



东西政治价值的冲突与融合： 中韩政治发展比较

赵虎吉 臧豪杰

摘要：二战后，中韩两国都启动了经济、社会现代化和政治民主化的历史进程。这个历史进程是在“先进一落后”二元结构国际环境当中启动和推进的，而来自发达国家的示范效应又是全方位的。这种状况使中韩两国的政治发展进程充满了东西和古今政治价值之间的冲突与融合。

关键词：政治发展；政治价值；自由主义；共同体主义；儒家共同体主义；中韩比较

二战后，中韩两国面临两个历史使命：一是建立独立自主的经济体系，乃至实现现代化；二是建立民族国家乃至实现政治民主化。而中韩两国是在特定的发展环境中启动和推进这两个历史进程的。这个环境可以类型化为“先进一落后”二元结构国际环境，即经济发展和政治发展是在西方发达国家经济发展和政治发展已经达到相当水平的时候才启动的。经济发展和政治发展不是自然历史过程，而是对来自外部的挑战的积极回应，是自觉地追赶先进发达国家的大规模的行为，是从先进发达国家那里采借现代性因素的过程。

在这个历史过程中，韩国走在中国的前面，但韩国也尚未走完这个历史性的转型过程。正如韩国学者所指出的，“我们生活在两个世界，一是西方世界，如法律、经济、政治制度等外在的制度框架。另一个是东方世界，即驱动外在的制度框架实际运行的原理，即关系主义……东西方两个世界使生活的诸多领域发生冲突，使我们难以抉择。”^①在价值层面，韩国依然在经历着东西价值的冲突与融合的过程。而中国正处在“西风尽吹、文化失范的特定历史条件之中”^②，处在正式制度与非正式制度二元化状态之中。

发展并不全是选择的结果。从宏观上讲，发展首先是继承的结果，是继承与创新结合的产物。发展更不是历史的断绝，而是历史的连续。发展是累积的变化过程。发展是时间和空间积累基础上的变化和扩展。在时间上(纵向)，发展是对传统的继承与开拓；在空间上(横向)，发展是对他国先进因素的借鉴与创新。在纵向(时间)上，传统具有传承性，历史就是传承与开拓的连续。传统的影响不是人们的主观意志所能控制的，我们无法回避历史传统对现代的影响。在横向(空间)上，文明具有传播性，不同文明之间是交互影响的。历史就是传播(学习)与创造的连续。我们必须善于学习别人，但不能简单地模仿他人^③。

那么，在东北亚，外来的和本土的价值、传统的和现代的价值能否融合为新的价值体系？如果可能，其主要变量是什么？回答这些问题，不仅需要宏观透视、微观和中观的个

① 최석만 등 공저:《유교적 사회질서와 문화 민주주의》, 전남대학교 출판부 2006, 5 페이지.

② 郑家栋:《断裂中的传统:信念与理性之间》,中国社会科学出版社2001年,第2页。

③ 赵虎吉:《重构政治价值:中国政治发展的内在属性及发展逻辑》,载杨龙主编:《南开政治学评论》(2010),南开大学出版社2011年,第188~209页。

案分析和比较分析,而且需要不同学科的综合研究。对此,本文力不从心,只想抛砖引玉。

一、中国的改革开放及价值冲突

中国共产党的主要经验是军事斗争。中国的新政权是“枪杆子打出来的”。中国共产党自诞生到夺取政权,一直是在战争中发展壮大的,其主要经验是军事斗争。全体主义及权威主义传统文化和军事文化在战争环境中结合并被强化,加剧了权威主义价值倾向。建国后至20世纪70年代初的冷战环境(准战争环境)及同收同支的计划经济制度、经济与政治的一体化,为权威主义价值倾向的存在和发展提供了新的空间,使权威主义政治价值倾向进一步被强化,到“文革”时达到了极端。这种状况与之所标榜的民主主义理念形成了鲜明的二元化格局,并导致了政治结构与社会结构的二元化、制度规定与实际过程的二元化、程序与规则的缺失等。

从静态的视角观察,中国政治体制的基本特征是双重双轨政治结构:人民选举产生全国人大,形成最高权力机构;全国人大选举产生并监督国务院;国务院对社会进行管理。这是一个权力轨道。单从这个轨道看,中国已建构了相当完整的类似于议会内阁制的民主政治制度:各阶层、各民族、各年龄段、各性别的公民享有平等的政治权利,由他们选举产生最高权力机关全国人大;人大选举产生政府并讨论决定重大问题;政府贯彻执行人大的决定并对社会实行管理;人大监督政府;人民定期改选全国人大组成人员;人大定期改选政府组成人员。这是相当完整的民主政治的制度模式,真正体现了主权在民原理,建构了完整的民主政治的制度框架。

中国的政治体制还有另一个权力轨道:党员代表人民;党员选举产生党中央;党中央对人大、国务院实行领导;国务院对社会实行管理。这样,国家权力的形成和运行形成了第二个轨道。此外,与同级政府并行,又有同级党委和人大。各政治机构内部又有党的组织,如全国人大党组、国务院党组等。这样,形成了另一个权力运行轨道,从而形成了政治体制的双重双轨结构。

