

民主優先於正義？

——評沃爾澤的民主觀

姚大志

(吉林大學 哲學基礎理論研究中心暨哲學社會學院, 吉林 長春 130012)



[摘要]在當代西方政治哲學中，自由主義與社群主義之爭構成了主綫。如果說自由主義的代表是羅爾斯的話，那麼社群主義的代表則是沃爾澤了。兩者的爭論表現在很多方面，其中民主也是一個重要領域。作為社群主義的理論家，沃爾澤在不同時期的著作中為民主提供了三種不同的論證：一是認為福利國家是民主的敵人，從而提出一種簡單的社群主義民主；二是認為哲學是民主的敵人，從而提出一種共和主義民主；三是認為權力是民主的敵人，從而提出一種高級的社群主義民主。從第一種論證來看，所依賴的共同體是城鎮、工廠、本地工會、大學、教會、鄰里

等等，但它們都不是政治共同體，祇有在政治共同體中纔需要民主。這意味着，社群主義需要一種新型的共同體——既存在於基層，又具有重要的政治意義。如果沒有這種新型的共同體，沃爾澤的民主觀念就失去了基礎。從第二種論證來看，沃爾澤認為人民有做錯事的權利，而且在做錯事時也是正確的。但“正確”或“錯誤”是一種道德評價，如果在道德問題上不是相對主義者的話，那麼做錯事就不能是正確的；而且，人民的意見在任何事情上都可以分為多數與少數，但多數人並不擁有對少數人做不正義事情的權利。從第三種論證來看，沃爾澤擔心的是“民主的權威”被削弱，因此他寧願冒“民主的暴政”的危險，並在經濟領域提出“強民主”。由此也使人看到社群主義有兩副面孔：在國家層面，社群主義往往不是很激進，有時甚至比較保守，很少要求激烈的變革；在共同體層面，社群主義的思想則非常激進，往往要求急劇的社會變革，帶有明顯的烏托邦性質。或許，這種烏托邦性質也是社群主義最重要的思想，並且與國家層面上的保守主義相映成趣。

[關鍵詞]沃爾澤 民主 社群主義 自由主義

[作者簡介]姚大志（1954—），男，吉林省長春市人；1984年畢業於吉林大學哲學系西方哲學專業獲碩士學位，並留校任教；1998年獲哲學博士學位；1994—1995年赴加利福尼亞大學伯克利分校作訪問研究，2004年在哈佛大學作訪問研究；現為吉林大學哲學社會學院哲學系主任、教授、博士生導師，主要從事政治哲學、正義理論研究，代表性著作有《現代意識形態理論》、《現代之後》、《何謂正義：當代西方政治哲學研究》、《羅爾斯》、《當代西方政治哲學》，譯著有《無政府、國家與烏托邦》（[美]羅伯特·諾奇克）《作為公平的正義——正義新論》（[美]約翰·羅爾斯）。

Democracy Prior to Philosophy (or Justice)?

— A Critique of Michael Walzer's Conception on Democracy

Yao Dazhi

(Center for Fundamental Theory of Philosophy and School of Philosophy and Sociology,
Jilin University, Changchun, China, 130012)

Abstract: The contention between liberalism and communitarianism is a main thread of western contemporary political philosophy. If liberalism's representative is John Rawls, then communitarianism's representative is Michael Walzer. Among the various disputes between Rawls and Walzer, democracy is a main issue. In his articles and books published in different times, Walzer put forward three justifications for democracy: The first one is about a simple communitarian democracy; he holds that the welfare state is an enemy of democracy. The second one is about a republican democracy; he holds that philosophy (or justice) is an enemy of democracy. The third one is about a higher communitarian democracy; he holds that power is an enemy of democracy. On first justification, we observe that Walzer's communitarian democracy relies on local communities (cities, factories, universities, churches, neighbourhood, and so on), but none of them are political communities; democracy is only necessary in political community. Regarding the second justification, Walzer claims that people have the right to do wrong things, and they are right even as they do wrong things. Here we should say that only the moral relativists would agree that doing wrong things is right. Moreover, people's opinions can be divided into majority and minority on any issue; the majority has no right to do unjust things to the minority. The third justification shows that Walzer was worried that democratic authority would be weakened. Therefore, he would rather run the risk of accepting the "tyranny of democracy" and raise the issue of "strong democracy" in the economic field. From this we can see the two faces of communitarianism. On the state level, communitarianism tends to be conservative rather than radical and seldom asks for rapid social reform. On the community level, it carries an obvious utopian nature which might be the most important thought of communitarianism, striking an interesting contrast with the conservatism on the state level.

Keywords: Michael Walzer; democracy; communitarianism; liberalism

Author: Yao Dazhi earned his PhD in Philosophy at Jilin University in 1998. Currently he is Professor, doctoral supervisor and Director of the School of Philosophy and Society in Jilin University. Dr. Yao is mainly engaged in studies of political philosophy and theories of justice. His representative publications include *Theory of Modern Ideology*, *After Modernity*, *What is Justice: Modern Western Political Philosophy*, *Rawls*, *Contemporary Western Political Philosophy*.

