

自由主義左翼的理念

• 周保松

摘要：本文嘗試論證一種自由主義左翼的觀點。這種觀點認為，國家權力的正當性基礎，必須得到自由平等的公民的合理同意。這是從洛克 (John Locke)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau)、康德 (Immanuel Kant) 到羅爾斯 (John Rawls) 一脈相承的「社會契約論」的基本理念，背後體現了對個人自主和道德平等的重視。當代自由左翼代表羅爾斯的正義原則承載了這樣的理念，並且推導出五點制度安排：基本權利、憲政民主、文化多元、機會平等和共享發展。本文認為，這種自由和平等並重的正義理論不僅能夠克服中國左派和右派的道德困境，而且能夠更好地回應中國的社會現實，並為未來的政治改革提供一個具批判性和進步性的方向。

關鍵詞：自由主義左翼 社會契約論 正當性原則 社會正義 羅爾斯

一 自由左翼浮出水面

2014年8月，我在香港中文大學中國研究服務中心籌辦了一個學術會議，主題是「左翼自由主義與中國：理論與實踐」。參加會議的有石元康、慈繼偉、錢永祥、陳宜中和劉擎等知名政治哲學學者，也有不少年青學人。會議討論熱烈，同時因為中國大陸網上媒體「澎湃新聞」的現場深入報導，在大陸知識界也引起廣泛關注^①。這是中國思想界第一次以「左翼自由主義」為主題的學術研討會（我在後來的文章中，已將名稱改為「自由主義左翼」，以便更準確地表達它是「自由主義傳統中的左翼」這意思）^②。在這之前，陳冠中在「共識網」發表了〈新左翼思潮的圖景〉長篇訪談，一方面對中國「新左派」的國家主義轉向作出批評，另一方面也正面提出「新左翼」的四點主張，包括平等的自由人、建立公平正義的社會、重視環境保育和尊重差異多元。他在訪談中明確指出，他的「新左翼」和我提出的「自由左

* 本文初稿蒙錢永祥、陳宜中、謝世民、鄧偉生、陳日東、郭志、周漢杰等給予許多寶貴意見，謹此致謝。我也多謝錢永祥、陳宜中、陳冠中、慈繼偉、劉擎、周濂、謝世民等師友長期就自由主義的思想交流。我也藉此感謝過去幾年在微博和臉書上和我有過各種思想辯論的朋友，尤其是我的批評者。這些批評給我不少啟發，並促使我再三反思自己的立場。最後，李敏剛和我曾就文章每一部分有過深入討論，並給我許多鼓勵和建議，對此我銘感於心。又，本文是香港特別行政區政府研究資助局資助之研究計劃「中國語境下的自由平等政治」（項目編號：CUHK443311）的成果之一。

翼」有許多理念相通相近之處^③。與此同時，錢永祥、陳宜中和我也先後出版了以自由主義為主題的專著，從不同角度闡釋和論證了自由左翼的基本理念^④。可以說，2014年是自由主義左翼較為顯著地受到中國思想界關注的一年^⑤。更教我意外的，是我最近在「臉書」(Facebook)上一段關於自由主義左翼和馬克思主義的評論，竟在香港引發一場甚為少見的關於自由左翼的大辯論，迄今方興未艾^⑥。

為甚麼「自由主義左翼」這個理念會在中國引起那麼大的爭議？驟眼看來，這確實有點教人費解。因為過去數十年，以羅爾斯(John Rawls)、德沃金(Ronald Dworkin)、哈貝瑪斯(Jürgen Habermas)、森(Amartya Sen)等為代表的自由主義左翼哲學家在西方學術界是主流，社會主義或自由右翼反而是少數。而在現實世界，大部分自由民主國家都在不同程度上接受福利國家模式，一方面是憲政民主和競爭性市場制度，另一方面是由政府通過二次分配為公民提供廣泛的社會福利，於是所謂的左右翼政黨之爭，其實甚少是社會主義和市場原教旨主義之爭，而是在福利國家這個大框架下稅收高低和福利多寡的程度之爭。就此而言，自由主義是相當中道且得到普遍認可的一種政治道德觀。

中國的情況卻很不一樣。首先，中國的左派，主要是指同情和支持社會主義現政權的人。而社會主義制度有兩大特點：政治上實行一黨專制，經濟上實行計劃經濟和公有制。對自由主義者來說，這兩者皆難以接受，因為它們是導致政治壓迫和經濟貧窮的主因，而歷史經驗似乎也證明了這點。於是，左派在中國完全沒有西方左派那種進步、批判及反建制的意味。中國的自由派，遂不得不界定自己為右派。和左派針鋒相對的右派也有兩項基本主張：政治上主張自由民主，經濟上擁護市場經濟和私有財產。自由派的理論資源，主要從哈耶克(Friedrich A. von Hayek)、芝加哥經濟學派和奧地利經濟學派等而來，也就是主張「小政府大市場、低稅收低福利」的放任自由主義為主流的觀點^⑦。

伴隨着中國市場經濟改革的深化及取得的成就，這種市場自由主義的影響力和正當性也就愈來愈大。這裏面有許多原因，例如大家相信市場經濟和企業私有化能有效促進經濟發展，經濟發展除了能改善人民生活，也能培養出中產階層，而中產階層的壯大則對維護權利和促進民主化大有幫助等等。基於此，任何要求由政府去約束和限制市場以及進行財富再分配的主張，即使有其必要性和合理性，也往往被視為對自由主義的背離，因為這既侵犯了人民的消極自由，也會阻礙憲政民主化的步伐。在這個背景下，自由左翼兩面不討好自不待言^⑧。

但中國經過三十多年的經濟自由化及融入全球資本主義體系後，愈來愈多人在生活中感受到，市場不是解決所有問題的靈丹妙藥。在沒有政府的合理介入下，工人的工作環境惡劣，工作待遇受到各種壓榨；在義務教育不足下，農民子女將難有機會接受教育，或只能接受低於一般水平的教育；在沒有完善的公立醫療體系下，窮人患病難醫，更可能將整個家庭拖進深淵；在欠缺失業及退休保障下，下崗工人和退休老人徬徨無依，境況淒涼。而日益嚴重的貧富差距，更使得階級分化嚴重，教育和就業機會不均，社會流動緩慢，低下階層在各種社會關係中備受歧視和傷害，因而產生種種怨恨情緒。

這些都是今天中國社會的實況。我想不需讀甚麼政治理論，老百姓都會說這樣的世界很不公道。市場自由主義者可以如何回應這種情況？難道他們會說，這些問題都是政府管得太多所致，只要政府甚麼也不理，交給市場這隻看不見的手，問題自可解決？當然不可能。市場只是一個交易和競爭體制，絕對

不會考慮要照顧競爭中的弱者。將一切交給市場，結果必然是弱者被淘汰，財富和權力愈來愈集中在小部分人手上。既然這樣，萬萬千千在這個制度之下受到不公平對待的弱勢者就會問：自由主義為甚麼仍然值得我們支持？自由主義不是向我們許諾，人人生而自由平等，國家有責任令所有人活得自由、安全和有尊嚴的嗎？這是合理之問。這裏絕不是說，今天中國的種種社會不公都是由過度市場化所導致，而是說完全市場化並非解決這些問題的最好或唯一出路。而我們應該見到，一黨專政會壓迫人，叢林式的市場同樣會壓迫人，而我們不必二選其一，而應該尋找第三條路。

我是在這樣的大背景下展開本文的思考：我們有沒有可能建立這樣一種制度，既能充分保障我們的自由和權利，又能實行憲政民主，還能令每個公民在社會生活中受到平等的尊重和肯認 (recognition)，並在經濟合作中得到公平的份額？我們有沒有可能突破傳統那種「左派重視平等，右派重視自由」和「左派要國家，右派要市場」的二元思維，並思考如何為自由平等的公民建立一個正義的政治共同體？我認為，自由主義在今天要有批判性和吸引力，就必須認真對待這些問題，並提出一套有說服力的回應。以下我將作這樣的嘗試^⑤。

二 自由主義的正當性原則

政治的基本關懷，是人們應該怎樣才能好好活在一起。要實現這個目標，我們需要建立一個政治秩序。要建立這樣的秩序，我們需要一組規則。這組規則確定社會的基本制度，界定公民的合作方式，包括應享的權利、義務以及資源的合理分配等。在現代社會，這樣的政治秩序往往以國家的形式出現，而那組規則及基本制度則體現在國家最高的憲法之中。現在的問題是：怎樣的政治秩序才具有正當性 (legitimacy)，並因此值得我們追求？這是所有政治理論必須回答的問題。

