

政治與社會哲學評論

第 12 期 2005 年 3 月 頁 1-57

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs

No. 12, March 2005, pp. 1-57

西方「政治」概念之分析

江宜樺

台灣大學政治學系

An Analysis of the Concept of the Political in the West

by

Yi-Huah Jiang

Department of Political Science

National Taiwan University

Jiang@ntu.edu.tw

收稿日期：2004 年 10 月 26 日；通過日期 2005 年 02 月 21 日

摘 要

本文從「概念史」的角度切入，分析西方歷史上幾種關於「政治」概念的典範性界定，並討論「政治」概念最常涉及的若干問題。文章的第一節交待「概念史」研究方法的意旨。第二節以亞里斯多德、霍布斯、韋伯為代表，分析西方古代、近代與現代「政治」概念的內涵。第三節討論當代四種比較突出的政治概念：許密特的決斷論、鄂蘭的多元論、羅爾斯的公共理性論、以及慕芙的基進民主論。第四節綜合討論若干與政治概念有關的問題，如政治領域如何區分？政治活動特質為何？政治是否必然涉及支配？等等。最後，作者嘗試提出經驗性以及規範性的「政治」定義，並強調進一步探究不同文化「政治」概念的重要性。

關鍵詞：政治、亞里斯多德、霍布斯、韋伯、許密特、鄂蘭、羅爾斯、慕芙

一、概念分析的意旨

政治學是一門研究政治現象、政治問題的學科，但「政治是什麼？」，卻不是一個容易回答的問題。孫中山說「政是眾人之事，治是管理，政治乃是管理眾人之事」。伊斯頓（David Easton）說政治是「為一個社會中的價值進行權威性分配」。這兩種定義是國內學子耳熟能詳的說法，但是我們都知道政治的意涵遠比這兩個定義複雜。譬如說，政府要不要增加稅收以支應社會福利的需求，這是「眾人之事的管理」；但是麥當勞公司討論漢堡要不要降價促銷，也是「眾人之事的管理」，算不算「政治」呢？又譬如各縣市能獲得多少中央補助款，是「權威性分配」的典型例子，自然屬於「政治」事務；但是甲國官員嘲笑乙國食物難吃而引起兩國輿論相互攻擊，與「權威性分配」扯不上關係，難道就不算是「政治」？

追問「什麼是政治？」，就像追問「什麼是宗教？」、「什麼是道德？」、「什麼是文學？」等問題一樣，不會有確定的答案。前述孫中山、伊斯頓的兩種說法，並不是本身有何錯誤，而是無法掌握政治現象所呈顯的複雜風貌，難免出現掛一漏萬的情形。因此，如果我們想要研究什麼是「政治」，什麼構成「政治」與「非政治」的分野，就必須有面對一個複雜世界的心理準備。我們探尋的結果，有可能只是增加了一些孫中山或伊斯頓式的不同定義。這些定義能指出某些別人忽略的政治現象，但不能完全取代別的定義，成為唯一正確、涵蓋最廣的定義。不過，如果我們的探討方式得宜，也許我們可以在分析的過程中釐清一些似是而非的觀點，使最後的結論具有更大的參考性。

那麼，我們要用什麼方法開始研究「政治」的意義呢？粗略看

來，有三種研究途徑似乎比較值得考慮。為了方便討論起見，我們不妨分別稱之為「日常語言的途徑」、「思想史的途徑」以及「概念史的途徑」。

「日常語言的途徑」是直接面對日常生活世界的經驗，仔細蒐集並分析人們使用「政治」一詞時，所意指的對象或內涵是什麼。研究者可以在不預設任何立場的情況下，分析目前人們使用「政治」這個詞彙時，所牽涉到的意義脈絡以及語言內涵，從而逐步歸納出一個或數個大家普遍接受的用法。具體來講，我們可以逐一討論人們使用「政治人物」、「政治立場」、「政治責任」、「政治考量」、「政治鬥爭」、「政治正確」、「政治干預」、「政治發展」、「政治任命」、「政治婚姻」……等等語彙時，分別指涉那些現象，以及這些現象的要旨。譬如說，「政治任命」指的是一個長官不從專業能力或工作表現著眼，而以屬下是否效忠於己，是否有助於自己鞏固權位的角度出發，所做的人事任命。「政治責任」指的是法律責任及行政責任之外，一個官員為了給人民（或人民的代表）某種觀感上的交待，所籠統承擔的責任。用這種逐一過濾分析的方式，我們或許可以得到一些比較核心的「政治的意義」。

但是這種研究途徑有兩個缺點，值得我們斟酌。第一，日常生活中使用「政治」字眼的情況太多，而且有些用法只有使用者才知道他們所指涉的意義。因此這種分析可能會導致龐雜分歧、莫知所終的結果，對掌握政治的核心意義幫助不大。第二，以日常生活用語為出發點，好處是比較貼近一般大眾的生活經驗，但壞處是過於侷限在一時一地的瞭解，容易忽略不同地區、不同時代對「政治」的想像，從而錯過了人類歷史上此一概念所能提供的啟示。

「思想史的途徑」正好可以彌補上一途徑的不足。所謂「思想史

的途徑」，是從人類歷史中去考察政治問題如何被界定、政治主張如何被提出。基本上，不管過去的思想家有沒有使用「政治」這個字詞，我們都可以假定他們對自己處身所在的社會，進行過（廣義的）政治現象的觀察與評論。他們的論述，尤其是其中較著名人物的論述，就可以成為我們分析政治意義何在的基本素材。因此，以西方歷史來講，從柏拉圖、亞里斯多德、聖奧古斯丁，到馬基維里、洛克、盧梭、黑格爾等等，都是我們應該研究的對象。而在中國歷史上，孔子、孟子、荀子、韓非、莊子、賈誼、柳宗元、朱熹、王陽明等人之著作，則成為我們找尋靈感的寶藏。簡單講，「政治」觀念的研究也就等於「政治思想史」的研究。

「思想史途徑」的優點是對象明確、素材豐富，不像「日常語言途徑」那樣漫無邊際卻又略古詳今。但是它的主要缺點是完全等同於現有政治思想史的研究，雖然可以幫助我們瞭解個別思想家如何看待人性、國家、政權、法律、宗教、革命等問題，卻無法聚焦於政治本身，說明政治的特質。此外，當我們把某些思想人物列為研究對象（譬如柏拉圖、孟德斯鳩或馬克思），卻排除另外一些思想人物（如哥白尼、萊布尼茲、或珍·奧斯丁），我們事實上已經預設了某種判定「政治」的標準，而這個標準似乎跟權力、政府、國家、秩序等問題有關。換言之，在我們著手研究「政治」思想之前，我們彷彿已經知道「政治」的意義大概是什麼了。

為了避免「思想史途徑」這種「倒因為果」的矛盾，我們可以進一步考慮採取「概念史的途徑」。所謂「概念史」，是說我們扣緊「政治」或「政治的」（politics or the political）這個詞語，針對那些真正使用過這個概念（concept），並且對這個概念的內涵發展產生重大影響的思想人物，分析他們對這個概念的界定與闡述，從而瞭解「政治」

一詞在概念史上的幾個重要形態。如此一來，我們就不必花費過多的精力在分析日常用語之上，也不必為了建構完整連貫的政治思想史，而斤斤計較每一個可能對政治理論有所貢獻的人物。我們直接把注意力放在歷史上幾個對「政治」概念有所申論的思想家身上，透過他們的分析來瞭解「政治」的意義。並且在這個基礎上，嘗試釐清「政治」概念所牽涉的重要問題。

如果說「思想史途徑」的缺點是把網撒得太大，以致無法聚焦討論；那麼「概念史途徑」的缺點就是把網撒得太小，勢必會忽略掉若干重要的政治思想家，例如馬基維里、黑格爾或海耶克等等，因為他們或者根本沒使用過「政治」這個概念，或者討論「政治」概念的篇幅很少。但是，如果我們的目的是要建立一個探索的起點，則「概念史途徑」應該是一個相對有用的研究方法。「概念史」的分析也許不能窮盡我們對政治的想像，卻能提供我們想像之旅的起點。因此，本文第二節將扣緊「政治」的概念，以亞里斯多德、霍布斯與韋伯（Max Weber）做為西方古代、近代、現代政治觀的代表，簡述其理論之要旨。在第三節，筆者進一步討論當代四種比較突出的政治概念，分別是許密特的決斷論、鄂蘭的多元論、羅爾斯的公共理性論、以及慕芙的基進民主論。文章的第四節綜合討論「政治」概念所經常涉及的幾個問題，第五節則探討共通的界定是否可能。

二、政治概念的古代與現代意義

對西方人而言，「政治」做為一個抽象名詞（無論是英文的 *the political*，法文的 *le politique*，或德文的 *das Politische*），毫無疑問

與希臘人的實際政治生活經驗有關。因為從字根上來看，它們都是希臘文「城邦」(*polis*, city-state)的衍生字。「城邦」原本是西元前五、六世紀左右希臘半島上盛行的人群組織型態，由數萬到數十萬的人口所構成。每一個城邦享有相對獨立的統治權，對外可以與其他城邦結盟或作戰，對內則自有一套憲政法律制度。有的城邦由少數人掌握支配的權力，實行「貴族制」(*aristocracy*)或「寡頭制」(*oligarchy*)，例如斯巴達；有的城邦將統治權開放給比較多的成年男子分享，實行「民主制」(*democracy*)，例如雅典。

照理說，「城邦」既然是個中性的、經驗性的名詞，城邦生活的描述就應該包括貴族的、寡頭的、民主的、君主的組織型態，而沒有單一的指涉。但是，由於雅典在希臘文化生活中扮演著領袖群倫的角色，人們關於「城邦」的理解，以及其他種種與城邦有關的概念，都有意無意地以雅典經驗為典範。因此，原本只是指涉「城堞」(*the citadel*)所在或指涉城堞內外居民全體的「城邦」，慢慢變成一個強調「全體公民共同體」(*the civic community*)的概念。在這個基礎之上，雅典人賦予了所有與「城邦」有關的概念種種特定的意涵，一直影響到我們今天對「政治」的理解 (Barker, 1946: lxi- lxvi)。

舉例而言，希臘文的 *politēs* 是指享有參與城邦事務權利的「公民」(英文的 *citizen*)；*politeia* 是城邦的「憲法」、「政體」或「生活型態」(*constitution, regime, or a way of life*)；*politeuma* 是掌握城邦統治權的「統治團體」(*governing body*)；*politikos* 是「政治家」(*politician or statesman*)；*politikē* 是與治理城邦事務有關的「政治學」(*political science*)；而 *politika* 則是所有與城邦有關的事務之形容詞 (*things political*)，同時也是亞里斯多德著名的《政治學》之書名 (Barker, 1946: lxvi; Keyt, 1991: 2)。我們可以看得出來，在古希臘

文之中，所有與政治活動有關的概念都由「城邦」衍生而來，而且它們彼此之間保有字根上的關聯性，這與後來拉丁文或其他現代歐洲文字的分歧情況（如 state、citizen、constitution）完全不同。

希臘經驗對「政治」概念內涵影響之深遠，素為政治思想學者所強調。如英國政治學者 John Dunn 就曾公開指出：政治（politics）是一個不折不扣、源自歐洲的字眼與範疇（Dunn, 2000: 11）。在這個深受希臘經驗制約（尤其受雅典經驗制約）的概念中，學者們進一步分析出若干重要成分，以之為古典「政治」概念的要素。首先，政治意謂「公共」（common, *Koinos*, *xynos*），與「私人」、「個人」、「自利」等概念對立。其次，政治指涉「自由平等之治」（rule of the free and equal），與「專制、獨斷」（despotic）形同水火，第三，政治只適用於城邦之內的事務，至於城邦與城邦之間的關係，則與政治無涉（Meier, 1990: 13）。這些古典政治概念的涵義乍看之下十分奇特，但如果我們以亞里斯多德的學說為例，就會瞭解希臘人何以如此理解政治。

亞里斯多德可以說是西方古代闡釋政治概念的佼佼者，他對城邦、公民與政體的界定，提供了古典政治觀的最佳典範。在《政治學》一書中，亞里斯多德認為城邦來自於村落的聚集，而村落來自於家族，這是人群生活組織自然且必然的發展。但是，城邦之所以出現，並不僅僅是為了促進相互利益的極大化，而是為了「追求最高善」、成就「自足的生活」。他說：