从动态角度观察,政治制度规定与实际过程不一致。首先,按中国共产党党章规定,中国共产党组织内部权力分配的基本原则是:参与决策的人数越多,权力越大;参与决策的人数越少,其权力量就越小。比如,中国共产党全国代表大会是中国共产党的最高权力机构,五年召开一次大会。闭会期间,每年一度的中央委员会的全体委员会是最高决策机构,全委会闭会期间,依次是政治局、政治局常委会。但是,在实际运行过程中,上述制度规定与实际行为并不完全一致,有时,甚至相互背离。比如,参与决策的人数越多,权力越小;参与决策的人数越少,其权力却越大。其次,在制度层面,人大的权力大于政府,由人大选举产生、监督和制约政府;而在实际过程中,人大的权力量远远达不到制度规定的权力量。再次,按宪法、政府组织法规定,政府的基本组织原则是首长负责制;但是,政府运行的实际行为原则却是集体领导分工负责制。这样,制度规定与实际过程之间形成了不一致状况。

程序和规则是制度在实际运行中的行为规范,也是各个政治主体参与政治过程中的具体的和明确的行为规范。只有制度而没有详尽、明确的程序和规则,制度将是一纸空文。我国政治体制的基本特征之一就是只有制度规定而缺乏严密而系统的程序、规则。首先,缺乏严密而系统的规则。比如,人大代表议决某项议案时,一名代表能否就同一个议案发言两次或三次,每一次发言可以讲多长时间等,均没有详尽的规定。其次,规则缺乏封闭性。封闭性是任何一种规则的生命。规则的封闭性是指规则辐射范围的全方位性和权威性,即任何人都必须在规则的辐射范围之内。有些人必须遵守规则,而另一些人可以不遵守规则,规则将失去权威性,人们总是想尽方法绕开规则,而不是自觉遵守。目前,我国政治生活中仅有的一些规则缺乏封闭性。

制度规定与实际政治过程的二元化,与政治结构与社会结构的二元化密切相关。在中国,从家庭、社会组织到政治组织,其基本组织方式是等级化模式,而其基本秩序是自上而下的权威主义模式。另一方面,解放后,中国建立了以人民代表大会为中心的、类似于内阁制的民主政治制度框架。这样,权威主义的社会结构与民主主义政治制度框架之间形成了不兼容的二元化状况。

改革开放之后,中国的政治价值目标发生了根本变化,随之出现了改革开放的新局面。如表1所

示,邓小平的政治价值观不同于毛泽东。夺取政权之前,毛泽东从中国的现实出发,指出了中国革命的道路和方法。获得政权并大致巩固新政权后,毛泽东偏向于理想主义,把中国推进理想主义实验场。理想主义必然地引出了第二个价值理念,即理念主义。在毛泽东那里,马克思主义等理念性价值比安全、福利等国家治理的实体价值更为重要。这两个价值理念又必然地带出了第三个价值理念,即国家主义。当国家、集体、个人之间的利益发生冲突时,集体、个人必须服从国家利益。在邓小平的政治价值观中,现实比理想重要得多。国家的未来,即理想当然很重要,但现实更重要。理念固然重要,但安全、福利等国家治理的实际效果比理念更加重要。邓小平用著名的“黑猫白猫”论,阐述了这个价值观。邓小平通过政府政策,展示了国家、集团必须相互紧密合作才能利益最大化的价值倾向。

表1 毛泽东和邓小平政治价值观比较

毛泽东	邓小平
理想主义	现实主义
理念主义	事实主义
国家主义	社团主义

随着基本价值观念的转变和改革开放的深化,中国的国家与社会、政府与企业、中央与地方关系发生了巨大变化:改革开放前,社会成员没有任何选择权,其选择权全部集中到国家,个人的一切被动地听命于国家的安排。改革开放后,选择权完全回到了国民的手中。改革开放前,企业只是生产组织,而不是经营组织,其经营权在政府手中。改革开放后,经营权回到了企业,使企业成为微观经济活动的主体。改革开放前,地方政府只是中央权力的传导系统,而改革开放后,地方政府在承担中央权力的传导系统角色的同时,也承担地方利益代表的角色。权力(权利)关系的上述变化带来了个人、企业和地方政府巨大的行为动力,这些动力与随着改革开放而从境外引进的大量的资金、技术、市场和管理方式相结合,产生了巨大的生产力,有力地推动了中国的现代化进程。

随着上述变化,中国政治体制由“利益代替”体制,逐步转向了“利益代表”体制。所谓“利益代替”是指民众的利益代表权完全由执政党垄断和代替,由执政党替民做主、替民安排一切,民众把一切权利完全交给执政党,一切听命于执政党。这种利益代替执政方式主要表现在三个方面:第一,执政党高度垄断利益代表权,即“替民做主”。第二,权力单向运行。执政党垄断利益代表权,即利益代替。执政党与民众的这种关系,决定了权力只能自上而下单向运行,自下而上的权力监督则不可能存在。第三,不存在纠错机制。权力的单向运行导致了纠错机制的缺失。一切都是执政党说了算,无法形成任何纠错反弹机制。

