

“青年理想与社会参与”

第三辑：社会学习与民主改革



目录

单元一 公共精神

- | | |
|------------------------|---------|
| 缺乏公共精神 | 明恩溥 |
| 论中国人的公共精神 | 雷恒军 |
| 从臣民社会向公民社会的转型 | 茅于軾、周鸿陵 |
| 私性、统合与越位——论华团政治文化与公共参与 | 潘永强 |

焦点：华人的家族与种族意识是否妨碍公共参与。什么是公共精神？

单元二 公共秩序与变革

- | | |
|----------------|-------------|
| 制度的重要 | 董志强 |
| 公共秩序的建构及其限制 | 黄平 |
| 公民能力 | Robert Dahl |
| 公共论述、社会学习与基进民主 | 李丁赞 |

焦点：公民社会如何在民主社会中参与学习。为何社会的一些老旧的想法一直无法解决，制度可以改变人的习惯？

单元三 社会运动与民主

社会运动何为?	缪思华
行动中的民间抗争：目标与策略的困惑	黑仔
社会运动十论	缪思华
从“议会政治”到“运动政治”	缪思华
大型民主需要的政治制度	Robert Dahl

焦点：分析国内几个社区、社会议题运动。思考社会运动如何让想像新的社会关系，自我改造进而突破种族藩篱，也撤除依赖政党的弊端。

单元四 改革与社会转型

台湾社会运动经验	杭之
你不能不知道的台湾	龙应台
西班牙启动政治改革	林达
西班牙民主转型并非一帆风顺	刘波
发展中世界向民主的过渡	Howard J. Wiarda
民主的价值观放之四海而皆准	Amartya Sen
民主政治的三个悖论	Larry Diamond
自由民主可以移植吗?	Giovanni Sartori

焦点：为何社会一再重犯一些错误，如何改革社会？社会转型的陷阱是什么？民主能够解决吃饭的问题吗？如何学习他国的历史经验

文章出处:

单元一 公共精神

- | | | |
|-------------------|---|-------------------------------|
| 明恩溥
雷恒军 | 缺乏公共精神
论中国人的公共精神 | 《中国人的素质》
网路 |
| 茅于軾
周鸿陵
潘永强 | 从臣民社会向公民社会的转型
私性、统合与越位——论华团政治文
化与公共参与 | 《大学人文读本·人与国家》
《人文杂志》: 12 期 |

单元二 公共秩序与变革

- | | | |
|---------------------------------|--|---|
| 董志强
黄平
Robert Dahl
李丁赞 | 制度的重要
公共秩序的建构及其限制
公民能力
公共论述、社会学习与基进民主 | 网路
《未完成的叙说》
《论民主》
《台湾社会研究季刊》: 25 期 |
|---------------------------------|--|---|

单元三 社会运动与民主

- | | | |
|--------------------------|---|---|
| 廖思华
黑仔 | 社会运动何为?
行动中的民间抗争: 目标与策略的困
惑 | 《香港基层运动—非主流角度》
《香港基层运动—非主流角度》 |
| 廖思华
思华
Robert Dahl | 社会运动十论
从“议会政治”到“运动政治”
大型民主需要的政治制度 | 《香港基层运动—非主流角度》
《天安门评论》: 2 卷 1/2 期
《论民主》 |

单元四 改革与社会转型

- | | | |
|---|---|---|
| 杭之
龙应台
林达
刘波
Howard J.
Wiarda
Amartya Sen | 台湾社会运动经验
你不能不知道的台湾
西班牙启动政治改革
西班牙民主转型并非一帆风顺
发展中世界向民主的过渡
民主的价值观放之四海而皆准 | 《天安门评论》: 1 卷 2/3 期
《中国时报》2005.5.24
网路
《经济观察报》2007.10.12
《新兴国家的政治发展——第三世界还存在
在吗?》
网路:《当代中国研究》
2000 年第 2 期(总 69 期) |
| Larry
Diamond
Giovanni
Sartori | 民主政治的三个悖论
自由民主可以移植吗? | 《民主与民主化》
《民主与民主化》 |

✎ 单元一

公共精神

第十三章 缺乏公共精神

《诗经》，中国最古老的经典之一，其中记载了一句据认为是农夫的祈祷：“雨我公田，遂及我私”。^① 不管在周朝的兴盛时期，在以后的列朝列代是否真是如此，现在肯定极少有这样的祈祷了，无论农夫还是其他个人，都不会再祈祷让雨先下到“公田”里了。我们时常想到，中国政府在本质上是一个家长制的政府，要求臣民服从听命。一个种植园的黑奴听到一个“人人为自己，上帝为大家”的说法，结果却用他自己的话说成了“人人为自己，上帝为自己”！一言以蔽之，这位黑奴对这句古老格言的新解正道出了普通中国人在政权问题上的根本想法：“我不得不顾及自己。”如果他想到政府，他看来也会认为，“政府健全强大，可以照顾自己，用不到我去帮助”。而政府一方，尽管是家长，主要忙于照顾家长自己，而不是照顾家庭成员。一般说来，政府在危难降临之前基本上什么都不做，危难一旦降临，就被迫做

^① 译注：语出《诗经·小雅·大田》三章，意思是先把雨下在公田里，然后再下到私田里。

更多的事。人们很清楚，政府致力于减轻河水连年泛滥带来的灾难，其原动力是为了避免赋税的损失。人们为避免这种灾难所做的一切事情，都是出于自我保护的本能，因为自己干就能确保做好这项工作，同时也避免了难以数计的苛捐杂税。如果让政府出面为当地人做这些事，苛捐杂税会不可避免地伴之而来。

中国的道路是一个最典型的事例，足以证明政府如何忽视公共事务，也足以证明民众如何缺乏公共精神。随处可见大量的证据，足资证明曾经有许多官道联接这个帝国许多重要城市，大道铺有石头，路两旁还有大树。路的荒废状况不仅可见于北京附近的省份，而且可见于湖南和四川这样遥远的省份。修筑这些道路要花很多钱，但维修却要相对容易多了，但人们统统忽视维修，因此，废弃的道路已经不复为必要的交通要道，相反却成了出门旅行的障碍。假如这些道路是在明末清初的动乱岁月里损坏的，但是，即便扣除那些政治动荡的日子也还有二百五十年时间，足以修复帝国的交通干线了。没有去修，或者说没有试图去修，其结果我们是再熟悉不过了。

民众的态度则与政府的十分对应，所有的人都认为，只要自己的个人财产不受损失，就不必去关心或者没有责任去关心公共财产。事实上，道路等属于公众，这样的概念，中国人心里根本就没有。“江山”（即这个帝国）属于当今皇上，他能拥有多久就多久。道路也是皇上的，一切与道路有关的事都让皇上去操心好了。但是，道路与田地不同。从其他意义上讲，道路在很大成分上并不属于皇上，因为大部分道路只不过是田间的小路，专供想使用这些道路的人使用，不必像田地那样需要拥有者同意，其原因在于使用道路是生活必需的。道路属于田地，需要像田地一样交税。土地的拥有者显然并不比别人从使用道路上得益更多。在这种情况下，农夫受着明显的利益驱使，就会尽可能地缩小道

路,而去扩大沟渠和田埂,故意使别人只能走在窄窄的田间小路这个实在不能没有和再缩小的沟通途径上。如果夏天的暴雨把田里的一些泥土冲刷到道路上,农夫就会走到路上,把自己的泥土铲回来。与此同时,加上自然的排水和频繁的尘暴,道路最终变成了水沟。中国人根本没有我们西方人所说的那种“公用道路及其通行权”的一丁点概念。

在天津与北京之间的北河上航行的乘客,有时会注意到河上的小旗,问一下才知道插旗的地方埋着水雷,旗子是让过往船只绕行!一支中国部队在炮击训练时,直接在帝国的交通干线上架起大炮,极大地阻碍了交通,惊吓了牲口,结果引发了严重的交通事故。

有人想装卸货物,便把马车停在马路当间,任何想要使用这条道路的人,只有等他干完才能再往前走。如果一个农夫碰巧要砍倒一棵树,就会让这棵树横躺在路上,赶路的人只能等着他砍完搬走。

拥挤的城市道路却营造了自由宽松的生活方式。北京宽阔街道两旁,摆满了原本不应该摆设在那里的货摊,如果皇上恰好经过那里,那就搬开。皇上刚刚过去,货摊又搬回到老地方了。中国大多数城市当之为街的狭窄通道,无不为各式各样的手工作坊所阻塞。杀猪的、剃头的、流动的食摊、木匠、箍桶匠,还有其他各种手艺人,都各自在路边安营扎寨,随着大都市的生活节拍一起跳动,各尽所能、相互交织。甚至妇女也都会抱出被褥,当街摆开晾晒,因为她们的小院子哪有路边宽阔。中国人不能拿到街上来干的事情,实在微乎其微。

沿街摆设的小摊不仅仅妨碍交通而已。木匠会在摊前摆出一大堆木头,洗染工会挂起长长的布匹,做面条的又会当空晾面条,因为小摊前面的空地不属于子虚乌有的公众,而属于摊

主。处于目前发展阶段的中国人,却无法接受这样的观念:既然认为自己拥有所有权,就应该负起维修的责任。即使派一个人去修路(这样的事情永远都不会发生),他也不会时间和材料。更不可能让很多人一起干,因为每一个人都会忧心忡忡,唯恐自己比别人干活多拿钱少。当地的地方官可以很容易地让沿路各村各自负责一段合理的距离,以保证道路几乎一年四季都畅通无阻。但是,这个主意有没有进入任何一个中国官员的头脑,恐怕还成问题。

中国人不仅对属于“公众”的东西不感兴趣,而且若防范不严,便可唾手可得,很容易成为偷窃的目标。铺路的石头搬回家去了,城墙上的砖也一块一块地不见了。中国某港口里外国人墓地的围墙,人们发现墓地没有专人看管,围墙的砖块也就一块都不剩了。几年前,北京皇宫里发生了一样偷窃大案,十分轰动:紫禁城一些建筑顶上的铜饰被盗。中国人普遍认为,大清国十八个省中^①,唯有皇上最容易哄骗。

我们时常会想起这样一个问题:中国人有没有爱国主义。这个问题三言两语说不清楚。毫无疑问,强烈的民族感情是有的,尤其学者是这样。他们的强烈感情中更多的是对外国人的仇视,而他们炮制出的东西都是可以寻根究源的。近年来,湖南省淹没在通篇恶意诽谤的排外檄文的洪流之中。这些文章意在引发一场混乱,借以把外国鬼子赶出中华帝国。从中国人的观点来看,印刷这些文章的动机值得称赞,如同我们看待抵抗无政府主义。

^① 译注:清朝在其鼎盛时期,如嘉庆二十五年(1820年),有直隶、江苏、安徽、山西、山东、河南、陕西、甘肃、浙江、江西、湖北、湖南、四川、福建、广东、广西、云南、贵州十八个省,盛京、吉林、黑龙江、伊犁、乌里雅苏台五个将军辖区,西藏、西宁两个办事大臣辖区,共二十五个一级行政区划,以及内蒙古等盟旗。

这些控诉，一部分是出于误解，另一部分出于针对西方民族的强烈的民族仇恨。可能会有许多中国人认为，这些攻击完全是出于爱国。究竟这些人的所作所为是受报效祖国的愿望驱使，还是为报酬所诱，这个命题需要的是更多的证据，而不需要让那些了解中国的人，拿不出证据就相信他们是爱国的。不应该说，一个对类似目前鞑靼王朝前途命运感兴趣的中国人，就是爱国的。但是，有极好的理由认为，无论何朝何代，国民大众的感情与现在相同——极度的冷淡。孔子曾经在《论语》中说过一句意味深长的话，表达了人们对公共事务的态度：“子曰：不在其位，不谋其政。”^① 在我们看来，这句话在一定程度上是结果，而在极大程度上是中国人普遍对不属于自己负责的事情不感兴趣的原因。

古伯察^②先生的亲身经历即是这种风气的一个极好例子：“1851年，道光皇帝大丧那段时间，我们离京出行。一天，我们在一家小酒馆喝茶，边上有几位中国人，我们想随便讨论一下政治。我们谈到了皇上刚刚去世，这件重要的事情肯定会让人人感兴趣的。我们表示担心将由谁来继位，那时继位人选尚未公布。我们说：‘谁知道皇上的三个儿子中由谁来继位？如果是长子，他会沿用目前的政府体制吗？如果是幼子，他还太小，据说有两派对立的势力，他会依靠哪派呢？’我们简单地作了各种猜测，以便引出这些良民的看法。但他们根本没有在听我们的谈话。我们

① 译注：语出《论语·泰伯篇》，又见于《论语·宪问篇》，意思是不居于那个职位，便不去考虑它的政务。

② 译注：古伯察(Evariste-Regis Huc, 1813—1860)，法国遣使会教士。1839年来华传教，1843年同秦神甫到蒙古和西藏游历，1848年转赴浙江传教，1852年回法国，1860年死于巴黎。著有《鞑靼、西藏、中国游记》(两卷，1853)、《穿过中华帝国的旅行》(1855)、《基督教在中国、鞑靼和西藏》(三卷，1857)等书。

又一再循循诱导，想听听他们对继位或者其他在我们看来重要的事情的看法。但是，对我们活跃的开头，他们只是用摇头作答，吞云吐雾，大饮其茶。这种冷漠开始让我们实在恼火了。一个有点身分的中国人从椅子上站了起来，像个家长似地把双手放在我们肩上，不无讽刺地笑着说：‘听着，朋友！干吗要去伤精费神想那些无聊的推测呢？这事归大臣管，他们拿着俸禄。让他们去拿俸禄吧。别让咱们白操那份心。咱们瞎琢磨政治，那才叫傻呢！’‘就是这个理儿。’其他人都这样叫道。然后，他们又指着我们说：‘你们的茶凉了，烟斗也空了。’”

我们还记得，1860年进攻北京时，英国军队装备有从山东人手里买来的骡子；天津和通州出于各自利益考虑，答应只要英国人和法国人不侵扰这两个城市，他们愿意提供所需要的一切东西；外国联军中大部分必不可少的苦力活，也是由中国香港雇来的苦力来完成的；这些苦力在被中国军队俘虏后送还给英军时，被剪去了辫子——不难看出，爱国主义和公共精神，如果中国有的话，其意义也与盎格鲁-撒克逊人不同。

当人们站起来反抗统治者的压迫和苛捐杂税时，总会有一些有能力的人领头。在他们的领导下，人多势众，政府被迫妥协。但是，不管如何处置这些“愚民”，领头人总是不可避免地成为典型，为了实现正义，他们得掉脑袋。在这种情况下，甘冒风险，勇于献身，这是公共精神的最高典范。

每逢中国历史上的动乱岁月，尤其是快要改朝换代之时，忠诚果敢之士总是挺身而出，义无反顾。这样的人应该受到最高的褒扬。他们不仅是真正的爱国主义者，而且是无可辩驳的证据，证明中国人在具有公共精神的领袖带领下，完全可能激发出最英勇的行为。

论中国人的公共精神

雷恒军

中国素有“礼仪之邦”的美誉，道德制约在中国传统社会享有准法律或高于法律的地位。具有讽刺意义的是，当今中国民众公共道德（即公共精神）的缺失已是极其普遍的现象，这方面的极端事件（如民众故意破坏公共设施、民众哄抢公用物品、恶意的造假贩假及某些官员巨额的贪污受贿等）每天都在发生，有人甚至将民众公共精神的

普遍缺失视为中国的民情之一。传统上一个以道德立国的国家，传统惯性在其民众身上体现出来的竟是普遍的道德败坏和公共精神的缺失，这一现象引起许多有识之士的疑惑和忧虑，笔者认为这是传统集权专制、道德说教和当代政党政治、政党伦理的“负价值”在民众中的体现，即“物极必反”之理也。

一、传统集权专制与道德说教对中国人公共精神的影响

君主专制统治是中国几千年的政治传统，中国历史上从未出现过任何形式的民间自治现象，在绝对的专制统治下，封建君主视国如家，垄断了全部的国家事务和社会事务，不允许普通民众过问，同理，各级封建官僚也垄断了全部的公共事务，不允许民众参与公共事务的决策和管理。民众被剥夺了过问国家事务、社会事务、公共事务的权利，从此，公共事务成为民众难以涉足的禁区。

如果说专制政权由于其控制能力的制约，其对社会事务和公共事务的控制还存在着大量的空白区域，普通民众还是有参与公共事务的权利空间和事实可能，但以维护君主专制为终极目的的儒家伦理道德学说以其官方哲学的优势对民众的思想控制和思想渗透可谓是无孔不入，儒家伦理道德通过向民众灌输“三纲五常”的理念，宣扬君主专制的“天理性”、宣扬尊卑从属的“天然性”，把君主的绝对权威引申给父权和夫权，封建君主能够做到“君要臣死，臣不得不死”，专制家长也可以做到“父要子亡，子不得不亡”。这样一来，专制就不仅为皇家所独有，而且弥漫于社会生活的方方面面，流行于中华大地的城镇和乡村。

基本上被剥夺了参与公共生活权利的中国普通民众也就谈不上有什么公共道德，所以传统的儒家道德伦理实质上只是一种“私德”伦理。“修身、齐家、治国、平天下”是儒家伦理的传统教条，但在绝对的专制制度下，民众被剥夺了参与国家事务、社会事务、公共事务的权利，“治国”“平天下”即所谓的“经世致用”已成为空谈，代表后期儒学的程朱理学认为“经世致用”之学只是儒学之末，公开抛弃了任何试图改革社会弊端的做法。而“修身”之道严格来说只适应于知识阶层，对普通民众来说，“修身”只意味着被动地接受教化，相对而言，“齐家”之道对普通民众最具实质性影响。被剥夺了“治国”“平天下”权利的普通民众只有“齐家”的权利了。

社会是民众生活不可或缺的重要组成部分，国家事务、社会事务、公共事务直接影响民众的生活和生存，而民众却难以对公共事务施加任何影响，以谋生为首要目标的普通民众出于生存的本能，在无法左右公共事务的无奈之下，只有全力维护自身的

“变态的自私”。

当然，无节制的自私也是与“健康的自私”根本对立的，无节制的自私只会危害人类社会的生存秩序和发展秩序，甚至导致人类的自相残杀，专制君主所施行的暴政、近代西方一些资本家及庸俗市民最无耻最露骨地追逐物质私利的行为、中国传统君主政治下民众在“齐家”方面所表现出极端自私行为以及当代政党政治下强制“无私”所导致的民众的变态自私行为等都是尼采所说的“病态自私”的表现。因此，人必须节制自己的自私，把自私保持在一个合理的度上，即理性自私，为此，人类就自觉地演化出一系列制约个人私心的道德、法律和机构，公共道德就是就是为了维持人类社会的生存和稳定而演生出来的软制约。

“健康的自私”所倡导的是一种自爱、自强、自尊的精神，“你自助，然后人人助你”^⑧。“健康的自私”还可改变民众的精神气质，提高民众的道德修养，成为社会秩序的稳定剂，所以近代自由主义思想家将捍卫人的自私权（即人权，自然法学派的思想家称之为人的自然权利）作为其政治理论的基石。

中国传统君主政治与当代政党政治在道德治理方面执其两端的作法，对塑造中国民众的公德与私德修养产生了极其深远的“负价值”影响，笔者认为，倡导“健康的自私”是匡正传统道德偏差、重树中国人道德精神特别是公共精神的心理基础。

四、权力与责任、权利与义务的均衡——重树中国人公共精神的制度保障

“健康的自私”其实是“自私”与“无私”的中庸之道，有“中庸”传统的中国人却在此问题上执其两端，根结何在？笔者认为，不是没想到，而是做不到。

承认“健康的自私”，即意味着承认理性自利并不是所谓的“恶”，而是道德的，也意味着承认理性自利的结果——私产、私权是合法的。既然民众的自利行为是合乎道德的，民众的私产、私权是合法的，则民众就有捍卫其私产、私权不受侵犯、不被剥夺的权利，统治者也有保障民众行使其合法权利的责任；相应地，民众也有支持国家政权的义务（如让渡部分的个人权利建立国家政权，交纳捐税保证国家权力机构的运转等），统治者（国家权力的具体执行者）也享有处理国家公共事务的权力。实际情况怎样呢？一方面，统治者实实在在地拥有了处理国家事务的权力，而且是绝对的支配权力，却不愿承担保障民众私产不受侵犯、私权不受剥夺的责任，而恰恰是统治者成为民众私产和私权最主要的侵害者；另一方面，民众实实在在地承担了支持国家政权的义务，民众的自主权已所剩无几，民众交纳的捐税也已接近极限，而民众应当享有的权利却成为“画饼”。

承认“健康的自私”即意味着运用法律或道德的力量抑制个人无节制的自私，也意味着用强制性的力量抑制由无节制自私所产生的任何后果。毋庸置疑，统治者有权力对民众无节制的自私行为给予法律或道德惩罚，同样，统治者也有责任约束其无节制的自私行为，并接受民众的监督；反过来，民众有义务接受法律和道德对其无节制自私行为的约束，但民众也有权利要求君主及其官僚接受同样的法律和道德约束，并有对违规者进行惩罚的权利。因为社会是由民众和统治者两方组成的，如果只对民众的无节制自私行为进行强制约束而统治者的类似行为却不受实质约束的话，只会导致统治者的加倍自私，专制、暴政就是这种加倍自私的表现。

从以上分析我们可以看出，权力与责任、权利与义务出现了严重的失衡，一方

面，统治者实实在在地拥有了权力，却不愿承担相应的责任，如保障民众行使合法权利的责任、约束自己无节制自私行为的责任、接受民众监督的责任，另一方面，民众实实在在地承担了自己的义务，如让渡部分权利的义务、交纳捐税的义务、服从法律对其无节制自私行为制约或惩罚的义务，但民众却无法行使相应的权利。至此我们就明白了中国历代的统治者为什么在“自私”与“无私”的道德对立中难以中庸的奥秘。“非不能也，是不为也”。

权力与责任、权利与义务的不对等是传统中国政治制度的最主要特点，也可以说是所有专制制度的共同特点，权力与责任、权利与义务的失衡是造成民众道德败坏的根本原因。与法律不同，道德制约主要是依赖个人的自律来实现的，在一个民众只有义务而无权利的国度中，指望民众拥有高尚的道德修养只能是痴人说梦，在一个统治者只拥有权力而可以不负任何责任、不受任何制约的政治制度下，指望统治者自律无异于缘木求鱼。

吴思先生在其《造化的报应》一文中追问道：为什么欧美国家的公德水平比我们高呢？为什么我们的人民不肯遵守明明对自己有利，谁都知道是非常必要的交通规则呢？笔者的回答是：欧美国家在近代民主化的过程中率先实现了权力与责任、权利与义务的均衡，托克维尔在谈到美国的乡镇精神时写到：乡镇生活可以说每时每刻都在使人感到与自己休戚相关，每天都在通过履行一项义务或行使一次权利而实现，他们关心自己的乡镇，因为他们参加乡镇的管理，他们热爱自己的乡镇，因为他们不能不珍惜自己的命运。他们把自己的抱负和未来都投到乡镇上了，并使乡镇发生的每一件事情与自己联系起来。^⑨而我们国家的民主化进程在经历了种种波折之后，前途仍不明朗。“从这个意义上说，民主制度的真正实行，也是提高公德水平的一个重要的前提条件。”^⑩

注释：

①理钊 《中国人公共精神的丧失》（论文）

②④魏沂 《论当代中国的新德治》（论文）

③⑤⑩吴思 《造化的报应》（论文）

⑥⑦⑧参：周国平《尼采：在世纪的转折点上》150-155 页

⑨托克维尔《论美国的民主》 上卷

来源： 世纪中国 <http://www.cc.org.cn/>

从臣民社会向 公民社会的转型

茅于軾 周鸿陵

茅于軾(1929—),中国当代经济学家。周鸿陵,中国当代学者。本文选自《南风窗》,1999(6)。

茅于軾:民主精神关键的一点是政府和百姓之间关系的正确处理。这种关系在现代社会中是一种特定的契约关系,它的成功在于双方对契约的认可。要实现民主,一方面要政府承认自己是纳税人养活的,懂得自己管理公共事务的处世原则。另一方面,每一个公民要明确在民主制度下的处世原则。

例如,在民主社会中,每一个公民应该有社会责任感的意识。他们不但遵守公共秩序,而且勇于制止违反公共秩序的行为。如果在红灯前面要抢行,要有交警在场才能维持秩序,这样的人群已经习惯于被别人管制,他们缺乏相应的社会责任感。我们无法想像一个民主社会可以由这样的人群所组成。

又譬如,即使少数服从多数,多数人也无权剥夺任何人的公民权利,或者说,公民权具有庄严的不可侵犯性。

再如对法律作用的认识,要理解法律不是用以限制人的,恰恰相反,法律的出发点是保护人。人们要运用法律来保护自身的利益。受到欺凌时,应诉诸法律,而不是纠集一批亲朋好友将对方揍一顿,也不是到上面找个高干去施加影响。同时,当法院做出判决时,应该心悦诚服地接受并加以实施。反过来,这也要求法院判案公正无私,不受任何外界影响。

要使政府和百姓从现在的处世原则转移到一个民主社会应有的处世原则,需要相当长时间的学习和讨论。经济改革已经进行了20年了,一些经济落后地区的人们

接受市场规则仍有很大的困难。同样的,要使从来没有经历过民主的十几亿中国人接受新的政治观点,恐怕比接受市场规则加倍的困难。我们切不可掉以轻心,以为民主社会可以一蹴而就。

如何使得政府和百姓能创造性地解决过渡到民主法治政治过程中发生的一切问题?首先,需各方逐渐养成尊重对方、协商妥协的精神。不论哪一方缺乏这种精神,都可能导致严重的冲突,将对一切人不利,这种错误过去曾经发生过。妥协折中的精神主要不是通过理论学习获得的,而是通过人与人的交流中学习得到的。市场经济的发展为培养这种精神提供了一个最好的环境。市场和民主政治是互为条件、互相依存的。

从我国的历史看,“五四”运动时中国的知识分子,就提出民主科学的要求。为了实现民主,有数百万人牺牲,可是半个世纪之后的1969年,中国迎来的是有数百万人蒙冤假错案之苦。百姓不得不放弃自己应当坚决捍卫的基本权利,侵犯人权成为司空见惯的事。倒是改革开放的20年,民主科学并不是这个阶段的主要口号,然而通过向市场经济过渡,中国人事实上享有的平等和自由超过了解放以来的任何一个时期。这个政治上的成果恰恰是市场经济所带来的。因为市场要求平等自由的交换,市场最不能容忍的是用特权破坏市场规则;交换协议的达成要有相互尊重的气氛和折中的思想准备。所以市场发育也是培养民主精神的过程。我经常到各地去访问,我能很明显地感到发达地区和欠发达地区人民民主意识的差别。

周鸿陵:传统社会中王权高于一切,王权的统治无所不及,从个人的婚丧嫁娶到个人的内心世界,人们没有任何独立意识。自古以来,中国一直奉行“普天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣”的价值观念。中国人只有“臣民”意识和“乱民”意识而没有公民意识。而现代社会则是一个以公民为本的社会。从传统社会向现代社会的转变,就是从臣民社会向公民社会的转型。而所谓的政治改革就是要完成这一转变。虽然这一过程政府有不可推卸的领导责任,但公民个人素质的提高也是不疑之举。

列宁说过,在一个文盲的国家里不可能建成共产主义社会,我们也可以说在一个臣民的国度里,社会主义的民主和法治是无法实现的。民主和法治并不是一台没有灵性的机器,电钮一动就可以产生出美丽的成果来。在政治演变过程中由于公民素质的低劣导致民主、法治的失败,是有据可查的。

私性、统合与越位

——论华团政治文化与公共参与

◎潘永强

台湾国立政治大学东亚研究所硕士

一、前言

Putman 研究意大利社会组织后发现，民主的落实或者民主制度之所以能运作，主要原因在于社会资本 (social capital) 的有无。他以意大利北部与南部做比较，发现相同的民主制度，在意北与意南却有不同的结果，原因在于意北自中世纪以来便有民间结社与公民参与的传统存在，自主的工会、商会以及个人主义的价值便是意北的社会资本，而意南则多为传统主义与派系主义，并未发展出一个健全的公民社会。¹

如以结社的普遍现象来看，大马华社的社会资本不可谓不丰厚。根据社团注册局的资料，1993年全国社团总数是23,883个，1997年数字增至29,098个，其中华团约有五千多个。² 据前内政部副部长黄家定透露的数目，华团共有6,775个，占全国社团总数约四成。³

一般上，华人社会结社的现象远较其他族群社会更加普遍，这一方面跟大马华社宗族、地域、行业与利益的多元有关，此外移民社会的性格也鼓励了互助、联谊的组织蓬勃出现。从社会发展上看来，马来人口集中在乡区，都市化与利益分歧程度不比华人社会来得大，而且马来人社会也较易透过巫统或回教组织进入政策过程。反而，在政治经济上皆处于边缘的印度族群，其中下阶层反

较热衷于工会组织，部分印度裔中产阶级菁英，则转而从事非政府组织，大有“自力救济”的抗议味道。

不过，诚如 Rueschmeyer 晚近的反省：社会参与的特性若是非政治的，就较不能支持民主政治。⁴ Huber, Rueschmeyer & Stephens 更明白地说：“保龄球联盟和歌唱协会可以强化公民社会，但对政治参与和阶级组织却没什么帮助。”⁵ 即使一般常认为托克维尔主张有多元结社的公民社会是民主的基础；但是他所期待的人们在社团中会学习到公共参与的兴趣、技术与品味的社团，指涉的主要还是“政治结社”。

因而，在当前大马政治经济环境正待急速转型与盘整之际，又恰逢华社经历过“华团大选诉求”风波和白小事件，此时重新检视华团介入公共事务的态度，以及华团政治文化的拿捏，自然有其意义。

二、华团政治文化的特性

大马华团历来对政治的关切、批判乃至介入，不可谓不深。它对政策与时政的投注，更非其余海外华人社群所能比拟的。⁶ 从华文报章上社团组织对各种时宜课题的文告、声明，以及各华团会议中通过的议案看来，华团对公共事务的关切，表面看来的确热切，毫不冷漠。

大体上华团有诸多课题，在立场上是存有共识的，如维护母语教育、捍卫文化以及批评国阵的种族主义政策等。但若进一步关系到政党取向或政治行动上的直接参与，华团的立场就出现歧异，以至分裂。在新经济政策施行后，华团曾两度直接涉身政党政治，而这两次皆引来华社知识界的论战。一是1982年董教总派员加入民政党，二是一1990年华教人士加入行动党。论战议题从华团应不应参政到华团“超越政党，不超越政治”这个提法，及到后来的“协商或施压论”，争论核心其实一方面涉及华社政治策略的选择，另一方面则是“选边站”的问题——支持执政党还是反对党。

可见，华团对时政尽管在言论上活泼奔放，但若一提升到具体行动或政治宣示，就意见纷纭。表面上的言论姿态有时未必反映华团领导真正的立场，因为有时只为了换取成员认可，或是响应社会普遍的“羊群心理”，更有者只是行礼如仪的例行程序，如常年大会上洋洋洒洒的议案。这里个中原因，自然涉及华团政治文化的深层因素。本文不打算分析华团政治行为或其争论焦点，而只针对华团政治文化作一简单讨论。

政治文化是1960年代西方流行的一种政治分析概念。白鲁恂(Lucian W. Pye)在《政治文化与政治发展》一书中界定，“政治文化为一套态度、信仰与情感，使政治过程有秩序

及意义，同时为政治体系设下了前提与规则”。学者也认为政治文化是政治体系中的成员，对政治的个人态度与取向模式。政治文化可以协助人们理解社会成员如何看待和应对日常政治事务，诚如白鲁恂所言，一个社会的政治文化之特质，必然深深地影响其发展的过程。Almond更提出了政治文化的三种类型，做为分类的基础：偏狭的政治文化、臣属的政治文化和参与性政治文化。

个人观察，当论及华团政治文化的问题，自然涉及华团私性过高的特质，国家机关过度强大以及华团政治充斥“广场文化”等原因。这三者都影响到华团参与性政治文化的养成。

1. 私性社会与公共性格

民间结社组织，除了那些以联谊、社交形式出现的团体外，其余团体如能在本身的活动与会员权益范围之外，推而广之，也能在公共事务、社会工作或政策制定上扮演一定角色，就能在一个公民社会中发挥其“公共”的性格和功能。相反的，大马华社虽然形式上号称有六千余个民间团体，但多属传统旧式的社团组织，很少具有影响公共政策的能力与旨趣，组织内部的思维与关切点也相对局限与狭窄，这造成了华团有民间自发性之名却无“公共”性格之实，无助于公民社会

的良性发展，充其量只构成了所谓的“私性社会”。

私性社会所指的，是群体对日常事务的处理和关怀，只限于家庭、宗族和亲疏远近的关连，没有提升成对公共事务的参与及产生热切情怀。中国社会学家费孝通认为传统社会中有“差序格局”，华团对公共参与也似乎有此“差序”。若说华团全都不具公共性格，实也不尽公平，否则当年也不会有“华团宣言”的草拟和近来“华团大选诉求”的义举。其次，五、六十年代以来华团（以华教组织为主）多次动员企图介入政治过程，也都说明这些华社民间组织的政治功能。华团在政经关键时期所扮演过的角色，虽然有其社会与历史的必然因素，但大多也是由少数具领导地位的团体及其领导人物登高一呼所促成，众多的基层华团只是在非常时刻臣属性的响应，而且大部分议题的属性也不脱民族权益范畴，有相当浓厚的族群动员意味存在，往往还不能持续太久。

不过，华团的私性格之所以形成，也有它的客观因素。大马华社是一个移民社会，早在华人移入之初，马来亚并不存在华人士绅、贵族阶层，但是到了二十世纪初，由于华人商人阶层的经营智慧和出色的组织能力，他们在英国殖民者统治的政治体之外，自然和自发地在“社会”中建立起另一个相对自主性的权力体。为了互助和发展的需要，

慢慢地在英国人统治以外建立起不少具影响力的社团组织，如会馆、行会、乡团或中华总商会、中华大会堂等等，从事兴教办学、社会福利等工作。这些主其事者普遍在华人社会中受到尊重，加上当时华人又无法挤身英国人为主的政治权力结构，因而在民间社会逐渐形成另一个“非正式”的权力体系，发挥犹如中国士绅在传统社会的角色。若又套用费孝通的“皇权与绅权”概念，则其时华社不受皇权关爱，富商贤达只好发挥“绅权”作用。

由于早期这些华团并不具有政治动员或威胁殖民地政府的能力，加上这些民间结社也分担当时政府无意直接负担的社会服务，如教育、接济或排解华社纠纷等，当时统治阶级亦放任由之。不过，从一开始，很多富有的华团领袖只是想在社会中发展出一种非正式的权力体系，或是身份体系，以享有社会尊荣、发挥个人或宗族的影响，并没有意愿也没有意识要扮演更具意义的“公共”角色。一旦这些华团领袖在社会享有影响或对政府有一定贡献时，政府就会把他们吸纳进体制内，或委为殖民地的官委议员，或颁封太平局绅、有功勋衔等。对不少华团领袖而言，这也是他们投身社团组织最终，也是最期待的回报。

因此，我们可以发现，当今华团“私性社会”的特性，多少是源自于发展轨迹的遗绪，

而且由商人主导的华团文化至今仍没有太大变化。随着不少传统会馆、宗亲会、行会，因社会现代变迁而丧失原有机能，若未适时转型或更新，团体的方向和关怀又未能调整，则势必更加脱离公共的参与，使这种私性特质更难消灭。近期社会出现像巴生中华总商会的改选闹剧，或如马华党职的私相授受，都不失这样的文化绪迹。

2. 国家统合机制的运用

分析华团政治文化，一者不能外在于华人政治运作，二者不能外在于大马整体政治演变。华团对介入政治的谨慎和为难，实跟华团领导与执政党在多年交手经验中，体会到的善变与操弄，难脱关系。其次，国家机关的控制和干预也加深了华团对政治参与保守化的心态。从华团与国家机关互动过程中，可以发现“国家统合主义”(state corporatism)是适用于解释大马国家机关与民间华社组织的互动关系。⁷

一直以来，大马国家机关皆以政治吸纳的手法，选择性的支持和建造一股受其认可的民间团体力量。政府赋予它们在相关领域内有垄断性和“最高代表性”的地位，藉由象征性的对话、协商，将之纳编入体制内，这样的做法就是所谓的“国家统合主义”运用。

不同学者对统合主义的定义不同。所有

的统合主义的定义大抵不脱离两个关于国家与社会关系的基本命题：合作与控制，或者是诱因与限制。在所有关于统合主义定义的论述中，最常被引用的无疑是Phillippe Schmitter的定义：“一种利益汇集的系统，其中组成单元(constituent units)被组织成少数单一性的(singular)、强迫性的(compulsory)、无竞争性的(noncompetitive)、层级组织的(hierarchically ordered)及功能区分的(functionally differentiated)领域；这些领域的组成乃经由国家机关认可(recognized)或授权(licensed)，并容许其在个别范围内获有完全的代表性垄断(representational monopoly)，以交换国家机关在他们选任领导或表达需要和支持时有一定的控制力。”⁸

Schmitter曾进一步把统合主义区分为“社会统合主义”与“国家统合主义”两种。Schmitter的分类架构主要区分两种垄断式利益汇集的系统，一种是社会统合主义，由下而上，先由社会部门的整点开始，迨至发展到一定的程度，由国家机关承认层峰组织的垄断地位，而将其纳入正式的公共体制之内。另外的国家统合主义则由上而下，在这些国家，利益团体或社会组织本来就非常不健全，但国家机关为了预防可能出现的民间自主力量茁壮威胁，就先行纳编统合，而将其纳入政府影响范围之内。

在国家统合主义的运作下，大马国家机

关对政治性高的民间华团的回应通常是“压制”、“干预”与“胁诱”三种方式。“压制”是指政府动用军警暴力或强制性拘禁对付特定人士，包括在内部安全法令下不经审讯的长期扣留。“干预”则分为两种形式：外部干预与内部干预，外部干预是指国家机关直接以立法或行政的方式介入；而内部干预则是指国家机关的代理人分化、利诱或直接进驻民间团体。至于“胁诱”则是对特定的组织以施惠、拢络手法加以分化或收编，不向政府发出批评与挑战。

不过，国家机关施展统合作用的对象，其实是有选择性的，而非华团一体。总的说来，是针对那些在政议题上具代表性与功能性角色者，如各州中华大会堂、中华总商会，或全国性的工商团体、青年组织（如青运、青团运）、文化协会（如马华公会更直接扶植大马华人文化协会），以及最重要的，在黄家定的内政部副部长任内批准成立的马来西亚中华大会堂联合会。这样的统合网络涵盖文化、经济与社会领域团体，但未竟全功的则是在大马华社民间最有影响力和动员力的两大华教机构：董总与教总。

然则，国家对华团的统合机制运用，个人认为并非早已有之，而是因应局面逐步建立与加强的。基本上，大马民间结社参与的能力，并未受威权民主政体完全封杀，只是相对有限。不过，国家机关容许有限多元的

性格，加上社会的多元特性，在某种程度上也赋予民间组织得以操作运用的空间。之所以如此，一来是由于在多元族群分而治之下，政府会默许民间组织扮演一定功能，弥补国家角色在一些社会服务功能上的不足，如办学、文教、社福工作。在国家角色自愿退出的领域（或曰弃而不顾更加适当），如母语教育、民族文化方面，民间单位只好接收承担，这也间接助长了公民社会的发展。二来，在族群政治格局下，非土著政党的角色有朝边缘化萎缩撤守之势，民间社团反而可扮演施压、抗议的侧翼功能，反过来冲击政党菁英，令其捉襟见肘，被迫回应。

当80年代前后，非政府组织和民间团体有渐趋政治化的迹象时，当局即设法予以反制。1981年政府提议修正“1948年社团法令”（Societies Act of 1948），欲区分社团为“政治社团”与“联谊社团”，但在民间反对下只好作罢。⁹可是此次风波却一度掀起了非土著为主的社团，尤其是华团申请为“政治社团”的热潮，华团对被排除于政治过程之外的焦虑心态可见一斑。¹⁰

1982年大选前夕，董教总号召一批“华教人士”加盟民政党，以期“打入国阵、纠正国阵”，希望改善华教权益。86年民权委员会则主张两线制。1990年大选前，另一批重要的华团领导人高姿态参政，加入反对党，引起华社共鸣，这在在皆引起政府不得不审慎应

对，对一向“自供自足”的华社结社现象，国家机关加强监察与渗透。

90年大选后，政府首度增设华裔副内政部长一职，华社申请六年的“马来西亚中华大会堂联合会”（简称堂联，后改称华总）也适时获准成立，被视为国家主动介入华团运作的一大动作，并有意无意间授予华总一种“华社最高代表”的形象。适其时，华社在90年大选后陷入领导迷途的困顿，有所谓协商与施压的策略之争，因而华总首任会长选举就不啻是一场路线之争。在林玉静与沈慕羽一役，沈氏落败，俨然使协商之途成为一时主流。经历华团参政的三次大选，张景云称此为华团去政治化的现象。只不过，华总在华社代表性不足，也缺乏领导权威，在知识界眼中又备受批评，形象颇为“不堪”。¹¹

其次，国家统合机制的面向也还有其多重性，壮大外围团体固为一途，如马华公会在1990年代的形象转型和文化统合，也属一途。这在在牵动地方上的基层华团，并有意与抗压性高的董教总争夺影响力。例如，马华以社会动员姿态发动拉曼学院筹款、浮罗交怡计划、推动华社思想兴革运动、青年激励活动以及个别政治人物介入许多半学术、半政治的场域，使得统合战线拉长拉阔，对华社自主性的渗透也加广。对许多华团与大专活动，施以经费资助，也是常见方式。

Schmittee 相信，活跃的公民组织可以避

免政治被少数政客把持，公民社会发挥的中介功能，在汇集民意上往往较政党来得有效。不过，真正从事公共事务的团体仍属少宗，在国家统合主义和强势国家机关胁迫下，绝大多数的民间结社已长期养成了“非政治化”、“反政治化”或“去政治化”的态度，退缩到自我划界的范围里，避免逾越。回避、迟疑、敢怒却不敢言，是大部分公民团体的绝佳写照，而为掩饰这样心照不宣的暧昧立场，因此“超越政党，不超越政治”就成了彼此掩护的挡箭牌。现在的情况是：社会的力量，一方面是凌散的，常被现实政治腐蚀；另一方面是自我矮化的，定位错误。

3. 广场文化：一轰而上、一哄而散

华团对政治上的介入和参与，有时表现出一种“短期的集体性”，因此牵引出“策略思考的启蒙理性少，忧患救亡的激情动员多”的特性，同时又缺乏长期经营的韧性，所以经常表露出一一种周而复始的“广场政治”现象，值得加以探索。

所谓广场政治，简单地说就是易因一时的气候或激情而掀起形势，惟却欠缺思辨对话，其起因往往是回应外在压力而为，所以常流于一轰而上、一哄而散的场景。犹若人群聚众于广场呐喊的勇猛，而非协商于议场般沉着冷静。广场政治经常只造成短暂的震

荡，却缺长远之影响。

这样的政治现象，在华团介入政治活动时多有出现，如在当年“华团宣言”连署造成的风潮，或如近年“华团大选诉求”各方响应，这一方面意味着华社对时局的关切与焦虑，若形势许可，有人登高一呼，愿当出头鸟，自然不乏同道。可是，另一方面也显见华团经常心存一种从众心态，未经审度，就一轰而上。若论华团参政，在1990年大选前各方主流意见其实肯定居多，演变至1995年前后国阵统合机制大举施展时，华团对参政又显得意兴阑珊，且几乎是众口一致。前后不过数载，而变化可谓甚大。

其次，一旦时过境迁，热潮已过或形势突变，华团对公共事务又表现得过份淡然，大有一哄而散的态度，对本身一度抱持的原则显得少了一份应有的坚持和执着。1990年后吴德芳、刘磐石领导的雪华堂，主导修改“华团宣言”等连串风波，除少数参与其事者，却未见有多少当年连署团体出来声援讨论。当年轰动一时的文件，俨然已成历史文献，任由宰割。到近期的“华团大选诉求”面对巫青团施压时，工委会成员也几乎四面楚歌，结果只得草草收拾，如同弃置。

这种“短期的集体性”，其反面就是映照出华团政治文化中缺少了一种“长期的合理性”。充满权宜和因应，独缺经营与信念，流于激情有余，但理性不足。华团在残酷的现

实政治场域中，可以有不同的策略调整，这或许非关政治文化，但对公共事务仍得有所承担与责任。如当年在“华团宣言”下成立的民权委员会、华社资料研究中心等单位，于今有者人事全非，有者惨淡经营。从华团与华社长远的政治、文化建设着眼，“长期的合理性”实有重建的迫切性。进一步而言，华团的参与文化不应仍停留在只重“空间”不重“时间”的层次。华团太重视粗糙的“空间感”，如喜于置会所、修庙堂，却欠缺珍视未来、前瞻远景的“时间感”。

三、结语：越位与错位

若说马来西亚的华人政治其实是源出华团，此话可能也有几分正确，因为马华公会终究是演变自华人社团。此可以见出大马华团有时在定位上其实是含混的，它当然不是西方政治运作中常见的利益团体，也不是某种程度的政团。故而何启良所用的概念，则是权益组织，因为“华团只是一个联聚利益的结合体 (organized interest)，而其结构又极其松散。”¹²

然则，华团之所以在大马的政经处境中被迫时有介入政治运作，实出于现存政党政治的结构失陷和功能危机，导致少部分领导性华团必须游走在政治场域中。它们主要是争取执政各党的认同，挽族群权益于崩塌，

因此它一则流露某族群局限性，另则就是有其行为上和操作上的业余心态。这种华团政治文化性格，正是源于其角色扮演上的“越位”所致。介入政治是华团功能上必须之恶，但在情势险恶危急之时，华团领导人却可以弃而不顾，因为参政本来就不是他们原初活跃于华团之目的。

华团有时被迫“越位”，实际是由于政党在功能上的角色“错位”。当宏观政治议程上有诸多政策扭曲和结构性流弊时，执政各党却无力也无能除弊，反而行为日趋“社团化”，如马华公会近十年的重点调整，在巫统独大下对宏观政策面无所着力，只能迂回跳避，美其名曰发挥社会服务，兴教办学。政党“华团化”、华团被迫“政治化”，正是当前大马华人政治错乱的其中显明现象。^①

(本论文原发表于策略资讯研究中心主办之“马华社会文化批判研讨会”〔2001年4月29日〕，已经作者略加修改。)

注释：

1 Putman, Robert D. with Robert Leonardi and Refaella Y., *Making Democracy Work: Civil Tradition in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

2 《星洲日报》，吉隆坡，1999年1月17日。

3 《星洲日报》，吉隆坡，1999年10月22日。

4 Dietrich Rueschemeyer, "The Self-Organization of

Society & Democratic Rule: Specifying the Relationship", in Dietrich Rueschemeyer, Marilyn Rueschemeyer & Bjorn Wittrock ed., *Participation & Democracy*. (M.E.Sharp, 1998)

5 Evelyn Huber, Dietrich Rueschemeyer & John D. Stephens, "The Paradox Of Contemporary Democracy", *Comparative Politics*, Vol.29, No.3, 1997, p.328.

6 可参见2001年4月间《星洲日报》的东南亚华人系列报导。

7 亦有学者将Corporatism翻译为“组合主义”、“团合主义”或“法团主义”。Philippe Schmitter, "Still the Century of Corporatism?", *Review of Politics*, Vol. 36, 1974, p.89; 张静：《法团主义》，北京：中国社会科学出版社，1998年。

8 Philippe Schmitter, "Still the Century of Corporatism?", pp.93-95.

9 Gordon Means, *Malaysian Politics: The Second Generation*, Singapore: Oxford University Press, 1991, pp.85-86.

10 何启良：《政治动员与官僚参与》，(吉隆坡：华社资料研究中心，1995年)，页72。

11 “马华知识界文化宣言”的提出，部分就是冲着华总而来，宣言中提到“华总本应已建立其权威性和代表性，然而直到如今它仍然未能建立领导华社的威信，究其原因，乃其缺乏明确的文化活动方针和笼罩于浓厚的政党色彩所致。惟有彻底整顿、解除组织内的政党成分及其政治利益，才能还它一个文化建设为优先的面目。”

12 何启良：《政治动员与官僚参与》，页91-92。

单元二

公共秩序与变革

制度的重要

董志强

中国有句俗语：没有规矩，不成方圆。其意思就是说，没有规则（即制度）的约束，人类的行为就会陷入混乱。这样一个朴素而重要的思想，可能没有人会认为它不正确，但它却一直在生活中被人们不应该地忽视了。

何以有如此一说？比如我们历来反对腐败，可是为什么这些年来腐败没能有效遏止？社会学家可能把它归结到官员们的道德水平下降。但是，这只是表象的，真正的原因还是只能到制度里面去找（其实道德本身也是由一系列不成文的制度构成的，道德水平下降即意味着道德作为制度安排对人们的约束能力下降了）。当一个社会中腐败现象蔚然成风，只能说这个社会的制度对腐败行为缺乏约束，仅仅批判腐败官员的职业道德品质而不探求制度本身的缺陷是不可能有明显成效的。经济学家张五常有一句名言：“你要放一个妖艳的女子在我的卧室，又要我对她没有非份之想是不可能的；要我对她没有非份之想的最好办法就是，让她离开我的卧室。”同样，在一个有利于腐败滋生的制度安排下，要官员们操守道德何其难也！如果有一套制度安排，可以约束官员根本没有腐败的想法，那么我们根本不必辛苦地教导官员们要操守道德——然而在现实中，我们的确犯了这样一些常识的错误，许多政府在反对腐败的问题上更多地采用“政治学习”、“思想运动”的方法以期官员廉洁自律，而不是用强有力的制度来约束官员们的行为。

所以，让大众和公共管理者明白制度的重要性是经济学家的又一个重要责任。

为什么说制度是重要的？因为，人类的一切活动都与制度有关。经济学的一条重要原理就是：人们会对激励作出反应。而不同的制度安排会对一个人产生不同的激励，从而导致他产生不同的行为反应。经济学家Sam Peltzman的研究（Mankiw, Principles Of Economics, p8）可以说明这一点：60年代后期，美国国会通过立法要求生产的汽车必须配备安全带。这项法律旨在提高驾车的安全性，但是它也改变了对人们的激励。安全带法律降低了驾驶员生命面临的危险，导致他们可以更放肆地开车，结果是这些法律减少了每次车祸死亡的人数而增加了车祸次数，净结果是驾驶员死亡人数变动很小而行人死亡人数增加了。

对于公共政策设计人员来说，一项政策是否成功就在于它对人们提供的激励是不是跟预期的效果一样。政策是正式的制度安排，政策的设计实际上就是进行游戏规则的设计，是以制度来激励（约束）人们的行为——这是经济学原理指导政策设计的核心问题。经济学著作浩若烟海，但经济学对于现实最重要的意义恐怕就在这里了。在这个意义上，我们说制度对政策设计是重要的：制度的改变就是人们行为规则的改变，从而人们行为改变。比如，国家宣布对超生孩子罚款，人们就会少生孩子；国家宣布对科技发明进行重奖，就会有更多的人献身科学研究。

那么制度本身是如何产生的呢？任何一项制度的产生，都是社会成员相互博弈的结果。社会成员的博弈可能存在无数的均衡，一项制度的确立是其多种可能出现的均衡中成为现实的那一个结果。人们的博弈是随时且无限期地在进行，所以制度本身也

不断演变，从而可能形成一个制度演化的路径，它代表了人类生活规则的历史。制度的确立必须是得到大多数社会成员的认同，大多数社会成员的认同又进一步使制度得到自我强化。比如，如果一个社会50%以上的司机赞同“靠右行”作为交通规则并加以遵守，那么“靠右行”才能作为一条制度被确立，而这条制度的确立将使越来越多的司机遵守“靠右行”，于是这个制度被强化了。

但是要指出，大多数社会成员的认同应该理解成社会成员的谈判能力而不是他们的数量。比如一个国家统治者可能是少部分人，但他们掌握政权和暴力机构，从而有更大的谈判能力，因此他们更容易把自己的主张发展成制度。这如同我们在现实中看到，法律作为制度虽由小部分人制定却是非常强硬的，原因在于法律依靠国家暴力机构作为后盾；道德作为制度虽然常常由大众在自由博弈中形成，而其约束力却不如法律有效。这也可以说明，有组织的决策产生的行为将比分散决策产生的行为更具建设性或破坏力。生活中官员的数量少而百姓数量多，但是百姓怕官，就是因为官员是有组织的，百姓是没有组织的。为什么雇员要成立工会，雇主要成立雇主协会，原因在于试图增加自己的谈判能力，使己方的行为对谈判局面更具影响力或支配力。

也许我谈得太远了。我们讨论的话题是制度的重要性。制度于人类的重要性还可以由一个猜想来理解。假设在人类之初的蒙昧状态，人类也没有制度来约束行为，会是一个什么样的局面？那将是“一切人对一切人的战争”，每个人都努力追求着自己的“幸福”（当然那时的人们并不知道幸福为何物，但他们出于本能会追逐自己的利益），知识的缺乏使他们还没有认识到如何协调相互的利益和行为。正是经过漫长岁月相互残杀、斗争的切肤之痛，人们逐渐认识到行为的交互性而建立起约束人们行为的制度。知识的不断积累成为制度不断改进的动力。是知识和制度使社会秩序得到建立，使人类越来越走向文明。

当人类不断建立起各种制度、不断改变各种制度、不断创新各种制度的时候，各种制度的综合就形成了社会体制。经济体制就是一种重要的社会体制，它由各种规范经济行为的制度构成。财产权利制度就是这些制度中最重要的一种——事实上，财产权利制度常常被看作经济体制的基础。公有的经济体制和私有的经济体制就是这个基础上两大对立的体制。

我们讲制度的重要，最典型地就可以反映到财产权利的重要性上来。张五常（我经常引用他的话，象他这样的大师又有多少呢？）去年在华中理工大学就作了一场《产权为何重要》的精彩演讲。诺贝尔奖得主诺思的研究表明，资本主义之所以最早萌芽在荷兰，就是荷兰较欧洲其他地区更早形成了私有财产权利制度。张五常指出，制度安排的不同将导致收入的分配形式就会改变，从而资源的分配就会改变，随之，经济发展速度和绩效也会改变。

其实经济运行的一切问题最终都可以且应该归结到体制（制度）的问题。我们常常提及人才外流，譬如高级和优秀的人才到国外、到外企等。一些评论说那些离去人们失去了爱国热情、缺乏奉献精神，评论者不知道爱国主义和奉献精神是有价的。一个优秀的人才愿意留在国内企业工作，十倍的年薪都不足以将他吸引到国外企业，但是如果是二十倍、三十倍、一百倍呢？人才流失显然并不简单地是一个爱国主义、敬业精神、职业道德的问题，它更与报酬体制相关。又比如中国为什么缺乏企业家精神？我曾看到一本数十万言的专著讨论（中国）企业家精神，但我对它不以为然，因为它没有接触到最深层次的制度问题。企业家精神的缺乏固然与教育、经济等相关，但最大的问题恐怕还是在于我们尚没有一套培育企业家的体制，比如竞争的企业领导体制和与风险责任相对称的报酬体制。中国要培育企业家精神，首先应建立有利于企

业家成长的制度，比如企业家市场制度。再如国有企业改革，我们曾经尝试过许多方法，当逐渐接触深层次问题之后，我们还是必须进行体制创新。

我们希望国家富强，实际上富强并不是一件难事，只要我们的制度安排1)能够激励人民求富2)能够保证人民有自由求富的权利，我们会走向富强。“干好干坏一个样”挫伤人民求富的积极性，所以我们反对平均主义；非法敛取钱财破坏求富的自由权利，所以我们反对贪污腐败。除却战争和自然灾害，贫穷国家之所以贫穷的原因，如果不是因为政策等制度安排挫伤了人民的求富积极性，一定就是它的制度安排没有保证人民自由求富的权利。在中国，目前也还存在着一些妨碍自由求富的制度安排，比如行政过度地介入经济的传统观念和行为习惯，比如地方保护主义，比如国家对某些政治强势的行业（企业）的垄断熟视无睹，等等，这些都是我们在体制创新过程中需要逐渐革掉的。

最后我还想补充几点。其一是制度起源于降低交易成本，有的制度很好，但实行它需要太高的交易成本，它是不可能存在下去的，所以人类许多美好的设计最终还是乌托邦似的构想；其二是制度具有路径依赖，即制度存在自我强化和惯性，我们常常看到，一项制度并不好，但它还是延续下去了。由于搭便车行为，许多制度创新并不总在最佳的时刻进行，而是在那以后，情况非常糟糕终于到大家忍无可忍的时候才进行；甚至，也可能人们“以烂为烂”谁也没有信心和兴趣去改变这不合理的制度，于是出现制度“锁定”（Lock in）效应，最终大家在腐败没落的制度中消亡。人类最初的二十几个文明最后不少都销声匿迹了，与制度锁定不能创新密切相关。记得经济学家汪丁丁说过，当一个民族面临制度锁定效应时，这是一个民族的悲哀。

来源：思想的境界 <http://lyg1999.126.com/>

公共秩序的建构及其限制*

我们今天讨论公共秩序，隐含了一个假设，即在某种程度上我们面临着所谓的社会“失序”。严格说来，完全的失序(或无序)是不可能的，除非社会彻底崩解、溃散。因此倒不如说，现存的秩序与我们所期望的秩序之间有没有、有多大差距。有些秩序是被认为是不合时宜的，例如“血统论”就曾经也是一种秩序，你可以说它是不合市场经济的秩序，但你不能说它不是一种秩序。我想，大概我们今天要讨论的问题之一，实际上是在市场经济条件下比较合理的公共秩序是什么，它们是怎样建构起来的。

我不大同意刚才有的发言者提到的一种观点，其大意是说社

* 原载《公共论丛：市场社会与公共秩序》，三联书店，北京，1996。

会或者市场有它自身的运行规律，公共秩序是个水到渠成、瓜熟蒂落的事，知识分子说不说、怎么说，实际上没有多少用处。据我所学所知，社会并不是简单的如同自然一样（严格说来自然也不是这么简单），是外在于、分离于作为有意识的行动主体的人的“客体”，人能作的无非是怎样认识它解释它。如果真是这样，那么确实，认识不认识、解释不解释，也就无所谓，知识分子作为一种社会类型和职业，也没有必要存在下去。

137
其实社会不是别的，它只是由于人类主体的积极而有目的的活动才得以被创造和再创造出来的。而人类主体活动的一种主要内容，就是认识和解释自己生于斯长于斯的社会，这些认识和解释活动本身就构成了并重构着社会。并且，无论是什么样的解释，当你在解释自己所在的社会的时候，这个社会（或至少，它的一部分，即你自己和那些接受和部分接受你的解释的人）也就已经在改变了。接受你的解释的人越多，社会的改变程度就越大，而不管你的解释究竟有多少所谓“真理”的成分。我们知道古今中外都有许多很糟糕的解释曾经把社会改变得一塌糊涂的事情。你还能说怎么解释是没有用的吗？说得再透一点，哲学家们在以不同的方式解释世界的时候，也就开始在以一种特殊的方式改造世界了。学理型的知识分子就是通过解释社会去改造社会的，他们并不需要直接进入运作和管理中去。

这样来看，人们认为什么样的公共秩序是合理的，与究竟有什么样的公共秩序之间，并不是毫不相关的。公共秩序简单地说就是大家或多数人都基本遵从的秩序，如果你的解释能使大家接受，如果大家都认为你解释（实际上也就是你倡导）的某种秩序是合理的，那么很可能，它就会成为某种公共秩序。

说到这里，紧接着就应该强调一点：作为有目的的行动的主体的个人（包括知识分子）在社会面前决不是无能为力的，他们对社会的解释本身也就在一定程度上改变着社会，这只是一方

面。另一方面，由于他们在社会中所处的位置不同，知识和教育背景不同，他们的对由自身的行动所建构起来的社会的解释又是千差万别的，不管每个个人的有目的的行动（包括对社会的解释这种行动）具有多么明确的目的性，这些行动的后果又常常是与他们自己的预期不尽相同的，有些后果甚至是未能预期到的。由于这些由行动所导致的社会改变常常是行动者自己未能预期到的，故它们并非总是符合行动者们的初衷，也并非总是磨合出（或者，“博弈”出）合乎理性的结果。

二

一般地说，现在大概许多人可能都会同意，建立在法治基础上的公共秩序是比较合乎理性的。这样一种比较合乎理性的结果，并非任何情况下都能建构起来。一者需要大量艰巨而细致的理论（包括对自己对别人的解释）工作，再者更需要各种社会群体及其成员在利益冲突与调和中的妥协。因为第一，要把法治秩序像模像样清清楚楚地写（而不是抄！）在纸上，就不是一件简单的事。第二，法制并不是仅仅写在纸上就算建构起来了，相反，如果要让社会的主要群体都接受这样一种解释，即法治（或建立在法治基础上的公共秩序）是比较合理的，那么一定要在他们经过在利益格局中的多次较量后才有可能。显然，理论工作和实际较量，如果说是一种“博弈”的过程的话，都需要起码的时间段和一定的回合数。这里的一个逻辑前提（其实也是历史前提），是在达成共识之前，实际的利益较量不至于把现有的可利用、可获得的基本生存资源损耗干净。

中国社会现在面临的，正是这么一种困境：一方面理论工作才刚刚起步，说服自己都尚需时日，同时利益格局也才初见端倪，较量、妥协、共识都还路漫漫兮其修远，另一方面人口膨

胀，加上教育文化素质偏低，且人均资源本来稀缺，又有愈发严重的污染和流失。我们究竟有什么基础去慢慢理论，慢慢解释，慢慢较量，慢慢共识呢？在资源稀缺的情况下，不讲公共秩序也就构成一种“秩序”，个人不遵从这类“秩序”反而要倒霉。

这就是说，公共秩序当然是人们自己建构起来的，但是人们由不能任意地或随心所欲地建构它们，秩序一定要有起码的资源保障。例如五六十年代北京城里人口远没有今天这么多，上下公共汽车就显得很有秩序。现在本地人增加了这么多，又加上越来越多的外地来出差、打工的人，公共汽车、道路并没有增加多少，原来的秩序当然就不灵了，乱挤乱推反而成了一种新“公共秩序”。再例如我们今天想要“接轨”的一些国际秩序，是以现有的资源和能够占有这些资源的人为条件的，如果突然有12亿多人也想接上轨去遵从那些秩序，原来享受并维持秩序的人反而要考虑接纳不接纳的问题了。公共秩序实际上还有画地为牢的一面，背后还是利益在作怪。

所以，一方面是理论，一方面是利益，两者相互交错，形成关于公共秩序的意识形态，其霸权地位的确立（即使民众有意识地遵从）有赖于资源的保障，如果没有这种起码的资源保障，把一句老话反过来说，天下大乱未必达到天下大治。在这个意义上，社会科学并不是关于如何建立并维护秩序的“科学”，而是关于社会变迁及其机制的理论，包括在什么样的社会条件（含主体条件）下哪一类秩序有可能建构起来，在什么样的条件下则不可能建构起来，或者，可能建构起另外类型的秩序。

为什么需要政治平等？

(二) 公民能力

假使我们现在被告知，即使我们接受内在平等，接受对各利益方的同等考虑，承认它是合理的道德判断，民主仍然未必会被看做统治国家的最佳途径，吃惊之中我们不免会感到不快。

与监护统治相反的主张

要明白其中的原委，不妨假想有一个人数不多的公民团体，它的一个成员对你、对众人说：“我们与你们一样，对内在平等怀着强烈的信念。不过，我们不只是全心全意地致力于公共利益，而且我们比多数人更清楚如何实现这种共同利益。因此，我们是比大多数人更适合于做统治者的。如果你们把政府的权力仅仅授予我们，不让别人染指，我们就会把我们的智慧、我们的精

力奉献给普遍的利益；而我们这么做，也会给每个人的价值和利益以同等的考虑。”

这种主张一直是民主理念最主要的敌人，它认为，政府应当完全移交给那些能够为了普遍的利益进行统治，而且比别人更有知识、更知道如何实现这种利益的专家们，他们就是柏拉图所说的“监护者”。拥护监护统治的人们，他们对民主的攻击，表面看来似乎是抓住民主的一个弱点：他们仅仅是否认普通人能够胜任统治自己的工作，但并不一定否认我们前一章那种意义上的内在平等。在柏拉图的理想国里，监护者也会承诺服务于全体的利益，也会主张（至少是暗示）在他们监护统治之下的所有人的价值和利益内在地平等。就柏拉图这一类监护统治的支持者而言，他们并不认为被选为监护者的人，他的利益就内在地高于其他人的利益；他们所主张的是，监护者作为统治的专家，他们在知识上高人一等，对什么是普遍利益，如何利用最好的手段实现这种利益，他们知道的较常人为多。

拥护政治上的监护统治的人们，常常用类比说明问题，尤其是那类与专家的知识 and 能力相关的类比，比如，医生在疾病与健康方面知识超过了常人，领航员可以引领我们平安地到达目的地，这方面他们的能力也较我们更高一筹，等等。那么，那些在统治方面能力出众的人，为什么不能把涉及到国家健康的重大决策权力交给他们，让他们引领着政府驶向它正确的目的地，实现公共利益呢？我们当然不能作出这样的假定，认为所有的人总是他们自身利益的最好判断者：小孩显然就不是，必须有人（通常是父母）做他们的监护者，直到他们能够照顾自己；而日常经验

表明，多数人都有过为自己的某些决定感到后悔的经历，这告诉我们，成人对于自己利益的判断，对于如何最好地实现他们的目的，也会出现失误，我们自己也会承认这一点。而且，我们日常都有一些重要决定，它和我们的福利、幸福、健康、未来，甚至生存等等有密切而直接的关系，这时，我们多数都会依赖专家，在我们日趋复杂的社会里，这样的人已经不限于内外科医生、领航员，而变得越来越多。既然这些事务我们都让专家替我们决定，统治的事情为什么就不能交给他们？

这种主张监护论而不是民主的观点有时似乎很有吸引力，但它的类比存在一些关键的、没有充分考虑的缺陷。

把某些次要的决定权力交给专家，与把重大决定的最终控制权交给专家，不可同日而语。古人说得好，让行家呆在身边，不要让他骑在头上。有些重要的事情，专家的知识确实超过了我们：名医对于疾病的诊断，病情的轻重、发展，最好的治疗手段，以及实际能否治好，当然比我们更清楚；这时，合理的选择当然是听从医生的建议。但这并不意味着我们要把决定权也交给他们，让他们决定是否接受他们提议的治疗。同样地，政府官员去向专家求教是一回事，让政治领袖有权决定你所必须遵守的法律和政策，那又是另一回事了。

个人事务上的决定，与政府通过并实施的决定，不是一回事。在这场监护统治与民主统治的争论中，关键的问题并不是作为个人我们是否应该在某些时候信任专家，问题是，谁，或者哪个团体，对于政府的决策拥有最终的发言权。在一些个人的事务上，你可能想求助于专家来作决定，比如说医生、会计、律师、

飞行员，等等，这合情合理；但这不等于说，让政治领袖来支配政府的重大决定，支配如果必要就要借助强制、囚禁甚至处决来予以实施的政策的决定，也是合情合理的。

国家的统治需要的不仅仅是严格意义上的科学知识。统治并不是物理学、化学甚至（就某些方面而言）医学意义上的科学，原因在于，首先，事实上一切重大的政策决定，无论涉及个人或政府，都需要道德判断。我们在对政府政策意图达到的目的（比如，正义、公平、公正、幸福、健康、生存、安全、福利、平等诸如此类的事情）进行决定的时候，是在作伦理的判断，而伦理判断并不是通常意义上的“科学”判断。^①

其次，良好的目的彼此常常存在冲突，而资源又有限，因此，无论个人还是政府的政策决定，几乎总是需要权衡，需要对不同目的进行平衡。例如，实现经济平等可能会损害经济上的激励因素；可能要由年轻一代来支付成本；今天人们的花费可能是由未来的人们支付它的成本；保持野外地区的自然状态，又可能会减少矿工和伐木工人的就业机会，等等。不同目的之间的权衡并不是一种“科学”判断；经验证据虽然很重要，不可缺少，但仅有经验证据并不够。我们在决定牺牲某种结果、价值和目的，以图在其他方面有所收获的时候，这不可避免地超出了严格意义的科学知识的范围。

还有第三个原因可以说明，为什么政策决定需要的判断从严格的意义来说不是“科学”的判断。即使对决策目标，人们能够用通常的方式达成一致，但围绕政策手段总是会有许多的不确定性和争论：最好的手段是什么？其他方法是不是可欲、可行，能

够让人接受，或它可能的结果是什么？照看贫穷、失业和流浪的人，最好的办法是什么？怎样才能最好地保护和促进儿童的利益？国防开支应当多大，用于哪些方面？对于这些问题，我以为，不可能有哪个团体会拥有这方面的“科学”知识或者是“专家”知识，能够为我们提供确切的答案，我们也不可能创造出这样一个团体。我们修理汽车的时候，会把它交给理论物理学家，还是汽车修理工人？

统治国家需要的不仅是知识。它还需要抗腐蚀的能力，需要能够抵制权力带来的一切巨大诱惑，需要坚持不懈、不可动摇地献身于公共利益，而不是个人或者团体的利益。

33 专家有资格做你的代理人，并不意味着他们有资格作你的主人。监护统治的支持者们的主张不是一条而是两条：他们认为，能够创造出一个统治精英集团，它的成员不仅在知识上高人一等，知道一个好政府应当追求什么目的，知道什么是实现这些目的的最好手段，而且他们会完全地献身于公共目的，从而我们可以把统治国家的最高权力托付给他们。

前一个主张极其可疑，这我们已经领教过了。但即使它能够被证明，也不能由此就推导出第二个主张。权力并不就是知识。1887年，一位英国男爵，阿克顿勋爵，说了一句著名的话，简明扼要地概括了权力对于使用它的人可能造成的影响：“权力导致腐败，绝对的权力导致绝对的腐败。”再早一个世纪，一位有着丰富的政治生活经验的英国政治家，威廉·皮特，有类似的想法，“不受限制的权力，”他在议会发言中说，“容易腐蚀掌权者的心灵。”

1787年，参加美国制宪会议的人们也普遍地持这种观点，他们对这个问题的体会。“先生们，有两种激情对人类事务存在强大的影响，”最年长的代表本杰明·富兰克林说，“这就是野心与贪婪，一个是对权力的爱，一个是对金钱的爱。”最年轻的代表之一，亚历山大·汉密尔顿也说，“人类酷爱权力。”最有经验、也最有影响的代表之一，乔治·梅森也说，“从人性来看，我们可以肯定，手中有权的人……一旦有可能，总是会……扩大权力。”^②

如果我们把统治权力托付给统治精英，无论他们一开始多么睿智、值得信赖，过几年或者几十年之后，他们就会滥用权力。如果说人类历史确曾给我们什么教训的话，那就是，国家的监护者们必定会走向贪污腐化，任人惟亲，只顾个人或团体的利益，滥用他们所垄断的国家强制力以压制批评，掠夺人民财富，用高压手段迫使人民服从，国家的监护者很可能会变成暴君。

最后，设计一个乌托邦是一回事，把它付诸实施又是另一回事。主张监护统治的人会遇到一大堆难以克服的实际问题：监护统治怎么开始？谁制定宪法，实施的又是谁？怎么挑选第一批监护者？如果监护统治多少需要被统治者的同意，而不是依据赤裸裸的强制，那么，怎么获得这种同意？再者，先不论第一批监护者怎么挑选出来，他们是不是可以挑选他们的继任，就像为俱乐部挑选成员一样？如果可以，那么，这个体制是不是很有可能从精英贵族制退化成为世袭寡头制？如果现在的监护者不能挑选他们的继任，那么由谁来挑选？如何清除那些滥用权力、盘剥人民的监护者？等等，等等。

公民的统治能力

如果对这些问题，监护统治的拥护者们不能开出药方，给出让人信服的答案，那么，按照我个人的判断，审慎和理性要求我们拒绝他们的设计；而在拒绝的时候，我们实际就是在说：在成年人中，不存在这样的人，他确实无疑地比他人更具统治的资格，因而在国家的统治上，可以把一种决定性的权力彻底地委托给他。

如果我们不是由监护者来统治，那么谁来统治？我们自己。

在多数事务上，我们总是相信，除非能够找到非常让人信服的反例，应当让每个成年人自己判断怎样实现自己的最大利益。这种假定支持个人的自主，然而，它只适用于成年人，而不适用于孩子。经验中我们恰恰假定父母必须担任监护人，保护孩子的利益，如果他们无法扮演这种角色，那么，可以由其他人（也许是政府）介入。

有些成年人，他们被认定缺乏照看自己的能力，这时，这个假定对他们也不适用，他们和孩子一样，也需要监护人。但和孩子不同的是，孩子是根据法律或习俗的规定而不适用这个假定，可是对于成年人则必须慎之又慎，因为太有可能发生滥用的情形了。因而，我们需要一个独立的裁决，需要某种形式的司法程序。

如果我们认定，除了少数的例外，成年人应当有权在个人事务上决定什么是自己的最大利益，那么，为什么在国家统治的事务上要放弃这种观点？这里，关键的问题不再是成年人通常是否

有能力对他们每天面临的个人问题作出决定，而是多数成年人是否有足够的能力参与国家的统治。那么，他们有吗？

要回答这个问题，我们首先回顾一下前几章得出的一些结论。

民主为它的公民提供了许多的好处。公民从中得到强大的保护，可以免于专制统治，他们拥有基本的政治权利。此外，他们还能够享受到广泛的自由；作为公民，人们获得了种种保护和促进自己最重要的个人利益的手段；他们能够参与自己将生活于其中的法律的制定；他们拥有广泛的道德自主；最后，他们拥有不同寻常的个人发展机会。

如果我们认定，民主为我们提供了一些非民主的统治制度所不具备的好处，那么，有一些基本性的问题立刻就会产生：为什么民主的这些好处只能某些人享有，而另一些人不能享有？为什么不是所有的成年人都能够享有？

如果政府应该对每个人的幸福给予同等的考虑，那么，为什么不能给予所有成年人以参与的权利，让他们自己决定何种法律和政策能够最有效地达到他们所希望的目的，而不论他们的目的是关注的是非常狭隘的个人的幸福，还是全体人民的幸福？

如果不存在这样的人，他确实无疑地比他人更具统治的资格，因而在国家的统治上，可以把一种决定性的权力彻底地委托给他，那么，除了全体服从法律的成年人，还有谁更有参与的资格？

答案已经隐含在问题中了，从这些答案中，还可以得出另一个结论，我表述如下：除非是在一些非常罕见的、法律规定的场

合下，有充分的相反的证据，否则，所有服从国家法律的成年人，都应当被看做有足够的力量，能够参与国家管理的民主过程。

第五项民主标准：包容性

本章至此可以得出的结论是，如果你在国家的统治中被剥夺了平等的发言机会，那么，与那些有发言机会的人相比，非常有可能你的利益无法受到同样的重视。如果你不能发言，谁来替你发言？如果你自己不能捍卫自己的利益，谁来捍卫你的利益？问题还不仅是你的个人利益，如果你所在的团体恰好全部都被排除了参与机会，那么，你们团体的基本利益怎么得到保护？

答案一目了然。被剥夺了参与治理机会的成年人，他们的利益不可能从统治者那里得到足够的保护和实现，有大量的历史事实可以证明这一点。我们在简述民主演进历程的时候已经看到，英国的贵族和中产阶级市民，对于国王不经他们同意就任意给他们增加负担感到不满，要求有参与统治的权利，并且如愿以偿。几个世纪以后，中产阶级认为自己的利益受到了忽视，反过来又提出了这项权利要求，也获得了满足。而对于妇女、奴隶、穷人和体力劳动者（还有其他），各地都一直存在着法律或事实上的权利剥夺，这使得即使像英国和美国这样统治已经相当民主的国家，这些团体的成员依然得不到有效的保护，以免于剥削和虐待。

1861年，约翰·斯图尔特·密尔争辩说，由于工人阶级没有选举权，所以政府中没有人代表他们的利益。他指出，尽管他不

认为政府中的那些人是有意为自己的利益而牺牲工人阶级的利益，但是，他问道，“议会，或者，几乎它的每一位成员，在任何问题上，是否曾经用一位工人的眼光去看这些问题？在涉及工人自身利益的话题时，难道不是只站在雇主的角度来讨论问题？”^③对于古代和现代共和国里的奴隶，对于人类历史直到20世纪以前的妇女，对于许多名义上自由，但实际上被剥夺民主权利的人，比如19世纪60年代以前美国南部的黑人，一直到20世纪90年代的非洲以及其他地方的黑人，我们可以问同样的问题。

确实，个人和团体有时会对自己的幸福作错误的判断，有时会对自己的最大利益产生错觉。但人类经验以它巨大的分量告诉我们，没有哪个成人团体会放心地把统治自己的权力授予别人。这将为我们导出一个非常重要的结论。

读者也许还记得，我在第四章讨论民主标准的时候，暂缓了对第五项标准“成年人的公民资格”（图3）的讨论。我认为，前一章和本章已经给我们提供了充分的理由说明，政府要成为民主的政府，它就必须达到这项标准。我的表述如下：**完全的包容性。在民主统治的国家里，公民范围除了暂住居民和证明不能照顾他们自己的人们以外，应当包括一切服从法律的人们。**

剩余的问题

放弃监护统治的论调，改奉政治平等的理想之后，依然还留有一些难题。

公民和政府官员难道不需要专家的帮助吗？当然需要。为了

使民主政府正常运行，专家和专业知识的的重要性是不容置疑的。

公共政策往往是那么复杂（而且可能会逐渐越变越复杂），以至政府如果没有知识渊博的专家的帮助，肯定不能作出满意的决定。我们每个人，在一些纯属私人性的决定上有时会依赖专家的指导意见，一些重要的事务会让专家代替我们作决定，而政府，包括民主政府在内，也是一样。怎样才能最好地满足民主的标准，把政治平等维持在一个令人满意的程度，而同时，制定决策的时候又借重专家以及他们的知识，这是一个非常重要的问题，一个民主政府的拥护者如果看不到这个问题是愚蠢的。但在这里我不得不略过不谈。

如果要让公民能够胜任，难道不需要一些政治和社会制度来帮助他们吗？答案毫无疑问。使公民有机会对政治事务获得充分的知情，这既是民主定义本身的一部分内容，又是民主的一个前提条件。

我所说的一切，毫无公民多数永远正确的意思。错误是可能的，现实中也会发生。而民主的拥护者所以会时时强调教育的重要，原因正在于此。公民教育，需要的不仅是正规的学校，还要有公共的讨论、协商、辩论、争鸣，需要能够方便地获得可靠的信息，以及一个自由社会拥有的其他制度。

但是，如果帮助公民发展这些能力的制度十分脆弱，许多公民对于怎么保护他们基本的价值和利益知道得又非常不够，那怎么办？如果回顾一下我们至此已经得出的结论，会有助于我们找到这个问题的答案。

我们采用了内在平等的原则：我们应该把每个人的内在幸福

看做是与他人平等的。

我们把这个原则应用到了国家的统治中：政府在做决定的时候，必须对受到这些决定约束的那些人的幸福和利益予以同等的考虑。

监护统治作为这一原则的一种应用，我们不认为它是让人满意的方式：在成年人中，不存在这样的人，他确实无疑地比其他人都更具统治的资格，因而在国家的统治上，可以把一种决定性的权力彻底地委托给他。

我们接受的是一种完全的包容性原则：在民主统治的国家中，所有服从国家法律的人们，除了暂住居民和被证明不能照看自己的人以外，都应当属于公民的范围。

因此，如果公民教育的制度不够发达，那么能够让人满意的解决办法只有一个，那就是予以加强。民主目标的信仰者们有义务寻找各种途径，以帮助公民能够获得他们所需要的能力。民主国家在 19 及 20 世纪创造的公民教育制度，今天也许已经不够了。果真如此，那么，民主国家需要创造新的制度以取代旧制度。

结语与前瞻

表 1 中，一半的地方现在我们已经作过探讨了，但对于另一半，推动民主的目标所需要的基本制度，以及有利于发展和维护这些民主政治制度的社会、经济和其他条件，我们还未能一窥究竟。

那么，就让我们从目标转向现实。

台灣社會研究季刊
第二十五期 1997年3月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 25, March, 1997.

公共論述、社會學習與基進民主：
對『食物中毒』現象的一些觀察

李丁讚

Public Discourse, Social Learning and
Radical Democracy: Some Observations on
the Phenomenon of "Food Poisoning"

by
Ding-Tzann Li

關鍵詞：公共論述，社會學習，基進民主，公共衛生，細節，習慣

Keywords: public discourse, social learning, radical democracy, public health, details, habits

投稿日期：1996年7月23日；通過日期：1996年10月18日。

Received: July 23, 1996; in revised form: October 18, 1996.

通訊地址：新竹市清華大學社會人類學研究所

* 本文曾在殷海光先生學術基金會主辦之「跨世紀台灣民主發展問題」研討會宣讀，感謝與會參與者所提供的意見，也感謝弘任、品潔和秉權對初稿的建議。琇雅對食物中毒文獻資料的搜集，以及兆勇的行政助理，都是本文得以完成所不可或缺的工作，在此一併致謝。

摘要

台灣有很多社會問題一直困擾著我們，但奇怪的是，我們儘管對這些問題多所指責，但同樣的問題卻仍然一再發生，「為什麼這個社會沒有能力學習呢？」。本文以「食物中毒」現象為例子，從「公共論述」的角度切入，嘗試對「社會為什麼不能學習」的現象做分析，結果發現，這個社會之所以沒有能力從經驗中學習，其中一個很主要的原因是，當一個社會問題發生了，這個社會只能對這個問題做外部論述，當事人既沒有參與，論述的內容也都只停留在理念，而沒有進入細節，而且，論述多在沒有情感氛圍之中進行。因此，論述的結論並不能轉化成當事人實踐和行動的力量，這是這個社會之所以一再重複惡習的重要因素所在。最後，本文提出基進民主的概念，希望能為這個問題的克服提供一些方向。

Abstract

There are many social problems facing us today in Taiwan. Although we have plenty of complaints about the problems, strangely enough, the problems take place again and again. Why does this society have no ability to learn to get rid of these social problems? In this paper, I take "food poisoning" as an example to explore the issue of why this society is unable to learn. It is found that there exists important drawbacks in the public discourse when a social problem does occur. Simply put, the public discourse is always an "external" discourse with no people directly involved participating in the discourse. Under this situation, the discourse always revolves around principles and ideas, not technical details. Moreover, the discourse is carried out in a circumstance with no affective sentiments. It is therefore impossible for the discourse to be transformed into social action. This is why the society repeats itself. In the end, the concept of radical democracy is employed as a remedy to tackle the problems raised.

台灣社會的公共生活中，有一特殊的現象，我暫時稱之為「重覆」。簡單地說，在日常生活中，同樣的錯誤或悲劇一而再，再而三的發生，好像永遠沒有停止的一天。以公共安全為例，各種災難或不幸，一直以同樣之模式出現，每次都有人受害，社會各界也一直在譴責這種災難的發生，但不幸的是，這些災難却仍然一再發生。譬如說：食物中毒這件事，每年從夏天開始到秋末，我們幾乎每個禮拜都可以在報上讀到至少一則食物中毒的消息，每次中毒事件發生後，輿論也都一致呼籲餐館要注意餐飲衛生，肇事的餐館也都受到相當的處罰，但是，呼籲歸呼籲，處罰歸處罰，中毒之事還是繼續發生。大樓火災的情形也是一樣，從衛爾康到快樂頌，數以百條的人命不幸遇害，官員們甚至因此遭彈劾或丟官，社會輿論對這這種不幸更是大聲譴責，行政單位也信誓旦旦要嚴格取締違規的商家，但是這些努力好像都不發生實際效用，不可原諒的災難還是發生了。其他如交通秩序、環境污染等問題，也都以同樣的模式一再發生，社會就是沒辦法根除這些公共安全中的不良現象而一再地陷入重覆性的苦難之中，為什麼？

為什麼這個社會會一再重覆同樣的錯誤呢？為什麼這個社會沒有能力做有效的自我調整呢？為什麼這個社會會陷入那種惡性循環之中而無法自拔呢？或是換個方式說，為什麼這個社會沒有能力學習呢？如果說，學習是一種生活經驗之累積和調整的過程，那麼，這個社會為什麼不能從這些一再重覆的不幸中累積出新的經驗，並進而發展出新的實踐模式呢？到底是那些因素阻礙了這個社會有關經驗形塑的可能性呢？有人說，這種重覆是一種習慣，但是，為什麼習慣不能改掉，為什麼新的習慣不能養成呢？到底台灣那些社會情境的存在，才使得積習無法改正，而造成社會沒有能力學習呢？本計劃嘗試從公共論述的角度來探討此一問題，以公共安全為例子，探討台灣社會的公共論述為什麼不能引發社會學習，才造成社會一直在災禍混亂的不幸情境下惡性循環。在還沒有進入對台灣公共論述的現象做分析之前，讓我嘗試對公共論述與習慣這兩個概念先做簡單說明，並對這兩個概念與

社會學習之間的關係做初步界定。

1. 習慣與公共論述：初步界定

在我們的日常生活當中，從食、衣、住、行開始，幾乎每個人每天都在重覆著同樣的動作或規律，從起床開始，吃早餐、上班上課，研究討論，下班回家休息，雖然偶有變化，譬如說出國去參加一個學術研討會等，這種變化從長遠的觀點來看，其實也是一種規律中的變化。甚至如情緒的起伏，像喜悅、憤怒或吵架，其基本模式也都大同小異，「重覆」好像是人類生活中的基本事實。這種事實也就是社會科學上所稱的「習慣」。如果以本文所探討的公共安全／食物中毒性事件為例，我們馬上可以發現，餐館經營人員也是陷入「重覆」的慣行之中，每天到固定的批發商去採購，用同樣的方式把食物運送到餐館，用同樣的方式，同樣的流程，甚至同樣小動作處理食物，如切肉切菜的方式，洗濯的方式，清理鍋盤的方式，貯藏的方式，運送的方式等，這些習慣幾乎每天像機械一樣地被複製著，這裡，我們開始可以察覺到，想要改掉這些重覆中的慣行，是一件相當不容易的工程了。

涂爾幹和韋伯是古典大家中對「習慣」這個概念最深入探討的社會學家 (Camic, 1986)。韋伯 (1922:310-312) 把習慣定義成一種未經反省 (unreflective)，而且施行很久的習癖 (disposition)。在韋伯 (ibid.:25) 對社會行動的類型學區分中，“傳統性行動”其實就是一種習慣行動，是一種“被慣行所決定的行動”。韋伯 (ibid.:25) 很清楚地告訴我們，“絕大部份的日常行動”都是這種習慣性的行動。也從這裡，韋伯提出他對傳統主義 (traditionalism) 的看法。簡單地說，傳統主義是一種“無法跳脫日常生活習慣”的生活情境 (1923:355)。當一個社會的行為模式陷入重覆性的習慣行為之中，這個社會就進入一種傳統主義的狀態。韋伯 (1922:320) 指出，“我們愈往歷史回溯，我們愈發現到，人類的行動模式愈是受習慣所決定”。

涂爾幹對習慣的研究，基本上也是把習慣當成一種未經反省，沒

有意識下的長期慣行。對涂爾幹 (1898-1990:90) 來說，人類的行動，往往游動在兩極之間。這兩個端點的一邊是意識與反省，另一邊則是習慣。涂爾幹 (1905-6:152) 指出，“只把我們的注意焦點集中在人的意識層面是不夠的。那些意識表層所呈現出的情感或理念，決不是對我們的行為舉止最具有影響的部份。我們所必需深入探討的其實是習慣——這才是控制人類行動的真正力量所在”。在涂爾幹的討論裡，習慣也是和傳統主義牽聯在一起的。簡單地說，當一個社會沒有進入反省的溝通的狀態，她的意識狀態是不清楚的，也因為這種模糊不清的情境 (obscurity)，社會會陷入一種盲動，表面上可能五彩繽紛，但其實却在原地踏步，而這也就是一種傳統主義了。以民主制度為例，涂爾幹 (1898-1900:84) 認為，民主決不只是投票，民主更重要的構成條件是反省 (reflection) 和反覆討論 (deliberation) 的溝通情境。一個人在未經討論之前，他的意識或理念是不清楚的，這種情形下的投票，反映的往往都只是個人的私慾小利或社會的既定成規。而這種情況下的多數決，也往往都是一團混亂，社會並不能因此釐訂出一個清晰的方向，很多社會之所以不能脫離惡性循環的傳統習癖，往往都是因為處在這種模糊不清的情境所造成。因此，涂爾幹認為人在投票之前，要在個人所在的中介團體中先經過長時間的反省和論述，這個人的意識狀態才可望獲得釐清，個人或團體的意識和方向也才可能確立，而這正是脫離傳統習癖的必要條件。

從以上對韋伯和涂爾幹的討論中，我們可以得知，一個人或是一個社會的行動方向，大部份是無意識或未經反省的習慣性重覆。涂爾幹更清楚地告訴我們，要脫離這種習慣性重覆狀態的先決條件，就是反省和反覆討論，也就是他所謂的溝通，這是涂爾幹民主理論的核心所在。也在這裡，我們已經隱約地看到了習慣、傳統和公共論述之間的互動關係。這個關係到了杜威就更清楚了。杜威 (1925:229) 認為，在沒有溝通的情境下，習慣會依著固定的軌跡前進，一個人的行為基本上會被他自己先前的行為軌跡所界定，因此，行為的模式會愈來愈

固定，也愈來愈規律而牢不可破，新的學習就變成不可能。對杜威來說，人類的學習或養成新習慣的能力是決定於人與其周圍環境溝通的能力，“溝通不只會增加習慣的數量和種類，而且會把這些不同的習慣連起來……因此習慣也就不會固定化了” (ibid.:229)。在這裡，杜威把溝通和學習連結在一起。對杜威來說，一個事件的發生或存在本身並不構成意義，“但是，有一個橋樑却可以把存在和意義貫穿起來，那就是溝通、語言、論述” (ibid.:139)。換句話說，一個事件的發生，如果沒有經過言語論述，那麼它就會只是一種發生 (occurrence)，我們並不會因為這個事件而獲得意義，或是說，我們並不能從事件中學習。只有在事件發生之後，對這個事件做言語論述和溝通，事件的意義才會凸顯。從這個角度來看，公共論述正是人類得以突破習慣性的重覆，並進而獲得新的實踐模式的重要機制。

在以上簡短的理論回顧之後，讓我們再回到原始課題：為什麼食物中毒或其他公共安全事件一再發生，為什麼這個社會不能學習？從涂爾幹的理論中出發，我們也許可以說，台灣的餐飲業之所以一再發生中毒事件，主要的原因是，我們的餐飲業者，對真正的衛生習慣並不清楚，在這種模糊不清的狀況下，業者又沒有真正去「反省」，並「反覆討論」有關餐飲衛生的具體內容，因此才陷入原來的習慣之中而不能跳出，食物中毒事件也就一再發生了。對杜威來說，中毒事件雖然一再發生，但是因為語言論述的欠缺，這些事件却只是一種“發生”，它們不構成經驗上的參考，學習自然就不可能發生了。但是，從實際的社會過程來看，中毒事件的發生真的不構成公共論述嗎？每次事件發生後，大眾媒體不多是大量報導嗎？官方或民間不都是反應熱烈嗎？難道這些不構成公共論述嗎？如果不是，那麼什麼才是有效的公共論述呢？什麼樣的公共論述才能讓社會脫離傳統習癖而產生社會學習呢？在底下的分析裡，我將以「美滿」中毒事件為實例，來分析台灣社會對食物中毒事件的論述模式，再嘗試從這個實際的個案分析中，指出其間之問題所在，進而對公共論述和社會學習做一些理論上

的釐清工作。

2. 台灣社會對「美滿」中毒事件的公共論述

表 1 顯示，台灣地區的食物中毒案件以及中毒人數，在過去十年之中有逐年增加的趨勢，本節嘗試以「美滿」中毒事件為例，分析台灣地區對類似食物中毒這種公共安全事件的公共論述模式，進而討論為什麼這種論述模式不能產生社會學習。

表 1 台灣地區食品中毒案件統計表：1986-1995

年度	件數	患者數
1986	62	1820
1987	84	1505
1988	92	1949
1989	84	2547
1990	57	1380
1991	93	2378
1992	88	3084
1993	77	2150
1994	102	4276
1995	123	4950

資料來源：《食品中毒發生狀況》，1986年到1995年，行政院衛生署印。

一九九六年十月十三日台北市關渡、文化、桃源、明德，及台北縣三芝、鄧公及文化七所國小近一千六百名學童，因為吃了台北縣美滿食品公司所提供的午餐盒，發生集體中毒事件。這次食物中毒事件因牽涉的人數幾乎達一千六百人，是台灣地區近十餘年來最大的食物

中毒事件，社會各界在案發後所做的發言或處理，代表社會對此一事件的反省和論述，但是，這個公共論述的問題出在那裡呢？

十月十四日案發的隔日，各大報的社會版都以頭條新聞刊出此一事件，醒目的標題加上醫院中毒病患的照片，馬上吸引大家的眼光，但在內容上，因為事件剛發生，因此多屬案情報導，並無分析或論述的文章出現。十五日開始，各類型的論述就紛紛出現，例如自由時報就把近年來大台北地區重大食物中毒事件，分別就中毒時間、中毒團體、中毒人數、中毒原因等以表格方式列出，清晰而醒目。台北縣長尤清也發表說話，要大家“記取教訓，並全面加强檢查”(84.10.15，中國時報)。教育部則表示，將發函省市教育行政單位，提醒學校注意飲食衛生，選購便當也務必選擇各縣市衛生單位評定合格的優良廠商(84.10.15，中國時報)。衛生署長張博雅也表示，衛生署不能每天都盯著餐廳業者或廚師要注意食物清潔衛生，只能透過輔導、教育來協助業者關心這個問題。廚房工作者在處理食物時，應將頭髮綁起來，指甲剪乾淨，以避免污染食物，如經查證確實是因為業者疏忽，導致民眾中毒，情節重大者將移送法辦(84.10.15，中國時報)。台北市教育局並責成各校，在三個月內不得再向「美滿」餐盒訂購飯盒。

在台北縣、市政府、教育部、衛生署各相關部會首長相繼發表意見後，10月16日自立早報和聯合報同時以社論來檢討這次食物中毒事件。自立早報呼籲政府對於此事「應該以更加謹慎，更為徹底的方式加嚴格檢驗，細密調查，並找出真正的肇事原因」。並認為，公共衛生與食品衛生乃是國家公共政策及施政上的要務，不能只靠地方政府或民眾自身的力量來改善，衛生署做為中央主管官署，應對此中毒事件負起責任。聯合報則認為，「政府對於便當餐飲業者的生產，管理有必要訂定標準，並嚴格執行，隨時抽驗……特別須要注意烹廚人員的專業素質，尤其應加強廚師的證照管理」。最後則主張由「政府的加強管理，業者的自我要求，消費者的主動關切」來提升食物衛生之安全標準。

除了以上有關官方的反應以及報紙的社論評述之外，「中華民國餐盒食品全國聯誼會」於10月15日在淡水舉行一項研討會，這是民間業者首次，也是唯一針對美滿餐盒中毒案所做的檢討，結論是建議政府對業者實施分區限量，認為政府針對區域範圍及學校數量劃分責任分配區，並依廠商工廠坪數，人員及設備條件，設一最高數量上限，將有助於便當品質監控。另外，為降低行政成本，業者也建議降低清潔費用比率，訂定每一便當四十元下限，省府核發營養人員執照及代辦學童營養午餐免課稅等(84.10.16，聯合報)。

10月16日台北市政府教育局為加強管制學生午餐的衛生安全，計劃要求廠商為餐盒或餐桶加條，以防止運送途中遭到人為污染，並要求學校每月抽取一個餐盒供衛生單位檢驗，也請衛生單位派人到食品廠商的製造現場抽檢。台北市長陳水扁也表示，北市將不再訂購美滿公司便當(84.10.16，聯合報)。同日的民生報也報導，衛生官員認為，造成校園食物中毒案最大的原因在於不少學校未嚴格篩選餐盒業者，而業者供應份數超過負荷，送餐距離過遠，為此，台灣省衛生處昨(15)日研擬在合格的餐盒業者證書上，加註業者產能和服務區域，採取「分區限量」供餐方式，以保障消費者，台北市議員陳學聖則在16日指出，在確定本案的責任歸屬之前，市府應主動負起下列責任：一、出費為受害師生聘請律師；二、為受害人主動爭取求償；三、責成主管機關將曾經發生食物中毒的廠商列入「觀察名單」嚴予監督；四、訂定「台北市師生食物中毒賠償辦法」(84.10.17，中國時報)。

10月19日民生報發表社論，認為「分區限量」雖可紓解廠商過量供餐及送餐距離過遠的缺失，却未必能防範人為處置不當的問題。並認為，一般餐飲業雇用合格廚師比率不高，才是食物中毒事件發生的主因，因此要求衛生主管單位拿出具體的管理措施來解決此一問題。10月24日聯合晚報報導，衛生署官員認為，荷包蛋上出現不該出現的腸炎弧菌，不排除在荷包蛋運送分裝過程中，遭到全面性的污染。在同一版面的下方，有一面標題為「滷蛋，堆在還滴著血的雞肉內臟旁」，

記者深入台北外包便當菜的最大集散地——環南市場，發現滷蛋放置在剛剛屠宰掏空出來，還滴著血水的雞內臟堆邊，苦瓜鑲肉在腳旁，紅燒肉則用鏤空的箱子裝著，擺在不遠的泥地上。並附上一張在現場拍攝的圖片，怵目驚心。

案情發展到此，荷包蛋被視為罪魁禍首，原因可能是裝蛋的容器或是運送的過程中，遭到存於海鮮類的腸炎弧菌污染。病因是找到了，但誰造成的錯誤並沒有確定，可是所有的公共論述都到此為止，好像找到病因就已經有了交待似的。剩下來的論述，都與理賠有關，例如10月27日中時晚報報導，「美滿餐盒中毒事件達成共識，各校計索賠二百萬元」。10月29日中國時報報導，28日下午由美滿公司負責人與各該校校長、家長代表等人協商事宜，各方達成共識，初步估計向美滿公司求償金額約二百五十多萬元。11月6日中國時報報導，喧騰一時的美滿中毒案，經衛生署調查多時終於有具體結論。原本列為可能污染源的荷包蛋及運蛋貨車，由於沒有發現具體證據顯示有致病原，所以製作便當的美滿公司必須負起全責。整個案情就到此結束。在以後的公共論述裡，美滿中毒案就不會再出現過。

3. 「美滿」論述的幾個問題

從上述對美滿中毒案的社會論述中，我們可以發現，從案發10月13日開始，到11月6日定案為止，台灣社會是嘗試要對此一社會（危機）事件做一處置，各相關官員、媒體、民意代表、民間有關團體等，都發表了他們對此一問題的看法及解決之道，從杜威的觀點來說，美滿中毒案並不只是一種發生（occurrence），而是一個事件（event）。也就是說，它已變成社會注意力的焦點，社會也嘗試對它做一種論述性的工作，這已經有涂爾幹所謂之「反省」的味道。但是，為什麼這個「反省」工作不美滿呢？涂爾幹所謂的反覆討論（deliberation）是什麼？什麼樣的公共論述會產生社會行動，並引發社會學習呢？這些都是台灣式的公共論述所面臨的具體課題，我們必需更細緻去分析，

才可望獲得一些線索或方向。在下面的討論裡，我準備從三個面向來探討台灣公共論述中存在的一些課題，嘗試由此來釐清公共論述的意涵，進而闡述公共論述與社會學習的理論關聯。

（一）當事人的缺席：從上一節對「美滿」事件的描述裡，我們可以發現，參與此一事件的論述者，絕大部份都是官方代表，如台北縣長、台北縣衛生局、台北市長、市教育局、衛生署官員、教育局官員、台灣省衛生處等，勉強可以算是民間發言人的，則有各媒體、台北市議會、以及「中華民國餐飲食品安全聯誼會」。真正的當事人，如廚師、跑堂、餐館經理、市場的販賣（尤其是販賣熟食者）人員、餐盒之運送人員、甚至包括消費大眾等，完全缺席，甚至民間團體如「中華民國餐盒食品聯誼會」於10月15日在淡水舉行之檢討會，參加人員多是官方代表如省衛生處長林克炤等，或是餐盒業者的精英代表，如全國會長或台北縣會長等，真正在第一線作業而與餐飲衛生最直接相關的廚師等人員（泛指一般廚師，而不限肇事的廚師或相關人員）則完全缺席。我不知道為什麼這些第一線的作業人員沒有聲音，既沒有被邀請發言，也沒有自己開會討論，在他們完全都沒有參與的情況下，「餐飲衛生」的論述，變成一種理論的論述，與實踐或行動就完全沒有相關了。

與上述現象直接相關，甚至是由上述現象所引發的另一個現象就是，論述的重點都偏重在法律與管理，而忽略了規範與自律。如果我們再回到上一節對實際過程的描述，馬上會發現，所有的官方，甚至包括民間團體、議會或媒體的論述重點，都偏重在如何制定法律嚴格管制等。因為那些第一線與餐飲衛生最直接相關的作業人員根本沒有進入公共論述，所以有關自律與規範的問題完全沒有被提出。譬如說，案發的第二天，台北縣長尤清發表談話，要大家「記取教訓，並全面加強檢查」。衛生署長張博雅雖然有碰觸到一些細節，我們將在下一節中討論。但基本上，她的基本論調仍然是管制與處罰，「因為業者疏忽，導致民眾中毒，情節重大者將移送法辦」。台北市長陳水扁表示，北市

將永遠不再訂購美滿便當。台北市議員陳學聖的四點建議，包括延聘律師求償，嚴格監督以及制定「台北市師生食物中毒賠償辦法」等，也都圍繞在法律、賠償和管制等。各大報的社論，則幾乎清一色地從管制面向切入。如自立早報指出，食品衛生乃是國家公共安全政策上的要務，不能靠地方政府或民眾力量來改，而應由衛生署負起全責。民生報 19 日的社論，則認為政府應透過廚師證照制度的確實執行與管制，來提昇餐飲衛生。聯合報在 16 日的社論，基本上也強調嚴格管制證照。值得注意的是，在這一篇文章裡，聯合報提到：「業者的自我要求，消費者的主動關切」。與一般的論述基調不同，但只是一語帶過，並沒發揮，更不是重點，在整個論述中，最讓我不能理解的是「中華民國餐盒食品聯誼會」的論點了。「聯誼會」是一個民間團體，「美滿」事件發生後，它的討論會的結議竟然是：1) 建議政府對業者嚴格實施「分區限量」制度；2) 為降低行政成本，建議政府降低清潔費比率，並免扣營養午餐稅等。整個論述的基調圍繞在政府應如何管理餐飲業者，以及如何免納稅款等。可是對餐飲作業過程中最直接與衛生相關的作業標準或倫理原則却隻字不提。到了案子的後期，整個論述則圍繞在理賠問題，也在這個過程中，問題的重點被轉移了。值得一提的是 10 月 24 日聯合晚報那篇有關環南市場的現場報導，它是這整個案件中唯一真正能談到“細節”的報導，我將在以下第二、三節中再予討論。

從以上的分析裡，我們可以發現，「美滿」中毒事件的公共論述，其實是不美滿的。其中一個主要的原因是，真正在第一線作業的相關人員並沒有參與，整個論述完全由一群社會精英（官方、媒體或業者、民意代表）所掌控。在這種情況下，論述的結果，不管是法律、規範或其他任何規則（rules），都不是當事人自己意願的表現或生產，更不會是他們的同意或共識，這種論述所生產的任何規則，對第一線作業的人來說都是外在的，強加的，是他們的生活習慣之外的。換句話說，這種論述所呈現出的邏輯是社會精英意圖把他們所發展出來的一套運

作規則（如食物處理、貯存、運送等）強加在實際操作的人員身上，這是一種鑲嵌的過程，也就是一種把規則寫入身體的工程，或是 Bourdieu and Passeron (1977) 所謂的教化性工作 (Pedagogic Work)。根據 Bourdieu 和 Passeron 的看法，任何教化性工作一定要有教化權威 (Pedagogic authority) (ibid.:11-31) 的存在，而且這種工作必需是持續而長久的 (ibid.:33)。以餐飲衛生習慣的養成來說，如果這些新的操作方式並不是由操作人員自己參與論述後所產生，而是由其他的社會精英所生產。在這種情況下，我們如果想要這批第一線作業人員養成這種新的習慣，也就是說，熟悉了另一種身體的操作方式，首先就必須有教化的權威，如衛生管理官員的存在和監督。而且，這種監督並非一次或幾次就會發生效果，而必須是長期連續的管理，也只有這樣，新的操作方式才會嵌入廚師們的身體之上而變成他們的新習慣，偶而一次的監督是無效的。

在這個認識下，我們就會發現精英們想要透過強加和鑲嵌的方式來養成新的衛生習慣是很難成功的。最主要的原因是，餐飲工作都是在“私”領域中，如廚房內進行的，教化權威根本不可能對這些操作人員做長期監控，可是，偶而一次的視查或抽檢，並不能培養出新的習慣。新竹市衛生局的張課長¹就明白告訴我，“除非我們能在每個廚房裡派一位檢查員長期駐守，否則監督根本不會有太大的效果”。衛生署長張博雅也表示，“衛生署不能每天去盯餐廳業者或廚師要注意食物清潔衛生，只能透過輔導、教育來協助業者關心這個問題”。(84.10.15, 中國時報) 張博雅在這裡倒是觸及到了問題的重點所在，但是衛生署所辦的衛生教育有它的問題，我們將在下兩節中討論。目前可以確定的是，餐飲衛生安全是不可能靠嚴格監督（也就是 Bourdieu 和 Passeron 所謂的教化性工作）來完成的。先不談這種執行方式的暴力或反民主本質，縱使只在效果的層次來看的話，因為絕大部份的餐飲

1. 很謝謝張信彰課長接受我的訪問，並提供相關資料。

作業都是在“私”領域中發生，嚴格監督根本不可能持續有效地進行。因此，除非當事人主動地同意一個規則，也真的認識並了解該規則，否則這些規則是很難被當事人真正掌握，更別說轉化成具體的行動了。

(二)只有原則，而無細節：在台灣的公共論述裡，往往充滿著原則或理念，但卻很少觸及施行的程序、技術或是本文所謂的「細節」。以「美滿」論述為例，我們所看到的幾乎都是原則性的聲明，但不是技術性的反覆討論 (deliberation)。譬如說，台北縣政府要求所屬衛生單位“全面加強檢查”。但是檢查的標準在那裡呢？餐飲作業人員知道這些標準嗎？在我的初步訪談裡，餐飲界的作業人員其實對新的作業標準一無所知，他們大多認為自己已經很衛生了，根本不瞭解他們作業程序中有不合標準的地方。在這種情況下，所謂的“全面加強檢查”其實是毫無意義的，因為第一線的作業人員根本不知道何去何從。以聯合報 16 日的社論為例，主張業者應該「自我要求」，以及消費者要「主動關切」。但是業者應該怎麼自我要求呢？上面我已經稍為提過，大部份的業者都認為自己很合乎衛生，甚至他們也一致同意，餐飲從業人員有責任讓他們的顧客免於不安全的威脅，但問題並不在「衛生」當成一個規範受到質疑，真正的問題是，什麼才是衛生，或是說怎麼做才是衛生，而這也就是我認為的施程序、施行技術。同樣的理由，消費者要怎麼關切呢？什麼樣的具體步驟才是有效的呢？這些都是我所謂的「細節」。

前面我曾提到，張博雅在 10 月 14 日的發言中，曾碰觸到一些細節問題，如「廚房工作在處理食物時，應將頭髮綁起來，指甲剪乾淨，以避免污染食物」。10 月 24 日聯合晚報一篇有關環南市場的現場報導，指出“生熟食攤位混雜”，“紅燒肉就放在滿地泥水，大家走來走去的通道邊，箱子還是鏤空有格子的…”。透過這些細節的描述，這篇報導把一些熟食市場的衛生問題清楚地點了出來，是美滿中毒事件的論述中，極少數的例外。其他的論述，基本上都是停留在原則或理念

的層次上面，如呼籲官方要嚴格督察，呼籲業者要自我要求等。前面我們已經提過，在業者對「什麼是衛生」或是「如何做才是衛生」都還不清楚的情況下，這些原則性的論述其實是很無力的。在這種情況下，有效的論述一定要進入細節，如食物的貯存冷凍應該如何處理，生食和熟食要怎樣隔離，切肉後之砧板要怎樣清洗，廚師手部受傷要怎麼包紮，餐廚具要怎麼清洗，上菜時跑堂的要注意些什麼，食物外送時，車廂的衛生如何維持…等，這些就是本文所謂的細節，也就是具體的操作程序或操作技術。它們不是原則或理念本身，但却是原則的化身 (embodiment) 或應用 (application)。Habermas (1990, 1993) 很清楚地告訴我們，規範和規範的應用是不一樣的。知道，甚至認同“衛生”這個規範是一回事，在理念上，包括所有的餐飲作業人員，沒有人會否定這條規範的有效性，但是在實際應用上，如何做才是真正衛生，卻往往是整個問題所在，因為，“沒有任何規範，會很清楚地包括它的應用規則” (Habermas, 1990:206)。也因為這個原因，“任何規範的應用，都須要有專門針對應用上的論證和釐清” (Habermas, 1990:13)。

在這個認識之下，我們就很清楚地看到了問題的核心了。簡單的說，在以上有關食物中毒的公共論述裡，幾乎沒有出現特別針對“應用”而進行的論述。之所以發生這種現象，與上一節我們所指出的問題——當事人缺席是息息相關的。這是因為任何“應用”，其實都是一種適用性 (appropriateness) 的問題 (Habermas, 1990:37)。對同一個規則的應用，餐飲種類的不同 (如中、西餐、海鮮店、麵包店、咖啡店…等)，都可能會有不同的適用，甚至是同種類的不同餐館，因為它們的廚房環境不同，地點的不同等，可能也須要不同的細節才能適用。換句話說，任何規則 (含法律和規範) 的應用都是獨特的，我們很難用一種普通的方式把一些應用規則強加到當事人身上。太普通性的應用，對當事人來說，其實只是另一種原則或理念，而不是真正的細節。真正的細節一定包含某些獨特性或特異性，是針對使用者特

殊的脈絡所發展出來的，這種情況下的“應用”才是合適的，也只有對這種細節的應用和掌握，當事人才能真正“瞭解”該規則或理念。Habermas (1988:131) 說：

爲了瞭解語言，我們必須有能力去駕馭語言。因此，“瞭解”其實是一種技巧和一種掌控能力。“知道”這個字很明顯地和“能力”是緊密相關的，而且也“瞭解”一樣，都是一種對技術的駕馭能力。

引文中的黑體字，是 Habermas 引自 Wittgenstein 的 *Philosophical Investigations* 中的一段話，也是晚期 Wittgenstein 一再強調的，對語言規則的瞭解，其實是在對語言的實際應用中獲得的²。而語言的應用，其實是一種技術性和程序性的問題，是屬於本文所謂的細節，而不是理念或原則。在這種認識下，如果我們的公共論述只停留在法律或規範的理念層次要求相關人員嚴格檢查或業者自我要求，其效果也就不言而喻了。

但不幸的是「美滿中毒事件」的整個處理過程中，由於當事人沒有參與，公共論述完全只是一種原則或理念的論述；它沒有，也不可能進入真正的細節和應用，也因為沒有細節和應用，法律或規範就只能停留在原則性的層次，它的有效性也就大打折扣了。縱使在少數有“細節”出現的論述中，也因為這些細節都是由上而下所制定出來的規則，而不是在與當事人的互動中共同形成，因此這些細節的抽象性和原則性仍然偏高，也就很難真正適用了。以行政院勞委會職業訓練局所編印的「中餐烹調」爲例，這是廚師證照考試的範本，裡面的規定，從職業道德、食物選購、器具設備、食物貯藏等操作程序，都有相當詳細的規定，也就是說，它已經進入細節的層次。各地方衛生行政單位在從事衛生教育推廣時，也以這些材料爲主要的教材。但問題

2. 關於 Wittgenstein 對（語言）規則的概念，錢永祥（1992）有相當扼要而清楚的介紹，有興趣的讀者可以參閱。

是，這本書是職訓局請專家編寫的，表面上它已經進入細節討論，但因為當事人沒有參與，特異性和脈絡性沒有被納入考量，所以對當事人來說，這些細節其實只是較不抽象的原則罷了，除非在衛生教育的實際操作的過程中，這些第一線的操作人員能真正參與討論，並對這些規則提出修正或詮釋，這些細節才會真正爲個人所有所用。否則這些規定仍然是一種原則或理念，而不是真正的細節，當然就不能真正適用了。Peter Winch (1958:119) 就清楚地指出：

那些能夠讓我們瞭解到自己的心理和行爲的概念，是必須透過學習才能獲得，也因為如此，這些概念的建立必須是立基在一個社會性的過程之中。

Winch 這個地方所指的有關概念必須經由學習才能真正獲得，與 Wittgenstein 和 Habermas 所謂的應用是一致的。而這個地方所謂的社會性，正是本文所謂的“當事人參與”。一個不是經由當事人參與所制定出來的規則，必然有著或多或少的原則性或形式的，因此，除非用“強加”的方式，這種規則是很難爲當事人所適用的。關於這個問題，我曾經對學生的一些規定和效用做觀察，發現凡是學生透過互動，針對自己班級狀況所訂定出來的規則，學生大致都會遵守。可是如果這個規定是由系方、校方、甚至是教育部所頒定，那麼，學生遵守這些規定的可能性就大爲降低了。而且，由愈上面（也就是離學生愈遠的如教育部）的單位所做的規定，其效用愈低。我認爲，最主要的原因是，愈遠單位所制定的規則，原則性或抽象性愈高，適用性也就愈低。只有那些由當事人自己在互動，社會的過程中所制定的規則，才最能針對學生們自己的具體脈絡，這才是真正的細節，也才能真正有效。從這個角度來看，台灣有關食物安全的衛生教育，除了下一節我們要討論的問題之下，由上而下的宣導方式，使得整個教育的成果就大打折扣了。

(三)論述的單階性和單向性：在第二節有關「美滿」事件的論述裡，我們可以發現兩個相關連的特色，我稱之爲單階性和單向性。所謂單

此)，任何出版品的功用，都是相當局限的。透由出版品所組成的公眾，並不是真正擁有知識或想法的公眾。真正公眾是在當出版品的意見被這些讀者們口耳相傳討論之後才能形成。（重點是我加上去的）