自由主義的回答是：一個政治秩序之具有充分的正當性，僅當這個秩序的基本制度能夠得到自由平等的公民的合理接受。換言之，它必須在公共領域得到合理的道德證成。羅爾斯晚年對此有清楚的論述。他認為，在自由主義想像的政治秩序中，主權在民，國家權力由政治共同體中自由平等的公民共同擁有，因此政治權力的行使必須「符合憲法的要求，而憲法的核心部分則預期能夠得到自由平等公民的合理接受——基於從他們共同的人類理性的觀點出發而能夠接受的原則和理想」^⑥。羅爾斯稱此為「自由主義的正當性原則」 (liberal principle of legitimacy)。

這條正當性原則反映了從洛克 (John Locke)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 和康德 (Immanuel Kant) 以降自由主義傳統一個高遠的政治理想：我們活在國家之中，但國家統治的基礎並非來自某些外在權威或源於某種自然秩序，而是自由平等的個體共同接受的結果。如果真能做到這樣，我們就庶幾活在一個自由聯合體：我們雖然受到制度的種種約束，但因為這種約束得到我們自由的認可，因此我們仍然是自主的，我們承擔的政治義務在此意義上也是自己加諸自己的^⑦。當代著名政治哲學家沃爾德倫 (Jeremy Waldron) 便認為，自由主義與其他政治理論最根本的分別，在於它相信：「一個社會政治秩序是沒有正當性的，除非它能夠得到活在其下的人的同意。人民的同意或協議，是國家道德上被容許 (morally permissible) 強制維持這個秩序的必要條件。」^⑧

自由主義為何如此重視正當性原則？我認為，這關乎自由主義怎樣看待國家和怎樣看待人，以及怎樣看待人與國家之間的關係。簡單點說，就是自由主義意識到，國家的強制性和人的自主性之間存在極大張力。只有通過平等個體的集體同意，才有可能化解這重張力。

甚麼是國家？洛克認為，國家是有權制訂法律及使用武力去執行這些法律的政治實體^⑬。韋伯則認為，國家最重要的特徵，是在某個特定領土內唯一具正當性使用武力的機構^⑭。換言之，國家可以強制性地要求我們服從它的命令。如果我們不服從，就會受到懲罰，失去自由。用盧梭那句有名的說話，我們生而自由，卻無往不在枷鎖之中^⑮。既然如此，作為平等的自由人，為甚麼我們仍然願意接受國家的統治？這裏所說的自由和平等，主要是指在先於國家的自然狀態中，每個人都享有同樣的行動的自由，沒有任何人有正當的權利要求他人服從^⑯。盧梭因此說：「既然任何人對於自己的同類都沒有任何天然的權威，既然強力並不能產生任何權利，於是便只剩下來約定才可以成為人間一切合法〔具正當性的〕權威的基礎。」^⑰那麼，甚麼樣的約定，才有可能把「強力轉化為權利，把服從轉化為義務」^⑱？盧梭的答案是：通過社會契約，使得國家成為平等自由人一致同意之物^⑲：

「要尋找出一種結合的形式，使它能以全部共同的力量來衛護和保障每個結合者的人身和財富，並且由於這一結合而使每一個與全體相聯合的個人又只不過是在服從自己本人，並且仍然像以往一樣地自由。」這就是社會契約所要解決的根本問題。

由此可見，盧梭的「社會契約論」最大的目的，就是要處理權力的正當性問題。而正當性問題之所以出現，則是因為國家的強制和個體的自由之間存在很大張力，而這種張力已是傳統的奴隸制、貴族制或君主制等無法解決的。有人或會馬上質疑，如果國家根本就沒有存在的必要，又或個體自由根本沒有那麼大的重要性，盧梭的問題也就消解了。前者的質疑來自無政府主義，後者則來自反對將個人自由放在最高位置的各種理論^⑳。

自由主義有許多理由反對無政府主義，例如在沒有任何政治權威和法律的狀態下，個人權利和自由無法得到有效保障；由於缺乏信任及欠缺有效的守信機制，因而難以避免合作上的「囚徒困境」；當彼此發生衝突時，沒有公正的仲裁及懲罰機制，因此難免弱肉強食等等。簡言之，沒有政治秩序，我們的生命、自由、財產和福祉將難以得到有效保障，我們也無從進行公平穩定的社會合作。同樣重要的是，人是政治的動物，因此有許多和政治相關的價值就只能在政治社群裏才有機會實現，例如政治參與及其相關的種種公民德性。所以，對自由主義來說，問題不是要不要國家，而是怎樣的國家才有正當性。

至於自由主義為甚麼如此重視自由，問題看似簡單，其實卻極為複雜。從洛克以降，歷經盧梭、康德、貢斯當 (Benjamin Constant)、穆勒 (John S. Mill)，再到當代的伯林 (Isaiah Berlin)、羅爾斯和拉茲 (Joseph Raz)，整個自由主義傳統從未停止過對自由的思考^㉑。由於篇幅所限，不能在這裏逐一探討，但我認為，要理解和證成自由的價值，就必須扣緊人作為「自主的道德主體」 (autonomous moral agent) 這一觀念來談。簡言之，就是視人為有能力做理性反思及道德判斷、

能夠建構和規劃自己的人生，以及能夠做選擇且對自己選擇負責的能動者。這樣的主體，是能夠為自己生命作主的人。

這種對人的理解，不僅是在經驗上描述人的潛質和可能性，同時也是從規範性的角度去肯定個人自主的重要，因為發展及實現人的自主性，將直接影響人的福祉和尊嚴。一個自主的人，會充分意識到自己是自己生命的主人，渴望在生活的不同領域能夠自我支配，從而活出屬於自己完整的人生。我稱此為「道德自我的完整性」。正因為有這種對自我的理解，我們才會如此重視選擇的自由，包括宗教自由和政治自由，也包括職業自由和生活方式上的自由；也正因為此，當我們被迫屈從於他人意志及個人意願完全不受尊重的時候，我們的自尊常會受到傷害²²。我因此認為，自由的價值，離不開一種基於個人自主的自我觀²³。

但是必須強調，這種自我觀並非自有永有，而是人在歷史經驗和道德實踐中逐步發展而形成的一種「反思性自我意識」(reflective self-consciousness)。就此而言，盧梭所說的「人生而自由」並非自然事實，而是規範事實(normative fact)：它是經過我們反思並作出道德評價後的事實，即人作為自由人，沒有先天服從他人的義務。一旦這種自我意識在社會普及和生根，自然會對政治秩序產生一種「正當性壓力」：當愈來愈多人意識到自己是自由人，舊有的不自由的政治秩序便無從維持，因為它愈來愈難得到人民的「反思性認可」(reflective endorsement)²⁴。

由此我們可以觀察到「正當性」有個很重要的特點：政治秩序是否具有正當性，很視乎生活在裏面的人怎麼看待這個秩序。它如果不能得到人民普遍的反思性認可，其統治權威便會大大減弱。認可需要理由，而這些理由不可能是隨意的，而必須是在公共領域獲得廣泛的認受性。因此，當人生而自由、獨立和平等被視為現代社會廣泛接受的價值時，自由主義的正當性原則就不僅僅是哲學家想像出來的理想，而會對現實政治構成實實在在的正當性壓力。我們看看美國的《獨立宣言》(*U.S. Declaration of Independence, 1776*)和法國大革命的《人權和公民權宣言》(*Declaration of the Rights of Man and Citizen, 1789*)對整個現代世界的影響，便可清楚見到「觀念的力量」²⁵。

從以上討論可見，自由主義的正當性原則，其實體現了自由主義一個極為根本的道德信念：國家必須給予每個自由個體平等的尊重。尊重的方式，就是承認每個人都是獨立自主的個體，並在此基礎上建立一個所有人都能合理接受的政治共同體。自由和平等在這裏絕非兩種對立的價值，恰恰相反，自由界定了我們的道德身份，平等界定了我們的道德關係，然後兩者共同構成國家正當性的基礎²⁶。

三 契約作為一種理念

對於以上說法，有人或會馬上質疑，既然個體的同意是國家正當性的必要條件，那麼如果歷史上從來沒有出現過這樣的或明確(express)或默示(tacit)的「同意」(consent)，整個契約論豈非馬上失效？因為只有真實明確的同意，才能產生真正的政治義務。這是休謨(David Hume)最早提出來的批評。他認為，現實中的絕大部分國家都是通過篡奪和征服而取得政權，並不是通過甚麼公平的同意。而我們之所以願意服從國家，是因為我們清楚知道，如果沒有法律和權威，社

會合作將難以存在，因而令所有人的利益 (general interests) 受損²⁷。休謨的批評看似簡單卻極為尖銳，因為他動搖了契約論中最重要也最鼓舞人心的部分。

