

列奥·施特劳斯与自由主义国家中立性问题

刘晓洲

(财政部综合司, 北京, 100820)

摘要: 施特劳斯批评自由主义国家由于其相对主义和“中立”承诺无法保护少数群体的权利, 在关键时刻甚至无法保卫自己。但是, 恰当理解的自由主义主张正义一元论, 自由主义国家的中立是指在不同的善之间保持中立, 而不是在善与恶之间保持中立, 对正义的持守使自由主义国家在受到威胁时能够保卫自己。从国家构建的逻辑和历史实践看, 自由主义国家既保护个人自由, 又通过国家强制和公民教育保护国家自身。

关键词: 自由主义; 国家中立; 正义一元论; 列奥·施特劳斯

中图分类号: D0; D5

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2018)01-0112-08

出生于德国的犹太裔美籍政治哲学家列奥·施特劳斯(Leo Strauss), 通常被认为是自由主义的深刻批判者。施特劳斯认为, 自由主义国家的一个致命弱点是, 由于“中立”承诺而无法保护少数群体的权利, 在关键时刻甚至无法保卫自己。这一批判实际上涉及国家与个人自由关系这一自由主义的中心主题。施特劳斯是一个在20世纪30年代被迫逃离德国的犹太人, 魏玛共和国的失败及其后犹太人遭受的悲惨命运是施特劳斯思考自由主义国家问题的深层背景, 甚至可以说是主导施特劳斯全部哲学思考的隐秘动力。晚近以来, 国家与个人自由的关系这一自由主义主题以“自由主义国家中立性”命题的形式出现并受到广泛关注, 这一命题的核心是, 自由主义国家之所以优于其他政治形式, 在于它在何谓良善生活问题上是中立的。然而, “自由主义国家中立性”命题很多时候却被误解为自由主义国家是一个对善恶中立的国家, 施特劳斯对自由主义国家的批判实际上就产生了这一效果。因此, 有必要从施特劳斯的批判入手, 结合当代自由主义政治哲学的发展以及自由主义国家的实践, 全面准确地认识自由主义国家中立性问题。

一、施特劳斯对自由主义国家中立性的批判

在施特劳斯写作的年代, “自由主义国家中立性”这一命题尚未流行, 但实质性的问题已经在施特劳斯

的著作中得到了深入的探讨。施特劳斯晚年曾自陈, 从1925—1928年间写作《斯宾诺莎的宗教批判》一书开始, 他思考的唯一主题是神学—政治问题^{1[2]}。对于何谓神学—政治问题可以做相当宽泛的理解, 包括哲学—神学(理性—启示)、哲学—政治(哲人—国家)、国家—宗教三组核心关系^{[1](159)[3][4](20-21)[5]}。从施特劳斯的《斯宾诺莎的宗教批判》英译本前言所表达的思想来看, 宗教与国家关系是理解神学—政治问题的一个既表面又核心的维度。在施特劳斯对自由主义国家中立性的理解和批判中, 霍布斯、斯宾诺莎和卡尔·施米特(Carl Schmitt)占据着关键位置, “犹太人问题”和魏玛共和国的失败则是自由主义国家中立性之缺陷的现实演出。

根据施特劳斯的理解, 自由主义国家是自由主义政治哲学谋划的产物, 自由主义将政治哲学从以自然义务为取向转变为以自然权利为取向, 它将人的权利而不是义务视为基本的政治事实, 并认为国家的职能在于保卫或维护那些权利。而根据霍布斯的定义, 人民的利益包括: (1)抵御外敌; (2)维持国内和平; (3)以正确适度的方式丰富个体的感官享受; (4)享受无害的自由。这些原则使霍布斯从自然状态或者说非自由主义的世界出发, 通过要求克服自然状态、建立文明社会, 从而牢固奠定了自由主义的基础。根据对自由主义和霍布斯的这种理解, 施特劳斯没有像通常观点那样将自由主义之父的桂冠给予洛克, 而是归于霍布斯^{[6](185-186)[7](198-199)]}。从这种理解出发, 施特劳斯认为

自由主义想要建立的国家是一个在宗教、道德问题上中立的国家。

古典政治哲学试图将政治共同体建立在对善的共识上。但按照霍布斯看法，由于人的虚荣和自负，人们根本不可能就什么是善达成共识。如果不能以善或关于善的共识作为政治共同体的基础，那么只能从所有人都有的基本需要——免于暴死的恐惧——出发，通过所有人的同意——契约——来建立高于所有人、所有意见之上的权威——利维坦或者国家，从而实现和平并满足每个人的基本需要^{[8](92-97, 128-132)[9]}。霍布斯确信，理性的讨论或辩论不可能成为国家的基础，只会把人们引向无休无止的争吵、分裂乃至内战，为了维护国家的生存，主权者必须拥有裁决各种学说和意见纷争的权力，这种裁决不是基于真理性或合理性，不是基于理智的优越性，而完全是基于权威^{[8](137)}。

