

阿倫特公民觀述評

• 徐 賁

90年代以來，自由主義這位不速之客，已經在中國思想界引起了不少的討論，有效地促進了人們對民主政治一些基本理念的認識，如個體的尊嚴和權利、權利優先於共善、分配正義的範圍和局限等等。相比之下，公民民主參與問題卻遭受到冷遇。不僅如此，當今中國自由主義話語甚至常常對「公民參與」和「參與民主」表現出明顯的不安和憂慮。公民參與或參與民主被看作是一種與自由民主相對立的理念，被看成是可能重新在中國復活大民主、平均主義和集體意志至上等極權專制思想因素的溫牀。公民參與和民主政治之間究竟存在着怎樣的聯繫？它所包含的政治理念是否真的與自由民主格格不入？在思考這些問題時，阿倫特 (Hannah Arendt) 的公民理論為我們提供了啟示。其中最重要的一條是，公民參與是健康公眾生活的標誌。對於有效的民主政治來說，關注公民參與和關注權力制衡同樣重要，二者相輔相成，缺一不可。甚至可以說，普遍積極參與的公眾生活比

權力制衡制度更能體現民主政治文化的精髓。這是因為，即便民主政治制度也不能自動防止民主公眾生活的萎縮，而現有的自由民主制度恰恰正在不斷受到這一萎縮趨勢所困擾。在這種情況下，公民和公眾生活的問題便愈加具有現實意義。

自由主義公民觀和阿倫特的公民觀

公民理論不等於民主理論，公民理論更不是民主理論的別稱。民主是政治共同體內部的一種組成和建制形式，而公民則是個體對此共同體的依存形式。公民的性質不僅是一種政治共同體成員的身份，而且更是一種作用和能力，自由個體以此而在民主共同體事務中成為有效成員。因此，公民應當是政治共同體的積極成員，他的積極參與本身就是對共同體建設和發展的一種貢獻。我們不應當因為公民和民主之間的可能聯繫而低估它們

90年代以來，自由主義在中國已經引起了不少的討論，促進了人們對民主政治一些基本理念的認識。相比之下，公民民主參與問題卻遭受到冷遇。其實，公民參與是健康公眾生活的標誌。對於有效的民主政治來說，關注公民參與和關注權力制衡同樣重要，二者相輔相成，缺一不可。

公民和民主的分離在自由主義理論中表現得十分清楚。自由主義的民主理論建立在普遍的個人權利觀之上，它對普遍權利的強調和它對公民普遍積極參與的可能性和有益性的懷疑形成了鮮明對比。當今的自由主義有自由派和福利派之分，但二者所持的公民參與觀都是最低程度的。

的區別。一個人可能參與民主活動而不在于自己的公民身份；他也可能雖擁有公民身份，但卻不關心民主或被剝奪了民主活動的權利。

公民和民主的分離在自由主義理論中表現得十分清楚。自由主義的民主理論建立在普遍的個人權利觀之上，它對普遍權利的強調和它對公民普遍積極參與的可能性和有益性的懷疑形成了鮮明對比。阿克曼 (Bruce Acherman) 在廣有影響的《自由國家的社會正義》一書中系統地闡述了自由主義的公民觀。他認為，自由主義公民觀的出發點是個人權利意識：「我至少和你一樣強，因此我至少應當得到你所得到的。」誰能理直氣壯地這麼說，誰就是一個合格的自由主義公民。阿克曼稱這種「脆弱的相互了解」為公民性所需要的「最低限度對話」①。

儘管阿克曼把公民觀建立在參與政治對話的基礎之上，但正如貝納 (Ronald Beiner) 所指出的那樣，這種政治對話的唯一話題就是如何分配物質資源，而對話者所作的則永遠是「你有的，我也要有」這種獨語訴求。普通人參與公共事務，全因直接利益所在。他們對涉及公民群體理想和理念的「公民對話」則興趣索然，而缺少這種公民對話則難以形成富有生命力的群體②。自由主義公民性的局限在於，它無法涉及關於自由主義政體的基本價值問題，例如，除了相互限制，個人權利的道義基礎是甚麼？為甚麼個人權利是普遍的？為甚麼個人權利應當成為一種人人都必須接受的「共好」？提出和討論這樣的問題，這本身就會背離自由主義擱置具體道義內容爭論的原則。阿克曼就此寫道：「當不同的公民對(共同)好觀念的內在價值爭執不下的時候，自由國家就不

