

政治哲学丛书 万俊人 主编

CAMBRIDGE

Human Rights and Chinese Thought

人权与中国思想

一种跨文化的探索

 中国人民大学出版社

政治哲学丛书 万俊人 主编

人权与中国思想

一种跨文化的探索

中国人民大学出版社
• 北京 •

政治哲学丛书编委会

主编：万俊人

编委（按中文姓氏笔画或英文姓氏字母顺序排名）：

万俊人	王小锡	王云萍	邓正来	邓晓芒	冯俊	甘阳
任剑涛	卢风	刘小枫	何怀宏	余涌	余兴中	张旭东
张汝伦	李强	李维森	李建华	李明辉	李惠斌	汪晖
陈来	林火旺	杨国荣	俞可平	姚大志	赵汀阳	赵剑英
高兆明	唐文明	徐友渔	徐向东	秦晖	郭齐勇	钱永祥
顾肃	崔之元	黄勇	黄万盛	彭国翔	韩震	慈继伟

安靖如（Stephen Angle）	贝淡宁（Daniel Bell）
陈祖为（Joseph Chan）	库恩（Joshua Cohen）
金里卡（Will Kymlicka）	马西多（Stephen Macedo）
米勒（David Miller）	波吉（Thomas Pogge）

总序

我们为何需要政治哲学？

万俊人

摆在您面前的是我和道友们一起努力推出的“政治哲学丛书”。如果您步入书店选购书籍的目的不仅是为了获取某种专门的知识信息，而且还想通过语言、图画或符号的阅读，进入我们共同的生活世界，那么，很可能这套丛书会或多或少地满足您的心愿。我们和出版社共同编辑出版这套丛书的惟一愿望，正在于使读者在获取政治哲学之前沿学科知识的同时，也能够获取一些有关我们这个世界的生活信息，尤其是那些关乎我们社会生活之重大问题的政治信息，虽然我们努力的结果也许并不一定全部达成了我们的初衷。

—

在当今国内林林总总的“丛书”中，以“政治哲学”命名者似乎少见。而且，在我国现行的高等教育之学科体制的设置中，“政治哲学”一直都没有取得合法的学科名分：在“政治学”一级学科的名目下没有“政治哲学”，在“哲学”一级学科（甚至是学科门

类)的名目下,同样没有“政治哲学”,尽管从事这两门学科教学和研究的师生们很早就或多或少地(而且,近年来则越来越充分地)意识到,这一学科设置的缺陷有可能甚或实际上既大大减弱了我国哲学研究的现实关切能力和参与能力,也降低了我们的政治学研究和教学的理论水平。然而,无论是政治学还是哲学,从来都不可能省略政治哲学的现实关切而超然于社会政治生活之外,也无法逃避对社会政治问题的哲学追问。

作为古希腊文明的两大最伟大的文化发明——即关乎高尚灵魂和精神的哲学与关乎健壮体魄和肉体的奥林匹克运动会——之一,哲学自她诞生之初起便将社会政治生活(城邦—国家)作为其最重要的辩证与反思课题:关于人类外部世界的惊异和探究同关于人类自身生活世界的困惑和探究,同样都是考验人类“爱智”(即“哲学”,“philosophia”)能量和求智意义的基本考题。作为西方第一位“百科全书式的学者”,伟大的哲学家亚里士多德在开始对人类知识的学科分类时,便明确地划分和界定了“哲学”的知识谱系,其中,政治与伦理成为两个研究人类之善的基本哲学分支,分别探究人类社会(城邦—国家)的政治大善与人类个体美德的小善。进至中世纪,政教合一,神道一统,“上帝之城”虽然高居“世俗之城”之上,然而,上帝制定的“自然法则”和“自然秩序”既是“上帝之城”的神圣制序,也是“世俗之城”的必然秩序,它上承天意,下辖芸芸众生。近代启蒙运动变革世界和创新人道观念的诉求,直接指向了社会基本结构和政治制度的根本转变,政治与革命便一度成为哲学的中心主题:无论是近代社会契约论者还是非(反)社会契约论者,无论是启蒙思想家还是以其他名义思考的思想家,尽管他们各自的思想理路与政治目标相互见异,但对现代国家民主政治的理论吁求和哲学反思却不约而同:自由民主成为新的政治理念和理想,并被赋予各种不同的哲学证明。