從20世紀80年代開始，“自由主義”與“社群主義”之爭構成了西方政治哲學的主綫。如果說自由主義的代表是羅爾斯（J. Rawls, 1921—2002）的話，那麼社群主義的代表則是沃爾澤（Michael Walzer, 亦譯“沃爾策”）了。^①自由主義與社群主義的爭論表現在很多方面，例如，“正義”與“善”、“個人”與“共同體”、“普遍主義”與“歷史主義”等等；其中，“民主”也是一個重要領域。在兩派的思想對抗中，民主體現為這樣一個尖銳問題：是“正義”優先於“民主”，還是“民主”優先於“正義”？對於羅爾斯這樣的自由主義哲學家，他們不相信民主的決定都是正確的，因此主張正義優先於民主。與其相反，對於沃爾澤這樣的社群主義者，他們不相信抽象的正義能夠適用於所有情況，因此主張民主優先於正義。作為社群主義的理論家，沃爾澤不僅對民主具有更強的承諾，而且也為民主提供了必要的論證。在其不同時期的著述中，沃爾澤為民主提供了三種不同的論證：第一種論證認為福利國家是對民主的威脅，從而提出一種簡單的社群主義民主；第二種論證認為哲學是對民主的威脅，從而提出一種共和主義民主；第三種論證認為權力是對民主的威脅，從而提出一種高級的社群主義民主。但如果仔細推敲這三種論證，可以發現，沃爾澤的民主觀念存在着明顯的理論缺陷。

一、民主與福利國家

無論是對於自由主義者還是社群主義者，當代政治哲學家對自由、平等都具有堅定的承諾。所不同的地方在於，他們對自由、平等的理解存在差異。就平等而言，存在着各種不同的平等觀念，如民主的平等（羅爾斯）、權利的平等（諾奇克）、資源的平等（德沃金）、能力的平等（阿馬蒂亞·森）和複雜的平等（沃爾澤）等等。就自由而言，按照伯林（I. Berlin, 1909—1997）的經典性區分，自由主義者一般堅持“消極自由”的觀念，而社群主義者則主張“積極自由”的觀念。

積極自由的觀念蘊涵了民主，而積極自由的擁護者通常也比消極自由的擁護者具有更強的民主觀念。與自由主義者相比，社群主義者不僅更強調民主的政治參與，而且也堅持在更多的領域（如經濟機構）實行民主。需要特別注意的是，社群主義者的民主觀念與西方社會的現實是密切相關的，而這種民主觀念本身在某種意義上就是對社會現實的批判。在較早時期的著作中，沃爾澤作為一名深受馬克思（K. H. Marx, 1818—1883）影響的左翼知識分子，對西方特別是美國社會進行了反思，並在此基礎上提出了一種激進的民主觀念。

這種民主觀念所針對的是福利國家。從第二次世界大戰結束到1970年代初，西方社會的發展經歷了一段黃金時期。在這段時期內，西方各發達國家普遍建立了比較完善的社會福利制度，在教育、醫療、就業、養老等方面擁有了可靠的保障。這些國家也被稱為“福利國家”，與福利國家相對應的政治哲學是“福利政治學”。沃爾澤把福利政治學稱為“自由主義的功利主義”，並提出自己的激進民主觀念向這種自由主義挑戰。

沃爾澤認為，福利國家的發展使政治具有了一些此前沒有的特徵^②。首先，福利國家的發展產生出一種關於國家功能的啓蒙。通過這種啓蒙，大多數人在歷史上第一次明確知道，國家應該為他們做一些事情。如果說過去的國家依賴於某種意識形態（例如，君權神授）或者某種神秘的儀式，那麼現在的國家變成了一架福利生產的機器，其目的是滿足人們的需要。其次，福利生產的擴大使國家具有了一種新的合法性。由於過去的國家中存在着大量的被犧牲者（被壓迫階級），所以其合法性的基礎十分薄弱。福利國家奉行的是功

^① 桑德爾（Michael Sandel）和麥金太爾（Alasdair MacIntyre）等通常也被視為社群主義的主要代表，但是他們所表達的思想主要是否定的（批評自由主義），而非肯定的（闡明社群主義）。與他們不同，沃爾澤則系統地表達了社群主義的基本思想。

^② Michael Walzer, "Dissatisfaction in the Welfare State", *Radical Principles* (New York: Basic Books, Inc., 1980), 25-28.

利主義原則，即“絕大多數人的最大幸福”。福利生產的擴大能夠使所有人（其中包括被壓迫階級）都得到好處，從而其合法性具有了廣泛而堅實的基礎。再次，福利國家的發展導致了政治組織規模的擴大。對於過去的共和國，公民是政治參與者，因此國家的規模必須是有限的，以使他們集合在一起作出政治決定。對於現在的共和國，公民是福利領取者，而無需真正參與政治生活，所以國家的規模是沒有限制的。最後，福利國家的成功弱化了政治的重要性。福利國家的目標是提供不斷豐富的商品和服務，並且使人們更加健康長壽，以能夠享受這些物質財富。國家的功能僅限於為公民提供安全和福利，其他的事情都超出了自由主義設定的界限。自由主義的功利主義追求福利的最大化，而這種福利的最大化把國家從政治組織變成了行政機構。

福利國家是仁慈的，其各種福利項目能夠讓即使位於社會底層和邊緣的人們也都受益。但是，在沃爾澤看來，這種仁慈是有代價的：福利機構的權力在不斷增長，對福利接受者的控制也在不斷增長。一方面，福利項目的增加使國家的權力不斷增大，從而日益成爲一種強制性的工具；另一方面，福利項目滿足了人們的需要，而每一種被滿足的新需要都創造出一種對國家的新依賴。這樣一來，福利政治學就包含一種辯證法：國家許諾給予人們的生活越好，它要求人們應有的行爲也就越好；來自下面要求福利保障的壓力越大，來自上面要求良好行爲的壓力也就越大。福利保障與良好行爲之間存在着被不斷打破並重新建立的平衡。每一次反社會的行爲都被解釋爲是對增加福利的一種要求，因此，福利變成了鬧事和騷亂的唯一解藥。每一次平衡都使福利生產達到了更高的水平，同時這也爲要求人們的良好行爲提供了新的理由。^①

