

政治义务 及其理由

占志刚

著

中国社会科学出版社

政治义务 及其理由

占志刚



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

政治义务及其理由 / 占志刚著. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 9
ISBN 978-7-5161-8588-9

I. ①政… II. ①占… III. ①政治哲学—研究 IV. ①D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 170167 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 喻 苗
责任校对 胡新芳
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2016 年 9 月第 1 版
印 次 2016 年 9 月第 1 次印刷

开 本 710×1000 1/16
印 张 24
插 页 2
字 数 346 千字
定 价 88.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话:010-84083683

版权所有 侵权必究

目 录

导 论	(1)
第一节 研究的缘由	(1)
第二节 国内外研究情况述要	(4)
第三节 研究的思路及基本架构	(22)
第一章 政治义务相关概念及问题	(27)
第一节 政治义务概念的内涵与外延	(27)
第二节 政治义务理论需要解决的问题	(40)
第三节 政治义务问题的研究方法	(43)
第四节 政治义务与公民义务、法律义务的区别	(48)
第五节 政治义务与政治合法性、政治合理性的关联	(53)
第二章 政治义务理论的早期版本	(60)
第一节 苏格拉底论守法的道德理由	(61)
第二节 西塞罗论政治性的伦理义务	(66)
第三节 阿奎那论服从世俗权威	(72)
第四节 历史主义社会契约论解释	(77)
第五节 效用主义者论政治服从	(83)
第六节 非历史主义的社会契约论说明	(86)
第三章 基于同意的解释	(91)
第一节 “同意”概念的发展及其内涵	(92)
第二节 默示同意的重要论据	(100)

第三节	对默示同意论据的修正	(107)
第四节	“假想的同意”	(114)
第四章	基于感恩的论证	(120)
第一节	感恩的义务与美德	(121)
第二节	“感恩之债”	(128)
第三节	“回报”的义务	(133)
第四节	“不违背”的义务	(138)
第五节	几点反驳意见	(143)
第五章	基于公平的考察	(150)
第一节	公平原则的自愿主义论证	(151)
第二节	西蒙斯与诺奇克对关键论据的异议	(160)
第三节	阿尼森与克劳斯科的非自愿主义解释	(166)
第四节	对几个重要问题的进一步较量	(171)
第六章	基于自然责任的说明	(183)
第一节	“正义的自然责任”的提出	(184)
第二节	沃尔德伦对“正义的自然责任”的捍卫	(190)
第三节	威尔曼对“乐善好施”责任的论证	(201)
第四节	马基关于特殊性问题的解决方案	(209)
第七章	基于关联的类比	(216)
第一节	德沃金的“共同体义务”理论	(218)
第二节	霍顿的“家国”类比论证	(222)
第三节	威尔曼对“团体性忠顺”的异议	(228)
第四节	吉尔伯特“多元主体的共同体承诺”理论	(234)
第五节	伦佐的“准自愿主义”关联责任重述	(244)
第八章	基于多重原则的回应	(252)
第一节	罗尔斯的策略：在几种不同原则之间的转换	(254)

第二节	沃尔夫的主张：将多种原则进行组合	(259)
第三节	威尔曼的方法：在一种主要原则上的添附	(267)
第四节	克劳斯科的尝试：以公平原则为主的 多重原则融合	(271)
第五节	艾欧佐的异议：多重原则不能解决 规范性问题	(281)
第九章	政治义务的怀疑论立场	(288)
第一节	对“初确义务”和“一般说明”的批判	(289)
第二节	来自美德理论的反驳	(299)
第三节	基于“自治”和“自我”的回应	(302)
第四节	自由主义传统内部的异议	(314)
第五节	“多重原则批判”提出的挑战	(318)
第十章	政治义务理论何去何从	(325)
第一节	突出“政治性”还是“非政治性”	(325)
第二节	视为哲学问题还是政治问题	(337)
第三节	讨论政治义务还是公民不服从	(352)
主要参考文献		(365)
后 记		(375)

