

公共哲学与政治思想系列

应奇 刘训练◎主编


# 厚薄之间的政治概念

——《政治与社会哲学评论》文选（卷一）

The Concept of Political: Thick and Thin

Vol. 1

应奇 张培伦◎编

公共哲学与政治思想系列 

应奇 刘训练◎主编

# 厚薄之间的政治概念

——《政治与社会哲学评论》文选（卷一）

The Concept of Political: Thick and Thin

Vol. 1

应奇 张培伦◎编

吉林出版集团有限责任公司

出品人: 周殿富  
总策划: 崔文辉  
策划编辑: 刘训练  
责任编辑: 王莹  
封面设计: 郑迪蔚

图书在版编目(CIP)数据

厚薄之间的政治概念:《政治与社会哲学评论》文选.  
卷1 / 应奇, 张培伦编. —长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2008.10

(公共哲学与政治思想系列)

ISBN 978-7-80762-784-5

I. 厚… II. ①应…②张… III. ①政治哲学—文集②社会哲学—文集 IV. D0-53 B0-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第093546号

书名: 厚薄之间的政治概念:《政治与社会哲学评论》文选. 卷1  
编者: 应奇 张培伦  
出版: 吉林出版集团有限责任公司  
地址: 长春市人民大街4646号(130021)  
印刷: 北京东海印刷有限公司  
开本: 700mm × 1000mm 1/16  
印张: 15.75  
版次: 2008年10月第1版  
印次: 2008年10月第1次印刷  
发行: 吉林出版集团有限责任公司北京分公司  
地址: 北京市宣武区椿树园15-18栋底商A222号(100052)  
电话: 010-63106240(发行部)  
书号: ISBN 978-7-80762-784-5  
定价: 26.00元

(如有缺页或倒装, 发行部负责退换)

## 出版说明

本书以当代政治哲学中最具争议的政治概念为线索,从中文世界享有声誉的《政治与社会哲学评论》中选取十余篇文章,组成一个专集。本书除了能够使读者对台湾地区政治哲学学者所主要关心的问题及其研究水准有一个初步的了解,还可手此一编,对于当代政治哲学的基本问题及其脉络有一个较为系统的认识和把握。

需要说明的是,本书入选论文的作者都是台湾地区学者,他们的立场和观点与我们未必一致,因此,文中的观点并不代表编者和出版者的立场和观点。另外,文中的一些词汇和表述与大陆的用法不甚相同,我们为了尊重作者,尽量保持作品原貌,除个别译名外,未予擅自改动,敬请读者谅解。

# 从“西化”到“化西”

——写在“公共哲学与政治思想系列”之前

应 奇

城邦之外，非神即兽。

——亚里士多德

周虽旧邦，其命维新。

——《诗经·大雅》

按照汉娜·阿伦特在《人类状况》中的叙事，自由主义现代性是通过颠倒古代世界的公私区分而崛起于近代世界的。在古典希腊时代，存在着与城邦和家庭的区分相对应的公和私之间的尖锐区分。在城邦的公共生活中，当人们在他们的同侪之前展现自己，并试图达致荣耀时，他们就是在从事最高形式的人类活动。但是，参与公共政治生活的一个前提是公民已经成为所谓生活必然性的主人，而对后者的支配则属于一个前政治的领域，亦即家庭的领域或私的领域。随着现代社会领域的出现，紧接着积极生活对于沉思生活的优先性的倒转的是行动、工作和劳动之间的古典等级被颠覆，并先被工作的心智，最终被劳动的心智所扭曲。于是希腊人视为人类活动的最低形式在现时代喧宾夺主，而真正的公共空间和公共自由的领域反而湮没不彰了。

无论阿伦特对古典希腊城邦的描述存在着怎样理想化和浪漫化的成分,但她这种通过行动、工作和劳动,公与私,以及政治与社会的区分对于现代社会病理的诊断及其解救之道的寻求确实产生了广泛深远的影响,并具有虽未必是一脉相承但却是有踪可寻的效果历史。

