个人判断的特定意志不同呢？

47

康德从根本上论述道，通过公共的和非任意性法律来定义和执行我们对自己身体和外部物品的权利，这是保证在我们的事务中自

身不受外界其他人强制干涉的唯一方式。于是，对康德而言，唯一的一种我们都能假定同意的财产分配必然是被国家定义和执行的分配。这是因为所有私人强制的分配都有不可避免的副作用，即要我们臣服于他人的意志。为了更加详细地表明这点，康德指出了单方面私人强制以两种不同的方式侵害了我们独立的权利：第一，通过单方面解释这一在财产权执行中特别普遍的问题，它侵犯了我们的权利，因为这些权利在某种程度上完全是依据传统的，而我们对自身身体的权利却不是；第二，通过单方面强制，它预示了其他人对我们权利的干涉，这些权利既包括我们对身体的权利，也包括我们对外部事物的权利。

单方面解释的问题

康德主要诉诸这么一种观点，即要想最终拥有一项权利，它就必须是一项客观的权利，而不是一项基于个人对关于正义需要什么私人解读的主观权利。主观权利是一个人对自己权利的真挚的信念：这个信念给了他权利，去强制别人不侵犯他的财产，或者让自己身体不受侵犯。但是，这并没有将其他人置于相关的义务之下。只有当所有个人都认同他有关于正义的解读时，其他人才能被置于相关的义务之下。但是在自然状态下，所有个人都是平等权威的裁判者，当他们不认可另一个人有关于正义的信念时，这个人的信念完全不能在他们身上强加任何义务；相反，他们只受他们自己对正义的真挚解读所施加的义务约束，而这些解读也许与那个人的信念并不一致。对一个偏向于洛克式说理的人而言，他可能会说这些彼此竞争的解读中有一个就是那个仅因作为道德事实而正当的解读。这是有可能的。但是只要我们继续处于自然状态中，即便是这

个关于权利的真正观点也必然不能实现。这是因为每一个人，作为一个平等权威的裁判者，有权利执行他或她对正义的解读。而这就意味着当对权利的真正看法与自己的看法不一致时，这一看法就不能将其置于义务之下。所以，只要我们继续做我们自己的裁判和自我执行者，我们就无法不要求作为代表另一个人进行裁决的权威，并强迫其屈服于我们的意志，以此建立一种在道德上正确的对权利的解读。而康德认为，要求凌驾于他人的权威就是拒绝承认一个人作为平等自由的个人的独立性。

由于这个原因，康德认为决定客观权利的程序是正义的构成特征。这是因为如果任何人的权利要将客观义务强加于他人，那么一个共同裁定的过程在逻辑上就是必要的。³³ 客观权利是这样的权利，它们通过裁定的过程被决定下来，而且将认可的义务强加在我们身上，尽管我们对正义要求什么有不同意见。如果每当另一个人对正义的私人解读与自己的解读不一致时，每个人就会受到暴力威胁，那么她就不可能享受安全的自由范围，因为另一个人可以在任何他认为合适的时候进行干涉。相反，正义的一个构成部分就是有一个意义明确的对权利和义务的解释，而每一个人都服从于这一解释，因为只有这样，人们才能够安全地享受彼此的独立性。于是，正义要求的一部分就是这样一种机制：它使得人们在外在世界中的权利得到保障，而不依赖于与他人信念的一致。正义在这样一种程序缺失的状况下不能够获得：只有在这种程序存在的状况下，我们才能够完全不受他人的干涉，如我们所有的那个内在要求一样。

要明白单方面的解读是如何侵害独立性的，不妨设想一下你和

33 我感激马丁·桑德布在谈话中解释了这些区别。

我是在自然状态下的邻居。假设我们多少成功解决了我们财产权的不确定性问题。这也许只是通过以与我们对康德先验公共意志的解读相一致的方式进行占用实现的，或是通过协调我们基于最显著的正义系统的期待实现的。于是，我们发现了一些正当的边界，来区别你的和我的财产，以至于如果我想要和你一起和平生活，我只需要尊重你的基本权利即可。我们且称我们初始的“财产占有”均衡为 E1。

49 现在假设我们之间就你的财产权实际上是否被侵犯发生了争执。也许我在我的区域里建造了一个巨大的车库，它不仅遮挡了阳光使其不能照射到你的财产，而且使你的花园也变得不能用了。这样的例子不胜枚举，将它们联系起来的是它们都代表了新的偶然性，依据我们正在制定的原始占用标准，将有足够无限的可能对这样的情形进行处置。这很明显地表明秉持好意而行动的双方很可能会有分歧。然而在我们的自然状态体系中，对权利在这一偶然中到底要求什么的解读是由你决定的。此外，是否需要履行你强制性的权利去追究任何（感知到的）侵犯，这也是由你决定的。

所以我们假设你认定我的车库侵犯了你的既得权利，因为我的车库使得你整个花园都不能使用了。于是，你越过了我们的边界，以制止我挡住你的阳光并要求我赔偿你的损失。如果我不同意你对你权利的解读，我就没有义务服从于你：我是对正义拥有平等权威的解读。我也许会反对你在这种情况下跨越边界，认为其是不正当的，或者，即使我承认你有权利惩罚我，我也许（完全真挚地）认为你超越了你应得的赔偿范围。所以，我可能会反抗你，而且认为自己这样做是完全正当的。在这种情况下，我们都认为自己有对正义的诉求，而且因为我们都是秉诚行事的，我们依照完全主观的权利行动。但是在我们的自然状况下，唯一可以解决我们之间争端

的是力量的竞争，因为从双方的观点来看双方都是同样正确的。正如杰里米·沃尔德伦所说的：

当武力以正义的名义被两个对立方使用，彼此冲突、矛盾，这对正义而言是一种侮辱。要以正义的名义使用武力，其主要目的是保证人们应得的东西。但是如果武力被用于更进一步的对抗目的，那么其与保证之间的这种联系就破裂了。³⁴

我们假设在这一例子中你是更强壮的一方。你成功地摧毁了我的车库，并因为我所谓的侵权使你获得了你认为合理的补偿，比如说，我财产的四分之一。现在我们有了一个新的财产占有均衡 E2。在这个均衡里，你拥有占我们加起来份额的 125%，而我占有 75%。我们继续我们一开始的假设，即双方都秉诚行事，依照完全主观的权利要求，那么这个新均衡的产生就不是不正当的。

不过，我在此观点有所保留，这有一定的现实意义。因为你现在拥有总额较多的份额，但造成这种状况唯一的原因是你更强壮，而不是你对正义的解读令我信服。然而在外部世界中，我们控制范围的边界不应该依赖于谁更强壮这种偶然因素，而且我们内在的独立性不应该服从于他人持续的干涉，这些人可能根据他们个人的观点在任意时刻强迫我们。由于这个原因，康德认为正义的一个构成特征就是它被一个权威的法律体系所管理，这个体系可以强加一套客观的规则，描述什么才构成对财产的侵权。即使当我们对正义

50

34 沃尔德伦：《康德的法律实证主义》，1540。

的要求没有达成共识时，我们也必须遵守这些规则。并且，这些规则以一种与我们持续独立于他人相符的方式，来裁定我们彼此冲突的诉求。这里的观点是，如果我们想要在外部世界拥有真正被他人尊重的诉求，比如说对客观权利的诉求，我们就需要承认一套且唯一一套公共的权利规则，而不是许多彼此竞争的私人解释。这些私人解释彼此强力竞争，为的是自己能占据上风。

因为自然状态中没有机制来决定人们争执情况下的权利，所以康德认为自然状态永远都是不自由和依赖关系的状态。即使我们恰好是秉持真挚意愿的人，只关心正义可以被公正地执行：

即使我们一厢情愿地设想人们都是仁慈且守法的，但这是一个没有法律的国家，它先验理性的观点仍旧会告诉我们，在一个公共的、合法的国家建立之前，个人、民族、国家永远不可能免受彼此暴力行为的侵害。这是因为每一个人都有他自己的权利做对他而言是好的和正确的事情，而不受他人意见的影响。(MM, 6:312)³⁵

35 并不是所有主张“康德式”正义理论的当代理论家的领会都到了这么一种程度，即明白康德假定国家为自由的必要条件，明白国家被构想为独立于他人的选择能力。甚至连奥诺拉·奥尼尔 (Onora O'Neill)，一位康德道德理论精细的解释者，似乎也以这种方式误解了他的政治理论：“因为人类并不总是很好地对待他人，正义要求的执行机制不可避免地会侵害外部自由。康德的观点是，要形成一个更加具体的有关于正义的解释，第一个任务就是承认这个现实，而且接受正义要求机制的强制以限制强制”（《正义的边界》，*Bounds of Justice*, 138）。但是康德认为机制是必要的原因不仅仅因为我们道德（转下页）（接上页）上是邪恶的。相反，他认为在概念上，在任何私人执行的情况下，我们不可能不受他人的选择能力约束，即便那些人是仁慈且对我们友好的。康德认为，就算是一位仁慈的主人，他也仍然是一位主人，没有什么接受这种对他人私人服从的情形可以称之为是自由的情形。

因此，一个强制性政治权威的必要性不仅是因为我们之中存在恶意的或不道德的人。相反，它源于这么一种观念，在一种情境下，每一个人被允许将她自己对自然的私人解读和其权利的界限加在与她有同等道德的人身上。即使我是怀着好意做出了这个决定，这也仍然是我私人的决定，因此它可能建立在一种对我们所处情形的解释之上。你也许并不赞同这种解释，对此你也很可能会提出抗议。尽管如此，只要我们处于自然状态下，可以决定我们之间各自观点的唯一东西就是我们努力运用武力的结果。因此，只要我们处于自然状态下，强制就必然进入我们对权利的定义。

尽管如此，回想一下康德对一项我们内在权利的定义：这是一项独立性权利，不受他人的私人意志或选择能力（Willkür）的束缚。康德本质的洞见就是，在财产诉求的私人执行情形中，没有一种情形能够制造出一种情况，使得这一内在权利得到充分保障。在任何自然状态下，我们必然总是要受到他人私人意志的束缚，因为是他人的私人意愿决定和执行了我控制范围的界限。既然他人的自由界限与我的自由界限是同延的，在任何私人执行的情况下，我真正的自由程度永远都取决于他们究竟怎样解释和执行其反对我的权利的选择。他们对自己权利的解读越是广泛，他们执行权利的能力越是强大，我真正的自由范围就越是局限。由于这个原因，我们尊重他人的作为独立性自由的义务给了我们一项道德义务，要离开自然状态。这是因为在自然状态中没有一个人的独立性可以受到保障。要想真正地建立一个我们不需要受他人私人意志束缚的情境，我们就必须参照一套客观的而且公开可查明的权利规则。

单方面强制和保障

的确，康德认为私人解读和执行的情形会危害独立性。即便我自然状态下的邻居和我恰好都同意我们财产权的界限，“一直下去”，情况也是如此。这就是说，即使我们之间没有关于权利解读的问题，情况也是如此。这是因为即便你同意了我权利的界限，我仍旧在每一刻都依赖于你的私人意志去维持这项协定，而康德认为这种依赖其本身就是一种不安全和不自由的形式。现在你可能尊重我的权利，但是你的意志可能会在任一时刻改变，因此你保留了任意干涉我和我权利的能力，即便你实际上没有使用它。³⁶ 康德认为我不应该依赖于你的私人意志，将其作为我合法要求的唯一保障来源；相反，如果我想要成为一个自由平等的人，我必须拥有一个机制，让我确信我的权利可以得到保障，而不论你的意志处于什么状态。在国家内部，这一机制就是强制力的公共使用。然而在国家外部，只要我不确定你意志和处置行为的可靠性，我就可以诉诸我自己的双臂。我不需要等到你真正地侵犯了我权利的时候。相反，由于我依赖于你的意志，任何你可能打算侵犯我权利的信号都给了我道德名义，去对你施行强制。

这就让公法的执行变得必要，以解决一个严重问题，它关乎他人尊重我们权利的意愿。我们不侵犯他人财产的义务是有条件的，

36 我归于康德的作为独立性的自由观点与菲利普·佩蒂特（Philip Pettit）作为无支配的自由观点有着密切联系。这种联系特别存在于这样一种概念：暴露于其他人任意干涉的能力之下就是不自由的一种形式，即便当那种能力并没有被应用的时候，也是如此。见佩蒂特《自由的理论》（*A Theory of Freedom*），138—39。

它取决于他人向我们保证，将不介入我们宣称有权利的物品。³⁷但是在保证缺失的情况下，这项义务的条件性使既得权利的私人执行系统变得漏洞百出。因为一个人尊重他人权利的义务依赖于一个确定性的保证，即他人会尊重他的权利。所以，一旦缺失了这个保证，一个人就有正当的权利先发制人，攻击他人的财产，以保证自己的既得权利：“因此，我并不处于这样一种义务之下，即不侵犯属于他人的外部物品，除非其他所有人向我提供保证，在涉及我的外部物品时他的行为将践行相同的原则。”（MM，6: 256）有条件的义务允许这样一种情况，即如果我并不确定你是否打算尊重我的权利，我就不一定要去尊重你的权利。事实上，康德走得很远。他甚至宣称在我与他人不受共同的公共正义体制约束的情况下，他人存在于我附近，这本身就给了我这样一种权利，去使用先发制人的武力。这仅仅因为就我所知，他很可能在未来的某一时刻去侵犯我自由的外部范围：

因此，没有人需要等到他尝到他人对立行为带来的苦果之后而变得审慎，到底有什么可以束缚他要让他等到承受损失后才变得审慎[?]……不需要等到尝到了真正的敌意；一个人就获得了授权去使用强制力，以对抗那些本质上已经用强制力侵犯他的人。（MM，6: 307）

因而，实际上，在自然状态下，由于我依赖于你的意志，所以仅因我关于你对我意图的怀疑，我就有权利来攻击你，甚至可以侵

37 这里我是依照马尔霍兰的讨论：《康德的权利体系》，283。

犯你身体不受侵犯的权利，反之亦然。因此，尽管我们负有义务，要避免侵犯他人的权利（不侵犯身体的权利和财产权），但是我们也有同等重要的义务，向他人保证我们会这样做。并且，在我们没有得到他人这样的保证时，我们避免不侵犯他人自由范围的初始义务是无效的，反之亦然。³⁸这就将自然状态变成了一个彻头彻尾的强制性情形：个人不仅有权利依照自己关于什么对他人而言是合理的解读来进行占有；他们还有权利依照自己私人的裁定，去解读所有关于他们权利界限的更进一步的争论，并尽自己最大能力去执行这一裁定；他们也有权利去裁定他人是否有可能威胁到他们的既得权利，并先发制人地攻击那个人。

加入国家的义务

那么，国家为什么最终必须建立正义？就是因为国家提供了一个在面对争议时去定义以及保障权利的机制，并向每一个人保证他不会侵犯他的自由和财产，这使个人处于一项确定的义务之下，要去尊重他人的权利。这就将我们从对他人的道德推理技能、他人的青睐或我们对保障自己自由的双臂的依赖中解放出来。由于这些原因，康德认为人们有自然义务进入国家：“当你不能避免与所有他人一起生活时，你就应该离开自然状态，和他们一起进入一个合法的状态。”（*MM*, 6:307）

于是，康德认为加入国家的义务不是源于某一更进一步的假设，而是源于“权利的普遍原则”本身。它表明如果一个行为可以与每

38 马尔霍兰：《康德的权利体系》，283。

一个人符合普遍法则的外部自由共存的话，这个行为就是正确的。(MM, 6: 231) 私人的获得和执行完全不能与每一个人的自由相共存，因此它们是错误的：

假设人们有意处于并继续处于这一外部不受法律保障的自由状态，在他们的长期斗争中他们对彼此并没有做错什么；因为对一个人成立的东西反过来也对其他人成立，就好像经过了双方的同意一样……但是大体上说，他们却犯了最高级别的错误。这是因为他们愿意处于且继续处于一种不合法的状况中，也就是说，在这个状况中没有人可以保障他的东西不受暴力威胁。(MM, 6: 308)

正如我们所见到的，加入国家的义务由自然状态的思想实验产生了。它表明个人即使秉诚行事，也不可能通过他们单方面的行动成功建立他们的外部自由（定义为不受他人私人意志束缚的独立性）。在这样的状况下，没有人可以在她自己的控制范围内安全地享受不受侵犯的权利，因为每一个他人保留了在任何时刻干涉她的特权，毕竟这种特权貌似对他人而言是正确且有益的。因而，在康德的论证中，如果我们处于自然状态，依照定义，我们当然没有获得自由，因为我们并没有实现一种情形。在这种情形中，我们可以获得保障，真正独立于他人的私人意志。平等自由本身给予了我们一项道德义务去建设一个国家。通过建立非个人的且公共的法律，国家划定了我们各自财产诉求的界限和程度。

由于这个原因，与塞蒙斯不同，康德并不认为我们必须同意加入国家，以使其拥有凌驾于我们之上的合法权威。相反，国家简直就是一个必要的机构，以精确满足一些道德背景条件。这些条

件已经由作为独立性的平等自由强行施加于任何一种财产权体系之上。因为我们对他人的自然义务已经要求我们尊重他人作为独立性的自由，由此，因为单方面私人解读和执行带来的问题，所以国家是实现这一目的的必需，所以我们有自然义务加入国家。换句话说，一旦我们决意要合法占有私人财产，我们就已经决意要有国家存在了。这仅仅是因为我们尊重他人自由的义务无法以任何一种其他方式得以实现。

只要国家的强制性法律体系真正地建立了在个体间对外部自由的平等分配，那么，国家对强制力的公共使用就是正义的，也并没有对我做错什么。如果法律创造了正义的背景条件，那么我就没有抱怨。事实上，对康德而言，我甚至不需要明确地同意这些法律或者同意建立这一特定的国家，以使得自己对其承担义务。在康德看来，国家并不是一个自愿组织；它不是一个我可以选择“参加”或不参加的东西，全凭我这样的选择：

在所有社会契约中，我们发现了一个由许多个人组成的联盟。他们建立这一联盟以追求某个他们所有人共有的目标。但是其本身就作为一个目标的联盟，要让所有成员必须共有这一目标，并因此成为人类中所有不论什么样的（他们不可避免地会对彼此相互影响）外部关系中一项绝对的、最重要的义务。这样一种情况只能在组成一个公民国家的社会中找到，即一个共和国。（TP, 8:289）

因此，在简略的描述中，我们可能会说康德的立场与塞蒙斯的不同。这是因为康德并不认为国家建立的权威性和强制性的法律是第二好的补救方式，来实现自由的分配。如果我们足够道德或仁慈

的话，这一目标也许可以通过我们人际间的行为达成。相反，康德强有力地论述了国家是正义的组成部分，因为任何对我们权利的私人解读和执行都会损害我们整体的自由：

除非她想要宣布放弃权利的任何概念，否则[每一个体]要解决的第一件事就依赖于她必须要离开自然状态的这一原则。在这种情况下，每一个人都按照自己的判断行事，将她自己与所有他人联合起来(她无法避免与其互动)，让自己服从于公共的合法的外部强制，并因此进入这样一种状态。在这种状态中，法律决定哪些东西可以被认定是属于她的，并有足够的力量(不是她自己的力量，而是一个外部的力量)将其分配给她；这就是说，她一定要进入一个公民状态，这一点胜于一切。(MM, 6:312)

国家主权主义的权利理论

如果我们没有看过康德这样的论述，即在定义财产权中单方面的解读和强制会带来一些问题，那么他的这一宣称，即我们对国家有正义的自然义务，也许会令我们感到有些奇怪。这是因为，正如塞蒙斯所揭示的，我们总体上认为自己受私人道德的其他自然义务约束，包括不杀人、不侵犯或强奸别人的义务，或是救助的义务。不过，我们不需要制度来保障这些义务的实施。相反，我们完全能够凭自己来遵守义务，这仅仅需要自我约束，不去践行这些讨论中的行为。但是，正如我们所看到的，康德声称正义的自然义务有一种对正义来说独特的结构，这是因为这些义务的准确内容需要用实在法做更进一步的说明，而这个内容必须从一个公共的且客观的角

度被施加。

因为财产不能在国家之外被正义地获得，康德的自然状态观点纯粹是虚构的：它并不是用来解释国家是怎么产生的，而是为位于国家中的个人提供一个关于他的政治义务的解释。这个观点向他表明他对国家的义务并不是自愿的，如对一个俱乐部或是保险公司的义务，而是一个必须受约束的义务。尽管如此，仔细思考私人权利在一些先于制度的状态下可能是怎样的，这并不是一个无益的实践，因为它允许我们去设想当我们处于公共机构中时正义应该是怎样的。

康德支持国家的论点给了我们理由，去怀疑政治权威是否正如塞蒙斯和其他无政府主义批评家所宣称的那样，真的与自由平等原则相矛盾。如果康德是对的，那么（a）我们的财产权不能在不援引公法的情况下被给予确定且公开可知的边界，且（b）我们没有可以在国家之外得到执行，同时又不损害我们的独立性的权利，甚至对我们自己身体的权利也是如此。因此，国家的权威对正义而言是根本性的。最终，康德为我们提供了一个理论，我想称它为一个国家主权主义的权利理论。一个国家主权主义的权利理论宣称，身体不受侵犯的权利和财产权只能以一种形式存在。当存在一个国家，可以权威地定义和执行这些权利时，这一形式约束他人，令其承认和尊重这些权利。

如果康德是正确的，那么，平等自由必须是一种制度性价值：它不是一种可以被我们私人行动所保障的价值，即便我们践行了我们的道德义务。而且他认为自由是一种制度价值，所以康德拒绝了世界主义者及权威批评者的关键假设：正义存在于清晰而明显的自然义务之中，这些义务可以直接适用于个人的私人道德行为。相反，康德认为正义是一种适用于国家的标准。国家是定义我们既得权利

的机构，正义保证国家以一种平等互惠的方式决定这些权利。且因为康德认为正义只能应用于政治权威的结构之中，他提出公民与那个结构的关系不应被视为道德上不相关的：相反，公民有正义的道德义务，去建设并且支持国家机构。

从康德的理论中我们学到了什么？如果我们像康德一样，认真思考这一国家主权主义的观点，那么我们会认为正义必须是一项制度性价值。正义，正如我们所看到的即使我们秉诚行事而且试图践行我们的道德义务，也不可能被我们的私人行为所保障。这是因为无论人类怎样仁慈或怀有好意，一个制度之外情况的结构总会给他人一种私人强行控制的形式，凌驾于我们之上。这种控制形式又与自由相矛盾，因为他人保留了单方面任意干涉我们选择的权利。由于这些原因，我们也应该拒绝这一假设，即正义是一项人际间的道德义务。的确，如果我们严肃对待康德的观点，我们就应该相信，我们对正义最基本的义务就是从属于一个合法国家的义务。

第三章 民主

57

在上一章，通过对康德政治理论的解读，我论证了只有通过国家权威，才能实现正义的状态。正如我们看到的，同等自由的个人必须拥有非自然定义的权利，即康德所谓的既得权利。康德的主要主张是：每个人有一个内在诉求，要被作为平等自由的个体对待；唯一能“填补”我们的既得权利的条款，使其与这一内在诉求相一致的途径就是通过公共的协调机构——国家。这是因为任何以私人方式设立的既得权利的界限总是会令我们暴露于受他人支配的威胁之下，他人保留了依照他们自己的观点，在任何时刻强制我们的权力。要想真正获得自由，我们就必须消除这种私人支配的威胁，而这这就要求我们建立一个公共机构——国家。国家可以对我们的权利做出权威地规定，并强制施加一套客观的、非个人的及有约束力的定义。

如果我们认真对待康德的观点，我们就会认为平等自由这一状态在国家权威缺失的情况下是根本无法获得的，因此，国家机构具有极其重要的道德意义。康德的首要洞见就是当个人的私人意志被允许决定其他人权利的范围时，平等自由永远无法得到保障。只有非个人的、非专断的法律可以决定我们的权利，并且保证其与每一个人的自由相一致。如果我们以这种方式看待事物，那么我们就

将一些机构本身视作是在平等自由的价值上具有道德重要性的。这些机构让我们通过法律，而不是私人意志来规范我们的关系。国家并非道德上不必要的机构，它们也不是我们社会架构中可有可无的部分。反而，一旦我们做出承诺，尊重作为自由平等的个人，我们也就向国家权威做出了承诺。这是因为没有其他方式能够以一种非支配的形式，去定义我们各自的权利条件。¹

不过，如果我们接受康德关于国家道德重要性的观点，那么我们就需要一种方式，来确保国家的法律是合法的。也就是说，确保这些法律足够客观，并不专断，且实际上能发挥作用，保证每个人对私人自由范围的平等的诉求。如果自由的价值给了我们充分的理由，去建立和遵守政治权威，那么它一定只给了我们理由，去服从那些真正可以保障平等自由的政治权威。在国家缺失的情况下，无论什么问题阻止了我们实现平等自由的状态，这些问题都不足以到势不可挡的程度，令我们自己屈从于一个不论类别的，甚至是专制或独裁的国家。相反，我们想要一些保证，即这个国家实行的法律可以真正地反映康德所捍卫的作为独立性的自由的观念。而要达到这一目的，所需要的就并不仅仅是从其他个人的选择上保障独立，它还要从政治权威本身的私人意志上保障独立。

不幸的是，康德的政治理论在这一点上并没有为我们提供足够的保障。对康德来说，公民状态的存在（以及因此正义本身）建立在这么一种情况上，即当捍卫我们权利的强制力有所保证时，我们就放弃了自己私人决定的权利。因为政治权威是建立正义的必要前提，所以康德断定我们有服从所有现存政治权威的义务，以期望正

1 我很感激一位匿名的评论者对这句话部分措辞的修改。

义将最终通过它们得以实现。因而最终，康德将每一个存在的政府，不管它的统治特征如何，都视为是合法的政府。他认为“不论现存的立法权威的起源是什么，它必须被服从”（*MM*, 6: 319）。

康德承认存在一个先验的决定何时法律是正义的标准：一部法律可以在逻辑上作为一整群人的公共意志，而这这就要求每一位成员都能赞同这部法律。尽管如此，对康德而言，这一标准仅仅是一个诊断工具。现任统治者应该利用这个工具，去很好地立法，但这个国家的真正意志并不是参照这个先验标准而来的。相反，国家的真正意志是由一个可识别的代理人——君主、贵族或一个民主大会——的特定意志代表的。尽管，不论统治者是谁，他都应该参照这一标准去制订他的法律，但康德认为，若统治者在事实上偏离了这一标准，人们也没有强制性要求去反对他。“这种情况的原因，”康德表示，“是人们在现存公民宪法下已没有了任何权利，去判断这部宪法应该被怎样执行。”（*TP*, 8: 300）最终，康德选择了这一观点，即我们有义务服从国家对我们实施的任何权力。这仅仅因为国家作为一个公共的协调机构，其建立是实现权利的必要前提。政治权威是先被建立的，我们只能期待正义会随之而来。因此，康德的政治理论无法为我们提供对合法国家权威限制条件的解释。

59 这就是为什么我在这一章里转向了卢梭。在接下来的内容中，我将会论证卢梭给了我们一种关于政治权威的解释。相对于康德的理论，卢梭的解释在许多方面是一个吸引人的替代方案。并且，它可以向着建立国家合法性的标准，即公共意志的标准的方向前进一段距离。正如康德自己的理论一样，卢梭的理论具有这样一个优点，即它承认在任何自然状态下都存在私人支配的威胁，因而平等自由只可能在国家内部实现。不过，他同样宣称我们不需要以康德所捍卫的方式，服从一个不负责任的统治者的意志。对卢梭而言，自由

从来无法给我们遵守某一特定个人的专断意志的理由，包括统治者的意志。相反，他认为，我们唯一可能负有真正服从义务的那类国家必须是建立在公共意志上的国家。而该公共意志是保护一套共同利益的集体意志，并且以客观法律的形式施加这种保护。卢梭宣称，一个公共意志是一个权威，在该权威之下，它能够为我们的自由设置界限而并不支配我们。

在这一章中，我将试图揭示什么是卢梭所理解的公共意志。这是一个内涵丰富且难以理解的概念。在接下来的一章中，我将论证公共意志，在采用相应的当代术语的最新说法时，仍可作为评价国家合法性的一个标准。卢梭是一位复杂的思想家，在此我将会用康德式的解读清楚地阐述他的观点。尽管我的解读必然不是唯一可能的一种，但我不认为这种解读在任何方面是模糊的。康德他自己的许多核心概念都是援引卢梭的，包括作为独立性的自由观点和公共意志是正义的合理标准的观点。此外，康德他自己将卢梭解读为理性国家内的自由理论家，因此将其视为是自己观点的先驱。²但最重要的是，卢梭理应成为我们根本兴趣的原因在于，他也许能够给我们一种清楚表达政治合法性理论的方式，并可以避免康德自己概念中固有的专制主义元素。如果可以找得到这样一个理论，那么我们对卢梭观点的应用就是值得的，即便对卢梭作品的康德式解读只是众多解读方式中的一种。

我们对卢梭的讨论中将产生的关键点之一是：卢梭在公共意志的形成上强加了一个有争议的条件。卢梭认为，民主国家中的公民

2 见康德 1786 年的文章《人类历史起源臆测》（“Conjectures on the Beginning of Human History”），227。

必须彼此间共有一条团结的纽带，这样才能以非支配的方式践行政治权威。如果公民想要形成一个公共意志，他们必须有动力去考虑彼此的利益：每一个人的利益必须对所有人来说都是重要的。因此，卢梭认为，一群自私的或派系对立的公民无法定义一套使每一个人都保留她的自由的公民权利。只有爱国的公民，强烈地认同彼此，认同国家，才能制定和遵守一种公共意志。在这本书的第二部分，我将会更细致地研究这一“团结要求”。

自由与合法性

卢梭以这样的方式开始了他的《社会契约论》(*Social Contract* , 以下简称 SC) , 他宣称这本书的目的是理解合法政治权威的本质 : 找到 “一些合法的且可靠的管理规则以及法律, 以人本来的样子看待人, 以法律可能的方式对待法律” (SC, 41)³ 。他在这本书第一卷中的论证结构就是在寻找这一问题的答案 : 为把公民置于真正的服从义务之下, 政治权威必须采用什么样的形式? ⁴ 卢梭在《社会契约论》卷一中的主要论点是一个合法的权威必须是一个可以保留我们自由的权威。卢梭将自由定义为服从从每一个人自己意志的能力 (E, 84 ; SC, 50) , 或者更直白的, 自由就是不屈从于其他人的意志

3 卢梭 : 《社会契约论及其他晚期政治著作》。除非特别提到, 卢梭作品的翻译均来自这一版本或卢梭的《论文及其他早期政治著作》(*Discourses and Other Early Political Writings*)。例外有 E : 《爱弥儿》(*Emile*) ; GM : 《日内瓦手稿》(*Geneva Manuscript*) ; 波兰 : 《论波兰的治国之道》(*Considerations on the Government of Poland*) ; D2 : 《论不平等的起源》(*The Discourse on Inequality*) ; EOL : 《论语言的起源》(*Essay on the Origin of Languages*)。

4 梅尔泽 (Melzer) : 《人性善》(*Natural Goodness of Man*), 126 ; 登特 (Dent) : 《卢梭》(*Rousseau*), 187。

(LM, 260-61)。因此，他认为若我们要服从某一特定的代理人或群体的意志，我们的自由就永远得不到保障。没有单方面支配的情况可以在那些受制于它的人身上创造出一种服从义务。

卢梭的主要主张，即一个合法权威必然须要保障它的国民的自由，该主张实际建立起来比初看上去的要困难。这是因为在卢梭写作的时代，存在着另一个有力且广为流传的论述，这一论述所宣称的与卢梭恰好相反。如卢梭自己的观点一样，该论述也认为合法的权威并不是建立在强制力之上，不是建立在有关于我们出生的事实之上，也不是建立在自然之上。相反，它建立在自由人人为订立的约定之上。但是，这一理论仍旧声称合法的政治权威可以被恰当地理解为是支配的一种形式，它甚至认为合法的政治权威可以直接仿照一种自愿的奴役。这就是格劳修斯（Grotius）和霍布斯（Hobbes）的中心论点。他们两人都宣称合法的权威关系完全可以通过一种自愿的奴隶契约实现。从卢梭自己的第一原则出发，他们能借自愿奴隶制的理论，提供对独裁和不负责政府的辩护。他们认为这些政府可被理解为是一群自愿接受主权利力的权威的奴役。

61

他们的辩护开启了这样一种观念，即对个人自然自由的一种使用就是自由地同意放弃它，这种使用完全可以接受。霍布斯和格劳修斯认为，这在一个人的安全或基本生计受到严重威胁的情况下更是如此。在面对贫困或极度的不安全时，个人也许会完全同意永远遵循主人的意愿，以获得他渴求的一些东西，比如，他自己的生计、安全、对其负债的偿还，或者（在他是战犯的情况下），作为对其

生命的交换。⁵在这些情况下，格劳修斯和霍布斯认为，选择永久的奴隶是一笔有用而且理性的交易，仅仅是因为这笔交易保障了一个人最基本的需求供给。不过，两位思想家都认为，一旦个人自愿地同意服从主人的权威，他们之间就会产生一种道德的且不仅是物理上的强制关系。通过同意，主人获得了凌驾于奴隶之上的权利，一种统治或主导奴隶行为的权利。这就是说，主人对奴隶来说是一个合法的权威。在这种情况下，格劳修斯和霍布斯认为，支配的关系的确包含真正的规范性权威：它们不仅是对威胁和贿赂的强制使用，毕竟这些是奴隶真正有资格去反抗的，因为强制力不能赋予权利。

格劳修斯更进一步认为契约式奴隶制为理解政治权威提供了一个有用的模式。这是因为通过模仿自愿奴隶，一整群人可以将其意志永远让渡给一位君主，并因此希望保全自身或保障安全。⁶霍布斯也同样描绘了主人与他奴隶之间的关系，将其作为解释城邦中统治者与其臣民之间关系的最好模式。⁷将统治者与臣民之间的关系同主人与奴隶之间的关系等同起来，让这种类比成为可能的是两种契

5 卢梭反对契约式奴隶制的论证文本，见德拉泰（Derathé）：《让-雅克·卢梭》（Jean-Jacques Rousseau），192—207。另一对卢梭与在他之前的“自然权利”法理学家的关系分析，见塔克（Tuck）：《战争与和平的权利》（*Rights of War and Peace*），197—207。

6 格劳修斯：《战争与和平法》（*Rights of War and Peace*），86—87。

7 霍布斯：《论公民》（*On the Citizen*），119。但是一个人必须拒绝这样一种观点，即否认由任何数量的奴隶组成的服从一个共同主人的联邦是一个联邦。在V.9中，联邦被定义为由几个人组成的一个人，而他的意志被认为是他们所有人的意志，所以他可以利用个体的力量和资源保护共同的和平，进行共同的防御。在同一章的同一节中，当多人的意志都包含在一个人的意志中时，一个人存在。但是每一个奴隶的意志也包含在他主人的意志中，正如VIII.5中所表现的一样，所以他可以凭个人的喜好利用他们的力量和资源。因此，这个联邦是由一个主人和若干奴隶组成的。

约所共有的一个根本特征：在两种情况中，个人（或人民）将独立的自治权利让渡给主人，这样这位主人的意志就成为了个人的权威。一旦个人让渡了权利，他就不能收回他进行自我选择的权利。引申开说，正如康德认为的那样，霍布斯同样主张一旦一群人已经服从于一个统治者，这一群体就没有权利再评判统治者指令的内容。这是因为他们已经放弃了自己评判的权利；因此，他们等同于统治者的永久的（自愿的）奴隶。

这种将政治权威等同于一种自愿奴隶制的解释，对卢梭观点是一个极其重大的挑战。它具有挑战性是因为它承认了卢梭的第一原则：政治权威不是一个关于世界的自然事实，它并未植根于强制力或出生，而是契约式的或是人为的，它源于自由平等的个人所订立的契约。为了让自己的替代观点——一个合法的权威必然是一个保障我们自由的权威——具有说服力，卢梭必须首先驳斥自愿奴役制能作为合法政治权威的可能模式这一观点。卢梭需要证明我们对自由的权利是不可被剥夺的权利，这是一项不能被放弃的权利，因此任何合法权威都必须永远要承认和保障这一权利：它不能要求我们宣布放弃这一权利。

卢梭以一种有趣的方式驳斥了自愿奴隶制，从而奠定了他自己观点的基础，即一个合法的国家必须要持续保障它的国民的自由。卢梭认为，那种号称包含在自愿奴隶制中的契约肯定是无效的。这种契约可以被排除，因为它在逻辑上是自我驳斥的：紧要关头的同意概念是自相矛盾的，因为它危害了遵循甫一订立的奴役契约的义务。对卢梭而言，拥有权利制定、执行与他人的任何契约并受其约束，这些权利总是预先设定一个人保留了其作为人的地位，作为拥有法律地位的人的地位。拥有这种地位的人可以继续拥有对抗他人的权利。这些权利是背景道德条件，它们首先使得契约义务和与他

人的自愿联合成为可能。要放弃一个人作为拥有合法诉求的人的地位，转而变成某人的财产（正如奴隶一样），就必然也要放弃缔结契约的能力和受其约束的能力。⁸ 以这种方式，卢梭希望表明，放弃一个人自由的自由决定必须被认为是无效的。这是一个在法律上没有人有义务履行的决定，因为做这个决定时，该人否认了其被置于法律义务之下的能力：“宣布放弃一个人的自由，”卢梭说道，“就是宣布放弃一个人作为人的特性，人类的权利，甚至是它的义务。”（SC, 45）没有一个放弃了他所有权利的人可以被置于任何责任与义务之下；他可能会被迫服从他的主人，但是他并没有法律义务去这样做：

如果一个人有权利向另一个人要求任何东西，那么前者对后者就没有义务，这难道不是很明显的吗？而且既不对等也没有交换，这一情况本身不会使行为无效吗？既然我的奴隶所拥有的一切都属于我，他的权利就属于我。用属于我的权利去对抗我，这是完全没有意义的表述。他又有什么权利来对抗我呢？（SC, 46）。

回想一下，在格劳修斯和霍布斯的论证策略中，契约奴隶制的概念最初是仿效互惠交换的：主人给予奴隶他的生活开支；奴隶服从主人作为回报。但是，卢梭认为，一旦奴隶让与了他的自由，这种交换就无法保持互惠：主人对奴隶的义务消失了，反之也如此。这仅仅因为奴隶的“人格”以及他的权利，甚至是他的意志，它们都

8 康德也这样解释自由的不可剥夺性：“没有人可以通过契约或法律行为自愿地宣布放弃他的权利，达到只有义务，没有权利的效果，因为这样一个契约会剥夺他订立契约的权利，因而使他之前订立的那个契约变得无效。”（TP, 8:292）

被完全地纳入了主人自己的人格、权利、意志之中：他只是他主人的财产。奴隶对抗主人的权利以及主人对抗奴隶的权利变成了同一项权利：一项主人对抗自己的权利。但是，拥有一项对抗自身的权利是不可能的；因此卢梭认为，这样就证明了原始的协议是自相矛盾的。对他人拥有契约义务要求一个人仍旧是法律上独立的人，处于这样一种地位，即拥有反对他人的权利；这就意味着一个人必须至少保留必要的自由人格的权利。自由人格的权利是不能被剥夺的。⁹

因此，卢梭总结道，如果我们像格劳修斯和霍布斯一样接受这样一种观点，即合法的政治权威必须建立于自然自由人间的契约之上，那么我们就必须接受这一权威绝不可能采取一个人支配他人的形式。一个要求我们接受主人或统治者的任何行动的契约必然是一份个人没有义务去遵循的契约：它是这么一种情况，其中一人成为了奴隶，且通过令自己成为他人的财产，他宣布放弃了任何道德权利。既然我们被约束的力量取决于我们保留的道德人格，那么被不负责任的统治者所奴役的臣民就没有任何政治义务。

奴隶制必须被排除，这一结论给卢梭就何为“合法”政治权威所需的深入调查带来了深远的影响：如果放弃我们自由的自由契约是无效的，那么我们在秩序井然的国家内就肯定永远都能保持自由，就同我们在这一国家外的自然状态下一样。¹⁰ 因此，卢梭不认为（而

64

9 卢梭关于自由作为不可剥夺的权利的讨论，见吉尔丁（Gildin）：《卢梭的社会契约论》（*Rousseau's Social Contract*），26；帕里：《自治与公民》（“Autonomy and the Citizen”），100—102。

10 卢梭，*LM*，807：“il est encore d'une espèce particulière [de convention] en ce qu'il lie les contractants sans les assujétir à personne, et qu'en leur donnant leur seule volonté pour règle, il les laisse aussi libres qu'auparavant”。也见《爱弥儿》，461，在这里他说“处于社会契约下的人比自然状态下的更自由”（重点强调）。

康德似乎认为)自由方面的讨论可以为以下情况提供辩护,即个人接受由统治者特定的和专断的意志所做的任何及所有决定。公民不能够接受一个要求他们放弃自由的统治权威的决定。要接受这一决定就相当于无偿奉献自己,而这一契约是我们没有权力去缔结的。

所以,尽管经常有人宣称卢梭并不相信有任何个人道德权利先于或独立于国家存在,但他关于自愿奴隶制的观点很明显地表明这一主张是错误的。如康德一样,卢梭相信有一项不可被剥夺的“自然”权利,它不能通过契约被让渡:这就是内在的自由权利¹¹,若政治组织是合法而非独裁的话,必须认可它。但是,卢梭对这一洞见的认识超越了康德一步:他认为,保留我们自由的权利不可能认可个人有服从作为统治权力的任何特定个人的专断意志的无条件义务。相反,必须找到某些方式,使得个人可以辨认出一个超越其个人意志的权威,同时与权威的这种关系又不是屈服于他人的私人意志,特别是统治者的私人意志的形式出现。卢梭认为,当人们按照法律来为他们共同的集体生活构建标准的时候,这样的情形可能发生。在完全没有人统治其他人的时候,取而代之的是每一个人都受法律支配的时候,公民自由才可能存在。这一情形是怎样产生的呢?这是我们现在亟需处理的主题。

11 该观点见登特的《卢梭》,188—90:正如我们将在后面更加详细讨论到的,卢梭不赞同认为在国家内个人保留一定权利的自然权利思想的一支。但是,正如登特适当地指出:“推出这么一个观点是错误的:因为卢梭否认了自然权利思想的这一支,所以他否认了所有自然权利。他并没有。每一个潜在的同伴都提出了为他与其他人自然道德权利和要求的联合所设计的合法条款。如果联合的条件不变成独裁的话,它们就必须得到适当的安排。不过,这是可以被合适地安排的必要部分,在这种方式中,没有一个同伴保留有判断的权利。”

回想一下，格劳修斯认为一整群人通过模仿自愿奴隶，有可能会潜在地将它的集体意志让渡给一位国王。卢梭指出，如果这是真的，那么在这一行为之前，这个组织必须已经组成了一群有共同意志的“人民”。如果人民可以在共同意志的基础上，为自己制定合法且有权威性的决定的话，那么唯一可能解决权威问题的方法就不是屈服于一个不负责任的统治者。卢梭认为，这就将我们引向了一个合理的问题，它有关合法的政治权威：什么才能将一群人变为“人民”，而非独立个人的集合？“民族性”（作为一个统一的集合）预先假设了义务关系的存在。这样，作为联合的人们的意志就有权威凌驾于个人行为之上。因此，关于政治权威的真正问题就是，个人要怎样创造一种情形，使得一个集体的意志逐渐对他们的行为拥有这类合法的诉求。卢梭认为，为了理解这些权威关系的起源，我们就必须参照一份原始的契约。此外，这份契约不能是那种已经被排除的契约：它不能是一份涉及剥夺自由的契约。对卢梭而言，正如我们看到的那样，自由意味着只遵循某人自己的意志，或除了自己的意志外不臣服于他人的意志（SC，50）。

但是，契约怎么能既令我们臣服于权威，又保留我们对自由的完全践行呢？我们可以开始了解一下这一较为困难的问题的概要，它由卢梭为自己设立的限制条件所形成：

目标：理解集体合法权威的构成

预设的限制条件：

- a. 权威：一个联合的意志必须对我的行为有规范性意义，在某种程度上这是它在一个集合或群体中所不能自

动实现的。因而，我必须对其负有义务或被其约束。

b. 合法性：一个合法权威不能剥夺我的自由。

c. 自由：除了我自己的，不臣服于任何其他入意志的能力。

结论：

d. 在遵从从一个合法的权威时，我必须不遵从其他人的意志，因为只有这样才能保持自由。

e. 尽管（d），但要从集合走向联合，我的行为上就要有显著的变化。

66 要理解公共意志这一复杂的概念，我们就必须去研究这种变化可能是什么。就以上概述的合法权威问题，公共意志应成为卢梭的回应或解决方法。他这么解释道：“找到这样一种联合的形式，它将会利用共同的全部力量，去捍卫和保护每一个联合者的身体和物品。通过这种方式，每一个人虽与所有人联合，但他只服从于他自己，且保持自由，就像这之前一样。”（SC，49—50）这一问题的解决方法，卢梭说道，归根结底只有一种情形：“每一个联合者将他所有的权利都让渡给整个共同体。”（SC，50）

那么，为了建构一个合法的政治权威，每一个契约的参与者就必须放弃她的全部权利、财产，甚至是对她自己身体的自由使用，将这些让渡给整个社会。作为社会契约的缔结方，我们不再拥有有效的权利，去反抗社会本身。这是因为社会契约的主要条款就是当社会意志以正确的方式形成时，我们同意将社会意志作为一个整体来对待，将其作为我们权利的最终限定。如果个人保留有一些权利，认为它们是不能被让渡的，那么根据这种思考方式，真正的政治权威就不可能存在。

剥夺一个人所有的权利，将它们让渡给社会，这一观念听上去很极端。不过，卢梭强调，我们并不是将我们的权利让渡出去，交由社会随意制定的任何决策来决定。相反，我们放弃了我们的权利，使其按照某种特定的决定限制而行动的社会所决定。这一限制条件规定了我们行动的一系列界限，它们被每一个服从于我们行为的人所期待或同意。这决定的限制条件就是卢梭所谓的公共意志。这里，重要的是要记住公共意志这一策略是为了表明政治权威必须遵循的条件，以便把我们置于服从它的真实的义务之下。个人没有权利反抗公共意志本身，明白这一观点没有什么困难，因为公共意志的条件定义了个人的权利。公共意志界定了每个人的土地财产、其他财产以及自由行动范围的公民权利：在公共意志之下这些权利的总和即为卢梭所谓的公民自由。所以，只要整个社会的决策与公共意志中罗列的限制条件相符，那么我们就没有权利反抗整个社会。但是，当社会的决策与这些限制条件不符时，我们就没有任何义务去遵从它们：我们保留有我们的自然自由，可以自己决定我们想要做什么。

尽管卢梭接受这么一个事实，即要构建公共意志，逻辑上需要将权利和权力完全让渡给整个共同体，但卢梭的关键一步是拒绝了这样一种观点，即这样的让渡应将这些权利置于可供任何特定代理人或机构处置与指导的位置。毕竟那样一来，就将国家建立在了主奴模式之上。准确地说，虽然人们仍旧让渡了他们自己的全部，但是在卢梭的模式之下，他们将自己让渡给了彼此，更确切地说，让渡给了他们即将要组成的那个集体。因此，我们以这样一种方式让渡了我们自己，在这种方式中没有上级。因为没有上级，所以所有人的境况都是平等的，且每一个人都不是将她自己让渡给一个特定的人：“通过将每一个人自己让渡给所有人，他没有将自己让渡给任何人，因为在这个联合中，没有一个人未能获得与给予他权利的

人一样的权利。”(SC, 50) 总的来说, 卢梭的观点就是如果我们服从一个不来自某个特定的人且平等地适用于所有人的意志, 那么我们就能够保持自由。只要我们可以这样做, 我们就能够保持自己的自由, 仅因为我们不需要遵从任何特定个人的意志, 而正是对专断和特定意志的依赖侵害了我们的自由。当然, 我们中的每一个人依赖于作为一个整体的政治社会, 而我们权利的界限就是由整个社会可能的理性共识所给予的。不过, 正如对必要强制力的依赖一样, 对社会客观权威的依赖并不损害我们的自治。

公民与道德自由

在解释公共意志的概念时, 卢梭诉诸这样一个观点, 即为了要在社会中一起生活, 同时也保持我们的自由, 我们就必须为我们的行为设置一定的限制。我们必须清楚我们的自由范围到哪里结束以及他人的自由范围从哪里开始。公共意志的矛盾之处在于, 它理应为我们的行为添设限制, 但这些限制又完全与我们保持自由相一致。卢梭将这点解释为这意味着我们必须将我们“自然的自由”, 即在自然状态下我们可以享受的、对“吸引我们且我们可以获得的所有事物”的不受限制的权利, 替换成“公民自由”, 即一项有“界限”并给予我们“积极权利”的权利(SC, 54)。正如康德提出的与生俱来的、不受他人自由限制的独立权利, 公民自由要求每一位公民都享有私人领域。在这个领域内, 他可以去追求自己的目标, 而不受其他人的干涉。¹² 通过立法为我们的行为设限, 我们也获得了卢梭

12 关于什么是卢梭说的公民自由, 一个有用的讨论见诺伊豪瑟尔 (Neuhouser):《自由, 依赖》(“Freedom, Dependence”), 58。

所说的“道德自由”，“仅道德自由本身就使人真正成为了自己的主人；因为单纯的欲望冲动是奴役，而遵守某人为了其自己制定的法律则是自由”。（SC, 54）

为什么要放弃自然自由，以及进入社会后我们获得的公民自由和道德自由是如何彼此相关的，理解这两点是理解公共意志的关键。为理解在我们的行为受公共意志限制时为什么我们仍可保持自由，就让我们更仔细地来审视公民自由这一观点。“在自然状态下，”卢梭说道，“每一件事物都是共同拥有的，对那些我没有承诺任何事物的人，我不欠他们什么。只有当一件事物对我自己没有用时，我才承认它是别人的。在公民状态下则不是这样，所有的权利都被法律规定了。”（SC, 66）卢梭心中想的似乎是，在国家之中，我们用凭自己所愿做事这一自然且无限的权利换取一个受限却有保障的行为领域。在法律规定的界限之内，我们受到保障，可以不受其他私人对我们行为的干涉，也不受到他们可能对我们的支配。我们都放弃了在他人领域内凭自己所愿做事的自由。作为交换，我们获得了在自己领域内听凭自己所愿做事的有保障的自由。这些互惠的限制构成了我们的公民自由：它们保障我们有一个真正属于我们自己的选择范围，这一范围内他人不能干涉。当然，法律强加的界限也限制我们干涉他人的自由领域，但只有通过这种限制我们的方式，我们自己的领域才能得到保障。

尽管在国家内部，我们的自然自由被受法律限制的新的一系列公民自由所取代，但卢梭认为并不是任何一套法律都能够作为界限或限制的。只有那些建立在公共意志基础之上的法律才能够作为正当的界限，因为只有这些法律才是每一个人都可能理性同意的限制。所以，我们并没有真正的义务，去遵从任意一套国家可能施行的法律；我们只有义务去遵循那些建立在公共意志之上的法律，它们建

立了公民自由的分配，每一个臣服于它的人都会理性地同意它。

正如我们所见，卢梭也提到在进入国家时，我们获得了另一种自由：道德自由，它迫使我们需要“遵循我们为自己制定的法律”（SC, 54）。卢梭经常说，在一个合法的国家中，公民“只遵从他自己”。这句话看上去似乎太不可思议，毕竟在一个合法国家的公民还受法律约束，其中的一些法律他也许并不赞同（他甚至可能对其投了反对票）且是被迫遵循的。在强制性法律之下，一个与他人结为同盟的人怎么可能只遵从他自己呢？在另一点上，卢梭给我们解释得稍微清楚些。他说道“公共意志的每一真实行动要么平等地约束所有公民，要么平等地善待所有公民……只要这些国民只服从于诸如这样的契约，他们就不服从于任何人，而仅服从于他们自己的意志”（SC, 63）。

卢梭认为，通过服从一套限制我们行为范围的平等互惠的法律，我们从他人的干涉中重获了自由。这一自由是我们本可在一个完全孤独且独立的自然状态下享有的，就如他在《论不平等的起源》（*Discourse on Inequality*，以下简称 D2）里描绘的那样。通过服从法律，我就将情况变为了我不需要在我自己的范围内遵循其他人的意志。在这个意义上，我在我的公民自由范围内只遵从我自己。并且因为法律是我享受公民自由的前提条件，所以当我遵守法律时，我也在帮助保护一个我只需要遵从我自己的范围。除此以外，卢梭似乎认为，如果我理性思考，那么我将意识到令我自己服从公正互惠的法律是保障我可以遵从我自己意志的唯一方式。因此，我在主观上应该接受赋予我这一能力的法律。如果我这样做了，那么当我遵从法律时，我也在另外一个意义上只遵从了我自己：我决心要这些法律。卢梭秉持这么一种观点：将我们无限的自然自由换取有限的公民自由以及不受私人干涉的保障，这是任何一个理性的人都应该做的决

定，因为它代表了他的所处境况较自然状态有了客观改善。这就是当同意接受这些限制时，每一个人“只遵从于他自己”的原因，既然他正在做一件对他来说是理性的事情，在自然状态下如果他考虑清楚他也会做这样的选择。如果这些法律是正义的，那么他就决心要国家的法律，或主观上认可它们，因为这些法律可以保证他的自由。

卢梭认为，在与自己平等的基础上，受法律要求去尊重他人的生命和财产，这不是接受一种限制，而是获得自由。如果一个人仔细地思考一下，他就会意识到这种限制实际上是必要且理性的，实际上如果有机会的话，一个人会选择服从于它们。平等互惠的限制条件将我们从私人依赖和支配的关系中解放出来，否则的话，我们将屈从于这些依赖和支配关系。一旦一个人明白这一点，他就会认可和主张个人在国家内部服从的法律是理性且合意的限制，而卢梭正是将这类主张称作道德自由或对自己的服从。

共同利益和公共意志

但是这个公共意志的内容是什么呢？不像任何私人意志，公共意志不可能支配我们。在国家内部我们服从于公共意志，却仍能保持自由。卢梭宣称在任何合法的社会中，即任何由其成员自愿认可，而非暴力所维系的社会中，成员必然在至少一项共同利益上达成了一致。每一个人必然已经被从自然状态中带出而进入了政治社会，以更好地进一步满足她的需求。因此，公民不仅必须认识到他们自己处于相互的政治义务关系之中，他们还必须共享一些共同利益，这一认识是合乎逻辑的。当然，就是这些利益最先将他们集合起来，让他们进入政治社会的。

特定利益的冲突使得社会的建立变得必要，而对这些相同利益的约定使得社会的建立变得可能。这些不同利益的共同点建立了社会纽带，而且如果没有某些点让所有的利益都达成一致，那么社会就不可能存在。（SC, 57；重点强调）

但是构建政治主体统一的这个共同利益是什么呢？我认为它只能被理解为一个消极利益，即我们不需依赖其他私人、不受其他私人潜在支配的自由利益。这一观点的证据来自卢梭的论点，即公共意志用于“保障公民不需任何个人依赖”（SC, 53）。¹³然而，为了保障公民不需依赖他人，国家还需要保障他的一些其他基本利益，这包括保障他的人身和财产不受他人侵犯以及为他提供满足其基本需求的物品。当这些利益得到国家保障时，他就不需要依赖其他个人，以保障这些基本诉求了。

13 一些评论家则认为卢梭所指的是一个更加“厚”的共同的善，比如一个共有的联合目标。这些评论家认为共同利益是一个积极利益：为所有个人拥有的利全社会共享的某一具体目标、目的或利益。有一些人则认为共同的善指的是道德或文化的统一：一种所有公民认为他们参与其中的共同文化方式。如见斯科特（Scott）：《自由的美妙语言》（“Melodious Language of Freedom”），822—29。又如，约书亚·科恩（Joshua Cohen）就将这一段解释为在暗示“尽管他们对怎样推进这些共同利益也许会有不同的信念，但是公民共享他们（‘共同的善’）的共同利益概念，并且共享这一事实是常识”。科恩：《对卢梭的反思》（“Reflections on Rousseau”），278。科恩并没有将卢梭解读成宣扬生活方式的密切共享，但是在一些点上，他似乎确实认为公民共有一项共同利益，这就是存在于他们之间的“常识”。同样地，希雷尔·吉尔丁（Hilail Gildin）将共同的善解释为是一件公共物品，它的供应是所有人都各自想要的，而且他们也承认自己的渴求。不过通过他们的自愿协作，来保障共同的善，这却并不一定符合他们的私人利益。见吉尔丁：《卢梭的社会契约》，33，55—56。

