

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

阿伦特公民观述评 [On Arendt's View on Civilians]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	徐, 贲
Publisher	中文大学中国文化研究所
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-12 11:44:10
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185359

徐贲：阿伦特公民观述评

徐贲

阿伦特（Hannah Arendt）

90年代以来，自由主义这位不速之客，已经在中国思想界引起了不少的讨论，有效地促进了人们对民主政治一些基本理念的认识，如个体的尊严和权利、权利优先于共善、分配正义的范围和局限等等。相比之下，公民民主参与问题却遭受到冷遇。不仅如此，当今中国自由主义话语甚至常常对“公民参与”和“参与民主”表现出明显的不安和忧虑。公民参与或参与民主被看作是一种与自由民主相对立的理念，被看成是可能重新在中国复活大民主、平均主义和集体意志至上等极权专制思想因素的温床。公民参与和民主政治之间究竟存在着怎样的联系？它所包含的政治理念是否真的与自由民主格格不入？在思考这些问题时，阿伦特（Hannah Arendt）的公民理论为我们提供了启示。其中最重要的一条是，公民参与是健康公众生活的标志。对于有效的民主政治来说，关注公民参与和关注权力制衡同样重要，二者相辅相成，缺一不可。甚至可以说，普遍积极参与的公众生活比权力制衡制度更能体现民主政治文化的精髓。这是因为，即便民主政治制度也不能自动防止民主公众生活的萎缩，而现有的自由民主制度恰恰正在不断受到这一萎缩趋势所困扰。在这种情况下，公民和公众生活的问题便愈加具有现实意义。

自由主义公民观和阿伦特的公民观

公民理论不等于民主理论，公民理论更不是民主理论的别称。民主是政治共同体内部的一种组成和建制形式，而公民则是个体对此共同体的依存形式。公民的性质不仅是一种政治共同体成员的身份，而且更是一种作用和能力，自由个体以此而在民主共同体事务中成为有效成员。因此，公民应当是政治共同体的积极成员，他的积极参与本身就是对共同体建设和发展的一种贡献。我们不应因为公民和民主之间的可能联系而低估它们的区别。一个人可能参与民主活动而不在乎自己的公民身份；他也可能虽拥有公民身份，却并不关心民主或被剥夺了民主活动的权利。公民和民主的分离在自由主义理论中表现得十分清楚。自由主义的民主理论建立在普遍的个人权利观之上，它对普遍权利的强调和它对公民普遍积极参与的可能性和有益性的怀疑形成了鲜明对比。阿克曼（Bruce Ackerman）在广有影响的《自由国家的社会正义》一书中系统地阐述了自由主义的公民观。他认为，自由主义公民观的出发点是个人权利意识：“我至少和你一样强，因此我至少应当得到你所得到的。”谁能理直气壮地这么说，谁就是一个合格的自由主义公民。阿克曼称这种“脆弱的相互了解”为公民性所需要的“最低限度对话”¹。

尽管阿克曼把公民观建立在参与政治对话的基础之上，但正如贝纳（Ronald Beiner）所指出的那样，这种政治对话的唯一话题就是如何分配物质资源，而对话者所作的则永远是“你有的，我也要有”这种独语诉求。普通人参与公共事务，全因直接利益所在。他们对涉及公民群体理想和理念的“公民对话”则兴趣索然，而缺少这种公民对话则难以形成富有生命力的群体²。自由主义公民性的局限在于，它无法涉及关于自由主义政体的基本价值问题，例如，除了相互限制，个人权利的道义基础是甚么？为甚么个人权利是普遍的？为甚么个人权利应当成为一种人人都必须接受的“共好”？提出和讨论这样的问题，这本身就会背离自由主义搁置具体道义内容争论的原则。阿克曼就此写道：“当不同的公民对（共同）好观念的内在价值争执不下的时候，自由国家就不能正当地运用它的权力。”³在搁置关于共同好的内在价值争议的情况下，“任何好观念内在价值一律平等”便成为自由主义公民群体的规范理念，它是一种保持脆弱公民维系的、只具形式不具内容的共同理念，是一种故意搁置实质内容的多元主义。正是这种脆弱空泛的多元公民维系如今成为自由主义公民的基本原则。

