

# 西方“人权高于主权”学说的局限及其问题

艾四林 曲伟杰

**【摘要】**西方自由主义学者提出的“人权高于主权”的口号与《联合国宪章》中规定的不干涉原则相违背。西方人权观念包括自然主义与底线主义两种主要的证成方式,无论是采取哪种方式,它们都不能实质性地证成人权的超出现实之上的普遍性。这也就决定了主权与人权之间不是非此即彼的对立关系,而是辩证的、相辅相成的关系。失去国家主权的依托,人权无法得到根本保障。“人权高于主权”学说所隐含的文化中心主义的心态不利于国际合作。只有以一种非强制性的、平等包容的方式展开对话,才有可能达成被国际社会广泛接受的底线共识。

**【关键词】**人权;主权;自然主义;底线主义;人道主义干涉

**【作者简介】**艾四林,清华大学马克思主义学院院长、教授,清华大学习近平新时代中国特色社会主义思想研究院院长,教育部长江学者特聘教授;曲伟杰,北京邮电大学马克思主义学院副教授。

**【原文出处】**《马克思主义与现实》(京),2020.3.169~174

**【基金项目】**本文为国家社会科学基金特别委托项目“国家主权是人权的基本保障”[项目编号:11@ZH017]的阶段性研究成果。

从20世纪晚期以来,尤其是自1999年科索沃战争、2003年伊拉克战争以来,为了寻求发动一系列局部战争的正当性,西方国家提出了“人权高于主权”的口号。不过,这一口号所传达出的理念与《联合国宪章》中所规定的主权平等原则、不干涉别国内政原则等一系列国际法原则存在冲突。德国哲学家哈贝马斯指出:“《联合国宪章》当中对禁止干预又加以强调;但是,禁止干预从一开始就和国际人权保护问题产生了冲突。”<sup>①</sup>本文试图在批判性地反思西方人权观念的基础上,重新审视主权与人权之间的相互关系。

## 一、西方人权观念的两种证成方式:

### 自然主义与底线主义

一般认为,普遍主义的人权理念源自于近代西方的自然权利观念。首先需要说明的是,关于权利观念的最初起源,西方政治学界并没有达成完全一致的共识。理查德·达格尔在追溯权利观念的演变时写道,作为一个英文词汇,“right”是从拉丁语词汇“rectus”(直的)演化而来,而拉丁语中的“rectus”一词

又可以追溯到希腊语中的“orektos”(伸直的,正直的)一词。<sup>②</sup>可见,从词源上看,“right”这个词汇在一开始并不具有现代意义上的“权利”的内涵。直到中世纪后期,政治学意义上的权利概念才伴随着“自然权利”观念的出现而比较完整地呈现在西方人的视野中。查尔斯·贝兹、詹姆斯·格里芬等研究人权问题的西方政治学者认为,虽然人权的概念和自然权利的概念有着内涵上的区别,不过历史地看,西方现代人权观念的源头与自然权利学说密不可分,而自然权利学说又与中世纪托马斯·阿奎那提出的自然法学说直接相关。在近代自然科学和启蒙运动的影响下,托马斯主义的自然法理论逐渐被启蒙理性主义所置换,由此导致自然权利观念中的神学因素被逐渐剥离。由此出发,合乎自然的个人观念在实践哲学中获得了基础性的地位。世俗化的“人权”概念在18世纪晚期开始出现。贝兹指出:“自然权利传统对当代的人权思想最具影响力的贡献在于这样一种观念:人权属于人‘本身’或者‘仅凭他们的本性’的人。”<sup>③</sup>贝兹把这种人权证成方式称之为“自然主义”

的人权观。自然主义的观点是最为常见的人权证成思路之一,它的核心论点是把人性概念作为人权的普遍性的依据,而人性本身又是合乎自然的。“按照他们关于人性的观念,这种合乎自然的个人并不是从历史中产生的,而是由自然造成的。”<sup>④</sup>在近现代西方形而上学的传统里,这种合乎自然的个人既可以像康德主义那样被设想成是理性的存在物,又可以像经验主义者那样被设想为是感觉的集合体。无论采取何种规定,“祛魅”后的人权观念试图凭借自然主义的观点成就其普遍主义的诉求。