因此，公共論述如果只停留在媒體（不管是文字出版品或電子媒體）論述的階段，而沒有真正進入到第二階段，i.e.人與人之間面對面的溝通，或是杜威所謂的讀者們的“口耳相傳討論”，那麼這些論述主張其實都是一種「獨白」，一種人單獨面對媒體下的產品，這時候人不僅是消極、被動，而且也是分散，無力的。記得上一小節中，Winch 論到，概念的建立必須是在一個社會性的基礎上才能完成。這個社會性其實就是一種人與人之間的交互溝通性。可是，媒體論述中的公眾，因為他們是分散的，表面上是以媒體為中心，構成一個媒體公眾，但正如杜威所說，這種公眾並不是真正的公眾，最主要的原因就是社會性不存在。因此，要讓這個公眾成為真正的公眾，最重要的一個步驟是在媒體的第一階論述之後，能讓這些分散的觀眾、聽眾或讀者聚集起來，而進入第二階段的論述，也就是面對面口耳相傳的溝通討論。任何完整的公共論述，至少必須包含這兩個階段的論述。

但是，從第二節有關「美滿」論述的描述可以發現，「美滿」論述基本上只停留在第一個階段（其實，如上所述，第一階段的「美滿」論述，也都是個說各話，而不構成真正的第一階論述），除了「中華民國餐飲食品衛生聯誼會」曾經針對這個事件做聚會（但並沒有真正的論述）外，我們並沒有發現有其他任何民間團體、社區、消費大眾、相關業者等進行第二階段的論述。換句話說，所有的相關人員都處在一種分散、消極而沒有社會性和交互性的情境下，因此，整個事件的公共論述是片面而殘缺不全的，社會基本上是處在一種“獨白”的狀態，“公眾”並沒有真正誕生，這也正是涂爾幹所謂的「混濁不清」的狀態，也就是說，這個社會對食物中毒的現象，在經過媒體的報導之後，雖然都已經有了基本的印象，也產生了一些基本的關懷。但因為

沒有進入第二階段，也就是面對面的口耳相傳和討論，這些第一階段所產生的關懷和印象都處在一種零散的狀態下，而沒辦法集結整合，進而形成一個有實踐力的社會性論述。尤其，沒有透過第二階段的面對面溝通和釐清，「食物中毒」的論述就無法進入細節或技術的層面，而只會停留在原則或理念上打轉，對第一線作業人員也就不構成行動的力量了，我想這是社會學習無法誕生的關鍵所在。

但是，我為什麼要強調論述的階段性呢？為什麼面對面的社會性溝通必須在媒體溝通之後呢？首先我必須澄清的是，我不是在主張社會性溝通只能發生在媒體溝通之後。真正的意思是，社會性的溝通必須在社會事件或社會危機發生之後，才會發揮真正的論述效果。因此，如果一個社區發生了衝突或危機，這個社區中的相關人員當然不必等到媒體報導之後才能進入社會論述。只是在當前的社會情況下，社會事件的發生往往都是在自己的社區之外，而且是透過媒體傳播才知道的，因此，社會論述往往是在這個基礎上進行。但是，問題仍然存在；為什麼社會論述最好必須以社會危機為基礎呢？在社會沒有發生任何事件的情況下就不能進行論述嗎？還是說，在沒有危機情況下的論述就會沒有效果嗎？要回答這個問題，我覺得必須再回到原則和理念這個問題上。

在上一小節的討論裡，我提到「美滿」論述中，只有原則／理念，而無細節，也因為缺乏細節，理念或原則變成不能應用，這是為什麼台灣很多公共論述之所以沒有行動效果，社會也很難因為論述而學習的重點原因所在。我們還談到一個原則或一個理念若要真正被瞭解，也就是說若要真正發揮行動上或學習上的效果，必須要透過社會性的溝通來把理念釐清，理念也才有可能被當事人真正瞭解或掌握，社會行動或社會學習才變成可能。在這一小節裡，我所要強調的是“情感性”。缺乏情感基礎的公共論述，縱使細節產生了，這些細節却很可能仍然會停留在認知的層次。從「知」到「行」的轉折，“情感”往往扮演著非常重要的角色。因此，如果社會沒有任何危機產生，譬如說，

社會上並沒有中毒事件發生，這時候任何想要進行食品衛生安全的論述，一定顯得多餘而無效。可是，當中毒事件發生，社會就進入一種“危機”狀態之中，媒體大量報導，大家也開始談論，整個社會進入一種情感狀態，大家日常生活受到了威脅，對餐飲業也產生了期待，更渴望社會能提出有效的方案，甚至餐飲從業人員也開始對客戶產生了某種倫理關懷，我認為，只有在這種情感基礎上的論述，餐飲從業人員才會真正用心的進行論述，論述的結論也才具有規範效果，真正的社會行動和社會學習只有在這種情況下才能發生。Habermas (1990:103) 就很清楚地告訴我們：

只有在衝突之情況，相關的人員才會覺得有必要去尋求共識以謀求解決之道… (因此)，在沒有任何衝突下的論述，是完全沒有意義的。實踐性的論述，往往是在大家不再同意於一個目前的規約情況下開始的。

其實，Turner (1982) 有關社會劇場的概念，也是在強調公共論述背後的情感基礎，Turner (ibid.:11-18) 認為，經驗和認知不同，認知往往只是形式邏輯的運作，但是經驗却充滿情感和價值。因此，經驗的獲得，往往不只是知識的獲得，更是情感的結晶。Turner 所謂的社會劇，其實就是一個社會面對著分裂和危機之後，所進行的各種矯正性的工作，這些矯正性的工作就是本文所指的公共論述。對 Turner 來說，一個社會能不能克服危機或分裂，能不能生產一套不同的行動方案，進而把社會帶進另一個境地（也就是本文所謂之社會學習），就端看這個社會有沒有能力進行公共論述。而對 Turner 來說，公共論述必然預設著社會危機和衝突下的情感、恐懼、期待、價值判斷、甚至道德關懷等。

在這個認識下，我所謂公共論述的雙階性就更清楚了。在第一階段的論述中（通常但不必然指媒體論述），它並不能真正進入交互性或社會性的論述，但是却有另外的功能，它能提供第二階段社會性論述所需要的情感基礎。在媒體的大量報導下，大家開始把注意力集中

在此一事件上，看著那些圖片、受害者的慘狀，輿論的譴責等，大家開始進入一種情感狀態，這種情感狀態正是任何論述，或是任何法律、規則、條文、規範之所以得以開始進行的合理性基礎和動力，在平常的狀況下，任何單位其實都沒有足夠的合理性把大家集合起來討論。因此，一個有效的公共論述，其實包括兩個階段，其一是情感建構階段；其二是社會交互性論述階段。少掉其中任何一個階段，任何論述都將是殘缺不全，而不具行動和學習效果的。

在以上這種認識下，讓我們再度來審視「美滿」論述，以及台灣食物安全衛生教育的一些問題。上面已經稍為提過，「美滿」論述基本上是一階論述，雖多屬各說各話，而不是真正的公共論述，但如果把它定位在一階論述上，仍然可以看出它具有相當的情感建構之效果，從案發的第二天開始，各報章暨電視媒體的大幅報導，中毒人數之不斷上升，各界的譴責等，都足以把大家帶入一種情感期待之狀態，大家對食物中毒起了不安或恐懼的心理，也期待餐飲業能拿出具體辦法來解決，這時候，餐飲業等相關人員如果能在這種情況下做二階論述，一定能發揮較好的效果。很可惜的，在整個過程當中，除了「中華民國餐飲食品衛生聯誼會」曾開會討論外，不見有其他的二階配合行動。而「聯誼」的會議，因為第一線的當事人缺席，整個會議缺乏社會性，並不構成真正的二階論述。因此，在整個中毒事件的過程當中，一階不算健全，二階幾乎完全空白，整個公共論述是殘缺不全的，這也算難怪社會很難從這個論述中學習了。

但是，民間業者雖然沒有做二階的配合行動，各地方的衛生單位倒是經常做食物安全衛生教育。以新竹市為例，在民國 84 年度裡，新竹市衛生局就曾經分別對餐飲業和餐盒業的相關業者做七次講習，甚至如烘焙業、肉製品業、冰果業、食品販賣業、生鮮超市、食用油脂、乳品業等，也都舉行了講習會³。承辦人員對整個講習會的安排也相當

3. 見《新竹市食品衛生管理》，新竹市政府。

用心，但是，新竹市每年仍然發生了數件食物中毒案件⁴。爲什麼這些衛生教育的效果仍然有限呢？我認爲原因有兩個，第一個在上一小節交待過，就是衛生教育中缺少社會性，或雙向性，大部份仍然是延請專家講課，或是透過圖片的靜態展出，這種教育方式由於缺乏第一線作業人員的主動，積極參與，交互性的社會溝通並不存在，知識很難爲當事人「瞭解」，更不要說應用了。第二個原因也許更重要，就是整個衛生教育中缺乏情感性的論述基礎。換句話說，衛生教育被視爲行政官僚程序中的一環，它並不是配合社會的危機事件，或配合媒體的一階論述，因此，講習會的進行當中，並不存在著情感基礎。參與講習的廚師，多是在官方的規定或要求下來參加的，心態上自然帶有應付性質，當然沒有豐富的情感內涵，更不要說倫理關懷了。有很多廚師甚至都是爲了拿廚師證照才來參加的，不只是應付，更帶著功利的心理，因此，講習會中獲致的知識，頂多只停留在認知層次，很難化成行動，因爲倫理性和情感性不存在的話，廚師們就很難賦予這些講習會中所得到的知識任何主觀意義，也因此，回到自己的廚房之後，就把這些知識放在一邊了。在這種情形下，只有二階論述（縱使是健全的），而沒有一階情感論述的配合，就不能算是有實踐意涵的公共論述，而這正是台灣當前很多安全衛生教育的共同問題。

4. 社會學習與基進民主：代結

爲什麼這個社會會一再發生食物中毒或其他公共安全事件呢？爲什麼這個社會不能學習呢？在這個研究中，我嘗試把食物中毒現象還原到餐飲作業人員生活世界中的作業程序，如貯存、烹調、清洗、運送等。其實所謂一再發生，用比較學術上的用語，就是一種“習慣性的重覆”，也就是說，餐飲作業人員已經習慣於一套固定的操作方式。因爲這個操作方式已經固定化，其他不一樣的操作方式愈來愈不

可能出現，習慣也就愈陷愈深，「一再重覆」的現象也就確立了。但是要透由什麼機制，我們才有可能脫離習慣的軌跡，克服一再重覆的習癖呢？涂爾幹和杜威很清楚地告訴我們，只有透由「反省」，透由把“自己”（更仔細地說，應該是“自己的習慣”）當成一個審視的對象，經過語言不斷地反思，討論和溝通，並藉著社群／社團的中介，釐清新的軌跡或方向，只有這樣我們才可望脫離傳統的重覆，學得一套新的實踐模式。就在這個理論傳統下，本文嘗試藉由公共論述和社會學習兩個概念，並透過「食物中毒」現象的經驗分析，來探討公共論述造成社會之所以學習或不能學習的特定機制，也在這個過程中，我嘗試釐清公共論述和社會學習的理論關連。

在對「美滿」論述的實例分析中，我提出“細節”的概念。這裡所謂的細節，其實就是軌跡。我們上面講過，習慣其實就是生活軌跡的固著化，新習慣的形成其實意涵著新軌跡的開發，一種生活上的嶄新的操作程序，也就是新的細節。因此，新習慣的養成不可能只在理念或原則上打轉，當我們沒辦法把這些理念或原則轉化成生活上的軌跡或細節，那麼我們的具體生活仍在會固化在舊的軌跡軸線之中。「重覆」的惡習也就不能克服。但是，從「美滿」論述的分析中，我們可以清楚地看到台灣社會對食物中毒的論述都圍繞在理念或原則層次，在新軌跡與新細節都不清楚確定的情況下，第一線作業人員如何能踏出第一步呢？這是台灣社會的公共論述之所以很難引發學習效果的重要因素所在。

可是，下一個問題是：爲什麼「美滿」論述會缺乏細節呢？在實例的分析中我指出，「美滿」論述基本上是一個當事人缺席的精英論述，而所謂細節，是沒辦法由別人代爲訂定的。精英論述必然是一種外部論述，總會圍繞在原則或理念上打轉，有時縱使進入細部討論，但仍不能算是真正的細節，頂多只能算是不那麼抽象的原則罷了，如果要把這類型的細節應用到每個具體的工作場域，一定必須先經過當事人的轉折和應用後才能真正適用。所以真正的細節一定要有使用人

4. 見《食物中毒發生狀況》，民國75年到84年，行政院衛生署印。

或當事人的參與，而這正是「美滿」公共論述中最欠缺的一環。尤其重要的是，因為這些原則或是假細節並不是由當事人自己制定，並不是由他們具體生活脈絡中所開發出來的軌跡，因此，由舊軌跡轉換到新軌跡必然是一個艱鉅而辛苦的工程，Bourdieu and Passeron 很清楚地告訴我們，這只能是一種教化性的工作，不但須要教化性權威的嚴密監督，而且要經過很長一段時間，不斷監控練習，強迫換軌道的工作才會真正完成。

但是，一個根本的問題是，餐飲作業多屬私領域範疇，大部份的餐飲工作都是在廚房等私領域中進行，偶而抽檢是可能的，但長期監控幾乎是不可能，更不要說這種模式中所帶有的暴力和反民主本質了。因此，像食物中毒這種社會現象的變革，希望似乎不能也不應寄託在官方或精英，也不是透過強加的教化性工作所可以完成。我認為，餐飲工作如果沒有第一線作業人員主動，積極的配合，真正的變革是不可能發生的。但是如何才能引發第一線作業人員的主動和積極參與呢？由上節的實例分析中，我們得知，社會性和情感性是第一線作業人員能否主動並積極注意衛生細節的關鍵性因素。所謂社會性就是，這些衛生規則（細節）必須由當事人親自參與論述後所制定，為這些當事人所同意或是他們的共識。這種情況下的規則，才具有神聖性，也才可能被轉化成主動性的實踐和行動。所謂情感性，係指社會論述必須有豐富的情感為基礎，是在社會具體的危機衝突事件下進行，才能真正引發參與者倫理關懷，也才能主動賦予一個論述以及其所生產之規則豐富的個人意義，只有在以上這兩種情況的共同配合下，一個廚師才可能在回到廚房的私領域後，還積極主動地去實踐新的規則和細節。也在這種情況下社會學習才變成可能。

現在，我們碰到了問題的核心了：社會論述和情感論述的運作機制在那裡呢？或是說，一個真正公共論述的誕生，其社會基礎在那裡？在什麼樣的社會條件下，社會學習才有可能呢？如果我們再回顧前面的論述，所謂一個真正的公共論述，其實是指當一個社會面對危機時，

它有能力馬上在這個危機所創造出來的情感氛圍中，把所有當事人分別聚合起來，並對這個危機做反省和反覆討論，進而釐清細節和未來具體的方向等，如果這些條件都存在的話，論述的結果才有轉化成行動和實踐的可能，社會學習也才會發生。但是，是在什麼情況下，社會才有可能在危機出現的情況下就能夠把所有當事人分別集結起來進行論述呢？這裡我強調“分別”兩個字是重要的，因為社會論述是一種當事人的論述，而不是精英論述。在這種情況下，論述的參與者不能太多，這樣所有參加的人才能真正參與。也就是說，一個社會危機發生了，這個社會馬上有能力進入情感和社會論述的狀態，但是，這些論述必須分開而獨立舉行，這樣，每個論述團體才能小到讓所有參加的人做面對面和交互性的互動。但是，是什麼樣的社會基礎可以讓社會可以隨時處在這種機動而且充滿能量的狀態呢？

為了回答這個問題，讓我們再回到涂爾幹的方案中。在理論回顧裡，我曾提過涂爾幹認為，我們只有藉由中介團體的運作，才可望超越混濁不清的無意識狀態，進而釐清方向，建構行動。因此“中介團體”的存在變成涂爾幹社會改革的必要策略。不過，涂爾幹的中介團體主要是以職業團體為主，但是，一個社會的危機種類繁多，很多固然與職業團體有關，但也有很多危機根本不是職業團體所能解決的。因此，我們有必要把涂爾幹的中介團體擴大解釋，包括社區、學校、部落、利益團體等，只有一個社會存在著很多這種不同性質、不同層次、不同種類的中介團體，這樣，當社會任何一個環節發生危機，就有對應該危機的團體負責進來危機處理（即公共論述），如此，社會的機動性才變成可能。當然，中介團體的存在，並不表示社會就因此能“動”起來，還要看這些中介團體是不是真正有人在負責，抑或只是形式性的存在。而且，這裡要特別強調的是，真正的實踐和真正的學習乃是來自不斷的，而不只是一次的反省。危機發生了，社會對這個危機進行反省、論述，並產生規則細節，但這些規則細節並不能保證社會系統一勞永逸，真正的學習乃是社會能針對系統隨時發生或尚未

解決的問題，進行二度、三度的反省和論述，也只有這種不斷地反省和論述的過程，才能真正讓規則過渡到實踐和行動，而這種不斷地，機動的反省能力，除了預設著各類型各層次的中介團體的存在之外，這些團體中更必須存在著有機知識份子，才能讓這些團體有能力面對危機而真正動起來。

在以上這種認識下，社會學習真正的社會基礎其實是市民社會，只有當一個地區存在著豐富，多元而自主的市民社會，包括各種民間自主性中介社團的存在，這個社會才有能力面對它自己的危機並進行反省論述。當然，這些中介團體必須是自主性的。但問題是台灣長期在威權體制的統治下，自主性的民間社團非常稀少，而且都才剛剛誕生，大部份的職工業團體，根本不能自主運作，也不能被視為市民社會的一部份。像「中華民國餐飲食品衛生聯誼會」這個團體，在「美滿」中毒事件發生後，想到的只是國家應該如何管理餐飲業者，它根本沒想到：其實，餐飲業者可能根本不需要國家介入就可以自己管理自己，而且會管理得更好。這是長期威權統治的結果，民間社會早已失去其自我管理的能力，甚至連這種想像力都沒有了。也由於市民社會尚未真正誕生，當我們碰到任何社會危機時，“社會”本身並沒有足夠的動力把相關的人員聚集起來進行論述，這個社會也因此沒有「反省」的能力，社會的災難一再發生，但我們却連最起碼的動員集結的能力都沒有，更不要說進行論述，這種“無社會”狀態，正是這個社會一再重覆不良習癖，不能真正學習的結構性因素所在。

但是，如何克服這種“無社會”狀態呢？前面說過，在長期的威權體制下，民間社會早已被國家滲透，自主意識早已蕩然無存，每一個人所能想像的都只是如何嚴格管理，或如何接受管理，却從來沒有想到社會可以自我管理，更別說碰到危機或分裂時，能主動地把社會集合起來，進而做反省性的公共論述，這也是這個社會之所以無法改掉重覆性習癖的結構性因素所在。這裡我要強調的是，雖然本文主要是集中在食物中毒等社會公共安全議題上面，但是，這個社會無力學

習的現象，其實是相當普遍的，譬如說，投票行為也很像一種重覆性的習癖，大家在國民黨的統治下，長期受到很多不公平待遇，甚至承受很多苦難與不幸，但一投票起來，大家還是繼續投給國民黨，為什麼這種投票行為改不掉呢？為什麼這個社會不能學習呢？當然這個議題有更多“利益”和“權力”的因素參雜其中，比“食物中毒”現象來得複雜，但是“社會”範疇的不存在，以及由此產生的無能力進入反省論述和釐清，應該是所有這些習癖之所以一再重覆的共同結構性因素所在。

在這種情形下，台灣的出路在那裡呢？國民黨威權體制隨著李登輝政權的強化，更完全滲透到社會各個角落，“社會”的產生和體現幾乎愈來愈沒希望，我個人對社會學習的可能性其實是很不樂觀。唯一我覺得比較有可能，但却是極端辛苦的策略，就是基進民主⁵ (radical democracy)。基進民主與 liberal democracy 是不同的，它不只表現在自由、寬容或投票。更重要的是，它是一種行動民主，一種草根民主，一種透過當事人的參與，在具體的生活脈絡下，一群人共同來面對並解決生活問題的過程。我一直認為，台灣在長期的威權體制下所表現出來的政治行為，或是在悠久的歷史傳統下所表現出來的文化行為，都早已是根深蒂固，軌跡定著而深化的習癖，這種經年累月所養成的習癖，已經成為這個文化的集體無意識，在這情況下，如果我們期待這些無意識行為能夠越軌而出，那麼，單純的“自由民主”的概念是絕對不夠的。為了讓大家能真正離開那些習慣軌跡，我們需要的不是簡單的“自由”，而是“行動”或“積極參與”，只有憑藉這種積極性的自由⁶所創造出的力量，我們才有機會脫離軌跡。簡單的自由民

5. 基進民主這個概念在Trend (1996) 所編的Radical Democracy一書中有清楚地交待。Habermas 認為基進民主是社會主義體制消失後，左派唯一的出路。我個人則正嘗試把它看成是“威權體制下無社會規範”的台灣唯一的出路，本文僅先做簡單的交待。
6. 趙剛 (1996a, 1996b) 藉由尼采的“激進教育”和杜威對自由主義的重建，對積極性的自由有很深入的分析，有興趣的讀者可以參閱之。

主，所造成的必然只是習癖的重複而已。

因此，在這種習癖重複的集體無意識中，我們真正需要的是基進民主。也就是說，我們必須有一種機制讓第一線的當事人能真正參與，真正產生行動，這是社會學習的機制所在。這種基進民主強調的是當事人的行動參與，而不只是自由選擇。爲了達到這個目標，我們就不能只是做菁英式的外部論述或言語論述。這種自由民主理念下的實踐模式已經不能爲這個社會帶來真正的變革力量。真正的變革力量來自真正的行動——一種進入當事人內部，與當事人互相碰撞的積極行動。也就是說，真正有人（i.e.也就是上節所謂的有機知識份子）在社會的最基層創造參與式的論述和行動，才有可能引發真正的社會學習和社會變革。這裡所指的基層，係指各種社會構成的最基本單位，如社區、工廠、部落、社團、學校以及各層級的官僚體系等。基進民主所指的也就是在以上這些社會最基礎單位的底層，根據這個單位的特殊脈絡和具體的問題，隨時進行反省、批判和論述，進而產生學習和行動，雖然這必然是一個漫長的過程，也只能一點一滴地分別在一個很小的範圍中進行，但是，容我再強調一次，在根深蒂固的習癖文化裡，單純的“自由民主”必然是蒼白無力的，其執行的結果也只是造成習癖的重複，真正的學習和變革機制只有存在那些範圍很小但却具體的參與行動之中。也在這個脈絡裡，我們更能看出基進民主在台灣當前社會處境下的特殊意義。

參考書目

- 《中餐烹調》，民國 84 年，行政院勞委會職訓局印。
 《食品中毒發生狀況》，民國 75 年到 84 年，行政院衛生署印。
 《新竹市食品衛生管理》，民國 85 年，新竹市衛生局印。
 黃金麟，1995，〈競逐神聖：五四運動的論述中心取向〉，《台灣社會學刊》第 18 期，pp.193-242。
 趙剛，1996a，〈智能、公眾與民主：杜威對自由主義的批判與重建〉，

未出版手稿。


- 趙剛，1996b，〈尼采、現代性與激進教育：從培力政治的角度思考工運問題〉，未出版手稿。
 錢永祥，1992，〈從語言到生活：維根斯坦構成理論的發展與轉化〉，《台灣社會研究季刊》，第 12 期，p.117-140。
 Bourdieu, P., and J. Passeron. 1977. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage.
 Camic, C.. 1986. "The matter of Habit" *American Journal of Sociology*. Vol. 91 (5): 1039-87.
 Dewey, J.. 1925. *Experience and Nature*. La Salle, Ill: Open Court.
 Dewey, J.. 1927. *The Public and Its Problems*. Athens, OH.: Swallow Press.
 Durkheim, E.. 1898-1900. *Professional Ethics and Civic Morals*. Glencoe, Ill: Free Press.
 Durkheim, E.. 1905-06. "The Evolution and the Role of Secondary Education in France," in *Education and Sociology*, Glencoe, Ill: Free Press.
 Habermas, J.. 1988. *On the Logic of the Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press.
 Habermas, J.. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity.
 Habermas, J.. 1993. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge, MA: MIT Press.
 Taylor, C.. 1992. "Modernity and The Rise of The Public Sphere," in *The Tanner Lecture On Human Values*. Cambridge, MA.: Cambridge University Press.
 Trend, D.. 1996. *Radical Democracy*. London: Routledge.

Turner, V.. 1982. From Ritual to Theater. New York : PAJ Publications.

Weber, M.. 1922. Economy and Society. Berkeley : University of California Press.

Weber, M.. 1923. General Economic History. Glencoe, Ill. : Free Press.

Winch, P.. 1958. The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy. London : RKP.

 单元三

社会运动与民主

社會運動何所為？

繆思華

在如何在香港發展社會運動的課題上，我們往往聽到以下三種論調，其一是認為在議會政治日趨重要的情況下，社會運動已經漸漸式微；其二是認為社會運動未至式微，但在議會政治主導下，社運只能成為它的附庸；其三是認為政治課已由議會所界定和帶動。議會之外的社會運動，與議會內的民主力量，一定要互相支援，裡應外合。但無論是「式微論」、「附庸論」還是「裡應外合論」，大抵都不出一種共同的想法，就是社運面對的是重重「局限」，很難「成功」，因為「沒有足夠動力」。然而卻很少人會深究，究竟對社會運動來說，應用甚麼標準才可以判斷社會運動有沒有發展蓬勃的條件？而社會運動又怎樣才算取得成功？我們又應在何處去發掘推進社會運動的動力？

在回答第一個問題的時候，我們很多時很容易得出令人氣餒的答案，例如說我們的社會日趨富裕，社會結構矛盾減低，於是社運發展的基礎不強云云。這個問題的答案其實是預設了一種對集體行動的假設，認為社會運動是所謂社會發展趨勢（或曰歷史潮流）的產物，社運是這場歷史劇的某種「角色」，這「角色」按既定的歷

史劇本演出，而如果今日發覺劇本裡沒有了那種偉大的角色，就好像社運界漸退出歷史舞台一樣。這種分析其實正好忽略了，社會運動的目標正是要為生活在社會的人們，爭取編寫自己的歷史劇本的空間和機會。人如果只是歷史舞台上的扯線木偶，社運的意義亦不會存在。

昔日的社會運動理論，大致追隨了這種結構決定的觀點，忽略了在結構矛盾（例如貧富懸殊、社會不公等）和人們實際參與社運、起而行動之間，存在著很大的空隙，要求我們思考和反省。

後來一些人提出了一套「資源動員」理論，指出社會矛盾並不足以導致社會的集體行動。相反我們要留意集體行動的三個面向：其一是「動員潛力」，即群眾認識到社會矛盾的程度和方式；其二是社運的「募集網絡」，即現存的社會關係網絡是否有利於捲入參與者；其三是「參與動機」，也就是在各種的社會交往下，人們可以構成怎樣的動機去評估參與的誘因。這套理論的重點，是指出了社運的發展不單視乎客觀的社會矛盾，參與集體行動也不是一種個人受挫的心理反應，而是一個由集體（社會關係）所承托的社會過程。這種社會關係，就好像是一種可供動用的潛在資源一樣。社會運動其實就是一種集體理性地運用資源，運用既存機會結構所具備的空間的政治行為，所以社運並非是社會矛盾激化下，人們非理性地破壞和抗議的產物。自然地，社運的發展的前途，也不在乎社會有沒有讓矛盾激化的趨勢。

在修正前述的舊社會運動理論對社運的解釋時，「資源動員」論是有貢獻的。但與此同時，這理論的缺陷是，它仍然視所謂人的期望和需要是由客觀環境所決定的，而且人在追求滿足這些期望和需要時是按同一樣的理性和邏輯，不論個體行動還是集體行動都一樣。但事實上，社會運動並不是這種理性個體行為（例如市場上的消費者）的伸延，社會運動的成效，也不會在於多大地滿足孤立的個人需要。相反地，期望和需要是以人所隸屬的集體來界定的，不

少關於「個人」的切身利益其實同時是集體的利益。但是，人對集體的歸屬感和認同，並不是全是天上掉下來的，社會運動的一個重要工作，就是去讓人透過交往、活動和抗爭，建立「集體認同」(Collective identity)，走出虛假而偏狹的「個人世界」。所以參與社運的動機並非既定不變，而是有待抗爭（特別是意識形態及文化上的抗爭）所不斷界定的。

社會運動的邏輯不是以集體行動為手段，去滿足既有不可改動的「個人需要」，相反地，我們知道這種所謂「個人需要」往往是社會既存建制（包括政經文化體系）的產物。按孤立地感覺到的「個人需要」而行動，只是一種要求被主導體制吸納的適應性行為，並不會導致社會權力體制的變更。社會運動的活力，恰好在於體認到透過集體行動，人對自己的需要、能力，期望和可變性，並不一定是孤單的。相反，社運的參與者會認識到自己是可以和他人一道，確認自己是決定自己命運的「行動者」，可以重新編寫自己的歷史，界定自己，發展新的感知方式，建立一種可以歸屬的認同，指認出可以進行行動的空間。所謂「集體認同」，也就是在參與社運過程中，在交往後與他人共享的集體界定，這會為個人和集體指出行動的取向和在外在歷史和政經環境下的空間。

故此，建立「集體認同」的過程，既包括了個人認知框架（或曰世界觀）的改變，令我們對人的行動目標手段和環境有新的評估，更包括建立各行動者之間的新社會關係，以至涉及更深的情感投注。這種在認識上、情感上與社會關係上的改變，使得社會運動有著脫離狹義的策略式「政治」的面向，超越僅僅是要求權力架構去吸納某種政治利益的地位，有著與古典政治運動不同的文化面向。

現代社會產生社會運動的空間不是越來越窄，相反地，現代的社會生活體制由於不能成功吸納各種生活需要，卻又妄想要將人的需要加以全面的操控和管制，以致社會運動此起彼伏。同時，現代

社會的多元化生活不自覺也不可免地，不斷在打破各種操控、約制和壓抑的管道。社會運動就是要在這種現代社會體制的矛盾狹縫中開拓空間。如果沒有社會運動在現代生活的大體制安排下的個體，就只能從權力機器那裡獲取身份，意識和視界就只會囿限在被操控的境地（例如由廣告宣傳取得消費者的身份，由虛偽的法律和恫嚇的政權下內化「良好市民」的意識。）這種身份的建立，是權力體制的延伸，這種權力在所謂個體慾望底下被掩蔽和合理化，及交織在各種官僚程序、市場運作、文化常識當中。現代社會的權力是擴散式和隱蔽的，社會運動的成效，就在於暴露這種隱蔽的權力運作，在各種政治、經濟和文化意識環節上打破它。

所以，判別社會運動的成效，是看社運能在多大程度上對權力體制發出挑戰，它既要改變個體生活方式，促成社會及人際關係方面的微觀改變，又會在一些地方，形成具體的改革力量，在集體認同被社運建構出來的同時，人們獲取自己的主體地位，所以同時具備文化意義和政治意義。文化上，社會運動在語言和意識上促成新的文化符碼，以建構新的、多元的論述及世界觀，新的表述/再現形式，在政治上，社會運動挑戰權力的體制，開拓各種「公眾空間」。目前，所謂「公眾空間」往往指稱議會或傳媒，那些供議政或形成「民意」的地方。但很清楚的是：這些空間在今日已多為權力集團和體制的力量滲透和操縱，專家和官僚以行政和技術的幌子，障礙著民眾的參與和抉擇。所以，社會運動在政治上的成功標準就在乎政策在多大程度上免於為專家、官僚和建制政治團體所壟斷，將政治體制決策過程的「技術」性質假中性面貌改變，因為只有這樣，活潑而多面向的生活世界 (life-world) 才可免於受體制力量所磨平，價值和生活方式的選擇才能回到人手裡去。

透過社運，各身份群屬不斷開拓自己的空間，建構自己的論述，歷史，取得不被壓抑的發言位置，建構更具解放性的需要和期望模式，在更為顧及各生活世界獨特性的基礎上，發展更具實質意

社運篇

義的民主關係。因此社運要透過行動和參與來建立各種非主流的行動形式和組織形式，而不是為主流的政治體制作補充或附庸，因為這樣只會將民間力量看成籌碼，長遠來說，民眾會更感無力。社運行動和組織的實驗性和探索性並非其短處，社運的發展和社運力量的壯大，並非以朝向加入既成政治體制為目標，因為社會運動的成效，並不以這些建制遊戲的準則為自我運作的準則，社運要不斷的浮遊在各種讓力量建制化起來的誘惑之外。因為社會運動的終極關懷，是如何使民眾有信心去展現自己的力量(empowerment)，而非去找政治上的代理人。

社會運動和議會民主並不互相排斥，因為議會民主權利的爭取，會為社會運動開拓一種空間，及為社運塑造某些議題，但社運並非議會政治的註腳，或提供人力的地方。社運的空間不能為議會爭議所窮盡，所以社運與議會的關係並非「裡應外合」式的「應合」關係或功能、分工關係，而是在不同層面、不同取向上有所交匯、有所分殊的複雜關係，而這些都只能在具體的抗爭上界定。

基於這種遊牧的特性，社運才可以為日益平板化和孤立化的現代生活，保持一種讓人嗅到別一種生活方式的自由空氣，讓想像可以馳騁，讓集體能夠生活在一起，讓社會不變成機器，讓生活仍然有可值得生活(liveable)的機會。

社運是讓人回復成為具體的主體，讓人成為真正行動者(actor)的過程，只有這些主體/行動者的存在，促進社會運動發展的真正課題，才能夠由此談起。

行動中的民間抗爭： 目標和策略的困惑

黑仔

民間抗爭行動總難免以爭取具體目標為中心開展，價值與現實衝突的問題就經常困擾民間組織。尤其是香港的民間抗爭運動微弱，哪怕是很少的成果也得十分珍惜；對成果的優先考慮就不得不重視行動中的組織和策略部署，於是諸如民主與行動領導權、組織者與群眾的問題總在每次檢討中被熱烈討論。

傳統的社會運動往往最後被收編到政權爭奪戰的陣營裡去，社會人民抗爭運動的種種思考都被明確的目標和組織動員手段窒息了。人民要待政治的紛紜落定了才驚覺人民力量絲毫沒有扎根。理想幻滅後往往就是嘲諷犬儒。於是妥協就成為現代資本主義社會的普遍政治社會制度特徵。權威型福利是有限的財富再分配，形式議會政治是政府跟人民權力的不平等交易，兩者都成為現代社會的主要治術。香港的民間抗爭運動就是在半強制半妥協的陰影下成長的。種種歷史際合使香港社會接受妥協的不平等財富和權力分配。於是原本已自我矮化的社會運動更加唯福利是瞻，被港英政府以整

體利益為幌子巧妙地運用資源分配牽著鼻子走。

香港民間團體的最大困局正是以爭取眼前實質利益為目標。昔日政治理想破落，社會運動頓失方向，甚至「政治」要不是淪為失去行動取向的街談巷語就是禁忌。仍然堅持運動的人為了保持組織的凝聚力和動員力無可避免要提升眼前可見的利益，以便更易跟群眾溝通。可是久之竟然乾脆將具體利益當作人民運動的目標，於是惡性循環：人民力量脆弱→珍惜成果→有利爭取具體成果就是好的→一切不指向具體利益的都是空談→現實遊戲是精英討價還價→應該支持精英的領導以便加大籌碼→讓渡權力→人民力量無法振興而繼續軟弱。而所謂重視群眾工作就是動員一個個無面目的人站在自己的方案背後以便更有籌碼討價還價。我們以為這種「葉錫恩」式的為民請命正無聲無息地扼殺香港的民間力量。

固然，社會每個人（只要盡其所能，不管是否有助經濟運作）都能分享財富是建設公義社會的必然方向。但是爭取財富公平分配並不同於純粹爭取利益，更不能為了更「有效」財富分配而接受妥協的遊戲規則，因為這往往墮入陷阱：種種的訴求和行動變成只是為形式議會民主遊戲而做的「秀」。純為利益而催生的民間團體最終將不會成為改革社會的力量，反而會隨妥協政治失去管理資本主義社會的動力而消亡沉淪為主導權勢統合各方勢力的領導權威（HEGEMONY）的一部份。

有甚者，接受了妥協式遊戲的自號「現實主義」者，為了在這場利益角力中增加籌碼，往往會看準政府的底線，自動調低訴求以期吻合最後方案，像公雞以為自己叫出了太陽，好去證明自己的務實路線一貫正確。政府就往往利用這種妥協性格去統管治權威。各種為《民間抗爭》扣上「空談」帽子的議論，倒應該反射自問：是他們的「出路」更實際更有利於民（？），還是不過不敢正視那些方案的妥協性格罷了。

怎麼辦？

以直接的社會行動表達出來的抗爭，意義遠遠大於具體的事件目標成果，因為真正的民間抗爭運動，應該是人民的自強運動（SELF-EMPOWERMENT）。

在人民自強的面向下，運動是否成功，再不應該單單看是否為爭取到具體的利益，而端視乎能否促使人民反省自己的處境，培養對社群政治的關懷，不肯為眼前的利益和走俏的政治口號讓渡自身的權力。這種活活潑潑的人民才是日後所有健康的社會改革的基石。

民間抗爭運動的前線工作者不應再是為民請命的道德自大狂，也不是任何既定政治理論的傳教士。相反我們應自視為謙虛的說導者（Pedagogue）。我們的工作是持續不斷的促使人民從主流政治文化霸權導致的麻木苟且中復蘇過來。任何政治和行動的綱領都是次要的，重要的是敏銳自省的人民，那才是社群的基礎，而不是先有什麼政治、經濟和社會的制度模式（不管它是左中右），然後才將人民像任搓任塑的材料填塞上去。

那麼資本主義經濟矛盾下的利益訴求只是人民重拾對社群存在關注的一個進程。於是要將顛倒的再倒轉過來：任何爭取權益的目標才是策略和手段，都不過是人民社群生活實踐的一些事件。我們急需的是一種新的社群政治倫理：人民自己有反省探索行動實踐的欲求。我們應更為重視行動的過程而非行動的成果。

為了人民自強的民間抗爭仍然要部署行動策略，仍然要盤算官僚的戰略，仍然要考慮傳媒的效果，可是我們得放棄運籌帷幄一類的精英心態：老是埋怨人家違命，偏離了計劃安排，以致毀了自己

社運篇

的千秋功業。我們站在無權勢者的一邊，就得清楚現今社會中人民能掌握的畢竟有限，但我們的目標以及真正的、可長遠依靠的武器是人民的自覺。我們生活在活生生的人民當中，這才是無權勢者的力量。有一個更重要的戰場，關乎到人民是否有自信有力量去改革僵化的社會制度，在那裏決定了對歷史和對現實的詮釋。牢固主流統治霸權的不單只是對物質資源的控制，更重要是控制了對現實的解釋權。操縱權力者會發動整個教育制度、專家學者、傳播媒介，在人民的日常生活中潛移默化，反覆說教讓我們以為現實是理所當然的，是能祈求的最善者，是有權有勢的施與，我們感恩也來不及，而且將來的也必會如此。人民直接抗爭行動的意義正在於能暴露壓搾的制度和在人民生活周圍無形的權力。爭奪了對社會現實的解釋權，我們已經在人民之中埋下了將來行動以為更徹底更真誠改革的希望和潛能。

希望將來民間每次運動的檢討主題是我們在培養了多少人民意識，而不是因自大接受不了現實失敗而互相埋怨指責。

社會運動十論

繆思華

按：本文撮要譯寫自M. Fuentes和A. G. Frank在一九八九年〈世界發展〉第十七卷第二期的同名文章。

一、社會運動——新還是舊？

外國進步學術界探討當代社會運動的角色和作用時，比較喜歡援引一個流行的分類法，將社會運動分為「新型」和「舊型」兩種，其中「舊型」社會運動往往指稱那些有改變資本主義制度的傾向、以產業工人為主、以工會或工人政黨領導、目的是要求改變政治及經濟權力分佈、不同程度地傾向社會主義的運動；而新近興起的那些不以政經制度為主要挑戰對象，相當一部份由中產者參與推動，組織比較分散化，以勞動者以外的身份，例如性別、種族、地域、宗教等為運動主體，不以全面奪取政治或經濟權力，倒以文化及社會關係為運動針對目標的社會運動則為「新型」社會運動。但法蘭克認為這種區分無大意義，因為事實上從歷史上看，西歐工人

運動其實是近一世紀才出現的新事物，其他諸如農民運動、社區運動、民族運動，以至宗教、婦女運動等，都各有悠久的歷史。在亞、非、拉美及伊斯蘭世界，多種形式的社會運動，從來就是推動社會轉變的動力來源。

嚴格地說，其實只有生態/綠色運動才真正是新社會運動，因為綠色運動所針對的問題，的確是近代世界發展的問題。但就全世界的範圍看，世界資本主義發展（包括從前所採用的殖民主義/帝國主義形式）所引致的嚴重後果及社會作出的反抗，就遠非環境保護運動能全面涵蓋。

所謂「舊式」工人運動，今日可以被視為社會上其中一種特定的社會運動，受特定條件和時空的限制。「全世界無產階級團結起來」已變成空洞口號，但這不意味工運重要性的消退。事實上，和其他社會運動一樣，工人運動從來都是受特定時空所規限，以個別地區、民族的利益為其主要取向。新社會運動雖云有自發性強和適應變化程度高的特性，但其實它們多是繼承著勞工運動或其政治黨派的精神或物質遺產，在組織和領導方式上仍受其影響。

二、社會運動——多樣化還是有共同目標

當代社會運動有很多類型，也有很多分析這些類型的分類法，例如進取性及保衛性，進步、反動或逃避；運動組織內的層級性強弱與否，及對國家權力特別是對運用暴力的態度不同等的分別。

法蘭克認為當代社會運動大多是保衛性的，諸如第三世界的社區運動，就是要保衛人民生活的社群，免受經濟危機或政治壓制的侵害，而西方的和平運動、環境運動也是針對國家或經濟力量對自然和社群的破壞。他們認為社會運動的進步性質在乎運動是否以追求為世界，以及為自己自身而建立一個更好的秩序為目標。

雖然有多樣差異，但所有這些社會運動都是以道德力量，啟發自個人的追求公義的感覺開始，並尋求建立屬於社會自身的力量。這種公義感往往比起生活條件的惡化，更具有動員人心的作用。

這種能指認出剝削和壓制來源的正義感，在人們中間，建立了以性別、民族地區或階級為「休戚與共的群眾」的認同感。這種「同負一軛」的感覺又透過社會運動而得以鞏固。所以，社會力量是透過在社會運動中，群眾的動員和參與而給參與者所引發出來和牢固掌握的。社會力量來自社會運動，不是來自任何既成制度架構。事實上，建制化過程往往會削弱社會運動，而國家權力甚至會否定社運（雖然運動以外的建制力量或盟友有時會起保護和促進的作用）。社會運動不能單靠零星的自發行動，社會運動需要彈性、靈活、自主、非權威型的組織形態，這種靈活的組織方法不等如要改變成建制的一部份。相反的，新型的社會力量是透過不斷保持自己在運動之中來挑戰現存國家權力的。

三、社會運動之起伏

一方面，社會運動不斷對社會環境作回應，所以會隨社會上之經濟、政治及意識形態變化而有起伏；另一方面，社會運動的發展，從內部看也可見其波動循環的特徵。不同時間裡面，在社會運動的參加人數、動員力量及影響力也不一樣。

當社會經濟走下坡時，社會上的抗爭也隨之而起，社會運動的姿態也往往因而更見進取性。在當今世界性的經濟危機當中，無論東方、西方還是南方國家，人民對於國家機器解決問題的能力和決心都普遍地產生不信任，而不同處境下的人民就以不同的方式推動非國家化的社會運動，嘗試重新組織和界定社會及政治生活的內容。

不少運動起初都是保衛性，或只能針對眼前的利益，這是客觀環境所決定的。所以當環境有所轉變，有時社會運動會暫時失去抗爭的目標，當一些運動目標給贏取過來，又或者給吸納到常軌的建制中去，運動也會因而失去動力。尤其是一些純粹依靠魅力型領袖來推動的社會運動，更為如此。

但雖然社會運動在一定程度上受環境影響而有它的起伏，但社會運動所積累的成果也會反過來影響歷史進程，只不過這些進程往往未必是原初社會運動的目標，而是透過各種曲折的路徑才能締造歷史而已。

四、社會運動的階級構成

在西方，新社會運動大部份以中產階級為本，這與西方社會結構的變化，如服務性行業擴展，自僱人口增多等有關。在環境、和平、女權、社區組織、少數民族歧視等問題上透過追求正義的呼聲，往往令中產者感受最強烈。但不少社會運動，雖然由中產人士作領導，但其課題是跨階層的，例如美國少數民族的民權運動就有廣泛的群眾基礎。而低下階層的不滿常常是關乎經濟利益問題，但其徵象及反抗的途徑常常是透過諸如環保、和平、社區等等多元社會運動而表現出來的。

在第三世界，工人或廣泛的民眾仍然是社會運動的基礎，他們往往在國內或國際經濟出現危機的時候受害最深，他們參與自發的社會運動組織，發揮保衛、自助、合作的精神，爭取應有權益。這些反抗和保衛性行動，以多元社會運動及所謂舊式的工運或階級鬥爭表現出來，為人民的民主參與和人民力量的自我壯大而努力。在第三世界，地域、居所、職業、膚色、語言和宗教，都可以同時成為壓迫或解放的工具。社會運動反映著這些社會內部的錯綜複雜關

係，一如既往，這些運動也成為提供某些中產人士加入作領導人物的場所。

由於這些地域性的社群運動加入很多其他身份認同的元素，不可避免地有時會出現互相衝突以至對壘和競爭的地方。當政治、經濟的危機愈深重，國家和政黨不能操縱之際，這些社群之間的衝突就更明顯。所謂社會主義陣營其實也不能置身社會運動之外，波蘭和中國就是例子，其形態也與世界上其他地方相似：結合社會各階層的力量，同時亦突顯出民族、宗教、生態、和平、女權等因素。

五、社會運動與國家權力

大多數社會運動並非追求國家權力，而是要在國家機器之外建立自主。這些以社群為基礎的社會運動以公義為原則，追求的目標有屬於物質利益或非物質利益的。草根民眾能參與的民主方式就是社會運動所追求的非物質利益的一種。

北方先進國的社會運動可能更多重視非物質利益的民主價值，但無論南北國家、經濟力量無論在繁榮或危機時期，都往往不是基層人民可以控制、對民眾生活有利的。國家權力，以及那些以追逐國家權力為任務的政黨，面對這些巨大的經濟力量時也顯得無能為力，有時更加是狼狽為奸。社會運動是人民自發的自我保衛，反映出民眾對現存建制中的政治過程失望和不信任。有時，這些國家和政府制度本身就成為民眾抗爭的目標。

社會運動經常爭議的一個問題就是如何與種種政府制度相處。以西德綠黨的經驗為例，就有兩種運動內部的分歧意見，其一主張在建制內，以現實的態度，透過爭取參與各種政治機關、政黨等來爭取有利位置，但另外一些意見就認為參與其他政黨結盟會出賣了原初的理想，使參與運動者對社會運動日漸冷漠起來。

爭議的焦點在於參與建制是運動的目標還是手段，而為了達致運動的具體目標而採用的手段，會否出賣了原先目標？

那些所謂舊型社會運動，往往以組織成各類政黨組織為目標。現在主張遠離政黨及國家權力機構的新型社會運動，有否取代原有社會運動的傾向和必要呢？

六、社會運動與社會革新

正如上面的章節所表明，社會運動雖然有各種局限，但仍然是社會革新的重要帶動者，因為社會運動可以填補國家及其他社會文化體制所不能滿足社會成員利益的空白。無疑一些社會運動，如宗教運動試圖宣揚傳統生活方式和價值，但不少其他社會運動，是以追求生活方式的革新為職志的。

不過，個別社會運動往往受制於客觀的環境和制度，對運動發展的有利環境一旦失去，運動也會變得走向消亡。而且，很多社會性的革新也未必是由社會運動所推動。特別是世界性的經濟發展，科技及文化現代化等進程，往往比起社會運動，甚而是國家制度更具有強大的力量。然而，這些力量不單沒有使社會運動完全消亡，相反的，正因為社會運動所追求的是在這些世界經濟的巨大力量下尋求自立和自主，所以目前這些力量正在促成更多社會運動出現。

因為社會運動的吸引力是社會廣泛存在著不公義、不平等，社會組織和人們的文化認同遭受各種不同形式的侵害和剝奪時透過參與社會運動而煥發出的遺傳力量，正是使社會大眾能保有希望和信念的所在。所以種種客觀上來說屬於非理性的救贖冀盼，透過參與社會運動，往往會變成個人主觀上對現實作抗爭時種種實際上理性的寄託。

由此看來，社會運動本質上是「反體制」的。不過要清楚一點

的是，只有很少社會運動在意圖上是徹底反體制的。由結果或成效來衡量，真正做到「反體制」的更不多，因為社會運動的成果往往難以積累。不過，我們要知道，社會運動的成效是難以用它明顯的表面意圖來比較的，它的效果往往是靠不知不覺中潛移默化而成。體制往往要吸納或者收編社會運動的成果。

七、「脫勾」與邁向社會主義

要南方的依附性國家從資本主義世界經濟中完全脫離，已經證明是不可能實現的。東歐社會主義集團也漸漸重新納入世界經濟體系中。然而，這不是說「脫勾」(de-link)的提法需要完全放棄，反之，社會運動可以提供對這提法的另一種詮釋。

社會運動是要在舊的勾連之外，在社會及其成員之間，締造新的不同的勾連。例如宗教運動是為仍然抱持信念者提供克服孤獨、疏離的人際連結，少數民族運動為其成員鞏固其民族的自尊和身份，提供出路。

其實，邁向社會主義這一提法也要重新理解。正當所謂現存社會主義的體制正在崩潰，朝向更好的社會主義的道路證明是要另尋出路。與當年馬克思所信奉的所謂「科學社會主義」相比，其實所謂「空想社會主義者」所堅持的，可能更為符合現實。他們主張以腳踏實地的步驟追求社會主義，不依靠奪取國家權力來實現理想。他們更會推進重建性別關係，更重視人民參與的重要。這些都是今日社會運動者所特別注意的地方，但它們往往都給後來的所謂科學社會主義者遺忘或忽略。

所以，今日邁向社會主義出路的方向，可能更多是掌握在社會運動的推進者當中。他們不單竭力將人類從同一個走向資本主義超度發展的深淵中挽救出來的希望所在，更是新的社會結連的推動

者。再者，雖然很少社會運動是以國家之間為單位，但如女性、和平及生態運動，都有跨國（也就是非國家）的特色，以人民與人民之間為焦點。這些運動比起所謂「一國建成社會主義」模式的重覆積習，更有帶來多元化社會主義理想的潛力。

八、運動中的結盟和衝突

很多不同界別的社會運動，都有成員身份重疊的情況。在拉丁美洲，女性和社區運動的參與者，常常有所重疊，她們的女性主義角度，往往為社區運動帶來新的要求和方向。在西方，環保、綠色運動和女性、和平運動的目標也有很多共通之處。他們大都避免糾纏在對國家權力的追逐之中，這樣為他們之間的結盟，造就了很多條件。更且，在女性的廣泛參與底下，這些運動更能體現共同精神、互相支援、人際網絡和參與式民主。

在其他宗教、民族和種族運動中，成員重疊也很普遍，有時是因為有共同目標，有時是因為有共同敵人。這些運動的關鍵性領導人物很多時為運動與運動之間扣起緊密的連繫。

當然，社會運動也常出現矛盾和競爭，宗教和民族運動互相之間有競爭，也和女性運動的一般目標經常對立，甚至這些運動的勝利往往以犧牲女性運動的目標為代價。這些例子在伊朗、尼加拉瓜等，都不難找到。

社會運動內部也常因為目標和手段之間的側重點不同而潛在衝突，運動之間有時也只是因為戰術原因而結盟，而當結盟的戰術需要失去，矛盾很容易出現。在宗教運動中，往往蘊含巨大的追求解放的精神力量，但同時亦有很強的反動趨向。甚至，當這些運動成功之後，被反動和倒退的力量所利用和控制。

九、對社會運動「指指點點」

社會運動是邊做邊想的事，外間的人對社會運動的目標和手法的指導，很多時都只會有反效果。社會運動尤其不能借用任何未來社會的理想藍圖。馬克思和阿當·史密斯都避免這樣做，不過這卻是那些自稱是他們的追隨者們很喜愛的做法。由知識份子或抱善良願望的人所給予的好指引是很難求得的，而且也很難為社會運動所吸收和消化。更為不恰當的大抵就是向（一如本文作者？）那些旁觀者，求取輔導

社會運動往往更能從參與者的視野和組織技巧上總結和得益，很偶然地也可以從一些過客或旁觀者身上了解到其他運動、黨派及團體的做法、分析和經驗。目前，很多社區運動都是外間團體，例如教會、非政府組織(NGO)、甚至政府機構所支持，甚至依賴了它們。這種援助和依賴的危險是，社會運動很容易受到這些機構的吸納，為這些機構的個別領導人物、中介組織及其目標所收編。

社會運動的特質仍然是，也一定要是，用自己的方法走自己的路。甚至可以這樣說，對於社會運動來說，為其參與者及他人提供自身的參與，投入對自我的革新的過程，不斷反覆嘗試和適應新環境，才是首要的事。這也是社會運動的希望所在。

十、新型的民間民主

為甚麼社會運動有循環起伏、防衛性、短暫性、矛盾性和實力單薄，卻仍是革新社會、締造新社會結連的力量？這是因為社會運

社運篇

動可以參與擴大和再定義民間社會的民主。

在資本主義和社會主義的理論傳統和實踐中，國家構成和國家權力是優先的，民主就是在政治和經濟層面下對國家事務的參與。但是國家和建制對現存權力的介入已不能處理很多個人和社會所關心的事。在經濟危機的時期，國家能力的缺陷就更為明顯。現存那套政治遊戲規則已不合時宜。

因此，多種類型的社會運動湧現，改寫建制的遊戲規則，把民間社會裡新的民主社會力量，包容到民主制度的理念中。這樣，社會和政治力量的重心，從政治制度或經濟所有制轉移到民間社會和文化的參與性民間民主及其力量之上。這些努力涵蓋一切，包括家庭、婦女以至更廣闊的社會事務。

很多民間所關心的事務，已不能單由建制性的、政治國家權力來解決，民間／社會的成員更多地以民主的方式追求各自、有時甚至互相衝突的多元目標。為了這些理想，民間社會的公民們透過多種自立、自強(Self-empowering)的社會運動及民間團體來動員自己。

同時，再一次出現對民主的渴求，也就是實際上同時在重新定義「民間民主」(Civil democracy)。在西方，要求更多參與性的民主，反映在日趨下降的選舉投票率之上。在東方，對新民主的渴求透過民間社會運動反映在中國、蘇聯、東歐各地的社會自治組織及民眾示威活動中。在南方，個人和民眾參與的要求，重塑民間社會和文化，已經在奪取國家權力之外，日漸樹立了在民主運動中的地位。

這些在社會革新的漫長「過程」中，民間社會的自立、參與式「民間民主」，比起政治上的民主，重要性正日益增加。

民運評議

從「議會政治」到「運動政治」 ——對既存「民主」理念的否思

思 華

九一年九月立法局引入直接選舉之後，香港代議政制開始踏入新里程。沒有人會不明白，根據基本法定下的代議政制發展，只能邁向一種不完整的西方民主體制。如果按照基本法草擬期間香港人對民主，以至直選比例的要求看來，現在起的民主憲制改變，是一個失敗了的民主運動的產物。而既然現在直選成份的引入，並非一個全面民主體制的誕生，民運如何延續，就成為逼切的課題。

在過去差不多十年的民主政制爭議中，人們熱衷於香港憲政體制的全面改造，在「起草基本法」的大框框底下，西方教科書式的民主理念被大量引用，議會民主成為量度民主的唯一指標。粗略說，西方自由民主體制要比殖民地架構或一黨專政來得開放，人民民主權利有了形式的肯定，有著一定的進步意義。但這並不等於說我們只有這一條路可以走，更不能否定我們要深入了解和分析這套西方自由民主體制的種種局限，以至危險。因為缺少這種理解，我們就無法真正反思未來及去繼續發展香港的民主運動。這項反省和檢討的工作，一定要由追溯近代西方民主理念

的流變，審視理想和實際的矛盾，檢討民主思潮的困局等開始。

現代民主理念

民主原來就是一個多義的概念，古代西方的民主跟近代西方的民主就有很大的不同。古典的雅典式民主，是一城邦自由民的生活方式。當其時，社會生活的各部份是連成一體的，人的生活領域內沒有政權和社會的區分，議事的國民大會或議會是一個沒有明確界限的機構，民主是生活，直接議事的直接民主與代表議事的間接民主互相交替。

但近代的民主出現的背境是國家與社會的割裂和對立，是城邦式共同體 (community) 生活消失之後，社會與國家重新給連結起來的一種方式。在古代的共同體中，道德和權利並沒有嚴格劃分，但現代的所謂「社會」，卻是資本主義市場瓦解了共同體後，以孤立個人作為出發點組合成的組織。而由於「社會」是眾多互相衝突的利益群屬所組成的，其矛盾便得由國家機器和制度去解決，而民主就被視為連繫起私人利益／局部利益與總體利益／公眾利益的「最佳方式」。可見，現代民主的真正目標，是意圖解決社會生活的內在矛盾，而這些矛盾正是近代西方發展模式所帶來的。現代生活一方面要將人局限在抽象的和孤立的個體範圍內，又要解決孤立個體在交往中產生衝突的問題。這就是現代契約論國家的存在基礎。

不過資本的邏輯是要將一切納入等價可交換的形式，自由只能是原子化個體的抽象自由（只有這樣，具體活潑的勞動創造才會「變成」勞動力，才智才會「變成」人力資本），所以一人一票式的形式民主，便是資本主義所能理解到的唯一種民主形式。而在孤立的，可換算的個人利益之上的，便是抽象的集體利

益——政權。

因為布爾喬亞的「現代民主」是由抽象的個體自由出發，這種抽象自由是將活生生的各種生存模式、傳統習慣、身份群屬……一一化約為一些可供計算、整合、操縱、交換的「利益」，市場是這些抽象個體之間交往時發生連結的主要渠道，資本是這些個別而又抽象的利益在不斷的流通和運動中給整合起來的最高形態。抽象個體的自由，終於異化而成為「資本邏輯」，一種莫之能禦的力量，一種將人們生活價值平均化、將個體原子化、對象化、工具化的巨大力量。

將抽象個體自由換成可計算的利益，並將「集體利益」視為這些個別的利益整合，就是現代國家存在的理據。自由主義的學說認為國家是人們契約關係的體現，但國家作為一個具有主權地位的政治實體，從來就不是人們平等地按傳統、文化和生活價值的需要自發地構成的共同體。它反而是在現代布爾喬亞社會秩序形成、共同體瓦解之後，按照專制王權和新興布爾喬亞利益而建立起來的。現代國家是開明專制的化身，而所謂現代民主就只是開明專制方式的修訂。

利益能夠被科層官僚的工具理性運算所整合的假設，是開明專制的前題。而現代間接民主（議會和政黨制度）並不構成對這種專制方式，及其背後的理性（即其開明之處）的挑戰，反而是被它同化，被它的需要所模塑。民主慢慢地跟價值和生活世界的範圍脫離。民主變成通往體現「整體利益」的「制度設計」，而這種設計最終所服務的，都只是行政管理的需要。

在資本邏輯（即人們的具體生活價值完全受到抽象的資本流通和累積的需要所支配）和政權邏輯（即由工具理性去主導抽象的整體利益，並以這些「整體利益」為名去駕馭社會成員和各身份群屬的交往）底下，間接民主只會為行政權力所消解。而民選

議會亦不能不受制於科層官僚架構。甚至議會民主的其他各種問題，例如政黨、傳媒等，亦是按照政權或資本邏輯的原則來建立運作模式；而所謂民主架構，最終於只是政權建制運作的分支。

政治市場

當民主變成僅是一種手段、一種設計、一種制度、一種決策技巧時，對於間接民主和直接民主間存在的問題，論者就視而不見。這種所謂「現代民主觀」（有別於古典希臘民主的理想）將間接民主視為現代市場社會的必然產物，將直接民主看成早已逝去的理想。由於這種想法將幸福假設為建立在自由的市場關係中和其他人發生的社會關係之上，市場就成了一切社會關係的標準，而間接民主就成了政治市場。

一如經濟市場一樣，政治市場建基於「等價交換」的法則上，間接民主下的代議之士就成了向選民羨價而沽的商品，選舉中人投下的「神聖一票」就成了貨幣一樣的等價物。民意測驗，得票率等就如市場價格指數，代議政制就是各利益集團互相競爭，透過投資在「政客」這政治市場上待賣商品，來為各自利益謀實現之路。而整體社會的幸福就被假設為市場的「平衡狀況」。經濟市場可以透過價格升降而調撥資源，直到取得「動態平衡」。政治市場上，社會的幸福也被視為一種公平競爭下市場力量裁決後的產物。

政治企業

政黨在政治市場的概念中是「政治企業」的制度，其理念就

是透過組織、規劃、合作、管理、紀律、指揮等，來達成利益整合目的，有利於在市場中的競爭和發展。如果說個人色彩濃厚的政客透過利益交換和選民達成某種意義的交易契約，是放任式市場的特色；那麼集團式的政黨，標明旗號和綱領的政黨，則是一種大企業出產的名牌貨，是市場生產邁向組織化的標誌。

從這個意義看，政黨化的確是一種「進步」，而為了產品的「質素」，企業／政黨內的規劃、紀律就要嚴明，黨性、黨紀就要十分明確。為了統一形像，維持一貫水準，取信於選民／消費者，差異、另類、異端的想法和做法，往往要讓位給「利益整合」的工作。企業化生產下的政治市場商品，有了「整合利益」要求的名號，就更容易自命是以最理性方法體現了和平衡了社會的整體福祉。而那些「跑單幫」的政客就會被貶為局部利益的代言人，是幼稚、落後的，浪費資源，只起消極作用；甚至只是竄擾、破壞的雜音，應該給收編入隊，投入更廣大的洪流去。

另外有一些屬於意識形態性的政黨，雖然有較明確的立場，不是隨風擺柳，接受任何形式的交易。然而他們也是接受間接民主制度中「代議」模式的假設，把自己視為某階級利益的「真正代表」，甚至試圖以一套完整的意識形態去「啟導」群眾，將群眾帶去更廣闊的視野，更能掌握社會「長遠」利益，以及自己階層在社會轉變的「使命」。

可以見得，無論是純政治利益交換的選舉機器，還是脫胎自先鋒黨形態的意識形態黨，其成立的理據都是建基於「間接利益代表——有效整合」的架構，忽略了由直接民主轉為間接民主時，民主生活價值的扭曲，甚至由於信仰所謂整合個別，求取整體最佳利益理論，政黨甚至自封為社會幸福的最高代理人。

政黨是間接民主發展的頂峰，也是離棄直接民主生活的各項悲劇的根源，政黨的運作橫攔在人和政權之間，包攬了民主生活，它以整體益代言者的身份，使人渡讓一己自由，民主參與權

利遭到閹割。更且，當全國性政黨以全國利益的代言人自居，並假裝或投射為政權的繼任選擇，包辦了一切有關全體利益的估量工作，這時政黨的運作根本就只是政權運作的仲延。在野政黨雖然發出不同聲音，但由於大前提是遵守了原定遊戲規則，所謂異議根本就無法挑戰任何體制性毛病，結果只是使異議變成某些可控變數而已。

現代政權與民主迷途

19 在現代社會，政權的本質是一套壟斷性的權力運作機器，是政治市場上壟斷形態的最高表達，是孤立個人在失去共同體 (community) 生活後的虛假替代。它以國家為名，民族前途為口號，將民主生活的多元性加以壓制，或強行整合。整合的標準和依據是官僚和科技——工具理性，自命可以克服市場的散亂不穩。

政黨的運作只是政權的一部份，不論該黨是執政黨還是在野黨，是與現政權狼狽為奸、同一鼻孔出氣，還是處處和政權對著幹，只要它以政權的替代者自居，以「更好地」令政權運作自詡，它必使原來的政權運作邏輯再生產下去。不論它名號叫民主黨還是保守黨，實質結果還是一樣。因為這種高度給壟斷和矮化的民主生活，在各項黨紀、規章下，在選舉機器的邏輯下，只會變得單面、貧乏，沒有生氣，政治生活的形態就會受宣傳，公關，形象，感性刺激等取代，一如經濟市場下，人迷失在商品化的世界那種狀況。間接民主的局限和矛盾於焉暴露無遺！

體制中的多元架構，慢慢都要給收編整隊，以政權所代表的「整體」「全局」觀念為依歸；競爭性的政治市場亦終將變得徒具形式。

參與民主

民主生活的要義在於參與，但參與的意義並不是局限在既定的政權運作。因為現存的政權運作（包括其制度和政治文化）都是歷史的產物，是某些特定環境下，各種社會力量和意識形態在霸權與反霸權鬥爭中達成暫時性的平衡。從一個政權來說，這種霸權性的平衡為它設定了其統治下臣民的理想形態，例如在以民族革命來作為政權統治基礎的國家，理想的臣民是在「愛國」大業下願意當螺絲釘的雷鋒式人物；在早期自由資本主義時期，是布喬亞生活方式中那些各自為了自己的利益，同時又會「關心世事」、「熱心公益」的個體。而在消費主義主導的先進資本主義下，則是那些只需在投票遊戲和民意調查中，「合作」地對既定少數候選人作有限選擇，選擇一些被事先模製的民意答案的大眾。這些有限選擇往往在大政治企業——政黨的標準化生產下，早已為我們作了順應潮流的包裝。

參與——特別是在既成遊戲規則下被動的參與，只會重覆再生產政權所需的既定儀式，並不能改變人的消極被動狀態，並不能使孤立、處處被安排操縱的人，重新為自己建立對社群的歸屬，或透過集體力量使社群意識覺醒以掌握自己的命運。也就是說，市場關係中的異化狀態並沒得到克服，反而是成為政權運作完成的必要的儀式，給予其存在的合法性。

一如在經濟市場上，自由主義理想狀態中的自由契約關係在大規模生產壟斷化、大企業科層化中遇上其局限，不得不讓位給依靠指令、規劃和控制的工具理性一樣，政治市場上的「政黨」亦在間接民主的體制中，起著將工具理性帶入政治市場，取代自發的契約性關係。亦正因為這樣，代議政制的間接民主邏輯，在

其最發展「成熟」的狀態下走向其辯證的反面：選民在契約關係中暫時／有條件地向政客渡讓權利，產生異化，成為組織和建制運用工具理性來操縱、計算和駕馭的政治本錢。而當在間接／代議過程中給「整合」的「利益」完全為工具理性所駕馭，政權就有如資本主義的經濟邏輯一樣，成為人們具體生活價值的壓逼者。

身分群屬的主體性

間接民主和直接民主的分歧正在於：間接民主建基於「代表／代議——整合利益」的框框。生活權利可以被整合，其前提是這些利益可以供計算、化約和操縱。而直接民主所強調的是不能有徹底渡讓出去的權利，也沒有可供計算和化約掉的生活價值，而民主的真諦在於建立不同生活價值之間經透徹溝通而建立共存基礎的過程。直接民主所捍衛的是各身分群屬的主體性，也就是主人翁的位置和自己主宰自己命運的權利，但是這種自決關係並非建立在孤立的個人、抽象的權利之上，而是具體的，生活在一定歷史、傳統，佔據一定位置的人。是他們在經交往而成的共同福祉，共同命運之上所發展出來的溝通，參與和辯論。而不是渡讓，代議和整合的形式設計。

所以，真正民主生活的達成一定要依靠各種直接民主的嘗試，而不是在既有間接民主的框框下修補和改正，如單靠設計有效的「監察」「制衡」。不過，直接民主並不是一蹴即就的純形式，沒有中介(mediation)的直接民主烏托邦並不存在。沒有既定規則、程序的民主生活並不是假設人是沒有歷史、經驗，欠缺既有世界觀，各種意識形態預設的空白體。相反地，任何重建直接民主的嘗試一定要以活生生的人的經驗，個別獨特的生活感

受和體驗作為出發點，並以重建各種身份的獨特性，以及這些不同身份所隸屬的社群之個別集體利益為出發。由於真正令全社會體現民主前提是：各構成社群是在自由、平等的環境下相互構成平等關係，因而所謂整體利益的達成即是這些身份群體互相平等、無壓制地達成溝通，取得共識的結果。所以間接民主，特別是以孤立個人為基礎的政治市場制度，是無法達成真正對各方有利的共識的。也就是說，在孤立、異化的環境下，人和其所屬身分群體的利益根本就無法免於被扭曲和剝奪。利益整合也難免變成卡壓、排斥的別名。而當所謂「民主」政黨投入政權運作，合謀去整合所謂整體利益之際，就不能不使各種被壓逼的身分群屬進一步被邊緣化。

運動政治

所以，今日民主生活的出路乃在於間接代議民主之外，尋求體現直接民主之路，重新探索具體、多面、活生生的共同體生活。而在這過程中，首要工作就是將民族國家模式下，政權／國家所許諾的共同體幻象打破，突破以抽象和孤立個人為基礎的市場社會架構，在市場關係所許諾的片面自由之外，重建真實共同體，建立以實質理性和溝通理性(communicative rationality)來補充的社群間的法理關係，發展「政黨政治」之外的「運動政治」。

這種建基於免除異化，免除壓制的民主生活，既然是以反抗抽象、片面、孤立的個人自由，以及解構虛假共同體的「民族國家」，及其包辦性總體利益的國家主義；這種民主生活一定要以多元化的社會運動為前題。這些社會運動，就是要伸張各身分群屬的利益、願望和理想。這些利益、願望和理想，無可避免是以

局部出發，因為社會整體正是由局部所組成。局部能夠真正平等地以局部的形態表現出來，正是完整而又具發展性的整體出現的條件。因為政權運作下政治的壓逼，往往就是抽象整體利益的名義被盜用的後果，不論盜用者是政黨、專家、官僚或資本。

社會運動每每是伸張被總體權力（包括資本和政權——兩者每有重疊，但亦有分歧）所排斥、壓制的邊緣身份群屬的利益，而這些群屬又每每是局部性的利益，如居民、種族、性別、宗教等（這個不排除這些運動依據的理念有普世意義，如綠色運動和普世宗教等）。但這不表示社會運動就是私有利益互相競爭的代名詞。相反，由社會運動所促成的民主生活，其成敗就在於如何將各局部利益進行非算術相加、非公約數式的求同，而在於能否「構聯」（articulate）成一個反抗的綱領，達致沒有扭曲的共識、形成一個反霸權對話。它使民主抗爭成為一個總體上有效鬥爭，而非純為內耗，以差異性和分裂掩蓋一切的鬥爭。

反霸權的鬥爭是要在社會上各個能衍生出宰制性運作的關節點上(nodal points)上進行反抗和顛覆。反抗的範圍包括各種力量平衡的改變，創立新的組織形式，新的價值、目標，新的政治文化。反霸權力量的擴大不是單以選票多寡來衡量，不是以從眾多少來比較，更不是政治席位，或物質能力的區別；它也不是純粹意識上的的覺醒（雖然又總不能完全離開這些）。反霸權戰鬥毋寧是一場全面的角力，但以游擊和陣地戰交替的形式進行。它的絕對指標則是看能否在社會上開拓更多不同社會運動立足生根、而又互相扣連、衝擊的公眾空間(public sphere)。這種空間既是地理、也是政治、經濟，以及意識文化上的空間。而這正是「非黨政治」／「運動政治」的目標。

所以，「運動政治」的標準是揚棄虛假民主。因此它要超越「社會國家整體」下「良好公民」的主體性，而建立各社群自己的主體性。因為在充滿社群與社群之間的不平等、階級與階級之

間的壓逼、意識的平板化、道德的庸俗化的現代社會，資本和官僚對財富和權力爭相壟斷，專家學霸狐假虎威，追求利潤和被動消費模式，傳媒為文化工業所操縱，抽象的「良好公民」只能是一種意識形態的幻象。而按「良好公民」的要求參與如投票之類的遊戲，絕對不表示人已能掌握其命運。相反的這種代議形式所充撐的虛幻共同體，如果沒實質的民主生活內容，沒有連結到活躍有生氣、與生活息息相關的社群生活，就只會剩下強行把差異齊一的儀式，那「民意」「共識」等更有成為專權統治藉口的危險。

社會運動介入議會

間接民主形式如議會制度等，在國家主義和資本壟斷的情況下，已日漸僵化成為政權運作的邊緣部分，甚至是吸納和消融異議和反抗的機器。挽救間接民主的方法並不能依靠壯大參選的政黨，在既成運作邏輯內鑽空子。因為民主力量的真正壯大並不是反映在分享政權的程度，而是視乎權力運作和集中壟斷的機制之能否給干擾、顛覆、改造，由更開放，更體現社群生活獨特需要的民主生活所取代。而在直接民主的實驗性理想與間接民主的權力機制之間的縫隙，只能由追求建立各種社群主體性，表述群體生活需要的多元社會運動所連結。

沒有社會運動的支持，孤立的個人在形式上被別有用心地安排偶然參與，並不會帶來真正的異議力量。沒有多元社會運動各自追尋建立的主體性、和在這些自主社群之間建立起溝通理性，利益的整合就只會變成消滅原創性、主動性的機械力量相加，使人變成權術爭逐遊戲中完全被動的籌碼、儀式中的木偶、形像宣傳術下的消費者。只有通過各社會運動，在不同場合，不同層

次，以不同方式重建被各類壓制所摧毀了的希望、想像、活力、感覺和思想，民主生活才能有真正意義。

正因為主動性、自主性是政權權力運作機制最須要摧毀的，所以反權力機制運動的成敗完全在於社會運動過程中能最大可能地包容各種各樣的主動性與自主性。並且要將這些自發靈活的成份在各層次、各環節長期持續開展。所以議會民主設定的周期的選舉，重組權力運作的構成，並不是「運動政治」的首要目的。因為從「運動政治」的角度，權力並不是你可以一次過奪過來的，又或者將之切割、分散，進行數學相加的東西，而是一組又一組緊扣的社會運作邏輯，從物質力量的分佈、安排，到價值、信念、意識形態，以至社群的身份、經驗、語言……都是權力運作的環節。所以議會席位並不是「權力運作機器」的全部，而社會運動者不應用政權的邏輯（既定的拉票、宣傳、遊說、討價還價等）作為對待選舉的邏輯，只求勝出參政、分享權力，而是要將之視為一個催化運動成長的場合。透過各種干擾的戰略、戰術，使得權力運作的虛偽和壓制得以暴露，從而開拓想像、批判能力的新場合。

對議會政治的揚棄，是一種積極的揚棄，也就是說要從超越的角度去與議會政治周旋，不是單純片面的否定。簡單地說，就是要發掘積極因素並批判其局限性。發掘積極因素就是要肯定間接民主的相對進步意義，抵制任何對這類民主形式的侵害，盡一切能力調動積極力量去令群眾掌握形式民主的重要。但同時，這種間接民主的局限，以及滑向政治市場式代辦制的危險，就要透過不同層次的介入，衝擊，挑戰來加以徹底批判。而任何真正有效的徹底批判力量，必要扎根在堅實的民間自主社會運動之上。

沒有社會運動在議會外的批判性支持，間接民主必然會蛻化為集團性政客的壟斷。而沒有集團或政黨支持的獨立參選者亦會因此而不能免於孤立被動。正因為沒有社會運動為議會內的議政

遊戲及其參與者界定另一種立足民間，立足邊緣、草根的主體性，參與議會運作的人必定會慢慢為議會運作的文化所吸納，以俯視天下，為天下籌謀的角度，去進行協調，去為所謂「總體利益」而盤算，參與者討價還價。議會民主的壓制性正是在於它無可避免地是一所決策機關，議政是決策機器的其中一環，但行政決策是以「現實」規限作為底線的，「現實界限」就成為調控各種不同價值、理想、原則的最有效利器。孤立的政客為了現實的政治前途，一定會在推動不同取向的立場之前，首先服膺於「現實」的框框底下，面對「現實」（例如資源約制）的界定。這些「現實」就成為消磨原則、想像、勇氣的最有力機制。

只有在議會外，以自主社會組織和行動所鞏固的運動網絡，才能不斷為被消融、壓制、扭曲、吸納的原則、想像和勇氣——乃至自發的感情，與生活不脫節的思想——保留生存和發展空間，而議會遊戲之能被改造，全賴於議會中的進步人物如何能有效地將自己參與的身份與動機，與這些議會外的社會運動連結，以至於用社會運動者的身份和動機，取代「參政」的身份和動機。否則，孤立的身份遲早會被議會的一整套運作邏輯所收編，吸納，或邊緣化。這樣，所謂「反對聲音」往往會成為權力運作貼上合法標籤，以使儀式能圓滿完成，使「真封閉」換上「假開放」的外套，成為更能迷惑大眾的工具而已。

重建公眾空間

議會運作並不是民主的全部內容，社會運動更不是以選舉作為標的工作。社會運動應有自己的發展空間、歷史、邏輯和計劃。議會選舉可以成為社會運動一個可以提供聚合思想、感情和力量的機會，但也可以使事情向相反方向發展。作為一個資源運

用的機會，其成敗必需視乎其他有關社會發展的一系列因素。社會運動在議會之外要開拓的，是一個另類的「公眾空間」(public sphere)，以免除壓制溝通障礙，以自由、自發、充份表達、經驗疏解的方式，求取各種集體交往的規則，並得出群體生活利益的共識。議會制度原來是資本主義初期，布爾喬亞階層的公眾空間進一步給制度化起來的產物。但是在資本邏輯（如公關宣傳），國家邏輯（如政黨政治）入侵之後，議會往往不但不成為公眾空間，反而成為被假民主所壓縮掉、私有化掉的空間。所以，社會運動就斷斷不能以代議士作為伸展運動綱領的依托者、或代辦人。社會運動的首要綱領反倒是去維持和發展屬於運動的主體性，並以開拓多種不同的公眾空間、另類溝通方式，作為鞏固和發展運動團體主體性的嘗試。

23 建立自主性的公眾空間的戰場是無處不在的，但這一個以重建被壓縮和排擠掉的生活價值之間的溝通為前題的鬥爭，一定要避免重新落入建制的支配性文化之中。他們用以溝通的語言不能單純借用建制的那套功利性假設和「專家文化」的語言，溝通方式和組織內部的關係也要尋求革新。因為壓制的起源是從個人生活開始，也從語言和溝通方式開始。政治除了是個人的，也是語言的。社會運動所挑戰的就是社會體制的運作過程中各種壓制性關係的起源和關節點。然而若果鬥爭被矮化為建制運作過程中某種權力和利益重新分佈的機制，則社會就會滑向「利益團體」的政治，缺乏挑戰體制的活力和能力。

亦正因為壓制關係不能避免是在語言和能力的層次上被建立和鞏固的，社會運動當中領導和被領導者的關係，理論和實踐之間的關係就要重新配置。其準則就是突破對事物意義進行詮釋權的壟斷，打破由理論家的理論啟蒙去指導實踐的模式。因為那種模式與「利益代議」和「規劃整合」的現代政治生活模式是原則同構的，其面對的困局和矛盾也一樣；其與溝通理性／直接民主

的思路也是背道而馳的。

香港民主運動際此關口上，八十年代的憲政主義改革已走到盡頭，新階段的民主運動所需要的不是現成的理論或技術層次上的策略，而是一種可以發掘新可能性的視野。本文希望可以刺激起追尋這種視野的興趣。

後記：此文成於九一年九月直選之前，除了一場即將到來的「選戰」之外，並無更具體與之辯論的對象。今天《天評》將之面世，在這個更為深入的論述空間底下，此文各點或幸而有更豐富的映照和指涉。這裏要說明的是，這些都不是作者的原意，而是歷史和政治在開展及深化過程中某種湊巧而已。

8

大型民主国家需要的政治制度

一个以民主的方式治理的国家，意味着什么？

这一章，我们集中讨论大规模民主，或者说一个民主国家，所需要的政治制度。因此，一个小团体，比如说委员会，它的民主需要哪些东西，并不是我们这里关心的内容。同时，我们还需要在内心对我们的标准有所警觉，现实中，没有哪一种民主会完全符合我们在第二部分以及图3中描述的民主的标准。最后，我们还应当意识到，通常“民主”一词，既可以指一种目标或理想，也可以指部分达到了这一目标的现实，无论对于本章的讨论还是其他场合，都应如此。因此，此时此刻我指望读者对我所使用的“民主”（democracy）、“以民主的方式”（democratically）、“民主政府”（democratic government）、“民主国家”（democratic country）等等这些词，能够作出必要的区分。

一个以民主的方式治理的“国家”，需要哪些条件？它至少

必须具备某些政治的安排、惯例或制度，尽管这些东西也许还不足以使国家达到理想的民主标准，但会使它大大接近这一标准。

名词解释：安排 惯例 制度

(Arrangements, Practices, Institutions)

政治“安排”(arrangements)，听起来像带有暂时的性质，它可以在那些刚从非民主的统治中转变过来的国家里找到。政治“惯例”(practices)，我们认为它更多地是一种习惯，因而也更持久。通常所说的“制度”(institutions)，它们都是经过长期的艰苦努力才生了根，一代一代地往下传承的。一个国家从非民主政府向民主政府转变的时候，一开始的政治“安排”渐渐成为“惯例”，到了适当的时候，它就变成了固定的“制度”。不过，虽然这些区分很有用处，但对于我们的目的来说，更方便的做法是把这些都搁在一边，接受“制度”这个词就可以了。

我们从何而知？

我们怎样才能合理地判断出，大规模民主需要哪些政治制度？首先，我们可以选一些国家研究它的历史。在这些国家的历史上，出现过扩大公民范围、有效参与统治和政治生活的要求，这些国家为了回应这些要求（至少部分如此），就变更了它们的政治制度。最早提出公民资格和参与要求的人，未必是受到民主思想的激励，但大约到了18世纪以后，人们都开始倾向于用民主和共和思想来证明这些要求的合理。那么，他们寻求的是什么

制度，这些国家实际采用了哪些制度？

其次，我们也可以研究另一些国家，这些国家的政府，不仅本国的人民认为它们是民主政府，其他国家也有很多人，还有学者、记者等等，都认为它是民主政府。换言之，这些国家在日常的语言里，在学术讨论中，都被认为是民主的国家。

第三，我们还可以选一个特定的国家或者一组国家，甚至一个假想的国家，作为思考的对象，以一种尽可能符合现实的方式想象一下，他们如果要在实质上实现民主目标，需要哪些政治制度？这可以说是一项智力测验，它需要我们对人类的各种经验、倾向，对它的可能性与局限性，进行仔细的反思，然后，设计一套大规模民主所必须的，同时又是人类力所能及的政治制度。

三条路径，最后交叉于一点，得出了同一套民主政治制度，这让我们松了一口气。以下就是对民主国家最起码的要求（图5）。

图5 大规模的民主需要哪些政治制度？

大规模民主需要：

1. 选举产生的官员。
2. 自由、公正、定期的选举。
3. 表达意见的自由。
4. 多种信息来源。
5. 社团的自治。
6. 包容广泛的公民身份。

现代代议制民主的政治制度

简单地说，现代代议制民主政府的政治制度有：

1. 选举产生的官员。宪法规定，公民选举产生的官员，具有对政府政策制定的支配权。因而，现代的大规模民主政府都是代议制政府。

2. 自由、公正和定期的选举。上述的官员都是在定期的、公正的、强制极为罕见的选举中选拔出来的。

3. 表达意见的自由。对范围广泛的各种政治事务，无论是官员、政府、体制、社会经济秩序，还是主流意识形态，都享有自由表达意见的权利，而不必担心遭到任何严厉的惩罚。

4. 接触多种信息来源。公民有权利从其他公民、专家、报纸、杂志、书籍、电讯等等那里，寻找替代的、独立的信息来源。此外，必须存在不受政府控制、也不受其他某个试图影响公众的政治信仰和政治态度的政治团体控制的、替代的信息来源，并且，这些来源都得到法律的有效保护。

5. 社团的自治。公民有权利结成相对独立的社团和组织，包括独立的政治党派和利益团体，以便实现自己的各种权利，包括民主政治制度的有效运行所需要的那些权利。

6. 包容广泛的公民身份。每一个在这个国家永久居住、并遵守它的法律的成年人，都应该拥有与他人同等的权利，拥有上述五项政治制度所必需的权利。这包括，在自由公正的选举中投票选举官员的权利，竞选选举性职务的权利，自由表达的权利，组织、参与独立的政治组织的权利，接触独立的信息来源的权

利，以及大规模民主的政治制度有效运行所不可缺少的各种自由和机会方面的权利。

政治制度之透析

一般说来，这些制度在一个国家的实现不是一朝一夕能够做到的事情。看一看第2章的民主简史，我们会发现，最后两个制度的出现显然最晚。普选权一直到20世纪都还没有得到民主共和政府的承认，无论在理论或实践上都是如此。与其他特征相比，它最能体现现代代议制民主与早期民主形式的差别。

在不同国家，这些制度在引入时间和引入顺序上，有巨大的不同。那些引入这一整套民主制度最早、持续时间最长，一直延续到今天的国家，即“老牌”民主国家，表现出了相同的模式。最先是立法机关的选举：英国早在13世纪、美国是在17、18世纪的殖民地时期，实现了这种选举。在高级立法官员民选以后，公民在表达对于政治事务的意见方面，在信息的获得和交流上，权利也逐渐扩大。各种权利中，组织具有明确政治目的的社团的权利总是姗姗来迟：因为人们通常都认为，政治“派系”和帮派组织会危害、分裂甚至颠覆政治秩序，损害公共利益。可是，由于不使用暴力不可能把政治社团镇压下去，而被视为不可容忍的公民数量又越来越多，因而，多少带有秘密社团性质的政治社团常常得以生存下来，直到最后从黑暗中走出。在立法机构里，从前的“派系”现在成了政治党派。供职于政府的“圈里人”（ins）也有了“局外人”（outs）的反对，在英国，他们逐渐赢得了—一个官方的称号，叫做“国王陛下（或，女王陛下）忠诚的反

论民主

对派”。英国到了18世纪，支持国王的一派逐渐演变成托利党，而受到许多乡绅支持的另一派演变成辉格党。瑞典在同一个世纪中，议会里对立的两派风趣地把自己称为“有边帽派”和“无边帽派”（the Hats and the Caps）。^①

快要告别18世纪的时候，在新成立的美利坚合众国，副总统托马斯·杰斐逊和众议院领袖詹姆斯·麦迪逊不同意主张联邦主义的总统约翰·亚当斯和财政部长亚历山大·汉密尔顿的政策，他们把自己在议会里的支持者组织了起来。很快他们就意识到，要使自己的反对意见收到效果，仅仅对议会和内阁中的联邦主义者提出反对意见是不够的，还必须把他们赶下台。要做到这一点，就必须赢得全国性选举；而要赢得全国性选举，就必须把整个国家的支持者都组织起来。杰斐逊、麦迪逊和其他同情他们观点的人一道，用了不到十年的时间，就建立了一个政治党派，它的组织往下一直延伸到最小的选区、小区和市镇，它在选举的间隙和选举期间，能够加强支持者的忠诚，确保他们参加投票。这是世界上第一例群众性的选举政党，一开始称“共和党”，很快改名“民主共和党”，隔了一代人以后又叫“民主党”。于是，为了把公民组织起来，在全国性的选举中动员支持者，政治党派冲破了议会和立法机构的活动范围。今天，它已成为现代民主中最基本、最醒目的政治制度。

当19世纪30年代，年轻的法国贵族托克维尔访问美国的时候，上面提到的这五项政治制度在美国都已经落实。他看到这些制度这么根深蒂固，深入人心，毫不犹豫地就把美国称做民主国家。他说，在这个国家，人民就是主权者，“社会管理着它自

己”，多数的权力没有受到任何限制。^②他看到，美国人似乎为了任何一种目的都会组织社团，社团数量之多，让他目瞪口呆。而两个主要的政治党派就坐落在这些社团的塔尖上。在托克维尔看来，一个人所能想象到的最彻底的民主也莫过于此。

托克维尔在对美国的访问中，观察到了所有这五项基本的民主制度。在这以后的一个世纪里，又有一打以上的国家确立了这些制度。欧洲和美国的许多观察家都认为，如果一个国家决心要让自己变得文明、进步，就必须采用一种民主的政府形式。

但是，第六项基本的制度，“包容广泛的公民身份”，这时依然无影无踪。托克维尔虽然断言，“由平民建立的马里兰州，最早宣布了普选权”，但是，他所说的“普选”，暗含的意思并没有把女性考虑在内，而这在当时几乎是所有男性，也包括许多女性的立场，^③没有被列入的人中，事实上还包括男性，这就是多数非洲血统的美国人，他们也被排除在马里兰州的“普选权”之外。而美国以外的国家，无论民主程度高低，也都像美国一样，仅仅因为性别的原因就把半数的成年人完全排除在国家的政治生活之外。此外，还有许多成年男性，因为不能达到文化程度或财产方面的要求，也不能获得选举权。而对这种资格限制，即使那些自认为是民主或共和政府支持者的人们，多数都持赞成的态度。虽然新西兰在1893年、澳大利亚在1902年实现了妇女在全国性选举中的投票权，但另外一些民主国家，直到1920年前后才在全国性选举中给予妇女投票权。而像比利时、法国、瑞士这些多数人认为非常民主的国家，妇女到了二战以后才能够投票。

今天的人们，对于“民主”一词在我们先人那里的涵义，常

常感到难以理解，因此，我再强调一下其中的不同：过去 25 个世纪，在所有的民主国家和共和国，充分参与政治生活的权利，仅仅限于在少数成年人才享有。所谓“民主”的政府实际只是男性的统治，而且还不是所有的男性。只有到了 20 世纪，人们才在理论和实践上，要求一个民主国家必须把充分参与政治生活的权利给予它的全部成年常住人口，偶尔有例外，那也应该是极为罕见的。

把这六项政治制度放到一起来看，它们不仅构成了新的一类政治体制，而且也是一种新的民选政府，一种新的民主类型。从“民主”在雅典落脚、“共和国”在罗马建立开始，一直到今天，25 个世纪的民主历程里，还从来没有过这种民主，组成现代代议制民主政府的这六项制度总体上看是没有先例的。为了方便，我们应该给它取个名字：人们时常把这种现代大规模民主政府叫做“多元”民主。

名词解释：多元统治 (Polyarchy)

“多元统治”一词来自希腊语的“许多”(many)和“统治”(rule)，它意味着“许多人的统治”，以便和一人统治或者说君主统治、少数人统治或者说寡头(贵族)统治相区别。虽然这一术语人们用得不多，我和一个同事在 1953 年仍然把它引入，作为一种省事的办法，来指代现代那种实行了普选权的代议制民主。那以后，我一直在这种意义上使用这个词。更确切地说，多元民主就是具备了上述六项政治制度的政治体制。所以，首先，它和 19 世纪实行有限选举权的代议制民主不同；其次，它不同于历史更早

的民主国家和共和国，那些国家不仅选举权有限制，多元民主具有的其他一些关键特征，比如政治党派，为了影响或者反对现政府而建立政治组织的权利，有组织的利益团体，等等，它们也都不具备；最后，它也不同于在一些单位中实行的民主惯例，这些单位由于规模狭小，可以把成员都集合起来，制定(或者是建议)政策或法律(过一会儿我还会谈到这种区别)。

多元民主的这六项政治制度所以能够实现，固然常常有其他因素的作用，但至少部分也是对人们要求扩大政治生活范围、增加参与的一种回应。今天，得到人们普遍认可的民主国家都拥有这些制度。也许有人会问：这些制度中，会不会有一些仅仅是过去历史斗争的产物？它们会不会不再是民主政府的必要条件？如果现在它们仍然是必要条件，那又是为什么？

规模因素

在回答这些问题之前，我希望大家注意一个非常重要的限制条件。在本章的开头，我曾经提醒过，我们现在正在思考的是，一个民主国家的政府所需要的制度。为什么要强调“国家”？这是因为，一个民主国家所需要的全部制度，对于一个规模远比国家为小的单位，并不一定需要。

我们可以设想一个以民主的方式治理的委员会、俱乐部或者是小乡镇。小到这种程度的单位，它可能也会需要投票权的平等，但在管理上它可能不需要那么多的选举官员，也许，只要一

个主持会议的调解人，一个负责会议记录和财务账目的秘书兼出纳就足够了。在会议期间，参与者几乎自己就可以对一切事务直接作出决定，余下的细节可以留给那位秘书兼出纳来完成。因此，小型组织的管理机构，可以不需要像羽翼丰满的代议制政府那样，由公民选出代表来负责法律和政策的制定，但却依然不失为一个民主的、也许是高度民主的管理机构。同样地，它们即使没有政治党派和其他独立的政治社团，也可以非常民主。古典民主和共和派的观点认为，在小社团内部，不仅不需要什么有组织的“派别”，而且它们全然是有害的，其实我们也可以赞同这种看法。我们宁愿要建立在讨论和相互尊重基础上的团结、一致和赞同，也不希望由于派系斗争、秘密会议和政治党派等等而加剧冲突。

因此，民主的管理机构真正需要的政治制度，取决于单位的规模。而上述六项制度之所以能够获得发展，正是出于管理国家、而不是管理小型单位的需要，多元民主就是民族国家规模上实行的民主统治。

再回到我们的问题，这些多元民主的政治制度，确实是国家规模上的民主所需要的吗？果真如此，那又是什么原因？要回答这两个问题，我们需要先回想一下民主过程所需要的条件（图6）。

图6 为什么需要这些制度？

在一个规模有如国家的单位里，对于满足以下（右侧）的民主标准，多元民主的下列政治制度（左侧）是必不可少的：

- | | |
|------------------|----------------------------|
| 1. 选举产生的代表…… | 有效的参与/
对议程的控制 |
| 2. 自由、公正、定期的选举…… | 投票上的平等/
对议程的控制 |
| 3. 表达的自由…… | 有效的参与/
充分的知情/
对议程的控制 |
| 4. 多种的信息…… | 有效的参与/
充分的知情/
对议程的控制 |
| 5. 社团的自治…… | 有效的参与/
充分的知情/
对议程的控制 |
| 6. 包容广泛的公民身份…… | 充分的包容性 |

为什么、在什么时候，民主需要选举的代表？

我们的关注已经转移到民族或国家一级的民主政府上，现在的问题是：公民人数那么多，地理上那么分散，尤其是，有的国家这两者兼而有之，从而，公民们要在一个地方集会，顺利地参与法律的制定，这简直不可能。这种时候，他们通过什么方式可以实现有效的参与？他们用什么方式才能保证，官员们对和他们有密切关联的事情，给予了充分的考虑？也就是说，公民怎样才能真正控制政府的决策议程？

在一个达到国家规模的政治单位里，要寻找实现这些民主要求的最优途径，难度很大，在某种意义上，甚至几乎没有可能。

不过，我们之所以把各项民主标准定得很高，目的是为了把它做一个衡量的尺度，以便对各种替代的方案作出评价，而这项标准也不例外。如果政府的高层官员能够决定议程，实行的政策和公民的愿望毫无关系，那么，很明显，它不符合我们的要求。如果高层官员是由公民选举产生，而且，公民还可以在以后的选举中把他们撤换掉，这样，借助选举，官员不得不多多少少担负一些责任，这么一种办法，虽然远没有尽善尽美，但却是惟一可行的办法。

这种办法在我们看来显而易见，但是，我们看来是不证自明的事情，对我们的先人却大不一样。

在第二章里，我们看到，让公民通过选举来选择代表，授予他们立法权，同时又能罢免他们，这种做法无论在民主的理论上或者实践上，直到不久前人们都相当陌生。我们还看到，代表的选举制度，主要是在中世纪发展起来的。当时，君主们意识到，要完成收税、征兵、立法这种种事务，他们必须得到贵族、高级教士和居住在大城市的一些并不普通的普通人的支持。

以后，到了18世纪，权威的观点依然认为，民主的或共和的政府就意味着人民的统治，而要实行这种统治，人民必须聚集在某个地方，就各项法令、法律或政策举行投票。民主只能是一种市镇会议式的民主，而代议制民主这一名词本身就自相矛盾。人们说起共和国或者民主政体的时候，无论是否明说，隐含的意思都是，它实际只能在一个乡镇或城市那样的小单位中存在。持有这种观点的作者们，比如孟德斯鸠和卢梭，也完全意识到了小国的弱点，尤其面对大国军事优势的时候，这种弱点更加明显。

所以，他们感到，要实行真正的民主，前途十分渺茫。

但这一种看法终究敌不过民族国家的来势凶猛，很快被它抛到一旁。而卢梭自己也清楚地意识到，像波兰这样大小的国家（他曾经为它设计了一部宪法），它的政府只能是代议制。不久以后，民主在美国实现了，从而把上述那种权威观点彻底逐出了历史舞台。

1787年，费城制宪会议召开，希望为这个人口日益增长的大国设计一部宪法。代表们清醒地意识到他们所面对的历史传统。他们还预见到国家的规模会继续增长。^{*}姑且抛开这一点不说，就以美国现有的巨大规模而论，这儿能够建立共和国吗？但他们谁也不怀疑如果美国要建立一个共和国，它只能是一种代议制形式的共和国。毕竟，在殖民地和州的立法机构里，在大陆会议期间，都有过一段漫长的代议制经历，再去讨论代议制政府是否可行，其实是多此一举。

到了19世纪中叶，传统观点已经不被注意，甚至已被遗忘，纵使有人还记得它，那也是把它当做不着边际的东西。“很明显”，1861年，约翰·斯图尔特·密尔写道：“惟一能完全应付社会的各种紧急情况的政府，是全体人民都参与的政府；任何的参与，即使它行使的公共职能微乎其微，也是有益的；只要不与通常意义上的共同体的改良相矛盾，应当尽可能扩大选举；只要有人被排除在国家主权之外，从最终来看总是不可取的。然而，一

^{*} 少数代表大胆地预测，美国最终可能达到1000万居民。这一数字于1915年达到。

个规模超过了小乡镇的共同体，在这里，人们自己能够参与的公共事务，只是其中微不足道的一部分，这时，好政府的理想类型应当是代议制政府。”^④

为什么民主需要自由、公正、经常的选举？

我们已经看到，如果我们承认政治平等符合我们的愿望，那么，每一个公民都应当享有平等的、有效的投票机会，每一张选票都应当具有同等的分量。要想实现投票的平等，那么很显然，就一定得实行自由、公正的选举。自由，意味着公民参加投票不必担心遭到报复；公正，意味着每一张选票应该有同等的分量。但是，仅仅有自由公正的选举还不够。设想一下，如果我们选举的代表任期是，比方说，20年，那会是什么情形！如果要实现公民对议程的最终控制，选举就必须是经常性的。

实现自由公正选举的最佳方式是哪一种，这并不容易发现。19世纪末，秘密投票开始流行，取代了公开投票。虽然公开投票现在仍然还有一些支持者，但秘密投票已经得到认可，成为通行的标准。如果哪个国家严重地违反这一标准，那么，人们就会认为它的选举缺乏自由公正。至于哪种投票制度最符合公正的标准，迄今仍无定论。多数民主国家采用的比例代表制，是否会比英美两国实行的“最高票当选制”（First-Past-the-Post system）更加公正？两方面都能言之有据，第十章我们还会回到这个问题，那时我们再作讨论。不过，我们讨论不同选举制度的前提是，我们都希望一种公正的制度；至于怎么实现公正，实现其他一些合理的目标，那仅仅是个技术问题。

选举应该多长时间举行一次？从20世纪各个民主国家的习惯做法来看，大致可以说，立法代表选举如果每年一次，显得过于频繁；如果超过五年，那又太长了。当然，一段特定的选举间隔期是否适合，针对不同的官职、以往的不同做法，间隔期又应该有怎样的变化，民主派仍然会有不同的意见，这在情理之中。问题的关键是，如果没有经常性的选举，公民就无法对他们所选举出来的官员进行实质的控制。

为什么民主需要自由的表达？

首先，公民对政治生活的有效参与，需要这种表达自由。如果公民不能在涉及政府行为的一切事务上自由表达自己的意见，那么，他怎么可能让人们知道他的观点？他又怎么可能劝说他的同胞和代表接受他的观点？而如果他们希望考虑别人的观点，那么他们首先应当能够听到别人说了些什么。自由的表达不仅意味着我们有权利说出我们的观点，它还意味着我们有权利听到别人的观点。

要对政府各种可能的行为和政策有充分的知情，也必须有表达的自由；要培养基本的公民能力，公民需要有机会表达他们自己的观点，相互学习，参加讨论和协商，通过语言文字向各位专家、政治候选人和他们认为会作出准确判断的人请教、质询，以及借助其他各种方式进行学习，而这些方式都离不开表达的自由。

最后，公民一旦丧失了表达自由，很快就会对政府的决策议程无能为力。沉默的公民或许会成为独裁者的理想臣民，但对于

民主制度来说，却是一场灾难。

为什么民主需要具备多种的、独立的信息来源？

一些基本的民主标准都要求有多种的、相对独立的信息来源，这一点类似于表达自由。就拿充分的知情作例子：如果政府控制了全部重要的信息来源，公民怎么可能获得所需要的信息，来帮助他们理解各种问题？或者，假使有个团体垄断了信息的供给，那又会怎样？公民必须能够接触到各种替代的信息来源，这些来源既不受政府的控制，也不被任何一个团体、任何一种观点支配。

再拿有效的参与和对公共议程的影响作例子。如果公民获得的信息，都是出自同一个来源，比方说政府，或者是某一个党派、派系或利益团体，他们怎么可能有效地参与到政治生活中去？

为什么民主需要独立的社团？

我们前面看到，人们接受利益团体、院外集团和政治党派等各种政治社团的时候，思维方式上其实发生了一个一百八十度的转变。假使一个大共和国的代表必须由选举产生，那么，人们应该以什么方式展开竞争？一个团体，如果它结成一个组织，比如说政治党派，显然它在选举中会占有优势。而如果这个团体要争取这种优势，那么，与它在政策上意见相左的团体，不也会结成社团吗？还有，为什么政治行为要止步于选举？不是还可以去影响立法者，推动自己的事业，促成某些政策，争取某项任命吗？

因此，在国家一级的民主中出现政治社团不仅是形势需要，而且顺乎人心，这一点和小乡镇不同。要阻止政治社团的产生，同时又不损害有效参与统治这一基本的公民权利，这怎么可能做到？所以，对于一个大的共和国来说，这既是形势需要，人心所向，也是客观必然。独立社团还是提供公民教育和启蒙的一个源泉，公民不仅从它那里获得信息，还获得各种讨论、协商以及培养政治技能的良机。

为什么民主需要包容广泛的公民身份？

在前一章的结论中，我们提出了各种论据，从这些论据里就可以找到这个问题的答案。这里不再赘述。

我们可以从不同的角度来看待前一章描述的这些政治制度（图5作了概括）。一个国家，如果它缺乏其中的一项或几项，还没有实现充分的民主，这时，我们掌握了这些基本政治制度的知识，就可以为向现代代议制民主的彻底转型设计一个更好的战略。如果国家是完成转型不久，这些知识又会帮助我们了解，有哪些关键性的制度需要进一步强化、深入和巩固。最后，对于现代代议制民主（多元民主），这六项制度一项也不能少，从这个角度看，我们可以认为，它们为民主化确立了一个最起码的水平线。

历史较为久远的民主国家，它们的民主转型在几代人以前就完成了，到现在，图5列出的那些政治制度已经牢固地确立。生活在这些国家的人们，面临的挑战虽然不同，但也同样棘手。这是因为，对于民主化来说，这些制度固然不可缺少；但要充分实

论民主

现图 5 和第 4 章列出的那些民主标准，这些制度无疑显得不够。现在我们不就可以、其实真正说来也有义务，按照民主的标准对我们的政治制度作出评价了吗？对于我，还有其他许多人来说，如果以民主的标准来衡量，很明显，我们现有的政治制度依然存在许多不足之处。

因此，不仅是非民主国家的民主转型和晚近实现民主的国家民主制度的巩固需要我们制定各种战略，有较长民主经验的国家也一样需要我们去思考：我们能否超越、又怎样超越现有的民主水平？

我们还可以表述为：对于许多国家来说，它们所要做的，是通过民主化使自己达到多元民主的水平；而那些有较长民主经验的国家的公民所面临的挑战，是找到一种方式，以达到一种超越多元民主的民主化水平。

单元四

改革与社会转型

的複雜。不論有形、無形的組織資源，均在八十年代經歷了很大的轉變。九十年代議會政治的出現，估計也會帶來一定的衝擊。

從居民組織的角度觀察，筆者還想加進幾點變化考慮。居民組織事實上有很長遠的歷史，從街坊會到互委會，從屋村居民組織到民生關注組，在在均顯示一種隨形勢變化的此起彼落。但歸根結底，居民組織作為一種基層組織要扮演的正是一個基層動員的角色，在這種理想下，在居民運動中的其他推動者（議員，民生關注組等）也應不能取代居民組織的基層組織角色。這種情況相信九十年代議會政治的發展才越發表明。

未來預測

如上所述，九十年代中上述三個要素均會面臨一定轉變。

在社會矛盾方面，這種較長遠及建基於身分認同的社會運動並不容易一下子發展加速，現在的情況幾乎是面對1997年長期矛盾受拖延，相反而暴露多項短期利益爭取行動。政府私營化的政策對社會運動的影響必須詳加研究。

在政治吸納能力方面，伴隨1991立法局直選所引帶的組黨運動，將進一步鞏固現行議會制度的代言性格。這種情況在初階段很難消除，只有在後階段才能被充分明瞭。

在組織資源方面，部分機構願意重新投入，並不可能即時帶來轉變，議會方面零和的爭逐，始終能決定組織發展的穩定性。

總的來說，筆者認為在短期內，居民運動並不會很大程度的被削弱，但也不容易壯大，尤其是具羣眾基礎的一類型。社會投訴、參與渠道的增多，必然會令參予多元化。以基層組織為本的居民組織事實上已影響到議員們接受負責交代的觀念，區域性基礎則更為明確。剩下來的問題是在這局限下，居民組織的發展方向問題。

台灣社會運動經驗

□講者：杭之（陳忠信）
《台灣社會研究》雜誌總編輯

各位朋友大家好，這次有事到香港來，天安門大學的朋友請我來講一講台灣運動的經驗。我過去在台灣一直是參與運動的。近幾年來，當然頻率減少了，但我一直在做一些理論的探索。最近我寫了兩本書，輯錄了近三年來寫的一些評論文章，叫做《邁向後美麗島的民間社會》。但裏面的一些對台灣的看法只是一些片段，因為到目前為止，台灣理論界對台灣還是缺乏全盤看法。今年初，劉賓雁到台灣來，向我們提出兩個問題：

- （一）台灣經濟的成功，是不是國民黨領導的成功？
- （二）蔣經國死了以後，台灣會怎樣走？

結果，我們《台灣社會研究》雜誌社的十幾位朋友，看法也不一樣。我們已經合作辦雜誌，互相討論三年，我們的看法尚且有不同，其他理論界的朋友，看法就更難統一了。這片段，雖然只是對台灣社會的一點點分析，但我希望能給香港朋友提供參考。

台灣社會運動發展

要觀察台灣社會經驗，可以分幾個階段，由1970年到1975年，1975年到1979年；1979年到1985年；1985年到1989年。

1950-1970：未能與民眾結合的抗爭

大約1950年代，蔣介石身邊的一個得力助手雷震，搞了一個雜誌——《自由中國》，這本雜誌可以說是代表了一些台灣社會裏的一些改革呼聲。1957年，雜誌推出一系列社論，檢討了當時台灣在一個軍事威權統治下的資本主義體制內面對的各種重大政治、經濟、社會問題。這些討論以提出設立「反對黨」為「解決一切問題關鍵之所在」。到1960年，第四屆地方選舉過後，雷震等《自由中國》雜誌社的成員和部分民、青兩黨人士及無黨無派的地方政治人物，召開地方選舉檢討會，決定組織「選舉改進座談會」，並發表聲明，「決定先由台灣地方自治的改革着手，進而促成政治的全面革新」，接着進行籌組「中國民主黨」。此時，阻礙和干擾紛至沓來，新黨發言人雷震等在1960年9月1日出刊的《自由中國》上發表緊急聲明，宣佈新黨預定在9月底以前宣告成立，同期《自由中國》以社論〈大江東流擋不住！〉聲援新黨。1960年9月4日，雷震以涉嫌叛亂被捕，後來判刑十年，《自由中國》亦因此停刊。在此之後，政治運動或潛入地下活動，或通過地方選舉取得一些出路，一直到《文星》出版。《文星》本來是介紹西方文藝思想的雜誌，李敖參與主編後因觸及現實政治與文化之間的問題，被當局保守人士認為是政治問題，加以干涉，最終迫使《文星》黯然關門，李敖也因事被判刑。

五〇年代，台灣運動的顛仆，主要是缺乏下層結構的支持，政治精英未能結合廣大民眾，「中國民主黨」的失敗似是無可避

免的殘酷事實。

1970-1975：《大學雜誌》與都市中產階級

1970年左右，是蔣經國由蔣介石手裏轉移權力的時代。那時候，蔣介石尚在，而他身邊也有很多不同的政治勢力。蔣經國要接班，無可避免地就和這些勢力發生利益衝突。蔣經國當時主要利用兩股勢力幫助他接班，一股是國民黨內部改革勢力主持的《大學雜誌》，另一股是來自民間因為台灣國際地位下降而引起的改革呼聲。

七〇年代前後，國際情勢發生結構性變化，東西兩極對立的世界因「和解」而解凍，加上第三世界國家的崛起，南北問題開始引人注視。新興國家先後在聯合國大會上取得席位，美國無法控制這些不結盟國家，中華民國在聯大的位置也無法高枕無憂了。外環境的變化，並未能引起日益老化的領導階層任何轉變，終筆致「釣魚台事件」、「退出聯大」、「尼克遜訪問大陸」、「中日斷交」等重大外交挫折。中華民國國際地位的減弱立即影響國民黨統治權的正當性。較具眼光的政治精英開始思考大幅度調整外交及內政的政策的問題。具體反應這些聲音的媒介，就是《大學雜誌》。《大學雜誌》主導了七〇年代知識問政的主流，網羅了新一代各界精英，本質上不反對執政當局，是主張革新應變的革新保台派。蔣經國就在這種環境下，削除了其他政治勢力，順利接掌權力。

但是，《大學雜誌》主導的改革力量，基本上只是國民黨內部有限度的改革，和整個台灣社會沒有直接關係，這種改革並不能滿足社會上改革的呼聲，後者一方面是出自政治上的壓力，另一方面是出自經濟上的壓力。台灣經濟從六〇年代後，由於美國要求實行自由貿易，逐步從內向發展的進口替代，轉變為向外開放的簡單加工出口，建立了以國家資本為主導的依賴經濟體制。

這種以加工出口帶動高成長的依賴發展，一方面使土地改革後的小自耕農，在新的農業政策下走向都市，成為都市勞工階級，一方面都市出現了新興的中產階級。這一大批都市中產階級，從對依賴之中心國的出口，以及與出口有關的財貨勞務生產之類的經濟活動中，獲取資本來源或利益，因而在一定程度上接受來自中心國的各種價值觀與意識形態，這使他們構成一股相對於龐大無效率之統治體制的變革力量。

台灣社會政治和經濟發展的步伐是完全不平衡的，台灣社會可以說是沒有參與政治的自由，只有不參與政治的自由。正因為此，台灣社會力量都放在經濟發展上，大家都不搞政治，只搞經濟。但是隨着經濟的快速發展，社會上對於僵化無效率的政體非常不滿，改革聲音日益壯大。1964到1973年是台灣經濟的高度穩定成長期，到了1973年後，隨着世界經濟不景氣，高度依賴的台灣經濟亦轉入危機，1974年開始更面臨長達二、三年的經濟衰退。這種情況再加上當時台灣面臨被孤立的外交危機，逐漸使當時社會普遍存在着對前景的不確定感。這更催使改革聲音日漸壯大。

1975-1979：由《台灣政論》到《美麗島》

來自都市中產階級中要求變革的力量逐漸與《大學雜誌》集團主導之台灣青年知識分子政治改革運動中的一部分成員結合，再加上一直被壓制在地方選舉中的地方政治勢力，在1975年創辦了《台灣政論》月刊。《台灣政論》可被視為台灣民主運動的萌芽，在論政層次上也比原先地方性反對力量的格局提昇了，不但延續了《大學雜誌》一些全面性的政治議題，更進一步討論當時仍是禁忌的「解嚴」、省籍、政治權力分配等敏感問題。《台灣政論》扮演了被壓制的本土力量和要求變革的新興社會力量的代言人，是民進黨組黨之前，黨外民主運動的濫觴。

到1977年的地方選舉中，黨外人士贏得了四席縣市長，十四席省議員及八席台北市議員席位的空前勝利，這次選舉更發生了震驚海內外的「中壢事件」。「中壢事件」就是指在選舉期間，發生了羣眾運動，期間中壢警察分局被焚，十六輛警車被毀，二人死亡。「中壢事件」被當局以談話的方式解決了，沒有引起大規模的鎮壓，也沒有導至徹底的改革。但是「中壢事件」首次顯示出國民黨統治模式出現了漏洞，一直以強而有力的軍事威權去壓制社會力量和政治活動的歷史階段，已經完結了。從此以後，國民黨的威權體制本身的各個環節開始受到持續的、程度愈來愈深的衝擊，一直到1979年發生「美麗島事件」。由1949年以來，國民黨是以軍事威權主義的一元政制去統治台灣，以強勢壓制社會力量。隨着日益增多的室外集會和街頭羣眾運動的發生，這個威權政體首次面對社會力量的直接衝擊。無論是政權還是社會力量，都從未直接對抗過，兩方面都缺乏經驗。政權處理對抗的手法十分笨拙，制度性的溝通、妥協管道幾乎不存在，有的只是事件式的妥協手法，這和一個正常的民主社會相差很遠。威權體制塑造的支配者和反抗者的政治性格，兩方面都沒有企圖，也不懂得怎樣建立一個制度化的溝通渠道，終於在1979年，發生了「美麗島事件」。

「中壢事件」以及地方選舉的勝利，使黨外人士受到大大的鼓舞，1978年增額中央民代選舉時，更在各地串聯，提出聯合政綱，要求自由化、民主化的呼聲到1979年8月《美麗島》雜誌創刊時達到高峰，該雜誌社網羅了全台各地的黨外人士，在各縣市成立服務處，以之為基點展開羣眾運動。這個「沒有名稱的政黨」不但在街頭以羣眾運動衝擊國民黨的威權控制，而且在言論上、意識形態上與國民黨威權體制控制下的意識形態國家機器發動的種種文攻進行針鋒相對的鬥爭，為羣眾運動的正當性辯護，並否定威權政體本身的正當性，指其為民主的敵人。《美麗島》在發刊詞中明白指出，黨外推展新一代政治運動的目的是要徹

