

目 录

导言	1
第一章 政治义务的界说与证成	25
一、政治义务的界说	25
(一) 责任和义务	26
(二) 初确义务与最终义务	28
(三) 政治义务、法律义务与道德义务	30
二、政治义务关涉的问题	33
(一) 政治权利与政治义务	34
(二) 政治义务与政治权威	38
(三) 政治义务与政治合法性	42
三、政治义务的来源	44
(一) 政治义务来源于公民的感激心理和互惠原则	45
(二) 政治义务来源于公民的同意	46
(三) 政治义务来源于公平游戏规则	48
(四) 政治义务来源成员资格的团体性义务	50
第二章 公民服从理论的道德论争	54
一、公民法律服从的政治义务	54
(一) 排除政治无政府主义的立场	55
(二) 契约、承诺与服从	59
二、公民服从的主观面向：自愿性原则	68
(一) 同意理论	69
(二) 公平游戏理论	75

三、公民服从的客观面向:法的正当性	84
(一) 法的正当性	85
(二) 公民有服从不正义法律的义务吗?	93
第三章 法律正义的多重变奏	108
一、法律正义观念的缘起与沿革	108
(一) 古希腊、罗马时期:法律正义观念的萌芽	108
(二) 近代法哲学对法律正义内涵的多维解读	113
二、现代实证法学对法律正义的分解	118
(一) 哈特:社会承认规则与法律正义	119
(二) 凯尔森:基础规范与法律正义问题的消解	131
三、法律正义的多重视角	137
(一) 法律的道德性与法律正义的可辨护理由	137
(二) 自然正义与法律正义的二维互动	144
(三) 法律正义:程序正义与实体正义有机结合	148
第四章 暴力抗法与政治暴力的伦理危机	154
一、暴力及其危害	155
(一) 暴力的概念解析	155
(二) 暴力的类型学分析	157
(三) 暴力之恶	159
二、政治暴力及其合法性危机	164
(一) 政治暴力的呈现方式	165
(二) 政治暴力的可辨护理由	167
(三) 政治暴力的合法性危机	171
三、暴力抗法的伦理困境	174
(一) 暴力抗法的成因	174
(二) 暴力不服从的伦理困境	176

第五章 公民不服从的道德论争	181
一、公民义务:矫正不正义的法律	181
(一) 非暴力形式的法律正义实现方式	182
(二) 矫正正义的实现方式	184
二、良心拒绝的道德理由	187
(一) 亨利·大卫·梭罗:违法抗税	188
(二) 对梭罗式“良心拒绝”的审议	192
(三) 良心拒绝的正当性	195
三、公民不服从的伦理分析	199
(一) 马丁·路德·金的非暴力抵抗运动	199
(二) “公民不服从”的内涵解析	205
(三) 公民不服从的适用的正当性条件	211
第六章 反思极权主义的服从	216
一、对极权主义中服从的反思	216
(一) 极权主义服从的“恶”	216
(二) 反思服从的困境	223
二、公民服从与道德责任	226
(一) 对公民服从的道德评价	227
(二) 公民服从的道德责任	231
第七章 公民教育:走出公民服从的伦理误区	236
一、公民教育与理性服从	236
(一) 摆脱臣民意识的公民教育	236
(二) 走出盲目服从的公民教育	239
二、公民教育的两个维度	243
(一) 公民教育的目标	243

(二) 公民德性的培养	248
(三) 公民法治意识的增强	254
结语	261
参考文献	264
(一) 外文	264
(二) 中文	267

导 言

服从严格区分于君主制社会中的屈从，而公民服从也与单纯的个体服从行为相区别，是与政治共同体紧密联系在一起的。作为服从的主体——公民，区别于传统服从的主体——臣民^①，它标示着一种新的个体与共同体之间的政治关系，这种关系起源于古希腊的城邦公民。