当今的自由主义有自由派和福利派之分，但二者所持的公民参与观都是最低程度的。例如，作为自由派自由主义代表的极端个人权利论者诺齐克（Robert Nozick），就几乎完全取消了公民身份的政治意义。卡伦斯（Joseph Carens）曾就此批评道："在诺齐克看来，公民们只不过是一些消费者，他们购买的是对先已存在的自然权利的中立而有效的保护。在诺齐克那里，'公民'、'顾客'和'消费者'是可以替换使用的名词。"⁴伊格纳蒂夫（Michael Ignatieff）指出，在当今西方，自由派自由主义对民主政治的影响既深且广，其表现之一就是无论是在左派的还是右派的自由主义政治言论中，民主程序的参与者总是被称"纳税人"和"消费者"，而不是"公民"⁵。

福利派自由主义和自由派自由主义的不同，在于它在关心个人权利资格问题的同时，还关心改善社会财富分配不平等的问题。但它和自由派自由主义具有相似的低程度公民观。福利群体论者认为，在公正的社会中，国家行使权力所依据的道德原则只能是最具普遍性的原则。因此，关于公平分配的理论不必涉及个人的政治依存形式问题。在自由民主国家里，并不是人人都清楚自己以何种方式依存于群体。即使清楚，也未必有一种适用于一切人的依存方式。罗尔斯（John Rawls）因此认为，公民与群体的依存形式与其说体现为个人的公民认同，还不如说体现为体制的运作，"参与的原则适用于体制，它并不是公民性的理想；它也不强调所有的人都有义务积极参与政治事务"。罗尔斯并不否认公民参与是一种基本的好，因为它体现了弥尔（John Stuart Mill）所说的参与宪政程式，人人机会平等的原则。但他并不认为这是每一个公民都应当或必须追求的好。他认为，"在妥善治理的国家中，只有一小部分人能用大部分时间从事政治"，大可不必人人关心政治，每个公民尽可以按自己的兴趣去追求其他形式的好，其中甚至包括对政治的冷漠⁶。

阿伦特的公民观和各种自由主义的公民观都不同。在阿伦特那里，对政治的冷漠和不参与是绝对不好的。她的公民观毫不含糊地建立在积极参与这个公民共和传统的基本价值之上。公民共和的传统虽然可以追溯到古希腊的亚里士多德，但最重要的代表人物是现代的马基雅维利（Niccolò Machiavelli）、孟德斯鸠（Charles de Montesquieu）、卢梭（Jean-Jacques Rousseau）、杰弗逊（Thomas Jefferson）和托克维尔（Alexis de Tocqueville）。公民共和强调，政治的真正体现是公民们在公共领域内协商共议群体公共事务。政治行为的价值不在于达成实用性的协定，而在于它能实现每个参与者公民的主体性，锻炼他的判断辨识能力，并在与他人的关系和共同行为中成为群体有效成员。

对于理解阿伦特的公民观来说，独特的历史政治背景与公民共和的传统理念同样重要。作为一个从德国纳粹第三帝国逃亡出来的犹太人，阿伦特目睹了魏玛政府民主代议制度的崩溃，也见证了以践踏自由主义理念，发动群众运动起家的纳粹极权统治的崛起。对于自由主体制的自健自强能力，对于以自由主义为代表的西方文明的持久价值，阿伦特远没有大多数自由主义所持的那份乐观肯定。她忧虑的是，现代自由国家公共生活的萎缩正是民主制度脆弱的根本原因。公民观的薄弱更会从根本上动摇民主制度赖以生存的一些基本价值和观念，如人的自由、尊严以及积极进取的主体判断和行动。

阿伦特用经典的公民共和模式来审视现代公共生活的基础，并以它为标准来批评现有的公共生活。她所采取的基本上是一种理想性的模式，其中包括它所借用的历史典范--允许公民们直接参与，面对面协调商议的小型雅典式城邦共和国。阿伦特有选择、有倾向地利用古典，目的是借古批今，这既不是以古套今，也不是以古师今。借古批今起到的作用是古今相互参照，互为发挥。正如有论者指出的那样，阿伦特其实并不是一个亚里士多德主义者，她的古典共和思想从属于她自己的现代政治思想⁷。

无论是古代雅典城邦共和国还是经典公民共和理论，阿伦特都拿来为自己的现代政治思考服务。她虽然同卢梭一样对古典小城邦共和政治深表赞赏，但和卢梭不同，她强调的是多元而非"普遍意志"。多元允许每个公民从他自己的角度来表述对集体事务的看法，而"普遍意志"则

