



# 中國儒教網

龐朴題

天地君親師



[网站简介] [繁体中文]  
 [儒教论坛] [ENGLISH]  
 [功德碑] [设为首页]  
 [投稿信箱] [加入收藏]

信息与公告	热点与专题	动态与关注	重点与推荐	重建与复兴	历史与圣贤	经典与教理	生命与体证	道场与礼制	国家与教化
风俗与日用	公益与慈善	判教与卫道	中国与世界	艺文与考据	学术与争鸣	儒门报刊	书目推荐	域外宗教	学者文集

当前位置：首页 &gt; 学术与争鸣 &gt; 文章内容

## 【首发】自由、平等、尊严是内心根本需求

徐贲 2011-4-2

核心提示：个人对群体的认同之所以重要，之所以成为一个值得大家共同关注的问题，全因为它是发生在公共生活的舞台之上。全球化会如何影响一个群体中成员对它认同不是一件简单的从外因到内果的事情，因为这种认同在很大程度上取决于这个群体公共生活本身的认同资源、凝聚力和制度结构。对于群体认同来说，还有比文化符号认同资源更重要的公共生活因素，那就是公共生活本身的凝聚力和亲和力(信任、宽容、同情、荣誉等)。公共生活是否具有亲和力，体现在普通人日常生活的公共行为和言论之中，也体现在他们相互对待和认同是一种有亲和力和凝聚力的公共生活方式，不只是一种“心理”感觉。另一方面，真正的群体认同因此往往会包含着对群体现状的批评和对它现有价值的质疑。作为道德普世主义，全球正义的最重要的特征是坚持道德意义上无一个人例外的人人自由、平等和尊严。民族国家是世界最重要的政治、经济单元。这个事实意味着在民族身份的构建中常常包括大量的、有意识的“文化构建”。

### 一. 公共生活和群体认同

如果我们把群体认同当作一种人际联系形式，而不只是个人心理感情，那么你看全球化对当今中国群体认同的影响，便主要是看全球化对中国当今公共生活的影响。正如阿伦特(Hannah Arendt)所说，公共生活的特征是，“在那里出现的每一件事都是每一个人能见能闻的。”(注1)在公共生活中，除非别人可以从我的言行中看到我认同什么，看重什么，要求什么，追求什么理想和价值，我的言行并没有可以与人分享的意义。我对群体的认同或不认同都是由我在公共生活中的言行所显示出来的。阿伦特把公共生活比喻为一个打满灯光的舞台。公共生活的意义在于，它不仅是一个可见的领域，而且是一个焦点关注的领域，发生在那里事情都会被“昭显在亮处”，成为公共关心的问题。(注2)个人对群体的认同之所以重要，之所以成为一个值得大家共同关注的问题，全因为它是发生在公共生活的舞台之上。从全球化对中国公共生活的影响来讨论社会群体认同，就需要避免仅仅从影响源(全球化中的自由主义市场经济、麦当劳文化、文化遗产和旅游工业、西方化或现代化意识形态、世界人权、全球社会运动和公民社会等等)来看这一群体认同所受到的刺激或限制。全球化会如何影响一个群体中成员对它认同不是一件简单的从外因到内果的事情，因为这种认同(或者缺乏认同)在很大程度上取决于这个群体公共生活本身的认同资源、凝聚力和制度结构。

全球化把原本局限于一个群体内的公共生活舞台放大了。群体本身往往成为这个舞台上的行为主体，台下作为见证人的观众也变得非常多元，不再是清一式一族类的人们。这时候我与之认同的是那个放在世界舞台上，在全球众目睽睽之下的群体，而不是那个处于封闭自大状态中的群体。一个人看待展现在世界舞台上的我类群体，自然会与平时不同。他甚至会发现，许多原本关起门来叫好的东西，原来放不上世界舞台，硬放上去，他不但觉得体面骄傲，反而觉得丢脸羞耻。这时候，直接影响他群体认同的就不仅是全球化，而且更是他自己群体的认同资源。他必须问自己，“在我的群体中，有哪些是可以认同的？有哪些是值得认同的？”2004年8月在希腊首都雅典召开的世界奥林匹克运动会闭幕式上，作为下一届奥运会主办国的中国有一个8分钟的表演，由张艺谋导演。演出以后许多中文网站立刻发出一片责骂之声。人们斥责张艺谋“尽力搜寻、汇集与铺陈中国文化符号，演员老中青幼四结合，玩灯笼外，玩太极，玩高跷，玩琴玩拳又‘玩票’。……张氏中国秀色字当头，完全是中国文化符号杂乱无章的堆砌。把中国特色的杂货铺开到了雅典。”(注3)