为什么公民想要自由，就需要得到不去依赖他人的保障呢？卢梭声称私人依赖天生就是自由的威胁：“每一个人都必须认清这点；因为奴役关系纽带的形成，依靠的仅仅是人们的相互依赖以及将其联系起来的对彼此的需要，所以若不首先将一个人置于一个没有他人自己则无法生存的境地，就不可能征服他。”（D2, 159）当我们依赖于他人，以满足我们的需求或保障我们的权利时，就永远存在着这么一个可能性，即他人会滥用我们的依赖逼迫我们让步，去强迫我们遵从他们的，而非我们的意志，以换得我们的顺从。为了满足我们的需求，我们必须让他们满意。这就意味着在大多数时间里，我们必须按照他们对我们希望的那样行动，而不按我们自己愿意的那样行动。在这种情况下，只有在别人容许的条件下，我们才享有我们的自由，即遵从我们自己意志的能力，并且我们每时每刻都暴露于他人干涉的威胁之下。因此，通过服从共同意志，我们就将自己从这种依赖于他人专断且可能反复无常的意志的情形中解放出来。¹⁴

通过防止我们依赖他人，公共意志保障了我们的自由。不过，要明白这是如何做到的，我们就必须明白我们不需私人依赖的利益与保持独立的利益并不相同。尤其是，不需私人依赖并不意味着脱离国家而独立，因为国家被要求为我们的行动自由设置界限。这些界限既防止他人对我们追求自己的目标进行干涉，也防止我们干涉他人。在公共意志之下，卢梭说道，“每一个公民 [必须] 完全独立于其他所有人，而极度依赖于城邦”（SC, 80）。在自然状态中，人是独立的，因为他在做选择时不需要考虑他人：他对任何吸引他，

14 对术语“反复无常的意志”的使用，见诺伊豪瑟尔：《自由》（“Freedom”），81。

且他可以获得的事物拥有自然权利。然而在公民国家中，人必须依赖他人，以获得物质需求的满足和权利的保障。因此，他的选择在一定程度上要考虑到他人。合法国家的宪法使他以一种非专断的方式考虑到这些人，这种方式可以限制对他人事务反复无常干预的潜在可能。在法律规范下，他必须尊重他人自由范围的界限，以获得他们对他自己自由范围的尊重。卢梭论述道：

人们做了多种尝试，想要混淆独立和自由，但这两种概念是如此的不同，甚至可以说是互相排斥的。当每个人做愉悦自己的事情时，他经常做了令他人感到不悦的事情，而这并不能被称作是一个自由的状态。存在于不服从他人意志中的自由多于存在于履行本人意志中的自由，自由也存于不令某人的意志服从于我们的意志中。任何一个主人都无法自由，统治即服从。（LM, 260—61）。

72 卢梭认为，平等自由的成就只在一种特定类型的国家中才变得可能。这类国家设置能实现它成员相互独立的机构。这些机构会在公民的行为上强加特定的限制，但是这样的限制（由公共意志所定义）是理性的且必要的，它们使得所有人可以平等地免于从属。因此，实现我们不需私人依赖的自由利益与我们依附国家、有遵循它合法的法律义务是相一致的。

我们不需私人依赖的自由利益是一项消极利益，因为它纯粹是形式上的，且它并没有预设我们其他的利益和目标是什么。无论我们选择的内容可能是什么，这些选择作为我们自己的选择，而不是什么其他人干涉或操纵的结果，就涉及我们的利益。只要一个公民个体致力于选择任意一项事物，她必然也就致力于促进她自己的作

为独立性的自由这一目标，因为这对她选择这件事而言永远都是一个前提条件。¹⁵ 因此，无论我们真正的意志、目标和喜好可能是什么，在我们中间永远存在一份意见一致且先验的协议。这份协议的主题有关作为独立性的自由。这是因为所有这些意志、目标和喜好都预先假定我们有能力去选择真正属于我们的东西。在我提出的这种解释中，卢梭式国家中唯一的共同利益就是不受支配和无需依赖他人的自由中的消极利益。

为自由划定界限

在将这一对自由的解释转化为一套实在法时，我们却必须面临一个重要的问题。当且仅当合法的国家可以促进实现我的自由，使我不再依赖他人时，我才有义务服从它。这是因为这种自由是我和我同胞公民所共有的利益，在这一利益基础上我们才能够建设一个政治联盟。因此，我们对国家的集体依赖就应该保障自治范围的界限。在这个范围内，我们中的每一个人都可以做自我选择，不受他人的干涉。不过，我怎样才能知道我的自由领域受到了充分地保障呢？只有在我的选择完全不受限制的时候我才是足够自由的吗？如果它们受到了一定限制呢？而这种限制是多少呢？

一个有些不自然的例子也许能够澄清这里的问题。设想一下，在通过使用你的权力去设定你自己的目标时，你决定你想到本地的一条满是鳟鱼的小溪钓鱼。但是，你需要步行穿越一片田地才能到

15 我归于卢梭的自由概念在结构上与一些评论家归于康德和黑格尔的相似。比如参见，科尔斯戈德 (Korsgaard):《作为自由的道德》(“Morality as Freedom”), 167—71; 帕滕 (Patten):《黑格尔的自由观点》(Hegel's Idea of Freedom), 91—101。

达小溪，而我正在使用这片田地，在上面种植了豆类作物，以追求有机种植这一我自己自由选择的目标。穿越这片田地，你就会践踏植物，并因此侵害了我在不受其他私人意志干涉的范围内追求我自己目标的能力。保护我种植豆类作物的自由是否要限制你去钓鱼的自由呢？或者情况是否相反？换言之，为了共有一个可以实现我们自由利益的合法国家，我们必须为自由设定一些实际的界限，我们必须清楚另一个人的公民自由禁止我们做什么。因此，我们该如何决定在哪里划定正确的权利界限，又有哪些特定的利益应该受法律保护呢？

卢梭认为，参考何种人类利益最为基础或根本重要的理论，是无法为这一问题找到一个普遍答案的。相反，他选择通过程序式方法来解决这个问题。他声称，对公民自由重要的并不是我们选择的界限确切划定的位置，而是这些界限是通过怎样的方式被划定的。要做到合法，对我们行动的限制就必须以法律的形式表达出来，而法律必须永远清楚地阐明对所有人而言都公平地受到保护的利益：

因此，没有法律就没有自由，也没有一种情形让某人可以超越法律……一群自由的人服从，但他们不为他人服务；这一群体中有领导人但没有主人；这一群体遵守且仅遵守法律，他们从法律中获得力量，不服从于人。（LM, 261）

法律因其客观性而特殊：通过让我们自己服从于法律而并非特定的人或人群，我们就不依赖于任何人的私人意志，因此我们不受任何人支配。依赖一部客观的法律来定义我们的权利，这允许我们保留自己的自由。

然而，要想具体地说明保护自由在普遍法律的形式下需要些什

么，就必然要参考特定的积极利益。为了保障每个人都享有平等自由的环境，我们就必须提出一套普遍利益。在国家中，对所有公民而言的普遍利益都受到平等地保护。这些受保护的利益将会规定每一位公民的公民自由范围的具体界限。

卢梭理论参照特定的受保护的利益，但他参照的方式与一些做法相同的理论有着重要的不同，这些理论将国家视为某种幸福或福祉的共同利益的保障。平等自由的理论并没有将其对我们利益的保护建立在任何关于人类幸福感、人类本质或是人类必要目标（除了自由）的解释上。相反，保护自由的国家仅仅考虑一个问题，即保护其所有成员的既得利益是否会给予一些公民强制性优势，以凌驾于他人之上。毕竟，这一优势可能会危害他人不需私人依赖的自由。举例而言，如果当我们对私人财产的权利没有得到保护时，使你能用你的意志来胁迫我，那么我自由自治的基本权利就受到了危害，合法的国家就应该干预。于是，一个基于不需私人依赖的自由的国家理论，其关键议题就是没有公民可以强迫另外一个人，去做出他自己义务之外的更大的牺牲。

74

因此，卢梭宣称，要解决设定我们各自自由范围界限的问题，合理的程序性解决方法就是通过互惠法律的方式，去检验我们的哪些特定利益是普遍地被人们渴求的。而那些不被人们普遍渴求的利益，无论其本质是什么，都不应该被法律保护。实际上，卢梭认为这一解决平等自由问题的方法完全是他自己原创的：

因为除了公共意志，没有什么能够约束公民，所以我们应该研究这一意志是怎样显现的，通过什么信号一个人可以确信认出公共意志，法律是什么以及法律真正的特征是什么。这一学科是全新的；法律仍需一个定义。（E, 462）

因为法律是客观且正式的制度，通过服从它，我们没有服从任何他人的意志，我们由此保持了自由。

建构公共意志

若一种程序可以定义一套对所有人来说都受到保护的权益，那么公民的意见就必须作为平等的信息输入。这是因为没有特定的人的私人意志可以作为国家中权利的法则。因此，卢梭表示，最好通过民主投票来决定公共意志。这里，我认为我们应要小心地解读卢梭。他认为只有在正确的条件下，公共意志才可以通过投票表达出来，而不是每一次民主投票的结果都是一个公共意志。他清楚地表明，民主公众的意志的协商经常偏离公共意志：“一群人自身总是想要正确的事物，但是，他们自己却并不总能辨别出正确的事物。公共意志永远都是合乎正道的，但是引导它的判断却并不总是明智的。”（SC, 68）所以，我们最好这样解读民主投票，即它是表达一个公共意志的必要不充分条件。当一个私人意见被制定成了法律，没有什么意志是公共的。但是当许多人的意见被考虑到时，一个意志也有可能不是公共的。如果这些意见没有被恰当地组织并表达出来，情况就是如此。

当公民用投票的形式表达一个公共意志，一套所有人都应该受保护的利益时，他们到底在针对什么事情发表观点呢？他们是关于一位公民的特定利益（当从集体的角度单独审视）的意见吗？或者，他们是有关于集体作为一个整体（当从一些尚不明确共同视角审视时）利益的意见吗？在国家中的每一个人都有一个私人意志。只要这个人将自己视为是独立的人，不依赖于任何其他他人，这个私人意志就会清楚地表达他所认为的自身利益。比如说，我可能想要

将我的一生都奉献给艺术事业，或者想要变得极其富有。一个人的私人意志是自我指涉的幸福愿景，这是她想要为自己去追求的，这种追求甚至可能要牺牲他人。一个人也许也有一个团体意志，它代表了从国家中一个局部团体成员的视角出发的她的利益。因此，作为老师的个人也许想要征收更高的财产税，来补贴老师的工资，而作为投资者的她可能想要免除资本利得税。最终，卢梭认为，每一位公民当被视为公民时，都有一个属于她自己的公共意志。这表明从所有其他公民身上也可以概括出来最基本的利益：至少，这些利益也许可以保障人身安全、基本生计以及平等尊重。不论什么利益，只要它可以用这样的方式被归纳出来，并且国家的公民不需私人依赖的自由得到充分保障，国家就应该保护这些利益。

卢梭在文中区分了两种意志，一种是公共意志，这是公民作为一个联合所共有的；另一种是“所有人的意志”，即作为个体的每一个人所拥有的私人及特定意志的集合：

所有人的意志和公共意志之间经常有很大的差异；后者只考虑共同利益，而前者也考虑私人利益，差不多就是特定意志的总和：拿走这些相同意志中彼此抵消的正负因素，公共意志仍旧是差异的总和。（SC, 60）

这是卢梭的《社会契约论》中最隐晦的段落之一。这里有一种解读：每一个个体的特定意志对他而言是局部的，因为它以一种从他人的需求和利益为其添设的限制中抽离出来的角度，来考虑他的需求和利益。比如说，我想要将我的生命奉献给艺术事业，这一意志可能会引发我对必要物质保障的需求。我可能渴求他人为我提供这种物质保障。而类似地，他人也自然地期待我可以为他们提供必

要的物质资料，供他们实现自己的目标。因此，这两种对偏好和优势的渴求互相抵消了，留下了什么吗？是的，留下了我们愿意彼此互惠保障的利益。我们都想要物质上的富足；我们都准备好要付出劳力，一旦我们放弃了对偏好和优势的渴求，我们也同意为彼此保障物质富足的最低水平。

因而，公共意志就是所有公民有理由去遵循的意志。这是因为它是个人在将自己视为公民时，会理性同意的意志。公民之所以会赞同公共意志，是由于它为其提供了那些基本利益的保障。如果他想要免受私人依赖和支配的侵害，他就需要保护这些利益。由此，通过遵循这样一个意志，每一个人都可以真正地被认为是遵从了他自己，因为这是一个他分享的意志（从某种角度上可以这样理性地看待），因为它保障了他自我选择的前提条件。“所有人的意志”与公共意志不同，它仅仅是诸多个体互相冲突的私人意志（仅考虑私人利益）累加起来的总和，因此它不能作为国家的规则。要让我服从汇总的特定意志，即大多数自利个人的意志或全体意志，比如说，业主小团体的意志，就会让我变成持反对意见的公民，变成大多数人的奴隶。这是因为在关于我的任何描述中，这一意志都不是我可以分享的意志。

注意，为了要表达将他们联系起来共同利益，诸多个体必须从一个特定的视角——公民的视角——进行论述，而不是私人或特定团体、社团成员的视角。于是，通过采用共同的善的视角，每一个人与他人联系起来，不是将他人作为实现自己目标（或者是她所属的个别利益集团的目标）的工具或障碍，而是作为将其权益和诉求纳入合作所提出的共同条件之中的伙伴联系起来。在清楚地表达公共意志时，我们必须设法忽略我们特定的利益，而且，要怀着最善良的愿望，通过投票的方式将表达出我们对何种法律最好地反映

共同利益这一问题的判断。这一投票的概念，与我们在政治科学中常用的不同。在政治科学中，人们假定在投票的时候，我们总是在表达我们特定的私人偏好。对卢梭而言，当我们从一个普遍的视角看待我们的情况时，我们在投票中表达的就是判断或意见（有可能是错误的）。这些判断或意见是关于什么才是共同的善，关于我们与他人共享的利益。

公共意志永远都是公民自己的意志，然而，卢梭清楚地表明，一个人可能并不会这样认为，他可能会误解公共意志的内容。¹⁶一旦公共意志所要求的内容对其变得明显，他也许并不必然会拒绝服从公共意志，也就是说，他可能想要遵从公共意志。即便在这些条件下，卢梭所述的情况依旧可能发生：

公民同意服从所有的法律，甚至是那些他反对但获得确立的法律和那些他胆敢违抗其任何条款就会受到惩罚的法律。国家所有成员的持续的意志是公共意志；就是通过公共意志，人们才能成为公民并保持自由。当一部法律在人民议会被提出时，他们被询问的内容并不是他们到底是同意还是反对这项提议，而是这项提议是否与他们的公共意志相符合；每一个人通过自己的投票来表述他自己关于此项议题的意见，计票则产生了公共意志的宣言。因此，当与我意见相反的意见取胜时，它只证明了我犯了一个错误，我看作公共意志的东西实际上不是。如果我的特定意

77

16 他也很清楚，一个意志要成为公共意志，它并不需要是意见统一的：“一个意志要成为共同意志，意见一致这一点并不总是必要的，但是所有的投票都要被考虑到这一点却是必要的；任何考虑的正式排除都会摧毁共同性。”（SC, 58n）

见获胜了，那么我就做了我想做的事以外的事，而正因为此，我会不再自由。（SC, 124）

在这一例子中，如果他自己关于公共意志的错误观点占据了上风，这位公民“就会做了〔他〕想做的事以外的事”。于是，如果他是一位忠诚的公民，那么他一直想要做的事就是遵循公共意志，或按照我们的解读，就是保障他自己免受私人依赖和支配的侵害。甚至，当他对此种特定状况下实际所要求的東西有错误的认识时，情况也依旧如此。

这些段落表明，公共意志并不是什么公民们意见统一的事物。并且，即使在一个合法且建构完善的政体内，公民们也可能会就基本法律的应然议题产生分歧。公共意志似乎构建了一项共同利益，而不仅仅是清楚地表达已成为常识的共同目标。但是，如果分歧中的投票实际上是为了表达公共意志，那么每一位公民必须做出诚挚的努力认真对待其他公民的利益。他必须努力将他人需求和利益的意见包括进来，作为他自己决策的一部分。这是因为形成一个关于共同的善的意见就意味着他自己要去关心所有其他公民的自由和身心健康，而不仅仅关心他自己的个人自由或是局部派系的自由。

存在一种尝试，它试图构建这样一种观念，这种观念考虑到每一个人，但并非只代表个人或团体的私人或部分利益。卢梭表示，只要程序的结果真的代表了这种尝试，那么它就差不多是公共的。通过依靠以法律形式呈现的这一结果，公民们不会被一位主人的私人意志、或是有权力的或局部的利益支配。卢梭相信，即使在公民中存在对其共同利益到底包含什么的异议，情况也是如此。正如杰里米·沃尔德伦所描述的：“卢梭最终确定的立场似乎是这样的：如果存在异议，而且尽管存在这一异议，如果你可以确定公民们仍

在解决共同的善的问题,那么‘得票最多的可以约束剩余部分’(SC, 124)。”¹⁷ 如果一部法律真正地考虑到了我的利益,那么,它与我意见不同这一事实并没有使得它对我的自由构成威胁:它并没有给予他人不平等的、凌驾于我之上的强制力,因为它对我利益的保护与它对他人利益的保护是平等的。因而,公共意志有三个特征:第一,它定义了同样适用于所有人的权利(受保护的利益);第二,通过同样考虑每一个人利益的程序,它规定了这些权利;第三,每一个被迫遵循法律的人在这一程序中都有发言权。如果一个意志有这三个特征,那么即使我并不赞同它,它也可以正当地凌驾于我。

一个非常重要的推论是,只有在派系或局部联合完全被阻止产生的情况下,公共意志才能被清楚地表达出来。通过投票,每一位公民都是以自己的公民身份,而不是以其他什么私人身份表达她的意见,因为当“公共意志逐渐变得沉默时”,每一个人“作为公民,不再表达自己的意见,就好像国家从未存在过一样”(SC, 122)。派系摧毁了使得公共意志公平与正义的共同利益:它们将私人意志变为国家的意志,而这必然是支配性的。在局部联合势力强大的地方,一个组织评判不属于它的另一个组织,而后者的利益从不会进入前者决策的演算。在这一例子中,社会组织已然不是一个组织了,而是被归入了局部联合和剩余的所有组织之中。极端情况下,当局部联合已经凌驾于所有其他组织时,国家就被私人意志(该派系的意志)所统治,而公共意志不再存在。卢梭似乎认为,个人有着强烈的倾向组成这样的局部联合;这就是为什么他坚持认为在商议时,理性国家的公民们必须“不在他们之间进行沟通”(SC, 60)。

17 沃尔德伦:《自由权利》(*Liberal Rights*), 412。

爱国的公民？

79 为了让卢梭的公共意志模式奏效，即为了让其真正地制定出非支配性的法律，每位公民都必须通过投票，将其关于共同的善的意见表达出来，且在构建这一意见时，要考虑到其他公民的利益。当集体的真正利益并非显而易见，而需要加以构建的时候，认清以下这点就很重要，即公民们表达的意见是关于集体的公共利益的，而非什么其他的利益的。我们讨论中的公民是不是仅通过考虑她自己的观点或者仅考虑了一些局部团体的观点就提出了她的意见呢？她是否努力从所有其他人的视角出发，来考虑了这一议题呢？

如果公民在投票中表达的意见并没有考虑集体中所有个人的利益，那么，为基于这些意见的集体行动设立规则就是遵从个人或局部联合的特定意志，而并不是集体的公共意志，且这一特定意志具有潜在的支配性。因此，当一位公民的判断是基于对国家中所有其他个人的自由和身心健康的关怀时，他的意见只可能是有关共同利益的真挚意见。这一意见可以作为非支配性的公共意志构建中的有效的信息输入。

正如我们将在第五章中进行更详细地讨论，卢梭认为，既然公民们必须关心共同利益，若他们要形成一个足够公共的意志，他们之间就需要有一定形式的团结。卢梭认为，当公共意志在平等考虑每一位公民的基础上划定了界限时，为我们的自由划定的界限到底在哪里，受其保障的对我们共同利益的解读究竟是什么，就不重要了。这就意味着，如果我们对法律的合法性有信心，那么我们就需要对团结和信任有更大的信心，它们支持着我们对平等考量的承诺。法律必须保障所有人的自由和平等，而不是其他人对一些人的支配，才能变得合法。

卢梭认为，既然公民只能通过遵循公共意志来保障他们的自由，他们就需要以这样一种方式，积极地组织起来形成一个团体。正如 N. J. H. 登特 (N. J. H. Dent) 这样写道：

只有当促进所有人共有的利益变成了每一位成员的利益时，我们才能避免狭隘的个人或派系利益篡夺共同利益，才能避免公共意志被某些意志替代，比如说，被团体意志（也许它伪装成公共意志）替代。这就是为什么卢梭会认为，如果我们沟通的对象原本对共同忠诚、共同目的以及共同归宿没有什么感觉，也就是不属于那些看重所有人的利益而不是他自己利益的人，那么我们就不太可能有能力去决定一个真正的公共意志……并不是所有人都有能力制定正义且公正的法律，或是建立真正的公共意志。¹⁸

正如我们将在第五章里看到的，卢梭认为形成这种公民团结的最好方式就是通过爱国主义教育。不过，我们已经可以明白为什么卢梭会认为在一个组织良好的国家里爱国激励是必要的：对他来说，爱国激励不单是轻率的习惯或偏见。卢梭反倒认为，若考虑到以非支配性的方式界定我们各自公民自由的范围这么一个利益，就可以为爱国激励做辩护。没有足够的团结，公共意志不可能形成，而没有公共意志，我们就不可能共同生活在一个没有支配的环境里。

类似地，如果我们要在公共意志的基础上建立对我们行动的限制条件，就必须有足够多的公民愿意自愿接受他们同胞公民的集体

80

18 登特：《公共意志》（“General Will”），124。

判断，将这一集体判断视为权威，而无须被迫这样做。反过来，这要求对国家忠诚的公民超越他们自己的私人利益或是局部团体的利益。¹⁹ 以这种方式，卢梭也给出了一个爱国主义解释，回答事实上的公共意志与我其他的私人或派系利益冲突时，对其的忠诚意味着什么。卢梭认为，对公共意志的忠诚就是做一个爱国的公民，将国家的利益置于局部利益之上。不过，卢梭再次强调，我们作为观察者和公民（经过反思）可以认识到这种爱国承诺是如何孕育公民的自由的。对公共意志的忠诚就是自由的意义，每一位公民在自由中都有他可以理性断定的先于政治的利益。

最终，一个卢梭式的观点认为，每一个人保障她不受支配和私人依赖侵害的自由的利益给予了她另一项利益，即发展其作为公民的积极性。这就是说，某人将她在国家中的成员资格、她与同胞的关系视为对她提出了特别的要求。公民身份要求在同胞中存在一种团结，因此，没有个人会单独或脱离整体而被审视。更重要的是，我认为有充分的证据表明，卢梭正是构想了公民的这种动机性上的转变，作为适当表达公共意志的必要前提。确实，创造这样的团结是他引入立法者这一人物的关键原因：

可以这么说，任何敢于建立公民群体的人必须觉得自己有能力改变人类的本性；有能力将每一个体都从完美、孤立的完整个体转变为一个更大的整体的一部分，进而从这个更大的部分获得他的生命和存在；有能力削弱一个人

19 这一问题并不能简单地诉诸执行来解决，因为如果没有足够多的自由自愿去集体行动的个人，执行就不能实现。执行仅仅是以相对较小的集体行动问题来替代原始的问题。

的构成来强化它；有能力将部分的道德存在替换为我们完全从自然中获得的独立的物理存在。总而言之，他必须从人类手中拿走他自己的力量，以便获得那些陌生的、没有他人帮助就无法为其所用的力量。这些自然力量中失去与被摧毁的越多，获得的力量就越是强大与持久，制度也因此越是稳固与持久：所以，当公民一旦脱离其他所有人后就无足轻重、不能做任何事时，当整体所获得的力量等同或强于所有个人拥有的全部自然力量的总和时，立法就可以说是达到了它能够到达的完美的顶峰。（SC, 69）

卢梭对立法者的援引表明，如果一个国家可以产生能够合法定义每一位公民权利的公共意志，那么个人就必须有能力将她自己视为是这个国家的成员。一旦这一变革出现了，每一个人的利益，虽然仍旧被私人持有，却成为了另一类型的自我利益，成为了自视为公民的公民个体的利益。事实上，卢梭有的时候说道，足够公共的意志要求先建设公民群体，或一般的我们（*moi commun*），即一群有动力将彼此的需求和利益作为对他们特别的要求的个体。卢梭认为，立法者创造的团结使得公共意志“永远正确”，因为“没有一个人不将每一这个词使用在他自己身上，也没有一个人在为全体公民投票时想着他自己”。（SC, 61）

强迫某人自由

卢梭有一个著名的论断，即当一位公民对保障他自己公民自由必要条件的反思无法使其自愿遵循时，他可以被国家正当地强制遵循，只要他被要求遵循的是真正的公共意志。如果强制力是为了保

护自由的话，它就是正当的，而公共意志，如果存在的话，则具体描述了在国家中公民自由正当分配的条件：正是从这个意义上，卢梭可以说“公共意志永远是正确的”（SC, 59）：

因此，为了使社会契约不沦落为空洞的准则，它包含了下面这个大家心照不宣的约定，光凭它就可以给予其他人力量，即任何拒绝遵守公共意志的人都会被整个组织约束，强迫他这样做：这就意味着他将被强迫自由。（SC, 53）

尽管反抗的公民知道公共意志要求什么，他却缺少足够的动机，去自愿服从公共意志，因此他必须被强迫去服从。

82

在这一段中出现的“强迫自由”这一短语，对一些人来说似乎标志着卢梭对极权主义民主的不祥承诺。²⁰ 这一观点的支持者辩称道，卢梭认为持异议的个体可以被多数人的暴政强迫服从。这种强迫之所以正当是因为这样的服从是遵从他们“真正”的自己或者“理智”的自己所要求的。尽管卢梭秉持这样的观点，即在适当的条件下，民主投票表达了一个公共意志，但是正如我们已经看到的，他从没有表示过民主的大多数的每个决策都是公共意志。实际上，他经常表达相反的观点：我们有足够的理由担忧民主协商会偏离公共意志。卢梭表示，当国家临近毁灭的时候，私人或派系意志就开始主导投票过程，而大多数人就不再表达公共意志了。不过，卢梭认为，仅

20 举例见，塔尔蒙（Talmon）：《极权主义民主的起源》（*Origins of Totalitarian Democracy*），28—50。

当“公共意志的所有特征都存在于多数当中”时，公民才有义务去遵循多数投票的结果，而“当公共意志不再存在于多数当中的时候，自由就不再存在”。（SC，124）公民们有义务遵循的永远都是公共意志；他们没有义务遵循民主投票过程的每一项结果。除此以外，因为卢梭坚持认为国家的目的是保留而不是让渡个人自由，是保障它的公民自由（通过给予他对他拥有的所有事物的积极权利），所以在我看来，认为卢梭牺牲了他政治理论的基础性原则，将残暴的多数奉上祭坛，这样的解读是很奇怪的。

我认为“强迫自由”这一短语可以有一个更简单且更现实的解读。卢梭从这一观点开始叙述他的理论，他认为，在不被支配或不被他人奴役的情况下，每个人都有一项理性利益。这就是我们自由的利益，不需屈服于其他人意志的利益，或者主宰我们自己选择的利益。但是，既要依靠他人在社会中一起生活，又要保持我们自己的自由，这就反过来要求我们服从一套对我们行动的相互限制。这是一套普遍的限制，它以同样的方式适用于我们中的每一个人。这些相互限制构成了我们的公民自由：它们为我们保障了一个真正属于我们自己的选择范围，不受私人依附和支配侵害，且在这个范围内没有人可以干涉。这些界限同时也限制了我们干涉其他人的权利，这是事实；但是如果不以这种方式限制我们所有人，没有人会是自由的。因为自由的权利可以被合法地行使，所以国家有权利强制我们遵循任何在实际上构成了自由的平等分配的限制。于是，要实现“强迫自由”，就只能被迫去尊重这些限制，它们能保证我们中的每一个人都有一个自由的私人范

围；它意味着“阻碍自由的障碍”，这一措辞后来被康德采用了。²¹ 当这些限制被合理规划时，拒绝遵守它们就是拒绝承认这些限制在构建我们的公民自由时所扮演的角色。²²

这个论点的一个推论就是，当民主协商反映了一些其他的意志，比如，一个局部派系的意志时，公民就没有义务去遵循它。他们也不能被正当地强迫去遵循它。正如卢梭提到的，民主统治者的权威“不会也不能超越共同契约的界限……每个人可以完全使用这些物品和自由，因为这是这些契约留给他的”。一旦统治者开始“在一位公民身上施加了比其他人更沉重的负担……这就变为了一件特定的事情，而它的权力就不再充分了”（SC, 63）。因此，我提出的卢梭的观点表明，公共意志受一套结果限制条件束缚：一个公共意志必须制定出一套（基于共同利益）合法权利，这套合法权利对所有人来说都受到同样保护，并且在每一位公民身上施加同等负担。它还受一套程序性限制条件束缚：服从法律的每一个人必须在法律的制定过程中有发言权，每一个人都必须从共同利益出发，将自己的意见通过投票表达出来。²³

当一位公民比另外一位公民的负担更沉重时，组成国家的义务纽带就松散了，而作为一个道德组织的国家本身也消失了。²⁴ 剩下

21 见康德，MM, 6: 231: “现在，无论什么地方出了错，它都是与普遍法则相一致的自由的障碍。但是强制是自由的障碍或者是对自由的抵抗。因此，如果对自由的特定使用本身是与普遍法则相一致的自由的障碍（举例来说，错误的），那么与此相对立的强制（作为自由障碍的障碍）则与和普遍法则一致的自由相符，这就是说，是正确的。”

22 约翰·霍普·梅森（John Hope Mason）在《被迫自由》（“Forced to Be Free”）中提出了类似的解读，124。

23 我感谢丹尼尔·威尔霍夫敦促我解释这一观点。

24 这一关于卢梭政治哲学的解读也许是富有争议的，但是我认为他说的内容很有道理。相类似的解读，见格林：《政治义务讲演录》（*Lectures on Political Obligation*），400—15。

的只是一种强制的关系，在这种关系中，一些人通过支配他人试图成为主人。并且，这些他人的抵抗也是同样正当的，因为他们并没有义务去奴役自己。所以，卢梭关于公共意志的绝对主权并不等同于每一次民主协商的绝对主权宣言，因为民主的大多数也会犯错。民主的大多数是否犯了撕裂义务纽带的错误，如派系是否主导了投票过程，或者法律是否不再是公共的，转而开始以他人为代价对一些人施以负担，对这一问题的判断应该留给每一位公民个体。

84

结论

在这一章中，我追求了两个主要目标：第一个是表明卢梭的解释也许可以提供建立一个合法政治权威理论的资源，而康德的理论则不能做到这点。卢梭解释道，只存在一种类型的政治权威，让我们在无须完全放弃我们自由的情况下可以遵循。这就是公共的而不是特定意志的权威：这一意志平等地保护国家所有成员的一套共同利益，这套利益由他们通过民主投票自己制定，并以客观法律的形式确定下来。这些受保护的利益确保了每一位公民免于私人依赖和不受支配的自由。出于这个原因，与康德不同，卢梭认为，自由不可能要求我们对任何个人或群体都担负无条件的义务。卢梭也认为，公共意志为权威的组织方式设置了一些条件：一个合法的权威必须永远是民主的，每一位服从于法律的人必须有机会对其投票，而法律必须平等地适用于所有人。若这些条件没有被满足，那么就不存在一个合法的权威。在下一章，我将论证，公共意志适当更新后，可以作为当代国家合法性的评判标准。

我的第二个目标是证明卢梭对民主权威的捍卫包含了一个具有争议的观点，这一点我们将在这本书的第二部分进行更详细的探讨。

他指出，如果要代表彼此，共同、公正地立法，那么一个民主国家的公民们必须具有一定程度的团结和信任。这种团结使得他们特别关注同胞的自由和福祉。实际上，卢梭的论证表明为什么关心某人自己的自由可以提供了一个充分的理由，去发展对公民身份的爱国主义承诺。为了形成公共意志，我们必须有这样的动机，在政治协商中将我们同国同胞的需求以及他们关心的事物都考虑到。因此对卢梭而言，我们自己的自由利益给予了我们一个理性的理由，去认为共同的公民身份将我们置于与我们同胞成员的特别关系中。通过主观上认同自己的公民身份，一个人就投身于一个公共课题，去定义国家中公民自由的界限。我们应该感受到与我们同胞参与者之间的团结。在这本书的第二部分，我们将进一步讨论这一“团结要求”在实践中将会带来什么。

第四章 政治义务与正义

自由与政治义务

在这本书的开头，我指出许多政治哲学家发现协调他们的观点愈发困难。他们认为，自由主义国家建立在拥有两种广泛信念的人们平等自由的道德原则上，这两种信念都被总结在了特殊性假定中。第一种信念是公民们也许对自己的国家机构负有政治义务，这种义务并不能直接归于他们因作为人而对他人负有的道德义务，且它高于他们对其他国家的义务，即便其他国家也是同等正义的。要证明这一观点，我们就需要提供一种解释，来说明国家是如何获得统治权利，又是如何拥有合法政治权威，凌驾于其国民之上的。但是，正如我们在第二章中看到的，哲学无政府主义者认为，在泛自由主义的基础上，除非有其下级的直接同意，否则没有什么政治权威是可以与个人自由相一致的。如果政治权威与自由不相一致，那么乍看之下它也一定与自由主义道德（即人们平等自由的基本原则）不相一致。这一观点最终导致像塞蒙斯这样的哲学无政府主义者主张所有现存的国家都是不合理的，而它们的成员都没有政治义务。

此外，自由主义理论家发现，为第二种共同信念——相信同国同胞们对我们关心的事物享有一项特殊诉求，出于这一诉求，在分配正义和公共物品供应时，将会优先考虑同国同胞而不是其他人这一观点也变得正当——进行辩护也同样困难。利用这一困难，当代的世界主义者再一次论述道（建立在他们所认为的自由主义基础上），将平等正义局限于国家，这一做法仅仅在人们之间做了一个道德上不相关的区分，它是建立在完全偶然形成的边界事实之上的。他们宣称，对同胞们的优先考虑，不过是歧视的一种形式。相反，我们应该在人类的所有成员中实施分配正义的原则，因为我们对所有人都负有同等的道德尊重和关怀的义务。

86

我认为，当代的哲学家之所以觉得这两种信仰难以得到辩护，部分原因是他们倾向于认为，用来捍卫我们义务的“自由主义基础”比实际上的更为局限。事实上，他们倾向于认为要在自由主义的基础上捍卫一项义务，它必然只能从两个可能的源头之一产生：它要么必须是一项对所有人担负的个人道德的“自然义务”；要么是通过承诺或明确表达的行为，由先前自治的个人订立契约来承担的义务。但是政治义务以及对同国同胞的特殊正义义务，它们并不能归纳进这两种模型中的任意一种。政治义务以个人道德义务的方式适用于一个有界限的政治社会，但是却并不适用于全人类。现代民主国家的大多数公民并不能被有意义地认为同意与他们的同国同胞处于任何“特殊”关系中。

然而，通过我们对康德和卢梭思想的仔细考虑，我们已经表明了存在第三种类型的价值，它可以在我们身上施加合乎情理的义务：这就是外部自由的价值，或者说不需服从其他私人意志的独立性。正如我在第二章中论述到的，对这些思想家来说，正义最基本的要求就是人们可以享受平等的作为独立性的自由。并且，如果康德和

卢梭是正确的，那么正义施加在我们身上的义务的结构与对他人的自然道德义务有重要不同，也与由我们自己同意所创设的义务有重要不同。

两位思想家都强调的关键是，我们必须建立一个政治权威以实现正义，因为保留我们不受私人支配和干涉的自由，这些都要求我们服从法治。由于当其他私人拥有权力，去单方面或专断地决定我们权利的界限时，外部自由就会受到侵害，所以政治权威就为我们提供了这一重要问题的唯一可能解决方法。它使得我们建立一个机构，这一机构可以以一种公共的、非专断的方式定义和执行我们自由范围的界限，它可以将我们解放出来，不再屈服于他人对我们权利的私人解释。出于这个原因，正义是一种必要的制度价值，而可以实现正义的唯一机构就是合法国家。

这就意味着正义施加的义务有一个独特的结构。这些义务不像塞蒙斯认为的那样，建立在同意的基础之上，因为平等自由并不是我们为了受其束缚而需要同意的事物。相反，如果我们认同卢梭的观点，认为享受作为独立性的自由是实现我们所有其他目标的必要先决条件：那么我们不需要同意它，因为我们不能理性地选择放弃它。这就使得自由具有这样的特征：即使我们想要通过我们的自由去实现的特定目标各不相同，我们各种各样的个人意志也可以在这一特征基础之上永远地被联合在一起。

举例而言，康德就从这一论述中得出了一个重要的政治结论：如果国家建立了平等的作为独立性自由的条件，那么它就是在我们每一个人已必然意欲事物的基础上行动。它在公共意志——一个不需要我们明确同意就能变得合法且有约束力的意志——的基础上行动。出于这个原因，如果国家的法律真的为平等自由建立了背景条件，那么我不需要同意这些法律或这一特定国家的建立，以使得自

已被它们约束。因为我们已经在道德上被要求去建立正义的条件，且康德也证明了这些条件依赖于国家机构，所以我们必然要支持和拥护正义的国家制度。我们的同意则无关紧要。

当然，这一解读方式让我们的正义义务听上去似乎像自然义务，因为就像自然义务一样，我们不需要做任何事情就会受其束缚。从一种意义上来说，这是正确的：对于平等的作为独立性的自由，它的义务性约束或约束力是自然的。但是平等的自由所要求我们的特定义务是正义的自然义务，并不是人际道德的义务，而且，它们有一个独特的结构。这一结构之所以独特，有两个原因。第一，它们准确的内容需要以实在法去具体说明，因为外部自由的价值在我们的既得权利方面是含糊不清的：财产、合同以及地位的条件需要进行制度性地“填充”。第二，这些额外的说明不能被私人定义和实行，但在公共机构同我们不受他人支配和控制的独立性相容时，就必须被公共机构所施加。从这种意义上来说，自由的义务不像自然义务，自然义务被认为是完全清楚且确定的，不需要参考任何制度。如果康德和卢梭是正确的，那么平等的自由必须被认为是这样一种价值（尽管它建立在自治这一人类自然能力之上），它只能在制度结构中被定义和实施。因此，正义不是一种适用于（或者至少不是以同样的方式适用于）道德的私人行为。由于正义是一种只能被机构实施的价值，所以它最先适用于对公共机构行为的评价，而不是对私人的个人行为的评价。

正如我们在上一章看到的，卢梭为康德的解释添加了一项重要的额外要求。他认为，为了做到公正，定义我们既得权利的意志不仅必须保证每一位公民作为独立性的自由，它还必须以一种特定的方式被制定和施加：通过一个民主的程序，在这一程序中，所有那些受这一决定束缚的人都要有平等的意见输入，且在投票过程中每

一个人的利益都要被考虑到。自由的一个必要部分就是，某人被要求生活在限制条件下，而其可以将自己理解为这些限制条件的创设者。此外，卢梭声称，如果尊重他人权利的义务仅仅是由一个外部力量、某一特定的人或团体的私人意志施加在我们身上，那么我们就不能获得这种自由。相反，若要变得完全自由，我们必须制定这些义务且将它们施加于我们自己身上。只有通过这种方式，法律才能真正变成非支配性的，让我们服从于我们自己的意志，而不是主人的意志。

卢梭和康德都持有一种观点，即平等的自由必须被制度调解。不过，绝不能认为这一观点意味着自由不能被认为是制度之外的，或者它的道德内容已被特定的制度性关系进行了充分的讨论，毕竟这些关系仅作为原始事实而存在于那里。这种想法当然是不正确的。在任何时候正义的原则都可在道德上被构建，这只需通过思考平等的作为独立性的自由的建立条件会带来什么结果就能推理得出：通过进行一种思想实验，就像那些被康德和卢梭给予了重要地位的思想实验一样。从这一意义上来说，这些原则有这么一个基础，它理智上独立于那些将它们实例化的结构。但是，康德和卢梭认为，除非我们创造出民主制度，在定义以及执行我们的既得权利时，我们都能通过它们去服从普遍、客观和互惠的法律，否则我们无法在一个社会环境里实现平等的自由。

作为一项制度性价值的平等的自由理论，多多少少可以为我们寻找的特殊性假定提供一个自由主义的辩护吗？回想一下，我们在简介部分为这样一种辩护设置的条件：一个成功的自由主义辩护需要证明为什么一个成员与国家之间的关系有着一定道德重要性，并且它只能诉诸自由与平等的“普遍”原则来证明，而不能诉诸任何制度或先赋性关系存在的“原始事实”中的所谓的道德力量。对平

等自由价值的承诺，凭它自己是否能够解释民主国家道德的重要性呢？我认为它可以。

如同前两章概括的那个理论一样，康德—卢梭式理论拥有资源，能够解释国家是与道德相关的这一信念。这种解释仅需诉诸民主权威在实现正义条件中所扮演的构成性角色。

89 在这一模式上，对特定民主国家的政治义务与平等自由并不冲突。在一个合法的共同体中，同胞们第一次开始通过公民权利和义务的网络，与彼此联系在一起。这一网络以一种所有人都可以依赖的方式，去帮助保障他们各自的自由范围。正统法律要求公民 A 对公民 B 承担一套确定的义务：尊重她的财产，不干涉她的身体，不侵犯她的公民权利。没有这些为公众接受的财产以及权利的定义，即在合法国家之外，A 对 B 的义务将仍旧是不确定的，且只遵从于她的私人解释。这是因为没有更高一级的上诉法院可以给他们一个客观的明确说明。但是，除非可以证明某人的私人解释是错误的、可以被推翻的，否则关于我们各自义务的规定就无法存在。于是，一个人对一个特定的正义国家负有政治义务，并不是因为一个人存有特别偏见，偏爱一个特定的正义国家，而是因为只有一个特定的正义国家才能制定正义的公共规则。民主国家就是这样一个机构，在地球给定的一部分上，它可以定义平等自由要求什么。实际上，如果我的论证是正确的，那么民主国家就是唯一可能可以扮演这一角色的机构。

尽管这一论点已经确立了民主国家在实现正义中的道德重要性，它却还没有表明为什么公民有特殊原因，对她自己的国家表示忠诚，而不是支持普遍上的民主国家。在这本书的第二部分，我们将探讨后面这个问题。我将论证正义确实给了公民充分理由，向她特定的机构表示忠诚，以及与她的同国同胞保持团结。但是，在

我们进入第二部分之前，我想通过阐明两个遗留的问题来总结这本书的第一部分，它们是关于我一直发展的康德—卢梭式观点的涵义的。正如我们在上一章中看到的，我驳斥了康德的观点，即正义要求我们服从所有现存国家；我赞同卢梭式的观点，即我们只被要求服从合法国家，也就是那些清楚表达一个足够的公共意志的国家。不过，这要作为实际衡量标准，可能看上去太过于含糊了。公民到底应该使用什么标准，去判断一个特定的国家是否合法呢？以及她怎么知道她是否在事实上处于任何政治义务之下呢？

此外，根据我发展的康德—卢梭式观点，特定国家的道德重要性完全源于它们在保障作为独立性的自由这一“普遍”权利上的构成性角色。但是，这也给我们留下了一个紧迫的问题：公民们对她国家外的人有什么义务？当然，外国人也有平等的作为独立性的自由权利。那么，国家的成员对他们是否有正义的义务呢？如果是这样的话，那么这些义务将怎样被履行呢？尽管我不能给出一个关于政治义务和全球正义的完整解释（它们自己就是极其复杂的议题），但我还是希望至少可以通过简明的概述，将康德—卢梭式理论对这两个重要问题的可能回应勾勒出来。

合法权威以及制度判断

如果我们同意基本的康德—卢梭式观点，认为自由具有制度性协调的特征，那么我们就想要有判断调解机构的一些明确的标准。一些现存国家的法律真的为平等的自由建立了条件吗？很难相信少数国家它们的法律和政策如此的不正义，以至于我们对其根本不负担任何义务。

正如我们已经看到的，卢梭宣称，在一种权威之下我们可以确

定保障平等的自由：这就是公共意志的权威。但是，我们怎样判断给定国家的法律实际上反映了这样一个意志，或者充分反映出公共意志，以使我们合理地让自己至少受假定义务的约束呢？法律是否同我们关于正义的实质观点一致，这并不足以成为判断的标准，因为我们已经看到了，公民们有可能就公共意志的实质要求产生分歧。出于这个原因，如果我们想要推导出公民用于判断国家制度合法性的标准，那么这些标准不能依赖于他们关于正义的成熟观点。我们提出的关于国家合法性的任何标准，都必须与就正义之理想含义的持续、合理的分歧可能相一致。关于正义普遍分歧的事实也许会令我们感到悲观，认为公民们不能就任何对其制度合法性的公共合理做出客观评估，但我不认为情况应该是这样的。相反，我相信前进的方式是就正义最低要求这一议题寻找共识，或者至少达到更大程度的一致。

尽管我维护的康德—卢梭式国家观点的发展基础与约瑟夫·拉兹（Joseph Raz）的权威理论迥然不同，但我还是认为我们可以从拉兹的讨论中拿出一个有趣的论点，作为我们从有关正义持续分歧中推导出的合法性标准的模式。拉兹认为，即便当一个权威犯了一个明显的错误，其国民不认为他们自己有义务去遵循它时，它仍可作为一个权威运作（甚至当国民不同意它所决定的内容时，它也可以约束他们）。当然，要维护这一立场，就需要认定，关于正义的明显错误和一个权威可能犯的其他类错误之间有着显著的差别。拉兹这样描述这一差别：

考虑做一个长加法，比如，三十个数字相加。一个人可以犯一个非常小、非常明显的错误，就像当和是个整数时，有且只有一个加数是小数。另一方面，和也许漏了好

几千，但除非费力地一步一步检查运算过程外，这一错误不会被发现。尽管合法权威被这样的条件限制，即它的指示如果明显错误的话就没有约束力……但它还是可以扮演协调的角色。证明某件事是明显错误的，这并不需要仔细检查潜在的推理过程。¹

政治权威可以有明确的限制，但这不会破坏国家制度的协调功能，这一基本观点并不专属于拉兹。霍布斯——或许是对现代传统的政治权威最彻底的维护者——也认同这一观点。霍布斯认为，尽管一个统治者拥有权利，可以解释我们自我保护的权利到底要求什么，同时，他的指示对我们有约束作用，即使我们不赞同这些指示；但是，在一些明确的情况下，统治者的判断很明显地与我们自我保护的权利不相一致，而在这些情况下我们就从义务遵守中解放了出来。只要当统治者的行为直接威胁到了我们的自我保护，比如被引向绞刑架，被迫宣告自己有罪，放弃食用食物、呼吸空气或使用药物，自杀或自残，以及类似的行为。霍布斯认为，我们可以确信自我保护的权利不会要求我们服从统治者。我们因此再次有权运用强制性力量保护我们的权利。² 霍布斯的观点是自我保护的权利概念中有一些“核心”内容，它必须在任何一个正当建立的国家中得到认可。我们可以对完整意义上的自我保护的要求持不同的意见，而仍旧同意这么一个观点，即如果它要求什么，那么它必须至少要求最低限度的保障。没有一个破坏这些限制的权威可以成为一个真正践行我

1 拉兹：《自由的道德》（*The Morality of Freedom*），62。

2 霍布斯：《利维坦》，144。

们自我保护权利的权威，因而，没有一个破坏这些限制的权威可以成为我们被要求服从的权威。

换言之，霍布斯和拉兹宣称，受限的权威仍旧是权威，即使当这些限制被违反的时候，国民们并不认为他们自己处于服从的义务之下。在这些限制之内，权威的指示即便存在分歧也具有约束性和权威性，但超越了这些限制时，权威的指示就不再适用了。一个康德—卢梭式的理论，同拉兹和霍布斯的一起，是否可以认为存在这样一些情况，在这些情况中，一个主权民主国家制定了一些与平等自由权利核心内容明显不符的法律呢？这样一种理论是否可以认为在这最低限度的核心内容受到侵犯的时候，国家变成非法的，因此它的国民就不再处于服从它的义务之下了呢？我认为答案是肯定的。

92

康德似乎否认对主权权威的任何私人判断都是被允许的，而我认为他在这一问题上的立场是站不住脚的。相反，承接康德—卢梭式理论方案的精神，我认为我们可以在康德和卢梭共同认可的前提下为基础为国家的权威建立“清晰”的界限。一个康德式的理论认为，（至少）存在三类实质性的标准，它们在概念上独立于我们关于正义的成熟观点，并允许我们判断给定的法律是否真是一个合法权威的行动。这些实质性的标准是人身不可侵犯性、财产的普遍分配以及私人权利公平互惠系统的制度。此外，卢梭式的理论为上述实质性标准添加了两类程序性标准：足够的公民团结和所有那些被强制服从法律的人的民主政治参与。

首先，让我们概述一下实质性标准。人身不可侵犯性的标准被包含在康德的内在权利中，这项权利独立于实在法，而归每一个人所有。康德认为，任何权利的系统都必须保护每一个人自己身体最低限度的完整性以及移动的自由，因为这是每一个人在践行其自治

的能力中无可争议的一部分³。因此，我们可以宣称，如果一个国家允许未经正当程序的折磨、监禁或未经司法程序的强制，那么它不会成为一个保障自由的国家。在自然状态下，某人在我没有先前侵犯他权利的情况下对我身体施加强制，这将侵犯我的内在自由。因此，这个标准同样直接适用于国家。

其次，康德和卢梭都认为每一位公民在绝对消极自由的范围内都有不可剥夺的权利。在这一范围内，她可以追求自己的目标，国家不能进行干涉。康德和卢梭将这称为财产的范围。不过，这一术语应该在最广泛的意义上被理解，即它既包含了物品权利，也包含了行动权利。尽管公民财产的精确界限服从于公共意志的限制，但如果公民不能享受财产范围，在那当中她可以追求自己的目标，而不受她同胞公民以及国家的干预，那么我们就可以说她的特定国家并不是建立在考虑到她权利的公共意志之上的：

因为所有的公民权利都建立在财产之上，所以一旦当财产被废除了，没有其他权利可以幸存。正义只是妄想，政府将变成僭主；且因为公共权威将没有任何合法的基础，所以除非他被强制力约束，否则没有人会受到约束，去承认公共权威。⁴

回想一下，个人进入国家的初衷是定义、保护以及保障他的既

93

3 此外，这不应该被翻译成对洛克式自我拥有论的支持。康德从没有捍卫过这一论点，即我拥有我的劳动和所有劳动所得。但是他认为，一定程度的人身自由是自由核心概念的一部分，因为没有它，我们自治的能力在世界上就得不到表达。

4 卢梭：《政治片段》（“Political Fragments”），22。

得权利。因此他自己的自由从不会给他理由，去服从一个明确拒绝给予他任何财产（或保障个人自由范围）的国家。根据这一标准，任何一个建立奴隶制或农奴制或在少数族群的财产权上强加不平等的限制条件的国家都是不合法的。

再次，我们可以援引一系列最低限度的条件。如果我们要说任何一个特定国家的法律符合一个可能的公共意志，公平地分配私人权利，那么这些条件就必定存在于这个国家。康德认为，没有法律可以作为一个可能的公共意志，若它“以这种方式被建立，以至于全体民众都不可能同意它”（TP, 8: 297）。康德说明了可能同意的条件，这些条件同由内在权利所蕴含的自由、平等和独立的标准相符。自由的标准认为，任何合法国家都必须给予它所有的公民一个私人自由的范围：虽然这一范围的准确界限将随着时间以及特定社会情况的变化而变化，但是我们可以合理地认为，我们能够在自由“核心”概念内容的基础上去具体说明一些最低限度的条件，以此表明这样的私人范围已经被给予了。信仰自由、思想与言论自由，以及适当的集会自由就是任何私人权利范围的最低要求，也是任何选择个人人生规划能力的最低要求。平等的标准规定，法律必须平等地适用于所有人：康德宣称，如果大多数人通过了一部法律，而它不平等地适用于公民本体，那么这部法律就不可能是公共意志的行为：比如当国家设立了世袭特权，或者在一个特定阶层的公民身上施加了负担。平等的标准确立了在法律面前受平等对待的基本权利。最后，公共意志的独立性标准表明了在任何合法国家中对经济不平等的重要限制。也可以合理地认为，存在类似明显的例子，在这些例子中此种经济诉求没有实现。从最低限度上说，我们也许会认为，保障生存就是保障独立性的一个明确的标准：无论某人规划的目标是什么，无论他准备怎样践行他的自由，至少他必定需要打算让他

自己在未来存在，这样才能计划实现那一目标。因此，没有一个不保障其公民最基本需求的国家可以成为一个合法的国家。

我认为最好将身体的不可侵犯性、财产，信仰、集会和言论自由，法律之前的平等对待、生存视作保障我们作为独立性的自由平等权利的“康德式”最低标准。一个连这些条件都没有满足的国家无法被合理地解读为一个保障自由的国家。这只是因为这个国家的法律连平等自由的“核心”内容都没有保障。我这么说并不是暗示康德在哪里支持过这些标准，只是说这些标准同他这一观点一致，即一部正当的法律必然是这样一部法律：全体人民有可能都赞同它，且人民对国家能够制定的法律设置一定的实质性限制，以使其与平等自由相一致。如果一个国家颁布的法律符合这些最低限度的限制条件，它就是一个合法的权威。举例来说，当访问一个至少保障这些最低限度权利的国家时，我们应该认为我们必须去尊重它的法律。如果我们在这样一个国家里居住或工作，我们应该认为我们有义务向它的政府缴税。当然，大多数秩序良好的国家会执行远远超过这些最低限度要求的公民权利，而在哪一种权利系统可最大限度地实现正义上也会存在分歧。但是，如果自由真的意味着什么的话，那么它至少必须意味着这些最低限度的事物。因为平等的自由首先是我们建立和服从国家义务的基础，所以对那些法律体系不能被合理地视为是对平等自由解释的国家，我们不负有任何义务。并且，因为这些条件是明确的、最低限度的，所以国家是否满足合法性的门槛与正义在最理想情况下所要求的诠释性冲突议题，它们并不受制于相同的问题。

不过，卢梭超越了康德，他在合法性上添加了一系列程序要求：他认为任何正义的国家必须是一个民主的国家，因为只有一个民主的国家可以以非支配性的方式实施法律，且不需使我们屈从于他人

的私人意志。明确剥夺公民选举权的情形明显违背了这一程序性要求。对卢梭而言，如果大多数人剥夺了任何个人或阶层的选举权，那么公共意志就被破坏了，因为公共意志只有在“所有投票都被计数”的时候才存在。这一限制可以从卢梭的文本中相对直接地被演绎出来。在这一标准之下，我们可以列出一套最低限度的政治权利，它们虽超越了卢梭明确赞同的权利，但对于保证民主的继续存在和运作却是必要的：自由表达某人意见的权利、批判政治机构的权利和竞选政治公职的权利。

卢梭也提出了合法性的第四项标准：这就是充分信任或团结的标准。如果公民制定的法律要是正当的，公民们就必须倾向于表现出对所有同国同胞自由福祉的关心，而不是仅仅只关心公民整体的一个局部团体。卢梭认为，如果法律符合了这个条件，那么一个人就有理由相信，法律的权威将会保障自己在没有支配的情况下独立性的选择自由，继而，法律就有了统治的（道德）权利。但是，如果大多数的投票代表了纯粹的派系利益，比如说宗教、民族、种族团体的利益，经济利益或者社会的部分利益，那么大多数人所表达出来的意志就不是合适的公共意志，它也不能要求个人的服从。因此，与卢梭的理论相符，这一观点认为，必须由公民来判断一个他或她生活的民主国家是否是一个足够团结的国家：在这个国家中，他或她可以信任自己的利益在有关权利和义务的基本立法过程中会被充分考虑。

这些额外的“卢梭式”民主程序标准是怎么与“康德式”最低限度实质性正义标准相互影响的呢？⁵ 回答这一问题的一种方法就

5 我感激丹尼尔·威尔霍夫，是他建议我阐述我理论中“康德式”和“卢梭式”义务的基础。

是问自己，我是否有义务遵循一个非民主国家的法律呢？如果从实质意义上说，法律在最低限度上是正义的，但它们并不是被民主地制定出来的，我应该遵循它们吗？我认为，正确的答案是，如果我被迫服从法律，即我不是一个随随便便、自愿到这个国家的游客，而是生在那里不能离开的人，那么只有在我对法律制定过程有发言权的情况下，我才有义务遵循它们。按照这一观点，被剥夺选举权的公民们没有义务去遵循最低限度上正义的法律，尽管那些有投票权的人被这些法律约束。有时，我即使在法律制定时没有发言权，也有充分理由遵循它。比如，作为一个未成年人、一个临时居民，或者是正义的军事占领下的公民，我将服从法律，尽管制定法律时我没有发言权。但是，我所支持的卢梭式理论依然认为，我没有义务服从一个永远拒绝给予我参与制定法律权利的政治权威。从该观点出发，我们可以推出这样一个论述，就是在妇女选举权被引入之前，女性对民主国家没有任何政治义务，尽管这些国家实施的权利系统在实质意义上达到了最低限度的正义。这些女性本可以正当地拒绝服从这样一个达到最低限度正义的国家的法律，以追求她们的参与权利。不过，其他有选举权的公民则有义务，去遵循那些他们有机会投票制定的且达到正义最低限度标准的法律，尽管他们也有为解放妇女而效力的义务。