强调行为一体的公民们必须在集体意志中求得统一。和马基雅维利一样，阿伦特注重"政治美德"，如激励政治参与所必须的勇气、荣誉感和公众精神。然而，和马基雅维利不一样的是，她并不认为军事训练或征服是培育这些美德的途径。她把一切暴力视为"前政治现象"，因为暴力是无声的。她重申亚里士多德的主张，强调人和动物的根本不同在于人能运用语言去说服别人，人不像动物那样只能依靠自然的关系形成群体，人可以超越自然维系而形成政治的联系和群体，人的这种能力便是语言所赋予的⁸。阿伦特在对公民共和的一些基本理念作重新思考的时候，对公共生活（公共领域）的性质及其参与者身份（公民）有特别的阐述。下面分别对这两个方面作进一步说明。

公共领域

阿伦特的公民观是和她的"公共领域"观紧密联系在一起的。公共领域的本质是政治公共领域。这是一个由公民们共同维持的可见领域和共同拥有"世界"。公共领域最重要的特征是显露性和人为性。公共领域的显露性是指，在此空间中出现的每一件事"都是每一个人可以亲自眼见耳闻的"，因此而具有最大的公众性。阿伦特写道⁹：

我们认为，显现的--那些别人和我们自己都能眼见耳闻的--才是真正现实的。与眼见耳闻的现实相比，内心生活（激情、思绪和愉悦）再强烈，也是变化无常、朦胧模糊的。人的这些内心东西只有经过改变，去隐私和去个人化，才能定型为公共显见性。.....每当我们（公开）谈论只能在（自己的）隐私和内心才能感受到的东西时，我们就已经把它带到了它可以获得显露性的领域。

只有在显见的公共领域中，人的经验才可以分享，人的行为才可能经受公开评价，人的角色才得以向他人展示。与这种光明正大的公共领域相对立的便是阿伦特在《黑暗时代的人们》中所讨论的那种黑暗。掩蔽公众光明的黑暗由"信用缺失"和"黑箱政府"所造成。在黑暗中，权力用老旧的道德警告"把一切真理变为毫无意义的空谈"，人们只能用"言论来藏匿思想而非显露真实"¹⁰。

公共领域的人为性指的是，公民们共有的"世界"是相对于任何形式的"自然"或自然人际关系（部落、种族、民族等等）而言的。强调公民世界的人为性，而非自然性，这使得阿伦特的公民群体性和各种自由主义、社群自由主义以及公民民族主义之间形成了重要的区别，这在下面还要谈到。首先需要在这指出的是，强调公民世界的人为性，也就是强调政治的人为性。阿伦特非常积极地看待这种人为性。她认为，公共领域最重要的活动--政治，不是人类自然生活的延伸。政治对人的生存意义，不在于它反映或体现人的天性或自然禀性。正相反，政治是文化发展的产物，是地地道道的文明成就。政治使得人的个体能超越自然生活的束缚，形成一个能允许自由和创制性行为 and 话语的共同世界。

把政治共同领域和公民共同世界确定为人为所为，对公民政治观具有许多重大的意义。例如，它能使我们重视文明政治的不易和脆弱。在阿伦特自己的祖国德国，魏玛共和国的自由民主旦夕间便在纳粹的野蛮摧毁之下丧失。历史的经验向人们警示，摈弃暴力、专制和压迫的民主政治就像一切文明产物一样，必须呵护珍惜才能继续存在下去。民主政治的基本价值也是一样。例如，民主政治所强调公民平等就是一种文明的成就。这种平等是一种人为的价值，它和自然权利论或人生而平等论所说的"平等"是完全不同的。它指的是一种不运用便丧失的平等。公民们只有在自由、独立地参与公共领域时，才能获得平等；只有在保障人权和自由的制度中，平等才能获得尊重。阿伦特在《极权主义的起源》中强调，那些被纳粹剥夺了公民和政治权利的人们，并不能以"自然权利"或"人生而平等"来保护自己。他们被排除在政治群体之外，毫无权利可言。他们要为自己的自然权利辩护，首先需要有为自然权利辩护的权利¹¹。只有在承认公民平等的公共领域中，才有可能提出公民权利问题。

