包容他者

[德]尤尔根·哈贝马斯——著
曹卫东——译

Jürgen Habermas

Die Einbeziehung des Anderen

文景
Horizon
上海人民出版社

世纪出版

为共同体正名，为差异性辩护
哈贝马斯话语政治思考结晶——

“包容他者”，不是把他者囊括到自身当中，
也不是把他者拒绝到自身之外，而是共同体对所有人都是开放的，
包括那些陌生的人或想保持陌生的人。

用思想的善意，照亮现实的灰暗

哈贝马斯是当世最重要的哲学家之一。他对哲学和社会学的贡献影响广泛，半个世纪以来，他不仅是德意志民族的良心，即便对于整个欧洲来说，也是如此。他的作品已经被翻译为40余种语言，对认识论、语言哲学、宗教哲学、民主理论、法学及社会理论领域多有贡献。他撰写、合写了百余种著作、文章、论文、演讲和章节，这些作品被学界广泛阅读和引用，并延伸到了学界之外。

——2015年美国国会图书馆
克鲁格人文与社会科学终身成就奖颁奖词

Die Einbeziehung des Anderen

上架建议：思想政治
ISBN 978-7-208-15355-4
9 787208 153554 >
定价：75.00元

包容他者

[德]尤尔根·哈贝马斯——著
曹卫东——译



Die
Einbeziehung
des Anderen

上海人民出版社

文景

Horizon

社科新知　文艺新潮

包容他者

[德]尤尔根·哈贝马斯 著　曹卫东 译

出 品 人：姚映然
责任编辑：贾忠贤
营销编辑：雷静宜
封扉设计：储　平

出　　品：北京世纪文景文化传播有限责任公司
(北京朝阳区东土城路8号林达大厦A座4A 100013)
出版发行：上海人民出版社
印　　刷：山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司
制　　版：南京展望文化发展有限公司

开 本：820mm×1280mm 1/32
印 张：12　　字 数：250,000　　插页：2
2018年10月第1版　　2018年10月第1次印刷
定 价：75.00元
ISBN：978-7-208-15355-4 / B·1356

图书在版编目（CIP）数据

包容他者 /（德）尤尔根·哈贝马斯著；曹卫东译
. —上海：上海人民出版社，2018
ISBN 978-7-208-15355-4

Ⅰ.①包… Ⅱ.①尤… ②曹… Ⅲ.①哈贝马斯(
Habermas, Jurgen 1929-)-哲学思想 Ⅳ.①B516.59

中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第163034号

本书如有印装错误，请致电本社更换 010-52187586

文景

Horizon

社科新知　文艺新潮

编选说明

进入20世纪90年代，“话语政治”概念一直都是哈贝马斯思考的重点，最终结晶成为我们这里的《包容他者》一书。关于该书的基本结构和具体思路，哈贝马斯在其序言中已有详细的说明，无须赘述，需要略作交代的是有关篇章的来龙去脉。

“道德认知内涵的谱系学考察”、“‘理性’与‘真理’或世界观的道德”以及“论包容——关于民族、法治国家与民主之间的关系”三篇文章在收入本书前为未刊稿，其中，“论包容”一文是为了祝贺德国当代著名历史学家魏勒（Hans Ulrich Wehler）的65岁华诞而撰写的。

“论理性的公用”最初发表在美国的《哲学杂志》（*The Journal of Philosophy*）1995年3月号上；“欧洲民族国家——关于主权和公民资格的过去与未来”则由《法理杂志》（*Ratio Juris*）1996年6月首发。

“欧洲是否需要一部宪法？——答迪特·格林”是和德国当代著名法理学家格林的争论文章，发表在《欧洲法学杂志》（*European*

Law Journal）1995年11月号上，据哈贝马斯本人解释，他还有一篇关于同一主题的争论文章值得重视，本书未及收录。

“论康德的永久和平观念”是为了纪念康德的“永久和平论”一文发表200周年而撰写的，最初发表在《批判法学》（*Kritische Justiz*）1995年第28期上。围绕着康德的“永久和平”观念，西方哲学界，特别是政治哲学界近年来有广泛的研究，也出现了许多有意义的著作，其中，哈贝马斯结合其话语政治概念所作的阐发，自成一说，影响不凡。

“民主法治国家中的承认斗争”针对的是查尔斯·泰勒的多元文化主义观念，曾收入菲舍尔出版社（S. Fischer）出版的《多元文化主义与承认的政治》（*Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*）一书，中译文曾刊于《文化与公共性》（汪晖、陈燕谷编，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年），这里作了全面的校译。

“民主的三种规范模式”最初收入纪念费切尔（Iring Fetscher）的文集：蒙克勒（H. Münkler）编《论自由的可能性》（*Die Chancen der Freiheit*, München: Piper, 1992）。

“论法治国家与民主之间的内在联系”曾刊登在普罗伊斯（U. Preuβ）编《论宪法概念》（*Zum Begriff der Verfassung*, Frankfurt am Main: Fischer, 1994）中。

目　录

英译本编者导言　夏兰·克罗宁、帕布鲁·德·格赖夫　1

前言　31

第一部分　应然的权威具有多大的合理性?

道德认知内涵的谱系学考察　37

第二部分　政治自由主义——与罗尔斯商榷

论理性的公用　91

“理性”与“真理”或世界观的道德　120

第三部分　民族国家是否还有前途?

欧洲民族国家
——关于主权和公民资格的过去与未来　155

论包容
——关于民族、法治国家与民主之间的关系　179

欧洲是否需要一部宪法?
——答迪特·格林　210

第四部分　人权——从全球和内政的角度看

论康德的永久和平观念　221

民主法治国家中的承认斗争　266

第五部分　何谓“话语政治”?

民主的三种规范模式　307

论法治国家与民主之间的内在联系　322

附　录

哈贝马斯政治(法)哲学著作文献与研究文献　337

人名对照表　365

哈贝马斯生平年表　371

英译本编者导言*

夏兰·克罗宁、帕布鲁·德·格赖夫

本文集收录的论文涉猎广泛，提供了过去十年间哈贝马斯政治哲学工作的概览，以及对与当前政治辩论有关的若干基本主题的重要阐述。这项工作的一个鲜明特征是通过持续反思现代法律系统双重的合法化与调节功能来处理政治合法性问题。为了避开传统社会主义的革命乌托邦思想，同时忠于其解放抱负，哈贝马斯一直关注现代宪政国家的法律及政治制度所隐含的合法性要求，并追问如何能在一种恰切的民主理论中论证这种合法性要求。哈贝马斯将规范有效性的话语理论扩展至法律政治领域，为协商民主的程序主义构想辩护。在此构想中，国家权力合法化的负荷由政治协商的非正式及法制化过程来承担。这种构想的指导性直觉是激进的民主理念，即政治权威的合法性只能

---

* 本书译自德文原版，但英文版（*The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998）加入了一篇详尽的编者导言，提供了对哈贝马斯政治哲学方案的概览。本次中文版购得这篇序言，望对读者诸君理解本书有所助益。——编者注

通过公众广泛参与政治协商和决策制定来保证，或者更简单地说，在法治和人民主权之间有着内在关联。[1]哈贝马斯这部论文集把对政治合法性的话语及程序主义分析带入了紧迫的当代议题，诸如福利国家不朽的遗产、民族国家的未来以及全球政治语境下的人权前景。

哈贝马斯政治哲学的特点是具有双重焦点，反映了内在于现代法律本身的二元性。现代法律秩序具有双重特征：一方面是其由国家制颁和执行的“事实性”（facticity，即其实证性和强制性），另一方面是其所要求的“有效性”（validity）。[2]因此，一种重视法律体系的政治哲学，必须以截然不同又彼此关联的两种视角来看待宪政国家的法律及政治制度。首先，它必须提出合法性问题：正义原则构成了现代民主宪法的核心，其有效性基础究竟何在？[3]在自由主义和公民共和主义两大传统中，这当仁不让地是现代政治哲学的核心问题。哈贝马斯的政治合法性理论虽然深受两大传统影响，但他的直接出发点，却是对规范有效性问题的话语分析。他首先在其道德商谈理论中阐发了这种方法，现在又将之扩展到法律领域。他在进行扩展工作的时候，又非常注意将合法律性（legality）与道德相区别的那些形式特征。这种处理规范问题的普遍方法基于这样一个认知主义前提：某些行为规范是可以在商谈实践中得到合理辩护的，因而，对其合理辩护所采用的论证形式进行分析，就可阐明这些规范的有效性。

然而，这种处理法律和政治的规范方法需要通过分析实证法律秩序对现代社会的稳定和再生产所做的功能贡献来加以补充。不断加速的现代化进程，给社会秩序造成了许多问题，而现代法律系统正是在对这些问题做出回应的过程中发展起来的；正是现代法律的这种调节功能决定了合法律性的诸形式特征。此外，哈贝马斯认为，处理

法律的规范方法与功能方法是不可分割的。宪法民主的基本原则是以法律为媒介得到实现的，因而我们不可能脱离法律媒介的实证性与强制性，抽象地处理宪法民主的基本原则问题。现代法律的这些形式特征是以现代法律秩序回应社会整合和社会再生产问题为前提的。人权和人民主权构成了哈贝马斯民主理论的核心，对之进行分析的关键在于，这些分析试图解决的问题的参数是由历史所决定的。如果我们追随哈贝马斯，将合法性问题处理为去追问当自由平等的公民们商议如何使用法律手段来合法调控其共同生活时，何种权利是他们必须授予彼此的，那么，他们回答这个问题必须使用的媒介或语言，就不是他们可以自由选择的，而受限于他们试图解决的任务。因此，实证法作为整合现代社会的基础，并没有功能上的替代品。

我们的目标并非是提供对此宏大理论方案的详尽分析。相反，我们将通过导论来概述哈贝马斯关于规范合法性（normative legitimacy）的商谈理论的相关特征，以及这些特征对其法律权利理论的影响（1），之后我们将转向他关于协商民主的程序主义构想（2）。我们将考虑这种方案对民族国家的未来、全球人权政治以及相应的超民族国家政治制度的潜在影响（3）。以上面这三点为背景，我们可以进一步评价哈贝马斯对目前关于多元文化主义和文化少数派的激烈争论的贡献（4）。

1. 道德和法律的商谈理论

哈贝马斯从这样一个假定出发，即在现代多元社会中，社会规范只能从那些决策和互动都受其约束的人所具有的理性和意志中得到其有效性。在这个出发点上，他与罗尔斯是一致的，但罗尔斯强调很可

能关于善的观念以及终极价值问题的分歧才是多元社会的一个持久特征，并且这种分歧只有通过强加一个信仰体系才能被克服。然而两人对多元主义挑战的回应则判然有别。罗尔斯主张，虽然公民虔心奉行的“完备性学说”（comprehensive doctrines）各不相同且互不兼容，但这并不妨碍他们就正义的基本原则达成“重叠共识”（overlapping consensus），而这种基本正义原则是他们分别在自身的评价性世界观中去证明的，这就等于预设了，他们能够吸收根植于西方自由民主制传统中关于个体、社会与公共理性等共同理想。[4]与之相反，哈贝马斯认为，甚至在多元社会中对价值及良善生活问题持不同意见的社会成员之间，就一般规范性原则达成一致而言，也存在着一个更加普遍的基础。这种信心基于他的社会理论赋予交往行为——即这样一种社会互动形式，其参与者或根据他们所共享的对于处境的理解来行事，或试图就处境达成一个共享的理解——的核心作用：对社会生活形式与社会行动者的身份认同进行调节与再生产。[5]根据这种理论，交往行动者致力于达成共同理解的内容中，包括了影响其行动的规范性假定；因此，他们含蓄地转向涉及规范有效性的实践论证，将之作为解决实践分歧的手段。这就促使哈贝马斯假设，当说话者真诚地参与到实际论证中时，他们就不可避免地要设置前提，而分析这些前提就能阐明规范有效性的基础。事实上，哈贝马斯主张，论证无法避免的语用前提，必然包含一种普遍的商谈原则（D），它指定了任何有效的社会规范必须满足的条件：“所有可能受影响的个体作为理性商谈的参与者会同意的那些规范，才是有效的。”[6]

商谈原则构成了道德和法律有效性理论的基石，这种理论旨在反驳非认知主义者对道德和法律规范的理性基础的怀疑。[7]商谈理论坚

持，至少某一类规范问题确实具有认知内涵。商谈理论特别强调：原则上，在一个具有理想包容性的实践商谈中，参与者能够以所有人都能接受的理由为基础，就这类规范的有效性达成非强制的一致。这种话语方式吁求的理想化为哈贝马斯的理论增添了严苛的、反事实的色彩：商谈原则指向一种话语检验（discursive validation）的理想程序，后者作为一种规范性标准而起作用，可以比照它去批判现有的商谈条件。虽然这些理想化无疑是有争议的，但如果注意到它们与行动者形成和维持其身份认同并调节其互动的诸种条件有着内在联系，那么，人们就能够消除对它们的一些疑虑：这样是不是过于武断，或者它们反映的是对实践无足轻重的、观念论的理性构想。[8]

这种对规范问题的话语分析允许对道德有效性与法律有效性进行明晰的区分。商谈原则表达了一种关于公平（impartiality）的总体观念，这种观念在道德规范与法律规范中的表达虽不相同，却相互补充。哈贝马斯在法律和道德之间的区分挑战了传统的假定，即道德代表了一种基本的法律及政治原则都必须奠基其中的高阶价值领域。随着围绕国家和实证法律秩序组织起来的现代社会的出现，对政治合法性基础的理解遭遇了一次深刻的转变：现代自然法或社会契约论与传统自然法决裂了，前者主张政治权威来自那些服从者的意志，而非来自神授的道德秩序。然而，如果不常常对之加以批判性检验，道德优先于法律的传统假定便继续在现代政治思想的自由主义和社群主义传统中扮演着核心角色。洛克传统的经典自由主义给予个体自由的前政治的基本权利以头等重要性，社群主义思想家则要求植根于世袭国家、宗教或族群认同的种种价值，成为所有必须解答的政治正义问题不可规避的背景。哈贝马斯同时反对这两种传统，他认为法律和道德

处于互补关系中。现代法律秩序视为神圣不可侵犯的基本人权本质上是**法律**权利（*legal* rights），而并非道德权利（moral rights），后者是强加于公民立宪实践之上的外部约束，尽管道德考量已经进入了关于基本权利的辩护。

哈贝马斯大体上沿袭了康德的术语，把道德解释为一个责任系统，其基础是无条件地要求尊重和关心所有人。道德责任对所有具有言语和行为能力的人都有约束力，因此具有不受限制的或普遍的适用范围。[9]然而，道德的本质恰恰意味着它仅限于作为调节社会互动的机制。道德原则那种不受限的普遍性，高度抽象的、认知性的有效性诉求以及强加责任的无条件性，在道德的判断、论证与道德动机这两方面之间，形成一条裂缝。道德规范为行动者提供的弱认知动机，是让他们知道，他们并没有充分理由去违背道德规范，但也没有为他们提供合理的动机去依照规范行事。此外，道德规范的辩护和应用所要求的实践商谈，其所需的要求之高度严苛，使得现实商谈顶多只能趋近于它。因此，道德规范不适用于调节陌生人之间的社会互动，因为在此类互动中，为了建立和维持实践商谈所要求的互信关系，实际花费的时间与精力成本过于高昂。

作为调节陌生人之间互动的机制，现代法律比道德具有若干重要的结构性优势。现代法律体系保护个体自由的空间，在其中通过授予所有公民个体行动的权利，公民可以自由地追求其私人目的：鉴于道德领域中责任优先于权利，那么，法律领域中个体权利则优先于责任，这与霍布斯主义者的原则可谓一致——凡是不被禁止的便是被允许的。此外，鉴于道德必须依赖于因内疚而带来的微弱束缚，法律规范的强制执行则由警察和国家的刑罚力量来确保。尽管基本法律规范

的内容有时候或许难以区别于普遍道德原则的内容，但法律规范必须被制颁，且所有法律规范原则上都服从修正，上述事实意味着它们的应用范围首先受限于一种特定的辖区与公民群体。

如果我们要公正地评判实证法律秩序之合法性的独特模式，哈贝马斯认为应该开始追问，当自由平等的公民通过实证法律手段来调节其共同生活时，他们必须授予彼此哪些基本权利。一旦恰当地描绘了立宪实践的目标，实现该目标的媒介的诸形式特征——即实证的、强制性的法律——便严格限制了程序可能产生的结果。特别是，因为法律权利预设了公民拥有法律主体地位，公民便必须首先授予他人某些基本的**自由权利**以确保其人为授予的地位（artificial status），包括使用能够达成平等个体自由的一切可能手段的权利、政治共同体中成员资格的权利，以及确保个体受法律保护的权利，等等。[10]如果没有这些**私人自主**（*private autonomy*）的权利为公民不受干涉地追求其私人目的创造空间，那么，我们也没有理由期待道德上负责任的行动者自愿服从一种强制性的法律秩序。而他们还必须承认彼此拥有基本的**政治参与权**（*rights of political participation*）或**公共自主权**（*rights of public autonomy*），有了这些权利，才能够制订和颁布那些令所有基本权利（包括政治权利本身）生效的法律。经典自由主义将自由权利视为前政治的禀赋，并将之解释为不干涉的消极权利，与之相反，哈贝马斯认为，只有民众广泛参与到一个包容性公共领域的政治意见形成过程之中，通过这种方式去影响法律中对他们的需求与利益的定义，自由权利才能得到实现。[11]以此视角观之，把政治权利描述为权利承担者，描述为实现法律主体之人为授予的地位的必要条件，是因为它们负责调节自由权利的履行。然而，私人自主和公共自主之间的

关系也能够根据表达于商谈原则的合法性观念来解释。这项原则规定了法律的合法性来源于假定的决策合理性，后者是通过可适当调节的协商程序完成的；因此，一种法律秩序的合法性根本上依赖于政治交往形式的制度化，后者对理性的政治意志的形成而言是必要的；并且就政治交往之对应形式的制度化而言，自由权利能够被证明为其必要条件。因此，自由权利也好，政治权利也罢，都不能被给予优先性，两者必须被视为同源（co-original）。私人自主与公共自主在本质上相互依存的原则，或者说，法治与人民主权的同源性原则，构成了哈贝马斯商谈民主程序主义模型的基石。

不过，在转而讨论这个问题之前，我们应该关注哈贝马斯权利理论的一系列重要特征。首先，它回避了社会契约理论中自然状态这一虚构所产生的问题，这些问题仍颇有争议地困扰着罗尔斯关于原初状态的设想。哈贝马斯则无需诉诸人性及实践理性等有争议的前政治观念，也无需诉诸基于特殊宪法传统的观念；在他看来，建立一个政治共同体的决定就其自身而言无需规范辩护。只需从功能角度证明立宪任务的性质与完成该任务的媒介——即，依据现代法律系统的调节功能——一套从话语层面来解释规范有效性的一般权利理论便水到渠成。依据规范原则，参与者必须决定授予彼此哪些权利，但规范原则并不以理性与人格这样的先验理想为基础，而隐含在交往行为与实践商谈的前提中。因此，权利并不被视为道德馈赠，其作为外部约束而强加于公民的政治协商之上，而是被表现为一个建构过程的结果，因此表达了公民自身的理性和意志。

然而，虽然哈贝马斯认为就宪政国家而言，权利理论无需涉及价值和人类良善等富有争议的问题，但他并未把伦理问题也一并排除在

政治范围以外。[12]关于哪些价值和善的理想应通过政治手段来实现的政治性追问，不承认正义问题能够有不受限制的理性解决方案，因为它们离不开塑造了群体认同的文化传统及历史经验，因此只能在**已成型的**政治共同体语境中加以回答。这并不意味着不能理性地讨论和解决公善（collective good）问题；然而，在多元社会中，关于哪些价值和善的理想应通过政治手段来实现的协商和决策，必须在宪法框架内部进行，从而保障个体自由，保障少数群体不认同主流文化价值、培养自身独特认同的权利。另一方面，每个政治共同体必须在其政治文化内部来实现基本权利体系，尽管这种政治文化不必被主流文化所同化，但它还是反映了可共享的诸种传统及历史经验。

哈贝马斯方法的另一个值得关注的、对国际司法问题产生了深远影响的特征，是相互授予权利的假定性程序，可以被设想为不同范围的群体所执行，其范围从地方及国家延伸至地区及全球。[13]为建立合法的宪法政体而必须授予的基本人权，本质上在每种情况下都是相同的，而实现这些基本人权的政治体制，却必须反映出受监管的实际情况的不同范围，以及服从制颁法律的全体居民的不同构成。因此，正如我们将看到的，哈贝马斯关于人权的一般理论指向了一种全球政治秩序的可能性，在其中随着一个全球政体在国际层面上假定对人权履行负责，主权将会被划分且分散到地方性政体、民族性政体以及区域性政体之中。

2. 公共理性与商谈民主

哈贝马斯的人权理论和人民主权理论要求建立意见及意志形成

的商议过程发挥核心作用的政治体制。这来自商谈理论的激进程序主义取向，这种取向把政治合法性的全部重负强加于意见及意志形成的非正式及法制化过程上。按此解释，法律规范的合法性是政治商谈程序和决策制定程序之诸形式特征的一项功能，这些程序支持假定其结果的合理性。由此产生的将法律规范的制颁捆绑于理性政治意志形成的商谈过程的要求，以不同方式应用于基本宪法原则和已制颁的法律规范和法规。在宪法层面上，人民主权原则要求公民在立宪实践中必须能够宣告基本权利就是他们会授予彼此的那些权利。因为绝大多数情况下，公民都出生于一个早已存在的国家，从未实际参与过立宪实践，所以必须通过一些程序来落实他们自愿同意的要求。如果通过这些程序能够动员起足够多的政治意志，就能够挑战和改变现存的宪法原则。就已制颁的法律而言，人民主权原则要求公民应当在阐释和捍卫实现基本权利的标准方面发挥积极作用，最重要的是应当在形成关于他们被纳入法律的需求和利益的定义方面发挥积极作用。在任何一种情况下，对法律规范内容的决断都不能独立于表达为批评性公共意见的民意。因此，法治与人民主权之间的相互关系就要求一种商谈民主的程序主义模式，据此所有的政治决策制定，从宪法修正案到法律的起草和颁布，都受制于政治公共领域中的论证过程。

哈贝马斯详细阐明了政治制度为实现商谈民主模式而必须采纳的基本结构。首先，它要求一个日常政治交往的公共领域，其制度根基是由公民社会的自治组织来提供的，并依赖于专家信息的导入以及对印刷及电子媒介的开放。公共政治讨论的非正式性质，以及它必须对日常交往生活世界中出现的问题作出回应的事实，意味着进行讨论的协会能够不受法律的直接管辖；尽管如此，由宪法所保障的基本政

治权利，例如结社的自由、言论自由、良知的自由等，尤其旨在保障令一个繁荣的公民社会得以可能的背景条件。[14]公共领域是对由立法、司法以及行政等部门组成的受法律约束的政府领域的补充。每一个部门中的具体任务，都需要复杂的劳动分工，其中每一个部门同另外的部门相比，都同时扮演既授权又限权的角色。例如，专业的司法机关不能通过制定法律来抢占立法机关的政治职能；相反，司法审查制度使司法机关能够限制立法机关通过颁布法律来规划具体的法律判决。[15]

当这种模式符合现代宪法民主制的基本制度安排时，哈贝马斯依据公共理性的合法化功能为这些安排提供了具有原创性的基本原理。他依据权力循环模式来解释这一原理：在输入的一端，公共领域中产生的影响通过选举制和议会制的意见及意志形成的民主程序被转换为交往权力（communicative power），并依次通过法律程序和议会组织的政策转换为行政权力；在输出的一端，行政程序为公民社会及其自治组织的持存创造了必要条件，因此也为一个充满了生气的政治公共领域的持存创造了必要条件。[16]

哈贝马斯声称比起竞争对手的理论提案，商谈民主的程序主义模式更好地抓住了法治和人民主权相互依存的原则。与哈贝马斯关联最密切的竞争性立场或许是罗尔斯的政治自由主义（political liberalism），这种立场在本论文集第二部分的两篇论文中得到了详细讨论。首先，哈贝马斯概括了三种对政治自由主义的基本批评：第一，原初状态及无知之幕（veil of ignorance）的设置并未准确地塑造出公正的理念，后者影响了正义的义务论概念；第二，依据“重叠共识”来为一种正义的政治性观念进行公共辩护的理念，与知识或认知

的有效性声明并不相称，后者是如果这种理论要求合法性就必须提出的；第三，罗尔斯的政治观念意味着在公民的公共认同和非公共认同之间作出严格的划分，这种划分导致他将消极自由的权利置于政治参与的权利之上。[17]罗尔斯在回应中激烈地争辩说，哈贝马斯的批评没有公正地对待他立场的复杂性，并在回应过程中揭示出其立场在某些方面与哈贝马斯的接近程度比后者所领会到的要更多。[18]尽管如此，在下一篇文章中，哈贝马斯重申并进一步澄清了他的基本批评立场。

或许两人的关键分歧在于，足以作为宪法民主制在正义理论上的依据的一种哲学的实践理性构想应当有怎样的性质与范围。尽管两人都采取了广义上的建构主义方法来处理实践理性——他们将宪法民主制的正义原则等同为公民会同意的恰当反思或商谈过程的结果——但哈贝马斯相信隐含在现代民主宪法中的合法性概念需要一种比罗尔斯所允许的要更加完备的实践理性理论。因此，哈贝马斯重申自己的论证，即罗尔斯关于合理的重叠共识的观点不足以为基本宪法原则的合法性奠基，因为它没有考虑到从一个共享的视角出发，**出于同一种理由**，公民能够使自己确信该原则的有效性。[19]哈贝马斯认为，这一视角隐含于讲话者从事实际讨论就免不了要接受的前提中，以至于恰切的规范原则能够奠基于一种纯粹的程序方法。相反，罗尔斯拒绝了这种方法，其理由是一种关于正义的政治理论必须是独立的，因此理性理论的任何部分都不能奠基于完备的哲学学说，例如哈贝马斯的交往行为理论。[20]

哈贝马斯和罗尔斯立场的核心是他们各自对理性公共运用的合法性功能的分析，显示了他们从不同路径来处理实践理性的意义。两人的交锋显示出，罗尔斯的政治自由主义中关于公共理性的理解存在着

悬而未决的分歧。首先，在“公民社会的背景文化”中存在着诸多思想的无限制交锋，其中所有实践及理论的提案都公开接受辩论；参与者在此自由地诉诸他们所找到的令人信服的任何理由，包括他们自身的各种完备性观点，尝试着令同伴信服。在这个论坛上，作为公平的正义以及可与之媲美的正义的政治性观念，都必须自我证明。然而，当讨论政治关切的事件时，“政治社会”以及公共理性的相关概念被树立为参与者在公共政治生活中应当遵照的典范，由此，一个更窄化的公共理性概念影响了罗尔斯为一种正义的政治性观念所进行的“公共辩护”。理性的公民把政治观念嵌入他们不同的完备性学说，已经“私下地”证明了其正当性。因此，他们为一种共享的政治观念进行公共辩护，就得考虑一个**事实**：其他人所具有的合理的完备性学说，也出于不同的理由，赞同这种政治观念。这种“相互算计”（mutual accounting）所得并非是进一步支持政治观念的理由——因为完备性学说所表达的**内容**（*content*）在公共辩护中并不起规范作用——但是，不同的公民出于不同理由而赞成相同观念这一共同认识，必须受到尊重。[21]这种相互承认表现在公共理性的理想和与之相应的文明的政治美德中：在处理政治议题，特别是那些涉及宪法要素的议题时，公民、公职候选人、公务员、法官以及立法者必须限于引证同伴公民能合理接受的理由，因此必须避免援引自身的完备性学说。

哈贝马斯严厉批评了这种窄化的公共理性概念。罗尔斯所描绘的因公共辩护而产生的共识，虽然与奠定了现代宪法制度基础的基本正义原则的义务论内涵相一致，但并不具有“合理的动机”。问题在于，重叠共识并不基于可共享的理由：公民们仅仅是观察到他们的同伴出于各自的理由接受了政治观念，然而却无法判断这种接受是否具有一

种真正的理性基础。这种弱化的公共辩护观念意味着，罗尔斯必须将公开关联于基本宪法原则的有效性要求限制为对“合理性”的弱化主张。但这种做法使罗尔斯——对哈贝马斯而言，这是相当矛盾的——坚持可公开辩护的理由仅仅能够支持一种对“合理性”的弱化主张，然而为完备性学说辩护而调动起来的私人理由，能够确立对“道德真理”（moral truth）的强力主张。相反，哈贝马斯坚持认为，与宗教和形而上学世界观相关联的价值及善的理想，不能要求正义基本原则的普遍有效性，尽管我们必须在它们所形成的文化背景之中去解释和运用这些基本原则。此外，哈贝马斯还认为关于理性之公开运用的、一以贯之的程序主义概念，必然要求公民社会中（即，在“公共领域”中）非正式的政治讨论，以及立法及司法语境中有关宪法根本的公共商谈，在本质上都要服从同一个理性限制。在这两种情况下，结果的合理性在理想状况下应该只是理由引证的一项功能。唯一的区别在于，一种有利于公开参与的生机勃勃的政治文化，在公共领域中保障了辩论的合理性；然而，在宪法管控的行政领域中，保障辩论合理性的却是司法和议会协商以及决策制定等法律指定程序，旨在确保商谈的公开性在时间与信息的限制下充分趋近于理想条件。因此，政治协商的赋予合法性的功能并非必须依赖公民、立法者以及法官的文明（civility），即他们自愿地避免引证他们认为不会被同伴公民所接受的论据；而必须取决于对商谈的程序性约束，以便决定何种理由可以最终胜出。

尽管这种复杂讨论思路的进一步澄清必须取决于读者，[22]但我们仍愿意关注罗尔斯和哈贝马斯处理国际法问题的分歧，牵涉哈贝马斯在本文集中更多的论题。罗尔斯正义理论的起点在于将国家或多或少

地视为由社会协作所构成的自足系统，并假定其会永远存在；因此，该理论预设了民族国家对领土和人民行使独立主权（现代国际法视之为神圣不可侵犯）。罗尔斯的最新观点加强了上述取向，认为正义的政治性观念吸收了潜在于西方自由民主制的政治文化中的诸种观念。当他转向讨论自由民主制面对非自由政体（其政治文化并非由这样的自由观念所构成）应如何运行时，宽容原则本身就决定了自由政体不必单方面地坚持自由标准作为判断的基础，用以判断何种政体应被视为合法的。换句话说，罗尔斯被迫为国际领域提供了更弱化的政治合法性标准，并且其国际正义理论至少就目前规划而言，似乎只给予了独裁国家公民的人权以有限的保护。[23]

就哈贝马斯的方法而言，正义的自由原则在国家中的应用和在国际领域中的应用之间并不存在这种理论裂隙。比起接受视国家为其公民全权合法代表的传统国际法框架，哈贝马斯提倡取代国际法的万民法（*cosmopolitan* law）模式，直接授予个体合法行动的权利，并授权创建超民族国家的政治代理机构与政治机构以确保全球范围内人权的落实。民族国家其时将继续保有有限的主权，但若有必要，他们的公民将能够诉诸地区或全球代理机构的强制性法律权威，以反对其政府的裁断。权利理论的此种延伸以及程序民主的世界主义趋势，产生了涉及民族国家未来的诸多影响广泛的问题。我们现在要转而讨论这些问题。

3. 全球化时代中民族国家的未来

本文集第三、四部分的选文代表了哈贝马斯在关于民族国家的

性质与未来的持续争论中的一些最重要的介入。然而，与最常见的世界主义论证相比，哈贝马斯的出发点既不是对民族国家的攻击，也不是对民族主义的否定，而是对这两者的成就及局限性的规范分析和经验分析。简要地说，哈贝马斯认为民族国家的出现是为了回应合法化与一体化的双重危机，这种危机随着旧欧洲封建秩序的灭亡而出现，并由于现代化进程的加速而加深。在宗教战争和教义多元主义出现之后，权威不得不以世俗方式来合法化。现代化的觉醒也带来了孤独的个体及失位的社群。[24]民族国家的成就恰恰在于同时处理了合法化及整合问题。通过建立国家并结合民主宪法程序，社群为其权威的政治制度赢得了一定程度的合法性。同时，恰恰是（大多数情况下甚至是深思熟虑地）对建国理念的采纳，在从前的陌生人之间创造了共同团结的纽带，并促进了民主公民权的扩展，从而处理了社会分裂的难题。[25]

但如果民族理念在民主社会的形成中具有历史重要性，对哈贝马斯而言，它虽然似乎已失去了存在的意义，但至少可按照传统来设想之，并在国际法中视之为神圣不可侵犯的。这并不只是因为，不断增长的多元主义以及经济全球化的残酷进程，致使对内由同种族人组成、对外具有独立主权的国家观念遭到淘汰；此外，民族主义与共和主义之间的内在张力已蓄势待发。民族性首先依赖于可归因的条件，例如族群划分、共同语言，或可共享的历史、基于自愿联合和普遍人权的共和主义。尽管自法国大革命以来，民族性的历史趋同及共和主义在民族国家的形成中扮演了重要角色，但哈贝马斯认为这种联系仅仅是偶然的：共和主义既不在观念上也不在实践上依赖民族性，并且，20世纪尤其提供了荒唐案例，即危险地强调民族（ethnos）和人

民（demos）之间的关系。

哈贝马斯在这场论争中的主要目标是如下立场，即将文化或民族意义上由同种族人组成的全体居民视为宪法民主制有效运行的一项必要前提。[26]对哈贝马斯而言，坚持这种条件意味着无法承认法律机构在塑造民族认同中的重要性。他提醒我们，现代意识不仅仅是成员资格在前政治祖传共同体中基于血缘关系的结果，而至少部分是一种政治功能，一种在政治共同体之内积极享有公民地位的功能。

关注法律结构——作为对世袭之忠诚的反对——在民族身份认同建构中所扮演的角色，帮助哈贝马斯直面一项针对欧盟这种超民族国家政体的异议。按照一些批评家的说法，诸如此类的政体缺乏真正的超民族国家的身份认同，遭受了无法解决的合法性亏空：它们的成因及运行都将不可避免地反对民主。当然，哈贝马斯承认，欧洲的身份认同只通过法定命令是不会产生的；但他认为，这种身份认同的起源依赖于超民族国家民主程序的制度化。例如，正如法国的身份认同不仅基于可共享的文化认同，而且也基于作为法国大革命所部分遗存的、可共享的法律—政治制度及实践，欧洲的身份认同至少部分将会是一项法律体制功能，后者允许一种真正的欧洲身份认同的发展。哈贝马斯的模式是，随着贯穿19世纪的缓慢历史进程，地方和王朝所世袭的忠诚已变得从属于特定民族国家中更抽象、更依赖法律仲裁的公民的政治身份认同。

随着这类争论越来越多，哈贝马斯使用了讨论中日渐重要的一对相关区分，不仅涉及民族主义，而且更普遍地涉及多元文化语境中的政治辩护。一方面，他区分了**公民**意义上的民族和**族群**意义上的民族，另一方面，他区分了**政治**的文化和**多数人**的文化。当然，这种观

念为政治目标设限，以便协议更为可行。公民虽不必就相互可接受的一套文化实践达成协议，但必须就抽象的宪法原则达成更适度却仍然很苛刻的协议。就多元国家内部民族的身份认同而言，哈贝马斯认为，一种超民族国家的身份认同或许可以更普遍地围绕关于政治原则及政治程序的协议，而不是围绕关于文化的协议来逐步形成。这种协议相当于认同哈贝马斯（及其他人）称之为“宪法爱国主义”（constitutional patriotism）的基本宪法原则及其实践。正如在民族国家内部，世袭的地区忠诚能够从属于宪法爱国主义，但不能完全由后者所取代，所以，相似的过程或许也开始在超民族国家的层面上出现，规定了具有不同宪法传统的成员国包含同一套基本权利。[27]

但是，哈贝马斯对世界主义框架的兴趣得出了让人无法赞同的观察，即不同的共和主义传统关于同样一些宪法原则的观点是相同的。毕竟，包括国际联盟在内的经典国家体系，也包含了所有成员国都应遵循的一套原则。[28]但那种体系并没有赋予任何人权威以干涉对共同原则的捍卫。就此而言，哈贝马斯的世界主义比康德更苛刻，经典的国际法概念在某种程度上反映了后者关于一个主权国家联盟的观点。[29]在哈贝马斯看来，康德的双重抱负中存在着矛盾：一方面要保护联合国家的主权，另一方面则要在长期运行中保障和平。这种张力在于如下事实：当且仅当成员国**想要**留在其中时，拟建的联合体制才能存在下去。然而，哈贝马斯认为，如果要促进和平，那么各国必须**有义务地**遵照联邦的原则行动。[30]尽管康德设想了“基于每一个成员国都必须服从可实施的公共法”的“普遍合众国”（universal federal state /völkerstaat）的可能性，[31]但他实际主张的是“各民族的联盟”（federation of peoples /völkerbund）这种更温和的形态，其目标并不是

维持法律秩序以促进福利及社会公正，而宁可说是为了进一步废除战争。[32]这种自发联盟不会产生任何可提起诉讼的权利，因此它的永久性尚且存疑。此外，可预见的是，对完整保留其成员国主权的担忧，将与迫使不守规矩的成员国服从其自身的**国家理由**（*raison d'etat*）以便永久维持和平的要求相冲突。[33]因此，这种双重目标中存在着固有张力：一方面，要建立一个保障实施人权的联合政体；另一方面，要就国际法义务的唯一来源达成一致。

那么，恰当地重塑经典国际法便是自然而然的事情。哈贝马斯提案的要旨在于，如果共和主义要生存下来，便需要保存于超民族国家层面。民族国家有不太可能单独克服的三大弱点。首先，单个的民族国家并不具有必要的资源应对全球范围内的风险，包括生态问题、经济不平等、军火贸易及国际犯罪。第二，面对经济的全球化或去国有化，国家变得无助。跨国经济活动的剧增，以及资本的高速机动性，皆导致了单个国家在很大程度上失去了对自身经济的控制。这个弱点不只是一个当下的实际问题，而且预示着对民族国家的综合成就的侵蚀。经济去国有化带来的危险之一，是在若干国家间引发了为追求竞争性优势而取消福利制度的竞赛。这种做法甚至在发达国家也会反过来加速底层社会的形成，并带来三个决定性后果：日益求助于高压政治，徒劳地试图控制庞大的社会底层所带来的失范影响；波及区域的基础设施衰退；并且，前述状况导致，作为民主制民族国家的两大成就——社会团结纽带和政治合法性——也崩溃了。[34]最后，民族主义和共和主义之间的固有张力使得主权国家不再是下述权利的可靠担保人，即个体应是普遍人，而不仅仅是特定国家的公民。

根据哈贝马斯的看法，超民族国家政体更可能在主权国家失败的

方面取得成功。出于这个理由，他支持超民族国家的机构获得更大的行政及司法权力，只要这些机构比目前的国际组织更加民主。这些制度的目标是建立国际法律秩序，至少能迫使单个政府尊重其公民的基本权利，必要时也可动用威胁或实施制裁来达成此目的。如果国际机构不断增长的司法及行政功能对敦促其有效地保护个体权利来说是必要的，那么出于这个特定的原因，它们同样也必须体现更大的民主开放性，以防止对国际力量居心叵测的、不公正的使用。

在哈贝马斯有关欧洲未来的表态中，可以看到同样民主的、世界主义的取向。批评家们宣称，欧盟至少在三个层面遭受了严峻的“民主赤字”（democratic deficit）。[35]首先，欧盟依赖于国际条约，这种对机构和司法判例而言看似不可靠的基础，却日益扮演了一种联邦性质的角色。[36]其次，批评家断言对民主制的结构性阻碍，例如欧盟委员会日益增长的权力[37]、理事会民主程序的惨淡经营[38]，以及议会相对而言在结构上的削弱[39]，使得欧盟的决策表现为具有危险自治倾向的官僚机构的欺诈。甚至，如果成员国能够“出让”其合法性给欧盟机构，那么假以时日据说会打开一道民主制的裂隙。因为超负荷的理事会已经授权给欧盟委员会，除了欧盟自身之外，其成员并不对特定的成员国负责。最后，一些批评家争辩欧盟的民主性质，断言由于欧洲公共领域已不复存在，一个更强大的欧盟将遭遇更为严峻的合法性亏空。

哈贝马斯对欧盟民主赤字的回应类似于他有关联合国的建议。他以“普遍的权力、一个由欧盟委员会组成的政府、一个替代了理事会的上议院以及一个具有扩大权限的欧洲法院来为诸如欧洲议会这样的新政治机构”辩护。[40]简言之，哈贝马斯主张“欧洲共同体向一个民

主的联邦制国家转变”。[41]对他而言，解决欧盟民主赤字的方法恰恰是增强它的政治机构，同时赋予其联邦政府的性质。哈贝马斯提醒那些（比如格林姆［Grimm］）认为由于欧洲公共领域不复存在，一个更强大的欧盟将遭遇更为严峻的合法性亏空的人，公民的身份认同至少部分是由引导他们生活的法律和政治机构塑造的。那么，人们并非毫无缘由地期望“欧洲宪法即将创造的政治机构会具有催化效应”[42]——即，它们将为真正的欧洲身份认同的形成做出贡献，轮流地促进欧洲机构的民主化。

哈贝马斯关于国际机构改革的意见引发了争论，但其工作的焦点在于世界主义的规范维度。在这个层面上，哈贝马斯的世界主义辩护尤为引人注目的地方来自其论证，即通过给予双方应得的论据，试图调和特殊主义与普遍主义，**美德**（*Sittlichkeit*）与**道德**（*Moralität*）。其主导观念在于，依据他在民族国家内部所阐明的法律权利的合法性，世界主义的政治机构能够被视为应用某种相同假定性构想的结果。正如在国家内部，为了通过法律手段来调解社会互动，这些权利是必要的；当互动发生在跨国层面时，为了达成相同的目标，某些特定的权利也变得必要了。对哈贝马斯而言，自从法律的合法化要求同时对其应用的具体内容以及对公平理据的普遍信任保持敏感，基本权利的普遍性不仅没有阻扰，而且实际上促进了生活具体形式的表达和发展。这在下一章节中会变得更加清晰。

4. 多元文化主义与文化少数群体的权利

哈贝马斯讨论多元文化主义有助于阐明其方法的优势在于差异化

地处理道德、法律、政治问题及这些问题之间错综复杂的关系。自由主义者与社群主义者都指责对方对差异不够敏感，因此在处理当代认同政治的紧迫问题时力不从心。社群主义者指责自由主义者强调平等对待，相当于“抽象地拉平了差别，拉平了文化和社会差异”。[43]自由主义者则反过来宣称社群主义的许多特征导致了排斥差异。这些特征包括社群主义者乐意授予集体权利超过个体权利的优先性，以及将权利解释为包含在特定社群的传统中的价值表达。在多元社会中，集体的身份认同概念和权利之间的强关联是格外成问题的；其中，涉及身份认同和传统迥异于大多数群体的少数群体的权利问题时，不可避免地产生冲突。

哈贝马斯政治合法化理论所具有的独特力量及创造性，部分在于其能够在统一了人权和人民主权的单一理论框架中处理一系列范围广泛的难题。尽管如此，哈贝马斯并未立即证明其方法比起社群主义或经典自由主义，能够更好地解释族群、宗教以及民族之间具有重要政治意义的差异。首先，从民族和超民族国家的层面来看，哈贝马斯打算将民主制奠基于高度抽象的人权理论和人民主权理论的做法，似乎忽略了那些塑造了群体身份认同的文化价值。我们应该以对这些问题的简短评论来结束。

（1）假定族群和文化的同质性是一个民主共同体发挥恰当功能的必要条件，这给为平等对待少数群体而辩护制造了明显的困难。哈贝马斯对民族和人民之间区分的捍卫，正如我们前面之所见，恰恰直接反对这一预设，并且使他能够辩称并不存在先天的理由可以证明，为何宪法民主制应通过不断增长的族群及文化的多元主义来挑战自身。批评家将不出所料地抱怨，这种特定的论证会低估文化认同的重要

性。他们将会指出，现代宪法民主制度多半来自诸群体为自决（self-determination）而进行的斗争。这些群体将其政治命运视为培养将自身与其他民族群体区分开来的生活、习俗及价值之特定形式的问题。相反，哈贝马斯似乎把某个群体的成员资格问题仅仅视为历史的偶然。

然而，甚至那些接受了政治成员资格之偶然性的批评家也辩称，民族和人民之间的区分最好能禁止公然的歧视，但文化多元主义的争论恰恰揭示了平等对待原则和保护文化认同的目标之间的张力。哈贝马斯在可共享的政治文化和形形色色的亚文化之间进行了相关区分，意在强调政治整合是就基本的宪法原则及程序达成协议，而不是就生活的具体形式达成协议的问题。当然，这种区分或许会为如下异议火上浇油，即哈贝马斯不能够与政治中的文化重要性相协调，过多地赞同一种宪法传统，并隔绝于厚重的伦理生活的实质，因而不太可能从法律上保护少数社群或先前未被承认的社群。

这些异议具有一定的合理性，但哈贝马斯的社会理论也为他提供了处理这些异议的理论资源。首先，他能够吸收对身份建构的描述，据此个体化只有通过社会化进程才能达成。[44]简单地说，这种观念认为个体的身份认同具有不可化约的主体间基础；这是因为，自我意义的获得和维持取决于建立在交往行为前提中的互惠及相互承认的结构。如果身份认同通过社会化进程能始终清晰地被表达，那么保护个体的身份认同必然意味着，保护个体在其中定义自身之所是的互动语境。因为，尊重个体的完整即要求尊重他们构建和维持其身份认同的语境。哈贝马斯由此为下述政策辩护，即多元文化主义的捍卫者们也赞同诸如多元文化教育，对少数群体文化成就采取政府支持等举措。

尽管哈贝马斯及其社群主义对手或许都支持一些相同的政策，

然而他们为之提供的辩护却截然不同。如此一来，查尔斯·泰勒最终诉诸群体权利这个有争议的概念，[45]反之，哈贝马斯则依赖个人自主（personal autonomy）的概念。对哈贝马斯来说，多元文化政策并不只是支撑了维持个体及群体身份认同的条件，而且也保护了运用自主选择的机会的条件。诸如此类的政策旨在允许公民在不遭受处罚的情况下从事其文化实践，即他们的自主选择不受歧视。[46]因此，不管什么样的程序为了保护文化语境而被创立，它们都应该如此去保护有意义的文化选择的可能性。为此，哈贝马斯的提案不信任本质主义的多元文化主义，后者认为民族或文化群体的成员具有安东尼·阿皮亚（Anthony Appiah）所谓的“恪守成规的身份认同”（tightly scripted identities），或者试图向个体说明诸如此类成员资格的性质或重要性。[47]在多元化的语境中，集体及个人的身份认同在一定程度上都可以进行公开选择。哈贝马斯的多元文化主义立场承认差异，但同样敏感于对个人自主的潜在威胁，这种威胁是由承认群体身份认同的需要所引起的。承认政治的压迫性潜能既源于渴望去定义文化参与的真正表现，又源于期望参与者应该在他们的民族或文化群体的成员资格中获得其身份认同的核心的、可定义的特征。

（2）哈贝马斯工作的第二个方面加强了对差异的敏感，表现在其以高度差异化的方法处理有关法律—政治之性质的讨论。自由主义者传统上倾向于把政治话语看作似乎浑然一体的，因此，他们在下述两方面存在分歧：民主讨论是否应该要么被理解成纯粹的策略，即精英们为了公民选举而进行的一场竞争（例如熊彼特、博比奥、祖奴等），或者要么被理解为置于道德普遍规则之下的对话，并因此需要特殊类型的对话限制（例如阿克曼、罗尔斯等）。哈贝马斯的处理方式更为

复杂。从对实践理性的实用主义运用、伦理运用以及道德运用的区分开始，[48]他提供了一种对政治话语的分析，强调伦理关切在政治领域中的重要性。当法律的合法性取决于设计来确保基本法律规范和道德之间和谐的程序时，对哈贝马斯而言，法律规范不同于道德规范，是因为除道德考量、实用考量及伦理考量之外，妥协形成及谈判的过程同样在为前者的辩护中起了决定性作用。尽管现代宪政传统的历史发展显示了一种对（其基本内容是道德的）普遍人权的明确趋同，但是，每一个政治单位中的公民在为其自身立法时，都要根据他们自身的历史和他们自身文化上的特殊价值来理解这些基本的宪政原则。换言之，除了视普遍的道德原则神圣不可侵犯之外，一个法律系统乃是主要方式之一，供一个民族定义他们之所是，他们之所欲，从而清晰地表达他们与众不同的文化认同。

（3）哈贝马斯澄清了法律有效性与民主程序之间的本质关联，在多元文化主义的争论中处于强势地位，因为私人自主和公共自主之间的内在关系，意味着法律的合法性不只是保护个体自由的一项功能，也是保护参与权行使的一项功能。女性主义者尤其坚持当妇女被阻止表达自身需求，甚至出于保护目的来设计制度并分配预算时，妇女的权利并不能被保护。他们批评福利体制，认为其导致救济对象沦为了公共慈善的消极受助人。他们强调，当个体自由与那些迫切需要保护其需求的人的参与相割裂时，这种个体自由是脆弱的。如果没有参与到对需求的定义中去的话，福利就变成了一种特殊类型的慈善，即有条件地救济那些接受对其生活施以行政监管的受助人。更广泛地说，在为承认差异而进行斗争的领域中，目标不能是出于对先前弱势群体的保护和利益而进行自上而下的制度化，而应该去实现充分的民

主对话。在这种对话中，受影响的每个人都多少投入到对需求和身份认同的定义中，并且探寻国家行为将如何促进或阻碍这些需求和身份认同。[49]

最后，只要参与者不必被迫在弱规范意义的语境主义和漠视语境的普遍主义之间做出选择，关于多元文化主义的对话便会有所进展。在这里和在别处一样，相关的区别确实有所不同。

（汪尧翀　译）

注　释：

1　应该指出，“法治”（rule of law）通常译自德语“Rechtsstaat”，其字面含义是“宪政国家”；因此其相关直觉也可以表达为如下断言：没有参与民主制，则宪政国家是不可能存在的。这种指导性直觉在第9篇文章和第10篇文章得到了详尽论述，提供了一个对哈贝马斯政治理论简明扼要的阐述，因此对那些不熟悉哈贝马斯近期工作的读者而言，不失为一个合适的开端。

2　“事实性”（facticity）与“有效性”（validity）的二重性是哈贝马斯在法律及政治哲学方面的主要作品，即《在事实与规范之间：关于法律和民主法治国的商谈理论》（*Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. W. Rehg, Cambridge, MA, 1996）一书的核心主题。

3　哈贝马斯并未声称为所有可能存在的人类社会发展一种正义理论，而是敏锐地意识到西方宪政民主制的产生是为了回应具有偶然性的历史的发展。同时，他拒绝语境主义者的做法，后者将宪政国家的合法性建立在所谓“西方”价值的基础上，因为民主宪法视为神圣不可侵犯的正义原则能宣称其对所有现代社会的普遍有效性。

4　罗尔斯在其《政治自由主义》（*Political Liberalism*, New York, 1993; expanded pbk. ed., 1996）中进行了此种语境主义转向。

5　交往行为理论认为，社会行动者是自我解释的主体，通过交往互动来取得和再生产他们的认同；在生活的社会—文化形式的再生产中，旨在达成理解的行为比策略行为扮演了更基础的角色；并且在商谈中承认理性辩护的交往行动者，含蓄或明确地向对方提出有效性要求，也包括规范要求。这些颇具抱负的要求最终在哈贝马斯的《交往行为理论》（*The Theory of Communicative Action*, 2 vols., trans. T. McCarthy, Boston,

1985/1987）中得到了发展和辩护。

6 比较哈贝马斯：《在事实与规范之间》，第107页；也参第9篇文章，“民主的三种规范模式”，尤其见本书第316页。

7 见第1篇文章，“道德认知内涵的谱系学考察”，哈贝马斯捍卫了强认知主义立场，即道德规范在原则上容许普遍理性的辩护，以反对一系列相反的哲学立场，后者一直关注道德争论是否容许理性解决的问题。

8 就规范有效性的理性基础而言，哈贝马斯对怀疑主义的回应反映了一种二元性。这种二元性刻画了哈贝马斯处理规范性论证问题的普遍方法：对论证的不可回避的语用前提所进行的内部重构，可由客观地分析交往互动在生活的社会—文化形式及行动者身份认同的再生产中所扮演的角色来加以补充。参见哈贝马斯：“个体化与社会化：论米德的主体性理论”（Individuation through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity），见《后形而上学》（*Postmetaphysical Thinking*, trans. W. M. Hohengarten, Cambridge, MA, 1992），第149—204页。

9 类似的有效性概念是通过普遍化原则获得的。这种普遍化原则声称，只有那些道德规范是有效的，所有那些受其通常惯例影响的人才能为了满足每个人的利益，自由地接受他们所预期的结果；参见哈贝马斯：《道德意识与交往行为》（*Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. C. Lenhardt and S. Weber Nicholsen, Cambridge, MA, 1990），第92—93页。

10 比较《在事实与规范之间》，第122页。“这三个权利范畴仅仅源自将商谈原则运用于法律媒介本身，即运用于自由平等之人的横向联合的法律形式的那些条件。”关于为作为一个整体的基本权利系统的辩护，请参同上，第118—131页。

11 因此，立宪实践的性质意味着法律—政治领域中的自治分裂为私人自主和公共自主，并且在道德领域不具有对等物。因此，私人领域和公共领域之分乃是现代法律体系的产物，而不是一个前政治的事实，对后者的保存是自由国家主要的存在目的（raison d'être）。

12 哈贝马斯跟随康德，区分了实践理性的实用的、审慎的以及道德的诸维度。相比起以恰当手段达到特定实践目标的实用问题以及我或我们应该做什么的道德问题，伦理问题或者说对我或我们而言何为善的问题具有一种不同的逻辑。参见哈贝马斯：“论实践理性的实用运用、伦理运用以及道德运用”（On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason），见《辩护与应用》（*Justification and Application*, trans. C. Cronin, Cambridge, MA, 1993），第1—17页。

13 当**任何**人群能在原则上联合起来形成一个宪法政体时——提供一个介于这些群体之间的持续不断的社会合作方案是可能的——这并不意味着在一个既存的宪政国家内部，任何志同道合的少数群体都有权创建一个属己的独立国家。相反，哈贝马斯相当严苛地看待脱离权，因为脱离通常创造了新的少数群体，而他们并不必然赞成新的政体。仅当一个少数群体遭遇了其成员无法获得真正的法律援助的系统性歧视时——在这种情况下既存政体才是不合法的，因其系统性地侵犯了诸主体的部分权利——才能宣布有权脱离。

14 例如，哈贝马斯的方案反对印刷业和电子媒介所有权的日益集中，也反对这些媒介日

益从属于经济利益。诸如此类的发展限制了媒介准入，并使这些媒介易受意识形态利用，从而趋于贬低公共政治话语，并破坏其合法性功能。

15 一个延伸讨论，请参见《在事实与规范之间》，第168页。

16 参见《在事实与规范之间》，第144—168页，第341页。

17 这三个相互关联的批评路径分别由第2篇文章“论理性的公用”的三个主要小节来处理。

18 罗尔斯的详尽回应和反批评请参见他的文章“回应哈贝马斯”（“Reply to Habermas”，*The Journal of Philosophy*, 92［3］, 1995, 132－180，重印并作为附录载于《政治自由主义》的平装本）。

19 见第3篇文章，“‘理性’与‘真理’或世界观的道德”。鉴于他的政治理论对道德和合法律性作了重要区分，哈贝马斯对这种作为“道德观点”的共享立场的描述具有潜在的误导性。这种术语上的松动反映了一个事实，即公民为基本宪法原则辩护的观点在抽象性和普遍性上近似于道德观点。

20 见罗尔斯：“回应哈贝马斯”，第138、179页。罗尔斯正确地辩称，若完全避免诉诸实质理念，没有一个正义理论能够是纯然程序式的，就此而言，哈贝马斯的商谈理论也不例外。然而，重要区别在于他们如何奠定各自实质性原则的基础。罗尔斯吁求隐含在自由民主制的政治文化中的规范理念，从而限制了其理论的范围，哈贝马斯则认为，规范有效性的一种充分的普遍原则能够基于言语和行为的某些规范前提，而这些前提是交往行为者一旦从事实践论证便不可避免要预设的。因此实践商谈的程序，并非一种关于理性或人格的完备的形而上学构想，而是规范约束的来源。

21 见罗尔斯：“回应哈贝马斯”，第139—141、143—145页。

22 对一些相关问题的讨论请参麦卡锡（T. McCarthy）：“康德的结构主义与解构主义：罗尔斯与哈贝马斯的对话”（“Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”，*Ethics*, 105［1］, 1994, 44－63）。

23 见罗尔斯：“万民法”（“The Law of Peoples”，in S. Shute and S. Hurley［eds.］, *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, New York, 1993, 41－82）。

24 波兰尼（K. Polanyi）：《大转型》（*The Great Transformation*, Boston, 1944）。

25 尤其见第4篇文章，“欧洲民族国家——关于主权和公民资格的过去与未来”，以及第5篇文章，“论包容——关于民族、法治国家与民主之间的关系”。

26 见卡尔·施米特：《政治的概念》（*The Concept of the Political*, trans. G. Schwab, Chicago, 1996），以及《议会民主制的危机》（*The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. E. Kennedy, Cambridge, MA, 1985）。

27 见哈贝马斯：《事实与规范之间》，第三章第三部分，以及《欧洲民族国家》。

28 例如福赛思（D. P. Forsythe）：《人权的国际化》（*The Internationalization of Human Rights*, Lexington, MA, 1991）。

29 见康德：“永久和平：一个哲学草案”（“Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”，in H. Reiss, ed., *Kant: PoliticalWritings*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge, 1991, 93－130）；另见《康德著作集》（*Werkausgabe*, ed. W. Weischedel, Frankfurt am Main, 1968），第11卷，第195—251页。

30 见第7篇文章，“论康德的永久和平观念”。

31 康德：“论俗语：这在理论上可能是正确的，但不适合实践”（“On the Common Saying: ‘This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice’”，*Political Writings*, p. 92）；另见《康德著作集》，第11卷，第171—172页。

32 见康德，“永久和平”，尤其第102—108页；《康德著作集》，第11卷，第208—217页。

33 见第7篇文章，“论康德的永久和平观念”。

34 见第4篇文章，“欧洲民族国家”，第五段。

35 见格林（D. Grimm）：“欧洲需要一部宪法吗？”（“Does Europe Need a Constitution?”，*European Law Journal*, 1［3］, 1995, 282－302）。相同的问题，也可以参普鲁斯（U. Preuß）：“欧洲认同的概念问题”（Problems of a Concept of European Identity），第267—281页，以及魏勒（J. Weiler）：“欧洲需要一部宪法吗？反思德国马斯特里赫特判决中的人民、目的及民族精神”（Does Europe Need a Constitution? Reflections on Demos, Telos, and Ethos in the German Maastricht Decision），第219—258页。这些论文重印于P. 高恩（P. Gowan）、P. 安德森（P. Anderson）编：《欧洲问题》（*The Question of Europe*, London, 1997）。

36 正如格林所言，“契约并非……一部充分的宪法。差异在于契约参照的是成员国的意志，而不是联盟人民的意志……欧洲的公权力不是源自人民的，而是经国家中介的。因此，契约并非是内部参照点，而是外部参照点。所以，契约不是一个社会的自决的表达，这种自决关乎其政治统一的形式与目的。就宪法借助那些受其约束的人来干预统治合法性而言，契约不符合标准。”（格林：“欧洲需要一部宪法吗？”，第291页）

37 欧盟围绕四大机构来建设：欧盟部长理事会、欧盟委员会、欧洲议会以及欧洲法院。欧盟委员会主管政策制定、草拟法例、筹备欧盟预算，也包括执行为法院接受且不经过议会投票的政策。它的权力部分来源于如下事实，即它的草案是法院判决的唯一基础。委员们被期望效忠于他们宣誓就职的欧盟。（本注释及以下三个脚注，引自下列文献中收录的论文：R. Keohane and S. Hoffman, eds., *The New European Community*, Boulder, CO, 1991; E. Eriksen, A. Føllesdall的专著，以及 R. Malnes, “Europeanisation and Normative Political Theory”, ARENA working paper, 1/95, Oslo, 1995。）

38 欧盟部长理事会是欧盟真正的决策制定机构。它由所有成员国政府的代表组成。理事会代表支持其国家利益。因此有评论者认为，这正是欧盟之所以不足以成为一个联邦的主要原因。

39 可以说，欧洲议会是欧洲主要机构中最不发达的。最初议会的权利被限制在磋商及有限制的选举权上。它已慢慢地获得了附加的权限，包括有权就超出特定问题的立法创制权质询欧盟委员会，以及最重要的，有权在理事会批准一些法律草案之前，进行二读和三读。即便拥有这些扩大了的权力，但毫无疑问，欧洲议会要明显弱于一个普通国家的议会。

40 这恰恰是格林所攻击的；见第6篇文章，“欧洲是否需要一部宪法？——答迪特·格林”。

41 同上。

42 同上。

43 见第8篇文章，“民主法治国家中的承认斗争”。

44 见“为承认而斗争”，第208页，以及“社会化的个体化”，第221页。

45 见查尔斯·泰勒：“为承认而斗争”（“The Struggle for Recognition”，A.Gutmann, ed. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, expanded edition, Princeton, NJ, 1994）。

46 在面对不同群体作出不同文化选择而导致的风险时，在使风险平均化与使风险降至最低程度这两种途径之间，存在着一个重要的区别。后者试图凭借国家行为来保证既有文化的生存。见瓦尔策（Michael Walzer）：“评论”（“Comment”，in Gutmann, ed., *Multiculturalism*, 99－103）。哈贝马斯同样声称，反对像对待面临灭绝威胁的物种一样来对待文化群体；见“为承认而斗争”，第四部分，第220页。

47 阿皮亚（K. A. Appiah）：“认同，真实性，幸存者：多元文化社会及社会再生产”（“Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction”，Gutmann, ed, *Multiculturalism*, 149－163）。当他们把诸如非裔美国人、魁北克人、同性恋等狭隘定义强加给那些接受了这些身份的人，或那些被社会认同为（例如，通过肤色或行为）属于这些群体的人，而全然不顾他们是否选择认同这些身份时，那么，这些认同就仍是“恪守成规的”（tightly scripted）。

48 见哈贝马斯：“论实践理性的实用运用、伦理运用以及道德运用”。

49 哈贝马斯对程序民主制有力的支持，不仅使他与那些质疑民主制能有效推进多元主义目标的理论家们起了争执，而且与我们政治文化中把社会问题法律化的增长趋势相左，即为了重要社会问题的解决，宁可诉诸法官，也不愿诉诸民主立法论坛。

前　言

本书是在《事实与价值》（*Faktizität und Geltung*, 1992）发表后撰写的，核心问题是共和主义原理的普遍主义内涵在今天究竟带来了怎样的后果，而且是结合以下三个方面的内容分别加以论述的：一是多元主义社会，其中的多元文化矛盾日益尖锐；二是民族国家，它们组成了一个跨国家的统一体；三是世界社会（Weltgesellschaft）语境下的公民，在他们的背后，世界社会已经成为一个风险共同体（Risikogemeinschaft）。

第一部分对一种道德的合理内涵进行了辩护。这种道德要求平等地尊重每一个人，要求所有人都团结起来，共同为对方承担起责任。后现代主义者对主张彻底同化的普遍主义表示怀疑，但后现代主义者误解了这种道德的意义，并在匆忙之中就消灭了正确的普遍主义所要表达的关于他性和差异性的相对结构。我在《交往行为理论》（*Theorie des kommunikativen Handelns*）中深入地阐述了一些基本概念，使它们构成了生活关系的一种视角，并且逾越了在“共同

体”和“社会”之间进行的错误选择。这种社会理论的特点表现在道德理论和法律理论中，就是一种对差异性十分敏感的普遍主义。平等地尊重每一个人，并非仅仅针对同类，而且也包括他者的人格或他者的他性。携起手来，对作为我们中间一员的他者负责，这样做涉及共同体中变化不定的“我们”范畴。而这个共同体没有任何本质规定，处于透明和开放状态，并且还在不断扩大。这种道德共同体的结构原则就是要消除一切歧视和苦难，包容一切边缘群体，并且相互尊重。这样建构起来的共同体不是一个迫使一切成员用各自的方式都彻底趋于同化的集体。这里所谓的包容（Einbeziehung），不是把他者囊括（Einschließen）到自身当中，也不是把他者拒绝到自身之外。所谓“包容他者”，实际上是说：共同体对所有的人都是开放的，包括那些陌生的人或想保持陌生的人。

第二部分涉及我和罗尔斯之间的争论，这场争论是在《哲学杂志》编辑部及其主编的邀请下开展起来的。我在争论中所要阐明的是，话语理论更适合于把握罗尔斯和我共同关注的道德直觉观念。当然，我之所以作出回应，目的只是想把政治自由主义和我所理解的康德式共和主义明确地区别开来。

第三部分所要阐明的内容是联邦德国统一后重又兴起的一场争论。我把我当时在“公民资格和民族认同”（Staatsbürgerschaft und nationale Identität）一文中的思路进一步拓展了开来。德国浪漫派认为，所谓民族，就是一个由民众组成的文化共同体和命运共同体，它可以作为一个独立的国家而存在；但是，这种浪漫派的民族概念还在不断引起有问题的观点和立场：比如，有人呼吁捍卫所谓的民族自决权，有人坚决反对多元文化主义和人权政策，有人则对把主权转交

给跨国家的机构表示怀疑，等等。国民民族（Volksnation）的捍卫者们没有看到，民主制的民族国家的杰出历史成就及其共和制的宪法原则，让我们学会了如何处理在向后民族社会化形式过渡过程中必然会出现的问题。

第四部分探讨的是在全球范围以及在一国范围内贯彻人权的问题。在纪念康德“永久和平论”发表200周年之际，我们尝试着从我们的历史经验出发，对康德的观念加以修正。昔日拥有主权的国家主体，长期以来使国际法关于无辜（Unschuld）的推论失去了意义；今天，这种国家主体已不再可以依靠“不得干涉内政”的原则了。多元文化主义的挑战集中反映了人道主义干预的问题。即便在这种情况下，少数民族文化也寻求保护，以便提防其政府。但是，在正当的法治国家范围内，这种歧视具体表现为用混杂在一般政治文化当中的主流文化来压制少数民族文化。针对查尔斯·泰勒所提出的社群主义观点，我认为，“承认政治”应当能够保障不同的亚文化和生活方式在同一个共和国当中平等共存；没有集体权利和生存的保障，“承认政治”也应当能够贯彻下来。

第五部分讨论的是话语理论关于民主与法治国家的基本观念。这样一种话语政治观念特别有助于阐明人民主权与人权属于同源同宗这一事实。

哈贝马斯

1996年1月于斯塔恩贝格

第一部分　应然的权威具有多大的合理性？

道德认知内涵的谱系学考察

1

道德命题或道德表达如果可以论证的话，它们就具有了一种认知内涵。因此，为了搞清楚道德当中可能存在的认知内涵，我们就有必要考察一下，“道德论证”究竟意味着什么。这个过程涉及道德表达是否包含着知识、在一定的情况下又如何才能对它们加以论证等问题；而且，我们必须把这个问题的道德**理论**意义与现象学问题区分开来，因为现象学问题涉及的是：参与冲突的人本身在他们的道德表达中提出了哪些认知内涵。我所说的“道德论证”，主要是指日常生活世界互动语境中基本的论证实践，对此我将加以详细阐述。

我们在生活世界中所表达命题的意义在于：或者要求他人作出一定的行为（也就是要求一种义务），或者自己坚持一种行为（承担一种义务），或者指责他人或指责自我，或者承认错误，或者予以道歉，或者提出和好，等等。道德表达的其他目的在于把不同行为者的行为

用约束性的方式协调起来。当然，“约束性”（Verbindlichkeit）是建立在主体间相互承认的道德规范或日常实践基础上的，这些道德规范和日常实践**用令人信服的方式**明确了行为者的义务以及相互之间的期待。所谓“用令人信服的方式”，应当意味着，如果行为协调在第一步出现了失败，一个道德共同体的成员还是必须坚持这些道德规范，以便通过假定把它们当作要求和批判立场的充足“理由”。道德表达的力量源于理由，并会在道德论证当中具体表现出来。

道德准则在运作过程中具有自我关涉性质。它们协调行为的力量发生在两个相互联系的互动层面上：在第一个层面上，它们直接控制社会行为，为此，它们约束行为者的意志，并对行为者的意志作出一定的引导；在第二个层面上，它们对冲突当中的批判立场加以调节。一种道德不仅要告诉共同体的成员应当如何行事，同时也要为调解有关行为冲突提供理由。争论也是属于一种道德语言游戏，从参与者的角度来看，争论可以用所有人都能使用的论证力量彻底加以平复。由于同理由的说服力之间有着内在的联系，因此，从社会学角度来看，相对于其他解决冲突的方法，道德义务就表现为一种好的选择，因为其他方法都不是以沟通为取向。换言之，如果道德缺少一种可靠的认知内涵，它也就和其他协调行为的昂贵方法，比如直接使用暴力或以制裁作为威胁乃至以利益作为引诱等，没有什么差别了。

我们在考察道德争论的时候，必须把情感反应纳入到道德表达范畴之内。义务这个核心概念不仅涉及道德律令的内涵，而且涉及应然有效性的本质特征，而应然有效性则反映在义务感当中。对于违法行为和违规行为的批判立场和自我批判立场表现为情感立场：从第三人称角度来看，表现为厌恶、气愤和蔑视；从第二人称角度来看，表现

为伤害或怨憎的情感；从第一人称角度来看，则表现为耻辱和罪责。[1]惊叹、忠诚、感激等相应的肯定性情感反应也是这样。由于这些表明立场的情感潜在地表达出了判断，因此，它们和评价是一致的。我们评价说一些行为和意图是“好的”或“坏的”，而德性一词则涉及行为者的个性特征。这些道德情感和评价当中也透露出一种要求，即道德判断是可以论证的。也就是说，道德判断与其他情感和评价的差别在于，它们和可以合理诉求的义务是联系在一起的。我们认为，这些表述同样也不是主观感受和主观偏好的表达。

道德规范对于一个共同体的成员来讲是“有效的”。但是，由此并不能得出，道德规范就其自身而言具有一种认知内涵。一个社会学观察者可能会把一个道德语言游戏描述成社会事实，甚至会解释清楚，社会成员为何“相信”他们的道德规则，而他们又无法证明这些理由和解释的可信性。[2]一个哲学家是不会满足于此的，他会从现象学的角度深入探讨有关的道德争论，目的是要搞清楚，社会成员在认为用道德证明某事的时候究竟在做些什么。[3]当然，“搞清楚”和直接理解表达还是有所不同的。通过反思重新进行生活世界中的论证实践（我们是作为外行进行论证实践的），允许我们在重构过程中有所转换，这就需要一种批判的理解。在这种方法论的立场当中，哲学家把一定的参与视角拓宽到了**直接**参与者范围之外。

根据现代道德哲学理论，我们可以对这些结果加以考察。当然，这些道德哲学理论在解释学水平上是有差异的。它们能否通过重构，成功地为我们的日常道德直觉多多少少提供一些认知内涵，关键要看它们在何种程度上依靠参与者所使用的直觉性的道德知识。

顽固的非认知主义（Nonkognitivismus）试图把道德语言的认知

内涵整个地揭示为一种幻想。它指出，在参与者认为是有论证力的道德判断和道德立场的表达背后，隐藏着的只是主观情感、主观立场或主观抉择。同情感论（史蒂文森［Stevenson］）、决定论（波普尔或早期黑尔［Richard M. Hare］）一样，功利主义也作出了相似的修正论描述。功利主义把价值取向和义务的“约束”意义还原为主观偏好。但和严格的非认知主义不同，功利主义用一种从观察者视角出发的利益算计代替了参与者的模糊的自我理解，并为道德语言游戏提供了一种道德理论的论证。

这样，功利主义就和与之不同的**脆弱的非认知主义**发生了联系，而且关注的是道德**行为**主体的自我理解，或者是从道德情感入手（如苏格兰的道德哲学传统），或者是从有效规范的取向入手（如以霍布斯为代表的契约论）。修正涉及的是道德判断主体的自我理解。在他们以为是得到客观论证的立场和判断当中，表达出来的实际上只是合理的动机。它们可能是用目的理性加以论证的情感，也可能是利益格局。

脆弱的认知主义赋予“强烈”的评价以一种认知的地位，这样也就不会损害日常道德实践的自我理解了。什么对于我来说从总体上是“好的”，或者说，什么对于我（乃至我们的）有意识的生活是“规范的”；对于这个问题的反思，为把握价值取向提供了一种认知的方法（这种方法是从亚里士多德和克尔凯郭尔那里继承来的）。永远都是有价值的或本真的东西，会对我们施加一定的强制性影响，并和纯粹的主观偏好区别开来。区别就在于它具有一种强制性的品质，也就是一种超越欲望和偏好的主体性的品质。但是，关于正义的直觉理解必须加以修正。从个人的善的观念角度来看，建立在人际关系之上的正义

只是众多价值中的一种（不管它有多么明确），而不是公正判断的客观标准。

顽固的认知主义也想满足道德义务范畴的有效性要求。它试图全面重建道德语言游戏的认知内涵。和新亚里士多德主义一样，康德主义传统关注的不是要对一种处于获得明确承认的规范视野范围内的道德论证实践加以解释，而是要对一种道德视角加以论证，因为从这个视角出发，这些规范本身可以得到不偏不倚的判断。道德理论在这里论证的是道德论证的可能性，为此，道德理论重建了一种视角；后传统社会中的成员在面对有问题的道德基本规范时如果只能依靠合理的理由，那么，他们凭直觉就会接受这样一种视角。但是，和经验主义的契约论不同，这些理由没有被当作和行为者相关的动机，从而确保了应然有效性的认知内核丝毫不受影响。