但是,自然主义观点的最大问题在于它忽视了人的历史性的一面。为了保证个人权利的优先性,个人本身被剔除了附属于其上的角色、地位等社会身份信息,转变为形而上学意义上的道德主体概念。马克思透彻地指出,近代西方思想家所构建的道德主体概念只不过是封建社会解体以及市民社会走向成熟的产物。从抽象的自然人性的角度出发来阐释人权,这一思路剥离掉了人权发展的历史维度,导致我们对权利的理解是非历史的。实际上,人权概念的产生和应用必然是奠定在一定的社会实践和历史条件基础之上的,因此,它也必然会伴随着社会实践和历史条件的变化而发生相应的变化。人权概念的内涵和外延始终处在动态演化的过程当中。从这种意义上讲,自然主义观点势必会遭到历史主义的挑战。从历史主义的角度讲,所有的政治和道德观念既不是天赋的,也不是由某个人任意创造出来的。每一个观念都是历史的产物,它们的形成需要一定的社会实践基础和客观历史条件。人权观念同样经历了长时期的历史发展过程,绝非一成不变。早在启蒙运动时代,西方的一些思想家和政治家就提出了“人人生而平等”的口号,但是,正如美国社会学家罗伯特·贝拉论证的那样,这一口号只不过是“相当于一张期票,一张不能马上被兑现的期票”<sup>⑤</sup>。仅就选举和被选举权而言,妇女获得相应的权利是20世纪20年代的事情了;至于非洲裔美国人的权利,则需要等到20世纪60年代的平权运动兴起后才会得到较为全面的保护。时至今日,身份平等、经济平等问题依然困扰着西方社会的各阶层群体。

自然主义的人权观可以看作是格里芬所说的“自上而下”<sup>⑥</sup>的人权研究路径,即根据某一个或某些抽象的原则把人权推导出来。自然主义的人权观仅仅依赖于形而上学意义上的“人本身”或“人性”的概念。事实上,人权的演变历史告诉我们,无论我们把人性理解为是事实性的东西,还是把它理解为是规范性的东西,它都并不构成人权的充分条件。仅凭事实性的人性概念或者规范性的人格概念本身,我们无法自然而然地演绎出一组复数的权利概念。我们对现代人权观念的理解更多的是依赖于一种“自下而上”的研究路径:对人权理论的具体研究开始于实际的社会生活中被许多人所广泛使用的人权观念。通过考察各种不同的人权类型,政治理论家试图在所有已知的人权观念中寻找出能够被世界各国人民普遍接受的共识。与“自上而下”的人权研究路径不同的是,“自下而上”的研究路径首先承认,不同的思想家会把不同的权利清单放在人权的范畴下,而且对于同一种权利,不同的思想家也会有不同的阐释和理解。查尔斯·泰勒认为,人权包含行为规范和正当性依据这两个层面的内容:第一,由各国的法律条文和国际公约所规定的各项权利;第二,正当性依据是指某种关于人性和社会的形而上学层面的哲学观点,这些观点构成了与人权有关的行为规范的哲学基础。在泰勒看来,不同文化传统中的人们会在人权的深层次的正当性依据上存在差别,但这并不妨碍我们通过对话与交流寻求行为规范层面的共识。这种共识类似于约翰·罗尔斯所提出的“重叠共识”,是各方能够接受的最低限度的共识。泰勒进一步指出:“人们大概可以在所有的文化中都发现对种族灭绝、谋杀、酷刑和奴隶制的谴责。”<sup>⑦</sup>泰勒将这些行为规范当作是多元文化世界中的重叠共识,这种人权观念可以称为“底线主义”的人权观念。在西方学界,加拿大政治学者迈克尔·伊格纳季耶夫是比较早地倡导人权底线论的思想家,他将底线主义的人权观念等同于以赛亚·伯林所说的“消极自由”,用于保护个人免于人身安全的威胁。<sup>⑧</sup>无独有偶,诸如迈克尔·沃尔泽、戴维·米勒、约书亚·科恩等西方政治学者都不同程度地倡导一种底线主义的人权观。沃