“利益代表”体制则不同于“利益代替”体制,主要区别有以下三个方面:第一,执政党代表民众利益,而不是代替民众利益。综合并表达民众利益的主管道依然是执政党,但民众也可以通过其他管道表达自己的意愿。民众认为执政党尚未为自己表达出来的利益,由民众自己通过一定管道表达。第二,权力有限双向互动。执政党依然掌握大部分权力,但并没有垄断一切权力,即权力集中,但不是垄断,有相当一部分权力分散到社会之中,执政党与民众之间形成了一定程度的权力双向互动,这也为建立纠错机制奠定了基础。第三,开始形成纠错机制。纠错机制的关键在于行为主体之间的双向互动。权力主客体之间有限的双向互动,为纠错机制的形成提供了可能。

改革开放前中国政治体制的基本特征是正式制度层面的“利益代表”制度规定与非正式制度层面的“利益代替”同时并存。正式制度明确规定了人民当家作主,如人民代表大会制度等。中国共产党综合和集中表达人民利益,并通过人民代表大会与人民代表进行沟通后,执政党的意志转变为国家意志。正式制度体现了“利益代表”执政方式,体现了人民的参与和执政党与人民之间权力双向互动。但是在实际政治过程中,“利益代表”变成了“利益代替”,执政党垄断了人民的利益表达权,人民当家作主变成了执政党“替民做主”^①。

①这一节的主要内容来之于赵虎吉:《重构政治价值:中国政治发展的内在属性及发展逻辑》,第188~209页。

二、东西价值的冲突与韩国的循环式政治发展

亨廷顿在分析第三次民主化浪潮时,指出了五种民主化的模式,即轮回型(cyclical pattern)、二次尝试型(second-try pattern)、间隔民主型(interrupted democracy)、变迁模式(direct transition)、非殖民化型(decolonization pattern)^①。韩国的朴东绪、金光雄二位教授则把各国的民主化归类为线型模式(linear model)、循环模式(cyclical model)和辩证模式(dialectical model)三种^②。这些研究,为我们观察和认识民主化的不同模式提供了很好的视角和一些很有分析能力的概念。

韩国二战后的政治发展明显不同于西方国家。首先,它是在西方国家的示范效应和直接影响之下,采借和移植其民主政治要素并逐渐本土化的过程。其次,韩国的政治发展是外来的民主政治价值与自身的权威主义政治价值激烈博弈的过程。再次,在政治发展过程中,发展与衰败交替轮回出现。一方面,经济发展促进了政治发展;另一方面,经济发展又导致了奥德尼尔所说的权威主义政治体制。

韩国政治发展的最基本的特征之一就是制度规定与实际过程的不一致到逐步一致。光复后,韩国在美国的直接影响之下,建立了三权分立的民主制度框架,然而实际政治过程却滑向了权威主义轨道。张勉执政的第二共和国使权威主义政权回到了民主轨道,然而整个社会却陷入了混乱之中。朴正熙执政的第三共和国又回到了权威主义轨道,第四共和国进一步强化了权威主义性质。到第六共和国末期,政权开始回归民主轨道,自金泳三政权开始,民主政治的制度规定与实际政治过程的民主化才得以逐步一致。我们可以将这些特征类型化为朴、金二位教授所说的循环模式。

1945年8月15日,日本宣布无条件投降,韩国从近40年的殖民统治下获得了解放。然而,解放并非完全独立,美国人把朝鲜当作战败国日本的一部分来占领。对韩国,美国既是解放者,又是新的占领者。1945年9月7日,率24军进入汉城的霍奇中将宣布:“美国军政府是唯一的合法政府”。美国给韩国带来了全新的价值体系。9月19日,美军成立军政厅,开始了军事政府的直接统治,并宣布了军事政府的八项基本原则:(1)一切政治权力来自国民;(2)政治权力的执行者,由国民通过选举决定;(3)选举由2个以上政党以竞争方式进行;(4)政党必须是民主的国民自发的团体;(5)国民的基本权利必须得到确保;(6)社会舆论不受政府的控制而自由;(7)实行法制主义;(8)政府的权力必须分立。

1948年5月10日,以李承晚为首的宪法起草委员会,围绕单院制还是两院制、总统中心制还是内阁责任制、选行政首脑采取直选制还是间选制、总统非常权限的范围等国家权力结构问题争论了20多天,于6月23日将宪法草案提交了国会。国会经过激烈的辩论,最终通过了以以下几点为主要内容的第一部宪法。(1)考虑到复杂的政治形势,两院制是必要的,但为迅速处理国政和节约财政支出,决定采用单院制。为防止单院制国会可能的轻率行为,赋予总统以法律案否决权。(2)考虑到群小政党林立的情况,为保证政府的稳定性,采用总统中心制。(3)总统和副总统由国会选举产生。(4)采用保护私人财产的资本主义经济体制。(5)总统中心制与内阁责任制相结合。按照国会通过的政府组织法,同年8月15日,大韩民国政府正式宣告成立,翻开了宪政史的第一页。韩国经历了600多年的李朝封建王朝统治,日本军国主义的殖民统治使民族国家的历史中断40年之后,韩国突然转向了民主主义。