底從國民黨製造的禁忌、神話中解放出來，反省、發掘社會種種問題，並要「讓民主永遠成為我們的政治制度」。這種堅決的態度一方面意味着對當時威權政體的否定，對自由民主化的渴求，一方面也意味着這種渴求有着極濃厚的主觀唯心成分。到了1979年底，隨着衝突的增加而又缺乏溝通渠道，終於爆發了「高雄事件」，參與示威遊行的羣眾和軍警衝突，軍警數十人受傷，《美麗島》雜誌社的重要成員被投獄，黨外民主運動暫時譜下休止符。

1979-1985：退縮正當化階段

照威權政體內的邏輯，發生了「美麗島事件」，只要以暴力把社會力量的顯現壓下去，壓下去後又可以維持威權的繼續統治。但是，事實證明，美麗島事件發生後，社會並沒有因為這一次鎮壓而安定下來，沒有讓國民黨在台灣的統治穩固，反而從1979到1989的十年間，是台灣社會近四十年來最動盪不安的十年。鎮壓結束後，國民黨威權體制進入政治社會學家所說的「退縮正當化」的階段，威權政體非但不承認新崛起的社會力量及其要求，反而去壓抑與反擊，並為了合理化它對新興社會力量的壓迫，進一步的強化與尋求它原先支持者的認可和支持。這種措施包括了三個方面：第一，強化與地方派系的關係。在鎮壓後的1980年恢復全國大選，國民黨更提名財閥級的地方勢力，期透過選舉的勝利以合理化其統治和對反對人士的鎮壓。第二，強化與國際及國內資本家的關係，企圖透過國際化和自由化的經濟策略，創造新的經濟景氣，並由此合理化其鎮壓行動。第三，在此時期，軍人力量高漲以維持社會的穩定和經濟的成長。這種「退縮合理化」，基本上是錯估了威權政體和正在茁壯之民間社會的矛盾、緊張所在而採取的。結果使台灣社會政治經濟利益共生共利的關係更加緊密，為台灣走向民主化，埋下了更多混亂的因

子。

1985-1989：民間社會力量的興起

黨外力量在劫後的灰燼中迅速重整，繼續朝着組織化的方向前進，並以各種方式衝擊國民黨威權體制。其次，為了發展邊陲資本主義經濟，為求快速的資本積累而刻意壓抑的社會安全和公共服務的提供，造成了社會問題，抗議運動逐漸出現，而一些與政治反對運動無直接關聯的民間社會力量也開始以街頭為舞台，直接向威權體制本身挑戰，且持續增加其強度。據台灣警方的一項統計由1985到1989年平均每年大大小小的遊行示威有一千五百次左右，這個頻率代表了社會力量的顯現。1987年解嚴前這些行動根據台灣法律都是可以判死刑的，但是當時台灣政府已經沒有能力，除非它想引起更大的社會行動，它是不敢判死刑的。1985年前後的示威遊行等除了政治性的外，有很多是社會性的，例如反污染、勞工、房屋等運動。1987年解嚴後，各類運動更加蓬勃，活動的頻率愈密，而政治性和社會性的運動也越來越緊密的連結在一起。到1989年的一次選舉，國民黨第一次得票率低於60%。台灣有一千二百萬合法選民，國民黨只能取得其中59%左右的選票。而且台灣的二十一個縣的縣長選舉中，有七個縣長位置給反對黨拿走了，佔三分之一。而國民黨拿走的十四個縣長席位中，台北和高雄兩個地方是沒有選舉的，所以國民黨實質上連三分之二的地方選舉票也沒有。而給反對黨拿走的七個縣中，人口和產值都佔了全台灣的二分之一。所以，在這個趨勢下，反對黨聲稱三年後，通過選舉，可以拿百分之五十以上，那時候政權必須合法轉讓，就和美國、日本、英國一樣，這種形勢不是不可能的。就算三年後不出現，六年後也可能出現。過去只是講講，現在確是可能的，這也是任何反對運動的目的。而這種可能性，要看國民黨是否能在這幾年間挽回聲勢，由此可以看見1989年是

國民黨在台灣統治的重要一年。過去，國民黨政權是所謂軍事威權體制，政權一直是以強勢壓在社會頭上，但是到1989年，這種一元性的威權體制已經失去了控制能力。到1990年，選舉總統，學生運動和反對軍人干政反郝伯村運動等，更徹底暴露了國民黨不只失去了對台灣社會的控制，更連黨中央對黨內的控制力也漸漸萎縮。但是我要強調，這並不等於國民黨已完全崩潰，只是不像從前在上的一個人一句話就可以貫徹下去。有一句話可以表明這個情形：「上帝不存在，一切皆可為」。1979到1985年的台灣上帝就是蔣經國，他死後台灣基本上都是一個無秩序的狀態。

台灣社會運動的獨特模式

我以上大概交代了1989年以前的一些社會運動的發展，是要說明台灣這個國民黨政權企圖以強制的手段壓制社會的作法失敗了，而另一方面，整個社會為了對抗這種強壓也付出了十年痛苦的代價。這十年動盪後，國民黨一直維持的秩序被打破，而這十年後，要怎樣重建秩序，重建一套基於甚麼的秩序，是台灣今天最迫切要解決的問題。所以台灣一些學者強調了「民間社會」，這種界說不同西歐的一般理解，也不同社會福利國家針對強大的國家官僚政體所強調的民間的自主性。台灣社會，基本是一個中國社會，受中國政治文化影響，所以必須考慮東方專制主義。在東方社會，國家就是一切，雖然在台灣社會不能完全適用，但是也差不多了，只是保留了一個缺口，這個缺口就是經濟缺口，你可以搞經濟，其他別搞。而經濟也限制了在國民黨的獨佔利益以外，獨佔利益以內的也不能搞。在這種強力控制之下，民間社會是不能夠真正存在的。所以我這本書叫做《邁向後美麗島的民間社會》。我認為從「美麗島事件」開始的十年稱為「美麗島的時代」，而到1989年，這個時代正式完結了。這十年是台灣社會走

向民主化的歷史階段，所謂民主化就是指國家政體的萎縮倒塌。但是同時並不假設有另外一種政治秩序已經準備好接班，所以十年後舊秩序崩潰，新秩序未立，整個社會可以說是無秩序的。要建立一套民主的、法治的政治秩序，需要一個健全的「民間社會」作為基礎，這就是我這本書的一個期望。

在台灣各種社會運動中，比較重要的，我大概總結為以下幾種：勞工、農民、都市社會、生態環境、原住民和學生運動，這幾種大概會是未來十年存在而又比較受重視的。

農民問題

我剛才說的好像給大家一個印像，這十年經驗都是政治運動的經驗，但是其實不然，自1985年後，所有運動大都是社會性，只不過經常和政治絞在一齊。對於這些運動，有不少的分析，其中一種是所謂新社會運動和舊社會運動的分法。新社會運動指的是如環保、反核、婦女……等運動，這些是在既有的社會邏輯中提出另一套的想法。而相對的舊社會運動是指資本主義興起時，針對當時社會問題的一些運動，例如勞工、農民、民粹運動等。台灣現在是兩種運動模式都有。西方從1600年到1950年這三百多年中發展了近代西方文明，而台灣是在這三、四十年裏壓縮的發展了人家三、四百年所走的路，所以在台灣社會裏的各種衝突特別明顯。剛才說過政權對社會一直是以強制手段壓迫的，例如勞工運動，不是社會沒有條件產生爭取勞工權益的運動，而是政權用戒嚴的手段，使這些聲音被壓了下去。又例如農民運動，自從1949年土地改革到1970年左右，農村的衰敗，漸漸明顯。因為台灣在走向工業化的道路上，需要有資本的積累，這個積累是靠壓抑農村。政權用了很多政策措施把農村的剩餘擠壓到城市工業中去，有句官方話，所謂「以農業培養工業，以工業回饋農業」。但是現實是前半的培養做了，後半的回饋卻沒有做到。相反，台

灣工業發展主要是以進口日本材料和半製成品，經過簡單的加工再出口到美國。這種模式造成對日本的貿易逆差，同時對美國有大量順差。而當美國保護主義興起，要求台灣輸入美國貨，而輸入的貨物以農產品為主。台灣的農民是最沒力量的一羣，當政權考慮利益時，首先被犧牲掉的就是農民，所以台灣市場充滿了美國的水果、蔬菜、雞肉……。台灣的農民過去一直被壓抑，現在想走一點企業發展的道路，因此和美國這些進口農產品的競爭是不可避免的。過去這個政策，農業培養了工業，工業不只沒有回饋農業，還帶來了保護主義的報復，因此反而進一步的傷害了農業發展。這些傳統的運動和反污染，生態等這些比較新的運動相結合，形成台灣社會獨特的運動模式。

反污染運動

關於反污染運動也是有着台灣獨特因素的，台灣所發展的工業多是低質素的，其中大約百分之25%都是重污染工業。同時，由於缺乏規範，除了大都市外，其他地方都沒有明確劃分工業區、農業區和住宅區，互相重疊的現象非常嚴重，由此工業污染問題和人民生活息息相關。台灣農藥生產量非常龐大，農藥大量被應用於增加農產值，其中在台中縣大理地方，有一間叫做「三晃」的農藥廠，設置在一個農田裏。置廠之初，廠的安全規模已有問題，其廢物棄之於大里溪中，毒氣四散，鄉民受害達十餘年。鄉民多次向縣政府陳情，要求遷廠，但是換來的只是官員巡視和「勅令改善」而已。村民反而受到地方安全單位的注意，謂其為「滋事分子」、「妨害社會秩序」。後來，當地有一位國民學校的老師——黃老師，他組織鄉民成立第一個台灣反公害團體，以民間力量對抗農藥廠。當時黃老師在鄉間廟前召開理民大會，集成力量，在農藥廠大放毒氣時包圍工廠，幾次後終於迫使三晃遷廠。黃老師以一個小學老師的身分，怎樣組織民間力量對

抗擁有雄厚資本的污染工廠，對台灣社會，尤其是知識分子間造成了很大的迴響，後來在鹿港發生的「反杜邦」運動激起了更大的波濤，此後更在各地發生了多次反污染的運動。這些運動大都是結合了受污染當地的民眾，加上以台北為中心的知識分子和大眾傳播媒介的力量共同組成的。其中傳媒扮演了很重要的角色，報告文學形式的文章在各類報章雜誌上刊登，連偏右保守的《天下》雜誌都報導了長榮化工廠的污染問題。不止在反污染上，在反核、原住民等等問題上，都是結合三方面力量進行的。

學生運動

我認為學生運動不能成為主體，反而是作其他運動的預備隊。學生運動主要分兩個支派，一個是台大的系統，一個是台大以外的系統。我知道台大以外的系統這個暑假辦了幾個營隊，支援勞工運動，支援生態運動。他們怎麼支援生態運動呢？他們對台灣受污染的溪流作調查，比如說江津溪，二人溪都是受嚴重污染的。漁民在二人溪的出海口養牡蠣，牡蠣受重金屬污染長成綠色。這是由於在台灣工業污水都未經處理，直接排出，嚴重污染了河道，溪流顏色都是彩色的。學生們對這些溪流一段一段的作考察，記錄實際污染的狀況，記錄那一種工業造成那種污染。然後再結合漁民、農民這些實際受到污染損害的當地人民，把他們組織起來，發揮了很大的力量，有時候更和其他政治運動合流，影響地方選舉等。

都市社會運動

都市社會運動——這大概是新生運動中最重要的一——也是台灣將來最有潛力的運動。台灣過去的政策是使鄉村的人集中到幾個大都市去。而過去在農村沒有所謂休閒問題，沒有公共

設施問題，沒有大眾運輸的問題，但是都市化後，這些問題和生活息息相關。在台灣這些都市問題都沒有好好解決。例如交通問題非常差，經常堵車，比起香港還大大不如。另外，香港有大會堂，提供節目，台灣也沒有這些。普通市民的基本娛樂只有電視，如果電視停播一個禮拜，一定造成暴動。而一些本來設計為提供休閒的公園場地，也被用作其他用途。這一切在都市社會學中，可以稱為集體消費，大都是由國家提供的。這種消費對於整個社會的繼續發展非常重要，雖然很花錢，卻是保持社會穩定的必要條件。在台灣，過去為了壓低社會投資的成本，使資本快速積累，公共消費能省就省。過去人民比較貧窮，這種消費的要求不大，但現在已很難忍受了。最近都市土地政策不成功，使都市住宅價格不斷上升，一間九十平方米左右的房子大約要九百到一千萬新台幣。而一般家庭一個月收入大概六萬元左右，就算不吃不穿也要十幾年才能夠買個小房子。一般受薪階級想買樓大概是不可能的。所以也引起了爭取居屋的運動，這運動結合其他要求如交通，文化消費等等，形成了都市社會運動。

剛才說了這些，其實是想表明台灣都市問題基本上都是和國家強壓在社會頭上相應的，國家限制了社會自己解決問題的能力，社會需要國家去解決問題。但是國家政策又只是針對單一的問題，在單向的措施下，國家缺乏全面的策略，顧此失彼，無法解決的便通通以戒嚴的手段壓下去。四十年來，這些問題積累下來，隨着政權強壓能力的逐步喪失，慢慢體現出來，由1985到1989年的運動就是具體的表現。

觀察台灣社會，有人會稱有蓬勃的社會力量，我認為可以加一點，稱為「蓬勃但尚未組織化」。如果台灣要走上一個健全的「民間社會」，一定要把社會組織起來。台灣既有的一些組織大都處在初生階段，未能穩定，不能稱為已組織化。各組織間怎樣

互相協調而組成更大的羣體，產生互動關係，十分重要。現在組織間的關係主要是靠人際間的交流，但是在健全的民間社會裏，組織間應是靠另類的世界觀，看問題的另類方式去一起搞運動。台灣社會要走到一個健全的民間社會，還是有一段路的。

1990年7月8日

馬驥整理

你不能不知道的台灣——觀連宋訪大陸有感

龍應台

編者按：

著名作家龍應台頃應北京中國青年報之邀，撰寫「你不能不知道的台灣——觀連宋訪大陸有感」一文。龍氏以其濃烈而極富感情的筆調，縱論當前兩岸的異同，從歷史的滄桑到現實生活的體驗，都有極為細膩的描述。文中並對台灣如何從單一價值的威權體系，走到今天的多元繽紛，做了深刻的剖析。對大陸的讀者而言，這應是繼連宋訪中行兩次公開演講之後，再一次的「台灣經驗震撼」。

鑑於本文的歷史意義，本報特徵得作者同意，與北京中國青年報同步，在今天完整刊出。

◎「紅燈記」在台北

二〇〇一年大陸的報紙出現這樣一則新聞：

去瞧瞧《紅燈記》裡的共產黨如何比鋼鐵還要硬！

幾經波折，不具國共鬥爭意識形態的文革樣板戲《紅燈記》，終於跨越台海，二月八日在國父紀念館舞台點燃紅燈。這齣稱為「樣板中的樣板」的現代京劇，有讓台灣戲迷仔細體會樣板神髓的機會。文革樣板戲《紅燈記》來台演出過程，不但通關審議一波三折，連劇本到底要不要稍作更改，也是考慮再三。中國京劇院原來已決定更改劇中出現「中國共產黨」的文字，當演員任都已經練好了新台詞時，院長吳江，又在演出前一天表示，基於多數台灣劇場界人士的建議，還是決定一字不改，原汁原味的呈現樣板戲《紅燈記》的精髓。

在這樣的報導後面隱藏著什麼樣的現實？

台灣的政治愈來愈開放，但是開放到連宣傳共產黨「偉大」的革命樣板戲都進來了，還真是令人驚詫；這是兩岸關係史上一個不得了的里

程碑，不能不去親看一眼。

看戲之前，剛好遇見教育部長曾志朗。所有大陸團體來台演出，都得經過教育部長的批准。曾志朗聽說我當晚要去看「紅燈記」，很高興地說，「好看啊。不過他們對台灣不太瞭解，為了『體貼』我們，把台詞都改了，『共產黨』改成『革命黨』三個字，說是不要『刺激』我們；我就批示，根本不需要，共產黨就共產黨嘛。什麼時代了。」

當天晚上，我邀了三個八十歲的長輩一起去看戲：在大陸當過國民黨憲兵連長的父親，浙江淳安縣綢緞莊出身的母親，還有方伯伯，他在十七歲那年跟著蔣介石從奉化溪口走出來，千山萬水相隨，做了一輩子「老總統」的貼身侍衛。

文革樣板戲意外引起共鳴掌聲

國父紀念館有三千個座位，不是特別有號召力的表演，一般不敢訂這個場地，因為不容易坐滿。去之前，我還想，是不是經紀人不懂台灣政治現狀？那是「去中國化」在台灣的政治角力中甚囂塵上的時候。身為台北市文化決策者的我，如果致詞時引用了司馬遷或韓非子，會被批為「統派」，意思是對台灣「不忠誠」。為國學大師錢穆和林語堂修葺故居時，我被怒罵質問，「錢林兩人都是中國人，不是台灣人，不可以用台灣人的錢去修中國人的房子！」在這樣的氣氛裡，來這樣一齣樣板戲？會有幾個人來看？

紅色的地毯，被水晶燈照亮了。人們紛紛入場。時間一到，所有的門被關上。我回頭看，三千個位子，全部坐滿，一個空位都沒有。這是首演。

燈暗下，革命樣板戲「紅燈記」在台北正式演出。

沒有手機響，也沒人交頭接耳。台北人很文明、很安靜地看京劇演員如何在鋼琴的伴奏下旋身甩袖，如何用眼睛的黑白分明表現英雄氣概和兒女情長，如何用唱腔歌頌共產黨的偉大和個人的犧牲。

我偷偷用眼角看身邊三個老人家，覺得很奇怪：父親特別入戲，悲慘時老淚縱橫，不斷用手帕擦眼角；日本壞蛋鳩山被襲時，他忘情地拍手歡呼。方伯伯一臉凝重，神情黯然。母親，不鼓掌，不喝采，環抱雙手在胸前，一臉怒容，從頭到尾，一言不發。

演出結束，掌聲響起，很長的掌聲，很溫暖，很禮貌，然後人群安靜地紛紛散去。我們坐在第一排，看著人群從面前流過，七嘴八舌地評戲。一個頭特別大的老人家大聲說，「告訴你，李登輝就是鳩山！」旁邊的人哄然大笑。大頭老人家看起來如此面熟，有人在一旁耳語：「他就是專門演毛澤東的名演員。」我趕快看他，果然，多年來在電視上演「萬惡的共匪」，就是他，覺得面熟，原來長得像毛主席！一群年輕人走過，談論著「舞美設計」和「京劇動作」如何如何，就像看完法國的「茶花女」或是英國的「李爾王」一樣。父親好像得到了戲劇的昇華，很高興地說，「日本鬼子太壞了！這個戲演得好！」日本才是敵人，這戲裡的英雄好漢是共產黨，他渾然不覺得有任何不妥。

母親在一旁坐著，本來就冷淡，一聽父親的熱烈「劇評」，真的生氣了，衝著他說，「我不知道台灣政府是幹什麼的，讓這種戲也來演是什麼意思。他歌頌的是共產黨你曉不曉得？共產黨殺了我們多少家人你曉不曉得？我是不會忘記的，我哥哥是被他們三反五反活埋的！」

然後她帶點埋怨地瞅著我，「不曉得你帶我來看的是這種戲？」

方伯伯看起來心事重重，在我的堅持之下，才慢慢地說，「前塵往事，盡湧心頭啊……一九七五年，老總統遺體的瞻仰儀式就在這個大廳舉行的，二十六年來，我第一次再踏進這個大廳，卻是看這『紅燈記』……他的遺體，就放在台上，李玉和唱『為革命同獻出忠心赤膽，天下事難不倒共產黨員』的地方……」他說不下去了。

◎小溪潺潺，得來不易

「紅燈記」演出的同時，也是我正接待高行健來台北訪問的時候。剛剛得了諾貝爾獎，在國際的追逐戰中，他重然諾地首先來了台北，因為我在他得獎的半年前就邀請了他來台北作駐市作家。

第一個華人諾貝爾文學獎得主的到來，我擔心兩種反應：一種是，用民族主義的激情來擁抱他，愛他是「中國人」；第二種是，用政治的意識形態來排斥他，罵他是「中國人」。在這兩種反應中，文學本身的價值都會被淹沒不見。

其後所發生的，出乎我的預料：人們歡迎他，為他覺得榮耀，但是從北到南的講座中，從「獨派」到「統派」的媒體裡，很少出現民族主義的激越語言，也很少劍拔弩張的政治解讀。人們只是歡喜地聆聽他的演講，熱烈地討論他的作品，同時，因為他所有的作品都在台灣首發，引以為榮。

看「紅燈記」的平靜，接待高行健的自然，發生在同時，使我深深覺察到台灣的質變。

不，我們並不一直都是這樣的。

我們經過五六十年代的肅殺。倉皇渡海的國民黨是一個對自己完全失去信心的統治者，對自己沒有信心的統治者往往只能以強權治國。風吹草動，「匪諜」無所不在，左派的信仰者固然被整肅，不是信仰者也在杯弓蛇影中被誣陷、被監禁、被槍斃、被剝奪公民人權。「戒嚴」令在一九五零年頒佈，當初決定跟著國民黨撤退到海島的許多知識菁英，作夢也沒料到，他們會在「戒嚴」令下生活三十七年之久。在日本統治下期待回歸祖國的台灣人，作夢沒想到，從殖民解脫之後得到的並不是自由和尊嚴，而是另一種形式的高壓統治。

相信絕對化只信統治者價值觀

好幾代人，就在一種統治者所精密編織的價值結構裡成長。相信「黨」的正確，因此我們不習慣政治見解的分歧。相信國家的崇高，因此我們不允許任何人對「國家」這個概念有不同的認知。相信民族的神聖，因此我們不原諒任何對民族的不敬。相信道德的純粹和理想的必要，因此我們不容忍任何道德的混沌以及理想的墮落。而共產黨，就是這一切我們所相信的東西的反面；它是「邪惡」的、「恐怖」的、「腐敗」的、「欺騙」的、「罪不可赦」的。

我們所有的敘述都是大敘述：長城偉大，黃河壯麗，國家崇高，民族神聖，領袖英明，知識份子要以蒼生禍福為念，匹夫要為國家興亡負責，個人要為團體犧牲奮鬥，現在要為未來委曲求全。

大敘述的真實涵意其實是，把我們所有的相信「絕對」化，而價值觀一旦「絕對」化，便不允許分歧和偏離。任何分歧和偏離，不僅只被我們認為是不正確的，而且是不道德的。不正確還可以被原諒、被憐憫、

被改正，但是對於不道德，我們是憤怒的，義憤填膺的，可以排斥、唾棄，甚至贊成國家以暴力處置，還覺得自己純潔正義或悲壯。

「野火集」在今年要出二十週年紀念版，因此有重讀的機會。物換星移，展讀舊卷，赫然發現，「野火」裡沒有一個字一個句，不是在為「個人」吶喊：

法制、國家、社會、學校、家庭、榮譽、傳統——每一個堂皇的名字後面都是一個極其龐大而權威性極強的規範與制度，嚴肅地要求個人去接受、遵循。

可是，法制、社會、榮譽、傳統——之所以存在，難道不是為了那個微不足道但是會流血、會哭泣、會跌倒的「人」嗎？

同時，沒有一個字一個句不是在把責任，從國家和集體的肩膀上卸下來，放在「個人」的肩膀上：

不要以為你是大學教授，所以做研究比較重要；不要以為你是殺豬的，所以沒有人會聽你的話；也不要以為你是個學生，不夠資格管社會的事。你今天不生氣，不站出來說話，明天你——還有我、還有你我的下一代，就要成為沈默的犧牲者、受害人。

同時，沒有一個字一個句不是在偉人銅像林立的國度裡，試圖推翻「大敘述」，建立「小敘述」：

如果有了一筆錢，學校會先考慮在校門口鑄個偉人銅像，不會為孩子造廁所。究竟是見不得人的廁所重要呢？還是光潔體面的銅像重要？你告訴我。

「野火」書出，一九八五年的台灣為之燃燒，二十一天之內經過二

十四次印刷。我像一個不小心打開閘門的人，目睹一股巨流傾瀉直下，衝出高築的大壩，奔向遼闊原野。滾滾洪水一旦離開大壩的圍堵，奔向遼闊，首先分岔出萬千支流，然後喧囂奔騰變成小溪潺潺，或者靜水流深。

「野火」之後，很多人反抗過努力過，游擊隊似的「黨外」演變成正式的反對黨，而反對黨又驚天動地地蛻變為執政黨；「野火」之前，更多人反抗過努力過，從日據時代抵制殖民的賴和、楊逵，到後來拒絕屈服強權的雷震、殷海光、柏楊、李敖、陳映真。是在二十年後的今天，對台灣人的反抗和努力我有了新的體會：就為了打破價值的絕對化，就為了把大敘述打碎，讓小敘述出現，看起來這麼「小」的目標，我們花了好幾代人的光陰。

是因為不再相信價值的絕對，是因為無數各自分歧的小敘述取代了統一口徑的大敘述，台灣人平和了，他可以自然地接待高行健而不誇張過度，可以平靜地欣賞「紅燈記」的舞美、唱腔、身段而不激烈。可是他其實並沒有忘記過去的日子。

如果你問我這一個台灣人，我們用六十年的時間學到了什麼，我會說，我們學到：萬千支流，小溪潺潺，得來不易。

◎敘述的多版本

那天晚上，有三千人去看「紅燈記」，也有很多人基於政治的立場，是不願去、不屑去的。去看了戲的人，有的只在乎戲劇的純粹美學表現，有的人，譬如我父親，被民族情感感動得涕泗滂沱。有的人，譬如我母親，國共內戰所撕開的傷口在六十年後都還淌著血。有的人，譬如方伯

伯，心裡烙著忠奸分明的意識，根本無法接受政治的翻天覆地、時代的黑白顛倒。

每一個人有自己版本的小敘述，和其他人不同，但是每個人都知道一個遊戲規則：他必須容忍別人的敘述，如果他希望自己的敘述被容忍。

教育部長，在公文上請演員保留原有的戲劇台詞，然後簽了字。

連戰訪問大陸，人們在桃園機場打了一架。之所以會鬧出流血衝突，一方面固然是民意代表無所不用其極地尋找方式出名——政客們早就學到，製造衝突往往是出名的捷徑。另一方面，台灣人分歧的小敘述在這種關鍵時刻被突顯出來：民主的時間還很短，很多傷口和痛楚，還沒有癒合；很多糾纏的道理，彼此還說不清楚。

對於有些人，歷史的切身認知是，日本人對台灣的統治比國民黨的統治還要文明些。日本總督再怎麼霸道，畢竟還受母體社會日本的法治所規範，而當時的日本是一個已經經過明治維新洗禮的現代化國家，潰散到台灣的國民黨卻正處在一個歷史的低谷——從戊戌變法、辛亥革命、軍閥割據、五四學潮、抗日戰爭、國共內戰，中國人連坐下來綁緊自己草鞋的機會都還沒有。被日本人統治了五十年的台灣人所第一眼看到的「祖國人」，是一個頗為不堪的形象。由於歷史的隔閡又對「祖國人」的不堪沒有什麼歷史的理解，沒有理解，就沒有同情或包容。

緊接而來的高壓統治，更令所有對「祖國」的期待破滅；一九四七年的二二八流血事件，有些人解釋為單純的「官逼民反」，處處發生，這些台灣人，從自己的幻滅和痛苦經驗出發，卻寧可認為，這是「中國人」對「台灣人」的壓迫。把國民黨的問題解釋為「中國人」的問題，

再將中國人和共產黨對等起來，很容易得出一個結論：中國人代表不文明，前現代，野蠻。

對於中國、日本，島內民眾各有所好，有一些人，日本人的侵略造成千萬中國人的家破人亡，是刻骨銘心的集體國族記憶，仇深似海。中國再怎麼落後都是自己的國家。國共兩黨再怎麼敵對，都不能和中日間未解的宿仇相比。

有一些人，深愛中華傳統和文化，寫書法，讀詩詞，研究老莊哲學，但是拒絕與中國這個國家組織認同。

另一些人，討厭中國這個國家組織，因此也想將中華文化一併摒除，拒絕說北京話，拒絕到大陸旅遊。

有一些人，懷抱極強的民族認同，盼望中國強大，至於用什麼方式強大，以什麼代價來獲得強大，都不在乎。在「大中國」的想像裡，台灣只是一個歷史的小小註腳。

另一些人，根本不把民族或國家看做一個有任何意義的單位。所有關於國家或民族的說詞，都是統治者拿來愚民的神話。他唯一在乎的是，哪一種國家組織——殖民也好，託管也好，佔領也好，黑人白人日本人，只要可以給他最大的個人自由和公民權利，都是他可以接受的國家管治者，反之就不是。

一道長長的光譜，從「深綠」變「淺綠」，從「淺綠」逐漸轉「淺藍」，再化為「深藍」。「深綠」是那堅持台灣獨立大敘述的人，「深藍」是那擁抱中國統一大敘述的人，在今天的台灣，都是少數；佔大多數的，卻是中間那一大段不能用顏色來定義，不信任任何「絕對化」的

價值觀的人。

這些台灣人，和世界上任和其他人一樣，渴望社會安定，經濟穩定，家庭幸福，個人受法律保障。但是因為他曾經經驗過殖民和專制統治，所以他對於國家民族等等上綱上限的崇高大敘述往往抱持一種懷疑和竊笑，卻極在乎言論和思想的自由，極在乎社會的公平正義以及對弱勢的照顧，極在乎國家機器不侵犯他的隱私和人權。

這樣的台灣人，每天的生活內涵是什麼？

◎民主不過是生活方式

首先，不管光譜上的哪一邊，台灣人從頭到尾就不曾覺得自己是中華人民共和國的一部份。受過日本統治的台灣人固然被歷史歸位為日本國民，一九四九年渡海到台灣的則是徹底的「民國人」，根深蒂固的自我認識是：中華民國代表正統中國，共產黨所建立的國，是一個「名不正、言不順」的歷史「意外」。要到一九九一年李登輝宣告「動員戡亂時期」終止，台灣算是正式承認了大陸政權是控制大陸的「政治實體」，也就是說，第一次試圖把中華人民共和國看做一個「平等」的存在。因為自覺是民國正統，所以台灣人從來不覺得自己要「脫離」中國大陸這個政權，因為他們從來就不曾屬於、從來就不曾效忠過那個政權。

以軍事「大國」姿態來看，「蕞爾小島」的台灣人這種認知或許是可被訕笑的，但是若宣稱希望瞭解台灣人，那麼台灣人這種深層的歷史情感和 psychological 結構，恐怕是任何瞭解的基礎第一課吧。

台灣人已經習慣生活在一個民主體制裡。民主體制落實在茶米油鹽的生活中，是這個意思：他的政府大樓，是開放的，門口沒有衛兵檢查

他的證件。他進出政府大樓，猶如進出一個購物商場。他去辦一個手續，申請一個文件，蓋幾個章，一路上通行無阻。拿了號碼就等，不會有人插隊。輪到他時，公務員不會給他臉色看或刁難他。辦好了事情，他還可以在政府大樓裡逛一下書店，喝一杯咖啡。咖啡和點心由智障的青年端來，政府規定每一個機關要聘足某一個比例的身心殘障者。坐在中庭喝咖啡時，可能剛好看見市長走過，他可以奔過去，當場要一個簽名。

民主體制落實在茶米油鹽生活

如果他在市政府辦事等得太久，或者公務員態度不好，四年後，他可能會把選票投給另一個市長候選人。

他要出國遊玩或進修，是一件極其簡單的事，不需要經過政府或機關單位的層層批准，他要出版一本書，沒有人要做事先的審查，寫作完成後直接進印刷廠，一個月就可以上市。他要找某些資訊，網路和書店，圖書館和各級檔案室，隨他去找。圖書館裡的書籍和資料，不需要經過任何特殊關係，都可以借用。政府的每一個單位的年度預算，公開在網上，讓他查詢。預算中，大至百億元的工程，小至電腦的台數，都一覽無遺。如果他堅持，他可以找到民意代表，請民意代表調查某一個機關某一筆錢每一毛錢的流動去向。如果發現錢的使用和預算所列不符合，官員會被處分。

他習慣看到官員在離職後三個月內搬離官邸或宿舍，撤去所有的秘書和汽車，取消所有的福利和特支。他習慣看到官員為政策錯誤而被彈劾或鞠躬下台。他習慣讀到報紙言論版對政府的抨擊，對領導人的詰問，對違法事件的揭露和追蹤。他習慣表達對政治人物的取笑和鄙視。如果

他是個大學教師，他習慣於校長和系主任都是教授們選舉產生，而不是和「上級長官」有什麼特別關係；有特別關係的反而可能落選。他習慣於開會，所有的決策都透過教授會議討論和辯論而做出。有時候，他甚至厭煩這民主的實踐，因為參與公共事務佔據太多的時間。

台灣習慣情況再壞用選票扭轉

他不怕警察，因為有法律保障了他的權利。他敢買房子，因為私有財產受憲法規範。他需要病床，可以不經過賄賂。他發言批評，可以不擔心被整肅。他的兒女參加考試，落榜了他不怨天尤人，因為他不必懷疑考試的舞弊或不公。捐血或捐錢，他可以捐或不捐，沒有人給他配額規定。

他按時繳稅，稅金被拿去救濟貧童或孤苦老人，他不反對。他習慣生活在一個財富分配相對平均的社會裡；走在街上看不見赤貧的乞丐，也很少看見頂級奢華的轎車。他習慣有很多很多的民間慈善組織，在災難發生的時候，大批義工出動，大批物資聚集，在政府到來之前，已經在苦痛的現場工作。

當然，我絕對可以舉出一籬筐的例子來證明台灣人「進化」的不完全：他的政客如何操弄民粹，他的政治領袖如何欺騙選民，他的政府官員如何顛預傲慢，他的民意代表如何粗劣不堪，他的貧富差距如何正在加大中……台灣人本來就還在現代化的半路上，走得跌跌撞撞。但是這條路的地基結構是清清楚楚的：台灣人已經習慣，情況再壞，總有下一輪的選舉；人民的眼睛是雪亮的，而選票在他手裡。

海峽兩岸，哪裡是統一和獨立的對決？哪裡是社會主義和資本主義

的相衝？哪裡是民族主義和分離主義的矛盾？對大部分的台灣人而言，其實是一個生活方式的選擇，極其具體，實實在在，一點不抽象。那麼，如果生活方式的選擇才是問題的關鍵核心所在，你跟他談「血濃於水」、「民族大義」、「國家大業」等等大敘述，是不是完全離了題？

◎不僅只是經濟而已

這個時候，再回頭去讀連戰和宋楚瑜在北京的演講，兩篇文章的深意就如清水中的白石，異常分明。

連戰是什麼？他是芝加哥大學政治學博士，是「西洋政治思想史」、「國際法」和「政治學」的教授。宋楚瑜是什麼？他有「國際關係」和「圖書資訊」的兩個碩士學位，又是喬治城大學政治學博士。兩個人都有國學的基礎，又熟悉西方的政治理論和民主實踐，但是在台灣一貫重視教育的環境裡，這樣的學識菁英不計其數，他們不算特出。而在台灣翻天覆地、競爭激烈的民主實驗裡，連戰被視為厚道有餘，能力不足，幾近「昏庸」的角色，宋楚瑜則每下愈況，被描述為極為負面的弄權「大內高手」。

政治，在民主的機器中，已經是一個無比複雜的計算操作。政治人物的形象包裝，利益結盟的輸贏估算，選民的結構分析，新聞議題的引爆和「消毒」，消息透露與否以及透露的時機推敲，效果的評估以及損害的控制……每一個動作、每一句話、每一個眼光，每一個出現或不出現，每一個「遺憾」或「抗議」，都經過沙盤推演。台灣的民主政治，在華人世界裡，可以說已經玩得「爐火純青」。或者說，玩得過頭，技術操作喧賓奪主，深刻的內涵反而被顛覆，使得「大說謊家」容易粉墨

上台而理想家出不了頭。

這兩個在台灣玩「輸」了的政治人物，放在大陸的政治環境中，品質反而折射出現。兩個人都引經據典而不費力，都學通中西而不勉強。面對鏡頭，都知道如何運用自己的語言，如何傳遞一種誠懇的眼神和態度。同時，兩篇演講都是細緻深思的作品，懂台灣政壇險惡的人，更能體會這兩篇文章之不易。

連戰在北大，就從自由主義談起。他談蔡元培「循思想自由的原則，取兼容並包之意」；他談台灣大學「爭自由、為民主、保國家」的校風；他指涉杜威的實用主義，「以漸進、逐步的、改良的方式，來面對所有的社會的、國家的問題」；他提出三民主義和社會主義的分岔，又問，「我們要選擇的到底是哪一條路？」他介紹了台灣的經濟發展，可是不忘記說，台灣的成就來自於經濟發展之後開展出來的「政治民主化的工作」。在祝福大陸的經濟成果同時，他緊接著讚美大陸基層的民主選舉制度，甚至於具體地提到中國「憲法」裡頭對於財產作為基本人權的事實。更明確地，他指出，「整個的政治改革……在大陸還有相當的空間來發展。」

連宋演講在對的時地說對的話

宋楚瑜的演講策略，在提出兩件事：一是釐清「台灣意識」不等於台獨，一是，台灣最重要的成就不在於「富」，而在於「均富」。「蔣經國先生在執政台灣十六年當中，台灣每一個國民所得從四八二美金成長到五八二九美金，成長了十一倍。但最高所得的家庭五分之一和最低的五分之一，當中的差距一直維持在四-五倍以下的水準。」

連戰會不知道大陸官方對自由主義的態度嗎？他會不清楚目前極其嚴重的拆遷和土地剝削問題嗎？宋楚瑜會不知道在「和平崛起」的後面所隱藏的巨大的貧富不均？顯然都明白，而且，都說出來了。這需要勇氣，需要智慧，也需要承擔。

如果兩人的大陸言行一不小心得罪了北京掌權者，所有的苦心都白費了。可是，如果只是一味地討好北京，不單會招來民進黨的趁機撻伐，也會帶來歷史的審判。連戰選擇談自由主義，宋楚瑜選擇談均富，自由民主和均富，恰恰是台灣人最在乎、最重要、最要保護、最不能動搖不能放棄的兩個核心價值。對於生活在大陸的有思想的人們而言，也恰恰是他們最願意為之奮鬥、為之努力不懈的目標。

如果只談民族感情和國家富強這樣的「大敘述」而這兩個核心「小敘述」不在連宋的演講稿中，我會覺得，這兩人愧對歷史。

幸好，他們說了。在對的時刻，在對的地方。

西元二〇〇五年 / 五月廿四日 / 香港

http://www.methodfirst.cn/cl_in.html?id=17

本文录自林达《西班牙旅行笔记》三联书店 2007 年。此处有编辑和删节。

西班牙启动政治改革 (原题为《殉难谷的十字架》)

佛朗哥死了

西班牙内战纪念碑是殉难谷的一个教堂，门楣上唯一的雕塑，是西班牙母亲悲恸万分地俯身怀抱一个西班牙的儿子。在这个教堂建成的时候，虽然它最重要的位置，是安放了右翼英雄、长枪党创始人何塞·安东尼奥。可是，同时隆重安葬的那四万个棺木，安息的不仅仅是佛朗哥一方的“人民英雄”，而是西班牙内战双方的殉难者。设计的立意，是强调内战的悲剧本质的，是在表达，双方都是牺牲者。

建筑设计师和艺术家们，非常出色地用他们的艺术手法，表现了这个纪念建筑的立意。可以想象，如此重大的一个给内战“定调子”的作品，哪怕最初是建筑师们提出的设想，也必须经过佛朗哥的同意。而这样的内战纪念理念，能够在 1939 年的西班牙被确立下来，使我们不能不看到这个民族根深蒂固的宗教文化在起作用。原罪的概念、人需要被救赎的概念深植在西班牙人的心中。一种天生的悲剧感，从来没有离开他们。这是他们在枪声刚刚停息的战场望出去，那遥远地平线上升起来的民族和解、重新出发的一线希望。

可是，政治中的佛朗哥又认为他必须用强权来稳固他的胜利。回到现实中，他的统治仍然有冷酷无情的一面，他要让自己相信，这样的统治，也是为了“上帝和西班牙”。内战后的西班牙错综复杂。愿念和现实在强烈冲突。这种冲突也悲剧性地发生在这个殉难谷的建造之中。这个工程使用囚犯为劳力，其中不乏大量的政治囚犯。他们是内战之后的殉难者。这就是真实的、矛盾重重的历史，绳结扣着绳结，缠绕在这个殉难谷。直到佛朗哥自己也入葬此地，西班牙的这个绳结，仍然没有解开。

佛朗哥死于 1975 年 11 月 20 日。那一年，巴斯克地区的冲突已经到了双方都难以忍受的地步。巴斯克的极端组织“埃塔”是在 1968 年成立的，当年就开了杀戒，此后越演越烈。而在政府一方，症结就在从内战后佛朗哥独裁政府一开始就建立专制思维，没有本质的转变。对佛朗哥来说，对独立运动的极端分子，不仅没有司法公正的必要，而且可以在这个“危险地区”肆意镇压和扩大报复的范围。结果，冲突越演越烈。

1975 年，政府中的右翼强硬派在巴斯克大肆镇压，人心惶惶。而极端分子的恐怖谋杀案也急剧上升。秋天，西班牙政府通过了一个反恐怖法，根据这个法

律，陆续判决了十一个巴斯克人死刑，等待处决。他们的罪名是涉案谋杀，也就是涉案参与恐怖活动。我们查了这个时期的各种资料，发现无论是当时或事后，论及这个案子时，几乎没有人关心这十一个人的谋杀罪案情，而是一致谴责这样的判决。

其根本原因，就是西班牙的司法制度在它的政治制度的影响下，和现代司法严重脱节，实在无法取信于民，也无法取信于国际社会，西班牙的司法还是封建社会的衙门。

这次的十一个死刑，基本上是所谓军事法庭判出来的。这十一个人里，有两个是怀孕妇女。既然没有独立司法，当然是政府操纵一切，被告没有应有的权利，法庭严重存在根据政府需要杀鸡儆猴的倾向。这样的审判和判决，在现代国际社会看来，简直是草菅人命。而在西班牙政府一方，又认为只要是“符合国家利益”，当然是政府说了算；对这样的犯罪分子还要谈什么被告权利，所谓审判本来就是一个形式。

于是，这一死刑案件引起国际社会极大关切。在外界压力下，1975年9月26日，佛朗哥亲自主持了一个内阁会议，讨论是不是要推迟执行死刑。同时，欧洲议会发表决议，呼吁西班牙政府宽恕这十一个人。第二天，两名怀孕妇女和四个男子免除了死刑，但是另外五个人的死刑，仍然在国际社会的一片抗议声中被执行。教皇的严厉谴责使得西班牙和梵蒂冈的关系又一次落入谷底。十几个国家撤回了他们派驻西班牙的大使，墨西哥提议把西班牙逐出联合国，欧洲委员会提出要中止和西班牙的贸易来往。

对佛朗哥政权来说，他们也肯定觉得很气愤。在佛朗哥眼中，国际社会的干预本来就是干涉内政。现在你们施加压力，我已经让步了，国际社会还不依不饶，难道要我把恐怖分子全部放掉，巴斯克分离成功你们才甘心，这不是存心要亡我西班牙吗？他们只是不能理解，这等政府操纵司法，说杀就杀说放就放的状态，在其他国家眼中，简直是中世纪司法。这才是分歧所在。这是现代社会和中世纪体制的分歧。

因此，在佛朗哥的最后岁月，所有的人都看到，西班牙的政治制度严重滞后，已经到了彻底转变的关键转折点。可是，只要佛朗哥还在，就是转不过去。

同时，巴斯克激进分子的行为，也在刺激佛朗哥们抱定唯有自己正确、一步也不能往后退的宗旨。新一轮的恶性循环开始了。四天后，10月1日，佛朗哥亲自在东方广场向民众发表讲话，坚称绝不改变。同一天，四个警察被一个新的恐怖活动组织枪杀。暴力活动，引发了右翼群众的反弹，出现了右翼群众的恐怖暴力活动。这种往群众层面蔓延的对抗，让人联想起四十年前第二共和初期的状况，非常令人担心。

据说，正是这次公开演讲，使佛朗哥受了凉。三个星期后，10月21日，西班牙政府宣布，领袖佛朗哥心脏病突发，健康状况迅速恶化。这一消息实际上却让所有人都暗暗松了一口气。在以后一个月的时间里，西班牙政府持续向外界公布佛朗哥的健康状况。人们在等待。在此期间，马德里股市指数明显上升。1975年11月20日，西班牙政府宣布领袖佛朗哥逝世。巴斯克和加泰罗尼亚地区，香槟酒立即销售一空。

三十九年前的同一天，1936年11月20日，长枪党创始人何塞·安东尼奥被共和国处决。他们在相隔整整三十九年的同一天死去。佛朗哥也被安葬在殉难谷的教堂。如今，他们在教堂的大厅两端相对长眠。他们所代表的一个西班牙时代，终于走过去了。

国王有了个新首相

几天后，西班牙举行国王胡安·卡洛斯一世加冕典礼，英国女王的丈夫爱丁堡大公、美国副总统、联邦德国的总统，都前往出席。所有的人都清楚，现代欧洲君主制是虚位君主，他只是国家的一个象征。具体操作应在国会和首相手里。西班牙也一样。可是在这个时刻，佛朗哥死去，他的原班人马丝毫不动，只有国王是一个新人。国际社会显然是寄希望于新国王能够推进西班牙转折。在加冕典礼上，红衣主教在弥撒上呼吁，要求胡安·卡洛斯一世成为“所有西班牙人的国王”。

西班牙又站在一个新的起点上。可是，巨大的张力和冲突仍在，一点不轻松。

新国王胡安·卡洛斯一世当然知道，在这个特殊时刻，自己有怎样的分量。戴上王冠这一刻，他还不到四十岁。在原来的统治集团里，他没有深厚脉络，极端君主派甚至认为他没有加冕资格，他的父亲唐·胡安还活着，王位本应属于他的父亲。同时，处于地下状态的左派政治力量，则喊出了口号：“不要专制国王！不要佛朗哥的国王！”呼吁全面大赦，释放政治犯。左派社会党人在大城市发动了要求大赦的民众集会。左右对立，新国王头上的王冠，能不能戴住，还是个问题。

幸运的是，新国王的父亲，流亡在葡萄牙的唐·胡安公开宣布，不反对儿子胡安·卡洛斯一世加冕西班牙国王。这等于宣布，他本人放弃古老的王位继承传统下应得的王位。这样，来自君主派一方的压力，随之消失。

西班牙虽说只有一个“运动”，但其中也有派系。实力最强的是原来长枪党的一拨。除了军队、警察和民卫队，还有十万长枪党人是可以携带枪支的。他们对佛朗哥主义忠心耿耿。国家权力的所有制度性工具，都在右翼手里，首相是佛朗哥一手挑选的那瓦罗。而新国王的一举一动，都会引起注意和反弹。

一个虚位君主，必须表现出恪守本分。可是，他又站在一个重要的历史关口。他似乎负有特殊的历史使命。国王也在实践中学习。为了巩固自己和军方的关

系，新国王曾在没有知会首相的情况下，会见了几位军界人士，立即引起首相那瓦罗的愤怒，宣称辞职。新国王只能屈尊请求首相收回辞呈。

佛朗哥死后的最初日子里，西班牙表现出对佛朗哥主义的继承和持续。首相那瓦罗在1976年2月11日，也就是所谓“2·12精神”两周年时讲话：“我将把佛朗哥事业继续下去。只要我还在，只要我的政治生命不停止，我就是佛朗哥事业的执行者。”在他的办公室里，挂着一幅巨大的佛朗哥像，而只有一幅很小的国王像。

在野反对派的反应，就是试图促进“民主突变”。反对党仍在地下，却组织了越来越广泛的示威和罢工。1973年，西班牙发生罢工九百三十一一起，1974年二千二百九十起，佛朗哥去世的1975年，是三千一百五十六起，而1976年，竟高达一万七千七百三十一一起罢工。因罢工而导致的人工损失，一年扩大了十倍。从1975年的一千四百万个工时，到1976年的一亿五千万个工时。佛朗哥死后半年，反对党不可能在这样的时机静观待变，他们当然打算和旧政权摊牌。尽管几乎所有西班牙人都希望和平的渐进改革，但是又有高达80%的人相信，旧执政者的傲慢和固执，使得任何改革都变得不可能。再次回到佛朗哥西班牙的老路上，这是大家都不愿意看到的。

1976年6月，八个月过去了，国王渐渐有了自己的定力。首相那瓦罗行走在按佛朗哥方针办的路上，也感觉难以为继，他提出了辞职。国王开始寻求那瓦罗的继任者。

新首相的人选，并不是国王一个人能做主的。旧体制尚在，能够进入这一高位的人，只能是原体制内的人。人选之一是佛拉加。佛拉加是佛朗哥旧部中被保守派视为最可靠的人，却又是很早就有改革意愿的人。他见多识广，有国际头脑，1966年一手促成新闻法，改善了西班牙形象。1973年，他从内务部长职位上被任命为驻美大使。佛朗哥死后他立即回国，就是等着被任命为新首相。

国王在谨慎等待，耐心地让国会酝酿新首相名单。名单从一份长长的单子，渐渐缩为只有短短的几个人，请国王从中选择。名单末尾，是一个大家都认为是陪衬的年轻人苏亚雷兹（Adolfo Suarez）。

苏亚雷兹是在佛朗哥体制内，从“运动”之青年组织开始一步步上来的。他小心翼翼地结识各路权势，一点点地开辟自己在“运动”内的晋升道路。1968年，三十多岁的苏亚雷兹，担任了塞哥维亚省长；1969年，由布兰哥推荐，任官方的西班牙电视台台长。他非常知道利用电视为政治人物化妆。

当时，未来新国王还是个无权无势的年轻人，人们把他当作佛朗哥的傀儡，公开嘲笑他。苏亚雷兹却很尽心地利用电视帮助未来国王建立形象。我想，年轻是他们悄悄成为朋友的一个原因。1969年，苏亚雷兹三十六岁，未来新国王才三十一岁。旧体制讲究论资排辈，老一辈不把他们放在眼里。特殊境遇下，他们很容易产生共鸣，建立属于年轻人的友谊。

苏亚雷兹很灵活，一向重视和军内首领搞好关系。那是典型的西班牙方式：一是利用职权，满足他们想上电视的虚荣心；二是逢年过节，年轻的电视台台长总不忘给将军的妻子们送上鲜花。

1975年，苏亚雷兹被任命为“运动”副秘书长，受命起草一个报告，分析未来军队的态度。他的结论是，军队能够接受温和的渐进改革。这给未来新国王留下了深刻印象。他是体制内的人，但具备新的意识、新的思维，而不是旧官僚。他年轻时在大学里学的是法律，是一个出色的法学家。

1976年夏天，新国王要决定谁来当首相。他明白，旧体制还没有改变，这个首相要带领西班牙走向民主改革，必须既能被旧体制接受，也懂得如何在各方游刃有余。同时，他还必须有能力和体制外反对派沟通。第一个条件，佛拉加可以；第二个条件，就只有苏亚雷兹了。因为苏亚雷兹年轻，在反对派眼睛里，他的手上没有血迹。

也许，最重要的一点是新国王了解苏亚雷兹的个性。作为一个年轻人，国王更相信只有年轻一代才可能轻装上阵，开出一番新气象。

1976年7月，苏亚雷兹被国王任命为新首相。

苏亚雷兹主导西班牙民主转型

四十出头的苏亚雷兹出任首相，体制内的保守派们没有感觉威胁。苏亚雷兹毕竟年轻，没有一呼百应的人气，也没有一言九鼎的势力；再则，把苏亚雷兹从小考察到大，他怎么也算是“自己的孩子”，是佛朗哥体系中的正统接班人。他这辈子就是在体制内生活过来的，是佛朗哥意识形态的看门人。在他们看来，这样的人不可靠，就找不到可靠的人了。

年轻或许是一个关键。苏亚雷兹是体制内最理解不改革没有出路的人。他也没有历史负担，能够以平常心看待政治反对派，看到他们抗议声音中的合理之处，能够以平等态度待之。他心里明白，西班牙的未来取决于制度改革，取决于民主转型。否则，西班牙就不会重归欧洲，不可能全面达到欧洲先进国家的水平。社会的公平、开明和自由得不到改善，历史上遗留下来的负担也难以摆脱。

可是，正因为苏亚雷兹生长在旧体制内，他也明白，只要一改革，就会惊动保守派。这些老人根子深、势力大，绝非等闲之辈。一旦他们感到不能接受，仍然有力量把他赶下去，一切就前功尽弃了。国王的支持并不能保证首相高枕无忧。了解苏亚雷兹改革意愿的人，很多都估计他的执政不会久长。大家认为，他的面前似乎只有两条路：在那瓦罗的老路上走，改一点，却不改变佛朗哥主义的根本；或者，就要和保守派摊牌。

苏亚雷兹的过人之处却在于，他不那么悲观。他相信一个新时代已经来临。

他相信，保守派也能接受温和改革。这一点，苏亚雷兹和国王有着共识和默契。能够坚信这一点，是构想计划和启动改革的关键。可是，旧体制保守派对温和改革能接受到什么程度，并非取决于抽象理论，而在很大程度上取决于改革运作的过程。也就是说，取决于首相苏亚雷兹具体怎么做。

苏亚雷兹的内阁成员，更多来自经济开明派，他们希望西班牙的政治经济制度，能够同欧洲先进的制度接轨。苏亚雷兹告诉他们，他将在旧体制内展开改革，策略的核心是“速度”。就是在反对声音出现之前，及时地推出改革方案，每一步都要走得比守旧派快，造成既成事实，再用事实证明，天没有塌下来。让顽固派永远在应付新的变化，接受已经被大众认可的事实。

苏亚雷兹对电视媒体的熟悉，帮了他的大忙。他在电视讲话里宣布，承认主权在民，承诺将举行政治改革的全民公投，一年以后，也就是1977年夏天举行大选。同时，他宣布了有限大赦，这一措施和姿态得到社会的广泛欢迎。唯一不满的是巴斯克地区。

苏亚雷兹和旧制度根本的分界点是，他当上首相推动改革的这一刻，就清楚知道，民主转型会葬送掉他赖以成长起来的旧体制，他个人会失去今天的权力。但是，他还是要做。

苏亚雷兹主导的西班牙民主转型，从一开始就是温和、居中的。第一步，是把政治反对派们带入旧体制的框架内，一起来展开民主改革的运作。而旧体制能不能容忍他这样做，能不能容得了这些“旧日敌人”。这就看苏亚雷兹具体怎么开展了。

社会党和共产党的合法化

佛朗哥是一个右翼政权，所以，苏亚雷兹面对的体制外反对派统统是左翼，主要是社会党（PSOE）和共产党（PCE）。他们被佛朗哥政权排斥在政治生活之外长达四十年。

社会党是西班牙左派历史最悠久的党，却在佛朗哥政权的镇压下销声匿迹几十年。七十年代重新浮出水面时几乎是全新一代，是个新政党了。1974年，担任总书记的冈萨雷斯（Felipe Gonzalez），年仅三十二岁。当时，他们声称自己的意识形态不变，可是它重新出现的形象，给大众的感觉是温和的。他们一派现代风格，冈萨雷斯在公开场合出现时以随意出名，经常敞着衬衣领子。民众感觉他开放和宽容，经验不足。可是，经验不足在转型期是政治家的一个优势：表明此人和历史恩怨没有瓜葛，有新一代的新起点。

苏亚雷兹开始广泛接触体制外的政治力量。他和社会党的冈萨雷斯多次会谈，双方都留下很好印象。在意识形态之外，政治人物互相之间的好恶，经常来自为人处世的态度风格。当他们开始接触时，冈萨雷斯已经大幅度地修正了传统社会党纲领。放弃了完全摧毁旧体制的革命意识。会谈中，冈萨雷斯认为，在现有政权

框架下，只要能达成自由选举的国会，就是一种民主突破了。他为首相的谦卑、虚怀若谷的风度所折服。两位年轻政治家的开明和共识，决定了社会党在民主改革过程中的合作姿态。尽管他们在政治上始终一个偏右一个偏左，却长久保持了友谊。这种不同政治派别领袖间的个人友谊，是西班牙民主转型的一个特点。

与此形成鲜明对比的是佛拉加。佛拉加是体制内愿意改革的老人，比冈萨雷斯整整大了二十岁。佛拉加和冈萨雷斯也有过接触，他一点儿不把这个社会党领袖看在眼里。他对冈萨雷斯直言不讳：“你要记住，我代表权力，而你什么也不是。”他还说，社会党的合法化，要花八年时间，而共产党则永远也休想。

而苏亚雷兹利用新的政治结社法律，比较顺利地使得社会党合法化，走上地面，参与政治活动。保守派也认可了社会党。佛拉加大概做梦也没想到，不过几年时间，社会党就会在大选中获胜，冈萨雷斯将出任首相。

内战记忆使得保守派，特别是军队将领，警告苏亚雷兹，绝不能允许共产党同样合法化。可是在佛朗哥去世之前，国王胡安·卡洛斯一世就有了让共产党也参与民主改革的想法。怎么能做到这一点，又不引起军内右翼反弹，是对苏亚雷兹最大的考验。

在保守派眼里，共产党是敌人，是一直没有停止颠覆政府的犯罪组织。西班牙共产党总书记，1960年以前是著名的女鼓动家“热情之花”，1960年以后是卡利约，他们都是内战期间的著名人物，是佛朗哥政权的死敌，也是右派眼睛里十恶不赦的罪犯。西班牙民众同样对共产党抱有疑虑，特别是对现任总书记卡利约。卡利约在内战期间负责马德里的共产党秘密保安工作，右派至今认为，他必须对在一个小村庄（Paracuellos del Jarama）屠杀模范监狱几千名囚犯的事件负责。

在论资排辈这一点上，西班牙共产党和原来的佛朗哥政权又是非常相像。在讲究斗争资历、组织严密的共产党内，只要内战一代还没有老去，党的领导就必然还是内战一代人。而共产党领导人如“热情之花”和卡利约，让人一看就想起内战和冲突。其实，西班牙共产党早在佛朗哥死前很多年就开始反思了。

西班牙共产党是自从内战结束就一直没有中断组织活动的唯一政党。尽管它处于地下状态，受到镇压，但它有严密的组织、明确的纲领，有一批具有献身精神的党员，它的活动小组甚至覆盖了角角落落的整个西班牙。佛朗哥死后，西班牙共产党迅速扩大，1975年将近两万，1976年则增加到十万。

共产党又是一个有国际联系的政党，内战时期接受来自苏联和第三共产国际的指示，在内战后领导人流亡国外期间，率先提出“民族和解”是自身更新的开始。1968年，苏联入侵捷克，西班牙共产党发表声明表示谴责，等于和苏联决裂。他们开始依靠自身，面对西班牙的大众，清理自己背负的历史负担，面向未来。它终于从天上落下来，重新脚踏实地。

拜会将军们两天之后，内阁讨论政治改革法。内阁里的四个军人阁员没有反对。几天后，内阁起草工会组织改革法案时，一位将军却表示强烈反对，他说，内战就是当年的工会组织胡作非为才打起来的，工会这一步不能放。苏亚雷兹认为，工会这一步非走不可。没有自由的工会组织，大众就没有参与政治的途径。僵持不下，苏亚雷兹以首相身份要求这位将军辞职。他周围的人担心，这一举动会引起军队反弹，导致政治改革法翻车。苏亚雷兹却根据自己对军队的了解，相信条件允许他在这一刻显示强硬。

这一冲突相当紧张，但是苏亚雷兹赢了。

佛朗哥去世不到一年，在他留下的政权体制内，西班牙的政治改革正式启动了。

西班牙民主转型并非一帆风顺

2007年11月1日

作者 刘波 23:46

《经济观察报》记者

在 20 世纪后期世界各地的民主化浪潮中，西班牙转型的发生时间较早，而且无论就政治还是经济意义而言，也属于转型最为成功的国家之一。为探讨西班牙民主转型的经验与教训，记者采访了西班牙国家远程教育大学政治系教授帕洛马·阿吉拉尔（Paloma Aguilar）博士，她就西班牙内战与民主转型等课题著有多本专著。在采访中，她多次使用“学习”这个词。阿吉拉尔曾在书中写道，所有的威权主义与极权主义经历都会给一个国家留下自相残杀的痛苦记忆，而她所谓的学习，或许就是学习如何消解这种记忆，学习一种民主体制下的思维方式与生活方式。

如果我们能从过去一千年间西班牙的经历得出什么结论的话，那就是千万不要小看这个地中海西岸上暖风吹拂的国家。它的历史就像一部大喜大悲交错的古希腊戏剧，有春风得意与纵酒欢歌，往往也继之以穷困潦倒、昏天黑日。然而，拉丁人天性的奔放与“唐吉珂德”式的激情与幻想，总能使这个国家在久经坎坷与困顿之后，迸发出人意表、不同凡俗的飞跃。

1975 年 11 月 20 日，欧洲大陆上继拿破仑之后最年轻的将官、右翼军人的“大元帅”，左翼分子和自由派的死敌佛朗哥将军，以 83 岁的高龄病故。“我只对上帝和历史负责”，这位在希特勒和墨索里尼武装支持下上台的军事独裁者，西欧最保守、最封闭国家的统治者，只留下这样一句严峻的警语。而一位西班牙左翼诗人则留下这样的评价：“西班牙史上最大的刽子手死了，地狱的烈火烧他，也不足解恨。”

但即便在这种仇恨的气氛里，这个国家也需要继续前行。五百年曾为人类开大航海时代先声、带来翻天覆地大变局的西班牙，是否还能给现代人类民主转型的历史带来一股新鲜的空气，这是世界各国关心的问题。

当年的英雄是意大利人哥伦布，而在此时登场的是年轻的西班牙国王胡安·卡洛斯一世，他是这场变革的关键性人物之一。这位波旁王朝的天潢贵胄，在没有了佛朗哥的掣肘之后，开始从幕后走上前台，着手在这个他的王国建立起君主立宪制。但当然，他并非决定一切的因素，民主变革需要这个国家的政党与民众发生转变。

当时，内战的阴影依然笼罩在西班牙的上空。军队中年迈的极右派分子坚持维护佛朗哥主义的传统，对国王透露的民主转型意愿深为不满。另一方面，对于一位原本就是由佛朗哥挑选出来的世袭君主，极左派的革命党人也决不愿给以信任。一场成功的转型，既需要摆脱军人干政，也需要节制激进的极左势力。

卡洛斯任命的第一位政府首脑是佛朗哥的旧臣纳瓦罗。但这名曾在西班牙内战中镇压共和派的佛朗哥分子，很快就因反对体制改革而在政治斗争中下台，卡洛斯则封他以侯爵之位以示安抚。面对中左翼反对党对前政权分子的强烈抵制，其他曾为佛朗哥效力的官员纷纷倒向改革。纳瓦罗的继任者苏亚雷斯即着手与反对派合作，并劝说议会予以配合，终结佛朗哥体制。

自此西班牙逐渐走上正轨。1977年西班牙共产党合法化，1978年规定君主立宪制的宪法投票通过，1981年2月23日，特赫罗中校政变失败，1982年和1986年，早已放弃暴力革命路线的西班牙社会主义工人党连续两届获得选举胜利。当然，这是一段艰难的过程。但西班牙这个30多年前国际社会的弃儿，现在已与西欧各个成熟的民主国家一般无二。旧日的黑暗在人们的记忆中远去，唯有2006年陆军中将阿古多呼吁军方干政事件，仍带有那个时代的阴影。不过，西班牙政府很快就软禁了这位将军，使之成为一段小小的插曲。

在20世纪后期世界各地的民主化浪潮中，西班牙转型的发生时间较早，而且无论就政治还是经济意义而言，也属于转型最为成功的国家之一。为探讨西班牙民主转型的经验与教训，本报记者采访了西班牙国家远程教育大学政治系教授帕洛马·阿吉拉尔（Paloma Aguilar）博士，她就西班牙内战与民主转型等课题著有多本专著。在采访中，她多次使用“学习”这个词。阿吉拉尔曾在书中写道，所有的威权主义与极权主义经历都会给一个国家留下自相残杀的痛苦记忆，而她所谓的学习，或许就是学习如何消解这种记忆，学习一种民主体制下的思维方式与生活方式。

悲观的期望

经济观察报：西班牙被认为是世界上民主转型最成功的国家之一。在你看来，西班牙的民主转型有何独特之处？

阿吉拉尔：我认为所有的转型案例都有一些共同的特征，也各有一些独特之处。我不认为西班牙的转型是多么的独一无二。在我看来，和其他的转型案例相比，人们一开始对于西班牙民主进程的期望要悲观得多。之所以如此，是因为西班牙历史上发生了许多国民对抗的事件。这也许解释了为什么转型进程最终的成功获得了人们的极大赞誉。

另外一个事实是，西班牙的转型是在极高烈度的政治暴力的背景下进行的。人们经常会忽略这一点，但要理解西班牙民主转型发生的方式和过程，这是一个非常重要的因素。这种暴力唤醒了人们对西班牙内战的回忆，也迫使各方以一种更

为温和的方式行事，因为他们担心内战的重演。这有助于解释为什么一方面右派接受了这个国家的民主化，另一方面左派也同意在他们的政治诉求上做一些让步。

如今，在把西班牙的转型与过去二十年间的其他转型案例进行比较时，有一个因素可能据认为是西班牙的独特之处，那就是在西班牙并没有建立类似“真相委员会”的组织，对于那些应为种种侵犯人权事件负责的人，也没有组织审判。也许原因在于，在西班牙民主转型发生的时候，国际刑事法还没有发展到后来那么完善的程度。事实上，在西班牙向民主转型时，没有任何其他国家曾经在转型中建立过“真相委员会”。另一方面，西班牙的公民社会并未要求那些侵犯人权的责任人抵偿罪行，这和阿根廷、智利等其他国家形成了鲜明对比。

我们还应当考虑到，佛朗哥独裁统治期间犯下的最严重的暴行集中在上世纪40年代，即在1936—1939年的西班牙内战之后，而一些最重要的国际人权公约都是在二战之后才通过的。这也有助于解释，为什么西班牙并未实施一些适用于转型期的司法措施。

30年代的教训

经济观察报：在内战之前，西班牙已经是一个民主共和国了。在你看来，当时西班牙民主制崩溃的原因是什么？为什么一个独裁体制得以建立起来？

阿吉拉尔：我认为“第二共和国”的崩溃的原因是，当时各个主要政治势力都热心于将它们自己的政治计划强加于人，而对支持新生的民主政权反倒不感什么兴趣。新生的民主制往往是非常脆弱的，需要这个国家的主要政治力量给予积极支持。但这样的事情并未在西班牙发生，甚至就一些对“第二共和国”的创立居功至伟的政党而言也是如此。

另一方面，上世纪30年代的气氛并不利于一个新生民主制的稳定，因为在当时的国际舞台上，意识形态极端化的趋向非常强烈。那是西班牙的第一次民主转型，如果当时能在一个更为有利的国际环境中进行，而不是夹在法西斯主义与共产主义交锋的战场上，也许“第二共和国”能有更长的寿命。

另一方面，导致这个更早的民主制覆亡最直接的原因是佛朗哥及其追随者发动的军事政变。如果没有发生政变，共和国即便有种种问题和缺陷，仍将会持续下去。如果能维持下去，或许西班牙人将会有更多的时间来学会如何在一个民主体制下生活。

经济观察报：我们从这样一段经历中能够获得什么教训？

阿吉拉尔：我们已经学到的一点就是，在任何政治转型过程中，保持民主制的稳定是头等大事。不论什么政党或政治派别，只要是愿意按照民主的游戏规则

行事，都应当接受彼此的一些东西，以维持政权的稳定。在常常处于极不稳定状态的转型期间，这是至关重要的事情。如要实现稳定，政治上的“锱铢必较”与“寸土不让”只会起到彻底的反作用。

经济观察报：你的意思是政党之间应当相互妥协，避免过度的冲突？

阿吉拉尔：是的。在一开始，应当由一些最有代表性的政治力量来协商制定新的游戏规则。一方不应想方设法地将自身的目标强加于人，因为民主固然是多数人的统治，但对少数人的尊重也是题中应有之义。民主是一种和平处理冲突的方式，这样的道理我们西班牙人是过了一段时间后才明白的。而在上世纪 30 年代，一些最主要的政党和社会力量对于政治有一种非常独断专行的理解。

由于这样的不宽容和不妥协，当时政治暴力的烈度很高。而且当时各个政党内部也是派别林立，其中的一些派别非常极端，完全算不上是民主力量。最终，包括天主教会在内的一些强大的社会与经济力量对于在西班牙建立民主制失去了兴趣，转而竭尽所能地破坏民主。

艰难的过程

经济观察报：从 1978 年到上世纪 80 年代中期，西班牙经历了一场平稳的民主转型，你如何解读这个过程？西班牙人这一次如何维持了内部团结，完成了一次非暴力的转型？

阿吉拉尔：正如我之前谈到的，那场转型远远算不上顺利。那是一段非常艰难的时期。当时的暴力活动既来自极左派，也来自极右派。从独裁体制下沿袭下来的警察体系，习惯了以暴力的方式对待问题，造成了许多死亡事件。当时还发生了几起政变图谋。为人们熟知的就是 1981 年特赫罗中校发动的政变，但除此之外还有几次流产的政变。军队中的一些人并不支持民主进程。极右派当时的行为也非常暴力，杀死了很多人；而属于极左翼的一些派别，尤其是巴斯克恐怖主义组织“埃塔”，在当时杀害的人要比在独裁统治下更多。

同时还需要考虑到的是，当时西班牙正在经历一场非常严重的经济危机。当时，1973 年的全球石油危机影响了整个西方世界。西班牙的危机尤为严重，因为为应对危机，本来需要痛下决心做出一些“快刀斩乱麻”的决策，但独裁政府却因担心失去民心而不愿这么做。因此当西班牙转型开始的时候，经济危机非常严重，物价飞速增长，失业率也大大提高了。这造成了很严重的社会动荡、游行示威和政治暴力。所以，正如我说过的，西班牙的转型远远算不上顺利，那是一个非常复杂、非常艰难的过程。

但之所以能取得最终的成功，是因为主要的政党都以非常负责任的方式行事。国王也发挥了重要的协调和安抚作用。西班牙公众也是以理性、聪明的方式行

事。当谈论西班牙的民主转型时，我们必须考虑所有这些因素。尽管最终的结果是很成功的，但其过程可决不是那么轻而易举的。

经济观察报：你如何评价国王在转型过程中扮演的角色？

阿吉拉尔：我想国王帮助不同力量同心协力，克服彼此之间的猜忌，这对于民主化进程中的谈判与妥协是非常有益的。即便在转型之前，他就已经开始扮演重要的角色了。早在佛朗哥去世之前，他已开始推动各派的政治接触。而且当然，在1981年的政变中，他发挥了扭转局势的关键作用。但毫无疑问，在一些事情上，有些人未免把他的作用理想化，甚至夸大其词了。但我确信无疑的是，他在西班牙的民主转型中扮演了一个重要而积极的角色。

经济观察报：你对佛朗哥怎么看？你认为佛朗哥的统治是一场彻头彻尾的灾难，还是说他也为西班牙做了一些好事情？

阿吉拉尔：我认为不论从政治还是社会角度而言，佛朗哥的独裁都是一场彻头彻尾的灾难，尤其是当你考虑到他当政期间发生的那些严重侵犯人权事件的时候。上世纪40年代和50年代初是他统治最严苛的时期。尽管西班牙在上世纪60年代获得了经济发展，但事实是，当时许多其他西欧国家也从这段经济繁荣的风潮中受益。我们还必须考虑到一点，如果西班牙当时实行的是民主制而非独裁制，那么它就可能在这一波普遍的经济繁荣中获得更大的好处。很显然，如果是民主制，经济发展应当可以带来远为平衡的社会效果。而实际发生的情况是，经济发展造成了许多贫富不均的状况，因为它对西班牙社会的不同领域产生了不同的影响。

让军人呆在军营

经济观察报：历史上发生过很多西班牙军方干预政治系统的事件。在你看来，在民主转型过程中，把军人隔绝在政治体系之外是至关重要的事情？

阿吉拉尔：是的，当然。民主转型最重要、最关键的因素之一就是要让军人老老实实地呆在兵营里，让文职人员在没有军方压力的情况下处理政治事务。

经济观察报：这在西班牙是怎么发生的？

阿吉拉尔：在民主转型之初确实存在着军方的压力。因此从那时开始，军方就得到了一些重要的保证和承诺。例如，1977年通过了一部大赦法令。这次大赦不仅涉及在押的反对派政治犯，而且涉及在独裁统治期间所有犯下侵犯人权事件的人员。因此，根据该法，任何警方或军方人士都不会因之前侵犯人权的行为而受到审判。

后来，尤其是在 1982 年上台的第一届工人社会党政府执政之下，西班牙开始采取了一些非常平稳、但又非常有效的改革措施。一方面，年老的军人——他们往往属于最为保守的派别——得到丰厚的养老金，从而接受了提前退休的安排。当时还需要在军队中创造一种截然不同的文化气氛，于是军事院校的教科书也开始改革了。在一些左派政党看来，这样的过程未免过于缓慢、过于温和。但就长期而言，它成功地实现了一个主要目标——在军队中清除佛朗哥主义的思维方式和心理气质，赢得军方对民主政体的支持。

最后，不同政党主政的历任民主政府都支持军队的现代化。这促使军人对自己的职业产生荣誉感，从而使他们与新的体制融洽相处。之前佛朗哥在军队建设上投的钱并不多。

经济观察报：佛朗哥在军队建设上投的钱并不多？

阿吉拉尔：是的。当时军队中对此怨声载道。军人拥有一些特权，在政治上也有一些地位。但就经济意义而言，佛朗哥的军队是非常老旧的。他统治期间对军队的投资非常少。

民主的挑战

经济观察报：你是否认为西班牙的民主转型也体现在其他方面，例如公民社会的培育和言论自由的促进？

阿吉拉尔：是的。这两方面通常都是任何民主转型的必备要素。在转型过程中，西班牙的公民社会得到强化，而且当然，人们也获得了政治自由与公民权利。

经济观察报：你如何评价公民社会在西班牙的发展状况？

阿吉拉尔：西班牙的公民社会现在要比过去更为丰富，更为多元化，更为强劲。但如果我们认为公民社会就是正式的社会组织的话——当然有些学者并不认同这个定义——那么并没有很多的西班牙人参与到这一类的组织中去。尤其是拿其他国家来比较时，就更是如此。例如，西班牙的社团参加水平和政党参加水平是非常低的。它的公民社会处于分裂和离散的状态。但尽管如此，西班牙人举行罢工或走上街头抗议的积极性很强。所以，虽然西班牙人参加正式社会组织的人数并不多，但这并不意味着西班牙人没有力量去游行示威，去支持或反对特定的政策。

经济观察报：你认为西班牙民主制现在的运行状况和英国、法国、德国等其他西欧民主国家一样好吗？

阿吉拉尔：从许多方面而言，西班牙的民主制和世界上许多其他民主国家不相上下。西班牙人参与公民组织的热情不是很高，这并不意味着我们国家的民主

表现比较差。不过，一些分析家也认为，在西班牙如要发动公民倡议等活动，所遭遇的体制性障碍会更多一些，因为和其他国家的宪法相比，西班牙宪法在这方面有更复杂的要求。

经济观察报：西班牙已经经历了一场良好的转型，在你看来这个国家在未来还面临着那些挑战？

阿吉拉尔：所有国家都有挑战，都有许多需要改进的重要方面。我认为，现在的一个当务之急也许是与地方和市政层面非常严重的腐败状况做斗争。

经济观察报：在政治和社会方面，除了腐败之外，你认为还有那些其他挑战需要大力应对？

阿吉拉尔：除了推动政治更加透明、负起更好的责任之外，我想强调的是，西班牙需要提高学校的教育成绩，尤其是中学教育。现在，如果和其他欧洲国家相比，西班牙的中学教育是非常差的。

我们还必须解决这个国家的主要政治问题之一，即巴斯克恐怖主义组织“埃塔”的存在。我们必须使西班牙社会各界达成某种共识，以结束这场暴力活动。此外我们还有一些其他的领土纠纷，我们应当学会以积极和建设性的方式来处理这些争议。我们最重要的挑战之一就是，必须要形成一个稳定的体系，以使大多数的领土诉求与社会诉求都能得到妥善而宽容的解决。

就社会意义上而言，像许多其他国家一样，西班牙也因严峻的贫富不均而产生许多问题。我们必须找到一些途径来改善社会上最贫困人口的处境。另一方面，大量移民、包括不少非法移民的涌入，在西班牙社会内部造成了严峻的紧张状况，而我们必须慢慢学会如何处理这样的问题，一方面要打击非法移民，另一方面又不要侵犯最基本的人权。在过去十年间，不论是合法还是非法的移民，都已在西班牙大大增多。因此另一个至关重要的挑战，就是在这些新人口涌入之后，找到继续维持一个福利国家体系的方法。

第五章

发展中世界向民主的过渡

对于非洲和亚洲的新兴国家乃至整个发展中地区来说，20世纪60年代早期是一个充满希望和乐观的(短暂)年代。但是如同我们在前几章中所看到的那样，到了60年代中后期，威权主义的大潮——大部分处于军人专政之下——就涤荡了早期那些充满希望而又制度薄弱的民主政体。军人政权不仅破坏了新生的民主制，而且还粗暴地践踏人权。到70年代中期，20个拉美国家中有17个处在了威权主义的统治之下，中东和撒哈拉以南非洲也一样。而如我们所见，大部分亚洲地区也自始至终是威权主义政权。威权主义取代民主制成为第三世界主要的政府和政治形式。

有两个重要的问题立即引起了我们的注意。第一个是，这段时期里，威权主义的大潮来势如此猛烈，以至于学者和政策制定者们都开始认为威权主义及其相伴随的统合主义(国家管制和控制利益集团)很可能是第三世界国家永久性的特征。民主的模式或范式现在已经为威权主义—统合主义的模式所取代。阿尔蒙德、李普赛特、罗斯托在十或二十年之前曾在其发展主义模式中提出考察发展中地区民主的前景，但此时许多分析家却几乎都要放弃了对这一前景的考察。正如预

计的那样,这种思想上的转变已经成了一个自我实现的预言:当学者们和其他一些人还在对民主的前景表示悲观,并认为威权一统合主义可能会是必然的和永久的时,威权主义已经变得更加普遍了。

这股新的威权主义大潮的第二个吸引人的特点在于它有一种模仿效应。新的威权主义政权试图去模仿早先成功的威权主义政权。在威权主义的保护下成功发展的例子或典范当然首推亚洲的各只虎,但也不乏其他可以效仿的例子。其中就有西班牙弗朗西斯科·佛朗哥大元帅领导的威权主义政权,这一政权在位时间很长,并且在20世纪60年代实现了年平均7%、8%的增长率。巴西的将军们领导的威权主义政权在其统治初期(1964—1973),至少也达到了与西班牙同等水平的增长。这些增长数字都相当令人瞩目,所以也值得其他政权去仿效,其他的威权政权或是那些准威权政权会去模仿它们的那套方法和体制。尤其是60年代和70年代早期的拉美,一连串的威权主义领导人及其财政部长络绎不绝地到西班牙向佛朗哥学习成功之道。这里的“成功”既指能长时期地当权(将近40年),又指这一政权能够实现奇迹般的经济增长速度(一度位居世界第二,仅次于日本)。其他非洲和中东的第三世界国家也有自己喜欢的威权主义模仿榜样。所以这里存在一种“传染效应”:威权主义还能够繁殖出更多的威权主义。

但是到了20世纪70年代晚期和80年代,威权主义的大坝崩塌了。“新一波”民主的浪潮席卷而来。^①这一波新的民主浪潮始自70年代中期的东南欧(希腊、葡萄牙,然后是西班牙这个早些年曾经是威权主义典范的国家),70年代晚期和80年代时影响到拉美,之后是几个亚洲国家和地区(菲律宾、韩国、台湾,最后是印度尼西亚和其他各国)。苏联帝国在1989—1991年期间的解体也使得民主得以在那些以前处于苏联控制之下的中、东欧国家中出现,随着时间的推移,俄罗斯和独联体(CIS)的成员国至少在某种程度上也开始了向民主的转化。随后民主在非洲也扎下了根,但是普遍来说,非洲的民主比较脆弱,而且没有能够建立起很好的制度。在很多非洲国家,民主和威权主义是交替当权的,或者也是相当不稳定地共存。即使是在那些可能算是最不适合

^① Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1991).

民主的中东和伊斯兰国家里,政治也越来越开放——尽管很难将它们归为羽翼丰满的民主体制——不过有四分之三的伊斯兰国家仍然处在威权统治之下。

这一章讨论的是第三世界目前已蔚为大观的向民主过渡的潮流。首先我们来看最先影响到早期威权主义大潮的那些危机;然后我们再对民主下个定义,以便清晰地确认我们所讨论的内容;接着,我们再分析向民主过渡的问题,以及这些新的民主政权目前仍存在的缺点乃至危机。我们还会讨论一下民主遇到的新挑战,以及美国在应付那些不稳定的、往往还只算是半民主的政权时所遇到的挑战。最后,我们对第三世界民主的未来进行评估。

威权主义体制面临的危机

在20世纪70年代初期,前面讨论到的大部分威权主义政权看起来坚实、稳固而又安全——如果接受那一时期著作中体现出来的逻辑,这些政权甚至可能永远如此。看看佛朗哥的西班牙、巴西的将军们、台湾的国民党、韩国的军人政权、菲律宾马科斯和印尼苏哈托的独裁统治、伊朗的巴列维国王、尼加拉瓜的索莫查政权、巴拉圭的阿尔弗雷多·斯托斯纳尔、希腊的上校们、葡萄牙的威权一统合主义政权,以及智利的奥古斯特·皮诺切特等。这些政权看起来没有一个会受到严重的威胁,所有这些威权主义政权似乎都很坚实、高效,并且注定会存在很长一段时间。然而就是在那个10年中,这些看似难以征服的政权却有一半被推翻了;而在接下去的10年里,所有剩下的——除了一个(苏哈托)以外——也都被撵下台了。

到底是怎么回事?为什么这些看似坚实、不可战胜且长期存在的威权主义政权这么快就被推翻了?照例,这与一系列相互联系的因素有关。

1. 低能和无效率。这些威权主义政权中大部分掌权后都自夸它们能够比它们所取而代之的(正常)选举出来的文官民主政权要更有效地推动国家的发展。但是若干年之后,由于没有能建立起来稳固的制度(这是发展中国家——无论民主的还是威权的——共同的特点),大部分威权主义政权被证明和它们的前任一样低能和无效率。
2. 腐败。将军们总是许诺在管理公共资金时要老实诚信。但是,一旦当

权,这些军人—威权统治者就像文官政治家们一样腐败了,甚至还会有过之而无不及。注意一下威亚尔达定律(Wiarda's law):如果第三世界众多商业交易中只有5%—7%的腐败,那么这是可以承受的,可以将其一笔勾销,或者将这笔损失算作是计算所得税时可以扣除的商业支出。但是如果腐败达到了25%—30%(这是许多独裁者所追求的),这就超过了大多数商业活动的利润率;反对派就会兴起,政权就会很快倒台。

3. 失去活力。许多威权主义政权持续了20、30甚至40年之久。但这已经大大超过了那些渴望变迁的民众的耐心和容忍度。记住杰斐逊的名言:每一代人,或者说每20到30年,政府就需要一次激进的改组。人们会感到厌倦,甚至厌烦,渴望新鲜事物的出现,这就是许多威权主义政权的经历。
4. 独裁者的日益老去。还有其他类似的问题也存在。假设你在三十多岁的时候执掌政权,那时正当壮年,精力充沛。但在位三四十年之后(比如佛朗哥、索莫查、伊朗国王、苏哈托、皮诺切特等),你已经有七十多岁了,劳累疲惫,已经习惯了自己的一套方式,而且还有可能是重病缠身。当意识到大限已近(看看古巴的菲德尔·卡斯特的例子),反对派乃至一般普通群众就有可能开始策划,甚至是大声疾呼要求变革。
5. 社会变迁。如果你已经在位三四十年了,而且已经成功地推动了经济的发展(就好像许多威权主义统治者做得那样),那么社会——往往还有政治上的——变迁就会随之而来。社会上识字率上升,教育水平提高,实现城市化,平均寿命增加,并且社会变得更加复杂。人们开始要求参与政治事务。同样,新的社会团体(商人、劳工组织、妇女、中产阶级、农民、原著民和种族集团等)出现并要求政治上的发言权——这也就是所谓的民主。

还记得(参见前面的一章)当韩国和台湾的威权主义政权面临着这种日益兴起的多元主义和社会变迁时,它们是以一种和平渐进的方式逐渐过渡到民主制的。但是大部分的威权主义统治者却试图通过镇压和更严重地践踏人权来压制这种日益兴起的挑战,结果是他们自己

最终被暴力推翻。

6. 反对派的复活。当意识到大限将近,同时又由于上面描述过的日益兴起的社会压力,以及独裁者的老去和衰弱,那些一度为威权主义所压制而蛰伏的反对团体及其领导人、市民社会联盟和政党就又开始新的活动,重新恢复了生气。威权主义政权的一个特点就是压制反对派,但是一旦旧有政权面临着垮台的边缘时,反对派就会复活并开始大声呼吁变革。
7. 退回到军营中去。往往一个军人政权,或者一个年纪越来越大的独裁者,一般都非常厌倦战争,他们常试图避免前面所指出的那种冲突,选择退位或是退回到军营中去。在官僚—军人政权中,军人们认为,如果继续掌权而又已经不再受到拥戴,那么反而会破坏团结、声望和军队的职业性,所以他们选择和平地退出政治舞台。在一人独裁的情况下(马科斯、苏哈托、索莫查和其他一些人),独裁者们可能会认为,此生已经足够,各方力量正在转而反对他,所以如果他在去世之前选择退位,然后在海外寻找一个安全的避难所,他还可以尽可能地带走更多财产以供享受。
8. 外部压力。大部分独裁者在其执政的初期,还没有人会关注他们的国内事务,并且因为他们控制住了共产主义分子(和其他一些人)而受到欢迎。但那都是在美国有线新闻网开始不间断地报道以前,在国际特赦组织(Amnesty International)和人权观察组织(Human Rights Watch)出现之前,在美国政府发动浩大的声势来支持民主和人权之前。苏联帝国在1989至1991年间解体,允许这些反共威权主义统治者继续掌权的主要理由不复存在,因为现在已经没有共产主义的威胁了。这些外部压力无疑是相当有影响力的,它把一些声名狼藉的威权主义统治者(马科斯、苏哈托、伊朗国王、索莫查、皮诺切特和海地的杜瓦利埃)赶下了台。
9. 时代的变化。这一概括的解释包含了其他各点中的某些要素。20世纪50、60和70年代这段时间人们尚能为威权主义的存在找到合法性,可以说这是出于维持秩序、稳定和反共的考虑,也可以说是欠发达国家自身需要一个强有力的领导人。但是到了80、90年代和今天,人

们就不能再拿这些当借口了。时代已经改变了,人们的意识也改变了,所以威权主义及其对人权的肆意践踏不可能再具有合法性。

这样我们就得出了9个理由来解释为什么20世纪70和80年代时,威权主义会开始向民主屈服。那些看起来曾经是那么稳固、强硬的威权主义政权开始纷纷垮台。而且,大部分威权主义政权是和平倒台的,很少几个是被暴力革命推翻的。因而现在,我们算是站在了重要的民主“第三波”(民主的前两波分别发生在第一次世界大战和第二次世界大战之后)的潮头浪尖上。

民主的定义

在西方,尤其在美国,我们往往完全从制度和程序上定义民主。约瑟夫·熊彼特(Joseph Schumpeter)教授在其早期的表述中,对民主有一个经典的定义。他将民主定义为一套制度,其中“为了达成某项政治决策,个人可以通过争取民众的选票来获得决定权”^①。同样,哈佛大学的塞缪尔·亨廷顿教授也重复了熊彼特的看法,但他更看重竞争性的选举,认为这是民主的本质。耶鲁大学政治学家罗伯特·达尔(Robert Dahl)在民主问题上著述颇多,至少在美国,尚无人能出其右,他详细阐述了民主的定义,但仍只是单纯地强调民主的程序和制度特点:(1)举行自由、公平的定期选举,进行有组织的争论;(2)几乎所有的成年人都有选举权和被选举权;(3)民众有出版、集会、言论、请愿和结社的权利。在后来的表述中,达尔教授在某些方面扩充了民主的定义,但重点仍是在制度上。^②

我们大部分人对这一定义都不会有太多的异议。我们都认为需要有自由、公平和定期的选举,需要建立法律和宪法规则,需要分权和一套相互制衡的体制,需要保障基本的人权、公民权和政治权。如果没有这些基本的制度和程序上的权利,我们所谓的民主就不可能实现。

但是现在让我们看更加复杂的情况。

1. 许多欧洲人(这种情绪在第三世界大部分地区也存在)既信仰前面所

^① Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper, 1947).

^② Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989).

详细阐述的那种政治和制度民主,也信仰社会和经济民主(福利国家)。美国人往往相信在政策制定过程和国会讨论中就能实现社会和经济福利,但是欧洲人认为,教育、住房、卫生健康和社会福利这些基本的权利对于民主来说完全与选举以及政治和公民权一样重要。

2. 很长一段时间里,苏联和其他共产主义国家(自称为“人民民主”的国家)都认为西方的政治权利是骗人的把戏,真正有意义的是人民(实际上是政府)对生产资料和控制(即经济民主)。当然,我们现在知道这也是徒有其表。但是,尽管苏联帝国解体了,其他的大部分马列主义政权也倒台了,但有时候这种情绪仍然存在——尤其是在广大欠发达世界里,它们仍寄希望于有一个“万灵的法则”能帮助它们一跃进入“发达国家”之列。
3. 许多分析家认为民主不仅仅是选举和几套制度,它还包括基于宽容、文明、尊重他人、平等主义、机会均等以及社会公平意识基础上的种种理念和行为。这种对民主的制度方面和基础层面的理念和行为的区分,能够帮助解释亚洲、拉美和其他地区民主的幻灭,稍后我们再作具体的讨论。因为,虽然这些地区的国家表面上建立了或者在法律上确立了民主的制度——定期选举、一部宪法、分权等——但它们并没有真正地将民主加以实践,或者说它们还没有一个民主的社会。因此,政治家们将民主区分为形式的民主(只有一套民主的制度)和自由的民主(切实推行民主和民主的理念)。
4. 民主在各地一定都是一样的吗?我们随后会详细讨论这个问题。这里我们只是简单地认为美国实行的是一种根基于英国传统和杰斐逊、麦迪逊遗产的民主形式;欧洲的民主则是另外一种形式,主要建立在议会活动的基础上。但是到了第三世界,我们会发现民主的形式更加多样:亚洲的“儒家”或者国家—官僚形式的民主,拉美“有机的”或称“统合主义”形式(统一的、集中的)的民主以及中东的伊斯兰式民主。但是这里仍有很多问题需要回答:比如,沙特阿拉伯的国王到沙漠里去与贝督因(Bedouin)部落及其领导人进行协商,这是民主呢,还是现代外表下的君主政体?换句话说,虽然我们愿意接受各种不同形式的民主,也认为民主在各国间的表现会有不同,但是我们仍然需要考虑

这样一个尖锐的问题,即哪些是各种形式的民主的共性,以及哪些是或者有多少文化的相对性。

案例和类型

当代向民主的过渡,或者说塞缪尔·亨廷顿教授所说的“第三波”最早发生于20世纪70年代中期的南欧。葡萄牙在1974年的春天发生了一场革命,推翻了安东尼奥·萨拉查(Antonio Salazar)的长期独裁统治;几个月后希腊肆意践踏人权的军人政权也被推翻;1975年11月西班牙的佛朗哥元帅在执政近40年后去世。在南欧的这三个例子中,这些威权主义政权被推翻或倒台后,都成功地实现了向民主的转化——尽管并不总是十分顺利。南欧,尤其是相对平稳而又和平的西班牙,成了向民主过渡的典范,并鼓舞其他地区——尤其是拉美和中、东欧——的民主化进程。

拉美是民主化或者说再民主化(之前它已经尝试过,但通常都不成功)的下一个地区。这次的民主化进程始自1978年的厄瓜多尔和多米尼加共和国,20世纪80年代早期影响到阿根廷和巴西这些较大的国家,80年代中后期几乎横扫了所有拉美国家。2000年墨西哥的反对派候选人当选,标志着这一国家向民主化的逐步迈进达到了顶峰。至此,20个拉美国家中有19个(除了古巴)都建立了民主制。这曾经是(现在也是)一个相当令人瞩目的转变,是世界各地最广泛的由威权主义向民主的过渡,尽管目前拉美的民主遇到了很大麻烦,许多这一地区的国家似乎建立的主要是形式民主而不是真正的自由民主——这我们稍后再作详细讨论。

再下来是20世纪80年代中后期亚洲的民主化。日本是一个特例,一方面因为它是一个发达国家;另一方面也因为它是美国占领后才逐渐开始民主化进程。80年代亚洲三个主要的民主化国家和地区是1986年的菲律宾、1987年的韩国和1988年的台湾。菲律宾是最有意思的,尤其是作为首例,由于它是所列国家和地区中最不发达的一个,人们曾经以为它的民主化进程会比其他国家晚。然而,当费迪南·马科斯的独裁统治结束了,一场基础广泛而又倾向于民主的民众运动兴起,并且美国和其他来自国际上的压力也支持建立民主制。就如我们所看到的那样,在韩国和台湾,群众运动兴起,社会出现

了激烈的变革,统治精英们也意识到体制需要变革,这一切导致了80年代威权主义的衰落和民主的兴起。1998年,随着独裁者苏哈托被驱逐,印尼也加入了民主的阵营,不过马来西亚和新加坡还继续着半威权主义的统治,中国也还维持着马列主义政权。

到1989—1991年东欧剧变时,民主已经成为了唯一的选择,是“市镇里唯一的游戏规则”,威权主义不再是一个具有合法性的选项了。对于中欧和东欧的转变,尽管这些基本上已经西方化并且至少是半发达的国家并非本书的重点,我们也应该说两句。首先,尽管这些国家也发生了类似拉美和亚洲的社会和经济变革,中东欧剧变的主要因素还在于苏联帝国的解体,这使得这些国家获得了自由,能够寻求自身独立自主的道路,而这条道路后来被证明也是民主的。第二,这些国家是欧洲的一部分,而且通常要比大部分发展中国家富裕,尽管在那些国家中人们仍然能够看到如第三世界一样糟糕的零星的贫困现象,还有一些国家——阿尔巴尼亚、摩尔多瓦、格鲁吉亚和乌克兰——像其他欠发达国家一样贫困。

第三,要是我们向东走,离西欧越远,离俄罗斯越近——同时也相应地从富裕到越来越贫困,从发达到越来越不发达——就会发现像白俄罗斯、米洛舍维奇统治下的塞尔维亚、乌克兰、中亚的大部分地区,甚至是俄罗斯本身这些国家都非常类似于我们所观察到的第三世界的情形:贫困、欠发达、高失业率、有限的社会变革、非常弱小的市民社会,因此威权主义就比较有吸引力,可以作为团结全社会的一种途径,而要求民主的压力则小得多。换句话说,在欧亚之间(欧洲和亚洲的边界)比较贫困的国家里观察到的情形与其他发展中地区并非完全不同。

全球没有经历过民主化大潮的两个地区是中东和撒哈拉以南非洲,其他大陆和地理或文化区域经历的那种民主开放以及向民主的转化在这里都没有发生。在所有中东国家中,只有以色列完完全全是民主的——这是一个特例,因为它是个碰巧坐落在非西方地区的彻头彻尾的西方国家。在剩下的那些伊斯兰人口占大多数的国家里,只有几个可以被看作至少部分是民主的。其中,土耳其是最民主的,它试图提高它的人权状况,通过改善民主极力争取成为欧盟的成员国,同时还担当着沟通东西方和欧亚两洲桥梁的角色。印尼的民主也尚处在萌芽阶段,但是它的政局却相当不稳定。其他各国中,阿尔及利

亚、突尼斯、约旦、科威特、伊朗和黎巴嫩也都举行选举，有半独立的立法机构，并且可能还具有民主的其他特点，但是无论从制度还是政治文化上对民主的定义来说，这些国家都还不能被称为是充分民主的。其他 80% 的中东国家甚至连微弱的或者部分的民主都谈不上。

令民主的支持者感到失望的另一个地方是撒哈拉以南非洲。这里，20 世纪 60 和 70 年代的威权主义和官僚—威权主义政权之后并没有建立起民主制，而是迎来了威权主义的复兴。在后威权主义时期往往会出现一个短暂的机会，这对民主来说是一个新的希望，但是这扇机遇之窗很快就被新的军人政权关上了。否则，威权主义也会沦为种族仇杀、内战冲突、血腥暴力、烧杀抢掠和法纪败坏——这又为新一轮的威权主义铺平了道路。不仅大部分撒哈拉以南非洲国家没有经历过持续稳定地向民主制的过渡，而且在大部分国家里也很难看到清晰的民主化趋势。

南非是一个民主国家，但就像以色列一样，它也是一个特例：是西方在非西方地区的一个主要前哨。并且今天，在南非非洲人国民大会(ANC)的领导下，南非表现出了一些令人担忧的要脱离民主阵营的征兆，包括有可能回复到一党制政府。其他可以被看作是部分民主的国家有马拉维、博茨瓦纳、马里、纳米比亚、尼日利亚、塞内加尔、坦桑尼亚和肯尼亚。其他少数几个国家进行过短暂而零星的民主尝试，但是都没有取得大的成功，或者没能长期维持下去。然而，就像在中东，大部分非洲国家——48 个国家中的 39 个——仍然是非民主国家。

冷战的终结意味着，西方国家的政府，主要是美国，不再有充分的理由支持那些独裁的反共政权。另外，一些非洲国家——尼日利亚、肯尼亚、贝宁、象牙海岸、塞内加尔、坦桑尼亚、博茨瓦纳、毛里求斯、加蓬和南非——都经历了长期广泛的社会经济变革，这就为民主提供了比较坚实的基础。许多国家里市民社会兴起，来自国际和国内的巨大压力都要求它们改善人权状况和实现民主化。然而，与这些有利趋势相反的是，整个大陆的犯罪和暴力日益猖獗，种族冲突、贫困和艾滋病仍得不到缓解，并且更为重要的是，在许多国家伊斯兰势力日渐兴起，它们都不是倾向于民主的。非洲的民主斗争远未结束。

让我们以各洲为基础来看这张“大图”，我们可以说拉美的大部分地区、亚洲、中东欧在过去的四分之一世纪里已经实现了民主化，而大部分中东和撒哈

拉以南非洲则没有。并且即使那些多少实现了民主的地区也只能说是实现了有限的、部分的或者不完整的民主，而非充分的民主（是选举上的民主而不是自由民主）。因此，在下一个十年里，可能目前这些部分民主的国家会实现充分的民主；可能目前的非民主国家最后会实现向民主的过渡；也可能完全相反，又都退回到威权主义的统治下；所有这些都将引起了人们的广泛关注。看来关键的试验场还在中国、中东和伊斯兰国家，以及撒哈拉以南非洲。

向民主过渡的原因

虽然在一些地区（拉美、亚洲、中东欧）民主制已经确立起来，虽然在其他一些地区（中国、中东、撒哈拉以南非洲）也开始能够感受到一些民主的气象，但弄清楚这些新的民主潮流的动力和起因还是非常重要的。这是一个在未来很容易被逆转的短暂趋势呢，还是一个日益壮大、稳固长久的趋势？通过对推动民主化的起因和动力的考察，我们或许可以预测出它可能持续多久，以及这股潮流到底是长期的还是暂时的。

社会经济变化

在大部分发展中国家，经济发展和制度化往往能够促生新的社会力量，这些新的社会力量就会对旧有的传统和封建形式构成挑战。事实上，许多发展中国家过去四十年里一直在悄无声息地发生着这些并不太剧烈的变化。这其中包括面向全球化和外部世界新的商业集团；既不是传统农民，也不是精英阶层的新的城市中产阶级；不再被看作是农奴的城市工会；不满于过去隶属状态的农民组织；种族和本土集团；妇女和其他一些人发起的新的社会运动；人权机构、社区团体和宗教联盟等各种市民社会组织。这些团体最终都开始要求变革传统结构，并要求在与其切身相关的决策制定中享有发言权。如我们所见，这些日益高涨的呼声在短期内可能会被压制，导致威权主义的兴起，但是随着这些团体的日益壮大，从长期来看，最终一定会走向民主化。

下面是亚洲、拉美和中东欧的基本情况：社会日益发生变化，最初遭遇到镇压，后来随着这些新集团的逐渐壮大，民主随之发展。因为社会变迁往往会导致更大程度的多元主义，所以，必须要有一个更加复杂、反应更灵敏而且适

立能力更强的政治体制与之相适应,而只有民主制才具备这一素质。威权主义和马列主义能够保证国内的和平(尽管是强制实现的)、秩序、稳定、纪律和强大的政府,所以在第三世界国家发展的早期阶段是可以接受的,甚至还是很有用的。然而,这两种政权所推动的发展引起的多元主义最终却破坏了这两种政权的存在基础,刺激了对民主的渴求。换句话说,第三世界国家最终会实现民主,因为这既是一种意识形态上的选择,或许更重要的还是,这也是对现代化需求做出的更加实用而有效的回应。但是如果说这只是一种实用的选择,而不是真心真意的对民主的向往,那么这是否意味着,未来其他方面的“实际条件”也会导致人们放弃民主而重新选择复兴威权主义呢?

对其他选择道路的质疑

到了20世纪80年代末,民主化的第三波已经达到了顶峰,民主的主要替代模式——威权主义和马列主义都受到了质疑。这使得民主成为唯一的解决方法。正是在这个意义上,也是在这一背景下,弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)写出了他著名的论文《历史的终结》——这并不是说所有的历史就真的就此终结了,而是说19世纪以来,民主、威权主义和马克思主义之间就一直存在着—场宏大的意识形态之争,而这三个宏大的思想和统治体制之间的竞争结束了,如今民主无疑取得了最后的胜利。^①或者说在十多年前就似乎已经取得胜利。

冷战的终结

冷战时期,美国的对外政策一直是支持威权主义政权的。韩国、菲律宾、印尼、伊朗、埃及、刚果、南非、巴西、墨西哥、智利、尼加拉瓜、萨尔瓦多、危地马拉以及其他许多政权都得到了美国的支持。这并不是说美国喜欢威权主义,大部分时候,如果民主政府能够有效而稳定,它还是更偏爱民主政府的。但是民主政府往往有这么一个特点,尤其是在第三世界,这些政府往往制度建设不完善,非但没有能够做到有效和稳定,反而充满了喧嚣、失序、混乱和分裂。

^① Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: The Free Press, 1992).

威权主义,尤其是我们前面几章中分析的那种长期执政(30到40年)的威权主义,似乎能够解决所有那些失序和不稳定的问题,而失序和不稳定是有利于共产主义和极左势力生长的土壤。此外,威权主义统治者往往比它们的民主对手还要反共——这是美国在冷战时期的当务之急,因为善良的民主人士对于共产主义者往往还能存有一丝宽容。所以如果在一个虽然经常肆意践踏人权,但却能牢牢地控制住共产主义分子的稳固的威权统治者,与一个甚至给予共产主义分子以自由的摇摇欲坠的民主政府之间进行选择的话,美国人几乎总是会选择“并不太坏”的坚定的威权主义统治者。^①

但是一旦苏联帝国解体和冷战结束后,这一逻辑——不管是否还有人支持——就不再有任何意义了。人们仍然可以在政治和意识形态层面反对共产主义和马列主义政权,而且这仍然是美国对外政策的主要问题,但是现阶段这种威胁已经不复存在了。随着苏联帝国的解体,这一曾经拥有众多卫星国和追随者的大帝国退出了历史舞台(现在,中、东欧的国家大部分都开启了民主化进程),而那三万枚苏联导弹攻击美国的威胁也急剧下降。谁还会在乎那少数几个仍然活跃在第三世界的共产主义分子和共产主义组织呢?

事实上,我们对此确实是比较关注的,我们不希望看到第三世界国家里出现许多共产主义政权(既是为它们考虑,也是为我们自己考虑),但是事实是,大部分残存下来的共产主义组织规模都非常小,前几十年盛行的游击队运动大部分也都销声匿迹了,并且有许多已经重组为政党,融入到了民主政治的进程中去了。但是这些组织对美国来说已经不再构成威胁,目前也不具有明显的危险性。由于不存在共产主义的严重威胁了,所以美国现在更偏爱民主政权而不再支持威权主义,认为这是第三世界长期稳定和好政府的保证。我们很快还将看到,当然确实也需要考虑,战争或者恐怖主义这些新的威胁会不会促使美国再次选择威权主义政权来对抗恐怖主义分子,就好像它们曾经被看作是抑制共产主义最好的卫士一样。巴基斯坦穆沙拉夫将军和埃及穆巴拉克领导下的威权主义政权都意味着,至少在某些国家,关于威权主义早期盛行的逻辑——有效地抑制敌人——仍然还是适用的。

^① Karl Meyer, "The Lesser Evil Doctrine," *The New Leader*, XLVI(October 14, 1963), 14.

全球化

全球化使得民主以各种途径得到传播。第一,通过全球化的传播渠道(广播、电视、录像机、电影、旅游和网络),越来越多的人开始要求摆脱束缚、享有民主制度下可以享有的自由和权利。第二,全球化下人们可以乘坐喷气式飞机进行旅行,这使得更多的人有更多机会了解外部世界,了解民主制的好处,并将这些看法带回到自己的祖国。第三,全球化往往能够推动当地的社会和经济发展,促进社会动员,加速现代化,增进多元主义,而所有这些对于民主来说即使不是必需的,也是非常有益的。第四,民主现在成为一种时尚,为全世界人民所渴求,相比起威权主义和马列主义这两种替代模式来,民主当仁不让也成为首选。而全球化则已成为这一转变的载体。第五,显然(参见前面的讨论)美国和它的盟国现在都更支持能够保护人权的民主制政权。全球化是一种手段,西方对民主的支持通过全球化而得以传达。

第六个原因稍有些复杂。不仅美国和国际组织,包括今天的世界银行、国际货币基金组织等国际借贷机构,比较偏爱民主;那些第三世界的商业团体、中产阶级和政府官员们也都偏爱民主。通过贸易、商业、对外资的需求、国际信贷这些全球化的力量,第三世界的这些群体得以与外部世界联系,这让它们清楚地看到,除非它们自己的政府在处理公共账目时保证诚实和透明,保护人权,为人民提供切实有效的计划和机会,并履行民主,否则所有这些贸易、投资和借贷不久都会被切断。在全球化下,每一个人都深知,如果一个国家违背了前面所列的各条准则,资本和投资就会在一夜之间完全逃离到世界上其他二百多个国家和政治实体中去,而这对于被遗弃的国家来说,将会造成非常严重的后果。所以发展中国家的这些国内组织本身就对政府施加巨大的压力——否则这些政府很有可能就会走上威权主义的道路——要求它们不要放弃民主、透明度和人权,因为否则的话,贷款和贸易的来源就会被切断。

军人退回到军营中

10 或 20 年前曾经迫使许多第三世界威权主义政权中的军人力量退出政坛的一系列原因,至今仍然能够阻止军人接近政坛。军人当政的时候被普遍指责为腐败无能、恶意践踏人权,以及没能推动经济获得发展。军人的专业性

往往也遭到了破坏,与其遭受更多的指责,这些自负的军人选择了灰溜溜地退回到军营中去。就像我们前面看到的那样,这些威权主义政权中没有一个是真正被日益兴起的群众运动所打败或推翻的,相反,它们在面对越来越多的羞辱时自动选择了退位。

在许多第三世界国家里出现了一种要求“强政府”的呼声,这在下一章中我们会有更加详细的讨论,但是没有人真正愿意再次看到落后、残忍的军人政权。大部分国家里军人自身也不希望重新上台,因为他们知道如果这么做一定会招来厌恶,他们自认为无法有效地掌管现代国家复杂的政治和经济复事务(现今大多数第三世界国家比 20 年前军人政权下台时已经发达得多了),而且单靠军事力量也无法解决各种全国性问题,如果他们再涉足政坛,他们一定会受到彻底的批评乃至更多的羞辱。此外,在国际层面上,所有的援助会被切断;投资也会枯竭,并且还会受到严厉的制裁,就像厄瓜多尔和巴拉圭的军人近来发动政变未遂后所遭遇到的那样。而且目前大部分第三世界国家的经济状况都不太景气,为什么那些军人愿意接过这个他们无力收拾的烂摊子,然后再给自己找来更大的羞辱呢?谁希望这样或者需要这样做吗?这些军人当然不会。换句话说,目前并没有什么动力能够驱使这些军事威权主义政权重新掌权,如果他们真的这样做了,那只会招来更大的麻烦。

精英领导阶层

令人吃惊的是,在这里提到的几乎所有从威权主义过渡到民主统治的例子中,这一转变的初始动力都是来自精英而不是普通大众。民主化的实现主要是由上层推动的,而不是底层群众。确实,在很多情况下都存在着人民运动、市民社会组织、群众运动以及来自劳工组织、农民集团和其他大众组织施加的压力;也确实,发起这一转变的精英对他们在全球和本国观察到的那种日益兴起的社会变化做出了回应。然而,却是这些精英们——商人、政府官员、银行家和中产阶级——识实务地发起并领导了一系列能够实现民主的变革。

这看起来多少与我们的认知有些不符,因为在我们看来,精英通常都是变革的阻挠者,而下层群众才是支持变革的。但是不要忘了,这些精英都是些希望保留权力的实用主义者,他们实践了一句古老的法国谚语:如果想要保存

某样东西,你就得让它改变一些。在这种情况下,正是这些精英们看到了威权主义的大限已近,他们认识到民主是未来的潮流,并推断出最好是由他们自己而不是别人来领导这场变革。换句话说,在精英们看来,与其被要求民主化的力量从下面推翻,不如他们自己来控制这一进程。当然这需要他们做出些让步,但他们明白让步总比在一场大火中失去所有一切要好得多。

当然,在民主制下精英们很有可能会失去权力(穷人的选票数往往要比富人多),从长期来看这也是很有可能的。但是短期来看很令人吃惊的是,居然有那么多国家甚至在实现了民主化后,仍然由精英(记住,这里我们讨论的不仅是富人,还有政府、大学、军人和官僚机构中的精英)掌权。这些国家和地区包括菲律宾、印尼、韩国、台湾、巴西、智利、墨西哥和阿根廷——事实上是所有实现了向民主制过渡的第三世界。在所有这些国家里,精英们都认为适应变迁远比被推翻好得多,要领导民主化的进程,而不能在这一进程中被选举赶下台。但是,如果精英们讲求实用主义,并且在民主的问题上精于算计的话,这就引出了新的问题,即他们在道义上是否真的致力于民主制,如果不是,那么以后会不会同样出于实用主义的考虑,他们会舍弃民主而选择其他比较容易的解决方案呢? 这些问题在结论中我们还会涉及。

发展中国家民主制存在的问题

10年前,人们对民主及其在第三世界的发展前景都抱有非常乐观的态度。一大批威权主义政权都让位给民主制。民主在蓬勃地发展着,它曾经是“未来的潮流”。学者们争先讨论民主的可能性,政策制定者们则将民主看作其政策的要旨。

但是此后,对民主抱有的希望逐渐破灭。大部分第三世界的民主体制运行得都不是很好。民主失去了它往日的声望。它也没能履行曾经给出的承诺。在相当一部分国家里,民主不是被推翻就是陷入到严重的危机中。公众支持威权主义的情绪再次高涨。政策制定者们虽然继续在公开场合表示对民主充满信心,但私下里他们也担心他们的政策基础正在遭到削弱。这是怎么回事? 到底发生了什么?

公众支持的下降

在过去的二十年里,所有实现了向民主过渡的国家如今都遭遇到公众对民主支持的急剧下降。在20世纪90年代早期,支持将民主制作为政府体制(并不是问是否赞成当今总统的行事方式这样一个波动性比较大的问题)的比率达到了85%、90%,甚至95%——大概已经是可以达到的最高值。这在某种程度上反映了早期对近来变革的那种欣慰之情,同时也反映了民主制刚刚确立,人们对其尚抱有很大的期望。但是现在希望破灭了。大部分民主国家里民主的支持率已经下降到了60%—65%,相当一部分还降到了50%以下,少数几个甚至低于40%。可以肯定地说,当民主的支持率下降到50%以下,民主就陷入了严重的危机。厄瓜多尔和巴拉圭就是这种情况,所以它们最近发生政变或是政变未遂也绝非偶然,但是重要的大国巴西的民主支持率居然也在50%以下。

民主支持率的下降比较令人不安,而同样麻烦的是大部分政治学家认为的民主的基本制度的支持率也是陡转直下。这其中包括国会或者是议会、政党、劳工组织以及其他一些多元民主的基本制度。在大部分发展中国家里,对这些制度的支持只有10%—20%,有些时候甚至更低。很显然,人们对民主的这些基本制度机构并不抱多大信心。但是如果这些制度还能算是可行的正常的民主吗? 大概已经不是了吧。重要的是,同样的这些公众意见调查显示,对军事机构的支持要比对其他任何机构的支持高一些,达到了40%。这也就意味着没有哪项制度能够赢得大部分民众的支持——这对民主来说是非常令人不安的征兆;并且,在所有这些制度机构中,军队拥有的声望和合法性最高。如果人们支持民主的话,这又是一个令人不安的发展倾向。

虽然对民主及其制度机构的支持在下降,但对“强政府”的支持却在上升,在许多国家里达到了近50%，“强政府”是否就意味着威权主义呢? 这是否预示着又开始了新一轮的循环,不久威权主义政府又将是“新的一波”呢? 事实上,我们认为未必如此,但是这个问题确实需要仔细的考察。

首先,近来大部分对民主希望的幻灭是因为拉美、亚洲和非洲的民主体制都运行得不好。腐败、特惠、裙带主义和庇护关系盛行,这些使得民主的制度机构无力履行它们的主要职责。与其相关的是,民主没有能够像人们所期望

的那样尽快地推动社会和经济的改革和发展,你可以争辩说民主纯粹就是一个政治统治体制,它与社会经济的改善没有什么关系,但这一观点很难使那些大声疾呼改善生活条件的最贫困国家里的民众信服。

第三,尽管民意调查的结果相当令人沮丧,但是发展中国家里也没有人愿意再退回到残暴的军人独裁的旧时代中去。因为那将意味着镇压、残暴、没有人权和政治权利,会遭到国际社会的孤立和制裁(而这又会使情况更加恶化),并且还没有言论、出版、集会和组织社团的权利。换句话说,民主虽然看起来并不总是最好的,但与其他一些替代模式相比,它仍然是大部分人最佳的选择。

最后这点与前面几点都相关。那些显示出民众更偏爱“强政府”的民意调查可能具有误导性。除去民众表现出的偏好,再进行更深入的调查就会发现,发展中世界的民众真正需要的是一个有效的政府,而不仅仅是“强政府”或威权主义的政府。这指的是一个能够帮助穷人,兑现自己承诺的诚实而坦白的政府。换句话说,政府不仅要由民主选举出来的,奉行民主的一套制度,而且还要能有效地推行对民众切实有益的公众计划。

所有这些对民主都有很好的鼓舞作用。然而,我们仍需清楚地看到:(1)大部分发展中国家对民主的支持率在下降,有些甚至是急转直下;(2)民主在提供商品和服务的时候并不十分有效;(3)在许多发展中国家民主已经陷入了严重的危机;(4)有些人支持用威权主义来解决这些问题,秉持这一看法的人或许越来越多,但还没占到大多数。

对民主的推销过头了?