尔泽把反对谋杀、欺骗、酷刑和压迫等“否定性的禁令”<sup>⑩</sup>作为所有社会的道德底线。

一个类康德式的问题是,底线主义的共识何以可能?在一个文化多元的世界中,我们有可能通过非强制性的方式就人权问题达成一定程度的共识,获得一份为世界各国所广泛认可的人权清单吗?对于这一问题,许多研究人权问题的西方学者比较乐观,比如格里芬教授就强调:“处在世界主义时代的当下,我们倾向于夸大不同社会间的差别。”<sup>⑪</sup>基于经验主义的观察,不同国家中的人可以信奉不同的宗教,拥有不同的世界观和价值观,追求不同的生活方式,但是有一些基本的前提条件对所有人都是适用的,没有人会否定食物、健康、安全等对人的生活的价值。据此,我们可以把这些条件转换成相应的权利要求,从而得到一份最低限度的人权清单。借用沃尔泽的观点,这将会是一张“薄”(thin)的人权清单,它不依赖“厚”(thick)的、深层次的形而上学或宗教资源作为正当性依据,而仅仅是从一些无可争议的人类需求或利益出发。面对着纷繁多样的世界,许多西方学者都意识到一张“厚”的人权表很难被广泛接受,除非在获得这张表格的同时伴随着强制甚至是武力,但是一旦我们是用这样的手段来获得一张人权清单的,那么获得人权清单的过程本身就是对人权的侵犯与不尊重。米勒认为:“在多元文化世界里,真正的人权表将不得不是一个薄的人权表。”<sup>⑫</sup>正因为其“薄”,所以才有希望被广泛认可与接受。不难发现,底线主义的人权观念符合我们的经验直觉,它的基本方法论是经验主义的。既然是立足于经验归纳,问题也便由此产生。在不同的国家和地区之间,关于最低限度的人权清单到底应该包括哪些内容的争论从来都没有停歇过。另外,被各种人权公约所规定的众多的政治权利、经济权利和社会权利也都不会出现在“薄”的人权表之中,因为很多经济权利和社会权利的实现依赖于国家财政的大量支出,以至于一些发展中国家往往很难兑现承诺这些权利的高昂成本。

正是因为底线主义的人权观需要各国在平等对话的基础上达成重叠共识,这就决定了“人权高于

主权”的观点不可能成为世界各国在人权问题上的底线共识。这是因为,“人权高于主权”的背后隐藏着单边主义和干涉主义的国际事务处理思路,而这一思路不会被主权平等理念支持下的其他国家所接受。

## 二、人道主义干涉的界限及其问题

现代世俗化的人权观念在世界范围内产生广泛的影响是第二次世界大战结束之后的事情。二战期间的法西斯主义给世界各国人民带来空前的灾难,尤其是纳粹德国对犹太人的屠杀令人触目惊心。许多人主张有必要倡导一种前瞻性的国际政治,以便更好地维护人权。1948年,联合国大会通过了《世界人权宣言》。《世界人权宣言》以权利清单的方式囊括了一系列人人都有资格享受的权利,意在为世界范围内的人权保障提供一般性的规范依据。正是在这一时代背景下,西方国家的“人权外交”开始在世界范围内逐渐开展,以“人道主义干涉”的名义发动战争迅速凸显出来,对古典国际法的主权观念构成了极大的挑战。那么,保障人权是不是必然意味着要彻底放弃国际法中的不干涉别国内政的原则?

针对这一问题,主张底线主义人权观念的西方政治学者认为,支持人道主义干涉绝不是要放弃国际关系中的不干涉原则,而只是重视一些特别的“例外情况”,这些“例外情况”构成了人道主义干涉适用的界限和范围。在西方人权发展史上,沃尔泽是最早论述人道主义干涉的政治思想家之一。他的基本观点是:“原则是不干涉别国内政,原则是自决。”<sup>⑬</sup>通常情况下,处理国际事务遵照的是不干涉原则;但是,当一国之内发生了“震撼人类道德良知”<sup>⑭</sup>的行为且没有任何当地的政治组织有力量结束这种局面的时候,此时的人道主义干涉就是正当的。据此可见,主权行使的失效是主权国家隐退的必要条件之一。主权国家隐退的必要条件之二就是发生了震撼人类道德良知的“例外情况”。因此,具备正当性的人道主义干涉从本质上讲是消极的,它的适用范围非常狭小。米勒指出,只要国际社会就人权被侵犯的规模是否已经超过人们所能容忍的界限达成广泛的一致,那么不干涉原则就会被放在一边。就目前来讲,

