

被自由误导的自由

赵汀阳 文

提 要：本文主要分析了自由以及表现为权利自由的政治哲学问题，其中着重批评了伯林的两种自由模式，试图论证，不自由切割为两种，将导致对自由的各种误解。所谓消极自由和积极自由只是同一种自由的两面，但伯林问题可以转换为消极权利和积极权利问题，这样就可以消除混乱。

关键词：自由；权利；消极权利；积极权利；消极自由；积极自由

中图分类号：D0

文献标识码：A

权利的深层问题表现为自由问题，权利无非是获得合法承认的自由。只有深入自由问题才能够更清楚地理解权利问题。自由也有两个层次，形而上学意义上的自由和政治意义上的自由。这两层意义虽然不同，但仍然密切相关。正是在自由的复杂路径中，自由迷失了自身。

在形而上学意义上，自由是一个与必然性相对的概念。它意味着：一个人在可能的条件下对可能的事情做出自我决定的选择。必然的事情就是只有唯一选择而别无选择的事情，而可能的事情就是存在多种选择的事情。在可能选择的范围内，一个人想要做 x 并且做了 x ，这是纯粹意义上的自由。这种自由虽然符合人们对个人自主性的直观，但其实暗含许多混乱之处。在“我想做 x 就做了 x ”这一自由直观中，“想要”是一个颇为混乱的问题，想要可以是主观意愿 (want)，也可以是客观需要 (need)。据说主观意愿只是偏好，而客观需要则是真实利益。在日常用法中，人们一般把自由与主观意愿联系在一起。假如就以主观意愿为准，那么，自由选择就有可能选择了实际上对自己不利的东西，比如有人自愿选择了吸毒。在这个意义上，自由意味着：我自愿想做 x 就做了 x ，无论 x 是正确的还是错误的。这种意义上的自由最充分地表现了一个人的完全独立自主。但这种彻底的主观性蕴含着“选择错误的权利”，这种自由就难免有些令人担心了。

苏格拉底早就指出：无人自愿犯错误。他的

意思是说，人人都必定愿意选择对自己好的事情，可是人们往往缺乏关于好事情的知识，因此难免不知好歹地做出错误选择，但无论如何，只要人们知道了什么是真正好的，就肯定不会选择坏的事情。苏格拉底这个问题显然制造了大麻烦，他自己苦恼的是找不到判别好坏的“真正的知识”，而且那种真正的知识也未必存在，没准根本就没有这样的知识。还有比苏格拉底的烦恼更麻烦的事情：什么是真正的知识很大程度上取决于什么被认为是真正的需要，需要 (need) 不一定是客观的，有时候与主观标准或主观意愿 (want) 是不可分的，比如说，人们一般认为，好死不如赖活是真正的需要，可是文天祥就认为能够“照汗青”才是真正的需要。还可以考虑与苏格拉底相反的情况：假定某人知道什么是他真正需要的，但是他仍然故意选择错误的事情，比如有人明明知道贪污难逃法律惩罚，但仍然选择了贪污。这样是否算是自由的选择？假如按照德国先验哲学的标准，这当然不是自由的，因为他受到欲望的支配。但是先验哲学的这一理论很漂亮的自由是缺乏意义的，假定只有超越了因果关系成为不受任何欲望支配的纯粹的人才会有自由，这种自由也许是最彻底的，可也是无意义的，因为不存在这样的人。如果没有纯粹的人，纯粹的自由又有什么用？所谓皮之不存毛将焉附，就是这个道理。哲学喜欢编造一些纯粹的东西，都像庙中之神，虽然威风，恨无灵验。即使那些推崇纯粹的人的

哲学家也都不是纯粹的人。

有意义的自由概念是一个政治概念而不是一个形而上学概念。形而上学意义上的自由或许具有理论分析上的意义，但没有真实意义。超越了因果关系的自由仅仅属于神，几乎超越了因果关系的人就是半神，可是无论是神还是半神都解释不了人的生活，所以与人无关。人们真正想搞清楚的是决定着人的命运的政治意义上的自由，人们并不奢望超越因果关系，而且乐意沉溺于欲望，人们真正希望的是能够免于权力的支配，免于被他人所强制，因为被物的力量所支配并不是被奴役，而是被限制，被人的力量所支配才是被奴役。因此，人们真正所追求的自由是：一个人没有受到任何人或权力的强制而做了他想做的事情。当然，在大多数情况下，一个人总有多种不能同时实现的意愿（wants）或者不能同时被满足的需要（needs），但他毕竟独立自主地选择了其中某一种，无论这一选择多么错误，他都是自由的。我们这里所理解的自由基本上符合麦卡勒姆的自由公式：某人 x 摆脱了构成妨碍的条件 y 而做了事情 z。麦卡勒姆定义的自由不仅符合一般直观，而且表达了霍布斯以来的现代自由精神，尤其是，这一自由概念有一个学理上的优势，它全面地表达了自由的相关因素，因此能够容纳各种类型的自由而不会把自由的问题搞乱。