首先,从政治理论的角度,哈贝马斯曾坦承阿伦特是对他的思想产生重要影响的两位思想家之一。在对公共领域及其规范基础即交往行动理论的探索上,哈贝马斯都受到了阿伦特的公共空间理论及其对行动、工作和劳动的区分的影响。但是,与阿伦特悲叹公共空间在现代性条件下的衰落不同,哈贝马斯注意到了一种新的公共性形式在启蒙时代的出现和形成。与阿伦特把她的公共空间理论与她对表象这个空间中的行动的理解紧密联系在一起,从而模糊了公共空间概念在民主的合法性理论中的关键性地位不同,哈贝马斯通过对阿伦特概念的全面转换,使得重新确立公共领域与民主的合法性之间的联系成为可能。

其次,在政治思想史领域中,剑桥共和史学的宗师波考克把阿伦特对于公与私的区分和以赛亚·伯林对于积极自由与消极自由的区分结合在一起,作为他的基本的概念座架,一方面相对于自由主义的自我理解,重构了公民人文主义的历史谱系,强调公民人文主义的两个维度即以德性为中心的共和主义模式和作为自由主义现代性之前身的以法律为中心的范式是继续并行地得到发展的;另一方面以风俗作为整合公民人文主义和商业人文主义的中介,从而以德性、权利和风俗的三重奏提供了一种新的政治思想史模式,一幅迥异于自由主义范式和以古典共和主义面貌出现的前自由主义范式的崭新的政治思想史画面。

最后,我们还可以从几度兴衰但仍然余韵不绝的美国对公共哲学的探求中辨认出阿伦特的思想建构和历史叙事的凝重面影。其名肇端于李普曼的美国公共哲学一方面与阿伦特、弗里德里希和塔尔蒙以及德国战后的极权主义批判相呼应,首先关注的是自由民主在 20 世纪的沉沦式微以及极权主义的悚然崛起——而李

普曼视之为现代民主在非常时期无力阻滞极权主义之一大原因的屈从于大众压力的公共舆论虽不能与阿伦特所谓“恶的平庸”完全相提并论,但却也不无可比性。另一方面则开启和预示了后来在历史学界、法政学界、社会学界甚至哲学界蔚为大观的对美国立国原则的广泛诠释和深入解读——而阿伦特并未自外于这一大潮,《论革命》中对于美法革命的瑰丽的富有想象力的对比则更是与以贝林和伍德为代表的革命史学范式,以阿克曼、米歇尔曼和森斯坦为代表的共和法学范式,以克里斯托尔、诺瓦克和贝拉为代表的公民宗教范式呈相互呼应之势,甚至对后来者有极大的启示作用。例如目前似已接过美国公共哲学探求之旗帜的桑德尔则干脆直接以新阿伦特主义相标榜。

桑德尔诚然难说有多大的理论建树,但我们不要忘记,被视为深刻地刻画了美国民族和文明的气质的实用主义哲学在经过杜威对公共性的探索和米德对自我的社会构成的揭示后,已经充分地彰显出其激进民主的政治意涵。哈贝马斯更是视之为继青年黑格尔左翼之后对于民主问题的最有创造力的回答。更为重要的是,经过哈贝马斯的重构,实用主义已经从一种用传统欧洲的和我们的中国人的眼光看有些“粗俗”的“地方性”哲学“升格”和蜕变成了一种相当“精致”的“普世”哲学,并成为哈贝马斯和他的同侪们为之鼓与呼的“反思现代性”的构成性要素,而恰恰是这种“反思现代性”的观念为最终证成具有规范性内涵和普遍主义指向的“多元现代性”诉求奠定了基本的视域。

分别沿着历时和共时或纵向和横向的标轴分化和展开、调整和互动的公私二元区分对于我们观察中国近世以来的古今中西之争同样是一个既极具启示,而又有相当限制的概念架构。一方面,从清末民初的“私德”、“公德”之辨,“中国人自由多少”之争,经20世纪中期的“政道与治道”之辨,“以自由主义论政,以传统主义卫道”之争,到晚近对中华现代性和中华文明主体性的探索和寻求,都可以在在看出上述架构或明或暗、或浅表或深层地起着支配性的作用。但另一方面,近代中国面临的问题的总体性和复杂性又