“这样的一致存在于种族灭绝的案例中”<sup>⑤</sup>。当这类行为发生的时候,对于被屠杀的人群而言,除了来自外国的帮助之外不存在任何抵抗的可能,此时国际法中规定的禁止干涉别国内政原则暂时失效,国家主权的界限被打破,其他国家可以进行干预。可见,底线主义的人权观为人道主义干涉的实施划定出非常高的越界门槛。

另一个重要的问题是,人道主义干涉既然适用的是“例外情况”,那么这些例外情况包不包括“政体改造”呢?一些人权至上观念的鼓吹者认为,为了预防或者避免人道主义灾难的发生,通过军事手段对某些国家进行政体改造,将其改造成符合西方自由主义民主制度标准的国家体制是完全有必要的。在他们看来,人道主义干涉具有滞后性,是消极的、被动的事后应付,为了彻底消除人道主义灾难爆发的可能性,就必须事先对有可能制造人道主义灾难的国家进行政体改造,使其符合西方民主制度的标准。换言之,着眼于改造政体的政治军事行动是否可以挂以“人道主义干涉”的名义,或者成为发动人道主义干涉的理由?沃尔泽强调,一个国家是否符合民主法治国家的标准并不是干预其内部事务的主要理由,政治制度的民主化程度并不是决定实施干涉与否的前提条件,重要的是主权与人权之间有没有发生激烈的冲突。干涉的目的只能是为了结束暴力。所以,“人道主义干涉的目的不能是在其他国家实行民主、自由企业制、经济正义或结社自由等等我们希望甚至要求的制度或任何其他社会制度”<sup>⑥</sup>。每个国家都有着属于自己的历史传统、价值观念和文化信仰,只有置身在这些特定的文化传统资源中,我们才能真正理解各国政治制度的产生发展和具体运作情况。以人道主义干涉的名义进行政体改造体现出的是文化中心主义的色彩,在一个强调文化多样性的世界中,不管是何种类型的文化中心主义,在理论上都会遇到多元文化主义的挑战。说到底,文化中心论背后隐藏的是一种制度和文化上的自我优越感,这种自我优越感与平等对待、相互尊重的自由主义道德要求相违背。自由主义支持下的“人权高于主权”学说突破了平等原则、尊重原则、多样性原则

等自由主义的基本道德原则,形成了理论上的自我否定。

底线主义的人权观只支持例外情况下的人道主义干涉,但正如沃尔泽所说的那样,自从西班牙人以阻止阿兹特克人做活人献祭的理由征服墨西哥之后,所谓的人道主义干涉在多数情况下引来的都是冷嘲热讽。即使一场干涉在道德上是正当的,但是从动机上讲,实施干涉的国家完全可能谋求人道主义救援之外的政治目的,比如以人道主义干涉的名义获取地区性的政治霸权。现实中缺少纯粹的人道主义干涉,这也是人道主义干涉在学理上遇到的根本困境。沃尔泽区分了两种不同类型的人道主义干涉,即纯粹的人道主义干涉和混合动机的人道主义干涉。所谓纯粹的人道主义干涉是指仅仅为了拯救别国人民的生命,而混合动机的人道主义干涉是指人道主义考虑只是武力干涉行为的部分动机,除此之外,还有其他的政治经济方面的利益考量。在现实的军事干涉的例子中,我们极难找到纯粹的人道主义干涉的事例,军事大国在国际政治舞台中发挥着关键的作用,但他们似乎并不愿意仅仅是为了捍卫人权而派自己的军队到别的国家去。援引哈贝马斯的观点来讲就是,当人权政治蜕变为掩盖大国政治利益的意识形态工具的时候,“人权计划充满着对它的帝国主义滥用”<sup>⑦</sup>。所以,以武力进入其他国家总是令人担忧的,而且现实的事例也充分证明了干涉主义往往会走向失败。在单边主义和干涉主义思路支持下的2003年伊拉克战争和2011年利比亚战争,最终结果都没有按照西方国家所预设的轨迹前进下去。无论是伊拉克还是利比亚,都既没有建立起有效的人权保障机制,也没有完成战后重建的任务从而实现经济的繁荣和社会的稳定,而是陷入了长期动荡的状态当中。干涉主义在西亚北非地区制造了大量的难民,对于难民而言,外部力量的介入导致了人权和主权的双重丧失。