张艺谋的失败在于他没能给许多中国人提供他们认为可以认同和值得认同的文化符号。他们沮丧愤怒，那是因为张艺谋提供的认同资源没有能够满足他们的认同需要。英国哲学家本森(Jeremy Bentham, 1748-1832)曾说过，名义上的“资格”不等于法律保障的权利，这就如同“饥饿不等于面包”。(注4)同样，心理上的认同要求并不等于公共生活中认同事实。群体认同是一种有条件的公共行为，这个条件就是公共生活必须能为认同提供它所需要的实际资源，也就是那些具有日常生活意义的，可以认同并值得认同的东西。如果红灯笼、高跷、京剧面谱、茉莉花小调不是具有这种意义的认同对象，那么什么才是更有价值的认同对象呢？张艺谋的失败，是因为他找错了认同对象？还是因为这种对象在当今中国早已成为十分稀缺的资源？或者是因为当今中国的公共生活还没有一个有利于形成这种资源的社会、政治机制？这些恐怕才是我们真正需要关注的问题。

在公共生活中，群体认同的对象具有多样性和具体性，人们对具体对象的认同也不是要么认同，要么不认同，而是有程度的差别。雷诺兹(John Reynolds)曾标示出人们对不同“政治象征”有不同程度认同的“检测指数”(如“热烈”，“冷淡”)。不同的政治象征包括“当今政府”、“宪法”、“民族国家”、“国旗”。他的研究结果显示，同一个人，对不同的政治象



的认同程度都不是相同的。例如,他认同“宪法”要比认同“国家”热烈;或者,他认同“国旗”不如认同“国家”那么热烈,而对认同“当今政府”则相当冷淡。〔注5〕雷诺兹的这一分析方法同样适用于“文化象征”。我们可以区分出许多传统的文化象征来,如文学、艺术、音乐、舞蹈、风俗、服饰、礼节、历史人物或事件、社会政治价值观和制度,等等。不难想象,每个认同中国的人对这些因素的认同程度并不相同。又例如,我们还可以区分出许多与“中国”有关的象征,如版图疆域、社会政治制度、政府、某某主义、长城、国旗、汉语、儒家文化,等等。同样,每一个“热爱中国”的人对这些不同的中国象征认同程度也不相同。从这些不同象征因素的错综复杂关系就不难看出,认同离不开具体的认同对象,这些对象不仅需要本土特点,而且要求有超群体的普遍价值。越这样,就越能在世界舞台上受到重视和赞美,与之认同也就越光荣,越令人满足。

对于群体认同来说,还有比文化符号认同资源更深一层的公共生活因素,那就是公共生活本身的凝聚力和亲和力(信任、宽容、同情、荣誉等)。公共生活是否具有亲和力,体现在普通人日常生活的公共行为和言论之中,也体现在他们相互对待和相处的方式之中。2004年6月底到7月初,世界遗产大会在苏州召开,为此苏州政府自2002年起,共花费了100亿人民币,从城市改造、市容、交通到市民文化宣传,作了充分的准备,其中最重要的一项是“治水”,为的是让“苏州是东方威尼斯”的美誉名副其实。官方报道强调,代表全球化的世界遗产大会带来的城市美化,加强了市民的“心理认同,市民更欢迎的是环境的改善:引以为豪的园林和老街保护好了,河水不臭了,交通不堵了,绿地多了,城市变漂亮了……本次大会的所有(这100亿人民币)投入将永远地留在苏州,造福后代。”〔注6〕

就在2004年8月,《苏州日报》在题为《垃圾:市区河道不能承受之重》的报道中称,“河道保洁员每天从(苏州)每一条河道里都能打捞起为数不少的垃圾,……如果不是保洁员每天七八遍来回不停地清捞,市区的大小河道会更加让以水天堂为自豪的苏州人汗颜。然而,2003年一年,市区217个河道保洁员共从80多公里河道里打捞起9753吨垃圾,……其中包含的除各种生活垃圾外,竟还有破沙发、烂家具以及各种家装废弃物。”〔注7〕另一篇对同一问题的报道提出了可能的解决办法,“《苏州市市区河道保护条例》对乱倒垃圾的处罚是50元以上500元以下;而《苏州市河道管理条例》(草案)则规定,对个人处警告或者500元以上5000元以下罚款,对单位处5000元以上30000元以下罚款。”报道承认,“处罚条款好定,执法却很难。”问题出在,就是你抓住了丢垃圾的人,他也照样可以不认帐,“有关执法部门曾伏击一户经常向河里扔垃圾的居民,一次正好被摄像机拍下,但画面中只有伸出窗户的一条胳膊,当执法者向这户居民指出时,该市民竟拒不承认,尽管家中只有他一人。”〔注8〕

