

“良知坎陷”及儒家民主说

陈祖为

香港大学

作为传统思想体系的儒学，其政治观点与主张通常被认为需要重大的修订与更新。但是，依然有许多学者认为儒学的道德伦理思想与道德教诲对于现代社会有价值，与现代社会相关，且其思想依然具有吸引力，安靖如教授即是这样的学者。通常学者对于儒学的理解是其道德伦理思想与政治学说紧密相关，那么任何对其政治学说的修正将会带来一个难题：如何对儒学政治学说进行重大修正的前提下保留其德性伦理思想？安靖如在其《当代儒家政治哲学：进步儒学发凡》中大胆地尝试修正儒学政治学说而不以牺牲其德性伦理思想为代价。更重要的是，他认为如果要实现儒学的德性伦理思想，则修正其政治学说是必须的。他认为儒学可以是进步的，并称其当代儒家政治哲学理论为“进步儒学”。在完善其当代儒家政治哲学理论时，他从新儒家牟宗三的学说中找到灵感，特别是牟宗三关于“良知坎陷”的论述。本文即是评述“良知坎陷”说是否足以充分支持安靖如“进步儒学”的核心理念，即宪政民主。

进步儒学

安靖如的“进步儒学”具有两大特征。第一个特征是他致力于论述个人与集体的德性的进步的坚持（见 *Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism* 第 17 页），第二个是他对现代社会的进步的社会与政治制度与运动的支持。作为传统儒学的核心理念，德性的进步指的是发展与实现仁义礼智信等基本儒学所主张的美德。“是否接受这些美德观念为其思想核心是判定一个人是否是儒学的部分依据。”（第 19 页）。

但是，进步政治哲学是传统儒学自身所不具备的政治理念。安靖如主张当代

儒学必须接受“现代社会的政治主张比如民众的广泛参与、法治、根除社会压迫等”（第9页）。安靖如认为，信奉德性提升——每一个儒者都必须接受的信条——即意味着接受进步的政治思想。他在书中写道：

进步儒学的一个核心理念就是德性伦理上的深刻见解（ethical insight）可以带来进步的政治变革，而政治变革又反过来促进我们潜在德性的实现。进步儒学所倡导的制度变革之所以富有价值，并不是因为它们来自遥远的祖先，而是因为它们有助于实现基本的人类德性，而这些德性是儒家传统所珍视的。（p. 18）

然而，作为现代话语的进步政治如何与传统的儒家的德性进步对应起来？这一点尚需要清晰的论证。传统儒学认为，德性进步的最高点是超凡入圣，而圣人之治是和政治上的绝对权力相关联的，这种关联性在儒学的“内圣外王”一词中得到充分表达。传统儒学主张精英治理，这种理念发挥到极致，即是圣王统治。儒家的理想是，人间最隆重的位子（即王位）应该留给才德臻圣的人（即圣人）。¹换言之，才德臻圣的人如果真有其人且获信于所有民众，其人为什么不可以被赋予绝对的统治权？这种权力并不与民众共享，或不受法律约束。

如果考虑到以上所述儒家传统理念，我们将会理解安靖如此书的抱负。传统的做法是回避上文所述问题并同意圣人仅是乌托邦的理想；在现实中，并不存在圣人。因此，我们有充分的理由选择民主而不是专制。但是安靖如对这个问题并不回避，而是迎难而上。在认真地相信圣人的存在及圣人之治的前提下，他声称圣人之治这一理想并不会导向专制，相反，圣人之治意味着对宪政民主（现代进步政治的核心部分）的保证。如果安靖如的论述成立，那么此论述将有力地支持民主是实现儒家伦理理想的必要条件，而不是以牺牲儒家核心伦理理想为代价实现民主。

“自我坎陷”的理念

安靖如借用牟宗三提出的“良知坎陷”来支持其论述。但是，他并没有采纳牟宗三的道德形而上学理论（他认为既没有必要且无趣）。他提出了他自己版本的自我坎陷论，并认为与牟宗三的说法并无冲突。安靖如的自我坎陷论的概念是建立在以下理念基础上的：在政治领域中，大众“受法律约束，其行为要符合政

