

全球公民身份:一个古典 共和主义的阐释

郭峻赫 黄梦晓

内容提要 成为全球公民不应该仅仅满足于相互尊重和容忍的要求,因为这些概念只寻求个人权利的保障,而不考虑公民的社会政治责任。自由主义和社群主义两大主流传统在这个问题上,要么强调法律和制度的个人权利,而严重忽视公民责任的主体;要么将公民责任错误地等同于共同体优先的公民德性,两者都没能够提出一种调节性原则,使全球公民身份在个人自主性和公民责任之间获得平衡。古典共和主义中亚里士多德的严肃公民、马基雅维利的民主牵制及西塞罗的公民合宜,则能够揭示出相互非支配的调节性原则,协调个人自主性和公民责任,并缓解国家民族主义和世界主义之间的长期紧张关系,成为一种能够克服两大政治哲学传统缺陷的替代性方案。

关键词 政治学理论 全球公民身份 自由主义 共和主义
公民责任 公民身份

* 郭峻赫:中山大学哲学系(珠海)教授。(邮编:519000);黄梦晓:中山大学哲学系(珠海)助理研究员。(邮编:519000)

** 本文得到教育部人文社会科学规划基金项目“共同体德性在全球正义中的地位和作用研究”(项目编号:17YJA720001)资助。感谢《国际政治研究》匿名审读专家的意见和建议,文责自负。

面对全球化带来的社会政治变革,国内外学者关于全球公民身份的讨论日益增多。讨论聚焦于这个问题上,即植根于特定国家的公民身份是否可以扩展到全球的范围,或者说,公民身份的观念如何运用在全球层面上。然而,“公民责任”的问题,即根据政治共同体中相互分享的规范和规则,公民对身边人需要承担的责任,在这些讨论中尤为缺乏。可以看到,人道与正义的区分使得全球公民身份充满了内部张力,不同于人道这个基于普遍权利或世界主义的概念,强调在最大范围内贯彻对人的平等尊重原则,正义需要的是一种实质性关系,关注的是公民同胞的公民权利和政治权利,而这些权利都不适用于国际层面。因此,在探讨跨国界的公民身份是否可能这个问题之前,需要考察在什么样的规范性基础上,可以提出民族国家之上的公民责任。

本文在回顾公民身份观念的基础上,考察古典共和主义的公民身份观念,指出其能够作为公民责任的规范性基础,借此人们可以重新探讨全球公民身份是否可能的问题。具体说来,本文回顾自由主义、社群主义(公民共和主义)和新罗马共和主义关于全球公民身份的讨论,分析它们所存在的缺陷;进而从亚里士多德的严肃公民(serious citizen)概念,马基雅维利的公民牵制力(citizen's contestability)观念,以及西塞罗的合宜(decency)观念三个方面,论证古典共和主义的公民身份元素可以揭示出一种相互非支配(reciprocal non-domination)的调节性原则,^①使得公民责任能够与个人自主性相互协调,全球公民身份能够在个人自主性和公民责任之间获得平衡。

一、两个传统:自由主义和共和主义

一般而言,公民身份由三个要素构成。^② 第一个要素是公民的个人权利,以公民法律和政治地位的形式存在的一系列社会政治权利。需要特别强调的

^① 作为调节性原则(regulative principle),相互非支配为冲突中的人们之间审议得以可能提供政治和道德基础,在不同的特殊情形中引导人们的动态思考过程,调节过程的同时也调节结果,使其符合相互非支配的要求。“相互非支配”概念是近年来本文作者郭峻赫在新罗马共和主义的非支配自由(无支配自由)基础上发展的概念。佩迪特在共和主义的传统中阐发非支配自由,从而在消极自由和积极自由以外,确定了第三种自由观念。郭峻赫认为,非支配自由的概念忽略了不同主体之间存在不可调和的相对主义矛盾,为解决这一矛盾,而进一步发展和完善了“相互非支配”的原则,参见 Jun-Hyeok Kwak, “Coexistence without Principle: Reconsidering Multicultural Policies in Japan,” *Pacific Focus*, Vol. XXIV, No. 2, August 2009, pp. 161-186.

^② Joseph H. Carens, *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 161-176.

是，这个权利是法律权利，个体公民可以在法律保护的界限里享受他们的生活。第二个要素是公民品格(civic ethos)，通过积极参与政治共同体的议事和审判活动而形成，他或她作为公民构成这个政治共同体的一个部分。虽然目前保护与生俱来的权利这种消极趋势——而不是塑造政治共同体的共同意愿的积极倾向——在加强，但是，在公民品格这个要素中会特别强调公民的角色，即参与到构成公共政策和形成共同意见这个过程中。最后一个要素是自我身份认同，在这里公民身份内在化于政治共同体中的每一个个体。有时候将公民身份认同和“民族”或“人民主权”相互交换使用，尽管它是一个历史上的陈旧概念，但其使用范围更加广泛。法国大革命后，人民统治的要求变成民族自决的需求，那时就用公民身份认同来表达民族身份认同。但是，公民身份认同，这个被界定为自我身份认同——在较长的一段时间内，在某一领土内形成共享信念而形成——的概念，适用于任何地方，可涵盖古代的雅典城邦一直到全球化时代的大都市。

在这些要素中，不同于第三个，第一个和第二个要素常常是根据历史情境来进行区分的，将它们看作为隶属于某一个传统。例如，人们常说与个人权利有关的第一个要素是现代的，而与公民责任有关的第二个要素是古代城邦现象的残留。然而，如果用这种时间顺序的分类来解释公民身份的特征，就会存在歪曲公民身份事实的极大可能，因为：第一，尽管现代自由主义传统强调保证个体自由的个人权利，但是以法律和制度地位而存在的公民权利，在自由主义出现以前就存在。梭伦改革后，受法律保护的公民(polites)权利就有了，它将雅典的公民或自由人与奴隶区分开来。诸如法律适用中的平等权利(isonomia)、政治发言中的平等机会权利(isēgoria)、出身上不受歧视的平等权利(isogonia)，以及分享政治权力的平等权利(isokratia)的原则明确界定了这些权利。^① 第二，认为公民责任仅仅存在于诸如古希腊城邦这种小规模政治共同体，或者公民责任就是以牺牲个体自由为代价使整体优先于部分，这种预设和推论也是有问题的。哪怕是在自由主义传统，也认识到公民德性可以与个人自由、个体多样性共存。因此，公民责任也有可能体现在相互尊重——需要借

^① Mogens H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Cambridge: Blackwell, 1991, pp.82-85.