那么我提出的这一观点认为，正义只要求我们服从民主的合法国家。⁶ 也就是，这些国家的指示代表了成为法律、要求的条件，而这些法律与要求是作为平等自由个人的全体公民都可能同意的。在

6 这里我的意思是找到一个德语术语 *Rechtstaat* 的英语同义词。关于康德只捍卫对 *Rechtstaat* 负担义务的观点，见伯德和赫鲁斯卡：《自然法义务》（“Natural Law Duty”），243。

这个国家里，这些法律都是通过民主的程序被制定和实施的。这些标准当然是模糊的，但是我相信它们足够稳健，可以排除许多国家类型，将它们定为非法国家。此外，我认为我在前两章陈述的国家权威的观点，同人权存在的承诺完全一致。只要人权不被解读为个人在私人行为中对彼此担负的道德义务，而是作为合法性的门槛标准，而通过这一标准我们可以定义那些事实上已经获得民主合法国家地位的机构，情况就是如此。人权不是我们用来评价每一部法律合法性的道德标准，而是我们用来评价一整个政治系统合法性的标准。一旦最低限度的实质性权利被一个机构侵犯了，那么它就不再有资格作为能在它任何公民身上强加约束性义务的权威。在某一团体的民主参与权被剥夺的情况下，国家也不能向那些被剥夺选举权的人施加义务，因为这些人不能将自己视作是被要求服从的限制条件的制定者。

当我提到这么一个观点，即平等自由只有在国家内才能被定义和保障时，其中的术语国家的意思是指在这里简单讨论的民主合法国家。这本书剩下的部分也都如此。⁷ 一个民主合法的国家是一个主权政治权威，其中每一位公民都有投票权（也许是通过选举出的代表来行使）并参与制定他的公民权利。并且，借由对上述最低标准的满足，其制定和实施的公民权利体制可以作为对平等自由理念的一种可能的实在性诠释。我所理解的民主合法国家的概念，是同各种制度形式相适应的，也同在由国家实质保障的特定公民权利体制中出现的显著不同相容。

包括多元文化或跨国联盟的联邦结构当然可以算作是民主合法

7 我感激一位匿名的检阅人敦促我将这些问题表达得更加清楚。

国家，所以我不想将这一术语只适用于完全中央集权的法律权威机构。只要公民全体作为一个整体保留有对联邦宪法（包括从属单位的权力修正）的投票权，而且联邦给予全体公民相同的基本权利，那么联邦结构就可以算作是民主合法国家。在联邦内，这些权利被如何实施会有差异（比如，基础教育使用不同的语言，或者维持治安或提供医保时有不同的制度结构），只要这些差异不会导致对待公民上的不平等，它们就是可以接受的。

因为民主合法国家应该与许多制度结构和一系列公民权利体制相适应，所以在我看来，罗列一些不符合民主合法国家定义的政治组织也许是有裨益的：

97

独裁政体。那些不给予所有公民参与定义他们公民自由的权利（不论是通过宪法事务的公投方式，还是通过选举代表或议员的方式）的国家不是民主合法的国家。它们不能向那些被排除在民主参与之外的公民施加政治义务。此外，如果它们的法律与正义最低限度的实质性标准不符，那么它们也不能向任何人——甚至是那些有政治发言权的精英成员——施加政治义务。所有的君主和独裁国家以及那些制定法律的权力落在小规模团体手中的国家都属于这一类国家。正如我们在第二章中看到的，这样的国家是非法的事实并不意味着它们的公民应该拒绝服从每一部法律，因为公民们有道德和审慎的理由去服从许多法律。但是，这一事实的确意味着那些独裁国家中被排除在参与之外的人从来没有理由，仅因为法律这样要求就去服从法律；相反，他们应该依照私人判断所认为的最好选择去行动。实际上，公民在获

得对其民主权利认可的抗争中，也许有充分的理由去拒绝服从甚至是最低限度正义的法律。

违反一个可能的公共意志条件的民主国家。一些情况下，当人口的大多数拒绝保障少数族群平等的自由、财产、安全权利时，没有一个它的公民——甚至是那些投票的公民——有服从它的真正义务。这是因为它违反了实质性正义最低限度的“康德式”标准。这类不正义的例子有歧视性立法，即国家拒绝给予一个民族、种族或文化少数族群平等的保护。再次，这并不意味着成员应该拒绝遵守所有的法律，因为他们有道德或审慎的理由去服从许多法律。但是，这的确意味着反抗这些特别不正义的或具有歧视性的法律的尝试是符合程序的。实际上，依据大多数人的过分程度，也许采取这样的做法是正当的：用暴力反抗非正义法律的执行，试图推翻政府，或者甚至——作为最后的手段——强制脱离这个国家。

殖民帝国。在合法的国家被外部势力非正义地推翻的情况下，该势力的直接殖民统治就是非法的，是篡位者。这个国家的公民不是非得服从殖民者的法律。更复杂的情况是，当一个政权在正义的战争中被殖民者推翻。如果殖民政权施加上述实质意义上最低限度正义的法律体制，那么这个国家的公民也许有义务暂时服从这些法律。尽管公民们现在没有参与立法过程，但只要殖民者为未来给予这些公民民主权利做了善意的努力，情况就是如此。这是“暂时的”政治义务；它现在施加义务，是鉴于致力于完全确立民主正义的真实努力。但是，即使殖民者的法律并非极度不公正，只要它拒绝在未来给予公民

民主参与权利，那么这些公民对殖民者就没有政治义务。外国政权应该从政治上逐步地解放公民，以使得他们可以建立一个属于他们自己的正义国家。只当外国政权是(a)正义的篡权者，以及(b)给予被殖民的国民们同自己其他的国民一样的民主参与和平等机会的权利时，被殖民的国民才承担真正的政治义务。不过，在这一情况下，被殖民的国民就不再是被殖民的臣民了：他们作为平等的公民被融入了国家。这种情况很少见；这在一个国家的公民同意自愿地加入另外一个国家的情况下有可能发生。

如果一个政治机构符合这些被视为民主合法国家的门槛条件，那么它的法律就符合平等自由理念的可能解释，而这些法律都是在所有公民共同参与下被制定出来的。这就意味着法律值得公民与外国人同样的尊重。公民服从法律的义务同他们践行自己反对的权利、参与公共抗议的权利，甚至进行和平的公民不服从行动的权利都相一致。所有这些权利都可以被视为是尝试去说服他们同胞公民这样一个事实，即法律不足以作为对平等自由理想上的要求的阐释。但是，服从法律的义务与任何私人利用强制力干涉国家的行政力量不相一致。没有一个其所实施的权利体制符合了可能的公共意志最低标准的国家应被曝露于暴力之下。否则，一个人就可以妄称权威，在他私人意见的基础上强制定义他人的权利。若要做到这点，就要永远都用支配统治，去恐吓他人。

公共物品、再分配以及“爱国优先性”

我认为，一个康德—卢梭式的国家观点不仅能让我们为公民的

政治义务辩护，它还能让我们为第二个广泛共有的信仰辩护：公民应该对同国同胞中的平等分配份额有一种特殊的关怀。这是因为特定种类的不平等也许不只会威胁公民的福祉。通过迫使公民们进入经济上依赖其他私人的潜在支配关系，这些不平等也许还会威胁公民享受自治和自主选择的安全范围。因为建立一个民主国家最重要的辩护就是废除这样的支配关系，所以我们有特殊的理由去保护同国同胞，去反抗这些实质上危害他们平等地位的不平等。

根据卢梭和康德所捍卫的模式，国家内部的财产关系是由公共意志建立的，它服从于公共意志。集体建立的私法系统决定了公民可以期待享受的财产和权利，民主国家将这些财产和权利以权威形式确定下来，并在给定领土上强制执行。一旦她服从了政治权威，那么，一个给定个人的财产范围界限就和她的同伴公民确定尊重她范围的义务相关。当然，作为交换，她也要尊重他们的范畴。因为这些义务是政治义务（相对于我们的既得权利），它们只约束那些共同服从一个合法政治权威的人。同样，它们需要满足的条件与政治权威所有行动需要满足的条件相同：一个可能的公共意志的要求。要符合一个可能的公共意志，任何财产权体系都必须充分保障那些被强制服从它的公民的自由、平等和独立。

财产关系正当地受法律限制，这些法律是为了废除私人依赖关系，因为私人依赖可能会以令公民服从某种形式的阶层支配而威胁到公民的政治平等。康德是这么论述的：

公民的公共意志将其自己联合起来，成为一个社会。这个社会想要永远存在；为了实现这一目标，它服从了国家的内部权威，以供养那些无法独立供养自身的社会成员。因为国家的原因，政府获得授权，强迫富人为那些甚至连

最基本的自然需求都得不到满足的人提供生计。富人对国家担负了义务，因为他们的存在得益于向国家要求保护和关怀的行动。为了生活下去，他们需要国家的保护和关怀；在这一义务基础之上，国家有权将属于富人的财富用于支持富人的同伴公民。(MM, 6: 236)

相类似地，卢梭也论述过调控公民间不平等的重要性：他宣称，虽然“权力和财富的程度”在公民之中不需要完全相同，但是“没有公民可以富裕到能够购买其他公民，也没有公民可以穷困到他需要把自己卖掉”，国家有义务调控财产分配，以达到这一目标 (SC, 78)。

100

要明白这一对财产权利的理解如何产生出对同国同胞的特别义务，设想一下同美国中产阶级公民相比而言的一个贫困公民的例子。瑞秋 (Rachel) 是一位年轻的单亲妈妈，她住在巴尔的摩市中心。她有一份低收入的工作，这份工作的年薪是 1.5 万美元。她还有三个孩子。她稍大的两个孩子在教育质量低下的学校求学，这些学校拿到的对每一个学生的资助是全国最低的之一。她的雇主对她进行恐吓式性骚扰，但她觉得她不能辞职，因为她没有别的特殊技能且工作稀缺。最后，她的房东最近通知她和她的合租者在几个月内必须搬走，因为他要翻修她的套间，为建成新的豪华公寓做准备。

通过对比瑞秋和她同伴公民的财产，我们可以看到她屈从于一种不平等的形式，这种不平等威胁到了她作为平等公民、享受作为独立性自由范围的地位。⁸ 瑞秋的贫困也许没有威胁到她的基本生计，但是它确实令她屈从于一些情形。在这些情形中，她遭受到他

8 迈克尔·布雷克在《分配正义》(“Distributive Justice”, 258—60) 中强调了对“相对贫困”的类似担忧。

人的强制力胁迫（因此受到了潜在支配）。这是因为她的贫困如此彻底地限制了她的选择，以至于她除了服从这些人的要求外没有其他的选项。她暴露于暴力威胁的这种情形侵害了瑞秋不受其他私人意志干涉的自我选择的基本权利。其他私人——比如她的雇主或房东——可以利用她的贫穷来胁迫她，而她无路可走。

101 瑞秋屈从于这些形式的依赖和支配，这并不是由她的物品的绝对水平直接导致的。这同我们康德—卢梭式理论的要旨是一致的。这一理论与更加功利性的理论或福利主义理论不同，它认为一旦人们的基本生计得到了保障，我们就没有理由再去关心人们幸福的绝对水平；相反，我们只有在财富影响到独立性时才关心它。这是因为人们没有身心健康或幸福的权利；而有公民自由范围的权利。如果所有其他的美国公民都处于与瑞秋自己所处的差不多同样的境况中（设想他们从事低技能工作，都赚 1.5 万美元一年，孩子们上同样的公立学校，住同样的面向低收入的公寓），那么她就不可能依赖于他们，或屈从于他们强制性的影响。在那种境况下，瑞秋可以享受平等的地位。尽管她整体的幸福水平更低，她的权利也不可能被侵害。她的技能同每一个其他人的技能一样有市场，这让她的老板没有权力强迫她用性的代价来保住她的工作。其他人的孩子们也不会比她的孩子们享受更多的优势。最后，她的公寓不会被拆毁，因为没有人有钱来买奢华的公寓，所以她不用面对房东的驱逐。这些反思表明了这么一点，即一位康德—卢梭式的理论家关心的大多数屈从问题都是由不平等引起的，不平等导致了公民间强制性权力的不平衡。

全球正义会怎样？

现在提出以下这一观点很重要，即我并不认为，我们应该关心

的唯一一种强制性权力的不平衡是同一国家中公民间的不平衡，尽管我们确实有特殊的理由去关心这些不平衡。对一位康德—卢梭式的理论家而言，我们应该关心出现在任何地方的强制性权力不平衡，因为这些不平衡威胁到了平等的作为独立性自由的内在权利，而这一权利属于所有人。作为与瑞秋的一个对比，我们现在设想一下我们对一个不是同伴公民的人的义务，但我们与这个人还是有一定程度的经济或社会联系。我们设想的外国人欧内斯托（Ernesto），他是哥斯达黎加的咖啡农。他拥有两公顷土地，他每年在上面种植一小片的咖啡豆，他把咖啡豆卖给城市里的大供应商，大供应商再将其出售给面向美国公民的精品咖啡公司。欧内斯托每年赚 1500 美元，几乎不够维持他家庭的基本衣食以及支付农业用品的花费。他也有三个孩子，他们就读于村里的小学，小学规模很小，缺乏好教师和充足设备。他们没有机会接受高等教育。家里没有电，没有自来水，没有电视或其他医疗保障。如瑞秋一样，欧内斯托生活在一个稳定的可保障他基本人权的民主国家。我们与欧内斯托的关系是什么呢？我们应该关心他与我们之间存在的平等吗？如果是这样的话，我们应该以关心我们与瑞秋间不平等完全相同的方式，去关心这些不平等吗？或者还是以一些不同的方式？

托马斯·内格尔（Thomas Nagel）在最近的一篇文章中有力地论述道，我与欧内斯托之间的不平等不应该被视为是涉及分配正义方式的问题。⁹他提倡一种“双层”的解释，根据这种解释，分配正义的规范只适用于同一国家的成员和服从于同一套强制施行的法律

102

9 内格尔：《全球正义的问题》（“Problem of Global Justice”）；一个稍弱的国家主义观点，也见布雷克的《分配正义》；圣吉瓦尼（Sangiovanni）：《全球正义》（“Global Justice”）

的人，没有任何一种正义的标准可以在国家外适用。内格尔声称，正义的规范在国家间就是无关的；相反，建立贸易体制的条约与契约应该被没有施加分配正义要求的国家视为是“自愿联合”的一种形式。国家为了共同追求各自的利益，签订了贸易协议，而贸易协议不需要更进一步的辩护：签订贸易协议时的背景条件被认为是公平的。于是，对内格尔而言，国家外就不存在正义。作为一种简称，我们将这一关于分配正义的立场称作国家主义。

另一方面，查尔斯·贝茨和涛慕思·博格认为现今世界的国际贸易、投资和移民水平已经足够支持这么一个观点，即存在一个世界基本结构，它应该满足分配正义的要求。¹⁰ 他们也认为，分配正义是我们对那些我们与之处于特定体制或规范性交往关系中的人担负的义务，且就其本身而言，不仅是我们对他人担负的一项自然道德义务（如卡尼或塞蒙斯认为的那样）。但是，对他们来说，因为我们现今经济互动的背景超越了国家，所以我们应该接受这么一个事实，即我们确实对所有其他人担负分配正义的义务。特别是博格，他认为这一国际基本结构如此普遍，对世界上穷人的生活前景来说如此有害，以至于所有参与国际经济的人都有一项消极义务，即不能将这些制度强加于这些他人身上。若想要履行这一消极义务，博格认为，我们就必须依照全球性的差别原则来改革世界经济制度，使得世界上穷困个体所拥有的物品份额最大化。¹¹ 让我们称这一立

10 见贝茨：《政治理论》；博格：《世界贫困》。

11 博格的作品多少有些难以描述。在他早期的作品《实现罗尔斯》（*Realizing Rawls*）中，他明确地提倡一个世界性的差别原则，他后来的作品《世界贫困与人权》（*World Poverty and Human Rights*）继续推广一个观点，即就分配正义的原则应该适用于什么而言，国家与世界经济秩序之间不存在道德上正当的区别。但是他在后来的作品中为世界（转下页）

场为世界制度主义。

一贯的康德—卢梭式观点，即我们一直维护的那种观点，会怎么解释我们与欧内斯托的关系呢？它会采用国家主义的观点，即不论怎样，欧内斯托对我们都没有正义的要求吗？还是，它会支持世界制度主义的观点，即考虑到现今全球经济互动的背景，他同瑞秋的诉求是相等的吗？这里我希望能简单地描述一下，康德—卢梭式的观点认为我们应该拒绝这两种关于全球正义的立场。因为这本书的主要目标不是给出一个对世界正义的清楚解释，所以这里我也没有完整地发展这样的观点。但是，我确实希望可以评论一下这一议题，特别是为了消除这么一个印象，即康德—卢梭式观点一定会直接导致那种与内格尔相关的强国家主义。

很容易明白，为什么一个人会认为国家主义是康德—卢梭式观点应该支持的全球正义理论。毕竟，这本书到目前为止的主要论点是国家是道德上重要的机构，没有它们，正义将得不到实现。我已经论述过了，身为一个特定国家的公民是自由不可或缺的构成部分，因为只有通过国家机构，我们才能以非支配的方式定义我们权利的条件。如果我是正确的话，那么正义就需要国家；没有它们，我们就不可能获得平等的自由。

但是若从要实现正义就需要国家这一观点推导出只有同一国家的成员才受正义义务约束这一观点，就犯了一个逻辑错误。¹² 康德

(接上页)经济改革提出的实际建议，即全球资源红利、国际借贷特权的改变、民主性基金，它们的目标似乎是在国家而不是在个人间建立一个公平的经济秩序。此外，他的立场是建立在备受争议的实证性论点之上，它关乎全球经济秩序导致穷国的贫困程度问题。

12 阿比扎德 (Abizadeh) 最近的一篇文章很好地证明了这一点：见《合作，普遍的影响》(“Cooperation, Pervasive Impact”), 320—21。

式观点认为，正义并不止步于国家界线；相反，就平等自由而言，所有机构都是可评价的，并且如果机构强加了外部性，进而危害了外部人员的作为独立性的自由，那么它们就应该得到纠正。回想一下，对康德而言，我只能够正义地获得与其他人内在的平等自由权利相一致的财产权：我的财产必须对他人来说是可证明为正当的。那么在最基本的层面上，每一个人就需要提供一个既得权利的理由，以证明彼此的权利同她的独立性一致。因此，我国家外的人需要提供自己的财产证明，正如我国家内的人一样。换句话说，一个特定国家的公民或居民，只拥有这些财产权（a）与他们同伴公民的持续独立性相适应，以及（b）与他们国家外部的其他人的，即其他国家的公民的，持续独立性相适应。

正如我们已经看到的，一个康德—卢梭式观点一定会宣称，对既得权利——特别是财产权——的定义和执行，需要一个权威合法机构的结构，而且这一既得权利的体制必须与服从它的所有人的内在独立性相适应。至此，康德—卢梭观点会支持内格爾的观点，即平等正义（特别是考虑消除相对财富不平等这一给某人超过他人的强制力优势）的原则在国家内成立。但是，内格爾的结论，即绝对不存在超越国家的支配性原则，并不一定是从正义需要政治权威这一观点推断出来的。相反，一个康德—卢梭式观点一定也规定了，在国家内强加的正义原则必须也要同国家外的人的平等的作为独立性的自由相适应。让我们称这一重要的正义条件为外部性条件。尽管我不会在这里将这一观点完全阐述清楚，但我不认为与外部性条件相适应的条件需要分配份额的全球平等。相反，它需要一种体系，在这一体系中，私人不能跨国界，去强制地支配他人。这与分配不平等相适应，只要那些不平等不会引发这种私人强制。

考虑到作为独立性的自由并不要求分配平等，要设想这一外部

性条件得到满足就有很多种方式。设想一个世界，它在其他方面如同我们的世界，在这一世界中，美国和哥斯达黎加都是完全自给自足的国家。正如阿伦·布坎南提到的，让我们设想这两个国家是“大体在经济上自足的而且分配上自主的单位”¹³。在这种情况下，如果这样的每一个国家是内部正义的民主国家，尽管这些国家的财富绝对水平是不平等的，那么从一个康德—卢梭式的正义观点看来，我们应该没有理由，去关心欧内斯托与我们之间的不平等。在这样的一个世界里，我们也许仍旧要求一个全球性的体制，来规范国际权利的特定问题，包括国界的定义和移民控制，正义战争以及主权认定等问题，但是没有在内部正义且自给自足的国家之间分配正义的义务。这是因为一个国家的经济安排不可能侵害到其他国家公民作为独立性的自由。由于个人压根没有超越国界与他人互动，所以他们的行为不会以支配性方式侵犯外国人的外部自由。在某种意义上说，康德和卢梭的作品表明，他们心中想的世界接近于一些经济上自足、分配上自主的国家，正如此处所设想的那样。¹⁴

然而，很明显的，我们并不生活在这么一个自给自足的世界里。在我们的世界，欧内斯托也许将他的庄稼卖给了一个跨国公司，这

105

13 布坎南：《罗尔斯的万民法》（“Rawls's Law of Peoples”），701。

14 这一观点对于卢梭而言可能比康德来得更加正确。一个关于封闭国家重要性的有趣的讨论，见卢梭《作品全集：卷三》（*Oeuvres Complètes*, vol.3）《科西嘉制宪意见书》（*Constitutional Project for Corsica*）。康德确实预想了一个国际权利体制，它可以规范主权国家之间的贸易。但是他将贸易设想为是自愿的：个人有权利（世界主义权利的一部分）与其他国家尝试建立贸易纽带。见康德，*MM*, 6: 352。康德理论的一个追随者，费希特（Fichte），在《封闭商业国家》（“The Closed Commercial State”）中明确支持自给自足的体制。他之所以这样做主要是出于正义考虑，他认为贸易事务中的彼此依赖会危害国内的正义稳定，而这被认为是外部自由范围的安全权利。

个跨国公司对当地市场有足够的控制力，可以制定欧内斯托收到的价格。也许，这个跨国公司会拒绝给予他保险或其他劳工保护，因为他完全是可以被替代的，而且没有适用于他的情形的国际性的劳工标准。他不能拿到美国或欧洲移民签证的事实决定了他参与的劳工市场。国际知识产权体制也许会影响他为种植的种子所支付的价格，或者他能支付得起或付不起的药物价格。从这个意义上说，国际交流能以许多方式，使那些和欧内斯托一样不受国内法律的公共体制约束的人采取行动，去影响他的独立性以及控制他自己生活的能力。

因此，康德—卢梭式的观点会对我们同像欧内斯托这样的人之间的关系有什么评价呢？毕竟，他们的独立性可能会受他自己国家法律体制外的人员影响。我认为，一贯的康德—卢梭式立场会同意我们对欧内斯托负有正义的责任，但是它对这些责任的解释，将采取一种不同于国家主义或世界制度主义观点的形式。虽然这两位思想家为建立世界分配正义立场提供的材料有些不足，但是首先，让我们考虑一下康德关于财产权观点的两个特征。第一，非常明显的，康德认为，国家的（且因此其公民的）财产权相对于外部人员仍旧是临时的（因此不能施加相关的约束义务），直到建立起一个全球性的司法实体为止。通过这个实体，每一个国家的财产权利可以被地球上其他的每一个国家承认。

国家间的自然状态，正如个人间的自然状态，是一个人要想进入一个合法状态所应该离开的状态，在这一情况发生之前，国家的任何权利，以及任何属于你的或我的、可以被国家拥有或通过战争保留的外部事物，都只是暂时的。只有在一个国家的国际性联合（类比于一群人组成了

一个国家)中,权利才能被最终获得,真正的和平状态才可能存在。(MM, 6: 350)

在一个国家的国际性联合存在之前,一个给定国家的财产权可能在主观权利中有一定基础。不过,正如在自然状态下的个人权利一样,它们受制于单方面解释和强制执行的问题。回想一下,所有这些问题都使得财产权仅有暂时性约束力,只要它们受国家主观的——而不是全球性权威客观的——定义、解释和执行约束,情况就是如此。

106

因此,一个国家对彼此财产权相互认可的稳定的全球性机制(以合法的大会或国家联合的形式)是将个人公民仅仅是暂时性的财产权利转换为完全确凿的权利所需要的。在这样一个机制存在以前,个人的权利也许对他的同胞而言是永久的,但是这些权利对外国人来说仍旧是暂时的。卢梭的观点与此类似。在《社会契约论》中,他宣称:

对它的成员来说,根据作为国内权利基础的社会契约,国家是他们所有物品的主人;但是对其他势力来说,它只是凭借从私人那里取得的第一个占有者的权利而成为了它成员物品的主人。(SC, 54)

所以,卢梭也间接引用了未被发表的“联邦”理论,这一理论解释了国家怎样通过建立起一个全球性的正义体制,使得它们可以在权利状态下共存。一旦一个全球性的财产体制出现了,就像国家一样,它也会拥有根据客观的实在法规范财产权的权威。尽管正如这一概述指出的,卢梭和康德都不认为一个全球性的司法体制应该

采用世界国家的形式，毕竟世界国家可以制定直接对个人有约束力的财产法。相反，他们认为在全球层面上的正义可以通过内部正义的国家结成联合或联邦而得到最好的保障，这些国家同意相互认可且支持彼此的财产安排。以这种方式，可以保障成员的独立性。

出于这个原因，尽管我同意国家主义批评者的观点，即对我们国家外的那些人不承担分配正义的义务是不合理的，但是我却不同意世界制度主义者的观点，即这些义务应该在个人间平等互惠的基础上被决定。相反，从康德—卢梭式观点出发，我认为决定它们最好的方式是建立在国家间平等互惠的基础上的，这（在理想状况下）已经有了内部正义的既得权利体制，来规范他们公民的权利。因为正义的实现需要国家结构，所以不论我们维护什么全球性正义的体制，它都必须与这些国家的继续存在相一致，与这些国家同公民们持续的特殊关系相一致。

107 康德和卢梭都认为国家是一个道德人，在其他实体面前有能力去拥有权利和财产权。¹⁵ 正如机构以它们公民的名义，有公信力地解释了平等自由的要求，合法的国家也获得了其公民的授权，去完成一个道德上有价值的任务，因此它们值得尊重。举例来说，在其他国家的公民身上施加一个更强大国家的财产法体系，这是没有根据的，毕竟这些公民已经选择了另一个也还正义的财产法体系。这些公民做出了道德上重要的努力，去为自己定义平等自由的条件，此种行为则是对这种努力表现出了不尊重。一群个人创立了一个会持续存在的正义机构，若这个机构被迫解散，就造成了一个独立的不法行为。因此，康德—卢梭式观点认为，一旦正义民主国家的多

15 这种说法，比如参见康德，MM, 6: 343。

元性因为偶然的历史原因而被建立，那么这些国家就因这么一个事实而对我们有了道德要求，即每一个国家都代表一种有价值的集体努力，去为其成员解读和实现正义的条件。

因此，关于国际分配正义，最好的康德—卢梭式观点，我认为自由国际主义。这一立场规定一个全球性司法制度（1）必须被建立，以规范财产权；但是（2）尽管这一制度强加的分配正义义务超越了最低限度的人道主义义务，这些义务同适用于国内体制的要求还是有明显差别；且（3）这些义务对国家有约束力，而不是对个人有约束力。一个正义的全球财产结构的首要目标是，保证作为道德人的秩序良好国家的相互独立，这同国内财产结构的目标类似，但是它的参与者不同。因此，从自由国际主义的观点来看，没有任何要求，要将适用于国内环境的分配公平的标准完全一样地适用于国际领域。这是由于全球性财产结构基本上决定了受制于它的国家的权利，并且，它还规范了跨国界的公民互动，且这种规范方式保存了国家国内的法律框架的完整性。从这个意义上说，我的观点接受一般意义上的罗尔斯立场（它也有康德的观点基础），即正义原则也许有多元性，每一种正义原则都适用于它要规范的那种情境：正如罗尔斯说到的，“一件事情正确的规范原则取决于那件事的本质”¹⁶。一个人应该期待一套针对国际情境的分配原则，和另一套针对国内情境的分配原则，因为这些原则在不同类别的实体中规范互动。¹⁷ 因为这些原因，尽管也许存在国际领域的分配正义原则，它们不会以全球性差别原则或是个体间平等体制的形式出现。就

108

16 罗尔斯：《正义论》，25。

17 我这里的立场最接近科恩和扎贝尔（Sabel）：《超越共同意志不是正义？》（“Extra Rem Publican Nulla Justitia？”）；以及布坎南：《罗尔斯的万民法》。

正义而言，我们确实对欧内斯托有所担负，但我们对欧内斯托担负的同我们对瑞秋担负的并不相同。

于是，在一个如我一直维护的那样的理论中，最根本的观点是国家对我们的义务而言有道德上的影响，但我们不需要宣称国家的存在耗尽了我们的正义义务。当互相依存让国家和个人得以实行跨境控制，且这种控制可能会潜在地危害其他国家的独立性及这些国家公民的独立性时，我们有充足的康德—卢梭式理由来捍卫这么一种义务，即在国际层面建立司法权威的平行结构的义务。我们可以设想一种权威，若它完全实现了，如建立一个正义的全球性财产结构，它就可以规范那些全球性的相互依存形式，而这些相互依存形式则影响了跨境的财产权，包括：

1. 国家领土权以及控制自然资源的权利；
2. 移民和边界控制；
3. 国家间公平的贸易条件，包括关税、汇率、反倾销规则以及补贴；
4. 国际性认可财产的特定形式，包括专利权、知识产权、无归属或共同资源开采的规定，以及国际反垄断法；
5. 公平的劳工标准和环境规章。

清楚地说明正义的全球性财产结构（一旦它被建立的话）要求什么，这很不幸超出了这本书的范围。尽管如此，我希望这一简短的就全球性正义问题的附带讨论是有用的。它强调了如我这样捍卫国家道德重要性的观点并不等同于国家主义关于分配正义的观点。这是因为，康德—卢梭式的观点认为，国家本身是正当的机构，仅因为它们对实现个人（这意味着所有的个人，而不只是国家自己的

公民)的平等自由而言是必要的。且只有在这种情况下,国家才是正当的机构。无论国家体系施加何种与平等自由相冲突的外部性,就正义而言,这些外部性本身都是可以评价的:虽然移除这些外部性并不需要将全球分配正义均等化,但是确实需要一个规则框架,它可以防止一个国家的公民不公平地强制那些他们国界以外的人。当一个人的独立性被外国参与者极大程度地影响时,全球性的法律规范就是必要的。

任何本着康德—卢梭式观点精神而提出的全球性正义提议都是对全球正义的自由国际主义解读,它以国家为制度基础而建立:不像世界制度主义的观点,它并不提倡建立某个替代性的制度结构,即超越国家,制定没有中介的、直接适用于个人的法律。出于这个原因,一个自由国际主义理论会承认,这对公民中分配份额均等化的特别关注将在全球正义理论中持续扮演一个角色,因为同国同胞们最有可能同危害他们平等自由的依附关系纠缠。但是,它会建议用一套额外的原则来补充这些国内的正义原则,这套原则将以重新确立每一个人自由的方式,去规范国际的相互依存。

最后,我们应该强调,正如那些在一个全球性司法实体之下我们对其他国家担负的义务,我们对同伴公民所担负的再分配义务都不是慈善义务或人道主义援助义务。相反,它们是尊重平等的作为独立性的自由的义务。通过在服从相同的法律体制的公民中均等化分配份额,我们帮助“缓和”法律下平等同伴间关系中的“武力、暴力和冲突的影响”。¹⁸

18 沃尔德伦:《社会公民身份和福利》(“Social Citizenship and Welfare”), 275。

我认为，这一论述解释了在分配正义的议题中，为什么对同国同胞的优先考虑不是如一些世界主义者宣称的，是建立在国家界线这一单纯事实上的武断歧视。相反，这样的优先考虑是建立在这么一个观点上的，即要保障每一个人的自由就要求她在一个合法的民主国家里占据独立平等的公民地位。我已经论述过，类似地，一个全球性的权利体制可以保障正义的国家（以及他们的公民）不受那些减损他们独立性的干涉或强制交流形式的侵害，并因此帮助保障国内法律体系的稳定，而这套体系又可以保护成员们的独立性。但是，我已经说过，即便在一个完全正义的全球性体制中，特别成员身份的义务始终会存在，且依然在道德上是重要的。只要彼此分离的正义国家存在，有界限的政治义务就将持续拥有道德力量。

110 如果我的观点是正确的，那么当代的世界主义者和哲学无政府主义者就错了，即自由和平等的承诺并不一定会与接受合法的政治权威存在冲突。这些理论家忽略了一个核心要点，就是对自由的平等权利，尽管它在我们的自然能力中是与生俱来的，但在没有建立民主合法国家的情况下，它就无法得到定义和保护。出于这一原因，个人同她国家的关系以及同她同伴公民的关系并不单纯是道德上偶然和无关的。如果，追随康德和卢梭，我们采纳这么一个观点，即要保障平等的自由就需要我们建立以及支持正义的国家，那么我们就认为首先只有作为国家的成员，我们才能变成自由和平等的人。

第二部分

团结和忠诚

第五章 卢梭的自由与文化

本书的第一部分的论证建立了这么一个事实，即我们合乎正义的一般责任给了我们充分的理由，让我们去建设并且维护民主国家。这是因为民主国家不仅对定义和执行我们既得权利十分必要，还起着保持我们独立性，不受其他私人统治的作用。不过，在本书的第二部分，我则试图回应一种重要的批评。这种批评常常被用来反对如我到目前为止所捍卫的那种基于正义的政治忠诚解释。它持这么一种观点，即一种基于正义的解释不能建立一种足够紧密的联系，将公民建设维护正义国家的一般义务，与其支持自己特定国家或展示与自己同国同胞团结性的特殊义务连接起来。¹如果简介中所讨论的一个如莎莉一样的加拿大公民有支持正义政治机构的一般义务，那么瑞典这个国家不是可以和加拿大的制度安排一样，对她有相同的要求吗？毕竟它们都是正义的国家，都存在一个定义和执行人们既得权利的框架。是什么让加拿大在莎莉的估计中变得与其他正义国家不同了昵？

113

¹ 这是塞蒙斯对政治义务的自然责任理论的主要批判。这一批判最近被韦尔曼和塞蒙斯所重新提及，见《遵守法律的责任》，166—70。

那些提出这种批评的人经常强调这么一点，即如果莎莉真的看重正义——也就是保障人们一般意义上的平等自由——那么这一价值就似乎给了她同等理由，去支持任何地方的正义机构。正义会成为一个莎莉必须在全球范围内推广的目的。因此，第一部分的论证是不完整的，除非我们能表明，基于正义去建立国家的动机也能提供足够理由，让每个公民通过守法、纳税、投票及参与民主过程和免除国家义务（如帮助偿付战争赔款），去维护和支持自己的特定国家。我们还必须表明正义给了一个公民充分的理由，通过支持福利国家再分配和在政治商议中特别考虑其利益，来与她的同国同胞保持团结。

如我们在第一章所看到的那样，存在着这么一种想法，认为一种基于正义的观点不足以解释这种特殊性。这一想法也是塞蒙斯攻击政治义务的“自然义务”理论的主要特征：

114

我在这里指出的……自然义务解释的问题……是我在其他地方所称的“特殊性问题”（的一部分）：一种一般性的推广正义的道德责任，或其他任何没有偏见的价值，不能约束一个人，使其去特别地支持和服从于一个特定的国家或社会（比如“我自己的国家和社会”）……自然道德义务会对我和我不亲近的人与机构以及和我亲近的人与机构产生相同强度的约束……正义的瑞典政治机构应得到与正义的英国政治机构相同的支持，且这种支持的理由也是一样的。²

2 塞蒙斯，见塞蒙斯和韦尔曼：《遵守法律的责任》，166。

值得注意的是，近来，自由主义的民族主义理论家已经把握了塞蒙斯的论述，并让其有了新的用途。³和塞蒙斯一样，耶尔·塔米尔和戴维·米勒也声称，一种纯粹基于正义的政治义务解释不能阐明为什么公民有更有力的理由，去支持自己的国家，而非其他国家。然而，与塞蒙斯不同，他们认为的确存在一种理由，让公民更强烈地效忠于自己的国家。但对他们来说，这一理由基于的是正义之外的价值。对自由主义的民族主义者而言，公民忠诚的“特殊”理由在于对自己民族文化的依赖，而其国家独立的机构就负责保护和传播这种文化。民族身份则被认为是额外的因素，当其与正义的义务相结合时，它就给了我们充足的理由，去同另一群特定的人，即与我们共有民族文化的人，一起组成和维护一个国家。⁴

因此，自由主义的民族主义者声称，民族团结性构成了完整规模的自由主义正义理论的一个必要部分。这是因为它帮助解决了纯粹基于正义的解释似乎不能自我克服的特殊性问题。塔米尔表示“自由主义者没有选择，只能去假定这种[民族]纽带的存在，并把共同体看作先于正义和公平的东西；就此意义而言，正义和公平问题被视作在一个特定的政治共同体中何为正义或公平的问题”⁵。

在这本书的后半部分，我将审视并批判我所认为的自由主义的民族主义者最具挑战性的宣言，即对民族身份的一种“额外”诉

3 应该再次强调塞蒙斯本人不是一个民族主义者。相反，他是一个相信我们完全没有政治义务的自由意志主义的无政府主义者。

4 如戴维·米勒所言，公民国家主义不能“解释政治共同体的边界为什么该落在这里而不是那里，它也不能给你任何的社群历史身份，即那些以过去所做的决定和行动约束今日政治的连接”。见米勒：《论国籍》，163。

5 塔米尔：《自由主义的民族主义》，118。

求是得出一个完整的自由主义正义理论的必要前提条件。这里，我们将提出并回答两个重要问题：就公民对其特定机构的忠诚而言，一些团结和义务的特殊纽带真的是必须的吗？如果确实必须，这应该是种什么样的纽带呢？

在这章中，我将首先审视许多民族主义者所宣称的观点的历史渊源：正如我们将看到的，存在这么一种观念，认为公民团结是民主正义的重要前提条件，这在卢梭的理论中已经有所体现。回顾一下，在第三章详细审视的观点，即卢梭捍卫人民主权，将其视作为政治权威的唯一合法模式。这包含了一个备受争议的断言，即卢梭宣称为了彼此代表的一般和公正立法，一个民主国家的公民必须彼此保持团结。在卢梭看来，为了表达一个以客观法律形式出现的意志，即那些真正会平等保护每个公民自由的法律，每个公民必须能秉持公共利益的视角。而这一视角又要求其对自己公民同胞的自由和福祉表示关心。不过，若真如卢梭所称的那样，自由民主制度若要有效运行，必须有一定形式的团结，那么我们就可能会问：公民要如何才能形成这样的团结？

对于这个问题，卢梭的观点事实上非常模棱两可，甚至可以说有很深的矛盾。这是因为他强调文化实践在培养民主团结上的作用。卢梭经常被解读为文化民族主义者，而实际上，正如我们将看到的那样，这种解读确实有一定的道理。但在卢梭的阐述中又存在着一种张力，它与文化民族主义的解释相悖。我认为，如果我们认真对待这种张力，我们就可以从卢梭的著作中整合出一套公民团结理论，它比对卢梭通常的解读更为自由主义和理性主义。在这本书最后的几章里，我将构建一种论证，试图证明对公民团结的自由理性主义理解比与之对应的文化理解更为优越。根据源于卢梭的自由理性主义观点，一定形式的民主团结可能对正义机构良好运转十分必要，

但这种团结可以单单通过理解忠诚于这些机构的合理理由产生，而不必采用共享的文化或民族身份的形式。

最终，卢梭给了我们两个不相一致的故事，它们都是关于与公民身份相适应的道德心理可能是如何形成的。一个是政治培育模式，我在这里将其称为自由模式。它在《爱弥儿》(Emile, 以下简称E)中被呈现出来。它是卢梭关于完全独立自主的个体的教育计划。很大程度上，爱弥儿的教育是为了防止征服欲望和优越感的产生。对卢梭而言，这些都会让社会依赖具有潜在的破坏性。卢梭表示依赖于其他私人是危险的，因为社会中的生活会让我们产生一种新的激情，这种激情被他称为自尊或自尊感。⁶它迫使我们去获得他人对我们自己道德重要性和身份的承认。卢梭声称，一定程度上，那些被他归咎于我们对他人的社会依赖的混乱和冲突就是因“燃烧的”自尊所致。⁷这样的自尊让我们试图统治他人，以获得他们对我们道德重要性的认可。这种燃烧的自尊在社会中诞生，它用竞争性的激情取代了我们平庸的自然欲望，从而导致了专横的社会关系。

为了预防这些竞争性和统治性的激情在自己身上产生，爱弥儿——卢梭的理想公民——在乡村中长大，远离那些大的商业中心

6 我选择“自尊感”作为 *amour-propre* 的翻译是因为它传递了两个意思：一种“自私感”和“反思的自我”的想法。这两个意思都内嵌于 *amour-propre* 之中。通过想象其他人会怎么看待我们，我们有了自我认识。因此，我们关于自己的认识是仅仅通过对其他人的了解和他们对我们反应的内在概念传递给我们的。通过了解其他人，我们开始有了自我意识，而不是简单的作为体验的一级的生理感觉和欲望的意识。这种我们的反思意识给了我们一系列新的二级欲望，这些欲望依附于自我概念之上，即希望以一些方式得到他人关注的欲望。这还能导致某种“自私”，而这又是 *amour-propre* 的另一个关键概念。我下面将把这个术语视作一个英语词，不用斜体字，但读者们应该脑中明白卢梭这个词的含义。

7 我从登特那用了“燃烧的”这个术语，见《卢梭》(Rousseau), 56—86。

所特有的依赖型社会关系。他被教导要有自己的想法，要形成独立感，要去质疑他人的和已被接受的权威的智慧。卢梭在《爱弥儿》中的目标是创造出一种新型公民。他们能在一起生活，却不意欲统治对方；他们即便在社会环境下也能保持独立和自由。正如我们下面会看到的，这种新型教育所带来的一个有趣结果就是，当爱弥儿的自尊发展的时候，它的表现形式和其他人不同。自尊是以这样的形式在爱弥儿身上显现的，他能与其他平等身份的人产生认同，并对一秩序良好的国家产生反思性忠诚。在接下来的内容里，我将追溯这么一个（也许有些让人惊讶的）过程，即爱弥儿以自由为目标的教育创造出其认同他人的能力的过程。因此：《爱弥儿》中所呈现的道德心理发展理论给我们提供了一个可能的解决方案，一个完全基于以理性独立自主为目标的教育解决方案，以应对民主国家中的团结性问题。

尽管以自由为教育目标的故事看起来很有希望，但是卢梭在他其他的一些政治教育著作中却很大程度上偏离了这样的故事。这在其讨论波兰和日内瓦的作品中表现得尤为明显。在这些作品中，卢梭抛弃了以自由为目标的教育，而选择了我们可能称之为的文化模式。⁸ 也是在这些作品中，他强调了那些标记、游戏、节日和文化实践，它们能将公民彼此联系起来，促使其考虑同国同胞利益并效忠于自

8 约翰·硕维 (John Charvet) 对《爱弥儿》的分析也指出在自主反思教育能否成为服务于社会的一个模型这个问题上，卢梭是矛盾的：“卢梭试图展现这种和解(人与公民之间)的尝试反映了他脑中的不确定性，而这种不确定性在《爱弥儿》和《社会契约论》中反复出现，以至于人们不能确定他是否能够或已在现实中实现了自然与社会间所期望的和谐。它还让我们怀疑下面的这个事实是否是真的，即为了创造好的社会人或真正的公民，自然本性必须被抑制。”沙尔韦：《卢梭的社会问题》(Social Problems in Rousseau)，41。

己的国家。这些先赋特征建立了纽带，让公民在没有反思意识的情况下联系在了一起：在一定程度上，这些纽带是在其所团结的参与者的背后运作的。对这些实践和标记的忠诚帮助公民互相认同彼此，并且它还为那些公民分享的共同利益增添了实质的文化内容。

和卢梭一样，那些把国家视作“想象共同体”的现代理论家也强调共同语言、文化实践、符号和神话的作用，认为是它们让公民更容易想象到其他与自己政治上相连的人。⁹尤其是，文化相通性让可能彼此不认识的公民形成关于彼此所需和利益的具体观点。即使在没有直接私交的情况下，居住于大规模共同体里的公民也可以通过想象自己共享一定特征和特色，与他人互相关联。但这种“经由媒介”的认同有其缺点。当同国同胞仅仅是以承载文化特征的方式彼此关联时，他们就不能认识或知道彼此完整特征上的实际所需和利益。尽管先赋性特征的引入的确让我们实在地想象了我们的同国同胞，但同时，它也会让我们错误地想象他们。而这种错误想象又对自由和自主的政治有消极的影响。

自由模式

卢梭自由模式的主要论点是这样的：一旦公民受到教育，理解民主制度在保障其公民自由上所扮演的角色时，他就将对对自己政治机构和同国同胞产生反思性认同，并对他们的利益表示关心，将这当成理所当然的事情。卢梭声称，我们拥有反思性认同的能力，这

9 安德森 (Anderson):《想象的共同体》(*Imagined Community*), 6—10; 霍布斯鲍姆 (Hobsbawm):《民族与民族主义》(*Nations and Nationalism*), 83—91。

是因为自尊或自尊感使我们能在我们信念的基础上形成新的态度和欲望。如果我们平等看待我们的同国同胞，并认识到考虑他们的利益对形成共同意志十分必要，那么经合适教育的自尊就能让我们形成一种新的基于认知的对同国同胞的认同。因而，根据自由模式，一种对我们国家和公民同胞的公民忠诚态度可以只依靠一种公共和透明的认识，即对它们定义和保障我们权利作用的认识。

不过，捍卫自由模式要求我们承认：《爱弥儿》中的证据是与理解卢梭对公民身份的心理上的看法相关的。那些在《爱弥儿》中展开的观点是否真的与理解卢梭对政治教育的想法有关？许多评论家持否定的看法。¹⁰ 卢梭在《爱弥儿》第一卷中的论述给他们这种观点提供了初步的可信性。在此卢梭做了一个重要的区分，他将古人所宣扬的政治教育和爱弥儿所接受的“自然”教育区分开来。他在这里说道：

自然人只管他自己。他是数值上的统一体，是完整的全部，只与自己或自己的种类相关。公民则只是取决于共同特征的部分统一体。他的价值由其与整体，即社会总体的关系所决定。好的社会制度是那样的：它们最懂得改变人的本性，从人身上拿走他的绝对存在，使其成为一个相对个体并将我融入共同团结之中。这样做的结果就是每一个人都不再相信自己是完整的了，而成为了整体的一部分，除非在整体内，否则感觉不到自我。（E, 39）

卢梭指出，这种纯粹公民教育的最好案例可以在柏拉图（Plato）

10 见，例如，帕里：《自主与公民》。

的《理想国》(Republic)中找到。但有趣的是,爱弥儿并没有得到这种公民教育。爱弥儿的成长是为了自己,为了变得独立和自主,而柏拉图的理想公民成长的目标却只有一个:为自己社会共同的善尽责。

不过,卢梭以一个重要问题结束了他关于古代和现代教育的讨论。他认为那些看起来相互矛盾的东西,即培养一个自由独立的人和培养一个公民,也许最终是不矛盾的。¹¹他问道:

一个成长只为了自己的人对他人而言会怎样呢?如果在偶然情况下,提名的两个客体(人与公民)能再度统一为一个客体,那么,就可以移除人的内在矛盾,可以移除他幸福的一大障碍。(E, 41)

119

卢梭建议“为了评判这点,[爱弥儿]就必须被视作是一个观念完全形成的个体:他的倾向必须得到观察,他的进步该被看到,他的发展会随之而来”(E, 41)。《爱弥儿》的结尾给出了问题的答案,即爱弥儿学会了《社会契约论》的理论,并且自己成为了一位公民。

因为卢梭暗示了以反思性独立为目标的教育最终会培育出一位好的公民,所以我认为这种反驳,即《爱弥儿》与理解卢梭的公民观点毫不相关,是错误的。但是,我确实觉得这样陈述的反驳指出了卢梭(至少在一开始的情况下)所引向的那种公民身份中非常

11 见沙尔韦的《卢梭的社会问题》中的类似观点,第39页。康德认为卢梭提出自主的人可以与公民相一致。他认为卢梭应被解读为一位以理性自由为教育目标的理论家,而不是要倒退至更原始状态的倡导者[《关于人类历史起源的猜测》(“Conjecture on the Beginnings of Human History”), 227]。

重要的一点。卢梭认为，以柏拉图的描述为基准的古代公民教育是有缺陷的，因为它不是一个以培养反思性自由的公民身份为目标的教育。爱弥儿的教育与柏拉图模式的不同就在于爱弥儿能反思并肯定那些他生活于其中的政治机构，因为他明白构建并维持这些机构的合理理由。爱弥儿认为自己是一个独立的个体，而不仅仅是一个被公民整体所淹没的存在。他反思性地评价自己的政治机构，他把自己对其的承诺视作是自愿的并是理性的正当行为。古代教育（见柏拉图利用一个“高贵的谎言”，给城邦成员分配不同职责）不会培育公民为自己着想，也不会让他理解为什么国家是保障自己和他人自由的必要条件。在古代教育中，公民只是在国家内部扮演一个角色，而没有必要去认识到这个角色将如何促成自己的理性利益。

我所理解的要点是这样的，即为了兑现其承诺，一个卢梭式的公民团结模式必须是一个公民本身从自己角度能理解并自由认可的模式。这个模式不应仅仅是为了服务他人的利益，而在没有她自我认知的情况下，对其灌输一种态度和倾向（这就包括那些她自己不能从一定角度肯定的，作为社会整体的利益）。为了做到完全自由，她就必须理解她忠诚和认可自己国家民主机构的原因，而这种理解又要以从这些机构对保障平等自由所做贡献的角度进行。

不过，为了明白这样一个“自由模式”如何能产生卢梭所寻求的那种公民团结，我们首先就要更多地理解他的道德心理学的三个基本原则：来自自爱（*amour de soi*）、同情（*pitié*）和自尊的感情。毕竟卢梭说明了，在正确的情况下，我们的自然道德感情将受我们理性的指引：我们将对那些我们理性相信会促进我们自由的人和机构产生一种依恋。

关于自尊的一个积极理论？

卢梭宣称,在进入社会之前,人受“两条先于理性的原则”影响,即自爱和同情。这里面的第一种,即自爱,引起了他的关注,且“在[他的]幸福和[他的]保护方面尤为强烈”(D2, 127)。¹²这种自爱,卢梭指出,是一种“自然感情”(D2, 218)且“永远是好的,并与秩序相符”(E, 213)。自爱也是“我们所有激情的源头,其他所有感情的起源和原则”(E, 212)。这种自爱是一种非认知的纯粹直觉:它通过赋予我们一些无理性的欲望,去迫使我们寻求我们的自我保护。这些欲望是轻易就能“俘获”我们的那种欲望:它们就像饥饿感和性欲一样,不需要任何反思就可产生,且永远坚定不移地指向能自然满足其的外在物体。

不过,尽管自爱让我们有了一系列基本的内在需要和欲望,卢梭还是认为,人只有随着自尊这一社会情感的发展才能获得道德反思和独立自主的能力,并最终有了基于其信念形成新的欲望的能力。不同于那些产生于自爱的激情和欲望,依赖于自尊的激情和欲望都有一个重要的认知维度。它们不是简单的自然欲望。自然欲望就像饥饿感和性欲那样,超越我们的控制就“涌现”于我们之中。相反,自尊的激情和欲望是人造的欲望,依赖于我们做出一定的反思性评价,尤其是那些比较我们自己与他人道德身份的反思。不同于自爱,

12 我并不是宣称卢梭有关于自尊的积极理论的第一人,但这显然是在文献中的一个少数观点。关于类似目的的其他论证,见登特:《卢梭》,113—67和诺伊豪瑟尔:《卢梭论关系》(“Rousseau on the Relation”)。关于与之相反的观点,见,比如,马斯特(Masters):《卢梭的政治哲学》(*Political Philosophy of Rousseau*),53—62;硕维:《卢梭中的社会问题》,79—84。

自尊“因比较而产生”(D2, 218), 并“伴随着理性、记忆和想象发展壮大”(D2, 170)。

当卢梭提出自尊是出于反思的认知感情时, 他脑中浮现的想法是其他人是自由和有意向性的存在, 即他们选择, 而不是受到逼迫, 去为其所为。在自尊产生之前, 卢梭认为, 一个人会像他看待其他必然力量一样看待其他人的行动: “那些以近乎相同方法看待自己同类和其他动物种类的人会抢夺自己猎物中较弱的一方, 或让自己屈服于更强的一方; 他不会认为这些掠夺行为与自然发生的事物有什么区别。”(D2, 218) 不过, 自尊却从这么一种认知中产生: 其他人不是动物, 他们是有道德责任的自由物种。

卢梭声称, 一旦我们认识到他人是与我们一样的“道德”存在¹³, 我们就超越了自然的激情, 进入了基于认知的感情的新领域里。这是因为这种反思必然让我们产生新的(至少两种)感情: 感恩和冒犯。冒犯不仅仅产生于伤害了我们这种概念, 它还源于一种信念, 即这种伤害是由一个自由的存在的意志造成的; 感恩也与之类似, 来自这么一种想法, 即它的产生不光是因为其有用性, 还因为这是有某种意志的有用性。这两种激情都是回应, 它们不仅仅是对必然发生的事件的回应, 也是对那些行动的回应, 这些行动由我们所认为的, 可自由采取其他行动的个体施加在我们身上:

因为构成冒犯的不是伤害本身, 而是伤害所带来的蔑

13 数位理论家以一种黑格尔式思想原型方式来描述自尊, 认为它是寻求认可的一种欲望。见斯科特:《卢梭和悦耳的语言》(“Rousseau and Melodious Language”), 808; 诺伊豪瑟尔:《卢梭论关系》, 221—22; 利普斯坦(Ripstein):《全体意志与公共意志》(“Universal and General Wills”), 448。

视和其伤害的意图，所以，那些不能相互理解和比较的人尽管可以在自己有利可图的情况下以非常暴力的方式伤害对方，但这种行为却不会在他们之间造成冒犯。(D2, 218)

有这么一种信念，即认为其他人也是和我们一样的人，他们能在一定程度上自主控制自己的冲动。自尊心不可能在这种信念缺失的情况下产生。正是这种信念让我们用一套归于责任的情感回应他人，即诸如冒犯、厌恶和愤怒一样的情感。正是由于我们把好事和坏事的发生归咎于一个人，所以我们才会去爱或去恨这些有目的地让我们遭受后果的行动，而不是把它们当作就那么发生了的愉快或痛苦的事件来体验。

因为自尊是基于这么一种认知，即其他人也是自由人，所以它才特别关注他人对我们的想法和意图：与之伴随的是他们对我们行为的尊重和看法。毕竟，他人对我们的行动是由其想法和意图决定的。我们自己的自尊会产生一种需求，要求别人在对待我们和想到我们时带着尊敬和尊重。作为自由的主体，别人决定着是否尊重我们以及怎样看待我们，而我们则期望得到应有的尊重与关注。一旦我们认可他人的为人，我们就期望他们在精神上认可我们，把我们看成拥有相同身份的人。而当他们不这么做时，我们不仅仅觉得不开心，还感觉被不公正地对待了，并希望这种行为得到纠正。

122

因而，自尊是自爱的一种形式。这种形式的自爱不仅仅把自己与外部事物相联系，还把自己与他人相联系，尤其是把自己与想象中的在他人评估中的地位相联系。因为自尊以这种方式依赖于相对地位的比较，所以卢梭才认为它会让我们产生充满竞争性和毁灭性的激情，包括（最邪恶的）统治他人的欲望。由于我们希望像一个具有道德重要性的存在那样，得到认可和优待，所以就有了这么

一种取得认可的方式，即通过展现我们的优越性，甚至借由直接压迫，从他人那里强制获得认可。事实上，在他的《二论》(Second Discourse)中，卢梭声称这种对地位的欲望是所有邪恶的原始来源。这些邪恶，即腐败、奴隶制和战争，是人类社会状态的特征。对地位的欲望可以让人类放弃和平独立的状态，而去追寻贪得无厌的野心。借由这种方式，自尊将我们引入了依赖性关系中，而这种关系又带来了人在现代商业社会所体验到的所有心理和社会疾病。