麦卡勒姆的自由概念是为了纠正被伯林搞乱的自由概念。伯林“两种自由”的理论如此著名，以至于成为当代关于自由的研究的一个基本场面。伯林的自由理论虽然深入了自由的一些实质问题，但他过于泾渭分明地区分了两种自由，即“消极自由”和“积极自由”，反而搞乱了自由问题。伯林对两种自由的区分有其深远渊源，其中最重要的灵感来源是贡斯当在 1819 年提出的两种自由的区分，即“古代人的自由”和“现代人的自由”。贡斯当的两种自由与伯林的两种自由尽管有诸多相似之处，但并不完全一致。粗略地说，贡斯当的“现代人的自由”约等于伯林的“消极自由”，而“古代人的自由”约等于“积极自由”，贡斯当主要分析了从古代人的自由到现代人的自由这一历史变迁和两种自由的特性，而伯林则把两种自由夸大为政治上的两条路线斗争。

贡斯当指出，现代创立了代议制政治，于是

创造了与此相匹配的“现代人的自由”，它表现为：对于每个人来说，“自由是只受法律制约、而不因某个人或若干人的专断意志受到某种方式的逮捕、拘禁、处死或虐待的权利，它是每个人表达意见、选择并从事某一职业、支配甚至滥用财产的权利，是不必经过许可、不必说明动机或事由而迁徙的权利”，还有结社、信教、选择生活方式的权利，最后还有选举政府和官员、以申诉、请愿等方式对政府施加影响的权利。古代虽然有民主，但由于没有保护个人的代议制（按照我们的分析，根本原因是古代还没有发明个人），因此古代人的自由就很有些不同，贡斯当发现，古代人的自由是一种“集体性的自由”，它表现为人们“以集体的方式直接行使完整主权的若干部分，诸如在广场协商战争与和平问题，与外国政府缔结联盟，投票表决法律并做出判决，审查执政官的财物、法案及管理，宣召执政官出席人民集会，对他们进行批评、谴责或豁免”。这两种自由根本的区别在于，古代人没有真正的个人自由，尽管在公共事务上是主权者，但作为个人其实是奴隶，尽管人们有权利决定战争与和平这样的国家大事，还有权利审判执政官之类的大权，但作为个人却无法抗拒自己所属的集体强加给自己的迫害。贡斯当并不像伯林那样试图在绝对的意义上证明消极自由是好的而积极自由是坏的，他只想指出，由于社会条件和生活方式不同，古代人会比较喜欢作为公民而分享政治权力的那种自由，而现代人则比较喜欢制度保障下享受个人快乐的那种自由。社会条件和偏好的差异使得古代人宁愿牺牲小我以参与大我，而现代人却会认为牺牲小我去参与大我是得不偿失的。

贡斯当所谓的古代人的自由与现代人的自由

MacCallum, "Negative and Positive Freedom Philosophical Review", 76 (1967), pp. 312 - 334. 中译本见应奇、刘训练：《第三种自由》，东方出版社，2006年。

贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，商务印书馆，1999年，第 26 页。

同上。

贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，商务印书馆，1999年，第 27 页。

贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，商务印书馆，1999年，第 33 页。

之分就是集体自由与个人自由之分。在古代社会里，人们的生存条件和生活乐趣对集体（共同体）的依赖性很强，一个人需要通过集体的力量才能实现自己的愿望，甚至，一个人只有成为集体的成员，生活才可能进行。尽管现代结束了古代生活，但现代人其实仍然对“集体性的自由”很感兴趣，只不过可能对个人自由更感兴趣。现代人对两种自由同时都有兴趣，这就使自由这一概念产生了一种内在矛盾。个人自由使个人免于他人的支配，所以人们喜欢，可是如果能够支配他人就能够充分放大自己的个人自由，因此人们也喜欢。伯林敏感地意识到了这个问题，他发现，往往表现为集体性自由的积极自由会对作为个人自由的消极自由构成严重威胁。在他看来，这是现代许多政治灾难的根源，比如极权主义的灾难。伯林在《两种自由的概念》这篇划时代的论文中讨论了两种自由的冲突，这一方面是对自由问题的深化，但同时也搞乱了自由问题。

按照伯林，一种自由是消极自由，它试图回答这个问题：“主体（一个人或人的群体）被允许或必须被允许不受别人干涉地做他有能力做的事、成为他愿意成为的人的那个领域是什么？”另一种自由是积极自由，它要回答的是这个问题：“什么东西或什么人决定某人做这个而不做那个、成为这样而不成为那样的那种控制或干涉的根源？”伯林对消极自由的理解是清楚的，它就是标准的个人自由，即“免于被强制去做某事的自由”（free from）。有了消极自由，人才能成为独立的“个体”。积极自由则貌似清楚其实混乱，积极自由是“去做想做的事情的自由”（free to），它源于人想成为主人的追求，即人想自己独立做主，试图贯彻落实自己的意志，概括地说，就是想成为“主体”。这样两种自由本来并不矛盾，甚至也并非“两种”自由，而只是同一种自由的两个方面。伯林自己知道这一点，他说：“成为某人自己的主人的自由，与不受别人阻止地做出选择的自由，初看之下，似乎是两个在逻辑上相距并不太远的概念，只是同一个事物的消极与积极两个方面而已”。尽管如此，伯林还是坚持对两种自由进行区分。