此来协调个人权利和公共需求或者协调其他自由价值——的自由概念中。^①此外,公民责任只能在小规模的城邦实现,民族国家或区域单元内无法实现,这样的观点非常盛行,但不得不说,考虑到大约3.5万—4万的男性公民分散地生活在1000平方英里以上的区域内(1/3住在城市,其余的分散在各个村庄中),^②他们并没有想象的那样熟悉和了解彼此,认为古代雅典就是一个面对面的社会,只有这种社会中才存在很高程度的公民责任,这样的观点是不恰当的。并且,城市作为政治共同体的最小单位,哪怕在今天也仍然可以对公民身份进行制度化,创造实现公民能够行使公民权利和践行公民责任的制度性境况。

(一) 自由主义和社群主义

根据认识层面和社会政治层面的不同理解,将公民身份分别放在自由主义和社群主义或公民共和主义的传统中来考察,这并没有什么太大的问题。毕竟,考察他们的起源时,可以看到这两个传统是各有所长的,它们涵盖了公民身份从过去到现在的不同变化形式。例如,拥有法律和制度保证的自由传统,而非积极的政治参与,就是来源于罗马帝国公民所拥有的公民身份。^③罗马共和国中的公民的日常生活建立在城市基础上,他们和其他公民分享着政治生活的境况,同时,他又是一个政治主体,能够直接或间接地参与政治过程。但是,近代早期关于罗马法的理解建立在对政治情形的想象之上,认为罗马共和国的领土扩张就是为了成为一个帝国,由此强调的更多是法律保障下的社会政治权利,而不是政治共同体成员的社会政治角色。^④因此,如果某人使用认识层面和社会政治层面的区分,他就能根据每一种立场所强调的,而不是根据时间顺序的范畴,清楚掌握立场之间的差别。而且,认识层面和社会政治层面的区分之所以需要加以严肃对待,是因为它不仅能够帮助分清不同立场的

^① Stephen Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, New York: Oxford University Press, 1990, pp.254-285; William A. Galston, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.124-132.

^② Robin Osborne, *Demos: The Discovery of Classical Attica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp.64-72.

^③ Michael Walzer, "Citizenship," in Terence Ball, et al., *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp.211-219.

^④ A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp.174-189.

理论紧张关系,而且对于讨论公民身份中有哪些可欲的、值得认同的要素,也非常地有用。事实上,目前的讨论都是围绕这两个传统展开的。围绕公民身份产生的争论就是在社群主义批评自由主义公民概念的背景下进行的,认为自由主义的公民概念过于狭隘,社群主义的立场——强调公民的政治参与——被视为最有可能实现的替代自由主义的方案。因此,毫不夸张地说,近来关于公民身份的讨论并没有超越这两个传统的冲突范围。事实上,即使抛开民族国家的框架,究竟是强调法律和制度机制保障下的消极权利,还是重视作为共同体成员的积极政治参与,这个问题也仍然具有举足轻重的意义。

尽管两个传统之间存在着数不清的变化形式,自由主义和社群主义看待公民身份的不同视角还是可以宽泛地区分为认识和社会政治上的两个层面。首先是对人的认识差异,自由主义的公民身份强调独立个体,社群主义的公民身份强调相互依存的人。事实上,用自由主义传统之父托马斯·霍布斯的话来说,人类为了生存去建立一个政治社会,而社群主义的立场则基于亚里士多德的论断,人类为了“好生活”(eu zen)而在政治共同体中生活。因此,在前者的概念中,人被看作为独立的,从根本上说是反社会化的(asocial),而后者认为人们彼此相互依存,从根本上说需要通过社会来表达他们自己。因此,自由传统中的公民,从根本上说,起点是一个孤立于社会的个体,并且始终保持为一个个体。这样,私人领域和公共领域得以清楚地区分开来;在获得公民身份或实施个人权利的过程中,对个人利益的追求必须优先于公共事务;如果公民不想要参与政治,在任何情况下都不应该强迫他们。另一方面,社群主义传统中的公民只有通过积极的政治参与,他的行动才能合乎自己的本性,才可能过得幸福。在这里,那个公民不是一个孤立的人。因此,在自由主义传统中,不能将个体的人(idios anthropos)这个表达,与积极参与公共事务的人对立起来,但在社群主义者(公民共和主义者)梦想的共同体中,二者是对立的,正如伯里克利所说,那些不能践行公民责任的人就是“无用的”。^①

第二个不同之处在于,关注焦点在于公民权利还是公民德性。更确切地说,采取何种视角,对于理解政治权力和政治过程会造成很大的差别。在自由主义中,政治权力被视为一种和公民权利相冲突的概念,从自由主义作为封建和等级差别的替代方案开始,自由主义中的人就被视为拥有自然赋予的不可

^① Thucydides, *History of the Peloponnesian Wars*, translated by Rex Warner, New York: Penguin Press, 1972, p.147.

侵犯的权利。早期的自由主义中存在这样的信念,认为为保护这些不可侵犯的权利,政治权力应该通过法律和制度加以“限制”。后来,从资本主义扩张一直到公民身份被视为民族身份,自由主义中的公民身份都被看作是一个免于政治权力入侵的个人领域,同时,公民身份还意味着一种政治平等,体现为在政治过程中有发言权。相反,社群主义并不认为公民身份独立于政治过程,对社群主义者而言,公民身份并不是一个需要加以保护免于政治权力侵犯的领域,而是公民通过政治过程的积极参与而获得的一种政治成就。在社群主义看来,理想型公民就是一个重要的政治主体,他能够形成或者平衡政治权力。^①并且,政治参与是人的本性的实现,公民身份要理解为一种通过积极参与政治过程而获得的公民资格,而不是一种自然权利。总之,如果自由主义关注的是需要法律和制度保护的公民权利,那么,社群主义关注的就是通过积极参与审议和政策制定过程而实践的公民德性。

这两个传统的差别也出现在全球公民身份的讨论中。如果某人认为自由主义的全球公民身份观点——当全世界的人都认可它是一种法律和制度权利的时候——是可行的,那么,社群主义的全球公民身份观点就是不可行的,或者说存在与公民德性相互冲突的危险。之所以存在这些差别,是因为自由主义主张一种基于普遍主义的主观主义,文化差异是不重要的,而社群主义主张一种基于文化特殊性的客观主义,文化特殊性就来自于这个共同体在长期的共同生活中所形成的整体,共同体成员需要凭直觉去感知共同体的客观目的,并获得他们自己的客观身份。尽管这看上去是一个复杂的概念框架,但实际上却是非常简单的。拥护普遍主义的自由主义认为所有人都拥有共性,出于同样的原因它还主张主体论,认为个人需要做出他最终的选择和决定。因此,全球公民身份就可以明确界定为法律和制度权利,在界定全球公民身份的过程中,他们认为一种普遍的标准对于克服团体或国家之间的矛盾与不一致具有重要的作用。另外,社群主义强调产生于文化特殊性的团体之间的差别,并且认为这样就可以得出公共善的客观标准,即当某人是一个特定团体的成员时,他可以凭借直觉认识到公共善是什么。这种特殊主义和客观主义的结合拒绝普遍原则,就是那种不管群体在不同国家疆域内具有怎样的特殊性,也要保证个体基本权利和公民自由的观点。因此,在社群主义中,对政治共同体的