导 论

第一节 研究的缘由

政治义务涉及的是个人对自治 (self-governance) 的诉求和国家对服从 (obedience) 的要求之间的冲突,它是政治哲学中一个古老而又核心的问题。说它古老,是因为这个问题最早可追溯到古希腊。说它核心,一是因为生活在现代政治社会中的每一个人,都有可能会在脑海中闪过一个念头:我为什么要支持国家、服从法律?甚至可以说,“只有一个非同寻常的人,才从来没有冒出不服从法律的念头”^①。而且,出于广泛共享的道德原则或基本的政治原则而表现出来的不服从也并不少见。当然,对于大多数人来说,出于种种考虑往往会选择服从。^②二是由于致力于哲学活动的人们大多相信,对政治义务相关问题,比如我们之所以服从国家的命令或法律仅仅因为这是国家所发布或颁布的?我们是否还有某种道德上的理由去支持自己的国家并服从其法律?如果有,这种理由是什么?如果没有,国家会不会陷入无政府状态?与此相关的是,一种没有政治义务的政治生活是否可能?是否存在一种有利于政治服从的道德

① [美] A. 约翰·西蒙斯:《道德原则与政治义务》,郭为桂、李艳丽译,江苏人民出版社 2009 年版,第 2 页。

② 服从的理由很可能只是出于某种审慎的考虑而不一定是因为政治义务。审慎 (prudence) 的考虑,在这里指的是基于智性或理性而保护自身利益或名誉。审慎行事无所谓道德与非道德,因此,这是一种道德之外的行为理由。关于 prudence 一词的解释,见 [英] 尼古拉斯·布宁、余纪元编著《西方哲学英汉对照辞典》,人民出版社 2001 年版,第 829 页。

预设，只有当不正义或压迫过于明显或长久持续的情况下，这种预设才能被置之不理等问题，做出清晰而又令人满意的界说，不只是理论研究的一大成果，其结论可能也会引起政治家甚至是普通人的兴趣。

一 基于现实的考虑

在实践中，政治权威的合法性与公民的政治义务往往被认为是政治秩序的两个重要组成部分。它们的关系如同一个硬币的两个侧面：一方面是政治权威声称有发布命令并要求服从的权利，另一方面则是公民认可权威并承担服从法律或命令的义务。一般来说，“当天下太平的时候，人们几乎不会质疑既定权威的合法性”^①，或者说在个人没有遭受法律制度的不公正对待时，服从是不成问题的，对诸如“我是否有道德上的义务按照法律要求去做，而这仅仅是因为它是法律的要求”之类问题的争议也往往比较少。但是，当国家运转不良，或者说已经被认为“出了问题”，以及个人明显遭受不公正对待的时候，人们便开始带着怀疑的态度思考：仅仅因为它是国家颁布的法律我就要服从吗？什么时候我们一定要服从国家的法律，并接受合法的政治权威？我们通常都有一种服从国家命令的责任吗？如果没有的话，那么，从道德上说，我们的不服从何时才是合理的？如果有的话，是否意味着国家的权力必须是合法的？在一个权力不合法（illegitimacy）但合理（justification）的国家里，其公民还有政治义务吗？为什么有实际政治义务的人却没有政治义务感？政治义务感可通过政治教育来获得吗？等等。

对上述问题的正面回答，往往涉及公民服从义务的合理性，以及政治权威的合法性。这是两个不同的问题，但在很多时候，人们往往将这两个问题混为一谈，或者说将对服从义务的“证明”与对现行权威的“合法化”相混淆。突出的表现是，误以为分析现实问题、解释实际现象只是为了替现实辩护。然而，对于从事政治哲学的人来说，需要去做的可能是对这两个概念进行清晰和准确的区

^① S. L. Benn and R. S. Peter, *Social Principle and the Democratic State*, London: George Allen & Unwin, 1959, pp. 299-300.