能正當地運用它的權力。」③在擱置關於共同好的內在價值爭議的情況下，「任何好觀念內在價值一律平等」便成為自由主義公民群體的規範理念，它是一種保持脆弱公民維繫的、只具形式不具內容的共同理念，是一種故意擱置實質內容的多元主義。正是這種脆弱空泛的多元公民維繫如今成為自由主義公民的基本原則。

當今的自由主義有自由派和福利派之分，但二者所持的公民參與觀都是最低程度的。例如，作為自由派自由主義代表的極端個人權利論者諾齊克 (Robert Nozick)，就幾乎完全取消了公民身份的政治意義。卡倫斯 (Joseph Carens) 曾就此批評道：「在諾齊克看來，公民們只不過是一些消費者，他們購買的是對先已存在的自然權利的中立而有效的保護。在諾齊克那裏，『公民』、『顧客』和『消費者』是可以替換使用的名詞。」④伊格納蒂夫 (Michael Ignatieff) 指出，在當今西方，自由派自由主義對民主政治的影響既深且廣，其表現之一就是無論是在左派的還是右派的自由主義政治言論中，民主程序的參與者總是被稱為「納稅人」和「消費者」，而不是「公民」⑤。

福利派自由主義和自由派自由主義的不同，在於它在關心個人權利資格問題的同時，還關心改善社會財富分配不平等的問題。但它和自由派自由主義具有相似的低程度公民觀。福利群體論者認為，在公正的社會中，國家行使權力所依據的道德原則只能是最具普遍性的原則。因此，關於公平分配的理論不必涉及個人的政治依存形式問題。在自由民主國家裏，並不是人人都清楚自己以何種方式依存於群體。即使清楚，也未必有一種適

用於一切人的依存方式。羅爾斯 (John Rawls) 因此認為，公民與群體的依存形式與其說體現為個人的公民認同，還不如說體現為體制的運作，「參與的原則適用於體制，它並不是公民性的理想；它也不強調所有的人都有義務積極參與政治事務」。羅爾斯並不否認公民參與是一種基本的好，因為它體現了彌爾 (John Stuart Mill) 所說的參與憲政程式，人人機會平等的原則。但他並不認為這是每一個公民都應當或必須追求的好。他認為，「在妥善治理的國家中，只有一小部分人能用大部分時間從事政治」，大可不必人人關心政治，每個公民盡可以按自己的興趣去追求其他形式的好，其中甚至包括對政治的冷漠^⑥。

阿倫特的公民觀和各種自由主義的公民觀都不同。在阿倫特那裏，對政治的冷漠和不參與是絕對不好的。她的公民觀毫不含糊地建立在積極參與這個公民共和傳統的基本價值之上。公民共和的傳統雖然可以追溯到古希臘的亞里士多德，但最重要的代表人物是現代的馬基雅維利 (Niccolò Machiavelli)、孟德斯鳩 (Charles de Montesquieu)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau)、傑弗遜 (Thomas Jefferson) 和托克維爾 (Alexis de Tocqueville)。公民共和強調，政治的真正體現是公民們在公共領域內協商共議群體公共事務。政治行為的價值不在於達成實用性的協定，而在於它能實現每個參與者公民的主體性，鍛煉他的判斷辨識能力，並在與他人的關係和共同行為中成為群體有效成員。

對於理解阿倫特的公民觀來說，獨特的歷史政治背景與公民共和的傳統理念同樣重要。作為一個從德國納粹第三帝國逃亡出來的猶太人，阿倫



特目睹了魏瑪政府民主代議制度的崩潰，也見證了以踐踏自由主義理念，發動群眾運動起家的納粹極權統治的崛起。對於自由民主體制的自健自強能力，對於以自由主義為代表的西方文明的持久價值，阿倫特遠沒有大多數自由主義所持的那份樂觀肯定。她憂慮的是，現代自由國家公共生活的萎縮正是民主制度脆弱的根本原因。公民觀的薄弱更會從根本上動搖民主制度賴以生存的一些基本價值和觀念，如人的自由、尊嚴以及積極進取的主體判斷和行動。