在阿伦特那里，公共领域既有别于“社会”，也有别于“社群”。公共领域不是一个人们协商一己利益或者展现血浓于水之情的地方；它是一个人们显露独特自我的场所。每一个公民在公共领域中的言论和行为都在其他公民前面显现着他是“谁”。“谁”是相对于“甚么”而言的，“我是谁”说的是我这个独特的、不可重复的自我。而“我是甚么”说的则是一些我可与他人共有的社会属性或职能（宗教、职业、性别、好恶等等）。阿伦特认为，公共环境比隐私环境更能充分显示自我。公共领域是一种“外观”，一种“井然有序的戏景”，它为每一个公民们的参与行动提供了舞台和以公共成就延长个人有限生命的机会¹²。

阿伦特认为，对于显示自由的自我来说，政治参与是最纯粹、最高级的形式。但是，从古到今，大部分的人被排除在政治参与之外，而不得不退缩在隐匿的私人领域之中。这些人被剥夺了扮演公共角色的权利。享有和不享有此权利的人之间是不平等的。阿伦特认为，政治平等是公民平等的核心，公民平等不包含社会平等和经济平等。当然，阿伦特也看到，某些经济不平等可能和公民平等格格不入，因为这些经济不平等使得一些人无法参与公共领域。但是，她仍然认为，应将经济不平等和政治不平等区别开来，因为人们在公共领域中平等相待并不以生活水准相等为条件。而且，争取平等公民权的斗争更不应当沦为社会或经济上的平均主义¹³。

同时强调个人展现自我和人人参与，这使阿伦特的政治公共领域概念包含了双重倾向。第一重倾向是将此领域设想为一个戏剧表演场所，第二重倾向则是将它设想为一个公共话语场所。前者将个人在公众世界的参与视为展现个人特殊素质和见解的英雄式行为（个人的生命是有限的，但个人却可以由他留在公众世界的痕迹而永存于世），后者则把个人的参与当作一种人类共同存在的形式（参与使人们以“分享言论和行为”的方式互相协商，互相适应，共存共荣）。这种双重倾向还形成了另一些值得注意的双重强调。从个人行为来看，阿伦特一方面强调个体特殊表现，另一方面则强调个体间交流。从公民的性质来看，她一方面强调英雄主义式的竞赛型角色，另一方面则强调协调适应型的普通参与者。从公众必须参与的理由来看，她一方面强调个人的光荣和永存于世，另一方面则强调公众共同的自由、尊严和尊重。从民主共识来看，她一方面强调精英贡献，另一方面则强调公民多元共识。只有把这一系列的双重强调放在一起考虑，才能更好地理解阿伦特对于公民群体和成员身份的看法¹⁴。

英雄行为和普通人参与，阿伦特公民观的这两个方面都很重要。帕里克（Bhikha C. Parekh）曾指出：“参与性政治创造和维持一种英雄式政治所必须的环境，而英雄式政治则感召和鼓励人们积极参与公众生活。”¹⁵恶棍流氓式政治是英雄式政治的反面。恶棍流氓式政治和政治冷漠形成恶性循环：政治越不讲道德，就越遭有德之士厌恶；有德之士越不参与，无赖政客就越有恃无恐。威拉（Dana R. Villa）从另一个方面来肯定阿伦特公民观的英雄精英倾向。他指出，精英化的公民政治重视公民文化和公民政治文化素质的问题。民主政治讲究协商，但事实情况却是，协商越多，未必就越能产生更好的公众文化，大众社会更不会自动产生民主社会所必须的公众理性。协商和辩论再多，也不一定能保证开阔人们的道德视野，更不见得一定能达成共识。如果没有高素质的意见加入，“交往型的公众空间和纯协商型民主观并不能为诊治当今的‘公众和公众问题’提供一个适当的批判模式”¹⁶。

公民的政治文化素质直接牵涉到公民的能力，也牵涉到民主社会的实际成效。自由主义者和公民共和论者都关心和重视这一问题，但对这一问题性质所作的评估和应对方案设计却是截然不同。自由主义者一般认为，普通人参与民主的能力有限，许多人关心经济生活远甚于公共政治，公民与民主的脱离是现代社会的自然现象，对它只能随其自然、不必勉强。自由主义者主张以平常心去看待不问公共政治的公民，因为政治本来就不需要人人有份，有些人不参与政治反倒有助于提高自由民主制度中的真正参与者的问政质量。