治程序”（28 页），因此，大众行为的基础并不是其道德理性与判断。换言之，从政治角度来讲，大众要限制其道德理性而采纳政治理性。所谓“道德理性”，他并不是指现代西方的诸如义务说或者结果论（consequentialism）等政治学说，也不是个人选举权这样的道德原则，而是指的是儒学实践中的道德理性，他表述为“德性人格对特定情境的看法与反应”（27 页）

那么为什么道德理性要自我坎陷而遵从政治程序呢？正如牟宗三的答案一样，安靖如的答案是自相矛盾的，但是极其令人感兴趣：道德理性自我坎陷的目的是更充分地实现道德理性，因此需要开辟出独立的政治价值领域（28 页）。要理解这个观点并不容易，但是此观点在整本书的论述中起着枢纽作用，因此让我们稍作停顿来分析这个观点。“良知坎陷”似乎是按照以下逻辑推理：“X 必须限制自我以达到更充分实现自我的目的。”更合乎逻辑的推理似乎是：应该把 X 放到一边（不是使用 X、以 X 为目的、或者诉诸 X）而采用 Y 为当前目标这样才能最终达到实现 X 目的。

在我看来，这种自我限坎陷的观念在现代西方道德哲学中并不陌生。比如在行为结果主义（act-consequentialism）与规则结果主义（rule-consequentialism）。行为结果主义认为，如果行为的结果是正义的，则行为本身是正当的。但是规则结果主义主张行为必须按照规则才是正当的。这种规则如果人人能遵守则长期以来将会引来最佳结果。规则结果主义论证背后的逻辑是：获得某种行为最佳的结果（X）不是直接以这种结果为目的，而是要通过遵从规则（Y），长期以来，遵从规则将带来最佳结果（X）。所以对 X 的追求中要限制行为这样才能更好地达到 X 的效果。另外一个使用自我限制（坎陷）的例子是 J. S.穆勒在其著名的关于幸福的论述中。穆勒认为幸福只能间接地实现，而不能通过直接以幸福为所有行为的目的实现。穆勒认为：

只有不以幸福为直接的目标才能获得幸福。那些幸福的人所思所想并不在自己的幸福上：他们或者想着别人是否幸福，或者想着人类进步这样的大事，或者以某种艺术追求或者其他追求为乐，但是并不以这种追求为手段，而是为了追求这种理想而追求。就这样，他们并不以获得自身的幸福为直接目标，却顺带找到了幸福。²

从坎陷的角度来讲述穆勒的幸福观，则可以这样说：幸福必须要限制自身以更好地实现幸福。

现在回到安靖如的观点：道德理性（X）限制自身而遵从法律、制度、宪政民主的原则（Y）以便更充分地实现道德理性（X）自身。“使自己遵从这些规则正是道德理性自我坎陷内在的要求。”（35页）。这个观点的一个重要涵义是即使圣人自己也不能违反这些规则：“之所以说政治是一个独立的领域，是因为在通常情况下，政治的原则不能被声称更了解道德的人违反”（28），以及“即使圣人也不能违背宪法”（66页）。

政治中的道德理性之坎陷

关于道德理性的自我坎陷，需要说明两个问题：第一个问题是：具体来讲，政治中的道德理性自我坎陷到底指的是什么？第二个问题是：道德理性的自我坎陷如何可以更好地提升道德理性自身？

一种理解道德理性自我坎陷的方法是：道德理性不应当被用在政治领域，因为如果道德理性被理解为特定情境下有德之人的观点与反应，那么道德理性就不适用于政治法律的领域。按照牟宗三的说法，个人的道德理性与民主中的政治理性是两种互不关联的理性。³不清楚安靖如是否接受牟宗三的说法，但是我认为这种观点有点走极端。的确，儒家所讲的道德理性注重在特定情境下的判断与道德反应，而这不同于以遵守规则为基础的现代政治理性。但是，遵守规则并不是政治中唯一重要的理性。政治是根据事实情况来决定的，在这个过程中涉及各种互相矛盾的观点与主张，而这些并不能通过使用公式化的规则或原则来预测或解决。法律法规并不能总是在具体情况中给出肯定的答案，因此也需要政治判断力的协助。⁴有时候国家官员、政治家、甚至法官都会聚在一起，商讨出一个平衡各方情况的方案，此时他们的德与才在两难的困境中都能起到指导作用。更重要的是，如果道德理性与政治理性互不相干且彼此独立，那么将很难理解为什么道德理性的自我坎陷与采用政治理性会提高人的道德理性与德行这种说法。