这些往河里丢垃圾的人,他们也许确实对他们的社会群体(中国或苏州)有“心理认同”,但是,除非这种认同体现为公众行为,它并没有实质的公共生活意义。就公众行为而言,往河水里丢垃圾甚至可以说是一种不认同群体的表现。认同是一种有亲和力和凝聚力的公共生活方式,不只是一种“心理”感觉。人们在公共生活中互相说谎欺骗,互相提防戒备,彼此无信用,不信任,对公共事务冷淡麻木,对他人遭遇漠不关心,幸灾乐祸,待人处事以邻为壑,急功近利,在这样的群体中,恐怕不会有实质意义的群体认同。

除了认同资源和群体凝聚力,认同的第三层公共生活意义就是“公开性”,公开性才是真正的公共性。公开才能让每一个人通过参与来积极认同群体。从实质上说,公共生活的“可见可闻”不只是指可见,而更是指公开。往河水里丢垃圾的行为是可见的,尽管我们并不知道是谁丢的,但河里有垃圾。丢垃圾不能公开,因为在公共生活中,有这种行为不仅会被“罚款”,而且还不“光彩”。那条被拍摄下来的“胳膊”的主人说谎抵赖,除了怕罚款,知道无公德行为不光彩,想来也是一个原因。在政治和经济领域中更有许多虽做了,但不能理直气壮的事情,这些都是“可见”的(大家都知道),但却不能公开,必须用谎言去遮掩。许多官员、企业家,甚至教授名流,他们官贪政贿、制假贩假、坑蒙拐骗、弄虚作假的行为虽然在社会上不再是什么秘密,却仍然当作秘密来严守。

这种“可见”和“公开”的强行分离,从根本上说是由不公开的权力结构所形成。阿伦特所说的那种“可见可闻”指的是可见必须公开。这种公开,它的目的是让一切有意愿、有能力的人都来参与公共生活,都来关心,都来批评,对公共生活发挥有效的影响。这种参与当然要遵守共同认可的程序规定和伦理规范,包括尊重其他参与者的权利,遵守公共话语的理性规则,等等。用暴力、武力或胁迫力禁止别人参与,以封锁信息或独霸公共论坛,这些都是破坏公开的反公共性作为。这个层面上的公共性是政治的公共性,因为它需要通过保证每个愿意进入公正领域者的基本政治自由和权利才能实现。政治的公共性离不开民主和制度的公开性。

公共生活与民主公共性关系中一个重要问题就是,谁是公共生活的主体?公共生活的主体不是以自然状态存在于社会中的“民众”、“人民”或者“老百姓”,也不是由现有社会权力等级结构所决定的“群众”(相对于在他们之上的“领导”而言)或“大众”(相对于比他们优越的“精英”而言)。公共生活的主体是“公众”(the public)。公众是在关心、讨论共同问题,参与共同事务中产生的。每一个人不可能关心和参与所有的社会问题,每一个社会问题也不可能吸引所有的人来关心和参与。因此,公众必然是多元的群体存在,必然由复数的小公众(publics)构成,必然体现这些小公众的不断互动。这也就是公民社会的公众。正如珍妮·科恩(Jean Cohen)所说,公众的这种结构性的多元和互动使得我们可以用“参与和公开性”(publicity)去定义社会生活。〔注9〕

公众和现代公民社会的联系除了体现在“参与”和“公开性”上,还体现在公众的成员是“个人”这一点上。强调“个人”和强调“个人主义”不是一回事。公众社会注重的是“个人”而非“个人主义”。个人理念强调人的个别性,强调个别经验的价值和个别生存的尊严,但反对把人当作孤立的原子。人的个别性体现为他的独立主体性和他对集体贡献的个别性。公众社会共同拥有的基本理念以自由与平等为最重要。自由不是没有约束的我行我素,自由指的是一种在行动中个人和群体同步的自我实现的能力。平等不是指千人一面,人人相同。平等指的是承认个别性,人人平等是因为任何人都不能由他者所代替。公众生活方式还形成于社会不同群体的相互渗透和共同利益。公众社会是“诸共同体的共同体”。一个社会中不同群体拥有和相互渗透的共同利益越多,这个社会就越具凝聚力和亲和力,也越能相互认同。

从公共生活和公众的特征去讨论全球化对群体认同的影响,就需要特别注意具体的全球化影响是否有利于群体成员的参与,是否有利于维护个人的自由、独立和主动个体性,是否有助于增强群体的公开性和人与人之间的平等,是否有助于形成和维护群体凝聚力和亲和力。全球化影响包含多种因素,对群体认同的影响不能一概而论。例如,全球化中的新自由主义市场经济在民族国家不能发挥管理和调节作用的情况下,会加剧贫富差别和人与人的等级差别,这就会起到破坏群体认同的作用。又例如,全球化中的普遍人权价值因明确强调所有人之间的平等和自由,所以总是会对群体认同有所帮助。这些都是从比较直接的影响来说的,有的影响会间接一些,也相对复杂一些。全球化中的文化交流和交融便是一个例子。我们生活在一种文化中,时间长了,自然而然就觉得它是“我”的文化,因拥有它而认同它。但是,当这一文化被展现到世界观众的面前时,我开始用“见证人”而不是“拥有者”的眼光来看待它。我必须学会与我习以为常的群体保持距离,而用自由、独立个体的眼光来注视和判断我的群体存在及价值。当我用这种“见证人”眼光去仔细看我的生活世界时,我发现许多具有“中国特