在人类历史上，公民作为一种政治身份，最早出现在古希腊的城邦政治结构中。希腊文的“公民”(polites)一词是由城邦(polis)一词衍生而来的，其本义是“属于城邦的人”。如：亚里士多德认为“城邦是若干公民的组合”。在城邦中，“凡有权参加议事和审判职能的人，我们就可说他是那一城邦的公民”^②，亚里士多德对于“公民”这一概念的要求，首先强调的是要有参与城邦权力机构的权利，而这种对公民的规定至少包含了古代对公民身份的几个必要条件：

- (1) 属于本城邦；
- (2) 人格上独立且具有理性思维能力；
- (3) 有能力行使公民权利并承担相应的义务。

由此可见，作为城邦成员的公民是一种特殊身份。那么，哪些人可以享

① “臣民”(liege subject)指在君主制国家服从君主的社会成员。在古代君主制国家，君主主宰一切，其他社会成员只能对君主有完全的服从义务，俯首听命，不能同君主分享国家的治理，也无参与政治事务的权利。除君主一人之外，其余皆为臣民，但在臣民内部，又以王权为中心分出许多等级，因此，臣民也包含有身份的差别、人种的对立和政治的歧视。在封建时代的中国和西方都曾是臣民世界。中国人民大学李萍教授认为“臣民”在现代已经很少或几乎没有了，但臣民意识(subject hood)却顽固地残留在一些人的思想中。臣民意识的最重要表现是消极、被动地接受权威，对自身权益受到的侵害无动于衷，缺乏自治要求。具有臣民意识的人虽有公民身份，却常常沦落到各种非法的或过度的支配之下，如家庭内丈夫的权威、教会或种族集团的压力以及国家的强权。

② [古希腊]亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆 1995 年版，第 113 页。

有这一权利从而能够成为城邦的公民呢？外邦人因地域限制不能成为本邦公民，即使是本邦人，未成年人也不具备公民资格，妇女没有参与公共事务的政治权利亦不能称其为公民，奴隶则不过是“会说话的工具”，更不属于公民。

因此，在古代雅典城邦中，是否拥有参与公共事务并出任公职的正当资格成为一个人是否具备公民身份的标志。而在公民与城邦的关系中，城邦是由平等公民组成的团体，它属于公民集体所有，这就意味着所有公民都是城邦的主人，尽管这种平等是有限成员的平等。而城邦的政治权力是公共权力，由公民集体掌握，服务于公共利益。从公民的角度来看，公民作为城邦的主人，他们自己是自由的，自由就在于不臣服于任何外在的权力，只服从他们自己为自己制定的法律；而从城邦的角度看，公民把城邦的公共事务视为自己的事务，参加公共生活是公民生活中最重要、最本质的组成部分。但是，在雅典民主政治中，公民内部的平等和对公共事务的参与，伴随着公民对非公民群体的排斥甚至歧视和压迫，两者相互交织，相互缠绕。

由此可见，古代对公民概念的理解，主要包含两个方面：

（1）获得公民身份(citizenship)^①

任何人若想成为公民，必须符合特定城邦关于公民资格的规定。在古希腊城邦政治中，这种规定又以财富和出身的规定最为重要。就财富而言，由于公民都必须投身公共事务，因此他们必须有保证无忧无虑生活的经济基础；同时，财富还可以使公民在战时自我武装，保卫国家。而出身则可以保证公民的品德和他们对城邦的忠诚。亚里士多德在《政治学》中提到最典型的公民就是出身于公民家庭中的公民。也就是说如果一个自由人的父母都是某一城邦的公民，那么他就是该城邦中最正宗的公民。不过，公民身份的获得并不是一劳永逸，不可逆转的事实，这种公民身份完全可能由于某种原因而丧失。例如，在斯巴达以及受它影响的政体中，如果公民交不出参加

^① “citizenship”目前在国内有多种译法，如：公民身份、公民资格、公民权责、公民性等，这些译法各有得失，本书采用“公民身份”的译法。

聚餐的费用,他就会丧失自己的公民资格。亚里士多德还对公民的分类作了阐述,他指出,根据获得公民身份的方式,是自然取得还是归化取得(古代希腊有特许入籍的公民),可以将公民分为正宗公民和非正宗公民,而后者不能担任高级公职。根据公民财产的多寡,可以将公民分为上等公民、中等公民和下等公民;根据公民是否参与统治职能,可以将公民分为真正的公民和虚假的公民;根据公民所从事的具体工作,可以将公民分为高级公民和低级公民,如农民属于低级公民等。尽管这些分类往往相互重叠,但这是亚里士多德自己的经验观察,也是对当时雅典政治现实的真实写照。

