

第4卷

# 欧美的公与私

[日] 佐佐木毅 [韩] 金泰昌 主编 林美茂 徐滔 译

*PUBLIC AND PRIVATE IN EURO-AMERICAN  
CONTEXT*

人民出版社

## 《公共哲学》丛书编委会

主 编 佐佐木毅 金泰昌

### 编委会

主 任 张立文 张小平

副主任 陈亚明 方国根

委 员 (按姓氏笔画为序)

山胁直司 方国根 田 园 矢崎胜彦 卞崇道 竹中英俊

李之美 陈亚明 佐佐木毅 张小平 张立文 罗安宪

金泰昌 林美茂 洪 琼 钟金铃 夏 青 彭永捷

### 译委会

主 任 卞崇道 林美茂

副主任 金熙德 刘雨珍

委 员 (按姓氏笔画为序)

刁 榴 王 伟 王 青 卞崇道 刘文柱 刘 荣 刘雨珍

朱坤容 吴光辉 林美茂 金熙德 崔世广 韩立新 韩立红

出版策划 方国根

编辑主持 夏 青 李之美

责任编辑 田 园 方国根

版式设计 顾杰珍

封面设计 曹 春

## 总序

# 公共哲学,作为一种崭新学问的视野

卞崇道 林美茂\*

近年来,“公共哲学”(public philosophy)这一用语在我国学术界开始逐渐被人们所熟悉,这一方面来自于我国学术界对于国外前沿学术思潮的敏感反应,另一方面则与日本公共哲学研究者在美国的推介多少有关。其实,在半个多世纪前,“公共哲学”这一用语就在美国出现了,1955年著名新闻评论家、政论家李普曼(Walter Lippman)出版了一部名为《公共哲学》(*The Public Philosophy*)的著作,倡导并呼吁通过树立人们的公共精神来重建自由民主主义社会的秩序,他把这样的理论探索命名为“公共的哲学”。但是,此后,对公共哲学的探索在美国乃至西欧并没有取得较大的进展,尽管也有少数学者如阿伦特、哈贝马斯等相继对“公共性”问题做过一些理论探讨。另外,宗教社会学家贝拉等人也提出了

---

\* 卞崇道:哲学博士,原中国社会科学院哲学研究所研究员,现任浙江树人大学教授,我国当代研究日本哲学的知名学者。

林美茂:哲学博士,中国人民大学哲学院副教授,主要研究领域:古希腊哲学,公共哲学,日本哲学。

以公共哲学“统合”长期以来被各种专业分割的社会科学。然而，把公共哲学作为一门探索新时代人类生存理念的学问来构筑，并没有在学术界受到普遍而应有的关注。

自 20 世纪 90 年代开始，东方的发达资本主义国家日本的学术界，却兴起了一场堪称公共哲学运动的学术探索。1997 年，在京都论坛的将来世代综合研究所（现更名为公共哲学共働研究所）所长金泰昌教授和将来世代财团矢崎胜彦理事长的发起、倡导以及时任东京大学法学部部长（即法学院院长）、不久后出任东京大学校长的著名政治学家佐佐木毅教授的推动下，经过充分的准备，在京都成立了“公共哲学共同研究会”，并且于 1998 年 4 月在京都召开了第一次学术论坛，从此拉开了日本公共哲学运动的帷幕。该研究会后来更名为“公共哲学京都论坛”（Kyoto Forum For Public Philosophizing），迄今为止，该论坛召开了八十多次研讨会，其间还召开过数次国际性公共哲学研讨会，各个学科领域的著名学者、科学家、社会各界著名人士等已有 1600 多人参加过该论坛的讨论。研讨的成果已由东京大学出版会先后出版了“公共哲学系列”丛书第一期 10 卷、第二期 5 卷、第三期 5 卷，共 20 卷。这次由人民出版社推出的这一套 10 卷《公共哲学》译丛，采用的就是该丛书日文版的第一期 10 卷本。这套译丛的问世，是各卷的译者在百忙的工作之中抽出宝贵的时间，经过了四年多辛勤努力的汗水结晶。

这套中译本《公共哲学》丛书，涵盖了公共哲学在人文、社会科学的各个领域的理论与现实的相关问题，其中包括了对政治、经济、共同体（日本和欧美等国家地区以及各类民间集团）、地球环境、科学技术以及公共哲学思想史等问题的综合考察。第 1 卷《公与私的思想史》以西欧、中国、伊斯兰世界、日本和印度为对

象,主要由这些领域的专家从比较思想史的角度,就公私问题进行讨论。第2卷《社会科学中的公私问题》围绕政治学、社会学以及经济学各领域中的公私观的异同展开涉及多学科的讨论。第3卷《日本的公与私》从历史角度重新审视日本公私观念的原型及其变迁,并就现代有关公共性的学说展开深入的讨论。第4卷《欧美的公与私》以英、法、德、美等现代欧美国家为对象,探讨其以国家为中心的公共性向以市民为中心的公共性之转变是如何得以完成的问题;并且重点讨论了向类似欧盟那样的超国家公共性组织转换的可能性等问题。第5卷《国家·人·公共性》,在承认20世纪各国于民族统一性原则、总动员体制、意识形态政治、全能主义体制等方面存在着差异的前提下,围绕今后应该如何思考国家和个人的关系展开议论。第6卷《从经济看公私问题》是由具有代表性的日本经济学家们围绕着是否可以通过国家介入和控制私人利益来实现公共善以及应该如何看待日本的经济问题等进行了讨论。第7卷《中间团体开创的公共性》围绕介于国家和个人之间的家庭、町内会(町是日本城市中的街区,类似于中国的巷、胡同;町内会则是以町为单位成立的地区居民自治组织)、小区(community)、新的志愿者组织、非营利组织(NPO)、非政府组织(NGO)等新旧民间(中间)团体在日本能否开创出新的公共性问题进行了探讨。第8卷《科学技术与公共性》,主要由科学家、技术人员和制定有关政策的官员讨论科学技术中的公私问题,以及人类能否控制既给人类的生存、生活带来巨大的便利,同时又有可能导致人类灭亡的科学技术的问题。第9卷《地球环境与公共性》着重讨论了在单个国家无法解决的全球环境问题的今天,如何重新建立环境伦理、生命伦理和环境公共性的问题。第10卷《21世纪公共哲学的展望》由来自不同领域的专家学者从不同的

3  
0  
.....  
0

视角探讨着构建哲学、政治、经济和其他社会现象的学问——公共哲学——所必须关心的问题以及相关问题的研究现状。

这套丛书除了第10卷《21世纪公共哲学的展望》之外,其他9卷的最大特点是打破了以往学术著作的成书结构,采用了由各个领域的一名著名学者提出论题,让其他来自不同领域的学者参与讨论互动,使相关问题进一步往纵向与横向拓展的方式,因此各章的内容基本上都是由“论题”、“围绕论题的讨论”、“拓展”等几个部分构成,克服了传统的学术仅仅建立在学者个人单独论述、发言的独白性局限,体现了“公共哲学”所应有的“对话性探索”之互动=公共的追求。其实,作为学术著作的这种体例与风格,与日本的公共哲学京都论坛的首倡者、组织者、构建者金泰昌教授对该问题的认识有关<sup>①</sup>,也与日本构筑公共哲学的代表性学者、东京大学的山胁直司教授的学术理想相吻合。<sup>②</sup> 金泰昌教授认为,“公共哲

① 金泰昌教授是活跃在日本的韩国籍学者,他对于东西方哲学、政治学、社会学等领域的学术问题都很熟悉,年轻的时候留学美国,后来又转到欧洲各国,至今已经走过世界的近60个国家,从事学术交流、讲学活动。为了构筑公共哲学,他从20世纪90年代开始就把学术活动据点设在日本,致力于日本、中国、韩国学术界进行广泛的学术交流,为各个领域的学者之间搭起了一座跨学科的学术对话平台,希望能为东亚的三个国家的学术对话有所贡献。

② 山胁直司教授并不是一开始就参与京都论坛所筹划的关于公共哲学的构筑运动。所以,在《公共哲学》丛书10卷中的第1卷、第2卷、第7卷、第9卷里并没有他的相关论说。然而,自从他开始参与“公共哲学共働研究所”所组织的研讨会之后,在至今为止八十多次的会议中,他是参加次数最多的学者之一。本文把他作为代表性学者来把握在日本兴起的这场学术运动,一方面是因为他在1996年就已经在东京大学驹场校区的相关社会科学科学科的研究生院开设了“公共哲学”课程,与金泰昌所长在京都开始展开哲学构筑活动不谋而合。1998年秋,由山胁教授编辑的《现代日本的公共哲学》一书出版了,金泰昌所长在京都的书店里看到了这本书之后马上托人与山胁教授取得联系,从此开始了他们之间关于构筑公共哲学问题的合作、交往与探讨至今。与金泰昌教授作为公共哲学运动的倡导者、

学”应该区别于由来已久的学者对学术的垄断,即由专家、学者单独发言,读者屈居于倾听地位的单向思想输出的学院派传统,让学问在一种互动关系中进行,达到一种动态的自足性完成。所以“公共哲学”中的“公共”应该是动词,不是名词或者形容词。公共哲学是一门“共媒—共働—共福”的学问。“共媒”就是相互媒介;“共働”的“働”字在日语中的意思是“作用”,在这里就是相互作用;“共福”,顾名思义就是共同幸福,公共哲学是为了探索一种让人们的共同幸福如何成为可能的学问。而山胁直司教授提倡并探索公共哲学的目标在于,如何打破 19 世纪中叶以来逐渐形成的学科分化、学者之间横向间隔的学术现状,让各个领域的学术跨学科横向对话,构筑新时代所需要的学术统合。那么,在这种思想和目标的基础上编辑而成的这套丛书,当然不可能采用传统的仅仅只是某个专家、学者单独著述的形式,而在书中展开跨领域、跨学科的学者之间的对话互动成为它的一大特色。

从上述的情况我们已经可以看出,关于“公共哲学”问题,无论作为一种学术概念,还是作为一门新兴的学科,都是一个产生的历史并不太长、尚未得以确立的学术领域。针对这种情况,我们认为有必要借这次出版该译丛的机会,通过国外关于公共哲学的理解,提出并尽可能澄清一些与此相关的最基本问题,为我国学术界今后的研究提供一些参考性思路。

---

组织者、推动者,致力于学术对话的社会实践活动的学术方式不同,山胁教授多年来致力于相关学术著作的著述,先后出版了介绍公共哲学的普及性著作《公共哲学是什么》(筑摩新书 2004 年版),面向专家、学者的学术专著《全球—区域公共哲学》(东京大学出版会 2008 年版),面向高中生的通俗读本《如何与社会相关——公共哲学的启发》(岩波书店 2008 年版)等,成为日本在公共哲学领域的代表性学者。

## 一、公共哲学究竟是怎样的学问

当我们谈到“公共哲学”的时候,首先面临的是“公共哲学是什么”问题。那是因为,近年来冠以“公共”之名的学术语言越来越多,而对于使用者来说其自身未必都是很清楚这个概念的真正内涵,更何况读者们对此更是模糊不清。所以,我们在此首先必须对相关思考进行一些相应的考察和梳理。

李普曼只是从西方自由民主制度下的自由公民的责任问题出发,提出了在现代民主社会中构建一种公共哲学的必要性。至于公共哲学是什么、是一种怎样的哲学的问题并没有给予明确的解答。之后,宗教社会学家贝拉等人为了统合各种专门的社会科学,再次提出构建公共哲学这个问题。他们以“作为公共哲学的社会科学”为理想,通过“公共哲学”的提倡来批判现存的分割性的学问体系。但是,对于公共哲学究竟是什么的问题,同样没有给出明确的定义。很显然,从“公共哲学”产生的背景与学问理念来看,在美国其中最根本的问题并没有得到解决。金泰昌教授甚至指出:李普曼著作中所谓的“公共哲学”之“公共”问题,与东方的“公”的意思基本相近,即其中包含了“国家”、“政府”等“被公认的存在”的意义。但是,对于我们东方人来说,“公”与“公共”的内涵是不同的。<sup>①</sup>更进一步,我们不难注意到,李普曼的公共哲学的理念与西方古典的政治学、伦理学的问题难以区别,而贝拉等人所

---

<sup>①</sup> 汉字中“公”的意思,以及在中国传统文化思想中公和私的问题,沟口雄三教授在论文《中国思想史中的公与私》(参见《公共哲学》第1卷《公与私的思想史》)作了详细的介绍。还有请参见《中国的公与私》(沟口雄三等著,研文社1995年版)以及日本传统思想中“公”与“私”的问题(请参见《公共哲学》第3卷《日本的公与私》)。



提倡的统括性学问,与黑格尔哲学中以哲学统合诸学问的追求几乎同出一辙。

当然,日本的学者也同样面临着如何界定“公共哲学是什么”的问题。作为日本探索、公共哲学代表性学者的山胁教授,他在《公共哲学是什么》(筑摩书房 2004 年 5 月初版)一书中,同样也避开了直接对于这个问题的明确界定,只是强调指出“公共性”概念、问题的探索属于公共哲学的基本问题,他把汉娜·阿伦特在《人的条件》一书中对于“公共性”概念所作的定义,作为哲学对公共性的最初定义,以此展开了他对于公共哲学的学说史的整理和论述。从山胁教授为 2002 年出版的《21 世纪公共哲学的展望》(本卷丛书的第 10 卷)中所写的“导言”——《全球—区域公共哲学的构想》一文看出他的关于公共哲学的立场。本“导言”在开头部分作了以下的表述:

公共哲学,似乎是由阿伦特和哈贝马斯的公共性理论以及李普曼、沙里文、贝拉、桑德尔、古定等人的提倡开始的在 20 世纪后半叶新出现的学问。其实,如果跨过他们的概念之界定,把公共哲学作为“哲学、政治、经济以及其他的社会现象从公共性的观点进行统合论述的学问”来把握的话,虽然这种把握只是暂定性的,但是即使没有使用这个名称,公共哲学在欧洲和日本都是一种拥有传统渊源的学问。

这种观点包含了以下两个方面的问题意识:一是公共哲学好像是崭新的学问,其实其拥有悠久的传统;二是公共哲学是一种从公共性的观点出发进行诸学问统合性论述的学问。

那么,为什么公共哲学好像是崭新的学问又不是崭新的学问呢?他认为,这种学问的兴起,是为了“打破 19 世纪中叶以来产生的学问的专门化与章鱼陶罐化后,使哲学与社会诸科学出现了

分化的这种现状,从而进行统括性学问的传统复辟”,以此作为这种学问追求的目标。当然,这里所说的统括性学问的“复辟”问题,与黑格尔的哲学追求有关。但是,他同时指出:公共哲学的立场不可能是黑格尔的欧洲中心主义的立场,而应该是追溯到康德的“世界市民”理念,只有这样的理念才是全球化时代相适应的统括性之崭新学问的目标。为此,他对公共哲学作出了如上所述那样暂定性的定义。很明显,山胁教授在承认公共哲学的崭新内容的同时又不把公共哲学作为崭新的学问的原因是,他不把这种学问作为与传统的学问不同的东西来理解与把握,而是通过对于“传统渊源”的学问再检讨,在克服费希特的“国民”和黑格尔的“欧洲中心主义”的同时,以斯多亚学派的“世界同胞”和康德的“世界市民”的理念为理想,重构黑格尔曾经追求过的统括性的学问,以此放在全球化时代的背景之下来构筑的哲学。这就是他所理解的公共哲学。在此,他创造了“全球—区域公共哲学”的问题概念,提出了在全球化时代构筑公共哲学的视野(全球性—地域性—现场性)和方法论(理想主义的现实主义与现实主义的理想主义)。

与山胁直司教授不同,在构筑现代公共哲学中起到中心作用的金泰昌教授的看法就不是那么婉转,他一贯认为公共哲学是一个崭新的学术领域、一门崭新的学问。并且,这种学问正是这个全球化时代中人们所体验的后现代意识形态才可能产生的学问,才可能开辟的崭新的知的地平线。金教授认为,西方的古典学问体系是以“普遍知”的追求为理想,寻求最为单纯的、单一的、具有广泛适用性和包容性的知识体系。但是,近代以后的学术界,意识到这种统括性的形而上学所潜在的危机,开始重视拥有多样性的“特殊知”,诸学问根据学科开始了走细分化的道路,其结果出现

了诸学问的学科之间的分割、断裂现象的问题。那么,公共哲学一方面要避免“普遍知”的统括性,另一方面也要克服学问的学科分化,实现学科之间的横向对话,构筑“共媒性”的学问。所以,与传统的“普遍知”和近代以来的“特殊知”不同,公共哲学是一种“共媒知”的探索。为此,2005年10月11日他在清华大学所进行的一场“公共哲学是什么?”的对话与讲演中,针对学者们的提问,他提出了公共哲学的三个核心目标,那就是“公共的哲学”、“公共性的哲学”、“公共(作用)的哲学”,并进一步指出三者之间相互联动的重要性。所谓公共的哲学,那就是从市民的立场思考、判断、行动、负责任的哲学;公共性的哲学,就是探索“公共性”是什么的问题之专家、学者所追求的哲学;公共(作用)的哲学,就是把“公共”作为动词把握,以“公”、“私”、“公共”之间的相克—相和—相生的三元相关思考为基轴,对自己—他者—世界进行相互联动把握的哲学,其目标是促进“活私开公—公私共创—幸福共创”的哲学。以此体现日本所进行的公共哲学研究与美国所提出的公共哲学的不同之处,强调日本的公共研究的独特性。<sup>①</sup>

上述山胁教授所提供的问题意识,对于我们进行公共哲学的研究,拥有许多启发性的要素,在一定的时期,将会为人们进行公共哲学的研究与探索,提供一种学术的方向性,这是其研究的重要意义所在。但是,他那暂定性的诸规定,并没有从正面回答“公共哲学是什么”的问题,只是在公共哲学的概念、问题还处于模糊的状态中,就进入了关于公共哲学的目标和学问视野的界定。其实,这种现象并不仅仅只是山胁教授一个人的问题,也是现在日本在

---

<sup>①</sup> 公共哲学共働研究所编:《公共良知人》,2005年1月1号。

公共哲学的探索过程中所存在的共同问题。<sup>①</sup>

金泰昌教授的观点与山胁教授相比体现其为理念性的特征,其内容犹如一种公共哲学运动的宣言。这也充分体现了在日本构建公共哲学的过程中,他作为运动的组织者和领导者而存在的角色特征。确实,我们应该承认,金教授的见解简明易懂,可以接受的地方很多。特别是他提出的公共哲学所具有的三大特征性因素,对于打破19世纪中叶以来所形成的学问的闭塞现状,将会起到一种脚手架式的辅助作用。但是,问题是他的那种有关知的划分方式仍然只是停留在西方传统的学问分类之中,还没有超越西方人建立起来的学术框架。仅凭这些阐述,我们还无法理解他所说的“共媒知”与传统的“普遍知”有什么本质上的区别,而“共媒知”是否可以获得与“普遍知”对等的历史性意义的问题也根本不明确。当然,西方思想中所谓的“普遍知”是以绝对的符合逻辑理性并且是以可“形式化”(符合逻辑,通过文字形式的叙述)为基本前提的,而金教授所提倡的“共媒知”却没有规定其必须具有“普遍”适用的绝对合理性。与其如此,倒不如说,其作为“特殊知”之间的桥梁,多少带有追求东方式的“默契”的内涵,也就是“无须言说性”的认知。这种“默契知”的因素,从西方的理性主义来看属于“非理性”,但是,在东方世界中这种不求“形式知”,以“默契知”达到人与人之间、人与世界之间的沟通是得到人们承认的。

那么,很显然,无论在美国,还是在日本,所展开的至今为止的有关公共哲学的研究,明显地并没有对“公共哲学是什么”的问题给予明确的回答。根据至今为止的研究史来看,如果一定需要我

---

<sup>①</sup> 桂木隆夫著:《公共哲学究竟应该是什么——民主主义与市场的新视点》,东京:劲草书房2005年版。

们对公共哲学给予一个暂定性的定义的话,那么,只能模糊地说:公共哲学是一门探索公共性以及与此相关问题的学问。关于这个问题,我们觉得可能在相当长的一段历史中,仍然会不断被人们争论和探讨。

也许正是由于“公共哲学”的学术性概念的不明确,其研究对象、涵盖的范围也茫然不定,现在仍然被学院派的纯粹哲学研究者们所敬畏。在日本,东京大学的研究者们展开了积极而全方位的研究活动,而保持学院派传统的京都大学的学者们至今仍然保持静观的沉默态度。但是,我们与其不觉得一种学问的诞生,最初开始就应该都是在明确的概念的指引下进行的,倒不如说一般都是在其研究活动的展开过程中,其所探讨的问题意识、预期目标逐渐明确,方法论日益定型,通过研究成果的积累而达到对问题本质的把握。从泰勒士开始的古希腊学问的起源正是如此开始的。为了回答勒恩的提问,毕达哥拉斯也只能以“奥林匹亚祭典”的比喻来回答哲学家是怎样一种存在的问题。对哲学概念的定义,只是在后世的学者们整理学说史的过程中才慢慢得到比较明确把握的。

我们认为,对“公共哲学”的学术界定问题也会经过同样的过程。只有到了我们所有的人都能站在全球化的视阈和立场上思考、感受、共同体验一切现实生活的时候,所有的人理所当然地站在公共性存在的立场上享受人生、悲戚相关的时候,公共哲学在这种社会土壤中就会不明也自白的。对于“公共哲学是什么”的回答,应该属于这种社会在现实中得以实现的时候才可以充分给予的。这个回答其实与过去对于“哲学是什么”的回答一样,学者们在实践其原意为“爱智慧”的追求过程中,通过长期不懈的探索智慧的努力,才得以逐渐明确地把握的。当然,为了实现对于“公共哲学是什么”问题的本质把握,社会的意识改革与实际生活中的

坚持实践的探索追求是不可或缺的。要在全社会实现了上述的每一个社会构成成员对于公共性问题的自我体验的目标,从现在开始循序渐进地努力是必不可少的。当思考公共性的问题成为人们自然而然地接受和体验的时候,“公共哲学”究竟应该是什么的答案将会自然地显现。从这个意义来说,现在日本所进行的公共哲学的探索,朝着自己所预设的暂定性的学术目标所作的研究和努力,也许可以说正是构筑一种崭新学问所能走的一条正道。

## 二、公共哲学是否属于一门崭新的学问

在这里,我们涉及一个重要的问题,在日本所展开的公共哲学研究,企图构筑一种崭新的学问。那么,我们必须进一步思考:日本的学术界所谓的公共哲学的崭新性是什么?究竟公共哲学是否属于一门崭新的学问?如果作为崭新的学问来看待的话,必须以哪些领域作为其研究对象?应该设定怎样的目标、采取怎样的方法进行探讨呢?

纵观日本的公共哲学研究,上述的金泰昌教授与山胁直司教授值得关注。笔者对金教授的学术理想虽然拥有共鸣,而从山胁教授的研究视野所确定的研究领域和研究方法也能得到启发。但是,两者所表明的关于公共哲学的“崭新性”问题,笔者觉得其认识仍然比较暧昧,而有些方面,两者的观点也不尽相同。

如前所述,山胁教授的“公共哲学……似乎作为崭新的学问而出现”的发言,容易让人觉得他并不承认这种学问的“崭新性”。其实不然,他就是站在公共哲学是一门崭新的学问的前提下展开了相关的研究。他在《公共哲学》20卷丛书出版结束时于2006年8月发表的一篇短文中,明确地表明了公共哲学是一门崭新的学问的认识。他认为:公共哲学是一门发展中的学问,虽然学者之间

可能会有各种各样的见解,但是自己把其作为崭新学问的理由,除了认为它是一门“从公共性<sup>①</sup>的观点出发对于哲学、政治、经济以及其他的社会现象进行统合性论述的学问”之外,它的崭新性还可以从以下五个方面得以认识:(1)对于现存学问体系中存在的“社会现状的分析研究=现实论”、“关于社会所企求的规范=必然论”、“为了变革现状的政策=可能论”之学科分割问题进行综合研究,特别是没有把其中的“必然论”与“现实论”和“可能论”分割开来进行研究是公共哲学的重要特征。(2)以提倡“公的存在”、“私的存在”、“公共的存在”进行相关把握的三元论,取代原来的“公的领域”与“私的领域”分开对待的“公私二元论”思考。(3)通过提倡“活泼每一个人使民众的公共得到开启,使政府之公得到尽可能的开放”之“活私开公”的社会根本理念,克服传统的“灭私奉公”或者“灭公奉私”的错误价值观。(4)把人们交流、交往活动中的性质进行抽象性把握,探索一种具有公开性、公正性、公平性、公益性之“公共性”理念,这也是公共哲学的实践性特征。(5)在公共哲学的构筑过程中,努力尝试着进行“公共关系”的社会思想史的重新再解释,这种研究也是这种学问的重要内容。<sup>②</sup>

与山胁教授不同,金教授邀请日本甚至世界各国著名学者会聚京都(或大阪),进行“公共哲学”对话式探讨的同时,积极到世界各国特别是韩国和中国行走,进行讲演和对话活动。到2008年

---

① 关于“公共性”、“公共圈”(öffentlichkeit, öffentlich, publicité, publicity)的问题,哈贝马斯在《公共性的结构转换》一书中,对于其历史形态的发展过程做了详细的梳理和研究。日本的“公共性”问题的探索,从哈贝马斯的研究中得到诸多的启示。

② 山胁直司著:《公共哲学的现状与将来——寄语〈公共哲学〉20卷丛书的发行完成》(请参见UNIVERSITY PRESS),东京大学出版会,2006年第8期。

10月为止,在中国就进行过十多次关于“公共哲学公共行动的旅行”。在这个过程中,每当人们问及公共哲学是否属于崭新的学问的时候,他都是明确地回答这是一门崭新的学问。但是,纵观其所表明 的见解,其中所揭示的“崭新性”也都是停留在这种学问追求的“目标”和“方法”之上。他承认自己所说的这种学问的崭新性,并不是从根本的意义上来说的,而是“温故知新”的“新”,“是对学问的传统向适应于现在与将来的要求而进行的再解释、再构筑意义上”的崭新性问题。就这样,毫不犹豫地宣言公共哲学是一门崭新学问的金教授的见解,基本上与山胁教授的观点是一致的。只是他明确表示不赞同山胁教授的“统合知”的看法,公共哲学的目标应该是“共媒知”的追求。<sup>①</sup>而针对山胁教授所提倡的“全球—地域(グローバル)”公共哲学的探索目标,他却提出了“全球—国家—地域(グローバルナカル)”公共哲学的学术视野。

上述的两位学者关于公共哲学“崭新性”的见解,基本体现了日本当代公共哲学研究的一种共有的特征。但是,我们面对这种观点,自然会产生下述极其朴素的疑问。

只要我们回顾一下人类思想史就不难发现,人类对于社会生活中的公共性问题的思考、探索的学问,古代社会就已经存在,并不是现在这个时代才产生的新问题。从古代希腊的城邦社会的城邦市民到希腊化时期的世界市民,从近代欧洲的市民国家到现代世界的国民国家,随着历史的发展,公共性的诸种问题在伦理学、政治学、经济学等领域中都被提起,并以某种形式被论述过。因此,并不一定要把公共哲学作为一种崭新的学问来理解,即使过去并没有使用过这个概念来论述,但是,其中所探讨的问题在本质上

---

① 公共哲学共働研究所编:《公共良知人》,2006年10月1号。



是一致的。现在所谓的“公共哲学”，只是从前的某个学问领域或者几个领域所被探讨的问题的重叠而已。如果这种理解可以说得通，那么现在所探索的“公共哲学”与过去的时代所被探讨过的有关“公共性问题的哲学”，即使其所展开的和涵盖的范围不尽相同，其实那只是由于生存世界环境发生变化所带来的现象上的差异，从根本上来说，其问题的内核并没有多大的变化。那么，他们强调“公共哲学”属于一种崭新的学问领域的必要性和依据究竟何在呢？

更具体一点说，public 的概念中包含了“公共性”问题。这种情况下所谓的“公共性”，就是相对于“个”（即“私”）来说的“公”的意思。通常，从我们的常识来说，构成“个”之存在的要素是乡村、城市，进一步就是国家。把“个”之隐私的生活、行动、思想、性格、趣味等，敞开放置于谁都可以明白的“公”的场所的意思包含在 public 的语义之中。那么，public 本意就是以敞开之空间（场所）为前提的，即“öffentlich”的场所（行动、思想、文化的）。正因为如此，汉娜·阿伦特把“公共性”的概念，定义为“最大可能地向绝大多数人敞开”的世界。但是，个体的世界在敞开的程度上会由于时代的不同而存在着差异。随着时代的变迁，生活的世界也在逐渐地扩大。这种发展的过程到了现代社会，随着全球化的浪潮扩大成为世界性（或者地球）的规模出现在我们面前。因此，如果以个人（私）与社会（公）的对比来考虑这些问题的话，虽然其规模不同，但其根本点是一样的。所以，公共性问题自人类组成社会、共同体制度确立以来，从来就没有间断过、总是被思考和探讨的古典问题。对于个人（私）来说，公的规模从很小的村庄发展到小镇，从县、市发展到大都会，然后是国家，随着其规模扩大的历史进程，其构成员之每一个人之“个”的生存意识也要进行相应的变

革,这种一个又一个历史阶段的超越过程,就是人类历史的真实状况。因此,认为现代社会的公共性问题会在本质上出现或者说产生出崭新的内涵是值得怀疑的。

当然,金教授和山胁教授以及日本的公共哲学研究界,对于这种“私”与“公”的发展历史是明确的。正因为如此,金教授在谈到公共哲学之“崭新性”时,承认“如果采取严密的看法的话,这个世界上完全属于新的东西是没有的”,强调对于这里所说的“崭新性”,是一种“继往开来”意义上的认识。<sup>①</sup> 而山胁教授更是在梳理社会思想史中的古典公共哲学遗产的基础上展开了他的公共哲学的研究。然后,根据“全球一区域公共哲学”的理念,提出了构筑“应答性多层次的自己—他者—公共世界”的方法论,尝试着以此界定作为公共哲学的崭新内容。<sup>②</sup> 就这样,即使认识到提出公共哲学之“崭新性”就会遇到各种难以克服的问题,却还要强调并探索赋予公共哲学的崭新意义,日本的这种研究现象说明了什么呢?

如前所述,在人类历史的现实中,公与私的对比是随着规模的不断扩大而发生变化的。个人层次的自他的界限,是在向由个体所构成的社会的扩大过程中逐渐消除的。个体是置身于公的场合而获得生活的领域的。但是,这种情况下“个”性并没有消亡,而是成为新的“公”中所携带着的“个”的内核。也就是说,从对于“个”来说属于“公”的立场的“村”,与其他“村”相比就会意识到自他的区别与对立,这时作为“公”之存在的“村”就转变为“私”

① 公共哲学共働研究所编:《公共良知人》,2006年10月1号。

② 山胁直司著:《公共哲学是什么?》,东京:筑摩书房2004年版,第207—226页。

的立场。而“村”放在比村的规模更大的“公”(乡镇、县市、国家)的面前,其中的对立就自然消除。接着是乡镇、县市、国家也都是如此,最初作为个体的“个”性所面对的“公”,而这种“公”将被更大的“公”所包摄而产生公私立场的转换。这种链条型动态结构,与亚里士多德《形而上学》中的“实体论”的结构极为相似。这就是自古以来人类社会进化的过程,基本上来自于人类本性中所潜在的自我中心(或者利他性)倾向所致。这也就是普罗泰哥拉思想中产生“人的尺度说”的根本所在。从这种意义上来看,普罗泰哥拉的哲学已经存在着公共哲学的端倪,“尺度说”思想应该属于公共哲学的先驱。

人类在国家这种最大的“公”的场所中寻求“公”的立场经过了几千年,现在却直面全球化的浪潮,从而使原来处于“公”的立场之国家面临着“私”的转变。因此,可以说全球化的产生来源于原来的“公”的立场的国家之“个”性的增强所致。即由于国家之“个”性的增强,由此产生了侵略、榨取、掠夺、环境恶化等生存危机状况的意识在世界各国中日益提高,为此,全球化的问题从原来的历史潜在因素显现出历史的表面,让人们无法拒绝地面对。当然,这种意识根据各国的发展情况不同而强弱有别。那么,新时代的“公共性”问题,要想获得拥有“崭新意义”的概念内涵,就需要各国各自扬弃自身的“个”性,也就是说强烈地意识到个的立场的基础之“公”性,实现站在“公”的立场思考、行动的一场意识形态革命。人的意识变革,不能仅仅停留在立法、政策的层面纸上谈兵。如果不能做到地球上的每一个人真正回到思考作为人的本性、在现实生活中实现把他者当做另外的一个不同的自己之“公”的意识,一切立法和政策都将是空谈,最多也只是国家之间的一时性的政治妥协而已,没有实质性的现实意义。只有实现了这种意

17

。

。

识形态的变革,所有的人类在生活中极其平常地接受新的生存意识,崭新的公共性才会成为现实中人们的行为规范。现在日本所进行的公共哲学的研究,有意识地将其作为崭新的学问领域进行探索,应该就是以上述思考为前提而致。金教授的“活私开公”的理念提出和“公—私—公共世界”之三元论的提倡,山胁教授“学问改革”的目标和“全球—区域公共哲学”的构筑等等,都应该属于以新时代意识革命为目标而构筑起来的面向将来的理想。

但是,现在日本的公共哲学研究中所提出的“公”与“私”的关系,并没有明显地把“公”作为“私”的发展来把握。他们过于强调“公”是“私”的对立存在,缺少关于包含着“私”之性质的“公”的认识。因此,在那里所论述的“私”只是始终保持自我同一性之狭义的“私”,对于包含着自我异质性的、内在于他者之中的另一个自己,即广义的“私”,属于向“公”的发展与转化的问题,还没有得到充分的认识。这种意识结构,明显地受到西方近代以来个人与国家、与社会对立关系的把握与定立方式的影响。那么,在这种思考方式下所展开的公共哲学的研究,其中对于“公共性”问题的领域的圈定、目标的设立、方法论的构筑等,当然无法脱离西方理性主义之知的探索方法的束缚,为此,在这里所揭示的这种学问的“崭新性”,只是一种旧体新衣式的转变,根本无法从本质上产生真正“崭新”的内容。

### 三、作为崭新学问的公共哲学所必须探索的根本问题

那么,我们能否把公共哲学作为完全崭新的学问来构筑呢?能否通过“公共哲学”来探索一种与至今为止在西方理性主义和形而上学的基础上建立起来的学问体系不同的、崭新的思维结构、思考方式并以此来重新认识和把握我们所面临的生存世界呢?如

果设想这是可能的话,我们该以怎样的问题为探索对象?应该具备怎样的视阈和目标进行探索呢?对于我们现有的学问积累来说,要回答这些问题需要一种无畏的野心和面向无极之路的勇气。从我们自己现在的浅薄的学识出发,将会陷入一种已经精疲力尽却还要在茫茫大海中漂流的恐惧之中。一切的努力最终都会如海明威笔下的那位老人,拖回海滩的只是一架庞大的鱼骨。然而,我们明白,自己已经出海了。也就是说一旦把上述问题提出来了,就已经无法逃脱,就必须确立自己即使是不成熟也要确立的目标和展望。为此,我们想从以下三个方面,把握公共哲学作为崭新学问的可能性。

1. 首先必须明确公共哲学的构建问题已经在日本引起重视并开始展开全面探索的现实背景问题。一句话,这种学问的胎动与20世纪80年代前后伴随着信息技术的飞速发展、网络技术的出现与迅速普及、标志着全球化时代的全面到来的时代巨变有直接的关系。在全球化的大潮面前,至今为止处于被人们所依存的公的存在,几千年来,作为处于公的立场的国家,面对其他的国家时其内在的“个”性(私)逐渐增强,伴随着这种历史的进展而出现的弊端(侵略、榨取、战争、环境恶化等),特别是首先出现的经济全球联动、环境问题的跨国界波及等,让世界各国日益增强了现实的危机意识,无论个人还是国家,都面临着作为私的存在领域和公的存在领域该如何圈定的全新的挑战。那么,新时代出现的“公共性”问题,以区别于过去历史中的同类问题,凸显其迥然不同的内核,这些问题成了迫在眉睫的必须探讨的现实问题。人们希望从哲学的高度阐明这个新时代的“公共性”问题的内在性质和结构,为解决现实问题提供崭新的生存理念。

然而,从一般情况来看,现在学术界热切关注的全球化问题,

主要集中在政治学、经济学、环境科学等社会科学和自然科学的领域,从文化人类学的角度进行思考的并不太多。特别是从哲学的理性高度出发把握人类生存基础所发生的根本性变化的研究几乎没有。学者们在这个时代所呈现的表面现象上各执一端、盲人摸象式的高谈阔论的研究却很多。这就是现在学术界的现状。而在全球化问题日益显著的20世纪90年代开始在日本出现的“公共哲学”的研究胎动,虽然所涉及的研究领域是全方位的,可是其探索的热点同样也只是集中在政治学、经济学、宗教学、环境科学等社会科学诸领域中凸显的个别问题的个案研究,从高度的哲学理性进行知的探索,对于现实现象进行生存理性的抽象和反思的研究还没有真正出现。从哲学的角度(或者高度)思考全球化时代出现的问题,就必须超越一般的社会科学和自然科学中所探讨的问题表象,通过洞察人类生存的根本基础在这种时代中究竟发生了怎样的变化,这些变化意味着什么,通过前瞻性地揭示人类生存的本质,为人类提供究竟该如何生存的行为理念。那是因为,只要是哲学就必定要探讨人类该如何生存的根本问题,哲学是一种探讨世界观、提供方法论的基础学问,公共哲学作为哲学,同样离不开这样的学术本质。

20世纪的人类历史,科学技术的进步促成了至今为止几千年来所形成的人类生存的基础发生了根本性的改变,使人类面临着全新的生存背景。为此,必须从根本上重新思考人类自身的生存问题,探索出一种可以适合日益到来的未来生存之崭新的思考方式、认识体系。之所以这么说,那是因为20世纪的科技发展从根本上改变了迄今为止的人类生存际遇和意识形态基础。核武器的开发利用,使人类的破坏力达到了极限。宇宙开发所带来的航空技术的发展,登月的成功,使人类的目光从地球转向了宇宙太空,

从而打开了把地球作为浮游在宇宙太空中的一个村庄来认识的历史之门。网络技术的发展、利用和普及,使国界线逐渐丧失现实的意义。特别是网络上的虚拟空间的诞生,使人类的现实生存发生了根本的改变,从此虚拟空间与现实空间开始争夺占领人类的生存世界。最后不可忽视的是克隆技术的出现、开发、研究、利用,摧毁了至今为止人类作为人类生存的最后堡垒。也就是说,克隆技术使动物的无性繁殖成为可能,从而使人类获得了本来属于神才能具备的创造力。这些巨大的科学进步,使人类生存的根本之生命的意识、意义必须重新面对和认识。至今为止的人类构成社会基础的婚姻、家庭、所有制、共同体、国家的起源与存续,都必须开始重新认识和界定。我们已经进入了这样的崭新历史阶段,20世纪发生的全球化现象,来自于上述人类生存基础的根本性改变,这是最为根源的时代基础。哲学是一种关于根源性问题的探索。公共哲学中所关注的以“公共性”为核心概念的诸问题,必须深入到这种时代的根源性认识,只有这样,才能获得作为新时代的崭新学问的基础。

2. 对于崭新时代的思考、认识与把握,当然是从反省已经过去的时代的历史开始的。为此,我们要对从古希腊开始产生的西方理性主义和形而上学以及中国先秦出现诸子百家思想的历史背景进行一次彻底的再认识,由此出发探索适应于后现代的生存时代可能诞生的学问,并对此进行体系的构筑。

确实我们应该承认,从这套中译本中也可以看出,现在日本的公共哲学的研究,一边关注现实问题,一边整理学问的历史,正进行着适合于这个时代的学问的再认识和再构筑。他们对于公共哲学的构想与探索实践以及对于学问历史的整理和方法论的摸索,都是站在现实与历史的出发点上而展开的,特别是他们鲜明地提

出了对于东亚的思想传统的挖掘和再评价的探索目标,具有极其重要的历史与现实意义。但是,问题是他们的这种研究,尚未克服从西方人的思维方法、问题意识出发的局限,还没有获得具有东方人固有的、独特的把握世界方式的自觉运用。为此,在这里所构筑的“公共哲学”,仅仅只是通过“公共哲学”这个崭新的概念对于传统的学问体系所作的重新整理而已。

从泰勒士开始的西方学问的传统,是把与人类现实生活不直接相关的对象即客观的自然中的“存在(最初称之为‘本原’)”作为探索的对象。之后,巴门尼德通过逻辑自洽性的批判性质疑,进一步把完全超越于人类生存现实的彼岸世界中、完全属于抽象的存在,作为哲学探索的终极目标在思维中置定。但是,由于从自然主义的绝对性出发,就无法承认人的现实生存的种种际遇的存在价值。对于这种自然主义的人文观,出现了强调人的现实生存的价值问题的反省,这就是智者学派的出现。他们为了把人类只朝向自然的目光在人类生存现实中唤醒,为了高扬人类生存的价值和意义,提出了人的“尺度说”思想。但是,如果要想给予人类存在一种客观的依据,人的“臆见”、主张与具有绝对的客观性之“知识”的冲突问题自然会产生。这种冲突以苏格拉底的“本质的追问”形式在学问探索的历史中出现,从而开始了关于如何给予人的思考方式、接受方式以客观的依据,使人的价值获得认识的哲学探索。继承苏格拉底思想的柏拉图哲学,把迄今为止的自然哲学家的探索进行了综合性的整理和把握,把自然的、客观的存在性与人文的、主观的存在性的探索进行思考和定位,构筑成“两种世界”的存在理论之基本学术框架,为之后的西方哲学史确立了基础概念和探索领域。最后,由亚里士多德把两种世界进行统一的把握,完成了西方学问的范畴定立,从此,建立起西方传统的理性



主义和形而上学的一套完整的理论体系。虽然,亚里士多德对于柏拉图的超越性存在的定立持批判的态度,但是,在他的形而上学的“实体论”的体系构筑中,最终不得不追溯到“第一实体”的存在,只能回到柏拉图的超越性世界之中才能得以完成。从此,西方哲学的探索以形而上学作为最高的学问,存在论成为哲学的基本领域。虽然到了黑格尔之后的西方近现代哲学出现了哲学终结论和形而上学的恐怖的呼声,但是,植根于欧洲传统思维基础上思考与反叛传统的西方近现代哲学思潮,仍然无法从根本上彻底动摇西方学问的思维基础和思考方法。

那么,究竟为什么西方人在哲学探索时必须把探索的对象悬置于与人类隔绝的彼岸世界之上呢?从简单的结论来说,那是因为,自古以来人类被自身之外的自然世界所君临,对于自然世界中未知的存在潜在着本能的恐怖,彼岸的存在来自于这种恐怖的本能而产生的假说。从而产生了把宇宙世界不可见的绝对者在宗教世界里被供奉为神,在哲学世界里被界定为根源性的存在的抽象认识。为了逃离这种绝对者的君临,从本能上获得自由的愿望成为哲学探索的原动力。但是,人类对于超越现实存在的彼岸世界究竟是否存在都无法确认,又将如何认识与把握这个世界呢?为此,几千年的努力没有结果之后,自然地会反省自身的最初假设,终于就在这种思考的土壤上产生了“终结论”和“恐怖论”,点燃了对于传统思考反叛的狼烟。但是,上面说过,20 世纪的科技发展与进步,使人类的存在上升到神的高度。几千年来的人类恐怖从对于彼岸世界的恐怖转移到对于自己生活的此岸世界的恐怖。这时,对于人类的良知和理性的要求,完全超越了智者时代的层次,成为人类从恐怖中解放出来的根本所在。在此,西方理性主义所企图构筑的均质之多样性和谐的传统求知方式,已经成为人类认

识世界的过时方法,人类需要探索一种能够把握多元之异质性和谐的超理性主义的知识体系的构筑方法。如果将公共哲学作为崭新的学问体系来探索全球化时代的生存理念的话,那么,首先必须获得的就是这种此岸认识和超理性主义的思考方法,并以此为前提展开公共性、公共理性的思考和探索,构筑起自己—他者—公共世界的三元互动的体系。只有这样,才能够真正地开拓出一道崭新的知识地平线。

3. “此岸”认识与多元之异质性和谐的探索之超理性主义的知识体系,与其说是西方,倒不如说这是我们东方的思维方式。<sup>①</sup>但是,只要我们回顾一下至今为止的历史就不难发现,那是一种西方的思维方式向东方、向世界的单向输出的历史,东方的东西虽然有一部分进入西方,对于西方的思考却没有构成太大的影响。特别是近代西方通过工业革命之后,其文明得到极端的膨胀,使得东方文明转变为弱势文明。东方文明在西方强势文明面前为了自我保存,不得不采取通过接受西方的思维方式,整理和解释自己的思想遗产,以此获得文明延续的苦肉之策。现在我们所使用的学术话语基本上都是西方的舶来品,西方的思维方式几乎成了人类思考、认识世界的国际标准,我们无意识中都在使用着一个“殖民地大脑”思考现实的种种问题。在全球化日益进展的后现代社会中,这种倾向更为明显地凸显了出来。那么,在这全球化生存背景下构筑公共哲学的探索中,我们就必须有意识地改变西方文明单向输出的人类文明的交流与对话方式,提出一套平等的文明对话的理念。为了做到这一点,公共哲学的目标就不应该单纯地只是

<sup>①</sup> 这里所说的“东方”,只是特指“以儒家文明为基础的东亚世界”,不包括印度和阿拉伯地区。

追求打破 19 世纪以来形成的学问体系,而必须更进一步,做到对于西方的学问体系、求知方式进行彻底的反思,充分认识与挖掘东方思维方式的固有特征和内在结构,以此补充、完善西方思维方式的缺陷,探索并构筑起与全球化时代的人类全新生存相适应的认识体系。

确实,现在日本的公共哲学研究,已经开始对于东方的知识体系开始整理,相关的研究已经纳入探索的视野。在古典公共哲学遗产的整理过程中,对于中国、日本甚至印度、伊斯兰世界的思想文化遗产也都有所探讨。在金教授的一系列的讲演和论文与山胁教授的著作中都提供了这种思考信息。还有,源了圆教授(关于日本)、黑住真教授(关于亚洲各国主要是日本和中国)、沟口雄三教授(关于中国)、奈良毅教授(关于印度)、阪垣雄三教授(关于伊斯兰各国)等,许多学者也都发表了重要的论述或者论著。而《东亚文明中公共知的创造》<sup>①</sup>和《公共哲学的古典与将来》<sup>②</sup>两本著作的出版,集中体现了这种视野的目标和追求。但是,也许是一种无意识的结果,学者们的视点基本上还是存在着从西方的学问标准出发,挖掘和梳理东方传统思想中知的遗产的思考倾向。也就是说,那是因为西方古典思想中拥有与公共问题相关的哲学探索,其实我们东方也应该有这样的知的探索存在的思考。对于究竟东方为什么拥有这种探索、这种探索所揭示的东方的固有性和认知结构如何等问题,都还没有得到进一步的挖掘和呈现。

21 世纪的世界,正是要求我们对于近代以来在接受西方的思

---

① 佐佐木毅、山胁直司、村田雄二郎编:《东亚文明中公共知的创造》,东京大学出版会 2003 年版。

② 宫本久雄、山胁直司编:《公共哲学的古典与将来》,东京大学出版会 2005 年版。

维方式、学问体系的过程中,形成了东方式的西方思考和学问体系进行反思,从而对于东方的文明遗产中的固有价值再认识和揭示的时代。<sup>①</sup> 在这个基础上构筑新的学问体系,探索新的思维方式应该成为公共哲学的目标和理想。也就是说,以全球化时代为背景而产生的公共哲学问题,在其学问体系的构筑过程中,其最初和终极目标都应该是:打破东西方文明的优劣意识,改变君临在他文明之上的欧洲中心主义所拥有的思维方式以及由此形成的学问体系的求知传统,为未来的人类提供一幅既面对“此岸”生存又可获得“自由”的思维体系的蓝图。

以上三点,只是作为我们的问题和思考基础提出来的,当然要达到这个目标还需要漫长的探索过程。为了实现这些学术目标,西方哲学的研究者和东方哲学的研究者的对话、参与、探索不可或缺。特别是现在从事西方哲学的研究者们,利用自己的学术基础和发挥自己形而上的思维习惯,有意识地接触、思考、探讨东方哲学思维方式,改变已经形成的思维定式和思维结构更是当务之急。也只有这些人的参与,才有可能出现令人欣喜的巨大成果。

#### 四、在我国译介这套丛书的意义

我国长期以来存在着一种潜意识里的接受机制,一提到国外的著述就会产生“高级感”。确实,在学术上国外的几个发达国家在许多方面领先于我们,需要向人家学习的地方还很多。但是,学

---

<sup>①</sup> 笔者强调“东方”,没有“东方中心主义”的追求,无论“西方中心主义”还是“东方中心主义”都是狭隘的“地域主义”,都是应该予以批判的。我们强调“东方”,是由于几百年来“东方”文明被忽视之后出现了地球文明的畸形发展,要纠正这种不平衡,就必须提醒“东方”缺失的危险性,克服我们无意识中存在的“殖民地大脑”思维局限,明确地而有意识地揭示我们“东方”的文明价值。

术虽然存在着质量的高低、方法论的新旧,但是更为根本的应该是要把握观点上存在的不同之别。我们认为,现在应该是有意识地克服我们学术自卑感的时代了。所以,我们在学术引进时,虚心肯定与冷静批判的眼光都不可或缺。因为肯定所以接受,而批判则不能只是简单的隔靴搔痒、肤浅的意识形态对立,而是在明白对方在说什么的基础上有的放矢。所以,在我们揭示翻译这套丛书的意义之前,需要上述的接受眼光以及相关问题的基本认识。

那么,从我国近年的学术界情况来看,公共哲学的研究也已经展开,即使没有使用“公共哲学”这个学术概念,而与公共哲学的研究领域和探索对象相关的论文和著述陆续出现、逐年增加。比如说,从1995年开始,由王焱主编的以书代刊的杂志《公共论丛》,在这个论丛中主要有《市场社会公共秩序》、《经济民主与经济自由》、《直接民主与间接民主》、《自由与社群》、《宪政民主与现代国家》等。而从1998年前后开始,在《江海学刊》等杂志上陆续出现了一些关于公共哲学的研究性或者介绍性论文。此外,还有华东师范大学现代思想文化所编辑出版的“知识分子论丛”、清华大学编辑出版的《新哲学》等。特别需要一提的是,中共中央党校出版社编辑出版“新兴哲学丛书”,其中在2003年出版了一部直接名为《公共哲学》(江涛著)的论著,书中的参考文献中介绍了大量的有关公共问题研究的相关论文。到了2008年年初,吉林出版集团也开始出版由应奇、刘训练主编的“公共哲学与政治思想”系列丛书,其中包括《宪政人物》、《正义与公民》、《自由主义与多元文化论》、《代表理论与代议民主》、《厚薄之间的政治概念》等。除此之外,还有一些杂志也登载一些相关问题的文章。从这些丛书的书名中不难看出,在中国,关于“公共哲学”的概念与学术领域的理解是多元的、多维的,其中比较突出的特点是学术视野集中

在对于西方学术思想中政治学、伦理学、社会学等介绍和评述上，他们有的循着哈贝马斯的社会批判论，有的倾向于罗尔斯的政治哲学等，所以，在公共哲学的研究中存在着把其理解为管理哲学的倾向，甚至被作为行政学问题进行阐述。因此，这些研究与现在日本的公共哲学研究相比，在学术视野、问题的设定以及参与研究的学者阵容上都相差甚远，基本上缺少一种在现代化和全球化的浪潮逐步深入和拓展的时代背景下，面对日益出现的伦理失范、道德缺席、环境危机、政治困境、经济失衡等一系列与公共性理念相关问题的关联性探讨，更没有把公共哲学作为一种崭新的学问体系来构筑和探索的宏大视野。由于存在着对所研究问题的意识不明确，学术方向和目标定位过于混乱，甚至不排斥一些属于功利的猎奇需要，所以，作为一种学问的公共哲学的研究，至今为止还谈不上有什么引人注目的成果出现。

从这套译丛中我们不难看出，日本的公共哲学研究是建立在各个领域一流学者的参与互动的基础上，寻求构建适应于这个全球化时代的学问体系。他们的那些有关公共性问题的历史与现实的梳理、研究、探索，拥有政治、经济、文化、法律、宗教、环境、科技、福祉、各种社会性组织的作用等全方位的视觉，是一场全面而深入的跨学科的学术对话。因此，在日本学术界掀起的这场关于公共哲学问题的探索与建构，呈现着立足本土、走向世界的一种学术行动的意义。这套10卷《公共哲学》译丛，从其所涉及内容的广度和深度而言，所探讨及试图解决的问题已经不只是局限于日本国内而是世界性的问题，其目标是探讨在新时代生存中与每一个人息息相关的生存理念的确立问题。为此，我们认为，通过这套来自于日本的关于公共哲学研究成果的译介，必定对我国今后关于同类问题的研究有所启发并有所裨益。其意义至少体现在以下三个

方面：

第一，借鉴性。日本的公共哲学在建构伊始，首先遇到的是如何把握公与私的内涵、理解公与私的关系问题。因为在不同的文化语境或不同的历史时代，公与私的含义是不尽相同的。从思想史上看，迄今的公私观大体有一元论与二元论之两大类。灭私奉公（公一元论）和灭公奉私（私一元论）是公私一元论的两种极端形态，尽管二者强调的重点不同，但在个人尊严丧失或者他者意识薄弱的公共性意识欠缺的问题上却是相通的。而公私二元论基本上反映的是现代自由主义思想，它通过在公共领域追求自由主义而避免了公一元论的专制主义；但由于它更多的是在私的领域里讨论经济、宗教、家庭生活等而往往会忽视其公共性问题，从而容易导致单方面追求个人主义的弊端。所以，日本的公共哲学努力寻求在批判公私一元论、克服公私二元论存在着弊端的基础上，提倡相关性的公、私、公共的“三元论”价值观，即在“制度世界”里把握“政府的公—民的公共—私人领域”三个层面的存在与关系，倡导全面贯彻“活私开公”的制度理念，<sup>①</sup>而在“生活世界”中倡导树立“自己—他者—公共世界”的生存理念，以此促进“公私共媒”

---

<sup>①</sup> “活私开公”是金泰昌教授提出的公共哲学的探索理念。根据他的解释：“私”是自我的表征，是具有实在的身体、人格的，是人的个体的存在。因此，对作为自我的、个体存在的“私”的尊重和理解，对“私”所具有的生命力的保存与提高，就是构成生命的延续性的“活”的理念。这种个体的生命活动，称之为“活私”。复数的“活私”运动，就是自我与他我之相生相克、相辅相成的运动。而把处于作为国家的“公”或代表个人利益的“私”当中有关善、福祉、幸福的理念，从极端的、封闭的制度世界里解放出来，使之根植于生活世界，进而扩大到全球与人类的范围，使之能够为更多的人所共有，在开放的公共的世界里得到发展与实践（超越个人狭隘的对私事的关心），这就是“开公”。简单说来，就是把我放在与他者的关系中使个人焕发生机，同时打开民的公共性。只有活化“私”（重视并且打开“私”、“个人”），才能打开“公”（关心公共性的东西）。

社会的形成。

上述日本学术界的有关公共哲学探索中所提出的问题,应该是当今世界上卷入全球化时代的无论哪个国家和个人都存在的并且必须面对的问题。特别是几千年来习惯了在巨大的公权力统治下生存与发展的中国社会,“私”与“公”基本上不具备对等的立场和地位,“公一元论”的问题是值得我们反思的问题。相反,随着市场经济的接受、实行、发展,原来的“公一元论”正逐渐被“私一元论”所取代,公私关系的价值观里的另一种极端在当今社会的各个领域已经开始出现。在这原有的公权力作用极其巨大的作用尚未退场的社会里,随之而来的是对于“公”的挑战的“私一元论”的价值观正在蔓延,那么,在巨大的公权力作用下的中国市场经济社会里,对于“他者”如何赋予其“他者性”,应该是我们迫切需要探索的紧要问题。因此,在我国研究、探索公共哲学,就应该把日本的这种对于传统公私关系的反思纳入自己的视野,只有在这种学术视野下的研究,才会出现属于“公共哲学”意义上的成果。如果我们只是把“公共哲学”当做“管理哲学”或者作为“行政学”来理解,至多作为“政治哲学”的一种领域来研究,那么,这种视野里的“公共哲学”,其实在本质上还是“公的哲学”范畴,这里所理解的“公共”,只是长期以来人们习惯了的把“公”等同于“公共”的历史产物。所以,我们相信这套译丛对于我国公共哲学的研究具有重要的借鉴意义。除此之外,采用跨学科的学者之间的对话互动的探索方式,也是值得我们参考和借鉴的。

第二,推动性。对于“公共哲学”这个学术领域的研究,无论在国外还是国内都只是刚刚开始,基本学术方向和学术领域的设定还处于探索阶段,将来会发展成一门怎样的学问体系,现在还不明确。对于这种新兴的学术动向,通过我们及时掌握国外的相关



研究信息,促进我国的学术进步,为我国在 21 世纪真正达到与世界学术接轨,实现与世界同步互动,其意义不言而喻。我们的学术研究无论在方法上还是视野上仍然比国外落后,对于这个问题,从事学术研究的每一个学者都应该是心知肚明的。那么,在这思想解放、国门全面敞开、提倡接轨世界的当代学术界,对于国外最新的学术动态的把握、参与,必将有助于推动我国新时代学术视野的世界性拓展,在未来的历史中不再落后于别人,甚至可能让中华的学术再铸辉煌。

从这套译丛中我们可以了解到,日本学术界所探讨的公共哲学,体现着一个基本理念,那就是如何有意识地让公共哲学从传统意义的哲学中凸显出来,他们所追求的公共哲学的学术特色、构筑理念是:其一,其他哲学如西方哲学、佛教哲学等都是在观察(见、视、观)后进行思考或者在阅读后进行论说。与之不同,公共哲学是在听(闻、听)后进行互相讨论。公共哲学的探索不在于追求最高真实的真理的观想,而是以世间日常的真实的实理之讲学为主要任务。所谓讲学,不是文献至上主义,而是参加者进行互动的讨论、议论和论辩。其二,其他哲学几乎都倾力于认识、思考内在的自我,而公共哲学则以自他“间”的发言与应答关系为基轴,把阐明自他相关关系置于重点。其三,公共哲学与隐藏于其他哲学中的权威主义保持一定的距离。权威主义既是对专家、文献权威的一种自卑或盲从的心理倾向,同时也是指借他物的权威压迫他者的态度和行动。但是,人是以对话的形式而存在的,为了实现复数的立场、意见、愿望之不同的人们达到真正的平等、和解、共福,建立对话性的相互关系是必要条件。后现代的世界不再是冀望于神意或良心的权威,而是冀望于对话的效能,这才是后自由、民主主义时代的社会中作为哲学这门学问应有的状态。

日本的这种学术目标和姿态,可以推动我国学术界对于近代以来单方面地引进、移植西方学术话语与思想的接受心态进行一次当下的反思,促进我国在新的时代自身学术自信的建立,并为一些名家和硕学走下学术圣坛、接受新的学术倾向的挑战提供一种心理基础。从日本的公共哲学探索的参与者来看,许多领域的代表性学者基本都在讨论的现场出现,而在我国出现的公共哲学的研究,还只是一些学界的新人亮相。那么,通过这套丛书的译介,我们期待着能够推动我国各个领域的代表性学者也能积极参与这种前沿学术的探索,并且,目前的公共哲学研究还处在探索阶段,对于究竟何谓公共哲学,公共哲学的理论框架以及公共哲学的最终目标是什么等,都还没有一致的意见。这种具备极大挑战性和将来性的学术探索,对于我国的新时代学术研究的推动作用是值得期待的。

第三,资料性。这套丛书的另一个突出特点是问题的覆盖面广,作为了解国外的前沿学术动态,具有极高的资料性价值。这里所讲的资料价值包含以下几个方面的内容:其一,通过这套译丛,有助于我们了解在日本学术界,哪些问题是人们关注的前沿问题,而这些问题的探讨达到怎样的学术高度。特别是日本的学术界基本与欧美的学术界是同步的,通过日本学术界的研究成果,同样可以让我们了解到欧美学术界的最新学术动态、相关问题的代表性学术观点。其二,通过这套译丛提出以及被探讨的问题,可以让我们了解到在当前的日本社会中,存在着怎样的亟待解决的问题。为什么会存在这些问题,问题的起因、症候、状况是什么,这些问题会不会成为正在发展中的我国市场经济社会必将遇到的问题等等,这些都会成为我们的学术前沿把握中不可多得的信息、资料。其三,至今为止,我们翻译外国文献,即使是一套丛书,也只能集中

在某个领域、某些时期、某种学科。可是,这套丛书的内容,其中涉及的学术领域可以说是全方位的,而被探讨的问题的时期既有古代的、近代的,也有现代的,成为他们探索对象的国家有欧洲的、美洲的、亚洲的最主要国家,这为我们拓展学术视野、在有限的书籍中掌握到尽可能多的研究对象的资料等,都具有向导性的意义。

一般情况下,资料给予人的印象都是一些被完成了的、静态的文献,可是这套译丛所提供的资料却是一种未完成的、处于动态观点的对话中被提示的内容。这种资料已经超越了资料的意义,往往会成为激发每一个读者参与探索其中某个问题的冲动契机。

正是我们认识到这套丛书至少拥有上述三个方面的意义,我们才会付出许许多多的不眠之夜,才能做到尽可能抑制自己的休闲渴望,尽量准确地把这套前沿性学术成果翻译、介绍给国内学术界,丛书的学术价值就是我们劳动的根本动力之所在。当然,如果仅仅只有我们的愿望,没有得到具有高远的学术眼光和令人敬佩的学术勇气的人民出版社的大力支持,我们的愿望也只能永远停留在愿望之中。在此,让我们代表全体译者,谨向人民出版社的张小平副总编、陈亚明总编助理以及哲学编辑室方国根主任、夏青副编审、田园编辑、李之美编辑、洪琼编辑、钟金玲编辑,对于你们的支持和所付出的劳动,致以由衷的敬意。同时,在这套译丛付梓之际,也要向参与本丛书翻译的每一位译者表示我们深深的谢意。当然,我们也要感谢日本的京都论坛——公共哲学共働研究所金泰昌所长、矢崎胜彦理事长以及东京大学出版会的竹中英俊理事,是他们全力支持我们翻译出版这套由他们编辑、出版的学术成果。

33

○

○

对于刚刚过去的20世纪末所发生的事情,相信我们一定还记忆犹新。世界性的IT产业从80年代兴起到90年代陆续上市,世界上几大发达资本主义国家的股市,很快走向来自新兴产业带来

的崭新繁荣。网络时代的到来把当时的世界卷入一场新时代到来的欣喜之中。可是随着跨入新世纪钟声的敲响,发生在发达国家的一场 IT 泡沫的破灭体验,让人们在尚未从欣喜中回过神来之时就陷入梦境幻灭的深渊。然而,IT 技术正如人们的预感,由其所带来的世界性信息、产业、资本、流通的全球化格局的形成,正以超越人的意志的速度向全世界波及。改革开放后的中国经过 90 年代的提速,紧紧抓住了这个历史性发展的机遇,逐渐奠定了自己在世纪之交的这一历史时期里名副其实的“世界工厂”的地位,并逐渐从生产者的境遇过渡到作为消费者出现在“世界市场”的前沿,历史让中国成了全球化时代形成过程中世界经济的安定与繁荣举足轻重的存在。可是,正当中华民族切身体验着稳定发展的速度,享受着新中国成立以来未曾有过的经济繁荣的时候,源于美国华尔街并正在席卷全球的“金融海啸”,强烈地冲击着尚处于形成过程中的世界性经济格局。那么,当这场海啸过后,在我们的面前会留下一些什么?幸免者会是怎样的国家?幸免者得以幸免的理由何在?为什么这种全球性的金融风暴会发生?为了避免类似的事件在将来重演需要确立怎样的生存理念?这些问题都将是此劫过后我们必然要面对的问题。

进入 21 世纪,前后不到 10 年,世界就在短短的时期内频繁地经历着起伏起起的全球性经济繁荣与萧条,无论是所谓发达的资本主义国家,还是新兴的发展中国家,都要为某个国家、某个地区的经济失控付出来自连带性关系的代价。很明显,历史上通过战争转化国内矛盾的暴力方法,已经被经济全球性的互动格局所取代。这种只有通过相互之间的磋商、协助、合作才能实现利益双赢的 21 世纪世界,我们当然应该承认其标志着人类历史的巨大进步。然而,这种现象的出现,让生活在这个时代的每一个人不得不

接受一种生存现实的提醒,那就是“全球化时代”的真正到来。“全球化时代”的到来首先在经济上得到了确认,与此相关的是,在国际政治上不同国家之间的对话方式开始发生变化,而如何做到自身文化传统的独立性保持、宗教信仰的相互尊重等问题也日益凸显。那么,一种崭新的生存理念的产生,正在呼唤着适应这种理念发展、确立所需要的人类睿智的探索、挖掘和构筑。那么,“公共哲学”的探索,是否就是这种呼唤的产物呢?当然现在为之下这样的定论还为时过早。然而,在新时代人类生存理念构筑过程中,我们相信“公共哲学”的探索将成为一种不可替代的学术方向。

那么,这套译丛如果能够为这种时代提供一种参考性思路,促进新世纪的中国在学术振兴与繁荣上有所裨益,我们所付出的一切劳动,它在未来的历史中一定会向我们投来深情的回眸。我们期待着,所以我们可以继续伏案,坚守一方生命境界里昭示良知的净土。

2008年平安夜 于北京

## 凡 例

1. 本书是以“将来世代国际财团·将来世代综合研究所”共同主办的第22次公共哲学共同研讨会之“日本的公私观念的特征与诸外国社会中相关观念的转换”(2000年5月12—14日,丽嘉皇家大饭店·京都)的基础上整理而成的。本研究会的前半部分的内容收入本丛书的第三卷即《日本的公与私》中,请读者们参照阅读。

2. 第22次公共哲学共同研讨会的参加者名单在卷末附揭,请参照。

3. 书中的论题以及讨论都经过了发题者与讨论者的校订。论题包含了在不改变主题的范围内新写的一些内容。讨论的有些地方做了缩写处理,有些部分被本书省略。

4. 每一页下面作者的原注和译者的加注是并存的。为了区别两者之间的不同,原注内容不变,译者注的内容后面注明“——译者注”。

5. [……]括号的内容为译者为了行文流畅而补充的内容。

6. 对于不常见的欧洲人的人名,为了读者的阅读方便,一般都注明原文,根据需要对于一些人名加注。而对于大家比较常见的人名,这项工作本文中省略。

7. 由于“论题”与“讨论”的参加者的职称、性别等都不统一,本译著为了在叙述上的流畅,译文中一律使用姓氏加上“~教授”来表示。

# 目 录

前 言 .....	金泰昌	1
导 言 .....	小林正弥	1

## 论题一 近代英国公私观念的转变 .....

田中秀夫 1

——从绝对主义的公共性向市民的公共性

1. 17 世纪至 18 世纪的英国社会 2
  2. 霍布斯的绝对主义公共性与个人主义 6
  3. 商业、正义、德性与洛克的自由主义 10
  4. 完成转变：斯密与苏格兰的启蒙 13
- 结 语 19

围绕论题一的讨论 25

## 论题二 近代法国公私观念的转变 .....

川出良枝 45

——从“武”的公共性向“商”的公共性

1. 传统的职责分工论中“武”与“官”的公共性 45
2. 利己心的解放与即使那样也仍然确立的和谐 48
3. 商业带来的新秩序、新道德 51
4. 追求“商业”的公共性：是“利益”还是“名誉” 55

结 语 59

1  
0  
.....  
0

围绕论题二的讨论 61

**论题三 在德国公共性的三次结构转变**…………… 三岛宪一 73

1. 环境运动的确立与定性 77
2. 哈贝马斯所描绘的 18 世纪的公共性 85
3. 第一次结构转变 91
4. 第二次结构转变 93
5. 第三次结构转变? 95
6. 剩下的问题与结语 98

围绕论题三的讨论 103

**论题四 现代美国公私观念的转变**…………… 纸谷雅子 117

——来自女权主义的挑战

1. 古典自由主义与古典的“公”与“私” 117
2. “共和国的母亲” 120
3. “个人性就是政治性”, 意识的高扬与第二次女权主义 122
4. “机会性平等”与“结果性平等” 124
5. “女性的本质” 128
6. “性差” 129
7. 通过“性差”理论所浮现的“公”与“私”的错综关系 131
8. 家庭与自立性个人 133
9. 盎格鲁-撒克逊式的“公”与“私” 139

围绕论题四的讨论 142



拓展一 ..... 主持人:山脇直司 151

亚当·斯密与公共性/公民人文主义(civic humanism)/知识的公共性/荷兰与斯宾诺莎/费厄泼赖的精神/公共性的新类型/公共性与家庭/关于“私利私欲”/少数人群与公私/共生关怀型社会/对家庭的介入

论题五 现代欧洲公私观念的转变 ..... 宫岛乔 191

——从国家的公共性到超越国境的公共性

1. 对欧洲联合的看法 191
  2. 在人权保护上的国家和欧洲 192
  3. 补充性原则的意义 194
  4. 消除地区差距上的“公”与“私” 196
  5. 代替结语 199
- 围绕论题五的讨论 200

拓展二 ..... 主持人:金泰昌 221

公共哲学的维度/公共性与规范性的价值/公共性与空间/确保公共性/知与德/中间团体对个体的包围/对公私的认识/定义权的问题/安全网的问题/public 和 civil/civil rights movement 与市民、公民/民间主导的公共空间/公共性的主体/接受他者,环境问题/中间团体与公共性/公共哲学的课题

后 记 ..... 金泰昌 283

译者后记 ..... 291

# 前 言

金 泰 昌

把自己的理解和别人的理解联系起来,让日本人的认识与世界[其他国家对于同样问题]的认识共同促进是我这一设想的出发点。通过我们的公共哲学共同研讨会,把“日本的公与私”和“欧美的公与私”放在同一个研讨会上讨论,也是来自于这一思考的结果。在这套探讨《公共哲学》的丛书中,由于编辑上的原因,我们需要把内容分成第三卷与第四卷。从日本在直接或者间接地受到巨大影响的这个意义上来说,研究作为其紧密相关的“他者”之欧美的公与私,在认识日本的公与私的问题上具有极其密切的关联性。因此,我期待着读者们能够把这两卷(第三卷与第四卷)如照镜子一般进行对照阅读。

我认为,虽然在以“日本的公与私”为主题的共同研讨会之论题、提问、讨论、拓展的流程中日本的公私论问题已经陆续呈现了出来,但是通过日本的各种言论空间反复出现的公私论中,还存在着一种根深蒂固的思维模式。从那里产生的争论热点几乎都是在同一种模式中反复。那么,成为与“欧美的公与私”这一论题相关的感触、设想的基本论点到底是什么呢?有关日本公私关系的理解、把握、认识的基本特征的内部考察,是从让自己进入有关欧美的公私关系的内部事态这一坐标出发来理解、把握、认识的,从而

带回从那里看到的東西。[我們把這些東西]與對於日本的公私關係的再理解、再把握、再認識的問題相連接，通過這個意義上的相互關係的考察，兩者的範圍與效果才可以得到適當的調整。在這種考察的框架中，我想提出來的問題有以下四點：

第一點，公只有通過私的否定（犧牲）才能成立嗎？換句話說，那就是公共性與私利私欲是否是相互否定的關係這樣一個問題。滅私奉公（與此相反的是滅公奉私）在日本是屬於特有的文化呢？還是屬於下面意義上的普遍：文化橫斷的現象在一定的發展階段成為常見的東西？這個問題也可以做如下的表述。為了從日本國內的討論過程中所存在的強勁的滅私奉公、滅公奉私的兩極對立思想的封閉狀況出發，探索一種實踐的突破口而展開的各種各樣的嘗試中，從自我參與性的歐美情況的考察中能夠汲取的東西有什麼呢？還是什麼也沒有呢？

第二點，當今的日本已經躍居為世界第二經濟大國。與此相關，其作為國家的形象無論是在主觀上，還是在客觀上都有了飛躍性的提高。這種近現代史的發展儘管是一種事實，而在那種歷史的過程中實際上貢獻最大的是“商人”階層（我個人認為還不能說成是階級）。可是敵視、否定這種階層的社会意識的歷史性、思想性的根據是什麼呢？這是第二個問題。當今的日本完全是作為商人（商業、通商）的國家而發展、繁榮起來，並受到了高度讚揚的，我認為這是事實。難道這不就是所謂發達文明國家在某種意義上所走過的共通的道路嗎？我認為這決不是壞事情，其國家形象遠比那些給人以戰爭國家或者宗教國家這種印象的國家來得良好。但是究竟為什麼，日本人卻不願老老實實地肯定商人以及與此相關的语言、觀念、價值、姿態呢？因為這種複雜的心理挫折在各種地方都讓人能感覺到，所以我對此產生疑問。因為“市民”這個詞

(概念)与“资产阶级”(虽然可以有多种解释,但其结果应该是商人阶级,这一定是不会错的)相关,所以不受欢迎,这种认识的背景现在依然存在着。为此,这就唤醒了人们对于市民这个概念的出现、发展、成熟之“欧美到底究竟是怎样的呢”这个问题的关注。

我认为还有一种把握方式,那就是说,也许那是因为成为江户时代社会基本结构的“士农工商”这种阶级认识,即使经过了明治维新的“四民平等”也没有彻底改变而根除的缘故。——并且近年来出现的现实批判,即对于日本存在着高级官僚辞官[退休]后转向民间经济领域任职(上级官僚向下指派)现象的批判也与此问题相关,因为这种现象就是根深蒂固的传统认识在现实中还在维持着的具体表现。对于这一点也同样,那么,欧美的情况如何呢?我们被这种求知的诱惑所驱使,即通过明确把握欧美的情况,从那里尝试着反向聚光[来看待日本问题]。那么,从这里能看到的東西是什么呢?

第三点,那么,现在为什么像第一点以及第二点那样的问题,在日本必须重新作为“问题”再次来设问呢?那就是,基本上都是来自上面的规范(规定)所约束的公(共性)——其特点是具有很强的统治法制的公(共性)——在其正当性的要求中,由于碰到了局限性問題,发生了朝着横向达成协议(利益交换)的公共性转变、或者需要与此共存的状态,作为应对这种变化的对策,认识结构的重建成为无法回避的问题。

说不定那是作为统治法制公(共性)的担任者武士(贵族)的作用、贡献,与商人(平民)的作用、贡献相比,在评价、判断时,与迄今为止的前者占绝对优势的问题,无论是在意识上还是在结构上都已经崩溃了的事态有关?也许在某处发生了从武士的公

(共性) 向商人的公共性的转变吧? 我们想通过在欧美历史的探索中来对照日本的情况, 以便在进一步调整探索的焦点上得以运用。

第四点,“公”只是集聚于国家的东西,而“公共”是以每个人生活世界的现场为基础的,在这个意义上“公共”是现场创造、发生性(地域性)的问题。与此同时,从其拥有不一定需要拘泥于国界的这个框架内的推动力的意义上来,也可以作为跨越国境(全球性)意义的问题来把握。那就是说,关于“公”和“公共”的意蕴虽然有多种说法,但其结果是,“公共的”应该理解为它具有“公”和“公共”这两种意蕴。这个乍一看或许会认为是理所当然的事情,但是从迄今为止的讨论和今后的讨论的关系来看,我觉得它是一个非常重要的问题核心。因为这不光在日本,在欧洲也要求具有这种认识。那就是要求具有把“公共”从所谓的集聚于国家之“公”的状态,向作为属于现场创造、发生的“公共性”同时也是跨越国境的“公共性”[主要是从国家、民族性的公(共性)向全球性的公共性]转换、发展的认识。

从这些观点出发重新来看“公与私”问题的话,国家层次上的统合、一元化的这种取向,被起着强有力作用的“公”(共性)所集聚、吸收、埋没、抹杀的多样性生活现场中的价值、志向、愿望、梦境等等,在从“私”的空间、判断向公共空间、判断,引起开放、复活、出现、登场的这种大转换发生的过程中,妇女、儿童、少数民族的地位也会发生巨大的变化。在那里,就产生了公共空间的多元化、多样化、多层化的现象。对于这一系列的公共性的变化该如何把握呢?