阿倫特用經典的公民共和模式來審視現代公共生活的基礎，並以它為標準來批評現有的公共生活。她所採取的基本上是一種理想性的模式，其中包括它所借用的歷史典範——允許公民們直接參與，面對面協調商議的小型雅典式城邦共和國。阿倫特有選擇、有傾向地利用古典，目的是借古批今，這既不是以古套今，也不是以古師今。借古批今起到的作用是古今相互參照，互為發揮。正如有論者指出的那樣，阿倫特其實並不是一個亞里士多德主義者，她的古

阿倫特的公民觀是和她的「公共領域」觀緊密聯繫在一起的。公共領域最重要的特徵是顯露性和人為性。顯露性是指，在此空間中出現的每一件事「都是每一個人可以親自眼見耳聞的」。人為性則是指，公民們共有的「世界」是相對於任何形式的「自然」或自然人際關係（部落、種族、民族等等）而言的。

典共和思想從屬於她自己的現代政治思想^⑦。

無論是古代雅典城邦共和國還是經典公民共和理論，阿倫特都拿來為自己的現代政治思考服務。她雖然同盧梭一樣對古典小城邦共和政治深表讚賞，但和盧梭不同，她強調的是多元而非「普遍意志」。多元允許每個公民從他自己的角度來表述對集體事務的看法，而「普遍意志」則強調行為一體的公民們必須在集體意志中求得統一。和馬基雅維利一樣，阿倫特注重「政治美德」，如激勵政治參與所必須的勇氣、榮譽感和公眾精神。然而，和馬基雅維利不一樣的是，她並不認為軍事訓練或征服是培育這些美德的途徑。她把一切暴力視為「前政治現象」，因為暴力是無聲的。她重申亞里士多德的主張，強調人和動物的根本不同在於人能運用語言去說服別人，人不像動物那樣只能依靠自然的關係形成群體，人可以超越自然維繫而形成政治的聯繫和群體，人的這種能力便是語言所賦予的^⑧。阿倫特在對公民共和的一些基本理念作重新思考的時候，對公共生活（公共領域）的性質及其參與者身份（公民）有特別的闡述。下面分別對這兩個方面作進一步說明。

公共領域

阿倫特的公民觀是和她的「公共領域」觀緊密聯繫在一起的。公共領域的本質是政治公共領域。這是一個由公民們共同維持的可見領域和共同擁有的「世界」。公共領域最重要的特徵是顯露性和人為性。公共領域的顯露性是指，在此空間中出現的每一件事

「都是每一個人可以親自眼見耳聞的」，因此而具有最大的公眾性。阿倫特寫道^⑨：

我們認為，顯現的——那些別人和我們自己都能眼見耳聞的——才是真正現實的。與眼見耳聞的現實相比，內心生活（激情、思緒和愉悅）再強烈，也是變化無常、朦朧模糊的。人的這些內心東西只有經過改變，去隱私和去個人化，才能定型為公共顯見性。……每當我們（公開）談論只能在（自己的）隱私和內心才能感受到的東西時，我們就已經把它帶到了一個它可以獲得顯露性的領域。

只有在顯見的公共領域中，人的經驗才可以分享，人的行為才可能經受公開評價，人的角色才得以向他人展示。與這種光明正大的公共領域相對立的便是阿倫特在《黑暗時代的人們》中所討論的那種黑暗。掩蔽公眾光明的黑暗由「信用缺失」和「黑箱政府」所造成。在黑暗中，權力用老舊的道德警告「把一切真理變為毫無意義的空談」，人們只能用「言論來藏匿思想而非顯露真實」^⑩。