施特劳斯认为，以霍布斯为实际创始人的自由主义实际上是一种政治享乐主义^{[6](172)}。根据这种政治享乐主义，国家的职能并非创造或促进一种合乎美德的生活，而是要保护每个人的自然权利并以此为不可逾越的界限^{[6](185)}。相应地，美德和宗教被逐出政治公共领域，成为私人性的事务^[10]。政治享乐主义的核心是现代美德对古典美德的取代，这种取代是对古典美德的高度简化^{[6](190, 192)}。古典美德(virtues)繁复多样，凡是值得称赞的品质和才能都可称为美德。属人的美德包括社会性美德和个体性美德，在古希腊的四主德中，智慧、勇敢、节制属于个体性美德，而公正则属于社会性美德。我们通常所说的道德(morals)，仅指涉人与人之间关系的社会性美德，这些美德构成了人们共同生活的行为准则和规范。根据施特劳斯的看法，由于霍布斯认为现代国家的目的只是让人们和平地生活在一起，他便将美德简化为获取和平必需的社会性美德，那些与获取和平没有直接关系的美德——勇气、节制、恢宏气度、慷慨、智慧等——都不再是严格意义上的美德，而成为私人性的事物。由于正义是一种总体性的社会美德，所以，霍布斯实际上把美德简化为正义，以便为国家建立一个最低的但却是最稳固的基础。除正义之外，霍布斯将所有对世俗生活诱惑的限制、对追逐权力的限制统统解除了。而且，霍布斯的正义也不再等同于古典的正义，不再具有独立于人类意志的标准，一切实质性的正义原则都不再具有内在的有效性，而完全来自于主权者的意志^{[6](191-193)}。霍布斯为正义保留了一个最低标准，由于法律就是正义的体现，主权者在制定法律时，尽管是出于个人意志，仍必须着眼和平，以使人们免于暴死的恐惧。所以，霍布斯认为，一种不管多么专制的秩序，也要优于没有秩序；

一位不管多么糟糕的暴君，也要优于没有君主。这个正义的最低标准，几乎等同于没有正义标准。

施特劳斯将霍布斯作为自由主义的创始人，还因为霍布斯的国家学说将宗教作为一种私人事务，而不再承认它是社会的纽带^{[1](4)}。在霍布斯看来，国家必须高于宗教，宗教必须从属、服务国家，宗教之所以被国家认可是由于其有用性而非神圣性。霍布斯甚至说，即使主权者是个不信教者且禁止基督教，也必须遵守从主权者的命令。基督教国家对背叛基督教的人施加惩罚，所有其他国家也都惩罚那些建立它所禁止的任何宗教的人，其目的不过都是维护国家自身的生存。在霍布斯看来，无神论与宗教迷信之间的中庸之道，就在于服从国家指定的宗教，这个宗教永远不能与国家发生冲突。强大的罗马人在其城邦中容忍了所有宗教，唯独不肯容忍犹太教，因为该教禁止人们服从任何尘世之王^{[1](145-146)[8](224)[11]}。

霍布斯构想的国家和主权者绝不是中立的，但他对人性以及人类理性所持的悲观态度，使他在善与正义的问题上付诸主权者的意志决断，而忽略各种道德和宗教主张的实质性差异，这一逻辑起点导致国家在道德问题上走向相对主义和虚无主义，在政治上却走向了极端专制主义。施特劳斯看到了霍布斯的国家学说的虚无主义根基，即它蕴含了对区分好和坏制度的可能性的否定^{[6](196)}，他也明确指出，霍布斯的道德和政治学说建立在一切人对一切人的战争的极端情形的基础上，却旨在具有普遍适用性^{[6](200-201)}。但是，他一再强调霍布斯与洛克在国家构建基本原则上的 consistency 而忽视其差异，并将霍布斯视为自由主义的创始人，认为只有在充分理解霍布斯的基础上，才有可能彻底批判自由主义^{7}，这导致他不恰当地将对霍布斯国家学说中虚无主义倾向的批判等同于对自由主义国家中立性的批判。

斯宾诺莎是影响施特劳斯理解自由主义国家中立性的另一位重要哲学家，根据施特劳斯的看法，斯宾诺莎是自由民主制的奠基人，他是第一位身兼民主和自由两派身份的哲学家^{[1](30-31)[12]}。与马基雅维里和霍布斯一样，斯宾诺莎反对乌托邦或者理想主义的政治观念，他想要确立一种现实主义的国家学说，这种学说的关键是要将关于人类天性的事实而非愿望作为前提，推论得出我们应该遵循的政治原则^{[1](303-305)}。从激情与理性并存的事实出发，斯宾诺莎对古典哲学和现代哲学首次予以综合，创立了现代形式的共和主义，这种共和主义的目的是维护每个人的尊严和自由，而非像霍布斯的国家学说那样停留于安全和狭隘的个人利益^{[1](29-31, 144)}。斯宾诺莎心仪的是这样一种共和国：

国家高于所有的教会,也高于所有的宗教,在这样的国家中,信奉不同教义的人都是平等的社会成员,并能够和平相处,没有谁信奉的教义比别人的更优越、更接近真理。在这样的国家中,宗教只能是私人事务,不能具有政治性,因为一个人不能同时成为两个国家的子民,受制于两套法律体系。斯宾诺莎认为,犹太教是一种排他性的政治律法,如果犹太人坚持犹太教,那他就无法成为任何国家的公民,除了重新建立一个犹太人的犹太教国家。斯宾诺莎寄希望于他设想的那种自由民主制国家能够解决犹太人问题,也就是人们称之为“同化主义”的方案^{[1](39)}。