我将首先描述一下道德的宗教有效性基础开始发生崩溃时的情况（2）。这使我想从谱系学的角度考察道德认知内涵的背景，我的考察涉及两种不同的经典经验主义（3）、两种关于经验主义解释纲领的重要革新方案（4，5）以及两个分别可以追溯到亚里士多德（6）和康德（7）的传统。我的根本目的是要为探讨两个系统的问题做好准备：哪些道德直觉可以合理地加以重建（8）以及话语理论视角本身是否能够得到论证（9）。

2

对“道德视角”加以阐明的尝试使我们注意到，在对所有人都有约束力的“天主教”世界观崩溃之后，随着向世界观多元主义社会的

转型，道德律令再也无法从上帝的超验角度出发公开作出论证了。从这样一个超越世界的角度出发，世界完全被对象化了。“道德视角”应当从世界内部对这个视角加以重建，把它纳入我们主体间共有的世界范围当中，而又不失去与整个世界保持距离的可能性以及全方位观察世界的普遍性。但是，有了这样一种朝着“内在超越”[4]的视角转换，就出现了如下问题：抛弃了上帝的人的主观自由和实践理性能否为规范和价值的约束力提供有力的证明；在一定情况下，应然的权威性又会发生怎样的变化？在世俗的西方世界，日常道德直觉集中表现在宗教传统的规范实体当中（尽管这种宗教传统在一定意义上已经失去了作用，纯粹成了私人事务），尤其突出表现在犹太教的正义道德（《旧约》）和基督教的仁爱伦理（《新约》）当中。这些道德直觉还将继续贯彻在社会化过程当中，或许通常会潜在地或以别的什么名义表现出来。道德哲学如果把自己看作是对日常道德意识的重建，那么，它就会面临着挑战，并且不得不去考察，这一实体当中哪些内容可以得到合理证明。

《圣经》当中流传下来的先知学说已经提供了一些解释和理由，使道德规范得到了公众的相信；它们解释了，上帝的律令为何不是盲目的指令，而是具有认知意义的指令。我们不妨这样来认为：这种道德本身在现代生活语境中没有功能等价物。也就是说，道德语言游戏不能用纯粹的行为控制来代替。这样，现象学关于道德判断和道德立场的认知有效性意义的论述就向我们提出了如下的问题：被接受的价值和规范的说服力是不是一种类似于先验表象的东西，或者说，在后形而上学前提下，它是否也可以得到论证？道德哲学本身无须提供理由和解释，用以取代世俗社会中失去意义的公共的宗教理由和宗教解

释；但是，道德哲学或许应当说明，哪种理由和哪些解释可以保障道德语言游戏即便在没有宗教支持的情况下也会具有充分的说服力。针对这样一个谱系学的问题，我想（1）回顾一下我们道德律令的一神论的有效性基础，并（2）进一步明确现代历史处境的发生所提出的挑战。

（1）《圣经》把道德律令还原为上帝的启示录，这些道德律令要求绝对服从，因为它们建立在全能的上帝权威之上。因此，应然的有效性只是带上了一种“必然”的品质，它反映了一位主权者的无限权力。上帝可以强迫我们臣服。但是，这样一种唯意志论的解释并没有赋予规范有效性以一定的认知意义。只有把道德律令解释成为绝对**公正**、绝对**善良**而又**无所不知**的上帝的意志表达，规范有效性才会获得认知意义。道德律令并非源于一个全能的创世主的专断意志，而是一种充满智慧的创世主——比如公正而又善良的救世主——的意志表达。创世秩序和救赎历史这两个方面都为神圣律令的可信性提供了神学本体论和救世神学（soteriologisch）的理由。

神学本体论的论证立足于创世主的睿智立法所建立的世界结构。在《创世记》当中，人以及人的共同体被放到了一个突出的位置上，这样，人也就获得了其“定性”。随着创世形而上学的建立，宇宙学所论证的伦理学自然法概念也就应运而生了，它源于亚洲宗教的非人格世界观以及古希腊哲学。事物就其本质而言，具有一种目的论的内涵。人也是这样一种存在秩序的组成部分；人从这个存在秩序当中可以了解到，自己是谁，自己应当是谁。这样，道德法则的合理内涵便从作为一个整体的一切存在者的理性秩序那里获得了本体论的公证。

道德律令的论证则立足于救世主的公正和善良。世界末日一旦来临，救世主就会莅临人间，兑现他的（与道德条件和法律条件密切相关的）救赎诺言。救世主既是审判者，又是拯救者。根据他的律令，上帝对每一个人的生活方式作出合乎其功德的评判。在此过程中，上帝的公正为他的评判提供了保证：任何一个人都享有非他莫属的生活历史；与此同时，上帝的善良原谅了人类精神中可能出现的错误和人类本性中本来就有的罪责。道德律令通过两种方法获得了合理意义，一方面，它们指明了个人的救赎道路；另一方面，它们又得到了不偏不倚的应用。

当然，有关道德律令的言论也会出现误导，比如，救赎途径不是规则系统，而是一种获得上帝支持并具有示范性质的生活方式。这就是追随基督的意义之所在。其他的宗教，甚至具有智者理想和沉思方式的哲学，也把它们学说当中的道德实质浓缩为示范性的生活方式。这就意味着，在宗教—形而上学世界观当中，**正义**还是与一定的**好的生活**观念联系在一起的。我们在人际关系当中的一举一动，都要以示范性的生活方式作为榜样。

此外，以人格形式出现的上帝从一开始就决定着每个人的命运，他允许我们把道德的两个方面彻底区分开来。每个人与上帝都有着双重交往关系，他既是信徒团契的一员，与上帝之间建立起盟约关系，又是一个具有自身生活历史的个体，在上帝面前具有不可替代性。这样一种交往结构决定了以上帝为中介的道德关系主要表现为**团结**（Solidarität）与（严格意义上的）**正义**（Gerechtigkeit）。作为一般信徒团契的成员，我与其他同志一样都是“我们中的一员”，相互之间有着团结关系；作为不可替代的个体，我有义务平等地尊重其他所

有人，把他们都当作不可替代的个体加以对待。建立在同盟基础上的“团结”是一种社会联系，它把所有人都组织了起来：每个人都要对其他人负责。相反，无情的平均主义“正义”要求我们充分注意到每一个个体与其他个体之间的差异：每个人都要求其他人尊重他的差异性。[5]犹太教—基督教传统把团结和正义看作是一个事物的两个方面：它们使我们注意到同一交往结构的两个不同方面。

（2）随着多元主义世界观的出现，在现代社会里，宗教以及其中的伦理便不再是一种所有人都认可的道德的**公共**有效性基础。**具有普遍约束力**的道德法则的有效性无论如何都再也不能用理由和解释加以说明了，因为这些理由和解释是以超验的创世主和救世主的存在和作用为前提的。这样，一方面是本体论神学对客观合理的道德准则的公认，另一方面则是救世神学把道德准则的公正运用与值得追求的客观救赎财富联系了起来。此外，形而上学基本概念以及相应的解释**范畴**的贬值，也与认知权威的转移密切相关；所谓认知权威的转移，就是指它从宗教学说进入了现代经验科学当中。有了形而上学的本质概念，断言命题与相应的表现命题、评价命题以及规范命题之间的内在联系也就消失了。所谓“客观合理”的东西，只能这样来加以证明：正义和善的基础存在于规范的存在者自身当中；所谓“客观上值得追求”的东西，也只能这样来加以证明：救赎历史的目的论确保完全公正的状态能够得到实现，而且其中同时还蕴涵着具体的善。

这样一来，道德哲学也就建立在一种“后形而上学论证水平”之上了。这主要意味着，从方法论的角度来看，上帝的视角失效了；从内容上来看，创世秩序和救赎历史失去了意义；从理论策略上来说，

从逻辑上区分不同类型的以言行事命题的那些形而上学的本质概念也变得不灵了。[6]没有了这些必要的工具，道德哲学必须对道德判断和道德立场的有效性意义加以论证。

针对这样一种情况，有四种反应在我看来缺乏说服力，但我在下文将不再予以深入讨论：

• 道德实在论（moralischer Realismus）：它试图用形而上学的手段重振对规范和价值的本体论证明。它坚持认为，可以从认知的角度把握世界中的事物，因为世界中的事物具有本质的力量，能够引导我们的愿望，约束我们的意志。由于这些规范的源泉无法再用总体性的世界观加以解释，问题也就进入了知识论领域：对于和事实命题相似的价值判断，必须设定一个类似于感知的经验基础、一个直觉的观念或一个理想的价值观念。[7]

• 功利主义（Utilitarismus）：功利主义尽管为论证道德判断提供了一个原则，但是，它把对行为方式总体价值的期待作为自己的取向，而且不允许对规范性的意义适当加以重建。尤其是，功利主义忽略了平等地尊重每一个人这样一种道德所具有的个体主义意义。

• 元伦理学怀疑论（Skepsis）：它导致了从修正论的角度对道德语言游戏加以描述，并且失去了同参与者自我理解之间的联系。这一点在上文已经有所提及。它们无法说明我们想要说明的内容：日常道德实践。如果参与者拒绝承认他们的道德争论具有认知内涵，日常道德实践就将难以为继。[8]

• 道德功能论（Funktionalismus）：道德功能论之所以具有传统主义特征，倒还不是由于它回到了前现代的论证模式。道德功能论建立已经崩溃的宗教传统的权威性，目的是为了捍卫对它们有利的结果，并加强道德意识。可是，这样一种从观察角度出发的功能性论证不仅无法替代那些受到信任的理由的权威性，而且还一意孤行，破坏了建立在宗教基础上的道德认知内涵，因为它**只是**把信仰的认知权威当作社会事实来加以对待。[9]

3

关于创世记和救赎史的宗教学说从知识层面上说明了，神圣律令为何不是源于盲目的权威，而是合理的或“真实的”。但是，如果理性从自然或救赎历史的客观性退缩成为具有行为和判断能力的主体的精神，那么，道德判断和道德行为的“客观合理性”理由就必然要被“主观合理性”理由所取代。[10]宗教的有效性基础崩塌之后，道德语言游戏的认知内涵就只能依靠其参与者的意志和理性加以重建。因为，“意志”和“理性”同样也是提出重建使命的道德理论的基本概念。经验主义认为，实践理性是用智慧原则约束专断意志（Willkür）的能力；而亚里士多德主义和康德主义则不仅考虑到合理的动机，而且还注意到了意志用**认识**对自身的约束。

经验主义认为，所谓实践理性，就是工具理性。当且仅当（期待的）行为结果符合了行为者的利益，或满足了他，或让他可以接受，这种行为对于行为者才具有合理性。在一定的语境下，这些理由属于

一定的行为者，因为行为者有着一定的偏好和具体的目标。我们之所以说这些理由是“实用的”或有偏向的，是因为它们是行为的动机，而不像认知理由那样，支持的是判断或意见。它们构成了行为的合理动机，而不是信念的合理动机。当然，只有当行为主体掌握了有关行为规则之后，它们才会对行为主体的专断意志“产生刺激作用”。这样就把蓄意的行为与能动的行为区别了开来。“蓄意”（Vorsatz）也是一种气质。但是，“蓄意”和“倾向”不同，它仅仅是由于专断意志的自由而出现的，也就是说，仅仅是因为行为者被动地接受了一种行为规则而出现的。只有当行为者的行为具有一定的**理由**，而且知道自己为何要遵守一定的规则，行为者的行为才具有合理性。正如康德所说，经验主义只注意到了实用的理由，也就是说，行为者用工具理性把他的专断意志约束在“狡诈的规则”或“智慧的建议”上。这样，行为者也就服从了目的理性原则：

> 谁如果追求一定的目的，只要理性对他的行为产生了决定性的影响，它就同样也追求他所能掌握的必要的手段。[11]

在此基础上，两大古典经验主义理论重建了道德的合理内核。苏格兰的道德哲学从道德情操出发，认为道德就是用来在一个共同体内部建立团结关系的（1）。契约论关注的则是利益，并认为道德是用来确保规范社会交往的公正性的（2）。两种理论最终遇到了同一个难题，这就是：单靠合理动机，无法说明道德义务在智慧约束力之外所产生的约束性。

（1）道德立场表达的是同意或拒绝的情感。休谟认为，道德立场是一种典型的情感冲动，而且是出自第三者，他从一定的距离对行为者作出判断。因此，道德判断就一种性格达成一致，意味着不同情感的契合。即便肯定或拒绝表达出来的是同情或漠然，也就是说，表达出来的是一种情感，对于观察者而言，这样的反应也是合理的。因为，一个人如果对于我们和我们的友人有用，并为我们所接受（useful/agreeable），我们就说这个人有德性。反之，这样一种同情的表白又使得有德性的人感到自豪和满足，而责备则让遭到责怪的人受到伤害，会引起他们的不快。所以，无私的行为也有实用的理由：得到其他人允许的仁慈大义，也让其他有用和有趣的人获得了满足。在这种情感立场的基础上，可以建立起一种相互信任的关系，并发挥出社会一体化的力量。

当然，只有当我们考虑到小型的团结共同体（比如家庭、邻里）当中的人际关系的时候，道德立场和道德行为的这些实用理由才能表现出来。复杂的社会不能单靠情感（比如同情和信任）来加以维系，因为情感只在小范围内有效。对待陌生人的道德行为，要求有“人为的”德行，特别是正义的秉性。在抽象的行为链当中，对于原初相关群体的成员来说，劳动与报酬之间的关系失去了对称性，仁慈大义的实用理由因而也失去了意义。联系陌生人之间的义务感，不同于集体成员相互之间的忠诚感，因为它对我可能不那么合理。只要团结是正义的另一面，就没有任何理由反对我们把原始集体的忠诚性转移到不断扩大的集体当中（或者把私人的信任扩展成为“制度的信任”），并由此来解释道德义务的**起源**。[12]但是，一种规范的理论并不纠缠于道德心理学的问题；而是必须解释清楚义务的规范优先性问题。一旦仁

慈的情感约束与抽象的正义律令之间发生冲突，规范理论就应当阐释清楚，为了团结陌生人而淡化相互熟悉的人之间的忠诚感，这样做为何会是合理的。但是，对于越来越复杂的道德共同体成员之间的团结而言，情感这个基础显然是十分狭隘的。[13]

（2）契约论从一开始就忽视了团结，因为它把一个系统对于正义的规范论证直接同个体的理由挂起钩来，并把道德从义务领域转移到了权利领域。主观权利从法律上确保主体拥有一定的活动空间，自主地追逐各自的利益。关于主观权利的法学思想迎合了一种论证策略，使用的是实用的理由，针对的问题是：个体让自己的意志服从一个规则系统，这样做是否具有合理性？此外，**具有普遍意义**的私法契约理论从相应的角度对这些权利作出了论证，它是用来构建一个自由联合的秩序的。这样一个秩序如果均等地满足了所有成员的利益需求，那它就是公正的，在道德上也是善的。社会契约源于这样一种观念：任何一个契约的候选人都必须具备一个合理的动机，以便由一个自由人变成一个社会成员，遵守相应的规范和程序。因此，秩序之成为道德秩序或正义秩序的认知内涵，是建立在所有成员的认同基础之上的；更准确地说，其解释前提在于每个人都从自身利益出发来衡量得失的合理性。

社会契约论遭到了来自两个方面的质疑。一方面，它把道德问题与法人联合体的政治正义问题混淆起来，[14]因而暴露出了其缺点：在平等尊重每个人的基础上，无法论证一种普遍主义的道德。只有那些有兴趣参与正当的互动过程的人，他们相互承担义务才是合理的。因此，只有那些希望或必须相互合作的人，才有资格进入社会契约过

程，因为他们必须相互作出贡献。另一方面，霍布斯主义始终无法解决“免费搭车者”*这样一个众所周知的难题。免费搭车的人要想作出共同的实践，就必须满足这样的前提：一旦时机成熟，就可以违背公共规范。从“免费搭车者”这样一个形象身上可以看出，不同当事人之间的协商并不能为**义务**提供证明。

这个问题导致人们把两个经验主义的解释策略联系到了一起，这一点十分重要。得到公共认可的规范形式，一旦破坏规范不再是通过外部制裁，而是通过**内在**制裁，也就是说，通过羞辱感或罪责感而得到惩罚，那么，其内在前提就会失去意义。[15]但是，这样一种解释从一开始就失败了，因为它无法合理解释自我惩罚的情感。“希望得到”诸如此类的内在惩罚，或许根本就没有什么合理的动机。[16]一方面，不经深究就严肃对待一种坏心眼，与此同时，却又使之成为实践思考的对象，这样做实际上等于又对它进行了深究，仅仅从抽象的理由来讲，这样做“对我就是不合理的”。只要我们的行为合乎道德，我们就会这样做下去，这是因为我们认为它是正确的或是善的，而不是因为我们想躲避内在制裁。“内在化”（verinnerlichen）正是指那些已经被我们掌握了的制裁。但是，掌握本身是无须加以合理解释的，至少是无须从当事人的视角加以合理解释的：能够调节整个共同体的东西，对于当事人来说未必就是合理的。[17]

关于同情或拒绝的道德情操，并不能为义务提供合乎目的理性的直接论证；同样，契约论对于一种规范秩序的论证，也不会导致内

---

* 免费搭车者（free rider）是由美国经济学家曼瑟尔·奥尔森（Mancur Olson）在1965年提出的。在其著作《集体行动的逻辑》中，奥尔森用这个概念指那些使用了超出其公允份额的公共资源的行为。——编者注

在的否定性情感。道德情操表达的是立场，它们包含着一定的道德判断；在发生冲突的时候，我们不能仅仅用实用的理由或有偏向性的理由来对道德判断的有效性加以论证。古典经验主义未能很好地解释这一现象，因为它忽略了认知的理由，因而最终无法用偏好来解释道德规范的约束力。

4

面对这样一种尴尬的局面，出现了两种新的尝试，它们坚持经验主义的前提，但同时也希望能从现象学那里吸纳义务的规范。阿兰·吉巴德（Allan Gibbard）主要是从表现主义的角度解释一种团结的共同生活；而恩斯特·图根哈特（Ernst Tugendhat）则主要是从契约论的角度重建一种公正的共同生活。但两者的出发点同样都是一种直觉。从功能上说，任何一种道德都是用来解决处于社会互动过程中的生物的行为协调问题的。道德意识是社会群体中合作成员可以相互提出的正当要求的反映。道德情操调节的是如何遵守基本规范的问题。正如图根哈特所说，羞辱和罪责表明，第一人称作为“合作成员”或“好的社会伙伴”失职了。[18]关于这些情感，吉巴德说道：

> 他们被糟糕的合作意志所束缚——这是一条特殊的途径，社会成员根本无法成为合作和包容的候选人。[19]

他们两位试图阐明的是道德的起源和选择以及一种普遍主义理性道德的起源和选择。但是，图根哈特坚持的是参与者的主观视角，而

吉巴德选择的则是一条功能阐释的客观化途径。

康德认为，规范只是一些行为准则。吉巴德则不然，他认为，规范概念适用于一切标准，因为这些标准说明了，我们具有一种意见、表达一种情感或作出一定的行为何以是合理的。具有一定的意见、表达一种情感或实现一定的行为意图，对我来说，同样都可能是合理的。某事“对我是合理的”，这意味着，我掌握了一些规范，有了这些规范，我的信念、情感或行为就是“有意义的”、“恰当的”、“有说服力的”，或干脆就是“最好的”。因此，吉巴德认为，所谓道德规范，就是指它们为一个共同体确定了哪些种类的行为凭直觉就可以加以拒绝。道德规范规定了，共同体的成员在何种情况下感到自羞和自责或对其他人的行为感到恼火是合理的。对规范概念的封闭应用，也就使得吉巴德无法像康德那样（根据上文所说的目的合理性原则），把行为的合理性还原到行为者用这样或那样的准则来约束自己意志的理由。但是，如果一切合理的动机都建立在已有的基本原则之上，我们就无法反过来追问，把这些原则内在化为什么是合理的。一个人认为某事是合理的，这只是表明，作出这一判断的标准正是他自己的标准。因此，吉巴德认为，合理性判断的表达，不管是道德类型的还是非道德类型的，都是表现型的言语行为。它们不可能是真或是假，而只能是真诚的或是不真诚的。道德准则对于行为者的约束力也必须依靠一种真诚的心理状态。[20]

对规范性作出“表现主义”解释之后，吉巴德还作了两点发挥：首先，他从观察者的视角对道德规范作出了进化论的解释，接着，他从参与者的视角重新发掘了道德的生物学“价值”，也就是说，他把“行为协调的生物学”的理论语言转换成为实践思考的语言。

吉巴德所提出的实际上是一种新达尔文主义的解释，说明的是，在人类进化过程当中，诸如羞辱和罪责这样的道德情操是作为协调机制发展起来的。规则的规范性对于集体合作成员是合理的，它们具有这样一种情操，即拒绝违背规范的行为，希望把相应的歉意当作是对协调行为失败的一种补偿。但对于参与者本身没有任何可以认知的合理性。相反，对于观察者来说，参与者合理性判断当中显示出来的权威性，可以用内在化规范或相应的情感立场的“再生产价值”来加以解释。它们在进化论上是有优势的，这一点具体表现在主观信服这一事实当中。真正的哲学使命在于，在观察者眼中的**功能性**与参与者心目中的**合理性**之间建立起可靠的联系。一旦行为者不再依靠内在规范，而是公开讨论哪些规范可以被当作有效的而加以接受，那么，上述问题也就会立刻显示出来。

但是，语言依然还是协调行为的重要媒介。道德判断和道德立场立足于内在规范，并表现在情感语言当中。但是，如果规范的背景共识破裂了，而必须建立新的规范，那就需要有另一种交往形式。这样，参与者就必须相信“规范话语”的主导力量：

> 我想把这种影响称为规范管辖，正是在这种对行为、信念和情感的管辖中，我们可以发现那种构成接受规范的现象领域，接受规范与单纯的内在化规范相对立。当我们在共同体中远距离地完成现在所讨论的情境中所做、所思和所感之时，我们就接受了这个情境的规范。[21]

但尚不十分清楚的是，这些话语所期待的“规范引导”的基础会在哪里。肯定不可能是好的理由，因为它们从内在标准那里吸收了其

合理的推动力量，而这些内在标准在一定的条件下失去了其权威性，否则，就不会产生对于话语沟通的要求。参与者必须讨论的对象，不可以同时作为他们讨论的标准。吉巴德不能用合作寻求真理的模式，来把握关于道德规范的话语沟通，而一定会把它看作是通过雄辩相互**影响**的过程。

为了接受一个值得认可的规范，对方唯一能做的就是在自己的主观状态下把遵守这个规范**当作**自己的义务，并真诚地表达出来。如果真的做到了这一点，他就会对他的话语伙伴“产生感染作用”，使他们进入相似的情感状态。这样，在规范话语中，相互信任就被相互一致所取代。值得注意的是，通过雄辩相互影响的过程，最有利于苏格拉底式的对话，因为交往前提是公开的、平等的和没有拘束的。这种对话的“约束”是实用性的，除了必要的联系之外。[22]它们应当消除排挤现象，也就是说不能没有任何理由就把当事人排挤在外，也应当防止某些言语者和话题特殊化，也就是说，防止出现不公平的情况；它们也应当消除压制和操纵或用非雄辩的手段施加影响。这些交往前提和合作寻求真理的实用前提是十分吻合的。[23]因此，我们丝毫也不要惊讶，在这种前提下得到承认的规范最终会形成一种责任道德，而且是适用于每一个人。由于话语过程依赖的不是提供更好的理由，而是直观印象的感染力，所以，这里没有什么“论证”可言。

因此，吉巴德必须要解释清楚，在实用的交往前提下，为什么偏偏是那些从功能的角度看具有客观“生存价值”的规范才是最好的，而且要得到承认：

在规范讨论之中，我们常常相互影响，但并不只是相互影响！相

互影响促使人们达成共识，如果一切顺利，但注意又不是达成任意一种共识。进化论的观点表明了这一点，共识可以增进生理健康，但只有正当的共识才能有助于健康。共识必须相互增进健康，而为了达到此一目标，我们就必须对那些能增进生理健康的事物保持敏感性。[24]

吉巴德认识到了这样一个问题的存在：从客观研究角度得出的结果，与话语参与者从他们自己的角度所信赖的合理结果是一致的。但他根本没有作出解释。我们不知道，规范话语的交往条件未必真实，为何却和自然进化机制同样具有“选择性”，并在集体生存过程中导致同样的结果。[25]

5

恩斯特·图根哈特没有绕弯子，对道德作出了功能主义解释，从而也就避免了这样做所引起的麻烦。图根哈特首先描述了道德规则系统一般是如何发挥功能的，我们合乎道德究竟需要有哪些动机（1）；然后又考察了在后形而上学前提下，我们应当合理选择哪种道德（2）。

（1）和契约论不同，图根哈特的出发点是一个完善的道德共同体概念。其中包括觉得自己遵守了道德法则的人的自我理解；一个人觉得自己遵守了道德法则，也就意味着他具有了“良知”，表现出了道德情操，或有理由就道德判断作出讨论等。道德共同体的成员信以为自己“知道”“善”和“恶”在范畴意义上究竟意味着什么。完成了

这个一揽子方案之后，图根哈特考察了，对于任意一个共同体的准成员来说，投身到这样一种道德实践当中，是否具有合理性。所谓投身到道德实践当中，就是成为一个道德共同体的合作成员：

> 我们想作为成员归属于一个道德共同体……这说到底是我们的一种自主性行为，这种行为只有好的动机，没有好的理由。[26]

图根哈特所理解的“自主性”（Autonomie），只是一种出于合理动机而作出规范行为的能力。他所列举的实际理由，打破了价值中立的机巧的经验主义框架。因为图根哈特所说的，绝对不是前道德的利益，而是只能在道德共同体的经验语境当中形成的价值取向。因此，投身到一个道德共同体当中，对我是合理的，或者因为，它是我在面对相互工具化的客观情况下要优先处理的问题；或者因为，平等的友谊关系对我来说比策略行为者的孤独要好一些；或者因为，我只有作为一个道德共同体的成员才会感到满足，才会作为一个值得尊重的道德人格而受到重视，等等。

图根哈特为投身道德共同体而列举的优先性，实际上已经打上了这个共同体的价值的烙印。它们取决于主体间共享的**瞬间**的价值取向。但是，这些动机无论如何都没有解释清楚：一个行为者**处于前道德状态**，而且只知道这个状态，那么，他进入一种道德状态，为何对他就是合理的呢？谁如果为他决定进入道德生活想好了理由，而且这些理由可能来自对道德互动语境的经验优势的反思，它就放弃了以自我为中心的合理选择的视角，而把好的生活观念当作自己的取向。他对伦理问题作出了实践的思考：他应当过怎样的生活？他是谁？他

想成为谁？什么对他从总体和长远来看是“善”的？……从这些角度列举的理由，只有在涉及一个道德共同体成员的认同和自我理解的时候，才会成为推动力。

马丁·泽尔（Martin Seel）就是这样理解（和接受）这个论据的。尽管成功生活的幸福并不蕴藏在道德生活当中，从追求好的生活的主体来看，也存在着合理的理由进入道德关系（而且不管是什么道德关系）。从伦理的角度完全可以看到，在一个**道德**共同体之外，没有什么**好的**生活可言。当然，这只是说，

> 我们必须在好的生活与合乎道德的好的生活之间划清界限，而不是相反，好的生活只有在合乎道德的好的生活范围内才有可能。[27]

但是，图根哈特更多关注的不是好的生活与道德之间的关系，而是道德的**伦理论证**问题。如果我们像图根哈特一样，坚持正确地区分各自的善和对他人的道德尊重，那么，伦理论证就必须逾越如下悖论：只要有一个行为者信服伦理的理由，认为他应当把道德的生活置于前道德的生活之上，那么，他就把对他人的道德尊重的强制意义给相对化了，而道德尊重的强制意义是他在这种情况下也必须予以承认的。

马丁·泽尔注意到了下述事实：“相对于我们用来作出道德关注的偏好理由，道德关注……本身就是先验的。”[28]可惜，他由此未能得出正确的结论。[29]对道德的伦理论证并不意味着，一个人可以用偏好的理由来促使自己，去“针对其他形式的理由”；相反，道德语言游戏当中的有效理由，如果与语言游戏的自我利益挂起钩来，也就失去了

其以言行事的意义——道德理由也是这样，也就是说，道德理由必须是绝对要求。如果行为者证明了一种道德生活方式的优先性，同时又根据这种优先性依赖这样的关系，那么，他用来决定道德语言游戏的伦理论证也就彻底改变了其中可能存在的本质特征。因为一个“尊重法则”的道德行为与伦理前提是互不相容的，伦理前提要求随时检查从各自的生活设计来看，实践是否值得。由于抽象的原因，道德义务的绝对意义要想丝毫不受影响，除非接受者没有进入道德共同体，而被迫保持一段距离，并从第一人称的视角来衡量成为共同体成员的得失。同样，伦理反思反过来也不能为道德论证开辟道路。

（2）即便经验论美梦成真，即便对自身利益的反思能够发挥一种动力，促使自身在绝对道德意义上超越对自身利益的追求，真正的问题也没有得到解决。上文提到的伦理理由充其量只是解释了，我们为什么要参与任意一种道德语言游戏，而不是参与一种具体的道德语言游戏。图根哈特从谱系学的角度考察了这个问题。当共同道德的传统有效性基础丧失之后，参与者们就必须一同思考，他们应当就何种道德规范达成共识。他们在这样做的时候，没有哪个人可以拥有比其他人更多的权威性；一切进入道德真理的特权视角都是不被允许的。面对这样一种挑战，社会契约无法作出令人满意的回应，因为契约双方的商榷是以利益为主导的，充其量只会形成一种外在的社会行为约束，而无法产生一种共同的甚至是普遍主义的善的强制观念。图根哈特对原初状态的描述和我的建议是很接近的。一个道德共同体的成员追问的不是从外在对社会行为加以约束，对所有人都同等有利，而且可以取代道德。他们要革除的不是道德的语言游戏本身，而只是其宗

教的有效性基础。

这样一种追问方式导致了对沟通条件的反思。在宗教和形而上学之后，沟通条件成了论证同等尊重每一个人的道德的唯一资源：

> 如果善不再是先验给定的，那么，似乎只有在关注共同体成员——即其愿望和利益——的过程中才给出了善的原则，而且，这个共同体自身也不再受到限制。说白了，一种主体间性取代了先验的决定性……由于相互要求构成了一种道德的形式，因此，我们可以认为，要求所涉及的内容就是对所有人都希望得到的东西予以关注，这样，内容和形式也就吻合了。[30]

由此，图根哈特赢得了康德的普遍化原则，其前提是原初状态的对应条件，在原初状态下，没有谁拥有特权，平等的各方相遇到一起，就能够就所有参与者都合理接受的基本规范达成一致。[31]但是，图根哈特没有解释清楚，“合理接受”与“对所有人都是合理的”这两者根本不是一回事。如果在道德承认关系当中，没有任何更高的权威凌驾于善的意志和对共同生活规则的认识之上，那么，评判这些规则的标准就必须从语境自身当中产生出来，因为在语境当中，参与者会对对方的观念和建议相互表示信服。由于参与者进入了合作的交往实践，因此，他们实际上已经悄悄地接受了平等尊重每一个人的利益的前提条件。而只有当所有人都已经作好了准备，让他人信服，并且彼此信服，这种交往实践才会成为目的；因此，每一位严格的参与者都必须考察清楚，在平等尊重每一个人的利益的前提下，什么对于他是合理的。但是，有了这样一种方法论上可能存在的交往主体间性

（在罗尔斯那里，主体间性是原初状态强制的结果），实际理由的认知意义也就逐步地显示了出来。这样，工具理性的框架也就被打破了。理性道德的有效性基础是一个普遍化的原则，它不能用符合各自自身利益的视角或自身的善的概念来加以证明。我们只能通过对公正判断形成的必要条件加以反思，才能把这个普遍化的原则确定下来。

吉巴德虽然分析了这些必要条件，并认为它们是规范话语的实际前提；但他只是从它们对于协调社会行为的贡献这样一个功能主义的角度来考察这些条件的；而图根哈特则不然，他坚持认为，对道德规则的承认必须从参与者自身的视角加以论证；可是，图根哈特也否认了在话语条件下承认道德规则所具有的认知意义。

6

脆弱的非认知主义的出发点在于，行为者只能用实践理性来刺激自己的专断意志，也就是说，通过思考，而且遵守的是目的合理性原则。反之，如果实践理性不再成为工具理性，那么，理性和意志的格局就会发生变化，主观自由的概念也会发生变化。这样，自由也就不再仅仅表现为用智慧的准则来约束专断意志的能力，而是表现为认识对意志的自我约束。“认识”（Einsicht）意味着，一个决定可以用认知理由来加以论证。认知理由一般支持的是断言命题的真实性；在实际当中，“认知”（epistemisch）一词需要进一步加以解释。实际理由涉及的是一个具体的人的偏好和目的。这些“事实”（Daten），最终还是要取决于行为者自身的认知权威，行为者必须知道，什么是他的偏好和目的。一种实际的思考要想带来“认识”，就必须超越行为者

特殊的主观世界，而进入主体间共有的社会世界的事态当中。这样，对于共同的经验、实践和生活方式的反思就会表现为一种伦理的知识，但是，依靠第一人称的认知权威性，我们还无法掌握这种知识。

对于潜在意识的揭示，与对客体或事实的客观认识不是一回事。[32]“认识”（Erkenntnis）是反直觉的，而通过反思获得的“认识”（Einsicht）表现的是一种前理论知识，它处于一定的语境当中，考察的是相互之间的关系，因而具有批判色彩。[33]伦理认识得益于社会化的交往个体所具有的知识，因为他们都是在他们的文化当中成长起来的。评价性词汇以及规范命题的运用规则等，是文化实践知识的积淀。在评价性的语言游戏中，行为者不仅形成了关于自己和他们共同生活的观念，而且也在各自的语境当中揭示出了他们所遇到的诱惑和阻碍，如果不“看清楚”如何来作出应对，他们就根本无法理解这些诱惑和阻碍。[34]对于自己的爱憎，不管是对还是错，只要具有一定的意义，我们都凭直觉就可以知晓，因此，认识在这里可以和合理的行为动机分离开来。这里涉及的是主体间共同享有的实用知识，它们反映在生活世界当中，并通过实践而“保存”了下来。作为共同拥有的文化生活方式，它们具有客观性，并在社会上广泛流布，也广被接受。因此，获得这种直觉知识的实践思考也需要有一种社会视角。

我们从伦理角度评价个人或集体的价值取向和以价值为取向的自我理解，而从道德角度评价义务、规范和律令。首先我们来讨论从第一人称角度提出的伦理问题。从第一人称复数来看，伦理问题涉及的是共同的习性（Ethos）：主要问题在于，我们作为一个道德共同体的成员如何来看待我们自己，我们应当用什么来指导我们的生活，从长远和总体来看，什么对于我们是至善。从第一人称单数角度提出的是

一些类似的问题：我是谁，我想成为谁，我应当如何生活。这些存在论的思考和智慧的考量之间是有区别的：区别不仅仅在于问题在时间上和内容上具有普遍性——**从长远和总体来看**，什么是至善。第一人称视角在这里并不意味着，以自我为中心，仅限于我的偏好，而是也保证同主体间共有的传统和生活方式当中的生活历史发生关联。[35]我理解自我和自我的生活价值所具有的吸引力，不能用我的主观经验世界来加以解释。因为我的偏好和目的不是先定的，它们本身就有问题。[36]我的偏好和目的是同我的自我理解密切相关的，通过对我们共有的社会世界当中的内在价值的反思，它们会发生变化，当然是有一定理由的。

因此，我们从伦理角度阐明的，是成功生活或没有出现失误的生活当中的技术性问题。这些问题是在集体生活语境或个体生活历史中出现的。实践思考具体表现为一种解释学的自我反思。它们带有强烈的价值取向，左右着我的自我理解。对自我欺骗或强迫性和异化性生活方式的批判，可以用有意识的生活方式观念来加以衡量。在此过程中，生活设计的本真性和表现式言语行为的真诚性要求一样，可以看作是一种更高层次上的有效性要求。[37]

我们如何生活，多少取决于我们如何看待我们自己。因此，伦理认识通过对这种自我理解的解释而深入到我们的生活取向当中。作为约束意志的认识，它们直接影响着一种有意识的生活方式。其中表现出来的是伦理意义上的自我意志。从伦理角度来看，用智慧准则来约束我的意志自由转变成了我们决定选择本真生活的自由。[38]

当然，一旦出现正义问题，这种伦理的考察方式也就暴露出了它的局限：因为，从这个视角来看，正义被下放为众多价值中的一种。

道德义务对于不同的人有着不同的重要性，在不同的语境当中也有着不同的意义。的确，从伦理角度来看，我们也可以在语义学层面上区分价值约束和道德义务，而且可以在一定意义上把正义问题放到好的生活问题之上：

伦理生活本身是重要的，但是，伦理生活能够认识到其他事情比自身更重要……只有一种伦理观念可以把重要性和话语优先性直接联系起来，这就是义务。[39]

但是，如果义务仅能从伦理的角度来加以考察，我们就无法证明正义绝对优先于善，而只有这种决定性才能表现出道德义务范畴的有效性意义：

这些义务通常都要求最高的话语优先性……但是，我们也可以看到，它们并不是永远都需要最高的话语优先性，哪怕是在习性优良的当事人身上，也是这样。[40]

只要正义作为一定的善的概念的组成部分，我们就没有任何理由要求，在出现矛盾的时候，只能用义务来“对抗”义务，用权利来“对抗”权利（德沃金就是这样认为的）。

没有正义对于善的优先性，也就没有伦理上保持中立的正义概念。对于在世界观多元化的社会中调节平等共存，这就带来了严重的后果。因为果真如此，具有自身认同的个体和集体就只能根据一定的标准来保障自己的平等权利，而这些标准本身是一个得到所有人认可

的共同的善的观念的组成部分。修正一下就是，同样的前提也适用于公正调节国家之间的交往、世界公民在世界大同社会当中的交往以及全球文化关系。这一并不真实的思考说明了，新亚里士多德主义理论为何无法阐明一个平等尊重和团结所有人的道德所具有的普遍主义内涵。所有人（包括子孙后代）的大团结应当建立在一种普遍有效的集体之善的基础上，任何有关这种善的全球设计都出现了两难。一种内容翔实的观念（特别是在考虑到子孙后代的幸福时），必定会导致一种无法承受的温情主义（Paternalismus）；而一种脱离了一切语境的观念，则必定会摧毁善的概念。[41]

我们如果想假定道德判断是不偏不倚的，道德规范具有绝对的有效性要求，就必须把调节人际关系的水平视角与涉及自我生活设计的垂直视角区分开来，对道德问题作出自己的解答。什么才能符合所有人的利益，这是一个抽象的问题，它高于什么对我们来说是至善这样一个伦理问题，因为后者受语境的制约。人们在直觉上认为，正义问题是伦理问题理想化的结果，这虽然是一种直觉，但还是具有一定的重要意义。

如果我们把正义解释为对所有人都同等有效的善，那么，道德当中所蕴藏着的“善”就构成了正义与团结之间的桥梁。因为普遍主义的正义也要求，一个人要为其他人承担责任——一个人甚至于要为陌生人承担责任，尽管陌生人是在一个完全不同的环境中养成自己的认同的，而且是在一个迥然有别的传统中形成自己的自我理解的。正义当中的善提醒我们，道德意识受制于道德个体的自我理解：道德个体知道自己属于道德共同体。凡是在一种交往生活方式当中得到社会化的人，都属于这个道德共同体。社会化的个体只有在相互承认的情

况下才能加强其认同，因此，他们的认同特别容易受到破坏，所以需要倍加呵护。他们必须诉诸自身共同体之外的立法机构。米德称之为“不断扩大的共同体”（ever wider community）。用亚里士多德的话说，在任何一个共同体当中，都存在着道德共同体，而且可以说是作为这个共同体的“更好的自我”。作为这个共同体的成员，个体彼此之间期待着得到平等对待，但前提在于，每个人都把其他人当作是“我们中间的一员”。由此来看，正义同时也就意味着团结。

这里需要避免一种误解，即正义之于善，犹如形式之于内容：“善的形式概念揭示了普遍主义道德的核心内容：道德关注。”[42]这种观念表明，自由主义的视角是有选择性的。自由主义认为，道德的作用在于保护个体的善，因此，道德的基础在于伦理。[43]自由主义这里所说的道德，似乎是消极自由权利的总和。这样，道德意志，即对于道德冲突过程中所有人都面对的“恶和善”的认识，就必然要从先验的角度把道德明确下来。参与者在一切道德思考之前就必须知道，什么是所有人的至善。至少，他们必须从哲学家那里借用一种形式的善的概念。但是，没有人可以从观察者的视角直接确定，每一个人究竟应当如何来理解善。说到“任意一个”人，也就把问题给抽象化了，连哲学家也未必能解决这个问题。[44]的确，道德可以说是应对伤害人格的特殊保护装置。但是，一个人如果只有在人际关系当中才能形成自己的认同，而且也只有在主体间相互承认的关系当中才能坚持自己的认同，那么，要想了解制度对于这个人的伤害，就只能依靠我们对于日常生活方式交往结构的直觉把握。这是一种深层次的一般知识，只有在临床诊断出现偏差的情况下才会显现出来——而且是凭着如下经验：一个社会化个体的认同是如何和何时遇到麻烦的。依靠这样一

种源于否定经验的知识，并不要求从肯定的角度来明确一种好的生活究竟意味着什么。只有当事人本人可以从参与者的角度通过实践话语清楚地知道，什么对于所有人同等为善。从道德角度来看具有重要意义的善，是从我们的视角逐步显现出来的，在我们的视角当中，没有任何人被排斥在外。正义当中的善是主体间共有的一种习性以及一个共同体的属性结构，当然，这个共同体摆脱了排他性共同体的伦理约束。

团结和正义之间的这种联系，促使康德根据卢梭的自我立法模式来解释可以不偏不倚地评判正义问题的视角：

> 根据这样一个立法模式，任何一个理性的生物都必须这样来行动，以使得他根据他的标准随时都能把自己表现为一般目的王国中的一个立法的成员。[45]

康德之所以认为这是一个“目的王国”，因为其中的任何一个成员从来都不把自己和其他所有人纯粹当作工具，而是在任何时候都同时也当作“自在的目的”。作为自我立法者，没有谁要屈从于他人的意志；但与此同时，每个人都要像其他人一样遵守自己的立法。康德用共和制立法中的公法主体代替了契约中的司法主体，因此，康德可以把法律中分裂的角色在道德中集中到同一个人上面：一边是参与立法的公民，一边是遵守法律的私人。道德上处于自由状态的个人，同时必须把自己看作是道德律令的制定者；而作为接受者，他又必须服从这些道德律令。要想做到这一点，他就不能随意地行使他只是“分享”到的立法权能（实证主义的法律理解），而必须和公民处于自治

状态的共和国的宪法保持一致。在这个共和国当中，只有“所有人都参与制定并且为所有人共同接受”的法律才能生效。

7

一项法律只有当每个人都认为它可以被所有人接受的时候，才具有道德有效性。由于“普遍”法律满足了根据所有人的利益来调节物质的条件，因此，实践理性也就体现为把法律关注的利益普遍化的能力。所以，一旦一个人像民主的立法者一样和自己商量，普遍遵守假定规范而导致的实践是否会被一切有资格的共同立法者所接受，那么，他也就具有了道德视角。作为共同立法者，每个人都参与到了合作过程之中，并且依靠的是主体间性视角，由此我们可以检验，一个有争议的规范对于所有的参与者来说是否具有普遍有效性。商谈过程动用了实用理由和伦理理由，而且，这些理由还保持着与利益格局以及每个人的自我理解之间的内在联系。但是，这些和行为者密切相关的理由不再是个人的动机和价值取向，而是个人对于检验规范的话语的一种认知努力。这种检验规范的话语追求的是沟通。由于立法实践必须共同完成，因此，以自我为中心的独白式的普遍化尝试尽管迎合了黄金准则，但还远远不够。

道德理由约束专断意志的方法和实用理由以及伦理理由有所不同。一旦意志的自我约束具有了自我立法的形式，意志和理性也就完全渗透到了一起。所以，康德认为，只有那些受理性约束的自主意志才是“自由的”。而只有那些通过获得所有人都能获得的认识而决定自己意志的行为者，才是自由的：

只有理性的生命才有能力使自己的行为合乎法则的观念，亦即合乎原则，或者说，只有理性的生命才有一种意志。由于用法则来引导行为离不开理性，因此，所谓意志，不是别的，就是实践理性。[46]

的确，任何一种意志的自我约束都要求具有实践理性的理由；但是，只要主观的偶然性依然存在，而且意志不是出于实践理性的理由而进行活动，那就意味着，并非一切强制因素都已经被清除，意志也就并非真正处于自由状态。

意志能够自我约束而形成的规范性，还不具备道德意义。如果一个行为者掌握了技巧的技术规则或智慧的实用因素，他就可以用实践理性来约束自己的专断意志，但理由只有在涉及偶然的偏好和目的时才具有决定力量。这一点同样也适用于伦理理由，只不过形式不同而已。价值约束的本真性尽管逾越了主观目的合理性的视界，但是，坚定的评价行为只有在涉及主体间共有的偶然经验、实践和生活方式的时候，才获得了决定意志的客观力量。在两种情况下，命令和建议都只具有一种相对的有效性：它们发挥效用的前提，是主观的利益格局以及主体间共有的传统。

只有当绝对有效性源自法则，而且，当意志建立在法则基础上的时候，法则使意志摆脱了一切偶然的决定性，并且与实践理性本身融合到一起，它才获得了道德义务。因为根据从道德角度论证的规范，那些偶然的目的、偏好和价值取向也要接受评判，否则，它们就是从外部对意志施加强制。即便他律的意志也可以用理由来确定自身的规范性；但是，有了实用理由和伦理理由，自我约束一直都受制于一定

的利益格局和一定语境中的价值取向。只有当从道德角度来考察这些利益格局和价值取向是否与所有其他人的利益格局和价值取向相互吻合的时候，意志才从他律的决定性当中获得了解放。[47]

但是，自律与他律的抽象对立限制了对于个别主体的考察。康德根据他的先验的基本假设认为，自由意志属于目的王国中的知性自我。这样，康德就又把自我立法归为个体特有的潜能，而在先前，就其政治意义而言，自我立法是一种合作行为，个体只是“参与”到其中。[48]绝对命令并不是偶然才针对第二人称单数，并给人留下了这样的印象，似乎每个人为了自己都要对必要的规范加以检验。而事实上，普遍化尝试的反思过程需要一个话语的语境，在这样一个语境里，每个人都必须接受所有他者的视角，以便检查一个规范从任何一个人的角度来看是否得到了所有人的接受。这是一个追求沟通的理性话语的语境。一切相关者都参与到了话语过程当中。在单个的判断主体看来，这样一种话语沟通的观念比起独白式的普遍化尝试所承担的论证压力大得多。

康德更多的是疏忽了个体主义对于主体间性自主概念的束缚，而不是没有充分注意到伦理问题与实用问题之间的区别。[49]谁如果认真对待伦理的自我理解问题，谁就会遇到个体和集体的自我理解和世界理解的文化意义问题，而这个问题正是需要我们加以解释的，并且随着历史的发展而处于变化之中。康德是18世纪的人，当时的历史意识还不是那么十分鲜明，因此，他忽略了认同在形成过程中所依赖的传统层面。康德的潜在出发点是：在作出道德判断时，每个人都可以根据自己的想像而把自己转换到他者的位置上。但是，如果参与者再也不能依靠关于同质生活状况的先验沟通，那么，道德视角也就只

能根据交往的前提而付诸实现。这些前提确保了每个人都从自己的自我理解和世界理解出发，检验一个普遍规范是否可以接受。这样，绝对命令就获得了一种话语理论的解释。取而代之的就是一种话语原则“D”，根据这个原则，只有那些得到话语实践参与者认可的规范才可能具有有效性。[50]

我们从谱系学问题出发，探讨了平等尊重和团结每个人的道德的认知内涵在失去了其宗教的有效性基础之后是否还有其存在的理由。最后，我想考察一下，我们从主体间性角度对绝对命令的解释对于上述问题有何意义。这里主要讨论两个问题。首先，我们要解释清楚的是，什么可以给话语伦理学带来希望，因为话语伦理学关注的是后形而上学的论证努力所具有的原始直觉；以及从何种意义上我们还可以说道德判断和道德立场具有认知价值（8）。其次，对传统宗教直觉加以重建而形成的道德，撇开其程序主义的特征不论，在内涵上是否还依赖于其发生语境（9）。

8

在上帝视角的认知权威性的影响下，道德律令失去了其本体论神学的论证基础。为此，话语伦理学肯定要付出一些代价；它既不能完全保有宗教直觉的一切道德内涵（1），也不能捍卫道德规范的实在论意义（2）。

（1）如果道德实践不再通过救世主的位格而与个人的救赎期待以及典范的生活变化联系在一起的话，就会出现两种糟糕的结果。一种

是，道德知识脱离了主体的行为动机，另一种则是，道德正确性概念与一种好的也是上帝希望看到的生活观念发生了分化。

话语伦理学认为，伦理问题和道德问题有着不同的论证形式，也就是说，一个是自我理解的话语，一个是道德论证和道德应用的话语。但是，话语伦理学并没有把道德还原为平等对待，而是同时把正义和团结这两个方面都囊括在其中。话语共识既取决于个人的“肯定”或“否定”立场，同时也取决于对以自我为中心的视角的克服。克服了这样的视角，就可以为所有人都提供一种建立在相互信服基础上的论证实践。如果话语由于其实用主义的特征而促使形成了充满认识的意志，那么，具有合理动机的肯定或否定立场就会使每个人的兴趣都得到充分的发挥，而又不会失去社会联系。有了这种社会联系，以沟通为取向的参与者才会在其超主体的立场中彼此暂时发生瓜葛。

当然，道德在认识方面与好的生活问题脱离开来，也是有其动力的。由于没有任何世俗的东西可以满足个人的救赎期待，因此，也就没有什么强烈的动机可以促使人们去遵守道德律令。话语伦理学强化了唯理智论对于行为的道德判断的区分，具体体现在合理话语的道德视角当中。话语认识并不能确保一定就能过渡到行为。不过，道德判断告诉我们，我们应当做什么；而且，好的理由会刺激我们的意志。这一点从坏的良知当中看得很清楚，一旦我们的行为违背了更好的认识，我们就会受到“打击”。但是，意志脆弱问题也透露出，道德认识力量比较微弱是有认识原因的，因此自身无法构成合理的动机。我们如果知道，我们怎样去做在道德上才具有正确性，我们也就知道了，没有好的认知理由能让我们作出别的行为。但这并不妨碍别的动机可能会来得更加强有力。[51]

救世神学的有效性基础丧失之后，首先发生改变的是规范约束的意义。义务与价值约束的分化、道德的正确性与伦理的可欲性的分化，都使得应然有效性上升为一种规范性，主要表现为不偏不倚的判断。另一种含义源于上帝视角向人的视角的转变。这时的“有效性”意味着，道德规范只要在实践话语当中检验相应的实践是否合乎所有人的利益，就可以获得所有当事人的赞同。赞同说明了两个方面的内容：话语主体的理性难免犯错误，话语主体相互信服并承认一种假设的规范；立法主体是自由的，立法主体既是规范的制定者，也是接受者。人类精神在发现过程中会出现错误，在设计过程中就有建构性，这两点都在道德规范的有效性意义当中留下了痕迹。

（2）道德判断和道德立场在何种意义上可以要求具有有效性。如果我们注意本质命题，就会发现这个问题还有另外一层意义。因为本质命题从本体论神学的角度论证了作为合理世界组成部分的道德律令。只要道德的认知内涵可以用陈述命题明确下来，道德判断就有对和错之分。但是，如果道德实在论无法再用创世形而上学和自然法来捍卫自身的话，那么，道德命题的应然有效性也就不能再和陈述命题的真值有效性混同起来。因为，一个告诉我们的是世界中的实际情态，另一个则告诉我们应当怎样去做。

如果我们的出发点在于：命题只有在“真”和“假”的意义上才有有效性可言，“真实性”只能从命题与客体或事实之间的关系上来理解，那么，任何一个为了非陈述命题而提出的有效性要求都会出现问题。事实上，道德怀疑论主要依靠的是如下论点：规范命题没有对或错之分，也不能加以论证，因为诸如道德对象或道德事实这样的东

西并不存在。其中，传统的世界观（世界作为客体和事实的总和）与协同论的世界观以及语义学的论证观是联系在一起的。我想沿着反方向简单地评述一下这些值得追问的前提。[52]

语义学认为，一个命题按照有效的推理规则如果可以从基本命题当中推导出来的话，它就得到了证明。这样，根据一定的范畴（逻辑学的、认识论的或心理学的）而确立的基本命题就显得十分突出。但是，这样一种基础主义立场认为，直觉和精神可以直接进入基础，因此无法和语言批判对于语言和解释的总体论观念相提并论；任何一种论证都必定要从前理解的语境或背景出发。[53]所以，实用主义可以把论证当作是一种公共证明实践来加以理解，其中，可以批判检验的有效性要求依靠理由得到了兑现。在此过程中，好的理由所依靠的合理性范畴本身也是讨论的对象。因此，论证过程的程序特征最终自身也要承担起重任，解释清楚程序公正的结果自身为何还是具有一种推测的有效性。比如说，合理话语的交往观念就可以激发一切相关的力量，并且只有更好论证的非强制性的强制力量才可以决定参与者是持“肯定”立场还是“否定”立场。[54]

实用主义的论证概念为通向一种认知的真值概念铺平了道路，从而使真值概念摆脱了众所周知的协同论的尴尬处境。我们就是用真值的谓项来进入论证的语言游戏，也就是说，公开兑现真值的有效性要求。另一方面，“真值”不能与可论证性（Begründbarkeit）混为一谈。谓项“p”的“谨慎”运用可能有充分的理由，但也可能还是不真实的，这就使我们注意到了，作为命题特征的“真值”与作为表达的语境特征的“合理可接受性”之间是存在着意义差异的。[55]在论证视界范围内，这种差异可以看作是“在我们语境中的论证”与“在任

何一种语境中的论证”之间的差别。反之，我们通过把我们的论证过程略微加以理想化，就可以消除这一差异。由于我们坚持“p”，并要求“p”具有真实性，因此，我们承担了论证的义务，使得“p”能够经受得住可能出现的一切异议，而且我们也意识到了我们可能会出错。[56]

我在这里更加关注的还不是真理与论证之间的复杂关系，而是摆脱了协同论内涵的真值概念是否可以理解为特殊的有效性问题，而且，这种一般有效性概念的引入是由于有效性要求得到了话语的兑现。这样就打开了一个抽象的空间，可供我们用来安排规范的有效性，这里的规范有效性特指道德有效性。道德规范（乃至一般规范命题）的正确性和单个的律令可以看作是类似于断言命题的真实性。两种有效性概念的一致之处在于用话语兑现相应有效性要求的程序，区别则在于一个涉及社会世界，另一个则涉及客观世界。

社会世界，作为正当人际关系的总和，只有从参与者的视角出发才可以进入，并且具有历史性，因此，如果我们愿意，我们可以认为，它和从观察者的视角出发能够加以客观描述的客观世界之间有着存在论意义上的不同。[57]社会世界是和意向、观念、成员的实践以及语言联系在一起的。这一点同样也适用于对客观世界的描述，但不适用于客观世界本身。因此，用话语来兑现真实性要求和兑现道德的有效性要求，两者有着不同的意义：一方面，话语共识表明，断言命题的真实性条件得到了满足；另一方面，话语共识支持的是：一个规范值得承认，并且本身就满足了规范的有效性条件。如果说可以合理接受只是表明了断言命题的真实性，那么，它对道德规范的有效性则具有构成意义。道德认识和理论认识一样，构成过程和发现过程是纠缠

在一起的。

我们无法支配的是道德视角，而不是独立于我们描述之外的道德秩序。道德视角硬是出现在了我们面前。我们无法支配的不是社会世界本身，而是论证过程的结构和程序，论证过程同时创造和发现共同生活当中的正确规范。按照自我立法模式构想的道德判断所具有的构成论意义不容丧失，但它也不能对道德论证的认知意义构成破坏。[58]

9

话语伦理学对一种平等尊重和团结所有人的道德的内涵作出了证明。当然，话语伦理学论证的途径主要在于：对其宗教的有效性基础已被动摇的道德传统合理地加以重建。如果话语理论对于绝对命令的解释依然还和其由以产生的传统之间有着千丝万缕的联系，那么，谱系学就会对证明道德判断认知内涵这一目标构成障碍。因为缺少的是一种有着道德视角的道德理论。

任何一个道德共同体的成员，在向现代世界观多元化社会转型过程中，如果认识到了如下两难情况：尽管他们关于基本道德规范的背景共识已经不复存在，但他们还是一如既往地用理由来争论道德判断和道德立场，那么，他们就会陷入一种尴尬的处境。而话语原则就是对这种尴尬处境的一种回应。他们被纠缠在需要调节的行为冲突之中，虽然公共的习性已经丧失，但他们还是把这些冲突看作是道德冲突，并认为可以通过论证来解决这些冲突。以下我们所描述的不是“原初状态”（Urzustand），而是在现实条件下“原初状态”付诸实现的理想途径。

我的出发点在于：参与者并不想用暴力或妥协，而是想用沟通来解决他们之间的冲突。因此，他们首先就要尝试进入话语状态，并在世俗基础上建立起一种共同的伦理观念。但是，由于多元社会中生活条件千差万别，这样一种尝试肯定要遭到失败。参与者也知道了，对实践当中潜藏的评价进行批判，导致了不同的善的概念。我们不妨假设，他们坚持了他们的沟通意图，也不愿意用一种纯粹的生活方式来代替受到破坏的公共道德生活。

在对规范内涵缺乏实质性一致意见的情况下，参与者就注意到了在一定程度上保持中立的状态：他们当中的每个人都参与到了通过语言沟通而建立起来的交往生活方式当中。由于这些交往过程和生活方式有着共同的结构特征，因此，参与者或许就会发生疑问：奠定共同取向的规范内涵是不是就隐藏在它们当中。从黑格尔到洪堡和米德的理论传统注意到了这一点，并且指出，交往行为与相互依赖关系、交往的生活方式与相互承认关系是纠缠在一起的，因而具有一种规范内涵。[59]由此可见，具有完整的主体间性社会化形式和视角结构的道德包含的是一种本真的意义，和个体的善没有什么关系。[60]

但是，仅仅依靠交往生活方式的特征，还不足以说明，一个历史共同体的成员为何一定要超越他们的特殊主义的价值取向，又为何一定要进入一种对等和包容的普遍主义承认关系当中。此外，试图避免错误抽象的普遍主义观念必须充分利用交往理论的观点。个人只有在社会化过程中才能个体化，由此可见，道德关注同时也适用于不可替代的个体以及社会成员，[61]也就是说，道德关注把正义与团结联系了起来。所谓平等对待，是指平等对待这样的人，他们虽然有所不同，但都意识到了他们的共同属性。个人与其他个人之间是平等的，但不

能因此而否定他们作为个体与其他个体之间的绝对差异。[62]对差异十分敏感的普遍主义要求每个人相互之间都平等尊重，这种尊重就是对他者的包容，而且是对**他者的他性**的包容，在包容过程中既**不同化他者，也不利用他者**。

可是，我们又该如何来论证向后传统道德的转型呢？义务扎根在交往行为当中，并且具有传统特征，自身[63]并没有逾越家庭、部族、城市或国家的范围。交往行为的反思形式则不是这样：论证自身超越了一切特殊的生活方式。因为，在理性话语的实用前提当中，交往行为所设定的规范内涵获得了普遍化、抽象化和无限化，也就是说，扩展到了整个包容性的共同体，只要主体具有言语和行为能力，并且可以作出自己应有的贡献，就不能把他们排挤在共同体之外。这种观念为我们摆脱如下处境提供了出路：参与者已经失去了其本体论神学的支持，只能自力更生，为自己建立规范的取向。如前所说，参与者唯一所能依靠的就是他们实际上已经拥有的共同性。在遭受最后一次挫折之后，这些共同性凝聚成了话语语境的形式特征。这样，所有人最终都进入了实践话语和合作关系当中。

这是一个十分脆弱的基础，但是，这种共同体的内涵中立性在面对世界观多元论的尴尬局面时可以说还意味着一种希望。如果共同实践过程中的交往形式自身能够促使所有参与者对道德规范都作出令人信服的论证，那么，我们就可以为规范共识的传统论证内容提供一种等价物。失去的“先验的善”，只能用话语实践当中的“内在性”来加以补偿。由此出发，我认为，道德理论对于道德视角的论证需要三个步骤：

（1）如果话语实践本身是公正判断道德问题的唯一资源，那就必须用话语实践的自我指涉形式来代替道德内涵。正是这样一种观念概括了话语原则“D”：只有那些在实践话语当中得到所有当事人赞同的规范才可以提出有效性要求。这里的“赞同”，是在话语前提下得到的，意味着一种用认知理由建立起来的共识；我们不能认为，赞同就是所有人从自我中心主义角度作出的协商。但是，话语原则应当使论证形式，也就是实现话语共识的途径具有开放性。话语原则“D”并没有假定，离开实质性的背景共识，完全可以对道德规范加以论证。

（2）话语原则“D”明确了有效规范如果可以论证所要满足的条件。在此过程中，道德规范概念必须具有明确性。参与者凭直觉就可以知道该如何参与论证。尽管他们接手的是断言命题的论证，而且也不知道，道德的有效性要求是否可以用同样的方法加以判断，但他们可以推想，论证规范究竟意味着什么。不过，话语原则“D”在操作过程中所缺乏的是一种论证原则，它可以告诉我们如何论证道德规范。

普遍化原则“U”是在话语原则“D”的影响下形成的，但它不再是一种外展性的原则。它所表明的是：

一个规范的有效性前提在于：普遍遵守这个规范，对于每个人的利益格局和价值取向可能造成的后果或负面影响，必须被所有人共同自愿地接受下来。

对此，我们可以作三点评述：首先，在“利益格局和价值取向”

中发挥作用的，是每个参与者的实用理由和伦理理由。在输入理由时，应当避免把个别参与者的自我理解和世界理解边缘化，对参与者所付出的一切努力都保持解释学的敏感性。其次，相互接受视角（一个人的视角被大家所接受），要求的不是移情（Einfühlung），而是通过解释介入到参与者的自我理解和世界理解当中，而参与者必须为修正他们对自我和他者的描述保留余地。最后，“共同自愿接受”这一目的明确了这样一个内容：参与者提出的一切理由都必须彻底消除掉与行为动机相关的意义，并在对等尊重的前提下具有一种认知意义。

（3）只要（这样一种）论证规则能够证明自己具有实用性，并且不会带来反直觉的结果，参与者本人或许就会对它表示满意。必须阐明的是，由此展开的论证实践所揭示的是能够获得普遍赞同的规范，比如人权。但在道德理论家看来，论证还缺少最后一个步骤。

我们尽管可以设定，话语实践和论证实践适用于所有的文化和社会（哪怕不一定是制度化形式的实践，至少也是一种非正式的实践），而且这样一种解决问题的途径还没有什么其他的替代手段。就论证实践的普遍性和不可替代性而言，我们很难对话语原则的中立性提出质疑。但是，在把普遍化原则“U”向外扩展的过程中，一种种族中心论的前理解以及一种没有得到其他文化认可的善的概念可能就潜伏了进去。如果对道德视角的解释是内在的，也就是说，根据的是，我们知道我们在论证实践中的所作所为，并且，这种解释具有说服力，那么，用普遍化原则“U”来理解道德性，就可以消除对欧洲中心论偏见的怀疑。因此，话语伦理学的论证观念在于，普遍化原则“U”与

话语原则“D”当中所表达的规范论证观念是联系在一起的，而且可以从一般论证前提的潜在内涵当中推导出来。[64]

凭直觉，我们很容易就可以认识到这一点（但任何一种形式的论证都要求对意义和“先验论据”展开规范性的讨论）。[65]我在这里仅想从现象学的角度指出，论证的意图在于，相互阐述并信服有效性要求的合理性，正方提出陈述，同时就是用来应对反方和捍卫自己的。论证实践当中建立起了一种合作竞争机制，共同寻求更好的论据，在此过程中，参与者追求的目标始终是沟通。竞争可以导致“合理并令人信服的”结果，这一推测是建立在论据的说服力基础之上的。当然，所谓好的论据或糟的论据，本身就是可以讨论的。因此，一个命题可以得到合理的接受，说到底要取决于理由，取决于论证过程自身的固有特征。我在这里只想列举其中最重要的四个特征：

- 不管谁，只要能作出相应的贡献，就应当允许他参与论证；
- 所有人都应当享有均等的机会，在论证中作出自己的贡献；
- 参与者必须言出心声；
- 交往必须同时摆脱外在强制和内在强制，以便有更好理由的说服力能促使人们对可以批判检验的有效性要求采取肯定或否定的立场。

但是，如果每个人都信赖论证，并且至少要提出这些实用前提，那么，在实践话语当中，只有那些同等尊重所有人的利益和价值取向的理由才会发挥作用，原因在于：

- 所有当事人组成了公共领域并都得到了包容；
- 参与者享有同等的交往权利。

由于没有欺骗和强制，因此，只有理由可以决定有争议的规范是否会获得赞同。在所有人相互都以沟通为取向的前提下，这种“无强制”的接受只能依靠“共同”的努力才能实现。

经常有人提出循环异议，[66]对此，这里要指出的是，一般论证前提的内涵决不是在道德意义上才具有“规范性”。因为，包容性只是意味着进入话语不受任何限制，而不是指任何一种强制性的行为规范都具有普遍性。交往自由在话语当中是均等分配的；话语自身也要求具有真诚性，所有这些是指论证义务和论证权利，而绝不是指道德义务和道德权利。同样，“无强制性”涉及的是论证过程本身，而不是论证实践之外的人际关系。论证游戏的构成规则决定着论据和肯定／否定立场的相互交换。它们所具有的是可以证明命题的认知意义，而不是直接推动行为的实践意义。

话语伦理学论证道德视角的关键在于，认知游戏的规范内涵只有经过论证规则才会转变为对行为规范的选择，而且，这些行为规范和它们的道德有效性要求一道贯彻在实践话语当中。单纯依靠必要论证前提的先验强制，并不能得出道德的约束力；相反，道德约束力存在于实践话语的特殊对象之中：话语理由所涉及的规范。对此，我想着重归纳如下：普遍化原则“U”可以根据论证前提的道德内涵，辅之以一种**规范论证的概念**来加以阐明。

上述论证策略在承担阐明重任的同时，还面临着一个谱系学的问题，而且，这个问题背后隐藏着一些现代性的理论立场。[67]依靠普遍

化原则“U”，我们通过反思的方法（这是一种证明完成行为式自我矛盾的论证形式，主要是用来确定一般的论证前提，但我们这里不再加以讨论[68]）掌握了一种规范实质，它在后传统社会里似乎还有剩余，并保存在以沟通为取向的行为和论证当中。

最后则是规范应用问题。因为，有了克劳斯·君特（Klaus Günther）所阐明的适当性（Angemessenheit）原则[69]，道德视角才能完全适用于单称的道德判断。论证话语和应用话语取得了丰富的成果，由此可见，在严格的道德视角考察下，实践问题发生了分化：正确共同生活的道德问题与合理选择的实用问题以及好的生活的伦理问题分化了开来。此外，通过回顾，我清楚地认识到，普遍化原则“U”是一个内涵丰富的话语原则，主要适用于解决一个特殊的问题，那就是道德问题。[70]当然，话语原则也适用于其他类型的问题，比如政治立法者的协商问题或法律话语问题等。[71]

注 释：

1 请参阅斯特劳森（P. F. Strawson）：《自由与怨恨》（*Free and Resentment*, London, 1974）。

2 请参阅哈特（H. L. A. Hart）：《法律的概念》（*Der Begriff des Rechts*, Frankfurt am Main, 1973），第155页。

3 关于道德意识的现象学，请参阅温格特（L. Wingert）：《共同感与道德》（*Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt am Main, 1993），第3章。

4 哈贝马斯：“内在超越与此岸超越”（Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits），载其《文本与语境》（*Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main, 1991），第127—156页；此外请参阅施密特（Th. M. Schmidt）：“内在超越”（Immanente Transzendenz），载豪塞（L. Hauser）、诺德霍芬（E. Nordhofen）：《概念的网络：宗教哲学分析》（*Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Anlyzen*, Freiburg, 1994），第78—96页。

5 关于“正义”（Gerechtigkeit）和“团结”（Solidarität），请参阅哈贝马斯：《话语伦理

学》(*Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1991), 第15页及以下诸页, 第69页及以下诸页。

6 哈贝马斯:《后形而上学思想》(*Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, 1988)。

7 请参阅麦基(J. L. Mackie):《伦理学》(*Ethics*, New York, 1977), 第38页及以下诸页。今天有关论证变得对实在论有利。麦克道尔(J. McDowell)从柏拉图和亚里士多德出发阐明了一种具有认识批判和自然哲学色彩的价值伦理学, 请参阅其《心灵与世界》(*Mind and World*, Cambridge, MA, 1994), 第82页:"伦理是一个合理性要求的领域, 无论我们对此是否敏感, 这些合理性的要求都会存在。我们通过获得足够的理论能力, 而对于这些要求保持高度的敏感力。当一种高贵体面的教养使我们进入了思维的正道, 我们也就向理性的广阔空间睁开了眼睛。"麦克道尔在阐述有机体的形成过程时走向了客观唯心论。由此看来, 实践理性表现为一种可以提出客观有效性要求的自然设计:"我们的教化实现了一些生而具有的潜能, 而无须假设教化把一种非动物的要素引入我们的构成之中。虽然我们从卷入法律领域这一事实无法重构理性的空间结构, 但它可能就是意义进入视野的构架; 这仅仅是因为, 通过教化, 我们才向意义睁开眼睛, 而教化就是我们作为特殊的动物而迈向成熟的正常过程中的一个要素。意义, 并不是来自自然之外的神秘礼物。"麦克道尔坚决否定了这个概念的形而上学要求, 对此, 我不能一一展开论述:"这一立场是第二自然的自然主义, 我认为同样可以把它看作是一种自然化的柏拉图主义。其核心理念就是: 无论我们是否向它们睁开了眼睛, 理性的独裁无所不在; 这, 就是得体适度的教养中所发生的事情。"

8 请参阅伦克(H. Lenk):"语言分析的道德哲学能够保持中立吗?"(Kann die sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein?), 载里德尔(M. Riedel)编:《实践哲学的复兴》(*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Band. 2, Freiburg, 1974), 第405—422页。

9 请参阅图根哈特(E. Tugendhat):《伦理学讲稿》(*Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main, 1993), 第199页及以下诸页。

10 关于客观理性与主观理性对立问题, 请参阅霍克海默(M. Horkheimer):《工具理性批判》(*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main, 1967); 施耐德巴赫(H. Schnädelbach)的"理性"辞条, 载玛腾斯(E. Martens)、施耐德巴赫:《哲学》(*Philosophie*, Heidelberg, 1985), 第77—115页。

11 康德:《道德的形而上学基础》(*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA, 45)。

12 贝耳(A. C. Baier):《道德偏见》(*Moral Prejudices*, Cambridge, Mass., 1994), 第9章, 第184页及以下诸页。贝耳关注的不是同情, 而是儿童的信任现象:"信任……就是让别人……来照管本来是由信任者自己照管的东西, 同时, 这么一种关切还包括实施自由裁决的权力"(第105页)。贝耳这样做, 长处在于, 可以从现象出发把道德体贴解释为对依赖性和脆弱性的一种补偿; 不足在于, 用父母与孩子自己的不对等关系所建立起来的模式, 在应用到承认之间的对等关系中去的时候, 就会出现是否值得信赖和滥用信赖的问题。

13 把信任转换成同情, 并不能解决对陌生人的依赖问题。尽管我们有能力发挥我们的移情作用, 而且, 如果针对的是有用的人、高贵的人或值得信赖的人, 这种移情无疑是一种积极的情感, 但同情并不足以保证让我们在面对他者的时候会同等尊重他者的

他性。

14 请参阅麦基：《伦理学》；及其“能否有一种以权利为基础的道德理论？”（Can there be a right-based Moral Theory?），载瓦尔德隆（Waldron）：《权利理论种种》（*Theories of Rights*, Oxford, 1984），第168—181页。

15 请参阅图根哈特：“论道德概念与道德论证”（Zum Begriff und zur Begründung von Moral），载其《哲学论文集》（*Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1992），第315—333页。

16 图根哈特：《伦理学讲稿》，第75页。

17 请参阅埃尔斯特（J. Elster）：《社会团结的纽带》（*The Cement of Society*, Cambridge, 1989），第3章。

18 图根哈特：《伦理学讲稿》，第29页和第91页。

19 吉巴德（A. Gibbard）：《明智的选择，合宜的情感》（*Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, MA, 1992），第296页。

20 同上，第84页。

21 同上，第72—73页。

22 同上，第193页：“一个说话者，如果他可能要求每一个人都接受他的话语，他就是把自己所说的话当作合理的客观事实来对待了。更确切地说，检验的标准是：他能始终如一坚持他的要求，揭示它们的理由，而仍然不是对他的听众的恐吓吗？在这个检验中，可能成为恐吓的，是谈话的抑制作用和所引发的困惑。”

23 同上，第195页。

24 同上，第223页。

25 即便话语参与者掌握了生物学的描述方法，也不能对此起保证作用。因为这样一种客观主义的描述方法不是会破坏具有行为能力的主体的实践的自我理解，就是在从观察者视角到参与者视角的转换过程中，其意义会发生根本性的改变。

26 图根哈特：《伦理学讲稿》，第29页。

27 泽尔（M. Seel）：《论幸福的形式》（*Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt am Main, 1995），第206页。

28 同上，第203—204页。

29 同上，第203页。

30 图根哈特：《伦理学讲稿》，第87—88页。

31 图根哈特：《是否还有现代道德？》（*Gibt es eine moderne Moral?*），手稿，1995。

32 请参阅威廉斯（B. Williams）：《伦理学与哲学的限度》（*Ethics and the Limits of Philisophy*, London, 1985），第8章。