分。因为，证明的目的重在彰显某些公认的原则、信念或规范是好的。对任何政治权威的证明，只是为了给出其合理存在的价值。如果一种特定的法律或权力来自于或被表述为一系列特定的原则、信念或规范，并遵守所需的程序形式，那么它就是合法的。更清楚地说，对政治权威的一种本质说明或证明要足够充分，就必须以一种清楚明白的和令人满意的方式来区分合法权威和纯粹强制，并进而回答政治义务的界限问题。换言之，要想对现实的政治权威做出一种令人满意的解释，比如对民主国家的强制权力进行说明或者为非民主国家（甚至是希特勒统治之下的德国）公民的服从义务做出辩解，就不仅要表明这些国家的公民没有反对国家强制的道德权利，而且还要表明他们在道德上确实有义务遵照国家的命令去行动。然而，到目前为止，在关于政治权威的合法性，以及服从义务的合理性等人们关于政治义务的信念问题上，政治哲学家仍没有找到很好的答案。

二 基于理论的考量

从理论上讲，在苏格拉底之后，哲学家们就一直想弄清楚他到底是一个以身殉法者还是一个公民不服从者。与这个问题相关的是，公民不服从与政治义务两者是否可以兼容？公民个人自由与国家合法强制之间是否能够一致？那些相信他是一个坚定的守法者以及最早的政治义务倡导者的哲学家们，在寻找一种充分的政治义务解释方面进行了不懈的努力和探索，相继提出了社会契约理论（同意理论）、功利主义理论、感恩理论、公平游戏理论（公平原则）、关联义务（团体义务）理论、正义的自然责任理论、多元主义理论等各种各样的哲学解释或证明策略。他们之所以对这一问题孜孜以求，是因为他们相信政治义务是存在的，而且在缺乏对政治义务问题进行充分的证明和分析的情况下，其他所有的相关政治概念，如“正义”、“革命”、“不服从”、“权利”、“主权”等概念都是令人费解的。

然而，在政治义务问题上，至今尚未形成一种令人满意的理论能够充分解释“公民的一般守法义务”。与之相关的是，学术界还没有办法在以下问题上达成共识：（1）究竟什么是政治义务问题？在政治义务理论框架中，公民义务和法律责任有何区别？（2）为什么

我们需要探讨政治义务问题？它值得我们付出努力吗？它是不是一个伪问题？我们应该如何确定它在政治哲学、法律哲学中的地位？（3）我们在道德上有责任服从坏的法律（或恶法）吗？如果有，为什么？如果没有，那么，是否就意味着我们对道德，而不是对法律有一种道德责任？（4）对政治义务的证明，哪种方法是最成功的：同意理论，公平原则，自然责任理论，感恩理论，还是其他？一种成功的政治义务理论的标准是什么？在为政治义务辩护的过程中，不得不回应各种反政治义务理论，甚至无政府主义理论的驳斥，对于这样一种理论，应该持一种什么样的态度？等等。

从这一意义上说，对政治义务如何证明的问题进行研究是有吸引力的。虽然它既带有挑战，又充满争议。然而，也正因如此，研究这些问题在理论上是有价值的，因为这将有助于我们弄清楚与政治义务相关的概念问题以及当代政治义务主要理论所涉及的关键问题，从而为我们理解政治生活和政治行为提供一种更好的理论视角。

第二节 国内外研究情况述要

一 国外相关研究

政治义务这个术语最早见于1879—1880年格林（T. H. Green）在牛津大学所做的“关于政治义务原则的演讲”^①中。当然，格林用于组成“政治义务”这个短语的“政治”（political）和“义务”（obligation）这两个单词要古老得多，或者说，格林在其演讲中所提出的“去发现服从法律的真正根据或理由”的问题即使在当时也绝不是一个新鲜的问题。^②早在公元前440年左右，古希腊的索福克勒斯（Sophocles）在其戏剧《安提戈涅》（*Antigone*）中就提出了这个问题。40多年后，柏拉图在其《克里同篇》（*Crito*）中叙述了

① A. P. D'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1939, p. 3.

② T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, P. Harris and J. Morrow (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 13.

