

論三種自由

[愛爾蘭][澳大利亞] 菲利普·佩迪特

(普林斯頓大學 政治學系, 新澤西 普林斯頓 08544-1012)

□ 張國清譯

[摘要] 最近, 政治學家們對社會自由、政治自由, 尤其是無干涉自由和無支配自由概念給予了較多關注。概括而言, 目前存在着三種不同的自由理念, 它們分別是心理自由或精神自由、倫理自由或道德自由、政治自由或社會自由。這些自由在人的自由體系中佔據不同的位置, 具有不同的價值, 依次呈現為意志自生自由、意志自主自由和意志自為自由。意志自生自由是指人們擁有對呈現在任何一次選擇中的諸多選項進行慎思的心理能力。意志自主自由是指人們具有與可靠地實踐那種能力相匹配的道德品質或技能, 展示人們對將引導其開展慎思的諸多考慮的真實感悟。意志自為自由則是指人們在做出自由選擇時得到政治保護, 以至於他們能被視為自由人。無干涉自由和無支配自由具有本質差別, 後者更接近人的本質。當我們討論政治自由和社會自由時, 最終必定會觸及無支配自由。

[關鍵詞] 無干涉自由; 無支配自由; 意志自生自由; 意志自主自由; 意志自為自由

Three Kinds of Freedom

Philip Pettit

(Department of Politics, Princeton University, Princeton 08544-1012, U. S. A.)

Abstract: With the distinction between freedom as non-interference and freedom as non-domination, I identify three kinds of freedom, the first psychological or mental, the second ethical or moral, and the third political or social. It is important to distinguish these different ideals of freedom, not just for reasons of clarity, but also for reasons of policy.

Just as the robot fits this minimal specification for being an agent, so will most animals, in particular human animals like you and me. We may be rather more versatile in the purposes we pursue, and better equipped in the sources of evidence that shape our representations, but still it

[收稿日期] 2013-12-03

[本刊網址·在線雜誌] <http://www.journals.zju.edu.cn/soc>

[在線優先出版日期] 2014-07-24

[作者簡介] 菲利普·佩迪特, 男, 美國普林斯頓大學政治學和人類價值洛克菲勒講席大學教授(普林斯頓大學最高等級榮譽教授), 兼任澳大利亞國立大學哲學系特聘教授。佩迪特在倫理學和政治哲學、社會科學哲學、心靈哲學等領域都做出了重要貢獻, 尤以倡導共和主義自由概念而享譽學術界。他的主要著作有《判斷正義》(1980)、《不僅是懲罰》(合著, 1990)、《羅爾斯》(合著, 1990)、《人同此心》(1993)、《共和主義》(1997)、《倫理學的三種方法》(合著, 1997)、《一種自由理論》(2001)和論文集《規則、理性與規範》(2002)等。佩迪特在1987年和1988年分別入選澳大利亞社會科學研究院院士和人文科學研究院院士, 2009年入選美國文理學院院士, 2010年入選愛爾蘭皇家學院榮譽院士, 2013年入選英國研究院通訊院士。

[譯者簡介] 張國清, 男, 浙江大學公共管理學院教授, 博士生導師, 求是特聘學者, 主要從事西方政治哲學和政治思想史研究。

remains true that we resemble the robot in normally pursuing those purposes according to those representations. But we human beings differ in one striking respect from the robot, and perhaps from all other animals. We often deliberate in the course of forming our representations and our purposes; we are not confined, like the robot, to responding more or less autonomically to the changes it registers in its environment. Our deliberative capacity is important because, as I shall argue, it is what makes room for the idea of the free will.

Deliberation is an activity, sometimes described as reasoning, in which we intentionally think about the things we register in some representations with a view to letting them determine other representations we form, or purposes we endorse, or actions we pursue. Our interest here is in the practical deliberation that helps to shape action. In this deliberative process it is essential that you take each of the options under consideration to represent a live possibility; to be something you might choose. You conduct yourself according to more or less well-understood rules of evidence and argument, validated in exchange with others; these determine what sorts of considerations count in favor of what options, for example, and what weights they have in relation to other considerations. When you think that whether you take one or another option in a choice is up to how your deliberation goes, what you register is that whether you take it is up to you; that is, up to how you conduct yourself in deliberation. But you have to think that you have free will in making the choice. For to think that you have free will is just to think that what you choose is up to you; it is something of which you are in control. On this account, freedom in the will consists in the ability to make deliberatively conducted choices, in particular deliberatively well-conducted choices, you have that ability with respect to a future choice, and you think correctly that you can do this or do that.

The difference between freedom in the will and freedom of the will is nicely caught in an analogy with playing the piano. Think of the old joke: "Can you play the piano?" "I don't know, I've never tried." This forces us to distinguish between the ability to play the piano that any normally equipped child or adult possesses and the skill of playing the piano that only comes with practice. Freedom in the will is an ability akin to the piano-playing ability of the normal child or adult. Freedom of the will is a skill akin to that which only the trained pianist achieves. And it is similar to a distinction that Henry Sidgwick took Kant to have overlooked. This is the distinction between autonomy in the sense of an ability and autonomy in the sense of an achievement. According to Sidgwick, Kant sometimes casts autonomy as the ability to reason that marks off human beings from other animals and sometimes as a skill or achievement that only some people exhibit; that of exercising their autonomy properly, resisting the impulses and temptations that would alienate them from themselves.

