

# 政治正当性 的 古今中西对话

许纪霖 / 刘擎 / 陈赟 / 周濂 / 崇明 / 王利◎著



漓江出版社

014002100

# 政治正当性 的 古今中西对话

许纪霖 / 刘擎 / 陈赟 /

D0  
398



北航

C1689938

漓江出版社

D0  
398

## 图书在版编目 (CIP) 数据

政治正当性的古今中西对话/许纪霖等著. —桂林: 漓江出版社,  
2013.4

ISBN 978-7-5407-6505-7

I. ①政… II. ①许… III. ①政治理论—研究 IV. ①D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 084724 号

## 政治正当性的古今中西对话

---

作 者 许纪霖 刘擎 陈赟 周濂 崇明 王利  
组 稿 杨志友  
责任编辑 章勤璐  
封面设计 南天蓝  
责任监印 唐慧群

出 版 人 郑纳新  
出版发行 漓江出版社  
社 址 广西桂林市南环路22号  
邮 编 541002  
发行电话 0773-2583322 010-85893192  
传 真 0773-2582200 010-85890870  
电子信箱 ljcb@163.com

<http://www.lijiangbook.com>

印 制 北京盛源印刷有限公司  
开 本 880×1230 1/32  
印 张 3  
字 数 47千字  
版 次 2013年9月第1版  
印 次 2013年9月第1次印刷  
书 号 ISBN 978-7-5407-6505-7  
定 价 18.00元

---

漓江版图书: 版权所有, 侵权必究

漓江版图书: 如有印装质量问题, 可随时与工厂调换

华东师范大学中国思想文化研究所在 2006—2010 年间承担了教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中西思想史视野中的政治正当性”，课题组成员是研究中国与西方思想史、政治哲学的学者。当他们从古今中西各自的专业视角研究了政治正当性在不同的时间与空间的理论形态和话语方式之后，发现即使在不同的文明模式和现代性轴线上，不同形态的政治正当性依然面临着共同的问题意识和时代困境。于是他们围坐在一起，以自由讨论的方式进行了一场关于政治正当性的古今中西对话。



# 目 录

|                          |    |
|--------------------------|----|
| 第一章 轴心时代的政治正当性起源 .....   | 1  |
| 一、古今还是中西：正当性的历史差异 .....  | 1  |
| 二、自然秩序与政治秩序 .....        | 17 |
| 第二章 中西近代的政治正当性转型 .....   | 22 |
| 一、中西正当性的不同脉络 .....       | 22 |
| 二、革命、立宪与正当性 .....        | 38 |
| 三、契约论的衰落与复兴 .....        | 44 |
| 第三章 西方现代世界的政治正当性危机 ..... | 54 |
| 一、政治主权与文明主体 .....        | 54 |
| 二、正当性背后的宗教与伦理 .....      | 67 |

## 第一章 轴心时代的政治正当性起源

### 一、古今还是中西：正当性的历史差异

周 濂：在现代性背景下，正当性（legitimacy）这个概念面临着两个方向的混淆：一是日益等同于证成性（justification）；二是渐趋模糊于合法性（legality）。类似混乱不仅发生在街头巷陌寻常百姓的政治闲谈中，也发生在专业学者的哲学著述中，结果正当性就像是任意涂抹在所有蛋糕上的奶油，对政治权力所做的任何道德辩护都被冠上“正当性”，最终导致正当性丧失了它独有的理论解释力和规范有效性。在我看来，政治哲学的任务之一就是扭转这一混乱的局面，重新界定正当性与其亲缘概念特别是证成性、合法性以及政治义务

(political obligation) 和政治责任 (political duty) 等核心词汇之间的关系，希望通过对概念关系的梳理标定正当性在当代政治哲学概念地图上的位置，最终廓清被语言迷雾所遮蔽的现实。

从词源学的角度来看，中世纪之前并不存在“正当性”这个概念，但是关于政治正当性的追问却以各种方式时隐时现地存在，尽管它并非当时政治考量的核心问题。我们可以在《伯罗奔尼撒战争史》、《理想国》以及亚里士多德的《政治学》中找到正当性问题的一些脉络。比如在伯罗奔尼撒战争中，雅典人与米洛斯人之间曾有过一个著名的争论。米洛斯人说，如果我们证明正义在我们这边，拒不向你们投降，那么就是战争；反之，我们听从你们的要求，我们就沦为奴隶。雅典人回答说，我们都知道当今世界通行的规则是，正义的基础是双方势力的均衡，同时我们也知道，强者可以做他想做的一切事情，弱者只能忍受之。显然，米洛斯人在这里追问的一个核心问题就是，是什么使得强力或武力成为道德上正当的？这个追问相当之重要，因为它所强调的是，哪怕在政治上必然存在支配与服从的关系，也必须要去追问政治权力的道德根基究竟是什么。