問題在於，國家權力的集中和增長意味着民主的缺失，而在沃爾澤看來，沒有民主的福利就是專制。^②西方各國實行的是代議制政府。在理論上，議員代表了民衆的意願，立法者實行的是民衆的意志；行政人員不過是人民的僕人，並受到法律條文的約束。理論是一回事，現實則是另外一回事。福利政治學並沒有發展出一種民主制度，而這種民主制度能夠足以約束行政人員向立法者負責，以及立法者向選民負責。沃爾澤認爲，這種民主的缺失揭示了福利政治學（自由主義的功利主義）所存在的根本問題。

民主是一種政治理想，公民自治表達了人們的政治追求。由於福利國家削弱了政治的重要性，導致了民主的缺失，使自治成爲不可能，沃爾澤因而套用了20世紀60年代一個時髦的詞彙來描述其結果：福利國家的實現意味着“意識形態的終結”。^③福利國家確實緩和了西方社會內部的政治鬥爭，因此當時很多西方主流學者都同意丹尼爾·貝爾(D. Bell, 1919—2011)的這種說法：“在西方世界，知識分子關於政治問題今天有了一種大體上的一致：接受福利國家，期望非集中化的權力，一種混合經濟和政治多元化的制度。就這種意義而言，意識形態的時代已經終結了。”^④事情不僅限於此，意識形態的終結也意味着歷史的終結。儘管福利國家不斷增加各種福利的供給以滿足人們不斷增長的需要，但事情總有其限度。福利國家總有一天會達到其極限，即它不能爲人們做更多的事情了。沃爾澤認爲，“這就是它的歷史的終結，它的合法性的頂點”^⑤。雖然沃爾澤對“歷史的終結”並不贊同，但是他的這種說法顯然預示了90年代關於“歷史的終結”的辯論，而這場辯論緣起於福山(Francis Fukuyama)的一篇同名文章。

這裏需要指出，沃爾澤反對的不是福利國家，而是福利政治學。福利國家使處於社會底層的窮人和位於社會邊緣的少數族裔能夠過上一種體面的生活，這沒有什麼不好。不好

①②③⑤ Michael Walzer, "Dissatisfaction in the Welfare State", *Radical Principles*, 32-33, 35, 41, 45.

④ Daniel Bell, "The End of Ideology in the West", *The End of Ideology Debate* (New York: A Clarion Book, 1968), 99.

的是福利政治學，因為它削弱了民主，而沒有民主的福利國家就是專制。而且，沃爾澤主張，任何國家對人們的福利都具有一種道德承諾，無論它是否被稱為“福利國家”。因此，沃爾澤的意圖不是使福利國家消亡，而是使它“空洞化”。^①

所謂“空洞化”，是指讓國家變成一個空殼，以使其騰出民主或自治的空間。假如國家變成了一個空殼，誰來充填這個空殼？如果說福利政治學需要的是一種以國家為基礎的宏觀政治，那麼沃爾澤的民主政治需要的是一種以群體為基礎的微觀政治。也就是說，充填空殼的東西是各種各樣的群體。更準確地說，主要有兩類群體是候選者。^②

第一類群體是各種較大的功能性組織、工會以及行業協會等等。這些組織具有廣泛的代表性，也擁有巨大的力量，而它們的代表性和巨大力量能夠迫使福利國家更為慷慨。與其相比，沒有加入這些組織的人們是沒有代表的人，其利益得不到保護，其要求不被傾聽。但是，沃爾澤認為，這些組織容易被整合進福利制度之中：一方面，它們的功能局限於與政府機構或企業機構進行討價還價，為自己的成員爭取更多的利益；另一方面，它們也被迫約束自己的成員，從而有助於同國家一起實行社會控制。在這種意義上，這類群體不是民主的舞臺，而是削弱民主的同謀。

第二類群體是地方性的群體，如城鎮、工廠、本地工會、大學、教會以及鄰里團體等等。這些規模更小的群體要求的不是國家的宏觀權力，而是此時此地的權力，是決定本地事務的權力，即民主自治的權力。這些群體為宣傳鼓動和政治行動提供了空間，使人們更加積極地參與政治過程；而在沃爾澤看來，這些地方性的群體最有可能成為民主的舞臺。

如果說福利國家奉行的是“福利政治學”，那麼沃爾澤的民主觀念主張的是“反抗政治學”。民主意味着自己做主，民主的人反對國家來代替自己做主。在缺乏民主的地方主張民主，這是對現實的批評和抗議。如果這樣，誰是“反抗者”？在沃爾澤看來，福利國家中任何一位追求民主自治的成員都可以被稱為“反抗者”。反抗者不僅要滿足自己的需要（福利國家承諾會滿足這些需要），而且也要實現自己的意願（希望自己來作出決定）。他們重申民主的古老定義：決定應該由那些受到其影響的人們來作出。^③因此，反抗政治學具有一個核心要求，即地方性的民主自治，而福利國家應該為這些民主自治留有空間。

這種針對福利國家的民主觀念是什麼性質的？沃爾澤自己把這種民主觀念稱為“社會主義的”^④，而某些評論者把它稱為“至善主義的”^⑤。在我看來，它其實是“社群主義的”。主要理由如下：

首先，在這種民主觀念中，民主的舞臺是共同體。沃爾澤試圖用一些較小的群體去充填福利國家的空殼，以彌補民主的缺失，而它們就是社群主義的共同體。例如，城鎮，工廠，本地工會，大學，教會，鄰里，等等。幾乎所有的社群主義者，都以這樣的共同體為基礎。正是在這種意義上，沃爾澤把這些共同體看作政治活動的舞臺。^⑥但是，對於社會主義和至善主義，民主的舞臺是國家而非共同體。

其次，作為民主之舞臺的共同體是自由和平等的。民主需要民主的人。什麼是民主的人？沃爾澤把他們稱為“解放了的人”，即“自由和平等的人”。當代政治哲學的各種派別都認為自由和平等是最重要的政治價值，無論是自由主義還是至善主義，是社會主義還是社群主義。區別在於，不同的派別所給予自由和平等的解釋是不同的。雖然沃爾澤承認自由是一種絕對的價值，但是他認為個人自由是沒有意義的，因為它必須體現在具體的社會生活中，體現為共同體成員的共同生活。自由的意義在於人們參與共同的政治生活，在於

①②③④⑥ Michael Walzer, "Dissatisfaction in the Welfare State", *Radical Principles*, 46, 46-47, 48-49, 12, 13.