但是，在公民共和论者看来，公民与民主的脱离是一种现代政治共同体的机制弊病。这种脱离的结果是，现有的公民形式不能支援民主实践，而现有的民主实践则不足以培育公民性。在这种情况下，阿伦特强调政治对公民的重要，便格外具有现实意义。正是由于她坚持公共生

活政治优先，主张不参与政治即无公民活动可言，她对政治的功能、政治意义的形成、政治见解的性质等问题才能提出一系列与自由主义不同的见解。

阿伦特公民论中所包含的对自由主义的批评不应当看成是反自由主义的。阿伦特的公民共和思想重视并强调自由、人和平等的价值。没有这些价值作为基本前提，则公民积极有效的参与必成空谈。从这一意义上来说，公民共和论是一种自由主义。个人自由主义只是自由主义的一脉，由于历史传统成为英美自由民主的主脉，但它并不是自由主义的全部。自由主义的另一脉就是公民共和主义¹⁷。所以伊萨克（Jeffrey Isaac）完全有道理把阿伦特视为一位特别意义上的自由主义者，他解释道：“按照柏林（Isaiah Berlin）的说法，阿伦特是一位重视‘积极自由’甚于‘消极自由’的理论家，她最关心的是政治参与和公民主动性，而不是自由主义者们一般最感兴趣的如何以司法策略限制国家权利的问题”¹⁸。

公民群体和公民性

前面谈到，阿伦特把公民通过言论和行动显示自我的公共领域看成是一种非自然的认同关系。非自然的公共领域所包含的群体观使得阿伦特的公民观不仅有别于个人自由主义，而且也有别于对个人自由主义提出批评的社群主义和各种民族主义。个人主义把自由民主社会视为一个由拥有相同权利者因相互利益关系而偶然合成的群体，这个群体既不涉及共同价值的选择，也不取决于自发参与者的主体意向，它纯粹是一个自然的群体。社群论者不同意这种个人自由主义群体观。他们试图用社群利益、传统和文化来加强日益冷漠的自由民主社会关系，但他们所依赖的群体关系（共同生活地域、行业、宗教或文化传统），仍然是一些自然的维系。

民族主义也反对个人自由主义的群体观。一般的民族主义把“我族”与“他族”的区分当作群体构成标准。“我族”是自然形成的，不能为任何成员的自由选择所改变。这种民族主义从个人必须无条件融入和服从群体的原则出发，强制内部团结，排斥内部异见，因而具有威权主义的政治倾向。它甚至连自由主义的低程度公民观都不能接受，因为自由主义低程度的公民观乃是以群体成员不相互强迫的原则为前提的。为调和自由主义和民族主义的冲突而出现的“公民民族主义”或“自由主义民族主义”，一方面试图以权利、自由和多元等自由主义价值来为民族群体注入实质性的价值内容，另一方面又针对传统自由主义群体分离原子式聚合的问题，试图以历史连续性、共同传统或伦理准则来充实成员群体认同的情感内容。然而，民族公民群体成员认同的物件仍然是“具有历史意义、定居于固定领土、彼此有强烈的共存意念并且发展出独特共同文化”的民族。尽管公民民族主义者拒绝以种族血缘来界定民族的界限，而突出历史文化对于集体意志的作用，这种群体凝聚力仍然还不是充分人为的¹⁹。

阿伦特的公民群体观与上述的几种群体观都不相同。它无条件地强调公民群体维系的人为性，并把公民间维系与每个公民成员的独立判断和选择紧紧地联系在一起。就同时强调共同体作用和个体成员参与而言，阿伦特的公民观看上去似乎与自由主义社群论或公民民族主义有相似之处。但是，它却和后二者之间存在着两个重要的区别。第一，它不是怀旧的，而是理想的。它关心的不是如何恢复某种人们以往拥有，但在现今却失落了的社群，它关心的是如何建立人类至今尚未能出现的理想公民共同体。第二，它关注的不是由共同历史或文化、宗教等因素定位的自然群体，而是由政治伦理价值共识定位的共同体。它认为，共同体的基本维持力量不是民族文化的温情或社群的特殊情感，人们不是因为生于斯长于斯而自然而然地、非选择地生活在一起。人们是为共同体的价值选择，因愿意共同生活而生活在一起²⁰。