我们下面将要看到，安靖如认为宪政民主为民众的政治参与开辟了一个空间，而这将有助于培养民众的道德理性与美德。但是，如果参与政治要求民众放弃实施、诉诸道德理性，正如坎陷一词所表示的那样，那么民众如何通过参与政治发展其道德能力与道德理性？如果民众不能在参与政治中发展其道德理性，坎陷理论则无法自圆其说。而这证明了牟宗三关于道德理性与政治理性严格分开的

说法不成立。

理解道德理性的自我坎陷的另一个更合理的说法是：无论道德理性如何合理，它都不能违背宪法与法律。安靖如写道：“政治领域的最高原则就体现在宪法之中，只有这种最高原则真正具有政治权威所需的客观性。而使自己服从这种客观性正是自我坎陷的性质”（35 页）。如果安靖如指的是民众需要使自己服从客观的国家的宪法与法律，那么其论证是可信的，假设国家是合法的国家。毕竟一个国家的权威或宪法既要求又依赖于民众的服从，而不是依赖于民众自己对于这些法律法规的优劣的判断上。⁵因此，确认权威就需要民众“放弃私人判断”，这一观点可溯源到霍布斯与洛克。⁶当然，这并不是说一个国家的民众不应该诉诸道德理性或者评判政治得失。而是说民众不能以自己的道德理性与评判为依据来违背法律——正是在这个意义上道德理性需要自我坎陷。

但是，为什么民众需要接受国家法律的权威并且“放弃个人判断”或者“限制其道德理性”呢？当代政治与法律哲学家约瑟夫·拉兹（Joseph Raz）的学说提供了有力的答案。他的学说与自我坎陷理论在形式结构上相似，但是在内容上不同。拉兹认为，一个政府如果能帮助民众在生活中更好地遵从理性而不是让民众独立地遵从自己个人的判断，那么这个政府就具有合法性。⁷为了更好地说明这个抽象的观点，让我们做如下假设：作为个体我们具有足够的理性来处理与我们幸福（健康、安全、教育、工作、文化等）息息相关的事情，作为社区的成员我们也有足够的理性来推进公平与公共利益，我们可以把这种理性分别称之为个人理性与道德理性。我们在生活中运用这样的理性——我们的行为合乎这样的理性，无论是否有政府要求我们运用这样的理性。但是，有时候，在政府权威的要求下，我们集体的行为更加合乎理性，比我们个人作出的判断更加合乎理性。在这种情况下，政府这样的机构比我们个人拥有更优的知识、更多的资源或者更好的协调能力。在这种情况下，我们就有更好的理由来接受政府或者政治机构作为权威。

但是，拉兹对于政府权威合理性的论述并不能完全支持安靖如与牟宗三在论述道德与政治领域假设中的破绽。首先，拉兹认为，指导政府行为的理性与指导个人行为的理性是同一理性。其次，拉兹对政府合理性的辩护并不是为了论述在遵从政府规则与命令的时候我们能更好地提高我们的道德理性，他只是认为我们

能够更好地遵从个人的、道德的理性。换言之，通过服从政府与支持政府主导下的集体行为，我们能更好地保护我们的健康、安全，我们能更好地促进公正与公共利益。他并不认为遵从政府有助于提高我们个人关于此类事物的思维与判断。更重要的是，拉兹论述的一个重点是现代国家并不是一定会满足那些使它们合法化的条件。如果有些民众拥有丰富的知识，拥有坚毅的品格，或者拥有出众的才智，以至于他们并不需要权威机构的指导就能使自己的行为合乎理性，那么，他们的政府就并不拥有指导他们的权威。这一论点意义重大，因为安靖如声称圣人也必须服从国家的权威：“如果把自我坎陷用在政治领域，‘自我坎陷’可以被总结为：即使圣人也不能违背宪法。”（66 页）。但是，拉兹为政府权威论证的理论中却认为如果才德兼备的圣人拥有比政府中的权威人士更优越的理性，那么圣人就没有理由服从这种权威。的确，圣人应该占据权威的位置，应该只服从自己的理性，应该领导民众并服务于民众。