公共領域的人為性指的是，公民們共有的「世界」是相對於任何形式的「自然」或自然人際關係（部落、種族、民族等等）而言的。強調公民世界的人為性，而非自然性，這使得阿倫特的公民群體性和各種自由主義、社群自由主義以及公民民族主義之間形成了重要的區別，這在下面還要談到。首先需要在這裏指出的是，強調公民世界的人為性，也就是強調政治的人為性。阿倫特非常積極地看待這種人為性。她認為，公共領域最重要的活動——政治，不是人類自然生活的

延伸。政治對人的生存意義，不在於它反映或體現人的天性或自然稟性。正相反，政治是文化發展的產物，是地地道道的文明成就。政治使得人的個體能超越自然生活的束縛，形成一個能允許自由和創制性行為和話語的共同世界。

把政治共同領域和公民共同世界確定為人力所為，對公民政治觀具有許多重大的意義。例如，它能使我們重視文明政治的不易和脆弱。在阿倫特自己的祖國德國，魏瑪共和國的自由民主旦夕間便在納粹的野蠻摧毀之下喪失。歷史的經驗向人們警示，擯棄暴力、專制和壓迫的民主政治就像一切文明產物一樣，必須呵護珍惜才能繼續存在下去。民主政治的基本價值也是一樣。例如，民主政治所強調公民平等就是一種文明的成就。這種平等是一種人為的價值，它和自然權利論或人生而平等論所說的「平等」是完全不同的。它指的是一種不運用便喪失的平等。公民們只有在自由、獨立地參與公共領域時，才能獲得平等；只有在保障人權和自由的制度中，平等才能獲得尊重。阿倫特在《極權主義的起源》中強調，那些被納粹剝奪了公民和政治權利的人們，並不能以「自然權利」或「人生而平等」來保護自己。他們被排除在政治群體之外，毫無權利可言。他們要為自己的自然權利辯護，首先需要為自然權利辯護的權利^⑩。只有在承認公民平等的公共領域中，才有可能提出公民權利問題。

在阿倫特那裏，公共領域既有別於「社會」，也有別於「社群」。公共領域不是一個人們協商一己利益或者展現血濃於水之情的地方；它是一個人們顯露獨特自我的場所。每一個公民在公共領域中的言論和行為都在其他

公民前面顯現着他是「誰」。「誰」是相對於「甚麼」而言的，「我是誰」說的是我這個獨特的、不可重複的自我。而「我是甚麼」說的則是一些我可與他人共有的社會屬性或職能（宗教、職業、性別、好惡等等）。阿倫特認為，公共環境比隱私環境更能充分顯示自我。公共領域是一種「外觀」，一種「井然有序的戲景」，它為每一個公民們的參與行動提供了舞台和以公共成就延長個人有限生命的機會^⑪。

阿倫特認為，對於顯示自由的自我來說，政治參與是最純粹、最高級的形式。但是，從古到今，大部分的人被排除在政治參與之外，而不得不退縮在隱匿的私人領域之中。這些人被剝奪了扮演公共角色的權利。享有和不享有此權利的人之間是不平等的。阿倫特認為，政治平等是公民平等的核心，公民平等不包含社會平等和經濟平等。當然，阿倫特也看到，某些經濟不平等可能和公民平等格格不入，因為這些經濟不平等使得一些人無法參與公共領域。但是，她仍然認為，應將經濟不平等和政治不平等區別開來，因為人們在公共領域中平等相待並不以生活水準相等為條件。而且，爭取平等公民權的鬥爭更不應當淪為社會或經濟上的平均主義^⑫。

同時強調個人展現自我和人人參與，這使阿倫特的政治公共領域概念包含了雙重傾向。第一重傾向是將此領域設想為一個戲劇表演場所，第二重傾向則是將它設想為一個公共話語場所。前者將個人在公眾世界的參與視為展現個人特殊素質和見解的英雄式行為（個人的生命是有限的，但個人卻可以由他留在公眾世界的痕迹而永存於世），後者則把個人的參與當作一種人類共同存在的形式（參與使人們以

阿倫特認為，對於顯示自由的自我來說，政治參與是最純粹、最高級的形式。政治平等是公民平等的核心，公民平等不包含社會平等和經濟平等。當然，阿倫特也看到，經濟不平等可能會令到一些人無法參與公共領域。但是，她仍然認為，應將經濟不平等和政治不平等區別開來，因為人們在公共領域中平等相待並不以生活水準相等為條件。