康德清楚意識到這個批評，因此在建構他的契約論時，雖然視規範國家的憲章(「基本法」)為自由、平等和獨立的公民之間訂立的「原始契約」(original contract)，體現了公民普遍的集體意志，但他卻明白告訴我們，千萬不要視這個契約為一項歷史事實，並以此作為政治權利和義務的根據。既然如此，所謂「原始契約」的性質是甚麼？康德說²⁸：

它的確只是純理性的一項**純理念**〔原文有着重號，下同〕[an idea of reason]，但它卻有着無容置疑的(實踐的)實在性，亦即，它**能夠**束縛每一個立法者，以致他的立法就正有如從全體人民的聯合意志裏面產生出來的，並把每一個願意成為公民的臣民都看作就彷彿[as if]他已然同意了這樣一種意志那樣。因為這是每一種公開法律之合權利性 [rightfulness] 的試金石。

康德這個觀點，可以說在社會契約傳統中做了一個範式轉移。第一，他清楚說明，這個契約只是一種理念，並非歷史事實。換言之，「同意」在這裏不能產生道德約束力和政治義務；第二，契約的目的，不是要論證為甚麼要離開自然狀態而進入國家，而是作為判斷法律是否合乎正義的一個測試，而這才是康德的根本關懷所在；第三，測試的方法，是立法者將自己代入所有公民的位置並想像他們是否願意接受這些法律的束縛，這體現了一種公正無偏 (impartial) 的精神。

問題是，即使這個契約真的能夠達到康德所期望的目的，即為憲法找到正義的基礎，但這畢竟不是真實的同意，那麼合格地通過這個測試的為甚麼就具有正當性？法律得到充分證成和法律具有正當性，是同一回事嗎？康德的答案是肯定的。例如他說：「**只要有可能**整個人民予以同意的話，那麼認為法律是正義的便是義務了，哪怕在目前人民處於這樣一種狀況或者思想情況，即假如徵詢他們對它的意見的話，他們或許是會拒絕同意它的。」²⁹但這種想法有個危險：誰有權威來決定甚麼時候可以達到這種想像的同意？如果這種想像的同意和人們真實的意願發生衝突，為甚麼前者可以凌駕後者？這樣做豈非正正是不尊重人是自主的道德主體？

我認為這是康德(也是之前的盧梭和後來的羅爾斯)面對的一個理論兩難：如果我們尊重個體真實的意願，那麼我們幾乎不可能達成一致同意；就算真的可以，我們也無法保證得出的結果就是正義的，因為每個人在契約中的議價能力並不一樣。為避免這個困難，我們只好訴諸一種在理想狀態下，憑我們的實踐理性建構出來的一致同意或共同意志。這種做法的好處，是能夠保證得出的結果是哲學家本人認為道德上最合理的結果，但尊重個體的意願這個元素卻沒有了。「證成性」(justifiability) 和「正當性」在這裏似乎存在難以調和的矛盾。

我認為，如果我們堅持「真實的同意」是正當性的必要條件，這個兩難將難以解決。但如果我們將「真實的同意」改為尊重「人作為平等自主的道德主體」的話，康德和羅爾斯的契約論就可以克服這個難題，而且較「真實的同意」更有道德吸引力，理由是「真實的同意」並不能保證主體所做的決定就能最好地彰顯人的道德主體性，因為真實個體會受到各種外在和內在條件的限制，這些限制很可能導致他們不能做出保障其作為道德主體的利益的最佳決定³⁰。

康德和羅爾斯的契約論，我認為至少嘗試從三個層次來解決這個兩難。第一，參與契約的立法者，一開始就被視為自由平等的道德主體。他們是以這個身份來參與共同建構正義原則和基本憲法。換言之，自由和平等不是契約的結果，而是契約的前提。因為是前提，所以自由和平等從一開始就已限定和約束了契約的內容，例如他們不可能會同意只給予一部分人有自由的特權，另一部分人卻只能做奴隸或臣民^③。

第二，契約的理念本身就體現了對人的自主性的尊重，因為憲法被視為所有平等公民一致同意的結果，而我們每個人隨時都可以進入契約並站在契約的觀點檢視憲法是否合乎正義，這個運用實踐理性的證成過程本身就尊重了人的自主性。如果憲法規定只有極少數的某類人才可以參與民主選舉，我們就很有理由否決這條法律，因為它沒有尊重我們是自由平等的公民的身份。如果訴諸實際的同意，人們很可能就會基於各種利益考慮而接受有篩選的選舉安排，結果「真實的同意」反而背離了平等自由人的基本理念。

第三，因為我們是自由平等的道德主體，同時我們以這個身份去參與契約商討，那麼最後得出來的正義原則，也就必然會尊重及保障我們的主體性，例如在憲法中保障我們享有一系列平等的基本自由，因為這些自由是肯定和發展我們的個人自主的必要條件。沒有這些自由，我們就難以在生活的不同領域體現道德自我的完整性。

契約論經過這三個層次的理論建構，遂非常清楚地彰顯出從康德到羅爾斯這一自由主義傳統的基本精神。在道德證成上，必須滿足自由主義的正當性原則：任何根本的政治主張皆必須在公共領域提出公共理由來做公開論證，並爭取自由平等的公民的接受。在正義原則的內容上，必須以尊重人作為自主平等的道德主體為基礎，並由此出發去建構各種制度安排。由此可見，自由左翼之所以自由和平等並重，甚至因而被稱為「自由平等主義」，是因為它的整個理論是建基在平等的自由人這個道德前提上。

接下來，我們開始進入羅爾斯的正義理論，看看他如何從自由和平等出發，論證出他的正義原則及相應的制度安排。

四 公平式的正義

羅爾斯的《正義論》(*A Theory of Justice*)是當代最重要的自由左翼著作，他在書中開宗明義指出，正義是社會制度的首要德性，而他要承繼洛克、盧梭和康德的社會契約傳統來證成一套自由主義的正義論^④。羅爾斯的問題意識是：如果我們理解社會為自由平等的公民之間為了互惠而進行的公平合作，那麼我們應該接受怎樣一組正義原則來作為社會制度的基礎，並藉此決定公民的權利和義務以及社會資源的合理分配？這是羅爾斯畢生關心的問題。

讀者或會奇怪，羅爾斯為甚麼要以正義作為統攝性價值，而不是自由、平等或權利？這個問題十分重要。我認為，當羅爾斯視正義為制度的首要德性時，其實有以下預設：我們活在制度之中，制度對我們每個人的生命有根本影響，我們因此有充分理由對制度作出道德評價，並要求制度給予每個人公正的對待。就此而言，正義是對社會制度的整體道德評價，裏面可包括自由、平等

和權利等價值。一個不正義的制度意味着甚麼？意味着在制度中有人會受到不合理的對待，並因而受到傷害和羞辱。為甚麼要如此重視正義？因為每個人在社會生活中都應享有一項最基本的權利，即受到國家公正對待的權利。我認為，這是羅爾斯整個理論的起點^③。

羅爾斯認為，所謂「正義」，就是國家必須給予所有自由平等的公民公平的對待。他因此為其理論起了一個名字：「公平式的正義」(justice as fairness)。但怎樣才是公平呢？羅爾斯邀請我們做一個契約實驗：試想像我們進入一個叫「原初狀態」(original position)的環境，立約者被一層厚厚的「無知之幕」(the veil of ignorance)遮去所有關於他們的個人資料，包括家庭背景、自然能力以及各自的人生觀和宗教觀等，然後大家一起理性地選擇一組他們認為最能保障其利益的正義原則。這組原則是政治社群的最高原則，將決定國家的憲法和基本制度^④。

為甚麼要有「無知之幕」這樣的設計？因為只有這樣，才能確保每個立約者不會受到先天能力和後天環境這些偶然因素影響到他們的議價能力，大家才能處於平等的位置去決定社會合作的基本原則。羅爾斯聲稱，經過審慎的理性考量，立約者最後會一致同意以下兩條正義原則：第一，每個公民均享有一系列平等的基本自由(basic liberties)，包括人身自由、良知和信仰自由、言論和思想自由、集會結社及參與政治的自由等(平等的基本自由原則)；第二，政府有責任通過教育、稅收、社會福利及其他必要的公共政策，確保公民在社會職位的競爭上享有公平的平等機會(2b, 公平的平等機會原則)，以及在滿足上述條件的前提下，社會及經濟資源的不平等分配必須對社會中最弱勢的人最為有利(2a, 差異原則)^⑤。