我国传统文化虽以道德伦理见长,然而,无论是先秦诸子百家

还是其后历代诸学的流衍和发展，从来都未曾轻视和忽略国家政治生活的大道，儒家标示的“八目”更是把对外部世界的认知把握与人类内在世界的体认修养相互融贯，最终指向“治国平天下”的“政”（正）“治”目标。“格物”在“致知”，“正心”在“诚意”，“治国”在最终实现“天下平”的伟大志向。尽管人们对于“政治儒家”的论理言路与实践方式仍心存余悸，且对儒家之“道德政治化”或“政治道德化”的基本主张多持批评态度，但儒家乃至整个中国传统文化对国家政治的持续而强烈的关切姿态和丰富的理论探究成果，仍然值得我们尊重。我们的先贤们运用他们独特的理智和经验建构了“中国特色”的中国政治哲学范式。

或可说，政治与哲学从来就自然而必然地相互交织着，构成了人类反思自我生活世界中政治社会的重要向度和智慧结晶，只是到了现代，由于人们对社会政治的公共结构转型和哲学自身过度的现代认知主义诉求，才使得政治与哲学的原始关联发生动摇和改变，以至于政治哲学在现代性的哲学语境中成为一个有所存疑的概念。著名西方现代政治哲学（史）家列奥·斯特劳斯在其《什么是政治哲学？》和《现代性的三次浪潮》两文中先后指正并提醒人们深刻地反省西方政治哲学的衰败历程：自文艺复兴时期意大利政治思想家马基雅维利的“权力（术）政治学”开始，西方政治哲学经历了三次“现代性思潮”的连续冲击：马基雅维利把人类对政治主题的哲学追问变成了一种地地道道的追逐政治权力的势力游戏，甚至是纯粹的玩弄政治权术的竞争技巧；18世纪的卢梭一面高喊着自由和人权，一面却又吁求强大的“社会公意”的政治集权，结果使政治的哲学言说蜕变为了一种浪漫主义政治与理想主义道德的混杂物；而19世纪末期的尼采似乎真的成了西方经典政治哲学的末日，“权力意志”或“强力意志”成了人类政治与道德的惟一目标。如果我们再仔细审查一下这一思想演进过程中曾经出现的霍布斯的“自然权利政治学”和洛克的“财产政治学”，那么就更容易看出，由柏

拉图、亚里士多德所奠立的古典政治哲学模式实际上已然被权力或权力技术、财富、力量和个人主义的政治意愿等非道德的政治关切所消解，其间最为关键也最为要害的问题正在于，近代以降的西方政治家、政治思想家和法学家们越来越相信并最终皈依了这样一种“现代性”的理念：“把恺撒的还给恺撒，把耶稣的还给耶稣。”换句话说，现代人最终似乎成功地将政治与道德隔离开来，朝着所谓“政治中立”或“无道德的政治”义无反顾地前进着，仿佛在不断接近现代人所坚信不疑的进步主义理想目的。然而，正是这种单向度的政治思维最终断送了政治哲学本身，使其在现代政治思想语境中不再可能，也难以可能。

也许，我们不应完全听信斯特劳斯对“现代性思潮”的政治哲学史反思，更不必全盘接受他关于政治哲学已无可能的理论诊断，但我们的确需要重新思考一些如下问题：究竟何谓政治哲学？我们需要何种政治哲学？我们为何需要政治哲学？由于前所备述的我国哲学学科之高等教育体制设置的政治哲学缺席，尤其是面临建设社会主义“政治文明”这一当代使命，中国当代哲学以至当代整个中国政治社会对这些问题的解答，很可能显得格外紧迫和突出，其知识价值和实践意义当然也就更加重大。

二

仍然按照斯特劳斯的解释，所谓政治哲学，既不同于“政治学”本身，也不同于诸如“政治理论”、“公共行政管理科学”一类，因为它不是关于“政治事务”和“政治治理技术”的研究，而是关于“政治事务之本性”的研究，因而它不可避免地要涉及有关政治之善恶好坏，政治行为之正当与否，政治理念（理想）之高尚