33 罗尔斯在这个意义上提出了“反思的均势”（reflective equilibrium）。

34 麦克道尔反对对这种“特殊”情境作客观主义的解释。请参阅其“美德与理性”（Virtue and Reason），载《一元论》（*The Monist*, 62, 1979），第345页。麦克道尔对道德认识进行了解释，其出发点在于不同生活取向和自我理解之间的互动以及在一定价值支配下对具体语境的理解。这些分析还没有超出实在论，可以看作是一种维特根斯坦所传授的新亚里士多德主义伦理学。

35 请参阅麦克道尔："道德需求是假言合式吗？"（Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?），载《亚里士多德学会学报》（*Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 5, 1978），第13—29页。

36 请参阅泰勒：《自我的根源》（*Quellen des Selbst*, Frankfurt am Main, 1994），第1部分。

37 比如说，理论也提出了"更高层次的"或更加复杂的有效性要求；它们和它们所推导出来的命题在"真和假"的问题上有所不同。

38 存在主义的极端选择方法忽略了自由作为认知过程的特征。

39 威廉斯：《伦理学与哲学的限度》，第184—185页。

40 同上，第187页。

41 泽尔努力建立这样一种善的形式概念。但是，对善的形式定义和康德意义上的道德不同，是外强中干。泽尔试图阐明成功生活的观念和定义，但回避了基本的善（安全、健康和活动自由）、生活方式的内容（劳动、互动、游戏和沉思）以及目的（向世界敞开的自我定位）等。这是错误的人类学的立场，不仅在不同文化中，就是在文化对话中也不适用，有充分的理由可以说明这一点，请参阅泽尔：《论幸福的形式》，第189页。善的人类学超出了从论证逻辑学的角度对解释学自我理解话语的条件的阐述，其陈述内涵还依附于发生语境，而且方式也比较特殊。这一点在海德格尔那里看得很清楚。海德格尔的存在本体论使得每个细致的读者都从一定的历史距离出发，不仅放弃了他们时代的行话，而且也抛弃了他们时代的政治优势。请参阅沃林（Richard Wolin）：《存在的政治》（*The Politics of Being*, New York, 1990）。

42 请参阅泽尔：《论幸福的形式》，第223页。

43 德沃金提出了相似的理论建筑术，请参阅其："自由主义平等的基础"（Foundations of Liberal Equality），载《坦纳人类价值讲座》（*The Tanner Lectures on Human Values*, XI, Salt Lake City, 1994）。

44 请参阅注释41。

45 康德：《道德的形而上学基础》，载其《全集》（*Werke*, Weischedel, Band. 4），第72页。

46 同上，第41页。

47 请参阅科斯嘉德（Chr. M. Korsgaard）："规范性的来源"（The Sources of Normativity），载《坦纳人类价值讲座》（XV, 1994），第88页及以下诸页。该书忽略了这一点。

48 请参阅康德：《道德的形而上学基础》，第69页。

49 这点同样也适用于图根哈特，请参阅上文第4节，第2页。

50 请参阅哈贝马斯："话语伦理学"（Diskursethik），载其《道德意识与交往行为》（*Moralbewußtsein und kommunikatives handeln*, Frankfurt am Main, 1983），第103页。

51 由此可见，有必要用强制性的实证法对动机不太明显的道德加以补充。请参阅哈贝马斯：《事实与价值》（*Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, 1992），第135页及以下诸页。

52 请参阅希思（J. Heath）："道德与社会行为"（Morality and Social Action），美国西北大学博士论文，1995年，第86—102页。

53 请参阅戴维森（D. Davidson）：《真理与解释》（*Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt am Main, 1986）。

54 请参阅哈贝马斯："关于论证理论的附论"（Exkurs zur Argumentationstheorie），载其《交往行为理论》（*Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1981），第1卷，第44—71页；哈贝马斯：《事实与价值》，第276页及以下诸页。

55 请参阅罗蒂（R. Rorty）："实用主义，戴维森与真理"（Pragmatism, Davidson and Truth），载勒波莱（E. LePore）编：《真理与解释》（*Truth and Interpretation*, London, 1986），第333—353页。

56 "话语兑现"这个反动的概念针对的不是理想状态，而是对有力异议的反驳，和它相关的是"超肯定性"概念。请参阅莱特（C. Wright）：《真理与客观性》（*Truth and Objectivity*, Cambridge, MA, 1992），第33页及以下诸页。我早期的真值概念来源于皮尔斯，有关批判意见，请参阅维尔默（A. Wellmer）：《伦理与对话》（*Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main, 1986），第102页及以下诸页；还有温格特：《共同感与道德》，第264页及以下诸页。

57 由此可见，道德论证话语需要用应用话语来加以补充；请参阅君特（K. Günther）：《适当性的意义》（*Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt am Main, 1988）；此外还有哈贝马斯：《事实与价值》，第141—142页。

58 请参阅罗尔斯："道德理论中的康德建构主义"（Kantian Constructivism in Moral Theory），载《哲学杂志》（*The Journal of Philosophy*），1980年9月号，第519页。

59 请参阅霍耐特（A. Honneth）：《为承认而斗争》（*Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, 1992）；福斯特（R. Forst）：《正义的语境》（*Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1994）。

60 请参阅温格特：《共同感与道德》，第295页及以下诸页。关于以沟通为取向的行为的视角结构，请参阅哈贝马斯：《道德意识与交往行为》，第127页及以下诸页，特别是第144—152页。

61 温格特的《共同感与道德》曾强调指出这样一种双重内涵。

62 因此，一个旁观者在衡量任何一个参与者的善和恶的时候，并没有满足不偏不倚的条件。此外请参阅图根哈特：《伦理学讲稿》，第353页。

63 请参阅泽尔：《论幸福的形式》，第204页。

64 请参阅奥特（Konrad Ott）："我们如何论证道德的讨论原则？"（Wie begründet man ein Diskussionsprinzip der Moral?），载其《从论证到行为》（*Vom Begründen zum Handeln*, Tübingen, 1996），第12—50页。

65 请参阅尼查特（M. Niquet）：《先验论据》（*Transzendentale Argumente*, Frankfurt am Main, 1991）；《不可深究与话语》（*Nichthintergehbarkeit und Diskurs*, Frankfurt am Main, 1995），教授资格论文，打印稿。

66 请参阅图根哈特：《伦理学讲稿》，第161页及以下诸页。图根哈特的批评涉及的是我在《道德意识与交往行为》第2版（1984）当中已经修正过的论据，请参阅哈贝马斯：《话语伦理学》，第134页，注释17。

67 雷格（W. Rehg）强调了这一点，请参阅其《洞察力与团结》（*Insight and Solidarity*, Berkeley, 1994），第65页及以下诸页；以及本哈比（S. Benhabib）："自律、现代性与共同体"（Autonomy, Modernity and Community），见《自我的定位》（*Situating the self*,

Cambridge, 1992），第68—88页。

68 请参阅阿佩尔（K.-O. Apel）："交往伦理学的先验语用学证明"（Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik），载《话语与责任》（*Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main, 1988），第306—369页。

69 请参阅注释57。

70 请参阅哈贝马斯：《事实与价值》，第135页及以下诸页；第4版后记，第674页及以下诸页。

71 请参阅阿莱克西（R. Alexy）：《法学论证理论》（*Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt am Main, 1991）；《法的概念与有效性》（*Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg, 1992）；《法律，理性，话语》（*Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt am Main, 1995）。参阅巴恩斯（K. Baynes）：《社会批判的规范性根据》（*The Normative Grounds of Social Critism*, Albany, NY, 1992）。另请参阅本哈比（S. Benhabib）："协商理性和民主合法性的模式"（Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy），载《集萃》（*Constellations*, 1, 1994），第26—52页。特别请参阅福斯特：《正义的语境》。

第二部分　政治自由主义——与罗尔斯商榷

论理性的公用

约翰·罗尔斯的《正义论》（*Theorie der Gerechtigkeit*）是当代实践哲学史上的一个里程碑式的著作。罗尔斯在这部著作里恢复了长久以来备受压抑的道德问题作为重要哲学研究对象的地位。按照康德的说法，道德的基本问题是可以找到一个合理答案的：在发生冲突的时候，我们应该做对所有人都同等有益的事情。罗尔斯没有接受康德的先验哲学立场，但从政治共同体中公民公正的共同生活这个角度，对康德的这种理论方法加以了更新。与功利主义和价值怀疑论（Wertskeptismus）截然不同，罗尔斯从主体间性的角度对康德的自主概念进行了阐释，他认为，我们自主行为的前提在于，我们必须服从那些能够为所有相关者接受的法则，而且，接受是建立在理性的公用基础上，并且具有充足的理由。罗尔斯还把道德的自主性概念用作解释民主法治国家中公民政治自主的核心概念：

仅仅当政治权力的行使符合宪法，其要旨可以理性地期待一切自

由平等的公民的认可，他们的依据是能被他们具有的人类普遍理性所接受的那些原则和理想，我们对政治权力的行使才是充分适宜的。[1]

这句话出自罗尔斯的《政治自由主义》。《正义论》出版之后20年，罗尔斯才写作和发表了《政治自由主义》，并对自己的正义理论进行了完善和修正。如果说《正义论》主要反对的是功利主义立场，那么，《政治自由主义》针对的则主要是语境主义立场，这种立场针对人类具有的普遍理性的前提提出了质疑。

我很赞赏罗尔斯的这个方案，也赞同他的意向，甚至也承认他的基本结论是正确的，因此，我在这里所要表达的异议可以说是我们家族内部的争执。我的怀疑主要在于，罗尔斯是否始终如一地以其最有说服力的方式在运用他的主要规范直觉。但我首先还是想简要地概述一下罗尔斯现在所提出的研究方案。

罗尔斯认为，一个现代社会倘若要保障其公民作为自由平等的个人能够公平地合作，就必须建立在一些基本的原则之上。对于这些基本原则，罗尔斯进行了论证。罗尔斯论证的**第一步**是：阐明虚构的代表能够不偏不倚地回答这个问题所采取的视角。罗尔斯解释了处于所谓原初状态的各个派别为何会就以下两个原则达成一致：第一个是自由原则，根据这个原则，所有公民都有权获得平等的主观行为自由；第二个是次要的原则，它确立了平等获得公职的权利，并规定各种社会不平等仅仅当它们对最无特权者也有利时才是可以接受的。**第二步**，罗尔斯阐明了这种平等观念会在由其自身促成的多元社会中获得赞同。政治自由主义在世界观上是中立的，因为它是一个合理的结构，并没有提出一种真实性要求。**第三步**也是最后一步，罗尔斯概述

了民主法治国家的各种基本权利和基本原则，这些基本权利和基本原则可以从正义的两个原则中推导出来。我将按照上述步骤展开我的论述，并逐步提出我的异议。这些异议所针对的与其说是这个方案本身，毋宁说是这个方案在实施过程中所遇到的某些问题。我担心罗尔斯对对立的哲学立场作出让步，这样会削弱他的理论的说服力。

我的批评是建设性的和内在性的。首先，我要质疑的是原初状态的设计是否从任何一个角度都能澄清和确保不偏不倚地评判非本体论的正义原则（1）。其次，我有这样一个印象，即罗尔斯不得不把论证问题与接受问题截然区分开来；他似乎放弃了他的正义概念的认知有效性要求，希望以此为代价来换得正义概念在世界观上的中立性（2）。上述两种理论策略最终导致了罗尔斯在建构民主法治国家时把自由主义的基本权利凌驾于民主的合法性原则之上。这样，罗尔斯也就无法实现使现代人的自由与古代人的自由协调一致的目标（3）。我最终想要阐明的是一个关于政治哲学自我理解的观点：在后形而上学思想的前提下，这个观点应该说还是适宜的，但这不是就其错误方式而言。

《哲学杂志》编辑部给我派定的是作为对手的角色，这就使我将保留意见强化为异议。这样做，也是基于充满善意的挑战。通过这样的方式，可以把高度复杂和思考缜密的理论当中不易被察觉的论证内涵揭示出来，从而使这一理论能够充分地表现出它的优势。[2]

1. 原初状态的设计

罗尔斯将原初状态构思为这样一种状态：进行合理选择的公民代

表服从于一些具体的约束，这些约束保障他们对正义问题作出不偏不倚的判断。只有对那些已经生活在秩序良好的社会制度中的公民，才有充分的自主概念可言。为了建构原初状态，罗尔斯将政治自主这个概念分为两个要素：一方面是寻求合理好处的各个派别的道德中立性特征；另一方面是道德上的情境约束，在这些约束之下，各个派别为一个公平合作的系统选择各种基本的原则。这些规范性约束允许各个派别具备最起码的秉性："可以是合理的，并且可以从各自的善的观念出发去行动"。[3]

无论各个派别作出的只是目的合理性的考量，还是把生活方式的伦理问题也纳入考虑范围，他们总是按照他们自己的价值取向（以及从他们所代表的公民的立场出发）作出他们的决策。它们不必也无法从道德的角度来看到问题，道德角度所要关注的是何为所有人的共同利益。之所以如此，是因为这些派别尽管自由平等，但彼此漠不关心，为"无知之幕"所遮蔽，这种情形迫切需要上述不偏不倚的态度。尽管管理社会是这些派别的任务，但由于他们不了解他们在社会中所占据的地位，因此，他们就会觉得要从自己的利益出发，去思考什么对于所有人都同等为善。

原初状态以一种合乎理性的方式为作出合理抉择的行为者提供了意志自由的框架。罗尔斯本来打算将正义论描述为一般选择理论的一个组成部分。罗尔斯的这一本意解释了他建构原初状态的理由。也就是说，罗尔斯最初的出发点在于：对进行合理选择的各个派别所享有的选择范围仅需适当地加以限制，就可以从他们获得启蒙自我利益中推导出正义的各种基本原则。但是，不久，罗尔斯便发现，自主公民所具有的理性不能被还原为随意作出抉择的行为者的选择合理性。[4]

然而，即使罗尔斯对在设计原初状态下提出的原初目标进行了修正，他也依然坚持认为，道德视角的意义可以通过这种方式得到体现。罗尔斯这样做带来了一些不利的后果，对此，我想作出三点讨论：

（1）原初状态下的各个派别能否仅仅依靠合理的利己主义便能理解他们委托人的最高利益？

（2）基本权利能否就等同于基本的善？

（3）“无知之幕”能否保证判断不偏不倚？[5]

（1）罗尔斯无法始终如一地贯彻他的抉择，即“充分”自主的公民将由缺乏自主的各个派别来代表。公民们被假设为道德的人格：他们具有正义感，具有寻求自己善的观念的能力，同时，他们对合理地培养善的资质也怀有兴趣。但是，在原初状态下，一种客观的理性设计使各个派别摆脱了道德人格的这些理性特征。尽管如此，这些派别还是应当能够了解并关注公民的“最高利益”。譬如，他们必须注意到：自主的公民对他人利益的尊重是基于种种正义原则，而不仅仅是出于自利之心；他们可以迫使自己承担起忠诚的义务；他们通过公开运用他们的理性，可以对现实制度和现实政治的合法性深信不疑，等等。因此，这些派别应当把握和认真对待否定他们自身的自主性后果，把握和认真对待把实践理性付诸实现的意义，因为他们自身无法把实践理性付诸实现。最后还要把这些后果和意义作为相互协商的内容。人们在追逐陌生的善的概念过程中总是考虑到自我，从对这种追逐的感知中，也可以看到把握并认真对待这些后果和意义的重要性。可是，正义的意义难道可以一直不受理性的利己主义视角影响吗？无

论如何，各个派别都受到了合理的利己主义的限制，没有能力相互接受对方的视角；只有当各个派别用公正的方式把所有人的共同之善当作自己的取向，他们所代表的公民才会相互接受对方的视角：

> 各个派别通过他们的合理商谈……认识到，不存在任何外在于他们自己视角的合理代表的立场。[6]

尽管如此，倘若各个派别应当能够理解他们所寻求的正义原则的意义，并充分注意到他们的委托人所要求的正义性，那么，他们就必须具备认知能力。较之那些虽能作出合理选择但对正义麻木不仁的行为者的能力而言，这些认知能力还是要更胜一筹。

当然，罗尔斯也在考虑相应地修改原初状态这一设计。在《正义论》中，他便已经对契约各方的合理性加以了限制。一方面，他们彼此毫不关心，相互之间就像“争取尽可能高的绝对分值”[7]的选手一样。另一方面，他们具有一种“纯粹形式的正义性”，因为他们相互应当知道，他们作为未来的公民，如果想生活在一个秩序良好的社会制度下，就必须恪守他们的协定。[8]对此，我们也可以这样来加以理解：各个派别在原初状态下已经知道了他们之间的相关义务，也知道这些相关义务将决定其委托人在未来的共同生活方式，尽管他们最初必须在其他的前提下展开相互之间的协商。没有人会反对这样一种协定（Stipulation)。我的问题仅仅在于：这样一种引申出来的设计是否会失去其核心，因为它和原始模式相差太远。一旦这些派别从他们的理性的利己主义窠臼中迈步出来，哪怕和道德人格只有一些简单的相似性，主观的选择合理性与相应的客观限制之间的分工也就被打

破了，而这是关注自我的行为主体作出合理抉择也就是道德抉择的基础。这个结果或许没有什么深远的影响，但它让我们注意到了，想用决定论解决霍布斯问题的原始意图对概念策略会产生强制性的作用。决定论的原初状态所导致的另一个结果就是基本的善（Grundgüter）的引入；而这一点对于理论的进一步发展是有一定意义的。

（2）对于从第一人称视角作出合理抉择的行为者，不管是什么规范，都只能表现为用善来加以满足的利益或价值。善就是我们所追求的好东西。与此相应，罗尔斯把“基本的善”当作是一般化的手段，个人可以用它来实现自己的生活计划。尽管各个派别都知道，对于秩序良好的社会中的公民而言，基本的善当中只有部分能具有权利的特征。但是，它们自身在原初状态下都会把权利描述成众多范畴中的一个，而且是一个关于善的范畴。对于他们来说，正义原则的问题只能表现为如何公正分配基本的善的问题。这样，罗尔斯就接受了一种正义的善的伦理学概念，这个概念与其说适合于罗尔斯自己的权利理论（以自主概念为出发点），还不如说更加适合于亚里士多德的功利主义学说。由于罗尔斯坚持一种正义的概念，而且根据这个概念，公民的自主是由权利构成的，因此，分配范畴便使他陷入了困境。人们只有在行使权利的过程中才能“享有”权利。权利不能等同于用来分配的善，而且还不会失去其非本体论的意义。只有当法律伙伴相互都处于自由和平等的状况，并且相互承认，才有可能平均分配权利。平均分配善或机会的权利当然是有的，但权利本身调节的是行为者之间的关系。而且，行为者不能把权利当作事物一样来加以“占有”。[9]如果我说得没错的话，合理选择这一一直还在发挥作用的模式在概念策略层

面上所施加的压力，迫使罗尔斯无法从一开始就把基本自由构想为基本权利，而是首先把基本自由解释成基本的善。[10]但这样一来，罗尔斯把规范的非本体论意义与价值的目的论意义等同了起来，而规范是我们必须接受的，价值则是我们优先接受的。罗尔斯混淆了两者之间的本质差别，对此，我想略作说明，以便阐明罗尔斯是怎样不得不走上了后来的发展道路。

规范告诉我们的是，什么必须要做；价值告诉我们的则是，什么值得去做。获得承认的规范，对每一个接受者都具有同等约束力，没有什么例外可言。而价值表达的则是善的优先性，也就是说，这些善值得一定的集体去追求。规范满足了一般意义上的行为期待，因而得到了遵守；价值或善则是通过目的行为而付诸实现的。其次，规范提出了双重的有效性要求，它们不是有效，就是无效；对待规范命题就像对待断言命题一样，我们只能用“肯定”或“否定”的立场，或者干脆放弃我们的判断。相反，价值确立的是一种比较关系，它们告诉我们，那些善比其他的更有吸引力。所以，对于评价性命题，我们多少是可以表示赞同的。规范的应然有效性具有一种绝对的和普遍的义务特征：应然要求对所有人（所有接受者）都同等为善。价值的吸引力具有一种相对性，表示的是对文化和生活方式中显示出来的善的评价：基本的价值判断或对更高秩序的偏好，它们表明，什么从总体上来说对于我们（或对于我）是善。最后，不同的规范要想在同样的接受者那里都具有有效性，它们相互之间就不能有矛盾的地方；它们必须相互一致，也就是说，相互构成一个系统。相反，不同的价值则相互角逐，争取优先性；一旦它们在一种文化或生活方式中获得主体间的共同认可，它们就构成了一个紧张而又充满变化的结构。因此，归

纳起来，规范与价值的区别首先在于它们涉及的是不同类型的行为，前者是调节行为，后者是目的行为；其次在于它们的有效性要求不同，前者是双重的，后者则是单一的；第三在于它们的约束力不同，前者是绝对的，后者则是相对的；第四在于必须满足与规范系统和价值系统的标准有所差异这样一个条件。

但是，罗尔斯试图阐明的是这些区别当中所表现出来的非本体论直觉；所以，罗尔斯必定要把非本体论维度论述清楚，他所提出的原初状态设计决定了他必须这样做，后来他又强调第一基本命题优先于第二基本命题，以此来对他先前的做法加以修正。但是，平等的主体行为自由优先于由第二基本命题所调节的基本的善，这一点无法从第一人称的视角来加以论证，因为从这一视角出发，我们的行为取向是我们的利益或价值。哈特在他的批判中对这一点已经作了详细的阐述。[11]罗尔斯对哈特的批判意见作出了回应，但值得注意的仅仅在于，他是事后才对基本的善作出认真界定的，从而确保它们与作为基本权利的基本自由之间有着一定的联系。也就是说，在罗尔斯看来，只有那些适合于公民（**作为自由和平等的人格**）规划生活和发展自身道德能力的社会的善才是基本的善。[12]此外，罗尔斯还区分了在道德意义上构成了秩序良好的社会的制度框架的基本的善与其他的基本的善，这些基本的善在他的第一基本命题中是用来保障自由的“公平价值”的。[13]

但是，罗尔斯的这一补充规定实际上潜在地从非本体论角度对权利和善进行了区分，而这和他最初把权利划归于善就发生了矛盾。检验平等自由的公平价值的标准在于，平等行使权利的实际前提是否得到了满足；这样，只有权利得到了明确。只有就权利而言，我们才可

以把能力的平等与实际生活状况的平等区别开来。只有在行使权利的资格与机会之间，才会出现平等失衡的问题，而在实际占有善与实际享有善之间，这种失衡是不存在的。要求平等分配的善具有“公平的价值”，不是属于多余，就是属于无聊。如果换用维特根斯坦的话说，权利平等与事实平等之间的区别，由于语法原因，不能应用到“善”头上。但是，如果基本的善的概念在第二步必须加以修正的话，人们就会发现问题：第一步——关于原初状态的设计——是不是明智之举。

（3）以上所述表明，原初状态下的各个派别能够作出合理的抉择，但这还不足以使他们感知到当事人的主要利益，也不足以把（德沃金所说的）权利看作是决定集体目标的关键。而问题在于，为何各个派别被剥夺了实践理性，而被置于“无知之幕”之后呢？罗尔斯的直观立场很明确：绝对命令的作用包含着一种由多个主体共同运用的程序，具体表现为进入的条件（各派平等）和情境特征（“无知之幕”）。但我认为，罗尔斯从主体间性角度所得出的这些结论，由于信息的丧失而失去了其优势。我的第三个问题提出的是一种视角：由此出发，可以对上述两个问题作出回答。我认为，罗尔斯如果换一种方式来展开他的道德视角，并去处理实践理性程序概念的实质内涵，也就是说，从程序主义的角度，对实践理性的程序概念加以阐明，他就可以避免由于提出原初状态的设计而遇到的麻烦。

绝对命令本身就已经克服了黄金准则的自我中心论。黄金准则的内容是：“己所不欲，勿施于人。”它要求从任意一个人的视角出发作出普遍化的推测；而绝对命令要求，所有可能的当事人都会希望有一个公正的准则作为普遍的法律。但是，只要我们是从独白的角度作

出这样要求比较严格的检验，我们就还局限于个体所特有的视角，由此出发，我们当中的每个人都会私下以为他所要的也是大家都愿意要的。这还远远不够。只有当我们每个人的自我意识当中都折射出一种先验的意识，也就是一种具有普遍意义的世界观，我所说的善才符合所有人的利益。在世界观多元化的现代社会，所有人都必须具有这样一种先验意识。我们如果想要拯救康德的普遍化基本命题，我们就会用不同的方式对上述事实作出反应。罗尔斯通过限制信息，为原始状态下的各个派别明确了一个共同的视角，这样，从一开始就用人为的干预限制了特殊解释视角的多元性。相反，话语伦理学认为，道德视角体现在主体间的论证程序当中，从而督促参与者尽量**开放**他们的解释视角。

话语伦理学的基础是一种直觉观念，即用一种正确的普遍化基本命题要求共同接受的一种理想的角色。话语伦理学根据米德的观念，用实用主义的论证理论对此加以了阐明。[14]自由而平等的参与者要想进入一种包容性的自由话语当中，就必须满足一定的交往前提，在这些交往前提下，每一个人都必须接受所有其他人的视角和自我观以及世界观；对视角的这种限制，最终导致的实际上是一种理想的“我们的视角”（Wir-Perspektive），由此出发，我们可以共同检验，一个有争议的规范是否可以作为实践的基础；这就应当包括相互对于语境解释以及需求解释的恰当性的批判。沿着这样一种**渐进**抽象的路径，我们就可以逐步剥离出普遍利益的内核。[15]

如果“无知之幕”从一开始就把原初状态下的各个派别的视野局限于基本命题，而且，对于这些基本命题，假定的自由而平等的公民还可以达成一致，不管他们的世界观和自我观多么的不同，那么，情

况可能就是另外一个样子。从一开始就进行抽象，这就使得罗尔斯背负了双重论证压力。“无知之幕”必然覆盖一切影响公正判断的特殊视角和特殊利益。与此同时，“无知之幕”又只能涉及一些规范内涵，它们从一开始就会被列为自由而平等的公民共同接受的候选的善。第二个条件提出的要求是罗尔斯的理论所无法满足的。稍微思考一下，我们就会明白这一点。根据正义的基本命题的论证，“无知之幕”是逐步撩起的，从立宪到一般的立法再到法律的具体运用。由于汇集起来的信息必须在选择出来的基本命题当中加以混合，而基本命题的选择依靠的又是剥夺信息，所以，不允许出现任何恶意的惊异。但是，我们如果想确保做到这一点，就必须对原初状态有所了解，甚至预先把它的一切规范内涵都建构起来，因为它们可以充当自由而平等的公民建立共同的自我观和世界观的动力。换言之，信息加工的重任回过来又落到了理论家头上，而这正是罗尔斯为原初状态下的各个派别卸下的！在原初状态下要想保证判断不偏不倚，用于建构原初状态的基本的规范概念，比如政治自主的公民、公平的合作以及秩序良好的社会等（而且还必须是罗尔斯所理解的概念），在面对未来的经验和学习过程时就必须不断加以修正。

剥夺信息的过程和“无知之幕”一起悬挂在原初状态下的各个派别头上，如果由于剥夺信息而导致沉重的论证压力，那就表明，我们必须换个方式来运用我们的道德视角，只有这样才能减轻负担。我在这里想到的是一种论证实践的公开程序，它的假设前提是“公开使用理性”，而且没有从一开始就消灭了信念和世界观的多元论。这种程序无须罗尔斯用来建构原初状态的那些实质性的基本概念，就可以得到阐明。

2. 多元主义的事实和重叠共识的观念

自从罗尔斯发表了他在杜威讲座上的报告以来，他就一直在强调正义作为公平所具有的政治特征。发生这种转变，是由于罗尔斯面对社会多元主义，尤其是世界观多元主义这个事实深感不安。在讨论“无知之幕”时，我们已经阐明了正义论在作最初的理论抉择时所背负的论证压力。在对正义的两个最高原则的证明过程中，关键并不在于原初状态下的商议，而在于主导原初状态结构的直觉和基本概念。罗尔斯将规范性内容引入到论证程序之中，所谓规范内涵，主要涉及道德人格，包括公平的意义以及建立自身善的概念的能力。道德人格概念囊括了自主的政治公民的公平合作概念，因而还有待于**预先加以证明**。此外还需要阐明的是：“无知之幕”被揭开之后，这个概念在世界观上是中立的。由此可见，罗尔斯感兴趣的是“政治的”正义概念，而非形而上学的正义观念。我以为，这一术语并未澄清尚待论证的概念的具体特性；因而造成如何理解理论自身的有效性要求这个问题也悬而未决。我想考察的是，正义论所依赖的“重叠共识”概念所发挥的是一种认知功能还是工具功能，它是用来进一步论证理论呢，还是在已经得到论证的理论当中阐明社会稳定的必要条件呢？与此相关的问题是：罗尔斯是在何种意义上使用谓词“理性的”：是作为道德律令的有效性的谓语呢，还是作为宽容的反思立场的谓语呢？

（1）为了阐明他的规范性观念，罗尔斯求助于所谓的反思均势的

方法。通过对民主社会的实践和传统当中已经存在的直觉加以合理重构，罗尔斯获得了道德人格这一基本概念以及其他由此引申出来的基本概念，诸如，自主的政治公民概念、公平合作概念、秩序良好的社会概念等。如果哲学家明确了，社会成员再也无法用充分的理由来拒绝以这种方式重构和解释的直觉，反思均势的目的也就达到了。理性重构的程序已经满足了托马斯·斯坎伦（Thomas Scanlon）所说的“没有理由拒绝”的标准要求。当然，罗尔斯并不想把自己局限于特定政治文化中的基本规范观念：即便是现在的罗尔斯，也没有像罗蒂（Richard Rorty）一样变成了一个语境主义者。如同以前一样，罗尔斯的目标是重构当代社会政治文化及其民主传统中埋藏的基本直观观念。但是，如果正义原则的制度化经验早已沉淀在现实的政治文化当中（比如美国的政治文化），那么，这种重构的努力就决不仅仅是对一种偶然传统关系的解释学澄清。当然，由此建立起来的正义概念也必须重新接受检验，主要看它在一个多元社会中能否被接受下来。这第二步与证明两条最高原则的第一步之间有什么联系呢？这一步也是在作**证明**吗？

在《正义论》最后一章中，罗尔斯已经探讨了依据正义原则建立起来的社会自身的稳定性问题：诸如，这样的社会能否通过对其公民进行必要的政治社会化，并依据自身的力量而获得功能上必要的动力。[16]但罗尔斯后来愈来愈注意到社会多元化和意识形态多元化的事实，并认为应当用类似的方式来检查，正义这一理论概念能否从“可能性的艺术”中降落下来，变为“实用性的”概念。[17]主要一点在于，正义论所依赖的人格这一关键概念必须保持中立，以便不同世界观的解释视角都能接受。因而，我们必须阐明，作为公平的正义能够构成

“重叠共识”的基础。让我感到困扰的是，罗尔斯认为，可接受性的检验与他在第一阶段讨论有序社会自我稳定能力时所采用的一致性检验属于同一个类型。

这种方法论上的类比之所以会出现问题，是由于这一次对可接受性的检验不能在理论内部完成。也就是说，对基本概念在世界观上中立性的检验，必须从其他的前提出发，而不能像从假设的角度对社会正义原则再生能力进行检验那样。罗尔斯现在称之为理论建构的“两个阶段”。第一阶段论证的原则，在第二阶段必须拿出来公开讨论。因为只有在这个时候，多元主义这个事实才会引起注意，原初状态中的抽象部分才会消除。整个理论必须接受公民公开使用理性所作出的批评。但这里说的还不是正义社会里虚构的公民，而是有血有肉的真实公民。因此，这样一种检验的结果必须对理论保持开放。罗尔斯也注意到了结果处于开放状态的现实话语：

> 如果结果表明，作为公平的正义原则不能赢得证明合理的理论支持，以致无法维持社会的稳定，情况会怎样呢？……我们必须弄清楚，正义原则当中各种可接受的变化是否会达到稳定状态。[18]

很显然，哲学家罗尔斯充其量不过是在多元社会中思考现实话语可能发生的过程。然而，这种多少带有实在论色彩的思考，不能按照从正义社会基本前提当中推导出自我稳定的可能性那样而变成理论，因为要由公民们自己来讨论原初状态中各个派别所提出的前提。

这种容易引起误导的类比本来不会产生进一步的危害后果，如果类比没有把正义原则应当寻找到的“重叠共识”引入歧途的话。由于

罗尔斯强调的是“稳定性问题”，而“重叠共识”中表达出来的只是一种功能，即正义理论可以不用暴力而促使社会合作制度化；但罗尔斯在这里已经预设了一种论证理论的内在价值。从这种功能主义的角度看来，正义论在公共领域当中，也就是在公开使用理性过程当中，能否获得不同世界观的赞同，这个问题肯定会失去其认知意义，而认知意义对理论自身是至关重要的。这样一来，“重叠共识”就只是实用性的一个征候，而不再是理论正确性的一种证明；于是，“重叠共识”关注的就不再是可接受性以及相关的有效性，而是接受问题本身，也就是如何确保社会稳定的问题。如果我对罗尔斯的理解是正确的话，他并不想用这种方式把论证问题和稳定性问题区分开来。他认为，他的正义概念具有“政治意义”，在这一点上，他更多地是想消除获得论证的可接受性与实际接受之间的区别：

> 作为一个政治概念，作为公平的正义所具有的不是一种形而上学的目的或一种认知的目的。正义并没有把自己呈现为一种真实的正义概念，而是可以用来作为公民准备自愿达成共识的基础。[19]

在我看来，罗尔斯应当在可接受性和实际接受之间作出更清晰的区分。对于理论的工具主义理解之所以会失败，是因为：在取得这样一种“重叠共识”之前，公民们首先必须信服他所提出的正义概念。正义概念不能错误地承担起“政治意义”，不能仅仅导致一种生活方式。理论本身必须提供一些前提，“我们和其他人如果追求的目标在于就政治正义性的基本内容达成一致意见，那么，我们就会认为这些前提是真实的或合理的”。[20]但是，如果罗尔斯反对从功能主义的角

度把正义解释为公平，他就必须允许在他的理论的有效性与他坚持世界观在公共话语中的中立性之间建立起一种认知的关系。“重叠共识”的社会稳定功能可以用关于如下观点的认知证明来加以解释：作为公平的正义概念相对于一种“包罗万象的学说”保持着中立。我的意思不是说，罗尔斯所立足的前提阻止了他得出这一结论；我只是认为，罗尔斯迟迟不愿意把这一结论公布出来，因为他所说的“政治”有着一个先决条件，即正义论不应当承担起一种认知的要求，它所期望的实际效果，也不应当取决于它的命题能否得到合理接受。于是，我们有理由追问，罗尔斯为何不认为他的理论能够追求真实性，他在何种意义上用“理性”这一谓词取代了“真实”。

（2）正义论是不是正确，这在一种微弱的解释中仅仅具有一种明确的意义，即规范命题并不是在描述独立于我们之外的道德事实的秩序。而在一种强硬的解释中，这一观点则具有一种价值怀疑主义的意义：在规范命题的有效性要求背后，隐藏着的只是纯粹主观性的东西，诸如情感、愿望或抉择，它们的语法表达具有一种误导作用。但是，对于罗尔斯来说，道德实在论和价值怀疑主义两者都不可以接受。罗尔斯试图在主体间相互承认的基础上对规范命题（以及整个正义论）加以限制，但没有赋予它们以认知意义。为此，他用谓词“理性”作为“真实”的实际互补概念。这里的困难在于要搞清楚在何种意义上“理性”是“真实”的一个互补概念。罗尔斯提供了两种解释。要么，我们在实践理性意义上认为，“理性”与“道德真理”具有同等重要的意义。也就是说，认为这是一个类似于真实性的有效性概念，虽然与陈述真实性有所不同，但都出于同一个层面上。这种解释是有一些

根据的（a）。要么，我们把“理性”看作是一些需要讨论的观念中的“反思性”，而且，其真实性暂时还处于未确定状态。这样，“理性”就被当作了一个更高层次上的谓词，它所涉及的与其说是其表达的有效性，不如说是如何处理“合理论据”的问题，也就是每个人都可能出错的意识和公民立场。罗尔斯似乎更倾向于这种解释（b）。

（a）罗尔斯首先认为，“理性”是道德人格的一个特性。只有有正义感的人，才是有理性的人，他们愿意也能够充分考虑合作的公平条件，但是，那些意识到人类认识能力不可靠——即承认“理性负担”的人也是有理性的，他们愿意公开论证他们的政治正义性观念。相反，如果人们仅仅按照他们的善的观念而聪明地选择优势，他们就是“理性的”。[21]因此，所谓“有理性”，可以用道德人格的这些特性来解释清楚。但是，人格概念本身是以实践理性概念为前提的。

最终，罗尔斯从两个维度上解释了道德人格的意义：一个是规范应然有效性的非本体论维度（这一点我认为没有问题，暂且可以放在一边）；另一个是论证规范的公共性的实用维度（这一个是我们这里着重要讨论的）。“公开运用”可以说是理性内在所固有的。所谓“公共性”，是指共同的视角，由此出发，公民相互用更好的论证说服对方究竟什么是正义，什么是非正义。这种公开使用理性的视角是所有人都共有的，只有它才赋予道德信念以客观性。罗尔斯认为，有效的规范命题是“客观的”，他用一定的程序对客观性加以了论证，所谓一定的程序，就是满足一定的非现实条件的理性公用过程：

政治信念，也就是道德信念，是客观的——它实际上是建立在一种理性秩序之上，但前提是：合理的和理性的人格（他们具有充分的

智慧，并且充分自觉地把他们的实践理性能力付诸实现……）最后会认可这些信念……并且假定，这些人格了解相关的事实，并对那些在有利于反思的条件下提出的相关理由有充分的了解。[22]

罗尔斯在这里补充说，只有在普遍认可的正义概念的支持下，理由才会是好的理由；但是，这种正义概念反过来又只有在同样理想的条件下才能获得赞同。[23]因此，我们必须这样来理解罗尔斯的观点：公开运用理性的程序，是规范命题的最终立法者。

依据上述思考，我们或许可以这样认为：谓词“理性”满足了用话语兑现的有效性要求。非语义学的真理概念没有了协同观念，以此类推，我们可以把“理性”理解为规范命题有效性的谓词。[24]在我看来，罗尔斯显然无法得出这样的正确结论；否则，他就完全可以避免误导性的措辞，也就是避免认为，世界观可以是“合理的”，但不必是真实的；反之亦然。问题并不在于，罗尔斯拒绝了一种柏拉图主义的价值实在论，因而为规范命题提供的是一种语义学的真实性谓词；问题在于，罗尔斯将这样一种真实性谓词赋予了世界观（全备性学说）。这样，罗尔斯也就无法让“理性”一词具有认知内涵，而如果他的正义概念在任何一种意义上都应当能够要求具有规范约束性的话，这种认知内涵又是必不可少的。

（b）按照罗尔斯的观念，形而上学和宗教世界观可能是真的，也可能是假的。因此，一种政治正义性概念要想具有真实性，就必须满足这样的前提：它不仅可以与形而上学或宗教世界观相互兼容，而且还可以从中推导出来。但是，从一种对世界观保持中立的政治哲学的

立场来看，我们的确无法断言以上所说是否属实。在这种政治哲学看来，一切理性的世界观都具有相同的真实性要求；这里所谓世界观是“理性”的，是指它们在反思意识当中相互竞争，而且自身的真实性要求从长远来看只能用更好的理由加以贯彻。“理性的全备性学说”最终通过对“论证负担”的承认而得到体现，从而使得不同的信仰共同体能够暂时接受一种“理性的分歧”作为其和平共处的基础。

既然关于形而上学真理和宗教真理的争论在持久的多元主义条件下无法得到解决，我们暂时也就只能把这种反思意识的“理性”作为理性世界观的有效性谓词，而转移给予各种理性学说都相兼容的政治正义性概念。一种理性的正义概念尽管在观念上还与在一定意义上得到扬弃的真理要求保留着联系，但是，它无法断定，推导出它的理性学说同时是不是也是真实的。它所依赖的只是莱辛式的宽容“理性”，莱辛的宽容针对的是那些并非非理性的世界观。这样一来，我们所剩下的就只是一种理性的信仰行为——相信“一种正义的法治国家能够付诸实现”。[25]这是一种值得同情的观点，但怎样才能把它同罗尔斯和我都能接受的理由合拍起来呢？我们接受这些理由，都是要强调正义之于善的优先性。

正义问题可以用有根据的抉择来加以把握，所谓有根据的抉择，就是能够被合理接受的抉择。因为从一种理想的视角来看，正义问题涉及的是所有人的利益所在。相反，严格意义上的“伦理”问题并不要求这样一种对所有人都有约束力的判断，因为从第一人称视角来看，伦理问题涉及的是，对我或我们来说，什么是长久的善——尽管它并不是对所有人都同样为善。形而上学世界观或宗教世界观至少是对基本伦理问题的回应；因为它们集中反映了集体的生活方式和认

同。因此，衡量世界观，更多地要靠生活方式的本真性，而不是命题的真实性。这样的学说是“全备性的”，因为它们从总体上解释世界；因此，它们不能像理论一样，仅仅被理解为一系列的描述命题。它们不能被分解为具有真实性的命题，也不构成一个或真或假的符号系统。至少在后形而上学思想条件下是这样，而作为公平的正义就应当在这样的条件下得到证明。

然而，这样一来，我们就不能使正义概念的有效性依赖于一个世界观的真实性，不管这种世界观是多么的合理。在这样的前提下，我们应当做的，倒是要对不同类型的命题（描述性命题、评价性命题、规范性命题）所涉及的有效性要求加以分析，而不管有效性要求在宗教世界观和形而上学世界观中如何纠缠在一起。[26]

可是，罗尔斯为何还要坚持认为，确定认同的世界观从整体上来讲具有真实性呢？一种动机可能在于这样的信念：一种世俗而自由的道德是不可能存在的，道德信念必须植根在形而上学或宗教学说当中。无论如何，这种信念与罗尔斯提出“重叠共识”问题的方式是紧密相连的：罗尔斯把信仰自由和良知自由的制度化视为典范，因为这种制度化结束了现代历史上的宗教内战。但是，如果信仰自由与良知自由的权利——在耶利内克（Jellinek）看来，是人权的核心内容——没有以充分的理由诉诸宗教和形而上学范围内的道德有效性的话，宽容原则意义上的宗教冲突又怎么会终结呢？

3. 私人自主和公共自主

本文第一部分质疑的是罗尔斯的原初状态设计，第二部分质疑

的则是罗尔斯把有效性问题与可接受性问题混同了起来。这两个异议都是沿着同一个方向展开的。由于使用理性的条件来约束参与合理抉择的各个派别，因此，罗尔斯仍然依赖于实质性的基本假设；与此同时，通过“重叠共识”把普遍主义的正义理论与政治稳定性问题联系起来，罗尔斯削减了该理论的认知要求。这两个做法的代价是一贯的程序主义方法。相反，如果罗尔斯从理性的公共运用程序中发展出实质性的基本概念和基本假定的话，他本来可以更好地摆脱论证的负担，而这些论证负担是他在阐明道德人格概念时背上的，而且，他还假定，这个概念保持严格的世界观中立性。

在公共论证实践这一社会本体论观念中，已经暗含了一种道德视角。所谓公共论证实践，就是复杂的承认关系，参与者要想就实践问题（在微弱的先验必然性意义上）形成话语的意见和意志，就必须依赖这种复杂的承认关系。罗尔斯认为，用这样一种程序确立起来的正义论，不能被“充分地建构起来”。我在道德理论和行为理论间作出了分工，因此，我并不认为罗尔斯的顾虑有什么重要意义；政治正义性问题所涉及的行为关系的概念建构，并不是一种规范理论所要完成的事情。同需要解决的冲突内容一起，规范调节的互动的整个行为理论概念框架也被强加给了我们——在这个概念网络中，诸如人格和人际关系、行为者和行为、规范行为与失范行为、责任与自主，甚至主体间构成的道德情感等，都能找到自己的位置。所有这些概念都需要事先作出分析。如果我们从程序主义的角度来理解实践理性概念（罗尔斯本人就曾用理性的公用概念对此加以了阐明），我们就会认为，有效的正是那些在话语条件下获得主体间自愿承认的原则。接下来，就是更进一步的经验问题：在世界观多元化的现代社会背景下，有效

的基本原则何时才能确保政治稳定。接下来，我将结合民主法治国家来考察一下程序主义方法的落实问题。

自由主义者强调“现代自由”，主要就是信仰自由和信念自由，以及保护生命、个人自由和私有财产——总之，自由主义强调的是主体私有权利的核心内容。相反，共和主义则捍卫“古代自由”，也就是政治参与和政治交往的权利，这些权利使得公民能够履行自决实践。卢梭和康德的抱负在于，从同一根源获得这两个因素，即道德自主和政治自主：既不能把自由主义的基本权利仅仅看作是自决实践的外在约束，也不能把它们看作是自决实践的工具化。罗尔斯也同意这种观点；然而，在其两个阶段的理论中，自由主义的基本权利却享有了优先地位，而这在一定程度上使得民主过程中出现了阴影。

罗尔斯的出发点当然是政治的自主性观念，并且是在原初状态层面上构造了这一观念；在参与合理抉择的各派相互角逐的过程中，政治的自主性观念表现为确保判断不偏不倚的框架条件。这一观念虽然是从自由而且平等的公民的政治意志民主程序当中形成的，但在其中发挥的作用却很有限。政治自主在原初状态，也就是在理论形成的第一个阶段只处于潜在的地位，在法治社会的核心部分并没有得到落实。也就是说，“无知之幕”越是被撤除，罗尔斯的公民越是变得有血有肉，他们就越是被卷入一个逐步制度化的等级秩序当中。这样，理论就剥夺了公民太多的洞见，而这些洞见本来是他们一代代必须掌握的。

从“正义论”的角度来看，建立民主法治国家的行为不能也不必在一个已经建构好的法制社会这一制度条件下重复进行，而基本权利的实现也不能和不必长此坚持下去。公民们不会觉得这是一个未完成

的开放进程，就像变化之中的历史所要求的那样。他们无法在社会现实生活中点燃起原初状态下激进民主的烈火，因为在他们看来，所有重要的合法性话语都已经在理论范围内完成了；而他们发现理论探讨的结果早就沉淀在了宪法之中。由于公民们不能将宪法看作一种设计，公开运用理性的实际意义就不在于实现政治自主，而仅仅在于用非暴力的手段**维护政治稳定**。的确，我的解释并没有如实反映出罗尔斯的真实意图[27]，但我发现了一个罗尔斯不愿看到的后果。举例来说，罗尔斯把公民的政治认同与私人认同严格区分了开来。根据罗尔斯的观点，作出这一区分，是出于自由主义的基本权利，它们从一开始就限定了民主的自我立法和政治领域，所谓从一开始，就是在一切政治意志形成之前的意思。

罗尔斯所使用的“政治”一词有三重意义。到目前为止，我们所熟悉的只是其特殊的理论意义：一个正义概念只要在世界观上保持中立，它就是政治的，而非形而上学的。由此，罗尔斯在通常意义上用“政治”一词来区分公众关心的事务，其中，政治哲学仅限于论证社会的制度框架和基本结构。上述两重意义最终在“政治价值”一词中融合到了一起，这一点十分重要。无论是对于公民的公共信念，还是对于划分对象领域的特殊视角，第三种意义上的“政治”都构成了一个基础。在现代社会中，政治价值领域和其他文化价值领域之间是有差别的，罗尔斯把政治价值领域当作先验的东西加以对待，在这一点上，他几乎就是一位新康德主义者，有些像韦伯。因为只有依靠政治价值，而且不管是什么样的政治价值，罗尔斯才能把道德人格分解为公民的公共认同和私人认同，作为私人，每个人都有自己的善的概念。这样，这两种认同就形成了两个领域：一个是由政治参与权利和

政治交往权利构成的，另一个则由自由主义的基本权利来加以捍卫。其中，宪法保护私人领域具有优先性，而“政治自由发挥的是一种工具性的作用，主要是维护其他自由”。[28]因此，政治价值领域就和前政治的自由领域区分了开来，而这个前政治的自由领域独立于民主的自我立法范围之外。

但是，在私人自主和公共自主之间的这样一种先天区分，不仅与共和主义的直觉观念发生了矛盾，而且违背了历史经验。在共和主义看来，人民主权（Volkssouvernität）和人权（Mengchenrechte）有着同样的根源。而历史经验告诉我们，从规范角度来看，私人领域和公共领域之间的历史界限从来都是成问题的。[29]另外，社会福利国家的发展历史也充分表明，公民的私人自主和公共自主之间的界限是变动不居的，因此，如果公民可以向司法机关和立法机关诉求其主观自由的“公平价值”，那么，上述区分就必须成为公民政治意志形成过程中不可或缺的内容。

如果《正义论》把（罗尔斯只是偶尔提到过的）“法律调节”与“政治”区别开来的话，它本来是可以更好地解释上述情况的。政治共同体中的共同生活，最终要用实证法和强制法来合法地加以调节。[30]因而，基本的问题在于：如果自由而平等的公民愿意让实证法和强制法来调节他们彼此的共存，那么，他们必须相互承认对方什么样的权利呢？

依据康德对合法性的定义，强制法只能处理个人之间的外部关系，因而针对的是主体的意志自由，这些主体只要把自己的善的概念作为行为取向。所以，现代法律一方面用可以诉求的主体行为自由来界定法律人格的身份，而且，这些自由可以由主体根据自己的偏好而

加以使用。但是，由于正当的法律秩序从道德理由上讲也是必须遵守的，因此，私法主体的合法地位要由平等主体的行为自由权利来加以确定。[31]另一方面，作为实证法或成文法，这种媒介也需要发挥政治立法者的作用，其中，立法的合法性要由民主程序来加以解释，而民主程序保证了公民的政治自主。只有当公民们同时把自己视为法律的制定者，并且也认识到作为接受者必须遵从这些法律的时候，他们在政治上才能说是自主的。

只有通过强制法的形式，把具有立法资格的民主公民的身份加以制度化，私人自主与公共自主之间的辩证关系才能清楚地表现出来。由于强制法针对的是个人，如果没有主体的私人权利，他们根本就不能获得作为法律人格的地位，所以，公民的私人自主与公共自主之间互为前提。正如上文所说，私人自主与公共自主这两种因素在实证法和强制法概念中是纠缠在一起的：如果没有可以诉求的主体行为自由，用以保障单个法律人格的私人自主，那就根本没有什么权利可言；如果缺少共同的民主立法过程，可供自由而平等的公民参与其中，也就没有什么正当的法律可言。如果我们这样来解释法律概念，我们很容易就会看到，自由权利的规范实质早已包含在（法律）这一中介之中，而这种中介对于主权公民公共运用理性获得法律制度化是必不可少的。这样，进一步分析的目标就是话语意见和话语意志形成过程的交往前提和程序，而**理性的公用**就反映在这个过程当中。对于这个问题，我在这里无法展开详细的论述。[32]

这样一种程序主义的道德理论和法律理论比起罗尔斯的正义理论来，可谓既明智又不明智。说它更加明智一些，是因为它仅仅关注理性公共运用过程的程序方面，并根据其法律制度化观念来阐明法律系

统。它可以使更多的问题处于开放之中，因为它更多的是依赖于一个合理的意见和意志形成**过程**。罗尔斯对此有着不同的理解：哲学可以优先建构一个公正而且可以达成共识的社会观念，而公民们则把这一观念当作平台，来判断现存的制度和政策。相反，我主张，哲学应当仅限于澄清道德视角和民主程序，仅限于分析理性话语和协商的前提条件。在这种角色中，哲学不必采用一种建构性的方法，而只要采用一种**重构性**的方法。此时此地必须寻找到的实质性答案，被哲学交给了参与者，他们或多或少已经受到了启蒙，可以通过自身的努力来作出这样的解答。但这并不排除，哲学家——作为知识分子，而不是作为专家——也将参与公共论争。

罗尔斯坚持的是一种不同的明智考虑。他想把“规避的方法”转变成哲学自身的事情，这种“规避的方法”在处理政治正义性问题时应当会达成“重叠共识”。政治哲学应当发展成为专门的学科，以便尽可能地回避五花八门的专业问题。正如从眼前这个精彩例子中所看到的，这种回避策略导致的可能是一种值得惊叹的完善理论。但是，罗尔斯本人也不能随心所欲地来“自由”阐述他的理论。正如我们已经看到的，他的“政治建构主义”将他卷入了有关理性和真理的无穷论证之中。他的人格概念也已经超越了政治哲学的界限。理论最初所指明的发展方向，同样也就意味着我们这个专业在相当长一段时间内的争论是有多种可能性的，而且还处于进一步的发展过程之中。在我看来，冒昧地进入邻近的领域从事研究，往往是不可避免的，有时也是富于成效的。

注 释：

1 罗尔斯：《政治自由主义》（*Political Liberalism*, Ⅳ, New York, 1993），第137页。

2 在这篇论文的准备过程中，下列著作对我帮助很大，巴恩斯：《社会批判的规范性根据》；福斯特：《正义的语境》。

3 罗尔斯："基本自由的优先性"（Der Vorrang der Grundfreiheiten），载其《政治自由主义》（*Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main, 1992），第176页。

4 请参阅罗尔斯："作为公平的正义"（Gerechtigkeit als Fairness），载其《政治自由主义》，第273—274页，注释20。

5 托马斯·斯埃伦在"建构主义与功利主义"（Contractualism and Utilitarianism）一文中也从不同的角度批评了抉择理论的思路，请参阅A. 森（A. Sen）、B. 威廉斯（B. Williams）编：《功利主义及其超越》（*Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 1982），第123页及以下诸页。

6 罗尔斯：《政治自由主义》，第73页。

7 罗尔斯：《正义论》（*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1975），§25，第168页。

8 同上，第169页。

9 I. M. 扬：《正义与差异的政治》（*Justice and the Politics of Difference*, Princeton, 1990），第25页。

10 请参阅奥尼尔（Onora O'Neill）：《理性的结构》（*Constructions of Reason*, Cambridge, 1989），第12章，第206页及以下诸页。

11 请参阅哈特（H. L. Hart）："罗尔斯论自由及其优先性"（Rawls on Liberty and its Priority），载N. 丹尼尔斯（N. Daniels）：《阅读罗尔斯》（*Reading Rawls*, New York, 1975），第230页及以下诸页。

12 请参阅W. 欣施（W. Hinsch）："导言"，见罗尔斯：《政治自由主义》，第36页及以下诸页。

13 请参阅罗尔斯："优先性"（Vorrang），载《政治自由主义》，第178页及以下诸页和第196页及以下诸页。

14 请参阅哈贝马斯：《道德意识与交往行为》（*Moralbewußtsein und kommunikatives handeln*, Frankfurt am Main, 1983）；《话语伦理学》（*Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1992）。关于话语伦理学在当代美国学术界的地位，请参阅本哈比（S. Benhabib）："在亚里士多德与黑格尔的阴影之下"（In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy），见《哲学论坛》（*The Philosophical Forum*, vol. XXI, Winter, 1989/1990），第1—31页；此外还有："专刊：普通主义与社群主义"（Special Issue: Universalism vs. Communitarianism），《哲学与社会批判》（*Philosophy and Social Criticism*, 14），第3/4期，1988。

15 请参阅雷格（W. R. Rehg）：《洞见与团结：哈贝马斯的话语伦理学》（*Insight and*

Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas, Berkeley, 1994)。

16 《哲学杂志》(*The Journal of Philosophy*)，1980年第78（9）期，第515—572页。

17 罗尔斯："政治领域与重叠共识的思想"（ Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses)，载其《政治自由主义》，第350页。

18 罗尔斯：《政治自由主义》，第65—66页。

19 罗尔斯："作为公平的正义：从政治而非形而上学的角度看"（ Gerechtigkeit als Fairneβ: politisch, nicht metaphysisch)，载其《政治自由主义》，第263—264页。

20 罗尔斯："政治领域"（ Der Bereich des Politschen)，载其《政治自由主义》，第301页。

21 "理性主体所缺少的，是道德敏感的特殊形式，它决定了介入此等公平合作的欲望，同样也使他人作为平等的主体合理地期待着赞成和认可。"罗尔斯：《政治自由主义》，第51页。

22 罗尔斯：《政治自由主义》，第119页。

23 同上，第137页。

24 请参阅我的观点，载哈贝马斯：《话语伦理学》，第125页及以下诸页。

25 罗尔斯："重叠共识的思想"（ Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses)，载其《政治自由主义》，第332页。

26 请参阅哈贝马斯："后形而上学思想的主题"（ Motive nachmetaphysischen Denkens)，载《后形而上学思想》(*Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, 1988)，第35—60页。

27 请参阅罗尔斯：《政治自由主义》，第203页。

28 罗尔斯："基本自由的优先性"（ Der Vorrang der Grundfreiheiten)，载其《政治自由主义》，第169页。

29 请参阅本哈比："公共空间的模式"（ Models of Public Space)，载其《定位自我》(*Situating the Self*, Cambridge, 1992)，第89—120页。

30 请参阅罗尔斯：《政治自由主义》，第215页。

31 康德的这个法律原则在罗尔斯的第一个基本原理中又重新出现了。

32 关于法治国家与民主之间的内在联系，请参阅本书第293—305页。

“理性”与“真理”或世界观的道德[1]

罗尔斯认为，他所提出的“作为公平的正义”观念是一个“开放”的概念：其活动范围只限于政治领域，丝毫也“不触及哲学”。这当然是一种回避策略，能否达到目的和能否得到贯彻，关键要看我们如何来理解“政治”。罗尔斯所说的“政治”一词，主要是指政治理论的对象领域，涉及现代社会的制度框架和基本结构。罗尔斯这样认为，多少是从常规的角度选择理论概念，对此，也有着一些争议。不过，只要理论被证明是可行的，这些争议也就显得毫无意义。另外，罗尔斯还用“政治”来和“形而上学”相对应，这样做就不那么简单了，所引起的争论不是随便就可以解决的。

罗尔斯把“政治”和“形而上学”区别开来，以此来阐明其正义概念，满足自由主义的本质要求，也就是说，对于不同的世界观或全备性学说（comprehensive doctrines）保持中立。罗尔斯用“政治”一词对中立性作出了独到的解释：

这就意味着，我们必须对两种情形作出区分：一方面是政治概念如何被展现出来，另一方面是在一个全备性学说中它又如何只是一个构成部分，或者说是可以追溯的。[2]

“政治”的本质在于中立性，这一点主要表现为“作为公平的正义”。罗尔斯对此的解释是，“作为公平的正义”概念是开放的。而且，罗尔斯还用他的一个重要的理论观点对此加以说明：

我的假设是，全体公民都认可一个全备性的学说，他们接受的政治概念在某种程度上都与这一学说相关联。但是，一种政治概念最引人注目的特征在于：对它的阐述……外在于或者说并不关涉于任何更广阔的背景……政治概念是一个化学分子……适合并可以得到不同的合理的全备性学说的支持，这些学说调节着社会，并在被调节的社会中维持下去。[3]

“政治”一词在其第二层意思当中所涉及的就不是一定的实质内容，而是一种特殊的认知地位，而这正是政治正义性概念所追求的目标：它们要把自己当作是合适的部件而组合到不同的世界观当中。它们也只有在一种全备性学说当中才能得到解释，尽管它们的引入被认为和被“解释”为独立于世界观的语境，也就是说，它们的引入是令人信服的。政治自由主义也希望能得到这样的地位。由于政治概念同时又必须在政治自由主义理论框架内得到解释，因此，这里所说的“开放”（freistehend）也就具有双重意义。一方面，它为一切可以进入“重叠共识”的正义概念明确了必要条件。另一方面，谓词“开

放”本身又必须符合解释它的理论：“作为公平的正义”是最佳选择。从自我指涉的角度对“开放”的使用，可以说是一种政治要求。罗尔斯希望自己的理论在“无限思考均衡”[4]的前提下能构成一个基础，以便让美国社会（乃至任何一个现代社会）的公民都能获得一种政治的基本共识。

不太令人信服的是，罗尔斯在从自我指涉的角度使用“开放”时，还提出了另外的要求，而且是理论要求。他似乎认为，政治领域当中的“开放”理论，在哲学领域当中有着同样的地位，并且回避了一切形而上学的争论（“不触及哲学”）。如果不对哲学问题表明立场，我们就根本无法指望罗尔斯阐明开放的正义概念的认知地位。哲学问题虽然没有彻底归入“形而上学”范畴，但还是处于“政治”领域之外。

“形而上学”一词在与“政治”的对立中获得了自身的意义。由于宗教和文化都已经多元化，因此，现代社会的基础在于就政治正义性问题所达成的一种“重叠共识”，它对世界观保持中立。毫无疑问，任何一种理论，如果想促成这样一种共识，都是“政治的”，而非“形而上学的”。当然，由此并不能得出，政治理论本身只能在“政治领域”当中活动，而且可以丝毫也不涉及哲学争论。哲学讨论可以在不同的方向上超越政治领域。哲学是一种设计，是共同追求真理的一种制度，并非一定要和（政治自由主义意义上的）“形而上学”保持着内在联系。如果我们在解释“开放的”概念的认知地位时，同时也牵涉到了对于理性和真理的非政治讨论，那么，这也并不意味着，我们就进入了形而上学问题和形而上学争论。本文接下来的讨论就是要间接地阐明这一点，目的是要尝试揭示一种开放的正义概念的认知地

位，这里所说的开放性，是就明确的政治意义而言的。

我想讨论的是，政治与形而上学之间究竟是怎样分工的，这种分工主要反映在“理性”对于“真理”的特殊依赖性当中。我们无法理解的是，独立于行为者的公共理由只能用来支持一个政治概念的“合理性”，而依赖于行为者的非公共理由却应当支持对道德“真理”的本真要求。罗尔斯对我的尝试性的论述作出了认真而独特的回应，[5] 他所阐明的主要是“论证方式”，所得出的是一种“重叠共识”。根据罗尔斯的这些阐释，我想表明我的论点：只要理性的公民无法获得一种“道德的视角”，那么，我们就不要指望他们会达成“重叠共识”，因为这个“道德视角”独立于理性公民所持有的不同的世界观，而且还先于这些世界观而存在。“理性”概念（reasonable）不是彻底失去了其意义，致使根本无法显示出获得主体间认可的正义概念的有效性，就是过于突出，致使实践的“合理性”与道德的“正确性”混为一谈。我想指出的是，罗尔斯最终——为何——不得不着重强调实践理性的要求，这些要求是向合理世界观提出来的，但绝没有单纯反映出它们之间的偶然重叠性。[6]

在进入正题之前，请允许我描述一下现代意识结构的挑战，因为所有的正义理论都是对这些挑战的回应（1）。接着，我将扼要阐述一下从霍布斯到康德的哲学发展过程（2），因为这一点构成了罗尔斯选择正义论的背景（3）。在主要部分，我将分析“理性”的正义概念和世界观的道德“正确性”各自所要承担的论证压力（4），以便讨论“重叠共识”的论证结构所遇到的难处（5）。最后，我将列举一些证据，来阐明一种程序主义的“理性公用”概念，在我看来，这种概念更切合康德的观点（6）。如果这样来理解政治正义性的话，那么，民

主的自我立法问题就会取代消极自由在政治自由主义当中所占据的地位。这样一来，情况就会变得对一种康德式的共和主义有利。

1. 现代的出发点

政治自由主义是对多元主义挑战的一种回应。它的主要关怀在于建立一种政治的基本共识，从而确保所有公民都具有同等的自由，而不管他们的文化传统、宗教信仰以及个人生活方式有多大的差别。在政治正义性问题上追求共识，不能立足于一种渗透到全社会的传统习性。但是，现代社会的成员还共同期待，他们能够公平地相互合作，而且无须诉诸暴力。实质性的价值共识扎根于一个得到全社会承认的世界观当中，尽管缺乏这样一种实质性的价值共识，他们还是一如既往地呼吁道德信念和道德规范，并且每个人都假定，这些道德信念和道德规范应当得到所有人的接受。不管一种纯粹的生活方式是否足以说明问题，人们还是用理由来讨论道德问题，因为他们认为理由是起决定作用的。无论在日常生活或在政治领域中，乃至在宪政问题上，他们都使用道德话语。道德冲突能否用论据来加以彻底消除，这一点尽管还不是十分明朗，但道德话语依然在继续。公民悄悄地相互假定了一种道德意识，或者为正义假定了一种超越了世界观界限的意义，与此同时，他们也学会了对不同的世界观保持宽容，使它们成为不同的合理意见的源泉。

针对这样一种现代意识结构，罗尔斯提出了一种充分中立的正义概念，有了这个概念，公民们就可以用不同的宗教观念或形而上学观念来建构一种政治的基本概念。道德哲学家和政治理论家一般都认

为，他们的使命在于为规范和原则的传统论证形式寻找到一种理性的等价物。在传统社会里，道德是救赎历史世界观或本体论世界观的组成部分，它们可以指望自己得到公众的接受。道德规范和基本原则是一个合理的“事物秩序”（具体表现为一些价值观念）或典型的救赎途径的组成因素。我们这里主要关注的是，这种“实在论”的解释会以具有真理内涵的断言命题形式出现。但是，随着宗教解释和形而上学解释的贬值和经验科学认知权威的上升，规范命题与描述命题以及价值判断和经验命题逐步区分了开来。不管人们如何讨论存在与应然，随着现代的发生，自然或救赎历史当中所体现的客观理性都被人类精神的主观理性取而代之。这样就出现了一个问题：规范命题是否还有认知内涵，如果有，又该如何加以论证。

这个问题主要对那些拒绝道德实在论以及现代价值怀疑论的人构成了挑战，比如罗尔斯和我。我们都注意到了，日常实践当中具有道德判断力，我们相互的假设需要加以解释，但没有彻底否定道德论证的理性特征。道德争论并没有结束，这个事实揭示了社会生活的基本结构，其中充满了日常的有效性要求。社会一体化依然取决于以沟通为取向的行为，其基础是对可能出错的有效性要求的承认。[7]

由此看来，霍布斯的前提也就不那么令人信服了，本来，霍布斯用这个前提是想把实践哲学带出死胡同的。霍布斯试图把实践理性还原为工具理性。霍布斯所开创的契约论传统迄今为止依然有一些不错的命题，它们都从合理动机的角度理解道德理由，并把道德判断归结为合理选择。社会契约被认为是一种程序，参与者的自我利益从那里可以得到满足。契约双方只需考虑，他们的愿望和偏好是否合乎他们的目的，或者说，是否合理，以便他们接受一种行为规则或一个规则

系统。但是，众所周知，正如免费搭车者遇到的问题所表明的那样，这样一种策略缺乏强制规范或有效的道德命题所具有的特殊的约束性。我想附带说一下斯坎伦在反对功利主义时所提出的论据：

> 个人欲望塑造正义的力量具体显示在一种所谓道德论辩的构想中；它不像个体幸福观念那样，简单地由个体合理欲望观念所赋予。[8]

可是，如果规范命题的认知内涵不能用工具理性概念加以说明，我们又该诉诸何种实践理性呢？

2. 从霍布斯到康德

这里就出现了两种可能性，曾对罗尔斯的理论发展产生过决定的影响：要么是从霍布斯那里向前迈进一步，走向康德，阐明一种实践理性概念，确保道德命题在一定意义上具有认知内涵；要么是重新诉诸“强大”的传统和“全备性”的学说，它们认为，真理潜藏在道德观念当中。两种选择都会遇到阻碍。要么，我们必须把实践理性与理论理性明确地区分开来，但又不要完全失去其认知内涵。要么，我们必须面对观念的多元性，这些观念在它们的追随者那里被认为是真的，尽管他们都知道，其中只可以有一个是真的。

在康德传统中，实践理性决定着公正判断规范和基本原则的视角。这种“道德视角”是依靠不同的原则或程序而展开的——要么是绝对命题，要么是米德所说的一种理想的角色转换，要么是斯坎伦所说的一种论证原则，要么是罗尔斯所说的一种原初状态的建构，这种

原初状态对各派的合理选择作出了恰当的限制。这些不同的设计有着共同的目的，就是要实现一种协调或沟通，以便使我们的直觉结果受到同等的尊重，并且把所有人都团结起来。由于选择的基本原则和规范要求得到广泛承认，因此，真正实现的一致必须落实到认知意义上。重要的理由必须具有一种认知内涵，而不能仅仅表达出某个人所认为的合理内容，因为个人所说的合理内容，一般都和他们各自的偏好有关。

如果说我们有可能把握这种实践话语的认知作用的话，那么，这种可能性就在于准确描述：从道德视角来看，在论证过程中，作为合理动机进入话语的个人兴趣是怎样改变其作用和意义的。因为，只有那些获得主体间承认并表现出来的兴趣，才能说是实践话语的结果，而且，这些兴趣可以进入有效规范的语义学内涵当中。只有能够普遍化的价值取向才能超越这些界限，因为它们能够被所有参与者（和当事人）用充分的理由接受下来，并被用于规范各种需要调节的实质内容。一种“兴趣”如果在不同语境中得到了其他成员的赞同，它就可以说是“价值取向”。也就是说，一种兴趣如果要从道德视角受到重视的话，就必须摆脱第一人称视角的束缚。一旦它被转译成一种主体间性的评价词汇，它就超越了愿望和偏好，成为道德论证范围中普遍价值的候选对象，承担起论据的认知功能。话语中所出现的愿望或偏好，只有在描述一种价值的时候，才经得起普遍化的检验，而且，这种价值在调节各种实质内容的时候得到了所有参与者的承认。

我们不妨假设，实践话语可以看作是一种论证形式，既不同于合理选择，也不同于事实话语。这样，一种建立在实用主义基础上的论证理论就是一条很好的途径，可以让我们建立起一种实践理性概念，

它既不同于工具理性，也不同于理论理性。认知意义可以保留应然命题，而且不必把它们与断言命题等同起来或还原为工具理性。但是，真实性与规范正确性之间依然存在的相似性就会出现其他的问题。我们就可以避开一些众所周知的争论，比如，关于真理和论证的语义学概念和语用学概念的争论，也可以避开关于意义与价值，论证结构与论证作用，论证的逻辑、程序与交往形式等的讨论。我们必须处理的是社会世界与客观世界以及主观世界之间的关系，而不能回避关于合理性的长期性的讨论。因此，罗尔斯试图回避这些讨论的做法也就不难理解了，即便我们不把这些争论立刻归入“形而上学”范畴。

另一方面，通过把政治和形而上学明确区分开来而达到回避的策略是否卓有成效，则是另外一个问题。罗尔斯最初采取的是康德式的前进策略；他在《正义论》当中提出了这样一项使命，即借助于“原初状态”来阐明“道德视角”。但是，“作为公平的正义”这样一种建构无论如何都要依赖于一种实践理性，它具体表现为道德人格的两种“高级能力”。在“杜威讲座”当中，罗尔斯进一步发挥了这种“康德主义的建构论”。[9]这种建构论在他的《政治自由主义》第三章当中也有所涉及，但已有所变化，理性失去了其重要性。实践理性似乎被剥夺了道德的核心内容，沦落为一种合理性，依附于用其他方式论证的道德真理。至此，正义概念的道德有效性也就不再用具有普遍约束力的实践理性，而是用理性世界观的偶然性来加以论证，而且，这些理性世界观的道德内涵还是完全重叠的。不管如何，罗尔斯原来的正义概念与他现在的理论之间不是天衣无缝了。

《政治自由主义》当中有两个相反的论证取向。“重叠共识”观念导致的结果是，康德式正义概念的理性要求被大大地削弱了。我想首

先讨论一下如何重新分配政治正义性的合理性和世界观的真实性之间的论证负担，然后再深入探讨它们之间不协调的地方。不协调说明，罗尔斯迟迟不愿像对康德理论所要求的那样，使实践理性服从世界观的道德。

3. 走向康德式的程序主义

“重叠共识”的前提在于：

> 所有政治共同体的合理成员，通过将政治概念深深地铭记在他们的一些合理的总体观点之中，而建立一种共同的政治概念。[10]

罗尔斯提出要在政治和形而上学之间进行分工，结果就是，所有公民可能达成共识的内容与个人把内容当真接受下来的不同理由分离了开来。这种建构是从两个视角（而且只有这两个视角）出发的：任何一个公民都把参与者和观察者的视角结合了起来。观察者可以描述政治领域中的事件，比如“重叠共识”的发生事实。他们能够认识到，由于不同的宗教世界观或形而上学世界观的道德内涵成功地实现了重叠，因此，这种共识实际上已经出现了，并有助于共同体的稳定。但是，如果采取的是观察者的客观化立场，公民就无法进入其他的世界观，并从各自的内在视角出发去把握住这些世界观的真值内涵。一旦进入明确事实的临界话语当中，公民们就会拒绝对信仰或信念的参与者从第一人称视角所认为的真实的、正确的或有价值的内容亮明自己的立场。一旦公民想对道德真理或“生活中有价值的概

念”[11]发表自己的看法，他们就必须相互交换他们各自所具有的参与者的视角。因为道德命题或价值判断只能从全备性的世界观的解释语境出发才能获得论证。对于假设的共同的正义概念来说，道德理由肯定是非公共理由。

只有从各自的解释系统出发，公民们才会相信一种适用于所有人的正义概念具有真实性。这种正义概念能够证明自己是公开论证宪法原则的公共平台，具体途径在于，它赢得了所有参与者的赞同，而且无须公开论证。具有不同动机的非公共理由在结果上竟然取得了一致，这种巧合具有公共的有效性，也就是说，结果就是，所有人都接受的“重叠共识”的内涵具有“合理性”。各种观点的前提不同，但结果是一致的。罗尔斯理论当中的决定性因素在于，参与者只能看到这种一致性是社会事实：

> 在公开论证过程中，这些学说的具体内容并没有什么规范的作用。[12]

也就是说，在这个阶段，罗尔斯不承认观察者视角和参与者视角之外还有第三种视角。在获得“重叠共识”之前，没有任何主体间共有的视角，能够使公民可以说从一开始就形成一种不偏不倚的判断。正如我们可能会认为的那样，没有“道德视角”能够让公民在共同的商谈之中形成和论证一种政治概念。罗尔斯所说的“理性的公用”，前提是要有一个公共平台，也就是已经取得的政治共识。而只有在把他们各自不同的基本信念重叠起来之后，公民才能进入这个公共平台：

