

中山大学实践哲学研究中心

工作简报

第十五期

二零一三年六月编印

目 录

• 学术活动 •

“逸仙实践哲学研习会”第十二期纪要……………1

附：研习会发言文稿

魅影重重的好公民形象：反思当代西方的公民性研究 谭安奎

……………10

• 简讯 •

署名“实践哲学研究中心”的最新成果 ……………48

国内学界评《拯救实践》（第1卷）……………49

本期责任编辑 龙霞

• 学术活动 •

“逸仙实践哲学研习会”第十二期纪要

时间：2013 年 3 月 29 日

地点：中山大学南校区文科楼八楼马哲所会议室

主题：魅影重重的好公民形象：反思当代西方的公民性研究

主讲人：谭安奎（中山大学）

主持人：林育川（中山大学）

其他与会人员（姓氏首字母音序排列）：邓伟生、郭忠华、郝亿春、龙霞、林育川、马万东、谭群玉、徐长福、杨玉昌等学者，以及 20 多位博、硕士研究生和本科生。

录音整理：赵果贤

中山大学实践哲学研究中心的“逸仙实践哲学研习会”第十二期于 2013 年 3 月 29 日下午在中山大学文科楼马克思主义哲学与中国现代化研究所会议室举行。本期研习会主题为“魅影重重的的好公民形象：反思当代西方的公民性研究”，主讲人为中山大学政务学院谭安奎副教授。中山大学哲学系林育川博士主持了本次研习会。

谭安奎副教授在报告中梳理和比较了西方当代三种重要的政治思潮，即古典自由主义理论、商谈民主理论与罗尔斯的公共理性理论中的公民性，认为古典自由主义的公民性理论把公民性确立为私人性的美德，它无力应对现代社会的深层冲突；商谈民主关注的重点是与公共商谈相关联的公民性，从而对于公民性提出了更高的要求，但这种理论对公民能力提出了特殊的要求，为解决公民能力所提出的完善论方案则可能会导致对某些公民的强制和排斥；相比较而言，罗尔斯的公共理性理念既能实现公民的公共自主性与私人自主性二者的同源共生，又能避免商谈民主所带来的强制和排斥。因此，罗尔斯的公共理性理论对于重构公民性而言是最有希望的方案。即便如此，谭安奎副教授最后还是指出，上述的所有方案对于公民性的要求，都不要求公民具备积极参与的美德，因此无法解决现代社

会公民参与动力缺乏的问题，也无助于重塑公民的参与美德，就此而言，当代西方政治理论所描述的好公民形象仍然是魅影重重。

林育川博士对谭安奎副教授的报告作了简要的点评。他认为该报告很精彩，文章视野很开阔，涉及的文献非常多，讨论很深入，自己很受启发，受益匪浅。接下来林育川提出了几个问题。第一个问题是：论文的题目是当代西方的公民性，然而文章的几个主题谈的都是自由主义的领域，对于社群主义的公民性主张所涉不多，文章有较强的自由主义的味道。

谭安奎回应道：如果专门谈论公民美德的话，社群主义绝对不能回避。但在他的印象中社群主义很少集中讨论 *civility*。另外，在西方学术界，社群主义在上世纪 80 年代时最活跃，而到 90 年代则越来越弱，其中的一个可能的原因就是它对自由主义的批判不能在根本上撼动自由主义。另外，谭安奎认为自己的文章中至少有两个主义：自由主义和民主主义（而且被认为是激进的民主主义）。他强调自己并没有带着自由主义的偏见去解释它，而只不过是商议民主理论中读出了它们的自由主义的味道。

林育川提出的第二个问题是：商谈民主是针对自由主义利益聚合的多数决定的那种机制的不满而提出的新理论，决策的形成需要一个商谈的过程，那么这个机制对民意代表就有能力要求，也就是说，参与商谈民主需不需要公民具备某些特定的素质？

谭安奎回应道：商谈民主的展开，更多的是公民的代表，像民意代表、代议机构等在商谈。他指出，“审议民主”的译法有可能会给人带来误解：好像政治商议完全是在审议机构里发生的故事，这是个精英化的主张。可是，商议民主作为民主理论是基于对民主的理解，也可以说基于对民主公民身份的理解，在原则上每个公民都能参与其中。那么这就会带来一个问题：商议民主是不是跟公民的素质、公民的能力挂钩？他认为这个问题是个挑战。商议民主理论其实是面向每个公民的，也就是普通公民展现公共商议的意愿、参与公共推理；而在实际的政治生活中，更多情况下是一部分人即占有特殊地位的人，像政治家、民意代表、法官在承担公共责任，公共理性也是一样。但他补充说，公共理性本质上是公民的理性，不是代表的理性。从这个角度讲，对普通公民的能力或素质的要求是摆不开的。

接下来郭忠华对谭安奎的文章作出总体的评价：文章很不错，写得很有深度。文章题目很吸引人，故事也很完美：从私人美德到公共商谈再到公共理性。他进一步提出了商榷意见：他认为文章所谈的三重私人美德，由于要把古今关于公民美德融合在一个理论体系中，这当然会是魅影重重。不过，如果把理论放回到其历史背景的话，这里就不是一个魅影重重的问题，而是一体多元的问题。它是把商议民主、公共理性和社群主义，在现代自由主义背景下建构出来的一体多元的理论。另外，要想构建融合古今美德的公民形象是一件很难的事。

郭忠华最后还提出一个问题，即理想类型和现实比照是不同的。理想类型即是按一条纯粹思辨的路线或纯粹伦理的路线：从私人美德如何过渡到商谈的美德再过渡到公共理性。这条路线在逻辑上是自洽的。而从现实比照的角度看，商谈民主对公民在能力上有个很高的要求，公民其实是很难做到的。此外，在从私人美德如何过渡到公共理性的问题上，文章的中间环节即商谈民主部分稍显薄弱，因为在连接二者（私人美德和公共理性）的中间环节中，资源是非常多的，比如企业公民身份、科技公民身份、环境公民身份，等等。

谭安奎回应道，这篇文章本身并不是想建构一个什么体系，它更像是一篇研究性综述。论文的问题意识是：看当代西方学者研究些什么问题，怎么研究，给我们提出了什么问题。接着，谭安奎还回应了郭忠华关于理想类型和现实比照的问题。谭安奎认为，他并没有用现实去瓦解的自己的逻辑。因为整个思路是这样的：对公民性的经典理解存在问题，需要一些更具有公共性的东西出来，而针对这些问题，有人已经提出来说，还有一种公民性是集中于政治商谈的，而商议民主背后的确有这个理论动机。因为有这些原因在，所以文章才过注到商议民主。而商议民主内部也有些问题，需要克服它们，而公共理性好像试图回答这些问题，所以文章就转向对公共理的讨论。他提到，当文章这样过渡到第三个层次即公共理性时，他发现这里边的过渡逻辑很顺，然而并非他有意地去建构这个逻辑。他进一步解释说，论文是一个研究性综述，目标就是研究对公民性的各种主张，虽然篇幅较长，但并没有建构体系的抱负，只想帮大家澄清一些问题。徐长福指出，（这个逻辑）像黑格尔《法哲学原理》的辩证法一样。谭安奎补充说，写完之后他自己也感到惊讶，不过最初只想把这一逻辑展现出来。然而给人的印象是，第一步一定会走向第二步，第二步一定会走向第三步，但其实不一定，如

果不考虑公共理性，到第二步就结束了。

接下来，中山大学哲学系龙旗鑫同学发言，他认为该文章是在追求权利和美德的平衡，也可以说追求的是政治权利和政治伦理的平衡。他进一步提出问题：文章为什么只从私人性和公共性两个角度来论述公民性。龙同学认为阶级性也很重要，他举例说托克维尔《旧制度与大革命》里谈到阶级，他认为民主的权力和平等的美德在托克维尔的阶级性那里得到了平衡。

谭安奎回应说，政治伦理有可能是一个更高的要求，我们可以从社会正义、公平来讨论政治伦理。接下来谭安奎回应了阶级性的问题，他提及近代以来一个重要的特点就是公民身份普遍化，他说我们的讨论也是在这个语境，尤其是当代公民的语境中来讨论的，不一定要用托克维尔的思想资源。他还解释说，每个人不管其阶级地位、阶级出身如何，我们都是公民，我们有个共同的身份，在这个意义上我们是平等的；而且既然有了普遍化后，即便社会真有阶级划分，也要突破阶级性。在他看来，如果用阶级性来分析，恰恰就不具有公共性了。接下来龙旗鑫提了第二个问题，即为什么不选择更明显的经济利益冲突解释公民性，而要用道德性的冲突来解释呢？龙同学认为，道德冲突显得虚无缥缈，而经济利益冲突、政治利益冲突是更明显、更基础的层面，就阐释公民性来讲，他觉得后者更适合。

接着谭安奎回应了原则冲突、道德冲突是否掩盖了经济层面的真实冲突问题？谭安奎认为，如果认为西方社会那些道德冲突、原则冲突显得虚无缥缈，有言之过重之嫌，因为很多“虚无缥缈”其实很有现实感，他举例像总统选举中关于同性恋、堕胎问题的争论等等虽然很难由经济利益来界定，但一样充满现实感。

马万东提出问题：“公民性”到底是什么？他说公民是一个虚构的东西，它建立在人格权上的，所以他的问题是公民性的“性”到底是什么？

谭安奎回应道，文章没有对 civility 这个概念作界定是个疏忽。他解释说这篇文章主要是观念层次的，公民性的基本含义是作为一个公民应该具备的那些品质特征。

马万东接着提问，他认为该文章的第一部分讲公民是构成共同体的基本要素，简称构成要素，后面的第二、三部分是构成原理的，即怎么构成的？那么，如何从构成要素过渡到构成原理呢？过渡逻辑是什么？

谭安奎表示马万东所讲的构成要素有点不太好理解。

马万东补充说，现代政治的要素是一个个作为原子的个人，这个可以说是政治共同体的构成要素，但这些构成要素（一个个的公民）是如何组织成为一个共同体的？

徐长福对马万东的问题作了点评，他认为谭安奎和马万东谈的不是同一个对象。前者讲的是公民性，公民性包含哪些要素？哪些方面？他从私人性、商议民主和公共性三个层面阐释了公民性；而后者的意思是第一部分是谈个人、第二部分是谈若干人、第三部分是谈大家。

马万东表示同意。

徐长福接着说：这篇文章主要讲公民性，而不是人。谭安奎补充说，他同意徐长福的解释。他的目标就是把关于公民性不同的主张呈现出来。他进一步说，第一种是比较原子化，作为私人美德，彼此尊重乃至互不干涉，第二步到了商谈要去做公共推理，这就体现了主体间性的特征。可以说从主体性过渡到主体间性，这是因为他们关于公民性的主张有个变化，第二个层次第三个层次的公民性毫无疑问有很强的主体间性，这个也是我们政治学里头的公共性。

徐长福认为，这个分歧很有意思，提出了主体间性的问题，这个很重要。

接下来龙霞对谭安奎所谈及的主观权利概念提出不同看法。她认为，当谭安奎批评哈贝马斯把私人自主和公共自主看做同源性的时候，主观权利被认为是商议政治一个基本前提。然而，主观权利的得出需不需要协商？如果主观权利是更高层次的话，那么怎样的主观权利是协商的基本条件，又是怎样阻碍协商的呢？主观权利有没有具体的内容规定？

谭安奎回应道，在古典自由主义者看来，像人身自由、言论自由和财产权等属于主观权利，这跟私人的利益很有关系。哈贝马斯等人把这些个人权利称作主观权利，主观权利需不需要商议呢？需不需要 **deliberation**？他认为，这个问题提得很好。谭安奎解释说，他认为罗尔斯的主观权利（如果还称作主观权利的话），都是一个来自 **public reasoning** 或 **deliberation** 的过程，发生在原初状态那里；而哈贝马斯一方面批评自由主义，另一方面却又认为他们主张的那些主观权利是不能丢的。他进一步解释说，哈贝马斯认为先要保障个人的权利，在这个约束之下，才有商议。所以谭安奎认为，在哈贝马斯那里主观权利以及它代表的私人自主性

其实是比公共自主性更高的，因为它是前提性的东西，尽管他倡导的是公共自主性。

龙霞接着讲，她认为哈贝马斯之所以把私人自主和公共自主看做同源是因为这个主观权利有可能会阻碍协商。她进一步解释说，例如像财产权如果是预先确立的话，财产权反而会影响到一种个体希望通过协商的渠道进行重新商议的可能，对财产进行重新商议。

谭安奎回应说，他很同意龙霞这个提法。他认为哈贝马斯确实有个主张，我们享有的权利是历史的、变动的。谭安奎认为，哈贝马斯在这里存在张力：一方面强调主观权利是重要的；另一方面如果主观权利是不可动摇的，这会对政治协商、民主协商、民主商议构成很强的限制，他所期待历史的动态性没法充分展开。谭安奎认为这个张力源于哈贝马斯的理论内部，关键在于他如何平衡这两个主张。

龙霞谈了她的理解，她认为这一方面构成基本条件，另一方面能够与协商贯通，就是不会阻碍协商。何以可能？

谭安奎继续说，他认为哈贝马斯虽然是个激进的民主主义者，但也不会主张通过人民的意志把什么都拿掉，事实上哈贝马斯的商议民主理论预设了某些主观权利。

接下来郝亿春问道，文章讲好公民，既要求权利又要求美德。但是，当我们把公平、平等看做美德时，那么像慷慨、友爱、正义，包括中国人的道德，如助人为乐、舍己为人，以及西方传统讲的美德、“好”放在哪里呢？

谭安奎回应道：他认为古典的好公民，当然不同于现代的好公民，他这里讲的公民美德是从一个很平常的意义上讲，当然他也承认由于古今语境限制，这里讲的不同于古典。像慷慨、友爱这些美德在现代社会不作为普遍的要求，现代社会主要讲平等化，重要的是正义，而不是慷慨等价值。谭安奎还提到，他认为即便在古典时代，好人和好公民还是有区别的。我们讲公民是在政治领域讲的，因而有些东西是美德但不是公民美德。