当然,不管怎样这也只不过是在计划、筹办公共研讨会过程中我个人心中所怀抱的一个愿望、期待而已。并不是说这次共同研

讨会的论题、质疑、讨论的过程就可以(必须)按照以上的向度来整理。总之,作为编者,我殷切地期望读者们能够读出本书的这种通过充分的对话、广泛地交换意见来探讨上述问题的思索。

5

0

0

# 导 言

小林正弥

## (1) 本书结构

在本丛书的第三卷,讨论了日本人的公私观念。那么接着这个问题,在本卷就需要谈论欧美的情况了,所以这两卷在内容上有很大的关联。原本这两卷就是以第22次公共哲学研讨会(2000年5月12—14日)的论题,以及会上所讨论的内容为基础编纂而成的。为此,作为第三卷论题的发言者水林彪、小路田泰直、东岛诚、齐藤纯一、井上达夫等也参加了本卷的讨论。另外,编入第三卷的井上达夫的论题,在会上原本是在本卷论题五(宫岛乔)之后发言的。所以,在本卷的拓展二中,也就包含了有关井上论题的讨论。因此,为了更为完整地理解这些内容,阅读时最好能够参考本丛书的第三卷(《日本的公与私》)的内容。

谈到本卷的全体结构,那是按照英国(论题一 田中秀夫)、法国(论题二 川出良枝)、德国(论题三 三岛宪一)、美国(论题四 纸谷雅子)、欧洲(论题五 宫岛乔)这样的顺序,探讨了包括欧美各主要国家和整个欧洲以及每个地域。但是,有关所有的这些地域,对其公私观念并不是包括性的、或者沿着时间顺序进行动态性的把握,各章节的排列顺序,基本是与各论题所聚焦的时代相对应的。即:一看各章节的题目就会明白,英法是以近代“公私观念的转换”,德国是以时间流程的动态性之“公共性的三次结构转

变”，欧美是以现代“公私观念的转变”为主题展开讨论的。

在研讨会上，拓展一是在论题四之后进行的，是针对之前的论题内容展开的讨论。但是，那之后的内容就很重视上面的时代顺序，首先说明论题和各自相关的个别讨论，然后再对两个拓展的内容进行综合解说。为了让读者更容易理解书中所讨论的内容，下面我想简单介绍一下本卷的内容梗概。

## （2）近代：英法向“商业社会的公共性”转变

因为主导近代（初期）的国家是英法，所以关于近代公私观念的转变，这两个国家受到关注也是理所当然的。首先，关于英国，田中秀夫所梳理的内容是，在17—18世纪，近代的市民公共性虽然不够充分但已经确立。其发展轨迹是从“霍布斯的绝对主义的公共性”开始，经过“洛克的自由主义”，最终在“亚当·斯密与苏格兰的启蒙”中看到了其“转变的完成”。也就是，他重视从（作为政治社会形成之思想的）“社会契约说—自然法学、政治学”到（作为市民社会形成之原理学的）“经济学”的转变。

根据田中秀夫的观点，在这种大转变的完成者的亚当·斯密那里，历来的“政治公共性”，向《道德情感论》中（出现在同感、公平竞争精神等问题的讨论里的）伦理、情感的“社会公共性”，更进一步，向《国富论》中（出现了劳动分工这种相互依存的体系）的“经济公共性”转变。这种经济公共性就是曼德维尔<sup>①</sup>以来的“没

---

① 曼德维尔(Mandeville, Bernard de, 1670—1733)，活跃在英国的荷兰籍的医生、伦理学家、哲学家。坚持极端的严格主义立场，批判以完全无私作为人的唯一美德的思想，蔑视人的恩惠的有效性。代表作《蜜蜂的寓言》(The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits, 1714)，《关于宗教、教会、自然的幸福的自由思想》(Free Thoughts on Religion, the Church and Natural Happiness, 1720)。——译者注



有公共精神的公共性”即“间接公共性”。公共空间并不是最早的政治空间,而是作为“经济行为的空间”来理解的。亚当·斯密虽然展望了政治性层面,但是从其把地主乡绅作为政治的中坚这一点来看,距离完全的市民公共性还相差甚远。

本卷的中心主题是“商业社会的公共性”,这个论点在本论题和之后的讨论中,很早就已经得到显现。首先,福田欢一从思想史角度质疑霍布斯和洛克的相通性(与关于劳动价值论的差异)以及与洛克之后的功利主义的关联问题。这看起来好像是个细小的问题,但它实际上是围绕“近代政治原理与商业以及与一般经济的关系”这一近代思想史的视点而提出的根本质问,是与本卷的主题有直接联系的。我觉得与田中所强调的“霍布斯→洛克→斯密”这种阶段性变化不同,福田暗示的是与“霍布斯→洛克/斯密→功利主义”这两个系列的差异。从前者的观点来看,“从前近代性、绝对主义的霍布斯开始,经过洛克,在斯密时期完成了向近代公共性的转变”,在这里“商业社会的公共性”得到了肯定性的评价。与此相对,从后者的观点来看,对于社会契约论开辟的政治性、“市民性”之公共性道路,斯密所开辟的是“商业社会的公共性”,重视的是与功利主义谱系的关联。根据福田的观点,虽然没有明确表述,但是他在社会契约说中一方面高度评价了近代原理,另一方面从逻辑上来说衔接了包括功利主义以及市场在内的近代的问题性(阴影面)的讨论。

之后,小路田(泰直)提出了与整个世界的关系质问,而我则寻问了与共和主义的关系问题。金泰昌把话题转向了与现在公共性的关系,指出了“政治、经济”即“城邦”的逻辑和“家庭经济”逻辑相连接观点的重要性。接着这个话题,水林(彪)提醒我们注意,特别是在法国的近代法中,民法典所侧重的应该规范的“市

场”(不动产)与商法典所侧重的应该规范的“市场”(动产)是有区别的这一事实。

接下来,关于法国的问题。川出(良枝)描绘了从17世纪开始到18世纪,路易十四时期到达顶峰的(战斗性分工论)“武的公共性”向“商的公共性”的转变。最初从17世纪后半期的詹森主义<sup>①</sup>中推行的利己心的分析,与曼德维尔以来的“利己心的解放”相关联,并向“保证利己心整体的秩序=公共性”这种功利主义的讨论展开。进一步,从18世纪中叶开始,商业肯定论得到了发展,首先是孟德斯鸠提出了“商业促进和平、文明化、(从尊重交换的正义这个意义上)新道德”的这种论点。虽然孟德斯鸠本人对于商业社会抱有两义性的看法,但在英国,休谟对于商业社会作出肯定性把握,主张“通过文明化、社交、对话等将会形成洗练的‘新公共精神’”。另一方面在法国,科耶<sup>②</sup>主张“贵族也应该从事商业活动”,认为“‘照料自己’与‘照料祖国’相关,爱自己与公共精神是相连的”。科耶认为存在着其他意义上的好战的“武”的公共性的契机,这与孟德斯鸠不同,在世界主义衰退之后,以利益为中心的生活将成为国民义务一般的存在。

① 这是在17—18世纪以法国为中心而兴起的一种宗教思想。这种思想是以荷兰伊普尔司教C.詹森(1585—1638)的遗著《奥古斯丁》(1640年)为中心展开的。詹森在该著作中极力推崇奥古斯丁神学思想中对神的恩惠与人的自由关系,即所谓恩惠论争的观点,提出了恩惠的绝对之力学说。这种思想得到了他的朋友那·西朗修道院长约翰·德贝尔杰·德·奥冉努以及弟子A.阿俄诺的支持开始传播。由于受到强调意志自由的耶稣会的强烈反对,在教会以及修道院内部产生了激烈的论争与斗争,詹森主义者由于受到迫害,许多人都逃到荷兰继续活动,这种思想与活动蔓延到意大利,其余波一直持续到18世纪。——译者注

② 科耶(Coyer, Gabriel-François Abbé, 1707—1782), 18世纪法国学者,主要著作:《商业贵族身份》。他在日本也很少被人研究,译者尚未查到关于与这位学者相关的更多资料。——译者注

在这之后的讨论中,指出了商业与产业的区别(渡边康磨),产业不需要他者而商业需要(东岛诚),世界贸易中他者(小路田)等问题之后,金泰昌针对强调为国家而死的古老的“作为秩序的公共性”问题,指出了在“商业”中与他者(超越共同体和文化的)“交流、交通的公共性”的重要性。他进一步高度评价了正如“与此相关的公平竞争精神(斯密)以及成为现实公共性基础的自爱、互惠互利、平等交换”那样的“商业社会的公共性”。

对于这一点,今田(高俊)提出了把公平竞争这种“没有公共精神的公共性”称为“公共性”是否妥当的问题,指出了近代所产生的公共性在当今所引发的问题。川出也针对(否定商业社会公共性的)近代初期的共和主义,在有关自己按照会议的要求提出论题即“从商业社会中找出公共精神”的思想家的尝试中提出论题作了说明的同时,指出了科耶思想中包含了转向“变相的国家中心主义”的危险。最后,水林就法国的法律中,如何区分军事性市民和商业性市民的概念提出了质疑。这些质问在某种意义上是以“商业社会的公共性”的意义为前提的,同时意识到与现代的关系,并把它看做是指出其局限性以及相关问题的内容。“商业社会的公共性”正因为是形成近代市民公共性的基础,所以在思考当今问题的时候,把握其所具有意义的同时,其中存在的问题也自然成为论点浮现出来。

### (3)从近代到现代:德国的公共圈与哈贝马斯

接下来是三岛(宪一)的论题三,关于德国,与近代公共性一起,围绕着现代公共性的问题也从正面得到论述。其论述的时期,在本卷的论题中是最为统括性的,从同时论述近代与现代这一点上来看,可以说是最适合把它放在本卷的中心位置的内容。

三岛结合德国哲学家哈贝马斯的论点,论述了作为公共讨论场所的“公共性”的成立、变迁、现状等问题。现在在学术界有关公共性的讨论几乎都是以哈贝马斯和阿伦特的思考为起点的。在这套丛书中,这一部分的论述,恐怕是最为集中地涉及了哈贝马斯的观点的。在“哈贝马斯所描绘的 18 世纪的公共性”(第 2 节)中,强调了这种近代的公共性是“与个人的经验相联系,即与私的领域相关的”公共性。这一点从“活私开公”(金泰昌语)这一套丛书所关注的中心问题上来看,是很重要的部分。

当然,三岛也比较全面指出了哈贝马斯的局限性,并考察了现代的公共性问题。首先他指出了哈贝马斯在近代的公共性上并没有充分意识到文化霸权(男性中心、市民阶级)的问题。接下来论述了 19 世纪后半期之后的结构转变问题。“第 1 次结构转变”是哈贝马斯自己所论述的(19—20 世纪的)“国家与社会的相互关联,或者黏合的关系”,在这个论述的基础上,三岛列举了作为“第 2 次结构转变”的 20 世纪 60 年代后期之后的环境运动、女权运动等公共圈的展开问题。这些应是连哈贝马斯自身都没有预料到的可喜的拓展,三岛以绿党为例,具体地说明了“对抗性公共性”乃至“绿色公共性”的发展(第 1 节)。但是,进入 90 年代之后,他谈到了随着后现代主义思潮的普遍性深入,可能将会产生规范性、反抗性的公共圈之无力化的这种“第 3 次结构转变”问题。最后他以“关于公共性,我们都是处于五里雾中”的这个感想结束了发言。

在讨论中,金泰昌指出了“公共性的活性化与之后的对抗性公共性,即公共性内部的反命题总是蕴涵着不断格斗的对话性继续”的重要性问题,以及在“当为的无力”这种情况下有关韩国落选运动的意义问题。另一方面,柴田(寿子)指出了注意那些并不

是活动性、公共性市民的(无德)“庶民百姓”或者“多数人”存在的必要性。小路田接着这个观点,谈到了在日本同样存在着庶民百姓进入议论或者公论的世界也是很困难的问题。我也在此指出了,环境运动等是促使人们重新思考哈贝马斯的近代性理论框架自身而存在的,以及重新思考看起来属于“无力”的“当为”性质的必要性。还有,花冈永子提问了“个体”或者“私”的重要性与“全体”或“公共性”之间的联系问题。对此,山胁(直司)指出了存在于(否定自我论的)哈贝马斯的思考背景中的20世纪60年代后半期之后德国文化的变化。这些议论,可以说是从各自的观点出发指出了哈贝马斯的局限性。我觉得,三岛自身发展了自己提出的问题,而要回答这些问题,就要超越哈贝马斯的近代的公共性理论,从而发展成崭新的公共性理论。

#### (4) 现代:美国的性差问题与欧洲“超越国境的公共性”

下面的两个论题,正是讨论现在所发生的,也是美国和欧盟正在面临的现代问题。首先论题四中纸谷(雅子)的报告,谈到了在与公私观念的关系中美国最先出现的“性差”问题。在围绕当今公共性问题的文献中,因为与“性差”相关的讨论很多,所以它就成为现代公共哲学不可缺少的论点。在这种讨论中批判了传统的公私二分论,有很多地方指出了在当今社会中它的动摇或者变样。

因此,纸谷首先也是粗略地论述了17、18世纪“古典自由主义”中的“古典的‘公’、‘私’”二分论问题。这种二分法来源于古希腊的“城邦”与“家庭”的二分法思考,相对于与统治相关的“公”之外,市民社会、市场,即把“公民(Civic)”、“市场”的活动领域都作为“私”的存在进行区分。在美国,“家庭”好像是被这种公

私双方排除在外<sup>①</sup>，被当做是“女性固有的领域”，把“母亲”看做天职的“共和国的母亲”的意识占支配性地位。20世纪60年代以后，随着提倡“个人性就是政治性”这一口号的女权主义运动的高涨，这种看法遭到质疑，她们主张女性的社会贡献，并要求“机会的平等”以及“结果的平等”。在20世纪80年代，（在承认男女价值观、正义观不同的基础上，高度评价了以“共和国的母亲”作为女性特征的美德、清廉、善良等）关于“女性的本质”的讨论很活跃，出现了要求女性作为环境运动、反战和平运动核心力量的主张。但是，对此出现了“这种作用或功能，只不过是基于社会性规定的性差不同分担而已”的反驳性“性差”理论<sup>②</sup>，并作为具有说服力的言论抬头。

从这个理论的观点来看，所谓的“公”和“私”是根据文章的脉络来决定的。在性差作用的分工被固定化的文章脉络中，男性领域和女性领域、家庭的外与内是以“公”与“私”出现的，家庭作为“私”的领域是可视的。而且，在20世纪因为政府把“公民”活动作为自己的活动来对待，所以“公”与“私”就更加错综复杂了。像现在这样家长在所有方面都代表着家庭的情况是很少见的。与它相对应的是，法律上就把丈夫和妻子作为自立而平等的个人来对待，也就承认了离婚时的关系破裂、（女性的）堕胎的自主选择权。另外，批判把家庭作为终极之“私”的领域而拒绝“公”的介入的逻

---

① 在公私二分论中，“家庭”自古希腊以来就被置于“私”的领域来把握，笔者是这么理解的。

② 笔者认为，简单的性差理论是值得怀疑的。不过基本上赞同这里所说的来自卡诺·吉利根（Carol Gilligan, 1936—，《还有一种声音（*In a Different Voice*）》（1982）的作者——译者补注）等人对于“女性的本质”的诸论述。特别是她们所提倡的发挥女性特征的反战和平运动以及环境运动等“灵活政治”值得期待。

辑,从而造成了放任“家庭内部暴力”、“虐待儿童”等情况,为此出现了要求在家庭内部“公”的介入与干涉的思想动向。

不过这并不是肯定“公”无限制地侵入家庭内部,或者消除“公”和“私”的界限。纸谷指出在美国,存在着制约不信任权力的建国以来的传统。而在日本则有招致无限制的“公”的膨胀和“私”的萎缩或消失的危险。另一方面,在日本“公”之家长式的保护、援助、诱导政策,即使在女性政策上,也批判采用“女性的本质”的这一观点。从这样的观点来看,即使根据性差论,认识到“公/私”的文章脉络性质,也不应该否定绝对的“私”的领域,所以必须对“公”的领域有所限定,这就是纸谷的结论。

纸谷的结论在涉及性差论的同时,在警惕“公”的过度介入这一点上,可以说从自由主义的观点来看也是能够得到首肯的沉稳内容。在讨论中,对于这些观点出现在日本“公”的介入应该说是太少的意见(柴田寿子、吉田公平)。对此,纸谷以在美国首先存在市民团体的咨询体系,其作为最终的手段可以求助于公共权力等内容作了说明。接着这个说明,金泰昌指出了其不应该作为公共权力,而应该作为市民的公共问题来考虑。另外,他还指出了选择性因素进入家庭之中,就产生了从“共同体(Community)”向“自愿结合体(Association)”的变化。更进一步,齐藤指出了关注“亲密圈”变化的必要性,而水林则指出在近代法国,结婚和家庭中存在着“公共”的性质问题。金(凤珍)指出“近代的脱结构”的必要性,并论述了性差问题在某些地方会陷入恶性循环的这种印象,暗示了重新考虑人性问题的必要性。

最后是宫岛乔论题五的发言。通过涉及谈论欧盟统一,结合现实从正面论述了作为副标题的“从国家公共性到超越国境的公

共性”的变化,这也是本丛书最大的主题之一。根据他的观点,欧盟很明显已经逐渐成为“超越国家的公共空间”,在依照《欧洲人权条约》(加盟国的国民)的人权保护上,人权规范成为“公”,否定国家主权所构成的“私”。相反,在《马斯特里赫特条约》<sup>①</sup>里被条款化的补充性原则中,欧盟所构成的“公”之对于成员国、地方公共团体等“私”的不适当干涉受到了限制,而成员国、地方公共团体这种“私”的自治受到了尊重。另外,在调整社会经济的地域性差距上,通过“结构基金”,欧盟的各发达国家负起公的责任,对发展中国家实施财富的再分配。

针对宫岛对于欧盟的统合的乐观态度,在讨论中,与会者接二连三地就统合过程中存在的诸多问题提出了质疑。如土耳其问题(齐藤),少数派(Minority)问题和东欧各国的“达不到国家层次上的公共性”问题(福田),再分配过程中的同胞意识、共同体意识随着规模扩大而成为困难的问题(福田),文化的差异问题与“求同存异”的提示(今田),对于欧盟内部的非基督教徒存在着公的介入问题(山胁),欧盟在促进其他地域的跨国统一体的形成中所引起的世界板块性(地域的封闭性、封锁性)问题(井上),与欧盟和美国所确定的标准相对立的产生国家主义意识高涨的危险性(小路田)问题等。

---

① 《马斯特里赫特条约》(Maastricht Treaty):这是1991年欧盟在荷兰的马斯特里赫特举行的首脑会议中协商而达成的一个协议。属于有关设立欧盟(EU)条约的修改性条约,也称为《欧盟条约》。是以推进欧盟的经济、货币的统合,政治的统合为内容的条约,其中规定了最迟在1999年设立欧洲中央银行,实行统一货币,采取共同的外交、安全保障政策以及共通的市民权等问题。该条约在1992年正式签订,原计划1993年年初开始生效,由于起初在欧盟各国受到了不同程度的公民们的反对,后在各国的努力下,克服了种种阻力,终于在1993年11月正式生效。——译者注



为此,金泰昌认为,在东亚要形成像欧盟那样政府成为主体的地域联盟在目前是很难的。因为这里还存在问题,所以主张,希望能形成由有远大志向的市民组成的(像“和而不同”那样以文化差异为前提)“超越国境的公共空间(transnational public space)”。在这里,阐释描述了构筑一个与欧盟形式不同的、以新的可能性为目标的“超越国家的公共哲学”的蓝图与展望。

### (5) 两个拓展性讨论:前近代、近代、现代的公共性

首先我想粗略概括一下由山胁直司主持的拓展一的内容。在这里,当天所进行的四个论题中,除了缺席的三岛之外,对其他的三个进行了讨论。首先,围绕田中的报告(论题一),山胁指出了斯密的“公平竞争精神”的局限性和“公平观察者”理论的意义,而关于自由放任者(Libertarian)<sup>①</sup>的斯密解释的问题性以及经济的公共性问题,认为有必要对公法/私法的用语进行重新的探讨。

另外,包括川出的发表(论题二)在内,山胁对共和主义或公民性人道主义提出了质疑,而佐伯启思等人对国家主义解释的不恰当性、国家主义与共和主义的差异与相通性、如何从“西方优势的知”中解放出来以及从日本现实中看待的公私问题(沟口雄三)等也得到了论述。更进一步,围绕本卷没有涉及的荷兰思想家斯宾诺莎,

---

<sup>①</sup> Libertarian:这个概念指的是一群对于福祉国家所包含的集体主义倾向保持高度警惕,提倡排除国家的任何干涉,彻底拥护个人权利神圣不可侵犯的自由论者的统称。由于提倡极端的自由主义,所以也可以称为“自由放任主义者”。——译者注

讨论了“群众”和“民众(populus)”<sup>①</sup>的关系问题(柴田、福田)。

接着,再次就“公平竞争精神”,讨论了它的意义(金)和局限性(山胁)。金泰昌认为“以私利私欲的存在为前提,有必要思考被认为私利私欲较强的商人、包括女性等在内的公共性”这一问题。对此,大家讨论了社会调查中的所有重视者(成就型的人)与存在重视者(关系型的人)的比例(2:1)与对其关注的必要性(今田)、“私利私欲”的定义(齐藤)、把欲望提到学问中来探讨的重要性(小路田)、脱物质主义与共和主义(小林)、私密性和公共性各自的尊重以及最终达到合二为一的可能性(花冈)、探索“私”向“公”转化逻辑的必要性等等。

最后,围绕纸谷发表(论题四)所涉及的家族问题,讨论中指出了不仅仅“国家的公”、还有“社会的公”介入家庭时同样存在的问题性(水林),从阪神淡路大地震的事例中看到的原子论式的人类观的问题性(原田),在家庭内部出现的“公/私”这种新的共和主义的(Republican)问题设定(水林)等。不管怎样,对于性差论乃至结论都提出了批判或者某些保留性意见。

接下来,在金泰昌主持的拓展二的讨论中,那是对于刚刚结束的井上论题(参见第三卷)与当场分发的《读卖新闻》的评论文章(对于《因私的泛滥而引发公的崩溃》,从而要求“重建公”,也就是秩序的哲学)为起点而展开的议论。首先针对井上在作为“公共

---

① 在古代罗马,“populus”属于“市民团”的意思,指的是除了妇女、奴隶以外,超越了阶级差别的全罗马共同体的所有成员。原来指的是作为战士团的市民,而在古罗马的身份斗争阶段,逐渐与“plebs(平民)”这个概念相区别,拥有了“共同体”的意思,成为立法、选举的母体。那是因为“plebs(平民)”与特权贵族(血统贵族)“patrici”有明显区别,专指一般市民。而“populus”就成为超越这种“patrici(血统贵族)”与“plebs(平民)”的身份、阶级的区别,指称罗马共和政体的全体成员的用语。——译者注

性的哲学”的自由主义中,以“正义的基础性”这种形式,主张普遍主义的正义理念的规范性这种观点,大家谈论了是否应该赞成让“公共”包含规范性(渡边康磨、水林彪/金泰昌=重视与生活空间的关联)的问题。接着讨论了正确把握西欧近代像<sup>①</sup>之历史的必要性(水林)，“公”超越国家把国家作为“私”的可能性(水林,小路田),识别“真公共/假公共”的必要性(今田)，“公共知/私密知”、“公德/私德”的概念化(金泰昌),把“公/私”与“公(≡国家)/个人”置换论述的问题性(金泰昌),公共性的“定义权”之所在(齐藤),关系性的范围、领域乃至所包含的封闭性、选择性的问题(金泰昌)等等。

井上针对《读卖新闻》的评论文章阐明了自己的想法,那就是“与其强调个人主义和国家主义的对立,倒不如以人权等普遍主义原理为基础的形式重新确立公共性问题”,比如说,“必须用某种好的形式,把小泽一郎式的一般性国家论、与樋口阳一式的反中间团体的个人人权论的双方结合起来”的想法。并且批判了“来自于中间团体的个体圈子”,提出了把“确立市场的透明性(透明的规则)和确立拥有普遍主义公平性的福祉国家”(不仅仅只有社会最下层的礼仪最小限度,也要充分保证作为人的免于羞耻)作为“同时贯彻的课题”。就这样,针对井上提出的与“确立法的支配作用”相结合的“国家的新生”的主张,(强调以非国家的民众为主导的公共性)的金泰昌认为,倒不如说“国家的成熟”是必要的,所以中间集团的存在也是有必要的。还有针对林胜彦关于(少年

13

---

<sup>①</sup> 本书中存在着不少“……像”的特殊表述。这里的“像”的意思很广泛,主要指的是一种模式、特征、形象、理念、范型等,译者在很难准确译成中文对应概念的时候,宁可照搬原文不译也不勉强。因为,译者认为,“……像”这种表述更有哲学味,若改为相近的中文意译,则会失去原有的哲学意味。——译者注

行凶犯罪等)日本人的心灵空洞化与地球环境问题的提问,并上提出了关于双方的问题是否真实(比如,地球温暖化问题,其课题设定难道不是人为的、政治性的操作吗?)的疑问。

更进一步,把“公”和“公共”的关系作为问题,以这个发言(宫崎文彦)为契机,围绕着肩负公共性的主体的称呼展开了重要的讨论。水林指出了“家庭/城邦”在法国的法律中向着“民法(*loi civil*)/公法(*loi public*)”变化,而后者又向着 *le public*(公众)转变,另一方面虽然 *civil* 里包含了家族,但是它是非军事、非宗教、非商业的,民法和商法在原理上是有区别的。接着这个观点,金泰昌则认为,因为“公”接近国家的、政府的、官方的(*national, governmental, official*),所以 *civil* 比起“公的”意义来说更接近于“公共的”,主张对 *civil* 的翻译不应该是——会让人联想起天皇制中的臣民——“公民的”,而应该是“市民的”为妥。至此,支持这个观点的一方(纸谷),与重视(把 *civil society* 看做市民社会=资本主义社会的德国的传统相区别的)政治参加的公共性、把 *civil, civil rights movements* 译成“公民、公民权运动”的另一方(福田、井上、小林)之间展开了激烈的争论。出现了有关把 *civil* 当做非宗教性观点的特殊的法国性观点(山胁),认为“市民”的一般印象就是“○○市民”(今田)等意见,真是一场非常充实的论战。

这可以说是本卷圆满结束时最为激烈的讨论。这个论点从丛书第一卷开始就已经或明或暗地被讨论,在此卷后的第五卷中,将会成为全卷的主题。加上(本卷中被批判的)佐伯启思等人的国家主义论客,在这里准备了一场彻底的论战计划。全十卷中前五卷的讨论,正如将要卷入这个论战之中一样,经过这次讨论,从之后的第六卷开始,将会转入以经济为中心的各个领域、各主题的讨论。在这个意义上,可以说这个论点是本丛书最为重要的主题之

一。所以建议读者们在阅读本卷所讨论内容的基础上,接着继续向第五卷的阅读迈进。

本卷虽然论述的是欧美思想中的公私问题,但是也可以说当今社会的大部分公私问题被浓缩在这里讨论。《读卖评论》等所重视的国家公共性,犹如绝对主义和国家主义一样在近代也是可以看到的,如果要追根溯源,就能追溯到古代以来的王制、帝制。特别是如果考虑到日本“公”的观念与天皇制有着密不可分的关系这一点,那么这也可以称做“前近代的公共性”。与此相对,论题一和论题二(以及相应的讨论),是与商业公共性乃至“市民”公共性的成立为焦点的。如果从包含社会契约论等在内的政治公共性来考虑的话,那么这就是——近代最初真正出现的公共性这个意义上的——“近代公共性”了。进一步,论题四和论题五,讨论了性差和“超越国境的公共性”,这些都可以说是20世纪(后半期)出现的崭新的“现代公共性”。而论题三则统括性地讨论了双方的问题。

当然,要完全讨论所有问题是不可能的,作为我本人,即使是本卷所论及的若干共和主义的问题,在讨论公共性的时候,也希望今后能够进一步作出深入的探讨。但是,只要读完本卷,那么就能够概括性地了解围绕欧洲的前近代、近代、现代的公共性的各种论点,所以本书的价值是巨大的。

讨论这种形式,要说出所有人员的明确结论是不可能的。但是,如果要概述全体内容的话,那么可以说,参加本卷讨论的许多学者,基本上都是重视“商业”或“市民”的公共性,即重视向着“近代公共性”转变的意义,反对《读卖评论》所说的那样向“前近代公共性”的倒退,从而期待着日本的“近代公共性”的进一步发展的。当然,与此同时,在当今,所谓作为“现代公共性”的诸多问题,比

如“当为的无力”、性差、地域统合等各种问题的出现,在参加者之间也存在着诸多立场上的分歧。让“近代公共性”进一步发展,如何处理“现代公共性”所面临的问题——这恐怕就是我们今后所要面临的思想上的课题。我想针对这样的课题,从本卷这样的讨论中,一定能够产生敏锐的洞察力,衷心祝愿本卷内容有助于现实中诸多问题的解决。

## 论 题 一

# 近代英国公私观念的转变

——从绝对主义的公共性向市民的公共性

田中秀夫

哈贝马斯在其名著《公共性的结构转变》一书中,把市民公共性的先驱性确立放在 18 世纪的英格兰社会中把握(哈贝马斯, 1973 年)。所谓市民的公共性,指的是在与国家相区别的市民社会中,以经济生活为基础的市民之间的交流、社会性的生活以及公共性的言论相互交错的空间。在下面我总想把此改称为自由的社会。哈贝马斯认为市民公共性的重建,或者说是其真正的确立是很重要的,这一点已经没有必要再次指出来。

当今,我们都是进出于大大小小的各种各样的组织、社会空间、以及社交的世界中来经营自己的生活的。多元化社会关系形式的存在,多元化或者说复合性构成了人类生活的重要组成部分,这是一个非常重要的事实。把生活分为私生活(私的领域)和归属国家(国家领域)这抽象的两极,通过这两极的实体化而把个人直接纳入国家之中的这种国民国家观,与我们这种在复杂的关系中生存的模式是相反的。诚如霍布斯象征式地所揭示的那样,国民国家观把人权与国权相对立,从树立作为贯彻人权的手段而构建国家组织这一逻辑上,不可否认具有划时代的意

义<sup>①</sup>。但是,它同时又具有潜在的危險性,那就是容易转化为一旦发生危机,就认为把国家利益放在首位是必然的这种国家主义的意识形态,关于这一点如果对照那之后的历史经验,应该是不可否认的事实。

虽说我们与多元化的空间有关系,但也并不是无论哪种社会空间、社交世界或组织都有着同等正当的公共性,这一点自不必再提。其中“市民的公共性”,既批判对单方面“私”(或者私生活)的关心的局限性——容易(产生)向隐私或者亲密圈退却的危險,也批判被国家公共性所埋没——容易被国家同化或者产生市民自立性丧失的恐惧等,其作为能够起到让个人直接地与社会甚至世界相联系作用的观念、思想、社会原理的形成,具有特别的意义。

## 1. 17 世纪至 18 世纪的英国社会

认为 18 世纪英国实现了市民公共性(模式)的哈贝马斯的见解,我们既可以承认其妥当性的一面,对此又有疑问。的确在当时的英国(主要是英格兰),能够看到言论的自由和出版业的兴盛,自由言论的公众也悉数登场,以这种市民的公共性文化为基础,确立了以议会为中心的政治。但是,这只是历史学家屡屡强调的事情,究竟原本人口的百分之多少的公众拥有独立的想法还是值得怀疑的,而且政治的担任者基本也只限于地主绅士阶层。在根本上并没有动摇英国社会的阶级结构,拥有参政权的人还不到总人口的百分之几<sup>②</sup>。

---

<sup>①</sup> 作为强调这种近代性的代表性见解,主要有福田欢一在 1971 年出版的《近代政治原理成立史序说》(岩波书店)一书中的观点。

<sup>②</sup> 具体的内容请参见松浦高岭《18 世纪的英国》(岩波书店 1970 年)以及北稔《民众的大英帝国》(岩波书店 1990 年)中的诸论述。



从这个意义上来说,我们还不能承认 18 世纪的英格兰已经确立了完全的市民公共性,其局限性从其对外的问题上也能够得以论证。光荣革命在“议会中心”的前提下才确立了民主的政治运营。其议会并不只是以市民、国民生活的安定与繁荣作为统治目的的。也就是说,常备军论争(17 世纪末)之后<sup>①</sup>,英格兰议会由于与苏格兰的联邦(1707 年)而开始让北方感到威胁,从而真正地着手殖民地的经营,并以(旧)帝国的形成为目标<sup>②</sup>。对于至此为止的英格兰来说,苏格兰与其说是友邦倒不如说是威胁,也有事没事地受到过其侵略的经历。联邦的形成并不是很容易就实现的,当然其结果是成立了大不列颠联邦,不过依然对詹姆士党人<sup>③</sup>的叛乱之累忧伤过脑筋。大不列颠联邦从此后的半世纪到下一个世纪,占领了爱尔兰和美国大陆,并进一步谋求着在亚洲和非洲的殖民权利。

自由社会,人们的欲望得到解放,承认各种各样权利的结果,常常引起利害关系的对立。生存这一事实本身就是斗争的根源。如果没有调停好利害关系、达成妥协或者意见一致的话,自由的社会恐怕是会崩溃的。18 世纪的英国,虽然我们觉得这种调停较好的自由社会好像已经得以实现,但其内部的矛盾只在市民公共圈的内部并没有得到解决。另外,对外矛盾和大陆天主教徒的外在

---

① 具体的内容请参照 Schwoerer 在 1974 年出版的“*The Antiarmy Ideology in Seventeenth-Century England, Baltimore*”一书中的具体论述。

② 关于这一点,近年来除了历史学研究之外,也是思想史研究的一个热点问题。请参照 Robertson, John ed., *A Union for Empire, Political Thought and Union of 1707*, Cambridge U. P., 1995 以及 Armitage, David, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge U. P., 2000 等。

③ 这是以因“光荣革命”而逃往国外的国王,即詹姆士二世与他的子孙们作为正统的英国君主而给予支持的人们的统称。——译者注

压力也依然存在。这种内外利害关系的对立,其结果只是从树立巨大的商业帝国这一文章脉络中进行了处理。

也就是说,光荣革命政权,通过党派之争,逐渐产生了辉格党(Whig,与托利党对立的英国政党)的寡头制统治,后来经过汉诺威(Hanover)王位的继承,作为新教徒联盟的盟主采取了对外战争政策——势力均衡政策,在牵制以成为世界王国为目标的天主教大国法国的同时,通过英格兰银行的设立与公债的制度化,确定了商业帝国——从议会重商主义向自由贸易帝国主义——的路线。这是绝对不能忽视的一个侧面。作为自由主义的、个人主义者的洛克,他是一个无神论者的同时,把天主教徒从宽容的对象中排除出去的思想,我觉得也应该从这个方面来理解吧。

就这样,在英国的市民公共性的成立过程中存在着表象背后的动机。但是,少数拥有独立言论的公众、知识分子(从艾迪生、斯蒂、笛福等新闻工作者到像斯威夫特那样的牧师,以及哈奇生那样的大学教授等<sup>①</sup>),到中产阶级(专业人员)、绅士等所形成的舆

---

<sup>①</sup> 这几位都是当时英国著名的公共知识分子,约瑟夫·艾迪生(Addison, Joseph, 1672—1719)是英国著名的随笔作家、评论家,创办了 *The Tatler* 和 *The Spectator* 两家杂志。他所开创的平明达意的散文,奠定了18世纪英国市民文学的基础。斯蒂尔(Steele, Sir, Richard, 1672—1729),英国政治评论家、剧作家,与友人约瑟夫·艾迪生共同创办 *The Tatler* 和 *The Spectator* 杂志,是当时英国新闻界活跃的新兴市民阶级启蒙知识分子。笛福(Defoe, Daniel, 1660—1731),英国著名新闻工作者、小说家。创办报纸 *The Review*, 对于草创期的英国新闻业作出巨大的贡献。其小说代表作 *Robinson Crusoe* (1719) 被誉为英国小说的拓荒性著作。斯威夫特(Swift, Jonnathan, 1667—1745), 出生于爱尔兰的英国作家,其代表作 *Guliver's Travels* (1740)。哈奇生(Hutcheson, Francis, 1694—1746),英国哲学家,在伦理学上提倡道德感觉理论。是著名经济学家亚当·斯密的导师。主要著作:*Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725)、*System of Moral Philosophy* (1775)等。——译者注

论界,他们的言论能够对政府展开激烈的批判,这一点对自由社会的确立具有划时代的意义。

市民公共性的世界,虽然并不充分,但在18世纪得以确立,也并不是突然的事情。其先驱可以在17世纪内乱时代的自由言论的斗争、在宣传(小册子)斗争中找到。作为“托马斯藏书”(1640—1680,主要以宣传小册子、报纸、手稿为主——译者注)而被当今人们所熟悉的英国革命文献的收藏,就是由超过5万册的书籍和宣传小册子构成的。许多人都发行了展开其各种政治言论的著作。这在某种意义上可以说是自古登堡<sup>①</sup>以来的印刷出版革命的结果。但是在英国,这种所谓的第一次信息革命是在清教徒革命时期完成的。政府公报也是在这一时期出现的。

对各种书刊的审查和言论的管制在内乱中崩溃的这一情况也很重要。就是趁这个间隙发展起来的新闻业和出版文化,使得民众的公论获得了支持。作为知识和信息交换、流通据点的咖啡店、俱乐部、沙龙也与新闻业一起相互促进、相互发展。换句话说,英国早期的这种公论的发展,与知识商品的商业抢先发展是有关系的。这个阶段(第一次信息革命)也可以认为:英格兰是先驱,法国稍显滞后,从旧体制(指法国大革命前的封建体制——译者注)迎来了大革命,而美国则是在独立革命或者建国初期,日本则是在自由民权运动时期。

17世纪的英国遭受了激烈的社会变动,以至于急需以根源的认识作为基础的社会哲学。也就是说,席卷17世纪欧洲的“全盘

---

<sup>①</sup> 约翰·古登堡(Gutenberg, Johannes, 1397—1468),德国活字印刷的创始人。——译者注

危机”<sup>①</sup>在英格兰发展成了雪崩般激进的内乱。内乱通过既成权威、秩序的崩溃,各党派意识形态与物质力量的冲突(实际上是发生了议会军与王党军的分裂对立的战乱),形成了适合于运用机械论哲学来尝试解释社会现象的背景。也就是说,内乱打破了传统的秩序和价值乃至社会空间以及立足于霍布斯的原子论个人主义,从而诞生了可以称为根源性社会哲学的社会契约说。正如人们所熟悉的那样,虽然霍布斯提倡重视契约的遵守=强制正义的绝对权利(absolute power)的绝对主权论,但是,内乱也成为诞生哈林顿(Harrington)共和主义[与霍布斯的理论相对照、以重视“所有(balance property)”和“德(virtue)”为基础的政体]的土壤。

## 2. 霍布斯的绝对主义公共性与个人主义

霍布斯认为,在没有通用权力的社会空间中,人和人之间的关系向掠夺、战争方向发展成为不可避免的事情。因此,为了确保和平安全的生活,提倡人们要根据相互的社会契约来指定主权者,而主权者则有必要遵从发布的法律(参照:Hobbes, Thomas, *Leviathan*, 1651)。霍布斯还认为,人类这种感情动物如果没有权力的威慑,就不会有规范自我维持和平的天性。所以他虽然提倡把作为道德哲学的自然法作为内在的规范,但却不能信赖人类道德的独立性。霍布斯所看到的17世纪人们道德独立性的脆弱,对他的理论来说有很大的制约性,其结果导致了他对主权者委以绝对不

---

<sup>①</sup> 请参照 Aston, Trevor ed., *Crisis in Europe*, Routledge & Kegan Paul, 1965, 以及 Parker, Geoffrey & Lesly M. Smith eds., *The General Crisis of the Seventeenth Century*, Routledge, 1978(2<sup>nd</sup>, ed. 1997)。

可分割权力的认识。但是,由于主权者也是感情的动物,所以这个结论是极其危险的。

包含哈林顿(参见:Harrington, James, *The Commonwealth of Oceana*, 1656)在内的许多思想家,把霍布斯的主权论作为专制性的思想进行了批判。然而,安定的公共性仅靠自然法是不可能达到的,只能靠强权来维持这一霍布斯结论,是通过《伯罗奔尼撒战史》等翻译的进行,另外结合自己的历史研究,更进一步经历了内乱以及从伽利略那里吸收了力学的世界观等各种各样学问的研究而得出的结论。那里拥有逼真的现实认识。但是,霍布斯没能想出抑制主权者走向独裁的办法。从这个意义上来说,霍布斯的绝对主权论是危险的,也是空想的。

霍布斯的国家理论虽然具备了作为近代的国民国家的资格,但是其中市民的公共性并没有被敞开。公共性只是掌握在绝对主权手中,从这个意义上来说,把霍布斯的国家理论称为绝对主义的公共性<sup>①</sup>理论也许更为准确。

正如霍布斯所揭示的那样,只要立足于原子论或者方法论的个人主义,根据个人能力水平的不同,公共性就不得不决定公权力

---

① 在前近代的绝对主义时代,由国王一人掌握着公共性之国王观念自身在欧洲是广泛存在的。但是,那种情况下的公共性概念自身是尚未得到发展的。在此,本来需要对从家产制国家观念到近代国家观念的转变的重新探讨,然而相关的先行研究论说已经有一些了。比如,希尔·托马斯·史密斯对国家作了如此定义:“所谓 commonwealth (= 公共福利 = 国家),正是人们所说的无论平时还是战时,为了自我保存,由相互之间利益共同的、一致的人们结合组成的自由人的社会乃至共同的行为(Sir, Thomas, Smith, 1583, p. 20)。”我感到,像这种丘德时代的人文主义者的绝对主义的公共性理论,一方面会转向费尔迈(Filmer, Sir, Robert, 1588—1653)的“*Patriacha*”那样的反动的绝对主义理论,而另一方面在霍布斯那里完成了一半的近代革新。

的必要程度。以自身之中拥有社会形成原理的个人为前提的社会科学,至少对内来说基本上不需要压制个人的公权力、或者最小的公权即可。自由放任主义者(Libertarian)所设想的个人,并不是在任何地方都存在的原样的个人——霍布斯式的有感情的、或者感性的个人。可以设想为至少是能够冷静思考自己的利益、受到启蒙的、拥有理性思维的个人——洛克式的个人。另一方面,虽然与洛克式的理性的个人不同,但是如果能从以有德的个人为必要条件的公共的个人主义(civic humanism)<sup>①</sup>出发,也就能够展望那种拥有处理对外防卫和对内纷争、维持社会基本设施(拥有一定经济基础)的最小国家。

如果不站在原子论的立场,那么就会根据对于作为传统、中间组织、自发性的社会关系之各种社团作用的评价来确定公共性与公权力的关系。比如:具有保守主义倾向的自由主义者哈耶克(Hayek, Friedrich von)<sup>②</sup>,他之所以要把议会的作用限制在一般法律的制定之中,是因为他对传统的组织、家庭或地域,中间团体自费开展的社会性、公共性活动的作用以及习惯秩序的维持能力给予了很高的评价。哈耶克与凯恩斯(主义者)相抗争,他虽然是强调市场具有自发的秩序形成能力的自由经济的信奉者,但市场万能论却不是哈耶克的立场。

承认个人之中社会原理的思想,原本并不是启蒙思想的发明,

---

① 关于 civic humanism 问题请参照 Pocock, 1971、1975, 以及田中秀夫, 1998 年的诸论述。作为译语, 如果译成“公共的人文主义”, “公共”的印象显得太强, 所以觉得从“公共性个人的思想”意义上译做“公共的个人主义”怎样呢? 因为在这里“个人”不是“私人”的意思, 是作为“公共性个人”来考虑的。关于 civic humanism 的思想, 在现在是具有参考价值的带有现代性的思想。

② 哈耶克(Hayek, Friedrich von, 1899—1992), 经济学家, 出生于奥地利维也纳, 在美国、德国等国的大学任教, 以货币的景气理论闻名世界。——译者注

而是欧洲自古以来就存在的传统观念。试举一例,亚里士多德的政治动物(zoon politikon)观念就是在启蒙时期被复活的。18世纪的哲学家除了卢梭之外,无论是在法国还是在英格兰、苏格兰,都认为“人类是在社会中诞生的”,从而抛开了自然状态的假说(社会起源论)。基督教虽然阐述了同胞之爱,但在近代仁爱(benvolence)却是作为舍夫茨别利(Anthony Ashley Cooper Shaftesbury)<sup>①</sup>和哈奇生的道德哲学的重要原理。在把主张“私恶就是公益”的曼德维尔作为论敌的哈奇生的道德哲学中,仁爱和利己主义的调和成为重要的课题是大家所熟悉的内容。

自柏拉图以来,西洋思想就探讨作为卓越性(arete)的“德性”问题,各式各样的基本的“德性”被论述至今。作为我们所知道的四种基本的德性(four cardinal virtues)之“正义、思虑、节制、勇敢(勇气)”,尤其成为议论的焦点。这些德性是如何克服、或者控制野性的感性欲望总是一个关键。思想家们总认为,如果人拥有这些德性,人所需要处理的人际关系——交流、社会、社交——就可以形成恰当的、温和的、中庸的关系。基督教也提倡禁欲和对邻人之爱。从古代到中世纪,古典哲学逐渐和基督教相融合,产生了经院哲学体系,如果认为经院哲学保存了传统的德性论,那么其背景就是当时社会处于比较静态的农业社会。从古代末期到中世纪的战乱,作为乱世哲学的斯多葛哲学得到了推广,斯多葛也提倡对人生的放弃(死心)——禁欲、恒心。

作为乱世哲学的斯多葛哲学,虽然在充满危机的17世纪的荷

---

<sup>①</sup> 舍夫茨别利(Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, 1671—1713),英国自然神论者。——译者注

兰由于利普西斯(Lipsius, Justus)<sup>①</sup>的出现而被复活,在自然法思想传统中的法国和苏格兰也得到了继承,但是,在启蒙的时代,人们对于古典哲学的兴趣却更浓。

### 3. 商业、正义、德性与洛克的自由主义

我们一直认为:野性的感性欲望基本上应该是应该控制的。而商业却是要解放这种野性的感性欲望,如果说自古以来商业被压制,被视为低贱的职业的话,除了那是因为商业就是要从控制欲望的传统束缚中解放欲望,拥有使传统的共同体解体的力量没有别的。然而,商业抓住人有追求奢侈的欲望得到了发展,随着商业的发展就进一步引起了各种手工业的发展,从而使勤劳(industry)成为社会的原理,当这种发展带来了大众生活水平提高[作为民富的国富(commonweal)]的时候,即这种社会达到了动态性社会关系展开的时候,近代社会就产生了。而商业本身,作为其基本的动向也从衔接远距离共同体的“奢侈商业”,发展成为近距离的共同体,或者共同体内部之生活必需品、便利商品交换的媒介,从而转变成成为孟德斯鸠所说的“勤俭商业”。这个时候,等价的观念与正义的观念一起得到普及,也就促使了横向社会秩序的形成。

在欧洲有许多传统的思想遗产,但近代的问题中商业该如何对待呢?进一步还会产生由商业所带来的通过获得不断增大的流动性财富而可能形成的强大权力的压制该如何制约的问题。如何

---

<sup>①</sup> 利普西斯(Lipsius, Justus, 1547—1606),出生于比利时的古典学者,先后在德国、荷兰等国的大学任教。——译者注



使商业与正义或者道德并存的问题是近代思想家们所面临的共同问题。

在商业社会,人们的行动原理,不再是以实现传统的道德为目标。当利己之心成为行动原理的时候,社会秩序、公共性该如何维持,这个秩序问题才是尼科洛·马基雅维里(Niccolo Machiavelli)<sup>①</sup>以后的近代思想家、哲学家所要面对的一大难题。而争论的焦点是如何把握人类的本性(情感)、道德、权力和工商业之间的关系问题。通过这种关系的追寻,社会理念就从权力国家向市民社会、市民的公共性或者文明社会转变。

而阿尔伯特·赫希曼(Albert O. Hirschman)<sup>②</sup>不赞成这个发展过程的认识,他认为:因为以理性来制约感情是难以做到的,所以近代哲学家们所开拓的是以 interest(利益、利害)这种情感来制约情感的道路(赫希曼, *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays*, Viking, 1986)。但是,笔者认为应该具有更为广泛的解读方法。

那么,霍布斯的理论究竟是如何从绝对主义公共性理论向市民公共性理论转化的呢?这种转化必须从各种各样的层面和脉络来探讨,但是作为最重要的侧面,我们可以认为:那就是实现了从作为政治社会形成思想的“社会契约说 = 自然法学、政治学”,向作为市民社会形成原理的学问之“政治经济学 = 经济学”的转

---

<sup>①</sup> 尼科洛·马基雅维里(Niccolo Machiavelli, 1469—1527),文艺复兴时期意大利著名的政治思想家、政治活动家和历史学家。他出生于佛罗伦萨一个没落的贵族家庭,主要靠博览群书自学成才。他的第一部著作是其代表作《君主论》。——译者注

<sup>②</sup> 阿尔伯特·赫希曼(Albert O. Hirschman, 1915— ),出生于德国的美国政治经济学家。——译者注

变<sup>①</sup>。这当然只是其中的一种看法,社会学并不是那样简单地变化而来的。而且其转变可以认为是与市民社会的变化,也就是社会本身从政治社会向经济社会的转变相对应的。

洛克(Locke)朝着自由主义的方向前进。积极参与光荣革命的洛克,以霍布斯的社会契约说为基础展开了统合契约与统治契约的两个阶段学说,提倡通过权力分立来防止专制,把专制权力的交替论定势化,构想出先驱性的近代代议制度(Locke, *Two Treatises on Government*, 1692)。在此之前,把拥有自然法的自然状态[柏克(Burke, Edmund)所说的自然社会]作为以劳动和所有为基础的、独立的人类自由社会,正如把所有权和自由放在权力之前的认识所揭示的那样,很明显在这里显示了向市民公共性方向的转变<sup>②</sup>。市民把自己的代表送进议会,议会作为国家的最高权力机构行使主权。虽然我们可以推测当时的代表依然是以有名望的家族为核心,并有必要根据能力来发挥其指导作用,但是,洛克对于关系到政治主体能力这一侧面,至少在其《统治论》一书中并没有明确地论述。

对于洛克来说,市民的公共性到底体现在哪里呢?市民首先是作为生产、产业活动的主体从事活动、经营生活的。市民作为所有者有权保存、活用其财产。增加这样的财富、国富,对洛克来说,并不只局限于私人的专有权益事项,而是作为生存的基础

① 这就是前面谈到的在战后成为一种主要潮流的市民社会论的见解。而内田的观点认为,斯密的思想被后来的马克思思想批判性地继承了。(参见内田义彦:《经济学的诞生》,1953年)

② 柏克(Burke, Edmund, 1729—1797):英国政治家、政治学者,其代表作《法国大革命的反思》(1790年)成为反启蒙性理性主义的近代保守主义的古典名著。——译者注

加以重视的。正如把“生殖吧！繁衍吧！在大地充满吧！”<sup>①</sup>作为响应神的指示的行为来认识那样，洛克把这种思想置放在《统治论》的第一部（Calvinism 的影响）。那并不只是单纯的个人活动，因为政府当然也要进行钱币铸造等公共财产的调剂，还要在对产业的保护和扶植方面起到作用（重商主义政策）。洛克也亲自进入应该叫做通商产业部的政府部门，参与通商政策的立案与制定。从这个意义上说，洛克还没有克服国家的温情主义（paternalism）。一部分市民选举政府的政治作用，进一步说，还有一部分作为被选出来的统治者，那就必须发挥其狭义的公共性的作用。

#### 4. 完成转变：斯密和苏格兰的启蒙

根据洛克这条转变之路，更进一步前进的人是亚当·斯密。虽然这种把握方式是十分粗略而单纯的图式，但是如果要设定“观念的转变”或理论的转变这种问题的话，笔者的这种论述方式应该是可以的<sup>②</sup>。但是，要证明斯密是以洛克为媒介完成了这种转变，人们认为要在他们的著作中找到证明是非常困难的。因为斯密主要是师从哈奇生的，虽然哈奇生的确受过洛克的影响，

---

① 这是一句出自《圣经·旧约》里的语言，在创世纪的第六天，上帝根据自己的形姿创造了人类的男女之后，就以上述的这句话祝福人类在大地上繁衍繁荣。——译者注

② 在战后的我国（即日本——译者注）所讨论的市民社会论，正如以内田义彦和水田洋为代表的那样，是以从霍布斯向斯密的思想展开作为近代思想史的主线，其转变是作为自然法的经验化来把握的（参见内田义彦：《经济学的诞生》、《社会认识的进程》，水田洋：《近代人的形成》、《亚当·斯密研究》等）。

但是他从普芬道夫 (Pufendorf, Samuel Freiherr Von)<sup>①</sup> 以及大陆的自然法学那里也学到了很多<sup>②</sup>。因此,这终究也只是作为一个设想,如果要从“观念的转变”、或者社会思想的发展这种理论层面上来设定问题的话,这种发展的理论图式是能够成立的。然而,对于笔者来说,目前这个立论还只是停留在假说的阶段。

亚当·斯密完成了这种大转变。1745年(最后的詹姆士党人叛乱)之后,苏格兰内部反对启蒙的大势力消失了,苏格兰的启蒙迎来了高潮时期。从这个意义上来说,所谓的苏格兰的启蒙显然立足于合邦,是反对詹姆士党人的体制派知识分子的运动,这一点是不可否定的。与这种情况相符合,苏格兰启蒙的重要中心思想,向当时被认为是“文明社会”的英格兰接近。

以哈奇生和休谟为先行者,产生了许多体系性著作的苏格兰道德哲学,在对市民社会,更为准确地说,是在对文明社会的人们的思想与行动进行缜密分析的分析者的斯密思想中,完成了经济学的独立。其先行性并不只局限于从人类未开化的野蛮时期向文明、洗练(refinement, politeness)时期进步的这一“文明发展”的视野,而是进一步把社会的发展作为“生活方式”的发展的历史来把握,也就是他那著名的四阶段理论(four stages theory)的宏观思想。这种“四阶段理论”,就是在经济史领域人们成为常识的所谓的采摘与狩猎(hunters)、游牧(shepherd)、农耕(husbandmen)、商

① 普芬道夫(Pufendorf, Samuel Freiherr Von, 1632—1694),德国法学家,海德堡大学自然法学教授,主要著作《自然法与万民法》等。——译者注

② 从这个意义上来说,哈奇生是继承了多种传统的,重要的然而又是折中的思想家(参见田中秀夫:《苏格兰启蒙思想史研究——文明社会与国家制度》),而这个问题在我国(即日本——译者注)并不能说已经得到了人们充分的理解。

业(merchants)四个阶段论的观点<sup>①</sup>。

斯密在先于《国富论》而著述的《道德情操论》(1759年)中探讨了以下问题。他认为虽然人类具有利己性这一局限性,但因为作为人同时存在着对同胞的关心、感情、爱情的这种共鸣、同感(sympathy)的情愫,所以作为社会性、公共性存在的人(man in society),通常的情况下,在适当的时候、适当的地方都能够实施适当的行为。斯密把正义理解为与其说是来自于地位高的人的命令,倒不如说是在市民的日常生活体验中,自己所能接受并发现了的适当性(propriety)并以此作为自己理念的那种东西。要让个人的行为得到认可,需要旁观者(观察者)对此怀有同感才行。行为者必须意识到旁观者是如何看待自己的,并尽可能冷静地控制自己高涨的情感,而旁观者也要做到尽力理解行为者的立场。斯密则把这两种努力(立场的交换)作为德性来推崇。也就是,斯密把这种努力作为行为与感情交流的社会性交流来把握。并且他把得到人们的同感的这种适当性作为基础,促使现实的立法逐渐得以确立。换句话说,斯密认为处于公共空间的人们虽然相互产生关系,但是这种关系必须以适当性、同感为基础。

关于“德性”,斯密在《道德情操论》中进行了各种的论证,在有的地方把“德性”说成“卓越性”。从这个意义上来说,我们不能说他把传统的价值观简单地抛开了。但是看到人生追求富有、地位和名誉竞争的斯密又断言,对人生来说所需要的并不是作为卓越性的“德性”,而是遵守游戏规则의 公平竞赛的精神。

斯密的“正义是社会的台柱,而仁爱只不过是社会的装饰”名

---

<sup>①</sup> 有关研究“四阶段理论”成立的问题,请参照 Meek, L., *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, 1976。

言<sup>①</sup>，可以有两种解释，其含义极为深刻。其中一种解释认为，“正义是社会的必要条件，如果没有正义，社会则无法确立”，这种主张可以看出斯密思想的侧重点。但是，这句名言也可以理解为：“如果没有仁爱社会就不会美好，只是让社会在最基本的层次下存在当然有正义就好，但我们若想追求更为美好的社会，只有正义是不行的”，这是另一种解释。那么，斯密在这里所谓好的公共社会，是认为正义是最重要的，而仁爱和德性也是必要的呢？还是在揭示仁爱是下层阶级不可能拥有的论断呢？因为这两种理解都可以成立。但是，无论正义还是仁爱，基本上都是不论阶级而植根于人的本性的情感。从这个意义上来说，我认为斯密所揭示的公共性，可以说是不论阶级、不论身份，已经转化为市民公共性的公共性。在伦理与情感的层次上所揭示的斯密的这种社会理解，不能说是属于政治性的公共性的理解，但是，它作为社会性的公共性这种层次上的论断，是应该值得我们关注的思想。

虽然也有人批判拥有这种内涵的斯密的伦理学过于主观，但是我们却不能否定我们所看到的其中的独创性。然而，斯密的伦理学终究没有被后世所直接继承，而托马斯·里德(Reid, Thomas)的“常识学说”<sup>②</sup>，作为苏格兰道德哲学在斯密之后得以流传。里德认为：善恶正邪的观念作为神让所有人通过感觉来感知的东西，是天生的，他的这种“常识学说”思想漂洋过海，得到普林斯顿大学担任校长的约翰·威瑟斯彭(John Withaspoon)的介绍进入了

① 这只是一句简单的概括性语言，具体的内容详细参照亚当·斯密：《道德情操论》（水田洋译，筑摩书房，1973年），第133—134页。

② 托马斯·里德(Reid, Thomas, 1710—1796)：英国哲学家，常识哲学的创始人。主要著作《基于常识原理的人类精神的研究》(*Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 1764)。——译者注

美国。这在日本被称为“苏格兰的常识学派”<sup>①</sup>，在常识学说的影响下，斯密的学说逐渐消失，而且也没有发现马克思读过《道德情操论》的证据，而莱斯利·斯蒂芬(Stephen, Sir Leslie)则把它当成无聊的书籍来处理<sup>②</sup>。

就这样，斯密伦理学的复活就只有等到了第二次世界大战之后才开始。那是由于现代的研究者认为，斯密的思想不能简单地作为中产阶级的思想来处理的，其中包含了思考现代的市民社会时的现实思想。从这样的问题意识出发，斯密的《道德情操论》再次被研究，从而得到了复活。不过，对其评价还不能说是很高的。

具有独创性的斯密在法学上也展开了历史法学的探索，在此，笔者故意采用“历史法学”来表现<sup>③</sup>。本来应该成为孟德斯鸠批判的斯密的法学著作，并没完成就结束了。还好我们发现了他那只不过是其主干的《法学讲义笔记》(根据学生笔记整理)，其结构是由公法、家庭法、私法三部分组成的正义论与论述清廉、安宁、低廉、丰富、岁收、军备、国际法的政治论(城邦论)构成的，这种结构与内容都是充满意蕴的。

斯密认为，文明社会的国家是民间无法提供的公共财政和基础设施(军事、司法、公益事业和公共设施)的提供者。因此，国家必须考虑资助建设道路、桥梁、运河、港口等商业设施和教育。但是在这里斯密还是考虑到效率问题，认为应该尽可能地引入自由与竞争的原理(民营原理)，这样国家对社会的干涉就可以达到控

① 以里德和肯姆兹为创始人的该学派的相关研究，在英美相当盛行，而在日本仅有彼原于1986年发表了若干的研究成果，比英美的研究来得迟一些。

② 莱斯利·斯蒂芬(Stephen, Sir Leslie, 1832—1904)是英国文学批评家，著名编辑。主要著作《18世纪英国思想史》。——译者注

③ 历史主义先于19世纪的德国，在18世纪的苏格兰就已经确立。

制在最低限度之中。

继承了休谟思想的自由主义者斯密,可以说他在《国富论》(1776年)中发现了这样一个逻辑,那就是生活在商业社会中经营生活的各个阶层的人们,根据社会分工的结果,可以通过经营适合自己的职业和工作,对公共社会作出自己的贡献。对于大多数人来说,最重要的是具有恰当性的行动,以及在社会分工中为自己的职业而尽力。

斯密认为,在商业社会中所有的人多多少少都是商人,都是靠出卖自己的商品来生活的。出卖商品的时候,人们并不是想要为社会做贡献,对于交换追求的只不过是自己的利益,只是为此而诉诸对方的欲望而已<sup>①</sup>。如果自己能够提供对方想要的东西,交换就能成立。就这样,人们就随着自己的欲望而行动。那么,这里容易给人留下这样的印象,在这样的商业社会里,所谓的公共精神到底到哪儿去了呢?如果仅仅局限在表象认识层面,也许可以把商业社会只看做是私人的集合,只不过是一个欲望的体系(黑格尔)。但是,斯密在这种现象的背后,却看到了公共性(相互依存体系)之所在。

也就是说,根据斯密的理解,存在于社会上的工作只要自己和他人认可,那么其本身就是对社会有用的。不久,马克思也使用了“社会的必要劳动”这一概念,积极把握劳动的意义。而对斯密来说,劳动者的劳动虽然是为了自己的生活,但同时劳动这一行为本身却是公共性的。因此,进行这种劳动的各种个人,就不是只停留

---

<sup>①</sup> 比如,他认为:“我们自己要吃饭,并不是来自于肉店、酒店、面包店的博爱之心,只是来自于他们对于自身的利益而引起了他们的关心而已。”(亚当·斯密:《道德情操论》上卷,第26页)



于个人行为而是公共性的存在。我想斯密对于劳动的公共性理解的确立,也可以做如此解释吧。

从这个意义上来说,或许我们可以说,斯密进一步发展了主张“私人的恶德,就是公共的利益”的曼德维尔的观点。曼德维尔在有名的《蜜蜂的寓言》(泉谷治译,法政大学出版会,1985年)一书中提到了这种观点。看看嗡嗡鸣叫的蜂窝,虽然都是一帮恶棍,但是作为整体,却是非常的繁荣。当然这是劳动社会的隐喻,而它意味着人类越是不断推进自己的欲望追求,其作为整体的公共利益也就会越来越大。但是,所谓继承了曼德维尔观点的这种没有公共精神的公共性,也可以说它并不是直接的公共性,只不过是运用了拐弯抹角的道理才得以形成的间接的公共性。

但是,这里所说的公共空间已经不是政治空间,而是比什么都来得优先的存在的、作为经济行为的空间来理解的社会自身的转变、变化。政治已经不再是所有世界中人们的生活。从外部调动经济、自己直接参与政治的古典性的市民公共性,在曼德维尔的思想中已经变成了用来巧妙地管理国民经济的公共性。实际上,古典的市民公共性,作为一部分政治家的观点依然很重要,但是在经济社会已初具规模的18世纪的英国,公共空间更是作为经济空间、国民经济来理解的思想已经成了社会思想的主流。但是,在斯密的思想里,《道德情操论》中的社会公共性和《国富论》中的经济公共性并不是都能够实现的。而更为直接的公共精神这一词汇(Vocabulary)在斯密思想中也是存在的。

## 结 语

曼德维尔所描绘的只追求私利私欲,却发挥了公共性作用的

这种分工社会论,以此作为公共性论可以说是很别扭的议论吧。倒不如说,在某种程度上保持更为直接的公共精神之后,商人才开始作为正当的市民而存在。我认为斯密和弗格森(Ferguson, Adam)<sup>①</sup>都认识到了这一情况。弗格森和斯密是同一年出生的,他是以苏格兰北部高原为背景思考的有趣的思想家,因最早指出了文明社会的异化现象而成名的。马克思在《资本论》一书中记述了弗格森向斯密教过分工异化论问题。虽然从严密意义来看并不能这么说,但是反对人们赞美古代罗马共和国、畏惧丧失自由的专制与隶属的弗格森,在《市民社会史》(也译为《文明社会史论》)一书中比斯密更鲜明地表明了关于文明社会的危机意识<sup>②</sup>。

斯密与弗格森一样都提到了在文明社会从事分工劳动的劳动者,无法避免会陷入极其愚昧的精神之中的问题。因此,斯密认为国家就必须想办法让劳动者回复理性的思维能力。为此,学校自然很重要,而娱乐设施和民兵制度也是很有用的。

关于在1760年达到高潮的苏格兰民兵(militia)论争,连同1690年展开的英格兰民兵论争问题,近年来学术界对其关注度越来越高,对此研究也有了相当进展<sup>③</sup>。斯密认为,在文明社会拥有最基本的常备军是必要的。火器被发明之后,只有配备常备军才能保卫文明国民。但也并不是说只有常备军就可以的。如果只让

① 弗格森(Ferguson, Adam, 1723—1816),英国哲学家、历史学家,主要著作《市民社会史》(*An Essay on the History of Civil Society*, 1767)。——译者注

② 请参见《市民社会史》。——译者注

③ Robertson, John, *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*, Edinburgh, 1985; Sher, Richard, *Church and University in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh U. P., 1985; “Adam Ferguson, Adam Smith, and the Problem of National Defense”, *Journal of Modern History*, 61, 1989; Winch, D., *Adam Smith's Politics*, Cambridge U. P., 1978.

常备军担任防卫工作的话,那么它就会形成巨大的力量,从而威胁到国王的专制权力。为了不让常备军的力量过大,自然应该把它放在议会的控制之下。同时有必要制定能够随时动员民兵的制度。斯密认为,对于作为因分工劳动而成为愚昧的、容易丧失本有的身心活力的劳动者阶层来说,民兵训练对其各种能力的回复是很有帮助的。因为斯密在《格拉斯哥法学讲义》<sup>①</sup>中强调了民兵制度的有效性,所以在展开这一论点的《国富论》中,斯密从民兵论者转为常备军论者的这一学说在经济史学家的专业领域内已成为常识性说法。但是,与这种常识性说法不同,我认为斯密考虑的常备军加上作为辅助军的民兵军这一点上,他是始终如一的<sup>②</sup>。

即使斯密的观点如此,但我觉得他并没有为劳动者阶层要求政治的能动性。斯密认为,对于自己的利害敏感的商人和制造业者,不能期待他们具有政治的领导能力。正是这些人才会耍花招,以国民利益的名义,损害消费者(国民)的利益。他们才是让当政者采取能够给他们自己带来利益的重商主义政策的罪魁祸首。即使这么说,与劳动者阶层一起,商人、制造业者原本也是通过参与使国家富有的生产和流通,对社会发挥有益作用的存在。斯密进一步把社会阶层划分为生产的阶层和不生产的阶层,主张尽可能使后者的人数少一些,就会增强社会的富裕程度。但是,不生产阶层并不是没有作用的,他们是在从事一些与服务性劳动相关的有益的劳动。

---

① 格拉斯哥大学(University of Glasgow)是苏格兰西南部的一所大学,创办于1415年,亚当·斯密晚年在此担任大学总长。——译者注

② 我的解释只是少数派的观点。详细参见:田中秀夫,1996年。

那么,完全不承担劳动和服务的地主贵族们到底发挥什么样的作用呢?斯密的理解是他们代替了奔忙于劳动的中下层阶级而承担政治的运营。狭义上的公共作用是由免于劳动的特权阶级的地主乡绅来承担的。斯密的这种理解毫无疑问是当时的常识。但是,斯密期待出现一些不是世袭贵族,而是有必要通过自己的能力来提高教养的下层绅士阶级。即使这么说,斯密还是把这些政治领导者的作用限定在民间无法供给的公共财政和基础设施的配备上,把绝大多数的民众当做劳动阶级来看待,重视其活动,进而把他们当做国富一民富的中坚力量给予了肯定。通过绝大多数的民众致力于经济活动而使国家的财富增加,为实现更为富足的人类生活作出适当的贡献。

因此,从这个意义上来说,正如已经阐述的那样,在斯密的思想中,市民的公共性从政治的公共性转到了社会的公共性(《道德情操论》),进而又转到经济的公共性(《国富论》),而政治的公共性应该理解为其未必已经成为市民的东西。但是,虽说如此,斯密还是从属性地展望了政治的维度(性质)。那确实距离完善的市民公共性还很远,然而这种距离,与其说是斯密的局限性,倒不如说是当时大不列颠的局限性,或许应该作为英格兰的局限性来把握。作为斯密弟子而被人们所熟知的约翰·米勒,继承了斯密的民众解放思想,企图通过回复政治维度,让市民公共性向扩大与充实的方向推进<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 参见田中秀夫:《启蒙与改革——约翰·米勒》,名古屋大学出版会1999年。

## 参 考 文 献

内田义彦著:《经济学的诞生》,未来社 1953 年。

《社会认识的脚步》,岩波书店 1971 年。

川北稔著:《民众的大英帝国》,岩波书店 1990 年。

筱原久著:《亚当·斯密与常识哲学》,有斐阁 1986 年。

田中秀夫著:《苏格兰启蒙思想史研究——文明社会与国制》,名古屋大学出版会 1991 年。

《文明社会与公共精神》,昭和堂 1996 年。

《共和主义与启蒙》,minerva 书房 1998 年。

《启蒙与改革——约翰·米勒研究》,名古屋大学出版会 1999 年。

哈休曼著:《情感经济学》,佐佐木毅、旦祐介译,法政大学出版局 1986 年。

哈贝马斯著:《公共性的结构转变》,细谷贞雄译,未来社 1973 年。

福田欢一著:《近代政治原理成立史序说》,岩波书店 1971 年。

曼德维尔著:《蜜蜂的寓言》,法政大学出版局 1985 年。

水田洋著:《近代人的形成》,东京大学出版会 1954 年。

水田洋著:《亚当·斯密研究》,未来社 1968 年。

松浦高岭著:《十八世纪的英国》(《岩波讲座·世界历史 17·近代 4》),岩波书店 1970 年。

Armitage, David, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge U. P., 2000.

Aston, Trevor ed., *Crisis in Europe*, Routledge & Kegan Paul, 1965.

Ferguson, Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, 1767, (Edinburgh U. P., 1966).

Harrington, James, *The Commonwealth of Oceana*, 1656, (Cambridge Text, 1992).

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, 1651, (Cambridge Text, 1991).

Locke, John, *Two Treatises on Government*, 1692, (Cambridge Text, 1988).

Meek, L., *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, 1976.

Parker, Geoffrey & Lesly M. Smith eds., *The General Crisis of the Seventeenth Century*, Routledge, 1978 (2<sup>nd</sup> ed. 1997).

Pocock, John, *Politics, Language, and Time*, Atheneum, 1971.

Pocock, John, *The Machiavellian Moment*, Princeton U. P., 1975.

Robertson, John, *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*, Edinburgh, 1985.

Robertson, John ed., *A Union for Empire, Political Thought and Union of 1707*, Cambridge U. P., 1995.

Schwoerer, L. G., *No Standing Army: the Antiarmy Ideology in Seventeenth-Century England*, Baltimore, 1974.

Sher, Richard, *Church and University in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh U. P., 1985.

Sher, Richard, "Adam Ferguson, Adam Smith, and the Problem of National Defense", *Journal of Modern History*, 61, 1989.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, 1759, (OUP, 1976) (《道德情操论》, 水田洋译, 筑摩书房 1973 年)。

Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, 1776, (OUP, 1976) (《国富论》, 大河内一男译, 中央公论社 1976 年)。

Sir Thomas Smith, *De Republica Anglorum*, 1583, (Cambridge, 1906, Reprint, 1972).

Winch, D., *Adam Smith's Politics*, Cambridge U. P., 1978, (《亚当·斯密的政治学》, 永井、近藤译, MINERUVA 书房 1989 年)。

## 围绕论题一的讨论

福田欢一：我非常关心“民兵(militia)”的问题。也就是，对于不同政治制度的英国、法国和德国，“军事”到底拥有怎样的意义？如果再向前追溯，17世纪的英格兰为什么那么容易引起内战(Civil War)呢？那不就是因为“民兵”普遍存在的原因吗？比如，洛克的父亲是清教徒军的上尉。如果不以这个问题的背景为前提，简单地谈论“革命”这一问题自身，就会陷入不考虑与日本的明显不同而理解欧洲思想的枷锁之中。我之前就发现了这个问题，做过相关的论证。今天听了这个论题的相关论述，觉得非常有意思、非常愉快，感到自己学到的东西很多。

但是，我觉得有个问题是比较难的，那就是绝对主义公共性与市民公共性这种二分法的把握方式，究竟是否可以这么简单地确立两者关系的问题是值得探讨的。绝对主义公共性必须以霍布斯的形式来叙述的这个论述本身，首先就有象征性的意义。反过来说，市民的公共性在洛克的思想中出现的意义，其背景中所拥有的东西是什么？无论怎么考虑霍布斯和洛克的观点的相左，但其共同点实在太多了。那么，区分两者的决定性的东西是什么？这个在我看来，应该是“劳动价值说”。

也就是说，把洛克的“所有权(property)”观念限定在“私有财产”观念之中，任何人都会说这是过于狭隘的。首先从“自己的身体”开始，用自己的身体得到的东西为什么就能说是自己的东西呢？那是建立在为什么“土地所有”得以确立的逻辑之上的“所有权”问题。作为从悲观主义向乐观主义转变的条件，洛克关注的是“生产劳动”。而看看霍布斯就会非常明确，他所说的争斗，财

产是一定的,争斗的是其分配问题,如果完全不以财产的“增加”为前提的话,那么分配的争斗就是自然状态。

在自然状态中为什么要由自然法的支配作为前提,那是因为,不管怎么说人类的“劳动”投入会增加财富。当今,人们一般是列举亚里士多德以来的传统作为依据,但是在新教思想(Protestantism)出现之前,“劳动”从来都没有得到过积极的评价。对于祈祷的人(神职人员)、战斗的人(军人)来说,从事劳动的人永远都是下层人。而打破这一传统的是新教思想出现之后的潮流,从马丁·路德时期向加尔文(Jean Calvin)<sup>①</sup>时期发展,然后在洛克时期得以完成。在这里,“理性而勤劳(rational and industrious)”的新型人[的评价机制]出现了。

如果争夺分配,那么万人对万人战争(bellum omnium contra omnes)的形式就必定会出现。因此,才可能出现像霍布斯那样,能够拥有新的自然法的观念。那么,在霍布斯的自然法之中,如果说没有你在后面所提到的“仁爱(benevolence)”这种传统因素的话[会是怎样呢]?这个问题只要读了我的论文就会明白,其实那种自然拥有三个范畴。第一个根本范畴是“守约(pacta sunt servanda)”,如果没有这个范畴,契约论也就无法确立。因为我们不能信任契约的依据存在于自然法之中,所以就出现了“权力”问题。

因此,在卡尔·施米特(Schmitt, Carl)<sup>②</sup>那里,不把“契约”作为霍布斯的思想基础来考虑,相反地把“服从和保护(schutz und

① 加尔文(Jean Calvin, 1509—1564),法国宗教改革家。

② 卡尔·施米特(Schmitt, Carl, 1888—1985),德国著名的公法学家、政治学家。提倡决断主义。主要著作:《游击队理论》(Theorie des Partisanen, 1963)、《政治浪漫主义》(Politische Romantik, 1919)等。——译者注



gehorsam)”这种关系作为国家的基础。这从作为法学家来说,是对耶里内克(Jellinek, Georg)的批判<sup>①</sup>。这个部分与平等者之间的正义以及相当于“互惠主义(reciprocity)”的一系列规则,都与洛克极其相近。

所谓极其相近,是指通过那种形式产生主权者,并对其全权委托。主权者这种具体的人格或集团,既有像贵族一样的少数派(Minority),也有像民主制一样的多数派(majority)。而向其委任主权这一情况,是单一的社会契约的内容。那么,主权者接下来必须做些什么呢?那就是必须立法。作为立法,在霍布斯的意念中所拥有的是强烈的市民性、中产阶级性倾向。

从这一点来说,洛克和霍布斯的不同在于,刚才我所提到的内容(洛克的劳动价值说)中拥有一个最重要的要点。反过来说,是否可以对洛克做那么近代化的理解呢?只是在你看来,除了社会契约之外还提出了支配契约。对于这个依据我并不太明白。洛克和普芬道夫、斯宾诺莎都是同一年出生的。普芬道夫的言论活动稍早一些。因为在勒夫勒斯收藏(Loveless Collection)<sup>②</sup>之中就有普芬道夫的书,可以说洛克是读过这本书的。但是,洛克的社会契约思想的根本,是委托给多数派来判断的。

因为洛克对“绝对主义”非常神经质,所以绝对不使用“主权(sovereignty)”这样的词语。布丹(Jean Bodin)<sup>③</sup>在绝对主义的现

① 格奥尔格·耶里内克(Jellinek, Georg, 1851—1911),德国法学家、行政学家,主要著作:《公权力的体系》(1892)、《一般国家学》(1900)等。——译者注

② 这是洛克托付给亲属的著作手稿总称,是研究洛克的最重要文献。洛克死后以收藏原稿者的名字来命名这些藏书。

③ 让·布丹(Jean Bodin, 1530—1596),法国政治学家、法学家,是西方近代最著名的宪政专家。其主要著作《国家六论》(Les Six Livres de la République, 1576),被誉为西方关于国家主权学说的最重要论著。——译者注

实之中倡导“state”或“etat”这种新的观念,而过去的城邦、市民权(Civitas),用英语表现就是“Commonwealth(国家、共和国)”,这种理念在霍布斯的思想中也是贯彻始终的。霍布斯的《利维坦》(Leviathan)这本书是关于“Commonwealth(共和国)”的理论。“Commonwealth”和“state(国家、政府)”决定性的区别在于,“state”首先是权力者、权力机构。但是,即使对于布丹来说,他也知道在“state”中如果不包括被统治者,政治社会也就不会得以确立。正是由此开始,包含被统治者在内的共同性[在思考上]得到了筹建。

社会契约说一出现,因为它正是作为自由团体的国家最初构建的理论,所以这除了是“Commonwealth”不会有其他可言。与其政体到底是君主制还是民主制全无关系,政治社会的印象本身,正是作为一个自由团体而成立的。虽然想对此赋予共同体的印象,但是,那是来自于“国民(nation)”这一新思想而至。而贯彻这一观念的则是在法国大革命之后的事情。之后,“国民国家”就摆脱不了新出现的、关于国家主义意识形态的危险这一事态的纠缠。

实际上,洛克绝不是把那个时代所有的财物都作为劳动价值来看待的。已经在封建时代出现的东西、在商业中出现的东西、在远距离贸易中出现的东西、掠夺得来的东西等,最终都是通过“劳动”的创造而使它们的价值正当化。

与这种崭新性相同的东西在“立宪政治(Constitutionalism)”这一英国的传统之中存在着。它包括国王、上议院和下议院。其下议院虽然只是有限的代表,但是,在这里所存在的多数人的表决,却是全体平民都认可的表决,这种表决得到承认的逻辑就出现了。而想要针对时代现实提出新的逻辑,以此创建新的政治社会构想的洛克,对其作出更为正确的追寻不也是可以的吗?这是一

个非常重要的论点。

从稍稍次要的论点来看,如此广泛地展开论题,却完全没有出现功利主义,我认为这个问题非常重要。虽然你说斯密也是自由主义,但从政党来看,斯密应是属于托利党(Tory,英国保皇党)吧!