李承晚执政的第一共和国虽然建立了民主主义的制度框架,然而,实际政治过程却滑向了权威主义之路,主要表现在以下三点:(1)立法权和行政权极不均衡,行政权处在优位状态,特别是权力集中到了李承晚个人手中。如当政府与国会意见不一致、政府的提案得不到通过时,政府甚至动用武力逮捕在野党议员,强行通过政府的提案等。(2)为某一人物的当选或长期执政,不择手段,甚至修改宪法。李承晚执政期间(1948—1960),两次修改宪法,而两次修宪都是为了李承晚再次当选或长期执政。第一次修宪将间选制改为直选制(执政党的议席少于在野党),第二次修宪取消了总统任期的规定,为李承晚的长期执政扫清了法律障碍。(3)限制了言论自由,停刊或废除了在野党的舆论阵地。如影响最大的报纸之一《京乡新闻》被

① 塞缪尔·亨廷顿:《第三波——20世纪后期民主化浪潮》,刘军宁译,上海三联书店1998年,第48~51页。

② 박동서김광웅공저:《한국인의민주정치의식과대중과엘리트》,서울대학교출판부 1989,19-24페이지。

停刊,甚至被迫关闭。1960年4月,反李承晚独裁的学生运动发展成全国性的动乱,李承晚被迫下野。权威主义和民主主义的第一次会合落下了帷幕。以张勉为总理的第二共和国(含许政领导的过渡政府)广泛扩大了社会的民主权利,大幅度调整了权力结构:一是将总统制改为内阁制,二是将一院制改为两院制,三是总统直选制改为间选制,四是取消了对舆论的各种限制。张勉政府的一系列重大举措,使政权又回到了民主主义的轨道。然而,民主主义带来的不是社会的安定、有序和发展,而是混乱和无序。自朴正熙执政的第三共和国至20世纪80年代末,韩国的政治体制一直是奥德尼尔所说的官僚权威主义或军部权威主义体制。20世纪80年代末、90年代初,韩国的实际政治过程重新回归民主轨道^①。

出现制度规定与实际政治过程相互背离的首要原因在于政治价值的冲突。本国的传统政治价值与外来政治价值的不相容,导致了社会结构与政治结构的二元化及其冲突,导致了正式制度与非正式制度的二元化,这两个二元化又导致了制度规定与实际过程的二元化。

韩国的传统政治文化属于阿尔蒙德所说的臣民型政治文化。早在公元9世纪的高丽时代,韩国就将儒教定为国教。儒教的权威主义价值倾向渗透到社会生活的各个角落。朴文玉就李氏朝鲜时期的政治秩序总结了以下几点:(1)官本位是李朝时代的主要价值倾向,这种价值倾向助长了官尊民卑思想;(2)儒教把封建的主从关系当作美德,阻碍了国民的批判精神和民主意识的萌发;(3)儒教的家族本位思想使家长式权威主义政治秩序成为制度化,阻碍了自由平等意识的萌发;(4)儒教的人格主义阻碍了团体组织活动意识。李朝以科举制、科田制和身份制为基础,确立了君主专制的权威主义政治体制^②。美国学者亨得森认为,现有政治理论无法说明韩国的政治发展。于是,亨得森提出了民族的单一性和同质性概念并以此说明韩国当代政治过程中的集权主义和权威主义倾向的历史原因。亨得森详细分析了韩国民族的单一性(指人种、语言、文字的单一)和同质性(指儒家文化价值体系的普遍化),认为极富单一性和同质性的韩国社会是由单个的个体组成的,而个体与王权之间不存在中介组织,所有精英分子通过科举制度被有效地吸引到了王权之中。亨得森称社会的高度单一性和同质性为单极磁场,是中央集权化的基础。横向结构的弱化强化了垂直结构,中央集权制便形成了。亨得森称这种模式为“漩涡模式”^③。

日本学者服部民夫从人际关系网络的角度,系统地说明了韩国权威主义政治体制的形成原因。服部民夫认为,家庭和家族是社会集团的基础,而“孝”和“血缘关系的纯洁性”是维持血缘关系连续性的关键。“姻戚关系”是家庭和家族的第一个延伸。为了维持血缘关系的连续性,一个父系家族必须与另一个父系家族联姻,这时“门当户对”是维护血缘关系纯洁性的关键因素。地缘(同乡关系)是家庭家族的第二个延伸,而学缘关系(同学关系)则是第三个延伸。服部民夫认为,由儒家文化的家庭家族本位观念延伸而来的地缘、学缘观念是朴正熙权威主义政权的文化基础^④。

正如亨得森、服部民夫所指出,韩国的主要历史经验是中央集权制的权威主义,主要政治价值倾向也是权威主义。二战后,西方文化特别是美国的价值体系全方位地冲击了韩国,极大地影响了经近半个世纪的日本殖民统治之后的文化重建。但是,异质文化的全方位冲击并没有改变原有的价值基础,儒学的权威主义、名分主义价值倾向依然是韩国社会基本价值的主流。国民的权威主义政治价值倾向为中央集权的权威主义政治体制及其运行提供了有效的政治支持。