我認為，根據上述兩條正義原則，我們可以推導出自由左翼的五項基本制度：基本權利、憲政民主、文化多元、機會平等和共享發展。這五方面環環相扣，呈現出一幅自由左翼的正義社會圖像，並體現出這樣的信念：一個公平正義的社會，必須給予每個自由的合作者平等的尊重，並提供充分的條件和機會，使得每個公民能夠好好發展他們的自主能力，活出有價值的人生。自由是人的根本利益，平等是公民之間的根本關係，一個能充分體現和實現這兩種價值的公平社會，就是正義的社會。自由左翼追求的，是一種自由人的平等政治。以下我將就每方面稍作解說，藉此突顯它和自由右翼、社會主義、政治儒學和威權主義等的分別所在。

(一) 基本權利

第一項是基本權利。羅爾斯認為，正義社會的首要條件，是國家必須保障每個個體平等地享有一系列最為基本的公民和政治自由。這些自由被視為人的基本權利，寫於憲法，構成社會的基礎，享有最高的優先性，即使國家也不能隨便以社會整體利益之名侵犯之。羅爾斯在這裏承繼了自由主義傳統最核心理念：個體擁有一些權利，而國家正當性的基礎，在於好好保障和實現這些權利。如果個體權利受到嚴重侵犯，人民便有公民抗命甚至革命的權利^⑥。自由主義是一種以個人權利為本的理論，於此清晰可見。而證成權利的理由，主要是它能夠有效保障人作為自主個體的根本利益。

有些批評者認為這些權利和自由只是形式之物，因為窮人完全沒有實踐這些自由的條件。這是誤解。首先，自由左翼同意，所有基本自由的實踐都需要一定

的經濟和社會條件，所以會贊成通過不同的資源分配政策，確保所有公民都有能力和條件去實踐這些自由，例如提供義務教育和各種社會保障。批評者或會繼續說，這不行，因為平等自由的前提是平等的財富分配。我認為不見得是這樣。例如要有效實踐人的言論自由和政治自由，的確需要一定的經濟條件，但這並不表示我們非要平均分配財產不可，更何況均貧富並不一定就是公平（例如有人會問，貢獻較多或付出勞力較多者，為何不能應得多些？）³⁷。

其次，又有論者或會像馬克思那樣指出，自由主義在市民社會（civil society）中所保障的「人權」（例如自由權和財產權）其實是將人當作孤立分離的原子式個體，鼓吹的是合法地滿足個人欲望的利己主義，並導致人類無法過上真正的社群生活和達到真正的人的解放³⁸。這種批評並不合理。不錯，以個人權利為基礎的制度最大的功能，確是保障個體的根本利益，包括信仰自由和支配個人財產的權利，但個體在乎這些利益並不就等於自私自利，因為這些利益完全可以是人的合理正當的追求³⁹。而人享有這些自由並不表示人就不可能有融洽的社群生活，因為人可以通過自由結社來和他人建立不同性質的社團。自由主義絕不反對人的社會屬性，但反對將人強制性地歸屬於某個團體或族群，無論是以文化或宗教之名。

馬克思大概沒有想過，後來出現在中國那種將市民社會和基本人權完全摧毀的集體主義式生活，不僅沒有帶來人的解放，反而帶來更大的壓迫和異化，並導致無數無辜生命的犧牲⁴⁰。不錯，某些人權的確會通過法律在人與人之間設下某些屏障，從而保障個體在屬於自己的領域心安理得和沒有恐懼地做自己想做的事⁴¹。但對自由主義來說，這不是缺陷，而是為了更好地尊重和保障個體的獨立性，使得每個人能夠自主地過上自己想過的生活。

事實上，自由主義對人權的重視，早已不停留在理念層面，而是得到國際的普遍認可並落實於制度。1948年頒布的《世界人權宣言》是國際人權發展史的里程碑，第一條便開宗明義指出：「人人生而自由，在尊嚴和權利上一律平等。」如果我們細看裏面的三十項條文，其中不僅包括生命、自由和人身安全的權利，也包括思想、良心和宗教自由的權利，和平集會、結社和民主選舉的權利，更包括「每個人，作為社會的一員，有權享受社會保障，並有權享受他的個人尊嚴和人格的自由發展所必需的經濟、社會和文化方面各種權利的實現」⁴²。為了貫徹這些理念，聯合國更在1966年通過《公民及政治權利國際公約》和《經濟、社會、文化權利國際公約》，並於1976年生效，進一步將權利的理念從第一代的公民和政治權利擴展到經濟、社會和文化領域，例如包括工作權、教育權和社會保障權等⁴³。可以說，「人人生而自由平等，並享有一系列基本權利」的想法已在世界取得很大共識，並成為推動各國社會政治改革重要的道德資源⁴⁴。相較於自由右翼和社會主義，我認為自由左翼更能為這些權利提供合理的解釋和證成⁴⁵。

（二）憲政民主

自由主義的第二項制度主張是憲政民主。其實這項主張，是直接從第一項強調的每個公民享有平等的政治自由而來。這裏面包含幾個重要部分：第一，主權在民，人民是國家的主人，國家權力來自全體公民；第二，國家基本制度由憲法界定，政府權力的行使必須受到憲法約束，且憲法必須保障公民享有一

系列基本權利；第三，政府行政及立法機關必須通過定期的、公開的和公平的選舉產生；第四，民主選舉實行多數票制，但選出來的政府必須尊重憲法保障的基本權利，避免「多數人的暴政」。

憲政民主制有許多好處，例如避免暴政、通過制度上的制約與平衡減少權力濫用和貪腐的機會、通過選舉使得政權能夠和平轉移及增加政府的統治威信、有效保障公民的自由和權利、政府施政能夠更好地考慮人民意願、增強公民對國家的歸屬感以及提升他們的公共參與意識等等。但民主最重要的精神，是實踐自由和平等的集體自治：自由體現在公民的自主選擇，平等體現在一人一票。民主的基礎，在於它能平等尊重每個公民的政治自由。

平等政治自由的實踐，並不能保證選民就會做出理性明智的決定。為了確保民主制能良好運行，我們需要不同制度配合，包括公平廉潔的選舉法則和政黨制度、完善的集會結社自由和新聞資訊自由、活躍的公民社會、良好的公民素質及積極參與公共事務的政治文化等。民主不僅是一種選舉制度，它還會深遠地改變我們的文化和生活，影響我們對自我和對世界的看法，其中最重要的一點，就是讓我們擁有一種作為主人翁的歸屬感，因為國家屬於我們每一個人，我們有平等的權利去參與和決定她的未來。長期活在專制之下，政治權利無從實踐，我們遂成為政治的異鄉人，因為我們並非活在真正的政治共同體。與此同時，我們也無從將自己發展成完整的自由人，因為生命中許多重要之門被強行關閉，我們遂無從得窺門外的美好風景。民主不是身外事，它和我們的福祉息息相關。

對於民主政治，有兩種常見批評。第一種認為民主政治雖然在形式上給予公民平等的投票權，但在一個貧富懸殊嚴重的社會，富人較窮人有遠遠大得多的政治影響力，例如富人可以通過政治捐款、控制媒體和成立各種政治游說組織來影響選舉結果。而窮人則由於經濟條件、教育水平和社會網絡等限制，參與政治的程度和質量都相當有限。羅爾斯充分意識到此問題的嚴重性，故為了確保政治自由的公平價值 (fair value of political liberties)，他主張政府有必要限制大財團的政治捐款和廣告，政黨運作及選舉經費應由公共資源承擔，成立獨立的公共廣播媒體等等^⑥。羅爾斯清楚指出，確保所有公民享有公平的參與政治的機會是正義原則的內在要求，並應以此作為制度選擇的重要考慮。所以他在晚年特別強調，他會贊成「財產所有民主制」(property-owning democracy)而非「福利國家資本主義」(welfare-state capitalism)，因為後者仍然容許經濟和政治權力過度集中在小部分人手上^⑦。

第二種批評則認為，自由主義過於重視國家層面的代議選舉，卻沒有將民主原則應用到社會其他領域，尤其是經濟領域，因此有嚴重缺陷。對此我有兩點回應：第一，自由左翼沒有任何原則性的理由反對直接民主，只要條件許可及得到公民認可，民主社會完全可以用更直接的方式來做出重要的集體決定，例如全民公投；第二，自由左翼也沒有任何原則性的理由反對民主實踐擴展到其他領域，包括學校、小型社區、各種志願性團體以及工廠和企業。當然，如果擴展到工廠和企業，財產權的性質很可能就要做出相應改變，同時也須考慮各種可行性問題。事實上，羅爾斯認為「自由社會主義政體」(liberal socialist regime)是實現他的正義原則的其中一個可能制度，其特點是在社會符合「平等的基本自由」和「公平的平等機會」原則以及確保職業選擇自由後，企業可由工人共同擁有，並通過民主方式做出企業決定和選出管理層^⑧。