苏格拉底在面对自己死亡时对这个问题所给予的哲学回应。而且，一般认为，政治义务理论或公民不服从理论可以分别从《克里同篇》与《申辩篇》（*The Apology*）中找到理论源头，或者说苏格拉底是政治义务或公民不服从这两种相互矛盾的理论的源头。而这一对矛盾至今仍未得到解决，具体的表现是，当代政治哲学家还在争论：政治义务理论可以兼容公民不服从理论吗？

然而，在苏格拉底之后，虽然犬儒主义者（Cynics）及其他一些思想家也确实曾经怀疑过政治生活的价值，间接地提到过某种守法义务的存在问题。但是，他们没有留下任何关于这一问题的、像在《克里同篇》中一样持续五六页的讨论记录。在这之后的相当长时间里，政治义务都被认为是理所当然的。政治社会及其规则乃神所定的信念是如此的强烈，以致很多人，也许是大多数人，都不会考虑这样一种可能性，即不服从是可以得到证明的。但是，随着基督的降临，人们也就不得不去认真地考虑这种可能性了。因为，对于基督徒来说，统治者的命令与上帝所要求去做的东西可能会不一致。当统治者试图压制基督教时，这个问题变得更加清晰了。当然，基督教教义认为，存在一种建立在神圣命令基础上的守法义务，并以《圣保罗致罗马人的书信》（*Paul's Epistle to the Romans*）这一最重要的文本形式存在：“除上帝以及由上帝所确立的外，没有其他权威。因此，那些抵制权威的人，就是在抵制上帝所指定的东西，那些抵制的人将会遭到审判。”^①

但是，作为一种政治义务理论，“神圣命令”面临着两个普遍的问题：一是它预设了某种神性的存在，二是“神圣命令”的存在并不总是清晰的。比如，虽然世人知道应该将“恺撒的归恺撒、上帝的归上帝”，但不知道究竟什么东西是属于恺撒的、什么东西是属于上帝的。然而，对基督徒来说，主要的挑战来自于调和保罗经文与统治者经常敌视基督徒这样一个令人不舒服的事实之间的关系——或者，由于新教在16世纪的兴起，敌视那种被看作真正基督

^① 参见《罗马书》第13章。《罗马书》（希腊语：ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ），又译《罗马人书》，全称为《保罗达罗马人书》，简称《罗》。

徒的人。针对这种挑战，一种回应认为即使对敌意的或残暴的统治者也必须容忍，因为上帝必定已经给了他们这样的权力。然而，其他的回应却为公民不服从留下了空间。第一种回应是，必须区别神定的职位与担任这一职位的官员。上帝规定政治权威必须存在，因为人类从摇篮到坟墓的生活条件需要这样的权威，但上帝并没有规定具体哪一个人可以拥有这一权威的职位，他当然不希望统治者通过暴力统治来滥用这种权威。^①对这个问题的第二种回应是，《罗马书》第13章提出的要区分不服从和抵制。按照马丁·路德（Martin Luther）等人的说法，基督徒不会主动抵制他们的统治者，但当这些统治者的命令与上帝的命令相抵触时，他们一定不会遵守。而第三种回应是，要注意在两个或更多的统治者之间发生冲突的可能性。换句话说，如果不止一个统治者对你主张政治权威时，而且他们所发布的命令又相互冲突，那么，通过服从那种与真正的基督教精神相一致的命令，可以保证满足保罗的命令，甚至这种服从使得我们必须抵制其他政治权威的命令。伴随着新教改革，后两种回应在解决政治争端中发挥着特别重要的作用。但是，值得注意的是，另外一种政治义务理论显得越来越突出，因为新教徒开始相信政治权威来源于被统治者的同意。

从某种程度上说，政治权威来源于被统治者的同意的社会契约论思想的出现早于现代，^②但它真正得到全面发展却是在17世纪，当霍布斯（Thomas Hobbes）和洛克（John Locke）在相当不同的目的上使用这一理论的时候。虽然卢梭（Jean-Jacques Rousseau）、康德（Immanuel Kant）以及其他哲学家也依靠社会契约理论，但政治义务契约论的经典表述却出现在霍布斯的《利维坦》（*Leviathan*）和洛克的《政府片论》（*Second Treatise of Government*）中。虽然社会契约论的直觉魅力是显而易见的，但是，其历史虚妄性也是颇受诟病的。其中第一个发现同意理论或者说契约理论缺陷的是休谟（David Hume）。在其发表于1752年的《论原初契约》（*Of the Orig-*

^① C. H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, New York: Macmillan, 1932, pp. 152-153.