我们是不是对民主宣扬得过头也推广得过头了呢?它真的能解决所有的问题吗?它对所有国家都适合吗?

在1945—1990年的冷战时期,美国及其大部分盟友并不太关注一个国家是否民主,拥有民主当然是一件好事,但它也是一件奢侈品。那个时期主要的也是压倒一切的考虑是那个国家是否反共。

但是到了20世纪80年代另一种情绪开始增长,认为民主不仅道义上是好的,而且一个适当的民主政权是解决国际和国内问题的最佳途径,同时也能最好地服务于美国的对外政策目标。毕竟,民主政权之间往往不会发生战争,

民主制能很好地解决社会日益多元带来的问题,通常不会侵犯国民的人权,而且擅长选举出诚信而负责的政府。这些优点是政策制定者们很难抗拒的。那时,冷战已经结束了,威权主义存在的最后一条理由——稳定和反共——也不存在了。在这点上,早期支持民主的那些实用主义的理由现在让位于这一官方的正统看法:历史已经“终结”,民主现在是“唯一的游戏规则”。支持民主的这些辞令现在具有压倒性的影响,受到了共和、民主两党的共同鼓吹,几乎成为了普适的准则:有哪个政治家,或者就此而言有哪个美国人能反对民主呢?

很快又出现了两个问题。第一个是民主通常需要一个最低的社会、经济和制度基础。在那些识字率低、教育水平低下、经济不发达并且组织和制度(市民社会、政党、诚实而有效的官僚机构)缺乏的国家里,民主无法得到兴盛,甚至没有存活的机会。早期这些被看作是“前提条件”:除非一个国家达到了相当程度的社会现代化水平,实现了一定的经济发展和制度化,否则民主事实上是不可能存活的。今天我们几乎已经不再谈论民主的这些前提条件了,但是事实仍然是:那些社会经济和政治发展水平最低的国家几乎不可能建立起稳定的民主。基础还不仅仅是这些。事实上,一些学者还进一步地讨论说,人均收入在500美元以下的国家几乎不可能成为民主国家,而人均收入在500—2000美元之间的国家虽然有这个可能,但或许仍是不稳定的。

只有一个国家的人均收入达到了3000—4000美元,它才最有可能实现稳定、民主的发展。简言之,正如我们前面讨论的那样,社会经济发展和民主之间存在着很强的相关性,中等收入和高等收入的国家比那些较为贫穷的国家能更好地建立和巩固民主制。然而,我们不应该就此放弃在贫困国家实行民主的希望,但是应该认识到我们所能提供的帮助是有限的,而且在对未来的期望上应该更加现实一些。像海地、索马里、埃塞俄比亚、乌干达、阿尔巴尼亚、东帝汶和阿富汗这些贫困的国家就证实了,在世界上最贫困的地区很难,甚至是不可能建立起民主制的。

第二个问题是文化上的:一些国家和文化区域比其他国家和地区更适合于民主制。我们已经看到,民主制是起源于西方的。问题就在于:民主是否是普适的,它能不能在那些与西方的历史文化完全不同,而且没有经历过文艺复兴、启蒙运动和工业革命的国家里生根?答案是:能,但要面临一些困难。

自第二次世界大战以来,亚洲就已经建立了民主制,但是它通常表现出儒家文化、国家主义和家长制的形式。拉美的民主历史悠久,但却历经挫折,也反映出拉美的文化比美国要更加强调集中统一和组织性,更具统合主义色彩。可兰经和伊斯兰教法往往为威权主义统治提供了合法性,因此也难怪伊斯兰世界中没有一个充分的民主制国家。认识到这些以后,从现实出发,乔治·布什政府在提议将推动阿拉伯世界的民主化作为其反恐斗争的一部分时(不要忘了,民主的政权之间是不会发生战争的),它也是很谨慎地不去夸大实施民主的可能性,而只提出了诸如尽力放宽出版自由、加强地方政府和鼓励更大程度的公民参与等几个温和的为民主作准备的计划。^①最后,在撒哈拉以南非洲,由于殖民主义的影响,由于殖民列强对边界的人为分割,由于新的国家在民族整合上的困难,社会经济水平低下,以及制度薄弱等,民主在这一地区已经完全成了一个没有任何希望的梦想,并且没有哪届美国政府愿意投入那么多的资金、时间和资源来帮助它们建立民主。

59
3
存在这样一种趋势,尤其是在美国,人们往往将民主看作是解决所有问题的答案。从冷战时起,促进民主的发展就成为美国政策中的重中之重,甚至已经成为正统之道。我们当然应该尽力在我们力所能及的地方鼓励和建立民主,但是我們也需要现实一些:成功的民主主要依赖于(1)社会经济和制度发展的水平;(2)导致不同政治体制的各种文化因素,并不是所有的文化因素都适应民主。

薄弱的制度

民主不可能一夜之间成熟起来。它需要长时间的,几十年甚至是几代人的文化变迁和政治制度发展。让我们看看美国:它在1776年获得独立之前,13个殖民地就已经开始了长达一个半世纪的逐步的民主建设,并在地方、州和地区层面上加以实践,到1789年联邦宪法颁布时终于达到了顶峰。西欧的民主化进程也同样是缓慢和渐进的。因此,我们应该预计这些新兴的发展中地区也需要相当长的一段时间来建设民主制度。这一发展没有什么捷径可走。

^① Washington Post (August 21, 2002), A-1.

几乎所有的发展中国家都遇到这样的问题,它们不仅社会经济发展水平低下,而且制度薄弱——尤其是那些支撑民主的制度。立法机构薄弱,并且常常不能对总统权威过大形成有效的制约。法院和法院系统薄弱,缺乏独立于警察、军队和总统权力的地位。地方政府也很弱小,没有独立的税收和政策制定权。公共官僚机构往往很不称职,受到庇护关系、裙带主义和腐败的严重影响。总统和立法机构的工作人员能力低下,培训不足,缺乏经验。

社会往往不是多元化的,而是控制在一小部分精英群体,如政府官僚、宗教领袖、军官和商人的手中。工人、农民、土著民和妇女这类团体往往规模较小,组织不善。如我们前面看到的,政党也很弱小,缺乏广泛支持。市民社会、利益集团和社团生活往往都是不成熟的,组织得也不够好,无法反映其成员的意见。在社会的各个层面上到处都呈现出失序和制度的薄弱性,而这正是欠发达的标志。这不仅仅是大部分群体没有能够进入到政治体制中去,而且软弱的政府也缺乏相应的制度途径来将其政策贯彻到地方层面,因而无法对草根大众产生积极影响。所以即使有一个好心的民主政府当权,它也不可能做到政通令达,不可能有效地贯彻实施普通群众最切实际需要的各项计划。回想一下我们讨论过的公众对民主的支持下降,以及相应地转而支持“强政府”或者说“有效”的政府。但是如果一个国家缺乏各级层面上的制度建设,没有哪个政府——不论它是不是民主的——能够有效地贯彻其公共政策。

经济和社会问题

欠发达常常表现为一系列恶性循环。社会、经济和制度发展水平较低,这对民主的实现构成了障碍。但是如果没有一个运行良好的民主,想贯彻社会和经济发展的各项计划也是非常困难,甚至是不可能的。

可以想见,最贫困的国家所遇到的问题也最尖锐。所以我们往往会认为,一旦一个国家实现了某种突破,无论是实现了民主还是达到了最低的经济水平(大概是每人每年收入在2000—3000美元之间),问题就迎刃而解了。但是发展是一个持续不断的进程,总是存在着过去残留下来的问题或后遗症,以及未来新的挑战,即使是在高度发达的国家也一样。在大部分发展中国家里,文盲率依然很高,这是一个一直存在的问题。卫生保健也很有限,人的平均寿命很短,这些特点都阻碍了发展。贫困是广泛存在的,像艾滋病这样的疾

病侵吞了很多人的生命。虽然城市和现代化的部门开始有所变化,但国家(通常是农村地区)所有地区和大部分人口却仍深陷贫困之中。财富在富人和穷人之间的分配是极度不均等的,尽管各国之间还存在一些令人困惑的差异很难解释清楚。在世界主要的地理、文化区域中,拉美是世界上收入分配最不均等的地区,而亚洲的收入分配则最均等。毫无疑问,拉美这种极为不均的收入分配阻碍了发展,因为它使得 50%、60%、70%,甚至 80% 以上的人口无法充分地参与到国家的社会、经济和政治生活中去。

在过去三四十年对发展中进行了详细的考察之后,许多学者发现将全面广泛的“贫困的文化”与作为遗留存在的“个别的贫困现象”区别开来是非常有用的。贫困的文化可以定义为一种状态,其中欠发达广泛存在,文盲率较高(超过了 50%),70%—90% 的人口处在贫困之中。这是一种真正的贫困和欠发达。

与此相对照,相当一部分国家和地区(韩国、台湾、智利和墨西哥)在过去的几十年里共同努力,推动了国家的发展,成功地将贫困人口降低到了人口总数的 30%—40%。换句话说,曾经影响到了绝大部分人口的贫困的文化不再存在了,情况已经有所改善,大部分人“顺利抵达”了发达的现代世界,只有少数一些人落在了后头,个别的仍陷在贫困之中。这些个别的贫困现象仍需要想办法缓解和解决,但是这种个别的贫困现象(尽管与发达国家比,这些贫困仍然很严重)要比整个社会处在一种贫困文化中好得多了。个别的贫困现象还可以有办法解决,但广泛的贫困文化却似乎是无药可救。当一个国家度过了广泛的贫困文化阶段,达到了只有个别贫困现象的状态时,我们就可以说这个国家已经顺利地抵达了现代社会。

腐败、犯罪、法纪败坏和毒品贸易

许多发展中国家都苦于无法杜绝广泛存在的腐败、犯罪、法纪败坏和毒品贸易。这些活动调走大量本来可以用于发展急需的资金,无视法律和政府制度,破坏了公众的信心,引起了广泛的恐惧和疑虑,并吓跑了国内外的投资,没有了投资,任何一个国家都无力提高人民的生活水平,更不用说还造成了大量的生命和财产损失。

现在的问题是不仅仅存在一些小规模的犯罪和腐败,这或许在大部分社

会和文化中都存在。而且,犯罪和腐败的规模和程度都相当大,涉及社会生活的所有领域。在一些发展中国家,谋杀和犯罪率是美国治安最差的城市的好几倍;腐败几乎存在于所有的政府事务中;毒品已经成为最大宗的出口商品。

无论在那个国家,想要杜绝腐败大概都是不可能的,但是如果适当地加以控制,强调办事的透明度,做好防范措施,并颁布法律鼓励公众检举揭发,那么还是可以将腐败限制在能够应付的范围之内。但是如果腐败达到了一种相当高的程度,几乎影响到每一笔商业交易和每一项政府职能时,这个国家也就无法再运作下去:政府几近崩溃,投资枯竭,商业无法运作,因为利润率完全为腐败所抵消,而且国际借贷机构也不愿再提供资金。一些国家被称为盗贼统治的国家(kleptocracies,这里是按字面上来理解的),因为在所有的交易中,腐败达到了 90%,而谋求政治职位的唯一原因就是盗用国家财产,或者以权谋私。

这里我们需要做几个区分。很可能我们中大部分人都是反对各种形式的腐败,但是我们也需要现实一点。一个国家的腐败率如果只占到很少的 5%—7%,那么如前所示,这个国家或许还可以继续运作;如果腐败率达到了 35%—40%,那这个国家就已经陷入了深刻的危机中;盗贼统治的国家的腐败率达到了 90%(或者更高!),这简直是不可救药了。我们还需要将庇护关系和直接的腐败或者贿赂区分开来。如果没有一些合理而有限的庇护关系存在的话(回报朋友和支持者、为选民提供工作机会、为提供的服务付少量的费用),世界上大部分国家和政府(包括阿肯色州、路易斯安那州、芝加哥或者是华盛顿特区!)都将无法运作了。但如果这种庇护关系变成获得公共职位的唯一原因,或者整个政府机构都是任人唯亲,而不是将职位提供给那些真正为公共服务的人,那么问题就真的出现了。

外援的捐赠方或许应该能够容忍或者尝试着接受一些少量的腐败和庇护关系。就像巴西人说得那样,这些“贿赂”(或者叫 suborno, bakshish, coima, mordida, pot-de-vin, 取决于你在哪个国家)能够使世界更好地运转,使经常运转不灵的政府机器更好地运作。问题在于如何阻止陷入大规模和全社会范围的腐败,如何能够不沦为盗贼统治的国家。

在发展专家看来,解决这一问题的一个途径就是强调法治。因为除非捐赠者和投资者——更不要说一般公众了——树立了信心,相信契约可以兑

16 现,财产不会被盗窃,利润能够汇出,以及法庭和警察多少能够诚实地履行其职责,否则他们是不会投入资金的,而如果没有资金,这个国家也就没有任何指望了。

另一个策略就是坚持对大规模的政府企业实行私有化。因为在过去多年来,发展专家们已经了解到,在很大程度上,由于相关的激励机制,私人所有的企业要比大部分公共企业能够更加诚实有效地运行。同样重要的一个明显事实是,如果只是简单地缩减政府规模,也能够降低腐败的几率。这个逻辑就是:如果你降低公共部门受贿的机会,你因此就能够减少受贿。因此,我们应该明白,近来发展专家们对私有化的强调并不完全是因为意识形态上对私人资本主义的偏爱,此外他们也还认识到(1)私人部门往往要比公共部门更加清廉、更加有效率;(2)降低公共部门规模也能降低政府腐败。

还应该就法纪败坏和毒品贸易的问题说几句。大部分发展中国家的犯罪现在都在大量激增,甚至达到了空前的水平。大部分犯罪活动主要不是针对外国人以及他们的投资和政府机构,受害人主要还是这些国家中的普通民众。这是新近出现的现象,是近二十年的产物,因为过去的许多传统社会,尤其是那些处在严厉的威权政权统治下的社会,都称得上世界上最安全、最遵纪守法的地区了。充满暴力镜头的电视节目和电影,获得枪支和毒品的方便性,传统道德准则的败坏,穷人的铤而走险,以及贪婪的本性和逞强的大男子主义都助长了犯罪和暴力的发生概率。

犯罪,包括暴力犯罪(强奸、武装抢劫、谋杀、绑架)在有些国家里广泛存在,这让当地的民众都不敢轻易离开自己的家门,出门旅行也都带着配有武器的保镖,斥巨资购买装甲车,在自己的房子外安装安全栅栏、养狗和安置配有武器的门卫与邻居家隔离开来。这些国家犯罪活动之猖獗,已经达到了美国最差的街区的几倍水平,并且有越来越残忍、越来越无法控制和具有随意性的趋势。不用说这一日益严重的犯罪率对发展自然是非常不利的,它吓跑了许多发展中国家的投资者,也吓跑了中产阶级(是一种“人才外流”)。在撒哈拉以南非洲、拉丁美洲和东南亚,犯罪活动更是相当猖獗,这严重阻碍了发展,但在东亚(因为儒家的道德规范?)和穆斯林国家(因为严格的伊斯兰教法?),情况要好多了。

在许多国家,毒品贸易也是一个非常重要的问题,与犯罪率的上升有密切

关系。在某些国家(哥伦比亚、秘鲁、阿富汗和玻利维亚),毒品是主要的出口产品;从事这一出口大团伙里的毒品贩子们挟制法官,贿赂和杀害政府官员,控制了整个国家,并通过暴力和威胁破坏了社会的组织结构。有些大毒枭势力非常大,他们就像国王一样,凌驾于法律之上,并且他们会很慷慨地支付薪金,像恩惠政治家那样资助教会、卫生诊所和足球队,从而能够赢得当地人的爱戴。

并不仅仅只有这些贫穷的生产国受到毒品的毒害,像海地、多米尼加共和国、墨西哥和中美洲等国也都是从亚洲、中东和南美向美国运毒品的中转站;毒品贸易对于这些国家也同样带来了腐蚀性的影响。同时,“向毒品开战”的口号一直也没有成功,而且在美国和西欧的消费习惯不发生改变之前大概也不会取得成功。然而,虽然长期来看毒品贸易肯定是毁灭性和腐蚀性的,但短期内毒品生产确实毫无疑问地增加了生产国的国民生产总值,以及种植者的个人收入。

107

经济和社会问题

发展中国家面临的经济和社会问题,以及欠发达的恶性循环往往都是非常严重的,看起来几乎不可能有任何解决办法。当识字率还不到总人口的40%时,你能说真正拥有民主了吗?当大部分民众即使受过教育也只不过只相当于三年级水平时,你怎么能够在这样一个高科技的时代里促进发展?如果大部分人口都受到了疾病的困扰,精力被严重消耗,整天虚弱无力,并且平均预期寿命只有四十多岁时,人们怎么能通过辛苦工作而实现更好的生活呢?如果外援枯竭了,国外投资也相当少,而当地资本又因为不信任当地政府官员——通常具有更好的理由——而把钱都存到了纽约、瑞士和迈阿密的匿名私人账户中去,那么发展所需的资金从哪里来?在这种落后的教育水平下,发展所需的各种农学家、工程师、教师和技术人员又从何而来?如果政府部门大部分都是不诚实的,没能履行契约,提拔的都是些无能的三亲六故来担任公共职位,并且在大庭广众之下大肆偷窃,那么发展还能实现吗?

我们提出这些问题既表明发展存在着严重的困难,也再次强调了所有这些问题都是怎么相互关联在一起的。如果没有大规模(几代人的)的社会变迁,我们只能得到形式上的民主。如果最初没有实现大规模的经济发展和城

市化,社会变迁也不可能发生。除非政府诚实而有效,否则根本不可能实现经济的增长。除非真正实现了社会变迁和多元化,否则很难确保一个诚实和像样的政府,而这又回过头来需要经济的初步发展。

形成所有这些社会、经济和政治变化基础的是文化、价值观、心理,乃至宗教的变化(比如,从总体上消极被动、宿命论的文化转变为积极进取的,也更加愿意承担风险,并具有企业家精神的文化)。如果一个人习惯于相信只有上帝、宿命、运气、机遇或许还有抓阄才能帮助他获得成功,那么什么也不可能发生。但是如果一个人开始相信,他自己拥有主动权,能够自立,并且通过自己的努力完全可以赶上别人,而这些才真正能帮助他获得成功,那么可能就会有好事发生。但是在一个传统的、处处受到限制的社会中,受教育的机会又很少,人们怎样才能形成这些原则呢?怎样才能打破欠发达这一恶性循环呢?最先看重的是什么?是社会变迁吗?如何实现社会变迁?是经济发展吗?如何实现经济发展?是获得一个正派而又民主的政府吗?它可以由外部势力来策划(就像美国在海地、波斯尼亚和阿富汗做的那样,但没有取得成功),还是只能来自国内?是看重文化的转变吗?谁知道怎么实现文化的转变?尤其是在我们试图变革的国家不受损害的同时实现文化的转变。

对所有这些问题的回答是:你需要同时做所有这些事情,并且是在资源有限和资金不充足的情况下。这是一个令人望而生畏的艰巨任务,需要很多年甚至是几十年的努力。几乎没有人知道应该怎么做。在美国我们热衷于讨论“民族国家建构”(nation-building)——这个短语看起来很令人高兴、充满了乐观自信,但却几乎没有人知道如何才能实现它,美国国防部、美国国务院和美国国际开发署以及联合国当然也都不知道——尽管所有这些机构都致力于此。

发展和民主是极度困难的两项任务。仅凭“民族国家建构”这样一些简单而纯粹的词语是不可能完成任务的。整个进程远比此复杂。想要得到更多指导,请继续往下读。

传统观念

发展理论的假设之一是,一旦变迁启动了,那么所有的变迁就可以同时发生:社会经济实现了现代化,政治制度(主要是朝向民主制)、政治态度和政治

文化也发生了变化。对于某些国家和某些人来说,这毫无疑问是正确的;但是同样日益明显的是,仍然有滞后,转变的进程既不平衡又发生了脱节,在同一个国家,甚至同一个人身上表现出了传统和现代两种观念的并存。

在大部分关于发展中国家的著述中,一个假设就是认为在发展的影响下,传统观念会消失,人的看法会越来越现代。这些“传统的”观念包括对宗族和部落的忠诚,对某一地区的忠诚超过了对现代民族国家的忠诚,强调个人和庇护关系而不是非个人的制度忠诚,这就导致传统处事方式的持续存在。一旦现代化启动,所有这些传统行为被认为注定要进入到历史的垃圾堆中。这些假设认为:一旦个人主义和庇护关系消失,腐败也就不再会普及;一旦部落、种姓集团、庇护和保护关系网等不再存在,那么人们自然会将忠诚投向诸如政党、利益集团和政府这些“现代的”制度。

但是这还不能完全解决问题。首先,大部分发展中国家里的传统制度和行为仍然十分强大。第二,即使在面对广泛存在的现代化时,这些传统制度和行为也仍然继续存在着。第三,从传统观念向更加现代的观念的转变并不是普适的和必然的。相反,第四,大部分人永远都是以一种极其复杂的方式在传统观念和现代观念之间达成一种平衡,甚至他们自身也是如此。结果,第五,政治制度同样地也同时具有传统和现代的特点,其表现形式相当复杂,传统和现代之间往往很令人迷惑地重合在一起,而不是说从传统到现代之间就只存在着一条单向、必然的趋势。

一般认为,传统的观念妨碍和抑止了民主化的实现。但同时它也使人们将他们认为传统中有价值和值得保存的东西保存了下来。并且还让人们将西方现代化中他们认为不适应于他们社会和环境的那些方面过滤掉了。此外,正是通过这种传统和现代的并存和混合,变迁才能真正发生,而并不是说只有通过彻底放弃一套观念才能完全接受另一套。

以日本为例,显然它是世界上最有趣也是最现代的国家之一。日本的一个天赋就是它能够将西方有价值的东西拿过来,然后融合进它自己的价值观和制度体系,最后创造出一个甚至比西方更优越的产品来,同时还保存了它自己的国家认同和行为准则。其他具有深厚本土文化的国家,如中国、印度、伊朗、巴西、埃及和尼日利亚,也都试图这么做:在调整适应现代化(也是西方化!)的同时,保存自己文化和传统中那些被认为是有价值的东西。

我认为这种模式和思维方式更加健康,它完全不同于那种将所有国家看作是按照同样的步伐前进,最后必然地都全部迈向某个预先设定好的终点的观点,这个终点看起来还往往与西方国家极为相似。但是那些比较弱小的小国又该怎么办呢?它们的文化可能还不够强大,不足以滤除那些它们认为不能接受的西方方式,而且它们自己又无法自发地产生出本国的现代化。不幸也很令人不安的是,这些小国很有可能为发展进程所淹没,现代化可能会导致它们的不稳定,因为现代化一旦启动,它们既无法完全地或者成功地适应西方的那一套,也不能保留传统方式以继续维持稳定。但即使是在这些情况下,本地的行为准则也还是很强大的。

民主的不同涵义

民主对于不同的人有着不同的涵义,在不同的社会和文化中它所享有的优先程度也不同。在伊朗,民主就意味着“法律规则”,但这里指的是伊斯兰教法、由宗教领袖领导的政府、排斥妇女和广泛地践踏人权;我们没有人会认为这是我们所定义的民主。在古巴,民主意味着没有选举,一个人,也就是菲德尔·卡斯特罗的绝对统治,卡斯特罗被认为了解和代表了“普遍的意愿”;但是,尽管古巴在教育 and 卫生领域取得了一定的成就,我们也不能称其为民主。在很多发展中世界里,选举被作为民主的主要判断标准,但是往往选举中存在作弊,或者受到了非法的操纵,就像我们看到的那样,仅仅举行选举并不足以证明一个国家是民主的。乌拉圭人常常将民主定义为得到福利国家的社会和经济帮助,而巴西人则将互惠或者互相帮助看作是民主。所有这些似乎都不足以构成对民主的正确理解。

让我们再回到前面曾经讨论过的几个最基本的要素。首先,如果一个国家要想被称为是民主的,那么自由、定期的竞争性选举绝对是必要的。第二,民主的国家需要有出版、言论、集会、请愿和结社的自由。第三是关于政治文化方面的特点:在一个国家里人与人之间应该有一定程度的相互信任、尊重、宽容,应该能够平等地分配资源,并且社会应提倡人人平等。第四(存在一些关键的制度变量),一个被认为民主的国家应该有一套法律规则和某种限制绝对权力的制度制衡机制——尽管在形式上可以比较灵活。

这里存在一个困境。在大部分官方决策圈里,以及在美国的思想库和美

国的对外援助机构中,有一种观念深入人心,即认为民主就必须是像我们做的那样,具有美国风格,实行三权分立,教会和国家严格分离,军队完全服从于文官领导,地方政府强大而独立等等。但是对于大部分发展中国家来说,这些标准是不可能达到的,要不然就是它们的文化与我们的相当不同,以至于它们不可能在自己文化的基础上运行出我们的这一套来。与此相对的另一极端观念是文化相对主义:即认为不存在任何标准;只要它愿意,任何国家都可以称自己为“民主的”;并且我们必须接受亚洲、非洲、伊斯兰和拉美在没有任何共同标准的情况下对民主的各自完全不同的定义。但是这种看法同样是不可接受的,因为这就意味着民主是一个毫无意义的名词,每个人都搞各自的一套,却都自称为民主,这就产生了各种莫名其妙的民主概念。因此,我们需要继续强调这些前面归纳出的基本要素(选举、自由等),同时在这些民主制度实际运行时允许在各自不同的文化下有一定程度的灵活性。

这种方法就提供了一个中间立场,能够帮助摆脱这种困境。它坚决主张对民主有一个明确的定义,确定一套基本的准则:选举、自由、平等主义、法律规则和权力制衡。但同时,在民主体现为具体的制度时,又允许有一定的灵活性。这意味着一个国家既可以采用美国式的总统制,也可以采用欧洲式的议会制。也就是说拉美可以在一定程度上实行有机的统合主义和国家主义的结合(organic-corporatist-statism),这是它们历史的反映;而东亚也可以是集体主义和“儒家文化的”,政府和私人部门之间可以建立密切的联系。它还意味着非洲某地可以实行部落制,印度可以有种姓组织,而那里和其他地方的庇护关系网也可以扮演合法的政治角色。对于穆斯林和其他国家,它指的是宗教与政治或者政权的分离不是也不可能与西方完全一样;对于那些法国式的、政府部门和政策制定都是中央集权性质的国家,美国式的强大的地方政府可能就不一定合适了。

换句话说,我们在定义民主时,坚持某些普适的基本要素,但同时我们也允许不同的国家和文化区域在设计最适合自己的制度体系时可以有一定的偏差。在结论中我们将再回到这个问题。

错误的模式?

在过去的二十年里,我们一直是根据“向民主过渡”这一分析方法来理解

第三世界的。在经历了 20 世纪六七十年代的威权主义或者官僚威权主义之后,随着越来越多的国家在 80 和 90 年代开始向民主迈进,政策制定者和学术界都将新的焦点放在了向民主的过渡和民主的巩固上。

对于非常谨慎的专家来说,这种关注重点的转变是有益的。但是对于某些人和某些机构来说,这种向民主过渡的分析路径就变成一种正统的教条了。首先,不只是试图分析而是试图促进海外民主的生成,这就忽略了民主是一个长期、缓慢的进程,也忽略了其中的困难。第二,这一路径是单向的或者说是目的论的,它没有考虑到许多国家的这一转变进程有可能会停止、中断,甚至逆转。第三,这一分析路径呈现出一种普适性,它认为所有的国家都需要民主,或者就像需要贸易、稳定和经济发展一样需要民主,并将民主与这些放在同等重要的地位看待。第四,它忽略了前面指出的重要的文化差异的存在,而文化差异就使得不同的国家在实现民主的时候可以采用灵活而多样的路径和制度。

结果是,在解释当前对民主的幻灭、日益兴起的要求“强政府”的呼声,以及有几个国家里出现的有悖民主潮流的武力政变时,这一“向民主过渡”的分析路径就不那么有用了。更重要的是,它也不能够指明或者给出分类以帮助我们理解本书的一个主要论题:即许多发展中国家出现的民主与威权主义或者统合主义不规则地混合、重叠、交织在一起的情形,就像是一间没有盖完的房子。我们迫切需要术语或者一套分类方法来描述和分析这些不同的混合体系,而不是将它们视为正行进在某一虚构的普适的单向民主道路上。

在大部分发展中国家里,我们目前所拥有的还不是纯粹的或地道的民主形式。相反,我们拥有的是带有各种形容词的民主:受控制的民主、有限的民主、受管制的民主、有指导的民主,以及统合主义的民主或卢梭式的民主。此外,每一个地理或文化区域(东亚、东南亚、撒哈拉以南非洲、拉美和伊斯兰世界)似乎也都发展出了以它们自己文化为条件的民主形式:某地是一种有机的民主,另一地区可能就是官僚式的民主;某些地方是在强有力的领导之下,其他地方则可能部分反映了美国式的民主形式。然而我们还缺少一个框架来理解这些不同形式的民主,以及对这些民主的现实前景进行评估。在结论的部分,我们会试图去填补我们知识上的某些空白。

第三波的最后?

20 世纪 80 年代和 90 年代代表了全球民主化“第三波”的高潮。南欧、拉美的大部分、中东欧以及众多的东亚和东南亚国家在这一时期都实现了民主化。但是到今天为止,民主化的这一大潮似乎已经停止了,并且中东和撒哈拉以南非洲都没能建立起民主的坚实基础。在少数几个国家,民主化的潮流被逆转了;在其他大部分国家里则存在着相当程度上对民主希望的幻灭和对其支持的下降。

这是否意味着在过去二十年里横扫这么多国家的民主化大潮已经结束了呢?目前我们还不能确切地知道答案。现在既出现了一些令人气馁的征兆,又存在着让人更加乐观的趋势。但是由于全球化的实现,这个问题既影响到发展中国家也影响到我们所有的人,所以以后我们需要更加密切地关注这些趋势。

【刘青译 牛可校】

民主的价值观放之四海而皆准

阿玛蒂亚·森 (Amartya Sen)

1998年诺贝尔经济学奖获得者英国剑桥大学三一学院院长、哈佛大学退休教授

程晓农译

1997年夏天，一家日本的主要报纸请我就二十世纪中发生的最重要的事谈谈自己的看法。我发现这是个很少遇到的引人深思的问题，毕竟在过去的百年当中发生了那么多重大的历史事件。欧洲的帝国，特别是在十九世纪中居于支配性地位的英、法帝国，终于没入了历史。我们亲历了两次世界大战，看到法西斯主义和纳粹主义的兴起和衰亡。二十世纪目睹了共产主义的崛起，以及它的没落（如在前苏联阵营）或大幅度的变革（如在中国）。我们也注意到，西方世界的经济支配地位已被一种新的经济格局所取代，在这一新的经济格局中，日本、东亚和东南亚有着更大的影响力。虽然东亚和东南亚地区现在正面临一些金融和经济问题，但这并不会改变上述的世界经济格局过去几十年来的演变态势（若观察日本在世界经济格局中地位的变化，则其重要性的提升几可追溯至百年前）。过去的这一百年确实不乏重要的历史事件。

然而，若要在二十世纪里发生的诸多进步当中选择一项最重要的，那么，我会毫无困难地指出，那就是民主的兴盛。我这样讲，并无意否认其他同样具重要性的历史事件，但我想指出的是，到了遥远的将来，当人们回首这个世纪的历程时，他们就会发现，民主制度出现后被广泛地接纳为政府的组成方式，除此之外恐怕没有比这意义更重大的事了。

当然，民主的理念实源于两千多年前的古希腊，此后各国都尝试过零星的致力于民主化的努力，印度也是如此[1]。在古希腊，确实形成并认真地实施过民主的理念（尽管范围有限），而此后这一实验却瓦解了，被更专制、缺乏制衡的政权取而代之了；而那时在其他地方则尚未出现过其他任何形式的民主制度。

所以，我们所了解的民主制度是经过很长时期才出现的。民主制度作为一种有效的统治方式，它逐渐成长直至最终居于支配地位的过程是由一系列历史发展进程所组成的。这些事件包括1215年英国的大宪章的签署，十八世纪的法国大革命和美国革命，以及十九世纪在欧洲和北美选举权的扩大等等。然而，直到二十世纪，民主的理念才被确立为在任何国家都适用的“常规的”政府形式——无论在欧洲、美洲、还是亚洲或非洲皆然。

关于民主的思想是一种放之四海而皆准的理念，它是崭新的、典范式的二十世纪的产物。当年通过宪章运动强制性地限制英国君主权力的反叛者们，把民主完全视为单纯地为其本地需要服务的理念。相比之下，为美国独立而战的志士们和法国大革命中的革命者则作出了巨大的贡献，是他们帮助人类懂得了，必须把民主变成在人类社会里通行的制度。不过，他们在实践中提出的要求之重点，也仍然有相当的地域局限性，实际上限于北大西洋的两岸，而且是以该地区特殊的

经济、社会和政治历史为基础的。

在整个的十九世纪里，民主思想的理论家们觉得，议论一个国家或另一个国家是否“适合于民主制度”是十分自然的事情。直到二十世纪，这一看法才发生了变化，人们开始承认，这样提问题本身就是错误的：根本不需要去判定一个国家是否适合于民主制度，相反，每个国家都必然在民主化的过程中变成适应民主制度的社会。这一变化的确是个重大的变化，它把民主理念潜在的影响扩展到了历史和文化各不相同、富裕程度千差万别的数十亿人当中。

也正是在本世纪，人们最终接受了这样的理念，所谓的“成人的普选权”必须包括所有的成年人——不仅仅包括男性，而且也包括女性。今年一月我有幸会见了一位享有盛名的杰出女性、瑞士总统露丝·德雷福斯女士（Ruth Dreyfuss）。这次会见令我浮想连翩，仅仅在二十五年前，瑞士的妇女还没有选举权呢。我们终于在本世纪达成了这样的共识，民主的举世普适性就象善行一样，是不应对之加以限制的。

我不否认，民主价值观的普适性这一诉求受到着各种挑战，这些挑战形式各异，来自不同的方向。实际上，这正是本文要讨论的主题之一。在下文中，我将回顾民主的价值观放之四海而皆准的诉求，并分析围绕着这一诉求的种种争论。但在进一步讨论之前，有必要明确地把握这样一个概念，即在当今世界上民主已经成为支配性的信念。

在任何时代、任何社会环境中，都有一些占优势的信念，它们似乎被尊为一种普遍性规则，就象在计算机程序中预设（default）的安排一样；除非这些信念提出的要求以某种方式被完全否定了，否则，在一般情况下这些信念往往被视为是正确的。尽管民主制度尚未成为在所有国家都施行的制度，虽然民主的理念也确实还未被所有国家一致接受，但按照世界上通行的一般看法，现在民主政治已被视为大体上是正确的选择。只有那些想抵制民主政治、以便为非民主制度辩护的人们，还在那里竭力排斥民主的理念。

当年那些在亚洲或非洲倡导民主的人们曾处于极为艰难的困境当中，这并非年代久远之事。但自从那时以来，历史已经发生了巨大的变化。现在，虽然我们有时仍然不得不与那些含蓄或公开地排斥民主政治的人士争辩，我们也应该非常清醒地认识到，在政治问题的理解方面，整个的大气候已经与上个世纪完全不同了。我们再也不用每每辩识，某个国家（比如南非，或柬埔寨、智利）是否“适合于民主政治”（而在十九世纪的话语当中这是个非常典型的问题）；现在我们早就把这一点视为理所当然的了。人类社会已经公认，民主制度是普遍适用于各国的，民主的价值观也被视为是放之四海而皆准的；这是思想史上的一场重大革命，也是二十世纪的主要贡献之一。在这样的背景下，现在我们来讨论为什么民主的价值观放之四海而皆准。

“印度经验”

究竟民主制度成效如何呢？虽然没有人真会去质疑民主政治在美国或英国、

法国的作用，但是，民主政治在世界上的许多贫穷国家里成效如何，却仍然是个引起争论的问题。在本文中，我不可能详细地检视历史记录，不过，我想指出，民主制度的成效相当不错。

如果谈到民主政治在贫穷国家里的成效，当然，常常会涉及到印度的例子。当年，英国殖民当局拒绝印度的独立要求时，就处处怀疑印度人管理自己的国家和社会的能力。1947年，当印度独立的时候，这个国家确实处在某种混乱当中。独立后的印度政府毫无政治经验，印度过去各自分治的地区之间尚未融合一体，政治上各种力量的分野模糊不清，同时还广泛存在着社区性暴力事件和社会失序。那时，对印度未来是否能成为一个统一的、民主的国家，还真缺乏信心。然而，半个世纪过去了，我们现在可以看到，印度的民主政治历经甘苦，已卓有成效地奠定了巩固的基础。在这段时间里，政治上出现的分歧大体上都按照宪法的准则来处理，并且坚持根据选举结果和国会的规则来组织历届政府。虽然当年印度这个国家是由各个差异极大的地区马马虎虎、勉强强地仓促组合而成的，但它不但存活了下来，而且，作为一个建立在民主制度基础上的政治体，运转得相当良好。确实，印度的各个部份正是通过有效的民主政治体制而结为一体的。

印度的各邦操各种不同的语言、有着多样化的宗教，在国家的发展中如何处理这些问题，也构成了对印度的生存的巨大挑战。当然，由于宗教和社区间的差异，印度的政治具有某种特殊的脆弱性，这往往会被宗派政治家所利用，而他们也确实数次这样做过（包括在最近的几个月里），由此导致了群众的极大恐惧。不过，当宗派性暴力活动乘机兴风作浪时，全国各界都会一致谴责这样的暴力活动，从而最终维护着民主制度的基石，以反对狭隘的派系摩擦。印度不仅是居于多数地位的印度教的故乡，也是世界上第三大的信奉伊斯兰教的人口之家乡，还拥有数百万的基督教徒和佛教徒，世界上大多数的锡克教徒、印度袄教和耆那教徒也都住在印度。对于印度这样一个差异极大的国家的生存和繁荣来说，这样的社会共识当然是至关重要的。

民主与经济的关系

人们经常会听到这样一种观点，即不民主的体制能更有效地推动经济发展。这种想法有时被称为“李氏假设”，因为新加坡的领导人、前总统李光耀是它的鼓吹者。确实，有一些实行威权体制的国家（如韩国、李光耀自己的新加坡以及改革后的中国）的经济增长率高于许多非威权体制的国家（包括印度、牙买加和哥斯达黎加），从这个意义来讲，李光耀当然是对的。然而，这个“李氏假设”是以零星的经验观察为基础的，是根据高度选择性的、有限的信息归纳出来的，它并未经过任何以现有的大范围数据为基础的一般性统计检验。要证明威权体制和经济高增长的关系具有普遍性意义，就不能用高度选择性的资料去论证。例如，博茨瓦纳是非洲经济增长纪录最好的国家，也是全世界经济增长纪录最好的国家之一，它几十年来一直是非洲大陆上的一块民主制度的“沙漠绿洲”；如果要把新加坡或中国的高经济增长当做威权主义体制在促进经济增长方面做得更好的“确凿证据”，那我们就不能回避从博茨瓦纳之例中得出的相反结论。我们需要做更系统的经验研究，以便从中分辨出支持和反驳“李氏假设”的证据。

实际上，并没有任何令人信服的普遍性证据能证明，威权主义的统治和对政治及公民权利的压制真的对经济发展有益处。确实，从普遍的统计资料中不可能归纳出这样的结论。系统性的经验研究（比如由罗伯特·巴若（Robert Barro）或亚当·普热沃斯基（Adam Przeworski）所主持的研究）的结果从未真正支持过这样的观点，即在政治权利和经济表现之间存在着普遍性的冲突。[2] 究竟政治权利对经济表现的影响为何，似乎取决于许多其他因素的作用；某些统计调查发现两者之间存在着微弱的负相关，而另外一些统计研究却发现两者之间有很强的正相关。如果把所有的比较研究的结果放在一起，关于经济增长与民主之间没有明显的彼此影响的假设还是相当有说服力的。既然民主和政治自由本身非常重要，所以与上述研究相关的努力决不会遭到忽视。[3]

这个问题也涉及到经济研究方法的一个基本要点。我们不仅应当从统计上看相关程度之大小，还应当考察和分析关系到经济增长和发展的因果性过程。现在，学者们已经对导致东亚地区各国经济成功的经济政策和环境因素有相当多的了解。虽然不同的经验性研究所关心的重点不一样，但目前学者们已经就一份对经济发展“有助的政策”清单形成了广泛的共识。在这个政策清单上有开放竞争、利用国际市场、由公共部门对投资和出口提供激励、高识字率和中小学入学率、成功的土地改革以及其他促进广泛参与经济扩张活动的社会条件等。我们完全没有理由假设，这些政策中的任何一项会与更广泛的民主制度不一致、而只能由象在韩国、新加坡或中国那样的威权体制来强力支撑。实际上，有一项强有力的证据表明，要形成更快的经济增长，所需要的是一个更宽松的经济气氛，而不是一个更严酷的政治体制。

要完成这一研究，就必须超越狭隘的关于经济增长的观察，而应更宽泛地分析经济发展需要些什么，包括经济和社会保障方面的需要。从这样的角度出发，我们就要一方面看政治与公民权利，另一方面看主要经济灾难的预防，以及两者之间的关系。政治与公民权利能给予人民必要的机会，以要求政府注意社会上的需要并采取相应的行动去满足这些需要。政府对其人民遭受苦难时的反应往往取决于人民施加的压力。而人民能否行使其政治权利（如投票、批评、抗议以及其他的类似权利），确实直接关系到政府是否有足够的激励去关心人民的苦难。

我在别的地方也提到过一个明显的事实，回顾世界上可怕的饥谨史，在任何一个独立、民主、拥有相对的新闻自由的国家里，从来没有发生过重大的饥谨。[4] 不管我们观察哪个国家，是埃塞俄比亚、索马里最近的饥谨，还是其他独裁政权下的饥谨；是苏联三十年代的饥谨，还是中国 1958 年至 1961 年大跃进失败后的饥谨；或更早一些，爱尔兰或印度在外族统治下的饥谨；在这个规律面前，我们找不到任何例外。虽然中国在经济的许多方面做得比印度好，但中国仍然出现过大规模的饥谨（而印度却从未如此），这场饥谨实际上是世界史上有记录的饥谨中最大的一次，在 1958 年至 1961 年间差不多饿死了三千万人民，而导致这场饥谨的错误的政府政策却被延续不变达三年之久。这些导致人民饿死的政策被推行下去而未受到批评，因为议会里没有反对党，没有新闻自由，也没有多党制下的选举。事实上，恰恰是因为缺少对执政党的挑战，才使得严重错误的政策虽然每年杀害了上千万人，也仍然能够持续下去。在世界上此刻正发生的两场大饥谨中，一场在北朝鲜，另一场在苏丹，可以说，也出现了同样的情形。

饥馑经常看上去与自然灾害有关，而新闻记者也常常把饥馑的原因简单地归结为自然灾害：在失败了的大跃进期间中国出现了洪水灾害，在埃塞俄比亚有旱灾，而在北朝鲜则是谷物歉收。然而，许多同样遭受到类似自然灾害的国家，甚至其灾情更重，却能有效地避免饥馑的发生。因为，对选民负责的政府必须积极地采取措施以帮助人民、减轻饥饿的威胁。在一场饥馑中，主要的受害者是穷人，所以政府可以通过创造收入（例如，通过就业计划等）、让潜在的受饥馑威胁的受害者获取食物，从而使穷人免于饿死。即使是在那些最穷的民主国家里，万一遇到了严重的旱灾、水灾或其他自然灾害（如印度在 1973 年，或津巴布韦和博茨瓦纳在八十年代前期），政府也能让人民得到食物而从未出现过饥馑。

如果采取认真的努力，要避免饥馑其实是很容易的。而一个民主政府由于必须面对选举和反对党及独立的报纸的批评，所以除了积极努力地避免饥馑以外别无选择。处于英国殖民统治下的印度直到独立之时都饥馑不断（最后的一次饥馑发生在 1943 年，是印度独立前四年的事，那时我还是个孩子，曾目睹了饥馑时期）；然而，自从印度建立了多党民主政治和实现了新闻自由之后，饥馑就突然消失了，这样的结果其实一点也不奇怪。

我在其他书着中，特别是在我与让·德热兹（Jean Dreze）合作研究的成果中，也谈到过这些问题，在这里就不再赘述。[5] 避免饥馑实际上只不过是民主政治可以解决的诸多问题之一，当然举这个例子是最容易的。一般而言，政治和公民权利的积极作用表现在它有助于防止出现经济和社会性灾难。如果一个国家诸事顺利、一切都走上了轨道，人们或许不会特别注意到民主的这种工具性作用。但当形势因种种原因变坏时，民主政治所提供的政治激励机制就显现出巨大的现实意义。

我相信，从中可以得出一个重要的教训，即许多经济技术官僚主张使用由市场经济提供的经济激励机制，但却忽视由民主政治所保证的政治激励机制，这意味着实行一种极不平衡的制度基础。当一个国家运气不错、未经历严重的灾难、一切顺利时，民主政治对弱势群体的保护性功能可能未必引起人们的重视。然而，当经济或其他环境发生变化，或者发生政策失误而未予纠正时，由此会产生不安全的危险，这时哪怕一个国家看上去十分正常，其中也可能潜伏着这类危险。

最近东亚和东南亚发生的问题就是实行不民主的政治制度的一系列惩罚，这在两个方面表现得特别明显。首先，在这一地区的某些国家（包括韩国、泰国、印度尼西亚）里，金融危机的发展与商业上缺乏透明度有极为密切的关系，特别是在金融运作方面缺乏由公众参与的监督。没有有效的民主制度下的舆论监督是导致这场金融危机的核心原因。其次，一旦这场金融危机导致经济全面衰退时，在印度尼西亚这样的国家里，民主制度对弱势群体的保护性功能方面的真空就显得极为突出了，这与民主国家可避免饥馑是同样的道理。在印度尼西亚，很多人被这场经济衰退剥夺而生机困难，当权者却根本不理睬他们的诉求。

这些国家在过去的几十年里年平均经济增长率都达到了百分之五至十，也许在金融危机中国民生产总值跌落百分之十看上去并没有什么大不了的，但是若经

济收缩的负担不是由全社会分担，而是集中压在承受力最低的失业者或社会上的过剩劳工身上，那么，哪怕经济增长率只下降百分之十，也会使数百万人陷入悲惨境地，甚至夺去人们的生命。在印度尼西亚的情势一帆风顺时，这些社会地位脆弱的人们或许不觉得没有民主会如何影响他们的生活，但在没有民主的社会里他们的声音被压抑住了，而危机来临时所带来的沉重代价就会轻易地压倒他们。在最需要民主政治对弱势群体的保护性功能发挥作用时，他们才体会到了没有民主政治的悲哀。

民主的各种功能

以上讨论主要是回应对民主政治的批评，特别是回答了经济中心论者的批评。下面，我将回到与民主政治的批评者的争论，侧重于回答文化差异论。不过，现在我准备先从正面进一步分析民主政治的特点，并说明为什么民主的价值观放之四海而皆准。

究竟什么是民主呢？我们不能把民主等同于多数人的统治。民主政治所提出的要求是多方面的，其中当然包括投票以及尊重选举结果，但民主也要求保护各种自由权利、尊重立法机构、保障言论自由以及发布新闻和公正评论而不受政府检查。如果在选举中不同党派未能得到充份机会表达自己的立场，或者选民没有获得新闻的自由、也无法自由地考虑不同候选人的观点，那么即使有例行的选举，这样的选举也是弊端重重的。民主政治需要一整套机制，它并非一个孤立的、机械的由多数人实行统治之类的原则。

从这一角度来看，民主政治的优点以及它放之四海而皆准的价值观反映出人类社会一些独到的德行，这在其充份的实践中得到了体现。事实上，我们可以提出，民主政治从三个方面丰富了民主社会公民的生活。首先，政治自由是人类一般自由的组成部份，而作为社会成员的个人的幸福生活当中，关键的一个部份就是行使公民和政治权利。政治和社会参与在人类的生存和生活里具有内在的价值。而阻挠人们参与社会政治生活实际上是对人们的一大剥夺。其次，如上所言（我曾与那种认为民主与经济发展相互冲突的观点争论过），民主具有一种重要的工具性价值，能促使当政者倾听民众所表达出来的要求（包括经济方面的要求）。再次，民主的实践给公民们一个互相学习的机会，从而有助于在社会中形成价值观、并明确各类问题的优先顺序，这个问题尚待进一步探讨。即使是“需求”这样一个简单的概念（包括对“经济方面的需求”的理解），也需要在公众中展开讨论，需要交换不同的信息、观点和判断。由此可见，民主除了是公民生活中的内在价值、在政治决策中具有工具性价值外，它还具有重要的建设性价值。当我们讲到民主是放之四海而皆准的价值观时，必须同时考虑到民主在这三方面的贡献。

若要把“需求”（包括“经济需求”）所包含的内容加以概念化、甚至综合化，本身就需要行使政治和公民权利。欲恰当地了解经济需求的涵义（其内容及影响），就需要在社会成员之间展开讨论并彼此交换意见。在产生资讯充份、深思熟虑之选择的过程里，政治和公民权利，特别是那些与保障言论、争辩、批评及持异议的自由有关的权利，是核心的条件。在社会的价值形成和决定各项需要的

优先顺序时，上述过程是至关重要的；一般来说，我们不能把大众的各种偏好视为既定的、与公众的讨论无关，不能无视在一个社会中当局是否允许有公开的意见交换和争论。

实际上，在评估社会和政治问题时，公开对话的范围和效用常常被低估了。例如，许多发展中国家都存在着生育率过高的问题，在公众中组织相关讨论可以卓有成效地降低生育率。在印度有大量证据证明，在识字率较高的邦，组织公众讨论高生育率对社区、特别是对青年妇女的生命的不良影响，对这些地区生育率的大幅度下降有明显作用。如果说，在印度的克拉拉邦或塔米尔那都邦，现在出现了小型家庭是现代社会的幸福家庭这样的观念，这无疑要归功于一系列相关的公众讨论和争辩。克拉拉邦现在的生育率是 1.7（与英国和法国相同，比中国的 1.9 还低），实现这一目标完全未使用任何强制性手段，而是主要依靠一种新的价值观的出现——在这一价值观的形成过程中政治和社会对话扮演了重要的作用。而克拉拉邦的高识字率（比中国的任何省份都高），特别是妇女识字率，则是这种社会和政治对话的重要的前提条件。

人类社会里曾出现过各种各样的苦难和剥夺现象，其中有一些可以比较容易地通过社会手段而消除掉。当我们衡量人类自身的“需求”时，应该充份考虑到人类社会里仍然存在着种种困苦境遇。例如，我们会觉得世界上有许多东西值得追求，一旦可行的话我们也会把这些视为一种需求。我们甚至会想到“长生不老”，就象西天的佛那样用上三千年时间去探讨经书中的奥秘。但是，我们毕竟不会把“长生不老”看成是自己的“需求”，因为那很明显是不可能的。我们了解有些剥夺现象是可以预防的，也懂得如何这样做，而我们关于需求的概念是与此密切相关的。在关于哪些事是可行的（特别是从社会的角度来看是否可行）这类问题上，我们要形成共识和信念，就需要借重公众讨论。政治权利，包括言论和讨论的自由，不仅在产生对需求的社会认知时是关键性的，而且在确定经济需求的含义时也是至关重要的。

民主价值观的普适性

如果以上的分析是对的，那么，民主的诉求之所以有高度的价值，就不仅仅是基于它具有某一特殊的优点。民主的专长是多方面的：首先，自由和政治参与在人类生活中具有内在的重要性；其次，民主是一种重要的工具，能产生激励而令政府面向其公民并对他们负责；再次，在形成价值观念以及形成民众对需求、权利和责任的理解的过程中，民主具有建设性的作用。根据这一判断，现在我们可以提出本文欲表达的核心问题，即为什么说民主的价值观放之四海而皆准。

在关于这一问题的争论中，有一种看法认为，并非人人都认同民主的绝对重要性，若把民主与其他我们关心和忠于之事相比，尤其如此。这确实是事实，在此问题上人类并无完全的共识。而在有些人看来，这种缺乏共识的现象就充份证明，民主的价值观并不具普适性。

显然，我们必须从方法论方面的问题入手讨论下去：到底什么是具普适性的价值呢？若有一种价值被视为有普适性，那么这是否就意味着人人都得对此价值

表示赞同呢？如果确实必得如此，则世界上恐怕就没有什么具普适性的价值了。据我所知，世界上没有哪种价值未曾被人反对过，即便是对母爱大概也不例外。我认为，如果某些理念具有普适性意义，那并不需要所有的人都一致赞同，所谓的价值的普适性，其实就是指任何地方的人都有理由视之为有价值的理念。

当甘地宣扬他的非暴力理念是普适价值时，他并不认为世界各地的人们都已按此理念行事，而是相信人们有充分的理由承认这一理念是有价值的。同样地，当泰戈尔提出“思想自由”是普适价值时，他并没有说人人都接受了这一观念，他的意思是，人人都有足够的理由去接受这一理念，而泰戈尔毕生都在为探求、表述和传播这样的理由而努力。[6] 从这一角度去理解，任何关于某理念具普适价值的主张都会涉及到一些反事实的分析（counterfactual analysis）。特别是当人们对这样的主张尚未充分思考之时，他们未必会从中发现其价值。不光是在民主的价值普适性问题上，所有关于普适性价值的主张都有这样的隐含性前提假设。

我想说明的是，在二十世纪里所发生的最大的对民主的态度之转变，正是与这个常见的隐含性前提假设相关的。当考虑到一个国家尚未实行民主政治、那里的民众也没有机会实践它时，现在通常会假定，一旦民主政治在那里变成现实时，人民就会认同它。而在十九世纪，典型的情况是不会采用这样的假设，而那时被视为很自然的看法（恰如我前面提到的那种预设式（default））在二十世纪里却发生了急剧的变化。

同时也应注意到，这一变化在很大程度上是建立在观察二十世纪历史的基础之上的。随着民主的扩展，民主制度的支持者就必然越来越多，而不是日益减少。民主制度从欧洲和美洲发源，伸展到世界上的许多遥远的角落，在那里人民积极地参与到民主政治当中去并接受了这一制度。不仅如此，一旦某一现存的民主制度被推翻，即使抗议这一政治变化的活动常常遭到粗暴的镇压，广泛的抗议活动也仍然会此起彼伏地出现，许多人宁可冒着生命危险也要为恢复民主而战。

有一些人质疑民主的价值普适性，其理由并不是民主未得到所有人的赞同，而是各国的国情不同。他们所讲的不同国情有时是指一些国家的贫穷状态。他们的观点是，穷人感兴趣的和关心的是面包而不是民主。这种时常听得到的说法有两大层面的错误。

首先，正如以上所言，对穷人来说，民主的保护性作用显得特别重要。当饥荒的受害者面临饥饿的威胁时，这是非常明显的；对那些被金融危机从经济阶梯上甩下来的贫民来说，也是如此。有经济方面需要的人民同样需要在政治上发出自己的声音。民主并不是一种非得达到普遍富裕后才可享用的奢侈品。

其次，几乎没有证据能证明，如果穷人有选择的话，他们宁可拒绝民主。有一个值得引起注意的事例，七十年代中期的印度政府曾试图用同样的观点为它宣布的“紧急状态”（以及对政治和公民权利的压制）辩护，在随后的选举中选民们围绕着这一问题分成了两个阵营。对印度的民主制度来说，这是一场命运攸关的选举，选举中主要的争议就是实施“紧急状态”的问题。结果，虽然印度也许是世界上最贫穷的国家之一，但印度选民们的多数坚定地拒绝了政府压制政治和

公民权利的企图，他们挺身抗议政府忽视民众的自由和权利的做法，并未把注意力放在抱怨经济剥夺方面。

印度的现实完全驳斥了这种穷人不在乎公民和政治权利的说法。若观察韩国、泰国、孟加拉、巴基斯坦、缅甸、印度尼西亚以及亚洲其他国家争取民主自由的斗争，结论也并无二致。同样地，虽然非洲的许多政府排拒政治自由，一旦条件允许，那里就会出现反对政治压迫的各种运动和抗议活动。

关于文化差异问题的争论

还有一种观点也强调民主有明显的地区差异性，它谈的不是经济条件，而是文化上的差异，或许其中最著名的就是所谓的“亚洲价值观”。这种观点认为，亚洲人传统上高度评价纪律，而不重视自由；所以，与其他国家的人相比，亚洲人不可避免地会对民主制度持更为怀疑的态度。我在卡内基基金会关于伦理和国际事务的摩根索纪念讲座中曾比较详细地谈过这个问题。[7]

从亚洲文化的历史中，特别是考察印度、中东、伊朗和亚洲其他国家的古典传统，很难找到任何支持这一观点的根据。例如，在公元前三世纪的印度帝王 Ashoka 的铭文中，就可以发现主张容忍多元主义和国家有责任保护少数的最早、最明确的记载。

当然，亚洲面积广袤，人口占世界人口的百分之六十，很难就这样一个地区的不同民族下一个一般性的结论。有时，“亚洲价值”的鼓吹者往往会主要把东亚当作这一观点的适用地域，一般是把泰国以东的亚洲国家与西方作对比，不过也有人提出过更令人怀疑的观点，即亚洲的其他国家也是十分“相似”的。我们应当感谢李光耀，因为他明确地解释了下述观点（也就相关的纷乱杂陈、表述含混的说法清晰地提出了他的说明）。当李光耀说明“西方和东亚在社会和政府的概念上完全不同”时，他解释说，“当我提到东亚时，我指的是韩国、日本、中国、越南，它们与东南亚不同，后者是一个中国和印度文化的混合物，不过印度文化本身也强调同样的价值观”。[8]

然而，即便只考虑到东亚地区，这一地区也是千差万别的，不仅在日本、中国、韩国及这一地区的其他国家之间存在着许多差异，而且在每个国家内部也有很多差异。在诠释“亚洲价值”时，学者们往往引用孔子的话，但在这些国家里对文化产生过影响的并不止孔子一人（例如，在日本、中国、韩国，佛教的文化传统既古老且深远，其强大的影响曾绵延达一千五百多年，此外，这些国家还受到了包括基督教在内的其他影响）。在所有这些文化传统中，没有哪一种曾一贯如一地鼓吹对秩序的崇尚比对自由的崇尚更重要。

更进一步看，孔子本人也并不主张对国家的盲目崇拜。当子路问孔子，“应当如何为君王服务”时，孔子回答说，“告诉君王真话，别管是不是会冒犯他”。【译者注】《论语·宪问篇》云，子路问事君，子曰：“勿欺也而犯之”。[9] 孔子的这一回答可能值得威权政权的新闻检查官深思。孔子并不反对谨慎从事、讲究策略，但（如果策略上必要的话）却不会姑息一个坏政府。他说：“如果政府

的表现良好，就要大胆地说话行事；如果政府的表现不好，要行事勇敢但说话温和。”（【译者注】《论语·宪问篇》云，“邦有道，危言危行；邦无道，危行言逊。”）
[10]

想象中的所谓亚洲价值这座大厦的两大支柱是对家庭的忠诚（【译者注】即“孝”）和对国家的服从（【译者注】即“忠”），而孔子确实曾明确地指出这样的事实，即这两者彼此之间可能发生严重的冲突。许多亚洲价值的鼓吹者把国家的作用视为家庭作用的延伸，但正如孔子所说的，这两者其实是相互矛盾的。叶公对孔子说：“我的族人中有一个人刚直不阿，他父亲偷了一只羊，于是他就谴责父亲。”孔子答道：“在我的族人中，正直的人行事方法不同：父亲为儿子遮掩，儿子为父亲遮掩，这样做也是正直的。”（【译者注】《论语·子路篇》：叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”）[11]

把亚洲价值笼而统之地说成是反对民主和政治权利的，其实经不起严格推敲。我想，既然提出所谓的亚洲价值的那些人并不是学者，而是些政治领导者，他们经常扮演着威权政府的官方或非官方发言人，所以我不应该对这种缺乏学术论据的观点过于苛求。不过，有趣的是，我们学者考虑现实政治问题时可能会不那么实际，而现实政治家则用不实事求是的态度来对待学术问题。

当然，要在亚洲的传统中找到威权主义式的说法并非难事。但是，在西方的经典文献中也不难发现这样的论述。只要查一下柏拉图（Plato）和阿奎那（Aquinas）的著作就会发现，崇尚纪律并非亚洲国家独有的主张。若仅仅因为亚洲国家的一些述着中强调了纪律和秩序，就否认民主的价值观所可能具有的普适性，就好比仅仅根据柏拉图和阿奎那的著作（姑且不提大量的欧洲中世纪文献曾支持天主教审判异端的宗教法庭），就要否定民主制度是欧洲和美国政府的一种自然形式。

人们基于当代、特别是中东地区政治摩擦的经验，往往把伊斯兰文化描绘成根本不容忍个人自由、甚至排拒个人自由的一种传统。但是，正象在其他文化传统中一样，伊斯兰文化其实也充满了差异性和多样性。在印度，阿克巴（Akbar）和大多数莫卧尔王朝（Moghul）的其他帝王在理论和实践上所表现出的政治和宗教方面的宽容就可算是个典范（只有 Aurangzeb 是个明显的例外）。土耳其的帝王们常常比他们同时代的欧洲帝王们宽容得多。在开罗和巴格达的统治者那里也可以发现大量的例子。实际上，十二世纪伟大的犹太学者 Maimonides 曾被迫逃离毫无宽容精神的欧洲（那里本是他的出生地），以逃避欧洲对犹太人的迫害，最后在萨拉丁（Saladin）苏丹的庇护下，这个犹太学者才在宽容礼貌的开罗找到了避风港。

多样性是世界上多数文化的一个特征，西方的文明亦非例外。民主的实践之所以能在现代的西方国家赢得胜利，很大程度上是自文艺复兴和工业革命以来、特别是过去的一个世纪中所出现的共识之硕果。若把这一进步理解成过去一千年来西方社会追求民主的一项历史使命，然后再把它与非西方社会的传统相比（并笼而统之地看待每个非西方的传统），那将是个极大的错误。这种过于简单化的

倾向不仅仅存在于亚洲国家一些政府发言人的表述当中，也存在于某些西方的著名学者的著作当中。

下面，让我举一位重要学者的文章为例，塞缪尔·杭廷顿(Samuel Huntington)的著作曾在许多方面给人留下了深刻的印象，但他关于文明之冲突的论文却未充份注意到每一种文化内部的差异。他的研究导出了明确的结论，西方国家“对个体主义的偏好以及追求权利及自由的传统”是“文明社会所独有的”。[12] 杭廷顿还认为，“西方社会核心特徵的存在决定了西方的现代化的出现，而这些特徵与其他的文明显然不同”。他的看法是，“早在西方进入现代化之前，西方就表现出其不同于其他文明的特徵”。[13] 我认为，从历史的角度来看，这篇论文显然漏洞百出。

每当我们看到有亚洲国家的政府发言人试图把所谓的“亚洲价值”拿来与所谓的西方观念对比时，似乎就也有西方的知识分子试图从另一端作相同的比较。即使每次亚洲国家对“亚洲价值”的强调都能与西方知识分子的对应诠释相匹配，这也丝毫不能削弱民主的价值普适性。

结语

我在本文中曾涉猎了不少与民主的价值普适性相关的问题。民主的价值观包括这样一些内容，民主在人类的生活中具有内在的重要性，民主在产生政治激励方面具有工具性作用，民主在形成社会价值体系（以及关于需求、权利和责任的力量与可行度的理解）的过程中具有建设性功能。这些非常宝贵的特徵并不受地域的局限，也不会被鼓吹纪律和秩序的主张所抑制。差不多所有的主要文化其内部都具有价值体系方面的多样性。所以，关于文化上的差异之争论并不能阻止我们、也不能约束我们去选择当今的政治制度。

考虑到当代世界赖以生存的民主制度的种种功能性作用，选择这样的政治制度应该是时不我待的。我一直强调，民主制度的生命力确实非常强盛，绝不是在某些地区偶然出现的个案。民主的价值观之所以放之四海而皆准，其影响力最终来源于民主制度的生命力。这就是关于民主价值的普适性所强调的根本之点。任何想象出来的文化上的清规戒律，或者根据人类复杂多样的过去而假设出来的各种文明当中的预设框架，都不可能抹杀民主制度及其价值。

【编者注】

本文以作者去年二月在印度新德里举行的关于“建立全球范围的民主运动”会议上的主题演讲为基础，也采用了他去年的新着《自由：发展的目的和手段(Development as Freedom)》一书中的观点。

原文载于 Journal of Democracy(Vol.10, No.3(July 1999):3-17 (The John Hopkins University Press and the National Endowment for Democracy's International Forum for Democratic Studies)。本刊编辑部获该刊许可翻译转载，并将于下期杂志刊登介绍该作者新着《自由：发展的目的和手段》的书评。

【注释】

[1] 在 Aldous Huxley 的小说 Point Counter Point 中，在近代的印度，一位丈夫告诉妻子，他必须远行去伦敦的大英博物馆，以便到那里的图书馆里学习民主，而实际上他却是去与情妇会面。那时在印度一个对妻子不忠的丈夫就已知道，出门去学习民主是个欺骗妻子的巧妙理由。

[2] Adam Przeworski, et al., Sustainable Democracy (可支撑的民主) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Robert J. Barro, Getting It Right: Markets and Choices in a Free Society(促其归正:自由社会中的市场和选择)(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996) .

[3] 在我的新书 Development as Freedom 当中，我也考察了有关这一问题的经验性证据和因果关联的某些细节。

[4] 见我的文章"Development: Which Way Now?" Economic Journal 93 (December 1983); Resources, Values, and Development (Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1984); 及我的文章"Rationality and Social Choice," 我作为学会主席在美国经济学会年会上的报告，发表于 American Economic Review (March, 1995)。也参见 Jean Dreze and Amartya Sen, Hunger and Public Action (Oxford: Clarendon Press, 1987); Frances D'Souza, ed., Starving in Silence: A Report on Famine and Censorship (London: Article 19 International Center on Censorship, 1990); Human Rights Watch, Indivisible Human Rights: The Relationship between Political and Civil Rights to Survival, Subsistence and Poverty (New York: Human Rights Watch, 1992); and International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies, World Disaster Report 1994 (Geneva: Red Cross, 1994).

[5] Dreze and Sen, Hunger and Public Action.

[6] 见我的文章“泰戈尔和他的印度 (Tagore and His India)”，载 New York Review of Books, 26 June, 1997.

[7] Amartya Sen, “Human Rights and Asian Values,” Morgenthau Memorial Lecture (New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997) , published in a shortened form in The New Republic, 14-21 July 1997.

[8] Fareed Zakaria, “Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew,” Foreign Affairs 73 (March-April 1994) : 113.

[9] 《论语·宪问篇第十四》(The Analects of Confucius, Simon Leys, trans. (New York: Norton, 1997) , 14.22, 70)。

[10] 《论语·宪问篇第十四》(The Analects of Confucius, 14.3, 66)。

[11] 《论语·子路篇第十三》(The Analects of Confucius, 13.18, 63)。

[12] Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York: Simon and Schuster, 1996) , 71.

[13] Huntington, The Clash of Civilizations, 69.

来源: <http://www.chinayj.net/StubArticle.asp?issue=000201&total=69>

《当代中国研究》2000年第2期(总69期)

9

民主政治的三个悖论

拉里·戴蒙德

同意与效率

代表性与治国能力

冲突与认同

种族和党派的分歧

1990年的世界以民主革命为主导。整个发展中世界的人们正在抵制和反抗共产主义和威权主义统治。这股风潮冲击到世界上最封闭、最不可能发生变革、最被人遗忘的地方，如缅甸、蒙古、尼泊尔、扎伊尔，甚至阿尔巴尼亚。从后共产主义的东欧到后官僚威权的拉丁美洲国家，从最贫穷的赤道非洲到新富的、正在工业化的东亚，都踏上通向民主的征程。在人类历史上，从来

没有这么多独立国家在期盼、建设和实践着民主政治。在人类历史上，为民主而进行民众斗争的意识从来没有越过国界传播得如此之快，如此之广。全世界的民主人士从来没有这么由衷地高兴过。

但是，有责任心的民主人士最好克制一下他们的庆贺的冲动。民主政治不仅是最广泛受到称颂的政治制度，而且也可能是最难以坚守的政治制度。在所有的政府形式中，惟独民主政体依赖于最少的强制和最多的同意。民主政府最终发现它们自己陷于内在的悖论和矛盾的冲突中。由此而致的紧张是不易调和的，而且，每个即将民主化的国家都必须发现它们自己的民主化道路。

本文探讨的是将会成为当下整个世界发展和建立民主的斗争的沉重负担的三对矛盾。我的分析将立足于对 26 个发展中国家的民主经验的比较研究。^①

民主在发展中世界所经历的许多问题都是源自内在于民主的本性中的三种紧张和悖论。第一种紧张是冲突与认同之间的紧张。民主，就其基本性质而言，是一种为权力而竞争的制度化了的体制。没有竞争和冲突，就没有民主政治。但是，任何认可政治冲突的国家都冒着这样的风险，社会变得如此紧张，充满冲突，以至于社会的和平和政治的稳定都将陷于危境。因此，存在一个悖论：民主需要冲突，但不能太多；竞争是必要的，但必须在严格限定和一致接受的范围内。分歧必须通过认同来节制。^②

第二种紧张或矛盾是代表性与治国能力的冲突。民主政治意味着不愿将权力集中到少数人手中，要使领导人和政策服从于人民的代表和责任机制。但是，为了稳定，民主政治（或任何政府

制度）必须有亚历山大·汉密尔顿称作“能量”的东西：它必须能够行动，并且能够随时地、迅速地、决然地采取行动。政府不仅应回应利益团体的需要，它还必须能够抵制它们的过分要求，并在它们之间进行协调。这要求一个能够产生足够稳定和凝聚力的政府的政党制度，以代表并回应社会中竞争团体和利益，而不被它们逼得手足无措，或被它们控制。代表性要求政党申斥或维护这些冲突的利益；治国能力要求政党有足够的自律以超越这些冲突的利益。

这导致了第三种矛盾，即同意和效能之间的矛盾。民主，从字面上言，意味着“由人民进行统治”，或至少意味得到被统治者同意的统治。全球的人们都在明确表示，他们想拥有让他们的统治者下台的权利和只有通过他们的同意方可被统治的权利。

但是，建立一个民主政治和坚守一个民主政治是两件不同的事。为了稳定，民主政治必须被人们相信具有合法性；他们必须将它当作他们社会最好的、最合适的统治形式。事实上，由于依赖于被统治者的同意，所以，民主政治比任何其他政府形式更加依赖于普遍的合法性。这种合法性需要一种深刻的道德承诺和情感忠贞，但是，这需要时日方能成就，而且，部分地是作为有效率的运作的结果而成就的。除非民主政治能够有效地处理社会和经济问题，并达到适度的秩序和公正，否则，它将不会被人们看作是有价值的。

假如民主不能起作用，人们则可能宁愿选择不经他们同意的统治，他们可能选择不再忍受去作出政治抉择的痛苦。因此，存在一个悖论：民主需要同意。同意需要合法性。合法性需要有效

率的运作。但是，效率可能因为同意而被牺牲。当选的领导人，将总是不愿意去追求不受欢迎的政策，不管这些政策是多么明智，还是多么必要。

这三个悖论对于在经历了众多的压制和挫折之后，现在仍旧在为建立持久的民主政治而奋斗的那些政体欠发达的东欧国家和被称为“第三世界”国家的民主政治的发展有着重要的意涵。让我们从第三个悖论开始，考察这三个悖论中每一个的意涵。

同意与效率

民主国家，特别是新兴的民主国家，受困于和政府政绩有关的一个特殊问题：政府通常被认为一直都趋于眼光短浅。因此，每一个地方的民主政府，在工业化的国家和在发展中国家一样，总是试图为着眼下一次选举而调整他们的政策，以做到不偏不倚。从短期来看，这可能有好的政治意义，但是，这有害于形成好的经济政策。而且，当我们考虑政绩的时候，经济绩效首先被考虑在内。

威权主义政体，如皮诺切特的智利，不依赖于公众的同意，因此，能够为了长期的回报而在政治上负担起让它的人民忍受长期的经济紧缩和结构调整。现在智利的经济繁荣了——但是，代价是，在过去的15年里人民遭受贫穷、失业和政治压制。

东欧和一些拉丁美洲国家迫切需要实施剧烈的结构性改革，以产生高效的、在国际间有竞争力的经济。但是，不管民主国家和正在民主化的国家所推行的经济改革耗时多么长和多么艰苦，假如短期的痛苦被证明是毁灭性的，则所取得的成绩，不管这个

成绩是多么大，都将变得被人们视而不见，直至下一次选举。

在这样的环境之下，民主政治的巩固，一方面与结构性的经济改革的联系是那么紧密，同时也需要相互竞争的政党和社会力量之间达成某种形式的协议或“协定”，其内容包括：1. 为所有政党支持的结构性经济改革的主要方向和原则，而不管是哪一个（几个）政党上台执政；2. 否弃一些政治主张和策略，特别是一个不负责任的，但是带有政治企图的过高的政治允诺；3. 在经济调整和民主政治建立的紧要关头和高度的不稳定时期，牺牲一些所有社会力量所共有的东西，包括它们之间将相互搁置的一些要求；4. 找出一种办法，通过针对受到最大的冲击的群体，如由于结构性调整所导致的失业工人的救济措施，确保多多少少能够分担和减轻经济调整所造成的冲击。^③

这样的协定可能狭窄得仅限于针对长期经济政策的核心原则的协议，或者可能影响如此之大，以至于产生能够以稳定的政策共识的名义进行统治的广泛的联盟。与此有关的一种可能的模式是1958年在委内瑞拉的政治精英们达成的政治和经济协定，该协定有利于成功地和持久地恢复委内瑞拉民主政治。除了分享权力之外，这些协定设定了该国的主要经济政策的大体框架，因此，消除了由党派争议而致的潜在的和持续的事端。^④

政治上让人乐于接受的经济改革所要求的救济程度不仅仅在于使得破产的和重债缠身的东欧、拉丁美洲、非洲和其他发展中国家（如菲律宾）的经济能够为自己提供资金。同样，通过民主政治的成功调整还要求有国际间的协定。工业化的民主国家和国际社会能够提供新的实质性的投资和援助，并真正削减债务，以

换取打破经济上压制的国家主义并促使这些国家进入自我维持的成长。

什么样的改革和原则能够作为新的经济政策共识的基本原则服务于这些麻烦重重的民主国家呢？

第三世界在过去 40 年的经济发展把行不通的经济政策与行得通的经济政策区分开来提供了不可估量的教训。一般来讲，市场导向的经济发展了，而国家社会主义的经济落在了后面。国际间开放和竞争的经济成功了，封闭的（或者至少严格的、持续的）经济没有成功。当经济体制能够培育储蓄、投资和革新，并且当它们奖励个人的努力和创造时，经济在增长。当臃肿的、重商主义的、广泛干预的政府建立了“一种对不同的利益团体有着固执的偏袒且结束了变革、实验、竞争、革新和社会流动性的结构”时，经济就不景气，并且倒退。^⑤

而且，通过满足劳工的基本的人类需求而投资于穷人的人力资本的经济容易形成增长的持续动力。而那些有效地阻止了一半、三分之二，或者更多的人获得分享发展的利益的能力和机会的经济最终不可避免地要失败。

民主政治的发展，像民主文化一样，要求有重要的措施对所有利益予以平衡、调和和尊重。市场必须充分开放、十分灵活、充满竞争，以便使储蓄、投资和回报率能够增长。这要求政府不再成为生产者的重负。但是，政府必须采取充分的措施以确保对人力资本和物质资本有足够的投资，同时确保经济发展能够有益于环境和其他团体利益。税收必须充足（并且足够公平和有效地征收），以为这些必要的目的提供经费，但是，税收必须是受到

限制的和事先设定的，以至于它们“能够以最为中立的方式刺激储蓄、投资和资源的有效分配”。^⑥

围绕着这些一般原则，存在着一些变异，也存在着很多复杂性。各个国家在发展过程中以不同的形式和不同程度的国家干预培育本土企业（甚至暂时地保护它）。但是，当政府变成了占主导地位的生产者和雇主，或者变成了无效率的经济参与者，不管是资方还是劳工的持久的保护者时，国家就落后了。

或许来自我们对 26 个国家的比较研究的最重要的教训是非常简单的，但是又非常普遍地受到忽视。不管一个国家的具体政策如何，只有在保持政策的连续性和实用性时，这样的政策才行得通。在彻底的平均主义的再分配政策和激进的新自由主义的节俭政策之间的剧烈转换将注定招致现在威胁阿根廷、巴西和秘鲁的民主政治的未来的那一类痛苦和危机。

这并非是发展中国家由选举产生的政权所不可避免的命运。有着不同的发展水平和自然资源的博茨瓦纳、哥伦比亚和（问题更多的）印度，都通过稳定的、审慎的政策取得了稳定的经济增长。这些国家的各种不同层次的企业家凭着对可预测将来的信心能够储蓄、投资、获利和再投资。或许最值得注意的是，哥伦比亚风行折衷的、务实的经济政策，自从民主化的转变以来的 30 年内取得了低通货膨胀的持续增长。尽管印度经常被认为是一个经济的残废，但是，实际上在过去的 30 年中它取得了重大的社会经济发展，而且，假如“它的人口没有翻一番，达到八亿的话，那么，它会做得更好。自从独立以来，印度在农业方面已经自足，工业化方面进步很大，而且在提高识字率、平均寿命和降

低婴儿的死亡率方面都取得了切实的进步。除了做好这些以外，它把通货膨胀和外债都抑制在发展国家的最低水平上。

假如印度能够发展，为什么非洲不能？人口比非洲多一半，没有更丰富的自然资源，再加上独立时和非洲处在同样的贫穷水平上，为什么印度的经济改革能够如此成功？

答案部分在于政治方面，因为它们牵涉到政策和制度。印度有为了经济发展而追求一个持续的和务实的长期战略的政治制度，不仅有官僚制度，而且有制度化的政党制度。从大体上说，这一战略是行得通的，尽管仍旧存在许多无效、腐败和浪费之处，威胁到印度迄今为止取得的经济进步，而这些弊端主要来自错误地寄希望于社会主义、理想主义和令人窒息的国家主义。

18 从这种比较性的证据中可以得到两个重要的教训。首先，民主国家再也不可能比独裁制度在经济方面的政绩更差。非常可能的是，它们也没有内在作出更好的表现。所选择的政策和实施政策的技巧更加重要。第二是，既然在政策方面的持续性、审慎和务实程度对于经济发展如此重要，正在奋斗的年轻的民主国家必须对它们如何能够在经济政策上形成并维持一个广泛的共识给予高度重视。这将要求创造性的制度建构、公共教育和精英的和解。最重要的是，它将需要有勇气的政治领导人、想象力和决断力。

那么，这把我们带回到我们的第二个悖论：如何在代表性和统治能力所需要的责任能力之间取得平衡？

代表性与治国能力

治国能力要求权力有足够的集中和自治，以有力地和迅速地选择和实行政策。总的来说，这与使权力服从于公众的监督、代议制度和控制的需要相冲突。然而，在某些情况下，强有力的公共责任能力可能加强政府治国的能力和有效性。这在与政治腐败相关的方面体现得最清楚。

广泛漫延的政府腐败是对民主政治的毒害。通常它通过误导资本和资源的流向，通过扭曲投资决策和经济竞争来妨碍经济的成长。尽管有人一直在论证通过分散物质利益，腐败可能提高政治的合法性，但是，在此，典型的存在是利益的集中而不是“分散”。一小伙政府官员阶层和他们的商业上的伙伴，以绝大多数人为代价，同时也以整个民主政治的合法性为代价而致富了。

而且，在谋取不义之财的期望是获取官位的最重要的动机时，民主的过程变成了一个纯粹的权力争斗，而不是政策上的竞争。政治权力上的报酬是如此之大，以至于相互竞争的势力将不择手段去赢得它。这威胁到民主过程的核心：自由、公平和平选举。

通过赋予公共官员从政府的管制活动中大量收租的机会，国家主义加剧了腐败。但是，腐败的机会是任何地方公共生活的长久特征。惟一的解治办法是责任能力，它要求一个愿意并且能够揭露腐败的自由的新闻界；要求全体公民通过组织起来愿意监控政治过程和公共官员的行为，和一个配备以起诉和处罚不当行为的官员的有决断力的、独立的法律制度。

至少有一些方法能够使责任能力服务于治国能力。这些方法包括：为了防止权力滥用，限制政府的权力，特别是行政机关的权力。但是，仍旧需要在两者之间进行平衡，因为假如权力太受限制或太分散，则政府可能没有任何效能。

每个国家都必须找到它们自己的办法来解决这个普遍存在的紧张。林兹论证到，议会制度在发展中国家可能是最可行的选择，因为，这种制度尤其能使得行政机构在立法机关面前更负责，从而避免了总统制的僵硬性和赢者通吃的特征，同时，议会制还有助于提高治国能力，因它能防止在总统制下出现的潜在僵局，总统为一党所控制，而议会为其他政党控制的情况下，可能出现的潜在的僵局。^⑦

但是，没有一成不变的方案。对另一些国家来说，总统制可能更有益处，因为总统制的政府更果断、更稳定，通过诸种途径（和规则）吸引大量的选民参选，总统制还可以挑选单个的、能够总而统之的国家领导人。^⑧

一个充满活力的市民社会不但提高了民主政治的责任能力，而且提高了民主政治的代表性和生命力。自愿的团体是对民主的政党至关重要的制度上的补充。印度和哥斯达黎加坚守民主政治40年。委内瑞拉自1958年以来，一直实行民主政治，很大程度上可归功于这些国家自治的自愿结社之间的繁密网络以及大众传媒。这些团体和传媒不但制约和监督政府权力；而且它们还通过提供新的方法表达政治利益来提高民主政治的合法性，它们还增强政治意识、效率和公民的信任，训练和吸引新的政治领导人。

然而，与此同时，为了做出和实施强有力的决定，民主政府

和党派必须有某种超脱于团体要求的自主性。假如政党过于软弱或者太受制于其他社会团体，假如官僚阶层成了这样的党派或利益的俘虏，假如选举产生的政府不能超脱、协调，并且随时抵制利益团体的压力，那么，政府可能没有能力制定出可行的政策。这种软弱可能会产生一种威胁到政权的信任危机。

政党制度、选举制度和宪法结构之间的关系在代表性和治国能力之间引入了另一种深刻的紧张。在原则上，特别是在高度分化的社会中，代表不同的社会团体和利益的最纯粹的方法是借助比例代表制。实际上，在社会分歧是多重的、深刻的，并已被转化成政治动员的地方，通过放弃比例代表制，借助政党制度来阻碍这些冲突的再现，将面临可能威胁民主政治的稳定性的政治异化、骚乱和暴力的风险。^⑨比例代表制的形式越纯粹，对于一个政党进入议会所要求的选票的最低比例就越低，在此，政党越举足轻重，议会就越倾向于在它的政治构成中反映社会中的社会、文化和意识形态的利益的平衡。^⑩这可能使该制度更具代表性，但是，却使得其治国能力更低，甚至更少负责任，原因有以下三个方面：

首先，假如所有的议会议员都不是选自（规模可控的）地理区域，则他们任何人都不会对任何可清楚界定的那一部分选民负责，而只对把他们列入政党的候选人名单的政党老板和选举人负责。第二，在政党林立的框架下，选民可能实质上维持同一联合政府，只是在内阁部长职位上有些更迭，而不管政党所得选票变化有多大。因此，改变政策实际上变得困难了，并且要“赶走无赖”也困难了。这可能会提高政策的稳定性，甚至当它导致了政

府的频繁变更时（像在意大利一样也能够做到），但是代价是否定了选民在选举表达的明确选择。第三，在一个大党和大量小党保持稳定的平衡的情况下，后者在组成一个政府的谈判中得到了基本上无节制的讨价还价的手段和“敲诈”潜力。其结果要么是导致以不民主的方式把权力和资源让给这些边缘团体，要么是产生一个“举国团结”的联合政治，而其内部的分裂是如此之深，以致于这个政府将毫无作为。这个难题正在逐步地严重削弱以色列的民主政治。在这个国家，要求选举改革已成为义愤的以色列人民一致的呼声。

在这种情况下，一个政治体制可能通过使它自身减少一些代表性来促成更加稳定的民主政治。因此，考虑到魏玛共和国的两极化和不稳定，西德设置了一个政党进入联邦议会必须得到5%选票的选举门槛，形成了两个主要政党加上一个或两个小的政党相互妥协的稳定制度。考虑到政治上的分化和两极化在1980年第二次导致其民主垮台，土耳其在1982年规定了10%得票率的最低门槛和其他一些促成一个更加稳定的政党制度的变革。在过去年中，以色列的两党选举改革委员会已提出了一个明智的平衡建议，即在保持比例代表制的同时，设立3.5%得票率的最低门槛，像西德那样，一半的国会议员从地理选区中选出，另一半的国会议员来自全国性政党推选的候选人名单。^①

当然，还有精简政党制度的力度更大的办法。如一个选区只产生一个议员的单选区制和总统制。这两个办法中的任何一种都会急剧减少政党的数量；两个办法合在一起是实行两党制的天然药方。但是我们已经提到了总统制的问题，而且在超过两个政党

来分享主要选票的情况下，像英国上次国会选举或独立以来的以色列那样，通过选区的简单多数的竞选方法能够把一个政党在全国选举所得到的简单多数票扩大成国会中的压倒多数。这不会导致权力的傲慢和治国能力明显偏向不民主的失衡。民主政治的难题部分在于它的悖论经常不能通过诉诸于生硬的和简单的变通办法就能加以解决。

冲突与认同

或许在民主政治下最基本的紧张和冲突是冲突与认同之间的关系。民主政治蕴涵着异议与分歧，但是它又是以同意和内聚力为基础的。它要求公民不仅维护他们自己的主张，而且认可政府的权威。它要求公民关心政治，但又不太过分。这就是阿尔蒙德和维巴在他们的经典著作《公民文化》中将民主政治文化称作“混合”文化的原因。它在作为臣民角色的公民（国家权威的服从者）与作为参与者角色的公民（作为政治竞争和冲突的行为主体）和作为政治之外的家庭、社会和社区网络的“当地”成员的公民之间维持某种平衡。^②服从的角色服务于治国能力，而地方性的非政治角色通过限制社会生活的政治化来缓解政治冲突。

与民主的政治文化密切相关的其他因素还包括：对反对派和异议的宽容，对共同参与政治的人的信任，一种合作、宽容和妥协的意愿，因此一定的灵活性、节制、礼貌和对个人参与的限制。节制和调和的牢固的习惯使得民主政治能够平衡冲突与认同，这是很容易理解的。^③在行动上和口头上彰显这些优良品质是新生的和动荡的民主政治所面临的最重要的挑战之一。

这样的民主习惯如何养成的呢？这些习惯肯定要通过教育培养，像阿尔蒙德和维巴所阐明的那样，教育增加了个人的许多“民主”倾向。社会经济的发展也能将民主的价值提升到改善公民的收入、教育、能力和生活机会的程度。我们再一次看到为什么投资于人力资本对于保持民主政治来说是如此的重要。

难道至今仍没有大量的历史证据表明民主文化既是有效运行的民主政治的原因也是其结果吗？精英们也许会“回归”民主政治，其主要的理由是多方面的，如历史上缺乏解决冲突的方法，而其他方法又屡试屡败，^④或像在当今的东欧和拉丁美洲没有其他具有正当性的制度可供选择。然而，后来民主政治的成功实践证明参与了参与、宽容和妥协的价值，这些的确是民主政治的功效和内在需求。随着时间的推移，一个民主政治下的公民变得习惯于该制度的规范和价值，逐步使这些规范和价值成为内在于他们自身的东西。^⑤然而，若是民主政治思想长久存在、有效运转，那么，民主的政治文化的形成便是关键所在。

但是，这又使我们重新陷入了那个悖论。为了长久存续和良性运转，民主政治必须节制冲突。但是这样做的文化机制不是一夜就能形成的。在这一时刻，如何对冲突加以有效的限制以致于政治冲突和竞争不会导致社会分裂呢？

冲突一般都沿着阶级、种族（包括宗教和区域）和党派的界线出现。阶级分裂的问题表现为一个悖论中的悖论。民主政治要想稳定，阶级纷争必须是有节制的。为了节制阶级纷争，经济的不平等不能过于悬殊。严重的不平等最终会导致剧烈的、暴力的政治两极化，像秘鲁和菲律宾正表现的那样。为了避免这种情

况，为了对不平等有一定的节制，社会经济改革必须进行。最起码应包括对教育、医疗保健、住房和其他社会服务的谨慎的投资。在某些情况下，更加彻底的改革，包括土地改革，可能是必须的。但是，这可能会引发既得利益的精英阶层，特别是大土地所有者和大量廉价劳动力的雇佣者的激烈抵制。在此存在的困难是：为了从长远节制阶级纷争，一个政治制度可能需要冒短期内加剧纷争的风险。

目前还没有明显的办法步出这一困境。只有当一些特别引起争论的事由被置于议事日程之外时，只有在紧张的、充满冲突的局势中才常常买民主的帐。但是，棘手的问题必须迎头去面对，因为，假如大量的不平等和无视难题的局面得不到改观，则民主政治将无法持续。根据民主的本质特征，它只允许渐进的改革，而不是革命的变革。对相互冲突的利益必须在某种程度上加以调解。土地可能需要重新分配，但只有在它的所有者获得公平的补偿，并被给予机会将其资产再投资于其他的生产性企业之后才能进行。工资可能需要增加，但是增长的幅度不能大到对公司的利润和经济增长造成重大损害。只有在经济有一定的增长条件下，只有在持续地减少贫穷，同时才能减少不平等。

把改革提上日程需要处于不利地位的和受排斥的经济团体从政治上组织和动员起来。但是，假如要使所采取的改革不引起可能摧毁民主政治的危机，则必须使享有特权的经济利益集团推翻民主的成本高于改革自身的成本。这需要主张改革的团体持现实主义和渐进主义的态度。这也需要民主政治有足够全面的效率、稳定和对资本的保护，以至于享受特权的经济行动者在推翻该制

度时会损失很大。

种族和党派的分歧

社会科学很少发现真正的规律，但是一条能自信地表述出来的规律是关于种族方面的，即：种族分歧不会消亡。它们可能由于压制和同化而没有显露出来。然而，它们能够被控制，这样不致威胁到社会的和平，而且不同的人群可以在保持他们的种族特征的同时和平共处。在民主的框架内有四种基本的机制从政治上来处理种族问题：联邦主义、按比例分配资源和权力、少数民族的权利（保持文化的完整性和受到保护以不受歧视）和分享或轮流享有权力，特别是通过在中央的联合政府的安排。^④

85 像印度和尼加拉瓜的经验所显示的那样，以及如霍罗维茨所指出的那样，联邦制度在处理种族的紧张方面特别有效，因为它们利用了各种各样的机制来缩小纷争。首先，联邦制通过把冲突转移至州与邦和地方的各个层次来分散纷争。第二，联邦制还诱发同一种族内部的纷争，在争取控制中央和地方政府的斗争中使同一种族团体的不同派别相互争斗。第三，它们也可能促使不同种族之间的合作，当州（邦）政府发现有必要相互联合，具体的方式与程度则视中央的具体问题而定。第四，它们可能产生断面性的分歧，假如一些种族、团体由于不同的利益、特权和需要而分裂成不同的州（邦）。第五，它们可以通过提高落后的和少数民族的人群在它们自己的州（邦）政府和教育体制中地位缩减差距。^⑤

更通常的作法是，联邦体制允许所有的以民族团体为主的地

方管理它们自己的事务，并给予它们一些机会在多种层次上赢得权力和控制资源。这表明了另一项事实上的规律，即：在一个种族分歧很深，并且权力高度集中的社会中，稳定的民主政治是不可能的。有令人信服的、独立的原因解释为什么分权、强有力的地方和州（邦）政府促进了民主政治的活力，在分裂的社会中，这些都是紧迫的当务之急。

最后，党派分歧能够在阶级和种族的分歧之外，为暴力和破坏性的冲突提供一种充分的基础。甚至在对意识形态和纲领没有深刻分歧的情况下，政党政治表现为是相互竞争的组织争夺国家的权力；政府的权力越大，渗透越广，则政党越想不惜代价得到它，并保有它。这是为什么国家主义对于民主政治是如此有破坏力的原因：不仅因为它培育了腐败和经济的无效率，而且，因为它将政治权力的收益提升到了你死我活的零和（zero-sum）游戏的程度。当选举竞争的代价是如此之大时，信任、宽容、礼貌和对规则的遵守变得非常难以坚持。一个平衡的政治文化（在其中，人们关心政治，但不过分）只有在这样的结构性环境下才可能：在这样的环境中，人们可以承担起对政治不过分的关心；在这样的环境中，福利、收入、地位和向上发展的机会不只是政治权力的功能。

在东欧和许多发展中国家，限制政党的争斗要求降低政府的地位和激活私有经济。但是，它还需要其他更多的东西。在政党仅仅处于形成阶段的地方，在经历了几十年的压制和恐惧之后公开的政治生活仅仅是刚刚出现的地方，宽容、信任、和解和合作的文化仍有待孕育。激情是热烈的，记忆却充满了苦难。人们缺

乏相互信任的基础, 缺乏对他们可能联合的政治力量的尊重或至少是缺乏对他们自己的政治利益的审慎和灵活的追求。

在这样的情况下, 精英的行为、选择和态度对他们的追随者处理政治分歧和纷争的方式能产生塑造性的影响。反对党的领导人必须带头达成了解、培育工作关系以弥合历史上的分野, 限制过高的期望值和为他们的议事日程建立更加长期的、更加务实的长远视野。分享权力的协议或正式的安排反映的只是这些当务之急中的一个方面。相互竞争的政治精英们最起码必须为政治生活定下一个和解与宽容的基调。首要的是, 他们必须表明他们信任民主程序和恪守那些超越对权力或其他实质目标的追求的规则。

像罗伯特·达尔所称的那样, 在政治竞争者之间建立这样一种“相互安全的”制度是对游戏规则的超越性的尊重, 这不仅要求一般的信任, 而且要求政治领导人在相互信任上跨出一大步。他们必须相信, 不管民主过程的结果是什么, 从长远来看, 该结果比导致民主政治崩溃的、危险的妥协能更好地服务于他们的利益。在参与建立所有的新体制的多重不确定中, 对于民主政治而言, 可能没有什么东西比具有勇气和想象力来联手跨出这一大步的政党领导人的存在更加重要。

编者按: 本文出自 Larry Diamond, “Three Paradoxes of Democracy”, in Larry Diamond and Marc Plattner eds., *The Global Resurgence of Democracy* (Second Edition, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), pp.227 - 240. Copyright 1996 by the Johns Hopkins University

Press and the National Endowment for Democracy。

感谢 Johns Hopkins University Press 和 National Endowment for Democracy 提供中文版权。

拉里·戴蒙德(Larry Diamond)是《民主杂志》(*Journal of Democracy*)的共同编辑和民主研究国际论坛(the International Forum for Democratic Studies)的共同主任, 胡佛研究所(Hoover Institution)的资深研究员。

注释:

- ① Larry Diamond、Juan J. Linz 和 Seymour Martin Lipset 合编,《发展中国家的民主》(*Democracy in Developing Countries*, Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1988, 1989)。
- ② Gabriel A. Almond 和 Sidney Verba,《公民文化:五个国家中的政治态度与民主政治》(*Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Boston: Little, Brown & Co., 1965),第 356 - 360 页。
- ③ O'Donnell 和 Schmitter 将一个协定定义为,“特定的行动者之间达成的协议,其作用在于界定(或重新界定)在相互保证该协议的参加者的‘关键利益’基础上运用权力的规则,而协议内容是明确的,但并不总是得到公开的解释或论证。”我对他们的用法稍加扩展,将其用来指称在保证全部的国家利益基础上的一个协议。Guillermo O'Donnell 和 Philippe C. Schmitter,《摆脱威权主义统治的转型:关于不确定的民主国家的尝试性结论》(*Transition from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986),第 37 - 38 页。
- ④ Terry Lynn Karl,“石油和政治协定:委内瑞拉向民主政治的转型”(Petro-

leum and Political Pacts: The Transition to Democracy on Venezuela), 载于 Guillermo O'Donnell、Philippe Schmitter 和 Laurence Whitehead 合编的,《摆脱威权主义统治的转型:拉丁美洲》(*Transition from Authoritarian Rule: Latin America*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), 第 210-215 页。

- ⑤ Nigolas Ardito - Barletta, “民主和发展”(Democracy and Development), 载于《华盛顿季刊》(*Washington Quarterly*), 第 13 期, 1990 年夏季号, 第 161-171 页。
- ⑥ 同上, 第 163 页。
- ⑦ “总统制的危险”(The Perils of Presidentialism), 载于《民主杂志》(*Journal of Democracy*), 第 1 期, 1990 年冬季号, 第 5169 页。
- ⑧ Donald Horowitz 在其著的《冲突中的族群》(*Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press, 1985), 第 636-639 页中考察了在多种族的社会中实行总统制的可能性。
- ⑨ G. Bingham Powell, Jr., 《当代的民主国家: 参与、稳定和暴力》(*Contemporary Democracies: Participation, Stability, and Violence*, Cambridge: Harvard University Press, 1984), 第 123-132 页。
- ⑩ Arend Lijphart, 《民主政治: 21 个国家多数制和认同制政府的模式》(*Democracy: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty - One Countries*, New Haven: Yale University Press 1984), 第 150-168 页。
- ⑪ 海外犹太人理事会 (Israel - Diaspora Institute): 《以色列选举改革——摘要》(*Electoral Reform in Israel: Abstract*, Tel - Aviv, Israel), 1990 年 2 月。
- ⑫ Gabriel Almond 和 Sydney Verba, 同上所引, 第 339-360 页。
- ⑬ Robert Dahl, 《多元政治: 参与和反对》(*Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven: Yale University Press, 1971), 第 150-162 页。
- ⑭ Michael G. Burton 和 John Higley, “精英和解”(Elite Settlements), 载于《美国社会学评论》(*American Sociological Review*), 第 52 期(1987 年 6 月), 第 295

- 307 页。

- ⑮ Dankwart Rustow, “迈向民主的转型: 探索动态模式”(Transition to Democracy: Toward a Dynamic Model), 载于《比较政治》(*Comparative Politics*), 1970 年 4 月号, 第 358-361 页。
- ⑯ 这些原则中的一个更加具体的和影响更加广泛的安排体现在“协合民主政治”中, 该体制由议会制下的一个“大联盟”的内阁组成; 相互的否决权保证了少数派的利益; 政治代表、文官职务的任命和税收的按比例分配; 和每一个族群对他们自己事务方面都有很大的自主权。见 Arend Lijphart, 《多元社会中的民主: 一项比较研究》(*Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven: Yale University Press, 1977)。
- ⑰ Horowitz, 同上所引, 第 597-613 页。

彭灵勇 译

10

自由民主可以移植吗？

乔万尼·萨托利

民主的先决条件
民主最管用吗？
最后一个疑问

毫无疑问，自由民主的理论与实践是植根于西方历史和文化的产物。因而，当民主从西方输出到其他地区其他文化时，我们时常听到的是“文化帝国主义”和“带偏见的西方中心主义的模式”。但我并不认为这些理念因为发源地的缘故就应该被拒斥。民主是西方的发明并不意味着它就是一项糟糕的发明，或者是一种只适合西方消费的产品。而我本人以西方为中心的民主论述并未给我任何特别内疚的情结。^①然而，我确实认识到了，给非西

自由民主可以移植吗？

方地区开民主的药方使我们必须正视这个“移植的问题”。首先，是否可以不顾“输入条件”，即输入国家的条件，而把民主输出到任何地方？其次，在输出民主时能够也应当照搬其最高级的（西方的）形式，还是应该首先把自由民主这一概念分为它的必要的（确定性的）和偶然的（变化的）两个要素？

是否任何土壤都可以移植民主？这个问题的答案通常在印度和日本，两国确非西方国家，然而都是成功移植的典范，身上找到答案。我不妨服从于这一巨证；不过，我对此并不十分满意。例如，非洲的情形怎么样？更进一步的研究将表明，印度和日本确实具备了输入民主形式的“最低限度的条件”，但其他地方也许并不具备这些条件。再者，对民主可输出性的更深层次的考究将要求我们首先得着手解决第二个问题，看一看这一概念的构成要素。

在谈到“自由民主”时，我首先必须强调指出，“民主”仅仅是它对显然由两个要素组成的实体的一种简写：其1. 使人民自由（自由主义）和2. 赋予人民以权力（民主）的误导性的简写。人们同样也可以说自由民主由（1）“对民众的保护”（demo-protection），意即保护人民免于独裁暴政和（2）“民众的权力”（demo-power）意即实行民众的统治两部分构成。历史地看，造就一种自由的人民乃是自由主义的功劳（从洛克到比如说法国著名的宪政论者邦雅曼·贡斯当），而这一要素是从经过宪政民主与/或自由宪政诸概念中提炼出来的。然而，自由的民众通常也是自己声称“要求”并“获取”进入权力之位的民众。而民主正是这样。

上述要素哪个更为重要？如果这个问题意味着更重要的必然肯定要取代不太重要的，那么它就是一个误导性的问题。如果我们采取这一方式，那么我们通常所得出的答案将是：积极的自由比消极的自由更重要；民众的权力比民众的保护更重要，于是民主的要素也就比自由的要素有优先权。^②但这一结论将是错误的。究竟哪个要素更重要，我们无需考虑自己的个人情感，这是个程序排列的问题，因而也是个谁是谁的先决条件的问题。不容置疑的是，从程序上看，消极的自由（霍布斯称它为没有外在障碍）和民众的保护（自由宪政论）是民主本身的必要条件。^③

因而，在自由民主的两个组成要素中，民众的保护便是必要的和决定性的要素。我还将坚持认为它也是一般的或者普遍的、可以输出到任何地方、移植到任何类型土壤中的要素。由于这一要素首先和限制权力之执行的结构性手段及法律手段联系在一起，因而也就能束缚住专横的和绝对的权力，于是我们这里就有了这样一种政治形式，它可以被附加于（既然它只是一种形式）任何文化上，而不管它们基本的社会经济结构如何。这已不是民众权力的要素的问题，因为这里我们已经进入了政策制定领域，进入了由具体形式来进行具体的输入输出的领域。宪政国家关注的是如何做出决策；民众的权力则是有关决策的内容是什么。那么，显然在“人民的意志”这一竞技场中，在作出特定的决策时，偶然性和文化因素很可能会引发大量的变异。

对我的论点，即作为宪政的一种形式的民主的普适性（因而也具备可输出性）最标准的反驳是，它假定自由（由宪政界定，受宪政保护）既是首要的也是普适的价值，而事实未必如此。在

本质上，这种反驳意见是，自由并不被任何地方的任何人所“珍视”。例如，在神权统治的和“顺从的”（submissive）文化里，不存在珍视自由的空间。^④由于认为留有疑问的自由实际上是个体的自由，因而就是被卑鄙甚至肮脏的个人主义价值所玷污了的自由，这种观点进一步得到加强。然而支持该观点的经验性证据是站不住脚的，同时，对个人主义的这种指控也是不正当的。

我们怎样才能确定“自由的”状态是否事实上被大多数地区的大多数人民所赏识？这里要提醒的是：

当我问某人他愿意骑马，还是乘车旅行时，他的回答是没有意义的，除非回答者至少已经看到了一辆车或一匹马。去询问对面的人的偏好是没有意义的，因为你从未给对方提供可选择对象，即提供可比较的东西……有无数的人不能喜欢一样东西更甚于另一样东西，只因为他们见不到“另一样”；他们只能承受他们所发现的人道的（或不人道的）条件，并把自己置于这种条件之下。^⑤

因而，去问生活于原始社会或第三世界国家没有文化的农民，他们是不是“珍视自由”，他们是不是珍视这种价值甚于珍视别的价值，显然是十分荒谬的。价值和自由是高度抽象的解析概念，对世界上绝大多数居民来说完全是晦涩难懂的。

然而这并不意味着既然对自由的普遍欲求既不能被证实，也不能被证伪，那么就一定得把这个问题搁置一旁。与此相反，应搁置一旁的是构建此问题的那个抽象的（而且确实是西方中心的）词语。现在让我们暂不论价值的益处而改谈价值的伤害，然

后再根据伤害原则来重新安排论证。这样一来论题就变成谁也不愿被囚禁、拷打、屠杀，人人都竭尽全力免于受到伤害。政治自由是对伤害原则具体内容的一种抽象化。自由的宪政旨在确保不经过正当的程序和违反人身保护令，任何人都不能被政治的强制工具所伤害。

那么，作为一种宪政形式的民主制度的可取性、普遍性及输出就取决于免于伤害的规则。这种形式更清晰地使得“太个人主义”的指控显得没有效力。如同原子时代的个人，在公有社会环境下个人亦寻求免于肉体伤害（他们所认为的伤害）。一位部落村社的村民在被架到火上烧烤或者被用刀劈之前是要想方设法逃跑的，就像他的“个人主义的”、自我中心的同伴一样。因而，认为消极自由对那些其信仰体系内不“珍视”个体价值的人无利害关系论点是没有依据的。

然而我们分析在对民众的保护和民众的权力之间的区别不应被理解为二者实际上是相脱节的。相反二者是相关联的，这种关联通过投票和选举而清楚地建立起来。即便如此，那些缺乏历史视野的写作者们仍倾向于夸大投票的重要性。他们声称——现在是口号——只有达到了全民（男性和女性）普选，才能获得彻底的民主。是，却又不是。因为我们应当提醒自己，当初自由（宪政）民主的创发和长期维护仅靠的是人数很少的选民。投票固然是一切自由政体的必要条件。^⑥然而，在一既定的政体里，投票的范围及其扩展并不像有些人企图使我们相信的那样举足轻重。虽然女权主义者妇女被排除在选举之外而大声疾呼，我依然坚持认为瑞士是一个彻底民主的国家。如果我不得不在虽实行全民

普选但法治不健全的国家与此相反，即虽然全民选举的程度较低但实行健全法治的国家二者之间做出选择，我将毫不犹豫地选择后者，因为它是一种比前者更优秀的民主。^⑦这样，投票就不是民主的晴雨表。不能用它来充分度量民主是否彻底。下文我将表明，把投票盲目地施加于并不适合投票的国家是一个错误。

民主的先决条件

为什么要广泛涉及到自由民主的自由主义的过去？因为亚洲及其他地方最初的民主遇到的问题正是当初西方民主面临的问题。可以肯定，一旦一种政治形式在一个地方被创设并进行试验，那么其他地方模仿这种形式只需花费较少的时间。原则上我们也同意，“通过模仿”来创设一种民主是一桩相对容易做的事。然而问题在于日历时间和历史时间之间的时间差。模仿一种政治模式是基于日历时间的一种同步过程：我们今天输入的是今天存在的。但就历史时间论，国家间可以隔开千年之久。历史地看，今日阿富汗和星罗棋布于不发达（更不用说最不发达）地区的数百万村庄的情形正如黑暗的中世纪大多数欧洲地区的情形。因而，输入问题并不像平时显现出来的那般简单。由于其中包含有复杂微妙的“时机选择上的差别”，所以只要把一种高级的模式突然强加于一落后的实体上，肯定要遇上麻烦。尽管在日历时间上华盛顿和喀布尔是同一天，但从前者向后者的移植是一次巨大的历史时间上的跳跃。

让我从先决条件这个角度重新表达我们提出的告诫。民主的先决条件这种说法一般指的是经济条件。我将马上总结这些条

件，但这里我指的是历史条件。该条件有二：其一是世俗化，其二是我所谓的对政治的“驯服”。当神的王国和恺撒的王国——宗教领域和政治领域——相分离时，世俗化就出现了。因而，政治不再得到宗教的援助：它既失去了它的源于宗教的僵化（教条主义），也失去了它的宗教式的强度。在这种情况下驯服政治条件就具备了。这里我的意思是政治不再是杀戮，不再是一种好战的事务，而和平式的政治就能保证自己成为政治组织标准的运作方式。

人们不用深究这些历史条件和民主之间的联系。民主所假定的是，权力的赋予和废除都由选举判决，因而要求职位的例行轮换。但如果掌权者有理由担心放弃权力会危及他们的生命和财产安全时，那么显然他们将不会放弃权力。因而，除非政治实现了世俗化，并得到驯服，即除非对这样的人有充分的保护，否则，政治家们让出职位放弃权力的代价就太昂贵了。

在阿尔及利亚 1991—1992 年的选举中显然所有这些条件都不具备。我认为取消第二轮选举并宣布选举无效是个严重的错误，但更严重的错误是居然举行选举。国际社会要求正面临伊斯兰原教旨主义浪潮的国家举行选举以“证实”他们的民主纯属不明智之举。在一个非世俗、好战、失败者可能被杀害的环境里，任何形式的民主都不可能。

那么，较晚接触到民主的国家因它们只需对原型加以模仿而事实上置它们于不利的地位。如果后来者期望以持续高速度（不顾历史时间）“赶超”，它们可能得承受“过重负担”的痛苦，这种难以控制的局面因同时引发的大量危机和负担而出现。^⑥就此

记住这一点很重要，一个世纪以前民主仅仅是一种政治形式，宪政国家提供不了，也不望能提供经济上的“可欲之物”；相反，它提供的是自由以及随之而来的“美好事物”。在一个多世纪的时间里，没有证据显示：民主有经济的前提或而它的存续取决于经济的增长和繁荣。问题在于，十九世纪自由国家所给予提供的民众的保护不具有财富方面的要求。就自由民主政体作为一种政治形式而言，一种“贫穷的民主”同样是可以想像的，也是可能的。

随着西方民主政治的发展以及高度的民主化成就，民众的权力开始变为民众的欲望，自由宪政形式的政策内容越来越集中到分配问题上，集中到“什么东西，谁应得到，得到多少”上。这种转变可能是不可避免的。然而，由于道德伦理的萎缩，由于马克思主义的“唯物主义”，以及由于曾经决定了民主在英美的理论与实践的强烈功利主义倾向，这种转向得到了极大的加强。可以肯定，当民主在其他文化里生根时，这些文化因素可能要被抵销掉。不过这一事实仍然成立，即如果民主被作为与民众的分配密切关联的一种民众权力体系而被输入，那么民主的命运将跟经济业绩联在一起。^⑦所以今天几乎各地面临的核心问题是，民主是否也促进经济的增长。

民主最管用吗？

那么让我们回到这个问题上：从经济角度看，民主最管用吗？许多人会声音宏亮毫不犹豫地回答说：是。正如《经济学家》所说，有证据表明“在纵横数十国，上下数百年的历史长河

中，民主比其他任何政治体制都更持续有效地促进了经济的增长。”^⑩我也希望自己能相信它。可是，这种说法彻底忽略了的是，这种增长是伴随着技术的进步而来的，而技术并不是民主而是那种自古希腊人锤炼的逻辑和理性的副产品，其最终带来了“科学精神”的诞生，以及随后在最近两个世纪只出现在西方世界的技术的迅猛发展。中国文明确实以其技艺为标志，并且在很长一段时期里其技术发明领先于西方。然而使今日之世界“现代化”的科学和技术从未在其他文化里生长开花——无论是中国，还是另一个重要的典型例子，印度。因之，所考察到的在西方自由民主与繁荣富足之间所存在的因果关系就显得没有道理。姑且不论因果关系，在民主的“经济优越性”论点背后的论据是什么？据《经济学家》讲，“民主促进增长的主要的依据之一是，它为资本主义发展必不可少的财产权利的安全提供了保障。”^⑪在苏联式计划经济的灾难性崩溃之后，即使现在的独裁者也深刻地认识到“看不见的手比看得见的靴更为管用。”^⑫因而独裁者也将发现，推进市场体制，尊重财产权利符合他们自己的最大利益。

我四下环顾时看到民主政治在“成长”（in growth）的同时，民主政治也在退步，正如我看到专制政治在经济上衰落的同时，专制政治也在享受着经济上的成功。中国台湾、新加坡、韩国以及现在的马来西亚在威权主义监控下创造了它们的“经济奇迹”。而香港的情形又作何解释？它不是一个民主国家，而是一块受大英总督统治的殖民地。在拉丁美洲，民主政治下的智利和秘鲁经历经济崩溃后，把经济的恢复归功于威权主义的统治（在秘鲁，阿尔贝托·滕森 [Alberto Fujimori] 总统近来在经济方面取得辉煌

成就，但是这以先暂时终止宪法并随后重新制定一部其民主性值得怀疑的民主宪法为代价）。该地区总体情况是军人独裁政权和民主政府的经济发展记录同样乏善可陈。^⑬在前苏联和东欧地区，民主化过程中推行了经济改革，然而却使其处境更为艰难。

因而，认为民主不仅是一种优越的政治体制（我当然同意这一点），而且也是“经济上的优胜者”的论点很容易被这样的论证驳倒：只要具有相同的市场机制，承受着阻力和来自民众的压力的政府跟受民众的需求和民众的分配拖累的政府比较起来，在促进增长方面的境遇要更为有利。要知道，只要人民富足起来，民主是他们可能要求的东西之一。但在这个论证里，增长必然需要民主，但民主并不造就增长。

因而，民主最管用并不是一条自然规律。必须使民主政治发挥作用（通过结构上的鼓励和约束，而不能只是良好的愿望）。这里我要强调的是，模式，即西方的政治形式自身已刻不容缓地需要整修。^⑭民主破产的危险或者所谓民主赤字的危险非常现实地存在着，今天的宪政结构尚不足以应对这种危险。

让我们再次把这个问题置于历史视角之下。就自由宪政而言，在它们的实施后面最主要的一项驱动力是“不纳税就没有代表”的原则（如詹姆斯·奥蒂斯 [James Otis] 在 1761 年明确表述的“纳税而没有代表就是专制”）。因而当议会成为宪政国家的支柱之一时，它们坚持“金钱的权力”，即征收金钱者并允许他们执掌“权力之剑”（如国王）的权力。转型开始后的民主政治与管理通常转回到先前受排斥的模式上。只要议会代表（正如它们在整个十九世纪里所做的那样）真正的纳税人——即“富人”

而不是“穷人”，那么议会的监护权与行政的支出权的权能分离就能达到其目的。在这些条件下，政府事实上是花费的有效控制者。然而在上一世纪，议会的刹车和行政机关的加速器之间的平衡丧失了。随着普选权的实施以及随后普遍从法律和秩序（这正是期望“小国”提供的）向需要调整的福利国家转变，议会甚至成为比政府还庞大的花费者。直至二十世纪中期使国家预算得以保持平衡的自然堤坝是这样一种信仰：它把预算界定为一种平衡，一种国家的收入和支出之间的平衡。这种信仰正可以解释这一事实，两次世界大战造成的巨额债务最终都逐渐被消化了。

当政治家们开始了解约翰·梅纳德·凯恩斯的主要论点——赤字开支时，这种状况便告一段落了。因而借款并搭便车便成了不可抵抗的诱惑。综观宪政国家的各个机构，在财政方面再也找不到一个哪怕在任何程度上负责任的看门人。而如果坐享其成的政治家想避免陷入因“消费”（而非投资）举借的债务问题中，那么最终只好印刷更多的货币，那么糟糕的政治或糟糕的经济，甚至二者同时出现，实际上将是不可避免的。因而重新确立对货币的控制至关重要，因为在这里我们所看到的是一个没有制约与平衡的国家。

这里我不可能探讨可行的对策。⁹³我只能强调指出，不管是不是民主制，业绩（用经济术语表示）根本上取决于“货币控制”的时机。在这里，当我们从形式（宪政结构）转到政策内容（民众的需要）时，民主正面临着最严峻的挑战。最初产生于权利法案的形式上的权利，一般而言是不含成本的。而当形式开始发展并包括物质方面所赋予的权利时，其成本之高前所未有。近

几十年来，西方民主政权主要通过两种方式来满足福利开支增长的需求：赤字支出和保护主义。而今两种资源已开采殆尽。今天许多西方民主政权结束了“严格的预算”，这说明它们陷于债务是如此之深以致不同的或额外的分配几乎不可能。全球经济一体化已不可遏止地把原先受保护的制造者（过去它们能把自己的财政负担转嫁给消费者）推向世界范围的竞争潮流，福利国家已不堪重负。于是未来的年月就不得不成为减少开支的年月。民主政权必须有能力和维持持续的增长，而现在要比过去更为迫切。但即使最糟的情况发生，我们被卷入了一个负和漩涡当中（negative sum vortex）——一场没有赢家的游戏——我觉得可聊作安慰的想法是，自由民主本身依然值得追求，拥有对民众的保护总比什么也没有强得多。

最后一个疑问

最后还有一个疑问，即亚洲和非洲是否需要它们各自的民主“模式”。在其核心部分——即保护公民、控制政治权力之行使的宪政技术——尚未遇到替代性模式，我同样没能发现为什么有人想摒弃其运行已久的机制。但在其外围部分——例如，政党体制和利益的表达与集中的程序何时才能来临——我承认最初起源于西方阶级分化的多党制安排在只对自己部族效忠的地方几乎没有意义。持此论的非洲领导人自有一定道理，但当他们的解决方案禁止多党政治，并在实践中建立一人、一党的统治时，他们是错误的。

另一方面，当我们谈到自由民主的“人民的意志”这一因素

时，很难一概而论。这个世界由生长于文化世界观、价值体系，更不用说环境千差万别的人民所组成。^⑨即使在西方，人民的声音（Vox populi）并不必然被理解为神的声音（Vox Dei）；如我本人就不认为人民总是正确的，但人民有犯错误的权利。同样的道理，我们应该允许“被人民消灭的”（“demo-killed”）的民主，即我们应该允许一种将消灭自己的民众的权力存在吗？这个及一系列相类似的问题，引起了众多不同的反应，而这些反应又反过来深刻地影响了民主经验的政策输出（output）。沃尔特·白哲浩（Walter Bagehot）在他的有生之年赞扬了英国人“恭顺的愚蠢”（deferential stupidity），难道毫不谦恭的傲慢能更好地为民主服务吗？这些问题我建议最好留给各国的“民族精神”（Volkgeist），留给每一种与众不同的“人民的精神”去解决。西方民主理论（经常规范整齐地甚至是尽善尽美地）的发展演化已反映高层次的民主化。当这个理论传到正在形成中的新民主政权（并由在西方大学里受过训练的学生传播），西方民主自身的基石要么被想象为理所当然，要么干脆被忽视。我承认这对初学者而言是一个不良开端。历史上，如我前面已论述的，自由民主制经过发展后包含两个构成要素：1. 对民众的保护（它带来了自由的人民），2. 民众的权力（它带来了坚持已见的人民）。民众的保护通过自由民主的“形式”——即它的宪政结构和程序而获得——而民众的权力则是通过政策的制定所表达的输入输出的“内容”。在我的论证中，第一个要素是民主的必要条件，而第二个则是一套广泛的对实施的解释。

从上述的区分可得出，1. 其形式（自由—宪政要素）是具

有可普遍输出性的因素，而其内容（即人民的意愿和要求）是有条件地依从于文化的要素；2. “恭顺的”爱好和平的政治是受到尊重且能使政治职位轮转的选举结果之根本性的前提；3. 对民众的保护与经济状况无关，这就假定准许有“贫穷的”民主，而要求民众利益的民众的权力，急迫要求财富及经济的增长；因而就有 4. 把民主直接等同于民众的分配使得今日民主的财政危机，不论它发生在哪里，特别令人担忧。

编者按：本文出自 Giovanni Sartori, “How Far Can Free Government Travel?”, *Journal of Democracy*, Volume 6, Number 3, 1995 July, pp. 101 - 111. Copyright 1995 by the Johns Hopkins University Press and the National Endowment for Democracy.