由此可见，通常认为所谓正当性就是对政治权力所做的道德证成 (moral justification of political power)，也正因为此，正当性在概念上与证成性有诸多重叠之处。

可问题在于，虽然对政治权力所做的所有正当化工作都是某种道德证成，但是否所有的道德证成都可以被标之以“正当化”？如何区分正当性和证成性？区分正当性和证成性有什么样的理论意义和后果？这是需要着力解决的问题。

从下面这个例子或许可以看出这一区分的些许端倪：张三有一辆私家车，定期会开到某洗车厂——该洗车厂因其优异的服务质量得到了张三的认可——进行清洁。一天，张三正驱车前往该洗车厂，结果路遇红灯，停在了某十字路口前，此时一名小孩提着水桶上前，二话不说开始给张三擦车。小孩的擦车技术很好态度也算友善，但是当他伸手问张三要擦车费时，张三断然拒绝了他的请求。当然结果也可能是这样：因为小孩的服务让张三感到异常满意，又因为张三公务在身，驱车前往洗车场会浪费许多时间，并且这个小孩耍赖撒泼张三不愿与之纠缠，诸种原因作用之下，张三最终付了擦车钱。

关于这个例子我们可以追问很多问题：小孩有没有为张三提供服务的权力和权利？小孩的行为在什么意义上是有合理性的？张三有没有向小孩付费的义务或者责任？如果我们不加区分地使用正当性与证成性，那么答案就会出现很多混乱。相反，如果我们在概念层面上严格区分正当性和证成性——正当性是一种“回溯性”的



概念，它关注的是权力的来源和谱系，也就是从“发生的进路”去评价权力；而作为“前瞻性”概念的证成性，关注的是权力的效用和达成的目的，也即从“目的的进路”去评价权力——我们就能够对小孩的擦车行为作出正确而清晰的评价。首先，小孩的擦车行为是没有正当性的，因为他没有得到张三的认可，这种不请自来的所谓服务侵犯了张三的自主性；其次，鉴于小孩提供的擦车服务非常之优良，并且也是张三所希望得到的服务，所以小孩的擦车行为是有合理性（证成性）的。擦车行为的合理性和证成性并不能反推出小孩的行为具有正当性——并不是对权力所做的任何道德辩护都可以被冠上正当性的。我认为，当把解释对象从小孩及其擦车行为延伸到政治权力和国家行为时上述区分仍然是成立的。

进一步地，我们可以把正当性问题界定为解决“政治稳定性”的问题，与政治稳定性相对应的则是“政治统一性”的概念，政治之统一可以基于强力、武力甚至暴力，但政治之稳定却必须要求更多。我们从亚里士多德的《政治学》中爬梳出“政治正当性”的一些结构性要素，亚里士多德第一次把正当性和稳定性联系在一起，第一次把正当性建立在法治、自愿认可和公共利益之上。有些学者认为亚里士多德是同意理论或认可理论的鼻祖。我个人认为，他勾勒出政治正当性的两个主要

面相：一是政治正当性基于被统治者的意志表达，比如信念、认可、赞同，这是主观面相；二是正当性的客观面相，它必须合乎某种外在的规范，不管这规范是自然秩序、神圣意志，还是道德上的规范。

当然，必须要强调的是，正当性这个问题在亚里士多德的政治学体系中并不十分重要。这一方面是因为古典政治哲学家将政治体理解为自然生长之物，另一方面则是因为个体的观念还未出现。正当性这个问题要迟至中世纪才开始凸显为一个核心的问题，其主要原因之一在于，基督教的教义认为真正的王国在彼岸，而此岸的政治体就不再是自然之物，而是人为约定之物，原因之二则是个体的观念开始出现。

我想强调的是，在古代社会，个体的认可和同意只是正当性的一个外在表征，而不是正当性的根据和基础。借用一个学者的说法，我们可以把政治正当性的论证路径区分为“上行的”和“下行的”。所谓下行的正当性理论，是把正当性的源头归根于普遍的原则或更高的规范；而上行的理论，则是把源头归根于公民的同意与认可。如果此说成立，古代的政治正当性基本属于下行的理论，现代的则基本属于上行的理论。