随着市场经济及西方政治价值理念的普及和社会团体,特别是媒体的发展,“强国家—弱社会”关系逐步发生了变化,民主政治的制度逐步得以实际运行。另一方面,支撑权威主义政治模式的“单极磁场”和“血缘”、“学缘”以及“地缘”等社会要素依然存在。因此,传统的权威主义价值倾向虽然被弱化,但并没有消失,顽强地与外来价值抗衡,形成了东西价值激烈博弈的格局。此外,由于国家的分裂及南北之间政治理念及政治体制的对立和对峙,南北双方的军事力量在短期内急剧膨胀并经历了残酷的三年内战,几乎所有的成年人均具有军人经历,军事文化得以膨胀。儒家文化的权威主义价值倾向和军事文化

①关于韩国的政治发展,参阅赵虎吉:《现代化与权威主义:韩国现代政治发展研究》,民族出版社2001年。

②박문옥:《한국 정부론》,박영사 1963,33페이지。

③ケリゴリ・ハンテシエン:《朝鮮の政治社会》,鈴木沙雄 大乔重 訳,サイマル出版会 1973,第235頁。

④服部民夫:《韓国—ネとわくと政治文化》,東京大學出版会 1992,第1頁。

的权威主义价值倾向,在特定环境中结合并被强化,加剧了整个文化中的权威主义倾向。

制度,是指稳定的、受到尊重的和不断重现的行为模式^①。制度化是组织与程序获得稳定性的过程,即制度所包含的价值获得确立的过程。民主制度的实际运行必须以自由、平等、民主等理念支撑。然而,在韩国,渗透在社会各个领域的基本价值倾向却是权威主义的。由于权威主义价值准则,无论是家庭、学校、社会团体等社会组织 and 经济组织,其组织方式和管理方式,即内部秩序是按自上而下的垂直方式建立和维持的。换句话说,其组织结构是宝塔型等级结构,其权力运行方式也是自上而下地单向运行。在政党、政府等政治组织内部,存在着与正式制度相背离的权威主义的非正式制度,并按非正式制度实际运行。这样,在价值层面上的民主主义与权威主义、社会结构的权威主义化与政治结构的民主化、民主主义的正式制度与权威主义的非正式制度之间,形成了多层的二元结构,并导致了制度规定与实际政治过程的不协调。

三、重构政治价值的主要变量

上述状况表明:重构政治价值是中韩两国政治发展的基本任务,是正式制度与非正式制度相互适应、使实际政治过程获得稳定性的基本前提。重构政治价值,是整合本土的和外来的、现代和传统的政治价值的过程。影响政治价值重构过程的因素非常多,但市场经济、历史传统和西方的文明成果等,应该是重构政治价值体系中的主要变量。

生产方式可能是重构政治价值的关键变量。生产方式是指人们生存和发展所需要的物质资料的谋得方式。作为价值预设,政治价值是以人们的物质生产活动为基本依据的,它从一开始就受到物质生产的制约。市场经济作为一种生产方式,具有以下几种价值倾向。首先,市场经济是交换的经济。一切生产要素都在交易中配置。其次,市场经济是自由交换的经济。买卖必须自由进行。再次,市场经济是平等交换的经济。市场经济以等价交换的原则运行,排斥身份、地位等因素的干扰。再其次,市场经济是通过竞争进行交换的经济。能力的大小等因素产生不同的竞争结果,无视能力、努力等因素,只追求同样的竞争结果,将破坏市场经济的正常运行。最后,市场经济是按严格的规则进行交换的经济。严密而系统的规则对自由交换、平等交换、激烈竞争是生命。竞争越激烈,规则越要详尽而系统。

市场经济的上述价值倾向,实际上又是市场经济的政治要求。比如,经济上的交换关系要求政治上的交换,如公民与官员之间通过选举进行交换;公民之间、候选人之间在政治权利上的平等;选举和被选举的自由;候选人之间的竞争;竞争必须以详尽而系统的规则来建立秩序等。在儒家文化区,市场经济的价值倾向正在猛烈地冲击着传统价值倾向并在呼唤新的政治价值。人类政治价值趋向的不断变更根植于社会生产方式之中。“一切社会变迁和政治变革的终极原因,不应当在人们的头脑中,在人们对永恒真理和正义的日益增进的认识中去寻找,而应当在生产方式和交换方式的变更中去寻找;不应当在有关时代的哲学中去寻找,而应当在有关时代的经济学中去寻找。”^②可以说,人类社会生活的变迁和转型蕴涵着政治价值趋向的逻辑进程。