公民的政治文化素質直接牽涉到公民的能力，以及民主社會的實際成效。自由主義者和公民共和論者都重視這一問題，自由主義者主張以平常心去看待不問公共政治的公民，因為政治本來就不需要人人有份。但是，在公民共和論者看來，公民與民主的脫離是一種現代政治共同體的機制弊病。

「分享言論和行為」的方式互相協商，互相適應，共存共榮)。這種雙重傾向還形成了另一些值得注意的雙重強調。從個人行為來看，阿倫特一方面強調個體特殊表現，另一方面則強調個體間交流。從公民的性質來看，她一方面強調英雄主義式的競賽型角色，另一方面則強調協調適應型的普通參與者。從公眾必須參與的理由來看，她一方面強調個人的光榮和永存於世，另一方面則強調公眾共同的自由、尊嚴和尊重。從民主共識來看，她一方面強調精英貢獻，另一方面則強調公民多元共識。只有把這一系列的雙重強調放在一起考慮，才能更好地理解阿倫特對於公民群體和成員身份的看法^⑭。

英雄行為和普通人參與，阿倫特公民觀的這兩個方面都很重要。帕里克(Bhikha C. Parekh)曾指出：「參與性政治創造和維持一種英雄式政治所必須的環境，而英雄式政治則感召和鼓勵人們積極參與公眾生活。」^⑮惡棍流氓式政治是英雄式政治的反面。惡棍流氓式政治和政治冷漠形成惡性循環：政治越不講道德，就越遭有德之士厭惡；有德之士越不參與，無賴政客就越有恃無恐。威拉(Dana R. Villa)從另一個方面來肯定阿倫特公民觀的英雄精英傾向。他指出，精英化的公民政治重視公民文化和公民政治文化素質的問題。民主政治講究協商，但事實情況卻是，協商越多，未必就越能產生更好的公眾文化，大眾社會更不會自動產生民主社會所必須的公眾理性。協商和辯論再多，也不一定保證開闊人們的道德視野，更不見得一定能達成共識。如果沒有高素質的意見加入，「交往型的公眾空間和純協商型民主觀並不能為診治當今的『公眾

和公眾問題』提供一個適當的批判模式」^⑯。

公民的政治文化素質直接牽涉到公民的能力，也牽涉到民主社會的實際成效。自由主義者和公民共和論者都關心和重視這一問題，但對這一問題性質所作的評估和應對方案設計卻是截然不同。自由主義者一般認為，普通人參與民主的能力有限，許多人關心經濟生活遠甚於公共政治，公民與民主的脫離是現代社會的自然現象，對它只能隨其自然、不必勉強。自由主義者主張以平常心去看待不問公共政治的公民，因為政治本來就不需要人人有份，有些人不參與政治反倒有助於提高自由民主制度中的真正參與者的問政質量。

但是，在公民共和論者看來，公民與民主的脫離是一種現代政治共同體的機制弊病。這種脫離的結果是，現有的公民形式不能支援民主實踐，而現有的民主實踐則不足以培育公民性。在這種情況下，阿倫特強調政治對公民的重要，便格外具有現實意義。正是由於她堅持公共生活政治優先，主張不參與政治即無公民活動可言，她對政治的功能、政治意義的形成、政治見解的性質等問題才能提出一系列與自由主義不同的見解。

阿倫特公民論中所包含的對自由主義的批評不應當看成是反自由主義的。阿倫特的公民共和思想重視並強調自由、人權和平等的價值。沒有這些價值作為基本前提，則公民積極有效的參與必成空談。從這一意義上來說，公民共和論是一種自由主義。個人自由主義只是自由主義的一脈，由於歷史傳統成為英美自由民主的主脈，但它並不是自由主義的全部。自由主義的另一脈就是公民共和主