田中秀夫:我认为他不是托利党,应该是辉格党(Whig Party,英国的政党)。与罗金戈姆(Rockingham, Charles Watson-Wentworth)<sup>①</sup>的辉格党非常接近。

福田欢一:只是那样的话,从边沁到古典经济学再到穆勒,功利主义具有非常密切的关系。那种功利主义的世界观,究竟与17世纪所创造的新人类形象有着什么样的关系呢?我认为这两者有着决定性的不同。也就是说,“快乐和痛苦(Pleasure and Pain)”这两者都是主观的,你刚才说过,关于斯密的道德是主观的。但是,正因为“快乐和痛苦”是主观的,就出现了应该从何处得来“最大多数人的最大幸福(greatest happiness of Pleasure and Pain)”那样的痛苦。

然而,霍布斯和洛克所共通的是“自我保存(self preservation)”,这是自然权利。这是完全共通的。保存自己是客观的,有着生理性的基础,即“生命”那种东西。抓住这一点之后,接着转向法国,那时卢梭的意义才会出现吧!只有注意到了这些,就会更进一步拥有更加丰富、更大的期待。那么由此来看你今后的工作,我自己是充满着期望的。

---

<sup>①</sup> 罗金戈姆(Rockingham, Charles Watson-Wentworth, 1730—1782),英国政治家。他曾经担任英国首相(1765. 7—1766. 7, 1782. 3—7)。1750年继承其父的侯爵爵位。1751—1762年任乔治二世和乔治三世的近侍。1765年7月乔治三世指定他接替首相职务。他上任后撤销不得人心的《印花税条例》,并努力减轻美洲殖民地人民的税务负担。——译者注

林胜彦：我想先听听各位的意见，之后让田中教授总结评论。那么接下来请小路田教授[讲讲他的看法]。

小路田泰直：从研究日本史的学者的立场出发，我想把它当做义务进行发言。我听了田中教授和福田教授的发言，感到那不就是都陷在一种似乎欧洲社会已经完成似的思路中吗？

我受教于京都大学教西洋史的越智武臣教授，教授的课非常有意思。比如，欧洲人所说的“17世纪的危机时代”关联到[日本的]“岛原之乱”，[理由是]当时全世界都是“危机时代”。因为是从欧洲来看，所以看起来是欧洲的危机，如果扩大来看，当时的鼠疫(黑死病)同样也在全世界蔓延。还谈到[欧洲的]阿姆斯特丹与[日本的]小田原的金银市场也是相关[的问题]。也就是说，这个课是在努力谈论着世界已经是[整个]世界的问题。

与此相关，我认为这个时期在物质上优越的亚洲对欧洲拥有巨大的影响。比如，印度的棉花棉织品和香料等。那正是以大航海时代为前提大量输入欧洲的。因此，我认为在欧洲引发的奢侈、商业等问题，受到亚洲影响的因素是非常大的。在巨大的社会文明突然从横向出现之际，其社会原有的价值观就会出现解体，在那里相互讨论的公众就会以各种形式出现。那么，现存的价值体系、原有的社会统一性就会土崩瓦解。正因为这种瓦解，人们才得到了某种自由，我认为应该这样考虑的。

正如水林教授的论题中所提到的那样(参见本丛书第三卷《日本的公与私》)，在中国文明一下子进入日本的时候，日本的价值体系一下子就崩溃了。那个时候的人们，其内在的变化该是怎样的呢？这也是一个疑问。

我曾经为了让日本史的研究者与英国人进行一次讨论看看[究竟怎样]，就通过大阪大学的川北稔教授的介绍，请来了伦敦

经济大学的一个名叫敦屯的人。那时因为有一些提问的机会,所以敦屯教授就拼命地说:“英国很棒,法国不行。”问他“为什么英国伟大而法国不行呢”,他凝思片刻说:“英国人喜欢国王,而法国人讨厌国王,不相信国王,因此即使当国王说是为了筹集战争费用而要借款时,法国人认为反正那一定又是被骗的,所以完全不响应。然而,英国人则会认为因为是国王说的,所以没有办法,就响应发行公债,并且拥有为了担保公债的重税结构,英国原本税就很重,但因为是处在一个对重税结构和国王信赖的社会环境之中,所以就产生了公债市场,随即出现了英格兰银行,从而能够出现巨大的金融贸易。因为这种金融贸易不久就创建了世界帝国,压倒了法国。”因为他拥有这种想象,所以一直在对抗最近出现的乡绅资本主义论的观点。

听了这番话感到有意思的是,近代英国社会非常富有,在诞生亚当·斯密的这块土壤里,没有与对于国王信赖的这种信念完全相反的、一种垂直的、顽强的社会关系存在吗?如果有的话,那么霍布斯和洛克实际上给我的印象,不就是如一对双胞胎一般的关系吗?

小林正弥:田中教授是研究人道主义与共和主义的,同时对英国的苏格兰启蒙公共精神也做过研究。关于这两者之间的关系你是怎么看的呢?我对此很感兴趣。

在论题的最后,田中教授把霍布斯、洛克与斯密联系起来,对于是否可以这样把握的问题,我赞同福田教授的看法。田中教授指出了“斯密的市场经济[理论],在某种意义上可以理解为[拥有]公共性[内涵]”的同时,又认为“那只不过是间接的公共性”。因此,那种只不过是间接的公共性受到了黑格尔的批判,所以在马克思主义那里得到了拓展。从黑格尔、马克思的观点来看,当

31  
○  
○

然斯密成为批判的 [对象], 他们对斯密肯定私人欲望进行了批判。

田中教授今日的论题, 让人感到把历来认为有着很大的分歧的社会契约论与斯密之后的功利主义潮流, 在一条线上衔接起来了。在某种意义上, 这也与重新解释斯密有关。我想如果看一看《道德情操论》等书, 这种解释在某种程度上是可能的, 但也还是有着不可忽视的距离。那就是我们今后在思考有关“市场经济中如何重建公共性”这一问题时的决定性论点。因此, 我认为关于你提到的“间接性”这部分的含义, 如果能够更具体一些展开那就更好了。

金泰昌: 不管是从当今的日本, 还是其他各个国家, 我们到处都能看到广义上的商人担任社会主角的现象。所谓的全球化标准, 也是因为整个世界都在走向商业社会化。这其中的“公共性”问题究竟该做如何理解, 作为其根源之一的英国, 具体状况怎样我是想从田中教授那里学习学习, [所以请田中教授发表了这个论题]。

田中教授把持续至今的基于自古以来权威的公共性称为“国家公共性”。如果认真读一读罗伯特·菲尔默 (Filmer, Sir Robert)<sup>①</sup>的书就会知道, 他虽然没有直接使用“公共性”这个词语, 但却把自古以来存在的王政、传统, 由于与其相关的德性 [因素而进行着] 合法化的把握。那么, 我们虽然不能说与那样的因素完全没有关系, 但与其他阶层相比相对还是比较少的商人登上了历史舞台, 扮演着整个社会的主角。因此, 原有存在的公共性的依据就

<sup>①</sup> 罗伯特·菲尔默 (Filmer, Sir Robert, 1588—1653), 英国政治思想家, 主张王权神授思想。主要著作《家长权论》(Patriarcha, 1680)。——译者注

很难像从前那样适用,从而情况产生了变化,必须寻找崭新的依据。当然,某些侧面的变化是慢慢产生的。这种的变化由知识分子、领导者作为问题来讨论并被[逐渐]自觉化,我认为这是[我们必须注意的]一个要点。

那么,集中到英国来思考[这个问题]。英国既有以费尔玛为代表的言论,也有霍布斯和洛克的存在。虽然两人有很多共同点,但所代表的政党却不同。因此其理论化的方向和内容也就有所区别。田中教授所说的要点是在商业社会特征逐渐增强的变化中,“公共性”是如何转化的问题。

在论题中田中教授谈到这一问题:虽然在文献中来证明是困难的,但如果从逻辑转变的角度来说,按那样来看会是怎样的呢?其实,这也是我们在开展公共哲学共同研讨过程中经常感觉到的问题。那就是我们在这里一边讨论公共哲学一边探索其方向,这与那些专家的言说是不同的。以文献为中心,从文献中能够学到什么东西,这是专家的言说。而在公共哲学共同研讨会中想探讨的是“文脉(context)”。从文献中能学到什么的问题,再加上进一步阅读隐含在产生那种文献背景中的思想脉络,通过把握文献中的那种脉络与我们现在所面对的问题的脉络之间的相互关系,看看我们现在能够作出怎样的再解释的问题。而福田教授在提问中指出,祈祷的人、战斗的人,很早以前就已经得到了社会性承认,而“劳动的人”相对地在那之前并没有得到应有的承认。但是,当这些人登上历史舞台,他们作为人的地位终于得到了社会性的承认,并随之出现了将他们的存在合法化的理论。那么,很显然迄今为止的历史,即此前的排除了“劳动的人”而确立的公共性,与其后来的公共性就不同了。这就要求建构新的公共性。像这种成为“公共性转变”的一种契机,希望能与当今时代的问题进行关联性探讨。

当今时代,存在着全球化的市场与以无限的个性化、自闭性的文化为基础的共同体[之间的对立]。要对抗来自这两方面的压力,就产生了“个人”在以自我责任为基础的同时,如何对应原有价值体系崩溃后的崭新世界这一现代的问题。我觉得,这个现实问题与英国17世纪所存在过的问题,在某种意义上[两者之间]是有关联的。

在那之前,某种被确立的公共性是有根据的,那是拥有体制的,存在着公认的价值体系的。但是它们一旦崩溃,就出现了[仅凭原有的公共性价值体系]不能适应新情况的状况。如果只阅读现在遗留下来的文献书籍,虽然是可以很简单地说这道那,但是实际上我认为不管是霍布斯,还是洛克,在某种意义上都是在玩命地思考着[如何构建新的价值体系问题]。那么,根据这种思路,我想问问田中教授,我们在现在到底从中能够学到一些什么呢?

**田中秀夫:**金教授最后提出的问题是极其重要的。由于思考的准备还不够,我不能立即给予充分回答。让我再作一些思考,想在“拓展”讨论时谈一些自己的看法。

那么,我首先回答福田教授的问题。福田教授所说的那些是完全正确的,我深深感到那是应该进行更为严密探讨的问题。为此,自己不再次认真拜读教授的大著《近代政治原理成立史序说》一书是不行的。关于那些问题,虽然需要一一回答,但请让我在此跳过去。

大体说来,的确霍布斯和洛克的共通点很多,但是,也还是有差异的。一个是正如福田教授所说的那样是“劳动”的问题,另一个则是权力分立的问题。在洛克看来,如何控制权力是非常重要的问题。因此,他不使用“sovereign(君主)”或“sovereignty(主权)”这样的措辞。而正如你指出的那样,他对绝对主义的警惕心



理是非常强的。

福田欢一：虽然有关系，但是代替这种措辞，他所使用的“royal prerogative(君主的特权、大权)”这种表现还是存在的。

田中秀夫：是的。

福田欢一：我认为如果使用“主权”这一措辞，那是非常危险的。

田中秀夫：也就是说，因为如果没有“君主的特权”，就无法召集议会的会议。所以，自然地就有必要[权力]作为功能保留下来。

福田欢一：议会的“立法权”虽为最高，但只依靠它是不能行使权力的，所以就权衡着通过加入“君主的特权”，达到权力功能的分立。这就是它的特色。

田中秀夫：是这样的。我觉得洛克的权力分立理论，恐怕是通过波林格布洛克(Henry St. John Bolingbroke, 1678—1751年)的*Craftsman*(1726年创刊的杂志名——译者注)而被孟德斯鸠继承的。当然，这个问题不严密地进行各种各样的关联性梳理是无法讨论的。并且像这样伟大的思想家，仅仅摘取其庞大的文献中的一部分内容，如果要在专门的学术会议上发表的话，也可以足足谈论50分钟。但是，在这样的研究会上要阐述大思想家的思想全貌，存在着技术上的问题。当然，我并不是想在此辩解，而是因为没有办法。关于洛克，如果要求(命令)我进行认真讨论的话，也并不是做不到的。这是我对于这种会议的印象所致。

关于功利主义也是一样的。提起功利主义，17世纪的霍布斯也有功利的观念，17世纪的功利观念在18世纪发展到什么程度？另外如何看待休谟、斯密思想的功利主义的因素？这些我们都必须讨论。边沁出版的《政治论片段》是在1776年，与《国富论》是同一年。我们一直认为边沁是19世纪的人，斯密是18世纪的人，

然而出乎意料的是他们存在着同样年代的重叠。边沁不久所集大成的功利主义,当然包含了霍布斯、休谟、斯密的观点。并且还有近似于哈奇生的“最大多数的最大幸福”的言论,这些事情都是众所周知的。

因此,我们必须同时把握起源(根源)和被体系化了的功利主义的哲学特质的两方面问题。然而,那不是我的强项,所以在此只能删除略过不提。

[接下来我想回答小路田教授提出的问题。]我认为小路田教授所指的17世纪的危机是世界性的问题,情况可能就是如此。大航海时代之后来自亚洲的冲击问题[在欧洲]一定是有的。只是我觉得在欧洲的17世纪,并没有感受到大文明的进入。

因此,即使以危机是世界性的为前提,英国还是展开了异常激烈的内战(Civil War)。那是独自的内战,并且此时出现了很多小册子。不仅被分为议会派和保守派,而且成立了构成议会派的各种各样的(韦伯所说的)党派,让自己的意识形态得以澄清。其中也有极其明显的民主主义的因素。我认为产生这样的东西是很重要的,它在后来的“自由主义”中得以成长。当然,也有从意大利继承而来的共和主义的思想。

的确,大航海时代发现了新世界。它虽然让他们曾有的认识形式受到了震撼,但是他们一点也不认为欧洲社会本身,比如,与其所发现的新世界、旧世界、中国相比,从根本上来讲是不好的。倒不如说是把自己的新发现看成掠夺、征服的对象。而谈到大航海时代,葡萄牙、西班牙走出欧洲时期的印象,与荷兰、英国转向霸权阶段是有所不同的。其中存在着这些各种各样的问题。

完全像你所说,霍布斯和洛克是一对双胞胎。但是,我并不认为英国人在光荣革命之后,就变得喜爱国王了。也就是说,在光荣

革命时他们自己[从荷兰]请回来了适合自己的威廉三世。如果以休谟式的说法,那只是“一部分的人”把国王请回来的,完全不是“大多数民众”的同意而确立了光荣革命的政权。倒不如说,托利党对斯图亚特家族怀有共鸣,苏格兰的大多数人也是如此。不管查理[二世]、詹姆斯[二世]是多么暴戾的国王,他们依然对斯图亚特家族抱有亲近感。并且,那斯图亚特家族不久就被废除了。为此,詹姆士党人作为反革命势力积蓄力量,蓄谋着再一次发动起义,并且得到了法国波旁王朝的支援。因此,法国军队随时都有可能入侵的危险。在这种情况下,当时的英国人只能自己作出选择。

其结论就是以“议会中的国王(King in the Parliament)”形式来解决问题。也就是说,国王虽然拥有统治权,但却是以国民代表控制的形式行使统治权。即使如此,据说威廉三世还是想成为强权的君主,自己的周围以荷兰兵来巩固,并要求议会派遣常备军5万人。对此,议会的回应是:“1万人就可以了,如果拥有3万或5万常备军,就有可能再次实行专制统治。”因此,最终就决定只能拥有陆军1万人。因为法国可能拥有超过20万人的陆军,所以战斗力是完全不同的。不过,因为是岛国,所以海军就另当别论。就这样逐渐作出了以上的决定。

之后,决定从汉诺威王朝(1714—1901)开始迎接国王,并因此一直持续着从新教徒中选取君主的情况。但是,究竟是否可以说他们真的喜欢国王,我觉得这是值得怀疑的。

纸谷雅子:与其说喜欢国王倒不如说是顺应时势。也就是说,从乔治时代开始,王权就不那么强大了。正因为如此,才成为交涉的对象,也可以提取权限。即使是常备军,如果没有提供“那是要去爱尔兰的”借口,连1万人都要不到。并且采取了每年都要批准的财政制度,要采取这样“如果不听话,就不给钱”的措施,实际

上并不是因为喜欢国王,而是因为能够控制国王所以可以忍耐国王存在,这样说可能会更好一些吧?

**田中秀夫:**我觉得就是这样。

我猜想小林教授接下来会有这样的提问吧(笑声)。我并不是一直在思考现代公共哲学的人,只是作为思考的方法,我从研究17世纪、18世纪的英国现状来探讨这个问题。

我对共和主义也非常有兴趣。共和主义到底是什么呢?所谓的“爱国者(patriot)”在英国、苏格兰是存在的。比如,安德鲁·弗莱彻(Fletcher, Andrew)<sup>①</sup>是17世纪苏格兰的“爱国者”。他是极其有名的人,决不会向右靠近的,可以说他是一个非常独立不羁的人,并且把苏格兰当做独立国家作为自身同一性来追求。

因为与英格兰的国力相比事实上是1比10的关系,所以当苏格兰和英格兰一合并,也就是一被英格兰吸收就失去了自我独立性。为此,合并联邦之后,他就停止了政治活动。而之前他是积极从事活动的。安德鲁·弗莱彻的著作在其死后的1732年才最初作为《著作集》被出版。并被多次重印。可见他是一个多么受人尊敬的人。能够出现像安德鲁·弗莱彻这种人的“共和主义”究竟是什么呢?我对此很感兴趣。

**金泰昌:**在论题三:“商业、正义、德性与洛克的自由主义”这一部分,提到了“向作为市民社会生活形成原理的政治经济学=经济学的转变”的问题。我认为这个问题一直到现在还保持着内在的关联。希腊式观点的家庭经济,用现在的话来说,其问题点无

---

<sup>①</sup> 安德鲁·弗莱彻(Fletcher, Andrew, 1655—1716), 苏格兰的爱国者、著名政治家。他反对君主制和民主制, 提倡贵族制。反对与英格兰合并的领袖。后来知道合并不可避免之后让步妥协, 但他还是在合并中为苏格兰争取到了许多有利的条件。——译者注

论如何都在于其内部逻辑。那是一种因某种统治而固定下来的内部逻辑,按原样在英国得以持续,那就是被称为家产制国家的逻辑。因此所谓“国家”,说得不好听就是“国王的私人财产”(比如说,包含在 Kingdom 这个单词中)这个意思,为了把其合法化就出现了各种各样的理论。

但是,它已成为政治经济学(Political economy)。所谓的“城邦(polis)”是关系逻辑。其基础来自于某种自由人之间的理性讨论。通过黏合两个单词来说明当时英国的社会变化,在此要从合法化的理论构筑为目标的意义上来看待“政治经济学”的出现。因此,我觉得,所谓的“政治经济学”也许就是当时社会的一种公共哲学。

可是这个理论一到美国就变成了“计量经济学(econometrics)”,它偏离了“政治(Political)”而集中于收入的增加方面,这又退回到家庭经济的逻辑上来了。以现代世界的“商业社会”这一特征的强烈倾向为前提,如果说我们能够向英国有所学习的话,那么一方面是因为家庭经济逻辑通过各种各样的形式一直持续到今天,另一方面,是对于城邦(国家)逻辑的要求。在一个个体的人当中,家庭经济逻辑与国家逻辑如何才能很好的连在一起呢?另外,以此为基础,它能否成为一种社会的逻辑呢?在存在着这些问题方面它们是一样的。因此,洛克即使不是直接的,也是在逻辑上与斯密相关。那么对于从斯密到美国式的计量经济学出现为止(我不知道在凯恩斯时期是否结束),这之间的关联的看法究竟又是怎样的呢?都是问题。

**水林彪:**与刚才金泰昌教授的提问相关,我也想问问关于金教授刚刚提起的全世界商业化的这一论点。与市场经济社会是在17世纪左右成熟相对应,法国的近代法系统,在原理上明确区分

了民法应该规范的市场和商法应该规范的市场。它们并不是技术性区别,只是其背后统领市场的原理不同。简单来说,民法层次上的市场是马克思的“W—G—W’”,是单纯的商品流通,基本上是土地的流通。另一方面,商法关注的是动产,即“G—W—G’”,这两个原理肯定是不同的。虽然有各种各样的详细议论,但法庭也还是要分开设立的。即分为民事法庭和商业法庭。并且,如果两者关系发生混淆的时候,当然应该是民事原理优先。正如如果是商人和普通市民之间的事件,那是以一般市民所遵循的民法法典作为法的源头,在民事法庭审判的情形一样。即使是在商业化的潮流之中,一般人所经营的农业社会里面家庭经济也是俨然继续存在着。所谓民法的层次,就是指家庭经济以及与此相结合的商业世界,也就是与在国际上活跃的大商人们的商业世界原理相区别的东西。我认为在法国的法律界这种意识是非常明显的,并持续到了现在。

我是想着这些问题听了今天的报告。斯密曾经说过:“人多多少少都是商人。”我也听说过在英国的习惯法中,不区分商业原理和市民原理。我对习惯法也完全不了解。因此,刚才金教授提到的问题,在英国 16—18 世纪的展开中是如何被讨论的呢?还是没有被讨论过呢?关于这些问题我想请教一下。

田中秀夫:刚才金教授说:“虽然过去一直是家庭经济的这种内部逻辑,但是到了 17 世纪,它就无法得以维持,必须把城邦和经济这两个问题放在一起,那么就有必要考虑构筑能把它们结合起来的公共哲学。这不就是成为到凯恩斯时期为止英国的传统吗?”对于这一点,我觉得确实它们关系很浓厚。因为“政治经济学”是“城邦”的“家庭经济”的制度。也就是说它是以政治共同体为前提的。因为亚当·斯密的“An Inquiry into the Nature and

Cause of the Wealth of Nations(《国富论》)”被译成《诸国民的富有》,所以有屡屡被误解的可能性。他绝不是把视野放在万国上,描述万国普遍现象的东西。而是念头中只是一个国家,同时想把在过去作为政治统合单位的城邦,或者稍深一些的层次,放在人们必须吃喝的现实生活中重新把握。我认为应该是在这个时候,被他以“政治经济学”命名的崭新学问诞生了吧。因此,“在某种意义上所有人都是商人”的这种观点,是非常片面的。因为既有很多作为阶级并不是那样的人,也有过着自给自足生活的人,所以并不能简单地以“商业社会”来说明一切。我认为这样的批判可以提出许多。总之,斯密是看着自己使用“商业社会”这一名称所指称的现实,对此起了一个名字而已。但实际上斯密并没有过多使用“商业社会”这一措辞,而是把社会分为“文明社会”和“未开化社会”,不如说他使用的是“在文明社会”这一说法。

斯密所说的文明社会,是资本积累先进的社会。在那里不仅有工厂内部的分工,也有社会的分工。因为存在各种各样的职业,所以人们用自己所从事的职业中生产出来的东西进行交换。即使是知识商品也是可以的。就这样,作为横向关系,我认为那是从经济层面上来把握社会的公共性。

但是只靠经济是不能自立的,前提是国家。人们的通商这种经营虽然是国际性的,但是商人不可能与国家的某个部门毫无关系,这个观点作为重要的因素存在于斯密的思想之中。

也就是说,与国外贸易相比,国内商业更为重要一些。为什么呢?那是因为对于国内商业,用相同的资本可以雇佣两个人,但是如果要和外国做生意,则雇佣的人一个在国内,一个就在国外。即斯密说过,雇佣是非常重要的。因此,雇佣应该对于一个政治共同体中的人优先。当然,这个观点或许应该有[一些]需要批判的地

方,但我觉得作为一种公共空间的理论,它应该是极其典型地显示了某个阶段的特征吧。

在17世纪,封建法(feudal law)与习惯法(common law)的关系成为争论的焦点。但对于商法的问题我不知道。

纸谷雅子:我觉得自己也并不是十分清楚,不过,在习惯法中,至少土地和动产——正确来说就是在物的财产和人的财产上——继承的逻辑是不同的。法国的商法与民法,其对于像领域那样的认识,存在着划分方法的不同,我认为那是不同逻辑的作用。从这个意义上来说,在日本以“财产”作为继承逻辑的总括,我认为这也许比近代更为时髦也说不定。

水林彪:我认为在日本近代,有关继承的问题会成为难点。

纸谷雅子:我也完全赞同。在我的印象中,把商业习惯往习惯法里统合是在18世纪,那人好像是曼斯菲尔德(Mansfield, William Murray)<sup>①</sup>。他那统合到习惯法中的商业习惯法(Law merchant)是受罗马法影响的习惯法。而土地的继承和转让则受到了封建制度的制约。

只是在某个时期(我依然认为正是18世纪),相同的人既从事商业活动也进行着土地的继承,那或许会受到影响。那么,究竟为什么根据国家的不同继承的逻辑会有如此大的差别呢?大家为什么不会感到那是不可思议的呢?

在美国是把契约法置放在“商业法典”即Uniform Commercial Code(简称UCC)之中的,进行交易的人是商人的逻辑在那里是很

---

<sup>①</sup> 曼斯菲尔德(Mansfield, William Murray, 1705—1793),英国法学家、政治家,竭力促进英国商法的近代化。他曾担任英国王座法院的首席法官(1756—1788),对英国商法制度(尤其是汇票、期票和银行支票领域)的建立作出过重要贡献。——译者注



明确的。

在英国“动产买卖法(Sales of Goods Act)”是在19世纪末制定的,据说那是因为认识到动产买卖是商业行为,属于契约法的对象,所以被法律条文化的。我觉得契约法应该是根据案例整理出来的法律,但是以我当今的能力,我只能推断其关键是在于19世纪,而比这种推断更进一步的想法我是没有什么信心[来断言]的。

林胜彦:那么,请田中教授做一下最后的点评。

田中秀夫:要忠实(按照)文献来论述一种观念大转变的崭新观点是一项非常艰难的工作。但是,我并不认为只读文献就可以了,我们要参照历史学家的研究、挖掘的成果,通过各种各样的方式来探索文章的脉络。通过文脉[的梳理与把握],就会建立“大体上是这样的吧”的假说。再根据假说的核心思考来对照阅读文献,我认为通过这种方式经常就会有新的发现的可能性。从这个意义上来说,我对自己的研究很有信心。当然这种信心并不是指我今天的发言,而是我从金泰昌教授的梳理性发言、提问中学到了很多东西。另外,对于水林教授的提问,我想我还需要重新学习与研究。

按照威廉·霍尔德瓦斯(Sir William Holdworth)<sup>①</sup>的话说,《国富论》是18世纪英国法律最好的文献。如果从这个角度来看《国富论》的话,我感到刚刚提到的问题,说不定在斯密的思想中已被明确理解并且已经出现在他的文献中。我想从这个角度再次阅读《国富论》。

---

<sup>①</sup> 威廉·霍尔德瓦斯(Sir William Holdworth, 1871—1944),英国法学家,主要著作作为《英国法律史》。

## 论 题 二

# 近代法国公私观念的转变

——从“武”的公共性向“商”的公共性

川出良枝

在这里我想探寻从17世纪末到18世纪中叶在法国思想史上的一大变化。如果以图式化来说明的话,也可以从“武”的公共性向“商”的公共性转变的过程来把握<sup>①</sup>。

### 1. 传统的职责分工论中“武”和“官”的公共性

在此使用“武”和“官”这两个词语,而如果要按照实际情况来表现的话,法国的贵族是以作战的人为主的“武家贵族(noblesse d' épée)”和在当今的范畴中担任行政职务的“官僚贵族(nobiesse

45

---

<sup>①</sup> 对于本论题中展开的各种论述,其中更为具体的内容请参照:川出良枝女士在1996年出版的《贵族的德、商业的精神——孟德斯鸠与专制批判的谱系》(东大出版会)、2000年发表的《名誉与德——法国近代政治思想的一个横断面》(载《思想》913号)、2001年发表的《公共的利益》(川出良枝、山岗龙一:《西洋政治思想史——视角与论点》发送大学教育振兴会)等论文。还有,本论题的写作得到了东京都立大学(现在改名为“首都大学东京”——译者注)总长特别研究费的经费资助。

de robe)”这两种贵族身份构成的<sup>①</sup>。后者虽然也是参与审判事务的官僚阶层,但由于其组织形式采用了卖官制等制度,所以并不是近代性的官僚制度。

一般情况下,在传统社会中,战斗的人(武)与平时从事国家行政职务的人(官)垄断着[社会的]“公共性”。在战争时期,武家贵族从事着包括祖国防卫和对外侵略的有关战争事务,而平时官僚贵族则通过其职务为国家做贡献。因此,从事这些职务的人就认为他们的身份是公共的职业身份。这些特权阶层,其生活待遇得到了优厚的保障。但是,在这里应该注意的是;他们的特权得到保障的背后,武家贵族按规定是不许从事营利性活动的,特别是禁止他们从事商业活动,这是他们得到保障的条件。也就是说,这里面包含了与金钱等价的“劳动”,至少是不符合特权阶层从事的职业的这一观念。

关于这个情况,可能会有各种各样的解释。从事祖国防卫等公共事业的人,进行植根于人的私欲活动的这种行为,对于其充分发挥公共性作用是十分不利的。也许这样的话多少听起来会有些媚耳之嫌,作为他们公开的意识形态也是那样[不从事私利私欲]被主张的。“不许靠近赚钱的话题”,赚钱对于他们犹如一种禁忌,成为其权威与正统的源泉。正因为如此,只有这些被限制的阶层从事着公共性事务,从而使其享受特权的权利得到

---

① 在“旧体制(ancien régime)”时期(特别指波旁王朝期间所执行的各种特权制度)的法国,拥有高级官职的阶层被授予新的贵族称号与特权,被称为“官僚贵族”,由于他们多数来自于从第三阶层上来的资本家,用钱买下高等法院的官职,所以,一般被称为“法服贵族(noblesse de robe)”,与属于武家贵族的旧贵族阶层[一般被称为“剑的贵族(noblesse d' épée)"]构成了对比,成为一个新的贵族阶层。由于他们对于侵犯贵族特权与高等法院特权的事情反应特别敏感,率先要求召集全国第三部会,从而成为法国大革命的开端。——译者注

认可。

柏拉图把人的灵魂分为理性、勇气、欲望三部分,而且各自的前者都支配着后者。也就是说,理性支配着勇气,而勇气则控制着欲望,这才是正义灵魂的存在方式。与此相同,对于国家来说,掌握理性部分的指导者和承担勇气部分的军人作为守护者阶层,牢牢支配着生产者阶层(欲望部分)。在柏拉图看来这才是正义国家的秩序。这样的价值序列,即使不断被进行过微妙的修改,[仍然可以看出]其在欧洲世界继续被沿袭着。其结果,不论是战时,还是平时,因为对于祖国的安全和发展作出了贡献,所以这些特殊的阶层就被特权化,让他们承担公共性就成为传统秩序的一种把握方式。

对祖国作出贡献这个事情证明了作为人的卓越性,更为完美的人是君主,还有贵族。在贵族中,武家贵族要处于官僚贵族之上。对于这种卓越性的证明所能给予的报酬,就是名誉这种观念。他们通过实施这种卓越的行为,其卓越性就会被共同体成员或者共同生活的人赞美。只有这个名誉才是真正意义上的对其卓越性的报酬。

那么,为什么报酬就是名誉呢?因为作为原有观念的根本,认为以金钱为等价目标而实施行为是非常低贱的事情,那是因为[他们思想中]存在着不能以金钱作为报酬的这种思想。这种思想,真正属于精神论起到巨大作用的世界的价值观念。

这样的观念在很长的一段时间内都占支配性的地位。就以这次谈论的这个问题的范围来说,在17世纪法国的路易十四时期,达到了一个顶峰。路易十四就是要把自己在战争中的胜利当做“荣光(gloire)”的观念加以渲染,因此,“武”的公共性在凡尔赛宫这个表演的空间里被极为华丽地上演着。这种英雄主义价值观的

一部分在高乃依(Corneille, Pierre)<sup>①</sup>的悲剧中得到充分的表现。如果抱着讽刺性观点来看的话,这种“顶峰”,只是表面现象,说起来从17世纪到18世纪,官僚贵族在公然地买卖官职,也就是说贵族的身份是可能用金钱来获得的,这说明完全固定的身份秩序已经是相当遥远的事情了。

## 2. 利己心的解放与即使那样也仍然确立的和谐

我们还必须注意,在这种“荣誉”崇拜的影响下,产生了与下一个时代相关联的变化潮流。在思想史的层次上,可以看到的变化征兆是从17世纪末开始,更加“肯定地”把握人的利己心的思潮出现了。没想到利己心的解放,很好地展示了某种静止的传统价值的崩溃。这究竟是什么意思呢?那就是说,支撑着某种传统社会秩序的道德主义、精神论正逐渐失去了其效力。与自己利益相比他者利益(也许可以说是国家利益)优先的这种灭私奉公型的道德主义,为了维持国家的秩序,果真是绝不能缺少的东西吗?这个问题被放大聚焦了。这个问题反过来说,那就是产生了对于利己主义是否都是与公共利益相反的这种疑问。这个问题与[前面谈到的]田中教授的论题也有关联。

因为与英国的情况相比我更关注法国的情况,所以我的视点可能会往那方面[倾斜]。利己心是否都是与公共利益相反的呢?究竟利己心的哪一点是不好的呢?在这些疑问的背后,是由

---

<sup>①</sup> 高乃依(Corneille, Pierre, 1606—1684),法国剧作家、诗人,法国古典主义悲剧的奠基人。曾担任律师,由于对诗发生兴趣转向写作。第一部喜剧《梅里特》于1629年上演,获得成功,从此便专心创作,主要作品有《熙德》、《贺拉斯》、《西拿》等。——译者注

于人们对于利己心固执追求的局限，而那原来是在某种宗教性的探索中产生出来的问题。人类是罪恶深重的。无论什么样的人都不能免不了利己主义。这样的论调本来是对奥古斯丁神学思想的某些内容扩大解释的结果，而把这种激进主义〔思想〕进一步推演，那么就达到了这种悲观的论调：人类原本只有情欲，理性部分等果真具有吗？对人类“理性”能力提出根本性质疑的神学理论，在马丁·路德、加尔文的著作中就已经可以看到了。但在法国的17世纪后半期抬头的詹森主义（其自身是天主教的一个分支）再一次展开了那种讨论。说到詹森主义或许大家并不太熟悉，但是说起它的主力思想家是帕斯卡，在某种程度上大家也许就会认可。或者说，还能举出因《箴言集》而被大家熟悉的拉·罗什富科<sup>①</sup>的名字。他们关于人类的情欲、自爱（amour propre）问题，可以说是用心理学的方式尝试着进行了细微的分析，结果成了解放利己心的基质。〔利己心解放〕的一种起源是基督教的教义，从思想史来看，要说不可思议也的确有些不可思议的原委。

这种由于宗教性关心出发而引发的利己心的分析，不久就转变成某种非常功利主义的社会观。简单总结其经过如下。一般说来人类基本都是进行着利己性活动的动物，无论多么利他的行为其根本都是自爱。展开这种讨论的詹森主义者，不久就碰上了一个难题。那就是说，进行着利己性活动的每个人，作为整体却确立着某种秩序，究其原因何在？起初他们用神的法则来解释〔这

49

○  
.....  
.....  
.....  
○

---

① 拉·罗什富科（La Rochefoucauld, François, duc de, 1613—1680），法国伦理学家，出生于法国有名的贵族家庭，由于被政治阴谋所利用而备受挫折，后来过着半隐居生活。主要著作除了《箴言集》（1665年）之外，还有《回想录》（1662年）等。——译者注

种现象]。即虽然每个人都在随心所欲地行动,但作为整体的秩序之所以能确立,那是因为有非人类智慧所能企及的神的计划所致。不久,这种宗教性的解释就完全脱落了,只有那种悖论性的秩序观被推至面前。这种悖论性、一种功利主义的秩序观的典型事例,就是刚才田中教授的论题中提到的曼德维尔的《蜜蜂的寓言》的中心命题。那就是“私欲的恶德,公共的便益”中所揭示的:个人的利己心不仅不会损害公共利益,相反地在某种形式上是与公共利益相衔接的这种悖论逻辑难题。

仔细看一看曼德维尔的命题内容,就会发现两个主题。第一个主题是解放人类的物质欲望。通过解放人类的那种想过更为安逸的生活,想打扮得更为华丽的欲望来刺激人类的“勤劳(industry)”的[潜力发挥]。这样生产部门就会更为活跃,国家就会富裕,这个[道理]是非常容易理解的。当然,可以说并不是因为这个原因促成了资本主义的确立。但是,至少当时的人们环顾四周,吃惊地看到的确是如果大家都热衷于消费活动的话,那么人的整体的生活水平就会提高的这种赤裸裸的现实。因此,就出现了对于过去所说的朴实呀清贫等这些道德标准是否真的正确这种问题的讨论。

另一个主题未必是经济方面的问题,那就是迄今为止独占了公共性的那些人的行为背后存在着虚伪和伪善的问题,这种批判被摆到了人们的面前。也就是说,迄今为止作为高贵阶层而被赞美的军人、政治家的动机实际上只不过是自负心、虚荣心和自恋而已。正因为“想被人赞扬”,所以有时才会采取即使牺牲生命也要在战场上英勇战斗的这种行动,仅此而已。虽然是非常愚蠢的动机,但是这种动机即使是卑贱的,其结果却是在为了国家的这个意义上,也就成为“公共性”的东西了。[就这样,军人的、政治家的行

为从此]面对着这种极其讽刺的审视目光。

从这样的逻辑来看,我们就会明白,传统职业中的任何成员都在某种悖论性的秩序中被相提并论。任何人的行为都被贯以利己主义。虽然不知道为什么,但是却有利己心在担保着整体秩序(公共性)的这种说法。这种观点一出现,传统职业分工论的效力就快速减弱。至少曼德维尔的观点已经成为现有价值秩序的解药。

当然,是“解药”还是“毒药”那是因人而异的。但是光靠这个作为论据还是不够的。如果大家都是自私的,那社会为什么还会稳定向前发展?从这个层次来看,议论就慢慢得到深入的展开。那就是他们[开始产生]疑问,既然已经不能直接以神的“法则”来说明,那么私人的恶德就会成为公共的利益,那是因为有某种可以合理地理解的原因存在吧。于是[对疑问进行]学问性逼近的尝试就出现了。这种议论,不久就朝着[探讨]那种悖论之所以得以确立,是因为使其成为可能的某种新社会秩序正在形成的[思考]方向收缩。正因为有了这种新社会秩序,在之前的时代难以想象的组合才会得以成立。这种社会秩序,除了被称为商业社会、或者文明社会的秩序之外并无其他。

### 3. 商业带来的新秩序、新道德

51

像“商业(commerce)”带来新秩序这样形式的商业社会论得到讨论是在18世纪中叶。之后,“商业”这个词的意义发生了变化。我想与大家共有这种简短的观念性内容。18世纪的法国在使用“商业”这一词语时所意识的都是全球性[规模]的物资交换关系。当然,一方面是生产活动,另一方面消费活动也参与其中。



消费活动的部分以奢侈论的形式被探讨,而货币论也被谈及。另外,我们不能忘记的还有一个契机,那就是殖民地经营。就这样,在“商业社会”中“商业”的印象,只要抓住了强调那是“全球化”的行为[就不会偏离的]。如果把这种“商业”译成“贸易”就会显得狭隘,对于其要素非常丰富的问题是要注意的。可以说,最先关注“商业”的扩大,从根本上肯定这种扩大,并肯定(期待)其将来性的探讨,并且在某种意义上已经提出了所有论点的[著作]是孟德斯鸠的《法的精神》(1748年)。作为对这种观点进行进一步探讨的人,可以举出休谟的例子。在《法的精神》中孟德斯鸠肯定地描述了商业社会的“优点”和商业社会带来的新潮流,下面我想分三个方面来说明。

### (1) 来自商业的和平(doux commerce)

法语的“doux commerce”如果勉强直译的话,就是“温和的商业”的意思。那么,如果换成当今更为通俗易懂的语言,则成为“来自商业的和平”的意思。通过贸易活动,人们相互之间就有了接触,相互理解就会加深。随着人们视野的开阔,偏见就逐渐消失,基于偏见的敌对关系也就渐渐消失了。还有,由于商业基本上是以等价交换为基础的,所以利害关系也就共通了。那就是因为只给予这些东西,我就只能得到它们的这种利益对等、互惠互利的形式。就因为这样,用当时的语言来说就是“习俗”,用我们当今的话来说叫做人的“精神”或者“气质”的这种东西就变得很温和了,也就失去了其攻击性。

商业对国家政策也有影响,16世纪末以后,在外交上被频繁提及的是“权谋术数政治(machiavellism)”,[即为了达到目的不择手段的政治]。也就是说,这是一种为了追求本国的利益,欺骗

他国也是可以的,无论用什么样的手段都无所谓的外交政策。但是,一旦建立了世界性的大市场,这种“权谋术数政治”也就不通用了。那就是说,充满虚伪的外交政策会让那个国家失去信用,从而针对那个国家就会以货币汇率下降的形式作出市场的制裁。政治家们不是要建立那种无视道义的敌对关系,如果他们不构建基于某种规则的相互依存关系,就不会获得国家利益。另外,压制商业活动的专制政治,只会让那个国家更穷。那么作为君主,也就不得不为了建立温和的政治而操劳用心了。这正是[体现了]商业是一种把国家秩序和国际秩序向与和平相关[的问题]中进行包容的东西。

这样的说明进行了反复论述之后,孟德斯鸠就把希望的目标指向了“温和的商业”的未来。并且这种商业与和平的关系是双向的。如果商业发展了,刚才提到的[社会与心理的]构造中人们的精神、风度就会逐渐趋于温和。另一方面,商业只有在精神、气质变得温和的地方才能得到发展。因为温和的风俗,所以商业就更加得到发展,人们的气质就会更加平和,[社会就会出现良性循环]。[这种观点]是非常积极的,如果说是乐观主义的话那就是乐观主义。那是因为对于负面连锁反应,将其作为“正面连锁反应”来把握的[结果]。如果把孟德斯鸠的观点更为洗练地深化探讨,那就会往康德的和平论[思想]发展,即[康德由此]展开了商业的发展与共和的政体,将会逐渐实现和平的国际秩序的论述。

## (2) 文明化与商业

商业和平论进一步与时间意识相结合,产生了文明化与商业的第二主张。即形成了“商业精神”与“征服精神”这两项的对立,

它们恰好对应于现在(以及将来)和过去的时间轴。那就是说,过去的征服精神逐渐衰退,从此逐渐形成了商业精神的时代。即某种发展论、文明化论,更进一步来说,就是进步的观念的形成。那种对不合理的排外主义、对军事荣光崇拜的固执,只不过是野蛮的表现而已。与此相对,商业带来了洗练,作为洗练所产生的东西就是商业的发展。

压制商业和奢侈的国家在过去有斯巴达和日尔曼社会。在近代初期的共和主义思想中,古希腊的城邦里尤其是斯巴达被理想化,从而形成了正因为禁止了商业和奢侈公共精神才会开花结果的这种说法。但是,到了18世纪,[逐渐降低了对]像斯巴达这样国家的[评价],将其定位为只是贫穷而野蛮的国家。[就这样]作为真正的公共精神开花结果的国家,近代初期的共和主义理想化了的古典古代的共和政体是贫穷而野蛮的。与此相对,生活在18世纪的人们,能够享受商业带来的财富。把18世纪作为非常富有而洗练的时代,[展开了]对其肯定性的论述。

如果换成稍微普遍的学术用语[说明],那就是商业的发展和  
技术、文化的发展之间的相互关系[问题]。如果商业不发展,就不会有技术、文化的发展,而技术、文化的发展又会促进商业的进一步发展。这个关系也和商业与和平的关系一样,可以说属于正的连锁关系。

### (3) 商业所带来的新道德

在孟德斯鸠的商业论中第三个要素是商业带来的新道德意识。在商业社会人们非常重视交换性正义。孟德斯鸠用“严密的正义感觉”这种表现来说明它。它与“掠夺”是对抗关系,另外,与不顾自己的利益尊重他人利益的“利他主义”道德也不相同。也

就是说,对处于中间位置的“交换性正义”的尊重是商业社会所严格追求的新道德。

孟德斯鸠说:“朴素、节约、节制、劳动、贤明、平稳、秩序以及规则的精神”(孟德斯鸠,1989,上,第116页),这种新的人类精神将会发展下去。总之,“勤劳(industry)”作为特别强调的德性被提了出来。用孟德斯鸠的语言来说,那就是“商业和勤劳的精神”支配着英国。孟德斯鸠感到英国商业化的发展比自己的祖国法国更高。他不仅赞颂作为权力被限制国家的英国,而且对于作为商业国家的英国,他的认识也是十分肯定的。

孟德斯鸠之后,在曼德维尔阶段[流行]的单纯还原论即以人类是欲望的凝固体这种论调来看问题已经没有说服力了,必须更进一步对包含商业带来新的人类类型这种观点进行展开讨论。

#### 4. 追求“商业”的公共性:是“利益”还是“名誉”

谈到这里,我们终于认识到商业这种以市场为核心的新社会空间的存在与其重要性,但还不能说是已经直接提出了“商业”公共性的讨论。为此,[接下来]我想围绕商业社会的公共性到底是什么的这个讨论,找出能作出回答的人。在这里就要离开孟德斯鸠。那是因为,孟德斯鸠并不满足于只用“商业”来承担公共性,倒不如说他对商业社会的看法是矛盾的。正因为如此,他的论述反而可以让人觉得其深刻。在这里我想寻找与孟德斯鸠相比,更为积极地讨论商业社会崭新公共性的论者。

关于这一点,我不仅想让法国的思想家,还想让在“商业”发展这个层面上属于当时最先进国家的英国思想家们也出场。那就

是休谟<sup>①</sup>。在法国商业论这一方面,虽然只知道18世纪的专家,但还是想通过科耶这个人来探讨。那是因为,寻求商业公共性的方法,可以通过休谟型和科耶型的划分方式,分为两部分来进行论述。

首先是休谟。他对商业社会的关心,与同时代人的孟德斯鸠很相近。实际上,孟德斯鸠对休谟的影响是众所周知的事实。两个人的想法虽然有这种连续性,即在孟德斯鸠的商业论中提出的三个要素可以说完全适合于休谟,但是休谟针对商业社会可能性的论述更为积极与深入。另外,我们也能看到孟德斯鸠零碎点出的各个侧面,在休谟的论述中却已经形成了一个逻辑性统合。

休谟对商业社会进行肯定性把握,对于此后的商业社会、文明社会的时代具有明确的自觉性。这种认识在当今看来是理所当然的,但是在当时的英国,共和主义思想是其强有力的意识形态,怀疑商业价值观的论调还相当有势力。所以,我们必须注意到休谟是处在这种漩涡之中的。即有人批判商业和奢侈解放了人们的利己主义,损害了公共精神,而这时休谟坚决地站在商业这一边。这个时候,如果像前面提到的曼德维尔那样,嘲笑着改变态度那也就另当别论。但如果不是那样的话,对于上述的批判,就有必要作出一些真诚的回答。休谟承认,光靠那些只考虑个人利益的人,社会是无法维持的,某种形式的“公共精神”是需要的。但是,这里所说的公共精神本身,与过去军事国家或野蛮社会的公共精神并不相同。不如说这其中具有适合于商业发展和文明社会的“新公共

---

<sup>①</sup> 关于休谟的商业论,坂本达哉教授在1995年出版的《休谟的文明社会——勤劳、知识、自由》(创文社)中做过相关的论述。还有,关于休谟的公共精神,佐佐木毅教授在1987年出版的《休谟与公共精神的问题》一文中(载《思想》760号)也有过论述。

精神”。在传统社会中,名誉这种概念非常重要。但是,休谟所提出的新型的名誉,不是与以前的英雄主义或者军事品德相关联的东西。而是通过“仁爱”、“宽大”来矫正过去的英雄主义,是由理性控制的名誉,是更适合文明社会的名誉——这样的公共精神有可能在商业社会存在。

但是,这种名誉,[必须]是这样的人们——即在很高层次上能够理解学术和兴趣,并且能从广阔的视野中判断事物的人们——才能评价的东西。那个时候,他在默契中所意识到的未必是一个国家的什么阶层,而是整个“人类的党派”(party of humanity)(hume,1975,p.275)。所谓人类的党派,就是那些与人类共同的敌人之恶德、无秩序相对抗的人们,是人的肉眼看不到的集合体。这种集合体,是[一种]可以通过社交和对话来培育人类内在道德情感的人们的同感网络。如果商业稳固了人们的气质,推动了文明化的进展,那么由文明化了的人们——其实际就是由此兴起的生产者阶级——构成的公共空间就形成了。在这里新的正义的观念、新的公共精神的观念就形成了。

那么,对此科耶的思想又是怎样的呢?他也在已经发展起来的商业社会中寻求新的公共性。虽然在日本科耶并不为人知,但他在1756年出版了《商业贵族(商人贵族)》这一著作,其中的主张如下:从传统的职业分工论的观念来看,贵族不许从事商业活动。其中存在着如果从事商业活动,就会剥夺其贵族爵位的法律。而在科耶看来,应该废除这样的法律。他提出了从今以后贵族也能成为商人的观点。那么科耶为什么会提出这样的观点呢?因为当时一部分贵族在经济上已经接近没落,也经常能听到这样的主张,即为了拯救这些贵族,贵族从事商业活动也是迫不得已的。但是,科耶并不是为了让贵族从经济上翻身要求他们从事商业活

动的。

在科耶观点的核心里存在着贵族是懒惰阶级的这种认识。虽说贵族在战争中、行政上对国家会有贡献,但是因为这个时代已经是商业社会了,所以通过战争对国家做贡献这种事情已经没用了。尽管如此,倚仗特权高高在上不可一世、沉迷于私欲的贵族成为欠缺公共心的无用的阶级。从这种思考脉络来看,科耶认为贵族也应该从事商业,必须通过商业对国家作出贡献。这种观点的根本主张正是新巴多里奥主义<sup>①</sup>。就这样,生产者才是真正的爱国者的这种观念在此毫不羞涩地出场了。在科耶看来,以前只有军人独占的“荣誉”,现在商业也完全具备这种条件。“让人们行动起来,从大地产生价值,让货币在整个国家流通,发行公债,把隐藏在自然中的王国的财富向世界推广难道不荣耀吗?”(coyer, 1756, p. 142)科耶对特权阶级的存在基本上是持批判态度的,他主张把生产者作为国民来实现国家一体化。在这里,公民的德性(civic virtue)已经不再是“军”或“官”,而是与“商”结合在了一起。

在这种构造中,科耶把迄今为止让许多人烦恼的有关自爱与公共精神关系的各种各样的论述轻易地统一起来。在这里自爱与公共精神通过“商业”这一媒介相调和。人虽然有照料自己的义务和关心祖国的义务,但在科耶看来,为了维护后者,就必须拥有前者的支撑。与其说“照料自己”和“关心祖国”属于紧张的关系,倒不如说越沉迷于自爱,这样它就越与公共精神相通。如果因为这样国家富裕了,那么仅此就会形成这样的议论:请尽情专注于自爱的活动吧!

---

<sup>①</sup> 巴多里奥主义(Patriotism):爱国心、爱国主义,广义上还包含热爱家乡、热爱公司等。——译者注

根据科耶的观点出现了一个“商业”公共性的模式。为了经济上的繁荣,个人从事作为利己性活动的生产或贸易,这对一个国家来说是非常有效的。在这种状况下,就会形成把利己活动与爱国心这两者轻易地、无媒介地联系起来的结构。这种联系是非常直接的,这里甚至没有曼德维尔的讽刺目光的存在余地。在批判懒惰贵族的科耶的论述里,充分反映出了以经济上、军事上都在日益强国化的英国为模型,法国也必须尽快成为凌驾于邻国的强国的这种危机意识。

当然,正如人们所料想的那样,在科耶的论述中存在着诸如法国必须强化海军、必须参与殖民地经营等等这种好战性契机。从这个意义上来说,科耶的观点既有促进从“武的公共性”向“商的公共性”转变的一面,同时又为“商的公共性”再次与新的“武的公共性”相结合的路线作出了理论准备。只是这个时候“武”的内容发生了很大的变化,其承担者已经不再仅限于以前的特权阶级了。

## 结 语

正如以上所看到的那样,虽说从“武”的公共性向“商”的公共性转变,但是其内容并不是那么简单。最后我想尝试着分析孟德斯鸠阶段的乐观商业论与以科耶的形式而展开的[商业论]之间的区别。

首先可以指出,在孟德斯鸠的观点中最初带有浓厚的世界主义色彩,但却随着时间推移而逐渐衰退。18世纪前半期商业是作为全球性秩序而被认识的,但是不久就被以一个国家为单位的商业社会,也就是说,被必须启动国民经济的这种关心所取代。如果



进一步指出,很显然这种[转变]背后存在着商业社会本身被民族化的过程。

第二个问题与商业的定位相关。在初期启蒙阶段,一方面虽然存在着对不断追求利益的商人阶层的肯定性描述,但是除此之外的如从事军事、宗教事业阶层的存在也要认可。当然这是依赖于现存阶层社会的议论,没有必要给予它本身过高的评价。但是,从多多少少偏向性目的来看,在警惕秩序完全变成清一色的商业这一点上,还是值得注意的。这种对于秩序或价值一元化的警惕,从孟德斯鸠来说,可以说是一种强烈的本能反应。

针对这个问题,到了科耶阶段,虽然也过着以利益为中心的生活,但是总的说来它已经成为所有国民的义务。也就是说,对于贵族,要求他们“因为你们是懒惰的阶级,所以你们要多工作,好好从事商业活动”。如果追求利益、经济活动能增强国力,那么,议论自然地就往全体国民的义务正是追求利益的这种方向发展。至此,我想大家对于上述议论的发展过程应该还是比较清楚的了。

就这样,我们可以认识到,从以武力为基础的秩序向以商业为中心的秩序转变是一种多义性的[思想]。商业真的能成为“温和的”东西吗?它能够构建被称为“人类党派”的社会网络吗?这些问题都是应该添加各种各样的条件来考虑的。

### 参 考 文 献

Coyer, Gabriel-François, *La Noblesse Commercante*, Duchesne, 1756.

Hume, David, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, 1975.

柏拉图:《国家》,上、下,岩波文库 1967 年。

曼德维尔:《蜜蜂的寓言》,法政大学出版社 1985 年。

孟德斯鸠：《法的精神》，全3卷，岩波文库1989年。

川出良枝：《贵族的德、商业的精神——孟德斯鸠与专制批判的谱系》，东京大学出版会1996年。

川出良枝：《名誉与德——法国近代政治思想的一个断面》，《思想》第913期，2000年。

川出良枝：《公共的利益》，川出良枝、山冈龙一：《西洋政治思想史——视角与论点》，放送大学教育振兴会2001年。

坂本达哉：《休谟的文明社会——勤劳·知识·自由》，创文社1995年。

佐佐木毅：《休谟和公共精神的问题》，《思想》第760期，1987年。

## 围绕论题二的讨论

**渡边康麿**：我的问题很简单。因为有一个地方弄不明白，所以其他的内容听不进去。那就是关于“商业”和“产业”的区别问题。在论题的最后，有“新巴多里奥主义(Patriotism)，生产者才是真正的爱国者”这句话。这个时候，我觉得创办什么新产业，其结果就得到利益，与通过从事单纯地把做好的东西进行交换而得到的利益这两者是不同的。所以我感到应该首先确定“商业(commerce)”和“产业(industry)”属于怎样的关系。

金泰昌教授以“商业社会”来把握，而我却认为它是“产业社会”。这两者是如何关联的呢？“商业”所拥有的私利私欲与“产业”这一概念中所存在的私利私欲性质是否相同呢？我想必须弄明白这些之后再思考论题中所谈论的问题。

今田高俊：我的提问包含着刚才田中教授的论题。作为谈论17—18世纪的“公共性”问题的前期，最初，霍布斯提出了“神消

失之后的社会秩序”的问题。要如何解决这个问题？也就是说，我认为“霍布斯的秩序问题”是近代公共性问题的开始。霍布斯之后，洛克、孟德斯鸠、卢梭等人也悉数登场全力论述这个问题，而亚当·斯密通过把“市场原理”体系化，给予这个问题一种解决办法。也就是说，借用曼德维尔的表现，把“个人的恶德”（私利）与“社会的美德”（公益）联系起来的一种解决办法。无论是田中教授的论题还是川出教授的论题，这个认识都是其基础。只是我认为它是“没有公共精神的公共性”的定型化。亚当·斯密、科耶、休谟，他们都说“需要公共精神”，但是他们并没有从启蒙公共精神的意义上来谈论“公共性”，而是把所有问题都反映在“市场”上来论述。

比如，亚当·斯密在《道德情操论》中论述了“对共鸣、同感、同胞的关心”等问题，但是他最终把这些都描绘为“光明正大（费厄泼赖）”。那么把这称为“公共性”可以吗？我对此是有疑问的。根据解释，或许“光明正大”精神会成为“公共性”。但是，如果把它叫做“公共性”，那么公共性岂不是会成为过于畅通无阻的概念了吗？

如果满足如此这般的条件就是公共性，在这样的条件下，即使不以公共性为前提，而作为非意料中的结果，公共性也会出现的，那么，这种“公共性”的界限设定究竟该如何考虑呢？

另一点是，在17—18世纪发生了“从神的秩序向经济秩序”的转变，然而现在，那样做却频繁发生无益于公益性的现象。环境问题等就是那样。在经济学中“非预料的公共性”的保障，而在社会中却已经成为难以确立的状态。虽然必须考虑到下一个阶段的问题，但是我认为即使说是“培养公共精神，为了公共而贡献”也是没用的。像与环境问题、世代继承问题相关联的某种机构（组

织)的设计是必要的。因为好不容易从“神的秩序”转变到了“世俗(经济)的秩序”,而它之所以发展不好,我认为那是因为,17—18世纪所创建的公共性或公共精神是有问题的。关于这些问题你是如何考虑的呢?

金泰昌:我感觉人们在考虑“公共性”的时候,无论如何都会有某种固定化的观念。假定以下这样来考虑会是怎样的呢?一方面有“作为秩序的公共性”。这种公共性不管怎么说都是比较生硬的观念。所谓秩序,具有某种形式,如果偏离它,在它外面的就成为“私”,只有纳入这个秩序的部分被看做是“公”的,不管它是潜在的还是有意意识的。这种[符合秩序的诸要求]当然是重要的,我完全不打算对此否定。

但是,17—18世纪的欧洲,特别是引起我关注的英国、法国、德国,如果只限于这三个国家发生的事情来说的话,我认为还可以考虑另一个公共性。假定[商业]在法语中把它叫做“commerce”,在英语中叫做“commerce”<sup>①</sup>,而在德语中叫做“Verkehr”。人和人在“秩序”中生活的时候,它的“纵向关系”是得到了整理,但是“横向关系”会是怎样的呢?我对这个问题总是很注意。无论是国内还是国外都是这样,不管是“文化”不同,“共同体”不同,还是其他各种各样不同,人和人都不得不超越那种不同的框架进行“交流”。这个时候,只用(纵向关系的)“秩序”能够说明吗?因此,我认为在考虑“公共性”的时候,成为概念的,将是广义上的“交通”(交流、交涉、交易、交换等)。

这虽然和刚才田中教授所说的相关联,但是我的看法却不相同。田中教授的论题中有这样一段话:“斯密……在有的地方把

<sup>①</sup> 法语和英语的“commerce”字型相同,但发音不同。——译者注

‘德性’说成‘卓越性’。从这个意义上来说,我们不能说他把传统的价值观简单地抛开了。但是看到人生追求富有、地位和名誉竞争的斯密又断言,对人生来说所需要的并不是作为卓越性的‘德性’,而是遵守游戏规则的公平竞赛的精神。”<sup>①</sup>这是以“人在某种意义上是商人”这种观点为前提的,在看待这样的人登上历史舞台的社会的时候,只用原来的那种以“德性的卓越性”为基础的公共性是解释不清楚的。“卓越性”这种纵向秩序关系(德)还需要别的德性。斯密对此是以“公平竞赛的精神”来表达的。

再移到法文来看。在英国“私利(self interest)”这个词语经常被使用,而在法国却经常出现“自爱(amour propre)”这个词。以否定它的形式而确立的公共性的代表性事例是武家贵族之战士式的公共性。在司汤达的《红与黑》所描绘的社会中,有野心的年轻人为了显示自己的卓越性所能选择的道路,只能是成为红色所象征的武家贵族,或者是黑色所象征的官僚贵族中的一员,这样一条上升的道路。这些全部都是纵向秩序。在此,面临着建立以横向关系为基础的公共性之必要性问题。

我感到非常有意思的是,在斯密的《国富论》中完全没有“法”这个词语。但是正如田中教授刚才所说的那样,要理解英国的习惯法最有用的就是这本书。如果是孟德斯鸠的话那就是《法的精神》。虽然写着是“法”,但实际上是从来自“商业”的公共性这一观点的思考。我认为这本书和休谟的书一起将会成为很好的教科书。

我虽然不了解科耶写的书,但是,川出的论题真的给了我一些很好的启发。特别是对以“商业”为媒介的自爱与公共精神关系

---

① 参见本书第31页。

的部分印象很深刻。之前,以自爱为基础的人要想成为拥有公共精神的存在,有教育、宗教、法律、强制等作为其媒介,然而这种做法行不通了,重新根据人的原样来看待人类存在的时候,他向人们揭示了“商业”也许可以成为一个媒介的可能性。

不过,在当今看来,说“商业”与所有的公共性都有关联也是不行的。正如前面所说的那样,如果成为管理式的商人,为了达到一定的现有目标,从选择最有效手段的意义上可能会与纵向的公共性相关。但是只有和大家一起想出新目标并为了实现它而寻找同伴,并集合起来把他们组织化,由此寻求横向联系的创业家式的商人,这时以自爱为基础的人才有可能与以商业为媒介的公共性联系起来。这个情况,特别是我和一些从事商业的人接触之后作为事后诸葛亮式的一个真实感受。

关于渡边教授的“商业”和“产业”[如何区别的提问],我想说一点看法。我认为作为思考“公共性”时的一个隐喻,“生产者”比“商业”来得脆弱。也就是,在思考“作为秩序的公共性”和“作为交往的公共性”时候,“商业”是作为一种隐喻性的核心来思考的。

最近,有一位漫画家说:“真的公共精神就是为国家而死。”<sup>①</sup>我常想,那也许属于古典的公共精神,而当今继续说这样的话还有意义吗?与其那样,还不如建设一个没有必要为了祖国而死的祖国更好呢?在思考为共同体(祖国)富强的爱国心和为共同体而死的爱国心的时候,后者使战争成为国际关系的主要内容,为了国

---

① 这位漫画家名叫小林善纪(Kobayasi Yoshimori,1953— )是一位借漫画形式表达民族主义思想的日本右翼,但他自身更愿意被称为民族主义者。他是日本右翼势力“制定新历史教科书之会”的发起人之一,属于日本右翼的代表性人物。——译者注

家而死的人无论如何都是必要的。在这种状况下,殉死的逻辑起着支配性作用的时代,人们对于为了国家富强的生产活动和交往活动的价值,与为国家而死的价值,不会给予同等的认可。即武士平时即使很懒惰也会让他们过得奢华。那么,与这种待遇相对应,他们就要在国家有事的时候身先士卒为国家而死,他们是在这种名义下逐渐走向特权化的。

但是,社会结构发生了变化,为国家而死的必要性相对减少了。与此相比,让共同体成员每个人的生活变得更为富裕这个问题,不管是对个人,还是对共同体来说都成为更为紧急的课题。我们不是更应该重视这种“变化”吗?我觉得与其认为无论在什么时候都有为国家而死必要性的社会,属于文明化的社会,不如转变为真挚地承认为国家富强而活动的人们的价值社会是文明化的社会,难道这种“变化”不被认为是“文明化”吗?这种变化的苗头,难道不正是在17—18世纪的英国、法国、德国这些地域所看到的吗?

最后再说一点。川出教授的论题中有“商业带来新道德”、“重视交换的正义 vs. 掠夺”这些内容。需要为国家而死的爱国心,究其原因,那是因为以“掠夺”为基础的关系在起支配性作用的缘故。与此相反的宗教和道德,在谈论以伦理为基础的公共性的时候,却过分强调了以“利他主义”为基础的“道德的德性”。如果说因此人类就拥有公共精神的话,是会有局限性的。如果再现实一点来看的话,最应该成为基础的德性,不应该是积极意义上的以“互利互惠(给予对方利益同时自己也从对方得到利益, give and take)”为基础的公共性得以发展的可能性吗?我感到从积极意义上看待这个问题,才会与当今的时代连接起来。

在设想以顽固的道德(从为国家牺牲作为最高美德这一思想

产生的克己奉公的价值体系)为核心的社会和以柔软的道德(在为自己而竭尽全力中寻求为了大家,为此反复试验、在失败中摸索,以个人和社会的物质与精神的富有为目标)为核心的社会时,即使当时的学者认为后者是更文明化的阶段,我也不认为那是多么奇怪的事情。除了一些在意识形态中成为伟人的人之外,在这个意义上17世纪的法国所看到的一种思想推移,对于当今日本的我们来说,到底有什么意义?这是我所关心的问题。

川出良枝:金教授所说的虽然和我的不完全相同,但是对于渡边教授和今田教授二位问题的回答,我认为用刚才的发言应该是很清楚的。

如果我没有不小心说出“生产者”这个词语,也许会好些。因为重要的不是那个论点,而是商业,是由于与商业的关系而强调产业的。

虽说如此,如果按科耶的形式发展的话,那么商业社会所产生的新的自我利益与公共利益的一致,不就往变相的国家中心主义方向发展了吗?我认为市场社会的问题并不简单,应该首先对此有所认识。只是金教授的[注意力]进入这一论点的方向,使我感到在此论述过的商业的影响[力度]较弱。我觉得是这样的。

今天,我觉得如果能稍稍总结一下近代初期的共和主义思想的话就好了。在18世纪,关于只有切断与市场、商业社会、文明社会的关系,才会有公共精神的论点很盛行。孟德斯鸠也展开了公共精神真正开花结果的是古代的共和国的这种论述。不过,他对古代共和政体的评价虽然是否定的,但他是在知道了存在着否定商业社会公共性观点的基础上,把古代社会作为不同的新人际关系、道德、秩序之新的价值给予了评价。

在进行某种现代资本主义批判的时候,完全抛开市场因素,搬



出古代式的公民品德，这在现在的政治思想的讨论中比较流行。我觉得与其那样，还不如接受商业社会——不管那是笨拙的还是带上引号的，抑或拯救那些尝试着寻找某种公共精神的人，也许会有某些意义的。不过，我的初衷是把科耶放在一种往有些怪的方向发展的思想上来定位的。

**东岛诚**：金教授提到的纵向公共性和横向公共性的想法，即敢于对立地把握产业和商业的关系问题，对我来说是很好理解的理念模式。要说起产业与商业的区别是什么，那就是产业未必都需要他者，而商业必须说服他者才能卖出东西的这种不同。马克思所说的“流通（交换）”就是那样，[当然这里存在着]斯密、赫斯、马克思的思想演变过程。川出教授所提示的“生产者才是真正的爱国者”这种作为教科书的解读，或许属于容易被误解的内容。但是把产业归结到自我完成的巴多里奥主义上来，把商业与公共精神相联系的这种构图还是很明快的，哈贝马斯翻版了马克思的“生产（Produktion）——流通（Verkehr）”，改称为“劳动（Arbeit）——相互行为（Interaktion）”。而只把重点放在后者也并不是偶然的。如果是那样的话，那么，从这里所看到的问题，依然是“与他者的沟通”的问题吧！

**金泰昌**：是作为“产业社会”，还是作为“商业社会”，根据把握的不同其向量也不一样。历来的产业社会论和市民社会论所缺乏的方面，主要在于能否清楚地看到“他者”的问题。如果用商业社会来把握的话，那么，根据法国、英国、德国的语言习惯就会各自出现一些语言含义上的偏离，虽然共通项都是为了让别人买东西，但自己只是不断创造是没有意义的。

但是，产业（生产）者[的情况就不同]，如果从理念模式来思考的话，当然，认为他们也是把卖东西放在心头，这种逻辑也是成

立的。然而,他们[在生产时]想的是“多造东西”,而稍微有点良心的人就会把“造好东西”也放在心上。所以,这些人实际上应该与买卖东西的商业者分开来考虑,这对思考公共性是有帮助的。

生产者虽然很勤劳,有很多好的品德,但实际上与其一接触就会知道,他们的“他者”意识很薄弱。无论是褒义还是贬义,要说起是谁最在意“他者”的话,那与生产者相比还是商人最在意“他者”。要更为具体地谈到商人,当然还要分称职型与不称职型两种。从作为一个人的存在方式来思考的时候,只说在法国叫“自爱”,在英国叫“自我利益”是不行的。难道不应该承认作为被必要性所迫的人的人格会越来越高尚的这种倾向吗?

小路田泰直:也就是说,所谓商业就是世界贸易,因为不可能有局部的贸易。如果对“他者”追究到底,那就必然会进入“世界”的。因为是连锁反应,所以全部都会进入。像这样的商业在给予社会以根本性变化的时候,即使想构筑道德或者国家,也存在着只能在极其地域性中进行的局限性。

在组织权力、秩序和公共性时候的地方主义与商业所拥有的全球主义,究竟应该怎么做才能在一个逻辑框架中得以把握呢?作为其苦战的结果,最终就把商业颠倒过来替换成产业,把财富的问题收敛在劳动价值中,所以乍一看,这样的论述就会产生由于劳动投入而产生财富的这种错觉。难道欧洲近代经济学的特征不就在于此吗?

这就与卡尔·波拉尼(Karl Polanyi)<sup>①</sup>所指出的,从弗朗西

---

<sup>①</sup> 卡尔·波拉尼(Karl Polanyi, 1886—1964)出生于奥匈帝国维也纳的犹太人家庭,匈牙利著名的经济学家,30年代世界经济大萧条后移居英国,第二次世界大战后移居美国,主要著作《大转变》。

斯·魁奈(François Quesnay)<sup>①</sup>以来的人们所认为的先有极小的、部分的经济,然后产生了世界经济的观点是相反的。先有世界经济,然后通过渗透,最终产生了极小的、部分的经济。然而能否反过来解读这种思想呢?我感到这与近代经济学所拥有的一个很大的意识形态性的论点是相通的。

这就是近代所拥有的有趣性。刚才我在听大家的讨论时在想,如果以这样的问题让讨论发展下去,应该会很有意思的。

**水林彪:**大家的讨论一下子变成了与“公共哲学共同研讨会”相吻合的话题了。我想把论题拖回到历史上来,确认其文脉,以此作为后面的拓展部分的素材。

从“法”的角度来说,在制定法典的时候不管怎样“民法(droit civil)”该如何制定是17—18世纪的课题。稍微扩展来说,我认为那就是如何制定“societe civil”、如何制定“civil”的问题。如果追寻一直与法典的编纂相关的“市民的(civil)”这个概念,那么[就会发现]它不是“自然的(naturel)”,不是“宗教的(religieux)”,也不是“军事的(militaire)”,不是“商业的(commercial)”。我认为就是从那些各种各样的成对概念中,产生了“民法(droit civil)”。

为此,想向川出教授提出一个问题,那就是在商业史中,所谓的“市民的”到底应该放在怎样的位置呢?

**川出良枝:**把“市民的”和“商业的”分开来看的话,不是一件简单的问题。当然,有时[两者]是作为一组成对概念使用的。如果按照不动产、动产的这种方式来划分的话,的确会出现不同的逻

---

<sup>①</sup> 弗朗西斯·魁奈(François Quesnay, 1694—1774),法国古典政治经济学家,百科全书派学者之一,提倡重农主义,主张经济活动的自由放任思想,主要著作《经济表》(1758年)。

辑。但是从“人际关系”来说,“市民的”领域和“商业的”领域,在每个人的横向关系上并没有多大的不同。当然,那个时候的“市民的”是非常接近已经近代化了的、这种意义上的“市民”。不过,我意识到对于“市民”和“商业”之对立的面、相通的面,需要进行更为细致的追寻。

**金泰昌:**水林教授提出的问题,虽然不能说它不是17—18世纪英国、法国、德国存在的问题,但是,我认为应该把其作为在当时的情况下所产生的新状况以及从与此相对之积极的睿智性、思想性、社会性的反应中发展出来的问题来考虑,其意义会更大。那是因为,假如从武士式(官僚性、统制性、管理性)的“公”向商人式(市场性、交换性、流通性)的公共性的转变,是与作为下一个问题阶段的市民[市民法、公正(公平)标准、协议形成]的公共性的发展相关的话,它也是近代史的方向。然而,这种历史性认识是在后来得以确立的,在17—18世纪这个时期,不正是川出教授所说的那样吗?