⑤ William A. Galston, "Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer", *Political Theory* 1 (1989): 127.

民主的自治，而不在於個人自由地追求自己的幸福。在平等問題上，人們關心的東西或者是個人的平等，或者是群體（或階級）的平等。自由主義者關心的是個人的平等，因此他們強調的東西是社會的流動性，而流動性代表了一個人從底層群體上升為更高層群體的幾率。沃爾澤作為社群主義者，關心的是群體（或階級）的平等，因此他強調的是底層群體或少數族裔應該更積極地參與公共辯論，發出自己的聲音，爭取更多的權利，更主動地參與政治民主。在沃爾澤看來，祇有自由和平等的共同體纔能適應這些自由和平等的人。^①

最後，民主既需要實質的正義，也需要程序的正義。對於自由主義者來說，程序正義是更重要的東西；而對於社會主義者或至善主義者來說，實質正義是更重要的東西。雖然沃爾澤重視實質正義，關心平等和分配正義問題，但他更重視程序正義，關心自由和權利的問題。正是出於這個原因，沃爾澤的社群主義總是帶有某些自由主義的色彩。在他看來，民主的本質就是一種程序正義：誰來作出政治決定？在哪個政治層面作出決定？通過什麼樣的方式作出決定？應該包括哪些利益群體和黨派？什麼樣的訴求被看作正義的？所有這些，都是重大的民主政治問題。^②

作為一種社群主義的民主，沃爾澤的這種民主所依賴的共同體是否存在？沃爾澤所說的共同體是指城鎮、工廠、本地工會、大學、教會以及鄰里等等。這裏的問題是，它們是生活共同體、經濟共同體、文化共同體、宗教共同體或者道德共同體，不是政治共同體。祇有在政治共同體中，纔需要民主；而在其他的共同體中，可能需要民主（如城鎮），也可能不需要民主（如教會）。這意味着，社群主義需要一種新型的共同體——既存在於基層，又具有重要的政治意義。至於在西方國家能不能產生出這種具有政治意義的新型共同體，沃爾澤則表示懷疑。^③如果沒有這種新型的共同體，沃爾澤的民主觀念就失去了堅實的基礎。鑒於沃爾澤的民主觀念與共同體觀念的這種直接聯繫，我們可以把它稱為“簡單的社群主義民主”。

二、民主與哲學

如果說關於民主的第一種論證所針對的是福利國家，那麼，第二種論證所針對的則是哲學。自1971年羅爾斯發表《正義論》以來，政治哲學顯赫一時。政治哲學家對法學家和經濟學家產生了巨大影響，而後兩者對法規的制定和社會政策的形成發揮了重大作用。這樣，在哲學家與人民之間長期以來就存在的張力就變得更加明顯了：真理與意見，理性與意志，價值與偏好，一與多。沃爾澤把這些張力結合在一起，稱之為“哲學與民主”，並且將關於民主的第二種論證表達於一篇同名文章中。這篇文章所針對的“哲學”實質上就是羅爾斯的正義理論。

哲學家知道真理，而真理祇有一個並且是永恆的。人民有各種意見，意見則是經常變化的。由此帶來的問題是：民主能壓倒哲學（或正義）嗎？對這個問題的回答就是關於民主的論證。在回答這個問題時，沃爾澤採納了盧梭（J-J. Rousseau, 1712—1778）的論證。按照盧梭的觀點，人民主張自己有權進行統治，這與知識無關。在沃爾澤看來，這種主張的最有力之處不在於人民知道什麼，而在於他們是誰。他們是法律的主體，如果法律要對自由和平等的人們具有約束力，那麼人民就必須是法律的制定者。按照這種論證，決定一個東西成為法律的是人民的意志，而非哲學家的理性。人民可能不知道什麼是應做的正確事情，但是他們聲稱有權利去做他們認為是正確的任何事情。^④

^① Michael Walzer, "Philosophy and Democracy", *Thinking Politically: Essays in Political Theory* (New Haven: Yale University Press, 2007), 5-6.

^{②③④} Michael Walzer, "Introduction: Radical Principles", *Radical Principles*, 12-14, 16-17, 50.

這種對民主的論證就是人民主權論。按照這種論證，人民有權利去做任何事情，其中包括錯誤的事情。但是，盧梭不想走那麼遠，沃爾澤自己也不想走那麼遠。民主主義者需要對民主進行限制。按照沃爾澤的分析，盧梭對民主提出了三種限制。^①首先，盧梭對人民的意志施加了一種形式的限制，即人民的意志必須是“公意”。按照沃爾澤的解釋，這種限制的目的是禁止歧視，禁止把某個人或一些人挑出來加以區別對待。其次，盧梭堅持人民意志的不可剝奪性，從而堅持保證人民意志之民主特性的制度和實踐的不可破壞性，而這些制度和實踐是代表大會、公共辯論以及選舉等等。這裏的要點在於，人民在當前不能放棄將來行使意志的權利，即對當下的民主進行了限制。與前兩種相比，第三種限制更為重要，即人民的意志必須追求正確的事情。用盧梭的話說，人民的意志必須追求共同的善。如果他們是真正的人民，是一個共同體，而非一些自利者的集合，那麼人民的意志就會追求共同的善。雖然沃爾澤大體上同意對民主進行限制，但他認為這些限制也使民主面臨困難：前兩種限制顯然為民主決定的司法復審打開了大門，而第三種限制提出了更嚴重的問題，它有可能毀掉盧梭關於民主的論證，即民主政治的合法性依賴於意志（同意）而非理性（正確）。