使得无论传统中国的体用模式还是现代西方的公私之辨都愈益显得捉襟见肘、不敷使用。

从西方自身的语境来看,阿伦特所描摹的现代社会领域的兴起对于古典的公私之辨的含义无疑是双重的。一方面当然是公私之间的古典区分被彻底模糊,例如出现了像“福利国家”这样在阿伦特看来“自相矛盾”的现代建制;另一方面,真正现代的私域概念又与古典的公私区分毫无关联,非复此种区分所能牢笼,例如卢梭的“私密”(private/intimacy)概念和密尔的“个性”(individuality)概念这种只有在基督教为西方世界永久性地贡献了“意志自由”之后才能出现的概念当然是古代的异教世界所完全陌生的。更为重要的是,在尚未发展出既能最大限度地包容古代智慧,又具最强烈的现实相关性的概念框架之前,不管一种概念框架对现状的诊断是多么入木三分,如果它是与既有的架构完全对立的,那么不但它的建设性将大成问题,而且它的破坏性将使它严重错失对于理解现时代至关重要的东西。哈贝马斯的公共领域对阿伦特的公共空间的改造和重构正是乘这一概念间隙而起,而对于公共领域的双重性——经验的维度和规范的维度——的强调则使得这种对于公共性的探究可以与社群主义和共和主义一样被理解为广义的自由主义现代性的自我救赎的内在组成部分。

从中国文化保守主义核心论述形成的背景来看,西方从二战结束前后到60年代初,从极权主义批判到意识形态终结这一阶段所呈现的“意识形态”板结化不能不说对前者产生了相当大的负面影响。这主要表现在,这一核心论述虽然把握住了康德哲学这一自由主义的理想主义之根(“西方的”新保守主义者斯特劳斯亦认为正是康德为自由主义奠定了道德基础),却仍然受制于战后西方“买椟还珠”、“壮士断臂”般的自我反省的浅表性,从而重新落入了“中体西用论”的旧径。例如,在作为“制度层”的“社会性实有”与作为“观念层”的“文化秩序”的关系问题上,用来支持新外王论以便“开出”民主与科学的“两重存有论”仍然不免有抽



象地并置理想与现实的简单化之嫌。而这主要还是由于此种论述一方面把注意力主要集中于“儒学出路”问题，而非更广泛的“哲学危机及出路问题”（劳思光先生语）；另一方面则汲汲于“化西”（牟宗三先生语），“不是把儒家思想视为修正西方现代性的另一种可能性，而是当做西方主流的超越；不是为儒者在现代性中找到自己的立足之地，而是在儒学体系中给现代性划定位置；不是转向某种较为朴实的、致力于调和的努力，而是贯彻总体超越西方哲学的策略”。德人雷奥福（Olf Lehmann）于是把这种“力图将儒家的立场从讨论中的一方转变为整个讨论的框架”的“已成惯例的因应策略”称之为“此种道德形而上学思路在其纲领上的过度要求。”

正如现实社会主义运动的祛魅恰恰反过来为马克思主义解咒，并为后者重新恢复和焕发活力提供了契机，20世纪晚期在反思现代性前提下出现的实际上具有规范性内涵和普遍主义取向的多元现代性观念也为我们透视儒家传统的当代意义提供了一个新的平台。从这个视角回望中国近代自西学东渐以来从器物、制度到文化（心性）的变革历程，以及从“中体西用”到“西体中用”的论辩逻辑，都莫不提示我们公共哲学和政治思想之属对于当代中国制度建设和社会转型的不可取代的重要性。在这里，公共哲学和政治思想所对应的作为人类之“共法”的正式建制的框架和公共讨论的平台既非只是上述三步曲中的一步，也非体用模式中的单纯的“用”（如在“中体西用”论者那里）或单纯的“体”（如在“西体中用”论者那里）。在这里，所谓“制度”不再是可以与它所生长和植入其中的文化秩序中完全分离开来从而外在地“移植”的，也不是可以通过对传统的更具“独白”色彩的重新阐释从而内在地“开出”的。在这里，重要的是一种理性反思和对话原则所主导的集体学习过程：我们的“对话者”不但包括“他人”，也同样包括“前人”；我们所“反思”的不但有“前人”的世界，更有“他人”的世界，因为在我们置身的这个时代，“他人”的问题同时也是“我们”的问题——离开了“他人”，甚至都已经没有办法来界定“我们”。在这里，始终重要的