To have freedom in the will is just to be able to exercise deliberative control in whatever choices are available, over whatever options are on offer. But of course you could have such freedom and yet be subject to my will in the matter of which choices are available, which options are on offer and whether you should continue to enjoy such a range of choice. Similarly, to have freedom of the will is to possess the skill of exercising deliberative control over whatever choices are available. But of course you could have such freedom, once again, and yet be subject to me in the same way. The lesson is that we must recognize a third kind of freedom; that which consists

in not being subject to anyone else's will in the exercise of deliberation and choice. This is what I describe as freedom for the will.

What does it mean for you to be subject to my will in a given choice? Let the choice be defined by the range of options at your disposal: say doing X, Y or Z. And let it be granted that absent subjection to the will of others, you have all the personal, natural and social resources required for being able to do X or do Y or do Z. The question then is what might make it the case that you are subject to my will — or by extension, the will of any other — in the exercise of that choice.

I will certainly subject you to my will if I remove any option in that choice, whether overtly or covertly, preventing you from making it, perhaps by resorting to sheer force or subtle agenda-fixing. Some contemporary thinkers hold that this is essentially the only way in which I can subject you to my will — or, alternatively, interfere in your choice. But their motivation is to make interference into a readily charitable, measurable evil and I think that this is insufficient to support the line they take. For it is surely clear — and is accepted on most sides — that I can also interfere in two other ways. Rather than removing one or another option, I can replace it by a penalized alternative, whether overtly or covertly: I can allow you to choose X or Y, as they are, but replace Z by Z-with-a-penalty. And whether or not I actually remove or replace an option, I can remove or replace it in your perceptions. Assuming I don't actually remove or replace it, for example, I can misrepresent it, whether by misleading you into thinking it is unavailable or subject to a penalty or by manipulating you into thinking about it in a distorted, unappealing way.

Thus there are three distinct modes of interference by means of which I can subject you to my will in a choice: I can remove an option, I can replace an option — in either case you may or may not be aware of what I do — or I can misrepresent an option. These forms of interference can vary in degree, since one or more options may be removed or replaced or misrepresented; the replacement may be more or less radical, depending on how severe the attached penalty is; and the misrepresentation may be more or less resistible, depending on the resources of deception or manipulation deployed. But still they all count as ways in which I may impose myself on you, restricting your capacity to exercise your will — to choose as you wish — among the options that define the choice. Or at least they count as ways in which I may impose myself, assuming that the imposition is not licensed or allowed by you: it is not subject to your own control and in that sense is arbitrary. Unlike the interference that his sailors practice with Ulysses when they keep him bound to the mast, this imposition is arbitrary in the sense of putting another's will in control.

Freedom in the will is presupposed by this account to both the other forms of the ideal. You cannot have freedom of the will without it, since you cannot be skilled in the exercise of an ability you do not have. And you cannot have freedom for the will without it, since you cannot be protected in the exercise of choices that it is not within your capacity to make. But you can have freedom of the will without freedom for the will. And equally you can have freedom for the will without having freedom of the will; no matter how weak-willed you are, there is room and call for enjoying protection against the domination of others. Each of those forms of freedom requires

freedom in the will but neither variety requires the other. You can be ethically free and politically vulnerable or politically free and ethically lacking.

Key words: freedom as non-interference; freedom as non-domination; freedom in the will; freedom of the will; freedom for the will

最近,政治哲学有关自由的讨论在探究社会自由和政治自由等概念上下了不少工夫,尤其对区分无干涉自由和无支配自由用力较多。本文旨在探讨两者的差别,并把这种探讨限定在已得到较广泛处理的政治自由和其他自由的关系之内。

笔者区分了三种不同的自由理念:第一种是心理自由或精神自由,第二种是伦理自由或道德自由,第三种则是政治自由或社会自由。第一种自由是绝大多数人包括优柔寡断者或意志薄弱者皆享有的自由,是一种“意志自生自由”(freedom in the will)^①。它构成了一种心理意义上的自由理念。第二种自由是只有拥有意志力和实现个人自主的人才享有的自由。这是一种伦理意义上的自由理念。笔者接受哈利·法兰克福(1988)的建议,称之为“意志自主自由”(freedom of the will)^②。第三种自由是你在与他人的关系中,需要他人恰当地调节或约束自己的行为,以免把你置于他人意志之下而享有的自由。笔者把这种自由描述为与他人意志相联系的“意志自为自由”(freedom for the will)^③。它构成了一种政治意义上的自由理念。

既出于清晰性考虑,又出于策略性考虑,区分这些不同的自由理念是必要且重要的。国家是一个强制性实体,只有当国家对增进人民自由必不可少时,它才应当被授予监管人民自由的权力。毫无疑问,国家理应承担起关注在此认定意义上的政治自由的责任。但更重要的是,国家不具有培育任何其他意义的自由的任务。随着对当下各种自由探讨的展开,这一点将变得一目了然。

一、意志自生自由

成为行动者就是成为具有特定目标的系统,对环境进行表达,以回应输入的证据渠道,并用一种受其表达所引导的方式来采取行动以实现其目的^[1]。在此意义上,哪怕是简单的机器人也可以被视为行动者。试想一个装有轮子的小机械装置,大约只有拳头大小。你把它放在一张桌子上,它用小虫似的眼睛扫描桌面。假定有一些小杯子放在桌子上,每当有杯子放在它边上时,机器人就会朝这个杯子的方向移动,用手臂把它举起来,将它摆整齐,同时可靠且反复地做这样的动作,直到所有杯子都摆整齐为止。