积极自由本来是自由所必需的一个方面，而且也不是坏的。消极自由和积极自由是自由的两

个不可或缺的部分，按照麦卡勒姆公式，在“某人 x 摆脱了约束 y 而做了事情 z ”这一完整的自由概念中，“免于约束”是自由的第一环节，但仅仅免于约束还没有实现自由，因为此时还什么都没有做，什么都不做，自由就等于空集，因此，自由的第二环节是必需的，即“做了某事”才实现和完成了自由。由此可见，消极自由和积极自由其实是一个连续过程的两个步骤或者环节，伯林把自由拆成两种，在学理上是可疑的，不仅没有必要，而且导致混乱，使人们以为存在着两种各自成立的自由，还以为能够分出一种好的和一种坏的自由。事实上，正如麦卡勒姆公式所表明的，自由其实是不可分的，所谓消极自由，正是积极自由的实现条件，而积极自由则是消极自由的目的和用处。从逻辑结构上看，消极自由都必须包含积极自由，否则消极自由是无意义的，即任何一种消极自由都具有这样的结构：“ $\{x$ 做某事 $z\}$ 是免于约束 y 的”。由此可以清楚看出，消极自由（免于约束 y ）必定包含积极自由 $\{x$ 做某事 $z\}$ ，否则在意义上不完整。我相信“ $\{x$ 做某事 $z\}$ 是免于约束 y 的”这个改进版的麦卡勒姆公式已经完全清楚地表达了什么是真实有效的自由。既然消极自由必定包含积极自由，因此就不可能有单纯的消极自由，两种自由的划分就是很诡异的了。

可是，伯林为什么非要做出这个区分不可？其中必有深意。伯林为了突出他在积极自由那里所发现的危险，几乎是故意的把自由划分为两种，以便能够坚决明确地反对积极自由而保护消极自由，他相信，积极自由“常常成为残酷暴政的华丽伪装”。那么，暴政如何能够伪装成积极自由？这是关键。伯林最担心的是，既然积极自由是要去做事情，就必定要追求一些好事物，比如公正、幸福、善、智慧，平等，诸如此类，正如前面讨论到的苏格拉底难题，人们往往并不知道

伯林：《自由论》，译林出版社，2003年，第189页。

伯林：《自由论》，译林出版社，2003年，第200页。

同上。

伯林：《自由论》，译林出版社，2003年，第200页。

哪些事情是好事物，即使知道了，也不知道如何去追求那些好事物，于是就会有人被假定比别人更知道那些好事物，他们会以更高智慧或者普遍理性的名义去代表大家，并且引导大家采取集体行动去追求美好事物。这种引导或许是正确的，但也可能是错误的，更危险的是，那些更有能力扮演引导者和人民代表的权力机构（政府是个典型）就非常可能以权谋私，假公济私，以引导带领人们去追求好事物为名而实现暴政和奴役。比如说，强制酒鬼戒酒似乎是对酒鬼好，但强制本身是奴役。这样，积极自由就从“去做想做的事情”的自由变成了某种权力“去强制”的自由，人们的自由就蜕变为权力或权威的自由。这还没完，积极自由不仅容易被权力机构所利用，还同样容易被人们利用来迫害少数人，意见相同的多数人会以民主或者公意之名去迫害少数人，所谓多数人的暴政。总之，伯林不信任卢梭式或者黑格尔式的对自由的解释，而且认为那不是真正的自由。

严格地说，卢梭式的和黑格尔式的自由确实不是自由，而是自由名下的专制和独断。伯林拒绝专制是对的，但是拒绝积极自由却是错的。那种冒充积极自由的专制只是对自由的积极方面的滥用，如果因此就否定自由的积极方面，恐怕是因噎废食。没有了积极方面，自由就不全面，就不可能完成，自由就不成其为自由了。比较正确的理解应该是把自由理解为一种完整的自由，它意味着一个人在免于被强制的条件下做了他想做的事情。这样定义的自由才能够充分表达人的现代性。可以说，人的现代性就在于现代人既想成为“个体”同时又想成为“主体”，假如一个人仅仅想成为个体，而不想成为主体，或者相反，都不是标准的现代人。伯林问题应该改写为：我们应该怎样反对专制冒充自由？