与卑劣，以及国家政治之终极理想和至善目的的价值学暨形上学研究。这也就是说，政治哲学不仅要追问政治事务本身的技术合理性和政治合法性问题，还要追问政治事务——包括政治行为，尤其是政治家的行为——的政治合目的性和道德正当性等深层的政治伦理意味。再进一步用哲学的话语来说，政治哲学关于人类政治社会的一切事务和行为的理论追问是没有限定的。因为哲学研究的目的并不为了占有真理，也从不宣称自己拥有真理，而只是且永远是为了追寻真理。在哲学的视野里，没有终极真理。因此苏格拉底才会说，哲学家的品格是，他永远“自知其无知”，永远处在无穷的追问和求知过程之中。

然而，哲学对人类政治事务的无穷追问和考究，并不意味着政治哲学必定要偏向于某种政治乌托邦而超脱于社会政治生活的现实情景，而仅仅意味着这样一种基本的理论姿态和思想方法：在政治哲学的视阈中，一切政治现实——无论是既有的政治理念，还是既定的政治制度系统，抑或是现行的政治实践——都是有待人类自身不断进行理性反省和批评改进的，都开放地面对一切合乎理性的政治批评和哲学追问，因而它所关切的就远不止是政治事务的“现实合理性”，政治行为和政治制度建构的技术合理性，更重要的是政治目的或目标的道德正当性和政治完善意义。这正是为什么完善主义和政治伦理意义上的理想主义始终是政治哲学的一个不可省略的理论向度之内在缘由所在。

政治哲学的这一理论定位，决定了它不得不把自身关注的理论重点放在那些隐藏在政治事务之中、政治事务背后和政治事务之未来理想的“隐性”的或者是潜在的重大问题的探究之上。诸如，人类为什么要缔结不同样式的社会？为什么他们会组成不同类型或性质的国家？人们据以组建政治社会或国家的基本原则是什么？人类社会为什么会出现不尽相同的政治政体和政治生活方式？民主作为一种人类共同向往的政治生活目标为什么会因自然环境和社会、历

史、文化甚至社会心理条件的不同而呈现出各种不同、甚至相反的观念理解 and 实践模式？为什么人们对国家政治、政府和政治家们的政治期待不仅仅是政治治理的技术合理性和行政效率，而且还有政治治理的目的正当性、政治制序的公平正义和“道德的政治家”（康德语）？为什么人类始终不能放弃对诸如美好社会的向往和更高期待，即使无数严峻而残酷的政治挫折，乃至政治失败使得人类的政治乌托邦追逐遭受一次又一次的沉重打击？现代民主究竟是多元的还是一律的？或者说，是否存在某种普世有效的现代民主模式？如此等等，不一而足。

迄今为止，人们对上述这些问题的解答各种各样，始终未有归宗，即使是在同一个国家或地区处在相同时代背景下的政治哲学家们，也难以达成哪怕是基本一致的理论结论。近代以来，欧美世界一直引领着——在某种意义上或者在某一特殊历史阶段，甚至是宰制着——我们这个世界的现代化进程，包括现代市场经济、政治民主、科学技术和世俗文化的发展进程，这一点似乎毋庸置疑。然而，自 17 世纪中叶英国率先跨入工业革命和有限民主政治的现代化社会进程以来，从来就没有出现过单一的政治哲学模式一统天下的局面，尽管自由主义作为一种资本主义的意识形态逐渐占据着整个西方社会的主导观念地位。所谓“新的”或“老的”自由主义，所谓“激进的”或“保守的”保守主义，所谓“开明的”或“保守的”共和主义，以及形形色色的“无政府主义”、“极权主义”、“社群主义”，有如一部历史连续剧中的不同角色，“你方唱罢我登场”，“各领风骚三五年”，或声调高亢如急风暴雨，或娓娓道来如行云流水；或独白如君临天下，或旁白如插科打诨；或针锋相对如对簿公堂，或随声附和如百鸟齐鸣……这“百花齐放、百家争鸣”的思想景观提示着我们：如同人类社会文明的沃土孕育了多种多样的政治生活形态一样，人类不同的政治生活经验和政治智慧也催生了多种多样的政治哲学！