为什么成为圣人的理想支持民主？

那么，有什么理由相信成为圣人的理想支持宪政民主而不是支持仁慈的独裁呢？正如我们前面讨论过的那样，理由不会是道德理性不适用于政治领域，也不是政府权威本身要求民众放弃其个人判断。按照我的理解，安靖如提出圣人理想支持民主的一个最重要理由是：若要达到圣境，则必须使所有民众能够参与政治。他在书中写道：“把政治权力只交给圣人会排除了我们其他人进入政治领域。”（49 页）。那么为什么排除其他人对于达到圣人境界会成为阻碍？按照安靖如的说法，达到圣境是不仅仅是少数人的理想，而是每一个人的理想：“在公共的政治领域实现了德性意味着所有人同时实现了德性。”（30 页）。一个德行高尚足以被称为圣人的人一定是希望其他人充分实现其德性。安靖如认为：“这些其他人德行的修习必须是他们自己的主动的行为，”而这又反过来要求这些道德高尚的人“有机会为社会方方面面负责，甚至达到他们足以胜任政府首脑的程度”（30 页）。因此圣人必须通过约束自己，通过“坚持客观的政治架构，这些架构保护所有人的民权与政治权。只有这样才可能实现成为圣人的理想。”

我认为以上的论证是安靖如进步儒学理论的基础。这一论证也包含了自我坎陷的逻辑：必须要限制德行，使之符合民主宪法的法则，这样包括圣人的每一个

人都将成就美德。这个论证的核心是类似于穆勒的成德主张，即参与政治是每一个公民德行养成所必须的。安靖如认为成就德行需要一个积极发挥作用的政府，政府指导民众的大事小事：

让民众拥有机会参与公共目标的设计与努力实现这些目标的机会对于民众的德行成长有重要意义。如果国家替民众做了所有重大决定，只留下一些个人小事让民众自己决定，那么就等于视民众为婴儿。换言之，这就等于拒绝给他们重要的修德的机会，而真正的德行的成熟需要民众参与各种复杂的事务，因为只有通过了解每一种特定事务的各种方面我们才能达到和谐的决议。

以上关于民主的论证合理、有趣，我们可以称之为“参与论”。但是，参与的作用不应该夸大。参与可以发生在很多社会情境中，而且，尚不清楚参与政治是否是德行成长的必要条件。德行成长中重要的是我们要参与公共生活，并被某些社会团体与机构赋予某些任务与责任。为了完成这些任务，我们需要对这个世界某些方面和与我们一起工作生活的人们有相应的了解，需要辨明我们所处情境的实际的、道德的事务，需要在了解各种意见的情况下做出平衡各方的决定并贯彻这些决定。

这个过程中的每一个步骤都需要我们团体中的每一个成员的积极有效地配合。这样的参与真正地给我们所需的机会与挑战，来促进我们的道德与智慧的发展，同时促进我们的人际关系。在现代社会，非常多的社会组织可以提供这种机会，这样的社会性组织可以是家庭之间的，也可以是学校、公司、宗教组织、平民团体或者政党所组织的。这些组织为民众的道德成长提供了肥沃的土壤，但是似乎没有那一种组织是民众道德成长所不可或缺的。也许，从儒家的角度来讲，家庭是道德成长的核心与必要条件。因此，在现代社会背景下，“参与论”似乎不能为政治民主的必要性提供有力的辩护。政治参与可能会有助于我们的道德成长，但是，正如下文所示，这只是一个假设，而不是一个必要条件。