伯林把自由划分为两种自由的根本错误在于混淆了“自由”（liberty）和“自由权利”（liberties）。这也是一种常见的混淆。当一个人拥有自由权利，并不等于拥有了实际上的自由。自由权利是实现自由的必要条件，却不是充分条件。比如说，一个人享有神圣不可侵犯的财产权，这不等于他就有了财产。伯林知道这一点，但是由于他混同了自由和自由权利，于是他坚决反对把

“没钱买面包”之类的贫困无助状态归入不自由^⑩，他相信，只要拥有免于被强制的消极自由就已经拥有了自由，穷人即使穷死也与富翁拥有同样的自由。这样的话，自由就可以是永不兑现的，可以仅仅是“画饼充饥”，可以一无所获，可以是一纸空文，这无论如何都是非常奇怪的事情，必定什么地方出了错。

如果把自由缩水为单纯的消极自由，这恐怕不可能获得普遍同意，很多人不会同意这种使自己处于如此不利状态的自由，尤其是很多人不会同意把这样的自由看作是比其它价值更重要的首要价值，不能获得普遍同意的自由就失去正当性。在自由状态下，一个人同意某种东西，是因为这种东西使他所得大于所失。如果一个人生存都成为问题，饥寒交迫，挣扎在水深火热之中，那么，无论从博弈策略去看还是从自然法的自我保护原则去看，这个穷困交加的人都有理由退出社会，退出消极自由的契约，不再承诺尊重他人的消极自由，因为消极自由对他自己已经毫无意义，他在消极自由的契约中所失大于所得，他的生活已经没有什么需要消极自由去保护的了的，因为他一无所有。这个“没钱买面包”的人退出社会在自然法意义上反而是合法的，他只有背叛社会才能够生存。如果一个社会认可了伯林式的或者诺齐克式的消极自由，就将不得不面对可怕的破坏性活动。在这个意义上，罗尔斯理论是更加合理的。

退出社会的行为往往是坏的或者是破坏性的，比如犯罪、犯上作乱、革命或者卖身为奴。悖谬的是，当一无所有的人退出社会，放弃了他的消极自由，换来的是更多的自由，即他所能够做的事情反而更多（无产者闹革命所失去的只是“锁链”而可能得到一个新的世界）。据说“自愿卖身为奴”是个自由的悖论。一个人自由地把自己变成不自由的，确实很像是个悖论，但是，假如一个人一无所有，所有想要的东西都没有，而把自己卖身为奴却能够换来想要的某些东西，反而能够获得某些自由，又怎么样呢？假如在广义上理解“为奴”状态，现代社会里无数的人也因为生活所迫而变相地卖身为奴。卖身为奴并非悖

^⑩ 伯林：《自由论》，译林出版社，2003年，第190页。

论而是悲剧，画饼充饥的消极自由才真正是一个自由的悖论。

权利是一种政治状态，而自由是一种存在论状态。存在论状态绝非纯粹的“存在”（is），任何存在都必须实现为行动，无事的存在是无意义的，所以我愿意说，存在即行动（to be is to do）。一个人所以需要免于被强制状态，是因为他要去做他想做的事情。前者的意义在于后者，或者说，消极自由的状态是为了达到积极自由的行动，假如把这两者划分为两种自由，消极自由就可能出现画饼充饥状态，想做的都允许做，但都没有办法做，你有做某事 a 的自由，但是 a 在你能够通达的任何可能世界中都不存在，比如，没有人不许你寻找独角兽，但是独角兽在你所能到达的可能世界中不存在，这样的话，自由就缩水为“空想的自由”而不再是“行动的自由”，是否有人兴高采烈地满足于空想的自由就不得而知了。无法兑现的自由作为一种不可能的自由而否定了自身。不把兑现问题考虑在内，就会把自由搞成一个悖论。对于权利，则不存在自由悖论的问题，因为权利只是一个政治状态，它仅仅承认可以去做如此这般的事情，却没有承诺做成如此这般的事情，因此，没有做成某事不等于没有做某事的权利。可以看出，只要分清自由和权利，问题就迎刃而解。自由只有一种，自由是不可分割的，而权利才可能是多种多样的。伯林的两种自由问题应该修改为“两种权利”的问题，即关于消极权利和积极权利的问题。自由总要落实为具体的权利项目，每项权利都明确地规定了自由的具体内容，只有当自由转换为权利，才能够明确哪种行为是被允许的或被禁止的。尽管自由和权利在本质上是一致的，但各自的问题却很有些不同，如果不加区分就会产生伯林式的混乱。

自由是从个人角度去定义的事情，它仅仅考虑：对于一个人来说，如果他是自由的，那么他就免于被强制或被约束而可以做他想做的事情。很显然，在仅仅考虑个人时，自由当然多多益善，个人想象的个人自由总是自由的最大化，以个人为准的自由是没有边界的。但是，当他人同时在场，自由的形势就发生根本的变化，他人的存在就是自由的约束，他人的自由就是我的自由的边疆，自由再也不可能最大化了，于是必须通过制