我們看到，所有城邦都是某種共同體，所有共同體都是為著某種善而建立的（因為人的一切行為都是為著他們所認為的善），很顯然，既然所有共同體都在追求某種善，所有共同體中最高的並

且包含了一切其他共同體的共同體，所追求的就一定是最高的善。那就是所謂的城邦或政治共同體（*Pol.*: 1252a 1-6）。¹

城邦是追求最高善的政治共同體，而所謂最高善（the highest good），指的是「幸福美好的生活」，也就是兼備外在諸善（如財富、權力、聲譽），身體諸善（如健康、美貌）及靈魂諸善（如勇敢、節制、正善、明哲）的生活。三種良善生活的要素之中，以靈魂諸善為最重要。城邦之所以能幫助人們實現幸福美好的生活，主要是因為它提供了公民參政的管道。當一個人能夠以公民身分與他人互動往來，他就有機會砥勵德性，體會公共生活的精義。²

亞里斯多德關於「公民」的討論，是《政治學》一書最膾炙人口的部分。他認為城邦由公民所組成。欲瞭解城邦，必須先瞭解公民。有些人認為公民是定居於同一城邦者，有些人認為公民必須是同一血緣族群的後代。亞里斯多德排除這些說法，主張以「參政與否」來界定公民。他說：「單純意義上的公民，就是參與法庭審判和行政統治的人，除此之外沒有任何其他要求。……凡有資格參與城邦的議事和審判事務的人都可以被稱為該城邦的公民，而城邦簡而言之就是其人數足以維持自足生活的公民結合體」（*Pol.*: 1275a 23, 1275b 23）。

這種界定「公民」身分的方式，顯然偏重民主政體的經驗，而與君主制或寡頭制有所出入，因為後者要不是沒有公民大會、要不就是只有少數人壟斷行政司法工作。亞里斯多德對此知之甚詳，但是他仍

¹ 本文關於《政治學》部分的引文，採用的是顏一、秦典華（2001）的譯本。

² 關於亞里斯多德城邦理論的要義，請參閱江宜樺（1995a），苑舉正（1998）。

然堅持：「我們的公民定義稍加修改，同樣可以適用於非民主政體的城邦」(*Pol.*: 1275b 14)。其實，這個差別是很大的。在民主政體，許多人都可以以自由平等的身分輪流擔任官職或審判的工作，並定期出席公民大會議決城邦的重要事務。但是在寡頭政體，行政及司法工作由少數家族長期壟斷，公民大會也偶爾才召開一次，公民身分形同虛設。至於在君主制國家，一般人甚至沒有機會成為亞里斯多德意義下的公民。換句話說，亞里斯多德以民主政體的經驗定義公民，再以公民的組成定義城邦，其結果是使「政治」概念與民主政體的實踐產生特別緊密的關聯性。而這種特殊性，我們也可以在亞里斯多德討論「政治動物」與「政治統治」的問題上，看得一清二楚。

亞里斯多德說：人天生是政治的動物。所謂「政治的動物」，可以指涉人具有「群居互動」的特性，像蜜蜂、螞蟻一樣。但是，「政治的動物」也可以翻譯成「生活於城邦之中的動物」，而使得人突出於蜜蜂、螞蟻之上，成為更具有政治性的動物。就此意義而言，人之所以比蜜蜂螞蟻更政治，顯然不是因為人比其他生物更熱愛群居生活，而是因為「人是唯一具有語言 (*logos*) 的動物」(*Pol.*: 1253a 9)。所謂「語言」(或「理性言說」)(*logos, rational speech*) 是相對於「聲音」(*phone, voice*) 而言，亞里斯多德認為聲音可以表達悲哀與歡樂，是一般動物(包括人類)都具有的機能。但是語言則能表達利與害、義與不義 (the advantageous and the harmful, the just and the unjust)，使理性溝通成為可能，也使城邦政治生活成為可能。「和其他動物比較起來，人的獨特之處就在於，他具有善與惡、公正與不公正以及諸如此類的感覺；家庭和城邦乃是這類生物的共同體」(*Pol.*: 1253a 10-18)。換句話說，人類是唯一能對是非善惡與利害得失做觀念思考的生物，語言表達了人類對這些問題思考的結果，透過語言的表達與意

見的交換，人成為最善於經營政治生活的動物。³

亞里斯多德將「語言」帶進「政治動物」的討論，使「政治」與「理性溝通」或甚至「善與惡、公正與不公正」發生密切關聯，這是西方古典政治概念的一大特色。另外，他在分析統治的類型時，將「政治統治」界定為「自由平等公民之治」，則是另一個影響深遠的動作。

亞里斯多德基本上將人際之間的互動——尤其就組織生活的管理而言——區分為三大類：「家務管理」(household management)、「主奴之治」(mastery)及「政治統治」(political rule)。家務管理是家父長對妻兒及家族事務的管理，這種治理的著眼點是為了被治者的利益，因為妻兒是弱者，需要家族中的長者強者照顧。雖然主管這些事務的家父長也有可能因照顧妻兒而得到對自己有利的結果，但這種利益是附帶性、偶然性的。與此正好相反的是主奴之治。主奴之間為徹底的不平等關係，主人駕御奴隸完全是為了本身的利益。他讓奴隸替他耕田、放牧、做粗活，以便自己能有閒暇參與城邦多采多姿的政治生活，或享受居家安適之樂。當然主人為了確保奴隸聽話，多少也會給予奴隸一些好處，但這些好處微乎其微，不能與主人自身的利益比較。至於政治統治，其精神就與此二者截然不同。政治統治是城邦自由公民施行於彼此之間的平等之治。政治統治的主體與客體都是具備自由人身分的平等公民，他們為了讓人人有機會參與政治、砥礪德性，於是協議出「輪流統治」(rule in turn)的原則，大家都有一段時間當統治者，但沒有人可以終生發號施令。政治統治是一種「利益平均分享」的統治方式，也是亞里斯多德建議理想城邦應該採行的統治

³ 參閱江宜樺(1995b)以及苑舉正(1998: 34-35)。關於不同的詮譯意見，請參考陳瑞崇(1996: 49-57)。

方式 (*Pol.*: 1252a 7-16, 1255b 16-20, 1277a 32-b14, 1278b 31, 1279a 16, 1324b 23-35)。⁴

我們從亞里斯多德關於城邦、公民與理想政體的討論，可以得出古典政治概念的幾個特色。第一，政治關涉公共事務與公共利益。第二，政治是自由平等公民的輪流統治活動。第三，政治活動預設人的理性言說能力，越是非理性的暴力行為就越遠離政治。第四，政治與個人幸福美滿的生活有關，而幸福生活是充滿德性的生活。第五，政治主要是一個城邦內部的活動，城邦之外或城邦與城邦之間，不屬於政治的範疇。這些特色到了近代以後，似乎都產生了極大的變化。

「政治」概念在近代西方思想史上的變遷，並沒有一個明確的起點。通常學界以馬基維里或霍布斯為現代政治觀念的奠基者，主要原因是前者將政治與道德分離（或者說，賦予政治領域自主的道德性），而後者從個人主義的角度重新界定了國家的功能。但是，由於馬基維里並沒有直接闡釋「政治」這個概念或其同義詞，而且他也沒有使用自然權利、社會契約或主權權威等近代政治理論的常用語彙，因此不適合做為「概念分析」的研究對象。相較之下，霍布斯雖然也沒有提供一個關於「政治」概念的系統性定義，可是他的思惟方式與古典政治思想形成強烈對比，不僅確立個人權利做為政治理論建構的起點，而且提出自然狀態、社會契約、主權國家等等影響深遠的概念與推理方式，因此更有資格被視為近代「政治」概念的奠立者。

霍布斯的政治理論與亞里斯多德的理論針鋒相對，素為學界所熟知。亞里斯多德相信萬物皆有其目的；霍布斯採取機械論的思考。亞里斯多德說人天生是政治的動物，喜歡群居生活；霍布斯指責這是謬論，主張人之群居生活絕非出於自然，而係偶然。蓋社會起源於相互

⁴ 詳細的討論，參見江宜樺（1995b）。

需要或追求榮耀，而非喜愛友朋之天性。「人是可以變得適合社會，但不是通過自然，而是通過訓練」(*De Cive*: 21-25)。順著這個差別往下看，亞里斯多德認為蜜蜂、螞蟻擅於經營群居生活，故亦為「政治動物」；霍布斯則否認這些生物的政治性，認為光是群居還不夠，必須要有語言能力、個別的價值判斷、以及因此而來的支配需求(*De Cive*: 71; *Lev.*: 119)。在討論政體時，亞里斯多德認為統治型態有利於統治者與利於被統治者兩種情形，霍布斯則否認政體的利益會因人而異，主張治者與被治者所享有者乃同一利益(*De Cive*: 116)。亞里斯多德鼓勵公民參與城邦事務，因此偏好眾人輪流統治的政體；霍布斯則歷數民主政體的缺點，認為君主政體才有真正的和平與自由(*De Cive*: 122; *Lev.*: 149-150)。除此之外，霍布斯還批評亞里斯多德對「平等」的無知、對政治學定位的錯誤、對法律本質的誤解等等(*De Cive*: 49-50, 155; *Lev.*: 107, 117, 167)。本文限於篇幅，不一一贅述。

霍布斯既然如此反對以亞里斯多德為代表的古典政治思想，那麼在「政治」概念這個問題上，他又有何主張？事實上，霍布斯並沒有像亞里斯多德那樣詳細地討論「政治」的定義，但是他倒是在一個關鍵的地方使用了「政治」一詞，可以做為我們探討的線索。

《利維坦》第十七章標題為「論國家的成因、產生與定義」，幾乎可以說是霍布斯社會契約論的精華所在。⁵在這一章的結尾處，霍布斯說「建立主權、形成國家」的方式有兩種，一種是「以力取得的國家」(*commonwealth by acquisition*)，包括家父長命令其子孫後代服從其統治，以及戰勝者迫使戰敗者接受其支配。另外一種則是「按約

⁵ 《利維坦》包括四個部分：「論人類」、「論國家」、「論基督教國家」、「論黑暗王國」。自然狀態、自然權利、自然法的討論屬於第一部分。社會契約、國家成立、主權者之權柄等屬於第二部分。第十七章是第二部分開始的第一章。

建立的國家」(commonwealth by institution)，其方式是「人們相互達成協議，自願服從於一個人或一群人，以換取後者的保護，免於其他人的侵犯」。霍布斯把「按約建立的國家」又稱為「政治的國家」(a political commonwealth)，事實上就是《利維坦》主要討論的對象(Lev.: 121)。霍布斯沒有解釋為什麼他把「按約建立的國家」稱為「政治的國家」，但是我們從這種國家與前一種國家(以力取得的國家)對比，可以推測出：霍布斯所謂的「政治」，指的是不依自然力量或武力，而依據人們自由意志的判斷，以平等的方式締結契約、建立至高統治權的過程。這個過程若詳細鋪陳，就等於人們從自然狀態進入文明狀態的整個歷程。

在亞里斯多德的理論中，家族擴大成為村落，村落擴大形成城邦，這種人群聚落由小到大的發展屬於「自然而然」的現象，沒有一絲勉強。但是霍布斯認為人類在原始的自然狀態中，彼此充滿疑忌與爭奪之心，不會「自然而然」形成任何大規模的、有秩序的組織。他說自然狀態之中，人們的身心條件大致相等，甚至連好惡的事物也約略一樣。大體說來，人人皆想擴大其利益，皆想保全其性命，同時也想贏得榮譽名聲。此時由於沒有公權力鎮懾各人之野心，於是人們不啻處於「戰爭狀態」。這種戰爭「不僅存在於戰役或戰鬥行動之中，而且也存在於以戰鬥進行爭奪的意圖普遍被人相信的一段時期之中」。因此，人人隨時感覺朝不保夕，即使先前憑武力或智巧取得之物，也隨時可能在下一時刻為他人所奪。如此狀態下，人類不可能安穩地開發產業，發展農、漁、工、商或文藝科學等各種活動。「最糟糕的是人們不斷處於暴死的恐懼與危險之中，人的生活孤獨、貧困、卑賤、殘忍而短壽」(Lev.: 86-89)。