施特劳斯认为,根据这种方案,自由主义承诺犹太人,要让他们得到认同和包容,但他们要付出被同化和丧失集体身份的代价。这种方案是否成功?施特劳斯的答案是否定的。他认为,现代犹太人的处境,不过是“外在的自由和内在的奴役”。自由主义预先设定了国家和社会之间的分离、公私生活领域之间的分离。尽管这个国家号称采取世俗化的官方立场,因此对所有宗教保持中立,但这并不能阻止公民社会领域内反犹意识形态的兴起,实际上还可能鼓励了这种发展。自由主义国家在宣称包容任何宗教的同时,却被证明没能力保护犹太人免于频繁发生的反犹迫害。中立立场让自由主义国家在道德问题上软弱无力,这在德国的犹太人问题上表现得格外明显,系统的反犹政策在政治自由主义大行其道的时候达到最高潮,这可能并非巧合^{[4](302)}。施特劳斯因此得出的结论是,自由主义国家无法解决犹太人问题,解救之道要求法律禁止任何一种“歧视”,这等于取消私人领域,否认国家和社会的区别,并且破坏自由主义国家^{[1](11)}。

施特劳斯认为,自由主义的相对主义不仅导致自由主义国家无法保护作为少数的犹太人,甚至无法保卫自己的生存。他在批评施米特的《政治的概念》时相当集中地表达了对自由主义国家这一缺陷的看法。施米特强调政治之于人类生活的基础性,他认为自由主义掩盖了政治的本来面目,在自由主义制造“非政治化”与“中立化”的幕障之下,自由主义国家无法清楚地区分敌人与朋友,无法在需要做出决断的时候果断地回击敌人,因此也就无法保卫自己。施特劳斯赞同施米特深刻揭示了政治的本质,即政治的主要任务是区分敌友,但他同时指出,施米特对自由主义的批判仍然发生在自由主义的视界之内,他的非自由主义倾向仍然受制于无法克服的自由主义思想体系,这使得他迷失了自己的真正意图,停留在自由主义划定的水平上^{[7](192-194, 198-199, 208-209)}。在施特劳斯看来,在施米特的体系中,划分朋友和敌人只是为了给政治在

人类生活中留出一个位置,朋友和敌人在道德上是平等的,他们只不过具有不同身份、不同信仰而已,本质上并没有正确与错误、高尚与卑劣的差别。因此,这样的国家仍然没有道德基础,这种意义上的“决断”不过是一种任性而盲目的决断,仍会导致相对主义,进而导致虚无主义。

作为一个德国犹太人,施特劳斯早年亲身经历了魏玛共和国的失败,并为此深感痛心。魏玛共和国是德国历史上第一次走向共和的尝试,魏玛共和政制意图综合1789年法国大革命诸原则与德意志传统,因而在基本政治原则上具有稳健、非激进的特性。从法国大革命的自由平等原则出发,魏玛共和国首度赋予德国犹太人完整的政治权利,它甚至显示过其具有保卫自身原则之力量的瞬间:它对它的犹太裔外交部长拉特瑙(Walther Rathenau)被谋杀事件(1922年)曾做出强烈反应^{1}。然而,魏玛共和国最终还是失败了。原因何在?施特劳斯根据亲身体会指出,魏玛共和国的失败除了经济危机这一表面因素外,更为深层的原因在于本应负起责任的精英无力抗拒右派和左派的极端挑战,未能捍卫自由主义原则和立宪政府事业^{[4](304)}。总体上说,魏玛共和国的悲剧在于它是一个没有正义之剑或者无能使用正义之剑的自由主义国家^{[1](1-2)}。

二、正义一元论与自由主义国家

通常,人们认为施特劳斯批评自由主义国家缺乏道德基础,而且无法在关键时刻保卫自己。甘阳和刘小枫等中国学者基本上认同了施特劳斯的看法^{[6](中译本导言, 45-47)(13)}。

然而,罗尔斯在《正义论》的序言中开宗明义,该书的目的在于提供一个“民主社会的最恰当的道德基础”。由此看来,真正的问题并不是自由主义国家没有道德基础,而在于施特劳斯对自由主义国家的批评其实不是缺乏道德(morals),而是缺乏美德(virtues)^[14]。自由主义主张的国家中立性并不是道德无涉的,中立性本身就是一种道德立场,对于不同的良善生活的“平等的尊重”。因此,中立性原则应当被理解为一种积极的、具有广泛共识和强制约束力的道德观念。当然,自由主义的这种道德基础只是一种它可以接受的最低限度的道德,并且相对于各种良善生活方式来说,它完全是中立的^{[15][16][17]}。至于美德,自由主义国家并不是不重视,但它制度设计本身的目的是和平的生活,而不是美德卓越的生活,它把追求美德交给个人做自由选择。

施特劳斯所阐释的古典政治哲学是一种目的论、

至善论传统。当代自由主义的主要代表罗尔斯的政治哲学则是一种道义论。一般认为，目的论主张善是独立于正当的，是更优先的，是据以判断事物正当与否的根本标准；正当则依赖于善，是最大限度增加善或符合善的东西。道义论如康德的道德哲学，则与目的论相反，认为正当是独立于善且优先于善的^[18]（译者前言，10）。在柏拉图的《理想国》中，正义并不能独立于善，它与智慧、勇敢、节制构成四种主要美德，但均需依赖善的理念，没有人在知道善之前能够充分地知道正义^[19]。罗尔斯则试图让政治的正义观念独立于特定善观念，以使其得到尽可能多的持有多元化善观念的公民认可。