在阿伦特那里，公民群体不是自然化了的“人民”或“民族”，公民身份也不是一名“老百姓”或是一名“炎黄子孙”。维系公民间联系的不是亲情或血浓于水这类人性自然温情，而是对共同目标的选择和承诺。阿伦特认为，寻找亲密和亲情恰恰是被排斥在公共领域之外的人群特征。处于纳粹统治下的犹太人曾勉强靠这种关系来维持群体感，但这不过是一种“心理补偿”，并没有公共政治的价值。而且，在亲情群体中，感情判断常常会代替独立理性判断。真正的公民维系

必须是休戚与共的团结关系。人们只有在这种团结关系中才能提出政治要求，才不会丧失公众价值判断的立场²¹。

在公民团结关系中坚持基于公共价值的独立判断，这决定了公民政治见解的性质。公民政治见解既不是私下表示的好恶，也不是众口一词的“舆论”。私下好恶和随大流的舆论都是受压制的公众社会的典型特征。一个是靠小道传播资讯，化见解为窃窃私语；另一个是以虚假的共识代替公开的讨论协商，变见解为表态附和。空洞的舆论和民意掩饰着大众社会的思想贫乏和随波逐流，使得掌权者可以理直气壮地用人民的名义去强奸民意。真正的公民共识必须在公开的辩论和商讨中才能形成和确立，必须在高度显见的公共领域中接受检验并不断扩展。

真正的公共领域要求从两个方面来检验个人和群体的关系。第一是要求检验个人是否为政治群体的充分成员。每个社会成员只有行使了公民责任和义务，才算是一个真正的公民。换言之，不行公民之职即不是公民。公民是一种行为，一种实践，不只是一种形式身份。第二是要求检验个人行为是否具有必要的政治体制支援。个人只有在自由、民主的体制中方能真正行使公民职能，从事公民行为。从这一点来说，公民问题必须包括民主问题。

真正的公民社会还要求从两个方面来检验公民性：公民身份和公民能力。在当今不同性质的政治群体中，这两个方面普遍处于不和谐的状态之中。一种情况是有公民身份的名义，但无实质性公民行为。它表现为自由民主国家中的政治冷漠（包括“经济移民”的政治不入籍现象）或威权、极权国家中因政治压制而造成的缺乏自由和厌恶政治。另一种情况是民众因缺乏能力而无法有效地从事公民参与行为。它表现为民主自由国家中大众共识和精英共识之间的大落差，也表现为威权和极权国家中以国民素质不够为理由来限制大众民主参与。

无论是对自由民主政治，还是对假借“人民民主”之名的威权共和政治（包括其民族主义的表现形式），阿伦特的公共领域观都能起到可贵的警示作用。这种警示作用是在理想与现实的对比中实现的。关于这种理想性，欧菲德（Adrian Oldfield）曾这样写道²²：

（公民共和理论）并不是要改变人性。公民性也许是人类的一种非天性实践，……但它却并不见得与人类天性不合。……（公民共和）不只是我们可以希望达到的理想，它还是一种标准。我们以此标准来衡量现实社会的体制和行为，我们以此标准来引导自己的政治行为。就此而言，“公民”“共同体”与政治话语的其他观念（如“公正”和“自由”）具有同样的重要性质。尽管我们知道不可能有尽善尽美的公正和自由，但我们还是期盼公正和自由。知道不可能有完美的公正和自由并不能让我们放弃对公正和自由的理想，也不会使我们觉得这些理想与我们的现实世界不合或无关。我们还是用公正和自由来评估我们的世界。……我们以同样的理由，用公民和共同体理想来评估我们的世界。

阿伦特公民观的理想性表现为一种对人的信念：人并非天生就是公民，但人却可以成为公民。当然，这种信念不是无条件的，它以人的自我启蒙为条件。人必须经过自我塑造才能担当起公民的角色，这种自我塑造也就是最深刻意义上的启蒙。并非任何启蒙都有助于塑造公民。塑造公民的启蒙必须具有与公民政治理念（自由、民主、法制等等）相一致的价值和实践方式。早在康德（Immanuel Kant）那里，理想性的对人和自我启蒙的信念就已经得到了哲学的表述。哈贝马斯（Jürgen Habermas）称赞康德为第一个相信每一个“公开地运用理智”的人都可以为形成具有批判理性的公众作出贡献的思想者²³。然而，康德所设想的那个由独立、理性的个体所构成的群体，以及唯有他们才能展示的批判型公共性，至今尚未在任何政治社会中充分实现。理想的难以实现使它成为经验性怀疑和焦虑的对象，这原本是很平常的。在中国，共和理想种下的是龙种，收获的却是跳蚤。中国自由民主主义者对公民参与的忧虑正是以共和理想的丧失，尤其是文革经验为殷鉴而有感发的²⁴：