自然狀態之所以會呈現為可怕的戰爭狀態，與人人保有自然權利

並肆行其自然權利有關。所謂「自然權利」，霍布斯解釋說：「就是每一個人按照自己所願意的方式，運用自己的力量保全自己的天性——也就是保全自己的生命——的自由」(Lev.: 91)。由於人人憑藉自己的判斷，以自己認為最有力的方式去做自己想做的任何事情，因此自然狀態必然變成一個「人人相互為戰」的狀態。可是，這種狀態其實違反自然法對人類的規範。因為自然法「禁止人們去做損毀自己的生命、或剝奪保全自己生命的手段的事情」。人們只要心智健全，自然會經由理性的幫助而瞭解自然狀態之不合理與不可欲，並在自然法原則的導引下試圖改變此種「人人相互為戰」的處境，以追求建立和平的秩序(Lev.: 91-92)。具體地講，人類爭名爭利的天性使自己處於惡劣不堪的狀況，但是在「畏懼暴死、追求安適生活」的情慾驅迫之下，終於理智地想出和平共存的方法，那就是人人必須放棄自然權利的行使，將之賦予某種公正客觀的第三者，由其代表眾人並集合眾之力維持秩序，此即國家之產生。

亞里斯多德曾說國家的功能不止於增進彼此利益，更在德性之培養。霍布斯則十分實際地界定國家存在的目的端在「和平」與「秩序」。在國家成立之前，人們因爭權奪利而相互為戰。等到人們終於厭倦戰鬥不斷的生活，轉而思考自我保全之良方時，他們就會心甘情願放棄自然權利，共同建立一個力足以對抗外敵並制止相互侵害的主權權威。霍布斯的說法如下：

把大家所有的權力和力量託付給某一個人或一個能通過多數的意見把大家的意志化為一個意志的多人組成的集體。……每一個人承認授權於如此承當本身人格的人在有關公共和平或安全方面所採取的任何行為。……這就不僅是同意或協調，而是全體真正

統一於唯一人格之中；這一人格是大家人人相互訂立信約而形成的，其方式就好像是人人都向每一個其他的人說：我承認這個人或這個集體，並放棄我管理自己的權利，把它授與這人或這個集體，但條件是你也把自己的權利拿出來授與他，並以同樣的方式承認他的一切行為。這一點辦到之後，像這樣統一在一個人格之中的一群人就稱為國家，在拉丁文中稱為城邦。這就是偉大的利維坦（Leviathan）的誕生，用更尊敬的方式來說，這就是活的上帝的誕生（*Lev.*: 120）。⁶

以上所述不僅是霍布斯「絕對主權國家」的建立，同時也是他心中「政治」概念之所指。蓋「政治」者，即指「人人以平等身分，依約建立國家」的過程。透過此種過程而產生的國家，霍布斯稱之為「政治的國家」；與此相反者，則是「以力取得」的國家。如前所述，以力取得的國家包含兩種情形：第一種是「根據世代生育的關係而來」，表現為家父長或宗長對家族晚輩的支配，霍布斯稱之為「家長支配」（*paternal dominion*）。第二種是由於「征服或戰爭勝利」所取得的管轄權，表現為主人與臣僕（但不是奴隸）的支配，霍布斯稱之為「專制支配」（*despotical dominion*）。這兩種支配關係都不是平等人之間的關係，也不是自願同意而形成的關係，所以霍布斯不稱之為「政治國家」。⁷ 因此，我們發現霍布斯的「政治」概念固然與亞

⁶ 此段《利維坦》文字之翻譯，取自黎思復、黎廷弼之譯本，見 Hobbes (1996)。

⁷ 值得注意的是：雖然兩種國家形成的原因不同，但主權者的支配力量同樣鉅大。自由公民對該國主權者所應盡之服從義務，一點也不少於戰敗者對戰勝者所必須付出的服從（見 *Lev.*: 142）關於霍布斯主權者至高性的描述與分析，可參閱錢永祥（1992）。

里斯多德顯得針鋒相對——包括反目的論、反國家的自然屬性、反民主政治等等，但是他的政治觀仍然著重相互性、平等性，並以自主意志為基礎。在這種新舊元素雜陳的情況下，西方「政治」概念繼續往下發展。

整個近現代政治概念的發展，到了韋伯（Max Weber）身上，終於有了明確的理論化解釋。雖然韋伯是個社會學家，可是沒有人否認他對政治理論的影響，尤其在「政治」、「權力」、「國家」等幾個關鍵概念的界定上，韋伯幾乎可以視為現代思惟的典範。

在〈政治做為一種志業〉演講中，韋伯一開頭就定義「政治」。他說每一種自主的領導活動都算是政治，但是我們比較習慣的，是以政治指稱人們對於國家（state）這種團體的領導（Weber, 1991: 170）。「國家」是一個現代概念，就像「城邦」是一個古代概念一樣。韋伯認為現代意義下的國家是一種奠基於領土之上的強迫性人群組織（a compulsory organization with a territorial basis），其特徵包括：立法權控制下的行政與法律秩序、屬人及屬地的管轄權等等。但是最重要的，國家是唯一宣稱擁有正當使用武力（physical force）的壟斷權的組織（Weber, 1978: 56）。用韋伯的話來說：「國家者，就是一個在某固定疆域內……肯定了自身對武力之正當使用的壟斷權利的人類共同體。……只有在國家所允許的範圍內，其他一切團體或個人，才有使用武力的權利。因此，國家乃是使用武力的權力的唯一來源」（Weber, 1991: 171）。

韋伯界定國家的方式與傳統政治理論所採取的方式截然不同。亞里斯多德說城邦是為了追求最高善的最高政治社群，而最高善是指幸福美好的生活。霍布斯說國家的存在，是為了確保和平與秩序，使人人得以自我保全。但是韋伯卻再三強調，國家不能用它的活動內容或

目的（end）來加以界定，因為沒有什麼活動或目的，不曾在某時某地，被某種團體引為己任；同時也沒有什麼工作或目的，永遠特屬於國家或其前身。可見像「實現幸福美好的人生」這種亞里斯多德認為非城邦莫屬的功能，在韋伯眼中並不是國家特有的工作。至於其他活動或目的——如「維持秩序」、「提供生計」、「獎勵藝術」等——當然就更不是國家專屬的活動（Weber, 1991: 171; 1978: 55）。

既然國家不可能從它的目的或活動內容加以界定，韋伯乃進而主張國家必須從它「特具的手段」來界定。他認為所有的政治團體（包括國家在內）所特具的手段，就是「武力的使用」。武力當然不是國家經常使用或唯一可用的手段，但是武力乃是國家特有的手段（Weber, 1991: 171）。更精確一點說，雖然其他團體也會使用武力，但是只有國家會宣稱（並且在事實上擁有）自身壟斷了使用武力的正當權利（Weber, 1978: 55）。因此，國家的特色有二：第一，有特定的領土；第二，壟斷武力的使用。而這兩個特色都跟國家的目的無關，目的並不是界定國家的關鍵。

韋伯的「政治」概念是指國家這個層級的領導活動，而國家又是特定疆域中正當武力行使的壟斷者，因此政治必然與權力或支配有關。前面已經說過，武力雖然是國家特有的工具，但國家並不經常地使用武力。在正常的情況下，國家的領導是透過各種具有正當性的權力機制來展現。這就難怪韋伯在進一步界定政治時，直接讓「政治」與「權力」（power, *Macht*）發生關聯。他說：「我們可以如此界定『政治』：政治追求權力的分享、追求對權力的分配有所影響——不論是在國家之間、或者是在同一個國家內的各團體之間」。權力可以是實現其他目的的工具，也可以是目的本身（所謂「為了權力而追求權力」、「享受權力所帶來的快感」）。在這裏韋伯相當有意識地保持

一致，讓他的「政治」概念不與任何實質目的扣連，而純然只與「權力」這種普遍性的工具（或工具做為目的自身）有關（Weber, 1991: 171-172）。

政治既然是指涉權力的追求、支配與分享，政治人物的本色便自然與「鬥爭」有關。不像亞里斯多德政治觀之強調理性溝通，或霍布斯政治觀之著重和平保障，韋伯的現代政治觀著重的是立場分明的鬥爭與抗衡。他說政治人物必須有所信仰、採取立場、勇敢鬥爭。相對於一般行政官員之以克制己見、服從領導自許，政治家的特色正好是要鮮明地表達自己的好惡、以熱情與判斷力追求所選擇的價值。但是，韋伯也再三提醒，由於從事政治的人無異於撩撥魔鬼的力量，因此政治人物必須要有責任感。他不能放任自己被「心志倫理」所支配，只顧行為的動機與目地，卻完全不管行為的可能結果。相反地，他必須要有「責任倫理」，要認清高尚的動機不一定產生美好的結果，從而願意嚴肅面對現實的限制，承擔自己行為結果的責任（Weber, 1991: 194-239）。

韋伯對「政治」概念的討論雖然簡短，卻比霍布斯更直接而強烈地揭示了現代政治概念不同於古典政治概念之處。首先，現代政治概念不再與任何實質性的倫理或道德目標有關，而純然是一種活動或行動的範疇。第二，現代政治概念所指涉的活動是權力活動，不是溝通說理的活動。第三，現代政治概念比傳統政治概念更預設「敵友關係」與「鬥爭」的必然性，政治不再是善意相向的公民彼此砥礪德性的作為。第四，政治鬥爭或權力爭奪不僅發生在一國之內，也發生在國與國之間，因此政治現象無所不在。

本節以亞里斯多德、霍布斯與韋伯為代表，簡要地分析了西方古代、近代與現代政治觀的異同。在這個基礎之上，我們接下來將進而

討論當代幾種比較重要的政治概念，一方面藉此觀察當前政治概念之多樣性，另一方面則逐漸聚焦於幾個關鍵問題，以做為第四節綜合討論之用。

三、當代理論家的「政治」概念

在韋伯之後，「政治」概念的討論日益盛行。由於論者甚多，本文無法一一列舉，但是若從代表性著眼，我們似乎可以許密特（Carl Schmitt）、鄂蘭（Hannah Arendt）、羅爾斯（John Rawls）、慕芙（Chantal Mouffe）為例，分別說明「決斷論」、「多元論」、「公共理性論」及「基進民主論」四種不同理解途徑的特色與差異。以下即按此順序，逐一分析這些理論家的見解。

（一）決斷論

許密特由於著有專書（*The Concept of the Political*）討論政治概念的意義，因此是所有探索此一問題者必然檢討的對象。事實上，許多人認為過去談「政治」，都是將政治當成一個名詞（“politics”）來處理，只有從許密特開始，才以形容詞化的名詞（“the political”）來看待政治本質的問題，因此許密特可以視為政治概念抽象化、理論化的起點。⁸許密特之所以刻意使用「政治性」（the political）而不使用「政治」（politics），當然標示了一種新的「理解問題方式」的開

⁸ 參閱 Meier (1990: 15-18)、Heller(1991: 330-332)、Mouffe (1999: 1-6)、姚朝森 (2002 : 34)。

始，但是我們如果仔細比較他跟韋伯的異同，還是可以看出「政治」概念發展脈絡的連續性所在。

許密特《政治的概念》一書以批評韋伯式的定義方式入手。他說韋伯界定「政治」的方式是以政治指涉國家的自主性領導，從而使「政治」跟「國家」產生密不可分的關聯，彷彿「政治」必須預設「國家」的存在，要瞭解「政治」必須先瞭解「國家」。但是許密特認為這是一個「無法令人滿意的循環（定義法）」，因為「國家」這種實體反過來又必須「從政治的特質中獲得其意義」。更重要的是，當民主化的發展使國家與社會相互滲透，從而無法假定有一個超乎社會之外（或之上）的國家時，這種「把國家與政治劃上等號」的做法就「完全錯誤」了（Schmitt, 1996: 19-22）。⁹從企圖上來講，許密特想要界定的「政治」概念，顯然比韋伯的政治概念具有更大的適用範圍。