(2) 拥有政治权力

在亚里士多德的《政治学》中,“能够参加统治职能的人”,包括“参加司法事务和治权机构的人们”才能称作公民。所以公民是那些“有权参加议事和审判职能的人们”^①,即能够分享政治权力的人们。这些公民不仅能够参与政治而且事实上正在参与政治。

显然,古代的公民概念具有很大的局限性,具体体现在:

第一,公民身份受出身的影响。最初的公民是靠征服其他的城邦并以此为基础建立自己的统治才拥有公民身份的。他们是最早的自然公民,而他们的后代可以因为出身,先天地享有公民权,成为城邦公民。但这种出身条件的限制也限制了公民的权利范围。如在亚里士多德看来,侨民和奴隶显然不能称为公民,儿童与老人也不能算作“全称公民”,因为这些人“只有诉讼法权或不完全的诉讼法权”^②。这种出身的考虑还体现在职业的优劣差异上,如“最优良的城邦形式应当是不把工匠作为公民的”,因为工匠不大可能具备“既能被统治也能统治”这一良好的公民品德。同样,“忙于田畴”的农民和“从事贱业”的商贩也不能作为理想城邦的公民,因为“他们没有闲暇来培育善德以从事政治活动”。这样看来,在亚里士多德的理想城邦中,一个理想的公民必须同时具备有权参加城邦职司、既能被统治也能统治的善

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1995年版,第113页。

② 同上书,第115页。

德、有闲暇以培育善德等多方面的条件,而这些条件的限制更使公民打上特权的印记。

第二,公民是一种特权身份的称谓。在古希腊,拥有公民身份的人数极为有限。公民身份是建立在巨大的,且被视为理所当然的不平等基础上的。对特权与等级的容忍,使得古希腊的“公民”概念与近现代的公民概念存在巨大的差异。正如恩格斯所说:“在希腊人和罗马人那里,人们的不平等比任何平等受重视得多。如果认为希腊人和野蛮人、自由民和奴隶、公民和被保护民、罗马的公民和罗马的臣民(指广义而言),都可以要求平等的政治地位,这在古代人看来必定是发了疯。”^①

总的说来,从事政治活动、享有政治权利无疑在古代的公民定义中占有较大的份额。古希腊人将公民内部的相互平等,能否参与政治事务并享有实际统治权作为一个公民的特征。虽然“公民的本意是‘属于城邦的人’或‘组成城邦的人’。这是一个超越血缘关系又超越王权专制的带有普遍性的法律资格的概念”^②,但它赋予了政治共同体(或城邦)的成员资格。这种资格在古希腊、罗马时代的特定历史条件下仅具有有限的普遍性:说它是“有限的”,是因为在一个国家或社会中并非所有自然人都是公民;说它具有“普遍性”,是因为在公民范围内,每个人都是平等的。

正当古希腊人用公民概念来描绘自己的政治实践时,古中国也在使用君臣、君民、官民以及君子与小人等概念来表征人们之间的政治关系,但没有出现公民这一概念。古罗马帝国灭亡后,公民身份在西方国家也销声匿迹。漫长而黑暗的中世纪,教权、政权的双重压迫使公民不复存在,人权遭到了践踏。中世纪只有神权、君权与等级特权,根本不存在人的权利。在这一时期,上帝是至高无上的存在,服从上帝成为每个人应尽的责任和义务。但人类争取自身解放的斗争并没有停止过,11世纪末叶起,随着城市的复兴,公民身份又重现政治舞台,并逐渐形成了现代民主理论的萌芽。