沃爾澤認為，關於民主論證的實質體現在這樣一種帶有悖論的形式中：人民有做錯事的權利。這是民主政治的本質特徵。為了更深入地討論這個問題，沃爾澤引用了其他作者提出的一個關於民主的悖論：（1）作為民主共同體的一個公民，我審查了共同體能夠有的各種選擇，並得出結論，“政策A”是應該實行的。（2）人民基於他們的智慧或意志選擇了“政策B”，而“政策B”與“政策A”是對立的。（3）我仍然認為“政策A”是應該實行的，但是現在作為一名忠誠的民主主義者，我也認為“政策B”應該加以實行。^②這樣，就認為兩種政策都應該加以實行，但這是矛盾的。

這個悖論的要點在於：如果我是一位哲學家，那麼我會堅持“政策A”是正確的，從而應該加以實行；如果我是一位民主主義者，那麼我會堅持“政策B”是人民選擇的，從而應該加以實行。這是哲學與民主的悖論。那麼，該如何從這個悖論中走出來呢？

沃爾澤認為，這個悖論基於這樣一種區分，即“有權利作出決定”與“知道正確決定”之間的區分，而這種區分也可以被描述為“程序正義”與“實質正義”的區分。人們通常認為，民主主義者信奉程序正義，這樣他們祇能期望正義的程序能夠帶來正義的結果。沃爾澤反對程序正義與實質正義之間的這種區分。在他看來，我們在這裏關於程序正義所討論的東西是權力的分配，而這肯定是實質性的事情。程序正義與實質正義是不能分開的，除了基於某種實質的論證，任何程序的安排都無法加以辯護。因此，按照沃爾澤的觀點，不是這種情況，即人民有一種程序的權利去制定法律，而是這種情況，即由人民來制定法律是正確的，即使他們制定了錯誤的法律。^③質言之，人民有做錯事的權利。

從民主的觀點看，人民有做錯事的權利，而這意味着他們在做錯事的時候也是正確的。從哲學（或正義）的觀點看，任何人做錯事的時候都絕不能是正確的，即使做事的是人民。這個問題涉及政治權力的分配，哲學（或正義）的觀點對此有兩種含義：首先，人民的權力應該受到限制，應該祇限於做正確的事情；其次，一些人應該被授權來審查人民所做的事情，當他們超出了限制的時候，應該有人加以制止。這樣的人是誰？在原則上，他們是知道什麼是正確事情的任何人。在實踐上，就美國而言，他們是最高法院的法官。

自20世紀70年代以來，政治哲學的重新崛起對法學院和法官產生了巨大影響。對於美國這樣民主制度已經確定的社會，法官主要是社會改革的工具。這種社會改革的路線目前

①②③ Michael Walzer, “Philosophy and Democracy”, *Thinking Politically: Essays in Political Theory*, 6, 7-8, 8.

是這樣的：哲學家首先提出一些原則或理念並且加以論證，說服法官接受它們；法官接受了這些原則或理念，利用自己的專長把它們體現在法律解釋和司法判決之中；這些法律解釋和司法判決不斷積累，最終變成了法律制度或者社會政策。對沃爾澤來說，原來哲學（或正義）與民主之間的張力現在變成了司法復審與民主之間的張力。

與政治哲學的重新興起相對應，“權利”不僅在理論上而且在人們的日常生活中也變得越來越重要了。這種由哲學家主導、由法官實行的社會改革典型地體現在權利清單的不斷擴大之中：哲學家們經過深思熟慮提出了一份權利清單，而對於列入其中的各種權利，每一個道德主體都應該擁有；然後，哲學家說服法官接受了這份權利清單，並且要求他們在相關的司法案件中按照這份清單來審判。在最高法院的法官審理憲法案件的時候，基於這些權利，法官可以提出或者否決某些立法。問題的關鍵在於，用沃爾澤的話說，在這樣的場合，“哲學與民主之間的張力採取了物質的形式”。^①

如果法官是哲學（或正義）的代表，那麼立法機構就是人民的代表。如果最高法院的法官以司法復審的方式確認了這份權利清單，那麼它就會對立法機構的權力構成限制。一方面，這些權利是約束性的界限，立法機構不得僭越。而且，這份清單包含的權利越多，司法確認的範圍越大，那麼立法機構的選擇範圍就越小。另一方面，這些權利變成了原則，被用來指導制度和政策。這樣，法官不僅在這些權利構成的界限內行動，而且也可以擴大或縮小這些界限。例如，“福利權”（right to welfare）是一種備受爭議的權利，但是它通常得到了哲學家和法官的普遍承認。如果法官以司法判決的方式確認了福利權，那麼在沃爾澤看來，這樣的司法判決不僅會侵入到立法機構，限制民主決定的範圍，甚至也會侵入到行政機構，在很大程度上決定政府預算以及稅收水平。^②

把哲學家的道德權利（如福利權）變成法律權利，在諸如美國這樣的國家可以通過兩種方式來進行，一種是最高法院法官的司法復審，另外一種是立法機構的憲法修正案。如果以修正案的方式把這份擴大的權利清單放進憲法，那麼民主主義者會更容易接受，即使這份權利清單是哲學家提出，並且誘導人民的代表（議員）接受的。例如，在沃爾澤看來，把羅爾斯提出的兩個正義原則以修正案的形式入憲，這是可能的。但是沃爾澤認為，如果是這樣的話，那麼，整個分配正義的領域實際上就會落入到法院的手裏。例如，在審查哪一個階級適用於羅爾斯的“差別原則”時，法官就會在相關的訴訟案件中就其是否屬於“最不利者”階級作出判決。再如，在涉及“差別原則”包含哪些權利的時候，法官將會基於現有的物質條件作出判決。^③但是，在沃爾澤看來，分配正義的問題應該由人民自己（民主）來決定，而不是由法官來決定。