也许有人会辩解说传统儒家关心的不仅仅是德行成长，而是成为圣人。而且，正如安靖如在书中所示，圣人这一概念与政治权威紧密相关。⁸“内圣外王”这一观念表示的是要达到圣人之治则必须赋予圣人统治权：要成为圣人，则必须赋予圣人政治权力，这样可以达到国泰民安。鉴于圣人这样的定义，达到圣人的标准则势必要求政治参与与政治权力。如果在儒家的观念里人人可以成为圣人，则意味着人人应该有权利参与政治、获得权力，则这种情况只有在民主社会才会出

现。

这种圣人论为民主性提供了更直接的辩护，但是在现实社会中的可操作性有限。首先，成为圣人所需的不是像选举权这样的普通的政治权力，而是范围颇广、足以使整个社会达到国泰民安的权力。仅仅拥有参与权根本不足以使那些有成圣愿望的人梦想成真。针对这一点，安靖如提出要获得德性民众需要“有机会负责社会中的各项事务，甚至有可能让德性高尚的人作为政府首脑，服务民众”（30页，着重号作者加）。但是，作为政府首脑来为民众服务还不够，全面实现圣人之志需要位居要津的人所拥有的那种行政权力，比如政府首脑或者部长所拥有的权力。对于一个国家的所有民众来讲，平等地拥有这种权力显然不现实。

圣人论在现实中很难实现还有另一个原因。在现实中，真正达到圣人境界的人很稀有，因为达到圣人的标准很难。按照孔子的说法，只有无私为名众奉献，为民众带来福利的人才可以成为圣人。但是，“尧舜其犹病诸。”（《雍也》⁹孔子对比了仁与圣，认为仁的境界一个人可以凭借个人的努力达到。一个仁人“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已”（《论语·雍也》）¹⁰。“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”¹¹因此仁的境界对德性修养的要求不如圣人境界那么高。但是，要达到仁的境界的确同样需要参与政治才能达到。按照孔子的说法，可以通过返诸求己¹²，在家里践行孝悌，¹³对他人做到敬与信，¹⁴这些行为都可以辅助仁的修行。我的理解是，我们可以通过不同的社会情境中修仁，而参与政治只是其中一种。因此，仁论也不足以为民众参与民主政治辩护。

圣人之治与民主政治

我们已经讨论过几种儒家宪政民主的论证，即参与论、圣人论和仁论，其中没有一种具有较强的说服力：参与论并不能说明个体的德性成长一定需要政治参与；圣人论只允许少部分人拥有实权成为圣人；而仁论，就像参与论一样，也不能证明参与政治是德性成长的必要条件。也许有人会问我为什么要特意区分政治参与与社会参与，我的答案是前者会影响到法律与政策的修订，比如选举官员与被选举成为官员这种普选。而社会参与的影响是间接的、非正式的。传统儒家视政治权力为一种严肃的责任，是要造福于民众的，而不是为了统治者的利益。政治之所以重要，不是因为政治可以提高当权者的个人德性修养，而是因为政治是

一项严肃的事业，需要德才兼备的人负起管理民众的责任。

因为政治是关乎民众幸福的重要事情，所以圣人的存在对于政治权力的分配显得尤其重要。安靖如自我坎陷论中别出心裁然而又最有争议的是：假设圣人真的存在，他们就会限制自己的权力并赞宪政民主制度，使所有民众都享有权力。为了证明我为什么认为他的理论虽然别出心裁但又富有争议，让我们设想三种情况。第一种情况是在某个社会中人人都是圣人，那么这样的社会无需政府的存在，但是若是需要政府的存在来协调一些集体行动，民主似乎是最恰当的制度，因为人人都是德才兼备，人人都被赋予同等的权力。第二种情况是没有圣人的社会，如果没有圣人——所有官员与政客都德性不足——那么民主制度将会优于其他制度，因为民众的政治参与会提供有用的政治视角与观点，而选举也将处罚并免职腐败或不称职的官员。这样看来，似乎民主制度是人人皆圣人的社会与没有圣人这两种社会的正确选择。