接下来，杨玉昌谈到，首先他想了解一下谭安奎是不是持自由主义的立场，他认为像罗尔斯等提倡的商议民主的参与要以个人主义立场为前提，而我们中国社会的成员不是作为个人，而是作为家庭的、家族的（一员），我们把个人看做

一个历史的、传统的承载者，所以他的疑问是西方这种商议民主理论有没有普适价值？

谭安奎回应道，他在这篇文章里的确推崇罗尔斯的方案，但也有限度。他认为，从 civility 看，罗尔斯在解决一些问题时比别人解决的好，他还解释说，即便没有自由主义的倾向，这个文章他还是会这样写。至于普适价值的问题，谭安奎指出即便罗尔斯也不认为他的理论有普遍适用性。谭安奎强调说，他要找的普遍适用性在于那些原则（像罗尔斯的两个原则）背后的实践理性的概念，他认为这个有可能有普适性。

杨玉昌还问道，文章最后部分提出了平衡美德和权利的构想，但为什么哈贝马斯和罗尔斯等人没有提出公民普遍参与的愿望呢，是否因为这会危害他们自由主义的立场吗？还是因为他们发现在现实中这样一种公民的普遍参与是不可行的？

谭安奎认为罗尔斯和哈贝马斯的一个忧虑是如果把政治参与当作内在价值可能会侵犯一部分人的自由权。他还强调即便所有的人都认为政治参与是有内在价值的事情，但是有内在价值的事情可能很多，因而它们之间可能会有冲突，如果单把政治参与当作责任提出来，那是有问题的。谭安奎还讲到，事实上在现代社会应该更强调 subjective rights，即对私人事务的关心等等。

邓伟生随后发言，他认为谭安奎把古典自由主义要求的公民性叫做私人性美德，这有些不妥。在他看来，谭安奎所列的私人性美德恰恰是公德，比如说梁启超在《新民说》里就把这些美德视为公德。

谭安奎同意邓伟生的说法，不过他解释道，公共领域中的个人权利有个边界：边界范围内的事情是私人的事情，更多是 private concerns，不过这个私人性是在一定意义上讲的，不是从每个人一定要追求一个 common interest or common good，或者像我们讲的 inter subjectivity 的可能性，这样来讲的。

邓伟生接着针对谭安奎的一个观点提出疑问：哈贝马斯和罗尔斯在讨论公民性时，都不能自觉地去提倡一个政治参与，这种参与在他们看来是工具性的。但是，自由主义可能不会有这么强烈的主张，因为自由主义会承认——一个人可以通过政治参与实现自己的价值，政治参与具有内在价值，但是自由主义不会赞成一个政府通过如法律强迫所有公民把政治参与当作有内在价值的东西，强制他们

去做，因为这违反了自由主义传统对个人自由权利的保障。

谭安奎回应道，认为所有自由主义的理论家都说政治参与是工具性的，这个判断过强。他想讲的重点是“政治参与”没有成为自由主义对公民身份的界定性要素。在古典社会，政治参与是界定公民身份的一部分，而在自由主义那里，积极参与没有成为公民身份界定的一部分。

邓伟生最后指出：如果那个商议民主是把属于个人的所有的东西剥离了，只剩下一个纯粹理性的人，就像罗尔斯那个 Model 他不是 dialogue 的 model，不需要 agreement。这也是后来很多人批评罗尔斯的地方：即把所有东西剥离后，只剩一个纯粹理性主体。

谭安奎回应道：罗尔斯的理论中最重要的不是两条正义原则，而是推理出两个正义原则的过程。很多人认为罗尔斯的商谈其实不是契约，因为没有讨价还价，没有一个 agreement。谭安奎解释说，他认为罗尔斯的核心东西在于那个 model 里头所体现的推理方式，这个推理过程体现了主体间性。他还举例说，罗尔斯跟一位经济学家的对话，罗尔斯其实意识到别人是隐性在场的，换句话说考虑问题时要考虑到别人的立场，这个 consideration 本身就有可能改变你思考和推理的结果。徐长福表示同意邓伟生的看法。他谈到，我们是否可以先考虑私人性、个人的自主性，因为一提到公民性的时候是否已经是主体间性了，即至少两个人。他提出了哈贝马斯、罗尔斯等人理论基点的缺陷：表面是大家在无知之幕后一起公共推理、制定规则，实际上是作者自己（一个人）想出来的。换句话说，这种理论剥离了个体间的差异性，大家都被预设成了一样的，而实质上正是因为大家有异质性、有差异才需要坐在一起商谈。徐长福还认为梁启超讲公德这个观念很好，因为涉及公共生活、政治的德性一开始应该是公德，公德说明了主体间是个阿基米德点。总而言之正是因为我们是有差异所以我们需要来谈，需要商量一个原则，如果独断提出一个原则，那就没有实质上的差异。出现的局面就是：个人为所有人考虑、和大家考虑的都是一样。

谭安奎回应道，他认为在选择正义原则这个问题上，做到完全同质性，这是罗尔斯的做法。他还讲到如果完全是异质性的，比如说完全不带其他的伦理约束，那么商议也没法做，因为它背后很多的地位、权力、力量的要素都进来了。谭安奎还强调，这个商议民主需要提出一种 moral point of view，即道德观点，这是

真正的商议能够展开的一个条件，否则就是完全有可能变成赤裸裸的力量的较量，所以他认为完全的异质性前提对政治生活、公共生活是成问题的。

徐长福接着说，他认为恰当地说应该是主体之间有实质性的不同，所以才会有讨论和商量，否则的话我们只需要按照一种模式，每个人都是这样想，这样去推理最后的结果是一样的。徐长福提到，实际上实质性的差异很明显，他举例说了中国公民间的不同于美国公民间的不同，他认为正是因为这些差异的存在，才有不同的商议模式。他强调说这里关键就在于对主体性进行哲学基点的考查，他认为哈贝马斯、罗尔斯最大的问题就在于他们这个 model 没有在哲学的根基上、基础上真的把这个主体性间性，为什么要两个主体以上来考虑这个东西，没把那个东西揭示出来。

杨玉昌也谈到，他认为罗尔斯那样做的目的是要得出一个正义的原则，一个普遍的东西；因此如果把差异带进来，大家都谈不到一起了。杨玉昌还认为罗尔斯的无知之幕并没有把属于个人的东西全部撤掉，还是留了些作为正常人的东西。

谭安奎同意杨玉昌的看法。他补充说，每个人都知道自己跟别人不同，只不过是不知道到底不同在哪儿，他认为这一点是需要说明的。

徐长福接着讲，这里实际上设定了不要考虑我们的差异性，设定了我们都一样。

谭安奎则认为，正是因为考虑到自己跟他人的差异，怕别人压制自己，所以才把自由放在优先位置。罗尔斯和哈贝马斯其实有对主体间性的理解，这更多的体现在纯粹的道德推理层面上的，带有异质性的对话和了解确实是比较少。

徐长福补充道，更确切的应该是主体间相似性，相似性首先承认差异，再来看共同性。他认为商议民主应该先存留异质性，再来考虑共同性，而不是一开始就剥离了异质性。所以他认为罗尔斯的东西只能适用于美国的背景，哈贝马斯只能适用于欧洲。

谭安奎最后回应说，欧洲的公民也没有做到像哈贝马斯、罗尔斯他们想要的那种公民性。

主持人林育川最后再次感谢谭安奎的报告以及各位老师与同学的积极参与。

说明：本纪要根据录音和文字材料整理，未经发言者核对，仅供参考。

附：研习会发言文稿

魅影重重的好公民形象： 反思当代西方的公民性（Civility）研究

谭安奎

一、背景：寻求权利与美德相平衡的完整的公民身份理论

在当代西方最近几十年的政治理论研究中，有一种明显的主题上的变化。很大程度上由于罗尔斯《正义论》一书的出版，1970年代主要是对正义的讨论，而1980年代则主要体现为对共同体（社群）成员资格的关注。到了1990年代，“公民身份”成了种种政治理论中最感兴趣的概念之一。而这种转变又是因为，公民身份的概念似乎将正义的要求与共同体的成员身份整合在一起了，因为它一方面与个人资格（entitlement）联系在一起，另一方面则与对特定共同体的顾念（attachment）关联在一起（Kymlicka and Norman, 1994, 352）。事实上，当代公民（身份）理论的勃兴无疑较此要更早一些，只不过其发展状况在很长一段时间内都不能令人满意。雅诺斯基就认为，“从20世纪60年代中期和末期以来，为建立完整的公民理论而取得的进展一直是缓慢的”（雅诺斯基，2000，5）。而其中一个重要的原因又在于，一个完整的公民（身份）理论面临诸多需要解决的问题，其中之一就是，“我们需要从理论上说明，公民应如何相应于他们自己的身份，使他们自己的权利和义务保持平衡，以及公民可采取何种行为和态度”（雅诺斯基，2000，6-7）。然而，战后的公民身份理论主要秉持的是消极公民身份的观念，强调的是个人权利的获得（马歇尔常常被当作一个典型范例），而不是积极参与公共生活的义务。因此，对公民义务和美德的研究在很长一段时期内事实上构成了完整的公民身份理论建构的短板。

这个理论短板常常被认为是与西方近代以来占主导地位的自由主义理论内

在相关的。自由主义的核心是对个人自由与权利的强调，相应地，其批评者认为，自由主义在权利与责任之间未取得平衡，而且，自由主义对自由、中立性、个人主义的承诺使得公民美德变得无法理解（Mouffe, 1992）。公民美德与责任之维的欠缺一直被当作自由主义所固有的缺陷。这个问题在“新政”以来的新自由主义，包括以罗尔斯、德沃金为代表的、以平等主义为取向的新自由主义那里仍然没有改观，它依然被批评为对权利言之甚多，而对责任言之甚少。例如，有人认为，罗尔斯虽然强调要探究社会基本制度中权利与责任、利益与负担的分配原则，但他对责任谈得很少，对负担的分配说得更少（Carens, 1986, 31）。有鉴于此，“研究人员和评论家在 20 世纪 80 年代中期开始注意义务问题，这在 20 世纪 90 年代大有加速”（雅诺斯基，2000，269）。因为绝大多数公民身份理论家都相信，一种充分的公民身份理论要求对责任和美德有更多的强调。

除了理论上的考虑之外，对公民美德的重视还有许多直接的现实动因。其中有几个相互关联的方面特别值得重视。一是，理论家和社会评论家们认为，自由民主社会中占主导地位的权利话语因其绝对化促进了不切实际的期盼，加剧了社会冲突；其对于责任的缄默容忍人们接受福利国家的好处而不必承担相应的社会义务；其个人主义又导致了对社会失败者的冷漠；其对公民社会的忽视破坏了培育公民美德的温床（格伦顿，2006，18）。二是公民美德的明显衰落成为人们的普遍担忧。例如，沃尔泽曾专门撰文对如下现象予以评论：“在我们美国确实还有公民，但老是有人说他们对政治共同体的承诺不再像以往那样深刻、出现了公民美德乃至日常的公民性的衰落，也就是造就良好公民的那些道德与政治品质的腐蚀。”（Walzer, 1974, 593）三是公民自治精神与共同体意识的明显退化。桑德尔以二战后到如今的美国为例，指出这个时代的两种焦虑：对自治的散失（也就是人们对支配他们生活的力量越来越失去控制）和共同体的消蚀的恐惧，这两种恐惧是主导性的政治议程因其弱化的公民性资源（civic resources）所无法回答甚至无从面对的。他认为，这种失败激发了对民主的不满（Sandel, 2006, 294）。他认为，即便新自由主义者们有时也强调共同体的意义，但这“不是为了培育美德或赋予公民们自治的力量，而是为了给福利国家提供根据……它没有提供任何可以激活公民生活的方式，也没有提供任何重构关于公民身份的政治经济学的希望”（Sandel, 2006, 315）。总体来讲，自由主义的程序共和国“不能确保它所承诺的

自由，因为它无从激发自治所要求的道德热情与公民参与”（Sandel, 2006, 323）。

而一个更直接的现实问题在于，福利国家和新自由主义理想所倡导的财富平等分配也对公民美德提出了特别的要求，相对于古典自由主义，它要求公民对自己与其他公民之间的关系形成厚重的道德理解。一方面，民主在源于不平等的分裂面前尤其脆弱，民主的社会不可能太过不平等，“但要防止过分的不平等，他们必须能够采取具有再分配效果（在某种程度上还要具有再分配的意图）的政策。而这样的政策要求一种高度的相互担责（commitment）”（Taylor, 2002, 120）。理论家们将此与一种强烈的共同体感甚至公民友爱（civic friendship）联系起来。当公民们认为自己与其他公民之间存在友爱关系的时候，“政府或社会提升总体福利或其他公民的福利的努力就能够被视为因其本身就是有道德价值的行为，而不仅仅是一种负担，或者是对共同资源的一种不合法的支出”（Spragens, 1999, 192）。理论家们从这里看到了公民友爱关系的现代道德意义，因为如果没有起码的公民友爱关系，促进平等的社会财富的再分配就难以得到公民们的道德认可。相应地，如果没有这种公民友爱关系，那些有能力缺陷的人将被排斥在合作关系之外而遭受重大的不利，对他们的利益与需要的考虑，将无法在政治正义的范围内得到解决，而只能诉诸怜悯和同情。