仅当存在合理的重叠共识时，政治社会中的政治正义性概念才能得到公开的……论证。[13]

就政治和形而上学的互补关系而言，关键在于描述现代的发生状况，也就是说，在“信徒”看来以及从“形而上学”角度来看，现代的发生究竟是个什么样子。政治与形而上学的分工反映的是公共的不可知论（Agnostizismus）与私人化的信仰（Bekenntnis）以及中立的国家权力机关中职业的色盲与世界观的启示力量之间的互补关系。世界观之间争执的主要是“真理”问题。道德真理一直都还扎根在宗教世界观或形而上学世界观之中，同样也提出了强烈的真实性要求，尽管多元化这个事实已经提醒我们，全备性学说再也无法得到公开的论证。

在论证负担上做巧妙的分工，可以把政治哲学从它的棘手使命中解脱出来：免于为道德真理的论证提供补偿。尽管失去了与公共纲领的联系，但形而上学依然还是正确性和伦理之善的终极有效性基础。另一方面，政治又被剥夺了自身的有效性资源。“重叠共识”这样一个创造性的概念保障了政治正义性与世界观的道德内涵之间有一种内在联系，当然前提在于，这种联系只有对于世界观的道德而言才是具体存在的，也就是说，一直都没有公开表现出来：

正是因为有了每一个具体的全备性学说，才表明其合理性的观念何以同真理概念发生了联系。[14]

“重叠共识”建立在公民集体承认的不同的道德真理之上。从观察者角度看来，没有人知道，不同的世界观当中究竟哪个是真的。但是，如果有一个世界观是真的，那么，它就已经确保了，

一切合理的学说都导致了正义的正确概念，即使它们并不是出于那种真理学说所体现的正当理由。[15]

和霍布斯一样，罗尔斯也着重讨论了政治正义性问题，并吸收了霍布斯的思想，认为我们所追求的共识必须依靠非公共的私人理由。和霍布斯不同的是，在罗尔斯那里，得到赞同的意见之所以能够被合理接受下来，是因为不同而又一致的世界观具有道德内涵，而不是因为个人的偏好。罗尔斯从康德传统出发，对政治正义性作出了道德论证。具有道德说服力的理由所支持的共识超越了生活方式。但是，这些理由不可能让所有人都来公开地加以检验，因为理性的公用依靠的是一个必须建立在非公共理由基础上的平台。和妥协（Kompromiβ）一样，“重叠共识”也立足于参与各方的各种不同理由；但和妥协不同的是，这些理由具有道德特征。

4. 理性的“第三种”视角

面对“重叠共识”思想，我们有必要阐明一下罗尔斯所说的“合理性”一词。尽管正义这个开放的概念在被接受时要依赖于形而上学的真理，但这种政治概念还是应当具有一种“合理性”，以便使那些奇异而又相互不透明的真理能够得到公开的承认。就有效性而言，正

义的公共概念与非公共学说之间存在着一种令人不安的非对称关系，因为前者提出的是一种比较微弱的“合理性”要求，后者则强烈要求“真实性”。正义的公共概念最终要从非公共的理由那里获得自己的道德权威，这一点是反常规的。一切有效的东西，都必须能够得到公开论证。有效的命题出于同样的理由而获得普遍的承认。由此看来，“赞同”一词具有两重意思。寻求妥协的各个派别能够赞同出于各自理由而得到的结果，而论证的参与者要想达到合理的共识，就必须依靠同样的理由。这样一种论证实践建立在一种共同公开取得的共识基础之上。

在政治领域自身范围之内，论证要求在一定程度上公开使用理性。就理性话语而言，日常生活当中用来约束言语行为的资源成了主题，所谓约束言语行为的资源，也就是有效性要求。它们要求得到主体间的共同承认，一旦出现问题，还可以获得公开论证。规范的有效性要求也是这样。我们都习惯于用理由来讨论道德问题，如果参与者一定要把道德判断主要和个人的信仰挂起钩来，而不再指望让那些没有这种信仰的人接受他们的信仰，那么，上述习惯也就被打破了。[16]当然，这一点不能直接应用到政治领域当中；因为政治争论比较复杂。但是，政治争论越是涉及宪法原则和基本的正义概念，就越是类似于道德话语。此外，政治的基本问题和法律的实施问题是联系在一起的。强制性的调节才真正使得公民有必要达成一种基本的政治共识。

引起争论的不是要求，而是如何来满足这个要求。问题在于，如果在观察者视角和参与者视角之外不再允许有第三种视角，那么，公民又怎么能够认识到有些东西是“合理的”呢？世界观的理由具有非

公共特征，这一点在相互之间得到了承认，那么，世界观理由的多元性能否带来一种共识，既适用于政治共同体中的公民，又可以作为理性公用的基础？我想知道的主要是，如果不悄悄地采取这样的“第三种”视角，罗尔斯能否解释清楚“重叠共识”的形成过程。因为作为公民，我们就是从这样的“第三种”视角出发，共同公开商讨什么才同等符合每一个人的利益。

信仰共同体的信徒所持有的视角不同于公共话语参与者的视角。个人从第一人称单数出发，试图搞清楚的是，他应当如何生活；每一个个人都是不可替代的，在存在问题上都具有决定性的力量，这种力量不同于公民在政治意见和政治意志形成过程中可能出错的意识。但是，正如上文所说，罗尔斯并没有从公民采取共同的视角这个角度来阐明他们就共同的政治概念所达成沟通的过程。由于缺少这样一种共同的视角，因此，“理性”的概念必须适用于各种“真实”的世界观语境。可是，宗教学说或形而上学学说的非公共真理相对于一个政治概念具有优先性这个事实难道不一定会激发起“合理性”的普遍主义内涵吗？

罗尔斯对谓词“理性的”是这样解释的：公民准备并有能力在一个“秩序良好的”社会中生活，这样的公民就是理性的；作为理性的人，他们具有合理的世界观。如果期待的共识来源于合理的学说，那么，共识的内涵也就是合理的。因此，“理性”首先涉及人们的立场：

（1）做好了准备，就自由而平等的公民的社会合作的公平条件进行沟通，并坚持这些条件；

（2）能够认识到论证的重担和论证的义务，并承担论证的后果。

接下来，谓词就由立场转换到了理性人格的信念当中。合理的世界观反过来又强化了信徒们的宽容立场，因为他们用一种特殊的方式进行自我反思，并在实践后果上受到了一定的约束。“反思”意识的来源在于，不同的学说之间存在着一种合理的异议。诸如此类的主观信仰力量的信徒如果放弃了动用暴力手段贯彻信仰的真理，那么，这些主观信仰力量就只能在世界观多元化的条件下进行平等竞争。

本文主要关注的是，公民和世界观所具有的这种特殊的“合理性”并没有要求建立一种视角，以便能够共同公开讨论政治正义性的基本问题。道德视角既不存在于“合理”的立场之中，也不是因为有了“合理”的世界观才成为可能。只有用正义概念建立起了一种“重叠共识”之后，这样一种视角才会显示出来。尽管如此，“在进行公开论证时”，罗尔斯似乎还是不得不回过头来求助于“第三种”视角，当然他没有公开这样做。[17]我们感觉到，罗尔斯在《正义论》当中所采用的策略是紧紧依靠康德的，而他后来所选择的策略则应当认真对待多元论这个事实，这两者之间显然还是有距离的。在这里，罗尔斯这位哲学家所采取的是一种不偏不倚的判断视角；这样一种职业化的视角与道德视角之间没有任何一致的地方，而道德视角是公民从一开始就可以获得的。

但是，在此过程中，罗尔斯详细讨论了“重叠共识”的论证问题。[18]我们如果仔细考察一下罗尔斯所讨论的“三种”论证，就会遇到一个重要的问题：在没有独立于世界观的实践理性标准的情况下，又如何来鉴别“合理的”世界观呢？看来，为了鉴别出合理的世界观，的确还需要“快捷的”规范决定，而且，这些规范决定必须独立于“错综复杂的”形而上学的基本立场，并能够得到证明。

5. 论证的最后阶段[19]

罗尔斯认为，政治正义性概念必须“在公民社会中的公共场所，也就是必须从你和我的视角出发”加以论证。在这里，任何一个公民都从他自身的世界观语境以及其中所潜藏的正义的道德概念出发。因为，规范思考首先采用的只能是参与者的视角。就此而言，任何一个公民的立场和哲学家的立场在开始的时候都没有什么本质的差别。不管是不是哲学家，一个理性的个人都会循着正义的意义来阐明一种开放的正义概念。而且，正如他所希望的，这个概念还可以得到所有理性人格的接受，这些理性人格的具体角色就是自由而平等的公民。这样，建构的第一步就要求对“全备性学说”加以抽象。此外，为了达到这样一种“论证”，公民们会动用不同的哲学学说。这些理论对必要的抽象步骤具有指导作用。比如说，“原初状态”就为这样一种普遍化的尝试提供了蓝图。而尝试的基本原则看起来会得到每一个人的接受。

不过，没有人在运用程序时会忽略自身的前理解。“你和我”不能毫无条件地就展开普遍化的尝试。我们必须从一定的视角出发进行尝试，而视角是由各自的世界观构成的。这样，关于政治领域的背景立场以及一切政治事务就都汇聚到了一起。下一步，如果每一个公民把他认为是有潜力的概念融入自己的世界观，也就毫不足怪了。普遍化尝试的确要求所有理性的公民都放弃他们世界观的特殊性；但是，这种普遍化尝试还是必须在各自的世界观概念的背景下展开。因为没有人会放弃他的参与者立场，而又不——从观察者的视角——无视规范性。

因此，普遍化尝试在刚开始的时候和黄金准则没有什么太多的不同，同样也是把自己看来不会得到所有理性公民接受的一切都剔除了出去。尝试完全符合基本原则和实践，也符合调节机制和制度，如果这些机制和制度得到普遍落实，根据我的政治概念，它们是合乎每一个人的利益的。由此看来，尝试受到了世界观前理解的限制，否则，论证的第三步（类似于从黄金准则走向绝对命令）也就是多余的了。[20]罗尔斯认为，这一步是很有必要的，因为“你和我”从各自对政治领域的理解出发，用“原初状态”来限制我们的规范观念，我们无法知道能否对每一个世界观语境成功地加以抽象。论证的最后一步被罗尔斯说成是“反思均衡的普遍阶段”[21]，正是在这一步，我们才开始关注其他公民：

> 理性的公民彼此考虑到了合理的全备性学说，而这些学说认可了他们的政治概念。[22]

这一步最终应当完成对“重叠共识”的建构，因而可以看作是把迄今为止依然以自我为中心因而尚未完成的普遍化尝试向前推进了一步。只有回过头来使用程序才会得到我们所期待的结果：不只是你和我，而是所有公民，都必须从他们的视角和政治概念出发，考察一下有没有一种意见可以得到普遍的赞同。罗尔斯称之为“相互算计”（mutual accounting）；但他的意思是说一种相关观察，由此来确定是否达成了共识。共识是一个发生过程：

> 公共论证**发生**（重点为引者加）的前提在于，政治共同体的全体

理性成员将他们共有的政治概念深深地铭记在他们的一些合理的全备性观点之中，并对这个政治概念加以论证。[23]

这里所说的“公共的”（public）和“共有的”（shared）具有某种误导成分。“重叠共识”是大家一起进行自我监控的结果，而监控的内容在于相关意见与自己的世界观是否吻合。要想取得“重叠共识”，每个人都必须接受同样的概念，而且运用的是各自的非公共理由，同时还要对其他所有人都持肯定立场：

在公共论证过程中，这些学说的具体内容并没有规范的地位；公民不理解他者的学说的内容……不如说，他们仅仅考虑和强调了如下事实或存在：合理的重叠共识本身。[24]

因此，“重叠共识”是建立在福斯特（Rainer Forst）所说的“私人从政治—公共的角度运用理性”的基础之上。[25]再归纳一下，在罗尔斯的“三种”论证设计当中，缺少一个公正判断的视角以及严格意义上的理性公用过程，理性的公用依靠的不是“重叠共识”。而是从一开始就有的共同实践。

无论如何，我们都不是十分清楚：一定意义上的“理性”公民只有在各自的世界观语境中才会相信正义概念的有效性，那么，他们肯定都会达成“重叠共识”吗？[26]关键主要在于，在分散论证的最后一个阶段，究竟可以作出哪些修正。“这个层面上的”论证概念，“你和我”从你的视角或我的视角出发认为是有效的，但“把所有的价值合计起来之后”，它就有可能会遭到其他人的否决。在我们的概念获得

所有人的赞同之前，我们必须对它加以修正。引起异议的首先是你和我在第一轮当中所接受的不同的政治概念。根据罗尔斯的思路，我区分了三种不同的意见：第一种涉及对于政治领域的定义（1）；第二种则关系到对于政治价值的定位和均衡问题（2）；最后一种也是最重要的一种，针对的是政治价值之于非政治价值的优先性（3）。

关于（1）和（2）：对于诸如国家与教会分离这一基本原则的不同解释，触及了政治领域的广度和范围问题；也就是说，这些解释导致了不同的意见，这里的意见涉及宗教共同体和宗教组织的地位和作用问题。其他的争论围绕着的则是政治价值的定位问题，比如说，当政治参与权必须用来抵消消极自由的时候，所涉及的就是公民的参与所发挥的内在价值以及纯粹的工具价值。这些争论通常情况下都会被提交给法庭审理，终审权在联邦宪法法院那里，也就是说，这些争论必须建立在已经得到承认的正义概念之上。这一点，罗尔斯也是这样认为的。但在某些情况下，由于冲突太深，以致意见的不同使得政治的基本共识本身出现了问题。这些冲突破坏了“重叠共识”。但我们想说明的一点是，大多数冲突用常规的手段是可以消除的，在一定情况下可以通过修正主流的宪法观念来加以消除。这种积极有效的适应过程证明，公民在论证的最后一个阶段，也是可以相互学习的，哪怕是以间接的方式。其他人的否决可以促使你和我认识到，我们最初所提出的正义概念还不够解中心化。

关于（3）：另外一种冲突涉及如何定义我们所能理解的“合理的”世界观。也就是说，涉及对于“理性”概念自身的把握问题。

一个例子就是围绕着堕胎问题而展开的争论。天主教徒主张全面禁止堕胎，因为在他们看来，生命权的宗教观念比任何一种政治价值都重要，而其他公民则打着政治价值的旗号要求自由决定是否堕胎。罗尔斯只是顺便讨论了这个问题，但他把冲突从政治价值的优先性转移到了不同政治价值之间的均衡问题上。[27]也就是说，罗尔斯预先明确了，理性的公用原则要求公民把伦理的存在观念转译成政治正义性的语言。可是，从罗尔斯自身的前提出发，“公共理性”要想约束公民，就必须达成一种基本的政治共识。在“重叠共识”的形成过程中，没有类似于联邦宪法法院这样的中立权威机构（它只知道法律语言）。就在这个阶段，还有可能要求正义优先于善，因为这种优先性反过来又确定了政治价值优先于非政治价值。[28]罗尔斯虽然承认，“重叠共识”只有在某些公民那里能够达成，因为这些公民在出现冲突的情况下强调政治价值高于其他一切价值。[29]但“重叠共识”不会从人们的“理性”以及信念当中产生出来。因为，罗尔斯也就满足于确保政治价值是一种“十分重要的价值”。[30]在其他地方，他又仅限于“希望”这种优先性最终能够获得具有合理世界观的信徒的承认。[31]

从罗尔斯的这种谨慎说法当中可以看出，除非理性公民的宽容及其世界观的合理性能够包含着一种对于政治以及政治价值优先性的一致认识，否则，我们就根本无法指望第三种深层的冲突能够得到解决。但是，这样一种理性的要求所揭示的只是合理世界观总归要表现出来的一些特性。对合理性的期待必须寄托在不同的世界观身上。在政治价值优先性中表现出来的是实践理性的一种要求，即要求做到不偏不倚，这点一般主要蕴涵在道德视角当中。可是，在罗尔斯所说的

理性概念当中，我们是找不到这种道德视角的。“理性”的人希望公平相处，他们尽管知道，他们在宗教观念和形而上学观念上不可能取得一致，但他们的立场当中依然缺少一种共同的道德视角，就像他们的“理性”世界观当中没有反思性也没有放弃暴力一样。世界观必须服从实践理性的要求，一种“重叠共识”如果想要成为可能，实践理性的要求就只能用一种独立于世界观的认知权威来加以论证。[32]

实践理性从对世界观道德的依附地位当中摆脱了出来，有了这种实践理性，大家就会认识到真理与理性之间的内在联系。这种内在联系必须一直保持透明，直到我们从各自的世界观出发就能了解到对于政治概念的论证过程。不过，如果政治价值的优先性一定要用一种实践理性来加以合法化，而且，只有这种实践理性可以确定哪些世界观堪称是合理的，那么，上述考察思路就会颠倒过来。

6. 哲学家与公民

政治概念的“合理性”对于所有具备理性世界观的公民来说都是可以接受的；而“真理”是个人从他的世界观的角度赋予政治概念的。这两者之间的张力一直都没有消除。一方面，政治概念的有效性最终要依赖于不同的理性世界观所提供的有效性资源；另一方面，理性的世界观反过来又必须依靠实践理性提供给它们的标准。衡量世界观合理性的标准，从各种世界观当中是无法抽取出来的。如果不回到《正义论》中的康德主义立场上去，罗尔斯难道可以从实践理性的角度对上述限制作出证明吗？或者说，他难道肯定要放弃政治与形而上学之间分工的自由主义意义？当然，在《政治自由主义》当中，罗

尔斯也注意到了“公共理性”的界限问题：“一般的理论理性和实践理性”。不过，只有在“作为公平的正义”被公民接受以后，才会出现对“公共理性”的限制问题，由此才可以明确正义之于善的优先性[33]以及理性的公用模式[34]。

但是，如果世界观的合理性表现出了一定的有限性，而且，这种有限性还不是源于自身，那么，所谓的合理性就必须诉诸一个在政治的基本共识出现之前就已经开始发挥作用的公正权威。“正义论”打着实践理性的旗号提出了有效性的要求；它们依靠的不是对理性世界观的肯定。随着时间的发展，罗尔斯慢慢地也意识到，不是理论的内容，而是理论的结构，无法与“多元主义的事实”完全取得一致。[35]由于这个原因，他现在才把原初理论的主要内容当作是建构的第一步，还需要进一步加以补充。接下来的一步就是要进入政治公共领域，并从哲学角度对公民的基本政治共识加以探讨。两个步骤之间的论证分工，反映出了理性与真理之间的关系。拥有决定权的不是哲学家，而应当是公民。罗尔斯虽然没有把论证的重担一股脑儿地都放到理性世界观身上，但理性世界观最终还是拥有决定权。因为，如果理论预先决定了公民政治意志的形成过程，并预先知道了其结果，那么，理论就会有悖于其自身的自由主义精神：

> 哲学系的学生参与建构这些观念，但始终都是作为众多公民中的一个部分。[36]

当然，哲学的家长制作风的危险主要来自一种理论，它预先为公民制定了一个秩序良好社会的完整方案。这样就会出现如下可能：由

此得出的程序主义[37]会淡化公民受到哲学约束的问题。罗尔斯没有注意到这种可能性。一种理论如果仅限于从民主的自我立法程序的角度来阐明法律制度的意义的话，就不会预先明确公民在这样一种程序化的制度框架中所要得出的结论。实践理性体现在程序当中，而非内容当中，如果它所具有的是一种后形而上学的权威，而且没有依靠世界观，那么，它所起到的就不是什么专断的作用。我所主张的这种理论在罗尔斯那里至少还是可以找到一些证据的。

我们先把上文的讨论归纳一下。合理的政治概念强调了政治价值的优先性，并由此明确了，哪些宗教世界观和形而上学世界观堪称是合理的。而我们必须从一种不偏不倚的角度建立和接受这些政治概念。这种视角超越了公民的参与者视角，因为参与者视角都局限于各自的世界观。因此，如果公民从一种主体间性的视角，也就是道德视角参与了“这种观念的表述”，那么，他们就可以拥有最后的发言权。这样，罗尔斯为论证的第三步所保留的普遍化尝试就会成为关于不同共识性正义概念的公共争论的有机组成部分。结果——不管是“作为公平的正义”，还是其他任何一种正义概念——是否被接受，关键不是看对于共识的相互审视；相反，具有权威力量的是话语条件以及程序的形式特征，它们迫使参与者采取不偏不倚的判断视角。

我们在《政治自由主义》当中还看到了一种完全类似的观点：哲学家依靠他的专业知识阐明了一种开放的正义概念及其论证问题，并考察了他的理论基石与规范的背景观点是否吻合，因为这些背景观点在民主社会的政治传统中是十分常见的（表现为一个“完善而封闭的社会系统”）。考察的对象主要包括基本概念，诸如道德人格，作为自由而平等的联合体成员的公民，作为公平合作系统的社会等。两种

考察方式——（1）正义概念的建构，（2）正义概念基础的反思和确定——都从一个特殊的角度阐明了哲学家与公民之间的关系。

（1）一个哲学家如果像罗尔斯一样坚持“政治建构主义的基本原则”的话，他就会捍卫客观性，也就是说，他所关注的是“客观观点的本质”，服从的是“客观的要求”。[38]这些就是实践理性的程序决定性：

> 正是通过合理性，我们进入他人的公共世界，准备提出、接纳可能体现着合作公平条件的合理原则。这些原则议题形成了一种表现实践理性原则的结构程序……[39]

也就是说，哲学家遵从的是合理性的标准，尽管这些标准与世界观之间没有什么关系，但它们还是具有一种道德—实践内涵。这些标准是否同时也能约束理性公民的世界观，关键取决于哲学家究竟要发挥什么样的作用。有时哲学家似乎要他们深思熟虑的意见影响公民世界观的构成。不管如何，罗尔斯都希望，“哲学观点能够真的把那些学说表达出来”。[40]根据罗尔斯的观点，哲学家应当采取一种客观的立场，公民则必须把他们的世界观与这种客观立场一致起来。当然，这还只是一种程序预断，而不是内涵预断；罗尔斯的这种解释与哲学家作为所有公民中的成员而具有的一般立场无论如何都不是那么十分的合拍。

（2）因此，“均衡思考”这样一种方法还是使哲学家持一种比较

明智的立场，并使哲学家注意到了自由主义文化当中所具有的主体间性的背景知识。当然，这种知识要想左右对于基本理论概念的选择，公正判断政治正义性问题的视角就必须在其中有所表现。否则，哲学家从公民及其政治信念那里就无法学到什么。“均衡思考”的方法如果要介入的话，哲学可以说就必须在市民社会中寻找到自己的视角。我们不要误以为，哲学可以依靠基本共识，而这种基本共识在一定的前提下已经存在于自由主义社会当中，因而为理性的公用（比如宪法法院制度中的理性运用）提供了一个平台。并非每一种自称是自由主义的文化都是这样。一种哲学如果仅仅从解释学的角度阐明什么是持存，它就失去了其批判力量。[41]哲学不仅应当依靠接受了事实检验的信念，而且也应当能够用合理的正义概念作为标准来评判这些信念。此外，哲学不能徒手建构起这样一种正义概念，并把它当作一个规范交给一个不成熟的社会。哲学必须避免不加批判地复制社会，避免滑向专断的立场。哲学既不能简单地接受现成的传统，也不能从内容上为秩序良好的社会提供一个设计方案。

“均衡思考”这种正确的方法本身为我们指明了一条走出困境的路径，因为它迫使我们对传统采取一种批判吸收的态度。传统如果可以看作是学习过程的表达，那么，批判吸收也就取得了成功。为了对学习过程自身加以明确，就需要有一个临时性的批判视角。哲学在追求客观性和公正性过程中，就具有这样一种视角。而哲学在从程序的角度定义实践理性的时候，又会觉得自己在社会中所遇到的一种视角对自己作出了证明：这就是道德视角；由此出发，现代社会受到了自身的社会运动的批判。哲学只有对否定的力量才会采取肯定的立场，而这种否定的力量具体表现为一种严厉的自我批判的社会趋势。

7. 自由主义的意义

如果从程序的角度来理解政治正义性的话，政治与道德以及道德与伦理之间的关系就是另外一个样子。建立在道德基础上的政治正义性无须宗教世界观或形而上学世界观的真理的支持。同描述命题一样，道德命题也能很好地满足形而上学思想的要求，只是方式不同而已。罗尔斯所说的“理性公用的程序要求”以及“合理的标准”当中都具有一种道德视角，有了这个视角，道德判断就可以独立于世界观的语境。道德命题的正确性和断言命题的真实性一样，也可以用有效性要求的话语兑现概念来加以阐明（两者都不足以充分揭示形而上学真理的意义）。由于道德判断涉及的是一般的正义问题，因此，政治正义性问题必须借助于法律手段加以特殊处理。这一点我们无须进一步加以探讨。

但是，如果道德考察和政治考察可以从它们的特殊渊源那里获得其有效性，那么，世界观的认知作用也就发生了变化。它们所具有的就是一种伦理内涵，并构成了罗尔斯所说的“全备性善的概念的实质内涵”的语境。“好的生活观”是个人自我理解或集体自我理解的核心。伦理问题就是认同问题。它们具有存在论的意义，在一定的范围内完全可以加以合理的解释。

伦理话语遵守的是一种解释学反思的标准，而反思的对象则是我或我们从总体上来说所认为的“善”。伦理意见带有一种有效性要求，它既不同于真实性，又不同于道德的正确性。衡量它们的标准，是个人或集体的自我理解的本真性。而个人或集体的自我理解是在各自的

生活历史语境或主体间共同拥有的传统语境中逐步形成的。因此，伦理理由与语境之间有着一种特殊的依附关系——用罗尔斯的话说，伦理理由不是公共的。的确，我们在提出每一个命题时都负有论证压力和论证义务。但是，坚定的评价依靠的不仅仅是可能会出错的一般前提。围绕着不同生活方式出现了伦理争论，对于这些争论，我们所能看到的只是异议，这一点参与者也是很明确的。[42]相反，如果涉及的是政治正义性问题或道德问题，我们一般都希望得到具有普遍约束力的答案。

康德的概念要求对世界观保持中立，也就是说，要求在伦理中立性而非哲学中立性意义上处于“开放的”地位。对于《政治自由主义》认识论基础的讨论应该表明，罗尔斯无法回避哲学争论。理性与真理之间的关系问题，要求阐明罗尔斯采取回避策略所遇到的问题。实践理性概念显然不能失去道德核心，道德也不能被放逐到世界观的暗箱当中。我认为，在康德的前进策略之外没有什么更好的办法了。我们无法回避用（要求）依附于语境的程序来阐明道德视角。正如罗尔斯正确强调的，这样一种程序不可能没有规范内涵，[43]因为它和一个自主概念纠缠在一起，而自主概念把理性和“自由意志”结合了起来；因此，这个程序可以是规范的，但不能是中立的。实践理性所引导的意志才是自主。一般情况下，自由受制于能力，而专断意志受制于原则；自主则是专断意志用原则对自身的约束。这种原则我们通过认识是可以掌握的。由于自主以理性为中介，因此，自主不是众多价值中的一种。这就阐明了规范内涵没有影响程序中立性的原因。有了程序，才有可能从道德视角作出不偏不倚的判断，相对于任何一种价值结构，程序都是中立的，但在面对实践理性自身时，程序就不是中

立的了。

罗尔斯建构了一种“重叠共识”，这样就把重点从康德的自主概念转向了诸如伦理—存在的自我决定问题：谁如果掌握了自己生活的主动权，谁就是自由的。罗尔斯的这个观点有它的长处。因为政治与形而上学之间的分工，把我们的注意力引向了被康德忽略的伦理层面。罗尔斯激活了黑格尔用来反对康德的一个观点：道德律令如果诉诸的是我们共有的理性或正义的普遍意义，就不能抽象地囊括个人的生活历史。[44]道德律令与有关当事人的生活计划和生活方式之间必然存在着一种能够被当事人掌握的内在联系。

道德自由与伦理—存在的自我决定的着重点有所不同，这就使我能够提出我的基本观点。各种政治正义性理论之间哪怕在实质上没有任何的不同，在结构上也是有所差别的，通过区分这些理论，我们可以看到基本观点上的不同。

政治自由主义或法治国家的自由主义的出发点在于，必须保护个人及其生活方式不受国家权力的侵犯：

> 政治自由主义允许……我们的政治制度包含有价值的生活方式的足够空间，在这个意义上，我们的政治共同体不仅是正义的，也是善的。[45]

这样，私人领域与公共领域之间的区分就具有了基础的意义，并为我们把自由解释为规范指明了方向：法律保障法人所享有的意志自由明确了生活方式的活动范围。生活方式以自身的善的概念为取向，而且是有意识的。权利就是自由，是私人自主的保护伞。私人自主的

核心内容在于任何一个人都享有同等的自由，都可以过一种自我决定的本真生活。由此可见，是参与共同体自我立法实践的公民的公共自主使得私人的个人自决成为可能。尽管公共自主对于有些人而言具有一种内在价值，但它主要还是表现为实现私人自主的一种手段。

按照我的理解，康德的共和主义所依据的是另外一种观点。没有人在享受自由的时候可以牺牲别人的自由。由于个人只有沿着社会化的途径才能获得个体化，个体的自由与其他所有人的自由是联系在一起的，因而，个体的自由不仅是消极的，而且是相互约束的。对个体自由的正确界定，应当是一种共同的自我立法实践的结果。在一个自由而平等的联合体当中，所有人都必须能够把自己看作是法律的制定者，同时也都能够意识到，作为接受者，自己必须服从这些法律。所以说，在民主过程中，用法律加以制度化的理性公用是保障平等自由的关键。

一旦道德的基本原则必须在强制法和实在法当中表现出来，道德人格的自由就会分解为立法者的公共自主和法律接受者的私人自主，而且，二者互为前提。公和私之间的这种互补关系没有任何规定性。它是法律媒介结构的抽象产物。因此，民主过程的使命在于，不断重新明确公与私之间的复杂关系，以便保障所有同时表现出私人自主和公共自主的公民都能享受到同等的自由。[46]

注 释：

1 我要感谢福斯特、迈卡锡和温格特等提出的有益的批评意见。

2 罗尔斯：《政治自由主义》（*Political Liberalism*, New York, 1993），第12页。

3 同上，第12页。
4 罗尔斯："对哈贝马斯的回应"（Reply to Habermas），《哲学杂志》（*The Journal of Philosophy*, XCII, 1995），第141页，注释16。
5 同上，第109—131页。
6 请参阅本书第83页及以下诸页。
7 请参阅哈贝马斯：《交往行为理论》（*Theorie des kommunikativen Handelns*, 2vols., Frankfurt am Main, 1981）；"交往理性概念的言语行为理论阐释"（Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kumminikativen Rationalität），载《哲学研究杂志》（*Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 1996），第65—91页。
8 斯坎伦"建构主义与功利主义"（Contractualism and Utilitariaism），载森和威廉斯编：《功利主义及其超越》（*Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 1982），第199页。
9 罗尔斯："康德的建构主义"（Kantian Constructivism），载《哲学杂志》（*The Journal of Philosophy*, LXXVII, 1980），第515—573页；坚持这一立场的还有米洛（R. Milo）："契约论的建构主义"（Contractarian Constructivism），载《哲学杂志》（*The Journal of Philosophy*, XCII, 1980），第515—573页。
10 罗尔斯：《正义论》，第143页。
11 罗尔斯：《政治自由主义》，第175页。
12 罗尔斯：《正义论》，第144页。
13 同上，第144页。
14 同上，第94页。
15 同上，第128页。
16 温格特：《共同感与道德》（*Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt am Main, 1993），第2部分，第166页及以下诸页。
17 罗尔斯：《正义论》，第144页。
18 同上，第142页及以下诸页。
19 我按照罗尔斯给出的顺序讨论这"三种"论证。这种逻辑顺序没有时间上先后的关系，但他指明的是一条途径，由此，任何一种时代诊断都可以对现实中的政治正义性问题表明立场。一旦批判的对象涉及从不同正义概念角度得出的基本政治共识，他就必然要沿着这样一种逻辑发生的途径来捍卫自己的理论。
20 请参阅哈贝马斯："论实践理性的语用学意义、伦理意义以及道德意义"（Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft），载《话语伦理学》（*Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1992），第106—107页。
21 罗尔斯："回应"（Reply），第14页，注释16。
22 罗尔斯：《正义论》，第143页。
23 同上，第143页。
24 同上，第144页。
25 福斯特：《正义的语境》（*Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1994），第159页。
26 同上，第152—161页和第72页及以下诸页。
27 罗尔斯：《政治自由主义》，第243—244页。

28 “权利优先性的特殊意义在于全备性的善的概念是可以存在的……但前提是它们的追求与政治正义性概念必须一致起来。”同上，第176页，注释2。

29 同上，第139页。

30 同上，第155页。

31 “在这种情况下，也就是说，如果重叠共识达成了，公民就把他们共有的政治概念放到了他们的合理的全备性学说当中。因此，我们希望，公民能够判断出，政治价值一般优先于会和它们发生冲突的非政治价值。”罗尔斯：《正义论》，第147页。

32 我感谢福斯特提供的这个论据。福斯特：《正义的语境》，请参阅注释8。

33 罗尔斯：《政治自由主义》，第210页。

34 同上，第216页及以下诸页。

35 罗尔斯：“回应”，第144页，注释21。

36 罗尔斯：《正义论》，第174页。

37 我同意罗尔斯对于程序正义和实质正义的论述（罗尔斯：“回应”，第170—180页）。但罗尔斯的论述并没有切合我所说的“程序”和“程序合理性”的意义。因为我坚持认为，用一种具体的方法展开的论证实践，论证的是对于合理接受结果的推测。

38 罗尔斯：《政治自由主义》，第111页。

39 同上，第114页。

40 罗尔斯：《正义论》，第145页。

41 请参阅罗蒂对于罗尔斯理论的语境主义解释。罗蒂：“民主之于哲学的优先性”（Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie），载《协同性还是客观性》（*Solidartät oder Objektivität*, Stuttgart, 1988），第82—125页，这里的内容请参阅第95页及以下诸页。

42 我当然同意拉摩尔（Charles Larmore）的观点，“现代民主的基础”（The Foundations of Modern Democracy），载《欧洲哲学杂志》（*European Journal of Philosophy*, 3, 1995），第63页。拉摩尔显然误解了我关于实践理性的伦理意义的观点，请参阅哈贝马斯：《话语伦理学》，第100—118页。

43 罗尔斯：“回应”，第170页及以下诸页。

44 请参阅温格特：《共同感与道德》，第252页及以下诸页。

45 罗尔斯：《政治自由主义》，第210页。

46 关于法治国家与民主之间的内在联系，请参阅本书第10篇文章。

第三部分　民族国家是否还有前途?

欧洲民族国家

——关于主权和公民资格的过去与未来

“联合国”一词已经告诉我们，当今国际社会是由诸多民族国家组成的。民族国家这种历史类型是法国大革命和美国资产阶级革命之后形成的，现已遍布全球。这种情况并不寻常。

西北欧传统的民族国家是在既有的领土国家（Territorialstaat）基础上建立起来的。它们是1648年《威斯特法伦和约》（*Westfälischer Frieden*）中确立的欧洲国家系统的一个部分。所谓“迟到的民族”（verspätete Nation），是指意大利和德国，它们走的是另外一条发展道路，但也为民族国家在中欧和东欧的形成作出了示范。这种民族国家是在迅速积聚而又广泛传播的民族意识基础上形成的。上述两种不同的发展道路（从“国家”到“民族”，以及从“民族”到“国家”）说明，在民族国家形成过程中，或有国家在先，或有民族在先。在前者，从属于君主统治集团的法学家、外交家、军事家建立了一个“理性的国家机器”；在后者，由作家和历史学家，或一般意义上的学者和知识分子所传播的多少带有想像色彩的“文化民族”统一体为使用

外交手段或武力手段实现国家的统一（如卡佛或俾斯麦）奠定了基础。第三代完全不同的民族国家是在第二次世界大战后亚非拉非殖民化过程中形成的。通常在输入的国家组织形式在一个超越部族范畴的民族内部尚未扎根之前，这些在以往殖民统治势力范围内建立起来的国家已经取得了独立的主权。在这种情况下，必须要靠独立后共同成长起来的民族去“充实”人为建造起来的国家。最后一种情况是前苏联解体后在东南欧建立起来的独立民族国家，它们或多或少都采用了暴力分离的方式。在此之前，这些国家的社会和经济状况已经使旧有的民族要求得到了充分的酝酿，足以为独立而动员起已经急不可耐的大众。

相对于古老的政治形态，在今天，民族国家是最终被有效采用的形式。[1]毫无疑问，传统的城邦国家也曾在现代欧洲找到了后继者，并短暂出现在北意大利城市以及洛泰林吉亚地区（Lotharingien），在这些地方，形成了后来的瑞士和荷兰。古老的王朝体制也找到了其复归形式，比如德意志民族的神圣罗马帝国，以及后来的俄罗斯、奥斯曼、奥匈帝国等多民族国家。但与此同时，民族国家摈弃了这些前现代的遗产。目前我们可以观察到最后一个古老帝国中国正在发生深刻的变革。

黑格尔认为，任何成熟的历史形态都将走向衰弱。当然不一定只有学会了黑格尔的历史哲学，方可认清民族国家的胜利也蕴涵着它将走向衰弱的一面。当时，民族国家的确是对历史挑战的积极回应，是一种解决早期现代社会一体化形式问题的切实可行的方案。今天我们也面对着类似的历史挑战。随着交通、信息、经济、生产、金融、技术和武器流通的全球化，特别是生态风险和军事风险的全球化，迫使

我们面对这样一些问题，它们在民族国家范围内，通过迄今普遍采用的主权国家间达成的协议形式是无法解决的。所以，有必要建立和扩大具有较强政治行为能力的跨国组织。我们现在已看到了这种发展趋势，当然，这样一来民族国家的主权将被削弱。在欧洲，北美和亚洲，已经建立起来了一些像区域政府一样的跨国组织，它们可以为今天仍很低效的联合国提供学习的基础。

民族国家实现社会一体化的成就是这一史无前例发展过程的先例。所以我认为，正是民族国家这种我们将超越的历史形态，能够为我们走向后民族社会提供某种借鉴。我想首先回顾一下民族国家的历史成就，以便阐明（1）“国家”与“民族”的概念；（2）民族国家形式所带来的两大问题；然后将集中论述民族国家中所存在的潜在冲突，即共和主义和民族主义的冲突（3）；最后将论及民族国家将无力应付的两个现实挑战：多元文化背景下社会的分化（4）和全球化进程，它们将最终埋葬民族国家对内（5）和对外（6）的主权。

1.“国家”与“民族”

现代意义上的“国家”是一个法学概念，具体所指是对内对外都代表着主权的国家权力，而空间上则拥有明确的领土范围，即国土，社会层面上指的是所有从属者的结合，即全体国民。国家统治建立在成文法的形式上，而国民是在一定的国土范围内通行的法律秩序的承载者。在政治学术语中，“民族”和“国民”有着同样的外延。但在法律界定之外，“民族”还指具有共同起源，至少具有共同语言、文化和历史的政治共同体。只有在具备了一种特别的生活方式之后，国

民才能成为这种历史意义上的“民族”。这两种在“民族国家”和“公民国家”概念中相互交织的成分，可以追溯到两种决非平行发展的历史过程：（1）国家的形成；（2）民族的形成。

（1）民族国家的历史成就在很大程度上体现为现代国家机器自身的优越性。很显然，这种权力垄断的领土国家由于拥有依靠税收支撑的不同的管理机构，因而能比那些古老的原始政体更好地履行促使社会、文化，首先是经济现代化的使命。关于这一点，我们只要想想马克思和韦伯所提出的理想型概念就可以认识得很清楚。

（a）与皇族统治相分离的官僚国家行政权力由专业行政机构来行使，这个机构由经过法律培训的官员组成，并以军队、警察和司法机构为坚强后盾。要想把这些合法行使权力的手段垄断起来，就必须实现“国家和平”。只有国家才拥有最高主权，能够对内确保国内的安宁和秩序，对外维护领土不受侵犯。在国内，主权高于其他权力，不能有任何权力与之抗衡。在国际上，主权国家在权利平等的基础上相互竞争。国际法主体的地位建立在其作为国际政治体系中“平等的”和“独立的”成员而相互承认的基础上。因此它必须拥有一定的权势（Machtposition）。主权对内是国家推行法律秩序的前提，对外能使国家在国际间“无序”的力量角逐中捍卫自己。

（b）国家与“市民社会”（Bürgerliche Gesellschaft）的分离，相对而言对现代化进程的贡献来得更大，这反映了国家机器具备着特殊的功能。现代国家同时也是管理国家、税收国家，这就意味着，国家的主要任务是行政管理。国家把一直在政治统治领域内进行的生产使命转让给了与国家分离开来的市场经济。从这一角度看，国家只创造

“一般的生产条件”，也就是提供法律框架和基础设施，而这些都是资本主义商品流通及相应的社会劳动组织所必需的。国家的财政需要靠赋税来支付。所以，国家的这种特殊功能的优点是用依赖市场经济的效率为代价而换取的。尽管市场靠政治来建立和监督，但它遵循的是不受国家控制的内在规律。

国家从经济领域中脱身出来，还表现为公法与私法的区分。现代国家遵守作为其统治手段的成文法。因此，现代国家受到一种媒介的约束，这种媒介运用法律概念，以及（由法律概念推导出来的）主体权利概念和（作为法律的承载者的）法人概念，从而使得霍布斯所阐明的原则通行起来：在一个（当然只是一定程度上）非道德化的成文法秩序中，公民可以做任何未被禁止的事情。无论是国家权力本身受到法律的约束，还是王冠“位于法律之下”，如果在与国家完全属于两个范畴的市民社会里，国家不能把交往有效地组织起来，从而使私人充分享受——最初并非均等的——主体自由，那么，国家就无法运用法律这个手段。随着私法与公法的分离，在康德那里还被称为“臣民”的公民得到了私人自治这一核心领域。[2]

（2）我们今天都生活在民族社会里。民族社会的统一应当归功于国家这种类型的组织机构。在现代意义上的“民族”诞生之前，这种国家早就已经存在了。国家和民族是在18世纪晚期革命之后融为一体的。在讨论二者的特定联合之前，我想从概念史的角度，扼要回顾一下一种现代意识形式的发生过程，有了这种现代意识形式，我们才可以在法学概念之外，从其他意义上来分析作为“民族”的公民。

在罗马人的经典用语中，“natio”以及“gens”，是与“civitas”

相对立的概念。民族首先是一些有着相同起源的共同体，他们定居在一定的地域，并构成邻里关系；文化上拥有共同的语言、风俗和习惯，但他们在政治上还没有达到一体化的地步，也没有出现类似于国家的组织形式。民族的这一根源，在中世纪和现代早期随处可见，那时，“natio”等同于“lingua”。比如说，在中世纪的大学里，根据不同的祖籍而把学生分为诸多“nationes”。随着社会流动性的增强，这个概念主要是用来区分一国之内不同的风俗习惯，大学，修道院，修士，商人聚居区等。这样看来，民族实际上是他人强加的，它一开始就是一个从消极意义上区分自我与他者的界限。[3]

在另一个背景下，“民族”概念还具有一种非政治含义。封建等级国家（Ständestaaten）是由德意志帝国的封主联盟发展而来的。它建立在契约的基础上，在契约中，依靠税收和军队支持的君主或国王，给予贵族、教会和城市以特权，也就是说，给予他们一定限度的参与政治统治的权利。这些参与政治统治的阶层在“议会”和“地方议会”中相对于宫廷代表着“国家”或“民族”。作为“民族”，贵族享有政治权利，而人民作为臣民的总和，还是被排除在政治生活之外。这也说明了“议会中的国王”这类表述的革命意义，以及把“第三等级”与“民族”等同起来所具有的革命意义。

自18世纪晚期，由知识分子所推动的民族意识转变，为“贵族民族”到“人民民族”的转变创造了前提条件。这种民族意识转变最初发生在城市里，主要是受过教育的市民阶层，然后才在大众中得到呼应，并逐渐发展成为波及所有人的政治运动。民众的民族意识逐渐加强，凝聚成为民族历史上广泛传播的“想像共同体”（安德森）。而这种“想像共同体”成为新民族集体认同的核心：

所以，在18世纪最后十年和19世纪，形成了民族：……经过大量学者、出版商和诗人的酝酿，民族产生了，但在相当长的时间只存在于人们的思想中，而不是在现实中。[4]

这种思想传播十分广远，这表明，从“贵族民族”向“大众民族”的政治概念转变，从早期前政治的“民族”概念中汲取了其凝聚力，因为早期的这个概念主要是用来表明共同的起源和同乡关系。这种正面突出自己民族特性的做法，现在成了一种机制，用以拒绝一切外来者，贬低其他民族的价值，排斥少数民族、种族和宗教少数派，特别是犹太人。在欧洲，民族主义是与反犹主义联系在一起的，并带来了重重恶果。

2. 社会整合的新形式

如果从结果出发来解释不同而漫长的形成过程，就会发现，舒尔策（H. Schulze）所说的“民族的发现”在从早期现代国家向民主共和国转变过程中起了催化剂的作用。民族的自我理解形成了文化语境，过去的臣民在这个语境下会变为政治意义上的积极公民。民族归属感促使以往彼此生疏的人们团结一致。因此，民族国家的成就在于，它同时解决了这样两个问题：在一个新的合法化形态（Legitimationsmodus）的基础上，提供了一种更加抽象的新的社会一体化形式（soziale Integration）。

简单来说，提出合法化问题的原因在于：对上帝的信仰崩溃之

后，出现了多元化的世界观，从而逐渐消除了政治统治的宗教基础。这种世俗化的国家必须为自己找到新的合法化源泉。社会一体化问题是与都市化、经济现代化、商品交换、人员交往以及信息交流的不断扩大和加速联系在一起的。现代初期的社会等级组织已经解体，民众的流动性和个体化在加强。民族国家通过把公民在政治上动员起来，来回应这两种新的发展要求。已经形成的民族意识，能够把抽象的社会一体化形式与变化了的政治决策结构联结在一起。这种逐渐盛行的民主参与和公民资格，创造了一种新的法律团结基础，同时也为国家找到了世俗化的合法化源泉。当然，现代国家并不总是通过公民资格来进行社会控制，而公民资格也不再仅仅意味着从属于一种国家权力。这种入籍成员身份随着向民主法治国家的过渡，才转变为（至少通过内部同意）而赢得的有参与政治统治权利的国家公民身份。随着入籍成员向国家公民的转变，成员身份的意义越来越重大，当然，我们必须把其中的政治法律因素与原来的文化因素区别开来。

如上所述，现代国家的建立有两个重要特征：体现在封建制度里的国家主权和国家与社会的分化，在此过程中，私人占据了主体自由的核心领域。随着封建主主权向人民主权的转变，臣民的这些权利转变为人权和公民权，即公民的政治自由权利。从理想型的角度来说，这些权利除了保障私人自律之外，还保障政治自律，而且原则上是针对每一个人的。民主法治国家就其理念而言，是根据民众自己的意愿和自由意志确立的合法化秩序。根据卢梭和康德的观点，权利的拥有者，同时也应当是权利的授予者。

但是，如果已经获得自立的民众还没有形成一个由具有自我意识的公民组成的民族，那么，这种政治法律变革就会缺少原动力，已经

建立起来的共和体制也会缺少活力。为了促进这场政治变革，需要一种能强有力地赋予这种变革以意义的观念。它应比人民主权和人权概念更能打动人心和激发热情。这个空白就由“民族”观念来填补。它使一国领土范围内的居民有了一种通过政治和法律而表现出来的新型归属感。这种民族意识是共同的起源、语言和历史的结晶，这种属于“同一”民族的意识把臣民变成了一个政治共同体中的公民——作为共同体的一员，他们会相互负责。民族或民族精神是最初的现代集体认同形式，为法治国家形式奠定了文化基础。历史学家认为，把古老的忠诚融进新的民族意识，是一个人为而又充满官僚控制的漫长过程。

这一过程导致公民资格具有双重特征，一种是由公民权利确立的身份，另一种是文化民族的归属感。离开对公民权利的文化阐释，民族国家在其形成过程中，就无法通过以民主的方式入籍建立更加抽象的社会一体化。相反的例子是美国，它表明，没有文化一体化的民族作为基础，民族国家也可以建立起来，并维持一种共和制形式。但在美国，扎根在多元文化中的公民宗教（Zivilreligion）取代了民族主义。

迄今为止，人们一直都在谈论民族国家的成就问题。但共和主义与民族主义的结合也带来了一些悖论和危险。正如我们已经看到的，随着民族国家的形成，国家主权的意义也发生了变化。这不仅涉及贵族主权向人民主权的转变，同时，对外部主权的认识也发生了变化。民族的观念与马基雅维利的自我捍卫意志纠缠在一起。根据马基雅维利的这个概念，主权国家一开始就受到“权力”的左右。在现代国家抵抗外部敌人、捍卫自我的战略中，产生了民族存亡意识。这样也就

有了第三个“自由”的定义。民族自由作为一个集体概念与上述两个个人主义的自由概念（即社会成员的个人自由和国家公民的政治自律）发生了冲突。更重要的是，我们究竟如何来理解民族自由。民族自由是和个人自由一样，相互处于分离状态，并且彼此竞争，还是像拥有政治自律权利的公民一样，相互合作，并且具有自决权？

如果一个民族是一个由法律建构起来的整体，并且是由公民构成的，那么，公共自律模式将占据上风。这些公民很有可能是爱国主义者，他们把国家历史发展过程中形成的宪法看作是民族财富，并加以捍卫。但他们完全从康德的世界主义意义上来理解民族自由，也就是说，他们认为，民族自由是一种权利和义务，在国际联盟范围内促进相互理解并保持利益均衡，从而达到维护和平的目的。相反，自然主义解释截然不同，它认为民族是一种前政治实体。所谓民族自由，就其本质而言，主要是一种在危急情况下用军事力量来捍卫自身独立性的能力。就像个人在市场上一样，各个民族在国际政治舞台上的角逐也按照自身的利益行事。这种外部主权的传统概念披上了民族色彩，并由此而焕发出新的能量。

3. 民族主义与共和主义之间的紧张

各民族在危急时都会用“子孙的血”来捍卫自己的独立性，与共和主义的个人自由概念不同，民族的独立性表明，世俗化的国家还保存着残余的非世俗化的超验力量。发动战争的民族国家认为，为了集体而冒生命危险是公民应尽的义务。自法国大革命以来，服兵役成了与公民权利相对应的一种义务。当公民准备为祖国而战斗和献身时，

民族意识和共和主义信念同时得到了捍卫。法国民族历史的墓志铭上铭刻着双重纪念：纪念为共和国的自由而战斗的英雄，与纪念在战场上阵亡的将士是联系在一起的。

民族具有两副面孔。由公民组成的民族是民族国家民主合法化的源泉，而由民众组成的天生的民族则致力于促使社会一体化。公民靠自身的力量建立自由而平等的政治共同体；而天生同源同宗的人们则置身于由共同的语言和历史而模铸的共同体中。民族国家概念包含着普遍主义和特殊主义之间的紧张，即平等主义的法律共同体与历史命运共同体之间的紧张。

只要我们优先从世界主义的角度来理解由公民组成的民族，而不从人种中心论的角度来解释长期处于潜在战争状态的民族，那么，上述矛盾就不存在什么危险。只有一种非自然主义的民族概念，才能与民主法治国家的普遍主义的自我理解完美地结合在一起。这样，共和主义观念就可以占据主导地位，并渗透到社会一体化的生活方式当中，并按照普遍主义的模式来模铸它们。民族国家的历史成就归功于它用公民的内在团结替代了已经瓦解的早期现代社会的合作纽带。但如果相反，由公民组成的民族的一体化力量被还原成一个自然生成的民族的前政治定性，也就是说，被还原成独立于公民的政治意见和政治意志之外的东西，那么，这种共和主义的成就就会陷入危险。至于突然倒向民族主义，则有多方面的原因；我在这里只举两点，一个原因是概念的，另一个则是经验的。

民主法治国家的法律结构中的空缺，可以由关于民族的自然主义概念来加以填补。因为仅仅依靠规范概念还不能说明，个人应当如何联合起来，成为一个共同体。个人联合起来的目的，是用成文法来使

他们的共同生活具有合法性。从规范角度来讲，由自由而平等的权利伙伴组成的共同体，其社会界限充满了偶然性。由于立法实践的随意性只是一个理性法的虚构，因此，在我们所认识的世界上，历史的偶然性和事件的实在性将永远取决于谁赢得划定政治共同体的权力。通常情况下，自发秩序开始总是充满暴力冲突、战争和内战。这个问题也可以从规范的角度，而且是用“民族自决权”来加以回答。这是19世纪的一个理论错误，但它在实践上却比较行之有效。[5]

民族主义用它自己的方式来解决界限问题。如果说民族意识本身也是一个人造物，那么，它就会把想像的民族设计成为一种长成的东西，相对于成文法和法治国家结构这样的人为秩序，民族意识不言自明。因此，向“有机”民族复归，可以涂去历史上政治共同体界限中的偶然性成分，用冠冕堂皇的实体性概念来重新装饰它们，并用“起源”来使其合法化。

另一种理由则比较一般。民族神话的人为因素，比如学术加工或宣传攻势等，使民族主义一上来就容易被政治精英们滥用。靠外交政策的成功来缓解国内危机，其基础是一种社会心理机制，这种机制被各国政府一用再用。但一个想走向世界的民族国家，如何解决由于快速资本主义工业化而产生的内部冲突的方式是显而易见的：帝国主义的权力扩充可以作为对民族集体自由的一种解释。从1871年到1914年的欧洲帝国主义历史，以及20世纪的民族主义（更不用说纳粹帝国的种族主义），都说明了这样一个痛苦的事实，即民族观念几乎没有加强民众对法治国家的忠诚，反而更多的是动员大众，去追逐那些与共和主义基本原则格格不入的目标。[6]

这正是我们从这段历史中应汲取的教训。民族国家必须从那种最

初曾作为它形成和发展动力的潜在矛盾中摆脱出来。今天，举凡民族国家行为能力达到其极限的实例，对我们都是很好的教训。当时，民族国家建立了新的政治交往模式，从而使得人们能够把握住社会现代化的抽象动力，并用民族意识把摆脱了传统生活语境的民众安排到更加广阔也更加合理的生活世界语境中。如果公民的法律地位与其民族文化的归属感联结在一起的话，民族国家就能很好地履行其一体化的使命。今天，民族国家对内面临着多元文化的冲突，对外面临着全球化的挑战，于是就出现了这样的问题，即是否存在着一种替代物，在功能上与由公民组成的民族和由民众组成的民族的一揽子方案旗鼓相当。

4. 政治文化的同一性与亚文化的多元性

早先，一个多少已经一体化的民族，能够为法定的公民资格奠定文化基础。在这种情况下，民主的公民身份成为为彼此承担责任的关键。但在我们今天所生活的多元社会里，充满了日常生活的惯性，它们与一个由同根文化民族构成的民族国家的理想模式越来越远。文化生活方式、民族群体、宗教信仰和世界观等越来越多元化。似乎除了付出难以承受的民族清洗的代价，我们已没有其他选择。所以共和主义必须学会自力更生。其关键在于，民主化过程同时也能承担促使一个分化越来越深的社会走向一体化的任务。在一个文化和世界观多元化的社会里，不允许把这种政治所承担的重任由政治意志形成和公共交往的层面上推卸到似乎已经一体化的民族的自发基础上去。因为在这样一种表象背后隐藏的是主流社会的文化霸权。由于历史原因，在

许多国家都出现了主流文化与政治文化的合流。政治文化要求得到来自不同文化背景的所有公民的承认。如果在一个政治共同体中，由不同的文化、民族、宗教信仰所带来的生活方式能够共生并存，这种合流就必须予以消除。但共同的政治文化必须同亚文化及其前政治认同分离开来。而且，要求平等共存只能在一定条件下实现，即受到保护的信仰和实践不能与（不同政治文化所理解的）有效的宪法原则产生冲突。

有效宪法是一个国家政治文化的结晶。任何一种民族文化在各自的历史发展过程中，对于反映在不同宪法中的原则，如人民主权和人权等，有着各自不同的理解。因此，“宪法爱国主义”（Verfassunfspatriotismus）可以取代原始的民族主义。但在一些观察者看来，维持一个复杂社会的一体化，宪法爱国主义是远远不够的。而更关键的问题在于，如何找到一些前提条件，让自由主义的政治文化能够获得足够可靠的依据，用以保障由公民组成的民族独立于民族部落的联合之外，并不至于解体。

这是今天传统的移民国家如美国也面临的问题。与其他国家相比，美国的政治文化为来自不同文化背景的公民和平共处创造了更好的条件。在美国，每个人都可以以两种身份生活：他既是这个国家的一员，同时也是一个外来者。但逐渐抬头的原教旨主义，乃至恐怖主义（如在俄克拉何马州），已经发出警告，由两百年宪法历史解释的公民宗教所支持的政治文化体系也面临着崩溃的危险。我认为，只有当民主不仅体现为自由主义的自由权利和政治参与权利，而且也体现为社会参与权和文化参与权，多元文化社会才能通过这样一种长期保存下来的政治文化加以维持。公民必须懂得，即便在社会安全和不同

文化生活方式的相互认同中，他们的权利也是具有使用价值的。如果民主制度下的公民资格能够成为实现各民族的理想生活方式的机制，那么，它就可以成为团结一切外来者的一体化力量。

这一视角是由社会福利国家这种类型揭示出来的，而社会福利国家是在战后欧洲有利而宽松的条件下发展起来的。第二次世界大战之后，欧洲狂热的民族主义源泉已经枯竭。在两个超级大国核竞赛的政治气候下，不仅一分为二的德国，其他欧洲国家，也都缺乏独立自主的外交政策。领土之争已不在议题之内。社会内部冲突已不能向外转移。它们必须成为国内政策的优先考虑对象。在这种条件下，关于民主法治国家的普遍主义观念才能不受仅仅关注民族利益和地缘政治的权力政策的干涉。尽管世界范围内的内战还在不断发生，但在公众意识当中，共和主义与民族自我捍卫的目标已经相去甚远。

关于政治共同体的“后民族主义”观念在一定意义上已经出现。这种趋向在联邦德国比欧洲其他国家表现得更加突出，因为联邦德国的主权过去几乎被剥夺无遗。但多数西北欧国家为社会福利国家和平地解决阶级冲突创造了条件。在那里，随着时间的推移，社会保障系统逐渐建立起来并不断扩大，学校、家庭、司法、信息保护等领域都得到了改革，女性主义提出的平等政治也初步得到实施。经过一代人的努力，公民的法律地位已经得到了显著的改善，尽管还不是十分完美。这让公民自身也充分意识到基本权利的实现是社会的首要问题，而这也是我所关注的核心内容。所谓首要问题，是说公民组成的现实民族要比同胞组成的想像民族来得重要。

权利系统是在经济长时期得到增长的有利条件下发展起来的。因此，每个人都能认同和尊重公民的地位，从而使得他作为政治共同体

的一员，与其他成员唇齿相依。大家都会看到，私人自律和公共自律在生活方式的再生和改善过程中是互为前提的。他们至少凭直觉可以意识到，只有在恰当地使用其公民权利时，他们各自的私人活动范围才能得到公平的划分。而且，只有拥有一个不受侵犯的私人领域，他们的政治参与才能有效地得以实现。宪法为法律平等与事实平等之间的辩证关系提供了制度框架，同时也增强了公民的私人自律和公共自律。[7]

但是今天，这种辩证关系已经陷于停滞状态，而原因根本就不是地域性的。我们如果想澄清这一问题，就必须充分考虑到当前广泛受到关注的“全球化”（Globalisierung）趋势。

5. 民族国家的界限：内在主权的有限性

过去，民族国家的领土界限和社会界限是来不得半点马虎的。今天，这种界限不断受到跨越国界的全球化过程的冲击。吉登斯把“全球化”界定为国际关系的紧密化，其结果导致本地事务与国际事务的相互作用。[8]世界范围内的交往（主要是通过电子传媒），超越了自然语言以及特殊符码（主要是货币和法律）的限制。由于“交往”在这里具有双重涵义，因此，全球化产生了两种背道而驰的趋势，一方面是行为者意识的增强，另一方面则是系统、网络（比如市场）以及组织机构的发展、扩大和交错。系统和网络的增长使信息和沟通多元化了，但它并没有创造出政治公共领域赖以产生的条件，因为它没有扩大主体间的世界，也没有通过话语把一些重要的观点、主题等联系起来。主体有步骤地进行沟通和交往，而主体的意识看起来是在扩展

的同时，也变得越来越散乱。由因特网制造的公共领域像地球村落一样，划分为彼此不同的诸多领域。暂时尚不清楚：公共意识是否还能调控已经彻底分化的各种关系，或者，已经独立的各个系统是否会切断由政治交往建立起来的各种关系？

民族国家曾经为共和主义的自我理解和以一定的方式将其制度化提供了条件。如上所述，国家与经济之间相辅相成，国内政策与国际政治之间也是相辅相成，而这些是民族国家所特有的。当然，这种图式只有在一国政治还能对其“国民经济”发挥影响的情况下才有效。在凯恩斯主义经济政策占据主流的时代里，经济增长不单纯依赖投资，还依赖于社会的整体进步，比如刺激大众消费（在自由工会的强迫之下）；技术进步，缩短劳动时间，以及由此导致的劳动生产率的提高（依靠的是独立的基础研究）；社会教育系统的进步所带来的劳动力素质的提高（全民受教育程度的提高）等。但是，在民族经济范畴内，劳资政策和政府的社会政策都可以充分利用分配手段，以便让对社会充满期望和自身素质甚高的民众能获得应有的报酬。

尽管资本主义的发展从一开始就具有全球性质，[9]作为与现代国家制度一起发挥作用的经济动力，也为民族国家的确立作出了贡献。但二者的发展很快就不再相互适应。沃勒斯坦说得对，“受地域限制的资本从来就不适应其结构的流动性。它是欧洲市民社会这一特定历史条件下的产物”。[10]但是，这种条件随着经济生产的国际化而发生了根本变化。越来越多的企业投资战略都把连为一体的国际金融市场和劳动市场作为决策依据，这种趋向慢慢影响到了所有的工业化国家。

今天的“本土争论”使我们清楚地认识到，一方面，各个民族国

家都有它自己的活动空间；另一方面，全球化已使政治手段很难对经济发展产生影响，这两者之间是相互交错的。最重要的特征是，一方面，经济迅速发展和提高劳动生产率的新技术不断爆炸；另一方面，廉价劳动力越来越相对过剩。不是由于传统的世界贸易关系，而是由于全球化的生产关系，给以往的第一世界带来了严重的就业问题。如果干预主义政策所针对的国民经济尚存一线生机，主权国家就可以从各自的经济中获得好处。但随着经济发展越来越国际化，国内政策失去了对生产条件的控制，于是也失去了对赖以课税的赢利和收入的控制。政府对企业的影响越来越弱，因为企业的投资决策所着眼的是全球语境。于是，政府处于两难境地，它必须同时避免两种非理性的反应：一方面，要避免保护主义和建立卡特尔；另一方面，要避免通过社会政策来进行补偿，以带来可以预期的社会效果。

经济合作与发展组织成员国（OECD）为了提升国际竞争力，不得不以高失业率和削弱社会福利为代价。而抛弃社会福利国家政策已经带来明显的社会后果。社会团结的源泉已经枯竭，以致先前第三世界的生活条件在第一世界内部也有所蔓延。新的“下等阶层”（Unterklasse）现象使这种情况变得更加严重。从这些容易被误解的现象中，社会学家发现，处于边缘的群体组成了联盟，从社会其他阶层中脱离了出来。属于这个“下等阶层”的是一些贫困群体，尽管他们已无力改变自己的社会处境，但他们还是必须自力更生。他们也不再具有潜在的威胁力量，其力量之弱正如世界上的贫困地区之于发达地区。当然，这样一种分化决不意味着，失去团结的社会可以随意把某个阶层分离出来，而且不用承担任何政治后果。从长远来看，这样做至少有三个问题不可避免：“下等阶层”的存在会带来社会冲突，它们

爆发出来就是自发而且漫无目标的反抗，只能靠强制手段才能压制下去。这样，监狱和安全机构的建立，将发展成为一门兴旺的产业。此外，社会堕落和物质贫困不会只局限于某个地区。犹太人聚居区的毒患不仅侵袭着其城市内部的基础设施，而且跨越地区界限，渗透到社会的每一个角落。结果就是社会道德的普遍堕落，共和主义的核心遭到侵害。具有形式正确性的多数原则，这时只能反映出受到威胁的中产阶级对失去自身地位的恐惧和维护自身在社会中地位的要求。因为它埋葬了程序和制度的合法性。这样发展下去，民族国家已经取得的成就，即通过民主参与实现社会一体化，将被彻底葬送。

对这一悲观情景的解释并非没有现实意义，当然它所描绘出来的只是未来众多视角中的一种。历史发展并没有严格的规律，人以及社会都具有学习的能力。抛弃民族国家的政策，一种选择就是，建立跨国家的有效的运行机构，而且这种选择必须来自市场。欧盟的发展道路就是一个例子。但它并不单纯具有单方面的借鉴作用。今天，欧洲国际正在货币联盟的门槛前停滞不前，因为货币联盟意味着，各国政府必须放弃其货币主权。跨国货币和货币政策，必然会导致实行共同的财政政策、经济政策和社会政策。在签署《马斯特里赫特条约》之后，各成员国内部反对从纵向扩展欧盟的倾向有所增强，因为这样的欧盟会具备一个国家的主要特征，并大大限制其成员作为民族国家的权力。在全球化过程中，民族国家将被淹没，并失去权力。但在这个时候，民族国家在其历史成就意识中会更加坚持其认同。民族国家一直坚持的政策则局限于，尽可能小心谨慎地使各国社会适应世界经济动力系统的要求，并承担起由此造成的负面影响，而世界经济的发展则越来越远离政治。与此相反，民族国家或许应当勇敢地作出尝试，

超越自己，建立跨国家的政治行为层面。在此过程中，如果民主法治国家的常规遗产还要继续被用来对抗资本的动力机制，那么，它就只能是在民主意志的形成过程中具体表现出来。

6.“超越”民族国家：消灭还是扬弃

超越民族国家的说法有两重含义。一种是后现代主义的。它认为，随着民族国家的终结，我们同时也抛弃了一直都是空头支票的公民自律设计。另一种是非悲观主义的，它认为，这项设计是在一个还具有学习能力，并不断用政治意识和政治意志对自己施加影响的社会中孕育起来的，因此在超越民族国家的世界里还有发展的可能。两种看法的冲突在于民主法治国家的规范理解。在全球化时代，我们从中是否还可以再次认识到我们的自我，还是我们必须把自己从这份虽然可爱却无用的古代欧洲遗产中彻底解放出来？

如果不仅民族国家走向终结，而且每种政治社会也随之走向终结，那么，公民将被抛进一个充满无名关系的复杂世界里，在这个世界里，每个人都必定会根据自己的好恶作出自己的行为抉择。在这样一个后政治世界里，跨国公司将成为一种行为模式。从系统论的角度来看，试图发挥规范影响的政治已经失去市场，相对而言，全球经济体系的发展看起来是一个特例。焦点是一个完全没有中心的国际社会，其中充满了无数可以自我再生和自我调控的功能系统。正像霍布斯所描述的自然状态中的人一样，这些系统相互构成周围的环境。它们不再使用共同的语言。由于个人之间不存在主体间性的“意义空间”，因此，它们彼此遭遇的基础是相互不断的观察，而且它们对待

对方的态度取决于自我捍卫的要求。

古赫诺（J. M. Guehenno）从单个公民的角度描述了这一无名世界。公民失去了作为团结共同体的国家，必须在没有规范并且比较散乱的自我捍卫系统中找到自己的位置。这些“新人”动摇了现代性充满幻想的自我理解。很显然，这种希腊主义的观点就其本质而言是新自由主义的。公民自律中公民自决的道德成分被不假思索地抛弃了，最后只剩下私人自律：

> 像卡拉卡拉（Caracalla）时代的罗马公民一样，今天也越来越少有人从参与国家主权的角度来定义网络化时代的公民。相反，越来越多的人强调，公民的行为必须服从事先制定的规则。……至于是由私人企业还是管理机构来设置这些规范，则无关紧要。这种规范不再是主权的体现，而只是一个减少不确定性的因素，一个减少开支和增加透明度的手段。[11]

这里的矛头所指是黑格尔关于“需要和理智的国家”（Not-und Verstandesstaat）的观点，民主法治国家被“一个私法国家所替代，而且与自然法没有任何哲学关联。它只是一个单纯的规则系统，它的合法性确立在其日常运作的依据上面”[12]。规范是有效的，而且与人民主权和人权等观念相吻合。自发的世界社会这个看不见的手正在取代规范，而且表现为“一种网络化的逻辑”。但这些对外部支出并不敏感的机制并不可靠。这点至少适用于关于全球自我调控的两个著名例子。

三个多世纪以来，建立在国际政治体系基础上的“权力均衡”，

到了第二次世界大战便彻底崩溃了。如果没有国际法庭和跨国的审判权力机关，国际法就不可能像国内法那样得到有效的贯彻和执行。在任何情况下，传统的道德和朝代关系的“习俗”在一定程度上都从规范的角度制止了战争。但在20世纪，极端的战争把这种脆弱的规范框架也给打破了。武器技术长足发展，军备竞赛愈演愈烈，大规模杀伤性武器遍布全球[13]，这些都充分暴露出，离开看不见的手控制的世界权力已经陷入无政府主义，面临着巨大的风险。日内瓦国联的建立，是第一次尝试，它想至少在一个集体安全体系内对难以预计的权力加以规训。联合国的建立则是第二次尝试，它想通过建立跨国的行为机制，来维持始终处于发端的世界和平秩序。两极世界解体后，尽管时局时有倒退，但在国际安全和人权领域出现了魏茨泽克（C. F. von Weizsäcker）所说的“世界内政”（Weltinnenpolitik）的发展前景。无政府主义权力均衡的打破，至少为建立理想的世界秩序提供了可能。

自发的全球化过程也与此类似。如果经合组织国家和经济还十分落后的边缘国家之间不平等的依附关系不能得到有效改善，那么，世界市场显然就不能永远交给世界银行和国际货币基金组织去管理。哥本哈根环境与发展大会所公布的结果令人震惊。国际社会尚缺乏有效的行为主体，以促使各国在管理、运作和政治框架方面达成一致。要形成这样一种合作，不仅要缩小南北差距，同时也要阻止北约组织发达国家中社会发展的衰退，因为面对劳动力市场迅速全球化所带来的低工资这样一种后果，民族国家范围内所采取的社会政策显得无能为力。跨国机构还缺乏解决里约热内卢环境与发展大会所探讨的全球生态问题的能力。如果缺乏强有力的国际组织，缺乏今天已经开始活跃的洲际组织的合作，缺乏一个适用于世界公民社会的政治，那么，一

个更加和平也更加公正的世界秩序和世界经济秩序是不可想像的。

这就引起了另外一种截然不同的观点，认为与其消灭民族国家，不如“扬弃”民族国家。可是，民族国家的规范性也能被扬弃吗？以为联合国和其他地区性组织是一些跨国行为主体，它们可以建立起一个新的世界秩序和世界经济秩序，这是一种乐观的想法，但在这种想法背后还潜藏着这样一个令人不安的问题：民主意见和民主意志的形成过程在民族国家之外到底还会不会具有约束力。

注　释：

1 请参阅莱普修斯（M. R. Lepsius）：“欧洲历史上的民族国家”（Der europäische Nationalstaat），载其《利益、观念与制度》（*Interesse, Ideen und Institutionen*, Opladen, 1990），第256—269页。

2 众所周知，康德在“论格言”（Über den Gemeinspruch）一文中把“个人作为臣民与其他任何人之间的平等”与“人的自由”以及“公民的独立”区分了开来，见《康德全集》（*Werke*, ed. by Weschel, vol. 6），第145页。

3 “根据不对称的对立概念，民族模式在欧洲历史上早就有了。”蒙克勒（H. Münkler）：“民族作为政治制度的模式”（Die Nation als Modell politischer Ordnung），载《国家科学与国家实践》（*Staatswissenschaft und Staatspraxis*, vol.3, 1994），第381页。

4 舒尔策（H. Schulze）：《欧洲历史上的国家与民族》（*Staat und Nation in der Europäischen Geschichte*, München, 1994），第189页。

5 自由主义宪法学家布伦奇利（Johann Caspar Bluntschli）曾这样写道：“每个民族都被要求因此也有权利组成一个国家。人分为无数的民族，因此，世界也应当（！）由如此多的国家组成。每个民族都是一个国家，每个国家也是一个民族。”引自舒尔策：《欧洲历史上的国家与民族》，第225页。

6 请参阅同上，第243页及以下诸页。

7 请参阅哈贝马斯：《事实与价值》，第493页及以下诸页。

8 吉登斯（A. Giddens）：《现代性的后果》（*The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990），第64页；及其《超越左与右》（*Beyond Left and Right*, Cambridge, 1994），第78页及以下诸页。

9 请参阅沃勒斯坦（I. Wallerstein）：《现代世界体系》（*The Modern World System*, New York, 1974）。

10 克尼普（R. Knieper）：《民族主权》（*Nationale Souvernität*, Frankfurt am Main, 1991），第85页。

11 古赫诺（J. M. Guehenno）：《民主的终结》（*Das Ende der Demokratie*, München, Zürich, 1994），第86—87页。

12 同上，第140页。

13 今天，估计有10个国家拥有核技术，20个国家拥有化学武器，在中东和远东或许已经有了细菌武器。请参阅切姆皮尔（E. O. Czempiel）：《转型中的国际政治》（*Weltpolitik im Umbruch*, München, 1993），第93页。