卢梭的诠释者常常把卢梭对自尊的看法看成是纯粹消极的。这种看法伴随着这么一个逻辑，即既然卢梭诊断出的所有社会生活疾病都源于自尊的发展，那么他也就必然倡导压制这种发展。但和近来的几位评论家一道，我想表示，这么一个结论过于草率了。¹⁴卢梭的确用阴沉的术语，描述了以支配他人的渴望为表现形式的自尊感。但是，也有证据表明，卢梭并不认为自尊一定要以寻求优越感的暴政冲动表现出来，因此他也就并不认为自尊是那样一种有害的情感。

卢梭持这么一种观点，即自尊是区分人和动物的唯一特征；自尊带来了我们所有基于认知的态度和欲望；因此，铲除自尊意味着把人类贬低为纯粹的动物存在。自尊是我们身上唯一要参考道德领域的情感：它是这么一种情感，让我们认可他人为能自主行动并由此自我负责的存在：它因此提供了建立道德规则的基础。所以，卢梭在《论不平等的起源》中论述道“相互责任”和“正义规则”只能在理性和自尊得到发展后才得以创立(D2, 166—69)。

14 其他类似目的的论述可见，登特：《卢梭》，113—67；诺伊豪瑟尔：《自由》和《卢梭论关系》，221—25。

在我看来，卢梭的计划并不是回到一个自尊感不存在的状态，而是避开自尊容易带来的腐败。它通过这么一种方式达到这个目的，即将自尊感从为寻求统治而具有分裂性的竞争上引开，让其有与自由社会生活相和谐的新目标。因为自尊是一种基于认知的情感，所以卢梭才表示，在经适当管理和教育的情况下，自尊可以成为一种符合社会需要的、合理的依赖感的基础。而我认为，如果我们系统地看待卢梭的作品，我们就会发现这种对自尊的替代解释方案：这种解释表明了自尊是如何充当一个理性国家里公民团结的纽带的。

自由模式的证据

卢梭所持的对自尊的看法比人们经常归于他的那种看法要积极。关于这点的证据很多来自《爱弥儿》。在这本书里，卢梭把自尊称为“所有激情中首要的且最自然的激情”（E, 208），和一个“有用但危险的工具”（E, 244），并说道：

人唯一自然的激情就是用引申意义上的自爱或自尊。这种自尊本身而言，或相对我们而言，是好的和有用的：由于它与其他东西都没有必然关系，所以它在这方面才是自然中立的。它将被拿来利用和建立关系，而只有这时它才会变得好或坏。（E, 92）

在这段话里，卢梭做了两件事。首先，他假设在自爱和自尊的激情之间存在一种联系，即它们不是有本质区别的冲动。虽然我们自我保护的冲动总是决定了我们激情的形态，但卢梭还是表示，这种冲动可以呈现为两种形式。它可以只关心我们肉体的幸福，在这

种情况下它被称为自爱。或者，它可以以一种在更为引申的意义上去关心自我的幸福，即关心他人向我们表示的尊重和关注。第二种情况下的关心自我就不再是关心某人的肉体幸福了，而是更为重要的关心某人的尊严。一旦产生这种对我们道德身份的关心，我们意欲自我保护的表现就不再只受我们与物体所处关系（物理意义上的被感知）的影响了；它们更大程度上由我们与他人的道德关系所决定。

卢梭假设，自尊的发展源于对以自爱为特征的自我幸福更广泛程度上的关心。除此以外，他还宣称，自尊本身不一定是坏的或有害的激情：它本质上是中立的。相反，它只是通过人对其的利用和赋予其的关系才变得有害的。卢梭表示，通过改变我们在他人眼中尊严的信念，即那首先激发了自尊的信念，我们可以把这种对认可的关心变成一种美德，而不是恶习。因为自尊源自我们对我们自己地位的信念，所以卢梭声称这种激情的表现形式将取决于这些认知比较的结果。

124

因为我的爱弥儿到目前为止只审视过他自己，所以他对其同胞的第一次注意就会让其将自己与他们做比较。而这种比较所产生的第一种情感就是要做第一的欲望。这就是自爱变成自尊的临界点。这时，依赖于自尊的所有激情都开始产生。它们中占主导地位的激情可能是仁慈和文雅的，也可能是残忍和有害的；它们有可能是充满善行和同情的激情，也可能是充满嫉妒和贪婪的激情。而为了决定这些问题的确切答案，我们就必须知道他所感觉到的自己在人们当中的位置，还要知道那些障碍的种类，这些障碍是他相信为达到其想占领的位置而要克服的。（E, 235）

一旦爱弥儿把自己与他人相比，他的自爱就演变成了自尊。但这并不意味着这种对精神上的“我”的关心一定要表现为伤害他人的欲望。在卢梭的设想中，善行和同情也是依赖于自尊的激情。¹⁵

卢梭的主要论点是这样的：因为自尊的表达取决于我们对身份关系的感知，所以通过操纵这些道德身份关系，我们可以改变情感本身。实际上，卢梭也指出，的确有这么一种关系，在这种关系中自尊不是表现为寻求统治的动力，而是表现为人之间的仁慈情感，这种情感可以在人之间创造出依赖纽带。他声称，社会平等的关系能把自尊变成好的东西。平等是通过这种方式做到这点的，即让我们的注意力聚焦于“我们共同的苦难”——这“能让我的心变得仁慈”——而不是聚焦于我们相较于他人的优越性（E, 221）。

那么，为了让自尊向仁慈的方向发展，教育人们，让他们视自己为道德平等的人，这就是必须的了。当一个人同情另一个人时，她只会在她不受制于其不幸的情况下才会感到自身安全。而只要她能设身处地地体会遭受痛苦的人，或者说，只要在她和遭受痛苦的人之间有本质上的平等，让其要去承认这个人的地位，她就会把自己的优越感归于运气，而不是其本质上的不同。在这种状态下，卢梭预言，个体会把另一个人的痛苦感觉为自己潜在的痛苦，不仅对其感到同情，还会有一种救济其境况的欲望。遭受痛苦的人是“[爱弥儿的]心灵拓展力量可付出行动的客体，这些客体膨胀人心，让人心延伸到他人身上，让人心在自我以外的每个地方找到自己，且小心地……防范那些收紧和聚焦人心的力量，并绷紧我这个人

125

15 罗杰·马斯特（Roger Masters）曾讨论过卢梭在《爱弥儿》中对同情的解释与其对自尊的解释间的相似性。见《卢梭的政治哲学》，42—48。他没有像我一样进一步宣称社会同情心可以还原为自尊的一种形式。

长”(E, 223)。

卢梭为那些可能的老师提供“准则”。这些准则按照他的新式教育方法，告诉这些老师如何让其学生的心变得仁慈善良，而不是傲慢虚荣。当卢梭这么做时，他聚焦于塑造我们对自己和他人道德地位的看法：我们不能把自己放到那些优于自己的位置上，而只能把自己放到那些我们知道与自己有平等尊严的人的位置上。卢梭提出，教学生去认识他们与别人的基本平等，这就已经是在教他们关心他人的自由和幸福了。

反思性认同

卢梭就平等对我们寻求认可欲望的影响进行了分析，而这又让他形成了一套作为理性情感的反思性认同理论。这种反思性认同与卢梭在《二论》的前面部分描述的自然同情有重要的区别。¹⁶在那里，卢梭把同情描述为纯粹的动物本能，是“不愿看到任何有感情的存在，尤其是像我们自己这样的存在死去和受苦”(D2, 127)。

16 雅克·德里达(Jacques Derrida)讨论了卢梭在《二论》中对同情的解释与他的其他著作中解释的明显区别，见《论文字学》(*Of Grammatology*)，171-95；让·斯塔罗宾斯基(Jean Starobinski)对《二论》的注释，OC, 1330-31；和斯科特：《卢梭与悦耳的语言》。比如，德里达和斯科特认为卢梭对同情的解释是一致的，并且在《爱弥儿》和《OC》(EOL)中描述的社会同情不过是自然同情的发展形式，而自然同情在自然状态下还“没有具有完全的活力”(斯科特，809；德里达，182-84)。但对我而言，文本证据与此观点相悖。一些形式的同情似乎在自然状态下就完全具有活力，而在社会中则比卢梭所期望的更有活力。自然同情，即“能让我们在不加反思的情况下帮助我们所见的遭受苦难的人”的感情，会被反思所扼杀，而反思则带来了自尊。但在《爱弥儿》和《论语言的起源》中，卢梭则宣称同情依赖于反思。在这些文本不同之处的基础上，我觉得赞同斯塔罗宾斯基的观点更为合理，即对同情的解释是有重要区别的。

自然同情是处于反思之前的，它不包含认知成分并且在所有生物上都有所体现。但卢梭指出，相比较完全发展的人类状态中所能找到的同情，这种同情更有活力地显现于动物以及像动物一样的自然人身上。

然而，在《爱弥儿》和这之后的作品中，卢梭表示，这种我们曾本能感觉的身体共性（这因为反思的诞生而被摧毁）可以被一种以反思协调形式表现的新的共性所取代。卢梭提出，借由适当指引下的自尊，我们有能力在基于认知的基础上与他人产生认同。

社会感情只会随着我们的知识在我们身上发展开来。同情虽然是每个人心中自然具备的，但若没有驱动它的想象力，它将永远保持在非活动的状态。我们怎么才能让自己向同情靠拢呢？要将我们从自己身上迁移出来，要让我们与遭受痛苦的人产生认同。我们承受的痛苦只能到我们推断出的他所受之苦的程度；我们不是自己受苦，而是在受苦的人身上受苦。想一下，这种迁移要假定多少掌握的知识！我怎么能想象我一无所知的邪恶呢？如果我都不知道一个人在受苦，如果我都不知道我和他有什么共性，我怎么会在他见到他受苦的时候感到痛苦呢？一个没有反思的人不可能是仁慈、正义或具有同情心的；他也不可能是邪恶或怀恨在心的。什么都不想象的人只能感受到自己，在人类中间他孤身一人。（EOL, 267）

这种对认同的解释将其描绘成具有反思性和社会性的，而不是一种自然的激情。它要求精神上的，而不是身体上的，与他人认同的能力。这种认同能力并不假定我们对他人身体痛苦的感觉要像在

我们自己身上的痛苦一样，卢梭甚至认为“为了同情另一个人的不幸，一个人必须得知道这种不幸，但不需要感觉到这种不幸”（E，229）。为了反思性认同奏效，我必须“推断”或“知道”另一个人正在受苦，只有这样我自己才能有所感觉。而这种能力则假设了（依赖于精神的）将与自己类似的情感归于他人的能力。

根据卢梭的看法，反思性认同需要三种能力：首先，我必须把受苦的人视为道德上平等的人；其次，我必须仅有靠判断其处境的方式，把主观精神状态归于她的能力，而这又是通过设想我在此种处境下的感觉获得的；最后，我必须把我自己推及到她身上，把“现在[我]不需要[给自己]的情感”让给她（E，229）。这种自我存在的精神延伸是认同的一种形式，而认同又要求“将自己从自己身上迁移出来”（EOL，267），“离开我们自己的存在，去承担[另一个]存在”（E，223），“把自己放到那个遭受痛苦的人的位置上”（E，221），或“在自己的同胞中感受[自我]”（E，222）。这些用语似乎都表达了一个相同的想法，即一个人必须通过在自己身上体验自己所认知到的他人的情感，去拓展自身的情感。因为自尊对他人的精神内容有所意识并感到敏感，所以在得到合适引导的情况下，它可以自我表现为一种接纳他人观点的能力，也因此成了一种在他人的情境里如实感受的能力。

于是，卢梭提出了他的以反思性自由为目的的新型教育理论，该理论的一个重要结果就是它表明了，在平等尊严和道德身份的情况下，自尊真的可以成为一种社会美德。这种美德让个体去认同他的同胞，严肃对待他人的需要和利益，就像这些需要和利益是自己的一样。以这种方式，卢梭表明，存在着这么一种形式的共性，反思的人类可以理解它，在合适的状态下，它还可以起到公民团结所需的功能。借由反思性认同，他说“我们终于进入了道德秩序”（E，235）。

自由模式中的认同

爱弥儿在其青春期形成了反思性认同的能力，在这之后，他的导师转而向其传授政治知识。在《爱弥儿》中，卢梭发展出了一套公民身份的模式。在此模式中，个体有意识地承担政治义务，而这种承担以对国家在保障平等自由上具有重要性的理性认识为基础。随着爱弥儿长大成人，他学会了《社会契约论》中的理论，而这又成了其评价现存制度的正义道德标准。其后，他和他的导师进行了一次欧洲旅行，将那些他拜访过的不同国家的实在法和其学过的原则相比较。卢梭声称，这场旅行的目的就是要确保爱弥儿对自己国家的义务承诺是真正经过反思和仔细考虑的。毕竟“根据一项没有什么事情能废除的权利，每个人达到法定年龄后都成为了自己的主人，可以通过离开契约适用国，自由放弃让其成为共同体一部分的契约”（E, 455）。于是，爱弥儿离开了自己的国家（至少是暂时离开），并花了整整两年时间在其他国家旅行，以审视这些国家的法律和制度。

不过，爱弥儿发现，没有一个他拜访的国家的制度与《社会契约论》中的原则完全相符合，并且大多数国家事实上还比他自己的国家糟糕很多。即便他自己的国家（尽管我们要明白它不是完全不正当的）也没能完全满足《社会契约论》的理论。在这场旅程之后，爱弥儿哀痛自己在这些国家所见到的不公，并且还曾短暂考虑过放弃自己所有的财产，去做一个独立和自由的无国籍的人。但是，他的导师说服他这将会是一个错误的选择，并说道“不要说因此‘我在哪里又有什么关系呢？’你应该待在你能最好地完成自己职责的地方，这确实很重要；其中之一的职责就是爱你的祖国。你的同国同胞在你儿时保护了你；你成人后就该去爱他们”（E, 473）。因而在故事的最后，爱弥儿决定继承他父亲的遗产，借由这么做，他也

128

在完全清楚自己所作所为的情况下承担了对自己民主国家的政治义务。在学习了《社会契约论》中所阐述的合法权威的原则后，爱弥儿明白，要在不让自己受其他私人支配的情况下定义和保障自己的财产权，必须有一个秩序良好的国家。并且，尽管他对无法找到一个完全正当的现存国家这一现实感到哀痛，但他还是视自己的国家为合法国家，并认为自己应以一个公民的身份，去试图改善自己的国家。

卢梭用两种不同的方法，将爱弥儿从一个独立的孩子转变为一个忠诚的公民。首先，卢梭为其提供了一个理由充分的论述，这一论述基于其自己自由的利益，它解释了为什么爱弥儿应承诺遵守合法国家的法律；之后，在爱弥儿接受了公民身份后，卢梭又试图表明，为什么在接受了以平等为导向的教育后，爱弥儿会对其公民同胞和政治机构产生反思性认同。爱弥儿有意识地选择成为公民：他明白效忠一个合法国家的充分理由。而在他身处国家之中后，如果政治机构能成功地让寻求支配的竞争变得无效，并将其替换成平等地位的关系，那么，他的自尊就会被转变为一种新的情感：反思性认同的道德情感。然而，这种转变不要求一个新的民族身份或共享文化的构建。它所需要的全部是：爱弥儿有充分理由，去效忠自己的机构，并明白在制定正义和非支配性的法律时，考虑自己的公民同胞是重要的。

尽管以反思性认同为表现的自尊心理“替代”机制一直是反思的人类的一个潜在可能，但是卢梭认为这种关系不可能在自然状态下自我显现。这是因为人与人之间权力关系的不安全性和不确定性迫使他们对自己的安全和地位有一种焦虑的关注，而这种关注又造成了他们之间寻求统治和支配的竞争。不过，卢梭认为，如果国家可以建立其公民间平等尊严的稳定关系，那么独立的公民就会将其自尊拓

展到彼此身上，让自尊变为社会美德的一个新的形式。¹⁷“把自尊推广到他人身上，我们就会把其变为一种美德，而没有一个人心中没有这种美德的根基”（E, 252）。

卢梭将反思性认同解释为平等状态下的自尊表现形式，而这在我看来恰恰是自由模式下构想公共意志所必须的那种道德心理。¹⁸民主团结的自由模式表明，一些公民能自发的规划共同利益。这些公民受教育培养出反思性，把自己视作具有同等尊严的存在，并理解民主机构在保障其自由中所扮演的角色。这是因为他们的自尊使其采取一种互惠角度进行思考。卢梭在《爱弥儿》中所提供的这种道德发展解释甚至竟然表明这种认同能力是自主和反思性教育的自然结果。通过将我们在他人处境中可能感受到的感情归于他人，我们与和我们道德平等的人产生认同。只有当这种互惠思考发生时，一种真正站在普遍性立场的，关于共同的善的观点才可能被提出。因为每个公民从自己在别人情况下的反应和体验的角度评判别人的利益，所以每个人关于共同利益的看法才会一定程度上反映她自身体验的特质：这也是为什么评估共同利益是一次诠释性的练习。但卢梭认为，从这些诠释“差异的总和”中能提取出的就是公共意志。

卢梭进一步宣称，通过将人变成行动受正义而非直觉指导的道德存在，成为理性国家公民所涉及的这种转变带来了“人身上最值

17 还可以见斯科特在《卢梭与悦耳的语言》中的讨论（822—29），在那本作品里他认为对于卢梭而言，“成员完全同化进自己的共同体，这依赖于自爱的延伸——从爱自己到整个共同体”（823）。

18 见亚瑟·利普斯坦（Arthur Ripstein）简短而有趣的分析，他宣称平等解决了卢梭自尊理论所带来的认可问题。这是因为“平等将作为唯一允许稳定主体的互相认可的形式出现”。这段话出自《全体意志与公共意志》，448。

得注意的改变”：

只有在那时，当义务的声音超越了身体的冲动，当权利胜过了欲望，在此之前只关注自己的人才发现自己被迫要基于其他原则行动，他才会先检视自己的理性，再倾听自己的意向。（SC, 53）

130

对卢梭而言，只有通过进入国家，人才真正成为了道德生物。在国家中，人们能采纳一套权利的共同标准，以调节他们的行动。但在卢梭的解释中，他们构建这一标准的能力，即去采纳“道德角度的观点”，具有特定的道德心理前提。只有当个体被教育要关注平等和自主时，她才能形成特定的一种自尊，使其把他人看成是支配的竞争者以外的东西。

自尊与文化模式

公民教育的自由模式坚持了这么一个承诺，即在成长过程中，那些被教导视自己为平等道德存在的公民理解政治机构在保障其自由中的作用；这样的公民将会与这些机构和其同国同胞产生理性的认同。但正如我们所注意到的，在许多其他政治著作中，卢梭似乎放弃了这么一种观点，即《爱弥儿》中所设想的以自主和独立为目的的教育能带来民主机构所要求的那种公民团结。爱弥儿自愿选择成为一个公民，这是因为他被抚养成了一个理解社会契约理论的人，明白接受公民身份会帮助保障自己的自由。而他能对他同国同胞的需要和利益表示出关心，这不是因为他相信他们共享文化特质，而只是由于他反思性地与他们产生了认同。但是，在其他作品中，卢

梭则提出了各种为实现这些功能的激励性补充品；这些补充品通过非理性地诉诸神话、传统和民族惯例，让公民彼此依赖。

在这些作品中，卢梭指出爱国主义，而不是反思性认同，应该成为统一一个秩序良好的民主国家的团结的纽带。在他的《波兰政府论》（*Consideration on the Government of Poland*）、百科型文章《政治经济学》（“*Economie Politique*”）和《关于戏剧演出给达朗贝尔的信》（*Letter to d'Alembert on the Theater*）中，他超越了《爱弥儿》里明确表达的道德心理理论，去鼓励立法者运用修辞技巧来培养公民对故乡的爱。在这些著作中，他宣称，一个合法国家的政府必须从事广义上的公共教育和教导项目，通过在公民和国家间创造一个单独而独特的民族性格，来促进公民彼此间以及和国家间的认同。

比如，在其给波兰——一个受制于幅员辽阔这一“根本缺陷”的国家——的宪法提议中，卢梭就推荐了儿童游戏制度、民族服饰模式、独特的民族宗教仪式和典礼、公共节日、公共体育比赛以及奖励为国服务的等级荣誉的体系（《波兰政府论》，179—86）。同时，这些制度的目的是在“共和国的成员”间引入“友爱的纽带”（180），而似乎同等重要的是“防止[这群]人被外国人所吸收”（180），“让其不断保持警觉并永远成为其他人中的一个陌生者”和设置障碍让其“与其邻国相分离并[禁止]其与他们交往”（180）。虽然卢梭清楚认识到民族性格并非自然的存在，但在波兰这个例子中他还是坚持，民族性格必须在国家建立后被积极地创造出来。并且，他还主张，规定下至民族服饰的文化惯例，可以说是立法者的一个主要任务。卢梭提议的目的是人为地培养“会将其[波兰人]与其余所有人分开的民族面貌”；他假设，仅凭借给“[他们的]激情一个不同的嗜好”，就可以做到这点。

在他《致达朗贝尔的信》中，卢梭也类似地强调了文化惯例

对日内瓦共和国的重要性，他宣称文化惯例为自由政府提供了必要支持。他断言“所有构建完善的国家的惯例都是与其政府形式相联系的，并且都是帮助维持这种政府形式的”（《致达朗贝尔的信》，98）。在日内瓦的例子中，卢梭找到的基本做法是塞尔克莱，即全部由男性组成的小型饮酒和讨论俱乐部，“这些俱乐部给他们提供了机会，在其之间形成餐饮协会、野外郊游小组并最终形成友谊的纽带”（《致达朗贝尔的信》，98），婚礼舞会以及最重要的公共节日，这些都将很大一部分人面对面地聚集在了一起。就对所有可能场合的节日的需求上，卢梭显得特别有说服力：为了纪念军事奖励、为了突出竞技运动和赛艇、甚至为了围着市镇广场上一个顶着花朵的杆子周围庆祝。这些节日，他说，是“法律和秩序以及良好道德品行训练的重要部分”（130），并且它们能让公民“在自己身上形成愉悦欢乐的甜蜜纽带”，这些纽带又给公民提供了理由，“让其喜爱彼此并永远保持团结”（125）。节日是为了保证“每个人在他人身上看到和热爱自我”，也因此“所有社会构成了统一，所有人对所有人而言都是共通的了”（126）。

值得注意的是，尽管他用了华丽的词藻，但卢梭并不是我们今天意义上经常说的注重文化身份重要性的理论家。他并不是在论述语言、民族和宗教惯例在形成个人身份上扮演基础作用，并应得到我们的尊重。卢梭并没有宣称文化有任何内在价值。相反，他将文化视为服务于国家的工具。因此，他明确表达了自己是一个国家主义者，而不是与之相对的文化民族主义者。与文化民族主义不同，国家主义的民族主义并不聚焦于国家能为民族文化和有意遵循此种文化的成员所提供的保护。相反，它关注国家在其公民文化同质性上的利益，以及这种同质性能为实现不来自且不指向特定民族文

化保护的政治价值所做的贡献。¹⁹ 卢梭对共同民族文化能为民主正义所做的贡献感兴趣。他认为共享一种文化能让人们更容易地构想和遵守一个公共意志，而这种公共意志将保障其自由和独立。

卢梭对民族文化持工具性态度。这可以在下面这一事实中得到反映，即当特定的文化惯例，比如少数民族的文化，能为派系或局部联合提供焦点，而这些派系和局部联合可能威胁到公共意志时，他就认为这些文化惯例应被抑制，甚至要被强制摧毁，以为一个更为统一和一致的民族身份让出道路。正如他在《致达朗贝尔的信》所说的，爱国主义教育的关键在于确保“所有社会构成了统一”：不存在可能分化公民的派系和局部联合（《致达朗贝尔的信》，126）。出于这个原因，卢梭才推荐用可能被我们认为是“文化”的资源来为国家本身创造一个具体的身份，去促进允许公民构想关于共同利益的观点的心理认同，对每个人的自由和幸福都有所考虑。通过抑制和摧毁局部和派系纽带，这些文化资源培养公民去接受国家而不是与之竞争的更小的联合。毕竟，这些纽带在其他情况下可能成为公民忠诚和认同的焦点。

在这个意义上，卢梭是一个文字之前的“国家建设”理论家。按照经典定义，通过制定（如果必要的话，动用强制力量）统一的公共教育系统、共同语言和全民征兵制以及推广全民对国家符号、惯例和传统的吸纳接受，“国家建设”政策试图创造出一个统一的公民身份。在 19 世纪，对这些民族身份强制执行的创造常被认为是民主化成功的关键，因为它们帮助进一步巩固了国家。这些政策

19 我的这种说法，以及对“国家主义式”和“文化”民族主义的区分源自甘斯（Gans）《民族主义的局限》，7。

给予一种共同的民族身份特权，让其凌驾于其他可能被潜在政治动员的文化、地域和民族分裂之上。这些政策经常包括使用强制力量、强烈的经济激励和社会压力，以抑制与之竞争的派系和地域身份，而鼓励文化上的同化。

以这种方式制定政策，人为地创造统一的民族身份。为什么卢梭会认为这是必要的呢？正如我们在第三章中所看到的，卢梭认为，要创造一种个体间的“人民性”关系，其形式上所需的只是人们对一种相互政治义务关系的认可：他们必须分别采纳团体的共同意志，视其为自己行动的权威。每个人的这种认可会创造出集体的行动者，一个“我们”；除此以外，没有什么是形式上必须的了。那么，据此推测，对卢梭式国家的忠诚就仅仅是对公共意志的忠诚。²⁰根据这种观点，任何一组个体都可以成为人民，只要他们都同意认可他们形成的那个团体的共同意志。在这个限度以内，他们甚至可以是一个偶然聚集在一起的团体，一群碰巧发现自己共处于一块给定领土上的个体。

不过，在卢梭的解释中，只要我们没有试图去构想一个关于共同利益的观点，只要我们没有试图想出一套可以以互惠方式保护所有人的利益，那么我们在自由中私人利益的重叠部分对我们集体行动的实际规定就是不确定的。为了弄清集体到底该有什么样的意志，每个个体都要能采纳所有其他人的视角，提出一种他们能共享的关于利益的观点。卢梭表示，在那些公民足够平等的小型社会中，这种视角的相互逆转几乎自然而然地就发生了；由于公民的观点和生活状况几近相同，公共意志就几乎是共有的知识。比如，在《社会

20 利普斯坦强调了这点，见《全体意志与公共意志》，450。

契约论》中，卢梭就描述了“在橡树下处理国事的一群农民”，他说在这种情况下，“第一个提议[一项法律]的人只是说出了所有人已经感觉到的东西”(SC, 121)。此外，由于严格意义上的平等促进了角色互换，相比较其关于日内瓦和波兰的著作，卢梭在给科西嘉岛制定的宪法计划中更少强调了以教育、节日、文化惯例和游戏为形式的爱国主义制度性教诲。在像科西嘉岛那样的国家中，所有公民从事农业，奢华和个人的区别不存在，公民因此已经享有相同的身份。在这里，完全平等本身已足以产生认同；将个人自己的情感归于他人是个简单的任务，因为每个人都分享恰好是（或者几乎恰好是）相同的经历。因此，卢梭说在科西嘉岛，“对国家的热爱……随着田野被培育出来”(OC, 940)。不需要什么爱国主义教育的特别计划。

但在更富有的国家中，比如波兰和日内瓦，奢华和阶级划分已经建立，公民在其生活体验和方式上有显著不同，派系和局部联合所呈现的危险也就更大。在这些国家中，卢梭认为公民认同需要被培养或得到补充；它不会简简单单地自然发生。对波兰的必要补充以立法者建立公共教育系统，创造国家符号、节日和共同文化实践而得以实现。²¹ 对这些制度和符号的忠诚则起到了持续维持互相认可的作用，而这种认可又是构想公共意志所要求的。

134

所有的这些对爱国主义的人为灌输都是为了对公民的自尊重新进行引导，使其面向公共的善的“伟大和美丽”的东西；它们还让公民很容易地感觉到自己的私人利益和国家利益是一回事，尽管他们可能不明白这一感觉的原因。因此，卢梭认为立法者和制宪者，

21 关于作为卢梭的主题的补充这一概念，见德里达：《论文字学》，141—64。

正如他在波兰所寻求的那样，应试图用爱国忠诚鼓舞人民。为了实现这个目标，卢梭说，一个立法者必须“既不用强制力量也不用理性论证，他必须不可避免地诉诸一种拥有不同秩序的权威，这种权威可以在不用暴力的情况下团结人们，在不使其确信的情况下说服人们”（SC, 71）。卢梭声称，通过符号语言，立法者以忠诚和爱国主义为目标的说服可以得到最好的实现。符号和图像在没有理性论证的情况下实现了说服，也就因此不需要做到使人确信了。受图像和符号驱使，对国家效忠，这无须对这种服从的好的理由进行理解，而只需感觉到一种忠诚情绪。卢梭表示，正是这种替代论述的符号使用构成了古代政治的一个重要内容，但现代人却已经忘记了这点：

古代人借口才所实现的成就是惊人的。但那种口才并不仅仅是以出色和有条理的演讲构成的，反而在演讲者说的最少时，演讲的效果最好。演讲所述中最生动的部分不是以文字，而是以符号表现的。某人不把它说出来，而是将其表现出来。那个被展现于目光之下的东西摇动了想象力，唤起了好奇心，并且让注意力集中于将被阐述的事物。（E, 322）

相较于使用表示激情的词语，一个人能借使用符号语言而更有力地唤起激情。这是因为符号和图像减少，甚至消除了语言使用中所包含的代表时刻，取而代之的是一种立刻感受到的显现和具体性。卢梭甚至宣称，凭借意象、比喻和借喻，在一定程度上，词语近乎获得了符号所具有的力量。

对符号的精确使用促成了罗马政治上的成功，卢梭对这一现象进行了反复思考：“根据年龄和职位穿戴不同的衣着：托加袍、萨

古姆、普拉泰克斯、垂饰、紫色条纹、王位、执束干的人、束棒、斧子、由金子或草药或树叶做成的皇冠，欢呼、凯旋。他们所伴随的一切都是展示、表演、典礼，并且每一件东西都在公民心中留下印象”（E, 322）。他对波兰“国家建设”的提议不过是以古代共和国的方式，再度关注这种类型的符号。文化惯例、仪式和节日是“非语言的论述”，它们能将公民的情感依附于他们的公民同胞和国家之上。因此，卢梭宣称，尽管让斯巴达人受到了一个“钢铁般的束缚”，但莱克格斯（Lycurgus）却仍旧是成功的。这是因为他同时“[使人民]依附于这个束缚，他与束缚产生认同，但一直将其牢记于心”（《波兰政府论》，181）。于是，卢梭希望，在不使用理性和论述的情况下，特殊的文化符号和仪式制度能把公民的自尊重新引向爱国认同。使用所有具体的比喻，以符号、典礼和仪式的形式，故乡显然必须得到代表，以激发其公民的忠诚之心。

卢梭认为，通过将自尊重新引向文化和符号上被代表的故乡，一个立法者能引领人们认可其忠诚的原因，尽管他们可能不理解这个原因。凭借对这些激励性补充的使用，立法者在人们中创造出一种被感觉而不是被理解的团结，而这种团结又是建立在这么一个基础之上：人们会同意推翻自己不同的特定意愿。无需通过一系列复杂推理去让人们信服，这种团结就会让人们明白其忠诚事实上是保障作为独立性的平等自由的必要条件：

对公民们说做好人是不够的；他们必须被教导去做好人；而例子本身在这方面就是第一课。不过例子不是唯一应使用的方法：对祖国的热爱是最有效的；毕竟正如我说过，当其特定意志在所有事物上与公共意志相符合时，每个人都是善良的，在这种情况下我们已经想要（或决心

要)我们所爱的人想要(或决心要)的东西了。²²

结论

136

为什么卢梭最终决定为了成为自治团体,公民需要被说服信奉爱国主义呢?如我们所见,在《爱弥儿》中,他持有一种对纯粹自主性的公民身份的希望。这种希望靠确信说服塑造自身,也就因此是基于理性的理解,而不是非理性的说服。在“自由模式”中,公民必须能从其为保障自身自由所做贡献的角度,去反思和肯定他自己的政治动机。这样的公民同意制定并遵从于公共意志。这样的行为不是由于他对权威的盲目服从,也不是因为他被说服对符号和标志产生热情,而只是缘于他意识到了向国家承担义务的合理理由。因而,《爱弥儿》的目标就是展现一个完全自主的人将是如何对他人有益的:为什么他会明白进入国家的必要性,在代表同国同胞立法时会有动机考虑其需求和利益,并自愿服从他们关于其公民权利限制的集体判断。

不过,卢梭用一只手所给的东西似乎被他的另一只手拿走了。尤其值得注意的是,他似乎不太确定一种纯粹的独立自主教育是否足以激励公民关心同国同胞的自由和幸福并忠于民主法律,进而真正地把一个合法国家的公民团结在一起。因此,他总是受到诱惑,用一种民族文化的人为纽带,去补充对独立自主的诉求。尽管这些“额外”的激励性资源引人注目,但它们却同时威胁颠覆了他所看重的那种纯粹自我决定的政治。最终,卢梭让我们不确定:现代政

22 卢梭:《论政治经济学》(*Discourse on Political Economy*), 15。

治教育真的能和古代公民教育不同吗？公民能从自身自由的角度真正学会理解和支持其政治机构吗？还是说我们必须陷入这么一种情况，在这种情况下，公民不被培养成具有反思性和自由的存在，而只被培养成在无意识的情况下对整体有益的存在？

第六章 民族主义还是爱国主义？

137

从康德和卢梭的观点来看（适当理解的话），民主自决没有断定民族独立和实现民族性格的集体的，同时也是排他性的含义。相反，它有一个涉及为全体公民平等立法的包容性含义。

——哈贝马斯：《论国家、法治和民主的关系》

（“On the Relation between the Nation, the Rule of Law and Democracy”）

和卢梭本人一样，现代政治理论也纠结于这么一个问题，即反思性理解是否足以给公民提供让其忠诚于自己的同国同胞和机构的理由，或者说，这么做时是否需要额外的文化性理由。自由主义的民族主义者阵营，以戴维·米勒、耶尔·塔米尔和威尔·金里卡为代表，声称公民与其同国同胞的团结以及对自己特定国家的忠诚只能通过诉诸民族文化的民族重要性得到辩护。实际上，他们认为，保持独立的国家之所以一开始是合理的就是因为这些国家保护了存在于不同民族文化中的成员身份。民族文化，根据他们的观点，由共享的客观特点所定义，比如语言、关于起源或血统的神话，或者

共同的历史、风俗和传统,以及一群独特的具有这些特点的“人民”,而这群人民中的成员彼此间负有特别义务。他们的这一观点到了这么一种程度,即这些理论家预测,当这些客观文化特点不存在时,公民就不会有特别理由,效忠其特定的政治机构或关心自己的同国同胞。此外,自由主义的民族主义者担心,作为一个经验问题,一个没有共享民族文化的政治组织将不能“在相对于自己或其他组织的情况下定义自己,并[不能]启发或者指导集体行动”¹。若没有民族文化,一个民主国家将不能有效地激励自己的公民,使其保持团结和参与政治。

与此观点相反,反对阵营的成员们,我们可以称其为宪政爱国主义者,捍卫了一种完全基于共享公民身份的政治身份的可能。²根据他们的观点,公民应当忠诚于他们的政治机构,只要这些机构包含了所有作为自由和平等的人的公民看来是正当的正义原则。对宪政爱国主义者来说,民主国家在定义他的公民权利和保障他的自由上起重要作用,公民对此的理解给了其完全充分的理由,去忠于这个国家并与自己的同国同胞保持团结。这不需要再额外援引一种民族文化。根据他们的观点,“国家”只是一群拥有权利的个人在服从于一套民主制度的情况下所创造出来的人为集合体。于是,国家的公民统一也就完全源于其成员彼此间的政治和法律关系,一种既是一套足够正义的法律的制定者,也受制于这套法律的关系。

尤尔根·哈贝马斯也许是当代此种意义的宪政爱国主义最有名

1 史密斯(Smith):《国家的民族起源》(*Ethic Origins of Nations*), 25。

2 这种观点的鼓吹者包括叶礼庭(Ignatieff):《血缘与归属》(*Blood and Belonging*), 5—9; 巴里(Barry):《文化与平等》(*Culture and Equality*), 79—109; 梅森(Mason):《社群、团结和归属》(*Community, Solidarity and Belonging*), 115—47。

的倡导者：他认为一个公民可以在原则的基础上效忠一个特定国家，不需要诉诸任何共享的文化和民族身份。³ 他声称，比如，进入一个自由国家的新移民不该被要求同化入多数的文化实践，而只需“在由特定时间所决定的解释范围内，同意宪法原则”⁴。约翰·罗尔斯也提出了一个类似的政治共同体概念：对他而言，如果个体们认可其机构所基于的正义观念，并以此为由，与其机构和公民同胞产生认同，那么他们就是一个政治共同体的成员。⁵ 只要一个公民评判她的国家构成完好，即它制定了一套符合背景正义原则的法律框架，她就有正当理由，去效忠自己的国家。任何人，不论他或她的文化或民族身份，都有资格成为一个公民国家的参与者。

自由主义的民族主义者的挑战

然而，自由主义的民族主义者则批判像哈贝马斯和罗尔斯所提出的那种完全基于正义的公民团结解释。这种批判建立在这么一个基础之上，即共享的价值和机构最终不足以让公民有充足的理由，使其对特定国家所做的承诺超越其他同等正义的国家。为什么那些看重正义的人没有同等充分的理由去支持所有的正义国家呢？是什么给了他们支持自己的特定国家的特殊理由呢？鉴于这种批判，民族主义者认为除了共享的自由主义价值和文化的文化外，参考共享的民族文化是必不可少的，它为公民提供支持某一国家，而非另一国家

139

3 哈贝马斯：《论关系》（“On the Relation”）；同见于克罗宁（Cronin）：《民主与集体身份》（“Democracy and Collective Identity”）。

4 哈贝马斯：《为承认而斗争》（“Struggle for Recognition”），228。

5 关于罗尔斯对政治共同体所作解释的这种观点，见梅森：《社群、团结和归属》，68。

的特殊理由。

大多数民族主义者都认为民族文化等同于特定的客观特征。他们认为他们作为成员团体若有资格成为一个民族，那么它的成员必须共享这些特征。耶尔·塔米尔宣称：

在当下这部作品中，如果一个团体展示出了足够数量的共享客观特征，如语言、历史和领土，以及自我特殊性的自觉意识，那么它将被定义为一个民族。一个缺乏共享特征的，由个体偶然组成的团体不能仅仅凭借其意志的力量变成一个民族。⁶

类似地，威尔·金里卡也认为，民族性由特定的客观共享的特征组成。他把民族定义为“一个代际上的共同体，在制度上多少是完备的，它占有给定的领地或国土，共享独特的语言和历史”⁷。尽管对讨论中的特征本质描述得更为抽象一些，但戴维·米勒也把民族定义为一个“共同体（1）由共享的信仰和承诺构成，（2）在历史上是延续的，（3）在特性上是活跃的，（4）与某一特定领土是有关系的，且（5）通过其独特的公共文化划定与其他共同体的界限”⁸。这些理论家的相同之处在于，他们相信一个民族起决定作用的特征是一系列特定种类的客观特征，以共同的语言、历史、神话、习俗或领土为核心。正是这些特征划定了一个团体与另一个团体的界限，并将这个团体标志为“民族的”。他们论点的关键之处不是简单地声称

6 塔米尔：《自由主义的民族主义》，69。

7 金里卡：《多元文化的公民身份》，18。

8 米勒：《论民族性》，27。

一个团体会享有我们标记为一个“文化”的特征，而是声称这些文化特征必须是民族的特征：语言、历史、神话、领土等等。尽管几乎所有的民族主义理论家都注意到，在这些共同之处中没有一套决定性的系列可以被拿出来作为民族存在的必须，但他们中的大多数人还是认为，任何能成为民族的团体必须表现出“足够数量”的这些特征。⁹

140 民族主义的思想家大体上会继续提供两种论证，来说明为什么文化民族性应被认可为自由主义正义理论的一个重要背景元素。他们的第一个论证是宣称有权享有一种民族文化是个体自由和自主的一个必要条件。他们的第二个，也是更有说服力的论证，则坚持文化民族性理论是自由主义正义理论的一个重要补充。自由主义的民族主义者已宣称，自由主义民主理论中的关键特殊性假定（比如边界和移民限制的合法性，效忠我们自己特定国家的和对贫困的同国同胞进行再分配）必然地只能在这么一种情况下得到辩护，即我们假定公民享有一种民族身份且这种身份具有道德重要性。由于我发现他们的第一套论证不能让人信服，我将只对其做简要的概述，并随后转而关注国家主义者案例的第二个方面。这个方面最直接地挑战了基于正义的观点。

自由、自主和国家

大多数的自由主义的民族主义者认为，民族文化是实现个人自主的一个重要先决条件。为了做到自主，我们必须能够在足够范围

9 塔米尔：《自由主义的民族主义》，65。

的选项中做出选择，去决定如何生活和扮演什么样的角色。不过，我们是在基于这些选项价值的先存信念下做出这些选择的。民族主义者认为，我们主要是从我们成长的文化中得出我们的评价性标准的。于是，根据民族主义的论证，文化在让我们准备成为自由人上扮演了不可或缺的角色，因为文化创造了我们选择自己目标和计划的价值和意义的标准。正如金里卡对这点的论述：“只有在有权享有一个社会文化的情况下，人们才有权享有一系列有意义的选项。”¹⁰民族主义者继而得出结论，既然只有在这些文化中我们才能做出有效的自主选择，那么民族文化就必然是自由主义式自由的一个必不可少的前提条件。

当然，这一论证只建立对一些文化的需要，而没有建立对一种特定文化的需要，更加肯定的是没有建立对一种民族文化的需要。但民族主义者还是指出，在现代世界中，人们趋向于生活在民族文化之中，他们可能基于其民族归属而得到鉴别或“分类”，而接受一种新的民族文化则会是一个长期和艰巨的过程。在他们看来，轻视或贬低一个人的文化，或是逼迫其同化进一个新的文化，这些行为都是强制和无礼的。这些理由足够充分，以至于可以合理要求他人有尊重个体“文化权利”的义务：她应有权利，去公开表达她民族文化的成员身份，去生活在一个这种文化以一定方式得到政治认可的环境之中。¹¹

我认为，就民族文化内在价值的民族主义论证，它的基本问题是很容易被认出来的：它模糊了两种观点，即公正地承认人们需要

141

10 金里卡：《多元文化的公民身份》，83。

11 关于这一论证的不同版本，见塔米尔：《自由主义的民族主义》，35—45；金里卡：《少数的权利》（*Politics in the Vernacular*），227—28；玛格丽特（Margalit）和拉兹：《民族自决》，450。

某种社会与文化，其中自主个体能够发展成熟并运用自己的选择能力，以及唯一能满足这一清单要求的那种社会就是一种民族文化，一种以语言、共享的历史、神话和领土的“客观共同性”为特征的社会。后一个观点看上去特别奇怪。我们中的大多数人都认识些在超过一种民族文化的环境下长大的个体（我们甚至可能就是）：也许他们的父母来自两个不同的国家，也许他们曾从一个国家迁移到另一个国家。这并没有在他们的身份和为自己做出自主选择的能力方面留下显而易见的伤疤性影响。以这些个体的例子为起点，我们或许会问这么一个问题：让个体（尤其是孩子，孩子的教育是这些论述首要关注的问题）曝光于不止一种民族文化之中，这会对他们造成什么实际的伤害呢？如果答案是“没有伤害”，那么就很难发现什么样的例子可以拿来作为支撑，去论述教育孩子接受不同于其祖先的民族文化在某种程度上对他们是有伤害的。而如果孩子们不会因曝光于不同的民族文化中而受到伤害，那么尊重其独立自主就不需要国家去保护他们遵从于其父母的民族文化。

虽然个体的确需要一个文化环境来实现自我繁荣和从有意义的选项中选出自己的人生追求，但每个历史上存在的社会都为居住于其中的人提供了一些这样的文化环境，不论它是民族的、多民族的或是非民族的。只要人的生命，以及其内在的诠释性方面存在，那么人类文化及与其相对应的一系列角色、渴望和生命方案就会存在，它们由文化创造出来，并因文化而对我们有着意义。然而，民族主义者的论证听起来似乎像他们的反对者要提议一同全部废除文化一样。个体必须有权享有一些社会文化环境，以实现自我繁荣。声称这点并不能建立这么一个事实，即这种文化必须是民族的，或民族文化内在方面比其他种类的文化更有价值。事实上，这种观点似乎已经被这么一个现实所驳倒了，即那些没有成长于弥漫着单一和统

一的民族文化环境中的个体似乎并没有因此遭受痛苦。¹²如果我们是在协商探讨到底是保护民族文化还是促进创造出一些新的、更为混合的文化形式，那么源于个体自主和选择的论述似乎不能给我们指引，让我们在这些选项中做出选择，因为两者都能为独立自主提供保障。

民族主义作为自由主义理论的一个必要补充

不过，在其第二个论述中，民族主义者则更加成功，即声称，如果自由主义者想去为这么一个假设辩护，让公民有充分理由，去忠于自己的特定国家，而非其他同等正义的国家，且让其有特别理由与自己的同国同胞保持团结，那么，关于国籍民族重要性的前提就必须加入到自由主义理论当中。在这方面上，自由主义的民族主义者论述了共享的文化身份给了我们一个关键论证，去解释为什么公民要在一起（这一理由还超越了他们碰巧共享一个正义国家的简单事实）以及这一理由实际是为公民特定忠诚辩护的必要条件。¹³他们认为，这是因为文化身份帮助解决了关于成员身份、分配正义和政治义务的问题，而对于这些问题，自由主义的正义原则很少触及，或者什么也没说。

民族主义论证的大体形式差不多是这样的：想一下挪威和瑞典的例子。根据我们在第一部分列出的标准，它们俩都是合理正义且合法的国家，这两个国家及其公民都在其社会和政治价值，包括正

12 类似的论证见沃尔德伦：《少数民族文化》（“Minority Cultures”）。

13 关于这一前提在自由主义的民族主义观点中的讨论，见梅森：《社群、团结和归属》，117。

义原则上有高度的聚合。但这一现实本身并不能提供理由，来说明挪威和瑞典为什么应该或不应该（重新）统一形成一个政治社会。¹⁴ 要以某种方式回答这个问题，即挪威和瑞典应该是一个还是两个国家，我们就必须问这么一个问题：“这些国家的居民有特别理由去与谁相联合？”民族主义者声称，要给出一个答案就要求我们超越自由主义价值，把目光投向民族认同。据称，民族认同让每个成员在其共享价值之外有了与其同民族成员间一个特别的、先于政治的关系，一个源自一个团体共享特征和历史的纽带。¹⁵ 它是额外的“X因素”，当其与自由主义原则相结合时就给了我们充分理由，与另外一群特定的人——与我们同民族的人——一起去建立和支持一个政治共同体。正如耶尔·塔米尔所说的：“国家只能在民族的基础上为其分别的存在而辩护。”¹⁶ 在不诉诸民族认同的情况下，似乎就没有充分理由，仅仅依靠自由主义原则，去解释为什么我们该支持一个正义国家，而不是另一个正义国家，或者为什么甚至要有多个国家。

以这一论述为起点，自由主义的民族主义者宣称，一种民族文

14 挪威/瑞典的例子来自诺曼（Norman）：《共享价值的意识形态》（“Ideology of Shared Values”）。类似的论证雅克（Yack）也提出过：见《公民国家的神话》（“Myth of Civic Nation”），108—9；以及金里卡：《少数的权利》，262。

15 对民族主义历史源头的大多数学术研究会让人去质疑民族性真的是先于政治的这么一个想法，因为很多民族国家都是靠现代国家的现代化活动创造出来的。不过，大多数富有经验的民族主义者会承认这一点。他们在下面这个问题上存在分歧，即这一事实能否证明当下情况下以合法化国家边界为目的的一定程度的国家建设是合理的（戴维·米勒）；或它能否支持到亚国家的民族性的政治权力下放，毕竟国家建设很可能不成功（威尔·金里卡；耶尔·塔米尔）。

16 塔米尔：《自由主义的民族主义》，123。

化身份也是支持其他一系列自由民主假设的必要条件：

1. 有界限的分配正义。大多数自由民主国家都制定了只让其成员，而不是其他国家的成员受益的再分配计划。但依据我们引言中所讨论的世界主义论断，对自由主义原则的简单遵从，即范式上的一种对全体人类平等尊重和关心的价值承诺，似乎要求自由主义者诉诸一个全球范围的再分配计划。耶尔·塔米尔就声称，民族认同是解释的必须，是其解释了为什么分配正义的义务只推及至我们认为理所当然的同国同胞，而非所有地方的所有人。只有当自由主义国家有一些相较于外国人而更关心自己的成员的特殊理由时，有界限的分配正义计划才能得到辩护。根据塔米尔的看法，一旦我们认可了民族性的道德力量，这个理由就会被提供出来。对于她来说，“那些我们应该最关注其福祉的‘其他人’是那些与我们共享联合〔民族的〕身份的人”¹⁷。

2. 移民限制。塔米尔还表示，尽管自由主义政治理论可以采取一个虚构的说法，认为国家源自个体间自愿签订的契约，个体可以根据其意愿进入或离开国家，但自由民主国家的实践并不符合其“唯意志论者”的理论。没有哪个现存自由民主国家现在愿意给予任何仅仅表明希望“加入”的人成员资格。¹⁸ 她认为，一个更为一致的自由主义实践将主张消除移民限制，以更接近于一个唯意志论者的理论。然而，当民族文化的重要性被考虑在内时，情况看上去就不同了。如果保护民族文化在道德上是重要的，那么自由主义国家就不应该向任何愿意加入的新来的人打开其边界大门，反而应限制

144

17 塔米尔：《自由主义的民族主义》，121。

18 塔米尔：《自由主义的民族主义》，127。

成员资格，以保证其共同生活方式可以存活下来。

3. 政治义务。作为常识，我们经常假定，我们有政治义务去支持和维护我们自己的国家机构。自由主义理论家有时试图为这种直觉提供解释。其方式与我们第一部分中呈现的康德—卢梭式理论类似，即我们对那些自由平等的个体在假想情况下会赞成的机构负有义务。¹⁹比如约翰·罗尔斯就认为所有人都有一个“正义的自然责任”，去支持那些符合在一个想象的原初状态下，通过假设认可选择出的正义原则的政治机构。²⁰但塔米尔和其他民族主义者则怀疑一个正义的自然责任能如何去解释我们对自己的国家有政治义务。自然义务的论述似乎包含了这么一个道理，即我们应支持所有足够正义和公平的国家，或者说可能是那个最正义和公平的国家，而不必然是我们自己的国家。²¹但塔米尔声称公民的确有理由对其自己国家承担特殊的义务（至少当其是一个民族国家的情况时），这是因为他们与其所代表的民族共同体产生认同，而这使他们对同民族的人负有重要义务。²²

米勒和塔米尔认为，援引民族性可解决上面所概述的多个问题，

19 也有其他的政治义务自由主义理论，包括实质赞成、公平竞争和感激之情的理论。但它们与这里的论证没有关联。关于这些不同论述的讨论，可以再次参考塞蒙斯：《道德原则与政治义务》。

20 罗尔斯：《正义论》，333—42。

21 这一论述最初源于塞蒙斯关于政治义务的著作，他用类似的方式批判自然责任的论述：“一个正义的自然责任约束我去支持所有的正义机构，无论它们在哪里。它不能约束我相较于其他政治机构，去更多支持某一系列的机构。”（《道德原则与政治义务》，155—66）

22 塔米尔：《自由主义的民族主义》，135。关于民族认同能给遵守法律提供一个理由的观点最初来自约瑟夫·拉兹，见拉兹：《自由的道德》，94—99。

即解释为什么边界落在它们现在的地方，为什么一些移民限制是合理的，为什么我们有理由在再分配上倾向于同国同胞，以及为什么我们应该支持自己的国家，而不是所有地方的国家政治机构。这都是因为国家是“民族共同体”。根据他们的观点，一个文化定义的民族国家的成员资格包含了对与我们同民族的人的特殊道德义务。²³ 米勒对民族性这样规定，即它和其他许多成员资格与归属一样，给了我们一个义务，让我们相较于其他人群的利益，更重视与我们同民族人的利益。²⁴ 对于他们而言，民族义务源于对身份和相关性的感觉，这让同民族的人把自己看成一个团体：“视自己为一个成员，我感受到了对这个团体的忠诚，而这点的表现方式之一，便是我特别重视同胞成员利益。”²⁵

米勒和塔米尔声称，当更为正式的正义体制被添加在一个民族共同体上时，如当一个民族的边界与国家一致时，同民族的人已经彼此肩负的义务将给成员提供一个特殊理由，去支持他们的特定机构，以及他们特定民族共同体的成员，而不是其他的正义机构及其成员。²⁶ 在这种情况下，同民族的人已经相互负有的义务提供了一个坚实的基础，让其忠诚于共同的政治机构和服从于国家对同国同胞进行再分配的要求。²⁷

23 塔米尔：《自由主义的民族主义》，88。

24 在这个意义上，米勒和塔米尔选择了这么一种解释，即推导出义务的道德并非来自普遍原则，而是来自关于个体身份、关系和角色的事实。关于这点的讨论，见韦尔曼（Wellman）：“‘我的’这一代词中的魔法，”（“Magic in Pronoun ‘My’”），540。

25 米勒：《论民族性》，65。

26 米勒：《论民族性》，83。

27 米勒：《论民族性》，85。

评估民主主义的挑战

自由主义的民族主义案例的关键部分在于这样一个断言，即宪政爱国主义者不能解释仅在诉诸民主正义价值的基础上，为什么公民能有足够的理由，去对自己的特定国家表示出忠诚。这么一个指责又进而假定，对普遍价值的承诺不能捍卫对特定团体和体制的忠诚，或是对这些体制中同伴参与者的特殊义务。由于我们确实倾向于相信我们有特殊理由对我们的特定机构表示忠诚，一些道德偏爱元素似乎就成了解释这些信念的必须，而自由主义的民族主义者则引入一个想法，这个想法源自于我们与一个民族团体间认同的不可削减的道德义务，被用来支持这些政治信念。

146 在下一章中，我将反驳这种假定，即那种认为对普遍正义原则的承诺不能捍卫对特定机构的忠诚，或是对与我们共享这些机构的人的特殊义务。不过，在论述我自己的解释之前，对以下论断存在的困难，即对同民族的人负有特殊道德义务，形成清楚的认识是值得的。米勒—塔米尔论点的主要问题是它不能解释一种身份和文化相关性的观念实际上是如何为任何政治义务提供基础的。那种认为仅凭借与一个团体的认同就足以创造出对该团体特殊义务的观点至少存在四种问题。

第一，按照塔米尔的观点，我对任何我认同的团体都有特殊义务，这就包括了像黑手党一样的邪恶团体。²⁸但我们肯定会想说，我与黑手党间的认同不能给我任何义务，让我去做其期望其成员去做的事（比如对竞争对手帮派实施打击）。与之相反，我们认为我

28 塔米尔：《自由主义的民族主义》，101。

们的认同感是错误的，并应该得到修正。当然，只有道德上是可以接受的组织才能在其成员身上施加义务，让其去做组织所期望的事情；否则，我们会面临这样一个难题，即要为一整套做坏事的假定义务进行辩护。而那时我们要如何在这些义务和我们做正确事情的道德义务中找到平衡呢？

第二，根据米勒的观点，我们对同民族的人的特殊义务的内容完全是由该团体的自我理解决定的。不同的民族团体可能对关于到底何为彼此间道德义务的理解非常不同，而对于米勒而言，这些信念则在处理成员实际处于什么义务之下这一问题上起决定作用：

比如，一些民族文化可能视个体自足为有价值的，并因此会主要以这种方式解释成员间彼此的义务，即提供那些个体可以改变自己生活的条件；其他民族文化则会更强调集体的好处，并认为同国同胞自己有义务参与各种形式的国民服务。²⁹

那么对米勒而言，由于美国整体上不承认有向公民同胞提供医疗保健的义务，美国的成员就没有这样的义务。但这似乎是错的：我们不认为义务的存在是基于一个团体关于其义务信念的事实，而是认为其基于这些义务存在的（客观的）充分理由。一个特定团体关于其义务的信念完全可能是不正确的。把何种民族义务存在的真相解释为是因人们对这些义务的信念而建立的，这不仅仅是极其相对主义的，它还引来了一系列问题。这些问题关乎我们能否用一个

29 米勒：《论民族性》，69。

对其成员义务的统一理解，去把整体文化个别化。此外，对公民就其彼此义务所进行的实际辩论的方式而言，米勒的解释也是不准确的。他们不认为自己要去争论民族已有想法的社会事实，而是要去争论他们彼此义务的最佳解释到底是什么，即便这种解释和当前大多数人所相信的有所不同。比如，论证美国人的确有义务提供国家医疗保健在逻辑上是自洽的，即便美国人目前不认可这么一种义务。没有人会对发言者在这一案例中所表达的含义感到不解或做出误读，在这之中义务这一术语表明了他不是指他的公民同胞的信念的社会事实。