(三) 文化多元

自由主義重視個人自主，因此主張給予個體在生命不同領域充分的選擇自由，其中包括思想自由、宗教自由、職業自由、婚姻自由和選擇不同生活方式的自由等等。換言之，自由主義主張政教分離，反對家長制，不贊成國家強行宣揚某種宗教或強加某種人生觀於人們身上。而一旦尊重人的選擇自由，加上人本身的多樣性，自由社會必然呈多元紛雜之局。

羅爾斯認為，合理的多元主義是個體實踐自由選擇的必然後果，是現代民主社會的正常現象，不必視之為災難^⑨。穆勒更主張在不傷害他人的前提下，社會應該給予個體充分的空間去做不同的「生活實驗」(experiments of living)，即使這些實驗在大多數人眼中是如何的離經叛道。穆勒認為，只有每個個體充分發展自己的個性(individuality)，人才能活得幸福，社會才有創造性和活力，人類才會進步^⑩。

讀者或會問，如此多元會否很容易導致社會文化衝突？答案是：會。事實上，自由主義的源起便和歐洲的宗教戰爭有密切關係，這也解釋了為甚麼寬容(tolerance)是自由主義的重要德性。那麼自由主義靠甚麼將不同信仰的人維繫在一起？主要靠共享的正義原則及共享的政治身份。共享的原則，就是平等的自由權；共享的身份，就是公民。在尊重每個公民平等的自由權的前提下，每個人可根據自己的意願做出不同的文化選擇，因而可以有不同的文化身份。也就是說，自由社會的多元是靠尊重公民權利的同一性和優先性來維繫。

對於自由主義這種尊重多元的制度安排，不少人稱之為「自由主義的中立性原則」(principle of liberal neutrality)，但這個說法頗易引起誤會。第一，自由主義並非對所有文化和宗教保持中立，它其實有一個條件：必須服從正義原則定下的界限。那些違反平等自由的宗教和文化實踐，不在自由社會容許之列。也就是說，自由主義的多元是有限度的，不同教派必須尊重自由主義定下的規範。這也就是羅爾斯所談的「正當」(right)優先於「善好」(good)的基本之義^⑪；第二，平等的自由權本身就是一條政治原則，背後包含自由主義對個人自主和道德平等的堅持，因此也不可能價值中立。

有了這個背景，我們遂應明白，自由主義不僅和威權主義及宗教原教旨主義不相容，也和政治儒學有很大張力。自由主義的內核，是承認和尊重人的自主性，並在此基礎上建立一個多元共融的社會。儒家倫理的內核，是希望個人、家庭和國家能夠按照它所定義的仁禮規範來修身、齊家和治國。儒家的理想政治，是培養君子 and 聖人；自由主義的理想政治，是培養能夠自主做決定的自由人。對自由主義來說，儒家作為一種道德哲學和人生哲學，只要它願意尊重平等自由原則，自然可以作為多元社會中的一員，與其他學說和平共處。但政治儒學一旦不滿足於此，要以德治原則取代平等自由原則來決定政治權力和社會資源的分配，兩者便會產生難以調和的矛盾。就此而言，當代新儒家最大的挑戰，就是回應這種自由人的主體意識興起所帶來的整個從社會制度到倫理規範到自我理解的範式轉移^⑫。

有了這個背景，我們也就能明白，為甚麼對不少文化保守主義和精英主義者來說，自由社會不僅不是甚麼成就，反而是現代性的墮落，因為由自由選擇

導致的多元世界是個無序的、無好壞對錯標準的、由個人主觀喜好說了算的虛無世界。這種批評很普遍，但並不合理。首先，自由主義尊重人的選擇，但這絕不意味所有選擇都是同樣地好，或沒有高低好壞之分。選擇很重要是一回事，所做的決定本身是否好又是另一回事，後者需要一個獨立的評價標準，而這個標準本身不可能由個人主觀口味來決定，而必須要有合理的支持理由^⑤；其次，社會多元和價值虛無之間沒有任何必然關係，如果人性多元且價值多元，那麼不同的人選擇不同的適合自己的價值，就相當符合事物的本性；最後，自由主義本身是一套政治道德，所有的制度安排都需要道德證成，因此不可能接受價值主觀主義或虛無主義的立場^⑥。

(四) 機會平等

自由左翼的第四項主張，是必須確保公民在社會及經濟資源的競爭上享有公平的平等機會。機會平等問題的出現，是因為我們處於這樣的環境：社會資源和職位有限，而大多數人都渴望得到更多的資源和更好的位置，競爭遂難以避免，而唯有我們能在公平的情況下進行競爭，所有競爭者才會受到公正對待^⑦。

那麼甚麼是機會平等？最基本的想法，是將所有從道德的觀點看來不相干的因素拿走，並留下相關的因素，然後由這些因素決定誰能在競爭中獲勝。例如在一場跑步比賽中，我們不應由於某個人的膚色、種族、宗教和性傾向等而限制他的參賽資格，因為這些因素與比賽的性質並不相干。唯一相干的，是看誰跑得快。同樣道理，在升學考試或職位招聘中，我們也只應考慮一個人的學術成績或工作才能，而不應考慮其他不相關的因素。這是第一層次的機會平等，讓我們稱此為「消除身份歧視的機會平等」^⑧。

要滿足這個條件，我們最為需要的，就是促進反歧視立法，確保每個公民在社會及經濟生活中不會受到歧視，包括種族、性別、宗教、階級、年齡、性傾向歧視等。當然，單靠立法並不足夠，觀念的改變同樣重要，因為許多歧視皆來自無知和偏見，也來自對那些與己不同者缺乏足夠的了解和恰當的肯認。機會平等的目的，不僅是為了更公平的競爭，更是為了在競爭中對他人有更多的尊重。

但我們的討論不能只停在這裏。試想像在上述跑步比賽中，所有選手都沒有受到任何社會歧視，他們的先天體質也幾乎一樣，但他們的家庭背景卻極為不同。有一半選手來自中產家庭，自小便享有最好的專業訓練和得到最好的營養照料；另一半則來自貧窮家庭，不僅得不到任何專業指導，甚至連買一對像樣的跑鞋的條件也沒有。結果呢？他們雖然站在同一條起跑線，但來自中產家庭的選手幾乎在每一場比賽皆勝出。原因很明顯，他們的家庭出身從一開始就影響甚至決定了他們的勝出機會。

真實世界的社會競爭，當然較跑步比賽複雜得多也殘酷得多，競爭中的獎品對每個人的影響也深遠得多。家庭出身和階級背景，從一開始就影響人在所有方面的發展，包括身體和心智成長、理性思維和語言表達能力、人際網絡和個人自信，以及在社會競爭中需要的種種技能。在今天，「贏在起跑線」是許多家長的願望，「跨代貧窮」卻是社會的真實寫照。這讓我們清楚看到，社會背景的差異直接導致嚴重的機會不均。這是第二層次的機會平等，讓我們稱其為「消除社會背景不公的機會平等」。

要實現這種機會平等，在條件許可下，政府有必要採取各種社會政策拉近階級差距，包括為有需要的公民提供完善的社會福利（醫療、房屋、傷殘、失業及退休保障等），令所有年青人有公平接受教育和培訓的機會，並在文化和社群生活中為低下階層提供足夠支援，同時也有必要徵收資本增值稅、銷售稅和遺產稅等，避免社會財富以滾雪球式方式過度集中在小部分人手上。這些政策的目的，不是政府維持社會穩定的策略性工具，也不是富人對窮人的慈善和施捨，而是政府對於正義的承擔：因為這些機會不平等使得無數貧窮家庭的孩子從出生起就處於極不公平的境地^⑤。

自由右翼或會馬上質疑：有人生於富貴之家，有人活在貧窮之室，這是運氣使然，沒人需要為此負責，政府沒有任何正當理由去干預這個自然事實。更為重要的是，如果富人獲取的財富是正當的，那麼他們自然有自由去為自己的子女提供最好的教育和爭取最大的競爭優勢，政府以正義之名強行抽稅，恰恰是不正義，既限制了富人的自由，也損害了他們的私有財產權。