在市场经济的价值平台上,传统与现代的辩证统一、本土文化与外来文化的辩证统一是可能的。发展并不全是选择的结果,发展首先是继承的结果,是继承与创新结合的产物。发展更不是历史的断绝,而是历史的连续。市场经济及其价值倾向,也许是传统与现代、“自己的”与“外来的”之间的媒介物。“每一历史时代主要的经济生产方式与交换方式以及由此产生的社会结构,是该时代政治和精神的历史所赖以确立的基础,并且只有从这一基础出发,这一历史才能得到说明。”^③市场经济作为一种生产方式正在全方位地冲击东亚社会的各个领域。价值是需求、期待、可能的结合。政治价值不能创造,而只能发现和选择。东亚政治价值体系的重构,必须在市场经济的价值需求和期待中加以解释和说明。经济发展及生活环境的改善、发达国家的示范效应、基督教的普及、民主政治价值的普及、教育的普及、舆论

① 塞缪尔·亨廷顿:《变革社会中的政治秩序》,华夏出版社1988年,第12页。

② 丁志刚:《政治价值研究论纲》,载《政治学研究》2004年第3期。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年,第31页。

媒体的发展、社会组织化水平的提高等等因素固然是促进韩国民主化的重要因素,但是这些因素并不是单个地影响了民主化,而是这些因素与市场经济这一新的生产方式之间互动的结果,形成了民主化的基础和环境,并为民主化提供了可能。

历史传统可能是重构政治价值的基本变量。传统是祖先遗留下来的智慧和经验的结晶,具有遗传性、历史性和真理性。首先,传统具有遗传性。传统的传承是无法拒绝的,就像子女无法拒绝父母。其次,传统具有真理性。传承下来的是祖先们所积累的智慧 and 经验的结晶。再次,传统具有历史性。传统的真理性是相对的,其适用范围受时空限制。因此,传统的继承必然是一种扬弃。传统还具有开放性和动态性。传统不断适应新的环境,不断扬弃过时的因素,不断吸收其他文明的先进因素,进而不断强化自身的生命力。东北亚儒家文化区的经济现代化和政治民主化实践表明,当儒学与小农经济生产方式相结合时,其价值倾向是消极的,未曾产生科技革命、工业经济、民主政治等。然而,当儒学与大规模的市场经济、工业经济、现代科技和现代管理技术、民主与法制等新的生产方式和管理方式相结合时,却产生了与西方不同的价值体系及与之相适应的秩序模式。其中,现代市场经济是儒学与他文明相融合的媒介物 and 平台。

重构政治价值离不开普遍价值的影响。新教伦理与资本主义精神将西方古已久溢的自由传统极尽张扬,这种张扬给整个世界铺上了资本主义社会文明的彩绸,因为这种自由上升为主义之后,极大地符合了人类社会生产力发展的需要。它给予了资本全面扩张的自由,也给予了个体个性发展的自由,像把犁一样将整个物质生产的土壤疏松,将人类文明推向了一个前所未有的波澜之央。不论如何评价自由主义给人类社会所带来的是非功过,我们已经身处其中,逃避已经不可能。而且,中国自鸦片战争以来,自由主义的精神与思想早已经渗入到中国人的骨髓之中,无法清除。再说,对于自由的追求,也并不是西方特有的,而是整个人类群体自始至终永恒的话题;甚至可以说,人类的正义行为向来是以自由为旗帜的。在某种意义上,自由是人类所有的灵魂。而以自由的思辨为核心的自由主义,同样是我们必然要思考的一个庞杂政治价值体系,必须要给予足够的讨论。

四、自由主义·共同体主义·儒家共同体主义的结合:政治价值选择的方向

共同体主义与自由主义共享的制度基础是民主制。共同体主义者与自由主义者都认可公民权利的价值,两者的分歧在于积极权利和消极权利。自由主义者主张无干涉的权利;而共同体主义者主张积极参与的权利,个人权利不受侵犯基础上的集体权利。自由主义者把权利看作公民个人的根本价值,忽视了权利的相对方——义务或责任;而共同体主义者则关注到了义务或责任的重要意义,缺少了公民个人的政治责任、政治义务,公民个人的权利将不会被真正保障,民主政治的合法性也将一步步丧失。

自由主义者信奉个人主义原则,共同体主义者信奉共同体主义原则。共同体主义者对自由主义的批判主要集中在其个人主义原则上,“共同体主义著述的一个首要论题就是自由主义对于我们在社群和文化中的成员身份的功绩和重要性的不敏感。”^①金里卡把共同体主义对自由主义自我观的批判归结为五种:(1)空洞;(2)违反了我们的自我感知;(3)无视我们在社群的实践中的被植入性;(4)无视对我们个人判断的社会认可的必要性;(5)伪称具有一种不可能达到的普遍性或客观性^②。共同体主义者在自由主义的基础上提出了共同体主义原则,共同体给生活于其中的个人提供了背景条件,并赋予个人以生活的价值和意义。共同体像家庭、友谊和知识一样是构成个人价值的善,它的美德之一是无限义务。但是,无限义务的弊端是当义务弥漫和不明确时就会期待过多,现代自由主义赞成契约制,以有限义务代替了无限义务,导致了共同体的弱化。此外,共同体的另一美德是有助于做出负责任的判断。不可否认的是,个人主义者是以革命的姿态走上历史舞台的,它带来了个人的解放,解放了人的身体与精神,带来了社会生产力的飞速发展,导致了新的世界观、人生观、价值观的出现,而传统的家庭、教会、行会等共同