当然还有阿伦特所谓“自我开启”和“自我创造”，但是“开启”必其  
来有自，“创造”更非无中生有；“开启”是在“这里”“开启”，“创造”  
是在“这里”“创造”：

“这里”就是蔷薇，就在“这里”跳吧；

“这里”就是罗陀斯，就在“这里”跳吧！

于普林斯顿大学 Friend Center

2008年1月

# 目 录

政治权力、政治权威与政治义务 .....	谢世民 /	1
一、政治义务 .....		1
二、三种正当性 .....		6
三、理论权威与实践权威 .....		15
四、正当权威与自主 .....		21
五、政治义务与正当性原则 .....		27
六、结论 .....		32
论权利的概念 .....	许 汉 /	36
一、权利概念与其规范性意义 .....		37
二、Hohfeld-Thomson 的权利概念 .....		40
三、许可权利的依据 .....		45
四、权利的规范性:再反省 .....		50
五、拥有权利是占有道德地位 .....		52
六、结论 .....		61
价值中立:实然与应然之间的纠葛 .....	郭秋永 /	65
一、引言 .....		65
二、实然与应然 .....		69
三、经验研究的价值中立 .....		76
四、逻辑推论的价值中立 .....		87
五、自由主义的价值中立 .....		97
六、结语 .....		107

罗尔斯与社会正义的场域 .....	谢世民 /	116
一、前言 .....		116
二、罗尔斯的政治性正义观 .....		118
三、社会基本结构与差异原则 .....		122
四、Cohen 的批评 .....		127
五、个人的责任与社会的责任之合理划分 .....		132
六、目的论式的诠释与合理契约论式的诠释 .....		138
公共理性的功能及其限制 .....	林火旺 /	147
一、前言 .....		147
二、政治自由主义 .....		149
三、公共理性的功能 .....		153
四、公共理性和社会稳定 .....		157
五、公共理性的限制 .....		164
六、结论 .....		168
罗尔斯与全球正义中的人权问题 .....	许  汉 /	172
自由主义与政治的局限 .....	曾国祥 /	202
一、政治与道德 .....		203
二、自由主义的政治道德 .....		208
三、政治的局限 .....		219
四、松绑政治的局限? (代结论) .....		228
编后记 .....		237

# 政治权力、政治权威与政治义务\*

谢世民\*\*

## 一、政治义务

以宪政民主国家这种政治组织来建立公共秩序的社会,对于重大事务的争议,通常以多数人的意见作为决定的基础。一旦决定确立,成为政策或法律,国家就会以强制的手段要求所有人遵守,不论你我是否反对。假设我们是少数,我们反对,因为我们不愿意去做这些法律要求我们做的,或我们认为这些法律在道德上是错的,或我们认为自己并没有理由去做这些法律所要求的。许多人相信,即使如此,宪政民主的国家强迫我们去遵守法律,仍然具有道德正当性。在这样的情况下,有一项问题值得身为少数的我们去思考:

---

\* 感谢两位匿名审查人耐心阅读初稿,没有他们友善的批评和指正,本文恐怕还不存在。另外,台湾“清华大学”吴瑞媛教授在每一阶段都给本文非常有用的建议,中正大学许汉教授以及参与《政治与社会哲学评论》讨论会的朋友也曾经给作者许多意见,在此一并致谢。

\*\* 台湾中正大学哲学系教授。

身为公民,我们是否有遵守法律的道德义务,即使我们认为有些法律在道德上是错的、即使我们有时候不愿意去做法律要求我们做的、即使我们事实上没有理由去做某些法律所要求的?