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第143页。

^② 蒋先福:《契约文明:法治文明的源与流》,上海人民出版社1999年版,第158页。

现代公民的一个显著特征就是从公民与国家和政府的关系来定义公民。17、18世纪英国的洛克、法国的卢梭等政治哲学家提出“天赋人权”、“主权在民”等思想,强调国家属于全体公民,宣称一个国家的所有人都是公民,以此消解早期公民概念的“有限性”,将所有自然人都纳入公民的范畴。而这些理论中所蕴含的“自由”、“平等”的本质内涵,后来被庄严地写进美国的《独立宣言》和法国的《人权宪法》以及许多国家的宪法中,将其作为公民的基本权利,并以法律的形式肯定下来。正是这些民族国家的兴起,抹去了诸如世袭的种姓和等级社会阶层的界限,给社会成员一个新的定位即公民身份(citizenship)。“公民身份”的出现同时还表明了你应该如你自己应尽的责任一样,去履行从个体到公民、从私人领域到公共领域的身份转变所带来的应有之责。

但我们首先需要澄清的是公民身份并不等于成员资格,两者有明显的区别。如:威尔·金里卡指出:“因为公民身份概念似乎要整合正义的需要与共同体成员资格(membership)的需要,它们分别是20世纪70年代和80年代政治哲学中最核心的概念。公民身份一方面与个人权利观念紧密相联,另一方面又与对特定共同体(community)的隶属观念密切相关。因此,它有助于澄清自由主义者与社群主义者争论中真正紧要的东西。”^①

澄清公民身份与成员资格之间的区分至少需要考虑两个方面:

其一,在外延上,成员资格比公民资格要宽泛。当我们说我们是一个共同体的成员时并不意味着我们也是一个共同体的公民,例如在家庭、俱乐部、公司等共同体中,我们都可以用成员来指称,但却不能用公民,因为公民身份仅相对于国家或政治共同体的成员而言。这种区分在一定意义上说明了公民身份的确认并不单纯是一个国籍概念(即出生在某国,拥有某国国籍而成为某国公民),国籍只能说明拥有某国的成员资格,并不能确认他有公民身份,因为公民身份还带有自主性的特征。

^① [加]威尔·金里卡、威尼·诺曼:《公民的回归:公民理论近作综述》,载毛兴贵译、许纪霖主编:《共和、社群与公民》,江苏人民出版社2004年版,第236页。

其二,某些领域的成员资格并不带有自愿性,如:家庭成员等类似于社群主义者所说的与生俱来的成员资格。对于这一点,社群主义和自由主义的分歧比较大。社群主义认为公民身份同样是一种与生俱来的资格(这和我们认定某个人的国籍身份相关)或者类似于麦金太尔的“嵌入式的自我”(embedded self),认为“我的生活经历总是嵌入在我从中得到我的认同的那些社群的经历之中”^①。但在自由主义者^②那里,个体是“无负担的自我”,公民身份的确证要通过个体的自愿表达才能真正有效。这种自愿表达包含了很多种方式,例如:通过宣誓加入某一个国家,或者投票选举等方式,或者主动接受国家带来的好处等表达自愿的途径来表示个体自愿成为某一国家公民的意愿。

对成员资格与公民身份的严格区分的重要意义在于我们并不把政治共同体看作一个自然发生的“义务母体”(pregnant of obligation)^③,而把政治的共同体看作一个需要公民自主联合的共同体,因此,在政治共同体中,公民的自主性特征是非常明显的,这要求我们在辨析公民概念的时候不能将其简单化。由此,讨论公民身份要特别注意公民概念的两个方面:其一是“以法律地位来界定的公民”(citizenship-as-legal-status),其二是“以可欲行为来界定公民”(citizenship-as-desirable-activity)。^④

(1) “以法律地位来界定的公民”

“以法律地位来界定的公民”是具有某一国籍、生活在特定政治共同体

① Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981, p.205.