羅爾斯大概會有如下回應：第一，生在哪個家庭，確是運氣，也沒人需要為此負責，但由於這些運氣而在一個特定制度中獲得的優勢，包括物質財富和社會地位，卻會直接對他人帶來影響，因此就有是否正義的問題。我們並非活在孤島，也沒有所謂中立的制度，無論政府干預或不干預，都預設了一種立場。是故問題不在於是否有立場，而在於這個立場能否得到合理證成；第二，自由右翼預設了在中獲取財富都是正當的，因此人們有支配這些財富的絕對自由，而這卻正是自由左翼要質疑的：如果不受任何約束的市場制度導致極大的機會不平等，而機會平等又是社會正義的必要條件，那麼政府就有正當的理由通過稅收及其他政策來改變這種情況。市場是制度的一部分，而正義是社會制度的首要價值，所以市場必須受到正義原則的約束。亦因此故，羅爾斯不認為有先於制度的（pre-institutional）私有產權，也不視生產資料的私有財產權為公民的基本自由。

（五）共享發展

問題到這裏尚未結束，再回到前面的故事：設想參加賽跑的人，既沒有受到任何身份歧視，大家的家庭出身也幾乎一樣，但他們的先天能力卻極為不同，有人天生就是跑步的材料，有人卻自小體弱多病，那麼這兩類人也很難說得上享有真正的機會平等。而從道德的觀點看，這些自然能力的分布純是運氣使然，沒有人說得上應得由這些能力差異而獲得的競爭優勢^⑥。這是第三層次的機會平等，讓我們稱之為「消除天賦差異的機會平等」^⑦。

難題於是來了。身份歧視可以通過立法來解決，社會背景不公可以通過資源分配來處理，但天賦能力內在於每個個體，可以有甚麼方法消除這些差異？羅爾斯認為，我們不能也不必強行平均化人們的自然能力，而可以用另一種方式處理，這就是他有名的「差異原則」（difference principle）：天賦能力高的人可以賺取更多財富，前提是要對社會最弱勢的人最為有利。不少論者認為，差異原則的目的，是要以一種間接的方式去實現羅爾斯心目中最為徹底的機會平等的理想。當這個理想實現後，人們在社會競爭中的所得就是完全公正的，因為它反映的就純是人們憑努力和選擇而得到的成果，也就是他真正所應得的^⑧。

這是相當主流的一種詮釋，並影響了後來自由左翼中的「機運平等主義」(luck egalitarianism)的發展^⑤。

不過，我不認為這是羅爾斯的原意。不錯，羅爾斯的確認為天賦能力的分布是任意偶然的結果，利用這些偶然優勢獲得更多社會資源同樣需要道德證成，但證成的理由不再只是為了更公平的競爭，而是認為社群成員應該有權共享社會發展的成果。例如羅爾斯說過，差異原則其實體現了一種博愛精神：只有在運氣較差的人也能獲益的時候，運氣較好的人才願意取得更多，就像彼此是一家人那樣^⑥。家人的關係不是競爭，而是互相關懷。羅爾斯又說過，差異原則其實代表了社會合作成員的一種默契：自然能力的分布其實是社群的共同資產，每個人的能力雖然各有不同，但可以透過彼此能力的互補(complementarities)而共享社會經濟發展的成果。就此而言，社會成員之間不再是工具性的競爭關係，而是一起合作的夥伴。因此，「如果我們希望建立一個社會體系，使得任何人都不會因為其在自然資質分配中的偶然位置，又或社會中的最初地位得益或受損，而不同時給出或收到某些補償利益，我們就被引導到差異原則。」^⑦

如果我的理解合理，我們就可以說，差異原則背後的精神，既不是利益博弈，也不是彼此相欠，而是一種互相扶持和共享社會發展成果的合作關係。支持這種合作關係的，不僅有正義感，還有社群成員彼此之間的關懷和互助。如果是這樣，差異原則其實超越了機會平等的要求，因為後者預設了人與人之間存在着一種競爭的關係，而競爭又預設了競爭者是彼此分離的。要實現差異原則所期許的那種共享發展，我們就不能視社會為市場，而必須視之為有高度信任且紐帶相當強的政治共同體。維繫這個共同體的，不能單靠人的正義感，還需要有一種「願意分擔彼此命運」(share one another's fate)的社群感(sense of community)^⑧。

「共享發展」如何落實於制度，需要許多政治經濟學的具體討論，但羅爾斯說得很清楚，就是今天的福利國家並非他心目中的理想制度，因為福利國家只是在不改變資本主義產權制度的前提下，通過二次分配及有限度的社會補助為低下階層提供基本需要，但卻容許巨大的經濟不平等，因此離共同富裕的目標甚遠。正是在此背景下，羅爾斯才認為「財產所有民主制」是個可能出路，即讓所有人一開始便擁有資本和生產工具，並盡可能打破財富過度壟斷之局^⑨。

五 未完成的現代性規劃

經過上述討論，我們可以見到自由左翼的基本理念：建構一個正義社會，給予自由平等的公民公正的對待，並使得每個人能夠有條件過上自主而有價值的生活。這個理念背後有這樣的一種思路：第一，我們是有理性能力和道德能力的價值主體。因為擁有這些能力，我們是自由平等的存有；第二，國家有存在的必要，但國家必須公正對待所有公民，只有這樣，國家才有正當性。而要滿足這個條件，國家的基本制度必須得到自由平等的個體的合理認可；第三，因為個人自主是人的共同的根本利益，因此一個合理的社會制度安排，必須保障每個個體的自主性能夠在生命的不同領域得到充分發展；第四，基於此，我們要有平等的基本自由和權利，要有民主選舉和憲政法治，要有多元的文化環境，要有公平的機會平等，要有合理的財富分配以及共享社會發展的各種好

處。這些制度形成一個體系，共同實現一種自由人的平等政治；第五，當每個人的自主能力都能得到全面發展，當每個人都能按照自己的真實意願活出自己認可的價值人生，我們就庶幾達到人的解放。這是自由左翼的理想⁶⁶。

這樣的自由主義，不僅反對政治上的極權專制以及對人權自由的侵犯，也反對在社會關係中種種源於種族、階級、性別、宗教和文化霸權而導致的對人的歧視、宰制、羞辱和壓迫，同時也反對經濟生活中對人的異化和剝削以及不合理的財富分配帶來的各種流弊。自由主義不是也不應是只局限於狹義的政治領域的理論。原因很簡單，如果自由主義的目標是使所有人都能過上自由自主的生活，那麼它就必須致力減低和消除在所有領域中對人的壓迫，包括政治和經濟領域、宗教和文化領域、家庭和兩性關係領域等等。自由的人，是一個完整的人。完整的自由人的實現需要一個完整的自由的環境。而人既然是社會存有，那麼一個重視正義的理論，就必須致力使得社會每個環節都能給予所有個體公正的對待。就此而言，自由主義是一個遠未完成的「現代性規劃」(modernity project)，並且能夠為今天的維權和民主運動、教育公平運動、女權主義運動、文化多元主義運動、社會財富公平分配及爭取工人和農民的合理權益運動等提供豐富的道德資源⁶⁷。

我認為，這樣的自由主義左翼，無論在理論上還是實踐上，都具批判性和進步性，都是今天的香港和中國極為需要的一種政治道德觀。我們因此實在有必要跳出傳統的「左」、「右」框框，以自由和平等為基礎，建構出一個公平正義的社會。

註釋

① 會議開了兩天，共有八場討論，主要以近兩年出版的四本著述作為討論的起點，包括錢永祥：《動情的理性：政治哲學作為道德實踐》(台北：聯經出版事業股份有限公司，2014)；陳宜中：《當代正義論辯》(台北：聯經出版事業股份有限公司，2013)；曾瑞明：《參與對等與全球正義》(台北：聯經出版事業股份有限公司，2014)；周保松：《政治的道德：從自由主義的觀點看》(香港：中文大學出版社，2014)；同時也在晚上辦了一場沙龍，由劉擎主講「左翼自由主義與當代中國思想論爭」。「澎湃新聞」的報導文章，參見李丹：〈中國左翼自由主義的「香港共識」〉(2014年8月8日)，共識網，www.21ccom.net/articles/sxwh/shsc/article_20140808110721.html。

② 在當代英美政治哲學討論中，“liberalism”其實就是我所指的「自由左翼」，「自由平等主義」(liberal egalitarianism)也經常被用來更具體地指涉「自由左翼」的內涵，在歐洲則較多人稱為「社會民主主義」(social democracy)。至於“libertarianism”或“laissez-faire liberalism”，我則譯為「自由右翼」或「放任自由主義」。

③ 例如他在訪問中談及的「平等的自由人」的觀點，參見〈新左翼思潮的圖景——共識網獨家專訪陳冠中〉(2013年12月26日)，共識網，www.21ccom.net/articles/sxwh/shsc/article_2013122697740.html。陳冠中和周濂在2014年4月6日《東方早報·上海書評》又做了一次對談，參見〈周濂、陳冠中對談新左翼思潮〉(2014年4月8日)，共識網，www.21ccom.net/articles/sxwh/shsc/article_20140408103954.html。