第三，我们应该询问自己，如米勒的论点所引起的论断是否可信，即当我移民至或者并入另一个民族共同体时，我是否违反了我对同民族人的特别义务。³⁰ 米勒甚至于这么说：

因为我们的祖先为了建设和保卫这个国家付出和洒下了他们的热血，所以处在这个国家里的我们继承了一个义务，要去继续他们的工作……于是，这就意味着如果我们要把国家说成一个民族共同体，那么我们所谈的就不只是一种存在于彼此间互助实践的当代团体的共同体，这种共同体会在这种实践停止时解体；而是一种因跨越了几代人而无法被当代人宣布放弃的共同体。³¹

实际上，对米勒观点的严格解读会让个体负担上对其祖先不可

30 在一个脚注中，米勒表示我的确通过移民违反了民族义务，但乍看起来的错误却被保护个人自由这一需要推翻了。米勒：《论民族性》，42。

31 米勒：《论民族性》，23。

放弃的义务，而这一姿态似乎与个体自由的自由主义理想完全矛盾。大体上看，就我做出的文化选择，我似乎没有欠同民族的人任何解释，他们似乎也没有资格因这些选择而指责我。正如我们在第一章所见的，要论述我有一个不可放弃的义务，去继续我祖先的生活方式，就是去否定自由主义的承诺，即每个人有选择他自己生活方式的自由。

最后，按照塔米尔关于国家义务更为唯意志论者的设想，这些义务只有在一个人与团体产生认同时才对这个人有约束力。但一个人可能会问当一个“客观”成员，即一个享有相关文化特质的人，不认同这个团体时会发生什么。比如，我们一般认为父母对其孩子负有特殊义务，这种特殊义务就是米勒和塔米尔所诉诸的那种义务。但考虑到一些不负责任的父亲的例子，他不再与他的孩子有认同感，对他们也没有爱，他是否不再有义务去支持和照顾孩子们了呢？我们中的大多数人会说，不论他感到与孩子之间的认同是多么主观，他必须继续支持和照顾孩子。如果我们是正确的，那么对家庭成员的特殊义务，也可能还包括其他特别义务，而并不完全基于主观认同。至少，应给出一些我们自我脱离这些义务的更为细微的解释，这种解释当然不是仅仅改变我们的精神状态而已。

148

自由主义的民族主义者：功能性和规范性的要求

自由主义的民族主义者的论述全都追求（并且经常在其之间含糊其词）两种基本策略，一种是——我们刚刚检视过的——规范性策略，以及一种更为动机性的策略。民族性是解释边界、再分配义务和政治义务的必须，这些声明援引某个国家，为的是解决自由民主规范理论里的特定难题。它认为自由主义者缺乏一个对边界和差

别义务的令人信服的解释，而诉诸文化民族则可以帮我们填补这个空白。此外，民族性是个体自由和选择的必须，这一宣称旨在向我们表明，文化民族是一个具有内在道德价值的客体。但自由主义的民族主义者经常超越这点，去论证民族性也是民主牺牲和信任的重要动机，因此它对追求自由民主而言是实证上必须的。在这里，民主主义者提供了一个关于动机的实证论证，而不是援引道德考量。他们是以这种方式达到这点的，即指出一些民主政体中承诺和牺牲的问题，这些问题在他们看来可以借由培育民族身份被最好地克服。论据是民主政体要求在其公民中拥有一些团结性动机，以得到有效的运转，而只有一个共同的民族身份可以产生这种动机。

戴维·米勒、威尔·金里卡和玛格丽特·卡诺凡都曾强调，我们对民主国家置于我们身上的特定要求的自愿服从（尤其是用我们的税款支持再分配项目，以及要我们遵守被正确地制定但可能不受欢迎的法律的要求）需要具有牺牲我们自己的私人和战略性利益的意愿，以实现我们的国家和同国同胞的利益。比如，作为社会民主福利国家的公民，我们被要求为了那些我们还不认识且可能永远不会遇见的人做出可观的金钱牺牲。类似地，遵守个人不同意而且是合法的民主法律的意愿假定了一种信任，即这部法律反映了一个经过思考的关于政治组织共同的善的观点，而不是某一多数派别狭隘且带有剥削性的利益。查尔斯·泰勒（Charles Taylor）是这么解释这一点的：

让我们先看那些试图通过一个代议制民主兑现人民主权原则的地方的例子。这种社会的本质和其他任何自由社会一样，即它要求其公民一定程度的承诺。传统的专制统治只要求人民保持被动和遵守法律。一个民主政体，无论

古代还是现代，都必须要求更多。它要求它的成员受到激励，做出必要的贡献：金银财宝的（税款）贡献，有时是血（在战争时）的贡献；且它还总是期望在治理过程中一定程度的参与……所以民主要求其公民一个相对较强的承诺。在认同方面，公民身份必须被认为是他们是谁的一个重要组成部分。³²

照自由主义的民族主义者看来，唯一可以可靠地激励公民，让其以泰勒描述的方式超越自身利益行动的考虑，即民主团结和信任的唯一可信来源，就是一个共享的民族文化。自由主义的民族主义者声称事实就是如此，因为民族是当代世界所有的共同归属的最大共同体。根据威尔·金里卡和克里斯汀·施特雷勒（Christine Straehle）的看法，在现代，没有其他社会身份“能够激励超越了家族团体和忏悔团体的持续的牺牲了”³³。正如卡诺凡所说的，文化民族是支持自由民主运行的“电池”。³⁴

这种对自由主义的民族主义者规范性和动机性论证的区分是重要的，因为如果我们拒绝了民族主义者的规范性宣称，正如我将论证我们应该这么做，那么留给我们的就是这么一个观点，即民族本身不是特别有价值的，它只是一个有用的媒介，起到解决民主国家中特定动机性问题的作用。但如果一些同样有用的相等物品被提出来，这些物品能激励公民超越自身战略利益行动并为其公民同胞做出牺牲，那么，在这个动机性论证的基础上，我们就的确应该在民

32 泰勒：《民族主义与现代性》，39。

33 金里卡和施特雷勒：《世界主义》（“Cosmopolitanism”），69。

34 卡诺凡：《民族性与政治理论》，80。

族和这个提议的替代方案间保持中立。如果真的存在一些替代文化民族性的动机性方案，那么自由主义的民族主义让人信服的力量就必须取决于民族文化的内在道德价值和其作为义务重要来源的规范性地位。

在我看来，正是其动机性论证给了民族主义者说服人的力量，且事实上正是它说服了许多读者去细心关注他们更有争议性的规范性断言。但评估他们的动机性论证在事实上比其可能看上去的要更困难。一个问题是，尽管民族主义者充分地断言一种共享的民族文化是激励公民采取共同政治行动的必要条件，但他们却几乎没有给出真凭实据，来证明事实就是如此的。而当面对运作中的民主政体在没有一个共享的民族文化情况下却运转得相当好的经验证据时，比如加拿大、印度、瑞士或者比利时，举个例子来说，戴维·米勒，就撤退到了这么一个断言，即这些政治组织得以运作是因为它们共享一个民族认同，尽管没有一个民族文化：

比利时、加拿大和瑞士像它们实际中的那样运转，一部分是因为它们不仅仅是多民族的，而且还在团体认同之外培养了共同的民族认同，一部分是因为它们发展建设了制度（联邦主义、非集权化），来保证每个共同体都能保障自己利益不受其余的共同体侵犯。³⁵

因此，米勒认为瑞士人认为自己是瑞士人，这一身份被施加于他们对语言、宗教和行政区的忠诚之上，且这一身份保证了他们之

35 米勒：《论民族性》，96。

间的政治团结。

当然，问题就在于，如果自由主义的民主主义者对像瑞典这样的多民族民主政治组织的可行性做出让步，那么这一让步则对他的主要论点产生了致命的危害，即没有合法的民主政体能成功地激励公民去关心公民身份，除非这种民主政体是基于适当民族种类的客观共性。如果米勒认可加拿大、瑞典或比利时因其共享政治身份而运转，那么他就是承认功能性的，而非文化性的政治身份的确是存在的。如果多民族的民主国家可以基于一种政治身份，那么米勒关于民族文化不可或缺性的论点就必然是不正确的。³⁶

尽管存在经验上的例子，在表面上似乎与他们的论点相悖，但自由主义的民族主义者还是对民族的功能性替代方案保持怀疑。他们认为任何不依赖于一种共享的文化的认同形式都会是“苍白的”“过于抽象的”，“不能替代民族依赖”且会“缺乏凝聚力”。³⁷此外，民族主义者还坚持把任何可能的政治团结的“自由主义”解释视作是一种只基于“普遍原则”的解释，这种解释会让我们承诺，去支持所有地方的正义国家。³⁸但是原则，米勒抱怨道，不能做任何事情，来“给我们一个历史的地点，特别是在社交和地理上流动的社会中，毕竟这些社会中诸如家庭和社区等更古老的身份来源已经弱化了”³⁹。实际上，米勒宣称，没有了民族，我们就必然屈服于：

151

36 阿拉什·阿比扎德（Arash Abizadeh）提出了这点，见阿比扎德：《自由民主假设了文化范式吗？》（“Does Liberal Democracy Presuppose a Cultural Norm？”），498。

37 关于这些论断，见卡诺凡：《民族性与政治理论》，87—97。

38 塔米尔：《自由主义的民族主义》，118。

39 米勒：《论民族性》，165。

一个世界是一种巨型超市的观点，这个巨型超市中的不同地方提供不同的货物和服务，而个体倾向于任何提供给他们最佳包裹的地方，这是完全合理的。根据这种观点，民族纽带应该什么都不算，或许只在它们影响到了某个特定地方所提供的文化产品时才有所例外。因为那些显而易见的原因，我把这样的一个观点视作是病态的。⁴⁰

然而，论述公民身份可以提供民主国家中唯一的团结来源并不必然等同于论述公民仅与普遍的正义原则产生认同。相反，认同的根本轨迹可能是伴随一个特定的民主过程的。公民在这个过程中共同行动，来定义他们的公民权利。如果在即便没有一个文化民族的情况下，公民与特定的政治组织产生认同是可能的话，那么一个共享的民族文化是一个成功民主国家的必然动机性条件的论述就会失败。

宪政爱国主义：重新导向的诠释

由于民族主义者的激励性论点最多只能是未经检验的，这就让我们有可能，即或许会去接受卢梭的理论，以作为民主国家中合法权威的正确解释，同时又否认用其厚重的“爱国主义”解决方案，不用它去应对民主团结和忠诚问题，这些问题是我们受到制约而必须去接受的。这个策略本身就是最近由尤尔根·哈贝马斯提出的宪政爱国主义解释所追寻的。合法的法律只能基于可归纳的利益，公

40 米勒：《论民族性》，165。

民则必须借助行使民主主权的方式为自己定义这些利益。这些卢梭的主要想法在今天诸如哈贝马斯的或罗尔斯的（诉诸公共理性）商议民主理论中依然存在，且极具生命力。⁴¹ 同样存在且具有生命力的，或者说我将在下文中这么论述的，是民主团结的问题，这个问题在哈贝马斯的理论中得到了全新的应对。自 20 世纪 80 年代末起，哈贝马斯就在其关于政治和法律的作品中开始引入一种叫作宪政爱国主义的政治动机的想法，他把这个想法视作是民主政治的必要条件。⁴² 和卢梭一样，他也把这种在民主公民间动机的存在与为国家合法性辩护的计划联系在了一起，即提供一个证明，让每个公民能够接受国家强制力量的运用，并给公民一个自己合作服从和执行法律的理由。⁴³

不过，哈贝马斯的宪政爱国主义理论很大程度上被误解了，且还经常被认为是一种我们在第一章中通过玛莎·努斯鲍姆和西蒙·卡尼作品所检视的那种关于人权的世界主义。这一派的解读经常把哈贝马斯的解释诠释为采纳了“重新导向策略”的形式。⁴⁴ 帕琴·马克尔（Patchen Markell）指出这样的一种策略“借由将我们的归属和感情重新导向，宣称使情感对自由民主政体而言安全”，由以民族

41 这种源自卢梭的观点不仅在哈贝马斯的作品中表现明显，例如约书亚·科恩也视卢梭为自己所努力的模范，他试图把罗尔斯公共理性理论诠释为一个商议民主解释。见《商议与民主合法性》（“Deliberation and Democratic Legitimacy”），67—91。

42 哈贝马斯：《在事实与规范之间》（*Between Facts and Norms*），附录二：《公民身份与民族认同》（“Citizenship and National Identity”）；《欧洲民族国家》（“The European Nation-State”）；《论关系》；《为承认而斗争》和《后国家时代群集》（“Postnational Constellation”）。

43 见米歇尔曼：《道德，身份》（“Morality, Identity”），这里有一个关于政治辩护和宪政爱国主义如何在哈贝马斯作品中相联系的论述。

44 马克尔：《让情感安全》（“Making Affect Safe”），39。

和文化术语描述的先于政治的共同体转向完全凭公民对人权宪政原则依赖的一个公民共同体。根据“重新导向”的诠释，哈贝马斯的计划是焊接普遍的道德规范，正如道德规范具体融入现存宪法一样，以实现在其周围形成一个感情上有动机的公民身份。宪政爱国主义，按照这种观点，会是一种“宪法信念”：它将通过构建与其宪法认同的行动，去把公民的忠诚和抽象的规范相连。⁴⁵但这一解读是有问题的：如果我们政治身份的界限由公民对特定原则的情感依赖决定，那么就不清楚哈贝马斯如何去回应类似挪威 / 瑞典例子的民族主义者的批评。毕竟按照重新导向的观点所表示的，挪威和瑞典的公民肯定依附于近乎相同的系列原则。那么，为什么他们不共享相同的政治身份呢？

这一类的论述已经成为了对哈贝马斯观点一个非常普遍的反驳。比如，戴维·米勒就曾这么描绘宪政爱国主义的特性：

一部宪法经常包含一个原则的声明和对制定这些原则的机构的描述。原则本身在形式上可能是一般的，多少是自由民主政体通行的东西。赞成这些原则表明你是一个自由主义者，而不是一个法西斯主义者或无政府主义者，但这不能提供民族性所提供的那种政治身份。尤其是，它没有解释为什么政治共同体的边界该落在这里而不是那里，它也不能给你任何关于共同体的历史身份感，那种用过去所做的决定和行动制约当下政治的连接。⁴⁶

45 关于这个想法，见列文森（Levinson）：《宪法信念》（*Constitutional Faith*）。

46 米勒：《论民族性》，163。

伯纳德·雅克(Bernard Yack)同样赞同哈贝马斯政治计划中的“重新导向”观点。不过,他甚至表明,事实上,在声称宪政原则必须置于“一个国家历史的视野”中时,哈贝马斯是自相矛盾的。这是因为按照雅克的观点,“这一声明清楚地暗示了这一关于政治忠诚焦点的论述的听众不是一些仅仅靠忠于共享原则而团结在一起的任意个体的联盟,而是一个先于政治的共同体”⁴⁷。那些把哈贝马斯诠释成追寻重新导向策略的人把这点视为一个非常致命的批评:如果政治团结仅仅是认同自由主义原则,那么宪政爱国主义怎么能解释我们忠诚于某一特定的自由民主国家,而不是其他的自由民主国家呢?实际上,雅克声称哈贝马斯的解释不能说明他自己国家的事件:如果德国统一只能以公民一普遍主义的术语得到解释,那么为什么东德选择加入西德,而不是波兰或者之前的捷克斯洛伐克?⁴⁸

尽管这一理论被广泛接受,但我还是将论述宪政爱国主义的重新导向诠释在最好的情况下是过于简单化的,在最坏的情况下是不正确的。这种论述大体上与帕琴·马克尔和西阿伦·克罗宁(Ciaran Cronin)近来的文章一致。⁴⁹重新导向的诠释忽视了特定的民主过程在定义我们权利和提供一个我们作为公民忠诚的焦点时的重要性。以这样的方式,它架设了一种哈贝马斯在其法律理论中明确拒绝的权利“道德”解释。而借由放弃重新导向的解释,转而偏向正

154

47 雅克:《公民国家的神话》,108。

48 雅克:《公民国家的神话》,108。

49 见马克尔:《让情感安全》;克罗宁:《民主与集体身份》。两位作者都认为哈贝马斯的理论应在其法律的程序化解释下得到诠释,宪政爱国主义描述了一种民主过程而不是抽象普遍原则的忠诚。正如下文中将清楚表述的,我同意很多他们所说的。然而,我的解释与他们的不同在于,我更为强调哈贝马斯关于权利的观点和他的可以追溯到卢梭式对合法民主的认识。

如我将在下一章表述的解释，它强调作为集体民主参与的公民身份的重要性，我们就能拒绝那种认为宪政爱国主义无法解释特定政治忠诚的批评。

道德和法律

由重新导向的诠释所呈现的，对宪政爱国主义直觉上的想象依赖于—套先于政治且确定的人权，这套权利在被嵌入宪法之前就已经存在，并完全通过道德反思为我们所知。这些道德原则可以以一种相似的方式被具体化，以包括保护宗教自由、身体完整和自由言论的权利等等。按照这种观点，是宪法中包括的这些明确规定的人权赋予了其合法性。只要公民与他们的宪法产生认同，那么就意味着他们会与这些道德原则产生认同。这些原则以一种受其情感和政治历史协调的形式存在，公民则对这些原则保持忠诚。当然，普遍的道德权利意味着要适用于某一给定的政治环境，而根据重新导向的诠释，这种政治环境又会让道德权利有特定的形态，在一个法律系统中的表现与另一个中的不同。正如我们在第一章中所提到的，比如，美国言论自由的宪法权利保护种族主义言论行为的权利，而加拿大的则不保护这种权利。⁵⁰但重新导向的观点则视两个国家的宪法都加入了同一个计划：用一个不变的道德原则，即言论自由的权利，去行使其公民的身份，而这一原则又因环境而在诠释上有细微的不同。

不过，因为选择原则作为公民认同的相关点，重新导向的观点忽视了哈贝马斯对民主制度和公民身份法律地位的道德重要性的强

⁵⁰ 米歇尔曼：《道德，身份》，269。

调。和卢梭一样，哈贝马斯也把公民身份看成道德上重要的一类东西，因为他认为民主建立了政治合法性调节的理想，这一理想秉持这么一种观点，即“只有那些合法构成的论证过程可以获得所有公民同意的法令才可能宣称合法性”⁵¹。构成良好的民主政体旨在满足被哈贝马斯称作道德话语的“理想化假设”，这样民主政治的结果就能带有一个合法权威的假定。这些假定明确了每个受到法律影响的人必须能参与法律的制定，每个人都能参与民主辩论并在其中引入任何主张。如果这些保障被充足地制度化了，那么民主法律就能带有一个（不可靠的）道德效力的认知证明，因为它们是一个理性意愿形成过程的产物。

此外，哈贝马斯还声称这种方式的民主设想必须在法律和道德间划清界限。他表示民主法律应与道德相符或具有一个道德基础（实际上，它若要合法的话就必须这样），但它与道德不是相同的东西。哈贝马斯指出了法律和道德间至少存在的四个重要不同点：

1. 法律不处理人类共同体的普遍沟通问题，而是处理一个合法结合的给定的共同体的问题。这就意味着合法的法律在非普遍和有限制的对话中被制定，且其形态还受到了参与其形成的那些人的特定特征和关注的影响。

2. 法律只在其侵犯到他人的情况下对我们的外部行为起调节作用，且法律强制执行自己的规定。因此，法律自身处理法律主体，而本身不考虑主体内在道德动机的本质。只要主体服从于它，它就不过问其对法定规则

51 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，110。

的道德导向。

3. 法律以一种确定的方式明确规定原则：它“决定哪个规范算作法律，而法院则解决关于有效但可诠释的规范适用上的诠释之争问题，其解决方式对所有方面都是即刻明确和确定的”⁵²。换句话说，法律就是一个权威的系统；它不让其法律的遵循者进行私人判断，通过对道德辩护的普遍话语可能结果进行个人反思，去决定什么是合法的，什么是不合法的；相反，它在一个确定的权力范围内规定什么自此以后要被视作合法。

4. 法律不只调节道德事物，它还通过施行竞争中的利益集团间的公平妥协，来调节实用事物，它还解决伦理政治问题。这些伦理政治问题是关于一个特定的共同体如何在相对其自己的政治传统和生活形式的情况下理解自己的问题。换句话说，法律的调节“太实在了，以至于不能光通过道德考虑得到辩护”⁵³。相反，法律规范基于多种理由，包括与那个特定的法律共同体自我理解相关的实用理由和伦理理由。

这种道德和法律的强烈区分对理解哈贝马斯在权利和公民团结上的观点是重要的。那些倡导对哈贝马斯自身作品进行“重新导向”诠释的人把权利概念化为脱离语境的道德原则，而又是这些道德原则给积极立法施加了外在限制。然而，哈贝马斯已经指出这种观点

52 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，114。

53 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，“后记”，452。

其实是一种误解。与这种建构权利的方式相对，哈贝马斯希望把民主的原则构想为一种方式，这种方式透过政治话语过程，去测试合法的同伴应该给予彼此什么积极权利。因此，这种由自由和平等的公民相互赋予彼此的权利应与话语原则相一致，而这一原则本身又不能直接给出一套实在的权利清单。

在反驳权利应被构想为立法的外在道德制约这一看法时，哈贝马斯诉诸了康德和卢梭的观点，将其视为灵感。正如我们已经看到的，康德和卢梭都声称只有一项基本人权，即获得平等自由的权利。按照他们的看法，社会契约通过明确公民依据这一基本原则互惠给予彼此的既得权利，去制度化这一单一的平等自由的“内在”权利。如我们一直所看到的，对于他们而言，任何平等自由内在权利更确定的详述，必须基于一群公民的公共意志，而这群公民隶属于一个合法的政治权威。于是，对卢梭和康德来说，所有内在权利实在性详述都是既得公民权利，而这些权利又是凭受制于一套实在法获得的。

为理解哈贝马斯的法律理论，根本的是要我们将其置于这种由卢梭和康德开启的传统之下，而不是那种洛克式的自由主义传统之下，后者视个体为国家背景下的一系列确定权利的拥有者。哈贝马斯赞许地声称“卢梭和康德追寻独立自主的目标，即以某种方式将独立自主构想为实践理性和主权意志的统一物，以至于人权的观点和人民主权的原则将会互相诠释彼此了”⁵⁴。在哈贝马斯的理论中，两个基本道德观念，即话语原则和法律形式的概念，占据了与康德和卢梭观念中的自由内在权利相同的位置：“除了话语原则外，没

157

54 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，100。

有什么在先于公民自决实践的情况下就被给定了，而话语原则又建立于一般的沟通结合体的条件，以及诸如此类的法律媒介之上。”⁵⁵那么，对于哈贝马斯而言，权利就不是作为预先给定的道德事实被发现的。相反，它们是基于一群人民的公共意志，而这种公共意志又借由他们构成的良好的民主机构表现出来。

这不应被用来表明哈贝马斯是一个粗浅的法律实证主义者。恰恰与康德和卢梭一样，他也认为政治实践的道德限制存在，但这些限制是由两个抽象原则给出的：（1）法律必须自由地由每个人为全体制定，并因此话语的“理想化假定”必须得到制度性保障，这种保障体现为一系列基本政治权利的形式；且（2）所有法律在形式上必须是普遍的，以至于法定主体应被允许在其私人自主范围内，做任何没有被法律明确禁止的事项。如果公民想按照这些原则规约他们的共同生活，那么，通过行使人民主权，他们决定自己必须互相给予彼此什么样的特定公民权利方案。对于哈贝马斯而言，这意味着我们不能有对诸如此类的人权无中介的接触；所有我们知道的权利都是积极权利。这些权利存在于不同的确定的政治体制之中，这些政治体制试图去诠释一个平等自由的系统在给定的历史条件下意味着什么。

这个权利的系统……不是像自然法一样被预先给予一部宪法的制定者的。只有在特定的宪法诠释下，这些权利才首次进入意识当中……如果对“这个”权利系统的谈论有所意味的话，那么，对于这样一种实践的给定的自我理

55 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，127；强调后加。

解，它就指向对这种理解的不同阐述的重合之处……没有人能在单独的和独立于其已在历史上拥有的诠释的情况下，将获得这一权利系统归功于自己。⁵⁶

不过，话语原则和法律形式的观念确实给了我们积极立法的最低道德限制。换句话说，哈贝马斯视权利的正式观念为让一个实践得以实现的条件，这个实践就是形成能获得理性假设的民主意志。⁵⁷ 这些道德限制又分为两种。

首先，话语原则意味着，通过给予民主意志形成一个理性的认可，将民主实践与道德相连接。如果民主话语的结果要去认可一个哪怕可能出错的理性正确性的推断，那么道德论证的“理想化假设”就必须在一个足够的程度上得到满足。民主参与的权利给了这些理想实在的具体内容：于是，哈贝马斯认为，在最低程度上，一个不赋予受到其法律影响的人普遍参与权利，不去保护这些人的个人安全的政治系统不能是一个合法的民主政体。不过，虽然这些参与权利的确拥有一个核心的最低限度内容，但它们还是不够确定的，其不确定程度足以要求意义重大的诠释行为。比如，认可每个有说话和行动能力的人都应被允许参与民主意愿制定，这一假设到底要求什么？仅仅依靠排除性行动的缺失是否就足以保证这个假设，让这

158

56 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，128。

57 “卢梭开启了公民自主性的宪法话题并得出了一个更有说服性的关于主权和人权的内在关系。因为人民的主权意志只能以一般和抽象的法律语言得到表现，所以它就在自己身上直接印下了每个人为获得人类自由的权利……于是，在卢梭这里，政治自主的施行不再处于内在权利的限制性条款之下。相反，人权的规范内容进入了执行人民主权的模式本身。”见哈贝马斯：《在事实与规范之间》，101。

个条件得到满足呢？或者说，公民还要得到一定的特权的保障，让其有能力参与讨论，比如结社的权利，在公共场所示威的权利，甚至是公共媒体上平等使用播放时间的权利？此外，公民是否要得到一些能力上的保障呢？这些能力帮助其发展平等参与的必要技能，比如，享有公共教育的权利和获得一定程度经济自足的权利。这些诠释性的决定必须留给公民的合法共同体，公民则会依据其历史和社会情况给予这个基本的平等参与理想一个实在的具体化表达。

其次，权利还建立了一个法律媒介，让一群人得以调节他们共同的生活。哈贝马斯认为，任何通过法律调节自我的民主政体都会发现，采纳一些私人权利的方案是必要的。正如我们所看到的，只有政治参与的权利、不受强制和身体完整性的基本权利可以直接从话语原则本身推导出来。不过，私人权利的观念传统上包括比这个更宽泛的一系列保护：宗教自由、财产权和隐私权等等。哈贝马斯认为这种“资产阶级”权利可以从法律观念本身推导得出。⁵⁸ 法律的实证性“迫使独立自主以一种在道德上所没有的方式被分割”⁵⁹。法律自主假定了存在制定法律并因此拥有公共自主权利的立法者，以及遵守法律并因此具有私人自主权利的服从者。然而，在民主政体中，每个公民恰好同时是立法者和服从者。哈贝马斯声称，由于法律形式是就服从的对象而言的，所以它就必须建立一个法律人格类别，来帮助定义法律主体的种类：“这样的法律媒介假定了这样一种权利，这些权利将法人的资格定义为拥有权利的人。”⁶⁰ 任何一

159

58 卢梭和康德都认为法律媒介的形式为对政治权威的一个重要制约，哈贝马斯明确表示这应被诠释为传统中产阶级权利的一个保障。

59 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，“后记”，450。

60 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，119。

个希望通过实在法，去规约自身的国家都必须制定一个私法种类，以赋予国家的成员在私人领域中自主决策的平等的权利。

因此，为了以客观法律的方式调节他们共同的生活，公民必须赋予彼此一个范围没有明确的私人自由的领域，这一领域只受制于这么一个限制性条款，即这样一个受到保护的领域（a）应该存在且（b）对所有人都应是平等的。于是，私人权利就是公民为了彼此一起平等自由地生活，在一个法律共同体中赋予彼此的权利；但是，这些公民自主决定他们的行为到底在哪些方面算作公共的，哪些方面算作私人的。在这之后，（行政）国家强制执行这些权利，它们建立了个人自由的平等领域并防范那些会侵犯个人自由的人：用康德的术语来说，它阻碍“自由的阻碍”。因此，国家（构想为公民的民主联合）定义了公民自由的互惠纽带应该是什么：若没有一个具体且权威性的立法，这个自由的领域将继续保持不明确和不确定的状态，或者用哈贝马斯的话来说就是“不饱和的”。哈贝马斯认为在不建立一定此种类型的私人权利体制的情况下，没有哪个法律系统能满足法律形式的理想所蕴含的普遍性。

为什么重新导向的诠释必然是错误的？

于是，到此我们就可以开始明白，为什么一种对宪政爱国主义的重新导向诠释必然是错误的。借由直接从哈贝马斯的道德普遍主义转移到一套认为宪政爱国者要表示效忠的确定权利清单，这种诠释援引了一个哈贝马斯自己事实上拒绝了的权利概念。正如我们所注意到的，制约实在法的普遍道德原则是话语原则和法律形式的观念。但是，正如哈贝马斯所述的，这些道德原则是“基本上不饱和的”，且必须通过民主自我立法来被赋予进一步的内容和具体说明：“人

权不是预先给予，等待被发现的道德真理，而是构建出的东西。”⁶¹即便我们同意我在第四章中所展示的观点，即一个国家要想合法就必须尊重平等自由的原则的“核心”或“最低限度”的内容，这个最低限度的核心仍然不能给我们一个完整的解释，来说明在一个特定的政治环境中，平等自由包括什么。正因为此，民主公民身份才是一个具有基础道德重要性的计划，毕竟应指导立法的“不饱和的”道德理想的每一次更为实在的具体说明都来自且体现在一个秩序良好的法律共同体的商议中。民主公民身份是唯一的此种制度，它能在政治合法性抽象和正式的道德条件以及特定国家制定的积极权利间起协调作用。

于是，当宪政爱国主义被放在哈贝马斯的法律理论背景下解读时，它就该被理解为一个公民对一个特定的民主公民身份体制的忠诚，只要这个公民可以评判这个体制既是合法的，又是构成良好的，即它制定了一个符合话语原则和法律形式的观念所施加的最低道德限制的程序。那么，一个构成良好的国家就是一个其实在法代表了向努力发展一定规定的理想的国家，而这一理想就是平等的人之间的完全自主的政治共同体。宪政爱国主义者效忠她自己的关于这个计划的特定版本，而这个版本在其自己国家的机构中被呈现出来。因为民主的特征和其制定的具体积极权利取决于构成这个民主政体的公民特征，所以特定的民主国家是独特的，它的法律和特征能和其他国家区分开来。于是，挪威之所以不是瑞典是由于其对平等自由的积极诠释是自己的，且这种诠释取决于其公民的特质和自己的历史；瑞典的诠释又在重要方面有所不同。这样看待宪政爱

61 哈贝马斯：《评论合法化》（“Remarks on Legitimation”），122。

国主义会让其更不容易受到一些已经提出的，对其批判的攻击，比如说宪政爱国主义只能解释个体的“随机混合”，而不能把这些个体凝结在一起；或者说是宪政爱国主义不能解释公民能效忠一个特定的自由国家，而不效忠其他的自由国家。

为什么首先会有宪政爱国主义？

然而，在抛弃了重新导向的诠释后，我们必须更清楚地说明替代方案包含什么。这一替代方案视宪政爱国主义为一个具体的民主实践。我们对哈贝马斯关于权利观点的阐述还没有解释为什么公民团结事实上是执行构成良好的民主程序的必须。为什么一般意义上的人，即自利理性的行动者、世界公民或懒惰冷漠笨拙的人，不能成功参与民主立法的程序？为什么他们需要成为宪政爱国主义者？

和卢梭一样，哈贝马斯也认为公民自由的一个不可消除部分就是受法律管制的对象必须同时能把自己理解成法律的制定者。⁶²这就是为什么平等自由的先验理想不能被诠释为一个设置于民主公民之上，并与其相对的外在主权。哈贝马斯表示，作为受制于法律的主体，任何公民必须要有可能，把自己理解为施加在自己身上限制的制定者，理解为一个自己参与创建法律，并因此认识自己认可和服从的法律存在充分理由的人。正因为此，哈贝马斯才表示，为现代自由民主社会特征的私人权利系统自身依赖于—群公民间的团结，这群公民参与民意的形成且尊重自己施加在自己身上的法律。

和卢梭一样，哈贝马斯也声称，公民只能通过接受一定视角，

62 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，33。

即“共同的善”的视角，来理解他们作为自由和平等的公民应给予彼此什么样的权利。为了实现合法性，民主法律就必须在理解公民共同构建的一般利益的基础上被制定，而这要以平等考虑每个个体观点的方式进行。从这个视角来看，公民寻求发现那些可归纳的利益，每个人为了全体都希求这些可归纳的利益，以保护共同利益：

一个法律秩序必须不仅仅保障每个人实际上被他人认可的权利；全体对每个人权利的互惠认可还必须基于法律之上，这些法律因赋予每个人平等自由而变得合法。这样，每个人选择的自由就能与全体公民选择的自由共存。道德法律本身实现了这些条件，但对于法律条例来说，它们必须通过政治立法者来满足这些条件。立法的过程因此代表了法律系统中社会结合最先发生的地方。正因为此，这样的期望才是合理的，即那些直接或间接参与立法过程的人会放下私人主体的角色，并在其公民角色外，一同采取自由结合的法律共同体成员的视角……这种结合要求一个法律制定的过程，在这个过程中参与的公民不被允许仅扮演以成功为导向的行动者的角色。在这个意义上，政治参与的权利和沟通的权利构成了合法法规的制定，它们必须在沟通性参与的公民的所持意见中加以实施。⁶³

162

这一特定的段落帮助阐明了宪政爱国主义到底给一个构成良好的民主程序增添了什么，以及为什么这个程序不能在缺乏宪政爱国

63 — 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，33；强调后加。

主义的情况下进行。与决心采纳公共意志的公民的观点一样，一个“自由联合的哈贝马斯式法律共同体”并不是无论其主观导向的所有个体都可以进入的。特别是，哈贝马斯表示，以战略性“成功导向的行动者”角色参与法律制定程序的公民不能进入共同的善的观点。为了让公民能获得一个真正的公共意志，他们就必须从纯粹私人利益的方向走出来。

因此，哈贝马斯才必须求助额外的动机，来解决民主团结的问题。他宣称“合法立法的民主程序依赖于公民使用其沟通和参与权利，且要有一个以共同的善为目标的确定方向，在政治上提倡这一态度但不能强迫……在此意义上，宪政民主依赖于一群习惯于自由的人的动机”⁶⁴。因为权利不是可以从外部施加于一群人之上的道德原则，而反倒是必须经民主公民为自己去诠释和赋予的内容，所以这些公民才肯定愿意采纳“积极自决的我们的态度”⁶⁵。因此，和卢梭一样，哈贝马斯认为，如果公民要构想和遵守非支配性的法律，那么他们必须共享团结。但是，哈贝马斯宣称，我们可以在不诉诸民族认同的情况下解释这些团结性的动机。

对公民纯粹的法律地位的认同如何能激励个体采纳民主团结的“积极的我们的态度”特征呢？哈贝马斯通过援引法律和道德间的其中一个根本差异做出了回答：法律话语可以容纳大范围的正当理由。法律不仅仅诠释道德权利，它还包括了特定共同体集体自我理解的伦理参考，这一参考基于其共享的宪政传统和历史，并包括了源自利益集团间公平妥协的实用理由：

163

64 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，461；也见513。

65 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，499。

以所有人平等利益为目标的道德法则表达了一个纯粹和简单的全体意志，而法律则表达了特定法律共同体下成员的特别意志。此外，道德自主意愿在一定程度上会保持虚拟，因为它只声明了每个人可以理性接受的东西。一个法律共同体的政治意愿当然要与道德洞察相符合，但它还表达了一个主体间的共享形式：生命、现存利益位置和实际上选择的目标。⁶⁶

与纯粹的道德话语相反，在一个法律制定的话语中，同样的事物可以在超过一个方面变换为主位：道德方面、伦理方面或实际的方面。因此，哈贝马斯才论证了法律辩护必须对他称之为实践理性的“伦理—政治”运用保持开放。⁶⁷

这三种辩护理由间的区别对理解哈贝马斯为什么会认为公民身份可以作为特定身份和民主团结的聚集点是重要的。哈贝马斯认为，道德理由是那些必须为所有地方自由和平等的人可接受的理由。它们适用的范围是完全普遍的。然而，伦理理由则只能为一个共同体内共享一定宪政历史并从中推导出宪政传统的人所接受。它的适用范围因此只限于享有这些特定从属关系的人。最终，实践理由是审慎和工具理性的理由：它们不要求一个以他人的主张为目标的导向，而只要考虑如何有效地达到一定目标。

因此，伦理—政治论证描绘了自我理解、特定价值和—一个给定的政治共同体的传统：它回答了“我们是谁？”的问题。伦理—政治

66 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，151。

67 见麦卡锡（McCarthy）：《论调和世界性的统一》（“On Reconciling Cosmopolitan Unity”）；黑格尔（Hegel）：《法哲学原理》（*Elements of the Philosophy of Right*）。

理由只对特定的环境有效：“相对于法律共同体历史上、文化上塑造的身份，以及因此相对于其成员的价值导向、目标和利益位置。”⁶⁸ 法律至少能在特定伦理—政治理由的基础上部分得到辩护，而这种辩护方式是道德不能获得的，毕竟道德是一套适用于每个地方的人的原则。哈贝马斯表示，这种更宽泛的理由范围给了法律更强大的力量，去激励公民的忠诚和塑造其特定身份。正因为此，哈贝马斯认为：“一旦公民身份地位扎根于宪政民主的法律和政治文化，民主本身就能塑造公民身份，并逐渐抛弃其对民族这充满矛盾概念的历史依赖。”⁶⁹

法律制度伦理—政治方面的显现促使公民认同于一个特定的民主过程，而不是另外一个民主过程，因为特定民主国家的法律总是会表达一个产生认同的特定联合的元素。这是由于法律部分依赖于其公民特性的利益和理想的特定混合。公民们在任何特定的民主法律制定过程中部分所做的是澄清他们是谁，即去明确表达一种理解和政治身份。这种理解和身份将其描述为给定共和国的公民，这些公民利用了自己的历史和宪政传统。于是，在形成关于权利的共识时，他们也在部分表达和重塑他们共享的政治认同。

事实上，哈贝马斯在论证所有关于权利的辩论时都有一个道德内容和一个伦理内容。拿近来在美国发生的关于法庭展示十诫的宪法辩论来说，这首先是关于宗教事务在公共和私人领域该如何划界的辩论，也就因此是关于权利的辩论，而这在哈贝马斯的观点看来构成了一个道德—政治辩论。但这也是关于基督教传统在美国公共

68 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，155。

69 克罗宁：《民主和集体身份》，3。

生活合适位置和对这一传统的展示和庆祝会如何影响到那些不享有这一特定传统的公民的辩论。展示十诫是在所有公共环境中都可接受还是在一些公共环境中可以接受？又或是在任何公共环境中都不可接受？这场辩论的结果反过来又影响了这个国家在伦理意义上的自我理解：我们是一个实质上在公共修辞中承认这个事实的基督教国家吗？我们是一个更大范围地承认其他为我们历史做出贡献的宗教传统，并只将基督教传统认可为这之中的一部分的多元文化国家吗？抑或我们是一个致力于完全没有公共宗教传统的国家吗？

165 尽管所有合法的法律都应当能够诠释为实现一套平等权利的体制，但为了决定这些权利应包含什么，公民必须变换他们共同生活的一些方面，而这些方面依赖于他们到底是何种人的特定混合，其文化忠诚和宗教背景的本质如何。通过将这一共同生活，而不是另一共同生活，转换为主位，他们将自己认同为一个特定共和国的公民，带有其特定的宪政历史和特征。在每一种案例中，这样的辩论都是以作为两种辩论的方式得到理解的：一种辩论是公民应给予彼此哪些权利，从而能够以一种自主的方式进行其政治生活（因此是一个道德—政治辩论）；一种辩论是他们的特定政治共同体要如何理解其具体的身份（因此是一个伦理—政治辩论）。于是，一个政治共同体的特别之处就是由下面这些所赋予的，即他们所构想的共同生活的哪些特定方面需要公共调节以及以什么方式来调节。

按照哈贝马斯的观点，宪法辩论还塑造和表达了集体自我理解。这一事实给了公民一个额外的理由，让其在进入民主宪政话语时采取沟通的姿态。这是因为利害攸关的不仅仅是获得对规范有效性的新的理论洞见，还是某人作为这个特定国家公民对自身身份的新的理解，而这种理解又夹带着这个国家的历史和传统。因此，这样辩论的结果不仅仅有作为可被批判的洞见的理论意义，它们还帮助定义了公民的

政治身份。通过参与宪政话语，以定义他们要赋予作为法律同伴的彼此的权利，这些公民同时也定义了他们作为社会角色占有者的身份，而这一身份有一个确定的社会和历史过去，也因此对公民有特别意义。正式成员可以与他们作为公民的角色产生认同，这一事实让公民身份成为了一个自由和平等个体联盟计划的“推动力”。

因此，哈贝马斯希望借由共同的公民身份，而非共同的民族文化来解决民主团结的问题。这一问题又是现代多民族国家中个人身份的焦点所在。哈贝马斯表示，因为公民身份必定是特定国家的公民身份，其关注和利益能与其他国家的相区别开来，所以这一动机性事业可以在不顾及一个先于政治的，由文化定义的民族的情况下实现。但他说得对吗？

宪政爱国主义是文化模式的伪装吗？

哈贝马斯承认合法的民主过程必须依赖于嵌入一个特定伦理政治环境的动机性资源。这就经常让一些同情他计划中更广泛目标的批评者去论证他为其政治理论所做的道德主张是站不住脚的。这些批评者认为，哈贝马斯对宪政爱国主义存有一个普遍核心的坚持，即它是基于“在一个特定的民族历史和传统的环境下，对一被认可的普遍宪政原则的诠释”⁷⁰。但一旦他承认了公民身份总是取材于一个特定的伦理—政治背景的话，这种坚持就不能得到捍卫。相反，他们认为由于哈贝马斯相信我们只能“透过特定宪政传统的‘折射’

166

70 哈贝马斯：《答复》（“A Reply”），398。

接触到基本权利的抽象系统”⁷¹，所以他就应当放弃这么一个断言，即宪政爱国主义包含遵从独特的普遍理想。这些批评者问道，如果我们接触到的普遍原则版本的具体内容总是由特定的法律共同体调节，那么坚持潜在普遍道德辩护的优先性又意味着什么呢？⁷²

这一批判成功地指出了宪政爱国主义概念的一些模糊之处。一方面，哈贝马斯能（一些时候也确实是）把宪政爱国主义描绘成对普遍民主原则忠诚的理论。但当在这个意义上描述时，宪政爱国主义变得“空虚”和“正式”，因为加固民主实践底部的普遍道德原则是话语原则和法律形式的概念，且正如我们已经看到的，这些都是根本上不确定和“不饱和的”理想，也就是说，它们所依赖的进一步明确说明只能由民主商议提供。另一方面，哈贝马斯能（一些时候也确实是）强调在实践中宪政爱国主义从其所位于的历史和社会环境中获得内容，因此施行一套基本权利的抽象系统与在一个特定的法律共同体中形成集体的自我理解是分不开的，但这样宪政爱国主义所假定的普遍内核就可能看起来什么工作都没做，所有内容都由道德原则碰巧所处的文化环境所提供。于是，似乎像批评者经常宣称的那样，宪政爱国主义不言而喻地假定了一个已经存在的民族—文化身份。

沿着这一思路的批评由弗兰克·米歇尔曼（Frank Michelman）⁷³、托马斯·麦卡锡（Thomas McCarthy）⁷⁴和莫里奇奥·维罗里（Maurizio Viroli）提出。后者宣称在哈贝马斯的理论中：

71 麦卡锡：《合法性与多元》（“Legitimacy and Diversity”），131。

72 伯恩斯坦（Bernstein）：《民主思潮的恢复》（“Retrieval of Democratic Ethos”），289。

73 米歇尔曼：《道德，身份》，254。

74 麦卡锡：《合法性与多元》，135。

公民所爱的对象是其自己特定的共和国；不是简单的民主制度，而是已经建立在特定历史环境中并与那个特定共和国公民的生活方式，即一种文化相连的民主制度。⁷⁵

167

这些批评者对这么一个观点提出了挑战，即哈贝马斯的宪政爱国主义理论不过是对一个特定文化的依赖，虽然这个文化碰巧是特别“开放”和“民主”的文化。

然而，哈贝马斯拒绝将其自己的计划认同为民族主义的一个版本，这种民族主义认为，实施正义不过是澄清一个文化的传统和自我理解的民族主义。尽管我们已经看到，哈贝马斯承认他理论的运用与特定人群间达成集体自我理解的过程相缠绕，但他还是想坚持道德视角可以在独立于任何这些环境补充的情况下得到定义，即便它需要具体的环境细节，以在一个给定环境中得到运用。

哈贝马斯尝试捍卫自己理论的普遍主义，并将其与更彻底的文化民族主义相区分，有三种这样做的方式：

第一，哈贝马斯强调民主话语对集体政治身份的转变成力量。宪政爱国主义者身份所在必须被视作一个向潜在不断修正开放的过程，而不是一个静态的需要得到保护并在当下重申的民族—文化传统。

第二，他强调一个共有的政治文化与多数文化间的分离。任何政治文化必将保持被“民族”渗透。但由于它源自实现一群被绑定在一起公民间平等的法律，而不

75 维罗里：《关于爱国》（“For Love of Country”），172；强调后加。

是来自一系列诸如语言、神话和历史的客观共同点，一个政治文化可以更为稀薄。政治文化仅仅以需求和利益的重叠定义。这些需求和利益出现在任何碰巧居于一个给定社会的国家或厚重的“民族”文化中，而如果新的团体加入，政治文化永远都可以被进一步稀释。⁷⁶

最终，哈贝马斯声称正义的“不饱和”的道德原则有一些独立于环境的内容，而这些内容可以限制和指导政治实践，即便它们不能完全决定结果。

哈贝马斯指出在现代民主社会中，集体身份永远不是一个固定的和完成的产物，而是在一个开放且可修改的过程中持续“处于构建之下”。在他们的民主意志形成中，宪政爱国主义者也在明确表达一个政治身份，但他们的身份又永远是可以修改的，即它永远是政治过程中可改变的结果。反过来的情况则不应该是正确的：如果政治自主要保持支配地位，那么政治过程就不能仅仅是一个给定民族身份的橡皮图章，而这个民族身份由传统或客观文化共同性所定义。哈贝马斯因此拒绝了卢梭所诉诸的那种说服形式。这种说服形式通过援引先于政治的语言或文化的统一而在政治行动的“背后”进行。相反，哈贝马斯希望把公民政治身份的产生置于其自己有意识的控制之下。

于是，哈贝马斯的宪政爱国主义者效忠的就不是是一部固定意义上的宪法。这部宪法通过诉诸国父、神圣的文件或国家英雄祖先的

76 在这个意义上，和其他许多地方一样，哈贝马斯的观点和罗尔斯宣扬的“重叠共识”相接近。

方式得到定义。相反，他们所效忠的是一个进行中的宪政实践，这一实践同时也是自我定义的集体实践。⁷⁷ 集体身份不断可以被修改的属性不代表文化内容就从这个过程中消失了：正如我们所看到的，如果我们有这种倾向，那么任何“族群性”归属也都会要包含区分族群特征的能力，而这些族群特征被我们称为文化。但哈贝马斯目标中必要的一点是民主社会中的文化内容是由一群自主的人的决定产生的，而不是简单继承而来的。虽然任何民主社会的决定都会创造出其共同体的一个确定的特性，但公民必须随后意识到他们共同体的特性是由他们决定的，而不是一个他们注定要再生产出来的，从别处收到的继承品。

为了促进有意识的身份—生产，哈贝马斯鼓励对政治传统和历史
史的争论：

在解读上不可避免的多元主义绝非是不受监控的，相反它变得透明了，而这只是反映了开放社会的结构。它提供了一个机会，让一个人阐明自己处于矛盾的身份形成传统。这恰恰是对模糊传统的批判性占用所需要的，即为了一个历史意识的发展。这一历史意识与历史封闭图景间的不相容程度和与其所有形式的习俗，即统一的先于反射的共享身份的不相容程度是相同的。⁷⁸

公共历史能鼓励一个与过去的自主关系，而这又是以这种方式

77 哈贝马斯：《答复》，398。

78 哈贝马斯：《表达歉意的倾向》（“Apologetic Tendencies”），227。

得以实现的，即多元化我们对过去的诠释，以及不允许我们舒适地在一个关于我们集体身份的神话般图景中安顿下来。尽管政治过程必然要取材于其文化背景，但它若要鼓励关于集体身份的有意识制造，则必须以一种变换主位、争论和多元化这一背景的方式取材于过去。

第二，哈贝马斯论述了“团体与亚文化群和与其集体身份的伦理整合必须与平等包括了所有公民的抽象政治整合相分离”⁷⁹。随着现代社会发展逐渐包含一套更多元的亚文化群，法律系统就应该努力寻求在多种形式的生活中保持中立，而不是简单地反映多数文化导向的更为整体的价值。于是，一个民主国家能期望要求其公民的全部就是一个薄的“政治”社会化，它可以通过诉诸中立原因得到辩护，而不是更为彻底和全面的“伦理”社会化，即进入多数的文化。比如，未来的移民就只应被要求：

在特定时间下由公民伦理—政治自我理解和这个国家政治文化所确定的诠释范围内，同意其宪法原则；换句话说，同化入接受其社会中公民自主的制度化方式以及那里“理性公共使用”的实践方式。⁸⁰

移民不被要求要借采纳盛行的穿着、节日庆祝、语言、习惯或其他非政治实践的更为彻底的方式，被同化入主流文化。一些评论者，包括托马斯·麦卡锡曾质疑政治文化是否能真的以哈贝马斯所

79 哈贝马斯：《为承认而斗争》，224。

80 哈贝马斯：《答复》，228。

设想的方式从多数文化中“分离”。⁸¹ 比如，一个民主政体不需要一个国家政治语言吗？那难道不会反映多数所用的语言吗？其他标准化的公众决定，比如，那些关于节日和学校课程的决定，难道不反映了多数的文化吗？

哈贝马斯的许多其他评论表明，他所想的不是政治与文化背景的绝对分离，像麦卡锡的那种批评表明这根本不可能，而反倒是这么一个过程，它努力将政治文化和多数文化间的相等之处政治化，并再次使民主政治从一个被接受的文化背景中解放出来，毕竟这一文化背景是被构建为不可修正的。因此，虽然哈贝马斯敦促移民接受他们移民时那个地点的固定宪法解决机制，但他也指出一旦他们成为公民，他们就构成了这个国家伦理—政治文化的一部分，以至于其有力量随着时间推移改变盛行的宪法诠释：

170

宪政的替代方案有这么一个隐藏含义，即合法主张的政治共同体身份绝不是在移民潮前无限期地保持不变的。因为移民不能被逼迫放弃他们自己的传统，所以随着其他的生活形式得到建立，公民自此以后诠释他们共同宪政原则的视野也可能会得到扩充。于是，就形成了这么一个机制，即借积极公民的文化构成上发生的变化，整个国家参考的伦理—政治自我理解环境也发生了改变。⁸²

出于这个理由，尽管在任何给定的时间都可能存在一门政治语

81 见克罗宁：《民主与集体身份》，5；麦卡锡：《调和世界统一与民族多元》，195。

82 哈贝马斯：《为承认而斗争》，229。

言或一系列国家节日，但这些特征永远不是因为其作为民族身份的典型特征而根深蒂固，不可被民主修正的。相反，伴随着构成公民的文化改变，这些决定都对修正和再度考虑保持开放。

最终，哈贝马斯理论内在的道德观点假定，至少在理论上存在一个对权利问题的“最佳回答”，而这个回答则处于任何国家传统或自我理解之外。这个回答就是你、我以及我们的民主共同体在若有无限时间的情况下，能得出的完整的信息，接触到的所有的理由，且话语的所有“理想化假设”都将得到满足。哈贝马斯认为，我们对包括权利在内的道德宣称的论述方式表明，我们必须假设一个此类的理性上正当的回答。那就是，我们的论述就像我们的理由交换有说服力一样，这就意味着我们必须认为有一个评价这些议题的认知标准。当哈贝马斯说宪政爱国主义是基于“在特定国家历史和传统的环境下对被认可的，普遍宪政原则的诠释”时，这就是经正确诠释后哈贝马斯所表达的含义。⁸³所有的宪政实践都假设了相同的原则，因为它们都论述了权利，且其论述方式都假设了平等和自由的公民可能潜在得出单一的正确答案。

因而，成为一个宪政爱国主义者就是效忠于一个民主政体，这个民主政体在实践上可被诠释为努力向这一公共论证的普遍规约理想靠近。而这种忠诚是以这种方式实现的，即提出积极制定的公民权利，而这些权利要能够可信地声称是基于平等的人之间未加胁迫的协议之上的⁸⁴：

83 哈贝马斯：《答复》，398。

84 弗兰克·米歇尔曼在《道德，身份》中也给出了一个类似的诠释。

依靠“宪政爱国主义”的优点就在于这种爱国主义内核中的普遍主义含义，因此它能提供一个与其他共同体的爱国主义间隐含的重叠……这一表述含义保持隐匿，但却是参考的稳定基点，即便任何对其进行阐明的努力都只是众多可能版本中的一个。⁸⁵

因为所有的宪政爱国主义者都持有“单一正确回答”的假设，所以他们总能从相同的道德角度对他们现在的政治实践进行批判，而这个角度就是一个更自由和更平等的政治共同体角度。当他们这么做的时候，哈贝马斯指出，他们就假设了一个“理想化的协议”，它把持着“最终真相”，其关乎一劳永逸地实现平等和自由到底需要什么公民权利。然而，因为这个“最终真相”处于一个我们无法达到的理想化辩护的时刻，所以我们永远都不能确定我们目前在这里接受的权利事实上是否接近了这一理想。相反，我们只能让它们接受在由未来可能出现的更好理由或尚未预知的考虑所带来的挑战。

不过，哈贝马斯相信这一道德理想可以充当积极自我立法的一个有意义的道德制约，因为它可以排除与话语原则和法律形式的观念的核心内容所不一致的特定法律。它以两种方式做到这点：第一，话语原则中所隐含的普遍内容可以宣称那些剥夺公民选举权的，侵犯他们人身安全的，或在以其他人为代价的基础上给予一些人群特权的法律为不公正的，无论它们多么适合一个国家的自我理解。这些法律和实践就是与一个自由和平等的政治共同体的立场不相一致的。第二，哈贝马斯认为，话语原则可以规定我们政治实践更具包

85 哈贝马斯：《论法律和不同意见》（“On Law and Disagreement”），193。

容性，并在团体出现分歧时，建议其宽容相待；以这些方式，它可以为公共政策的指引方向。因此，哈贝马斯可以捍卫这么一个断言，即宪政爱国主义不仅仅包括对一个给定社会文化自我理解的简单阐述。当某个社会自我理解会要求不宽容，剥夺其一些成员选举权或将其排除在外，赋予一个团体在其他团体之上的特权，或侵犯公民基本自由权利时，它都可被从一个独立于这种自我理解的道德角度加以批判。尽管民主理想所隐含的普遍内容纯粹是形式上的，并且它的确性应用需要有一个伦理—政治环境中的动机和情形资源，但共和公民身份是基于自由和平等的理想，这一事实给了其“薄的”超验道德内容。

结论

哈贝马斯的宪政爱国主义再次利用了卢梭式民主的“自由模式”的承诺，将其向前推进了很远的距离，而这是一个强调反思和批判性自主政治的承诺，而非集体再度宣称通过符号和文化实践保护政治一体性的承诺。但自由主义的民族主义者却保持怀疑，批判哈贝马斯的观点太抽象，甚至是苍白的。这里面的一个原因是哈贝马斯关于宪政爱国主义的观点经常是暧昧的。尤其，有时不清楚与一个民主过程间的认同到底是不是真的和与一个民族文化的认同不一样。这种暧昧，即关于一个公民可能如何进行认同以及什么使其区别于文化模式，让很多批评者指责哈贝马斯式的宪政爱国主义不过是伪装的自由主义的民族主义。

虽然我认为哈贝马斯的理论也许可以从这些指控中被解救出来，但我也相信如果能就对民主实践的忠诚如何不同于对一个共享文化的忠诚做出更为清晰的解释，那么宪政爱国主义的概念会更加

可信并取得更广泛的赞成。如果哈贝马斯对卢梭式政治自由模式的复原要去说服他人，那么他的关键洞察，即共享的公民身份在提供政治统一性来源上能和文化民族一样有效，就需要得到关于公民认同的更确切的理论巩固。在下一章，我将尝试填补这个空白。在那里，我将从行动哲学中发展出深刻见解，而我认为行动哲学支持这么一个信念，即一个对文化民族主义的功能型替代方案是可能的，并且它能采纳纯粹公民政治忠诚的形式。