民主被看做是人类政治生活的共同期待和最高理想。可是，在共同的政治期待和政治理想追求中，无论是人们的经验直觉还是不断深入的政治反思，都昭示出一个严肃的政治哲学问题：民主作为一种政治理念或者作为一种政治实践，都不具有终极真理的意义，绝对不是一种“放之四海而皆准，俟之万世而不变”的政治真理或政治“制式”。所谓“多数人的民主”或“一人一票”；所谓“间接民主”或“直接民主”；所谓“代议制”或“政党制”；所谓“简单民主”或“复杂民主”等等，一切似乎都印证了一个朴素而显见的道理：民主不应是一种政治制度或政治体制的统一标签，而只能被视为一种政治精神或者一种政治理念。民主政治决不只是意味着某一种社会政治制度，甚至是某一种政体形式，它更多地意味着一种政治理想：政治主权在民！一切权力属于人民！因此，理解 and 实践民主政治的关键，不是简单地架构、仿制、输出甚至强加某种政治制度或政治体制，而是把握和坚持人民为本、主权在民的根本政治原则。

由是观之，一旦我们真正理解了“何谓政治哲学”，“我们需要何种政治哲学”的解答也就自然而然了。却原来，“我们需要何种政治哲学”同我们实际的政治生活条件和具体的政治实践环境是相互关联的：在根本上说，后者实际上预定了我们需要并可以选择“何种政治哲学”的界限和可能。我们对政治哲学的需要是“内生的”而非外部启蒙或外在赋予的，因而我们对“何种政治哲学”的选择也必定是内在主体性的而非外在施加的或外部启蒙的。在开放的现代世界里，学习他者，包括学习各国地区的政治经验和政治智慧，学习各种睿智有益的政治哲学思想，不仅重要，而且必须！因为当我们不得不选择并决然摆脱传统政治社会、坚定地迈向现代民主政治时，我们也就置身于了一个开放多元、互竞互动的大千世界，孤独自闭终将导致自我被抛乃至自我消亡的恶果，更何况作为一个后起的发展中国家，我们比任何时候、任何竞争伙伴都更需要

向他者学习！然而，学习作为学习者的美德首先且根本上在于创造性地学习，而非简单模仿。创造性的学习前提必定依赖、也只能依赖于作为学习主体的学习者自身，尤其是其自身独特的政治实践经验和政治智慧。

三

最后，我们来简单地谈谈“我们为何需要政治哲学”的问题。这个问题之所以重要，主要是因为它本身涉及一个需要我们特别关注和思考的“现代性”问题，即当代德国著名的哲学家和社会批评理论的杰出代表哈贝马斯所谓的“现代社会结构的公共转型”问题，用政治哲学的话语来说，也就是阿伦特所说的“复兴政治的公共性”问题。

早在古希腊时代，亚里士多德就曾经指出，政治哲学关乎“城邦国家”的“至善”，作为政治实体的“城邦国家”是所有形式的社会共同体中最大也是最重要的政治共同体，正如“城邦国家”高于个人和各种形式的社会共同体一样，“城邦国家”的“至善”也高于个体美德之善。这实际上已然揭示了国家的政治公共性和价值（“至善”）首要性。然则，在传统社会和古典政治哲学中，国家的政治公共性与公民个体的美德私人性之间并没有严格明确的分界，社会生活的公共领域与私人生活领域之间也没有被严格地划分开来，即使在近代早期，在公与私、国家与个人、政治与道德之间，也仍然保留着千丝万缕的联系而未见明确的分界。只是到了现代，所谓“公共生活领域”与“私人生活领域”的分界才逐渐变得明朗起来，而迨至今日，公私领域的分界则越来越被人们看做是不可逾越的“防火墙”，甚至成为了——至少是在现代自由主义政治哲学

家的视野里——政治与道德分离的根本原因或者必然结果。

作为原因，公共生活领域与私人生活领域的分离被视为现代民主政治的进步标志，其基本的政治要求是自由人权与公正平等，而无论是自由人权还是公正平等，最根本的政治基础都只能是基于社会基本政治制度建构和安排的基本政治权利与政治义务的公正分配和政治保护，而不再关乎个人的道德伦理品格——“道德应得”（moral desert）不能成为基本的政治考量，相反，一种公平的政治制度安排（分配）和社会公共治理（政府）恰恰需要尽量减少甚至完全摆脱诸如个人道德伦理、宗教信仰、人格心理等非“公共理性”因素的干扰。这就是所谓“把恺撒的还给恺撒，把耶稣的还给耶稣”的根本含义。作为结果，政治与道德的分离被看做是公私两个生活领域明确分界的必然产物：道德只是纯粹的私人事务，政治则关乎公共大事，两者不可混淆，更不能相互替代。