## 论 题 三

# 在德国公共性的三次结构转变

三岛宪一

在“公共性”或者“公共圈”中，“公共”这个词语原先有很多意思。“铁路等公共性高的交通工具，是不能随便罢工”的，这种讨论持续到20世纪70年代为止，在我国[日本]“公共的”言论场合是经常能够听到的。另外宪法中也有关于某种特定的权利和自由，只要它不威胁到“公共的”福祉，就可以行使的条文(比如第12条)。像“在公共场合，说那种话实在太过分了”这样的表述人们也经常使用。“公”是国家所无法完全穷尽统摄的存在，关于贪污，一般说[那是]“公私不分”，这时所谓的“公”[不仅仅只包含国家]，民营企业也会出现在这个含义里。

当然，在欧洲各种语言中也是有各种各样的意思和细微的差别。比如，德语的“Öffentlichkeit”，或形容词的“öffentlich”，根据语境，既能是公安秩序的意思，也能是像城市广场那样的开放空间的意思。比如，吃惊地说[有人]“在大家的面前公然拥抱”的时候之“在大家的面前”，即“在有人看到的地方”。[这种人前的地方]就具有这种空间的意思。另外与企业宣传相关的工作，即公共关系的工作在德语中是“Öffentlichkeitsarbeit”。

但是，这次研究会中所使用的“公共”或者“公共性”这种说

法,我认为只限于这些各种各样意思中的两个。那就是“public security”,或者为了公共的工作、为了整个社会的共和制秩序,如果把这些使用方法归成一种类型,那么,另一个公共[问题]议论的情形,即舆论、言论交流这种意义上的公共就是另一种类型的使用方法。第一种情形是国家或者一般社会,即与宏观[问题]相关。第二种情况就不是直接与特定的组织或集团相关,而是眼前生活世界的象征性再生产和意义资源的继承和展开的场所。我在正文中主要就是限定于这第二种使用方法来展开论述的。那就是,我想论述作为18世纪启蒙时期得以确立的公共议论场所的“Öffentlichkeit”的确立、变迁与现在。那时,将结合哈贝马斯的公共性理论,指出其有效性与错误的同时,也对记述这种公共性的成立与变迁过程的理论提出质疑。

比如,关于公共议论场所问题哈贝马斯是这样叙述的:

不管事实看起来多么不同,现实中的知识分子都相信根据其讨论[而产生]态度的变革所必然带来的公共性这种东西所拥有的社会统合力量。<sup>①</sup>

公共性虽然可以翻译为舆论,但是它并不是舆论调查的统计数字中所表达的那个意义上的舆论。而是近代以后,关于对如何让国家和社会得以确立,同时也是对作为国家的确立所应有的理想、价值和原则(比如关于基本权利、议会制民主主义的制度化),以任何人都能参加的形式来讨论的空间(场所)。实际上在18世纪的

<sup>①</sup> Habermas, Jürgen, Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland, in: Habermas, *Eine Art Schadenabwicklung*, Frankfurt 1987, S. 53.

启蒙主义运动中,它是市民们创立的谈笑风生的言论空间,起先体现在各种各样的集会、咖啡厅里,不久后就体现在报纸、杂志上。当然,在言论自由尚未得到充分保障的时期,与直接进行有关政治的讨论相比,更多的人所采取的是在艺术和文学的鉴赏、批判中来思考人类价值的这种迂回之路。但是不管怎样,这种一般都是超越了讨论参与者的买卖与利害关系,收敛某种直接的行为(哈贝马斯认为那是“行为强制潜在其中”)的议论,原则上对于身份制社会崩溃以后的所有市民都应该是[参与]可能的。当然,抛弃利害、权力的想法而引起的议论实际上是没有的。历史的暴力是激烈的。哈贝马斯是从这个意义上来说“不管事实看起来多么不同”的,终究是“对抗=事实上的违反事实”。

(社会统合)在过去宗教影响力强大的时代是作为价值和规范的实质性统一而存在的。比如,在传统的村落共同体中,不管那里潜藏着多少压抑和悲惨,个人与整体都是以超越直接的利害关系而维系着。就是涂尔干(Durkheim, émile)<sup>①</sup>所说的“集合表象”的空间(场所)。这种所谓天真的社会统合在近代社会是不可能得到的。商品经济最终撕开了利害关系,不得不把人与人的关系抽象化。正如黑格尔在《法的哲学》中所述,社会统合中本来属于最亲密生存的家族,正如在孩子结婚或遗产继承中所看到的那样,不得不解体、从而向市民社会的[分裂状态]转移。作为[欲望体系]的市民社会的确“在所有方面都是相互依存的体系”,但是作为其相互依存系统的统合与在家庭的感情世界中所看到的相互性

75

---

① 涂尔干(Durkheim, émile, 1858—1917),法国社会学创立者,主要著作:《社会学方法的基准》、《自杀论》、《宗教生活的原初形态》、《教育与社会学》等。——译者注

是完全不同的。只是,实体性的社会统合的崩溃,在它属于一种丧失的同时,至少在18世纪也是个人解放的基础准备,正因为这种解体、崩溃,公共性才有可能[出现]。公共性单从本性上来说是与自然产生的(naturwuchsig)权威秩序相违逆的,是抵制性的、或者说反抗性的,甚至可以更大胆地说那是“subversiv(颠覆性、破坏性)”的东西<sup>①</sup>。无论是针对传统的权威,还是新兴的近代国家中的权威[比如大学和它的论资排辈(序列)或者学术权威],它都是抗拒性的。所谓公共性就是不和谐声音的场所,是近代固有的不和谐声音的空间。

这种时候,一个重要的问题我想先提及。那就是,这个意义上的公共性不是与隐私生活相反的东西,或者说它并不是存在于私人生活外面的东西,而是始终起源于私人生活又回归到私人生活的东西。在这一点上,我们不能武断地理解哈贝马斯的思想。在以别的读法阅读了马克斯·韦伯的哈贝马斯的近代论中,他认为,与近代一起,自然性世界、社会性世界以及内部的集约性经验的世界,我们是基于间接主观性的同意,把其作为分别不同的东西构筑而成的。换一种说法,这样分别不同的——如果根据哈贝马斯接着韦伯然而仍在使用的康德派的用语来说——“价值领域”就是如此被分化析理而来的。随着这种生活世界的合理化,就产生了生活世界和系统(结构)的分离。以货币为媒介的资本主义式的经济体系与以权力为媒介的立足于法律的形式性国家行政就得以确立。同时,来自于艺术和文学的内在经验领域也成为可能。

<sup>①</sup> 关于“Subversive Demokratie”这个私的概念与战后德国的政治文化相关的文献请参见 Mishima Kenichi, *Die Normativität der subversiven Demokratie*, *Frankfurter Rundsch*, 29, April, 1955.



在这个发展过程中,这种内在的“与私人领域相关的公共性”就形成了。在这里,“与私人领域相关的公共性”的这种表现是一大要点。即一般人们把公共性或者公共圈理解为就广泛的天下国家的重要问题进行讨论的空间,或者有助于普遍主义价值规范形成的空间。然而,仅仅这样还是不充分的。如果只是这样,那么名人活跃的一般论坛,或者御用学者狂舞的审议会,甚至在国会上政党政治的各种各样言论的空间,也就是作为被制度化的权力游戏的讨论场所也会被认为是公共性或者公共圈的空间。但是,那样限定是错误的,因为公共性的参与者终究只是私人。在那里出现的讨论或主题的场所与其结果还原的地方始终都是个人,是个人的私生活。由伴随着脱离身份制社会的社会激进式的个人化所支撑的这种过程,不久之后就向着个人的保护,然后与作为激进的法的构成因素即非自然权理解的人权思想方面发展。

[在此提起这个问题]或许有点过于心急。实际上,天下国家的问题也是一种在口沫横飞、慷慨激昂的场所[被人讨论的问题]。[即使论争发展成为]相互扭打也不足为奇。只要看一看20世纪的历史、现代的政治就会立刻明白,与其说是统合,倒不如说还有促进了分裂[的情况]。在古代共同体崩溃的近代,要突然相信公共的讨论拥有促进社会统合作用可能是很难的。所谓社会性统合,原来究竟是怎样的呢?怀着这种疑问,我想从理论问题相关角度探讨公共性的成立、变迁和现状。那么,首先从现在的情况谈起。

### 1. 环境运动的确立与定性

作为讨论公共性合适的素材,我想谈谈德国的绿党。那是因

为,实际上绿党——不,应该是绿色运动的开始与扎根以及之后的变质,是关于“起作用的公共性”教科书式的例子。

绿党在联邦议会上取得席位是在1983年,而运动的开端却要追溯到1970年左右。1967—1968年的学生运动急速衰退,已经到了濒临消失的时期。1969年成为执政党的社会民主党进行了各种各样的改革和促进民主化的尝试,虽然借助维利·勃兰特(Brandt, Willy)<sup>①</sup>之名得到了很多人的支持,但是这个政党历来都是有能力的组织政党,由于只能在其制度内进行改革而使人们开始产生不满。他们对因经济增长而引发的雇佣的保障与福利的充实这些大局都不闻不问,也就忽视了经济增长的基础资源,即自然环境的问题。从20世纪70年代初围绕着建设原子能发电站和扩大机场而展开的这种有名的反对斗争开始,在各地的大学以及居民的研究会等场合,关于这些问题的讨论空间多层面地增加着。大学的哲学系也不例外。左翼学者表明过拒绝反应的否决反应的海德格尔的晚年思想等,在一段时间里被人们从其他的观点重新阅读。不久每个地方的社团被整合,于1983年进入了联邦议会。在这个过程中,直接或间接地与绿色运动相关的大型邮购书店,也出现了出售环保商品的专业书店,就这样[通过各种形式]展开了想象力丰富的运动。并且创刊了号称“另类”的大型报纸TAZ。因为当时已有的媒介乍一看这是一种非政治性的运动,最初对其特别冷淡,所以他们就需要[自己拥有]对抗性的媒体。特别是TAZ的诞生,意味着“对抗性公共性(Gegenöffentlichkeit, alternative Öffentlichkeit)”或者“绿色的

<sup>①</sup> 维利·勃兰特(Brandt, Willy, 1913—1992),西德著名政治家,社会民主党主席,曾担任联邦德国总理(1969—1974)。因为推进与东德的和平外交路线的所谓的“东方外交”,在1971年获得诺贝尔和平奖。——译者注

公共性(Grüne Öffentlichkeit)”的确立。同时这些不同的团体,不仅只关心单纯的自然、环境问题,而且还关心男女的差异性平等问题,对同性恋者等的压制排除问题,有关残疾人、外国人的少数派等感受性问题,把这些与作为天下国家问题的反核武器运动、反中程核武器装备运动以互动的形式加以发展。这之后绿党的发展正如大家所了解的那样,现在与社会民主党携手组成了联合政权执政。其对于环境问题的贡献是很显著的。无论是对企业还是对政府部门来说,自然保护、环境限制(约束)已经成为理所当然的事情了。即使只是响亮的口号,但完全不重视环境的企业就无法生存了,即使只是响亮的口号,但不积极雇佣外国人、残疾人的企业就很难开展工作了,即使只是响亮的口号,但完全不规范环境的国家就得不到大众的支持了(只要能够想起基本法的修改问题就行了)。

以上虽然只是一些简单的过程说明,但是我认为从这个过程中就能够举出几个有关公共性的特征:

(1)起因终究只是与私的领域相结合,作为其结果的还原还是私的领域。

(2)私人关心通过言论使其普遍化。在这里所谓的言论不仅只是媒体和论坛,而且由我们日常生活的语言构成的多样性的形态/层面来呈现一切。

(3)言论只是语言的工具性使用,即并不是像过去的左翼那样为了运动而宣传,而是只依赖于当事人的自觉性认识。如果按演讲行为论来说,那就是依赖于“发言语词的内在性”的行为。通过所谓的“交流式的权力”,让政治权力与理性议论的关系脱离工具化。

(4)这种言论的旗手并不是所谓的论坛知识分子。有名的知识分子也只是 one of them,即其他众人中的一个人,这样一种市民

的感觉是广泛而普及的。在这一点上,人们意识到无论是学术性认识还是思想或者哲学都不拥有针对问题的特权通道。支撑这种意识的是对可谬主义真理的理解。

(5)在反对运动中,和古典式的示威游行一起,还进行了在60年代美国开始出现的“象征性暴力”。其行为者即使不得不考虑到刑事诉讼,之后却也没有被社会所排除。象征性暴力与过去左翼的“打倒”、“粉碎”这样的运动语言不同,并不是工具性的东西。它具有唤醒问题症结的作用。

(6)虽然不是对民主主义本身的批判,但是如果民主主义制度固定化了,在某种领导权的公共讨论中定型(如社会民主党主导的讨论),那么作为对那种固定化的猛烈批判,公共性问题就会激活起来。在这种情况下,与保守党相比,即使更应该受到欢迎的社会民主党的自由化、平等化路线,仍然存在着有关其僵化问题的批判。要说的话,那就是来自于“更为左倾的阵营”的批判。

(7)因此,即使公共性一度被激活,它还是会产生新的共识,通过选举或其他方法被“翻译(语言置换)”成政党政治的同时,就会丧失现实性,一旦与现有制度的区别无法辨认的时候,也就不得不呼唤出别的对抗性公共性(Gegenöffentlichkeit)。就这样,不满意社会民主党而出现的绿色运动,一旦成为现有政党并固定了下来,那自然就会产生更进一步的对抗性公共性。从这个意义上来说,公共性总是存在于不断地产生对抗性公共性的过程之中。实际上这两方面的因素复杂地纠缠在一起(比如,现实派与原则派的党内论争就是其中的一种表现)。不管怎样,“公共性”作为概念来谈论的时候,它始终是复数的(Öffentlichkeiten)。

(8)但是,这种对抗性公共性有时在下面两个问题中会有盲目的地方(当然也不是一定都会那样)。第一是第三世界的问题,

第二是系统的亲和性问题。所谓第三世界的问题,那就是关于环境的规定中屡次被指出的发达国家对于资本的双重标准问题,[由此在]环境废弃物[问题上构成了]对第三世界国家的强制问题。更进一步,伴随着能源、嗜好品的调度供应所产生的巨大利益,那是建立在第三世界的低工资的基础之上才得以确立,这才使发达国家的环境保护方面成为可能。当然,在从属理论中也有人指出了这个方面[的问题]。对此,通过与产地的协调,尝试着建立国际性的对抗公共圈等等,各种各样的对策正在被进行中。但是不管这一切,实际上公共的议论,在国内以统治权为目标的政治言论的翻译过程中,很容易忽视这些“外部”的问题。

所谓系统的亲和性或者适应性,其实就是绿党提出来的计划,指其对于经济的进一步功能、更高层次的功能所起的作用这种事实。反对原子能发电并不是[反对]原子能发电[这件事情本身,而应是其他原因],虽然[原子能发电]乍一看是高成本[的投资],但是从长期来看会促成[能源消耗]向低成本转变,犹如对于废气排放、农药使用等规定的强化,它会进一步产生高附加价值的商品,从而带来更多的利润,这种悖论式的结构在这里是存在的。雇用少数派的外国人,会提升企业的形象并促成利润的上升,也是这种结构的作用。并且,这两个问题已经潜藏在启蒙时期的公共性里面了。在当时被激活的市民公共圈,其批判的目光不仅尚未到达对世界经济体系重要一环的殖民地存在的批判之上<sup>①</sup>,而且规

---

<sup>①</sup> 在德国,关于殖民地政策问题的议论有如下几位:修勒格尔(Schlegel, Friedrich von, 1772—1829)对于英国的印度经营的批判,克切布(Kotzebue, August von, 1761—1819)关于巴西大规模咖啡农场问题的批判等。从全体来看,在殖民地先进国家中是比较早的,而其他先进国家中这个问题的出现是在19世纪以后的事情,并且都是在殖民地经营开始出现不合算的时候才开始的。

范性价值之自由的扩大提高了生产力的同时,也引起了新的阶级差别[问题],直到卡尔·马克思出现为止都没有人能够正视这个问题。19世纪北部德国的经济发展也是18世纪启蒙的结果。

原来如此,在19世纪前半期,就存在着市民的公共性拥有漏洞的这种怀疑。比如,3月前期<sup>①</sup>的代表性政论家罗特克(Rotteck, Karl Wenzeslaus Rodecer von)<sup>②</sup>在其主编的 *Staats-Lexikon* (《国家学百科词典》)中就这样写道:“广大诸国民的见解也可能存在与真正的德性不同的单方面的东西。比如,雇佣奴隶,把奴隶当做奴隶来对待的那样完全无法避免的事情,在道德上允许这种事情就是全体成员的错误判断,然而,这种事情却也能存在。”<sup>③</sup>马克思强烈地批判了市民公共性的双重标准。[他一针见血地指出]:“如果我们把目光从那样的文明所采取的高尚形式的自己的故乡转向殖民地,即赤裸裸地展开了野蛮的殖民地[统治],那么潜藏于市民性文明中的深度欺骗,以及与那样的文明无法切断的野蛮,就不会有任何装饰,都能看到了。”<sup>④</sup>虽说如此,这个问题即使在现在的公共圈里,也很难说已经完全被人们纳入了视野。

这样重大的漏洞的确是存在的。不过话虽这么说,绿党的成立与扎根,以及程序化的过程,已经成为不断孕育公共性的活性化

① 指的是“三月革命”。1848年3月由于受到了发生在法国的二月革命的影响,德国、奥地利发生了民主主义市民革命。——译者注

② 罗特克(Rotteck, Karl Wenzeslaus Rodecer von, 1775—1840),德国历史学家、政治家。立宪自由主义者,创办《自由思想家》杂志。主要著作:《世界通史》9卷、《世界史》4卷等。——译者注

③ Rotteck/Welcker, *Staats-Lexikon, Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, Bd. 2, S. 763.

④ Marx, Karl, *Die künftigen Ergebniss der britischen Herrschaft in Indien*, in: *MEW*, Bd. 9, Berlin 1970, S. 225.

与此后的对抗公共性,即公共性内部对立面的那种冲突的继续对话模式,这一点是不可否定的。

与此相对,比如,魏玛(Weimarer)时期<sup>①</sup>,公共性的挫折与破坏,这也是教科书般的例子。最明确的是海德格尔的思想,在《存在与时间》这本书的某个地方(第127页),叙述了公共性里生存的现存在是作为欠缺的状态,并不是本来的存在方式的这种观点。然而却仍然放言,公共性这种东西,会使“一切根源性的东西在一夜间作为已知的东西而单调化”、“公共性对于水准与纯粹性的差异是迟钝的,公共性会蒙蔽一切,会把就这样被隐藏的东西作为已知的东西,无论是谁都能到手的东西来显示”,表明了公开的轻蔑和厌恶。之后他也没有准备改变这个观点,即使是在晚年的《人道主义书信》一书中,他仍然一边使用“公共性独裁”这种词语,一边断言自己在《存在与时间》中的这种论述依然是妥当的<sup>②</sup>。确实,大众媒体或者报刊杂志常常带来单纯化和浅薄化。然而,把这些现象与公共性同样看待的倾向,这种来自保守派方面的对于现代文明批判,从尼采开始就已经成为固定的乐章。在那里,不存在分析“事实中潜藏着抗拒事实的力量”或者“反事实的事物中所拥有的事实性的力量”(《近代哲学的叙述》)的视野。另外卡尔·斯米特也认为,在决断主义、朋友=敌人的关系中,不可能存在通

---

① 指的是“魏玛共和国(Weimarer Republik)”时期。“魏玛共和国”也称为“德意志共和国”,这是在第一次世界大战后,经过了德国革命而成立的共和国(1919—1933)。因为1919年国民议会在魏玛召开,制定了“魏玛宪法”,所以被称为“魏玛共和国”。——译者注

② Heidegger, Martin, *Brief über den Humanismus*, in: Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt 1978, S. 315. 但是,若从哈贝马斯的以语言行为理论来论述其合理性的观点来看,公共性中语言使用的形态,是把其作为交流行为中反省的继续叙述来对待的,与独裁政治中的那种由权力而产生的命令文是完全相反的。

过在公共场合的讨论来决定意志的参加的这种层次[的判断]。在被排除者和排除者之间没有共同语言,只存在敌对关系,决定即使不是暴力,那也只能是语言、经验的强度或者“魄力”。另一方面,魏玛左翼,依然是在全体性的认识属于可能的前提下,就出现很多像卢卡奇(Lukacs György)<sup>①</sup>那样把认识与实践的统一作为知识分子的自上而下述说的人。在讨论中这也是对被称为生命的公共性因素的解体。更进一步在大学里,像格尔丘斯(Gurtius, Ernst Robert)<sup>②</sup>那样的精神贵族主义、文化精英主义依然占统治地位,这样的话,公共性是无法确立的。为数不多的例外是本雅明(Benjamin, Walter)<sup>③</sup>。正因为他使用了绝对的非战略性语言,才看见了救世主的救世主题。这个主题在今天看来,拥有可能成为公共议论的哲学基础的因素。但是,他也没能超越自己与自己所师从过的布莱希特(Brecht, Bertolt)<sup>④</sup>的煽动、宣传式的艺术理论之间的相克<sup>⑤</sup>。

---

① 卢卡奇(Lukacs György, 1885—1971),匈牙利哲学家、文艺理论家,马克思主义文艺理论的代表。主要著作:《历史与阶级意识》、《是存在主义还是马克思主义》、《理性的破坏》等。——译者注

② 格尔丘斯(Gurtius, Ernst Robert, 1886—1956),德国的文学研究家、拉丁语专家。主要著作:《巴尔扎克》、《欧洲文学与拉丁的中世纪》、《20世纪的法国精神》等。——译者注

③ 本雅明(Benjamin, Walter, 1892—1940),德国籍犹太人,哲学家、文艺评论家,在逃避纳粹迫害的途中被捕,后自杀。主要著作:《德国悲剧的起源》、《复制技术时代的艺术品》等。——译者注

④ 贝托尔特·布莱希特(Brecht, Bertolt, 1898—1956),德国进步剧作家、诗人,写了大量的反法西斯主义作品。其戏剧理论有《戏剧小工具篇》、《戏剧小工具篇补遗》、《戏剧辩证法》等。——译者注

⑤ 此处有一小段原文因故略去不译。——译者注



## 2. 哈贝马斯所描述的 18 世纪的公共性

接下来,我们再回到 18 世纪,把目光瞄准到哈贝马斯所描绘的公共性的成立及其变化中来吧!当时还处于绝对主义体制和联邦国家本身根据自然法理论把自己正当化的阶段,统治体制这一方就不得不诉诸实体的理性。在这个时代里,产生启蒙主义的转变的重要性在于,这个实体的理性就像被康德的工作所象征的那样,从实体的自然秩序开始向主体的自立性思考功能的转变。乍一看,可以作为科学论和神学论来看待的《纯粹理性批判》,也作为实体理性的国家中分离出来,表现出与市民阶层的自立性讨论空间的成立相互补充的思想性转变。正如霍克海默(Horkheimer, Max)<sup>①</sup>所说的那样,政治、社会真实面的变化和哲学概念战略的变化合二为一,是稀有的时代。

这种转变的社会史的对应物,即是从身份制社会的障碍中一时逃避出来作为自由的人共同讨论的空间由此一点点成为可能的过程。至少是聚集起来讨论的公众(Publikum)这个概念开始得以成立。之前 öffentlich 与 amtlich 的意义是相近的,即(上头的=政府的、统治者的)这种意思很强。但是那正如最初所论述的那样,是与个人经验结合在一起的。也就是说开始拥有了与私人领域相关的讨论空间这个意思。当然只要活字是重要的媒介,那也可以

85

0

0

---

① 霍克海默(Horkheimer, Max, 1895—1973),出生于德国斯图加特的一个犹太家庭,著名的法兰克福学派代表人物。他是德国社会理论家和文化批评家,他通过批判西方传统理论与现代文化工业而表达了独特的审美教育观。主要著作有《批判理论》等。——译者注

说成是 *Publizitat*<sup>①</sup>(这个单词与当今的意思不同)。在这种时候,艺术和文学开始成为思考的媒介。在当时的德语圈,正如哈贝马斯所举出的例子,为了逃避检查而采取了聚在一起的读书会(*Lesegesellschaft*)和讨论会(*Tischgesellschaft*)的形式。这与成员的社会地位无关,是以内部的平等性、组织运营的透明性为前提的。共济会(*Freemason*)是其中一个典型,莱辛(*Lessing, Gotthold Ephraim, 1729—1781*)认为共济会与市民社会是相通的<sup>②</sup>。当时康德也把产生毁誉褒贬激烈论争的共济会问题写在[其著作的]背景里。他认为:“公共性的限制是所有秘密结社成立的诱因,为什么呢?那是因为关于人类的一般性事务,相互交换意见是人类的天职。”<sup>③</sup>

这就是说,之前王公贵族所进行的显示自己财富和权力的宴会、歌剧以及节日或庆典游行,这些对普通民众来说只能隔墙观望,或者从远处惊叹于宫廷雄伟的建筑的那种显示性的公共性(*repräsentative Öffentlichkeit*)转变为市民的公共性。

与被隔阂区分的显示性的公共性不同,市民的公共性是以参加者原则上的普遍性为特征的。分析性地描述这种(进行讨论的公众)理念的是康德的《启蒙是什么》。在这篇论文中,[论述了]

① 该德文单词意为“宣传”,“公开”,“公告”,“知名度”等。——译者注

② *Lessing, Gotthold Ephraim, Ernst und Fralk, Gespräche für Fremaurer, in: Lessinga Werke, Schriften II, Frankfurt (Insel Verlag) 1967, S. 509—543.* 对于莱辛来说,有理性地聚会讨论的人们不管是谁,都是看不到的互济会的成员。以下的文章应该按照这个意思来阅读:“共济会(别的形式也行)不是肆意性的存在,没有却也不行。不是那样的,是一种必不可少的存在,其拥有人的本质与市民社会本质的根据。所以,并不是受到什么指示而成为共济会员,必须是根据自己的考虑而达到的那种境界才行。”*Ebd. S. 511.*

③ *Kant, Immanuel, Werke, Bd. VI, S. 389.*

有关自己和集团的利害关系的内容,也就是说,谈到了超越当下的状况和时代而达到沟通的问题,在这样的理念下所完成的意见交换的空间就是公共性。也可以说就是佩尔曼<sup>①</sup>所说的“普遍的听众(universales Auditorium)”。康德也有其独特的世界概念“面向世界”这样的说法。在《纯粹理性批判》的相关地方,论述了主观意见和真理是无缘的,他认为:“判断某种观点是源于接受还是源于臆见的试金石,在表面上看,那是把观点告诉别人,根据万人的理性[判断其]是否妥当这一点上。”<sup>②</sup>哈贝马斯论述道:就是在这样的议论过程中,产生了自由、平等、人类的尊严、参加政治的权利等普遍主义的规范和价值。当然,在康德那里,是以历史哲学为前提的,从追求个别性关心的市民之间自发地产生了法制状态,与在政治上的道德性等相互调和,并且在公共性上相互调和的这种奇怪的招数是确实存在的。那是以理念和现实、自由和必然、先验意识的统一性和经验性多数市民共同体的统一性为媒介的。即使在紧接着刚才引文的后面的文章中也论述了复数主体的理性见解中的统一性[问题]。[历史在]此后不久,还没等到马克思,就已经在黑格尔哲学中作为意识形态[问题]呈现了出来。

哈贝马斯模式的一个优点是它避免了卢梭式的来自一般意志的雅各宾主义(Jacobinism)化的危险。也就是说,[那种危险]不可避免地让启蒙的理性完全转化成全体主义的压制那样的行动纲领,是依据某种特定的模式,即依据卢梭式的一般意志模式来思考

87

o

o

① 凯姆·佩尔曼(Chaim Perlmán, 1912—1984),比利时法学家、现代著名法学修辞逻辑学者,主要著作有《法学家的逻辑》、《说服逻辑学》等。

② Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe*, Frankfurt 1995, Bd. IV, S. 688(B849).

理性时的自我批判,如果是公共性模式的话,对那些“思想巨人”们的责难就失去了意义。同时,它与19世纪后半叶马克思主义中所看到的那种对资产阶级民主主义的各种制度的道具关系(虽然批判“国家是资本的执行委员会”,但是能利用的地方就利用的那种关系)保持距离也就成为可能。之后哈贝马斯放弃了这种历史的展望(这是有充分理由的),转向语言论之后,在以语言的内在力量为基础的妥当性要求中,企图看到公共性成立的潜在力量,另外,还想从纯粹程序主义(prozedural)中把握理性概念。并且,在为报纸、杂志写稿之外,几乎不再使用拥有实体性影响的(理性)语言了。但是,那不是对公共性概念的放弃,而是语言论的尖锐化所致。

但是,在哈贝马斯的模式中,并不是只有优点,也有缺点。如果要举出两个最大的缺点,那就是霸权的问题和以“结构转变”来表现的历史性变化的问题。

关于结构转变的问题在下一节论述,这里,我们就文化霸权做一个简单的阐述。

18世纪初期自由主义公共性的承担者,当然是市民社会中进行着经营的男性户主。正如哈贝马斯在《公共性的结构转变》中所指出的那样,即使在康德哲学中女性和孩子的话语权也没有得到承认。更进一步,纯粹的日雇佣劳动者也不行——正如康德本人所承认的那样,其依据是薄弱的。相反,只要手里有技术,那么社会地位的程度就不会被问及的这种“普遍性”是存在的。另外,如果公共的议论终究是从私的领域开始的话,那么即使是从身份制社会开始就被逐渐解放的农民、工匠,以及不断进入城市从事劳动和杂活的下层人民,他们基于某种程度的自我组织化,通过议论而进行交流的情况实际上已经开始了,这种活动我们是不应该忽

视的。如果相关资料也并不少的话,那么不触及这种侧面的哈贝马斯的公共性概念,不就是只依赖于市民阶级的文化霸权,而过于偏颇的东西吗?这种疑问是很难克服的。实际上《公共性的结构转变》发表之后不久,他当时的助手,出身于农村且对法兰克福学派洗练的都市性并不习惯的内格特(Negt, Oskar)与克鲁格(Kluge, Alexander),以农民的公共性以及劳动者的公共性为主题写了一本大书,这就可以理解了<sup>①</sup>。

恐怕这种对于文化霸权批判的欠缺(反过来说是市民公共性的理想化),与在《公共性的结构转变》的最终部分所进行的对战后西德的公共讨论的哈贝马斯的悲观性评价有关。并且这些,大概都源自于他对1967、1968年的运动,在政治运动的侧面批判过火了,另外也如最初所说的那样,与他对教科书式的绿党的出现起先持怀疑的态度有关。也就是说,因为重视市民公共性,没有看到18世纪各种非正统的、属于特定阶层的独特文化(Subculture)的公共性,所以就产生了战后西德的市民公共性是不可能的论断。对于正统之外的,比如年轻一代的独特文化、学生的批判性文化、环境保护团体等对抗性公共性的脉动的天线(捕捉)是迟钝的。在这样的背景下,哈贝马斯就陷入了20世纪60年代后半期把语言作为道具来使用并以此为基础的所谓政治运动中,其中他只狭隘地看到了行动主义,并不得不对之进行批判。公共讨论的世界,作为私的领域一开始就包含着各种竞技空间,只有存在对抗性公共性才能保证公共性(复数)的活力,产生必要的斗争,从而粉碎协调主义的理解。哈贝马斯后来承认

<sup>①</sup> 内格特(Negt, Oskar)与克鲁格(Kluge, Alexander), *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt 1981.

了这一点是错误的，然而那也顺应了战后历史的变化和他自身展望的变化。

关于排除女性的问题，哈贝马斯展开了以下的论述：确实在公共讨论的场合中排除女性的问题，在18世纪它是内在的或者是构成的东西。但是公共性在之后注意到这种错误，女性也自然地包含其中了。也就是说虽然过于缓慢，但是即使如此也确实包含在前进中的民主主义的过程中，占有了一定的位置。据他的理解，存在于公共性之中的理性的潜在性拥有自我言及性，拥有反思自顾的能力。如果针对排除能够进行抗议和批判，有时还行使着象征性暴力，提出对立的方案，那么公共圈就会采纳这种提案，这就拥有了自我变化的能力，现实就是不断往这方面发展的。即使在当今排除也在以非常激烈的形式继续着，所以认为根据自我变化来不断克服排除，除了依赖这种潜在的力量之外别无他法。对此，哈贝马斯认为，如果用福柯的形式来论述权力和排除的话，那排除一方和被排除一方，就没有了共通的语言，只会成为力量和力量的斗争，成为霸权式的斗争。在这里有这种观点的现代版，那就是霍克海默等以德国观念论的用语提出的批判理论。这种理论的特征与黑格尔的信念不同，认为普遍性和特殊性在现代没有中介，这种思考成为批判理论的出发点，[现实中不管人们是否承认这个问题]，但至少理性能够觉察到两者[普遍性和特殊性]并没有中介的这种事态。[还有的就是关于包容论(Inklusion)]，虽然包容论拥有很多值得讨论的问题，但我并不太认可其有关这个问题的理论性讨论的意义。那是因为不管站在哪一方的立场上，现实中针对克服排除的丰富想象力之各种各样的尝试，支持和反对的正面[态度]是重要的。另外相同社会中所讨论的各种各样的竞技之间是否拥有相互理解，也就是说，不管怎样与其说是理论的问题不

如说属于经验的问题。只要我们阅读了哈贝马斯讽刺保守派的文章《今天反对双重国籍的人,明天反对同性恋者结婚》,就会明白那种认为他是基于理性帝国主义的近代性排除的现代版的议论是不合理的。

### 3. 第一次结构转变

因为本稿的问题是结构转变,所以文化霸权问题就谈到这里。正如人们所熟知,哈贝马斯所看到的结构转变,指的是萌生于19世纪后半叶,到了20世纪才逐渐明确的变化阶段。与从自由主义经济向帝国主义阶段转变的这种变化是相对应的。也就是说,高度组织化的资本主义的发展,并不是过去那样的国家与社会的分离,而是国家与社会的相互缠绕,或者是带来了黏着的关系。与此同时,与权力分离的自由讨论的空间,依据语言交流的理性(村上淳一的观点)而形成的意见、决定意见的场所都渐渐空洞化了。重大的意志决定在国家和资本之间,越过每一个当事者进行着。并且每一个人不知不觉地都支持了那个决定,这种不可思议的事情已经日常化了。当然,存在着言论的场所,还不止这些,报纸、杂志等在其增加数量和种类的同时也活跃了起来。但是这终究都是被管理、被操作着的公共性。对大型报纸从主题的选择、意见幅度的设定、引导和操作都常规化了的这种倾向,在德意志帝国成立的前后就已经相当先进了,不久以后收音机等有声媒体的出现也更是加强了这种倾向,这比日本要早得多。与此相对,读书则失去了与公共性的联系,成为那种所谓的“密室读书”。恐怕就“密室读书”,还有拒绝与公共联系而言,那个只承认在散步途中“思索”为思维经验的海德格尔,之所以对其怀有厌恶感,就是因为这个阶段

的公共性的存在方式所致。可以说污蔑性的言辞带有心理性的倾向也是理所当然的。

同时,在1900年以前就已经在全国各地普及了政党的组织化。其中社会民主党起到了带头作用。在这种组织性民主主义中,即使在形式上有讨论的自由,但实际上党内的民主主义已经没有作用了。这一点在20世纪50年代的德国——哈贝马斯在著作的最后虽然提出了几种建议——也是一样的。

在这种结构转变的背后,过去的18世纪的市民公共性,纵然存在着他们没有意识到其无视第三世界和没有反省组织的亲和性等缺点,但作为已经过去的时代容易看出其问题也是情有可原的。对于多多少少被理想化了的市民公共性,从帝政德国时代开始,在魏玛的政治斗争中进一步发挥作用,因纳粹的出现完全成为机器的媒体和党组织的时代,那么被哈贝马斯描绘成悲观主义也是理所当然的。从他写这本书的20世纪50年代末到60年代初,是一个把纳粹作为过去视而不见、生活方式则以古老而美好的第一次世界大战之前的时代为目标、意识形态上则高举反共精神化身的“自由基督教的欧洲”的阿德纳(Adenauer, Konral)时代<sup>①</sup>(当时海德格尔的“人气”也可以在这种框架里理解),并且这个时代里大学教授阵营也一样,除了极少的一部分,论坛也是热衷于这些事情。所以,在组织性民主主义和舆论操作之间,批判性议论似乎

<sup>①</sup> 阿德纳(Adenauer, Konral, 1876—1967),西德政治家,曾任哥隆市长,国民评议会议员,受到纳粹的迫害,被送进强制集中营。第二次世界大战后创立基督教民主同盟(CDU),1949年成为该党的领袖,1949年联邦议会选举CDU获胜,担任德意志联邦共和国首任总理。他对于德国战后的政治、经济复兴,把德国建设成为战后的经济大国贡献巨大。总理辞职后,担任政党的领袖持续到1966年。作为西德政界的长老,对西德战后的政治产生了巨大的影响。——译者注



从普通读者的世界中消失了,出现这种情况也是理所当然的。特奥多尔·阿多诺(Adorno, Theodor Wiesengrund)<sup>①</sup>的文化产业批判对这种悲观主义也有所贡献。

另外,在日常各种各样的圈子(组织)里,各种各样的机会中所进行的语言交流,一边相互竞争,一边被网络化,它与寄希望于成为批判和反抗的规范性潜能的自我意图相反,会带来对现代——也是这本书的时代中的现代——可能性的否定性推断。因为不久,哈贝马斯就以这种看法是错误的认识为基础,完全放弃了历史性探索,以交流的行为为根基,走向更为规范的民主主义理论的尝试。关于话语行为,在默契的生活世界的视界上相互提出了妥协的要求所进行的“对话性行为”,从其中所依据的“意向性期待”、“正当性期待”以及“理性的推断”所发挥的话语的内在力量,以及对话中对称的设想等各种概念中,企图创造规范性的公共性理论,这种再构筑的学问尝试,必须分别进行探讨。

#### 4. 第二次结构转变

实际上,以下的情况在哈贝马斯的著作中并没有直接涉及,但却与我所说的第二次结构转变有关。那就是20世纪60年代后半期之后,一方面,来自媒体的公共性操作,来自国家的与经济相合

---

<sup>①</sup> 特奥多尔·阿多诺(Adorno, Theodor, 1903—1969),德国哲学家、社会学家。法兰克福大学毕业,先从事音乐工作,1931年回母校担任哲学讲师,后为躲避纳粹迫害流亡美国,1949年回国,1950年成为法兰克福大学教授。他对产业文明中精神物化的倾向提出尖锐的批判。主要著作《社会学》、《否定辩证法》等。——译者注

谋的日程设定的力量进一步加大。另一方面,限制、控制、让计划混乱的各种各样富有活力的公共圈,以哈贝马斯的悲观主义不可预想的形式,而且也是他个人所喜欢的形式展开了。出现了作为选举公民、作为读者公众、作为职业人士、作为消费社会一员的居民们,整体发挥出了反省性力量的这样一种情况。要说起原因,可以举出中高等教育的普及和主要媒体本身的语言批判能力的加大等。

这种批判性潜能,以纳粹的历史的进一步意识化、环境意识的提高、女权运动等形式得到展开。政府表演的新兵宣誓仪式受到了象征性暴力的阻止;原子能发电站建造和燃料搬送受到了诉讼和游行的阻挠。另外,反对美国中程导弹配置的大规模示威游行的兴起,对消除冷战也起到了应有的作用,这样事情还是记忆犹新的。而且大学的人事任免采取了公开制,在选考中学生代表也以各种形式参与,还在所有的单位配备了男女平等的行政监察员,通过员工协议会来表达对于工作环境不满的可能性[制度]得到进一步完善,同性恋也得到了社会性承认,同性结婚运动也得到进展,等等,从整体上来说,激进的个人保护得到了进一步发展。对逃避征兵的人的社会性认可程度的进展与过去从德国国防军逃脱的逃兵的复权运动也属于这个范畴[的问题]。

所谓公共性从私的领域出发,又还原到私的领域就是这个道理,这样一种整体的动向,从个人保护的观念最容易得以说明。也就是说,我们经常所说的“只有承担义务才能行使权利”,这种权利和义务属于相互支撑关系的理解是错误的,正如最近人权论中所说的那样,权利优先于义务,或者权利和义务所站立的基础是不同的。而且我们也逐渐明确了这才是公共性思想最根本的思考方式。

如果这种根源性地重新把握个人人权的论者们,通过讨论能够达到相互认可的话,那么社会性统合,也就是依靠包含着斗争手续的安定也将成为可能。

当然,这样的讨论,伴随着它的固定也存在带来公共性一元化的危险,这一点和过去是相同的。因为过分强调普遍主义,就会存在不能充分评价在现实的公共圈中所发生的各种各样生活方式、价值观等的竞争以及底层的对立性公共圈的相互抗争——不放弃摸索共同语言的相互抗争——的情况。

### 5. 第三次结构转变?

虽然包含这样的问题,但在作为成功范例的战后西德的公共圈中,能够看到产生了现在所说的第三次结构转变的社会因素。也就是说,20世纪90年代之后,因为伴随着后现代主义思潮越过了思想界进入普遍化的情况,依据规范的对抗性公共圈的无力化倾向也就越发明了。后现代主义左派或反抗性后现代主义,虽然在很多场合能够和普遍主义进入到竞争性、生产性的论争之中,但是在德国占绝对优势的后现代主义右派(或者媒体理论派),其讽刺性的游戏感觉是优先的。

长期以来,公共播放只有两个频道的电视,进入90年代之后也有了民间播放的大量参与,节目水平低下也是随处可见的。在雅皮士潮流扩大以及全球化的助威声中,社会党政权开始从劳动者的保护中离开,参加联合政权的绿党为了维持政权,无论是对环境还是核电力问题都一再地妥协,与既有政党没有了区别。如果是以前,他们会马上发动对抗性公共圈,但是这次看不到这种行动。这更多地让人感觉到,对政府制定的日程、计划,无论是知识

分子的议论,还是日常存在的各种各样圈子(团体)的议论,都被简单地接合了。

过去哈贝马斯在《晚期资本主义的合法性危机》一书中所担心的事情,即在这种状况下,作为在职人员的个人享受其权利,被称为丧失了对公共主题关心的个人主义(Privatismus)的不关心这种情况在大量的消费社会中不断产生。“体验社会(Erlebnisgesellschaft)”(到处走走尝试各种事情)等宣传口号(Catchphrase)的流行也处于这种背景之中。伴随着自己的晋升、自己的休闲、自己的消费优先所带来的结构性脱离政治化所能想到的正当性讨论,就是“即使在民主主义社会,精英也是必要的”这种议论。

20世纪90年代关于知的讨论,也与1986—1987年的历史学家的论争不同,可以看出媒体炒作的议论在动摇人心。1993年的博托·斯特劳斯(Botho Strauss)<sup>①</sup>的论争,1995年围绕佩特·汉德克(Peter Handke)<sup>②</sup>的论争,1998年马丁·瓦尔泽(Martin Walser)

---

① 博托·斯特劳斯(Botho Strauss,1944— ),德国剧作家、批评家。1967—1970年担任戏剧杂志*Theater Heute*的编辑,后来以《为了认知的三幕》(1977年)获得国际声誉。其作品主要描写现代物质财富所存在的病态问题,由于其中出现了对左翼知识分子表示厌恶的文章,引发了对其作品所拒绝的社会与精神问题的论争。——译者注

② 佩特·汉德克(Peter Handke,1942— ),奥地利诗人、剧作家、小说家。先锋剧《谩骂观众》(*Publikumsbeschimpfung*,1966)颠覆了传统的戏剧观念,以语言以及根据语言来经验、反映现实为主题的戏剧*Kaspar*(1968)在全欧洲成为话题,引起了广泛的争论。1988年被授予“大奥地利国家奖”。其游记《多瑙河、萨维河、莫拉维亚河、多利拉河畔的冬季之旅》,由于批判欧洲媒体对南斯拉夫内战报道的片面性,谴责北约的轰炸行动,受到西欧媒体的猛烈批判,指责其带有亲塞尔维亚倾向。有关该问题的论争持续至今。——译者注

和伊格纳茨·布比斯(Ignatz Bubis)的论争<sup>①</sup>,以及1999年夏天的斯罗泰狄克论战<sup>②</sup>,无论哪一个,在报纸和其他媒体上都以“撼动共和国每一个角落的论战”的表现受到喝彩,无论哪一个都让人感到媒体操纵的力量。实际上,每次都会引起相关的报纸、杂志销售量的上升。

无论哪一场论战,可以说基本上都是围绕国家主义、奥斯维辛(Auschwitz)<sup>③</sup>、人权问题而展开的讨论,都是为了一点点地破坏左翼自由主义的统一意见所做的尝试。如果神经质地来说,或许对抗性公共圈是从右翼出发,神话、热情、牺牲等语言从喜欢的一方开始出现的。虽说如此,整体上给人强烈感觉还只是被消费的论争。在20世纪80年代中期的历史学家的论争之后,公共圈的议论是否发生了很大的变质呢?与其使用公共性这种说法,倒不如最近经常使用的“意见交易所(Meinungsbörse)”,或者“意见市场(meinungsmarkt)”这种表现更有实感。这让人想起模仿康德道德

---

① 这是原德国犹太人中央评议会议长伊格纳茨·布比斯(Ignatz Bubis, 1927—1999)与作家马丁·瓦尔泽(Martin Walser, 1927— )之间关于历史追忆问题的论争。以1998年10月11日瓦尔泽在法兰克福保罗教会举行的德国图书界和平奖的获奖演讲为导火线开始的。此后内容主要围绕德国在第二次世界大战时期对于犹太人屠杀的责任记忆、担心现在德国舆论界通过借助犹太人的视点让这种记忆成为象征性的东西逐渐薄弱等问题展开。具体地说就是,随着时间的推移,担心现代人在对牺牲者的缅怀中,由于加害者逐渐不在出场,甚至两名字也不再在被提起而被人逐渐淡忘。——译者注

② 1999年夏天,以哲学家斯罗泰狄克(Peter Sloterdijk, 1947— )为代表的德国后现代阵营(也称为“柏林一代”)与以法兰克福学派为代表的战后批判性知识分子(也称为“慕尼黑一代”)之间,围绕前者具有争议的《“人间园”的规则》一书展开了关于知的霸权主义问题的论争。

③ 奥斯维辛(Auschwitz),波兰南部的城市Oswiecim的德语名称。在第二次世界大战期间,作为纳粹德国的集中营,纳粹在这里屠杀了数百万犹太人。——译者注

律的尼采所说的,那种东西就和自由贸易原则一样,只是对大家都比较方便而已<sup>①</sup>,其结果就有一种成为言论自由的东西也回归到自由意见市场的感觉。

当然,从围绕女权主义、性差论的多种议论,围绕外国劳动者与文化的议论以及围绕国籍法的大论争等等来看,大的主题依然存在。而且各种各样生活方式的激烈竞争一定会使公共圈活性化,但是其中切实不断进步的结构变化,可以认为与环境问题一样,女权主义等议论实际上也体现了系统性的亲和。斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Zizek)所说的“后现代主义是与近代化的加速相互妥协的努力”,或许也是正确的<sup>②</sup>。

## 6. 剩下的问题与结语

以上的说明,就是关于德国公共圈的两次结构转变,以及现在正在进行的第三次结构转变——向着某种无力化方向的转变。最后我想撇开[问题本质]的维度,列举以下4点遗留下来的问题,以此结束我的论题。

(1)第一个问题是,在本论中,各个竞技场(=论阵)或论坛的讨论,是如何被置换成对大的政治性意志决定的结构问题,关于这一点[至此]并没有论及。它是从康德《启蒙是什么》的论述开始

① Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches* § 25.

② 斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Zizek, 1949—),斯洛文尼亚卢布尔雅那大学社会学和哲学高级研究员,拉康传统最重要的继承人,长期致力于拉康精神分析理论与马克思主义哲学的关联性研究,尝试着将精神分析、主体性、意识形态和大众文化融为一体,以此形成他极为独特的学术思想和政治立场。《妖怪还在徘徊》(长原丰译,情况出版社),第13页。——译者注

的,这对他当然是属于剥夺了明确性的主题。所以他以“比起革命思考方式的变化”更为重要的这种含糊的表现来结束论断。即使是哈贝马斯,结果也只是认为利害与利害的冲突、围绕分配的利益集团的斗争,只能在“妥协”与“调整”中完成。最初超越了初期的自由主义思考方式,在理论上殚精竭虑,其结果陷入了18世纪公共性之理想化的代价之中。但是,超越这种理论困境,其所设想的交流行为的理论,企图想证明“争端的非暴力之合理的解决,通过公共讨论是可能的”这个情况。然而,真的能够顺利解决吗?这是值得怀疑的。而且根据公共讨论而成为可能的合理性,[也就是说这种合理性]并不是通过忽视[或者不顾]有关问题的重要局面而达成一致,从而使其得以成立的这种保证我并没有发现,比如[发达国家的经济发展就是在]无视第三世界的饥饿和廉价劳动力[的基础上]才得以确立的这个问题[就是如此]。关于这一点,在进行“地球市民社会”讨论的时候尤为重要。但是,即使证明并不够自洽,作为实用主义的问题,如果放弃了追求合理性的各种讨论,确实那就与暴力相近。并且我们不能忘记,我们的讨论带着历史性、文化性偏颇的这种解释学的洞察,按原样通过合理性论证的内容达到合理性的同意是决不可能的,这种事情是不能成立的。

(2)第二个问题是,公共性或公共圈的概念是来自于极其抽象的、理念模式的概念问题。这种概念和理念与经验现实的关系总有点不透明,这一点是不能否定的。在哈贝马斯的近现代化理论中,可以说其所依据的马克斯·韦伯的社会史的叙述和某种规范的要求的关系是不透明的。另外,要说起有关从交流行为中引发出来的法律和道德的问题,那么要从日常交流里存在的合理性潜能中,也就是从某种“存在”的存在中抽取规范性,即抽取“应

该”的这种手法,将会成为妥根多哈特(Togendhat)等人作为恶性循环批判的理由<sup>①</sup>。如果这样,那么前一项的最后问题,即通过公共讨论而对合理解决的可能性的信赖也就摇摇欲坠了,信赖将不再是信赖,而只能变质成为,或者可以称为“不安的希望”的东西了。这里所存在的就是抽取正当性由来的方法问题。

(3)第三个问题是理查德·罗蒂(Richard Rorty)<sup>②</sup>在有些地方已经说过的问题,那就是他认为自己和哈贝马斯以及德里达(Jacques Derrida)<sup>③</sup>如果是相同国家的公民的话,那么投票的政党应该也是相同的这个问题。在前面引用的随笔(《妖怪还在徘徊》)中齐泽克这样说道:“哲学状况的悖论,从德里达到哈贝马斯,再到理查德·罗蒂或丹尼尔·邓内特(Daniel C. Dennett)<sup>④</sup>,参与激烈争论的、在各种意义上各不相同的哲学家们,如果要从关于真正实践性政治事件来说的话,可以看出他们对自由民主主义所采取的态度是一致的。另外,关于选择耐心地给予‘社会性意识’以支持的那种中立左翼之路也是相同的。”因此,斯拉沃热·齐泽克得出了这样的结论:“在当今这种后意识形态的时代,哲学性言论,作为哲学性差异直接映现政治性对立,已经与政治性领域

① 关于妥根多哈特的批判以及对此的反驳,请参照哈贝马斯的《道德意识与交流行为》一文。

② 理查德·罗蒂(Richard Rorty, 1931—2007),当代美国最有影响力的哲学家、思想家,后现代哲学的代表之一,也是美国新实用主义哲学的主要代表之一。著作有《语言学的转向》(1967)等。——译者注

③ 德里达(Jacques Derrida, 1931— ),法国哲学家,后现代主义主要代表之一,著作有《书写与差异》、《播撒》、《哲学的边缘》、《马克思的幽灵》等。——译者注

④ 丹尼尔·邓内特(Daniel C. Dennett, 1942— ),美国塔夫茨大学认知研究中心主持人、哲学教授,心理学代表人物之一。主要著作:《内容与意识》(1969年)、《自由是进化的》(2003年)等。——译者注



不再连动。”<sup>①</sup>更进一步,他甚至提出了在这里谈到的人们,或许也没有意识到他们之间共有着哲学性诸前提的疑问。但是,在考虑现在公共圈的时候,这是一个重要的问题。

(4)第四个问题有点离题,那是如何看待日本状况的问题。我基本上是一个拒绝西方与东方、欧洲对日本、德国对日本的这种两项对立图式化区分的人。“在德国(*doitu DEWA*)很好地处理了过去,而与此相比,日本……”,对于这类议论我总是嘲笑其为“出羽太守(*DEWA no kami*)”。在这种图式中包含着首先有欧洲的历史,其世界史中某个时期欧洲以外的日本黏上了,这种观点无法逃脱黑格尔的世界史图式的框架。当然,并不是说从这种图式中任何启发都不会产生。但是我认为并不会出现重要的、现实性的认识。那倒不如采取“共有的历史(*shared history*)”或者“错综的近代(*entangled modernity*)”这种看法。

从这个意义上来说,我也并不是想要把日本单独割开进行讨论,但我想说的是,在这里恐怕我们必须论及据说是哈贝马斯在最近的研讨会上所说的一句话:“当为的无力(*Ohnmacht des Sollens*)”这个问题吧!

当然,在日本各种的讨论场所,确实也存在着各种各样的情景。但是,比任何东西都要醒目的是知识分子或者在高品位(精英)杂志等[媒体]上面发表文章的极为少数的人的圈子与其外面的[世界]背离太大[这种现象]。我觉得知识分子的市民化并没有发生,广泛的公众或者在讨论场合的理论化也是空洞贫乏的。意见的市场化(商品化)也是很突出的。

---

<sup>①</sup> 斯拉沃热·齐泽克的《妖怪还在徘徊》,长原丰译,情况出版社,第42页以后内容。表达方式作了部分改动。

举一个例子,上次的反对“日之丸、君之代”<sup>①</sup>的署名运动是通过电子邮件进行的,但是在签名的最后需要填写自己所属的大学,这种病态依然没有疗治。为什么只写上“三岛宪一(京都市)”不行呢?这只是一个微不足道的例子而已<sup>②</sup>。

另一方面,在制度上,因为官僚组织控制着国家的每一个角落,所以批判国民国家的大学教授,为了创建以此问题为主题的文化论研究生院,不得不每天去文部省[申请],这种滑稽的构图已经日常化了。这并不是批判,只是把构图作为问题而已。

当然,即使是在德国,也有每天去各州的文部省[申请]的情况。但是关于概念的内容,当事人要扭曲自己的真知灼见是不可想象的。更何况要把取得博士学位的人数当做义务的这种学术在行政上的滑稽情况是不可能存在的。一边在批判性侵犯,而直到改革方案通过为止,把自己大学的性侵犯事件对文部省彻底隐瞒,这种常见的现象也是不可思议的。如果从更大的社会问题来看或许存在着把这些当做小案例的看法,只是偶尔从我们的日常生活中,找出来的保护个人的问题,即私人问题。但是如果不在这样的场所中,通过公共[问题]讨论的话,那么在更大的有关国家(行政组织)的面子[问题]上,当然也是通不过的。原子能发电站依然在继续建造中。

① “日之丸、君之代”是日本的国旗和国歌。在日本,至今仍然时常发生抵制升国旗、唱国歌的市民运动。主要是因为这面国旗和这首国歌所象征的精神内涵与日本近代军国主义一脉相承,包含了日本近代侵略的历史。一些有良知的公共知识分子,拒绝面对这面国旗敬礼,拒绝高唱这首国歌。——译者注

② 填写着“三岛宪一(京都市)”就是以京都市民或者日本国民的身份出现,而如果写上“三岛宪一(京都大学)”那就是以某大学教师的身份出现了,这里面包含了作为“私”的身份与作为“公”的身份的根本不同。这是公共哲学中一个重要的问题范畴。著自谦这是小例子,其实这个问题根本不小。——译者注

但是,如果在这样的丑闻轶事问题上终止,那么就会过度偏离理论范围。如何用理论的语言来说明这种状况呢?我现在还不是很清楚。我所能说的是,无论是什么样的理论视野,不光是它的寿命,还有其论域也被过分限定的这样一个时代中的我们,关于公共性[问题],大家依然是雾里看花,不知所措。特别是我们都生活在日本更是如此。

### 围绕论题三的讨论

金泰昌:今天,三岛宪一教授因为有事不能出席讨论,为此昨天我与三岛教授见了面,进行了相当深入的交流。他计划着就17、18世纪德国的情况与英国、法国的关联来谈。他认为,关于德国,与其按英国、法国那样的过程来探讨,倒不如看看那之后的情况,会对此次研究会的整个讨论有帮助。在这个前提下,与我们考虑的情况相关联,大概有三点的内容想与大家一起来思考。

三岛教授虽然谈到,作为“公共性”的一个特征,“虽然不是对民主主义本身的批判,但是如果民主主义制度固定化了,形成了拥有某种霸权的公共讨论的话,那么作为对这种固定化的强烈的批判,公共性也就活性化”。这一点可以说是这之前二十多次研究会上已经反复出现的重点问题。总之,不管是什么,决不能固定化、绝对化。因为在对绝对化的批判之中,就会谈到“公共性”是什么的问题。

而且,三岛教授认为:“公共性一旦活性化,那么就会产生新的一致性,通过选举或其他方式而被‘翻译(=置换)’为政党政治的同时,丧失了现实性,[与现成制度无法区别]。如果不与现成制度相区别,那么就不得不呼唤别的对抗性公共性了。”也就是

说,刚一说“公共性就是这个”,那种主张也就成了固执的私利私欲,这种倾向是很多的。对于那种被实体化、绝对化了的東西,经常使用“No”这种对抗性公共性来打开,这是在现在这个时代是存在可能的一种公共性的形态(相)。

在日本一说到“对话”,许多情况就是与打算通过协调达成协议的什么结果相联系。虽然那种认识有好的一面,但是另一方面也应该认识到“包含摩擦的对话”会成为公共性的基础这个情况。在三岛教授的论题中,“绿党的成立与确立,固定化的程序,就是公共性的活性化和之后的对抗性公共性,即公共性内部的反命题之不断引发摩擦的对话的继续”这个部分[的内容]。只是为了统一意见而进行的对话并不是对话。倒不如说因为在统一意见之前有冲突摩擦,所以才有必要对话,如果没有冲突摩擦那就没有对话的必要了。因此,以冲突摩擦为前提的对话,即使会导致意见的不统一,其对话本身作为公共性却是很重要的。

对于另一个问题,特别是日本最近的公共性讨论中出现的一种弊病、误解,三岛教授采用了其固有的讽刺性说法。

那就是前述“6. 剩下的问题与结语”中的“当为的无力(Ohnmacht des Sollens)”这个概念。这不仅在德国,在欧洲、美国、韩国也是如此。因此我认为在日本同样也是这样的。从“当为论”来接近公共性,这作为表面是可以的。比如品德、人格、伦理美德的问题,从这些观点来接近是很重要的,但是在现实中却很无力。这并不是对这种现状的失望或者放弃,而是果断地面对这种现状之中,让每个人都发自内心地、自发地思考在实践的层面上该如何来实现公共性,这难道不是应该质疑的问题吗?“当为的无力”虽然是德国的现状,但是我认为在这里它也正是日本的问题吧!因此,作为我们要有意识地把其当成日本今后的课题,从历来的抽象性、

先验性的当为,向现实性、体验性的当为转变。

对于在韩国发生的市民运动,三岛教授比我更为关注。在韩国不管是自封的,还是他封的,被称为“公共性的旗手”的国会议员都是由政党的大人物来决定的,公民们面对连选择余地都没有的被缩紧的选择项提示的候选人发出否定的声音,这样的市民运动是成功了。通过这种运动,由大人物来决定国会议员候选人就很难实施起来了。另一方面,对于即使是过去做过违反各种各样公共性行为的人物,只要成为候选人就能够当选为国会议员的这种方式,市民们只要集体不同意的话,那么就能够让这种人落选。

三岛教授也曾经觉察到以下这样的话题,那就是有个教授虽然不清楚是否要把哈贝马斯的说法直接运用到日本,但是还是拘泥于“公共圈”这个概念,认为“公共空间”是不行的。[他认为]如果那样,那么公园、道路、广场等很多人聚集的地方全部不都是“公共空间”吗? [我曾经与他]有过这样问题的讨论。但是“公共性”真的就像德国、英国那样,只能在俱乐部或者咖啡店那样的场所来论述吗?我认为这是很可笑的。为什么这么说呢?因为每个人所进行的与主体相关的新的行动,要说起在什么地方进行,有可能在路上,也有可能是在公园,或者在广场,或者在车站前面。这才是真正的“公共空间”。与这些东西不同的“公共圈”概念还有必要吗?

几个知识分子聚集在一起,一边喝咖啡,一边进行着杂乱无章的讨论,想象一下在这里所创造的公共性,仅仅这点东西就被称为“公共圈”,我认为这是很可笑的。从现实来说也是很可笑的。对自发的、发自内心的公共性抱有热情、关心的人不管在哪里都可以聚集在一起,在公共性的名义下对实行非公共性现状说“不”。出现这种行为的地方如果不叫做“公共空间”,那还有什么地方可以

叫做“公共空间”呢？因为这个问题一直萦绕在我的脑海里，所以当我跟三岛教授一提，教授就说：“正因为这是我最关心的问题，所以我就经常去韩国。”并且还说“想直接听听与韩国市民联合运动有过密切相关的我的想法”，就这样，我做了以上的介绍。总之，虽然一方面核心问题是“当为的无力”，但是另一方面，在这种状况下我们该如何才能得以参与呢？从这个意义上来说，三岛教授对韩国的例子抱有浓厚的兴趣。

**林胜彦：**柴田教授能够说说你的看法吗？

**柴田寿子：**因为我的专业是17世纪的政治思想史，所以我想从这个观点出发，就三岛教授和金教授的观点发表我的看法。

迄今为止的讨论中成为主要问题的是国家或“公”的公共性和哈贝马斯所说的市民公共性这两种公共性的问题。然而，我认为三岛教授和金教授所关注的都是那些被认为不能参加公共性的“无德的”人们，或者“不可能主动成为积极分子”的人们的问题。实际上在欧洲的政治思想史中，表现这些人的单词是存在的，比如用庶民（*vulgus*）、群众（*multitudo*）这样的概念来表示。他们在被公共性或政治性秩序吸收的时候，并不被称为群众，而是被称为人民或者市民。

因为这样的区别在近代以前就被提出来了，所以庶民或者群众这样的人们，他们实际上支撑着国家或市民的公共性的内涵，这种观点作为少数派像暗流一般一直存在于思想史之中。

比如霍布斯的社会契约论中出现了非常强烈的群众因素，[制定]契约的人们并不是人民而是群众。正如福田教授所说，所有群众聚集起来制定契约是非常革命的行为。然而在制定了契约的那种时候开始，这些人就变成了“市民”。即归入“人民”的行列了。近代国家论一边让这种组织的形式发生着各种变化，一边使

其发展,其结果一方面给人留下一一种印象,就好像“公”的公共性和市民公共性以外的公共性没有在思想史上出现过一样。

但是另一方面,近代国家论一直在烦恼着、思考着该如何回收“无德的”群众所进行的,正如金教授所说的无秩序的行动这个问题。比如,川出教授在论题的概括中提到了“以大众(populo)来概括武的公共性和商的公共性”,但我认为在近代它是形成“人民”的一种典型。武的公共性拥有从希腊城邦市民以来的传统,新出现的“商”的公共性可以看做是位于“人民”和“群众”中间地带[的问题]。例如,中世纪末期参与行会(guild)<sup>①</sup>的人,被看做是人民的一员。即被组织化了。然而,自由的商人、外来的移民劳动者、流浪汉那样的人群,以及从事商业活动的犹太人却被称为“群众”。

即使在近代的思想家之中,也可以系列性地分成在其政治理论中,高度强调“群众”的力量实际上决定着国家的公共性的思想家,以及无视这个问题,或者尽可能地[把“群众”]纳入人民之中考虑的思想家这两种。

另外,纳入人民这一方思考时的归纳方法大致也可以分两种类型。一种是法国的孟德斯鸠或德国的黑格尔等,非常有特点,他们并不是在近代已经衰退了的行会组织里,而是在商人阶级这个集体中,把公人(公务员)、武士分别以不同的德性划分归入这里,作为一个阶层来把握的。

还有一种,像英国人那样把它作为“欲望的体系”而放任不管。这种情况下,就如田中教授所说,“勤劳”成为公共的精神,这

---

<sup>①</sup> 这是在欧洲中世纪城市里发展起来的垄断性、排他性的工商同业者联合组织。——译者注

与清教徒有着很大的关系。因此,一边以个人主义的伦理来指导,一边把市民的公共性看成是由自由经济活动的整体秩序本身形成的。那么,是让这样的市民社会自立呢?还是对像商人阶级这样一个阶层的活动和社会结果加以修改,将其纳入国家的公共性之中呢?这个问题根据国家和时代的不同而不同。

其结果在西方思想史上,所谓的“政府的公共性”和“市民的公共性”以外的公共的侧面,以及其他的集合性,虽然可以说是在潜意识中得到了一定的认识,但是并没有被完全理论化。然而现代的我们,倒不如说面对着必须从这个其他的集合性出发进行思考的状况。包含于其中的人们,据说是决不会成为积极的、能动的“无德”的人们。是在阶级上被视为下层的人们,或者是担当着家庭经济部分的“女性”、“孩子”、“老人”。

实际上,我认为公共性中的风险、文化继承、生活继承、世代继承,都是这第三个集合体在根基里所承担的东西。正因为如此,在生活中孕育的公共性,虽然不能秩序化,但是还是发生着很大的变化,总在崩溃之后再生着。正如三岛教授所说,这种现象都是以知识分子根本无法预想的各种各样的形式出现的。只能用“政府的公共性”和“市民的公共性”来建立理论的人们,他们对于这一点能看到多少呢?这在历史上或许也是常见的,但是在现在的状况下,对于被称为知识分子的人们来说,我想正成为一个非常重要的课题吧。

**金泰昌:**我们平时无意识地使用着,但是其中包含着重要的实践性意义的语言是存在的。那就是人类是作为“国民”在生存呢?还是作为“市民”在生存呢?或者是作为“私人”在生存呢?是作为“男人”在生存呢?还是作为“女人”在生存呢?……把这些问题放在一起考虑,寻找自己的坐标,思考其生存方式。迄今为止,



我们并没有在这种框架中考虑[这个问题]。

但是,当“公共性”出现在我们生活之中的时候,无法纳入被称为“市民”或“知识分子”的框架[的人们],一边过着极为普通的生活,对那些东西却并不太积极,也不太关心。而这些努力生活着的人们,其实是最忠实地进行着世代继承的,也许是老实的缘故吧。对于实际情况,他们是与其最有关系的,却被毫无关系的人们聚集起来讨论至今。这个问题是存在的。如果要说起真正的开放的公共性,如果使用公共性的“旗手”这样的词语,那么“旗手”不就是他们吗?

那么,要怎样才能做到人类不再闭关自守在国家之中,国家是能够超越的吗?比如近代的“公共性”,虽然是以国家为中心形成的,但还是要从那样的框架中脱离出来,通过考虑人类和国家的存在方式本身,再一次进行新一轮的讨论计划。比如既有“人民”的观点,又有“国民”的观点。我认为刚才柴田教授所说的问题是非常重要的。

小林正弥:受到柴田教授的发言的启发,听了三岛教授的论题多少有点疑问。他以哈贝马斯的讨论为中心,谈到了之后的第二次、第三次转变,特别是举出了绿党的例子,作为三岛教授所考虑的公共性的例子,提出了“对抗性公共性”。只是关于这一点,因为哈贝马斯本身在某种意义上改变了框架,所以三岛教授也批判性地提及。对于“制度”,哈贝马斯通过“生活世界”的形式,把包含生态学运动的新运动也纳入自己的理论之中,从而改变了理论的框架。

只是,我认为这里或许还包含一个大问题。那就是在哈贝马斯的近代主义中,以交流的合理性为中心的讨论,是通过环境运动等生命政治和/或新社会运动[得以确立的]。[如果是这样],那

么其框架自身不就处于被质问的状况吗？

而最后“当为的无力”部分，我认为这是哈贝马斯对于之前作为前提的某种“当为”的“无力感”。因此，与其把它当做“当为一般的无力”来考虑，倒不如以这种新事态的进行为基础，有必要重新考虑“当为的存在方式”可能会更好一些吧？正如柴田教授所说，更广泛地，形形色色的群众和人民，他们才是法国革命的原动力。因此我认为这种存在并不意味着当为的无力感，而是应该讨论“在什么层次上再构建当为”的问题。从这个意义来说，我对[柴田教授的那种]用后现代的认识来结束论题，感觉多少有一些不协调。

**小路田泰直：**刚才柴田教授所说的内容，我认为是非常重要的问题。三岛教授的论题中提到“在各个竞技场或论坛的讨论，并没有谈及有关被置换为决定大的政治意志的结构”。这种问题，如果延伸哈贝马斯的议论，就会碰到这样的问题，那就是说其结构果真是能够论述的吗？我认为它就是这样的一个讨论。

民主政治成立的一个条件是把参加者限定在少数人之间。绝大多数人员集合起来的统一意见，实际上和意见不统一是一个道理。在把人民和除此之外的一般庶民用明确界限划分出来的社会，相反地其民主主义反而更容易确立。

日本是一个没有[上述这种]界限的国家。特别是水林教授所揭示的图表中(参见第三卷《日本的公与私》)，所有的人都划在相同的范畴之中实现“公民”化，就表明了这个意思。在这里，相反地“公论”反而很难得以确立。

但是，说起政治斗争从哪儿引发，那是从“庶民”(并非公民)世界引起的。我所说的“欲望”的话题就是与此一样的(参见第三卷《日本的公与私》)。在庶民世界中产生了各种各样的文化、政

治的斗争。

处理这种问题的就是政治,也是公共社会的一个目的。如果那样的话,界限就会模糊,并且在界限不断降低的同时,还有可能会在社会中形成拒绝公论的体质。

在日本,明治初期经常使用“人民”这个词语,到了明治20年左右,“平民”这个词语经常被使用,到了明治后半期则经常使用“国民”这个词语了。那个时候的“国民”,包含了劳动者、工匠等,甚至不是积极分子的人群也包括在内。加上社会主义对它的影响,他们反而变成了积极分子。因此暴徒这样的措辞也经常会被提及。在成为暴徒进行讨论反而更加困难的时候,推进了法西斯和社会系统的官僚化。这样的悲剧我们在历史中已经体验并见过了。

因此,哈贝马斯想要再一次返回到18世纪讨论的公众世界之中,提出一种复古主义,是拥有充分的理由的一件事情,但其困难性在历史上也是体验过的。但是,扩大“讨论的社会”,追加之前讨论中没能参加的人群,让他们展开各种摩擦的讨论,我认为这也是相当冒险的。

探索这种冒险的可能性对现代人来说是很重要的,但是回顾过去的经验也是极其重要的问题。也就是说,不以“公共”而以“公”来表现的可能会成为法西斯式的一种形式。按照马克斯·韦伯的说法,难道不应该把通过选举而选出的独裁者问题纳入到讨论之中吗?

花冈永子:哈贝马斯思想中“当为的无力”的问题,与德里达哲学中虽然摧毁了两项对立却不能摆脱结构的问题很相似。

在英国没能反省从绝对王政的绝对主义公共性向市民公共性发展的这个问题。在法国,拥有向“商人”这种被视为最低的阶层

敞开的公共性。还有笛卡尔也开始提出“个体(the individual, das Individuum)”的概念。我认为这正好是在17世纪。之前的加爾文并没有区分职业的高低和贵贱的差别。

关于公共的问题,三岛教授是从“私的”地方开始谈起,我认为这还是相对于“私的”才有的公共[的问题]。为了成为真正意义上的公共,无论如何“个体”的问题也必须关注。我想真正的公共性就是从那里出来的吧。

在17世纪的德国,莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716)主张无论怎样的单子之中都显现着宇宙。而伊利亚·普里高津(Prigogine, Ilya)<sup>①</sup>等人虽然反对这种看法,但是微观世界中显现宏观全部的这种看法却在德国出现了。或者在18世纪康德提出了人格的尊严性,这也可以说是对“个体”的重视。笛卡尔不进行内在化把握只承认“个体”。但是莱布尼茨则说,在“个体”里拥有与“全体”通底(在根本上相通——译者注)的东西。同样是17世纪的斯宾诺莎[哲学中]也能看到那种“个体”。“公共性”就是从那里出来的吧。关于这一点我本来很想听听三岛教授的看法。

山脇直司:可以认为,哈贝马斯是从“后形而上学”这一立场出发,否定了把自我(Self)的概念放在公共哲学的层次上来论述[的做法]。这从某种意义上可以看成是从对以前那种德国哲学的反抗中而来的。实际上海德格尔在20世纪60年代之后就不怎么被人阅读了。花冈教授在德国的时候是在60年代吗?