② 在这里需要声明的是,我们这里指的自由主义者是大部分自由主义者,并不是所有的自由主义者都主张“无负担的自我”,例如:罗尔斯在回应社群主义的批评的时候,也接受公民身份与生俱来的观点,不过他给这一观点加了一个前提:那就是宪政民主国家,他说:“只有傻子才不愿意生活在(例如:美国)这样的社会。”

③ 将政治共同体看作“义务的母体”的这种观点,在谈论公民服从问题时倾向于认为:如果我们是一个群体的成员,那么在其他情况同等的时候,我们就有义务服从统治这个群体的规范。任何人只要认识到他是特定政治体中的成员必然也会认识到他负有服从该政治体的法律的普遍义务。这种从成员身份而导出的服从义务,实质上是消除了公民的自主性特征,在此,我并不认同这种观点。

④ [加]威尔·金里卡、威尼·诺曼:《公民的回归:公民理论近作综述》,载毛兴贵译、许纪霖主编:《共和、社群与公民》,江苏人民出版社2004年版,第237页。

中的自然人。这种界定在法律规定中可以通过以下几种方式获得公民身份：一是出生地原则，即无论其父母的公民身份如何，一个人出生在该国的领土内就可以因其出生而获得公民身份；二是血缘原则，只要在他出生时，父母中的一人有某国公民身份，无论他出生在何处，他都可以获得与父母相同的公民身份。美国和英联邦的国家都采取出生地原则，但也承认由于继承而获得的国籍，不过对此有非常严格的限制。其他国家广泛采纳血缘原则，并辅之以其他条件，如出生并忠诚于该国，与父母同样地出生在该国等。但是，由于不同国家的规定不同，就会形成双重国籍的问题，即一个人同时是两个国家的公民。同样，有时也会因为缺乏对公民身份的认同而丧失普遍规定，产生失去公民身份的问题，如：无国籍者现象。我国是以出生地原则为主的单一国籍制国家，《中华人民共和国宪法》规定“凡是具有中华人民共和国国籍的人就是中国公民”，所以，但凡拥有中国国籍的人都被称为中国公民。

不过，“以法律地位来界定的公民”很容易让我们对公民的理解简单趋向于：没有国家，没有法律就自然没有公民。这与“公民”概念所承载的价值含义并不相称。因此，我们还需要从另一个角度来理解现代公民，即“以可欲行为来界定公民”。

（2）“以可欲行为来界定公民”

从法律地位上界定公民身份是对公民本身成为公民的一种指称认定或者说是对公民的一种规定，但这种规定只是定义公民的范围，并未指称其他，例如：在古希腊城邦国家，妇女和奴隶都不拥有公民身份。在罗马，公民身份只给予罗马的定居者，并用以区分居住在被征服领地的其他人。因此，居住在某个国家，拥有某国国籍并不能完全说明该个体具有公民身份，由此，我们要引出“以可欲行为来界定公民”。“以可欲行为来界定公民”指的是从公民权利属性的范围与质量，及拥有公民身份的人在政治共同体中的参与作用来定义公民^①。个体获得公民身份是个体自愿而审慎的行为，他需

^① [加]威尔·金里卡、威尼·诺曼：《公民的回归：公民理论近作综述》，载毛兴贵译、许纪霖主编：《共和、社群与公民》，江苏人民出版社2004年版，第237页。

要通过对政治共同体本身的认可来体现,例如:通过宣布加入某国国籍获取公民身份或者通过投票选举,参与法律的制定、修改等方式来体现。换言之,如果公民并未参与国家的政治生活,那么严格说来,这种被称作公民的人就只是一个国家的成员而并非真正意义上的公民。拥有一国国籍并不等于拥有公民身份,如果我们否认公民身份是自然拥有或与生俱来的,那么,我们需要进一步确定个体如何才能被认为真正拥有公民身份。马歇尔(T.H.Marshall)从公民的权利的角度来确认公民身份。他认为“对公民身份的捍卫完全依据于对于权利的拥有”^①。他以英国历史发展为背景,将公民身份的演进分为三个基本的权利构成要素,它们分别为^②:

“首先,公民的要素有个人自由所必须的权利组成:包括人身自由,言论、思想和信仰自由,拥有财产和订立有效契约的权利以及司法权利^③;