根据一般的用法,“遵守法律的道德义务”,如果存在,是人民对国家所负的道德义务,因此通常也称为“政治义务”(political obligation)。〔1〕这项道德义务,如果存在,是一般性的,不是你我身为少数才有的,只不过由于少数是反对者,因此遵守的问题显得比较急迫。针对这项问题,试着去回想或想象下列这些情况:国家要求我们去牺牲(例如,政府决定把核能厂或核废料储存场或垃圾焚化炉建在我们的社区)、要求我们去做我们不愿意做的事情(例如,土地被征收、缴税、服兵役、戴安全帽)。在这里我们要问的,不是我们有没有理由去遵守这项或那项特定的法律或规定而已,而是遵守法律的道德义务是否存在。如果不存在,要确定我们有没有理由去遵守某一项特定的法律,我们必须知道这项法律的内容要求我们做什么,以及对我和他人的福祉有什么正面和负面的影响等相干的资讯。然而,如果我有遵守法律的道德义务,那么对任何行为 A,“法律要求我去做 A”便构成我去做 A 的理由,而且我应该把“法律要求我去做 A”当成搁置其他理由的理由:我应该仅仅因为“法律要求我去做 A”的考虑就去做 A。换言之,去做 A 也许对我

---

〔1〕 遵守法律的道德义务,如果存在,是一项消极的政治义务。广义的政治义务,如果存在,应该还包括积极参与政治的义务,也许还包括积极的义务去维持合乎正义的社会秩序,因此即使是合法的行为,我们有时候在道德上却不见得可以做,以免瓦解合乎正义的社会秩序:例如,如果社会秩序在一定程度上合乎正义,但有时候合法罢工却会让社会秩序因此逐渐崩解,那么我们罢工,虽然合法,在道德上便有商榷之处。Leslie Green(1988:222)注意到这个区分。本文暂时只处理“遵守法律”这项消极的政治义务。由于“政治义务”一词给人的联想不若“遵守法律的道德义务”清楚,因此本文通常使用后者而避用前者。

的福祉有正面或负面的影响,但如果我有遵守法律的道德义务,那么法律的要求本身便给了我理由去把这些福祉的考虑排除在外:仅仅因为法律要求我做 A,我就应该去做 A。如果有遵守法律的道德义务,那么当我是少数时,我必须要有够强的道德理由,才能正当化我去做违法的行为。<sup>[1]</sup> 如果没有遵守法律的道德义务,那么即使国家可以正当地强迫我去遵守,我可以在没有额外的道德负担的情况下去思考自己是否要违法,特别是当我能避开国家的惩罚时。我是否应该遵守,可以完全从法律本身所具有的利弊来考虑。因此,从个人观点而言,我有没有遵守法律的道德义务,相当重要。然而,我们有这项一般的道德义务吗?在什么条件下,身为公民的我们有遵守法律的道德义务?

这是本文所要回答的问题。很少人会否认,人与人之间,存在道德义务:例如,避免伤害无辜、信守承诺、诚实、救助急难等等。这些是我们对他人的道德义务、是我们在道德上应该去做或避免去做的行为。<sup>[2]</sup> 除了人际之间的道德义务之外,许多人还相信:人与国家之间也存在道德义务,其中之一便是遵守法律的道德义务。这是正确的,但只对了一半。更重要的,我们还必须进一步说:仅仅因为我是公民,国家对我也负有某些道德义务。正如人际之间的道德义务不需要彼此的同意才存在,人与国家之间的道德义务也不需要彼此的同意才存在。差别在于,人际之间的道德义务,有

---

[1] 一般所谓的公民不服从问题(the problem of civil disobedience),已经预设了公民有遵守法律的道德义务。公民不服从问题不在本文讨论的范围内。

[2] 要克尽这些道德义务,有时候我们必须不去做对自己有利的事(例如,满足自己的欲望、实现自己的目标和计划等等),因此对有些人而言,在心理上可能相当挣扎,但无疑地,他们并不否认这些道德限制的真实性。由于心理上有挣扎而去否认道德限制的真实性,类似“一相情愿”(wishful thinking)或自欺(self-deception),都是非理性的心理现象。如何去克服心理上的挣扎,以及如何去克服非理性的心理倾向,仍然是值得我们注意和学习的课题。