笔者认为,我们不用费力就能辨认出该系统是一个行动者。它是依照证据上可靠的表达或表象以可执行的稳妥方法追求特定目标的方式被设计出来的系统。从更严格的意义上讲,它是在没有遭遇可感知障碍或干扰情况下从事这些工作的系统。比如,当灯光熄灭时,或当桌面过于光滑时,它将表现欠佳;当为其运动提供动力的电池没电时,它就会失灵。

正如机器人符合做行动者的最低规定那样,绝大多数动物,特别是像你我这样的人类,也符合

① 术语“freedom in the will”译为“意志自生自由”,类似于“天生的自由”,作者用它来表示每一行动者与生俱来的自由能力。——译者

② 术语“freedom of the will”译为“意志自主自由”,类似于“主体性自由”,作者用它来表示每一行动者由其主体理性自主或自律产生的主体性自由。——译者

③ 术语“freedom for the will”译为“意志自为自由”,类似于“主体间自由”,作者用它来表示诸行动者通过协商达成的主体间自由。——译者

做行动者的最低规定。我们会追求纷繁多样的目标,同时将较好地配置促成表达的证据源。但就借助于表达来追求常规目标而言,我们仍然与机器人相似。不过,人类在一个方面显著地有别于机器人,也许有别于所有其他动物:我们经常在形成我们的表达和目标的过程中进行慎思,我们不像机器人那样局限于近乎自动地反馈它所记录的环境变化。正如下文将论证的那样,我们的慎思能力之所以重要,是因为它为自由意志观念留下了空间。

慎思有时被描述为一种推理活动^[2-3]。慎思时,我们特意考虑在某些表达中记录的事情,以便由它们来决定我们形成的其他表达、我们努力追求的目标或者我们所采取的行动。我们推论,无论p为何,假定有p,并且假如p,那么q;于是,我们得出结论q。我们依这个假定来处理在罗丹《思想者》雕像中体现最显著的活动:这种活动有助于把我们引向根据我们所持的态度或实施的行动而应去的地方。有时,慎思会妨碍我们的临场发挥,正如教练告诉你比赛时不要顾虑太多那样,但很少有人会照做。大概是因为这个缘故,我们才经常或明或暗地依赖于慎思。

本文的兴趣在于设法促成行动的实践性慎思。假定你务必决定类似于今晚是否去看电影这样一个再简单不过的事情,于是,你将慎思你能想象得到的某些情形:要么去看电影,要么待在家里。你知道,看电影将打破你的生活习惯,让你去思考工作之余的其他事情,给你带来与友人在外小聚的机会;如果你不看电影,那么你将有机会完成各种家务琐事,并用额外时间去做一项工作计划。目前尽管你还没有决定要做什么,但你已在考虑这些不同选择所带来的利弊——你思考如何权衡它们,你在想其他因素是否要考虑进来。这些利弊将引导你做出一个恰当的、讲得通的选择。

在如此慎思过程中,重要的是,你需要把所考虑的每个选项皆看作表达了一个实际可能性,看作你可能选择的事情。只有基于如下假设的慎思才有意义:这样做决定着你要做的事情。认为某个选项不是一个实际可能性,即排除对它进行选择这一可能性,将会削弱这个假定。因此,当你继续思索你该选择什么时,你必须考虑清楚每个选项:我能做到这一点吗?你必须这样想:就我做出的决定而言,那个选项仍然是一个开放的可能性;这种可能性能否实现取决于我慎思的方式。

断定“你做什么取决于你慎思的方式”,不等于断定“你所做出的非此即彼的选择取决于你内心的一个客观过程,一个你似乎务必屏息等待的过程”。慎思是你按默认的证据和论证规则实施的活动,它在你与他人交流过程中生效;这些活动决定着一些事情,比如,什么样的考虑因素将有利于什么样的选项,以及在与其它考虑因素的关系中,它们将占有多大的权重。在按这些规则进行操作时,你必须知道这样一种需要:要表现得始终如一。在做出任何一个举动时,你必须考虑在先前情况下你所做出的举动,甚至应该考虑在某些可能情景下你将做出的举动。因此,你必须假定参与者在审慎时有一种历时同一性,也就是说,你必须认为你所做出的举动所要归属的那个人或那个自我是同一的,具有单一的来源^①。

这意味着,当你认为你采取这个或那个选项取决于你慎思的方式时,请牢记,你是否采用它将取决于你自己,也即取决于你在慎思中进行自我引导的方式。但这将意味着,你要相信自己拥有做出选择的自由意志。你相信自己拥有自由意志,通常来说,也就是相信你的选择取决于你自己,你做出的选择在自己的掌控之中^[4]。

当然,“你务必如此考虑你自己”这一点本身并没有使你的想法成真。假如我们把慎思看作真正的决策过程,假如我们断定“慎思只是附带性闲扯”难以成立,那么当你对每个选项进行慎思时,

^① 这里的观点是,我们把人视作一个过程的诸要素来源。这个过程受制于规则,这些规则要求这样一种一致性,即它不因时间的显著变迁(实际的、可能的变迁)而变化,这种一致性允许我们把那些要素归因于一个单一持续的参与者。不是通过对这些变迁做出某种神秘的行动者水平的贡献,而是通过他对在其他人身上展示的任一模式的变动负责,这个参与者才被视作一个统一体。我们不妨说,这个参与者不是一个生产单位,而是一个责任统一体。参见 R. M. Chisholm, *Human Freedom and the Self*, Oxford: Oxford University Press, 1982, pp. 24 - 35。