---

<sup>①</sup> 伊利亚·普里高津(Prigogine, Ilya, 1917—2003),比利时化学家。“耗散构造论”的开创者,由于对热力学的贡献,1977年他获得了诺贝尔化学奖。——译者注

花冈永子:从1965年到1973年。

山胁直司:是的,从那个时候开始理性文化发生了很大的变化。特别是把对海德格尔的评价与政治右翼势力混为一谈的气氛出现了。实际上作为哈贝马斯老师的阿多诺和霍克海默也把海德格尔称为骗子。阿多诺在《本真的行话》(*Jargon der Eigentlichkeit*)一书中把海德格尔哲学称为骗子哲学。因为有这样的事情,所以哈贝马斯对于存在论、自我、形而上学等这样的东西,有着非常消极的印象。战后德国文化也发生了很大的变化。传统的德国文化成为批判的对象。甚至连保守的天主教自第二次梵蒂冈公会议<sup>①</sup>以来也发生了很大的变化,德国的保守文化也在变化着。

我并不认为三岛教授今天的发言已经指出了哈贝马斯的这些问题。因为我感到迄今为止的三岛教授有一种哈贝马斯主义者倾向。所以从与哈贝马斯划清界限的三岛教授那里,将会出现怎样的独自的公共性的哲学呢?我对此充满着期待。

金泰昌:为了三岛教授我想说一句。一般情况下,德国给人的印象是哲学大国,与英国相比其理论、理念都要更为优先一些。但是教授所探索的,从德国状况中所能读出的要点里,在历来的当为论中,那是哲学、是伦理、还是什么?在某种意义上给人感觉是已经陷入僵局。无论怎样都是用自己的眼睛来看德国,拥有了上述问题意识。但是仅有这些是没有必要进行一元化的。

山胁直司:日本的德国研究者一般都是比较保守的、抱着错误的战前教养主义的印象去德国,因为和想象中的不同,因变化过大而幻灭,还听说民主德国(旧东德)刚刚稳定了下来。三岛教授忠

113

---

<sup>①</sup> “第二次梵蒂冈公会议”是由约翰二十三世在1959年立案,1963年召开的会议。——译者注

实地理解了战后旧西德的变化,在我看来是在谈论一些极其常识性的东西。但是,他的那种知识[学术]倾向,在日本的德国研究者中,给人感觉可以说还是少数派。

**东岛诚:**我有稍稍不同的感想。本来对哈贝马斯的评价持保留态度而谈论哈贝马斯的现象是很多的,自从哈贝马斯支持科索沃空袭之后,特别是在日本的知识分子之间可以看到极端的脱离哈贝马斯[的现象]。不仅如此,到了现在,在我周围有一些从来没有读过哈贝马斯的人也出现了对哈贝马斯的批判。但是三岛教授的哈贝马斯批判的论调,与那些随波逐流的批判是不同的。我认为他有其他类型的重点。我还是从连哈贝马斯都批判的三岛教授的论调中,听到了哈贝马斯的言论本身至此所起到的,[树立] *Gegonoffentlichkeit* (对抗性公共性)的精神[作用]。因此,三岛教授的哈贝马斯批判,至少对我来说,并不意外。

另外,山胁教授刚刚举出的阿多诺的 *Jargon der Eigentlichkeit* (《本真的行话》)的事情,实际上我也想过。当今的话题不正好就是从 *Jargon der Öffentlichkeit* (《公共的行话》)地方中开始的吗?顺便说一下,其副标题一定是 *Zur amerikanischen Ideologie* (《美国意识形态》)准没错。公共圈(public sphere)这种隐语是对美国式的意识形态的嘲笑性观察。这个部分内容,很想听到大家的现场发言。

**山胁直司:**我从三岛教授的论题中感受的印象并不完全是意外的,与哈贝马斯本人也很亲近,另外迄今为止,怎么说呢?肯定性地介绍着哈贝马斯的三岛教授,我对于他明确指出了哈贝马斯的公共性理解的困境,是多少带有期待并感到吃惊的。而关于三岛教授自身,今后是否会认真致力于超越哈贝马斯,如果教授在场的话,我真的很想听听。

三岛宪一(书面应答):听了大家的诸多意见,我想对自己今后会有很大的参考价值。因为毕竟只是书面应答,所以首先只能回答最重要的问题,那就是以柴田教授为首的几个人提到的围绕群众、平民、庶民、“无德的人”等问题。这是涉及公共性或公共圈定义的问题。因为公共圈作为概念是非常抽象的东西,如果咖啡馆的文人之间的激烈争论是公共圈的话,那么农村或底层人民的、土气的、粗鲁的大声喊叫,发泄不满的尖叫、武装暴动时的请愿书的写作过程等,所有这都可以说是公共圈。因此,近代国家是排除了这些人的意见呢,还是积极吸收了这些意见呢?在没人注意到的地方,实际上近代的公共圈包括世代继承在内不都是由大量的“庶民”来担当的吗?这些问题,是重要的问题一定是没错的,但是它和公共圈定义的问题,我认为在理论上没有太大关系。

另一方面,重要的问题是,作为语言表现,那些阶层(虽然一句话使用这个词语,但是正如人们所说的那样,比如也包括“女性”、“残障人”、“孩子”等)的表现方式(articulation)听起来究竟是怎样的单纯表现的问题,对于不断进行知的精密化、复杂化、容易向超越性层次上升的公共的知的讨论场所来说确实是具有挑战性的问题。在这种时候,只是感伤地听取“弱势群体”的话是无济于事的。弄不好的话,等待我们的可能就是不断重复地说着这样一些话语:“大众是顽强的有勇气的”、“大众中拥有无法想象的智慧”等,而说这些话的人恐怕连它的意思也搞不清楚,却总是这么说。特别是在那种议论中,作为“历史的胜利者”而成为弱者朋友的人们,简而言之大学的教授及其候补者,如果在大学把其纳入理论性活动的话[更是如此],倒不如说,我们所能做的,我想就是关于这些公共圈的各种各样活性化的过程的理论了。(另外,有关这些讨论中被作为明确的前提的“世代继承”问题,如果那是“社

会化过程的继承”或“日常文化的继承”的意思,那我认为就有必要重新思考这个概念。也就是说,因为在近代,那种所谓的朴素的世代继承是不可能的。只要看看我们这一代和我们的孩子这一代,只是这30年的区别,就会很清楚的。)

那么最后,山胁教授在最后所说的“超越”问题的意思,我不太明白。在日本经常会听到:“超越哈贝马斯”、“超越阿多诺”或者“超越海德格尔”等,这种表现已经很古老了,我认为没有必要用非哲学的,把哲学还原为慷慨激昂的那样东西来表现。比如对于哈贝马斯提出的问题,根据不同的场合展开不同的见解,有时问题所表现的本身,正是通过与哈贝马斯问题的理性交流,加上时代的变化同时也在起着作用而发生着改变。我们所需要的不就是这样吗?但是,它并不是要排除对于哈贝马斯所提出的别的问题的赞成或者批判,这一点对于任何思想家都是可以这么说的。因为抛开一定的批判来论述[某个]思想家是不可能的。



## 论 题 四

# 现代美国公私观念的转变

——来自女权主义的挑战<sup>①</sup>

纸谷雅子

### 1. 古典自由主义与古典的“公”与“私”

17—18 世纪,在共同体成立的时候,成为美利坚合众国基础的古典自由主义关于“公”与“私”的关系,对此该如何考虑?如果从这里开始探讨的话,那么有关统治的领域称为“公”,对于除此之外的部分,表面上国家不介入、不限制,从这个意义上来说,这是能够确立“私”的地位的部分。那就是市民社会的领域,也包含用市场和慈善这种语言所表现的领域。在欧洲的传统社会中,比如教会所承担的教育、医疗、福利,或者贵族社会中成为贵族身份固有义务对象的“市民”的活动,全部都置于“私”的领域。当然作为“私”的附属领域,家庭也以看不见的形式存在着。

成为当时人们知识前提的是希腊时代所说的“城邦”和“家庭

---

<sup>①</sup> 本论题以女权主义为对象,但并没有共通的一般理论(the grand theory),只有各种关于女权主义观点的人们所提出的各种女权主义理论。因此,在这里并不是要谈论“女权主义理论”,只是从我个人的观点谈谈对女权主义的看法。与我的看法不同的女权思想还很多,这就是本论题需要首先说明的问题。

经济”的区别。以血统和性别为基础地位的“市民”，平等地、自由地参加城邦的统治。家庭经济是生产和再生产的场所，代表着、支配着这个场所的并不是直接参与日常生产和再生产的各种活动的人，这被看做是理想。因为与生产和再生产无关，所以能够活跃在“公”的场所（不担心明天的粮食）存在的家庭经济的主人们就是平等的市民，能够出席自由平等的讨论。在作为近代模式原型的希腊，如果没有城邦所看不到的存在之家庭经济，其模式是不可能[得以确立]的，这一点非常重要。

但是，在古典自由主义作为思想形成的时候，生产就已经不再是隐藏于人们眼前的活动了。恐怕还会带来近代对“私”的重构，即把统治作为“公”，把生产活动作为“私”的框架来设定的同时，连同市场一起，要把在希腊没有被考察的慈善也作为“私”加进来吧！在把教会的作用从“公”的统治中逐渐排除的时代，其活动领域并不是“公”，而是作为“私”来理解的。由此，利益社会、社交集团、协会等这种自发的集合体，拥有意识的团体及其活动，都作为属于“私”的领域的这种规范成立了。

那么，能够参加18世纪市民社会自发集合体的是18世纪的“市民”。恐怕他们都是一些自由人，因此其出身并没有被当做什么问题，但是，他们拥有财产，或者在经济上是独立的，并且受过某种程度的教育等这些因素，一定都是受到过重视的。不用说，因为（性别、年龄等）某种理由，如果隶属于某种人的话，那他就不是市民。如果有德的、独立的市民自发地形成团体或集团的话，那么其团体或集团所活跃的领域也应该是“私”的领域。在“私”的领域，成为出场者的市民作为“个人”，在平等的立场上，发挥自己的才能，通过相互之间的竞争证明自己的价值和存在。这就是市场原理出现的典型场景。

不过,并不是任何情况下成为胜者都会受到评价,只有在“公平”状况下通过竞争而成为胜者才会被评价,这是事实。“私”的领域并没有把弱肉强食作为“正当(被认可)”的荒野。正如因为有家庭经济在背后[支撑着]城邦才会发挥功能一样,市场或者广义上的公民社会,以及成为专门承担再生产的紧密共同体的“家庭”虽然看不见,也由于其存在于背后而发挥了作用。虽然家庭已经不是基本的生产活动的场所,但是它保存着相当一部分的再生产活动,与过去的家庭经济一样,作为市民的主人的支配作用依然维持着。但是,过去大规模(并不都是有血缘关系的人)生产单位的家庭,作为家长的代表的希腊市民像,把再生产单位的血缘家族,作为基本单位的家庭中的丈夫和父亲,投影到市民中,虽然其稳妥性尚存疑问,但是,必须与古代和中世纪的家长制进行明确的区分。这种以“性的契约”<sup>①</sup>为基础的近代家长制度,和以市民这种个人为基准的古典自由主义之间的亲和性,在关于“共和政体”下的“市民”的表述中,我觉得并没有让人感觉到它与引用了古希腊理论之间有什么不协调。

在国家 and 统治有关的事情属于“公”,市场和公民活动的领域属于“私”的18世纪的公私结构中,这些“公”与“私”的关系到底应该怎样成了问题。但是,进一步面对市场和公民社会时,因为隐藏在其背后的、看不见的家庭被置放在“公”与“私”关系的讨论之外,如果“公”不干预的话,那就被认为是一般性的问题。试想——想一想,谁应该是家庭的合法成员?伴随这个问题,谁来处置、继承成为家庭经济基础的财产以及由谁来决定这些等等,这些问题都是由法律来决定的。提供法则并保障其实现的是国家的立法机

<sup>①</sup> Carole Pateman, *Sexual Contract* (1988).

关和司法机关。但是国家并没有意识到其制定法律并在执行法律，法则的存在本身过于理所应当，所以能够成为透明化的东西。

到了20世纪，国家、市场、公民活动领域的区分，或者各自所承担的作用，实际上变得非常模糊。国家不仅介入到引起功能不全的市场，而且还介入到已经交给公民社会的教育、福利和文化政策之中，不久，正是由于对这些“私”的领域的积极的介入政策，才发挥了国家所被期待的作用的观点变得相当有力。也就是说，虽然“公”不断侵蚀着被认为是“私”的领域的活动，但是一方面它还是得到了积极的评价。当然，关于参与“公”应当委托给“私”、必须委托、希望委托的各种活动的批判也是很有力的。但是，成为这种“积极的政府”和“小政府”论争前提的依然是“公”与“私”的领域区分。因为成为前提的讨论框架，从把教会和公民社会连同市场一起归到“私”的领域的17世纪、18世纪开始就一直原样维持着，所以尽管其对立相当激烈，而讨论本身却[为人们]提供了知的安全感。

## 2. “共和国的母亲”

在市场和公民活动被认为是“私”的领域的时候，看起来被“公”和“私”都排除在外的“家庭”起什么样的作用呢？或者，无论是在统治上还是在市场中都看不到，并且似乎与那些事情没有关系的人们——家庭中的女性的作用是什么呢？并且只有在公民活动中，才能看到女性的活动，这又是为什么呢？

对应这些“女性固有的领域”、“适合女性的活动”的是“共和国母亲”的印象。对于女性来说其“天职”是成为母亲，为了培养

优秀的“市民”，所有必要的作用要由母亲承担。如果稍微抽象一点的话，家庭在日常的劳动力再生产〔的过程〕中，为市场这样竞争的个人主义场所提供惬意空间的同时，通过培育下一代，承担起为市场注入新劳动力的这种世代性再生产〔任务〕。因为家庭与自立性个人之间的竞争无关，所以很多美德都内在其中，而女性就体现着这些美德。没有被金钱和恶德污染的清廉和善，关心他人、照料、照顾、无私的这样非常美好的印象，都与家庭以及生活在那里的女性结合在一起。人们主张，在“私”的背后，看不见的“家庭”之中，运用的是与统治、市场都不一样的原理。

并且，应该处于这种不同价值体系中的女性，在走出家庭的外面，如果能够和在家里一样发挥其作用的话，那么其活动的场所虽然在家庭之外，但实质上也可以看做与在家里一样。这样的话，“因为不追求等价报酬，所以不太会被金钱污染的”活动，“为了他人而从事关心、照料、照顾”的活动，“与美德密切相关”的活动等，都是适合女性的，因为是家庭的延续，所以那里作为女性进出的领域受到了正当的评价。禁酒运动、奴隶解放运动等，与“德性”相结合的政治运动也是为了他人，在实现好的事情这个层面上，可以承认其适合女性吧！虽然作为初级教育的承担者，女性胜任的这种印象绝不是很普遍的事情，我们只要能够想起江户时代的私塾（寺子屋）就足够了。但是温顺地看管、照料孩子们的年轻女性们，正是把养育的作用放在家庭之外而存在的时候，那才被当做是女性的作用。即使从不能否认女性拥有发挥与在家里类似作用的这个意义上，男性和女性还是分别有着适合各自的领域，各不相同的各自活动的场所，可以说这种区别无论在意识形态上，还是在实际生活中都是存在的。反映这种以性别为基础的适应性之“不同

领域”的区分的框架,直到20世纪60年代末为止基本上都没有受到任何挑战。

当然也有例外,在战争中,因为男性从市场消失,所以女性进入了之前被认为是男性的领域,比如接受工厂的工作。但是,那不过是暂时的情况,男性如果从战争中归来,就希望女性再返回家庭。20世纪50年代之所以强调那种挂着美丽的钩织窗帘的窗户、擦洗得锃亮锃亮的[家居环境]这种美好的家的想象,就是为了想让女性回到她们应该存在的领域。在“爸爸是个百事通”这个电视节目中,存在着正是当时美国人理想的家庭组合。

### 3. “个人性就是政治性”,意识的高扬与 第二次女权主义

在女权主义中,多次提到的“个人性就是政治性”[这个问题],虽然是一种模糊的形式,但是,最初让人意识到应该对“共和国的母亲”提出疑问的就是1963年贝提·弗丽丹所写的《女性的神秘》一书。<sup>①</sup>

毕业于斯密大学,受过高等教育的幸福的中产阶级白人女性,应该是一个把地板擦得锃亮,把玻璃杯和银器擦得发光,和丈夫的朋友、同事在自己的家里举办晚餐会、文艺聚会的富有魅力的妻子。同时作为优秀的孩子们的母亲,接送孩子们排练、学习或者参加体育俱乐部的运动,为了能够体验艺术和自然而查看各种美术馆和野餐的日程安排,自发地为了参加[各种活动]做准备。然

<sup>①</sup> Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (1963). 在日本译为《新女性的创造》(1965年)。

而,突然间她想起这样的问题:“可是,我的人生靠这些就结束了吗?”

在此必须要注意的是,最初以“对社会作贡献”的形式来升华那些非常幸福的女性的不满,[在此书中]得到了描绘。弗丽丹之所以把对社会作贡献的社会性参与放在心上,实际上决不是要[让女性]成为带有金钱的报酬、或者带有经济的独立性的专职。她所发出的“进行有意义的社会活动吧”,“更加积极地参与市民社会吧”,“不要总待在家里,走向外面的世界吧”等这些呼吁,决不是为了所谓的“为了金钱而努力工作”、“要有经济能力”等。

当然,和之前一样参加教会或慈善会的义卖,仅仅只是进行对社会做有益的活动,这些与之前做法并没有太大的不同,但是弗丽丹的听众与她们那些妈妈辈的人不同,都是受过与男性相同甚至比男性还要高的高等教育的人。尽管如此,她们只参加教会或慈善会的义卖可以吗?她们即使有开始以发挥自己能力的形式想对社会作贡献,这也没有什么不可思议的。让受过高等教育的白人中产阶级女性的目光从家庭投向社会,即使她们在社会中并不是“共和国母亲”,但是主张[这个社会]存在着女性的作用,这不就是她们崭新的着眼点吗?

然而,要做有益的活动,为了在社会作贡献,这就希望拥有更加专业的知识,接受专门的教育。不只是希望,而应该是感到必要。就这样女性就返回大学,寻求进一步的高等教育,进入了专业领域。在踏入新的领域的时候,女性们对自己遇到的问题交换意见,这些已经不是个别的、个人的(缺乏共通性)的事情了。而是注意到这是身为女性固有的问题。从意识到“个人性就是政治性”这个意义上来说,从20世纪60年代到70年代的对抗文化

(Counterculture) 中的意识高扬运动<sup>①</sup>, 就是 20 世纪 60 年代后半期开始的第 2 次女权主义风波<sup>②</sup>的特征。意识的高扬是伴随着意识的共有, 之前没能看到的问题也逐渐明朗化了。在此被指出来的就是女性某种意义上的依赖性。作为第 1 次女权主义浪潮的成果, 从法律上、政治上都得以独立、自立的成年女性, 在社会上却被家庭所吸收, 由于其存在是以家庭为基础的, 所以女性又不得不依赖于家庭。

#### 4. “机会性平等”与“结果性平等”

对于这个问题最初的反应就是所谓的“获得经济能力, 实现经济独立”。为此, 为了不使新人加入时在入口处被先天性地拒绝, 就主张“机会性平等”。对于女性来说, 至少也希望能给予展示其实力的机会。如果那样的话, 有能力的女性就不会因为身为女性而被剥夺了机会, 所以根据个人努力就有可能成功。当然能否成功, 也是其个人极其个别的能力和努力的问题。或许还有一些运气。但是在入口处就因为是女性而被剥夺机会[ 这种做法], 特别是如果被要求的只是能力而不是根据性别不同的话, 那

① 以大学校园为中心[ 出现的] 对至今为止价值观进行重新审视的对抗文化中, 不是观念性理论, 而是重视自身的经验、直接感受, 谈论自身才会受到奖励。在此, 成为表面化的是女性所处的立场的共通性问题, 原来认为是“个人的、只是我自己的问题”, 其实属于非常多的中产阶级女性们共有的问题, 由于这个问题得到了认识, 从而使事实上属于结构性社会自身问题的意识达到了共有。

② 如果把 19 世纪中期的女性参政权运动和女性权力扩张运动的战斗性的主张, 与以获得女性的参政权等政治权利与法的权利为目标的运动进行对比的话, 20 世纪中期开始的女权主义, 是通过“性差问题”、“性契约问题”等, 主张重新审视女性在社会中的作用, 可以说这一点是它们之间的不同。



么不公平的问题就被提出来了。

如果以前,总以“女性有其天职”,“这里不是女人该待的地方”等形式而被否定的机会<sup>①</sup>,至此也渐渐打开了<sup>②</sup>。女性们进入竞争性个人领域的市场之中,用卑下的语言来说就是“挣钱”,它作为克服女性依赖状况的手段,得到了积极的评价。这就是女性应该承担的价值转变。

当时正是约翰逊总统“伟大社会”的时代,被肯尼迪总统所激发的“并不是国家能为你们做些什么,而是你们能为国家做些什么”的激情,与对现存秩序的疑问和对社会变革的期待融为一体,为人们带来了让“法律”改变社会的希望。即使迄今为止是攻读历史和文学,但是[他们相信]“一定有自己能够做的事情”,比如

---

① 对于女性作为法律专家的资格被拒绝的理由是,法律专家这种职业无论其本质上还是其常习性特征,其在人生中也是利己性的,是充满恶意的、容易引发不规矩犯罪、粗野、残酷、邪恶等感情,因为与所有惊心动魄的事情相关,女性在本质上是不适合从事这种职业的。1875年威斯康辛(Wisconsin)州的最高法院就是这样定论的。Inre Goodell, 39 Wis. 232(1875)。作为同样内容的案例,有1872年美利坚合众国最高法院的判决之Bradwell v. Inninois, 83 U. S. (16 Wall. )130(1872)。

② 如果按照不引起误解的说法,由于1869年艾奥瓦(Iowa)州受理了曼斯菲尔多(Bella Mansfield)的申请,承认了她是法律专家。所以,19世纪并不是没有女性成为法律专家。但事实上非常罕见。比如,1870年从Union College of Law,也就是现在的Northwestern University Law School获得学位的,最初从这所法律专门大学毕业的女性Ada H. Kepley,直到1881年为止,在伊利诺(Illinois)州一直设法获得法律专家的认可。前注的Lavinia Goodell也是,Myra Bradwell也是,根据其所属的州的规定进一步充实,通过口头面试才合格。Myra Bradwell并不是毕业于法律专门学校,她是在法律事务所实习的,在当时,这种情况是很普遍的。现在担任合众国最高法院审判官的Sandra Day O'Connor 1952年以极其优秀的成绩毕业于Northwestern University Law School,即使如此,据说曾也没有法律事务所雇佣她。据说她在找工作面试的时候被问道:“你会打字吗?如果当秘书聘用你。”这在美国成为一种趣闻。像这种事态,在1960年以前从法律专门学校毕业的女性,不管是谁,不管多么优秀,都会遇到过。

上法律专门学校(为培养专业法律专家的研究生水平的教育机关),积极献身法律事业的女性比例从这时开始提高很快<sup>①</sup>。即使一般来说,前所未有的许多(大部分是条件好的中产阶级白人)女性接受着在经济上有益的高等教育,并且是在法律专门学校或商业专门学校接受专业教育。可以说她们已经进入了从来被认为是男性领域的市场。

这与“只有寥寥无几的女性”<sup>②</sup>状况完全不同。其变化显示了这并不是为了成为“共和国的母亲”的一般教育,而是由于出现了很多感到需要专业知识的女性。然而,即使和男性拥有同样的资格和知识,甚至自负地认为或许自己可能还会更优秀一些,而社会并没有给予评价的状况与以前并没有太大变化。从这个意义上来说,从法律专门学校毕业,即使获得作为法律专家的资格,法律也还不是女性的领域。以以前的男性和女性分工为前提的各项制度,虽说女性进入了那些领域,但是它们并不会自动地发生变化。当初交给个别女性以个人的能力和努力或者认为由意志一定能够克服的问题,在以性别作用分工为前提的制度——因为让女性承担了和男性不同的重负,所以女性即使有能力也不能充分得到发挥[问题]还是制度性地存在着,这一点被人们指出来了。

按照浅显的说法,尽管女性承担着家庭之外的工作和家务等

---

<sup>①</sup> 根据 Mary Becker, Cynthia Grant Bowman, Morrison Torrey, *Feminist Jurisprudence*(1994)中相关记载,1963年有3.8%,1970年有8.5%,1980年有33.5%(p. 826)。从最近的数值来看,2000年度,作为一年级学生被登记的女性有21499人,占全部学生的49.4%(参照:<http://www.abanet.org/legaled/statistics/femstats.html>)。

<sup>②</sup> 1952年,O'Connor在Northwestern University Law School毕业时,女性除了她之外只有一个人。

与家庭相关的工作这双重负担,而无论是工作还是家庭,都不存在以一方为根据来减轻另一方,或者两方的负担都减轻的结构,即使是在竞争社会的市场之中,也要求和其他人在同一个规则下进行竞争。这样的话,我觉得光靠个人的努力,是不可能消除身为女性所产生的承担家庭责任的这种不利和不公平的。因此,不仅要主张参加工作的“机会性平等”,如果有相同能力的话,为了达到相同的结果,或者为了解除结构上的不利,还要强调带来“结果性平等”的这种结构的必要性。

“结果的平等”这种结构的想法,并不只是在女权主义的运动中出现的。在种族歧视的问题上女权主义在某种程度上已逐渐确立。它把纠正因过去的歧视而引起的结构性差别的这种平等理论运用在自己的问题上。尽管如此,作为解决种族歧视的策略而被提出来的逻辑,也被屡屡主张将其作为实现消除性别歧视的策略。法院也一边运用被指出没有比种族歧视时更为严格的有关平等的基准,一边应对性别歧视的问题。

不管是“机会的平等”,还是“结果的平等”,在平等这种框架中接近问题,那是内在的问题。在法律上论述平等的时候,同样的事情、同样的东西、同样的状况,进行相同的处理,但是不同的事情、不同的东西、不同的状况,受到同样对待的事情却很欠缺。至今为止那些以性别为基础的差别讨论都是以男性为基准的。虽然从以下这种观点——女性和男性究竟有多少相同之处并且到什么地方为止还是相同的,又从什么地方开始出现不同并且到怎样的程度为止是异性性存在——出发,男女的比较持续至今,但是,由于男性和女性不可能在所有方面都相同,所以只要判断其有“不同”,那么与其“不同”有关的东西就可以被正当化地“作不同的处理”是妥当的吧!

当然,各种各样的“不同”并不能单纯地以男性和女性的“不同”来改变说法,另外,对于或许比基于性别的“不同”更大的每个个体的“不同”也必须进行慎重的考虑。不管怎样,只用平等的逻辑解除来自固定的性别作用分工的双重负担,在平等的立场上营造公平竞争的状况是很难的。

### 5. “女性的本质”

进入20世纪80年代,有关“女性的本质”的讨论活跃起来了,那种议论认为,因为适合女性的工作就是照顾孩子、老人、病人等这些不依赖他人就无法轻松地进行日常生活的人,所以女性在家里进行的工作,或者是选择所谓的适合女性的职业,女性不适合与男性从事相同的事情。即使谈到正义,男性和女性之所以有不同反应,是因为男性和女性的价值观和正义感不同。有人对于这个观点展开了积极的论述<sup>①</sup>,关于女性拥有和男性不同的价值观这一点,主张以男性为标准,如果没有达到男性的标准,不是给予负面的评价,而是积极地进行正面的评价。正如在“共和国的母亲”之关于女性的领域中所说的那样,应该强调并高度赞美美德、清廉、善良,或者被认为是女性特征的性质。

比如下面的这些主张:女性参加政治是纯洁的,由于女性参加政治而使政治得到净化。或者,因为女性孕育了生命,生产、养育了生命,所以接近自然、对影响环境等生命的事情非常敏感。或者,因为必然反对威胁生命的战争,所以就会成为反对战争、维护

<sup>①</sup> Carol Gilligan, *In a Different Voice* (1982). 日文版译为《还有一种声音》(1986年)。

和平运动的旗手等。

从把环境运动当做女权主义核心的社团中,出现了一些认为参与经济活动与邪恶的资本主义相关,所以应该从经济活动中撤退出来的人们。甚至还出现了这样一些女性,她们认为应该躲在社团里切断与外面世界的联系,进行自给自足的活动。

## 6. “性差”

针对“女性的本质”这种主张与想法,至今为止的社会已经把赋予女性的作用固定化了。因为至今为止,在家里养育孩子、为他人提供慰藉等事情被视为女性的作用,所以在女性的多种素质之中,重视与他人关系、做事周到这一特点就得到了高度评价,这只是被表面化了[的部分],女性的本质决不是那样。[女权主义者]反驳作为生存的手段,那只是被过分突出强调、顺应了的部分。至今为止被认为是女性固有的作用和功能,只不过是社会性规定的性别为基础所进行的职责分担而已。所谓历史的偶然结果的这种“性差”理论已经越来越具有说服力了。

作为普遍概念的“女性的本质”如果存在的话,那么在任何社会女性所共有的特征,或者女性所固有的性质都会存在,“有男子气”、“有女人味”这种印象,就应该会成为超越时间和空间的差别而存在的共同印象了。但是我们很清楚,在各种社会和历史的各种场合之中,以性别为基础的作用其实并不相同。在有的社会,女性是这样的存在,所谓有女人味是这样的性质。而在别的时代、别的社会中,女性又是那样的存在,所谓有女人味又是另外一种性质,完全是不同的,虽然女性的内容很不一样,但是以这些内容为基础所分割出来的女性作用却存在于每一个社会。

因此,根据语境(contextual)说明原理,在社会构成中所规定的、意味着以性别为基础作用的“性差”就作为强有力的言论出现了。这是以在生物学、解剖学上能够明确区分性别的“性别”为前提的。在这样一种共同的挂衣架上,被历史性、社会性、文化性所创造的衣服之“性差”穿在女性身上。穿衣这种事情被强制,一旦不自觉地把这些作用内在化,那么就成为在社会中女性作用的说明了。

对“女性的本质”提出疑问的“性差”,在此企图又一次从生物学、解剖学的“性别”中寻找有关“女性”的共同本质。但是,做了各种调查之后,弄清楚了这一点:“近代”这一系统在某种意义上创造了作为“性别”的“女性”。在封建的身份社会中,其作用并不是因为是女性的这种形式来决定的,而是用她所属的那种身份来决定的。与生俱来的身份和作用是不能改变的。与生俱来,农妇和贵夫人就是不同的。这样的话,“女性”这种分类,如果因为身份不消灭,就不会成为显示其在某种社会作用的指标,那么其作为范畴并没有重要的意义。因此可以认为,作为能够与男性明显区别的存在,正是近代承认了“女性”。

但是,成为“人”的标准的是“男性”,作为一个异类、例外,“女性”得到识别是近代生物学、解剖学的一个基本认识。因为以男性为标准,所以人类就等同了男性,在谈到人类的问题的时候是看不到女性的,人类关于女性的标准是不同的。一旦作为例外不得不注意的事情,就与作为科学的近代医学的发达一起而受到了强调。

这样看来,对于生物学、解剖学上存在明显区别的“性别”规定本身就是有疑问的。生物学、解剖学上性别概念的“性别”,实际上也是到了近代才被创造出来的。

再回头看看刚才有关挂衣架的比喻,实际上因为挂衣架本身在发生各种形状的变化,所以不知道它究竟是什么,并且根据时间和空间的不同,挂上各种各样所被规定的衣服。因为挂衣架的形状本来并不定型,而又要根据时间的不同被挂上不同的衣服,所以,一说起有关女性话题的时候就会发生混乱。女性的作用不是一定的,现阶段对其议论已经到了[认为女性属于]被社会所规定的可变的[认识状态]。本来,与其强行变更被社会所规定的必然可变的“性差”[认识],倒不如改变生物学上所规定的身体构造,这样更不会损坏个人自我同一性。如果从这种最新医学判断来看,“性差”的认识是非常顽固的,并没有什么可塑性。

## 7. 通过“性差”理论所浮现的 “公”与“私”的错综关系

“公”和“私”是在区分有关传统统治机构活动和除此之外的活动的时候使用的[概念],很明显,在明确存在着性别作用分工并且是被认可的背景中,它却是作为区分男性领域和女性领域、或者作为对家庭内外活动的标签而被使用的。作为其结果,可以说终于能够看见家庭了。

在上述后者的二分法中,更进一步的就是,即使是属于家庭以外的活动,也被认为是女性的领域,或者说,20世纪的政府,积极地把既与统治机构无关也与生产活动和市场无关的市民性活动,作为自己的活动领域吸收进来,企图把其“公”化,从这个意义上来说,“公”和“私”的关系就非常错综复杂。当然如果统治是“公”,家庭是“私”,市场和市民活动根据不同的背景既可变为

131

“私”也可变为“公”的话,那么虽然可以单纯化,但这也只是进一步让二分法的模糊性更为明显。

更进一步,对于把作为自立市民的活动领域叫做“公”,把吸收了非自立性存在的领域叫做“私”的这种区分,人们指出了正因为没有自立才会接受行政的福利供给的这一情况,所以就主张市民的自立性和“公”的对应关系正在消失。

即使在可以看见性别的“私”的家庭之中,也和市场一样,认为国家的介入理所当然的会被拒绝。于是,否定家庭成员之间的交易、交涉和金钱往来的这种感觉,或许是对市场原理侵蚀的拒绝。其实认为家庭是原子化了的对等的自立性个人构成的这种观点本身,与家庭历来所发挥的功能就不协调。即使如此,法律规定的家族制度,与作为财产法制度一部分的赠与和继承,如果没有国家的最终介入也是无法成立的。从这个意义上来说,家庭的外围是由国家来保护的。要维持像事实婚姻那样的人际关系是很难的,如果没有当事人的努力就会崩溃,这种现实是极其脆弱的,而国家所提供的约束显示出那种依靠的强大有力。

对于家庭,意识到“公”的介入的一个契机就是家庭的崩溃。在离婚时,财产的处置、分配,以及比这些问题更重要的如何对待孩子的问题。比如在决定孩子的监护权问题中,如果要使用孩子的最大利益这一规则,就要由解决纷争的“公”的机关的法院来判断裁决。无论什么年龄,尊重当事人的选择会带来更为合理的选择,应该贯彻自己决定和自己负责的原则的这种逻辑,是因为考虑到孩子不习惯的因素吧!家庭并不是只由那些能够进行合理判断,并以此为基础活动的,理性的并能够负责任的自立性个人组成的,这就是拒绝采用在与统治机构相关的活动场所和市场中行动的人们相同原理的理由之所在。



## 8. 家庭与自立性个人

让家长在所有场合代表家庭，并作为家庭和外部唯一的纽带发挥其作用的这种情况，在当今社会是非常少见的。如果成年了无论是谁都能够作为市民在“公”的领域做积极的贡献。从希腊时代的家庭经济到19世纪为止，从家庭中排除了作为家庭成员但没有血缘关系的佣人等，在这样已经小家族化的家庭中，活跃在市场上的并不只是观念上与家庭经济的主人相对应的丈夫—父亲。孩子们、妻子—母亲也开始脱离家庭活跃在家庭之外。

最初，实现家庭美德的延长线上的价值，让家庭责任和义务两不误的活动是在家庭之外的女性场所，这一点不言而喻。像有意义的、为了某种目的的慈善活动那样的活动，会屡屡带来社会威信。因此，威信并不属于当事人的女性，由于普遍认为“以这样一个从事高尚慈善活动的女性为配偶的男人是高尚的”。所以那是属于丈夫的。从事公益活动的配偶(女性)从某种意义上来说只是“装饰性妻子”而已。

不久，女性进入的场所就不只限于慈善事业，也开始进入了市场。不仅政治上、法律上而且经济上的自立也成为可能了。家庭并不是由一个独立的、自立性个人的家长，与不得不依附于家长的很多个人构成的，而是由丈夫和妻子这种平等关系中的复数个人，与不得不依附他们或者不依附他们也可以的人们组成的。家庭结构越来越富有多样性了。

在家庭中，并不是只有复数的自立性个人基于平等立场上的达成一致而一起生活，还有许多不得不依附于他人的人们，孩子、

老人、病人或者不够健康的人、各种各样的残疾人。当然，家庭成员中并不是所有的人员通常都能百分之百地从事有关统治机构的活动，不是都能处于在市场上可以参与竞争的状况。

因此有一个办法就是，让作为自立的、却处于不能进行活动状况的人，完全由某个家庭来承担（即负责解决）。在家庭中也包括确保被依附的人，不得不依附于其他人，或者通过对希望得到依附的人们所带来的问题进行统括性解决——〔因为〕由非自立性个人所产生的困难基本上存在于家庭之外，无论是从统治的角度，还是从生产和流通的角度，〔只要〕“看不到”——〔那么〕为解决困难所产生的成本，〔就〕全部都转嫁给个别的家庭。

另一个办法就是，把来自非自立个人的困难放在家庭之外，通过慈善活动以及社会地位高的人必有与其身份相符的、必须履行的社会责任和义务（noblesse oblige）的这种思想延长线上的市民活动来解决。虽然支撑人类美德活动的成本由志愿者承担，但是不久，其有益性就获得了公共性，从而出现了应该由整个社会来承担的主张，其活动也就有被纳入“公”的可能性了。

还有一个办法，同样也是把解决来自非自立个人的困难放在家庭之外，但是把它放在市场的流通服务之上，通过困难的解决，让得到利益的人们、不得不依附别人的人们以及处于被依附状态中的人们，或者让困难外在化的家庭本身来直接负担成本。虽然我们感到承担解决困难成本的主体基本上与第一个办法相同，但是困难本身及其解决过程成为“公开化”这一点还是有区别的。另外在市场上因为服务是作为商业而成立的，所以家庭不仅必须承担实际成本，还要承担（作为商业意义程度上的）利润。这一点也不同。

困难必须通过某种形式来解决,通过承担解决实际困难的人的资格制度的完善和条件化,与负担有关成本的税收以及其他优待措施等结构的引进,更进一步,通过究竟谁将被依附的决定规则化等制度的设定,包括利用解决困难的不可视性而什么都不做的这种选择,可以看出“公”并不是与策略的选择和推荐没有关系。但是要认识它却并不简单。

对于在家庭中,并不是只有复数自立性个人在对等的立场上基于达成一致的意见而一起生活的这一种情况,以前那种“爸爸是个百事通”式的家长式小家庭逻辑,通过尊重家长在所有领域代表家庭和家人的这一规则来解决问题。家长是家中唯一的或者主要的劳动力,市场不仅以其劳动付出等价报酬,而且如果能加上其维持家庭生活的经费来评价的话,那么家长在市场中的确代表着家庭。

但是,那个时候,虽然没有加入市场,而在政治上、法律上作为平等的自立性个人的家长的妻子,为什么在政治上、法律上处于也被其家长所代表的待遇,这一情况实在很难说明。妻子如果也是参与了市场的、在经济上也是能够自立的个人的话,那就完全无法说明了。同样,因为已经活跃在市场上了,所以作为不仅在政治上、法律上,而且在经济上也是能自立的个人的成年的孩子们只要还呆在家里,作为家长的父亲就会代表着他们的这种见解很明显是难以成立的。不得不依靠他人的人们,比如即使限定为年纪小的孩子,在构成家庭的能够自立的个人之中,并不是由妻子——妈妈,而是由丈夫——父亲来代表,对于为什么这样更为合适,除了在家庭经济中给人作为主人印象的一般是丈夫——被投影成父亲的这种解释之外是很难说清楚的。

平等的自立性个人复数存在于家庭中的这种情况,使得在确

定有关家庭决定权的时候，情况很暧昧。如果家庭成员之间意见完全一致的话，那么就没有必要为决定权调整原理的欠缺而烦恼。即使这样家庭之中还会存在不稳定的因素。在每个人的意见都是对立的，不能找到一致意见的时候，那么家庭就很容易崩溃。当然，家庭即使消失了，如果把过去家庭成员各自的幸福和满足程度的统计，与只有一个人满足，其他人忍受、积蓄不满时的幸福和满足程度的统计相比，很多人还是功利性地希望各自得到相对满足的情况。那么，离婚所带来的破灭主义就成为正确的选择。

在此，我们再次回到家长式的小家庭逻辑上来，离婚后，只要前妻没有再婚而接受别人的照顾，那么家长就有必要继续照顾她，具有支付生活费的法定义务。如果女性不再只是接受庇护的存在，而是作为独立的个人而行动的话，人们自然会对向有经济能力的女性支付离婚抚养费的这种情况产生疑问，因此，把跟经济的必要性无关的离婚抚养费作为离婚男性的义务的事情，从平等原则出发被看成了违背合众国宪法<sup>①</sup>。当今，以适当的财产分割为前提，离婚后的抚养费的负担，只不过是到保证经济能够自立为止时的临时措施，只要有可能，促进女性经济性自立的行为就会受到鼓励与奖赏。

即使在家庭中，复数的自立性个人并不是在平等的立场上基于一致意见而共同生活，法律也是把丈夫和妻子作为能够自立的平等个人来对待的。1965年，美国最高法院认为，决定生不生孩子，用不用避孕套是夫妻的隐私，各州没有权力动用警察搜查有关

<sup>①</sup> Orr v. Orr, 440 U. S. 268 (1979).

避孕套使用情况<sup>①</sup>。而在1972年,对于使用避孕套,却要区分是结婚夫妻还是未婚人士的事情,从基于婚姻地位、身份差别的平等保护的观点来看,即使是独身的人,他们也有政府不能干涉的其决定是否生孩子的这种隐私权。为什么呢?根据说明,那是因为隐私权属于个人的权利<sup>②</sup>。这样看来,决定生不生孩子的权利,对于自己的身体和人生的选择属于自己的决定权,女性的这种权利得到承认<sup>③</sup>成了逻辑上的必然的结论。

在家庭中,如果在家庭中复数的自立性个人并不是在平等的立场上基于一致意见而共同生活的话,那么就有必要探索对于家庭所被期待的、只能够在家庭中得以实现的事情。能够外聘(outsourcing)的家务就委托给外人,包括心理、情绪的方面,每天的劳动力再生产只要可能就全部对外订出,之后所剩下的那就只有下一代的再生产了。因此不光生孩子,如果还从文化、价值角度出发,继承像文化的自我认识那样的民族意识和作为国民意识的下一代养育也包括在内的话,那么,家庭之外的国家、社会、市场的存在就会完全依靠于家庭。于是,生育孩子、养育孩子的外订也就成为可能的这种尖锐的质疑就会出现,而作为文化、价值的继承媒介,家庭是否合适的疑问和不同的议论自然会产生。但是,“共和国的母亲”这种意识形态本身是规定女性在家庭中的重要作用的一种思想。

在家庭中,复数的自立性个人并不是在平等的立场上基于一致意见而共同生活的这种看法,设想的是家庭中夫妻是平等的。

① *Criswold v. Connecticut*, 381 U. S. 476 (1965).

② *Eisenstadt v. Baird*, 405 U. S. 438 (1972).

③ *Roe v. Wade*, 410 U. S. 113 (1973).

在国家和市场中都“看不到”家庭的时候,国家对于在家庭中所发生的事情——比如它在家庭之外发生且必须要求国家介入的话,因为家庭最终还是“私”的领域,所以主张也不应该介入。如果在家庭之外发生了暴力行为,打人的人就会被认定为暴力罪和伤害罪,但是家庭中无论有多少暴力行为,警察能够认真处理的是少之又少,只要不是过分严重的伤害,比如只要生命不受到威胁,都不会把暴力本身作为问题来处理。由警察代表的“公”是拒绝介入发生在家庭内部的纷争的。

拒绝这种“公”的介入,是以家庭是“私”的领域为依据的。但是这种拒绝介入,实际上姑息了家庭中存在的男性支配的逻辑,被批判为暴力行使的正当化。因为“私”的这种主张,使得家庭内部依然不透明,因为来自强者暴力的支配并没有暴露在外,所以从反省放任不管家庭内部来自配偶的虐待、暴力、虐待儿童等问题开始,对于即使在家庭内部发生的事情也积极要求“公”的介入和干涉的动向,得到了很多人的支持。甚至有人主张,至今为止,作为家庭暴力、虐待儿童之受害人的女性和孩子们,之所以没有给予好好保护而置之不管,不仅仅因为家庭是“私”的领域,也是因为存在着这样一种默认,那就是女性和孩子是这样一种低劣的存在物,只要没有受到严重的伤害,就不值得逐一加以保护。

当今,家庭暴力、虐待儿童作为重大的问题得到认识,受害者虽然得到了“公”的保护和支援,但是解决问题的主要活动主体,并不是警察等“公”,而是从事市民活动的各种自发性团体。这一点与其说是“公”的进入,倒不如说那是“私”的领域正被逐渐侵蚀。那也许对于人们是否过分依靠“公”的这一疑问的一种回答。

## 9. 盎格鲁-撒克逊式<sup>①</sup>的“公”与“私”

美国女权主义指出，“公”和“私”这种区别是语境问题，而且，在被认为是“私”的领域里，如果作为美国社会根基的价值受到威胁，那么“公”的介入就会得到正当性的认可。但是，“公”不断介入“私”的领域，消除“公”和“私”界限，并且“公”的不断扩大并没有得到肯定。因为在美国的思想中，“公”未必会得到肯定的评价。

更为重要的是，不相信权力的合众国建国初期以来的价值观至今依然连绵持续着。因为权力不可信而而是必要的，所以必须把它放在各种形式的限制和制约之下。在统治机构中通过实施权力分立、引入联邦制度，从制度上使得权力集中于某一点不可能，而且还能相互监督。统治机构的权限被明文规定，让其局限性得以明确。从这个意义上来说，合众国宪法有时被描绘成限制宪法。或者，因为“公”是为人们提供服务的存在，所以就导入了竞争结构，使其相互竞争，这样人们就能够选择提供更好服务的制度。这是在最近行政部门的服务性行业民营化的话题中或许已经听到过[的问题]，但是在200多年的时间里，在联邦制度下，提供了州和联邦的相互竞争，以法院管辖权为基础的竞争司法服务，一直竞争到了今天。而且人们尽可能地主张联邦法院的管辖权，想在联邦法院诉讼。那是因为，长年以来，联邦法院也许并不多，但比起州

139

。

。

---

<sup>①</sup> 盎格鲁-撒克逊(Anglo-Saxon)是公元5世纪前后，随着民族大迁徙而从德国西北部迁移到不列颠岛的盎格鲁人和撒克逊人的总称，他们成为现在的英国国民的基础。——译者注

法院,它总能不断提供一些与人们正义的感觉相一致的判断,因为这样评价联邦法院的人较多的缘故吧!

成为这种“公”观标准的是作为人们共同价值观的美利坚合众国宪法。对于美利坚合众国的公民来说,合众国宪法是一种世俗的宗教,在这里所表明的价值的实现,将会成为把“公”的介入正当化的一个契机。如果是制约合众国宪法所保障的自由的行为,或者侵害合众国宪法所规定的“平等”的行为,即使是“私”的领域的事情,也不是任何人都不能干涉吧!这就是人们心中最质朴的感觉。从这个意义上来说,在美国对“公”和权力的感觉,那就是把权力集中在一处,这与“我们相信你,如果发生不正常的事情,请你作出适当的处理,拜托了”的这种无批判的权限委托是完全不同的。

后者这样的“公”观,在作为介入正当化依据的价值观暧昧的日本,会诱发“公”的无限膨胀与“私”的萎缩,从而导致“私”的消灭。作为“公”的介入契机,我想在日本恐怕会被主张为尊重人的尊严和个人的人格以及正义吧!作为法院常用句的“在显著地违反正义的时候”,好像是非常美丽,并且就是那样的,但是,因为它并没有提供判断具体情况的标准,所以实际上是值得怀疑的。在判断个别具体的“公”的介入是否合适、是否妥当的时候,如果不讨论作为目标的正义到底应该由谁来决定并如何决定,且在这样的问题上不达到共识的话,那么“公”就会在喜欢的时候,按照喜欢的方式对“私”介入,或者肆意性地作出不介入的判断。“公”不管到了什么时候都不会回答人们,也不尽责地存在着。

很多人在都具有“这是发生在‘私’的领域事情,但是总觉得很奇怪”的这种感觉的时候,可以说这时“公”的介入被人们所期待。但是如果只是一部分人期望着介入,或者不期望介入的时候,



只能说“不”了。如果没有权力不可信,必须经常监督、限制其不可逸脱的这种感觉,那么要掌握“公”之绝对不可介入,保障“私”的绝对存在的这种感觉,不就变得很困难了吗?

迄今为止的“公”,无论怎么说,针对在“私”的领域发生的犯罪行为,都是关注于由警察、监察和司法部门处理这种情况来谈的。还有一个就是,在日本,家长式的行政作为“公”的参与,有着对关心公民活动的人们所进行的保护、援助、引导政策。派出所收集着所有住在该区域的人们的身份调查情况。还有,许多人都还没有意识到这种没有经过本人同意就提供个人信息是有问题的。这种情况让人感到无论什么情况下,都把协助警察的这种伦理规律内在化了。

这种对于行政的戒备心之欠缺,在行政领导下开展的女性政策中同样可以看到。过去的家庭主妇或消费者组织那样的自发性团体,由于高龄化和涣散化的原因,其影响力很低,但是却很难见到能够代替它的活跃而自立的集团。当今的行政在各种层面上,提供了接受有关各种各样女性项目部门的计划,个别地接受了有兴趣的女性或者整个团体,在筛选活动的基础上给予金钱的资助,向一定的方向引导。换一句话说,行政组织中负责女性问题的部门,对于女性问题已经成为越来越积极、越来越拥有影响力的存在了。而且,其大部分活动都是以朴素的男女平等论为基础,简单地采用了“女性的本质”这种视点,把那些标榜性差、平等、肯定女性作用之传统式特质的女性,当做“从女性视点出发进行适当发言的女性代表”而加以重用,在政策形成或者政策决定过程中加以吸收,以此作为逐渐达到了男女平等参与计划而自诩。这种现象,或许可以说就是针对公民活动领域的“公”的进出的一种形态。

即使指出了“公”和“私”的区别之语境问题,但是,并不是对

绝对的“私”的领域的否定。“公”不仅不应该参与个人的决断或者亲密的关系,而且也不应该参与有关个人极其重要事情的选择。作为与政治过程和统治相关的活动,委任给“公”的适当的领域和事项,虽然尊重大多数人的选择和判断,但是如果知道了那是错误的选择或判断,就是能够纠正的、可以重来的事情。对于非常重要的事情,希望形成每个人自己选择和决定的结构,如果能够站在这种前提下,那么“公”的领域就决不会成为宽泛的。

公共哲学的空间,不就是为了通过对有关“公”的作用、范围、局限性的讨论,从而形成共识的一个端绪吗?

#### 围绕论题四的讨论

柴田寿子:我认为纸谷教授最后比较强调的是“取消私的领域可以吗?”这种质疑。但是关于这个问题,我认为日本和美国存在着巨大的落差。比如在美国,如果被通报邻居的小孩被打在哭泣,那么打孩子的父母就会因虐待罪而被捕。因此,故意通报的事例我也听说过。关于育儿、家务这种市场服务,选择项也很多。相应地进行着市场的支持和“公”的介入的美国状况,与几乎没有进行那些[措施的]日本情况相比,落差真是太大了。在日本,还完全没有达到讨论应该怎样制定“公”的介入标准的阶段。即使从自己的经验来看,护理(care)的问题不如说被过分地委托于私的领域,所以我认为对其支持太少了。关于这些问题,你是怎么考虑的呢?

斋藤纯一:在此次研究会上有没有关于“亲密圈”的主题呢?也许会出现仅用“公共圈”无法把握的问题。公共圈是对于一般的他者也开放的空间。在那里怀有对于共通问题的关心。与此相

对,亲密圈,则是直接地对于具体的他者的生活、生命持有关怀、关心的空间。我认为公共圈和亲密圈,是可以进行这样分析性区分的。

比如像自助性团体那样,虽然相互之间拥有对具体的生活境遇的关心而集聚,但同时,也把相互之间存在的问题进行公共化、发挥作为公共圈的作用的时候,作为实际状态的亲密圈就和公共圈重合了。

回顾历史,通过从公共的主题中排除什么的这种情况,公共性也就被定义至今。16、17世纪,在创建公共秩序的时候,要说起从公共的争论点中排除了什么?那首先就是排除宗教了。区分“信仰(faith)”和“自白(confession)”。“公共性”主题只与“所有(property)”相关,宗教和信仰则被私人化。关于亲密圈,与此相同的事情是如何发生的呢?具体的生命、生活的什么层次被私人化了呢?我认为这样的问题也是必须从公共哲学中提出来的问题。我对于什么是作为“公”的力量不应该介入的事情而被谈到[的问题]很关心,[所以]发表了[这样的]意见。

吉田公平:与柴田教授所说的问题有关。我对法律的事情,只有普通而平凡的市民的感觉,比如刚才提到的应对虐待儿童和家庭暴力的方法,在我的印象中日本和美国是完全不同的。对于这样的事情,日本的反应过慢,公权力基本上不做任何事情。在发生事件的时候,最后给人留下的印象是只说“很为难”而闹腾一番而已。日本为什么会变成这样的呢?还请纸谷教授告诉我这个外行。

纸谷雅子:极端地说,在美国有相当多的“公”的介入。但是,在日本对于虐待儿童和家庭暴力政府是不介入的。对于“美国不是有这种支持的吗?而日本因为落后所以不就需要‘公’的介入

吗？”这种主张，[我想说的是]对于虐待儿童和家庭暴力，在美国社会最初的处理方法并不是警察和公权力，而是市民。即使“公”的介入在某种程度上可以得到寻求的当今也是如此。基本上都是市民团体开始活动，到了在某种程度上发挥了作用，那么就会向各州或者各市申请资金，通过获取（资金）的形式[再开展工作]，比如添加设施、配置数名社会福利的专职人员以及开通像生活热线那样的服务等。

“公”的介入，那是在市民团体中活动的人们认为：“这件事只有采取‘公’的介入形式的解决办法才会带来好的结果”的时候才出现的问题。因为有市民团体支援系统，所以无论发生什么事情，都能得到倾听，找出问题所在。像“这种症状应该带到什么医院去”、“这件事跟律师联系吧”等那样，这是根据问题的不同能够相互影响的组织。如果没有这个的话，我想那才会带来国家权力鲁莽地赤脚进入到你的家里的情况。

不通过这些市民团体的支援系统发挥作用，只是依赖日本警察的后援相谈所，不是只会发生不正常的结果吗？这正是“慈善”的领域，过去是教会承担的。作为生活着的市民，这样的事情或许就是我们共同体所有成员共同的义务。通过义务这种形式，我们不也应该一点点地参与其中吗？过去什一税是把收入的十分之一捐给教会，通过教会来维持共同体。但是现在我们如果没有切实可行的规范，或者没有作为优秀、高尚市民所能做到的规范，那么“公”即使鲁莽无礼地进来了，也没有拒绝或者解决问题的手段。从而无法阻止肆意的、选择性公权力的行使。

**金泰昌：**斋藤教授刚才说对从公共主题中排除了什么的这个问题我很感兴趣，特别是日本，以前虽然没有成为公共的问题，但是我认为现在要考虑应该把哪些东西当做公共问题已迫在眉睫。

在日本出现的虐待儿童、发生在家中的暴力问题,很多人还是理所当然地认为这是国家不能介入的私人空间的问题。所谓“理所当然”,就是周围的任何人都不会把它当成问题的意思。那么,要说起国家警察等公权力是否应该直接介入呢?实际上并非如此,正如纸谷教授刚才所说,虽然不是自己孩子的问题,但是处于中立立场的“值得尊敬的高尚(honorable)”的公民,不是有必要拥有“这是我们的问题”的意识吗?就像“这不合常理,太过分了”这样的感觉,如果要说的话,那么我认为就有必要把它当做公共的问题来思考。

最近发生了一件以前无法想象的事情,那就是一位母亲因痴迷于扒金库<sup>①</sup>,结果导致了放在车上的孩子由于车内闷闭而死亡的事件。听了这个报道,“这不是我的事情,也不是我知道过的事情”的这种极端被私密化的状况依然还在蔓延。这样行吗?但是,因为没有作为国家和个人之间健全的中间领域的公共领域,所以就像“那么,叫警察来处理”一样,马上就[把问题]推向国家一方。我认为这是一个大问题。我们难道不应该拥有公共问题的意识吗?

另一个就是离婚妈妈的问题。电视剧中出现的未婚妈妈和孩子的问题就反映了一部分现实。比起没有妻子的父亲,成为家长

145

---

① 扒金库,日语是“パチンコ(Pachinko)”,发音近似于“扒金库”,我国常用“老虎机”的说法。译者认为,使用相近的音译,既形象又接近日语的发音,一举两得。——译者注

听了纸谷教授“来自女权主义的挑战”的这个论题,再次让我感到了这一问题:至今为止被男性家长所独占的公共位置(关系的规定),女性也可以承担。并且不被认为是一个独立人格,而只能被当做从属于父亲而存在的“孩子”的公共权利,也应该得到认可(在日本没有涉及义务)的问题也出现了。在以前,命运共同体意识很强的日本家庭之中,选择和某种市场原理也进来了。家庭不是也在逐渐成为一种公共的空间吗?

结婚也和过去的那种通过相亲、由命运关系来决定的情况有所不同,是自己从男性市场中选择自己喜欢的人。如果严密地看待通过选择而确立的夫妻关系,用菲尔迪南德·滕尼斯(Ferdinand Tönnis)的话来说<sup>①</sup>,与其说是本质意志,倒不如说是以选择意志为基础的,与其说是共同体不如说更接近于协会的性质。如果这样,与其说是亲密圈,倒不如承认某种公共圈性质的东西不是正在逐渐形成吗?我们必须承认这个现实。

为了防止这种家庭所存在的弊端,有些讨论认为应该从亲密圈这种观点出发来重新看待。但是,现在,从传统观点出发所见到的家庭形态,不是已经成为过去的东西了吗?那就好像,如果勉强提出应该返回到传统的家庭形态的这种解决方法,那么幻想与现实之间就会喷发矛盾一样。虽说女权主义的一部分人认为“公”和“私”的区分已经没有意义了,但我却认为,那倒不如说,为了家庭形象(像)的意识改革,“公”和“私”的区分不是更有必要吗?

水林彪:在听着大家讨论的过程中,我的大脑也逐渐混乱起

<sup>①</sup> 菲尔迪南德·滕尼斯(Ferdinand Tönnis, 1855—1936),德国社会学家。把社会划分为“公共社会”(由自由意志支配)与“利益社会”(由选择意志形成),提倡公共社会与利益社会的进化论。——译者注

来了。

“公”与“私”区分的方法,实际上是非常历史的。我曾经因为需要,必须去追溯法国从近代到现代离婚法的变迁过程。如果要用一句话来形容我当时的印象,那就是近代家族法的家族像中拥有浓厚的公共性质。但是,从20世纪初开始它就崩溃了,开始把家庭和家人当做纯粹“私有”的东西来考虑了。就有这样的印象。

在法国的近代家族法中,男女一旦结婚就不能离婚。其协议离婚体系得到完善还是20世纪70年代的事情,这让我非常吃惊。“神所媒娶的东西是不能用人的手分开的”这种基督教的精神,或者可以说是作为公的制度一直在持续着。为编纂法国民法典,在接受议会审议的时候,负责起草的珀尔塔利斯(Portalis, Jean-Etienne-Marie),这位法律专家做了一次大演说。其中他就使用了“所谓家族是拥有公共性质的”这种说法。

今天我们经常使用日语中所说的“公法”和“私法”这种词语。但是,当时编纂法国民法典的时候,并没有频繁出现“公法”和“私法”这种词语。“公法”和“民(civil)法”是对应的。“民法”中包含财产法。这的确是私法。现在我们已经习惯了公布财产的这种制度,但是在当时的法国几乎没有把财产当做公共东西的这种观念。但是,结婚却是公共的东西。因此,结婚的时候在政府相关部门,就会出现这样的提问:“某某与某某人要结婚,大家都同意吗?”而且结婚仪式都是公开的。

这种制度一直延续到了现在。我在法国的时候,曾经两次参加与我没有任何关系的两个人的婚礼(笑声)。市政府结婚礼堂的大门是开的,谁都能参加结婚仪式。这件事到现在好像还是非常少见的,虽然被问到“为什么你会来呢?”但是在制度上却不能拒绝。

法国的婚礼在最后,身披国旗的人要大声朗读法国民法典。我认为作为法的理念,结婚还是拥有公共性质的,只是作为夫妻的生活观念它却变成了私的东西。所以当今的法国人有厌恶“结婚”的倾向。越是知识分子,越不想让宗教介入,也不想让国家介入。在这里就只有自由结合了。

就是说作为总体的发展,在近代欧洲社会中,家族拥有很强的公的性质。而且家长的权力是很大的。我认为这与其说是私的权力,倒不如说是在一种国家制度里,拥有某种程度处于公的位置上的性质。到了20世纪,家庭中家长的权力逐渐被剥夺,对此就有了“天上父亲和地上父亲的权力都被剥夺,权力逐渐集中到国家里”这种说法。

我很想问一下日本近代史的专家,现在,虽然家庭中发生着各种各样的问题,但是国家和周围的志愿者团体什么也不能做,这与地域社会的崩溃没有关系吗?过去,对于住在村里的各家各户是什么样子的,村里的人非常关心。因此,婚礼就会成为整个村子的仪式。从这个层面上来看,我认为对于日本的村落和城镇共同体的构成,究竟往怎样的方向发展了的问题,应该进入讨论的视野会更好一些吧?

**金凤珍:**第一,我认为“脱离近代的结构”是必要的。特别是应该脱离近代的“束缚”。要说明近代是什么,脱离结构是什么的问题,因为讨论起来时间太长所以就不说了。只是要脱离近代的负面。应该脱离的是西方的近代和本国的近代。实际上我本身只考虑到“脱离结构”问题,说起积极地做了点什么,就很不好意思了。但是,我还是想做的。而且听了各位教授今天的发言,对我来说印象最为深刻的是三岛教授的发表。因为总觉得其中加入了脱离结构的意识。



第二,我想问问刚才纸谷教授的论题和之后的讨论中相关的问题。女性进出社会、最终又回到家庭,我总觉得好像这里有什么地方存在着恶性循环。那就是说,用至今为止的做法,能否解决这样的问题呢?我们之前所拥有的价值观和观念本身有没有问题呢?水林教授说到家庭的崩溃可能和地域社会的崩溃有关,我也这么认为。我认为它进一步与人性和价值观的崩溃也有关系。因此,我认为认真思考国家是否介入、市民团体是否介入当然是重要的问题,只是其深处还存在着问题。

我认为不管使用什么样的方法、制定什么样的法律,只依靠这些是不行的。只是,这智慧的猫头鹰何时会起飞,我也说不清楚。如果一定要说脱离近代的结构的话,那么我感觉今后应该进行剖析的地方,就是应该对近代的负面进行剖析。

**斋藤纯一:**个人隐私的单位不在于“家庭”,而在于夫妻之间或者父母与孩子之间。把个人隐私个人化,这一点我很理解。在法律专家之间,实际上有过争论吗?努力把家庭返回到个人隐私的单位之中,有过这种奇怪的说法吗?

**小路田泰直:**有人说在日本,公权力不介入,但相反地我认为像日本这样公权力介入到家庭的国家是没有的。因为派出所必须做居民家庭的成员状况调查,所以虽然有过去代表女性的作为中间团体的妇女团体等以各种各样的形式存在,但是事实上随着其存在的解体,代表女性的机构就成为市政府的女性科而被行政化。行政化的问题与女权主义运动的开展,我总感觉是平行发生发展起来的。所以,相反地我还认为,这时正应该是对女权主义进行内在批判的时候。

**林胜彦:**最后请纸谷教授进行总结性回答。

**纸谷雅子:**认为我们是把个人隐私从“个人”的权利带到“家

庭”之中的讨论,基本上来说是完全没有的。

家庭的个人隐私这种想法,比如[美国]各州,对孩子的家庭教育能达到什么程度的干涉,这在[法律]条文的语境中作为基本权利被认可了。关于罪犯的绝育,这处在以破坏组建家庭生育子女的权利的形式被议论的阶段,“家庭”被作为了基本单位。

但是,以1970年为界个人隐私就完全变成了“个人”的东西。正因为如此,胎儿的存在与女性的自己决定这种形式的讨论成为尖锐而不可调和的对立了。原先说要返回到不明真相的“家族个人隐私”中的人,并不是法律专家。当然,如果去了美国的圣经地带(Bible Belt)<sup>①</sup>,它才会被认为具有很高的价值。

还有,关于女性的代表意志形成的行政化,这是非常有意思的意见。对外部信息最为敏感的行政部门,到处散钱,吸收有那种愿望的女性。在我看来,形式上的平等感是有所意识的,但是并没有考虑到本质上的危险性。对于至今为止的女性作用持肯定态度的女性,也就是[她们被]作为女性的代表,她们的意见作为对于行政来说比较喜欢的女性意见加以吸收,这样的结构被非常巧妙地编入到行政指导里。

---

<sup>①</sup> 美国的圣经地带(Bible Belt),指的是美国笃信基督教的地区,特别是美国的南部以及中部的地区,那里是完全按照《圣经》字义笃行信仰的正统基督教徒占优势的地域。——译者注

## 拓展一

主持人：山胁直司

### 亚当·斯密与公共性

山胁直司：刚才针对田中教授的发言，今田教授提出了一个问题，我认为是非常重要的。他的问题是：用斯密的话来说，仅凭“费厄泼赖(fair play)的精神”，是否真的能产生公共性？因为如果把那也叫做公共性的话，就会带来公共性的“通货膨胀”，而对真正的公共性则反而视而不见了。特别是在当今遵循市场中心主义的全球化大潮中，仅凭这一点，我们又如何能够谈论包括环境问题在内的公共性呢？

在美国，从自由意志论者(libertarian)的角度解读斯密的倾向极为多见。但是，我在大学教思想史的时候则强调，是否具备斯密《道德情操论》第六版中所谓的“公平的观察者的共感(sympathy of impartial spectator)”，是判断(基于个人利害关系之上的)利己主义的行为是否恰当的依据。从现代的角度来讲，这与禁止垄断法、竞争法等问题也是相关的。也就是说，斯密所谓的“公平的第三者的共感”提供的是一种模式，即无论在怎样的(自由主义)经济世界，利润最大化都限制在公共性原则的范围之内。然而，在这个问题上如果仅凭(自由意志论者式的)公平竞争精神的话，就不需要裁判了，而问题也正出在这里。

151

顺便说一下,我对现代经济理论多少还有点一知半解,我知道有一个所谓的“博弈论(game theory)”,现在很多人都在谈论它,将其作为一种核心理论。据这方面的专家讲,在博弈论中没有裁判,但是有一个均衡点。可是,这个“均衡”由谁来决定呢?这与“公共性”由何而来的问题是紧密相关的。

谈及“公共性”时,仅凭“费厄泼赖的精神”是否就够了?“公平的观察者”能否具备对市场的监督机能?“看不见的上帝之手”这样一种自由意志论者式的解释和“公平的观察者”同出斯密,而我们又该如何理解二者之间的紧张关系呢?下面首先请田中教授就以上问题谈谈看法。

田中秀夫:这些提问确实触及了问题的关键之处。我也认为在面对今天全球化的问题、环境问题以及其他各种各样的问题时,是不可能用斯密的“费厄泼赖的精神”和“市场机制”来应对的。但是,我们在思考近代问题的时候,还是有必要首先承认普通市民作为公共性的存在而受到正当评价这样一个历史阶段吧。也就是说,公共性里也有各种不同的层次,我是试图先从“费厄泼赖的精神”这个层面来把握公共性的概念,然后再将各种考虑补充进去。

我并不是说应该把斯密作为解决现代问题的处方。但是我认为在思考现代问题的时候,去回顾一下(不仅是斯密,而且是)17、18世纪英国的社会发展,是有可能从中得到启发的。

当然,仅仅这样回答,我知道是不可能得到大家认同的。在对斯密的解释上,山胁教授进一步提出了“公平的观察者”这个问题。众所周知,《国富论》出版于1776年,而《道德情操论》的第1版则出版于1759年。通过撰写《国富论》,斯密跳出了《道德情操论》所构建的均质世界,开始直面阶级的问题。在日本的学术史研究中,很多人也都持有这种观点。

斯密在《国富论》中首先讨论了“在商业社会”的情况,但是,随着讨论的进一步深入,他不得不在第四章对当时处于统治地位的重商主义进行了批判。

斯密的逻辑是这样的:工商业者对利益非常敏感,他们为了实现自己的阶级利益,便将其说成是国家利益,由此将政治家也卷进(说得明白些其实就是收买)自己的利害关系之中,促使其推行重商主义的政策,而对于这一点,是应该从消费者的观点进行批判的。

我认为,斯密明确地区分了抽象层面的商业社会模型和当时现实中各个阶级的各种活动。实际上有很多人指出了这一点。因此,我们有必要重新认识《道德情操论》所构建的人与人关系均质化的世界。

斯密在该书的第6版中提出了“舆论也有错误的时候”这个问题,同时也强调在文明社会,人们经常会奉承有地位的人或富人、权势者,这是一种道德感情的败坏。那么,对此应该怎么办呢?答案是还是需要一个明确的价值标准。由此,他提出了“公平的观察者”这个概念。斯密认为其虽然存在于个人的内心,但仍然足以成为客观的基准。如果我们仔细阅读斯密的话,就会发现问题是复杂的。

山胁直司:现代有很多人从自由意志论者的角度解读斯密,对此您怎么看?

田中秀夫:确实有很多人这样做,而且可以说这种观点影响力很大,但同时也还是有人从市民的角度对斯密进行解读的。作为一个自由主义者,斯密从根本上来说确实具有自由意志论者的因素,但是这并不是斯密的全部。如果我们仔细阅读文本的话,就会发现他有向传统学习的一面,而与共和主义的关系,就是其中不可

忽视的一点。我认为斯密并没有简单地将共和主义当做需要克服的、对立的意识形态,而是对共和主义的价值观作出了部分的让步。

**山胁直司:**有一个问题,就是“经济”这一活动是在“公共性”范畴之内的,还是与之对立的?另外,在法律中有“公法”、“私法”的区别,最近开始出现了这样一种论点,认为“私法”也应该和公共性的问题结合起来考虑。例如,当日本经济界发生舞弊案件的时候,就有根据《商法》的“渎职罪”进行逮捕的例子。另外内部股票交易(inside trading)为什么被禁止这个问题也与此有关。因此,有人认为从广义上来说,企业活动也应该看做是公共性的事情。关于这一点,田中教授有何看法呢?

**田中秀夫:**无论建设怎样的制度,都会出现滥用这种制度的人,而能够完全控制这种行为的体制是不存在的。人类历经种种尝试,发现现实中最可行的就是自由主义或者是自由民主主义,因此才遵循自由民主主义的精神建立了法律体系。我认为是绝不可能从根本上放弃这种体系而重起炉灶的,只能在此基础之上向前发展。当然,例如发挥教育的作用等等,在各个方面需要做的事情还有很多。我们有必要从这个意义上重新思考有关现代公共精神的问题。

**山胁直司:**刑法属于“公法”,商法属于“私法”,而一连串的经济犯罪属于商法里的渎职罪,对此进行惩处的法律被称为经济刑法。从这种情况来看,我们是否应该重新考虑“私法”(private law)和“公法”(public law)的定义问题?纸谷教授,对此您是怎么看的?

**纸谷雅子:**特别是对于内部股票交易这样的问题,在美国适用于证券交易法,其超出了作为私领域的市场范畴。不过,问题是在

英美法(common law)体系中,在法律层面上公与私的区分原本就不很明确。例如惩罚性的损失赔偿,在日本属于私法的范畴,而在英美法体系中则已经加入了“公权力”的功能。

我从侧面观察日本法律发现,在实际操作中对恶意诈骗的赔偿额会很大,而对偶然发生的诈骗,则按受害者的过失来处理。虽然二者在功能上很相似,但在日本法律人士的意识当中,是区分得非常清楚的。正是因为区分得非常清楚,因此谈到如何控制制度的滥用这个问题时,比如就会以失去了市场信誉为理由将其从市场中清除出去。我认为这种做法是完全符合逻辑的。但是,在日本有时“公权力”也试图介入其中进行控制,而且是否属于恶意诈骗这种分类本身,从本质上来说就是一种限制,因此我觉得与英美法体系并没有多少不同。

### 公民人文主义(civic humanism)

山胁直司:今天纸谷教授的发言,可以说主要是从介入或是纵向的角度来把握“公权力”的,而要说从横向的角度来把握公共性,那正是斯密思考的问题,同时也是约翰·洛克(John Locke)的问题。在此基础上,下面我们开始讨论公民人文主义的问题吧。田中教授翻译出版了波考克(John Greville Agard Pocock)的《美德、商业与历史》(Virtue, Commerce and History)(MISUZU 书房出版),听说目前还正在翻译他的《马基雅维里时刻》(The Machiavellian Moment)。

昨天,斋藤纯一教授在发言中批判了佐伯启思教授(参照第三卷《日本的公与私》)。佐伯教授出了一本 PHP 新书《何谓“市民”》(PHP 研究所出版),他在书中引用了波考克的观点,认为“公民问题最终还是国民的问题”。另外,今天发言的川出教授也

在1月6日朝日新闻的晚报上发表了一篇文章,名为《共和主义中的“公”与“私”》,据说反响很大。公民人文主义与共和主义(republicanism)的问题相连,因此也与小林教授的问题意识相关,另外今年3月份,我在哈佛大学和川出教授介绍的桑德尔(Michael J. Sandel)也讨论了这个问题。

总而言之,公民人文主义不是没有被国民主义剥夺的危险。在此基础上,我想问问田中教授和川出教授,对于佐伯式的公民人文主义解释,也就是将其解释为国民主义,你们是怎么看的?

田中秀夫:我虽和佐伯教授在一所大学,但平时却没什么交流。我是一个历史学家和思想史学家,而他则是在使用我的研究成果,当然这并不会给我带来什么麻烦,但是我认为他的使用方法从根本上是错误的。

我不是从桑德尔或者现在的政治哲学的角度研究公民人文主义,而是对公民人文主义在历史上所发挥的作用比较感兴趣。波考克所做的正是这项工作,如果问他这个问题,他一定会说“我是历史学家,不是政治哲学家”。不过,波考克讨厌施特劳斯(Leo Strauss)们,更讨厌阿兰·布鲁姆(Allan Bloom)之流。所以从这点上考虑,我和他之间还是有距离的。

反过来说,波考克能够写出那么有影响力的《马基雅维里时刻》,可是当别人问他对现代政治社会的状况如何看时,他却不作出自己的判断,我想或许有人会批评他不负责任。不过如果问我自己能不能代替波考克来回答这个问题,答案是根本不行,毕竟学问是有分工的(笑)。

作为历史学家,我会关注波考克发现的矿脉,也想要进行验证。首先,我要对其进行介绍。就我们社会思想史领域来说,占统治地位的、极为单纯的常识是:先有自然法思想,然后在其经验化



过程中产生了经济学。但是,事实并不是那么单纯的。近代的公民人文主义(波考克说“公民人文主义”,但其实说共和主义也是一样的),也就是共和主义的思想对英国市民公共性的构建有何影响,从历史的角度对其进行挖掘是十分重要的,我对此非常感兴趣。

**山胁直司:**对于用错误的方法肆意地进行引用的人,您应该进行批判啊,希望您明确地指出来,说:“那种解释明显是错误的!”

**田中秀夫:**好,遵命。

**川出良枝:**从公民人文主义(政治性人文主义)到共和主义再到爱国主义(patriotism),有各种各样的标签,但其内容是非常复杂的。在某种程度上,我认为法国大革命后发展起来的民族主义(nationalism)与其也有某些相似之处。最近我们在日本也看到,对于一些从日本的历史来看明明是属于民族主义的东西,却也贴上了公民人文主义的标签。比起传统的右派论者所使用的、与宗教狂热相联系的灭私奉公论来说,这种说法无疑要好听得多。

与传统的右派相比,最近的新右派们不仅在语言的使用上,就连内容也不一样了,我认为有必要对其进行严格的区分。一直以来,思想史的研究者们认为,以波考克为首的英美思想史家所发掘出来的共和主义使近代得以相对化,尽管有片面之嫌,但仍然值得参考。可是,当他们发现在20世纪末的日本,共和主义竟然被当做了一种意识形态,不由地有一些不知所措。当然,他们那样用是他们的自由,但是这样一来,对这个问题的讨论就无法深入下去了。

不过,对于这个问题我们必须从本质上加以思考。直截了当地说,我们不能断言“公民人文主义所说的共和主义和民族主义是截然不同的”。当然若说不同之处,我们是可以在它们中间找

到很多,其中最大的不同就是国家的单位不同,以及对于统合对象的性质定义也不同。

但是尽管如此,二者之间仍然存在着共同的要素,其中最具代表性的应该是军事性和政治性的密切联系吧。例如,我们在看古代希腊、罗马、雅典的时候,完全抛开其军事化的一面,认为那里存在着理想的公共空间,我想这种论点还是有问题的吧。的确,我们不能把他们叫做民族主义者,但是,这只不过与我们如何定义民族主义有关。

民族国家(nation state)并不是自古就有的,为了构想民族国家,就需要某些条件,这些是能够抛开的。但是,是否抛开了这些我们就能够放心了呢?显然不是的。因为政治总是会带来某种战争,或是以某种形式行使武力,而我们必须从正面来思考这些问题。

我在报纸上写的有关共和主义的“公”与“私”,是面向一般读者的。因为有人认为近年来日本过于埋没于私的世界里,对于公共性毫无关心,那么究竟“公”是什么呢?我对这个问题很感兴趣。

我在文章里强调的一点是,我希望通过共和主义的“国家”或“祖国”这个观点,来动摇我们有关国家的一些自以为是的想法。从根本上来说,共和主义是这样一种政治思想;或许最终会发展到承担起强制性权利的阶段,但是它有着明确的方向和强大的力量,就是要自己来创造一种集体。

与此相对,在谈到日本的公私观念时,大多认为首先有一个先验性的“公”,然后在与其关系的延长线上才能来论述“私”。也就是说在国家(公)这个先验性的框架中,要把自己(私)从“后面”编入进去。而那些主张在强大的国家面前必须保护“私”的人们,

同样也认为国家是和自己无关的。在这一点上,二者没有区别。

举一个浅显的例子,既有人把自己不明白的难题全部上交给“政府”,也有人将“国家”视为罪恶,不参加选举,却像评论家一样地批判政治。他们认为在自己全然不知的时候国家就已经存在了,因此对于国家的事情自己是毫无办法的。我认为这正是共和主义与日本公私观的不同之处,这一点也是我那篇文章的主题之一。为慎重起见我补充一点,那种认为国家最好不要存在的想法,不仅在日本,在近代欧洲也是非常强烈的。

我并不是提倡对国家不要进行批判,但是,我们就不能有另外一种方向和力量,自己去创造“国家”吗?当然,我知道这里只说“国家”而不说其他的共同体,是非常草率的,但是,当看到日本国内既有可称之为新民族主义(neonationalism)的议论,又有因反对它而固守“私”的议论时,对于二者我都是不敢苟同的。

今田高峻:我之所以提出斯密的“费厄泼赖”及“公共精神”,是因为觉得他是一个认真思考了公共性问题的人。他在《道德情操论》中也一直在讨论这个问题。但是斯密知道,如果只说“公共精神”的话,肯定大家不会去做公共性活动,因此就必须思考如何才能在社会这个结构中实现“公共精神”。尽管公共精神可以有各种各样的表述,但是与“市场机制”结合起来的话,就只能是“费厄泼赖”,我想斯密一定是出于这种考虑才提出“费厄泼赖”的。而这也正是斯密了不起的地方,他没有到处乱说公共精神什么的,而是将其严格限定在自己的理论范围之内。

如果将斯密的问题意识置换到现代社会的话,那么又可以进行怎样的问题设定呢?我想如果斯密活在现代的话,他大概会设定不一样的问题,并且努力去解开它。现代的一大问题是,新自由主义(neoliberal)的想法席卷全球,弱肉强食型的全球化正在不断

扩展。他们唯一的公共性就是遵守“费厄泼赖”，认为只要保证公平的竞争就可以了，而由竞争导致的淘汰则是理所当然的。并且他们正把这种理论播撒到全世界。

日本囫圇吞枣式地完全接受了这种理论。谈到这种理论在日本的应用，首先就是国家将很多问题以“自我责任”的名义，一股脑地抛给了国民，而以往这些则是作为“公共性事务”由政府来承担的，属于福利政策的范畴。这样做是否正确？“个人事物”与“公共性事务”的界限如何划定？对此我们目前还没有一个强有力的理论武器。“一切责任都应该自己承担，没用的人活该失败！”这是一种极为粗暴的逻辑，因此，我们必须认真构建一个公共性理论，以抑制那种无所顾忌、无情无义的自我责任论。

但是那种理论又是什么呢？哈贝马斯的论点也只是一种“当为的无力”。由于他的思考局限在古典式近代的框架中，所以公共性就成了一个为了开放性政治的宏大叙事。对公共精神进行启蒙，使大家都具有公共性，这无论是在斯密的时代还是在现代都是不可能的。刚才提到了女权主义(feminism)的主张：“个人的事情就是政治性的”，那么我们又该如何寻找“私人性中有公共性”呢？这就是我想要说的。

**田中秀夫**：关于刚才提到的《马基雅维里时刻》以及公民人文主义的问题，我想补充一两点。

第一，波考克所追溯的公民人文主义的历史只限于英美(Anglo-America)，而且它在英美也不是主流，只是起到了一种批判体制的、反正统意识形态的作用。不过从总体上来说，二者构成了一种共生关系。

正因为公民人文主义在英美——至少在英国没有成为主流意识形态，所以没有暴露出其潜在的危险性，我认为这种可能性是充

分存在的。但是,这毕竟只是一种可能性,对此我们必须进行相当慎重的研究。

公民人文主义的源头可以追溯到亚里士多德(Aristoteles)的政治学,它不仅由意大利传到了英美,当然也传到了德国和法国。这样一来,我们在研究德国和法国的共和主义问题时,由于各国国情不同,就有必要将其与英格兰和苏格兰区别对待。所以,在这一点上我和川出教授的意见稍有不同。法国是共和主义者掌握政权,其间历经艰难曲折,我想在这一点上有必要与英国进行比较,对共和主义的可能性以及危险性,进行慎重的研究。

美国的情况我不是很清楚,但我知道公民人文主义与洛克的政治思想一起造就了独立革命。波考克最后追溯到了约翰·泰勒(John Taylor),不过他基本上认为公民人文主义最终还是失败了。那之后的问题就不清楚了,但是确实起到了非常重要的作用。

在英格兰,光荣革命后的18世纪,帝国野心不断扩张。在这一过程中,那些本应该承担起公共性作用的政治家们腐败堕落了,而这种腐败堕落的政治最终一定会导致专制政治。因此,作为批判腐败堕落(corruption)的解放(liberty)思想,共和主义得到了深入发展。从某种意义上说,公民人文主义起到了左翼应起的作用,而将其单纯地与民族主义相提并论,我认为至少在英国是错误的。

还有一个是马基雅维利的国家理性(staatsraison)的问题。关于这一点波考克做了极其慎重的解剖,并将其从公民人文主义中排除。这样一种处理方法的确存在是否正确的问题,但从其政治思想史的表现手法来看,这也是不得已的。

## 知识的公共性

沟口雄三:三岛教授刚才谈到了“言必称外国”的现象,并以

此论及公共性的问题,我想就此“知识的公共性”说两句。我的发言别说什么拓展性了,没准还会把大家拖到沟里去呢。

先从具体事例说起吧。刚才有人提到对家庭内部暴力应该怎样行使公共权力,以及通过地区性的志愿者活动复活共同体等等,其实这些都属于“言必称美国”。在无意识中将在美国进行的志愿者活动当做了前提,因此才会说在日本也要复活“共同体”什么的。

那么中国的事例又如何呢?具体来说,中国每个居民小区都有居民委员会,如果以欧洲的共同体为模型的话,那么这可以说是一种模拟共同体。这是一种传统的东西。当然不能说传统的东西就没有问题,比如想要离婚的时候,居委会就会善意地来劝你“绝对不应该离婚”,这对想要离婚的夫妇来说,是很麻烦的事情。以前在电视中也有过,家庭法院本身也是以“教育”为名,试图从根本上说服人们不要离婚。正是因为有这样的背景,一提到“在中国”,大家都多少感觉到一些(共同体会多管闲事),所以在日本“言必称外国”的时候,我想这个属于亚洲的事例是不会被引用的。

在这里,我想整理为两个问题来谈一谈。

我认为“言必称外国”现象存在着两个问题。

其一,对于日本那种无意识的、认为“在知识上西方占优势”的现状,我们应该如何加以自觉的问题。之所以这样说,是因为这三年来我们一直在和中国的知识分子争论。三年前,我们曾经一起谈过公共领域的话题,当时,对方开始就感到很不解,连问了许多问题,诸如“为什么我们要和日本人讨论公共领域的话题?”“为什么日本人要把这个问题带到北京来?是因为在日本发生了什么事,所以才选这样的题目吗?”等等。另外提到公共领域,一定会

说到哈贝马斯,他们认为如果讨论哈贝马斯的问题,和哈贝马斯去讨论不就行了吗?