義^⑦。所以伊薩克 (Jeffrey Isaac) 完全有道理把阿倫特視為一位特別意義上的自由主義者，他解釋道：「按照柏林 (Isaiah Berlin) 的說法，阿倫特是一位重視『積極自由』甚於『消極自由』的理論家，她最關心的問題是政治參與和公民主動性，而不是自由主義者們一般最感興趣的如何以司法策略限制國家權利的問題。」^⑧

公民群體和公民性

前面談到，阿倫特把公民通過言論和行動顯示自我的公共領域看成是一種非自然的認同關係。非自然的公共領域所包含的群體觀使得阿倫特的公民觀不僅有別於個人自由主義，而且也有別於對個人自由主義提出批評的社群主義和各種民族主義。個人主義把自由民主社會視為一個由擁有相同權利者因相互利益關係而偶然合成的群體，這個群體既不涉及共同價值的選擇，也不取決於自發參與者的主體意向，它純粹是一個自然的群體。社群論者不同意這種個人自由主義群體觀。他們試圖用社群利益、傳統和文化來加強日益冷漠的自由民主社會關係，但他們所依賴的群體關係 (共同生活地域、行業、宗教或文化傳統)，仍然是一些自然的維繫。

民族主義也反對個人自由主義的群體觀。一般的民族主義把「我族」與「他族」的區分當作群體構成標準。「我族」是自然形成的，不能為任何成員的自由選擇所改變。這種民族主義從個人必須無條件融入和服從群體的原則出發，強制內部團結，排斥內部異見，因而具有威權主義的政治傾向。它甚至連自由主義的低程度公民觀都

不能接受，因為自由主義低程度的公民觀乃是以群體成員不相互強迫的原則為前提的。為調和自由主義和民族主義的衝突而出現的「公民民族主義」或「自由主義民族主義」，一方面試圖以權利、自由和多元等自由主義價值來為民族群體注入實質性的價值內容，另一方面又針對傳統自由主義群體分離原子式聚合的問題，試圖以歷史連續性、共同傳統或倫理準則來充實成員群體認同的情感內容。然而，民族公民群體成員認同的物件仍然是「具有歷史意義、定居於固定領土、彼此有強烈的共存意念並且發展出獨特共同文化」的民族。儘管公民民族主義者拒絕以種族血源來界定民族的界限，而突出歷史文化對於集體意志的作用，這種群體凝聚力仍然還不是充分人為的^⑨。

阿倫特的公民群體觀與上述的幾種群體觀都不相同。它無條件地強調公民群體維繫的人為性，並把公民間維繫與每個公民成員的獨立判斷和選擇緊緊地聯繫在一起。就同時強調共同體作用和個體成員參與而言，阿倫特的公民觀看上去似乎與自由主義社群論或公民民族主義有相似之處。但是，它卻和後二者之間存在着兩個重要的區別。第一，它不是懷舊的，而是理想的。它關心的不是如何恢復某種人們以往擁有，但在現今卻失落了的社群，它關心的是如何建立人類至今尚未能出現的理想公民共同體。第二，它關注的不是由共同歷史或文化、宗教等因素定位的自然群體，而是由政治倫理價值共識定位的共同體。它認為，共同體的基本維持力量不是民族文化的溫情或社群的特殊情感，人們不是因為生於斯長於斯而自然而然地、非選擇地生活在一起。人

伊薩克認為：「阿倫特是一位重視『積極自由』甚於『消極自由』的理論家，她最關心的問題是政治參與和公民主動性，而不是自由主義者們一般最感興趣的如何以司法策略限制國家權利的問題。」

們是為共同體的價值選擇，因願意共同生活而生活在一起^②。

在阿倫特那裏，公民群體不是自然化了的「人民」或「民族」，公民身份也不是一名「老百姓」或是一名「炎黃子孫」。維繫公民間聯繫的不是親情或血濃於水這類人性自然溫情，而是對共同目標的選擇和承諾。阿倫特認為，尋找親密和親情恰恰是被排斥在公共領域之外的人群特徵。處於納粹統治下的猶太人曾勉強靠這種關係來維持群體感，但這不過是一種「心理補償」，並沒有公共政治的價值。而且，在親情群體中，感情判斷常常會代替獨立理性判斷。真正的公民維繫必須是休戚與共的團結關係。人們只有在這種團結關係中才能提出政治要求，才不會喪失公眾價值判斷的立場^③。