但是我們也注意到：許密特與韋伯一樣不從實質性的活動或目標來定義政治，而是從某種「非實質性」的層面著手。韋伯採取的方式是從「工具」（也就是國家所特有的武力）來界定政治，許密特採取的則是「區辨的判準」（criterion of distinction）。許密特說：

政治的定義只能從發現並界定政治特有的範疇來獲得。對比於人類思想行動中各種相對獨立的活動（特別像道德、審美、經濟等），政治自有其判準，而這些判準可以特有的方式表達出來。

⁹ 許密特認為只有自由主義才會虛幻地相信國家與社會可以分離，或政治領域可以與宗教、經濟、法律、科學等領域分離。其實自二十世紀開始，國家與社會相互滲透的結果，已經產生了「全體國家」（the total state），政治也不再能夠與其他領域維持不變的區隔。

……能夠讓政治行動與動機追本溯源的、獨特的政治區辨，就是敵友之間的區辨。這種區分所提供的，是「判準」意義上的定義，而不是一個完整的定義或指涉實質內容的定義（Schmitt, 1996: 25-26）。

許密特認為：就像在道德的領域我們會區分善惡，在審美的領域中區分美醜，在經濟領域中區辨獲利與虧損；同樣地，在政治的領域中，最重要的就是區辨敵人與朋友。敵友的劃分是政治必須提供的判準，不知如何區分敵友、或是拒絕區分敵友，就等於不懂政治。同時，許密特也提醒我們，正因為敵友、善惡、美醜、盈虧等乃分屬不同領域的區辨判準，所以「政治上的敵人不必然是道德上的惡或美學上的醜，也不必然是我們在經濟上的競爭者」。這些判準彼此都是相對獨立的判準，沒有那一個領域必須被化約到另一個領域的問題（Schmitt, 1996: 26-27）。

那麼，誰是敵人？誰是朋友呢？在這個關鍵問題上，許密特採取的是近似存在主義的說法。他說敵人是「他者、陌生人」（the other, the stranger），敵人是「存在意義上的另類、異己者」，在最極端的情況下，敵人會與我們發生衝突。相反地，朋友就是我們可以結盟或結合的對象。朋友不會威脅我們的存在，敵人則會威脅我們的生活方式。因此，當敵人對我們的可能威脅升高到具體的威脅時，我們就必須「戰鬥」、「驅逐」、「消滅」敵人，以確保我們自身的存在。從這個意義上來講，政治的敵友之分也等於是激烈程度的「結合」或「分離」的問題（Schmitt, 1996: 26-27）。

許密特強調他所謂的敵人，並不是一般的競爭者或對手，更不是我們私底下憎恨的人。一個人或一群人之所以成為我們的敵人，完全

只因為他們的存在有可能與我們產生對立。因此敵人只會是「公開的敵人」(public enemy)，完全與個人之間的好惡無關。我們與政治上的敵人對立、戰鬥、甚至加以剷除，不需要出自個人的恨意。而所謂「愛您的敵人」，也同樣只有在私領域中才有意義，因為公領域中我們與敵人的關係既非愛也非恨，我們只是與之對立、鬥爭 (Schmitt, 1996: 28-29)。¹⁰

政治既然是區辨敵友，那麼由誰來做這個區辨，自然也是一個重要的問題。在《政治的概念》中，許密特有時說這是主權者 (sovereign) 的事，有時說是全體人民的決定。但是在《政治神學》中，他就明確地主張只有主權者「才是例外情境下做出決定的人」。由於政治的敵友之分，也是在「例外、極端」的情境下才彰顯出其最完足的意義，因此一切都必須回到例外情況。「例外比常規有趣，常規證明不少什麼，例外則能證明一切」(Schmitt, 1985: 15)。主權的問題與例外極端的狀況息息相關，而主權者就是那個決定當下是否屬於極端緊急狀況、並決定採取何種手段以終結緊急危機的人 (Schmitt, 1985: 7)。由於主權者的決斷，是判定例外時刻以及敵友何在的根據，因此我們可以簡稱許密特的政治概念乃是一種「決斷論」。¹¹

¹⁰ 根據一般的瞭解，許密特的「敵人」觀念主要是指與自我對立並威脅自我的他者 (參閱蔡英文，1997：147)，但是也有論者指出，許密特的「敵人」不僅是自我的否定者，同時也是與自我處於辯證關係的他者。就像黑格爾《精神現象學》所提示的主奴辯證關係，敵人也是與我群不可割離的客體。只有在極端情境下，敵人才成為我們必須消除的對象 (參見姚朝森，2002：45-47)。

¹¹ 本文限於篇幅，無法詳細討論「決斷論」的複雜內涵，有興趣的讀者請參考張旺山 (2003，尤其是 pp. 203-210)。

(二) 多元論

當代另一位經常被提起、對「政治」概念別有創見的理論家，是漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）。鄂蘭的政治思想比較奇特，無法用自由主義、社會主義、國家主義、保守主義等傳統的分類加以形容。在相關文獻中，鄂蘭有時被稱為公民共和主義者，因為她標榜公共領域的價值與政治參與的重要性（Springborg, 1989）；有時被稱為現象學政治論者，因為她要我們擺脫傳統分析範疇的約束，直接觀察現存世界如何呈現（Ingram, 2002: 14-18）；有時被稱為存在主義思想家，因為她與雅斯培、海德格的學術背景相通（Hinchman & Hinchman, 1991）；有時則被歸類為後現代主義者，因為她的政治行動帶有高度差異化的特質（Villa, 1992）。這些詮釋都沒有錯，因為它們分別掌握到鄂蘭思想的某個層面。不過，就我們所關心的「政治」概念問題而言，筆者認為描繪鄂蘭最貼切的方式，是將她視為「多元論」者。¹²

「多元論」（pluralism）可以有許多理解方式，鄂蘭的多元論是表現在她主張「政治」（politics）與「多元性」（plurality）之間的密切關係。鄂蘭說：「如果人類不是以多元的樣貌存在，政治根本無法想像」（Arendt, 1994: 443）。¹³ 她的意思是說：政治活動之所以可能，主要是因為每個人都是獨特的個體。為了表現個體性，也為了使個體與個體之間的連結得以建立，人乃透過言語與行動呈現自我、溝通互

¹² 關於鄂蘭政治思想比較全面性的討論，請參閱蔡英文（2002）。

¹³ 在一篇專門討論「哲學」與「政治」之關係的文章中，鄂蘭也以堅定的口吻宣布：「雖然哲學家必須與人們的日常生活瑣務保持距離，但是如果他們想要獲至真正的政治哲學，就必須把人類的多元性當成他們驚嘆、沈思的對象。因為人類的多元性造就了全部的人間事務，包括最壯盛偉大的事蹟以及悲傷感人的故事」（Arendt, 1990: 103）。

動，這就構成我們所說的政治領域。相反地，假使人類不是以多樣面貌存在，而是如同一個模子鑄造出來的眾多個體，那麼展現特性的言語行動將成為多餘，所有人的行為都可以被我們以模式化的方式加以預測。在這種情況下，人與人之間的互動與結合，只要用最簡單的符號語言就可以完成，政治將不再存在。

在《人之處境》(*The Human Condition*)中，鄂蘭為多元論政治觀做了詳細的陳述。她說人類活動的生命(*vita activa*)基本上可區分成三種主要型態：勞動(labor)、製作(work)與行動(action)。這三種活動之所以產生，主要是因應人類幾個重要的生存條件(human conditions)。人必須維持生命，所以人進行勞動。人必須生活在一個舒適自在的後天環境中，讓生命有安頓綿延的感覺，所以人會製做出種種器物以及文化產品。但是更重要的，由於人乃是以多樣貌不斷誕生出來，所以人必須有所「行動」——必須發展出語言與行動。

行動是唯一直接發生在人與人之間，而沒有其他事物中介的活動。它相應於多元性這個人類的存在條件，也就是說，相應於眾多的人、而非獨一的人，生活居息於世界上的事實。雖然人類處境的所有面向都多少與政治有關，但是多元性卻特別是所有政治生活的條件——它不僅是政治生活的必要條件，也是其充分條件。因此在羅馬人的語言中(羅馬或許是我們所知最具政治性的民族)，他們視「活著」與「在人群之中」為同義詞，而「死去」則與「不再處於人群中」同義。……事實上，如果人類只是同一模型的無盡複製，而其天性或本質人人相同，其行為又完全如其他事物之本性般易於預測的話，那麼行動將是毫無必要的奢侈浪

費，也是任意干擾行為法則的東西。可是，多元性是人類行動的條件，因為我們一方面完全相同——同為人類，另一方面每個人卻又不同於任何已過世、活著或尚未出生的人（Arendt, 1958: 7-8）。

嚴格講，鄂蘭並不是以「多元性」來界定「政治」。鄂蘭說，政治的經驗領域是行動，而行動指的是人類表達自我特性的言行。因此，政治生活的內涵乃是與同儕在公共場域裏共同行動，大家一起以語言與動作迎向世界，從而肯定自身的存在並開創新局。這些活動所帶來的滿足喜悅，正是政治生活的樂趣所在（Arendt, 1968: 263）。¹⁴但是，展現自我特性的言行並不是憑空出現的東西，它們必須來自不同個體之間的接觸、磨擦與合作。如同鄂蘭所言：每一個個體皆具有特性（distinctness），言行的意義在於顯現（reveal）這些特性。透過言行顯現，我們才真正具有生命，讓別人可以辨識出「我是誰」，而不只是「我是什麼」（Arendt, 1958: 175-179）。因此「政治」指涉的不只是「言行」，而是「呈現多元特性的言行」。

正因為言行必須是多元性條件之下的言行，所以政治不能取消多元性，而必須保障多元性。許密特認為政治的意義在於分辨敵友、進行戰鬥，鄂蘭則完全與之相反。她絕不同意世間的存在僅能化約為敵人與朋友兩種範疇，更不同意行動的意旨只是為了戰鬥。戰鬥所需要的工具是武力或暴力，而鄂蘭認為暴力只會迫使對方噤聲、壓制自主

¹⁴ 鄂蘭的原文是：“the actual content of political life …… (is) the joy and the gratification that arise out of being in company with our peers, out of acting together and appearing in public, out of inserting ourselves into the world by word and deed, thus acquiring and sustaining our personal identity and beginning something entirely new.” (Arendt, 1968: 263)

性行動，可說是最違反政治本質的現象。在著名的〈論暴力〉一文中，鄂蘭明確區分暴力與權力的差別。她說暴力基本上是一種工具性的範疇，而權力則是目的性的存在。我們一般以為權力是「命令—服從」的支配關係（就像韋伯所定義的），而暴力則是其中最激烈的表現方式。鄂蘭說這種想法對錯參半，因為暴力確實是「迫使他人服從自己意志」的一種工具性力量，但是權力則與此無關，它是「一切政府的精髓要素」，它本身就是一個目的。暴力的行使要靠其所追求之目的來合理化，而權力則不需要合理化（justification）。權力自始存在於政治共同體的本質之中，它所需要的只是正當性（legitimacy）。目的可以合理化手段，所以暴力的理據指向未來即將達成的目的。正當性來自最初成立的宗旨，所以判斷權力運行得當與否，要回溯到過去人群聚集成政治團體的時刻（Arendt, 1972: 150-151）。

鄂蘭的說法令人聽來迷惑，因為她的權力觀念完全不同於一般流行的見解，而是根據古代希臘羅馬共和思想所整理出來的一種概念。她說：「權力不僅相當人類的行動能力，而且是指協力合作的行動能力；權力絕不可能專屬於某一個人，它是屬於團體所有。只有當團體聚集在一起時，權力才能夠維持存在」。她對權力的定義其實與她在其他著作中對「行動」與「自由」的界定息息相關。權力萌發於人際之間，是人們集體行動的徵象，也是促使公共領域存在的因素。這種權力概念必然是變動不居、無法衡量的。只有當言語未流於空洞欺人，而行動也未淪為摧殘世界的殘酷工具時，權力才算以其原始面貌真實呈現。它不是宰制關係，它是政治之所以為集體行動的一種質性。¹⁵