從沃爾澤的觀點看，無論是以司法復審的方式還是以憲法修正案的方式，這種由哲學家主導、由法官實行的社會改革是錯誤的，因為它試圖把某種哲學原則變成法律，它侵入了政治領域。哲學（或正義）的領域屬於哲學家，在這裏，理性決定一切。政治的領域屬於人民，在這裏，人民的意志決定一切。

在沃爾澤看來，哲學與民主之間存在明顯的差別。哲學家不屬於任何特定的共同體，他們從共同體的外面看一切事情。人民屬於某個共同體，他們從特定共同體的內部來決定事情。哲學關心的東西是真理，而真理的證實是哲學家正確推理的結果。民主關心的東西是權力的合法性，而權力的合法性來自人民的授權。民主在哲學的領域裏不是決定真理的合適方式，而哲學在民主的領域裏也沒有權威。

因此，沃爾澤的意圖似乎是把哲學與民主分開，使兩者分屬不同的領域，具有不同的

①②③ Michael Walzer, "Philosophy and Democracy", *Thinking Politically: Essays in Political Theory*, 12, 12-13, 13-14.

合法性。但問題的關鍵不在於分開兩者，而在於兩者之中哪一個具有優先性：是“哲學”（或正義）優先於“民主”，還是“民主”優先於“哲學”（或正義）？對於羅爾斯這樣的哲學家，他們不相信民主的決定都是正確的，不相信民主必然導致正義的結果，因此在理論的意義上他們主張哲學（或正義）優先於民主。與其相反，對於沃爾澤這樣的哲學家，他們不相信抽象的哲學真理能夠適用於所有情況，不相信正義有普遍的、道德上的正確性，因此在實踐的意義上他們主張民主優先於哲學（或正義）。

沃爾澤對民主的論證從盧梭出發，主張民主優先於哲學（或正義），一切權力都源於人民的意志，並且認為人民有做錯事的權利，甚至人民在做錯事的時候也是正確的。如果說沃爾澤關於民主的第一種論證是社群主義的，那麼第二種論證顯然是共和主義的。這種共和主義的民主觀念存在一些更嚴重的問題。

首先，按照沃爾澤的民主觀念，人民有做錯事的權利，而且他們在做錯事的時候也是正確的。即使人們在這裏姑且承認“人民有做錯事的權利”，但是做錯事也不可能是正確的，無論做錯事者是個人還是人民。由於在英文中“權利”（right）與“正確”（right）是同一個詞，所以有“權利”在某種意義上可以意味着“正確的”。但是，“正確”或“錯誤”是一種道德評價，如果人們在道德問題上不是相對主義者，那麼做錯事就不能是正確的。

其次，沃爾澤主張，人民有做錯事的權利。問題在於，這裏的“人民”是指誰，而這裏的錯事是對誰做的？看起來“人民”這個詞是指一個整體，但是人民的意見從來都不是一致的，因此“多數決定”纔成為民主的規則。由於人民的意見不一致，在任何一件事情上都可以分為多數與少數，而民主決定代表了多數人的意見。沃爾澤認為，“民主是一種分配權力並對其使用加以合法化的方式”^①。這樣，如果“人民”做錯了事情，那麼這意味着多數人剝奪了少數人的權利，對他們做了不正義的事情。在這種意義上，多數人並不擁有對少數人做不正義事情的任何權利。

最後，這種共和主義的民主觀念與沃爾澤一貫奉行的多元主義是衝突的。共和主義的基礎是共和國，人民是指全體公民，而民主意味着人民就國家事務作出一致的或者多數的決定。多元主義的基礎是各種各樣的特殊共同體，人民是指共同體的成員，而民主意味着共同體成員的自治。共和國、作為公民的人民和作為一致意見的民主是“一”，而共同體、作為共同體成員的人民和作為各種共同體自治的民主則是“多”。就此而言，多元主義與社群主義是相容的，而與共和主義是不相容的，因為前者以共同體為基礎，而後者以國家為基礎。

三、民主與權力

在第一種論證中，福利國家是民主的敵人，它遮蔽了政治的領域，導致了民主的缺失。在第二種論證中，哲學是民主的敵人，它不僅主張自己優先於民主，而且也試圖代替民主。在表達於《正義諸領域》的第三種論證中，權力成為民主的敵人，各種各樣的權力在支配着人們，對人們自己統治自己形成了威脅。在作為民主之敵人的各種權力中，最重要的有三種，它們是主權、知識權力和財產權力。

主權是一種政治權力。在沃爾澤看來，政治權力是最重要的善，因為它守衛着各種善的邊界，而每一種善在其內部加以分配；同時，政治權力也是最危險的善，因為它的使用通常是強制性的甚至是暴力的。政治權力保護人民不受暴力的侵犯，但它本身往往是暴力的。政治權力的最高形式是主權。持續地以暴力方式行使國家的主權就是暴政。因此需要對國家的主權進行限制，使國家成為一個有限的政府。這樣就需要區分開什麼是國家能夠

^① Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983), 304.