感谢 Johns Hopkins University Press 和 National Endowment for Democracy 提供中文版权。

乔万尼·萨托利（Giovanni Sartori）是哥伦比亚大学人文学院的阿尔伯特·施韦策讲座教授（Albert Schweitzer Professor）。他著述甚丰，其中《民主新论》一书在中国广受欢迎。新近的著作有《比较宪政工程：结构、动力与结果的考察》（1994年）。本文是在1994年10月提交由韩国国际研究协会发起的汉城会议的会议论文基础上改写的。

注释：

- ① 主要有三：《民主的理论》(*Democratic Theory*, Detroit: Wayne State University Press, 1962; New York: Praeger, 1965);《民主新论》(*The Theory of Democracy Revisited*, Chatham, NJ.: Chatham House, 1987),这是对前面一卷的扩展和修订。
- ② 必须记住,在本文里“自由的”一词一般是在历史的意义上使用,而不是当前美国所使用的那种意义——即把它作为“左”的同义语。
- ③ 有关更详尽的分析,参阅我的《民主新论》(*The Theory of Democracy Revisited*),第301-310页,第357-358页,第386-393页。
- ④ 我用了“顺从的文化”(submissive)这一术语,而未用“臣民的(subject)文化”、“恭顺的(deferential)文化”或类似的术语,因为伊斯兰一词的意思就是“顺从”(submission),也因为现在伊斯兰文化正是 Gabriel Almond 和其他人所称的“公民文化”的主要对手。
- ⑤ 参阅我的《民主新论》,第272页,第273-279页,多处曾论及。
- ⑥ 即使 Edmund Burke 也拥护“实质性的实际上的代表”,即不选举的代表,他引用他于1792年在给 Hercules Langrishe 爵士的一封信中论证了他的观点,其中写道:“如果不具备现实的基础,这种实质性的代表制不可能长期有效地存在。其成员和选民肯定有这样那样的关系。”Burke,《著作集》(*Works*, Boston: Little, Brown),1938年,第3卷,第521页。
- ⑦ 例如,在拉美大部分地区,选举权虽扩大到所有人,但司法的独立性经常受到怀疑,我的确感到惊讶的是何以能给“选举的民主化”以高于要求法治的优先权。
- ⑧ 这里提到的“危机的因果性”理论产生于社会科学研究理论所发起的一系列著作中,并由普林斯顿大学出版社出版,该丛书最后一本是由 Leonard Binder 等合著的《政治发展的危机与序列》(*Crises and Sequences in Political Development*, 1971年),尤其是 Sidney Verba 所著的最后一章对此

做了总结。

- ⑨ 关于民主和经济发展之关系的争论可追溯到 Seymour Martin Lipset 的力著,《政治人:政治的社会基础》(*Political Man: The Social Bases of Politics*, Garden City, NY.: Doubleday, 1959),特别是第2章。有关当前的评价可参阅 Larry Diamond,“经济发展与民主的再思考”(Economic Development and Democracy Reconsidered),收于 Gary Marks 和 Larry Diamond 编,《民主的再探讨》(*Reexamining Democracy*, Newbury Park, Calif.: Sage, 1992),第93-139页。
- ⑩ “民主最管用”(Democracy Works Best),《经济学家》(*The Economist*),1994年8月27日,第9页。
- ⑪ 同上。Mancur Olson 在“独裁、民主与发展”(Dictatorship, Democracy and Development),《美国政治科学评论》(*American Political Science Review*),第87卷,1993年9月号,第567-576页中就相应主题(从纳税出发)做了更为精辟的论证。Olson 认为,一位独裁者(一个“驻寇”)“只有当他从长计议”,他才能干得差不多,而一般情况下“一位独裁者关心的只是如何挺到下一年”(第571页)。但现在是在民主政治家的眼界比独裁者的更长远的时候吗?对此我非常怀疑。
- ⑫ “民主与增长:为何投票对你有利”(Democracy and Growth: Why Voting is Good for You?),《经济学家》(*The Economist*),1994年8月27日,第17页。
- ⑬ 本文我没有涉及到有关向拉美输入民主这一特殊问题。在 F. Lowenthal 编,《输出民主:美国与拉美》(*Exporting Democracy: The United States and Latin America*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997)一书当中对此做了出色的宏观考察。
- ⑭ 在我的《比较宪政工程:结构、动机与后果之考究》(*Comparative Constitutional Engineering: An Inquiry into Structures, Incentives and Outcomes*, New York: New York University Press; London: Macmillan, 1994)里,我详尽地阐

迷了民主体制需要调整的观点。此处,我必须把该论点限定在经济衰弱,也就是说西方宪政结构的经济衰弱的范围内。

- ⑮ 有关美国提出的宪政出路,参见 Aaron Wildavsky,《怎样限制政府开支》(*How to Limit Government Spending*, Berkeley: University of California Press, 1980);以及 R. E. Wagner 等人编,《平衡预算:财政责任与宪法》(*Balanced Budget: Fiscal Responsibility and the Constitution*, Washington, D. C.: Cato Institute, 1982)。目前国会的议事日程正考虑把平衡预算修正案写进美国宪法。
- ⑯ 有关对文化因素的作用的广泛国际论述,参阅 Larry Diamond 编,《发展中国家的政治文化与民主》(*Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1993)。

杨光明 译

96

社会学习与民主改革

一、公共精神		
作者	文章	来源
明恩溥	缺乏公共精神	《中国人的素质》
雷恒军	论中国人的公共精神	网路
茅于軾 周鸿陵	从臣民社会向公民社会的转型	《大学人文读本·人与国家》
潘永强	私性、统合与越位——论华团政治文化与公共参与	《人文杂志》：12期
焦点：华人的家族与种族意识是否妨碍公共参与。什么是公共精神？		
二、公共秩序与变革		
董志强	制度的重要	网路
黄平	公共秩序的建构及其限制	《未完成的叙说》
Robert Dahl	公民能力	《论民主》
李丁赞	公共论述、社会学习与基进民主	《台湾社会研究季刊》：25期
焦点：公民如何在民主社会中参与学习。为何社会中一些老旧的问题一直无法解决，制度可以改变人的习惯吗？		
三、社会运动与民主		
廖思华	社会运动何为？	《香港基层运动——非主流角度》
黑仔	行动中的民间抗争：目标与策略的困惑	《香港基层运动——非主流角度》
廖思华	社会运动十论	《香港基层运动——非主流角度》
思华	从“议会政治”到“运动政治”	《天安门评论》：2卷1/2期
Robert Dahl	大型民主需要的政治制度	《论民主》
焦点：分析国内几个社区、社会议题运动。思考社会运动如何想象新的社会关系，自我改造，进而突破种族藩篱，也撇除依赖政党的弊端。		
四、改革与社会转型		
杭之	台湾社会运动经验	《天安门评论》：1卷2/3期
龙应台	你不能不知道的台湾	《中国时报》2005.5.24
林达	西班牙启动政治改革	网路
刘波	西班牙民主转型并非一帆风顺	《经济观察报》2007.10.12
Howard J. Wiarda	发展中世界向民主的过渡	《新兴国家的政治发展——第三世界还存在吗？》
Amartya Sen	民主的价值观放之四海而皆准	网路：《当代中国研究》2000年第2期（总69期）
Larry Diamond	民主政治的三个悖论	《民主与民主化》
Giovanni Sartori	自由民主可以移植吗？	《民主与民主化》
焦点：为何社会一再重犯一些错误，如何改革社会？社会转型的陷阱是什么？民主能够解决吃饭问题吗？如何学习他国的历史经验。		

目录

单元一 公共精神

缺乏公共精神	明恩溥
论中国人的公共精神	雷恒军
从臣民社会向公民社会的转型	茅于軾、周鸿陵
私性、统合与越位——论华团政治文化与公共参与	潘永强

焦点：华人的家族与种族意识是否妨碍公共参与。什么是公共精神？

单元二 公共秩序与变革

制度的重要	董志强
公共秩序的建构及其限制	黄平
公民能力	Robert Dahl
公共论述、社会学习与基进民主	李丁赞

焦点：公民社会如何在民主社会中参与学习。为何社会的一些老旧的想法一直无法解决，制度可以改变人的习惯？

单元三 社会运动与民主

社会运动何为？	缪思华
行动中的民间抗争：目标与策略的困惑	黑仔
社会运动十论	缪思华
从“议会政治”到“运动政治”	缪思华
大型民主需要的政治制度	Robert Dahl

焦点：分析国内几个社区、社会议题运动。思考社会运动如何让想像新的社会关系，自我改造进而突破种族藩篱，也撤除依赖政党的弊端。

单元四 改革与社会转型

台湾社会运动经验	杭之
你不能不知道的台湾	龙应台
西班牙启动政治改革	林达
西班牙民主转型并非一帆风顺	刘波
发展中世界向民主的过渡	Howard J. Wiarda
民主的价值观放之四海而皆准	Amartya Sen
民主政治的三个悖论	Larry Diamond
自由民主可以移植吗？	Giovanni Sartori

焦点：为何社会一再重犯一些错误，如何改革社会？社会转型的陷阱是什么？民主能够解决吃饭的问题吗？如何学习他国的历史经验

第五章

“烈火莫熄”及
巫统霸权式稳定的终结

当着一个人暴君的面叫他暴君是危险的。在古代,这么做的人可能就此要在监狱里度过余生。这种强权的现代形式,就是负面和破坏性的宣传和消息,中伤国家和领袖们,妨碍其经济与政治的健全运作。

——马哈迪·穆罕默德, 1996年1月11日,

于吉隆坡“新亚洲论坛”上的致词

反正没有人能奈何得了我们的权力,我们又何必怕谁知道?

——莎剧《马克白》第五幕第一场

马来西亚第一任首相东姑阿都拉曼,惯于视政治为文化体现,最理想是敦厚折衷的精英次文化。他很少把经济事务放在心上。当对经济的普遍不满和其他因素一起助燃了1969年5月的暴动,并摧毁了东姑联盟政府的生机,东姑在党国的领导地位也就结束了。

在很多方面让东姑看不顺眼的马哈迪,恰恰把政治视为经济问题。透过他那顽强的经济学视角,马哈迪决定把马来社群从其“相对的经济落后状态”中解放出来,并把马来西亚打造成先进国。马哈迪对文化鲜有兴趣,主要的例外在于马来社会的文化“缺陷”。对那文化,他畏而远之,并一直想要改造。开除安华之后,马哈迪与其政权面对以马来人为主的反叛。这场反叛既源自文化敏感性,也催

生了新的文化表达。这场反叛对政治影响深远,将以“烈火莫熄”(Reformasi)之名载入马来西亚青史。

“烈火莫熄”的意涵

从1998年9月1日被开除之日,到9月20日被逮捕之时,安华是自由身。被逐出巫统的安华没有政治机器去推动其议程。然而,自发蜂拥去他吉隆坡私宅前集合的大群支持者和访客,却鼓舞了他。安华很快就重拾活动家的本领,在群众大会、回教堂聚会和匆匆召开的演讲会(ceramah)上发言,展现异议者的毅力。在马来西亚各地展开的集会吸引了越来越多的人潮。人潮中,有人是出于对安华所面对的指控的好奇,有人是因为对马哈迪与其政府的敌意,但大多数人对安华的处境都报以同情。

在9月8日在其家乡檳城州直落多坤(Cherok To'kun)的群众集会上,安华发表了“巴东埔宣言”(以其国会选区为名),以抗争的姿态号召“烈火莫熄”,要求社会与政治改革,反对马哈迪对金融危机的“朋党主义式”回应。¹同年5月,印尼的“反[官商]勾结、反贪污、反裙带”运动推翻了苏哈多“新秩序”政府,这不过是数月前的事;“烈火莫熄”一词在马来语中所召唤的正是这一意象。

9月20日,也就是在吉隆坡举行的共和联邦运动会闭幕的前一天,当其支持者成千上万走上吉隆坡街头各处游行时,安华宣扬“烈火莫熄”的“巡回演讲”达到巅峰,也就此被迫中止。

就在那一个傍晚,黑帽蒙面、轻机关枪在手的突击队员破门进入安华家中,把他逮捕并带去吉隆坡武吉安曼警察部队全国总部。²

之后,安华的“烈火莫熄”诉求引起意料不及的共鸣,形成一场反对马哈迪、巫统和国阵的社会运动。

就某个层次而言,“烈火莫熄”是因为马来人深恶痛绝安华被不公平对待而产生,尚未完全成形的文化反对运动。有关安华革职的官方说法并不足以支持马哈迪的行动。在安华被逐出巫统48小时后,马哈迪只给了非常简短的解释:“我们认为他不适合,如此而



“烈—火—莫—熄”！

已。”³ 事情岂可能真是如此而已。

“没有被法庭验证过，而以一大串刑事控状加诸于安华身上”的宣誓书，引“国际特赦”组织之言，“被不恰当地公开了”。⁴ 由巫统所拥有以及其他由国家机关所掌控的国内媒体，巨细无遗地报道了有关安华被指涉及的秘闻——与多名未点名女子的奸情，与其讲词撰稿人、义弟、前司机和另一名未点名男人的同性恋关系。

举例说，9月4日，《新海峡时报》刊登警方刑事调查科慕沙·哈山(Musa Hassan)二等级助理警监冗长的宣誓书。该宣誓书中包含多位“证人”供称涉及或受害于安华种种“不正当性行为”的供词。⁵ 慕沙的宣誓书，刚刚与总检察长、监狱总监与一位副警监的宣誓书一起，在纳拉卡鲁班(S. Nallakaruppan)要求从武吉安曼警察总部扣留室转押至双溪毛糯监狱的聆讯中，被呈上法庭。

纳拉卡鲁班是万能企业有限公司的董事，是安华口中的“偶尔一同打网球的球伴”。《五十个理由》一书点名说他是安华的所谓性狂欢活动的组织者。当时正在等候聆讯的他从7月梢开始被扣留，被控非法拥有军火，如果罪成将自动被判死刑。他也被调查是否可能涉及危害“国家安全”，因为“其行径可能被国内外的颠覆分子所

利用”。⁶

慕沙哈山的宣誓书表示，警方对纳拉卡鲁班与安华关系的持续调查，发现纳拉卡鲁班拥有官方函件与“包含各种货币的现款……总值接近马币200万”。⁷

两天后，媒体报道警察总长的声明，指安华“曾利用其副首相的权势去干预对《为什么安华不能担任首相的五十个理由》(50 Dalil Mengapa Anwar Tidak Boleh Jadi PM)一书的调查”。⁸

9月8日，马哈迪坚称他开除安华，是因为后者的“不道德行为”，而非“[彼此之间]对政治或经济事务的……任何意见相左”。⁹

在安华被捕前一天，安华的讲词撰稿人穆纳瓦·阿末·阿尼坎(Munawar Ahmad Anees)，与义弟苏玛·达玛万·玛雅(Sukma Darmawan Sasmitaat Madja)被判监禁六个月，因为容许安华鸡奸他们而“犯了伤风败俗的污行”。¹⁰

对安华的其他指控则由一些巫统人物影射。举例说，嘉化·峇峇(Ghafar Baba)，可以假定以幸灾乐祸的心情，为安华与“外国势力”联系的谣言作了阴谋论式的铺陈：

“一些外国大使直截了当地问：马哈迪何时下台？为什么他还不让安华接手重振经济？一些，譬如美国大使，更显得非常有挑衅性。当安华造访华盛顿时，他得到红地毯式的接待，仿佛他已就任首相。这些都是讯号。我们或许没有明确证据可以证明某西方强国想安插其傀儡安华上位，但我们马来西亚人并不愚蠢。”¹¹

在1998年9月那些关键的时日中，安华面对以官方与非官方方式作出的种种指控，其牵连之广、力道之重，确实让马来西亚公众震惊不已。引安华本身讽刺的说法：

“马哈迪医生成功让我破了纪录。每一件事。女人，男人，舞弊，外国代理人，叛徒，售卖政府机密予外国代理人。而这个人竟是他所谓要栽培的接班人……他指控我犯下对人类、宗教和国家犯下十恶不赦的大罪，这种指控堪称空前绝后。”¹²

对于权贵涉及贪污与(同性恋)桃色丑闻,频频出现的谣言与匿名信式揭秘,早已让马来西亚人无动于衷;因此,仅仅影射安华涉及类似不端行为,在政治上不会有太大杀伤力。同样的,无证无据下指责安华勾结外国,也很难破坏安华的名声。事实上,不少人都还记得,当年马哈迪接任首相那一天,其政治秘书西迪·郭斯(Siddiq Ghouse)就因为涉嫌为苏联特务机关 KGB 服务而被捕。此事的曝光当时并不妨碍马哈迪继续掌权。

以上种种都可能解释了,在有关安华所谓劣迹的滔滔布道中,何以他被指涉及的同性恋关系特别受到垂青。或许马哈迪和巫统精英们期望,有关安华犯鸡奸罪——既触犯马来西亚刑法,也违犯回教教义——的砌词指控,在一场“媒体审判”之后,可以让马来回教社群在震惊之后信服。那想法似乎是:这罪名既然如此难以置信,因此必然是真的!然而,马哈迪和巫统精英们打错了算盘。支持者涌到安华家里,并且安华每到一处公开露面,他们也就涌到那里;事实证明,那些对马哈迪的效忠动作,以及对安华的口诛笔伐,并不能取信于巫统基层乃至马来社群。马哈迪和党领袖“走入基层”,再三向他们保证有关安华“劣迹”的证据即将出现。对那些存疑的巫统党员,马哈迪回应道:“那些不相信(安华的不道德行为)的人是在自欺。我们如果没有证据,就不会那样行动”。¹³

然而,摆出台面的第一批证据——穆纳瓦和苏玛的认罪供词——在政治上并不足以昭大信。两人分别于9月6日和9月15日在内部安全法令下被扣留。在面对政治部警察盘问时,他们被切断与律师、家人或访客的联系。9月19日,穆纳瓦和苏玛被带上庭,并对把他们和安华牵连在一起的“伤风败俗”罪名俯首认罪。从他们被扣留与被盘问的处境,到审讯的突然与迅速,到通过官方指派的律师认罪,这一切不但未能取信于不信者,反而冒犯了公众的感受。只有完全无动于衷地反对安华的人,才会看不到他们是在极力威迫下认罪的事实。

在1998年9月20日的《新海峡时报》,约瑟琳·陈(Joceline Tan)

写道:“实际上,只有非常少数马来人接受‘烈火莫熄’的说法。大多数人看穿它的真面目——为了帮助安华挡开那些非常严重指控的说辞”。¹⁴然而事实正好相反,马哈迪事与愿违。让只有非常少数马来人接受的,恰恰是那些针对安华的“非常严重指控”。

不管他当时是否明白,一直以来对马来文化和价值观中许多层面不屑一顾的马哈迪,已经逾越了马来人深怀于心的一个文化规范。马哈迪的“亚洲价值观”带有专制色彩,无法体会到“亚洲价值观包含的远远不止于……对统治者的忠诚”,而且“在大标题下面是对名声的无言重视以及对羞辱的回避,这两者常被简化和误解作‘面子’”。¹⁵

就对尊严与名声的观念,以及在专横威势下对这两者的维护而言,“马来价值观”的“亚洲性”一点也不少。这从史书《马来纪年》其中一节看出一斑,后者常被引申为古马来社会君臣之间存有社会契约的注脚:

“臣民们得到他们未来君主的同意:不管臣民们行为如何不端,即使该当死罪……他们也只能被处死。无论在何种情况下,他们都不应该被侮辱蒙羞。那未来的君主倒过来要求其臣民们永不反叛。臣民们接受此求,然而带有一个条件,什么时候做君主的自己违反了这协约,那么,他们做臣民的便也不再受那协约的约束。”¹⁶

在国内的大城小镇,在公务员当中,在大学校园,在海外留学生当中,在不习惯政治不和被公开展露的妇女当中,甚至在巫统底层,马来社会舆论对于是谁“毁约”全无迟疑。

“当对手的每一丝残存的名声与尊严都被剥下”,¹⁷“当安华被拽入深渊,而且正当他刚被当成国家领袖拥戴之时”,¹⁸那协约便被毁了。何况,抛开政治不谈,就算他有再多的不是,安华到底是六个无辜孩子的父亲,是丈夫,是他妻子全心维护的“诚实、非常虔诚的人”。¹⁹在文化那无法算计的其中一种复杂情结下,安华所受的羞辱因他家人的蒙羞而放大,并进而扩大成为整个社群的耻辱。有时,马

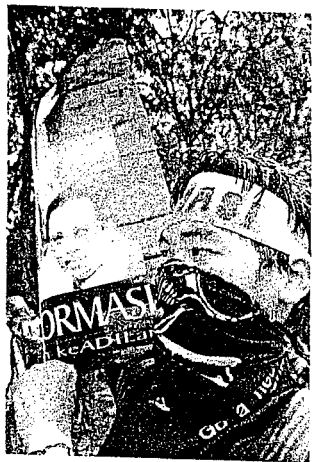
来人悲哀地对彼此也对外人说,当安华落得如此“颜面尽失”,“做马来人也真羞耻”。²⁰

许多故事如此流传:在乡下的年长马来人,因为反感媒体毫无保留地描述安华被指犯下鸡奸和手淫行为,宁可回避印刷与电子媒体。这并非乡下老人家们独有的迂腐。在吉隆坡,马来青年,马来中年人(带着孩子)与马来妇女示威抗议当政者所为,而示威的浪潮与人数,都是1974年华玲地区农民与大专学生示威以来所未曾见者。示威者在吉隆坡的“马来心脏地带”甘榜峇鲁(Kampung Baru)和警察发生冲突。一道应被尊重的文化底线被逾越了,其结果就是道德不满酿成的政治反对:“一个人、一个民族、一个国家的忍耐是有限的。是可忍,孰不可忍!”²¹

在国家与公民的对峙中,一边是手持警棍的“红头盔”(联邦后备队镇暴警察)以及政治部的便衣警员,以水炮车作后盾。另一边是手无寸铁、和平抗议的平民百姓,包括“老年人、中年男人与妇女、少女……私人界的高级经理……行政人员或公务员、教师、商人、律师”乃至“穿皮夹克的摇滚族”。²²他们林林总总的背景,揭示了改革运动的广大社会层面,而正是在他们当中,现政权的统治合法性已荡然无存。



逾整个世代未曾见的群众示威



异议的圣像

在第二个层次,改革运动成了异议和另类媒体的场域,其中的呼声、沟通和辩论创造了各种别出心裁和破陈出新的社会批评。从安华被黜到1999年2月,年轻的讽刺诗人阿米尔(Amir Muhammad)在其于《新海峡时报》的专栏“孔边书笈”(Perforated Sheets)里,让政治调侃与文学批评齐飞。中年日记作家沙比里·再因(Sabri Zain),则游走于街道与网络之间(通常与其“重要的他者”),在街头示威完毕之后就赶回家里,写下现场所见所闻,送上“另类资讯”高速大道流传。沙比里主持的网上《改革日志》(Reformasi Diary),为1998-99年间的各种抗议与活动以及政治社会态度的空前转变,留下最动人的记录。国家文学奖得主沙农·阿末(Shannon Ahmad),以年长寓言作家之身,在其畅销长篇小说《粪便@干他妈》(SHIT @ PukiMak)中简述了对安华事件的厌恶。通过把肉体恶臭与社会贪腐的烟瘴联系起来的淫秽意象,这本“发臭与引臭的政治小说”让一句方言粗口变成反当政者的流行代号。²³漫画家祖纳(Zunar)则离开他所工作的主流媒体,转而创造许多造型尖刻的马哈迪漫画。²⁴

尽管当局荒谬地禁止回教党售卖每周双刊的党报《哈拉卡》(Harakah)予非党员们,该报仍然洛阳纸贵,发行量从“烈火莫熄”前的6.5万份扶摇直上至30万份以上。当政者的媒体旗舰,诸如《新



众声喧哗 vs. 一言堂

《海峡时报》与《马来西亚前锋报》(Utusan Malaysia)则受到抵制。同时出版网络版的《哈拉卡》在没有对手下几乎成了公论重镇。新兴的马来文刊物如《文明》(Tamadun)、《点滴》(Detik)、《联系》(Wasilah)与《独家》(Eksklusif),以及网上双语刊物《目击者》(Saksi)聚合了撰稿人、分析家与艺术家,不绝地为社会提供评论与批判。

一夜之间,“烈火莫熄”以出乎政府本意的方式落实了政府的口号:“热爱资讯工艺!”(Ciintai IT!)各种各样心怀改革的人都“热爱资讯工艺”,特别是互联网。网络让他们得以张贴资讯,接触阅读材料,联络他人,而不受国家的检查,虽然许多使用者依然不能免于当局秋后算账的恐惧。政府推广多媒体超级走廊(MSC)的努力此刻竟成其批评者的赐福。资讯高速大道难以监管,因为马哈迪在向国际投资者提出的MSC十点“保证书”中承诺了表达意见的自由,当局如果干涉或封杀网站就形同食言。因此,“烈火莫熄”网站在几无障碍下如雨后春笋般冒起(虽然反“烈火莫熄”网站也同时出现)。

这其中一部分是现存组织,特别是反对党和非政府组织的网站。在政党的网站中,要数回教党的网站《哈拉卡日报》(Harakahdaily)在技术上最先进,与一般人以为回教与先进工艺不相容的偏见正好相反。另一些网站则是在国内或国外匿名运作。它们的网名——Laman Reformasi《烈火莫熄网站》、Jiwa Merdeka《独立心灵》、Anwar Online《安华在线》与freemalaysia《自由马来西亚》——却开宗明义点出其营运者、支持者和访客的基本关怀与宗旨。其他网站的站主,例如《改革日志》的沙比里·再因,The Malaysian《马来西亚人》和Kini《当今》的拉惹·贝特拉·卡马鲁丁(Raja Petra Kamarudin),则是明人不做暗事之辈。另一些网站则故意取名为Mahafiraun《大法老王》或Mahazalim《大暴君》,以公开取笑他们所耍嘲弄的对象——马哈迪。

这些“烈火莫熄”网站集体刊登了无数马来文与英文的贴文,许多时候也包括它们的英文、马来文译本。这些贴文的多元性让人惊叹。其中包括“烈火莫熄”活动的告示,转载与翻译的新闻报道,安

华案审讯的非官方笔录,文告与示威和公共活动的目击者见证录,经济与政治分析,信件、告公众求援书、请愿信与选民登记的提醒函,对官方声明的驳斥、对高官显贵的长篇谩骂、对资深公务员的谴责、对企业人物的指控,警局报案书、官方或据称官方文件的副本,诗歌、现代寓言、相片与漫画,演讲录音与录影片断。

不是所有贴文都言之有物。其中有些内容拙劣,或无异于虚构附会的网上匿名信,而不值一读。然而,观诸比较严肃的网站所造成的效果,“烈火莫熄”的网上呼声的确冲击了当政者对主流媒体的垄断。在旧有的互联网讨论圈扩大之余,新的讨论圈也冒出来。其中产生的活跃论坛扩大了“公私域”交流的疆界。尤有进者,无可计量的互联网资料被下载,通过电邮流传,转载在“烈火莫熄”运动所能掌握的印刷媒体上,并通过传真机和复印机继续流传:

“互联网文章的打印本,出现在马来西亚一些不要说电脑,连电流与电话都没有的穷乡僻壤。一位英国记者津津乐道他在一场示威中的见闻。他惊喜地发现本身所写有关安华的评论,其翻译本竟在那里被派发并被示威者争相传阅。”²⁵

通过这些方式,网络空间与地理空间的边界,城市与乡区的距离,资讯工艺受惠者与那些绝缘或不精于资讯工艺者的数码化鸿沟,都被跨越了。不管这“改”字通过何种方式传播,互联网的“烈火莫熄”事功有其明确的最终目标:为安华争公道;争民主;争政治改革。

在第三个层次,“烈火莫熄”因此意味着当政者对公民社会的霸权已被严重侵蚀。²⁶危机前马哈迪式政治的成功建立在三个基础上:高速成长与持续繁荣,民族主义愿景与群众支持,强势领导与有序接班。当政者宣称能确保高速成长与持续繁荣来追求2020宏愿的说法,在1997年7月的危机冲击下显得满目疮痍。1998年9月的危机,则破坏了强势领导的正当性,并让巫统的接班计划陷于混沌之中。而反马哈迪的示威浪潮,伤害了政权的支持基础,让其民族主义愿景靠边站。

马哈迪政府的这三个基础,至此反而沦为“烈火莫熄”支持者的笑柄。他们继续阿末·查希(Ahmad Zahid)在巫统大会前夕的未竟之功,指控政府已成为“贪污腐败、朋党徇私、裙带攀附”的禁脔。他们越来越频于辩称安华是因为挡住“朋党们”的财路才受迫害。他们要马哈迪退位,并拒绝受委副首相的阿都拉·巴达威作为其接班人。在安华落难前,马哈迪那反投机客、反西方与反索罗斯的论调在民众之间还有一定市场;此时,“烈火莫熄”支持者则集中火力攻击国内弱点与滥权,认为那是1997年7月与其后危机的根源。这样的立场并非出于任何一以贯之的意识形态,因为“烈火莫熄”在意识形态上比马来西亚任何其他社会运动更加多元。

举例说,在经济课题上,尽管“烈火莫熄”基本上对政府在资本管制后所实行的经济措施存疑,其追随者中有自由市场的信徒、新经济政策的支持者、凯因斯主义者、民粹主义者、社会主义者,以及要求“均全发展”的回教主义者。在政治上,“烈火莫熄”支持者非难国府和关键公共机构的行止。当安华的第一宗控罪开审时,他们既槟斥检方纯为当政者的工具,也不相信法庭能够做到它所宣称的大公无私。当镇暴警察以催泪弹、拳脚和搀有化学品的水炮攻击和平示威者时,他们谴责警方的“非专业”表现。他们视主流传媒为当政者的宣传喉舌而予以抵制。在学生示威者被捕后,轮到大学行政人员,因为共谋“管制”学生或在校园内外压迫表达自由,而被抨击。经济或金融管制机构也被讥讽缺乏专业性和自主性。“烈火莫熄”的许多回教徒支持者,更因国家任命的宗教官员与当政者共谋而唾弃他们。

政府领袖认为民意的逆转和示威的展现已经濒临“无政府状态”。当政者的回应包括让媒体在报道示威者和他们的活动时更加乖离事实,更严厉的监管,更可怖的压制。然而,“烈火莫熄”从来未曾有心要把马来西亚倒转过来,其目的只是要政治体制翻开来,以便作为其器官的各机构能在曝光后清洗干净,让它们恢复健康。然而因为马哈迪象征了关键公共机构的去势和堕落,“烈火莫熄”支

持者们因而都基本上同意政府合法性或正当性已失的结论:Undur Mahathir(马哈迪下台)!而这股民意,即使是安华的受审与定罪都莫之能改。

安华依不拉欣的审讯

安华分别在1998—99年间的两宗审讯中被提控。²⁷第一宗审讯在1998年11月2日开始。安华一共面对十项控状。前五项是舞弊罪名——一项是“妨碍司法公正”,指他利用其职权压制反贪污局对他私人秘书活动的调查;另外四项是“干预证人”,指他企图让自己免受控罪。另外五项罪名是指他鸡奸五个男人,包括安华的前司机阿兹占·阿布巴卡(Azizan Abu Bakar)、穆纳瓦和苏玛。

就安华遭革职的方式,对他耸人听闻的指控,公众与日俱增地反对马哈迪,数位与安华有关连的人被捕,以及国内外人士抗议安华被殴等方面来看,这是一场高度政治化的审讯。而这场审讯的相关形势,例如对苏玛·达玛万和穆纳瓦·阿尼斯的逮捕、火速审讯、定罪和判刑,都显得荒诞。而他们两人在被判罪成不久之后都撤回认罪,并宣称他们是在被警方扣留中并受到威胁的情况下招供的。而在同时审讯的S·纳拉卡鲁班一案中,其律师举证表示控方要纳拉卡鲁班作证,诬陷安华。

这场审讯让许多人深恶痛绝。于是,有些人参加示威向当政者抗议,其他人则在吉隆坡高等法院外守备。人们的感受是,即使在审讯开始以前,安华已经被马哈迪、巫统以及他们所控制的媒体百般羞辱地定罪。更甚的是,即便总检察长已经把安华被殴的矛头指向警方,而警察总长也已经辞职,但却没有人因为殴打安华而遭起诉。控方所采用的一些证据——例如据称沾了安华精液的床垫——激怒了多方公众人士;媒体耸人听闻地报道安华被指涉及的性行为的详情,也让他们反感。

对许多观察家而言,该案的审讯方式对辩方并不公平。奥古斯丁·保罗(Augustine Paul)法官限制辩方只能回答针对安华的指责,

并禁止辩方提出有关针对安华的高层次阴谋的反控，皆隐含了这场审讯的政治性。此外，保罗还多次裁定辩方证人的作证“不相干”(irrelevant)。有一次，安华的其中一位律师再诺·查卡利亚(Zainur Zakaria)在按照其当事人的指示行事当中，被裁定藐视法庭，被判监禁三个月。

在公众的眼中，对辩方安华最不公之处，莫过于控方在案件陈词的最后阶段放弃肛交和不正当性行为的罪状。两套罪状被分开处理后，控方其实便不再需要证明安华曾有不正当性行为。保罗更根据本身的意见，把所有这些被放弃的罪状的相关证据从记录中删除，似乎唯恐原有做法还不够让人非议。

因此，辩方原本通过盘问而质疑控方重要证人的诚信，其效果便付诸东流了；而他们就此提出的抗议也徒然无效。保罗本身就表示，“辩方在审讯过程当中，试图对这个问题继续纠缠，却被我严格制止”。²⁸对一些观察家而言，这场审讯几乎是超现实的，审讯过程充满了闹剧式(melodramatic)的情节，包括：

“政治部官员异常地承认采用‘洗脑’(turning over)的手法；至少有一位高级官员承认，愿意因为服从领导而撒谎；为时多个星期、非常公开地进行的性教育和肛门检验课程；在相当含混的脱氧核糖核酸(DNA)验证课程中，该‘老师’竟无法解释有关不同类别的简单而基本的概念；有位明星证人每天作时装表演，而另一位证人却记忆闪失；随后控方在最后阶段修改罪状，多个星期的证据被删除，而每天出现的那张床垫也就消失；再随后，辩方在他们所选择的辩护立场上所作的多次辩护努力都被裁决为‘不相干’。”²⁹

这场审讯之后，其他的形势演变接踵而来。1999年2月，安华就他在上一年9月被扣留期间遭警方殴打的事件，向特别负责调查此事的皇家调查委员会供证。前警察总长拉欣·诺(Rahim Noor)通过其律师，向该委员会承认殴打安华。1999年3月，安华的律师为了抗议该案开庭以来的审讯方式，拒绝总结陈词，而面对被逮捕的威

胁，几乎使该审讯停顿下来。当辩护律师团以保罗偏袒控方为由，向他申请另换法官聆审时，法官本人拒绝了这项申请。

安华的第一宗审讯于1999年4月14日结束。保罗判安华的所有贪污控状罪名成立，每项控状判监六年，刑期从定罪当天算起，并同期执行。³⁰安华在法庭上坚持本身清白，并赞扬其律师和感谢其支持者。最重要的是，他呼吁要让“烈火莫熄”运动继续下去。法庭以外，安华的支持者与“烈火莫熄”的支持者在吉隆坡的不同地点示威抗议法庭的判决。或许，他们主要是在抗议判刑之严——因为法官完全没有考虑安华已遭扣留并等候审讯的七个月时间——对他们而言，罪成的判决早就成了定局。“从街坊百姓的反应，就可以知道他们相信有政治阴谋”，前法官哈伦·哈欣(Harun Hashim)如此评论。³¹而这些“街坊百姓”，则不断地被镇暴警察殴打和驱散。³²

4月14日带来了控方所要的法律裁决，因而迅速地被称为“黑色十四”。“黑色十四”也带来了马哈迪有利的政治结果。安华身陷囹圄，因而在政治上无所施为。除非他上诉成功，安华将会因此丧失当国会议员的资格，并在服满刑期之后的五年之内仍无法参与选举。尽管如此，发生在吉隆坡的大规模示威乃至全国各地的抗议，以及国际间对判决的异议，在在显示了该场审讯的过程以及保罗的判决，



对安华审讯的愤慨

并没有为马哈迪和其政权带来他们所需要的道德胜利。而这道德胜利，只能来自“公正”——“不但得到落实，而且必须是眼见为实”(done and seen to be done)者。³³

当保罗允许控方撤除有关不正当性行为的指控之时，他却规定在其余的审讯期间：

“所修改的控诉，仅仅指肛交和不正当性行为的指控，并不是指被告实际犯了肛交罪或不正当性行为。因此，指控的真实或错误在本审讯中并不是一个课题。任何已经或势将指向这个方面的证据或论点，因此也将不相干和不重要。”³⁴

法官的裁定，让受到围困的控方减轻了提出证据的负担，但控方的胜利也因此显得卑劣。对群众而言，在被保证将得到有关安华不道德行为的“无可辩驳的证据”之后，没有任何事情，比有关肛交的指控的“真伪”，更为“相干”；也没有任何事情，比控方得到豁免而无需证明安华不正当性行为罪行，更具破坏性。或许意识到通过修改控状让安华罪名成立，并不能补救已遭腐蚀的公信力，当政者于是在1999年6月开始进行安华的第二宗审讯。³⁵

此时，安华才面对肛交的正面指控。正如第一宗审讯一样，控方尝试在第二宗审讯中排除任何政治阴谋的可能性，只求证明他“实际上犯了肛交罪”。同样地，正如在第一宗审讯中所作的论证，辩方把指控的“真伪”同政治阴谋挂钩。

第二宗审讯纵使不比第一宗来得荒诞，却肯定是一样的混乱。控方主要证人前后有出入的供词，迫使控方两次修改控状中安华被指犯罪的日期，直到控方最后索性选择不指明日期和时间。³⁶ 9月间，辩方出示国际专家的医药证明，指安华的症状和高度砒霜中毒(arsenic poisoning)相符，使该宗审讯突然中断。³⁷ 有关化验结果的真实性的真实性并无法即刻得到证实或驳斥。然而，由于之前拉欣·诺曾经殴打安华，公众也无法对安华的情况或人身安全放心。随着安华在狱中被下毒的猜疑与日俱增，吉隆坡再次出现大规模的示威。法官下

令把安华转送到马来西亚国民大学的医院，以便进行医药化验和检查。检验的结果最终显示安华并没有砒霜中毒，但有关医护人员也无法解释安华身上一些症状何以经久不去。

当审讯在进行的当儿，安华向警方作了数次投报，并附上官方文件的副本，声称数名马哈迪最亲近的政治人物，包括达因·再努丁(Daim Zainuddin)、拉菲达·阿兹(Rafidah Aziz)和拉欣·淡比仄(Rahim Tamby Chik)，涉及贪污。这些报案书并没有得到主流媒体的报道，但却在互联网上流传。

另一方面，国家银行前助理总裁，也是一名被认为“接近安华”并且正受到贪污调查的穆拉德·卡立(Murad Khalid)，作出法定声明书，影射安华及许多人士和组织(全都是反对现政权者)持有“龙头户头”(master accounts)和“违法基金”(slush funds)。³⁸ 媒体大事报道了穆拉德的法定声明书，而反贪污局主席则公开表示其机构已经准备对穆拉德在其法定声明书中所作的指责进行调查。然而，穆拉德却在这个时候出国，去向未明，丢下被“影射”者——其中以赞德拉·穆扎法(Chandra Muzaffar)以及非政府组织“国民醒觉运动”(Aliran Kesedaran Negara)最引人注目——对他作出的数项诽谤诉讼。

而安华的审讯则再度休庭，开始是因为法官背痛，而后来则无限期中止。第二度休庭时，1999年全国大选足音已近。安华本人则被隔离：他过去向外界发言的方式——狱中传书、报警、庭上发言与即席声明，此时都划上句点。然而，“烈火莫熄”运动至此也已经进入政治对决的场域。

替代阵线与1999年全国大选

到当时为止，“烈火莫熄”主要被当作是“马来人现象”(Malay phenomenon)来讨论，事实也是如此，特别是在群众抗议和街头示威的层面上。然在其巅峰时期，“烈火莫熄”却成功突破文化藩篱，从而使多元族群联盟成为可能，开创了新猷。

在安华遭革职的数周之前，民主行动党的林冠英因煽动罪名成立而入狱。冠英的审讯和定罪是因一名未成年马来少女遭强暴的案件而引起。谣传当时的巫统青年团主席，同时也是马六甲州首席部长的拉欣·淡比仄涉及了这个案件。虽然拉欣本身没有因为所谣传的指控而被起诉，来自巫统内外的政治压力却迫使他卸下所有的官职。由于冠英牺牲了他的事业和人身自由来协助一名和他“不同种族或信仰”的马来少女，很多马来人因此对他产生敬意，从而减低了他们对“华人沙文主义”的行动党的传统敌意。

安华事件促使马来人进一步改变他们对长期作为主要反对党的行动党的态度。与此同时，许多主要由非马来人组成的非政府组织开始和“烈火莫熄”的呼声建立联系。对它们而言，安华所遭遇的非人对待，象征着近年许多不公义事件（安华和冠英的入狱及所遭遇的其他磨难）与过去（80年代）丑闻的合流。

作为曾经同“马来西亚回教青年运动的安华”（ABIM Anwar）合作过的反对党，回教党、行动党与马来西亚人民党（PRM）在开始投入“烈火莫熄”浪潮时的犹豫态度，是可以预料得到的。举例说，一些回教党的领袖“长期以来并不信任安华所谓有实质意义的回教化可以由国阵内部争取落实的看法”，因而视安华的处境为印证。³⁹也有回教党的人士因为“回教党在安华危机以前很早就一直在推动回教价值并追求公义”，所以把“改革”的需要加以贬低。⁴⁰在林吉祥回顾安华个人于1998年5月对遭判罪的冠英的同情而支持“巴东埔宣言”之前，行动党也花了一段时间来评估“烈火莫熄”的诉求。⁴¹

很快就看得出来，“烈火莫熄”催生的是货真价实的异议，尽管其阵容可能杂乱无章。在其初期，“烈火莫熄”缺乏显见的政治机器或权威性的组织人才。安华身陷囹圄，而他一些最亲近的巫统同僚则在内部安全法令下被扣留。安华在巫统党内各阶层的其他支持者，大部分不是转了舵，就是在政治上瘫痪而无所作为。尽管如此，成千上万的人还是继续抗议，或者用沙比里·再因令人印象深刻的说法，就是“抢购正义”（shopping for justice），响应口头或网上私人相传的

示威号召。各政党或非政府组织皆不能置身事外，也无法期望能左右这一场运动的走势。

安华的夫人旺·阿兹莎（Wan Azizah）、赞德拉和其他人试图透过成立“社会公正运动”（Pergerakan Keadilan Sosial，简称ADIL）来为这运动提供组织架构。⁴²推动人权的非政府组织“马来西亚人民之声”（Suaram）则采取不同的方式，组织了人民民主联盟（Gagasan Demokrasi Rakyat，简称GAGASAN）。同一时候，回教党协调成立了人民公正运动理事会（Majlis Gerakan Keadilan Rakyat，简称GERAK）。GAGASAN和GERAK都是由反对党和非政府组织，为免落在“烈火莫熄”运动之后而组成的临时团体。它们尝试主导“烈火莫熄”从未成形的抗议运动，将它构成政治媒体。从某个意义上来看，正如安华的盟友依占（Mohamad Ezam）所言，这关乎意识“人民、‘烈火莫熄’运动，要的是参与政治过程，而非仅仅在街上发出不满的声音”。⁴³政治色彩较浓的GERAK对此较为胜任，迅速超越了“公民社会”性格较强的GAGASAN。

GERAK这联盟兼容并蓄，吸纳了许许多多不同类型的异议分子：“安华派人士”（安华的支持者以及弃巫统而去的关键盟友）；来自回教党、马来西亚回教青年运动（ABIM），以及马来西亚改革理事会（Jemaah Islah Malaysia，简称JIM）的回教主义分子；民主行动党的“马来西亚主义者”；人民党的社会民主派人士；非政府组织的活跃分子；妇女组织的代表；关怀时局的基督徒；以及学生。这些新兴和再生的异议领袖，因他们的原则并非肤色而受到支持者认同，显示“烈火莫熄”已模糊了族群之分。他们包括旺·阿兹莎，反对党领袖，安华的律师团，重要的非政府组织活跃分子，以及自愿协助被捕示威者的律师们。

GERAK因此在体制上赋予了“烈火莫熄”一种表达形式。在“黑色十四”之前一周成立、由旺·阿兹莎所领导的公正党（Keadilan）加入了GERAK之后，形势更是如此。

起初，GERAK似乎仍处于试验性阶段，而且反映了“烈火莫熄”

的不稳定。正如其他地方的社会运动，它混合一些未来和过去的成分于一身。GERAK的运作建基于成员之间的定期协商，但其本身的对话却经常是各伙伴之间的意见相左。GERAK追求具有广泛基础的多元族群合作，但这新愿景却经常要解决之前各敌对党派（还有各非政府组织的固有纲领）的旧嫌故隙。其联盟还未曾经过选举的考验，但这时候已经显出其重重困难。

GERAK 其中一些最大的障碍是来自意识形态。GERAK 内的政党各有各的传统支持者。回教党的支持者几乎全都来自马来选民。惟其回教纲领和其欲设立回教国的“终极目标”，却普遍受到非回教徒和“自由派”回教徒的抗拒。行动党的“马来西亚人的马来西亚”纲领过去一直依赖非马来人的支持，也因为该党不甚掩饰地代表华人反对新经济政策，而长期以来让大部分的马来人不屑一顾。人民党则拥有不同类型的激进马来民族主义和社会主义纲领。公正党同安华的关系最密切，威信崇高，但其未经考验的多元族群政治，在“国民公正”和“改革”的号召下是否能够从巫统那里吸引很多安华支持者或马来人支持力量，却是未知数。因此，不只是当政者或巫统的发言人，其他人也一样质疑，GERAK把回教党的回教纲领、行动党的多元文化主义、人民党的社会民主主义以及公正党的“国民公正”熔冶于一炉的做法，在意识形态上是否能够持久。

由于大选预期将在1999年内举行，GERAK必须在此之前解决其他课题。GERAK两个主要的党派却似乎在选战目标上有所分歧。回教党目标最大，要取代国阵政府，而行动党则主张否决国阵在国会中传统的三分之二多数议席。回教党信心增长，源于三个因素：它在1990年和1995年的选举中大有斩获；它感觉到马来社群对巫统的不满与日俱增；以及它能合理地论断，GERAK若不准备执政，就无法把本身定位为国阵的替代性选择。行动党的谨慎，既源于其在1995年尝试夺取檳城州政权不果后所遭遇的重挫，也因为非马来人对于国阵败北而由回教党掌权的局面忐忑不安。

如果GERAK想把本身标榜成为一个团结的反对党阵线，它就

必须达致一个权力分享的框架。在选区划分受族群因素影响的现实情况下，回教党和行动党各有其自然的争取对象而不重叠。对回教党而言，其重点是明显以马来人为主的选区，而行动党则放眼显然由非马来人（主要是华人）占多数的城市选区。人民党作为最小的政党，不会竞选太多的议席；但它在之前曾经在城市的中产阶级、由非马来人占多数的选区参选，而这些选区有可能同样是行动党的目标。⁴⁴公正党的情况比较复杂，因为它初出茅庐、羽翼未丰，党员绝大部分为马来人，而基础却是一个未经试炼的多元族群“烈火莫熄”运动。公正党或许能够以一些马来人为主选区配搭着另一些非马来人为主选区作为竞选目标，但如此一来也可能会同回教党和行动党在选区分配方面产生冲突。最后，GERAK当中的一些非政府组织有意派本身的人选上阵，或是想为一些政党提供候选人。

面对着国内外不同的批评，GERAK相当有创意地克服了其内部的难题。到1999年8月时，GERAK已经在三项紧要课题上达成了协议：共同的竞选宣言；“一对一”的策略，即在任何其参与角逐的选区只派一名反对党候选人上阵；以及透过制度化的程序来解决未来可能浮现的分歧。反对党之间这次空前紧密的合作与集体领导，促使GERAK被称为“替代阵线”（Barisan Alternatif）。从“烈火莫熄”到GERAK最终到替阵，这一条路上内部问题之多，远非一个概述所能记载。尽管如此，到1999年11月时，替阵已经有足够的团队精神，准备踏上取代国阵的征途。

1999年10月24日，替阵公布了其竞选宣言，《朝向公正的马来西亚》（*Towards a Just Malaysia*）。⁴⁵在其政治分析中，该联合竞选宣言把安华事件与当政者于1997年7月之后，特别是1998年9月之后的经济政策联系起来。它也就安华的审讯和定罪、林冠英的入狱以及其他争议性官司，质疑整个司法系统。该竞选宣言辩称，这一切事件的处理手法已把司法机关转变成行政机关的政治工具。替阵的竞选宣言抨击，当政者容不下异己并利用警力对付和平示威者。该宣言也提出一系列广泛的社会和政治改革项目，以便调查涉及高官

显贵的贪污指责,重新检讨私营化的惯常运作,并恢复公民权利和自由。虽然GERAK没有明确处理回教党的回教理念和行动党的“马来西亚人的马来西亚”理念两者之间的差异,替阵的竞选宣言却肯定了宪法框架之内让回教徒和非回教徒进行对话的重要性。

到11月时,替阵更进一步提呈了《人民预算案》,厘清了替阵在一些经济和财政问题上的立场,包括资金管制、税务、投资政策以及发展的优先秩序等。其基础是符合民心的一连串承诺:铲除“贪污腐败、朋党徇私和裙带攀附”,为受忽略的社会群体提供安全网,扭转涉及核心社会服务的私营化政策,恢复规划和管制机构的专业操守,和中止当政者偏好的霸型计划。

替阵竞选宣言和预算案中所制订的社会、经济和政治改革,实质上并非全新的课题。大部分的改革主张,早在80年代的危机和斗争当中,就由各反对党和非政府组织提出。“第二联盟”这样一个概念本身也并不新颖。这个概念通过反对党的两个联盟,即四六精神党和回教党组成的“回教联合阵线”(Angkatan Perpaduan Ummah),以及包括了四六精神党、民主行动党、沙巴团结党和其他小党的“人民团结阵线”(Gagasan Rakyat Malaysia),角逐于1990年的大选中。

替阵这两份文件的社会和政治意义,也表现在其他层面上。首先,《朝向公正的马来西亚》在原则上去除了国阵政治中“以马来人为主导”的特性,让人可以一窥替阵在建立一个“彩虹联盟”的意愿能够贯彻多少。再者,四六精神党在1990年的领导角色印证了一个政治假设——任何挑战国阵的联盟,仍然必须以巫统的一个主要派系为中心才能建立起来。然而,到了1999年,除了安华阵营中的核心分子出走以外,巫统精英的分裂并不像1987年之后那样严重。在那样的对比之下,马来人对替阵的普遍支持,反映出马来选民当中萌生了向来“不可想像”的意愿——投选一个不是由巫统所领导的政府。同样地,替阵的《人民预算案》也不是详细的“预算案”,而是替阵上台之后,通过经济发展的替代性计划所带来的“愿景”。⁴⁶在这方面,《人民预算案》的重点和方向显示了替阵诉求的社会基础:乡区

民众、城市贫民、中产阶级、专业人士、中小型企业,以及公务员。他们所形成的社会基础如此广大,以致替阵伙伴之间可以心平气和地回应彼此不同的纲领。

第十届全国大选于1999年11月29日举行,比宪法所规定的最后期限早了大约八个月。被竞逐的国会议席共有193个。马来西亚半岛所有州属的州议会也同时进行选举,砂朥越和沙巴则没有州选。砂朥越已经于1996年举行过州选,而国阵在1999年3月12-13日赢得了沙巴的州议会选举。

经历了十四个月的后安华震荡,国阵的竞选目标很直截了当:保住它在国会内传统的三分之二多数,保住各州(除了吉兰丹)政权,以及打击替阵企图作为可信的“替代联盟”的努力。替阵的目标是赢得至少三分之一的国会议席,保住吉兰丹的控制权,在其他州属击败国阵,并且为马来西亚政治带来更具活力的异议。

敌对阵营之间竞选活动的基调,反映了彼此的目标。国阵强调只有其联盟才能确保持续的经济发展、政治稳定,以及最重要的,安稳无忧的族群关系。国阵利用族群间的疑惧进行警诫式的竞选运动,它告诉马来选民只有巫统才能保住“马来人的主导地位”,尽管它也同时警告非马来选民只有巫统领导的联盟能够保障他们不受“种族暴力”和“回教国”的威胁。另一方面,替阵呼吁终结国阵对国家权力的垄断,同时制度化政治和社会改革的步骤,作为宪法壁垒,以对抗国阵政权与日俱增的威权主义和贪污腐败。

正如以往的选举一般,这场大选在“不对称的条件下”进行。国阵牢牢地掌控选举过程、国家机器、公共资源和大众传媒。主流媒体为国阵进行其习惯性的宣传轰炸,对反对党的竞选新闻不是负面报道就是封锁。由国家或与巫统亲密的公司所拥有的电台和电视台,不但没有给予反对党足够的报道和播报的时间,而且全部成了国阵竞选机器的一部分。短暂的竞选期加剧了替阵在媒体宣传上的局限。在八天的过程中,替阵的候选人既不得不为举行群众大会与警方周旋,也要解决“看守”政府拒绝让反对党使用公共集会场所的问

题。尤有甚者，在选举委员会宣布无法在1999年大选之前完全更新选民册之后，替阵更如手足被困，处于下风。选举委员会在1999年4月与5月之间进行了选民注册活动。这次活动吸引了68.1万名合格公民前来注册，远远超过了以往选民注册活动通常吸引的20万人。人们普遍相信，这额外的48.1万新选民，绝大部分是年轻和/或倾向反对党的。他们首次注册成为选民，目的正是要“给国阵一个教训”。然而，选举委员会却以无法在2000年1月之前准备好新的选民册为由，不顾国阵以外各方的反对，否决了这68.1万名新选民的投票权。

尽管如此，如果选举是根据比例代表制(proportional representation)进行，“烈火莫熄”的冲击和替阵团结的反对力量，将可把现有的政治制度转变成为有意义的“两线制”。替阵取得了40.3%的有效选票(所有反对党共得43.5%)，而国阵的得票率则为56.5%。同其1995年的表现相比，国阵的得票率下降了9%。然而，由于采用的是“简单多数制”(first-past-the-post)，加上选区划分不均和资源倾尽一方的恩庇政治(patronage politics)的扭曲性影响，国阵在实质权力方面获得极大优惠，以至于国阵夺取了148个国会议席(几乎是全部193个议席的77%)，而替阵只得到42议席。(沙巴团结党得3席。)

国阵因此再度掌权。这个事实若单独视之，就会蒙蔽了巫统所遭受的严重损失。在吉打州，国阵失去15国会议席中的8个，而巫统在它所竞选的13个席位中只赢得5个。国阵也再度于吉兰丹州遭受重挫，在13个选区败北，只有前四六精神党的领袖东姑拉沙里(Tengku Razaleigh)为国阵取得惟一的胜利。在丁加奴州，国阵蒙受了显著的失败，在其所竞选的8个国会选区中全军覆没。巫统在国会中的代表议席减少了23.4%，从1995年的94个席位滑跌至72个席位。在州选举方面，国阵在半岛总数394的席位中赢得了281个席位。后者意味着国阵从1995年的339个席位下降了17%。在国阵所失去的58个席位中，巫统本身就占了55个(恰好是1995年反对党所持有的州议席总数)。在吉打，替阵取得了三分之一的州议

席，是反对党历来所赢得的最高比例。巫统再次在吉兰丹几乎溃不成军，只赢得43个席位中的两个。在丁加奴州赢得了32个席位中的28个后，回教党自1959年上一次胜利以来，首次在该州取得执政权。在被击败的候选人当中，包括了一名州务大臣、四名巫统内阁部长和五名副部长，成为巫统受挫这一幕戏的焦点。人们相信巫统没有取得50%的马来选票，也暴露了这个“马来人的政党”受创之深。

纵然如此，替阵还是无法否决国阵在国会里头三分之二的多数。将其成员党各自的表现同以往反对党在选举中的成绩加以比较，我们就可以了解替阵相对失败的程度。公正党赢得了五个议席。对于一个只成立了七个月、其精神领袖又身陷牢狱的政党而言，这个成绩并不丢人。然而，公正党的五个议席，比四六精神党的巫统异议分子在1990年选举中取得的八个席位要来得少。旺·阿兹莎在安华的选区峇东埔获胜，但一些公正党最知名的“烈火莫熄”领袖——赞德拉、蔡添强和再诺·查卡利亚——都以微差功亏一篑。人民党再次无法赢得任何议席。行动党赢得了十个席位，比1995年大选要多出一席，但仍然只是1990年它所赢得的席位总数的一半。更糟糕的是，行动党的秘书长兼多年的反对党领袖林吉祥，还有元老级的国会议员曾敏兴和卡巴星(Karpal Singh)，都被击败。只有回教党真正取得进展。相比于它在1990和1995年两次各获七个席位，回教党这次夺得了27个议席，不但保住了吉兰丹，还在相隔了卅七年之后，再度攻下了丁加奴州的执政权。

对许多观察家而言，导致替阵无法取得至少三分之一国会议席的最重要因素，似乎是非马来选民因为担忧“由回教党主导”的替阵将会伤害“非回教徒的利益”而不愿意投选替阵。非马来人所给予国阵的强大支持于是抵消了马来选民对巫统的唾弃。这样一个现象显示了，国阵以媒体支持和形象咨询为后盾的竞选运动，传达了“票投替阵，等于票投回教党”的信息。讽刺的是，行动党对于同样的推理提出其本身的版本。行动党一直公开表示担心本身正在进行一场“豪赌”，如果非马来选民不赞同它与回教党进行任何形式的结盟，

这场豪赌将以该党“最大的灾难”告终。

选举的详细成绩，并不符合任何“马来人倒向替阵”和“非马来人倒向国阵”互相抵消的简化推理。尽管如此，选举领域还是出现了一个意料之外但却关键性的改变。在1995年和1999年之间，巫统的得票率从36.5%下跌至29.5%。这7%本身是很可观的下滑。尤有甚者，正如马兹娜(Maznah Mohamad)所观察到的，巫统关键性地输掉了“马来选票的竞逐”。在马来选民超过三分之二的58个半岛国会选区当中，巫统的得票率从62%下跌至49%，47个别州属的下跌幅度则介于6%与32%之间。在这个象征性而非地理上的“马来心脏地带”中，相较于巫统的27个席位，回教党和公正党一共夺得31个议席。而在巫统和回教党之争历来尖锐的地区，特别是吉兰丹州和丁加奴州，反巫统的情绪使回教党大大受益。⁴⁸在其他地方(巫统囊获全部议席的柔佛州尤然)，巫统相对于回教党的显著主导地位，则减轻了马来选票流失所带给巫统的损失。

至于非马来选民(尤其是华人)，情况则不一样。行动党是反对阵营中非马来选票的主要得票者，在得票率方面有些微上升，从1995年的12.1%增至1999年的12.5%。⁴⁹在24个华人占多数的国会选区中，国阵赢得了51%的选票。然而，在6个华裔选民超过80%的选区中，行动党赢得了5个，保持了它在非马来选区的强势。即使在檳城州的升旗山选区，尽管林吉祥卅年来首度在国会选举中落败，他却几乎完全扭转了民政党原任议员谢宽泰于1995年所缔造的多数票。而在一些由公正党和人民党候选人对垒国阵的竞选中，尽管非马来人倒向国阵的程度没有像马来人反国阵的风向那样强，非马来人对国阵的支持还是有一些增长。⁵⁰简单来说，非马来选票在从1990到1995年大举流向国阵后，并没有在1999年回流向反对党。似乎大部分的非马来选民，为2020宏愿所收服于先，冷对“烈火莫熄”于后，终究因为害怕破坏所期盼的经济复苏而拒绝抛弃国阵。

因此，对马哈迪主义政权进行了14个月的挑战后，狂暴式的异

议浪潮似乎只能在政权的稳定上敲凿出一些小裂口，当政者依然固若磐石。但即使1999年的大选没有造就足够强大的多元族群反对力量来确立有意义的两线制，形势却不可能再回到“原点”：巫统向来声称本身是政治稳定的主要源头，安华事件和马来选民的反应已经暴露了这种说法的脆弱性。

巫统霸权式稳定的终结

作为一个政党，巫统的稳定在1996看来显然已经是“天命所归”。四六精神党俯首称臣自行解散，拉沙里和他的盟友回归巫统，意味着巫统成功按照马哈迪的意旨重整旗鼓。马哈迪在不受挑战下继续担任党主席；安华也在没有竞争的情况下当选署理主席，并被认为是马哈迪的“钦定继承人”。巫统同时也没有面对严重的外来挑战。行动党在1995年蒙受最惨痛的选战灾难。随着四六精神党背叛盟友回归巫统，回教党的处境岌岌可危，因为1996年之后，吉兰丹州议席的权力平衡，已经从1990年的巫统全军覆没，转变为回教党和巫统各占25席和18席。巫统在马来西亚的政治体系中的霸权，俨然是个无可争辩的事实。

除了“震撼”两个字，我们无法形容，安华事件的爆发对马来政治和马来西亚政治所造成的混乱。不管1998年9月2日还有什么释义，这次事件再度使巫统内部的倾轧升级，并迫使巫统的长期派系斗争一决雌雄。该党的派系斗争可以一直追溯到50年代。当时巫统内部因纲领和领导出现严重分歧，导致一个派系出走，并重组为“泛马来亚回教党”(PMIP，回教党早前所用的英文缩写)。此后，巫统的内部斗争就没有停止过，这点可以简要地从阿兹·伊斯哈克(Aziz Ishak)被扣留、马哈迪和慕沙·希淡反叛东姑阿都拉曼的领导、哈伦·伊德里斯(Harun Idris)在敦阿都拉萨政府后期遭提控，以及胡先翁任期初始爆发的“剿共狂潮”(communist witch-hunt)一一得到印证。从80到90年代，巫统的派系斗争更为猖獗。慕沙和拉沙里为了争夺署理主席职位，分别在1981和1984年展开了两场元气大

伤的战役。A队和B队在1987年让巫统一分为二，它们的对抗并在后来演变成新巫统和四六精神党之间的斗争，从1988年一直持续到1995年。1993年，安华所带领的“宏愿队伍”击败了嘉化·峇峇、阿都拉·巴达威和沙努西·朱聂(Sanusi Junid)。三年之后，安华阵营的支持力量让阿末·查希(Ahmad Zahid Hamidi)在巫统青年团的竞选中获胜，并协助西蒂·查哈拉(Siti Zaharah)在巫统妇女组的选举中击垮拉菲达。因此，安华事件只不过是巫统派系斗争历史中最新——可能也是最荒诞的——一幕。

针对这次事件，有两件事情应该一提。首先，这次事件显示巫统在长期派系斗争之下，已经到了内爆的地步，虽然巫统本身没有像1987年B队挑战马哈迪的A队时那般立刻分裂。一方面，马哈迪从慕沙1986年的辞职和他自己在1987年应付拉沙里挑战中得到了教训，因此不允许遭革职的安华保留党内基础。这是很关键的一点，因为安华被认为已经在1998年的区部选举后建立了强大的基层，能够在预定于1999年举行的党选中代表投票。从这个角度来看，马哈迪不能够仅靠运用首相权力以“完全不适合”或政策分歧的名义革除其副手。那样安华肯定会在1999年挑战马哈迪。马哈迪必须把安华彻底从党内根除。这就是为什么最高理事会根据安华涉及不正当性行为的指责，将他开除。另一方面，安华的人马大部分都还留在巫统，他们或者是被吓得服服贴贴，或者是感到困惑，但都保持沉默。最重要的是，安华事件显示巫统的派系斗争不只是长期的，而且已经变成是体系性(systemic)的。或许有人会说，巫统的派系斗争已经变质成为一种党内部管理的机制，而这一切都与新经济政策、土著工商社群(BCIC)和马来西亚大宝号(Malaysia Inc.)黄金时期的恩庇和“寻租”(rent-seeking)行为有关。作为派系权益，巫统的派系斗争本身在经济高度成长的条件下是可以受控的，这时候不同派系“分赃”不平均的现象也许只是程度上的问题。然而，在经济萎缩的时候，派系斗争作为一个机制就失灵了。结果，“巫统内部的政治文化”就如以下描述般发展：

“输赢双方都意识到，输者的政治前途会被赶尽杀绝。输的人所面对的诅咒、谴责和阻力，不仅制裁他们的政治活动，还会威胁到他们的饭碗。这种命运并不限于那些参加竞选的人，还包括他们的支持者……”

毫不令人惊奇，这些竞选会如此激烈，而且最终能造成那么大的分裂。仇恨在持续，敌意在持续，清剿在持续。在这样的情况下，巫统里头的竞选真的已经成为生死之战。”⁵¹

没有人比慕沙·希淡更能够确切地谴责巫统这种分裂党的“政治文化”。慕沙本身对巫统的派系斗争一点都不陌生，他甚至曾经在1984年的巫统党选之后，要求马哈迪将拉沙里踢出内阁。

再者，巫统向来宣称本身能为国阵，乃至整个政治体系，提供“霸权式稳定”；安华事件，以及马来选民对马哈迪以及巫统的倒戈相向，象征了巫统这个自封角色的的终结。诚然，自从国阵成立以来大约廿五年，政治危机的主要源头既不是所谓族群沙文主义的行动党，也不是所谓宗教极端主义的回教党。1987年的种族对峙和1998年的“烈火莫熄”蔓延，戏剧化地显示了，巫统才是政治不稳定的祸首，因为它内部的派系斗争不断向整个政治体系扩散。结果，我们不能再从政策分歧、个性的冲突、权力倾轧或领导人的继



巫统霸权式稳定的终结

承这些有限的角度来理解巫统内部的政治。有鉴于经济和政治代价的增加,巫统激烈的派系斗争经常都同时涵盖以上种种成分。这本身就显示巫统正快速趋向体制失灵的状况。这个“属于马来人的政党”被困住了。它既无法恢复它那历史性使命所赋予的马来民族主义理想,也无法清除党内对政治封赏的无尽追求,这些追求滋生于它培育马来资本主义的“企业使命”里。

在巫统失利和马来选民转向支持反对党后,约翰·方斯顿(John Funston)注意到,“绝大部分巫统领袖和亲政府的分析家最初的反应是承认:巫统需要改革并听取选民的声音”。⁵²正如所料,马哈迪的回应与众不同。他“拒绝这个分析,并把选战失利归咎于马来人的忘恩负义,由安华、其他替阵领袖、乌拉玛、《哈拉卡》和互联网所散布的谎言,因安华而起的巫统内部派系斗争,以及回教党向其支持者承诺天堂的行贿行为”。⁵³因此,在2000年,马哈迪表明他的政权或巫统都无意寻求和解或改革。他们的困境不只在于恢复所流失的马来人支持。他们必须重建霸权,如果大部分马来选民不同意,那么就对他们的主要对手实施惩戒。

因此,当政者在2000-2001年间开始了一系列的镇压行动。所有形式的国家权力——法律、警察和行政管制——都被广泛用来打压公正党、围堵回教党和控制公民社会。根据不同的罪名——非法集会、煽动、拥有或泄露“官方机密”,有关当局提控了一些在选举中落败的替阵领袖,包括卡巴星、玛丽娜·尤索夫(Marina Yusof)、蔡添强和依占。警方惯性地驱散或禁止替阵在全国各地的讲座。支持安华、反对内安法令、纪念“黑色十四”的示威者都屡遭警方殴打。内政部限制原本每周出版两次的《哈拉卡》此后只能每月出版两次,并以煽动罪名提控其编辑朱基菲利·苏隆(Zulkifli Sulong)和印刷商谢林泰。一些杂志,例如《点滴》、《联系》与《独家》的出版准证则不获更新。即使售卖《哈拉卡》、《激流月刊》(Aliran Monthly)以及其他让当政者看不顺眼的单期杂志(特别是由阿末·鲁地·奥斯曼[Ahmad Lufti Othman]所出版者)的人士,也遭到骚扰和威胁。查

哈隆·纳因(Zaharom Nain)解释道,内政部发动这场对付“另类媒体”的行动,似乎是在替严重遭群众唾弃的主流媒体进行“复仇政治”。⁵⁴在公立大学的校园,校方对学生作出警告和威胁,而且在一些事件中,被怀疑介入学生会的竞选活动。尽管如此,据称同回教党和其他回教团体有关的“反对派学生”,还是在选举中横扫千军。马六甲州政府还可笑地禁止任何到吉兰丹和丁加奴的官方访问。同一个政府也复仇似的将其存款从一些银行撤走,只为这些银行有一些职员明显支持“烈火莫熄”,同时把“‘烈火莫熄’的医生、律师和承包商”列入黑名单,指责这些人以怨报德,以支持反对党来回报政府的协助。

或许没有任何单一措施,比联邦政府突然中止国家石油公司(Petronas,简称“国油”)付予丁加奴州政府的直接款项的做法,更能显示巫统急于打击马来人的反叛或停止其扩散的决心。过去廿二年来,国油每年都就它在丁加奴岸外开采石油活动,向巫统领导的州政府缴付款项。这笔钱是根据国油和州政府分别于1975和1987年所签订的合约制定,而且普遍被看作是“石油税”。从来没有人争议过这些款项的合法性,或者国油对州政府的合约责任。然而,到了2000年,联邦政府单方面停止了国油应缴付给回教党所领导的州政府的款项,那年款项总额高达8.1亿马币。联邦政府宣称之前的付款是自愿性质的,而且是为了协助发展贫困的丁加奴州才发出的特别款项。如此一来,就没有了所谓的“石油税”这一回事,而国油也就没有任何合约上的责任继续缴付款项给丁加奴。联邦政府,在阿都拉·巴达威形容为“所有政党中最温柔敦厚——非常善良,非常懂得回应人民”⁵⁵的巫统领导下,将从国油那里挪出一笔“善意拨款”(wang ehsan),透过联邦政府部门和机构付给丁加奴。丁加奴受到的这个待遇,遵循了联邦政府长期以来一个做法,就是令反对党领导的州政府苦无发展基金可用。团结党执政的沙巴州和回教党掌权的吉兰丹州,以前都吃过这样的苦头。然而,联邦政府于2000年对丁加奴的“财政打击”不只是取消一个州政府的基金这么简单。其

目的在于迫使回教党因缺乏资金而没有能力展示在丁加奴和吉兰丹所可能落实的“回教发展”理念。回教党之前被迫在一个贫穷的州属“建设回教”，现在也只能“把回教扩张”到另一个穷困的州。

或许没有任何单一形势演变，比澳玛乌那(Al-Maunah)事件，更能够彻底暴露现有政权广泛地丧失了公信力。在其中一些成员于2000年7月从两个军营攫取了一批军火和弹械之前，澳玛乌那是个不为人知的(“回教极端分子”)组织。在同保安部队人员的一轮枪战之后，该组织枪杀了两名掳自保安部队的人质，却在失去本身的一名成员之后遭逮捕。当被捕的澳玛乌那成员被带上法庭接受审讯时，对于该事件如何发生、谁牵涉其中等问题，官方和传媒说法的真实性受到相当程度——程度之高几乎令人难以置信——的质疑。主流媒体把澳玛乌那称为“军火抢劫”，但另类媒体的尖刻说法则指它不过是“一出戏”(sandiwara)，按照其中阴谋论最强的版本，根本就是当政者自导自演的。替阵成员党或其领袖，特别是(如果与“回教极端主义”扯上关系将蒙受最大损害的)回教党人士，都没有把整个澳玛乌那的审讯过程看成笑话。反而是当政者本身竭尽所能要消除人们的疑心，以否定澳玛乌那事件是它精心炮制的一出戏。国防部甚至还把这个事件重新“演出”一次，并广为宣传，以显示这一场抢劫确实有可能发生，而澳玛乌那袭击者能够用他们的交通工具载走所劫军火并非虚言。

简而言之，巫统和马哈迪政权不断提高两方对立的规模：持续迫害安华、对落选的对党人士采取其他法律行动、警方攻击替阵的街头示威者、大学对异议学生采取“纪律行动”、州政府把“异议分子的业务”列入黑名单、进一步钳制《哈拉卡》、骚扰另类媒体、驱散出席讲座的人群，以及中止支付丁加奴的石油税款。所有这些行动加起来，其实就是当政者以手上所掌握的大部分国家权力所进行的多方面政治战争。

尽管如此，马来人反政府的情绪使他们抗拒“被洗脑”。“反对派”学生在校园选举中横扫千军。在街头，替阵仍然可以号召大规模

的示威。在马来心脏地带，回教党的演讲继续吸引大量人潮前来聆听。以马来人为主的公共机构对巫统有多效忠，还是未知数。马来人的反抗姿态以嬉笑怒骂的方式强化：巫统已经“不相干”，马哈迪是“大法老王”，当政者的动作大多是在演戏。

为了给持续的“马来人分裂”寻找一条出路，马哈迪尝试玩弄一套巫统在面对困境时惯用的伎俩：打出“华人的威胁”侵犯着“马来人权利”这样一张牌。巫统为诉诸族群政治所挑选的最新目标是，临时成立的“华团选举诉求工委”(简称“诉求”)。诉求所提出的“十七点诉求”得到超过两千个华团组织的联署，而且在1999年11月的大选之前已经为内阁所接受。马哈迪后来不止承认这一点，还直认不讳说国阵当时是“没有选择”，不得不接受诉求的“诉求”，以争取华人选民的支持。然而，到了2000年中，当诉求呼吁落实其中一些建议之时，马哈迪却抨击诉求侵犯了马来人的“特权”与“优惠”。《马来前锋报》和《每日新闻》等报章炒作诉求的“要求”，并挑衅地警告非马来人勿违反宪法中的协议，莫企图趁“马来人软弱”而从中博取利益。在他2000年的国庆致辞中，马哈迪把诉求比喻为共产党和其他的极端分子，包括澳玛乌那。支持马哈迪反诉求立场的是一些边缘的马来组织，以及急于挽回颓势的巫统青年团。后者恫言，如果诉求不撤回其要求，将不惜把雪兰莪中华大会堂烧毁。为了“避免暴力冲突”，诉求最终根据民政党政治人物居中促成的协议下，作出让步。诉求于是不再是课题。尽管在这样的情形之下，诉求明显的投降还是无法为“马来人大团结”造势。诉求得到替阵“马来领袖”公开和相当坚定的支持；这些领袖们并不觉得诉求的“十七点诉求”有任何“种族性”、“极端”或“反马来人”的成分。其实，人民党的鲁斯丹·山尼(Rustam Sani)公开表示，他本身对诉求感到失望，因为当马来异议分子还坚定地支持着诉求的时候，诉求竟然屈服于巫统青年团的威胁。

2001年1月，马哈迪旧瓶装新酒，再尝试另一个在A队B队分裂时期所使用过的伎俩。他邀请回教党和公正党领袖参加由巫统所

主催的“马来人大团结”会谈。公正党直截了当地拒绝了巫统的邀请。对旺·阿兹莎而言，“马来人分裂”并不是课题：

“马来人只不过转而支持反对党……今天主要的课题是对领导层的信心危机，以及诸如滥权、贪污、警方暴行、积弱的经济管理和唯唯诺诺的司法机关等其它课题。”⁵⁶

回教党的领袖没有即刻拒绝马哈迪的呼吁，但他们暗示了同巫统会面的先决条件，使任何实质的会谈变得不可能。令人感到讽刺的是马哈迪的抱怨，“为了取得华人的选票，回教党要把巫统说成是反华人的政党，并指出这就是为什么回教党要谈全民团结，而巫统要谈马来人的团结”。⁵⁷ 马哈迪在2000年5月的巫统党大会上说道，“如果巫统在过去成功团结了马来人，现在难道不可以再做一次吗？其实，我们不知道。或许可以，或许不可以。但无论可能与否，我们必须尝试”。⁵⁸

明显地，没有公正党和回教党的参与，“马来人大团结”会谈就无法进行。这样的情况下，“马来人大团结”会谈就不能成为“马来人分裂”的解药。马来社会严重分裂，以及马来人对马哈迪、巫统与政府的态度发生重大改变的问题，与1998年9月的危机密不可分。如果要继续假装没有任何人特别需要对此负责，安华遭迫害所引起的分裂就不能处理，遑论弥补。因此，马来人中的异议观点是：马哈迪对团结的呼吁不过是明明白白的投机手段，尝试要缓和广大马来社群对巫统的愤怒，仿佛这愤怒可以为一个政治家的精明手段所安抚：“我问他[回教党主席法兹诺[Fadzil Noor]]，我们是否可以谈谈这四个条件……他说不……如果他说可以，所有事情早在昨天就解决了……那只会花我五分钟的时间。”⁵⁹ 所以，建议中的“马来人大团结”会谈并没有进行，这一点不会让人感到意外。该建议本身甚至可以说是在2001年2月不光彩地告终，因为，一个起初支持马哈迪并大力维护“马来人特权”的边缘组织“马来人行动阵线”(Malay Action Front)，此时竟公开表示：是时候马哈迪“清理”其政府和

“恢复公信力”了。⁶⁰

有关马来社群付不起“分裂”的代价，因为他人将会趁虚而入的说法，已经成为巫统的政治迷思之一。“马来人的分裂”被认定会对马来社会造成极深的困扰，过去——特别是1969和1987年——曾经发生过。无论之前这两次“马来人分裂”的情形有何不同，它们都有一个关键性的共同点：它们都是在族群关系紧张的背景下发生的。

如一些分析家所回顾，尽管巫统1969年的国会议席只减少7个(1964年有59席)，它所得到的马来选票还是大幅度地消退了。关键的是，根据拉特南(K. J. Ratnam)和米纳因(R. S. Milne)的估计，泛马回教党获得了52.3%的马来人有效选票，相对于巫统的47.7%。⁶¹ 如果5·13事件没有发生，巫统要如何处理“马来人分裂”的问题，现在看来当然是没有答案的。然而，在暴力冲突之后，政治上联盟(Alliance)由国阵这“宏大联盟”取代，以及新经济政策的推行，皆显示了敦阿都拉萨再造政治体系的要旨：“马来人团结”将在“国民团结”的范围之内复辟。在一段相对短暂的时期中，这个策略还包括在1974年的大选之前把泛马回教党收编入国阵旗下。

1987年“马来人分裂”的根源在于巫统A队和B队之间两败俱伤的党争，而这场党争的高峰，正好也是马来人和华人的紧张关系在操纵下升级到极点之时。1990年大选，巫统压倒四六精神党的重点乃是，警告马来选民：未来马来人的政治权力可能会因为非马来人同四六精神党结盟而遭到破坏。只有在2020宏愿大奏凯歌之后，“马来人分裂”才被撇开一边，不再成为政治课题。相对于1969年和1987年的情形，对巫统而言，1999年大选之后的情况的异数正是，缺乏可信的“非马来人威胁”。如果“马来人分裂”真有其事，那也只是“马来人的事情”；因此，打压和抗争几乎只在纯粹是马来人的社会和政治层面上起落。

这点或许可以大体上说明，为什么马哈迪和巫统都不肯“听取选民的声音”或“进行改革”。可以说，他们承受不起如此做法。如果他们真心要向马来社群中不满的大多数伸出橄榄枝以求和解，巫

统必须同公正党和回教党达致广泛的妥协，并因此迅速地把安华从监牢里放出来。与此相反，安华的第二宗审讯在2000年重新开庭，并在8月结审，安华被判罪名成立，监禁另外九年。如果巫统真的有心改革，马哈迪必须下台，而个人诚信遭“烈火莫熄”运动严厉抨击的一些党领袖也必须随之挂冠而去。可是，安华的落难是整个巫统的领导层所默许的，对于给巫统造成如此破坏的“安华因素”，从上到下没有任何人敢要求个别领袖负责。像沙里尔·萨末（Shahriir Samad）这样的独行侠，据称并非安华的朋友却能得到足够的敬重而当选最高理事会成员。他或许会发表一些“相左的观点”，但其“独立的声音”却是无效的。⁶²四十多年来，吉打州的鲁乃州议席一直是国阵的强区。当国阵在补选中输掉该议席，沙里尔把失败归咎于“我们领导人马哈迪医生的个性”。⁶³然而马哈迪较早前才评论沙里尔的意见说，“那不是我会注意的东西。这样的东西，我只会把它丢进垃圾桶”。⁶⁴

其他认为党需要改变的抱怨，最终只变成是呼吁改变领导“作风”的低层次请求。和5·13事件之后的1969年，或巫统AB队分裂之后的1987年不同的是，党内没有志在更换现有领导层的强大异议。在缺乏公开异议的情况下，安华的遭遇让巫统党内人人深以为戒，使他们不敢如马哈迪在三十年前要求东姑阿都拉曼辞职那样，坚决高喊“Undur Mahathir”（马哈迪下台）。巫统自诩在党内实行民主，可是现在“大法老王”本身竟成了“最后一个马来造反者”（the last Malay rebel），这个评论一点也不夸张。⁶⁵

只有像慕沙·希淡这样一个老手，而且还是党性非常强的人士，能够清楚表达党内压抑着对党变成“不相干”的不安。慕沙警告，1999年的竞选活动证据确凿地，证明巫统必须自我中兴：

“我的经验非常不寻常，是我一生中不曾经历过的。在马来人占多数的选区，国阵的领袖和党工看起来筋疲力尽，压力重重。

这是因为这么多的马来人——年轻的、年长的、劳工、有知识的、富有的、贫穷的——都坦然、无惧、义无反顾地为反对党竭力

助选，不管那是回教党、行动党、人民党或公正党。只有在华人占多数的地区，国阵和巫统的领袖和党工才能松一口气。他们风趣地告诉我，‘丹斯里，这里没问题’。”⁶⁶

慕沙气馁的观察被祖纳在大选之后的一幅漫画中，画龙点睛地描绘出来：画中一人表示，一个马来人和一个华人之间的不同，就在于那个华人是支持巫统的！慕沙为巫统所构思的是一个由精英主导的“中兴”过程，其基础是党领袖自愿改变态度。慕沙特别呼吁党允许2000年的党高层选举中出现自由竞争，以此正视基层对领导层的失望，但慕沙的呼吁终告徒然。巫统领导层反其道而行，几乎取消了任何对阿都拉巴达威的挑战，更别说对马哈迪了。结果是，2000年党选之后产生的党最高层领导班子，竟然和1996年的一样，只是少了安华！此外，巫统的领导层也修改党章，以“大选后12个月内”举行党选，来取代原本每三年一次的党选。修章的表面理由是要防止任何足以分裂党的权力角逐，实际效果却是使现有的领导层能够更牢牢地掌控党选。

巫统中兴另一个比较平民化的做法是吸收新党员，阻止选民的支持力量流向回教党和公正党。这个做法在原则上仰赖巫统过去“吸纳不同倾向的马来群体的能力”。然而一如马兹娜所作出的正确判断，其实际的成功机会甚微。在“依靠马来教师和宗教领袖……积极拥抱马来医生和律师……引进激进的回教分子……带进了马来商人”之后，巫统已找不到新的票仓。2000年巫统女青年团的成立间接印证了马兹娜的这个观点。这是巫统青年团的女性对等组织，目的在于招募年龄在四十岁以下的马来妇女。日益严格和保守的回教化进程对她们社会地位和人身自由构成的影响，让一些年轻马来妇女感到不安。她们有可能会支持巫统，特别是马哈迪自由的妇女政策使然。事实上，一些受欢迎的女性歌手和明星于大选前早已积极地让国阵在电视上的宣传攻势借用她们的形象。巫统女青年团的成立达到了一个即时但消极的目标，就是阻止了年轻马来妇女对回

教党的支持。⁶⁷ 和以往吸纳新的策略性选民群体的浪潮不同,女青年团这个臂膀的成立,并没有促使巫统“像过去那样充满活力地自我演变”,反而让现有巫统妇女组感到不安。⁶⁸ 就此而言,我们看不到中兴、改革或再造倾向的迹象。

- 1 事实上,早在9月6日,马来西亚回教青年运动(ABIM)、马来西亚改革理事会(JIM)、全国伊斯兰教徒学生会(PKPIM)与马来西亚回教科学院(Malaysian Academy of Islamic Science)就已成立‘改革运动’,“明确地以唤起公众对拿督斯里安华伊不拉欣所受‘不公正’的醒觉为宗旨”。请看“Four groups launch ‘reformation movement’”, *New Straits Times*, 1998-9-7.
- 2 要参阅不为本地媒体所报道的目击者见闻录,见 Matthew Moore, ‘The Day That Rocked Malaysia’, *The Sydney Morning Herald*, 1998-9-22.
- 3 Suh and Shameen (1998: 41).
- 4 Amnesty International 文告: ‘Malaysia: Trial of Anwar Ibrahim: a defining moment for human rights in Malaysia’, 1998-11-1.
- 5 ‘Police officer: Investigation must be carried out without fear or favour’, *New Straits Times*, 1998-9-4.
- 6 同上。
- 7 同上。
- 8 ‘IGP: Anwar interfered with investigations’, *New Straits Times*, 1998-9-6.
- 9 ‘Anwar sacked for “moral misconduct”’, *New Straits Times*, 1998-9-9.
- 10 ‘We were sodomised’, *New Sunday Times*, 1998-9-20.
- 11 ‘Anwar has no support’, *Asiaweek*, 1998-9-18, p. 51.
- 12 ‘Blowing hot and cold’, *Asiaweek*, 1998-10-2, p. 30.
- 13 ‘Dr M: The truth will finally prevail’, *New Sunday Times*, 1998-9-13.
- 14 Joceline Tan 撰, “Reformasi” a camouflage for the man of many contradictions?, *New Sunday Times*, 1998-9-20.
- 15 Philip Khoo (1999: 6).
- 16 同上。有关这文化规范作为“社会契约”的学术性讨论,见 Cheah (1998).
- 17 Philip Khoo (1999: 6).
- 18 Musa Hitam (2000: 9).
- 19 Wan Azizah Wan Ismail, 引自 Suh 与 Shameen (1998: 49).
- 20 蒙羞的正面影响,见诸于群众对旺·阿兹莎与安华长女努鲁·依查(Nurul Izzah)的爱戴。后者尤然,许多人称之为“改革公主”。
- 21 Sabri (2000: 129).
- 22 同上。

- 23 有关阿米尔的专栏、沙比里·再因的日记与沙农·阿末的长篇小说的评论,见 Khoo (2002a).
- 24 特别参阅 Zunar (2000).
- 25 Sabri (2000: 158).
- 26 Farish (1999)为“Reformasi”提供了后现代解读。
- 27 这里不可能充分列出有关安华案的详细报道。英国广播公司(BBC)对此案、‘砒霜中毒’事件和1998年9月至1999年11月间的群众示威的系列报道,非常实用。请看‘A crisis unfolds: Timeline’ (http://news.bbc.co.uk/hi/english/special_report/1998/10/98/malaysia_crisis/newsid_204000/204632.stm).
- 28 *Malayan Law Journal* (1999: 33).
- 29 Philip Khoo (1999: 4).
- 30 欲知判词全文,见 *Malayan Law Journal* (1999).
- 31 Suh, Ranawana 与 Oorjitham (1999: 24).
- 32 Sabri (2000: 122-29).
- 33 关于“安华事件”、第一宗审讯的裁决、安华的刑期,以及尤以马来人为最的积怨等的政治效应,Philip Khoo (1999)提供了一个具有深刻思考性的评论。
- 34 *Malayan Law Journal* (1999: 33).
- 35 当然,从法律的逻辑来看,总检察长在争取了穆纳瓦和苏玛肛交罪成立之后,他很难不提控安华。
- 36 Case (2003).
- 37 CNN, 1999-9-10, 取自 Sabri (2000).
- 38 欲知主要“烈火莫熄”运动分子对于 Murad 的宣称的怀疑,见 Petra Kamarudin (2000: 76-79).
- 39 Hilley (2001: 200).
- 40 同上, p. 201. 据报道,吉兰丹州务大臣聂阿兹(Nik Abdul Aziz)说过“最好是让寻求改革的人加入回教党……好过让他们组织本身的运动”(‘Those who want change should join Pas’, *New Straits Times*, 1998-9-7).
- 41 *New Straits Times*, 1998-9-17.
- 42 欲知社会公正运动的宣言,见 http://www.geocities.com/SouthBeach/Palms/3277/adil/istihar_adil.html.
- 43 依占(Mohamad Ezam)于1999年3月结束海外流放回国后发言。(‘New and More Moderate’, *Asiaweek*, 1999-4-2, p. 29).
- 44 柯嘉逊, Kua (1996).
- 45 *Towards a Just Malaysia*, 见 <http://www.malaysia.net/dap/ba-ind.htm>
- 46 替阵的预算案策略, *Belanjawan Rakyat 2000: Demi pemulihan, pembangunan dan keadilan*《人民预算案 2000: 朝向复苏,发展和公正》,并没有正式的英文翻译版。(http://www.malaysia.net/dapmnet/bljw.html)

- 47 Maznah (2003).
- 48 Halim (2000).
- 49 行动党可能在1999年的大选中获得比以往更多的马来选票,虽然其受支持的程度无法获得证实。
- 50 槟州马章武莫 (Machang Bubuk) 的州议席是个最好的例子。在那里,华裔选民支持的增加使民政党当任议员杜乾焕得以克服马来选票的流失。见杜乾焕, Toh(2003)。
- 51 Musa (2000:10).
- 52 Funston (2000:56).
- 53 同上, p.56-57.
- 54 Zaharom (2000:4).
- 55 'UMNO is known to change', *Asiaweek*, 1999-12-10, p.32.
- 56 Wan Azizah, 取自 'Mahathir Reaches Out', *Far Eastern Economic Review*, 2001-2-1, p.29
- 57 Mahathir, 取自 'Dr. M: Fadzil refused to discuss Malay rights', *The Sun*, 2001-3-1
- 58 Mahathir, (2000e).
- 59 Mahathir, 取自 'Dr. M: Fadzil refused to discuss Malay rights', *The Sun*, 2001-3-1
- 60 'Asiaweek Newsmag', *Asiaweek*, 2001-2-16, p.18.
- 61 Ratnam and Milne, (1970:219).
- 62 见 Elegant (2000).
- 63 Zakiah Koya, 'Dr. M to blame for Lunas defeat: UMNO veteran', *Malaysiakini*, 2000-11-30 .
- 64 'Laporan Suhakam jejas peranan polis', *Utusan Malaysia*, 2001-8-24.
- 65 Maznah (2000:6).
- 66 Musa (2000:8).
- 67 Maznah (2002).
- 68 Maznah (2000:6).

〔文獻評議〕

共同體的理念： 一個思想史之考察

蕭 高 彥

中央研究院中山人文社會科學研究所

本文檢視西洋政治思想史中關於「共同體」理念的發展進程。由古典公民共和主義的政治共同體理論(強調政治生活中共善、公民自治、以及德行的重要性)始，及此典範瓦解後近代思想關於共同體的三個重構企圖——國家、市民社會、以及民族。現代國家之特色乃是中立於社會衝突之外，由於強調主權與法律逐漸成為近代最重要的統治組織。市民社會傳統則追尋自我組織的社會之可能性，而建構出市場與公共領域成為近代自由主義之二大支柱。民族理念與浪漫主義密切相關，追尋共同的屬性、情感與有機連繫以對抗近代社會之異化。結論指出當代自由主義、社群主義以及多元文化論諸多爭辯議題其實是源於不同的共同體理想，吾人若欲建構共同體理論必須分辨不同典範之內在邏輯方能產生有意義的理論進展。

一、序言

解嚴以後關於共同體 (community) 和認同政治 (politics of

identity) 的討論逐漸取代了傳統自由主義關於權利、自由、寬容的論述。這個轉變，除了代表政治變遷已進入另一階段外，也象徵著集體意識的追求自我表達的意念。是以政治修辭上「國家認同」、「命運共同體」、「生命共同體」等概念所帶來的動員力量已經凌駕了戒嚴時期對言論和集會結社自由的政治訴求。有部份學者認為這個趨勢乃反自由主義之逆流；然而由思想史角度加以考察，自由主義的社會觀亦為一種以公意 (public opinion) 與市場兩個元素所構成的共同體理論，也就是黑格爾所稱的「市民社會」。只不過自由主義者不喜以「共同體」或「社群」稱呼其社會觀，因為「共同體」一概念蘊含了共善 (common good) 之目的論，似與個人的選擇自由無法相容。但若吾人將市民社會視為一種特定的共同體典範，則它與其他典範間之關係便是一個應由思想史角度先加以分析的議題。而在討論如何建構共同體時，我們必須有充足的歷史意識，瞭解不同典範的主要理論差異與訴求，才不至流於教條主義，或將不相容的元素作無意義的拼湊。

到現在為止台灣社會科學界關於共同體的主要討論大部份基於當代人類學或社會學理論 (陳其南 1992; 張茂桂 1993)，思想史之回顧 (如沈清松 1994) 尚相當簡略。事實上，共同體是西洋政治思想的核心概念，可以說任何一個政治哲學家都會有關於共同體的特定觀點；有時是理論探索之對象，有時則是討論其他政治哲學問題之預設。當代政治理論對之也有細膩的討論，特別可見於自由主義、公民共和主義 (civic republicanism) 與社群主義 (communitarianism) 之論爭。本文的主要目的即在於對共同體的理念提供思想史之回顧，並由此考察政治哲學能否提供一些

與實證社會科學不同的識見。由於探討這個議題的著作浩如煙海，包括古典政治思想、傳統國家學、以及當代規範性與實證性政治理論，自不可能在短短的篇幅之內檢討所有相關的文獻^①。本文想要做的，毋寧是尋找最基本的思想方向，並探索這些方向對吾人建構一個當代政治共同體理論能提供什麼樣的啟示。本文所檢視的共同體理論，包括希臘時代柏拉圖與亞里斯多德的政治共同體理論，近代以來最接近共同體的三個概念——國家、市民社會、民族，以及當代政治哲學的發展。

二、古典政治哲學的政治共同體構成論

在希臘文中「共同體」(κοινωνία) 一詞之字根為「共同」(κοινός)，相對於私有 (ιδίον)，意指屬於兩個人以上之共有狀態 (Buck 1989:1364-1365)。從最抽象的哲學層次而言，共同體理論所環繞的是「一與多」(one and many)、「普遍與分殊」(universal and particular) 等課題：任何共同體都是由具有不同特性的個人所組成，要成為一個共同體，他們不只要有關連，還必須「有所共」。如所週知，希臘哲學以目的論 (teleology) 為基礎，是以古典共同體論探索的焦點為：政治共同體有別於其他人類群體之特性及目的為何？政治共同體「所共者」為何？由之可達成何種人類共同生活的理想狀態？古典政治哲學有關共同體的討論無疑地以亞里斯多德為大宗師；但他的

^①關於共同體理念一般性的文獻探討，可參閱 Friedrich 1959；Wolin 1961 亦有許多相關的論述。

理論往往針對其師柏拉圖而發，是以我們仍須從柏拉圖開始^②。

柏拉圖在《理想國》一書中建構了一個理想城邦，其中每個人均屬於一個階級，各司其職，發揮其階級德行，俾促成整體之和諧持存。而為了實現此理想城邦，柏拉圖提出了共產、公妻、以及哲王等幾個激進主張。柏拉圖的理論可說是政治哲學中有機體說以及激進主義之濫觴，前述的主張也是西洋政治思想史的常識。對柏拉圖而言，所共的程度愈高，愈沒有個別的衝突，愈是好的城邦。而只有當城邦從雜多的個體建立成為「一」時，才是理想的共同體。在《理想國》462a-465c中柏拉圖指出，對一個城邦而言，最大的善是團結一致，最大的惡是分裂。是以「甘苦與共的共同體」(community of pleasure and pain)乃最佳之城邦(462b)，因為其中團結的紐帶最為穩固。相反地，個別私人的我執則是造成分裂的主要原因。柏拉圖認為我執的根源在於「公民對於“我的”、“非我的”以及“別人的”不能異口同聲，不能一致」(462c)。在這個觀點下，柏拉圖提出了下述關於共同體的哲學理論：

一個城邦最大多數的人，對同樣的東西，能夠同樣地說“我的”、“非我的”，這個城邦便是管理的最好的城邦。……當一個城邦最像一個人的時候，它是管理的最好的城邦。(ibid.)