些很基本而且是无条件的,是单边的而非双向的:即使他人没有遵守,我们还是对他人负有这些道德义务。<sup>[1]</sup>但是遵守法律的道德义务,却不是单边的,而是当国家尽其道德义务到一定程度时,我们才有遵守法律的道德义务。换言之,遵守法律的道德义务是有条件的,非单边的。

国家对社会成员负有道德义务。这个想法并不特别。我们通常说,正义是一种美德(virtue)。具有这种美德的个人,我们称之为正义之士;具有这种美德的社会,我们称之为正义社会。正义之士,在实践思维上,赋予道德义务优先性,并且落实在具体的行为上。更准确地说,正义之士赋予人际之间的道德义务优先的地位:一项行为若会违反人与人之间的道德义务,正义之士不会考虑去做。或者说得更强一点,会违反道德义务之行为,不仅正义之士不会去做、不会在考虑了之后选择去做,而是根本不会想到这些行为是他的选项。同理,正义社会赋予道德义务优先性。不同之处在于,这里的道德义务指的是:社会对其每个成员的道德义务。

当一个社会以国家这种政治组织来建立公共秩序时,国家便对社会成员负有道德义务。在合乎正义(到一定程度)的国家里,公民有遵守法律的道德义务。要说明和辩护这些论点,本文必须回答一项关键问题,那就是:国家对社会成员到底负有什么道德义务?对这个问题,本文目前无法详细回答,在此仅能先以两项主张作为讨论的基础:(1)国家负有道德义务不去侵犯个人在自然状态(the state of nature)所具有的权利;(2)国家负有道德义务去公平地对待每个社会成员。本文假设,人在自然状态享有一组权利,这

---

[1] 根据功效主义(utilitarianism),即使他人没有去促进人类最大的福祉,我们还是道德义务去促进人类最大的福祉。我们的道德义务(去促进人类最大的福祉),在这层意思上,就是无条件的,单边的而非双向的。功效主义是否掌握到我们的道德义务,是另外的问题。本文仅仅以功效主义所主张的道德义务来说明“无条件的、单边的而非双向的”之意思。



组权利包括(也许加起来之后不多不少就等于)广义的独立自主权(不受制于其他人、团体和国家的自主权)。<sup>[1]</sup>至于何谓“公平地对待每个人”,本文留在最后再处理。

以国家克尽其道德义务来证成为什么我们有遵守法律的道德义务,最大的理论优点在于它可以说明:为什么被统治者的同意并不是“遵守法律的道德义务”之唯一来源。

个人对国家所负的道德义务,一般认为可以由个人的同意而产生:例如,在自由的状态下,个人宣誓要遵守国家的法律。然而,如果同意是唯一的基础,那么全国大概只剩公务人员(和军人)有遵守法律的道德义务了,因为其他寻常百姓都不曾同意要遵守法律(一般人最多可能只曾答应过自己的老板要遵守公司的典章制度而已)。受到同意理论吸引的论者,为了避免这种结果,曾试图把“同意”做扩张性的解释:例如,“持续居住”、“接受国家的福利”、“投票”等等自愿性的行为都曾被算作个人“同意”要遵守法律。另外也有论者另辟蹊径,从国家本身的条件来切入,例如:国家的基本结构在一定程度上还相当合乎分配正义的要求、或为社会合作创造有利的条件、最大程度提升人民的福祉等等。这些修补过的同意理论以及非同意理论所提出的条件,即使满足,是否能说明所有公民都有遵守法律的政治义务,一直受到质疑。<sup>[2]</sup>修补过的同意理论有一项无法忽视的困难,那就是:这些持续居住、接受国家的福利、而且也参与投票的人,在被询问是否同意遵守法律时,有可能明白表示拒绝同意。而非同意理论最大的问题则是无法说明为什么公民都有道德义务去遵守“自己国家”所制定的法律,而没有同样的道德义务去遵守其他国家所制定的法律,特别是当这些国家也满足这些理论所提出的条件时。

[1] 这项主张,虽然不是不证自明的,但目前我们似乎没有理由去质疑它的可接受性。本文假设这已是实施宪政民主国家的共识,虽然有时候大家的用字遣辞不太相同。本文的说法参考 Simmons(2001:vii)。

[2] A. John Simmons(1979)对这些理论有相当深入的批评。