① 威尔·金里卡:《自由主义、社群与文化》,应奇、葛水林译,上海译文出版社2005年,第1页。

② 威尔·金里卡:《自由主义、社群与文化》,第45页。

体都是个人主义革命的对象，它们在个人主义的冲击下势力日益削弱。由于个人主义的过度发展，共同体主义重新捡拾起共同体的大旗，个人与群体似乎是对立的两极，这种思路是片面的，“共同体主义以社会本原取代了自由主义的个人本原，这对批判个人主义确实起了一定作用，但它并未完全正确地把握个人与社会、自我与传统的真实关系。”^①

自由主义者把个人视为价值的评判者，它认为这顺应了多元主义的发展需要，而共同体主义者则把国家视为价值的评判者，国家应该积极有为。对国家的社会功用的不同评价规定着对权力的不同解读。自由主义者把权力视为不可避免的恶，如何监督制约这种“恶”成为其理论出发点。自由主义与共同体主义的国家观之争，根本分歧点不在于是不是要求保留国家，而是国家职能的“强”、“弱”之分，共同体主义认识到了国家职能弱化可能带来的秩序混乱、贫富差距拉大、生态恶化、国防薄弱等弊病，但忽视了强国家可能导致的专制与独裁。

儒家式的共同体主义是一种“国家”共同体主义(State Communitarianism)，具有天人合一的思想模式、内圣外王的思想取向、价值理性至上的思想旨趣、道德至上的社会目标等特征^②。安乐哲认为，儒家强调一种情感性的共识，无我理想蕴含着个人之间的互惠互利，互惠互利又是通过群体的忠诚和责任达成的，责任和忠诚界定了其中个体的价值。儒家的家庭观、礼仪观都以人为中心，而且各种角色和关系在追求一种公善的过程中将社群统一了起来^③。谢晓东认为，儒家与共同体主义的同构性在于自我观具有相似性：均反对稀薄的自我，倡导深厚的自我；都认为自我是生成与构成的统一；重视社群对自我的价值和社群持一种目的论的观点；都具有权威主义倾向；重视德性；持有积极的国家观^④。张再林认为，儒家以整体主义的网状式社群为政治分析起点，以伦理的德性为政治价值取向，坚持政治的社会文化认同而非经济契约产物，坚持国家政府的积极有为，倡导政治的直接民主模式。李哲承认为，儒教共同体主义克制欲望，贬低私利，高扬公义，忽视所有，重视享有，轻视自由意识而把自由与道德性相关联，排斥竞争，倡导“和”哲学^⑤。贝淡宁认为，共同体主义的涵义取决于特定背景下的文化状况和社会倾向，不能把共同体主义限定于对西方过度权利思考的反动。儒家传统和共同体主义都强调关系对好的生活具有价值，强调教育和道德教育的重要性^⑥。

共同体主义立根之基在于强调、重视社群相对于个人的优先性，它从根本上否定了流行于西方社会的个人主义原则。能否找到与西方文化概念“社群”相对应的中国式“社群”便成为两者能否比较研究的起点，西方文化中的社群不是某一类集体的特指，它包含的范围、种类广泛，包括了学校、家庭、教会、社团等等一切“拥有某种共同的价值、规范和目标的实体，其中每个成员都把共同目标当作其自己的目标”^⑦，“小区不过是社群的一种，还有许多社群是由于共同的信念、兴趣、职业、种族、宗教、性爱倾向，甚至疾病等原因而组成的”^⑧。一个真正的社群要求其成员拥有共同的目标，同时社群成员能够自由加入和退出，社群是社会成员的自愿组织。依照此种社群的概念，我们很难在中国历史上寻找到社群的影子，狄百瑞把中国古代的书院作为社群之一，他没有认识到书院的政治主导性。或许我们不得不采纳胡伟希的分类，中国社群是国家式的社群主义，而西方社群是共同体主义的社群。政治与伦理的不分，国家与社会的不分，使得中国传统社会中的一切事物都沾染上了政治的色彩。作为中国传统社会维持根基的“家族—家庭”具有西方社群众多的契合点，中国传统社会的家族是一个独立的团体，它型塑着生于其中的家族成员的观念、认识、价值信仰，它有一套独立的道德伦理规范约束其中的每一个成员，它具有顽固的保守性和等级性，是传统中国人一切思想行为的发源地。家族制度在社会上的扩大化是影响