这里包含着各种各样的问题。比如中国人提到“东西问题”,就会认为“东”就是指自己,这里体现出一种傲慢,认为自己的问题就等于“东”的问题。

这正是问题复杂的地方。在日本论及哈贝马斯的问题时,通过讲述哈贝马斯基本上就完成了“知”。比如研究日本史的人用哈贝马斯的问题意识去叙述日本史,谁也不会感到奇怪,因为这种日本史的截取方法是可能的。然而,这在中国是不可能的,因为中国在自己的体内拥有一个巨大的、叫做“本土”的传统式中国,这是非常古老的传统中国。因此,仅以谈论哈贝马斯来讲述中国的人,在中国是不被认可的,中国的情况就是这样复杂。

所以他们要问:“日本人怎样认识自己的传统?”“日本的传统和哈贝马斯之间有怎样的冲突?”但是我们是没有认识到有什么冲突的,因此对话就变得很困难。

在这里我想说的并不是希望大家了解中国的“知”的情况,而是希望大家知道,通过中国这个“媒介”,我们可以看到另外一种“知”。

其二,三岛教授说读到那些“言必称外国”的言论感到特别焦躁,我对那种焦躁特别有同感。虽然自己想去进行一些突破,但是如果在反对“君之代”、“日之丸”法律化<sup>①</sup>的文件上署名的话,就会有人说“○○大学的老师怎么样怎么样”之类的,被牢牢地贴上大学的标签,我们所感到的正是这样一种焦躁。我想正是基于这

---

<sup>①</sup> 日本参议院于1999年8月9日通过了日本“国旗国歌法”。当时,日本国内各界反对该法案通过的呼声很大。——译者注

种认识,三岛教授提出了“现实”与“知”的关系这样一个问题吧。

假设有一个叫做“公共问题”的密封容器,在密封容器中“公共”的问题作为“知”的问题存在。但是,现实却在这个密封容器的外面。不管外面怎样,都是从密封容器的内侧通过窗子来解释现实,所以才会说这个问题应该由这个专家来做,那个问题应该由那个专家来做,也就是把问题都分给所谓的专家来解决。

那么,现在在日本的公共问题方面有什么问题呢?比如刚才小路田教授说日本的派出所就是日本权力的先锋,但另一方面新加坡还在学习这样的派出所。再说与战前挂着军刀嚷嚷“喂,你这家伙!”的警察相比,近来的警察越是一个接一个的发生问题,倒越是接近平民了(笑)。

所以,从日本的现实来看公私的问题,可能会有一场非常复杂的斗争。例如,一方面必须进行公权力的民主化,对于知识分子过度远离“权力”的部分必须要反省。而另一方面,也需要通过居民运动,使组织自身不断民主化。我想要说的是如果没有这两方面,也就是“公权力的民主化”和“私权利的确立”同时并行的路线的话,现在自由主义历史观提出的复杂的、对于“知”的认识就会形式化,而这才是真正的“言必称外国”呢。

**山胁直司:**我觉得这是非常重要的意见。

**沟口雄三:**这两天,以欧洲作为“知”的资源进行的讨论,使我受益匪浅。可以说,我认认真真地拜读了福田教授的《近代政治原理成立史绪论》这本很难的书,另外教授在岩波新书出的大作也读了好几遍。我们一直认为如果没有那样的西学基础,中国研究是做不了的。我想在这点上各位研究日本史的教授们的认识也是一样的。但是另一方面,在中国研究中还有一支汉学的传统,其历史很是悠久,因此也就成了我所说的“没有中国的中国研究”。



我们也必须面对这些人。

我想说的是,中国人在向欧洲寻求“知”的时候,他们同时也考虑到了国内的“知”。在座各位都从西方吸收了大量的知识,都是非常优秀的学者(这个研究会的成员里有从事印度尼西亚研究的人,也有从事阿拉伯研究的人),我希望大家能够认识到,日本对于“亚洲知性”的认识中,还面临着各种各样复杂的问题。

### 荷兰与斯宾诺莎

山胁直司:今天的发言主要是围绕英国、法国、德国、美国进行的,实际上还有一个重要的国家荷兰,在荷兰有一位有名的思想家斯宾诺莎。他一方面肯定马基雅维里,却又与其划清界限,倡导一种不同的政治论、公共性论。

在今天的讨论中,渡边教授谈到了情绪和欲望论的重要性。我记得渡边教授说,现代心理咨询上一个很大的问题是,年轻人不是被理性而是被情绪和感情所驱使,如果不认真面对这样的问题,公共性的问题就无从谈起。关于这一点,这次作为评论员参加的柴田寿子教授,最近出版了《斯宾诺莎的政治思想》(未来社,2000年)一书,书中谈到了这个问题。因此,下面就请柴田寿子教授为我们谈一谈荷兰及斯宾诺莎的意义。

柴田寿子:从公民人文主义这点来说,比起英国和法国,荷兰也是有着很深的传统的,这是因为荷兰历史上就采取了都市国家联合或者共和国联合的国家形态,因此很容易模仿意大利各城市的共和制度。而且荷兰封建制的势力也非常薄弱,独立战争以前就被称为是独立的商人和农民的国家,其政治环境非常适于公民人文主义的发展。实际上到17世纪结束为止,作为一种主流的政治思想,它一直拥有非常强大的力量。但是,一进入18世纪,意大

利式共和制模型就突然销声匿迹了。这究竟是为为什么呢？我觉得是一个非常重要的问题，简单地说，是因为法国、英国型的民族国家取得了压倒性的优势吧。

从那些一般认为是属于公民人文主义系列的思想家那里，斯宾诺莎也学习了很多东西，但他最终没有采用公民人文主义的范式。刚才我谈到了“人民（*populus*）”和“民众（*multitude*）”的问题，尽管通过导入各种有关政治统合和道德的理论，可以使能够参与公共性的人群不断扩大，但是仍然会有许多人被排除在公民人文主义之外。

在17世纪的荷兰，“国家（*civitas*）”意味着人们的生活共同体，其意思与英语里的联邦（*commonwealth*）一词相同，是全体人民福利的结晶，这样的一种意识非常强烈。斯宾诺莎和洛克一样，不使用“主权”的说法，认为无论是采取君主政治还是采取贵族政治，“国家”的最高权力实际上都是由尚未被组织化的民众创造的。也就是说，民众织成的权力关系，最终决定了国家形态、市民关系等等的内容，换言之，绝对的大多数如何服从权利，这决定了一切。

斯宾诺莎认为，在思考这样的问题时，“自立且独立的个人”这样一种范式就不太有效了，反而是研究人们如何服从，并分析其逻辑，在这一过程中才有可能找到解析近代国家的关键。我觉得这非常有意思。顺便说一下，当时的荷兰移民劳动者非常多，而且还出现了大量的无产阶级，也是最早出现福柯（*Michel Foucault*）所分析的那种监狱和作坊的国家。

那么在这里民众所肩负的原理是什么呢？对此斯宾诺莎认为不是“公民人文主义”，而是“宗教”。在近代，一般认为宗教属于自由且私人的领域，但是斯宾诺莎强调“宗教”里有服从的理论。

因为在民众那里,原本并不分什么“公”与“私”,而且他们又属于被排除在公共性之外的人,所以反而是通过割离私人领域,才使得民众的统治得以实现。

因此,对于“近代”的政治,斯宾诺莎认为“宗教”也好,最终会归结到“女性”上的一些问题也好,这种“私”领域的确立反而使“公权力”的支配得以实现。这样一种公民人文主义无法普照的强势圈域一旦形成,那么无论怎样提供自立的市民范式也是非常无力的。虽然斯宾诺莎的思想作为近代思想并非主流,但是在思考现代的问题上,我觉得还是他的范式更有意思。

**山胁直司:**关于感情和情绪的问题您怎么看呢?我们都知道斯宾诺莎非常重视这些,甚至被当做精神分析方面的先锋思想家。

**柴田寿子:**斯宾诺莎认为,感情和情绪无法用理性来控制,也无法用市民的德性来覆盖,但可以在宗教和私人领域中进行处理,并且实际上这样的问题才构成了最强力的权力关系。因此,可以说感情和情绪也是政治性的、公共性的问题。

**福田欢一:**能否请您再定义一下?

**柴田寿子:**自前近代以来,一方面有一些人能够进入中世纪的议会组织,或是可以参与高层的统治和政治,属于公共性能够覆盖的范围。同时还有一些人尽管不能进入这些政治组织,但是可以通过行会、农村、乡村和城市等等的联合体(association)自下而上慢慢地组织起来,这些人被称为“人民(populus)”。无论事实如何,至少在表面上政治思想家们都认为“人民”是可以成为主权主体的。

与此相对,还有大量的流浪者或者没有组织的人存在,这些人被称为“民众(multitude)”,并被赋予了很多特征,例如“不积极”、“没有道德”等等。大部分的政治思想都不怎么谈论“民众”的问

题,最多只谈到人民的组成部分就结束了。

福田欢一:人民(populus, people)是一个很难的问题。例如,埃德蒙·伯克(Edmund Burke)认为,从政治社会的身份构成上来说首先有“king in parliament”(议会中的王)，“Lords”(统治者)是指贵族身份，“commons”既表示“House of Commons”(英国下院)，又指平民身份。而不是“commons”的“multitude”被称为“people”，他们的意思则由“commons”进行“virtual representation”(事实上的代表)。

不过,伯克认为人民是构成政治社会的一个成员,这种观点其实极为少见,在英国一直最为重视的是 commons,因为他们主张“constitutionalism”(立宪政治)就意味着政治社会。就人民这个问题来说,统治、服从契约的当事人是君主和人民,要想用这个契约来解释政治社会的话,自然就会面对人民究竟是什么的问题。因此,作为(统治、服从契约的)前提,人民就有着不得不要求社会契约的必然性。但即使在这种情况下,人民这个词的意思也是从古代的 populus 转用而来的。

最近,在 ETV 特集<sup>①</sup>中,加藤周一教授连续讲了四个晚上,其中给我印象最深的是,将我们宪法中的“日本国民”译成英语,就成了“Japanese People”(日本的人民),但是如果将“people”译成日语的话,则我们一般都会译成“国民”。加藤教授的这个发言表明,他非常重视“people”一词中含有的、不同于“citizen”的意思。但是反过来说,“people”也可以表示“国家”。例如,日语中一般将“peace loving people”译成“平和愛好諸国”(爱好和平的各个国家)。由此可以看出,“people”这个概念是很宽泛的。

<sup>①</sup> ETV 特集:NHK 教育频道的纪实片栏目。——译者注

而在不同的国家,民众(multitude)的构成是有很大不同的。例如,吉普赛人也大量流入到荷兰,这些人就构成了民众,而他们所传承的东西恐怕就不是国家的,而是他们自己固有的传统吧。因此,即使剥离了民族国家的框架,他们也仍然作为固有文化的传承者而存在。

英国由于建立了“welfare state”(福利国家),而不再有民众存在,但是仍然有三种人无法成为人民。一种是吉普赛人,另一种是每到节日就到处游走、表演杂耍的艺人,还有一种就是水上生活者。这些都是活生生的例子,表明即使在20世纪,民众也是现实性的存在,而且还在不断地再生产其生活方式。对于概念的解释,我就说这么多吧。

### 费厄泼赖的精神

金泰昌:大家对这么难的问题发表了很多意见,我感觉问题的讨论有了很大的进展。在此,我想回到最初的问题意识上来说几句,那就是“私利私欲”的问题。例如小路田教授在讲述日本的公私观念时也是以这个问题开头的。无论是日本、韩国、欧洲或者美国,现在我们所面对的一个共同问题就是,以往在考虑“公共”问题的时候,认为只要以“理性”进行启蒙,那么即使是那些平时容易陷入私利私欲的人,也能够通过某些媒介从而拥有公共性。

但是另一方面,也有观点认为单单以“理性”进行启蒙的道路未必走得通,应该还有另外的道路,那就是正视“私利私欲”,并将其作为一个前提,在此基础上谋求问题的解决,并且很多人在这个问题上已经进行了认真的探索。这一点日本和欧洲都是一样的。这次今田教授的发言里就提出了这个问题,我觉得今天发言中提到的斯密和孟德斯鸠,也对这一问题进行了探索。

如果我们从理念的角度去观察日本现在的状况,那么能够说现代日本社会是一个广义上的“商人社会”吗?从公务员到警察到一切人员,可以说都失去了一般意义上所谓的公共性。很多知识分子、律师、政治家、大企业家还有各界各层的人士,在各种场合所说的一个共同问题就是,在今天的日本私利私欲到处泛滥。

为什么人们会失去公共性呢?中坊公平教授的答案是具有代表性的。中坊教授在经历了很多事情后感觉到,日本社会尽管有上下纵向的公共性,但是完全没有横向联系的公共性意识,而这一点在现实中是一个大问题。

一方面,一些相当有影响力的人不断宣扬“应该高扬国家意识”,从问卷调查的结果可以看出,已经有很多人开始对此表示赞同。那么,是否只要高扬国家意识,就能够解决当今日本所面对的各种问题呢?对此我们必须进行冷静的思考。

例如,我们可以用事例研究的方法来调查一下英国的情况是怎样的,法国的情况又是怎样的。另外还可以寻找一下在日本思想史上为此曾经做过怎样的努力,以作为我们今后积极思考、讨论的资源和教训,而这也正是本次研究会的目的所在。

今田教授在发言中提出,在解决环境问题等具体的公共性问题上,仅以“费厄泼赖精神”是否有效?但是,我觉得直接以这样的方式讨论“费厄泼赖精神”,无论对于斯密还是对于想要学习斯密的人来说都有一些不公平。我为什么这样说呢?因为斯密并没有说“有了‘费厄泼赖精神’就能解决所有问题”,他只不过是想纠正当时的一些偏颇,希望保持平衡而已。我认为今天田中教授想说的正是这一点,同时对于此次研究会来说也是最为重要的一点。

田中教授的发言中有这样一个观点,即“斯密将人生看做是追求财富、地位和名誉的一场竞争,认为其所需要的不是高尚的道

德,而是最低限度遵守游戏规则的费用精神”。看看当今日本现状,就知道第一句话说得相当准确。而接下来的“需要的不是高尚的道德”,迄今为止关于此的讨论实在是太多了。有人认为所有人都应该成为圣人,也有人认为目前缺乏道德,所以应该加强道德教育等等。石原慎太郎先生(东京都知事)以及很多人也都在说只要进行道德教育就可以了。但是,斯密为寻找解决方法进行了认真的思考,并且立足于其在英国的亲身经历,认为人们还是将人生视为追求财富、地位和名誉的一场竞争,对于这样的人,只强调“道德”,是不足以解决问题的。

因此,才有最后的结论,即“是最低限度地遵守游戏规则的费用精神”。斯密这里说的不是博弈论意义上的“游戏规则”,而是对于“费用精神”的一种英国式的表达方式,即能够保证很多人在一起不要吵架、不要互相残杀的最低限度的规则。其关键在于,互相分担、共同遵守规则的这种生活方式是最低限度的条件。在了解了这一切的基础上,接下来再说“道德”的问题,这在现实中是有必要的,而如果没有这一前提,那么无论怎样讨论“个人的道德”,都是没有任何意义的。我认为现在的日本需要这种问题意识。

例如,在防止地球变暖的京都会议(1997年12月)上,各国就减少CO<sub>2</sub>进行了讨论,并提出制定一个互相能够遵守的最低限度的规则。无论是国家还是个人,从某种意义上说都是在一味追求财富、地位和名誉,因此在这种情况下我们建立了最低限度应该遵守的规则(目标)。但尽管如此,规则还是没有被遵守。

1992年里约热内卢举行的地球峰会,制定了最低限度的规则,但是却没有被遵守。为什么没有被遵守呢?可以用斯密历经苦恼而最终得出的一句话来作为答案,那就是因为没有“遵守游

戏规则的费厄泼赖精神”。在这个意义上，费厄泼赖精神是我们现实中所渴望的一种精神。

另外，有人认为对现在的日本说“公民人文主义”太过抽象。但是，我们并不是要原封不动地照搬蒙田(Michel de Montaigne)的学说——他是以商业公共性的观点去把握近代社会现实的，而是要去尽力理解他提出这个问题的宗旨，并结合我们的实际加以发挥，这样就可以解决我们现实中的问题了。当然，这里不存在100%行得通还是行不通的问题。

通过德国和美国的情况，我们希望学习的是，公民人文主义也好，市民社会也好，其间都欠缺了一个重要的范畴，那就是“女性”。迄今为止我们一直在“市民”的范畴内论说一切，而在这个范畴中，“女性”和“孩子”的存在是没有得到正式承认的。如果我们不改变这个概念的内涵，也就是不认真思考“女性”和“孩子”问题的话，那么无论我们说市民人文主义如何了不起，在此基础上建立的“公共性”都是无法涵盖一切的，都只能是片面的。

另外，我认为柴田教授的发言提出了这样一个问题，即 *multitude* 也好，*people* 也好，*populus* 也好，用哪个词都无所谓，就算市民人文主义里也包含了女性，我们的目光依然是容易投向那些有知识和财产、受到社会承认的人，或是那些积极参加各种活动的人。但是，实际上最为重要的是那些总是被排除在外的人们。无论把他们称做 *populus* 还是 *multitude*，我们的研究中只有加入对这些人的关注，才能够真正成为脚踏实地的公共性论。

我们重新整理一下今天的全部发言就会发现，将那些被排除在外的人们也包含在内考虑的话，只要启蒙理性就可以形成公共性的说法与现实相符的可能性是极为有限的。为什么这么说呢？因为那些人的行为往往不会基于理性，而是首先基于欲望。一般



来说基于欲望开始的行为,到了一定阶段才会动用理性使之正当化。大学教授们一般被认为是理性发展到了最高水平的,但是如果看看教授会议上的讨论,那真是不知道该说什么好了(笑)。说到底还是“欲望”啊!因此,我们只有正视“欲望”,将这种“欲望”作为前提来考虑公共性,才可能得到真正的公共性。

我这个说法可能有些讽刺。我听说有位教授在公开场合说现在仍然有必要实行士农工商,而说这话的教授平时人品是很好的。按照这位教授的说法,商人就只想着私利私欲,所以应该把他们放在社会的最下层。而现在官僚(取代士)考虑的是公共事务,所以士农工商的想法在今天依然可行。另外,还有一位非常有名的人曾说过:“大阪那种地方净是些私利私欲的人,所以在日本当中我最讨厌大阪了!”

对此,我倒想反问:“我们就假设商人是人群中最贪图私利私欲的吧。那么当我们思考包括这些人在内的公共性的时候,将最私利私欲的商人排除在外,这难道现实吗?就算你说的是正确的(当然我并不那么认为),那不也是只有那些商人具备公共性了,其他的人才可能都具备公共性吗?”

有些人所说的公共性,总是将商人、女性以及其他各种各样的人排除在外,似乎只有东京大学法学部出来的人(我并不认为东京大学法学部出来的人公共性就有多高)才肩负着讨论公共性的重任,但是对于拥有1亿2千万国民的日本社会来说,这种讨论能够形成真正有意义的公共性论或者公共论吗?因此,我认为我们应该针对最难的部分进行集中讨论。

**山胁直司**:听了金教授的发言,我感觉可能金教授对我刚才所说的话有些误解,请允许我订正一下。如果我们只讲“费厄泼赖精神”,那么比如说在不遵守地球峰会的规章这个问题上,是不是

我们对那些只追求财富和地位的人说“你们要遵守费厄泼赖精神”，就能让他们遵守呢？但是，如果我们导入“公平的观察者”这个视点，就可以对不遵守费厄泼赖精神的人施以惩罚，这样我们就能够摆脱那种单单强调遵守规则或是费厄泼赖的理想主义。并且，即使说到商人的公共性，大商人和那些整日恐惧破产的小商人，他们之间的公共性也不可同日而语吧。我并不赞同马克思主义，但我觉得还是有必要强调这一点。

**金泰昌：**我再重复一遍。我并不是说仅凭费厄泼赖精神就可以解决一切问题。我想说的是我们必须意识到，在每个人自觉地培养主体公共性的过程中，从其出发点来看的话，费厄泼赖精神是非常重要的。

**水林彪：**请问金泰昌教授，我觉得您所谓的追求“费厄泼赖精神”，同样也是一种诉诸“理性”，您不这样认为吗？

**金泰昌：**我觉得这未必是启蒙了理性就可以做到的。

**水林彪：**“需要的不是高尚的道德”——您认为斯密在这里是觉得即使诉诸理性也不会成功，然后，您说“而是遵守游戏规则的费厄泼赖精神”。您认为遵守游戏规则的精神不是理性的吗？

**金泰昌：**我认为不仅仅是“理性”。按我个人的说法来说的话，是一种身体化的生活感觉，它接近于亚里士多德所谓的共通感觉。

**水林彪：**明白了。我就是想确认这一点。

### 公共性的新类型

**今田高俊：**我想说的和金教授所说的基本上没有不同。下面我就根据一些数据，谈一谈为什么我们现在要思考“公共性”的问题。

1995年,社会学学者进行了“社会阶层和社会移动全国调查”(8000份样本),这个调查自1955年以来每10年进行一次,1995年正好是第5次。在调查表中我们询问:“以下各项对您来说分别有多重要?”项目总共是七项:“从事社会评价高的职业”,“获得高收入”,“获得高学历”,“拥有很多财产”,“从家人那里得到信任和尊重”,“在志愿者活动、町内会活动中发挥力量”,“在兴趣、业余小组中发挥主要作用”。前四项是有关追求财富、地位和荣誉的,属于物质拥有方面的问题,也就是私利私欲范畴的问题。而后三项,家人的信任和尊重、社会活动及志愿者活动、兴趣和业余小组活动中的领导地位就不属于私利私欲的范畴,而是一种生活方式,也就是存在的问题。

我们通过因子分析(Factor Analysis)的方法,对总共七个项目进行了多变量分析,其结果显示,因子轴很清晰地分为两个(拙论,2000年,《后现代时代的社会阶层》,今田高俊编:《社会阶层的后现代》,东京大学出版社)。即前四项为一个因子轴,也就是有关“所有”的轴(我将其称为成功性地位因子),而后三项为一个因子轴,也就是有关“存在”的轴(我将其称为关系型地位因子)。从人们的关心程度来看,认为财富、地位和名誉重要的成功性地位因子是“2”,而重视家庭中的尊敬和信任、社会活动和志愿者、兴趣和业余小组活动中的领导地位的关系型地位因子是“1”,也就是2:1的比例。我们现在所说的“公共性”,其实就是如何进一步培养这个“1”的问题。

在新自由主义弱肉强食的竞争原理中,如果在获得财富、地位和名誉的竞争中被下阵来,那么就等于被宣告“你完蛋了”。所以为了不致下阵来,就只有加强竞争力,于是就形成了只讲竞争原理的社会。而只讲竞争原理,就压迫了那种珍视人们之间萌生的

“1”(关系型地位因子)的生存方式,这样一来,好不容易生长起来的新型公共性也只能毁于一旦。因此,如何抑制新自由主义理论是我们的首要任务。然后在此基础上,我们需要取代费厄泼赖的新概念,例如“关心(care)”、“共生”、“支援”和“个体发展(empowerment)”等等,重要的是我们必须构建能够将这些概念理论化的公共性的框架。从目前情况来看,这些都很可能被地位成功型的竞争主义所摧毁,从而压制后者那种重视人际关系的生存方式以及促进自我实现的立场。因此,我认为我们必须要有所行动。

为此,我们首先必须支持并培育公共性空间的形成,而这个公共性空间来自于日常生活中每一个人的活动。

其次,这不是公共空间论,而是公共性的时间论问题,我们必须保证能够一代代地继承下去。我认为家庭应该适当地保持公共性,不过,既然家庭的利益社会(Gesellschaft)化已经到了目前的地步,那么试图通过复活过去的村落共同体来解决问题就是不可能的了,另外指望通过町内会、自治会的监视来实现公共性也是不现实的。有的住宅街都是独栋的房子,那么町内会、自治会这样的组织还可以起到一定程度的监督作用,但是在都市公寓或集体住宅的话,那就很难起到什么作用了。

有明显的家庭暴力发生时,只能联系警察。当然为了事前预防,如何将家庭内部的事情纳入到公共性的问题中来也是非常重要的。家长对孩子的暴力,丈夫对妻子的暴力,都是有关成年人责任的问题,以何种形式才能避免将其个人化,而使之定性为公共性的问题,这是最为重要的。为此我认为代际间的继承性这个视点较为有效,我希望把这个问题作为今后的研究课题。

## 公共性与家庭

**山胁直司:**以区别于公权力的、人们的公共性这种观点来把握家庭问题,我最近经常看到这样的讨论。在纸谷教授今天的发言中,关于那种公共性,似乎没有太多涉及,那您对这一点有何看法呢?在美国发生虐待儿童事件时,好像起诉的多是教会或志愿者联盟而不是国家机关,您认为这些团体也是公共体吗?

**纸谷雅子:**如果进行社会救济工作(social worker),那就是公共体。有很多人通过参与 Soup kitchen(为贫困者免费提供食物的设施)的工作来提供公共性,我认为这样一种中间机构必须发挥作用。当然从结果上来看,也有些机构由于从事这种活动可以从行政上获得资金,从而组织自身也发生了变化。

不管怎么说,与其警察直接进入家庭,这些做法等于是设置了一个缓冲带,抑或成为各个团体各自摸索最佳处理办法的契机。我认为完全没有必要一元化。从这个意义上来说,孩子的事情应该是大家共同关心的事情,因为孩子在某种意义上是公共财产。许许多多的人都在培养孩子,而培养出来的孩子不是国家的财产,是整个社会的财产,因此,保护并培养孩子应该是公共最为关心的事情。

**山胁直司:**您认为今后日本此类团体会不断增多吗?

**纸谷雅子:**日本现在也有避难所,不过目前政府对这种地方没有资金方面的支持。或许根据 NPO 法,可以使其成为更为有效筹集资金的组织,但是目前这方面的手续非常困难。结果很多人认为与其去办那么麻烦的手续,还不如以个人的名义安装一部电话就可以工作了。希望能想办法,制定一个让大家更容易提供资金的税收制度,以及更易于对避难所等设施的存在进行宣传以及

记录。

举一个具体的例子,我1981年去英国时,发现女厕所里面写着强奸救援中心的电话号码,当时我受到了很大的冲击。日本也在1982年启动了强奸救援中心,但是我从没有在女厕所里见到过它的电话号码,大多数人根本不知道有这个中心。从我个人来说,希望加强宣传活动,让更多的人知道有这种市民救援团体的存在。

花冈永子:今天我们向英国、法国、德国、美国学习,使以前从未被阳光照射到的、一直捂着盖子的个人空间也沐浴了公共的阳光。因为我是女性,所以深深体会到从女性是男性的私有物品,发展到今天的这种公共性的可贵(笑)。有时我会想,没有生在过去而是生在现在真好啊!

真正的公共性能够保护私人的东西,而私人的世界也能够服从公共性。从这个意义上说,就联系到金凤珍教授所说的人性的问题。因此,公共性也好个人的私密性也好,都会尊重人性。公共性和私密性能够合二为一的日子或许还很遥远,但是我们必须向着那个目标前进。通过今天的谈话,我看到了英国的过去、法国的过去、德国的过去还有美国的现在,真正感觉到了公共性的可贵。

但是,如果国家随随便便地介入夫妻关系的话,那可就全乱套了。由于自我的觉醒,人们意识到私密性可以服从于公共性,因此,公共性会保护私密性。虽然我认为私密性就是私密性,公共性就是公共性,二者不可能合二为一,但我们还是应该向着这个方向努力——这就是我今天的收获。

### 关于“私利私欲”

斋藤纯一:刚才今田教授对金泰昌教授所说的“私利私欲”作

了回答,我的看法与今田教授有相似之处。“私利私欲”这个话题首先是加藤典洋教授提出来的吧,我感觉他的发言有些过于随便了。关于这一点在田中教授和川出教授的发言里也涉及了,例如,休谟(David Hume)对自我利益的定义是,虽平稳但非常强烈的情感。一种“私利私欲”是具有市民性、文明性(civility)的私利私欲,它可以以一种可衡量的、恒常的情感(自我利益)去控制那些粗野却微弱的情感;另一种“私利私欲”则是能动却排他性的,它内含强者生存的“法则”,在一种类似强迫症的状态中,为了提高所谓的生存能力,而不断地去学英语、电脑……这两种“私利私欲”是完全不同的。我们经常 would 说到“私利私欲”这个词,似乎其定义是不言自明的,但实际上完全不是这样。

那么,在与公共性的关系上怎样来定义“私利私欲”呢?我认为与其积极地、无限制地去下定义,还不如消极地去定义它,比如说可以定义为“自我保存”,或者是希望从没有安全感的、不安的状态中逃离出来,从而获得安全感的一种情感,这样定义也不无意义吧。如果是这种“私利私欲”的话,那么以此为基础建立“公共性”的主张也就可以理解了。

金泰昌:如果讨论这个问题的话,那么尽管我们都在说“私利私欲”,但是由于对它的定义不同,话题自然就会向不同的方向发展,得出的结论自然也不一样。不过,完全不讨论“私利私欲”的定义,直接将“私”认定为“恶”,试图从与“私”完全相反的方向开辟“公共性”,这不正是迄今为止公共性言论中的主流意见吗?我认为无论怎样定义“私利”,首先就是必须看清它并彻底研究它,这样一来就可以像您刚才所说的那样,虽同为“私利”,但其中“规避危险的愿望”就可以成为构建“公共性”的基础。

## 少数人群与公私

**宫岛乔:**我正在学习有关少数人群的问题,例如“女性”和“儿童”的问题,对于少数人群来说,公共性又意味着什么呢?比如在当今德国,一成人口都是外国人,在这样的社会中,我们有必要重新定义公共性。刚才谈到有些人以“私利私欲”的形式,肩负着自我控制欲望的道德责任,但是,这个问题是属于社会中的精英分子或是实力派人物的,而对于不属于这些的少数人群来说,则首先要教育鼓励他们“要有欲望,要有野心”。德国的土耳其人问题、法国的马格里布(Maghreb)移民劳动者问题正是如此,要让他们“去上学”、“去接受教育”,在考虑如何实现“公共性”的时候,其中也有必须激励欲望的一面。

**原田宪一:**我要说的也与少数人群的问题有关。听了今天的讨论,我知道大家都积累了相当丰富的有关近代欧美的知识。但是,不管如何面向世界扩大“私”领域,都是不可能成为“公共”的。例如,17—18世纪的欧洲,只是将它们的“私”领域扩大到了全世界,但是却完全没有成为“公共”。

正如三岛教授所说,德国国内对环境问题的处理是有公共性的,但那只是建立在牺牲第三世界国家的基础之上的。也就是说,那是德国“私”领域的扩大与充实,但是对全球的公共性却造成了伤害。迄今为止,在德国、英国、法国、美国等“私”领域内,确实有各种各样的思想交锋,但是其普遍意义,也就是面向全世界发展的可能性究竟有多大呢?

**金泰昌:**结合我们讨论的内容来看,原田教授所说的意思就是,扩大的“私”总是很容易被想象为公共。这是一种坏意义上的共同体,不是我们现在要创造的共同体理论。尽管德国想要解决



环境问题,但是那里却没有“他者”(第三世界)的存在。只有承认这个“他者”,并通过不断地与“他者”进行对话,才能扩展公共性。这就是公共性的想法,也是与以往的共同体认识的不同之处。

建立一个有别于以往的更高维度的共同体,作为一种方法我认为是非常重要的,而那些共同体主义者正是一心一意地致力于此项事业,他们的理论确实有一定的正确性。但是另一方面,也有一些人认为“共同体”理论本身从逻辑上来说是有极限的,他们也正在进行着自己的探索。我认为在这个问题上最终不可能有一个神一样完美的答案,而最为重要的是,为了开辟更美好的公共性,我们相互之间要不断地沟通,共同进行最真挚的努力。

正如原田教授所说,对于一个民族来说是“公共的”,但是对于那些蒙受其害的少数人群来说,就是大大的“私”了。因此,为提高公共性维度而进行不断的努力,这才是我们所必须做的。三岛教授也是从德国的事例中受到启发,提出我们必须从相互对抗的公共性中,不断地重新构建新的公共性的吧。

### 共生关怀型社会

今田高俊:关于“私利私欲”我想补充两句。重视财富、地位和荣誉的成功型地位因子是“2”,重视家人的信任、尊敬和社会活动以及兴趣小组活动的关系型地位因子是“1”,这种比例关系表明,哪一个都是人们的“关心”,都是“欲望”。例如,在社会活动中当志愿者,这当然是由于有这方面的私人欲望,但这不是“财富”和“地位”等属于“所有”性质的欲望,是为了满足确认自我存在、实现自我价值的欲望而去支援别人,这就是私人欲望。而这种私人欲望、私密性如果没有对象是无法实现的,因为不去帮助他人,就无法满足自己的欲望。从这一点来说,这种行为的前提就是正

确意义上的“他者性”。而在“所有”性质的“非赢即输”的情况下,他人是“超越、打败”的对象,因此从真正意义上说,这种行为对于“他者”并不是开放的。我认为要最低限度地确保“向‘他者’开放”、“对‘他者’的意识”,这正是“公共性”的原点。

斯密的市场原理是建立在“竞争”的基础上的,或许其中有超越、打败他人的意识,但是他又说没有费厄泼赖的精神是不行的,这是正确的认识。但是我认为我们现在需要的是,思考在“向‘他者’开放”、“关怀”的前提下,如何构建我们的社会系统,这是公共性的一个问题。也就是说,我们要从弱肉强食型的竞争社会转向共生关怀型的竞争社会,而为此奠定基础的公共性是不可或缺的。

宫岛乔:帕森斯(Talcott Parsons)说规范意识(normative orientation)存在于所有人类行为中,您说的是这个意思吗?

今田高俊:不是那个意思。我所说的“关怀”不是从帕森斯的价值规范观点学来的,而是从埃里克森(Erik Homburger Erikson)的生命周期论(Life cycle)中学来的。埃里克森认为,美德(virtue)是成人期的生命力量,而其基础就是“关怀”,如果不能充分发挥关怀的力量,就会失去统合人生的能力以及自我确认的能力。这里所说的关怀是指“无偿地养育自己的孩子”或者“帮助弱者”以及“照顾下一代”意义上的关怀,不是日本一般说的“照顾”的意思(笑)。

金泰昌:埃里克森的美德不是道德上的意思,而是生物学上的意思。人在成长到一定的阶段,就会产生将自己的认识转移到行动上的力量,也就是将生物学意义上的能力付诸实践的力量,埃里克森所说的美德是指这个意思。

今田高俊:是这样的。

水林彪:关于“私”与“公”的关系,我想谈谈我的意见并提几

个问题。刚才官岛教授的发言中也提到,抽象地说“私”是很难理解的。是少数人群的“私”还是每个人的“私”,或者是组织的“私”?我们必须仔细区分究竟是什么主体的“私”。

在此基础上,我对今田教授所说的“2:1”的内容很感兴趣,也深有同感。不断地培育“1”,以及如何引导“2”的人向“1”转化,这一定是今田教授在思考的问题吧。我想问今田教授的是,您认为我们如何才能做到既不断地培育“1”,又能使二者的比例从“2:1”逆转为“1:2”呢?

听了今天有关“公”的讨论,我有一种感觉,似乎大家认为“国家性的公”介入家庭是一种“绝对的恶”,而“社会性的公共”介入家庭却未必如此。但是,真的是这样吗?事实上社会介入家庭也会带来很多危险的问题。我们不能简单地断定国家是恶而社会是善,这一点我们必须加以注意。

关于“私人欲望”向“公”转化这一点,有一个我一直认为是非常巧妙的制度,那就是官僚制机构中的晋升体系。在这个晋升体系中,拼命工作就能够得到晋升,而如果每个官僚都抱着这个“私人欲望”努力工作的话,那么整个国家的官僚制机构就能够运行得非常良好。我想这正是近代发明的一种体系,既建立在私人欲望的基础上,又能够带来整体的提升。

但是在日本事情似乎并没有那么顺利,以警察为代表的官僚机构已经漏洞百出了。因此,我认为我们应该探索另一种由“私”向“公”转化的规律,不过,我仍然有一个疑问,那就是仅有私人欲望向“公”的转化就万事大吉了吗?

小路田泰直:进入江户时代以后,买卖人口原则上被理解为是一种“恶”,但这却反而促进了商业活动和生产活动,提高了整个社会的生产力。正如经济学上所说的边际效应(marginal effect)一

样,理解边际应该是“公”的一个前提。必须对自我和他人进行限制,不能毫无拘束、随心所欲——正是基于理解了“边际”的经济学体系,才诞生了生产力至上的社会。而那种对公共的理解,也无限地扩大了新的欲望领域。

回到刚才的发言来说,环境(控制)问题不知何时已经让德国经济雄冠全球了,再看日本国内,例如丰田由于发明了普锐斯(Prius)混合动力车,如今在国内企业中已经占有了绝对优势。从这个角度考虑问题的话,我们就会发现在人类历史中“公”和“私”的产生常常是互为媒介的。

但是,这并不意味着“车到山前必有路”。迄今为止,由于人们跨越了一些绝不可以触碰的底线,从而导致了更为巨大的“文明之恶”的例子是很多的,因此我们必须在充分理解这种可怕性的同时来讨论这个问题。说得再难听一些,我们在这里进行的讨论如果被某个社会力量所控制的话,那就很有可能成为一个新的为人的私欲服务的契机。我认为我们在讨论的时候应该充分理解和警惕这个问题。

从这个意义上来说,人的欲望是无底的。迄今为止,关于“人的欲望”的分析真是太少了,人究竟想要什么呢?我真希望能有一个机会把“欲望”放到学术的显微镜下好好观察一番。从这个意义上来说,我觉得芝加哥学派真是一个了不起的学派。

山胁直司:您说的是社会学上的芝加哥学派吧,经济学上的芝加哥学派可是完全不一样的意思啊(笑)。

### 对家庭的介入

今田高俊:水林教授说的“对家庭的介入”,这在今天的日本是不可能的,因为一旦说了什么的话,别人就会说“那个人搬弄是

非”或是“介入了私事”等等。从事志愿者活动的人报告说“那个家庭有些问题”，像这样的组织想要匆忙引进日本也是不可能的。在中间团体成长起来之前，我们必须多花点工夫，考虑一些具体的战略，我认为这正是一种启蒙。即使是公共性的事情，但关怀过度的话也会成为一种多管闲事。但是，我们必须具备一定的认识，明白那种关怀对大家是有利的。

因此，就具体的战略来说，首先是要让大家认同生活的道路不仅是成功型地位的获得，基于关怀的共生对于人来说也是一种重要的欲望。当这种认识普及到一定程度，建立在关怀基础上的关系型人与旧的成功型人的比率变成“1:1”的时候，我想家庭暴力问题在一定程度上就能得到预防了。表达自己的意思时能够考虑到对方的立场和心情，这种做法看似有点绕远，但它一定能够对家庭暴力起到预防作用。除了紧急对策之外，我们也不能忘记平时那些踏踏实实的做法。从这个意义上来说，为了至少实现“2:1”向“1:1”的转化，我们应该如何改变社会结构？这才是首要的问题，是我们思考今后行动步骤时最重要的问题。我认为这种实践，正是实现了公共性。

吉田公平：刚才今田教授发言说，最好等到发生了各种社会事件，有了人们的理解和完备的社会体系之后，再来促进中间团体的介入，可是另一方面，现实中发生的问题是非常严峻的。这种事情平时很难出现在公开的信息中，但是只要你在书店里有心想找一下的话，就会明白现状是多么严重。我觉得我们不能坐等条件完备。

不过，我自己最近也只是深感这个问题的迫切性，说到具体应该怎么办，却又是很难将其公开的，因为一旦公开的话，施暴的人就会追到逃跑的人那里。前几天偶尔和学生聊天时听说，那个学

生的姐姐被人跟踪,她想尽各种办法躲避,但跟踪者还是一直追着她。这种问题在现实中到处都在发生,根本不是什么稀奇的事,但是却很难成为公开的问题。电视上把这当做耸人听闻的事件进行报道,但其实作为一种社会现象,它正在以一定的比例不断地扩大,事态是非常严重的。我认为我们有必要了解这一现实。但是如果问我:“那你能做什么呢?”很惭愧,我还什么都没有做。从这个意义上说,今天纸谷教授的发言让我思考了我能做什么,以及我应该做些什么,所以我很感激。

**原田宪一:**刚才提到“公”不能介入家庭,这让我想起一件事。在阪神淡路大地震的时候,淡路岛北淡町的救援工作进展得非常顺利,这是因为当地消防团平时活动就非常活跃,哪一家在什么位置睡着什么人,大家基本都清楚。甚至有人说年轻夫妇应该睡在这里,结果还真就在那里挖了出来。因此,在这种有灾害危险的地方,将隐私公开就成为了一种保险。

在人口稀少地区,人本身就是公共财产,因此,个人的事情也成为公共的事情,大家都参与其中。例如,大家都知道“那家孩子不想从事农业”,那么“为了把他的心留在农业上,该怎么做才好呢?”或者,“那家得娶媳妇了,没人帮忙张罗可不行”等等,个人的事情完全成为了公共的事情。在今天的日本,这样的地方还是有很多的。

游离于自然和社会,只要自己的“二人世界”就可以了——这样一种原子论式的观点是不能解决问题的。以前人们都认为来到城市里就没有洪水和地震了,但是,正如在农村会受到自然的威胁一样,在城市里人的存在本身就是一个非常大的威胁。我们已经逐渐明白,如果仅仅以二人世界进入居民区的话,你就会发现那里简直就是一个巨大的怪物。因此,我认为我们对人的认识必须更

加复杂一些,这样才能够解决问题。

小林正弥:我想谈谈与今田教授的“2:1”有关的一些内容。在比较政治学中有一个很重要的人叫殷格哈特(Ronald Inglehart),他利用马斯洛(Abraham Harold Maslow)的需求结构理论,在20世纪70年代进行了价值观的调查,从物质主义(materialism)和后物质主义(postmaterialism)的观点,来考察意识的变化。其结果和今田教授的调查结果相似,发现人们的意识从物质主义向后物质主义转化。从社会上说,这与生活政治学(life politics),也就是环境保护运动等各种各样的新社会运动都是有关的。

殷格哈特当时设想意识的向后物质主义的转化,其后并没有直接在社会中出现,反而在里根、撒切尔夫人时代之后有一个向新自由主义的倒退。但是他认为,从大的倾向上来说,这种意识的变化依然在继续。

我认为从与公共哲学的关系上来看,应该把这种比较政治学的见解和思想史上的共和主义结合起来。历史上早期的共和主义一方面对斯密和其他人都有影响,但同时也受到了批判,原因就是它强调了与市场经济相对立的“道德”。其结果很遗憾,共和主义自那以后就开始衰落了。不过,在美国及其他一些地方,它在政治领域起到了一定的作用。波考克及其之后的人都纷纷强调,从意大利到英国再到美国,共和主义都发挥了非常重要的作用。

现在也是如此,例如受斯金纳(B. F. Skinner)的影响,有一个叫佩蒂特(Philip Pettit)的人就正致力于在今天的政治哲学中重建共和主义。因此,这个学派现在并不是完全不合实际,但是在我看来其最大的问题是,没有将经济问题充分地纳入其理论中。从某种意义上说,斯密他们的理论认识到了市场经济与公共性问题之间的联系,或者说可以像这样对其进行再解释,因此他们的理论更

有意义。

不过,正如我刚才问田中教授的:“所谓的间接公共性,究竟是什么间接地具有公共性呢?”我认为如果不把握住这一点的话,就会像黑格尔和马克思批判斯密时说“追求私利私欲的市场经济”那样,成为批判斯密的一个诱饵。这正如今田教授所说,是新自由主义的问题。

因此,我觉得应该把这个问题一分为二。说到底,从法律角度看市场经济当然是“私”,是允许私人追求财富的。但是,不管它客观上是否可能具有公共性,问题在于我们主观上应该怎么办?我认为应该关注“美德或者刚才说的后物质主义的意识是怎样反映在消费行为或者是生产行为中的”。并且,作为一种规范论,将共和主义的主张深深嵌入到市场经济中,这一点是非常重要的。

还有一个重要的问题是家庭问题。原本家庭属于私人领域,是一种有机而自然的结合,后来它在某种意义上分解了,出现了原子论式的把握家庭的观点。正如刚才原田教授所说,这种观点确实是不全面的。但与此同时,我认为家庭的分解也意味着“在家庭内部出现了公共/私人的问题”,也就是说,以前人们认为家庭完全属于私人领域,而现在比如在夫妻关系中,在家庭内部也各自拥有隐私。但是另一方面,在家庭内部也出现了“如何实现家庭的和谐和公共的善”这样属于公共的问题。因此,公共/私人的问题,不仅是国家/个人的问题,它还以各种各样的形式反映在家庭内部以及社会的各个层面。

从这个意义上来说,从与国家的关系上思考公共性固然重要,但是“在家人之间如何形成公共性”这个问题,在今后有关公共性的讨论中会变得越来越重要吧。我认为以这种形式改组共和主义,恐怕是在今天发挥共和主义作用的一个关键。



**山胁直司**:我认为这是一个非常精练的总结。今天提到了以国家为中心的公民美德,但是在欧盟现在已经出现了跨国界的公共空间,这可以说是一项实验,还不知最后是否真的能够成功。关于这个问题,以及少数人群的问题,我想明天宫岛乔教授会有一个发言的。

那么,最后请金泰昌教授总结发言。

**金泰昌**:关于水林教授刚才提出的有关家庭的问题,我认为一旦像“公共介入”这样,想要去把握这个问题时,这个问题就开始偏离了。以前,大家都认为虐待儿童或是家庭内的一系列问题都属于私人问题,应该由各个家庭自己处理,但是,我们应该意识到这同时也是一种公共问题,将其当做私人问题是无法处理的。

小林教授刚才也说到,以前大家都认为夫妇关系、亲子关系等等全部是私人关系,不承认它的公共性。那么这会导致什么问题呢?首先是大家觉得“这是私人的问题”,从而保持一定的距离,全部交给当事人自己去处理,这样一来受害者就无法得救了。但是,这并不是说国家的公权力应该直接介入其中,而是首先要改变对问题的看法,知道这不仅是私人的问题同时也是公共的问题,然后才能谈到介入的事情。



## 论 题 五

# 现代欧洲公私观念的转变

——从国家的公共性到超越国境的公共性

宫 岛 乔

### 1. 对欧洲联合的看法

如果将 1957 年 6 国罗马条约的缔结作为起点,那么作为一个不仅限于经济同盟的全面的制度,欧洲共同体已走过了近半个世纪的岁月,拥有不短的“历史”了。其基本理念在于要将曾经绝对化的国家主权变得相对化,使其服从于欧洲联盟(EU)的法制和规则,不断扩大可以协调与共同决定的领域。用象征性的说法来说,就是一个“没有国境的欧洲”(Europe with no frontier)。当然,它最终是否能够真正实现这一目标,目前谁也无法断言。

从常识上来说,作为人们的归属、共鸣、连带、生活组织,以及参加民主主权的框架,在过去几个世纪里一直发挥着作用的国民国家在将来的某个时候将会消失,这是谁都难以想象的。但是,或许现在又出现了新的常识,那就是认为放弃了大部分国境管理、通货管理主权的政治共同体是否还可以称为“国家”呢?不管怎样,在西欧确实已经形成了一个超越国家的“公共空间”。

第二次世界大战后,以欧洲联合为目标的运动让人们感受到

191

○

○

了其迫切的诉求,当他们致力于通过废除关税形成单一市场的时候,世界上的评论(特别是地处远东的日本等国)都倾向于认为“欧洲各国为了各自的经济利益而结合在一起”。这样一来,站在从外部观察的立场上,就出现了所谓的“欧洲要塞”论。但是,那多半是一些表面的看法,实际上这个联合运动从开始起就一直延续着一个理念,那就是超越国家利益和国家理性的“公共性”的观念,这一点是不能忽略的。德国和法国的和解,以及以两国为首的欧洲各国积极承担起维护永久和平的责任正说明了这一点,并且1948年在海牙召开的欧洲大会(Congress of Europe)上通过了“告欧洲人书(Message to Europeans)”,其中也明确地表明了这一观念<sup>①</sup>。

另外,与此密不可分的、欧洲联合运动的另一个同一性概念就是民主主义化。美国著名法哲学家罗尔斯(John Bordley Rawls)不久前曾经说过,“民主主义国家之间不进行战争,在我们所知道的范围内,这是最为接近社会间关系中的经验法则的”<sup>②</sup>,欧共体、欧盟以“民主主义化”为标准,作为衡量新成员国家的基本条件,无疑也正是基于这一信念。

## 2. 在人权保护上的国家和欧洲

但是,这并不意味着欧洲各国很快就会向着废除军备或者裁

---

① 此声明虽然也提倡了“人、物的自由流动”,但其绝大部分内容是关于人权保障、和平、民主主义的,充分显示了欧洲联盟运动的最初志向(金丸辉明编:《从 EC 到 EU——欧洲联合的现在》,创元社 1995 年,第 16—17 页)。

② 罗尔斯:《万民之法》,Stephen Shute, Susan Hurley 编(中岛吉弘、松田 MAYUMI 译):《关于人权》,MISUZU 书房 1998 年,第 72 页。

军的方向发展,因为在当时东西冷战的情况下,这一点是极为困难的。但是,为了避免再次发生极权主义以及纳粹主义那种对人权、民族的迫害,各国首先就建立一个保障各国民主主义和人权的框架结构达成了一致,并开始着手实行,这就是欧洲委员会(Council of Europe)<sup>①</sup>签订的《保障人权及基本自由的公约》(Conventions for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedom, 1950年),同时,以此为法律依据还设立了欧洲人权法院等机构。

如果这里可以用“公共性”这个专业术语的话,那么它是一个怎样的概念,又具有什么样的意思呢?

按照通常的说法,《欧洲人权公约》(以下均照此简称)是一个多国间条约。而一般的多国间条约都包含相互主义以及保护国家利益等条款,都会在一定程度上照顾到国家主权,因此,“不干涉内政”往往被当做一个互相默认的原则(即不言及当事国的国内法律及其具体执行是否恰当等问题)。但是,用法国人权法专家 F. Sudre 批判性的评价来说,“《欧洲人权公约》是对不干涉内政这一神圣不可侵犯原则的直接侵害”<sup>②</sup>。为什么这么说呢?因为这

---

① 根据 1949 年 5 月的维斯敏斯特条约成立,前述海牙欧洲大会是其成立的契机,是由西欧 10 国设立的政府间合作的国际机构。从这一点也可清楚看出,其为欧洲联盟运动过程中的一个产物,欧洲共同体设立以后,受到希望不让渡主权而开展政府间合作的英国及北欧各国的重视(Dictionary of European History and Politics since 1945, Longman, 1996, p. 108)。其成立的目的在于促进多元化的民主主义、法治、人权的维护等等,其最大的功绩是制定了《欧洲人权公约》,以及在此基础上建立了人权法院(斯特拉斯堡),从而促进了人权的保护。目前,中、东欧很多国家也加入了该委员会。如上所述,在该机构中,不希望发展欧共体型强力联盟的国家占主导地位,但是在人权方面,对欧共体、欧盟一直有很大影响。另外,欧共体、欧盟在保障人权方面的基本方针以此公约为准,没有与此相当的另外的独立法律和宣言。

② F. Sudre(建石真公子译):《欧洲人权公约》,有信堂 1997 年,第 18 页。

个公约直接适用于个人的权利,不管该个人属于哪个缔约国,以及事实上在哪个缔约国的管辖之下<sup>①</sup>,都视为该个人被赋予了固有的权利,并且要求保护这一人权。

举一个例子来说,在法国曾经有一个妊娠中的外国女性,因非法滞留受到了驱除出境的处罚,她向人权法院提出了起诉。结果人权法院受理后,裁定这个处罚无效,并命令法国政府保障该女性的滞留权。在这种情况下,虽然从法国国内的角度来看,维护法律秩序、维护公共安全等理由是能够成立的,但是从这个女性的具体情况来看,《欧洲人权公约》中所规定的“有权要求其家庭生活得到尊重”(第8条)等有关人道、人权的标准即为“公”,法国政府的行为被视为“私”,故国家主权名义下的“私”行为被判无效。

《欧洲人权公约》的确不仅仅是欧盟的条约,但是,欧盟15国均为欧洲委员会的成员国,又是《欧洲人权公约》的缔约国,因此,在讨论欧盟的“公共哲学”时,以该公约的内容为例并对其意义加以考察是合理的。

### 3. 补充性原则的意义

另一方面,当然也需要一个机制或者规则,对以“公”的名义不合理地干涉“私”进行监督。因此,在1992年签署的《马斯特里赫特条约》(Maastricht Treaty)中,针对欧盟行为的这一规定被写入了条文,这就是该条约3B条所说的“补充性”(subsidiarity)的

---

<sup>①</sup> 因为《欧洲人权公约》适用于成员国管辖下的所有人,因此在该国的外国人、外国籍移民等也成为人权保护的對象。

原则<sup>①</sup>。

其主旨是,欧盟(成员理事会及欧洲委员会)在非其专属权限的领域(境外商品关税权、共同农业政策等),不得擅自立法、制定规则,只有在欧盟比其他各机构[成员国及其下属单位(地方公共团体等)]能够更好地完成目标时,才可以补充的形式对后者进行介入。

其后这个原则受到不断的批判,认为其过于暧昧。但是,其要点在于,既然欧盟的法律和规则比起各国的国内法和条例更占优势,所以欧盟的介入才应该有所节制。欧盟应该尊重国家及地方公共团体的“自治”,只在后者无法完成以及需要援助和支持的事项上才进行介入,该原则反映的正是这样一种精神或者说哲学(其实际行为可以具体情况具体处理)。其意思是说“私”也有权利,这种权利以及特殊情况应该受到尊重,“公”对“私”的介入是必要的,但只限于前者能够很好地完成目标的情况。针对这种情况,F. W. Sharpf 提出了“欧盟多层次治理”(multi-level problem-solving in Europe)的概念<sup>②</sup>。

当时,有一些官司促成了这个“补充性”原则的出台,其中之一就是与德国(当时的西德)联邦州有关的“电视指令”问题。

那是1988年发布的欧共同体指令(directive)<sup>③</sup>所引发的纠纷,其内容是在欧共同体成员国的电视节目中,必须要播放一定比例以

---

① 该条文的主要内容如下:“在非共同体专属权限的领域,只有在拟议中的行动目标成员国没有充分能力予以完成,而出于拟议中行动的规模和效果,认为共同体能更好地完成时,才由共同体依据补充性原则采取行动。”(第3B条)

② Scharpf, F., *Governing in Europe: Effective and Democratic?*, Oxford Univ. Press, 1998, pp. 187—204.

③ “指令”是相对于直接适用、有约束力的“规则”(regulation)而言的,它取代各个成员国的独立法律和手续,只有在实施后取得应有的结果时才有约束力。

上的在欧洲内部制作的节目。可是,在德国有关广播的权限不在国家(联邦)而专属于州(Land),政府(联邦政府)本来没有同意这种指令的权限,因此其同意行为违反了德国的基本法,另外,欧共体在罗马条约中是不认可对文化政策领域的立法的,基于以上两点理由,巴伐利亚州等州政府提起了诉讼<sup>①</sup>。

这里隐藏了一个极其实质性的争议点,那就是跨国界适用的“公共性”观念,有时候会无视各个国家、地区的权限,强制推行一种一刀切的标准。特别是对于文化、教育、语言等问题,往往需要我们细分到各个地区,去仔细倾听它们的要求和同一性诉求,这种对于“私”的尊重精神是非常重要的。

欧盟在《马斯特里赫特条约》中推出了“补充性”原则,另外还设立了一个由各地区代表组成的大规模咨询机构“地区委员会”(Committee of Regions)<sup>②</sup>,就地区的利益以及所关心的问题进行审议(第198条),这二者体现了欧盟对“私”的尊重,以及致力于在“公”与“私”之间搭建桥梁的努力。

#### 4. 消除地区差距上的“公”与“私”

下面让我们来看一看有关社会经济方面的问题。

过去20年间,欧盟肩负的超越国家的公共性概念,在这一方面也一直要求各国在作用和意识上作出改变,我希望大家关注到

<sup>①</sup> 铃木秀美:《联合欧共体和联邦国家德国的宪法危机——有关广播权限的所在》,《日本EC学会年报》第14号,1994年。

<sup>②</sup> 地区委员会是由189名委员组成的近似于议会的咨询机构,委员不是政府代表,全部由各国的地区代表组成(多为州、市镇村等的行政首长担任)。虽然是欧盟的咨询机构,但也允许发表独自的见解。

这一点。在以主权绝对性特别是现实政治为核心的国家间关系上,各个国家认为动用所有资源,甚至即使牺牲他国利益也要谋求本国的发展,这一切都是理所当然的,或者说是完全可以使之正当化的。在这样的地方不可能产生公共空间,把矛头指向外部的各个国家都是“私”的行为者。其结果,就是不可避免地出现了强国和弱国、富国和穷国的分化,以及二者间巨大的差距。在欧洲,一直到上个世纪的前半期,这种差距都是极为明显的。

在欧共同体成立后,这种国家间关系的现状并没有马上得到改善。新古典派市场统一论者热衷于取消各国的关税主权,并对各国的保护政策充满敌意,宣称要建立一个自由竞争的市场。“消除各国间的障碍、力争实现统一的欧洲主义,是一场标榜自由主义的运动。”<sup>①</sup>

使这一情况发生转机的是,各国开始逐步意识到欧共同体内国家间、地区间的差距问题,知道如果不在共同体内进行财富再分配的话,就不可能创造出均衡的同一空间。简单地说,1973年英国和爱尔兰共和国加盟欧共同体使之得以扩大,这一点可以说是非常重要的。因为,西欧相对比较落后的国家和拥有落后地区的国家的加盟,以及这些国家政府迫切的愿望,都是促成这个修改的主要力量。“欧洲地区开发基金”(ERDF)的创设(1975年)正是这样一个转折点。之后,该基金和农业指导补偿基金(EAGGF)的一部分、以及社会基金(ESF)等一起,形成了一个新的“结构基金”(structural funds),它根据失业率等几个指标,集中投入到低发展地区,用于完善那些地区的基础设施以及搞活当地的经济。

---

<sup>①</sup> 若林广:《地区经济发展中的 EC、国家、地区》,宫岛乔、梶田孝道编:《现代欧洲的地区和国家》,有信堂 1988 年,第 231 页。



这样一来,欧盟中的发达国家(德国、瑞典、丹麦、卢森堡等)就承担起了事实上的公共责任,它们要为结构基金负担相应的资金,即使从这种做法中自己国家得不到任何好处,完全是一种负担,但是为了实现创建均等的欧洲这一整体目标,也必须贡献自己的力量。实际上,该基金在南欧、地中海地区的分配比例最大,实现了资金上“由北向南”的流动<sup>①</sup>。但是,1990年西、东德统一之后,发生了一个很大的变化。由于德国的东部地区无法避免产业的全面重组以及由此引发的大幅度的企业裁员,也被指定为结构基金重点分配地区“第一地区”(objective),具有讽刺意味的是,“发达国家”德国也第一次得到了相当数额的该基金。

因此,现在欧盟各国在这方面已不可能再扮演私人性的角色,特别是发达国家肩负着支撑结构基金的公共责任,也就是说对南欧、地中海地区发展中国家的公共责任,已经不允许它们只追求本国的发展了。另外,欧盟还与土耳其、马格里布、非洲、东欧各国之间签订了合作协议和联合协议,这就在各个方面束缚了欧盟成员国,特别是德国和法国等发达国家。

由于欧共体和欧盟的诞生,各成员国必须对超越国家的公共空间承担起责任,还必须为之作出贡献,在这一点上,作为私人行为者只顾本国利益的做法是不会被允许的。

当然,也会因此产生反抗。有些国家的人认为,自己只是背负了很重的负担,却得不到一点回报,这是不合理的,因此想要回到“私人”行为者的立场上。例如,1992年丹麦在通过《马斯特里赫特条约》的全民投票中,大多数国民都投了反对票。分析家认为,

---

<sup>①</sup> 参见荒川润、片山泰辅:《EC的地区政策——消除区域内差距的任务》,《日本EC学会年报》第14号,1994年。

尽管该国政府为批准条约作了很多努力,但是一般国民主要还是从切身利益出发,感情上就对加强联合比较反感,因此才会投反对票的。

为了缓和一部分发达国家的这种情绪,在分配上的“平衡”固然是必要的,但同时也需要爱尔兰、希腊、葡萄牙等相对落后的国家展现出自己对发展经济所做的努力。例如,在得到结构基金分配的钱后,不要使资金的使用“私人化”,而要有一个明确的计划<sup>①</sup>,将钱用在发展整体经济、提高国民生活水平以及社会保障上,它们也必须承担这种公共责任。

## 5. 代替结语

超越国境的公共性,说起来似乎不难理解,但实际上要叫停“国家利益”“主权”等向来被认为理所当然的理论,对此做部分的放弃或者是让渡,这是很不容易做到的。在联合国等国际机构,表面上都是对这种精神大加赞赏,但实际上往往都是在强力保留各个国家主权的基础上进行联合与合作的。

与此相比,欧盟在相当范围内实现了各国主权的“让渡”,是一个无与伦比的国际机构。比如货币主权的放弃,也就是1991年1月对采用单一货币欧元的决定等等,可以说显示了只有欧盟才能做到的深度的统一。不过在其内部,就如刚才所说的,围绕人权的保障,围绕国家及地区的独立发展和对各自文化传承的尊重,现

199

---

<sup>①</sup> 关于结构基金的分配机制,首先注重客观的地区经济指标(失业率等),期望获得基金的地区(州、县、市镇村等)要主动制定地区的具体发展计划,然后向欧盟递交申请,通常可以获得预算50%的补助。因此,接受援助的地区也要有相应的制定有利于地区发展规划的能力以及对自己负担部分资金的思想准备。

在仍然存在着针锋相对的意见。对于欧盟在人权问题以及地区纷争的解决上是否真的很积极并具有主体性,目前也是众说纷纭<sup>①</sup>。现在说“公共哲学”的确立似乎还为时尚早,但是,欧盟及其成员国、地区内有关将“公”的原则(包括扩大和限制两个方面)规范化的言论是值得我们特别关注的。

在缩小并消除国家间、地区间差距的问题上,今后也还是任重而道远。2004年,中、东欧各国[现在是中欧维谢格拉德(Visegrad)三国(波兰、匈牙利、捷克)和斯洛文尼亚]加入欧盟基本已成定局<sup>②</sup>。今后,结构基金对这些国家的的分配比例一定也会加大,可以想象只要现有的机制不变,如前所述西欧各发达国家的资金负担就会更加繁重,欧盟必须让这些发达国家接受这种情况。与此同时,接受援助的一方,即东方的新成员国是否已经在责任、计划性、自立发展的意识等方面做好了准备,现在还不得而知。欧盟能否创造出一种适合自己并且有说服力的“公共哲学”,这将成为决定欧盟东扩成功与否的最大的试金石。

### 围绕论题五的讨论

斋藤纯一:我要提的都是很简单的问题。首先想问一下包括结构基金在内,德国或是比荷卢(比利时、荷兰、卢森堡)大概要负

<sup>①</sup> 这也与欧盟全体一致为原则的决定方式有关,在解决区域内发生的民族争端(北爱尔兰争端等)时,欧盟有效的干预正逐步变得困难起来。关于这一点,请参见官岛乔:《欧洲社会的考验——联合中的民族、地区问题》,东京大学出版社1996年,第34—38页。

<sup>②</sup> 参见官岛乔、羽场久混子编:《欧洲联合的去向——民族、地区、国家》,人文书院2001年,等等。

担多少资金？

另一个问题与(罗马天主教会)神圣罗马帝国这种“想象中的记忆”有些关系,土耳其不属于基督教文化圈,有关它加入欧盟一事是正在进行认真讨论呢,还是对这种比较危险的问题避而不谈呢？

宫岛乔:欧盟的财政不是靠各国负担的资金来维持的,它有固定的资金来源。一个是关税收入,对域外工业品加收的关税进入欧盟的账户。还有一个是各成员国附加价值税的一部分上交成为欧盟的收入。因此,各国不会因为结构基金而增加专门的负担。

结构基金的具体数额根据年度有所不同,但基本上占欧盟全年支出的30%左右。欧盟的收入大致根据各成员国的GDP进行分摊,基本上由发达国家承担。当然,结构基金能够有多少返还回来,这也是需要关注的。在东、西德统一前的西德,基本上是没有返还的,丹麦、卢森堡也是零,法国、英国多少有一些。法国的南部、英国的苏格兰和北爱尔兰地区都得到了结构基金。

土耳其因为也是北约的成员国,所以从欧共同体时代起就对土耳其一直特别优待。在上个世纪60年代土耳其和欧共同体之间就签署了协议,允许住在欧洲的土耳其移民可在域内自由移动,只是由于没有制定出具体实施规定,所以没能实施。

因为土耳其有与北约、欧共体的这种历史渊源,所以欧盟也不好断然拒绝吧。很多欧洲人都觉得土耳其是伊斯兰教国家,但是,因为其大多数国民和自己的宗教信仰不一样,所以就不接受土耳其的加盟,这理由实在无法拿到桌面上来。因为巴尔干地区也有伊斯兰教徒,法国国内、英国国内也有穆斯林,所以这个问题是不能拿到桌面上来的。

花了20年的时间,到最后我想土耳其还是会加入欧盟的。当

然这取决于在此期间土耳其内部民主化的进程。对于土耳其,欧洲人原本就有从奥斯曼帝国以来的消极印象,但是,在希腊神话中也会出现小亚细亚,似乎也有人不是那么有抵触情绪。我不知道这是否回答了您的问题。

**福田欢一:**我在《思想》杂志上发表论文《国民国家的各种问题》的时候,脑子里当然是有欧共体的,也就是说“国民国家”这一近代政治的基本单位已经动摇了。很明显,两个处于不同地区、民族认同也不一样的国家之间,例如德国和法国之间是不会再发生战争了。

法国的中央集权极其强大,革命前后曾经非常人为地制造了很多省。对宫岛教授说法国的事情可能没有什么意义,我们可以看一下布列塔尼(Bretagne)半岛的情况,在那里不能给孩子起布勒通(Breton)式的名字。在日本战后也是如此,只能用常用汉字给孩子起名。在法国,到密特朗实行分权法之前,这个问题一直没有解决。另外还有郎格多克(Languedoc)的问题,也有加泰罗尼亚(Catalogne)的问题。

自托克维尔(Alexis de Tocqueville)指出的那种绝对主义以来,面对铺天盖地袭来的中央集权,少数人群表现出了强烈的要求恢复权利和固有文化的主张。这与采取领邦(land)制度、从一开始就不得不分权的德国形成了鲜明的对比。

从非洲来的移民还是拥有自己的固有文化的,而以集团的形式主张同一性的是少数人群。法国是核发电率最高的国家,但是众所周知,核电站都集中在布列塔尼地区。这种做法遭致了很大的反感。

欧盟仍然拥有以国家为单位的行政机构。另外虽说是一个咨询机构,但欧洲议会的选举方式是社会主义政党也好,保守主义政

党也好,自由主义政党也好,各国互相联合起来进行支援,我觉得这一点是具有划时代意义的。但是,从选举单位来说,现在依然是以国家为单位决定议员的数量。将来究竟会怎么变呢?

在这一点上问题最严重的是,现在东欧地区民族国家的意向还非常强烈,南联盟解体以后,想在这里建立曾经的民族国家是多么的艰难,这一点看一看波斯尼亚和黑塞哥维那(Bosnia and Herzegovina)的情况就知道了。有人批评说,正因为西方过早承认了像斯洛文尼亚这样很容易就建立起国家的地方,所以才反而招致了南联盟的悲剧。

土耳其的库尔德人问题与欧洲各发达国家中也存在的少数人群的问题是一样的。不承认库尔德人的“人权”,这本身已成为妨碍土耳其加入欧盟的一个重要因素。当然有关土耳其还有一个严重的问题是,其侵略了在马卡里奥斯三世大主教(Archbishop Makarios III)的努力下获得独立的塞浦路斯,并在占领地上建立了自己的国家。

在建立超越国家的公共性的同时,对那些还没有到达国家层面的公共性又应该如何去创造呢?特别是欧盟现在已经扩展到了东欧,在这样一种复杂的情况下,这个问题显得尤为突出。最后还剩下一个“人权”的问题。以公共性的观点如何来给“人权”定位,我认为从本研究会的主题来看,这应该是一个非常重大的问题。希望听听宫岛教授的意见。

宫岛乔:对于刚才福田教授的发言,我感觉基本上没有什么要补充的。

欧洲、欧盟未必就是铁板一块,内部也有很多分歧,有时候某一个国家内部的政治动向都有可能牵扯到欧盟。在对克罗地亚和斯洛文尼亚的承认问题上,当时的德国外交大臣根舍(Hans-Di-

etrich Genscher)就是无法抗拒来自于保守派的强大压力而不得已为之的,结果欧盟最后也不得不承认。像这样出现各个国家的利益或是某一政治集团主张的事情,是很难加以控制的,这确实是一个问题。刚才福田教授提出应该如何对待那些“私”,也就是还没有达到国家层面的集团的问题,我认为这种情况下的公共性的思考是非常重要的。对此我也深有同感,这同时也是我的一个研究课题。

布列塔尼人中有个名字叫做“GUVEN”,以前要想给孩子起这种充满“异教”色彩的名字是很困难的,但是从密特朗执政以后,这种禁忌渐渐消除了。我所接触的法国研究生里就有一个人起了“GUVEN”的名字,叫做 GUVEN AERU DENIGO,是一个很不像法国人的名字。这表明这种情况在渐渐地得到承认。尽管这个口子是一点一点地打开的,但人们确实在做着各种努力,以拓展基于公共性价值之上的共同的思维空间,所以我对此并不觉得那么悲观。

历史上形成的少数民族被不断地统合到各个国民社会中,但与此相对,移民却一直没有受到重视。例如布列塔尼人、巴斯克人、或者是科西嘉人,大家都认可他们是法国人,但是对于移民,又有多大程度的认同呢?

如果以“同样的人”这种意识的强弱作为一个标尺来看的话,就会发现例如在德国土耳其人和德国人之间的关系是有相当距离的,与此相比,在法国像马格里布人这样从旧殖民地来的人和法国人之间的通婚还算是比较多的。如果把结婚看做一个指标,就会发现各种各样的关系存在,其中也有关系还相当冷淡的地方。

从这个角度来看的话,现在日本的在日外国人的情况也有类似之处。旧殖民地出身的人由于历史上已经有了相当长时间的接触,所以横亘在他们与日本人之间的隔阂已经消除了一部分,通婚

的情况也多了起来。但是德国的土耳其人是 20 世纪 60 年代作为签约劳动者来到德国的,德国人一方面将其视为客人,同时也很难认同他们和自己是同一种人。

今后欧洲如何解决移民问题,我想这会是一个很大的难题。东欧的情况正如福田教授所指出的那样,我只补充一点,就是东欧期望加入欧盟的国家开始变得更加慎重了。现在各国已经开始了罗姆人(吉普赛人)的保护,同时他们对于过于追求国民国家的倾向也是有所警惕的。

波兰和当时的捷克斯洛伐克以及匈牙利的政府代表齐集维谢格拉德,就地区合作达成了协议。三国以这种形式向世界表明,它们并不希望建立孤立的国民国家。目前它们之间也在开展经济交流。

**福田欢一:**我想补充一点,要想为了伙伴、为了同胞而承担责任,这无论如何都是需要共同体意识的。但是,随着区域的不断扩大,共同体意识却只会越来越薄弱,我想这种关系一定是成立的吧。这个问题多大程度上会影响宫岛教授的乐观,还是根本不可能有影响,我觉得这是最核心的问题。

**宫岛乔:**我们只有比照过去发生的事情来对未来做出判断,希腊、西班牙和葡萄牙在加入欧盟的时候,也曾经有过类似的讨论。因为这 3 个国家的经济收入水平是老成员国的四分之一或是五分之一,又都是移民输出国,识字率也很低,而且西班牙还没有从佛朗哥体制的阴影中摆脱出来。当时大家都说它们加入进来的话会带来很多麻烦。这 3 个国家提出加盟申请后,经过了 10 年的考验,其中西班牙和葡萄牙由于不能立刻实行人员的自由流动,又加了 7 年左右的暂缓期。其最终结果如何呢?从西班牙、葡萄牙向北方国家的移民基本上没有了。欧盟是有这样一种智慧的。



**福田欢一**：在法国就批准《马斯特里赫特条约》进行全民投票的时候，谁也没预料到会有这么多的反对票。当时知识阶层中赞成的人很多，而来自于农民和低收入阶层中的反对意见则非常强烈。这种倾向也会随着时代的变化而发生转变，您是抱有这种期待的吧？

**宫岛乔**：我认为条件有很多。主要还是人们对共同农业政策有很大不安，因为对于劳动者也就是农民来说，失业问题和农业保护就是判断问题的标准。大型店铺的进入会使小商店陷入危机，会碰到很多这样的具体问题。就现在的情形来看，这一点或许不可乐观，成功与否我认为主要取决于欧洲能够采取怎样的对策。

**今田高俊**：我认为欧盟是一个巨大的社会实验。我对欧盟的具体情况了解得不是很细，主要是对它的理论很感兴趣。1986年，在英国牛津近郊一个叫做迪奇雷（Ditchley）的地方，我出席了迪奇雷财团主办的一个会议。会议的主题是“现代政治中的民族主义”，各个国家的学者、评论家、文化人在这里进行了激烈的讨论。在有关欧盟的问题上，如何看待超级民族主义（super nationalism）成为大家主要关心的问题。当时我的感觉是，什么样的精神结构才会让他们如此关注这个问题啊？印象中当时亚洲力量已经相当强大，他们感到一种危机感，认为这样发展下去的话，欧洲就会被远远地甩在后面，正是这种危机感让他们向欧盟的方向发展，也才使他们如此关注超级民族主义的问题。也就是说为了超越主权国家，所以他们才希望在欧盟的层面上来考虑民族主义。

欧盟就是一个尝试，因为现实中每一个国家都有自己的国家利益，而欧盟正是要超越这种个别的国家利益，建立一个叫做欧盟的统一整体。最初，经济层面的市场统一、通货统一还是进展得比较顺利的，而政治上的统一尽管签订了《马斯特里赫特条约》，但

距离其拥有实际的影响力,还需要相当长的时间。我最关注的则是文化问题如何解决。

20世纪80年代,在法国出现了“给差异以权利”这一形式的少数人群问题。法国政府对此表示认可,不过经济状况好的时候没有什么问题,但到了80年代后期,法国国民开始对此表示反对,说这是不合理的权利应该禁止。就当时的印象来说,我感觉如果欧盟经济运行不顺利的话,对文化的差别和差异是很难得到认同的。

中国有个成语叫“求同存异”,它不是“抛弃小的差异建立大同”的意思,而是“不抛弃小的差异而建立大同”,这对我们是一个启发。“求同”我认为可以对经济而言,在经济层面“求同”总是可以做到的,那就是在“求同”的同时承认差异存在的权利,在差异中大家共生。如何才能保证“存异”?我认为欧盟正在进行一场这方面的实验。

山胁直司:我参加了宫岛教授主办的欧盟研究会。在这里请允许我联系纸谷教授提出的“亲密圈中的公共性”来请教一个问题。假如居住在欧盟的非基督教徒对孩子履行监护权的行为,在基督教徒或自由主义者以及社民主义者看来却是虐待儿童,那么按欧洲的人权感觉“公共”一定会介入进来。对于这种问题欧盟内部能否达成共识?以及会不会因此破坏非基督教的文化呢?还有图宾根大学(Eberhard-Karls-Universitat Tubingen)一位名叫奥德弗里德·赫弗(Otfried Hoffe)的社会哲学家最近出了一本书,叫做《跨越文化的刑法可能吗?》,对于这个问题您是怎样考虑的呢?