“其次,政治的要素,指的是公民作为政治权力实体的成员或这个实体的选举者^④,参与行使政治权力的权利;

“再次,社会的要素,指的是从某种程度的经济福利与安全,到充分享有社会遗产并依据社会通行标准享受文明生活的权利等一系列权利,与这一要素紧密相联的机构是教育体制和社会公共服务体系。”

因此,具有公民身份的个体必须拥有三种权利:其一,公民权利^⑤(civil rights);其二,政治权利(political rights);其三,社会权利(social rights)。而这三种权利分别对应相应时代公民身份的发展及其所推进的国家制度

① T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, Chicago: University of Chicago Press, 1964, p.5.

② Ibid., p.78.

③ “right to justice”本书将其翻译为“司法权利”,指的是通过一定的法律程序,并以人人平等的方式确定和保护所有人权利的权利。

④ 马歇尔认为19世纪,工人阶级的斗争使其争取到更加平等的参与议会的机会,因此,要扩大选举的权利和利益表达的政治渠道,他认为在英国,公民要有秘密投票的权利和组建新的政党的权利。马歇尔将投票选举权和政治参与权看作政治权利的核心,但也有的学者,如达仁多夫认为除此之外,结社自由、言论自由也应当包括进去。

⑤ “civil rights”在这里译作“公民权利”,但这里的公民权利要作狭义理解,它决不意味着“政治权利”和“社会权利”不属于公民的权利。

的变化。

如:18 世纪,公民权利——审判民事和刑事案件的法院;

19 世纪,政治权利——国会和地方议会;

20 世纪,社会权利——教育体制和社会公共服务体系。

近几个世纪,人们为争取自身权利的斗争在近现代演化为争取公民身份资格的斗争。如:20 世纪初期,欧美各地的工人罢工,其目的大多是通过修改《选举法》,让更多的人成为选民,成为有公民身份的人。这说明公民身份的另一种表达方式,即主动参与政治生活。如:在我国,除被剥夺政治权利者外,年满十八周岁的成年人,有参与选举和被选举等政治权利和自由。这虽然也是一种法律的规定,却是公民可以参与国家事务的一种方式,而当公民实质上真正参与共同体的政治生活时,公共生活中的可欲行为才可能出现,拥有公民身份的个体就应当承担政治义务。

从以上公民概念的辨析中,我们得出公民作为共同体的主体成员,具有双重身份:

(1) 公民是公民权利的拥有者。虽然公民权利是一个开放的概念,马歇尔亦把公民权利看作一个争取、斗争的过程。但他认为人们在最初使用公民概念时并不脱离人的基本权利,如:人身自由,言论、思想和信仰自由、拥有财产和订立有效契约的权利以及司法权利等,且所有的公民平等地享有并自由地行使这些基本权利。这些权利并不依赖于法律的赋予,而是在个体进入共同体时就已经存在,共同体的出现恰好是要保护这些权利的实现而不是损害它们。我们完全可以作出这样一种预想:“如果某人雇佣了一个人为其喂猪,后来发现那个人不去喂猪,反而屠宰、毁伤、摧残猪,那么,主人可以因其名誉扫地而解雇他并且拒付工资吗?”^①

(2) 公民是公共权力的行使者。既然所有公民在地位上、权利上都是对等的,那么,权力应当也是由全体公民来行使的。公民“具有平等而同样的

^① J.W.Gough, *The Social Contract: A Critical Study of Its Development* (Second Edition), Oxford, Clarendon Press, 1957, p.30.