你持有的“我能那样做”的想法便道出了一个实情。“我可能采纳任一选项”这样更笼统的想法同样道出了一个实情。存在于这些想法之中的这一实情正好表明,你拥有自由意志。在你所考虑的选择中,在慎思实际影响或可能影响你做什么的任何选择中,你都享有了意志自生自由。

因此,意志自生自由就是审慎地做出选择的能力,尤其是审慎地做出适当选择的能力。它表明,你对任何一个未来选择都具有这种能力,你确信自己能够做这件事或做那件事。它还表明,你曾经慎重地做过选择,或者你现在确信,通过回答说“我本来可以这样做或那样做;我实际上是如此这般地做的,而我本来可以做成另一个样子”,你也许原本可以慎重地做出选择^①。

刚才描述的思路和彼得·斯特劳森论证过的路线一脉相承^[5]:你在对你如何对待我这件事感到怨恨或感激的时候,或者你在对我如何对待其他人这件事感到愤怒或赞美的时候,你就是在把我看作这样一个行动者,即他具有相应的能力,他因为还没有做出在经过慎思的情况下本来应该做出的正确选择而受指责。我可以这样回答:事实上,那些考虑并非审慎可行,如果你同意,你将会原谅我的过失。但假设没有这样的辩解借口,你这样对待我表明你不认同我的行为,而你却可以听命于自然的无常。你坚持要把我当作一个具有良好慎思能力的人,亦即一个具有自由意志的人来对待,好像我理应被如此对待。

如果规劝无法帮助我按照我的能力达到预期的行动,也无法激励我在将来做得更好些,那么这样的规劝对我毫无意义。但是,斯特劳森貌似合理地假设,规劝一般具有这样的规制和激励作用。你可能只是出于厌恶我做过的事情才如此,认识到我本来可以做成另外的样子,而非想要改变我的行为。但是,假如人们通常认为,规劝无益于达成如此的规制目标,那么无论笼统地讲,还是就本人的特殊情形而言,你都不会坚持那样做^②。

以上论述意味着,把自由意志赋予一个行动者,对他提出具有对比含义的说明是很重要的。当你做出某些选择,把自由意志赋予自身或赋予我的时候,你已经对在做出这些选择或任何一个选择时不做慎思的人做了对比。诚如斯特劳森所言,你对这些人只能采取客观立场,将其视为一种自然力,无论在一般意义上,还是在宗教或政治等意义上,都莫不如此。

自由意志使你我有别,并且——或许至少在美好的某一天,使你我——有别于我们不得不视为无法与之对话的人;也就是说,你只能同自己或另一个人开展协商性对话。在此意义上,正如笔者之前指出的那样^[6-7],自由意志几乎等同于可对话性或可商榷性。这是一种对各种选择的利弊通过(内心的或人际的)审慎意见交换才得以达成的能力。

对自由意志的这种论述在如下我们熟悉的意义上是属于相容论的:我们只是自由意志世界的一部分,那个世界既可以是也可以不是一个受客观法则(决定论法则或其他法则)主导的机械世界。意志自生自由凸现了这样一种能力,它为绝大多数人所享有,但有的人永远缺少这种能力,而有许

① “我本来可以做其他的”这种说法并没有恰当地表达出以下想法:你不是被迫做了那件事,你要慎重地对自己的行为负责;在那个意义上,你是自由的。假如你是在反思以下事实时那样说的:你忽视了你在选择过程中的某个东西,那么它将传递出另一个信息,表明你有良好的慎思能力,你感到后悔,甚至表示自责,你当时没有行使那个能力。参见 P. Pettit & M. Smith, "Freedom in Belief and Desire," *Journal of Philosophy*, Vol. 93, No. 9 (1996), pp. 429 - 449。相似地,“我本来可以不那样做的”这种说法不一定表达了以下想法:你被迫以一定方式做了那件事。它可以只是表示,这些慎思性考虑如此强烈地倾向于某个选项,于是,它们排除了任何一个其他选项。这大概是路德在针对命令其撤回对教会的挑战而做的所谓回应中想要传达的意思:我身在其位,我别无选择。关于这些问题的更多讨论,参见 V. McGeer & P. Pettit, *Capacity and Capacitation*, Canberra: School of Philosophy, The Australian National University, 2013。

② V. McGeer, "P. F. Strawson's Consequentialism," in *Philosophy Papers*, Canberra: School of Philosophy, The Australian National University, 2014。

多人可能暂时缺乏这种能力^①。缺乏意志自生自由的人是其欲望或信念——在普遍意义上或仅仅是在某些领域——被固化或产生病变的人，以至于他们未经慎思便贸然采取行动。就像屈服于精神病欲望或偏执狂信仰的人那样，那些行动者可以具有健全的智力，但其审慎能力受到了损伤。或者，他们可能无法显示自己是任何一种明晰的行动者类型；换一种平常的也许不太好听的说法，他们可能神经错乱了。

二、意志自主自由

由以上可知，拥有自由意志就是拥有慎思能力，拥有在相关选择中通过考虑各选项利弊做出决断的能力。正是有了至少做出那些选择的能力，才得以区别于在审慎交流中采取客观立场而非合作伙伴立场的人。从更广泛意义上讲，这正是我们不同于诸如动物甚至机器人之类非慎思和非协商行动者之处。

因为在有慎思能力和没有慎思能力的人之间存在对比，并且在拥有慎思能力的两个子集之间存在显著的对比。这是两种人的对比，一种人拥有且切实地运用了慎思能力，另一种人虽然拥有慎思能力，但只随意用之。这是拥有意志自主自由者和不拥有意志自主自由者的差异。拥有意志自主自由的人不仅具有良好且能有效进行慎思的抽象能力，而且的确在慎思、协商和决策中运用了这种能力。