¹⁵ 以上兩段文字取材自江宜樺（1996：ix-x）。

我們從以上的討論可以看出，鄂蘭的政治概念與韋伯或許密特的概念相去甚遠，反而與古典時代的亞里斯多德比較接近，但也不純然是亞里斯多德的再現。筆者以「多元論」形容此種政治概念，用意在於指出人類世界的多元樣貌，乃是這種政治概念的起始點與關照所在。至於這些多元並立的個體是否能夠找到某種共識，以做為建構社會秩序的基礎，則言人人殊。鄂蘭本人雖然提倡溝通互動，但是她對理性共識能否達致並不特別樂觀。而我們接下來要討論的自由主義哲學家羅爾斯，則相對地樂觀許多。

（三）公共理性論

羅爾斯是當代自由主義的代表人物，討論羅爾斯的「政治」概念，即等於討論當代自由主義的政治觀。事實上，近年來學界關於自由主義政治觀的檢討或辯論汗牛充棟，我們既不可能也無意一一加以分析。本文所能做的，乃是點出羅爾斯對「政治」的思考有何特點，並比較其說法與他人之異同。此外，由於羅爾斯從《正義論》、《政治自由主義》到《作為公平的正義》，不斷調整、修正他學說的重心與論證細節，本文限於篇幅，無法逐步分析比較其異同，因此以他最後的陳述《作為公平的正義》為主要依據，集中討論他對「政治領域」、「政治性正義觀」等問題的看法。由於我們的興趣不在介紹羅爾斯的學說體系，因此下文的呈現方式也不同於一般討論羅爾斯的二手文獻。¹⁶

¹⁶ 國內目前似乎只有錢永祥（2001：271-294）針對羅爾斯的「政治」概念有所討論，但是由於該文完成於1995年，而《作為公平的正義》出版於2001年，因此若干論點與羅爾斯後來的說法仍有所出入，譬如社會整體有無自身的目的、社會整合主要指涉國家或公共政治文化等等。不過，該文所提出的問題意識以及初步的回答，對我們理解羅爾斯的政治概念幫助甚大。

羅爾斯並沒有直接對「政治」這個概念下定義，但是從他討論「政治的領域」(the domain of the political)以及「政治性的正義觀」(a political conception of justice)這兩個重要觀念的文字中，我們可以清楚看出他對「政治」概念的理解與用法。

首先，「政治的領域」是由兩種「政治的關係」(political relationship)加以界定。第一，政治社會是一個封閉的社會，其成員無法隨意自由進出。人們因為出生於這個社會而進入其中，因死亡而離開這個社會。居住在這樣的政治社會，受其基本制度結構影響的人們，構成了一種政治關係。第二，為了執行法律，政府所行使的政治權力(political power)本質上是一種強制性的權力。即使在立憲政體中，政治權力雖然可視為所有平等公民集體行使的權力，但是仍然無法否認有些人並不接受這種權力背後的正當性、或質疑某些法律的正當性。換言之，在政治領域中，政府與人民的關係必然帶有某種強制性質，人與人之互動並不是完全出於自願(Rawls, 2001: 182)。¹⁷

這兩種「政治關係」所試圖說明的，是政治社會(或政治領域)的先天限制。羅爾斯雖然是個自由主義者，而且他的正義理論也號稱繼承契約論的傳統，但是他並不是不清楚現實狀況中，所有國家(或類似的政治社會)必然建立在歷史的任意性及支配關係之上。就此而言，他跟任何我們討論過的理論家都沒有什麼不同。不過這只是一個

¹⁷ 用羅爾斯的話來講，「『政治性的』(the political)是不同於『結社性的』(the associational)，比如說，『結社性的』是自願的，但『政治性的』卻不是；它也有別於『家庭的』和『個人的』，後兩者是情感性的，『政治性的』也依舊不是」(Rawls, 2001: 182)。本文所採用的翻譯出自姚大志的譯本(Rawls, 2002)。這些觀點，其實在《政治自由主義》中已經發表，只不過當時羅爾斯用的是「憲政體制中的政治關係」(the political relationship in a constitutional regime)，參見Rawls (1993: 135-136)。

起點，重要的還是要看他如何「規範性」地界定「政治」。

羅爾斯另外一個跟「政治」概念有關的討論（同時也是規範性的討論），是在「政治性的正義觀」這個問題上。早期羅爾斯在發展正義理論時，並沒有特別強調這種正義觀必須是「政治性」的正義觀。然而至遲到八〇年代以後，他已經清楚意識到他所提倡的「做為公平的正義」（justice as fairness）不能成為一個奠立於特定哲學傳統、企圖適用於全體人類社會的正義觀，因此，羅爾斯一方面強調正義論不預設任何整全性學說（comprehensive doctrines），另一方面也聚焦於自由主義社會的討論。他認為任何一個具有公共政治文化的民主社會，都會蘊育出核心的政治價值（political values），這些價值彼此相互扣連，構成一個極為重要的價值族系，而由「做為公平的正義」這個政治性的正義觀加以表述（Rawls, 2001: 181-182）。至於為什麼「做為公平的正義」會被特別強調為「政治性」的正義觀，羅爾斯提出如下三點說明：

1. 因為「做為公平的正義」是針對民主社會的基本結構而發，它的適用對象是一個社會的基本政治、社會、經濟結構，而不是諸如道德信念或宗教之類的東西。
2. 因為這個正義觀並不預設或依賴於任何一套整全性的哲學、宗教、或道德學說，用羅爾斯自己的術語來講，這個正義觀是「獨立自持」的（free-standing）。
3. 政治性正義觀的表述方式，乃是儘可能只以民主社會的公共政治文化業已蘊涵的一些基本觀念來呈現，而不涉及其他觀念。譬如「自由平等的公民」、「社會做為一個公平合作的體系」等，就屬於民主社會的基本理念（Rawls, 1993: 11-14; Rawls, 2001: 26-27）。

羅爾斯所講的三項「政治性」的特徵中，第二項與第三項可說是

互補的。一方面，他強調「做為公平的正義」不必預設任何哲學或道德性的學說；另一方面，他表明這個正義觀所依賴的只能是民主社會的基本理念。這兩項特徵共同指向一問題，那就是：究竟什麼基本理念或政治價值，可以支撐起「做為公平的正義」，而不必仰仗任何哲學、宗教、或道德性的學說？羅爾斯的答案是：由兩類不同的政治價值所構成的價值族系，可以成為「政治性的正義觀」的內涵。第一類政治價值被他稱為「政治正義的價值」，包括平等的政治及公民自由、公平的機會平等、社會平等與經濟互惠等等。第二類政治價值又稱為「公共理性的價值」，指涉我們進行公共討論時所必須滿足的條件，例如判斷、推論和證據的正確使用，講理的德性，公正無私的德性等等，這些條件將有助於確保我們的公共討論是「自由、公開、通達、合理」（Rawls, 1993: 223-225; Rawls, 2001: 91-92）。

為什麼第二類的政治價值叫做「公共理性」呢？與「公共理性」相對立的難道還有「非公共理性」嗎？羅爾斯說「公共理性」是當我們以平等的公民身分，為了善用國家的強制力於每個人身上，而採取的適當推理形式。而「非公共理性」則是當我們以社會中的個體或個別結社者的身分，針對我們本人關心或結社組織所關心的問題，進行推理或決定時所應用的理性。前者與整個政治社會有關，後者與公司、工會、大學、教會等結社組織有關（Rawls, 2001: 92）。「公共理性」的重要性，在於提供民主社會公共討論時所必備的基礎，假如我們不相信公共理性的存在，則一個民主的多元社會將無法形成任何共識。對於這種公共理性的特點，羅爾斯進一步闡述如下：

所有的推理方式——無論是個人的、結社的，還是政治的——都必須包含某些共同的成分：推論原則和證據規則；必須使判斷、

推論、證據，以及正確性和真理的標準相互融合，結成一體。否則它們就不是推理的方式，而是其他別的什麼東西：不過是說服技巧或修辭學而已。學習和使用這些概念和原則的能耐是我們共同的人類理性的組成部分。我們關切的是推理（reason），不是漫談（discourse）（Rawls, 2001: 92）。¹⁸

顯然，促使羅爾斯相信民主多元社會可以進行溝通討論、並進而達成交疊共識的要件，就是「政治正義的價值」與「公共理性的價值」；而「共同的人類理性」（common human reason）在其中扮演了關鍵的角色。簡單地講，羅爾斯的自由主義以肯認合理多元主義為出發點，認為在近代以後的民主社會中，各種自成體系的價值學說必然同時並立。如何使這些南轅北轍、甚至衝突對立的學說和平共存，有賴於人們運用公共理性，在不偏袒任何一套學說的情況下，形成政治社會的基本運作原則，如此方有符合正義觀念的良序社會可言。我們可以看出，公共理性之所以能夠發揮整合的功能，不僅僅因為它是一個（特定的）民主社會政治文化的結晶，也是因為它與（普遍的）人類共同理性有所關聯。雖然羅爾斯始終把公共理性界定為自由主義社會下的產物，而不要求「非自由民主社會」也具有此種政治價值，但是他對於公共理性逐漸擴展至非自由民主社會，以使「萬民法」（Law of Peoples）的基礎得以建立，似乎抱持樂觀的期待（Rawls, 1999: 121-123）。和果前述分析無誤，讀者就可以理解為什麼本文並不把羅爾斯的政治概念歸類為多元論，而必須進一步把它視為公共理性論。因為儘管羅爾斯與鄂蘭一樣尊重人類的多元性，並同樣對立於

¹⁸ 本段文字採用姚大志之翻譯，見 Rawls（2002: 115）。

韋伯與許密特那種決斷論色彩濃厚的政治觀，但是他比鄂蘭更相信公共理性在建立正義社會上的重要性。最終而言，是這種公共理性保障了民主社會的穩定性，成就了「政治性」的正義觀，因此，我們說羅爾斯是個公共理性論者。

（四）基進民主論

羅爾斯的理論一向引起學界愛憎分明的反應，就本文所討論的「政治」概念而言，同樣有許多不滿的聲音。其中反應較為強烈並廣為人知的批判者，是「基進民主」理論家香塔·慕芙（Chantal Mouffe）。慕芙在 1985 年曾與拉克勞（Ernest Laclau）合作出版《文化霸權和社會主義的戰略》，替窘態畢露的馬克思主義把脈，主張以「文化霸權」概念做為左派批判的新武器，並提倡「基進民主」做為社會主義運動的新方向（Laclau and Mouffe, 1985）。隨後，慕芙將注意力轉向其批判對象——個人主義式的自由主義，並以「政治性」（the political）概念為核心，逐漸完成她所謂「基進多元民主」（radical and plural democracy）的理論建構。這些作品集結成書後，命名為《政治的回歸》（*The Return of the Political*），為我們反省羅爾斯自由主義式的政治觀，提供了一個絕佳的對比。

慕芙對羅爾斯所代表的主流自由主義思想有許多批判，其中與本文關係密切的是指責羅爾斯「否定了政治、迴避了政治」。她說自由主義的基本策略是劃分公領域與私領域，將所有爭議性的哲學、道德、宗教問題放進私領域，讓各種信仰的支持者將這些事情當成私人事務處理；然後在公領域中假「國家中立」之名，提倡某些彷彿不可質疑的政治價值，以之導引出政治社會資源的分配原則，並美名之為

「交疊共識」。慕芙認為這種理論策略令人無法苟同之處包括：第一，公共的政治領域完全排除社會中真正具有爭議性的問題，使衝突與不滿被無情壓制，剩下的只有個人利益的理性算計與互利交易，這是「政治」的窄化。第二，將政治活動限縮在「自由平等公民」的理性協商之上，完全漠視人類政治行動的集體特性及非理性特質。但是迴避集體的激情，只會導致政治學無力處理諸如認同政治或法西斯主義所帶來的挑戰。第三，自由主義喜歡訴諸理性，但是「合不合理」的界定卻只能由現存民主體制的霸權決定，這說明了「國家中立」只是一個幌子，而理性政治所追求的交易共識更是自欺欺人的幻象（Mouffe, 1993: 48-52, 139-143）。