在公民團結關係中堅持基於公共價值的獨立判斷，這決定了公民政治見解的性質。公民政治見解既不是私下表示的好惡，也不是眾口一詞的「輿論」。私下好惡和隨大流的輿論都是受壓制的公眾社會的典型特徵。一個是靠小道傳播資訊，化見解為竊竊私語；另一個是以虛假的共識代替公開的討論協商，變見解為表態附和。空洞的輿論和民意掩飾着大眾社會的思想貧乏和隨波逐流，使得掌權者可以理直氣壯地用人民的名義去強姦民意。真正的公民共識必須在公開的辯論和商討中才能形成和確立，必須在高度顯見的公共領域中接受檢驗並不斷擴展。

真正的公共領域要求從兩個方面來檢驗個人和群體的關係。第一是要求檢驗個人是否為政治群體的充分成員。每個社會成員只有行使了公民責任和義務，才算是一個真正的公民。換言之，不行公民之職即不是公民。公民是一種行為，一種實踐，不只是

一種形式身份。第二是要求檢驗個人行為是否具有必要的政治體制支援。個人只有在自由、民主的體制中方能真正行使公民職能，從事公民行為。從這一點來說，公民問題必須包括民主問題。

真正的公民社會還要求從兩個方面來檢驗公民性：公民身份和公民能力。在當今不同性質的政治群體中，這兩個方面普遍處於不和諧的狀態之中。一種情況是有公民身份的名義，但無實質性公民行為。它表現為自由民主國家中的政治冷漠（包括「經濟移民」的政治不入籍現象）或威權、極權國家中因政治壓制而造成的缺乏自由和厭惡政治。另一種情況是民眾因缺乏能力而無法有效地從事公民參與行為。它表現為民主自由國家中大眾共識和精英共識之間的大落差，也表現為威權和極權國家中以國民素質不夠為理由來限制大眾民主參與。

無論是對自由民主政治，還是對假借「人民民主」之名的威權共和政治（包括其民族主義的表現形式），阿倫特的公共領域觀都能起到可貴的警示作用。這種警示作用是在理想與現實的對比中實現的。關於這種理想性，歐菲德（Adrian Oldfield）曾這樣寫道^④：

（公民共和理論）並不是要改變人性。公民性也許是人類的一種非天性實踐，……但它卻並不見得與人類天性不合。……（公民共和）不只是我們可以希望達到的理想，它還是一種標準。我們以此標準來衡量現實社會的體制和行為，我們以此標準來引導自己的政治行為。就此而言，「公民」和「共同體」與政治話語的其他觀念（如「公正」和「自由」）具有同樣的重要性

公民政治見解既不是私下表示的好惡，也不是眾口一詞的「輿論」。私下好惡和隨大流的輿論都是受壓制的公眾社會的典型特徵。真正的公民共識必須在公開的辯論和商討中才能形成和確立，必須在高度顯見的公共領域中接受檢驗並不斷擴展；還要求從公民身份和公民能力兩個方面來檢驗公民性。

質。儘管我們知道不可能有盡善盡美的公正和自由，但我們還是期盼公正和自由。知道不可能有完美的公正和自由並不能讓我們放棄對公正和自由的理想，也不會使我們覺得這些理想與我們的現實世界不合或無關。我們還是用公正和自由來評估我們的世界。……我們以同樣的理由，用公民和共同體理想來評估我們的世界。

阿倫特公民觀的理想性表現為一種對人的信念：人並非天生就是公民，但人卻可以成為公民。當然，這種信念不是無條件的，它以人的自我啟蒙為條件。人必須經過自我塑造才能擔當起公民的角色，這種自我塑造也就是最深刻意義上的啟蒙。並非任何啟蒙都有助於塑造公民。塑造公民的啟蒙必須具有與公民政治理念（自由、民主、法制等等）相一致的價值和實踐方式。早在康德（Immanuel Kant）那裏，理想性的對人和自我啟蒙的信念就已經得到了哲學的表述。哈貝馬斯（Jürgen Habermas）稱讚康德為第一個相信每一個「公開地運用理智」的人都可以為形成具有批判理性的公眾作出貢獻的思想者^③。然而，康德所設想的那個由獨立、理性的個體所構成的群體，以及唯有他們才能展示的批判型公共性，至今尚未在任何政治社會中充分實現。理想的難以實現使它成為經驗性懷疑和焦慮的對象，這原本是很平常的。在中國，共和理想種下的是龍種，收穫的卻是跳蚤。中國自由民主主義者對公民參與的憂慮正是以共和理想的喪失，尤其是文革經驗為殷鑒而有感發的^④：