意志自生自由和意志自主自由的区别，与人们在弹钢琴能力上的区别相似。这不禁让人想起一个经典笑话。有人问：“会弹钢琴吗？”对方答：“不知道，我从没玩过。”这迫使我们去区分任何正常儿童或成人都拥有的弹琴能力和只有通过练习才能获得的演奏技巧。意志自生自由类似于正常孩童或成人的弹琴能力，意志自主自由则类似于只有训练有素的钢琴家才能掌握的演奏技巧。

意志自生自由和意志自主自由的区别类似于亨利·西季威克认为康德忽略了的那个区别，即能力意义上的自律和成就意义上的自律的区别。西季威克认为，康德有时把自律视为划分人类和其他动物的理性能力，有时又把它视为只有某些人方能展示的技能或成就；那是人们适当运用自律抵制刺激和诱惑使其自身免于异化的能力。

我们是否应当借用康德的术语，采取西季威克的谨慎态度，把实现意志自主自由描述为自律呢？依照上文的见解，意志自生自由意味着具备慎思的能力，适当权衡利弊，然后决定该做什么。善用这种能力可被视为实现了康德所谓的自律，亦即实现了由自己来支配生活，而不是由他者或异己来支配生活。不过，它可以更自然地描述为展示了一种不同的成就：在慎思过程中，支配生活的是自律而非他律，是真知而非谬见。因此，笔者更愿意把不一定实现得了的意志自主自由描述为自律^[6-7]。自律和他律的对照，就像正教（正确信念）和邪教的反差那样，是一目了然的。

依照本人推崇的这个思路，那么，正如我们假设绝大多数人多半处在选择情形下那样，意志自生自由（即自由意志）阶段将是可对话的阶段；意志自主自由是自律的，只是我们中几乎没有人会设法去那样做。为了实现自律，你必须得到你所面对的各选项的可靠事实证据，如果确实存在此类事实，那么它们还包括那些选项所体现的竞争价值的事实。你必须从那些事实推导出关于在这种情况下最好做什么的可靠结论。你采取的行动务必要呼应那个结论。

在区别意志自生自由和意志自主自由的过程中，笔者难免青睐自己思考这两种自由形式的方式及对比它们的方式。但重要的是要注意到，这个区分不只为笔者独有；尤其值得一提的是，笔者

^① 尽管它提供了一些人与另一些人的对比，但它未必提供两类生物的对比，一类生物据说具有反因果律的非天赋能力，比如反兼容主义者就把自由意志看作是那样的能力，另一类生物则更加世俗，在不同程度上受因果律约束。

所偏爱的思考意志自主自由的方式,就像笔者偏爱的思考意志自生自由的方式一样,仅仅是许多备选者之一。

也许,通往意志自主自由的最著名的当代路径,当数哈利·法兰克福在就职演说中提出的见解^[8]。他强调,以下三类行动者存在着显著差别^①。第一类行动者,他们拥有底层欲望,为了这个或那个目标而行动,却不关心他们是否渴求在较高层次上被底层欲望或目标所激励。第二类行动者,他们拥有底层欲望,并以同样的方式行动;他们拥有较高层次渴望,但是底层欲望不影响较高层次的渴望;不管他们对此是否愉悦,底层欲望自有其悦人之处。第三类行动者,他们基于底层欲望而行动,但他们追求较高层次渴望,他们被那些渴望所激励。

法兰克福表示,如果你属于第一类行动者,那么你在任何确切意义上都不是人,而只是放荡之徒。他认为,如果你在欲望上属于第二类行动者,那么,无论你是否情愿,你都像个瘾君子,对你的渴望和行为缺乏自制力。他认为,为了享有意志自主自由,你务必属于第三类行动者,务必基于底层欲望去行动,使底层欲望符合第二层次欲望,那是你处于底层欲望时就在寻求的东西。

由此产生的一个显著问题是,正如你会成为瘾君子般的底层欲望的囚徒那样,你会成为较高层次欲望的囚徒;他们会像你将对之将信将疑而念念有词的神灵那样附着于你身上。法兰克福在回应时表示,重要的在于,受到掌控的欲望(而他一直认为,较高层次的欲望也将受到掌控)应该是你认同的欲望^[9]。

不过,由于有了这个微妙的改动,这个理论已经没有了早期版本的清晰性。它似乎开始变成这样一个理论,即沿着法兰克福的思路,产生了一个更好的路径:意志自主自由所需要的,不是你的当下欲望被任何其他种类的欲望所控制,而是它们被你的评估所控制,被你的判断所控制。比如,你评价道:你以一定方式追求的对象是恰当的或可行的。加里·沃森在批判法兰克福时开创了一条新路线^[10],它十分接近本文提到的自律路线^[11]。

在笔者看来,无论意志自主自由以法兰克福的方式、以沃森的方式,还是以本文提出的方式,或事实上以其他当代变体的方式^[12]被理解,它都应该被视为伦理意义上的而非政治意义上的自由理念。然而,赋予强制性国家以促进人的意志自主自由的使命,无论作何理解,都将是一个鲁莽的提议。它授予官员以一种危险的权力,将产生不了什么积极后果。这种自由的本质在于,你将为了自己而去实现自由——无疑这要借助于国家可以帮助你获得的教育和信息,努力熟悉事实和价值的相关领域,响应你掌握的情况,从而决定你要做什么。这不是其他任何一个人,更不必说强制性国家可以代表你去实现的理念。