尽管施特劳斯在阐释霍布斯的国家学说时区分了个体性美德与社会性美德，但他在批评自由主义国家的相对主义倾向时并没有对善观念和正义观念进行区分。自由主义实际上是把善与正义分为两类范畴进行讨论的。罗尔斯式的自由主义认为在一个政治共同体内部，善观念是多元的，正义观念则是一元的。从《正义论》到《政治自由主义》，罗尔斯从完备性自由主义退却到政治的自由主义，从一般的正义论退却到政治的正义论，然而罗尔斯思路中也存在连贯性，始终认为自由主义国家是正义一元论的。所以，自由主义并不简单地像施特劳斯批评的那样，认为我们对于何为正义不可能获得任何真正的知识。由于具备了一种实质性的正义观——即使只是一种政治的正义观，自由主义国家在保卫自己的问题上便不会是无能的。

不过，施特劳斯以及当代批评者对自由主义国家中立性的责难当然不是无的放矢。罗尔斯式自由主义主张国家是中立于各种善观念的，正义观念不依赖于任何特定的善观念。这一观点自提出以来，受到来自各方的激烈批判。在争论之中，自由主义政治哲学对这一问题的阐述得到了澄清和深化，其中值得重视的思路是向完备性（至善论）自由主义的复归，这可能是施特劳斯愿意看到的。威廉·盖尔斯顿（William Galston）即是持这一思路的当代学者。在自由主义国家是正义一元论的观点上，他与罗尔斯是一致的，在他看来，坚持认为秩序井然的政治组织中的公民持有同一个政治正义观念，这种主张不仅合情合理，也顺乎传统^{[20]（141）}。但是，盖尔斯顿认为，自由主义社会的成员不但在政治正义上能够达成共识，在一般性的正义观念上也能够达成共识。在善与正义的关系问题上，盖尔斯顿强调，善与正义之间不是一种具有明确的词典式优先性的关系，而是一种复杂的相互依赖的关系^[21]。

综合来看，得到恰当理解的自由主义的政治正义

观念具有以下几个特征：

第一，政治的正义观念确认某些基本善。从政治的正义观念出发，某些基本善是被全体公民所欲求的，无论他们具有何种完备性的关于善好生活的观念，他们都需要拥有这些基本善以实现对他们的特殊善好生活的追求。共同体的成员必须享有平等的基本权利，这些权利可以满足他们基本的需求，参与体现公民资格的活动^{[20]（141-143）}。不过，为了保护公民的个人自由，给公民的自由选择留下尽可能多的空间，这些基本善的开列必须是谨慎的。

第二，政治的正义观念构成对何谓善好生活的观念的约束。自由主义国家并不是不辨善恶、绝对中立的，它是一种有限的中立，只在多元善之间保持中立，从而为人们追求自己的特殊善好生活留下足够的选择空间。政治的正义观念是一种实质性的约束，尽管这种约束是相对宽松的，它也有自己的底线，以此划分了合法与不合法的边界。政治的正义观念构成了自由主义国家一致性的根基，指导着自由主义国家的政治制度构建，公共政策制定，社会道德塑造，保证了自由主义国家以共同善的目的进行公共干预的合理性。宽容是自由主义的重要原则，但自由主义国家不是无限宽容的，它并不一味宽容那些主张不宽容的人^{[18]（214-219）}，对那些直接而现实地威胁到自由主义国家存在基础的人，它将会坚决地使用自己的正义之剑。因此，从逻辑上说，自由主义关于国家对于各种良善生活保持中立和在国家职能上自我限定的主张并不会导致政治无能。相反，通过将自己的职能限制在合理的边界内，自由主义国家更好地处理了国家与个人自由之间的关系，比其他类型的国家获得了更广泛、更稳定、更持久的合法性基础，因此，自由主义的有限国家在法定的职权范围内比无限国家更有力。

自由主义主张人们拥有信仰自由，由于西方人信仰的来源主要是宗教，所以政教分离和宗教宽容历来被视为自由主义的关键内容。政教分离要求严格区分政治事务与宗教事务，“上帝之物当归给上帝，凯撒之物当归给凯撒”，国家只能管理世俗事务，不能干预灵魂拯救问题^{[22]（6）}；宗教宽容要求教会对待持有异议或不同信仰的人们，只能采取规劝，而不能采取强迫信仰或迫害^{[22]（11）}。不同的信仰体系可能对人们提出了不同的价值观念和行为要求：有的宗教信仰禁止人们饮酒，而在军队等组织中能饮酒被视为代表着勇武的美德；有的宗教信仰禁止离婚，而有的宗教信仰并不反对离婚。这样，不同的信仰要求之间，便可能发生冲突。在这个问题上，自由主义的观点是，尽管信仰是私人的事情，但是道德和法律是社会性的，是用于规