第七章 作为集体行动的民主

173

正如我们在上一章所看到的，自由主义的民族主义挑战的关键部分在于这么一个断言，即宪政爱国主义不能解释为什么公民在仅基于对正义承诺的基础上，会效忠他们特定的机构，或与其本国同胞保持团结的充分理由。实际上，对哈贝马斯的见解的一个关键担忧是，在他对此种自由主义的民族主义挑战做出很好回应的情况下，这个回应可能包含对历史、传统和民族身份的诉求，而这种诉求恰恰被民族主义者宣称为是十分重要的。对正义的承诺能成为民主团结和公民忠诚的唯一来源，这一论断若要得到证明，那么就必须要清楚地表明公民在不共享一个特定民族身份的情况下，他们也能有充分的理由，效忠自己的国家。¹

1 当然，自由主义的民族主义者认为诉诸民族身份总会是必要的：对他而言，对普遍价值的承诺不能为对效忠特定团体和体制，或是对参与这些体制的同胞所负有的特殊义务做出辩护。相反，和塞蒙斯一样，自由主义的民族主义者认为，对正义原则的承诺应给我们相等的理由，去支持每个地方的正义机构。塔米尔认为，有民族价值“藏在自由主义议程背后”（《自由主义的民族主义》，69）。米勒也明确表达了这一主张：“一致的伦理普遍主义者应该是一个世界主义者。”（《论民族性》，79）

在这一章中，我将反驳这么一个假设，即对普遍正义原则的承诺不能为我们对特定机构的忠诚，或是我们与这些和我共享机构的人之间的团结辩护。相反，我将针对这些有差别的义务和依赖提供一个替代解释。这种解释不诉诸任何民族文化身份。我认为，自由主义的民族主义立场的一个关键问题是它有这么一种趋势，即把先赋性的身份团体作为社会统一性的范式来源。但是，我们完全熟悉这么一个现象，即那些日常生活中不以先赋共同性为基础的团体，那些追求被公认为是普遍价值或善的团体并不缺乏团结和凝聚力，比如，试想一下，一个读书俱乐部、一所大学或是一个慈善机构。在这一章中，我希望部分通过与这些日常生活团体进行类比，来重新规划和捍卫我所认为的政治忠诚和团结的最佳自由主义观点。² 借由这么做，我认为我追溯到了国家地位的一个经典解释，它被霍布斯和康德（以不同的方式）清晰地表达了出来。这些思想家清楚地表达了，让一个团体成为“人民”的不是文化归属的关系，而是纯粹的管辖权关系，是后者使得一种人造的“公民型的人”得以形成。³ 此外，霍布斯认为，国家不是唯一存在的一种公民型的人：公司、俱乐部和协会也是公民型的人，它们在团结性的本质上与国家共享一些重要特征，尽管是否归属这些团体在某个意义上是可选择

2 然而，在这一章的后半部分，我将强调国家在关键方面也与这些日常生活的团体不同，因为它不是一个自愿的联合。像康德那样，我将论述我们有属于国家的责任，它独立于我们自己的同意。霍布斯做出了一个多少类似的区分：他强调国家是一个联盟，而日常的团体则只是联合。

3 霍布斯：《论公民》，73。康德在《道德形而上学原理》中视国家为道德人。关于人民作为国家终极构成力量这一概念有用的解释，见洪特（Hont）：《永恒的危机》（“Permanent Crisis”）。

的，而对国家的归属不可选择。⁴

然而，和霍布斯不同，我会使用一个现代哲学概念，来阐明民主国家和日常团体间的类比：我将论述，两种集体都由他们成员所拥有的共享意图结构而团结起来。我还将论述，正义给了我们形成共享意图的理由，以与我们的公民同胞一同参与民主过程。我认为，一旦我们认清这点，对下面问题做出解释就容易很多了，即为什么我们支持我们特定政治机构和与我们同国同胞保持团结的理由最终源自对普遍正义原则的承诺，且能借其得到完全辩护，既然正义要求我们为共享意图的实践做出贡献。不过，为了充实这个观点，我们需要先对关于集体意向性的哲学著作做一个附记。⁵之后，我们将仔细审视一个参与者根据共享意图行动的日常团体的例子：一个交响乐团的实践。最终，我将表示，尽管一个民主政体与一个交响乐团在非常关键的方面存在不同（至少有一个方面），但仍有充分理由认为民主国家的社会团结可以由相同的思路得到解释，即只从一个共同行动的共享意图角度解释。

4 霍布斯：《论公民》，73：“尽管每个共和国是一个公民型的人，但不是每个公民型的人（反过来）都是一个共和国。因为可能发生这么一种情况，即几个人在他们的共和国准许的情况下，为了处理某些生意会团结成一个人。他们这时将会是公民型的人，就像商人的公司和任何数量的其他群组一样，但他们不是共和国，因为他们不是让自己简单地在所有事情上从属于团体的意志，而只是在由共和国定义的某些事情上从属于团体的意志。”

5 我从埃克拉克塔·英格拉姆（Attracta Ingram）文章《宪政爱国主义》（“Constitutional Patriotism”）中学到很多，该文收录于普里莫拉兹（Primoratz）：《爱国主义》（*Patriotism*），217—31。在那里她提到了这么一个观念，即集体意图是作为理解宪政爱国主义中利益攸关的纯粹政治团结一个可能方式。之后的部分是对这一观念的更宽泛的发展。

有许多目标，个体有理由去珍视它们，但其却只能通过集体合作（通过创立或加入团体和机构）来追寻。我们不能独自玩橄榄球，我们不能独自跳探戈，我们也不能独自结婚。我相信，在我们日常的道德生活中，我们习惯性认为我们在这些机构和团体中的参与改变了我们与其他和我们追寻这些目标的成员间的道德关系，尽管我们和他们之间没有预先存在的文化或关系纽带。这里，我想讨论三个问题：（1）什么样的态度或精神状态解释了我们在这种共享合作性活动的承诺？（2）我们在集体合作中的参与有没有改变我们和其他参与者的道德关系？（3）如果它改变了，它是怎么做到这种改变的？

正是出于对理解集体合作前提条件的兴趣，哲学家近来才对共享意图的现象越来越有兴趣：许多理论家已经宣称，集体合作由共享意图得到加固。对一个（非常粗糙的）共享意图的描述可能是这样的：每当我认为我自己做某事是因为我们在一起做某事或到了这么一个程度时，我就有一个共享意图。⁶假设我是一个芭蕾舞剧成员，我们在跳《胡桃夹子》（*Nutcracker*）。在这种情况下，一个人可以这么说我，即我的目标是大家一起跳《胡桃夹子》，因此我打算通过我跳鼠王的角色，来使我们做到这点。⁷我不是简单地表演肢体动作并独自完成鼠王的角色，而不顾任何其他他人；相反，我的动作只有

6 赛尔（Searle）：《社会现实建构》（*Construction of Social Reality*），23—26；布拉特曼：《共享合作活动》（“Shared Cooperative Activity”）。

7 这就是赛尔在《集体意愿和行动》（“Collective Intentions and Actions”）中进行阐述的方式。

在包括其他人动作的框架下才有意义。于是，我所打算的就是追寻一个联合的目标，即我们跳《胡桃夹子》，而这是以我自己个人贡献的方式实现的。在这一章的后面，我将表明我们应该视民主参与为一种类似的共享意图实践。

176 这种集体合作是一个普遍的社会现象，没有人会否认它在我们的生活中扮演了一个重要角色。但哲学家在下面这些问题上则存在分歧，即实现这样的合作是否真的需要共享意图，以及这些意图又是如何被构造出来的。我们可以区分这场辩论中三种可能的立场：一种立场视集体合作为个体间的战略性协调，另一种视其为个体间的共享意图，而第三种则视其为一个“多元”或团体主体的形成。这些立场因其对两个问题的回答而有所差别：第一，到底是什么保持着引起集体行动的意图，是个体还是集体（理解为与构成其个体相不同的存在）？第二，解释集体行动的意图的本质是什么，它们是指一个团体或一个集体存在行动的“我们一意图”，还是只指个体自身行动的“我一意图”？

1. 作为个体的战略性协调的集体合作：一些哲学家 [代表的有大卫·刘易斯 (David Lewis)、拉塞尔·哈丁 (Russell Hardin) 和许多理性选择理论家] 试图把集体行动仅仅理解为一种个体方面的战略性协调形式。他们认为团体的行动可以借假定具有我一意图观点的个体得到解释。⁸ 按照他们的观点，个体是导致集体行动的意图持有者，这些意图有其完全“自我指认”的提议目标。这并不必然意味着讨论中的目标在任何可以反驳的意义上是自私的，

8 见，例如，刘易斯 (Lewis)：《惯例》(Convention)；哈丁：《集体行动》(Collective Action)。

而是指个体参与集体行动的目标是个体的目标，不是任何团体的目标。战略性协作解释的捍卫者认为，即便在这么一种情况下，即一个特定个体目标的成就在某种程度上取决于其他人的行动，情况也依然可以如此。

为了明白这在实践中意味着什么，让我们举一个例子。设想一个星期五晚上，我想去一个好的派对。这是一个完全自我指认的目标：它只涉及我自己的目标，而不是任何团体共享的目标。但我的自我指认目标只有在其他人出现的情况下才能实现，因为如果只有我一个人在那，这就不会是一个好的派对。我也许形成了一个关于其他人今晚将做什么的信念，也因此有了实现我目标前提条件的信念。比如，这个早上我听到下面这条流言：“一群人将在麦克家里聚集。”于是，我关于其他人会去那里的信念就给了我也去麦克家的理由。如果其他出现在派对的每个人经历了我所经历思考过程（他们仔细考虑参加一个好的派对的条件，回忆起他们听过的那个流言，出于其他人会在麦克家的期望，因而去了那里），那么这个派对就是一个战略协调的个体的派对。

2. 作为共享意图或目标的集体合作：第二种观点的捍卫者宣称集体行动应通过假定秉持团体指认意图的个体而得到解释。这一观点与第一种观点的重要区别就在于，在这里，当个体打算一起做某事时，即当他们自己的个人精神状态参考了一个他们联合打算实现的团体行动时，集体行动就发生了。尽管个体拥有解释集体行动的意图（这些意图仅仅存在于个体的脑中），但他们参考的目标则确实确实是集体的。对于共享意图的理论家而言，团体作为追寻联合目标的个体间互相联系的态度结果存在，而不是现实世界中分散的实体。迈克尔·布拉特曼、克里斯托弗·库茨（Christopher Kutz）和谢默斯·米勒（Seumas Miller）提出了这一观点的不同版本，

177

我也将在这章中把它用于模式化民主公民身份的观点。⁹

为了明白这将如何在实践中进行，设想麦克、艾玛、约翰和我打算今晚开一个派对。在共享意图这一视角下，当我打算今夜晚些时候动身前往派对时，我企图实现一个共同目标，即我们共享的开派对计划，我把自己的行动看作为这一目标做出贡献的方式。战略性的观点可以适应这么一个事实，即如果我不认为麦克、艾玛和约翰也会去派对，我就不会去派对。但对于共享意图的理论家来说，如果我不把我们设想为拥有一起开派对的目标，以及如果我不相信麦克、艾玛和约翰也把我们构想为有这个目标，并打算为实现它去完成他们的部分，那么我就不会去派对。因而，我的意图就只是一个特定个体持有的普通意图。不过，我意图的内容却引用了一个集体目标：我有一个关系意识，在这个关系中我的行动作为实现团体目标的方式，并且我不会以另一种方式行动。¹⁰

3. 作为一个多元主体的集体合作：这一立场认为，应通过假定

9 克里斯托弗·库茨：《合谋关系》(Complicity) (剑桥大学出版社，2000)，以及米勒：《社会行动》(Social Action) 关于个体精神状态不可缩减的集体成分是我们一意图还是较弱概念的集体目标，这些理论家间存在一些分歧。正如我们下面将更为详细地看到的那样，布拉特曼认为我可以意愿那个“我们X”。他因这个构想而受到了一些人的批评，他们认为打算一个行动总是等于相信我可以引起这个行动。由于团体行动包括个体的贡献，打算一个团体行动，根据这种观点，就是相信我能引起其他个体的贡献，而这是不合逻辑的。因此比如谢默斯·米勒就认为我只打算我自己的贡献但却有一个集体目标的概念，而这是我要促进的目标。我将在下面再次讨论这个问题，在这章的脚注 21，我认为，如果我们对这一构想所以为的东西精确了解，那么我们能打算团体行动。不过，没有太多东西取决于我在这点上的正确，因为我的观点可以用集体目标的较弱概念被重新构建。当在这样的情况下就是如此，即我们清楚再从事这些行动的个体的精神状态中存在一些集体成分，它们是不可复归的。

10 库茨：《合谋关系》，71。

一个新的对其行动持我们一意图观点的团体—实体来解释集体行动。比如玛格丽特·吉尔伯特（Margaret Gilbert）认为，当个体打算一起从事一个共享的活动时，他们就构成了一个多元主体，一个本体论上不可复归为构成它的个体的共同的存在：“如果‘我们’指的是一个目标的多元主体，”吉尔伯特论述道，“它就指献身于那个目标的如同一体的意愿池。”¹¹对于吉尔伯特来说，这些多元的主体也能拥有信念和意愿，它们在任何方面都不可被复归为个体的信念和意愿。按照她的观点，作为一个多元主体的成员，我们对其他成员也负有共同义务，要去继续扮演我们的角色，直到这个多元主体自我解体 and 停止存在。个体独自放弃一个共享的信念或意图，以停止受其束缚，这是不够的。对于吉尔伯特而言，只要多元主体存在，我们就不是道德上，而是交往中对其负有义务。表 7.1 总结了这三种立场。

表 7.1 意图行动的目标

	“我行动”	“我们行动”
“我”	战略性协调 (刘易斯、哈丁)	共享意图或目标 (布拉特曼、库茨、米勒)
拥有意图 行动的存在	无效集合： “我们” (拥有超越个体行为 意愿的集体们)	多元主体 (吉尔伯特)

11 吉尔伯特：《一起生活》（*Living Together*），186。

为什么战略性协调解释是不足的

179

战略性协调观点的捍卫者声称，假定包括于集体行动的我们一意图可以完全以分析或还原为自我指认的我一意图。按照他们的观点，当我们通俗地说一个团体打算某事时，我们正在做的是隐喻地说。我们应该说的是那个团体所有或者大多数成员打算做某事（在一定信念的条件下，包括其对自己战略处境和其他人行动的信念），这与方法论的个人主义相一致。激发这种立场的担忧是，意图只存在于个体的脑袋里，而说一个团体打算做某事听起来疑似假定某种团体思维。这样的一种超越其成员，并在其成员之上的集体主义会在哪里存在呢？

战略性协调观点的捍卫者表示，带着我一意图的个体主体意识到自己处于协调状态之中，这使情境成为一种集体合作。在这种情况下，他们都倾向于选择他们认为其他人也会选择的行动，或者说是在与其他人行动相匹配的行动。因此，每个对象所打算做的事情易受他相信其他人将做什么的影响，他自己的个人目标也只会在他都在同样的行动（或者行动的规则）上保持协调的情况下才能得到满足。¹² 他可能强调，他们的状况是一种协调，只要这成为一个共有的知识，那么他们作为结果的行动就必然是集体合作的行动。战略协调解释是否足够呢？

12 行动规则的资格条件意味着解释协调问题的解决方案，在这当中每个参与者执行不同的行动以达到一个理想的结果——如刘易斯共享对话的范式例子，在这个例子中最初的拨打者会在我们电话中断连接但最初的接听者保持等待的情况下打回来。但一个人还是可以把其描述成在同样的行动规则上保持协调——“如果一个人是拨打者，就打回来。如果一个人是接听者，就等待”。

我认为，对于解释许多集体合作的例子而言，战略协调的观点事实上是个不充分的模式。对那种我们这里所感兴趣的共同行动尤其如此，跳《胡桃夹子》、计划一个派对和民主参与。要明白这点，考虑下面的这些案例：

1. 处于受宠地位的女人：想象一个城镇，在那里有两个富有的女士——彭尼帕克夫人和范德里夫人，她们都想成为无可争议的交际花。她们俩都不能容忍对方，每人都从城镇的重要人物那里汇集了一帮追随者。但尽管厌恶范德里夫人，彭尼帕克夫人还是知道范德里参加的派对会是非常突出的活动，她若参加派对，就会被看见，而这对她有好处。甚至更好的是，如果她和范德里去同样的派对，她可能获得在公共场合羞辱范德里的美妙机会，从而巩固其作为当下风靡的女主人的称号。因此，彭尼帕克夫人非常仔细地思考范德里夫人会去哪些派对，自己就去那些相同的派对。结果是范德里夫人也经历了恰恰相同的思考过程。她知道彭尼帕克出现的派对会有很多人参加。此外，如果她也去的话，她也许能获得梦寐以求的机会，一劳永逸地让彭尼帕克难堪。因此，她仔细思考彭尼帕克可能参加的派对，且自己也去这些派对。于是，两位女士去了相同的派对且都带着这么一种认知，即自己参与派对的选择取决于对方的选择（如两人都意识到每人都是在匹对方），参加了派对。实际上，她们出现时都盯着对方并且知道她们在盯着彼此，还对自己说：“那个范德里 / 彭尼帕克夫人在这里只是因为我在。她想抢走我的风头。”范德里和彭尼帕克是不是

180

在共同行动呢？

2. 反向抗议者：设想一下两组抗议者，一组支持同性婚姻，一组反对同性婚姻。双方都知道他们获得了城市的许可，在同一天示威。但每一组都不确切知道另一组的游行路径。对每一方的组织者而言，重要的是他们尽可能地靠近另一组游行的地方，这样他们就能通过大喊、摇动标志甚至可能打一两拳，去淹没另一方的信息。但问题是没有一方的组织者确定另一方会去哪里。于是两个组织者都试图模拟思考另一方组织者的关于最佳抗议路径的决定。结果，他们都决定，沿着百老汇游行可能是最佳方案，因为它是一条宽阔且重要的街道，有很多行人和过路的人。结果，两方组织者认为，很有可能对方会走这条路。于是，在约定的那一天，两组人都沿着百老汇，尖叫呼喊高过彼此，挥舞他们的标志，并大体上阻碍了对方的道路。他们是不是在像一个团体一样共同行动呢？

直觉上似乎很清楚这里没有一组人是共同行动的。他们可能彼此相互协调，但“共同行动”的一个重要的意义对他们不适用。他们不是共同行动的理由是，在他们之间没有去派对和抗议的共同计划，而只有两个分散的个别计划。这两个个别计划在它们特定案例中的实现碰巧取决于每个对象（或者团体）的选择与另一个人（或者团体）的选择保持协调。因此，即便他们所做的在他们之间是共有的知识，并且他们行走在街道上或是在派对中盯着对方，并相信 A 知道 B 盯着他，B 知道 A 盯着他，A 知道 B 知道 A 在盯着他，B 知道 A 知道 B 在盯着他等等，但这还是不算一个

共享的计划，因为没有一方视对方为“共同事业中的伙伴”。¹³

尽管初看起来有理，但团体合作的战略性协调的分析却在技术上和许多这样的情况相一致，它们会被我们在直觉上认为没有发生团体行为。这是因为战略性协调的解释把任何两个或两个以上个体成功协调彼此的情况都算作团体行动，即便他们协调的目的是取得两个完全私人的目标。不过作为团体的共同行动的一个意义却被这种定义所忽视了：作为共享一个共同目标意义上的共同行动。如果我们相信上述的例子事实上不是团体行动，那么我们就必须明确进一步的标准，这些标准能成功排除这样的例子（战略性协调的解释则不能）。因而，为了一个共同行动得以存在，团体的每个成员必须不单形成相同意图，不单因为其他人形成了这个意图而这么做；他们还要让这些意图必须去参考这么一个事实，即他们正在作为一个团体一起做某事。换句话说，这些意图必须从第一人称多元的角度而形成。¹⁴那么，为了成功分析团体合作，我们就必须从为战略性协调观点所假设的我一意图转移到我们一意图，去采取共同意图或者多元主体的观点。

虽然我不想在这里详细追究这个案例，但我认为在转移至我们一意图时有充分的理由希望避免多元主体的解释。¹⁵吉尔伯特认为共享意图的观点是不足的，其主要理由是它不能解释被她看作共

13 库茨：《合谋关系》，78。

14 库茨：《合谋关系》，80—81。

15 关于这个观点，参见吉尔伯特：《一起生活》，177—213。多元主体观点更为合理的版本包括罗瓦勒（Rovane）：《代理的边界》（*The Bounds of Agency*），和佩蒂特：《有思想的团体》（“Groups with Minds”），167—93。在采纳一种不可复归的整体论见解时，佩蒂特强调程序在集体理性中所扮演的角色。它让团体秉持了其成员所未持有的信仰和承诺。但我认为这些信仰依然可以凭个体意愿的方式得到解释，即一个个体把团体程序结果视为具有权威性的意图。

同行动所必要的规范维度，是这个维度在每个成员身上产生了一个（与道德无关的）相关义务，让其去做自己的部分，并让其他成员具有若他不这么做就去指责他的权利。但我不认为吉尔伯特成功地表明了任何特别义务都依附于这样一个共同行动。当个体的意图和决定与我将下面论述的面向他人的一般道德义务相结合时，这样的共同行动就也不能由其工具性的规范力量得到解释。¹⁶ 在接下来的部分中，我将推行共享意图的解释。然而，我认为，如果多元主体的观点被表明是正确的，那么我的观点也可以得到修正，以适应多元主体的观点。

182

我在这里所追随的迈克尔·布拉特曼推荐下面这种对共享意图的分析，即把其描述成一个个体持有的“公共和连锁网络”¹⁷，但却是“我们一指认”的意图。我们打算做J当且仅当

1. (a) 我打算我们做J和 (b) 你打算我们做J。
2. 我打算我们做J因为 (1a) 和 (1b) 并紧密配合 (1a) 和 (1b) 的辅助方案；你也有相同的打算。
3. (1) 和 (2) 在我们之间是共有的知识。¹⁸

布拉特曼的条件表明我们俩都必须拥有一个偏好共同行动的承诺，且我们俩都必须意识到这个事实，即它必须在我们之间“公开可知”。让我们称这为基本的我们一意图。按照基本的观点，每当我们相互认识到我们中每个个体所拥有的“我们一态度”时，

16 关于一个她没谈及的论述，见米勒：《社会行动》，85—90。

17 布拉特曼：《意图的面向》(*Faces of Intention*)，9。

18 布拉特曼：《意图的面向》，118—19。

我们就形成了一个集体代理人，一个“我们”。如果我打算我们一起给房子刷漆，而你也打算我们一起给房子刷漆，且我们相互认识到对方的意图，那么我们就已经形成了一个集体代理人。没有什么别的东西是必须的了。

然而，布拉特曼给基本的我们一意图补充了进一步的条件，因为他发现，到此为止有可能会出现两个问题。第一，我们俩可能都打算从事一项活动且我们都意识到了这个事实，但我们可能不计划用我们俩执行我们的意图的方式来做它。然而，如果这个活动要真正地成为一个共享的活动，我们就必须用我们每个人在我们的意图基础上行动的方式达到这个目标，而不是别的方式。而为了我们真的共享一个意图，我就不能物理上强制你或者在其他情况下破坏你为自己行动的能力。

第二，为了共享一个意图，我们还必须采纳共同或者互相协调的辅助计划，这些辅助计划会保证我们一起追求一个统一和公共的行动步骤。假定我们俩都想一起给房子刷漆，但我想刷成蓝色而你想刷成红色。¹⁹ 为了让我们真的一起行动——去形成一个集体代理人——我们就必须在这潜在冲突面前协商一些共同的意图计划。如果我在你没有看着的情况下把蓝色油漆倒进你的罐子（想象你是色盲），那么我可能实现我们按照我自己偏好的辅助方案行动的目标。但如果我这么做，我们就不是真的完全共享一个意图，因为你会认为我们有一个把房子刷成红色的共同意图。尽管通过欺骗你我会让你按照我想的方式行动，但我们仍然真的只是在打算两件不同的事情。

19 布拉特曼：《意图的面向》，121—22。

布拉特曼的定义还规定，为了让我们共享一个意图，我必须打算用你我分别打算的方式实现我的目标，而你必须也有相同的打算。我们可以说，我下意识地想要你的意图获得成功。因为这一条件，布拉特曼认为共享意图条件特征的“连锁”状态不仅仅是认知的。²⁰对布拉特曼而言，我只打算我自己的目标并形成信念，它关于你的目标碰巧是什么，这是不够的；但对于上文所描述的战略协调的捍卫者而言，这就够了。我必须打算一个共享的目标，而这要求我们一起行动。因为我把你和我看作共同从事同一计划，所以我就应该尽我所能，让我们的共同计划成功。这是由于我所打算的是我们做某事，而不仅仅是我做它。正如布拉特曼所说的：“每个对象都需要将其他人相关意图的功效信奉为她自己的。”²¹

20 布拉特曼：《意图的面向》，124。

21 布拉特曼：《意图的面向》，125。正如我在这章脚注9中所提到的，关于布拉特曼的我可以凭借我的联合意图反思地打算你的行动的观点存在文献上的争议。如同谢默斯·米勒和克里斯托弗·库茨等理论家认为，更可取的是我只打算我自己的贡献，但我将这个贡献引导到一个我有且我相信你也会出力的集体目标上去。他们认为，我们只能打算这些我们可以真正实现的行动，而我不能引发你的行动。因此，即便在我们一意图的框架下，我也不能打算你的行动。尽管这件事让我们远离了关注点，但我还是应该提一下在我看来，米勒/库茨的反驳依赖的是一个过分狭隘的意图观点。对于行动理论而言，司空见惯的是我们在一个描述下打算行动，而对同一行为的不同描述总是可能的。当我打算一个个体行动时，我可以与这一事实愉快相处，即我可以在一个包括超越我直接控制的元素的描述下打算这个行动。比如，假定我打算拿起电话和按按钮。这一行动可以再度描述为（在一个更宽泛的框架下）在伦敦试图打电话给你。或者它可以被再度描述为（在一个更狭隘的框架下）打算以一定的方式移动我的手。现在，在宽泛的描述下，我的行动的一些方面不在我的控制下。除非我的电话正常工作，线路没有中断，我没有在拿起接收端的时候突发心脏病等等，我就不能实现我在伦敦打电话给你。但我们并不认为这意味着我不能打算在伦敦打电话给你，而（不然会逻辑矛盾）只能打算移动我的手，因为这是在我控制下的，我们随后看（转下页）

日常的合作活动：交响乐队的案例

184

现在我们有了一个共享意图的解释，让我们回到我们的中心问题：对普遍原则或价值的承诺，像对正义的价值承诺，能不能给我们理由，去效忠某一特定的合作计划（像我们自己的民主国家），并与这些计划的同胞参与者保持团结？回忆一下自由主义的民族主义论述，它说的是对正义的承诺不足以打下效忠特定的正义国家的基础。相反，正义应该让我们恪守为任何地方的正义国家做出贡献的承诺。然而这一正义观忽视了这么一个事实，即正义，如同演奏交响乐或在大学教书，是一种需要我们在共同意图的实践中一同合作才能实现的价值。正义，在我所捍卫的这种观点看来，要求我们让一系列民主机构存在，一同参与到制定这些机构所施行的法律当中。我主张，当一个普遍价值是一个需要合作行动才能实现的价值时，它就给了我们重要的理由，去效忠特定计划和制度，这些计划

（接上页）看什么会发生。只有我没有理由去不相信存在这些其他因素，我才能在一个宽泛描述下打算我的行动（在伦敦打电话给你）。现在让我们假设我在1930年拿起了电话，那时接线员还存在。是人而不是网络连接了我，这一事实是否有什么特征，进而引起在宽泛的描述下我不能在伦敦打电话给你，而只能在狭隘的描述下移动我的手呢？我不能明白它为什么会意味着这样。只要我没有理由不相信接线员会回答并且连接我，我就可以在伦敦打电话给你。在这么做的时候，我并没有伤害我关于接线员是自由人的这一概念。她可以随时决定放弃她的职位。我只是没有理由相信她已经这么做了。按照布拉特曼的观点，一个我们一意图可以起到这种功效。让我们说我打算在《胡桃夹子》中跳鼠王的部分。我们可以把这一行动重新描述为（在更大的框架下）我打算我们跳《胡桃夹子》。只要我没有理由不相信你会扮演你的角色，我就可以打算这一行动的更大描述。这是因为如果你表演了你的部分，我就有对集体行动的控制（我们跳不跳《胡桃夹子》），正如如果接线员连接了我，我就有对在伦敦打不打电话给你的控制（我可以挂掉）。

和制度则用具体例证说明了普遍价值。为了审视是否如此，让我们以考察一个日常团体作为开始。

考虑一下下面这个例子：

加入一个交响乐团：我演奏长号。贝多芬是我最喜欢的作曲家，我珍视演奏他的交响乐。我不能独自演奏它们，于是我决定加入一个城镇交响乐团。假定我现在已经成为交响乐团的成员几个月了。一天我自己在想：属于这个交响乐团是否给了我相对于这个交响乐团和我的同伴演奏者的成员义务呢？我加入这个交响乐团是因为我珍视演奏贝多芬的音乐，但这是一个普遍价值，外面有其他的交响乐团也演奏贝多芬的音乐。为什么要跟随我自己的交响乐团？加入交响乐团是否给了我“新的”理由，去这么做？

慎思的理由

清楚的是，仅仅通过加入交响乐团，我就让一些新的慎思的理由对于我自己而言是存在的了。加入意味着做出了一个新的个人承诺。我们一般认为，我们有意图的承诺携带了一个假设，它反对简单的可撤销性。与欲望相应，意图也随着时间推移而有了稳定性这一特征，这让它们得以组织我们对较低层次欲望的追求。所以，我在交响乐团演奏我的部分的意图给了我一些理由，去以表演我的角色的方式而行动。若我到了没有这么行动的程度（比如，因为我早上起不了床，或者习惯性地演奏前喝醉酒），我就做出了不理性的行为。

185

第二，我想要一个共享目标，这一事实可能给了我一些慎思的理由，去帮助别人表演他们的部分。如果给予帮助没有太多地损害

我其他的目标，那么通过想要一个共同目标，我就受到一定程度的理性压力，去帮助其他参与者。这是因为根据定义，一个共享的目标只能在你和我的意图都有效实现的情况下才得以实现。比如，让我们说，我们的单簧管手失去了她的工作，且无力支付去更换她坏掉的乐器。我有理由为了她而去为交响乐团的筹款贡献五美元，且这个理由要比我给也陷入困境的邻居为获得新乐器而捐献同等数目的钱要强。我们可以通过这么一种方式来表达这点，即单簧管手购买新乐器与我的利益相关，因为她拥有乐器能促进我共享的目标，而我的邻居有一个新的单簧管则与我的利益无关。然而，我的（慎思）理由到底能有多强，去让我帮助那个单簧管手，这取决于我有多重视我们一起演奏，以及帮助她会不会阻挠我的其他目标。

然而，我的慎思的理由中没有一个能给我一个很强的佐证，让我与我的交响乐团“保持联系”。主要的难点是，尽管有一个工具性的理由去将我们已有的意愿坚持到底，但却没有义务不去修正这些意愿，而支持不同的意愿。所以，虽然我今天有一些理由去扮演我的角色和支持我的演奏者同胞，但如果明天我决定打篮球而不是演奏贝多芬的话，这个理由就消失了。此外，我们去扮演我们的角色和支持他人的慎思理由常常是微弱的。于是，从一个完全意义的慎思角度来看，在这个交响乐团演奏对我的价值就只是一起演奏贝多芬音乐对我的价值，外加不在意愿形成之后去修正它们对我的价值。

如果慎思的理由是交响乐团成员资格唯一给我们的理由，那么它的义务就是最低限度的。但思考一下：

不专一的演奏者：假定我看重与他人一起演奏贝多芬的音乐。但在已经提到的慎思理由以外，我并不专一，我不认为交响乐团的成员资格给了我任何新的行动理由。相

反，当任何一个团体看起来能有效地一起演奏时，我就决定去支持它。小的事物会改变我的决定。如果我这个下午在城的北面，我可能会与交响乐团 A 演奏；如果明天在南面，我可能会与交响乐团 B 演奏。我所珍视的是一起演奏贝多芬。与谁演奏对我来说无关紧要。值得注意的是，我不认为，我在过去加入了这个城镇交响乐团的事实给了我一个特别理由，让我在他们明天的练习中出现。我也不认为，这个城镇交响乐团已经承诺秋季演奏一场音乐会的事实让我有义务，在那时做什么事情。

186

文化民族主义者认为，持这种观点的不专一演奏者必然让他的同胞成为受害者：她认为她支持在多个地方进行的一个目标的理由给了她同样的理由，去支持所有地方的这个目标。不专一的演奏者有什么不对呢？某个持基于身份的特殊义务观点（这得到了戴维·米勒和耶尔·塔米尔的支持）的人可能会说，她的问题是她没有主观上与城镇交响乐团产生认同，因此，她不是那种包含特殊义务的完全意义上的成员。但这似乎曲解了这件事。我们对不专一的演奏者案例的反应不是因为她没有感到任何对城镇的交响乐团的义务，所以她就被免除这些义务了。相反，我们认为在城镇交响乐团的成员身份给了不专一的演奏者一些道德义务，无论她是否与这个团体产生了认同。

成员身份的道德义务

基于同意的义务

无论她承认与否，成员资格影响到我们演奏者伦理处境的理由

是，她同意加入交响乐团。她的同意加入让新的道德理由得以存在，使其要在共同练习中扮演她的角色，但她的行为没能认可这些理由。通过同意加入交响乐团，这个演奏者获得了相对于他人的新的义务，包括扮演她的角色的义务；在与交响乐团相关的范围内考虑其他演奏者需求和要求的义务；如果她不能演奏就要去告知其他参与者的义务；以一种不危及其他演奏者目标的方式退出交响乐团的义务。

加入交响乐团影响了我们的演奏者对他人尊重和关心所应表达的方式。虽然我们有在最基本层面上尊重和关心全人类的义务，但这并没有许可进一步的结论，即我们一定要在所有时候以完全相同的方式对待所有人。我们也许会以不同方式对待他们，只要我们能通过指出我们的关系是道德相关的事实，来对此种行为做出辩护。我们同意加入共同事业就是这么一个道德相关的事实。这是因为同意加入这样的事业使他人期望我们会为他们的共同计划做出贡献，且会诱使他们依赖于我们去扮演我们的角色。我们有尊重的义务，去避免操纵他人的合法期望，并防止通过他们由此对我们的依赖而危害到他们的共同计划。我们不专一的演奏者拒绝承认这点。她自愿地让其他演奏者形成了她将会为他们的交响乐团做出贡献的期望，而随后却不承认他们的这一期望是合法的，或者说这一期望对她提出了什么要求。

187

所以对于不专一的演奏者而言，通过同意加入交响乐团，在其没有意愿坚持遵守的情况下，诱使其同胞演奏者形成关于她将扮演她的角色的期望，这是错误的。尽管如此，我们不希望暗示只要交响乐团存在，我们的演奏者就有无条件的义务，无限期地演奏长号部分。我们的同意可能改变道德义务的图景，但它没有以不可挽回的方式改变它。当然，她对其他成员的义务还是要求她不以任性或鲁莽的方式，撤回她与交响乐团一同演奏的共享意图。

所以，道德上讲，如果她几个月后厌倦了演奏长号，而决定打篮球，那么，她到底亏欠其他演奏者什么呢？如果她的意愿改变了，那么她就有理由做出行动，以防止其他演奏者因她缺席表演而可能遭受的损失。至少，她要在离开前给予她的交响乐团成员足够的警告，这样他们的计划不至于被摧毁。仅仅于某天决定在练习时不出现，这是不对的。此外，如果没有人将要加入乐团，那么她也许还有义务，帮助同胞演奏者找到一个替代的长号演奏者。而如果这个团体已经被预约了一场演出，那么她也许有义务要来演奏，即便她不想这么做。这样其他人就不会遭受过度的损失。如果她真的让别人失望了，那么她则有义务，以某种方式补偿他们。这些义务中没有一个叠加成了要永远呆在交响乐团的义务。但它们的确在她身上创造了这么一种义务，即不要以一种会让交响乐团产生过度损失的方式行动，因为她已经借由同意加入他们的练习，诱使她的同胞演奏者形成了关于她行为的合理期望。

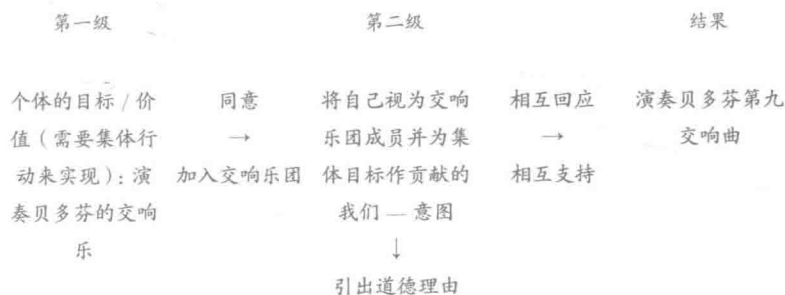
集体义务

回想一下，城镇交响乐团已经在秋天预约了一场音乐会，那个不专心的演奏者也不认为这一事实给了她随后去做某事的义务。秋天的音乐会是一个集体作为整体的义务：如果个体的演奏者有理由表演自己的部分，那么他们是从交响乐团逻辑上事先的义务中推导出这些理由的。我们这位演奏者作为一个演奏长号的人可能与实际达成这个协定没有关系：预约部门可能安排了交响乐团的所有约定。然而，因为她同意加入了这个实践，所以只要她认为她的同胞共享一个出现并表演的意图，那么她就也有在音乐厅演奏的义务，即便这对她来说包含了一些不便（也许当那个时刻来的时候，她更想去参加派对）。因此，清楚的是，自愿的成员资格可以创造出全新的

义务：这些义务让个体有所负担，但它们实际上却是从作为整体的集体的逻辑上事先的义务中推导出来的。

通过他们自愿参与交响乐团的行动，成员甚至可能引发他们签约参加时没有意识到的义务。考虑一下下面这个例子：假定城镇的交响乐团租了一栋历史悠久的建筑，用于其秋季音乐会。一个晚上，当他们演奏到贝多芬第九交响乐的高潮时，房子里贵重的彩色玻璃窗户不能忍受乐器带来的震动，出乎意料地碎了。也许，交响乐团应该选某个人事先去检查房子，但它没有这么做。不幸的是交响乐团没有免责保险。谁该补偿房子的主人呢？

通常假设，若要对一个伤害负责，我需要与它的发生有所关联。如果伤害总会以某种方式发生，那么无论我做什么，我就对其没有责任，因为我与它没有关联。通常还假设，若要对一个伤害负责，我还需要对其有一些控制，比如只要我想我就能够阻止它发生。²²麻烦的是在很多集体行动中，如在我们刚刚想象的那种情况中，没有一个原则看上去得到了满足。



22 这种描述其的方式取材于库茨：《合谋关系》，3—7。

如果我们的演奏者决定恰好在高潮前停止演奏她的长号，窗户还是会损坏，这是由于其余演奏者造成的震动。因此，她演奏她的部分与窗户的损坏没有关系：窗户的损坏是由多种因素决定的。或者假设一下刚好在高潮前，她已经预见到窗户可能会碎掉，并试图大喊来叫停演奏。但喊叫声淹没在其余的乐器声中，没人会听到她的声音。这意味着，窗户的损坏不在她的控制之下：她不能做什么事来阻止它。此外，每个交响乐团的个体成员在关于受损的窗户上都能和她有一样的说辞。按照这种观点，没有个体对窗户的损坏负有责任。没有个体有责任是因为没有人对这个结果起到了关键作用。即便她没有做出其对交响乐的贡献，窗户还是会损坏，且结果也不是在某个特定个体的控制之下的，没有什么她个人能做的事可以阻止它。

当然，这个逻辑的问题在于它没有让任何人对窗户损坏负责，也就因此让房子的主人从犯下的错误中得不到补偿。但清楚的是，损坏不是自身造成的；相反它是由交响乐团一行动造成的。是作为整体的交响乐团通过选择在那个晚上在房子中演奏贝多芬的第九交响曲而完全控制着窗户损坏与否。因此，我们应把补偿拥有者的责任归到作为整体的交响乐团身上，而不是构成它的特定成员身上。交响乐团从其共同资金中拨款，为更换窗户负责，或者，当这些资金不足的时候，要负责从其成员身上征收公款。当然，在任何一种方式中，补偿的实际负担会转移到个体成员身上，他们必须放弃练习时的免费午餐（如果共同资金足够的话）或那个月的一些户外花费（如果征收了特殊公款的话）。演奏者们要负责任，尽管他们“签约”加入时没有意识到这个义务。这是因为，单单通过加入，演奏者们就带来了承担实现集体义务所要求的负担的责任。

如果上述的解释是正确的话，那么，在像交响乐团这样的联合

中的自愿的成员资格确实通过给予我们超越了我们当初加入团体的“新的”理由，而改变了我们行动的道德理由。它以两种方式做到了这点：第一，诱使其他人形成关于我们会继续为其共同事业做出贡献的合理期望；第二，让作为个体的我们对新的义务负担保持开放，以实现独特的集体义务。于是，我们可以用下面这个两级结构，作为交响乐团成员道德理由的模式：

1. 尊重同胞演奏者：

a：通过避免操纵他们的期望

b：通过在与交响乐团相关的环境中表示出尊重和关心

2. 演奏我的部分，以完成集体义务。

值得注意的是，在我的论证中，无论个体是否与其是成员的团体产生认同，成员资格都为我们创造出了这些新的道德理由。如果他们同意加入具有价值的合作实践，那么他们就对其同胞成员和受到团体活动影响的人负有义务，不论他们现在对团体有什么感觉，也无论他们主观上是否与团体有所认同。然而，在总结这个段落之前，我应该就目前已经阐述的内容声明两个必要的警告。第一，按照我的观点，只有在这个计划是道德上有价值的情况下，同意集体计划才给了我们成员资格的义务。加入一个银行抢劫团伙没有给我成员资格的义务，去扮演我在抢劫银行中的角色。如果共同计划实际上产生了（客观的）恶，那么成员没有义务去继续为这个计划出力，因为首先她事实上都没有同意加入的充足理由。一旦她意识到了她误解了她第一级的理由，她就应该认识到她没有成员资格的第二级义务。

第二，只有在她相信她的同胞成员也会完成他们的部分的情况下，成员才有义务去执行她在集体事业中的部分。所以，如果我属于一个交响乐团且我们已经承诺今天在公园演奏一场音乐会，那么只要我认为我的同伴演奏者打算去公园演奏，我就有理由去公园演奏。但如果我知道了，比如，整个号角部分的成员昨晚喝醉了且不会出现，那么我就没有理由自己去公园。在这个案例中，我们的共享意图已经失效，且不论我做什么，我们都不会实现我们的集体义务。但如果交响乐团要担负损失的责任，那么作为交响乐团的一个成员，我可能亏欠给那个我们承诺演奏的人补偿，无论她是谁。

让我们观察一下我们目前（比较复杂的）的论证。回忆一下，我们在详细检查自由主义的民族主义实例中一个关键的元素：声称对一个普遍原则或价值的承诺不能给我们理由，去效忠特定的计划和机构，或者说不能让我们与这些机构中的同胞参与者保持团结。民族主义者宣称我们需要一些特殊理由，在实现正义状态中，这一理由超越了公民希望完成自己部分的事实，以为他们效忠一个特定国家和与同国同胞的团结提供辩护。我们的策略是以绕弯的方式，处理这个问题，即考虑一个相似的特殊理由是否是解释人们效忠日常团体的必须，这些日常团体追求（假定的）普遍价值的善。长号演奏者加入交响乐团的理由是一个普遍的理由：她认为演奏贝多芬的音乐是有价值的（在每个地方都是）。但是，外面存在其他她可以在其中追寻这种善的计划，这一事实不是她放弃其对城镇交响乐团特定承诺的理由。因为一旦她加入了这个交响乐团，她就让新的理由得以存在，这些理由使其支持这个交响乐团，并对依赖于其贡献的同胞成员表示尊重和关心。这些附加的成员资格理由源自她对演奏贝多芬音乐价值的基本承诺，这也是首先促使其加入的因素。但她第一级承诺的普遍性中没有内容与其对特定交响乐团的第二级

承诺相冲突。所以，在这个部分，我们已经看到了，同意加入一个特定的实践是产生对其特别承诺的重要方式。在下面的部分中，我们将应对这么一个问题，即同意是否是产生这一承诺的唯一方式。

民主作为共享的合作活动？

在下面的部分中，我将论述，我们应该把民主理解成一个类似的共享合作活动，且我将宣称，像交响乐团一样，民主也产生了义务，使我们在相关环境中扮演我们的角色，对待同国同胞时带有尊重和关心，并为实现集体义务做出贡献。²³我相信，一旦我们用这种方式诠释民主，那么就没有理由认为我们需要诉诸特殊的文化共同性，以为我们对一个特定民主政体的承诺辩护。这就像我们不需要诉诸特殊的文化共同性，去为我们对特定交响乐团的承诺辩护一样。然而，一开始，有人可能会怀疑，我所声称的民主可以以类似交响乐团的方式得到分析，关于这点存在两个主要理由。我称这两个反驳为没有清晰目标的反驳和自愿组织的反驳：

1. 没有清晰目标的反驳：交响乐团的成员明显是为了一个定义明确的目标，即演奏贝多芬的交响乐，而一同行动，然而，看起来似乎公民同胞们并没有一同参与类似的定义明确的共享目标的活动。当然，同国同胞又

23 将布拉特曼理论运用于国家的其他一些努力已经做出。见库茨：《公民身份的集体工作》（“Collective Work of Citizenship”）；科尔曼（Coleman）：《一个原则的实践》（*A Practice of Principle*），90—97；夏皮罗（Shapiro）：《法律、计划和实践理性》（“Law, Plans, and Practical Reason”）。我的解释与库茨的接近，但与其他三人有显著不同。

确实有一些时候一起行动，比如在投票或缴税的时候，但看起来似乎他们的共同行动不是服务于一个每个参与者都意识到的共享目标。也许每个公民仅因私人的工具性或表现性理由而去投票，或者也许他投票的行为仅仅是非理性的，并因此没有得到很好的解释。²⁴那么，一个民主政体能够以和其他具有共同意图活动的类似的方式得到分析，为了让我的这个宣称清楚可信，我就必须提供一个共享目标的解释，这个共享目标指导了其中的参与者。

2. 自愿组织的反驳：交响乐团、舞蹈团和足球队都是自愿组织的例子，个体加入它们是为了进一步实现他们的目标。我们同意加入这些活动，且我们扮演我们的角色并对成员同胞表示特别尊重，这些义务源自那个事实。但将民主国家模式化为一个以这种方式自愿联合的活动似乎是困难的。这是因为我们中的大多数一出生就是我们所居住的国家的公民，而从我们出生国退出的代价可能很高：我们可能被迫丢下朋友和家庭，被推入一个不受欢迎的文化环境，并且必须学习一种新的语言。考虑到这些障碍的存在，将最民主的国家描述为一个自愿组织似乎甚至都是困难的。如果是这样，那么一个民主国家还真的能被理解为一个共享合作活动吗？至少在其他案例中，对这一活动的参与似乎是自愿产生的。

24 就像著名的投票者困境所指出的那样。

对于这两个反驳，我认为，民主公民身份可以参照其他共享的合作活动而被模式化。然而，应对这些反驳将意味着对我们在交响乐团案例中建立的范式做出一些重要的修改。不过，如果我是正确的，那么民主国家就是一个我们可以一同行动，以保障共同目标的共同实践，且对其团结性解释的方式可以与其他我们共同一起行动的实践中的团结性相似。我们不需要那种由语言、民族或文化共同性提供的“特殊理由”，来为我们对其的忠诚辩护。

没有清晰目标的反驳

没有清晰目标的反驳提出这么一个问题：如果通过类比成其他像一个交响乐团的那样的合作团体，民主意味着有一个共享的目标，那么这个目标可能是什么呢？我主张存在两个这样的目标：一个“康德式”目标，即强制把一套客观的权利和义务体制施加于所有受制于国家的人身上；还有一个“卢梭式”的目标，即通过我们一起的民主参与，以一种正当且非支配性的方式，去定义那套权利和义务体制。

正如我们已经看到的，康德认为，通过规定和实施我们权利和义务的客观定义，国家在正义实现中扮演了一个基本角色。拥有依赖于公共法律系统的并受保障的公民权利（财产权、契约关系权和法律地位权），这与每个个体利益攸关，因为否则，她就会在她的计划中受制于其他私人的统治和控制。建立一套客观的权利和义务系统要求我们彼此协调我们的行为。法律不仅仅是通过代表权威的直接强制法案得到实施的；它们更多地依赖于人们的大规模的行为模式。这些人引导自己行动，使之符合这些法律，并认为这些法律有道德显著性，会影响到其做什么的实践推理。于是，通过遵守

这些法律，一个特定国家的居民让他们的既得权利成为一个有效的现实。在其所针对的人拒绝让其影响自己实践推理的情况下，没有法律系统可维持自身的存在。

类似地，通过缴税，成员们积极地为维持这些机构做出了贡献，而这些机构在那些不愿自愿服从的个体面前施行这些权利。如果我们停止缴税，且是大规模地停止缴税，那么我们的权利在实际中就意味着什么都没有，因为那样的话就没有一个能够对那些侵犯这些权利的人施行强制措施的国家了。某些东西是我的财产只意味着有一个协调我拥有这个财产的社会行为系统：让我拥有这个财产的权利得到我的同胞公民的认可和尊重，且有一个强制机构能在那些拒绝承认这一权利的人面前执行我的权利。于是，通过遵守法律和缴税，成员们为对他人的强制措施做出了贡献，这种强制与客观权利和义务体制相符。康德认为，因为平等自由不能在关于正义的不同私人诠释的互相竞争的情境中得到保障，所以正义要求我们通过一个国家，以这种方式协调我们的行为。对于康德而言，正义的要素就是其由像一个统一法律体制的公共机构得到定义和执行。

为了为这一共享的康德目标做出贡献，每个尊重法律和缴税的成员没有必要积极地计划整个由国家生效的公共强制系统。居民可能只打算不让自己受到处罚，或者说是遵守法律，且可能没有以任何一种方式，意识到他的同国同胞的行动以及他们与一个公共强制系统的整体关系。但是，我们仍然能说居民事实上为彼此的公共强制做出了贡献，即便他们没有准备整个联合计划。我们居民的行动是有原因地联系于一个正在进行的集体过程的，即以正义的名义对一国领土上的他人的公共强制。并且，如果他对其进行反思，那么他可以被期待意识到这个事实。于是，通过引导我们的行为符合法律以及通过缴税，我们就在帮助那个国家对一套特定的权利和义务

体制进行强制实施。²⁵

然而，当我们居住的国家是一个民主政体时，每个公民就不只是通过缴税和遵守法律的方式帮助强制国家的其他成员了；她还有义务，慎重地让自己参与政治过程。民主国家的卢梭式目标是以一同行动的方式，去规划一套正当的权利和义务体制。而在为政治过程贡献出其自己的声音和选票时，民主公民就是以这么一种方式成为了一个共享意图的合伙人，它比仅仅遵守法律更有活力。

民主过程被构想为我们通过一个共同意图的实践，去一同行动。为什么这种构想是合适的呢？存在许多对个体而言的价值目标，在不加入一个团体并将自己视为与他人一同行动的情况下，它们就不能实现。我们以对这点的观察开始了我们对集体行动的讨论。如果卢梭是正确的，那么正义法律的构想就是这样一种目标。这在两个意义上都是对的：在打算我们一同制定法律时，我必须（a）在构想我自己的观点时考虑你的利益，且因此把自己视为一个包括你在内的团体的成员；且（b）我必须还打算将你关于共同利益的观点有效地纳入考虑范围。如果你的观点没有被考虑，那么我就只是在将我的私人意愿强加于你，而不是为一个（非支配性的）公共意志的构想做出贡献。于是，在参与政治和投票时，我的意图就不仅仅是我构想了法律。而是我打算我们一起构想一套正义的法律。这意味着我必须也打算你的贡献是有效的。在民主参与时，我必须把自己构想为“推动一个共享的努力，他人也会为这种努力做出贡献”²⁶。

这意味着，只在作为一个公平的集体过程的结果时，定义我们

25 涛慕思·博格提出了一个某种程度上类似的关于我们对施行制度集体责任的观点：《世界贫困》，66—67。

26 见库茨：《公民身份的集体工作》，486。

公民权利的法律才有合法权威。在这一公平的集体过程中，每个人作为一个平等的公民有权利贡献自己的声音和选票；且参与者必须下意识地打算着彼此贡献的成功。按照这种观点，正义法律的民主构想必然是一个共同行动。于是，根据这种观点，通过参与社会运动、辩论政治议题、为代表投票和保留在修正其宪法时的参与权利，公民确实是为了一个共享目标行动：民主公民最终一同产生的“善”是其自身公民权利的正当具体化。

因此，一个民主国家的公民和居民有两种集体目标。第一种是他们不需要积极打算，但所有居民的行动事实上做出了贡献的目标：这就是通过国家强制在其本国同胞身上施行一套客观的权利和义务体制（康德式目标）。而第二个目标，如果它成功的话，必须是一个就公民而言的积极的我们一意图主题：这就是正义和非支配性的法律构想，它将每个人的利益考虑其中，且每个公民有机会为之做出贡献（卢梭式目标）。

195

自愿组织的反驳

正如我们在前几页所看到的，一个交响乐团成员的义务和其他自愿组织成员的义务一样，是基于她的同意的：它们取决于演奏者已经加入了交响乐团且对她的同胞演奏者践行了一个承诺。当然，加入交响乐团的那个演奏者没有因此暗自许诺，要永远和这个团体在一起。如果她的目标和利益改变了，那么她当然有权利离开。但她加入了这个实践的事实给了她新的义务，在与交响乐团相关的方面，去尊重她的同伴演奏者的期望。她尊重她的同伴演奏者的义务要求她不会正好在一场演出前退出，在为团体做出决定时考虑他们的需要，以及为免除集体义务做出贡献。但产生这些对交响乐团义

务的仍然是其同意加入交响乐团：一个没有加入的人没有义务去为秋季音乐会坏了的窗户付钱，或者说出现在公园的音乐会中。

我们能有非自愿的成员身份义务吗？

现在我们应该问：同意是不是为像交响乐团成员对其交响乐团所有的那种特殊义务辩护的唯一方式呢？或者有没有其他特殊义务的基础，它们将一个个体置于义务之下，完成她的部分，对其他成员表示尊重，并在即便她没有“加入”一个特定实践的情况下，也让她为免除集体义务做出贡献呢？我主张存在一些情况，在这些情况中同意或者“加入”的行动不是赋予我团体成员资格义务的必须。尤其是这样的情况，即我已经有一些预先存在的道德义务去做某事，且这些事情只能（或者最好）由我和一些团体一同行动完成。在这样的情况中，为了有一个充分理由与团体合作，我并不一定要自愿地同意“加入”。相反，为一个共同活动做出贡献的特殊义务不是基于我的同意的，而是基于我预先存在的道德义务。考虑下面一个案例：

非自愿的消防队：假设我半夜醒了的时候发现我邻居的房子着火了，而他的孩子被困其中。只要这对我而言没有巨大危险，我就有义务尽我所能帮助救出他的孩子。我依据拯救义务行事的一种方式抓住一个水桶，在我的浴缸中将其灌满水，并拎着它将其扔入火中。不过，对救出孩子们而言，这可能不是非常有效的。然而，假设一支消防队出现了，但他们缺一个人。如果他们要灭火的话，他们需要某个人坐在卡车中操纵控制设备。如果我帮他们的话，有很大的可能我们将一起救出孩子。我是不是有理由，拒绝与他们协力，尽管这样做会有更高的危险，导致

孩子们的死亡呢？

在这个例子中，我不认为我有道德自由，拒绝和消防队一同行动，无论我过去有无“加入”或“同意”他们事业的一部分。²⁷这是因为我不能拒绝我已经有的责任，即要去竭尽所能救出孩子，而现在消防队就在这里，实现这个责任的合适方式就是与他们一同行动。因此，我预先存在的拯救义务规定一个更为具体的义务，在这个例子中与消防队一同行动，即便我过去没有同意在他们事业中的成员资格。

此外，一旦我开始坐进消防车并开始操控，单纯地突然站起来并离开对我而言就是不对的。即便我离开时去做某个同样指向我救援义务的事情，比如帮助另一群人绕着火势设置警戒线。只要这不是一个明显的更好的策略，情况就是如此。这是因为其他消防队员现在依赖于我（这种依赖是合法的，因为我有帮助救援的积极义务）。借着现在从中跳离，我将整个共同事业的成功置于危险之中，并威胁到了每个人去实现其职责的努力。所以我在这个情况下一般的救援的义务特别化为一旦消防队出现时对消防队的义务。如果这是最佳的选项，那么情况就是如此。并且，一旦其他成员形成了我将贡献的期望，这个义务就将保持约束力。我对他们有所亏欠，要么扮演我的角色，要么给他们一个关于我不能这么做的充分警告，并找