④ 錢永祥：《動情的理性》；陳宜中：《當代正義論辯》；周保松：《政治的道德》。拙著主要收錄了過去幾年發表在《南風窗》的文章，這些文章在最初發表時已引起相當多的討論，尤其是來自自由右翼的批評，例如王建勳：〈市場是自由與公正的天然盟友〉，《東方早報·上海經濟評論》，2012年10月16日。此外，近年有兩篇關於自由主義的文章亦值得留意，參見劉擎：〈中國語境下的自由主義：潛力與困境〉，《開放時代》，2013年第4期，頁106-23；周濂：〈哈耶克與羅爾斯論社會正義〉，《哲學研究》，2014年第10期，89-99。

⑤ 據我所知，在中國思想界最早提出「自由左派」這一名稱，並將之和「自由放任的自由主義」或「自由右派」作出區別的，是甘陽於2000年10月1至2日發表在香港《明報》的一篇文章〈中國自由左派的由來〉。甘陽在文中指出，當時許多人視之為「新左派」的人物，包括王紹光、崔之元、汪暉和他本人，實際上是自由左派，而且對羅爾斯(John Rawls)的理論有很大認同。教人意外的，在短短三年後，甘陽基本上放棄了這個立場，並對羅爾斯提出極為尖銳的批評(參見甘陽：《政治哲人施特勞斯：古典保守主義政治哲學的復興》[香港：牛津大學出版社，2003])。至於其他三位，以我所知，則似乎由始至終沒有認同過「自由左派」這個立場。甘陽在文章中指出，自由左派必然會重視所有公民享有平等的自由和爭取憲政民主，但中國的新左派似乎不曾將自由人權和憲政民主作為其核心主張。又，如果我們將時間往前推，早在1949年前，中國思想界已十分關注重視經濟平等及社會公正的社會民主主義和新自由主義思潮。參見許紀霖：〈尋求自由與公道的社會秩序——現代中國自由主義的一個考察〉，《開放時代》，2000年第1期，頁48-57；〈現代中國的自由主義傳統〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1997年8月號，頁27-35。

⑥ 我在該評論中提及：「將馬克思主義傳統的左翼和自由主義左翼混為一談，是目前論爭的一個概念大混亂。而將liberalism(自由左翼)和libertarianism(自由右翼或放任自由主義)混為一談，並使得許多人不願意承認自己是liberal，則又是更大的混亂。」(參見周保松：〈對本土論的一點反思〉[2015年4月10日]，獨立媒體，www.inmediahk.net/node/1033212。)說這是一場大辯論，一點也不為過，因為在短短數星期內，已出現逾二十篇回應我或彼此回應的文章。更為難得的，是參與者大都能謹守公共討論規範，沒有絲毫今天網上討論常見的戾氣，共同成就了一場有規模有水平的思想辯論。這些文章大部分可在「獨立媒體」網站(www.inmediahk.net/)上找到。

⑦ 這裏必須強調，在中國當代自由主義發展史中，這種放任自由主義的右派觀點雖然相當盛行，但並不表示這就是唯一的自由主義論述。事實上，從上世紀90年代新左派和自由派的辯論以降，一直有不少自由主義者不接受這個立場，並將社會正義放在相當重要的位置。所以，我這裏的討論並非要做一種整體性描述，而更多是作為一種代表性的觀點來談。

⑧ 在香港，自由左翼面對的是另一種困境。由於香港長期受放任自由主義的意識形態支配，所以任何要求加稅和增加公共福利開支的訴求，都會受到政府、資本家和媒體的打壓和抹黑，導致即使是提出極為基本的工人權益訴求，例如最低工資、最高工時、全民退休保障等，也會遇到極大阻力。因此，自由左翼在這些人眼中遂成為洪水猛獸。但與此同時，那些反感市場資本主義的，則認定支撐這種制度的意識形態就是自由主義，遂不加分辨地拒斥所有「自由主義」的主張，而不會進一步思考“liberalism”和“libertarianism”的分別。那麼這些批評者基於甚麼理由來反對放任市場呢？我相信從社會主義觀點出發的為數不多。這些批評者大部分既希望捍衛人權法治和民主普選，也支持政府加稅及增加公共開支，但卻不一定接受公有制和計劃經濟，又或從階級鬥爭的角度去理解社會矛盾。我估計，他們當中大部分其實是接受一種溫和自由左翼的立場，只是由於「自由主義」在香港長期被視為「小政府大市場」的同義詞，所以自由左翼根本難以發聲，造成的結果是這些為數不少的團體和個人長期處於一種理論失語的境地，例如他們常常自許或被人稱為「左翼」，但卻常常不是很確切知道自己的「左翼」的理論根源到底在哪裏。正是在此背景下，自由左翼的討論在香港就有和中國大陸雖有不同但卻同樣迫切的意義。

⑨ 在這個大問題意識之下，我認為不僅自由主義內部可以有不同的理論嘗試，同時也可以和社會主義傳統發展出來的民主社會主義或社會民主主義展開對話。也就是說，在肯定自由權利和憲政民主的前提下，在經濟制度及社會資源分配問題上，不同理論可以有極大討論空間。關於民主社會主義在中國的討論，可參見謝韜：〈民主社會主義模式與中國前途〉，《炎黃春秋》，2007年第2期，頁1-8。

⑩ John Rawls, *Political Liberalism*, expanded ed. (New York: Columbia University Press, 2005), 137.

⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱ John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 12; 10-19; 266; 27-28; 64; 90; 87.

⑲ Jeremy Waldron, "Theoretical Foundations of Liberalism", in *Liberal Rights: Collected Papers, 1981-1991* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 50.

- ⑬ John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 168.
- ⑭ Max Weber, "Politics as a Vocation", in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (London: Routledge, 1991), 78. 韋伯這個對國家的定義，基本上被學術界廣泛接受。
- ⑮ 盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 著，何兆武譯：《社會契約論》(台北：唐山出版社，1987)，頁5。英文版參見 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and the Discourses*, trans. G. D. H. Cole (London: Everyman's Library, 1993), 181。
- ⑯ 這裏的「自由」，不是指人們可以為所欲為。因為即使在自然狀態中，人們仍然需要遵守自然律，不能侵犯他人的自然權利。這點洛克說得特別清楚。參見 John Locke, *Two Treatises of Government*, 169-71。
- ⑰ 盧梭：《社會契約論》，頁14。何兆武在此將 "legitimate" 譯為「合法」，我改為「正當性」，一來免得和 "legality" 一詞混淆，二來 "legitimate" 在這裏明確地有道德上正當之意。
- ⑱ 盧梭：《社會契約論》，頁12；24。
- ⑲ 為無政府主義辯護最好的一本著作，可參見 Robert P. Wolff, *In Defense of Anarchism* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998)。這本書將國家和自主之間的張力刻畫得入木三分。
- ⑳ Immanuel Kant, *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Benjamin Constant, "The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns", in *Political Writings*, trans. and ed. Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 308-28; John S. Mill, *On Liberty and Other Writings*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", in *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, ed. Henry Hardy (New York: Oxford University Press, 2002), 166-217; Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- ㉑ 更詳細的討論，可參見周保松：《政治的道德》，第二部分，頁41-65。
- ㉒ 這點在羅爾斯和拉茲的自由理論中表現得最徹底，伯林對此卻持不同的意見，因為他極不願意將消極自由的基礎放在個人自主(或他所稱的「積極自由」)之上。他認為，價值多元論才是支持消極自由最強的理由。對伯林的批評，參見周保松：《政治的道德》，第六章，「消極自由的基礎」，頁49-57。
- ㉓ 關於「反思性認可」，參見周保松：《政治的道德》，第三章，「反思性認可與國家正當性」，頁19-27。
- ㉔ 這個詞來自 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", 167。
- ㉕ 對於契約論與正當性的關係，可參見 Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982)。
- ㉖ David Hume, "Of Social Contract", in *Essays: Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Fund, 1985), 465-87。
- ㉗ 康德 (Immanuel Kant)：〈論通常的說法：這在理論上可能是正確的，但在實踐上是行不通的〉，載康德著，何兆武譯：《歷史理性批判文集》(北京：商務印書館，1990)，頁190；英文譯本參見 Immanuel Kant, *Kant: Political Writings*, 79。
- ㉘ 康德：〈論通常的說法〉，頁190-91。
- ㉙ 例如為了確保在訂立契約的過程中每個立法者都是自身的主人，康德要求參與者必須在財政上能夠獨立。參見康德：〈論通常的說法〉，頁188。這種思路去到羅爾斯那裏就更為清楚，例如他對「無知之幕」的設計以及他對自己整個理論的「康德式詮釋」(Kantian interpretation) 都充分反映這種理念。參見 John Rawls, *A Theory of Justice*, 15-19, 221-27。
- ㉚ 雖然是前提，但並不表示自由和平等就是先驗的真理或純粹的假設，因此不需要道德證成。我認為不是這樣。事實上，個人自主和人人平等都需要實質的理由支持，否則自由主義就有無根之虞。