支持这一见解等于赞同以赛亚·伯林的一个主张^[13],这是他拒绝把积极自由概念视作一个政治理念时提出的主张之一。伯林探讨了积极自由的两个版本:第一个是政治学版本,即一旦你与他人平等参与了遵循多数原则的自决政体,你便享有了积极自由;第二个是心理学版本,即正如康德主义者常说的那样,当你的真实自我有所担当的时候,当你实现自律的时候,你便享有了积极自由。伯林坚决反对以下观点:在诸如此类的心理学意义上,自由都应当交由国家负责。笔者在这个问题上完全站在他这一边。

三、意志自为自由

正是凭借我们在社会上得到实现的天性,我们拥有意志自生自由;正是借助于我们亲自塑造的品格,我们拥有意志自主自由。但无论我们的天性和品格如何,无论我们在心理上或在伦理上实现

^① 对此,同样可参见 G. Dworkin, "Acting Freely," *Nous*, Vol. 4(1970), pp. 367 - 383。

了什么自由,我们仍然会错过政治自由。你可以拥有最广泛的意志自生自由,你可以有能力承担慎重对待多种选择的责任;你可以拥有最高的意志自主自由,你也可以老道地掌控你的七情六欲;尽管如此,你仍然多少会屈从于他人的意志,即缺乏意志自为自由。

人拥有意志自生自由,就是他能够审慎地控制任何可行选择和可供选项。当然,哪些选择是可行的?哪些选项是可供的?你是否应该持续地享有这样的选择?当面对诸如此类的问题时,尽管你可以拥有意志自生自由,但你仍然得屈从于他人的意志。同样,人拥有意志自主自由,意味着拥有审慎地控制任何可行选择的技能。当然,尽管你可以再次拥有意志自主自由,但你仍然会再次屈从于他人。由此得出的结论便是,我们必须承认第三种自由,那是人在慎思和选择时不屈从于任何他人意志的自由。它就是本文描述的意志自为自由。

(一) 选择和干涉的基础

你在做出给定选择时不屈从于他人的意志,就意味着使选择限定在任由你处置的任选范围之内。譬如做 X、Y 或 Z,如果你未屈从于他人意志,那么你当然拥有适合做 X、Y 或 Z 所需要的所有个人资源、自然资源和社会资源。接下来的问题是,在选择过程中,可能会有使你屈从于我的意志(或引申开来,指任何其他他人意志)的情况发生。

如果我可以公开或隐秘地删除那个选择中的任一选项,我也许诉诸纯粹的暴力或巧妙安排的议程使你做不成那件事情,那么我无疑将迫使你屈从于我的意志。一些当代思想家认为,这实际上是我能迫使你屈从于我的意志的唯一办法,换言之,这是我干涉你的选择的唯一办法^[14-16]。不过其策略在于把干涉变成一种易于操弄的恶,但这不足以支持他们采取的路线。因为显而易见且几乎所有各方都认同的是,我也可以用其他两种方式进行干涉。我可以不删除此选项或彼选项,但我可以公开地或隐秘地用一个惩罚性选项来替换它:我允许你选择 X 或 Y,但我用带有惩罚的 Z 去替换原来的 Z。无论我是否真的删除或替换了一个选项,我都可以在你知情之下删除或替换它。比如,假定我实际上没有删除或替换它,但我要么通过误导你认为它是不可能的、要受到处罚的,要么通过诱导你以扭曲的令人不快的方式思考它,令人误会地呈现它。

因此,存在着三种不同的干涉模式,我借此可以迫使你选择时屈从于我的意志:(1)我可以删除一个选项;(2)我可以替换一个选项,不论哪一种情况,你不一定知道我究竟做了什么;(3)我可以令人误会地呈现一个选项。这些干涉形式可以在程度上有所不同,因为一个或多个选项会被删除、替换或曲解;如此替换是否彻底,取决于附加处罚的严厉程度;如此曲解是否遇到抵触,则取决于欺骗手段的优劣或使坏手腕的高下。但他们仍然全都认为,我在确定选择的选项时使尽招数,把自己的意志强加于你,限制你去行使自己的意志力,亦即不让你去做自己想做的事。或者,至少他们认为,假如这种强制没有得到你的许可或批准,它不取决于你本人,在此意义上它是独断的,那么,这种强制是我可以强加于你的招数。当水手们把尤利西斯捆绑在桅杆上时,他们是在磨炼他的意志。与这种干涉不同,在控制另一个人的决断力或意志的意义上,这种强制是独断的。

把删除、替换和曲解作为我干涉你选择的方式区分开来的事实是,它们影响到了你做出取舍的选项的范围,影响到了你在此范围之内开展的慎思能力。因此,每当我试图说服你采纳这个或那个选项时,他们便会拿我做出的干涉做对比。同样,他们对照了改变选择结构的干涉,比如在自助餐馆里,健康食物要比不健康食物更引人注目;现在向顾客展示健康食物作为推介式干涉已家喻户晓^[17]。最后,他们对比了每当我因为你采纳这个或那个选项而回复你时我对你做出的干涉。假设我在这些提议中没有采取欺骗或使坏等手段,那么你的选择范围和慎思能力未受我的影响且保持完整。这种说法使不同选项的利弊更加显著。推介则大同小异,推介增加了选项范围的可行性:如果你承诺对我做 X 给予一个回报,假定是一个拒绝性回报,那么你留下选项 X、Y 和 Z,只是附加带