27 我的意思不是暗示我可以被正当地强迫加入消防队；这个结论需要额外的一步，来表明这个义务是一个我可以被强制完成的义务。许多国家确实以某种形式实施“乐善好施者”的义务——在最低限度危险情况下拯救的义务。我的意思是在这里绕开关于这些实践的辩论。但我认为我当然可以因为在这种情况下拒绝加入消防队而受到批评和指责，无论我与其过去有没有协定或成员资格的历史，即便结果是我不能受到强制。

到一个代替我的人。至少直到下面任一种情况时是如此：(a)我们一起完成了我们的义务并救出了孩子或(b)我们的共同努力明显不会成功。

在我们非自愿的消防队的例子中，一个（部分的）组织团体已经存在。但是有一些其他情况，在这些情况中一群个体可能负有责任，将自己组成一个团体，以完成某些道德责任。考虑下面一个案例，它改述自弗吉尼亚·赫尔德（Virginia Held）的一篇论文：

被动的地铁乘客：设想七个不认识，但身体健全的人坐在一节地铁车厢里。一个人站了起来，把最小的人按到地上，开始打他，勒他脖子。可能的是，其他五人中没有一个人能仅靠自己制服行凶者，但他们五个人联合起来肯定可以，也许还不会给自身带来严重伤害（行凶者没有刀或枪）。如果地铁乘客只是坐在那里，在那个人被勒时只是望着，我们能不能认为其要对没能作为一个团体一同行动负责呢？²⁸

我认为我们当然可以认为这些地铁乘客要为他们没能一同行动负责。不过，和消防队不同，地铁乘客受到一个额外责任的拖累：为了完成他们一同行动的义务，他们必须首先将自己构成为一个团体。没有一个人有义务冒着生命和肢体受伤的危险去独自对付行凶者。但他们有义务一同行动，因为这是拯救受害者的唯一方式，且因此他们有义务通过交流他们的意图以及类似的方式创造条件，让

28 赫尔德：《任意的集合》（“Random Collection”），475。

共同行动成为可能。恰恰和非自愿的消防队一样，他们组成一个团体的义务的根本首先是他们拯救的义务，一个他们作为人类就附在他们身上的义务。他们没有同意在地铁车厢面对这种情况，或者他们可能与其他乘客没有认同，又或者他们不倾向于与他们一同行动，这些都无关紧要。他们有义务将自己构成一个团体，因为这是拯救那个被勒脖子的人的正确方式。如果他们拒绝这么做，那么我们就可以视其道德上负有责任。

民主国家成员身份的义务

我认为，国家和我们的交响乐团的例子间的关键不同在于国家不能以一种自愿组织的思路被理解，但其就我们成员身份义务的基础方面却反而与所概述的非自愿的例子类似。这是因为我们有无条件的义务，它独立于我们的目标和选择，对我们具有约束力，要我们参与进入一个正义的国家。在采纳这个立场时，我跟随了罗尔斯，他也类似论证了我们有一个“自然正义义务”去“在当正义机构存在并适用于我们时，遵守它并为其尽我们的那份力……而在正义的安排不存在时，要帮助建立正义的安排，至少在只需我们付出很少代价，这样安排便能实现的情况中如此”²⁹。罗尔斯转而跟随着康德。正如我们所见的，康德论证了我们有一个（可强制执行的）正义义务，进入国家之中。³⁰

如果我们接受我目前所捍卫的康德—卢梭式论证，那么我们就认为正义的义务要求我们使一个公共机构，即民主国家，得以存

29 罗尔斯：《正义论》，334。

30 康德称此为“公共权利的假定”：“当你不能避免的要在所有其他人旁生活时，你就应该离开自然状态而进入一个正当的状态”（MM, 6:307）。

在。这个机构能定义并实施既得财产和身体不受侵犯的权利，且其定义和实施方式与每个人独立于私人强制和随之引发的支配威胁相一致。这一正义的义务只能通过机构实现；它不能靠私人按照其自己意愿行事去实现。这些正义的义务不是基于同意或者自愿的采纳。相反，它们是自然义务，就像救援的义务一样，我们仅仅因为是理性的主体就要受其约束，且它可以被强制地实施。

因为正义的自然义务是一个只能通过建立公共管辖权机构才能实现的义务，所以其他每一个受制于我们行动潜在强制的人都有权利，要我们尽我们的职责，让这样一个机构得以存在并得到维护。与我们将民主分析为一个共同意图的实践相一致，我认为，我们应该把正义的自然义务诠释为一个这样的义务，即（a）通过遵守法律和缴税，在国家强制实施的统一权利和义务体制中保持合作；且（b）形成共同意图，去参与定义这些权利的民主过程，从而尽我们的职责，以保证我们实施的体制是一个正义的体制。

如果这是正确的，那么重要的问题就是这样：一个给定的个体对哪一个特定的国家有义务，要去维护它并参与其中？我认为这个问题的答案是那个个体有义务去尽他的职责，和那些权利经常受到其影响的人一同建立并维护那些机构。这就意味着正义的自然义务以下面这种方式得到了具体化：

a. 在自然状态中建立国家的义务。当前没有国家存在的时候，每个人都有义务在一个集体的努力中尽其职责，以创建一个国家。在这个意义上，那些拒绝将自己构成为一个正义国家的个体可以被认为要在道德上为不这么做负责。他们恰恰就像被动的地铁乘客。在他们自己的权利和那些与其交往的人的权利遭受暴力时，他们坐视不管，即便他们可以借由一个公共机构去协调他们的行为，来克服这个问题。康德会说，尽管考虑到他们一同打算继续存于自然状

态，这些个体在将自己对他们的权利的观点施加于彼此时，没对对方做什么坏事，但他们还是因拒绝将自己构建成为一个国家而做了“最大程度上的恶”。他们集体逃避了他们正义的自然义务。

杰里米·沃尔德伦曾将这个观点称作康德的“亲近性原则”：当人们不能避免地以一种其行为必然影响对方的方式生活在彼此身旁时，他们就有义务，让一个拥有管辖权的机构得以存在，因为这是他们可以在不危害他人自由的情况下拥有财产的唯一方式。³¹因此，在自然状态中，我们就有义务去与受我们所控资源影响的人一起去建立一个国家，无论她是谁。也就是说，我们与我们经常交往的人一起去建立一个国家，无论她是谁。由于我们目前处在国际的自然状态中，且因为我们的行动经常侵犯边界外的其他人的自由，正如我们在第四章所看到的，我们现在就有一个没有完成的集体义务，将我们联合起来，进入具有国际管辖权的机构。

因此，任何其行为经常影响到彼此权利，且现在没有一套法律和政治制度的个人团体都有义务创建一个机构。与谁一起创建呢？与那些权利经常受到他们行为侵犯的人一起创建，不论他们的国籍和文化归属。按照这种观点，形成一个国家的“人民”不需要因任何先验的纽带而被捆绑在一起；他们可能是一个偶然的团体，只是碰巧发现自己一同处于一块领土中。不过，他们仍然进入了这么一种状态，即其行为侵犯了彼此。他们需要一个国家来规范约束他们的交往。一个国家的成员仅因其领土情况而被捆绑在一起，这一情况让他们处于与彼此的持续联系之中。

31 沃尔德伦：《纠正历史不公》（“Redressing Historic Injustice”），136—37；沃尔德伦：《康德的³¹法律实证主义》，1555。

b. 在现存国家中的含义。在当代世界，没有一个人仍然生活于自然状态，而我们的领土情况在今天不是由互动亲近性定义，而是由国家管辖权定义。不过，世界中仍有大量的现存国家，其中许多可以合乎情理地宣称合法性。那么，它们中的哪一个特定的国家是我们现在有义务通过遵守法律和缴税等类似的行为维护的呢？我主张，我们有义务去维护那个我们行动经常影响了对他人合法强制，并由此侵犯了他们权利保障的现存国家。这实际上等于一个“康德式”的自然义务，即维护我们所居住的领土上的国家。

在遵守法律、缴纳税款和享受一个人和其他人权利的保障时（特别是我们在第一章所看到的那种既得财产的权利），一个作为一国成员的人已经在强制其同国同胞上有所牵连了。通过让我自己的行为符合法律和缴纳我的税款，我帮助在这个领土上的特定人群，而不是在所有地方的全人类身上都施加了一套法律。比如，瑞典居民的行动没有以相同的方式，为用于南非居民法律的强制实施做出贡献。无论她是否拒绝让自己的行为符合南非的财产法律，这都不会削弱南非人拥有权上的保障，除非她暂时以一个游客的身份出现在他们的领土上。但她是否让自己的行为符合瑞典的法律，这会侵犯她同国同胞的财产权利。类似地，如果她拒绝向南非政府缴税，她没有威胁到南非公民的福祉或社会权利，或是其法律权威的完整性。他们一开始就没有期望或依赖于她的贡献，以保障自己的权利。但如果她拒绝缴税给瑞典政府，她就是在威胁她同国同胞的权利保障。于是，仅仅通过出现在这块领地，我就为其法律系统对其他主体的强制做出了贡献。我以下面任何一种方式做到了这点，即要么我让我的行为符合治理那块领土的法律且缴纳税款，进而帮助施加了一套作用于他人身上的强制法律秩序；要么我拒绝做这些事，进而通过我的私人意愿，而非公共机构强制他人，而这是我有义务要去避

免的。因此，单凭出现在一块领地，我就有了维护治理这块领地的法律系统的义务，如果这个法律系统足够合法的话。这是因为我有一个先验的正义义务，通过一个管辖权的权威，来规约我所有涉及外部资源的交往行为。

很难想象一个人将如何把自己从一套强制法律体制的潜在影响中解脱出来，除非这是通过殖民另一个星球或者成为隐居者，并因此完全从社会交往中撤出而实现。但按照康德式的观点，非自愿地牵扯进一个法律体制，这没有对某人做了什么错事，因为一个人已经有一个先验的正义义务去维护一个合法的国家。以相同的方式，非自愿地牵扯进消防队，这也没对我们旁边的邻居做什么错事。他已经有救援的义务去帮忙救出孩子，尽管他没有要求消防队出现，但由于他们现在在这里了，他就有义务与他们一同行动。

201

类似地，尽管我没有选择这块领土上的人群，但当我拒绝通过治理这块领土的政治权威来规范约束我的行动时，我就对这群人做了错事。而这个政治权威也给了我一个对他们的特定义务，无论我承不承认它。按照康德式的观点，这意味着一个人应该遵守国家的法律，无论他在哪，并在这个国家合法的情况下为这个其所居住或拥有财产的国家贡献自己的税款。如果一个人没有自愿地形成意图，去做这些事，那么他就可以被正当地强制去做它们。

于是，国家成员身份和政治义务的康德式解释就主要是一个领土式的解释，这正如我们对这一理论的期望一样，它强调国家在定义和保障我们既得财产权利中的道德重要性。正是通过以一种对一个给定领土上其他人自由有反响的方式行动（并因此只是出现于那个空间之中），个人才通过遵守法律和缴纳自己税款的方式，实现了维护这个对其施以统治的国家的义务。在另一个国家中的游客和居民是共同法律实施实践的“暂时成员”，就和一个交响乐团中的“替

代”演奏者差不多。他们有义务通过尊重他人的权利，使自己的行为与法律一致，并通过类似的方式，去扮演自己的角色。不过，他们与这个国家的联系是流动和非永久的。当他们从这块领土上离开时，他们就失去了这些义务，因为那时他们的行动不再经常地为那个国家成员的强制做出贡献了。

不过，这么一个事实，即我的行动借由国家对其他成员的公共强制做出了贡献，也让这些其他人有了重要的责任。如果我帮助强制了我的同国同胞，其方式符合非正义和支配性的权利和义务体制，那么我的行动就是为一个公共的不法行为做出了贡献，我有责任尽我所能修正那个错误。如果我的国家法律侵犯了第四章概述的最低标准界限，那么我就可能有义务去不遵守法律，或是与我的公民同胞们一同行动废黜现政府。但即便法律达到了这些最低标准界限，它们还是可能包括明显的不正义成分，或者说它们是以一种每个公民的利益没有得到足够倾听的方式制定的。我应该怎么尽我的那份力，去阻止在他人身上施行不正义或者支配性的权利体制呢？

一种我所能做的方式是通过自我积极参与民主过程，来弥补这个过错。于是，除了维护国家的“康德式”义务，正义的自然义务也支撑了民主参与的“卢梭式”义务。步卢梭的后尘，我认为，保障一个人的国家所施加的权利和义务体制是正义和非支配性的方式是让其成为一个集体努力的结果。在这个集体努力中，每个人都以一种考虑每个其他成员利益的方式参与进来。即便平等自由的原则有必须被尊重的“核心”或“最低限度”内容，即那些我们在第四章中所概述的界限，这些条件还是没能为我们提供对平等自由所包含内容的完整解释。因此，形成一个共同意图，与他人一同参与定义一套积极的公民权利体制，这就成了某一特定领土上实现正义的必要部分。民主公民身份协调于一个自由和平等的公民身份理想以

及在这群人的特定情况下为实现这一理想的特定权利之间。

如果一个秩序良好的民主国家已经存在，而在上面所概述的那个意义上，一个人是其永久成员，即在既定领地上，一个人的行动普遍地影响到强制的法律系统在其他成员身上的施行，那么这个人就有额外的义务，去形成一个共享的意图，与其他人一同参与制定国家强制施行的法律。正如遵守法律和缴纳税款的领土义务一样，卢梭式的参与义务也具体化成一个民主过程，且面向特定的一群公民。如果瑞典公民不参与南非选举的投票，我们不必担心某个被强制要求遵守南非法律的人的利益会在这些法律制定时没有得到倾听。只要她不是那里的永久居民，这个瑞典公民就不被强制要求去遵守南非的法律；这些法律甚至不是面向她的。但如果一群南非公民被有组织地剥夺选举权，不能为南非法律的制定做出贡献，那么我们就有理由担心这些法律的结果会是不正义或支配性的：这群公民没有机会在政治过程中表达他们的利益，或者说为共同的善贡献自己的见解。³² 按照这种观点，民主正义要求我们一同行动且把自己看作一个团体。如果我拒绝投票、参与政治或支持其他人公平使用政治权利的努力，那么我就表明缺乏对公民身份作用的关心，即对其在以一种足够非支配性方式，定义并实施一套关于权利的公平体制上的作用上缺乏关心。

这一民主公民身份在实现正义上的重要性的卢梭式观点也对赋予公民身份有着重要含义，正如我们能从永久居住于南非的瑞典公民的例子中所看到的那样。根据这一观点，所有在一国领土上的永

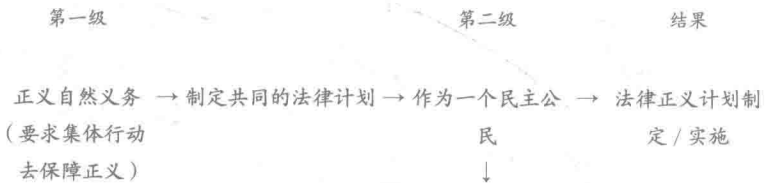
32 非常清楚的是，公民没有在民法、刑法和税法实施时受到不公正的对待，如果这些法律足够正当的话。但我也并不认为把投票作为一种法律义务，就像澳大利亚那样的国家所做的一样，是错误的，虽然这点必然更具争议性。

久居民都应成为公民。把身份资格的更高地位推及至那些自身生活受到一块领土上制度广泛影响的人，这一做法是恰当的，正如允许交响乐团永久成员有替代演奏者没有的话语权是恰当的一样。所以公民身份的领土理论，如康德—卢梭式的理论，不能认可赋予公民权利的民族或文化基础。任何广泛受制于一块特定领土内遵守法律的强制期望的人都必须有一个获得那块领土内公民身份的渠道：这群人既包括出生在那里的人，也包括长期居住在那里的人。就公民身份的前提要求制定居住要求可能是合适的，以证明其与国家和其领土有一个相对持久的联系。但拒绝永久居民公民身份就是去拒绝承认其获得自由的内在权利，因为他应当能把自己理解成他被迫要去遵守的限制条款的部分作者。

最后，一个康德—卢梭式的国家观点意味着公民正如一个交响乐团的成员一样，对那些因他们共同实践遭受了伤害或不正义的人负有重要的集体责任。一个弥补不正义的集体责任可以亏欠于他们领土之内或者之外的人。比如，如果他们领土中的一部分人现在被剥夺了选举权，那么公民就有一个集体义务，通过改变法律或支付补偿，去补救这一境况。没有个体公民对这群人选举权的剥夺造成了影响，这可能是真的。可能不论她做了什么，歧视性政策都有这样的支持，没有哪个特定公民能改变这个结果。因此，没有哪个人对决定这个政策起了关键作用。也可能这个政策不是在任何特定公民的控制之下的，因为它只是一整个团体讨论和决定其是否实施的投票的结果，且没有哪个公民能控制整个过程。此外，其余的每个公民都可以对这个政策说我们的公民代表能说的：他对其没有控制且在决定它时没有起关键作用。但明显地，作为整体的民主政体对这个政策有集体控制。所以是作为整体的民主政体亏欠下了补偿和纠正，这些补偿和纠正可能通过平权行动的形式，让这些被排除在

外的团体受益。对那些侵犯了民主政体之外的人的权利的政策，我们可以应用同样的分析。即便这个结果不在任何一个个体公民控制之下，也不是由其特定行动决定的，但作为整体的民主政体仍对这些其伤害的外来者亏欠补偿。而就其作为成员的能力而言，公民可以被期望要为这个补偿做出贡献。

于是，按照我的观点，我们的确有特殊的道德理由，去政治参与我们自己的民主过程，遵守我们特定国家的法律（当它们是合法的时候），向我们自己国家的权力机构缴税，并为免除国家的集体责任做出贡献。这些理由基于我们正义的自然义务，它们要求我们建立一个共享意图的民主立法实践，并为之做出贡献。如果上述解释是正确的，那么我认为，我们可以以与那些在交响乐团发展出来的观点相似的方式，简要描述个体公民对一个特定国家的承诺的结构。这一梗概描述使用我们早前的两级模型。在这两个例子中，要求恪守与其他人合作的实践承诺，这一普遍价值能给人理由，去获得一个特定团体中成员资格特有的态度。



1. 作为某个国家成员行动的道德义务。(我不能放弃正义的义务)
2. 去尽我“康德式”职责的义务，维护一个法律计划——通过缴纳我的税款，让自己的行为符合法律。
3. 去尽我“卢梭式”公民身份职责的义务：

- a. 去投票和参与民主过程。
 - b. 尽我所能让我的公民同胞的参与权利得到保障。
4. 去帮助免除集体责任的义务，这些集体责任是作为整体的国家可能通过自愿承诺或我们共同行动所带来的伤害而获得的。

因而，交响乐团和民主国家间的关键不同大多就不是在它们所能产生的义务种类上。毕竟，在两种情况下，我都有义务，去扮演我在共同实践中的角色，去合理对待同胞参与者，并为免除集体责任做出贡献。不同之处在于这些义务的根基所在。在交响乐团的例子中，我们的义务是基于我们同意这个实践。在民主国家中，我们的义务是基于正义的自然义务，它独立于我们的意愿，对我们有约束力。然而，在这以外，这些义务的实质内容，以及它们在我们和我们同胞成员间建立的关系，大多是一样的。

205

我们需要共享的民族文化吗？

在这些都各就其位后，让我们简要地再考虑一下自由主义的民族主义者的案例。回忆起他们的断言，即宪政爱国主义者不能光基于正义，去解释为什么公民有足够的理由去效忠他们特定的国家，或是与其同国同胞保持团结。相反，民族主义者宣称公民需要一些特殊的理由，比如民族身份的道德重要性，来为其对特定国家的义务和依赖辩护。然而，在我们早一些的例子中，我们看到一个普遍价值，像贝多芬交响乐的美感，能够完全论证参与者对一个特定团体践行的义务和其在那个团体中持有的成员资格态度。在为那个例子中的义务打下其基础时，不需要间接援引什么文化纽

带或者先赋共同性。

正如我们所看到的，在民主政体的案例中，唯一显著的不同就是对正义的承诺不是自愿的：相反，它是一个自然义务。但也如我们所看到的，有充分的理由认为正义法律的产生必须是一个集体行动，因此我们正义的自然义务给了我们义务，去形成一个共享意图，以一同参与一个民主过程。现在我们必须问：为什么我们对特定民主国家中的成员资格的认知不能以一个完全平行的方式得到解释呢？也就是说，如果我们明白正义的自然义务要求我们合作以实现民主立法，那么为什么保障正义的目标本身不足以解释我们对我们自己国家中成员资格的态度呢？

在这方面，我们可以轻松地解释为什么我们与交响乐团产生认同。这是由于在那之中，我们和我们的同伴演奏者一同行动，并且我们认可那个共享的活动，因为它为所有成员带来了一个有价值的善。我们不需要援引任何文化共同性，来解释这种意义的成员资格。于是，一个人可以说我们在交响乐团中感到一种理性意义的成员资格：我们看重我们的成员资格，因为它让我们追寻我们所关心的目标。而我们为什么会有作为一个特定民主国家公民时的成员资格感，这不再神秘。通过与我们的公民同胞一同行动，我们制定了一套正义且非支配性的法律，这对于每个人来说也是一个有价值的善。那么，和交响乐团一样，民主国家也是一个可能感受到理性意义上成员资格的集体，我们也无需援引共同的民族文化加固它。如果上述的解释是正确的，那么对我们正义义务的反思性理解就完全足够为我们作为公民的认同打下基础。正如卢梭在《爱弥儿》中论述的，经过理性反思后，对平等的作为独立的自由的承诺本身就足够产生对公民身份和与同国同胞保持团结的承诺。没有什么别的东西，尤其是没有什么共同的语言、文化或历史，是需要的了。

两个说明

现在我们已经明白了，我们正义的自然义务是如何在一个民主国家内部特殊化了的，我们明白了正义可以为成员资格的重要义务打下基础。为了强调和说明这点，考虑下面的例子：

1. 瑞典的纳税人³³。假定一个有钱的瑞典商人，在读 了耶尔·塔米尔、戴维·米勒和 A. 约翰·塞蒙斯后，完全信服了其论证。直到目前为止，他都假设他对正义的承诺给了他一个充分的理由，通过缴纳自己的税款，支持瑞典国家。但现在他意识到他错了。相反他对正义的承诺只给了他支持他选择的正义国家的理由。深信他可以同时省钱和尽自己的道德义务，他立即去开曼群岛，在那里递交了公司注册的文件，这样省了他百万美元。毕竟开曼群岛也是个合理正义的地区。我们的瑞典纳税人做错了什么事吗？

2. 逃避赔偿责任的人。假定，在“二战”之后，联合国要求所有当事方为不正义行为支付赔偿。作为这个项目的一部分，美国被要求为轰炸广岛、长崎和德累斯顿向日本和德国支付赔款。1945 年的一个普通美国公民对这些行动不起作用。他也没有对这些行动的控制。比如说相较于一个冰岛公民，他是不是就有更多的理由去支

33 我的这个例子来自一次与马丁·桑德布的对话。

付额外的税款，用于承担赔偿呢？³⁴

207

如果塔米尔和米勒是正确的话，那么宪政爱国主义者不能超越一个任何地方的正义的支持者所有的理由，去解释为什么公民成员资格能给瑞典纳税人或者逃避补偿责任的人理由，要其去做出贡献。事实上，米勒—塔米尔的论点表明对自由主义原则的承诺在对国家惩罚的恐惧之外，并没有给这些个体任何去做出贡献的特殊理由：相反，对其文化身份的一些援引是需要的。但一旦我们明白民主是一个共享意图实践，我们就能解释为什么他们在只基于正义的情况下有理由做出贡献。

瑞典的纳税人应该贡献给瑞典的税收机构，而不是开曼群岛税收机构，这是因为他和他的同胞公民一同制定了规范约束其社会中财产的法律，是这些法律给了每个公民社会权利，而税收收入则意味着要去资助这些权利。在制定这些法律时，公民们合法地依赖和指望彼此的贡献，以维护他们受保障的社会权利。通过选择将其支票寄往开曼群岛，我们的纳税人忽视了他的公民同胞在保障他们的权利上对其贡献的依赖。不同的既得权利体制是可能的且正当的，但作为一个国家的成员意味着一个人要恪守维护特定既得权利体制的承诺。其他成员正依赖于这个瑞典纳税人的贡献，以保障他们的权利，而通过拒绝让自己的行为符合瑞典的税法，这个纳税人是在以一种不正义的方式，强制了其他成员。

34 我通过假设一个合理正义的国家对其非正义行为而负有集体义务亏欠，让这个例子对我而言更为简单一些。一个集体政治责任的完整理论则需要考虑一个非正义国家的成员资格是否施加了任何义务，这是一个更困难的问题。一个完整的理论还需考虑在诸如国家这样的非自愿团体中持异见者义务的局限。

这个瑞典纳税人有成员资格的义务，这个义务源自他正义的自然义务，即避免用这种方式操纵他公民同胞的依赖，对他们造成伤害。

逃避赔偿责任的人应该做出贡献，这是因为对战争中平民的赔偿是一个落在作为整体的国家身上的集体义务。如果公民一般都拒绝认可在这种情况下任何支付的义务，那么他们伤害或忽视的受害者就得不到补偿。³⁵ 此外，是他们的共同行动造成了讨论中的伤害：他们的税款用于支付炸弹，他们的军队驾驶着飞机，他们的宪法在这种情况下授权允许了这些决定。我们的普通公民个体也许没能对这些事件的发生有所作为，但他是这个集体的一部分，而这个集体对造成这些伤害能完全控制。因此，集体有责任补偿受害者，而集体中的个体则有义务尽其职责，承担这个责任。

最后，我想为我给出的简短解释加上一些告诫。首先，正如仅因属于一个银行抢劫团伙的成员不能给我抢劫银行的义务一样，我的解释不包括从属于一个不正义的国家给了我们做这个国家所说的任何事情的义务。回忆我们参与国家的第一级理由是正义的一个自然义务。没有任何正义的自然义务可以加强从事不正义事情的二级成员资格理由。或许关于我们对一个只是部分正义的国家有何种程度的义务存在困难，但任何明显不按第四章所概述的标准，以平等自由的方式对待其成员的国家都没有权利，去要求其成员的忠诚。第二，正如若交响乐团的演奏者知道她的成员同胞不会出现，那么她就没有义务演奏音乐会一样，如果我知道我的同国同胞不会缴税或者遵守财产法，那么我也就没有也这么做的义务。这么做就会是承受一个不会以任何方式促成集体

35 我不是想表明对于这些情况中的政策决定者没有个体犯罪责任的问题。这是一个非常重要的附加问题，但其与集体补偿责任是相分开的。

目标实现——即建立民主正义——的负担。然而，国家强制一般将足以提供这方面的保障，且让我处于一个要做出贡献的真正义务之下。第三，正如交响乐团的成员没有义务永远呆在交响乐团一样，正义国家的公民也没有义务不去移民。他们有移民至别的国家的自由，只要他们宣布放弃在他们是公民的国家的成员资格，或证明与两个国家有永久联系，并表明他们能免除两套政治义务。因此，没有理由认为公民忠诚不可以是一种“可携式”的态度。

于是，我相信对民主作为集体活动的仔细考虑表明，自由主义的民族主义者对公民国家地位的批判是错的。不过，仍该强调这个对宪政爱国主义的重建不能（也不应该）捍卫自由主义国家现有实践的所有方面。它所表明的全部就是对正义原则的承诺在理论上与对特定民主国家的忠诚以及与我们同国同胞的成员资格认知和团结相一致。但这种宪政爱国主义是一种范式理想，而不是现有实践的描述，且这样的宪政爱国主义可以起着批判工具的作用。因为它主张按照如俱乐部那样的日常团体的方式思考正义国家，所以它就认可改革现有的国家，让它们的功能更像俱乐部。我认为这在评估当前的移民和公民身份实践时是特别重要的，它们中的许多与自由主义原则不一致。一个自由主义国家只能在其排除外来者的原因是偶然的，而不是先赋性的情况下为其对公民的优待辩护。这就意味着没有一个自由主义国家应该否决那些被迫长期服从其法律的人的公民身份。且没有宪政爱国主义理论可以承诺在移民政策中的民族和国籍偏好，否认出生在这一领土中的每一个人的公民身份，或像现代自由主义民主国家真正表现的那样去偏好有技能和富有的移民者。所以，宪政爱国主义的完整解释会要求发展出一系列指示，来改革我们的实践，尽管我必须把对这些问题的更多讨论推移到未来的作品中。

第八章 结论

209

回忆一下，在第一章中，通过仔细考虑来自多伦多的莎莉的案例，我们首先提出了政治义务的问题。我们在那个阶段的常识道德感支持这么一个观点，即通过塑造她的实际责任，加拿大的公民身份在道德上对莎莉应该做什么产生了影响。比如，我们认为，最低限度上，她应该

1. 当这些法律足够正义时，遵守加拿大的法律，而不是美国的法律；
2. 参与加拿大的选举和政治辩论；
3. 向加拿大的税收机构缴纳税款，而不是向她自选的一些其他正义国家的权力机构纳税；且
4. 为加拿大的福利再分配做出贡献，以保障她公民同胞的社会权利。

我们那时对莎莉是否可能受制于额外的公民义务是存在争议的，这些义务包括在一场正义战争中入伍、完成公民服务，或为其国家所欠下的赔款做出贡献。相反，我们那时关注了一个在这些政

治义务中看似棘手的问题：按照强调普遍自由和平等重要性的自由主义观点，我们如何在实际中为归于莎莉的义务进行辩护呢？自由主义者不认为我们对生来就从属的团体有强制性的义务。那么为什么他们要承认我们对国家有强制性的义务呢？

我们看到，在自由主义的基础上为我们关于莎莉公民身份义务的常识进行辩护其实带来了一个困难的挑战，一个很多当代理论家认为不可克服的挑战。世界主义者宣称经过反思，我们应该认为公民身份的特殊义务根本上是与自由主义价值观不一致的，自由主义价值把同样的道德价值归于每个地方的所有个体。世界主义者得出结论，我们对正义的义务不应该在任何方式上受到国家边界的限制。此外，自由主义的民族主义者也同意世界主义者的观点，即光凭自由主义价值观不能表明公民身份的义务是可以辩护的，尽管他们认为这个空白实际上指出了民族在我们政治思考中隐藏的重要性。然而，这些学派都不认为在单一的自由主义基础上，公民身份可以被表明具有任何道德重要性。

210

这本书呈现了一个贯穿全文的论述，其大意是我们事实上可以在单一的自由主义基础上为莎莉的公民身份义务辩护，且一个对正义的承诺本身可以给莎莉提供充足的理由，让其去支持自己的民主机构并表现出与她同国同胞的团结。换句话说，我认为，若要实现自由主义者所关心的中心价值，即个体间作为独立的平等自由的条件，我们需要践行对合法民主国家的政治义务。这本书分两个部分详细展开了我的论述。

第一，我认为世界主义者错了，他们忽视了民主国家在定义一些我们对他人的正义义务时，所扮演的关键角色。虽然像塞蒙斯一样的世界主义者和政治权威的批评者假设我们的正义义务是明晰和确定的人际间义务，但我利用康德的政治作品质疑了这个假设。康

德认为在国家建立之前，在一些关键问题上我们正义的道德义务是不确定的，特别是我们财产的正当范围和我们“既得”（或者“公民”）权利的界限。正如我们所看到的，康德宣称，这一不确定性让构建一个机构成为必须，这个机构通过制定实在法，为每个人的既得权利提供公共定义。否则，我们的自由就没有保障，因为每个人都保留了能力，可以在任何时刻依据他关于正义的私人意愿对我们进行干涉。而卢梭则补充道，对我们而言，施加一套每个人公民权利的客观定义，并使之与自由相一致，做到这点的唯一方式就是将其建立在民主公共意志的基础上。如果康德和卢梭是正确的，那么正义的一个条件就需要民主国家机构。因此，我们正义的自然义务没有就我们对其他个人（包括陌生人）的正义行为给出建议，而是反倒要求我们去一同行动，构建、维护和服从正义的民主国家。

不过，正如我们所看到的，就其本身来说，关于国家权威的一般论述对建立如莎莉一样的公民对自己特定国家加拿大和特定同国同胞加拿大人的义务而言只是部分有效的。自由主义的民族主义者声称，任何持莎莉有对国家正义义务的一般论述都应在实际上要求她去平等地支持所有的正义国家。在上一章中，我表明这样的宣称建立在了一个错误的观点上，即认为对普遍价值的承诺永远不能加强对特定机构的承诺。在这个机构中，我们为了对这个普遍价值举例说明和加以实现而与他人合作。让莎莉对加拿大的机构和她的加拿大同胞的义务特定化的是这么一个事实，即他们通过民主地定义一套公民的既得权利体制，一同行动去实现正义的自然义务。由于莎莉具有尽其职责建立正义机构的一般义务，所以她就也有理由，去保证这些她个人参与的机构在实施时不是不正义的，且借助实施它们，她也没有对她的同国同胞做出不正当的事情。此外，她有理由尊重别人，不去操纵她同国同胞的合理期望，这种期望关乎她将

211

在事实上为实现他们的联合计划做出贡献。这些考虑给了她足够的理由，去在她自己的民主国家中进行政治参与，去践行公民不服从来对抗不正义的政策，去贡献税款并遵守那些足够正义的法律。这些法律则是为了使其公民同胞的既得权利得到有效认可和尊重。不过，在我看来，在这些关于莎莉为何要效忠其自己的机构和支持其共同同胞的理由中，没有一个需要进一步诉诸莎莉的民族身份、情绪和情感，或者文化。民主团结和公民忠诚可以完全基于对正义的承诺，只要这个承诺被认可为要求我们在一个民主过程中与他人集体行动。

然而，公民身份的自由主义理论不能做的一件事是告诉我们，为什么我们应该在这个世界上有独立的国家，或者为什么边界碰巧落在它们实际所在的地方。一个康德—卢梭式的观点只能告诉我们，合法的民主机构（在一个国家或在许多独立的国家）是平等自由条件的必须。它没有告诉我们，我们应该有多少个这样的权力机构。不过，在我看来，这在任何方面都不是问题。因为一个康德—卢梭式的理论可以给公民完全充分的理由，去效忠她所居住的特定民主国家。同理，关于我们在这个世界上该有多少消防队，或橄榄球队，或大学，或者哪些特定的人该成为哪些特定团体的成员，这些问题也没有一个先验的答案。但这没有否认这么一个事实，即相较于其他同等优秀的大学和队伍，我有完全充分的理由，为我的大学或我的橄榄球队做更多的事情。这些理由不是因为我主观上强烈地认同于我的大学而非其他大学，或者我偏爱它的成员，而只是由于这么一个事实，即在这个大学中我和他人一同行动，去在这个地方而不是那个地方实例化和实现更高层次学习的价值。我对学习的欣赏是一个普遍价值，它给了我完全充分的理由，去支持我的学生和我的同事，而不是其他地方的学生和同事。

如果我论述的两个部分获得了任何成功，那么我就认为它们将大有帮助，去表明对公民团结和义务的传统自由主义解释事实上比近来的理解要强大得多。因此，我希望这本书可以为这么一项更为宏大的计划做出贡献，即给自由主义公民身份提供辩护，以应对近来世界主义者和民族主义者对其进行的攻击。在我看来，化解自由主义对特定国家承诺的明显矛盾是一个更为全面辩护的第一步。因为自由主义公民身份的传统解释有太多值得欣赏的东西了，而我们对其放弃会是非常不成熟的举动。

参考文献

- Abizadeh, Arash. "Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (Not Site) of Distributive Justice." *Philosophy and Public Affairs* 35 (2007): 318–58.
- . "Does Liberal Democracy Presuppose a Cultural Nation? Four Arguments." *American Political Science Review* 96, no. 3 (2002): 495–509.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.
- Arneson, Richard J. "Do Patriotic Ties Limit Global Justice Duties?" *Journal of Ethics* 9 (2004): 127–50.
- Barry, Brian. *Culture and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . "Humanity and Justice in Global Perspective." In *Ethics, Economics, and the Law*, ed. J. Roland Pennock and John W. Chapman, 219–52. New York: New York University Press, 1982.
- Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Bernstein, Richard. "The Retrieval of the Democratic Ethos." In *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, ed. Michael Rosenfeld and Andrew Arato, 287–305. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998.
- Blake, Michael. "Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy." *Philosophy and Public Affairs* 30 (2001): 257–96.
- Brandt, Reinhardt. "Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre." In *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, ed. Reinhardt Brandt, 233–85. Berlin: de Gruyter, 1982.
- Bratman, Michael. *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . "Shared Cooperative Activity." *Philosophical Review* 101 (1992): 327–41.
- Buchanan, Allen. *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- . "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World." *Ethics* 110, no. 4 (2000): 697–721.
- Byrd, B. Sharon, and Joachim Hruschka. "The Natural Law Duty to Recognize Private Property Ownership." *University of Toronto Law Journal* 56 (2006): 217–82.
- Caney, Simon. *Justice beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- Canovan, Margaret. *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 1996.
- Carens, Joseph. "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders." *Review of Politics* 49, no. 2 (1987): 251–73.
- Charvet, John. *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- Cohen, Joshua. "Deliberation and Democratic Legitimacy." In *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, ed. James Bohman and William Rehg, 67–91. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- . "Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy." *Philosophy and Public Affairs* 15 (1986): 275–97.
- Cohen, Joshua, and Charles Sabel. "Extra Rem Publican Nulla Justitia." *Philosophy and Public Affairs* 34 (2006): 147–75.
- Coleman, Jules. *A Practice of Principle*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Criminal Code of Canada, Section 318–19, <http://laws.justice.gc.ca>. Accessed 4/26/2008.
- Cronin, Ciaran. "Democracy and Collective Identity." *European Journal of Philosophy* 11, no. 1 (2003): 1–28.
- Dent, N.J.H.. *Rousseau*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- . "General Will." In *A Rousseau Dictionary*. Cambridge, MA: Blackwell Reference, 1982.
- Derathé, Robert. *Jean Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- Forst, Rainer. "The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights." *Constellations* 6, no. 1 (1999): 35–60.
- Gans, Chaim. *The Limits of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Gilbert, Margaret. *Living Together*. London: Rowman and Littlefield, 1996.
- Gildin, Hjlail. *Rousseau's Social Contract: The Structure of the Argument*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Gomberg, Paul. "Patriotism Is Like Racism." In *Patriotism*, ed. Igor Primoratz, 105–11. Amherst, NY: Humanity Books, 2002.
- Goodin, Robert E. "What Is So Special about Our Fellow Countrymen?" In *Patriotism* ed. Igor Primoratz, 141–58. Amherst, NY: Humanity Books.
- Green, Leslie. *The Authority of the State*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Green, T. H. *Lectures on the Principles of Political Obligation*. In *Philosophical Works*. Bristol, UK: Thoemmes Press, 1997.
- Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace*. London: T. Warren, 1654.
- Habermas, Jürgen. "Apologetic Tendencies." In *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*. Ed. and trans. Sherry Nicholsen. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.
- . *Between Facts and Norms*. Trans. William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

- . “The European Nation-State: On the Past as Future of Sovereignty and Citizenship.” In *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran Cronin and Pablo De Greif. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- . “On Law and Disagreement: Some Comments on Interpretative Pluralism.” *Ratio Juris* 16, no. 2 (2003): 187–94.
- . “On the Relation between the Nation, the Rule of Law, and Democracy.” In *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran Cronin and Pablo De Greif. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- . “The Postnational Constellation and the Future of Democracy.” In *The Postnational Constellation: Political Essays*, trans. Max Pensky. New York: Polity, 2001.
- . “Remarks on Legitimation through Human Rights.” In *The Postnational Constellation: Political Essays*, trans. Max Pensky. New York: Polity, 2001.
- . “A Reply.” In *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, ed. Michael Rosenfeld and Andrew Arato, 381–452. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998.
- . “Struggles for Recognition in the Democratic State.” In *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran Cronin and Pablo De Greif. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- Hardin, Russell. *Collective Action*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- Hart, H.L.A. “Are There Any Natural Rights?” In *Human Rights*, ed. A. I. Melden, 61–75. Belmont, CA: Wadsworth, 1970.
- Hegel, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. Allen Wood. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Held, David, ed. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
- Held, Virginia. “Can a Random Collection of Individuals Be Morally Responsible?” *Journal of Philosophy* 67, no. 14 (1970): 471–81.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . *On the Citizen*. Ed. Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism after 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hont, Istvan. “The Permanent Crisis of a Divided Mankind: Contemporary Crisis of the Nation-State in Historical Perspective.” *Political Studies*, special issue, ed. J. Dunn (1994): 183–91.
- Hruschka, Joachim. “The Permissive Law of Practical Reason in Kant’s *Metaphysics of Morals*.” *Law and Philosophy* 23 (2004): 45–72.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Ignatieff, Michael. *Blood and Belonging*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1993.
- Ingram, Attracta. “Constitutional Patriotism.” In *Patriotism*, ed. Igor Primoratz, 217–31. Amherst, NY: Humanity Books, 2002.

- Kant, Immanuel. "Conjectures on the Beginning of Human History." In *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . *Kant's Gesammelte Schriften*. Ed. German Academy of Sciences. Berlin: Walter de Gruyter, 1900–.
- . "On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, but It Is of No Use in Practice." In *Practical Philosophy*, ed. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . "Theory and Practice." In *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Kersting, Wolfgang. *Wohlgeordnete Freiheit*. Berlin: de Gruyter, 1984.
- Korsgaard, Christine. "Morality as Freedom." In *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . "Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution." In *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, ed. Andrews Reath, Barbara Herman, and Christine Korsgaard, 297–328. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kutz, Christopher. "The Collective Work of Citizenship." *Legal Theory* 8, no. 4 (2002): 471–94.
- . *Complicity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- . *Politics in the Vernacular*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kymlicka, Will, and Christine Straehle. "Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature." *European Journal of Philosophy* 7, no. 1 (1999): 65–88.
- Levinson, Sanford. *Constitutional Faith*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Lewis, David. *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- Locke, John. *Second Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett, 1980.
- Margalit, Avishai, and Joseph Raz. "National Self-Determination." *Journal of Philosophy* 87, no. 9 (1990): 439–61.
- Markell, Patchen. "Making Affect Safe for Democracy? On Constitutional Patriotism." *Political Theory* 28, no. 1 (2000): 38–63.
- Mason, Andrew. *Community, Solidarity, and Belonging: Levels of Community and Their Normative Significance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Mason, John Hope. "Forced to Be Free." In *Rousseau and Liberty*, ed. Robert Wokler, 121–38. Manchester: Manchester University Press, 1995.
- Masters, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- McCabe, David. "Patriotic Gore, Again." In *Patriotism*, ed. Igor Primoratz, 121–37. Amherst, NY: Humanity Books.
- McCarthy, Thomas. *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

- . “Legitimacy and Diversity.” In *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, ed. Michael Rosenfeld and Andrew Arato, 115–53. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998.
- . “On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity.” *Public Culture* 11, no. 1 (1999): 175–208.
- Melzer, Arthur. *The Natural Goodness of Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Michelman, Frank. “Morality, Identity, and Constitutional Patriotism.” *Ratio Juris* 14, no. 3 (2001): 253–71.
- Miller, David. *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Miller, Richard W. “Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern.” In *Patriotism*, ed. Igor Primoratz, 167–85. Amherst, NY: Humanity Books, 2002.
- Miller, Seamus. *Social Action: A Teleological Account*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Mulholland, Leslie. *Kant’s System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1990.
- Nagel, Thomas. “The Problem of Global Justice.” *Philosophy and Public Affairs* 33 (2005): 113–47.
- Neuhouser, Frederick. “Freedom, Dependence, and the General Will.” In *Foundations of Hegel’s Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- . “Rousseau on the Relation between Reason and Self-Love (*Amour-Propre*).” *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* (2003): 221–39.
- Norman, Wayne. “The Ideology of Shared Values.” In *Is Quebec Nationalism Just?* ed. Joseph Carens, 137–59. Montreal: McGill University Press, 1995.
- Nussbaum, Martha. “Patriotism and Cosmopolitanism.” In *For Love of Country*, ed. Joshua Cohen, 3–17. Boston: Beacon Press, 1996.
- O’Neill, Onora. *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Parry, Geraint. “Autonomy and the Citizen.” In *Rousseau and Liberty*, ed. Robert Wokler, 99–121. Manchester: Manchester University Press, 1995.
- Patten, Alan. *Hegel’s Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Pettit, Philip. *Republicanism*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- . *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- . “Groups with Minds of Their Own.” In *Socializing Metaphysics*, ed. Frederick Schmitt, 167–93. New York: Rowman and Littlefield, 2004.
- Pogge, Thomas. “The Bounds of Nationalism.” In *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . “Cosmopolitanism and Sovereignty.” In *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- . *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- . *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

- Ripstein, Arthur. "Authority and Coercion." *Philosophy and Public Affairs* 32 (2004): 2–35.
- . "Universal and General Wills: Hegel and Rousseau." *Political Theory* 22, no. 3 (1994): 444–67.
- Rosenfeld, Michael, and Andrew Arato, eds. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Discourses and Other Early Political Writings*. Ed. Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *Emile*. Trans Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.
- . *Letters from the Mountain*. In *The Collected Writings of Rousseau*, vol. 9, ed. Christopher Kelly and Eve Grace. Hanover, NH: Dartmouth College Press, 2001.
- . "Letter to d'Alembert on the Theater." In *Politics and the Arts*, ed. Allan Bloom, 3–123. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1960.
- . *Oeuvres Complètes*. Ed. Bernard Gagnebin and Marcel Raymond. Paris: Pléiade, 1959.
- . Discourse on *Political Economy*. In *The Social Contract and Other Later Political Writings*, ed. Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . "Political Fragments." In *The Collected Writings of Rousseau*, vol. 4, ed. Roger D. Masters and Christopher Kelly. Hanover, NH: Dartmouth College Press, 1994.
- . *Projet de constitution pour la Corse*. In *Oeuvres Complètes*, ed. Bernard Gagnebin and Marcel Raymond. Paris: Pléiade, 1959.
- . *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Ed. Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Rovane, Carol. *The Bounds of Agency*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Sangiovanni, Andrea. "Global Justice, Reciprocity, and the State." *Philosophy and Public Affairs* 35 (2007): 2–39.
- Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- . "Relationships and Responsibilities." *Philosophy and Public Affairs* 26 (1998): 189–209.
- Scott, John T. "Rousseau and the Melodious Language of Freedom." *Journal of Politics* 59, no. 3 (1997): 803–29.
- Searle, John R. "Collective Intentions and Actions." In *Intentions in Communication*, ed. Philip R. Cohen, Jerry Morgan, and Martha E. Pollack, 401–15. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
- . *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.
- Shapiro, Scott. "Law, Plans, and Practical Reason." *Legal Theory* 8, no. 4 (2002): 387–441.
- Simmons, A. John. *Justification and Legitimacy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

- . *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Smith, M.B.E. "Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?" *Yale Law Journal* 82 (1973): 950–76.
- Sreenivasan, Gopal. "What Is the General Will?" *Philosophical Review* 109, no. 4 (2000): 545–81.
- Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Praeger, 1961.
- Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Tan, Kok-Chor. *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism, and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- . "Patriotic Obligations." *Monist* 86, no. 3 (2003): 434–53.
- Taylor, Charles. "Nationalism and Modernity." In *The Morality of Nationalism*, ed. Robert McKim and Jeff McMahan, 31–55. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Tuck, Richard. *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Viroli, Maurizio. *For Love of Country*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Waldron, Jeremy. "Kant's Legal Positivism." *Harvard Law Review* 109, no. 7 (1996): 1535–66.
- . *Liberal Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative." In *The Rights of Minority Cultures*, ed. Will Kymlicka, 93–119. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- . "Redressing Historic Injustice." *University of Toronto Law Journal* 52 (2002): 135–60.
- . "Social Citizenship and Welfare." In *Liberal Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . "Special Ties and Natural Duties." *Philosophy and Public Affairs* 22 (1993): 3–30.
- Weinrib, Ernest. "Propter Honoris Respectum: Poverty and Property in Kant's System of Rights." *Notre Dame Law Review* 2003:795–828.
- Wellman, Christopher Heath. "Is There Magic in the Pronoun 'My?'" *Ethics* 110 (2000): 537–62.
- Wellman, Christopher Heath, and A. John Simmons, *Is There a Duty to Obey the Law?* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Yack, Bernard. "The Myth of the Civic Nation." In *Theorizing Nationalism*, ed. Ronald Beiner, 103–18. Albany: State University of New York Press, 1999.