度把自由规定为权利。在这个意义上，权利就是在我与他人的关系中共同定义和承认的有边界的自由空间。概括地说，个人所追求的自主行为的无限空间是自由，人们的相互关系所定义的有限自由是权利。

当权利定义了具有明确内容的有限自由，权利才能够被划分为消极权利和积极权利，而在变成权利之前的自由是无法划分的。把消极自由和积极自由的问题转换为消极权利和积极权利的问题的一个明显的好处是，自由悖论消失了。如果自由仅仅是画饼的空想，这显然说不通，可是，拥有某种权利却不可能去实现这种权利所允许的事情，这就说得通了。一个人有做某事的资格，但这一资格并没有担保他能够做成这件事。权利与自由的一个重要区别就是，自由所担保的事情大于权利所担保的事情，自由担保的是行动的结果，而权利仅仅担保了行动的资格。比如说，当某人拥有参加入学考试的权利，这不能保证他能够入学；但如果说他拥有入学的自由，显然是说他只要愿意就可以入学，这类似于“吃饭的权利”和“免费（free）午餐”的区别。把自由混同权利是一种比较隐蔽的指鹿为马。

那么，在消极权利和积极权利上，是否存在伯林问题呢？看来是这样，积极权利会产生伯林式的问题，不过，对这个问题的伯林式答案却非常可疑，就是说，伯林问题很可能需要一个非伯林的解决。首先需要明确消极权利和积极权利。消极权利意味着：对于每个人，如果他愿意做如此这般的有限 n 种事情，他将不会受到他人或权力机构的干涉，其逻辑结构为：“{x 做有限 n 种事情} 不会被权力所干涉”；积极权利意味着：对于每个人，他可以提出要求并且参与决定每个人享有哪些消极权利，即参与决定哪些事情可以又有哪件事情不能成为消极权利，其逻辑结构为：“x 可以参与决定 {n 种事情是消极权利}”。可以看出，消极权利保护个人自由，而积极权利则保证消极权利的正当性。虽然积极权利有可能被错误地利用去建立专制权力，但积极权利仍然是必要而且极其重要的，无论积极权利多么危险，它都是不可拒绝的。假如拒绝积极权利，哪些事情能够成为消极权利就无法被确定，也不可能获得普遍承认。积极权利正是消极权利的一个

存在条件。

尽管人人想要自由，但个人不可能随便去追求他想象的自由，没有获得他人承认的想当然的自由是无效的，他人有自由去反对某人想象和定义的自由。一个人有自由反对另一个人的自由，这一霍布斯式的状态决定了从自由不可能推论出权利，或者，自由不可能直接兑换成权利。所以，“个人”不是用来分析权利的合适原则，权利只能是在人间“关系”中被确定。有效的自由只能是普遍承认的权利所限定的自由，因此，自由必须放弃最大化的欲望才有可能转换成权利。在理想条件下，一种人人普遍承认的权利几乎总是自由的“最大最小值”或者“最小最大值”，否则很难获得普遍承认。在这个意义上，契约论的思路是正确的。

不过，由契约所确定的权利总是需要权力去保护，如果没有权力的保护，权利也同样可能变成一纸空文，因为权利无法自我设防。在真实社会里，每个人的力量并不均等，各种势力也不均等，社会总是处于很不均匀的状态，因此可以发现，自由是由权利来保证的，权利又是由权力来保证的，这一点决定了积极权利的必要性和重要地位。消极权利事关自由，积极权利事关权力，积极权利正是人们用来保护消极权利的武器，人们只有通过积极权利才能够去限制或反对权力。革命就是人们用来反抗权力的一种最凶猛的积极权利。如果人们拥有非暴力的积极权利，比如民主，人们就会放弃革命。当然，权力是一个永远的动态问题，绝非某种看上去很美的宪政能够一劳永逸给予解决的问题。任何一种宪政的法治和民主原则都是开放性的问题，人们有理由提出各种质疑。任何一种宪政都存在着种种制度性漏洞，权力总有空子可钻，因此，人们需要积极权利去参与权力而达到限制权力。

人们试图通过积极权利去参与把握自己的命运，可是，积极权利具有一个“成也萧何败也萧何”的悖论形式：人们只能通过积极权利去维护自己的消极权利和利益，同时，积极权利无法阻止某些人利用积极权利去破坏别人的消极权利和利益。这个难题才是自由和权利问题的关键所在。这个难题与其说与伯林问题相关，还不如说与贡

斯当问题相关，更准确地说，是与民主问题相关。积极权利不用不行，用了危险。多数人的意见以及利益集团的影响力总能够千方百计把积极权利演变成部分人而非每个人的政治工具，因此难免出现种种明显或隐形的专制。自由需要民主，而民主是不完美的，至少对于少数人来说，民主是他们争取利益的手段，但同时也是损害他们利益的一个原因。