论包容

——关于民族、法治国家与民主之间的关系

第二次世界大战之后，掀起了非殖民化运动；同样，随着苏联的瓦解，也导致了许多国家纷纷脱离出来。《代顿和平协议》（*Friedensschluss von Dayton*）和《巴黎和平协议》（*Friedensschluss von Paris*）取得了丰硕的成果。两个协议签署之后，许多新的民族国家纷纷宣告独立。看起来，这只是一些依然具有活力的现象的表面症候，但这些现象在社会科学中已经或多或少被遗忘了，当然也不仅仅在社会科学中是这样：

随着帝国统治的瓦解，形成了许多新的国家，它们反过来又把出身当作划界的标准，它们的发展过程要用民族史志来加以解释。[1]

今天，政治的前途似乎又掌握在“源始力量”（Herkunftsmächte）手中。所谓“源始力量”，按照赫尔曼·吕布（Hermann Lübbe）的理解，包括“宗教、教派以及民族等”。其他学者则用“人种民族主义”（Ethnonationalismus）来强调难以把捉的源始联系，它们可以是肉体意义上的血缘关系，也可以是其他意义上共同的文化遗产。

概念看起来总是无辜的。它们反映出来的是一定的视角。新创的概念“人种民族主义”掩盖了“人种”（Ethnos）和“人民”（Demos）这两个名词之间的本质区别。[2]“人种民族主义”概念强调的是人种之间的亲和性，也就是建立在血亲关系基础上的前政治的“出身共同体”（Abstammungsgemeinschaft）与至少在追求独立的民族国家之间的紧密联系。这样也就悄悄地否定了如下的观点：人种共同体比民族要“本真”一些，在进化上也要“古老”一些。[3]那些拥有相同出身的人把他们的“我们—意识”（Wir-Bewusstsein）建立在想像的血缘关系和文化认同基础上，并把自己看作是同一共同体的成员，以此来划定与周围世界的界限；这种“我们—意识”应当说同时构成了人种共同体和民族共同体的核心内容。就这种共性而言，民族与其他人种共同体之间的区别主要就在于它更加复杂，也更加庞大：

> 民族是最大的集团，人们之所以会忠诚于它，是因为相互之间有着错综复杂的亲属关系。从这个角度来看，民族是一个极其庞大的家庭。[4]

这种人种学的民族概念与历史学家使用的民族概念发生了冲突，因为它没有突出与民主法治国家实证法秩序、政治历史叙述以及大众

交往之间的特殊联系；欧洲19世纪形成的民族意识之所以具有反思特征和人为色彩，就是因为有了这些特殊联系。[5]如果从普遍的构成主义角度把民族和人种都看作是“信仰的共同体”或“想像的共同体”（韦伯），就会彻底改变“人民民族的发现过程”（Erfindung der Volksnation，舒尔策）。于是，作为一般共同体形式的典型特征，一个民族想像的自发性对于关注其结构特征的科学家来说，几乎也就成了本质性的东西。因为，只要我们把民族看作是一种社会共同体的不同变形，民族的再生也就无须任何解释。如果为了“人种民族主义”而推翻规范性的推测，我们也就没有必要再把今天重新引起注意的那些冲突看作是需要解释的压制现象和异化现象，比如说，我们没有必要认为它们是对国际权力格局遭到破坏的补偿，也没有必要认为它们是为了消除经济剥削。

但是，现代社会是依靠市场和行政权力而组织起来的，作为“国家”，它们相互之间还是有着很大的隔阂的。不过，这并没有揭示出一个民族的自我理解。现代人在什么时候和在何种程度上把自己看作是一个由人民或公民组成的民族，一直都是一个经验问题。现代人的双重印记与排斥和包容这两个维度是密切相关的。

作为现代意识形态，民族认同一方面表现为克服地域主义局限的趋势。在19世纪的欧洲，民族在那些一直都是陌生人的人之间建立起了一种新型的团结关系。从普遍主义角度扭转对村落和家庭、地区和王朝的赤胆忠心，是一个困难而又漫长的过程。在20世纪之前，西方所有的民族所有的民众可以说都经历了这个过程。[6]另一方面，这样一种抽象的一体化形式又表现为随时准备为了祖国而打击敌人、牺牲自己的精神和勇气。在危急关头，公民团结起来，可以说是为了用自

己的血肉之躯报效人民和祖国。浪漫派所理解的人民概念就是在与其他民族的斗争中捍卫自己的存在和特性，并且把想像的语言共同体和出身共同体的自发性与通过叙述建构起来的命运共同体的本质特征混淆了起来。但是，这种扎根在虚构历史当中的民族认同，同时也带有面向未来的特征，也就是说，它要把共和主义的自由权利付诸实现。

民族对内处于开放状态，对外则处于闭合状态。民族的两面性在自由概念的含混意义上已经有所表现。集体对外捍卫民族独立的自由，是一种地域主义的自由，它仅仅是为了保障民众能在内部实现自由——社会成员的私人自主并不弱于国家公民的公共自主。这样也就消除了人民属性与政治共同体的成员属性之间在概念上的对立。而人民属性是与生俱来的，因而是一种永远也无可替代和无法磨灭的特征；政治共同体的成员属性则是可以自由选择的，并且得到了主体权利的保障，因为政治共同体允许其公民自由进出。对于这种双重印记，直到今天还有不同的解释，并形成了对立的政治诊断意见。

人民民族（Volksnation）观念导致了这样一种立场：公民的人民性必须扎根于人民的人种性当中。只有这样，人民才能联合成为一个自由和平等的法人政治共同体。据说，共和主义共同体的约束力还远远不够。国家公民的忠诚需要有人民对历史命运共同体的意识作为基础。所谓“宪法爱国主义”，是一种“苍白”的学院思想，无法取代一种“健康的民族意识”：

> （宪法爱国主义）概念飘浮在空中……因此，回归到民族概念，回归到民族概念上具有情感约束力的“我们—意识”，是在所难免的。[7]

但是，换一个角度来看，民族主义和共和主义的共生现象也只是暂时的。民族意识是由知识分子和学者宣扬起来的，并在有教养的城市市民阶层中逐渐普及开来，其核心是一种虚构的共同出身、共同的历史结构以及具有同一语法结构的书面语言等。有了这种民族意识，封建臣民才能转变成为有意识的政治公民，他们自觉地认同共和国的宪法，并接受宪法当中所制定的目标。民族主义尽管可以发挥催化剂的作用，但不是民主进程的必要条件。民众作为国家公民相互之间不断包容，不仅为国家提供了新的世俗合法化源泉，而且也提供了一个以法律为中介的新的社会抽象一体化层面。

上述两种解释的前提在于，民族国家是用来应对民众解一体化问题的，而且，这些民众还是从现代早期等级制的社会组织中脱身出来的。但是，一方认为，问题应当在文化层面上加以解决；另一方则认为，应当在民主程序和民主制度层面上加以解决。伯肯弗尔德（Ernst-Wolfgang Bökenförde）强调的是集体认同：

> 相反，应当在一种共同文化中实现相对同质化……这样才能把已经原子化的社会重新组织起来，使之成为一个具有行为能力的统一体，而不管内部的差异性有多大。宗教之外和宗教之后，承担这一使命的是民族以及民族意识……因此，我们的目的不可能是超越或取代民族认同，也不可能是为了建立一种普遍主义的人权。[8]

伯肯弗尔德的对手则坚持认为，民主过程本身就可以保障一个不断分化的社会能够实现社会一体化。[9]的确，在多元社会里，这一重任不能从政治意志形成和公共交往层面转移到所谓同质民族的自发文

化基础上去。在这样的前提下，魏勒（Hans-Ulrich Wehler）得出了如下观点：

联邦制的国家联盟加以一种一开始就建立在法治国家和社会福利国家基础上的忠诚意识，这比向德意志民族国家的所谓规范性回归更具有乌托邦色彩，也更具有吸引力。[10]

我无法用历史论据来澄清这一论争。我所关注的是民族、法治国家以及民主之间的关系在国家法中是如何建构起来的。搞清楚这一点，就可以在规范层面上把争论继续引向深入。法学家和政治学家都深入到民众相互之间的理解过程当中，但他们所使用的手段并不比历史学家的逊色多少。他们甚至会影响到联邦宪法法院的判决。18世纪末的古典观点认为，所谓“民族”，就是国民，他们通过制定一部民主的宪法而把自己联合起来。这就和19世纪的观点产生了冲突，因为按照19世纪的观点，人民主权是人民的前提，而人民作为一个有机体，是面向过去的，因而和人为的实证法秩序水火不容：

“人民”……在民主制度当中是立法机构的主体，他们的认同不是源于他们自己制定的宪法，而是源于一种先于宪法的历史事实：它充满了偶然性，但并非随心所欲。相反……对于人民中的任何一员，它都是恒定不变的。[11]

在这个观念的历史效果中，施米特发挥了重要的作用。我想首先把施米特对于民族、法治国家以及民主之间关系的建构与古典的观念

进行比较（1）；这样会对密切相关的现实问题产生不同的影响，比如：民族自决权（2）；多元社会中的平等权（3）和人道主义干预权（4），以及把主权转交给跨民族机构等问题。在这些问题当中，我想着重探讨“人种民族主义”对于人民主权的理解为何会有失恰当。

1. 民主权在国家法上的构成

（1）卡尔·施米特在分析魏玛共和国宪法时强调了“人种民族主义”概念在国家法中的地位。魏玛共和国处于法治国家传统当中；法治国家是从封建王朝制度当中脱身出来的，其职责是防止国家滥用权力，保护市民的利益。但在德国大地上，到了魏玛共和国，才第一次使法治国家具有了民主的国家形式和民主的政治内涵。这对于德国的法律发展有着重要的意义，这一点从施米特《宪法学》一书的结构当中可见一斑。在《宪法学》中，施米特严格区分了宪法的“法治国家内容”与“政治内容”，接着又把“民族”当作资产阶级法治国家的传统原则与民族自决的民主原则之间的联系环节。他认为，民族同质性是政治统治民主化的前提：

> 一个民主国家的民主前提如果在于民众的民族同质性，它也就符合了所谓的民族性原则，根据这个原则，一个民族就是一个国家，一个国家也就是一个民族。[12]

施米特在这里继承的是布伦奇利（Johann Caspar Bluntschli）的观点；当然，施米特也自觉地认同《巴黎条约》的基本原则；这些原

则得到了威尔逊和列宁的赞同，并奠定了战后欧洲的秩序。比历史合拍更为重要的，是概念上的阐释。施米特认为，公民在政治上平等参与政治意志的形成过程，反映了多少具有同质性的人民表达意志的一致性。[13]所谓民主，也就是民族的民主，因为民众自我管理的“自我”是一个具有行为能力的宏观主体，因为人民民族看起来适合于这一概念。施米特实际上是从集体主义的角度，对卢梭的自我立法模式进行了阐释，他的这一阐释决定了他后来的所有观点。

民主在一定意义上可以是一种共同的实践。但施米特并没有认为这种共同性是公民相互之间在较高层次上进行沟通的主体间性；如果是这种主体间性，公民相互之间就应当是自由而平等的。相反，施米特把共同性物化为民众的同类性。平等的规范被还原成同属一个民族的事实：

> 民主平等是一种实质性的平等。由于所有国家公民在实质上都是一样的，因此，他们会受到平等对待，拥有平等的选举权和决定权等。[14]

把国民实质化，在概念上还有另外一层意义，就是导致了一种关于民主决策过程的存在论观点。施米特认为，政治意志的形成过程就是一个民族的集体肯定过程：“人民所欲求的之所以是好的，就是因为它是人民所欲求的。”[15]把民主与法治国家割裂开来，也就暴露出了其深层用意：由于指导性的政治意志没有合理的规范内涵，而只是表现了一种自然主义的民族精神，因此，它也无须从公众讨论当中产生出来。

在理性与非理性之间，人民意志的本真性只能体现在实际聚集起来的人群在投票过程中所表达出来的意志。人民的自我统治在尚未落实到国家机构的职能当中之前，就已经表现在他们对各种选择所持的肯定或否定的直观立场中：

只有实际到场的人才是人民……只有他们才能做人民所能做的一切：他们可以鼓掌呼唤，也就是说，他们只要喊上几嗓子，就可以把自己的赞成意见或反对意见表达出来。[16]

多数原则只是把个体表达出来的一致意见程序化而已——“所有人要求的都是同样的东西”。这种一致性揭示了一个民族共同生活方式的先验内涵。先验的前理解是靠人民的实质同类性来加以保障的，而且，他们还作为一个特殊的民族与其他民族区别开来：

平等的民主概念是一个政治概念，并且关系到区分的可能性。因此，政治民主不能建立在所有人的同一性之上，而只能把一个具体民族的属性作为基础……所以，平等，作为民主的本质，只对内，不对外。[17]

这样，施米特就用“人民”概念来反对人文主义的“人类”概念；和“人类”概念密切相关的是道德概念，它要求平等尊重每一个人：

民主的核心概念是人民，而不是人类。如果民主必须具有一种政

治形态，那么，有的就只是一种人民民主，而不是人类民主。[18]

只要“人类平等的观念”（也就是说，同等关照每一个人的利益）对于宪法还具有重要意义，那么，它就会在法律原则、主观平等权利以及法治国家的权力机关当中表现出来。人权的包容意义全在于私人享有平等的自由，而公民享受政治自由则应当服从一种完全不同的逻辑。建立在同类性基础上的民主自决，其意义在于民族独立——即一个民族对其特性的自我捍卫、自我证明以及自我实现等。这样的民族就在法治国家与民主之间建立起了联系，因为能够参与民主统治的公民，必须摆脱其私人特征，而转变成为一个有政治意识的国家的成员。

（2）基本权利调节的是市民社会的私人交往，施米特把它们与实质化的“人民民主”[19]割裂了开来，并以此来坚决反对理性法的共和主义。在共和主义传统上，“人民”和“民族”是可以互换的概念，都可以用来指称公民资格，并且和民主的政治共同体是一起形成的。国民不是前政治的定性，而是社会契约的产物。由于所有成员共同决定，“在遵守共同自由原则的前提下”，来使用他们的原始权利，这样，他们就组成了一个自由而平等的法人联合体。关于政治自由的抉择和立宪实践的要求具有相同的意义。这样，人民主权和人权、民主和法治国家在概念上就相互交织在了一起。这就是说，原初关于民主立法的抉择，只有在实现了有关权利之后才能获得展开，参与者如果想用实证法来正当地调节他们的共同生活，相互就必须认可这些权利。反之，这就要求立宪程序具有合法性，以便使法律系统的构建能

够具有持久性。[20]按照卢梭的命题，所有人都必须就同一件事情作出抉择。也就是说，基本权利源于把这样一种民主立法程序制度化的观念。

卢梭的人民主权思想具有程序主义特征，并且面向的是未来。有了这种人民主权思想，我们也就没有必要再回过头来把政治意志的形成过程与同类民众在过去达成的前政治共识结合起来：

> 实证法之所以具有正当性，不是因为它符合正义原则，而是由于它进入了一定的程序，就其结构而言，这些程序是公正的，也就是民主的。在立法过程中，所有人都应当参与到决策过程中，这是一个规范的前提条件，不但内容不再确定，而且还应当通过法律接受者的自我立法、相同的程序以及一般的法律调节过程，来防止统治者随心所欲，并使统治最小化。[21]

一种由文化同质性来加以保障的基本共识，只是暂时的，也是没有必要的，因为意见和意志的民主结构使得陌生人之间也有可能达成一种合理而规范的共识。民主过程由于具有程序特征，因而包含着合法性，所以，在必要的时候，民主过程可以渗透到社会一体化的缝隙之中。民主过程同等保障一切主体自由都具有使用价值，也就是说，民主过程关注的是公民团结的网络不会出现破裂。

对这样一种古典观念的批判针对的主要是“自由主义”。施米特认为，民主程序建立起来的法治国家，在发挥社会一体化作用时面临着两个方面的问题。这些问题在黑格尔批判现代自然法的“需要和理智的国家”（Not-und Verstandesstaat）观念时就产生了巨大的影响，而

在当前“社群主义者”与“自由主义者”的争论中又表现了出来。[22] 批判的重点在于，“不受约束的自我”（Ungebundenes Selbst）这一原子个体观以及政治意志形成过程作为社会利益集合体的工具主义概念。社会契约的缔约双方被认为是个体化的自我中心主义者，并且经过了理性的启蒙。他们没有共同的传统，也没有共同的文化价值取向和交往行为取向。根据这个观点，政治意志的形成过程仅仅表现为一种关于生活方式的协商过程，而不可能出现伦理或道德方面的沟通。实际上，我们很难发现，这样的人依靠这样的方法如何才能建立主体间相互承认的法律秩序，进而在陌生人中间建立一个由公民组成的国家，也就是说，进而在陌生人中间建立起公民的团结。于是，针对这样一种带有霍布斯色彩的背景，施米特提出，不妨用多少具有同质性的人民的共同人种属性和文化属性来作为规范约束的源泉和保障；而对于这些规范约束，占有性个体主义（possessiver Individualismus）是视而不见的。

施米特对这样一种自然法的批判是正确的，但他忽视了一种关于程序化人民主权的主体间性观念。而共和主义一直都和这种观念有着很大的亲和性。根据这种观念，交往参与者的话语实践取代了契约的私法模式，因为交往参与者愿意作出具有合理动机的抉择。政治意见和政治意志的形成过程不仅表现为妥协，而且也表现为公共话语模式，其目的在于从普遍利益、共同的价值取向以及有根据的原则等角度使调节能够得到合理的接受。这种非工具的政治概念是建立在交往行为者的人格概念基础上的。法人也不能说是他自身的所有者。法人在共同的生活方式中成长为个体，并在相互承认的基础上建立起牢靠的个性，这属于自然人的社会特征。因此，从法律角度来看，个人只

有结合其成长过程，也就是说，结合人际关系、社会网络以及文化生活方式才能得到保障。一个话语的立法和政治决策过程注意到了这一点，它在偏好之外，也一定会注意价值和规范。这样它就可以承担起保障政治一体化的使命。

按照康德和卢梭本来的理解，民主的自决并没有集体主义的意义，也没有说要坚决捍卫民族独立和实现民族特性。[23]相反，民主的自决具有一种包容意义，要把一切民众都平等包容到自我立法过程当中。包容意味着，这样一种政治秩序对于一切受到歧视的人都敞开大门，并且容纳一切边缘人，而不把他们纳入一种单调而同质的人民共同体当中。这样，自愿原则也就十分重要；民众的国籍至少也得到私人的默认。关于人民主权的实质性观念把“自由”主要和民族的外在独立联系在一起，而程序主义的观念则更加看重自由和平等的法人共同体中所有人的私人自主和公共自主。我们今天面临着重重挑战，我想指出的一点是，这种共和主义的交往理论比人种民族主义或社群主义关于民族、法治国家以及民主的观念更能应付挑战。

2. 民族自决的意义与无意义

民族性原则意味着一种坚持民族自决的权利。根据这个原则，任何一种想要自治的民族，都有权成为一个独立的国家而存在。有了这样一种“人种民族主义”的人民主权观念，似乎就可以解决下述问题，而共和主义则必须对这个问题作出回答：我们如何来确定民权通过正当的途径所涉及的民族的总体性？

康德认为，任何一个人都有权共同调节他们的共同生活，因为只

有这样，才能保障所有人在遵守强制法的前提下享受到同等的自由。但康德并没有明确一点：究竟是谁和谁在什么地方什么时候可以使用这种权利，在社会契约的基础上组成一个自决的共同体。只要民主自决涉及的只是法人共同生活的组织形式，合法组织起来的民众的总体性问题就还悬而未决。当然，一个民主法治国家的自我立法可以追溯到奠基者决定制定一部宪法的时候；但是，参与者在这个活动中才渐渐成为一个国家的人民。一个国家的存在基础是共同的意志，而抉择的结果就是立宪实践，这样，参与者就可以组成一个公民国家。

在边界问题还没有出现的时候，这个看法是站得住脚的，比如在法国大革命乃至美国革命时期；当时，民众追求共和主义自由针对的不是自己的政府（在一个现存国家范围内），就是针对宗主国（它本身就确定了不平等的界限）。在其他情况下，这样自圆其说的答案就显得不够了——民众自身组成人民，由此来划定其社会界限和疆域界限：

> 认为所有人民都投身到了民主过程当中，依靠的是一个未经证明的先验假定。把大家集合起来何时才能构成一个民主自治的整体，构成“人民”？[24]

正如我们所看到的，在这个世界上，国家之间有争议的边界纯属历史偶然造成的，通常情况下，在开始的时候是经过暴力冲突、战争和内战而确立下来的。共和主义强化了界限的偶然性，而用成熟的民族来消除界限的做法则给界限点缀上模仿的实质性光环，并用人为建构起来的出身关系使之合法化。民族主义则用所谓的民族自决权来填补规

范的不足。

理性法理论认为，法律关系可以从个体的主体间性关系当中产生出来；而施米特则不然，他认为，这样一种集体权利是可以论证的。因为，如果民主自决在集体自我捍卫和自我实现意义上取得成功的话，就没有人可以在独立的人民国家之外实现他的基本权利，即平等的民权。根据施米特的这个观点，任何一个民族捍卫国家独立的集体权利，都是真正保障个体平等权利的必要条件。这种民主理论对于民族原则的论证，也就允许我们赋予民族独立运动所取得的实际成果以一种规范的力量。因为，一个民族要想获得民族自决权，就必须把自己明确为同质性的民族，同时也必须能够捍卫由自身特征而划定的界限。

另一方面，这样一种关于同质性民族的假设又违背了自愿的原则，从而带来了无法预料的后果，对此，施米特本人并不讳言：

因此，由同一民族构成的国家看来是合乎常规的；而一个缺乏同质性的国家，则就是违反常规的，就有可能对和平构成威胁。[25]

强调难以捉摸的集体认同，必然会导致政治压迫，要么是强迫外来因素同化，要么是通过种族隔离或种族清洗来保持民族的纯粹性，因为：

一个民主的国家如果在公共生活和公共权利领域一贯坚持承认所有人都是平等的，它就会失去其实质。[26]

除了阻止外来者的预防措施之外，施米特还列举了“对异己分子的压制和驱逐”以及在空间上对他们的隔离，也就是说，为他们建立庇护所、殖民地、保护区以及家园等。

当然，共和主义观念也不否认，人种共同体可以形成一部民主的宪法，并建立起主权国家，只要这种独立性的合法化理由在于民众的个体权利，即生活在法定的自由当中。但一般而言，民族国家不是由相互隔离的种族通过和平的手段逐步构建起来的，而是要侵入到周边地区、周边部落、周边亚文化以及周边的语言共同体和宗教共同体。新的民族国家的形成，大多都是建立在“少数民族”被同化、压迫和边缘化的基础上的。民族国家的建立，带有“种族民族主义”的特征，总是充满着血腥的清洗仪式，并不断压制新的少数民族。在19世纪后期和20世纪的欧洲，民族国家的建立过程就是残酷的流亡和驱逐过程，就是强迫迁徙和剥夺权利的过程，就是消灭肉体的过程，直至种族灭绝。被驱逐者一旦获得解放，通常都会变成驱逐者。在国际法的承认实践中，伴随着民族原则的产生，是转向效率原则，根据这个原则，任何一个新的政府，不管它的合法性如何，都应当得到承认，只要它拥有稳固的对外主权和对内主权。

但异族统治和殖民主义是一些极端的例子，它们导致的是不正当行为，遭到了正当的抵抗，原因不是在于它们伤害了所谓的民族自决的集体权利，而是在于它们伤害了个体的基本权利。要求自决的内容只能是贯彻平等的公民权利。消除对少数民族的歧视，不一定就会动摇现有的不正当政权。一旦中央政府剥夺了一定地区一定人民的权利，那么，要求分裂就是合理的。这样，这些民族就可以根据民族独立的原则要求得到包容。从这个角度来看，美国的独立早在1778年就已经

得到了西班牙和法国的承认。自从西班牙在南美洲和中美洲的殖民地宣布独立之后，针对当时的实际情况，[27]出现了一种普遍的观念，认为承认从宗主国中分离出来的国家，无须得到先前统治者的允许。[28]

只要民族独立运动依靠的是共和主义意义上的民主自决，分离运动（或加入其他国家）就是有充分理由的，而不管其现实的合法性如何。因为，只要所有民众都享有平等的权利，没有人遭到歧视，那么，就没有任何规范理由允许现有的共同体发生分裂。也就是说，在这样的前提下，不可能有促使少数民族分裂的压制和“异族统治”。这一点符合联合国大会的决议精神；联合国大会的决议和《联合国宪章》一致保障所有民族都享有自决权，但这里所说的不是种族意义上的民族。[29]分离权是遭到彻底否决的，这里所谓的分离权，是说“想从一些国家当中脱离出来，而这些国家遵守了平等对待的原则，实现了民族自决权，因此拥有一个代表全体人民利益的政府，不存在种族歧视、信仰歧视和性别歧视”[30]。

3. 差异与包容

自由主义所谓的民主自决遮蔽了“原住民”少数民族的问题，而社群主义[31]和主体间性的话语理论[32]则十分强调这个问题。如果一个占据政治统治地位的主流文化压制少数民族的生活方式，进而否定属于其他文化的民众的平等权利，那么，上述问题同样也会出现在民主社会当中。这样也就触及了政治问题，比如道德的自我理解和公民的认同问题等。在这些问题上，少数民族决不可能拥有决定权。这样，多数原则也就暴露出了它的局限性，因为民众的偶然组合是一种似乎

中立的程序的产物：

多数原则本身依靠的是对政治单元的先验假定：政治单元在其运作过程中是有合法性的，而多数原则所处理的问题则完全属于司法范畴。换言之，多数原则能否适用于一个具体的政治单元，关键要看多数原则自身是否能够证明其合法性。政治单元的合法性是先于多数原则而存在的，因此，多数原则也先于民主理论而存在。[33]

解决“原住民”少数民族问题的关键在于，民众作为法人，不是脱离了一切身世的抽象个体。法律一旦深入到了伦理—政治问题，也就触及了生活方式的一体化问题，因为个人就是用它们来塑造自己的生活的。因此，除了道德考量、实际考虑以及可以协调的利益之外，还要考虑到评价问题；评价虽然也是主体间的事情，但离不开特殊的文化传统。法律秩序在整体上也带有“伦理特征”，因为它们对同一宪法原则的普遍主义内涵作出了不同的解释，也就是说，它们的解释随着民族历史语境的不同以及历史传统、文化和生活方式的不同而截然有别。在处理一些敏感问题时，比如官方语言、公共教育大纲、教会和宗教团契的地位以及刑法的规范（比如堕胎问题）等，包括在处理一些不太敏感的问题时，比如家庭和准婚姻生活共同体的地位问题、安全标准的接受问题以及私人领域和公共领域的划分问题等，通常反映出来的都是一个由于历史原因而占据统治地位的主流文化的伦理—政治的自我理解。在一个形式上保障了民权的政治共同体内部，这些潜在的规定也有可能引起遭到歧视的少数民族发动文化斗争，反抗主流文化，比如加拿大说法语的人群、比利时的瓦龙人以及西班牙

的巴斯克人和加泰隆人等。

一个公民国家是由这样一些人组成的：他们在完成社会化过程的同时，也体现出了他们建立认同所依赖的生活方式；即便是他们作为成人离开了他们原来的传统，情况也是这样。在国家个性形成过程中，人格看起来也是文化和传统网络中的核心环节。国民的偶然组合，用达尔（R. A. Dahl）的话说，就是一个“政治单元”（political unit），它潜在地决定了价值取向的视界，文化斗争和关于伦理—政治自我理解的话语就反映在这个视界当中。比如，在发生分裂时，关于特殊文化背景下的政治问题，就无须重新加以讨论，但必须与其他的结果一致起来；并非总有新的论据，但总有新的主流派。

当然，在分裂过程中，一个受到歧视的少数民族只有在他们居住相对集中的情况下才能要求得到平等对待。否则，新的问题还会改头换面一番之后再次出现。在一般情况下，要想消除歧视，不能依靠民族独立，而只能依靠包容。包容对于个体或群体的不同文化背景十分敏感。所有多元社会中都有可能会出现“原住民”少数民族问题，在多元文化社会中，这个问题会更加突出。但是，如果多元文化社会是一个民主法治国家，就会有不同的途径来实现“承认差异”的包容这一艰难的目标：联邦制的权力分配、国家职能的转换与分解，特别是要保障文化自主性、特殊集体的权利、平等政治以及为了有效保护少数民族而采取的其他措施等。这样在一些特殊区域或特殊政治领域里，也就改变了参与民主过程的民众的基本结构，而又不会破坏民主的原则。

不过，不同种族共同体、语言集体、宗教群体和生活方式之间的平等共存，不能以社会的零散化为代价。痛苦的分离过程不能把社会

分解为无数相互隔离的亚文化。[34]一方面，主流文化必须放弃代表一切民众的政治文化的做法；否则，它从一开始就操纵了自我理解话语当中的变量。如果主流文化在一些关系到少数民族的重大现实问题上必须预先明确民主的程序，那么，它所代表的就是一个部分，而不能再是整体。另一方面，共同的政治文化越是把众多的亚文化统一起来，就越是抽象；共同的政治文化必须保持强大的约束力，只有这样才能保证公民国家不会四分五裂：

> 多元文化主义在承认一个政治社会中永远都会存在着若干文化群体的同时，也要求确立一种共同的文化……所有文化群体的成员将不得不接受一种共同的政治语言和公约，因为它们可以有效地促使人们参与资源竞争，参与保护集体和个体的政治利益。[35]

4. 民主与国家主权：以人道主义干预为例

对于民主的实质性理解和程序性理解，不仅导致了关于民族自决和多元文化主义的不同观点，也导致了不同的国家主权概念。欧洲现代化过程中形成的国家，从一开始就依赖于常备军队、警察和审判机关，并垄断了合法使用暴力的手段。国家的内部主权就是指现实国家的法律秩序；而外部主权则是国家在与其他国家竞争过程中捍卫自我的能力（自《威斯特法伦和约》签署以来，这一点在欧洲国家系统中反映得十分清楚）。从这个角度来看，伴随着民族国家的形成而开始的民主化进程，表现为主权从封建君主手里过渡到了人民手中。但是，相对于我们所关注的理论命题而言，这个理论模式还不够明确。

如果民主自决意味着自由而平等的民众同样都可以参与到决策过程和立法过程中去的话，那么，随着民主制度的建立，首先发生改变的就是内部主权的表现形式和实施方式。民主法治国家对统治的合法化基础进行了彻底的革命。相反，如果民主自决意味着具有相同出身和相同观念的同胞的集体自我捍卫和自我实现的话，那么，外部主权就会凸显出来。因为，在这种情况下，在权力系统中捍卫国家权力也就获得了进一步的意义，即一个民族在存在的过程中同时也要确保自己不同于其他民族的个性。因此，把民主和国家主权联系起来，在第一种情况下为内在秩序的合法性提供了充足的理由，但未能解决外部主权问题；在第二种情况下，阐明了民族国家在国际舞台上的地位，但除了安定的秩序之外，未能为内在统治提供其他任何合法性标准。

古典国际法的主权概念明确规定，不得干预一个在国际上得到承认的国家的内部事务。《联合国宪章》当中对禁止干预又加以强调；但是，禁止干预从一开始就和国际人权保护问题产生了冲突。在20世纪80年代，主要是人权政治对禁止干预的原则造成了极大的破坏。[36]施米特根本就否定这一发展趋势，这一点不足为怪。拒绝建立在人权基础上的干预，可以从施米特的好斗的国际关系概念，也就是他的政治概念中找到注脚。[37]并非反人性的刑事犯罪才引起施米特的讽刺和反对。单是对侵略战争的鄙视，[38]在施米特看来，就已经和有些民族的地位以及活动空间显得格格不入，因为这些民族只有在扮演好斗的国际法主体角色时才能捍卫其特殊的存在和特殊的本质。

瓦尔策（Michael Walzer）与施米特好斗的“人种民族主义”之间只有一步之遥，因此，瓦尔策所持的立场和施米特也十分相似。瓦尔

策的社群主义对人道主义干预持保留态度，为了避免错误的类比，我想直接探讨一下他的社群主义立场[39]，因为它们揭示了民主观念与如何处理主权问题之间的内在联系。在论“正义战争”[40]的文章中，瓦尔策把民族自决权当作出发点。在瓦尔策看来，任何一个共同体，只要具有自己的集体认同，并且愿意和能够用文化传统意识来争取自己的国家形态和捍卫自身的政治独立，它就享有民族自决权。任何一个民族如果成功地争取到了民族自决权，它也就享有了民族自决权。

当然，瓦尔策没有把政治共同体看作种族共同体，而是看作文化遗产共同体。不过，和出身共同体一样，历史上的文化民族也是一种前政治的定性，它的同一性可以保持在主权国家形态里：

> 共同体同一性的观念从当代男人和女人的权利中汲取了道德力量和政治力量。男人和女人是历史共同体的成员，并用他们共同制定的政治形态来表现他们所继承的文化传统。[41]

瓦尔策从这种自决权当中也推导出了禁止干预原则的特殊情况。他认为，以下几种情况下是可以进行干预的：

（1）支持民族解放运动；

（2）捍卫遭到侵略的共同体的同一性，如果这种同一性只有运用反干预才能得到保障的话；

（3）在出现奴役、屠杀或种族灭绝的情况下，罪恶的政府剥夺了民众表现其生活方式的机会，以此来保持其集体认同。

当然，即便是第三种特殊情况下，瓦尔策也没有直接从伤害人权的角度来加以论证。

社群主义对于人民主权的解释也十分强调外部主权，以至于内部秩序的合法性问题显得不重要了。瓦尔策的要点在于，对待专制政权伤害人权采取人道主义干预，只有在下列前提下才能获得充分的理由，即当地民众自身起来反抗政治压制，并用自己的实际行动证明，自己的政府违背了人民的意志，威胁到了共同体的一体性。根据瓦尔策的观点，一种秩序的合法性主要是用政治领导与构成人民认同的文化生活方式之间的和谐程度来加以衡量的：

一个国家是否具有合法性，关键取决于政府与共同体之间的“符合”程度。也就是说，政府究竟在何种程度上代表了人民的政治生活。如果政府不能代表人民，人民就有权利起来造反。但是，人民有造反的自由，也有不造反的自由……或是因为他们认为政府还能忍受；或是因为他们已经适应了政府；或是因为他们忠于领袖个人……每个人都可以提出这样或那样的论据，但只有主体或公民才能左右它们。[42]

瓦尔策的批判者则从另一种民主自决的观念出发；他们否认在一定的情况下把内部主权还原为有效捍卫的观点。在他们看来，评价内在秩序合法性的关键，不是共同的文化遗产，而是民权能否付诸实现：

许多人分享一种共同的生活方式，包括共同的传统、习俗、兴趣、历史、制度和边界。这的确是一个事实，但并不足以造就一个独立而正当的政治共同体。[43]

这些批判者反对禁止干预原则，支持尽可能地扩大国际人权保护范围。当然，一个国家不符合民主法治国家的标准这个事实还不是干预其内部事务的充分理由。否则，联合国大会的组成就要发生彻底的改变。瓦尔策正确地指出，从道德角度来看，无论何时，只要我们决定为其他国家的人民而有所行动时，都是十分棘手的。[44]因为，关于干预决疑论的建议，也让我们注意到了人权政治的极限与危险。[45]世界组织的决议和策略，特别是1989年以来联合国委托大国进行的干预清楚地表明，国际法正在逐步地向世界公民法（权利）转变。[46]

政治和法律的演进是对客观局势发生变化的一种回应。第二次世界大战在技术和意识形态上都是一个巨大的突破，由此而导致的普遍的政府犯罪达到了一个新的阶段，从而形成了一个新的范畴。这就足以使得古典国际法关于主权国家的无罪推定失去了意义。一种前瞻性的保障和平的政治，要求充分注意战争所具有的复杂的社会原因和政治原因。在日常秩序上，必须尽可能地采取一些非暴力的策略，对主权国家的内在状况施加影响，以促使它培树起自主的经济系统、公正的社会关系、平等的民主参与和法治国家以及宽容的文化等。这些干预是为了促进内部秩序的民主化，但和一种关于民主自决的观点格格不入：这种观点为了文化生活方式在集体当中获得自我实现，而捍卫民族独立的权利。

5. 只有一个祖国的欧洲？

面对世界市场的颠覆力量和绝对命令，面对交往在世界范围内的不断紧密，国家的外部主权，不管如何论证，在今天都已经过时了。

全球性的危险与日俱增，它们悄悄地迫使世界上各个民族不由自主地组成一个风险共同体；从这个角度来看，的确有必要在跨民族层面上建立起具有政治行为能力的机构。暂时还没有什么集体行为者，能够担当起管理世界内政的使命，并且能够就必要条件、协议和程序达成一致。面对这样一种压力，民族国家联合成了一个更大的统一体。从欧盟身上可以看出，这也带来了危险的合法化漏洞。设在布鲁塞尔的欧盟机构还缺乏一种新型的组织基础；根据这样的新型组织基础，管理机构和网络系统与民主过程之间是越来越远。但是，面对挑战而无可奈何的态度反过来也说明，一种关于人民主权的实质性观念是错误的。

联邦宪法法院关于《马斯特里赫特条约》的判决尽管承认了《条约》最后提出的扩大欧盟使命的建议，但论证的出发点在于，如果履行国家职权不是针对“相对同质”的国民，那么，民主原则就会变成一纸空文。法庭显然是想回避一种“种族民族主义”的人民概念，但针对的是赫尔曼·赫勒（Hermann Heller），而不是卡尔·施米特。不过，法庭依然认为，一个具有民主合法性的国家政权必须把人民放在首位，因为人民是在政治意志的形成过程中把他们前政治的“民族认同”明确表达出来的。由于民主过程总是要启动，因此，国民肯定有机会把“相对同质的社会认同和政治认同用法律的形式表达出来”[47]。

法庭最后解释了《马斯特里赫特条约》所建立起来的为何不是一个欧洲联邦国家，联邦德国作为一个部分而加入其中，并将被剥夺作为国际法主体的地位（包括独立的司法、内政和外交以及独立的军队等）。[48]就其根本而言，法庭的目的是要证明，欧洲联盟条约所要建立的不是一个（类似于美利坚合众国的）独立的跨国法律主体。“国家

联盟”[49]只是“受到了主权国家的委托”：

欧洲联盟条约承认成员国的独立和主权，因此，欧洲联盟有义务尊重每一个成员国的民族认同。[50]

诸如此类的说法透露出了实质性人民主权概念为了反对把主权移交给跨国组织而设置的概念上的障碍。此外，它们还必然会使法庭作出和先前强调共同体权利优先性的判决不相一致的判决。[51]

联邦宪法法院对于欧洲联盟条约的裁决，在核心内容上与赫尔曼·吕布反对“欧洲合众国”的主要思想有一定的一致性。如果认识到这一点，我们就不会犯错误。正如赫尔曼·吕布的抨击性演说的副标题所指出的，“欧洲合众国是不存在的”：

未来欧洲联盟的合法性……在于所有成员国的共同利益，而不在于欧洲国民的自决意志。一个单一的欧洲民族在政治上是不存在的；如果说，没有理由让我们认为，欧洲人无法组成一个类似于民族的共同体，那么，也没有任何迹象表明，欧洲人可以形成一种能够提供合法性的欧洲人民意志。[52]

恰恰相反，历史经验充分表明，欧洲各民族是**紧密联系在一起的**。因为欧洲人从两次世界大战的灾难中明白了，他们必须消除掉内心的民族主义排斥机制。那么，为何不能由此而形成一种共同的政治文化意识呢？更何况，他们还有共同的深厚传统，在过去几十年中，欧洲共同体取得了巨大的成就，使得不同民族之间交往紧密，利益共

享。赫尔曼·吕布的欧洲怀疑论显然还是建立在主张“类似于同质民族”的要求之上。然而，所谓“同质民族”已经被证明是一种思维障碍，赫尔曼·吕布所作的类比是错误的。

在亚洲，和特别是在非洲，殖民时代结束之后，形成了许多新的国家，但这不是什么有说服力的反面例子。当时，殖民者放弃了他们的殖民权，“让”殖民地独立；而这带来的一个问题就是：这些国家的疆域是人为划定的，虽然具备了对外主权，但没有建立起有效的国家权力机构。在很多国家，新政府在殖民政府撤退之后很久才逐步开始捍卫内部主权。这个前提即便是用“国家行为”（Staatlichkeit），或者说镇压，也是无法满足的：

> 一旦用民族内容来“填充”国家，就会出现问题。这样也就提出了一个有趣的问题：后殖民国家为何必须是民族？……民族的建立有一个发展的过程，它意味着积极意义上的民族成员发展成了全体的民众，意味着国家权威得到了忠实的接受，意味着为了使成员之间进一步趋于平等而重新分配资源，意味着国家的行为能力扩展到了边缘地区。[53]

在这些表面上已经获得独立的后殖民国家中，部族冲突还在持续不断，这使我们认识到，一个国家只有在完成了从彼此都很熟悉的人种共同体向由相互还很陌生的公民组成的法律共同体转变之后，才能说真正成了一个国家。在西方，部族和地区虽然并没有彻底融合，但这种包容性的民族国家已经有一百多年的历史了。

从上述一体化过程中，我们完全可以看到，民主意志形成过程的

功能要求应当在于政治公共领域的交往过程当中，而政治公共领域的基础是市民共同体，中介是大众传媒。这样，同样的议题在同一时间内就会引起广大公众的普遍关注，并激发起他们从四面八方展开热烈讨论。进而形成一种公众舆论，使各种议题和立场产生政治影响。我们显然可以作出这样的类推：下一轮迈向后民族社会的一体化浪潮能否取得成功，关键不在于某个“欧洲民族”的实质，而在于建立起欧洲政治公共领域的交往网络：它扎根在共同的政治文化当中，基础是一个公民社会，包括诸多不同的利益集团、非政府组织、公民运动等；具体表现为各个政党都能自觉地遵守欧盟机构的决策，并在议会党团保持团结之外，形成一个新的欧洲政党系统。[54]

注　释：

1　请参阅吕布（H. Lübbe）：《告别超国家》（*Abschied vom Superstaat*, Berlin, 1994），第33—34页。

2　请参阅莱普修斯（M. R. Lepsius）：“‘人种’与‘人民’”（“Ethnos” und “Demos”），载其《兴趣，观念与制度》（*Interesse, Idees und Institutionen*, Opladen, 1990），第247—256页；《德国的民主》（*Demokratie in Deutschland*, Göttingen, 1993）。

3　请参阅莱格维（C. Leggewie）：“人种，民族主义以及多元文化社会”（Ethnizität, Nationalismus und Multikulturelle Gesellschaft），载贝尔丁（H. Berding）：《民族意识与集体认同》（*Nationales Bewusstsein, und kollektive Identität*, Frankfurt am Main, 1995），第54页。

4　康纳（W. Conner），《人种民族主义》（*Erhnonationalism*, Princeton, 1994），第202页：“我们对‘何谓民族’这一经常被提出的问题的回答是：民族是一个自觉紧密相连的群体。”

5　请参阅舒尔策：《欧洲历史上的国家与民族》（*Staat und Nation in der Europäischen Geschichte*, München, 1994）。

6　请参阅撒林斯（P. Sahlins）：《边界》（*Boundaries*, Berkeley, 1989）。

7　伯肯弗尔德（E. W. Böckenförde）：“论民族”（Die Nation），载《法兰克福汇报》（*Frankfurter Allgemeine Zeitung*），1995年9月30日。

8 同上。

9 请参阅哈贝马斯：《柏林共和国的规范性》（*Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt am Main，1995），第181页。

10 魏勒（H. U. Wehler）："德国历史上的民族主义与民族"（"Nationalismus und Nation in der deutschen Geschichte"，*Nationales Bewußtsein*, ed. by Berding, 1995, pp.174－175）。

11 吕布：《告别超国家》，第38—39页。

12 施米特：《宪法学》（*Verfassungslehre* [1928], Berlin, 1983），第231页。

13 请参阅毛斯（I. Maus）："施米特论法律平等与社会分化"（Rechtsgleichheit und gesellschaftliche Diffrenzierung bei Carl Schmitt），载其《工业资本主义的法律理论与政治理论》（*Rechtstheorie und Politische Theorie im Industriekapitalismus*, München, 1986）。

14 施米特：《宪法学》，第228页。

15 同上，第229页。

16 同上，第243页。

17 同上，第227页。

18 同上，第234页。

19 布莱德（B. O. Bryde）："联邦德国的人民民主是民主理论的歧途"（Die bundesrepublikanische Volksdemokratie als Irrweg der Demokratietheorie），载《国家科学与国家实践》（*Staatswissenschaften und Staatspraxis*, 1994），第305—329页。

20 请参阅哈贝马斯：《事实与价值》（*Faktiziät und Geltung*, Frankfurt am Main, 1992），第3章。

21 毛斯："启蒙思想中的人民与民族"（Volk und Nation im Denken der Aufklärung），载《德国政策与国际政策评论》（*Blätter für deutsche und internationale Politik*, 1994, issue 5），第604页。

22 请参阅福斯特：《正义的语境》，第1章和第3章。

23 请参阅毛斯：《论民主理论的启蒙》（*Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt am Main, 1992）。

24 达尔（R. A. Dahl）：《民主及其批评》（*Democracy and its Critics*, New Haven und London, 1989），第193页。

25 施米特：《宪法学》，第231页。

26 同上，第233页。

27 1581年，单方面宣布独立的尼德兰在《威斯特法伦和约》中得到了西班牙的承认，对于欧洲的各个政权来说，有关的地位问题才得到了明确的解释。

28 请参阅弗罗魏因（J. A. Frowein）："国家和政府在国际法中的承认过程"（Die Entwicklung der Anerkennung von Staaten und Regierungen im Völkerrecht），载《国家研究》（*Der Staat*, 11, 1972），第145—159页。

29 请参阅1966年12月16日生效的《人权公约》。

30 费尔德洛斯（A. Verdross）、西玛（B. Sima）：《普遍的国际法》（*Universelles Völkerrecht*, 3rd. edn., Berlin, 1984），第318页（§511）。

31 请参阅泰勒：《多元文化主义与承认政治》（*Multikulturalismus und die Politk der*

Anerkennung, Frankfurt am Main, 1993）。

32 请参阅哈贝马斯：《民主法治国家中的承认斗争》（*Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*），见本书第237—276页。

33 达尔：《民主及其批评》，第204页。

34 请参阅普勒（H. J. Puhle）："从公民权到集体权？美国的多元文化政治"（Vom Bürgerrecht zum Gruppenrecht? Multikulturelle Politk in den USA），载巴德（K. J. Bade）：《跨越界限的人》（*Menschen über Grenzen*, Heme, 1995），第134—149页。

35 拉兹（J. Raz）：《多元文化主义——一种自由主义视角》（*Multiculturalism, A Liberal Perspective*, Dissent, Winter, 1994），第67—79页，此处请参阅第77页。

36 请参阅沃尔夫鲁姆（R. Wolfrum）："国际人权保护的演化过程"（Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes），载《欧洲档案》（*Europa-Archiv*, 23, 1993），第681—690页。

37 请参阅施米特：《政治的概念》（*Der Begriff des Politischen* [1932], Berlin, 1979）。

38 请参阅施米特：《转向一种歧视性的战争概念》（*Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* [1938], Berlin, 1988）。

39 雅恩（B. Jahn）："人道主义干预与民族自决权"（Humanitöre Intervention und das Selbstbestimmungsrecht der Völker），载《政治季刊》（*Politische Vierteljahresschrift*, 34, 1993），第567—587页。

40 瓦尔策（M. Walzer）：《正义和不正义的战争——基于历史案例的道德争论》（*Just and Unjust Wars, A Moral Argument with Historical Illustrations* [1977], New York, 1992）。

41 瓦尔策（M. Walzer）："民族的道德立场"（The Moral Standing of State），载《哲学与公共事务》（*Philosophy and Public Affairs*, 1980, issue 9），第209—229页。此处请参阅第211页。

42 同上，第214页。

43 多佩（G. Doppelt）："瓦尔策关于国际关系中的道德理论"（Walzer's Theory of Morality in International Relations），载《哲学与公共事务》（*Philosophy and Public Affairs*, issue 8, 1978），第3—26页；此处请参阅第9页。

44 请参阅桑哈斯（D. Senghaas）：《世界向何处去？》（*Wohin driftet die Welt?*, Frankfurt am Main, 1994），第185页。

45 请参阅纳斯（K. O. Nass）："人道主义干预的界限与危险"（Grenzen und Gefahren humanitärer Interventonen），载《欧洲档案》（*Europa-Archiv*, 10, 1993），第279—288页。

46 格林伍德（Ch. Greenwood）："有人道主义干预权利吗？"（Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention），载《欧洲档案》（*Europa-Archiv*, 23, 1993），第93—106页。

47 1993年10月12日，"联邦宪法法院第二审判厅的判决：2BvR 2134/92，2BvR2159/92"，载《欧洲基本法杂志》（*Europäische Grundrechte Zeitschrift*, EuGRZ, 1993），第429—447页，此处请参阅438页。

48 穆斯维克（D. Murswiek）："马斯特里赫特与制宪权"（Masstricht und der Pouvoir Constituant），载《国家研究》（*Der Staat*, 1993），第161—190页。

49 易卜森（H. P. Ipsen）："关于马斯特里赫特判决的10点笔记"（Zehn Glossen zum

Masstricht-Urteil），载《欧洲法律》（*Europarecht*, 29, 1994），第20页。

50 “联邦宪法法院第二审判厅的判决”，第439页。

51 弗罗魏因：“马斯特里赫特判决及宪法法院的界限”（Das Maastricht-Urteil und die Grenzen der Verfassungsgerichtsbarkeit），载《外国公法和国际法杂志》（*Zeitschrift für ausländische öffentliche Recht und Völkerrecht*, 1993），第1—16页。

52 吕布：《告别超国家》，第100页。

53 乔普克（Ch. Joppke）：《二战后的民族建构》（*Nation-Building after World War Two*, European University Institute，Florence, 1995），第10页。

54 “联邦宪法法院第二审判厅的判决”，第437—438页。

欧洲是否需要一部宪法？

——答迪特·格林*

我基本上同意迪特·格林（Dieter Grimm）的论断；[1]但是，他的分析却让我得出了不同的政治结论。

论断：

从宪法角度来看，欧盟（EU）当前是一个矛盾体。一方面，欧盟是一个建立在国际法条约基础上的跨国组织，它没有自己的宪法——从这个意义上说，欧盟不是一个现代意义上的宪政国家，拥有暴力工具，对内对外都享有主权；另一方面，欧盟的各种机构又制定出了欧洲的法律，它们对所有成员国都具有约束力——从这个意义上说，欧盟又行使了国家的主权。由此，导致了人们一直都在抱怨说欧盟缺乏民主。欧盟委员会和部长理事会的决议，以及欧洲法院的判

---

* 迪特·格林，比勒菲尔德大学公法教授，德国联邦宪法法院大法官，著有《德国宪法史》（1776—1866）、《公民社会的法律与国家》以及《宪法的未来》等。——译者注

决，总是不断渗透并干预到成员国内部。由于欧盟被赋予了主权，因此，欧盟执行机构就可以不顾各国政府的反对，而作出自己的决策。与此同时，只要欧洲议会还很脆弱，这些决策就缺乏直接的合法性。欧盟的执行机构是从成员国政府那里获得其合法性的。它们不是国家机构，不是根据欧洲各国所有公民的意志而建立起来的。欧洲护照迄今为止还不起什么作用，不能证明谁享有民主制度下的公民资格。

政治结论：

联邦主义者要求欧盟建立起一套完备的民主制度，对此，格林提出了反对意见，并提醒人们注意，制定更多的欧洲法律只会进一步消耗民族国家的力量。“缩小问题”，并不能消除民主的不足，反而会加剧民主的欠缺。建立新的政治制度，比如：一个具有普遍代表性的欧洲议会，一个政府化的欧洲委员会，一个取代部长理事会的第二议会，以及权限范围大大拓展的欧洲法院，等等，并不能**从根本上**解决问题。如果它们缺乏活力，反而会促使政治官僚化的趋势愈演愈烈，而这种趋势在民族国家范围内已经暴露得很清楚。然而，时至今日，尚不具备形成**欧洲范围内同一的**公民意志的现实前提。因此，欧盟的宪法怀疑论者所提出的就不仅仅是经验论据：只要没有高度“同质化的”欧洲国民，用以树立一种民主的意志，就无须制定出什么欧洲宪法。

讨论：

我的疑义主要集中在以下两个方面：

（1）格林对于各种替代可能性的描述并不充分；

（2）格林并没有从规范的角度充分证明一种民主意志的形成所必

须具备的功能性前提。

关于（1）：格林认为，把欧洲共同体扩建成为一个民主体制的联邦国家，如果新制度的根基不牢，就会出现许多我们意想不到的后果。只要还没有欧洲范围内的公民社会、政治公共领域以及共同的政治文化，跨国的决策程序就必定会与始终还处于国家范围内的意见和意志形成过程格格不入。对于格林的这一危险论断，我深表怀疑。那么，究竟有怎样的替代可能性呢？

格林通过论证指出，现实中的宪法至少可以弥补现有民主的不足。但是，撇开宪法的不断革新不论，民主的不足可谓日甚一日，因为在一定的制度范围内，经济和社会的动力也会不断促发欧洲法律对于民族国家的侵蚀。格林自己就说过：

> 民主原则在成员国内部生效，而成员国却失去了决策能力；欧洲共同体的决策能力倒是与日俱增，民主原则却脆弱不堪。

一方面，欧盟机构的决策能力越来越强，另一方面，欧洲范围内的同一治理又缺乏合法性，如果听任这种剪刀差扩大下去，就意味着，牢牢坚持民族国家的合法性模式并不是一种痛苦较小的选择。联邦主义者认为，跨国组织的实体化面临着巨大的风险，这种风险不但可以预料，而且可以应对，因此，实际上是一种挑战。欧盟怀疑论者则一开始就坚持认为，如果不想放弃看起来还经得住考验的民族国家框架，对民主的侵蚀就是不可避免的。

只是，在民族国家框架内会让人觉得越来越不自在。我们今天所

展开的规范争论，让我们意识到另外一种完全不同的紧张关系——民族国家的活动空间与世界范围内一体化的生产关系要求之间的紧张关系。只有现代税收国家还能用政治手段对“国民经济”施加影响，它才能从各自的经济当中得到实惠。随着经济的跨国化，特别是金融市场以及工业生产的跨国化，劳动力市场的全球化，民族国家的政府今天越来越发现，为了保持国际竞争力，自己被迫不得不忍受诸如失业率持续上涨、少数群体不断被边缘化这样的后果。如果社会福利国家不想徒有其名，社会下层要想免遭彻底隔离，就必须建立起跨国的行为主体。只有像欧洲共同体这样的跨国政体，才能按照协调一致的世界内政模式来对全球系统施加影响。

照格林的说法，欧盟似乎是一个附设的机构，我们必须保持它的抽象性。我们没有理由让它成为一个政治实体。在我看来，更大的威胁来自全球网络和全球市场，它们同时也撕碎了公众意识。如果这些系统网络不能发展成为具有政治行为能力的制度，古代帝国的那种社会政治宿命论就会在高度发达的经济现代化核心领域重新抬头。因此，对于未来而言，过剩社会中生产出来的“过剩人口”，在后工业社会中处于贫困状态——第一世界中的第三世界，以及由此导致的共同体内部的道德混乱等，就成了致命性的现象。这种未来的现实可以说是昔日幻想的未来，这是民主的幻想，似乎社会还可以用政治意志和政治意识来左右自己的命运。

关于（2），因此，对于跨国机构的实体化所导致的问题，格林虽然有所认识，但没有深入探讨。如何评价在欧洲范围内建立民主制度的可能性，显然离不开经验论据。但是，我们这里更加关注的是如何

明确功能性前提；因此，规范视角对于论证就更重要一些。

格林对欧洲宪法持否定态度，“因为至今还没有统一的欧洲民族”。格林所依赖的，似乎正是决定联邦宪法法院“关于马斯特里赫特裁决”的前提，即一个国家的民主合法性基础要求国民在一定程度上具有同质性。但格林和卡尔·施米特关于“民族”同质性的说法是有着一定的距离的：

> 这里，民主的前提不是民众，而是愿意建构成为政治共同体的社会。如果它想不靠暴力手段来解决其内部冲突，并依靠多数原则建立团结，那么，它就一定需要有一种集体认同。

这种说法显然并没有告诉我们究竟应该如何来理解一定的集体认同。我认为，共和主义的荒唐之处在于，认为民主法治国家的形式和程序，同民主的合法性形式一道构成了社会一体化的新层面。民主的公民资格在陌生人之间建立了团结，这种团结虽然还比较抽象，但毕竟具有法律效应。这种最初与民族国家同时出现的社会一体化形式，具体表现为一种深入到政治社会化过程当中的**交往关系**（Kommunikationszusammenhang）。当然，这种交往关系所依靠的前提在于，用行政手段无法建立的关键功能要求得到了满足。这当中也包括一些保障公民通过交往建立或复制道德和政治的自我理解的前提，但决不包括集体认同，因为**它与民主过程无关**，具有先在特征。把由公民组成的民族——不同于由民众组成的民族——同一起来的，不是什么现成的东西，而是主体间可能达成的沟通。

因此，以下选择也就至关重要了：我们是从“国民”（Staatsvolk）

这样一种法律意义上来使用“民族”（Volk），还是把它与其他的认同观念结合起来。格林认为，由公民组成的民族，其认同“可能”与道德认同有着不同的基础。相反，我以为，民族认同必须具备一种完全不同的基础，因为民主过程在任何时候都要确保，已经发生分化而且还在不断分化的社会能够实现一体化。这一重任（Bürde）不允许从政治意志的形成层面转嫁到前政治的层面上，因为法治国家在必要的情况下肯定会用政治参与的抽象法律形式以及通过民主程序确立起来的公民地位，来确保社会的一体化。在文化和世界观都呈现多元化的社会里，我们只是对这一规范内容有所意识。像美国这样的传统移民国家树立了公民的多元文化的自我理解。因此，它比法国这样的文化同化模式要更有价值一些。如果在同一个民主共同体当中，不同的文化生活方式、宗教生活方式以及道德生活方式必须平等共存的话，那么，多元文化就不能与所有公民都参与的政治文化相互融合。

当然，这种公民之间的团结关系是用政治手段建立起来的，而公民作为他者必须相互负责。这种团结关系表现为一种充满限制的交往关系。对于这一点，我们都没有异议。这里的核心是政治公共领域，它促使公民在同一时间内对同等重要的议题表现出自己的立场。这种政治公共领域没有受到内部或外部的压制，因而还比较完整。它必须扎根在自由的政治文化语境当中，并且必须由公民社会这样一个自由联合体来具体承担。此外还必须渗透到私人生活领域的社会经验当中，以便被加工成为公共议题。非国家化的政党必须在这样的语境当中找到自己的牢靠基础，才能在非正式的公共交往与制度化的议政和决策过程之间发挥桥梁作用。所以，从规范角度来看，如果不能在共同的政治文化背景下形成一种欧洲范围内的公共领域，一个由不同

利益集团、非政府组织、公民运动等组成的公民社会，一个欧洲意义上的政党体系——一句话，如果没有一种超越国家公共领域的交往关系，就不可能有民主意义上的欧洲联邦国家。

民主意志的形成需要有许多功能性的前提条件，而这些前提条件是民族国家所无法充分满足的；这一点尤其适用于欧洲。但我所关注的是论证这些功能性前提的规范视角。因为在一定意义上，这种规范视角决定了现有难题的经验意义。我们如果认为，一种作为文化基础的集体认同主要就是用来满足上述功能性前提，因而十分重要的话，那么，现有的难题就难免会出现。但是，交往理论的民主观——格林也比较偏爱这种民主观——不能再把具体的“民众”概念作为立足之本，因为这个概念只在还有同质性的地方表现出同质性。

由此看来，在一个政治共同体当中，公民的道德—政治自我理解不是历史文化的先在结构（Prius），能够促使形成民主意志；而是一种动态结构，只有在公民交往获得法律制度化之后才会进入循环过程。现代欧洲的民族认同就是这样建立起来的。所以，可以想见，欧洲宪法建立的政治制度肯定会起到诱导作用。而一切都充分说明，欧洲在经济、社会以及行政等方面共同发展已久，而且具有相同的文化背景和成功克服民族主义的共同历史经验，只要具备了政治意志，只要在宪法问题上扫清障碍，就可以建立起必要的政治交往关系。即便共同语言的要求——即把英语作为第二母语，从目前的正规教育水平来看，也不是什么不可逾越的障碍。欧洲认同可以说就是民族多元性中的同一性；就此而言，德国在普鲁士覆灭之后通过均衡各种立场而建立起来的联邦制度就不是一个最坏的模式。

注 释：

1 请参阅格林的同名文章，刊登在《欧洲法律学刊》（*European Law Journal*），1995年11月号。

第四部分　人权——从全球和内政的角度看

论康德的永久和平观念

圣·皮埃尔神甫（St. Pierre）所追求的“永久和平”（Der ewige Friede），在康德那里是一种理想，它可以使世界公民观念充满吸引力和直观性。依靠这一理想，康德为法律理论引进了第三个维度：除了国家法和国际法之外，还应当有世界公民法（权利），这是一次意义深远的革命。民主法治国家作为一种共和主义制度，是建立在人权基础上的，它不仅要求用脆弱的国际法来约束被战争主宰的国际交往。而且，国家内部的法律状态也应当用全球性的法律状态来加以限制，而所谓全球性的法律状态，就是要消除战争，实现各民族的大团结：

有一种宪法观念合乎人的自然权利，它奠定了一切国家形式的基础。这种宪法观念就是：服从法律的人，联合起来，同时也应是制定法律的人。这种观念认为，一切国家形式的共同本质……是一种柏拉图式的理想，它不是空洞的幻象，而是一切资产阶级宪法的永恒规范，它要远离一切战争。[1]

值得注意的是康德的结论："……远离一切战争。"它表明，调节战争与和平的国际法规范是不容更改的，也就是说，这些规范要一直生效下去，直到康德在其"永久和平论"中提出的法律和平主义实现了世界公民的理想，彻底消灭战争。

当然，康德是用理性法概念来阐明这一观念的，而且没有脱离当时的经验。这两点就把我们和康德区别了开来。作为后来者，我们未必就比康德知道得更多，但我们今天认识到，康德所提出的观念在概念上遇到了一些麻烦，和我们的历史经验已不相适应。因此，我想首先回顾一下康德的前提，这些前提涉及康德整个思路中的三个步骤——包括对直接目标，即永久和平的定义；对整个设计，即国际联盟法律形式的描述；以及从历史哲学的角度对有关问题，即如何实现世界公民观念问题的解答（1）。接着我要讨论的问题是：康德的观念在过去两百年历史上有怎样的表现形式（2），以及从今天的现实角度出发应当如何对康德的观念加以修正（3）。有些法学家、政治学家以及哲学家提出要回归自然状态，这就唤起了人们反对普遍主义的世界公民权利和人权政策，而随着法律和道德之间有效地分化开来，这些反对意见在人权概念中失去了意义（4）。法律和道德的分化，也为一种元批判提供了契机，这种元批判针对的是卡尔·施米特为了反对法律和平主义的人文基础所提供的论据，施米特的这些论据在历史上可谓影响不凡（5）。

1

康德把他所追求的国家之间的"法律状态"消极地定义为消灭战

争：“不应当有战争”，“卑鄙的战争该结束了”。[2]康德认为，欧洲诸侯们当时依靠他们的雇佣军所发动的战争是丑恶的，由此证明这种和平是可以企及的。所谓丑恶，康德首先提到的还不是牺牲，而是“暴行的可怖”以及“满目疮痍”，而且主要是由于巨大的战争负担而导致的掠夺和贫困化；可能导致的战争后果还包括奴役、自由的丧失、异国的统治，等等。如果官府激起臣民的违法行为，比如充当密探、散布流言，甚至残忍到去做枪手和从事暗杀，那就还会出现世风日下的局面。有限战争一般就是上述这种情况。自从1648年《威斯特法伦和约》签署之后，这种有限战争在权力系统中成为解决冲突的手段，并在国际法中获得了制度化。这种战争的结束，也就意味着和平的到来。一部和约就能结束一场可恶的战争，而和平组织则要“彻底结束一切战争”，消除战争自身带来的恐怖。这就是“永恒和平”的意义。和平与战争一样，都是有限的。

康德当时想到的是少数国家和同盟之间在空间上的有限冲突，他还没有想到世界大战。他想到的是内阁和国家之间的战争，还没有想到内战。他想到的是技术上还很有限的战争，这些战争还能做到区别对待作战的军队和平民，他还没有想到游击战和恐怖活动。他想到的是在政治上具有一定目的的战争，他还没有想到具有意识形态动机的驱逐战与灭绝战。[3]在有限战争的前提下，国际法准则涉及战争的发动以及和平的调停等。“发动战争”的权利是处于“战争”的权利以及“战争之后”的权利之前的，所谓发动战争的权利，严格来讲还不是什么权利，因为它只是表达了一种专断的意志自由，这种专断的意志自由在自然状态下，也就是在其相互交往的无法状态下，被赋予了国际法的主体。[4]唯一能干涉这种无法状态的刑法——即使是由发动

战争的国家自身的法庭来执行——涉及的也是在战争中的行为。所谓战争罪，就是在战争中犯下的罪行。随着战争的逐步蔓延，和平概念也逐渐流行开来，从而唤起了这样一种思想，即战争本身（比如侵略战争）就是一种犯罪，应当受到谴责和惩罚。对于康德，还没有战争罪一说。

永久和平是一个重要的标志，但只是世界公民状态的一种征候。康德必须解决的**概念问题**，是把这种世界公民状态提高到法律概念的高度。他必须明确区分世界公民权利和古典的国际法，也就是说，他必须明确地给出这种世界大同主义的本质内涵。

同所有自然状态中的法律一样，国际法也具有永恒的效力；而世界公民权利则如同国家所认可的权利一样，彻底结束了自然状态。因此，为了达到世界公民状态，康德一直都同摆脱自然状态的原始冲动进行类比，即通过社会契约建立一个具体的国家，从而使这个国家的民众过上有法律保障的自由生活。社会契约结束了个体之间的自然状态，同样，好斗的国家之间的自然状态此时也该画上一个句号。在撰写“永久和平论”之前两年，康德发表了“论共同格言”（Über den Gemeinspruch）一文，指出这两个过程之间的相似性。[5]该文也提到了社会福利的破坏和自由的丧失，认为这是战争最可恶的地方。文章接着又说：

> 但是，除了国际法之外，不可能再有其他手段。国际法建立在权力和公共法则基础之上，任何一个国家都必须服从；因而类似于资产阶级国家法或关于个人的国家法——因为在欧洲要想单纯依靠所谓的势力均衡来实现持久而普遍的和平，实属痴人说梦。[6]

这里讲的是一个“普遍的国际性国家，一切国家都自愿地服从于这个国际性国家的支配”。但是，两年以后，康德就已经严格区分了“国际联盟”（Völkerbund）和“国际性国家”（Völkerstaat）。

这就是说，此后所说的“世界公民”状态与国内的权利状态的区别即在于，国家不像单个公民那样，屈从于一个上级权力机关的公共强制法律，而是保持着它们的独立性。自由国家在相互来往当中永久放弃了战争工具，而预定的自由国家联盟不得危及其成员的主权与独立。所有永久结盟的国家都维护它们自己的权限，它们不会变成一个具有国家特性的世界共和国。取代“世界共和国这一积极想法”的，是“一个反对战争的……联盟的消极代替物”。[7]这个联盟应当建立在国际法条约的主权意志行为之上，而国际法条约现在不能再按照社会契约的模式来加以构想。因为国际法条约并没有规定成员之间可诉的权利要求，而只是把成员联合成为一个永久的联盟，联合成为“一个永久的自由联合体”。这样，这种联合成为一个国际联盟的行为，就打破了国际法的脆弱约束，而这只是“常设性”（Permanenz）的特点之所在。康德也对国际联盟与“常设的国家代表大会”[8]进行了比较。

这一构想的矛盾性是显而易见的。因为康德在另外一个地方还认为，（常设的国家）代表大会“只是不同国家之间的任意组合，随时都可以解散；它还不是一个建立在国家宪法基础上的联合体，比如像美利坚合众国那样”。[9]可是，康德没有解释清楚，离开类似于宪法制度的法律约束，解决国际冲突的“民事方法”所依赖的联合体如何才能确保其永久性。康德一方面想保留解除协议的权利，以此来维护成员的主权；这又导致了与代表大会和自愿联盟的对立。另一方面，能够带来永久和平的联盟（Foderation）与暂时的结盟（Allianz）之间

的区别在于，所有成员都意识到**有义务**在一定的情况下将自己的国家利益至上原则置于共同认可的目标之下，“通过一定的诉讼程序，而不是……通过战争，来解决他们之间的冲突”。如果没有这种责任感，国家之间的和平代表大会就不可能成为“永久的”机构，而随意的结盟也不可能成为一种“牢固的”联盟，它们始终都受制于变动不定的利益格局，并且，就像后来的日内瓦国联那样走向崩溃。对于**法律**意义上的义务，康德还缺少认识，因为他所说的国际联盟不是一种拥有共同机构的组织，还不具有国家特性和强制权威。因此，康德只能把希望寄托在政府的**道德**自律上面；而这和康德对同时代政治所作的坦率而客观的描述又没有丝毫的一致之处。

康德本人显然是充分认识到了这个问题，但他同时又遮蔽了这个问题，具体表现为他仅仅想诉诸理性：

> 如果（一个）国家说：“我和别的国家之间不要有任何战争，尽管我不承认任何最高立法权力可以向我保障我的权利而我又保障它的权利”；那么，假如它不是公民社会的联盟体，也就是自由的联盟制这种代替品的话，我对自己权利的信念想要建立在什么基础之上，就是全然不可理解的了。[10]

不过，这种保障并没有解决这样一个问题，即如何才能保障主权国家自律的持久性。还有，这种保障也没有涉及深入理解一个观念的经验问题，而是涉及对这个观念的抽象把握。如果国际联盟不是一个道德机构，而是一个法律机构，那么，它就离不开“良好的国家宪法”这样一种品质。对此，康德在后文有所解释：一部宪法的品质不

必依靠，至多只能提高其成员的“良好的道德教养”。

从历史角度来看，康德在一种带有宪法特征的国际共同体纲领面前所表现出来的谨慎态度在一定意义上是现实的。刚刚从美国革命和法国大革命当中孕育出来的民主法治国家，在当时还属于特例，还不普遍。权力系统的运行前提是，唯有主权国家才能成为国际法的主体。对外主权意味着，在国际舞台上，一个国家在必要的时候可以使用军事力量来维护它的独立和领土完整；对内主权意味着，在权力垄断的基础上，可以在自己国家内部运用行政权力和实证法手段来维护稳定和秩序。国家利益至上原则（Staatsräson）受制于一种发动有限战争的权力政治的基本原则，这种权力政治比较明智，其中，对外政策优先于对内政策。对外政策和对内政策的明确划分，依靠的是一种严格意义上的政治权力概念。这一概念的基本内容最终表现为统治者对正规的军队和警察的支配权。

一旦这一传统的现代国家世界确定了不可逾越的范围，那么，对于不尊重国家主权的世界公民宪法的一切展望都是不切实际的。这也就说明，某个强权国家依靠霸权来实现世界大联合的做法为何没有出路，康德认为，这种大联合就是一种“普遍君主国”[11]：在上述前提下，这样一种主导权必定会导致“恐怖的专制主义”[12]。由于康德没有超越当时的经验范围，因此，他也就很难相信，一个崇尚权力政治的自由国家联盟的建立和维护是具有一种道德动机的。为了解决这个问题，康德从世界公民的角度提出了一种历史哲学；这种历史哲学从隐藏的“自然意图”出发，使初看上去不太可能的“政治与道德的一致性”变得可信了。

2

康德主要列举了三种与理性具有天然和谐关系的趋势，用来解释为什么一个国家联盟的基础可以在于各个国家明确的自我利益：共和制的和平天性（1），世界贸易的联合力量（2），以及政治公共领域的功能（3）。对这些论据进行的历史考察，具有两个方面的深远意义。一方面，它们的内涵在19世纪和20世纪的发展过程中遭到了否定。另一方面，它们又把注意力集中到表现出一种独特辩证法的历史发展过程中。因为，这些发展过程一方面说明，康德的理论前提是18世纪末的历史条件，这些前提今天已经过时了。但另一方面，它们也表明：一种适时修改的世界公民权利观念（关键要看我们如何来解释20世纪末历史条件的变化）可以更好地适应各种力量的当下格局。

（1）第一个论据说明，当每个国家都建立起共和制政体的时候，国际关系便失去了它们之间的好战（bellizistisch）特性；因为，民主法治国家的人民从自身利益出发，督促他们的政府奉行和平政策：

> 如果为了决定是否应该进行战争而需要由国家公民表示同意，那么，最自然的事就莫过于他们必须对自己本身作出有关战争的全部艰难困苦的决定……他们也必须非常深思熟虑地去开始一场如此之糟糕的游戏。

康德的一个观念具有强大的动员力量，它驳斥了这种乐观主义的看法。康德在1795年的时候还没有认识到这一观念的矛盾性。我

说的是康德的民族观念。民族主义（Nationalismus）对于从臣仆向积极公民的转变来说肯定是一种手段。积极公民认为自己和他们的国家是一体的。但这并没有使民族国家比它的前辈即封建等级国家（Obrigkeitstaat）变得更加安宁。[13]因为，从民族运动角度来看，主权国家在古典时期自我捍卫的内涵是自由和民族独立。因此，具有共和观念的民众应当随时做好准备，为人民和祖国而献身。康德正确地认识到，他那个时代的雇佣军是工具，人被“当作……纯粹的机器而被别人操纵在手中”，康德希望能建立民兵组织；他始料未及的是，把充满民族主义情绪并且有服兵役义务的人广泛动员起来，会导致一个灾难性的时代，各种自由战争在意识形态上失去了控制。