在慕芙對羅爾斯的批判中，我們已經可以意識到她自己的「政治」觀約略為何。但是完整的陳述，還是要看下面這段話：

當我們承認每一個身分認同都是相關於其他身分，並且每個身分存在的條件就是要肯定差異的存在（亦即承認「他者」將可扮演「構成性的外在」之角色），我們就能理解諸多「抗爭」（antagonisms）是如何出現的。在集體認同的領域中——這裏的問題在於如何透過界定一個「他們」來創造出「我們」——這種「我們／他們」的關係總是有可能轉變成「朋友／敵人」的關係。換句話說，它總是有可能變成許密特所說的「政治」。……因此，政治不能被局限為一種制度，也不能被想像為構成某個特定領域或社會層級。它必須被理解為內在於所有人類社會、並決定我們真正的本體性的一個向度（Mouffe, 1993: 2-3）。

對慕芙來講，「政治」的本質就是「抗爭」、是「衝突、對抗、

權力關係、以及各種從屬及壓迫型態」(conflicts, antagonism, relations of power, forms of subordination and repression) (Mouffe, 1993: 49)。自由主義由於極力避免面對這些生存條件上的現實，因此等於否定了政治。慕芙這番見解，與我們先前所分析的許密特如出一轍。事實上，慕芙完全不諱言她對許密特的推崇，也不否認她的抗爭理論來自許密特敵友區辨的啟示。不過，她畢竟不是許密特的翻版。她雖然認同許密特把人群之間的「敵意」視為政治關係的核心，但是她的目的卻是「與許密特一起思考，反對他，並且利用他的洞察力來加強自由民主體制，以抵制他對自由民主的批評」(Mouffe, 1993: 2)。具體來講，她有兩個地方是不同於許密特的。第一，她主張將許密特的「敵人」觀念轉化成「對手」(adversary)。凡是在同一政治共同體之中的對抗者，基本上都應該被視為對手，而不是敵人。因為敵人威脅我們的生存，理當消滅；但對手只是立場不同，其生存的正當性必須被肯定。最終而言，只有那些「不接受民主政治遊戲規則的人」才可視為敵人，並可排除於政治共同體之外 (Mouffe, 1993: 4)。第二，許密特完全鄙夷自由主義，不承認自由民主體制有何可貴之處。慕芙則認為自由民主體制本身沒有錯，出問題的是我們用什麼方式去詮釋並落實自由民主。基本上她認為自由民主的政治理想是西方現代性的成果之一，雖然羅爾斯式的自由主義者將自由民主導向個人主義、普遍主義、理性主義的錯誤方向，但是「基進民主」可以爭奪自由民主的詮釋權，把自由民主變成重視群體、肯定差異與激情的嶄新型態 (Mouffe, 1993: 11, 21)。

慕芙對自由民主體制的詮釋確實相當獨特。她跟某些人（譬如 Macpherson）一樣，認為自由主義與民主政治的結合，是十五世紀西方歷史發展的偶然。原本自由主義者重視個人權利與自由，而民主政

治的支持者強調平等與參與，這兩組價值或理想並非完全契合。可是既然歷史的發展使他們匯合在一起，變成現代政治社會最有活力的制度形態，任何民主信仰者就應該設法在這個結合體之上加強民主的面向、抵制自由主義在經濟事務上所不斷製造的問題，以及種種迴避民主監督的企圖。因此，自由派與民主派比較像是「一個體制之中」的競爭者，而不是兩種不同體制的擁護者。慕芙主張我們維持並珍惜這種內在的緊張關係，而不要妄圖消解之（Mouffe, 1993: 150-151）。

但是，現存的自由民主體制畢竟不夠理想，因此慕芙主張我們要將之「基進化」——亦即將各種抗爭的元素引入民主過程中，好讓各種被壓抑的團體皆得以發聲。慕芙自己稱這種努力方向為「基進多元民主」的計畫（the project of radical and plural democracy），視之為「左派」陣營在馬克思主義與社會民主主義受挫之後的唯一選擇（Mouffe, 1993: 6-7, 152-153）。不過有趣的是，雖然慕芙標榜自己的理論是一種肯定多元主義的理論，但是她也像其他多元主義者一樣極力澄清自己並不是「相對主義」或「虛無主義」。¹⁹她說她「從不提倡完全的多元主義」，也「從不相信我們有可能避免排除某些觀點」。如此看來，她的理論好像跟自由主義沒有兩樣，但是關鍵在於：她願意明白承認她所看到的排除形式有那些、願意承認這些排除形式所蘊含的暴力，而不像自由主義者那樣，用一層理性的面紗把真相掩住（Mouffe, 1993: 145-146）。

也就在此處，我們可以清楚看到基進論政治觀的突破與極限所在。慕芙的基進多元民主主張「政治」的要素在於永無止息的衝突與抗爭，主張「民主」的精神在於「未決」（undecidability）與「不定」

¹⁹ 關於西方的多元主義思想家如何看待相對主義指控的問題，請參閱江宜樺（2003）及 Crowder（2002）。

(indetermination)。但是即使在最基進多元的制度裏，仍然不能保證沒有支配與暴力，而只能希望透過制度本身，支配與暴力會受到節制與抗衡。用淺顯一點的話來講，理想與現實之間總有一段距離，就如正義與法律之間永遠會有鴻溝。慕芙比較有自信的是：自由主義者會假借「理性共識」之名，欺騙我們相信鴻溝可以跨越、普遍人權確實存在。而她的理論則要揭發所有共識的偽善言辭，指出「普遍的人權」雖值得追求，但永遠不可能達致。讓「普遍性」維持在「不確定」的狀態中，正是民主政治存在的條件 (Mouffe, 1993: 144-147)。

如此，我們瞭解基進論的政治觀確實有其獨樹一幟的根據。慕芙與許密特一樣以衝突鬥爭為政治之核心，就此而言，她跟羅爾斯那種講求理性溝通的政治概念針鋒相對，也跟鄂蘭那種強調「協力行動」的觀點有些不同。可是她並不認為抗爭的目的是要消滅或排除對手，而是要揭發支配的不義，讓所有被壓迫的團體皆有解放的機會。就此而言，她是站穩在左派傳統的立場，跟許密特那種輕易結合右派國族主義的政治觀又有所不同。平心而論，雖然慕芙的基進民主理論援引的思想資產過於雜亂，與前面三種論述的理論根底厚實程度不能相提並論，但是這畢竟是一個新興且值得注意的流派。²⁰ 基進主義政治觀所面臨的挑戰，並不只是它們獨有的問題，而往往也是其他理論束手無措的問題。未來那一種觀點會對人類的政治生活產生最大的影響，目前無人敢於定論。

²⁰ 慕芙繼承馬克思主義的批判傳統，卻又接受自由主義的多元民主制度；其理論基礎兼採現代主義的政治論與後現代主義的知識論；在社群主義方面她援引 Charles Taylor 與 Michael Walzer 為同道；在公民共和主義方面她推崇 Quentin Skinner 的啟示 (Mouffe, 1993: 19-20)，這些素材並非不能匯整，但慕芙的湊合方式仍十分浮淺。

四、「政治」概念的幾個關鍵問題

經過前兩節的討論，我們瞭解到西方思想家對「政治」的定義與期待相當分歧。但是從一個鳥瞰的角度來觀察，我們也發現他們不約而同總會觸及一些相關的問題。這些問題包括：第一，如果把政治當成一個領域來看待，這個領域該如何畫定？換言之，政治領域與非政治領域的界線何在？區分標準是什麼？第二，如果把政治當成一種活動來看待，這種活動的特質是什麼？它有沒有什麼特定的目的或功能？第三，政治是否必然涉及（或蘊含）支配關係？是否必然與或明或暗的暴力行使有關？第四，政治的本質是理性的嗎？政治之中該不該講理性？第五，政治是否尋求秩序或規範的建立？這種秩序或規範是否可能？

我們相信「政治」概念一定還牽涉其他很多問題，但這五個問題應該是最根本的問題，因為幾乎每個討論政治概念的理論家都或多或少對此有所陳述。以下我們就一一檢討這些問題，試圖提出本文的看法。

（一）政治與公共性

前述所有理論家都承認政治是一個獨特的領域，而不是從屬於或化約於其他領域的一個次領域。政治領域不同於經濟領域、不同於文化藝術領域、不同於哲學探索的領域、不同於宗教信仰的領域……。這點沒有問題，但問題是：政治領域的界線在那裏？這個界線是根據什麼判準劃定的？

亞里斯多德說政治領域就在城邦之中，霍布斯與韋伯說是在國家這種團體，他們的用語不同，但指涉的方向一致。許密特故弄玄虛，說政治與國家不能劃上等號，也不能相互定義，因為「政治」乃敵友之區辨，其範圍可以無所不在。但仔細閱讀他的著作，幾乎可以肯定他講的敵友主要還是國家層次的敵友，而不是愛情中的敵友、生意上的敵友、或學術討論中的敵友。他說：「整體而言，國家做為一個有組織的政治實體，替自身決定了敵友的區分。在這個主要的政治決定之後，並且在這個決定的保護之下，眾多次要的政治概念油然而生」（Schmitt, 1996: 30）。他強調國家才是體現「政治做為最激烈、最極端的爭鬥」之所在，其他小團體的鬥爭只是仿效或寄生於國家層次的政治鬥爭。因此，我們有相當理由認定許密特的政治領域仍以國家為主要範疇，雖然這並不表示政治只表現在國家這個層次。

鄂蘭與羅爾斯都明白劃分公共領域與私人領域，而把「政治」主要限定在公領域之中，這點大致沒有疑問（雖然兩人對公私領域的區隔方式並不一樣）。慕芙比較複雜，因為她像許密特一樣強調政治可以無所不在，同時也猛烈批評自由主義劃分公私領域的不當。但是如果我們不要被修辭所誤導，就知道慕芙批評公私領域之分，其原因是反對羅爾斯把公領域弄成一個「沒有爭議、沒有抗爭」的領域，倒不是她真的認為某甲睡前習慣喝一杯酒、或某乙炒菜喜歡先放鹽等統統是公共領域的事。當睡前喝酒影響到葡萄酒的進口量或公衛政策的制定時，私人的事情會變成公共領域辯論的議題。炒菜、聽音樂、看書等等也都如此，但這並不表示這些活動本質上屬於公共事務。慕芙的後現代知識論及本體論只能將公私領域的劃界變得彈性與流動化，但無法在根本上否定公共領域的存在，以及公共領域與政治（亦即集體抗爭）的關聯。就此而言，她跟鄂蘭在界定公私領域時所採取的途

徑，有異曲同工之妙。²¹

因此，政治做為一個領域理解時，似乎與公共性（publicity）不可分離。國家或政府處理的事務、眾人共同的關懷、不同群體爭辯的議題、乃至個人隱私的界限等等，這些問題都具有公共性，是「政治領域」之內的事務。至於我們要如何決定一件事情（或一個人）已經進入公共領域，這是沒有簡單的標準答案的。本文認為，我們不能只認定那些具有敵友抗爭意涵的人與事才是公共事務，也不能只認定那些追求公共福祉的事務才是公共事務，更不能只認定那些接受自由、平等、寬容、公平價值為前提才進行討論的事務為公共事務。我們只能確定政治與公共領域或公共性有關，但公共領域或公共性的界定標準必然隨著相關人群的變動而變動。在過去，公共性與國家這種組織有比較密切的關聯；但是在現代，公共性會出現在許多不同的人類活動經驗領域。

（二）政治的特質與目的

有些思想家以政治活動的目的來界定其特質（譬如亞里斯多德），有些則強調政治沒有目的，或不能由目的來瞭解其特質（如韋伯與許密特）。本文認為，雖然各家說法差異極大，但其實他們都或隱或顯地指出了政治（做為一種活動）的目的，而且這個目的性也多多少少界定了他們心中政治活動的特質。