索引

(索引中页码为原书页码, 即本书边码。)

- acquired rights: contractual relationships and, 既得权利, 契约关系和, 39—40 ;
as defined and enforced by the state, 由国家定义并执行, 35, 39—40, 55—56, 57, 93,
103—4, 113 ;
Kant's construction of, 康德对……的建构, 39—44, 55—56, 57, 87 ;
limits to, 对……的限制, 22 ;
private acquisition and enforcement of as violation of freedom, 违反自由的私人获得与执行,
53 ;
property rights as, 作为……的财产权, 35—37, 39, 55—56 ;
Rousseau's construction of, 卢梭对……建构, 87—88 ;
- agency: collective agency, 代理、集体代理, 24, 180, 182—83 ;
democracy and, 民主和, 24 ;
property rights and, 财产权和, 42 ;
and strategic action of citizenship, 和公民身份的战略行动, 161—62 ;
and strategic coordination, 和战略性协, 179 ; See also will 也见意愿 ;
- allegiance: citizenship as reason for, 忠诚: 公民身份作为对……理由, 6, 25, 137—38 ;
civic political, 公民政治的, 172 ;
civil personhood and, 公民人格和, 173—74 ;
consent and, 同意和, 144, 186—87, 192 ;
constitutional patriotism and, 宪政爱国主义和, 24, 137—38, 145, 151—54, 159—
72, 205—6 ;
cooperative activity and, 合作活动和, 173—74, 184—90, 208 ;
and duty to conationals, 和对民族文化共有者的义务, 114, 137—38 ;
as essential for freedom-as-independence, 为作为独立的自由所必须, 135 ; everyday
groups and formation of, 日常团体与形成, 173—74, 184—90, 208 ; Habermas and,
哈贝马斯和, 24 ;
hypothetical consent and, 假设的同意和, 144 ;
identification with cultural nation as motivation for, 与文化民族产生认同, 作为……动机,
18, 23, 24, 114, 116—17, 130—37, 142—43, 148—49, 165—72, 173, 205 ;

- intentional commitments and, 有意的承诺和, 184—85 ;
- justice-based, 基于正义的, 13, 24—26, 28, 89—90, 94, 113—14, 138—40, 145—46, 173, 184, 204—5, 207—8, 210, 211 ;
- law as motivation for, 法律作为对……的动机, 163—64 ;
- liberal nationalism and, 自由主义的民族主义和, 18—19, 138—40, 142—51, 173 ;
- as loyalty to the general will, 作为对公共意志的忠诚, 133 ;
- particularity assumption and, 特殊性假定和, 3—15, 17—22, 32—33, 113—14, 184, 203—7 ;
- philosophical anarchism and rejection of, 哲学无政府主义和对……的拒斥, 32—33 ;
- As “portable” attitude, 作为“可携带的”态度, 208 ;
- as rational decision, 作为理性的决定, 8—9, 115—16, 119, 127—28, 205—6, 210 ;
- reflective, 反思性的, 116, 119 ;
- Rousseau and freedom model of, 卢梭与自由模式, 22—24, 115—30 137, 205—6 ; solidarity and, 团结与, 22—26, 119—20 ;
- universal principles or values as reason for, 作为对……的理理由的普遍原则和价值, 8—9, 25—26, 53, 145, 151—52, 153n, 159, 165—67, 171—74, 184, 190—91, 204, 205—6, 210, 211 ; (see also justice-based under this heading 也见此标题下的基于正义) ;
- See also patriotism 也见爱国主义 ;
- amour de soi-même (love of self), 自爱 119, 120, 123—24 ;
- amour-propre (self-regard): dependence and, 自尊: 依赖和, 115—16 ;
- positive theory of, 积极理论, 120—23 ;
- reflective identification and, 反思性认同和, 128—29 ;
- and respect or identification with others, 和对他人的尊重和认同, 117—20 ;
- use of term, 术语的使用, 116n ;
- anarchism, 无政府主义 ; See philosophical anarchism, 见哲学无政府主义 ;
- associative obligation, 联合义务, 12n, 15n, 16—19 ;
- assurance: authority of state and guarantee of, 保证: 国家的权威和保障, 51—53
- coercion or force and, 强制或迫使和, 49, 51—53, 208 ;
- authority: permissive law and, 权威: 许可法和, 44 ;
- resistance to, 反抗, 61, 83, 97 ;
- rights as authorization to use coercion, 获得授权的权利, 去采用强制, 41 ; See also state authority, 也见于国家权威 ;
- autocracy, 独裁统治, 97 ;
- autonomy: in Habermas, 独立自主: 在哈贝马斯中 156—60 ;
- as inalienable nature of freedom, 作为不可剥夺自由本质, 62—63 ;

- inequality as threat to, 作为威胁的不平等, 99 ;
- Kant and reconciliation of citizen and, 康德与公民的协调, 118n ;
- national culture as prerequisite for, 民族文化作为前提, 139—42 ;
- rational autonomy and citizenship in Rousseau, 卢梭中的理性独立自主和公民身份, 116 ;
- Rousseau's *Emile* as autonomous man, 卢梭的《爱弥儿》, 作为独立自主的人, 118—19, 135—36 ; *See also* freedom as independence, 也见作为独立的自由 ;
- Blake, Michael, 迈克尔·布雷克, 14n, 100n, 101, 103 ;
- bodily inviolability, as right, 身体不可侵犯性, 作为权利, 35, 37—40, 42, 47, 52, 56, 92 ;
- Bratman, Michael, 米歇尔·布拉特曼, 181—83 ;
- Buchanan, Allen, 阿伦·布坎南, 27n, 104 ;
- Caney, Simon, 西蒙·卡尼, 10—11 ;
- Canovan, Margaret, 玛格丽特·卡诺凡, 15, 148, 149 ;
- Carens, Joseph, 约瑟夫·卡伦斯, 10 ;
- choice: strategic coordination and, 选择: 战略性协调和, 179—80 ;
- Willkür, 自由意志, 38, 42—43, 50—51, 67 ;
- citizenship: allegiance and, 公民身份: 忠诚和, 6, 25, 137—38 ;
- by birth, 因为出生, 7—8, 11, 14, 18—19, 20, 27, 30—31, 192, 203, 208 ;
- civic education and preparation for (*See* education, civic) 公民教育和准备(见教育, 公民的)
- As “civil personhood,” 作为“公民人格”, 173—74 ;
- common interest and, 共同利益和, 76 ;
- defined and described, 被定义和描述, 3, 5n ;
- democratic, 民主的, 197—204 ;
- democratic authority and rights of, 民主权威和权利, 14n ;
- dual citizenship status, 双重公民身份, 6n ;
- and efforts to improve the state, 和改善国家的努力, 128 ;
- general will linked to, 与之相连的公共意志, 74—75 ;
- Habermas on, 哈贝马斯论, 154—55, 171—72 ;
- as involuntary membership, 作为不自愿的成员身份, 192 (*see also* by birth under this heading)(见于这一标题下的因为出生) ;
- moral salience of, 道德显著性, 20, 27, 109—10, 129—30, 154, 160, 171—72 ;
- reciprocity and reflective nature of, 互惠和反思本性, 161—62 (*see also* amour-propre; residence and, 见自尊, 居住和, 3—4, 5n, 6, 12, 200, 202—3 ;
- and right to judge the legitimacy of laws, 和评判的权利及法律的合法性, 94—95 ;

- shared citizenship as morally significant relationship, 共享的公民身份, 作为道德上重要的关系, 12, 25, 28 ;
- solidarity with compatriots required for, 与同国同胞的团结是必须, 80—81 ;
- and strategic action of agency, 和代理的战略性行动, 161—62 ;
- as voluntary relationship, 作为自愿关系, 127—28, 130 ; See also citizenship, obligations of, 也见公民身份, 义务 ;
- citizenship, obligations of: civic participation as, 公民身份, 义务: 公民参与作为, 4, 6, 201—3, 204, 209 ;
- civil disobedience or dissent and, 公民不服从或异议和, 98, 206n ;
- consent and, 同意和, 30—32, 53, 85, 128 ;
- in democracies, 在民主国家中, 3—4, 197—204 ;
- discrimination or inequality and dissolution of bonds of, 歧视或不平等和纽带的消失, 83, 93—94 ;
- domination or inequality and dissolution of, 支配或不平等和消失, 83 ;
- global context for, 全球环境, 109 ;
- as inherited, 作为继承的, 7—8, 11, 18—19, 20—21, 30—31, 32, 62, 147, 209 ;
- justice as grounds for, 正义作为基础, 204—5 ;
- Kant on obligation to the state, 康德论对国家的义务, 58, 84, 89, 91-92, 199—200, 204 ;
- legal obedience and, 合法服从和, 3—4, 8, 18n, 27—28, 33, 57—58, 68—69, 76—77, 113, 209 ;
- as mutual and reciprocal among members of society, 在社会成员中作为相互和互惠的, 69—70, 88—89 ;
- “natural duty” theories of political obligation, 政治义务的“自然义务”理论, 20—22, 29, 32—34, 35, 41, 53—56, 86—87, 113—14 ;
- philosophical anarchism and rejection of, 哲学无政府主义和拒绝, 85 ;
- Rousseau on voluntary membership in state and consent to, 卢梭论国家中的自愿成员身份和对……的同意, 128—29 ;
- civil disobedience, 公民不服从, 98 ;
- civil freedom: coercion and, 公民自由: 强制和, 81—83 ;
- Rousseau's construction of, 卢梭的建构, 64, 66, 67—69, 73, 82—84 ;
- coercion: assurance and, 强制: 保证和, 49, 51—53, 208 ;
- of compatriots, 同国同胞的, 200—201 ;
- Kant on, 康德论, 41—42, 44—47, 51, 55—56, 58, 82—83 ;

- obligation and, 义务和, 98, 196n, 200—201 ;
- public use of coercion and the guarantee of justice, 强制的公共使用和正义的保障, 54—55 ;
- Rousseau on coercion as justified protection of freedom, 卢梭论因保护自由而合理的强制, 81—83 ;
- state of nature as coercive condition, 作为强制状态的自然状态, 52—53 ; unilateral, 单方面的, 41—42, 45—47, 51—53, 55—56 ;
- Cohen, Joshua, 约书亚·科恩, 70n ;
- collective cooperation: democracy as shared cooperative activity, 集体合作: 民主作为共享的合作活动, 185, 191—204, 205, 210—11 ;
- responsibilities of, 对……的责任, 187—91, 196—97, 203—4 ;
- Rousseau on formation of the general will and, 卢梭论公共意志的形成和, 133, 194 ;
- shared intentions view, 共享意图观点, 174—78, 181, 184—86, 190 ;
- strategic view, 战略性观点, 175—83 ;
- collective intentionality, 集体意向性, 24 ;
- plural subject view, 多元主体观, 176—78, 181 ;
- shared intentions and, 共享意图和, 174—78, 181, 184—86, 190 ;
- strategic coordination and, 战略性协调和, 175—83 ;
- “we-intentions,” formation of, “我们一意愿”, 形成, 176—78, 181—83, 189, 194—95 ;
- collective interests, general will and, 集体利益, 公共意志和, 78—79 ;
- colonialism, 殖民主义, 97—98 ;
- common good or common interest: democracy and the, 共同的善和共同利益, 民主和, 148—49 ;
- equal freedom and, 平等自由和, 73 ;
- general will and, 公共意志和, 69—72, 133 ;
- Habermas on the, 哈贝马斯论, 161—62 ;
- as negative interest, 作为消极利益, 70—72 ;
- as public good, 作为公共物品, 70n ;
- commonwealth, 共和国, 174n ;
- conditionals, obligations to, 共有民族文化的人, 对……的义务, 7—8, 10, 17—18, 24—25, 100, 114, 137—38, 142—47 ;
- consent: allegiance and, 同意: 忠诚和, 144, 186—87, 192 ;
- cosmopolitanism and, 世界主义和, 11 ;
- duty to enter the state as involuntary, 作为非自愿性的进入国家的义务, 53—54, 173n,

197—98 ;
freedom and, 自由和, 86 ;
general will and rational, 公共意志和理性的, 68, 76—77, 87 ;
as irrelevant in matters of duty to the state, 在对国家义务上不相关, 86—87 ;
Kant on, 康德论, 86—87 ;
moral salience of, 道德显著性, 186—90 ;
obligation(s) or duties as consent-based, 义务(复数)或基于同意的义务, 11, 20—21,
30—32, 53, 85, 128—29, 144, 186—92, 195—97, 198, 204 ;
philosophical anarchism and role of, 哲学无政府主义和角色, 30—36, 85 ;
Rawls on political obligation and, 罗尔斯论政治义务和, 144 ;
Rousseau on, 卢梭论, 68, 76—77, 86 ;
Simmons on, 塞蒙斯论, 30—37, 86 ;
voluntary slavery and, 自愿奴隶制和, 60—61 ;
Considerations on the Government of Poland (Rousseau), 《波兰政府论》(卢梭), 130 ;
constitutional patriotism (*Verfassungspatriotismus*), 宪政爱国主义, 24, 145, 173—74, 207,
208 ;
allegiance and shared citizenship, 忠诚和共享的公民身份, 137—38 ;
compared and contrasted with cultural nationalism, 与文化民族主义对比和相比, 165—
72 ;
nationalist critiques of, 民族主义者的批判 138—40, 205 ;
and rational identification with democratic process, 和与民主过程的理性认同, 172, 205—
6 ;
redirective interpretation of, 重新导向的诠释, 151—56, 159—60 ;
tolerance and inclusivity inherent in, 内在的宽容与包容性, 171—72 ;
as universalistic, 作为普遍性的, 163—67, 170, 171, 205 ;
contractual relationships: acquired rights and, 契约关系: 既得权利和, 39—40 ;
autonomy as essential to, 独立自主作为必须, 63 ;
cosmopolitan view of, 世界主义的观点, 11 ;
Kant on, 康德论, 39—40, 54 ;
liberal nationalism and voluntarist theory of state, 自由主义的民族主义和国家的唯意志论
理论, 143 ;
obligation in, 在……中的义务, 29—33, 54, 86 ;
philosophical anarchism and, 哲学无政府主义和, 29—33 ;
political obligation as distinct from, 政治义务, 区别于, 20—21 ;
property rights as contractual, 作为契约性的财产权, 30, 39—40 ;

- reciprocity of social contract, 互惠性与社会契约, 75—76 ;
- Simmons on special obligation and, 塞蒙斯论特别义务和, 29—33, 54 ;
- slavery as contractual or voluntary, 作为契约性或自愿性的奴隶制, 60—63 ;
- cosmopolitanism: cosmopolitan institutionalism, 世界主义: 世界制度主义, 102—3, 106, 108—9 ;
- critiques of, 对……的批判, 56, 209—12 ;
- distributive justice and, 分配正义和, 85, 102—4, 106 ;
- global justice and, 全球正义和, 85, 106, 108—9 ;
- interactional, 互动性的, 11—12, 27 ;
- justice as framed by, 由……为框架的正义, 16, 28 ;
- Kantian thought and, 康德式思想和, 56 ;
- particularity assumption challenged by, 特殊性假定受到……挑战, 9—14, 27, 209—10 ;
- Cronin, Ciaran, 西阿伦·克罗宁, 153n ;
- cultural nation, 文化民族, 15—18 ;
- assimilation into the majority culture, 同化入主流文化, 169—70 ;
- as distinct from state, 作为区别于国家的, 17n ;
- Habermas and the, 哈贝马斯和, 24, 169—70 ;
- identification with cultural nation as motivation for allegiance, 与文化民族的认同, 作为忠诚的动机, 18, 23, 24, 114, 116—17, 130—37, 142—43, 148—49, 165—72, 173, 205, 206—7 ;
- as motivation for democratic solidarity, 作为民主团结的动机, 148—51 ;
- as source of national identity, 作为民族身份的来源, 23—24, 130—36 ;
- cultural nationalism, 文化民族主义, 15—18 ;
- constitutional patriotism compared and contrasted with, 与……对比和相比的宪政爱国主义, 165—72 ;
- critiques of, 对……批判, 186, 209—12 ;
- Habermas and, 哈贝马斯和, 24, 138, 167, 172 ;
- national culture and nationhood as constructed in, 作为构建于……的民族文化和民族性, 139—40, 144—45 ;
- political obligation as constructed by, 作为由……构建的政治义务, 17—18, 186 ;
- Rousseau's construction of cultural nation as distinct from, 卢梭对民族文化的建构, 区别于, 115, 131—32 ;
- solidarity and, 团结和, 15—18, 23—24 ;
- culture: nation as defined by (see national culture), 文化: 作为由……定义的民族 (见民族文化);

as right, 作为权利, 140—41 ;
 democracy: as collective cooperation and action, 民主: 作为集体合作和行动, 185, 191—204, 205, 210—11 ;
 common good and, 共同的善和, 148—49 ;
 contrasted with other shared cooperative ventures, 与其他合作对比, 191—95 ;
 criteria for obligation to a democratic state, 对一个民主国家义务的标准, 94—98 ; democratic authority as constitutive of justice, 作为正义构成部分的民主权威, 87—88 ;
 democratic deliberation and divergence from the general will, 民主商议和偏离公共意志, 74, 82—83 ;
 diversity and, 多元和, 169 ;
 duties of membership in, 成员资格的义务, 197—204 ;
 federal structures as democratic legal states, 作为民主合法国家的联邦结构, 96—97 ;
 general will and, 公共意志和, 74—78, 82—83, 94 ;
 Habermas on, 哈贝马斯论, 157, 158—59, 161—64 ;
 identity and, 身份和, 148—51, 162—64, 205—6 ;
 “Kantian” shared aim of, “康德式”共享目标, 192—94 ;
 natural duty of justice as particularized in, 作为特定于……的正义自然义务, 203—6 ;
 obligations of citizenship in, 在……中的公民身份义务, 3—4, 197—204 ;
 political participation as obligation in, 作为在……义务的政治参与, 201—3 ;
 as prerequisite of freedom, 作为自由的前提, 22—25 ;
 “Rousseauian” shared aim of, 卢梭式的共享目标, 194—95 ;
 solidarity and, 团结和, 84, 148—51, 162—63 ;
 tyranny of the majority, 多数暴政, 97 ;
 voting as means of determining the general will in, 投票作为决定在……中共同意志的方式, 74—78, 82 ;
 Dent, N.J.H., N.J.H.登特, 64n, 79 ;
 Derrida, Jacques, 雅克·德里达, 125n ;
Discourse on Inequality (Rousseau), 《论不平等的起源》(卢梭), 68, 122 ;
 discourse principle, 话语原则, 156—60, 164—65, 167—68, 170—71 ;
 disenfranchisement, 剥夺选举权, 94—95, 171, 203 ;
 distributive justice: cosmopolitan institutionalist perspective on, 分配正义: 在……上的世界制度主义视角, 85, 102—4, 106 ;
 egalitarian reciprocity and, 平等主义互惠性和, 106 ;
 freedom as justice and, 作为正义的自由和, 104 ;
 liberal internationalism and, 自由国际主义和, 107—8 ;

- national-cultural identity and bounded, 民族文化身份和受限制的, 143 ; redistributive policies and the public good, 再分配政策和公共产品, 5, 10, 11—12, 16—17, 109, 209 ;
- statist perspective on, 在……上的国家主权主义视角, 101—3, 106 ;
- domination: freedom and nondomination, 支配: 自由和非支配, 51n, 72 ;
- institutional mediation and protection against, 制度深思和保护免受, 57, 59, 68—69, 73, 77, 82, 84, 86, 87, 88, 94, 98, 113, 128, 198 ;
- obligation in context of, 在……环境下的义务, 7, 8, 22, 62—63, 83, 97 ;
- partial associations or factions and, 部分联合或派系和, 78—79, 94, 202 ;
- political authority and, 政治权威和, 60 ;
- redistribution and economic justice as defense against, 再分配和经济正义, 作为对……的防范, 98—99 ;
- right to resist, 抵抗的权利, 61 ;
- Rousseau and civic education as protection against, 卢梭和公民教育, 作为保护, 免于, 115—16, 124, 128, 130 ;
- Rousseau on desire for, 卢梭论对……的欲望, 115—16, 122—23 ;
- duty 义务 ; See obligation, 见义务 ;
- education, civic: amour propre developed through, 教育, 公民: 通过……发展的自尊, 123—25, 130—35 ;
- cultural model of, ……的文化模式, 116—17, 130—35 ;
- as defense against dependence and domination, 作为保护, 防止依赖与支配, 124, 128, 130 ;
- freedom model of, ……的自由模式, 115—30 ;
- Platonic model of, ……的柏拉图模式, 118—19 ;
- Rousseau on patriotism and, 卢梭论爱国主义和, 79—80, 130—35 ;
- Emile* (Rousseau), 《爱弥儿》(卢梭), 115—16, 118—19, 123, 124—30, 125n, 135—36 ;
- empirical possession, 经验拥有, 42 ;
- equal freedom (justice). 平等自由 (正义) ; See freedom, equal (justice) 见自由, 平等 (正义) ;
- equality: distributive equality and freedom as independence, 平等: 分配平等和作为独立的自由, 104 ;
- domination or coercive imbalances of power linked to inequality, 支配或与不平等相关的力量强制不平衡, 98—101, 104 ;
- inequalities as threat to civic solidarity, 作为对公民团结威胁的不平等, 133—34 ; legal, 合法的, 93 ;
- perfect equality and identification, 完全平等和认同, 133 ;

recognition of, 对……认同, 128—29 ;
reflective identification and, 反思性认同和, 125—29 ;
Rousseau on civic education and cultivation of social, 卢梭论公民教育和社会性的培养, 115—18, 124—30, 133 ;
state's role in establishing, 国家在建立……上的作用, 128—29 ; *See also* freedom, equal (justice), 也见自由, 平等 (正义) ;
external freedom, 外部自由, 38—45, 50n, 53—54, 67, 86—87, 103—5, 108 ;
federal structures, 联邦结构, 96—97 ;
freedom: civil freedom, 自由 : 公民自由, 64, 66, 67—69, 73, 82—84 ;
 consent and, 同意和, 86 ;
 defined and described, 被定义和描述, 60 ;
 democratic state as requirement of, 作为……要求的民主国家, 22—25 ;
 and duty to enter the state as defined by Kant, 和由康德定义的进入国家的义务, 53—56, 197—200 ;
 education-to-freedom in Rousseau, 卢梭中以自由为目标的教育, 115—30, 136 ; equal freedom (*see* freedom, equal [justice]) as “forced” or coerced, 作为“被迫”或强制的平等自由 (见自由, 平等 [正义]), 81—83 ;
 general will and, 公共意志和, 67—68 ;
 as inalienable, 作为不可剥夺的, 62—64, 82, 92—93 ;
 law as limit to, 作为对……限制的法律, 67—69, 136 ;
 limits to, 对……的限制, 30, 37—38, 50—51, 67—69, 73, 82—83, 136, 159 ;
 moral, 道德, 67—69, 72n ;
 national culture as prerequisite for, 作为……前提的民族文化, 139—42, 140 ; natural, 自然的, 50—51, 64, 67—69 ;
 as nondomination, 作为非支配的, 51n ;
 as obligation, 作为义务, 53—55, 62—63 ;
 personal, 个人的, 67—68 ;
 positive law and, 制定法和, 64, 67—69, 136 ;
 poverty or economic injustice as threat to, 作为对……威胁的贫困或经济不正义, 100—101 ;
 private acquisition and enforcement of rights as violation of, 作为对……违反的私人获得和执行, 53 ;
 property rights and autonomy of the agent, 代理人的财产全合独立自主, 42 ; Rousseau on, 卢梭论, 60, 67—69, 70—72, 115—30, 136 ;
 self-determination and, 自决和, 136 ;

state and mediation of, 国家和对……深思, 60, 88 ;

state authority and obligation to the state as incompatible with, 国家权威和作为与……不一致的对国家的义务, 85 ;

freedom, equal (justice): allegiance, as universal and impartial grounds for, 自由, 平等 (正义): 忠诚, 作为对……普遍和公正基础, 13, 14, 25—26, 28, 89—90, 94, 113—14, 138—40, 145—46, 173, 184, 204—5, 207—8, 210, 211 ;

democracy and, 民主和, 87—89, 91, 96—98, 210 ;

general interest and, 一般利益和, 73 ;

general will and, 公共意志和, 73—74, 86—87, 90 ;

global justice and, 全球正义和, 89, 101—8 ;

as innate right, 作为内在权利, 101, 156 ;

as institutional value, 作为制度性价值, 29—31, 44, 56—59, 71—73, 86—88 ;

as legitimacy criterion for evaluation of state, 作为评价国家的合法性标准, 20, 58, 59, 89—90, 93—94, 96—98, 103, 161 ;

as natural duty, 作为自然义务, 22, 30—31, 34, 87, 144, 197—202, 205 ;

particularity assumption and value of, 特殊性假定和……价值, 25—26, 87—90, 184, 198—200, 204 ;

political authority and guarantees of, 政治权威和对……的保障, 57—58 ; property rights and, 财产权和, 40, 54, 73—74 ;

public laws and creation of, 公法和……的创造, 28, 57—58, 69 ;

Rousseau on, 卢梭论, 14n, 20—23, 71—72 ;

state's role in constituting, enforcing, and mediation of, 在构成、执行和调解……上国家的角色, 20—22, 25, 27—28, 34, 41—47, 49—50, 55—56, 57, 86, 87—88, 96, 103, 109—10, 210 ;

theory of, ……理论, 73, 88 ;

use of term, 术语的使用, 28 ; *See also* freedom, 也见自由 ;

freedom as independence: allegiance and, 作为独立的自由: 忠诚和, 135, 205—6 ;

defined and described, 被定义和描述, 37, 51n ;

distributive equality and, 分配平等和, 104 ;

external freedom as constructed by Kant, 由康德构建的外部自由, 38—45, 50n, 53—54, 67, 86—87, 103—5, 108 ;

general will and assurance of, 公共意志和……的保证, 70—72, 93 ;

global justice as context for, 对……作为环境的全球正义, 101—9 ;

as human right, 作为人权, 38 ;

Kant on, 康德论, 51—52, 58—59, 86—87 ;

obligation(s) or duty creation and, (诸多) 义务或创造义务和, 49—50, 51, 58, 86—87, 100—101, 210 ;

power imbalances or inequality as threat to, 作为对……威胁的权力不平衡或不平等, 98—101, 104 ;

property rights and, 财产权和, 37—40, 100 ;

rights derived from, 源于……的权利, 38—40, 93 ;

Rousseau on, 卢梭论, 59, 60, 70—72, 86—88 ;

self-determination and, 自决和, 136 ;

as universal value, 作为普遍价值, 86—87, 89 ;

freedom model, Rousseau's, 自由模式, 卢梭的, 115—30, 137, 172 ;

general interest. 一般利益 ; See common good or common interest, 见共同的善或共同利益 ;

general rights, 一般权利, 10—11, 29 ;

general will: allegiance as loyalty to, 公共意志 : 作为忠诚对……的效忠, 133 ;

and assurance of freedom as independence, 和作为独立的自由的保证, 70—72, 93 ;

citizenship linked to, 与……相关的公民身份, 74—75 ;

coercion and, 强制和, 78 ;

collective cooperation and formation of, 集体合作和……的形成, 133, 194 ; collective interests and, 集体利益和, 78—79 ;

common interest and, 共同利益和, 69—72, 129, 133 ;

consent and, 同意和, 68, 76—77, 87 ;

deliberation and divergence from, 商议和对……的偏离, 74, 82—83, 97 ; democracy and the, 民主和, 74—78, 82—83, 97 ;

disenfranchisement and destruction of, 剥夺选举权和……的摧毁, 94 ;

and economic justice, 和经济正义, 133—34 ;

and equal freedom (justice), 和平等自由 (正义), 73—74, 86—87, 90 ;

and freedom, 和自由, 67—68 ;

freedom guaranteed by, 受……保障的自由, 70—72 ;

Habermas on, 哈贝马斯论, 157, 161—62 ;

justice and, 正义和, 133—34 ;

Kant on, 康德论, 93 ;

legitimacy of state authority linked to, 与……相关的国家权威合法性, 72—76, 82—83, 89, 90 ;

limits and constraints on, 对……的限制和制约, 83 ;

national culture and, 民族文化和, 132 ;

obligation to the, 对……的义务, 74, 81—82 ;

partial associations as incompatible with the, 与……不一致的部分联合, 77—80, 83 ;
patriotism as loyalty to, 作为对……忠诚的爱国主义, 79—80 ;
and production of impartial law, 和公正法律的产生, 78—79 ;
property rights as subordinate to, 服从于……的财产权, 99 ;
reciprocal law and, 互惠的法律和, 74 ;
right(s) and, (诸多)权利和, 78, 99, 157 ;
solidarity and, 团结和, 79, 84, 115, 188 ;
state authority and, 国家权威和, 58—59, 72—76, 80, 82—83, 89, 90 ;
voting and determination of, 对……的投票和决定, 74—78, 82, 94 ;
Waldron on, 沃尔德伦论, 77—78 ;
“will of all” contrasted with, 与……相比的“全体意志”, 75—76 ; See also collective intentionality, 也见集体意愿性 ;

Geneva, Rousseau on, 日内瓦, 卢梭论, 116, 131, 133 ;
Gilbert, Margaret, 玛格丽特·吉尔伯特, 177—78, 181 ;
Gildin, Hilail, 希雷尔·吉尔丁, 70n ;
Green, Leslie, 莱斯利·格林, 27, 29 ;
Grotius, Hugo, 胡果·格老秀斯, 60—61, 63, 64 ;
Habermas, Jürgen: on allegiance, 尤尔根·哈贝马斯: 论忠诚, 24, 138 ;
autonomy in, 在……中的独立自主, 156—60 ;
on the common good, 论共同的善, 161—62 ;
cultural nationalism and, 文化民族性和, 24, 138 ;
on democracy, 论民主, 137, 157, 158-59, 161—64 ;
discourse principle in, 在……中的话语原则, 156—60, 164—65, 167—68, 170—71 ;
on distinction between morality and laws, 论道德和法律间区别, 155—56 ;
on general will, 论公共意志, 157, 161—62 ;
on human rights, 论人权, 159—60 ;
on identity, 论身份, 162—65, 167—69 ;
on justice, 论正义, 167 ;
on Kant and Rousseau, 论康德和卢梭, 137 ;
legal form in, 在……中的法律形式, 156—57, 159—60, 166, 171 ;
on legitimacy of state authority, 论国家权威的合法性, 160, 162 ;
particularity assumption supported by theory of, 由……理论支持的特殊性假定, 163—64 ;
on political culture, 论政治文化, 164, 167, 169—70 ;
right(s) as constructed by, 由……建构的(诸多)权利, 156—60, 166 ;

Hardin, Russell, 拉塞尔·哈丁, 176 ;

Hart, H.L.A., H.L.A 哈特, 10, 29 ;

Hobbes, Thomas, 托马斯·霍布斯, 60—61, 63, 91, 173—74 ;

human right(s): as associational, (诸多) 人权 : 作为联合的, 12n ;

 freedom-as-independence as sole, 唯一的作为独立性的自由, 38 ;

 Habermas on, 哈贝马斯论, 159—60 ;

 Pogge on institutional nature of, 博格论制度本质, 12 ;

 as threshold for legitimacy of state authority, 作为国家权威合法性的门槛, 96, 201 ;

Hume, David, 大卫·休谟, 41 ;

identity or identification: allegiance and national, 身份或认同 : 忠诚和民族的, 24—25, 114 ;

 amour-propre (self-regard) and, 自尊 (关注自己的利益) 和, 117—20, 128—29 ;

 bounded distributive justice and national-cultural, 有界限的分配正义和民族文化的, 143 ;

 citizenship and, 公民身份和, 23 ;

 conscious identity production, 有意识的身份产生, 168—70 ;

 cultural nation as source of national, 作为民族性来源的文化民族, 23—24, 130—36, 137, 186 ;

 democracy and, 民主和, 148—51, 162—63, 205—6 ;

 discourse and, 话语和, 164—65, 167 ;

 Habermas on, 哈贝马斯论, 162—65, 167—69, 172 ;

 multinational polities and national identity, 多民族政体和民族身份, 150 ; particularity assumption and, 特殊性假定和, 142—45 ;

 perfect equality and identification with others, 与他人的完全平等和认同, 133 ; rational sense of membership and, 成员身份的理性意义和, 205—6 ;

 reflective identification and formation of national, 反思性认同和民族的形成, 116, 117—18, 125—30 ;

 in Rousseau, 在卢梭中的, 23—24, 117—20, 127—36 ;

 solidarity and, 团结和, 162—63 ;

 as “under construction” rather than fixed, 作为“处于构建的”, 而不是固定的, 167—68 ;

 “we-perspective” and, “我们一角度” 和, 162—63 ;

immigration, 移民, 143—44, 169, 208 ;

impartiality: freedom as dependent upon, 公正 : 作为依赖于……的自由, 57—58 ;

 general will as incompatible with partial associations, 作为与部分联合不一致的公共意志, 77—79, 83 ;

 impersonal and nonarbitrary law as essential to freedom, 为自由必须的非个人和非专断的

法律, 57 ;

laws and, 法律和, 46—47 ;

partiality of the individual will, 个体意愿的偏见, 75 ;

particularity assumption as violation of, 作为违反……的特殊性假定, 10—13 ; public law and, 公法和, 57—58 ;

Ingram, Attracta, 埃克拉克塔·英格拉姆, 174n ;

innate rights, 内在权利 ; See natural right(s), 见(诸)自然权利 ;

intelligible possession, 明确的拥有, 42—44 ;

interactional cosmopolitanism, 交互性世界主义, 11—12, 27 ;

justice: allegiance and, 正义 ; 忠诚和, 13, 24—26, 28, 89—90, 94, 113—14, 138—40, 145—46, 173, 184, 204—5, 207—8, 210, 211 ;

anarchist constructions of, 无政府主义者, 对……的建构, 28 ;

bounded distributive, 有界限的分配的, 143 ;

closed nation-state as sphere of, 作为……范畴的封闭民族国家, 16 ;

collective cooperation and, 集体合作和, 25 ;

consent and, 同意和, 87 ;

as constraint on political practice, 作为政治实践的限制, 167 ;

cosmopolitan constructions of, ……世界主义建构, 28 ;

democratic authority as constitutive of, 作为构成……的民主权威, 87—88, 210 ;

externality condition on, ……的外部性条件, 104 ;

force and, 力量和, 49 ;

general will and, 公共意志和, 133—34 ;

global, 全球, 101—9 ;

Habermas on, 哈贝马斯论, 167 ;

impartiality (impersonal and nonarbitrary laws) and, 公正(非个人和专断的法律)和, 10—13, 57—58 ;

as individual moral decision or interpersonal duty, 作为个人道德决定或人际义务, 28 ;

as institutional value, 作为制度性价值, 29—31, 44, 55—56, 71—73, 86—88 ;

moral constitution of, 道德构造, 88 ;

national culture and, 民族文化和, 114, 132 ;

as natural duty, 作为自然义务, 144, 197—206 ;

objective rights as essential to, 作为……必须得客观权利, 48 ;

as obligation, 作为义务, 86—88, 144, 205 ;

particularity assumption as violation of, 作为违反……的特殊性假定, 10—13 ; positive law and institution of, 制定法和……制度, 55 ;

- property rights and, 财产权和, 40, 54, 73—74, 92 ;
- Rawls on, 罗尔斯论, 16, 107, 144 ;
- theories of, ……理论, 114, 139—40 ; *See also* freedom, equal (justice), 也见自由, 平等 (正义) ;
- Kant, Immanuel: acquired rights as constructed by, 伊曼努尔·康德: 作为由……构建的既得权利, 39—44, 55—56, 57, 87 ;
- on bodily inviolability, 论身体不可侵犯性, 38—39, 42 ;
 - on coercion, 论强制, 41, 82—83 ;
 - on duty to enter the state, 论进入国家的义务, 37, 53—56, 58, 173n, 197—200 ;
 - on empirical possession, 论经验拥有, 42 ;
 - external freedom as constructed by, 作为由……构建的外部自由, 38—45, 50n, 53—54, 67, 86—87, 103—5, 108 ;
 - on freedom as independence, 论作为独立性的自由, 51—52 ;
 - on innate rights, 论内在权利, 38—40, 50—51 ;
 - “Kantian” criteria for legitimacy of state authority, 国家权威和发行的“康德式”标准, 58, 92—94 ;
 - on limits as essential to freedom, 论自由的必须限制, 83 ;
 - on permissive law, 论许可法, 44 ;
 - property rights as constructed by, 由……构建的财产权, 37, 40, 41—44, 99, 103, 199 ;
 - “Proximity Principle” of, “亲近性原则”, 199 ;
 - on right(s) as authority to use coercion, 论作为使用强制权威的权利 (复数), 41 ;
 - Rousseau as influence on, 在……上作为影响的卢梭, 59 ;
 - Simmons and Kantian thought, 塞蒙斯和康德式想法, 37, 44, 54, 55 ;
 - on state as constitutive of justice, 论作为正义构成的国家, 28, 41—47, 49—50 ;
 - on unconditional obligation to the state, 论对国家的无条件义务, 58, 84, 89, 91—92, 199—200, 204 ;
- Kutz, Christopher, 克里斯托弗·库茨, 177—78, 183n ;
- Kymlicka, Will, 威尔·金里卡, 15, 17n, 18, 137, 139, 140, 148, 149 ;
- law(s): equal freedom guaranteed by, (诸多) 法律: 由……保障的平等自由, 73 ;
- as essential to civil freedom, 作为公民自由的必须, 64 ;
 - freedom as limited by, 作为受……限制的自由, 67—69 ;
- Habermas on distinction between morality and, 哈贝马斯论道德和……的区别, 155—56 ;
- impersonal and nonarbitrary law as essential to freedom, 作为自由必须的非个人和非专断

- 的法律, 57 ;
- Kant on, 康德论, 57—58 ;
- moral constraints on positive, 对积极……的道德限制, 156—60, 171 ;
- moral freedom and obedience to, 道德自由和服从, 68—69, 72n ;
- as motivation for allegiance, 作为动机的忠诚, 163—64 ;
- obedience to laws as obligation of citizenship, 作为公民义务的对法律服从, 3—4, 8, 18n, 27—28, 33, 57—58, 68—69, 76—77, 113, 209 ;
- as omni-lateral will and protection from injustice and coercion, 作为全方面的意志和保护不受不正义和强制, 46—47, 78—79 ;
- public laws and creation of justice (equal freedom), 公法和创造正义(平等自由), 28, 57—58, 69, 73 ;
- Rousseau on, 卢梭论, 68—69, 76—77, 79 ;
- legal form (Habermas), 法律形式(哈贝马斯), 156—57, 159—60, 166, 171 ;
- legitimacy: citizenship and agency in improving the state, 合法性:改善国家上的公民身份和代理人, 128 ;
- citizenship and right to judge the legitimacy of laws, 公民身份和判断法律合法性的权利, 94—95 ;
- collective will and, 集体意志和, 65—66 ;
- criteria for obligation to a democratic state, 对一个民主国家义务的标准, 94—98 ; equal freedom as criterion for, 作为……标准的平等自由, 161 ;
- freedom as criterion for evaluation of states, 作为国家评判标准的自由, 89—90 ; general will and, 公共意志和, 82—83, 89, 90 ;
- Habermas on, 哈贝马斯论, 160, 162 ;
- human rights as threshold for, 作为……门槛的人权, 96, 201 ;
- innate rights and, 内在权利和, 92—93 ;
- “Kantian” criteria for, ……“康德式”标准, 58, 92—94 ;
- of laws, ……的法律, 79 ;
- Rousseau on, 卢梭论, 22, 60—64, 73—74, 79, 84, 89, 194 ;
- Simmons on, 塞蒙斯论, 35, 85 ;
- Letter to d'Alembert on the Theater* (Rousseau), 《关于戏剧演出给达朗贝尔的信》(卢梭), 130—32 ;
- Lewis, David, 大卫·刘易斯, 176, 179n ;
- liberalism: unchosen obligations rejected by, 自由主义:为……拒绝的未经选择的义务, 7—8 ;
- universal moral principles and, 普遍的道德原则和, 9, 12n, 15—16, 19 ;
- liberal nationalism: critiques of, 自由主义的民族主义:对……的批判, 141 ;

national culture linked to civic solidarity by, 由……与民族文化相关的公民团结, 114, 137 ;

and rejection of justice-based accounts of political obligation, 和拒绝基于正义的政治义务解释, 114, 138 ;

and rejection of particularity assumption, 和拒绝特殊性假定, 14—20, 114, 138—40 ;

Lockean thought, 洛克式想法, 35 ;

self-ownership in, 在……上的自我拥有权, 39n ;

loyalty. 忠诚 ; See allegiance, 见忠诚 ;

Mafia, obligation of the Mafioso to the, 黑手党, 黑手党成员对……的义务, 7—8, 18—19, 146 ;

Markel, Patchen, 帕琴·马克尔, 152, 153n ;

McCarthy, Thomas, 托马斯·麦卡锡, 166, 169 ;

Metaphysics of Morals (Kant), 《道德形而上学原理》(康德), 38, 41 ;

Michelman, Frank, 弗兰克·米歇尔曼, 166 ;

military service, as obligation to the state, 服兵役, 作为对国家的义务, 5—6, 8, 209 ;

Miller, David, 戴维·米勒, 15, 17—18, 114, 137, 139, 143n, 144—47, 148, 150—51, 153, 186, 206—7 ;

Miller, Seumas, 谢默斯·米勒, 173, 177—78, 183n ;

moral freedom, 道德自由, 67—69, 72n ;

motivation: constitutional patriotism as, 动机: 宪政爱国主义作为, 152, 161—65, 171—72 ;

law as, 法律作为……, 163—64 ;

liberal nationalism and nationhood as, 作为……的自由主义的民族主义和民族性, 148—51 ;

national culture and identity as political, 民族文化和身份作为政治的, 18, 23, 24, 114, 116—17, 130—37, 142—43, 148—49, 165—72, 173, 205, 206—7 ;

for obedience to the state, 为了服从国家, 134 ;

self-determination and, 自决和, 136 ;

solidarity as motive to act in the common interest, 作为按共同利益行动动机的团结, 23, 59—60, 79—81, 84, 116—17, 134—35, 136, 148—51, 161—65 ;

Nagel, Thomas, 托马斯·内格尔, 14n, 101—4 ;

nation: as defined by common culture (see national culture); 民族: 由共同文化定义 (见民族文化);

nationhood as constructed in liberal nationalism, 由自由主义的民族主义构建的民族性, 139—40, 144, 148—49 ;

as presupposed in liberalism, 作为自由主义的假设, 14, 15. See also cultural nation, 也见文化民族 ;

national culture: allegiance and, 民族文化: 忠诚和, 18, 23, 24, 114, 117, 130—35, 137, 165—72, 173, 186, 205 ;

bounded distributive justice and, 有界限的分配义务和, 143 ;

critiques of liberal-nationalism view of, 自由主义民族主义……观点的批判, 141 ;

general will and, 公共意志和, 132 ;

Habermas and the cultural nation, 哈贝马斯和文化民族, 24 ;

identity and, 身份和, 137, 186 ;

immigration restrictions and, 移民限制和, 143—44 ;

justice and, 正义和, 114, 132, 139 ;

language of signs and cultural identity, 符号语言和文化身份, 116—17, 134—36 ; “nation building” and, “国家建设”和, 132, 135 ;

as prerequisite for freedom and autonomy, 作为自由和独立自主的前提, 139—42 ; Rousseau and the cultural nation as source of national identity, 卢梭和作为民族身份来源的文化民族, 23—24, 130—35, 136 ;

statist nationalism contrasted with, 与……相比的国家主义的民族主义, 131—32 ;

nationalism: associative obligation and, 民族主义: 联合义务和, 16—17 ;

nation as presupposed in liberalism, 自由主义假设中的民族, 14, 15 ; See also cultural nationalism, 也见文化民族主义 ;

“nation building,” “国家建设”, 132, 135 ;

“natural duty” theories of political obligation, 政治义务的“自然义务”理论, 29, 32—34, 35, 41, 53—56, 86—87, 113—14, 144 ;

natural man, Rousseau on, 自然人, 卢梭论, 116n, 118 ;

natural right(s), (诸多)自然权利, 10—11 ;

as criteria for evaluating legitimacy of state authority, 作为评价国家权威合法性的标准, 92—93, 96 ;

of equal freedom, 平等自由, 101, 156 ;

of freedom, 自由的, 38, 50—51, 64, 67—69 ;

general rights and, 一般权利和, 10—11, 29 ;

Kant on, 康德论, 38—40, 50—51 ;

property rights as, 作为……的财产权, 35—36, 42 ;

Rousseau and denial of, 卢梭和否认, 64n ;

of self-government, 自治的, 36 ;

Simmons's construction of, 塞蒙斯的建构, 29—31, 35—36 ;

to use common resources, 使用共同资源, 42 ;

nondomination, 非支配性, 51n ;

Nussbaum, Martha, 玛莎·努斯鲍姆, 10, 11 ;
objective rights, 客观权利, 47—48 ;
obligation: acquisition and creation of, 义务 : ……获得和产生, 45n ;
 coercion and, 强制和, 98 ;
 collective, 集体的, 187—91, 203—8 ;
 to conationals, 对同民族的人, 7—8, 10, 17—18, 24—25, 100, 114, 137—38,
 142—47 ; consent-based, 基于同意的, 11, 20—21, 30—32, 34—35, 144, 186—
 92, 195—97, 198, 204 ;
 contractual relationships as source of, 作为……来源的契约关系, 29—33, 54, 86 ; dis-
 enfranchisement and dissolution of, 剥夺选举权和……的解散, 95 ; distributive justice as,
 分配正义, 102 ;
 domination and dissolution of, 支配和解散, 60—61 ;
 to enter the state, 进入国家, 37, 53—56, 58, 173n, 197—98, 204, 210—11 ;
 freedom and creation of, 自由和……的产生, 53—54, 86—87 ;
 freedom as human, 作为人的自由, 62—63 ;
 to general will, 对公共意志, 74 ;
 “Good Samaritan” duties, “乐善好施者”义务, 196n ;
 identity and, 身份和, 145n ;
 injustice and dissolution of bonds of, 不正义和纽带的解散, 207—8 ;
 intentional commitments and, 有意的承诺和, 184—85 ;
 involuntary membership and special, 非自愿的成员资格和特别的, 195—97 ;
 justice as, 正义作为, 86—88, 144, 205 ;
 to justice as natural duty, 对作为自然义务的正义, 22, 30—31, 34, 87, 144, 197—
 202, 204—5 ;
 Kant on, 康德论, 53—55, 58, 204 ;
 moral duty, 道德义务, 28, 53—55, 196—97 ;
 moral salience of consent and, 同意的道德显著性和, 186 ;
 “natural duty” theories of political, 政治的“自然义务”理论, 29, 32—34, 35, 41,
 53—56, 86—87, 113—14, 205 ;
 negative duties, 消极义务, 29 ;
 as particularized, 作为特定化的, 20—21 ;
 personal morality and, 个人道德和, 55 ;
 positive duties, 积极义务和, 29 ;
 property rights and special, 财产权和特殊的, 100 ;
 Rawls on consent and political, 罗尔斯论同意和政治, 144 ;

- relationship as source of, 作为……来源的关系, 17 ;
- Rousseau on, 卢梭论, 204 ;
- to the state, 对国家, 86—87, 91—92, 144 ;
- voluntary membership and, 自愿的成员资格和, 187—91 ; *See also* citizenship, obligations of, 也见公民身份, ……的义务 ;
- O'Neill, Onora, 奥诺拉·奥尼尔, 50n ;
- “overlapping consensus,” 重叠性共识, 167n ;
- partial associations or factions, 部分联合或派系, 83, 94, 132—34 ;
- corporate will and, 团体意志和, 75 ;
- general will as incompatible with, 与……一致的共同意志, 77—80 ;
- participation, political, 政治参与, 94, 113, 201—3 ; *See also* voting, 也见投票 ;
- particularity assumption: arguments in vindication of, 特殊性假定: 支撑……的论述, 20—21, 25—26, 184 ;
- constitutional patriotism and, 宪政爱国主义, 160, 184 ;
- cosmopolitan critiques of, 世界主义批判, 9—14, 27, 113—14 ;
- cultural nationalism and identification as explanation for, 作为……解释的文化民族主义和认同, 142—45 ;
- defined, 被定义, 6 ;
- equal freedom (justice) and, 平等自由(正义)和, 25—26, 87—90, 184, 198—200, 204 ;
- extra-institutional principles and, 制度之外的原则和, 8—9 ;
- Habermas and validation of, 哈贝马斯和……的证明, 163—64 ;
- moral reasons for allegiance to a specific democratic state, 对一个特定民主国家忠诚的道德理由, 203—6 ;
- nationalist critiques and rejection of, 民族主义对……的批判和拒绝, 14—20, 138—40, 194 ;
- “natural duty” arguments against, 反对……的“自然义务”论述, 113—14 ; natural duty of justice as particularized, 作为特定化的正义自然义务, 198—200, 206 ;
- as violation of justice principle, 作为对正义原则的违反, 10—13 ;
- patriotism: Rousseau on, 爱国主义: 卢梭论, 79—81, 130—35 ; *See also* allegiance; constitutional patriotism, 也见忠诚: 宪政爱国主义 ;
- permissive law, 许可法, 44 ;
- Pettit, Philip, 菲利普·佩蒂特, 51n, 181n ;
- philosophical anarchism, 哲学无政府主义, 27—28, 55—56, 85, 206—7 ; *See also* specific theorists, 也见特定的理论家 ;

pity (pitié), 同情, 119, 120, 124n, 125—26 ;

Plato, 柏拉图, 118—19 ;

plural subject, collective intentionality and, 多元主体, 集体意愿性和, 176—78, 181 ;

Pogge, Thomas, 涛慕思·博格, 9, 11—12, 13, 102 ;

Poland, Rousseau on, 波兰, 卢梭论, 116, 130—31, 133—35 ;

political culture, 政治文化, 164, 167, 169—70 ;

poverty, as threat to freedom, 贫困, 作为对自由的威胁, 100—101 ;

Primoratz, Igor, 依高·普里莫拉兹, 174n ;

property rights: as acquired rights, 财产权: 作为既得权利, 35—37, 39, 55—56 ;

- acquisition and creation of obligations, 义务的获得和产生, 45n ;
- autonomy of agent and, 代理人的自主和, 42 ;
- civil rights and justice linked to, 与……相关的公民权利和正义, 92 ; contractual construction of, ……的契约建构, 30 ;
- as control over specific object, 作为对特定物体的控制, 40 ;
- as criterion for evaluating legitimacy of state authority, 作为评判国家权威合法性的标准, 92—93 ;
- distribution or “shares” of resources, 分配或资源的“份额”, 30, 36—37, 40—41, 46, 92, 98—101 ;
- empirical possession and, 经验拥有和, 42 ;
- equal freedom (justice) and, 平等自由(正义)和, 40, 54, 73—74, 92 ;
- in external things, 在外在事物中, 37 ;
- freedom and, 自由和, 42—43 ;
- freedom as independence and, 作为独立性的自由和, 37—40, 100 ;
- Hume’s construction of, 休谟的建构, 41 ;
- intelligible possession, 明确拥有, 42—44 ;
- Kant’s construction of, 康德的建构, 37, 40, 41—44, 99, 103, 199 ;
- limits to, 对……的限制, 36—37, 99, 103 ;
- as natural right, 作为自然权利, 35—36, 42 ;
- Rousseau on, 卢梭论, 99—100 ;
- self-enforcement of, ……的自我执行, 45—46 ;
- Simmons’s construction of, 塞蒙斯的建构, 30, 35—37 ;
- slavery as violation of, 作为对……违反的奴隶制, 92—93 ;
- and special obligations, 和特殊义务, 100 ;
- state and definition and enforcement of, 国家和……的定义和实施, 35, 37—38, 54, 55—56, 201 ;

- of states, 国家的, 105—6 ;
- as subordinate to general will, 作为从属于公共意志的, 99 ;
- as subordinate to right to equal freedom, 作为从属于平等自由的权利, 103 ; unilateralism and injustice in, 外部主义和……上的不正义, 45—47 ;
- “Proximity Principle,” the, 亲近性原则, 199 ;
- public good(s): common interest and, (诸多)公共物品: 共同利益和, 70n ;
- redistributive policies and the, 再分配政策和, 5, 10, 11—12, 16—17, 209 ;
- Rawls, John, 约翰·罗尔斯, 15—16, 107, 167n ;
- cosmopolitanism and, 世界主义和, 14n ;
- on formation of political community, 论政治共同体的形成, 138 ;
- on natural duty of justice, 论正义的自然义务, 144, 197—98 ;
- Raz, Joseph, 约瑟夫·拉兹, 90—91, 144n ;
- redirective interpretation of constitutional patriotism, 宪政爱国主义的重新导向诠释, 151—56, 159—60 ;
- redistributive policies, 再分配政策, 5, 10, 11—13, 16—17, 98—101, 143, 209 ;
- reflective identification, 反思性认同, 117—18, 125—30 ;
- amour propre and, 自尊和, 128—29 ;
- Republic* (Plato), 《理想国》(柏拉图), 118—19 ;
- right(s): as authorization to use coercion, (诸多)权利: 作为使用强制的授权, 41 ;
- debates as both moral and ethical in content, 内容上道德和伦理的辩论, 164 ; democratic authority and, 民主权威和, 14n ;
- general will and, 公共意志和, 78, 99, 157 ;
- Habermas on, 哈贝马斯论, 156—60, 170 ;
- Kant's construction of, 康德的建构, 47—48 ;
- as objective, 作为目标, 47 ;
- positive, 积极的, 157 ;
- as positive rather than natural, 作为积极而非自然的, 156—60 ;
- private or self-enforcement of, 私人的或自我执行, 41—42, 45—46, 50—53, 55—56, 57 ;
- statist theory of, 国家主义理论, 55—56 ;
- as subjective (self-interest), 作为主观的(自利), 47—49 ;
- unilateralism and inherent injustice in assertion of, 宣称……的功利主义和内在不正义, 86 ; See also acquired rights; natural right(s); property rights, 也见既得权利;(诸多)自然权利; 财产权 ;
- Ripstein, Arthur, 亚瑟·利普斯坦, 129n ;

- Rousseau, Jean-Jacques: on citizenship, 让-雅克·卢梭:论公民身份, 76—77, 79—81 ;
on civic education, 论公民教育, 79—80, 115—30, 136 ;
civil freedom as constructed by, 由……构建的公民自由, 64, 66, 67—69, 73, 82—84 ;
on coercion as justified protection of freedom, 论应保护自由而正当的强制, 81—83 ;
cultural model of civic education, 公民教育的文化模式, 116—17 ;
and the cultural nation as source of national identity, 和作为民族认同来源的文化民族, 23—24, 130—35, 136 ;
on democracy, 论民主, 21—25, 84, 87—88, 94, 194—95 ;
on domination, 论支配, 60—61, 115—16, 122—23, 124, 128, 130 ;
on economic justice, 论经济正义, 99—100 ;
on equal freedom (justice), 论平等自由(正义), 14n, 20—23, 28, 71—72, 86—88 ;
on freedom, 论自由, 60, 62—64 ;
on freedom as independence, 论作为独立的自由, 70—72 ;
freedom model of civic education, 公民教育的自由模式, 115—30 ;
on general will, 论公共意志, 79—80 ;
Kant as influenced by, 受……影响的康德, 59 ;
on legitimacy of state authority, 论国家权威的合法性, 22, 60—64, 73—74, 84, 89, 94—95 ;
on moral freedom, 论道德自由, 67—69, 72n ;
on moral rights as préexistent and independent of the state, 论先于和独立于国家存在的道德权利, 64 ;
on natural rights, 论自然权利, 64n ;
on patriotism, 论爱国主义, 79—81, 132, 133—35 ;
on private will or sectional interests, 论私人意志或部分利益, 59—60, 77—78 ;
on property rights, 论财产权, 99—100 ;
solidarity requirement of, ……的团结要求, 59—60, 79—81 ;
on state and creation of justice, 论国家和正义的产生, 28 ;
on state as guarantor of freedom, 论作为自由保障的国家, 60 ;
as statist rather cultural nationalist, 作为国家主义者, 而不是文化民族主义者, 131—32 ;
on voluntary slavery, 论自愿奴隶制, 62—63 ;
- Sangiovanni, Andrea, 安德里亚·桑娇瓦尼, 101, 103 ;
- Scott, John T., 约翰·T.斯科特, 125n, 129n ;
- self-interest: *amour de soi-même* (love of self), 自我利益: 自爱, 119, 120, 123—24 ;

- as barrier to freedom, 作为自有的障碍, 59—60 ;
- partiality of the individual will, 个人意志的偏袒, 75 ;
- prudential reasons for allegiance, 忠诚的慎思的理由, 185—86 ;
- Rousseau on private will or sectional interests, 卢梭论私人意志或部分利益, 59—60, 77—78 ;
- unilateralism and, 单边主义和, 46 ;
- “will of all” and, “全体意志”和, 75—76 ;
- self-preservation, right of, 自我保护, ……的权利, 91 ;
- Simmons, A. John, A. 约翰·塞蒙斯, 6, 7n, 55 ;
- Kantian thought contrasted with ideas of, 与……观念相比的康德式思想, 37, 44, 54, 55 ;
- on natural right(s), 论(诸)自然权利, 29—31, 35—36 ;
- on particularity assumption, 论特殊性假定, 113—14, 206—7 ;
- on political legitimacy of the state, 论国家的政治合法性, 35, 85 ;
- on political obligation as natural duty, 论作为自然义务的政治义务, 113—14 ; property rights as constructed by, 由……构建的财产权, 30, 35—37 ;
- and rejection of state authority, 和拒绝国家权威, 27, 29—37, 85, 113—14 ;
- on self-government as natural right, 论作为自然权利的自知权利, 36 ;
- on state as voluntary association, 论作为自愿联合的国家, 31—35 ;
- on state as without value to free individuals, 论作为对自由个体没有价值的国家, 35—36 ;
- slavery, 奴隶制, 60—63, 92—93 ;
- Smith, M. B. E., M. B. E. 史密斯, 27, 29 ;
- Social Contract* (Rousseau), 《社会契约论》(卢梭), 60, 75, 106, 117n, 119, 127, 133 ;
- solidarity, civic: allegiance and, 团结, 公民的: 忠诚和, 22—26 ;
- constitutional patriotism, 宪政爱国主义, 24, 137—38, 151—56, 172, 173—74, 205, 207, 208 ;
- cultural nationalism and, 文化民族主义和, 15—18, 23—24 ;
- economic and class divisions as obstacle to, 作为……障碍的经济和阶级划分, 133—34 ;
- general will and, 公共意志和, 84, 188 ;
- as justice-based, 作为基于正义的, 138—40 ;
- liberal-rationalism and, 自由理性主义和, 115 ;
- national culture and, 民族文化和, 114, 115, 130—35, 137 ;
- partial associations and factions, 部分联合和派系, 132—34 ;
- Rousseau and the cultural nation as source of, 卢梭和作为……源头的文化民族, 23—24, 130—35, 136 ;

Rousseau's solidarity requirement and creation of, 卢梭的团结要求和……的产生, 59—60, 79—81, 84 ;

sentiment (amour propre) and cultivation of, 感情(自尊)和……的培育, 120—205 ;

shared citizenship and, 共享的公民身份和, 24, 137—38, 162—63, 172; “we-perspective” and, “我们—视角”和, 162—63 ;

sovereignty, dispersed, 主权, 分散的, 3n ;

state authority: assurance as dependent upon, 国家权威: 作为依赖于……的保证, 51—53 ;

Buchanan on, 布坎南论, 27n ;

collective will and legitimacy of, 集体意愿和……合法性, 65—66 ;

as constitutive of justice (equal freedom), 作为正义的构成(平等自由), 28, 41—47, 55—56, 57—58 ; (see also as protection from injustice under this heading, 也见这一标题下的保护免受不正义) ;

as contractual and dependent on consent, 作为契约和依赖于同意的, 31—32 ;

as domination or voluntary enslavement, 作为支配或自愿奴隶制, 60—64 ;

general will and, 公共意志和, 58—59, 72—76, 80, 82—83, 89, 90 ;

Hobbes on, 霍布斯论, 91 ;

“Kantian” criteria for legitimacy of, 合法性的“康德式”标准, 58, 92—94 ; legitimacy of, ……合法性, 22, 73—74, 84, 89, 90, 128, 201 ;

limits to, 对……限制, 58—59, 90—92, 94, 158—59 ;

obligation to be obedient to, 遵守……的义务, 72—74, 200—201 ;

patriotism and obedience to, 遵从……的爱国主义, 80 ;

philosophical anarchism and rejection of, 哲学无政府主义和拒绝……85 ;

as protection from injustice inherent in unilateralism, 作为防止单边主义内在的不正义的保护, 45—47, 86, 105—6 ;

Raz's theory of, 拉茨的……理论, 90—91 ;

Rousseau on, 卢梭论, 22, 58—59, 60—64, 73—74, 80, 89 ;

Simmons on, 塞蒙斯论, 85 ;

statist theory of rights and, 权利的国家主义理论和, 55—56 ;

as unconditional in Kant, 在康德中作为无条件的, 58, 91—92, 199—200 ; See also legitimacy, 也见合法性 ;

state(s): as associations in Hobbes, (诸)国家: 在霍布斯中作为联合, 173—74 ;

birth and unchosen obligation to, 出生和对……未经选择的义务, 7—8, 13, 18—19, 209 ;

citizenship and political obligations to (see citizenship, obligations of) 公民身份和政治义务(见公民身份, ……的义务) ;

cultural nations compared and contrasted with, 与比较和相比的文化民族, 15—18 ;

duty to enter, 进入……的义务, 37, 53—56, 58, 173n, 197—200, 204, 210—11 ;

everyday groups as analogous to, 与……类似的日常团体, 173—74, 184—90, 204, 208 ;

federal structures as democratic legal states, 作为民主合法国家的联邦结构, 96—97 ;

global juridical regime and just relationships between, 全球司法体制和……间的正义关系, 105—6, 107, 108, 109 ;

justice as constituted by, 作为由……构成的正义, 53—55 ;

Kant on duty to enter, 康德论进入……的义务, 37, 53—56, 58, 173n, 197—200 ;

legal obligations to, 对……的合法义务, 6 ;

membership as accident of birth without moral significance, 因出生偶然而不具有道德重要性的成员资格, 11 ;

membership as voluntary, 作为自愿的成员资格, 11, 30—31, 32, 34, 143 ;

as a moral person, 作为道德人, 106—7, 174n ;

moral salience of relationship to, 对……关系的道德显著性, 3, 25 ;

physical, 物理的, 4, 6, 114n ;

property rights of, ……的财产权, 105—6 ;

residential obligations to, 对……与居住相关的义务, 3—4, 6, 12, 200, 203 ;

trade and contractual relationships between, ……间的贸易和契约关系, 102, 104n, 108 ;

use of term, 术语的使用, 96 ;

voluntarist theory of, 唯意志主义理论, 143 ;

voluntary associations contrasted with, 与……相比的自愿联合, 34—35 ; See also state authority, 也见国家权威 ;

statist nationalism, 国家主义民族主义, 56, 105, 106, 108, 131—32 ;

strategic coordination and collective intentionality, 战略性协调和集体意愿性, 175—83 ;

subjective rights, 主观权利, 47—49 ;

Tamir, Yael, 耶尔·塔米尔, 15, 16, 17—19, 114, 137, 139, 143—47, 206—7 ;

Tan, Kok-Chor, 科克·肖·谭, 10 ;

taxation, 税款, 4—5, 6, 12—13, 113, 206—7 ;

territory, cosmopolitanism and rejection of territorial relationships, 领土, 世界主义和拒绝领土关系, 9—10 ;

Theory of Justice (Rawls), 《正义论》(罗尔斯), 15—16 ;

trade agreements between states, 国家间的贸易协定, 102, 104 ;

unilateralism: injustice as inherent in, 单边主义: 作为内在于……不正义, 45—47, 48, 55—

56, 105—6 ;

law as omnilateral will, 作为全方位意志的法律, 46—47 ;

self-interest and, 自利和, 46 ;

Verfassungspatriotismus, 宪政爱国主义 ; See constitutional patriotism, 见宪政爱国主义 ;

Viroli, Maurizio, 莫里奇奥·维罗里, 167 ;

voluntarist theory of state, 国家的唯意志主义理论, 143 ;

duty to enter the state as involuntary, 非自愿的进入国家的义务, 53—54, 173n, 197—98 ;

voting, 投票, 191 ;

enfranchisement linked to obligation, 与义务相关的赋予选举权, 95 ;

as means of determining the general will, 作为决定共同意志的方法, 74—78, 82, 94 ; as political obligation, 作为政治义务, 113, 202n ;

Waldron, Jeremy, 杰里米·沃尔德伦, 45n, 49, 77—78, 199 ;

“we-intentions,” “我们一意图”, 176—78, 181—83, 189, 194—95 ;

will: corporate will, 意愿 : 团体意愿, 75 ;

in Kant's construction of property rights, 在康德建构的财产权中, 42—43 ;

private will, 私人意志, 75 ;

“will of all,” “全体意愿,” 75—76 ; See also consent; general will, 也见同意 ; 公共意志 ;

Willkür (choice), 选择, 38, 42—43, 50—51, 67 ;

Yack, Bernard, 伯纳德·雅克, 153 ;