做的事情，什麼是國家不能做的事情。以美國為例，沃爾澤開列了一個國家主權不能做什麼的清單：國家官員不能奴役它的公民；不能控制婚姻和干預家庭；不能把法律當作政治壓迫的工具；不能出售政治權力和政治決定；不能歧視種族、民族或宗教；不能任意徵稅和沒收私人財產；不能控制人們的宗教生活；不能干涉教育和限制學術自由；不能侵犯公民自由（言論自由、出版自由、集會自由）。在沃爾澤看來，這些對國家主權的限制雖然通常基於自由的考慮，但是它們也會帶來平等的結果。^①

與國家主權相比，知識權力對民主的威脅更微妙，有時更難以察覺，從而實質上影響也更大。知識權力對民主的挑戰有兩種形式：一種是古典的，以柏拉圖（Πλάτων，前427—前347）的《理想國》為代表；另外一種是現代的，以福柯（M. Foucault，1926—1984）的譜系學為代表。

柏拉圖在《理想國》第六卷討論了國家應該由誰來統治的問題。柏拉圖主張，國家的統治者應該是那些知道如何統治的人，他們比普通人擁有更多的知識，掌握更多的真理，具有統治的專門知識。柏拉圖用了一個航海的比喻來說明其思想：設想有一條船，船上的水手們都爭搶要當船長，都說自己有權利掌舵，儘管他們從來都沒有學習過航海。誰來當船長呢？船長應該是一個航海家，他充分瞭解季節、天象、星辰、風向以及與航海有關的一切事情。如果我們希望安全地到達目的地，那麼我們一定會尋找一個擁有航海知識的人來當船長。把船變成國家，道理是一樣的。為了國家的安全和福利，我們應該把統治國家的權力交給那些知道如何統治、善於統治的人。

沃爾澤對柏拉圖關於航海的比喻進行了反駁。他認為，乘客決定目的地，船長決定航綫，而目的地控制航綫。無論是對於一條船還是對於一個國家，目的是最重要的，而目的是由全體乘客或全體公民決定的。船長設計的航綫服從於乘客的集體目的，政府官員的執政能力服務於公民的共同目的。目的與政治相關，航綫與知識相關。船長是按照自己的技術指揮航海的，但其航行必須得到乘客的授權；政治家是依據自己的知識來行事的，但其執政必須得到公民的授權。^②

如果說柏拉圖的政治哲學與古希臘的貴族制是對應的，那麼在當代，社會民主制度已經成為時代的潮流。在當今世界，所有的國家或者已經實行了民主制，或者在民主化的道路上前進。政治現實似乎已經駁倒了柏拉圖，但福柯卻提出了相反的觀點。通過“譜系學”和“權力/知識”的觀念，福柯揭示出，在宏觀（國家）的層面，柏拉圖或許已經被駁倒了，但是在微觀的層面，現代社會則以更深刻的方式在證實柏拉圖主義。

福柯認為，權力與知識是緊緊聯繫在一起的，擁有知識的人也是擁有權力的人。在當代社會，專家們並不要求統治國家，而是要求統治具體的部門，如醫院、軍隊、學校、監獄等。這些地方的成員（病人、士兵、學生、罪犯）與柏拉圖船上的乘客不一樣，出於不同的原因，他們在不同程度上祇能服從專家的決定，從而被排除於作出決定的行列之外。因此，專家的權力特別大，他們對待病人、士兵、學生和罪犯就像牧羊人對待羊群一樣。知識與權力的結合使權力變得更加神秘，從而擺脫了對自己的批判。在福柯看來，知識的權力滲透於整個社會之中，這使當代社會成為一個大監獄。

沃爾澤承認福柯揭示的東西是當代社會的事實，一方面，他用福柯的理論來批判當代社會，批判柏拉圖主義；另一方面，他又批評福柯的理論走得太遠了，誇大了柏拉圖主義在當代社會中的作用。在沃爾澤看來，雖然知識能夠產生權力，但這種知識的權力不是無限的。

①② Michael Walzer, *Spheres of Justice*, 283-284, 268-287.

首先，關於醫院、軍隊、學校、監獄的社會意義對這些領域的權力構成了限制。人們對設立這些機構的目的有一種共同的理解，如官員應該做什麼，不應該做什麼，儘管各種官員（如警察）經常違反由這些理解所設立的限制。其次，雖然知識產生權力，但是知識的權力受到國家主權的限制。國家應該保證學校不像監獄，而監獄應是收容罪犯的地方，不是進行科學試驗的地方。最後，儘管一個人在其人生的某個時候是學生、士兵、病人甚至囚犯，但他不會一生都是如此。在這個特殊的時刻結束的時候，與其相應的權力也終結了。沃爾澤批評福柯將整個社會都看作一個大監獄，這就模糊了統治與自由、平等之間的界限。^①

除了國家的主權和知識權力之外，財產權力也對民主構成了嚴重的威脅。也就是說，民主不僅同政治相關，而且也同經濟相關。沃爾澤認為，如果我們將目光放在企業活動和小資產階級身上，那麼我們可以說有一種“純粹”的經濟，也可以用“自由交換”來描述它們。這就是人們通常所說的自由的市場經濟。但是，如果我們把目光放在現代公司上面，所謂的純粹經濟就消失了。因為公司是一種私人政府，它們的交易帶有政治意義，命令和服從取代了自由交換。^②在現代公司中，財產變成了一種權力，使公司的所有者和代理者能夠作出決定，而其代價和風險則由其他人（如工人）來承擔。現代公司實質上是私人政府，但又免除於政府應該實行民主的要求。公司作為私人政府既消除了工會的內部反對，也免除了國家的外部干涉。沃爾澤主張，社群主義的正義要求在經濟領域中取消私人政府，要求在公司裏也實行民主制度。

值得注意的是，雖然財產權力與財產的私人佔有密切相關，但是沃爾澤在這裏關心的東西不是財產的實際佔有，而是一些人通過財產佔有而達到對另外一些人的控制。^③問題的關鍵在於，財產的不平等導致了地位的不平等。這種觀點似乎是馬克思主義的，但實際上沃爾澤與馬克思在財產問題上所關注的東西是非常不同的，儘管他深受馬克思的影響。馬克思關心的問題是剝削，而剝削意味着資本家階級對工人勞動之剩餘價值的榨取。沃爾澤關心的問題不是剝削，而是統治；不是剩餘價值的榨取，而是對生產的控制。也就是說，歸根結底是私人政府的問題。