此外，有人认为，一个国家内部的民主状态会决定对外采取和平主义的立场。这种想法倒也不是完全没有道理。历史统计学的研究表明，民主法治国家发动的战争虽然并不比（这种或那种）专制政权要少，但它们在相互交往过程中没有太多的好斗性。对这一结果可以作出有意义的解释。[14]习惯于自由制度的人民，他们的普遍主义价值取向会影响到对外政策，从这个意义上讲，一个共和国虽然不是那么十分地热爱和平，但它所发动的战争却具有另外一种性质。公民的想法也改变了他们国家的对外政策。使用军事力量已经不再仅仅是由一种具有强烈分离主义色彩的国家至上原则来决定了，它也受制于这样一种愿望，即促进非独裁的国家和政府形式在全世界范围内普及开来。但是，如果那些优先的价值超越了对民族利益的感受，在朝着有利于实现民主与人权的方向发展时，权力系统运作的条件也就改变了。

（2）我们考察的这段历史和第二个论据之间同样也是一种辩证关系。直接而言，康德是搞错了，但是，间接来说，康德又是正确的。随着信息、人员和商品的不断交流，特别是随着贸易的不断扩大，各个国家之间越来越相互依存，[15]康德从中看到了一种有利于和平联合的发展趋势。在早期现代社会中，贸易关系不断扩展，形成了一个世界市场，按照康德的观点，这个世界市场“通过互惠互利”，可以培养起人们对于保障和平关系的兴趣：

> 这就是贸易精神，这种精神与战争无法相处，并且它早晚有一天会支配每一个民族。因为在从属于国家权力的一切权力（手段）之中，很可能金钱势力才是最可靠的；于是，各个国家就……被迫不得不去促进荣誉的和平。[16]

康德自然还没有（像不久以后黑格尔从对英国经济学家著作的阅读当中所知道的那样）了解到，资本主义的发展会导致阶级矛盾，并以双重方式威胁着政治自由社会的和平与假定的和平天性。康德也没有预料到，在资本主义工业化不断加速过程中，首先是社会矛盾被激化了，这些社会矛盾会用阶级斗争的方式向国内政策施加压力，并且把对外政策引入好战的帝国主义轨道。在19世纪和20世纪前半叶，欧洲各国政府总是利用民族主义的推动力，把社会冲突转移到外部世界，并通过外交成就来消除社会冲突。只是在第二次世界大战这场灾难结束之后，当民族主义的力量源泉彻底枯竭的时候，社会福利国家才有效地解决了阶级对抗，并改变了发达社会的内部状况，以致至少在经济合作与发展组织（OECD）内部，国民经济的相互融合已经导

致了“国际政治经济化”[17]，康德曾预言，这种经济化过程能带来和平的效果，康德是正确的。今天，在全球范围内，四通八达的媒体、网络以及系统等，形成了紧密的符号关系和社会关系，结果就是当地的事件与远方的事件相互作用，相互呼应。[18]这些全球化过程使得容易受到破坏的复杂社会变得越来越脆弱。一方面，由于风险巨大，核大国之间的军事冲突变得越来越难以捉摸；另一方面，地区冲突却越来越频繁，导致大量的伤亡。此外，全球化也使古典国际法的一些主要前提出现了问题——比如，国家的主权，以及对内政策与对外政策的严格区分等。

非政府的行为者，如跨国公司和具有全球影响的私人银行，削弱了在形式上得到承认的民族国家主权。今天，30个全球最大跨国公司中的任何一个，年收入都比联合国90个成员中任何一个的年生产总值要高出许多。但即便经济势力最为雄厚的政府，今天也感到了，民族国家的有限活动空间与并非世界贸易，而是全球范围内密切相连的生产关系的要求之间形成了很大的反差。主权国家要想从它们的经济那里获利，这种经济就应当是它们运用政治手段能够施加影响的“国民经济”（Volkswirtschaft）。但是，随着经济的非民族化，特别是随着金融市场和工业生产在世界范围内联系的日益紧密，国家政策失去了对一般生产条件的控制[19]——因此也就不再是维护已取得的社会发展水平的杠杆。

与此同时，对于主权国家来讲，对内政策和对外政策的根本界限也变得模糊起来。改变古典权力政治的，不仅仅是民主化和人权政策等规范视角，也包括权力自身的扩散。合作的压力不断增大，间接影响也就越来越重要：比如，对于感知语境的结构，对于联系的建立或

交往渠道的中断，对于议事日程和问题的决定等。在通常情况下，对其他行为者作出他们抉择的框架条件施加影响，比直接完成自身的目标、行使行政权力或威胁使用暴力来得更为重要一些。[20]“软权力”（Soft Power）排斥了“硬权力”（Hard Power），并且剥夺了康德所说的自由国家联盟主体的独立基础。

（3）康德所引证的第三个论据，和前面两个也大体相似。康德引证这个论据的目的，是要破除人们怀疑他所提出的国际联盟纯属“狂想的观念”。在共和制政体中，宪法原则是公开检验政治的准则。共和制政府无法“把政治公开建立在聪明的技巧之上”[21]，即使政治被迫在耍嘴皮子。因此，资产阶级公共领域具有一种控制的功能，它可以通过“公开的批评”，阻止与公众原则不能相容的“见不得人”的意图付诸实施。此外，按照康德的观点，公共领域还应该有一种纲领性的功能，比如，允许哲学家充当“公众的法律教师”，允许知识分子“自由和公开地谈论发动战争与缔造和平的原则”，允许公民坚持他们的基本原则。康德在写下下面这段感人之言的时候，想到的是腓特烈二世和伏尔泰：

不能期待着国王哲学化或者是哲学家成为国王，而且也不能这样希望，因为，掌握权力就不可避免地会败坏理性的自由判断。但是，无论国王们，还是（按照平等法律在统治他们自身的）国王般的人民，都不应该使这类哲学家消失或者缄默，而是应该让他们公开讲话：这对于照亮他们双方的事业都是不可或缺的，而且也不会有什么嫌疑。[22]

正如后来费希特的无神论之争所表明的，康德害怕检察机关是有其理由的。我们也应当原谅他对哲学的说服力和哲学家的责任感的信任；历史主义的理性怀疑论到了19世纪才出现，而到了20世纪，知识分子才彻底背叛理性。更为重要的是：康德自然还考虑到了一种透明的公共领域，它可以进行全面观察，而且具有文学色彩，并向一切论证敞开。这种公共领域相对而言是由少数有教养的公民阶层构成的。康德还不可能预见到，这种资产阶级公共领域会发生结构转型，变成一种新型的公共领域，由电子传媒控制，语义也发生了退化，到处都充满着图像和虚假的现实性。康德也不可能预见到，这样一种“话语”启蒙环境，无论是在无言的灌输过程中，还是在用语言进行欺骗过程中，都会发生功能上的改变。

也许，这层无知的面纱可以解释清楚康德发出预言的勇气，今天已经证明，康德对一种世界范围内的公共领域的预言是非常敏锐的。因为，这种世界公共领域只有在全球交往系统形成之后才会显示出来：

既然大地上各个民族之间普遍已占上风的共同性现在已经到了这样的地步，以致在地球上的一个地方侵犯权利就会在所有的地方都被感觉到；所以，世界公民权利的观念就不是什么幻想的或夸诞的权利表现方式，而是为公开的一般人类权利，并且也是为永久和平而对国家权利与国际权利的不成文法典所作的一项必要的补充。唯有在这种条件（即一种有效的世界公共领域——哈贝马斯注）之下，我们才可以自诩为在不断地趋近于永久和平。[23]

真正引起人们关注全球公共领域并在全球范围内划分不同意见的事件是越南战争和海湾战争。而直到最近，联合国才接二连三地召开系列会议，探讨困扰全球的生态问题（里约热内卢会议）、人口增长问题（开罗会议）、贫困问题（哥本哈根会议）以及气候问题（柏林会议）。我们可以把这些“世界首脑会议”看作是一些积极的尝试，即在世界公共领域当中，专门提出一些具有重要意义的问题，同样也向世界舆论发出呼吁，至少是向各国政府施加一定的政治压力。当然，我们不应忽视，这种暂时对特定问题的关注，说到底还是通过民族公共领域的结构这条渠道而传达出来的。为了让相隔遥远的参与者在同一时间就同样重要的问题交换意见，并建立稳定的交流机制，就需要建立一个基本的机构。在这个意义上讲，可以说还没有什么全球性的公共领域，甚至连欧洲范围内必要的公共领域也还谈不上。但是，一种新型的组织形式，即非政府组织，比如，绿色和平组织或国际大赦组织等，对于建立和动员超民族的公共领域发挥了核心作用，它们至少表明，有些行为者越来越发挥舆论的作用，他们仿佛来自一个国际市民社会，并与国家相对抗。[24]

康德有理由强调公众和公共领域的作用，它将人们的视线吸引到了宪法与共同体政治文化的联系上面。[25]也就是说，自由主义政治文化构成了自由制度立足的基础，同时也是政治启蒙取得进步的手段。[26]当然，康德所说的“文化的发展”，“在原则上也获得极大的赞同”[27]；康德也期待着公开而自由的交往可以转换为启蒙的过程，并通过政治的社会化激发起一个民族的立场和思维方式。由此，康德指出，“启蒙了的人对于自己已经充分理解的善不可避免地要采取一种衷心的同情”。[28]可是，康德的这些论点没有形成一个体系，因为先验

哲学的二元论概念导致了内部与外部、道德性与合法性的区分。尤其是，康德忽视了自由主义政治文化在聪明的利益感知、道德认识和习惯之间，在传统和批判之间所建立起来的联系。这样一种文化实践把道德、权利与政治协调了起来，并且同时也为一种促进政治学习过程的公共领域创造了合适的语境。[29]因此，康德其实不必去追究一种形而上学的自然意图，以此来解释“一种社会的病态的和谐如何能够最终变成一个道德整体”。[30]

上述几点批判性的思考说明，康德的世界公民观念，如果不想失去与已经发生彻底变革的世界局势之间的联系，就必须加以重新描述。我们可以这样认为，观念本身并没有停滞不前，这就使对基本概念框架的修正变得容易一些。在威尔逊（Woodrow Wilson）总统的倡议下，日内瓦国际联盟建立起来了，从此以后，这一观念就被政治所接受和付诸实施。第二次世界大战结束之后，在联合国（以及其他跨国组织）的机构、声明和政策中，永久和平观念都有了具体的表现。20世纪的灾难对人类的挑战无与伦比，但也推动了永久和平观念的发展。在这种幽暗的背景下，世界精神就像黑格尔所说的那样有了一个新的突破。

第一次世界大战迫使欧洲社会面对一场超越空间和技术界限的战争所带来的灾难与恐怖；第二次世界大战则迫使欧洲社会面对一场超越意识形态限制的战争所造成的大规模犯罪。在希特勒发动的全民战争背后，掩盖着的是文明的崩溃，它引发了世界范围内的震动，加速了国际法向世界公民权利的过渡。一方面，1928年的《凯洛格公约》（*Kellogg-Pakt*）规定的对战争的谴责，被纽伦堡和东京军事法庭变成了惩罚。惩罚不再局限于战争中的罪行，而且指控战争本身就是

犯罪。从此以后，就可以起诉“战争罪”了。另一方面，刑法扩展到“对人性的犯罪”——这种犯罪是由国家机构合法制造出来的，无数干部、管理人员、商人和个人都参与其中。这两项变革使得国际法的国家主体第一次失去了在假定的自然状态下普遍无辜的推断。

3

对康德的基本概念加以修正，主要涉及：（1）国家的外部主权和国际关系性质的改变；（2）国家的内部主权和古典权力政治的规范限制；以及（3）世界社会的分层和全球化的威胁，迫使我们改变了对于“和平”概念的理解。

（1）正如上文所指出的，康德提出的国际联盟概念虽然着眼于长久，并尊重国家的主权，但这个概念是不牢靠的。世界公民权利必须加以制度化，并对所有政府都具有约束力。国家共同体必须以制裁作为威胁，至少能够做到督促它的成员作出合法的行为。只有这样，自我捍卫的主权国家之间相互威胁的不稳定系统，才能转变为具有共同机构的联盟，承担起国家的职能，也就是说，从法律上调节联盟成员相互之间的交往，并且监督对这些规则的遵守情况。通过条约规定的国际关系的外部语境（这些国家彼此构成外部环境），将被建立在规章或宪法基础之上的组织成员之间的内在关系所取代。《联合国宪章》就包含了这样的定义：（在第2条第4款禁止使用武力中）禁止侵略战争，（在第7章中）授权联合国安理会，在“出现威胁和破坏和平或出现侵略”时，可以采取适当的措施，必要的时候可以采取军事行动。

另一方面，又明确规定联合国不得干涉一个国家的内部事务（第2条第7款）。每一个国家都保留军事自卫的权利。早在1991年12月，联合国大会在其决议中强调了这样一条基本原则：

一个国家的主权、领土完整以及民族统一在《联合国宪章》中必须得到充分的尊重。[31]

《联合国宪章》的多义规章既限制也保障了每一个国家的主权，但它着眼的只是一种临时情况。联合国没有自己的武装力量，也没有可以调遣的武装力量，更没有什么垄断的权力。在执行有关决议时，联合国依靠的是同时享有义务和权利的成员的自愿合作。设立联合国安理会，弥补了联合国权力基础的不足，安理会把拥有否决权的大国作为世界组织的固定成员。众所周知，这导致了超级大国在数十年时间里彼此争执不下。而只要安理会采取主动，它就在不遵守同等对待这一基本原则的情况下，有选择性地利用了它的决策空间。[32]海湾战争使这个问题再次变得现实起来。海牙国际法院拥有的只是一种象征性的意义，因而发挥的作用不是很大。因为，它只是根据有关方面的提议进行工作，不能用它的判决（就像在尼加拉瓜和美国的冲突中再次表明的那样）来约束各国政府。

今天，国际安全，至少是核大国之间的安全，依靠的不是联合国的规范框架，而是《军备控制条约》，特别是“战略伙伴关系”。各个势力集团相互签署的双边条约迫使它们相互合作，相互督促，因此，它们相互之间的信任是建立在计划的透明性和动机的纯洁性上面的，所以，不具有规范性，而只有目的性。

（2）由于康德认为国家主权的范围是不可逾越的，因此，他所设想的世界公民的联合是一种国家的联盟，而不是世界公民的联盟。一旦他把任何一种法律状态（包括国内法律状态）都还原到原始权利上面，即任何一个人都享有“做人”的权利，那么，他的设想就会出现矛盾。一般法律规定（“这些法律是所有人针对所有人，因此也是每一个人针对每一个人所制定出来的”），每一个人都拥有相同的自由权利。法律的人权基础将个人作为权利的持有者而凸显出来，并赋予一切现代法律秩序以一种个人主义的特征。[33]但是，如果康德把这一自由的保障——“人应当按照自由的法则做事”，看作是“永久和平意图的主要内容”，“并且是依照公法的所有三种情况，即国家法、国际法和世界公民法”[34]，那么，他就不能让国家的主权凌驾在公民的自主性上面。

世界公民权利的要点其实在于，它超越了一切国际法主体，深入到了个别法律主体的地位当中，并且在自由和平等的世界公民联盟中为个别法律主体提供了一种完整的成员资格。卡尔·施米特认识到了这一点，并认为，根据这个观念，“任何一个个体……同时既是（法学意义上的）世界公民，也是国家公民”。[35]由于“世界联盟国家”是一个最高的法律主体，个体在这个国际共同体当中直接享有法律地位，因此，单个国家“也就只是具体人的法律主体，这些人在国际和国家范围内承担着双重角色”。[36]法律如果深入到国家主权内部，它所带来的最重要的后果就是要由个人来为公务和战争中的罪行负责。

在这方面，迄今为止的历史发展也超出了康德的设想。依据1941年的《大西洋条约》，《联合国宪章》于1945年6月正式生效，规定所

有成员国都必须尊重和实现人权。1948年12月，联合国大会在《人权宣言》中对这些人权进行了深入而详细的解释，直到今天，许多决议还对这些人权作了进一步的阐明。[37]联合国没有把保护人权仅仅委托给国家去完成；它拥有自己的机构，以确定对人权的损害行为。“联合国人权事务委员会”为社会、经济和文化的基本权利的保护建立了监督机构和报告程序，此外，又为基本公民权利和政治权利建立了申诉程序。从理论上讲，个体申诉是单个国家公民反抗本国政府的法律手段（当然，尚未得到所有国家的承认），应当比国家申诉更为重要。但是，至今还没有一个可以检查和裁决具体伤害人权案件的刑事法院。联合国建议任命一名人权高级专员，在维也纳人权会议上也没有被接受。按照纽伦堡和东京国际军事法庭的模式建立起来的联合国战争法庭，到目前为止是一个特例。[38]联合国大会把军事法庭作出裁决的基本原则看成是“国际法准则”。因此，我们就不能错误地认为，这些对身居要位的军官、外交官、部长级官员、医生、银行家和大工业家的诉讼，涉及的只是一个“特殊事件”，在法律上不会产生深远影响。[39]

世界范围内人权保护的一个弱点在于缺少一种行政权，在必要的时候，可以通过干涉民族国家的主权而使《人权宣言》得到尊重。由于人权的实施在许多情况下是针对民族国家政府的，因此，国际法禁止干涉的原则需要加以修订。如果一个国家并不缺乏有力的政府（比如索马里），那么，国际组织的干预就必须要得到有关政府的同意（比如利比亚和克罗地亚／波斯尼亚）。[40]海湾战争期间，联合国于1991年4月作出的第686号决议虽然缺乏法律依据，但在实际上开辟了一条新的道路。当时，联合国根据的是《联合国宪章》第2章

关于干预权的规定（“如果国际安全受到威胁，联合国有权采取干预措施”）；因此，从法律上讲，联合国的这次行动也就不是对“一个主权国家内部事务的干预”。联合国也的确就是这样做的，这一点盟国是很清楚的，因此，他们在伊拉克建立了禁飞区，在伊拉克北部部署了地面部队，以便为（在土耳其受到虐待的）库尔德难民提供“避难所”，也就是说，帮助这一少数民族免受本国政府的迫害。[41]英国外交部部长认为，这是“国际行为范围的一次突破”。[42]

（3）修正康德的基本概念，是国际关系的性质发生变化和主权国家的活动空间受到限制的必然要求，并且也对国际联盟和世界公民状态的概念产生了很大的影响。在这当中，现有的严格规范起到了一定的作用；但是，在这些规范的原则和实施之间始终存在着巨大的矛盾。当前的世界局势充其量可以看作是国际法向世界公民权利的过渡阶段。许多征兆表明，民族主义势力正在抬头。判断首先取决于我们如何评价“我们所面对”的趋势的动力。我们考察了有些发展过程的辩证法，康德在他的时代把这些发展过程归结为共和国的安静、全球市场的联合力量和自由主义公共领域的规范压力等。这些发展趋势在今天遇到了始料未及的情况。

康德是这样设想自由国家联盟扩展过程的，即围绕着和平共和国先驱者这个中心，不断聚集越来越多的国家：

如果幸运是这样安排的：一个强大而开明的民族可以建成一个共和国，那么，它就会为别的国家提供一个联盟的中心，使它们可以和它联合……并通过更多的这种方式的结合渐渐地不断扩大。[43]

但事实上，今天的世界组织几乎把所有国家都囊括到了它的名义之下，而不管它们是否已经是共和政体，或是否尊重人权。世界在政治上的一体化，集中表现为联合国大会，因为所有政府都有平等参与的权利。在联合国大会上，世界组织不仅不考虑其成员在国家共同体当中的合法性差异，而且也不考虑其成员在一个分层的世界社会当中的地位差异。我在这里用“世界社会”（Weltgeselllschaft），是因为交往系统和市场建立起了一种全球性的联系；但我们说的世界社会必须进行“分层”，因为世界市场的机制将先进的生产率和日益加剧的贫困化、将发达和不发达过程联系在了一起。全球化使世界发生了分裂，同时又迫使世界作为风险共同体采取合作的行动。

在政治学上，1917年以来的世界被分为三个部分（第一世界、第二世界以及第三世界）。当然，第一世界、第二世界和第三世界这三概念在1989年之后有了不同的含义。[44]今天，第三世界所属地区不是国家的基础结构和权力中心比较薄弱（如索马里），就是已经发生了分裂（如南斯拉夫），或者是社会冲突十分尖锐，政治文化缺乏宽容，黑社会或原教旨主义等间接权力严重动摇了内在秩序。这些国家受到了民族分裂活动、种族分裂活动以及宗教分裂活动的威胁。近几十年来的战争在国际公共领域当中并没有引起充分的关注，它们绝大多数事实上都是内战。相反，第二世界继承了民族国家摆脱欧洲殖民化过程中的权力政治。这些国家通常用权威立宪来消除内部的不稳定因素，对外则坚持主权和不干涉立场（如海湾地区）。他们相信军事力量，并坚决遵守权力均衡的逻辑。只有第一世界的国家，可以把自身的利益在一定程度上与联合国提出的世界公民水平上的规范要求一致起来，尽管这种要求水平目前还没有达到。

库柏（R. Cooper）认为，一个国家是否属于第一世界，关键要看边界问题是否越来越不重要，对待内在合法的多元论是否采取宽容政策；传统的内政事务在国际交往过程中是否越来越相互勾连，也就是说，内部政策和外部政策的界限是否越来越模糊；对待自由主义公共领域是否保持敏感性；是否拒绝把军事力量当作解决冲突的手段；是否把国际关系法律化；最后还有，是否优先发展能够确保透明和可靠的安全体系的伙伴关系。第一世界仿佛是当代的子午线，可以衡量经济和文化的非共时性在政治上的共时性。这一点遭到了康德的否定，因为他在18世纪所作出的还是非历史性的思考，他也忽略了这一可以组织国家共同体并在其政策当中得到落实的现实抽象原则（reale Abstraktion）。

联合国的政策只有在消除社会紧张局势和经济不平衡的时候才考虑到这一现实抽象原则。再者，要想把这一现实抽象原则付诸实现，就要不顾世界社会的分层，至少在三个方面形成共识，即：

（a）形成一种所有成员都能分享到的历史意识，即各个国家虽然发展不同步，但依然可以和平共处；

（b）对人权的标准达成意见一致，因为对人权的解释，在欧洲人和亚洲人以及非洲人之间暂时还是有争议的；[45]

（c）最后对所追求的和平状态的概念达成一致。康德当时还满足于一种消极的和平概念。这不仅是因为战争的失控而无法令人满意，而且主要是由于战争的发生有着深刻的社会原因。

迪特·桑哈斯（Dieter Senghaas）和伊娃·桑哈斯（Eva Senghaas）[46]认为，战争原因十分复杂，这就要求我们在观念上把和平本身也看作

是一个过程。这个过程是非暴力的，但并非只是为了防止暴力，而且也是为了实现不同集团和不同民族和平共处的前提条件。有效的调节既不能伤害参与者的存在和自尊，也不能损害他们的现实利益和正义感，只有这样，冲突各方才不至于在一切程序都失效的情况下重新诉诸暴力。建立在这样一种和平概念基础上的政治，可以使用军事手段之外的一切手段，包括人道主义干预，对主权国家的内部情况施加影响，以促使它实现经济独立、社会稳定、民主参与、法治国家以及文化宽容等。这种放弃暴力的干预策略有利于民主化进程，[47]它们考虑的是，全球日益紧密地联系在过去已经使所有国家都相互依赖，并使它们对发挥间接影响的“软”权力（包括明确实施的经济制裁）非常敏感。

当然，由于目的比较复杂，策略比较昂贵，因此也就越来越难以使超级大国采取主动和承担费用。至少有四点重要的变量值得我们在这里提及一下：

（a）必须建立步调一致的安理会；

（b）必须培树起各个国家的政治文化，促使它们的政府在短期内采取“无私的”政策，以便对被动员起来的公众的规范压力作出反应；

（c）建立地区性政权机构，为世界组织创造有利的基础；

（d）采取温和的手段迫使全世界在面对全球性危险的时候把行动协调起来。

生态失衡，福利和经济力量的不平等，武器交易，特别是原子武器、生物武器和化学武器的扩散，恐怖主义，毒品犯罪，等等，所有

这些带来的危害是显而易见的。谁不对国际社会的学习能力一开始就感到非常绝望，他就必须把他的希望寄托在这样的事实之上，即这些危险的全球化早就在客观上把整个世界联合成为一个不由自主的风险共同体。

4

康德的世界公民观念满足于国与国之间的自然状态。对康德的世界公民观念适时加以修正，可以有力地激发我们对联合国加以改革，在地球上不同地区建立跨国行为主体。主要是对现有的人权政治架构加以改进。现有的人权政治从吉米·卡特当政时期以来获得了巨大的进步，但眼下也有了很大的倒退（1）。这种人权政治另一方面也引起了强烈的不满，认为在国际层面上努力贯彻人权会导致政治的道德化，从而造成自我破坏。当然，反对意见所依靠的人权概念未能把法律和道德有效地区分开来，因而含混不清（2）。

（1）这种批判意见所针对的是“普遍主义的修辞学”（Rhetorik des Universalismus），它集中反映在一些建议当中，认为应当把联合国建设成为“世界大同的民主体制”。改革的建议集中在三个方面：建立世界议会、设立国际司法机构和立刻着手改造联合国安理会。[48]

联合国一直都带有“常设国家代表大会”的特征。联合国要想抛弃作为政府代表大会的特征，就必须把联合国大会转变为一种参议院，并和下院分享其权能。在这个议会中，代表各个国家的不是其政府，而是选举出来的全体世界公民的代表。那些暂时拒绝按照民主程

序选举议员的国家，可以先由非政府组织来代理，这就决定世界议会本身就是被压迫人民的代言人。

设在海牙的国际法院缺乏起诉的权力。它的判决没有约束力，因此发挥的只能是一个仲裁法庭的作用。此外，海牙国际法院的司法管辖范围也只限于国际关系，而不涉及个人或个别公民与其政府之间的冲突。综合以上所述，汉斯·凯尔森（Hans Kelsen）早在50年前就发出建议要加大国际法院的权限。[49]国际刑事法庭迄今为止都是临时建立起来的，为的是审理战犯，因此也必须加以制度化。

安理会的设立是为了弥补联合国大会平均主义的不足；安理会应当充分反映世界的实际势力格局。经过50年的发展，这种理性原则要求适应世界局势的变化；当然，这点不能仅仅表现为富强的民族国家在安理会当中获得代表席位（比如，吸收日本和联邦德国作为常任理事国）。相反，除了世界上的大国（如美国）之外，安理会上还应当有地区性政权（如欧盟）的声音。此外，常任理事国之间强制性的一致通过，应当代之以适当的多数决定原则。总之，我们可以按照布鲁塞尔部长理事会的模式，把联合国安理会改造成一个具有行为能力的执行机构。此外，也只有在世界组织把武装力量置于自己的控制之下，并发挥警察作用的时候，各国才能把传统的对外政策和世界内政协调起来。

上述思考还是未能越出常规，因为依据的是国家宪法的组织结构。世界公民权利在概念上是比较清楚的，但要想得到履行，显然还需要我们在制度上作文章。但无论如何，康德所依据的道德普遍主义一直都是一种规范性的直觉范畴。针对这种关于现代性的道德—实践的自我理解，[50]出现了一种理论思潮，从黑格尔对康德的人类道德进

行批判开始，迄今为止在德国有着深远的影响。这种思潮的急先锋是卡尔·施米特，当然，施米特的论证在尖锐的同时也显得有些混乱。

施米特把“谁讲人类，谁就是在欺骗”的名言归纳为“所谓人性，就是兽性”（Humanität, Bestialität）。在施米特看来，“人性主义的欺骗”，其根源就在于法律和平主义的伪善，它打着和平与世界公民权利的幌子，发动了“正义的战争”：

如果一个国家以人类的名义与其政治敌人作战，那就不是一场为人类而战的战争，而是一场某个具体国家试图篡取一个普遍概念以反对其军事对手的战争。这与人们对和平、正义、进步和文明的滥用如出一辙，其目的无非是把这些概念据为己有，而否认敌人同样拥有它们。“人类”这个概念是一种特别有力的意识形态工具……[51]

施米特的上述论证在1932年的时候针对的是美国以及《凡尔赛条约》的战胜国，后来又扩展到针对日内瓦的国联和联合国。按照施米特的理解，建立在康德永久和平观念基础之上并追求建立世界公民状态的世界组织政治，遵守的是同样的逻辑：泛干预主义必然会导致泛刑事化，[52]进而导致它所追求的目标的反常化。

（2）在深入到施米特思考问题的特殊语境之前，我想简单地探讨一下施米特提供的论据，并揭示出他的核心问题。施米特有两个重要的观点：人权政治会导致战争，作为警察行为，这种战争具有道德特征；道德化会使对手成为敌人，这样，刑事化就为非人性打开了大门：

我们懂得这些词的微言大义，也知道，今天最恐怖的战争是打着和平的幌子进行的……而最恐怖的非人性也是打着人性的旗号进行的。[53]

论证上述两个观点依靠的是如下两个前提：

（1）人权政治的目的是要贯彻作为普遍主义道德组成部分的规范；

（2）由于道德判断依靠的是“善”和“恶”这样的标准，因此，（政治反对派或）战争对手的消极道德评价就会打破法律制度为（政治争论或）军事冲突所设置的界限。如果第一个前提是错误的，那么，结合人权政治来看，第二个前提也是错误的。

关于（1）：现代意义上的人权可以追溯到弗吉尼亚的《权利法案》和1776年美国的《独立宣言》以及1789年的《人权宣言》。这些宣言深受理性法政治哲学，特别是洛克和卢梭的影响。但是，人权在最初的宪法当中获得了具体的形态，并在国家法律制度当中作为基本权利得到保障，也绝非偶然。不过，正如我们所看到的，人权具有双重性：作为宪法规范，它具有实证意义，但作为每个人都享有的权利，它同时又具有超实证的意义。

在哲学讨论中，人权的双重性引起了误解。[54]一种观点认为，人权应当居于道德权利与实证权利之间；另一种观点则认为，人权在保持内容不变的情况下，应当可以同时表现为道德权利和司法权利——“表现为在前国家阶段就已经具有有效性，但尚未因此而生效的权利”。人权“不能凭空就获得满足或遭到拒绝，但可以加以保障或遭

到践踏”。[55]这样一种尴尬的形式表明，宪法的制定者无论如何也只是给道德规范披上了实证法的形式。在我看来，我们回过头来，坚持把自然法（权利）与成文法（权利）区分开来的古典做法是错误的。人权概念从一开始就没有什么道德内涵，而是现代主体权利的一种特殊形式，也就是说，是法权概念的一种特殊形式。人权究其本质而言是一种法权。使人权表现为道德权利的，不是其内涵，也不是其结构，而是一种超越了民族国家法律秩序的有效性意义。

历史上的宪法文本立足于“天生”的权利，通常都是一种“宣言”的形式：正如我们今天所说的，两者无疑都对实证主义的误解保持警惕，并认为人权“并不是由各自的立法者说了算”[56]。但是，这种修辞上的保留并不能使基本权利摆脱一切实证法的命运；基本权利也是可以改变的，甚至也可以失效，比如在政权更迭的时候。作为民主法律秩序的组成部分，基本权利同其他法律一样，具有两个方面的有效性：它不但具有实际有效性，也就是说，不但可以借助于国家的制裁力量而得以贯彻，而且要求具有正当性，也就是说，应当能够提供一种合理的论证。从论证的角度来看，基本权利事实上是十分重要的。

作为宪法规范，基本权利一直都有一种优势，具体表现为：它们对于法律秩序自身具有构成意义，因而也就为规范的立法活动确定了一定的框架。但是，在一切宪法规范当中，基本权利是十分突出的。一方面，自由的基本权利和社会的基本权利具备面向作为“人”（而非仅仅作为“国家成员”）的民众的一般规范形式。即便人权只有在一定的国家法律秩序范围内才能得到落实，它也在这个有效范围内为所有的人，而非单纯为国家公民提供权利保障。《基本法》中的人权

内容越是得到充分的发挥，生活在联邦德国的非国家公民也就越接近于国家公民的地位。[57]基本权利和道德规范一样，都具有这样一种普遍的有效性，它们面向的是人本身。正如现实当中有关外国人选举权的争论所表明的，政治基本权利在一定意义上也具有普遍有效性。这样也就触及了第二个更为重要的方面。基本权利之所以带有一种普遍有效性要求，是因为它们**只能**从道德的角度获得论证。其他的法律规范当然**也**可以用道德论据加以论证，但一般都是和伦理—实践论证以及实用主义论证同时进行的，它们关注的是一个历史法律共同体的具体生活方式或一定的政策所制定的具体目标。相反，基本权利所调节的内容具有一种普遍性，道德论据**可以为它们提供支持**。这些论据论证了这些规则为何符合所有人的利益，这些规则为何对**每个人**都有好处。

但是，这样一种论证形式绝没有剥夺掉基本权利的法权特征，也没有从它们当中提取出道德规范。（现代实证法的）法律规范不管是用什么理由来论证其正当性要求，都还保持着其权利形式。因为它们的这一特征不是由其内涵，而是由其结构决定的。就其结构而言，基本权利是可供诉讼的主观权利，其意义主要在于：用一种周到的方式把法人从道德律令的约束当中解脱出来。为此，基本权利为行为者的个人偏好行为提供了法律上的支持。道德权利是用约束自主人格自由意志的义务来加以论证的，而法律义务则是任意行为合法化的结果，而且是法律约束这些主观自由的**结果**。[58]

权利作为基本概念优先于义务，这种优先性是始于霍布斯的现代强制法结构造成的。针对从宗教视角或形而上学视角提出的前现代权利，霍布斯引导了一场视角转型运动。[59]非本体论道德支持的是义

务，权利则不然，它是用来保护个人的专断意志自由，当然必须遵守一定的原则，即凡是限制自由的一般法律没有明确规定的，也就是允许的。不过，由此产生的主权权利要想具有正当性，这种法律的普遍性就必须合乎道德的正义视角。主观权利保护的是专断意志的自由领域；对于现代法律秩序来说，主观权利概念具有一种建构性的力量。所以，康德才认为：

> 权利是条件的总和，有了权利，一个人的专断意志才能和其他人的专断意志在自由的普遍原则下和平共存。[60]

在康德看来，一切特殊的人权都有一个共同的基础，这就是平等自由的主观权利：

> 自由（不依赖于其他人的专断意志），只要能和任意一种其他自由在普遍原则下平等共存，那么，它就是任何一个人之为人所享有的原始权利。[61]

在康德那里，人权在权利学说当中相应地也就享有一席之地，而且只有在权利学说中才享有一席之地。同其他主观权利一样，人权也具有道德内涵。但是，虽然具有道德内涵，人权就其结构而言还是属于一种实证法和强制法秩序，它所论证的是可以诉讼的主观权利要求。从这个角度来说，人权的意义在于：要求成为在现有的法律秩序当中得到保障的基本权利，不管这个法律秩序是国家性的，还是国际性的，或是全球性的。可是，如果撇开其普遍有效性要求不论，这些

基本权利到目前为止只有在民主国家的国内法律秩序中才有可能获得一种明确的实证形式，这一点充分说明，人们把这些基本权利和道德权利混淆了起来。此外，这些基本权利在国际法当中的有效性也很有限，并期待着在处于发轫之初的世界公民秩序当中获得制度化。

关于（2）：第一个前提认为，人权究其本质而言是道德权利。如果这个前提是错误的，那么，上述两个观点当中的第一个也就不能成立，这个观点认为：在全球范围内贯彻人权的时候，遵守的是一种道德逻辑，因而会导致干预，只不过这种干预被伪装成了警察行为。第二个观点同时也就被动摇了：干预主义的人权政治必然会蜕变为一种“与恶的斗争”。这个观点一直还诱发出错误的前提：着眼于有限战争的国际法足以把军事冲突纳入“民事化的轨道”。即便这个前提是正确的，具有行为能力并合乎民主程序的世界组织之所以赢得名声，是因为它“用民事的手段”解决了国际冲突，而不是有限的战争。因为实现世界公民状态意味着，对于践踏人权，不能直接从道德角度加以谴责，而应当像对待犯罪行为一样，在国家法律秩序范围内根据制度化的法律程序加以追究。正是国与国之间自然状态的法律化维持了法律与道德之间的联系，并为被告提供了充分的法律保护，特别是在今天的一些重大战争犯罪和刑事犯罪案件当中，也就是说，保护他们免受道德歧视。[62]

5

我想通过讨论卡尔·施米特的异议，从元批判的角度展开这一论

证过程。在此之前，我要深入到这些异议的背景当中，因为施米特用一种并非总是透明的方式把不同的论证层面结合在一起。施米特对世界公民权的批判，主要是从歧视性的战争概念入手的。这样，他的批判看起来就明确集中在法律问题上。施米特的批判始终针对的是《联合国宪章》中对于侵略战争的刑事化以及让个人来承担战争的罪责，而直到第一次世界大战，古典国际法当中还没有这方面的规定。但是，施米特赋予了他的法律讨论以政治意义和形而上学论证。因此，我们想首先来阐明一下支持施米特提出异议的有关理论（1）；以便接下来深入探讨施米特论证的道德批判内核（2）。

（1）从表面上看，法学论证针对的是战争在国际法上的平民化（a）；而且还和政治论证联系在一起，而政治论证的目的似乎只有一个，就是维护一种稳定的国际秩序（b）。

（a）施米特拒绝把侵略战争和防卫战争区分开来，并非是因为难以操作。相反，施米特这样做是有其法学依据的，即只有在道德上保持中立的战争概念，才不会让个人为刑事化的战争承担责任，也才和国际法主体的主权是吻合的。因为，出于任意一种原因而发动战争的权利，对于一个国家的主权具有构成意义。正如有关著作所表明的，[63]在这个论证层面上，施米特还没有涉及道德普遍主义所带来的所谓灾难性的后果。只有把非歧视性的战争付诸实践，才能对战争行为加以约束，并且避免全面战争所带来的恐怖局面；而对于全面战争（totaler Krieg），施米特早在第二次世界大战之前就已经作了深入的分析。[64]

由此看来，施米特不过是认为，回归到以前的有限战争状态，是

在世界公民法层面实现国家自然状态和平化的一条现实主义途径。与战争的平民化比较而言，消灭战争无疑还是一个遥远的乌托邦。当然，对于这一观点的“现实论”，我们可以有充分的经验理由加以质疑。国际法是宗教战争的产物，也是西方理性主义的杰出成就；但是，单纯依靠这样一种国际法，还无法寻找一条现实可行的路径，重建古代和现代世界的势力均衡体系。因为古典国际法显然无法应对20世纪的全面战争。战争不断打破地区、技术和意识形态的局限，这背后隐藏着巨大的推动力量。要想遏止这些推动力量，与其依靠向主权政府发出无效的法律呼吁，不如依靠国家共同体的制裁和干预；因为回归到古典国际法秩序当中，恰恰又把行为自由完全归还给了那些必须改变其不文明行为的集体行为者。施米特所提供论据的这些弱点表明，法律论证只是一个表面，背后隐藏着的是另一种类型的犹豫不决。

第二次世界大战之后，施米特只有这样才能坚持他的纯粹法学论证：他把纳粹时期的大众犯罪作为一种特殊范畴悬隔起来，以此来坚持认为战争本身看起来还是有其道德中立性的。1945年，施米特在为纽伦堡审判对象弗利克（Friedrich Flick）撰写的鉴定意见中坚持区分战争罪和暴行。在施米特看来，暴行作为“非人性的典型表征”，超越了人的把握能力：

> 上级的命令既不能支持也不能开脱这样的暴行。[65]

施米特的这一区分当中贯穿的是一种纯粹诉讼策略，几年后在他的笔记当中显得更加清晰。从这本《笔记》（*Glossarium*）中可以清

楚地看到，施米特认为，不但侵略战争没有犯罪，屠杀犹太人这样的破坏文明的行为也没有犯罪。他追问道："什么是反人性的'犯罪'？你们听说过有反爱情的犯罪吗？"他还怀疑这些战争当中是否真的关乎法律事实，因为这些犯罪行为的"保护对象和侵略对象"不是十分明确：

种族灭绝，种族屠杀，多么感人的概念；我就有过切身体验：比如1945年对普鲁士—德意志政府官员的清洗。

施米特对种族灭绝的理解可谓十分微妙，由此，他还进一步得出结论认为：

"灭绝人性的犯罪"只是一切消灭敌人附加条款中最普通的一条。

在其他地方还有这样的话：

有灭绝人性的犯罪，也有捍卫人性的犯罪。灭绝人性的犯罪源于德国人，捍卫人性的犯罪则加于德国人。[66]

这里使用的显然是另一种论据。贯彻世界公民权利，会导致歧视性的战争概念；这不再会仅仅被看作是对全面战争的错误反应，而是全面战争的根源。全面战争是"正义战争"的当代表达形式，这种战争当中必然贯穿着一种干预主义的人权政治："关键在于，战争的总体性首先就属于战争的正义性。"[67]施米特就是这样来为道德普遍主义

辩解的，并把论证由法律层面转移到了道德层面。在施米特看来，回归到古典国际法，就是为了避免全面战争。但是，我们始终无法理解的是，施米特是否认为，真正可恶的就是全面战争，也就是发动战争的非人性特征；或者说，施米特是否害怕战争自身失去其价值。但我们可以肯定的是，施米特在为《政治的概念》（*Der Begriff des Politischen*）撰写的附录中曾描述过战争在非军事领域中的全面扩展过程，他认为，全面战争才是真正为了保全民族：

> 超出纯军事领域的一步，不仅带来了量的扩展，而且带来了质的提高。因此，它（全面战争）并不意味着敌对的缓和，而是意味着敌对的强化。单是由于战争强度有可能这样被提高，朋友与敌人的概念就又自动地变成了政治的概念，即便是在政治特征完全淡化的地方，它们也摆脱了私人用语和心理学用语的领域。[68]

（b）但是，如果这位和平主义的坚定反对者不是这么十分地关心阻止战争滑向全面化的话，那么，他所关心的可能就是其他的东西，具体而言，就是捍卫一种国际秩序：在这样一种国际秩序当中，依然可以通过上述途径来发动战争和解决冲突。进行非歧视性的战争，丝毫也不会破坏国家在捍卫自我过程中建立秩序的机制。因此，必须加以规避的，不是全面的战争，而是政治领域的崩溃，而这个政治领域的基础是关于对内政策和对外政策的经典区分。施米特用他自己的政治理论对此加以了论证。根据这一理论，建立在法律和平基础上的对内政策必须要靠国际法允许范围内的好战的对外政策来加以补充，因为垄断权力的国家只有通过与外部敌人的斗争来保持和更新其政治

的实质，才能抵抗住国内敌人的颠覆力量，才能长期捍卫法律和秩序。政治的实质只有在一个民族充分认识到屠杀和牺牲的可能性的过程中才能得到更新，因为政治就其本质而言是和“消灭肉体的现实可能性”联系在一起的。所谓“政治”，就是一个民族认清敌人，反对“异己的他在”消灭自身存在的能力和意志。

施米特关于“政治本质”的滑稽观点，在这里让我们感兴趣的只是其论证意义。因为，活力论的政治概念是施米特如下观点的基础：一旦进入到充满“征服暴力”的国际角逐舞台，政治的创造力就必定会转变为破坏力。人权和民主在全球范围内的贯彻，应当对世界和平起到促进作用，却带来了意想不到的效果——使“具有形式公正性”或遵守国际法的战争越出了其界限。虽然没有落入自由角逐的境地，也肯定会席卷到现代社会的一切自主和文明的生活领域。施米特警告人们，用法律和平主义消除战争会带来灾难性的后果；他所依靠的是一种形而上学，这种形而上学充其量可以立足于关于“暴风骤雨”的美学，而且还是过了时的。

（2）当然，我们也可以从这种好斗的生命哲学中归纳出一种视角并加以阐明。在施米特看来，建立在意识形态基础上的“以战制战”（Krieg gegen den Krieg）背后，隐藏着一种人类道德的普遍主义（始于康德）；“以战制战”把“有组织的国家统一体”之间（无论是在时间上，还是在社会层面上或是在物质上）有限的军事冲突演变成无边无际的内战。

所有的一切都表明，施米特对联合国维持或建立和平的干预行为的反应与恩岑斯贝格（Hans Magnus Enzensberger）没有什么区别：

对于西方来说，比较特别的是普遍主义的修辞。由此建立起来的预设应当适用于一切情况，毫无例外，也毫无差别。普遍主义当中没有远近的区分；普遍主义是绝对的，也是抽象的……但是，由于我们的一切行为都是有限的，因此，要求与现实之间的差距就会越来越大。这样发展下去，客观主义的虚伪界限很快就会被打破；于是，普遍主义就会暴露出它是一个道德陷阱。[69]

也就是说，是人性道德的错误抽象使我们落入自我幻想的深渊，并使我们的自我苛求变成一种伪装。这样一种道德所跨越的界限，是恩岑斯贝格和盖伦（Arnold Gehlen）从人类学的角度用空间上的远近概念划定的[70]：一种十分扭曲的本质只有在肯定可以进入的附近领域才能发挥道德作用。

施米特在说到伪装的时候，首先想到的是黑格尔对康德的批判。他对他那卑鄙的表述“所谓人性，就是兽性”作出了模糊的解释。乍看起来，施米特的解释好像是从霍克海默那里来的：

我们总是说城市是中心墓地，而不说那里是屠宰场，这样做是出于文雅。但屠杀是很显然的，如果我们野蛮地说出屠杀一词，我们也就太不人道了。[71]

这段话之所以是模糊的，因为施米特看起来首先是从意识形态批判的角度反对把柏拉图的普遍概念加以抽象化；在施米特看来，这种抽象化的做法是错误的，因为它美化了普遍概念。而我们用这些概念

通常把胜利者反文明的一面，也就是失败者和牺牲者的苦难给遮蔽了起来。然而，这样一种解释方法所要求的，恰恰是他所反对的道德普遍主义坚持的平等尊重和普遍同情。施米特（和墨索里尼所阅读的黑格尔[72]）的反人性主义所追求的，不是战争的结果，而是战争过程本身——也就是黑格尔所说的民族的“肉案”、“战争的荣耀”。此外，施米特还说道：

> 人类不会发动战争……人类的概念和战争的概念是水火不容的。[73]

因此，在施米特看来，人类道德错误忽视的正是政治的自然秩序，也就是他所谓的必须区分清楚朋友和敌人。由于人类道德用“善”和“恶”这两个概念来把握政治关系，因此，它也就会认为政治对手“缺乏人性，十分可恶，不仅应当予以提防，而且必须彻底加以消灭”。[74]同样，由于歧视性的战争概念依据的是人权的普遍主义，因此，国际法说到底还是受到了道德的影响，而道德可以揭示出现代战争和内战“打着人类的旗号”所作出的非人性的行为。

即便撇开施米特所处的实际环境不论，这种道德批判的论据也产生了深远的影响。因为在这个论据当中，一种正确的观点与一个糟糕的错误是交织在一起的，而这个错误是由敌友二分法的政治概念助长起来的。错误的真正核心在于：法律和政治的彻底道德化，实际上破坏了我们试图用道德的充足理由为法人所提供的保护。同时，错误也在于，要想阻止这种道德化，就必须用法律来防止或清除国际政治，必须用道德来防止或清除法律。从法治国家和民主制度的前提来看，这两种做法都是错误的：法治国家观念要求我们用正当的法律来引

导国家对外和对内的暴力实质；法律的民主正当化应当保证权利能够与大家承认的道德原理保持一致。世界公民权利是法治国家观念的产物。有了世界公民权利，国内和国际的社会交往以及政治交往的法律化过程之间才能建立起一种对称的关系。

如果施米特还坚持认为对内的法律和平状态与对外的好战状态之间的不对称性，那么，他就是前后不一致，而这一点很是值得我们引以为鉴。施米特认为，国家内部的法律和平状态只不过是掩盖了国家机构与威胁它们的敌人之间的冲突，因此，在施米特看来，国家权力的拥有者可以把政治对手的代表看作是国家内部的敌人——顺便说一句，这种做法今天在联邦德国一直还阴魂不散。[75]在民主法治国家中，则由独立法院和（特殊情况下甚至是由公民的不服从所激发起来的）全体公民来决定关于违宪行为这样的敏感问题；但在施米特看来则不是这样，他认为，违宪行为应当交由掌握政治权力的人去裁决，这些人可以认为政治对手是内战的敌人，因此可以绳之以法。法治国家在国内交往的边缘地带控制不力，从而导致了施米特所担心的国际交往和平化的后果：用道德范畴来处理受到法律保护的政治行为，并把对手塑造成邪恶的代言人。但这并不一定就会要求国际交往可以抛开类似于法治国家的调节机构。

事实上，把政治直接加以道德化，在国际舞台上以及在一国政府与其敌人的冲突过程中都产生了负面效果。施米特之所以不顾悖论而首肯这一点，是因为他把负面效果放到了一个错误的地方。但是，在上述两种情况下，导致负面效果的原因仅仅在于，一种受到法律保护的政治行为或国家行为从双重意义上讲都是错误的：首先，它被道德化了，而且根据的是“善”和“恶”这两个范畴；其次，它被刑事化

了，而且根据的是“对”和“不对”这两个范畴；此外，一个公正的审判机关以及一种中立的惩罚措施，它们所具有的法律前提也没有得到满足，而这是施米特所忽略的关键环节。一个世界组织的人权政治如果为一种干预提供了一种道德合法化的基础，而这种干预实际上不过是两派之间的斗争，所提供的道德合法化也不过是一种法律的表象合法化，那么，它就必然会转变成为人权的基础主义。在这样的情况下，世界组织或打着其名义的联盟，就是一场“骗局”，因为它对战争双方的军事冲突采取了一种中立的警察措施，而且还用有关法律和判决加以论证。

> 合乎道德的呼吁如果不是为了完成实现人权所必需的法律程序，而是完全为了一种可以澄清践踏人权的解释模式；如果它们是必要制裁的唯一理由，那么，它们就有导致基础主义的危险。[76]

此外，施米特还坚持认为，国际间权力政治的法律化，亦即人权在国际范围内的实现，在迄今为止一直都被军事主宰的层面上必然会导致这样一种人权基础主义。施米特的这个观点是错误的，因为它的前提就站不住脚：在施米特看来，人权具有道德本质，实现人权也就意味着道德化。我们在上文曾指出过，国家交往法律化也有一定的问题。问题就在于：迄今为止一直所说的“政治”概念还应当归入权利范畴。因为，和道德不同，法律符码并不要求根据“善”和“恶”的标准来直接作出道德评价。克劳斯·君特把问题说到了点子上：

> 否定（卡尔·施米特）对违反人权的行为所作的政治解释，并不

意味着要用一种彻底的道德解释取而代之。[77]

人权不能和道德权利混为一谈。

克劳斯·君特坚持法律和道德是有区别的，但这种区别并不意味着，实证法就没有道德内涵。通过政治立法的民主程序，道德论据也进入了规范论证和法律自身当中。正如康德曾经指出的，法律和道德之间的不同在于正当性的形式特征。这样，有些道德行为（比如信念和动机）彻底摆脱了法律的约束。但是，法律符码要求有关机构在为了保护有关各方而作为判决和惩罚的时候，首先必须遵守法治国家严格规定的程序，而且，这种程序可以接受主体间的检验。如果说，道德人格似乎完全处于内在法律机关对良知的拷问之下，那么，法律人格则始终处于（有着充分道德基础的）自由权利的保护之下。因此，对于权力政治面临道德化危险的真正回应，“不是政治的非道德化，而是通过民主的程序把道德转化成为一种实证的法律体系，并且具有合法的应用和贯彻程序”。[78]要想避免人权的基础主义，就不能光是抛弃人权政治，而只能通过在世界公民权利层面上把国际关系从自然状态转向法律状态。

注 释：

1 本文写作依据的都是魏瑟尔（W. Weischel）主编的《康德全集》（研究版）（*Wissenschaftliche Buchgesellschaft* [Studienausgabe], Darmstadt; Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1964）。引文均出自“永久和平论”（Zum Ewigen Frieden）一文，载《康德全集》，第6卷，第195—251页。中译文引文参考的是康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1991。——译者注

2 《康德全集》，第4卷，第478页。
3 《康德全集》，第6卷，第200页。
4 同上，第212页。
5 同上，第172页。
6 同上，第213页。
7 《康德全集》，第4卷，第475页。
8 《康德全集》，第6卷，第212页。
9 同上，第247页。
10 同上，第169页。
11 请参阅舒尔策：《欧洲历史上的国家与民族》（*Staat und Nation in der Europäischen Geschichte*, München, 1994）。
12 请参阅阿尔布吉（D. Archibugi）、赫尔德（D. Held）：《世界主义民主》（*Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, 1995），导论，第10页及以下诸页。
13 《康德全集》，第6卷，第226页。
14 请参阅卢卡奇：《青年黑格尔》（*Der junge Hagel*, Zürich, 1948）。
15 迪特·桑哈斯（D. Senghaas）："国际政治"（Internationale Politk im Licht ihrer strukturellen Dilemmata），载其《世界向何处去？》（*Wohin drijiet die Welt?*, Frankfurt am Main, 1994）。
16 吉登斯在其《现代性的后果》（*The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990）中就是这样定义"全球化"的，见第64页。
17 请参阅克尼普（R. Knieper）：《国家主权》（*Nationale Souveränität*, Frankfurt am Main, 1991）。
18 请参阅奈（J. S. Nye）："软实力"（Soft Power），载《外交政策》（*Foreign Policy*, 80, 1990），第153—171页。
19 《康德全集》，第6卷，第238页。
20 同上，第228页。
21 同上，第216—217页。
22 关于"告别国家世界"，请参阅切姆皮尔（E. O. Czemoiel）：《转型中的世界政治》（*Weltpolitk im Umbruch*, München, 1993），第105页及以下诸页。
23 请参阅维尔默（Albrecht Wellmer）和霍耐特（Axel Honneth）的文章，载布鲁姆利克（M. Brumlik）、布隆克霍斯特（H.Brunkhorst）编：《共同体与公正》（*Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1993），第173页及以下诸页；第260页及以下诸页。
24 请参阅哈贝马斯：《柏林共和国的规范性》（*Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt am Main, 1995），第167页及以下诸页。
25 《康德全集》，第6卷，第226页。
26 同上，第46—47页。
27 关于"Volk als lernendem Souverän"，请参阅布隆克霍斯特（H. Brunkhorst）：《民主与差异》（*Demokratie und Differenz*, Franlfurt am Main, 1995），第167页及以下诸页。
28 《康德全集》，第6卷，第38页。
29 请参阅伊森泽（J. Isensee）："人权的世界警察"（Weltpolizei für Menschenrechte），载

（*Juristische Zeitung*, vol. 50, 1995, issue 9），第421—430页。

30 请参阅格林伍德（Chr. Greenwood）："是否存在人道主义干预权利"（Gibt es ein Recht auf humanitaere Intervention），载（*Europa-Archw*, 4, 1993），第93—106页。这里的例子请参阅第94页。

31 请参阅哈贝马斯：《在过去与未来之间》（*Vergangenheit als Zukunft*, München, 1993），第10—44页。

32 请参阅本书下文第237页及以下诸页。

33 《康德全集》，第6卷，第223页。

34 施米特：《走向非歧视性战争概念》（*Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* [1938], Berlin, 1988），第16页。

35 同上，第19页。

36 关于维也纳人权会议情况，请参阅沃尔夫鲁姆（R. Wolfrum）："国际人权保护的发展过程"（Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes），载（*Europa-Archiv*, 23, 1993），第681—690页；胡贝尔（W. Huber）："人权与人的尊严"（Art: Menschenrechte/Menschenwürde），载《神学百科全书》（*Theol. Realenzyklopädie*, XXII, Berlin, New York, 1992），第577—602页；里德尔（E. Riedel）："人权的第三个维度"（Menschenrechte der dritten Dimension），载《欧洲基本权利杂志》（*Europäische Grundrechte Zeitschrift*, 1989），第9—21页。

37 1993年，安理会设立法庭控诉前南斯拉夫的战犯。

38 克瓦里奇（H. Quaritsch）在他为施米特著作的后记中是这样写的。《侵略战争在国际法上的罪行》（*Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges* [1945], Berlin, 1994），第125—247页，这里的内容请参阅第236页及以下诸页。

39 请参阅格林伍德的分析和结论，格林伍德："是否存在人道主义干预权利"。

40 同上，第104页。

41 同上，第96页。

42 《康德全集》，第6卷，第211—212页。

43 请参阅库柏（R. Cooper）："是否存在一种新的世界秩序？"（Gibt es eine neue Weltordnung?），载（*Europa-Archiv*, 18, 1993），第509—516页。

44 关于讨论框架，林德霍尔姆（T. Lindenholm）提出了一个合理的建议，见"人权的跨文化合法性"（The Cross-Cultural Legitimacy of Human Rights），载《挪威人权研究》（*Norwegian Institute of Human Right*, No. 3, Oslo, 1990）。

45 请参阅森哈斯（D. u. E. Senghaas）："如果想要和平，就要为和平做准备"（Si vis pacem, para pacem），载《利维坦》（*Levithan*, 1992），第230—247页。

46 切姆皮尔（E. O. Czempiel）用不同的例子探讨了哲学策略，见施瓦茨（G. Schwarz）："国际政治与政权转型"（Internationale Politk und der Wandel von Regimen），载《政治杂志特刊》（*Sonderheft der Zeitschrift für Politik*, Zuerich, 1989），第55—75页。

47 我依据的是阿尔布吉（D. Archibugi）："从联合国到世界主义民主"（From the United Nations to Cosmopolitan Democracy），载阿尔布吉、赫尔德：《世界主义民主》，第121—162页。

48 请参阅汉斯·凯尔森（Hans Kelsen）：《法律带来和平》（*Peace through Law*, Chapel Hill,

1944）。

49 请参阅哈贝马斯：《现代性的哲学话语》（*Der philosophische Diskurs der Modeme*, Frankfurt am Main, 1985），第390页及以下诸页。

50 施米特：《政治的概念》（*Der Begriff des Politischen* [1932], Berlin, 1963），第55页。请参阅伊森泽："人权的世界警察"，第429页。

51 请参阅施米特：《笔记》（*Glossarium* [1947–1951], Berlin, 1991），第96页。

52 施米特：《政治的概念》，第94页。

53 请参阅圣舒（St. Shue）、赫尔利（S. Hurley）编：《论人权》（*On Human Rights*, New York, 1993）。

54 霍费（O. Hoeffe）："人权作为民主的合法性和批判标准"（Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Massstab der Demokratie），载施瓦德莱因德（J. Schwardtlaender）编：《人权与民主》（*Menschenrechte und Denwkrtie*, 1981），第250页。请参阅其《政治的正义性》（*Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1987）。

55 科尼希（S. Koenig）：《关于人权的论证问题：霍布斯—洛克—康德》（*Zur Begruendung der Menschenrechte*, Freiburg, 1994），第26页及以下诸页。

56 政治参与权作为人权的内涵，表明每个人都有权利作为一个政治共同体的公民。

57 请参阅贝道（H. A. Bedau）对于人权结构的分析："国际人权"（Internalitional Human Rights），载里根（T. Regan）、韦尔（D. van de Weer）编：《所有人的正义》（*And Justice for All*, Totowa, 1983, p. 297）。

58 请参阅科尼希：《关于人权的论证问题：霍布斯—洛克—康德》，第84页及以下诸页。

59 《康德全集》，第4卷，第337页。

60 同上，第345页。

61 关于伦理、法律以及道德的分化，请参阅福斯特（Rainer Forst）：《正义的语境》（*Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1994），第131—142页。

62 请参阅施米特：《侵略战争在国际法上的罪行》。

63 请参阅施米特：《政治的概念》和《转向一种歧视性的战争概念》。

64 施米特：《侵略战争在国际法上的罪行》，第19页。

65 施米特：《笔记》（*Glossarium* [1947—1951], Berlin, 1991），第113、265、146、282页。

66 施米特：《转向一种歧视性的战争概念》，第1页。

67 施米特：《政治的概念》，第110页。

68 同上，第27页。

69 请参阅恩岑斯贝格（H. M. Enzensberger）：《内战面面观》（*Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt am Main, 1993），第73—74页；此外还有霍耐特（A. Honneth）：《普遍主义作为道德陷讲》（*Universalismus als moralische Falle*），载《水星》（*Merkur*, 1994），第867—883页。

70 盖伦：《道德与超道德》（*Moral und Hypermoral*, Frankfurt am Main, 1969）。

71 施米特：《笔记》（*Glossarium* [1947—1951], Berlin, 1991），第259页。

72 请参阅同上，第229页。

73 施米特：《政治的概念》，第54—55页。

74 同上，第37页。

75 请参阅哈贝马斯：《政论集》（*Kleine Politische Schriften*, Frankfurt am Main, 1981），第328—339页。

76 克劳斯·君特（Klaus Günther）："与恶的斗争？"（Kampf gegen Boese? Wider die ethische Aufruestung der Kriminalpolitk），载《批判法学》（*Kritische Justiz*, 27, 1994），第135—157页（括号里的内容是我附加的）。

77 同上，第144页（括号里的内容是我附加的）。

78 施米特：《政治的概念》，第144页。

民主法治国家中的承认斗争

现代宪法得益于这样一种理性法的观念，即公民有权利自己决定组成一个共同体，而且，在这个共同体里面，所有公民都是自由而平等的权利伙伴。尽管公民希望通过实在法（positives Recht）对其共同生活加以合法的规整，但他们之间必须相互承认的权利还是要依靠宪法才能生效。这样也就已经设定了主观权利概念和作为权利承担者的个体法人概念。现代法律所保障的虽然是获得国家认可的主体间性承认关系，但由此产生的权利所保障的却永远都是个别法律主体的完整性，也就是说，维护个体的完整性——在法律上并不比在道德中来得要脆弱——取决于相互承认关系的完善结构。那么，这样一种建立在**个体主义**基础上的权利理论，是否能够解释清楚那些看来要坚持和强调**集体**认同的承认斗争呢？

一部宪法可以说就是一件历史设计。公民代代相传，但永远都必须遵守宪法。民主法治国家行使政治权力具有双重途径，即对现实问题从制度层面上加以处理，以及根据程序对各种不同的利益加以调

节。[1]这两种途径都必须看作是法律系统的具体实施。但是，在政治舞台上，针锋相对的是集体行为者，他们为了集体的目标和集体财富的分配而你争我夺，互不相让。只有在法庭上和在法学话语中，才会涉及个体的可诉权利。即使是已经生效的法律，随着语境的变迁，面对新的要求和新的利益格局，也必须重新加以解释。这场斗争的核心是解释和贯彻历史上未能兑现的要求，实际上就是为了争取重新恢复集体行为者的合法权利，维护其尊严不受轻视。正如霍耐特所说，在这场“承认的斗争”中，侵犯完整性的集体经验表现得相当突出。[2]可是，这些现象是否一定会适用于建立在个体主义基础上的权利理论？

自由主义和社会民主主义依靠其政治成就，对此都作出了肯定的回答。自由主义也好，社会民主主义也好，它们都是从资产阶级解放运动和欧洲工人运动中产生出来的。他们的目的都是要保护下层群体的权利，以便阻止社会分化成不同的阶级；但是，只有在社会自由主义改良运动一帆风顺时，反对压迫被剥夺同等社会生活机会的集体的斗争，才表现为社会福利国家普及公民权的斗争。国家社会主义（Staatssozialismus）垮台之后，唯一的出路事实上也就在于改变雇佣劳动者的依附地位，使他们拥有参与社会和政治的权利，从而真正能够生活在安全、公正和幸福的社会当中。资本主义社会中不平等的社会生活条件，应当通过更加公平地分配集体财富来加以均衡。这个目标和权利理论是完全一致的，因为（罗尔斯所说的）“社会基本财富”（Grundgüter）不是分配给个体（比如金钱、自由时间和服务），就是为个体所使用（比如交通、医疗和教育等基础设施），所以，它们能够满足个体建功立业的需要。

可是，乍看起来，集体认同的承认要求以及**文化生活方式的平等**要求的确有些异样。今天，女权主义者、多元文化社会中的少数民族、争取民族独立的人民以及要求文化在国际舞台上享有平等地位的前殖民地居民，都提出了这样的要求。无论是在一个主流文化语境中，还是在以大西洋和欧洲为轴心的国际社会里，处于边缘地位的文化生活方式和文化传统都要求其合法地位和生存条件能够得到承认和保障，说穿了，这难道不是在要求一种**集体权利**吗？这种集体权利打破了我们有关民主法治国家传统的自我理解，因为我们仅仅强调主观权利，从这个意义上讲，我们实际上也是在主张一种“自由主义”的民主法治国家。

针对这个问题，泰勒（Charles Taylor）作了详细的解答，从而使讨论向前迈进了一大步。[3]（泰勒的文集和其他的评论被收集成册，）这些评论表明，泰勒的原创性思想也遭到了批判。我认为，泰勒在关键问题上是模棱两可的；他把民主法治国家区分为两种不同的模式，分别称之为自由主义1（Liberalismus 1）和自由主义2（Liberalismus 2）。由此命名来看，泰勒所青睐的第二种民主法治国家，仅仅是对歪曲自由主义基本原则所作的一次修正。但在作深入考察时，泰勒却又对自由主义基本原则本身进行了抨击，并对现代自由观的个体主义内核提出了质疑。

1. 泰勒的“承认政治”

古特曼（Amy Gutmann）的观点无可辩驳。她认为：

彻底的公共承认应当包括两种尊重形式：1. 尊重每一个个体的独特认同，而不管他们的性别、种族或人种如何不同；2. 尊重下层群体成员所青睐或与他们息息相关的行为方式、实践以及各种各样的世界观。这里所说的下层群体除了妇女之外，还包括亚裔美国人、非裔美国人、印第安人以及美国境内其他各种群体。[4]

古特曼所说的下层群体，同样也包括德国境内的外籍工人（Gastarbeiter）以及其他外国人、塞尔维亚境内的克罗地亚人、乌克兰境内的俄罗斯人、土耳其境内的库尔德人，以及残疾人、同性恋者，等等。要求尊重他们，倒不是想把社会生活条件彻底扯平，而是为了保护下层群体的生活方式和传统的完整性，以便让它们的成员能够通过这些生活方式和传统重新确立起自我。当然，文化上的歧视，通常都与严重的社会压迫密切相关，而且两者相得益彰。问题是：第二种尊重是否根源于第一种尊重，也就是说，是否根源于平等尊重一切个体的原则；或者说，这两种尊重要求之间是否必定会发生冲突或至少在某些情况下会发生冲突。

泰勒强调认为，维护集体认同，便会与主体的自由平等权利发生抵牾，也就是说，有悖于康德所说的独特而源始的人权，所以，一旦发生冲突，我们就必须判断清楚，二者孰优孰劣。泰勒的论据如下：由于第二种要求所关注的特殊性，恰好是第一种要求所忽略的内容，因此，权利平等原则一定会被贯彻到两种背道而驰的政治当中：一种是尊重文化差异的政治，另一种则是普及个体权利的政治。前者应当能够抵偿后一种求同的普遍主义政治所要付出的代价。泰勒用“善”（das Gute）和“正义”（das Gerechtige）这样的道德理论概念所拼凑

起来的对立，在我看来纯属无中生有，毫无道理。罗尔斯和德沃金（Ronald Dworkin）这样的自由主义者，要求建立一种伦理上保持中立的法律制度，以确保每个人都有自己的善的概念；泰勒和瓦尔策这样的社群主义者则不然，他们否认法律的伦理中立性，认为只能冀望于法治国家在必要时积极确立特定的美好生活观念。

泰勒援引加拿大为例。魁北克省说法语的居民虽然在全国属于少数，但在该省范围内却占据多数。他们要求魁北克在全国范围内自成一个“独立的社会”。此外，他们还阻止说法语的居民和移民把子女送往英语学校，规定拥有50名以上雇佣工人的企业必须把法语当作通用语，并在全省范围内把法语作为公共用语，想以此来保障其生活方式的完整性，免遭盎格鲁-撒克逊主流文化的侵蚀。在泰勒看来，第一种权利理论对于这类集体目标肯定是不理不问：

> 像魁北克这样一个拥有集体目标的社会违背了（自由主义1）这样一种模式。……按照该模式，如果我们把能够运用自己喜爱的语言做广告看成是基本权利的话，那么，我们就忽视了一项本质上的区别，而这样做将是十分危险的。因为，关键在于，把永远不应受到束缚所以必须得到具体落实的基本自由与特权和豁免权区别开来；后者虽然重要，但由于政治原因，只要理由充分，就可以予以取消或加以限制。[5]

为此，泰勒提出了一种对应的模式。在一定的条件下，该模式允许对基本权利加以限制，以保障受到威胁的文化生活方式的平等地位，以及实行一系列的政策，“积极替该群体制造成员，比如说让他

们的后辈也把自己看作是说法语的人。我们不能认为，这样的政策仅仅是为了替现有居民打开一条特殊的生存门路”。[6]

泰勒先否定掉自由主义1，然后再来阐述其权利理论，这样就使他所说的（自由主义1和自由主义2）不可调和的论点听起来言之凿凿。此外，泰勒所分析的加拿大的例子，也不具备典型性，所提问题的法律意义也不明确。在着手讨论上述两大问题之前。我想先指出一点：我们如果正确领会了权利理论，就会发现它对文化差异绝不是熟视无睹。

按照泰勒的理解，自由主义是这样一种理论，它所保证的基本权利在于：一切权利伙伴都具有同样的主体行为自由；一旦发生争执，则由法庭来裁决究竟谁享有何种权利；所以，每个人都受到同等尊重的权利，也就仅仅体现为受到法律保护的自主。每个人都可以使用这种自主，来实现其个人的生活设计。这样来解释法律系统，并没有摆脱掉家长制作风，因为它把自主概念一分为二，没有注意到法律的接受者（Adressaten）要想获得康德意义上的自主，就必须能够把自己视为法律的制定者；而根据所制定的法律，他们又都是私法主体。自由主义1忽视了私人自主与公共自主同源同宗这一事实。我们说私人自主和公共自主同源同宗，并不意味着公共自主只是私人自主的一种外在补充，而是说它们之间有着一种内在联系。也就是说，它们之间肯定有着抽象意义上的联系。这是因为，私法主体如果在共同实现其公民自主的同时，没有清楚地认识到合法的兴趣和标准，并就他们应当永远保持步调一致的重大问题达成共识，那么，他们最终也就无法享有平等的主体自由。

我们只要认真地对待法治国家与民主之间的内在联系，就会发

现，法律系统不仅对于不平等的社会生活条件不是无动于衷，就是对于文化差异同样也不是置若罔闻。我们只要同时赋予主观权利的承担者一种主体间性的认同，就能避免泰勒这种或然性的解释所造成的盲目性。个人，包括法人，只有经过社会化，才能充分个体化。[7]由此可见，一种得到正确领会的权利理论所要求的承认政治，应当维护个体在建构其认同的生活语境中的完整性。这一点无须任何对应模式从另一个规范角度对个体主义法律体系加以修正，而只要坚定不移地把法律系统付诸实现就行了。当然，如果没有社会运动和政治斗争，法律体系的实现也是很困难的。

这点我想用女权主义的历史来加以说明。为了不屈从于强权势力，实现其正当的政治目标，女权主义不得不一次又一次地从头再来。与西方社会中法律的普遍发展过程一样，女权主义的求同政治在过去的一个世纪中也一直伴随着这样一种模式，我们可以称之为法律平等与事实平等之间的辩证法。有了法律平等，行为自由也就有了保障；行为自由千差万别，所以不会带来生活处境或权力地位的实际平等。但现在看来，一方面，如果法律中规定的机会均等原则的实际前提不能得到充分的满足，那么，法律平等的规范意义将会适得其反；另一方面，实际的生活处境或权力地位所要求的平等又不能导致一种规范化的干涉，使假定的受益者的活动空间仅限于建构一种自主的生活。如果权利政治把目光紧紧盯着保护私人自主，而无视私人的个体权利与参与立法的公民的公共自主之间的内在联系，那么，它将在洛克意义上的自由主义权利范式与一种目光同样短浅的社会福利国家权利范式之间无望地摇摆。这点同样也适用于男女之间的平等问题。[8]

起初，自由主义政治的目的在于破除根据性别认同而获得的地

位，确保妇女在就业、社会承认、教育和政治权力等方面的竞争中享有平等的机会。但是，形式平等仅仅部分得到了贯彻，这样反倒使妇女实际上受到不平等对待这一事实显得更加突出。有鉴于此，社会福利政治针对妇女怀孕、生育和离婚时的社会压力作出了一系列的特殊规定，以保障她们在社会、就业和家庭中的权利。可是，女权主义的批判不但对准未能兑现的自由主义要求，而且也针对那些成功推行社会福利纲领所造成的悖论后果，比如，由于补偿制度，妇女失业风险加大了，低工资阶层中妇女的比例过大，“儿童福利”面临重重问题，还有妇女的处境越来越贫困这一普遍问题，等等。从法律角度看，产生这种反身性歧视的一个根本原因在于，判定谁处于困境以及划分贫困群体所使用的分类标准过于粗梗。这就是说，这些“虚假”的分类导致了对生活采取“规范化”的干预，从而把旨在补偿损失的措施变成了新型的歧视，自由非但没有得到保障，反而被扼杀掉了，就女权主义的权利领域而言，社会福利政治的温情主义依然是在作表面文章，因为传统的解释模式仍然指导着立法和司法，而立法和司法又强化了现存的性别认同。

性别角色和性别差异的分类涉及一个社会的文化自我理解的基本层面。直到今天，激进女权主义者才使我们意识到这种自我理解具有易错性，从本质上讲也是有争议的，因此亟须进行修正，必须澄清决定（一群）男人和女人的经验和生活境遇之间差异的方方面面。而男人和女人之间的这些差异对于保证建立在机会均等原则之上的主体行为自由有着重要意义。[9]所以说，妇女争取平等地位的斗争是一个极其出色的例子，它表明改变法律范式势在必行。现有的两种法律规范争执不休，围绕着的问题是，究竟应当通过私人竞争的主体自由