^① J. G. A. Pocock, "The Idea of Citizenship since Classical Times," in Richard Bellamy and Madeleine Kennedy-Macfoy, eds., *Citizenship: Critical Concepts in Political Science*, London and New York: Routledge Press, 2014, pp.67-85.

盲目效忠，也可以被正当化为公民德性或爱国主义。并且，如果普遍义务下的人道与公民义务存在冲突的话，对全球正义的承诺就无法成为公民应该拥有的道德德性，换言之，全球公民身份与公民德性可能是冲突的。

（二）新罗马共和主义和公民责任

随着古典共和主义以“新罗马”共和主义的形式出现，自由主义和社群主义围绕公民身份而产生的紧张关系面临着一个新的维度。自从20世纪60年代以来，社群主义通过对参与式民主的研究，关注焦点一直放在以古代雅典民主制为模型的积极公民身份，在20世纪80年代通过批评自由民主制，又开始关注强调公共善或者团结的政治观点。从那个时候开始，人们就一直错误地以为社群主义代表了共和主义传统。同样地，一直将共和主义诠释为一种强调积极政治参与——公共的优先于个人的——立场。但是，从20世纪90年代末开始，作为共和主义内部中的不同立场，将社群主义重新构建为共和主义许多版本中的其中一个，即公民共和主义。并且，不同于公民共和主义或社群主义，新罗马共和主义——因为反原子论，它不同于自由主义，同时，又因为反共同主义论，它也不同于社群主义——开始吸引人们的注意。之所以称呼它为“新罗马共和主义”，是因为它在可追溯到罗马共和国的政治原则中，寻求共和主义的起源，就此而言它不同于公民共和主义，后者在亚里士多德和雅典民主制中寻找原型。此外，人们还将新罗马共和主义看作自由共和主义的一种形式，因为它并不忽视这样的事实，即个体可能是自私的，并且新罗马共和主义也不将政治参与视为公民身份的核心。这是由于三个方面的原因。用认识层面的术语来说，新罗马共和主义承认，人是相互依存的，但这并不意味着，人本性上是社会化的。而且，新罗马共和主义认为，通过政治参与实现的自我统治（self-rule），是若干条件或境况的一种，在这些条件下或境况中，个人的多重需求可以得到满足，而不是将政治参与视为一种理想。他们认为，公民德性要通过政治判断来确立，这种政治判断要通过在一个国家中进行审议来形成，在这个国家中公民的自主性和多样性都能够得到保证，而不是像社群主义所认为的，公民作为共同体的成员可以凭直觉感知共同体的客观目的，以这样的方式他们确立公民德性。

这里需要考虑两方面的因素：第一，需要承认的是，新罗马共和主义的出现所具有的社会政治意义。有一种偏见认为，自由民主制取得胜利的全球现象表明，公民身份仅仅是一种法律和制度上的权利，新罗马共和主义的兴起正

是对这个问题的回应,当然,社群主义(公民共和主义)也试图回答这个问题。两者都认为这种表述是有问题的,但新罗马共和主义的回应是非常不同的,体现为一种新的形式。在认识层面,它否认共同体形成的自然倾向。所以,它不强调公民共和主义的集体倾向。在社会政治层面,它强调政治参与在方法论上的重要性。这样,就不会滑向公民共和主义的极权主义倾向。总之,就是将公共善和来源于自私的个人欲求联系起来,或者在方法论意义上维持那种建立在个体基础上的自由主义态度,再加上基于公共善的共和主义传统作为目的。第二,新罗马共和主义促进个人自由,使之成为公民责任的条件或境况。根据以赛亚·伯林关于两种自由的定义,新罗马共和主义既不是“免于干涉的”消极自由,也不是通过政治参与“实践公民能力的”积极自由。^① 新罗马共和主义中的自由是非支配^②的自由,标识一种古典自由观,即免于他人恣意意愿(arbitrary will)的自由。这里的公民责任意味着,那些体验着非支配境况的个人在日常生活中自然践行出来的公民德性。换句话说,新罗马共和主义中的公民责任是公民维持非支配自由的政治实践的产物,也是一种实现非支配境况的努力,在此境况中,存在着国家或共同体的干涉,以及针对这些干涉可能存在的恣意使用,公民所具有的牵制力(contestability)。^③

新罗马共和主义准确解释了寻求一种解决个人自主性和公民责任之间紧张关系的恰当方式,为什么需要追溯到自由主义以前的古典思想家,对于这个事实并不存在看法上的分歧。但是,说新罗马共和主义包含所有前现代的共和主义或古典共和主义,则是夸大之辞。因为,尽管古典共和主义普遍倾向于研究亚里士多德、西塞罗和马基雅维里的政治思想,但是,有时甚至关于同一个思想家,他们也以不同的、相互冲突的方式来解释。^④ 学者们对古典共和主义主要思想家思想的解释不一致,并不只是反映出他们立场对立,更根本原因

① Isaiah Berlin and Henry Hardy, eds., *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, New York: Oxford University Press, 2002, pp.166-217.

② 将“non-domination”译为“非支配”而不是“无支配”,原因在于:第一,“无支配”译法容易造成“无统治”(no rule)的误解,而国家和制度的设计是共和主义的主题;第二,“非支配”译法承认人类支配欲的现实存在和不可根除;第三,基于对人类支配欲不可根除的承认,共和主义强调非支配的境况(condition),是一种公民基于他的身份或地位(status),通过共和式的制度设计免于他人恣意意愿支配的境况。

③ 将“contestability”译为“牵制力”而非“可论辩性”,原因在于,“contestability”强调的是共和主义传统中公民对于公共权力的恣意使用,具有并且能够实现制约、约束和限制的能力,是公民拥有的一种可以等同于恣意使用的政治权力的公民权力,而“可论辩性”弱化了这一层意思。

④ Maurizio Viroli, *Republicanism*, Antony Shugaar trans., New York: Hill and Wang, 2002, p.65; T. Duvall and Dotson P., “Political Participation and Eudaimonia in Aristotle’s Politics,” *History of Political Thought*, Vol.19, No.1, 1998, pp.21-34.