范不同主体之间的行为规则,因此在道德和法律上就不可能某人想怎样便怎样,而应当有一些得到普遍认可的原则;不同信仰体系中涉及社会性规范的部分,应当受到某种共同的限制。在应然层面,自由主义国家赖以对各种相互冲突的信仰主张做出裁决的,是正义的原则,而不是霍布斯主张的主权者的独断意志。假如有一个宗教团体宣称,自己有权从事人的献祭活动,那么自由主义国家将对此宗教团体进行干预。理由是,该活动将剥夺人的生命这种基本善。如果该团体辩称,献祭者乃是出于信念自愿献身的,自由主义国家也不能允许这种行为,因为自愿并不构成正当性的充分条件。自由主义国家中的正义有其客观的标准,自由主义国家规范人们行为的任何规则,都不能与正义观念相违背。政治正义原则与一般正义原则是一致的,政治正义原则并不是孤立于政治领域的规则,而是用于规范主体间关系的一般正义原则在政治领域的体现。就罗尔斯关于正义的第一原则——人们应当平等地享有基本自由——而言,这不仅是对政治领域提出的要求,也是对家庭、企业、协会、政党等任何团体组织提出的要求。

第三,政治的正义是一种特殊的善。政治的正义本身也是一种善,不过这是一种特殊的善。与基本善主要指向个人不同,政治的正义作为一种善不仅指向个人,而且指向政治共同体。如果没有这种善,政治共同体就不可能长期生存。正义是政治共同体的首要美德。人们结成政治共同体是为了过一种比在孤立状态下更好的生活,由于存在一致利益,政治共同体才成为可能。然而,共同体成员之间也不可避免地存在着利益冲突,经常威胁着共同体的稳定和持存,因此,当冲突发生时就需要一些原则来平衡和协调成员之间的利益,这些原则就是正义的原则。没有完全正义的共同体,共同体中也存在着不义,但只有不义被控制在某个限度内时,共同体才能生存。正义给每个共同体成员应得的东西,包括如何分配基本的权利义务,以及决定由社会合作产生的利益和负担划分,在这样做的同时,正义就维护了共同体的和谐与持存。固然,一个共同体要想有蓬勃的生命力,还需要成员间的爱,以及成员对想象的共同体的爱,但这种爱必须以正义为基础,共同体没有权利要求无条件的爱或者牺牲。

第四,政治的正义观念依赖于一种更高的关于善好生活的观念。罗尔斯认为,政治的正义观念独立于完备性的关于何谓善好生活的观念,接受政治正义观念并不以接受任何特殊的完备性学说为前提,在此意义上,正义是优先于善的。盖尔斯顿批评指出,政治的正义观念并不能独立存在,它需要一种完备性学说

的支持;罗尔斯式对于自由主义国家的形式证成是不成功的,这一路径的论证承诺不使用任何实质性的善理论,但实际上暗中依赖一种特定的实质性的善理论——理性主义的人道主义理论^[21]。可以认为,自由主义承认存在着多种善好生活观念,其中,自由主义的善好生活观念是最可欲的,但是,由于现实条件的限制,在历史上和在今天,都存在着非自由主义的生活方式,即使具备了实行自由主义制度的基本条件,由于判断的负担,也不太可能让所有人都认同自由主义的善好生活观念。在一个自由主义国家中,如果与自由主义相互竞争的关于何谓善好生活的观念并未对自由主义国家构成现实的威胁,自由主义就倾向于接受那些观念与自己和平共存,这就是自由主义的宽容原则。一个明智的自由主义国家不会试图去强制别的国家采用自由主义制度,侵略性地输出自由民主,而是尊重他国基于历史和传统来选择适于自己的政治制度。

三、自由主义国家的自由、强制与教化

从自由主义的正义观念出发,自由主义国家的成员享有某些基本的权利(rights)和自由(freedom or liberty)。自由主义国家既保护个人自由,又通过国家强制和公民教育来保护国家自身的持存,在组织良好的自由主义国家中,自由、强制与教化各得其宜、各尽其用,其根本目的在于让人们过上一种优良的生活,这就是自由主义国家构建的基本逻辑。

(一) 自由的含义及其价值

自由是自由主义的核心概念,有其特定的内涵,绝非庸俗观点理解的那样,可以随心所欲、肆意妄为。自由观念渊源于“自由——奴役”这一人类生活的根本性问题,它的产生远远早于作为一种政治哲学的自由主义。在政治哲学史上,洛克第一个为自由主义的自由观念给出了最清晰最准确的阐述,他——不是霍布斯,与英国人的自由传统相比,霍布斯的自由观念实际上意味着英国政治观念史上的某种歧出——是真正的自由主义之父。在洛克看来,自由并非意味着人人爱怎样就可怎样,而是在个人所受约束的法律许可范围内,随其所欲地处置或安排他的人身、行动、财富和他的全部财产的那种自由,在这个范围内他不受另一个人的任意意志的支配,而是可以自由地遵循他自己的意志。法律的目的不是废除或限制自由,而是保护和扩大自由;相反地,哪里没有法律,哪里就没有自由^[23]。洛克式自由观念经过后来的孟德斯鸠、约