在西方现代民主政治的建构历程中，“政教分离”曾经被看做是最重要的政治变革成就之一。今天，新自由主义政治学家和政治哲学家们又普遍地确信，“政治中立”或“中立性原则”已经成为民主政治是否正当合法和普遍有效的根本前提。滋生并强化这一确信的正是现代公共社会的结构性转型。具体地说，在现代社会里，公共领域日趋扩张，私人领域则不断萎缩，并且，前者对后者的挤压仍在不断加强。现代社会公共化程度的不断提升，客观上使得政治和法律的重要性不断突显，道德伦理的社会功能则相对弱化。现代人的一句口头禅是“现代社会是法制社会”，仿佛现代社会已然不再是道德伦理的社会。这诚然一方面反映了现代社会日益强化的公共化趋势，另一方面却也或多或少反映了现代人和现代社会的一种普遍心态，我们不妨将其视为一种政治的“现代性心态”，它所蕴涵的主要意味之一，便是现代人和现代社会日益明显的“制度依赖”或“公共化路径依赖”心理。

正如许多现代自由主义批评者们所指出的那样，值得我们注意

的是，这种“制度依赖”已经不仅让现代人和现代社会越来越轻视道德伦理，也使我们越来越疏于政治的哲学反思而醉心于公共行政管理的科学技术要素和“显型”制度的约束功能。结果便是斯特劳斯所感叹的政治哲学不再可能，可能且日益昌盛的是政治学、公共行政管理学和政治理论研究。然而，我们的问题依然存在：公共生活领域与私人生活领域是否能够截然分开？作为公民个人的个人与作为自然生命的个人是否可以全然分离成为两个完全无关的人格主体？政治与道德是否能够全然分开？或者更直接地说，一种“无道德的政治”是否真的可能？倘若可能，它是否是现代民主政治的必然归宿？若如此，民主政治是否能够长久地成为人类的政治期待？凡此种种，已经引起了现代政治家和政治思想家们的广泛关注和深刻反思，不要说当今的共同体主义和共和主义政治哲学思潮，就是“新公共行政管理学派”和新制度主义政治学学派也对此有了越来越清晰的认知和理解，而这种关注和反思本身便是我们仍然需要政治哲学的基本明证。或许我们可以这样说，现代公共社会的结构性转型非但没有削弱政治哲学的基础，反倒是强化了现代社会对一种或多种新的政治哲学的期望。

于是，我们有了编辑出版“政治哲学丛书”的充足理由：社会生活的公共化趋势突显了现代人和现代社会寻求“公共理性”的紧迫与意义，而一种健全的“公共理性”寻求恰恰隐含着对政治哲学的深远期待！

2010年4月于北京北郊悠斋

献给黛博拉、萨曼莎和瑞秋

中文版序

自本书首次出版以来的这些年中，东西方的学者和普通公民仍在继续探讨人权的普遍性与历史和文化特殊性之间的关系问题。中国在经济和政治实力方面的不断崛起无疑也增加了中国人希望看到中国价值观崛起的渴望：一个拥有五千年文明历史的国家难道不可以给当代世界贡献良多吗？近几年来，中国在“普适价值观”的倡导者与“中国模式”的支持者之间掀起了一场广泛的争论。当然，人权并非是此场争论的唯一主题，争论也涵盖了经济和政治组织、自由和福利之类的一般价值观，以及全世界是否或应否趋向一套单一的价值观等问题。也许从此争论中可以得到的一个启示是，无论是对“普适价值观”还是对单纯“中国模式”的单一理解而言，没有一个答案会适用于所有这些不同领域。

另一个可以得到的启示是，我们应当寻找那些可以使普遍性与地方性得以结合的方式。有三种方法可以做到这一点。第一，某些在一个地方性语境中以一种独特的当地词汇首先表达出来的东西，最后也许会变得具有普遍意义。可以肯定的是，科学、医学和技术上的诸多发现都是如此。例如，传统中医的很多疗法在西方国家正日益得到更多的了解，它们开始被越来越广泛地接受，这说明并不是只有中国人才能从针灸中获益。我们也可以以这种方式理解人权：虽然这种思想最早为西方人所提出，但它最终可以使所有人都同样从中获益，而不论人们是哪里人。有意思的是，中国哲学家赵