亞里斯多德大概是最直接了當的，他認為政治活動是自由平等公民的輪流統治活動，大家用理性言說決定城邦事務，以追求幸福美滿

²¹ 基本上，筆者對公共性的理解，比較接受鄂蘭的說法。詳細的說明請參閱江宜樺（2003:188-191）。

的生活。韋伯說政治是國家層級的支配領導活動，而國家不能由目的定義，只能由其特有手段（合法武力）來定義。但韋伯並沒有否定國家有其目的（他只說，不存在僅有國家才能實現的功能或目的），而且他對政治家心志倫理與責任倫理的討論，更呼之欲出地說明政治這種支配領導活動，必須以帶給人民生存與福祉為宗旨，否則就是「冒瀆了他的職業的守護神」、「有負權力帶給他的責任」（Weber, 1991: 219-221）。許密特同樣避免從實質內容去界定政治，強調他提供的只是政治領域特有的區辨標準，而非完整定義。可是我們十分清楚：「區分敵友」本身就是一個動作，而這個動作幾乎就是許密特「定義」政治（或大家認為許密特定義政治）的方式。更重要的是，區分敵友有一個目的，就是要結合盟友、對抗敵人，在敵人威脅我們生活方式之前，將敵人排除或消滅。換言之，政治的目的是維持我群的存在，政治不是沒有目的。

鄂蘭認為政治活動是大家協力行動、以言行表現自我並肯定彼此的活動，其目的是彰顯自由，並維繫一個多元的公共空間。²² 羅爾斯說政治活動是在不訴諸整全性學說的前提下，儘量依靠民主社會公共文化內蘊的價值，以進行理性協商追求共識的活動。其目的是要建立一個良序社會，或者說，一個符合正義原則的憲政民主社會。慕芙與羅爾斯唱反調，主張政治活動的特質在抗爭，不是講理。其目的是讓所有被壓迫的團體得以解放，並讓大家看清霸權支配的所在與形式。這幾位思想家對政治活動的特質皆有所陳述，而政治的目的也甚

²² 鄂蘭曾說行動不能以其動機或目的來加以衡量，而是要看它所彰顯的「原則」。她也說權力不是一個「手段—目的」的範疇，而本身就是一個目的，但是這些都是比較誇張的說法。嚴格講，政治行動除了表露行動者的獨特性之外，其目的還包括：實現自由、確保多元性、尊重生命價值、維持世界和平等等。

為明確，只是大家所見不同罷了。

如此看來，政治是有「目的」的，沒有目的的政治反而才費人思索。當然，我們這裡所謂的「目的」，並不是傳統「目的論」(teleology)意義下的「目的」(telos)，而是一般意義下的「目的」(end or purpose)。在現代用語裡，這種「目的」甚至與「功能」沒什麼區分。政治活動的目的或功能可以是「維繫共同體的生存」，也可以是「增進德性的生活」，或是「創造多元並存的社會」、「實現公平正義」、「揭露壓迫與支配」等等。這些目的都很崇高，至少沒有什麼授人以柄的地方。不同的思想家（或不同的人群）對於這些目的的高低優劣，當然會有不同的看法。他們甚至會認為其中有些目的難以並容，如德性的生活究竟會不會抑制自由多元社會的發展，或是為了共同體的存續我們要不要犧牲公平正義。但這些考量並不妨礙人們不斷試圖確立政治活動的目的，而一旦有了目的，政治活動該如何定位也就隨之明確。由於政治活動的目的及其特質會隨著歷史情境而變，而我們很難完全不顧情境脈絡的考慮，硬要以抽象的方式界定政治活動的目的與特質，因此，筆者稍後也會提出「適合我們當前情境」的政治定義。

（三）政治與支配

雖然本文認為政治活動的特質隨著相關人群的生存情境而變，很難有固定不變的答案，但還是有幾個經常被提起的特質，值得我們特別考慮。它們分別是「支配」、「理性」、與「秩序」，我們先從「支配」談起。

不管如何定義政治活動，有人認為政治必然涉及「支配」

(domination) 或「統治」(rule)，從而也就涉及韋伯定義下的「權力」(power)，因此「沒有支配意涵、沒有權力關係」的政治是不存在的。這個說法究竟成不成立？

從經驗層面來講，這個說法是絕對正確的。因為就實際經驗講，人類從來沒有出現過烏托邦式的社會秩序。只要是一定規模以上的人群，就必然產生領導（支配）與被領導（支配）的現象。君主、帝王、巫師、酋長、長老、活佛、總統、首相，更不用講黨魁、主管、軍官、領班、組長等等無數的次級領導階層，他們都是握有權力的支配者。整個政治世界與這個嚴密度不一的層級支配體系息息相關，如果沒有權力支配、沒有為了追求支配權力引發的一切現象（如競選、政變、革命、卡位、謀略、鬥爭），那就等於沒有政治。

可是，如果就規範層面討論，政治究竟「該不該」落實在權力支配關係上，則是一個相當複雜的問題。毫無疑問，有些思想家認為政治「就是應該要有支配領導」，因為人與人之間才智能力並不相等，為了謀求最好的集體生活品質，由比較優秀的一部分人來統治另外一部分人，是符合自然秩序且正當的。我們可以想像，古代的柏拉圖與現代的韋伯，都是這種想法的代表。可是另一方面，也有人認為政治不應該變成專家的禁臠，因此統治活動必須讓所有人平等分享。亞里斯多德為「政治統治」所提供的理據，以及慕芙替「基進民主」想到的說法，是這種「反支配」論述的典範。從某種意義上來看，這個爭辯可以說是「民主」與「非民主」論述的另一種表現，「非民主」論述曾經在西方歷史上長期當道，而目前則是「民主」論述流行的時代。當代主流的政治思想，基本上是反對將政治與支配掛鉤的。

除了「政治該不該有支配關係」之外，另一個規範性的問題是「如果政治不可避免支配，則支配的正當性依據應該是什麼？」關於

這個問題，不同的政治理論家照例有不同的答案。古典時期的柏拉圖會說這是「善的知識」——只有真正掌握善的知識的哲學家才具有統治的正當性。亞里斯多德反對知識決定論，主張「有德性的人、能增進城邦幸福生活的人」才應該統治，而且要「輪流統治」。霍布斯認為支配的正當性在於和平秩序的建立與維護，羅爾斯則可能希望強制性的關係只是正義社會不得已的代價。

本文認為在經驗層面上，政治的定義不能排除各種支配形式，否則我們將輕易「定義掉」無數原本值得觀察瞭解的現象。譬如，我們不能像某些理論家那樣，先是說政治必須依賴希臘人的經驗定義為平等之治，然後再說這個概念只有西方有之，從而論斷東方人不知政治為何物，因此不必研究近代以前的東方政治。如果我們承認政治的經驗性定義與權力支配有關，那麼中國、埃及、波斯、印度、西藏、乃至各地原住民族，便都有值得研究的政治現象。可是，在規範層面上，本文主張政治「不應該」以權力支配為其本質，否則我們只能眼睜睜看著權力競逐者恣意壟斷「政治」行動，使政治領域藉由更多人的參與不斷改善體質的期待落空。鄂蘭在詮釋「行動」的意義時，強調它的「開創、領導」性格，並以此取代傳統的「支配、統治」，可說是深獲筆者之心。如果政治領域中「強制性支配」的現象能夠減少，「心悅誠服的領導」能夠增加，那將是十分令人欣慰的事。而一旦領導與被領導的關係能以「心悅誠服」的方式呈現，就等於具備了正當性的基礎。至於這個基礎會是什麼，倒不是極端重要的問題，雖然筆者個人比較希望它跟理性有關。而理性為什麼應該與政治活動有關，正是下一小節要談的問題。

(四) 政治與理性

與權力支配方向相反，但同樣經常被視為「政治」不可或缺的要素者，是「理性」(reason)。有人認為政治行動必然涉及理性，也應該應用到理性。亞里斯多德的「理性言說」、羅爾斯的「公共理性」、或是本文未及討論的哈伯瑪斯所提倡的「溝通理性」等，都強調政治互動要有理性。可是另一方面，也有人強烈否認政治與理性的關係。許密特認為決斷敵友關係是一個存在主義式的動作，與理性無關。他甚至還說政治上的敵人，不必是道德上的惡者或經濟上傷害我們利益的人，可見政治與理性無關。順著許密特的理路，我們看到慕芙也否定政治的理性內涵。她不僅嘲諷羅爾斯的理性共識論，還明白主張政治應以激情 (passions) 為尚。沒有激情，自然沒有抗爭的力量，也就沒有政治。

徹底否定理性的人，其實往往只是因為被否定的理性原本太過狹窄，而不是真的認為政治可以完全不講理性。羅爾斯的理性共識論之所以引人反感，主要是他對於何者堪稱「合理」(reasonable)、何者堪稱「不合理」(unreasonable)，給了一個「不太講理」的說法。雖然在定義上，羅爾斯對「合理」的界說相當得體（他認為合理的人就是願意提出符合公平合作條款原則的人，同時也樂於承認別人的公平合作條款，並準備為了實行這些承諾而付出代價），可是當他由原初情境出發，歷經種種預設與推理，認為「合理的人」應該都會同意他為良序社會所提出的正義兩原則時，他顯然無法理解，這個推理過程中有太多假設別人並不接受（也沒有被說服），而最後的正義兩原則更是問題重重，很難說是唯一或比較合理的社會建構原則。因此，慕

芙才會批評說：「那些不同意這些推理或原則的人，就被視為不講理或不理性的人」，而劃分理性與不理性的動作，「經常就是既有霸權的表述」(Mouffe, 1993: 143)。

平心而論，慕芙本人並不是完全否定理性，尤其不至於反對羅爾斯對「合理」的基本定義。否則，我們很難理解慕芙自己會承認基進多元民主中也無法避免排除，並明言排除的標準就是「接不接受民主政治」。慕芙著書立說、批判對手，這整個活動已說明她「正在跟別人說理」，而不是悶聲不響去丟炸彈或放火燒殺。問題是：羅爾斯界定的公共理性確實太窄了。羅爾斯說公共理性必須講求「推理原則、證據規則、真理標準」，不只不能運用「修辭學與說服技巧」，而且還要「堅持使用無有爭議的科學方法論和結論」。但是，政治中的理性何曾如此嚴苛？公共討論的推理為何必須如此學究化？如果根據羅爾斯的標準，那麼討論墮胎的問題時，引述生物演化論的人是理性的，引述聖經或佛經的人是不理性的。討論國家認同問題時，提得出民調數據的人是理性的，講述民謠歌曲如何讓他熱血澎湃的人是不理性的。政治討論變成學術殿堂的教學，高尚則高尚，問題是有幾人以為然？

本文認為，政治不能不講理性（這是跟上一個問題相關的），但理性不能用羅爾斯的方式來界定。從最寬廣的意義講，「理性」是指我們可以瞭解、可以接受的說法。當我們對某個人所做的某件事、或某個現象本身進行瞭解，並且在瞭解之後覺得可以接受，則這件事或這個現象對我們就是合理的。如果政治領域中的互動各方，都能努力以他方可以瞭解、可以接受的方式推出自己的主張，則大家就是在做一件講理的事，而每個人都是理性的人。反之，如果有任何一方明明無法提出別人可以接受的理由，卻以強迫、威嚇或訴諸權威的方式達

成自己的目的，那就是不合理、不講理、不理性的行為。我們這個定義比起羅爾斯的定義，當然要寬鬆很多。然而它卻更符合羅爾斯「公共理性」的精神——亦即對話各方都在「公平合作條款」的原則下提出主張，並願意承認別人所提出任何符合公平合作條款原則的主張之正當性。政治如果能夠這麼講理，權力支配的現象必能大幅減少。因此，就規範面來講，本文主張政治應該講理性，不要訴諸暴力。

（五）政治與秩序

我們在上面第三點已經談到支配或統治的問題，並且主張政治應儘量減少支配。但是許多理論家認為只有透過權力支配，人群組織才能建立秩序，而秩序是政治共同體之所以存在的重要目的。那麼，如果我們主張政治行動（在理想上）應該免除支配，政治社會是否會因此失去秩序（order）呢？

「秩序」自古以來即為大多數政治思想家不斷宣揚的價值，柏拉圖追求秩序、亞里斯多德也追求秩序；霍布斯追求秩序、洛克也追求秩序。不管思想家的理論系統屬於那種流派，也不管他們建立秩序的手段是什麼，「秩序」確實彷彿是眾人一致承認的價值。柯瑞克（Bernard Crick）曾說：政治起於人群的聚合，人群各有不同的利益與傳統，因此如何在特定領域內維持共同的秩序乃政治之首要考慮（Crick, 1972: 18）。這裏所講的秩序，當然不是專指刀劍法令強行創造的秩序，也包括其他各種方法所促成的共同規範（common norm）。