虽然对公民美德的研究在当代公民身份理论中相对较晚才突显出来，但对公民美德之重要性的意识却不能说是新近才形成的。事实上，即便是被认为主要从权利角度来理解公民身份的马歇尔，也早就提出，“如果说公民身份意味着捍卫权利，那就不能忽视相应的公民义务”（Marshall, 1964, 123）。因此，要理解公民美德在当代公民身份理论研究中为何进展缓慢，仅仅将其归结为主观上的轻视，恐怕是不恰当的，至少会是很表面的。问题的根源可能还是要归结到理论内部的原因上去。我们知道，美德，包括公民美德，在古典时代乃是独立的范畴，而值得我们注意的是马歇尔上述判断中“相应的”这一限定。这个限定表明，公民美德被他视为权利的派生物，而这恰恰是西方近代以来形成的观念传统。当代的权利理论承续的是近代的自然权利学说，该学说把自然权利当作个体的道德属性之一，“根据当代政治理论的说法，它是一项主观的而非客观的权利”，进而，“与这样一种权利相关联的责任是因为该权利而产生的，也就是说，该权利本身就是责任的根据”（Porter, 1999-2000, 83）。在这个意义上，明确了公民的权利，似乎

相应地也就明确了公民应当具备的美德，因此公民美德看起来就没有什么独立的研究价值了。

更有甚者，由于传统的公民美德乃是与积极公民的形象联系在一起的，而自由主义或自由主义民主语境下的公民是典型的消极公民形象，因此有理论家甚至认为，“在目前的条件下，我们无法拥有，也不应当彼此要求的东西是公民美德。要有公民美德，我们必须首先创造一种新的政治……它必然是一种社会主义的和民主主义的政治，它一定不能取代我们社会的自由主义，而是与之处于持久的张力之中”（Walzer, 1974, 611）。进而，由于古典的公民身份概念本来就是与公民美德而不是与权利关联在一起的，因此，有理论家指出，在自由民主社会中，权利与公民身份之间本来就存在张力。在这一张力中，前者被认为是自然的，后者是非自然的，它与共同体关联在一起，主要指向的是责任（Goldwin, 1992）。

当然，这些较为激进的观点是基于对纯粹古典的公民美德或公民身份观念的理解。本文关注的是当代西方政治理论界对公民美德的理论探索，其中也包含着超越自由主义民主理论传统的努力。这些探索的主题可以用“公民性（civility）”来概括，在最基本的意义上，它被认为是一种与现代公民身份相关联的美德，是一个现代“好公民”所必备的品质。固然，“有些国家有公民身份，但却没有公民性约束，这完全没有不寻常之处；同样，在并未由正式的公民身份纽带统一在一起的人们当中找到公民性的例子，这也不足为怪”（Kesler, 1992, 57）。但本文的分析立足于规范层面，即使在经验层面上公民性与公民身份并非互为条件，但倡导公民性的理论家们认为，现代公民身份要得到完善，则需要相应的公民性。换言之，唯有一种与权利相匹配的公民性，我们才有可能建立一种完整意义上的公民身份理论。不过，本文分析的结果会表明，当代对公民性的研究，向我们展示的是一幅魅影重重的现代好公民形象，它寻求完整的公民身份理论的努力仍然没有完结，而如果考虑到其中的种种张力，这种努力的前景可能也是渺茫的。

二：私人性的美德：作为自由主义之典型特征的公民性

公民性是一个含义丰富同时又非常含糊的概念，它的这个特点因为当代对公民性研究的扩展而变得更为突出了。这也使得这一概念越来越充满争议：它究竟

是人类社会的一种普遍、基本的行为模式和道德要求，还是自由民主社会所独有的美德？它是否具有超出自由主义民主的意义？如果有，我们又当如何理解它？它所表征的究竟是一系列美德的集合，抑或本身就是一种独特的美德？理论界对这些问题的回答，将随着本文的展开而逐渐呈现出来。在这一部分，本文将在揭示公民性作为一种人类社会普遍道德态度的基础上，着重展示西方理论界对它与自由民主之间本质联系的阐释。

对公民性进行系统研究的代表当数已故社会学家希尔斯（Edward Shils）。在他那里，公民性似乎既可以指一种日常生活中的良好举止，也可以体现在经济领域中，还可以适用于公民政治领域。一般来说，“公民性是一种意在在冲突的要求与冲突的利益之间达致平衡的态度与行为模式”（Shils, 1997, 76）。他还说，“在基本的意义上，公民性就是对他人之尊严和对尊严之欲望的尊重”（Shils, 1997, 338）。这种公民性的规范性内容无疑是非常薄弱的，因此它具有某种历史的普遍性：“任何社会都有某种集体自我意识的尺度，一种最低限度的公民性，它可以历时性地在君主国和帝国统治者身边的顾问与学者圈中找到，虽然公民社会的制度在这样的社会中只有一种初级的存在形式，甚或实际上根本不存在。”（Shils, 1997, 101）这个意义上的公民性意味着人们相互之间按照相互尊重的要求来行动。因此，它是一种低限度的美德，甚至被认为是一种关系到“把人与其他动物区分开来的道德修养”（Carter, 1998, xii）。正是在这个意义上，公民性最早被当作把“文明的”社会与“粗鲁的”、“野蛮的”自然状态相区分的品质。后来，随着整个社会文明程度的进步，除了这个原始含义而外，它更多地指向文明社会内部在个人之间进行区分的标准（Pagden, 1988, 33）。还有人认为，在维多利亚式的礼仪规范中，良好举止是把文明与野蛮、上层阶级和下层阶级相区分的标志，而公民性与此密切相关（Calhoun, 2000, 252）。在这个意义上，我们可以认为，早期的、也就是一般意义上的公民性乃是一种文明社会得以形成和得以继续的美德。

对于这种普遍意义上的公民性，还有一种保守主义的解释。据此，公民性“并不包含很深的感情；它不是个人性的，因为任何人都可能是它的受益者；它是自发的，但敌意、粗鲁或侮辱则有可能破坏它”（Kekes, 1984, 429）。这种观点依据对社会规则的休谟式解释，认为“公民性是一种自发的、非算计性的、非反思性

的、习惯性的态度”（Kekes, 1984, 442）。如果我们把亚里士多德对公民友爱的解释与休谟对同情和习俗的解释结合起来，就可以获得对公民性的充分理解。公民友爱是非个人性的，相互性不必在同一个公民身上体现，公民性也具有这一特征。同时，休谟的同情概念可以解释为什么人们倾向于公民性，他的习俗概念可以解释人们如何把彼此视作同情的恰当对象。这种保守主义的解释并没有增添公民性作为一种人类社会普遍美德的内涵，而仅仅是为之提供了一种特别的哲学说明。

但把公民性理解为一种人类社会的普遍美德，明显不足以揭示公民性的独特含义，尤其是其作为公民美德的政治、道德意义。为此，希尔斯区分了“良好举止之公民性”与“公民社会之公民性”（Shils, 1997, 338），前者指的就是上述作为一种普遍道德倾向的公民性。但公民性的特殊意义则在于它同公民社会的联系。但希尔斯所理解的公民社会相当宽泛，不仅涉及公民政治领域，也包含黑格尔意义上的由经济逻辑支配的市民社会，因为他认为“公民社会包含着契约自由和市场经济”（Shils, 1992, 2）。这个意义上的公民性明显与自由民主社会具有直接的关联性，而将这种公民性及其历史意涵阐述得最清楚、同时也许是最深刻的，则是欧文（Clifford Orwin）。

在欧文看来，公民性在西方近代以来的生成，主要是针对两个对象并对其进行修正的结果，从而形成了自由主义或自由主义民主的精神特质。公民性代表着西方政治中古典的东西与基督教传统长期冲突、最终被引向交汇的那个点，这个交汇取决于对二者的深刻修正，但却远远没有达到综合。事实上，“公民性标志着对政治与宗教问题同时作了翻天覆地的重大改变，以至于我们现在很难领会它们当中任何一个的前现代特征了”（Orwin, 1992, 80）。其中尤为重要的是基督教问题。自基督教取得胜利以来，公民的（civic）事物与教会的事物之间就呈现出精神上的对立，这个对立并不是自由主义的发明，但对这个对立的解释却塑造了自由主义。基督教和中世纪的政治思想带来了古典政治与灵魂拯救之间的二元分裂，“近代政治思想提供了一剂更猛烈的药方。它试图通过抛开这个问题来解决这一问题，从而开启了公民性的支配地位”（Orwin, 1992, 80）。所谓抛弃，也就是将宗教问题逐出公共政治领域，要政府对不同的宗教信仰保持宽容，公民与公民之间也理当如此。因此，在很大程度上，这种公民性的要核即是宽容。第二个试图面对和修正的对象就是古典意义上的公民身份，在这个意义上，“公民性也

是一种在很大程度上试图在新的后基督教社会中取代公民身份的新美德”(Orwin, 1992, 83)。那么, 这种新美德“新”在何处呢? 根据古典的政治观念或公民身份观念, 政治本身即是对最高的善的追求, 作为公民参与公民生活就是要实现自身的完善。这就意味着积极的公民参与, 以及一种体现共同善的共同体。而近代以降的公民性则伴随着一种新的政治观念, 它“不理睬最佳, 把自己投身于根除最糟的东西, 根除无政府状态、贫穷与压迫之中。因此, 对于公民性的出现来讲, 抛弃老派意义上的公民身份以及统一起来探寻对人而言最好和最高贵的东西的共同体就是必要的”(Orwin, 1992, 84)。当然, 公民性也意味着一种共同体, 只不过这种共同体相对于传统的、包括共同体主义意义上的共同体要松散得多, “它是每个人自行其是, 但同时承认每一个其他人同样如此的权利、承认所有人对于维护和捍卫该权利的共同利益的存在者们的共同体”(Orwin, 1992, 76)。

相应地, 在这种公民性占据主导地位的社会中, 最重要的并不是体现公民积极参与的那种公民生活(civic life), 而是一种主要以私人关切为中心的公民性的生活(civil life)(Orwin, 1992, 78)。即便有一个公共领域存在着, 这个领域也像哈贝马斯所说的那样, 仅仅是“一个由私人组成的公共领域”(哈贝马斯, 1999, 255)。对公共政治生活的不再重视, 反映的是一种西方近代以来“政治的意义业已失落的症状”(Wolin, 1960, 228)。宗教自近代以降也不再被赋予公共政治层面的使命, 结果使得西方社会仅仅是诉诸“一种含混的混合物, 即添加了少许市场美德的淡淡的宗教观念”(Wolin, 1960, 288)。正是在这个意义上, 相对于古典意义上以公共生活为中心的公民美德而言, 沃尔泽认为, 如今的美国人比以往“更具公民性, 但却更少公民德性(more civil and less civically virtuous)”(Walzer, 1974, 606)。公民性更多地以私人关切为导向, “根据自由主义观点, 公民与私人本质上是没有区别的, 他们把自己的前政治利益作为国家机构的对立面提出来要求得到满足”(哈贝马斯, 2011, 660)。因此, 自由主义的公民性在根本上偏离了传统意义上的公民身份和公民美德, 因为它“主要是一种私人性的美德, 是把忙于操心他们自己事务的诚实的人们联结在一起的纽带”(Orwin, 1992, 85)。换句话说, 传统的公民身份在这里得到了全新的再界定: “公民身份在很大程度上(而且是自相矛盾地)就在于承认公共领域的限度。界定自由主义的东西就是, 在日常生活中用公民性对公民身份的替代, 并因此几乎就是把良好的公民身份重新界

定（从实际的角度讲）为公民性。自由主义的公民身份（除了危机时刻）可以是临时性的，而且几乎是名义上的。自由民主主义者的全职工作就是公民性”（Orwin, 1992, 85）。

这种意义上的公民性直接表现为宽容，其内核则是由一套普遍的个人权利提供的。公民性让公民们适合于“在多元社会中生活，它与宽容密切相关。文明的公民在面对关于善的深度分歧时实行宽容。她尊重他人的权利，保持克制不使用暴力、胁迫、侵扰和强制，不表现出对他人生活计划的轻蔑，并对他人的隐私抱有合理的尊重”（Calhoun, 2000, 255-56）。沃尔泽也认为，公民性具体表现为守法和宽容，“在所有现代社会，尤其是在我们的社会中，宽容是公民性的一种关键形式”（Walzer, 1974, 601）。许多自由主义者在论及自由主义有自己的美德观念时，都喜欢援引这样一个判断：“始终如一的宽容比压制要更为困难，在道德上要求也更高。”（Shklar, 1984, 5）因为宽容并不是简单的事不关己，而是当我们持有某种善观念或宗教信仰，同时确信我们自己很正确而其他观点是邪恶的，此时我们仍然容忍异见，而不是诉诸压制（比如历史上的宗教战争就是不宽容的表现）。显然，真正的宽容并不是道德上的冷漠或无所谓。宽容的道德之难，可以用所谓的“宽容悖论”来解释：“原谅，因此还有宽容，包含着非自然的甚至是不合逻辑的行为，即甚至在认为恶有最终的严重性时还放过它。”（Tinder, 1975, 138）。而宽容之所以是应当的，就在于我们对每个人权利的认可。因此，公民性“更像是邻人之谊。好的篱笆确实造就好的邻里，就公民性而论，这种篱笆就是权利。如果说公民性提供了自由主义的精神，那么权利则提供了自由主义的形式”（Orwin, 1992, 85）。在这个意义上，公民性乃是自由主义民主所特有的一种美德，甚至可以说，“对公民性的设想与对自由主义民主本身的设想是一回事”（Orwin, 1992, 75）。

不过，自由民主社会要求公民们彼此宽容和相互尊重，这无疑是美德上的要求，但为何在宽容、尊重这些常见的美德之外还要再提公民性呢？难道它仅仅是一个被用来概括自由民主社会中的那些基本公民美德的名词吗？它自身能否算作一种独特的美德呢？这个问题正是许多理论家的疑惑。对此，有人认为，公民性的独特性在于，它本质上是一种交往性的（communicative）道德行为，传递着（communicate）我们的道德态度，而不仅仅是有尊重、宽容和体谅的行为

(Calhoun, 2000, 259-60)。也就是说，相对于宽容、尊重和体谅的行为，公民性的特殊意义在于它让公民之间相互展示（display）了尊重、宽容和体谅，它“显示出，一个人把另一个人当作值得尊重、宽容和体谅的人”（Calhoun, 2000, 265）。对此，我们可以理解为，公民性乃是体现在一个典型的自由民主社会的公民与其他公民的种种相互对待中的道德特质，而不是这些行为本身，也不是这些行为中体现出来的诸如尊重、宽容的道德原则。