^②有關希臘古典政治共同體理論，可參考 Barker 1959, 1970; Newman 1887-1892, vol.1; Swanson 1992; Yack 1993。

基於此共同體理論，我們便不難理解柏拉圖的城邦有機體說以及共產公妻諸理論：由於「公共」是共同體之所以成為共同體的基本屬性，而公共與我執乃完全對立的；是以最好的共同體必須完全破除我執以及由之而起的私慾，使個人一以公共目的以及共善為依歸。如此最好的城邦共同體方能實現並存在下去，不至流於紛爭乃至解體。很明顯地，如果柏拉圖的城邦有機體真能實現，它將是一個嚴格意義下的「共同體」。然而若它並不能在現實世界中完全實踐，則《理想國》一書所據以建構理想城邦的哲學原理是否仍構成一有意義的共同體理論便成為一爭議極大之課題。在黑格爾的詮釋中(1981, 2:260; 1984, # 185 Zu.)，柏拉圖共同體理論的關鍵問題在於否定個人特殊性(particularity)，這並非柏拉圖個人有過強的集體主義傾向，而是反應了古代城邦社會的結構性本質與限制。值得注意的是亞里斯多德仍能基於希臘的世界觀對柏拉圖提出批判並據此建立他自己的政治共同體理論(Pol. 1261a-1264b; Newman 1887-1902, 1:41-44)。從亞里斯多德的批判，我們可看出他認為下列議題是一政治共同體理論所必須考慮，而又為柏拉圖所忽略者：

(1)城邦當然是一個單一體，但是這並不意謂它應以絕對的劃一為最高理想(Pol. 1261b16-1262a24)；

(2)城邦是一個政治共同體，但在柏拉圖的理論中只強調「共同體」的面向，其理想城邦之「政治」性何在並未清楚說明，從而使城邦與其他性質之共同體(如家庭、氏族、與民族(εθνοζ))之差別為何隱而不顯(Pol. 1261a22-1261b15)；

(3)綜合此二缺點，亞里斯多德認為政治共同體理論首先必須討論公民在城邦政治生活中「所共者」究竟為何，才能進一步討

論共有的方式以及程度，以及在政治共同體的活動中可實現何種善業(good)。

亞里斯多德在《政治學》篇首為城邦(πολις)下了一著名的定義：

我們觀察到每個城邦都是某種共同體組合，而每個共同體的建立都是為了某種善(因為人們總是為了某種他們認為是善的結果而有所作為)。因此顯然地所有共同體都在追求某種善，而其中地位最高、包含最廣的共同體當然就會追求最高最廣的善。這個共同體即所謂「城邦」，也可稱為政治共同體(Pol. 1252a1-6)。

亞里斯多德認為「共同體」的人群組合應具備如下三種特徵。第一，共同體必須是由平等、相似而又不同的成員所組成；第二，共同體成員之間必須有所共。政治共同體是範圍最廣、層級最高、最自足而又最有意識地追求共善；第三，鞏固共同體、使之維持不墜的要素有二：情誼和正義。至於如何界定「政治」，根據亞里斯多德解釋，政治之所以為政治，主要在於「理性言說」(λογος)此一特性。唯有理性言說能力，方使人類能組成如城邦等複雜之共同體。而城邦的存在並不僅僅為了物質生活，而是為了良善的生活。城邦所貴者在於提供一個公共領域，刺激其公民經由政治參與和對公共事務之理性辯論，以共同促進幸福美好的生活(cf. 江宜樺 1995)。

亞里斯多德城邦理論有一重要特點——政治生活的積極意義——開啟了公民共和主義之先河。政治生活如果被視為是「以理性言說與他人互動的公共生活」，則因為理性言說旨在尋求是

非善惡之標準，由此法治、正義等概念乃可進入政治領域。伴隨而來的是亞里斯多德對統治活動的獨特詮釋。他強調「政治統治」(αρχε πολιτικε; political rule)有別於「主奴之治」(αρχε δεσποτικε; masterly rule)：主奴之治乃指天賦能力強者統治天賦能力差者之統治，其方式為不平等的支配；至於政治統治，則是施行於城邦之中，自由平等公民彼此之間的輪流統治。(Pol. 1278b33-79a16)。

亞里斯多德理論的原創性有二。第一，在「政治統治」的觀照下，政治共同體所共者為「統治」(αρχε)活動。這同時解決了政治共同體的「政治」性以及「所共者」之特質，使其與其他共同體的主要區別明確地展現出來。第二，透過政治統治的理想，將政治哲學與倫理學緊密地結合起來。「統治」作為一政治現象，其基本特色在於有治者及被治者，而二者所應有的德行(αρετε; virtue)明顯地有異。統治者所應具備的是一種積極的德行，其中以實踐智慧(φρονεσις)為首，被治者則應有消極的德行，一方面對於政治共同體形成真確的意見(Pol. 1277b30)，一方面以節制(σοφροσψνε)作為最重要之德行。而唯有在政治統治之中，透過公民輪流成為治者與被治者，積極與消極兩種公民德行方有可能同時建立，互相補足，使「政治生活之目的在於促進公民德行」之理想得以落實(Newman 1887-1902, 1: 234-242)。

值得注意的是，共善在以個人主義為哲學基礎的自由主義傳統之中被認為是一不可能被界定之概念；自由主義者並進一步主張(Rawls 1993:13)，政治社會之存在不可能也不需要有一套關於善的「全面性學說」(comprehensive doctrine)。然而，共

善在柏拉圖的《理想國》之中或許還有可能被解釋為最高善的理型(εἰδος; form)在理想城邦的制度安排中實現,因而為一不變的理念。亞里斯多德其實正企圖超越此種靜態的共善理論:公民的政治活動並非在於達到某種善的理型;更恰當的說法毋寧是,公民去除私人之關懷而在公共領域對共同體事務從事理性言說、溝通、與審議時便構成一種積極狀態,由之產生的結果便是共善或符合共善之政治決策過程。換言之,對亞里斯多德而言並沒有有一種超越性的善之理型,共善是當政治共同體的潛能完全發揮出來而達到一種「現實性」(actuality)狀態(亦即公民自治的政治統治)時,所展現的結果(Arendt 1958:206; Ritter 1983)。

綜合本節的論述,在古典理論傳統中「共同體」必須(一)有所共;(二)所共之事物必須是理性言說可辨明其善者;(三)此善必須是人類共同實踐之結果,因而為一種公共的活動,以及現實的樣態;(四)在此觀點下,政治共同體所共者為統治,目的則為追求最高且最廣的善,也就是通過共和主義式自治而培養公民之政治德行。由之建立的西洋政治哲學大傳統一貫秉持政治乃公共事務(res publica)的觀點(Friedrich 1959; Riedel 1984: 138-44),在此政治共同體之中,公民自治(self-rule)構成一種追求共善的公共活動,潛藏的人性可於其中充分地發展。

亞里斯多德用「自足」(αὐτάρκεια; self-sufficiency)來統攝其政治理想。在具體的層次上他指出自足並不是一種個體孤獨的生活,因為人既有政治之本性,那麼他就需要與父母、妻子、朋友以及同邦之人生活在一起,才可能達到一種共同的自足狀態(N.E. 1097b8-12)。值得注意的是他指出這種政治共同體

的構成必須要有一個界限(ορος),而不能無限制的延伸開來,「上到祖先,下至後代,朋友的朋友,那就没有止境(ατελεπὸν)了。」(N.E. 1097b12-14)亞里斯多德所提到的「界限」或「止境」構成古典希臘政治哲學與近代政治理論的主要分野。因為古典政治共同體之中公民所共者為「統治」活動,能夠參與者的數量自然有其限度,這也就是一般所批評希臘城邦的政治理論在城邦解體之後便不再是恰當的政治理想(Constant 1988: 309-328)。除了這個有關政治共同體的規模問題外,還有三個較深層的哲學問題是柏拉圖與亞里斯多德共同面對,但又以完全不同的方式解決者。第一、共同體的包容性(inclusion)以及排斥性(exclusion)的辯證關係:柏拉圖試圖包含更多的成員到其理想國之中;亞里斯多德則為了達到公民自治以及幸福的政治理想,將公民權限制在相當小的人口之中。第二、自由與階層(hierarchy)的緊張性:柏拉圖雖包含了較多的成員進入其理想國,但此國度所形成的是一種層級的關係;也就是說包容性並不意味著成員的自由。而在亞里斯多德較有排斥性的政治共同體之中,公民反而有更大程度的自由以及平等。第三、不平等支配以及必要性領域(realm of necessity)之消解:柏拉圖與亞里斯多德對於前面兩個議題的不同解決方式反映出建構政治共同體理論最根本的問題,乃在於如何於共同體之內將不平等的支配關係以及有礙平等發展之必要性領域(例如經濟生產)消解。在城邦政治共同體的結構中,這兩個課題並沒有得到完滿的解決。柏拉圖在必要性領域對於不平等關係之消解(解放婦女以及奴隸)仍無法避免在其理想國中產生階層關係。雖然他試圖用功能性分工來描述此層級關係,但誠如Arendt(1958:221)所指出,哲王之治實

與一人統治並無根本差別。而亞里斯多德平等的政治共同體與「政治統治」，在深層的結構上其實是把不平等的支配關係(主奴之治以及家長對妻子與兒童的支配關係)移置到家計之內，成為不屬於政治共同體自由領域之外的必要性領域，但又為其不可或缺之基礎的吊詭現象。

三、現代共同體理論之一——國家

近代的政治思想^③一方面源起於宗教改革的時代慘烈的宗教戰爭，試圖克服這種戰爭狀態，並進而建立一和平的秩序，以使個人能各得其所。此方向之主要課題為如何從宗教所帶來的認同政治之中建立一個各方均能接受並和平生活於其中的共同體。另一方面，則現代政治似乎不斷朝向一終極的目標前進。以托克維爾的話來說則「平等為一天意使然之事實」；以黑格爾的話而言則現代性的基本特徵是自由不斷展現的動態過程。無論我們用平等或自由來掌握現代性的基本脈動，它們都指向前述古典共同體理論的不足之處。首先遭遇衝擊的是政治共同體之界限以及公民權之範圍兩大議題。在平等的觀點之下，亞里斯多德所提出，為了達到自足的政治統治必須只有少數的、有理性的公民方能參與不再是一個具有說服力的論證。公民權之涵括程度變成是一個較其所能達到之理想狀態更為重要的課題，而公民權也逐漸從擁有財產的少數人逐漸擴張到無恆產者以及婦女。這個擴張趨勢，對

^③由於篇幅關係，本文不擬考察羅馬與中古的共同體理論。有關此議題請參考錢永祥(1990)詳盡的文獻檢討。

於近代的共同體形成了兩個基本的課題：一來必須要建立可順利運作的政治制度，二來又必須尋找此種大型的政治組織所不易建立的政治或倫理凝聚力(cohesion)。也就是說近代政治哲學必須要在普遍公民權基礎上建立一種大型的政治共同體理論，並處理其中如何可能產生公民意識(civic consciousness)的議題。同時面對以上兩大議題之政治概念，筆者認為只有國家、市民社會、以及民族。

國家自從十九世紀政治學逐漸脫離規範理論，朝向歷史性的「國家學」以及其後的實證性政治學發展，一直扮演著核心的角色^④。雖然在行為主義頂盛時期曾經被「政治系統」等其他抽象的理論概念所取代，但我們從新制度主義(neo-institutionalism)的興起(Skocpol 1985)，可以明顯看到將國家帶回政治學的呼聲。對於國家此概念最著名的界定可能是韋伯(1991: 171)所指出的「國家者，就是一個在某固定疆域內…(在事實上)肯定了自身對武力之正當使用的壟斷權利的人類共同體。」在此種觀點之下所謂的政治乃指在國家之內或國家之間追求權力的分享或對權力的分配有所影響。這種將國家以及國際上的國家系統(system of the states)視為是國內以及國際政治最根本的事實性以及規範性架構是十六世紀以來長期的國家建構(state-building)的結果(Tilly 1975)。從政治思想史的角度來看，近代國家的邏輯在霍布斯的理論中得到最完整的表述。

^④ Poggi 1978 敘述了近代國家的起源與發展的歷史過程；Dyson 1980 則對國家觀念的各種理論問題有詳盡的討論。D'Entrèves 1967 則是以國家理念為核心討論政治哲學規範議題的經典作品。

雖然其理論是在絕對王權國家時代形成的，在某些具體的細節之上也許和現代國家已經不易契合；但在其基本原則上，我們可看到霍布斯所鋪陳的國家理論，只有被局部修正但其實質則未被超越。

由於在霍布斯時代“state”尚未變成通用的政治性語彙，在其作品當中相關的概念包括 *body politic*、*commonwealth*、*civil society*、以及拉丁文 *civitas* 等。他對政治共同體的界定如下：

如此形成之結合，吾人近日以來所稱的政治共同體 (*body politic*) 或公民社會 (*civil society*)，亦即希臘人的 *polis* 或城邦，可被界定為一群人通過一個共同的權力而結合成一個人 (*person*)，目的在於他們的共同和平、防衛、以及裨益 (*benefit*) (Hobbes 1969: 104)。

雖然霍布斯在此定義中並未使用“state”一詞，但是他對於政治共同體的界定很明顯的是在說明近代主權國家的基本特質，或如德國思想史家 Reinhart Koselleck (1988: 35) 所稱，霍布斯在探尋國家之所以為國家的特性 (*the statehood of the state*)。由上述定義當中我們亦可看出霍布斯思想對共同體理論發展的幾個重要貢獻。第一、政治共同體的對立面乃為自然狀態，二者之區分主要在於秩序。但是霍布斯對於秩序的看法不像古典政治哲學有更高的目的，而僅指涉和平、防衛及利益。換言之，古典理論當中視政治共同體為促成公民德行之場所的想法，在近代理論中被一個中立性基礎 (*neutral ground*) 的觀點所取代；共同遵守的規則 (*rules*) 之重要性遂凌駕於目的論之上，這

個典範之轉換構成近代國家學說對共同體理論發展的主要貢獻。為了使公共領域的政治規則能夠被確保，霍布斯極力主張一共同權力，也就是主權者之不可或缺。唯有我們接受他對於主權者的論證，韋伯前述對於國家乃是合法壟斷武力之共同體的定義方才成為可能。值得注意的是主權者不僅是一個事實上或法律上的終極裁判者，霍布斯更強調其界定政治符號與政治語言的絕對性格。這也是 Wolin (1961: 266) 以及錢永祥 (1992) 所指出霍布斯的主權者其實是一「偉大的界定者」。這個對於語言以及政治符號的強調，回應了上一節所引述柏拉圖所主張唯有當公民對於“我的”“非我的”以及“別人的”能夠同聲一致時才有可能建立起共同體的想法。

儘管霍布斯對於依其原則所形成的政治體描述為具有大能的巨靈 (*Leviathan*)，但事實上主權者對政治規則以及符號的界定能力僅僅限於與公共事務有關的領域中，也就是實證的法律。霍布斯並沒有像柏拉圖所主張的將人類共同生活的組成因素加以完全的改造與重構，他想做的只是提供人民可以和平的從事經濟交換以及社會活動的法律架構。對於可能引起激烈衝突的良心 (*conscience*)，雖然霍布斯認為它是宗教戰爭的根本原因，但他並沒有將之完全消除，而只是要用主權的力量使得如良心等私人判斷 (*private judgments*) 無法進入公共領域當中 (Koselleck 1988: 37-39)。信仰或信念，只要不違反法律以及主權者的命令，個人便享有充分的自由。從這兒我們已可看出自由主義關於「消極自由」主張之雛形了。事實上，霍布斯與自由主義的關係一直是思想史上一個爭議極大的問題：一方面，他主張的絕對國家與主權理論似乎與自由主義的有限政府理論完全不相容，但另

一方面其政治理論的深層分析取向又似乎與自由主義的一些假定不謀而合。除了前述對於良心不加以完全去除，以及對自由的消極定義之外，尚有一值得吾人注意之處，即霍布斯所主張的政治共同體是一種消極的（Wolin (1961:274) 稱之為“non-generative”）組合，他不但不鼓勵公民的積極參與政治，甚至認為這種積極的參與會造成法律的破壞、政治的動盪不安、以及和平的消逝。換言之，近代國家作為一種共同體，其所共者為法律與政治規則，而非如古典理論所主張的統治活動。在國家中統治乃是確保政治規則主權者之權能，而非公民政治活動共享之對象。

我們不禁要問，在這樣一種缺乏能動性的政治共同體中，其成員能得到的最大幸福為何？霍布斯的說法正可以看出近代政治哲學與古典理論之根本差異：

人生的至樂 (felicity) 並非一滿足的心靈之寧靜，因為陳舊道德哲學家的書籍中所稱之終極目的 (finis ultimus) 或最高善 (Summum Bonum) 均不存在。至樂乃是欲望從一個對象到另一對象之持續進展，… (此種無限進展) 之原因在於人對其欲望對象並非僅求一時的享受，而是追求其未來欲望均能得到滿足。(Hobbes 1994:57)

此種以欲望滿足取代最高善的想法與古典理論所揭諸的自足理想完全不同，這也是 Leo Strauss (1959:46-47) 所指稱近代政治思想「為了要能實現，降低了政治的標準」。近代的資本主義或市民社會也唯有在此種新的幸福觀之下才可能得到發展。而

Macpherson (1962) 所稱的佔有式個體正是以霍布斯提出的「權力」(power) 作為其根本的生命意志：「所有人類共通的傾向乃是一持續且無止境的對權力之欲求，死而後已。」

四、現代共同體理論之二——市民社會

上節所述功利主義的幸福觀，以及被動的公民權與國家論，使得近代第二種共同體理論——市民社會——成為可能。在探討市民社會的思想史進程時^⑤，首先值得們我注意的是此概念之歧異性。從前引霍布斯對共同體的定義中，可看出其 civil society 仍是傳統「公民社會」的概念。也就是說，civil society 源於拉丁文 *societas civilis*，而此拉丁詞正是希臘文政治共同體 (κλιωνία πολιτική) 之翻譯。Civil society 由「公民」社會轉化成「市民」社會是近代政治社會一個重大的變遷——「市民」社會其實是由「私人」(private persons) 而非以其公民身份所構成的一很自然地也反映在思想以及意識形態的層次之上。在霍布斯的理論當中，我們已看到了他試圖重建一個以政治規則以及主權為核心之政治共同體，但是他並沒有賦予此共同體以一種積極的能動性。市民社會理論發展則反映了非政治性的社會領域追求自主性之過程，此過程粗略而言可分成三個階段 (cf. Taylor 1990: 97-99)：其一乃是爭取不受國家控制和任意干擾的權

^⑤有關市民社會之歷史與概念發展，可參考 Cohen & Arato 1992; Keane 1988: 31-64; Riedel 1984:129-143; Seligman 1992; Shils 1991; Taylor 1990 等作品。

利；其二乃是探索從表面上看起來散漫的社會領域自我組織的可能性；其三乃是自從十九世紀以後市民社會終於構成一個先於政治甚至高於政治的領域，政治的角色變成是功能性的，也就是在社會團體利益衝突的時候加以調解。這個發展過程，我們可以視為是在古典政治共同體理念衰微之後，西方文明追尋一個新的自我組織的共同體之嘗試。特別值得注意的是，市民社會其實是古典理論所未能妥善安置的「必要性領域」在近代興起與擴張之現象⁶。然而由於市民社會歷史根源之複雜性，以及在建立自主性過程當中的特殊歷史因素，我們並不能找到一個單一的市民社會理論；因此本文以下僅能就複雜的思想流派當中整理出最重要的幾個思考方向。

就市民社會之歷史根源而言，思想史家 (Shils 1991; Taylor 1990) 已指出至少有兩種完全不同的歷史性格。其一是根植中古時代的等級代表制，這種制度形成近代以來團合主義 (corporatism) 的前驅。在政治思想的領域當中，著重此進程的學者包括孟德斯鳩以及托克維爾。這一個思想傳統所強調的是中介性社會團體之重要，並通過有組織、有秩序的中介團體來節制政治權威，以免後者淪為專斷之政治權力。市民社會另一種歷史性格，則是一純粹的現代現象，它所環繞的兩組現象分別為近代的公共領域 (public sphere) 以及逐漸興起的資本主義市場經濟。這一種歷史詮釋以洛克及蘇格蘭啟蒙思想家 Adam Smith, Adam Ferguson 為主，所著重的乃是市民社會如何在絕對國家

⁶ Arendt 1958 即以此批判近代社會之工具性格。

表面上無限制的政治權力網絡之中，建立一個個人自主活動以及從事經濟性或社會性互動的空間。此種爭取之所以可能，其實已經從霍布斯對於良心在私人領域當中之信念不加干涉已可看出。所謂的公意或公共領域乃是一組弔詭的詞彙，因為古典傳統中「公」一定與政治活動或公共權威有所關聯；但近代的公共領域乃以「公意」(public opinion) 為核心，是一種非政治性甚至反對國家權力所形成的「公」的想法 (public but non-political)。此種公領域中之領導者亦即「意見領袖」正代表著近代知識分子 (intellectuals) 以啟蒙思想作為其政治信念之哲學基礎，並進而從事政治活動的現象。他們透過報紙、沙龍等溝通管道，臧否時政及討論抽象的政治原則，並認為他們這種自由討論所建立的律則其有效度並不下於國家的實證法律 (Koselleck 1988:54-60; Habermas 1989:51-57)。當然知識或討論本身是沒有實際權力的，與公共領域相輔相成的是中產階級的興起，以及絕對國家君主對中產階級背負大量債務而形成的政治經濟鬥爭。在思想層次上，公共領域的落實便構成自由主義有關權利以及言論、結社自由等核心主張。而資本主義經濟社會的優點則反映在古典政治經濟學所探索的一種「自然秩序」以及其後有關市場機能有所謂的“invisible hand”的著名理論，也就是說在資本主義市場之中可以不需要政府力量的干預便可達到一種自我調適的均衡狀態，從而產生了如「最低限度國家」(minimal state) 之主張。

在此歷史根源的觀照之下，我們至少可以區分市民社會三種不同的樣態。其一是以近代資本主義的社會分工為基礎所形成之階級社會 (class society) 理論。古典社會學理論探討之焦點即

為此種社會分工之本質，如涂爾幹所認為的有機分工，或馬克思的階級理論皆為其中之著例。此派理論之特色在於強調分工體系下階級形成以及利益之自主性，並探討相關的政治制度有無可能在衝突的利益中扮演協調的角色，或者僅為階級統治或鬥爭之工具。其二為環繞著公共領域觀念所形成的自由主義法治國理論。個人言論及結社自由之保障，其目標正是在於形成一個介於私領域以及國家間的中介性領域，而國家權威之正當性基礎必須由此中介性之公共領域獲得方可。市民社會的第三種樣態是市場經濟的複雜結構。奧國經濟學家海耶克 (Hayek 1973-79, 3:36-49)，提出「自發性社會秩序」(spontaneous social order) 理論，乃是市場經濟當代最著名之代言人。

近代市民社會理論始於洛克的政治哲學，而其集大成表述則在於黑格爾的《法哲學原理》。在黑格爾的市民社會理論當中，他成功的整合了社會分工論(需要的系統)、市場經濟論(財富的累積以及貧窮化之後果)、以及以法律主治原則為核心之司法秩序。更值得吾人注意的是，黑格爾的市民社會論乃是其倫理生活概念的三個環節(家庭、市民社會、及國家)之一。在其系統之中黑格爾仍持有古典政治哲學的基本主張，也就是只有政治共同體(國家)才具有普遍性以及主動性，能夠形成一種倫理的結合關係。黑格爾同時也是由近代政治思想轉變到社會學理論之關鍵人物，因為他除了指出市民社會三種構成原則之外，更分析了市民社會所帶來的異化現象，開啟了其後的社會學理論豐富的研究領域。而社會學理論之興起帶來了一個全新的共同體理論(社群/社會二元論)，取代了古典政治共同體理論。我們現在提到共同體時，往往是由社會學理論所建立的社群(community)概念而

形成。將英文“community”一詞翻譯為社群而非共同體，不僅是表面上看來的翻譯差異；實質上蘊含了與古典理論極為不同，甚至相對立的觀點，是我們在探討共同體如何構成時所不可不知的。

以社會學理論之觀點而言，社群乃指以原級社會關係(primary social relations)所構成的群體，對立於以次級社會關係所形成的「社會」(society)一概念。這個兩極區分的社會觀起源於德國社會學者 Ferdinand Tönnies 所提出 *Gemeinschaft* 與 *Gesellschaft* 的區分 (cf. 江日新 1995; Nisbet 1993, 47-106)；隨著社會學理論之發展，這種二元區分不斷地被重新建構，但上述的基本意含似乎從未動搖。而由於現代化理論之風行，「現代社會」與「傳統社會」的二元對立早已成為日常生活的語彙的一部份，其影響力已不只限於學院之內了。〈表一〉整理出其他重要的二元對立：

表一：社會學的社群—社會二元論

社 群 Community	社 會 Society
<i>Gemeinschaft</i>	<i>Gesellschaft</i>
primary relations (原級關係)	secondary relations (次級關係)
affection (情感)	rational will (合理意志)
corporatism (團合主義)	individualism (個人主義)
status (身份取向)	achievement (成就取向)
group solidarity (團體凝聚力)	interest calculation (利益計算)
“natural” (“自然的”)	“artificial” (“人為的”)
stable (穩定的)	mobile (流動的)

社群／社會的二元的區分只是理念型 (ideal types)，在經驗世界中並沒有「純粹」的社群或社會。理念型的作用乃是指出不同團體的構成原理 (constitutive principles)，而此二元架構的作用正在於強調感情與合理利益如何搏結而成性質完全不同的群體。從思想史角度加以考察便會察覺它其實是源於浪漫主義及保守主義者對法國大革命和啟蒙的反動，特別是現代社會對傳統有機社群的破壞以及理性主義對傳統價值之摧毀 (Nisbet *op. cit.*)。這個巨大的思想轉變不僅反映在社會理論的興起，在政治思想角度而言它與新興的文化民族主義息息相關，下節將有所論述。

在十九世紀中葉以後，市民社會的異化現象以及社會解組的結果愈發明顯，為了克服這個困境，產生了一個將市民社會特殊性普遍化 (universalization of the particular) 而成為政治社會改革動力之發展。在社會階級論的典範之中，最著者為馬克思將無產階級提升到一種普遍階級的地位 (Marx 1975:254 - 257)，其後在新馬克思主義之父盧卡奇的思想中，這個普遍階級不僅具有社會革命的歷史性任務，更構成了所謂主客合一的超越性地位，可以解決自笛卡兒以降近代哲學主客對立的問題 (Lukács 1971: 20 - 22, 149 - 205)。在自由主義法治國的領域之中，則自十九世紀末葉以來，政黨逐漸取代了知識分子以及傳播媒體成為組織公意以及匯集社會利益的主要媒介。這固然是自由主義傳統中多元主義所一貫持有的觀點，但吾人也不能忽略一種有組織，甚至可以反過來控制與壟斷公眾意見之趨勢也由此而成為可能 (Habermas 1989:211 - 222)。在左派或右派的極端理論之中，政黨也可以成為承載終極歷史任務的媒介，而成為其後極權主義

的根源之一。另外一個將特殊關係普遍化的趨勢，與我們所研討的共同體理論有更密切關係者，則為受浪漫主義影響而使民族一概念興起，以及其在政治修辭當中逐漸取得主導的力量，時至今日已成為許多人會認為其邏輯乃不證自明的現象。

五、現代共同體理論之三——民族

研究民族主義的學者大率皆承認民族主義有一特殊性格：一方面它的訴求往往是最為遠古的族群屬性，如血統、宗教或語言；但另一方面民族主義之興起卻又非常之「近代」，幾乎所有的民族主義都是隨著現代化過程而發生的 (Smith 1983:ix - x) ①。基本上民族主義可區分為兩種不同的形態。第一種乃是在現代化較早與較成功的國家之中，由政府所主動去構造的一種民族論述以克服近代國家之中幾乎必然多種族共處之現象。另外一種形態則是現代化較晚特別是較不成功的國家之中，由統治菁英或者群眾由於挫折的經驗自發地訴求於民族主義而形成一種排他性強烈的意識形態，藉怨恨意識 (resentment) 以轉移現代化失敗所帶來的政權合法性危機或心靈的脫序現象 (Greenfeld 1992 :

① 對民族主義之研究著作，如 Anderson 1991, Gellner 1983, Hobsbawm 1990 等都是國內學者早已熟知之作品。在思想史研究方面，除了 Smith 1983 有詳細的整理外，主要的作品包括 Kedourie 1993 以及 Kohn 1945。一個相關的課題是由古典「愛國主義」(patriotism) 向近代民族主義之轉化過程 (蕭高彥 1995; Barnard 1988; Dietz 1989; Huizinga 1984)。

14-17)。這兩種不同型態的民族主義在深層結構上都是工業化過程中因應文化整合 (cultural integration) 之需要 (Habermas 1992:3)。

以共同體理論而言，民族主義所認為一個民族所共者，乃是一種「共同的特徵或屬性」(shared characteristics)：例如相同的血統、共同使用的語言、或共同的文化。雖經過學者之研究此種共同屬性大部分均為文化建構 (cf. Anderson 1991)，但其在心理層次之訴求力則是不容忽視之事實。德國學者 Rainer Lepsius (1985) 指出，民族主義作為一種秩序，最重要的特色是一種主觀上被感知的秩序 (conceived order)，也就是一群通過文化界定而構成之共同體。以思想史之角度而言，雖然 Benedict Anderson (1991: 5) 認為「民族主義和其他的主義不一樣，它從來沒有產生過偉大的思想家」，但事實上民族主義仍有其重要的哲學根源，主要是浪漫主義與歷史主義學派，根源於盧梭，集大成於赫德 (Johann G. Herder) 與費希特。盧梭首先指出近代國家及市民社會的基礎如中立性政治規則及程序正義等無法培養其成員對共同體的主觀情感 (亦即古典理論中的愛國主義)。近代普遍性公民權雖建基於啟蒙的理性主義，但必須以情感的語言另行建構政治認同，公共生活方有可能 (Barnard 1988: 62-65)。赫德強調人類的分歧性 (diversity) 是上帝創造世界的重要特徵，其根源在於人類所需用之語言有完全不一樣的結構與資源。人類所應追求的目標不是像啟蒙思想家所主張的普遍性道德或政治原則，而是一種特殊性、自發性的表達。唯有透過行為者真實地對於其文化傳統以及母語之深刻掌握乃能有真實自我表達之可能。此種浪漫主義理想 Charles Taylor (1975:13-28

) 稱之為「表達主義」(expressionism)。事實上血統或文化都不是有精確指涉之對象，因此構成一個民族之主要標準乃在於語言 (Kedourie 1993:62)。從語言團體如何進一步構成政治共同體一直是民族主義思想的主要課題，而其古典的論述可見於費希特的《告德意志民族書》之中。其主要論旨乃是，若國家的疆域與語言團體或民族之界限不相稱，則此語言純淨性將被破壞，並進而導致民族之衰敗，因為它將無法適當的、深刻的自我表達。這樣的思考邏輯，只要將語言替換成其他範疇 (例如宗教或文化)，便構成各種形態的民族主義所共同持有的思想方式。

值得注意的是民族主義者雖倡導特殊性之重要，但同時又常常試圖證明其語言或文化之原創性與悠久性。例如費希特花了很大篇幅論證唯有條頓語系的德語才是未被拉丁語所污染的原始性語言；法語則恰恰相反 (Fichte 1968: 48-53)。這個論證的政治性格是相當明顯的，但它也不僅僅是一種虛假的意識形態。它反映出民族主義要成為一個足以自圓其說的政治思想，必須面對處理如何由一共同屬性之族群轉化成政治性民族之根本課題。十九世紀德國憲法學者 J. K. Bluntschli (1921:86-92) 即指出當時德文中 Nation 以及 Volk 正如同英文的 people 以及 nation：Nation/people 代表尚未政治化的自然性民族群體，而 Volk/nation 則是已經成為依現代國家的主權原則自我建構之政治性國族。這個區分帶來了一個民族主義迄今仍未完全解決之問題：什麼樣的族群可以成為政治上自我組織之國族？其中所牽涉的除了理論性問題外當然也有現實政治的因素。民族主義在這個層次之上可以說是與前述現代國家密不可分的；最理想的狀態自是法國大革命時代人權宣言所宣稱的國家主權必須基於民族

意志。但政治性法律性國家與文化性自然性民族為兩個概念上有別、實際上有異之共同體，二者之關聯為何乃成為一極複雜之理論問題。研究赫德思想名家 F. M. Barnard (1988) 反對部份民族主義研究學者(如 Kohn 1945; Meinecke 1970) 的主張，認為盧梭為政治性民族主義，而赫德的主張則為文化性民族主義。他指出無論是盧梭或赫德的民族主義理論都有關於「雙重轉化」(dual transformation) 的論述：一方面文化內涵必須被政治化，另一方面政治活動特別是其正當性基礎必須通過文化社群而取得(1988: 314-315)。從文化性民族到政治性民族的轉化基本上有兩種不同的進程，其一盧梭所提出來的外塑理論，通過一個偉大的立法者(Legislator)去創造所需的公民精神以及其他社會文化條件。另一進程則是赫德的內造理論，認為民族的內部可以有一種自發性的力量去自我表達以及自我組織而成為一個政治性實體。Barnard (ibid.: 316) 並提出一重要之觀察，認為無論是盧梭的意志論或是赫德的有機發展論都構成一從文化社群到政治民族的轉化理論；然而近代民族主義在實踐上的矛盾性格乃在於同時主張意志論以及有機論，其結果是將合理性(rationality)以及傳統主義(traditionalism)兩者結合起來。在這種觀點下文化性自決論(the doctrine of cultural self-determination) 蘊含著一種將政治合法性的三個層次(誰掌握權力、如何掌握權力以及權力的根源)集中到第三個層面，而忽略了前兩個規範性的面向。就其原意「自決」係根源於古典公民共和主義的自主(autonomy)觀念。但後者的自主概念有兩個面向，其一為共同體對外不能有一帝國勢力作為主人，其二則是對內也不能有一剝削人民之主宰者，必須要公民自治才是真正的政

治共同體(Taylor 1993: 48-51)。而近代的民族主義由於強調的重點在於前述文化的自我表達，並將合理性以及傳統主義兩者結合起來，乃使其政治主張過份著重在對外也就是反對帝國主義的一面；對內公民自我統治的理想則往往以文化傳統之特殊性而加以否認。這似乎是近代民族主義強調共同屬性與文化表達很難避免的結果，但以政治哲學規範性角度而言，應加以克服的詭論^③。

六、當代的相關議題

當代英美政治哲學對於共同體的重新省思乃根源於七十年代以後自由主義之復興，以及其後社群主義者與公民共和主義者對自由主義之批判而形成。眾所周知，自由主義之復興乃一九七一年 John Rawls 的名著《正義論》開始，Rawls 結合理性選擇理論、福利經濟學、以及自由主義政治哲學而開啟了一個全新的關於自由主義之系統理論。其原創之處除提出有關正義的兩個基本原則外，並以理性選擇理論重構社會契約論傳統使得其推論符合當代分析哲學之嚴格要求。《正義論》一書出版之後固有相當多之二手文獻探討其正義兩原則及其推論過程的有效性，但哲學層次討論焦點卻逐漸轉向其理論在後設倫理學方面之假定。為數眾多的批判可歸納為兩個基本形態，一個是對其理論行為主體的

^③ Dietz (1989: 189-191); Greenfield (1992) 均強調早期的民族主義較具公民共和主義精神，至十九世紀中葉後此種關連越淡，甚至逆轉成一種反對公民自治的保守意識形態。

批評，另一則為對其共同體觀的批評。在有關羅爾斯所描述原初狀態下之理性行為者的批評方面，最具代表性者為 Charles Taylor (1984, 2:289 - 317) 提出的，他認為自由主義者所標舉的自主性個體在實際上行使其自由選擇之時，不可能在一種真空的狀態之中行使，而必須有一定的資源，例如文化傳統或其他「構成性社群」(constitutive communities)，方可能賦予價值以及意義於其所選擇之行動。換言之，假若沒有這些構成性社群，則自由主義理想中的自主個體並無可能，且會流於一種「原子式個人主義」(atomistic individualism)。Taylor 的這個批判，為其學生 Michael Sandel (1982; 1984) 所發揮，他激烈的批評羅爾斯所稱的理性行為者為「脫離具體生活的自我」(dis-encumbered self)，這種自我是一種形而上的抽象建構，在此基礎之上無法建立倫理性的共同生活，更無可能形成 Sandel (1982: 150) 與 Taylor (1989: 36) 所共同主張的「構成式社群」。對於自由主義的社會觀念直接進行批評的則以 Alasdair MacIntyre 最具代表性。他借用亞里斯多德有關於善的目的論來界定一種「實踐機制」(practice)，並堅持自由主義無法形成此種有意義之實踐機制，而僅為一種追求外在利益之「組織」(organization)。MacIntyre (1984) 在一篇有名的演講辭之中並以愛國主義 (patriotism) 為主軸批評自由主義的抽象道德觀與社會觀無法在其群體的內部形成倫理性的政治忠誠，從而主張唯有社群主義的具體倫理觀方能達成此種任務。

著名的思想家 J. G. A. Pocock 則以公民共和主義為標準探討西洋政治思想史中不同的典範以及思想理路。雖然 Pocock 的作品主要是歷史性的，但在部分的論文之中 (Pocock 1985:

37 - 50; 1989:80 - 103) 他清楚的表達出其個人的史觀，乃是一種以共和主義式德行論述 (discourse of virtue) 來批判自由主義式法律性論述 (juristic discourse) 的觀點。他認為自由主義以追求利益以及消極自由為核心而形成的權利觀念乃根源於羅馬私法的傳統，並不構成一個政治性的共同體理論，而只能形成一種私領域的市民社會觀。這種市民社會事實上是與帝國 (empire) 相輔相成的，也就是說沒有主權者的律令，公共秩序以及個人利益之追求即無可能。對於此種社會觀，Pocock 認為公民共和主義以德行來詮釋公民對於共善的追求，而在這種積極的意義之下每一個公民是平等的，而非如自由主義者所認為的消極平等。承繼了古典理論的精神，他認為人並沒有一種固定的本性，而唯有通過公民自治才能將人性之中的積極面充分的建立，並對抗政治生活之中經常發生的腐化 (corruption)。

面對這些的批評挑戰，當代自由主義者遂開始逐漸修正其理論。一個基本的方向是指出自由主義的政治原理雖然可用本務論 (deontology) 或虛擬的社會契約來證成，但這並不是必然的或唯一的證成方法，更非其政治原理之構成要件。這種回應的方式由 Richard Rorty 首發其端，Rawls 也將其理論朝這個方向修正，稱為「政治的自由主義」，以別於早期本務論的自由主義。修正之後，其以「無知之幕」為中心的原始狀態以及社會契約論證變成一種表像的方法而非形上的預設。值得注意的是，不論早期或後期，Rawls 的作品一直有著相近的共同體理論，他稱之為「良序的社會」(well-ordered society) 以及「社會聯合」(social union)，或「社會大聯合」(a social union of social unions)，其主要的特徵為依其正義原則所建構之制度已成為每

一個社會成員所共有的目標，而且這些制度形態被成員認為是好的 (Rawls 1971: 527)。在羅爾斯最近的《政治自由主義》一書中，良序的社會以及社會聯合的理想仍未改變，只是他現在強調良序社會中的交互性 (reciprocity) 預設了對於行為主體的兩種道德能力 (正義感以及形成善的概念之能力)。而在社會大聯合的觀念中則強調由「交疊共識」 (overlapping consensus) 形成的公共文化做為憲政民主國家之中成員所共同接受的基本原則 (Rawls 1993: 29 - 30, 35 - 36)。Rawls 的修正很明顯的與社群主義以及共和主義對其早期理論之批判有關。相似的趨勢，亦可見當代另一位重要的自由主義理論家 Ronald Dworkin (1989) 所提出的「自由主義式社群」 (liberal community) 主張之中。Dworkin 雖然反對社群主義的許多主張 (例如父權主義或社群可民主地決定何者是該社群所接受的道德標準)，但他認為「整合」 (integration) 仍是自由主義應該要嚴肅面對的課題。唯有在公民與其所屬的自由主義國家形成一種倫理性的歸屬關係，這樣的國家以及其中個人的福祇才可能持續地獲得保障乃至繁榮滋長。秉承自由主義之主張，Dworkin 強調此種歸屬的對象不是共同體內部的特定文化或道德傳統，而是一種對於政府組織的合理性之理解，以及由之形成的公民文化。Jürgen Habermas 近年來也逐漸由馬克斯主義的傳統向憲政民主主義轉變，主要的原因自然是其益發明顯的康德主義色彩。在其近作之中 (Habermas 1992; Habermas 1994)，他重新考量了政治共同體與文化社群的關係，並主張憲政體制之優先性，反對基於族群的考量而給予的特殊待遇。有關政治共同體的倫理整合問題，他提出一種「憲政愛國主義」 (constitutional patriotism)，主張由對於

憲政結構之理性了解而建立一普遍性政治文化。這樣的理論進程與 Dworkin 的自由主義社群實有異曲同工之妙。

值得注意的是在社群主義以及共和主義的思潮之中也逐漸產生了修正的呼聲，使得原來社群主義、共和主義、以及自由主義之間壁壘分明的狀態逐漸瓦解，並且有了一種匯合的傾向。舉例而言，英國重要的政治思想家 Michael Oakeshott，早年的作品 (Oakeshott 1962) 被視為是保守主義之經典，晚年則致力於結合古典共和主義與自由主義 (Oakeshott 1975: 108 - 184)、重新闡述 *civitas* 理想，唯剔除此理念蘊含之目的論與緊密團結 (solidarity) 意含以符合現代生活之情境 (cf. 蔡英文 1995)。有趣的是，馬克斯主義者自社會主義陣營瓦解後，也在探索新的理論議題與分析方向。其中 Chantal Mouffe (1992: 225 - 239) 所提出的「激進民主論」 (radical democracy) 即相當程度地借用 Oakeshott 的理論，但將之做了一「激進」的轉化以處理社會運動、女權主義、政治認同等議題。支持共和主義的思想史家 Quentin Skinner 在一系列的論文中 (Skinner 1984, 1986, 1992)，試圖整合政治自由與消極自由兩個概念。他的主要論旨乃在於說明任何一個政治共同體，包括自由主義的市民社會，都預設著其成員對於共同體的公共事務之關懷以及對於共同善之追求。沒有這樣的關懷政治自由即不可能。而在此種缺乏公民德性的社群之中，利己性的個體並無法如其所願的追求其私利，因為追求私利所需要之法律規章必須要有前述公共精神來支撐否則必將瓦解無疑。而 Charles Taylor 亦逐漸修正其較激進的社群主義主張，而提出了一種「公民自由主義」 (civic liberalism) 的理想。在其近作之中 (Taylor 1995: 181 - 203) 他強調即使如美

國這種典型的自由主義國家仍有維繫其制度之公共文化，主要是對於其立憲精神以及憲法之認同，而此種公共精神在水門案之後舉國上下一致的道德譴責中充分表露出來，他稱之為一種愛國的自由主義政制 (patriotic liberal regime)。之後 Taylor (1994) 繼續發展其理論，試圖將文化認同的關懷與自由主義的政治原則結合，發展一種「承認政治論」 (politics of recognition)。這個努力方向試圖將多元文化論 (multiculturalism) 和民族主義的文化觀與自由民主制度相結合，其所帶來的理論議題目前正被熱烈討論之中 (Tully 1994; Kymlicka 1995)，已成為當代政治哲學的主要議題之一。

七、結語

本文對考察了共同體理念之思想史發展，也檢討了當代政治理論的相關文獻。在短短的篇幅之中，自不可能對於個別思想家以及個別議題作深入的討論。筆者所做的，僅是將一些相關的共同體理論及其意涵做一歷史性考察，以便吾人在建構有關共同體的政治修辭或主張之時，能有一較充裕之歷史意識以及資源，而不致淪於個人想像馳騁之空間。根據本文的論述，筆者整理出關於共同體理論的三種典範，製成《表二》以供參考，包括公民共和式、自由主義法律式、以及民族主義浪漫式共同體^①。雖不免

①近代國家雖然為一重要之共同體樣態，但並不構成一獨立的倫理範疇。只有在其存在瀕臨瓦解之時會成為自主的政治理想。在一般情形下，國家的作用為市民社會與民族在形成政治秩序時不可或缺的架構，故被吸納到二者的理論體系之中，未加獨立表列。

於簡化，但或可有助於釐清不同的思想概念。

經過此歷史之考察，我們可觀察到近代以來政治社會生活的基本特性在於一種「多元的共同體」 (plurality of communities) 平行發展的歷史趨勢。而當代政治理論對於共同體的問題所進行的討論，較諸二至五節諸典範，並無突破性的發展。當代理論所從事的，無寧是將各個典範之優點加以發揚，缺點加以去除，並在可能的範圍之內結合不同典範之優點。是以 Rawls 的「社會大聯合」、Dworkin 的「自由主義式社群」、以及 Habermas 的「憲政愛國主義」都是以古典市民社會理論，特別是公共領域的層面加以發揚，並儘可能地照顧到當代政治社會現勢之發展，使得理論更加符合現實。而 Pocock 與 Skinner 的共和主義式政治社群，或 MacIntyre 的傳統式社群亦皆以其歷史傳承之前身加以現代理論之重構。

無論基於就政治思想之考察，或就台灣的歷史發展形態而言，我們所應建構的共同體理論不會是一元的理論。筆者認為，以自由主義公共領域為核心所形成的共同體理論為主，並適度的整合公民共和主義的政治參與觀，以及浪漫主義有關文化的分析，使憲政體制能有一相應之公民文化，應該是一個較佳的理論選擇。這個方向的核心問題是如何建構與自由民主政制互補的共同體與政治認同理論。這不僅是台灣目前面臨的關鍵問題 (吳乃德 1995)，也是當代政治哲學正熱烈討論的議題 (Parekh 1994)，因為自由主義傳統上對於認同問題的論述 (寬容論) 似已不足應付當代認同政治論 (如女權主義、民族主義、與多元文化論) 之挑戰，而須加以重構。台灣經驗若能經由政治學界的努力，應可對此發展中之議題有原創性之貢獻。

表二：西洋政治哲學傳統關於共同體的三個主要理論典範

	Civic Republican	Liberal Juristic	Nationalist Romantic
何所共	common civic engagements (pursuit for common good)	equal status; common capacity; shared interest	shared characteristics
社群觀	political community (civitas)	civil society; <i>commercium</i> ÷ <i>civitas</i> = social union without a dominant good	nation or other organic communities
政治觀	politics of common good	politics of individual right	politics of recognition, identity, and/or group rights
性質	political	social/economical	cultural
政治認同	civic identity	tolerating / respecting individual identities. have no established view about collective identity	recognizing difference or particularistic identity
哲學觀	teleology	deontology	organicism
人性論	political animal	"rational" animal	gregarious(social)animal
標舉價值	virtue participation political liberty	cooperation, autonomy negative freedom	belonging, solidarity, ethical cohesion
政治規則	self-rule & self-legislation	universalistic laws	particularistic customs
政策義含	"discriminating" against the passive	equal respect (neutrality in the public domain)	"discriminating" for cultural survival

參考書目

- 江日新，1995。〈政治動物的人格團結及政治社群的構成——一個政治的哲學家人類學理解〉，收錄於陳秀容、江宜樺編，《政治社群》，頁125—152。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 江宜樺，1995。〈政治社群與生共同體——亞里斯多德城邦理論的若干啓示〉，收錄於陳秀容、江宜樺編，《政治社群》，頁39—75。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 沈清松，1994。〈【生命共同體】簡釋〉，收錄於行政院新聞局編，《我們是生命共同體》。台北：行政院新聞局。
- 亞里斯多德，1981。《政治學》，吳壽彭譯。北京：商務印書館。
- 柏拉圖，1994。《理想國》，郭斌和、張竹明譯。北京：商務印書館。
- 吳乃德，1995。〈自由主義與族群認同：搜尋台灣自由主義的基礎〉，發表於台灣政治學會第一屆年會學術研討會。
- 韋伯，1989。《支配的類型》，康樂編譯。台北：遠流。
- 1991。《學術與政治》，錢永祥編譯。台北：遠流。
- 陳其南，1992。《公民國家意識與台灣政治發展》。台北：允晨文化。
- 黑格爾，1981。《哲學史演講錄》，賀麟、王太慶譯，四冊。北京：商務。
- 1984。《法哲學原理》，范揚、張企泰譯。台北：仰哲翻版。
- 張茂桂，1993。〈【共同體】的追尋與族群問題〉，收錄於張茂桂等，《族群關係與國家認同》，頁1—26。台北：業強。
- 蔡英文，1995。〈麥可·歐克秀 (Michael Oakeshott, 1901—1990) 的市民社會理論〉，收錄於陳秀容、江宜樺編，《政治社群》，頁177—212。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 錢永祥，1990。〈個人抑共同體？——關於西方憲政思想的一些想法〉，《台灣社會研究季刊》第二卷第二期，頁87—106。台北。
- 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，頁87—127。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 蕭高彥，1995。〈愛國心與共同體政治認同之構成〉，收錄於陳秀容、江宜樺編，《政治社群》，頁271—296。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。

會科學研究所。

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristotle. 1984. *Nicomachean Ethics*. Tran. H. G. Apostle. Grinnell: Peripatetic.
- Aristotle. 1984. *The Politics*. Tran. Carnes Lord. Chicago: University of Chicago Press.
- Barker, Ernest 1959 ed. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover.
- Barker, Ernest 1960 ed. *Greek Political Theory*. London: Methuen.
- Barnard, F. M. 1988. *Self-Direction and Political Legitimacy: Rousseau and Herder*. Oxford: Oxford University Press.
- Bluntschli, J. K. 1921. *The Theory of the State*. Tran. D. G Ritchie et al. Oxford: Clarendon.
- Buck, Carl D. 1989. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cohen, Jean and Arato, Andrew. 1992. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: MIT.
- Constant, Benjamin. 1988. *Political Writings*. Tran. & ed. Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dietz, Mary. 1989. "Patriotism," in Terence Ball et al. eds. *Political Innovation and Conceptual Change*, pp. 177-93. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald. 1989. "Liberal Community," *California Law Review*, vol.77, pp.479-504.
- Dyson, Kenneth H. F. 1980. *The State Tradition in Western Europe: A Study of an Idea and Institution*. New York: Oxford University Press.
- D'Entrèves, Alexander Passerin. 1967. *The Notion of The State: An Introduction to Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Fichte, Johann G. 1968. *Addresses to the German Nation*. ed. G. A.

- Kelly. New York: Harper.
- Friedrich, Carl J. 1959. "The Concept of Community in the History of Political and Legal Philosophy," in *idem*. ed. *Community*, pp.3-24. New York: The Liberal Arts Press.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. London: Blackwell.
- Greenfeld, Liah. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Gutmann, Amy ed. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT.
- Habermas, Jürgen. 1992. "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe," *Praxis International* 12:1 (April 1992), pp.1-19.
- Habermas, Jürgen. 1994. "Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions," *Ratio Juris* 7:1 (March 1994), pp.1-13.
- Hayek, Friedrich. 1973-79. *Law, Legislation and Liberty*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press.
- Hobbes, Thomas. 1969. *The Elements of Law: Natural and Politic*. Ed. Ferdinand Tönnies. London: Frank Cass and Company.
- Hobbes, Thomas. 1994. *Leviathan*. ed. Edwin Curley. Indianapolis: Hackett.
- Hobsbawm, E. J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huizinga, Johan. 1984. "Patriotism and Nationalism in European History," in *idem*. *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance*, pp.97-155. Princeton: Princeton University Press.
- Kedourie, Elie. 1993. *Nationalism*. 4th ed. Blackwell Publishers.
- Koselleck, Reinhart. 1985. *Futures Past. On the semantics of Historical Time*. Cambridge, Mass., MIT.
- Koselleck, Reinhart. 1988. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge, Massachusetts: the

- MIT Press.
- Kohn, Hans. 1945. *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Lepsius, M. Rainer. 1985. "The Nation and Nationalism in Germany," *Social Research* 52:1 (Spring 1985), pp.43 - 64.
- Lukács, Georg. 1971. *History and Class Consciousness*. London: Merlin.
- MacIntyre, Alasdair. 1984a. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1984b. *Is Patriotism a Virtue?* The Lindley Lecture, University of Kansas.
- Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Marx, Karl. 1975. *Early Writings*. Tran. R. Livingstone and G. Benton. New York: Vintage Books.
- Meinecke, Friedrich. 1970. *Cosmopolitanism and the National State*. Princeton: Princeton University Press.
- Mouffe, Chantel. ed. 1992. *Dimensions of Radical Democracy*. London: Verso.
- Nisbet, Robert. 1993 (reprint). *The Sociological Tradition*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Newman, M. A. 1887 - 1992. *The Politics of Aristotle*. 4 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Oakeshott, Michael. 1962. *Rationalism in Politics*. London: Methuen.
- Oakeshott, Michael. 1975. *On Human Conduct*. Oxford: Oxford University Press.
- Parekh, Bhikhu. 1994. "Discourses on National Identity," *Political Studies* XLII, pp. 492 - 504.
- Pocock, J. G. A. 1985. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J. G. A. 1989. *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Riedel, Manfred. 1984. *Between Tradition and Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritter, Joachim. 1983. "On the Foundation of Practical Philosophy in Aristotle," in D. E. Christensen et. al. eds. *Contemporary German Philosophy*, vol.2, pp.39 - 58. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limit of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael. 1984. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory*, 12: 1 (February 1984), pp.81 - 96.
- Seligman, Adam B. 1992. *The Idea of Civil Society*. New York: The Free Press.
- Shi's, Edward. 1991. "The Virtue of Civil Society," *Government and Opposition*, 26:1 (Winter 1991), pp.3 - 20.
- Skinner, Quentin. 1984. "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives," in Richard Rorty et al. eds. *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin. 1986. "The Paradoxes of Political Liberty," *Tanner Lectures on Human Values*, vol.7, pp.225 - 50. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Skinner, Quentin. 1992. "On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty," in Chantel Mouffe ed., *Dimensions of Radical Democracy*. London: Verso. pp.211 - 224.
- Skocpol, Theda. 1985. "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research," in Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, Theda Skocpol eds. *Bringing the State Back In*. pp. 3 - 43. Cambridge University Press.

- Smith, Anthony D. 1983. *Theories of Nationalism*. New York: Holmes & Meier.
- Swanson, Judith A. 1992. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. Ithaca: Cornell.
- Taylor, Charles. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophy and Human Science: Philosophic Papers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1990. "Models of Civil Society," *Public Culture*, 3:1 (Fall 1990), pp.95 - 118.
- Taylor, Charles. 1993. *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Taylor, Charles. 1994. "Politics and Recognition," in Gutmann, Amy ed. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, pp.25 - 73.
- Taylor, Charles. 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Tully, James. 1994. "The Crisis of Identification: the Case of Canada," *Political Studies* Vol. XLII pp.77 - 96.
- Tilly, Charles. 1975. "Reflections on the History of European State-Making," in Charles Tilly ed. *The Formation of National States in Western Europe*, pp.3 - 83. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Wolin, Sheldon S. 1961. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Yack, Bernard. 1993. *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: California.

The Idea of Community: A Historical Review

Sarl K.Y. Shaw

Sun Yat - Sen Institute for Social Sciences and Philosophy,

Academia Sinica

Abstract

This essay reviews the idea of community in Western political thought. The classical paradigm is civic republicanism which emphasizes common good, self-urle, and civic virtue as the major characteristics of political life. After the dissolution of the classical theory, there are three paradigms of community in modern political thought — state, civil society, and nation. The modern state is based on the ideal of neutrality with regard to social conflicts. Since its theoretical emphases are on sovereignty and the law, it becomes the dominant ruling apparatus of modern political community. The tradition of civil society attempts to find the mechanism for a self-regulating society. Market (which articulates interests) and public sphere (which converges public opinions) become two powerful liberal ideals that can counter the state apparatus. The idea of nation has deep affinity with the rise of romanticism, which emphasizes shared characteristics, affection, and organic solidarity as the foundation of community to overcome alienation. I contend that many themes in the contemporary debates between liberalism, communitarianism, and multiculturalism originate from different vision about community. When looking for an adequate theory of political community, we have to be cautious about the inner logic of different paradigms to achieve satisfactory theoretical reconstruction.

Key words: community, civil society, nation, state.

社群與個體

社群主義與自由主義的論辯

◎石元康

1

自從十七世紀洛克首先有系統地提出自由主義的理論以來，西方即不斷地有人構築自由社會的哲學理論。這種情況一直延續到今天。洛爾斯的《一種公正理論》一書公認爲是當代關於自由主義理論最有系統及份量的辯護者。(註一)一九七一年此書出版以來，引起了無數的討論及批評。在七〇年代時期，主要是從效益主義(Utilitarianism)及馬克思主義的立場來進行批判與反駁。但是，八〇年代以來，英美哲學界及政治理論界出現一個新的反對自由主義的思潮。

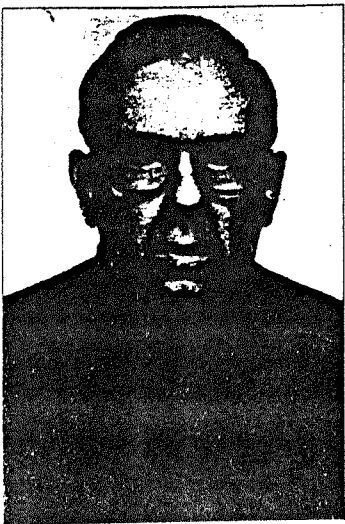
這個思潮的思想家一方面批評自由主義，另一方面則提出他們自己的理論：這個哲學理論被稱之爲社群主

（二一四期）1995.10.1

社群與個體

義(Communitarianism)。這個思潮的主要代表者是麥金泰(Masclair Machtyre)、沈岱爾(Michael Sandel)、泰勒(Charles Taylor)及俄色(Michael Walzer)等人。(註二)他們雖然最終都提出了自己的理論，但是在建構這個理論的過程中，都深入的分析及批評自由主義。有的思想家的對象不僅是自由主義，而是整個啓蒙運動以來的西方的現代性。麥金泰在《德性之後》一書中所作的就是要指出現代性的失敗，泰勒的《自我的源泉》一書則詳細地敘述了現代自我究竟是如何構成的以及究竟有些甚麼問題。沈岱爾的《自由主義及公正的限制》一書則幾乎全部是用來分析及批評洛爾斯的公正理論的。雖然這些思想家有不同的著重，但是也有共同之處。他們的共同之處就是以社群的觀點來批評自由主義的理論。

麥金泰《德性之後》一書，主旨在指出現代性的失敗。



十七世紀洛克首先有系統地提出自由主義的理論。



所謂以社群的觀點來批評自由主義的理論所含的意義是甚麼。怎樣用社群的觀點來批評自由主義？所謂以社群的觀點來批評自由主義可以分成兩方面來說：第一，社群主義者指出，自由主義者對於個體與社群的關係的看法是錯的，個體並非像自由主義理論中的個體主義所描繪的那樣是先於社會而可以獨立地存在的。泰勒把這個論旨稱爲存在論的論旨(the ontological thesis)。(註三)其次，社群主義者指出，在自由主義的社會中，真正的社群沒有辦法建立，自由主義的社會只是一種協會(association)性的組織。協會性的組織的成員無法有共同的目的以及共同的價值(common good)。他們所能有的只是一種泰勒所謂的幅轆式的價值(contrivert good)。(註四)在一個協會中，每個人只是把這個協會作爲工具，以達到自己的目的，因此，社會只具有工具性的價值。社群主義者想要提倡的是，社群本身即具有內在的價值。因此，在價值取向上，自由主義與社群主義也顯出了互不相容。泰勒把這個問題稱之爲倡導的論旨(The advocacy thesis)。(註五)

2

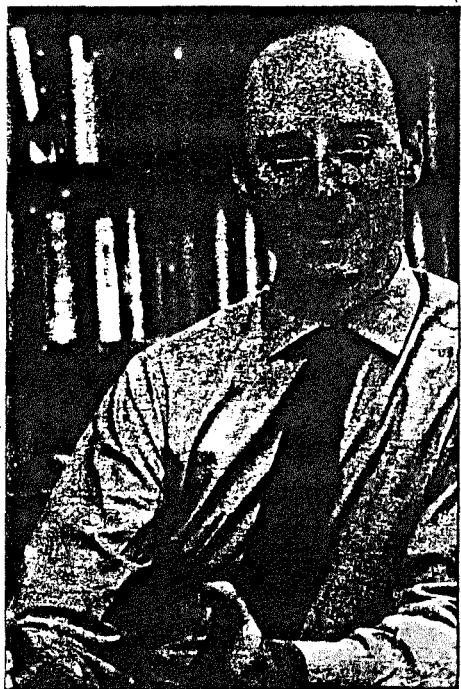
前面說過，有些社群主義者像沈岱爾，主要是透過對自由主義理論的批評以建立起自己的論旨。而他們所建立起的論旨，也與自由主義互不相容。因此，介紹社群主義理論最好的途徑就是順著這個方式進行。

根據德我肯(Dworkin)在《自由主義》一文中的說法，自由主義最主要的論旨就是所謂中立性的論旨)

CON-TEMPORARY

the neutrality thesis)。註六這個論旨所說的是，政府應該給予所有公民平等的關注及尊重，也就是說，每個公民都有平等的關注及尊重的權利(right to equal concern and respect)；(註七)一個理想的社會中，制約及規定人們之間在關係的原則，也就是組織該社會的公正原則，不應該偏袒任何一種人生觀或人生理想。公正原則應該對任何人的人生理想給予平等的待遇。因此，建立公正原則時，我們不應該把任何價值觀念(Concept of the good)考慮進去。從公正觀點看來，理想的社會是一個不歧視任何的人生理想的社會(當然，如果一種人生理想與公正原則衝突的話，則將不被允許)。這也就是洛爾斯所提出的「對優先於價值」(The right is prior to the good)這個論旨。(註八)根據沈岱爾的說法，「對優先於價值」有兩個意義：一個是道德上的意義；另一個是基礎上或知識論上的意義。(註九)道德上「對優先於價值」所指的是，公正是社會的首要德性。任何價值與之衝突時，與公正不相容的價值都要排斥之，這也就是洛爾斯所說的公正是社會的首要德性的意思。但除了這種道德上的優先性之外，「對優先於價值」還有一層基礎上或知識論上的意義。所謂基礎上或知識論上「對優先於價值」的意思是指，「對」並非奠基於價值之上的；而具有獨立於價值的基礎。這是倫理學上所謂的義務論式的(Deontological)理論。

中立性的論旨之本身當然是一個政治道德理論中規範性的論旨，指明在組織社會時採用某一類的公正原則才是對的。但是，這個論旨本身的基礎是什麼呢？自由主義者為什麼要提倡這個論旨？這是一個複雜的問題。



沈岱爾透過自由主義的批判以建立自己的論旨。

這裏只能作一個很大綱式的陳述。與中立性的論旨緊密而不可分的有另外兩個論旨：一個是有關價值的性質的論旨，另一個則是有關自我的性質的看法。這個對自我的看法與「對優先於價值」是牢不可分的。我們可以說，中立性的論旨、對優先於價值、自由主義的價值觀以及笛卡爾式的自我(Cartesian Self)是構成自由主義的哲學的四個不可分割的要素。

自由主義為甚麼提倡中立性的論旨？他們為什麼認為組織社會的基本原則，不應該對任何人的人生理想有任何偏袒？這主要是由於他們對價值採取了一種主觀主義的

〈一四期〉1995.10.1

社群與價值

看法。自從休謨(Hume)指出由事實無法邏輯地推導出價值以來，價值就被認為是主觀的。事實與價值的區分在西方已成了一個文化建制(cultural institution)。(註十)這是整個古代宇宙論崩解後所必然會產生的後果，如果價值只有主觀的基礎，則不同的價值就沒有辦法比較，因為我們沒有一套客觀的標準可以用來作為評定甲乙高下。如果沒有客觀的標準可以用來評定價值之間的高低，則當人們組織社會時，最好的辦法是把價值放在括弧中，在我們選取公正原則時不讓其扮演任何角色；這當然也就是中立性的論旨的意義了。從上面的分析，很清楚地可以看出古代宇宙論的崩解或是世界的解咒

洛爾斯將公正當成社會首要的德性。



(disenchantment of the world)，很自然地就引出了價值的主觀主義，而由價值的主觀主義，很自然地就引出了自由主義。(註十一)

一般人都把自由主義視為一個政治哲學的理論，所關注的主要問題是政府的權限；與「自我」這個形上的問題沒有任何關連。但是沈岱爾的《自由主義與公正的限制》一書出版之後，這種對自由主義的看法就顯得太過狹窄。沈岱爾所要論辯的是，自由主義所提倡的「對優先於價值」這個論旨必須假定一個關於自我的看法，這種看法把自我等同於一種做選擇的能力。人的認同不須要靠任何外在於它的東西就能夠建立起來，沈岱爾把

CONTEMPORARY

當代



休謨指出，
經由事實
無法邏輯的
導出價值。



笛卡兒的「我思故我在」此一命題，所表達的就是可以獨立於世界而存在的自我。

這種自我名之為沒有負荷的自我 (unencumbered self)。這種對自我的瞭解是笛卡兒以來現代人對自我的瞭解，現代人視自我為一個可以獨立於外在的世界而存在的實體。笛卡兒的「我思故我在」此一命題所表達的就是這種可以獨立於世界而存在的自我。(註十二) 為甚麼「對優先於價值」這個論旨必須假定這樣一個自我的概念呢？沈岱爾作了極細密的論證。由於相對於「對」這個範疇，價值是次要的，而價值是每個人選擇的結果。每個人可以選擇不同的價值，同時也可以改變其選擇。因此，自我不能等同於他所選擇的目標及目的。如果目標及目的構成自我的話，則每次改變目標及目的豈不是等於自我也要隨之而改變？所以，構成自我的並非所選擇的價值，而是這個能夠做選擇的能力。洛爾斯指出，「自我是先於其目的的，這些目的由自我所肯定。」(註十三) 如果自我是先於其目標的話，則其目標就不是自我的構成要素。那麼自我只能是由能夠選擇目標的這個能力所構成。

自我與目標的分離，使得自我成爲一個可以不必通過它以外的東西來界定的實體。由於人所選擇的目標和價值不可避免地是從他所存在的社會中選擇出來的，只有生存在世界中人才能作選擇，但是既然人可以被獨立地界定，因此，他的存在也是前於社會的。人之前於社會的看法在契約論中表現得最爲明顯。根據契約論的說法，在訂立契約之前，人們就存在於前社會 (pre-social) 的自然狀態中。自然狀態中的人已經擁有自己選擇的目標及價值。它們並非社會化的結果。人們訂立契約的目標是爲了更有效地實現這些目標及價值。因此

，社會只有工具性的價值。

這些自由主義理論的最主要的幾個論旨之間的關係，雖然可能並不是邏輯的蘊涵關係，但卻也不是偶然地組合在一起的，這些自由主義理論的多個部份構成一個內在相融合的整全體。其中的一個論旨如果被這個整全體以外的論旨所取代，這個整全體就減少了其融合性，甚至可能會解體。

(二一四期) 1995. 10. 1

社群與個體

3

社群主義者對於自由主義的理論提出了各種的批評；不同的思想家有不同的側重面，個別的社群主義者也提出了自己的理論。但是，他們對自由主義的批評主要是從兩方面進行。第一，他們認爲自由主義的自我觀以及自我與社群的關係的看法是錯誤的。針對自由主義的個體主義，他們提出了整體主義。這是前面說過的在存在論上的 (ontological) 爭辯。至於倡導方面 (advocacy)，社群主義者提出，由於自由主義無法說明社群的內在價值，因此，他們只能把社會看作是一種只具有工具性價值的協會。這所引出的是，所有價值都是個體性的；社群性的價值如家庭、友誼等很自然地被推到邊緣去了。

首先，讓我們來看社群主義者認爲自由主義的自我觀爲什麼是錯誤的。自由主義者將自我等同於個人選擇的能力；而所選擇的價值及目標卻不是構成自我的部分。這是一種志願論式的 (voluntaristic) 對自我的瞭解。但是，由於價值的主觀主義，當一個人在做選擇時，有什麼標準可以依賴用來做選擇呢？如果人純粹只是由他的選擇能力所構成，而外在世界又不能提供給他客觀的價值標準 (價值的主觀主義)，則他的選擇無可避免地是一個任意的決定。這就是韋伯所說的法萊主義 (decision) 以及沙特所說的根本的選擇 (radical choice)。麥金泰指出現代人的自我是一個無標準的 (criticismless) 自我。(註十四) 一個無標準的自我在做選擇時沒有任何根據，那麼有什麼理由一定要選甲而不選乙？



沙特拈出「根本的選擇」一旨。

如果一個人所做的選擇是沒有任何理由的，那實際上等於是說，他的一切選擇都是不能加以解釋及瞭解的。不僅別人不能瞭解他爲何做某項選擇，他自己也無法瞭解及解釋爲何要做該項選擇。除非我們把人的行動視爲物理事件，用因果律去作說明，則他的人生變得無法瞭解 (unintelligible)。

CONTEMPORARY

當代



即使人的生物性的需求，也是出於文化的形式。

其次，如果不把一個人的目的、目標及價值視為自我不可分割的部份的話，而自我只是由選擇能力所構成，則一個自我與其目的之間，不能是一種不可分割的關係。這也就是說，人的目的可以隨時改變，而這種改變並沒有對他的自我有任何影響。如果自我與其價值、目的之間是這種非內在的關係的話，則一個人的目的與價值對他而言將只具有偶然性；他與他的目的之間的關係，只能是一種擁有 (possession)。這不僅是那些日常上瑣碎的小目的及小目標，甚至連生命中視為最重要的人生終極目的及價值，也都只具有這種地位。這些終極目的及價值也不能構成他自我的一部份。不僅如此，自我如果只是由他的選擇能力所構成的話，則他的性格、愛好等這些人生中較為恆常的項目，對而言也只能是一種偶然。由於根據志願論式的自我觀，自我只包含人的選擇能力，因此，無論一個人多麼全心全意地去接受某些價值及目標，這些目標與他之間仍然存在著一個鴻溝。假如這個鴻溝永遠無法去除的話，那麼我們很可能懷疑一個人怎麼可能能夠全心全意地接受這些目標之價值。如果一個人對他所全心全意接受的目標可以放棄的話，我們很難不懷疑他是否真的全心全意地接受了這個目標。而一個對於任何目標都沒有全心全意接受的人，也是一個缺乏深度的人。從上面的分析看來，一個把所有價值只作為選擇對象的理論，是無法說明人的生命的深度的。

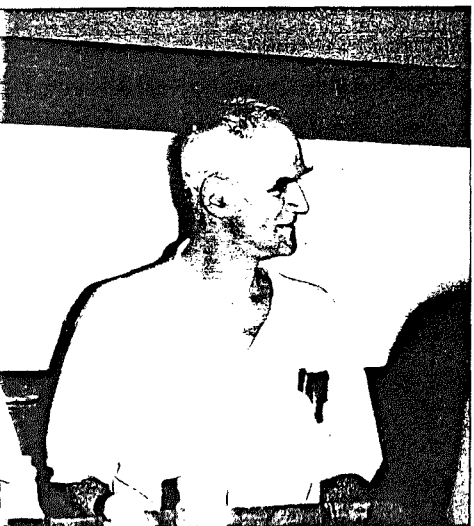
第三，人有許多不同的能力，例如認識及瞭解世界的的能力、欣賞藝術作品的的能力等，選擇只是人的各種能力中的一種。當然，這是一種非常重要的能力。但是自

二一四期(1985.10.1)

社群與個體

由主義者有甚麼理由將之獨立出來而視為只有此才是構成自我的要素呢？為什麼認識及瞭解這種能力不能佔有這種特殊的地位。當然，這與現代性的興起以及個體性的突顯，有不可分割的關係，同時也與世界的解咒以及價值主觀主義的出現是同一回事。但是，自由主義者於這種志願論式的看法卻沒有提供充分的理據。

存在論上的第二個爭論點是個人與社會之間的關係的問題，這個問題當然與自我觀有很密切的關係。自由主義者所採取的是個體主義的立場。根據這個立場，個人是前於社會而存在的，個人的基本目的與價值是在他進入社會之前已經被確定了。這種人前於社會就已經擁有他的目的及價值的思想，在契約理論中表現得最為清楚。根據契約論，前於社會的人已經具有他的目的及價值，但是，如果不通過合作的話，無法很有效地達到這些目的及價值。而且，生活在前社會的自然狀態中，生命充滿了不安、恐懼及殘酷。(註十五)由於人們一方面有理性，另一方面又有慾望，大家才訂立一個契約，共同遵守一組規則。自由主義者採取個人主義的立場，與契約論在這點上相吻合；他們也認為個人的目的是進入社會之前已經具有的，至於這些目的及價值是怎麼來的，幾乎都沒能夠提供很好的解釋。社群主義者認為自由主義這種對於人的價值的來源的看法是錯誤的，雖然不否認人具有生物性的一面，沒有人可以不攝取食物而存活。但是，社群主義者指出，即使是人的生物性的需求，也是以文化的形式表現出來；不同文化對於同一個生物性的需求——例如性，也以不同的方式表現出來。人類的需求是這種以經過文化的媒介所表現出來的；所



泰勒指出：一個人只有處在其他的自我中，才能成爲一個自我。

以同樣是性的需求，也許在甲文化中以想結婚的形式出現，而在乙文化中卻以想有一段浪漫的戀愛方式出現。即使在最簡單的需求上，人都必須透過文化媒介才能表達出來，更何況是複雜的人生理想及價值。這也就等於說，人是社會化的結果。一個沒有文化的人只是一種虛幻的構想。即使是個人主義這種思想模式，也是社會化的結果。泰勒指出，「一個人只有處在其他的自我中才能成爲一個自我。」所表達的正是這個意思。(註十六)而馬克思所說人是一種種屬的存在 (species-being

CONTEMPORARY

當代

所指出的，也正是人的這種社會性。

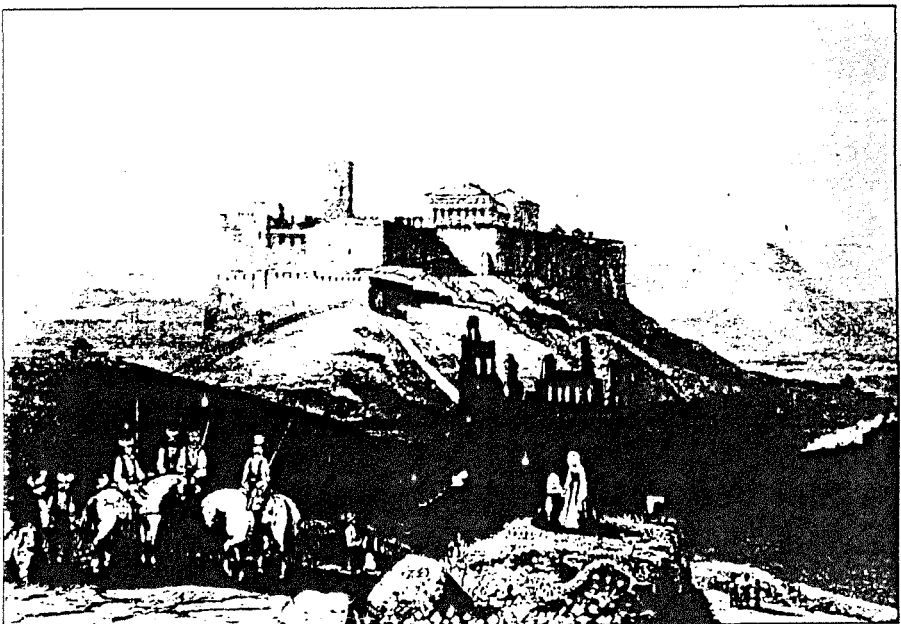
與自由主義的存在論上的論旨最能構成一個融合體的是某一類的倡導上的論旨。沈岱爾甚至認為自由主義所提倡的一些倡導上的論旨，必須預設一些存在論上的論旨。例如他認為把「對」視為優先於價值或是把公正視為社會首要的德性這個自由主義的論旨，就必須預設一個無負荷的自我這種形上學的理论。但是究竟存在論上的論旨與倡導上的論旨是否都具有這種預設的邏輯關係呢？這是一個複雜的問題，我不打算在這裏討論，只打算提出社群主義對自由主義所提出的倡導上的論旨的批評。

當自由主義者認為人的目的及價值是前於社會就存在時，這很顯然地就引導出了人本質上不是一種社會的動物的看法。社會是人為的 (artificial) 產物。當我們說社會是人為的時候，這所表示的是，人可以獨立於社會而生存，只是可能生存得較差一點罷了。人組織社會是為了較有效地達到自己的目標；人與人之間只是為了自利而進行合作。這所表示的是，人與人之間的關係沒有內在的必然性，人們不擁有共同的目標及共同的價值 (common good)。由於不擁有共同的價值，所有人們所追求的價值基本上是個人主義式的。同時，社會只具工具性的價值。社群主義者認為一方面這不是一種理想的人生形態，另一方面，也不是一種理想的社會形態。理想的社會形態是一個有統一 (unity) 的社會，而並非只是一個人與人之間沒有內在關係的社會。社會統一之能夠達到是靠大家有一共同的計劃 (common pro-

【一四期】1995. 10. 1

社群與個體

ject) 才有可能實現的。麥金泰指出，希臘時代的城邦的理想就是這樣一個具有共同計劃的統一體。(註十七) 麥金泰並且指出，友誼是這種人際關係的最典型的表現。友誼的形成必須通過朋友之間共同努力才能達到。¹¹¹ 達成這個目標也不可能是個人主義式的，因為如果是個人主義式的話，則甲只顧他自己的目標達到就成功了，但如果真是只顧自己的目標而不是也真的關照乙的目標的話，友誼就不存在了；個人主義者基本上是一個自利主義者，他與自利者不同之處只是他尊重別人所具有的權利。但是一個自利主義者的人生不太可能是一個理想的人生。(註十八) 在個人主義的社會中，人不僅把社會當作是只具有工具性價值的東西，由於每個人的目標及價值都是個人主義式的，故而也把別的人當作只有工具性的價值，市場這個機制對於工具性這種特性表現得最為明顯。在市場這種模式下，人們把市場所具的機制只視為是可以達到目的的工具，而人與人之間在市場中也只是一種互利的關係，只有當別人對他有利時，他才會與別人進行市場上的交易。同時，市場中的人際關係基本上是最非人格化的 (impersonal)。兩個進行交



希臘時代的城邦之理想，就是一個具有共同計畫的統一體。

易的人，除了瞭解與對方進行交易對自己有利這點之外，可以對對方沒有任何其他的瞭解。他不需要知道對方的性格、嗜好、宗教信仰、藝術品味、政治主張等構成人格的部份。這種市場式的社會是無法構成一個有內在價值的團體的。自由主義者當然可以說，在自由主義的社會中，人們可以根據自己的興趣及愛好去組織志願式的社群，人們在這種社群中可以有共同的計劃。自由主義社會所提供給人們的自由使得這種社群的存在成為可能；事實上，自由主義的社會中充滿了這種志願性的社群。社群主義者完全同意這點。他們所要指出的只是，根據自由主義所建立起來的這個大社會本身無法成為真正的社群，因為在這個市場式的大社會中，人們沒有共同的計劃，因此，社會也無法完成真正的統一。就實際的情況來看，個人主義式的價值不僅瀰漫在大社會中，也逐漸侵入了傳統上視之為真正是社群的組織，例如，家庭的關係也逐漸地被契約這個個人主義式的概念所侵入。要想改變這種情況，唯有徹底的檢討個人與社會的關係，而社群主義所做的正是這項工作。

(註 1) · John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977)

MacIntyre, *After Virtue* (London: Duckworth, 1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988); Sandel, *Liberalsm and the Limits of Justice* (Cambridge: Cam-



歷史 月刊 特惠專案

今年是《歷史月刊》力求精進及最受肯定的一年，我們除了受到廣大讀者的愛護與支持外，同時繼續獲得新聞局金鼎獎推薦優良雜誌後；又獲教育部評選為優良期刊。為了感謝讀者，本刊特別舉辦特惠活動，以下目錄中每本只收100元，數量有限，欲購者請從速。(每購滿6本，贈送精美書盒一只)

期數	專輯	期數	專輯	期數	專輯
3	歷史中的兒童	41	上海建城七百週年	67	國民黨的分合
4	歷史上的社會運動	42	「田中奏摺」真偽之謎	69	清代官場的陋規
5	分裂與統一	43	中國大歷史	70	國史上的黨爭
6	近代世界的形成	49	哥倫布與新大陸	71	中國醫學史上的百科全書—《本草綱目》
7	中西社會的邊緣人	50	1492年的東方與西方	72	國史上的貪污、肅貪與疏貪
8	史料歷劫	51	台灣先住民歷史文化鳥瞰	73	新春話酒
	歷史上的軍隊與社會	52	長江流域是中華文明的發源地	74	清代台灣的秘密會黨
9	宗教與俗世	53	十萬青年十萬軍的故事	75	歷史名都與文化之旅
10	絲路：從古代到近代	54	追蹤青年時期的張學良	76	氣功養生古今談
11	劇團：演員與社會	55	日本在歷史轉捩點上	77	中日甲午戰爭一百週年
12	「家」和「社會」	56	中國歷史上的金錢外交	78	俄羅斯的千年滄桑
13	藝術家生涯	57	東南亞華僑的滄桑歲月	79	國史上皇位的禪讓與篡奪
14	宮廷政治	60	中國古代宮廷如何過年？	80	京都1200週年
15	台灣的開發與都市化	61	中國與琉球	81	滿清入主中原的幾個側面
16	五四運動	62	商人與國運	82	秦始皇陵兵馬俑考古大觀
17	西方與近代中國	63	媽祖信仰及渡台後的發展	84	世界秩序的對立與整合
19	億載金城的地下挖寶	66	馬夏爾尼使華二百週年		

《111國版》1995.10.1

編七

- bridge University Press, 1982); Taylor, *Hegel and the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 1989); Walter, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983)。
- (註 11) · 見 Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal Communitarian Debate", 本文收於 *Liberalism and the Moral Life*, ed. N. Rosenblum (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1989) pp. 160-63。
- (註 12) · *Ibid.* pp.168-69。
- (註 13) · *Ibid.* pp.160-63。
- (註 14) · Ronald Dworkin, "Liberalism", 本文收於 Stuart Hampshire 主編的 *Public and Private Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 114-43。
- (註 15) · *Ibid.* pp.122-23。 另見包亞 *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), pp.272-73。
- (註 16) · 見 *A Theory of Justice*, pp.30-33, 498-99, 560。
- (註 17) · *Liberalism and the Limits of Justice*, pp.2-3, 15-17。
- (註 18) · 見 Hilary Putnam 的 *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), P.127。
- (註 19) · 有關世界觀與價值的主觀性論，請參考我的《各種主義的困境——現代世界中安身立命的問題》，《龍世》，七十期，一九九二年二月，十大至三十一頁。
- (註 20) · *Liberalism and the Limits of Justice*, pp.15-24。 Taylor 認為這種自我定義的困難，與他的 *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p.6。 本文收於 *Sources of the Self*, Chs., 6-11。
- (註 21) · *A Theory of Justice*, p.56。
- (註 22) · *After Virtue*, p.30。
- (註 23) · 本文收於 *人類生命所面臨的恐怖、不安及終結*，譯者：王仲賢，台北：見世社 *Levitahim*, ed. Michael Oakeshott (London: Collier-MacMillan Ltd., 1973), p.100。
- (註 24) · *Sources of the Self*, p.35。
- (註 25) · *After Virtue*, p.146ff。
- (註 26) · 參見 Jesse Kamin 主編的 *問題與難題*，"In Defense of Moralism and Rational Self-interest" (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-hall, Inc., 1970), pp.64-87

义上确实,在国家权力不断扩张,宪政制度愈来愈丧失其限制权力的功能之时,原子式的个人或公民也愈来愈显得抽象,愈来愈需要社群力量的辅济。我们很难回到政治多元论所提倡的组合,自然更无法回到教会那样的普世共同体或中世纪的组合。不过这并不是重点。重要的是我们必须设法发展以社会为中心的政治理论,藉以肯定国家与个人之间的其他组织原则,并且能赋予它们某种自主的道德地位。

这是一个庞大而尚属含混的问题。指出这样一个问题的存在,便是本文的目的。

在政治哲学领域里,社群主义者同自由主义者之间的辩论是一个现代课题。这不是说辩论发生在近现代,而是指两派学说的交锋内容和辩论的语境颇具现代性。从这种意义上看,各种政治哲学和道德哲学都有其相应的社会背景。以下的讨论就由此展开:在现代社会的背景之下,从现代性出发比较自由主义与社群主义在若干关键问题上的交锋。

对现代性可以通过多种方式理解。这些方式与自由主义与社群主义辩论的起源有关。对现代性的一种归纳可以说是“自我”(self)解放的过程。现代的自我相对而

在自我与社群中的自由主义

容迪

在政治哲学领域里,社群主义者同自由主义者之间的辩论是一个现代课题。这不是说辩论发生在近现代,而是指两派学说的交锋内容和辩论的语境颇具现代性。从这种意义上看,各种政治哲学和道德哲学都有其相应的社会背景。以下的讨论就由此展开:在现代社会的背景之下,从现代性出发比较自由主义与社群主义在若干关键问题上的交锋。

对现代性可以通过多种方式来理解。这些方式与自由主义与社群主义辩论的起源有关。对现代性的一种归纳可以说是“自我”(self)解放的过程。现代的自我相对而

言脱离了宗教社会和传统的常规等先定的秩序。在现代社会中,人的世界观的基本看法已经改变。终极关怀的中心从本质的转移到存在的,从神圣秩序和天成规则移到今世的、主观的和契约的,看待事物的方式从先验性的和非历史的转移到经验的和历史的的方式(至少在西方和那些已决定加入、被迫加入或强烈受制于现代性的非西方国家都是这样)。

在现代社会中,经济和技术的创新,工业化、都市化、市场化,行政机构的分化,工具理性和信息时代的到来,民主化、文化多元化,如此种种政治的和认识的发展已使得现

代的自我与前现代的自我完全不同了。自我与环境之间的关系在这两个时代之间存在着明显的不连续性(正是这种不连续性使现代性这个概念成为一个分析和描述上的有用工具)。人们生活的各个重要方面业已开始进行着似乎永无止境的改变。这些改变使独立的自我相对于宗教、教堂、宗族社会以及其他单一的文化群体和长久的集体归属而言,成为现代性中重要(如果不是唯一)的常量。

如在认知方面,我们可以借用刚刚过世的政治学家盖尔纳(Ernest Gellner)的分析来概括。认识转变的路线穿越三个领域(以下以A, B, C代表),这与盖尔纳的历史的三个阶段(狩猎/采集, 农业, 工业)相对应:

A. 原始概念体系。在社会意义上统合,即体系的参照触角之间因共有的社会框架而相互连接,而不是自成联接。这些分散的参照本身都

是稳定的(也就是说有各自恒定的本体)。

B. 若干农业社会知识阶层的统一的学说体系。参照已臻统一,参照内涵小,本体稳定,导出的社会结论大而普遍。

C. 真正知识的理想形式。这种知识的理想形式是统一的、有参照的、脱离社会的、临时性的、可放弃的、可变动的和试验性的本体。社会联系的痕迹即使存在,也是一点点。

由B到C的路线,即由规范理性的文化到工具理性的文化,是前现代到现代的路径(很多本质上同盖尔纳的体系不同的现代主义理论的历史分期和对认知的归纳可以导出类似的结论)。对这一路径可以作如下的描述:

首先,是新教教义的影响。“广义的基督新教否认在圣事上有特别的神职存在,反对有特殊资格与神圣沟通的人员的存在,因此反对其形成

在人间代表神圣秩序的特殊群体。”^①基督新教教义导致观念的平等,导致人们的想象力不再由概念作导向,不再停留于风俗仪式上。社会向创新与发展敞开大门。可以说是从杜尔凯姆的理性到韦伯的理性的过渡。

其次,盖尔纳对笛卡尔哲学的分析,认为世界成为认识内的事件。由此相应产生的变化包括专门化,原子化,工具理性,事实和价值的相互独立,知识的增长与暂时性(之后导致经验主义)。从这点开始,人可以被理解为具有自我产生正确的诉求和道德评判等能力。对一些自由主义者而言,这个原子化的、独立的自我不仅作为近代人类的可能的模型来理解,而且作为人性的可能的模型来理解。或至少作为近代自由主义者自由、正义辩护的根据来理解。

这样一来,知识的无上权威就确立起来了,并由此导致

对理性和自然的信仰。理性和自然这两者之间并不像一开始表现出来的那样一致,确切地讲,它们可能是相互矛盾的。随后出现的是崇尚“进步”的社会政治哲学。它按世界各个不同的部分和以相异的速度活动的各不相同的范畴,把人类存在的种种相异的形式整理成有顺序系统的发展阶段。

在以上这种背景之下,新康德学派的自由主义所描述的那种独立的自我则可能成为建造政治学说的可靠基础。同时,尽管有现代性带来的所有变化,现代人,正像前现代人一样,总是处于一定的社会背景中。人的存在,不仅作为生物性的存在而且是社会性的存在的事实仍然不变。周围的社会环境是个人的重要部分。同时,个人也是镶嵌在历史和传统中的。社群主义者根据人处于社会情境之中并由环境构成的(constitutive)特性发展了他们的认识。

因为现代性的影响,人的全部生活不再能够被看成是一个整体或统一体。许多思想家虽然以各种方法描述现代人,但是对每一个自我相对其社会角色的异化问题都得到相似的认识。“现代性把人的生活分割成不同的、每个都具有自己的规范和模式的板块”^②。一个人除了自己私人存在的模式外还有他的各种社会功能。不夸张地说,每一种角色就有一种相对应的自我。在这个意义上,按照格尔主义(和马克思主义学者)的观点,现代性扩展了异化的频率和领域。人仍然处于一定的环境里(situated),但是由于快速发生的变化和异化,个人和社群之间形成一种美国哲学家罗蒂(Richard Rorty)所说的非常快速的激烈适应过程(radically situated)。在这种较为完整的现代性条件之下,个人会同时是自己扮演角色的设计者和演员。虽然在他自身存在之外的其

他舞台上,戏剧往往是由其他社群中的其他一些人来设计决定的,如工厂、商务公司、钓鱼协会、教堂活动、购物网络、义务的人道救助活动、信用卡公司等等,但对这些角色的选择仍然是个人的决定。发达的繁复社会,分工合作越来越细致、复杂,但个人不再直接地和完全地由于必需品而受制于自然和社会。在这种社会环境中考量公共秩序的基础时,独立的个人很可能是唯一且不变的决定因素。

任何时代的任何社会一向有需求特别或抱负古怪的一些个人。在现代性条件之下,这些人不再是异类。对于那些相对于健全、一致、集中、占主导地位的生活方式而言显得特殊、古怪、稀有、次要或偶然的众多生活方式,现代性使它们成为生活方式的合理诉求。这些诉求与原来处于主导的方式共存,而原来的主导现在充其量也只是主流而已。而主流和非主流的所有

这些方式作为被人选择的对象都需要受到保护。

为什么这样说呢?我们再用认知领域的线索来说明。譬如在自然科学领域,昨天的普遍铁律往往变成今天有条件和适用范围定律。在人文和社会科学领域更是如此,多少所谓颠扑不破的真理都为历史所抛弃;即便被重新拣起,也往往是已经面目全非。现代性使知识的更新速度不断加快。“绝对真理”和“普适规范”被挑战的频率也因此加快。今天看似特殊、古怪、稀有、次要或偶然的少数人的方式,可能为多数人的明天昭示了更好的选择。

现在我们来谈一个普遍性问题:组织一个社会最好的方法是什么?在一个给定的社会里,实现、巩固和完善一种公共秩序,光靠支撑这种秩序的学说本身具备充分的证明是远远不够的。但这种证明是必须的。社会制度的证明合理有多种途径:可以来源

于某种所谓神圣秩序,或由形而上学的秩序推演得到,亦或是追溯这个社会或其他社会的历史。依靠对人的天性和社会的性质的某些系统的认识也能推导出秩序的合理。

作为政治学说的自由主义依赖对独立自我的认识。在现代性的不断变化的环境中,如前所述的“独立的自我”成为政治自由主义建构其社会秩序理论的基础。我现在转到本文的主旨上:对作为政治学说的自由主义的认识。以下就是用探讨自由主义同社群主义之间的辩论,特别是后者的挑战和前者的回应,来完成这种认识。在这个过程中,将受到考验的是自由主义的范围、要求、限制和总体的正确性。

自由主义与社群主义辩论的重要焦点之一是对自我的认识。社群主义用黑格尔

学派的观念对康德(非本体的)义务论的批判来诘难自由主义者的自我概念(因此被人称为新黑格尔主义)。新康德学派的自我是独立的,具有自身阐发的道德力量。这个自我没有认识的源泉也能发生和选择。社群主义代表人物,政治哲学家桑德尔(Michael Sandel)认为,这样的义务论的自我“与其说是被解放不如说是被放任,”因为“在‘为了选择而选择’的过程中,与其说是选择目标或终极,不如说是在比较已有的各种欲望,而不管其价值如何”。^⑤社群主义批判地认为这样的自我不可能了解道德的制裁。人没有由环境因素构成的自我,而只是作为绝对自由的、理性的能动体,是非常单调的。更为棘手的是:历史地看,这种选择自由之形成和来源都有其颇为独特的过程;但是现代的自由社会环境正在使历史上的这种基础消失。这样的个人实在是不能

令人喜爱、羡慕。人们甚至会怀疑:只是一个独立的道德能动体的人,不仅没有吸引力,而且不可能达成真正的美好生活。

但是如果作为政治学说的自由主义不否认一个人的环境构成部分和情感依托,而只依靠这个人的独立的方面构造自由主义的框架,那么以上的批判就很难成立了。即使是较极端的消极自由主义理论也并不否认大多数人会选择在社会中积极参与,并会认为这样做有利。

对一个社会的人来说,环境依托,性格与反省都是重要的。但在这一点上,对自由主义真正的挑战是:相对于个人之独立的、自由选择道德能动而言,如果不把这些方面作为同等重要的基础,自由主义的政治学说依旧合理吗?

桑德尔如此描述自我:“在仔细斟酌时,我不仅仅问自己想要什么,而且还问我自己到底是谁,……反思我自身

的认同。”^⑥与此相对照,人们可以说:我就是我。因为我不仅是某一社群、传统、体制和历史的一部分,从中得到依托,形成认同;而且我可以选择反叛同一社群、同一体制、同一传统的规范:要么加入其他社群和传统,要么重新诠释和改造历史传统和体制,甚至创造新的传统和体制。只要我能理解并形成道德选择和诉求,这个诉求便能从我内部而不必从外部产生出来。自我,在政治自由主义中,并不是“必须完全不受阻碍的”,^⑦而是能够成为独立的道德能动力量。为了证明自我独立的道德能力之正确性,自由主义的政治诉求并不需要更高的证明:即不必去证明人在形而上意义上是独立的,只是证明人在一般意义上的独立就足矣。新康德学派的自由主义并不需要依附康德的形而上学。

社群主义谈论的处于一定的社会背景的自我,在另一

位著名的社群主义代表人物麦金太尔(Alasdair MacIntyre)的研究中是用生活的一体、可叙述性、可理解性、历史和传统来诠释的。每个人总是处于某种历史的场景中。同样,每个人的行动都不能独立于其意愿、信仰等场景。所以我们能够把发生的事件看成是人这个能动体的意愿、动机、情绪和意图导出的可理解的流程。由此逻辑地推出,我们可以“把行为理解成人们应对之负责的事物,对此行为要求当事人作出说明总是合适的。”^⑧假设上述说法完全是正确的,也不能构成对自由主义自我的真正挑战。

让我们用现代社会的一个较为常见的场景来分析:民主选举。自由主义在根本上认为道德选择是个人的事情;自由主义体制在公共领域的选择问题上把人看作是平等的。在一个自由主义理论支撑的民主选举中,每一张选票都是平等的。追究每一张选

票之后的道德来源的高低、可描述和说明的背景和过程,也许对政治行为学、神学、心理学等很多方面的研究有很大意义,但从选举本身的意义,即是不可能的,更是不应该和不必要的。民主体制的优势不在于乌托邦理想里许诺的美好未来,而是可以避免现世的大规模的邪恶。即民主并不保障理想中的最好,但可以避免现实中的最坏。实际上,在这一场景之中,有很多充分的理由让我们不追究选民的动机和寻求可理解性。置身于现实社会,无论是生物意义上的人,还是社会意义上的人,在很多重要方面都是不平等的。人的体力、智能、出身背景、教育程度、职业、生活的机遇、收入、政治关系、权势都会有很大差异。平等是自由社会里重要的理想。这里指的平等是法律面前人人平等。作为政治学说,功利主义没有把人平等看待,因为它不考虑每个个体的独特性;相

反,社群主义如果意味着在法律(或公共权力)范围内规定个人道德价值的高下,那么它就很难平等待人。自由主义可以说是避免了功利主义和社群主义的两个极端,尊重每一个人的独特性,但不在公共领域给个人赋予道德标价。自由主义的政府平等地看待他的公民是通过每一个人享有自由、独立和尊严来实现的。

假使采取社群主义对人的认识,也就是麦金太尔关于处于一定背景中的个人行为可理解性的认识,把挑战指向政治自由主义的“自我”(虽然这似乎不是麦金太尔的用意),那么,对民主过程的选举本身来说,这种认识的意义是极为消极的。(但是这并不否定在直接的民主选举场景之外培养个人成为积极、负责任、忠于职守的公民的任何努力是重要和有效的。)

生活在社会需求和个人自由没有对抗的国度是一种

理想。这个理想在将来也许能,也许不能实现。但是通过专制和高压手段以实现这样的理想的重大历史性尝试业已作过了。在这方面,政治自由主义的“自我”也许并不太吸引人,但是新黑格尔学派的“自我”却可能是悲惨的和恐怖的。

通过对人的能动概念的运用,像麦金太尔一样,社群主义实际上含蓄地表明了人的独立性的一面。“这个人不仅仅是演员而且还是作家。”^⑦这种能动正是自由主义所强调和保护。值得注意的是,社群主义对人的认识给独立的自我划定了一个适当的范围。人的言行总是受到环境的一些限制;这些限制决定故事如何继续进行。事情继续进行的方式很多,但是都在这些约束的范围之内。“无法预言和目的论的共存成为我们生活的一部分。”^⑧黑格尔关于基督和苏格拉底的结局的看法显示出这类约束

的影响。

二

自由主义与社群主义辩论的另一重要焦点是善与美德。自由主义被指为依赖怀疑主义而受到批评,这一点像功利主义不加批判地接受这个名字的作法一样。自由主义不是以怀疑主义作基础,因为它坚持认定政府必须平等地对待公民,把个人的道德问题和价值判断留给个人。这并不是在道德规范上不再有对错,相反,这种主张本身正是公共范畴里的正确作法。自由主义在各种对善和美德的解释之间是不偏不倚的。虽然在公民们的私人道德规范里,政府不作出正确或错误的判断,但是它对他们公开地一视同仁,给他们以选择的自由。政治自由主义隐含的怀疑只是针对公共领域中自称为道德权威的那些现象。

自由主义的自我有选择

的自由。同其他的善的概念相比较,选择的自由确有特殊的价值。因为人们的价值的类别众多,并且这些价值始终不能调和。假使一个推崇选择自由的政治制度在确定社会基础结构的框架时,遏止其他的社会机制去培养公民的仁爱和参与(以及中国传统中的忠孝、信义、廉耻等),那么,这种制度即使是用自由主义的理论来解释,也是不公正的。因为这个制度如果以这样的方法使选择自由占优势,等于把选择的自由放在同其他善的概念等同的地位(同时还把它摆在比其他价值更重要的位置),不再是在诸多目标中的一个不偏不倚的框架,因此也就降低了它的价值。

但只要培养公民意识的社会机制不把某种优秀公民的标准或生活方式作为政治公平合理之唯一的或更重要的基础,自由主义就不需要排除这种机制。政治自由主义没有一个关于善的具体概念,

这个学说是针对社会基础结构的一种政治组织原则,不是个人的生活方式。自由主义的核心不涉及相互竞争的善的各种不同概念。

在现代政治生活里,人们可以容易地看到自由主义关于正义这个概念是有其局限的。但同时,在现代背景下,任何企图在公共生活的基本构架问题上超越正义,而把诸种美德具体表现出来,都是不实际的。个人生活的统一(相对于异化)是越来越为现代人所关注的一种观念。但是如果采纳麦金太尔关于统一和善的观点,我们马上会遇到困难。按麦金太尔的说法,问“什么对人有益”就等于问“什么对我有益”,所得到的所有答案必然存在共通部分。但是,现代社会里,除了给每个人自己作道德判断的空间之外,能有人理解的共同的善吗?麦金太尔认为如果一个社会有系统地提出这两个问题并且言行一致地设法回

答它们,也许会找到共同的善。

假使我们把“人的各种欲望,按照它们的相对价值,或与能动的人的自身认同之间的本质联系来排列”^④,那么我们便可以了解各种欲望在理论上是有次序的。我们日常的经验能提供这种理解的直观基础。我们常常不费力地在私下或在具有类似道德价值观的群体内,辨别出某些欲望低级或卑鄙,有些则高尚。如果整个社会能超越多种价值观,而以这样一致的看法稳定下来,那么个人道德和公共道德之间的和谐一致将是可能的。权利(选择自由)与善之间的差异,以及自由主义强调的权利优先于善和美德也将不重要了。

但现实的情况是,在现代社会内有关善和美德是什么的辩论从来未得到最终解决。这个政治现实表明,上述的和谐一致状况是不可能达到的。所以,在给定的现代社会中,

如果不应该采用强制方法来达到道德生活的虚假统一,公共权力就不能给关于善的不同概念赋予不同的价值。只要不同观念的和谐一致不能达到,正义就要求在不同的道德目标之中建立一个不偏不倚的框架;在这个阶段,正义的社会就不能把它的基础结构建立在某一种的善和美德的概念之上。

桑德尔对正义的道德认识论所作的分析指出:在没有较高尚的美德的背景之下,罗尔斯的正义和公平合理才能成为美德。如果桑德尔的这种认识和罗尔斯的正义之优先都针对的是人的美德的反省,那么前者的认识比后者的正确。应当有比正义更高尚的美德,在不同的文化传统和价值体系中都存在这样的观念(虽然比公平合理更高尚的概念本身会有改变)。但是正义优先于仁、爱或其他美德,其测量所用的尺度不同于美德范围内所用的尺度。正义

的优先是针对政治社会的,而不是针对美德的。它的优先是因为社会需要正义的秩序,这样每个人可以在价值选择和道德判断的问题上自由地行事而不受公共权力的干预。只有这样的社会基础结构的秩序才能给所有社会成员追求善、幸福和美德提供平等的机会和可能性(虽然不担保实现这一切)。换言之,自由主义虽然没有自己的善与美德的具体主张;但自由主义相信只有在自由的环境里,善和美德才能得以生长。

基本秩序发生根本变化的一些社会、以及人口的文化背景差异极大的一些社会几乎不可能找到社群主义所说的那种在“道德探讨的通用词汇和不言而喻的习惯作法及认识”上找到统一、共享的看法。而这些是建立不同于政治自由主义的政治秩序所需要的。甚至在相当稳定的环境下,融合的、大的现代社会也许能在共通的情境之中为

其成员之间减少晦涩和难解,但到现在为止还不能完全消除。只要这种不透明度不消失,正义就要优先于别的美德。

以新黑格尔主义的道德观念(即道德在社群里达到完美)作为一种广义的和抽象的说法,可以说作为公共秩序的正义之优先是现代社群的道德反映。当社会最高形式里善的统一概念尚未能确定时,社会依旧需要运转。它不得不一方面满足社会中个人的物质需要,同时提供达到这种概念的环境(如果社会本身一直感到有如此需要的话)。在这种现代环境下,在个人与公共权力的关系问题上,国家不能把公民同时看作手段和目的。所以,国家应当把这样的个人首先视为目的。没有他们的同意,国家不可以为了达到其他目的而牺牲或利用他们。个人是不可侵犯的。即使在新黑格尔学派的个人和公共道德完美统一的社群里,

这条原则也不变。只是那时不需要再强调此原则了。

三

本文到这里为止,已经研究了两个理论的两大分歧。这两种认识不是根本对立的,似乎只是在阐明社会不同方面的不同关系,在某些重要方面相互间几乎可以没有什么矛盾。但是社群主义向自由主义的挑战是重要的。这不仅因为这场挑战迫使政治自由主义的核心理念更易于人理解,而且通过这样一个挑战,自由主义也显示出自身的局限性和相对的正确性。

社群主义世界的中心是历史、传统和社群的共通情境。在回应社群主义挑战时,按罗尔斯—罗蒂的狭义定义(minimal definition),政治自由主义对正义的范畴之有限性作更精确的定义。假使认真对待这个挑战,那么,政治自由主义应当被看作一种依

赖的美德(dependent virtue)。罗尔斯强调自由主义是一种政治学说而非形而上学。罗蒂的狭义自由主义具有相当的地区性和某种我族中心倾向,这就是其依赖性^⑩。罗蒂的定义也强调共通情境和政治传统。从这一意义上看,罗蒂的狭义自由主义与其说接近康德,不如说接近属于社群主义阵营的麦金太尔,泰勒(Charles Taylor),瓦尔策(Michael Walzer),以及已故英国保守主义思想家奥克肖特(Michael Oakeshott),并非完全不同于社群主义所传承的黑格尔传统。

自由主义和社群主义对他们所关心事物的基本问题可以有某些重要的共识,但认识这一点,并不意味着这两者有关基本政治框架的理论近乎相同。更重要的是这种可能的共识非但不能消灭有普遍意义的正义的范畴,反而使关于正义在现代民主社会里的

意义的自由主义理论之功能和界线更清楚明了。只要看一眼黑格尔学派对传统的解释就能知道这点。

奥克肖特关于行为的传统所作的精彩分析是黑格尔学派的一种整体论的理解^①。但像麦金太尔认为人类行为是在历史之中一样,整体(传统、历史)之可理解性并不就是说政治辩论不得不在所有部分都知道整体时才能进行,况且实际上是永远不可能知道整体的所有细节的。充分了解整体的一些部分能使我们区分不同传统间的差异;整体中某些部分实现某个目的不会马上或必然要求其他部分有相应的平行变化(虽然这可能会引起其他一些部分的连锁反应)。社会不是一个简单系统,也不是完全刚性的。一个部分的不稳定不会自动地变成整体的不稳定。部分同整体之间的联系给各部分之内和部分与部分之间的政治交流提供共通情境的脉络

和基础。虽然考虑到这种联系是重要的,但是在没有完全取得对整体的道德的认识时,对正义的认识并不会相应的不成立。

当自由主义者走出狭义自由主义的定义时,就开始发生问题。比如自由主义法理学家德沃金(Ronald Dworkin)认为自由主义者可以支持对某一自然景观的保护,因为这样可以为人们提供多一个在自然景观领域里的选择。这种分析看似方便,实际颇为牵强^②。因为可能有无数种生活方式被认为有必要进行保护。即使从抽象的意义上讲,由政府部门进行这种事情也将是不可能的。在这种情况下,政府选择其中某些方式予以保护,是会有问题的;只能基于对历史、传统,以及可能的未来前景作慎重考虑才能作排列、取舍。但这样的选择要么带有强烈的功利主义色彩,即要考虑欲望的强烈程度、保护所付的代价和选

择这种生活方式的人数等;要么就是因规定诸种生活方式具有相应的道德价值,而选择其中较有价值的进行保护,因而自相矛盾。在这样的情况下,社群主义的批判在理论上将能直接向这种自由主义的定义形成合理的挑战。实际上,由于社群传统的特殊性的限制,不会存在无限的生活方式(在实际决策方面,社群主义者和自由主义者从不同的论点出发可以得到相同的政策)。

四

审视自由主义中自由、平等的人之道德力量会连带地引起一个问题:这些道德力量源泉是什么?人在生物学意义上具有推理、思考和判断能力这一事实并不是充分的来源。在人能够独立地产生和选择道德诉求并对其负责之前,没有社会环境,没有必要的社会化过程,这些能力是无

意义的。

对作为一个能自我设计的独立人,社群主义关心的是这个人的独立性和自由主义者强调的这个人的创造力两者的源泉。这主要的不是否认有道德的人的独立性,而只是借思考其来源,寻找由现代独立个人组成的美好社会运作时的基础之深度和持久性。虽然,伯林在著名的《两种自由概念》中已经初创性地作了关于积极自由和消极自由的明确区分,但即使承认消极自由的重要性,依旧有一个非公共范畴内消极自由的个人之道德依托问题。

这些能力的实现需要某种环境。这个事实引起两个问题。第一,自由主义的道德限度。我们举一个一种分配(1)到另一种分配(2)的过渡公式的例子。对自由主义者讲,只要两种分配的行为是自愿的,并且不在基本自由问题上干涉他人,过程1和过程2都是合理的。但这种结论与

自愿活动背后的欲望之道德价值无关。花钱买色情出版物的这种分配和购置严肃的文学书籍,或捐献同样多的钱给慈善事业,这些自愿活动都可以被视为同等合理的。很明显,这些不同的活动具有不同的价值。当然在现代环境里,至于这些选择确切的道德意义上的分量,还是要由给定社群的具体规范和传统来决定;而且如前多次重复的那样,道德的确切内容为数众多而争议又尚未解决。但是,忽略这些差别的存在,自由主义者就走得太远了。

这就引起第二个问题:现代环境的性质怎样。在开始就提到过,现代性是一种趋向,这种趋向的表现有个性、主观性、个人统一生活的破碎、政府机构扩大化等等。相对价值问题而言,这些趋向是相互矛盾的,对此,本文不多赘述。但从道德哲学的角度看,政治自由主义恰好受到美国现代政治社会的现实影响

(或同美国现代政治社会的现实最能适应)。

更广泛地说,如盖尔纳分析的一样,政治自由主义的认知基础源于一个极为特殊的路径^⑨。社群主义在以下两个意义上可被看成是反现代的。其一,西方现代历史的偶然性发展的结果对自由主义理论的建立和巩固较对其他理论更为有利;其二,政治自由主义相对于社群主义,事实上较为适合工具理性的社会。而这两个原因(借用罗尔斯的词汇),是社会的和历史的偶然事件(social and historical lotteries),即在道德上是不确定的(morally arbitrary)。自由主义个人的道德依托,在这种过程中去理解,是有其历史和社会的独特性的。

从一个全面的道德哲学角度看,自由主义与社群主义这两种理论的核心,在能够系统地、为政治观点辩护的方面,是势均力敌的。现代性使相互依赖和相互联系的发展超

出了近亲属、宗族、固定的社会阶层、单一社会、单一民族、单一国家和单一区域的传统界限。全球经济、环境、安全诸议题,还有像普遍的人权等概念都是相互依赖性进一步增长的关键特征。正如贝尔分析西方后工业阶段的发展一样,服务性经济相对于产品经济(制造经济)日益增长,这表明经济发展的最可能的趋向。服务性经济赋予早期资本主义的制造性经济以人的特征。凯恩斯学派对早期资本主义放任经济理论的终结道出了政府方面在经济上结束中立位置的一种可能的途径。这点也许暗示着政府平行地尝试在政治道德和社会道德方面有所作为,但即使是完全平行的尝试,也同专制、极权社会的政府不同。即政府最多是调节性地参与,并遵守一些底线,如经济上的私有产权和政治上的基本自由。如此种种,意味着现代社会的进一步发展给新的社会环境

提供了更复杂的大背景。至少在西方,每个人既是属于全球的也是属于本土的。

社群主义既在尝试适应前一段所描述的、现代社会新的相互联系来回应现代早期阶段与较后期阶段之间的不连贯性;又在定义现代性的实际含义,即经过慎重省思,现代性之起源和发展进程后定义它该是什么含义。在这两个意义上,可以把社群主义看作是一种后现代政治理论。但是,这种新的脉络还不曾代替它一度消解或毁掉的传统情境(也许永远不可能替代)。社群主义强调的那种美德传统需要某种对社会生活的认识,这种社会生活不同于现代生活的现实。自由主义者正确地把道德诉求的产生与选择、善的评判与美德的追求赋予了现代的自我。如果社群主义不承认现代个人的自我创造能力而排斥作为政治学说的、狭义的、非本体的自由主义,那么,在现代性背景之

下公民美德之复兴将少有可能。假使善和美德的统一概念有其社会意义,即可能复兴;新的与自由主义不同的美德也将会同传统的诸种美德很不相同。现代的文化保守主义者正面对着残酷的现实:因为他们必须自我产生或重新建立他们打算保守的东西。

如果我们接受现代自我的现实,但不放弃社群道德生活统一的追求。那么实现黑格尔学派的最高道德标准就必须从创造的历史开始,而不是寻找的历史开始^①。目的论的世界观和非本体的自由主义可以同时共存,因为现代性为它们提供了不同的范畴。现代社会能够依据非本体论的自由主义建立正义的秩序,同时在这种秩序之下沿着一定的目的论的世界观的方向,培养教育社会成员以及整个社会。

即使西方世界以狭义自由主义和社群主义两者的调和观点来观察他们的社会,这

两种理论之间的深层摩擦依然存在。社群主义担心权力在超大公司(法团)和官僚政府两者之中集结,以至于侵蚀那些常常支持更为重要的公共生活的中介性社群。已故的女政治哲学家阿伦特(Hannah Arendt)指出,政治自由主义能够代表利益,但不能培养公民;能保护个人自由,但不能维持在分享公共生活的共和意义上的自由。他们提出了具有充分理由的许多重大问题,但是没有系统地提供其他选择方案。美德是重要的。在这场辩论中这实际上是双方都接受的概念。但在概念确立以后,很快会发生一些问题。哪些美德重要?在什么意义上重要?哪种美德应该优先?能否实现它们?怎样实现它们?

社群主义的论述总是、并且也只能是对终极问题的忧心忡忡而结束。这样说也许有些夸张,但不啻对社群主义的合理挑战。我们不用

在此认真讨论尼采—海德格尔的虚无主义的正确性:即最高价值观正在贬低它们自身,理想的世界是不会并且永远不会在现实世界中实现。我们在此可借尼采—海德格尔的“区间状态”(in-between situation)和“永劫回归”(eternal return to the same)^②用作比喻。如果社群主义不能推出能够被普遍接受的、需要复

兴的、正确的公民美德的具体内容,而只是继续阐明对如此复兴之关怀,那么它将不过是从“永劫回归”到价值虚无的“区间状态”的政治学说。同时,即使狭义自由主义作为一种政治学说在自我消解,但作为支持基础社会结构的不偏不倚的框架则继续是有效和必需的。

注释

- ① Ernest Gellner, p. 77, pp. 103—104.
- ② A. MacIntyre, p. 125.
- ③④⑤ Michael Sandel, p. 170, p. 173, p. 175.
- ⑥⑦⑧ A. MacIntyre, p. 131, p. 135, p. 137.
- ⑨ Michael Sandel, p. 161.
- ⑩ Richard Rorty, p. 259.
- ⑪ Michael Oakeshott, pp. 44—69.
- ⑫ Ronald Dworkin, liberalism pp. 76—77.
- ⑬ 现代的工具理性是经由一条在工具意义上不理性的路径而诞生的。细节讨论见参考书目中所引 Ernest Gellner 的著作。
- ⑭ Richard Rorty, p. 247.
- ⑮ Heidegger, p. 53—112.

参考书目

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: Universi-

- ty of Chicago Press.
- Arendt, H. (1977). *On Revolution*. Harmondsworth, Middlesex, England; New York, N. Y.: Penguin Books.
- Bell, D. (1976). *The Coming of Post-industrial Society, a Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (1978). Liberalism. S. Hampshire ed., *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1988). *Plough, Sword and Book, the structure of Human History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. (1956). *The philosophy of history*. New York: Dover Publications Inc.
- Heidegger, M. (1977). *The Question concerning technology and other essays*. New York: Harper & Row.
- Hirsch, F. (1976). *Social limits to growth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kant, I. (1983). *Perpetual peace and other essays*. Indianapolis: Hachett Publishing Company.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame.
- Oakeshott, M. (1991). *Rationalism in politics and other essays*. Indianapolis: Liberty Press.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia

- University Press.
- Rorty, R. *Priority of Democracy*.
- Sandel M. (1982). *Liberalism and Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1975), *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self, the Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.