⑳ 讀者須留意，雖然洛克、盧梭和康德屬於自由主義傳統的奠基式人物，並對當代自由主義的發展有很大影響，但我這裏並不是說他們在許多具體問題上持一種自由左翼的立場。

㉑ 對於這點，可參見周保松：《政治的道德》，第四章，「要求正義的權利」，頁29-38。

㉒ 美國的《獨立宣言》和法國大革命的《人權和公民權宣言》便很好地體現這種理想。《獨立宣言》主要由傑佛遜(Thomas Jefferson)起草，而傑佛遜的觀點深受洛克影響。

㉓ 有效(effectively)實踐一項自由，往往需要不同條件的配合，例如言論自由需要一個公共平台，一些大家都能接受的討論規則以及參與者要具備相當的理性能力等。一個人的經濟能力在這裏雖然重要，但不是唯一的條件。我們也不會說，只有在財富分配相當平等的情況下，言論自由才對窮人有價值。不少社會主義者常常用這類理由批評自由主義，甚至否定這類他們視之為布爾喬亞式的自由權，但他們往往沒有意識到，在法律上保障這些權利對窮人極為重要，否則富人就可以更為肆無忌憚地用金錢來購買更多特權。

㉔ 馬克思對權利的批判，主要是針對市民社會(即市場)中的「人權」(rights of man)，但他是相當肯定政治領域中的公民權(rights of citizen)的，包括民主參與權。所以，他並非徹底拒斥「權利」這一概念本身。參見Karl Marx, "On the Jewish Question", in *Selected Writings*, ed. David McLellan (New York: Oxford University Press, 1977), 52-54; 亦可參見Jeremy Waldron, ed., "Nonsense Upon Stilts": Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man (London: Methuen, 1987), 119-36。

㉕ 羅爾斯對於馬克思的批評更為完整的回應，參見John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2001), 176-78。

㉖ 這當然不是馬克思的原意，甚至有人可能認為中國這些慘痛經驗根本和真正的科學社會主義無關。這裏帶出一個「歷史責任」的問題：馬克思到底在多大程度上需要對後來以他的思想為名所做的社會主義大實驗負責。這方面的反思已有很多，此處不贅。但從自由民主國家過去二百多年的人權實踐可見，自由主義的人權觀往往給予弱勢群體很大的法律保障，並為各種社會抗爭提供有力支持。種族平等及兩性平權運動，就是最好的例子。

㉗ 我這裏特別強調「某些」，因為有些權利的目的其實是保障公民能夠和其他公民一起參與政治共同體的公共生活，例如組黨結社和參與公會的權利。

㉘ 《世界人權宣言》，聯合國網，www.un.org/zh/documents/udhr/index.shtml。讀者在這裏須留意，羅爾斯第一條原則的「基本自由權」並沒有涵蓋這裏所說的社會權和文化權。這並不表示他反對這些權利，而是因為對他來說，由於基本自由有絕對的優先性，所以必須將範圍收得很窄。

㉙ 中國政府先後在1997和1998年簽訂這兩個公約。

㉚ 如欲對世界不同的人權公約有更多了解，可參見Ian Brownlie, ed., *Basic Documents on Human Rights*, 3d ed. (Oxford: Clarendon Press, 1992)。

㉛ 放任自由主義的代表諾齊克(Robert Nozick)雖然也十分重視權利，但他的權利觀相當單薄和形式化，只局限於自我擁有權和私有財產權，而沒有涵蓋社會權和文化權，對於政治權利的討論也甚少。至於文化保守主義和政治威權主義，則往往對人權抱不信任甚至敵視的態度。參見Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974)。

㉜ John Rawls, *A Theory of Justice*, 197-99; *Justice as Fairness*, 148-50.

㉝ 參見John Rawls, *Justice as Fairness*, 135-40; Martin O'Neill and Thad Williamson, eds., *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012); 周濂：〈正義第一原則與財產所有權的民主制〉，《中國人民大學學報》，2015年第1期，頁66-78。

㉞ John Rawls, *Justice as Fairness*, 138; Martin O'Neill, "Three Rawlsian Routes towards Economic Democracy", *Revue de Philosophie Économique* 9, no. 1 (2008): 29-55.

- ④⑨ John Rawls, introduction to *Political Liberalism*, xxvi.
- ④⑩ John S. Mill, *On Liberty and Other Writings*, 56-74.
- ④⑪ 這方面的討論，可參見石元康：《從中國文化到現代性：典範轉移？》（台北：東大圖書公司，1998）。當代新儒家對自由主義及現代性一個最有代表性的回應，參見牟宗三等：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，1958年元旦號，頁2-21。如何調和儒家倫理和自由民主一直是當代儒學極為關心的問題，參見Joseph Chan, *Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times* (Princeton: Princeton University Press, 2014)。
- ④⑫ 更詳細的討論，參見周保松：《政治的道德》，第七章，「選擇的重要」，頁59-65。
- ④⑬ 對這個問題更詳細的討論，參見周保松：《自由人的平等政治》，增訂版（北京：三聯書店，2013），頁101-43。
- ④⑭ 讀者宜留意，我在這裏是將機會平等扣緊羅爾斯所稱的「正義的環境」（circumstances of justice）來談，所以特別強調如何確立一個公平競爭的制度環境。一旦我們接受人在經濟領域處於競爭關係，人的自利心和正義感之間便會產生不易化解的張力：前者要求人在競爭中為自己謀求最大利益，後者要求人為了競爭公平而將本有的優勢擱置。這遂帶出一個問題：個體如何才能在競爭中給予正義感優先性？這是所有正義理論必須面對的問題，而羅爾斯在《正義論》第三部分花了很大力氣來回應這個挑戰。相關討論可參見周保松：《自由人的平等政治》，增訂版，第五、六章。關於正義的環境，參見John Rawls, *A Theory of Justice*, 109-12。
- ④⑮ 這是我的用法。羅爾斯稱這個層次為形式的機會平等（formal equality of opportunity），但我認為消除身份歧視的機會平等，絕對不僅僅是法律上的形式規定而已，而是在實質上促進社會平等，這對那些在生活中受到身份歧視的人有極重要的意義。參見John Rawls, *A Theory of Justice*, 62-63。
- ④⑯ 讀者宜留意，機會平等只是支持社會福利的其中一個理由，而非唯一理由。事實上，羅爾斯兩條正義原則的每一部分，都可以推出資源和財富在公民之間合理分配的意涵。
- ④⑰ 柯亨（G. A. Cohen）將我所說的這三種機會平等觀分別稱為「布爾喬亞」、「自由左翼」和「社會主義」。參見G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 12-45。但我認為這種定義的意識形態味道太強，且沒有甚麼道理。
- ④⑱ 例如參見Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (New York: Oxford University Press, 2002), 58-59。
- ④⑲ 這方面的文獻很多，例如可參見Elizabeth S. Anderson, “What is the Point of Equality?”, *Ethics* 109, no. 2 (1999): 287-337。作為其中一個代表人物，柯亨認為即使從社會主義的觀點看，如果能夠滿足這三個機會平等的條件，那麼也就是分配正義的極致，如果在此之外要求更平等的分配，就只能訴諸社群的價值。參見G. A. Cohen, *Why Not Socialism?*, 34-40。
- ④⑳ 這句說話出自《正義論》初版，但在修訂版時被刪走了。參見John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), 102。
- ㉑ John Rawls, “Preface for the Revised Edition”, in *A Theory of Justice*, xv。篇幅所限，我在這裏只能點出「差異原則」背後體現的共享精神，具體論證要留待另文再作深入探討。
- ㉒ 馬克思認為人的解放是社會發展最高的目標。我認為，自由主義事實上也有這個理想，儘管對於甚麼是人的解放以及如何實現這種解放，自由主義和馬克思有極為不同的見解。筆者在這裏要特別多謝錢永祥就此問題的討論。馬克思的觀點，參見Karl Marx, “On the Jewish Question”, 57。
- ㉓ 「現代性作為一個未完成的規劃」的提法，借用自Jürgen Habermas, “Modernity: An Unfinished Project”, in *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, ed. Maurizio Passerin d'Entrèves and Seyla Benhabib (Cambridge, MA: MIT Press, 1997), 38-55。