无论是在一般意义上，还是在自由民主社会的意义上，公民性都被认为与多元主义密切相关。作为一种美德，它帮助人们克服人与人之间的差异，弥合人与人之间的冲突。希尔斯强调，公民性是一种意在在冲突的要求与冲突的利益之间达致平衡的态度与行为模式，它意味着一种对于共同善的信念，而这种共同善一般也就是对社会得以持续的关切。因此，公民性在公民政治中的意义在于它能够“促成不同的而且常常是有敌对倾向的人们之间的协作”（Shils, 1992, 4）。如果有了公民性，人们就可以超越利益政治或意识形态政治带来的严重冲突的风险。没有公民性，多元社会可能堕入“每一个人对所有人的战争”（Shils, 1997, 341）。由于公民性依赖于理性，它促进了公民们“相互性的同理心和相互尊重”，以帮助他们处理公共生活的冲突（Barber, 1984, 223, 190）。换句话说，“公民性缓和了源于不同善观念之间的张力”（Walzer, 1974, 602）。相应地，“自由民主社会特别需要公民性的美德，因为这种社会更倾向于把潜在的冲突带入现实，而这完全源于它允许对它们的公开追求”（Shils, 1997, 76）。

如果我们把公民性理解为守法、宽容，同时将其当作自由民主社会的主要特征，那我们似乎可以像沃尔泽所说的那样，在美国等自由民主社会中，公民性并不像许多人担心的那样越来越衰落，相反，它明显是增长了（Walzer, 1974, 598-602）。但有两个问题值得提出来讨论。第一个比较明显，即这种以权利为基础、从权利中派生出来的公民性，恰恰应当为本文开头提到的对自由主义以及公民美德之衰落的批评承担责任，它也是“权利话语”所带来的社会困境的根源。因此，如果这种公民性就是好公民的品质，那它最多能帮助我们更好地理解自由主义或自由主义民主，却不能提供补救其缺陷的方案。第二个问题是，即便是在多元主义的前提下，我们是否可以说这种公民性就够了呢？从理论上讲，宽容似乎可以维系一个互不干涉的自由社会，但即使是在自由民主社会中，也有一些有

待做出集体决定的重大决策，此时，自由民主社会一般是通过民主投票的机制对公民们的私人利益进行聚合，也以此作为化解利益冲突的一个常用方法。但需要注意的是，现代社会的许多冲突，远远超出了物质利益的层面，而是涉及到原则、道德与基本的价值观，包括正义观。例如，在同性恋、堕胎、多元文化等问题上，自由民主社会就面对着这样的麻烦。这样的冲突，被理论家们称为“道德冲突”（Nagel, 1987; Gutman and Thompson, 1990）或“原则冲突”。而基于这种冲突的多元主义，则被科恩（Joshua Cohen）称作是“合乎情理的多元论（reasonable pluralism）”（Cohen, 1993, 270）。众所周知，这种多元论正是罗尔斯从《正义论》转向《政治自由主义》的重要原因。一旦社会的多元性和冲突上升到这个层面，尊重彼此权利的宽容似乎就会显得力有不逮了。因为这种公民性虽然为多元社会的冲突提出了一种和解的方式，但由于它是一种私人性的美德，因此只能试图把这些更深刻的冲突置于私人的范围之内。因此有人批评说，这种和解方式“倾向于让政治隔绝于群体冲突、在公民们中间提升一种对其同侪们意见的总体冷漠、把不宽容者冻结在公共生活之外……它妨碍了有可能从更开放的冲突与竞争模式中成长出来的人格转变与新的承诺”（Walzer, 1974, 602）。但“道德冲突”的现实表明，这些深刻的冲突恰恰是在自由民主社会的上述公民性特征日渐增长的背景下突显出来的，而且常常形成有待解决的公共议题。这就暴露了公民性作为一种和解方式的局限性：多元主义要求作为宽容的公民性，但仅有这种私人性的公民性美德，却又是远远不够的。换言之，多元的自由民主社会需要重新激活某种公共性的美德。下文我们将会看到，西方理论界正是沿着这个方向在进一步扩展公民性的公共性内涵。

三、聚焦于政治商议的公民性及其难题

传统的自由主义民主及其公民性美德无力解决多元社会的“道德冲突”，这促使理论界寻求一种新的民主模式，而这正是商议民主（deliberative democracy）理论在当代强劲发展的原因之一（关于对这一原因的解释，例如 Gutmann and Thompson, 1990）。如上所述，自由主义民主的公民性是一种私人性的美德，相应地，自由主义民主的利益冲突调节机制也不过是通过基于个人利益的投票来聚

合人们的欲望与偏好。在商议民主理论家们看来,这就是一种典型的聚合式民主。而这种民主模式存在着不可克服的缺陷,根本之处就在于它使得政治丧失了起码的公共性。也就是说,这一理论在政治上的根本问题在于,“它混淆了两类行为,一类是适于市场的,一类是适于论坛的”(Elster, 1986, 111)。而在商议民主理论看来,市场与政治是两个不同的场域。消费者在市场中所选择的不同行动路线,其区别只在于它们影响他本人的方式,而在政治选择的情境中,公民们却要就以不同方式影响其他人的事态表达其偏好。因此,偏好聚合模式对解决福利分配等政治问题是不充分的,某种公共性的观点必须引入进来。换言之,商议民主理论认为我们必须把政治的公共性本质从聚合式民主的遮蔽中重新发掘出来,唯其如此,政治决定才能具有合法性。在这个意义上,“所有关于民主合法性的商议模式在一个特别的意义上都具有强烈的规范性,即它们都拒斥把政治和决策制定还原为工具性的和策略性的理性”(Bohman, 1996, 5)。换句话说,纯粹个人利益的考虑,或者个人利益的聚合,不能成为政治合法性的基础。

重申政治的公共性之维,这似乎让我们看到了一种克服现代公民美德缺失的希望。因为自由主义民主的公民性美德之所以存在不足,恰恰是因为它着眼于具有明显私人特征的公民性的生活(civil life),从而远离了古典的、公共性的公民生活(civic life)。事实上,许多商议民主理论家们都认为,商议民主理论的当代发展“代表着一种复兴,而不是创新。商议民主的理念及其实际实施与民主本身一样古老”(Elster, 1998, 1)。而哈贝马斯也强调,民主的原始含义,乃是与理性的公共运用相联系的对话,这种范式为古典共和主义传统所保留,而被自由主义的市场模式抛弃了(Habermas, 1996, 23)。¹当然,哈贝马斯对这种对话范式有所修正,而不是完全承袭共和主义的传统。这主要表现在其商谈伦理与话语政治对个人主观自由和权利的强调,下文中我们会再次回头讨论这一点。

在面对冲突的时候,公民之间坚持以商谈、对话的方式来解决冲突,而不是诉诸暴力或压制,这本身无疑就是一种重要的美德。在自由主义内部,也有人主张这种美德,认为应当把政治推向商议的方向(Dagger, 1997, 152)。阿克曼(Bruce Ackerman)则强调,对话是公民身份的首要义务。对道德真理存在分歧的人们需要合乎情理地解决共同生活的问题,这个问题比道德真理问题更重要,它也就

¹ 这种被抛弃的传统,在经验上可见之于古代雅典的城邦民主实践,而在理论上则渊源于亚里士多德的伦理学对实践慎思(deliberation)的分析。由于这个问题偏离了本文的主题,本文对此不予展开讨论。

是自由主义者们所强调的政治秩序问题。真理在本质上不需要通过对话来解决，因为它并不需要以同意为判断标准。但“恰恰因为自由国家并不追求道德真理，它的公民们才必须承认他们自己负有这种不容置疑的对话义务”（Ackerman, 1989, 10）。对话与商谈无疑首先是一种程序性的要求。这种公民性虽然是一种政治美德，但它的约束条件明显较弱。与公共商议相关联的公民性，一般被认为包括真诚的言说、耐心的倾听等等（Galston, 1991, 227）。阿克曼则提出程序性的“会话约束”。它指的是，在面对道德真理方面的分歧时，“我们完全应当根本不言及这一分歧，而是把将我们区隔开来的那些道德理想从自由国家的对话议程中拿掉”（Ackerman, 1989, 16）。这当然是一种有争议的观点，我们在下文讨论公共理性的时候会回到这类观点上来。值得强调的是，由于言论自由的要求，这种会话约束“并不适用于公民们可以提出的问题，而是适用于他们可以合法地为每一个其他人的问题所给出的答案”（Ackerman, 1989, 17）。也就是说，提出什么问题，这是言论自由的范围，但要就别人的问题给出恰当的答案，则不能把自己持有的、具有争议性的理想带进来，而是要“确定双方都认为是合乎情理的规范性前提”（Ackerman, 1989, 18）。但这种要求也是程序性的，因为由此会导向何种结论，这个问题并没有预先确定下来。因此，主张商谈、对话的理论家们并不打算由这种程序性的美德直接厘定公民间具体的权利、义务关系，也就是无意确立起实实在在的正义原则。商议民主并不要求商议的结果一定要导致全体一致的共识，它也不排除多数决定的原则，因为“合法性之源不是预先确定的个人意志，而是这种意志的形成过程，亦即商议本身”（Manin, Stein and Mansbridge, 1987, 351-352）。当然，商议民主理论家们倾向在于不同的语境亦即不同的商议形式中为相关的程序性美德赋予不同程度的严格性。其中最为重要的是在作为“意见形成”与作为“意志形成”的商议之间的区分（Habermas, 2011, 380-81; Fraser, 1993, 132-36; Benhabib, 1996, 83-84）。前者主要指公民们对公共问题的日常讨论，而后者则专门指对将强制性地施加于所有公民之上的政治决定（包括拟制定的法律）所作的商议。前一种商谈中，公民们的讨论将是相当开放的，在言论自由的范围内是无限制的，而在后一种商谈中，则要求公民诉诸公共的政治价值，尤其是体现在宪法之中的那些基本价值。

与本文主题最为相关的是，与商议相关联的这一美德被许多理论家们当作公

民性的重要内容，甚至是其首要的规范。例如，有人认为，“公民性确实是一种基本的公民美德，但首先是一种聚焦于政治对话的美德”（Kingwell, 1995, 26）。另有人认为，公民性是对公民胜任度（competence）的一种基本检验，“它鼓励公民们进行自我约束；表现对他人的关切，并维持一种对植根于理性对话的文明商谈的承诺”（White, 2006, 446）。很明显，相对于传统的、作为自由民主之根本标志的公民性，聚焦于政治对话的公民性无疑是公共性的美德，这个意义上的公民性从根本上扩展了公民性在现代社会的内涵。

这种公民性之所以是公共性的，是因为它与民主直接关联在一起。商议民主的观念“把民主本身当作一种根本的政治理想，而不仅仅是一种可以根据公平或平等尊重的价值来解释的派生性理想”（Cohen, 1989, 17）。由于民主是根本性的价值，而不是派生性的，因此，公民性就是由民主的公民身份所决定的规范性要求。在许多商议民主论者看来，公民性是促进民主的工具，它要去调整公共商议（Barber, 1984, 174-75），或者说，“公民美德对于参与公共商议是必要的，它对于商议过程的良好运行而言是工具性的”（Sunstein, 1988, 1541n8）。与古典政治理论中将公民美德视为与良善生活的构成性要素的观念不同，在具有商议民主倾向的理论家眼中，“公民美德观念主要基于工具性的根据而获得辩护或捍卫。人们不必试图证明，包含在一种公民美德观念中的特殊能力是内在良善的或有德的。相反，他们需要做的仅仅是提供合乎情理的证据，表明这些能力有助于所谈论的社会实现其目标”（Spragens, 1999, 214-215）。但是，如果据此强调公民性是一种工具性的美德，却可能具有强烈的误导性。根据商议民主的理念，真正的政治就是民主商议，而民主商议又意味着要有公民性的美德，我们由此得出的结论似乎应该是，公民性乃是内在于商议民主和民主的公民身份之中的。如果（商议）民主是根本性的价值，那就意味着公民性也是根本性的而非派生性的价值。公民性虽然是程序性的，但却并不是工具性的，它与商议民主处于同样的价值位阶上。

为了更好地理解这种公民性的要求，我们有必要认识民主“商议”本身的伦理特征。商议民主论者认为，“一种商议式的民主观念把公共推理置于政治辩护的中心”（Cohen, 1998, 193）。也就是说，商议民主的特殊性不仅仅在于随便什么形式的讨论或对话，而是要有“公共推理”。实践推理是实践理性能力的运用，它就发生在我们每个人的日常生活之中，它形成的是我们关于做什么的决定。但

商议民主强调的是“公共”推理，而并非任何一种形式的推理都能算作民主商议。例如，如果公民们只是在表达自己的私人偏好和相互进行讨价还价，这个过程明显就不能算是公共推理，因为这个过程仅仅是狭义的工具理性、私人理性的运用而已。因此，公共推理意味着民主商议的参与者需要接受某种公共性的伦理约束，这是一种推理之为公共推理、一种对话之为民主商议的条件所在：“一种决定仅当其出自于某些约束集体选择的安排之中时才是集体的决定，这些安排确立了受这些决定支配的平等者之间进行自由的公共推理的条件。”（Cohen, 1989, 186）公民们进行公共推理，目的就是为了就各自对公共问题的主张提供辩护理由，尤其是当这种主张关系到可以强制实施于所有其他公民身上的法律的时候更是如此。在这个意义上，商议民主理论家将商议民主描述为一种“给予理由”的政治图景（Cohen, 2003, 102）。商议民主的根本原则是，“公民们要为他们集体施加于彼此之上的法律相互提供辩护”（Gutmann and Thompson, 2000, 161. 类似的观点可参见 Gutmann and Thompson, 2004, 99）。主张商议民主的自由主义者也据此强调，“公共辩护是自由主义的指导原则”（Macedo, 1990, 78）。公共辩护意味着“权力的适用应当伴随着所有合乎情理的人们都应当能够接受的理由”（Macedo, 1990, 41）。在商议民主理论中，一种理由要成为公共的而不是私人的，就必须改变每个人仅仅从自己的欲望和偏好出发的思维，而转向主体间性的思维。