認 同 與 政 治*

——一種理論性之反省——

蔡英文**

摘 要

認同，一般說來，乃是台灣現階段政治論述與爭議的一項重點。本文嘗試分析人之認同的兩個環節，一是人理性反思的能力，其次是人對社群團體的歸屬感，並就此說明認同之政治論述的兩種型態，一是強調普遍性的「世界公民」或「普世主義」，另一則是肯定特殊性的「認同政治」或「差別政治」，同時，進一步剖析它們各自之意義及蘊含在論證上的不足之處。另一方面，人闡述自己之認同意義的一重要途徑——敘述性之認同——亦是本文說明的一項課題，「敘述性之認同」所包含的「遺忘」與「記憶」尤其是分析的重點。循就這樣說明，本文嘗試論證的主題乃是：人的認同，不論是個人或社群團體，若不走向「本質主義式」的建構途徑，那麼，認同之形構必然是介之於普遍性與特殊性、以及，就敘述性的認同而言，介之於記憶與遺忘的動態的交互作用之過程。此「非本質主義的認同的形構」，在政治層面上，方有可能形成人與社群團體彼此之間的對話、瞭解的基本條件，也才可能構成文明作風的政治。

關鍵詞：認同政治、普世主義、世界公民、民族主義、敘述性認同

* 本文的寫作，感謝中央研究院社科所政治組之同仁，以及羅曉南教授與江宜樺教授的評論，也感謝張旺山教授對於本文論證不周延的地方，提出建設性的批評。

** 中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員

壹、引 論

在台灣現階段的政治社會處境當中，「認同」可說是一般市民談論政治的一日常用語，就如我們常聽到的「台灣之認同」、「中國之認同」、「性別之認同」、「政治認同」、或「國家認同」……等名詞概念。在政治層面上，「認同」亦是為實踐與論述的一重要議題。解嚴之後，在政黨彼此之間的競爭過程中，「認同」之議題構成各政黨爭取政治與道德之合法性的主要資源之一，譬如，以「中國認同」為取向的意識型態，認定「中國」——不論是政治之象徵意義，或者文化的實質內涵——乃是維繫台灣政治社會法統性之根據；另一方面，以「台灣認同」為取向的「意識型態」，則訴求「台灣人民之自覺」、「台灣之主體意識」、「重新確立國家之主權」……等政治理念，肯定台灣之政治與文化之認同的確立乃是台灣人民福祉之依歸。¹

跟隨此種政治之實踐，也形成繁複的政治論述與爭議，其中，最明顯的，即是「台灣民族主義」與「台灣自決」的理論建構，以及針對此種理論之反思與抨擊，譬如，以激進之多元民主為立場的評論。除此之外，亦有引援「後國家」、「後民族」、「後殖民主義」、或「全球化」之觀點，剖析「認同」之政治與文化的問題。²

若不論究「認同」之問題在台灣發生之歷史脈絡，也不分析「認同」之論述的旨意與內容，我們可以說，族群認同的糾葛似乎纏繞於人們的心

¹ 有關台灣自一九九一年以來的政治變遷及其牽涉的國家認同問題之議題，參見徐火炎之〈台灣選民的國家認同與黨派投票行為：一九九一年至一九九三年間的實證研究結果〉，刊登於《台灣政治學刊》創刊號一九九六年七月，頁八五至一二九。關於台灣政治變遷的歷史論述，參考姜南揚《台灣大轉型：四〇年政治之謎》（台北：克寧出版社，一九九五）。

² 關於台灣民族主義的建構，見張茂桂等著《族群關係與國家認同》（台北：業強，一九九三），及施正鋒編《台灣民族主義》（台北：前衛，一九九四年），以及吳乃德〈自由主義和族群認同：搜尋台灣民族主義的意識型態基礎〉，刊於《台灣政治學刊》創刊號，一九九六年七月，頁五至四一。對於民族主義之批判，見趙剛〈新的民族主義，還是舊的？〉，刊登於《台灣社會研究季刊》第二十一期，一九九六年一月，頁一至七二。關於「後國家」之論述，見陳光興〈帝國之眼：「次」帝國與國族——國家的文化想像〉，刊登於《台灣社會研究季刊》第十七期，一九九四年，頁一四九至二二二。

思，在尋求不著確定的「解懸」之途徑，我們似乎走進了，如霍米·巴赫巴（Homi K. Bhabha）所說的：「膠著於認同的時代，在這樣的時代裡，〔任何社群團體〕追憶失落的歷史、聲音重新確立疆域，各自形成分離的『利益團體』、或社會運動的文化。置之於這樣的處境形勢，合縱連橫可以形成於對立之相抗衡，也可以是愛憎之相纏結；團結可以只是基於形勢的暫時考量，或者是權謀策略之運用；所謂的『共同性』往往是就社會利益與政治聲言之『偶然性』之計算，而來的談判協商」。³ 換言之，個人與團體各自尋就分別差異的身份認同，同時，往往憑藉著膠固不化的「差別」指認，試圖建立起一各自的政治與文化的「同一性」，彼此之間，除了利害與實力之較量之外，缺乏可以彼此黏合之共同性之架構，而形成社會與政治之「零碎化」（fragmentation）的格局。

面對這種現象，從積極的面相觀之，我們或許可以說，台灣自解嚴後，社會政治漸趨向「多元化」（pluralization），在這處境中，每一位公民可以從各種不同方式去瞭解與闡釋自己的身份指認之意義，如此，這種多元產生的差異、分別儘管容易產生紛爭與衝突，但多元化社會之所以構成一自由社會之條件在於容受此種差異所引發的衝突。然而，從負面的角度觀之，一個政治社會，即使是自由與民主之社會，如果由於個人與社群團體之認同差異，而趨向零碎分離，形成相互疏離、與敵對之「族群」或「民族」團體，無法尋究出相互調節的「機制」，或者無法共同形成「共善」（the common good）的整合條件，那麼，這個社會是無法有一永續性發展的遠景。

基於這種社會與政治現實的關懷，這篇文章，嘗試從理論反省的途徑，闡述「認同」之意義及其牽涉的政治議題。

在闡釋「認同」之意義上，我們可以從民族學、社會學與歷史學之各種角度，去說明「認同」所牽涉到的諸如「族裔性」（ethnicity）或「民族性」（nationality）、「種族」（race）、「性別」（gender）的本質與歷史之意義。理論之反省必須學習這些經驗之事實，然而，本文分析「認同」之意義是扣緊「認同」之形構所牽涉的兩個環節，一是自我的反省、解釋與「敘述」（narrative）；其次是，個人之「認同」的形構必然涉及

³ 見霍米·巴赫巴（Homi K. Bhabha）〈在文化之間〉（Culture's In-Between），收錄於史都華·霍爾（Stuart Hall）等編《文化認同之問題》（Questions of Cultural Identity, London: Sage, 1996）pp.59。

人際與社群的關係。

從分析「認同」形構之兩項環節，進一步說明「認同」所可能帶來的人際與社群團體之間彼此相互的排斥與衝突。

就政治理念的層面來看，本文嘗試分析兩種對立的政治論述，一是政治的「普世理想」（cosmopolitanism）與「世界公民」的理念，它所依據的思想前提在於，肯定人秉具自我反省與倫理道德的批判能力，藉此，它相信人有能力扭轉一切偶然性與特殊性之認同〔如「民族性」（nationality）〕，繼而能體認與踐履一切具有普遍意義的道德政治的原則或理想（如博愛、平等的理想，或人權的原則）。

另一則是，以宗教、族群、階級、民族或種族、或性別為單位，基於個人身屬一社群之「歸屬感」為前提，而揭櫫的「認同政治」（identity politics）的理念，它強化一社群團體的特殊性的認同身份，強調一社群團體的凝聚結合乃是建立在此社群價值、歷史、生活方式、語言……等文化之條件上，就此，個人認同與一特殊之社群的集體認同是緊密結合在一起。

處理「認同」之政治論述，當然，不僅止於這兩種論述，若以一九八九九年以後，闡釋「認同」問題之政治理論取向，舉其顯著者，有自由主義、社群主義、共和主義、或共和式自由主義、激進的多元主義、多元文化主義（multiculturalism），以及「自由主義式的民族主義」（liberal nationalism）……等等。本文特別以上述的兩種對立的政治論述為取向，探究「認同」之問題，所持的理由在於，從分析它們各自所依據的思想為前提，可瞭解「認同」所牽涉的政治議題，如「普遍主義」與「特殊主義」、個人之自我反思的超越性與社群團體之歸屬意識、共和憲政體制的整合與差異文化之認同要求…等對立之爭議。從這樣的理論分析的脈絡，或許可以多少說明「認同」之複雜性，以及尋究出可能的理論出路。「認同」之問題，追根究底來看，關注一項基本之問題，即：各別差異之個體性與社群如何和平地生活一政治社會中？以及如何防制強勢或弱勢之個體與社群團體之認同走向「怨憎」（resentment）或侵犯性之「基教論」的意識型態，前者產生政治實踐的無能、後者走向自我毀滅性之暴力？在政治思想中，這些問題都是一再被討論的問題，本文只就上面提出的「普世理想」與「認同政治」之對立，嘗試對此問題作一闡述。

個人與集體之「認同」的形構也牽涉歷史敘述，個人在闡述「我是誰？」

時，通常是敘述他個人之生命歷程之故事，一個政治社會在回答「我們是誰？」時，也同樣透過歷史敘述的途徑，去表明它的認同。如何作歷史的解釋與敘述，特別在一政治社會尋求其「認同」時，常常激發政治性之爭議，本文就此爭議說明歷史的「記憶」與「遺忘」在形構「敘述性之認同」中呈現的辯證性格。

貳、認同的兩項環節及其複雜性

「認同」，在我們日常生活的用語當中，意指一個個體與團體尋究自己身份的指認，以確定「我是誰？」、「我是什麼？」的問題。從是觀之，「認同」表示個體或團體在變動不居的生活經歷中，尋究某種恆定的特質，就此，以區別自己與其他的人或團體。無可避免的，「認同」是一種建構的過程，在此過程中，「認同」（或指變動中的「同一性」）與「差別」（指跟這「同一性」有所區別的他人）是同時為建構者所體現的。誠如美國的政治學者威廉·柯諾理（William Connolly）所指出的：「認同，若要成其為認同，必須需求差別，認同為了確立一己之存在，往往把差別轉化為『異己』（the otherness）」。⁴

另一方面，在這裡，有必要說明的問題是，「認同」或「同一性」，以及「差別」或「異己」，對於一個人與群體之自我的建構而言，呈現什麼實質的內涵，亦即產生什麼偏差、或弔詭（paradox）？這些問題涉及人的「自我性」（self-hood）與「人格性」（personhood）的哲學論述，但本文只就「認同」之形構的兩個環節，即：人自我反省、批判與解釋的能力，以及個人與他人與社群之間的關聯性，嘗試作一解釋。

認同既是一種自我之建構，它包含著自我的反省、解釋與敘述。從個人主觀的面相而論，當我嘗試回答「我是誰」的問題時，此認同的基本性格在於，透過自我的抉擇的重建，在其中，個人誠實地面對他個人之生命的歷史，經過反思之批判，決定他過去之經驗有哪些是可以確立其未來之自我，從選擇職業、工作、朋友與伴侶，以及更根本的，「我將成為什麼人」的個人根本的抉擇，都是經過這樣的自我反思與判斷的過程，這期間

⁴ 見威廉·柯諾理（William Connolly）著《認同與差別：政治弔詭之民主式商議》（*The Identity and Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, pp.64）。

不可避免地，有困惑，有懷疑，有糾葛纏結之徬徨，但無論如何，這種自我反思與批判之過程不把加諸於個人身上的任何既定的認同之構成要素，特別是社群團體之認同，如「民族性」、「種族性」……等，視之為當然。這種自我反思的超越能動性讓人的個體性不至於被淹沒在任何的集體性的事物當中，更積極來看，它使人有能力跨越個人身置之社群的風俗成規，而體現具普遍意義的道德規範、原則。

從個人之自我反思、批判的面相來論，個人之「認同」肯定了真實的自我實現。在政治理念的層次上，「普世理想」與自由主義都以這種人自我之反省、批判與個體之自我實現作為政治道德論述的基礎，從這裡，「普世理想」推演出「世界公民」的政治理想，宣揚「熱愛人類全體」，以及「各民族相互對話、關懷」的理想。自由主義則就此論究憲政法理之理念，如正義、權利、義務……等理念的政治意義。

這種「認同」的論述有其論據的不足處，而遭致各方的評論，如社會主義、社群主義（communitarianism），甚至是「後現代」（post-modernist）的批判。以下扼要說明它們的評論觀點。

首先，儘管我們承認自我的反思與批判在「認同」的形構中是一種重要的環節，然而，個人之「認同」的建立絕非「獨我論式的」，而是行之於個人與他人，以及社群團體的互動過程當中。從我們出生的家庭、社會的階層、從事的職業、以及跟我們個人有聯繫、或無甚關聯的相鄰、團體、結社、族群、族裔，以至於集體的「民族性」（nationality）……等等，在個人「認同」形構中，構成一重要的環節，「這些團體、結社對於個人之認同所扮演的角色、帶來的作用，或者說，對於一個人追求與維持良好的生命所造成的影響，依照個人不同的生活脈絡，而有輕重大小的差別。儘管個人可能抗拒它們的影響，但是個人對某一個團體社群的認同，通常會影響他在其它社群或團體的位置（或地位）。這些團體或結社呈現繁複多樣的類別，它們雖然不一定各自有長遠、悠久的歷史性格，但無可諱言的，它們關係著個人的自尊與尊嚴；也影響著個人利益彼此之間的聯繫」。⁵擴大來說，個人生活於其中的社會文化，包括語言、風俗習慣、飲

⁵ 見艾蜜莉·羅蒂（Amelie O. Rorty），〈文化認同的政治含意〉（“The Hidden Politics of Cultural Identification,” in *Political Theory*, Vol. 22, No. 1.），頁一五五。作者在本文中闡釋「文化認同」的基本意義，並剖析它引含的政治爭執，以及提出多元文化的教育理想。

食……，甚至生物生理的特質，如膚色、性別……等，都影響著個人的認同的形塑。

除此之外，個人所置身的政治社會的集體之歷史記憶和傳承，雖然必須經過個人的學習與闡釋，方能掌握它們的確實意義，但是，它們在個人形構其自我認同的過程裡，有形地或無形地發揮其作用，特別是在一政治社會、或一族群的文化統一性受到外來的威脅、或者內在發生零碎化的分歧時，訴求一「共享歷史之經驗」便特別具有張力，甚至表現出獨斷的作風。⁶

如果我們同意上面所提示的人的自我反思與批判與「社群性」，同是人之「認同」形構的兩個基本的環節，那麼，「認同」的複雜性即呈現於這兩個環節在互動過程中，可能相互抵牾、以及產生緊張的關聯。

從人的自我反思、批判的這環節來看，人「認同」的建立在於尋求真實與真誠之「自我實現」，由於反思與批判的能動性，個體之「認同」不至於膠著於任何被給予的、既成的「認同」成素（包括生物生理、地域性、或任何集體性之成素），理想底來說，此認同的環節使人的實踐可以（如「普遍主義者」或「自由主義者」所指定的）體現具普遍性的「人性」（humanity）法則（舉其要者，如博愛、平等理想，或人權的原則）。然而，自我反思與批判在不斷扭轉、跨越任何實質性的、或偶然性的事物的過程中，是一種「抽象化」（abstraction）的過程中，體現的理想或原則也是普通的、抽象的原則，就生活的現實而論，這些理想或原則缺乏具體之生活實踐的血肉肌理。另一方面，偏執於這些抽象的普遍原則，而無法顧及具體的歷史的實踐處境，在實踐上可能帶來威迫性、或宰制的結果。因為這些普遍的「人性」原則具有剖析「正當」與「非正當」、「規矩」與「異常」的旨義，當施用於日常生活，而不思及現實生活的偶然性（或歷史性），及其含混未明的複雜性。那麼，這些看似高貴的原則會強迫同化、或宰制那些偏離這些「正當」之原則的異質性事物。

進一步論之，透過自我反思、批判的「自我選擇」，以成就真誠與真實的自我實現，這種自我的完成，在某種程度上，是可以克服自我反思與批判的無限之能動性，或者對於任何帶來宰制的事物，具反省、批判的作用，然而，這種明顯帶有肯定「個體性」（individuality）的態度或思維，若不預設「對其他自我的關懷」，個人的自我實現就缺乏倫理的合理基礎。

⁶ 同前書，頁一五八。

就政治層面而論，個人的真誠與真實的自我實現，如果只關懷個人的自我完整性，而對於生活現實中的各種制度所可能產生的宰制與壓迫，缺乏抗拒、反叛的政治實踐的動力，那麼可能導致的結果，不是從實踐之生活世界撤退，就是對這些制度的妥協。

從「認同」的自我反思與批判的環節轉向另一個環節，即人與他人和社群團體的關聯，我們論述的焦點擺在「認同」與「差別」、各種社群團體之集體認同彼此之間的糾葛，並分析造成此糾葛的因素。

一般而論，持「個人主義」、或肯定人之「個體性」為優先的價值的學說論述，如自由主義或「普世理想」，大都排斥任何形式的集體認同，如族群之「部落主義」(tribalism)或「民族主義」。根據它們的闡釋，「集體認同」，不論是社群團體、階級、族群、國家或民族的認同，意味個人委身於一個集體之整體，透過參與和關懷，自覺個人對於此整體之命運負擔著絕對的責任，而形成一般強烈的歸屬感。

針對這種集體之認同，自由主義者與「普世主義者」所憂懼的是，任何集體認同可能抹煞的個人的個體性，在肯定是有一個比個人更偉大的集體存在時，而且個體又必須委身於這個「巨偉」之實體方能取得個人生命之真實意義時，個人自我之隨之膨脹、擴大，在人際交往的層次上，集體認同往往孕育出拙劣、偏激的情緒，人彼此之間的不再瞭解、領會與欣賞個體性的細緻差別，以及由此煥發的複雜之美，反而是彼此指認對方粗糙的集體認同身份。由於個人之自我因隨著附著於一抽象的集體存在而膨脹，因此，拙劣的、偏執的情緒也變態成爲一集體狂妄、仇外的、排他性的侵犯作風、作爲。

當涉及政治(透別是指一套制度的安排，如「民族國家」的體制)的層面，這種認同容易表現出脅迫性的宰制作用，往往要求其成員捐棄其自立自主性。另一方面，這種政治之認同往往形構一套歷史與文化的闡釋，在政治勢力或意識型態的主導下，這套解釋常虛構「迷思」，而無法正視政治與文化之形構本身所兼具的「歷史偶然性」。⁷ 依自由主義與「普世理想」的解釋，當代的「民族國家」體制把政治之勢力和歷史文化的解釋相互結合，而形成「族群式的民族主義」(an ethnic nationalism)時，在歷史上帶來了種種型態的「沙文主義」，對於那些被視爲「異族」、「異

⁷ 見喬治·凱德伯(George Kateb)〈論多元主義〉(Notes on Pluralism)，刊載於《社會研究》(Social Research)，一九九四年，頁五二五至八。

類」者施予殘酷的迫害與殺戮。

儘管我們承認這種對「集體認同」的憂慮與評論是有效的，然而，無可否認的一項事實是，人對於他們的出生地，所屬的社群關係，與政治社會及其文化會有一種「歸屬感」，以及要求個人的生活和生命的安全能被它們所維繫。另一方面，人生命之意義在於他個人的作爲能跟他所屬的社群團體與政治社會的「共善」(common goods)能夠有一定的關聯。

從人具有的「社群之歸屬」的傾向與要求，我們可以認定：個人所處的社群團體——從社會身份、角色、階級、以至於文化與民族之共同體——及其特有的語言、習性、價值、信仰……等等，乃是孕育個人認同之「母體」(matrix)。雖然在當前的世界中，各種不同之民族社群及其文化相互交往和影響，沒有一個民族有能力，要求其成員絕對地忠誠於它們的文化生活之形式，然而，無可諱言，個人身屬的民族社群的文化性格依舊是構成個人認同的根本要素之一。同時，個人唯有置身於這些實質的、區域性的社群團體與民族共同體中，透過網路交錯的人群結社，與差異認同的互動，方能培育與發展出實質、具體的人間情誼、道德意念與責任倫理。

依上面的分析，「個人的社群團體之歸屬感」與「集體之認同」是否會像自由主義者與「普世主義者」所憂慮的，因特殊的歷史條件而導致侵犯性的民族主義、「部落主義」、「社群中心作風」(ethno-centralism)，或更極端的「種族主義」？對於這項問題，我們持著保留的態度與觀點，若是如此，必須說明的問題乃是，我們如何解釋個人與社群團體在「認同」形構之過程中產生的上述的認同之變形，包括我們日常生活所提的，「基教論」(fundamentalism)、「宗派作風」(sectarianism)，以及個人與社群團體彼此之間的憎恨相向、暴力相對？

解釋這些問題牽涉歷史與社會學的闡述，因爲認同產生的衝突與鬥爭是有其特殊的歷史脈絡與社會科學的條件，這些衝突與鬥爭，也隨之有不同的型態與特質。本文在這裡只做一般性的理論探討。

如上面所提示的，個人或社群之「認同」的形構，是建立在「同一性」(the sameness)與「差別性」(difference)的對比上，我能夠掌握個人的特質往往是透過跟他人之特質相互比較，在這「同一性」與「差別性」的互動過程中，個人或社群團體常常爲了堅持與確立其特質的同一性，而把其他個人或社群的「差別性」轉換成「異己」、「異類」，在這過程中，個人或社群將其各自特殊的歷史經驗及其蘊含的社會的意義，塑造成爲類

似「本質主義式」(essentialist)的解釋觀點。

催化這種「認同」之形構轉化成爲具排他性、或暴力傾向的「基教論」、「部族主義」...等「認同」之型態，有其特殊的心理與社會的條件。就此而論，人的「認同」不只是個人的自我瞭解、闡述與建構，個人「認同」的形構在人群當中，在某種程度上，必須獲得其他人、或他所屬之社群與政治社會的「承認」。人所憂慮的(fear)，如葉兒·塔穆(Yael Tamir)所觀察的，「不只是肉體上的折磨，或被殘酷地摧殘，也是社會的壓迫、被排擠而成爲社會的邊緣人(marginalization)，更甚者，無名無姓(invisibility)。人，作爲一個人，害怕受恫嚇、威迫、宰制與剝削，一個弱勢的族群團體亦是如此，這就是祈求『認同之政治』的根本因素所在⁸」。一個人、或一個社群團體甚至一個政治社會的「認同身份」，因爲社會與政治的不平等、或者因爲受到壓迫、排斥與剝削，而不受承認，在這處境中個人或族群團體，消極的，走向封閉式的固守自己的「認同」身份，喪失政治實踐的能力，積極的，則走向侵犯的、甚至是毀滅式的暴力途徑。⁹

當「認同」的形構從個人之自我反思與批判，轉向人際與社群團體彼此的互動關係時，「認同」問題所涉及的，是更爲複雜的有關「相互承認」、「平等」、以及政治的壓迫、社會的剝削...等議題。面對「認同」問題之複雜性，我們如何從政治之層面作理論的反省與闡釋？

處理「認同」問題的政治論述相當繁複多樣，以下就兩種明顯的形態：一是「普世理想」及相對的「世界公民」的政治理想，另一則是「認同政治」之理念，作爲討論的重心，一方面分析他們各自的觀念內涵及其基本預設，另一方面，評論其論據之不足。

⁸ 葉兒·塔穆(Yael Tamir)，〈憂懼與自由的國土〉，刊載於《群圖》(Constellation)，No.3, Vol.3, 1997, pp.302。作者在這篇文章中嘗試以這種「承認之政治」爲理據，論證「自由之民族主義」(Liberal nationalism)成立的條件。

⁹ 有關這方面的分析，參見米謝爾·維懷爾卡(Michel Weviorka)著〈認同與差別：反省法國多元文化主義〉(Identity and Difference: Reflections on the French Non-debate on Multiculturalism)，刊登於《第十一主題》(Thesis Eleven)，No.7, Nov., 1996, pp.49-71。

參、解釋「認同」問題的取向：「普世理想」的政治與「認同之政治」

解釋與解決「認同」議題之論述，粗略說來，大致採取兩種基本的途徑，一是「普遍主義」(universalism)與「普世理想」(cosmopolitanism)，另一則是「特殊主義」或「區域主義」，以及由此形成的「認同之政治」。

採取「普遍主義」思想途徑的，就人之存有論的觀點來看，肯定人之理性之自我反思與批判的能力，這能力使人不會視他生活世界的現實爲理所當然，在反思與批判當下的現實，人對於他個人所承受的特殊性的認同(如歷史、生物生理的、與民族的決定因素)，含有一種抽離、甚至是超越的「能動力」，因這種能力，人的個體的「道德良知」與人際之間的倫理方成其爲可能。關於人的這種「意像」，法國當代哲學家朱莉亞·克伊斯基提瓦(Julia Kristeva)以奧古斯汀(St. Augustin)的「異鄉人的結社」(Civitas Peregrina)作這樣的描述：「奧古斯汀的Civitas Peregrina聲言爲唯一的自由狀態，抗拒任何壓迫，換言之，乃是一浪跡異鄉的旅程：脫離鄉土、領域，以成就普遍性的互助，不但如此，也剝奪任何認同(包括自我之認同)，而在無邦國界線的Caritas(博愛)中以完成個人的主體性(subjectivity)。」(Julia Kristeva, 1993: p.22)

這種人之意像，在另外一位政治哲學家歐克秀的解釋下，變成一種帶有現代性之「個體性之情性」(the sentiment of individuality)的理念，以及依此性情而結社的所謂「公民結社」(a civil association)的圖像，歐克秀也引用奧古斯汀的Civitas Peregrina，做這樣的闡述：

Civitas Peregrina，不是朝聖者的團體，以達到聖地爲共同目標；毋寧是探險者的結社，他們每一個人都盡其所能，在由相同之情性的人組成的世界裡，回應「自我之瞭解之試煉」，每一位均承繼前人之理念成就，不論是道德性或思想上的，而且以多端多途的智慮謹慎的實踐相結合，更甚者，更以「非工具性」(或道德性)之態度，遵循「文明之作風」(a practice of civility)，以作爲關係之基本紐帶，此規矩，在他們，不是被利用來當作促進其個人願望之滿足的措施，因此形成的人際之義務也不是共生關係。」(Oakeshott, 1975: 243)

以這種「人之意像」以及可能之結社關係，在倫理與政治的層次上，發展出的極端理想的形式，可解釋為「普世理想」（a cosmopolitanism）的理想。

關於這「普世理想」之理想，筆者在此以美國一位學者瑪莎·拿斯朋（Martha C. Nussbaum）一篇引起廣泛爭議的文章，「愛國心志與普世理想」（Patriotism and Cosmopolitanism），作為討論的重心。

拿斯朋在這篇文章裡，以「斯多葛學派」（Stoics）、自然法則與人權、康德與羅爾斯之政治倫理為思想資源，嘗試去說明 *cosmou politês*（世界公民）與「普世理想」的基本含意，及其道德的「可欲求性」和現實的「可行性」。

拿斯朋的「世界公民」的論述是回應理查·羅蒂（Richard Rorty）在一九九四年二月十三日的「紐約時報」發表的文章中，強調以「美國之認同」（American identity）為基礎而形成的「愛國心志」和「民族認同」的政治方能克服當前蔚為風尚的「差異性之政治」（a politics of difference）帶來的國家內部的「族裔」（ethnic）、種族、宗教和其他「次團體」（subgroups）的無從調和的分裂與分離；一個政治共同體（如國家）的「團結整合」不能只訴求自由民主的憲政及其各項制度的安排，更重要的條件在於，此政治共同體得以聯合所有公民的一套共享的價值並且以此作為「民主審議」（democratic deliberation）的重心，由這共同體特有、共享的價值的凝聚而塑造的愛國情操與「民族認同」，才能使公民跨越族裔、階級、性別、宗教和種族的界線鴻溝，締造出真實團結力量的國家。

這種主張引起拿斯朋不安的，並不是「民族認同」和「愛國心志」在整合國家內部分歧上的有效力量，拿斯朋承認一個人與社群的認同根植於相當具體的，個別性與區域性的經驗（如膚色、種族、性別、族裔、階級、語言、宗教……等等），然而，如同上面所解釋的，人在一特定的社群活動，若要彼此之間建立起溝通交往的條件，必須有能力扭轉純係個人性的具體、實質與偶然性的質素，而訴諸於人彼此可以承認的屬於人共同兼具的、同時帶有「超越性」之作用的人性條件、或理念與原則。

若不以此「超越性」或「普遍性」之人性條件（如人基本需求之「善」、道德之平等性、共感同知的瞭解、理性之溝通、普遍人權之信守、正義感……等，換言之，構成人間普遍之道德信念與原則的條件，這些條件無關於民族性、階級、種族與性別的差別），作為人與社群跨越其特殊性之

認同區分的衡量，而直接訴求集團式的「民族認同」與「愛國主義」，這很容易造成粗糙的集團式的狂妄、驕縱、自我封閉，以及「非我族類，其心必異」的排他作風。造就範圍大小不一的集團認同之激情，較之於培育自我反省與超越之冷靜的個體與社群，是來得容易。拿斯朋從 *cosmou politês*（世界公民）與「普世理想」的道德倫理，提示的政治理念乃是「以所有人（或人類整體）的平等價值為節制我群之政治行為與欲求的規約。」（Martha Nussbaum, 1996: 133）

在歷史經驗之層次上，跟拿斯朋的道德倫理性的「普世理想」觀點相呼應的，乃是所謂「全球化」（globalization）與「全球化政治」的論述。若扣緊區域性、或民族認同的議題來看，這論述關切的一項問題乃是，是否有可能建立起「超民族的認同」（a supranational identity）？若有可能，其現實的可行的條件與規範的應然條件是什麼？在此，筆者以傅利歐·色魯提（Furio Cerutti）在一篇名為〈是否可能有一超民族的認同？〉中提示的論點，解釋這項問題。色魯提論證的旨趣在於，從國際政治的角度說明「超民族的認同」是在規範的層次上應然，在現實的層次上是可行的，他推論出的條件為：國際之間的相互依賴關係、「規範性的普遍主義」（normative universalism）、「全球性的問題與挑戰」（global challenges）與「世界秩序」（world order）。現在說明他鋪陳的論證之要點：

1. 色魯提把西方現代性的「民族認同」（與「民族主義」的意識型態）的形塑擺在現代國家建制與國際政治之「權力均衡」的解釋架構中，去論證「民族認同」與民族主義既非「自然性格」（即，人類學上意義）的，也非「歷史的有機體」（an historical organism），而是人為造設的，正如所有其它的人設事物一樣，民族認同可以被否決，也可以被新的認同所取代。（Cerutti, 1990: 150）從歷史層次的解釋，「民族認同」是西方現代國家在國際競爭的環境中，為整合疆域內部零碎分歧的認同因子，透過政治軍事的動員，而形構出來的集體性的認同，職是，當十八與十九世紀塑造現代性之「民族認同」與「民族主義」的國際政治之環境一旦消逝，那麼，特別是在一九八九年東歐，在地緣政治上，出現新的疆域劃分之後，新形式的集體認同有被形構的可能。

2. 作者從觀察當前世界之形勢的發展，指出形構「超民族認同」的有利條件：除開市場經濟體制，以及「商品消費主義」的全球化擴展，不論及這種擴張的正面或負面的影響，全世界皆面臨核武與「核子事故」（如

車諾比之核電廠之意外事件)的威脅、生態環境的危機、國際犯罪組織的暴行,解決這些攸關全人類存亡關鍵之問題並非單靠一個國家的作為,而必須建立各種跨國界的組織,方能達成實質的效果。作者承認,在這「全球化」的過程中,當經濟與生活的條件漸趨同質性時,各地區反而會激起民族文化之自我認同的強烈要求,如民族主義與宗教的「基教主義」(fundamentalism),然而,作者相信:基於各民族國家體認牽涉全人類之生死攸關之問題的迫切性,以及由此產生的霍布斯式的「懼怕慘遭橫死」的道德心理,偏激的民族主義與任何形式的「基教主義」,在國際關係越趨密切的處境之下,只是被動式的反應,產生不了積極的作用。

3.依據這樣的觀察與考量,作者提出具有現實意義的超越民族國家界線的「普世理想」主張:這樣的「超民族的認同」並非指向某種抽象的「博愛」(a feeling of universal fraternity),或者某種「區域主義」的現實利益所做的全球性之合縱連橫;它是指稱「世界公民」的理想,它意指一種「非意志性的」(a non-voluntaristic)政治認同,它關切的焦點在於,任何地區的國家的公民成員自己,乃是世界性之政治體系中的一位積極有為的行動者。這種主張,在規範層面上,是建立在「人權的規範性之普遍主義」(the normative universalism of human rights),包括,(1)人權作為民主政治的前提,以及當作是約制政治支配的條件;(2)人權是以「道德性之個人主義」(moral individualism),而不是以階級或民族,作為證成之基礎;(3)以及在一國家內部,人權落實於公民權的法律人格(legal person)。而對這種規範性之普遍主義落實的可能性,作者樂觀的指出,在我們生活的這種時代,任何一個地區之國家逐漸承認這些人權的原則,乃是任何政治合法性的資源,或是,在對人類尊嚴的現時處境,這些人權的原則可以說是政治行動之合法性與政治批判的重要資源。

針對這高蹈的「普世理想」的理想,一般性的評論大抵環繞在一基本的論證主題之上,那就是,人對現實的關懷與承擔的政治責任,就其作用的程度來說,是有其界線的,聲言「對於全人類懷抱情意、忠誠、關懷,或者政治責任」,這種訴求雖有崇高的道德理想性,但終究是無實質意義的、空蕩的理想。

姑且不論「追求全人類團結」的普遍主義的理想有時候也可能滑落成爲某一強權以「普遍主義」之理想爲合理化其侵略或干預其他國家之行爲的意識型態,二十世紀出現的極權主義的意識型態皆帶有強烈的「普遍主

義」的性格。就平常人的道德心理的基本性格來看,「全人類團結一致」的聲言與要求,不是變得虛幻不實,就是變成極大的負擔,這種「集體責任負擔」造成的結果不是政治的冷漠,就是自我封閉的民族主義。另一方面,提倡「普世理想」或「全球政治」理念的論述並沒有正視一項事實:循經西方資本主義經濟體系與工業化的過程,造成一現代的基本處境,此處境乃是各個地區在市場經濟與工業化之發展上產生的明顯差異。當落後地區的國家在追趕「先進國家」的經濟與工業的生產力時,這些國家的領導階層必須發現某些強有力的途徑,得以動員其國民去從事偉大的物質的建設,這途徑最有力者,乃是強化歷史的記憶與內部之族群的區域主義(或部落主義),也就是,以政治力量創造出民族的整體認同或「民族主義」的意識型態,藉此,在受到外來的、認爲是「先進國家」的經濟與工業的生產的體制與力量的壓迫時,能建立與維護其地區的獨特性,及其獨立自主的認同。

另外,「普世理想」與「全球化政治」冀望透過全球化的市場機制、資訊之科技,以及憑藉抽象的道德普遍原則(這些普遍的道德原則被解釋是超越區域性、歷史性或偶然性的風俗習慣與倫理原則),以達成全人類之統一。在這裡,「普世理想」與「全球化政治」沒有考慮到普遍之道德原則,即使爲人的理性共同所承認,也必須落實於一具體的生活環境中,爲生活於其中的人與團體所理解與解釋,這必然跟這環境的文化型態與內容相互涵容,方能具有實踐的效力。再者,若以市場經濟與科學技術的普及性之發展當作全人類統一的基礎,那麼,這種一統性潛伏一種危險,那就是,「摧毀所有民族文化的傳統,以及埋葬所有人之存在的真實根源」,人類之所以能夠表現深刻、與具原創性之思想,在某種程度上,必須受他生活之文化傳統的涵養與培育。文化傳統之資源一旦貧瘠,人的創作力——即使是科學技術的創發力——也會跟著萎縮。

從以上的反省的觀點,我們必須承認,任何「普遍性」的理念和原則必然有其一定的界線與範圍,才能發生作用,即使環境保護、核武限制與核電之事故成爲全人類共同關切的議題,我們無法由此推論出「超民族之認同」得以被建立的基本條件。因爲這些議題能有效被處理尚且依賴各地區的民族國家的政治與社會的實踐。

順此,我們論及人之「認同」的形構另一項必要之環節:團體、社群與民族之認同。就如當前「社群論」所喜好之論旨:人的自我是社群建構

出來的，人所屬的「社群」或「共同體」的價值、「善業」(goods) 與實踐 (practices) 造就了人的自我認同，對於何謂正當的價值、「善業」與實踐，個人別無選擇，只能依循他所屬之共同體所提供的形式與內容作瞭解與判斷，在這裡，並沒有跨越個人所屬的共同體之外的「中立客觀」(impartiality) 的恆定的原則可供遵循。唯有信守與實踐「我的家庭、城市、社群與民族」約定俗成的倫理，我個人分明可見的道德與政治的認同方有可能被形塑。

在社群認同中，廣延度最大，而意義較模糊、爭執也最多的認同，乃是「民族的認同」，關於認同，我們所詢問的問題基本上是，對於生活於一特定疆域之共同體的人民而言，享有一共同的民族認同，或共同具有一民族性格 (nationality) ，其基本的意義是什麼？

針對這項問題，有許多不同的闡釋的觀點，有的是從語言、宗教信仰、飲食習慣，或所謂「文化之特質」，有的是從被壓抑的階級、族裔的「悲情」，去說明「民族認同」的意義，在這裡，筆者引用當代政治學者，大衛·米勒 (David Miller) 的論點，作為說明：

[民族的認同、或民族性]，基本上來說，並不是人民所擁有的客觀的性格，而是他們共享的信仰：相信個人與其他人的彼此相屬，這樣的相屬聯繫既不是短暫易逝也不是手段工具，而是來自於社群之共同生活的悠久歷史、以及期望這種共同的生活未來也將持續下去：相信他們共同形成的社群因為其成員的顯著的質性，而得以跟其它的社群分別開來：[據此，民族認同或民族性格]表現在於，每一位成員忠誠於這個他所屬的共同體，願意為這共同體的利益而犧牲個人的目標，以及整個社群能建立起一政治共同體，這共同體在平常即是主權國家的型態。這些信仰能夠整合所有人民的地方，我們就有充分的理由說這個社群構成自身為一個民族。(Miller, 1989: 239)

明顯地，米勒在界定「民族」之理念，是排除掉人的種族性、族裔性 (ethnicity)、血緣性、與所謂的生物生理之客觀性質素，他所肯定的是，社群的歸屬感、共同的歷史記憶與傳承、愛鄉愛土的情操 (patriotism)、以及具疆域範圍的主權國家，換言之，米勒所肯定的是，文化與政治之認同。

若從人與社群的關係去闡明人之認同的型態，「特殊主義」或「區域

主義」的論點在反對「普遍主義」或「普世理想」的抽象性格的認同理念時，往往強調個人的自我唯有在一個人所屬的「社群」中，方能夠被建立，他從所屬的社群中的「歸屬感」與倫理規範、價值中，自我才能獲得形構其認同的意義來源。就此，這種論述宣揚文化與政治的歸屬感、團結一致、傳統的道德與理性、集體的忠誠、愛國心志……等價值。對於人的自我認同，這種論述嘗試建立起「倫理性格的自我」，強調人間之情誼、友誼，和衷共濟的團結、共同奮鬥的同志身份 (camaraderie)，藉此以取代被解釋為抽象的人的「法理之身分」、「權利」與正義或制度之程序原則。

這種講求「區域主義」或「倫理自我」之認同的觀點，從政治現實來看，很容易走向另一種極端，即，集團式或社群式的「認同政治」(identity politics)，團體取代個人，以作為認同的基本參考，同時，團體在此認同的過程中被「個體化」(individualization)。個人把自身的感覺與意願普遍化，自稱是為一「集團」或「社群」代言，同時，一個「集團」或「社群」被瞭解是一個「密集統合」與外界絕緣的「獨立性」整體。個人受迫害之悲情的證言，因自稱是代表「認同之集體或社群」，而取得權威，屬於一集團或社群及其文化的直接的經驗，另一方面，也變成真實之知識的試金石。

這樣的「認同政治」，不論是個人或群體，在締造自己的認同時很容易產生「排他性」(exclusion)，凡是不隸屬於一集團或社群的所有事物一概被否定，另外，這個社群或集團內部的成員，假若他們的經驗或解釋無法符合既定的認同的概念與關係，不是被壓抑，就是被放逐。這種集團或社群之認同政治封閉了所有的理性的討論、溝通與評論。¹⁰

筆者從人構成其自我認同的兩項環節，一是人對其實踐之經驗的自我反思、評價、批判與敘述，另一則是個人的社群性格，包括個人身屬於某一特定之社群 (從家庭到國家與民族) 的「歸屬感」，去闡述「認同」之論述的兩項基本的途徑，一是「普遍主義」或「普世理想」，另一則是「區域主義」或「社群主義」，以及這兩種論述的取向可能導致的政治理念，同時也分析各自之政治理念可能蘊含的偏激性，一是導向空泛的 *cosmos*

¹⁰ 見賈珪·芮希耶和 (Jacque Rancière)，〈政治、認同與主體化〉(Politics, Identity, and Subjectivization)，收錄在約翰·雷希曼 (John Rajchman) 編《認同問題》(*The Identity in Question*, Routledge, 1995) p.42。作者在本文中以個人與他人互動形式的「主體化」的觀點評論任何形式的集體主義 (如，自由主義的共識原則、與共同意志的理念)。

polités (世界公民)與「普世理想」,另一則導向膠著於歷史現實的、短視的、排他性的集團式與社群式的「認同政治」。

順著這闡述的脈絡,需要進一步澄清的問題乃是,就實際的經驗來看,我們無法否認人兼具自我反省、解釋、與敘述的能力,以及因這能力,人可以抽離、或超越他所置身的具歷史性格的生活環境,而能修正、推翻自己所承受的「既定」的「被給予」的認同的質素;另一方面,我們也無法否定人必定生活於一特定的社群、族群與政治性與文化性的共同體,這些社群與共同體,既然是具有集體性格的存在,都需求一強烈的、積極性的「整合之原則」(the principle of integration),以聯繫此社群與成員之間的關係。在這裡,激發一基本的問題,即是:人之認同的這兩個環節之間是如何調適?若集體的(不論是社群、國家或民族)的認同過分強大,那麼,集體的統合的要求、或原則會席捲個人之認同的自由、自主的精神,而造成任何型態的專制統治;然而,若個人認同過分強大,而形成近代所謂的「個人主義」,那麼,個人之自我反省與解釋的動態能量會不斷的動搖、顛覆一社群或共同體維繫自身所需要的恆定的基本元素(包括歷史的傳統習慣、憲政之根本結構、民族的同一性……等等),「在強力要求自主與自由的情況下,……個人認同自身乃是絕對自由的存有,這自由被指認是個人自訂規則、自我立法,這樣的自由與自立的過程,無論從什麼層面來看,意含逐漸地瓦解過去傳承下來的任何參考系,或者……不斷的顛覆」¹¹。

另外一方面,不論是個人或集體的認同都牽涉到歷史經驗的解釋與敘述,從上面對於個人與社群之存有的時間性與歷史性的闡述,我們可以說,認同乃是基於歷史之解釋與敘述的自我建構,用 Paul Ricoeur 的用語,即是「敘述性之認同」(a narrative identity)。任何歷史的解釋與敘述都避免不了「記憶」與「遺忘」以及受到宗教與意識型態的侵蝕,從規範的層次來看,關注的問題乃是歷史敘述的認同建構如何避免支配與壟斷的性格,以及在建構歷史敘述的自我認同(特別是集體的認同),如何有距離地審視當前的迫切的政治關懷與理念,而不至於形成一種歷史哲學式的解釋:在知識論上,判定此「敘述性之認同」為歷史真理的唯一、普遍的標

¹¹ 見路克·菲理(Luc Ferry)《海德格與現代性》(Heidegger and Modernity, University of Chicago Press, 1990) p.89。作者從海德格的哲學評論中,證成「啟蒙」之現代理念,特別是個人主體之自我反省的能動性。

準,在政治倫理的層次上,闡述它們是整個共同體追求的目標?以下,針對這些問題,嘗試釐清「認同」之規範性之理念。

肆、「認同」之規範意義的解釋

我們首先從一個地區之政治社會所形構的政治認同去說明「普遍主義」與「區域主義」兩者之間的纏結糾葛的問題。

一政治社會的認同通常是由國家來加以形塑,這政治認同的基本旨趣乃在於,激發這政治社會的成員能夠強力地支持國家政府的作為,奉獻其心力,以維繫它的存續。保持這政治認同能存續下去的基本訴求,在於維持其領土之完整性以及此政治社會的獨立自主性。政治認同欲達成此目的,它所採取的途徑往往以其社會之歷史所累積的文化傳承,去建立政治上與文化上的「整合與統一」的原則,這些「整合與統一」的原則具有兩種面相。

對它的政治社會成員而言,這些「整合與統一」的原則代表「普遍性」的原則,也就是,超越政治社會內部的個別差異性的個體與群體。若非如此,它無法帶來「整合與統一」的效果;在政治實踐的層面上,政治認同訴求「共同的、長遠的政治治理的目標」,或者嘗試以各種途徑去凝聚集體的「共同意志」,或者建立某種型態的憲政根本(不論是帝國式的、專制式的、或是民主式的);在文化上,這政治認同往往以這政治社會中佔主導地位的族群之文化型態,作為認同之基本參考系統,並且透過歷史的闡述與建構,形成敘述性格的文化認同。

作為一政治社會的成員而言,個人的認同在某種程度上,是受到政治社會的集體性格的政治與文化認同的浸潤與塑造,個人的政治認同在於,參與整個政治社會的公共事務,追求共同的目標,而讓整個政治社會得以存續發展。同樣地,個人的文化認同在於,承受文化的遺產,以及擔負起豐富這文化遺產的內涵與創新的工作。

如果我們承認個人身屬並參與政治與文化之社會,是他個人生命意義的重要來源之一,個人與集體的文化與政治認同是交互影響與塑造,那麼,有一基本的問題,政治社會自稱的「普遍性」的「整合與統一」的原則與政策如何可能不抹煞個人認同所需要的自由精神與道德的一致性?換言之,在規範的層次上,政治與文化的認同如何可能成立?

從個人身屬於一政治社會的身份來看，個人的自我瞭解、以及對於世界的瞭解，無可諱言地，是受他的社群之文化所形塑，個人的實質、具體的認同是透過個人在一特定的鄉里社會、族群中，跟他人的交往、溝通、情誼、情愛的關係，以及受到整個政治社會既成的、流行的生活方式、風俗習慣、價值理念……等實踐的浸潤，而慢慢地被養成；在這裡，個人的認同是跟其他人的認同，在特定的文化脈絡中，相互關連，然而，這種關連之所以能構成我個人認同的要素，在於我個人的自我反省的瞭解、解釋、與肯定，「認同若非由我個人自由地肯定，甚至這認同的肯定是抗拒傳統的自我瞭解，則是不值得去保有的。由社群之〔文化〕的實踐所構成之自我認同，跟證成這些認同所需要的道德義務，兩者的關係不是必然性的，也不是單方面的。」¹² 換言之，由社群文化所塑造的屬於我個人認同的「同質性」(sameness)的事物(如族群、地緣、生物生理的性質)，是跟我個人肯定的、通常是道德一致性的認同(如守承諾、講公道)，往往是無法相涵容的。

如果我們認定，個人的政治和文化的認同跟個人自我反省與解釋所肯定的道德一致性的認同，往往呈現一種無法相容的緊張，那麼，由政治社會所塑造的集體性格的，以及作為「統一整合」之途徑的政治與文化認同，在規範性之證立的層面上，必須肯定與保障人的自我與解釋所秉持的超越性之動能性。

從經驗的層面來看，任何集體式的認同很容易趨向上面所提示的集體式或社群式的「認同政治」(identity politics)，把政治跟一特殊社群、或族群的自我合同為一，「這兩者的合一，大者可能發生於一政治社會或國家、民族；小者，發生於族裔或族群的共同體。它可能訴諸於一普遍性、或以法治，或以自由民主為名，把政府之統治與社群之原則兩者結合起來，藉此，以對抗支配性之文化與認同的霸權法則，大的政治共同體與小

¹² 見萊納·佛斯德，〈如何論述認同〉(How (not) to Speak about Identity: the Concept of Person in A Theory of Justice)刊登於《哲學與社會評論》(Philosophy and Social Criticism)，卷二十一，第四十一期，一九九五年，頁二九八。作者在以「個人主義」和「社群主義」的爭議，去證成羅爾斯的人之入格性的哲學論述，特別是《正義理論》之「原初狀態」之理論設計預設的人的道德人格，以及由此推演出來的政治權力、人的「法裡人格」的公民身份，以及政治之秩序原則。

的族群遂相互指控彼此為部落主義(tribalism)，或野蠻作風。」¹³

由一個國家所建立的政治、文化認同(或「統一整合」的原則)如何可能緩解其治理的政治社會內部所可能激發的族群或族裔之「認同政治」的沖激？

以自由主義的觀點，政治認同不預設強意義的政治社會的忠誠、與熱情(或所謂的愛國心志)，或者一般所稱的「共同意志」(a common will)。這兩者，在政治治理上，很容易導致政治管轄的脅迫性權力，或者激發政治的狂熱作風(fanaticism)。政治認同不代表一勞永逸地消除所有一切的衝突、爭執，它所代表的毋寧是追求一政治社會內部個別差異的個人和族群認同得以「相互承認」、理性溝通、論述，以及和平共存的政治條件，據此，政治認同必須預設某種道德性的「普遍準則」，如人權、人之法治人格(legal person)的公民身份、正義原則(不論是比例、或數目上的正義原則)，以及由此形成的政治治理的權威。這些道德性格的「普遍原則」與政治之權威是人的自我反省與解釋與判斷能接受與肯定的。

然而，這種普遍原則並不構成一政治社會共同追求的實質的目的，也不是構成「原則性之政治」，也就是，不把這原則當作不證自明的原理而作演繹式之推論的政治。它們，若以歐克秀的觀念，只是代表一政治社會中的成員在相互交往、溝通與論述的過程中運用的「形式條件的共同語言」(adversarial terms)。若以法國當代政治學者賈珪·芮希耶和(Jacque Rancière)的闡述：

〔普遍性格的事物、或原則〕並非建構一政治社會的 *eidōs* (理型，或計畫藍圖)，而跟任何特殊的處境(與認同)相對立。它們，首先，乃是一邏輯(或思辨)的運作體。政治的真理(Truth)或普遍性之原則，論其正確有效(valid)的模式，乃是對於檢證任何議題(或爭議)的論述與實踐所做的建構，它們落實於一具體、特殊的案例，也是一論證(或說明)。真理、或普遍性之原則的位置並不是根基、或高遠之理想的位置，它們通常只是 *topos* (型態或場域)，落實於一具體的論述脈絡中，個人與他者互動形成的「主體化」(subjectivization)的位置，它們的論述語言通常帶有「慣用語之格式」(idiomatic)。但這不代表它

¹³ 見芮希耶和上引之論文(一九九五)頁六四。

們是「區域性」或「部落主義性格」。¹⁴

簡言之，我們所稱的「普遍性」的理念、原則（諸如「人性」、「正義」、「權利」、「平等」），當施用於人與人、團體與團體彼此之間的互動、溝通、論辯時，必然跟切當的、具體的處境形式相互辯證、涵容，在此論述的動態的過程中，有理想與現實，表相與實在、意向與結果之間的差距，就此形成政治實踐的動能（energy）。

同樣地，個人與團體（譬如，受歧視與壓迫的個人與團體）在表明其不平不義的遭遇，不是透過「悲情」、「義憤」，而必須運用這些抽象、普遍的理念，或原則，作為抗議、論辯的語言。

順著上面的論述，在這裡提示政治認同的幾個規範性的概念：首先，一個政治社會的國家體制所形塑的政治認同肯定政治乃是政治社會中差別、多元的個體、與社群，針對實質的、具體的公共議題（資源的分配、制度安排、甚至國家政策之根本……等問題），因不同的闡述、意見而形成彼此的競爭與抗爭，這種抗爭有可能無法透過談判與協商，達成共識，而傾向於彼此交戰的狀況。正視這項政治現實，國家的政治認同，在某種情況，可以訴求於一具體、實質的認同目標（如，全民之意志、民族之自決或解放……等），以作為凝聚共識的途徑，然而，更重要的是，這些具體特殊的政治認同的目標必須跟普遍性的、道德（或非工具性的）的理念、或原則，構成相互參驗、修正的關係。在這裡，普遍性的理念、理想或原則，跟特殊性的認同，不可能達成完全對稱的關係。他們的作用在於，構成個人與社群、在辯論公共議題時，彼此可以論述、溝通的「形式上的條件或語言」，也因為由這樣的實踐經驗、普遍性的理念、與原則方能取得與擴充它們的內涵意義。

其次，上面提到，任何政治認同必須依其政治社會的歷史經驗與文化之傳承，透過選擇、闡述，而建構出一套歷史與文化的「敘述性認同」。就如同一個人在其生命經驗的歷程中會尋思「我是誰？」的問題。這「認同」之問題之解釋，在某種範圍，依靠一套敘述性的建構。

一政治認同形構自身的敘述性的認同牽涉歷史的瞭解、選擇、闡述與建構的問題。歷史哲學的認識論的問題非本文探討的範圍。現只就歷史與政治之間的關係做一規範性的理論說明。

歷史之研究。若依歐克秀的觀點，是跟政治的實踐與論述，代表兩種

¹⁴ *ibid.*, p.65.

不同的「思維之模式」。歷史研究的旨趣在於，「為死亡之過去之原故而討論過去」。相反地，政治的實踐與論述則關注「活動的現在」以及「對未來的期望」。¹⁵ 人們因為現實之需要常把歷史瞭解帶入政治實踐與論述的範疇裡。這種範疇的混淆造成顯而易見的後果，即是：某種既定的政治意識型態會主導歷史的瞭解、選擇、闡述與建構，在刻意的「記憶」與「遺忘」的歷史建構中，過去的事實、事件遂為政治之現實所運用，而轉化成「神話」和「傳奇」（legend）。

即使如此，我們得承認政治的認同有必要形構自己的敘述性的認同，然而，如同政治認同一樣，這敘述性的認同也必須有一規範性的要求。

歷史的闡釋與建構若被帶到政治實踐與論述的領域裡，首先必須回應的問題是：「誰在闡述與建構歷史？」以及「是什麼人、與為了什麼目的？」。這問題意識的主要作用在於，針對政治認同所形構的敘述性的認同，持有一超離的、客觀的反省批判，防範這認同壟斷、獨佔集體的「記憶」與「遺忘」，就此顯現的倫理規範的意義在於，鬆懈統治機構藉其政治權力否定、曲解過去的事件、人物的歷史意義。

在歷史研究的領域裡，歷史家依他對於探討之課題與問題的瞭解，搜尋與揀選相關的史料文獻，就此闡述與建構歷史人物的生涯、事件的發生過程，以及某一個時代的發展的脈絡與格局。歷史家的重構歷史的過程，必然有依他所瞭解的「主觀」的理念或價值，在作判斷的取捨，沒有一個歷史家自認為已經通盤解釋與重建過去，因此，涵容批判、以及其他解釋的觀點與建構。

歷史家的判斷的揀擇，或取捨，在政治認同形構的敘述性認同裡，轉換成為集體式的「記憶」與「遺忘」，所謂「遺忘」乃是抹煞一個政治社會共享的、而且有作用、活力、合法的、必須承擔的記憶與信念。對於一政治社會的實踐來說，「遺忘」具有顛覆既定的、或者「官方」之公共記憶的意涵。據此，它蘊含歷史批判的作用，恰當的「遺忘」，如尼采所認為的，是可以增進一個政治社會的生命活力。然而，一個政治社會全盤否定其記憶，造成的結果，是意義的喪失，與文化創造力的萎縮。一個政治社會在什麼處境，會盪出「集體遺忘」的趨向，這是歷史研究的問題。但

¹⁵ 參見作者之〈麥可·歐克秀（Michael Oakshott, 1901-1990）歷史認識論中的歷史時間與敘述的概念〉，刊登於《世變、群體與個人》，第一屆全國歷史學學術討論會論文集（台北，台灣大學，一九九六），頁四二五至四四三。

是，一個政治社會的集體「記憶」，或者是「遺忘」，若是源出政治權力的支配與壟斷，那麼，其政治的敘述認同勢必導致僵化、封閉。

任何一位歷史家都瞭解他建構某一歷史現象，往往是片面的，而容受各種解釋觀點與方法的批判。依此觀之，政治認同的敘述性之建構涉及的「記憶」與「遺忘」不是單方面的，一個有健康之實踐活力的政治社會，引用尼采的話，「有能力適時地記憶與遺忘，以及基於強烈的本能直觀，知曉在什麼時刻需要歷史性的經驗，以及在什麼時刻反歷史」¹⁶。職是，「遺忘」與「記憶」的領域，在一政治社會的認同建構中，是彼此互補需要，但也構成相互之間永無止息交戰狀態，「集體記憶，即使從來未全然穩固，爲了不被全然擊潰，奮力搏鬥，同樣地，遺忘也從來不是居於凌駕一切的地位，而做相同的奮戰」¹⁷。

「記憶」與「遺忘」這種互助動態的過程，依賴一政治社會制度與社會結構、集體之情感，在一動態的現實的處境形勢中，基於現實政治之需求，以及對於未來的期望而重鑄、強化、以及抹煞、轉化過去的記憶。有些被遺忘的會重新復甦、更新，有些記憶會被顛覆、抹煞。在政治理念上，固守過去以合法化現時之政治實踐的「意識型態」，以及銷毀過去以成就未來之理想的「烏托邦」，同時交錯於現時的政治領域。

若我們這種「記憶」與「遺忘」爲政治認同之敘述性結構所需要的環節，那麼，此認同的規範性條件是什麼？

政治認同的敘述性結構，除非一極權政治的社會中，絕非是由某一黨派、社群、團體做專斷、壟斷式的闡釋與建構，任何一種敘述性的認同的建立，是多方面的，也是片面的，有時候是彼此抗爭的。由這樣的敘述所構成集體的認同是開放性的，而且時時作修正與重構，誠如，法國一位歷史家菲南德·布勞岱（Fernand Braudel）所說的：「一個民族要能夠成就自己的認同，必須付出艱辛的代價，它必須不斷地追求自己，依循它自身發展的理路，不斷自我轉化、更新。而且時常以其他民族來衡量自己，認同它自己最優良的、最根本的存有的部份；職是，一個民族在長期積存下來顯明活躍的意象（images）、特殊的符號、無數的試煉、信仰、言

¹⁶ 見尼采《歷史對生命的增益和耗損》（*On the Advantages and Disadvantages of History*），trals. by Petuss, (Indianapolis: Hackett Publishing, Co. 1980), p.10。

¹⁷ 見雷莫·波蒂（Remo Bodei）〈告別過去〉（*Farewell to the Past: Historical Memory, Oblivion and Collective Identity*）登刊於《哲學與社會評論》（*Philosophy and Social Criticism*）卷二十一，第四期，一九九五年，頁二五九。

說之方式、辯解、無界線的潛意識、許多不明之潮流的的匯通、以及在一個共享的意識型態、神話與幻想中，辨認與指明自己的認同」¹⁸。

一政治社會之政治認同的敘述建構。就如編織一樣，是緩慢且必須持之以耐心的，有時候，在建構之過程中，因長期的鬥爭而中斷，同時，它必然涵容許多內在區域性社群或族群的歷史，以及藉著鄰近之國家民族之歷史，甚至是「世界性」之宏觀的界視，來審查自己之認同。建構認同的資源愈是豐富多樣，愈是經緯分明、脈絡清楚，認同愈是強韌。

順此，政治認同之敘述性的建構若是開放性格的，那麼，它不致於自稱可以絕對地評判自己，而不必接受下一個世代，以及外在世界的批評、論斷。政治之敘述性的認同，在這裡表現出來的規範性之意義乃是，不論是明示、或未明示的，啓發其成員瞭解與承認它的歷史性與有限性。

本文以人之認同的兩項基本環節：一是個人自我反省的瞭解、解釋所具有的超越性與能动性；其次是以個人身屬於一個社群與政治社會（不論在政治上或文化上）的歸屬感爲前提，去分析與說明它們各自所可能形成的政治理念的型態，一是「普遍主義」與「世界公民」的政治理想，另一則是「社群論」與社群認同之政治。在論述的脈絡當中，筆者將這兩種觀點孤立起來，去剖析它們呈現的偏頗性：「普遍主義」與「世界公民」的政治極易落入空想的「烏托邦主義」，而解釋掉人與政治社會的個別性與差異性；相反地，社群認同之政治容易趨向膠著於集體、社群式的封閉政治，一方面以政治與文化主體的特異性，解釋掉人與人、社群與社群得以彼此以「文明作風」（civility）相互交往、溝通的道德倫理之原則與理念；另一方面，爲凸顯其個別差異性，而對其他的政治社會採取全盤否定的態度與論述。

基於這樣的分析，本文嘗試去思考這兩項認同的環節，以及這兩項政治的理念，如何可能相互關連？以及由此問題的思索，嘗試提出有關「認同」的規範性之條件。依據上述所做的分析與說明，現在，做一總結的表述。

首先，就人的自我反省的瞭解與解釋跟人的「社群與政治的歸屬感」

¹⁸ 見布勞岱，《法國之認同》（*The Identity of France*），trals. by Siân Reynolds, (Harper Perennial, 1993), p.23。作者在此書嘗試以「年鑑學派」的歷史觀點建構法國人民的敘述性之認同。他本人明言爲「認同」之問題爭困多年，認同，在他看來，是一連串的問題，當你覺得以安穩地解決其中的一項議題，可是從這議題還會衍生出更複雜的問題。

而言，基本上，「我」(I)與「我群」(We)構成一辯證的關係。個人自我，無可諱言的，是從學習家庭、宗族、族群與政治社會給予他的生活習慣、型態、約定成俗的規約(明示的、或未可明示的)……等等，逐漸形塑，就此，個人的自我認同是有屬於社群性的歷史性與特殊性格。然而，人的自我反省的瞭解與解釋能力，對於這些我承受的事物，能夠透過反省之批判，給予否定或肯定。這種反省的批判使個人能越離與扭轉他被給予的、既定的事物(如社群性與民族性)，而能體認「非特殊性」與「非工具性」的道德理念與原則(如守承諾、講公道……等)。由社群文化所塑造的屬於我個人之「同質性」的事物，是跟個人由反省批判而肯定的道德一致性的認同，呈現不相容，但卻相互辯證的關係。

在個人形塑其自我認同的過程裡，往往會以排斥他人來作為凸顯個人的個別差異性，特別是當個人參與並屬於一社群或團體時。如此，個人與他人遂分立「敵/我」的界線，形成相互敵對、抗爭的關係。這種對抗，在某種情況(如一個支配性的社群或個人對其他「弱勢」之個人與團體施以暴力與脅迫)，是必需的，然而，若要掙脫這種相互為敵的交戰狀態，個人與社群必須共同承認某些普遍性的道德之規約或原則(如平等、正義……等原則)，以作為緩解此衝突與交戰的形式上的條件。就此而論，任何特殊性的、具體的認同必須預設普遍性的道德理念，這些道德理念與原則，是人的批判的反省可以肯定與接受的，然而，任何普遍性的原則通常是抽象的、缺乏實質性之內涵，因此它們必須由個人與社群、或政治社會的具體實踐，將它們落實於一具體、特殊的處境形勢，構成人際互動的語言與聯繫之關係，方能取得實質的內涵。這種普遍性與特殊性的關係不是相對稱的，而是構成相對立的辯證的動態關連。

順此論述，任何集體形式的認同，特別是由國家形構的政治認同，也同樣必須預設某種道德性的「普遍性的準則」，如人權、人之法治人格的公民身份、正義原則(不論是比例、或數目意義的正義原則)，以及由此形成的政治治理的權威，以此構成調節一政治社會內部的個人與個人、社群與社群之間的爭執與抗爭，另一方面，政治認同必須是開放性格的，容許公民對它的批判，以及由此而來的自我的轉化。

最後，個人與政治社會形構自我的認同往往透過「敘述」的途徑，而建構如里克爾所稱的「敘述性之認同」，這種代表自我反省與瞭解之認同的形構牽涉到對過去或歷史經驗的闡述，歷史性的闡釋往往透過揀擇的過

程，有的經驗被強化(或所謂的「記憶」)，有的被抹煞或「否定」(所謂的「遺忘」)，不論是「記憶」或者是「遺忘」，都非單方面的，而是相互構成緊張對立的關係，而且是動態的。就實用的角度來看，個人或社會適時的記憶與遺忘，對其生命活力之增進，是有助益的。

由於敘述性之認同的建構是透過揀擇的過程，因此它們往往是片面的，非絕對性的，因此容許各種解釋觀點的批判，而且容許不斷的重建，由此種敘述所構成的政治認同也同樣是片面的，容許多元性的建構與評論，政治認同不是僵化的、封閉的型態。

伍、認同之政治議題的展望

透過這樣的理論的反省，我們如何觀照台灣現階段的「認同」之政治現實？無可諱言的，「認同」牽涉相當廣泛且複雜的面相：個人的、社會的、政治的與文化的，也包含情感與理智之因素。「認同」在集體生活當中會激發政治與社會的各種問題，是有其特定歷史的條件，不論是來自集體生活內在的與外在之政治、社會與文化的因素。針對這樣複雜的「認同」之現象，這篇文章所進行的理論反省的工作，企望得到某些試探性的解釋觀點。

台灣現階段的政治社會處境會激起「認同」問題之爭議，以個人有限的瞭解，其因素，從內在的角度觀之，是來自於解嚴之後，在社會趨向多元化的過程中，政治體制、社會與經濟之結構與文化之生活，及其依據的原則(如政治平等、經濟效率、與文化之自我實現)逐漸走向分離的途徑。政治之治理不再統攝與支配公民日常生活的所有層面。在這種分離的處境形勢當中，「政治認同」的建立就顯得相當困難，除此之外，各政黨，在彼此競爭的情況下，為取得政治與道德之合法性的資源，運用潛伏於社會生活中的族群差異，作為政治動員的號召，這使得「認同」成為政治之爭議。最後，台灣在長期被國際社會孤立的處境中，尋究其基本「認同」之根源與「被國際承認」遂成爲一種政治之需求。

這些內在之因素牽涉了外在因素的衝激，就如一般所瞭解的，台灣之「認同」牽纏糾葛於跟中國大陸的經濟、社會、政治與文化的彼此之間的關聯，從彼此既交流但又對立的關係中，引發出來的政治論述則懸繞在「國家認同」、「民族主義」(不論是中國的、或台灣之民族主義)、「分離

主義」……等議題上。

除此之外，在市場經濟之「全球化」的發展過程中，各地區的經濟、文化與政治彼此密切的交流，以及試圖結合跨民族國家界線的各種經濟與文化之組織，在這種處境形式中，國家是否能夠自主地決定自己的財政方向與政策，而不受制於特別是來自英美等國家的經濟的動向的影響？另一方面，在各個國家或地區之文化彼此交流與衝激的情況下，一個文化根基不深厚的政治社會如何拓展自己的本土文化，展現豐沛的文化創造力？

台灣深處於這樣複雜的內外形勢，其所表現出來的因應此情勢的政治與文化之論述也繁複多樣。牽涉「認同」之政治的論述，大致來說，有兩個基本之途徑，一是「民族主義式的」，它的旨趣在於，嘗試從鄉土的情感（不論是鄉土的熱愛或受壓迫的「悲情」）、特殊的歷史經驗與文化生活的方式，或價值觀念，找尋集體之認同，藉此塑造台灣民族之主體。另一則是「自由主義式的」，它的論證之主旨在於，論證自由憲政的體制及其人權的基本原則（不論是政治的、或社會經濟的人權）乃是整合政治社會內部之多元分歧的基礎。這兩項論述產生的爭議出自於各自差異的立論觀點，從「民族主義」之觀點來看，自由憲政體制及其原則之政治認同無法激發公民對其生活之政治社會產生歸屬感或忠誠之情感，其基本的理由在於他們預設個人主義的前提，以及依此而表述的特殊的政治文化，在其中，公民是以個體的身份而被承認，這套論述無法說明在社群與民族之歸屬感的政治含意。從「自由主義」的觀點來看，台灣民族之主體的建構容易走向以某一多數之「族群」為中心的政治與文化的支配，而產生偏激的「民粹主義」，侵犯性的「民族主義」，或者所謂的「族群」之集體崇拜。

這兩種論述各代表著尋求政治社會內在分歧之整合的意願，然而，雙方若各執其理論的立場，而無法反省此立場之限制，則容易流於空洞，或甚至有害的「意識型態」。

針對「民族主義」之論述，我們承認一個地區的人民因緣於地緣之因素，以及歷史與文化的發展，會產生根植於土地與歷史文化之意識的認同，然而，這種認同不是既定的、被給予的，而是在一特定的歷史脈絡中，這個地區人民透過實踐與自我瞭解和解釋而逐漸形成的。由於「認同」之形構繁複且富有歷史之變化性，歷史與理論的論述都無法自稱掌握此認同之本質，並依此建構出一集體性之「民族」認同。當形成一種主義式的集體認同，個體被界定乃從屬於一集體式之共同體，它的存有與行為全然為

此共同體所指令，據此，民族主義式的集體認同容易形成「基教論」或「宗派論」的思維與作為。

基於這樣的考量，一個社群由於地緣、歷史文化、語言或生活方式而凝結成的集體認同的需求，若要取得正當性，就必須以某種具有普遍性的意義的參考系（references）相互關係，如此，此認同的需求與作為表現出廣延普遍的含意。職是，個體性與社群在肯定自己的認同身份，以及表達此認同的需求時，必須反思此認同的作為是否蘊含族群或個人的歧視，以及，能抗拒任何社會的不平等、而能以政治與社會平等的意義的「公民身份」與人權的原則作為衡量認同的準據，且身體力行，以緩解文化或區域認同彼此之間產生的仇恨、歧視、不平等與不公正。

依此而論，我們肯定自由主義所揭櫫的「民主憲政」及其原則的認同意義。由地域性而形成的族群文化認同，必須形塑與安置於一更廣泛的民主憲政的架構及其原則，同時民主憲政蘊含的一些基本價值（如平等自由），必須取得人民共同的承認，並且，以它們作為調節爭執、衝突的機制、與作為人民相互結合的形式上的紐帶，否則此地域終究無法成為一具合理性之良序的政治社會的型態，而可能長期陷入於一因認同差異造成的衝突。

這民主憲政及其原則的落實條件，第一是依賴公民具有的反思能力，藉此，他們對於個人特殊的認同歸屬，能夠保持某種程度的批判，更進一步能理性地論究共有的制度與實踐；第二，必須能適度地回應公民在其具體生活世界中表達的政治與社會利益的需求，讓公民共有一共同商議的公共論壇。

最後，民主憲政及其原則，就某一個地區的現實發展而言，並不純粹只是普遍倫理之原則的運作，本質上，它們必然受其地區性的社會、歷史、政治與文化之環境的塑造，具體表現區域性之文化的內涵。就與我們在生活中常引用的「承認異己」（the recognition of the other）的理想為例，在我與他人的交往互動中，倫理道德要求彼此能承認個別之差異性，據此，能彼此寬容。但是，這種理念（或者一種原則）並不是抽象的道德要求。能夠實踐這種原則必須是當事者能具體瞭解彼此因各種歷史與文化之環境所造就的個體差異性，而且彼此能傾聽各自的認同表述與要求。類比而論，憲政體制及其原則，包括理性反思的普遍價值，若沒有地區性之文化生活為其運作與實踐的肌理，則變成工具性之骨架。

這理論反省的整個脈絡，若有一基本的態度，勉強可以說是，不偏執於某一理論與原則之端點，而尋求「普遍主義」與「特殊主義」、「普世理想」、「世界公民」、「自由主義」與「認同政治」、或者「集體認同」與「個別認同」、「共同利益」與「私人利益」之間的媒介（mediation），套用湯一介先生在一篇談論文化交往的論文〈在有牆與無牆之間——文化之間需要有牆嗎？〉所提示的觀點：

一種有生命的文化與其他文化發生關係時，從中國哲學的角度來看，它往往呈現為「非有非無」、「非常非斷」、「非實非虛」的。在中國哲學中，這種不用肯定的方式來說明事物不是什麼，而不能直接說明某種事物是什麼，或者說不能肯定地說明事物，因此這種方法往往用「非有」來表現「有」，如此等等，根據這種負的方法，在中國哲學中往往要求在兩極之間找一「中道」，但這「中道」又不是另立一「中」，只是在對兩極的否定中顯現的。¹⁹

在這裡，必須說明的是，在這兩極間的「媒介」中尋找「中道」的途徑，不是如傳統中國哲學（特別是老莊之道家學說）所表示的，只是心靈或理智的運作，而是政治性格的，是表述於公共領域當中的言辯、論述，透過公民的爭議、討論、協商，有時甚至是衝突，的程序，而達成的。

¹⁹ 見樂黛雲與阿蘭·樂·比雄（Alain Le Pichon）編《獨角獸與龍——在尋找中西文化普遍性中的誤讀》（北京：北京大學出版社，一九九五年），頁一八。

參考書目

一、中文部分

- 江宜樺，1996，〈麥可·瓦色論多元主義社群社會的國家認同〉，中研院社科所主辦，「多元主義」學術研討會。一九九六年五月三十日至三十一日。
- 1996，〈自由民主體制下的國家認同〉，紀念殷海光先生學術基金會主辦，「跨世紀台灣民主發展問題學術研討會」。一九九六年七月七日至八日。
- 1996，〈社群主義的國家認同觀〉，東吳大學政治系主辦，「整合研究計畫學術研討會」。一九九六年九月十七日。
- 吳乃德，1996，〈自由主義和族群認同：搜尋台灣民族主義的意識型態基礎〉，《台灣政治學刊》，創刊號，業 2-39。
- 1996，〈民族認同衝突和民主政體鞏固〉，台灣政治學會第三屆年會學術研討會。一九九六年十二月十四日至十五日。
- 施正鋒（編）1994，《台灣民族主義》，台北：前衛出版社。
- 張茂桂，1993，《族群關係與國家認同》，台北：業強出版社。
- 趙剛，1996，〈新的民族主義？還是舊的？〉，《台灣社會研究季刊》，21: 1-72。
- 林火旺，1996，〈公民身份：認同與差異〉，中研院社科所主辦，「多元主義」學術研討會。一九九六年五月三十日至三十一日。
- 姜南陽，1995，《台灣大轉型：四〇年政治之謎》，台北：克寧。
- 湯一介，1995，〈在有牆與無牆之間——文化之間需要有牆嗎？〉，刊於樂黛雲與阿蘭·樂·比雄（Alain Le Pichon）編《獨角獸與龍——在尋找中西文化普遍性中的誤讀》，北京：北京大學出版社。
- 陳光興，1994，〈帝國之眼：「次」帝國與國族——國家的文化想像〉，刊《台灣社會研究季刊》第十七期，頁一四九至二二二。
- 徐火炎，1996，〈台灣選民的國家認同與黨派投票行為：一九九一年至一九九三年間的實證研究結果〉，刊《台灣政治學刊》創刊號，頁八五至一二九。

蔡英文，1996，〈麥可·歐克秀（Michael Oakeshott, 1901-1990）歷史認識論中的歷史時間與敘述的概念〉，刊於《世變、群體與個人》，台北：台灣大學，頁四二五至四四三。

蕭高彥，1996，〈國家認同、民族主義與憲政民主：當代政治哲學的發展與省思〉，紀念殷海光先生學術基金會主辦，「跨世紀台灣民主發展問題學術研討會」。一九九六年七月七日至八日。

二、英文部分

- Arendt, Hannah, 1958, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bhabha, Hmou K., 1996, "Culture's In-Between," in Stuart Hall etl. ed. *Questions of Cultural Identity*, London: Sage.
- Bodei, Remo, 1995, "Farewell to the Past: Historical Memory, Oblivion and Collective Identity," in *Philosophy and Social Criticism*, Vol.21, No.4.
- Brandel, Fernand, 1993, *The Identity of France*, trals. by Siân Reynolds, New York: Harper Perennial.
- Cerutti, Furio, 1995, "Can there be a Supranational Identity," in *Philosophy and Social Criticism*, Vol.21, No.4.
- Connolly, William, 1991, *The Identity and Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca: Cornell University Press.
- Ferry, Luc, 1990, *Heidegger and Modernity*, University of Chicago Press.
- Forst, Reiner, 1995, "How (not) to Speak about Identity: the Concept of Person in A Theory of Justice," in *Philosophy and Social Criticism*, Vol.21, No.41.
- Kateb, George, 1994, "Notes on Pluralism," in *Social Research*, pp.525-8.
- Kristeva, Julia, 1993, *Nations without Nationalism*, tral. By Roudiez, Leon S., New York: Columbia University Press.
- Miller, David, 1989, *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press.
- Nietzsche, Federich, 1980, *On the Advantages and Disadvantage of History*, trals. by Petuss, Indianapolis: Hackett Publishing. Co.

- Nussbaum, Martha C. and Others, 1996, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. By Joshua Cohen, Boston: Beacon Press.
- Oakeshott, Michael, 1975, *On Human Conduct*, Oxford: Clarendon Press.
- Rancière, Jacques, 1995, "Politics, Identity, and Subjectivization," in John Rajchman ed. *The Identity in Question*, London: Routledge.
- Rorty, Amelie O., 1994, "The Hidden Politics of Cultural Identification," in *Political Theory*, Vol. 22, No. 1.
- Tamir, Yael, 1993, *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Tamir, Yael, 1997, "Fear and Free Land," in *Constellation* No.3, Vol.3.
- Weviorka, Michel, 1996, "Identity and Difference: Reflections on the French Non-debate on Multiculturalism," in *Thesis Eleven*, No.7, Nov.

塑造“马来西亚国族”

■ 葛兰东

一、谁是“马来西亚国族”？

谁是“马来西亚人” (Malaysian)？

乍听之下，这好像是个很基本、很笨的问题？因为一般人可能会回答：“只要拥有‘马来西亚身份证’的人就是‘马来西亚人’了嘛！”。

那谁才是“马来西亚国族^①” (Malaysian Nation) 呢？

答案也一样的吗？如果一样的话，那么，为何首相马哈迪仍需一再强调：“我们（国家）要塑造一个效忠及为国牺牲的‘马来西亚国族’呢？”为什么各族学者也争相诠释如何“塑造^②”一个“马来西亚国族”呢？

显然，“马来西亚人” (Malaysian) 与“马来西亚国族” (Malaysian Nation) 是两套不一样的论据。前者在国族

国家终归是“合法暴力”单位前提下，已经普遍地制度化为“共同公民权”概念下的产物：即在由国族国家所制定的宪法下，所有公民 (citizen) 都享有平等的公民权 (citizen rights)。其实，后者绝非制度化论据，因为看来它（国族）不是一个“自然存在”的东西，而是需要“被塑造”出来的。这表示“国族”隐含着很大的诠释空间，故成为国家机器、各民族主义学者、资本集团争相诠释 / 利用的论述。

虽然“马来西亚人”及“马来西亚国族”都属于国家认同的范畴，也就是国族国家要求所有公民必须以“国格”优先于“人格”，即要求每个公民必须国家认同优先于其它认同。举例来说，当你问及：“你是那里人？”，一般的回答：“我是××××国人”，很少人会先回答：“我是工人”、或“我是女人”、或“我是同性恋者”等。笔者虽然质疑这种强迫式的

学术特区

(三) 如何打造国族?

如何打造“国族”呢?一般是透过建构“国语”及“国族历史”来进行,本节暂时只处理“国语”的建构。为了打造“国族”,国家机器必须建构一个统一的“国语(National Language)”,而被统治的“国族”就必须以“国语”为“官方”(official)语言,然后另选择一种“母语”作为非正式(unofficial)语言。透过“国语”“制度化”(institutionalize)(简称“国语化”)来打造“国族”是个压迫性及无效性的过程,因为“国语化”过程甚少是经过公民参与或全民投票,而是由上而下决定的。有趣的是,“国语”的选择通常“恰好”^⑥都是统治者或封建贵族的语言,故“国语化”的效果常常无意地“自然化”即有的统治文化霸权。“国语化”另一个压迫性,在於把“其它的语言”贬低为“母语”或“方言”——不适合在正式场合使用的语言(或非官方语言)。以下举例子^⑦说明国家机器透过“国语”打造“国族”过程中,所代表的利益、压迫及无效。

例一:“西班牙语”

西班牙人都说“西班牙语”(Spanish)是“自然”的事吗?不是!事实上,15世纪初,“西班牙”(Spain)只是个政治名词,意指卡斯提里王国所统治的地区,而当时多数人说的语言为卡斯提里语(Castilian)。随着卡斯提里王国施行Aragon与Catalonia地区的联姻控制,卡斯提里语便开始通行。随着Castilian统治者为了因应资本扩张需求,开始对外进行军事殖民,如哥伦布发现新大陆。“西班牙”这个国族国家开始在所统治的疆界

内,禁止或严格限制在教育、写作与宗教方面使用其它语言(Castilian语以外的语言)。一直到佛郎哥独裁政权,其它语言的使用甚至被视为是叛国。佛郎哥还称Catalan(其它语言的一种)为“狗的语言”。(经过500年“统一语言”的努力,西班牙仍然还有三分之一的人使用其它语言——Catalan, Basque或Galician。)

例二:“法兰西语”

“法兰西语”原本是法兰西皇室贵族的语言,1789年法国建立共和国后,国家机器宣布“法兰西语”为“国语”。然而,这“国语”政策不过是国家机器为让人民体会到他们本身和国家的新的权力关系而已。

当时只有一半的法国人以“法兰西语”为主要语言,其它的人民使用的语言至少有30种,四分之一人民根本不用“法兰西语”。1793年后, Jacobin党控制的国家机器,利用皇室权威及警察权力,强硬宣告以“法兰西语”教学,并禁止所有其它语言的使用。18世纪晚期,法国国家机器开始透过强迫性文化、战争、帝国主义及资本主义过程,来征服其它竞争的语言。即使如此,70年后,四分之一的人仍然不会讲“法兰西语”,一半的儿童无法用“法兰西语”写作。共和国建立一百年后,“法兰西语”才渐渐渗透到它所统辖的领土内,再过一百年的努力,几乎每个法兰西公民才会说国家机器所强行的“国语”——“法兰西语”。

从以上例子,显示国家机器与统治集团的“国语化”过程(通常是统治者的语言)的压迫与无效,但是却是强硬地执行了。因为只有建构单一国族,统治集团才能在单一国族的基础上,建构一个抽象的

“国家优先”的认同方式，但是本文暂时将“马来西亚人”视为大家比较可以接受的“制度化的公民（citizen）论据”，把分析焦点锁定在“马来西亚国族”这个“非制度性的国族（nation）论据”上。那么，为什么“马来西亚国族”论据需要争相“诠释或利用”呢？“争相诠释”的主体是谁呢？诠释的目的为何？这就是笔者内心意识的出发点。

二、国家机器与国族打造

（一）谁打造了国族

马来西亚是1963年9月16日成立的，表示马来半岛地区、沙巴、砂劳越、新加坡（新加坡于1965年退出）已正式被并入一个“单一的疆界内”，成为新的国族国家（Nation-State）。新的国家机器可以合法地对这个“单一疆界内”的人民行使合法的司法权与警察权。这便是韦伯所谓的“国族国家是唯一可以把暴力合法化的单位”。

让我们脑力激荡一下：假设砂劳越和沙巴没加入马来亚（Malaya），而共组“砂沙共和国（Sabah）”呢？如此，婆罗洲北部在当时两州身份未明的地区居民，可能就不会是“马来西亚人或马来西亚国族^③”，而是“砂沙人或砂沙国族”（Sabahan 或 Sabahan Nation）了。且“砂沙国家机器”也会制造出一个新“砂沙语”作为国语，可能也会出现“砂沙国家文化”的辩论。

这个假设的地理并图是新加坡、砂劳越与沙巴的组合，那新的“国族国家”可能就是“新砂沙国”（New Sabahan Nation）了。或者新加坡在1965年并没被逼出马来西亚版图，那么，也不会有“新加

坡人或新加坡国族”这个东西了。简言之，没有“新加坡国家机器”就不会有“新加坡国族”。这是一个虚构的事情吗？是，不过只要把这个故事的地点换成现有“国族国家”出现的历史，就可以了解各“国族国家”的“国族”是如何塑造出来的了。

本节主要观点是：“国族”是建构的、人为的，而非“自然”的产物。更重要的是，“国族”是由国家机器打造出来的。（见注脚①）

（二）打造国族的目的为何？

或许有人会问，即使建构“国族”的主体是国家机器，那又怎么样呢？这是本文要回答的第二个问题。

“国族打造”的目的是为了“改造或营造国家机器”，使支配国家机器的统治集团可以一再获得“国族”对其统治合法性及即得利益的认可。笔者用“一再”是为了强调两点：

一、“国族打造”其实是一个统治集团的政治计划（political project），故此计划的执行与否，视国家机器或统治集团所面临的政治危机（political crisis）^④而定；

二、“国族打造”的效果是在打造过程（making process），而不是结果——“国族”是否打造完成。因为在国家^⑤而言，“是否拥有单一国族”并不是最重要的，重要的是这个打造过程中，国家机器或统治集团能否“再造”其统治的领导权（hegemony）。

“国家利益” (National Interest), 可惜的是, 我们常常无法厘清, 这个建构的“国家利益”其实也常是统治集团及资本家 (不分种族) 的利益, 或俗称“金权政治”。在单一国族的基础上, 统治集团才能宣称作为这个“国族”的代表 (represent): 对外保护“国族”利益——发动战争、殖民或反西方价值观等; 对内施行合法统治“国族”——保护即得利益、维护资本主义运作、去除异己等。而被代表 (represented) 的“国族”被要求实行的“义务”就是要“效忠国家 (机器)”及“为国 (利益) 牺牲”。

这就是为什么要强调国家机器 (重新) 建构 ((re) construct) “国族”, 其实就是 (再) 营造 ((re) built) “国家机器”的“政治计划” (陈, 1995: 9)。如此, 统治集团才能一再地代表“国族”, 以及对“国族”行使合法警察权 (包括去除异己)。

三、“批判民族主义”对垒“反殖民族主义”的迷思

上一节讨论过“国家机器”与“国族打造”的关系后, 以下将进一步地将这抽象关系放回目前“马来西亚国族”及“新马来人”的辩论脉络下解读。

在上述分析的基础上, 接着笔者要尝试把“批判民族主义”与“反殖民族主义”^③的发言位置, 放在马来西亚特殊“种族政治” (communal politics) 的历史脉络来解读, 希望能回答两个问题:

1. 两个对立的民族主义论据都运用了具“解放”意涵的注脚: “批判的”及“反殖民的”, 但是真正要召唤或解放的主体是谁呢?

2. 两个论据是挑战了国族论据呢? 还是反而强化了国族论据呢?

(一) 反殖民族主义立场

民族主义论据的召唤是进步或解放的吗? 这是一个很难回答的问题。不过, 有一点可以肯定的是, “民族自决”论据曾经有效地动员了第三世界地区人民反抗“西方军事殖民”, 让当地民众从外来的殖民压迫中解放出来^④。因此, “民族主义”必须 (或曾经) 是在“反殖民”脉络下, 变成一种“解放”论据。换言之, 要从第三世界“国家历史” (National History) 把统治集团的正统性正当化, “民族主义”必须与“反殖民”拴在一起, 成为“反殖民族主义” (Anti-colonial Nationalism), 才能成为“解放”论据, 最终甚至可以升华到一种不可挑战的神圣的地位。

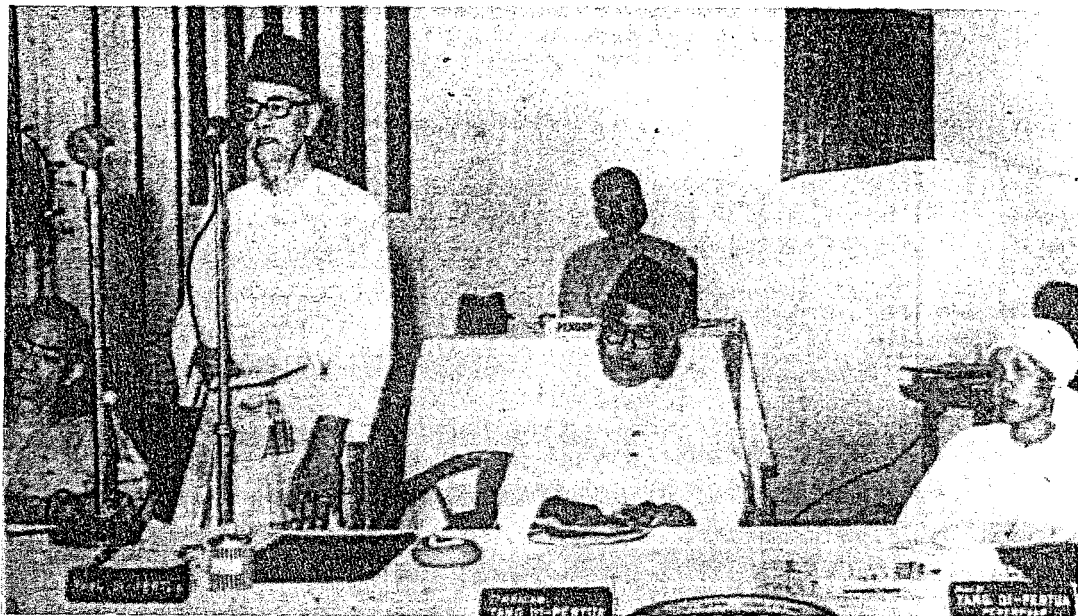
1. “马来民族主义”与“反殖民”的结合

马来社会的这个社会背景, 在我们省察马来人对殖民者的民族主义倾向的早期反应和发展, 是很重要的。(鲁斯坦, 1994: 15)

上述立场说明了“反殖民”在诠释“马来民族主义”时 (nasionalisma Melayu) 的重要性。

然而, 马来民族的“反殖民族主义”却不是线性 (linear) 的历史, 它至少包含了两种立场不同的反殖民族主义, 并且在阶级及独立条件的立场上是矛盾的。一支是左翼马来民族主义组织: 马来青年团 (Kesatuan Melayu Muda) 及后来成立的马来国民党 (Malay National-

学术特区



▲ 马来民族主义运动和反殖民运动结合起来。左二是领导反对马来亚联盟的拿督翁。

ist Party)，支持者是深受印尼民族主义影响的左翼马来民族主义者。虽然他们梦想着重建一个“马来世界”（Alam Melayu），但是，其左翼立场使他们能够与其它各反殖民组织，共组跨种族的反殖民组织联盟（PUTERA-PMCJA）^⑩，以“人民制宪”及“平等公民权”方式争取“完全独立”。另一支保守的马来民族主义组织：巫统行政官僚阶级及皇室，则以“有条件独立”^⑪进行反殖民抗争。结果是巫统领导的联盟获得了政权，而PUTERA-PMCJA却受到巫统及英殖民的打压。

上述描述，在马来民族主义的历史诠释中，却出现了不同的面貌。

殖民者对该民族主义（按：左翼民族主义者）运动里的马来政治团体的压迫，使到马来民族主义运动里的其他流派（按：巫统）全面争取马来政治权益，即后来成为马来政治活动主干的流派……

（巫统）成为凝聚马来政治力量以抗拒马来亚联邦的产物。（鲁斯丹，1994：18）

为了使“马来民族主义”在历史上合理化，具有“反殖民”的一致性，鲁斯丹·沙尼（Rustam A. Sani）将左翼民族主义与保守民族主义合并成了一个连续体，其逻辑为：马来青年团是唤起马来民族主义情绪的组织，但却被“殖民者”打压。后来，由巫统接手，成功以马来民族主义“反殖民”及争取独立，并在后殖民时代的马来亚发扬光大。

在这种历史的诠释下，阶级立场及反殖民条件相互矛盾的两支马来民族主义就成功地被“串联”（diartikulasikan）起来，变成一致性的反殖民族主义历史传统。这种建构的反殖民族主义，其后甚至被串联上90年代的“反（新）殖民族主义”（Anti-neocolonialism nationalism）。

2. 欲召唤或解放的主体是谁？

这种建构的反殖民族主义论据，到底要召唤或解放谁呢？我们从反殖民族主义中的排他性，可获得部份的解答。

(1) 对内的排他性

一指控非土著的文化语言保存的民族主义动员是要恢复殖民时代，因此反殖民族主义就是要求非土著放弃“文化多元主义”这个殖民时期的产物。

“非土著的理性运动……有关民族统合的任何议题，将简单而概括性地被认为是支配他们文化的企图。他们对于这种认为是支配的企图作出反应，并以文化自由和捍卫种族特征之外采取纯粹的政治行动。通常，被明显表现出来的情绪，只是一种很希望恢复殖民地时代多元社会环境的情绪。这种情绪最明显的表现，莫过于“马来西亚的马来西亚人”这个概念，这表现了对恢复殖民地时代“文化放任主义”的渴望，以及不愿意接受任何创意的建设理念”。（“搞马来西亚民族主义的良机”，鲁斯丹·沙尼，刘务求译，13/9/1993，《南洋商报》）

如此一来，其它族群的文化语言保存运动都背负了“欲恢复殖民时期”的罪名，结果，其组织者都可能成为了“历史上的买办或叛徒”。这时候，具有反殖民本质的马来民族主义便可对这种“维护文化多元主义”的殖民产物进行讨伐。同时，还可提出“塑造单一国族”建国运动的替代性方案（Alternative）。因此，这种对内的排它性直接压迫的是“其它各种族群的文化及语言保存”的组织者。

(2) 对外的排他性

——借用“新殖民主义（neo-colonialism）”论据，以指控西方文化霸权，如此可将早期“反（军事）殖民族主义”延续到90年代的“反（文化）殖民族主义”。

首相马哈迪借一句名言：“西方不能垄断所有价值”，成了继李光耀之后“亚洲（东方）”的领袖。其实，这种反（新）殖民族主义论据是80年代中期点燃的战火——砂劳越反伐木环保运动及原住民人权运动，一直燃烧至最近的反巴贡水坝运动。“西方环保者反对巴贡水坝是希望马来西亚及其人民继续落后……他们不是真正的环保者，而是在维护西方的经济利益，他们不希望马来西亚跟他们竞争”^⑫。首相说，“令人震惊的是，一些本地人情愿背叛国家去跟那些反巴贡水坝运动联盟”^⑬。

这种反（新）殖民论述民族主义，表面上看起来是要“维护国族的利益”，但是到底谁的利益被维护了呢？最明显的是受伐木及水坝工程影响的原住民的利益被牺牲了，伐木利润是被伐木商及官僚资本家所垄断，巴贡水坝重大工程部份也转给了西方先进国家的承包商。因此，严格来说，反（新）殖民族主义其实并不真的反西方，而只是想取（西方）而代之而已。

(二) 批判民族主义立场

批判民族主义是华文写作中的少见的立场，但曾庆豹的大著《与2020共舞——新马来人思潮与文化霸权》（以下简称《共舞》）中就表示了这方面的见解（曾，1996：6）。在面临新马来民族主义复兴，《共舞》作者不愿意“回避”（曾，1996：6）。民族主义的抗争方式，但又要避免掉入纯粹民族主义（或种族主

学术特区

义)的陷阱,因此采取了将华人民族主义“激进化”(radicalized)的途径——“批判民族主义”立场。

笔者重新解读《共舞》在解构“国族论据”上的贡献。《共舞》一书揭露了马来知识菁英(即“新马来人”的代言人)与国家机器(按:由巫统所主导的统治集团)如何形成官学利益输送的“共犯结构”。《共舞》非常清楚地指出马来知识社群如何透过文化论据——“新马来人”论据(甚至已形成霸权论据),毫无遮掩地支持及合法化国家机器透过国家经济政策(NDP)及发展论据(2020宏愿)手段,以达到协助马来私人资本积累的目的。

《共舞》从批判的角度解构了新马来人或新回教徒与国家机器的“共舞”行为,并说明塑造“新马来人”论据其实是早期“马来人特权”的延续,只是巫统领导的统治集团为了能摆脱早期特权所建立的“皇室”与“土著”的基础,而把“特权”重新包装在“新马来人”的文化论据上罢了。

虽然如此,笔者认为《共舞》尚有不足的地方,分别分析如下:

1. 《共舞》仍然延续着反应式民族主义传统

“反应”(reaction)是处在政治边缘团体所面临的共同处境,那就是在被迫之下,只能“反应”(或反抗)国家机器或主流意识形态的压迫。华族的“反应式民族主义”传统,可上溯到林连玉先生直到后来接捧的董教总。他们的处境几乎都是在面临国家机器试图改制华校、降低华语地位及华人权益时¹⁴,才作出强烈的反抗以迫使国家机器让步,有效地阻止了国家

“一元化”的文化政策。

譬如近几年来,董教总对于国家历史以土著¹⁵为主体之历史观提出批判,充份表现在独中历史教课书的改编上,希望争取华人在建国历史中的贡献。可惜的是,这种“反应式民族主义”立场的批判视野,仍然无法超越“华族本位”(相对于“土著本位”)的限制。单看书中对吉隆坡开发功臣是谁者的辩论,就可以看到“反应式民族主义”立场的局限何在¹⁶。

《共舞》作者显然继承了 this “反应式民族主义”传统,不同的是,90年代《共舞》作者面临不只是国家机器赤裸裸的制度性压迫,还有更细致的文化论据的压迫。

然而,华族这个“反应式民族主义”传统虽然有力地拒绝了国家收编,但是也难逃结构上的陷阱,那就是落入任何政治论据都是以族群来解释的模式¹⁷。这样以“族群”为讨价还价的根据的方式,只会把菁英代表种族利益的方程式合理化而已¹⁸。更严格来说,“反应式民族主义”传统其实是马来西亚种族政治典型的对话模式,它或许保障了“华社”的权益,但不幸的,它也同时进一步加强了这个种族主义的对话模式。

那或许有人会问:“那有什么不好呢?”。笔者认为种族政治是巫统统治集团(或国家机器)的统治基础,国阵(Barisan Nasional)结构更显示出这个基础已经完全体制化(institutionalize)了。因此,“政治抗拒”(politics of resistance)如果没有办法突破这种“反应式民族主义”的限制,那其效果将难逃离一再被“种族政治”这个强大的吸尘器消化掉的命运,甚至可能成为“再生产”这种“种族政治”文化霸权的帮凶。

2. 《共舞》并没有挑战“马来西亚国族”(Malaysian Nation)

《共舞》认为新马来人已变成马来西亚国族的主体，因此国家发展挂帅计划——2020宏愿已变成了新马来人（或马来民族）的宏愿。

这种“国家利益=马来民族利益”的批判是不足的，因为两者之间的矛盾和差异被消除了。这是很危险的，因为这样会迫使“政治抗拒”似乎只有走向种族政治一途——“反对国家政策=反对马来民族利益”。因此，我们必须区分国家立场及马来民族主义立场对“马来西亚国族”诠释上的差异，以免仓促之间把焦点从对国家的批判，转移到“新马来人”的批判，无意中轻易放过了对“马来西亚国族”的批判。这会导致华文读者误以为都是马来民族主义学者扭曲了“马来西亚国族”的概念，从而把炮火集中在批判“马来民族主义或新马来人”身上。另一方面，华文读者也可能倒过头来支持“马来西亚国族”论据。

因此，我们必须仔细区分国家立场及马来民族主义立场，以及对“马来西亚国族”论据的差异。如此，才可避免掉入“国家主义”或“民族主义”非此即彼的尴尬场面，即要批判新马来人就得支持“马来西亚国族”。

2.1 国家立场

——塑造“驯服”的马来西亚国族

当首相马哈迪在1991年提出塑造“马来西亚国族”时，他是站在国家角度发言，而不是从马来民族的利益出发的，因此要塑造的是一个“驯服的客体”——

个忠于君国和为国献身的马来西亚国族¹⁹。“马来西亚国族”当然不等同于“马来西亚人的马来西亚”²⁰，因为前者是由上而下打造出来的一个“服从”的“国族”；后者是由下而上的争取“平等公民权”的“公民”。站在国家立场，首相马哈迪要打造的“驯服的客体”必须能容忍各种不满，团结在巫统的领导下，共同为国家发展计划——2020宏愿出力。这似乎也暗示目前非种族政治的社会运动，如环保运动、劳工运动、妇女运动、政治民主化、言论自由等社会民主及平等议程（agenda）都必须被冷冻起来，因为身为马来西亚国族必须暂时为国献身，直到2020年马来西亚变成先进工业国后，仿佛各种民主及平等的政治议程就会自然的解决了。这就是典型的现代化神话。

可惜的是，2020宏愿所谓的国家利益是全民利益吗？不是的，它通常只是大商人及官僚资本家的利益，其它民众或许只能从这些利益的外溢效果中分到一点好处。

且以目前最热门、也是2020宏愿的计划之一的巴贡水坝来说到底“国家利益”所指为何。这个2020宏愿计划显然不只是新马来人获利，华人大资本家、外国工程承包商，目前的甚至未来的产业兴办人都可得利，只有下游民众不但要承受溃坝风险²¹及还要负担高昂电费²²，直接受影响的9000多名原住民更被置于空头支票的风险中。在这个“霸权计划”（指文化“霸”权及水“坝”）过程中，“2020宏愿”意识形态的威力在于动员“国族”来参与建设，不论是论述上的支持或参股方式参与投资；而“马来西亚国族”论据的作用就是在于要求受害民众为国献身了。

2.2 马来民族主义立场

笔者同意《共舞》文中对新马来人论据如何重整“马来西亚国族”的分析。而笔者进一步的解释是：对于“马来西亚国族”的提出，马来民族主义者担心的是马来政治、宗教及文化上的特徵是否会因为“马来西亚国族”之提出而被打消呢？因此，马来民族主义学者便试图把马来民族主义激进化，即将马来民族主义与反殖民挂勾，使它成为反殖民族主义，然后再将马来西亚民族主义（Malaysian Nationalism）归纳到反殖民马来民族主义的内涵内^⑤（详见上文分析）。

这种归纳后的“马来化马来西亚国族”效果，无形中合法化（legitimize）了1970年以来在新经济政策下，原有既得利益者（包括各族群的华人大资本家及马来官僚资本家）资本积累的模式。当然，部份的中产阶级也可能因为大资本外溢效果而分到一点好处。

四、结论

站在国家立场，巫统统治集团欲塑造“驯服”及“效忠”的“马来西亚国族”，以期在2020宏愿发展挂帅的意识形态下，要求全体“国族”能为国家的发展计划献身。真正“为国献身”的通常只是原本弱势及边缘的人民，如城市的开拓者、原住民、生产线女工、园丘工人、廉价都市劳工等等。

站在马来民族主义或新马来人立场，它显然更重视“单一文化、单一语言”的“马来化之马来西亚国族”，并且企图在论据上将国家利益等同于民族利益。当然所谓民族利益也只有能与“官僚资本家”挂上勾者方可获利。

笔者指出在新马来人论据的介入下，使得国家利益或2020宏愿更加倾向马来官僚资本家及马来民族主义者^⑥的利益，这也可解释为何《共舞》作者继承着反应式民族主义传统，敏锐地将批判焦点也转向“新马来人”论据。但是笔者要强调的是：站在国家立场，由上往下塑造的“马来西亚国族”是个更具压迫性的论据，因为它所造的“驯服客体”是要完全为“国家任何决策背书的工具”而已。


《共舞》书中说：“‘新马来人’在对于‘马来西亚国族’的诠释上已形成了一种‘总体性言说’（totality）（按：文化霸权），经由巫统权力机器的运作……，‘新马来人’是‘马来西亚国族’的‘主体’”（曾，1996：viii）。《共舞》积极地以“华社代言者”身份^⑦，一方面批评“马来知识社群及国家机器”共犯；另一方面希望唤起华社的忧患意识，使华社知识社群能积极介入此“新马来人”论据之辩论。最近，华文报纸的言论版一再出现唤起华社对新马来人的讨论，或许正反映了《共舞》一书的呼应。

因此，从40年代争取独立以来的二元对立论争——“华人对垒马来人”，到了90年代出现了新的版本——“新华人对垒新马来人”。

《共舞》从“批判民族主义”立场，认为“新马来人”文化霸权占领了“公共领域”，但是笔者从其它弱势社群的立场，则认为“马来人对垒华人”长期辩论本身，从争取独立至今已占领“公共领域”太久了，导致其它弱势社群的诉求根本无法浮上台面。

因此，站在“非国族主义”^⑧立场——非马来人、非华人、其它族群或种族、弱势社群、边缘社群的立场，我们（代表许多具有差异，但是在“华人对垒

马来人”二元对立论据下成为共同受害者的人)希望喊出来:“请你们(马来民族主义对垒华人民族主义)可否暂时休战一会,或至少不要占那么多公共空间,好吗?因为我们还没有机会‘说话’呢!”。

让我们一同来塑造“非马来西亚国族”^⑦(Non Malaysian Nation)吧!

注释:

1. 笔者把 Malaysian Nation 翻译成“马来西亚国族”,不译“马来西亚民族”,原因不是基于马来西亚是一个国家,而是因为“Malaysian Nation”是被“国家”由上而下打造出来的,使用“国族”是要强调“国家”的作用。

事实上,在马来西亚的历史脉络下,三大“民族”都不是“自然”形成的。独立前,马来民族、华裔民族、印度民族都曾因“来自那里”的移民身份及商业脉络而被区分,但是各“民族内在”的差异并不比“民族间”的差异小,譬如华人内部之地缘组织及商会对地盘及商业利益的争夺,恐怕不低于华人与马来人之间的利益冲突。简言之,当时“民族”之间的界线还是很模糊的,尚未具有支配性分类的地位。1946年起,在争取独立过程中,巫统及皇室成功的以“马来民族”利益优先的保守民族主义为号召,成功的串联了马华公会及印度国大党两大政党,形成联盟集团。从此,三个利益团体(或称三党)便开始以“民族利益”代言者身份积极召唤各民族,强迫性的收编了原来界线尚模糊的“民族”。独立后,“国阵”这种种族分赃政治所延伸出来的资源分配方式,更进一步巩固了“民族”的界线,

甚至成为壁垒分明的“种族”。“种族政治”就正式制度化为体制的一部份,这就是马来西亚“种族主义”的物质性基础。“没有巫统,就没有马来人”,首相马哈迪在50周年(1996)巫统党庆大会时的致词,明显表示“马来民族”是被巫统打造出来的。

因此,笔者觉得应将三大“民族”改为“国族”比较适合,以表示是在争夺国家机器及控制国家机器的过程中,“民族”(种族)才可被建构成为“最主要分类”,甚至是“唯一分类”。“国族”概念是强调在马来西亚的民众并不是“自然”就分成“三大民族”(种族)的,而是联盟方程式(及以后的国阵)下的产物。但是,如果我们能解构“民族”(种族)不是“自然”的产物,民众或许才有可能从“民族认同优先”(或民族主义立场)的意识形态中解放出来。

2. “塑造”是一般平面媒体上出现的说词,笔者则用“打造”(making)或“建构”(constructing)概念,表示“国族”不是“自然存在”的东西,而是需要一些“原料”才能创造出来的,而“原料”的选择及打造方式便是一个政治过程(political process)。
3. 因为只是假设,故此处暂时不区分 Malaysian 与 Malaysian Nation。
4. 详见陈允中(1995),“马来西亚90年代的国族营造”,《大马青年》第10期,第9-18页,台北:马来西亚旅台同学会。主要论点是:“国族打造过程”不是一个任何“国族国家”的“自然过程”。在马来西亚来说,这个过程是巫统领导统治集团的政治计划,目的

不是“真正”的完成“国族打造”，而是为了解决统治集团的政治危机，以致于最终能重获统治的合法性。巫统集团曾经面临两个危机，第一次是1969年“5·13事件”及党争；第二次是1987年的“茅草行动”及党争。“国族打造计划”分别在1971年及1990年开始推出，目的都是为了挽回统治的“合法性危机”。

5. 但是对保守马来民族主义而言，打造“单一国族”是一种莫名的欲望，可惜它却不是国家机器最关心的，因此“完成国族打造”变成了保守马来民族主义者心中永远的梦想。
6. 统治者必然选择符合本身阶级性的语言，以保持现有优势。举例：统治者在法令颁布、政府文告、宪法、宗教书籍及公开演说所使用的阶级语言，正表示统治者与被统治者之间语言的不平等的权力关系。
7. 取自 Marshall Johnson, 1996. “Naturalizing domination: Historical perspectives on nationalizing institutions”，发表于台湾社会研究季刊7周年纪念研究会上，1996/2/21，台北，第9-10页。
8. 《共舞》的出发点是以“马来民族主义者”为鲁斯丹·沙尼定位，但是笔者认为将鲁斯丹·沙尼的论据放在反殖民的历史脉络（也是鲁斯丹·沙尼的自我定位）中解读，才能显示其再现（representation）“马来民族主义”立场历史上的“正当性”。正如与其将《共舞》论据定位为“华人民族主义”，不如用作者的自我定位为：“批判民族主义”，这样才能再现其“华人民族主义”立场历史上的“正当性”。
9. 当然，大家通常都遗忘了“后独立”时期的国家机器，其实还是国家机器，不过是把外来的殖民民族主义者换成了由本土或土著的反殖民民族主义者来接管而已。
10. 主要是各左翼的反英殖民组织的联盟，也是首个跨种族合作的马来亚反英组织，即泛马行动理事会（Pusat Tenaga Rakyat—Pan Malayan Council of Joint Action Coalition, PUTERA - PMCJA），其中成员包括马来国民党、泛马劳工总会、马来亚总公会、马来人民抗日军退休同志会、马来亚新民主青年同盟、觉醒青年团、觉醒妇女会等。
11. 巫统要求英殖民政府保障马来统治者的政治地位、享有对公民权之“审查权”（censorship）、反共。它则保障英资本家在马来半岛的利益。
12. The Borneo Post, 17 / 3 / 1996, : Mind your own business, says Mahathir.
13. Sunday Tribune, 17 / 4 / 1996, Foreign anti - Bakun groups protecting their interest, 头版新闻。
14. 1951年的巴恩斯报告书、1953年的新薪金援助计划、1957年教育法令、1959年的达立报告书、1967年的国语法令、1977年国家文化政策等等都是对华教及华语地位的威胁。
15. 土著虽然泛指“马来民族”及“其它非马来人的土著”（或称“原住民”Orang Asli），但是从很多事件中，我们都可明显地发现，“非马来人的土著”只是“土著论据”中的客体，以巴贡水坝及巴当艾水坝原住民的处境就可以得到见证。虽然，国家机器一再强调非马来人土著也应该发展及现代化，但是从巴当艾水坝原住民及未来巴贡水坝

原住民的迁置计划中可得知，其实因工程而受影响的原住民被安置在“大型油棕园”的迁置计划，不过是再进一步的压榨原住民的廉价劳动力而已。这对原住民而言，形成是二次压迫。

16. 在建设吉隆坡功臣的争夺战中，董教总为了反抗“国家主义历史学者”扭曲真实的历史，就发动了“叶亚来保卫战”，希望借保卫“叶亚来”作为吉隆坡真正的开拓者，以维持华人在“国家历史”中的角色。但是，如果从“非民族主义”角度，或许可以看到“吉隆坡的开拓者”是受尽剥削及压迫的苦力、园丘工人或农渔民，而不是上层阶级的商人及官僚。
17. 见 Tan Liok Ee, 1992, “Dongjiaozong and the Challenge to Cultural Hegemony 1951-1987”, 收在 Johl S Kahn & Francis Loh Kok Wah (ed), 1992, *Fragmented Vision: Culture and politics in Contemporary Malaysia*。第 197 页。
18. 同上，第 197 页。
19. 1991 年 2 月 28 日，首相马哈迪在马来西亚商业理事会成立典礼上发表〈马来西亚向前迈进〉演讲中，要迈向 2020 先进国的第一个挑战：塑造一个忠于君国和为国献身的马来西亚国族 (Bangsa Malaysia)，见《共舞》附录二，第 92-93 页。
20. 《共舞》一书也明白表示这两者的不同，见第 38-39 页。
21. 因为环境影响评估报告书一直都未完全公开。即使公开的部份也有很多疑点，原因就是评估过程中并没有公开给民众参与的机会，以至於无法说服民众的疑问。
22. 政府为了支付部份建坝费用，而必须提高目前的电费。
23. 即如鲁斯丹所谓的“马来民族主义的基本论”，也可以作为马来西亚民族主义的基本理论”，因为“马来民族主义可能是我们民族主义运动唯一“真正”(tulen)形式”，见〈搞马来西亚民族主义的良机〉，《南洋商报》13/9/1993。
24. 马来民族主义者的利益一般是指试图建立一个“单一国族”，包括单一语言、单一文化及回教优先的梦想。
25. “这本书出版将另译为国语，目的是向马来知识社群表达我们华社的关注，也提出我们的看法，希望能获得公平的交流。这本书也希望提醒华社坦诚面对一个事实：马来知识社群的民族主义依然根深蒂固，加上他们对主政者具有一定程度的影响和压力，我们绝对不可轻视这股力量，而且，也挑战我们华社的知识社群面对马来知识社群时，不可能也没有必要回避采取“批判民族主义”的立场”(曾，1996: 6)。
26. 这里所谓的“国族主义”是同时指涉两个概念：“国家主义”及“民族主义”。
27. “非马来西亚国族”泛指拒绝以“马来民族”、“华人民族”及“驯服国族”为主要认同的其它弱势或边缘社群 (communities)，如生产线女工、园丘工人、印度社群、峇峇、城市开拓者、女人社群、原住民、同性恋者、环境主义者、素食主义者、残障者、爱好摇滚乐者、社会工作者、组织者、有机农业者、爱之病工作者等等。

论中国人的公共精神

雷恒军

中国素有“礼仪之邦”的美誉，道德制约在中国传统社会享有准法律或高于法律的地位。具有讽刺意义的是，当今中国民众公共道德（即公共精神）的缺失已是极其普遍的现象，这方面的极端事件（如民众故意破坏公共设施、民众哄抢公用物品、恶意的造假贩假及某些官员巨额的贪污受贿等）每天都在发生，有人甚至将民众公共精神的

普遍缺失视为中国的民情之一。传统上一个以道德立国的国家，传统惯性在其民众身上体现出来的竟是普遍的道德败坏和公共精神的缺失，这一现象引起许多有识之士的疑惑和忧虑，笔者认为这是传统集权专制、道德说教和当代政党政治、政党伦理的“负价值”在民众中的体现，即“物极必反”之理也。

一、传统集权专制与道德说教对中国人公共精神的影响

君主专制统治是中国几千年的政治传统，中国历史上从未出现过任何形式的民间自治现象，在绝对的专制统治下，封建君主视国如家，垄断了全部的国家事务和社会事务，不允许普通民众过问，同理，各级封建官僚也垄断了全部的公共事务，不允许民众参与公共事务的决策和管理。民众被剥夺了过问国家事务、社会事务、公共事务的权利，从此，公共事务成为民众难以涉足的禁区。

如果说专制政权由于其控制能力的制约，其对社会事务和公共事务的控制还存在着大量的空白区域，普通民众还是有参与公共事务的权利空间和事实可能，但以维护君主专制为终极目的的儒家伦理道德学说以其官方哲学的优势对民众的思想控制和思想渗透可谓是无孔不入，儒家伦理道德通过向民众灌输“三纲五常”的理念，宣扬君主专

制的“天理性”、宣扬尊卑从属的“天然性”，把君主的绝对权威引申给父权和夫权，封建君主能够做到“君要臣死，臣不得不死”，专制家长也可以做到“父要子亡，子不得不亡”。这样一来，专制就不仅为皇家所独有，而且迷漫于社会生活的方方面面，流行于中华大地的城镇和乡村。

基本上被剥夺了参与公共生活权利的中国普通民众也就谈不上有什么公共道德，所以传统的儒家道德伦理实质上只是一种“私德”伦理。“修身、齐家、治国、平天下”是儒家伦理的传统教条，但在绝对的专制制度下，民众被剥夺了参与国家事务、社会事务、公共事务的权利，“治国”“平天下”即所谓的“经世致用”已成为空谈，代表后期儒学的程朱理学认为“经世致用”之学只是儒学之末，公开抛弃了任何试图改革社会弊端的做法。而“修身”之道严格来说只适应于知识阶层，对普通民众来说，“修身”只意味着被动地接受教化，相对而言，“齐家”之道对普通民众最具实质性影响。被剥夺了“治国”“平天下”权利的普通民众只有“齐家”的权利了。

社会是民众生活不可或缺的重要组成部分，国家事务、社会事务、公共事务直接影响民众的生活和生存，而民众却难以对公共事务施加任何影响，以谋生为首要目标的普通民众出于生存的本能，在无法左右公共事务的无奈之下，只有全力维护自身的

利益和自己家庭的利益，犹如在大海中漂泊的人们在无法左右狂风大浪的无奈之下，只有拼命保住自己的小船，从此公共事务在民众的视野中消失了。

家，是社会最基层的组织细胞和经济细胞，家的兴盛与衰落不仅与每个人的生存、生活密不可分，也与每个人的自信心和荣誉密切相关，人类理性自利的本能加之中国特有政治状况和道德氛围强化了人们对家的依恋，家庭生活成了普通民众生活的大部或全部，一个家族，加以朋友，构成铜墙铁壁的堡垒，家之外的一切事情变得无足轻重，家之外的一切物品都是合法的掠夺对象。“拆掉城墙的砖，显然是一种不道德的行为，但他拿回家去，垒建自己的住宅，在他内心觉得很自然，他的家族成员也不会觉得有什么不妥，因为他在维护家族的利益，是在‘齐家’”。^①自己的成就、自己的荣誉都以家为归宿，光宗耀祖、荣归故里也就成为中国人一直追求的最高境界。

为此，梁启超提出了“新民说”，区分了“公德”与“私德”，他认为中国传统德治在促使个人道德完善上仍是有益的，只是在群体凝聚力这样的公德上没有发展，因此，需要在保留儒家修身的同时，通过“新民”来强化公德、强调群和集体主义。^②

二、当代政党政治和政党伦理对中国人公共精神的影响

1949年，随着中国共产党在内战中获胜，进而取得对整个国家统治权，中国进入了政党政治时代。

虽然当代政党政治事实上继承了传统君主政治的核心内容——政治一元化，也部分吸纳了儒学有关德治、内圣和修身的若干思想，但以马克思、列宁主义为基本原则的当代政党政治仍表现出鲜明的时代特色。针对传统政治与道德所形成的民众公德意识缺失和群体凝聚力不强的现状，中国共产党自延安整风时期就开创了“新德治”政治，将提升民众的道德水平和道德修养即塑造“共产主义新人”进而将社会改造成为一个纯化的“美丽新世界”作为其政治目标和政治理想。为此，实现社会资源和社会财富的公有制既是建设社会主义社会的第一步，也被认为是强化民众社会公德意识的经济基础——民众的公共道德只能在民众广泛参与公共事务的过程中形成，而民众参与公共事务的自觉性和主动性则取决于对民众私心和私产的抑制程度。

通过强制削弱“家”的社会功能和经济功能（“大跃进”时期出现的公共食堂是这一理念的极端表现形式）来打破中国人根深蒂固的“齐家”传统，再通过普遍的社会动员和广泛的群众运动使民众置身于“社会主义大家庭”，投身于“火热的社会主义建设事业”。所以，与传统君主政治以“尊卑从属”的纲常伦理为依据竭力将民众排斥在公共事务之外的作法相反，当代政党政治则是以“人民当家作主”的名义将民众的私生活最大限度地纳入公共事务的控制范围。由于当代政党政治并没有改变传统政治的一元化格局，被广泛的社会动员和政治运动卷入公共事务的“中国百姓很少有人当真认为自己是国家的主人，因为这不是事实”，老百姓对公共事务“缺乏责任心，因为这确实不是百姓能够负责的领域”，^③公共事务仍置于少数人的控制之下。

与经济上的抑制“私产”同时进行的是在道德上对“私心”的批判。当代政党伦理赋予儒家理论的“克己”、“修身”以全新的内容，即塑造“共产主义新人”，将成圣修身的要求下推至普通民众，“在道德立法者看来，人们只有不断通过对自己内

心的资产阶级思想、欲望的清算，才可能脱胎换骨为无产阶级的‘新人’，国家也才可能臻于‘六亿神州皆尧舜’的道德理想境界”，当这种伦理以“政权的强力向全社会加以推行，不仅所有的社会成员都得接受这种已经意识形态化的伦理的规制，而且所有的科层机构和社会空间也都要按照这种伦理来行事”。为此，一系列与此相适应的国家治理与社会动员的权力技术和抑制自我与改造自我的自身修炼技术应允而生，“在内心世界成为国家治理对象的情况下，自我已经丧失了自由伦理实践的可能性”，因此，“旨在塑造圣洁‘新人’的新德治，在其日常实践和政治运动实践中却造就了人们普遍在精神气质和道德品性上的腐烂、奴性、委琐、虚伪和冷漠。”④

在这一过程中，民众的私产被剥夺了，民众的私生活被最大限度地置于国家政权的控制之下，相应地，中国人传统的私德也随之丧失殆尽，此乃“民无恒产，即无恒心”之理也，我们也可以说，民无恒产，即无恒德；希冀中的高尚公共道德并没有随公有制的建立而自然形成，“新德治”所追求的“六亿神州皆尧舜”的道德理想还是只是个理想，相反，私德沦丧、公德败坏却成为普遍的社会现象，成为当代中国的民情之一。

由于中国人本质上就没有公共道德的传统，所以当代政党伦理对中国人道德精神的影响并不在于其重塑“共产主义新人”道德追求的失败和由此引发的民众公德的败坏，而在于其对民众传统“私德”的破坏，“如今，我们的血缘社会和地缘社会都解体了，而西方所谓的‘市民社会’又没有建立起来。满大街的人谁也不认识谁，想随地吐痰就吐，想干坏事就干，连丢脸都不用怕了”⑤，道德制约在当今的中国社会形同虚设，而官方的道德说教只会引发民众的叛逆心态和逆反行为。

三、“健康的自私”——重树公共道德的心理基础

如前所述，传统君主政治和伦理道德竭力把民众排斥在公共事务之外，导致民众对公共事务的冷漠和“病态的自私”，而当代政党政治和政党伦理则以消灭“私产”、“私心”为手段把民众的私生活都纳入公共事务的控制范围，导致民众对公共事务的麻木和“伪善的无私”，由此我想到了十九世纪德国批判理性主义哲学家尼采所倡导的“健康的自私”。

“健康的自私”是相对于所谓“病态的自私”和“伪善的无私”而言，尼采认为，“小市民用他们那种无灵魂的逐利行径玷污了自私，又用他们所接受的基督教说教侮辱了自私”，与他们相对，尼采倡导一种“从强力的灵魂流出的卫生的、健康的自私。”⑥

尼采所言的“健康的自私”是承认自利是人的本性的体现（人为了维持自己生命的繁衍，就必然需要相应的食品和生活必需品，生存的本能迫使人为占有一定的生活必需品而自利），根本否定传统道德的“无私”说教，并称其为“伪善的无私”。尼采认为基督教道德用“无我”、“利他”、“爱邻人”说教要求人们逃避自我，憎恨自我，牺牲自我，否定自我，在他人之中生活，为他人生活。尼采说，一个不爱自己的人，无论如何不是一个可爱的人，他既不能得到别人的爱，也不可能真正爱别人。⑦

尼采对基督教“爱邻人”道德说教的批判在一定程度上也适合于对当代政党伦理的“无私”说教批判，自私是人的本能，纯粹的“无私”违反人性，根本做不到，强制的“无私”只会导致人性的扭曲和异化，实际上只会导致民众变本加厉的自私即

“变态的自私”。

当然，无节制的自私也是与“健康的自私”根本对立的，无节制的自私只会危害人类社会的生存秩序和发展秩序，甚至导致人类的自相残杀，专制君主所施行的暴政、近代西方一些资本家及庸俗市民最无耻最露骨地追逐物质私利的行为、中国传统君主政治下民众在“齐家”方面所表现出极端自私行为以及当代政党政治下强制“无私”所导致的民众的变态自私行为等都是尼采所说的“病态自私”的表现。因此，人必须节制自己的自私，把自私保持在一个合理的度上，即理性自私，为此，人类就自觉地演化出一系列制约个人私心的道德、法律和机构，公共道德就是就是为了维持人类社会的生存和稳定而衍生出来的软制约。

“健康的自私”所倡导的是一种自爱、自强、自尊的精神，“你自助，然后人人助你”^⑧。“健康的自私”还可改变民众的精神气质，提高民众的道德修养，成为社会秩序的稳定剂，所以近代自由主义思想家将捍卫人的自私权（即人权，自然法学派的思想家称之为人的自然权利）作为其政治理论的基石。

中国传统君主政治与当代政党政治在道德治理方面执其两端的作法，对塑造中国民众的公德与私德修养产生了极其深远的“负价值”影响，笔者认为，倡导“健康的自私”是匡正传统道德偏差、重树中国人道德精神特别是公共精神的心理基础。

四、权力与责任、权利与义务的均衡——重树中国人公共精神的制度保障

“健康的自私”其实是“自私”与“无私”的中庸之道，有“中庸”传统的中国人却在此问题上执其两端，根结何在？笔者认为，不是没想到，而是做不到。

承认“健康的自私”，即意味着承认理性自利并不是所谓的“恶”，而是道德的，也意味着承认理性自利的结果——私产、私权是合法的。既然民众的自利行为是合乎道德的，民众的私产、私权是合法的，则民众就有捍卫其私产、私权不受侵犯、不被剥夺的权利，统治者也有保障民众行使其合法权利的责任；相应地，民众也有支持国家政权的义务（如让渡部分的个人权利建立国家政权，交纳捐税保证国家权力机构的运转等），统治者（国家权力的具体执行者）也享有处理国家公共事务的权力。实际情况怎样呢？一方面，统治者实实在在地拥有了处理国家事务的权力，而且是绝对的支配权力，却不愿承担保障民众私产不受侵犯、私权不受剥夺的责任，而恰恰是统治者成为民众私产和私权最主要的侵害者；另一方面，民众实实在在地承担了支持国家政权的义务，民众的自主权已所剩无几，民众交纳的捐税也已接近极限，而民众应当享有的权利却成为“画饼”。

承认“健康的自私”即意味着运用法律或道德的力量抑制个人无节制的自私，也意味着用强制性的力量抑制由无节制自私所产生的任何后果。毋庸置疑，统治者有权力对民众无节制的自私行为给予法律或道德惩罚，同样，统治者也有责任约束其无节制的自私行为，并接受民众的监督；反过来，民众有义务接受法律和道德对其无节制自私行为的约束，但民众也有权利要求君主及其官僚接受同样的法律和道德约束，并有对违规者进行惩罚的权利。因为社会是由民众和统治者两方组成的，如果只对民众的无节制自私行为进行强制约束而统治者的类似行为却不受实质约束的话，只会导致统治者的加倍自私，专制、暴政就是这种加倍自私的表现。