### 三、重新审视主权与人权之间的关系

“人权高于主权”学说体现的是这样一种思想:个人权利与自由优先于国家的主权权威,对人权的

尊重与保护构成了主权合法性的道德基础。此处所谓的“个人”又是一种道德形而上学的预设,即除掉对个人的各种身份标识的考量,无须考虑个人的国籍、种族、文化、信仰,也不需要考虑个人的所有社会关系,而是把他们单纯地看作是一个个原子式的、独立自主的道德主体,这些道德主体享有同等的复数的权利。因此,从哲学基础的角度讲,“人权高于主权”的学说依赖于“个人第一,社会第二”的本体论思维。针对这一本体论思维模式,我们可以提出以下三个层面的批判性反思。

首先,关于个体的道德形而上学预设,马克思给出了强有力的批驳。马克思批评道,这种原子式的个人“没有超出封闭于自身、封闭于自己的私人利益和自己的私人任意行为、脱离共同体的个体”<sup>⑩</sup>。因此,如此确立起来的人权是建立在人与人相分隔——而不是人与人相结合——的基础上。所谓分隔指的是人与人之间有着清晰的界限,这种界限把“我”与“他”区别开来。以财产权为例,私有财产被界定为是个人可以不受他人干涉占有和使用属于自己的财产。于是,他人的存在不是被看作是实现个人权利的必备要件,而是被看作是对个人权利的限制。在马克思看来,人是类存在物,而不是一个个封闭的、孤立的“单子”,对于个人而言,社会不能被简单地归结为是一种异己的存在,而是一种构成性的存在——它构成了个人的身份归属和社会关系的主要来源。认为个体是摆脱了所有历史传统和社会关系的原子化存在的思想只是一种哲学虚构,就其现实性而言是不能成立的。个人一定是现实中的个人。个人的身份问题不会轻易缺席,自由主义所畅想的“世界公民”图景是无法实现的。当有人声称自己是“世界公民”的时候,别人总会追问他的国籍、族裔、信仰等状况,这就导致世界公民的申言无效。共同体的存在为个体提供了身份认同的可能性,反过来,所有的个体都处在既有的政治共同体和文化共同体之中。

其次,“人权高于主权”学说没有辩证地看待个人权利与国家主权之间的相辅相成的关系。事实上,主权与人权之间不是二元对立的关系,而是处于

一种相辅相成的、辩证的关系之中。离开了主权,人权无法得到根本保障。从西方政治思想的理论渊源上看,不管是人权概念还是主权概念,虽然各自有不同的思想渊源,但是在现代的兴起却又都与社会契约论具有紧密关系。达成社会契约的目的就在于保障个人权利的有效实现,而权利的有效实现则依赖于人民通过签订社会契约而建构起的主权权威。人民主权原则揭示出主权的本质就在于它是由政治共同体中全体人民的共同意志构成的,因此它着眼于维护与全体人民都息息相关的公共利益。托马斯·霍布斯明确指出,主权的存在不单纯是为了保全人民的生命,还包括保障每一个生活在主权者统治之下的个人“通过合法的劳动、在不危害国家的条件下可以获得的生活上的一切其他的满足”<sup>⑪</sup>。换言之,社会契约论的理论建构本身提示我们,主权与人权不应该分割开来思考。假设权利的实现不需要任何保证的话,那么建构社会契约的目的本身就会让人产生怀疑:既然个人已经拥有权利并且实现了权利,那么主权权威的意义何在?经由社会契约的路径而把个人置于主权的统治之下,这本身就说明人权的实现需要一个与之相配的实施与保障人权的机构。

有一种功能主义的观点认为,伴随着全球化进程的深入发展,主权权威会相应地受到削弱。全球化带来了商品、服务、资本、劳动力等的大范围流动,对世界各个国家的原有的生活方式和思想观念都造成了非常大的冲击。与此同时,人类所要面对的全球性的问题也与日俱增,举凡应对气候变迁问题、反对恐怖主义问题、解决地区性的安全问题等,所有这些国际性的问题都不是哪一个国家能够仅仅依靠自身的力量而加以解决的。这些情况使得世界各国构成一个利益共同体和命运共同体。哈贝马斯认为:“在一个高度相互依赖的全球社会中,这种主权观念碰到了困难。”<sup>⑫</sup>毋庸置疑,功能主义的观点立足于经济全球化的现实背景,不过它的结论却有待商榷。实际上,从现实主义的角度看,全世界还没有一种其合法性得到广泛认可的、能够切实保障各种权利的全球性政治机构,时至今日,民族国家的存在仍然是