^② J. W. Gough, *The Social Contract*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press, 1967.

inal Contract) 一文中, 休谟对诉诸默示同意的理论特别拒斥。他反驳说, 大多数人同意遵守法律, 仅仅是因为他们待在自己的“出生国”(country of birth) 就相当于是某人默示同意服从船长, “虽然他是在睡梦中被弄上船的, 而且一旦离船, 只有跳海淹死”。对休谟来说, 遵守法律的义务似乎不是来自于同意或契约的, 而是来自于法律系统的直接效用能使人们完美而又方便地追求自己的利益。就功利主义在法律、道德和政治哲学的其他领域的全部影响而言, 它在那些相信有一种普遍义务去遵守自己国家法律的人们中, 是很少有信徒的。部分原因是, 边沁 (Jeremy Bentham)、密尔 (John Stuart Mill), 以及其他沿着休谟的道路走下去的其他人很少谈到政治义务问题。与此同时, 随着实证主义、分析哲学以及政治集权主义理论的兴起, 作为规范性问题的政治义务问题也被搁置起来。但是, 20 世纪 60 年代之后, 随着民权运动的产生以及 1961 年美国哲学学会发起的“政治义务与公民不服从”学术研讨会的召开, 政治义务问题再次成为人们关注的焦点。此后, 皮特金 (Hanna Pitkin)、哈特 (H. L. A. Hart)、罗尔斯 (John Rawls)、德沃金 (Ronald Dworkin)、诺奇克^① (Robert Nozick)、西蒙斯 (A. John Simmons)、沃尔泽 (Michael Walzer)、达格 (Richard Dagger)、克劳斯科^② (George Klosko) 等一批思想家加入了讨论的阵营, 形成了许多有影响力的作品, 围绕着同意理论、公平游戏理论、自然责任理论、关联义务理论、感恩理论五大经典理论的证成与反驳构成了当代政治义务理论发展的基本图景。

关于同意理论。虽然大多数相信政治义务的人也许会认为, 把这种义务建立在同意基础上是最具吸引力的, 但是, 批评者认为, 并不是说同意不能作为政治义务的来源, 而是很少有人或明或暗地给予了能够为守法的一般义务提供依据的这种实际同意, 即便诉诸假设的同意 (hypothetical consent) 也不能弥补这种缺陷。尽管如此, 同意理论在政治哲学家中间还是有其信徒的, 支持者们对这些批评给予了回应, 概括起来主要有两种: 第一种回应是由贝朗

① 也有译者译作诺齐克, 如中国社会科学出版社 2007 年版的《国家、无政府与乌托邦》。

② 也有译者译作克洛斯科。如江苏人民出版社 2009 年版的《公平原则与政治义务》等。

(Harry Beran) 提出的, 认为只有表达了同意才能产生政治义务, 但要求政治社会确立起正式的程序以唤起这种同意。那就是说, 国家应该要求它的成员公开表示是承担还是拒绝这一义务。那些拒绝这样做的人有权选择离开这个国家, 退出去与持相同政见的人一起组成新的国家, 或居住在本国政府为异议人士保留的一块领土内。当然, 如果缺少这样的程序, 贝朗的立场其实与后验哲学无政府主义 (a posteriori philosophical anarchist) 也就没什么两样了。^① 但是, 反对者认为, 即使存在这些程序, 也无法确定其成员做出的选择是否真的就是自愿同意。^② 第二种回应指出, 以这样那样的方式提出的对同意概念的批评在理解上太狭窄了。比如普拉门纳兹 (John Plamenatz) 和斯坦伯格 (Peter Steinberger) 就认为, 投票或以其他方式参与选举也应该被算作同意。斯坦伯格甚至开出了一长串参与清单: 向警察或消防部门求援, 将孩子送入公立学校, 使用公共图书馆以及其他, 认为这些都构成了“对国家制度的积极参与”。此外, 墨菲 (Jeffrie Murphy) 和吉尔伯特 (Margret Gilbert) 也提出了不同的观点。在墨菲那里, “放弃判断就是某种同意”; 而在吉尔伯特看来, 共同承诺是包括政治义务在内的义务的一种重要来源。但是与墨菲和其他人不同, 吉尔伯特提出了共同承诺去做某事是不需要自愿的。也正是因为这一点, 批评者认为, 最好把吉尔伯特归入政治义务的关联义务理论的倡导者, 而不是同意理论的追随者行列。此外, 需要提到的是, 伊斯兰德 (David Estlund) 为同意理论提出了一种新的辩护。^③ 他认为, 正如大多数理论家所主张的那样, 如果同意某人的权威是错误的, 那么, 同意行为将是无效的。同样, 在那种不同意另一个人的权威将是错误的情形中, 我们应该有