从以上分析我们可以看出，权力与责任、权利与义务出现了严重的失衡，一方

面，统治者实实在在地拥有了权力，却不愿承担相应的责任，如保障民众行使合法权利的责任、约束自己无节制自私行为的责任、接受民众监督的责任，另一方面，民众实实在在地承担了自己的义务，如让渡部分权利的义务、交纳捐税的义务、服从法律对其无节制自私行为制约或惩罚的义务，但民众却无法行使相应的权利。至此我们也明白了中国历代的统治者为什么在“自私”与“无私”的道德对立中难以中庸的奥秘。“非不能也，是不为也”。

权力与责任、权利与义务的不对等是传统中国政治制度的最主要特点，也可以说是所有专制制度的共同特点，权力与责任、权利与义务的失衡是造成民众道德败坏的根本原因。与法律不同，道德制约主要是依赖个人的自律来实现的，在一个民众只有义务而无权利的国度中，指望民众拥有高尚的道德修养只能是痴人说梦，在一个统治者只拥有权力而可以不负任何责任、不受任何制约的政治制度下，指望统治者自律无异于缘木求鱼。

吴思先生在其《造化的报应》一文中追问道：为什么欧美国家的公德水平比我们高呢？为什么我们的人民不肯遵守明明对自己有利，谁都知道是非常必要的交通规则呢？笔者的回答是：欧美国家在近代民主化的过程中率先实现了权力与责任、权利与义务的均衡，托克维尔在谈到美国的乡镇精神时写到：乡镇生活可以说每时每刻都在使人感到与自己休戚相关，每天都在通过履行一项义务或行使一次权利而实现，他们关心自己的乡镇，因为他们参加乡镇的管理，他们热爱自己的乡镇，因为他们不能不珍惜自己的命运。他们把自己的抱负和未来都投到乡镇上了，并使乡镇发生的每一件事情与自己联系起来。^⑨而我们国家的民主化进程在经历了种种波折之后，前途仍不明朗。“从这个意义上说，民主制度的真正实行，也是提高公德水平的一个重要的前提条件。”^⑩

注释：

①理钊 《中国人公共精神的丧失》（论文）

②④魏沂 《论当代中国的新德治》（论文）

③⑤⑩吴思 《造化的报应》（论文）

⑥⑦⑧参：周国平《尼采：在世纪的转折点上》150-155 页

⑨托克维尔《论美国的民主》 上卷

来源： 世纪中国 <http://www.cc.org.cn/>

从臣民社会向 公民社会的转型

茅于軾 周鸿陵

茅于軾(1929—),中国当代经济学家。周鸿陵,中国当代学者。本文选自《南风窗》,1999(6)。

茅于軾:民主精神关键的一点是政府和百姓之间关系的正确处理。这种关系在现代社会中是一种特定的契约关系,它的成功在于双方对契约的认可。要实现民主,一方面要政府承认自己是纳税人养活的,懂得自己管理公共事务的处世原则。另一方面,每一个公民要明确在民主制度下的处世原则。

例如,在民主社会中,每一个公民应该有社会责任感的意识。他们不但遵守公共秩序,而且勇于制止违反公共秩序的行为。如果在红灯前面要抢行,要有交警在场才能维持秩序,这样的人群已经习惯于被别人管制,他们缺乏相应的社会责任感。我们无法想像一个民主社会可以由这样的人群所组成。

又譬如,即使少数服从多数,多数人也无权剥夺任何人的公民权利,或者说,公民权具有庄严的不可侵犯性。

再如对法律作用的认识,要理解法律不是用以限制人的,恰恰相反,法律的出发点是保护人。人们要运用法律来保护自身的利益。受到欺凌时,应诉诸法律,而不是纠集一批亲朋好友将对方揍一顿,也不是到上面找个高干去施加影响。同时,当法院做出判决时,应该心悦诚服地接受并加以实施。反过来,这也要求法院判案公正无私,不受任何外界影响。

要使政府和百姓从现在的处世原则转移到一个民主社会应有的处世原则,需要相当长时间的学习和讨论。经济改革已经进行了20年了,一些经济落后地区的人们

接受市场规则仍有很大的困难。同样的,要使从来没有经历过民主的十几亿中国人接受新的政治观点,恐怕比接受市场规则加倍的困难。我们切不可掉以轻心,以为民主社会可以一蹴而就。

如何使得政府和百姓能创造性地解决过渡到民主法治政治过程中发生的一切问题?首先,需各方逐渐养成尊重对方、协商妥协的精神。不论哪一方缺乏这种精神,都可能导致严重的冲突,将对一切人不利,这种错误过去曾经发生过。妥协折中的精神主要不是通过理论学习获得的,而是通过人与人的交流中学习得到的。市场经济的发展为培养这种精神提供了一个最好的环境。市场和民主政治是互为条件、互相依存的。

从我国的历史看,“五四”运动时中国的知识分子,就提出民主科学的要求。为了实现民主,有数百万人牺牲,可是半个世纪之后的1969年,中国迎来的是有数百万人蒙受冤假错案之苦。百姓不得不放弃自己应当坚决捍卫的基本权利,侵犯人权成为司空见惯的事。倒是改革开放的20年,民主科学并不是这个阶段的主要口号,然而通过向市场经济过渡,中国人事实上享有的平等和自由超过了解放以来的任何一个时期。这个政治上的成果恰恰是市场经济所带来的。因为市场要求平等自由的交换,市场最不能容忍的是用特权破坏市场规则;交换协议的达成要有相互尊重的气氛和折中的思想准备。所以市场发育也是培养民主精神的过程。我经常到各地去访问,我能很明显地感到发达地区和欠发达地区人民民主意识的差别。

周鸿陵:传统社会中王权高于一切,王权的统治无所不及,从个人的婚丧嫁娶到个人的内心世界,人们没有任何独立意识。自古以来,中国一直奉行“普天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣”的价值观念。中国人只有“臣民”意识和“乱民”意识而没有公民意识。而现代社会则是一个以公民为本的社会。从传统社会向现代社会的转变,就是从臣民社会向公民社会的转型。而所谓的政治改革就是要完成这一转变。虽然这一过程政府有不可推卸的领导责任,但公民个人素质的提高也是不疑之举。

列宁说过,在一个文盲的国家里不可能建成共产主义社会,我们也可以说在一个臣民的国度里,社会主义的民主和法治是无法实现的。民主和法治并不是一台没有灵性的机器,电钮一动就可以产生出美丽的成果来。在政治演变过程中由于公民素质的低劣导致民主、法治的失败,是有据可查的。

私性、统合与越位

——论华团政治文化与公共参与

◎潘永强

台湾国立政治大学东亚研究所硕士

一、前言

Putman 研究意大利社会组织后发现，民主的落实或者民主制度之所以能运作，主要原因在于社会资本 (social capital) 的有无。他以意大利北部与南部做比较，发现相同的民主制度，在意北与意南却有不同的结果，原因在于意北自中世纪以来便有民间结社与公民参与的传统存在，自主的工会、商会以及个人主义的价值便是意北的社会资本，而意南则多为传统主义与派系主义，并未发展出一个健全的公民社会。¹

如以结社的普遍现象来看，大马华社的社会资本不可谓不丰厚。根据社团注册局的资料，1993年全国社团总数是23,883个，1997年数字增至29,098个，其中华团约有五千多个。² 据前内政部副部长黄家定透露的数目，华团共有6,775个，占全国社团总数约四成。³

一般上，华人社会结社的现象远较其他族群社会更加普遍，这一方面跟大马华社宗族、地域、行业与利益的多元有关，此外移民社会的性格也鼓励了互助、联谊的组织蓬勃出现。从社会发展上看来，马来人口集中在乡区，都市化与利益分歧程度不比华人社会来得大，而且马来人社会也较易透过巫统或回教组织进入政策过程。反而，在政治经济上皆处于边缘的印度族群，其中下阶层反

较热衷于工会组织，部分印度裔中产阶级菁英，则转而从事非政府组织，大有“自力救济”的抗议味道。

不过，诚如 Rueschmeyer 晚近的反省：社会参与的特性若是非政治的，就较不能支持民主政治。⁴ Huber, Rueschmeyer & Stephens 更明白地说：“保龄球联盟和歌唱协会可以强化公民社会，但对政治参与和阶级组织却没什么帮助。”⁵ 即使一般常认为托克维尔主张有多元结社的公民社会是民主的基础；但是他所期待的人们在社团中会学习到公共参与的兴趣、技术与品味的社团，指涉的主要还是“政治结社”。

因而，在当前大马政治经济环境正待急速转型与盘整之际，又恰逢华社经历过“华团大选诉求”风波和白小事件，此时重新检视华团介入公共事务的态度，以及华团政治文化的拿捏，自然有其意义。

二、华团政治文化的特性

大马华团历来对政治的关切、批判乃至介入，不可谓不深。它对政策与时政的投注，更非其余海外华人社群所能比拟的。⁶ 从华文报章上社团组织对各种时宜课题的文告、声明，以及各华团会议中通过的议案看来，华团对公共事务的关切，表面看来的确热切，毫不冷漠。

大体上华团有诸多课题，在立场上是存有共识的，如维护母语教育、捍卫文化以及批评国阵的种族主义政策等。但若进一步关系到政党取向或政治行动上的直接参与，华团的立场就出现歧异，以至分裂。在新经济政策施行后，华团曾两度直接涉身政党政治，而这两次皆引来华社知识界的论战。一是1982年董教总派员加入民政党，二是一1990年华教人士加入行动党。论战议题从华团应不应参政到华团“超越政党，不超越政治”这个提法，及到后来的“协商或施压论”，争论核心其实一方面涉及华社政治策略的选择，另一方面则是“选边站”的问题——支持执政党还是反对党。

可见，华团对时政尽管在言论上活泼奔放，但若一提升到具体行动或政治宣示，就意见纷纭。表面上的言论姿态有时未必反映华团领导真正的立场，因为有时只为了换取成员认可，或是响应社会普遍的“羊群心理”，更有者只是行礼如仪的例行程序，如常年大会上洋洋洒洒的议案。这里个中原因，自然涉及华团政治文化的深层因素。本文不打算分析华团政治行为或其争论焦点，而只针对华团政治文化作一简单讨论。

政治文化是1960年代西方流行的一种政治分析概念。白鲁恂(Lucian W. Pye)在《政治文化与政治发展》一书中界定，“政治文化为一套态度、信仰与情感，使政治过程有秩序

及意义，同时为政治体系设下了前提与规则”。学者也认为政治文化是政治体系中的成员，对政治的个人态度与取向模式。政治文化可以协助人们理解社会成员如何看待和应对日常政治事务，诚如白鲁恂所言，一个社会的政治文化之特质，必然深深地影响其发展的过程。Almond更提出了政治文化的三种类型，做为分类的基础：偏狭的政治文化、臣属的政治文化和参与性政治文化。

个人观察，当论及华团政治文化的问题，自然涉及华团私性过高的特质，国家机关过度强大以及华团政治充斥“广场文化”等原因。这三者都影响到华团参与性政治文化的养成。

1. 私性社会与公共性格

民间结社组织，除了那些以联谊、社交形式出现的团体外，其余团体如能在本身的活动与会员权益范围之外，推而广之，也能在公共事务、社会工作或政策制定上扮演一定角色，就能在一个公民社会中发挥其“公共”的性格和功能。相反的，大马华社虽然形式上号称有六千余个民间团体，但多属传统旧式的社团组织，很少具有影响公共政策的能力与旨趣，组织内部的思维与关切点也相对局限与狭窄，这造成了华团有民间自发性之名却无“公共”性格之实，无助于公民社会

的良性发展，充其量只构成了所谓的“私性社会”。

私性社会所指的，是群体对日常事务的处理和关怀，只限于家庭、宗族和亲疏远近的关联，没有提升成对公共事务的参与及产生热切情怀。中国社会学家费孝通认为传统社会中有“差序格局”，华团对公共参与也似乎有此“差序”。若说华团全都不具公共性格，实也不尽公平，否则当年也不会有“华团宣言”的草拟和近来“华团大选诉求”的义举。其次，五、六十年代以来华团（以华教组织为主）多次动员企图介入政治过程，也都说明这些华社民间组织的政治功能。华团在政经关键时期所扮演过的角色，虽然有其社会与历史的必然因素，但大多也是由少数具领导地位的团体及其领导人物登高一呼所促成，众多的基层华团只是在非常时刻臣属性的响应，而且大部分议题的属性也不脱民族权益范畴，有相当浓厚的族群动员意味存在，往往还不能持续太久。

不过，华团的私性格之所以形成，也有它的客观因素。大马华社是一个移民社会，早在华人移入之初，马来亚并不存在华人士绅、贵族阶层，但是到了二十世纪初，由于华人商人阶层的经营智慧和出色的组织能力，他们在英国殖民者统治的政治体之外，自然和自发地在“社会”中建立起另一个相对自主性的权力体。为了互助和发展的需要，

慢慢地在英国人统治以外建立起不少具影响力的社团组织，如会馆、行会、乡团或中华总商会、中华大会堂等等，从事兴教办学、社会福利等工作。这些主其事者普遍在华人社会中受到尊重，加上当时华人又无法挤身英国人为主的政治权力结构，因而在民间社会逐渐形成另一个“非正式”的权力体系，发挥犹如中国士绅在传统社会的角色。若又套用费孝通的“皇权与绅权”概念，则其时华社不受皇权关爱，富商贤达只好发挥“绅权”作用。

由于早期这些华团并不具有政治动员或威胁殖民地政府的能力，加上这些民间结社也分担当时政府无意直接负担的社会服务，如教育、接济或排解华社纠纷等，当时统治阶级亦放任由之。不过，从一开始，很多富有的华团领袖只是想在社会中发展出一种非正式的权力体系，或是身份体系，以享有社会尊荣、发挥个人或宗族的影响，并没有意愿也没有意识要扮演更具意义的“公共”角色。一旦这些华团领袖在社会享有影响或对政府有一定贡献时，政府就会把他们吸纳进体制内，或委为殖民地的官委议员，或颁封太平局绅、有勋衔等。对不少华团领袖而言，这也是他们投身社团组织最终，也是最期待的回报。

因此，我们可以发现，当今华团“私性社会”的特性，多少是源自于发展轨迹的遗绪，

而且由商人主导的华团文化至今仍没有太大变化。随着不少传统会馆、宗亲会、行会，因社会现代变迁而丧失原有机能，若未适时转型或更新，团体的方向和关怀又未能调整，则势必更加脱离公共的参与，使这种私人性特质更难消灭。近期社会出现像巴生中华总商会的改选闹剧，或如马华党职的私相授受，都不失这样的文化绪迹。

2. 国家统合机制的运用

分析华团政治文化，一者不能外在于华人政治运作，二者不能外在于大马整体政治演变。华团对介入政治的谨慎和为难，实跟华团领导与执政党在多年交手经验中，体会到的善变与操弄，难脱关系。其次，国家机关的控制和干预也加深了华团对政治参与保守化的心态。从华团与国家机关互动过程中，可以发现“国家统合主义”(state corporatism)是适用于解释大马国家机关与民间华社组织的互动关系。⁷

一直以来，大马国家机关皆以政治吸纳的手法，选择性的支持和建造一股受其认可的民间团体力量。政府赋予它们在相关领域内有垄断性和“最高代表性”的地位，籍由象征性的对话、协商，将之纳编入体制内，这样的做法就是所谓的“国家统合主义”运用。

不同学者对统合主义的定义不同。所有

的统合主义的定义大抵不脱离两个关于国家与社会关系的基本命题：合作与控制，或者是诱因与限制。在所有关于统合主义定义的论述中，最常被引用的无疑是Phillippe Schmitter的定义：“一种利益汇集的系统，其中组成单元(constituent units)被组织成少数单一性的(singular)、强迫性的(compulsory)、无竞争性的(noncompetitive)、层级组织的(hierarchically ordered)及功能区分的(functionally differentiated)领域；这些领域的组成乃经由国家机关认可(recognized)或授权(licensed)，并容许其在个别范围内获有完全的代表性垄断(representational monopoly)，以交换国家机关在他们选任领导或表达需要和支持时有一定的控制力。”⁸

Schmitter曾进一步把统合主义区分为“社会统合主义”与“国家统合主义”两种。Schmitter的分类架构主要区分两种垄断式利益汇集的系统，一种是社会统合主义，由下而上，先由社会部门的整点开始，迨至发展到一定的程度，由国家机关承认层峰组织的垄断地位，而将其纳入正式的公共体制之内。另外的国家统合主义则由上而下，在这些国家，利益团体或社会组织本来就非常不健全，但国家机关为了预防可能出现的民间自主力量茁壮威胁，就先行纳编统合，而将其纳入政府影响范围之内。

在国家统合主义的运作下，大马国家机

关对政治性高的民间华团的回应通常是“压制”、“干预”与“胁诱”三种方式。“压制”是指政府动用军警暴力或强制性拘禁对付特定人士，包括在内部安全法令下不经审讯的长期扣留。“干预”则分为两种形式：外部干预与内部干预，外部干预是指国家机关直接以立法或行政的方式介入；而内部干预则是指国家机关的代理人分化、利诱或直接进驻民间团体。至于“胁诱”则是对特定的组织以施惠、拢络手法加以分化或收编，不向政府发出批评与挑战。

不过，国家机关施展统合作用的对象，其实是有选择性的，而非华团一体。总的说来，是针对那些在政经议题上具代表性与功能性角色者，如各州中华大会堂、中华总商会或全国性的工商团体、青年组织（如青运、青团运）、文化协会（如马华公会更直接扶植大马华人文化协会），以及最重要的，在黄家定的内政部部长任内批准成立的马来西亚中华大会堂联合会。这样的统合网络涵盖文化、经济与社会领域团体，但未竟全功的则是在大马华社民间最有影响力和动员力的两大华教机构：董总与教总。

然则，国家对华团的统合机制运用，个人认为并非早已有之，而是因应局面逐步建立与加强的。基本上，大马民间结社参与的能力，并未受威权民主政体完全封杀，只是相对有限。不过，国家机关容许有限多元的

性格，加上社会的多元特性，在某种程度上也赋予民间组织得以操作运用的空间。之所以如此，一来是由于在多元族群分而治之下，政府会默许民间组织扮演一定功能，弥补国家角色在一些社会服务功能上的不足，如办学、文教、社福工作。在国家角色自愿退出的领域（或曰弃而不顾更加适当），如母语教育、民族文化方面，民间单位只好接收承担，这也间接助长了公民社会的发展。二来，在族群政治格局下，非土著政党的角色有朝边缘化萎缩撤守之势，民间社团反而可扮演施压、抗议的侧翼功能，反过来冲击政党菁英，令其捉襟见肘，被迫回应。

当80年代前后，非政府组织和民间团体有渐趋政治化的迹象时，当局即设法予以反制。1981年政府提议修正“1948年社团法令”（Societies Act of 1948），欲区分社团为“政治社团”与“联谊社团”，但在民间反对下只好作罢。⁹可是此次风波却一度掀起了非土著为主的社团，尤其是华团申请为“政治社团”的热潮，华团对被排除于政治过程之外的焦虑心态可见一斑。¹⁰

1982年大选前夕，董教总号召一批“华教人士”加盟民政党，以期“打入国阵、纠正国阵”，希望改善华教权益。86年民权委员会则主张两线制。1990年大选前，另一批重要的华团领导人高姿态参政，加入反对党，引起华社共鸣，这在在皆引起政府不得不审慎应

对，对一向“自供自足”的华社结社现象，国家机关加强监察与渗透。

90年大选后，政府首度增设华裔副内政部长一职，华社申请六年的“马来西亚中华大会堂联合会”（简称堂联，后改称华总）也适时获准成立，被视为国家主动介入华团运作的一大动作，并有意无意间授予华总一种“华社最高代表”的形象。适其时，华社在90年大选后陷入领导迷途的困顿，有所谓协商与施压的策略之争，因而华总首任会长选举就不啻是一场路线之争。在林玉静与沈慕羽一役，沈氏落败，俨然使协商之途成为一时主流。经历华团参政的三次大选，张景云称此为华团去政治化的现象。只不过，华总在华社代表性不足，也缺乏领导权威，在知识界眼中又备受批评，形象颇为“不堪”。¹¹

其次，国家统合机制的面向也还有其多重性，壮大外围团体固为一途，如马华公会在1990年代的形象转型和文化统合，也属一途。这在在牵动地方上的基层华团，并有意与抗压性高的董教总争夺影响力。例如，马华以社会动员姿态发动拉曼学院筹款、浮罗交怡计划、推动华社思想兴革运动、青年激励活动以及个别政治人物介入许多半学术、半政治的场域，使得统合战线拉长拉阔，对华社自主性的渗透也加广。对许多华团与大专活动，施以经费资助，也是常见方式。

Schmittee 相信，活跃的公民组织可以避

免政治被少数政客把持，公民社会发挥的中介功能，在汇集民意上往往较政党来得有效。不过，真正从事公共事务的团体仍属少宗，在国家统合主义和强势国家机关胁迫下，绝大多数的民间结社已长期养成了“非政治化”、“反政治化”或“去政治化”的态度，退缩到自我划界的范围里，避免逾越。回避、迟疑、敢怒却不敢言，是大部分公民团体的绝佳写照，而为掩饰这样心照不宣的暧昧立场，因此“超越政党，不超越政治”就成了彼此掩护的挡箭牌。现在的情况是：社会的力量，一方面是凌散的，常被现实政治腐蚀；另一方面是自我矮化的，定位错误。

3. 广场文化：一轰而上、一哄而散

华团对政治上的介入和参与，有时表现出一种“短期的集体性”，因此牵引出“策略思考的启蒙理性少，忧患救亡的激情动员多”的特性，同时又缺乏长期经营的韧性，所以经常表露出一周而复始的“广场政治”现象，值得加以探索。

所谓广场政治，简单地说就是易因一时的气候或激情而掀起形势，惟却欠缺思辨对话，其起因往往是回应外在压力而为，所以常流于一轰而上、一哄而散的场景。犹若人群聚众于广场呐喊的勇猛，而非协商于议场般沉着冷静。广场政治经常只造成短暂的震

荡，却缺长远之影响。

这样的政治现象，在华团介入政治活动时多有出现，如在当年“华团宣言”连署造成的“飞潮”，或如近年“华团大选诉求”各方响应，这一方面意味着华社对时局的关切与焦虑，若形势许可，有人登高一呼，愿当出头鸟，自然不乏同道。可是，另一方面也显见华团经常心存一种从众心态，未经审度，就一轰而上。若论华团参政，在1990年大选前各方主流意见其实肯定居多，演变至1995年前后国阵统合机制大举施展时，华团对参政又显得意兴阑珊，且几乎是众口一致。前后不过数载，而变化可谓甚大。

其次，一旦时过境迁，热潮已过或形势突变，华团对公共事务又表现得过份淡然，大有一哄而散的态度，对本身一度抱持的原则显得少了一份应有的坚持和执着。1990年后吴德芳、刘磐石领导的雪华堂，主导修改“华团宣言”等连串风波，除少数参与其事者，却未见有多少当年连署团体出来声援讨论。当年轰动一时的文件，俨然已成历史文献，任由宰割。到近期的“华团大选诉求”面对巫青团施压时，工委成员也几乎四面楚歌，结果只得草草收拾，如同弃置。

这种“短期的集体性”，其反面就是映照出华团政治文化中缺少了一种“长期的合理性”，充满权宜和因应，独缺经营与信念，流于激情有余，但理性不足。华团在残酷的现

实政治场域中，可以有不同的策略调整，这或许非关政治文化，但对公共事务仍得有所承担与责任。如当年在“华团宣言”下成立的民权委员会、华社资料研究中心等单位，于今有者人事全非，有者惨淡经营。从华团与华社长远的政治、文化建设着眼，“长期的合理性”实有重建的迫切性。进一步而言，华团的参与文化不应仍停留在只重“空间”不重“时间”的层次。华团太重视粗糙的“空间感”，如喜于置会所、修庙堂，却欠缺珍视未来、前瞻远景的“时间感”。

三、结语：越位与错位

若说马来西亚的华人政治其实是源出华团，此话可能也有几分正确，因为马华公会终究是演变自华人社团。此可以见出大马华团有时在定位上其实是含混的，它当然不是西方政治运作中常见的利益团体，也不是某种程度的政团。故而何启良所用的概念，则是权益组织，因为“华团只是一个联聚利益的结合体(organized interest)，而其结构又极其松散。”¹²

然则，华团之所以在大马的政经处境中被迫时有介入政治运作，实出于现存政党政治的结构失陷和功能危机，导致少部分领导性华团必须游走在政治场域中。它们主要是争取执政各党的认同，挽族群权益于崩塌，

因此它一则流露某种族群局限性，另则就是有其行为上和操作上的业余心态。这种华团政治文化性格，正是源于其角色扮演上的“越位”所致。介入政治是华团功能上必须之恶，但在情势险恶危急之时，华团领导人却可以弃而不顾，因为参政本来就不是他们原初活跃于华团之目的。

华团有时被迫“越位”，实际是由于政党在功能上的角色“错位”。当宏观政治议程上有诸多政策扭曲和结构性流弊时，执政各党却无力也无能除弊，反而行为日趋“社团化”，如马华公会近十年的重点调整，在巫统独大下对宏观政策面无所着力，只能迂回跳避，美其名曰发挥社会服务，兴教办学。政党“华团化”、华团被迫“政治化”，正是当前大马华人政治错乱的其中显明现象。^①

(本论文原发表于策略资讯研究中心主办之“马华社会文化批判研讨会”〔2001年4月29日〕，已经作者略加修改。)

注释：

1 Putman, Robert D. with Robert Leonardi and Refaella Y., *Making Democracy Work: Civil Tradition in Modern Italy*; Princeton: Princeton University Press, 1993.

2 《星洲日报》，吉隆坡，1999年1月17日。

3 《星洲日报》，吉隆坡，1999年10月22日。

4 Dietrich Rueschemeyer, "The Self-Organization of

Society & Democratic Rule: Specifying the Relationship", in Dietrich Rueschemeyer, Marilyn Rueschemeyer & Bjorn Wittrock ed., *Participation & Democracy*. (M.E. Sharp, 1998)

5 Evelyne Huber, Dietrich Rueschemeyer & John D. Stephens, "The Paradox Of Contemporary Democracy", *Comparative Politics*, Vol.29, No.3, 1997, p.328.

6 可参见2001年4月间《星洲日报》的东南亚华人系列报导。

7 亦有学者将Corporatism翻译为“组合主义”、“团合主义”或“法团主义”。Philippe Schmitter, "Still the Century of Corporatism?", *Review of Politics*, Vol. 36, 1974, p.89; 张静：《法团主义》，北京：中国社会科学出版社，1998年。

8 Philippe Schmitter, "Still the Century of Corporatism?", pp.93-95.

9 Gordan Means, *Malaysian Politics: The Second Generation*, Singapore: Oxford University Press, 1991, pp.85-86.

10 何启良：《政治动员与官僚参与》，（吉隆坡：华社资料研究中心，1995年），页72。

11 “马华知识界文化宣言”的提出，部分就是冲着华总而来，宣言中提到“华总本应已建立其权威性和代表性，然而直到如今它仍然未能建立领导华社的威信，究其原因，乃其缺乏明确的文化活动方针和笼罩于浓厚的政党色彩所致。惟有彻底整顿、解除组织内的政党成分及其政治利益，才能还它一个文化建设为优先的面目。”

12 何启良：《政治动员与官僚参与》，页91-92。

制度的重要

董志强

中国有句俗话：没有规矩，不成方圆。其意思就是说，没有规则（即制度）的约束，人类的行为就会陷入混乱。这样一个朴素而重要的思想，可能没有人会认为它不正确，但它却一直生活中被人们不应该地忽视了。

何以有如此一说？比如我们历来反对腐败，可是为什么这些年来腐败没能有效遏止？社会学家可能把它归结到官员们的道德水平下降。但是，这只是表象的，真正的原因还是只能到制度里面去找（其实道德本身也是由一系列不成文的制度构成的，道德水平下降即意味着道德作为制度安排对人们的约束能力下降了）。当一个社会中腐败现象蔚然成风，只能说这个社会的制度对腐败行为缺乏约束，仅仅批判腐败官员的职业道德品质而不探求制度本身的缺陷是不可能有明显成效的。经济学家张五常有一句名言：“你要放一个妖艳的女子在我的卧室，又要我对她没有非份之想是不可能的；要我对她没有非份之想的最好办法就是，让她离开我的卧室。”同样，在一个有利于腐败滋生的制度安排下，要官员们操守道德何其难也！如果有一套制度安排，可以约束官员根本没有腐败的想法，那么我们根本不必辛苦地教导官员们要操守道德——然而在现实中，我们的确犯了这样一些常识的错误，许多政府在反对腐败的问题上更多地采用“政治学习”、“思想运动”的方法以期官员廉洁自律，而不是用强有力的制度来约束官员们的行为。

所以，让大众和公共管理者明白制度的重要性是经济学家的又一个重要责任。

为什么说制度是重要的？因为，人类的一切活动都与制度有关。经济学的一条重要原理就是：人们会对激励作出反应。而不同的制度安排会对一个人产生不同的激励，从而导致他产生不同的行为反应。经济学家Sam Peltzman的研究（Mankiw, Principles Of Economics, p8）可以说明这一点：60年代后期，美国国会通过立法要求生产的汽车必须配备安全带。这项法律旨在提高驾车的安全性，但是它也改变了对人们的激励。安全带法律降低了驾驶员生命面临的危险，导致他们可以更放肆地开车，结果是这些法律减少了每次车祸死亡的人数而增加了车祸次数，净结果是驾驶员死亡人数变动很小而行人死亡人数增加了。

对于公共政策设计人员来说，一项政策是否成功就在于它对人们提供的激励是不是跟预期的效果一样。政策是正式的制度安排，政策的设计实际上就是进行游戏规则的设计，是以制度来激励（约束）人们的行为——这是经济学原理指导政策设计的核心问题。经济学著作浩如烟海，但经济学对于现实最重要的意义恐怕就在这里了。在这个意义上，我们说制度对政策设计是重要的：制度的改变就是人们行为规则的改变，从而人们行为改变。比如，国家宣布对超生孩子罚款，人们就会少生孩子；国家宣布对科技发明进行重奖，就会有更多的人献身科学研究。

那么制度本身是如何产生的呢？任何一项制度的产生，都是社会成员相互博弈的结果。社会成员的博弈可能存在无数的均衡，一项制度的确立是其多种可能出现的均衡中成为现实的那一个结果。人们的博弈是随时且无限期地在进行，所以制度本身也

不断演变，从而可能形成一个制度演化的路径，它代表了人类生活规则的历史。制度的确立必须是得到大多数社会成员的认同，大多数社会成员的认同又进一步使制度得到自我强化。比如，如果一个社会50%以上的司机赞同“靠右行”作为交通规则并加以遵守，那么“靠右行”才能作为一条制度被确立，而这条制度的确立将使越来越多的司机遵守“靠右行”，于是这个制度被强化了。

但是要指出，大多数社会成员的认同应该理解成社会成员的谈判能力而不是他们的数量。比如一个国家统治者可能是少部分人，但他们掌握政权和暴力机构，从而有更大的谈判能力，因此他们更容易把自己的主张发展成制度。这如同我们在现实中看到，法律作为制度虽由小部分人制定却是非常强硬的，原因在于法律依靠国家暴力机构作为后盾；道德作为制度虽然常常由大众在自由博弈中形成，而其约束力却不如法律有效。这也可以说明，有组织的决策产生的行为将比分散决策产生的行为更具建设性或破坏力。生活中官员的数量少而百姓数量多，但是百姓怕官，就是因为官员是有组织的，百姓是没有组织的。为什么雇员要成立工会，雇主要成立雇主协会，原因就在于试图增加自己的谈判能力，使己方的行为对谈判局面更具影响力或支配力。

也许我谈得太远了。我们讨论的话题是制度的重要性。制度于人类的重要性还可以由一个猜想来理解。假设在人类之初的蒙昧状态，人类也没有制度来约束行为，会是一个什么样的局面？那将是“一切人对一切人的战争”，每个人都努力追求着自己的“幸福”（当然那时的人们并不知道幸福为何物，但他们出于本能会追逐自己的利益），知识的缺乏使他们还没有认识到如何协调相互的利益和行为。正是经过漫长岁月相互残杀、斗争的切肤之痛，人们逐渐认识到行为的交互性而建立起约束人们行为的制度。知识的不断积累成为制度不断改进的动力。是知识和制度使社会秩序得到建立，使人类越来越走向文明。

当人类不断建立起各种制度、不断改变各种制度、不断创新各种制度的时候，各种制度的综合就形成了社会体制。经济体制就是一种重要的社会体制，它由各种规范经济行为的制度构成。财产权利制度就是这些制度中最重要的一种——事实上，财产权利制度常常被看作经济体制的基础。公有的经济体制和私有的经济体制就是这个基础上两大对立的体制。

我们讲制度的重要，最典型地就可以反映到财产权利的重要性上来。张五常（我经常引用他的话，象他这样的大师又有多少呢？）去年在华中理工大学就作了一场《产权为何重要》的精彩演讲。诺贝尔奖得主诺思的研究表明，资本主义之所以最早萌芽在荷兰，就是荷兰较欧洲其他地区更早形成了私有财产权利制度。张五常指出，制度安排的不同将导致收入的分配形式就会改变，从而资源的分配就会改变，随之，经济发展速度和绩效也会改变。

其实经济运行的一切问题最终都可以且应该归结到体制（制度）的问题。我们常常提及人才外流，譬如高级和优秀的人才到国外、到外企等。一些评论说那些离去人们失去了爱国热情、缺乏奉献精神，评论者不知道爱国主义和奉献精神是有价的。一个优秀的人才愿意留在国内企业工作，十倍的年薪都不足以将他吸引到国外企业，但是如果是二十倍、三十倍、一百倍呢？人才流失显然并不简单地是一个爱国主义、敬业精神、职业道德的问题，它更与报酬体制相关。又比如中国为什么缺乏企业家精神？我曾看到一本数十万言的专著讨论（中国）企业家精神，但我对它不以为然，因为它没有接触到最深层次的制度问题。企业家精神的缺乏固然与教育、经济等相关，但最大的问题恐怕还是在于我们尚没有一套培育企业家的体制，比如竞争的企业领导体制和与风险责任相对称的报酬体制。中国要培育企业家精神，首先应建立有利于企

业家成长的制度，比如企业家市场制度。再如国有企业改革，我们曾经尝试过许多方法，当逐渐接触深层次问题之后，我们还是必须进行体制创新。

我们希望国家富强，实际上富强并不是一件难事，只要我们的制度安排1)能够激励人民求富2)能够保证人民有自由求富的权利，我们会走向富强。“干好干坏一个样”挫伤人民求富的积极性，所以我们反对平均主义；非法敛取钱财破坏求富的自由权利，所以我们反对贪污腐败。除却战争和自然灾害，贫穷国家之所以贫穷的原因，如果不是因为政策等制度安排挫伤了人民的求富积极性，一定就是它的制度安排没有保证人民自由求富的权利。在中国，目前也还存在着一些妨碍自由求富的制度安排，比如行政过度地介入经济的传统观念和行为习惯，比如地方保护主义，比如国家对某些政治强势的行业（企业）的垄断熟视无睹，等等，这些都是我们在体制创新过程中需要逐渐革掉的。

最后我还想补充几点。其一是制度起源于降低交易成本，有的制度很好，但实行它需要太高的交易成本，它是不可能存在下去的，所以人类许多美好的设计最终还是乌托邦似的构想；其二是制度具有路径依赖，即制度存在自我强化和惯性，我们常常看到，一项制度并不好，但它还是延续下去了。由于搭便车行为，许多制度创新并不总在最佳的时刻进行，而是在那以后，情况非常糟糕终于到大家忍无可忍的时候才进行；甚至，也可能人们“以烂为烂”谁也没有信心和兴趣去改变这不合理的制度，于是出现制度“锁定”（Lock in）效应，最终大家在腐败没落的制度中消亡。人类最初的二十几个文明最后不少都销声匿迹了，与制度锁定不能创新密切相关。记得经济学家汪丁丁说过，当一个民族面临制度锁定效应时，这是一个民族的悲哀。

來源：思想的境界 <http://lyg1999.126.com/>

http://www.methodfirst.cn/cl_in.html?id=17

本文录自林达《西班牙旅行笔记》三联书店 2007 年。此处有编辑和删节。

西班牙启动政治改革 (原题为《殉难谷的十字架》)

佛朗哥死了

西班牙内战纪念碑是殉难谷的一个教堂，门楣上唯一的雕塑，是西班牙母亲悲恸万分地俯身怀抱一个西班牙的儿子。在这个教堂建成的时候，虽然它最重要的位置，是安放了右翼英雄、长枪党创始人何塞·安东尼奥。可是，同时隆重安葬的那四万个棺木，安息的不仅仅是佛朗哥一方的“人民英雄”，而是西班牙内战双方的殉难者。设计的立意，是强调内战的悲剧本质，是在表达，双方都是牺牲者。

建筑设计师和艺术家们，非常出色地用他们的艺术手法，表现了这个纪念建筑的立意。可以想象，如此重大的一个给内战“定调子”的作品，哪怕最初是建筑师们提出的设想，也必须经过佛朗哥的同意。而这样的内战纪念理念，能够在 1939 年的西班牙被确立下来，使我们不能不看到这个民族根深蒂固的宗教文化在起作用。原罪的概念、人需要被救赎的概念深植在西班牙人的心中。一种天生的悲剧感，从来没有离开他们。这是他们在枪声刚刚停息的战场望出去，那遥远地平线上升起来的民族和解、重新出发的一线希望。

可是，政治中的佛朗哥又认为他必须用强权来稳固他的胜利。回到现实中，他的统治仍然有冷酷无情的一面，他要让自己相信，这样的统治，也是为了“上帝和西班牙”。内战后的西班牙错综复杂。愿念和现实在强烈冲突。这种冲突也悲剧性地发生在这个殉难谷的建造之中。这个工程使用囚犯为劳力，其中不乏大量的政治囚犯。他们是内战之后的殉难者。这就是真实的、矛盾重重的历史，绳结扣着绳结，缠绕在这个殉难谷。直到佛朗哥自己也入葬此地，西班牙的这个绳结，仍然没有解开。

佛朗哥死于 1975 年 11 月 20 日。那一年，巴斯克地区的冲突已经到了双方都难以忍受的地步。巴斯克的极端组织“埃塔”是在 1968 年成立的，当年就开了杀戒，此后越演越烈。而在政府一方，症结就在从内战后佛朗哥独裁政府一开始就建立专制思维，没有本质的转变。对佛朗哥来说，对独立运动的极端分子，不仅没有司法公正的必要，而且可以在这个“危险地区”肆意镇压和扩大报复的范围。结果，冲突越演越烈。

1975 年，政府中的右翼强硬派在巴斯克大肆镇压，人心惶惶。而极端分子的恐怖谋杀案也急剧上升。秋天，西班牙政府通过了一个反恐怖法，根据这个法

律，陆续判决了十一个巴斯克人死刑，等待处决。他们的罪名是涉案谋杀，也就是涉案参与恐怖活动。我们查了这个时期的各种资料，发现无论是当时或事后，论及这个案子时，几乎没有人关心这十一个人的谋杀罪案情，而是一致谴责这样的判决。

其根本原因，就是西班牙的司法制度在它的政治制度的影响下，和现代司法严重脱节，实在无法取信于民，也无法取信于国际社会，西班牙的司法还是封建社会的衙门。

这次的十一个死刑，基本上是所谓军事法庭判出来的。这十一个人里，有两个是怀孕妇女。既然没有独立司法，当然是政府操纵一切，被告没有应有的权利，法庭严重存在根据政府需要杀鸡儆猴的倾向。这样的审判和判决，在现代国际社会看来，简直是草菅人命。而在西班牙政府一方，又认为只要是“符合国家利益”，当然是政府说了算；对这样的犯罪分子还要谈什么被告权利，所谓审判本来就是一个形式。

于是，这一死刑案件引起国际社会极大关切。在外界压力下，1975年9月26日，佛朗哥亲自主持了一个内阁会议，讨论是不是要推迟执行死刑。同时，欧洲议会发表决议，呼吁西班牙政府宽恕这十一个人。第二天，两名怀孕妇女和四个男子免除了死刑，但是另外五个人的死刑，仍然在国际社会的一片抗议声中被执行。教皇的严厉谴责使得西班牙和梵蒂冈的关系又一次落入谷底。十几个国家撤回了他们派驻西班牙的大使，墨西哥提议把西班牙逐出联合国，欧洲委员会提出要中止和西班牙的贸易来往。

对佛朗哥政权来说，他们也肯定觉得很气愤。在佛朗哥眼中，国际社会的干预本来就是干涉内政。现在你们施加压力，我已经让步了，国际社会还不依不饶，难道要我把恐怖分子全部放掉，巴斯克分离成功你们才甘心，这不是存心要亡我西班牙吗？他们只是不能理解，这等政府操纵司法，说杀就杀说放就放的状态，在其他国家眼中，简直是中世纪司法。这才是分歧所在。这是现代社会和中世纪体制的分歧。

因此，在佛朗哥的最后岁月，所有的人都看到，西班牙的政治制度严重滞后，已经到了彻底转变的关键转折点。可是，只要佛朗哥还在，就是转不过去。

同时，巴斯克激进分子的行为，也在刺激佛朗哥们抱定唯有自己正确、一步也不能往后退的宗旨。新一轮的恶性循环开始了。四天后，10月1日，佛朗哥亲自在东方广场向民众发表讲话，坚称绝不改变。同一天，四个警察被一个新的恐怖活动组织枪杀。暴力活动，引发了右翼群众的反弹，出现了右翼群众的恐怖暴力活动。这种往群众层面蔓延的对抗，让人联想起四十年前第二共和初期的状况，非常令人担心。

据说，正是这次公开演讲，使佛朗哥受了凉。三个星期后，10月21日，西班牙政府宣布，领袖佛朗哥心脏病突发，健康状况迅速恶化。这一消息实际上却让所有人都暗暗松了一口气。在以后一个月的时间里，西班牙政府持续向外界公布佛朗哥的健康状况。人们在等待。在此期间，马德里股市指数明显上升。1975年11月20日，西班牙政府宣布领袖佛朗哥逝世。巴斯克和加泰罗尼亚地区，香槟酒立即销售一空。

三十九年前的同一天，1936年11月20日，长枪党创始人何塞·安东尼奥被共和国处决。他们在相隔整整三十九年的同一天死去。佛朗哥也被安葬在殉难谷的教堂。如今，他们在教堂的大厅两端相对长眠。他们所代表的一个西班牙时代，终于走过去了。

国王有了个新首相

几天后，西班牙举行国王胡安·卡洛斯一世加冕典礼，英国女王的丈夫爱丁堡大公、美国副总统、联邦德国的总统，都前往出席。所有的人都清楚，现代欧洲君主制是虚位君主，他只是国家的一个象征。具体操作应在国会和首相手里。西班牙也一样。可是在这个时刻，佛朗哥死去，他的原班人马丝毫不动，只有国王是一个新人。国际社会显然是寄希望于新国王能够推进西班牙转折。在加冕典礼上，红衣主教在弥撒上呼吁，要求胡安·卡洛斯一世成为“所有西班牙人的国王”。

西班牙又站在一个新的起点上。可是，巨大的张力和冲突仍在，一点不轻松。

新国王胡安·卡洛斯一世当然知道，在这个特殊时刻，自己有怎样的分量。戴上王冠这一刻，他还不到四十岁。在原来的统治集团里，他没有深厚脉络，极端君主派甚至认为他没有加冕资格，他的父亲唐·胡安还活着，王位本应属于他的父亲。同时，处于地下状态的左派政治力量，则喊出了口号：“不要专制国王！不要佛朗哥的国王！”呼吁全面大赦，释放政治犯。左派社会党人在大城市发动了要求大赦的民众集会。左右对立，新国王头上的王冠，能不能戴住，还是个问题。

幸运的是，新国王的父亲，流亡在葡萄牙的唐·胡安公开宣布，不反对儿子胡安·卡洛斯一世加冕西班牙国王。这等于宣布，他本人放弃古老的王位继承传统下应得的王位。这样，来自君主派一方的压力，随之消失。

西班牙虽说只有一个“运动”，但其中也有派系。实力最强的是原来长枪党的一拨。除了军队、警察和民卫队，还有十万长枪党人是可以携带枪支的。他们对佛朗哥主义忠心耿耿。国家权力的所有制度性工具，都在右翼手里，首相是佛朗哥一手挑选的那瓦罗。而新国王的一举一动，都会引起注意和反弹。

一个虚位君主，必须表现出恪守本分。可是，他又站在一个重要的历史关口。他似乎负有特殊的历史使命。国王也在实践中学习。为了巩固自己和军方的关

系，新国王曾在没有知会首相的情况下，会见了几位军界人士，立即引起首相那瓦罗的愤怒，宣称辞职。新国王只能屈尊请求首相收回辞呈。

佛朗哥死后的最初日子里，西班牙表现出对佛朗哥主义的继承和持续。首相那瓦罗在 1976 年 2 月 11 日，也就是所谓“2·12 精神”两周年时讲话：“我将把佛朗哥事业继续下去。只要我还在，只要我的政治生命不停止，我就是佛朗哥事业的执行者。”在他的办公室里，挂着一幅巨大的佛朗哥像，而只有一幅很小的国王像。

在野反对派的反应，就是试图促进“民主突变”。反对党仍在地下，却组织了越来越广泛的示威和罢工。1973 年，西班牙发生罢工九百三十一起，1974 年二千二百九十起，佛朗哥去世的 1975 年，是三千一百五十六起，而 1976 年，竟高达一万七千七百三十一起罢工。因罢工而导致的人工损失，一年扩大了十倍。从 1975 年的一千四百万个工时，到 1976 年的一亿五千万个工时。佛朗哥死后半年，反对党不可能在这样的时机静观待变，他们当然打算和旧政权摊牌。尽管几乎所有西班牙人都希望和平的渐进改革，但是又有高达 80% 的人相信，旧执政者的傲慢和固执，使得任何改革都变得不可能。再次回到佛朗哥西班牙的老路上，这是大家都不愿意看到的。

1976 年 6 月，八个月过去了，国王渐渐有了自己的定力。首相那瓦罗行走在按佛朗哥方针办的路上，也感觉难以为继，他提出了辞职。国王开始寻求那瓦罗的继任者。

新首相的人选，并不是国王一个人能做主的。旧体制尚在，能够进入这一高位的人，只能是原体制内的人。人选之一是佛拉加。佛拉加是佛朗哥旧部中被保守派视为最可靠的人，却又是很早就有改革意愿的人。他见多识广，有国际头脑，1966 年一手促成新闻法，改善了西班牙形象。1973 年，他从内务部长职位上被任命为驻美大使。佛朗哥死后他立即回国，就是等着被任命为新首相。

国王在谨慎等待，耐心地让国会酝酿新首相名单。名单从一份长长的单子，渐渐缩为只有短短的几个人，请国王从中选择。名单末尾，是一个大家都认为是陪衬的年轻人苏亚雷兹（Adolfo Suarez）。

苏亚雷兹是在佛朗哥体制内，从“运动”之青年组织开始一步步上来的。他小心翼翼地结识各路权势，一点点地开辟自己在“运动”内的晋升道路。1968 年，三十多岁的苏亚雷兹，担任了塞哥维亚省长；1969 年，由布兰哥推荐，任官方的西班牙电视台台长。他非常知道利用电视为政治人物化妆。

当时，未来新国王还是个无权无势的年轻人，人们把他当作佛朗哥的傀儡，公开嘲笑他。苏亚雷兹却很尽心地利用电视帮助未来国王建立形象。我想，年轻是他们悄悄成为朋友的一个原因。1969 年，苏亚雷兹三十六岁，未来新国王才三十一岁。旧体制讲究论资排辈，老一辈不把他们放在眼里。特殊境遇下，他们很容易产生共鸣，建立属于年轻人的友谊。

苏亚雷兹很灵活，一向重视和军内首领搞好关系。那是典型的西班牙方式：一是利用职权，满足他们想上电视的虚荣心；二是逢年过节，年轻的电视台台长总不忘给将军的妻子们送上鲜花。

1975年，苏亚雷兹被任命为“运动”副秘书长，受命起草一个报告，分析未来军队的态度。他的结论是，军队能够接受温和的渐进改革。这给未来新国王留下了深刻印象。他是体制内的人，但具备新的意识、新的思维，而不是旧官僚。他年轻时在大学里学的是法律，是一个出色的法学家。

1976年夏天，新国王要决定谁来当首相。他明白，旧体制还没有改变，这个首相要带领西班牙走向民主改革，必须既能被旧体制接受，也懂得如何在各方游刃有余。同时，他还必须有能力和体制外反对派沟通。第一个条件，佛拉加可以；第二个条件，就只有苏亚雷兹了。因为苏亚雷兹年轻，在反对派眼睛里，他的手上没有血迹。

也许，最重要的一点是新国王了解苏亚雷兹的个性。作为一个年轻人，国王更相信只有年轻一代才可能轻装上阵，开出一番新气象。

1976年7月，苏亚雷兹被国王任命为新首相。

苏亚雷兹主导西班牙民主转型

四十出头的苏亚雷兹出任首相，体制内的保守派们没有感觉威胁。苏亚雷兹毕竟年轻，没有一呼百应的人气，也没有一言九鼎的势力；再则，把苏亚雷兹从小考察到大，他怎么也算是“自己的孩子”，是佛朗哥体系中的正统接班人。他这辈子就是在体制内生活过来的，是佛朗哥意识形态的看门人。在他们看来，这样的人不可靠，就找不到可靠的人了。

年轻或许是一个关键。苏亚雷兹是体制内最理解不改革没有出路的人。他也没有历史负担，能够以平常心看待政治反对派，看到他们抗议声音中的合理之处，能够以平等态度待之。他心里明白，西班牙的未来取决于制度改革，取决于民主转型。否则，西班牙就不会重归欧洲，不可能全面达到欧洲先进国家的水平。社会的公平、开明和自由得不到改善，历史上遗留下来的负担也难以摆脱。

可是，正因为苏亚雷兹生长在旧体制内，他也明白，只要一改革，就会惊动保守派。这些老人根子深、势力大，绝非等闲之辈。一旦他们感到不能接受，仍然有力量把他赶下去，一切就前功尽弃了。国王的支持并不能保证首相高枕无忧。了解苏亚雷兹改革意愿的人，很多都估计他的执政不会久长。大家认为，他的面前似乎只有两条路：在那瓦罗的老路上走，改一点，却不改变佛朗哥主义的根本；或者，就要和保守派摊牌。

苏亚雷兹的过人之处却在于，他不那么悲观。他相信一个新时代已经来临。

他相信，保守派也能接受温和改革。这一点，苏亚雷兹和国王有着共识和默契。能够坚信这一点，是构想计划和启动改革的关键。可是，旧体制保守派对温和改革能接受到什么程度，并非取决于抽象理论，而在很大程度上取决于改革运作的过程。也就是说，取决于首相苏亚雷兹具体怎么做。

苏亚雷兹的内阁成员，更多来自经济开明派，他们希望西班牙的政治经济制度，能够同欧洲先进的制度接轨。苏亚雷兹告诉他们，他将在旧体制内展开改革，策略的核心是“速度”。就是在反对声音出现之前，及时地推出改革方案，每一步都要走得比守旧派快，造成既成事实，再用事实证明，天没有塌下来。让顽固派永远在应付新的变化，接受已经被大众认可的事实。

苏亚雷兹对电视媒体的熟悉，帮了他的大忙。他在电视讲话里宣布，承认主权在民，承诺将举行政治改革的全民公投，一年以后，也就是1977年夏天举行大选。同时，他宣布了有限大赦，这一措施和姿态得到社会的广泛欢迎。唯一不满的是巴斯克地区。

苏亚雷兹和旧制度根本的分界点是，他当上首相推动改革的这一刻，就清楚知道，民主转型会葬送掉他赖以成长起来的旧体制，他个人会失去今天的权力。但是，他还是要做。

苏亚雷兹主导的西班牙民主转型，从一开始就是温和、居中的。第一步，是把政治反对派们带入旧体制的框架内，一起来展开民主改革的运作。而旧体制能不能容忍他这样做，能不能容得了这些“旧日敌人”。这就看苏亚雷兹具体怎么开展了。

社会党和共产党的合法化

佛朗哥是一个右翼政权，所以，苏亚雷兹面对的体制外反对派统统是左翼，主要是社会党（PSOE）和共产党（PCE）。他们被佛朗哥政权排斥在政治生活之外长达四十年。

社会党是西班牙左派历史最悠久的党，却在佛朗哥政权的镇压下销声匿迹几十年。七十年代重新浮出水面时几乎是全新一代，是个新政党了。1974年，担任总书记的冈萨雷斯（Felipe Gonzalez），年仅三十二岁。当时，他们声称自己的意识形态不变，可是它重新出现的形象，给大众的感觉是温和的。他们一派现代风格，冈萨雷斯在公开场合出现时以随意出名，经常敞着衬衣领子。民众感觉他开放和宽容，经验不足。可是，经验不足在转型期是政治家的一个优势：表明此人和历史恩怨没有瓜葛，有新一代的新起点。

苏亚雷兹开始广泛接触体制外的政治力量。他和社会党的冈萨雷斯多次会谈，双方都留下很好印象。在意识形态之外，政治人物互相之间的好恶，经常来自为人处世的态度风格。当他们开始接触时，冈萨雷斯已经大幅度地修正了传统社会党纲领。放弃了完全摧毁旧体制的革命意识。会谈中，冈萨雷斯认为，在现有政权

框架下，只要能达成自由选举的国会，就是一种民主突破了。他为首相的谦卑、虚怀若谷的风度所折服。两位年轻政治家的开明和共识，决定了社会党在民主改革过程中的合作姿态。尽管他们在政治上始终一个偏右一个偏左，却长久保持了友谊。这种不同政治派别领袖间的个人友谊，是西班牙民主转型的一个特点。

与此形成鲜明对比的是佛拉加。佛拉加是体制内愿意改革的老人，比冈萨雷斯整整大了二十岁。佛拉加和冈萨雷斯也有过接触，他一点儿不把这个社会党领袖看在眼里。他对冈萨雷斯直言不讳：“你要记住，我代表着权力，而你什么也不是。”他还说，社会党的合法化，要花八年时间，而共产党则永远也休想。

而苏亚雷兹利用新的政治结社法律，比较顺利地使得社会党合法化，走上地面，参与政治活动。保守派也认可了社会党。佛拉加大概做梦也没想到，不过几年时间，社会党就会在大选中获胜，冈萨雷斯将出任首相。

内战记忆使得保守派，特别是军队将领，警告苏亚雷兹，绝不能允许共产党同样合法化。可是在佛朗哥去世之前，国王胡安·卡洛斯一世就有了让共产党也参与民主改革的想法。怎么能做到这一点，又不引起军内右翼反弹，是对苏亚雷兹最大的考验。

在保守派眼里，共产党是敌人，是一直没有停止颠覆政府的犯罪组织。西班牙共产党总书记，1960年以前是著名的女鼓动家“热情之花”，1960年以后是卡利约，他们都是内战期间的著名人物，是佛朗哥政权的死敌，也是右派眼睛里十恶不赦的罪犯。西班牙民众同样对共产党抱有疑虑，特别是对现任总书记卡利约。卡利约在内战期间负责马德里的共产党秘密保安工作，右派至今认为，他必须对在一个小村庄（Paracuellos del Jarama）屠杀模范监狱几千名囚犯的事件负责。

在论资排辈这一点上，西班牙共产党和原来的佛朗哥政权又是非常相像。在讲究斗争资历、组织严密的共产党内，只要内战一代还没有老去，党的领导就必然还是内战一代人。而共产党领导人如“热情之花”和卡利约，让人一看就想起内战和冲突。其实，西班牙共产党早在佛朗哥死前很多年就开始反思了。

西班牙共产党是自从内战结束就一直没有中断组织活动的唯一政党。尽管它处于地下状态，受到镇压，但它有严密的组织、明确的纲领，有一批具有献身精神的党员，它的活动小组甚至覆盖了角角落落的整个西班牙。佛朗哥死后，西班牙共产党迅速扩大，1975年将近两万，1976年则增加到十万。

共产党又是一个有国际联系的政党，内战时期接受来自苏联和第三共产国际的指示，在内战后领导人流亡国外期间，率先提出“民族和解”是自身更新的开始。1968年，苏联入侵捷克，西班牙共产党发表声明表示谴责，等于和苏联决裂。他们开始依靠自身，面对西班牙的大众，清理自己背负的历史负担，面向未来。它终于从天上落下来，重新脚踏实地。

当苏亚雷兹启动改革方案时，共产党还是非法的地下政党，总书记卡利约在法国流亡。照说，他是最不愿意和佛朗哥政权妥协的。可是，他开始认识到，不是别人，正是共产党人自己，在内战中犯下错误，一意孤行地推行极左思潮，造成了西班牙的苦难。卡利约通过罗马尼亚的外交途径，在佛朗哥死前就向未来的国王胡安·卡洛斯表明，如果西班牙走向民主改革，西班牙共产党愿意参与这个过程，他们不再实行“发动革命 夺取政权”的党纲。

因此，苏亚雷兹和共产党领袖卡利约，对未来西班牙的开明改革，看法变得一致。可是，旧体制内的保守派仍然不愿意接受共产党。苏亚雷兹必须谨慎从事，当他得知西班牙驻法大使擅自在巴黎会见卡利约时就解除了大使的职务。这令共产党失望，却让保守派放心。

言行分寸往往决定效果。而把握分寸恰是苏亚雷兹长期在体制内训练出来的本能。他知道什么事情现在可以做，什么还不能。他取下了首相办公室里前任挂的巨幅佛朗哥像，引起一位老将军的狂怒，苏亚雷兹却丝毫不为所动。在大赦问题上，他当着国王的面和军中将领发生争执，坚决表示他作为首相，绝不容忍无理要求。但是一转身，他在背后对将军们妥协，将一些“埃塔”成员在大赦后秘密驱逐出境。

议会通过政治改革法

1976年9月8日，苏亚雷兹拜见了军内最有势力的保守派将领，通报计划政党合法化的改革计划。他指出，方案是国王支持的，请将军们给予“爱国的支持”。对于这些老将军来说，年轻首相的拜会，是“自己的孩子”来请求他们这些老人同意。他们对这个方案不怎么乐意，却也知道改革不可避免。西班牙军人传统在这个时候起了关键作用：国王支持，对于老派军人来说分量极重。

他们提出的唯一疑虑是：你打算也使共产党合法化吗？

苏亚雷兹的回答是：根据共产党现在的纲领，给以合法地位是不可能的。

老将军们对这个回答表示满意，认为苏亚雷兹敌我分明、立场坚定。于是，他们支持了他的政治改革方案。

苏亚雷兹启动改革最难解的一个死结终于解开：他有了将军们的承诺。事实上，改革进程一开始，共产党就取得合法地位，开始参与竞选。所以，一些保守派至今认为，是苏亚雷兹欺骗了这些年迈的将军，耍了计谋。苏亚雷兹始终不承认欺骗。多年后，已经下野的苏亚雷兹接受访谈，坚称自己从来没有、也不可能欺骗“西班牙的军人”。他坚持说自己是诚实的。是共产党改变了纲领才合法化的。他确实要求共产党先改变自己，承诺遵守游戏规则，不再企图推翻政府，这是参与到民主游戏里来的“准入条件”。

拜会将军们两天之后，内阁讨论政治改革法。内阁里的四个军人阁员没有反对。几天后，内阁起草工会组织改革法案时，一位将军却表示强烈反对，他说，内战就是当年的工会组织胡作非为才打起来的，工会这一步不能放。苏亚雷兹认为，工会这一步非走不可。没有自由的工会组织，大众就没有参与政治的途径。僵持不下，苏亚雷兹以首相身份要求这位将军辞职。他周围的人担心，这一举动会引起军队反弹，导致政治改革法翻车。苏亚雷兹却根据自己对军队的了解，相信条件允许他在这一刻显示强硬。

这一冲突相当紧张，但是苏亚雷兹赢了。

佛朗哥去世不到一年，在他留下的政权体制内，西班牙的政治改革正式启动了。

西班牙民主转型并非一帆风顺

2007年11月1日

作者 刘波 23:46

《经济观察报》记者

在 20 世纪后期世界各地的民主化浪潮中，西班牙转型的发生时间较早，而且无论就政治还是经济意义而言，也属于转型最为成功的国家之一。为探讨西班牙民主转型的经验与教训，记者采访了西班牙国家远程教育大学政治系教授帕洛马·阿吉拉尔（Paloma Aguilar）博士，她就西班牙内战与民主转型等课题著有多本专著。在采访中，她多次使用“学习”这个词。阿吉拉尔曾在书中写道，所有的威权主义与极权主义经历都会给一个国家留下自相残杀的痛苦记忆，而她所谓的学习，或许就是学习如何消解这种记忆，学习一种民主体制下的思维方式与生活方式。

如果我们能从过去一千年间西班牙的经历得出什么结论的话，那就是千万不要小看这个地中海西岸上暖风吹拂的国家。它的历史就像一部大喜大悲交错的古希腊戏剧，有春风得意与纵酒欢歌，往往也继之以穷困潦倒、昏天黑日。然而，拉丁人天性的奔放与“唐吉珂德”式的激情与幻想，总能使这个国家在久经坎坷与困顿之后，迸发出人意表、不同凡俗的飞跃。

1975 年 11 月 20 日，欧洲大陆上继拿破仑之后最年轻的将官、右翼军人的“大元帅”，左翼分子和自由派的死敌佛朗哥将军，以 83 岁的高龄病故。“我只对上帝和历史负责”，这位在希特勒和墨索里尼武装支持下上台的军事独裁者，西欧最保守、最封闭国家的统治者，只留下这样一句严峻的警语。而一位西班牙左翼诗人则留下这样的评价：“西班牙史上最大的刽子手死了，地狱的烈火烧他，也不足解恨。”

但即便在这种仇恨的气氛里，这个国家也需要继续前行。五百年曾为人类开大航海时代先声、带来翻天覆地大变局的西班牙，是否还能给现代人类民主转型的历史带来一股新鲜的空气，这是世界各国关心的问题。

当年的英雄是意大利人哥伦布，而在此时登场的是年轻的西班牙国王胡安·卡洛斯一世，他是这场变革的关键性人物之一。这位波旁王朝的天潢贵胄，在没有了佛朗哥的掣肘之后，开始从幕后走上前台，着手在这个他的王国建立起君主立宪制。但当然，他并非决定一切的因素，民主变革需要这个国家的政党与民众发生转变。

当时，内战的阴影依然笼罩在西班牙的上空。军队中年迈的极右派分子坚持维护佛朗哥主义的传统，对国王透露的民主转型意愿深为不满。另一方面，对于一位原本就是由佛朗哥挑选出来的世袭君主，极左派的革命党人也决不愿给以信任。一场成功的转型，既需要摆脱军人干政，也需要节制激进的极左势力。

卡洛斯任命的第一位政府首脑是佛朗哥的旧臣纳瓦罗。但这名曾在西班牙内战中镇压共和派的佛朗哥分子，很快就因反对体制改革而在政治斗争中下台，卡洛斯则封他以侯爵之位以示安抚。面对中左翼反对党对前政权分子的强烈抵制，其他曾为佛朗哥效力的官员纷纷倒向改革。纳瓦罗的继任者苏亚雷斯即着手与反对派合作，并劝说议会予以配合，终结佛朗哥体制。

自此西班牙逐渐走上正轨。1977年西班牙共产党合法化，1978年规定君主立宪制的宪法投票通过，1981年2月23日，特赫罗中校政变失败，1982年和1986年，早已放弃暴力革命路线的西班牙社会主义工人党连续两届获得选举胜利。当然，这是一段艰难的过程。但西班牙这个30年多年前国际社会的弃儿，现在已与西欧各个成熟的民主国家一般无二。旧日的黑暗在人们的记忆中远去，唯有2006年陆军中将阿古多呼吁军方干政事件，仍带有那个时代的阴影。不过，西班牙政府很快就软禁了这位将军，使之成为一段小小的插曲。

在20世纪后期世界各地的民主化浪潮中，西班牙转型的发生时间较早，而且无论就政治还是经济意义而言，也属于转型最为成功的国家之一。为探讨西班牙民主转型的经验与教训，本报记者采访了西班牙国家远程教育大学政治系教授帕洛马·阿吉拉尔（Paloma Aguilar）博士，她就西班牙内战与民主转型等课题著有多本专著。在采访中，她多次使用“学习”这个词。阿吉拉尔曾在书中写道，所有的威权主义与极权主义经历都会给一个国家留下自相残杀的痛苦记忆，而她所谓的学习，或许就是学习如何消解这种记忆，学习一种民主体制下的思维方式与生活方式。

悲观的期望

经济观察报：西班牙被认为是世界上民主转型最成功的国家之一。在你看来，西班牙的民主转型有何独特之处？

阿吉拉尔：我认为所有的转型案例都有一些共同的特征，也各有一些独特之处。我不认为西班牙的转型是多么的独一无二。在我看来，和其他的转型案例相比，人们一开始对于西班牙民主进程的期望要悲观得多。之所以如此，是因为西班牙历史上发生了许多国民对抗的事件。这也许解释了为什么转型进程最终的成功获得了人们的极大赞誉。

另外一个事实是，西班牙的转型是在极高烈度的政治暴力的背景下进行的。人们经常会忽略这一点，但要理解西班牙民主转型发生的方式和过程，这是一个非常重要的因素。这种暴力唤醒了人们对西班牙内战的回忆，也迫使各方以一种更

为温和的方式行事，因为他们担心内战的重演。这有助于解释为什么一方面右派接受了这个国家的民主化，另一方面左派也同意在他们的政治诉求上做一些让步。

如今，在把西班牙的转型与过去二十年间的其他转型案例进行比较时，有一个因素可能据认为是西班牙的独特之处，那就是在西班牙并没有建立类似“真相委员会”的组织，对于那些应为种种侵犯人权事件负责的人，也没有组织审判。也许原因在于，在西班牙民主转型发生的时候，国际刑事法还没有发展到后来那么完善的程度。事实上，在西班牙向民主转型时，没有任何其他国家曾经在转型中建立过“真相委员会”。另一方面，西班牙的公民社会并未要求那些侵犯人权的责任人抵偿罪行，这和阿根廷、智利等其他国家形成了鲜明对比。

我们还应当考虑到，佛朗哥独裁统治期间犯下的最严重的暴行集中在上世纪40年代，即在1936—1939年的西班牙内战之后，而一些最重要的国际人权公约都是在二战之后才通过的。这也有助于解释，为什么西班牙并未实施一些适用于转型期的司法措施。

30年代的教训

经济观察报：在内战之前，西班牙已经是一个民主共和国了。在你看来，当时西班牙民主制崩溃的原因是什么？为什么一个独裁体制得以建立起来？

阿吉拉尔：我认为“第二共和国”的崩溃的原因是，当时各个主要政治势力都热心于将它们自己的政治计划强加于人，而对支持新生的民主政权反倒不感什么兴趣。新生的民主制往往是非常脆弱的，需要这个国家的主要政治力量给予积极支持。但这样的事情并未在西班牙发生，甚至就一些对“第二共和国”的创立居功至伟的政党而言也是如此。

另一方面，上世纪30年代的气氛并不利于一个新生民主制的稳定，因为在当时的国际舞台上，意识形态极端化的趋向非常强烈。那是西班牙的第一次民主转型，如果当时能在一个更为有利的国际环境中进行，而不是夹在法西斯主义与共产主义交锋的战场上，也许“第二共和国”能有更长的寿命。

另一方面，导致这个更早的民主制覆亡最直接的原因是佛朗哥及其追随者发动的军事政变。如果没有发生政变，共和国即便有种种问题和缺陷，仍将会持续下去。如果能维持下去，或许西班牙人将会有更多的时间来学会如何在一个民主体制下生活。

经济观察报：我们从这样一段经历中能够获得什么教训？

阿吉拉尔：我们已经学到的一点就是，在任何政治转型过程中，保持民主制的稳定是头等大事。不论什么政党或政治派别，只要是愿意按照民主的游戏规则

行事，都应当接受彼此的一些东西，以维持政权的稳定。在常常处于极不稳定状态的转型期间，这是至关重要的事情。如要实现稳定，政治上的“锱铢必较”与“寸土不让”只会起到彻底的反作用。

经济观察报：你的意思是政党之间应当相互妥协，避免过度的冲突？

阿吉拉尔：是的。在一开始，应当由一些最有代表性的政治力量来协商制定新的游戏规则。一方不应想方设法地将自身的目标强加于人，因为民主固然是多数人的统治，但对少数人的尊重也是题中应有之义。民主是一种和平处理冲突的方式，这样的道理我们西班牙人是过了一段时间后才明白的。而在上世纪 30 年代，一些最主要的政党和社会力量对于政治有一种非常独断专行的理解。

由于这样的不宽容和不妥协，当时政治暴力的烈度很高。而且当时各个政党内部也是派别林立，其中的一些派别非常极端，完全算不上是民主力量。最终，包括天主教会在内的一些强大的社会与经济力量对于在西班牙建立民主制失去了兴趣，转而竭尽所能地破坏民主。

艰难的过程

经济观察报：从 1978 年到上世纪 80 年代中期，西班牙经历了一场平稳的民主转型，你如何解读这个过程？西班牙人这一次如何维持了内部团结，完成了一次非暴力的转型？

阿吉拉尔：正如我之前谈到的，那场转型远远算不上顺利。那是一段非常艰难的时期。当时的暴力活动既来自极左派，也来自极右派。从独裁体制下沿袭下来的警察体系，习惯了以暴力的方式对待问题，造成了许多死亡事件。当时还发生了几起政变图谋。为人们熟知的就是 1981 年特赫罗中校发动的政变，除此之外还有几次流产的政变。军队中的一些人并不支持民主进程。极右派当时的行为也非常暴力，杀死了很多人；而属于极左翼的一些派别，尤其是巴斯克恐怖主义组织“埃塔”，在当时杀害的人要比在独裁统治下更多。

同时还需要考虑到的是，当时西班牙正在经历一场非常严重的经济危机。当时，1973 年的全球石油危机影响了整个西方世界。西班牙的危机尤为严重，因为为应对危机，本来需要痛下决心做出一些“快刀斩乱麻”的决策，但独裁政府却因担心失去民心而不愿这么做。因此当西班牙转型开始的时候，经济危机非常严重，物价飞速增长，失业率也大大提高了。这造成了很严重的社会动荡、游行示威和政治暴力。所以，正如我说过的，西班牙的转型远远算不上顺利，那是一个非常复杂、非常艰难的过程。

但之所以能取得最终的成功，是因为主要的政党都以非常负责任的方式行事。国王也发挥了重要的协调和安抚作用。西班牙公众也是以理性、聪明的方式行

事。当谈论西班牙的民主转型时，我们必须考虑所有这些因素。尽管最终的结果是很成功的，但其过程可决不是那么轻而易举的。

经济观察报：你如何评价国王在转型过程中扮演的角色？

阿吉拉尔：我想国王帮助不同力量同心协力，克服彼此之间的猜忌，这对于民主化进程中的谈判与妥协是非常有益的。即便在转型之前，他就已经开始扮演重要的角色了。早在佛朗哥去世之前，他已开始推动各派的政治接触。而且当然，在1981年的政变中，他发挥了扭转局势的关键作用。但毫无疑问，在一些事情上，有些人未免把他的作用理想化，甚至夸大其词了。但我确信无疑的是，他在西班牙的民主转型中扮演了一个重要而积极的角色。

经济观察报：你对佛朗哥怎么看？你认为佛朗哥的统治是一场彻头彻尾的灾难，还是说他也为西班牙做了一些好事情？

阿吉拉尔：我认为不论从政治还是社会角度而言，佛朗哥的独裁都是一场彻头彻尾的灾难，尤其是当你考虑到他当政期间发生的那些严重侵犯人权事件的时候。上世纪40年代和50年代初是他统治最严苛的时期。尽管西班牙在上世纪60年代获得了经济发展，但事实是，当时许多其他西欧国家也从这段经济繁荣的风潮中受益。我们还必须考虑到一点，如果西班牙当时实行的是民主制而非独裁制，那么它就可能在这一波普遍的经济潮流中获得更大的好处。很显然，如果是民主制，经济发展应当可以带来远为平衡的社会效果。而实际发生的情况是，经济发展造成了许多贫富不均的状况，因为它对西班牙社会的不同领域产生了不同的影响。

让军人呆在军营

经济观察报：历史上发生过很多西班牙军方干预政治系统的事件。在你看来，在民主转型过程中，把军人隔绝在政治体系之外是至关重要的事情？

阿吉拉尔：是的，当然。民主转型最重要、最关键的因素之一就是要让军人老老实实地呆在兵营里，让文职人员在没有军方压力的情况下处理政治事务。

经济观察报：这在西班牙是怎么发生的？

阿吉拉尔：在民主转型之初确实存在着军方的压力。因此从那时开始，军方就得到了一些重要的保证和承诺。例如，1977年通过了一部大赦法令。这次大赦不仅涉及在押的反对派政治犯，而且涉及在独裁统治期间所有犯下侵犯人权事件的人员。因此，根据该法，任何警方或军方人士都不会因之前侵犯人权的行为而受到审判。

后来，尤其是在1982年上台的第一届工人社会党政府执政之下，西班牙开始采取了一些非常平稳、但又非常有效的改革措施。一方面，年老的军人——他们往往属于最为保守的派别——得到丰厚的养老金，从而接受了提前退休的安排。当时还需要在军队中创造一种截然不同的文化气氛，于是军事院校的教科书也开始改革了。在一些左派政党看来，这样的过程未免过于缓慢、过于温和。但就长期而言，它成功地实现了一个主要目标——在军队中清除佛朗哥主义的思维方式和心理气质，赢得军方对民主政体的支持。

最后，不同政党主政的历任民主政府都支持军队的现代化。这促使军人对自己的职业产生荣誉感，从而使他们与新的体制融洽相处。之前佛朗哥在军队建设上投的钱并不多。

经济观察报：佛朗哥在军队建设上投的钱并不多？

阿吉拉尔：是的。当时军队中对此怨声载道。军人拥有一些特权，在政治上也有一些地位。但就经济意义而言，佛朗哥的军队是非常老旧的。他统治期间对军队的投资非常少。

民主的挑战

经济观察报：你是否认为西班牙的民主转型也体现在其他方面，例如公民社会的培育和言论自由的促进？

阿吉拉尔：是的。这两方面通常都是任何民主转型的必备要素。在转型过程中，西班牙的公民社会得到强化，而且当然，人们也获得了政治自由与公民权利。

经济观察报：你如何评价公民社会在西班牙的发展状况？

阿吉拉尔：西班牙的公民社会现在要比过去更为丰富，更为多元化，更为强劲。但如果我们认为公民社会就是正式的社会组织的话——当然有些学者并不认同这个定义——那么并没有很多的西班牙人参与到这一类的组织中去。尤其是拿其他国家来比较时，就更是如此。例如，西班牙的社团参加水平和政党参加水平是非常低的。它的公民社会处于分裂和离散的状态。但尽管如此，西班牙人举行罢工或走上街头抗议的积极性很强。所以，虽然西班牙人参加正式社会组织的人数并不多，但这并不意味着西班牙人没有力量去游行示威，去支持或反对特定的政策。

经济观察报：你认为西班牙民主制现在的运行状况和英国、法国、德国等其他西欧民主国家一样好吗？

阿吉拉尔：从许多方面而言，西班牙的民主制和世界上许多其他民主国家不相上下。西班牙人参与公民组织的热情不是很高，这并不意味着我们国家的民主

表现比较差。不过，一些分析家也认为，在西班牙如要发动公民倡议等活动，所遭遇的体制性障碍会更多一些，因为和其他国家的宪法相比，西班牙宪法在这方面有更复杂的要求。

经济观察报：西班牙已经经历了一场良好的转型，在你看来这个国家在未来还面临着那些挑战？

阿吉拉尔：所有国家都有挑战，都有许多需要改进的重要方面。我认为，现在的一个当务之急也许是与地方和市政层面非常严重的腐败状况做斗争。

经济观察报：在政治和社会方面，除了腐败之外，你认为还有那些其他挑战需要大力应对？

阿吉拉尔：除了推动政治更加透明、负起更好的责任之外，我想强调的是，西班牙需要提高学校的教育成绩，尤其是中学教育。现在，如果和其他欧洲国家相比，西班牙的中学教育是非常差的。

我们还必须解决这个国家的主要政治问题之一，即巴斯克恐怖主义组织“埃塔”的存在。我们必须使西班牙社会各界达成某种共识，以结束这场暴力活动。此外我们还有一些其他的领土纠纷，我们应当学会以积极和建设性的方式来处理这些争议。我们最重要的挑战之一就是，必须要形成一个稳定的体系，以使大多数的领土诉求与社会诉求都能得到妥善而宽容的解决。

就社会意义上而言，像许多其他国家一样，西班牙也因严峻的贫富不均而产生许多问题。我们必须找到一些途径来改善社会上最贫困人口的处境。另一方面，大量移民、包括不少非法移民的涌入，在西班牙社会内部造成了严峻的紧张状况，而我们必须慢慢学会如何来处理这样的问题，一方面要打击非法移民，另一方面又不要侵犯最基本的人权。在过去十年间，不论是合法还是非法的移民，都已在西班牙大大增多。因此另一个至关重要的挑战，就是在这些新人口涌入之后，找到继续维持一个福利国家体系的方法。

民主的价值观放之四海而皆准

阿玛蒂亚·森 (Amartya Sen)

1998年诺贝尔经济学奖获得者英国剑桥大学三一学院院长、哈佛大学退休教授

程晓农译

1997年夏天，一家日本的主要报纸请我就二十世纪中发生的最重要的事谈谈自己的看法。我发现这是个很少遇到的引人深思的问题，毕竟在过去的百年当中发生了那么多重大的历史事件。欧洲的帝国，特别是在十九世纪中居于支配性地位的英、法帝国，终于没入了历史。我们亲历了两次世界大战，看到法西斯主义和纳粹主义的兴起和衰亡。二十世纪目睹了共产主义的崛起，以及它的没落（如在前苏联阵营）或大幅度的变革（如在中国）。我们也注意到，西方世界的经济支配地位已被一种新的经济格局所取代，在这一新的经济格局中，日本、东亚和东南亚有着更大的影响力。虽然东亚和东南亚地区现在正面临一些金融和经济问题，但这并不会改变上述的世界经济格局过去几十年来的演变态势（若观察日本在世界经济格局中地位的变化，则其重要性的提升几可追溯至百年前）。过去的这一百年确实不乏重要的历史事件。

然而，若要在二十世纪里发生的诸多进步当中选择一项最重要的，那么，我会毫无困难地指出，那就是民主的兴盛。我这样讲，并无意否认其他同样具重要性的历史事件，但我想指出的是，到了遥远的将来，当人们回首这个世纪的历程时，他们就会发现，民主制度出现后被广泛地接纳为政府的组成方式，除此之外恐怕没有比这意义更重大的事了。

当然，民主的理念实源于两千多年前的古希腊，此后各国都尝试过零星的致力于民主化的努力，印度也是如此[1]。在古希腊，确实形成并认真地实施过民主的理念（尽管范围有限），而此后这一实验却瓦解了，被更专制、缺乏制衡的政权取而代之了；而那时在其他地方则尚未出现过其他任何形式的民主制度。

所以，我们所了解的民主制度是经过很长时期才出现的。民主制度作为一种有效的统治方式，它逐渐成长直至最终居于支配地位的过程是由一系列历史发展进程所组成的。这些事件包括1215年英国的大宪章的签署，十八世纪的法国大革命和美国革命，以及十九世纪在欧洲和北美选举权的扩大等等。然而，直到二十世纪，民主的理念才被确立为在任何国家都适用的“常规的”政府形式——无论在欧洲、美洲、还是亚洲或非洲皆然。

关于民主的思想是一种放之四海而皆准的理念，它是崭新的、典范式的二十世纪的产物。当年通过宪章运动强制性地限制英国君主权力的反叛者们，把民主完全视为单纯地为其本地需要服务的理念。相比之下，为美国独立而战的志士们和法国大革命中的革命者则作出了巨大的贡献，是他们帮助人类懂得了，必须把民主变成在人类社会里通行的制度。不过，他们在实践中提出的要求之重点，也仍然有相当的地域局限性，实际上限于北大西洋的两岸，而且是以该地区特殊的

经济、社会和政治历史为基础的。

在整个的十九世纪里，民主思想的理论家们觉得，议论一个国家或另一个国家是否“适合于民主制度”是十分自然的事情。直到二十世纪，这一看法才发生了变化，人们开始承认，这样提问题本身就是错误的：根本不需要去判定一个国家是否适合于民主制度，相反，每个国家都必然在民主化的过程中变成适应民主制度的社会。这一变化的确是个重大的变化，它把民主理念潜在的影响扩展到了历史和文化各不相同、富裕程度千差万别的数十亿人当中。

也正是在本世纪，人们最终接受了这样的理念，所谓的“成人的普选权”必须包括所有的成年人——不仅仅包括男性，而且也包括女性。今年一月我有幸会见了一位享有盛名的杰出女性、瑞士总统露丝·德雷福斯女士（Ruth Dreyfuss）。这次会见令我浮想连翩，仅仅在二十五年前，瑞士的妇女还没有选举权呢。我们终于在本世纪达成了这样的共识，民主的举世普适性就象善行一样，是不应对之加以限制的。

我不否认，民主价值观的普适性这一诉求受到着各种挑战，这些挑战形式各异，来自不同的方向。实际上，这正是本文要讨论的主题之一。在下文中，我将回顾民主的价值观放之四海而皆准的诉求，并分析围绕着这一诉求的种种争论。但在进一步讨论之前，有必要明确地把握这样一个概念，即在当今的世界上民主已经成为支配性的信念。

在任何时代、任何社会环境中，都有一些占优势的信念，它们似乎被尊为一种普遍性规则，就象在计算机程序中预设（default）的安排一样；除非这些信念提出的要求以某种方式被完全否定了，否则，在一般情况下这些信念往往被视为是正确的。尽管民主制度尚未成为在所有国家都施行的制度，虽然民主的理念也确实还未被所有国家一致接受，但按照世界上通行的一般看法，现在民主政治已被视为大体上是正确的选择。只有那些想抵制民主政治、以便为非民主制度辩护的人们，还在那里竭力排斥民主的理念。

当年那些在亚洲或非洲倡导民主的人们曾处于极为艰难的困境当中，这并非年代久远之事。但自从那时以来，历史已经发生了巨大的变化。现在，虽然我们有时仍然不得不与那些含蓄或公开地排斥民主政治的人士争辩，我们也应该非常清醒地认识到，在政治问题的理解方面，整个的大气候已经与上个世纪完全不同了。我们再也不用每每辩识，某个国家（比如南非，或柬埔寨、智利）是否“适合于民主政治”（而在十九世纪的话语当中这是个非常典型的问题）；现在我们早就把这一点视为理所当然的了。人类社会已经公认，民主制度是普遍适用于各国的，民主的价值观也被视为是放之四海而皆准的；这是思想史上的一场重大革命，也是二十世纪的主要贡献之一。在这样的背景下，现在我们来讨论为什么民主的价值观放之四海而皆准。

“印度经验”

究竟民主制度成效如何呢？虽然没有人真会去质疑民主政治在美国或英国、

法国的作用，但是，民主政治在世界上的许多贫穷国家里成效如何，却仍然是个引起争论的问题。在本文中，我不可能详细地检视历史记录，不过，我想指出，民主制度的成效相当不错。

如果谈到民主政治在贫穷国家里的成效，当然，常常会涉及到印度的例子。当年，英国殖民当局拒绝印度的独立要求时，就处处怀疑印度人管理自己的国家和社会的能力。1947年，当印度独立的时候，这个国家确实处在某种混乱当中。独立后的印度政府毫无政治经验，印度过去各自分治的地区之间尚未融合一体，政治上各种力量的分野模糊不清，同时还广泛存在着社区性暴力事件和社会失序。那时，对印度未来是否能成为一个统一的、民主的国家，还真缺乏信心。然而，半个世纪过去了，我们现在可以看到，印度的民主政治历经甘苦，已卓有成效地奠定了巩固的基础。在这段时间里，政治上出现的分歧大体上都按照宪法的准则来处理，并且坚持根据选举结果和国会的规则来组织历届政府。虽然当年印度这个国家是由各个差异极大的地区马马虎虎、勉勉强强地仓促组合而成的，但它不但存活了下来，而且，作为一个建立在民主制度基础上的政治体，运转得相当良好。确实，印度的各个部份正是通过有效的民主政治体制而结为一体的。

印度的各邦操各种不同的语言、有着多样化的宗教，在国家的发展中如何处理这些问题，也构成了对印度的生存的巨大挑战。当然，由于宗教和社区间的差异，印度的政治具有某种特殊的脆弱性，这往往会被宗派政治家所利用，而他们也确实数次这样做过（包括在最近的几个月里），由此导致了群众的极大恐惧。不过，当宗派性暴力活动乘机兴风作浪时，全国各界都会一致谴责这样的暴力活动，从而最终维护着民主制度的基石，以反对狭隘的派系摩擦。印度不仅是居于多数地位的印度教的故乡，也是世界上第三大的信奉伊斯兰教的人口之家乡，还拥有数百万的基督教徒和佛教徒，世界上大多数的锡克教徒、印度袄教和耆那教徒也都住在印度。对于印度这样一个差异极大的国家的生存和繁荣来说，这样的社会共识当然是至关重要的。

民主与经济的关系

人们经常会听到这样一种观点，即不民主的体制能更有效地推动经济发展。这种想法有时被称为“李氏假设”，因为新加坡的领导人、前总统李光耀是它的鼓吹者。确实，有一些实行威权体制的国家（如韩国、李光耀自己的新加坡以及改革后的中国）的经济增长率高于许多非威权体制的国家（包括印度、牙买加和哥斯达黎加），从这个意义来讲，李光耀当然是对的。然而，这个“李氏假设”是以零星的经验观察为基础的，是根据高度选择性的、有限的信息归纳出来的，它并未经过任何以现有的大范围数据为基础的一般性统计检验。要证明威权体制和经济高增长的关系具有普遍性意义，就不能用高度选择性的资料去论证。例如，博茨瓦纳是非洲经济增长纪录最好的国家，也是全世界经济增长纪录最好的国家之一，它几十年来一直是非洲大陆上的一块民主制度的“沙漠绿洲”；如果要把新加坡或中国的高经济增长当做威权主义体制在促进经济增长方面做得更好的“确凿证据”，那我们就不能回避从博茨瓦纳之例中得出的相反结论。我们需要做更系统的经验研究，以便从中分辨出支持和反驳“李氏假设”的证据。

实际上,并没有任何令人信服的普遍性证据能证明,威权主义的统治和对政治及公民权利的压制真的对经济发展有益处。确实,从普遍的统计资料中不可能归纳出这样的结论。系统性的经验研究(比如由罗伯特·巴若(Robert Barro)或亚当·普热沃斯基(Adam Przeworski)所主持的研究)的结果从未真正支持过这样的观点,即在政治权利和经济表现之间存在着普遍性的冲突。[2] 究竟政治权利对经济表现的影响为何,似乎取决于许多其他因素的作用;某些统计调查发现两者之间存在着微弱的负相关,而另外一些统计研究却发现两者之间有很强的正相关。如果把所有的比较研究的结果放在一起,关于经济增长与民主之间没有明显的彼此影响的假设还是相当有说服力的。既然民主和政治自由本身非常重要,所以与上述研究相关的努力决不会遭到忽视。[3]

这个问题也涉及到经济研究方法的一个基本要点。我们不仅应当从统计上看相关程度之大小,还应当考察和分析关系到经济增长和发展的因果性过程。现在,学者们已经对导致东亚地区各国经济成功的经济政策和环境因素有相当多的了解。虽然不同的经验性研究所关心的重点不一样,但目前学者们已经就一份对经济发展“有助的政策”清单形成了广泛的共识。在这个政策清单上有开放竞争、利用国际市场、由公共部门对投资和出口提供激励、高识字率和中小学入学率、成功的土地改革以及其他促进广泛参与经济扩张活动的社会条件等。我们完全没有理由假设,这些政策中的任何一项会与更广泛的民主制度不一致、而只能由象在韩国、新加坡或中国那样的威权体制来强力支撑。实际上,有一项强有力的证据表明,要形成更快的经济增长,所需要的是一个更宽松的经济气氛,而不是一个更严酷的政治体制。

要完成这一研究,就必须超越狭隘的关于经济增长的观察,而应更宽泛地分析经济发展需要些什么,包括经济和社会保障方面的需要。从这样的角度出发,我们就要一方面看政治与公民权利,另一方面看主要经济灾难的预防,以及两者之间的关系。政治与公民权利能给予人民必要的机会,以要求政府注意社会上的需要并采取相应的行动去满足这些需要。政府对其人民遭受苦难时的反应往往取决于人民施加的压力。而人民能否行使其政治权利(如投票、批评、抗议以及其他的类似权利),确实直接关系到政府是否有足够的激励去关心人民的苦难。

我在别的地方也提到过一个明显的事实,回顾世界上可怕的饥谨史,在任何一个独立、民主、拥有相对的新闻自由的国家里,从来没有发生过重大的饥谨。[4] 不管我们观察哪个国家,是埃塞俄比亚、索马里最近的饥谨,还是其他独裁政权下的饥谨;是苏联三十年代的饥谨,还是中国1958年至1961年大跃进失败后的饥谨;或更早一些,爱尔兰或印度在外族统治下的饥谨;在这个规律面前,我们找不到任何例外。虽然中国在经济的许多方面做得比印度好,但中国仍然出现过大规模的饥谨(而印度却从未如此),这场饥谨实际上是世界史上有记录的饥谨中最大的一次,在1958年至1961年间差不多饿死了三千万人民,而导致这场饥谨的错误的政府政策却被延续不变达三年之久。这些导致人民饿死的政策被推行下去而未受到批评,因为议会里没有反对党,没有新闻自由,也没有多党制下的选举。事实上,恰恰是因为缺少对执政党的挑战,才使得严重错误的政策虽然每年杀害了上千万人,也仍然能够持续下去。在世界上此刻正发生的两场大饥谨中,一场在北朝鲜,另一场在苏丹,可以说,也出现了同样的情形。

饥馑经常看上去与自然灾害有关，而新闻记者也常常把饥馑的原因简单地归结为自然灾害：在失败了的大跃进期间中国出现了洪水灾害，在埃塞俄比亚有旱灾，而在北朝鲜则是谷物歉收。然而，许多同样遭受到类似自然灾害的国家，甚至其灾情更重，却能有效地避免饥馑的发生。因为，对选民负责的政府必须积极地采取措施以帮助人民、减轻饥饿的威胁。在一场饥馑中，主要的受害者是穷人，所以政府可以通过创造收入（例如，通过就业计划等）、让潜在的受饥馑威胁的受害者获取食物，从而使穷人免于饿死。即使是在那些最穷的民主国家里，万一遇到了严重的旱灾、水灾或其他自然灾害（如印度在1973年，或津巴布韦和博茨瓦纳在八十年代前期），政府也能让人民得到食物而从未出现过饥馑。

如果采取认真的努力，要避免饥馑其实是很容易的。而一个民主政府由于必须面对选举和反对党及独立的报纸的批评，所以除了积极努力地避免饥馑以外别无选择。处于英国殖民统治下的印度直到独立之时都饥馑不断（最后的一次饥馑发生在1943年，是印度独立前四年的事，那时我还是个孩子，曾目睹了饥馑时期）；然而，自从印度建立了多党民主政治和实现了新闻自由之后，饥馑就突然消失了，这样的结果其实一点也不奇怪。

我在其他书着中，特别是在我与让·德热兹（Jean Dreze）合作研究的成果中，也谈到过这些问题，在这里就不再赘述。[5] 避免饥馑实际上只不过是民主政治可以解决的诸多问题之一，当然举这个例子是最容易的。一般而言，政治和公民权利的积极作用表现在它有助于防止出现经济和社会性灾难。如果一个国家诸事顺利、一切都走上了轨道，人们或许不会特别注意到民主的这种工具性作用。但当形势因种种原因变坏时，民主政治所提供的政治激励机制就显现出巨大的现实意义。

我相信，从中可以得出一个重要的教训，即许多经济技术官僚主张使用由市场经济提供的经济激励机制，但却忽视由民主政治所保证的政治激励机制，这意味着实行一种极不平衡的制度基础。当一个国家运气不错、未经历严重的灾难、一切顺利时，民主政治对弱势群体的保护性功能可能未必引起人们的重视。然而，当经济或其他环境发生变化，或者发生政策失误而未予纠正时，由此会产生不安全的危险，这时哪怕一个国家看上去十分正常，其中也可能潜伏着这类危险。

最近东亚和东南亚发生的问题就是实行不民主的政治制度的一系列惩罚，这在两个方面表现得特别明显。首先，在这一地区的某些国家（包括韩国、泰国、印度尼西亚）里，金融危机的发展与商业上缺乏透明度有极为密切的关系，特别是在金融运作方面缺乏由公众参与的监督。没有有效的民主制度下的舆论监督是导致这场金融危机的核心原因。其次，一旦这场金融危机导致经济全面衰退时，在印度尼西亚这样的国家里，民主制度对弱势群体的保护性功能方面的真空就显得极为突出了，这与民主国家可避免饥馑是同样的道理。在印度尼西亚，很多人被这场经济衰退剥夺而生机困难，当权者却根本不理睬他们的诉求。

这些国家在过去的几十年里年平均经济增长率都达到了百分之五至十，也许在金融危机中国民生生产总值跌落百分之十看上去并没有什么大不了的，但是若经

济收缩的负担不是由全社会分担，而是集中压在承受力最低的失业者或社会上的过剩劳工身上，那么，哪怕经济增长率只下降百分之十，也会使数百万人陷入悲惨境地，甚至夺去人们的生命。在印度尼西亚的情势一帆风顺时，这些社会地位脆弱的人们或许不觉得没有民主会如何影响他们的生活，但在没有民主的社会里他们的声音被压抑住了，而危机来临时所带来的沉重代价就会轻易地压倒他们。在最需要民主政治对弱势群体的保护性功能发挥作用时，他们才体会到了没有民主政治的悲哀。

民主的各种功能

以上讨论主要是回应对民主政治的批评，特别是回答了经济中心论者的批评。下面，我将回到与民主政治的批评者的争论，侧重于回答文化差异论。不过，现在我准备先从正面进一步分析民主政治的特点，并说明为什么民主的价值观放之四海而皆准。

究竟什么是民主呢？我们不能把民主等同于多数人的统治。民主政治所提出的要求是多方面的，其中当然包括投票以及尊重选举结果，但民主也要求保护各种自由权利、尊重立法机构、保障言论自由以及发布新闻和公正评论而不受政府检查。如果在选举中不同党派未能得到充份机会表达自己的立场，或者选民没有获得新闻的自由、也无法自由地考虑不同候选人的观点，那么即使有例行的选举，这样的选举也是弊端重重的。民主政治需要一整套机制，它并非一个孤立的、机械的由多数人实行统治之类的原则。

从这一角度来看，民主政治的优点以及它放之四海而皆准的价值观反映出人类社会一些独到的德行，这在其充份的实践中得到了体现。事实上，我们可以提出，民主政治从三个方面丰富了民主社会公民的生活。首先，政治自由是人类一般自由的组成部份，而作为社会成员的个人的幸福生活当中，关键的一个部份就是行使公民和政治权利。政治和社会参与在人类的生存和生活里具有内在的价值。而阻挠人们参与社会政治生活实际上是对人们的一大剥夺。其次，如上所言（我曾与那种认为民主与经济发展相互冲突的观点争论过），民主具有一种重要的工具性价值，能促使当政者倾听民众所表达出来的要求（包括经济方面的要求）。再次，民主的实践给公民们一个互相学习的机会，从而有助于在社会中形成价值观、并明确各类问题的优先顺序，这个问题尚待进一步探讨。即使是“需求”这样一个简单的概念（包括对“经济方面的需求”的理解），也需要在公众中展开讨论，需要交换不同的信息、观点和判断。由此可见，民主除了是公民生活中的内在价值、在政治决策中具有工具性价值外，它还具有重要的建设性价值。当我们讲到民主是放之四海而皆准的价值观时，必须同时考虑到民主在这三方面的贡献。

若要把“需求”（包括“经济需求”）所包含的内容加以概念化、甚至综合化，本身就需要行使政治和公民权利。欲恰当地了解经济需求的涵义（其内容及影响），就需要在社会成员之间展开讨论并彼此交换意见。在产生资讯充份、深思熟虑之选择的过程里，政治和公民权利，特别是那些与保障言论、争辩、批评及持异议的自由有关的权利，是核心的条件。在社会的价值形成和决定各项需要的

优先顺序时，上述过程是至关重要的；一般来说，我们不能把大众的各种偏好视为既定的、与公众的讨论无关，不能无视在一个社会中当局是否允许有公开的意见交换和争论。

实际上，在评估社会和政治问题时，公开对话的范围和效用常常被低估了。例如，许多发展中国家都存在着生育率过高的问题，在公众中组织相关讨论可以卓有成效地降低生育率。在印度有大量证据证明，在识字率较高的邦，组织公众讨论高生育率对社区、特别是对青年妇女的生命的不良影响，对这些地区生育率的大幅度下降有明显作用。如果说，在印度的克拉拉邦或塔米尔·那都邦，现在出现了小型家庭是现代社会的幸福家庭这样的观念，这无疑要归功于一系列相关的公众讨论和争辩。克拉拉邦现在的生育率是 1.7（与英国和法国相同，比中国的 1.9 还低），实现这一目标完全未使用任何强制性手段，而是主要依靠一种新的价值观的出现——在这一价值观的形成过程中政治和社会对话扮演了重要的作用。而克拉拉邦的高识字率（比中国的任何省份都高），特别是妇女识字率，则是这种社会和政治对话的重要的前提条件。

人类社会里曾出现过各种各样的苦难和剥夺现象，其中有一些可以比较容易地通过社会手段而消除掉。当我们衡量人类自身的“需求”时，应该充份考虑到人类社会仍然存在着的种种困苦境遇。例如，我们会觉得世界上有许多东西值得追求，一旦可行的话我们也会把这些视为一种需求。我们甚至会想到“长生不老”，就象西天的佛那样用上三千年时间去探讨经书中的奥秘。但是，我们毕竟不会把“长生不老”看成是自己的“需求”，因为那很明显是不可能的。我们了解有些剥夺现象是可以预防的，也懂得如何这样做，而我们关于需求的概念是与此密切相关的。在关于哪些事是可行的（特别是从社会的角度来看是否可行）这类问题上，我们要形成共识和信念，就需要借重公众讨论。政治权利，包括言论和讨论的自由，不仅在产生对需求的社会认知时是关键性的，而且在确定经济需求的含义时也是至关重要的。

民主价值观的普适性

如果以上的分析是对的，那么，民主的诉求之所以有高度的价值，就不仅仅是基于它具有某一特殊的优点。民主的优长是多方面的：首先，自由和政治参与在人类生活中具有内在的重要性；其次，民主是一种重要的工具，能产生激励而令政府面向其公民并对他们负责；再次，在形成价值观念以及形成民众对需求、权利和责任的理解的过程中，民主具有建设性的作用。根据这一判断，现在我们可以提出本文欲表达的核心问题，即为什么说民主的价值观放之四海而皆准。

在关于这一问题的争论中，有一种看法认为，并非人人都认同民主的绝对重要性，若把民主与其他我们关心和忠于之事相比，尤其如此。这确实是事实，在此问题上人类并无完全的共识。而在有些人看来，这种缺乏共识的现象就充份证明，民主的价值观并不具普适性。

显然，我们必须从方法论方面的问题入手讨论下去：到底什么是具普适性的价值呢？若有一种价值被视为有普适性，那么这是否就意味着人人都得对此价值

表示赞同呢?如果确实必得如此,则世界上恐怕就没有什么具普适性的价值了。据我所知,世界上没有哪种价值未曾被人反对过,即便是对母爱大概也不例外。我认为,如果某些理念具有普适性意义,那并不需要所有的人都一致赞同,所谓的价值的普适性,其实就是指任何地方的人都有理由视之为有价值的理念。

当甘地宣扬他的非暴力理念是普适价值时,他并不认为世界各地的人们都已按此理念行事,而是相信人们有充分的理由承认这一理念是有价值的。同样地,当泰戈尔提出“思想自由”是普适价值时,他并没有说人人都接受了这一观念,他的意思是,人人都有足够的理由去接受这一理念,而泰戈尔毕生都在为探求、表述和传播这样的理由而努力。[6]从这一角度去理解,任何关于某理念具普适价值的主张都会涉及到一些反事实的分析(counterfactual analysis)。特别是当人们对这样的主张尚未充分思考之时,他们未必会从中发现其价值。不光是在民主的价值普适性问题上,所有关于普适性价值的主张都有这样的隐含性前提假设。

我想说明的是,在二十世纪里所发生的最大的对民主的态度之转变,正是与这个常见的隐含性前提假设相关的。当考虑到一个国家尚未实行民主政治、那里的民众也没有机会实践它时,现在通常会假定,一旦民主政治在那里变成现实时,人民就会认同它。而在十九世纪,典型的情况是不会采用这样的假设,而那时被视为很自然的看法(恰如我前面提到的那种预设式(default))在二十世纪里却发生了急剧的变化。

同时也应注意到,这一变化在很大程度上是建立在观察二十世纪历史的基础之上的。随着民主的扩展,民主制度的支持者就必然越来越多,而不是日益减少。民主制度从欧洲和美洲发源,伸展到世界上的许多遥远的角落,在那里人民积极地参与到民主政治当中去并接受了这一制度。不仅如此,一旦某一现存的民主制度被推翻,即使抗议这一政治变化的活动常常遭到粗暴的镇压,广泛的抗议活动也仍然会此起彼伏地出现,许多人宁可冒着生命危险也要为恢复民主而战。

有一些人质疑民主的价值普适性,其理由并不是民主未得到所有人的赞同,而是各国的国情不同。他们所讲的不同国情有时是指一些国家的贫穷状态。他们的观点是,穷人感兴趣的和关心的是面包而不是民主。这种时常听得到的说法有两大层面的错误。

首先,正如以上所言,对穷人来说,民主的保护性作用显得特别重要。当饥荒的受害者面临饥饿的威胁时,这是非常明显的;对那些被金融危机从经济阶梯上甩下来的贫民来说,也是如此。有经济方面需要的人民同样需要在政治上发出自己的声音。民主并不是一种非得达到普遍富裕后才可享用的奢侈品。

其次,几乎没有证据能证明,如果穷人有选择的话,他们宁可拒绝民主。有一个值得引起注意的事例,七十年代中期的印度政府曾试图用同样的观点为它宣布的“紧急状态”(以及对政治和公民权利的压制)辩护,在随后的选举中选民们围绕着这一问题分成了两个阵营。对印度的民主制度来说,这是一场命运攸关的选举,选举中主要的争议就是实施“紧急状态”的问题。结果,虽然印度也许是世界上最贫穷的国家之一,但印度选民的多数坚定地拒绝了政府压制政治和

公民权利的企图，他们挺身抗议政府忽视民众的自由和权利的做法，并未把注意力放在抱怨经济剥夺方面。

印度的现实完全驳斥了这种穷人不在乎公民和政治权利的说法。若观察韩国、泰国、孟加拉、巴基斯坦、缅甸、印度尼西亚以及亚洲其他国家争取民主自由的斗争，结论也并无二致。同样地，虽然非洲的许多政府排拒政治自由，一旦条件允许，那里就会出现反对政治压迫的各种运动和抗议活动。

关于文化差异问题的争论

还有一种观点也强调民主有明显的地区差异性，它谈的不是经济条件，而是文化上的差异，或许其中最著名的就是所谓的“亚洲价值观”。这种观点认为，亚洲人传统上高度评价纪律，而不重视自由；所以，与其他国家的人相比，亚洲人不可避免地会对民主制度持更为怀疑的态度。我在卡内基基金会关于伦理和国际事务的摩根索纪念讲座中曾比较详细地谈过这个问题。[7]

从亚洲文化的历史中，特别是考察印度、中东、伊朗和亚洲其他国家的古典传统，很难找到任何支持这一观点的根据。例如，在公元前三世纪的印度帝王 Ashoka 的铭文中，就可以发现主张容忍多元主义和国家有责任保护少数的最早、最明确的记载。

当然，亚洲面积广袤，人口占世界人口的百分之六十，很难就这样一个地区的不同民族下一个一般性的结论。有时，“亚洲价值”的鼓吹者往往会主要把东亚当作这一观点的适用地域，一般是把泰国以东的亚洲国家与西方作对比，不过也有人提出过更令人怀疑的观点，即亚洲的其他国家也是十分“相似”的。我们应当感谢李光耀，因为他明确地解释了下述观点（也就相关的纷乱杂陈、表述含混的说法清晰地提出了他的说明）。当李光耀说明“西方和东亚在社会和政府的概念上完全不同”时，他解释说，“当我提到东亚时，我指的是韩国、日本、中国、越南，它们与东南亚不同，后者是一个中国和印度文化的混合物，不过印度文化本身也强调同样的价值观”。[8]

然而，即便只考虑到东亚地区，这一地区也是千差万别的，不仅在日本、中国、韩国及这一地区的其他国家之间存在着许多差异，而且在每个国家内部也有很多差异。在诠释“亚洲价值”时，学者们往往引用孔子的话，但在这些国家对文化产生过影响的并不止孔子一人（例如，在日本、中国、韩国，佛教的文化传统既古老且深远，其强大的影响曾绵延达一千五百多年，此外，这些国家还受到了包括基督教在内的其他影响）。在所有这些文化传统中，没有哪一种曾一贯如一地鼓吹对秩序的崇尚比对自由的崇尚更重要。

更进一步看，孔子本人也并不主张对国家的盲目崇拜。当子路问孔子，“应当如何为君王服务”时，孔子回答说，“告诉君王真话，别管是不是会冒犯他”。（【译者注】《论语·宪问篇》云，子路问事君，子曰：“勿欺也而犯之”。）[9] 孔子的这一回答可能值得威权政权的新闻检查官深思。孔子并不反对谨慎从事、讲究策略，但（如果策略上必要的话）却不会姑息一个坏政府。他说：“如果政府

的表现良好，就要大胆地说话行事；如果政府的表现不好，要行事勇敢但说话温和。”（【译者注】《论语·宪问篇》云，“邦有道，危言危行；邦无道，危行言逊。”）
[10]

想象中的所谓亚洲价值这座大厦的两大支柱是对家庭的忠诚（【译者注】即“孝”）和对国家的服从（【译者注】即“忠”），而孔子的确曾明确地指出这样的事实，即这两者彼此之间可能发生严重的冲突。许多亚洲价值的鼓吹者把国家的作用视为家庭作用的延伸，但正如孔子所说的，这两者其实是相互矛盾的。叶公对孔子说：“我的族人中有一个人刚直不阿，他父亲偷了一只羊，于是他就谴责父亲。”孔子答道：“在我的族人中，正直的人行事方法不同：父亲为儿子遮掩，儿子为父亲遮掩，这样做也是正直的。”（【译者注】《论语·子路篇》：叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”）[11]

把亚洲价值笼而统之地说成是反对民主和政治权利的，其实经不起严格推敲。我想，既然提出所谓的亚洲价值的那些人并不是学者，而是些政治领导者，他们经常扮演着威权政府的官方或非官方发言人，所以我不应该对这种缺乏学术论据的观点过于苛求。不过，有趣的是，我们学者考虑现实政治问题时可能会不那么实际，而现实政治家则用不实事求是的态度来对待学术问题。

当然，要在亚洲的传统中找到威权主义式的说法并非难事。但是，在西方的经典文献中也不难发现这样的论述。只要查一下柏拉图（Plato）和阿奎那（Aquinas）的著作就会发现，崇尚纪律并非亚洲国家独有的主张。若仅仅因为亚洲国家的一些述着中强调了纪律和秩序，就否认民主的价值观所可能具有的普适性，就好比仅仅根据柏拉图和阿奎那的著作（姑且不提大量的欧洲中世纪文献曾支持天主教审判异端的宗教法庭），就要否定民主制度是欧洲和美国政府的一种自然形式。

人们基于当代、特别是中东地区政治摩擦的经验，往往把伊斯兰文化描绘成根本不容忍个人自由、甚至排拒个人自由的一种传统。但是，正象在其他文化传统中一样，伊斯兰文化其实也充满了差异性和多样性。在印度，阿克巴（Akbar）和大多数莫卧儿王朝（Moghul）的其他帝王在理论和实践上所表现出的政治和宗教方面的宽容就可算是个典范（只有 Aurangzeb 是个明显的例外）。土耳其的帝王们常常比他们同时代的欧洲帝王们宽容得多。在开罗和巴格达的统治者那里也可以发现大量的例子。实际上，十二世纪伟大的犹太学者 Maimonides 曾被迫逃离毫无宽容精神的欧洲（那里本是他的出生地），以逃避欧洲对犹太人的迫害，最后在萨拉丁（Saladin）苏丹的庇护下，这个犹太学者才在宽容礼貌的开罗找到了避风港。

多样性是世界上多数文化的一个特徵，西方的文明亦非例外。民主的实践之所以能在现代的西方国家赢得胜利，很大程度上是自文艺复兴和工业革命以来、特别是过去的—个世纪中所出现的共识之硕果。若把这一进步理解成过去一千年来西方社会追求民主的一项历史使命，然后再把它与非西方社会的传统相比（并笼而统之地看待每个非西方的传统），那将是个极大的错误。这种过于简单化的

倾向不仅仅存在于亚洲国家一些政府发言人的表述当中，也存在于某些西方的著名学者的著作当中。

下面，让我举一位重要学者的文章为例，塞缪尔·杭廷顿（Samuel Huntington）的著作曾在许多方面给人留下了深刻的印象，但他关于文明之冲突的论文却未充分注意到每一种文化内部的差异。他的研究导出了明确的结论，西方国家“对个体主义的偏好以及追求权利及自由的传统”是“文明社会所独有的”。[12] 杭廷顿还认为，“西方社会核心特徵的存在决定了西方的现代化的出现，而这些特徵与其他的文明显然不同”。他的看法是，“早在西方进入现代化之前，西方就表现出其不同于其他文明的特徵”。[13] 我认为，从历史的角度来看，这篇论文显然漏洞百出。

每当我们看到有亚洲国家的政府发言人试图把所谓的“亚洲价值”拿来与所谓的西方观念对比时，似乎就也有西方的知识分子试图从另一端作相同的比较。即使每次亚洲国家对“亚洲价值”的强调都能与西方知识分子的对应诠释相匹配，这也丝毫不能削弱民主的价值普适性。

结语

我在本文中曾涉猎了不少与民主的价值普适性相关的问题。民主的价值观包括这样一些内容，民主在人类的生活中具有内在的重要性，民主在产生政治激励方面具有工具性作用，民主在形成社会价值体系（以及关于需求、权利和责任的力量与可行度的理解）的过程中具有建设性功能。这些非常宝贵的特徵并不受地域的局限，也不会被鼓吹纪律和秩序的主张所抑制。差不多所有的主要文化其内部都具有价值体系方面的多样性。所以，关于文化上的差异之争论并不能阻止我们、也不能约束我们去选择当今的政治制度。

考虑到当代世界赖以生存的民主制度的种种功能性作用，选择这样的政治制度应该是时不我待的。我一直强调，民主制度的生命力确实非常强盛，绝不是某些地区偶然出现的个案。民主的价值观之所以放之四海而皆准，其影响力最终来源于民主制度的生命力。这就是关于民主价值的普适性所强调的根本之点。任何想象出来的文化上的清规戒律，或者根据人类复杂多样的过去而假设出来的各种文明当中的预设框架，都不可能抹杀民主制度及其价值。

【编者注】

本文以作者去年二月在印度新德里举行的关于“建立全球范围的民主运动”会议上的主题演讲为基础，也采用了他去年的新着《自由：发展的目的和手段（Development as Freedom）》一书中的观点。

原文载于 Journal of Democracy (Vol.10, No.3(July 1999):3-17 (The John Hopkins University Press and the National Endowment for Democracy's International Forum for Democratic Studies)。本刊编辑部获该刊许可翻译转载，并将于下期杂志刊登介绍该作者新着《自由：发展的目的和手段》的书评。

【注释】

[1] 在 Aldous Huxley 的小说 Point Counter Point 中，在近代的印度，一位丈夫告诉妻子，他必须远行去伦敦的大英博物馆，以便到那里的图书馆里学习民主，而实际上他却是去与情妇会面。那时在印度一个对妻子不忠的丈夫就已知道，出门去学习民主是个欺骗妻子的巧妙理由。

[2] Adam Przeworski, et al., Sustainable Democracy (可支撑的民主) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Robert J. Barro, Getting It Right: Markets and Choices in a Free Society(促其归正:自由社会中的市场和选择)(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996) .

[3] 在我的新书 Development as Freedom 当中，我也考察了有关这一问题的经验性证据和因果关联的某些细节。

[4] 见我的文章"Development: Which Way Now?" Economic Journal 93 (December 1983); Resources, Values, and Development (Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1984); 及我的文章"Rationality and Social Choice," 我作为学会主席在美国经济学会年会上的报告，发表于 American Economic Review (March, 1995)。也参见 Jean Dreze and Amartya Sen, Hunger and Public Action (Oxford: Clarendon Press, 1987); Frances D'Souza, ed., Starving in Silence: A Report on Famine and Censorship (London: Article 19 International Center on Censorship, 1990); Human Rights Watch, Indivisible Human Rights: The Relationship between Political and Civil Rights to Survival, Subsistence and Poverty (New York: Human Rights Watch, 1992); and International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies, World Disaster Report 1994 (Geneva: Red Cross, 1994).

[5] Dreze and Sen, Hunger and Public Action.

[6] 见我的文章“泰戈尔和他的印度 (Tagore and His India)”，载 New York Review of Books, 26 June, 1997.

[7] Amartya Sen, “Human Rights and Asian Values,” Morgenthau Memorial Lecture (New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997) , published in a shortened form in The New Republic, 14-21 July 1997.

[8] Fareed Zakaria, “Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew,” Foreign Affairs 73 (March-April 1994) : 113.

[9] 《论语·宪问篇第十四》(The Analects of Confucius, Simon Leys, trans. (New York: Norton, 1997) , 14.22, 70)。

[10] 《论语·宪问篇第十四》(The Analects of Confucius, 14.3, 66)。

[11] 《论语·子路篇第十三》(The Analects of Confucius, 13.18, 63)。

[12] Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York: Simon and Schuster, 1996) , 71.

[13] Huntington, The Clash of Civilizations, 69.

来源: <http://www.chinayj.net/StubArticle.asp?issue=000201&total=69>

《当代中国研究》2000年第2期(总69期)