井上达夫:联系到刚才今田教授说的超级民族主义,以及山胁教授说的奥德弗里德·赫弗的话题,我觉得这正是欧洲的公共性,它确实是超越国家的。但是从更加广阔的国际性公共价值的形成

这一观点来看,这种地区性的超国家主义究竟是好还是坏呢?

老实说我是比较悲观的。对于“主权国家的终结”这种言论,我以前就持怀疑态度,另外我也一直批判将“主权”和“人权”对立起来的观点。说什么为了提供国际公共财富,以为自己是世界联邦政府的化身,其实霸权就是在这种名义下四处横行的。一直以来这个角色都是由美利坚合众国扮演的,如果欧盟的统一不断进步的话,只会出现另一个巨大的霸权体,那就是“欧洲合众国”。

这个问题存在着两方面的危险。刚才谈到土耳其问题,宫岛教授对未来是比较乐观的,而亨廷顿(Samuel Phillips Huntington)则是非常悲观的。他在《文明的冲突》一书中也写了,土耳其前首相非常生气。土耳其向欧盟释放了那么多好意,结果却被拒绝了,这件事伤害了土耳其人的自尊心,在土耳其掀起了平民(populist)式的原教旨主义,而且还使土耳其趋向于整合中亚土耳其民族,以形成一个放大的土耳其经济圈。同样的倾向在马来西亚马哈蒂尔(Mahathir)的设想中也有所体现。欧盟本身促成了与其对抗的其他超国家联合的形成,其结果就是导致了一种板块化,这么说或许有些夸张,但我只能祈祷最好不要导致文明的冲突。

还有一个问题,那就是要想具备公共性,就必须要有对他人的关怀,但这一点人们却很难做到。而要想做到这一点,我认为自身必须有一定的脆弱性(vulnerability)。对于现在这个水平的国民国家,以前丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)曾经说它“解决国际问题嫌太小,解决国内问题又嫌太大”,而我一直都在说“就是这个不大不小”是最好的。

在国内它强大到能够有效地维持治安(例如遏制大范围暴力团体及黑手党),但又没有强大到可以不依赖他国就能够生存的程度。在同种程度的国家并立的情况下,就可以形成一个相互依

存的、互惠互利的网络,而如果有谁恣意妄为的话,就会被网络开除。当每个国家都有一定的脆弱性,害怕受到被国家大家庭开除的惩罚(制裁)时,就没有哪个国家敢恣意妄为了。

但是,像美国那样的大国,脆弱性就相对较小,对资源的依赖程度也比较小。与此相同,欧盟越统一,其中的每一个国家就可能会消失,从而欧盟整体上变为一个超级大国,其脆弱性也就会越来越小。由于其对外部世界的依赖程度下降,所以就可以像美国一样恣意妄为了。

如果我们效仿欧盟,其他地方也纷纷建立起以地区为单位的超国家联合体,那么 21 世纪的世界就可能被划分为自足性相对较高的几个板块,而其相互间的紧张程度或许就会升高。这种状态真的好吗?当然,也许我的担心有点太过了吧。

研究欧洲的各位学者似乎都认为欧盟的建立是走在了时代的前面,是一种先进现象,而我考虑到欧盟对外部世界的冲击时,是感到非常害怕的。

金凤珍:除了井上达夫教授以外,在座的各位恐怕都会对我的发言感到意外。昨天,我做了名为“近代的(束缚)解构”的发言。既然是“近代的解构”,势必就要涉及其另一面,也就是必须重新诠释“前近代”或者说“传统”。

关于这点,不礼貌地说,大概日本人都是理解不足的,而韩国人和中国人大概都有一些抵触情绪。从这个意义上说,我认为“近代的束缚”有一个变种,那就是“东方主义(Orientalism)的束缚”。

宫岛教授在发言中,曾称赞欧盟是“无与伦比的国家机构”,我听了这句话,(大概这就是会让大家感到意外的部分)联想起了从前东亚的地区秩序——华夷秩序。

宫岛教授的发言给了我很多启示,我感到有必要自己去研究、诠释一下欧盟的统一过程。我的负担又增加了一个,这是因为我正在思索东亚地区的现状。我们应该如何评价欧盟?在这个问题上最重要的,应该是那种克服其消极的一面,而从其积极的部分中努力学习的态度。

再顺便说一点,井上教授刚才说“脆弱性减小”,我感觉在那个语境中,能说脆弱性变大或减小吗?

最后一个是中国的情况,与刚才今田教授的问题有关。如果把问题分为两部分的话,那么一个是过去的历史,另一个是现在如何?下面回到我刚才的发言上来。要说过去是怎么样的,那就是在被称做华夷秩序的东亚地区秩序中,“求同存异”一直被当做一种基本原理。这当然是最主要的,不过除此以外也还有各种各样的原理。原理与道德相结合,并形成结构,结果是在数百年间形成了一个和欧盟这样的国际机构极为相似的华夷秩序。但遗憾的是,这个华夷秩序对于日本来说,距离是相当遥远的。而近代以来,摧毁华夷秩序也是欧美国际秩序的一项工作,日本在这里也起到了一定作用。所以我说日本人对这件事的理解是不充分的。

对于中国和韩国来说,则有一种“华夷秩序被摧毁了”这样一种受害者的记忆,由此产生了“东方主义的束缚”。总之,是有(对华夷秩序的)抵触情绪。

金泰昌:欧盟(的欧洲委员会)和我们将来世代综合研究所曾在欧盟总部会议室共同举办过研讨会。当时讨论的内容已经出版并公开发行了,题目是《亚洲和欧洲的整合模式:为我们的共同未来制造公共空间》(“Models of Integration in Asia and Europe: Generating Public Space for Our Common Futures: Report from the Seminar jointly organized by the Forward Studies Unit of the European

Commission and the Institute for the Integrated Study of Future Generations, Kyoto, held from 19 to 21 October 1999 in Brussels”)。在那里着重讨论的就是东亚的地区联合问题。

在东亚建立地区联合体有两个大问题。一个是想一想东亚的现状,现在国家(政府)和国家(政府)是独立的主体,从各种历史条件来看,建立像欧盟那样的地区联合体目前大概是不可能的。还有一个问题是,在东亚建立像欧盟那样的地区联合体,对本地区的各个国家以及全世界来说究竟是利还是弊?

这次对话结束回去后,我要思考的一个问题是,在欧洲是政府和政府为主体的联合体,那么在东亚会不会出现与此方向不同的联合呢?也就是说地区的联合不再是国家间的联合,而是市民社会间的联合,即在政府间开展对话的同时,在民间层面也开展多层次的对话,以此创建跨越国境的公共空间。

在欧盟,德国和法国的和解是一个最大的原动力,可以说德国方面的诚意和法国方面的现实考虑找到了双方的妥协点。

我想肯定的说,为了创建 21 世纪东亚的地区联合——我更愿意将其称为跨越国境的公共空间的形成与巩固——最重要的就是建立在日本清算历史之上的日、中、韩三国的和解。公共空间形成的基础是确立相互信任,而为了建立相互信任关系,不可或缺的就是对历史的清算和面向未来的相互协调。

不过要想做到这一点,单靠各自的政府是困难的。因此,我认为应该从各个层次强化民间的活力,特别是通过企业家、学者、非政府、非营利的市民自发团体的各种活动,形成一个网络,共同向着目标努力。

我这样一说,肯定会有人表示怀疑:“不过,决策是政府做的。政党及政治家手里握有权力,民间的努力不会受到压制吗?”但

是,时代确实实在发生着缓慢而巨大的变化。其他国家的事情我不太想说,单看韩国就能发现,由于民间的力量越来越大,政府已经不可能永远压制他们的要求了。

例如,韩国引进日本文化的问题就是如此。从日本舆论来看,似乎都是简单地认为因为金大中总统颁布了这个政策所以才能够实现,但事实绝非如此,以韩国知识分子为主的各界民间人士为此进行了无数次的对话。而对日本文化的抵触情绪,在相当程度上是由上面灌输下来的。因此,为了今后韩国和日本的友好,就有必要进一步加深彼此的了解,为此文化交流是必不可少的,我们应该在引进日本文化之后,再来评价它的好与坏。而如果不培养这种判断能力,永远简单地认为“日本 = 负面”的话,这对韩国、对日本、对世界都不是什么好事情——这样一种意识在民间人士当中逐渐形成成为共识,并最终成为舆论导向。为了创造这样的舆论,我认为韩国知识分子起了相当大的作用,而且现在金大中总统的智囊团中也有一些知识分子,他们将影响并改变总统的想法。

中国的情况怎么样呢?有人对此比较悲观,但我并不这么认为。即使还需要一些时间,但是在民间的很多地方一定会与日本的民间人士紧密联系,建立起众多的公共空间,并在此过程中达成共识:无论在什么情况下,中国和日本都要避免发生战争,那么对于(受民意支持的)这一主张,政府还能一直置若罔闻吗?

以“东亚”为单位也可以,或许将其扩展到更为广阔的“整个世界”有些困难,但我们可以在可能的范围内建立起那种超越国家的公共空间。这个工作不是让政府来做,而是我们每一个人主动地去扩展它的可能性。我觉得这样的做法既值得我们去,也更有其价值。

欧盟已经在进展中了。我们应该从政治、法律和其他所有方

面就欧盟遇到的实际问题进行讨论,汲取其智慧,全面地理解哪些是应该避开的问题,哪些又是将来有可能出现的问题。

欧盟也有其实验性的一面。有些事情是因为欧盟的建立才变得可能的?我们只要具体地去思考这些问题,那么对于推动积极的主张会有很大的参考价值。

当然我们也必须看到,正因为欧盟是政府为主导的,所以也有很多消极的问题。但是另一方面,当我们不是从政府和当权者的角度,而是从普通生活者、普通居民的角度来看的话,就会发现很多以前不可能的事情,在欧盟成立后由于打开了国与国之间的关系而成为可能了。

那么东亚的现状又如何呢?对于作为韩国人的我来说,有各种不便、风险和屈辱。要说这些从何而来,那主要是由于政府的判断以及政府中带有强烈歧视意识的人的判断,不断地扼杀了好不容易向好的方向发展的趋势,而能够遏制这种逆流的、超国家的公共空间又是何其小啊!

例如,这里有严格的出入境管理制度。中国人即使想来日本也经常得不到签证,原因有很多,其中之一就是对中国的偏见,认为中国人来得太多会有麻烦,这就是一种歧视。很多时候我们邀请中国人来参加会议,但是往往找各种理由让对方等上两三个月后,结果还是不能来。

这是一件很久以前的事了,一位越南女性有一个强烈的愿望,希望来日本学好日语,了解日本,然后回国教授有关日本的事情,可她还是没有得到签证。这是为什么呢?因为入管局认定越南人进来后会带来各种问题,所以附加上各种苛刻的条件,总之就是不想让她来。这个国门实在是太难打开了!

东亚如果能从欧盟学习好的经验,并将其反映到政策上,那就



会变得方便许多,因其造成的侮辱也会大幅度地减少,同时对日本的反感也一定会变小吧。当然,为了实现这一目标,我们必须一个接一个地克服障碍。我们并不是要创建一个任何问题都没有的“天国”,重要的是我们能够向“他者”开放多少。为了方便我们现在使用所谓“公共空间”这个词,公共空间的门,以往是排除他人的,现在要向他人开放,那么在多大程度上能够实现这个转变呢?这次我们就是想从这一角度来考察一下欧盟问题的。

实际上和欧盟成员国的人聊天,会发现他们也有一些成见,而且官员也有官员自己的问题。但是,就我看到、感觉到的来说,有一点是非常值得我们学习的,那就是像东亚这样的民族歧视正在大幅度地减少,民族认同的观点发生了很大的变化。例如,如果你一边喝着酒一边问“你是英国人,还是欧洲人,到底是什么人?”即使是一种开玩笑,被问的人也会回答说“欧洲人”,似乎不这样回答就不好,欧洲认同已经到了这个程度了。当然也有人会批判说:“真的是那样吗?”

我所说的“公共空间”并不是说希望那些昨天还顽固地认为日本人最优越的人,转天就突然变成了亚洲赞美者。而是希望至少能创造这样一种气氛,比如当石原慎太郎先生发表其(三国人<sup>①</sup>)声明时,可以批评说:“至少在公共场合应该避免这种发言。”

---

① 三国人:二战后对留在日本的朝鲜人等来自旧日本殖民地人的蔑称,后成为死语。但东京都知事石原慎太郎发言事件后,又重新引起关注。2004年4月9日,石原在陆上自卫队练马驻地举行的纪念仪式上的讲话中有这么一句话:“非法入境的众多三国人、外国人”,表现出对在日外国人的歧视。这里面的“三国人”这个词在社会上引起了巨大反响,特别是在日本的朝鲜和韩国侨民认为这是种族歧视。——译者注

至少希望当东京都知事这种公众人物在全国人民面前使用了歧视性语言的时候,听了这话觉得“说得好”的心理状态能够有所改变。那么应该怎样做呢?最好是国家(的政策)归国家(的政策),重要的是在民众当中形成舆论。把这叫做“启蒙”也好“教育”也好,我希望至少在老百姓的日常感觉上,能够有这种意识说:“现在这个时代那样说可不好,至少也不应该在有外国人的地方说那种话啊。”

只要这种意识在每个人的心中不断滋长,就会在这样的联系中产生一种超越国家的公共心(transnational public spirit)或者说自觉性(consciousness)。希望这种认识不断扩展,最好是扩展到全世界。

埃里克松(Erik Homburger Erikson)说,人从出生到死亡是要经过好几个阶段的。也许有人可以一下子长大,但普通人都是需要成长过程的。例如,一个只知道宫崎县的宫崎县人进入了东京的大学,这时他第一次意识到全面地看待日本是重要的,接着他大学毕业到纽约上班,又开始发现自己必须要有更广阔的眼光。人就是这样不断成长的,我觉得对人的认识也是如此。从这个意义上说,我们可以从欧盟的实践中学到很多东西。

刚才提到了“求同存异”的话题。我认为在公共空间中不应该求“同”。正是由于想要求“同”,欧洲共同体无论在其内部还是外部都面临着很多问题,我觉得其中有不少就是“同”的理论带来的。因为“同”必定会导致歧视、排除、否定和抹杀“异者”与“他者”。

在东亚公共空间的形成问题上,相比“同”的理论,我们更应重视“和”的理论。就是《论语》当中“和而不同”的精神。“和”原本的作用就是各种异质的共存原理,绝不是同化的原理。而且正

如《国语》中“和实生物，同则不继”这一古代中国思想所表现的那样，和也是生成的原理。因此，在以文化、思想、种族、宗教的多样性为特征的东亚地区，要想共同培育公共空间，应该根据“和”的原理而不是“同”的原理，这一点可以说是我所有思想的原点。

因此，在“文化”的问题上，我们应该发挥各自文化的优势，明确彼此间的不同，在进一步提高自己文化的同时，不侮辱对方（的文化），尊重对方与自己的不同。如何才能做到这一点呢？我越是了解欧盟，就越是觉得在这一点上也有很多值得我们学习的地方。

**小路田泰直**：最近提到欧盟问题的时候，我总感到有些别扭。“欧盟的联合进程不断加快，国家主义（nationalism）正不断地被超越”，这种说法在所有场合都已经成了固定的开场白。对此我却认为事实完全相反。“nationalism”在前不久还被翻译为“民族主义”，现在却已变为“国民主义”或“国家主义”了。

一直以来，亚洲各国都被西方教训说，要想成为“国家”就必须达到一定的标准。在明治时期的日本，西方说由于你们的“人权”和各种“法典”以及体系尚不健全，所以你们是尚未开化或是半开化的国家，因此我们连平等签订条约的权力也不被认可。如何改变这种局面，曾是亚洲各国的一大课题。改变的时间虽然每个国家并不一样，但各国都付出了自己的努力。

但是对于以这种形式设立标准并划分文明国和未开化国的做法，亚洲各国人民是很反感的。他们也有对自己固有文化的自豪感。在这种情况下，美国这个拥有巨大的、全球性统治力量的国家便站了出来，单方面重新制定了一个标准，那就是所谓的民族自决的原则，即只要一个地方有民族实体，存在一定的民族共同性，就承认其为“国家”。

于是,从日本方面来说,就开始拼命地证明“我们(日本民族)有固有的文化”。不是通过证明“自己的社会是文明社会”,而是通过证明“自己有固有的文化,这是和任何地方都不同的”,希望以此来寻求自己国家存在的依据。我认为是有这样一个历史发展过程的。

在宫岛教授的发言中,我非常感兴趣的是,在“人权保护”方面,欧盟有超国家的条约,借此可以介入国家主权。反过来说,就是“国家”应该怎样,由“国家以外”的标准进行规范。这与先设立一个标准,凡是不适应这一标准的就不承认它是“国家”这一近代初期曾经有过的思想何其相似。

这在亚洲被称做美国的人权外交,面对声称“不尊重人权的国家就不是国家”的美国,中国和马来西亚表示反对。朝鲜当然也反对。但最终还是反抗不过这一人权外交,无论如何都面临着“国家的重建”,即国家不再是所谓的“民族共同体”,而是每一个人权得到保障的个人的集合体。

但是,如果没有更为牢固的共同体主义,这样的国家是无法实现的。这样一来,民族主义反而不会消退。从某种意义上来说,民族主义是建立在民族文化的存在这样一种先验性事实之上的,所以有时也会发挥出狂热的共同性,但是对每个人自觉性的要求却并不高。这样看来,现在的世界反而在追求一种更为牢固的民族主义,并且还经常与“民主化”携手共进。

一种自由主义和保守主义合二为一的国家主义正在亚洲蔓延,其中也包含石原慎太郎这样的动向。在韩国诞生了金大中政权等等。这样一种新的国家主义的出现和欧盟的动向,在我看来正好是互为表里的关系。

因此,对于我们住在日本、在日本思考问题的人来说,是无法

将欧盟的诞生当做超越国家主义的现象而毫无保留地为之欢呼的,重要的是如何将其作为自己的问题来加以消化。并且,这种新型的国家主义如果处理不好的话很有可能引起战争。亚洲现在存在这样的问题,我们应该如何来克服呢?

总之,像欧盟这样可以说发生在顶级世界的事情,会在某种意义上被称为世界底层的地方引发完全相反的现象,对此我们应该在充分理解这一切的基础上处理这个问题。

因此,正如金泰昌教授所说,怎样构建以各种形式来遏制战争危机的机制,这个问题是我们必须解决的。要实现这个目标,只奉行“人权外交”大概是不行的。正是因为我们社会有着不同的历史和不同的文化,所以才必须进行这样的探索。

**林胜彦:**最后请宫岛教授做总结性的回答。

**宫岛乔:**首先是今田教授指出的“文化”的问题。欧洲、欧盟将在多大程度上认可“差异”,这将根据经济状况而变化,在移民问题上更是如此。但尽管如此,欧洲的自我认同、或者叫存在理由(raison d'être)之一就是“文化的多样性”,因此他们有很坚定的决心,就是要维护文化的多样性,并且在“文化”问题上,为了避免均质化,有意识地做了很多努力。在这一点上和日本以及亚洲不太一样。现在欧盟的官方语言有11种,今后会怎样还有待观察,但至今没有出现为降低成本而呼吁停止使用11国语言的意见。

其次,“亲密圈的公共性”问题也与此相关,穆斯林人群中的虐待儿童现象和跨文化刑法的问题是很难的。欧洲绝不容忍虐待儿童的现象,对此有必要进行紧急介入,这是得到一致认可的,在土耳其人的家庭中也是如此。但是问题在于审判的过程,有时不得不进行属人法的解释。因此,现在在土耳其人和阿尔及利亚人家庭中发生所谓家长对孩子的暴力行为时,会出现酌情处理的情

况。但女权主义运动团体却对此持反对意见。

这样的事情就在不断的反复中渐渐地发生着变化,例如最近在阿拉伯人家庭中,认为家长对孩子施加暴力是理所当然的意识正在逐渐淡化,似乎适用伊斯兰法(Sharia)的情况也减少了。特别是第二代人已经都是30多岁了,这样的问题也越来越少。不过,事实上也仍然还有必须进行属人法解释的情况,那么这时候法律的使用上就会适当放宽。不过,这绝不意味着要导入伊斯兰法。

最后,井上教授从国际性的视野出发,提出了地区联合是好还是坏的问题。我的专业不是国际政治,所以没怎么思考过这个问题,但是我认为还是需要这种判断和看法的。不过,比如北美贸易协定(NAFTA)是以美国这一巨大的霸权国家为中心的,而与此相比,欧洲尽管人口较多,但经常进行协商,不断地寻求共识。我觉得欧盟不是一个国家握有主导权的地区联合,所以从这个意义上来说弊害应该是比较少的。

在井上教授说的另外一件事中,我觉得用“文明的冲突”这种观点来解释不是不可以,但我认为欧洲人和土耳其移民及阿拉伯移民等的关系不是文化的冲击,而是一个文化变化(acculturation)的问题。

欧洲联合为什么会引起我们的关心?这是因为在NAFTA和ASEAN(东南亚国家联盟)都没能做到的事情在欧盟却实现了,所以我们对它抱有兴趣。比如相互开放地方参政权以及各国制定的职业资格等等,欧盟做的这些事情,我认为别的国家、地区也可以学习,也可以引进。欧盟这个共同体有很多地方值得我们学习。在这一点上我完全同意金泰昌教授最后所谈的内容。

不过,从国际政治学的观点来看,我们还是应该问一问:地区联合究竟是产生了一个开放的世界,还是结构化后产生了一个个

彼此隔断的空间( compartment)呢? 我认为我们应该充分认识到问题的重要性。

最后请允许我对金凤珍教授的发言谈一点看法。欧洲联合是从“国家”与“国家”开始的。第二次世界大战后的1946、1947年,让法国人和德国人握手是不可能的事情,所以能够作出理性判断的政治家们承担起了这项事业。首先从罗贝尔·舒曼(Robert Schuman)等人开始,但是后来有意见认为欧洲的主要组织还是“国家”,于是就出现了前面说的地区委员会等等,制定了不是地区代表就不能参加的制度。因此,金泰昌教授所说的向超国家公共空间发展的一面,在欧洲确实存在。

日本不能融入亚洲,亚洲的政治家之间无法握手言欢,这些问题都是存在的。(所以国家和国家的地区联合很困难,但)地区间外交、民间外交在亚洲也很盛行,从结果上来看可以说前进的方向与欧洲很相似吧。

如何看待人权外交是一个极其复杂的问题。欧盟某种程度上也在对其他国家进行着人权外交,主要是对巴尔干和亚洲。不过,人权外交的问题是,自己国内还存在人权问题的同时,却对他国使用某种“人权”的标准。这一问题经常被用来批评美国。我认为在欧洲也有这样的问题。有多大诚意去解决自己国家内部的人权问题,这一点决定了人权外交的说服力和正当性。在这一点上我感觉欧盟比美国考虑得更加慎重。

## 拓展二

主持人：金泰昌

### 公共哲学的维度

金泰昌：我迄今为止见过各种各样的人，在各式各样的大学教过书，也接触了各种各样的言论，我感觉好像人有两种类型。一种类型是：“喜欢首先有某种规范，然后以此为前提，将由此看到的东西进行整理后构建出一个理论体系。要是不这样的话心里就不踏实。”

而另外一种类型的人则会对此产生过敏反应，他们会说：“那种东西（规范）原本是不存在的。规范是在过程中产生的，无论是直接的也好间接的也好，都不能把它当做一个前提。”我在美国和欧洲，特别是英国学习后，在德国教过一段时间书，感觉好像包括法国在内的大陆国家的人，说是理念也好价值也好，总之首先要在哪儿放一个“什么东西”，然后再从那里开始讨论，似乎这样才能感到心里踏实。

我曾亲身感受过这种思维的差异。用一个结婚观的例子或者说离婚时的说辞这一事例来比喻一下吧，尽管可能多少有些牵强。首先是德国式思维。“结婚是为了什么？是应该有一种理念、价值、目标的，但是你和我的结婚不太合理，所以我们离婚。”这种说法显得非常粗暴，这是德国的类型。可是如果去英国的话，这种说

221



法是完全不管用的。英国人最常说的是“according to my experience”(根据我的经验),也就是说:“根据我和你住在一起的经历,感觉不太合得来,所以我们还是最好离婚吧。”

下面再去美国。当然并不是全都如此,典型的美国式思维是:“为什么要结婚?是因为彼此对对方都有实用性。我嫌自己做饭吃太麻烦,可是实际上结婚后你却说不想做饭。那么就不能给我带来任何实用性的方便,所以我们还是分手吧。”我感觉美国人多少有些这样的想法。例如,听了井上达夫教授和今田高俊教授之间的讨论,觉得他们做学问的原点是不同的,而这种不同不仅来自于法哲学和社会(科)学这种专业领域的不同,还来自于二位思想性格本身的不同吧。要说我自己是哪种类型的,我感觉有英美倾向,不过也曾经被德国学者说我很德国,所以我的看法也许不太可信。

这次给大家发了5月3日读卖新闻的报道。读卖新闻在日本的话语权很强大(发行份数是日本第一),它对公共哲学的解释是“秩序的哲学”(public order)。(注:宪法纪念日当天的头版头条和其他版的相关报道,是关于日本国宪法修订一事,读卖新闻社再次提出了一个草案,明确表示要重视“公共秩序”)如果将小林善纪(YOSHINORI)和西部迈所说的内容称做“公共哲学”的话,那就成了一种以公共秩序为中心任务的公共哲学了,因为他们首先强调的就是为“国家”这一“公共秩序”作贡献的意识。

这当然是读卖新闻社的立场。在第二页上有一个名为《重新构建公共的时候》的评论文章,里面有一句话最集中地表现了该报社的性质,那就是“别说国家了,就连谈论作为调节权利间关系原理的‘公共’,都变得顾虑重重了”这句话。这件事对我们思考公共问题很有启示。

我认为这篇评论的关键在于“由私的泛滥而引起公的崩溃”这个部分,也就是认为“私的东西过于泛滥,公的秩序就会崩溃”这样一种逻辑和思维。从这里出发展开的公私论只能是向国家中心式“公”的方向倾斜,那里所说的“公”早已被限定在“国家”的框架内了,这一点是该评论的核心。我认为这样一种对公共哲学的认识在日本势力是非常强大的,当然这种认识有其必要的一面,也有其重要之处,但是难道就没有与此不同的公共哲学了吗?

下面请水林教授重新就日本的“公”与“私”发表一下自己的观点。

水林彪:我学的是法制史学,特别是国家制度史学,这一德国历史学流派的特点之一就是“概念史”的方法。比如“公共性”这一概念也有其发展的历史,与我们使用的文脉有不同之处。中国的“公私”概念和日本の“おおやけ(公)”、“わたくし(私)”是不同的。欧洲的“public”和“private”,或“public”和“prive”,德国的“Öffentlichkeit”和“Privat”都各不相同,而且各自的含义都经过了历史的变迁。我们历史学家关心的是“quellenmässig”,也就是“基于史料,研究在不同的时代是如何理解这个世界的”。

因为这里是公共哲学共同研究会,所以讨论的方法还是有些不同的。在涉及一个实际现象的时候,每个讨论者都赋予“公共”、“公”、“私”以独特的定义,并以此来分析对象。这和历史学家的思维方式是相当不同的,我一直都感受到了这种不同。听了大家三天的讨论,我感到有一丝不安,那就是我不知道作为一个历史学家对于这样的讨论能有多大帮助。这是我的第一个感想。

第二个感想是,这样一种非历史学家的讨论,特别是有关欧洲的“public”、“private”的讨论,在谈到欧洲近代的“public”、“private”概念,或者欧洲近代社会和国家的结构如何的时候,我感到

对于其历史的认识,有一些从现代的视角解读甚至误读近代之嫌。我在学习历史以前,有一些从教科书上得到的关于日本、中国、欧洲历史的印象,可是在二十几年的学习过程中,教科书式的历史印象在我头脑中已经支离破碎了。当然,通过学习自然会有所改变,不过我对中国史的印象是发生了根本的变化,对日本史和欧洲史也是同样如此。

昨天,很多人的发言是以家庭属于隐私为前提的,我当时说在欧洲从近代到现代的发展过程中,家庭本身也发生了非常大的变化。如果我们通过法国来看欧洲的近代,就会发现由于革命以后的“concordat”(教会和政府间的协约,即教政条约),天主教再一次成为事实上的国教,而从这一体系中摆脱出来,则已经是20世纪现代的事了。

关于欧洲的近代,阿里耶斯(Philippe Ariès)曾经说“不是个人主义的胜利,而是家庭的胜利”。从历史上看,我也认为确实如此。从法国的国家制度史来说,家庭主义、家长制、家庭(oikos)等等,大约在19世纪末迎来了其终结期的开始,这在立法史上也表现得非常明显。一边是包含家长制式家庭的公共国家制度的结构解体,一边是20世纪初期“association”(结社)开始在法国受到认可,而在此之前“association”这样的东西在“排除中间团体”的名义下是不被承认的。也正好是从这一时期开始,政治、学校、教育摆脱了天主教,开始变得自由起来,离婚也逐渐变得自由了。

在昨天以来的讨论中,西欧的“近代”,特别是“应该解构的近代”一直是一个前提,但是我感觉这种近代与上述我对西欧近代的认识相差甚远,因此,我认为我们有必要从历史学的角度出发,更为准确地进行讨论。

第三,听了井上教授的发言,我和渡边康磨教授一样很受感动。尽管还有一些不太明白的地方,但是其中的大多观点我都能理解,也深有同感。但是现实中我作为一个“市民”,要在日常生活中进行实践的时候,这种“philosophy of the public legitimacy”(公共正统性的哲学)又在多大程度上能够成为自己真正信服的哲学呢?我想在今后的生活中去验证这一点。

井上教授认可“公共”中的规范性价值,我感觉这一点将其与迄今为止有关日本“公”的言论截然分开了。正如沟口教授所说,传统中国中的“公”和“公共”包含着极强的规范性意义,并且认为“私”是非正义的观念。而在欧洲的启蒙时期,我感觉“public”中也有规范性的意思。总之,井上教授承认“公”、“公共”中有道义性、规范性的意义,并希望在此基础上展开讨论,我从井上教授的这种哲学中,感受到了一种强烈的意愿,那就是承担起我们这个世界的各种问题,努力创造一个崭新的共同世界。这一点是我印象非常深刻的地方。

### 公共性与规范性的价值

金泰昌:关于公共性和规范性价值之间的相互关系这个问题,我一直很关注美国的各种言论。在美国(这主要是所谓自由主义者的立场)有一种观点认为,“public sphere”(公共空间)应该是“价值中立”的,这里的“价值”一般指宗教性价值。与此相对,也有一种观点认为“应该明确规范性的价值”(主要是共同体主义者的立场),也就是认为“应该将古老而优秀时代的传统基督教的价值和共和主义的价值相融合,以此作为公共空间的基础”。在这两种言论之外,现在又出现了探索新道路的第三种言论。

日本几乎没有“国家”和“个人”之间的“公共空间”这一概

念。在日本很容易将“公”直接与“国家”相连,形成强调国家中心价值的言论,灭私奉公是其基本的价值取向。但是,一旦这种价值取向进入公共性的内涵,就会有正反两方面的作用,换言之就是好的一面和坏的一面,其中正是反作用在近代日本史上曾引发了严重的问题。

在规范性价值和公共性之间的关系问题上,我和渡边康磨教授的立场稍有不同。将公共性与价值及规范结合的话,是会变得更容易理解,而且在教育第一线应该教的内容也很清晰。但是,明确规范性价值相反也有其危险的一面。

以往的教育都是将某种价值正确地传给下一代,这一点当然很重要,但是另一方面,让孩子们意识到既有价值的危险性,培养自己判断善恶正邪的能力,这一点也是非常重要的。而迄今为止的日本教育所欠缺的不正是这一点吗?我们的问题正是自主判断能力的不成熟。难道说我们已经忘记了价值和规范的实体化以及强制性制度所带来的危险性吗?

**水林彪:**为什么我认为这次井上教授的发言和日本有关“公”的言论截然不同呢?我认为中国的“公”使“国家”也有可能成为“私”。另外康德曾经说过,向一般民众发话是“理性的公共性使用”,而服从军队司令官的命令则是“私人性的理性使用”,如此,“国家”也可能成为“私”。而这样的用法日本大概是没有的。但是,今天井上教授的发言从“讨论规范”的角度,告诉我们“公的秩序”根据其内容不同经常有可能变为“私”,这一点非常的精彩。这就是我今天感想。

**小路田泰直:**“公”必须超越“国家”。反过来说,只要不超越“国家”这一个“特殊”,就绝对达不到“普遍”,我想这个问题大家都是理解的。日本人最近一次痛感到这一点,就是第二次世界大

战战败的时候，有一些人作为乙级战犯、丙级战犯被处以死刑。尽管他们是服从国家命令而进行的杀戮，但在这命令下所做的行为违反了人道，因此被处以死刑。这样的人是有很多的。也就是说，日本人被上了一课，知道了在国家的命令之上还有“人道”。在思考战后日本和平主义的问题时，我认为这件事情是非常重要的。

我也赞成水林教授的发言。无论哪个社会都没有固定的公私关系，它总是处于变化之中，一方面受传统积淀的影响，一方面又受到外部世界的影响，以各种各样的形式存在着。

举一个例子，明治政府在最初编纂历史的时候，曾经规定了一个“绝对不可以做”的事情，那就是“不可以用‘历史’来教导人们‘道德’”。这是为什么呢？因为“‘道德’是个人化的东西，所以不应该由国家用‘历史’来对个人进行教导。我们所需要的是编写一本通俗易懂的历史书，以方便个人很容易地从‘历史’中发现自己的‘道德’。”这就是明治国家的声明。

进一步说，这里所说的“道德”必须是“非国民的道德”。国民的道德固然很重要，但只有它也是不行的。因此才特意用汉文书写文章，《大日本编年史》就是用汉文编纂的，我想这在某种意义上是希望汉字能够起到拉丁文字之于欧洲人那样的作用吧。也就是说在近代，日本也有这种思想，即“‘公’是超越国家的，是个人发现的正义。必须基于这种正义来重新构建‘公’”。从这个意义上说，这次井上教授的发言，就像是再一次重复了古典民主主义的言论，刚才有的评论中提到卢梭，我想大概也正是因为这个原因吧。但是在日本社会里，并不仅仅是由于学习了卢梭的《社会契约论》才有这种思想，而是原本就有为创造这一思想空间而做的努力，有日本自己创造“公”的历史。

应仁之乱<sup>①</sup>后,京都的工商手工业者们和平民们克服了精神的极度颓废,建立了自己的自治。这个选择绝不是统治者恩赐的,当时人们已经明白是统治者发动了战争,对他们已经失去信任了,知道信任统治者是无济于事的。正是在这样一种积淀下,才有了井上教授所说的正义的发现。至于叫做“正义”还是“义”,在不同的时间与空间里叫法会有所不同,但是这段历史是存在的。

不过,由于某种理由,在明治20年代情况发生了变化。最大的变化就是明治天皇颁布了教育敕语,不得不作出了必须对国民进行道德教育的选择。就此,“国家”和“道德”合为一体。

这件事的危害极大,也导致了日本的战败,使日本的“正义”和“公平”原则发生了扭曲。也就是说,一些原本应该属于普遍性的东西转化成了特殊的共同主义。本来,“我们”这个词和“普遍”、“一般”这些词的意义完全不一样,但是,它却将二者以“我们这种形式的正义”硬凑在了一起,形成了一个完全封闭的空间。这一选择的结果就是,今天的日本人常常单纯地将“公”完全等同于“国家”。这的确是在那种历史环境下进行的选择,但是,它并不意味着今后日本人会永远做这样的选择。

比如,刚才提到的对乙级战犯、丙级战犯的处罚,其影响就非常大。我接触最多的一个历史学家吉田晶教授,是研究战后历史学的马克思主义者。他对天皇政治进行了彻底的批判,但同时他也曾经说过:“我是陆军士官学校毕业的,那个时代的秩序等等已经浸透到我的体内,到现在也无法完全摆脱。”我觉得这二者都是

---

<sup>①</sup> 应仁之乱:1467—1477年间的日本内乱。围绕将军的继承人问题等等,以京都为中心展开了长达10年的战争。此内乱后,幕府威信扫地,庄园制崩溃,各地武士势力不断壮大,日本进入战国时代。——译者注

真实的吉田，他战后的各种努力，就是一直想将这二者内在地统一起来。

我相信现在又回到了那个时代，只是历史上已经发生了刚才所说的各种各样的变化，日本社会也已经经历了很多时代，其中既有致力于从“公共”和“正义”的角度把握“公”的时代，也有为了表现自己与众不同、天下第一而高唱“我们的共同性”的时代。这也正从反面证明了，个人认识正义并自觉地将这种正义上升到“社会的共同性”这样一个问题的难度是多么的大。

我知道这种言论的空间是“近代”，而且这大概不用分日本、韩国、欧洲，是有一定普遍性的。但是，在这种言论形成过程的背后，有很多不直接以语言表述的东西，宗教或是家庭的问题也是如此。

有一位教授谈及法国时曾说，“传统秩序到路易十四时达到了顶峰”。如果说“传统秩序一直残留到路易十四时”还可以理解，说是在那个时期完成的，就表明在为法国近代做准备的同时，“传统”相反却被制造出来了。因此，没有路易十四所象征的传统秩序的建立，也就不可能有法国革命。

但是，我认为法国革命将这些全部遮蔽起来了，特别是推进了“宗教”的现世化和世俗化，甚至于有一段时间将“宗教”视为敌人一般看待。但是，实际上宗教设施就建在巴黎公社的旧址上，它和埃菲尔铁塔共同成为巴黎的象征。这又意味着什么呢？它表明如果抛开宗教对于人服从的强制力，是无法设想理性的人的。

因此，将“公共”当做“正义”的表现，并在另外的意义上阐述其伦理正当性，以此对营造复杂共同生活的人类行为进行规范——在这一过程中，近代有很多相当牵强的地方。明明知道相当牵强，“但是这不能声张，就把它藏在背面吧”，就在这样一种操



作之上,近代诞生了。历史学大概就是认识这种事情的实质性的学问。这也正是历史学与法哲学及哲学这些高度理念化的学问一起共同合作的意义之所在。

在这种平衡当中,“人权”、“正义”这些观念的形成如果是在19世纪的话,那么从19世纪到20世纪,这些观念对于很多人来说,听起来就像弥天大谎一样,这就是现代化的现象。例如,有的社会主义者提出独裁比民主主义还进步,还有很多人即使没说到这种程度,也都嚷嚷说什么“要超越近代,近代已经过时了”。

现在即使将“正义”和“公共性”限定在古典范围内,似乎也越来越站不住脚了,出现了价值相对主义等各种各样的想法。在这种情况下,井上教授以正义(justice)的形式,重新定义应该依据的规范,这等于是追问如何重新消化历史上亲身体验过的复杂问题,并以某种古典体系的形式将其提倡出来,或许这意味着一个新时代的开始。从这个意义上说,我觉得是否应该和我们这种习惯于从本质上去思考问题的人也互相切磋一下,来共同探讨这个问题呢?

我认为日本的“民主主义”,其下面是一个庞大的、无法用语言来表述的阶层,但是,我们必须以民主主义的方式来进行运营,这就是所谓“当为”(Sollen)。同时,从历史变迁的观点来说,目前日本有一种倾向,就是试图重新提倡明治以来的日本近代所形成的“国家=公”、“我们的共同体”这种观念。换言之就是建立在只有通过“万邦无比之国体”或“万古不易之国体”这种说法才能证明的言论之上的“公”。但是,现在终于出现了提倡与此不同形式“公”的趋势,二者的关系很是紧张。我觉得这个研究会正是这样的一个缩影。

## 公共性与空间

金泰昌：我个人认为，相比从与规范价值的关系上思考公共性问题来说，还是从与生活空间的关系上思考公共性更为重要。换句话说，公共性与其说是一个以什么样的价值将其具体化的问题，还不如说是其在哪种范围内可接受的问题。

例如，奥姆真理教投放沙林使很多人失去了生命，因此奥姆真理教已经无路可走了。为什么他们会被所有的地方都拒绝呢？其理由就是因为他们对自己所犯的破坏价值的行为“不道歉”，并且对价值破坏行为的受害者“不给以赔偿”。但是对于我来说却有一种说不清道不明的不可思议的感觉。为什么会这样呢？因为我一直听到很多日本人说：“韩国人总是不依不饶的，太记仇了。总是不停地要我们对过去的事情道歉、赔偿。而我们日本人有一种美德，就是决不纠缠，过去的事就让它过去了。”

也就是说，我感到在这个问题上对于国境内外的思考和判断是极端分裂的。在某个框架里看上去是“正”的东西，一旦超出了这个框架变为更大的观点时，就无法认为它是“正”了。这表明观点的适用范围已经僵化了，已经无法做发展性的调整了，其中最典型的一个框架就是“国家”。

这样的问题在韩国、日本和美国都存在。例如在减少 CO<sub>2</sub> 的京都会议上，美国一边嘴里说着冠冕堂皇的话，什么不减少 CO<sub>2</sub> 的话地球变暖就会加剧，这对全人类都是有害的等等，可一旦要签订协议时美国却第一个反对，因为这有悖于美国企业的利益。也就是说在美国这个“盒子里面”的时候看问题看得很清楚，可一旦超出美国这个盒子的话，就立刻全变了。

所以并不说在美国既没有“正义”也没有“公平”，要是那样说

起来的话哪个国家哪个民族都是半斤八两。重要的是现在需要什么？这不是因为没有规范，当然比起以前规范确实是有所衰退。问题不是没有“规范”，而是即使有“规范”，按照那个“规范”去思考、去判断的领域（空间）是有限的。这是因为缺乏从更大的空间看问题的视野，而绝不是因为没有“规范”。

所以，在“公”和“私”的问题上也是一样，与其区分这个是“公”那个是“私”，不如在现实中从更大的领域去看小的领域，以及主张来自小领域观点的正当性和必要性。在这种相互主张当中，通过不断的对话、协商，渐渐地相互清醒地意识到对方，彼此从自我绝对化的盒子中走出来，在彼此开放中将自我相对化，这样的意识和视野一定会萌发出来。我们能够期待的也就是这个了吧。

话是可以说得很漂亮的，但是，制定出来的规范就算在日本这一“国家当中”能够被认可，而一旦超出国家就不被认可的话，规范有没有难道不都是一样的吗？如果“超出”本身就是规范的话，那么这样的规范在现实中是没有实行的。要想使这种矛盾成为论点，也只有坚持真正意义上的对话，使彼此都清醒地意识到这一点。正因为人是不完美的，所以才应该相互刺激，相互提醒。至少以我的经验来说，只有对话才是最重要的，除此之外还有别的吗？

小路田泰直：我之所以觉得这里的讨论被一个常识所笼罩，是指大家都将“国家”当做单位，认为它之后就是“国际关系”了。那么，欧盟是不是超越国家的呢？似乎不是。即使它是由复数的国家群组成的，但是国家的形式还是存在的。《威斯特伐利亚（Westphalia）条约》也是如此。并且在19世纪，为了国际社会的实体化，各国做了大量的工作。海牙国际法院也是如此。进入20世纪后，才有了联合国。

在听刚才发言的过程中，我感到还是有必要仔细考察其自身

经历的积累。欧盟不是突然出现的,是在相当长时期的积累中产生的。因此,无论是国家、世界、村落还是家庭,都在漫长的历史中积累了各种各样的经验而延续至今的,我们必须树立这种认识。

## 确保公共性

今田高俊:我想将今天的讨论内容和公共哲学研究会过去的讨论内容结合起来谈一谈。目前为止在这个研究会里参加过的讨论当中,我一直是想从“公共性”的角度来思考“怎样建立民主的政治秩序”这一原理。因此,我关注的是适合“公共性”的、积极的意见,而对于判断“那不是公共性”的依据,一直没有多少关心。我认为只要进行讨论,就能发现打开新的公共空间的原理。但是,这次听了井上教授的发言,感觉似乎不是指出了建立、开辟公共性的方向,而是给出了鉴别“伪公共”和“真公共”的条件。

另外,在这次的研究会上我也听到这样的意见,说:日本建立律令制国家的时候,公共是归于行政一方的,但从那以后实际掌握行政的却是拥有个人私利私欲的官员,所以就产生了内部矛盾,孕育着公共受到私人空间侵袭的危险。因此就导致了这样一种结果,一方面在日本漫长的历史传统中,将“上级”当做“公”予以信任,但同时又对上级抱有更多的怀疑意识。

现在,与“官”相对的“民”,如 NPO 及志愿者正在开拓公共的领域,但若搞不好的话这个公共也会被私侵蚀从而名不副实。虽然 NPO 法案已经获准通过了,但税制优惠问题引起了非常复杂的讨论。在通过 NPO 法案的时候,我也曾经参加了关于其参与社会活动定位的审议会的讨论,关于免税这一点,大家认为如果无法制定一部法律,能够将有悖于活动主旨的暴力团体的活动从 NPO 对象中排除的话,那么免税就是不可能的。我认为应该正确处理好

这样的问题,在此基础上再来思考开拓公共性的步骤。

总之,虽然我们积极地讨论了如何开拓公共性,但实际上还存在一个问题,那就是我们应该如何保证公共性,以及能否排除伪公共性的问题。这次的讨论我觉得在这一点上起了很大的作用。

## 知与德

**金泰昌:**为什么我们要在这谈论“公”和“私”呢?这是我们一开始就有的一个问题意识,但是持有这种问题意识的契机我想参加讨论的人都各不相同。比如沟口教授,他就是痛感现实中的歧视、欺压向来被冠以“公”的名义,我们应该如何减少这一现象,我们是否能够消灭这一现象,这是沟口教授迫切关注的问题。所以他说有关“公私”的讨论对自己是非常有意义的。还有一些人认为,有必要将在道德、伦理的无政府状态中犹豫彷徨着的原子论式的自我,改变成在一定的道德、伦理框架中安定下来的自我,这就需要构建共同体的基础,因此必须强调重新审视公私观的问题,他们就是基于以上这种对现状的认识而来参加这个讨论的。

最初我们是如何解释“私”的呢?“私”这个汉字原本的意思就是“将事物圈起来绝对划为自己所有”。而相反的“公”这个汉字,正如字形所示,就是“开放、分享”的意思。我们的讨论就是建立在这样一个思路上的。迄今为止,我们也部分地讨论了一些有可能发生矛盾的问题,而这次井上教授非常清楚地重新作了归纳,使这些问题点变得更为明确了。

以往的哲学(不管是政治哲学还是什么哲学,我认为基本上都一样),基本上都是基于某种得到公认的文本,研究文本中所写的内容,并在自己的大脑中对其进行对错的判断,然后把它写下来公之于众。对此,对方或表示赞同或表示反对。一直以来我们都

是在这样的维度上展开言论的,这就是以往的哲学。

这样一种“知”的存在方式当然也是非常重要的。但是我们以“公共哲学”这个名义做到现在,就是要寻找另一种“知”的存在。我们除了需要正确解释文本中所写的内容,还要考虑这个文本是处于什么样的历史脉络中,以及文本与文本之间的关系,总之,我们重视文本,但我们更重视文本所处的历史脉络。

第二个我想说的是,无论多么伟大的人物,我们也不会只讨论他一个人思考、研究和探索的结果,而是希望各种各样的人(哪怕都是最为平凡的人)汇聚起来,在一起展开讨论,这样就很可能发现很多以前没有意识到的新的东西,这一点才是最重要的。为了明确这一意图,我们大胆地使用了“公共知”这个词。我们认为可以将来自于一个人头脑中的知识称做“私密知”,而与此相对的则是“公共知”。

其次是“德”的问题。以往的道德论,更加侧重的是一个人为了成为圣人而应具备的道德,也就是个人的道德。但是,今后我们所需要的是为了大家能够一起生存下去而必备的道德。大家一起生存下去的意思就是大家彼此既让对方生存也从对方得到自我生存的条件。韩国思想中有“相生”的思想,这与“共生”稍有不同。这样一来,我们可以将一个人做圣人而必备的道德称做个人的道德、私密的道德,而将为大家一起生存下去所需要的道德称做相生的道德、公共的道德。

曾经有这样的情况,一个从个人来看人格无比优秀的人,各个方面都接近圣人的人,一旦牵扯到不同民族的利害关系时,突然就像变了一个人一样。我经常在想,那么好的人为什么突然就变了呢?这到底是为什么呢?这不是因为那个“人”不好,作为个人他的道德是非常优秀的。通过这些经历我体会到,从某种意义上说

还是存在着与“个人的德”稍有不同的道德的。但是,迄今为止这个问题没有得到人们的关心。于是我又想起了福泽谕吉说过的“私德”和“公德”,我认为有必要借用这两个词,在不同于福泽解释的新的意义上来重新思考它们的含义。

那么,私密的知与公共的知、私密的德与公共的德具体有什么不同呢?我认为主要在于“知”和“德”的范围是只有自己家这么小,还是扩大一些到地区社会,还是更加大的国家,或是再大一些的世界呢?这个大并不是指比如具体的某个国家,而是各种意义上的大、小经常重叠在一起的一种“空间”,或者也可以说是领域。我认为需要有这样的思维。

欧洲最近出现了很多“空间”的哲学。以往思考“规范”、“法律”、“价值”、“道德”等等时都没有考虑到空间的问题,而现在已经出现了不少在与空间的关系上对此进行研究的新动向。这种现象已经传到了美国,日本也部分地开始出现了这样的言论,这与“公”和“私”的问题很相近。因此,我强烈地感觉到我们在研究“公”“私”思想历史变迁的同时,有必要重新考察它未来形成的可能性。超越国家这个“公”而设定全世界和全人类这个“公”,真的是不可能的吗?

### 中间团体对个体的包围

井上达夫:我想稍微补充一点,主要是针对资料上的读卖新闻的内容。读卖新闻上说,“私的泛滥引起公的崩溃”,还有“由于追求个人的利益和愿望,‘公正’及‘正义’已退到了第二位,(这次的问题)与这种社会风气并非没有关系”等等,关于我这次的发言,或许大家认为我基本上走的是读卖路线吧(笑)。那么这个读卖新闻的言论究竟哪里有问题呢?我认为搞清这一点可以更清楚

地理解刚才金教授的发言。

在制定国旗、国歌法的时候,我在《世界》杂志1999年6月号上和佐伯启思教授曾经做过对谈。他的主张基本上和《读卖新闻》一样,但是我想说这种看法有些错误。美国的共同体论者或许会说“过于个人主义了”,但日本是由于“中间共同体”的跋扈或者叫专制(tyranny)太强大,所以才破坏了更为广阔的国家的公共性。官僚在日本并不强大,而是被各种利益团体所纠缠束缚,其实是很弱的。同时在中间共同体内部,侵犯个人的人权以及企业中的就业歧视等现象并不少见,可是日本的法院对此很少进行实质性的干预。在中间共同体社会中,个人权利很微弱,而国家公共性也无法得到培育,这就是日本的问题。

在日本的这种情况下重新探讨“正义”、“人权”这种普遍主义原理的意义,不在于引起个人主义与国家主义的对立,而在于重新确立建立在人权等普遍主义原理基础上的国家公共性。打个比方来说,我的想法是将小泽一郎的一般国家论和樋口阳一的反中间团体个人权论以一种好的方式结合起来。

为什么在日本伦理崩溃了呢?其原因我认为和中间团体的教化机能有很大的关系。因为不再是“我的私利”而变成了“我们的”,这就麻烦了,因为“我们”是一种“疑似公共性”。例如,有人抢在企业联合集团(Kartell)之前向消费者出售便宜的商品,这本是为了消费者的利益,但是说什么因为违背了商业道德所以要对这个人进行制裁,而且似乎这一切都是理所当然的事情。对此难道我们不感到奇怪吗?

奥姆真理教的情况也是如此,在他们的社会中,信徒们完全相信对奥姆真理教的批判都是由外界媒体操作的。这种结构根本无法打开视野,也就是不可能超越奥姆真理教这个“中间团体”。



前不久劫持长途汽车的 17 岁少年<sup>①</sup>，当他听说了此前的丰川事件(17 岁少年杀人事件)<sup>②</sup>后，竟然说“被他抢了先”。据说现在这个年龄段的孩子中间似乎流行说：“杀人有什么不对？”总之，这可以说是某种“意义空间的巴尔干化”，是和外部世界隔绝的，而且对此没有批判意识，尽管他们通过网络等等，会在内部有密切的交流以及思想的共有。

从这个意义上说，到处都有“中间团体对个体的包围”这种现象发生。这一方面会带来反公共的政治能动性，同时也会造成更大范围内的伦理崩溃。

那么我们应该怎么办呢？我觉得答案只有一个，那就是今天金泰昌教授所说的“拥有更广阔的视野”。我在这里还是觉得需要制度改革，实际上现在的日本已经是不得不走到这一步了。

我再补充一点，我在和金子胜教授争论的时候，有关日本的争论立刻就被定位在“小政府”对“大政府”的对立轴中。我觉得这是不行的。金子胜教授还说：“说什么放宽限制或市场如何如何的人都是新保守主义，太不像话了！我们还是要好好建设福利国家的安全网(safety net)。”里根经济政策和撒切尔主义出台的时候，情况也许确实如此，由于福利国家过于膨胀，导致了各种机能的不健全，所以又一次需要市场的重生(小政府)。

但是，日本的情况是完全相反的。在社会保障支出方面，日本

① 2000 年 5 月 3 日，一个 17 岁的少年(因尚未成年，故媒体称之为 A 少年)持刀劫持了由佐贺站开往福冈县天神的长途汽车，造成车上妇女 1 死 3 伤。——译者注

② 2000 年 5 月 1 日，一个 17 岁的少年(因尚未成年，故媒体称之为 A 少年)闯入受害人家里用刀刺死了爱知县丰川市的主妇筒井喜代(65 岁)，并刺伤了其丈夫(67 岁)，该少年与受害人之间并不认识，其动机竟然是“想体验一下杀人的感觉”。——译者注

与欧美相比其实是“小政府”。但是,大量的公共事业保护了地方上的弱小工商业者,并以此进行就业保护,这种形式可以说是一种社会保障的功能性替代品。企业内福利也是如此,同样的替代品还有很多种其他形式。能够参与谈判过程或者被纳入谈判集团的人还好,而没被纳入的人则会受到排挤,在这种劳动力的双重结构下,大、中型企业的男性正式员工还好,不然的话就得不到保障。总之,没有任何“开放的公平性”。为了瓦解这种体制,有人主张:“别再谈判了,进行真正的市场竞争吧。在接受订单的过程中也导入竞争原理吧。”这种说法看起来像是要放宽限制,但实际上是要建立更加公平的社会。

我想强调的是,实际上在日本由此而产生的市场原理的公平性是非常重要的。因为这样一来,所谓的谈判等等非正式的安全网才会瓦解,日本式雇佣的惯例也才会瓦解。于是,中间共同体所拥有的、非正式的安全网机能就不得不被其他所代替。只有到了这个时候,我们才能够打造本来意义上的福利国家。

因此在现代的日本,市场透明性(透明的规则)的确立和普遍主义公平性基础上福利国家的的确立,这二者应该是同时并行的任务。个人至上主义还是国家主义?小政府还是大政府?经常有人会用这种二元对立的思维方式来思考今天日本的问题,但是,却很少有人具有这种二者同时并行的视野。

我认为没有必要把市场当做敌人。市场有了安全网才成为市场,才有稳定性,一方面我认为确实如此。不过支撑这个安全网的,是一些非正式的中间共同体的机制,虽然这也有它好的一面,但是,毕竟还有一些阶层是被它排除在外的。当经济稳步增长、社会财富这块蛋糕很大的时候,这种不公平性可能看不出来,但现在则看得非常清楚。我们要建立一个更加透明、公平的体制,为此就

要在确立公正的市场竞争原理的同时,认真思考福利国家的问题,我觉得日本已经到了这样一个时代了。

**金泰昌:**我对井上教授的问题意识在很多地方都有同感。美国的共同体主义者认为问题在于“过于个人主义了”,但是日本的问题是不是也在于过于个人主义了呢?井上教授认为不是,对此我也有同感。但是井上教授对现状的诊断,即“由于中间共同体跋扈、专制导致了国家公共性的瓦解”,这个结论我不敢苟同。我倒是认为自主判断的缺乏与不成熟是主要问题,而其原因在于“与因个人主义的不成熟而引起的过剩利己主义的混合、错觉”渗透到了社会的方方面面。打个比方说,对于健全的国家(公)和理想的人(私)这二者,不是二元对立地去把握,而是通过二者之间开放的、可以很好地履行媒介功能从而探索诸多机会与意义的各种通道、组织、制度、结构,将国家和个人结合起来,我关心的是如何才能实现这一点。至于井上教授所说的“中间共同体”或是“疑似公共性”,我只能认为是混淆了两种“公共”,一个只不过是复数私的算术式集合体,是坏的共同体;而另一个则是让“私”得到充分发展的同时,使其成为开拓公的动力,使得以对话、共鸣为重点的几何式联合成为现实的公共性。

让我来说的话,根本不是官员力量弱、利益团体的利害关系强的问题,而是官员有相当大的权限和实力(可通过政府控制及公共资金的调配实行资源配给或拒绝配给的权力),却根本不会自主地判断什么是该为国民做的什么是不该做的,并在此基础上作出决定,同时为自己所做的事承担责任(这正是公共性的意识、判断、行动),我认为这才是问题之所在。因此,我只能认为那是一种躲在国家或是共同体的匿名性和非特定性里,试图逃避独立判断、决定和责任重负的一种行为。

谈论正义或人权的意义在于,基于普遍性原理重塑国家的公共性,这只是最初的出发点,不,连出发点都不是,只是将错误的出发拉回原点以便重新出发。在我看来,一方面是坏的共同体所有的压迫性、歧视性的公共性问题,另一方面是国家(具体表现为在国家利益这个冠冕堂皇的名义下,将特定政权的政策执行或政府机关的自身利益正当化)的公权力被用来反公共的问题。针对这两个问题,我们要站在单独的个体和整个人类的立场上,从多维的视角、立场、观点出发,判断究竟什么是人的尊严、价值和幸福,我认为这正是必须设想一种有别于国家、个人及共同体的公共性(空间)的依据。

### 对公私的认识

**金昌泰:**三天来有一些年轻人一直和我们一起听讨论,现在让我们来听一听他们的意见吧。

**宫崎文彦**(东京工业大学社会理工学研究科博士生):我本科学的是行政学专业,研究了一些政策科学的规范理论。“政府的公共性”(所谓政府的活动具有公共性)本身,我认为并没有错,但是有人提出异议说现实中它却是错的,于是我就认为有必要重新思考“公共性”的问题了。

这三天参加研讨的真实感受是,头脑变得更加混乱了。其中一个原因是我自己原来并没有把“公”和“私”当做一对对立的观念,只是在与“公共性”的关系上,思考了很多有关“公”的意义。另外,这是水林教授总结的,说有各种各样的二元对立,其中有“私法”和“公法”,也有斋藤教授提出的“亲密圈”和“公共圈”的对立。

还有一个我认为是问题的问题,但是很遗憾在这次讨论中没

有涉及,那就是将“公”和“公共性”放在一起思考,这样真的可以吗?我觉得这是一个很大的问题。二元论式的思维方式非常混乱,既有日本的传统,也有“public”、“private”这样的英语,还有德语的 Öffentlichkeit 如何翻译这样的问题。我不得不重新意识到这些问题,这就是我真实的感想。

在这个研究会上我受到了很多启发。今天我想一边对此进行消化,一边以我的方式重新思考“公共性”。

高熙卓(东京大学大学院综合文化研究科博士生):我是来自韩国的留学生,研究日本思想史,主要研究对象是从日本的 17 世纪到 19 世纪的伊藤仁斋、荻生徂徕、石田梅岩等,大家可能会认为这种研究太散了,但我想在包括从二宫尊德到安藤昌益、横井小楠的研究中,围绕公共性的问题是否能看到一些新的东西呢?所以这次承蒙推荐,来参加这个研讨会。

我在韩国也学过一些西方政治思想,但在这三天的讨论中,有多少是我能听懂的呢?这确实是个疑问。于是,为方便理解,我自己勾勒了一个大致的框架。这在某种意义上说是非常简单化的东西,只是我希望用这个框架将大家的发言做某种程度上的分类,以方便我自己对其进行消化。

首先是对于某些问题的定位问题。例如,在一个共同体,或者社会、国家中,将哪个地方作为自己研究方法定位的主要立足点,比如对于少数人群的定位问题。

第二个问题和定位问题也有关系,回顾历史,比如在思考有关正义的问题时,就存在着这样一个问题,即在历史危机极其严重的时期,对共同体的暴虐进行抵抗的问题。并且在历史中既有危机的时代,另一方面也有和平安定的时代,江户时代就是后者。那么应该怎样把握和生活密切相关的公共性问题呢?

为此,如果把这两个(一对)框架比如说分为  $x$  和  $y$ ,在这四个部分中重新整理发言内容的话,是否可以找到一个比较能够理解的框架呢?我现在只是整理到这个程度。

**金泰昌**:你们能有这样的感受是非常重要的。正如宫崎教授所说,有时明明是想把问题弄清楚,可实际上反倒将问题弄得更复杂、难懂了。这并不是有其他什么原因,只是说明我们以前一直对这个问题敷衍了事,没有进行认真的思考,同时也说明现在我们面对的问题是多么复杂。从今以后要去思考这个问题可并不是一件轻松的事情,任务是非常艰巨的。

我在和年轻人的谈话中,发现有两种人,一种是像你们一样认真去听的,但是也有一个人对什么事情都特别简单地下结论,别人花了一生去研究的事情,他们只听一个小时就简单的下结论说明白了,或是不明白。这会让带着诚意讲给你听的对方感到一种挫折感。毕竟我们所面对的问题不是那么简单的。如果是那种说两三次就马上明白了或者是能够简单解决的问题的话,就没有必要像井上教授那样用一生的心血写三本书了。

正是因为问题既复杂又难懂,我们才在这里花上三天时间来讨论这些最高级最聪明的头脑耗尽一生所研究的成果。之所以越来越不明白,是因为以前明白的其实不是真的明白,你们就把它当做这样一个反证吧,今后还要更加努力啊。那么,下面请渡边 MISA 教授发言。

**渡边 MISA**(日本广播协会学园自我指导讲座专任讲师):非常感谢也能给我发言的时间。这三天我能有机会在这里听各位教授的讲话,心里真的是非常感激。我不是学者,是从事幼儿教育的人。我有一个哥哥是马克思主义者,另外一个哥哥是基督教徒。两个哥哥都带我去参加他们的学习会,一个哥哥邀请我去参加支

援松川事件<sup>①</sup>被告的活动,而另一个哥哥是在非常重视基督教的环境中长大的。因此,我对社会的关心非常强烈,还曾参加了1960年的反对日美安保条约运动,去过南平台前<sup>②</sup>。

回顾自己的这些经历,我对“个人”、“私”这类东西是否在日本已扎下根来以及历史上的情况等等很是关心,所以这三天都来听了讨论。其中,有说日本也出现了贯彻共生理念的动向,也有说世界各地一直都有积累,现在终于发展到“对话”的阶段了,等等,这些内容甚至语言对我来说都是非常难的,我以自己的方式努力进行理解。

我在和孩子们的接触当中,感到现在的孩子们最欠缺的不是社会性,而是“社会力”,也就是相互合作,积极地一起去创造什么的那种热情。我一直认为要想让孩子们具备社会力,就必须从小培养他们站在对方立场考虑问题的这种想象力。这次听了井上教授说的“面向他人开放的公共性”,我深受启发和感动,知道了这样的想法在学术上是确实有依据的。

---

① 1949年8月17日凌晨,日本福岛县境内东北干线松川至金谷川路段的上行旅客列车脱轨翻车。司机等3名乘务人员死亡,旅客30人受伤。次日,吉田茂内阁官房长官增田甲子七未经调查就诬指为工会所为。检查当局遂以列车颠覆致死罪起诉国铁工会会员10人和东芝松川工厂工会会员10人。日本政府趁机迫害工会和日本共产党。但社会上普遍认为罪名并不成立。1961年仙台高等法院判处全体被告无罪,1963年最高法院予以确认。1970年日本政府只得向被告支付7625万日元的赔偿金。——译者注

② 1960年1月19日,日本首相岸信介和美国总统D. D. 艾森豪威尔在华盛顿签订《日美共同合作和安全条约》(通称《新日美安全条约》)。围绕该条约的签订,以日本社会党、共产党为首,掀起了声势浩大的反对安保运动,工人、学生、市民纷纷参加,成为日本历史上规模空前的反战和平运动。运动中,示威队伍曾包围了位于东京都涩谷区南平台町的岸信介私宅。该条约最后采取了自然成立的方式,但安信介内阁因此倒台。——译者注

还有一点,我认为“公”和“私”绝不是固定不变的问题。例如,一个人发生了家庭问题,他对外人说“我想和你商量商量”,这时“公共性”就已经产生了。举个艾滋病问题的例子。有个叫川田龙平<sup>①</sup>的人向朋友说“我是艾滋病患者”,从那开始,艾滋病的问题就在一般学生当中广为人知,变成了每一个人自己的问题,这就产生了一种“共感”,就成为了公共的问题。要想让这种公共性在每个人的心中萌发,我认为还是需要加强家庭共同体、地区共同体等等的活动。这是我内心里希望解决的一个问题。谢谢大家!