① 这是自由主义阵营内部对政治义务所持的怀疑立场。它认为, 即使存在政治义务, 也不能解释许多人或者大多数人必须支持和服从适用于他们的政治制度。关于这个问题, 在第九章中有详细讨论。

② 克罗斯科和霍顿都不认为这样的程序能说明什么问题。具体见: George Klosko, *Political Obligations*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 123-129; John Horton, *Political Obligation*, 2nd edition, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 34-36。

③ David Estlund, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008, pp. 117-158。

对称性的理由得出同样的结论：这种不同意是无效的。然而，批评者认为，虽然伊斯兰德的这种规范性同意的辩护方式是巧妙而又复杂的，但是，在不同意是无效的情况下，是否可以直截了当地说服从他人权威的义务来自不同意是错的这样一种考虑？^①因此，是否能把伊斯兰德的解释作为同意理论的一个实例是不明确的。可见，同意理论的捍卫者至今仍未找到足够有说服力的论据，与此同时，也没有迹象表明，诉诸同意的理论将会式微。

关于感恩理论。诉诸感恩的论证是非常古老的，在柏拉图的《克里同篇》中我们已经可以找到证据。它只是苏格拉底决定不违背法庭做出的不公正判决的几个理由之一，可以说它不是政治义务的唯一理由或者主要理由，但在今天它也仍然还有一定的市场。实际上，虽然西蒙斯在其很有影响力的《道德原则与政治义务》一书中用一章内容来讨论感恩理论作为政治义务理论依据的不足之处，但他的批评似乎没有聚焦在感恩“理论”本身。因此，作为一种解释政治忠诚问题的理论，它并没有受到颠覆性的批评。当然，它也沉寂了相当长一段时间，直到沃克（A. D. M. Walker）的《政治义务及其来自感恩的论证》一文发表。可以说，随着沃克文章的发表，标志着政治义务的感恩理论发生了变化，即从积极的感恩理论转向消极的感恩理论。但是，批评者认为，沃克的这种论证是否真的能够为政治义务理论提供满意的解释还很难说，因为它似乎取决于两点：一是政治义务的感恩理论真的与政治机构有关吗？沃克认为，一个人不仅仅对他人有感恩义务，而且对政治机构，包括政府与国家也有感恩义务。但批评者不以为然，按照西蒙斯的理解，感恩的对象只能是那些有意为之，而且他们自己花了很大代价为我们提供好处的人，而政治机构是不能满足这些条件的。二是感恩义务到底有多强？或者说，即使我们可以承认对政治机构包括国家负有义务，但这种义务是否太弱了以致不能像初确的（*prima facie*）政治义务那样在通常的意义上发挥作用。因为，它们“将经常被推翻，而不只是在罕见的情形

^① Gopal Sreenivasan, “Oh But You Should Have: Estlund on Normative Consent”, *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, Vol. 58, 2009, pp. 62-72.