在于,不同人对古典共和主义的核心要素的理解不同导致解释上的差异,譬如一些人强调古典共和主义中公民直接的政治参与,另一些人强调古典共和主义中不可避免要让代表进行审议。在同样的情况下,新罗马共和主义不仅受到参与式民主派的挑战,也受到古典共和主义的批评。原因在于,新罗马共和主义强调政治参与的工具特征,他们认为,人民作为一个整体,在政治决策中的政治参与应该受到限制,这和新罗马共和主义的自由主义倾向是一致的。

在对新罗马共和主义的不同批评中,值得注意的是关于公民责任的观点。新罗马共和主义认为,如果非支配的境况得到保证,公民自然就会践行公民责任。然而,当非支配境况得到保证,公民就会自动地实践他们的牵制力,并且由此彻底实现公民意识,这个观点没有什么说服力。新罗马共和主义者的论证至少要补充两方面内容:第一,认为只有通过保证法律和制度上的非支配境况,才能够培育发展公民责任,这种论断和政治被动相差无几,而政治被动正是新罗马共和主义理论家批评自由主义消极自由概念的原因。新罗马共和主义者关于公民身份的概念框架是在法治中建立起来的,通过法治人的自私性得到控制,公民德性得到加强,群体冲突得到缓和。^①然而,这些法律和制度上的主张达不到古典共和主义者的要求,古典共和主义者是想要通过非支配自由的概念,建立一个基于审议的、更加包容并且具有高度响应力的公民责任。法律和制度的保证当然可以对公民身份的形成做出一定的贡献,但是,作为构成法律和制度的政治主体,公民应该承担什么责任,对此保持缄默是不恰当的。第二,将政治参与视为维持非支配境况的工具,尽管这并没有什么太大的问题,但是,新罗马共和主义对政治的工具性理解——建立在自私个体的假设基础上——仍有问题,因为这表明了新罗马共和主义还是沉浸在自由主义传统中。但是,在古典共和主义传统中,自私和自爱有明显区别,前者是对物质的欲求,而后者是对人的爱。更具体地说,通过物质欲求塑造出来的相互性就是契约化的相互关系,而基于对人的爱的相互性是通过相互承认的过程——在这个过程中,只有当某人学会在与他者的关系中看待自身,才能建立起来自我身份——建立起来的主体之间的相互关系。没有这两方面的补充,很难期待公民责任可以在自由主义和公民共和主义之间扮演搭建桥梁的角色。

^① Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, New York: Oxford University, 1997, pp.172-183.

二、古典共和主义和公民责任

不同于新罗马共和主义,古典共和主义有更合理的框架,能够在以下三个方面正确处理公民责任。第一,新罗马共和主义否认人类聚集的自然性,所以,这被视为其自由主义倾向,而古典共和主义将人的社会性理解为类本性(quasi-nature),来源于自然赋予的某个种子(quasi semina)。换句话说,人的社会性不仅仅是为了个体生存,还是为了公共的好生活(communem salutem)。在这种背景下,非支配的自由可以作为一种政治原则,以公共的好生活为目的,引导构建法律。^①这样,公民身份就可以和公民责任联系在一起,这有利于公民团结,又不会带来特别的制度强制。第二,古典共和主义为物质中心思维转变为人类中心思维的政治抱负提供了理论基础。“对承认的爱”这个主题就揭示了在古典共和主义中,自爱之所以重要就在于,它产生主体之间的相互性,通过对彼此从规范性角度进行关切,来协调成员之间的互动。公民身份的问题不可能只是简单地通过某人在一个领域内的物理存在或者某人的法律权利来回答。公民身份是政治审议的主题,这和因为某人生活在特定区域就称呼其为公民不同。并且,古典共和主义中的公民牵制力预设了一种基于公民信任(fides)的同伴关系,他们对一种自由倾向保持怀疑态度,因为这种自由倾向夸大了,排除人们作为一个群体直接参与政治的需要。相反,古典共和主义认为,公民的政治参与反而能够促成非支配自由的实现。简单地说,在古典共和主义中,基于公民信任的同伴关系是通过选举出来的代表性民主权威和公民的非支配自由之间的实质性平衡构建起来的,并且这种实质性平衡转化成一种适合民主审议的政治境况,也就是非支配的境况。因为民主审议只有在非支配的境况中才能够进行,如果进行审议和议事的双方,一方已经处于受另一方支配的处境当中,那么,这个议事就是无法进行的,即使表面进行了也是没有意义的,因为他或她不是在议事中被说服,而是在支配中被征服。

在此背景下,可以在三个层面上详细说明古典共和主义的公民身份:在个

^① Cicero, *De Re Publica*, translated by Clinton Walker Keyes. Cambridge: Harvard University Press, 2000[1928], 1. 39; 中译本参见西塞罗:《论共和国》,王焕生译,上海人民出版社2006年版,第75页。本文中涉及到西塞罗《论共和国》和《论义务》的引用遵循将卷和段落并置的惯例,例如,1. 39指的是第一卷第39段,同时标注对应的中译本页码;涉及到亚里士多德《政治学》和《尼各马可伦理学》的引用遵循贝克尔编码的标注惯例,同时注明中译本页码;涉及到马基雅维利《论李维》的引用根据意大利文本的编撰形式,将卷、章和段落并置,例如1. 4. 9指的是第一卷第四章第九段,同时标注中译本页码。

人层面,本文将考察非支配自由在政治共同体中得到运用的可能方式;在国家层面,本文将考察作为制度机制的公民牵制力,它能够维持非支配自由,并且能够使政治体制即使面临严重的群体冲突也可以得到持续变革;在国际层面上,古典共和主义的公民身份将重新塑造成为一种全球公民身份的形式,保护寻求公民责任和人类责任的空间。

(一) 个人层面:亚里士多德的严肃公民

新罗马共和主义理论家认为,将亚里士多德视为古典共和主义先驱的努力是一种“编年史的”(historiographical)错误。^① 但是,了解亚里士多德的思想仍然是理解古典共和主义的前提,因为我们无法低估亚里士多德对共和主义传统中的罗马共和国理论家和文艺复兴公民人文主义者的影响。当然,如果只是将亚里士多德关于个人和城邦的关系处理为部分和整体的关系,那就很难讨论公民责任,因为公民责任与公民共和主义者提出的自我否认式的牺牲完全不同。不管怎么说,亚里士多德在协调个人自主性和公共善方面有不少可以借鉴的地方。特别是当需要具体说明古典共和主义中的公民责任时,考察亚里士多德关于“好人”和“好公民”的思想,能够为回答个人的社会政治与道德标准如何能够上升至公共善这个问题,提供一个合理的方案。^②

一般而言,亚里士多德《政治学》第三卷关于好公民和好人的区分,被解释为政治与伦理的对立,或者公民德性与好人德性之间的对立。但准确说来,这

^① Viroli, *Republicanism*, p.65.