人格时,要把全邦的权力寄托于任何一个人,这总是不合乎正义的”^①,因此,在古希腊,每个公民在公民大会上都有表决权,每个公民都可能被选为议事会的成员,每个公民都轮流参加陪审法庭。而自近代社会开始,政治事务的庞杂已经超出了全体公民管理公共事务的可能,帮助公民管理政治事务的公共权力机构的出现成为必然。在公共权力机构出现后,公民如何体现对公共事务权力的行使,最重要的体现就是公民立法,而公共权力机构只能在公民立法的范围内依据法律行使权力。

“服从”一词在我国是一个使用频率很高的词语。在古代中国,服从即有跟随、追随和听从、归顺的意思,如《商君书·画策》云:“圣人知必然之理,必为时之势,故为必治之政,战必勇之民,行必听令,是以兵出而无敌,令行而天下服从。”现代汉语词典把“服从”解释为遵照与听从,也是在这个意义上的注解。所以日常语言中所说的“少数服从多数、个人服从组织、下级服从上级、全党服从中央”等都体现出听从、追从的含义。在中国的历史上,“服从”既被当作道德规范来使用,如:“三从四德”(“三从”指中国古代妇女未嫁从父,既嫁从夫,夫死从子,“四德”指德、容、言、工)的封建道德说教;也被当作社会规范使用,如:“三纲五常”(“三纲”即“君为臣纲”、“父为子纲”、“夫为妻纲”;“五常”是指“仁、义、礼、智、信”)的制度规约。而在西方话语中,服从是一个需要辨析的词语。美国心理学家泰勒曾经从心理学的意义上指出:“服从是对有权力提出要求的权力(authority)的信仰(belief)。”^②但这个过于简单的定义显然存在许多不明确的地方。例如:我们可以假设某天黑社会头目用枪逼迫你必须去杀人的时候,你屈从于“黑社会”的要求,但你不会说你信仰“黑社会”,而只能说你是为了逃命才不得不去杀人。学生愿意从教师那里获取知识,是因为他们相信老师而愿意服从老师的安排,这种基于信任的服从只能称作顺从。因此,服从远不是一个简单明了的概念,我们需要对“obedience”(服从)与“deference”(顺从)和“submit”(屈从)作一

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆 1995 年版,第 312 页。

② [美]考斯林、罗森伯格:《心理学:大脑,人,世界》,北京大学出版社 2004 年版,第 224 页。

些必要的区分。

要澄清“服从”的概念,我们需要将其与“顺从”和“屈从”作一个区分,这个区分主要是在“自愿性”的程度上的区分,即主体 X 在多大的意愿上做出符合 Z 的行动 Y。当行为者处于个人判断的独立信念,并处于自愿的情境中,不受别人随意多变的干预所支配,而是由于想到所要采取的行动本身的必然效果时,我们称之为服从。对某一要求或某一命令的服从应该是一种内在的、自觉的服从,同时也是出于对客体的价值认同,源自主体的理性精神。还有一种这样的较弱形态的服从行为,我们通常称其为信任,或者叫作基于信任的服从,也可以称之为顺从。

顺从作为一种基于信任的服从,是一种肯定他者与自我肯定的行为。这种自愿性基于人的认知能力。例如,你提出某个命题,要求我同意。如果你能对该命题的判断提供证据,证明该命题所包含的各项之间的一致,你就可能得到我的认同。如果你随着命题提出来的是权力,告诉我说你已经研究过它,并且发现它是真实的,已有无数明智和公正的人认可,那我也许同意你的权力,但是关于这个命题本身的了解,我对于这个命题里所包含的、足以证明它正确或谬误的东西的认识,仍旧同过去一样毫无所知。顺从的自愿性在于我需要对命题本身进行判断,而不是让我相信另外的一些东西,而非命题本身。因此,顺从要建立基本的信任。在生活中有很多基于信任而产生的顺从行为,最典型的就是当一个人在某个问题上或某一方面具有优越性,这种优越可以是智力上或者知识上的优越,也可能是对于幸福或者利益有某种重要关系的时候,会产生顺从行为。譬如:甲的计算机水平不高,常用的编程程序不会,而乙是一个电脑高手,大部分的高级编程他都会,有一天,甲新买了一台电脑,于是请乙为其编写程序,并且完全服从乙在电脑编程中的安排。这种基于某种优越性,X 实施的行动 Y 与 Z 相符合,这就是一种顺从,这种基于信任的服从的基础是所要处理的那件事由别人来处理比由我自己处理更为合适和更有好处。我所做的事情不是由我个人判断决定的,而仅仅是因为我预见到,如果我不那样做,某个不因我的意志为转