中”。不过，沃克不认为这种理据是软弱无力的，即使他承认今天的人们基于这一理由的义务感没有苏格拉底那般强烈。

关于公平原则（公平游戏理论）。从某种程度上说，公平原则（公平游戏理论）最早的表述见之于哈特（H. L. A. Hart）《有自然权利吗？》一文中的“相互限制原则”：“当一些人按照规则从事任何共同事业，并因此限制他们的自由时，那些根据要求服从这种限制的人，有权要求那些从别人的服从中受益的人同样予以服从。”随后，罗尔斯在其一篇很有影响力的论文中采用了这一原则，并在将共同事业限定为“正义的合作事业”后把它称为“公平游戏的责任”。^①公平游戏理论能够被用于政治社会的前提是，当且仅当其成员能够合理地把这个社会看作是一项合作事业。如果可以，那么该政治组织的成员就有公平游戏的义务去承担其份额来维持这项事业。但是，这样的一种论证受到了很多批评，甚至是罗尔斯本人也在《正义论》中放弃了公平游戏原则转而诉诸正义的自然责任原则。对这一理论的批评来自三个方面。最有冲击力的批评来自诺奇克，他反对公平游戏原则允许其他人仅仅通过给我们好处而将我们置于对他们的义务之下。第二种批评是由史密斯（M. B. E. Smith）提出来的，即“公平游戏义务约束人行为的情况仅发生于当他的服从与否会产生有利或有害结果之时”^②。这意味着只有当合作事业规模足够小，任何一个参与者不遵守规则就极有可能会损害这项事业时，公平游戏原则才会产生义务。可是，政治社会一般都不是小规模的合作事业，其中某些人的不服从既不会剥夺任何人的任何利益，也不会以任何明显的方式对国家造成损害。第三种批评是，公平游戏的理由只适用于合作计划所产生的利益一个人能够明确拒绝的时候。因为得到（receive）好处与接受（accept）好处是有区别

① 哈特的“相互限制原则”以及罗尔斯的“公平游戏理论”具体见：H. L. A. Hart, “Are There Any Natural Rights?”, *Philosophical Review*, Vol. 64, 1955, pp. 175-191; John Rawls, “Legal Obligation and the Duty of Fair Play”, in *Law and Philosophy*, S. Hook (ed.), New York: New York University Press, 1964, pp. 3-18.

② William, Edmundson (ed.), *The Duty to Obey the Law: Selected Philosophical Readings*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1999, p. 81.

的，仅仅是得到好处并不能将一个人置于一种义务之下。如果合作所产生的利益是非排他性的，不管一个人是否为这一产品做出了贡献，甚至不管他想不想要都可以得到它时，那么，就没有公平游戏的义务去承担该事业的负担份额。而政治社会中所产生的利益通常就是这样的。^①

面对上述批评，公平游戏理论的倡导者不可能保持沉默。其首要的倡导者克劳斯科为此写了两本书予以回应，达格（Richard Dagger）和阿尼森（Richard Arneson）也加入了这一回应的行列。^② 针对诺奇克的异议，回应认为他关于邻居公共娱乐系统（the neighborhood entertainment system）的例子是个不相关的问题，因为这种利益太小，不能说明问题。而针对西蒙斯的异议，回应是朝两个方向展开的。一是西蒙斯对利益的获得和接受的区别太过苛刻，在得到利益和接受利益、完全自愿和完全不自愿之间不能简单二分，还有中间地带。二是否认公平游戏的义务必须是自愿获得的，并且认为，重要的不是一个人是否接受了实践的好处，而是要满足“所提供的利益必须是（1）值得接受者努力去提供它们的；（2）‘推定有益的’，以及（3）利益和负担的分配是公平的”等克劳斯科的三个条件。然而，这些回应显然没有说服对方。正如西蒙斯所说，现代政治社会太大了，客观上不能被看作合作事业，而且克劳斯科的理论“根本就不是一种真正的公平游戏理论”，充其量是一种“伪装的自然责任理论”。^③ 而其他人则抱怨说，公平游戏理论对并存的各种合

① A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligation*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979, p. 129.

② 克劳斯科的这两本书分别是：George Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation*, 2nd edition, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004 [1992]; *Political Obligations*, Oxford: Oxford University Press, 2005; Richard Dagger, *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, New York: Oxford University Press, 1997; Richard Arneson, "The Principle of Fairness and Free-Rider Problems", *Ethics*, Vol. 92, 1982, pp. 616-633.

③ A. John Simmons, *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 38-42; "The Duty to Obey and Our Natural Moral Duties", in C. H. Wellman and A. J. Simmons, *Is There a Duty to Obey the Law?* Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 190; "The Particularity Problem", *APA Newsletter on Philosophy and Law*, Vol. 7, 2007, pp. 18-27.