相互辩护的公民性要求公民超越个人偏好，实现哈贝马斯意义上的“普遍的角色互换”，而其目标，则是要公民们提供彼此都可以接受的理由（Habermas, 1990, 65）：

有效的法则必须配得到所有相关者的承认。因此，一个人在考虑到如果所有人都遵循一条有争议的法则，从而会产生的后果与副效应之后，再检验他是否能够意愿采用该法则，或者每一个处于相同情境中的其他人是否能够意愿采用这一法则，这是不够的。在这两种情况下，判断的过程都是相对于某个人，而不是所有相关者的有利地位和视角而言的。真正的不偏不倚只属于这样一种立场：一个人能够从中把那些因其明显体现了一种对所有受影响者来说具有共同性的利益，从而可以指望获得普遍同意的那些法则一般化。正是这些法则才配获得主体间的承认。从而，判断的不偏不倚在如下原

则中得到体现：它约束所有受影响者在平衡利益的过程中采用所有其他人的视角。

有人认为，在政治领域中，“受影响者”这个范围太过宽泛和含糊，而应当代之以受国家公共权力“支配”的人（Cohen, 1998, 224n1）。“普遍的角色互换”、“不偏不倚”、“所有人都可以接受”，这些标准开始给聚焦于政治商议的公民性美德注入了更为清晰的内涵。这种美德虽然是程序性的，却具有明确的伦理内容，尤其是对公民提出了道德能力方面的要求。据此，参加商议的公民要有“回应理性说服的能力”，以及“在需要集体行动的问题上进行公共商议时，只要可能，就对他人的审视保持开放并采纳公共理由的倾向”（Galston, 1991, 176）。既然是公共推理而不是私人欲望的直接表达，因此公民也必须具有批判反思的道德能力（Dagger, 1997, 269; Gutmann, 1987, 51; Macedo, 1990, 226）。

我们因此可以看出，聚焦于政治商议的公民性虽然主要是程序性的，但其伦理内涵远远超出了本文第二部分所讨论的那种私人性的公民性美德，它要求公民们具有“参与公共商谈的倾向和发达的能力”（Galston, 1991, 227）。事实上，公民要进行有效的商议，他们应当具备的能力肯定比上述道德能力要多得多，例如良好的语言表达和理智上的理解力等。但我们对此不必详细展开，因为仅仅是这些道德能力上的要求，就已经暗含着重要的理论风险了，而这正是公民性研究中更加应当关注的问题。

这种风险可以用商议与民主之间的张力来加以说明。商议过程的公民性要求意味着较高的商议能力尤其是道德能力，而这就可能使得商议民主所主张的商议过程把某些能力较低的公民排除在外，从而导致排斥性；但民主本身则要求体现公民之间的平等，强调的是包容性。商议民主论者把这种平等同参与政治商议的能力联系起来：“说公民们是平等的，意思是说，每一个人都被承认拥有为参与讨论——它们旨在对权力的行使进行授权——所要求的能力”（Cohen, 1998, 192）。但道德能力的平等不同于道德上的平等，前者是一个纯粹经验的问题，而后者是一种道德上的假定。从经验的意义讲，公民与公民之间的道德能力显然是不平等的。一旦商议民主理论将能力平等纳入到公民性之中，也就是将其纳入到了公民身份的条件当中了，这就使得商议民主理论中的公民身份具有潜在的排

斥性，这与同民主化相关的公民身份普遍化这一潮流背道而驰。雅诺斯基（2000, 14）曾反对将“能力”纳入公民身份的定义之中，因为主动的权利如政治参与权固然需要能力，但被动的权利如法律权利和社会权利并不需要。传统的自由主义或自由主义民主对公民身份及公民性的要求固然存在缺陷，但它本身从理论上讲具有内在的连贯性，公民身份是普遍的，公民能力方面的要求也很低，因为它重在强调被动的权利。但参与政治商议正是所谓的主动的权利，它既要求民主的平等，又要求特别的能力，这使得商议民主内部存在严重的紧张关系，甚至有导致商议民主理论走向自我消解的危险。

从理论上讲，商议民主的这种公民性主张还有一个摆脱风险的途径，那就是以完善论来支撑对公民能力的要求。事实上，批判反思的能力正是完善论者密尔和拉兹（Joseph Raz）所强调的核心价值，密尔将此称为个性，拉兹则将其称为自主性，并认为“自由主义思想中的一个共同线索是，把对个人自主性的促进和保护视为对自由的自由主义关切的核心”（Raz, 1986, 3）。由于将这种能力作为参与民主商议的公民性之要求，有些商议民主理论家，包括自由主义语境下的商议民主论者，常常认为必须接受某种完善论，从而强调对这种能力的培养。例如，Galston（1991, 177）认为，自由主义必须承认一种“最低意义上的完善论”；Dagger（1997, 195）认为自由主义要容纳一种“更温和、更少单一化的完善论”。这种完善论之所以是温和的，因为它强调的是个性、个人的选择能力，而不是要每个人去追求唯一客观的或最高的实质性的价值。但即便是这种温和的完善论，也有导致对个人进行强制的可能性，而这乃是自由主义以及吸纳了自由主义主观权利原则的商议民主理论应当避免的。例如，罗尔斯就强调，“许多笃信宗教的公民拒绝把道德自主性作为其生活方式的一部分”（John Rawls, 1996, xliii）。也就是说，某些笃信宗教的人，会把对宗教权威的信仰，而不是批判反思能力作为一种有益的价值。从而，在公共政治层面上倡导这种自主性的价值，对他们来讲不但是不公平的，甚至是侵犯性的。

上述对商议民主之公民性的理论挑战，非常类似于桑德尔提到的人们对共和主义的两种忧虑，他所理解的共和主义，非常接近商议民主。这两种忧虑分别是排斥性和强制性。一方面，分担自治要求具备对共同利益进行良好商议的能力，因此公民们必须拥有某些品格、判断力和对整体的关切方面的卓越，而这意味着

公民身份不可能不加分别地赋予所有的人 (Sandel, 1996, 318)。当然, 在桑德尔看来, 启蒙以来的民主化的共和主义认为好公民是造就的, 而不是发现的 (Sandel, 1996, 319)。但“造就”一词, 恰恰对应着第二种忧虑, 也就是强制性地进行灵魂塑造。虽然桑德尔认为公民教育不必如此严厉, 它可以像托克维尔所说的那样, 依靠“社会对其自身缓慢的、静悄悄的作用”。但他本人也承认, 自由主义对共和主义的忧虑是无法消除的, 最终来讲, “共和政治是风险政治, 一种没有保障的政治” (Sandel, 1996, 321)。这个结论, 完全适合于商议民主及其公民性要求。

此外, 商议民主的公民性作为一种程序性的美德, 还被认为在两个层面上存在不足。第一, 它不足以在多元的现代社会获得实质性的共识。虽然商议民主理论家们并不特别强调全体一致的共识, 而重在强调商议过程, 但哈贝马斯毕竟提出了, 要通过商议和“普遍的角色互换”, 寻求对所有人**同样有益**的原则。但这一要求会带来明显的困难。因为哈贝马斯接受许多现代道德哲学家的观点, 在道德(正义)与伦理之间做出区分, 前者要求不偏不倚地处理, 而后者指的则是, “从第一人称的视角来看, 什么对我或我们而言具有长远的好处, 即使这并非对所有人都有同样的好处” (Habermas, 1995, 125)。他的主体间性主张则试图寻找到“对所有人同样有益”的原则, 这显然是要在处理道德或正义问题的时候把每一个人第一人称的伦理观念考虑在内。但他对道德与伦理的区分本身就表明, 在多元社会, 每个人对自我利益的判断是不一样的, 那么在没有更进一步的约束的情况下, 如何能确定对所有人“同样有益”的东西, 并据此标准来找到所有人都可以接受的原则, 就有显见的困难。就连哈贝马斯的同情者们也承认这一点: “既然对哈贝马斯来讲, 正义问题本身必须根据对所有人**同样有益**的东西而提出, 伦理分歧就完全可能引起关于何为正当或正义方面的分歧。在价值多元论的条件下, 即使是理想的理性商谈也未必导致理性的共识” (McCarthy, 1994, 57)。在这些批评者看来, 为寻求理性的共识, 哈贝马斯需要迈向罗尔斯的方向。

第二, 一些商议民主论者认为, 仅有程序上的设计还不可能完全避免哈贝马斯试图排除的“扭曲的交往”, 例如因为支配、压迫、意识形态或神经官能等因素所影响的交往形式。程序条件首先是保证了公民们参与商议的机会, 而“更为常见的情况是, 效能低且处境不利的参与者缺乏的是公共表达, 而不是程序性的机会; 也就是说, 他们缺乏一种用以公共地表达其需要和观点的语汇” (Bohman,

1996, 121)。当然，这种观点一方面表明我们要超出程序条件的范围，因为处境不利的参与者有时候无法真正进行有效的公共表达；但另一方面，该观点也有其含糊性，因为这种公共表达的缺乏明显不仅仅是“语汇”的缺乏，而是他们没有能力在公共商议中体现他们的话语权。这就把我们再一次拉回到了“能力”的问题上。但很明显，这里的能力不再仅仅是主观能力了。至少，它们明显是受到许多社会、物质条件制约的能力。正是因为这类能力的缺乏，使得即便有良好的程序条件，即便公民们有参与商议的主观能力，其中那些处境不利的公民们也仍然无法“有效地”参与商议。例如，他们或许受到物质条件的限制，或者受到其他群体的观念上的隐性排斥或压制。因此，一些商议民主论者从“有效”参与的角度来理解商议民主对能力平等的要求：“对商议民主而言，政治平等要求保障有效的参与，从而它要关心个体参与者参与相互说服过程的能力。因此，能力的平等就成了政治平等之要求的中心特征。”(Knight and Johnson, 1997,309) 公民们要具有这类能力，才能够不仅仅有程序性的参与机会，而且能够有效地影响到政治决定。在这个意义上讲，民主的政治商议要求公民在有效参与政治决定的能力上的平等，所以，“对商议民主来讲，恰当的标准是有效社会自由的平等，亦即进行公共的功能性活动的平等的可行能力 (capability)” (Bohman, 1997, 322)。显然，要“有效”参与政治决定，它对公民们提出的能力要求肯定既有内在的方面，也有外在的方面，既有机会的方面，也有实际效能的方面。这种能力平等的思路借鉴的是阿马蒂亚·森等人发展出来的可行能力思路 (capability approaches)，以及它们所包含的“实质自由”的概念。森的实质自由与可行能力是密切相关的，它指的是人们在选择去过他们有理由珍视的生活方面的可行能力 (森，2002，30)。可行能力思路所讲的可行能力，确实包含着内在能力、制度性的机会、社会物质条件等复杂的因素(关于可行能力的界定，可参见 Nussbaum, 2000, 84-85)。一项可行能力意味着，如果一个人选择实现某项功能性活动 (functioning)，他就能真正实现这种活动。与这种可行能力相联系的自由，因此是“实质的”自由，而不仅仅是一种形式上的或法律上的权利。应当说，如果商议民主将自己建立在这种能力平等的基础上，那么，只要一位公民愿意参与到政治商议中来，他将有效地表达其主张：他既有内在能力，又有制度性的机会，还有社会物质的保障。然而，当这些商议民主论者试图把商议民主建立在可行能

力的平等这一基础上时，他们其实是犯了一个相当严重的逻辑错误。这个错误概括起来讲就是因果错位、本末倒置。这是因为，由森和纳斯鲍姆等人所建构起来的可行能力思路所追求的可行能力的平等，乃是作为一种实质性的社会正义原则提出来的。但商议民主意在通过政治商议的过程来选择恰当的正义原则，至少，任何正义原则都需要接受政治商议过程的检验。用哈贝马斯的话来讲就是，“实践商谈并非一种形成得到辩护的准则的程序，而是一种检验准则——它们正在被提出，并被假定地考虑为要采纳的东西——的有效性的程序”（Habermas, 1990, 103）。既然如此，商议民主就不应当，在逻辑上也不可能以任何一套特殊的实质性的正义观念为前提。而以可行能力的平等作为商议民主的基础，恰恰就是犯了这样的错误。如果已经有了可行能力的平等，这个社会就已经相当合乎正义了，我们还需要商议民主做什么呢？

本来，商议民主的公民性理想是要跳出私人性的公民性美德的局限性，从而使我们有可能寻找到一种更接近古典公民身份的公民美德。哈贝马斯就强调，他的商谈理论同时吸取了自由主义与共和主义的要素，并把它们整合到一种理想的商谈与决策制定程序的概念当中。他认为，“商谈理论给民主过程注入的规范性含义比自由主义模式要强，而比共和主义要弱”（Habermas, 1996, 27）。如果说自由主义的公民性强调的是私人的自主性，亦即由个人主观权利所保障的自我选择和自我决定，那么，古典的公民美德则重在强调公民们在公共生活中的集体决定，它指向的是一种公共自主性或政治自主性。哈贝马斯明显试图在古今之间实现调和，从而证明私人自主性与公共自主性是“同源地”产生的（哈贝马斯，2011, 111, 127-28）。然而，作为一种美德的批判反思的能力与其说是把私人自主性与公共自主性统一起来了，倒不如说是将二者模糊了，从而隐含着新的冲突：对这种美德的强调既可能与政治共同体和公民身份之间存在紧张，也可能与自我利益和个人的自我决定之间存在紧张。从一个偏向自由主义的方向来看，它可能认定，对这种美德的发展构成障碍的政治共同体或公民身份要求是不正当的，从而共同体在这里最多只有工具性的意义——当其有利于这种美德的发展时，就是值得拥护的，当其不利于这种美德的发展时，则理当被抛弃。从一个偏向共和主义的方向来看，它可能导致一种过强的要求，即把个人先在的私人利益和偏好都放在商议政治的过程中进行公共地“转换”，因为这种转换过程可能被说成是公民的批判