保障人权的主要机构。超出主权国家的范围不但有可能无法捍卫人权,而且有可能对其他国家的人权造成更大的伤害。更何况,当美国总统特朗普公开把“美国优先”作为指导性的施政纲领时,他的这一口号本身就表明西方社会内部在“人权高于主权”的学说上也存在着很大的争论。与主张普遍人权的自由主义学者所预想的相反,本土主义和民族主义叙事在西方社会内部的影响依然深远。

最后,“人权高于主权”的学说还隐藏着如下的假设:当代西方的政治法律制度更能够保护人权,西方发达国家的制度形态是现代国家发展模式的单一的、正确的选择。这种观点的背后当然代表着一种欧美文化中心主义的心态。不过,多元文化主义思潮的兴起极大地挑战了欧美文化中心主义的论断。多元文化主义要求人们用相互包容、相互尊重的方式来对待文化间的差异,在价值观念上,它追求的是多元而非同一。针对欧美文化中心主义,S.N.艾森斯塔特和泰勒倡导“多元现代性”的理念,这一理念强调不同国家间存在着各种各样的现代性文化模式,西方人的文化只不过是世界多元文化体系中的一元而已,欧洲只是“地方化的欧洲”。<sup>⑨</sup>如前所述,西方的现代人权观念是基于所谓普遍的人性或人的本质来达到普遍主义的价值诉求,然而阿拉斯戴尔·麦金太尔在研究大卫·休谟的道德哲学时一针见血地指出:“诉诸人类普遍的裁决实际上就是诉诸那些在生理与社会问题上与休谟有着相同的态度和世界观的人,前者无非是后者所戴的面具而已。”<sup>⑩</sup>退一步讲,当西方文化把普遍主义的价值诉求作为自身的典型特征时,这并不表示其他国家或地区的文化就仅仅只能安于一隅,它们同样也可以做出普遍化的诉求,西方文化模式并不具备宣称唯一的普遍性的资格。总之,基于包容和平等的规范要求,我们无法简单地用西方文化的价值尺度来裁量其他文化中的价值诉求。“人权高于主权”的学说不利于国际平等合作,其背后所隐含的文化中心主义的心态不是促进而是损害了人权共识的达成。只有以一种非强制性的、开放包容的心态来共同参与对话,才有可能寻求到被各方所接受的底线共识。

注释:

①[德]哈贝马斯:《包容他者》,曹卫东译,上海人民出版社2018年版第199页。

②参见[美]鲍尔等编:《政治创新与概念变革》,朱进东译,译林出版社2013年版第315页。

③Charles R. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, 2009, p.59.

④《马克思恩格斯文集》第8卷第6页。

⑤[美]贝拉:《骤变与不变:爆炸式发展与永恒真理》,载《北京大学学报》2012年第1期。

⑥James Griffin, *On Human Rights*, Oxford University Press, 2008, p.29.

⑦Charles Taylor, *Dilemmas and Connections*, Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 106.

⑧Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, 2001, p. 173.

⑨Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame, 1994, p. 10.

⑩James Griffin, *On Human Rights*, p.138.

⑪许纪霖主编:《全球正义与文明对话》,江苏人民出版社2004年版第179页。

⑫[美]沃尔泽:《论战争》,任辉献、段鸣玉译,江苏人民出版社2011年版第76页。

⑬[美]沃尔泽:《正义与非正义战争》,任辉献译,江苏人民出版社2008年版第120页。

⑭Lukas H. Meyer(ed.), *Legitimacy, Justice and Public International Law*, Cambridge University Press, 2009, p.249.

⑮[美]沃尔泽:《论战争》,第67页。

⑯[德]哈贝马斯:《人的尊严的观念和现实主义的人权乌托邦》,载《哲学分析》2010年第3期。

⑰《马克思恩格斯文集》第1卷第42页。

⑱[英]霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆2010年版第261页。

⑲Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, Translated by Ciaran Cronin, Polity Press, 2008, p.320.

⑳Charles Taylor, *Mudern Social Imaginaries*, Duke University Press, 2004,p.196.

㉑[美]麦金太尔:《追寻美德》,宋继杰译,译林出版社2008年版第262页。