^② 新罗马共和主义的代表性理论家、普林斯顿大学政治学教授维罗里(Maurizio Viroli)认为,不应该将亚里士多德和古典共和主义联系在一起,任何一种这样的努力都是犯了史料编纂上的常见错误,就是将几个看上去相似的概念等同并串起来理解,比如,将亚里士多德的混合政体/共和政体(polity)等同于罗马共和国(republic)。维罗里认为,这二者之间没有任何关系,古典共和主义的起源应该从罗马开始算起,而不是亚里士多德,因为在他看来,亚里士多德的思想更接近社群主义所提倡的共同体优先个人的观念,所以需要从古典共和主义的传统中排除出去。本文在这里采取了一种和维罗里相反的观点,认为亚里士多德对古典共和主义传统的影响和作用是不能低估的。当然,本文在某种意义上同意维罗里的观点,即不应该将古典共和主义等同于社群主义,后者的背景是对希腊政治的某种一贯立场,或者是一种解读亚里士多德“政治动物”观念的极端形式,将其牵强附会地理解为将公共善置于个人利益之先。但是,很难否认,亚里士多德关于“政治的”和“政治的”友爱的观念,与古典共和主义关于审议和代表的理论交织在一起,不仅可以从波利比乌追随亚里士多德解读罗马共和国,还可以从早期的斯多亚学派以及西塞罗的《论义务》中看到这一点。并且,很难否认,亚里士多德极大地影响了公民人文主义者的共和主义思想,这些公民人文主义者提出的是斯多亚式的价值和信念,而不是波考克和巴隆形容的政治亚里士多德主义。正如最近的亚里士多德研究表明,社群主义理论家以一种非常不恰当的方式歪曲了亚里士多德,参见 George Duke, “Aristotle and the Authoritativeness of Politike,” *British Journal for the History of Philosophy*, Vol.22, No.4, 2014, pp.631-654。如果对亚里士多德采取了非社群主义式的正确解读,那么,就不存在将亚里士多德纳入到古典共和主义传统中的困难。

并不是两种道德标准的冲突,而是两种不同德性类型的冲突。事实上,亚里士多德并没有让“好公民”和“好人”成为对立双方。亚里士多德讨论公民身份的概念所使用的这个基本区分,是“好人”(andros agathou)和“严肃的或负责任的公民”(politou spoudaiou)^①之间的比较,前者超越于政治体制之上,后者则植根于特定的政治体制之中。换句话说,这是不同领域不同德性的区分,而不是两种对立价值的冲突。^②前者是一种无论政治共同体面临什么问题以及政治体制具有什么特征,都可以加以运用的德性,而后者的情况是,不可能只存在一种可通约的德性,因为不同政治体制具有不同的特点,所需要的德性也不同。

将好人和好公民的区分理解为好人和负责任的严肃公民的区分后才能看到,负责任的严肃认真品性,只会体现在那些试图通过参与公共议事来寻求什么是公共善及什么是正义的公民身上。更重要的问题是,这种良性的公共议事活动需要在政体和法律制度上创造一种制度性的境况,使得人们处于一个自由和平等的社会政治地位,或者非支配(非奴役)的制度性境况。在非支配的境况中,才能以自由和平等的公民身份进行公共议事,在这里一种既不建立在自我牺牲也不是讨价还价和妥协基础上的关系就能够得以形成。简言之,严肃认真这个品性能够在好人和好公民之间搭建桥梁。当然,个人层面上所需要的公民责任不一定总能等同于好人所具备的规范品质。这里,亚里士多德术语转换中的焦点就在于一个完美的公民模型,它可以和不同政体对负责任公民的理解联系起来。严肃认真的公民就是使最佳生活方式接近他那个政体的公民,因此,公民责任就可以和政体的特征联系起来。^③也就是说,公民责任和政治体制的特征具有紧密的联系,在这个政治体制中个人构成它的一个部分。

通过亚里士多德的著作中“政治友爱”(philia politikē)这个主题,可以同时看到公民责任和以公共善(好生活)为目的究竟意味着什么。社群主义者(公

① 严格地讲,“spoudaios”强调的是一种严肃认真和负责任的态度,当用“spoudaios”来形容事情的时候表达的是那些值得某人严肃对待和认真考虑的事情,当用“spoudaios”来形容说话(spoudaio-logēō)的时候则表达的是严肃认真地讲话,就严肃的事情进行谈话。

② C. D. C. Reeve trans., *Aristotle Politics*, Indianapolis: Hackett, 1998; Carnes Lord trans., *Aristotle the Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, 1276b17; 希腊文本 W. D. Ross, ed., *Aristotelis Politica*, Oxford: Oxford University Press, 1957, 1276b17; 中译本参见亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆 2016 年版,第 123 页。

③ C. D. C. Reeve trans., *Aristotle Politics*, 1276b35-1277a5; 亚里士多德:《政治学》,第 124—127 页。

民共和主义者)将亚里士多德的政治友爱观念处理为公民团结,假设关于公共善达成了全面共识。^①他们认为,政治友爱将公民紧密地联系在一起,以至于他们的身份认同和他们追求的目的融合在一起。^②同时,近来古典学者指出一种不同观点,认为政治友爱最好界定为利益型友爱,表现为基于法律和契约关系进行互惠互利的公民合作。^③为此,必须要注意到亚里士多德并没有将这种政治友爱看作为一种根据利益的考量或者竞争而妥协的结果。对亚里士多德而言,在那些公道的人(epieikes),或者知道站在他人立场思考问题的人之间才可能具有相同的心思,亚里士多德称他们为“同心”(homonoia),这种同心就是政治友爱。^④在这个分类中,牺牲他人而追求自我利益的人,或者并不愿意寻求善好和正义的人,都被排除在外。亚里士多德界定的那种公民之间的关系,需要一种了解他人情况,理解其他公民的态度。毫无疑问,这并不意味着公民在共同体中应该具备好人的德性,或者仅仅因为是共同体的成员就能够培养团结意识。同时,这也不意味政治友爱是一个仅仅建立在利益基础上的契约关系。政治友爱中需要的是,即使是在利益冲突的情况下,也要承认政治共同体中其他公民的需求。如果这种政治友爱能够在政治共同体中形成,一个负责任的公民就有可能成为一个好人,因为一个好城邦中的严肃公民必然是善于考虑的人。