有一个回报的 X 选项。在这三种干涉中,没有一种限制你在两个选项之间所做的选择,也没有限制你在选择它们时进行恰当慎思的能力。它们完全合乎你的自由选择要求。

在讨论我将如何通过干涉你的选择而使你屈从于我的意志时,我们一直假定的是,你实际偏好的选项是否是我删除、替换或歪曲的选项,这一点无关紧要;无论它是不是你偏好的选项,只要我干涉了任一选择,那么我将使你屈从于我的意志。这个假设违反了霍布斯的以下论证路线:他说自由要求一个人不得“受阻碍去做他拥有的意志想要去做的事”,也就是说,不得阻碍他去满足其偏好。霍布斯认为,你在多大程度上设法满足了你的实际偏好,你便在多大程度上实现了在一个选择上的自由;然而无关紧要的是,万一你倾向于选择另一个选项,那么你将遇到干涉,你将满足不了你的偏好^[18]。

然而,伯林提供的论证很好地支持了本文提出的假设。伯林强调,如果你只能通过得到你想要的东西而享有自由,那么当你面对挫折时,你只能通过适当调整你的偏好而使自己获得自由。假设你深陷囹圄却盼望在狱外生活,那么,你不妨通过思考狱中生活提供的美好事物让自己变得自由些,比如庇护所、食物、每晚睡觉的床板,借此使自己喜爱在高墙里得到的庇佑胜过在旷野里的生活^[13]。这当然是荒谬的。正如伯林所言,“要让一个人明白,如果他得不到他想要的东西,那么他必须学会只能去要他能得到的有利于增进其幸福或安全的东西;但它将无法增进他的公民自由或政治自由”^{[13]xxxix}。如果我们想要避免以下想法的荒谬性,即你可以通过调整你的偏好而保障在某个给定选择上的自由,那么我们必须支持我们一直在尝试提出的反霍布斯假设,即为了享有选择自由,你必须避免对任何选择的干涉,而不论它是否是你的偏好。

(二) 通往共和主义的观点

要想支持有关意志自为自由的某个卓越见解,那么必须以两个说法来补充有关选择和干涉的这个讨论。第一个说法,你的自由选择因我拥有独断干涉你选择的权力而减少,但不只是通过我行使那项权力,简言之,通过我的支配,但不只是通过我的干涉。第二个说法,与“什么使你在某个特定选择中享有自由”的问题相比,“什么使你自由”的问题是一个更广泛的问题。这些说法将把我们引向以共和主义视角来探讨享有意志自为自由意味着什么的问题。

假设我实际上没有干涉你对 X、Y 和 Z 的选择,但只要我愿意,我拥有干涉你的权力。这种权力只存在程度差别,其大小取决于我使用权力时希望克服困难的大小或避免受到惩罚的强度:依照传统公设,其大小取决于我在多大程度上能够随心所欲地实践意志而不受惩罚。同样,权力能让我把自己的意志强加于他人而进行干涉,其造成侵害的程度取决于它是否涉及删除或替换一个选项,例如,取决于我在替换事件中实施的惩罚力度。但此处暂不考虑程度问题,要考虑的问题是,我对干涉你进行选择(任意干涉、不受你控制的干涉)的权力的拥有,已经构成迫使你屈从于我的意志的某个方式。那么,自由是否要求不存在支配,而不只要求不存在干涉呢?

的确如此,假如当你在这些选项中进行选择时,你能否如愿地进行选择要取决于我的意志状态,那么你将屈从于我的意志。我拥有干涉的权力,这个事实意味着,它确实取决于我的意志状态。如果我对你心怀善意,你就能如愿地做出选择;但是,一旦我变得消沉起来,那么你也将无法如愿地进行选择。因此,你要想具备如你所愿的选择能力,就得依赖于我的意志状态。纵使你能如愿地进行选择,那只是因为 I 高兴才让你这样做的,你只是享有了我的慈悲和恩惠。重要的是,我是终极掌控者。只因为那是我让你做的,你才能做你想做的事。

你可能会认为,尽管你是以令人不齿的手段得逞的,但只要你设法说服我,让你如愿进行选择(你阿谀奉承,设法讨得我的欢心),那么你将会赢得选择的自由。但这将是一个错误。你可以凭借这些手腕来确保满足你的意志,但你驾驭不了你的意志,你将无法使自己成为敢于担当的行动者。当我们不是在一次特殊选择中,比如在一次选举时行使投票权的选择中,而是在对那个普选类型

(定期举行选举)的选择中来探索自由的本质时,这一点变得尤为显著。假如你在每个场合都依照我的善良意愿才如愿行使它,那么你不会真的相信你享有那类选择的自由——作为投票人的自由。

这些说法足以表明,在悠久的共和主义传统中,任何个人选择的自由,或任何类型选择的自由,何以务必不仅剔除不受控制的他人干涉,而且取消他人的干涉权,亦即他人的支配权。正如18世纪共和主义者理查德·普赖斯所言,当你获得的选择权取决于他人的“纵容”或“意外开恩”时,你在选择时是不自由的^{[19]26}。用17世纪思想家阿尔格农·悉尼的话来说,共和主义意义上的自由需要更加掷地有声的主张,“不受制于他人意志的独立性”,或如他所说那样,“免于他人的支配”^{[20]17,304}。18世纪的一本激进小册子《加图来信》一语中的:“自由就是人依自己的方式去生活;奴役则是人在任人摆布的状况下去谋生。”^{[21]249-250}