金泰昌:不只是这个读卖新闻,在一部分日本的言论中,存在着将“公”和“个人”的“个”设定为一组对立概念的倾向,我认为这很危险。在日常生活中这样设定似乎并不感到有什么不对,但是对于我这个一直关心这个问题的人来说,就感到这种设定本身极具危险性。如果硬要设定一组对立概念的话,还是“公”和“私”比较合适,因为每一个人的生存方式中开放的方向会成为“公”,关闭的方向则会成为“私”,而如果把“私”换成“个”,就成了“个人”对“公”。这个“公”就是国家,于是“国家”和“个人”这一对立中的“国家”在不知不觉中就变身成了“公共”意义的“公”,从而将“个”追逼到个人主义的角落,结果就是国家独占了所有的善,而“个”则变得一无是处。

第一人称单数的“我”(日语汉字为“私”)和“公私”中“私”的人格化了的“私”,用同一单词表示的现象,据我所知只有在日语里才有。如果不考虑到这一点,把“私”全部集中于“individual”意

245

---

① 川田龙平少年时曾接受过血友病的治疗,由于所使用的血产品中有一部分被污染,他因此不幸感染上了艾滋病病毒。他勇敢地公开了自己的病情,并提起诉讼,1996年,川田龙平所率领的原告团获得了日本政府和相关企业的道歉与赔偿。——译者注



思上的“个”中,并在其对立面上放上“作为国家的公”的话,就容易有上述的言论。那么这种言论是从什么时候开始有的呢?当然以前也有,但最确凿的是从小林善纪这个人开始的。他之前也是说“公和私”,但不知从漫画的第几册开始就变成了“公和个”,在最近出版的书中,他对很多日本的知识分子进行了谩骂。

他那样一变的话,要反驳他就有些复杂了,因为他把“个体”与“国家”的对立,狡猾地置换成了与“公”的对立。但是作为个人的“个体”,由于生活方式、思想方式千差万别,所以既可能朝向“公”,也可能朝向“私”,因此不可以将“个体”定义为与“公”对立的观念。不管是“个体”还是“国家”还是什么,其本质上都是既可能朝向“公”的方向,也可能朝向“私”的方向。这种存在本身就是个人,是中间团体,是国家,而且从某种意义上说,世界本身也有两面性。如果我们不考虑其平衡的必要性的话,就有可能落入陷阱当中。

### 定义权的问题

斋藤纯一:说到“公共性”,我认为它有“public”和“open”这两个基本含义。也就是说“公共性”或者公共的正当性的最低条件是“开放的空间”——即在一个不排除任何人的空间里进行各种讨论以形成思想。那么实际上由谁来定义呢?就算可以保证不用金钱和暴力排除任何人这一基本条件,但是规定什么是“公共性”的“定义权”也往往是不对称的。

《读卖新闻》的发行量是多少万份?大概是一千万份左右吧。这个报纸用了头版以及好几个版面,试图将“公共福利”的内容重新定义为“国家的安全”和“公共秩序”之类。刚才宫岛教授的发言中提到了欧盟,那我们就以欧盟为例来说,欧盟对科索沃进行人

道主义干预的时候,这句话哈贝马斯也曾经说过,那就是“能够判定其侵害人权的,只有已经积累了自由主义文化的国家”,其结果就是肯定北约的干预。从这个意义上说,拥有定义权的人,同时也在将自己的定义正当化,也就是说,他们会同时主张自己有代表发言的权利。为了不让这种霸权固定下来,哪怕我们的力量微不足道,也一定要进行对抗性的定义。

对“公共性”进行对抗性定义的机会似乎很难利用起来啊。金子胜教授他们在做着努力,他们正在努力把渐渐趋向于治安管理(public security)方面的“公共性”,重新拉回到社会保障(social security)方面上来。但是中谷严和竹中平藏虽然同样在使用安全网这个词,但他们认为这是维持公共秩序的成本。

这个问题要问一问井上教授。您在说“decent minimum”(作为一个人的最低保障)的时候,认为公共性的价值究竟有什么样的内涵呢?因为我感觉面对握有定义权和所谓宣传权的人,如果不能对公共价值的内涵进行具体定义的话,是很难与他们相抗衡的。

金泰昌:在井上教授回答之前,我先说一句。斋藤教授说的要点是,一般说到公共性,都认为开放性是最重要的。那么,这里就有一个向谁开放的问题,如果是只对自家人开放的话,那以前就已经有很多了。

特别是京都附近的几个人,总是满世界地说什么在日本人与人之间的关系性很强,而西方人与人之间则是原子论式的关系。但是我实际的感受是,说“关系性”是可以的,但问题是谁和谁的关系。如果只是自家人之间的关系性,或许比原子论稍微开放一些,但其结果是“我们”的暴力性会变得更为严重。

比关系性更加重要的,还是对“他者”的开放。这个“他者”也

是包含各种各样内容的,而我们必须向无限多、无限远的他者永远开放,这种他者性才是公共性的前提。

公开性这个词在德语中有好的一面,但是为什么会致那种纳粹干尽坏事的封闭性社会呢?这是因为没有“Offentlich zu”。

昨天,三岛教授在谈到环境问题时也说了,在德国人之间也许是开放的,但对德国内外的犹太人和其他人却是彻底封闭的。日本式意义上的关系性就是这样的,是内向的、自闭症式的关系性,它使得压迫他人型暴力和自我保护型暴力这两种对他性暴力都得以正当化。从这个意义上说,我们应该更认真地认识西方原子论的作用,在此基础之上思考真正意义上对他者开放的关系性,而不是只靠一个“关系性”就万事大吉的。

### 安全网的问题

井上达夫:简单地说,我在说“decent minimum”的时候,考虑到两个问题。一个是反抗罗尔斯式的差距原理。说什么只要提高社会最底层的地位就可以了,这简直是太可笑了。公平是必须针对所有人的,如果眼睛里只有失败的那一方,那么胜利的那一方怎么办呢?还有比最底层稍微高一些的下层和中下层又怎么办呢?这些问题都是实际存在的。

罗尔斯基本上似乎只考虑了和帕累托原理(Pareto optimum)一样的情况。就是通过承认差距而使整个蛋糕变大,这样就可以带来整体的提升。这不是差距原理的特色,其实就是帕累托原理。而差距原理的特色体现在需要取得平衡(trade-off)的时候,也就是说在这种情况下,要考虑哪一个阶层应该负担多少再分配的成本是公平的,但罗尔斯只关心如何最大限度地提升最底层的地位,却根本无视成本分配的公正性问题。

所谓公平并不是这样的,而是必须从大家的立场来看,因为这些是最低限度必须保证的,所以每一个人都会去追求它。

另外一个“安全网”这个词,连自由论者也在使用,其意思顾名思义就是救命的网,也就是掉下来也死不了的这种程度,但是这种保障太无力了。我所用的“decent”这个词有两个意思,一个是“作为人的最低限度”,另一个是“充分的”。

我无法做数学式的缜密定义,总之我脑海中首先有这样的概念,那就是在市场竞争的社会中,能够以自己的谈判资源少为理由,保障自己不受“manipulate”(操纵)。说是说有签订契约的自由,但如果实质上被拒签契约的话,明天就只能被饿死,如果是这样的话,那么古典式的阶级压迫就会横行。另外,要想使市场化竞争做到真正的公平,那就需要竞争力资源初期分配的公正化。

关于后者,实际上詹姆斯·布坎南(James M. Buchanan Jr.)也提出过。他是公共选择理论的主要论者,因为重视政府的失败,所以可以说是属于自由论者阵营的吧。说起自由论者,一般会被眉毛胡子一把抓地归为一类,但他说要想称市场竞争是公平的,那么其结果出现的差距就不能是进入市场之前初期分配不平等的结果,不然的话,这就是不平等的。他认为从父母那儿继承了大量遗产的人,一开始就处在竞争的优势地位,所以他要求进行大规模的代际间的再分配。从某种意义上说,他比罗尔斯的结论可能更为激进。在自由论者当中,也有从竞争条件公正化的观点出发,要求初期分配平等的人。

不过,要彻底贯彻这一方向的话就会有一个问题,那就是持续了好几代的、历史性家族共同体的解体。这个问题确实很难。我基本上也是主张出发点要平等,但是通过征收罚金一样的继承税,作为历史性共同体的家族就会崩溃。家族为了向其成员提供拥有

深厚历史积淀的自立的的文化环境,就必须维持代代相传的资产以为基础。同时,为了抑制政治权利的集中,确保政治自由的经济基础,我认为还必须分散资源分配的决定权,而作为历史性共同体的家族,在这方面也能起到一定的作用。

日本是法人资本主义,只有大企业和政府能够决定资源分配,我觉得这是十分危险的。

与其那样,还不如让钱放在作为个人的有钱人手里更好。这里所说的作为个人的有钱人并不是说有一个像比尔·盖茨那样的人,打个比方说可以叫做村长民主主义或是什么的,也就是根据身份高的人相应的所承担的义务也多这种想法(*noblesse oblige*),拥有公共责任感的社会阶层。我觉得在我们当中有一些这样的人是有好处的。当然,这个问题是可以讨论的,但是完全的平均化反而可能会招致贱民式的大众民主主义。哈贝马斯在《公共性的结构转换》这本书中的最后部分,也对此表示了担心。

我还有一点要说的是,安全网不只是再分配的问题。我在别的地方也曾经说过一点,日本社会的闭塞感来自于大家都不能冒险。政府如此支持风险企业,可还是没有人做。这从某种意义上说,或许是由于日本社会到处都撑着非正式安全网的结果。也就是说,就算想冒个险从提供非正式安全网的共同体中脱离出来,但是也很难进入其他地方。如果想中途辞职换个新工作的话,就会处于非常不利的状态。

总之,日本建立了一个失败风险非常大的社会。实行长期雇佣的结果,也产生了学历社会。因为企业不能轻易地辞退员工,所以这个人的能力只能用学历来判断。如果可以轻易辞退的话,那么即使没有学历,也可以招聘进来给他机会试试看,如果不行再辞退。但是,既然不可以这样,而考察一个人是不是有用的人才需要

花掉大量的信息费,因此为了节省这笔钱,就只能将学历当做替代性的变量了。

以前的人曾经有过这种想法:学校里的秀才走上社会以后不一定能成功,学校里的竞争和社会上的竞争是两回事。社会上也有不少松下幸之助<sup>①</sup>传说之类的励志故事,但是现在谁也不相信这种事了。现在,学校竞争的胜利者走上社会以后也基本上都能成为胜利者,也就是说产生了竞争轨道的一元化。

但是,现在日本式体制正在崩溃,我想在这一过程中竞争轨道的一元化也在不断地发生变化。竞争原理也有正反两面,我们现在需要的不是一旦失败就要成为乞丐的社会,而是即使失败也可以重新再来、允许从头做起的社会。竞争的舞台是多元的,即使在一次竞争中失败了,还可以再进行其他的竞争,我觉得这才是最好的安全网。

为此,我们就必须从各个方面改变这个向来安逸舒适的社会。或许会有点残酷,但是,谁也不能永远站在胜利者的位置,胜利者和失败者的位置会不断转换——有这样一种活力或许不是坏事吧。问题是我们如何避免“一旦失败就只有悲惨的命运”这样一种状况。

说点离题的话,有一个姓片冈的人,曾经担任过菅直人<sup>②</sup>的选举参谋,他是庆应大学经济学专业毕业的,后来进入银行工作。因

251

---

① 松下幸之助(1894—1989),日本著名跨国公司“松下电器”的创始人,被人称为“经营之神”。很多日本企业的管理制度都由他首创,如“事业部”、“终身雇佣制”、“年功序列”等。——译者注

② 菅直人(1946— ),日本政治家、众议院议员。前任日本民主党代表(相当于党主席),现任日本民主党代表代行(相当于党副主席)。在桥本龙太郎政府时代曾担任厚生大臣。——译者注

为当初搞过学生运动,所以他改革社会的热情十分高涨。但是,后来他开始说:“市民运动已经过时了,现在需要的是市民事业。”因为通过市民运动对行政施加压力的话,很容易产生一种依赖,似乎发发牢骚就能得到好处。他所说的市民事业是这样一种形式,比如说给卧床的老人送各种便当的服务,当主妇们开始做这项事业的时候,银行一般都不会给她们贷款。因此要成立一个不需担保的市民银行,来为她们提供贷款,而这个人的“梦想就是担保”。

但是,结合前面所说的市民社会的答责性(accountability)<sup>①</sup>来看的话,如果没有严格的业绩检查,借款人就很容易放松对自己的要求。所以他说虽然不需要担保,但是要严格地进行业绩评估。我问他:“但是,那不就和一般的营利性事业一样了吗?”他说:“本来初期投资就没那么大,再说就算失败了的话也可以再做其他事业。今后我希望建立一个这样的社会,就是人们总有很多很多的梦想,可以让人大胆地进行尝试,做这个不行的话,完全可以再去做那个。”我不知道只凭市民银行是否能实现他的梦想,但这确实是一种方法。

怎样改变就业结构才能实现那样的社会,这是一个难度非常大的问题,对此我自己也开不出什么处方,但是我希望从大家这里汲取各种智慧,思考怎样建立一个允许重新再来的社会。

## public 和 civil

水林彪:这次我就“public”(公共)和“public”(公众)作了发

---

<sup>①</sup> “答责性”为日本法律用语,在汉语中尚无对应的词。在此含义约相当于“负有责任”、“应作解释”“回答责任”。——译者注

言,但我们是不是有必要深入讨论一下与此密切相关的“civil”(市民的)这一概念呢?在听井上教授的发言时,我一直在想这个问题。纸谷教授在发言中一开始就提到了家(oikos)和政治社会(polis)。家和政治社会的二元论从古典时代就有了,在欧洲的近代稍微转了个弯,到17世纪末路易十四建立了近代国家(国民国家)的初期形态的时候,一个叫做多马(Jean Domat)的法律学家写了两部法论。

一个是“loi civil”,成为了今天的“民法典”,还有一个就是“loi public”(公法)。“civil”和“public”这一对概念是与“public”和“prive”不同的一对概念。“loi public”可以说是一个包括王权、军事、行政法、刑法等全部在内的大体系,可以称之为“公法”,而“loi civil”则发展为法国的“民法典”。

从“oikos”和“polis”也就是“家”和“政治社会”的二元性,转向“市民的世界”和“公的世界、国家”的二元性时,就出现了在“市民的”当中又有家的这种二重结构、三重结构。本来“polis”又被称为“res publica”、“societas civilis”,这些都是同样的东西,但在概念史上是分开的。

但是,“public”(公众)在那之后,在法语中以名词形式“le public”出现的时候,是指剧场里的观众或者读者阶层。如果问法国人的话,他们会说现在从“le public”这个名词“不会联想起国家”。这就是名词形式的“public”。

这次重新用《法日大辞典》等几个辞典查了一下“civil”。根据辞典解释,“civil”必定不是“militaire”(军事的),也不是“religieux”(宗教的)。并且在法典编纂的过程当中,还出现了不是“natural”(自然的)和不是“comercial”(商业的)的这种言论。也就是说,是“droit civil”和“droit de commerce”。同样是为了管理



“市场”，但法国人非常清楚地意识到“civil”原理和“commercial”原理的不同。我觉得这是不可混淆的。

所以虽然同样是“市场”，但当时两个法典也是区分开的。从19世纪末到20世纪初，随着世界渐渐资本主义化，民、商两个法典的意义受到质疑，出现了一种言论，认为最好制定一个统一民法、商法的法典。但是，法国并没有接受这个意见，至今仍然拥有两个法典。因为针对那种言论，必定会出现反对意见，认为“终究原理是不同的”。

但是在日本，我有这样一种印象，就是实质上民法和商法是统一的。从形式上来说，民法典和商法典确实是不同的。但是在编纂现行民法典的19世纪90年代，主张民法、商法两个法典应该统一的言论是非常有力的。在两个法典的编纂上占主导地位的法学家梅谦次郎<sup>①</sup>的想法就是如此。不过尽管他有这样的想法，但结果还是分别制定了两个法典，这与其说是出于法学上的考虑，不如说是出于政治性的理由。本来民法典就是法国人博瓦索纳德（Gustave Emile Boissonade de Fontarabi）、商法典就是德国人娄埃斯勒（Hermann Roesler）分别起草的，再加上为了修改不平等条约必须尽快编纂法典这一政治要求，因此没有时间去统一两个法典，最后终于决定不统一民法和商法，而是分别制定。但是，对其后的民法学有很大影响的梅谦次郎在理论上是统一论者，他的民法学中就引入了商法学的观点。

---

<sup>①</sup> 梅谦次郎（1860—1910），日本著名法学家。与穗积陈重、富井政章共同起草了日本民法，同时也参与了商法的起草工作，被称为“日本民法学之父”。——译者注

在我妻<sup>①</sup>民法学中,有一个非常有名的关键词叫做“交易的安全”。在民事范围内也会出现“交易的安全”这种想法,我认为这正是日本式民法学的出发点。看一看梅谦次郎写的东西就会发现,民法典等等从一开始就被商法化了。在这种情况下组织市场经济的时候,比如“消费者保护法”等等,必定一方是商人,另一方是普通市民,所以用法国式的说法来说这是混合行为,既不是商业行为也不是民事行为。这种情况下应该怎么办?对此大家是议论纷纷。当然,一般的法院都要严格保护市民的利益,这一原理是正确的,所以在其延长线上出现了一个大的“消费者法典”。

总之,我们一方面要意识到二者之间的矛盾和紧张关系,同时对于刚才提到的“市民银行”等问题,要考虑在多大程度上能够将商业层面和生活者层面的“交易世界”这个原理,设定为与“商”不同的原理,并且对这种关系进行质疑。如果不能建立这种思维的话,还是搞不好的。目前,民法学家和商法学家是各干各的,公司法和票据支票法由商法学者来做,而商业交易世界的合同法则由民法学家来做,这样难道可以吗?当我们从历史上、原理上思考刚才井上教授提出的问题(市民银行等)时,我想上面所说的这些情况会给我们重要启示的。

**金泰昌:**以水林教授拥有全部背景知识为前提,我想结合刚才宫崎教授提出的问题请教您,能否将日本的“公”和欧洲的“public”(公众)同样看待?您的观点是什么?另外谈论这点是不是没

255

。

∴

∴

∴

∴

。

---

<sup>①</sup> 我妻荣(1897—1973),日本代表性的民法学家,东京大学名誉教授。其学说重视判例结果的综合研究,不仅理论缜密,而且结论极富常识性,在学界及司法界具有重要影响。代表作有《民法总则(民法讲义Ⅰ)》、《物权法(民法讲义Ⅱ)》、《担保物权法(民法讲义Ⅲ)》、《债权在近代法中的优越地位》等。——译者注

有意义,还是有意义?

**水林彪:**这是非常有意义的。

**金泰昌:**您认为“公共性”和“公”是一回事吗? 宫崎教授的这个问题看起来很简单,但我觉得其实是很深刻的。一般情况下我们都是当做一回事来说的。

**水林彪:**说到“公”,无论如何还是有一种最终全部集中到国家那里的感觉,而如果想摆脱这种感觉的话,一般就会在后面加上“共”字,这可以说是一种普遍的感觉吧。只是如果说“公共事业”的话,那就不是社会性的了。

**金泰昌:**相比于日语中的“公”,“civil”更加接近“公共”。比如,从对美国的 O. J. 辛普森的审判中就能看出,刑法判决和“civil law”(民事)判决不一样。这在美国是经常发生的事情。对刑法判决结果不满的人可以拿到民事来重新审判,虽然在民事上不能给予刑罚,但通过接受损害赔偿可以得到一定的解决,也就是用金钱来解决。

这种时候由国家意志作出的判决和由民事作出的判决有什么不同呢? 一个是由国家权力裁决的结果,决定加以刑罚;而民事这边不能处以刑罚,但又必须给予某种惩戒,那么能做的说来也只有钱了。

“penal law”(刑法)在日本式的“国家=公”的意义上,更接近“公”;而“civil law”相比之下更接近“公共”。这次又加上了和“civil”不同的另外一个坐标轴,比如说“private”或者“individual”。我希望什么时候在别的框架中讨论一次“civil”(市民)的问题。

从这个意义上看,我们将“公”和“公共”放在一起讨论是有点不合适呢,还是没有关系?

**宫岛乔:**“civil”在法语里是与“ecclesiastique”(圣职者的)相对的词,也就是反宗教——对宗教权利的反对——的意思,这是因

为在法国有天主教。英美语中的“civil”是不是也有完全相同的意思呢？

纸谷雅子：是一般性的对立概念，既不是军事的、商业的，也不是宗教的、刑事的。

宫岛乔：这么说，“civil”这个词的反宗教色彩在法语中比较强烈啊。

纸谷雅子：大概是这样的。

井上达夫：很遗憾福田教授回去了。水田教授将卢梭的“religion civil”翻译成“市民宗教”，而福田教授认为这是误译，应该译成“国教”。这是怎么回事呢？

金泰昌：从所说的内容来看是接近“国教”的。

这次讨论的重点就是市民公共性。所以宫崎君提出的问题，在我看来是抓住了讨论中最关键的地方。

把日本的“公”和“公共”放在一起说，为什么会感到一些别扭呢？这是因为说到“公”马上就会和“国家”联系起来的缘故。另外说到“public”的时候，正如刚才水林教授所说，至少在现代法语中，已经完全没有“国家”的感觉。即使在英语中，“public”作形容词用时还留有以前“国家”的意思，但至少在作名词用时，已经完全和“国家”没有关系。而日本的“公”这个用词却与“国家”密切相关，现在很多人意识到了这个问题，并正在对此展开讨论。

对于那个提问，水林教授立刻回答说，是为了更接近“public”的意思，所以才加上“共”这个字成为“公共”的。我认为这一点是非常重要的。

某种意义上讲或许不太可能，但是我们如果对国家性的“公”感到别扭的话，是不是可以将“公”和“公共”分别用于不同的意思呢？这主要是因为出现了“civil”。日本所说的“公”，我认为接近

于英语的“statist”，或者说与“governmental”或“official”等一系列概念在意思上更为接近。

我们现在追求的“公共”，从意思上来说接近于“civil”。我知道可能有些牵强，但如果我们在其对立面的“individual”（个）这一边放上“private”（私）的话，是不是可以搭建一个与持有相反看法的人进行对话的平台呢？

### civil rights movement 与市民、公民

纸谷雅子：大概“civil”这个词在成为日语的时候，从某种意义上说其意思也有些可疑。“civil rights movement”或“act”一般都译做“公民权”，其实应该是“作为市民的权利”。这里有的是从每一个个人指向国家或政府的箭头——如果把它译成“公”的话，那么箭头的方向就完全相反了，这是非常危险的。从这个意义说，我觉得我们必须有意识地把“civil”翻译成“作为市民的”，并在这个意义上使用它。

金泰昌：我们为什么这么强调这一点呢？这里是有原因的。尊敬的福田欢一教授曾经在共同研究会的讨论中说：“日本人把马丁·路德·金（Martin Luther King）的‘civil right movement’翻译成‘市民权运动’是大错特错了，当有人出来把它翻译成‘公民权运动’的时候，我才放下心来。”当时我说从我个人的感觉来讲，还是“市民权运动”更加容易明白一些。

井上达夫：我十分理解福田教授说“civil rights movement”“应该翻译成公民权”的意思。因为当时的历史背景是，黑人在宪法上被赋予了参政权，但是在选民登记时却被排除在外，他们是为了争取将参与政治共同体的权利落到实处，才发起这项运动的。

金泰昌：按这种意思理解的话，不应该是“市民”吗？

井上达夫:这与古典的“市民法”相比,在概念上还是有所不同的吧。

纸谷雅子:叫做“作为市民的行动”。

金泰昌:我觉得不是。

井上达夫:因为“civil society”在使用时,有时也和“bourgeois society”是一样的意思。

水林彪:但是,“公民”这个词,在日语里有着很不一般的的感觉。

金泰昌:我想说的是,“公民”这个汉字词在日语里使用的时候和在朝鲜语里使用的时候,尽管都是同样的“公民”两个汉字,但是理解这个词的当事人的立场是不同的。

对于将“市民权”改译成“公民权”,可能会有这样的理由,即“日本人对市民这个词的理解与思想史上很多复杂的问题相关,为了不引起误解,所以暂且说公民权比较好”。但是,日本思想史上与“公民”这个词相关的,不是有更为复杂的背景吗?认为换成“公民”这个词就是好的翻译,这是与一直以来日本式的“公”概念相符的想法。但是我感觉这种理解是基于“天皇公民”这一思想的延长线上的,从这个意思上说和 royal subjects 的意思很相近。例如,在韩国说“公民”的话,就会牵扯到过去的历史,唤起非常复杂的联想。因为在日本帝国主义时代,我们被强制学习的科目“公民”和在那里所学的内容就是所谓的天皇公民。所谓的“公民”有这样的历史含义,即“只有受到天皇的承认,才被恩准纳入某种政治空间中(其存在才可能被认可)的皇国臣民”。

井上达夫:您说的“公民”和“公民权”是不一样的。

金泰昌:有什么不同呢?

井上达夫:我想请教一下,“公民权”这个词历史上在日本有

吗？这难道不是一个后来造出来的新词吗？

**小路田泰直**：以前的事情我们先不管它，所谓“公民”指的是“地方自治体的正式参与者”，所以，政治共同体的参与者就是公民，而除此之外的人则是“居民”。所以，在市町村制度当中，“公民”和“居民”是分开的。因此正如您所说，“公民”是保障参与权的一个词语。

而“市民”这个词的出现，已经是大正时代（1912—1926）以后的事了，它的意思稍有不同，是指具有各种市民权利的人。最容易理解的一个例子就是西铁城（Citizen）这个公司的名字。那个公司的名字是后藤新平起的，他对东京市民说“你们要成为市民”，那意思就是“你们现在还没有成为市民”。我感觉当时这个词的意思更多的是“有健全判断力的市民”，而不在共同体的参与者这个方面。

**金泰昌**：您说“先不管过去”，但有时候过去的经历也会成为很大的问题。不过我认为在政治空间的参与者这个意思的同时，具有健全判断力（具有公共精神）的人这个意思更加重要。并且，同样是参与政治共同体，是将重点放在接受上面的恩赐，还是放在通过主体意识和行动去获取，这两者的差距——明明在各方面都很大的不同，却对这一点态度很暧昧的话……

**井上达夫**：“市民”这个日语词汇是从什么时候出现的？

“市民”的“市”有“都市”和“市场”两个意思，不管怎么说都有 bourgeois（城市市民）的意思，说“市民法”的话就是“bourgeois 法”。说这二者不同的，我想还是所谓的战后进步主义者们吧，因此从这个意思上说，还是一个“Marxist legacy”（马克思主义的遗产）。我并不是要拥护天皇制国家，但我还是希望对“bourgeois 市民法”保持一种批判的距离。

金泰昌：也许那种理解方法也有吧。但是，与此不同的视角也是有的。

水林彪：法国人权宣言“*homme et citoyen*”的日文翻译，既有译成“人以及市民”的，也有译成“市民以及公民”的，很是混乱。

金泰昌：说到“*citoyen*”和“*homme*”，“*homme*”是指普遍性的人，而“*citoyen*”是指存在于某一个具体限定的政治共同体中的人，所以根据不同的情况，可以是国民、公民，也可以是市民。例如，我现在作为韩国人，事实上在日本生活。这样一来，根据日本的法律我是不可能成为日本国民的，也就是不可能成为日本人所认为的日本国民。这也就意味着我也不是日本国的公民。为什么呢？因为从日本思想史的发展脉络来看，“公”基本上和国家是同一意思，所以国民 = 公民这种理解是一种常识。但是，我不仅是一个普遍意义上的人，还是生活在日本这个具体的政治空间里的人。这样就不是国民 = 公民了。

这样一来的话，我作为一个人可能的存在方式就只有“市民”了。我想说的是这样的人也是有权利的。以欧洲为例来说的话，当仅仅是一个城市共同体形式的时候，把它叫做 *polis*，而后来出现了外国人、商人等不同性质的人之后，叫法就变成了 *cosmopolis*。所以在“*cosmopolis*”里，一方面有日语意思上的“公民”，另一方面也存在着一些尽管在各个方面受到排挤，但作为人还是不得不生存下去的“市民”。“公民”的权利得到认可是理所当然的，但我想说的是那些没有被列入这个范畴的人也是有权利的。

为什么在日本“市民”这个词没有扎下根来呢？所谓的“*bourgeois*”就是商人。而专门从马克思的资产阶级这个意思上去理解“市民”这个词，我觉得在日本这么做感觉更加奇怪。因为说到商人国家的性格，日本这个国家比任何国家都强。我认为比起以前



的苏联和今天的俄罗斯还有美国那样的“军事国家”、“战争国家”，商人国家要好得多。我不理解的就是在这样一种商人国家中，将商人当做坏人的言论却能够横行无阻。二战中失败的日本能够作为一个新的国家重新站起来，在这当中作出重大贡献的，难道不是广义上的“商人”吗？如果是因为会联想到商人，而对市民这个词产生抵触的话，只能说是一种知性的伪善。我这次之所以强调“商人的公共性”和“商业社会”，就是觉得应该重新正确认识“商人”。

井上达夫：这您说得很对，我在这个意义上也是拥护市场的。比如在麦卡锡（McCarthy）的反共政策（red-baiting）出台之前，在非美活动调查委员会，好莱坞十个电影人被开除<sup>①</sup>，但是被开除的一部分人用假名还是可以在好莱坞拍了电影。总之，市场为受迫害者提供了栖息之地，另外那些被歧视的少数在日外国人也可以经营弹子房等等，市场成了他们的立足之地。

但是，仅有这些还是不够的吧。被政治过程排除在外的黑人是不是只要能够在市场中能够活下去就可以了呢？显然不是的。因此，“civil rights movement”这个句子里，包含着他们“让我们真正地参与到公共决策过程去”这样一种心情。

要是按日本的感觉把这个叫做“市民”的话……我本身也想与敌视市场的马克思主义者的观点保持一定距离，但是，我非常能理解那种心情：并不是只要在市场化的社会中能生活得过去，身份得到认可就可以了，我们要求的是承认我们也是政治共同体中对

---

<sup>①</sup> 史称“好莱坞十人案”（Case of Ten Hollywood People）。这是美国政府对好莱坞电影界人士的一次政治迫害。1947年，美国众议院非美活动调查委员会为了调查所谓“好莱坞被共产党渗透的程度”，传讯了大批好莱坞电影界人士。其中有10人拒绝作证，不愿透露任何人的政治背景和思想倾向，从而因蔑视国会罪被判入狱。——译者注

等的成员——当他们想发出这种呼声的时候,仅仅用“市民”这个词的话,总是觉得缺点什么的。

不过作为一个选项,“公民”这个词是否曾有过其他的不同含义,因为我对概念史什么的不太了解,所以……

**金泰昌:**有很微妙的意思。

**井上达夫:**我并不是说我和福田教授是同一立场。不过,我认为如果批判福田教授的话,与其质问他为什么突然不加批判地使用“公民”这个概念,是否更应该去内在地理解他为什么必须用这个词呢?特别是正因为他本人不在场,所以我更有这种感觉。当然,这或许是小林正弥教授应该说的话。

**金泰昌:**我并没有批判福田教授,请不要误解。我说的是把“公民”这个词当做“civil rights movement”的翻译使用时是否合适,这在日本和在韩国是不一样的。

**小林正弥:**关于福田教授的意图,我觉得井上教授的说明非常正确。如果是有关法国法律以及其他相关话题的话,说应该译成“市民法”是理所当然的,因为从意思上说是“和国家对立的,市民的民法”嘛。但是关于城市(city)的词,不管是“civil”还是“civic”,在政治学上都是决定性的重要概念。特别是在共和主义的 tradition 中,这个词在用的时候包含了“对政治的参与”这个意思。

实际上,日本从战后到现在,“市民运动”、“市民社会”这些词是所谓革新派还有进步派一方经常使用的。福田教授在思想上当然是接近那种政治潮流的,所以我认为他对于那种自下而上地参与政治的做法完全不会觉得有什么不好。因为他自己的立场本来就接近这一方,恐怕现在也还是如此吧。

只是,作为一个政治思想史学家,福田教授希望对这个词的使用有所保留。这是为什么呢?正如井上教授说的,我想其中一个原

是因为他注意到了从黑格尔到马克思的用法。黑格尔说“Bürgerliche Gesellschaft”=“市民社会”，也就是说他是从对追求欲望的社会进行批判的观点来使用“市民社会”这个词的。因此，我想福田教授一定是想表达这样的心情：“‘citizen’或者‘citoyen’这些词要是与黑格尔著作日译本中的‘市民社会’混为一谈的话，那可受不了。‘citizen’这个词中包含着更为积极地‘参与政治’的含义。”

于是，福田教授就想在那里使用“公”这个词，也就是“public”意思上的“公”。我想他一定是在这种意义上使用“公民”这个词的吧。至于容易和“天皇制国家中的公民”相混淆这个问题，我不知道福田教授究竟考虑了多少，但我推测一定是因为与这个难点相比，还是它能够明确表示出“参与政治”这个意思的好处更大，所以福田教授才用了“公”这个词的。

我也继承了这个用法。所以，对于所谓“市民运动”或者“市民社会”这种词，我自己也是有若干保留的。而当特别要加上规范性的意思，带有参与政治这种共和主义者意味的时候，（因为说到“公民”，我也会从中感到战前它所拥有的那种意思，觉得比较别扭，所以）我想把它翻译成“公共民”。

金泰昌：我并不是不能理解井上教授和小林教授的话。但是就市民这个词的理解和说明方法来说，我有着与二位不同的观点。我感觉井上教授还没有从市民 = bourgeois 这种马克思（主义）定义模式中完全解放出来，而小林教授似乎还是站在“和国家对立的市民”这样一种法国革命式的理解模式上。与小林教授不同，我认为从“对政治的参与”这个意思去理解市民、作为对市民的理解是不充分的。在我看来更为重要的是，站在摆脱了对国家的依存和从属、获得了自由的个人（人）的立场上，选择并决定自主、自发地参与政治（国家政治也好地方自治也好），基于这样一种意愿

和能力去理解市民是非常重要的。所以,我认为我们要强调的不是像国民或公民那样,被动地接受既有权利体系单方面的、自上而下的给予,而是应该强调主动选择然后获得这样一个意思。

如果将马丁·路德·金的市民权运动翻译成公民权运动的话,刚刚我所说的那些意思就会大大消除。福田教授的发言,还有井上教授、小林教授的意见,如果从日本式的“公”来考虑的话就很容易理解。但是,这与对 civil rights movement 中 civil 的正确理解是不一样的,因为 civil rights movement 表示的是,从与“公”属于不同的存在、价值、尊严的“私”出发,获得每一个人参与政治的权力。按照我的理解,那就是公共市民(pubic citizen)这个意义上的市民——与私密市民(private citizen)形成对比。也就是说从与“公”不同的“公共”的角度去把握市民。

还有一点我要强烈坚持的是,即使在日本内部是那样的话,但是我们刚才关于“公共性”的问题,不是格外强调了“向他人开放”这一点吗?所以,不管井上教授和小林教授怎样理解福田教授的意图,在我看来,未必按照福田教授本人意图去理解的情况也是会有的,我刚才说的就是这个问题。我们必须充分考虑到邻国的人是如何理解的,如果感觉不到这个必要性的话,那么井上教授所说的“对他人开放的公共性”究竟是什么意思,我就不明白了。因此,如果是“公共民”的话还可以理解一些,而要说“公民”的话,虽然我不是德里达(Jacques Derrida)或高桥哲哉<sup>①</sup>,但也会“由于亡

---

<sup>①</sup> 高桥哲哉(1956— ),东京大学大学院综合文化研究科教授。著有《德里达——解构》、《反哲学入门》等多种哲学论著,以及从哲学、伦理学、政治学等角度讨论历史认识和战争记忆问题的著作十余种,其中影响较大的有《记忆的伦理》、《历史/修正主义》、《战后责任论》、《证言政治学》、《心与战争》、《靖国问题》等。——译者注

灵的出现而被过去的记忆所烦恼”。总之，还是把“公”和“公共”区分开来比较容易理解。

我自己曾经在日本很幼稚地使用过“公民”这个词，当时被一个日本朋友问道：“你不知道公民这个词是什么意思吗？”我回答说：“公共之民。我是在这个意思上说公民的。”于是朋友说：“你是不知道历史才会这么说的，去翻翻历史吧。”在那之后，我读了水林教授的论文，特别是看了关于日本古代史以及律令制的论文之后，才知道果然如朋友所说，在日本思想史的脉络中，“公民”一词确实有天皇公民的意思。所以有时也会有这样的情况，就是即使在日本是公民，但在其他国家还是说市民比较容易理解。

从历史上来说，当时由朝鲜总督府设立了“公民”这个科目，其主要内容就是将韩国人变为“日本国天皇的臣民”。但是，随着战败的来临，本应已经成为日本国皇国臣民的在日韩国人、朝鲜人却被单方面地剥夺了国籍，也就被剥夺了所有的权利。这就是与“公民”这个词连在一起的暴力和伪善。

正因为有这样的历史背景，所以不管日本人之间达成了怎样的理解，一旦跨越国境，其内涵和外延就都改变了。

井上达夫：正是如此。所以我们才有必要与不同的观点相碰撞。对“公民”这个词里以前所有的殖民地主义性质进行批判的视点固然重要，但同时我认为对“市民”这个词里以前所有的阶级剥削性质进行批判的视点同样也很重要。这两种视点的分歧和紧张关系不仅在日本和韩国之间，在各自社会的内部也是存在的吧。不管怎么说，金教授和我现在可以在这里讨论，不同的观点可以进行相互碰撞，但问题是福田教授不能参加讨论，这就相当于代替不在场的福田教授，我“无权代理”地进行了代言。

金泰昌：关于福田教授的事还是不要在这里讨论为好。请不

要偏离问题的核心。问题是对理解“公民”这个词的立场不同的感觉。

山胁直司：今天因为有两位研究法国的专家在场，所以引用了法国的事例，说法语的“civil”里没有宗教性的含义，但我还是觉得那个事例带有法国的特殊性。教会是“公”还是“私”的问题也非常敏感，记得在之前的研究会上，福田教授说了好几次“东欧改革的公共性的主体是教会”。另外，德国的哈贝马斯是不信奉基督教的人，但在他的《公共性的结构转换》的第2版中，在“Zivilgesellschaft”（市民社会）的最开始就举出了“教会”。这也就是说，即使在欧洲，对于“civil”和“zivil”的概念也尚未达成共识。

今田高俊：我先说一下对这一段讨论的印象和感想。目前为止的讨论对于一般人来说，大概根本不明白是怎么回事吧，也就是说平时日本人识别自己时使用的、有现实意义的词是“国民”或者“市民”。这个“市民”不是我们讨论的那种“civil society”的“市民”，而只有“我是住在新座市的市民”这种现实意义上的意思。因为我是实证主义者，所以我也从这个角度来谈的。如果我们做个社会调查，提取“市民”这个词的含义进行数据统计的话，认为是那种意思的人一定是占绝大多数的。如果被问到“公民”是什么，普通老百姓大概会“啊？”一声并退后一步，然后回答说“奉公（上面）之民”吧。“市民社会”这个概念在日本的普通老百姓头脑当中基本上是不存在的，即使被问到也会苦于理解，不知道是怎么回事。

井上达夫：“市民网络”之类的词，现在普通老百姓也在用着，主要是在城市里现在正兴起那种运动，所以我觉得还是带有一点“城市”的意思吧。

今田高俊：我觉得这是说的住在新座市或京都市的市民组成

网络的事情,而不是指曾经建立近代社会的“作为中产阶级的市民”这样一个概念。至于概念的出处,是可以作各种研究的。

我想说的是,到目前为止我们对公共性讨论了半天,但问题是今后应该怎么去做。现在的情况是弱肉强食型的新自由主义市场竞争原理闯进来了,日本以往的结构很难不遭到驱逐。井上教授说应该破坏非正式的安全网,使重新再来受到保障。

井上达夫:这个竞争不是“弱肉强食”。其实我是想说这一点的,只是这话一说起来就太长了,所以就没有说。

### 民间主导的公共空间

今田高俊:在美国社会,保障重新再来(return match)的制度已经扎下根来,那样就没有什么问题了。但是在日本,即使再怎么嚷嚷重新再来应该受到保障,但如果人们不能在内心真正认可使其正当化的价值观,而且没有一个对破坏这一制度进行制裁(sanction)的标准的话,是不可能简单地将其制度化的。现在企业就在不断地裁员(restructuring),因此就是想建立这种制度的话,也不是两三年之内能够建立起来的,而且企业也不会那么轻易地去做这件事。另外,就算对那些被裁员的人说“重新再来,加油干”,在现实中也是很难坚持下来的。我们必须首先进行启蒙,研究应该怎样建立这方面的机制,并且完善制度周边的环境,在此基础上再来建立这个制度。

还有一个问题就是对个人的融资资助,这是非常重要的事情。今年1月份,我为考察NGO去了一趟孟加拉国。在孟加拉国,有一种民间的乡村银行(Grameen Bank),以消除贫困和帮助女性自立为目标,制定了面向个人和小本经营者的小额融资(microcredit)制度。目前,联合国正在对这一制度的意义进行评估,将其作

为救济贫困者的一项金融制度,研究在全世界进行推广的办法。这是一项以小额、大约 180 美元左右(按日本的感觉大概是 50 万—100 万日元左右)的资金,进行无担保融资的制度。这个银行是由吉大港大学的穆罕默德·尤纳斯(Muhammad Yunus)教授,而不是所谓国家的“公”于 1974 年作为一项 NGO 活动创立的。

不断地建立这种制度,就可以打开新的公共空间。这不是以往的以国家(上面)为中心的“公”,而是民间自己创造出来的“公”。因为是无担保融资,所以当初也曾担心会不会有人拿了钱就跑,不来还款。但是实际操作起来,就发现大家都是认真还款的,据说与一般的银行相比,业绩也要好得多。因此,对于那些上面(公)不做的而又是国民需要的事情,我们就在民间层面把它具体地做起来就可以了。讨论概念问题当然是必要的,但是,在各种地方实际地建设各种制度,这种实践也是非常必要的。

比如在三岛教授的发言中,关于今后的任务曾经说过这样的内容:“我们还没有讨论过如何建立一个‘翻译’的机制,使得每一场讨论、或者是论坛中的意见,能够顺利地传递到政治决策层,以达到影响重大政治性决定的目的。”那我们创建一个这样的机制不就行了吗?只有考虑具体的解决方法,创建一个并非来自上面(公)的新的“公共空间”,这样才会有意义。如果做不到这一点的话,那么那种闭塞的状态是很难打开的。

我们应该不断地去思考打开这种公共性的具体实践办法。孟加拉国是亚洲最贫困的国家,可就是在那里正在推行面向个人及小本经营者的小额融资。因为国家指望不上,所以 NGO 来干这件事情。从这个意义上说,向美国学习当然是必要的,但是向孟加拉国学习不是更有意义吗?也就是说,在指望不上国家的时候,尤纳斯教授绞尽脑汁创建了一个了不起的金融方面的公共空间。而如



果我们成天纠缠在概念、框架、思考方法等环节上的话,是很难向前发展的。

**金泰昌:**我稍微做一下整理。坦率地说,我再一次感到了以民间主导而非国家主导的形式,在日本打开新的公共空间有多么难。这根本用不着去孟加拉国,请大家就到旁边的韩国去看一看,在那里有各种各样的动向,都在力图打开民间主导的公共空间。但是要想在日本谈论这个事情的话,就会有很多偏见,根本无法进行讨论。

首先就会不容分说地认定韩国的这些运动都不是什么正经的活动。但是实际上,在以民间主导打开公共空间这个方面,从您刚才所说的层面到国会议员的选举办法,韩国在各个层面都有很多新的运动。

那么在日本又怎样呢?我希望我们大家一起关注这一点,因为迄今为止我们一直在一起培养去观察的“眼睛”。这次请来井上教授,就是因为希望我们的讨论不要只局限在专家中间,而是可以与其他人共享。当然,因为不能无视专家的意见,所以有时也会有一些副作用,会使事情变得越来越复杂,但我们迄今为止讨论了这么多,主要还是为了培养我们敏感地观察新动向的“眼睛”。

去中国实际看一看听一听的话,就会发现那里也有让人听了感动流泪的运动,并且现在已经取得了成果。但为什么在日本却看不到这些动向呢?即使有其价值也得不到认可。追根溯源,问题的根子还是在这个“公”上。

说到底,在日本“公”和“国家”被混为一谈。以民间主导的形式打开公共空间,也只是嘴上说说而已,并没有什么切身感受。正是因为现状如此,我们才会进行这么复杂的讨论。正如今田教授刚才所说,如果在日本看不清的话,那就去孟加拉国看看,去印度、

中国、韩国也都可以，应该去看看这些运动。之所以没有这样做，就是因为迄今为止的日本被“国家”保护得太好了。

为什么在日本“公”和“国家”连为一体的结构很难改变呢？其中一个理由刚才三岛教授说过了，我认为的确如此。那就是与其他国家相比，日本的经济高速增长是以低成本获得了成功。但是在其背面，因为朝鲜战争韩国吃了很大的苦头，而且中国也因为内战等等受了不少苦。而日本尽管也付出了成本，可得到的还是更多。其结果就是“公”和“国家”连为一体的结构，到泡沫经济破灭之前一直得以延续。

据三岛教授说，“公共的部分全都交给国家就行了。不管是商人还是什么，只要把私人的部分全部做好就可以”，这种观念已经渗透进日本人的身体里了。不过自己担心的是，在泡沫破灭以后的日本，什么都依赖国家的做法明明已经行不通了，但无论是国民还是政府都还抱着幻想，以为只要像以前一样稍微更换一下国会议员或政府人事，就可以万事大吉呢。

在我见到的普通市民当中，有很多人说：“我们与其去说什么，还不如老老实实地做，那样的话感觉应该会好起来的。”一边是一个劲地在裁员，很多人都已经失业，可尽管如此，眼睛里却似乎什么也看不见，以为这些问题与自己无关。

忘了这是几年前的事了，当时经济状况刚刚开始恶化，我凭着自己作为市民的感觉，向林胜彦先生谈了些从周围的人那里听来的事情，他说：“没有这种事啊。日本人都很有钱，经济状况不是也很好吗？”当时我想：“大概是我错了吧。日本人还没有不景气的感觉啊。”但是，那以后到处都在说真的不景气了。我当时的感觉就是：真的是不景气了吗？

为什么在日本以民主导的公共性无法得到发展呢？正如今田

教授所说的,因为在韩国、孟加拉国等地方,指望国家来做,却发现只会一路变坏,没有一件事能变好。韩国曾经一度似乎是变好了,但百货店也倒闭了,桥也塌了,国家所做的事中间尽是些不好的地方开始显现出来。于是没办法了,普通市民开始下定决心:“这样不行,还是只能靠我们每个人的力量去扭转事态的发展”,这样就开始在经济、社会、文化等各个方面做了起来。

据说德国的一个学者曾经对三岛教授说:“我们从遥远的德国来看,日本现在表面上似乎发展得不错,但如果世界形势再稍微恶化一点的话,韩国和中国还有可能生存下来,但日本用长远的眼光来看,似乎没有这种可能性。”他还说:“韩国和中国的病是做了手术就能治好的,而日本的病是治不好的。为什么这么说呢?因为从这种病上得到的利益太大了,所以根本就不愿意去治,直到毁灭也不去治。今后日本大概还想继续拥有从这种病上得到的恩惠吧。”这样看来,果然是“不识庐山真面目,只缘身在此山中”啊。

我并不认为他说的都是正确的。不过,在以民间主导的形式一起建立公共空间这个方面,日本还是有必要向近邻各国学习一些具体的理论,我深感如果这样的话就能开辟出具体解决问题的道路。我和矢崎理事长去中国看了看,发现那里的人们很有活力,他们在事关生存的关键时刻也不依赖国家,而是集合民间层面的力量,自力更生地去创造。来日本留学的中国留学生也是不依赖国家,而是用自己的力量,探索着改善中日关系的道路。

与此相比,日本现在还是自我感觉良好,而且也没有感觉到那是一种危机,也不认为那是自己的问题,还以为是别人的事呢。

## 公共性的主体

井上达夫:金泰昌所长和我,哪儿一样哪儿不一样,我已经很

清楚了。刚才我们进行了很多比较激烈的争论,现在我终于明白了。金所长说把“公”和“个体”对立起来是很可笑的,我也同样这么认为。但是他说所以“要创建非国家的公共性的主体”,对于这一点我是有不同意见的。

在战后的日本,对战前那种超国家主义的国家形式非常反感,于是作为功能性主体的国家,在某种意义上占领期以后是由美国承担的。日本战后经济的发展,说是“国家”主导的,但以整顿发展环境所需要的第二次农地改革为首,很大一部分是外力给我们完成的。在经济持续高速增长这样一个非常优越的环境中,同时并不是自己主动创造出来的这样一个环境中,非常幸运的是,国家只要做一些既得利益的调整就可以了。也就是说只要让在高速增长中被甩下来的农民等阶层没什么不满就可以了,只是需要起到一个排气阀的作用。

但是,现在仅仅做这些已经不行了。是要战前那种超国家主义的国家,还是要作为各种中间团体、利益团体间调解员的国家,这种二元对立的国家观难道不需要改变吗?日美安保一直就这样下去可以吗?亚洲人经常说“日本人光出钱,不知道他们在想什么”。对于如何重新定义自己的经济体制和国际作用,我们必须明确地提出具体方案。而在战后的日本,国家主体性公共意识的建立始终没有完成。

刚才,谈到“公”这个词的时候似乎有些过敏反应,这说明目前谈论“公”还被当做一个禁忌。正因为这样,所以现在才只有“新保守主义”、“自由主义史观”等反动、复古的国家论。关于不是“公”对“个体”意义上的“公共性”,这一点我非常明白,但是日本的情况不允许只是把希望寄托在中间共同体身上。所以我的问题意识仍然是,如何基于“人权”和“正义”这种普遍主义原理,使

“国家”得到再生。当然，正如金所长所说的，我们在谈论这个问题的时候，必须考虑到对当年日本殖民地主义的受害者的影响，但是，我认为亚洲的人们同样也要求作为国家的日本表明自己的意思。

我在韩国和为我论文集做翻译的釜山大学锐气十足的法哲学家金昌禄教授经常进行激烈的讨论。关于海湾战争，我们也激烈地辩论，他说：“因为日本只是出钱，所以人们搞不明白。日本要是想出动自卫队的话可以出动啊，或许是会受到批判，但是起码能够知道日本是什么意思。日本必须清楚地表明作为一个国家自己到底是怎么想的。就是因为不知道日本的意图，所以才让人觉得可怕，我们担心日本虽然表面上一团和气，可揭开面具后还不知道会出现什么呢。”

**金泰昌：**那是当然。韩国有 4500 万人，而且是世界上少有的拥有各种各样意见的国家（我是指意见很难统一的意思），所以有各种各样的想法也是非常自然的吧。

**井上达夫：**所以我认为，在日本必须建立基于尊重个人人权和普遍正义的法律统治地位，并在此基础上实现“国家的再生”。当然这需要很慎重，因为只要走错哪怕一步，就像对“公民”这个词的反感一样，有可能招致误解，以为是要复活战前型的超国家主义。但尽管如此，我认为还是应该明确这一点。

**金泰昌：**从我的观点来讲，我觉得说“国家的再生”不如说“国家的成熟”更好。再生或者复活容易被理解成对于过去的恢复，这样一来，就势必让人想起战前的日本——伴随着不愿想起的负面的记忆。当然话虽这么说，但也并不一定是要求日本切断和过去的联系。因为日本民族的生命是超越世代而延续的，所以断绝是不可能的，同时也不是好的做法。因此，对于日本人来说也好，

对于近邻各国的人们来说也好,日本成长为一个比过去更加成熟的日本不是最理想的吗?

那么,更加成熟的日本是怎样的日本呢?个人也好组织也好国家也好,青春期时都把以自我为中心的扩大作为目标,这是一种显示自己物理性力量强大的示威,并对因此压制他人感到一种满足,同时这也很容易成为唯一的自我确认的依据。但是逐渐长大成熟之后,对他人的关照和对自己与他人之间相互关系的认识和感觉就会逐步加深,这并不代表没有了自我中心性,而是越来越明白了他人的存在以及他人对自己的意义。因此,不要做永远都不能长大(彼得潘症候群)的日本,而要成为一个可以信赖的并且受人尊敬的日本,这才是重要的。

所谓的成人是对他人的呼唤有回应意识和能力的人,这一点对于组织和国家也是同样的要求。所谓他人,是指不属于同一共同体的人。要是想用自家人之间的论理来解决一切事情,那也未免太天真了。

我觉得我和井上教授没有必要意见一致,反而是应该弄清楚我们的分歧究竟在哪里,然后在这个基础上再来进行讨论。那么我们的分歧在哪里呢?比如我们对国家的认识就不同。我认为抱着真诚的态度去讨论这些问题是最重要的。说老实话,也许我和井上教授对国家的认识未必有那么大的不同,但如果不好好讨论的话是不知道的。

还有一点,我比较在意井上教授对中间共同体稍有否定的看法。在中间团体和组织中,确实也有共同体的逻辑在发挥着强大作用,它强调一种恶性的全体一致,抹杀和镇压异质分子,这才是问题之所在。但是,国家的成熟需要多样性的发展,而在这一过程中各种中间团体及组织的作用是不可或缺的。我认为比起国家和

个人不通过媒介的直接联系,还是应该在二者之间存在多元、多层结构的媒介功能集团,这样二者之间才能建立起更理想的关系。如果国家和个人之间没有任何媒介,那就会陷入一种闭塞的状态,即要么是灭私奉公,要么是灭公奉私,只有这样两个非此即彼的选项。用我的话说,就是需要活私开公、公私共媒的第三元空间的存在和功能。在这一点上,井上教授和我的意见也许是不同的。

### 接受他者,环境问题

**林胜彦:**井上教授的谈话非常独特,我很有同感。例如,“最后是一个人的意志”、“自觉自愿的公共性”,还有“国家的再生”等等也很重要。尽管我有几点不同意见,但还是非常赞成的。所以,我想问井上教授两个问题。

现在我最关心的还是环境问题以及 A 少年以来的连续杀人事件等日本人心灵空虚的问题。我们这一代成年人在“近代化”的名义下辛辛苦苦建设起来的东西,确实使日本变得富裕了。但是,在日本人心中意想不到的地方,是不是也留下了巨大的伤痕呢?而且这还不仅仅是需要培养将来一代的少年的心灵。我一直有这样的担忧。

我的问题是,井上教授自己从“向他者开放的公共性”、“自觉自愿的公共性”来看,是怎样理解这个问题的?原因是什么?怎样做才行?这是第一个问题。

关于环境问题,从 1992 年联合国人类环境会议之前开始,我就制作过很多节目。反正我不买车。虽然做这样的事也起不了多大作用,但我下了决心至少要从力所能及的事情做起。不过我还是会坐别人的车,这有点假招子的感觉……我也是以这种“自觉自愿”的方式从能做的小事开始付诸实践。对于地球环境问题,

您是怎么考虑的？问题就是这两个。

再说一点我自己的意见，现在日本标榜科学创造立国，我觉得这非常好，不过看起来还是追求一国利益型的发展。我们不应该这样，而要多搞一些能够为国际社会作出更多贡献的技术开发，比如刚才说的开发无公害的汽车或是开发能源，为南部国家作贡献。我认为日本的问题就在于这种方向性的不明确。请教授一定谈一下自己的意见。

井上达夫：关于少年犯的凶杀事件，也有人说从数据上看的话是在减少的。其实以前这种少年犯的凶杀事件就有很多。不过，我也许只是凭印象在说，比如有一个叫水山则夫的人写了一本《无知的泪》，他出生在煤矿街的赤贫家庭中，在那里度过了非常悲惨的童年和少年，结果大概是在19岁的时候，用手枪连续杀害了保安人员等人。他的行为虽然是严重的犯罪行为，但还是可以理解的。可是看看现在少年犯的罪行，有割掉残疾儿童头的，有想体验一下杀人的感觉所以杀了老人的，还有劫持汽车的，他们都是非常普通的一般家庭的孩子。就算想去理解他们，也是无法理解的。

我和渡边康磨教授在休息时也谈过，看来现在的孩子没有所谓“无条件接受”的概念，感觉不到自己被接受的话，也就不会接受他人。大概他们的成长背景是这样的吧，父亲事实上在家庭中是不存在的，母亲代替了父亲的职责，但是就像人们经常说的，如果母亲也有高学历，并且是专业主妇的话，她们会从对孩子能力开发的期待当中，得到自我实现的代替性满足感。曾经母亲是“无条件接受”的象征，但现在却总是以对孩子的评价者的身份出现。孩子基本上无法自我肯定，总是感到一种不安。只有自己是好孩子才会被爱吧——在这种不安的同时，也积累了仇恨（ressenti-



ment)。我觉得这可以是一种解释。

但是,这种事情或许自古就有。按一定的比率来说,肯定会有这种事。但是,现在是否能从结构上说整个年轻一代的道德基础正在瓦解呢?这点我更想听听社会学家的意见。现在媒体上充斥着各种各样骇人听闻的报道,但事实究竟是怎样的呢?这个想请教一下今田教授。

关于环境问题,刚才斋藤教授曾经问“议题的设定是由谁来做?”或者说是谁来定义的?我想说的和这稍微有点关系,米本昌平教授在一个共同研究会上说过:“地球变暖成为如此重大的问题,我总感觉带有很大的人为性。”“更早以前是说核冬天。然后从某个时候开始突然又说地球不变暖了。”若是以小人之心来推测的话,说不定这关系到对核作为能源的重新评价。如果要避免使用核能的话,就必须进行火力发电,而那样的话,地球就会变暖。同样,用水力发电就会破坏山林的自然生态。核能虽然有风险但这是无法两全的,所以也是不得已的办法。我同意为了分散风险,有必要使能源多样化,但是,不知道是否能说地球变暖就是地球环境问题中最根本的一点。现在还能说科学家真正具有客观中立的公平吗?

谁有这种设定议题的能力呢?在这点上我同意斋藤教授的意见,也就是由于信息资源的不平等,绝大多数都是美国设定的。定义地球环境问题、确定优先课题等等,这些在京都会议上也做了,但我觉得是不是应该重新考虑一下议题本身的正确性。

还有一点,就算有地球变暖问题,现在单位排放量的最大环境破坏效果很高,但这本身也是由于过去这么多年的累积效果。现在说什么发展中国家大量排放二氧化碳之类的,这大概也是和过去发达国家随意排放的二氧化碳合在一起产生的混合效果吧。因

此,在考虑对下一代责任的同时,也必须要考虑对过去发达国家所做的事情的责任。只用现在的最大环境负荷来说事,我觉得是很滑稽的。我强烈地感觉到,地球环境问题上有很大的政治操作性。

林胜彦:我也参与了NHK“核冬天”的节目制作,当时由于东西冷战的结束,已经不怎么说这个了。另外,地球环境问题并不是只说地球变暖,也包括能源问题以及所谓罗马俱乐部(The Club of Rome)的人口问题等等。

### 中间团体与公共性

宫岛乔:我想说两点。一个是这次讨论中听到的中间团体的问题。井上教授提出的这个问题,我现在觉得是一个很大的问题。之所以这么说,是因为我们常年站在这样一个立场上:中间团体起到媒介作用,可以开创出公共的领域。

我是一直研究法国的。在大革命后的近代法国,不存在中间团体,在原子化游离分散的个人和巨大的官僚制国家的对抗中,产生了各种各样的问题。因此,我一直认为中间团体会起到媒介作用,可以开创出公共的领域。但是,日本的现状,也就是中间团体作为各种利益集团歪曲了公共性的这种观点,让我不得不思考了很多。如果是这样的话,那就必须重新构建中间团体论,这对于社会学来说是一项重大的工作。

还有,用这种视点去看欧盟的话,叫做中间团体还是叫做社团的问题迄今为止还隐藏在背后没有显现出来呢。但是今后欧盟如何运营,是重视欧洲议会及地区委员会这样的市民代表机构,还是走统合主义(corporatism)的路线?如果是后者的话,今后欧盟将在与各种各样的利益团体、工会、职业团体的谈判中,作出各项决定。这样一来,会出现很多不透明的东西吧。

这点“公共性”目前在欧盟还是相当透明的。前委员长德洛尔(Jacques Lucien Jean Delors)等人曾经说过,目前为止欧盟实行的是“善意的独裁制”,那些贤人们出于好意,做决策时一直照顾到公共性。并且在这背后,有19世纪以来传统的欧洲人文主义等价值,基本上只要依据人文主义,就不会出什么大问题。但是,今后统合主义越发强大,那么透明的、没有错误的公共性是否还能得到保证呢?我现在感到这是一个重大的问题,我也想把它作为我今后研究的课题。

最后还有一个请求,就是能不能再讨论一下公共性和异质性的问题?因为“异质性和平等”这个主题,在拥有少数人群的社会里是一个重大的问题。今天的讨论中谈到公共性的时候,讨论了财产分配的问题,说到财产,实际上其中也包括文化资源。我们应该如何考虑文化资源的分配问题呢?文化资源中既有可以换算成钱的一面,但也有不能的一面。

在教育问题上,什么是应有的公共教育,这在日本是一个备受争议的问题。如果我们把战线稍微拓宽一些的话,“文化的异质性和公共性”也完全可以成为我们讨论的一个主题吧。

### 公共哲学的课题

矢崎胜彦:我仔细地回顾了这三天的讨论,感觉印象非常深刻。之所以这么说,是因为我强烈地感觉到:我们每个人一直以来所关心的公共哲学的问题,在各个方向上都看到了解决的曙光。听了日本和国外各国有关公私概念的变迁,我深深地体会到公私观是一个永恒的课题,与此同时,对于解决这个永恒的课题,在内外两方面都有着巨大的可能性,通过这三天的讨论,我也逐渐明白了这一点。

在听了各位教授的发言后,我对其中“作为关系性的公共性”有非常深的感触,体会到在建设向他人开放的公共性上,中间团体发挥什么样的作用是非常重要的一个问题。另外,关于井上教授所说的“向他人开放的公共性”,我感觉是针对我们平时最难以看到的部分,指出了其中的公共性问题。我自己以前对这个问题不是很清楚,而井上教授的发言让我看到了一个非常明快的法哲学体系。能够接触到这种学术性的工作,我真的非常感动。

还有一点,这是我从每一个参会者身上感觉到的,借用井上教授的说法“自觉自愿的公共性”,就是每一个人都可能成为承担公共性的主体,这一点让我勇气大增。在这种“人与人之间的公共性”的意义上,我感觉看到了非常大的发展前景。

另外,我想再一次仔细体会今天我们在“水之都”(大阪)来讨论这个问题的意义。之所以这么说,是因为昨天讨论中偶然提到了斯宾诺莎。我听说在斯宾诺莎的祖国荷兰,实行自下而上的决策体制(bottom-up),而形成统一意见时最根本的那些协商,都是在像海拔0米地带这样最基层的地方进行的。在全国各个地区都以这种形式进行协商,对有关公共问题达成共识,而有关全体国民的公共性课题,正是这一切的积累。

另外,我们这次介绍的柳川(福冈县)的事例也是如此,大家抱着共同的公共化这一目标,都跳到污水中去,眼看着把一条脏水沟变成了可以戏水的清澈的小河,从而恢复了自然环境。虽然荷兰和柳川、大阪的规模不同,但我认为这三个事例都体现了与人和自然相关的公共性的原点。

我进一步加深了对这个研究会一直以来所做工作意义的认识,同时,关于今后如何将我们的所学、所感、所思与社会共享,并以此指导我们的实践,这三天来都学到了非常重要的东西。谢谢大家!

## 后 记

金 泰 昌

在 17—18 世纪的英国和法国,以及 18—19 世纪的德国发生了什么?几乎同一时期在日本发生的事情与此有何联系?本书正是从对公与私以及公共性的讨论、考察而提出以上问题的。用一句话来概括的话,那就是商人的出现和随之而来的商业社会的发展,以及在国民国家的建立这一相互促进的社会变动中,垂直的“公”(共性)不得被迫与水平的公共性共存甚至于向其转化。换句话说,也就是在以往“公”(共性)优先的思想(意识)风土中,“私”(密性)开始大力主张自身特有的价值和尊严,并要求对其拥有权利。这可以说是“私”从对“公”的从属中独立了出来,为相互独立的“公”和“私”拥有平等的价值地位这样一种公私观打下了坚实的基础。我认为这种历史的、形势的要求已经非常明朗了。

我觉得这可以说是三个方面的巨大转变。(1)以往的公(共性)是自上而下为统治服务的规范(限制),体现了封建统治者的意志和贯彻意志的手段,并使其权利正当化。而这种公(共性)以及其所波及的公(共)空间受到了来自于平民自下而上的反对,只有吸纳这些反对意见并征得他们的同意,才能达成共识。首先就是这种手续(过程)上向公共性的转变——我们暂且称之为民主主义的转变。(2)积攒货币资产成为有钱人这种事受到肯定,商

283

人的公共性作用与贡献在社会价值秩序中被置于优先地位。其次就是这种社会意识的转变——我们称之为商业社会(精神)的转变。(3)很多不同的种族、不同的民族以共同拥有对过去的解释、对现在的认识和对未来的展望为前提,形成平等、同质化的国民国家,这是第三个转变。

第一个民主主义的转变,是由贵族(武士和僧侣)社会向平民(商人)社会的转变,它意味着公(共性)的承担者发生了变化。在此之前,公(共性)的承担者仅限于整个社会最精英部分的贵族(武士和僧侣),他们既拥有能够进行高度思考、判断的理性,又拥有足以从生活的不自由(这被认为是妨碍进行公平判断所必需的精神自立的重要原因)中解放出来的充足财产。而现在已不得不扩大到容易执著于情感和欲望的平民(特别是被视为执著于赚钱这一私利私欲型思考、行为的人群——商人),当然平民当中也包括农民和工匠,不过商人之所以特别受到关注,是因为贵族社会的生活基础是农业和手工业,而平民社会的生活基础则向商业的方向转变,与此同时,这种生活基础上的转变所带来的意识和结构的变化具有重大的意义。并且,这也表明对公(共性)成立基础的认识发生了转变,以前认为基于理性(这一人类意识中有限的领域和功能),而由于情况的变化,现在转变为认为基于情感和欲望这一扩大了的人类意识。

第二个转变是商业社会的转变,也是向资本主义社会转变的意思。当然这是17—18世纪这一阶段、时期的事情。在这之后,作为资本主义的发展阶段,人类又经历了产业革命、工业社会、后期产业社会、信息社会等变化,而我们现在有必要留意17—18世纪的这种转变,并明白我们是在谈论“公私观念的转变”。这是因为在此之前的社会是以农业为基础的贵族社会,其主导价值是维

持现状和稳定,并由教会(教堂)保证其普遍性和正当性。权力和价值的分配是通过阶层结构(Hierarchie)自上而下一元化地对序列进行调整。但是,商业社会需要改变现状及对其可能性的展望。因为商业就是物物交换,是货币交易,基本上是制造迄今没有的一种东西,把它卖给某个人然后得到其价值,接着又引发下一轮的制造和销售,这就要求人们有对扩大数量和进一步发展的预测能力。这样一来,就必须形成一种建立在肯定对欲望的追求和保证机会平等基础上的水平结构(network),并通过多元的途径和方法,使其得以横向均分。

这样的话只修身齐家是不够的,它还需要一些对冒险和承担危险的心理准备,因为这不仅需要理性作出冷静的判断,如果没有强烈欲望冲动下的热烈情感的话,初始阶段的动机便无从谈起。于是就需要奖励赚钱行为,要求建立商业社会的伦理,也就是赚钱可以为社会作大贡献的这种伦理。虽然它被赋予了宗教性的依据,或者还通过其他方法得以正当化,但如果欲望和情感得不到承认的话,商业社会就很难发挥它的正面作用。至于商业社会里欲望和情感的存在方式,可以说最典型的的就是“私利私欲”,因为一味赚钱成为有钱人的欲望,以及为此感到无比快乐(生存意义),这些都是极其私人性的事情。但是,对它是彻底的不屑一顾还是高度的评价,这在某种意义上说就是公共性的问题了。

商业社会有两种类型:一种是对赚钱及其相关行为持否定态度的社会意识很牢固的商业社会;另一种是对其高度认可的社会意识成为常识的商业社会。那么,它们的不同来自于哪里呢?

第三个国民国家(形成)的转变正是和商业社会的两种形式有着密切联系,同时也与以下两个问题有关。

首先第一个是,出现了从忠实服从神的命令以及由此归结出

的神的认可这种基督教(特别是新教)神学出发,对赚钱这种完全私人行为的动机(欲望)及其带来的结果(生存价值=快乐)进行正当化的解释。虽然在非基督教文化圈也能看到类似的以宗教伦理为依据的言论,但我个人认为这种问题处理方式是不能完全得到认可的。

第二个解释是,如果积累财富(财产)的目的是为国民国家的建立做贡献的话,那么赚钱不就是无比高尚的行为了吗?也就是说积累财富(财产)是丰富、强大国民国家的根本,所以当然也是公(共性)的根本。在我个人看来,私利私欲与公(共性)的结合,与其说是每个人意识的内在变革,不如更准确地说是建立国民国家的社会要求以及对其采取的对策是否互动的问题。

这里存在着两种情况,一种是建立国民国家的主导势力(权力集团、政府、官僚、军部、大企业等等)通过它们的判断、决定,自上而下对商人提出要求。另一种则是商人(阶层、阶级、集团)通过拥有财富(财产)这一强有力的手段,成为建立国民国家的主导力量,从而也成为公共性的主体。我想这是因为不同的历史条件带来了这种不同的结果。前者是在为了建立国民国家这一公(共)的大义名分之下,把否定、牺牲商人的“私”作为至高无上的品德。而后者则鼓吹商人全力积累财富是让为建立国民国家作出高尚贡献这一行为成为可能的切实途径。相对来说,英国是后者的代表,而法国、德国还有日本虽然在程度上有相当的差距,但总体来说还是属于前者的。俄罗斯则是在帝政体制下,有组织地抹杀了一切商人的活力,并且让厌恶商人气质的社会意识广泛扎根,从这个意义上讲,即使在前者当中,俄罗斯也可以说是一个极端现象。

那么,联系下次公共哲学共同研究会的共同议题(打算设定



“在与国家关系上的人的定位与公共性”这一议题),我想对问题意识做以下梳理。

①在由武士为主角的贵族社会向商人为主角的平民社会转变的过程中,当其主导势力是武士贵族的一部分,并且基本上是阻止商人参与的时候,便呈现出建立在灭私奉公这种社会意识上的商业社会的倾向。日本的情况就是如此。虽然程度上有差别,但基本上与法国和德国类似,在这个问题上日本与英国相当不同。在日本由下级武士主导的转变中,商人的积极作用以及其在社会上的定位都被否定了。出于武士的作用与地位,创造财富(财产)的重任也主要由那些自动或被动地脱离了武士阶层的下级武士承担起来,他们强调自己“与商人不一样”,自称为“实业家”,从而继续将对商人的否定进行到底,同时,武士的灭私奉公也被带到了商业行为中。这虽然在很大程度上是富国强兵、富国强商意义上的“公”,但却不是那种国民每个人的富裕和幸福带来国家的繁荣和强大这个意义上的公共性。

②为了“国家”或“企业”、“团体”的这种“公意识”,未必等于以国民每个人为主体的“为了大家”这样的“公共意识”。我们必须理解、认识到这一点,并将其化为我们的自觉。我并不是要否定公意识的重要性,而是担心“为了国家”这种公意识发展得失去控制,而“为了大家”这种公共意识则衰退到一个危险的水平。我只是想说,“为了国家”这种公理论的强调,催生了“为了企业”这种公理论的企业版,从而强制生活者(市民)承担起弊端与危险,以“为了团体”这一公的名义肆意践踏其成员的正当权利与尊严,这样的现象在生活中已经司空见惯。我们必须正视这种现实,严防其走过了头。如何才能使“公”在不否定“私”的情况下成立?如何才能使“为了国家”的“公”和“为了大家”的“公共”二者兼顾,

给“私”一个充分发挥的空间呢？

③完全否定“私”与“私”的肆虐横行其实互为表里，这种现实说到底就是没有健全成熟的“私”。“私”不仅没有从“公”中完全独立出来，而且作为“私”本身的独特的价值和尊严也没有得到社会的认可。正因为如此，我们才必须正确理解“私”与“公”的关系，为在两极之间取得平衡而进行调整，为此“个体”的坐标设定将成为基本课题，而这正是所谓的“个体的确立”。每一个人应该如何定位自己与国家的关系？和谐“公”与“私”的关系，通过自发参与“公共时间空间”，一方面充分发挥“私”的作用，另一方面为将“公”推向更高水平作出贡献，与此同时，又能确保不被任何人干涉、侵犯的私密空间并保证其安全——为了实现这一切，我们又应该如何做呢？

④作为商业社会基本要求的多元化思维如何才能充分发挥作用？在与国家的关系上，对人地位的一元化定位，只适合于那些为实现特定目标而全速奔跑的军事、独裁国家以及全体主义国家，而对尊重每个人追求多元目标、生存价值的商人、通商国家以及多元志向国家来说，毋宁是一种障碍。人种、语言、文化的多样和多元性虽然还面临着各种各样的问题，但却是21世纪国家的新的存在方式，以及为实现其繁荣、成熟的必要因素。这种认识给我们带来了巨大的挑战，对此我们应该如何应对呢？

⑤最后说一点，作为商业国家公共性存在方式的商人的公共性，虽然相比于以往的（比如说武士的）“公（共性）”来说是一个发展，但是我们也要认识到这毕竟只是暂时性的、过渡阶段的现象。不论是个人还是国家还是公共性，都不能断言说这就是最后的终结，这种认识非常重要。有一些人说什么“历史的终结”，但我却不这么认为。伴随着我们讨论、探索的继续，新的地平线将会

不断打开,这才是来到我们面前的历史的启示。那么,面对这种历史的召唤,我们将如何回应,又应该如何回应呢?



## 译者后记

从接受任务到完稿,前后跨越三年的此书译稿终于杀青了,适逢第29届北京奥运会前夕。在全世界瞩目的2008年北京盛夏,我们带着一种神圣的心情祈愿和祝福,祷告着在我们伟大祖国举行的世界体育盛典:安全、顺利,并预祝盛典取得圆满成功。

自从2005年受到日本“公共哲学共働研究所”的委托,中方学者们接受了这项艰巨而又有意义的翻译任务。由于译者们都是来自全国各高校、研究机构的专家、学者,由于大家手头的任务都已经挤满了自己的一切时间,要腾出大块时间着手翻译工作实在有困难,所以原计划的完稿时间推迟了一些。本来计划的出版时间只好往后推延至今。当然出版时间的推延还有更为重要的其他原因,我们不好在此多说。

此译著的日文版《欧米における公と私》(佐佐木毅、金泰昌编,东京大学出版社,2002年)属于《公共哲学》丛书第1辑(10卷)中的第4卷,也是该丛书中读者较多的一本。该书在日本自出版以来,受到日本学术界的广泛关注和阅读。我们在日本的各大学图书馆里基本都可以看到这一套丛书。其实我们曾在日本的两所大学的图书馆里查阅过此书,从学生们的借书记录上可以看到,这一卷被借出阅读的次数名列前茅。

“公共哲学(public philosophy)”这一研究领域属于当今国际上最前沿的学术探索,按照国内的教育界和学术界的流行用语,那

就是“学术前沿”。其实,有关“公共哲学”的问题最初在 20 世纪 50 年代在美国就被提出来了。著名的政治评论家、新闻撰稿人李普曼(1889—1974)针对西方自由民主主义制度下公民的责任所存在的问题,呼吁构筑“公共哲学”的重要性和必要性,出版了《*The Public Philosophy*》(1955)一书。从此,在欧美,围绕“公共性”问题的讨论,成为了学术界的热门话题之一。代表性著作有汉娜·阿伦特的《人的条件》、哈贝马斯的《公共性的结构转变》、贝拉等人的《心灵的习惯》等。不过,在欧美的学术界,有关“公共哲学”的问题探讨,还没有作为一门学科,进行较为体系性的学术概念梳理和把握。“公共性”问题只是附属于政治哲学、社会学、经济学、传播学等不同学科领域,拓宽了该领域的学术视野而已。然而,社会发展到 20 世纪 90 年代,从欧美等世界各国游历多年的韩国籍政治学者金泰昌教授最终在日本落脚,客座日本学术界,以“将来世代国际财团”为后援,展开了广泛多元、丰富多彩的有关“公共哲学”问题的探讨、研究活动。他让在日本的“公共哲学”的学术研究,发展成为一场打破学科界限、实现不同领域的学者进行学术对话的崭新学术运动。这不仅在日本学术界产生了广泛的影响,更使日本为此成为当今国际上有关“公共哲学”研究的名副其实的最前沿。

19 世纪中叶以来,学术界的学科分隔日益细化,各个领域的学者都基本局限于自己研究的学科领域,离开了自己的领域基本上都成为门外汉。日本著名的政治学者丸山真男教授,把这种学科分割的学术专门化现象称做“章鱼陶罐化”现象。其实,西方学者自从贝拉开始,有关“公共哲学”的学术理念之一,就是打破这种学术分割,实现跨学科的学术对话和学问探索。在日本所展开的公共哲学的研究,其根本探索方法和首要的学术目标也就在于

此。从本书的内容中不难看到这一点,参与公共哲学问题的提出和探讨的专家、学者,都是来自于各个不同的学科领域。

关于本书的主要内容,小林正弥教授已经在《导言》中作了梗概式的梳理介绍,在此我们作为译者不再进一步复述。但是,在此值得一提的是,在日本,参与公共哲学探讨的各个领域的学者,基本上都是属于日本学术界在该领域最著名的专家、学者。本书也不例外。这些专家、学者,根据自己高度的专业学术水准,针对公共哲学中最主要的问题之一——“公与私”的关系问题展开了论述、讨论,努力寻求构筑公共哲学的可能性。从纵向视野来看,涵盖了前近代、近代、从近代到现代、现代的不同历史发展阶段。从横向视野来看,有英国、法国、美国、德国、欧盟等不同国家以及这些国家之间的不同情况。其中被探讨的问题,包括政治学、经济学、社会学、女权主义运动、中间性团体的存在、非政府组织的活动、跨文化的交流与合作等不同领域、不同视野中“公与私”的关系,以及“公共性”问题的产生与转变等。这些问题,都是属于全球化时代的今天,与每一个人息息相关的生存、生活、工作中不可回避的问题,是每一个国家、地区、社会、个人都必须面对的问题。因此,把这些问题,从哲学的高度进行探讨,从开拓、构筑一门崭新学问的理想出发,进行综合性梳理、分析、把握,这种探讨方法的开放性、学术目标的明确性,都是值得我们借鉴和吸收的。特别是此书中所论述、探讨的问题,让我们了解了当今世界的学术前沿里所关注的问题,目前研究的现状,所达到的学术高度等,这些都是极其具有意义的。

正是因为我们认识到这部学术著作的主题和资料价值,所以我们即使手头的工作再忙,也不愿放弃参与翻译、介绍该书的机会,在2005年,欣然接受了这项极其艰巨的任务。之所以说艰巨,

那是因为,首先,我们可以让自己支配的时间本来就很少,却还要承担这份显然枯燥的语言置换工作。虽然说翻译是一种再创作,然而那只是相对于文学作品的翻译而言的。学术著作需要的不是再创作,倒不如说不允许译者肆意地再创造。翻译学术著作除了需要语言能力之外,还需要相关的专业知识。所以,对于我们来说,更为艰巨的是我们对于该书中的内容,基本上都是很陌生的。因此,翻译起来极其费劲。我们需要在理解专业内容的基础上,寻找母语中与之相对应的每一个学术概念,以及力求规范的每一句学术表述。

由于我们各自都极其繁忙,所以在翻译的过程中作了明确的分工。从“前言”到“论题四”为止由林美茂负责翻译,而“拓展一”、“拓展二”、“论题五”、“后记”的内容由徐滔负责翻译。基本上是各自翻译了本著作的一半内容。而在初稿翻译阶段,华北科技学院的田寿平讲师和北京大学方正软件技术学院的朱明老师做了大量的基础工作,付出了忘我的劳动,借此表示由衷的感谢。另外,还要感谢人民出版社的有关主管领导,特别是方国根编审,正是他们敏锐的学术视野和从容的学术勇气,为该书在中国的翻译出版提供了极大的支持和帮助。

当然,由于我们翻译学术著作的经验不足,以及相关学术知识的浅陋,书中一定出现不少翻译得不够准确的地方,再加上我们为了忠实原文,有时又不得不牺牲母语的流畅性、简明性、柔软性,不免会造成行文的艰涩、拗口,借此向读者道歉,并请各位专家批评指正。

译 者

2008年5月30日

## 第22次公共哲学共同研究会

### [发题者]

- 水 林 彪：东京都立大学教授  
小路田泰直：奈良女子大学教授  
东 岛 诚：东京外国语大学非常勤讲师  
斋藤纯一：横滨国立大学教授  
田中秀夫：京都大学教授  
川出良枝：东京都立大学副教授  
三岛宪一：大阪大学教授  
纸谷雅子：学习院大学教授  
宫 岛 乔：立教大学教授  
井上达夫：东京大学教授

### [讨论参加者]（按五十音图排序）

- 今田高俊：东京工业大学教授  
金 凤 珍：北九州市立大学教授  
黑 住 真：东京大学教授  
小林正弥：千叶大学副教授  
柴田寿子：东京大学副教授  
铃木正幸：神户大学教授



花冈永子：大阪府立大学教授

原田宪一：山形大学教授

福田欢一：东京大学名誉教授、日本学士院会员

沟口雄三：大东文化大学教授、东京大学名誉教授

山胁直司：东京大学教授

吉田公平：东洋大学教授

渡边康磨：Newport University 大学教授

[综合主持]

林胜彦：NHK“21世纪企业”栏目高级策划人、制片人

[主办方出席者]

西冈文彦：京都论坛策划委员、传统版画家

金泰昌：将来世代综合研究所（现为公共哲学共働研究所）所长

矢崎胜彦：将来世代国际财团理事长（兼任公共哲学共働研究所事务局局长）

[发题者简介]

小林正弥 (Kobayashi Masaya): 1963 年生。千叶大学副教授。“Atomistic Self and Future Generations: A Critical Review from an Eastern Perspective” and “Holistic Self and Future Generations: A Revolutionary Solution to the Non-Identity Problem”, both in Tea-chang Kim and Ross Harrison, eds., *Self and Future Generations* (Cambridge, UK: The White Horse Press, 1999)、《超政治学革命——实践的伦理——作为政治理论的美德——公共哲学》(《千叶大学法学论集》第 15 卷第 2 号, 2000 年, 第 1—58 页)。政治哲学、比较政治专业。

田中秀夫 (Tanaka Hideo): 1949 年生。京都大学教授。《苏格兰启蒙思想史研究》(名古屋大学出版会 1991 年)、《文明社会与公共精神》(昭和堂 1996 年)、《共和主义与启蒙》(MINERUVA 书房 1998 年)。社会思想史专业。

川出良枝 (Kawade Yoshie): 1959 年生。东京都立大学副教授。《贵族的德、商业的精神——孟德斯鸠与专制批判的系谱》(东京大学出版会 1996 年)。西洋政治思想史专业。

三岛宪一 (Mishima Kenichi): 1942 年生。大阪大学教授。《尼采》(岩波书店 1986 年)、《战后德国——其知性历史》(岩波书店 1991 年)、《文化与种族主义》(岩波书店 1996 年)、《尼采与其影子》(讲谈社 1997 年)、《本雅明——破坏·收集·记忆》(讲谈社 1998 年)。社会哲学专业。

纸谷雅子 (Kamiya Masako): 1952 年生。学习院大学教授。

《性别与女权主义者法学》（《性别与法》第2章，岩波书店1997年）。英美法专业。

**宫岛 乔**（Miyajima Takashi）：1940年生。立教大学教授。  
《文化再生产的社会学》（藤原书店1994年）、《欧洲社会的考验》（东京大学出版会1997年）、《文化与不平等》（有斐阁1999年）。社会学专业。

### 原版编辑委员

今田高俊 东京工业大学教授

宇井纯 冲绳大学教授

黑住真 东京大学教授

小林正弥 千叶大学副教授

佐藤文隆 甲南大学教授、京都大学名誉教授

铃村兴太郎 一桥大学教授

山胁直司 东京大学教授

责任编辑:田 园 方国根

封面设计:曹 春

### 图书在版编目(CIP)数据

欧美的公与私/[日]佐佐木毅,[韩]金泰昌主编;林美茂,徐滔译.

-北京:人民出版社,2009.6

(公共哲学丛书/第4卷)

ISBN 978-7-01-007458-0

I. 欧… II. ①佐…②金…③林…④徐… III. ①哲学思想-研究-欧洲-现代②哲学思想-研究-美洲-现代 IV. B5 B7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 170785 号

## 欧美的公与私

OUMEI DE GONG YU SI

·[日]佐佐木毅 [韩]金泰昌 主编 林美茂 徐滔 译

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

涿州市星河印刷有限公司印刷 新华书店经销

2009 年 6 月第 1 版 2009 年 6 月北京第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/32 印张:11.5

字数:271 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-007458-0 定价:38.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

原 作 者：佐々木毅、金泰昌 編

原 书 名：欧米における公と私

原出版者：東京大学出版会

我社已获东京大学出版社(東京大学出版会)和公共  
哲学共働研究所许可在中华人民共和国境内以中文  
独家出版发行

著作权合同登记 01-2008-5124