參與民主論者高舉平均主義、集體主義和民主萬能的旗幟，但若能把多數

的主權抬高到至高無上的地步，那又如何避免多數人的專制？若把民主的原則貫徹到社會生活的一切領域，又如何避免導致極權民主的全能政治？參與民主是以平均主義的高調為內核的，故它不僅向往政治權力平均的參與民主，而且向往經濟財富與經濟權力平均的經濟民主。參與政治的後果必然造成權利享受的不公與財富分配的不公，以分配的虛假公正來掩蓋權利的真實不公。所以，在自由民主論看來，參與民主若無視民主與自由的潛在衝突，那麼，民主的全面實現之時，就是自由的全面傾覆之日。

阿倫特的公民理論讓我們看到，共和理想在中國的喪失和民主參與的蛻變，並不一定就是公民共和政治理想的題中之意。福斯（Peter Fuss）曾指出，阿倫特的公民參與觀着重在公民制創性的兩大因素：實質和程序。從實質上看，當一個公民就是把握自己的制創性，這是一種「個人發起，眾人討論」的制創性。從程序上看，相互說服或適應，要求一種盡量能保護這種制創性的非強制的決策過程^⑤。公民制創性的這兩個方面在中國都極為薄弱。公民共和的另一些基本條件，如高尚政治、自由協商並高度透明的公共領域、平等多元的公共生活、與普遍民主價值和實踐（自由、平等、法制）相一致的公民啟蒙等等，在中國也都十分欠缺。這些恐怕才是共和變質為暴政、公民淪落為臣民的直接原因。阿倫特雙重強調的公民觀還讓我們看到，公民參與理論本身還包含一些重要的內部防範機制。她的公民理論本身就是以對抗極權全能政治的需要為出發點的。她所強調的公民個人自由和獨立判斷，針對的正是多數人

阿倫特的公民理論讓我們看到，共和理想在中國的喪失和民主參與的蛻變，並不一定就是公民共和政治理想的題中之意。她的公民理論本身就是以對抗極權全能政治的需要為出發點的。她所強調的公民個人自由和獨立判斷，針對的正是多數人的專制以及群眾民主的集體主義和大輿論。

的專制以及群眾民主的集體主義和大輿論。她思想中與民主保持距離的精英成分強調的正是民主的質量而非多數人的主權或廣大民意。即便是她備受爭議的政治和社會區別，也可以幫助我們防止政治平等被簡單地等同為經濟平均主義。阿倫特的公民理論對我們思考中國公民問題的外部 and 內部條件及因素都有借鑒作用，這正是我們今天重溫這一理論的現實意義所在。

註釋

①③ 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.

⑧⑨⑩⑪ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 26-27; 50; 173-74; 28, 29, 176-79.

⑫⑬⑭ Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (New York: Harcourt,

Brace, Jovanovich, 1968), iii; 13, 16, 25; 13.

⑮ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973), 296-97.

⑯ 參見 Mauro Passerin d'Entreves, "Agency, Identity, and Culture: Hannah Arendt's Conceptions of Citizenship", *Praxis International* 9, no. 1/2 (1989): 11-13.

⑰ Bhikhu C. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London: Macmillan, 1981), 177-78.

⑱ Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), 151-52.

⑲⑳ Adrian Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (London: Routledge, 1990), 1, 5; 7.

㉑ 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.

㉒ 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 劉軍寧：《共和·民主·憲政——自由主義思想研究》（上海：三聯書店，1998），頁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.

徐 賁 美國加州聖馬利亞學院英文系教授