反思能力的体现。这正是孙斯坦（Sunstein, 1988, 1545）所强调的，政治有一个“商议性的或转换性的维度”。

事实上，商议民主对公民性的设想最终接受的是自由主义的主观权利这一前提。哈贝马斯强调，“商谈理论让商议政治的成功不是依赖于一个集体行动的公民群体，而是依赖于相应的交往程序与条件的制度化”（Habermas, 1996, 27），而这种制度化的条件，其内容恰恰是自由主义式的主观权利系统：“权利体系所显示的，恰恰是政治自主的立法过程所必需的交往形式本身得以在法律上建制化的条件”（哈贝马斯，2011，127-28）。因此非常明显，公共自主性在根本上受制于私人自主性的前提，而且，哈贝马斯为这个主观权利系统提供了某种形而上学的说明。在哈贝马斯那里，商谈伦理学依赖于交往行动理论，后者运用先验论证证明有些条件是不可避免的。在这个意义上，规范性声称背后对应着某种社会实在，“我们在调节性（regulative）言语行为中所面对的社会实在，因其本性就与规范性的有效性声称（claim）具有一种内在的关联”（Habermas, 1990, 60）。商谈伦理的预设条件以及这种社会实在都是参与商谈的人们必然身处其中的结构。显然，这种结构是先验给定的，而不是通过公共领域的对话商谈所产生的。进而我们可以说，制度、法律在最理想的意义上也只不过是这个先验结构与商谈过程一起形成的，而并不完全是公共自主性的结果。

商议民主的公民性理想的缺陷给我们提出的问题在于：我们是否还能够找到一种既有包容性，又能够避免基于完善论理由的强制，还有望在现代多社会中找到理性共识，而且还能真正体现公共自主性与私人自主性同源共生的公民性？在这方面，罗尔斯式的公共理性代表着一种值得认真对待的理论探索。

四、作为公民性责任的公共理性

早在《正义论》中，罗尔斯就提出了公民性，并将其定位为一种“自然责任”：“我们有一种公民性的自然责任，不去把社会安排的瑕疵作为一个不服从这些安排的太过现成的借口，也不要利用规则上不可避免的漏洞去促进我们的利益。公民性责任要求我们适当地接受制度的缺陷，并在利用这些缺陷方面予以一定程度的克制。”（Rawls, 1971, 335）但这种公民性指的是在不正义的情况下公民该如何

行动的问题，它处理的是生活中的种种特例，而且它主要是消极的，并没有提出公民应当具有哪些积极的美德。在《政治自由主义》中，罗尔斯赋予公民性以一种不同的含义，它与公共理性理念高度相关，而这一理念正是当代政治哲学中引起广泛讨论和争议的问题。

作为自由主义者，从《正义论》到《政治自由主义》，罗尔斯一以贯之地坚持自由与权利的优先性。但这个色彩鲜明的立场有可能妨碍了其思想的真正底色，那就是对公民责任和美德的强调。因为自由与权利的优先性是实质性正义原则的内容问题，而罗尔斯的理论中最具魅力同时也最具争议性的，恰恰在于其契约论的方法设计。在这个问题上，其前后理论的转变仅仅是对这种契约论方法的解释方式上的变化。而正是在其契约论的方法方面，尤其是在原初状态的设计当中，蕴含着罗尔斯对公民美德的特殊理论贡献。罗尔斯有时把自己所主张的公民美德称为政治合作的美德，包括“宽容以及愿意与他人妥协的美德，合情理性以及公平感的美德”等等，并认为它们是社会的“政治资本”（Rawls, 1996, 157）。但这个表达本身是松散的，不足以体现其思想的精髓。最有意义的是他所提出的“公民性责任（the duty of civility）”。他认为，自由而平等的公民们承认彼此的公民性责任，也就是“为自己的政治行动给公民们给出公共理由的责任”（Rawls and Prusak, 1999, 617）。

我们可以看出，罗尔斯所谓的公民性责任，与上文中所讨论的商议民主理论中的公民性极为相似，它们都要求公民们彼此给出公共理由，也就是要彼此之间进行公共辩护。虽然罗尔斯的契约论与以哈贝马斯为代表的商议民主理论之间的争论几乎是最近几十年西方政治理论中最具持久活力的理论议题，但也有商议理论家认识到，“哈贝马斯和罗尔斯所提出的论点似乎确实有一个共同的要核：政治选择要成为合法的选择的话，它必须是自由、平等且合乎理性的行动者之间就目的所进行的商议的结果”（Elster, 1998, 5）。和商议民主理论一样，罗尔斯也把这种公民性植根于民主的公民身份之中：“作为合乎情理且合乎理性的公民，而且知道他们认肯多种多样的合乎情理的宗教和哲学学说，他们应该做好准备互相解释自己的行为，而他们所基于的应该是每个人都能合乎理性地期待其他人可以接受的、与其自由和平等相一致的条件。尝试满足这个条件是民主政治理想加之于我们的任务之一。”（Rawls, 1996, 218）

自由而平等的公民之间提出彼此都可以合乎情理地接受的理由，这就是罗尔斯所谓的公共理性的要求。因此，我们可以认为，罗尔斯所说的公民性责任，就是公共理性的责任。同样地，公共理性也直接根源于民主的公民身份，因为“公共理性是一个民主的公民群体的特征：它是其公民们的理性，是那些共享平等的公民身份这一地位的人们的理性”（Rawls, 1996, 213）。研究者也认识到公共理性与民主的公民身份之间的内在联系，认为罗尔斯所提出的公共理性的要求“最好被理解为公民身份的由角色所规定的责任，而不是碰巧生活于民主社会中的人的显见道德义务”（Weithman, 2000, 128），而与公共理性的讨论相关联的“关键性的东西完全在于民主公民身份的本质”（Weithman, 2000, 129）。因为“成为一个民主社会的公民就是从属于一个其成员在某种意义上是平等的这样一个政治社会。扮演作为一个公民的角色要求在对根本政治问题的推理中赋予共同善与政治平等以中心地位”（Weithman, 2000, 146）。简言之，作为一个民主社会的公民，每个人都有进行公共推理的责任。

罗尔斯的公民性与公共理性主张公共辩护，这都是基于政治合法性的考虑，而这就把我们引向了另一个相关的概念，即相互性（reciprocity）。事实上，正是通过这个概念，我们才能真正理解罗尔斯公共理性理念究竟意味着一种什么样的公共推理方式。罗尔斯认为，自由主义的政治合法性是以相互性理念为基础的，而“基于相互性标准的政治合法性理念可表述为：只有当我们真诚地相信我们为我们的政治行动所提出的理由——假定我们要作为政府官员来提出这些理由——是充分的，而且我们也合乎情理地认为其他公民也可以合乎情理地接受那些理由，我们对政治权力的行使才是恰当的”（Rawls, 1997, p.771）。既然相互性理念以及建立在该理念之上的政治合法性原则是政治自由主义的基础，那它就理所当然应当主导原初状态的设计，从而构成整个政治自由主义的主导性理念。罗尔斯强调，在政治自由主义中，原初状态塑造了两种理念，它们分别是由各方的推理所体现的理性（the rational）的理念，以及由无知之幕后体现的合情理性（the reasonable）的理念。而在他看来，康德式的建构主义“建立了一种特定的建构程序，该程序回应了某些合乎情理的要求，同时，在这一程序之内，被刻画为理性的构造主体的人们通过他们的同意，确定了正义的首要原则”（Rawls, 1980, 516）。因此，虽然合情理性和理性可以从概念上分开，但在实际的推理中却是无

法分开的，它们统一于康德式建构主义的观点之中。而且，公共理性要求提出公民们彼此可以合乎情理地接受的理由，但这种理由究竟是什么，这个内容上的问题必须由理性所代表的利益或善观念来回答。如果公民们没有理性的利益和善观念，也就不需要提出什么彼此可以合乎情理地接受的理由来调整他们之间的关系了，而且这样的理由也无从提出。因此，罗尔斯才会说，“合情理性预设和支配着理性”（Rawls, 1980, 530）。既然康德式的政治建构主义中同时包含着合情理性与理性，而相互性理念又是整个政治自由主义的合法性起点，那么，我们只能说，相互性理念乃是理性与合情理性作为一个整体所塑造出来的。也就是说，一种建立在相互性理念之上的、具有合法性的政治正义观念同时容纳了每一个公民理性的利益和他的合情理性。易言之，公民们彼此都可以合乎情理地接受的理由（这就是相互性的要求）是由合情理性和理性一起决定的。而既然公民性或公共理性正是要公民们之间相互提出彼此可以合乎情理地接受的理由，我们就可以认定，公民性或公共理性就是合情理性和理性的结合，也就是不偏不倚的要求与自我利益的结合。这种结合，就是公共理性所要求的那种特别的推理形式或辩护方式。

如何理解这种公民性责任的独特之处呢？很明显，它既没有提出纯粹的利他主义的要求，但也不是纯粹私人性的美德。相反，这种公民性责任在罗尔斯那里，通过原初状态的设计，把内格尔（Thomas Nagel）所说的个体内部的个人性立场与非个人性立场整合在一起了。内格尔认为，一种政治理论必须同时面对个体的这两种不同的立场，并进行一种双重的辩护（Nagel, 1991, 30）：

政治理论中的辩护必须向人们表达两次：他们首先作为非个人立场的占据者，其次作为在一个从非个人的角度看可以接受的体制之内的特殊角色的占据者。这不是向人类之恶劣或弱点低头，而是对人类复杂性的一种必要承认。忽视第二个任务就是在一种糟糕的意义上冒乌托邦主义之险。努力这样做并非抛弃政治理论中道德辩护的首要地位，而只是承认个人性的辩护与非个人性的辩护一样在道德中有其作用。双重辩护的要求是一种道德要求。

“表达两次”这一表达本身极易引起误解，因为它似乎意味着一个历时的先

后辩护序列。但事实上，内格尔的意思是，政治辩护必须同时满足这两种立场的要求。因此，我们所应当提供的其实是一个整体性的辩护，只不过它要同时考虑到个人的两种立场。事实上，罗尔斯式的相互性、公共理性或公民性责任的要求把“两次”辩护同时完成了。在此基础上形成的理由，就算是公共理由。

公民性、公共理性所要求的这种公共辩护，在西方语境中常常涉及到个人的宗教信念在其中的地位问题。罗尔斯在这个问题上的态度从文本表面来看存在模糊性。一方面，他强调“在政治当中表达总体真理的热情与隶属于民主公民身份的公共理性理念是不相容的”（Rawls, 1997, 767）。但在这种排斥性观点之后，他提出了有条件的包容性立场，即运用公共理性的要求“仍然允许我们随时把我们整全性的宗教或非宗教学说引入到政治讨论之中，只要我们在恰当的时候给出严格的公共理由去支持我们的整全性学说所支持的原则与政策”（Rawls, 1997, 776）。他甚至认为，在政治讨论中引入整全性学说是有价值的，它让公民们彼此展示对宪政民主的忠诚，从而加强了公民友爱的纽带。但紧接着他又说，“在公共理性方面，我们不能做的事情就是直接从我们的整全性学说或其中的一部分出发，从中推导出一种或若干种政治原则与价值，以及它们所支持的特殊制度”（Rawls, 1997, 777-78）。我们究竟应该如何看待罗尔斯关于宗教信念在公共辩护中的地位的态度呢？在涉及正义原则的选择时，也就是虚拟地进入原初状态时，整全性学说是不能引入进来的，我们应当持有一种排斥性的公共理性理念，严格按照由基本政治理念所塑造的相互性标准来推理。此外，在走出原初状态之后，如果公民们对基本正义问题失去共识，他们仍然有必要以虚拟的方式重回原初状态，并严格地运用公共理性，这一点应当也是没有疑问的，因为这事实上涉及到对正义原则的选择与辩护问题。这个观点也类似于某些商议民主论者的如下主张：“我们必须区分两件事：一是由宗教驱动的情感在作为意志形成过程的正式公共商议中的角色，二是它们在意见形成过程以及对公共事务的个体判断当中的角色。当事涉导致具有约束力的法律的正式决策制定程序时，民主的正当性要求不允许由宗教驱动的情感为将要强制施加于全体公民的决定提供唯一的辩护。”（Krause, 2008, 129）。但在日常政治生活的讨论中，公民们当然可以引入自己的整全性学说为自己的理由提供辩护，这乃是言论自由的范围。不过，公共理性的要求并没有失效，因为公民要能够在恰当的时候提出公共的、可以共享的理由，

这是公共辩护的要求。也就是说，公共辩护的最终根据必须是公共理性。

但对于宗教信念在公共商谈或公共推理中的地位，学术界存在不同的立场。一种是严格排斥论，典型的就阿克曼所谓的会话约束，在对话中不能带入任何分歧，罗蒂则甚至把宗教称为“对话的阻拦者”（罗蒂，2003，144-51）。这些排斥论者的基本理由在于，基于合乎情理的宗教多元论，公民性的责任要求拒绝使用宗教论据去支持由国家强制力来实施的法律和公共政策（Rickless, 2001）。第二种是包容论，认为在公共讨论中引入宗教观点在所有相关情况下都是道德上允许的。根据这种观点，人们利用公共领域不仅是为了做出决定，“公共领域也起到解蔽(*disclosure*)的作用，即让人们看到他们所有人的立场所在。因此，人们必须充分运用对好生活的完备想象，而不是只能基于共同立场所展示出来的部分来自由地互相解释。以这种涵摄力，公共讨论会恰当地证明是更不受约束、更富有争议的”（Lamore, 1996, 135）。同样，桑德尔认为，“把道德与宗教论点排除在政治商谈之外的程序共和国导致了一种贫乏的公民生活”（Sandel, 1996, 349）。三是适度包容论，即在满足特定条件的情况下可以纳入宗教观点，例如有人主张，“一个人不应当倡导或支持任何限制人的行为法律或公共政策，除非他拥有或愿意提出这种倡导或支持的充分的世俗理由”（Audi, 1984, 279）。更有甚者，除了世俗理由，还有更强的要求，即需要世俗动机：“除非一个人不仅具备或愿意提出充分的世俗理由，并且也由这种理由所驱动——这一理由（或一套理由）对于这里所说的行为来说在动机上是充分的——否则他不应当倡导或促成对人的行为的法律或公共政策限制”（Audi, 1984, 284）。从上文的分析中可以看出，罗尔斯可以被归为适度包容论者。