汀阳最近提出了其所谓的“非西方的普遍人权理论”，他认为这种理论不同于源于西方的人权理论，但却同样具有普适性。^①

第二种将普遍性与地方性相结合的方法是，主张一种普遍价值观在不同的语境下可以以不同的方式予以运用或实现。对这种主张的其中一种说法，我在本书中称之为“环境相对论”：由于语境存在差异，同样的一个价值观却会要求人们从事不同的行为或以不同的制度予以实施。随着地方“环境”的改变，该价值观所要求的行为的具体类型可能也会发生改变。这种将普遍性与地方性相结合的方法还有一种变体形式：主张某个普遍价值观的正当化论证必须以地方性术语进行表达。例如，雅格·马里旦（Jacques Maritain）的一个著名论断认为，只要全世界的哲学家中没有人问及“为何”这些东西就是人权，那么就表明他们都认同人权。^② 迈克·沃尔茨（Michael Walzer）对单薄价值观和厚实价值观的区分则是这种思想的另一个版本，对这个问题，本书第一章进行了深入探讨。

第三，我们还可以通过对具有不同层次的不同类型价值观予以区分的方法将普遍性与地方性结合起来。即便我们认为，为了国内或国际社会的良好运转，或者为了对所有人都公平，就有必要对某些价值观达成共识，我们也仍然相信，社会亚群体也可以拥有他们自身独特的价值观。约翰·罗尔斯的“政治自由主义”理论（据此，只要不同的“完备性学说”[comprehensive doctrines]相互都

① 参见赵汀阳：《“预付人权”：一种非西方的普遍人权理论》，载《中国社会科学》，2006（4）。赵汀阳也为非西方的却具普遍性的国际关系理论（他称之为“天下体系”）进行辩护（参见赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，南京，江苏教育出版社，2005）。赵汀阳的理论是否真的是“非西方的”、内部和谐一致并且比其他理论更具有说服力都是受到激烈争论的问题。对赵汀阳人权理论的批判性评价，参见黄金荣：《何处寻找“非西方的普遍人权理论”——对赵汀阳先生“预付人权论”的一点质疑》，载《国家检察官学院学报》，2009（1）。

② See Jacques Maritain, Introduction. In UNESCO (ed.), *Human Rights: Comments and Interpretations*, New York: Columbia University Press (1949), pp. 9-17.

支持某些基本价值观，那么它们就可以相互共存）就是以这种方法将普遍性与地方性结合起来的著名方法。^① 牟宗三本人虽然不是一个多元论者，但他提出的有关“自我坎陷”的著名观点同样可以用来为将不同伦理观与一套普遍获得接受的政治价值观结合起来的方法进行辩护。^②

我在本书中所倡导的理解人权的方法与上述三种观点都完全一致。我不为任何一种具体的人权理论辩护，因为我的论题是，看看在有关人权的问题上我们可以从过去两个世纪以来中国权利话语的演化方式中得出什么更广泛的结论。我将从两方面对此进行说明。首先，中国权利理论家们探讨权利问题是基于一些在当地语境下可以理解的原因，并且这些讨论都是用地方性词汇进行的。中国的权利话语无论在历史和概念方面都独具特色。然而，另一方面，中国权利理论家们都一致将权利视为是普遍的，他们在讨论权利时都好像认为他们已经成功地理解了那些非中国的权利话语。我提出的口号是“保持特色但仍坚持交流”，其含义就是，地方性差异并不会妨碍中国理论家们按其中一种或多种上述方法将权利理解为是具有普遍性的。

我相信，理解中国权利话语的起源与演变对于理解应如何平衡人们对普遍性与地方性所具有的不同看法这个问题具有重大价值。将人权视为普遍的并不意味着就推定每个社会都是或应当都与 18 世纪的法国或 21 世纪的美国完全一样。这两个国家都曾面临很多质疑，很多质疑可以理解为是在指责它们对人权的关注不够充分。本

① 参见 John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press (1996)。罗尔斯在《万民法》中对国际领域的问题采用了同样的方法，参见 John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press (1999)。

② 参见牟宗三：《政道与治道》，台北，学生书局，1991。我对牟宗三的理论的探讨，可以参见安靖如：《牟宗三论自我坎陷：诠释与辩护》，《中国儒学》（第七辑），北京，中国社会科学出版社，2011；Stephen C. Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism*, Cambridge, UK: Polity Press (2012)。