参与民主论者高举平均主义、集体主义和民主万能的旗帜，但若能把多数的主权抬高到至

高无上的地步，那又如何避免多数人的专制？若把民主的原则贯彻到社会生活的一切领域，又如何避免导致极权民主的全能政治？参与民主是以平均主义的高调为内核的，故它不仅向往政治权力平均的参与民主，而且向往经济财富与经济权力平均的经济民主。参与政治的后果必然造成权利享受的不公与财富分配的不公，以分配的虚假公正来掩盖权利的真实不公。所以，在自由民主论看来，参与民主若无视民主与自由的潜在冲突，那么，民主的全面实现之时，就是自由的全面倾覆之日。

阿伦特的公民理论让我们看到，共和理想在中国的丧失和民主参与的蜕变，并不一定就是公民共和政治理想的题中之意。福斯（Peter Fuss）曾指出，阿伦特的公民参与观□重在公民制创性的两大因素：实质和程序。从实质上看，当一个公民就是把握自己的制创性，这是一种“个人发起，众人讨论”的制创性。从程序上看，相互说服或适应，要求一种尽量能保护这种制创性的非强制的决策过程²⁵。公民制创性的这两个方面在中国都极为薄弱。公民共和的另一些基本条件，如高尚政治、自由协商并高度透明的公共领域、平等多元的公共生活、与普遍民主价值和实践（自由、平等、法制）相一致的公民启蒙等等，在中国也都十分欠缺。这些恐怕才是共和变质为暴政、公民沦落为臣民的直接原因。阿伦特双重强调的公民观还让我们看到，公民参与理论本身还包含一些重要的内部防范机制。她的公民理论本身就是以对抗极权全能政治的需要为出发点的。她所强调的公民个人自由和独立判断，针对的正是多数人的专制以及群众民主的集体主义和大舆论。她思想中与民主保持距离的精英成分强调的正是民主的质量而非多数人的主权或广大民意。即便是她备受争议的政治和社会区别，也可以帮助我们防止政治平等被简单地等同为经济平均主义。阿伦特的公民理论对我们思考中国公民问题的外部和内部条件及因素都有借鉴作用，这正是我们今天重温这一理论的现实意义所在。

原载《二十一世纪》双月刊，2002年2月号，（香港：中文大学中国文化研究所），页117-126。

注释

- 1; 3 Bruce A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980), 75; 115.
- 2 Ronald Beiner, *What's the Matter with Liberalism* (Berkeley: University of California Press, 1995), 100.
- 4 Joseph Carens, "Alien and Citizen: The Case for Open Borders", *Review of Politics* 49, no. 2 (Spring 1987): 272 n. 3.
- 5 Michael Ignatieff, "The Myth of Citizenship", *Queen's Quarterly* 94, no. 4 (Winter 1987): 981.
- 6 John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 227-28.
- 7 Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman, "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers", in *Hannah Arendt: Critical Essays*, ed. Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1994), 167.
- 8; 9; 12; 13 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 26-27; 50; 173-74; 28, 29, 176-79.
- 10; 20; 21 Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1968), iii; 13, 16, 25; 13.
- 11 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973), 296-97.
- 14 参见 Maurio Passerin d'Entreves, "Agency, Identity, and Culture: Hannah Arendt's Conceptions of Citizenship", *Praxis International* 9, no. 1/2 (1989): 11-13.
- 15 Bhikhu C. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London: Macmillan, 1981), 177-78.
- 16 Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), 151-52.
- 17; 22 Adrian Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (London: Routledge, 1990), 1, 5; 7.

- 18 Jeffrey C. Isaac, "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", *American Political Science Review* 90, no. 1 (March 1996): 61.
- 19 David Miller, *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 77-80.
- 23 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. Thomas Burger (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), 106-107.
- 24刘军宁: 《共和·民主·宪政--自由主义思想研究》(上海: 三联书店, 1998), 页193-94。
- 25 Peter Fuss, "Hannah Arendt's Conception of Political Community", in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill (New York: St Martin's Press, 1979), 173.

来源: <http://www.law-thinker.com/show.asp?id=2737>

/