无论积极权利蕴含多少危险，事实上绝大多数现代人都愿意要积极权利。现代人最重要的积极权利就是民主选举权或者投票权（rights to vote），它是所有自由社会都认可和必需的。按照自由主义偏好，消极权利的各种项目被认为是“基本的”因而是“优先的”权利，而积极权利则被看作是相对次要的。生命权、私有财产权、契约权这些消极权利确实是基本权利，但这并不意味着积极权利就都是次要权利，事实上一个有效的权利体系必须包括一些消极权利和积极权利，以便形成权利体系的内在配合，因为各种权利总是互为条件而生效的，因此，即使是为了保护消极权利，也必须承认一些积极权利。除了民主选举权，我们还可以举出许多不可忽视的积极权利，例如，获得基本生存条件的权利、言论自由（包括新闻和出版自由）权利、受教育的权利、获得医疗的权利、获得健康食品的权利，乃至享有阳光、清洁空气和水的权利，等等。显然没有理由能够证明这些积极权利不如消极权利重要。阿马提亚·森就相信有许多理由可以证明某些积极权利至少与消极权利同样基本或者同样重要，比如他特别突出民主权利以及各种有利于提高人们生活“能力”（capability）的权利。^①森对消极自由和积极自由之类的流行划分并不满意，他强调从“能力集”去理解自由^②——如果一个人的“能力集”非常小，他就几乎没有自由了。森的理论能够消除消极自由的悖论。极端的自由

^① 参见阿马提亚·森：《以自由看待发展》，中国人民大学出版社，2002；《贫困与饥荒》，商务印书馆，2001年。

^② 阿马提亚·森：《以自由看待发展》，中国人民大学出版社，2002，第62-63页。

主义相信，一无所有的穷人拥有与富人一样多的自由，尽管是永不兑现的自由，这个悖论在森的自由概念中消失了，因为那种无法兑现的自由并不是自由，而恰恰是不自由。还有更极端的不同意见，霍尔姆斯和桑斯坦甚至认为“所有权利都是积极权利^⑬，因为所有权利都需要钱，都需要政府基于税收的保护和实施。他们发现，自由主义最喜欢的假设“权利是用来制约政府权力的”在某种意义上是误导性的，政府权力虽有危险，但“无政府意味着无权利^⑭”。

我们有理由认为，自由主义在推进个人自由方面居功甚伟，但也由于过分强调个人自由而形成了至少两个有害的教条：（1）消极权利总是优于积极权利；（2）消极权利是不证自明的和无条件的。一般而言，消极自由和消极权利说的是“不要什么”，积极自由和积极权利说的是“要什么”。从表面上看，人们在“不要什么”的问题上似乎有着明显共识，因为人人都愿意免于各种约束。至于“要什么”，人们则有很大分歧。这一表面效果掩盖了许多要害问题。消极权利与积极权利并不总是能够清楚区分，比如说，一个人拥有财产权，因此免于被非法剥夺，这是消极权利，而如果他要求得到面包，这就被说成是可疑的积极权利。但假如换一个描述方式，似乎可以说成，他要求免于被剥削的权利以便有钱买面包，这就变成了消极权利的要求了。消极和积极此类概念虽然有助于理解自由和权利，但恐怕不是一个真正重要的分析框架。消极自由和积极自由的区分与其说是理论性的，还不如说是政治性的，人们为了给法国大革命、纳粹运动和斯大林社会所追求的那种导致专制的自由制造一个可以清楚辨认的标志，而强化了消极自由和积极自由的路线斗争。这种情感意义大于理论意义的区分反而给自由和权利问题增加了许多混乱。

如果我们回到真实的自由问题，会发现事情本来清楚得多。现代人需要个人自由，自由就是为了保护个人，这没有错，问题是，个人可能遇到的迫害很多，除了政府权力的迫害，显然还有不公正制度的迫害，强者对弱者的迫害，甚至弱者对强者的迫害，舆论的迫害，歧视性价值观的

迫害，诸如此类。总之，社会的各种方面都有可能形成对个人的迫害。当具体地而非抽象地要求保护个人，就会发现个人需要被保护的事情太多了。假如仅仅把政府看成是个人自由的敌人，其它各种迫害个人自由的力量就会乘虚而入。权力能够伤害权利，可是权利也能够伤害权利。今天的世界已经显示出，社会的各种力量、各种集团甚至各种观念正在迫害个人自由。唯一能够保护个人自由的是宪政制度，可是，并非任何一种宪政制度都是令人满意的，并非随便一种宪政制度就都能够保护每个人的自由，人们有权利去关心制度的内容，并且选择一种确实能够最有效保护个人自由、利益和幸福的制度。自由只是现代的一个初始问题，它马上就会转入民主和公正问题。民主的问题是：什么样的民主才能把对个人自由的伤害降到最低程度？公正的问题是：什么样的制度安排能够使社会合作最大化同时使社会冲突最小化？