让我们考虑第三种情况：仅仅只有一个或者几个圣人的社会，他们被大部分德性不足的民众所认可并被赋予权力。在这种情况下，民主依然胜过独裁吗？安靖如的回答是肯定的，但是我认为，有三条理由足以证明儒家的答案将会是否定的。首先，根据假设，圣人德性高尚，才能完备，在他们的治理下，社会将不会有任何不公、剥削或者过错。但是如果采纳了民主制度，那么民众将不能享受圣人之治所到来的完美的法律与政策及随之而来的巨大利益。也许有人会说民主政治参与反而会带来圣人之治所无法提供的东西，也就是给民众带来通过政治参与而获得的德性成长的机会。但是，在第三种情况下，民众将会获得其他修养自己德性的机会。让我们假设圣人之治允许民众有言论自由与结社自由的权利，而且圣人们完全博得民众的尊敬、信任与爱戴。民众将会有充分的机会参与社会的、民间的组织，来追求丰富的集体生活并发展自己的德能，即使他们没有可能成为如圣人一样的统治者。

其次，政治参与对民众德性修养有积极意义这一观点不一定成立。实证研究表明，在完备民主制度下拥有选举权的民众对公共事务相比较而言所知甚少，而且，民众越是积极地参与政治活动，就越是偏袒一种政治观点并排斥反对另一方的观点。积极地参与政治还可能给参与者带来失败感、幻灭感，愤世嫉俗感。¹⁵因此，参与民主政治会有利于民众德性修养的论证并不严密。

第三点，民主政治作为一种制度并非完美。选举与改选的本来的目的不是为了防止德性不足的人进入政治体系，而是强迫政治家回应人民的要求，无论这要求有多少瑕疵或者不合理。这种过程很有可能会助长无知、极端、偏狭等观念渗入法律与立法程序。当然，如果没有圣人存在，那么对人类弱点的一个理性的回应不是放弃民主而是通过个各种审慎的法律程序改进法律。还有，正如儒家所坚持的那样，可以通过对民众的道德教育来提高民主效力。但是，假如真的存在圣人，如第三种情况所示，那么圣人之治将直接提供优质的治理，而这是民主所无法实现的，民主制度下的社会参与与言论自由这样的政治权利同样不如圣人之治。这并不是说圣人之治是完美无缺的，而是说任何严肃认真对待政治与管理（比如儒家）的政治理论来讲，开明的圣人治理将总体上胜过民主。

我希望前面的讨论能说明一个问题：民主真正的价值并不在于它有助于提升民众的道德修养。民主制度其实是一把双刃剑，它启发民众认识世界，提高民众对他人的同情心，或者提炼民众的道德敏感与判断。但它也可能起负面的作用，使民众成为狭隘、独断、愤世、虚伪的人。不应该把民主建立在这样没有说服力的理论基础上。我在其他文章中曾经论述过民主的价值与重要地位有两个来源，其一就是民主可以迫使当选官员为民众谋福利，也可以撤掉不称职或贪腐的官员。其二就是如果被选政治家得到民众民众信赖且富于才干（虽然他们远远达不到圣人的标准），那么构成民主制度核心的普选制度能够提供最直接的制度性手段以表达民与官之间彼此的承诺——当选者获信于民，为民谋福，而民众则全心全意支持当选者。¹⁶简言之，民主制度的价值在于它能够认可当选官员，表达官民之间互相信赖的政治关系。民主的可利用价值在于此，民主的表现力也在于此。

在本文中我集中讨论了安靖如书中的进步儒学，在我看来他的有些论证有趣但并不是无懈可击。但是，需要说明的是书中所包含的内容非常丰富，远远超过本文篇幅所能讨论。我特别要提出的而且前面讨论也没有涉及的是他对儒家礼仪的论述，以及礼仪对儒家德-礼-政治的框架作用的论述。安靖如认为这是对宪政民主重要的、必要的补充。另外，他还在书中深刻分析了为什么现代儒学致力于辨识、批评社会压迫，但同时不必反对所有形式的等级制度与谦抑主义。虽然我批评了他为进步儒学辩护的基本论点，我依然认为他的整体构想引人入胜而论证全面。