基于亚里士多德的“严肃”公民或“负责任”公民,可以认为,即便在古典共和主义中,容忍和相互尊重这些在传统上为自由主义所强调的概念,也被视为是重要的。但是,在内容上还是存在不一致。首先,自由主义的接纳、中立和同意,都与古典共和主义的容忍观念无关。古典共和主义认为,“接纳”否认差别,“中立”没有偏好,“同意”并不必然需要共存的意愿,所以,古典共和主义拒绝这些观念。古典共和主义中的容忍清楚地偏爱差别、赞扬差别,并且尽管存在差别,要求要对共存的意愿有意愿。自由主义的容忍观念是行动导向的德

^① Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1984, pp.155-156.

^② John M. Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, 1999, p.372.

^③ Bernard Yack, *The Problems of A Political Animal, Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley: University of California, 1993, pp.109-127.

^④ Terence Irwin trans. *Nicomachean Ethics*, 2nd ed., Indianapolis: Hackett, 1999, 1166a31, 1167b4-14; 希腊文本 I. Bywater, ed., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press, 1894, 1166a31, 1167b4-14; 中译本参见亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,北京:商务印书馆2003年版,第268、271页。中译本将“epieikes”译为“公道”,实际上亚里士多德要表达的是“体谅”的内涵,可参见《尼各马可伦理学》第五卷第十章。

性,产生于自私或者个人道德判断,而古典共和主义的容忍观念则是境况导向的德性,基于自爱或者对其他公民的相互承认。换句话说,古典共和主义的公民责任并不终结于人类尊严的抽象和伦理表达,而是要求一种实际的、具体的境况,能够保证相互非支配。

(二) 国家层面:马基雅维利的民主牵制

古典共和主义中的公民责任在国家层面的特征,一般而言,由两个方面组成。第一,古典共和主义努力要实现的正是社群主义所追求的,比如,相互依存关系或者通过积极政治参与来促进民主制。这和古典共和主义通过政治参与恢复公民德性,或者通过民主审议矫正个人自私偏好是相似的。然而,与社群主义的不同之处在于,古典共和主义认为通过民主审议获得的多数者意愿能够满足相互非支配(作为一种政治境况)的要求,并且允许公民对于那些违背这种境况的集体意志进行牵制。第二,有观点认为,民主制是相互冲突团体之间的竞争,而不是理性审议的决策制定,就此而言,古典共和主义与那些倡导对抗式民主的学者,有某些相同观点。在同样的脉络中,古典共和主义也认为需要一种新的制度框架,并设想了一种能够通过民主审议恢复这种制度框架的方式。然而,古典共和主义与后现代的思维方式是不同的,因为它会设想一种能够确保相互非支配的制度框架,作为一种不仅能在民主审议,还能在共同决策中运作的调节性原则。总结一下这两个方面的特征,在国家层面上实践公民责任,最重要的事情是,需要实现一系列前提条件,维持相互非支配的公民牵制(contestability of citizens),以及监督政治权力恣意使用的公民警惕。就公民牵制来说,这尤其需要制度上的支持,就公民监督来说,则需要在日常政治生活中形成一种习惯化的态度。

马基雅维利是最重视民主牵制(democratic contestability)的古典共和主义理论家,他的民主牵制适合作为公民责任在国家层面的内容。他关于公民牵制力的讨论有两个目标。第一是构建一系列源于普通人自私倾向的共和主义原则,这些人在亚里士多德那里被视为“不体谅的”人。通过将某人对所占有之物的自私之爱,理解为一种正当的人类利益,马基雅维利想要找到一个新的方式,来考察这些“不体谅的”人或者自私的个人如何附属于共同体,以及他们如何能够自愿为共同体做出贡献。第二是论证,改良实现最佳可能的共和政体,以及实现公共善,可以通过激烈的冲突(而非和谐或团结)来进行。如果通过冲突实现政治转换的可能性是可确信的,那么,对于那些在随时可能的

恣意干涉中忍受痛苦的公民来说，作为一种政治理想的、最佳可能的共和政体就是公民责任的主体。

马基雅维利关于自私个人如何提升到为公共善考虑的解释中，他首先集中关注的是，将非支配的自由等同于共和主义的生活境况，而不是共和主义的目标。《论李维》的第二卷第二章就是一个例子，在这里马基雅维利不无赞赏地在与公共利益的关系中谈论私人利益。他对他的同行（他们相信罗马共和国的荣耀不可能再现）和那些贵族（他们宣称任何一种民主共和政体都不能应对强大的国外武装力量）说，对人类来说，自由是能够实现他们愿望的最佳境况，并且如果这个境况不能保证，就不能期待有公民责任。^① 也就是说，马基雅维利认为，非支配自由是公民责任的首要条件。第二，为表明公共善可以通过冲突来实现，他指出，促进非支配自由需要民主牵制力，这是国家层面上公民责任存在的前提条件。总结一下，马基雅维利关于民主牵制的论证，首先，非支配自由——不想被支配的欲求——是对贵族支配野心的回应。^② 当然，不想被大人物支配的欲求，也可能造成拥立某个僭主为王的后果，这是在自欺下进行选择的结果。^③ 然而，即使避免被支配的欲求有时可能会上升到其他欲望，这个欲求本身不是一个危险的倾向。其次，非支配作为一种心理上的倾向，是多数者想要保护他们自由的欲求。^④ 相应地，当少数者的野心和多数者的欲求发生冲突的时候，多数者想要保存自由的欲求可以说就是公共善。最后，如果正当的法律就是要维持通过多数和少数的冲突而建立起来的平衡，^⑤ 大人物的傲慢 (*la insolenzia de'grandi*) 常常就会破坏这个平衡。因此，当普通公民能够实践民主牵制力，让少数人的支配欲望得到制约，这两种心理倾向——支配的欲望和避免支配的欲望——就能够产生一个动态平衡。换句话说，如果一个政体没有一个决策制定的制度形式，在其中普通公民能够有效地牵制政治权力的恣意使用，那么，公民责任的指望就是遥不可及的。

① Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Tomo. 1 & 2, edited by Francesco Bausi, Roma: Salerno Editrice, 2001, 2. 2. 43-48; 中译本参见马基雅维利:《论李维》, 冯克利译, 上海人民出版社 2012 年版, 第 214—218 页。

② Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1. 4. 9; 马基雅维利:《论李维》, 第 57 页。

③ Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1. 4. 91, 16, 1. 37; 马基雅维利:《论李维》第 92—95、143—146 页。

④ Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1. 5. 7; 马基雅维利:《论李维》, 第 58 页。

⑤ Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1. 3. 7; 马基雅维利:《论李维》, 第 54 页。

总而言之,古典共和主义中的民主牵制力指的是一种制度上的相互平衡,使得普通公民——他们在数量上可以构成多数者,但是在权力和财富上又能够形成一个少数者——能够在同样的境况中,相互制约和限制统治团体。对马基雅维利来说,当代表是在自由选举中选出来的,当诉诸于人民得到制度化,不仅为了处理政治煽动家,也为了那些服务于公共善的人得到辩护,当制度或法律安排同时约束当权者的傲慢和多数者的许可,才可能实现那种民主牵制。这样,将民主牵制理解为公民责任的前提条件,可以将公民身份的消极含义(就保护社会政治权利而言)转换成相互非支配在制度上的体现,不仅保证多数者,也保证少数者免于恣意意愿的支配。与民主牵制相关的公民责任提供了一种新的最佳可能政体,同时,这个公民责任还是促进非支配自由所要求的。

(三) 国际层面:西塞罗的公民合宜

公民责任在古典共和主义中的最后一个问题是,是否存在一种政治原则可以克服共和主义中爱国主义的排他性。人们对共和主义的爱国主义普遍持有偏见,但是,古典共和主义可以积极回应多元文化共存的当代趋势,以及那种包含社会不同文化的多元主义要素。首先,和自由主义的处理路径有点不同,古典共和主义并不要求一个世界性的政治共同体。对古典共和主义者来说,道德要求如果独立于民主审议,不包含在民主审议中,就不能构成共和主义关于民主公民身份的内容。因此,古典共和主义很难认同宪政爱国主义的理念和“大众”的观念,前者不考虑前政治的附着就去构想公民品格,后者提倡对于全球议题要即时性地聚集起来讨论应对,而古典共和主义不仅强调政治秩序和生活方式之间的联系,还强调维持非支配的自由以及培育公民责任。古典共和主义并不认为,以伦理为中心的前政治附着是有价值的,尽管它确实承认,个体(他们体验着非支配的自由)之间通过互动形成共性是很重要的。在这个背景下,共和主义的政治体制就必定能够在它的领土内,也为外国人提供非支配的自由;否则,非支配自由就不可能为公民责任提供规范性的保证,因为公民会认为它的运用是恣意的。第二,关于人权问题,它和自由主义的处理路径也是不同的。在古典共和主义中,既不存在首要的人权问题,也不存在自然权利(由超乎人类掌控范围的某种东西赋予)。人权就是社会政治权利,必须由法律和习俗加以维持。同样,在古典共和主义中,制定一份人权清单必定是相互非支配中进行公共审议的主题。当然,古典共和主义也给出了一种

规范性的论断,即存在一种超乎民族国家之上的公民义务,但是,这并不依赖于任何一种世界性的普遍主义。古典共和主义认为非支配自由,就是民族国家之上的公民义务的规范性基础。

这种古典共和主义来源于西塞罗的合宜(*decorum*)观念。^①对于西塞罗,合宜是公民应该获得的最好公民德性;这里的合宜来自于日常生活,以及对公民同胞(他们分享着共同的生活)的情感。西塞罗在爱国主义(对共和国的爱和对公民同胞的爱)中寻找合宜的观念,存在两个原因。第一,西塞罗认为,公民在城市中感受到的公民团结,比那种基于种族的、宗族的、民族的和语言的同质性基础上的团结,更加强烈并且更加友好:“更加亲密[团结]属于那些生活在同一个城市的公民。这是因为他们分享很多相同的东西:广场、神庙、门廊和道路、法律和合法权利、法庭和政治选举,除此之外还有许多熟悉的人和同伴,以及人们之间进行的不同生意交易”。^②第二,某人的祖国(*patria*)比他的父母、孩子、亲戚和朋友更加珍贵。^③以公共安全为代价而获得的私人利益是不正义的,且不能获得真正的荣耀,并且任何只为了私人利益而进行的行动体现的只有贪婪,而不是勇敢。^④相反,为了祖国藐视死亡,为公众服务,才是高贵的义务,也是伟大心灵的标志。^⑤当然不用怀疑的是,共和国应该实现个体在政治共同体进行群居生活的基本欲求,或者保存生命和财产的欲求。^⑥但是,共和国的最基本任务并不能证明,以公共利益为代价追求私人利益是正当的。当共和国面临危机时,个人说“人们必须集合起来共同战斗,并且相比奴役或耻辱,我们最好更爱死亡。”^⑦正如这里所显示的,在西塞罗的合宜观念中,占据优先等级的是爱国主义的情感和公民对特定政治共同体的参与,而非对人道的普遍之爱。

尽管如此,西塞罗设想出一种非支配的政治原则,可以同时在国家层面和国际层面加以运用。他的非支配原则可以通过自然法(*lege naturae*),也可以

① 将“*decorum*”译为“合宜”采纳了徐学庸的译法,王焕生译本中为“合适”。可参见西塞罗:《论义务》,徐学庸译,台湾:聊经出版公司2014年版;西塞罗:《论义务》,王焕生译,北京:中国政法大学出版社1999年版。本文涉及《论义务》的中文注释参照王焕生译本,英译本参见Cicero, *De Officiis*, translated by Walter Miller, Cambridge: Harvard University Press, 2001[1913]。