还是通过福利官僚制的当事人所要求的客观上得到保障的利益来保护法律人格的自主性；但现在应当代之以一种程序主义的法律概念（prozeduralitische Rechtsauffassung）。根据这种法律概念，民主进程必须同时保障私域自主和公域自主：除非在公共讨论中那些涉及切身利益的人自己起来阐明并证明对于典型的平等或不平等永远都是事关重大的方方面面，否则，主体权利虽然应当保障妇女在私域中过一种自主的生活，却无法得到恰如其分的表达。平等公民的私域自主只有在他们积极行使其公共自主时才能得到保障。

“自由主义”模式的法律体系否认（私域自主与公域自主）之间的这种内在联系，所以，它势必要把普及基本权利误解成抽象地抹平差异；这里所说的差异，既包括文化差异，也包括社会差异。但这些差异必须紧密依靠语境才能被认识清楚，并得到适当的关注，也只有这样，法律体系才能沿着民主的道路而被付诸实现。公民权利的普及永远都是法律体系不断分化的动力。公民自身在其确立认同的生活语境中如果不能实现严格意义上的平等，那么，法律主体的完整性也就难以得到保证。我们要想纠正为了实现民主权利的民主观念而不惜有选择地解释权利理论这种做法，根本不必为片面的自由主义1提供对立模式，来引进该体系完全陌生的集体权利。

2. 承认的斗争——诸种现象及其分析层面

女权主义、多元文化主义、民族主义以及反对以欧洲为中心的殖民主义遗产的斗争等，所有这些都是一些亲和现象，但又不能混为一谈。其亲和性表现为，无论是在主流文化语境中，还是在多民族共

同体中，妇女、少数民族及其文化或少数种族及其文化都奋起反抗压迫，反抗排挤，反抗欺侮。我们所要讨论的这些现象都是一些解放运动，它们的集体政治目标主要是从文化角度确定的，虽然其中不乏社会不平等、经济不平等以及政治依附性。

（1）女权主义虽然不是某个少数民族的事情，但它也反对主流文化，因为主流文化对性别关系的解释有失偏颇，从而酿成性别不平等。由于性别而造成的生活状况和经验的差异，既没有引起法律的足够重视，在日常生活中也没有得到充分的关注。妇女在文化上的自我理解，就像她们对整个文化所作的贡献一样，未能得到适当的承认；妇女的要求在主流话语中从未得到充分的考虑。所以，政治承认斗争一开始就表现为围绕着解释不同性别的贡献和兴趣的斗争；这项斗争一旦取得成功，它就会在改变妇女集体认同的同时改变两性间的关系，并进而直接激发起男人的自我理解，这样，整个社会的价值秩序都成了问题；如此追问下去，矛头便会触及私人的核心领域，亦即触及私人领域和公共领域之间的现成划界。[10]

（2）受压迫的少数民族及其文化为了其集体认同而开展的斗争，与女权主义不尽相同。由于这些解放运动同样也是为了消除社会的非法分化，所以，主流文化的自我理解不可能丝毫不受到影响。但在主流文化看来，对他者的贡献和兴趣变换一种解释，绝对不能像重新解释性别关系从而导致男人角色发生大变那样，使其自身的地位岌岌可危。

多元文化社会中的解放运动并非铁板一块。它们所提出的挑战也是各不相同，关键要看内生的少数民族（endgene Minderheiten）是

否会意识到其认同，或移民会不会造成新的少数民族；要看面临这项任务的是否是这样的国家，它们的历史和政治文化决定了它们是移民国家，或者说，它们民族的自我理解注定要接受外来文化。必须加以克服的宗教差别、种族差别和历史文化非共时性越深，挑战也就越激烈；自我捍卫的趋势越是具有原教旨主义特征，挑战造成的阵痛也就越剧烈。（自我捍卫之所以越来越具有原教旨主义特征），可能是因为软弱无能的经验使得争取承认的少数民族采取退步立场，也可能是因为要想唤起一种新型的、有建设性意义的认同意识，就必须煽动起大众。

（3）民众的民族主义必须与原教旨主义区别开来。所谓民族主义，是指具有相同历史命运的民众把自己看作是拥有相同种族、相同语言的集体。因此，他们的认同不仅表现为出身相同，也表现为他们都是具有政治行为能力的国民。民族运动的榜样几乎一直都是法国大革命中产生的共和政体的民族国家。相对于早期的民族国家而言，意大利和德国可谓是“迟到的民族”。“二战”之后的非殖民化运动构成了民族国家的另一种景观。像奥斯曼帝国、奥匈帝国或苏联这样的帝国瓦解之后，所形成的（民族国家）格局又是很不一样的；像巴斯克人、库尔德人或北爱尔兰人这样的民族国家形成过程中产生出来的少数民族，其处境又不一样。情况特殊的要数在民族—宗教运动和奥斯维辛恐怖之中建立起来的以色列国，因为它建立在由英国托管但属于阿拉伯人领土的巴勒斯坦。

（4）欧洲中心主义和西方文化霸权说到底是发生在国际舞台上的承认斗争的口号。海湾战争最终使我们意识到了这样一点殖民历史的阴影今天依然笼罩着人们，所以，联军的干预被广大宗教徒，包括世

俗知识分子看作是无视阿拉伯—伊斯兰世界的认同与个性。东西方之间的历史关系，特别是第一世界与先前第三世界之间的关系，一直都深深地打着否定承认的烙印。

以上对承认斗争的诸种现象所作的归纳可谓浮光掠影。但我们由此足以看到，加拿大政府与魁北克省政府之间的制宪斗争，是介于（2）和（3）之间的边缘现象。表面上看，说法语的少数民族声称他们像克罗地亚、斯洛文尼亚、斯洛伐克、波罗的海三国或格鲁吉亚一样，是一个独立的民族国家，所以，他们掀起了分裂浪潮，要求建立自己的国家，立即得到应有的权利。可是，他们所努力建立起来的只是“国中之国”；这是一种介于联邦国家和松散联盟之间的联邦制结构。加拿大国家最高权力的解体与少数民族要求文化自主是息息相关的。少数民族想在自己家园里占据相对主导地位。可是，主流文化一旦变色，又将产生新的少数民族。

我们不但要对上述现象有个详细的区分，也必须分清这些现象的不同分析层面。泰勒的讨论至少涉及三种围绕着这些现象而展开的话语。

（5）在政治正确性的讨论中，承认斗争的诸种现象构成了美国知识分子有关现代性地位的自我理解的动因。[11]争论双方根据自己的理解，都认为现代设计不容放弃。[12]“激进派”认为应当克服总体性的思维结构，阔步迈向后现代；而这在“传统派”看来恰恰是危机的表征，所以，“传统派”指出，要想克服这种危机，只有回到西方经典传统中去。这场争论我们尽可置之不理，因为它对于分析民主法治国家中的承认斗争帮助不大，更不利于从政治角度解决这些斗争。[13]

（6）严格意义上的哲学话语处于另一种层面之上，它旨在从上述

现象出发，来阐明一般问题。这些现象集中体现了文化间交往的困境；也澄清了道德与习俗之间的内在联系，替下列古老问题注入了新的活力，即我们能否超越我们的文化和语境，或者说，一定的世界观和传统是否依然具有席卷一切层面的合理性。多元文化社会四分五裂，国际社会的语言混乱不堪，这是再清楚不过的了。但这促使我们产生整体主义的语言观和语境主义的世界观，从而使我们对一切认知的或规范的普遍主义要求都产生怀疑。关于合理性的讨论十分复杂，目前还处于悬而未决状态。这样也就对比如“善”和“公正”这样的概念产生了影响。而这些概念正是我们讨论“承认政治”的前提条件时所使用的。但是，泰勒的观点另有大义，它涉及法律与政治的关系问题。

（7）这样一来，受压迫和歧视的少数民族的“权利”问题就获得了法律意义。政治决策要想在复杂的社会中真正行之有效，就必须依靠实在法。但在法律中介中，我们面对的是一种人为的结构。与之相应的则是一些具体的规范前提。现代法律是**形式的**，因为其前提在于，法无明文规定的，均不为罪；现代法律又是**个体主义的**，因为它让个人做主观权利的承担者；现代法律也是**强制性的**，因为它得到了国家的承认，并且仅仅适用于合法的或合规则的行为，比如，它允许宗教实践，但不能规定宗教观念；现代法律又是**实在法**，因为它依赖的是政治立法者的随机决定；最后，现代法律还是**程序主义的**，因为它伴随着民主进程而合法化。实在法虽然只要求行为**合法**，但它也必须是**正当的**：尽管它没有规定服从法律的动机，但它必须使接受者每时每刻都能出于对法律的尊重而遵守它。一种法律制度，只有当它保证所有公民都具有同等自主时，才具有合法性。而公民要想获得自

主，法律的接受者就应当能够把自己看作是法律的主人。作为法律的主人，也仅仅意味着他们可以自由地参与到立法过程中去。立法过程是有所规定的，并体现为这样一种交往形式，即所有人都可以假定，这样制定的规则得到了普遍和合理的承认。从规范意义上看，没有民主，也就不存在法治国家。另一方面，由于民主进程必须依靠法律才能获得制度化，所以，人民主权原则反而又需要这些基本权利；没有它们，根本不可能有合法的法律；总归一点，平等的主体行为自由就其自身而言是以全面保护个体权利为前提的。

我们一旦把某个问题当作权利问题来处理，就已经开始接手一种现代法律概念；仅仅由于概念的原因，现代法律就迫使我们不得不探讨法治国家的建筑术及其丰富的前提。这也有助于我们讨论不同文化群体之间的法律平等和平等承认问题。这些文化群体由于传统、生活方式、种族起源等不同而相互区别了开来。为了维护和发展起认同，它们的成员也**要求**与其他一切群体区别开来。

3. 法治国家的伦理特征

从法律理论角度来看，文化多元主义提出的主要是有关法律制度和政治的伦理中立性问题。这里，我把举凡涉及美好生活或没有虚度的生活概念的问题，都称作“伦理问题”。至于某事（物）“对于所有人来讲是否都同样为善”，则是属于“道德观念”；伦理问题显然不能由“道德观念”来加以裁决；要想对伦理问题作出不偏不倚的评价，倒是应当立足于得力的价值判断，应当依靠一切群体的自我理解和未来的生活设计，也就是说，应当视它们共有的“善的观念”来加以判

定。伦理问题强调的是第一人称，所以，从语法角度讲，伦理问题已经涉及了个体或群体的同一性。我想以加拿大制宪之争为例，主要根据公民从伦理—政治角度对民族所作的自我理解，来考察自由主义所提出的法律的伦理中立性要求。

法律的中立性，或者说民主立法程序的中立性，有时被说成是必须通过“停止辩论的法则”（gag rules）把伦理型的政治问题抛到议事日程之外。因此，（自由主义1意义上的）国家除了保障其公民拥有私人自由、个人幸福和安全之外，不应追求什么集体目标。反之，（自由主义2意义上的）对立模式则希望国家除了保障这些基本权利之外，也能维护和促进“某个民族、文化或宗教乃至某些民族、文化或宗教”的生存和发展。即使是瓦尔策也认为这个模式至关重要；而且，该模式还蕴蓄着公民在必要时强调个体权利。瓦尔策支持泰勒的前提，认为两种规范的基本趋向之间发生冲突是完全可能的。但在发生冲突的情况下，只有自由主义2容许顾及和相对强调集体目标和集体认同。不过，权利理论实际上坚持的是权利绝对优先于集体的善；以至于，正如德沃金所说，只有当这些目标就其自身而言能够依靠其他优先权利得到证明的时候，对设立这些目标的论证才能“凌驾”于主体权利之上。[14]但是，单纯这一点尚不足以支持泰勒和瓦尔策所主张的社群主义观点，即法律体系对于要求保护文化生活方式和集体认同无动于衷，所以说它是“平均主义的”（gleichmacherisch），因此亟须加以修正。

我在前面曾以女权主义的求同政治为例指出过，法律体系的民主结构总的来看不仅应当包括一般的政治目标，而且应当包括体现在承认斗争中的集体目标。因为，法律规范跟道德规范不一样，道德规范

纯粹是为了调控具有行为和言语能力的主体相互之间所发生的一切互动，而法律规范则涉及具体社会中的互动语境。法律规范是从当地立法者的决定中产生出来的，它适用于一定地域的国家范围内具有一定地位的全体国民。在这样一种具体的有效范围内，法律规范使政治决定表现为具有集体约束力的纲要，有了这些政治决定，由国家组织起来的社会才能正常运转。当然，不能因为关注集体目标，就把法律的结构彻底打破；也不允许摧毁这样一种法律形式，进而消除法律和政治之间的差异。但是，在法律中介中——这点不同于道德，行为方式的规范化完全有可能受到社会政治目标的影响，而这是法律的天性，也是我们所要控制的关键，所以，每一种法律制度都是特殊生活方式的表达，而不仅仅是基本权利的普遍内容的体现。当然，立法者的政治决定也应当被看作是对法律体系的实现，其政策可以说是法律体系的具体表现；但是，手头处理的事情越具体，能够接受的相应法则也就越能表达出某个集体的自我理解和生活方式（以及不相上下的群体利益的协调和对或然性目标和手段的准确选择）。这充分说明，政治立法者在提出合理的意见和意愿时是有多方面考虑的。除了道德思考、现实思考以及平等协商的结果之外，在权衡和论证合法决策的同时还有伦理方面的考虑。

如果公民的政治意见和政治意愿是按照法律的现实观念形成的，那么，就不应当像社群主义者所提出的那样，把它们和伦理—政治的自我理解**混为一谈**；[15]但是，法律的实现过程是有其具体语境的；作为政治的重要组成部分，这些语境同样也要求就其自我理解展开讨论。只有通过讨论，参与者才会认识清楚，他们如何才能把自己看作是一个国家的公民、一个地方的居民、一种文化的继承人；他们继承

了哪些传统，又要打破哪些传统；他们怎样对待历史变迁；相互之间又如何相处；如何对待自然，等等。当然，官方的措辞或公立学校的课程设置等，也都会涉及民族在伦理上的自我理解。由于伦理—政治问题是整个政治的一个不可或缺的组成部分，与之相应的规则又表现了整个民族的集体认同，所以，它们能够激发起文化斗争，而这是一场受歧视民族反抗麻木不仁的主流文化的斗争。要想结束这场斗争，就不能依靠国家法律制度的伦理中立性，恰恰相反，而是应当给每个法律共同体和实现基本权利的整个民主进程都打上深深的伦理印记。有关于此，我们要是看到教会不顾宗教自由在像德国这样的国家里依然享受着制度的保护；联邦宪法提供给合法婚姻家庭以不同于准婚姻生活共同体的特殊保障，这点最近已经引起广泛的争论——就会深信不疑。

就我们所讨论的问题而言，重要的是，无论从经验还是从规范来看，这些决定都要取决于民族和国家的特定结合。国民的社会构成是有其历史原因的，而这些原因并不体现在法律制度和法治国家原则中。国民的社会构成基本上决定了共同生活在一定地域范围内个人的总体性。但他们真要打成一片，还必须要依靠制宪，也就是说，必须依靠国父（Gründungsväter）运用实在法对其共同生活加以合法的规整。作为国父的子孙，他们注定要继续贯彻先在的制宪设计（由境外迁来的国民则是后天地遵守此项设计）。时机一旦成熟，他们就组成一个民族国家；但在其社会化过程当中，他们同时又体现出种种文化生活方式；他们的认同就是建立在这些文化生活方式之中。即使他们放弃了先天的传统，他们也会这样去做。他们，或者说，他们的个性结构，仿佛构成了由文化和传统以及主体间共有的经验语境和生活语

境等所构成的漫天大网中的一个个环节。这种语境正是公民讨论其伦理—政治的自我理解的视域（不管他们愿意与否）。公民的总体性一旦发生改变，视域也随之发生位移，所以，同样的问题，一旦语境不同，结论也就不同。起码少数民族已经注意到了这一点，因为这成了他们要求建立自立国家，或者像失败的《密克湖宪法草案》（*Meech Lake*）所要求的那样，承认他们是“与众不同的社会”的关键动机。说法语的少数民族如果组成独立的法律共同体，那么，就伦理—政治这些重要问题来看，他们会沿着同样的民主道路形成新的多数，将制定出加拿大人作为一个整体迄今为止未曾作出的规则。

正如民族国家的形成历史所表明的，[16]随着国界的变化，会产生新的少数民族。少数民族问题是不会绝迹的，除非不顾政治—道德的代价而实行“种族大清洗”。就拿散居在三个不同国家的库尔德人或正在进行血腥屠杀的波黑来说吧，从他们身上，我们可以清楚地看到，民族自决的“权利”具有两重性。一方面，某个把自己看作是拥有独立认同的共同体的集体，随着他们要求建立独立国家，就会提出进一步的承认要求；这种新的承认要求，对于他们作为前政治的语言共同体和血缘共同体来讲，哪怕是对于他们作为统一或分裂的“文化民族”来讲，都是付之阙如的。越是在危急时刻，他们越是强烈地要求承认他们是民族国家，比如说，前苏联解体后，民众纷纷把希望寄托在重新恢复昔日那种虚无缥缈的集体认同上，以为有了这样一种依靠，就能克服对未来的深深恐惧和消除社会的不稳定。另一方面，民族要求独立，经常会出现内战，从而使原初的冲突改头换面一番之后又无休无止地持续下去。

加拿大的情况并非如此。它想走联邦制道路，理智地解决问题，

以维持国家的完整性，并通过分散国家权力来保障部分地区的文化自主性。这样的话，发生改变的就仅仅是具体政治领域中参与到民主进程中的公民的总体性，而绝不是民主进程的基本原则。因为权利理论绝不会阻止民主法治国家的公民在其整个国家制度中坚持某种善的观念；这种观念不是他们先天共有的，就是他们通过政治话语取得共识的；无论如何，权利理论都不会允许在国家范围内某种生活方式靠贬低其他生活方式而获得特权。在联邦制的国家结构中，不论是整个联邦，还是某个联邦共和国，都必须遵守（权利理论的上述规定）。如果我没有说错的话，加拿大制宪之争的焦点并不在于平等原则，而在于国家对魁北克省行使权力的方式和尺度。

4. 平等共存对抗物种保护

然而，只有当不同种族和不同文化生活世界的成员在地域上或多或少可以区分开来的时候，实行联邦制才算是一条出路。而像美国这样的多元文化社会，情况并非如此；对于联邦德国这样一个在全球移民潮的重压之下种族构成发生了变化的国家来说，情况同样也不是这样；即使是像魁北克这样文化上已经自主的地区，其处境（与美国、联邦德国）也是不相上下，它只是用法语文化作为主流，来取代英语的主流文化地位。我们假设，在上述多元文化社会中，能够以自由主义文化为背景，以自愿联盟为基础，形成一种具有完美的交往结构并且能良好运作的公共领域，从而实现和推动自我理解的话语，那么，实现平等主体权利的民主进程，同样也可以保证不同种族及其文化生活方式相互之间的平等共存。对此，我们无须特别加以论证，也无须

提出什么相应的原理。因为，从规范角度来看，个体的法律人格被社会化了，并且还建立起了其认同。个体认同和集体认同是交织在一起的，它只能固定在文化网络之中。而文化网络就像母语一样很少能被私人占有。所以，基姆利加（W. Kymlicka）所说的个体虽然还是相应的“文化成员资格”的承担者，[17]但随着法律平等和事实平等的辩证运动，由此将会形成更加广泛的保护，从而涉及地位、自决权、基本利益、保健等。要想证明它们得到了支持，受到威胁的原住民文化可以从被主流文化所控制的国家历史中找到特殊的道德理由。对于颠覆歧视的类似论证，也适用于长期被压制和否认的早期奴隶文化。[18]

诸如此类的义务是权利要求的结果，而绝非是从对于各种文化的泛泛评价中产生出来的。泰勒的承认政治依靠的是“假定一切文化都具有同等价值”，并且对世界文明都作出了同样的贡献，这样的立足点显然不够牢靠。每个人在其建立认同的生活关系中所能要求的平等权利，与被虚构的灿烂辉煌的本族文化，亦即与得到普遍承认的文化成就并无关系。苏珊·沃尔夫（Susan Wolf）也强调了这一点：

> 起码，群体由于未被承认而造成的某种永久性的伤害，很少涉及一直未被承认的个人或文化是否有要事相告整个人类。即使假定，或者证明应当承认某种文化对于不属于它的人来说具有特殊价值，也不一定就能消除这种伤害。[19]

因此，不同种族及其文化生活方式的平等共存，不必由集体权利的品质来加以保障；要想搞清楚集体权利的品质，可不是关注个体人格的权利理论所能胜任的。即使这些集体权利在民主法治国家中能够

得到承认，它们也不仅毫无必要，而且从规范角度讲，还很成问题。因为，保护确定认同的生活方式和传统，说到底就是为了承认其成员；所以，这种保护丝毫没有要通过行政手段实行种族保护的意思。生物学上的物种保存观念不可以移植到文化上来。文化传统以及其中所体现出来的生活方式的再生产过程一般表现为：使一切个性结构打上其烙印的人都充满自信，也就是说，鼓励他们积极地继承和发扬传统。法治国家仅仅有可能，但不一定促使生活世界的文化再生产取得这项解释学成就。因为，保护流传下来的东西，势必要剥夺掉成员的选择自由，而这种自由对于继承和维护文化遗产来讲同样也是必不可少的。如果某种文化开始反思，那么，只有那些把其成员联合起来的传统和生活方式能够流传下来，而且，它们还对自身进行批判性的检验，使后代有权向其他传统学习，或者实现自我转化，从而驶向新的彼岸。这点同样也适用于像宾夕法尼亚的阿米希（Amish）这样比较封闭的教派。[20]即使我们同意像保护濒于灭绝的物种一样保护文化这一目的十分富有意义，这些文化要想卓有成效地再生产所必需的解释学条件，与“不是一时，而是**永远**坚持和发展个性”的宏旨也是格格不入的。

如果我们想想现代欧洲早期市民社会中兴起的各种以职业阶层为基础的亚文化和生活世界，或者看看乡村雇佣工人的生活方式以及第一次产业革命期间产生的作为乡村雇佣工人的继承人和无产阶级先驱的城市平民的生活方式，那么，这将有助于我们理解上述内容。这些生活方式被强行卷入了现代化进程，并被击得粉碎；但决不是所有这些生活方式都找到了其安东大师（Meister Anton），从而促使其成员维护它们不被现代所挑选。那些足以激发起自我维护意志的生活方

式，大概就像19世纪城市市民文化一样，只有通过自我转化的力量才能保存其某些特征。即使是看上去没有受到威胁的主流文化，也只有通过无条件地修正自我，通过勾勒出所选择的现状或者通过对外在力量的整合——直到摆脱自身的传统，才能维持其生命力。对于移民文化来讲，情况就更是如此了。移民文化从一开始就坚决从种族角度定位自身，并张扬其传统因素，以对抗新环境的同化压力，但是，从中很快就会形成一种既非同化产物，也非传统产物的生活方式。[21]

在多元文化社会中，各种生活方式的平等共存意味着每个公民及其子女都享有同样的机会在其传统文化世界中健康地成长；意味着每个公民都享有同样的机会深入了解该文化（以及其他任何一种文化），以便确定是坚持还是超越它们；也意味着每个公民都可以毫无顾忌地置其命令于不顾，或者通过自我批判宣布与它脱离关系，以便今天彻底告别传统，乃至告别支离破碎的认同而奋发生活。现代社会的快速转型打破了一切凝固的生活方式。文化要想富有生气，就必须从批判和断裂中获取自我转化的力量。法律保障仅仅立足于这样一种事实，即每个人在其文化氛围中都能得到再生的力量。但是，这种再生力量不仅源于同他者划清界限，而且至少在同等水平上也来自与他者的交往。

在现代，僵化的生活方式陷于熵的状态。原教旨主义运动可以看成是试图复辟自身生活世界的超稳定性；这样做真是具有反讽意味。反讽就反讽在传统主义的自我理解上；传统主义本来是从社会现代化大潮中产生出来的，并且仿制已经破碎不堪的实体性。作为对席卷一切的现代化大潮的一种反应，原教旨主义本身表现为一场彻底的现代革新运动。民族主义也会转变成原教旨主义，但两者不能混为一谈。

法国大革命的民族主义与民主法治国家的普遍主义基本原理是密切相关的；当时，民族主义和共和主义还是一对孪生兄弟。另一方面，不光是发生变革的社会，西方根深蒂固的民主制度也遭到原教旨主义的侵袭。世界上一切宗教都有其原教旨主义，尽管绝非所有宗派主义运动都表现出这方面的特征。

拉什迪事件提醒我们，原教旨主义导致的是迫害异端，因而与法治国家水火不容。它所立足的宗教世界观或历史哲学世界观，要求某种生活方式享有特权，并且有排他性。这种观念没有意识到其有效性要求的易错性，也未能正视“理性的责任”（罗尔斯语）。当然，宗教信念以及普遍的世界观不必非得与当前和经验科学的假设知识形影不离的证伪论联系起来。但是，从另一个角度来看，原教旨主义具有独断论特征，因为它们丝毫不允许对它们与其他共处同一话语空间中的世界观之间的关系进行反思。面对这些世界观的势均力敌的有效性要求，它们只能通过阐明理由来坚持立场，可是，它们却不给“合理的异议”以任何余地。[22]

与此相反，现代世界的主体信仰权力则表现出一种反思的立场。这种立场容许的不仅仅是生活方式（Modus Vivendi），但前提是能够合法地获得宗教自由。罗尔斯称非原教旨主义世界观为“合理的教义”。[23]根据莱辛的宽容精神，这些世界观甚至还允许对宗教信念进行讨论，而且，在讨论过程中，任何一方在承认对方是求真伙伴的同时，完全可以不放弃自身的有效性要求。在多元文化社会中，法治国家的宪法容许那些非原教旨主义传统的生活方式继续存在，因为这些生活方式的平等共存要求不同文化成员之间应当相互承认：每个人都必须被承认是围绕着各自的善的观念而组织起来的伦理共同体的成

员。所以，拥有各自独特认同的群体和亚文化的伦理完整性必须同保证公民人人平等的抽象层面上的政治完整性相脱钩。

公民的一体化确保了他们对于共同政治文化能够忠诚不渝。而共同的政治文化依靠的则是对宪法原则的解释。每一个民族国家对于宪法原则的解释，都是从自身的历史经验语境出发的，因此，在伦理上不可能保持不偏不倚。我们也许应该提出一种共同的解释视域，在此视域范围内，一个共和国的公民出于实际需要，可以对其政治的自我理解展开公开讨论。1986—1987年发生在联邦德国的那场历史学家之争，就是一个极好的例子。[24]但争论应当始终围绕着如何对相同的基本权利和原则作出最佳的解释。这些基本权利和原则构成了任何一种不把法律体系定位到权利共同体的历史语境中的宪法爱国主义（Verfassungspatriotismus）的基础。它们必须与公民的动机和意愿永远保持联系；因为，没有这样一种动机定位，它们就无法成为促使公民自由和平等联合这一动态设计的动力。所以说，哪怕是公民用以确认自身的共同体成员资格的共同政治文化也深深地打上了伦理的烙印。

与此同时，宪法爱国主义的伦理内涵不能有损于法律制度对于亚政治层面上的伦理共同体的中立性。反之，它必须加强多元文化社会中彼此共存的生活方式的多元性与同一性特征。而关键就在于保持两个层面上的同一性之间的差异性。一旦它们重合了，主流文化就会获得国家特权，从而损害其他文化生活方式的平等权利，压制其相互承认的要求。法律对于内在伦理的分化保持中立，这充分表明，在复杂的社会中，公民的总体性不再是由某种实体性的价值共识来加以维持，而只是由有关合法的立法程序和行政程序的共识来加以保证。公民如果在政治上保持一体化，就会拥护这样一种合理的信念，即政治

公共领域中交往自由的发挥、解决冲突的民主程序以及法治国家对于统治的引导，都为约束非法权力和确保行政权力体现所有人的利益打下了良好的基础。普遍主义的法律原则表现在一种**程序主义的共识**之中，而这种共识从**宪法爱国主义**角度来看又必须扎根到各种特定的政治文化的历史语境中去。

5. 移民、公民资格与民族认同

法学家享有根据悬而未决的个案来讨论规范问题的特权，因为他们思以致用。哲学家则没有这种决定论的压力。作为历经两千年而不衰的经典思想的当代传人，哲学家毫无顾忌地把自己看作是一场永恒对话的参与者。而一旦出现像查尔斯·泰勒这样的人试图去思考时代问题，揭示当今重大政治问题的哲学价值，那么，这场对话就会变得更加引人注目。从这个方面来看，泰勒的文章是一篇杰出而罕见的范作，尽管（或者说由于）他没有走“应用伦理学”（angewandte Ethik）的时髦路子。

中欧和东欧发生剧变之后，联邦德国乃至整个欧共体都在讨论一个新的话题：移民。一位荷兰同人详细地描述了移民问题，并作出了如下质朴的诊断：

西欧国家将竭尽全力来阻止第三世界的移民。为此，他们只允许那些具有一技之长，并且只有在极其优越的条件下才能对社会作出重大贡献的人员参加就业，诸如足球运动员、前苏联的软件专家、印度学者等。他们试图把严格限制入境的政策和更加迅速有效地解决避难

问题的政策以及不再容纳遭到拒绝者的驱逐实践联系起来。……结果导致：在这些国家中，个体和集体一起竭尽一切努力，使用一切手段在阻止这股（移民）浪潮。[25]

这段话刚好切中了联邦德国政府与反对党之间于去年底达成的避难协议。这项政策无疑受到了大多数国民的欢迎。如今，排外势力已经蔓延到了所有欧共体国家，只是各国来势有强有弱罢了。但总的看来，德国人的排外立场与法国人以及英国人的排外立场并无本质区别。[26]泰勒的作品促使我们大胆地从哲学角度去考察把移民拒之门外的政策是否公正。我想先抽象地谈谈这个问题，然后再探讨一下1992—1993年发生在德国的避难之争，并阐明其历史背景，最后我将提出一种替代方案；德国统一后，理应立即就伦理—政治的自我理解进行公开讨论，以便澄清这一替代的方案，遗憾的是，公开讨论一直未能展开。

虽然现代法律具有一定的形式特征，并因而与后传统社会的理性道德区别了开来，但是，法律体系和法治国家原理就其普遍主义内涵而言仍然与道德是一致的。正如我们在上文中所看到的，只要法律制度中体现出某个权力共同体的政治意志和生活方式，那么，它们同时也就“打上了伦理的烙印”。美国在这方面是个极好的例子，其政治文化已有两百年的立宪传统。但是，只要政治立法者以法治国家的基本原理，并进而以实现基本权利的观念为准绳，那么，民族国家的法制化习性就不会与公民权利发生冲突。政治一体化把所有的公民都联合了起来，但它所具有的伦理内涵对于国家内部围绕着各自善的观念而形成的伦理—文化生活方式的完整共同体之间的差异必须保持“中

立”。这样一来，两种一体化层面虽然已经脱钩，但是，由一定公民组成的民族，只有当它面对自己的国家培养起依靠法律所不能得到的一定范围内的忠诚时，才能确保自由机制生生不息。

移民潮激发起来的是一个民族的伦理—政治方面的自我理解；因为移民同时也改变了民众在伦理—文化方面的结构。于是，便出现了这样的问题：政治共同体的法律对于移民的要求有没有一个限制，以便保持其政治—文化生活方式的完整性？在完全自主的整个国家制度都被打上伦理烙印的前提下，自决权是否包括一个民族坚持自我认同的权利，更何况是在面对有可能改变其历史上形成的政治—文化生活方式的移民潮的情况下？

从接纳移民的社会的角度来看，移民问题涉及合法入境的条件问题。撇开外来移民的诸多中间环节不论，我们直接来探讨入籍法问题。每个国家都是通过制定入籍法来控制共同体的进一步膨胀。那么，在何种前提下，国家可以拒绝提供给那些提出入籍要求的人以公民资格呢？除了一般意义上的谨慎（比如说防止犯罪）之外，人们关心的主要是这样一个问题，即民主法治国家如何才能要求同化移民，以保护其公民生活方式的完整性。从哲学的抽象层面上看，我们可以区分出双层同化：

（1）赞同解释视界范围内的宪法原则。解释视界是由公民的伦理—政治方面的自我理解和当地的政治文化所决定的；这就意味着认同接纳社会中公民自主制度化以及公开使用理性（罗尔斯语）实践化的方式和方法；

（2）再进一步的同化就是要做好文化适应的准备。这种适应不光是外表熟悉，而且要深入体会当地的生活方式、文化实践以及文化习俗；这种同化贯穿到了伦理—文化一体化层面之中，所以，相对于（1）中所要求的政治社会化而言，这种同化对于移民传统文化的集体认同产生了更加深刻的影响。

美国迄今为止所实行的移民政策产生了积极的后果，因而支持从自由主义角度解释第一种同化。[27]关于第二种同化，则可以举俾斯麦帝国时期以日耳曼化为目的的波兰移民政策为例，尽管该政策比较脆弱。[28]

民主法治国家把上述两种一体化层面严格区别了开来，因此，它只能要求移民做到第一种同化所提出的政治社会化（而把真正实现同化的希望寄托在第二代移民身上）。这样，民主法治国家就可以保全其共同体的认同，使之免遭移民的冲击，因为这种认同依靠的是**政治文化中的宪法原则**，而不是本土主流**文化生活方式的基本伦理取向**。因此，只能要求移民做好充分的准备，去介入第二家园的政治文化，而不必放弃其传统的生活方式。民族自取权无疑包括了公民有权坚持其政治文化的兼容性；这样也就保证了社会不会陷入四分五裂的危险境地，亦即，保证不会排挤外来的亚文化，或者说，保证不会出现分裂主义行为，致使各种亚文化一盘散沙。正如上文已经指出的，政治一体化也拒斥原教旨主义的移民文化。此外，政治一体化也不会替为了维护本土主流文化生活方式而实行的同化辩护。[29]

民主法治国家的同化选择无论如何都包含着这样一点重要的内容，即共同体合法坚持的认同在移民潮的冲击下决不会一成不变。因

为不应当总是要求移民放弃其自身的传统，新的生活方式或许也拓宽了公民解释其共同宪法原则的视界。于是，紧接着就会出现这样一种运行机制，即随着公民结构的变化，整个民族的伦理—政治方面的自我理解所涉及的语境也发生了改变：

人们生活在拥有契约和边界的共同体当中，而契约和边界可以有多种多样。在自由主义社会中，它们应当与自由主义原则保持一致，自由移民可以改变共同体的特征，但不能使共同体毫无个性。[30]

以上所说就是民主法治国家在接纳移民时所能提出的一些条件。那么，究竟又有谁有权移民呢？

有充分的道德理由证明一切个体都有权提出政治避难的要求（这里所说的政治避难，是按照联邦德国基本法第16条所规定的内容，要想解释它，必须结合第1条所提出的人权保障和第19条所规定的权利保护内容）。对此我们无须细论。这里的关键在于对难民的定义。根据《日内瓦难民公约》第33条规定，“每个在国内由于种族、宗教、国籍，或作为某个社会团体的成员以及政治信念而受到迫害的人”，一旦逃离出来，都有权要求避难。从最近的经验来看，这条定义应当有所增补，即应当把保护妇女免遭暴力包括进去。来自内战地区的难民要求暂时避难，希望得到一定的保护也应当不成为问题。可是，自从发现美洲以来，特别是自19世纪全球范围内移民急剧增长以来，绝大多数要求移民的，都是因家乡难以生存而想到异地谋求职业和逃避贫困。这种情况今天依然存在。为了阻止来自东方和南部的这样的移民，欧洲社会福利国家正在把自己全副武装起来，以实行福利沙文

主义。

从道德角度考察移民问题，我们不仅要考虑到生活在安定富足的社会中的当地居民的利益，也要兼顾那些到异国他乡寻求保护，亦即寻找其做人尊严的人的利益——他们不只是为了躲避政治迫害。移民问题之所以在当前语境下显得异常突出，是因为移民人数远远超过了希望接纳的数量。这就产生了这样的问题，即道德要求之外，同化是否还有法律要求。

有充分的道德理由说明，移民是合乎道德要求的。一般情况下，人们离开其土生土长的家乡，并非轻率之举；原则上讲，逃难这一事实足以说明他们亟须帮助。随着资本主义世界市场的扩大和电子大众传媒的发展，国与国之间越来越相互依赖，密不可分。在这种情况下，西方国家向难民提供援助就显得尤为重要。事实上，从索马里维和一事就可以看出，联合国已经开始承担起诸如在全球范围内保护人的生存这样的政治职责。第一世界由于其殖民历史以及在资本主义现代化过程中对原住民文化实行的灭绝政策，更应当承担起其义务。此外，还应当指出的是，从1800—1960年期间，欧洲人占据了移民人口的80%，并从中获得了巨额利润，也就是说，通过移民，欧洲人的生存状况比起其他移民以及留在当地的原住民有了较大的改善。与此同时，从19世纪到20世纪初，欧洲向外移民对欧洲各国经济状况的好转起到了关键作用。反之，第二次世界大战之后，涌入欧洲的移民对于欧洲的重建也发挥了同样积极的作用。[31]总之，说来说去，欧洲都是移民潮的既得利益者。

以上所列举的道德理由以及其他与此相关的道德理由，如果还不足以证明西方应当保证个体有权提出移民要求，那么，至少也应当

说明，西方有实行自由主义移民政策的义务，以便向移民开放自己的社会，并根据现有的接受能力来制定入境数量。打出“船已满了”这样一种想把移民彻底拒之门外的旗号，使我们感到他们根本没有诚心去设身处地地替移民想一想，比如说，想想看那些驾着时刻都有沉没危险的小船试图逃出恐怖的印度支那的“船民”（boat people）。欧洲人口急剧下降，而且，从经济角度来看，欧洲也同先前一样离不开移民，所以说，欧洲的承受能力显然没有达到极限。此外，自由主义移民政策的道德论证表明，不应当根据接纳方的经济需要来规定移民的数量，也就是说，不能只接受那些“受青睐的技术专家”，而应当寻找到各方都能接受的标准来制定移民数量。

6. 统一后德国的避难政策

联邦政府与社会民主党（SPD）之间就避难问题所达成的协议，于1993年初正式生效。如果拿上文所阐明的基本原理来加以衡量，我们就会发现，该协议是不合规范的。我在这里不可能对它加以详细评论，因此只想列举其中三点主要错误，并对导致这些错误的前提加以批判。

（1）避难协议指出，有关规定仅仅适用于政治避难，也就是说，它是针对“滥用”避难权而采取的措施。这就否定了联邦德国有制定移民政策，为广大移民再提供一次合法选择的必要。这样也就曲解了移民问题，并带来了很多的后患。因为，把政治避难问题和贫困移民问题不分青红皂白地一锅端，其目的很明确，就是要推卸掉欧洲对

世界上贫困地区的难民所应承担的道德义务。这样一来，联邦政府只好默默承受着非法移民的冲击，却还时时刻刻抱怨“避难已经泛滥成灾”，用此来替其国内政治开脱。

（2）1993年1月15日签署的多党协议对联邦德国基本法第16a条作了规定，从而使个体有权提出政治避难这项“核心”内容变成一纸空文。因为，根据补充规定，来自所谓安全的第三国的难民，如果不能说出合法的理由，就将被驱逐出境。这样就把移民的包袱甩给了东欧，甩给了我们的邻国波兰、捷克、斯洛伐克、匈牙利和奥地利。这些国家由于自身目前处境不佳，所以根本还未来得及考虑如何合法而妥善地解决这个问题。此外，联邦德国还声明，凡来自“没有政治迫害”的国家的难民将不受法律保护，这点也是很成问题的。[32]

（3）避难协议拒绝修改入籍法，以便使已经居住在德国的外国人，特别是那些招募来的“外籍工人”（Gastarbeiter）顺利地获得德国国籍。这些外国人拥有双重国籍本来无可厚非，却遭到了拒绝，连他们在德国出生的子女也不能顺理成章地得到公民权。即使是那些愿意放弃先前国籍的外国人，要想入籍德国，至少也要等上15年。反之，那些集中居住在波兰和俄罗斯的所谓海外德裔侨民（Volksdeutsche），只要他们能够证明其日耳曼血统，宪法明文规定他们享有入籍权。因此，单是1992年，除了50万申请避难者（其中有13万是来自前南冲突地区）之外，还有22万日耳曼族的海外侨民迁居到了联邦德国。

（4）德国的避难政策总是强调理由，说联邦德国不是移民国家。

我们只要到各大城市的大街小巷和地铁里看一看，就会发现根本不是这么一回事。就拿法兰克福来说，外国人的比例如今已达到26%。另外，（认为德国不是移民国家）这种说法也有悖于历史事实。自19世纪初以来，光是移居到美国的德国人就有800万之多。在过去的一个世纪里，移民浪潮也是一浪高过一浪。到第一次世界大战为止，共有120万劳工移居德国；第二次世界大战又使1200万人“背井离乡”，他们主要是从波兰和前苏联被驱赶过来的劳工。“国家社会主义”对待外来工人的这种政策长期阴魂不散，从1955年开始，联邦政府不顾国内失业率居高不下，仍然有组织地到南欧和东南欧招募廉价的未婚男性劳动力（直到1973年才停止招募）。今天，那些没有回国的外籍工人，其家庭和子女的处境十分困窘：说他们是移民，他们并没有明确的移民意识；说他们是德国人，他们持的又是别国护照。[33]到1990年，他们占生活在德国的外国人总数的8.2%。没有他们，我们根本不可能创造出与日本相媲美的经济奇迹。今天却反对他们彻底加入德国，真是不可思议。试想一下，截至同一时间，前联邦德国总共接纳了1500万具有日耳曼血统的难民、移民和外国人；也就是说，这些人都成了德国的“新公民”：“如果加上480万外来人口，二次世界大战以来的移民潮使移民人数占前西德总人口的三分之一。”[34]

政治公共领域无视上述事实，依然坚持认为“我们不是移民国家”，这其中是有着深刻的精神背景的，同时这也表明，我们民族的自我意识必须经历一场痛苦的转型。德国没有像其他西方国家那样根据地域原则，而是按照出身原则来确定国籍，这样做并非出于偶然。我们必须看到，德国在处理移民问题上所表现出来的上述四点不足，

是有其历史原因的，也就是说，德国人作为一个民族共同体，其自我理解的关键是文化和语言。凡在法国出生的人，都算是法国人，都享有法国公民权；而在我们这里，直到第二次世界大战结束，我们一直都对“Deutschen”（即具有德意志血统的国民）、“Reichsdeutschen”（即具有其他血统的国民）以及“Volksdeutschen”（即海外德裔侨民）区分得一清二楚。

法兰西的民族意识是在地域国家范围内形成的，但在德国，民族意识最初是与“文化民族”这样一种浪漫主义观念和市民教化观念联系在一起的。这种观念表现出一种想像的同一性，就当时来讲，是指必须依靠共同的语言、传统和出身，才能超越小国林立的现实。另外，更重要的一点区别还在于，法兰西的民族意识与贯彻民主公民权是同步的，所以，它能够从反对自己国家君权的斗争中产生出来；反之，德意志的民族主义是从反抗拿破仑，亦即反抗外来敌人的斗争中形成的，所以，它与争取民主公民权毫不相干，也远远早于所有诸侯小国自上而下组成统一的德意志民族国家。由于民族意识在德国是从这样一场“解放战争”中产生出来的，所以，它才会与其文化和血统的独特性联系在一起——这是一种带有特殊神宠论色彩的民族意识，它一直深深地埋藏在德意志民族的自我理解当中。

1945年之后，亦即，德国人从纳粹种族灭绝政策所导致的文明崩溃的震惊中渐渐苏醒过来之后，联邦德国才摆脱了这种“特殊意识”。然而，国家主权的丧失，以及被抛在两极世界的边缘，又强化了德国的这种特殊民族意识。苏联的解体和两德的统一，使情况发生了彻底的改变。面对重新抬头的右翼激进势力，以及在此情况下开展的带有欺骗色彩的避难讨论，我们不禁要问，统一后的联邦德国是否会沿着

民主政治的道路继续向前，或者说，昔日的“特殊意识”是否会改头换面一番之后又死灰复燃。这个问题相当棘手，因为民族统一是自上而下运用行政手段强行实现的，这样也就把国家引上了一条歧途。由于历史命运不同，（民主德国、联邦德国）两国人民在伦理—政治上的自我理解很有必要相互进行协商，达到沟通，然而，这一点迄今为止始终未能做到。采取联邦新州直接加入这样一条途径，在宪法上是很成问题的，因为它不允许人们围绕宪法展开讨论；后来人们关于德国首都选址的立场被曲解得一塌糊涂。与此同时，民主德国人民蒙受了种种屈辱，他们根本没有自己的代言人和独立的政治公共领域；而且，他们还面临着新的忧虑：他们为统一做出了举世瞩目的贡献，然而现在，他们心中却积郁着无穷的怨恨。

哪里有压迫，哪里就有反抗。从海湾战争到《马斯特里赫特条约》，再到前南地区冲突，避难问题和右翼激进势力，直到联邦国防军被派驻到北约以外地区，等等，一个接着一个的挑战，搞得政治公共领域和僵化的政府应接不暇。权力格局的改变和国内局势的变化，无疑都需要作出新的反应。但问题是，如果依然坚持应急抉择和私下交换意见这样的反应模式，那么，联邦德国对于应变究竟自觉到了何种程度呢。

写出诸如《回归历史》（*Rückruf in die Geschichte*）和《畏惧权力》（*Angst vor der Macht*）这类率尔之作的历史学家，提醒我们应当向右看，以便“告别前联邦德国”。他们声称，德国战后辉煌的民主历史近来受到了普遍的赞誉，因为德国走的是一条名副其实的“特殊道路”。联邦德国可谓是国家战败，民族分裂，处于一种屈辱的不正常状态；然而现在，民族国家的领土和主权已经得到恢复，所以，联

邦德国必须从其遗忘权力的乌托邦主义中走出来，沿着俾斯麦所开辟的强权政治道路，自觉地把自己重新放到欧洲盟主的地位上去。在庆祝1989年那场巨变时，人们发泄的是一种一直未能如愿以偿的正常起来的愿望，以求忘掉1945年的阵痛。[35]他们反对短期之内事事都另作打算，但他们想通过对告别前联邦德国作出不同的理解来展示一种新的前景。由此看来，前联邦德国倾向西方并非明智之举，而是随机的外交抉择，说到底，这不光是一种政治决策，而且也意味着要同以威廉帝国为标志，并导致魏玛共和国解体的那种特殊的德意志传统在知性上彻底决裂。联邦德国倾向西方，还改变了知性转型的方向。1968年学生造反运动之后，知性转型在福利社会的有利条件下，广泛影响到了各个阶层，并在德国大地上第一次使民主和法治国家观念在政治文化层面上扎根下来。今天，关键在于，让联邦德国的政治角色与新的现实吻合起来，而又不必因为统一所带来的经济问题和社会问题的压力，而中断自1989年以来一直滚滚向前的民主政治进程，也不要牺牲、不再依靠种族，而是立足公民的民族自我意识的规范成就。

注　释：

1　请参阅哈贝马斯：《事实与价值》（*Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main, 1992），第3章。

2　霍耐特（Axel Honneth）：《为承认而斗争》（*Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, 1992）。

3　请参阅泰勒：《多元文化主义与承认的政治》（*Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main, 1993），第13页及以下诸页。

4　同上，第125页。

5　同上，第51—53页。

6 同上，第52页。

7 请参阅哈贝马斯："社会化与个体化"（Individualisierung durch Vergesellschaftung），载其《后形而上学思想》（*Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, 1988）。

8 请参阅罗德（D. L. Rhode）：《正义与性别》（*Justice and Gender*, Cambridge, Mass., 1989），第1部分。

9 请参阅弗雷泽（N. Fraser）："为需要而斗争"（Struggle over needs），见《非常规的实践》（*Unruly Practices*, Oxford, 1989），第144—160页。

10 请参阅比哈比（S. Behabib）：《定位自我》（*Situating the Self*, Oxford, 1992），第2部分。

11 请参阅伯曼（P. Berman）编：《论争》（*Debating P. C.*, New York, 1992）；以及其中的塞尔（J. Searle）："宇宙风暴"（Storm over the University），第85—123页。

12 请参阅哈贝马斯：《现代性的哲学话语》（*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 1985）。

13 古特曼（A. Gutman）对于解构主义的揭示方法有如下评论："这种简单论证的代表人物，在大学里没有足够的代表，在社会上也处于不利的地位，但我们很难理解，它怎么会对人有所助益。不论从逻辑上还是从实践上讲，这种论证都把自己的基础给瓦解了。按照其内在逻辑，解构主义认为，思想标准不过是掩盖了政治权力意志，此外，解构主义的这种说法本身同样也反映了一种权力意志，即解构主义者的权力意志。可是，如果你追求的真正目标是政治权力，你又何必要在学术思想领域耗费精力呢？这毕竟不是通向政治权力的最便捷、最可靠或最舒坦的道路。"泰勒等：《多元文化主义与承认的政治》（*Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main, 1993），第139页。

14 请参阅德沃金：《认真对待权利》（*Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt am Main, 1984），第158页及以下诸页。

15 请参阅拜纳（R. Beiner）：《政治判断》（*Political Judgement*, Chicago, 1983），第138页。

16 请参阅阿尔特（P. Alter）：《民族主义》（*Nationalismus*, Frankfurt am Main, 1985）。

17 我是在1993年初写好这篇文章的。

18 金里卡（W. Kymlicka）：《自由主义、共同体与文化》（*Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989）。

19 泰勒等：《多元文化主义与承认的政治》，第84页。

20 请参阅最高法院对威斯康星州诉约德尔的裁决，406 U. S. 205（1972）。

21 请参阅科恩－本迪特（D. Cohn-Bendit）、施密特（Th. Schmid）：《故乡巴比伦》（*Heimat Babylon*, Hamburg, 1992），第316页及以下诸页。

22 哈贝马斯：《话语伦理学》（*Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1992），第204—208页。

23 罗尔斯："重叠共识的思想"（Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses），载其《政治自由主义》（*Die Idee des Politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main, 1992），第293—332页。

24 请参阅哈贝马斯：《一种清除弊端的方式》（*Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main, 1987）。

25 范德卡（D. J. van de Kaa）："欧洲移民：历史的终结"（European Migration: an the End of History），载《欧洲评论》（*European Review*, Vol. 1, 1993, p. 94）。

26 请参阅魏甘德（E. Wiegand）："欧洲的排外"（Ausländerfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremden im europäischen Vergleich），载《信息社会指标》（*Informationsdienst Soziale Indikatoren* [ZUMA], Nr. 9, 1993），第1—4页。

27 请参阅瓦尔策（M. Walzer）："作为美国人，意味着什么？"（What does it mean to be an American），载《社会研究》（*Social Research*, vol. 57, 1990）。文章认为，社群主义观念无法正确把握多元文化社会的结构。

28 请参阅布鲁贝克（R. Brubaker）：《法国与德国的公民身份与国家》（*Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge，Mass.）第128页及以下诸页。

29 请参阅科恩－本迪特（D. Cohn-Bendit）、施密特（Th. Schmid）：《故乡巴比伦》，第8章。

30 卡伦斯（J. H. Carens）："外国人与公民"（Aliens and Citizens），载《政治评论》（*Review of Politics*, vol. 49, 1987），第271页。此外还请参阅哈贝马斯：《公民资格与民族认同》（*Staatsbürgerschaft und nationale Identität*），载《事实与价值》，同上，第632—660页。

31 埃默（P. C. Emmer）："洲际迁徙"（Intercontinental Migration），载《欧洲评论》（*European Review*, vol. 1, Jan. 1993），第67—74页："1800年之后，西欧经济的急剧增长可以说是逃亡的结果，有6100万欧洲人在1800年之后离开了家园，促使欧洲经济生产要素空前大融合。经济增长也是前所未有的，并没有被人口增长所抵消。第二次世界大战之后，欧洲同样从全球范围内的移民浪潮中受益匪浅，因为，无数殖民地的居民被迫迁居到宗主国。这是一段特殊的历史时期，人口增长丝毫也不会构成威胁……许多移居到欧洲的殖民地居民都受过良好的教育；他们移入时，恰逢欧洲重建急需技术劳动力之际"，第72页及以下诸页。

32 联邦宪法法院第二判决委员会在1996年5月14日就宪法问题作出了骇人听闻的裁决。裁决指出，关于政治避难问题，修订后的《基本法》规定必须遵守"第三国家原则"以及"来自可靠国家原则"，这样规定是合宪的。这样，一种基本权利就在要求立刻驱逐出境的功能命令下被剥夺了。所以，普朗特尔（Heribert Prantl）（在《南德意志报》，1996年5月15和16日）写道："在宪法法院看来，立刻驱逐出境比避难权还重要，比人的尊严还重要，甚至比公平程序的基本原理还重要。"

33 巴德（K. J. Bade）："1945年以来德国的移民与融合"（Immigration and Intergration in Germany since 1945），载《欧洲评论》（*European Review*, vol. 1, 1993），第75—79页。

34 同上，第77页。

35 请参阅哈贝马斯：《柏林共和国的规范性》（*Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt am Main, 1995）。

第五部分　何谓“话语政治”？

民主的三种规范模式

本文讨论的是作为理想型的“自由主义”的政治理解和“共和主义”的政治理解。“自由主义”和“共和主义”这些说法，今天在美国所谓的“共同体主义”争论中是划分立场的关键词。我将首先根据米歇尔曼（F. Michelman）的观点，来描述相互对立的两种民主模式（着重点是公民概念和法律概念）以及政治意志形成过程的实质，以便在第二部分对共和主义民主模式中过分的道德因素加以批判，并阐明另外一种民主概念，即程序主义的民主概念，我个人更愿意称之为一种“话语政治”（deliberative Politik）。

1

（自由主义与共和主义的）主要分歧在于对民主进程作用的不同理解。“自由主义”认为，民主进程的作用在于根据社会的不同利益来安排国家，其中，国家是公共管理机器，社会是私人及其社会劳动

按照市场经济规律进行交换的系统。这里，公民政治意志形成意义上的政治，其作用在于联合和贯彻私人的社会利益，用以对抗国家，因为国家追求的是用行政手段行使政治权力，以实现集体目标。

“共和主义”则认为，政治的功能不仅仅在于管理；相反，政治是整个社会化进程的构成因素。政治是一种道德生活关系的反思形式。政治是一种媒介，有了政治，自发的团结共同体的成员就可以意识到他们相互之间的依赖性，就可以作为公民把已有的相互承认的关系有意识、有意志地发展和塑造成为一个自由和平等的法人联合体。自由主义关于国家和社会的建筑术因此而有了重大的改变。除了国家主权机关自上而下的管理机制和分散的市场管理机制之外，也就是说，除了行政权力和私人利益之外，还有第三种社会一体化的源泉，这就是团结（Solidarität）。

这是一种平面上的沟通或交往，由此而建立起来的政治意志，无论从发生还是规范的角度，都应当享有优先性。公民的自决实践有了新的社会基础，不再受公共行政管理和经济社会私人交往的约束。有了这个基础，政治交往就可以避免被国家机器所消耗，以及与市场结构相同化。在共和主义概念当中，政治公共领域以及作为其基础的公民社会获得了一种策略意义。两者都必须确保公民的沟通实践具有整合力和自主性。[1]政治交往与经济社会的分离，符合行政权力与交往权力之间的结合，而交往权力来源于政治意见和意志的形成过程。

上述两种相互冲突的命题导致了不同的结论：

（1）首先，公民概念各不相同。自由主义认为，公民的地位是由主体权利确定的，而主体权利是公民面对国家和其他公民所固有的。

作为主体权利的承担者，公民受国家的保护，只要他们在法律范围内追求自己的私人利益，就不受国家的非法干预。主体权利是消极权利（negative Rechte），它们确保法人在一定的活动范围内不会受到外部的强制。政治权利具有相同的结构：它们能使公民的私人利益得到充分的满足，以致这些私人利益最终经过选举、议会以及政府的形成与其他私人利益融合成为一种政治意志，并对行政权力产生影响。这样，公民就可以断定国家在行使暴力过程中是否代表了公民的利益。[2]

共和主义认为，公民的地位不能按照消极自由（negative Freiheiten）的模式来确定，因为消极自由是私人所享有的。公民权主要是政治参与权和政治交往权，因而更多的是积极自由（posotive Freiheiten）。它们不仅确保公民不受外在的强制，还确保公民能参与共同的实践，而只有通过共同的实践，公民才能让自己成为自己希望成为的角色，即成为一个自由和平等的政治共同体中具有责任感的主体。[3]因此，政治过程的目的不仅是要让公民来限制国家的行为——但这些公民必须在行使私人权利和享有前政治自由的时候，已经获得稳定的自主性。同样，政治过程在国家与社会之间发挥的也不主要是一种黏合的作用，因为民主的国家暴力并不是原始意义上的暴力。这种暴力更多的是来源于公民在自决实践中通过交往而行使的权力，其合法性基础在于：通过公共自由的制度化，来保护公民的这种自决实践。[4]国家的存在，原本不是要保护平等的主体权利，而是要保障意见和意志形成过程中的包容性。在此过程中，自由而平等的公民会就大家共同关心的目的和规范达成共识。这样，共和主义理解的公民就远不是唯自己的利益是从了。

（2）自由主义和共和主义围绕着古典法人（作为主体权利的承担者）所展开的争论，暴露出了它们在法律概念本身上的冲突。自由主义认为，法律秩序的意义在于明确具体情况下一定主体所具有的实际权利；共和主义则认为，这些主体权利应归功于一种客观的法律秩序，它促使并确保公民在平等、自主和相互尊重的基础上共同生活，并达成一致。在前者看来，法律秩序建立在主体权利基础上；而在后者看来，主体权利的客观内涵更重要一些。

当然，上述两种截然对立的法律概念并没有涉及法律的主体间性内涵，有了这些内涵，对权利和义务的相互遵守才会在对等的承认关系中成为可能。共和主义说到底还是不能接受这样一种法律概念：个人的同一性及其主体权利与共同体的同一性同等重要，只有在共同体当中，个人才有可能同时作为个体和集体成员而相互承认。这种法律概念把法律的正当性与法律形成的民主程序紧紧地联系在一起，并由此而在民众的自决实践和法律的公正宰制之间建立起一种内在联系：

> 对共和主义者来说，权利说到底不过是主要政治意志的抉择，而对自由主义者来说，权利则是超政治理性或启示的“更高法则”。……共和主义认为，共同体的对象，共同的善，在于其政治成功地确定、建立、实现和坚持了一系列的权利，而且十分合乎共同体的语境和习俗；而自由主义则不然，他们主张，更高的法律权利为权力要求提供了先验结构和先验条件，以便使对不同利益的多元追求尽可能地获得允许。[5]

被认为是积极自由的选举权之所以会成为权利的范式，不仅是由

于它对政治自决实践具有构成意义，而且也是因为从中可以清楚地看到，同等权利的个体在共同体中的包容性与他们所捍卫的自主性以及所坚持的立场是如何联系在一起的：

> 要求在于，我们都很关心我们自己的利益，因为（1）我们是在相互合作与相互隔离之间进行选择；（2）相互合作依靠的是彼此保证充分承认各自所具有的利益；（3）在高度多元化的当代美国社会里，这样的保证之所以是可能的，仅仅是由于它起码维护了一种伪装的政治，即每个人都被允许发出自己的声音。[6]

这种从政治参与权和政治交往权中体现出来的结构，经过由权利构成的立法过程而渗透到了一切法律当中。即便私法在允许私人自由追求自身目的的同时，也有义务对所有人都认可的策略行为加以限制。

（3）自由主义和共和主义关于公民角色和法律的不同概念表明，他们对政治过程本质的理解还充满着根深蒂固的分歧。自由主义认为，政治就其本质而言是围绕着行政权力而展开的不同立场之间的斗争。政治意见和政治意志在公共领域和议会中的形成过程，受到策略行为者的集体干预，而策略行为者的目的是为了捍卫或争取一定的权力。结果则是用选民对于个人和纲领的赞成来加以衡量。选民在投票过程中表达了自己的倾向性。他们的选择和作为目的行为者的市场参与者的选择行为在结构上是相同的。各个政党为了权力而你争我夺，他们的目的都是一致的，但谁最终能获得权力，则要由选民来决定。选票的投入和权力的产出，同样都是策略行为。

共和主义认为，政治意见和政治意志在公共领域和议会中的形成过程所依循的，不是市场的结构，而是一种独特的公共交往结构，其目的是达成沟通。公民自决实践意义上的政治范式不是市场（Markt），而是对话（Dialog）。由此看来，交往权力与行政权力之间有着结构上的不同，前者来自政治交往，表现为建立在话语基础上的多数意见；后者则为国家机器所掌握。即便是角逐国家权力的政党，也必须依靠带有对话性质的政治话语：

> 话语指的是对待社会协作的一种态度，一种开放的态度，它允许经过论证接受他者和自己的要求。话语中介是平等交换观点——包括参与者提交他们自己对于他们所尊重的利益的看法……在此过程中，只要作出选择，就表明赞同一种判断。[7]

因此，政治舞台上上演的意见冲突所具有的就不仅仅是一种允许掌权的合法化力量，反复进行的政治话语对于政治统治的方式也有着制约作用。行政权力的行使必须具备政治基础，并且不能越出根据民主程序制定的法律的雷池。

2

以上是对两种民主模式的比较，当前，这两种民主模式是美国所谓“共同体主义”与“自由主义”争论的焦点。共和主义民主模式既有其优点，也有其不足。优点在于，坚持通过交往把公民联合起来，并坚持社会自我组织的激进民主意义，而且不把集体目标完全还原为

不同私人利益之间的“调和”。不足则是过于理想化，并让民主过程依附于公民的道德取向（Tugend）。因为政治的核心不仅仅在于，或者说主要并不在于道德的自我理解问题。**用道德来约束政治话语**，是大错特错的。

当然，自我理解的话语可以让公民清楚地认识到他们之所以会是一个民族、一个社群或一个国家的成员，他们之所以会居住在一定的地区，他们属于什么样的传统，他们相互之间如何相处，又该如何对待少数民族和边缘群体，他们理想的社会究竟是一个什么样子。这种自我理解的话语是政治的重要组成部分。但是，在多元文化社会里，在具有重要政治意义的目的背后，一般都隐藏着一些利益和价值取向，它们对于共同体的认同，也就是说，对于主体间共有的生活方式，没有任何构成意义。这些利益和价值取向在共同体内部相互冲突，不会有什么达成共识的可能，因此需要加以均衡，而这是道德话语所无法完成的，即便这种不再具有话语性质的均衡结果受到了如下限制，即不允许危及一种文化的基本价值。利益均衡表现为不同政党之间的妥协，而这些政党都具有一定的权力基础和认可基础。当然，这样一种协商把合作意愿当作前提，也就是说，把这样一种意志当作前提，即在尊重游戏规则的前提下获得所有各方都能接受的结论，而不管各自是出于什么理由。但是，妥协过程并不表现为一种合理的话语形式，它把权力中立化，并且排斥策略行为。无论如何，妥协是否公平，关键要看前提和程序，而前提和程序本身又需要从公正的角度来加以合理论证和规范论证。与道德问题不同，公正问题并不是从一开始就涉及某个集体。政治权利要想具有合法性，至少必须与道德的基本原则一致起来，而道德的基本原则要求超越一定的法律共同体，

具有普遍有效性。

只有当我们充分注意到交往形式的多样性的时候，话语政治概念才能与经验之间建立起关联；而在这些交往形式中，共同意志的形成基础不仅包括道德的自我理解，也包括利益的均衡与妥协、目的理性的手段选择、道德论证以及法律关系的验证，等等。这里，米歇尔曼作为理想型提出来的两种政治类型，通过合理的方式相互渗透，相互补充。只要相应的交往形式得到充分的制度化，对话性政治和工具性政治就可以在话语中介中融合起来。也就是说，关键在于交往前提和程序，它们赋予了制度化的意见和意志形式以合法化的力量。我想提出第三种民主模式，它正是建立在一些交往前提之上，有了这些交往前提，政治过程就可以预测到它会带来的理性后果，因为它在一种广泛的意义上表现为话语样式。

共和主义认为，国家是一个道德共同体；自由主义则认为，国家是经济社会的守卫者。如果把话语政治的程序概念提升为民主理论的核心内涵，就可以看到，它与共和主义的国家概念以及自由主义的国家概念之间都存在着诸多差别。接下来我将从政治的角度对上述三种民主模式进行比较。政治是我们迄今为止的讨论中心，所谓政治，实际上就是民主的意见和意志形式，它是普选和代议的结果。

自由主义认为，民主的意见和意志形成过程仅仅表现为不同利益之间的妥协。在此过程中，妥协的原则得到了自由主义基本原理的证明，它们应当通过普选权、代议制及其运作程序来确保结果的公平。相反，共和主义认为，民主的意见和意志形成过程应当表现为一种道德的自我理解；话语在内涵上依靠的是公民的文化共识，这种共识在对共和国奠基仪式的回忆过程中反复出现。话语

理论吸收了两方面的因素，用一种理想的商谈和决策程序把它们融合了起来。这种民主程序在**协商**（Verhandlung）、**自我理解的话语**（Selbstverständigungsdiskurse）**以及公正话语**（Gerechtigkeitsdiskurse）之间建立起了一种有机的联系，并证明了这样一种假设，即在这些前提下，合理乃至公正的结果是可以取得的。这样，实践理性就从普遍主义的人权或一定共同体的道德当中抽身出来，还原成为话语原则和论证形式，它们从交往行为的有效性基础，说到底，就是从语言交往结构当中获得了其规范内涵。[8]

通过对民主程序的结构描述，我们也为国家和社会的概念规范化明确了方向。但前提必须是一种公共行政，这种公共行政在现代早期与欧洲的政治系统一同形成，并与资本主义经济系统之间有着功能上的互动。共和主义认为，公民的政治意见和意志的形成构成了社会作为政治总体性的中介。社会的核心是国家；因为在公民的政治自决实践过程中，共同体对自己有了清楚的意识，并通过公民的集体意志对自身施加影响。民主与社会的政治自我组织是同等重要的。由此形成了一种政治观念，并对国家机器提出疑问。我们可以从阿伦特的政治著作中找到共和主义的论证思路：必须充分激活政治公共领域，用以反对非政治民众的公民私人主义（Privatismus）和政党国家化所带来的合法性，从而使得到恢复的公民资格具有非中心化的自我管理模式，并（重新）掌握官僚化的国家权力。

自由主义认为，国家机器与社会之间的分离是不可避免的，但可以用民主程序来加以衔接。一定的权力和利益均衡具有微弱的规范意义，这种规范意义无论如何都离不开法治国家的补充。关注自身利益的公民必须具备起码的民主意志，而这种民主意志是宪法中的一个因

素，它通过强制性的规范，比如基本法、权力分配以及行政管理的法律依据等，对国家权力加以规训，并通过不同党派以及执政党和反对党之间的冲突，来促使国家权力充分关注到各种不同的社会利益和价值取向。这种以国家为中心的政治理解，肯定会放弃从实在论的角度认为公民具有集体行为能力的观点。它所看重的不是对合理政治意志形式的投入，而是国家行为均衡效果的产出。自由主义的矛头所针对的是国家权力对于私人自主的社会交往的阻力。自由主义模式的核心不是话语公民的民主自决，而是法治国家对于经济社会的规范化；按照自由主义的理解，经济社会应当通过满足私人的幸福期待，积极地为公民提供非政治的公共福利。

话语理论与民主程序之间的联系，比自由主义要更加具有规范色彩，但与共和主义比较起来则又要逊色一些。话语理论从自由主义和共和主义那里各吸收了一些因素，并把它们重新组合起来。话语理论同意共和主义的看法，认为应当把政治意见和意志的形成过程放到核心地位，但又不能把法治国家的宪法看作是次要的东西；相反，话语理论把法治国家的基本权利和原则看作是对如下问题的必要回应：民主程序所具有的充满种种要求的交往前提如何才能得到制度化。话语理论并不认为，话语政治的现实必须依赖于具有集体行为能力的全体公民，而是认为，话语政治必须依靠相应程序的制度化。话语理论的核心已不再是把国家当作中心的社会总体性概念，这种社会被认为是具有一定目的的庞大行为主体。同样，话语理论也不把总体性落实到宪法的规范系统当中，因为宪法规范在不经意之间按照市场交换模式对权力和利益加以均衡。话语理论彻底告别了意识哲学的思维模式，意识哲学认为，公民的自决实践属于一切社会主体，或者说，法律的

匿名统治与个别主体之间的冲突是联系在一起的。一方认为，公民是一个集体行为者，他代表整体，也服务于整体；而另一方则认为，每一个行为者在权力过程中都是相互依赖的变量，权力过程是盲目的，因为在个体的选择行为之外，不可能有明确的集体抉择（除非是在纯粹比喻意义上来说）。

相反，话语理论在更高的层次上提出了一种关于交往过程的主体间性，它一方面表现为议会中的商谈制度形式，另一方面则表现为政治公共领域交往系统中的商谈制度形式。这些无主体的交往，无论是在作出决策的政治实体之外或之内，都构成了一个舞台，好让关于整个社会重大议题和需要管理的内容的意见和意志能够形成，并且多少具有合理性。非正式的意见形式贯彻在制度化的选举抉择和行政决策当中，通过它们，交往权力转换成了行政权力。自由主义强调国家与社会之间的界限；而公民社会，作为自主的公共领域的社会基础，与经济行为系统以及公共权力机关之间的区别同样也在于此。根据这种民主概念，在规范意义上，要求把重心从金钱、行政权力转移到团结头上，而金钱、行政权力和团结这三种资源共同满足了现代社会的一体化要求和控制要求。这里的规范意义是很明确的：团结作为一种社会一体化的力量，不再是仅仅来源于交往行为，它必须通过自主的公共领域以及民主意见和意志在法治国家制度中的形成程序进一步释放出来，并且在面对其他两种资源（金钱和行政权力）的时候能够捍卫自己的地位。

3

这种观念对于我们理解合法性和人民主权有着深远的影响。自

由主义认为，民主意志形式的功能只是为了使政治权力的运作具有合法性。选举结果是获得行政权力的许可证，而政府必须在公众和议会面前证明对这种权力的行使具有合法性。共和主义认为，民主的意志形式还有更重要的功能，就是把社会建构成为一个政治共同体，并让人们在任何一种选择中都能深切地感受到这一建构活动的存在。政府之享有权力，成为不偏不倚的角色，不仅仅是经过在不同的领导力量之间进行选择，而且也依靠贯彻一定的政策。政府与其说是一个委员会，不如说是一种国家机器，它是自我管理的政治共同体的一个部分，而不是分置的国家权力的顶端。话语理论还提出了另外一种理解：意见和意志具有民主形式，对于政府和权力机关依靠权利和法律作出决策而言，其程序和交往前提是最重要的话语合理化力量。合理化不代表就是合法化，但又不全是权力的结构化。行政权力只要一直都与一种民主的意见形式和意志形式联系在一起，就会不断地发生变化，因为这种意见形式和意志形式后来不仅左右着政治权力的运作，而且在一定程度上也规划了政治权力的运作。除此之外，只有政治系统还在“活动”。政治系统是一个依靠集体决策的系统，公共领域的交往结构则是一个范围极其广阔的感应网络，它们对整个社会问题的压力作出反应，并激发起许多意义重大的意见。公众意见经过民主程序成为交往权力，它自身不能发挥“宰制力量”，而只能把行政权力的行使引导到一定的路线上来。

人民主权概念来源于共和主义对现代早期主权概念的吸收和转化。而现代早期的主权概念原来是和专制主义的统治联系在一起的。国家是权力运作合法化的手段，被认为是权力的核心，可以凌驾于一切其他权力之上。卢梭把这一源于让·博丹的思想转化成全体民众的

意志，并把它与自由和平等的原始自我统治观念融合起来，从而使之上升为现代的自主概念（Autonomie）。尽管卢梭的这一做法具有规范色彩，但人民主权过去还是一直和体现在民众身上的意见联系在一起，当然首先是和那些在场民众的意见联系在一起的。共和主义认为，这些在场的民众是不能被代表的主权的载体：也就是说，这些民众是自主的，就此而言，他们是不可代表的。逐步形成的权力，其基础是公民的自决实践，而不是其代表的自决实践。自由主义用一种实在论的观点对此提出了反驳意见，认为在民主法治国家中，来自人民的国家权力只能“通过选举和同意，由具体的立法机关、执法机关和司法机关来加以行使”（比如德国基本法第22款第2节的规定）。

当然，上述两种观点无论是哪一种，都是从一种值得质疑的国家概念和社会概念出发的，这种概念的基础是整体与其部分的关系——这其中，整体不是由全体独立的公民组成的，就是由宪法建构起来的。相反，话语民主理论提出了一种非中心化的社会概念，这种社会和政治公共领域一起分化出来，成为一个感知、识别和处理一切社会问题的场域。如果放弃主体哲学的概念，主权就既不必具体落实到人民头上，也无须被放逐到匿名的宪法当中。“自我”作为自组织的法律共同体在无主体的交往形式中消失不见了，而无主体的交往形式紧紧地控制着意见和意志的话语形成过程，以致其难免出错的结果推测到了自身具有合理性。这样，与人民主权观念密切相关的直觉，不是遭到了否定，而是从主体间性的角度得到了阐释。即便是已经匿名的人民主权，也贯穿在民主程序和交往前提的法律功能当中，以便实现其交往权力。具体而言，交往权力对应着的是法治国家制度当中意志形式与文化公共领域之间的互动，而文化公共领域自身的基础与国家

和经济领域的公民社会都保持一定的距离。

话语政治的规范理解尽管要求法律共同体具有一种话语的社会化形态，但是，这种社会化形态并没有深入到整个社会当中，而法治国家政治系统的基础是社会总体性。话语政治认为，自身也是复杂社会的组成部分，而复杂社会作为一个总体，是不能用规范的法律理论来加以审察的。从这个角度来说，话语民主理论所继承的是一种偏离社会科学的视角，即政治系统既不是社会的顶端，也不是社会的核心，甚至也不是社会的基本结构模式，而是众多行为系统中的一个。由于话语政治为解决危及一体化的社会问题提供了保证，因此，话语政治在一定意义上必须通过法律媒介，与其他所有合法的行为领域建立起联络，而不要顾及这些领域是如何建构和如何管理的。但是，政治系统并非只是像一般所认为的那样，依赖于其他系统的运作，比如经济系统的财政政策；相反，话语政治与合理的生活世界语境之间有着紧密的联系，在此过程中，话语政治要么是根据制度化的意见和意志形成过程中的形式程序，要么是依靠政治公共领域这个非政治的网络系统。正是经过话语过滤的政治交往依赖于生活世界的资源，比如自由的政治文化和清明的政治社会化，当然主要还是形成意见的直觉；生活世界的这些资源还在源源不断地生成和更新，只是采用政治控制手段很难把它们挖掘出来。

注 释：

1 请参阅阿伦特（Hannah Arendt）：《论革命》（*Über Revolution*, München, 1965）；以及《权力与暴力》（*Macht und Gewalt*, München, 1970）。

2 请参阅米歇尔曼(F. I. Michelman):“政治真理与法律原则”(Political Truth and the Rule of Law),载《特拉维夫大学法学研究》(*Tel Aviv University Studies in Law*, 8, 1988),第283页。

3 关于积极自由和消极自由,请参阅查尔斯·泰勒(Charles Taylor):“什么是人的行为?”(Was ist menschliches Handeln?),载其《消极自由?》(*Negative Freiheit?*, Frankfurt am Main, 1988),第9页及以下诸页。

4 米歇尔曼:“政治真理与法律原则”,第284页。

5 F. I. Michelman, “Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights”, *Florida Law Review*, 41, 1989, pp. 446 – 447.