注释

本文较早的稿子在2013年4月在香港大学政治与公共行政学学院为安靖如君的新书所组织的工作坊上宣读。参加工作坊的还有安靖如、范锐平、金圣文（Sungmoon Kim），在此处致谢几位对我文章提出的批评性建议。

-
- ¹ 在现实中，传统儒家儒家接受世袭君主制度，即使君主本人并不是德性最高之人。关于儒学为什么支持这种君主精英制度可参考我的文章《政治精英制与精英统治：儒家的角度》（“*Political Meritocracy and Meritorious Rule: A Confucian Perspective*”），载于贝淡宁（Daniel A. Bell）与李晨阳主编的《东亚对民主的挑战：比较视野中的政治精英制》（*The East Asian Challenge for Democracy: Political Meritocracy in Comparative Perspective*）（剑桥，剑桥大学出版社，2013年），第31-54页
 - ² J. S.穆勒，《自传》（伦敦：牛津大学出版社，1955年），第五章，第120页
 - ³ 牟宗三，《政道与治道》（台北：学生书局，1980年），第三章
 - ⁴ 关于政治判断力的性质及其在政治中的重要性的论述见罗纳德·贝纳（Ronald Beiner）《政治判断力》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1984年）
 - ⁵ 关于权威及其他相关的哲学问题见成祖为著作《权威》一文（“*Authority,*”），载于由保罗·巴里·克拉克及乔·福尔雷克；（Paul Barry Clarke and Joe ）所主编的《民主思想百科全书》（*Encyclopedia of Democratic Thought*）（伦敦：路特雷奇出版社（Routledge），2001），第20-24页
 - ⁶ 莱斯利·格林（Leslie Green），《国家的权威》（*The Authority of the State*），（牛津：克拉伦登出版社（Clarendon Press,），1983年年），第37页
 - ⁷ 约瑟夫·拉兹，《自由的道德》（*Morality of Freedom*），（牛津：克拉伦登出版社（Clarendon Press, 1986年），第三章到第四章。这就是拉兹所谓的对权威的常规的辩护。但是他认为这种辩护有时候可以被个人的自主理性所驳倒，如果人们认为他们自己有能力根据自己的价值观过自己的生活，这比过上“正确的”生活更重要（见《自由的道德》一书第57页）
 - ⁸ 安靖如（Stephen C. Angle），《圣境：宋明理学的当代意义》（*Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*）（纽约：牛津大学出版社，2009年），14-14页，182-183页，[but see p. 15 n. 7.](#)
 - ⁹ 孔子，《论语》（刘殿爵翻译，哈蒙兹沃思(Harmondsworth): 企鹅出版社，1979

年), 第六篇第三十章, 第85页。这章对圣人的理解与上述圣人要有政治高位与权力(必要但不是充分条件)的政治性解读相关, 但是圣人必须要用这权力来造福于民。

- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ Ibid. 第七篇第三十章, 第 90 页
- ¹² Ibid., 第十二篇第一章, 第 112 页
- ¹³ Ibid., 第一篇第二章, 第 59 页
- ¹⁴ Ibid., 第 13 篇第 19 章, 121 页
- ¹⁵ 见詹森·布伦南 (Jason Brennan) 的《投票的伦理》 (*The Ethics of Voting*) (普林斯顿: 普林斯顿大学出版社, 2011年); 布赖恩·科普兰 (Bryan Caplan), 《理性选民的神话: 为什么民主选择糟糕的政策》 (*The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*) (普林斯顿: 普林斯顿大学出版社, 2007年); 简·曼斯布里奇 (Jane J. Mansbridge), 《超越敌对民主》 (*Beyond Adversary Democracy*) (芝加哥: 芝加哥大学出版社, 1983); 狄安娜 C. 穆茨 (Diana C. Mutz), 《听到另一面的声音: 协商民主与参与民主》 (*Hearing the Other Side: Deliberative versus Participatory Democracy*) (纽约: 剑桥大学出版社, 2006)
- ¹⁶ 见我的著作《儒家至善主义: 一种现代政治哲学》第一章 (普林斯顿: 普林斯顿大学出版社, 2014)