人并非都是坏人，但世界总是坏的。自由的问题所以复杂就在于自由是一切欲望的借口，人们的欲望互相冲突，但都有合情合理的理由，所以即使人都是好人，世界也是坏的。一个社会就像一个游戏，必须确定什么是能够成为权利的自由和不能成为权利的自由。可以考虑维特根斯坦的游戏理论，“维特根斯坦游戏”是一个充分复杂的开放性游戏，这一游戏中的规则永远不足以控制游戏中的所有行为，因此玩家总有可能会利用现成规则去改变这些规则，甚至能够找出理由去发明新的规则，从而把自己不合规矩的行为变成合乎规则的，使得博弈的制度条件变得对自己比较有利。真实社会的情况非常接近维特根斯坦游戏，人们在自由权利上似乎有着某些共识（这相对于规则），可是自由一直都是一个开放的实践性事实，它到底可以落实为哪些具体权利总是不确定的，人们总有理由把一些事情说成应该是自由的或者不应该是自由的。在私人空间里，个人

^⑬ 霍尔姆斯、桑斯坦：《权利的成本》，北京大学出版社，2004，第35页。

^⑭ 霍尔姆斯、桑斯坦：《权利的成本》，北京大学出版社，2004，第6页。

权利是明确清楚的，自己能够完全支配个人的主权空间，别人不能干涉。问题出在公共空间，人人都希望自己在公共空间里也是自由的，于是人们就试图通过宣称各种权利从而把公共空间的规则改造为与自己私人空间的规则尽量相一致，把自己的偏好加于公共空间就在实际上扩大了自己的自由，但这同时往往抑制了别人的自由。所以，仅仅明确了消极权利仍然不能保证自由，人们还需要确定消极自由在多大的空间里有效。争夺公共空间之战才是自由的决定性战争。

把自己的偏好以权利之名加于公共空间，自己合适了，别人就不合适了。在这个多元化的时代，想支持什么或者反对什么从来都不缺理由，既然不管什么利益和价值偏好都能够说成是自由权利，就没有什么利益和偏好缺乏正当理由了。在一个缺乏最后价值标准的时代，反对偏好就变成政治歧视，所以出现所谓“政治正确”。人们可以同样以自由权利为名去支持或者反对剥削、税收、市场、贸易保护、死刑、同性恋、女性主义、资源浪费、卖淫嫖娼、环境污染、生态保护、野生动物、经济发展、能源、塑料、噪音、放肆言论、打击流氓国家、颠覆他国政府，如此等等。大多数人认为吸毒必须禁止，素食者们可能觉得肉食真正恶心，环保主义者可能认为塑料袋和汽车尾气忍无可忍，非吸烟人士又认为二手烟无法接受，某些人可以提出噪音是恐怖的听觉污染，另一些人则可能认为广告和城市彩光是疯狂的视觉污染，诸如此类，都有理由。

很少有人满足于限于私人领域的个人自由，人们希望能够把自己的利益和价值观扩大到公共空间，使自己的规则变成公共规则，增加自己的自由并且压制他人的自由。假如人是理性的利益最大化者，正如现代理论通常所假定的那样，那么人类本性必定既是自由主义者又是专制主义者，这两者都非常符合利益最大化，分别用来对自己对人。人们制造各种各样的权利去控制公共空间，把公共空间改造成合适自己准则的地方，这样才能在实质上扩大自己的自由。即使是消极权利，如果不能在公共空间里去积极实现，它的“用武之地”就会变得很小，比如私有财产权规

定个人可以任意使用甚至滥用自己的财产而不受干涉，但假如一种社会制度规定不能生产豪华汽车、游艇、私人飞机、豪宅以及其它奢侈品等等，财产就无法“滥用”，私有财产的自由就实际上很小。同样，个人拥有过自己喜欢的生活而不受干涉的权利，但假如制度规定，那些“自己喜欢的”生活方式只能在私人空间里实现，那么这一自由也会有很大折扣。但是，人们以权利为名在公共空间中扩大自己的实际领地，这样势必造成权利的膨胀与过度繁殖。政治正确有可能造成社会不正确。

世界和社会无法承担过度繁殖和膨胀的权利，不仅在资源和经济成本上不可能承担越来越多的权利要求，而且在社会秩序和法律上也很难合理安排和协调越来越多而又互相冲突的权利要求。当各种权利要求都有理由去改变社会游戏的规则，这个游戏就会发生根本性的混乱。可以发现，自由的真正问题并不在于消极权利与积极权利之争，不在于消极权利应该优先于积极权利还是相反，因为很大比例的积极要求都能够被说成是消极权利。正如前面分析的，自由的完整表述是“{x做某事 z} 是免于约束 y 的”，人们总是选择自己喜欢的事情去填空而变成消极自由所应该保护的，可是人们喜欢的事情往往互相冲突。日本人会认为捕鲸应该免于被干涉，动物保护者则不同意；有人认为裸奔和色情电影都应该免于限制，保守主义者恐怕不同意；诺齐克认为富人应该免于强迫征税，罗尔斯则不同意。显然，一种自由到底应该不应该成为一种权利与一种自由本身的性质无关（消极的或是积极的），而与这种自由在社会游戏中的可行性相关。