翰·密尔、阿克顿、哈耶克等人的阐发，一直是自由主义政治哲学的自由观念的主流。

20世纪50年代以赛亚·伯林的《两种自由概念》发表以后，伯林对消极自由与积极自由的著名区分在很大程度上支配了关于自由观念的探讨。根据伯林的区分，“消极自由”本质上被理解为没有干涉和对私人领域的尊重；“积极自由”则有两种，一种是指通过理性获得解放的内在自由，一种是指分享主权和参与政治决策的自由^[24]。伯林划分两种自由观的流行，反映出在世界范围内随着自由主义国家的普遍建立和巩固，原初意义上从奴隶与自由人的对立来理解的自由观反而逐渐淡出了人们的视野。今天，有人把自由理解为随心所欲、不讲是非、没有道德标准，有的又把自由理解为满足于私人生活领域、鄙视政治参与和社会责任、可以说对自由的理解依然存在着“荡然不得其义之所归”的情况。在这一背景下，当代政治哲学家菲利普·佩迪特(Philip Noel Pettit)提出了无支配自由(liberty or freedom as non-domination)的概念，强调自由的含义是免于专断的支配，而不是免于伯林所说的干涉^[25]。尽管佩迪特将无支配自由仅仅归于共和主义传统，并以此来批评自由主义，但实际上，免于支配正是自由主义的自由观的本来含义。

正是基于无支配自由的观念，自由主义国家创造了人之作为政治共同体基本身份的平等，使每个人都平等地享有免于支配的自由，这是一种在奴隶与自由人对立意义上的自由，它意味着借助政制设计，每个人都可免于服从专断的支配，服从他人潜在的、反复无常的意志或乖戾的判断，也即每个人都可免于对他人的依附。尽管在现实中自由常常被人们以政治自由、经济自由、文化自由、工业自由、家庭自由等各种名目人为地割裂，但完整理解的自由只有一个。法律可以规定人们应该拥有哪些权利，以此作为自由的保障，但自由是无法一一列举的，它只能是一个否定性概念，即免于专断的支配。对个人而言，自由的重要价值体现在两个层面。首先，自由是一种内在的善，一个人没有自由就没有尊严可言，对人的尊重是自由的至深价值，这是值得今天追求的政治秩序的基础。其次，自由是一种基本善或者说工具性的善，不管一个人希望得到其他什么，他都有工具性的理由需要自由。对国家而言，自由能够极大地发挥个人的创造力和积极性，是社会进步和持久繁荣的必要条件。

(二) 自由主义国家的强制

恰当解释的自由是没有专断性强制，而不是没有任何强制。恰恰相反，自由主义国家必须拥有强制的法权和能力，通过这种强制，自由主义国家创造和保

障着公民享有的自由。

根据自由主义的政治哲学，人们进入政治社会时订立的契约在保证个人自由的同时，赋予国家以政治权力。因此，政治权力的正当目的只能是人们结成政治社会的目的，即保护人们的生命、自由和财产。为了能够实现这些目的，人们同意政治权力的使用具有强制性，以便在必要的时候惩罚违反国家法律的行为，或者采取预防性的措施来保护国家的生存。自由主义国家的这种强制性权力是按照规则加于作为个体和作为政治共同体成员的公民身上的，主要体现在三个方面。

第一，为了抵御外敌，保卫国家安全，国家可以强制公民服兵役。国家的成员能够安全地生活并致力于他们的事业，首先得益于国家为其提供了免于外敌入侵的保障。对于明显的非正义性的战争，个人有权利拒绝，而且他有义务摆脱这种参与非正义战争的境况^[26]。在战争是正义的前提下，严格地说，符合服役条件的国家成员并没有拒绝服兵役的权利。在兵源充足的情况下，国家实行志愿兵役制便足够了。但是，由于国家面临的国际环境及其本身的境况是不断变化的，战争的情势又往往是难以预料的，国家保留实行义务兵役制的权力便有其正当的理由。从实践看，自由主义国家通常也是这样做的，英美等国均根据不同时期的国家形势和兵源状况调整兵役制度。

第二，为了维持国家的运转和调节社会财富分配，国家有强制征收赋税的权力。赋税是国家赖以生存的经济基础，是国家凭借其政治权力对社会成员进行的强制和无偿的征取。赋税的必要性意味着，私人产权并不是绝对意义上神圣不可侵犯的，对私有产权的保护需要与对其他价值的保护相平衡。随着经济发展阶段的演进，自由主义国家不再仅仅是一个“守夜人”，所扮演的角色越来越积极。在这种情况下，国家征收赋税的目的已不仅限于维持自身的运转，还在于调控经济和调节社会财富分配，以及提供更丰富多样的公共服务。国家把贫富差距控制在人们的感觉可以接受的范围内，是一种朝向实质正义的努力，这对维持社会稳定极为必要，同时也并没有侵害人们无支配的自由。

第三，为了维护国内和平，保护个人自由，国家拥有行使公共权威、惩罚违反国家法律行为的强制性权力。美国宪法及其修正案规定，合众国不得授予贵族爵位，不允许奴隶制或强迫劳役存在，均体现了通过国家强制保护个人自由的理念。历史上，美国制定并实施反托拉斯法，也体现了通过国家强制性权力来保护自由主义价值的理念。二战后联邦德国制定的具