最后我想简单谈一下正当性与合法性的概念区分。在中世纪的传统中，混用正当性与合法性原本不是问题，但在后形而上学的今天却成为一个必须要予以澄清

的问题。这是因为：虽然“legitimacy”是拉丁语 lex（法）的衍生语，原义为合法性，但由于当时有自然法传统或者上帝意志作为依归，所以合法性这个概念仍旧保留有超越的道德维度，但如今这些超验的根据都已式微，在这样的时代背景下仍把“legitimacy”翻译、解释为“合法性”，就会使“legitimacy”丧失道德批判的维度，彻底沦为替现实政治作辩护的工具。换句话说，一旦实证法不再能从一种更高的（自然）法中获得自身的正当性，将正当性等同于合法性，就会面临“所合何法”的尴尬追问。因此，严格区分正当性与合法性在后形而上学的今天意义重大。但问题的吊诡之处恰恰在于，实证法在今天的的确已经不再能从更高的（自然）法中获得自身的正当性，所以实证法就只能从自身的形式程序中寻找正当性，这种“正当性源于合法性”的悖谬现象正是我们这个时代所面临的困境。而出路恰如哈贝马斯所说“形而上学把哲学从软弱无力的后形而上学思想贫瘠中解放出来的愿望只可能是以后形而上学的方式才能实现”，一方面拒绝将正当性等同于合法性，一方面又只能从合法性中创建正当性，哈贝马斯的交谈伦理学和审议政治给我们提供了可能的解决之道。此外，反对把正当性混同于合法性的另外一个原因是，在英文里另有“legality”、“lawful”等词表示“合法性”的意思，而“legiti-macy”除了有“合法有效”的意思外，

还有“正统的”、“正确的”等多重含义，仅用合法性这个概念无法涵盖“legitimacy”的所有意义。需要特别指出的是，我也不主张用“肯认性”、“认受性”去翻译“legitimacy”这个概念，理由是它们过多强调“legitimacy”的主观性这一面，似乎只要获得被统治者的“肯认”就足以为政治权力奠定道德理据，这一翻译显然深受韦伯的影响，却忽视了“legitimacy”的客观性、规范性的一面。综合以上考量，我认为将“legitimacy”译成正当性，其动词形式“legitimate”译成“正当化”是比较妥当的。

刘 擎：周濂的叙述对政治正当性问题的起源和基本要素给出了基本的描述，勾画了大致的轮廓。但这个描述，基本上是在西方传统中的，于是就出现了一个重要的问题：古代中国有没有这样的问题意识？如果有，那么提问的方式有何不同？当然，政治秩序对所有文明都是必需的，但政治秩序未必导致对于正当性的追问。只有当我们能够想象一个政治权威是不正当的时候，正当性问题才成为必要。在古希腊，正当性问题的出现与外族入侵有关。但中国文明有个“天下”的观念，“天下”没有所谓内外，或者说，没有什么是在“天下”之外的。而且中国还有一个“家国”思想的传统。一般来说，我们不会去追问父亲的权威有没有正当性。如果“国”是“家”的某种延伸，那么我们也未必会去追问

国家的正当性。无论如何，中西之间的差别是一个需要认真对待的问题。中国，作为一种与西方不同的文明类型，在古代有没有正当性这个问题，最开始是如何关心这个问题的？又会在什么样的视野和概念框架中、以什么样的语言词汇提出这样的问题？

**许纪霖：**哈佛大学的中国思想史权威学者本杰明·史华慈继雅斯贝尔斯之后，对轴心时代的问题有深入的讨论。按照他的看法，各种轴心文明，无论是古希腊文明、犹太教—基督教文明、印度教文明，或者是中国文明，虽然他们的哲学与宗教差别很大，但所面临的问题和关怀是相似的，因此古今中西不同的文明才有对话的可能。从轴心时代开始，人类便有了政治和对政治的思考，其中最核心的问题之一，便是支配与被支配、统治与服从的关系问题。为什么支配是可能的、服从是自愿的，这其中就涉及政治的正当性问题。在古代世界，政治秩序与宇宙秩序远远没有像现代这样区分为二，整个宇宙在人们的想象之中，政治秩序不仅来源于自然的宇宙秩序，而且是服从于后者。人类的政治秩序的道德理由，一定要来自另外一个超越的世界，那就是宇宙秩序。古希腊政治的正当性来源于自然正义，自然正义在现代社会的丧失，被列奥·施特劳斯视为现代性最深刻的危机所在；而古代中国的政治正当性则来自天命、天道和天理。从这个意义上说，自从有了人类社会，有了

政治之后，政治正当性这个问题就发生了。问题发生，并不意味着有自觉的意识，只是到了轴心时代，各种高级的宗教和文明对这个问题才开始有自己的意识和思考。这是不同的轴心文明共同的关怀所在。但不同的文明之间，对正当性的理解和阐述又很不相同。西方走的是外在超越道路，正当性的源头来自现实世界之外的另一个超越世界，那个超越世界或者是古希腊的自然，或者是基督教的上帝，那是独立于人类、高于社会并独立于政治的超越价值，这个超越价值奠定了政治正当的基本规范。西方一直到近代的马基雅维利之后，政治的正当性才具有了现实性和世俗性，政治开始逐渐摆脱各种超越价值的束缚和规约，具有了自主性。因此，政治正当性的源头也开始转向人间，从人自身的历史当中提取和获得。当原来似乎是不证自明的外在超越的正当性发生问题的时候，人们不得不重新思考和论证正当性何在，正当性第一次真正成为一个不再是自明性的，而是众说纷纭的复杂问题。但在中国，由于现实世界和超越世界从古代开始一直不是像西方那样截然二分，而是天人合一，天命与人性、天理与良知是同一个东西，超越世界的天道无法自身呈现，必须通过现实世界的人心和民意得以表达，因此，政治正当性的源头虽然来源于彼岸的超越世界，但其现实呈现却在于此岸的世俗世界。彼岸此岸，彼此彼此，都是天人合一的同一个世界。中