如果不考虑一种自由权利在社会游戏中的可行性是不负责的。现代社会的一个危机就是人们想要尽量多的自由权利和尽量少的义务（这与个人利益最大化的现代欲望是一致的），这是误导自由的一个根本原因。只想要权利不想要义务的自由意味着“无负担的权利”，这样的权利将使社会不堪重负。这种被误导的自由主要源于霍布斯对自然权利的论证，霍布斯从自我保护的自然法推论出一个惊人的结论：自然权利是无条件的，

而义务是有条件的。这一不对称的关系诱导人们有意无意地忽视了权利的积极义务，而只强调权利的消极义务。正如我们讨论过的，权利与义务有两种必要的正当关系：（1）一种权利如果是正当的，那么它必定承诺了“做某事”的积极义务。在其中，权利相当于收益，所承诺的某事相当于成本或支出，因此，拥有一种权利就承诺了某种相应的负担，反过来，承诺了某种负担就获得相应权利资格。这种积极义务是权利的第一正当条件；（2）一种权利如果是正当的，那么它必定不是某人或某些人的特权，而必定是属于每个人的普遍权利，因此，拥有这一权利的每个人都必须承诺尊重任意另一个人这一权利，即每个人都拥有不破坏他人权利的消极义务。这种消极义务是权利的第二正当条件。权利的这两种义务缺一不可，否则不可能是正当的。

如果仅仅以消极义务去证明一种权利的正当性，就会出现康德式错误。康德相信，如果我愿意采取行为 *a*，并且同意 *a* 成为普遍的行为，人人都可以做 *a*，那么，*a* 就是正当的。以消极义务去证明一种权利正当性的方式与康德原则几乎相同：如果我想要权利 *r*，并且同意 *r* 成为普遍权利，人人都有权利 *r* 并且都有尊重别人权利 *r* 的义务，那么，*r* 就是正当的。这种康德式论证至少有两个错误：（1）形式主义错误，即控制不住行为内容，于是坏事也可以被说成普遍有效的，比如某人愿意酒后开车和吸毒，他也愿意每个人都像他那样；（2）独断论错误，即个人独断地代表了所有人。可是并非所有人都人同此心，我并没有权利去代表所有人并为所有人做主，因此，一个人自己想象的普遍性并非被承认的普遍性，别人有权利不同意我所主张的权利。为了克服这两个困难，也许可以在康德论证中加上“众心一致”论证（尽管康德不会喜欢这种不纯粹的理由），即某种行为或某种权利获得了所有人的同意。这样虽然能够克服独断论，但其结果必定极其贫乏并且可能有害。就权利而言，能够无条件得到所有人同意的普遍权利一定少之又少，大概只有生命权，可以看出，这根本解决不了生活的

绝大多数问题。即使著名的财产权也可能存在严重分歧，诺齐克和罗尔斯的理解就非常不同，而共产主义者的理解就更加不同。

我们有理由怀疑关于自由和权利的现代理论在方法论上存在着严重错误。在现代理论中，考虑自由和权利问题时，其计算单位（分析单位）是某种完全独立自主的主体（个人或国家）；而在考虑义务问题时，其计算单位却是主体间关系，这两者之间在方法论上是不协调的，尤其可疑的是，主体间问题总是被看成从属于主体问题，就好像在主体间关系之前，主体就已经具有自身完整的意义，就好像自由和权利能够不把他人的利益计算在内而被确定。这样一种“主体为本”的方法论必定导致对生活事实（fact）的误解。无论是自由、权利还是义务都是生活事实，任何生活事实都是由人际关系所定义的，没有一个生活事实能够由个人决定，相反，任何一个在生活事实中出场的个人的条件、权限、能力和意义都是由生活事实所确定的，而生活事实都是主体间事实，简单地说，不是个人创造了事实，而是事实创造了个人。因此，从个人的内在性（内在性质或者内在要求）或者个人的自然性（自然欲求）不可能推论出任何自由和权利及其任何内容。由霍布斯定调的权利理论方法论，即从自然法推论出个人的自然权利，是完全无效的，因为它无法推论出任何一个生活事实，而只是表达了一种政治欲望。在人际关系所定义的生活事实之外，“我”什么也不是，“我”甚至不存在，更加不存在“我”的自由和权利。除非在一个没有他人的世界中，否则没有一种自由或权利是属于个人的。自由和权利以及保障自由和权利的制度都是由人际关系定义的生活事实，如果没有他人的同意，谁都不可能拥有自由和权利。因此，无论对于权利还是义务、自由或者权力，人际关系事实都是一个更为合适的分析单位。

（作者工作单位：中国社会科学院哲学研究所，责任编辑：张小简）