有宪法性质的《基本法》，汲取了魏玛共和国失败和极权主义政治的惨痛教训，在规定个人基本权利的同时，就保卫自由主义国家免遭颠覆明确提出了一些深远的考虑，体现了赋予自由主义国家保卫自己的强制性法权能力的两项原则。首先，自由不等于可以为所欲为，不允许冒自由的名义来颠覆自由主义制度。凡滥用言论等自由，攻击自由、民主之基本秩序者，将被剥夺此等基本权利。其次，自由主义国家的强制必须能够穿透各类团体组织的藩篱，不管是公司、政党、协会还是家庭，这些团体组织都不得实行违反自由主义基本理念的原则。

此外，尽管自由主义者常常讳言使用武力，但自由主义国家的保卫仍然依赖于在必要的时刻使用武力，以对付来自外部和内部的敌人。一只秉持自由主义理念的军队是保卫自由主义国家安全的雅典娜之盾。特别是，在威权国家向自由民主国家转型的过程中，由于自由民主制度尚不牢固，军队的立场和作用对于国家能否保持平稳过渡至关重要。

(三) 自由主义国家的公民教育

对于保卫自由主义国家而言，仅有国家强制是不够的。不存在一种完美的完全可以自我实现的制度，一种制度能否维持下去，还要看人们是否认同它并愿意保卫它。魏玛共和国之所以变质并被颠覆，除了经济危机、执政者决策失误、未能得到军队深层支持等原因外，还有一条根本性的原因在于缺少坚守自由主义的人民，当时的德国人对于自由主义政治，既缺乏深刻的认识，也缺乏成熟的实践技艺。说到底，魏玛共和国还只是德国人对于自由民主的肤浅拥抱。

华盛顿、杰斐逊、亚当斯、麦迪逊等美国开国元勋认识到，自由民主制度的维护不能只依赖制度本身，一个自由的社会最终必须依赖于它的公民，依赖于他们的知识、技能与道德。鉴于魏玛共和国失败的惨痛教训，联邦德国《基本法》确立如下精神：即使多数的同意也不能成为合法性的绝对保证，每一个公民从自己的良心自由出发都有责任捍卫自由民主制度。对破坏自由民主秩序者，“如别无其他救济方法，任何德国人皆有权反抗之”。诚如美国法官比林斯·勒恩德·汉德(Billings Learned Hand)所说，一旦自由在人们心中死去，没有任何宪法、法律或法庭能够拯救它；甚至没有任何宪法、法律或法庭能给予它一丝帮助。为了自由主义国家的长存，必须培养热爱自由并善于运用自由的公民。既然自由主义的美德不会与生俱来，自由主义国家理所当然地需要公民教育，来让人们习得自由、民主、法治、宽容等自由主义的基本理念，帮助公民个体获得作为自由社会的一分子所需要的美

德和能力。

洛克等一些早期的自由主义者倾向于把教育作为一个私人领域，对国家干预教育怀有一种深切的不安。美国开国元勋虽然很重视公民教育，但最初的1789年美国宪法并未提到教育。作为自由主义承前启后关键人物的约翰·密尔主张国家应当强制儿童接受教育并有为家境困难的儿童提供学费的义务，但反对国家垄断教育，更反对国家强制性地规定教育内容^[27]。这都给人们一种印象，似乎自由主义国家对教育是不加干涉的、放任自流的。然而，从现实经验来看，自由主义国家普遍通过不同途径实施着公民教育。主要有以下三种形式。

第一种公民教育形式是学校教育。自由主义国家通过要求在学校中安排公民教育课程，规定某些基本的标准以及禁止性的要求，可以培养出倾向自由主义的公民，接受这种教育的公民更有可能对一些自由主义的基本理念达成共识。通常，自由主义国家不会全面地规定学校教育的内容，因为这是与自由主义原则相违背的，但国家还是会规定一些体现自由主义基本理念的教育内容以塑造公民的政治共识。而且，随着经济的发展和义务教育理念被广为接受，自由主义国家的公共服务职能不断扩展，公立学校大量建立，更有利于国家贯彻其公民教育的意图和标准。

第二种公民教育形式是公共舆论。报纸、杂志的出现使得所谓公共舆论空间成为可能，随着科技进步出现的广播、电视、互联网更是大大拓展了舆论空间。尽管自由主义国家宣扬媒体独立、新闻自由，但由于自由并不等于可以为所欲为，而且“观点的自由市场”亦可能因自由竞争走向反面，被强势的市场力量所操控，所以，自由主义国家对于传媒并未完全放任自流，并未放弃公共舆论领域的“文化领导权”。从当代英、美、法、德等国情况看，各国对报纸、杂志、图书等印刷媒体管控较少或不进行管控，但对广播、电视和网络媒体管控比较严格。

第三种公民教育形式是政治参与。自由民主制度具有重要的教育功能，通过让公民参与政治生活可以把公民从他生活的狭隘世界中解放出来，有效地培育公民的公共意识，可以使他们习得自由民主的规范，接受自由民主的价值，养成自由民主的行为习惯。英美等国的地方自治和陪审团制度就是这一理念的重要体现。政治参与对于形成支持自由民主制度良好运转和长久存在的民情极为重要，它远比在书本上教导人们更切于实用和实际。如果没有这种训练，要么，人们根本体会不到自由民主的真正价值，觉得自己在政治活动中无足轻重；要么，人们对自由民主的爱好就