許多人不喜歡秩序，尤其是壓迫性的秩序。這點我們完全瞭解，因為壓迫性的秩序必然意味著暴力支配。但是如果秩序有可能以非壓

迫、非洗腦的方式形成，那麼政治該不該追求秩序？

事實上，筆者認為完全沒有壓迫的秩序是不可能的，可是我們有可能把壓迫降到可以接受的程度，然後以此種秩序做為政治活動追求的目標之一。首先，我們要解釋為什麼秩序對政治有重要性。霍布斯曾提出自然狀態來震懾那些反對秩序的人，我們不必運用這種極端的推理。我們只要瞭解人們一旦聚集成群，就必須處理共同關切的事務，並做成具有拘束力的決定。除非人們的思慮及利益完全一致，或者人性利他的傾向永遠重於自利，否則我們不可能出現「無需共同規範的烏托邦」。秩序其實就是集體生活得以運行的必要條件，沒有秩序的社會等於沒有社會。就連提倡抗爭最力的慕芙也知道，基進民主並不是要顛覆一切秩序，使人們生活在混沌之中，而是要盡力追求一個容許最多異質性的民主社會。

因此，政治該考慮的不是要不要秩序，而是要什麼樣的秩序。本文主張秩序的建立與維持，是一個永無終止的工作。每個時代的人，都應該以他們彼此認為合理的方式，嘗試形成最大多數人共同接受的規範。然而有鑑於客觀環境會不斷改變，而因生死或其他原因進出社會的人也不斷改變，因此規範勢必不斷遭受挑戰，從而必須重新修改或完全來過。羅爾斯理想中「穩定的交疊共識」，在政治生活中其實是完全不切實際的幻想。倒是葛雷（John Gray）提倡的「暫訂協議」（*modus vivendi*），還有可能成為不斷變遷中社會的規範基礎。無論如何，我們要注意的是，秩序或規範的建立，必須儘量符合「心悅誠服」與「相互承認」的要求，以保障社會中各種合理的異質性都能獲得尊重。這一點對少數團體尤其重要，因為他們最容易成為集體秩序下的犧牲者。可是，如果我們徹底放棄秩序，徹底否定我們對殺戮、搶奪、偷竊、欺騙等行為進行規範的正當性，則人類社會不可能存在。

五、初步界定與後續問題

本文從「概念史」的角度切入，分析「政治」概念在西方思想史上的幾種主要陳述形式，以及它們之間的起承轉合、差異對比。這些形式包括亞里斯多德的「群居互動、理性言說」、霍布斯的「平等締約、服從主權」、韋伯的「自主領導、權力支配」、許密特的「敵友之分、主權決斷」、鄂蘭的「言行彰顯、多元空間」、羅爾斯的「公平合作、理性共識」、以及慕芙的「揭露支配、永恆抗爭」等。雖然這些形式並沒有涵蓋概念史上所有可能的陳述，但它們的確具有相當的代表性，可以幫助我們窺見「政治」概念的複雜面向與矛盾分歧。

在分析過概念史上的著名典範、以及這些定義所牽涉的幾個常見問題之後，筆者在此也試圖提出自己的看法，替本文的探索劃上暫時休止符。本文認為，「政治」的概念可以分成兩個層面，一個是經驗性的定義，告訴我們政治在現實生活中指涉那些現象；一個是規範性的，建議我們理想的政治應該意謂著什麼。經驗性的定義是用來幫助我們察覺日常生活中那些人、事、物與政治有關，不要忽略某些值得注意的現象，也不要沒有根據地將非政治性的事務與政治性的事務混為一談。相對地，規範性的定義是用來描繪一種比較美好的圖像，鼓勵我們在進行政治活動時以之為標竿，使人性得以提升、世界更臻完美。但是規範性的定義並不是可以天馬行空、隨意幻想，而必須奠立在人類注定無法超越或改變的事實基礎上，如此其提示的方向才能顯得既有吸引力，又非全然不可能，使人們在企盼中，緩慢而不中輟地向理想邁進。因此，如果有人把「政治」規範性地定義為：「人人存善去惡、成就地上天國」，或「創造一個不需法律、不需政府、不需

任何共同規範的烏托邦」，那麼其意義就不大了。

在經驗性的定義方面，本文認為「政治乃是人們為了決定公共事務的處理方向，而表現為辯論、溝通、對抗或支配的各種行為」。這個定義納入了「公共事務」、「共同決定」、「溝通合作或對抗支配」等要素，涵蓋了我們可以妥適稱為「政治」的大部分現象（也許仍有無法顧及的情況）。但是，它並不以「國家」為唯一指涉對象，而代以意義較具彈性的「公共領域、公共事務」概念。它也不以「理性溝通」或「暴力支配」為政治活動唯一的表現方式，而是將兩種對立的情況都視為政治的實存現象。我們希望這個定義，多少有助於人們辨識「政治」之所在。

在規範性定義方面，本文主張「在一個多元社會中，政治應該是所有關注公共事務的人，以彼此認為合理的方式，不斷試圖建立強制性規範，以謀求人民福祉的活動」。這個定義像羅爾斯、鄂蘭或慕芙一樣，承認人類社會必然會是一個多元文化、多元價值信仰的社會，並且也認為這種多元性是一項值得肯定、值得珍惜維護的事實。在多元性的前提下，當我們試圖形成任何具有強制性的決定（或規範）時，就必須以講理的方式（而不是暴力脅迫的方式）進行。至於什麼才是「講理」或「理性」，上文已經解釋，此處不再贅言。此外，這個定義也強調「規範建立」是一個不斷進行的過程。隨著人類生存情境的改變，我們必須容許舊有的規範接受質疑、挑戰、修正或顛覆，因為這是確保少數聲音得以存在發展、甚至變成主流價值的憑藉。事實上筆者不相信有任何規範能夠超越時空、永恆不變。不過，凡是經得起時間考慮的規範，應該也是以謀求人們幸福為宗旨的規範。所有公然敵視人類、公然以製造災難為樂的舉動；或是戴著促進公益的面具現身，卻以謀求私人或黨派利益為實質的行為，都不是理想的政治

行為。

最後，本文在結束之前，也想提出一個令人困擾的問題，以供未來繼續思考「政治」問題之參考。那就是：截至目前為止，絕大部分討論「政治」概念的文獻都以西方歷史經驗為基礎，也都以西方思想的資產為立論依據。雖然這些文獻（以及這種「以西方為典範」的途徑）對我們理解「政治」確實貢獻良多，但是筆者懷疑純粹奠立於西方經驗與西方思惟的政治概念，會不會窄化我們對政治應有的、以及可能有的理解？西方學術文化的主導勢力，已經使不少西方學者做出「政治基本上是一個西方概念」的荒謬斷語，然而我們更擔心的是非西方的經驗與思想，是否會在學術規範全球化的潮流下，不當地遭到漠視或平白流失？本文認為，為了使我們對政治有更全面、更細緻的瞭解，所有非西方的各種文明都應該獲得尊重與重視，以便從中發掘出我們意想不到的寶藏。因此，對各文明「政治」概念的深入研究，應該是值得繼續努力的方向。

參考文獻

中文部分

江宜樺

- 1995a 〈「政治是什麼？」——試析亞里斯多德的觀點〉，《台灣社會研究季刊》，第十九期，頁 165-194。
- 1995b 〈政治社群與生命共同體：亞里斯多德城邦理論的若干啟示〉，陳秀容、江宜樺編，《政治社群》，台北：中研院社科所，頁 39-75。
- 1996 〈導讀〉，蔡佩君譯，《共和危機》，台北：時報文化。
- 2004 〈公共領域中理性溝通的可能性〉，收入許紀霖編，《公共性與公共知識分子》，南京：江蘇人民出版社。

姚朝森

- 2002 《決斷、政治與人的存在——許密特政治思想之研究》，高雄：作者自刊本。

苑舉正

- 1998 〈亞里斯多德看政治：理想與現實之間的折衝〉，《當代》，第 129 期，頁 24-37。

陳瑞崇

- 1996 《從「生養教育」論亞里斯多德《政治學》》，台北：唐山。

張旺山

- 2003 〈史密特的決斷論〉，《人文及社會科學集刊》，第十五卷第二期，頁 185-219。

蔡英文

- 1997 〈兩種政治的概念：卡爾·史密特與漢娜·鄂蘭〉，《台灣社會研究季刊》，第二十七期，頁 139-171。
- 2002 《政治實踐與政治空間：漢娜·鄂蘭的政治思想》，台北：聯經。

錢永祥

- 1992 〈偉大的界定者：霍布斯絕對主權論的一個新解釋〉，《人文及社會科學集刊》，第五卷第一期。
- 2001 《縱欲與虛無之上：現代情境裡的政治倫理》，台北：聯經。

英文部分

Arendt, Hannah

- 1958 *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1968 *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. 2nd ed. New York: Viking Press.
- 1972 *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- 1990 "Philosophy and Politics," *Social Research* 57 (Spring): 73-103.
- 1994 *Essay in Understanding: 1930-1954*. ed. by Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Company.

Aristotle

- 1984 *The Politics*, trans. by Carnes Lord. Chicago: University of Chicago Press.
- 2001 《亞里斯多德政治學》，顏一、秦典華譯，台北：知書房。

Barker, Ernest

1946 “Introduction,” in Ernest Barker ed. and trans., *The Politics of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, pp. xi- lxxvi.

Crowder, George

2002 *Liberalism and Value Pluralism*. London: Continuum.

Crick, Bernard

1972 *In Defence of Politics*, 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Dunn, John

2000 *The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics*. New York: Basic Books.

Hinchman, Lewis P. and Sandra K. Hinchman

1991 “Existentialism Politicized: Arendt’s Debt to Jaspers,” *Review of Politics* 53: 435-468.

Heller, Agnes

1991 “The Concept of the Political Revisited,” in David Held ed., *Political Theory Today*. Cambridge: Polity Press, pp. 330-343.

Hobbes, Thomas

1991 *Leviathan*. Ed. by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press. (本文中縮寫為 *Lev.*)

1996 《利維坦》，黎思復、黎廷弼譯，北京：商務。

1998 *On the Citizen*. Ed. by Richard Tuck and Michael Siverthorne. Cambridge: Cambridge University Press. (本文中縮寫為 *De Cive*)

Ingram, David ed.

2002 *The Political*. Oxford: Blackwell.

Keyt, David and Fred D. Miller ed.

1991 *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell.

Lanlau, Ernesto and Chantal Mouffe

1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Meier, Christian

1990 *The Greek Discovery of Politics*, trans. by David McLintock. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Mouffe, Chantal ed.

1999 *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso.

1993 *The Return of the Political*. London: Verso.

Rawls, John

1993 *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

1999 *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

2001 *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

2002 《作為公平的正義：正義新論》，姚大志譯，台北：左岸。

Springborg, Patricia

1989 "Arendt, Republicanism and Patriarchalism," *History of Political Thought* 10: 449-523.

Schmitt, Carl

1996 *The Concept of the Political*, trans. by George Schwab.

Chicago: University of Chicago Press.

1985 *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. by George Schwab. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Villa, Dana

1992 “Postmodernism and the Public Sphere,” *American Political Science Review* 86: 712-721.

Weber, Max

1978 *Economy and Society*, ed. by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.

1991 《學術與政治》，錢永祥編譯，台北：遠流。

Abstract

The article tries to analyze the concept of the political in the West by way of examining and comparing some of the most influential definitions provided by political theorists. I will begin with an explanation of the method used in my inquiry, i.e., the method of conceptual history. Secondly, I make a comparison between Aristotle, Hobbes and Max Weber, regarding them as the representatives of ancient and modern theorization of the political. It is followed by an examination of four contemporary political thinkers: Carl Schmitt, Hannah Arendt, John Rawls and Chantal Mouffe. Then I discuss a few important questions associated with the concept of the political, such as how to demarcate the boundary of the political, what constitutes the essential characteristics of political activity, whether or not politics is intertwined with domination, etc. In the conclusion I provide with tentative definitions of the political, both empirical and normative; and emphasize the significance of exploring the same concept in nonwestern cultures.

Keywords: the political, Aristotle, Hobbes, Weber, Schmitt, Arendt, Rawls, Mouffe