国古代的正当性尽管与西方一样是超越的，但走的是内在超越之路，通过人性、良知获得天道的超越品格。因此，中国古代的政治不具有西方那样的宗教气质，而具有非常世俗的现实道德性，士大夫代表的民意、百姓的普遍良知之中自有政治的是非曲直所在。只是到了近代之后，这些道德性的民意、良知最后脱离了天命、天道和天理的规约，彻底世俗化，成为政治正当性的基础。

王 利：古希腊的城邦政治、古罗马的共和政治，都把政治秩序置于一个更大的宇宙秩序中来考察，这样的思路并不是一个“证成性”的思路，而是一个西方哲人喜欢讲的“自然”（by nature）的思路。自然作为目的而存在，它对现实的政治形态有能力进行引导，而不是后置性的、需要数人头、需要普遍同意。自然目的预设了一个价值上的等级制，比如希腊传统中的四德说，在被柏拉图理想化、理论化之后就是：正义、智慧、节制和勇敢，它们分别对应着不同的社会等级。社会等级的秩序与价值等级的秩序有对应性，受到自然目的的引导。这就在政治秩序与更高的价值秩序，尤其是自然目的之间建立了一种目的论关联。这与近代的情形是迥然不同的，近代社会要依靠人类理性建立事物之间的因果关系。因果关系不同于自然目的，就是要将具有超越规定性的目的转化为事物运动变化的原因。在政治生活中要摆脱道德价值的先在约束，通过普遍同意的人为机制

来建立合法性，具体表现为一整套社会想象的现代性符号和制度。

崇 明：我觉得这里面牵涉到两种不同的政治概念。古代政治是从城邦（polis）发展出来的，是同时针对共同体及其成员进行总体安排的一种生活方式。现代政治主要围绕权力（power）、权利（right）和义务（obligation）展开的。我们要讨论其差异，还是共同的东西？

陈 赟：在古代中国，政治正当性既不能理解为目的论的，又不能理解为纯粹经验的。超验与经验的对立模式在那里并非充分有效。许老师刚才讲到的一个问题，为什么中国的政治思想没有将关注重心放在权力上，这个问题必须历史地回答。春秋战国时期出现了身、家、国、天下共同占据政治概念或分享政治行动的现象，使得政府权力不再是政治的唯一中心。与此相应，出现了“参政”选择的多样化途径，这是与古希腊、古罗马很不同的政治格局。身、家、国、天下是完全同构的观念，是现代人在四者之间的连续性瓦解之后的天真假设。作为不同的要素，身、家、国、天下，每一要素都有自身的边界，这是问题的一个方面；但彼此又有联系性与连续性，这是另一方面。四者之间相互支撑，共属于政治的架构，这是我要特别强调的。正因为如此，一旦纯粹或完全从统治和被统治这个角度进入中

国古代政治，很多东西就被遮蔽了，因为这个四重域的政治结构，一方面使得政府权力与国家统治被限制在一个区域之内，而不是弥散在政治生活的全部领域；另一方面，相对于统治的政治，反而成了更受关注的东西。统治反而被嵌入政治中，才具有正当性基础。这是讨论中国古典政治思想中正当性的关键所在。

**刘 擎：**西方古代政治的根据落在一个更宏大的整体秩序之中，所谓“自然秩序”或者“宇宙秩序”，这具有某种“超越性”。而中国就不是如此吗？我对中国古代思想充满好奇，但没有深入的理解。记得以前学习潘雨廷教授关于易学的论述，感到古代中国也有一个类似的宇宙秩序。所谓“近取诸身”和“远取诸物”，小到人的身体内部，大到天象，既有结构又有流变，万物都在易学思想所呈现的辩证秩序之中。这也是一种博大精深的宇宙论思想传统。

那么，中西之间的差异究竟在哪里？比如古代中国的“天”与古希腊的“自然”区别是什么？能够用“外在超越”与“内在超越”的差别来阐明吗？“天命”或许有“内在”的维度，但也可以表达为“外在”的超越力量。我想，要澄清古代的中西之别，还需要更精细的思考。

**王 利：**对于古希腊、古罗马以及基督教世界来说，政治正当性的根据在政治领域之外，但中国与西方