但对作为公民性责任的公共理性，一直存在持续而又热烈的批评，我们接下来讨论其中三种主要的批评意见。第一种批评源于罗尔斯式公共理性背后的契约论方法。由于罗尔斯式的契约论是假定性的契约，因此有人认为，公共辩护应当是实实在在的商议，它应当不同于社会契约理论中的假定性辩护（Gutmann and Thompson, 2004, 100）。许多人认为，商议民主总是意味着公民之间实实在在的对话，而罗尔斯原初状态中的故事完全是一场独白。但事实上，在现代大型民主社会中，将实实在在的对话作为政治合法性的根本前提仅仅从技术上讲就是不可能的。因此我们在本文第三部分讨论哈贝马斯的时候就已经看到，他其实也强调，

商议民主并不非得要积极参与的公民群体，关键是确保理性商谈的制度条件。因此，商议民本的本质乃在于公共推理、相互辩护，而这首先并不是要有面对面的商谈，而是要有一种公共推理方式。也正是在这个意义上，哈贝马斯后来明确认为，罗尔斯原初状态中的故事是一个商议性的过程。只不过，“随着无知之幕拉得越来越高，随着罗尔斯的公民们变得越来越有血有肉，他们就会越深刻地感受到，他们受制于超出他们控制能力的、理论上提前确定好的而且已经变得制度化了的的原则与规范。……在其社会的公民生活中，他们不可能重新点燃激进民主的余烬，因为从他们的角度来看，所有关于合法性的根本性商谈已经在理论范围内发生过了，而且他们发现，理论的结论已经积淀在宪法之中了”（Habermas, 1995, 128）。这个说法虽然是对罗尔斯的批评，但这个批评指向的是原初状态之后的问题，而原初状态中的推理过程本身，却被哈贝马斯认定为是“根本性商谈”了。

第二种批评认为，公共理性提出的约束太强太严格了。毫无疑问，公共理性的公民性理念确实是一种很实质性的伦理要求，这尤其表现在，它所代表的推理方式是由原初状态来塑造的，而在原初状态中，又有无知之幕的限制。这种限制无疑强过任何主流的商议民主理论对公民性的想象。但也有人认为，在公共领域，罗尔斯对公民们的讨论所设置的限制其实要比哈贝马斯更少（Nussbaum, 2003, 495），而这又是因为，罗尔斯确实认为在日常的公共讨论中，公民们的商谈应当是敞开的，是由言论自由来保障的。事实上，对于商谈或公共推理的约束条件的强与弱，我们不能一概而论地对两位理论家的观点做出断定。在罗尔斯那里，当基本正义问题出现争议或危机时，公民们在现实生活中也随时可以虚拟地返回原初状态。如果按照原初状态的条件进行公共推理显得要求很高的话，这种要求和约束也仅仅是在事关社会基本结构的正义这一主题时才会体现出来，除此之外，公共理性完全是包容性的。在这个意义上，我们可以认为，公共理性的公民性要求仅仅是针对特殊议题的特殊约束而已。

第三种批评认为，罗尔斯的公共理性有一个基本假定，即原初状态中的各方是“终其一生的正常而充分参与的社会成员”（Rawls, 1996, 20, 21, 25, 183），其中最重要的又是形成、修正和改变善观念的能力（实质上就是理性能力）与形成正义感的能力（主要就是合情理性），而“一个没有在所要求的最低程度上发展并运用两种道德能力的人，不可能成为终身的、正常且充分合作的社会成员”

(Rawls, 1996, 74)。这种假定似乎明显会导致上文中提到的商议民主的排斥性问题：一些在道德乃至生理上存在能力缺陷（disability）的人，可能被排除在公共商议之外。而且后来罗尔斯自己也明确认为，能力缺陷、我们如何对待动物等问题是“作为公平的正义有可能不能处理的问题”（Rawls, 1996, 21）。纳斯鲍姆指出，基于订约各方自由、平等与独立的预设，整个契约论传统都没能把具有严重生理与心智损伤的人包括在正义原则的选择主体之中。由于契约理论的结构，这就带来一个相应的后果：“他们没有被包括在选择者群体之中这一事实，意味着他们也没有被包括在（除了在派生的意义上，或者在靠后的阶段）正义原则为之而得以选择的群体当中”（Nussbaum, 2006, 16）。换句话说，如下两个问题在契约论传统中被混在一起了：“社会的基本原则是通过谁来设计的？”以及“社会的基本原则是为了谁而设计的？”（Nussbaum, 2006, 16）。但事实上，原初状态的设计有一个十分重要的考虑，那就是：对基本原则的选择不应当受到天赋才能或特殊遭遇的影响，无论这种影响是来自超常能力还是源于能力缺陷。罗尔斯坚持假定公民们所有的能力都要处于正常范围，隐藏在这一要求背后的根本动机正是这一信念。在现实生活中，只要一个人具有两种道德能力，在其它方面无论是能力超常还是存在能力缺陷，在就事关社会基本结构的正义问题进行思考或讨论时，都应当假定自己是正常能力的公民。从这个角度来看，罗尔斯对正常能力的假定乃是防卫性的，而不是冒犯性的；是包容性的，而不是排斥性的。做出正常能力的假定，恰恰是要让每一个公民都获得平等的代表，也可以说是要让每一个公民都能够虚拟地进入原初状态。在两种道德能力中，罗尔斯认为形成正义感的能力是根本性的，但“即便这项能力是必要的，在实践中基于这一根据而拒绝给予正义也是不明智的。这给正义制度带来的风险太大了”（Rawls, 1971, 506）。换言之，我们在现实中也只能假定每个人都拥有这种能力，从而给予其正义的对待。这就意味着，每一个人都应当被假定具有参与商议的资格而不应当排除在外。

对上述第三个批评的回应把我们引向一个进一步的问题：公共理性的公民性要求是否会导致具有强制色彩的完善论？上文指出，这种完善论是聚焦于政治商议的公民性面对的一个难题。政治自由主义也是建立在公民的两种道德能力之上的，即形成和修正善观念的能力与正义感的能力。但政治自由主义以**承认和尊重**公民的两种道德能力为前提，而不是以**培养和造就**公民的两种道德能力为目标。

这个区别当然很关键，因为政治自由主义面向的本来就是能够充分参与社会公平合作的成员（而每一个人又都要被假定具备这两种能力），政治商议是在这个基础上进行的，正义原则是在这个基础上选择的，因此政治共同体自然不担负促进公民自主性能力的伦理任务。

最后我们来看公共理性如何回应哈贝马斯提出的公共自主性与私人自主性的同源性问题。首先，哈贝马斯本人也承认，“罗尔斯当然是从政治自主性的理念出发的，并在原初状态中来模塑它：它是由进行理性选择的各方与确保不偏不倚判断的框架条件之间的相互作用来刻画的”（Habermas, 1995, 128）。但值得强调的是，这个所谓的框架条件是一个整体，即相互性标准，它实质上是一种适用于公民进行公共推理的道德观点（moral point of view）。而这个道德观点把个人利益和选择善观念的私人自主性也容纳其中了。因此，它确实从形式上实现了两种自主性的同源性。因为哈贝马斯所说的同源性意味着，公民的私人自主性既不能置于他们的政治自主性之上，也不能置于他们的政治自主性之下（哈贝马斯，2011，127-28）。公共理性的道德观点，亦即相互性标准所追问的是，“作为政治共同体的成员，什么东西符合他们的自我利益”（Burt, 1993, 365）。也就是说，它同时强调“共同体成员”和“自我”，二者没有割裂开来。而且我们有理由认为，相对于主流的商议民主理论，公共理性其实扩展了政治自主性的作用范围。因为在哈贝马斯等人强调政治自主性和政治商议的时候，他们主要指向的是公民们在宪法和法律之下的公共领域中如何发挥作用的问题，公民们当然可以对法律提出批评，但公共领域毕竟是法律框架之下的一种公共空间。相反，罗尔斯认为，宪政的原则之一是，“一部民主的宪法是对一个民族以特定方式管理自身的政治理想在高级法中的原则性体现。公共理性的目标就是要表达这一理想”（Rawls, 1996, 232）。原初状态中的公共推理确定的是社会合作的正义原则，它是比制定宪法更早的阶段，而且在现实的公共生活中，公民们仍然可以运用这种公共推理，从而（虚拟地）扮演立法者的角色：“从理想的角度讲，公民们要把自己看作仿佛就是立法者，并扪心自问，他们会认为由何种满足相互性标准的理由所支持的哪种法令，要制定出来的话是最合乎情理的。公民们把自己视作理想的立法者，并拒绝支持那些违背公共理性的政府官员和公职候选人……”（Rawls, 1997, 769）。在这个意义上，运用公共理性的公民们就不仅是先在法律的受约束者，也

不是面对既定法律的单纯批评者，而是其真正的创制者。

到此为止，作为公民性责任的公共理性在理论上似乎相当完美了。确实，相对于作为私人美德的公民性以及聚焦于政治商议的公民性而言，它具备相当多的理论优势。但下文将会表明，它也分享着任何一种现代公民美德理论和完整的公民身份理论所必然面对的难题。

结 语：希望渺茫的平衡之路：现代社会中权利与美德的张力

我们以公民性为中心，对当代西方的公民美德研究及其种种理论难题勾画了一个基本轮廓。总结起来，我们可以说，对现代社会公民美德的探索，目的在于寻求权利与义务（责任）的平衡。而在种种形态的公民性理念内部，又存在着两种具体的寻求平衡的努力。第一种努力无疑就是那种作为自由民主之根本特征的、私人性的公民性美德，它试图平衡的是基督教信仰的诉求与古典的公民身份，但我们已经看到，这种平衡并没有达到有效的综合，自由主义的奠基者们“从事的是一种寻求平衡的行为，而它所要求的那种圆融甚至超出他们所知的范围”

（Orwin, 1992, 88）。正是因为这种寻求平衡的努力不尽人意，才导致对一种更具公共性的公民性的探索，其结果就是聚焦于政治商议的公民性，以及作为公民性责任的公共理性。后两种公民性虽然存在差别，但代表着另一种寻求平衡的努力，即平衡私人性的美德与古典式的政治美德。如果说作为私人性美德的公民性塑造了现代公民身份的基本特征，那么，后一种平衡所针对的乃是古今之间两种不同的公民身份观念。作为公民性责任的公共理性究竟是否是一种理论上完美的理念，也应当放在古今平衡的问题意识之下去判断，而这无疑需要一种思想史的视野。

思想史家波考克提出，政治思想史的研究存在着两套话语，即法学的话语与共和主义（公民人本主义）美德的话语。前者围绕着神、自然和法这些概念组织起来；后者关注积极生活层面。在波考克看来，“它们之间显然是断裂的，因为它们接受不同的价值，针对不同的问题，采用不同的言说和论证策略”（波考克，2012，58-59）。自罗马法理论家们开创的法理学语言以来，直到洛克，这种话语都占据着政治思想的支配地位，在自由主义语境下尤其如此。法律是根据公民通

过对物的占有、让渡和管理而获得的对人的权利和对物的权利来定义公民的，自罗马法学家始，人类个体从天生的政治动物变成为了天生就是一个事物的所有者或占有人。换句话说，“是所有物而非从所有物中的解放，成为了他的公民身份的形式中心”（波考克，2004，44）。波考克甚至据此指出，麦克弗森（Macpherson, 1962, 3）认为霍布斯和洛克的理论开创了占有性个人主义传统，这个说法是不正确的，“正是远在市场兴起和变得至高无上之前的法理学中，我们应该定位占有性个人主义的起源”（波考克，2004，37-38；另可参见波考克，2012，67）。相应地，财产不仅是占有的对象，而且被认为是人的内在属性。更为严重的是，随着1690年代的财政革命，公共信用体系建立起来，尤其是股票市场的发展，对政治思想起到了难以估量的影响。“财产——人格和政府两者的物质基础——不再是不动产，它不但变成了动产，而且具有想象的性质。专业化的、从事获取的和后古典公民时代的人已经不再具有德行，这不仅是指从形式的角度说他成了自己的期待和担心的产物，他甚至不是生活在现在，除非加上他对未来的幻想”（波考克，2012，165）。从此，一种基于想象的、投机性的无尽欲望支配着政治生活。在这样的社会中，如何可能去设想那种古典式的公共政治美德呢？

在法学语言和商业社会中，公民身份主要是一种“地位”，这正是自由主义的公民身份观念之所指，而公民—共和主义传统中的公民身份则是一种积极参与的“实践”（关于这一区分，参见 Oldfield, 1990, 177; Taylor, 1989, 178-79）。相应地，前一种公民身份的核心是可分配的权利。后者的核心是共享一种共同的公共人格即公民身份，人被认为本性上是政治动物，而美德是本性的实现，是先天目的规定的应然状态，“本性可以得到发展，却是不能分配的；你不能分配‘目的’（telos），只能分配达到它的手段，所以德行不能被归结为权利”（波考克，2012，64）。公民的美德就是要在统治与被统治的权力关系的实践中去彰显，因此参与公共生活是美德的体现或必经之路。这就是古典的政治自主性的本来含义，没有积极的公民参与，就是被奴役的状态，政治（公共）自主性无从谈起。而在近代以降的观念中，“公民的地位被同化到生产者的地位，而虽然自由主义的改革者们通过英雄般的努力扩展选举权，政治参与本质上显得更像是一种防御措施，而不是一种自我实现的活动”（Wolin, 1960, 304-5）。所谓防御，就是保护非政治的私人利益，因而政治参与最多也不过是工具性的。