① 韩震：《后自由主义的一种话语》，载刘军宁、王炎：《自由与社群》，北京三联书店1998年，第19页。

② 胡伟希：《儒家社群主义概论》，载《文史哲》2006年第4期，第31~37页。

③ 安乐哲：《儒家式的民主主义》，载《东方论坛》2006年第6期，第1~8页。

④ 谢晓东：《试论“儒家社群主义”何以可能——从社群主义与儒家“自我观”比较的角度》，载《陕西理工学院学报》2007年第2期，第7~12页。

⑤ 李哲承：《新世纪“儒教社群主义”的意义与问题》，载《山东大学学报》2008年第2期，第23~34页。

⑥ 贝淡宁：《社群主义对自由主义之批判》，石鹏译，载《求是学刊》2007年第1期，第5~13页。

⑦ 俞可平：《社群主义》，中国社会科学出版社2005年，第71页。

⑧ 钱满素：《个人·社群·公正》，载刘军宁、王炎：《自由与社群》，北京三联书店1997年，第4页。

中国几千年的宗法制,它是儒家理论的制度化形态,促成了中国人的独特文化与社会生态。

共同体主义作为西方现代文化下的产物,之所以能与儒家思想寻找到如此众多的共通点,是因为共同体主义本身侧重向后看,它重视传统的价值,希图从传统中寻找解决现代社会问题的灵丹妙药。但是,共同体主义毕竟是自由主义发展到极端的一次反动,它的理论不可避免地带着西方现代文化的痕迹,作为东方文化成果的儒家思想在借助共同体主义以进行自我解剖的同时,必须从自身的民族性、文化特殊性出发,辩证地看待已有的思想成果,既借鉴其先进之处又不妄自菲薄而自我迷失,如此,共同体主义与儒家思想的关联性解读方才具有历史价值。

儒家文化重视人的社会性,中国文化研究者常以“整合意识”作为中国传统文化的一大特征,“中国传统的整合意识,本质上乃是极端分散的个别主义与高度集中的权威主义的结合。依靠着三条主要的纽带连接起来:一是由自上而下运用行政权力来支配社会的官僚制度构成的政治纽带;二是由以父家长为中心的家族宗法制度构成的社会纽带;三是由以圣化了的经典对广大愚民的绝对统治为终极目标的文化专制制度构成的思想纽带。”^①虽然有着个别主义的存在,但在官僚制度、宗法制度、圣贤理论的钳制下,传统的中国人根本不知权利为何物。“中国心灵不问权力本身之正当问题,只问其行使得是否如理。中国自先秦以来,只以有德作为行使权力成立之条件。”^②对权力的忽视的一大后果就是把权力的正当行使完全寄托于个人的道德修养,也即《大学》所谓的“正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”此一进路,意谓贤者当政必然带来天下太平,从而忽略制度对权力的约束,忽略制度对个人权利之保障。梁漱溟在论述中国几千年来维持安宁的根由时认为全靠“尊卑大小”四个字,中国的政治制度路向把人分为有权、无权的两截,“有权的无限有权,无权的无限无权”^③。政治权力的明显分立,制度不彰,以伦理代政治,都使得中国传统文化重视人的义务,忽视人的权利,其后果就是中国人的个性泯灭,缺乏创新开拓精神,正如梁启超先生对清朝末年国民性的概括所论:道德问题当作前提,故而缺乏公德心,偏重私德。缺乏国家思想,只知有家不知有国;缺乏进取冒险的精神;不具有现代权利思想;没有文明的自由;缺乏团结心;缺乏毅力;义务观念淡薄^④。因而,在传统中国谈不上什么个人主义或个人自由,个人的观念是微弱的。因为,首先他是家庭的一分子,其次是行会的一分子,这些都限制了个人自由发挥的权利^⑤。

共同体主义强调社群、集体、义务的重要性,与儒家传统有众多的契合之处,但共同体主义并不是不重视权利,“共同体主义反对道德权利说,而主张法律权利。”^⑥“在共同体主义者看来,权利就是一种由法律规定的人与人之间的社会关系,是一种保护个人正当利益的制度安排,离开了一定的社会规则或法律规范,个人的正当行为就无法转变成不受他人干涉的权利。”^⑦共同体者同时重视个人的积极权利,认为国家应该提供足够的福利以保障个人的利益。共同体主义者同时强调社群成员的义务,共同体主义者提出了“道德义务说”,即社群有强迫社群成员从善的权利,个人除了承担国家法定的义务外,还必须承担起社群的道德义务。

综上所述,共同体主义、自由主义和儒家共同体主义各有千秋,都有各自的长处和局限性,为重构东北亚的政治价值提供了极为丰富的构成要素乃至重构的方向。

■ 作者简介:赵虎吉,中共中央党校政法部教授,政治学博士;北京 100091。

臧豪杰,郑州大学公共管理学院讲师,政治学博士。

■ 基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大课题(07JJD810156)

■ 责任编辑:叶娟丽

①姜义华、吴根梁、马学新主编:《港台与海外学者论传统文化与现代化》,重庆出版社1988年,第6页。

②劳思光:《中国人之反省》,载姜义华、吴根梁、马学新主编:《港台与海外学者论传统文化与现代化》,第487页。

③梁漱溟:《东西文化及其哲学》,商务印书馆1999年,第44页。

④吴主惠:《汉民族的个性》,载姜义华、吴根梁、马学新主编:《港台与海外学者论中国文化》上册,上海人民出版社1988,第525~526页。

⑤威尔·杜兰:《人民与国家》,载姜义华、吴根梁、马学新主编:《港台与海外学者论中国文化》上册,第58页。

⑥俞可平:《社群主义》,第106页。

⑦俞可平:《社群主义》,第107页。