② Cicero, *De Officiis*, 1. 53; 西塞罗:《论义务》,第55页。

③ Cicero, *De Officiis*, 1. 57; 西塞罗:《论义务》,第57页。

④ Cicero, *De Officiis*, 1. 62-65, 1. 84; 西塞罗:《论义务》,第63—65、81—83页。

⑤ Cicero, *De Officiis*, 1. 57, 61; 西塞罗:《论义务》,第57、59—61页。

⑥ Cicero, *De Officiis*, 2. 73; 西塞罗:《论义务》,第229—231页。

⑦ Cicero, *De Officiis*, 1. 81; 西塞罗:《论义务》,第79—81页。

通过人的法律(*ius humanae societatis*)进行概念化,在三种构成性要素中可以得到详细说明。第一个是不干涉(*non-interference*)的原则,这意味着为了某人自己的利益侵犯他人的利益,或者阻碍他人的自由活动,这些行为都不能被容忍。^① 违背这个原则的行为,在不那么严重的情况下是在破坏团结中违背民法(*legius populorum*)和习惯法(*iure gentium*),在更加严重的情况下是违背神和自然赋予的人法(*lex divina et humana*),或者自然法。^② 第二个是非支配的原则,它的基础是相互依存。这个原则反映的是公民在共同做事中,通过彼此关切促进公共善的义务。^③ 照这个原则看,一个人若不愿去保护某个绝望的受害者,或者对于终结这种绝境漠不关心,就是一个不道德的人,正如那些抛弃父母、朋友和祖国的人。^④ 这里,如果某人是为了公共利益而违背不干涉的原则,那么他的行为就是正当的,^⑤僭主之所以遭人唾弃是因为,从一开始这就是一个人的恣意统治,他和共同体中的成员没有任何相互依存,并且杀害僭主的行为被视为英雄式的公民行动,是被允许的。^⑥ 第三个是公民信任的原则,要求无论在何种情况下,都要去做已经承诺的事情。基于这个原则,国家的保存并不能使一切行为正当化。出于单边利益破坏一个联盟的行为不能被正当化。^⑦ 以上这些原则不仅要运用在公民上,也要运用在外国人身上。^⑧ 即使为了共同体生存必须要发动一场战争,残忍与野蛮也不能被允许。对外国人施行野蛮和不义,以及破坏国家之间的信任的行为,将会腐化公民精神,并最终会导致共和国跌入无序状态。^⑨ 对于西塞罗,这三个原则为自然、个人欲求、自然法与爱国主义之间的和谐铺平了道路。这些原则成为公民对其祖国拥有自豪感的来源,也就是“公民品格”,是行为的调节性标准,哪怕是那些高贵的哲学家,也要成为这样的好公民(*boni viri*),在民主审议中试图去说服他的其他公民同胞。

近来,非支配的自由已经被作为一种政治原则,借此所有国家可以在国际上的政治共同体中,以平等的地位发出声音。例如,非支配自由可以创造出一

① Cicero, *De Officiis*, 3. 21-22, 1. 20-21;西塞罗:《论义务》,第264、21—23页。

② Cicero, *De Officiis*, 3. 23;西塞罗:《论义务》,第265—267页。

③ Cicero, *De Officiis*, 1. 22, 3. 25;西塞罗:《论义务》,第23、267页。

④ Cicero, *De Officiis*, 1. 23;西塞罗:《论义务》,第23页。

⑤ Cicero, *De Officiis*, 3. 30;西塞罗:《论义务》,第271页。

⑥ Cicero, *De Officiis*, 1. 29, 32;西塞罗:《论义务》,第271、271—273页。

⑦ Cicero, *De Officiis*, 2. 49;西塞罗:《论义务》,第289—291页。

⑧ Cicero, *De Officiis*, 3. 28;西塞罗:《论义务》,第269页。

⑨ Cicero, *De Officiis*, 1. 35;西塞罗:《论义务》,第35页。

种积极的境况,使得冲突总是能够得到协商,这样就能够为人权辩护,而又不受他国势力的支配。还有,通过提出一种类似于联邦主义的全球治理,将非支配自由作为一种能够进行相互合作(reciprocal cooperation)的政治原则,并且通过在一般程序问题上达成最小共识,来预防国际社会中已存在的非平等关系繁衍再生。在所有的这些情形中,我们都可以期待,在国际层面上,西塞罗的合宜所包含的公民责任,一方面可以确保公民团结,另一方面可以在降低爱国主义排他性中发挥作用。当每一个个体中都通过相互非支配将合宜内在化于他们之中了,当每个人都试图维持合宜,作为公民责任的合宜就有助于协调对祖国的爱和对全人类的爱。

结 论

至此,本文已经通过探讨学界对公民身份的几种主要理解思路,将他们的缺陷和古典共和主义中公民身份的内容放在一起考察,发展出相互非支配的概念,它对于培养全球公民身份同时又不会破坏公民责任,提供了合理的基础。通过这个过程,本文提出了以下两个观点。第一,新罗马共和主义中的公民身份观念,对于发挥公民身份的古典含义来应对全球化显然是不充分的。传统自由主义考虑更多的是法律和制度权利,而不是公民责任,而社群主义强调更多的是整体优先于个体,在个人自由和公民德性之间又没有提出一种具有说服力的联系。相反,新罗马共和主义的起点定位于非支配自由背景下的个人,而不是整体,对于奠定公民责任和个人自主性的讨论基础,做出了很大的贡献。然而,因为过度地考察法律和制度的境况,新罗马共和主义存在这样的局限,即它不能完全解决传统自由主义的问题。第二,古典共和主义中的公民身份关注的是自爱而非自私,并且在先天(nature)与后天(nurture)的摇摆中承认人类社会性的复杂,因而,可以提出一种更好的公民责任观念。具体说来,个人层面的公民责任是基于亚里士多德的“严肃”公民,通过相互非支配进行说明的;国家层面的公民责任是通过马基雅维利共和主义中的民主牵制力进行概念化的;国际层面的公民责任是通过西塞罗的合宜观念组织起来的,它能够运用于国家之间。这三个原则能够为全球公民身份提供规范性的保证,而自由主义版本的公民身份和社群主义版本的公民身份对此都缺乏讨论。

从古典共和主义的背景来考察,可以看到,目前关于全球公民身份的讨论

在以下两个方面存在问题。首先,民族性和公民身份经常互换使用。前者不考虑政治体制的恰当形式,而后者依据政治体制的不同而不同。而且,前者需要通过民族主义献身于某个共同体,但在后者中,奉献是通过人们在一个社会中的实际经历培育出来的。其次,没有严肃讨论过一种调节性原则,能够引导关于全球公民身份的内容可能产生的争议。全球化时代的相互依存和互动可能有助于形成超越国家的公民社会,可以对全球公民身份的内容进行审议并且达成共识。但是,建立一种超越国家的公民社会需要一种政治原则,通过这个政治原则,每一个不同的政治共同体都可以去设想构成全球公民身份的重要内容。在这个脉络中,本文认为,古典共和主义中的公民身份观念可以弥补目前关于全球公民身份讨论中所存在的缺陷。古典共和主义的公民身份有助于为相互非支配——能够发展一种跨文化的新型公民团结——奠定一个合理的根基。如果还没有形成这种古典共和主义的公民身份,它所揭示的相互非支配,能够更好地通过审议来实现一个最佳可能的政体;如果这种最佳可能政体得到完善了,其中相互非支配能够形成了,审议的核心内容就能够扩展到全球公民身份。