会成为一种破坏性的激情，徒有良好的愿望，却难于达成任何建设性的成果。

总而言之，自由主义国家的哲学基础是善的多元论与正义一元论的综合，自由主义国家是一个在多元善之间保持中立的国家，但绝不是一个不辨善恶的国家，当自由主义国家赖以立基的原则受到威胁时，它将坚定地使用正义之剑保卫自己；自由主义国家是一个权力有限的国家，但绝不是一个软弱无力的国家，毋宁说，由于有广泛的合法性基础，自由主义国家在它的合法权限内，是非常强有力的。施特劳斯关于自由主义国家无法保卫自己的批评，只适用于魏玛共和国这样不成熟的自由主义国家的例子，并不适用于英国、美国等自由主义传统深厚的国家以及当代的法国、德国等较为成熟的自由主义国家。不过，我们也应看到，尽管自由主义政治哲学并不是相对主义的，但就今日欧美自由主义国家的一般社会观念而言，由于自由主义理念日益被滥用和庸俗化，道德-文化相对主义愈演愈烈，现实中的自由主义国家的确可能因“国家中立”的迷雾而迷失方向。

参考文献：

- [1] 施特劳斯. 斯宾诺莎的宗教批判[M]. 李永晶, 译. 北京: 华夏出版社, 2013.
- [2] 施特劳斯. 苏格拉底问题与现代性[M]. 刘振, 彭磊, 等译. 北京: 华夏出版社, 2008: 66.
- [3] 施特劳斯. 迫害与写作艺术[M]. 刘锋, 译. 北京: 华夏出版社, 2012: 135-136.
- [4] 斯密什. 阅读施特劳斯[M]. 高艳芳, 高翔, 译. 北京: 华夏出版社, 2012.
- [5] 潘戈. 《柏拉图式政治哲学研究》导言[C].//施特劳斯. 柏拉图式政治哲学研究. 北京: 华夏出版社, 2012.
- [6] 施特劳斯. 自然权利与历史[M]. 彭刚, 译. 北京: 三联书店, 2003.
- [7] 施特劳斯. 《政治的概念》评注[C].//迈尔. 隐匿的对话. 北京: 华夏出版社, 2008.
- [8] 霍布斯. 利维坦[M]. 黎思复, 黎廷弼, 译. 北京: 商务印书馆, 1985.
- [9] 马南. 民主的本性[M]. 崇明, 倪玉珍, 译. 北京: 华夏出版社, 2011.
- [10] Leo Strauss. The City and Man[M]. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964: 33.
- [11] 施特劳斯. 霍布斯的政治哲学[M]. 申彤, 译. 南京: 译林出版社, 2012: 89-90.
- [12] 施特劳斯. 什么是政治哲学[M]. 李世祥, 译. 北京: 华夏出版社, 2011: 162.
- [13] 刘小枫. 刺猬的温顺[C].//徐戡编. 古今之争与文明自觉. 上海: 华东师范大学出版社, 2010: 34-97.
- [14] Leo Strauss. Natural Right and History[M]. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953: 187-188.
- [15] 刘擎. 国家中立性原则的道德维度[J]. 华东师范大学学报(哲学社会科学版), 2009, 41(2): 6-13.
- [16] 周枫. 列奥·施特劳斯为什么以及怎样批评卡尔·施米特[J]. 同济大学学报(社会科学版), 2005, 16(3): 68-76.
- [17] 聂兴超. 自由主义中立性研究: 辩护与批判[D]. 长春: 吉林大学, 2011: 39-46.
- [18] 罗尔斯. 正义论[M]. 何怀宏, 何包钢, 廖申白, 等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1988.
- [19] 柏拉图. 理想国[M]. 郭斌和, 张明竹, 译. 北京: 商务印书馆, 1986: 258-267.
- [20] 盖尔斯顿. 自由多元主义[M]. 佟德志, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2008.
- [21] 盖尔斯顿. 自由主义与中立国家[C].//应奇编. 自由主义中立性及其批评者. 南京: 江苏人民出版社, 2008: 129-144.
- [22] 洛克. 论宗教宽容[M]. 吴云贵, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [23] 洛克. 政府论[M]. 叶启芳, 瞿菊农, 译. 北京: 商务印书馆, 1964: 36.
- [24] 伯林. 自由论[M]. 胡传胜, 译. 南京: 译林出版社, 2003: 189-204.
- [25] 佩迪特. 共和主义[M]. 刘训练, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2006: 24-30.
- [26] 诺齐克. 无政府、国家和乌托邦[M]. 姚大志, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2008: 119.
- [27] 密尔. 论自由[M]. 许宝骙, 译. 北京: 商务印书馆, 1959: 125-127.

Leo Strauss and the issue of liberal state neutrality

LIU Xiaozhou

(Policy and Fiscal Affairs Department, Ministry of Finance of P.R.C., Beijing 100820, China)

Abstract: Strauss criticizes that a liberal state could not protect the rights of minorities, and even could not defend itself at a critical moment, due to its relativism and “neutral” promise. However, a proper understanding of liberalism advocates a monism of justice. The state neutrality means remaining neutral between different kinds of good, not remaining neutral between good and evil. The holding of a monism of justice makes a liberal state able to defend itself when threatened. In practice, a liberal state can protect both the individual freedom and itself through national compulsory measures and civil education.

Key Words: liberalism; state neutrality; justice monism; Leo Strauss

[编辑：谭晓萍，游玉佩]