现在回头来看，无论是聚焦于政治商议的公民性，还是作为公民性责任的公共理性，都试图平衡古今，也就是把私人自主性与公共自主性整合起来。我们已经通过对哈贝马斯的分析看到，前一种公民性最终受制于主观权利体系，从而寻求平衡与整合的努力是失败的。罗尔斯的公共理性理念在形式上实现了这种整合，但这种整合显然是基于对政治自主性的现代理解，而没有一种积极参与的公民理想。虽然他认为，“自治的根据不仅仅是工具性的。如果其公平价值得到确保，平等的政治自由肯定对公民生活的道德品质具有深刻的影响，公民们彼此的关系在明确的社会制度中就有了确定的基础”（Rawls, 1971, 233），但他终究没有提出普遍的参与要求。相反，“应当牢记于心的是，参与原则适用于制度。它没有确定一种公民资格的理想，也没有提出那种要求所有人在政治事务中发挥积极作用的责任”（Rawls, 1971, 227）。这个判断虽然是在《正义论》中提出的，但在政治自由主义中也没有丝毫改变。因此，所谓的政治自主性，其实是在“公共推理”中完成的，而不是在政治参与中实现的。因此，公共理性平衡两种自主性的努力即便成功了，那也完全是局限于道德哲学的范围，而缺少积极的政治之维。这就是为何即使是其“政治的”自由主义，也被民主主义者们批评为“政治缺位”的自由主义（Mouffe, 1993, 51）。现代的公民美德理论无法将积极的政治参与当作根本的美德来看待，就连以民主主义自居的商议民主理论，也最多是强调，正义社会中的公民有一种道德义务参加政治生活（Gutmann, 1980, 184-85）。但要注意，“正义社会”这个前提，决定了道德意义上的正义要优先于政治参与意义上的美德，这好比是中国传统式的“天下有道则现，无道则隐”。

看来，古今公民身份之间的差别，仍然是未能克服也难以克服的障碍，当代西方对公民性的探索再次确证了这一点。有学者指出，“当人们试图把一种观念的要素与另一种观念的要素结合进一种切合于现代世界的公民身份理论之中，困难就出现了。对于它们根本不同的基本理念及其对政治实践的含义，一直缺乏充分的意识”（Oldfield, 1990, 177）。其中最重要的一个问题是，公民必须要有充分的进行公民参与的动力，而这个问题在自由民主社会是最困难的（Oldfield, 1990, 184）。事实上，试图平衡古今公民身份观念的两种公民性理论甚至明确放弃了寻找这种动力的努力，因为它们都明确地放弃了这种公共参与的责任本身。

桑德尔认为，“我们时代独特的公民美德是这样一种能力，即在要求于我们

的有时重叠、有时冲突的种种义务中开辟出路，并适应多样的忠诚所引起的张力。这种能力是难以维系的，因为接受人们之间的多元性较之于在他们当中生活要更为容易”，而“公民美德就在于把现代自我的复杂认同拧在一起”（Sandel, 1996, 350）。这与其说是在开出药方，不如说是准确地指出了现代社会的困境。这些多样的忠诚、复杂的认同似乎无法拧在一起，因此无法塑造出一种整体性的公民人格，结果就如沃尔泽所说，“公民身份的理想如今并不构成一个融贯的整体”（Walzer, 1974, 606）。我们发现，当代如此之多的理论家们卷入到对公民性的探索之中，但他们呈现出来的好公民形象，却仍然是魅影重重。每一种公民性理念，几乎都以寻求平衡开始，但却仅仅以揭示张力告终。这就难怪有人对公民美德的当代研究做出了如下令人失望的判断：当代公民身份理论家们对于如何提升公民美德，尤其是在提出有效的公共政策方面，往往很“胆怯”。结果，这些理论常常陷于空疏，它们似乎仅仅是提出了：如果人们更友好、更深思熟虑一些，社会会变得更好（Kymlicka and Norman, 1994, 369）。然而，在现代社会的公民性问题上，理论的构造如何能够超越意愿的表达，这即使不是毫无希望，至少也是希望渺茫。

参考文献

- J. G. A. 波考克. 2004. “古典时期以降的公民理想”. 吴冠军译. 刘擎校. 载《共和、社群与公民》. 许纪霖主编. 南京：江苏人民出版社.
- . 2012. 德行、商业和历史. 冯克利译. 北京：生活·读书·新知三联书店.
- 阿马蒂亚·森. 2002. 以自由看待发展. 任颐、于真译. 刘民权、刘柳校. 中国人民大学出版社.
- [德]哈贝马斯. 1999. 公共领域的结构转型. 曹卫东等译. 上海：学林出版社.
- . 2011. 在事实与规范之间：关于法律和民主法治国的商谈理论（修订译本）. 童世骏译. 北京：生活·读书·新知三联书店.
- [美]理查德·罗蒂. 2003. 后形而上学希望——新实用主义社会、政治和法律哲学. 黄勇编. 张国清译. 上海：上海译文出版社.
- [美]玛丽·安·格伦顿. 2006. 权利话语——穷途末路的政治言辞. 周威译. 北京：

- 北京大学出版社.
- 托马斯·雅诺斯基. 2000. 公民与文明社会：自由主义政体、传统政体和社会民主政体下的权利与义务框架. 柯雄译. 沈阳：辽宁教育出版社.
- Ackerman, Bruce. 1989. "Why Dialogue." *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, No.1 (Jan., 1989): 5-22.
- Audi, Robert. 1984. "The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship." *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 18, No. 3 (Summer, 1984): 259-296.
- Barber, Benjamin R. 1984. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.
- Benhabib, Seyla. 1996. "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy." in Benhabib ed., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press.
- Bohman, James. 1996. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- . 1997. "Deliberative Democracy and the Effective Social Freedom: Capabilities, Resources and Opportunities." in James Bohman and William Rehg eds., *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Burt, Shelley. 1993. "The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal." *The American Political Science Review*, Vol.87, No.2 (Jun., 1993): 360-368.
- Calhoun, Cheshire. "The Virtue of Civility." *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 29, No. 3 (Summer 2000): 251-275.
- Carens, Joseph H. "Rights and Duties in an Egalitarian Society." *Political Theory*, Vol. 14, No. 1 (Feb., 1986): 31-49.
- Carter, Stephen L. 1998. *Civility: Manners, Morals, and the Etiquette of Democracy*, New York: Basic Books.
- Cohen, Joshua. 1989. "Deliberation and Democratic Legitimacy," in Alan Hamlin and Philip Pettit eds., *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, New York: Basil Blackwell.

- . 1993. “Moral Pluralism and Political Consensus,” in David Copp, Jean Hampton, and John E. Roemer eds., *The Idea of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1998. “Democracy and Liberty,” in Jon Elster ed., *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003. “For a Democratic Society,” in Samuel Freeman ed., *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dagger, Richard. 1997. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Elster, Jon. 1986. “The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory,” in Jon Elster and Aanund Hallyand eds., *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ed. 1998. *Deliberative Democracy*, “Introduction”, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraser, Nancy. 1993. “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy,” in Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Galston, William A. 1991. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldwin, Robert A. 1992. “Rights, Citizenship and Civility,” in Edward C. Banfield ed., *Civility and Citizenship in Liberal Democratic Societies*, New York: Paragon House.
- Gutmann, Amy. 1980. *Liberal Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1987. *Democratic Education*, Princeton: Princeton University Press.
- Gutmann, Amy and Dennis Thompson. 1990. “Moral Conflict and Political Consensus.” *Ethics*, Vol. 1. 101, No.1 (Oct., 1990): 64-88.
- 2000. “Why Deliberative Democracy is Different?” in E. F. Paul, F. D. Miller and J. Paul eds., *Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 2004. *Why Deliberative Democracy*, Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated

- by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- . 1995. “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism.” *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3 (Mar., 1995): 109-131.
- . 1996. “Three Normative Models of Democracy”, in Seyla Benhabib ed., *Democracy and Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Kekes, John. 1984. “Civility and Society.” *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 1, No. 4 (Oct., 1984): 429-443.
- Kesler, Charles R. 1992. “Civility and Citizenship in the American Founding,” in Edward C. Banfield ed., *Civility and Citizenship in Liberal Democratic Societies*, New York: Paragon House.
- Kingwell, Mark. 1995. *A Civil Tongue: Justice, Dialogue, and the Politics of Pluralism*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Knight, Jack and James Johnson. 1997. “What Sort of Political Liberty Does Deliberative Democracy Require?” in James Bohman and William Rehg eds., *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Krause, Sharon R. 2008. *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*. Princeton: Princeton University Press.
- Kymlicka, Will and Wayne Norman. 1994. “Return of the Citizen.” *Ethics*, Vol. 104, No. 2 (Jan., 1994): 352-381.
- Larmore, Charles. 1996. *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Macedo, Stephen. 1990. *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Clarendon Press.
- Manin, Bernard, Elly Stein, and Jane Mansbridge. 1987. “On Legitimacy and Political Deliberation.” *Political Theory*, Vol. 15, No. 3 (Aug., 1987): 338-368.

- Marshall, T. H. 1964. *Class, Citizenship and Social Development*, Chicago: University of Chicago Press.
- McCarthy, Thomas. 1994. "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue." *Ethics*, Vol. 105, No. 1 (Oct., 1994): 44-63.
- Mouffe, Chantal. 1992. "Democratic Citizenship and the Political Community," in Chantal Mouffe ed., *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London: Verso.
- . 1993. *The Return of the Political*, London: Verso.
- Nagel, Thomas. 1987. "Moral Conflict and Political Legitimacy." *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 16, No. 3 (Summer, 1987): 215-240.
- . 1991. *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2000. *Women and Human Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003. "Rawls and Feminism," in Samuel Freeman ed., *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. *Frontiers of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Oldfield, Adrian. 1990. "Citizenship: An Unnatural Practice?" *Political Quarterly*, Vol. 61, 1990: 177-187.
- Orwin, Clifford. 1992. "Citizenship and Civility as Components of Liberal Democracy," in Edward C. Banfield ed., *Civility and Citizenship in Liberal Democratic Societies*, New York: Paragon House.
- Pagden, Anthony. 1988. "The 'Defense of Civilization' in Eighteenth-Century Social Theory." *History of the Human Sciences* 1: 33-45.
- Porter, Jean. 1999-2000. "From Natural Law to Human Rights: Or, Why Rights Talk Matters." *Journal of Law and Religion*, Vol. 14, No. 1 (1999-2000):77-96.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 9 (Sep., 1980): 515-572.
- . 1996. *Political Liberalism*, 2nd., New York: Columbia University Press.

- . 1997. “The Idea of Public Reason Revisited.” *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, No.3 (Summer, 1997).
- Rawls, John and Bernard Prusak. 1999. “Commonweal Interview with John Rawls,” in his *Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- Sandel, Michael. 2006. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Shils, Edward. 1992. “Civility and Civil Society,” in Edward C. Banfield ed., *Civility and Citizenship in Liberal Democratic Societies*, New York: Paragon House.
- . 1997. *The Virtue of Civility*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Shklar, Judith N. 1984. *Ordinary Vices*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Spragens, Thomas A. Jr.. 1999. *Civic Liberalism: Reflections on Our Democratic Ideals*, Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, Inc.
- Sunstein, Cass R. 1988. “Beyond the Republican Revival.” *The Yale Law Journal*, Vol. 97, No. 8 (Jul., 1988): 1539-1590.
- . 1993. “Democracy and Shifting Preferences,” in David Copp, Jean Hampton, and John E. Roemer eds., *The Idea of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1989. “The Liberal-Communitarian Debate,” in Nancy L. Rosenblum ed., *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University press.
- . 2002. “Why Democracy Needs Patriotism,” in Joshua Cohen ed., *For Love of Country?* Boston: Beacon Press.
- Tinder, Glenn. 1975. *Tolerance: Toward a New Civility*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Walzer, Michael. 1974. “Civility and Civic Virtue in Contemporary America.” *Social Research*, Vol. 41, No. 4 (Winter 1974): 593-611.
- Weithman, Paul J. 2000. “Citizenship and Public Reason,” in Robert P. George, Christopher Wolfe eds., *Natural Law and Public Reason*, Washington: Georgetown University Press.

- White, Melanie. 2006. "An Ambivalent Civility." *The Canadian Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 4 (Autumn, 2006): 445-460.
- Wolin, Sheldon S. 1960. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston: Little, Brown and Company, Inc.

• 简讯 •

署名“实践哲学研究中心”的最新成果

今年第一季度，署名“中山大学实践哲学研究中心”的两篇论文在国内重要学术期刊发表。

郝亿春副教授的《实践的内在性维度刍议——以亚里士多德实践哲学为基础的考察》发表于《学术研究》2013年第2期。

林育川博士的《正义的谱系》发表于《哲学研究》2013年第1期。

国内学界评《拯救实践》（第1卷）

中国社会科学院哲学所《哲学动态》编辑部强乃社教授在《理论探讨》2013年第2期发表《异质性与直观》一文。该文为强乃社教授于2012年12月参加“异质性哲学”学术研讨会所提交的论文。

论文指出，异质性哲学是在当代中国背景下探讨实践哲学实现路径的一种努力，徐长福教授的《拯救实践》（第1卷）所致力于探讨的异质性哲学研究就是从实践哲学路径，企图走出传统教科书而做出的一个重要努力。异质性反对的是同质性，但异质性本身有非常丰富的内容，这些不同的异质性之间要形成关联或者搭界，需要直观。