主權、知識權力、財產權力對民主構成了威脅，因此，要對這些權力加以限制。反過來，限制這些權力的最有效方式是在這些領域中實行民主。歸根結底是權力的歸屬問題：權力是屬於所有人，還是屬於某些人（官員、有知者、有產者），而這些人能夠利用其權力來支配其他人？民主主張把權力賦予給所有的人。

如果說沃爾澤的第一種論證提出的是“簡單的社群主義民主”，第二種論證提出的是“共和主義民主”，那麼，第三種論證提出的則可以說是“高級的社群主義民主”，理由有三：

首先，這種民主觀念的原則不僅是“同意”，而且還有“參與”。“同意”是低級的原則，“參與”是高級的原則。民主賦予政治權力以合法性：祇有經過人民的同意，權力的獲得、擁有、使用纔是合法的。這種人民的同意是民主的一個原則，民主的同意原則體現為民主的程序。民主的程序描述了人們如何合法地行使政治權力，如定期選舉、一人一票、多數決定。在沃爾澤看來，如果人們僅僅將民主理解為分配權力並使之合法化的政治程序，那麼人們對民主的理解就太狹窄了，就誤解了它的精神。民主不僅是“同意”的政治，而且是“參與”的政治。“參與”是民主精神的實質。因此，民主不僅僅是投票，還包括集會、辯論、遊行、請願等等。它們屬於每個人都擁有的政治權利。如果人民從未實行過這些權利，這是一種壞的信號。民主是否成功，取決於它能否培養出具有參與精神的公民。^④

其次，這種民主觀念要求的不是平等的“權力”，而是平等的“權利”。前者是簡單的平

^① Michael Walzer, *Thick and Thin* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), 53-54.

^{②③④} Michael Walzer, *Spheres of Justice*, 288-290, 293-294, 291.

等，後者是複雜的平等。在沃爾澤看來，簡單平等是不可能的，因為在任何特定的時刻，總是一些人或一些群體就某個問題作出決定，而另外一些人或一些群體則必須接受該決定和執行該決定。雖然權力的平等是不可能的，但權利的平等則是可能的。所謂權利的平等，有兩層含義：一方面，所有人擁有參與政治並分享權力的平等機會，在這種意義上，每一個公民都是潛在的政治家；另一方面，競爭總會有勝利者，這次是我們獲勝了從而我們統治你們，但是下次可能反過來，你們獲勝從而統治我們。民主意味着政治是一種開放的競爭過程，任何勝利都是暫時的。^①

最後，這種民主觀念強調的東西不是人民的意志，而是理性的統治。^②前者是低級的民主，後者是高級的民主。按照低級的民主觀念，人民的意志就是法律，他們有作出決定的權利，而無需好的理由來為之辯護。按照高級的民主觀念，支配民主政治的東西是理性，理性相對於意志的最大優勢就是更少犯錯，而一種主張要爭取人們的同意必須有好的理由。民主政治既是一種競爭的政治，也是一種說理的政治，而祇有那些能夠說服別人接受自己觀點的人纔能夠在競爭中獲勝。民主意味着討論、爭論、辯論，人們必須用好的理由和正確的推理而非其他的東西（武力、金錢、頭銜）來征服別人。在民主政治中，人們的權力不是平等的，那些擁有說服技巧的人們會擁有更大的權力。

關於民主的第三種論證反對的是權力，即國家主權、知識權力、財產權力，而在各種相關領域中實行民主。這是沃爾澤為各種權力提供的解藥。問題在於，民主是不是像沃爾澤所想象的那樣，是解決由主權、知識權力、財產權力所引起的各種問題的靈丹妙藥？例如，關於如何限制國家的權力，沃爾澤主張的是民主的政治參與，人民直接參加公共討論，作出決定。但是，對於自由主義者，限制國家權力的更好方式是憲政安排，如規定和保護個人權利，實行司法復審制度，限制多數決定等等。在這裏，社群主義者與自由主義者的分歧在於關注的焦點：人們應該關注的東西是“民主的權威”還是“民主的暴政”？沃爾澤擔心的主要問題是“民主的權威”的削弱，因此他寧願冒“民主的暴政”的危險來避免削弱“民主的權威”^③，而自由主義者擔心的主要問題則是“民主的暴政”。就限制國家權力而言，憲政安排似乎比民主更為有效。

另外，對於如何限制財產權力的問題，沃爾澤提出了一種“強民主”的主張，要求在企業裏也實行民主制度，用工人控制或公共所有制來取代“私人政府”。^④在經濟領域裏實行“強民主”，這確實是一種很強的要求，它帶有鮮明的社群主義特徵。但是，在全球化的時代，在市場經濟中，這種工人控制或公共所有制的企業不僅要同國內的其他企業競爭，而且還要同其他國家的企業競爭。很多國家的大量經驗表明，這樣的企業通常是沒有競爭力的，很難靠自己的力量長期存在下去。

經濟領域的“強民主”提供了一個例證，我們可以通過它看到社群主義有兩副面孔：在國家這個層面上，社群主義的觀點往往不是很激進，有時甚至是比較保守的，很少要求激烈的變革，也認同目前實行的自由民主制度；在共同體這個層面上，即公司、企業、學校、教會、社團等等，社群主義的思想則非常激進，往往要求急劇的社會變革。共同體層面的特徵帶有明顯的烏托邦性質。或許，這種烏托邦性質也是社群主義最重要的思想，並且與國家層面上的保守主義相映成趣。

^{①②} Michael Walzer, *Spheres of Justice*, 309-310, 304.

^③ William A. Galston, "Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer", *Political Theory*, 1 (1989): 130.

^④ Michael Walzer, "Justice Here and Now", *Thinking Politically: Essays in Political Theory*, 77-78.