6 Ibid., p.484.

7 米歇尔曼(F. I. Michelman):《色情》(*Pornography*, 1989),第293页。

8 请参阅哈贝马斯:“人民主权作为程序”(Volkssouvernität als Verfahren),载其《事实与价值》(*Faktizität und Geltung*, 1990),第600—631页。

论法治国家与民主之间的内在联系

在学术活动中，我们常常把法与政治相提并论，而同时我们又习惯于认为，法、法治国家（Rechtsstaat）和民主是不同学科的研究对象：法理学（Jurisprudenz）研究法，政治学研究民主，而且，前者（法理学）从规范的角度，后者（政治学）从经验的角度，来研究法治国家。即使法学家一边研究法和法治国家，一边又研究民主法治国家中的意志构成，社会科学家（法律社会学家）研究法和法治国家，政治学家研究民主进程，科学分工也不会因此而停止。法治国家和民主在我们看来属于完全不同的对象。这样认为是有根据的。由于任何一种政治统治总是以法律的形式体现出来，所以，在政治权力尚未受到法治国家规束的地方，也存在着法律秩序。而在统治尚未民主化的地方，也存在着法治国家。简言之，没有法治国家的制度，可以有法律秩序存在；没有按照民主程序制定的宪法，也可以有法治国家存在。为了从不同学科对这两个对象进行研究，我们提出了一些经验依据，但这决不意味着，从规范角度来看，法治国家可以离开民主而

存在。

本文将从不同的角度对法治国家与民主之间的这种内在联系进行探讨。这一内在联系既根源于现代法律概念自身（1），也根源于如下事实：实在法（positives Recht）不能从一种更高的法中获得自身的合法性（2）。现代法律是通过保障每个公民都具有自主性而获得合法性的，并且在此过程中，私人自主（private Autonomie）与公共自主（öffentliche Autonomie）互为前提（3）。这种概念上的相互关系也在法律平等（rechtliche Gleichheit）和事实平等（faktische Gleichheit）的辩证关系中体现了出来。正是这一辩证法第一次引出了社会福利国家的法律范式，作为对自由主义法律观念的一种回应。今天，这种辩证法又需要对民主法治国家作程序主义的理解（4）。所以，在结语部分，我将用女权主义的平等政治为例，来具体阐明这种程序主义的法律范式（5）。

1. 现代法律的形式属性

自从洛克、卢梭和康德以来，一种法的概念不但在哲学中，而且在西方社会的宪法实践中也逐渐形成。这一概念被认为同时说明了强制性法律所具有的实在性和保障自由的特征。以国家制裁作为后盾的规范，可以追溯到政治立法者的灵活决定那里，这一事实是与合法化要求密切联系在一起的。按照合法化要求，所制定的法律应该保障所有法人都享有同等的自主性；反之，立法的民主程序应当能够满足这一要求。这样，实在法的强制性和变易性，与提供合法性的立法模式之间的内在关系便建立了起来。因此，从规范的角度看，法律理论与

民主理论之间存在着的是一种概念上的内在联系，而非单单是一种历史的偶然联系。

初看起来，这好像是在玩哲学游戏。事实上，这种内在联系深深地扎根于我们日常法律实践的前提之中。因为，在法律的有效性模式中，国家法律实施的事实性与立法程序论证力量的正当性相互交织在了一起，这种立法程序按照要求来说是合理的，因为它为自由提供了基础。这一点表现为一种特殊的矛盾，而法律就是带着这样的矛盾出现在其接受者面前的，并希望他们服从。这就是说，法律让接受者自己去确定，是把规范仅仅当作对其行为活动的实际限制，并认真对待犯法可能会导致的各种结果，还是积极遵守法律，并且是出于对具有合法性的公共意志形成结果的尊重。康德早就用他的“正当性”（Legalität）概念强调了这两个环节之间的联系，因为没有这种联系，便不能指望人们遵守法律：法律规范必须具备这样的形式，即在不同的场合能同时被看作是强制的法律和自由的法律。这种两重性就是我们对现代法律的理解：我们认为，法律规范的有效性等同于这样一种解释，即国家同时保障法律实施的实际有效性和法律制定的正当性，因此，一方面是一般服从规范意义上的合法性（Legitimität），在必要时可以通过惩罚来强制服从；另一方面则是规则本身的合法性，它使得人们在任何时候都会出于对法律的尊重而遵守规则。

当然，这样立刻就产生了一个问题：当规则随时都可能被政治立法者改变的时候，应当如何来论证规则的合法性呢？宪法规范也是可以改变的；甚至连宪法自身宣布为不可更改的基本规范（以及所有的实在法），同样也会遭受到被废除的命运，比如在政体发生更替的时候。只要人们能退而固守基于宗教或形而上学的自然法，那么，实在

法令人目不暇接的变化便可以用道德来加以控制。实在法是有时间限制的，它在法律等级体系中一直都从属于永恒有效的道德法，并接受道德法的引导。但是，在多元社会中，各种同一的世界观和具有集体约束力的伦理早已分崩离析，撇开这一事实不论，现代法律只是由于它的形式属性便拒斥后传统道德的直接控制，而这种道德可以说是我们所仅有的东西了。

2. 实在法与自主道德的互补关系

现代法律体系是依据主体权利而建立起来的。这些权利具有一种用妥善的方式使法人摆脱道德义务的特征。主体权利使得行为者可以依据自己的偏好去行事，通过引入这些主体权利，现代法律从整体上贯彻了“法无明文规定不为罪”这一原则。在道德领域，权利与义务之间一直都存在着一种平衡关系，而法律义务是资格的产物，来自对主体自由的法律约束。“法人”（Rechtsperson）和“法团”（Rechtsgemeinschaft）这些现代概念说明，权利作为基本概念相对于义务具有优先性。道德世界在社会空间和历史时间方面是没有限制的，它涵盖了所有的自然人，尽管他们的生活背景十分复杂；道德本身也把保护范围扩展到了充分个体化的个人的同一性。相比之下，法团在空间和时间方面通常都是比较具体的，只有在其成员获得主体权利的时候，它才保护他们的同一性。因此，法律和道德之间更多的是一种互补关系，而不是从属关系。

如果从外部来考察，结论同样也是如此。需要法律调节的事情与具有道德意义的事情相比较，显得或是较为狭隘，或是较为广

博：说它较为狭隘，是因为法律调节涉及的是外在行为，即强制性行为。说它较为广博，是由于法律——作为政治统治的组织形式——不但要处置人与人之间的行为冲突，而且要达到一定的政治目标和履行一定的政治使命。所以，法律不但涉及狭义上的道德问题，而且还涉及实际的问题和伦理的问题，并让相互冲突的利益达成妥协。与道德规则明确界定的规范要求不同，法律规范的合法性要求（Legitimitätsanspruch）依靠的是不同类型的理由。正当的立法实践依赖的是由话语和协商构成的网络，而不仅仅是道德话语。

自然法认为，法律体系是由不同层次组成的，自然法的这一观念是错误的。我们最好还是把法律理解为道德的功能补充。因为，法律确实有效，又是合法制定的，并且可以反复诉讼，它能使那些具有道德判断和行为能力的人摆脱纯粹基于个人良心的道德要求，主要有认知要求、动机要求以及组织要求等。法律能够弥补高标准道德要求的不足，因为从经验效果来看，这种高标准的道德要求最终在认识上是模糊的，在动机上是不可靠的。自然，这并不能使立法者和执法者不再关心法律与道德的和谐问题。但法律的调节过于具体，以致只能通过与道德原则的相容性而为自身获得合法性。可是，如果实在法不是从一种较高的道德法那里获得自身的合法性，那它又该到哪里去寻找其合法性呢？

像道德一样，法律也应当保障所有人都享有同等的自主性。法律也必须在维护自由的条件下证明自身的合法性。但值得注意的是，法律的实在性迫使自主性发生了分裂，而且比较奇特，这种情况在道德领域并不存在。康德意义上的道德自决，在下述条件下是一个统一的概念：它要求每个人都遵守那些根据自身的公正判断或大家共同得

出的判断而形成的规则。然而，法律规范的约束性，并不只是在于意见和判断的形成过程，而且也在于立法当局和执法当局具有集体约束力的决定。这样就有必要在概念上区分不同的角色，即法律的制定者（和解释者）与一切有效法律的接受者。自主性在道德领域可以说是人为铸造出来的，而在法律领域则只能以二元形式出现：私人自主与公共自主。

但是，这两个环节必须协调起来，最终做到一种形式的自主不能损害另一种形式的自主。私法主体的行为自由与公民的公共自主是互为前提的。这一互动关系体现了这样一种观念：只有当法人在行使其公民权的过程中能够领悟到自身便是那些他们作为受众而必须遵从的法律的创造者，他们才可能是自主的。

3. 人民主权与人权的协调问题

现代自然法理论一方面捍卫人民主权（Volkssouvernität）的原则，另一方面又坚持由人权保障的法治（ Herrschaft der Gesetze），以此来回答合法性问题。这点并不奇怪。人民主权的原则所体现的是确保公民公共自主的沟通权利和参与权利。法治则表现了维护社会成员私人自主的传统基本权利。因此，法律是作为同等保护私人自主和公共自主的工具而获得合法性的。当然，政治哲学未能在人民主权与人权之间、“古代人的自由”与“现代人的自由”之间达成平衡。公民的政治自主被认为是体现在共同体的自发组织之中，而共同体是通过人民的主权意志为自己立法的。另一方面，公民的私人自主被认为是采取了确保公正法治的基本权利的形式。一旦出现这样的妥协，那么，主

张一种观念就得以牺牲另一种观念为代价。这两种观念我们一看就知道具有共同的来源，但这点一直都被忽视了。

共和主义（Repulikanismus）可以追溯到亚里士多德和文艺复兴时期的政治人文主义那里，它一直强调公民的公共自主优先于私人的前政治自由。自由主义（Liberalismus）则源于洛克，它坚持认为多数专制是很危险的事情，因而主张人权具有优先地位。按照共和主义的观点，人权之所以具有合法性，是由于政治共同体中道德自我理解和主权自决取得了预期的效果。而自由主义则认为，人权从一开始就构成了合法性的障碍，阻止了人民的主权意志进入神圣不可侵犯的个人自由领域。就法人的自主概念而言，卢梭和康德的目标是一致的，即把主权意志和实践理性联系起来一同考察，从而使人民主权和人权可以相互解释。但是，他们两位都无法恰当地处理这两种观念具有共同来源这一层关系；卢梭偏重于共和主义观点，康德则倾向于自由主义立场。他们都没有抓住他们想要澄清的直觉问题：人权观念追求的是主体在法律中享有的同等自由，它既不能作为外在的约束而强加于最高立法者，也不能作为立法者所追求的目标的功能而沦为工具。

要想准确地表达出这种直觉问题，就必须从话语理论的立场来看待民主程序；民主程序只有在社会和意识形态多元化条件下才会为立法过程提供合法化的力量。我在这里依据的是一个无须深入探讨的基本命题，即只有当一项规则让所有的参与者通过理性话语都表示同意，它才可以声称自己具有合法性。如果话语以及协商过程（Verhandlung）——其公正性又依赖于话语程序——提供了能够供合理的政治意志活动的场所，那么，被认为是民主程序基础的合理假定，最终就必定依赖于充满艺术性的交往程序：关键在于正当立法所

必需的交往形式自身通过法律加以制度化所需要的前提条件。因此，人权与人民主权之间的内在联系在于：公民的公共交往实践必须在法律上得以制度化，而这种必然性正是人权自身所能提供的。人权使得人民主权的合法行使成为可能，但它不能作为外在的约束而强加给这一实践。

自然，这一分析只是阐明了公民的政治权利，即交往和参与的权利，这些公民权利保证了政治自主性得以落实。但未能澄清保障公民私人自主的古典人权。在此，我首先想到的是尽最大可能保障主体行为平等和自由的基本权利，以及保障国家公民地位和为个人提供广泛法律保护的基本权利。这些基本权利必须确保每个人都能有追求他个人社会目标的平等机会，它们具有一种内在的本质价值，至少不能被化约为民主意志形成的工具价值。我们在下文将进一步阐明我们的观点，即人权使得公民的自决实践成为可能，因为只有这样，我们才能真正凭直觉认识到，古典的自由权利与公民的政治权利具有相同的来源。

4. 私人自主与公共自主的关系

人权当然还可以从道德的角度得到很好的证明。但人权不可以把它们专断地放到主权之上。确实，公民的法律自主观念要求法律的接受者同时能意识到他们自身又是法律的制定者。如果民主制度下的立法者把人权当作是类似于道德事实的东西，而目的只是想把人权实证化，那么，这种想法就会与上述观念发生矛盾。同时，也不应该忽视，公民承担共同立法者的角色，他们没有选择媒介的自由，而只有

通过运用这种媒介，他们才能实现其自主性。他们只是作为法律主体参与立法；应该使用哪一种语言，已不再是他们自己可以决定的事情。自我立法的民主观念必须在法律自身的媒介中获得其有效性。

公民依据话语原则来判定所制定的法律是否正当，他们这样做的前提是交往。但是，如果这些前提本身想像政治公民权那样获得制度化，就必须具有可以使用的法律符码（Rechtscode）。而要确立这种法律符码，就必须明确法人的身份，法人作为主体权利的承担者，属于自愿联合起来的法律团体，在必要时会有效地声张其权利。一般而言，没有法人的私人自主，便不存在法律。作为一种结果，如果缺少保障公民私人自主的基本法，便没有媒介能够使公民运用公共自主的条件制度化。因此，私人自主与公共自主互为前提，无论是人权，还是人民主权，都不能宣称自己具有优先性。

这就表达了如下直觉观念：一方面，公民在私人自主受到平等保护的基础上充分独立，这样他才能恰当地利用其公共自主；另一方面，公民只有在恰当地运用其政治自主时，才能有效地控制其私人自主，并相互达成一致。

法治国家与民主之间的这一内在联系，一直被迄今为止仍占据主导地位的法律范式相互之间的冲突所掩盖。自由主义的法律范式认为，经济社会应当用私法（主要是所有权和契约自由）来加以制度化，允许市场机制自主运行。这一“私法社会”（Privatrechtsgesellschaft）立足于法律主体的自主之上；作为市场的参与者，这些法律主体或多或少合理地追逐其人生目标。与这种社会模式相对应的是下述规范期望，即社会公正能够通过保障公民的消极法律地位，也就是说，只能通过确定个体的自由空间而得以实现。对这

一立场的充分批判，产生了社会福利国家制度。反对意见是很明确的：如果拥有和获得自由的能力要为社会公正提供保障，那么，就必须存在法律能力的平等。然而事实上，在经济权利、资产和社会生活条件方面日益增长的不平等，正在不断地摧毁着那些提供平等机会以使人们有效地利用平等分配的法律权利的前提条件。如果法律平等的规范内涵不至于彻底转化为其对立面，那么，一方面，现有的司法规范在内容上就必须很明确；另一方面，必须引入社会基本权利，以确保公正地分配社会财富，有效地防范社会危机。

当然，法律的这种具体化（Materialisierung），同时又产生了意想不到的社会福利国家温情主义（sozialstaatlicher Paternalismus）的副作用。很明显，补救实际生活条件和权利地位差别的努力，不应该导致这样的“标准化”干预，即假定的受益者在他的自主生活空间里反过来又受到了限制。法律自由和事实自由之间的辩证关系不断发展，这就说明，这两种法律范式同等地诉诸工业资本主义经济社会的生产主义（Produktivismus）世界观。资本主义经济社会必须这样来运作，即社会公正的期望能够通过保证每个人自主追求自己的好生活观念而获得满足。两种法律范式之间的唯一冲突在于：私人自主能否直接由自由权利来加以保障；或相反，私人自主的形成是否必须通过提供劳动来加以保障。而在这两种情况下，私人自主与公共自主的内在联系都没有得到应有的重视。

5. 实例：女权主义的平等政治

在结语部分，我想以女权主义的平等政治为例来说明：只要我们

的目光还仅仅局限于维护私人自主，并漠视私人的主体权利与参与立法的公民的公共自主之间的内在联系，那么，法律政策就会在惯常的范式之间无望地摇摆。因为，归根到底，假如私人法律主体不共同运用其公民的自主性，来搞清楚正当的利益和标准，并且在关键问题上达成一致，那么，他们根本就无法享有平等的主体自由。只有在关键问题上取得一致，才能分清楚平等与不平等。

自由主义政治的目的原本在于破除根据性别认同而获得的身份，确保妇女在求职、社会承认、教育和政治权利等方面的竞争中享受到平等的机会，至于结果如何，则另当别论。但是，只是部分获得成功的形式平等使得妇女事实上遭受的不公平待遇这一事实更为显著。社会福利政策采取了特殊的措施，主要是用社会保障法、劳动法以及婚姻法等，来解决这一事实上的不平等，比如，对怀孕妇女和母亲以及离婚妇女加以保护，减轻她们的社会负担。与此同时，女权主义的批判不但对准尚未兑现的要求，而且也针对那些成功推行的社会福利计划所取得的含混结果，比如，由于补偿，妇女失业的风险反而大大提高了；在低工资阶层中妇女的比例过大；“儿童福利”问题；妇女的处境越来越贫困这一普遍趋势等。从法律角度来看，这种由于反思而导致的歧视，原因之一在于判定何人处于困境以及划分贫困人群时所使用的标准过于粗梗。因为，这些“错误”的分类导致了对生活方式的“标准化”干预；这些干预把旨在补偿损失的措施变成了新的歧视，把保障自由变成了剥夺自由。在涉及女权主义的法律领域，社会福利国家的温情主义（Paternalismus）就会是一纸空文，只要立法和司法还因循传统的解释模式，并致力于加强现存性别认同的成规。

性别角色和性别差异的划分，触及一个社会的文化自我理解的基

本层面。只是现在，激进的女权主义才使我们意识到这种自我理解是会出错的，需要加以修正，甚至值得质疑。女权主义坚持认为（她们这样认为是正确的），在某些方面，（一定集团的）妇女和男人之间在经验和生活处境上的差异，对于均等使用主体行为自由是十分重要的，这些方面的差异在政治公共领域（politischeöffentlichkeit），特别是在围绕着需求和标准的解释而进行的公共讨论中必须得到澄清。因此，妇女争取平等地位的斗争是一个极好的例子，它充分说明法律理解的范式必须改变。

人们一直都在争论，法人的自主是通过私人竞争的主体自由来加以保护，还是换一种方式更好一些，即通过社会福利国家官僚制度当事人的客观劳动要求。经过争论，最终形成了一种程序主义（prozeduralistisch）的法律观念，认为民主过程必须同时确保私人自主和公共自主：主体权利应当确保妇女的生活方式具有私人自主性，但除非在公共讨论中当事人把那些涉及平等与不平等问题的重要内容都搞清楚，否则，主体权利是无法得到恰当表达的。平等公民的私人自主只有在公民积极行使其公共自主时才能得到保障。

附　录

哈贝马斯政治（法）哲学著作文献与研究文献

1. 哈贝马斯论法律与话语政治

(1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt/Neuwied: Hermann Luchterland (English translation: 1989a).

(1963) "Naturrecht und Revolution", in J. Habermas, *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Neuwied/Berlin: Hermann Luchterland (English translation: 1974).

(1971) "Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann", in J. Habermas and N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(1973) *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1976c).

(1974) "Natural Law and Revolution", in J. Habermas, *Theory and Practice*, London: Heinemann (translation of 1963).

(1976a) "Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus", in J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1979).

(1976b) "Überlegungen zum evolutionären Stellenswert des modernen Rechts" , in J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(1976c) *Legitimation Crisis*, London: Heinemann Educational Books (translation of 1973).

(1979) "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", in J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, London: Heinemann (translation of 1976a).

(1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Band 2, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1984b, 1987b).

(1983) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1990b) .

(1984a) "Über Moralität und Sittlichkeit: Was macht eine Lebensform 'rational'?", in H. Schnädelbach(ed.), *Rationalität: Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(1984b) *The Theory of Communicative Action*, Volume 1, *Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon Press (translation of 1981).

(1985a) *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt

am Main: Suhrkamp (English translation: 1987c).

(1985b) "Ziviler Ungehorsam: Testfall für den demokratischen Rechtsstaat", in J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit: Kleine politische Schriften V.* Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1985f).

(1985c) "Recht und Gewalt: Ein deutsches Trauma", in J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit: Kleine politische Schriften V,* Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1985g).

(1985d) "Die Krise des Wohlfahrtstaates und die Erschöpfung utopischer Energien", in J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit: Kleine politische Schriften V,* Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1989b).

(1985e) "Entsorgung der Vergangenheit", in J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit: Kleine politische Schriften V,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(1985f) "Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State", *Berkeley Journal of Sociology*, 30: 96–116 (translation of 1985b).

(1985g) "Right and Violence: A German Trauma", *Cultural Critique*, 1: 125–139 (translation of 1985c).

(1986a) "Gerechtigkeit und Solidarität: Eine Stellungnahme zur Diskussion über Stufe 6", in W. Edelstein and G. Nunner-Winkler(eds.), *Bestimmung der Moral: Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation : 1990k).

(1986b) "Moralität und Sittlichkeit: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", in W. Kuhlman(ed.), *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1990b).

(1987a) "Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?", *Kritische Justiz*, 20: 1–16 (English translation: 1988).

(1987b) *The Theory of Communicative Action*, Volume 2, *System and Lifeworld: A Critique of Functionalist Reason*, Boston: Beacon Press (translation of 1981).

(1987c) *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge: Polity Press (translation of 1985a).

(1987d) "Keine Normalisierung der Vergangenheit", in J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(1987e) "Über den doppelten Boden des demokratischen Rechtsstaates", in J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(1987f) "Über Moral, Recht, zivilen Ungehorsam und Moderne", in J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt: am Main Suhrkamp (English translation: 1992f).

(1987g) "Eine Art Schadensabwicklung" [four essays], in J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1989e).

(1987h) "Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität: Die Westorientierung der Bundesrepublik", in J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1989f).

(1988) "Law and Morality", in S. M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on*

Human Values, Volume 8, Salt Lake City: University of Utah Press (includes translation of 1987a).

(1989a) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MA: The MIT Press (translation of 1962).

(1989b) "The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies", in J. Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Cambridge, MA: The MIT Press (translation of 1985d).

(1989c) "Political Culture in Germany since 1968: An Interview with Dr Rainer Erd for the Frankfurter Rundschau", in J. Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Cambridge, MA: The MIT Press.

(1989d) "The New Intimacy between Culture and Politics: Theses on Enlightenment in Germany", in J. Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Cambridge, MA: The MIT Press (German version in 1990c).

(1989e) "A Kind of Settling Damages" [four essays], in J. Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Cambridge, MA: The MIT Press (translation of 1987g).

(1989f) "Historical Consciousness and Post-Traditional Identity: The Federal Republic's Orientation to the West", in J. Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, Cambridge, MA: The MIT Press (translation of 1987h).

(1989g) "Towards a Communication-concept of Rational Collective Will-Formation: A Thought-Experiment", *Ratio Juris*, 2: 144–154.

(1989h) "Der Philosoph als wahrer Rechtslehrer: Rudolf Wiethölter", *Kritische Justiz*, 22: 138–146.

(1990a) *Vergangenheit als Zukunft* [interviews, edited by M. Haller], Zürich: Pendo-Verlag.

(1990b) *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, MA: The MIT Press (translation of 1983, including 1986b).

(1990c) "Die neue Intimität zwischen Kultur und Politik", in J. Habermas, *Die nachholende Revolution: Kleine politische Schriften Ⅶ*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1989d).

(1990d) "Interview mit T. Hviid Nielsen", in J. Habermas, *Die nachholende Revolution: Kleine politische Schriften Ⅶ*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1990j, 1993a).

(1990e) "Grenzen des Heohistorismus" [interview], in J. Habermas, *Die nachholende Revolution: Kleine politische Schriften Ⅶ*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1990l).

(1990f) "Die Stunde der nationalen Empfindung: Republikanische Gesinnung oder Nationalbewuβtsein?", in J. Habermas, *Die nachholende Revolution: Kleine politische Schriften Ⅶ*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(1990g) "Gewaltmonopol, Rechtsbewuβtsein und demokratischer Prozeβ: Erste Eindrücke bei der Lektüre des 'Entgutachtens' der Gewaltkommission", in J. Habermas, *Die nachholende Revolution: Kleine politische Schriften Ⅶ*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(1990h) "Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf: Was heiβt Sozialismus heute？", in J. Habermas, *Die nachholende Revolution: Kleine politische Schriften Ⅶ*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1990n).

(1990i) "Nochmals: Zur Identität der Deutschen: Ein einig Volk von aufgebrachten Wirtschaftsbürgern？", in J. Habermas, *Die nachholende Revolution: Kleine politische Schriften Ⅶ*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: 1991b).

(1990j) "Morality, Society and Ethics: An Interview with Torben Hviid Nielsen", *Acta Sociologica*, 33: 93–114 (translation of 1990d).

(1990k) "Ethics, Politics and History" [interview with Jean-Marc Ferry], in D. M. Rasmussen(ed.), *Universalism, vs. Communitarianism*, Cambridge, MA: The MIT Press (translation of 1990e).

(1990l) "Remarks on the Discussion", *Theory, Culture and Society*, 7: 127–132.

(1990m) "What Does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for New Thinking on the Left", *New Left Review*, 183: 3–21 (translation of 1990h).

(1991a) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (includes reprints of 1984a, 1986a, 1986b; English translation: 1993a).

(1991b) "Yet Again: German Identity: A Unified Nation of Angry DM-Burghers？", *New German Critique*, 52: 84–101 (translation of 1990i).

(1992a) *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt: Suhrkamp (includes German versions of 1988 and 1992d; English translation: forthcoming).

(1992b) "Bemerkungen zu einer verworrenen Diskussion: Was bedeutet 'Aufarbeitung der Vergangenheit' heute？", *Die Zeit*, (April 3): 82.

(1992c) "Die zweite Lebenslüge der Bundesrepublik: Wir sind wieder 'normal' geworden", *Die Zeit*, (December 11) : 48 (English translation: 1993b).

(1992d) "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", *Praxis International*, 12: 1–19 (German version in 1992a).

(1992e) "Further Reflections on the Public Sphere", in C. Calhoun(ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA: The MIT Press.

(1992f) "On Morality, Law, Civil Disobedience and Modernity", in P. Dews(ed.), *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas* (revised edition), London: Verso (translation of 1987f).

(1993a) *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge, MA: The MIT Press (translation of 1991a, including 1990d).

(1993b) "The Second Life Fiction of the Federal Republic: We Have Become 'Normal' Again", *New Left Review*, 197: 58–66 (translation of 1992c).

(1993c)[with Adam Michnik] "Mehr Demut, weniger Illusionen" [interview with Adam Krzeminski], *Die Zeit*, (December 24): 6–8 (English translation: 1994a, 1994b).

(1993d) "Nachwort", in Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt: Suhrkamp.

(1993e) "Die Asyldebatte", in J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft: Das Alte Deutschland im neuen Europa?*, München: Piper.

(1993f) "Nachwort", in J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft: Das Alte Deutschland im neuen Europa?*, München: Piper.

(1994a) "Nachwort (zur vierten, durchgesehenen und nm ein Literaturverzeichnis ergänzten Auflage)", in J. Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur*

Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats[fourth edition], Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation in this issue).

(1994b)[with Adam Michnik] "Overcoming the Past" [interview with Adam Krzeminski], *New Left Review* (203): 3–16 (translation of 1993c).

(1994c)[with Adam Michnik] "More Humility, Fewer Illusions" [Interview with Adam Krzeminski], *New York Review of Books*, 61 (6): 24–29 (translation of 1993c).

(1994d) "Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions", *Ratio Juris*, 7: 1–13 (translation of pp.124–135 in 1992a). (forthcoming) *Between Facts and Norms*, Cambridge, MA: The MIT Press (translation of 1992a).

2. 论哈贝马斯的法律概念与话语政治

2.1 概论

Alexy, Robert (1978), *Theorie der juristischen Argumentation: Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründigung*, Frankfurt: Suhrkamp (English translation: *A Theory of Legal Argumentation*, Oxford: Clarendon Press, 1989).

—— (1981), "Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation", in A. Aarnio, I. Niiniluoto and L. Uusitalo(eds.), *Methodologie und Erkenntnistheorie der juristischen Argumentation*, Berlin: Duncker & Humbolt.

—— (1986), *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

—— (1987), "Rechtssystem und Praktische Vernunft", *Rechtstheorie*, 18: 405–419.

—— (1989), "On Necessary Relations Between Law and Morality", *Ratio Juris*, 2: 167–183.

—— (1990), "Problems of Discursive Rationality in Law", in W. Maihofer and G. Sprenger(eds.), *Law and the States in Modern Times*, Stuttgart: Franz Steiner.

—— (1992), *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg: Campus.

Bal, Peter (1988), *Dwangkommunikatie in de Rechtszaal*, Arnhem: Gouda Quint.

—— (1990), "Procedurele Rationaliteit en Mensenrechten in het Strafproces", *Recht en Kritiek*, 16: 259–279.

Baratta, Alessandro (1991), "Les Fonctions Instrumentales et les Fonctions Symboliques du Droit Pénal", *Déviance et Société*, 15: 1–25.

Baratta, Alessandro and Silbernagel, Michel (1988), "Neue Legitimationsstrategien des Strafrechts und ihre Kritik als Realitätskritik", *Kriminologisches Journal*, 20: 32–49.

Blankenburg, Erhard (1984), "The Poverty of Evolutionism: A Critique of Teubner's Case for 'Reflexive Law'", *Law and Society Review*, 18: 273–289.

Böckenförde, E. W. (1991), *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Calhoun, Craig (1989), "Social Theory and the Law: Systems Theory, Normative Justification, and Postmodernism", *Northwestern University Law Review*, 83: 398–460.

de Haan, Willem (1988), "The Necessity of Punishment in a Just Social Order", *International Journal of the Sociology of Law*, 16: 433–453.

—— (1990), *The Politics of Redress: Crime, Punishment and Penal Abolition*, London: Allen & Unwin.

Dwars, Ingrid (1992), "Application Discourse and the Special Case-Thesis", *Ratio Juris*, 5: 67 – 78.

Dworkin, Ronald (1977), *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— (1986), *Law's Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Eder, Klaus (1986), "Prozedurale Rationalität: Moderne Rechtsentwicklung jenseits von formaler Rationalisierung", *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 7: 1 – 30.

—— (1987), "Die Authorität des Rechts: Eine soziale Kritik prozeduraler Rationalität", *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 8: 193–230.

Fish, Stanley (1990), *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham: Duke University Press.

Frankenberg, Günther (1989), "Down by Law: Irony, Seriousness, and Reason", in C. Joerges and D. M. Trubek (eds.), *Critical Lgeal Thought: An American-German Debate*, Baden-Baden : Nomos.

Günther, Klaus (1988), *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: *The Sense of Appropriateness*, Albany, NY: SUNY Press, forthcoming).

—— (1989a), "Ein normativer Begriff der Kohärenz für eine Theorie der juristischen Argumentation", *Rechtstheorie*, 20: 163–190.

—— (1989b), "A Normative Conception of Coherence for a Discursive Theory of Legal Justification", *Ratio Juris*, 2: 155–166.

—— (1993), "Critical Remarks on Robert Alexy's 'Special-Case Thesis'", *Ratio*

Juris, 6: 143–156.

Handler, Joel S. (1990), *Law and the Search for Community*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Harden, Ian and Lewis, Norman(1986), *The Noble Lie: The British Constitution and the Rule of Law*, London: Hutchinson.

Heller, Agnes (1987), *Beyond Justice*, New York: Basil Blackwell.

Hoy, David C. (1985), "Interpreting the Law: Hermeneutical and Poststructuralist Perspectives", *Southern California Law Review*, 58: 135–176.

Husson, Christine A. Desan (1986), "Expanding the Legal Vocabulary: The Challenge Posed by the Deconstruction and Defense of Law", *Yale Law Journal*, 95: 969–991.

Lilly, J. Robert and Deflem, Mathieu (1993), "Penologie en Profijt: Een Exploratief Onderzoek naar de Bestraffingsindustrie", *Delikt & Delinkwent*, 23: 511–527.

Lübbe, Weyma (1993), "Wie ist Legitimität durch Legalität möglich? Rekonstruktion der Antwort Max Webers", *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 70: 80–90.

Luhmann, Niklas (1981), *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

—— (1983a), *Rechtssoziologie*, Opladen: Westdeutscher Verlag (English translation: *A Sociological Theory of Law*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985).

—— (1983b), *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

—— (1992), "Operational Closure and Structural Coupling: The Differentiation

of the Legal System", *Cardozo Law Review*, 13: 1419–1441.

—— (1993), "The Code of the Moral", *Cardozo Law Review*, 14: 995–1009.

McCahery, Joseph (1993), "Modernist and Postmodernist Perspectives on Public Law in British Critical Legal Studies", *Social & Legal Studies*, 2: 397–421.

MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue*, London: Duckworth.

—— (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame.

Maus, Ingeborg (1986), *Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus*, München: Wilhelm Fink.

—— (1992), *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Muguerza, Javier (1989), "The Alternative of Dissent", in G. B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Volume 10, Salt Lake City: University of Utah Press.

Mullen, T. (1986), "Constitutional Protection of Human Rights", in T. Campbell, D. Goldberg, S. McLean and T. Mullen (eds.), *Human Rights: From Rhetoric to Reality*, Oxford: Basil Blackwell.

Munger, Frank and Seon, Carroll (1984), "Critical Legal Studies versus Critical Legal Theory: A Comment on Method", *Law & Policy*, 6: 257–297.

Nelken, David (1982), "Is There a Crisis in Law and Legal Ideology ?", *Journal of Law and Society*, 9: 177–189.

Paulson, Satanley L. (1990), "Läβt sich die reine Rechtslehre transzendental begründen?", *Rechtstheorie*, 21: 155–179.

Peters, Bernhard (1991), *Rationalität Recht und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Philips, Derek L. (1986), *Toward a Just Social Order*, Princeton: Princeton University Press.

Preuss, Ulrich K. (1989), "Rationality Potentials of Law: Allocative, Distributive and Communicative Rationality", in C. Joerges and D. M. Trubek (eds.), *Critical Legal Thought: An American-German Debate*, Baden-Baden: Nomos.

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, 1971.

—— (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14: 223–251.

—— (1992), *Political Liberalism*, New York.

Röhl, Klaus F. (1993), "Verfahrensgerechtigkeit (Procedural Justice)", *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 14: 1–34.

Teubner, Günther (1983), "Substantive and Reflexive Elements in Modern Law", *Law and Society Review*, 17: 291–285.

—— (1984), "Autopoiesis in Law and Society: A Rejoinder to Blankenburg", *Law and Society Review*, 18: 239–301.

—— (1989a), *Recht als autopoietisches System*, Frankfurt: Suhrkamp (English translation: *Law as an Autopoietic System*, Oxford: Blackwell, 1993).

—— (1989b), "How the Law Thinks: Toward a Constructivist Epistemology of Law", *Law and Society Review*, 23: 727 – 757.

Tushnet, Mark(1988), "Comment on Eder", *Law and Society Review*, 22: 945–948.

Unsitalo, Liisa (1989), "Efficiency, Effectiveness and Legitimation: Criteria for the Evaluation of Norms", *Ratio Juris*, 2: 194 – 201.

Young, Iris M. (1981), "Toward a Critical Theory of Justice", *Social Theory and Practice*, 7: 279–302.

2.2 批评与应用

Bal, Peter and Ippel, Pieter (1982), "Waarheen met het Strafrecht? Met Habermas op Weg", *Recht en Kritiek*, 8: 434–462.

Benhabib, Seyla (1982), "The Methodological Illusions of Political Theory: The Case of Rawls and Habermas", *Neue Hefte für Philosophie*, 21: 47–74.

Bertilsson, Margareta (1994), [review of J. Habermas, *Faktizität und Geltung*], *Contemporary Sociology*, 23: 156–159.

Borucka-Arctowa, Maria (1991), "Le Role de la Compétence à la Communication : L'Expérience Franco-Polonaise de Socialisation Juridique", *Droit et Société*, 19: 277–286.

Brand, Arie (1987), "Ethical Rationalization and 'Juridification' : Habermas' Critical Legal Theory", *Australian Journal of Law and Society*, 4: 103–127.

Cobben, Paul (1989), "Kan Legitimiteit zuiver Procedureel Gegarandeerd Worden? Een Kritische Beschouwing over Habermas' Conceptie van de Verhouding tussen Moraal, Recht en Politiek", *Recht en Kritiek*, 15: 262–279.

—— (1991), "De Rechtstheorie van Jürgen Habermas: Ontwikkeling en Receptie", *Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, 20: 107–123.

Cole, David (1985), "Getting There: Reflections on Trashing from Feminist Jurisprudence and Critical Theory", *Harvard Women's Law Journal*, 8: 59–91.

Dan-Cohen, Meir (1989), "Law, Community, and Communication", *Duke Law Journal*, 6: 1654–1676.

Deflem, Mathieu (1992a), "Jürgen Habermas: Pflegevater oder Sorgenkind der

abolitionistischen Perspektive", *Kriminologisches Journal*, 24: 330 – 351.

—— (1992b), "De Communicatie-Theoretische Benadering van het Recht: Fundamenten en Kritieken van de Rechtssociologie van Jürgen Habermas", *Recht en Kritiek*, 18: 235–258.

—— (1994), "La Notion de Droit dans la Théorie de L' Agir Communicationelle de Jürgen Habermas", *Déviance et Société*, 18: 95–120.

Dews, Peter (1993a), "Faktizität, Geltung und Öffentlichkeit", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2: 359–364.

—— (1993b), "Agreeing What's Right" [review of J. Habermas, *Faktizität und Geltung*], *London Review of Books*, 15: 26–27.

Eder, Klaus (1988), "Critique of Habermas's Contribution to the Sociology of Law", *Law and Society Review*, 22: 931–944.

Feldman, Stephen M. (1993), "The Persistence of Power and the Struggle for Dialogic Standards in Postmodern Constitutional Jurisprudence: Michelman, Habermas, and Civic Republicanism", *Georgetown Law Journal*, 81: 2243–2290.

Felts, Arthur A. and Fields, Charles B. (1988), "Technical and Symbolic Reasoning: An Application of Habermas' Ideological Analysis to the Legal Arena", *Quarterly Journal of Ideology*, 12: 1–15.

Guibentif, Pierre (1989), "Et Habermas? Le Droit dans 1' Oeuvre de Jürgen Habermas: Éléments d' Orientation", *Droit et Société*, 11/12: 159–189.

Haarscher, Guy (1986), "Perelman and Habermas", *Law and Philosophy*, 5: 331–342.

Höffe, Otfried(1993), "Eine Konversion der Kritischen Theorie?", *Rechtchistorisches*

Journal (12) .

Horster, Detlef (1992), "Jürgen Habermas' Rechtsphilosophie" [review of J. Habermas, *Faktizität und Geltung*], *Die neue Gesellschaft: Frankfurter Hefte*, 39: 1138–1141.

—— (1993), [review of J. Habermas, *Faktizität und Geltung*], *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 79: 588–591.

Ingram, David (1990), "Dworkin, Habermas, and the CLS Movement on Moral Criticism in Law", *Philosophy and Social Criticism*, 16: 237–268.

Larmore, Charles (1993), "Die Wurzeln Radikaler Demokratie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2: 321–327.

Leedes, Gary C. (1991), "The Discourse Ethics Alternative to Rust v. Sullivan" , *University of Richmond Law Review*, 26: 87–143.

Luhomann, Niklas (1971), "Systemtheoretische Argumentationen: Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas" , in J. Habermas and N. Luhmann, *Thorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was Leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1993), "Quod Omnes Tangit ..." , *Rechtshistorisches Journal*, 12: 36–56.

Mehring, Reinhard (1993), "Legitimität durch kommunikative Verfahren?" [review of J. Habermas, *Faktizität und Geltung*], *Philosophischer Literaturanzeiger*, 46: 172–188.

Melkevik, Bjarne (1990), "Le Modèle Communicationnel en Science Juridique: Habermas et le Droit", *Cahiers de Droit*, 31: 901–915.

—— (1992), "Transformation du Droit: Le Point de Vue du Modèle

Communicationnel", *Cahiers de Droit*, 33: 115–139.

Merkel, Reinhard (1993), "Was ist das Recht?" [review of J. Habermas, *Faktizität und Geltung*], *Die Zeit* (February 12): 57.

Mootz, Francis J. (1988), "The Ontological Basis of Legal Hermeneutics: A Proposed Model of Inquiry Based on the Work of Gadamer, Habermas, and Ricoeur", *Boston University law Review*, 68: 523–617.

Murphy, W. T. (1989), "The Habermas Effect: Critical Theory and Academic Law", *Current Legal problems*, 42: 135–165.

Northey, Rod (1988), "Conflicting Principles of Canadian Environmental Reform: Trubek and Habermas v. Law and Economics and the Law Reform Commission", *Dalhousie Law Journal*, 11: 639–662.

O' Neill, Onora (1993), "Kommunikative Rationalität und praktische Vernunft", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2: 329–332.

Orts, Eric W. (1993), "Positive Law and Systemic Legitimacy: A Comment on Hart and Habermas", *Ratio Juris*, 6: 245–278.

Pettit, Philip (1982), "Habermas on Truth and Justice", in G. H. R. Parkinson (ed.), *Marx and Marxisms*, Cambridge: Cambridge University Press.

Raes, Koen (1985), "Kommunikatief Handelen en Juridisering", *Recht en Kritiek*, 11: 114–150.

—— (1986), "Legalisation, Communication and Strategy: A Critique of Habermas' Approach to Law", *Journal of Law and Society*, 13: 183–206.

Reamussen, David M. (1988), "Communication Theory and the Critique of the Law: Habermas and Unger on the Law", *Praxis International*, 8: 155 – 170.

—— (1990), "Communication and the Law", in D. M. Rasmussen, *Reading*

Habermas, Oxford: Basil Blackwell.

Scheuerman, Bill (1993), "Neumann v. Habermas: The Frankfurt School and the Case of the Rule of Law", *Praxis International*, 13: 50–67.

Siep, Ludwig (1992), "Mit Radikalen vernünftig Reden?" [review of J. Habermas, *Faktizität und Geltung*], *Der Spiegel*, 43: 292–298.

Solum, Lawrence B. (1989), "Freedom of Communicative Action: A Theory of the First Amendment Freedom of Speech", *Northwestern University Law Review*, 83: 54–135.

Somek, Alexander (1993), "Unbestimmtheit: Habermas und die Critical Legal Studies. Einige Bemerkungen über die Funktion von Rechtsparadigmen für die Rechtsanwendung im demokratischen Rechtsstaat", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2: 343–357.

Sumner, Colin (1983), "Law, Legitimation and the Advanced Capitalist State: The Jurisprudence and Social Theory of Jürgen Habermas", in D. Sugerman (ed.), *Legality, Ideology and the State*, London: Academic Press.

Tietz, Udo (1993), "Faktizität, Geltung und Demokratie: Bemerkungen zu Habermas' Diskurstheorie der Wahrheit und der Normenbegründung", *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie*, 2: 333–342.

Vandenberghe, Frédéric (1993), "Contra-Facticiteit en Geldigheid: De Staat van de Discussie" [review of J. Habermas, *Faktizität und Geltung*], *Krisis*, 51: 76 – 79.

Van den Brink, Bert, et al. (1993), "Jürgen Habermas en de (Duitse) Rechtsstaat." [Special issue on *Faktizität und Geltung*], *Filosofie Magazine*, 2: 15–24.

Van der Burg, Wibren (1985), "De Rechtstheorie van Jürgen Habermas", *Recht en Kritiek*, 11: 6–26.

—— (1990), "Jürgen Habermas on Law and Morality: Some Critical Comments", *Theory, Culture and Society*, 7: 105–111.

Wiggers, J. H. (1987), "Contract en Rede: Hegel, Rawls en Habermas over de Grondslag van de Politieke Filosofie", *Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, 16: 47–70.

2.3 话语伦理学与法

Alexy, Robert (1992), "A Discourse-Theoretical Conception of Practical Reason", *Ratio Juris*, 5: 231–251.

—— (1993), "Justification and Application of Norms", *Ratio Juris*, 6: 157–170.

Andersen, Hans (1990), "Morality in Three Social Theories: Parsons, Analytical Marxism and Habermas", *Acta Sociologica*, 33: 321–339.

Apel, Karl-Otto (1988), *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Apel, Karl-Otto and Kettner, Matthias (1992, eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Baynes, Kenneth (1991), *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas*, Albany NY: State University of New York Press.

Belliotti, Raymond A. (1989), "Radical Politics and Nonfoundational Morality", *International Philosophical Quarterly*, 29: 33.

Benhabib, Seyla and Dallmayr, Fred (1990, eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Braun, Carl (1988), "Diskurstheoretische Normenbegrüudung in der Rechtswissenschaft", *Rechtstheorie*, 19: 238–261.

Calhoun, Craig (1992, ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge. MA: The MIT Press.

Cohen, Jean L. (1988), "Discourse Ethics and Civil Society", *Philosophy and Social Criticism*, 14: 315–337.

Cohen, Jean L. and Arato, Andrew (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Cortina Adela (1990), "Diskursethik und Menschenrechte", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 76: 37–49.

Donahue, Michael E. and Felts, Arthur A. (1993), "Police Ethics: A Critical Perspective", *Journal of Criminal Justice*, 21: 339–352.

Ferrara, Alessandro (1985), "A Critique of Habermas' *Diskursethik*", *Telos*, 64: 45–74.

Ferry, Jean-Marc (1993), "Une Approche Philosophique de la Rationalité Juridique", *Droits*, 18: 89–98.

Gebauer, Richard (1993), *Letzte Begründung: Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas*, München: Wilhelm Fink Verlag.

Günther, Klaus (1990), "Impartial Application of Moral and Legal Norms: A Contribution to Discourse Ethics", in D. M. Rasmussen (ed.), *Universalism, vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, MA: The MIT Press.

—— (1991), "Möglichkeiten einer diskursethischen Begründung des Strafrechts", in H. Jung, H. Müller-Dietz and U. Neumann (eds.), *Recht und Moral*, Baden-Baden: Nomos.

—— (1992), "Universalistische Normenbegründung und Normenwendung in

Recht und Moral", in M. Herberger, U. Neumann and H. Rüssmann (eds.), *Individualisierung und Generalisierung im Rechtsdenken*, Stuttgart: Steiner.

Heller, Agnes (1984–1985), "The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal", *Thesis Eleven*, 10/11: 5–17.

Honneth, Axel (1986), "Diskursethik and implizites Gerechtigkeitskonzept", in W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel, McCarthy, Thomas, Offe, Claus and Wellmer, Albrecht (1992a, eds.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, MA: The MIT Press.

—— (1992b, eds.), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Horster, Detlef (1990), "Erkenntnis und Moral bei Habermas", in O. Negt et al., *Theorie und Praxis Heute: Ein Kolloquium zur Theorie und politischen Wirksamkeit von Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Materialis.

Ingram, David (1993), "The Limits and Possibilities of Communicative Ethics for Democratic Theory", *Political Theory*, 21: 294–321.

Kelly, Michael (1990a, ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, MA: The MIT Press.

—— (1990b), "MacIntyre, Habermas and Philosophical Ethics", in M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Ketschelt, H. (1980), "Moralisches Argumentieren und Sozialtheorie: Prozedurale Ethik bei John Rawls und Jürgen Habermas", *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 66: 391–429.

Ladrière, Paul (1990), "De l'Expérience Éthique à une Éthique de la Discussion", *Cahiers Intenationaux de Sociologie*, 37: 43–68.

McCarthy, Thomas (1992), "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics", in G. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Matustik, Martin J. (1993), *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard and Havel*, New York: Guilford Press.

Mirchandani, Rehka (1992), "Habermas, Discourse Ethics, and Assuring the Moral Point of View", *Current Perspectives in Social Theory*, 12: 231–249.

Nolte, Helmut (1984), "Kommunikative Kompetenz und Leibapriori: Zur philosophischen Anthropologie Von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel", *Archiv für Rechtsund Sozialphilosophie*, 70: 518–539.

Raffel, Stanley (1992), *Habermas, Lyotard and the Concept of Justice*, London: Macmillan.

Rasmussen, David M. (1990, ed.), *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Rehg, William (1990), "Discourse Ethics and the Communitarian Critique of Neo-Kantianism", *Philosophical Forum*, 22: 120–138.

—— (1991), "Discourse and the Moral Point of View: Deriving a Dialogical Principle of Universalization", *Inquiry*, 34: 27–48.

—— (1994), *Insight and Solidarity: The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley, CA: University of California Press.

Shelley, Robert (1993), "Habermas and the Normative Foundations of a Radical

Politics", *Thesis Eleven*, 35: 62–83.

Torpey, John (1986), "Ethics and Critical Theory: From Horkheimer to Habermas", *Telos*, 69: 68–84.

Trey, G. A. (1992), "Communicative Ethics in the Face of Alterity: Habermas, Levinas and the Problem of Post-Conventional Universalism", *Praxis International*, 11: 412–427.

Tuori, Kaarlo (1989a), "Legitimität des modernen Rechts", *Rechtstheorie*, 20: 221–243.

—— (1989b), "Discourse Ethics and the Legitimacy of Law", *Ratio Juris*, 2: 125–143.

Wren, T. E. (1990, ed.), *The Moral Domain: Essays in the Ongoing Discussion Between Philosophy and the Social Sciences*, Cambridge, MA: The MIT Press.

3. 论《事实与价值》

1992年《事实与价值》甫一出版，哈贝马斯这一关于法律与民主的原创性理论就已经引发多方讨论和商榷。这里仅列出部分随后出版的讨论哈贝马斯这本书的论文，及哈贝马斯的其他相关著作。

Abraham, David (1994), "Persistent Facts and Compelling Norms: Liberal Capitalism, Democratic Socialism, and the Law", *Law & Society Review*, 28: 939–946.

Alexy, Robert (1994), "Basic Rights and Democracy in Jürgen Habermas's

Procedural Paradigm of the Law", *Ratio Juris*, 7: 227–238.

Andersen, Heine (1994), "Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*" [review article], *Acta Sociologica*, 37: 93–99.

Angerhn, Emil (1993), "Das unvollendete Projekt der Demokratie" [review of J. Habermas, *Faktiziät und Geltung*], *Philosophische Rundschau*, 40: 257–264.

Baynes, Kenneth (1995), "Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's *Faktizität und Geltung*", in S. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, New York: Cambridge University Press.

Bohman, James (1994), "Complexity, Pluralism, and the Constitutional State: On Habermas's *Faktizität und Geltung*" [review article], *Law & Society Review*, 28: 897–930.

Casebeer, Kenneth (1994), "Paris Is Closer than Frankfurt: The nth American Exceptionalism", *Law & Society Review*, 28: 931–937.

Deflem, Mathieu (1994), "Social Control and the Theory of Communicative Action", *International Journal of the Sociology of Law*, 22: 355–373.

—— (1995), "Corruption, Law, and Justice: A Conceptual Clarification", *Journal of Criminal Justice*, 23: 243–258.

Dworkin, Ronald (1995), "Constitutionalism and Democracy", *European Journal of Philosophy*, 3: 2–11.

Gosepath, Stefan (1995), "The Place of Equality in Habermas' and Dworkin's Theories of Justice", *European Journal of Philosophy*, 3: 21–35.

Günther, Klaus (1995), "Legal Adjudication and Democracy: Some Remarks on Dworkin and Habermas", *European Journal of Philosophy*, 3: 36–54.

Habermas, Jürgen (1994a), *The Past as Future*, Lincoln, NE: University of

Nebraska Press (translation of *Vergangenheit als Zukunft*, München: Piper, 1991/1993).

—— (1994b), "Burdens of the Double Past", *Dissent*, (Fall): 513–517.

—— (1994c), "Three Normative Models of Democracy", *Constellations*, 1: 1–10.

—— (1995a), "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *Journal of Philosophy*, 92: 109 – 131.

—— (1995b), "Multiculturalism and the Liberal State", *Stanford Law Review*, 47: 849–853 (translation of excerpts from *Faktizität und Geltung*).

—— (1995c), "On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy", *European Journal of Philosophy*, 3: 12–20 (translation of excerpts from *Faktizität und Geltung*).

—— (1995d), "Interrélations entre Etat de Droit et Democratie", *Revue Suisse de Sociologie*, 21: 11–20 (French translation of 1995c).

Hilgendorf, Eric (1994), "Rechtsphilosophie im vereinigetn Deutschland" [review of J. Habermas: *Faktizität und Geltung*], *Philosophische Revue*, 40: 1ff.

Information Philosophie (1993), "Das diskurstheoretische Rechts-und Demokratiekonzept von Jürgen Habermas" [review of J. Habermas, *Fakizität und Geltung*], *Information Philosophie*, 21: 68–80.

Larmore, Charles (1995), "The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas", *European Journal of Philosophy*, 3: 55–68.

McCarthy, Thomas (1994), "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, 105: 44–63.

Minogue, Kenneth (1994), "Special Issue: 'Habermas, Modernity and Law'",

Philosophy and Social Criticism, vol. 20, no. 4[review article], *The Times Literary Supplement*, (25 November): 27–28.

Outhwaite, William (1994), "J. Habermas, *Faktizität und Geltung*" [review article], *Sociology*, 28: 340–342.

Peters, Bernhard (1993), *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Preyer, Gerhard (1993), "J. Habermas, *Faktizität und Geltung*" [review article], *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 45: 373–376.

Rawls, John (1995), "Reply to Habermas", *Journal of Philosophy*, 92: 132–180.

Schlink, Bernhard (1993), "Abenddämerung oder Morgendämmerung? Zu Jürgen Habermas, *Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats*", *Rechtshistorisches Journal*, 12: 57–69.

Schönberger, Christoph (1994), "J. Habermas, *Faktizität und Geltung*" [review article], *Der Staat*, (1994) : 124–128.

Simon, Jonathan (1994), "Between Power and Knowledge: Habermas, Foucault, and the Future of Legal Studies" , *Law & Society Review*, 28: 947–961.

Tönnies, Sybille (1993), "J. Habermas, *Faktizität und Geltung*" [review article], *Rechtstheorie*, 24: 387–392.

Tweedy, John & Hunt, Alan (1994), "The Future of the Welfare State and Social Rights : Reflections on Habermas", *Journal of Law and Society*, 21: 288–316.

Weinberger, Ota (1994), "Habermas on Democracy and Justice: Limits of a Sound Conception", *Ratio Juris*, 7: 239–253.

Williams, H. (1994), "Democracy and Right in Habermas's Theory of Facticity and Value" [review of J. Habermas, *Faktizität und Geltung*], *History of Political Thought*, 15: 269ff.

人名对照表

A

阿本德洛特，Abendroth, Wolfgang
阿尔特，Alter, P.
阿莱克西，Alexy, Robert
阿伦特，Arendt, Hannah
阿佩尔，Apel, Karl-Otto
阿希布吉，Archibugi
埃尔斯特，Elster, Jon
埃默，Emmer, P. C.
安德森，Anderson
奥佛，Offe, Claus
奥尼尔，O' Neill, Onora
奥特，Ott, Konrad

B

巴德，Bade, K. J.
巴恩斯，Baynes, K.
柏拉图，Plato
拜纳，Beiner, R.
鲍威尔，Power, Michael
贝道，Bedau, H. A.
贝尔丁，Berding, Helmut
贝耳，Baier, A. C.
本哈比，Benhabib, Sheyla
彼特斯，Peters, Bernhard
俾斯麦，Bismarck, Otto von
波普尔，Popper, Sir Karl
伯恩斯坦，Bernstein, Richard F.

伯尔曼，Berman, P.

伯肯弗尔德，Böckenförde, Ernst Wolfgang

博丹，Bodin, Jean

布莱德，Bryde, B. S.

布隆克霍斯特，Brunkhorst, Hauke

布伦奇利，Bluntschli, Johann Caspar

布鲁贝克，Brubaker, Richard

布鲁姆利克，Brumlik, Micha

D

达尔，Dahl, R. A.

达米特，Dummett, G.

戴维森，Davidson, Donald

丹尼尔斯，Daniels. N.

德里达，Derrida, Jacques

德沃金，Dworkin, Ronald

多佩尔特，Doppelt, G.

E

恩岑斯贝格，Enzensberger, Hans Magnus

恩格斯，Engels, Friedrich

F

凡德卡，Kaa, D. J. van de

凡登魏尔，Weer, D. van de

腓特烈二世，Friedrich Ⅱ.

费尔德洛斯，Verdross, A.

费切尔，Fetscher Iring

费希特，Fichte, Johann Gottlieb

弗兰肯贝格，Frankenberg, Günther

弗雷泽，Fraser, Nancy

弗利克，Flick, Friedrich

弗罗魏因，Frowein, J. A.

伏尔泰，Voltaire

福柯，Foucault, Michel

福斯特，Forst, Rainer

G

伽达默尔，Gadamer, Hans-Georg

盖伦，Gehlen, Arnold

戈夫曼，Goffman, Erving

格莱斯，Grice, R.

格林，Grimm, Dieter

格林伍德，Greenwood, Ch.

古尔德，Gould, Mark

古尔兰特，Gurland, A. R. L.

古赫诺，Guehenno

古特曼，Gutmann, Amy

H

哈贝马斯，Habermas, Jürgen

哈特，Hart, H. L. A.

海德格尔，Heidegger, Martin

豪塞，Hauser, L.

赫尔利，Hurley, S.

赫尔特，Held, D.

赫勒，Heller, Hermann

黑尔，Hare, Richard M.

黑格尔，Hegel, G. W. F.

洪堡，Humboldt, Wilhelm von

胡贝尔，Huber, W.

胡塞尔，Husserl, Edmund

霍布斯，Hobbes, Thomas

霍费，Höffe, Otfried

霍华德，Howard, Dick

霍克海默，Horkheimer, Max

霍耐特，Honneth, Axel

霍伊，Hoy, D.

J

基尔凯廓尔，Kierkegaard, Soeren

基姆利加，Kymlicka, W.

基希海默，Kirchheimer, Otto

吉巴德，Gibbard, Allan

吉登斯，Giddens, Anthony

君特，Günther, Klaus

K

卡佛，Cavour, Camillo Benso Graf von

卡拉卡拉，Caracalla

卡伦斯，Carens, J. H.

卡姆巴特尔，Kambartel, Friedrich

卡特，Carter, Jimmy

凯尔森，Kelsen, Hans

凯斯廷，Kesting, Hanno

康德，Kant Immanuel

康纳，Connor, W.

科恩－本迪特，Cohn-Bendit, Daniel

科尼希，König, S.

科瑟勒克，Koselleck, Reinhart

科斯嘉德，Korsgaard, Chr. M.

克尼普，Knieper R.

克瓦里奇，Quaritsch, Helmut

库柏，Cooper, R.

蒯因，Quine, Willard Van Orman

L

拉茨，Raz, J.

拉芳特，Lafont, Cristina

拉摩尔，Larmore, Charles

拉什迪，Rushdie, Salman

拉斯穆森，Rasmussen, David

莱格维，Leggewie, Claus

莱普修斯，Lepsius, M. Rainer

莱特，Wright, Crispin

勒波莱，LePore, E.

勒诺布，Lenoble, Jacques

雷格，Rehg, William

里德尔，Riedel, E.

里根，Regan, T.

利奥塔，Lyotard, Francois

列宁，Lenin, W. I.

林德霍尔姆，Lindholm, T.

卢卡奇，Lucacs, Georg

卢曼，Luhmann, Niklas

卢梭，Rousseau, J. J.

吕布，Lübbe, Hermann

伦克，Lenk, Hans

罗德，Rhode, D. L.

罗蒂，Rorty, Richard

罗尔斯，Rawls , John

罗森费尔德，Rosenfeld, Michel

洛克，Locke, John

M

马克思，Marx, Karl

玛腾斯，Martens, Ekkehard

迈卡锡，McCarthy, Thomas

麦基，Mackie, J. L.

麦金太尔，MacIntyre Alasdair

麦克道尔，McDowell, J.

毛斯，Maus, Ingeborg

蒙克勒，Münkler, Herfried

米德，Mead, George Herbert

米洛，Milo, R.

米诺夫，Minow, Martha

米歇尔曼，Michelman, Frank I.

莫茨金，Motzkin, Gabriel

墨索里尼，Mussolini, Benito

穆勒，Müller, J. P.

穆斯维克，Murswick, D.

N

拿破仑，Napoleon
纳斯，Nass, K. O.
奈，Nye, J. S.
尼奎特，Niquet, Marcel
诺德霍芬，Nordhofen, Eckhard
诺曼，Neumann, Franz

P

帕森斯，Parsons, Talcott
皮尔斯，Peirce, Charles S.
普朗特尔，Prantl, Heribert
普勒，Puhle, Hans
普罗伊斯，Preuβ, Ulrich K.
普特南，Putnam, Hilary

Q

乔普克，Joppke, Ch.
切姆皮尔，Czempiel, Ernst Otto

S

撒林斯，Sahlins, P.
塞尔，Searle, John
塞佛特，Seifert, Jürgen
桑哈斯，Senghaas, Dieter
桑哈斯，Senghaas, Eva
森，Sen, A. K.
圣·皮埃尔神甫，St. Pierre, Abbe de
圣·舒尔，Shue, St.
施米特，Schmitt, Carl
施密特，Schmid, Th.
施密特，Schmidt, Th.
施耐德巴赫，Schnädelbach, Herbert
施瓦茨，Schwarz, G.
施瓦德莱因德，Schwardtländer, J.
史蒂文森，Stevenson
舒尔，Shue, Henry
舒尔策，Schulze, H.
斯伽龙，Scanlon, T. M.
斯凯勒，Scelle, Georges
斯特劳森，Strawson, P. F.
斯特劳斯，Strauss, Leo

T

泰勒，Taylor, Charles

图根哈特，Tugendhat, Ernst

托伊布纳，Teubner, Gunther

W

瓦尔策，Walzer, Michael

瓦尔德隆，Waldron

威尔逊，Wilson, Woodrow

威廉斯，Williams, Bernard

韦伯，Weber, Max

维尔默，Wellmer, Albrecht

维柯，Vico, Giovanni Battista

维特根斯坦，Wittgenstein, Ludwig

魏茨泽克，Weizsäcker, Carl Friedrich von

魏甘德，Wiegand, E.

魏勒，Wehler, Hans-Ulrich

魏瑟尔，Weischel, Wilhelm

温格特，Wingert, Lutz

沃尔夫，Wolf, Susan

沃尔夫鲁姆，Wolfrum, Rüdiger

沃勒斯坦，Wallerstein, Immauel

沃林，Wolin, Richard

X

西玛，Sima, B.

希思，Heath, J.

希特勒，Hitler, Adolf

欣施，Hinsch, Wilfried

休谟，Hume, David

Y

雅恩，Jahn, B.

雅格布逊，Jacobson, Arthur J.

亚里士多德，Aristoteles

杨，Young, I. M.

耶利尼克，Jellinek

伊森泽，Isensee, J.

易卜森，Ipsen, H. P.

约阿斯，Joas, H.

Z

泽尔，Seel, Martin

哈贝马斯生平年表

1929年6月18日 哈贝马斯出生于杜塞多夫边上的小镇古姆斯巴赫（*Gummersbach*），并在那里长大。父亲是当地工商业协会的负责人。

1949年 高中毕业。

1949—1954年 分别在哥廷根、苏黎世以及波恩等地学习，所学专业涉及哲学、历史、心理学、德国文学和经济学等。

1953年 在《法兰克福汇报》（*Frankfurter Allgemeine Zeitung*）上发表了对海德格尔的第一篇批判文章："关于海德格尔1935年讲稿的发表"（Mit Heidegger, gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935）；开始阅读《启蒙辩证法》（*Dialektik der Aufklaerung*）。

1954年 师从罗莎克（Erich Rothacker）和贝克尔（Oskar Becker），获得博士学位，博士论文题为：《绝对与历史：论谢林

思想中的矛盾》（*Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*）。

1954—1956 年　自由撰稿人，并获得德国科研协会的奖学金。

1955 年　同乌特·维瑟尔霍夫特（Ute Wesselhoeft）结婚。

1956 年　开始在法兰克福社会研究所担任阿多诺的助手，与福利德堡（Ludwig von Freideburg）、厄勒（Christoph Oehler）以及维尔茨（Friedrich Weltz）等合作从事“大学生与政治”（Student und Politik）课题研究。

1959 年　离开法兰克福。获得德国科研协会（DFG）的教授资格奖学金（1959—1961）。撰写教授资格论文：《公共领域的结构转型》（*Strukturwandel der Oeffentlichkeit*，1962 年出版）。

1960 年　师从阿本德洛特（Wolfgang Abendroth）在马堡大学通过教授资格论文答辩，并获得教授资格。在德国学生运动组织（SDS-Foerderverrein）宣布脱离德国社会民主党之后，哈贝马斯成为其中的一员。担任马堡大学私人讲师（Privatdozent），就职演讲题为：“古典政治学说及其与社会哲学的关系”（Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie）。

1961—1964 年　担任海德堡大学哲学系副教授，就职演讲题为：“黑格尔对法国大革命的批判”（Hegels Kritik an der französischen Revolution）。

1963 年　《理论与实践》（*Theorie und Praxis*）一书出版。哈贝马斯

参与“德国社会学中的实证主义”（Positivismusstreit in der deutschen Soziologie）争论，并坚决支持阿多诺的立场，反对逻辑实证主义。

1964 年 · 接替霍克海默，出任法兰克福大学哲学和社会学教授。

1965 年 · 在法兰克福发表就职演讲，题为：“认识与兴趣”（Erkenntnis und Interesse）。

1967—1968 年 · 与德国学生运动领袖杜切克（Rudi Dutschke）等发生争执。哈贝马斯指责学生运动是“左翼法西斯主义”。发表《表象革命及其后裔》（*Scheinrevoluton, und ihre Kinder*）。

1968 年 · 出版《认识与兴趣》（*Erkenntnis und Interesse*）和《技术和科学作为“意识形态”》（*Technik und Wissenschaft als“Ideologie”*）。

1971 年 · 与以社会系统论著名的社会理论家尼克拉斯·卢曼（Niklas Luhmann）发生争论。

1971—1981 年 · 与魏茨泽克（Carl-Friedrich von Weizsäcker）一起担任马克斯·普朗克科学技术世界中生活状况研究所所长。

1974 年 · 荣获斯图加特市的“黑格尔奖”。慕尼黑大学拒绝任命哈贝马斯为终身教授。

1976 年 · 荣获德国语言与文学研究院颁发的“弗洛伊德奖”。《论历史唯物主义的重建》（*Zur Rekonstruktion des Historischen, Materialismus*）出版。

1980 年

荣获法兰克福市的“阿多诺奖”，发表了题为“现代性：一项未完成的设计”的演讲，拉开了与法国后现代理论争论的序幕。被授予纽约社会研究所的荣誉博士学位。

1981 年

两卷本《交往行为理论》（*Theorie des kommunikativen Handelns*）出版，辞去马普研究所所长的职务。

1983 年

担任法兰克福大学社会学和哲学教授，同时还担任慕尼黑马克斯·普朗克心理学研究所研究员和德国语言与文学研究院的正式成员。《道德意识与交往行为》（*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*）出版。

1984 年

应西班牙议会主席的邀请，在马德里发表“福利国家的危机与乌托邦力量的枯竭”的演讲，并提出新的非了然性概念来概括当时知识界和思想界的状况。

1985 年

出版《现代性的哲学话语》（*Der philosophische Diskurs der Moderne*）和《新的非了然性》（*Die neue Unübersichtlichkeit*）；与迪特·亨利希（Dieter Henrich）就形而上学问题展开争论，一直持续到1988年。荣获慕尼黑市的“朔尔姐妹奖”。

1986 年

与诺尔特（Ernst Nolte）、希尔格鲁伯（Andreas Hillgruber）等著名历史学家展开“历史学家之争”（Historikerstreit）。荣获德国研究协会的莱布尼茨研究项目促进奖。在时任黑森州环境部长的菲舍尔（Joschka Fischer）的提议下，哈贝马斯开始定期主持法兰克福学者与政治家的讨论会，第一期的议题是：国家社会主义历史写作中的修正主义。

1987 年 《一种清除弊端的方法》（*Eine Art Schadensabwicklung*）荣获哥本哈根市的“松宁奖”。

1988 年 成为伦敦欧洲研究院的正式成员和贝尔格莱德科学院的外籍研究员。《后形而上学思想》（*Nachmetaphysisches Denken*）出版。

1989 年 获得汉堡大学、希伯莱大学以及布宜诺斯艾利斯大学的荣誉博士称号。《纠补的革命》（*Die nachholende Revolution*）出版。

1990 年 《在过去与未来之间》（*Vergangenheit als Zukunft*）出版。

1991 年 出版《文本与语境》（*Texte und Kontexte*）、《论话语伦理学》（*Erläuterungen zur Diskursethik*）。

1992 年 《事实与价值》（*Faktizität und Geltung*）出版，开始与罗尔斯争论。

1994 年 正式退休。

1996 年 《包容他者》（*Die Einbeziehung des Anderen*）出版，与罗尔斯的争论继续进行并走向深入。

1999 年 70周岁，在法兰克福举办了隆重的庆典，德国外交部长菲舍尔出席。发表支持科索沃战争的文章，掀起关于战争合法性问题的大讨论。

2000 年 《真理与论证》（*Wahrheit und Rechtfertigung*）出版。

2001年 访问中国，分别在京沪两地高校和学术机构作系列演讲，引起强烈反响。

《人类自然的未来》（*Die Zunkunft der menschlichen Natur*）和《过渡的时代》（*Zeit der Übergänge*）（政论集第9卷）出版。

获得德国书业协会颁发的和平奖。

2004年 获得日本京都学术奖，并发表演讲“公共空间与政治公共领域”。

2005年 获得霍尔伯格奖。

2006年 一颗小行星以他的名字命名：（59390）哈贝马斯小行星。

获北莱茵—威斯特法伦州的州奖，称哈贝马斯是“欧洲文化的伟大思想家”、“传承了我们西方和启蒙的传统”。

2007年 在罗马组织召开了三天的学术会议，题为“后世俗社会中的宗教和政治”，此后在各种公开场合强调宗教在社会价值系统中的重要性。

2008年 政论集出版至第11卷。

2009年 五卷本《哲学文集》出版。

2015年 获克鲁格人文与社会科学终身成就奖。

2016年 “欧洲人权宪章”发布，哈贝马斯是支持者之一。

2018年 获得德法媒体大奖。

文景

Horizon

社科新知　文艺新潮

包容他者

[德]尤尔根·哈贝马斯 著　曹卫东 译

出 品 人：姚映然
责任编辑：贾忠贤
营销编辑：雷静宜
封扉设计：储　平

出　　品：北京世纪文景文化传播有限责任公司
(北京朝阳区东土城路8号林达大厦A座4A 100013)
出版发行：上海人民出版社
印　　刷：山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司
制　　版：南京展望文化发展有限公司

开 本：820mm×1280mm 1/32
印 张：12　字 数：250,000　插页：2
2018年10月第1版　2018年10月第1次印刷
定 价：75.00元
ISBN：978-7-208-15355-4 / B·1356

图书在版编目（CIP）数据

包容他者 /（德）尤尔根·哈贝马斯著；曹卫东译
. —上海：上海人民出版社，2018
ISBN 978-7-208-15355-4

Ⅰ.①包… Ⅱ.①尤… ②曹… Ⅲ.①哈贝马斯(
Habermas, Jurgen 1929-)-哲学思想 Ⅳ.①B516.59

中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第163034号

本书如有印装错误，请致电本社更换 010-52187586

Die Einbeziehung des Anderen

By Jürgen Habermas

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996

Chinese simplified translation copyright © 2018 by Horizon Media Co., Ltd.,A division of Shanghai Century Publishing Co., Ltd.

All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin

Document generated by Anna’s Archive around 2023-2024 as part of the DuXiu collection (https://annas-blog.org/duxiu-exclusive.html).

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

{
  "filename": "5YyF5a655LuW6ICFXzE0NjAxMDU2LnV2eg==",
  "filename_decoded": "\u5305\u5bb9\u4ed6\u8005_14601056.uvz",
  "filesize": 43398634,
  "md5": "4b66d1f66cf3b565b9ca4c81df0e5ca9",
  "header_md5": "1fb0b6e0ed48803dcf40c4c3472d610d",
  "sha1": "b330bcbf47fa96e425668ba8f47cb94a4411eeba",
  "sha256": "60b2080103399f8e4fe21e7fe3911a8c0037edb53dd0246e3d5a60ddede9ad02",
  "crc32": 2800332659,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 55702705,
  "pdg_dir_name": "",
  "pdg_main_pages_found": 378,
  "pdg_main_pages_max": 378,
  "total_pages": 388,
  "total_pixels": 1312865664,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}