但是,共和主义传统不仅因为以下事实而非同凡响:它要求任何类型的选择自由必须是无支配的,而不只是无干涉的;而且由于以下观念而与众不同,即人的自由(每一位共和国公民皆能期待享有的那种自由)要求在公众承认的选择范围里得到一个公开的基于法律的保护形式。共和主义者约翰·李尔本把那些选择描述为基本自由或根本自由^[22]。李尔本提到,在保护这些基本自由的过程中,确立了“自由人的自由”,使公民“在权力、尊严、权威和威严等方面都不相上下”^[23]。

那么,什么是基本自由?人的自由以及在其最充分意义上的意志自为自由的选择类型有哪些?其答案是,它们是这样一些选择类型,它们满足了两个约束条件:一个是上限,一个是下限。其上限是,它们将受限于这样的选择:一个社会的所有公民(在当代社会中是所有成年、能干和永久居住的成员)都能同时享有其他人皆享有的自由。假如人们不得不与他人竞争才能获得基本自由(假如人们不得不以商业市场的竞争方式开展竞争),那么,所有人并没有享有与自由人相关联的选择范围。其下限是,他们将拥有在可以共享意义上的而不只是其中一个子集意义上的所有选择。试想一下,假如一个社会提供了部分而非全部在原则上可行的基本自由,那么,这个社会的公民几乎不能被视为在最充分意义上的自由人,他们将在适合其活动范围方面受到不必要的阻碍。

共和主义理论十分关注建立这样一个政府和法律框架的可能性,在其中,人们渴望政治自由,每个人都尽其所能地实现意志自为自由。在这个悠久传统中,其首选框架是把政府置于多方治理下的某种混合政体,它给予论辩式公民以特别重要的角色,时刻监察当权者的组织和绩效^①。从共和主义的观点来看,这个框架是至关重要的,因为人们期待用它来提防权威部门针对公民的公共支配,那些权威部门原本要捍卫公民,提防私营机构或合作机构对其施行私人支配^[24-25]。

四、结 论

笔者希望本文的讨论足以区分和联系我们在心理学、伦理学和政治学语境中面对的三种不同的自由理念。意志自生自由是指人们拥有对呈现在任何一次选择中的诸多选项给予慎思的心理能力。意志自主自由是指人们具有与可靠地实践那种能力相匹配的道德品质或技能,展示人们对引导其开展慎思的诸多考虑的真实感悟。意志自为自由则是指人们在自由选择范围之内要得到一些政治保护,以至于他们能被视为自由人。

先于其他两个自由理念,本文预设了意志自生自由理念。没有意志自生自由,就没有意志自主自

^① 这不是政治学版本中的积极自由。在政治学版本中,它只要求全体成员平等地参与多数决定的自决政体。那是卢梭引入的一个不同理念,企图在由博丹和霍布斯提出的绝对主义假设下保留共和主义信条。那个假设是,必定存在要么单独要么联合的单一君主对国家负责。请参见 P. Pettit, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012。

由,因为你无法娴熟地施展你不具有的能力。没有意志自生自由,就没有意志自为自由,因为要是你做出的选择不在你的能力范围之内,那么你实施的选择便得不到保护^[24-25]。不过如前所述,你可以拥有没有意志自为自由的意志自主自由。同样,你可以拥有没有意志自主自由的意志自为自由;无论你的意志多么薄弱,你都享有不受他人支配的空间和渴望。无论意志自主自由,还是意志自为自由,都离不开意志自生自由。但无论是意志自主自由,还是意志自为自由,都不需要对方。你可以在伦理上高谈自由,却在政治上软弱可欺;你也可以在政治上施展自由,却在伦理上乏善可陈。

[参 考 文 献]

- [1] C. List & P. Pettit, *Group Agency: The Possibility, Design and Status of Corporate Agents*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- [2] J. Broome, *Rationality through Reasoning*, Oxford: Wiley Blackwell, 2013.
- [3] P. Pettit, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics*, New York: Oxford University Press, 1996.
- [4] J. O'Leary-Hawthorne & P. Pettit, "Strategies for Free-Will Compatibilists," *Analysis*, Vol. 56, No. 4(1996), pp. 191 - 201.
- [5] P. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, London: Methuen, 1962.
- [6] P. Pettit, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge: Oxford University Press, 2001.
- [7] P. Pettit & M. Smith, "Freedom in Belief and Desire," *Journal of Philosophy*, Vol. 93, No. 9(1996), pp. 429 - 449.
- [8] H. G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," *Journal of Philosophy*, Vol. 68 (1971), pp. 5 - 20.
- [9] H. G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- [10] G. Watson, "Free Agency," *Journal of Philosophy*, Vol. 72(1975), pp. 205 - 220.
- [11] G. Watson, "Free Agency," in G. Watson(ed.), *Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- [12] M. Bratman, *Structures of Agency*, New York: Oxford University Press, 2007.
- [13] I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969.
- [14] I. Carter, *A Measure of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- [15] M. H. Kramer, *The Quality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- [16] H. Steiner, "Individual Liberty," in D. Miller, *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- [17] R. Thaler & C. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*, London: Penguin Books, 2008.
- [18] T. Hobbes, *Leviathan*, Indianapolis: Hackett, 1994.
- [19] R. Price, *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- [20] A. Sidney, *Discourses Concerning Government*, Indianapolis: Liberty Classics, 1990.
- [21] J. Trenchard & T. Gordon, *Cato's Letters*, New York: Da Capo, 1971.
- [22] J. Lilburne, *The Legal Fundamental Liberties of the People of England, Asserted, Revived, and Vindicated*, London, 1646.
- [23] A. Sharp, *The English Levellers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- [24] P. Pettit, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- [25] P. Pettit, *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*, New York: W. W. Norton and Co., 2014.