色”的东西原来不值得我认同,我开始明白,认同是值得认同,不是不得不认同。我于是有了积极参与营造新认同的意愿。全球化看上去是破坏了我的认同,其实它是在帮助我实现另一种不同的认同。

真正的群体认同因此往往会包含着对群体现状的批评和对它现有价值的质疑。批评和质疑群体是每个群体成员的文化权利。这是一种必须以公民权利和政治权利来保障的权利。全球化中的普遍人权有助于加强和提升这样的权利。不仅如此,人权本身正在成为群体认同的内容对象。一个民族国家之所以值得认同,首先是因为它的社会、政治、法律制度符合人权的标准,能够切实保障每一个公民的基本权利和自由。这是国家合法性和社会正义性的根本所在。把国家权力合法和社会正义当作一个与当今中国社会生活的公共性密切相关的问题提出来,通过这种公共性本身的道德内涵来思考全球化进程中的民族群体认同。这种认同与传统的民族主义的群体认同有三个主要方面的不同。第一,它坚持作为道德普世主义的全球正义;第二,它实践以公民平等和自由为基本原则的宪法爱国主义;第三,它的目的是正派的社会,即具有伦理秩序意义的公民社会。由于这三个方面都与现代群体的基本成员身份“公民”相关,我们可以把这种认同称为“公民群体认同”。这三个方面与公民群体公共生活的关系可以归结为社会正义、公民权利和社会凝聚力。

## 二. 普世主义的全球正义

我们关注自己群体中,或者世界群体中的政治、文化、经济等问题,对它们作出判断,提供建议,不仅需要有一些知识,还需要有道德立场。人们通常把这种道德立场称为正义感。正义感不是个人的好恶或义愤,它必须申诸群体共有的正义认识,也就是社会正义。在全球化的时代,随着社会意识由疆域性的民族国家扩大到超疆域的全球人类群体,社会正义与全球正义的关系也就越来越密切,越来越无法分离。全球正义正在成为一个日益受到重视的道德视野,无论是全球问题,或者是对国内社会、政治问题,都是如此。

作为道德普世主义,全球正义的最重要的特征是坚持道德意义上无一个人例外的人人自由、平等和尊严。这一道德信念的价值和实际生活中存在的人的种种不自由、不平等和无尊严是不相干的。道德普世主义的价值建构并非是从事实推出原则,从实有推出应有,而是运用人自己的理性为社会立法。道德普世主义的来源是哲学(哲学人类学、自然法、自然权利),它在当今世界的集中体现就是世界普遍人权。由于它的普世性,它的关注点落在每一个活生生的个人身上,而不是家庭、部落、宗教群体、种族或民族这样的集体身上。每个人都享有同样的法定权利和义务,都是一个普世道义秩序的成员和维护者。(注10)

道德普世主义和法律普世主义是不同的。后者也强调个人和每个人不能被剥夺的自由、平等和尊严,但它把这些都放在政治秩序,而不只是道德秩序之中。法律普世主义把每个人设想为同一个普世共和国中的享有同样法定权利和义务的公民。这个理想虽然很诱人,但并不现实。而且,普世共和国有赖于一个权力空前集中的世界政府,现有民族国家共和国的一切腐败都可能发生在这个世界共和国中。如果发生了,再无其它力量可以制衡它的专制,那将是一场全球灾难。(注11)

道德普世主义的基础不是政治理想,而是道德理想,它强调的是道德关系,不是人与人之间的政治和权力关系。道德普世主义坚持,每个人都是他人道德关注的最终对象,不是手段。这是人与人相互尊重的基础。每个人的行为,每个制度都因涉及具体的他人而必须有所节制。道德普世主义具有相当的弹性。它能支持许多不同形式的现实人际关系,如宗教、文化、种族群体,民族国家,也能支持这些群体之间的相互尊重。它也允许从不同角度来解释为什么要把个人当作最终道德关注对象。例如,自由主义可以从个人主观选择自由的角度来强调每个人追求他心目中的幸福的权利;而社会民主主义则可以从同等满足每个人基本需要的角度来强调发挥每个人的能力,为每个人提供公正机会的必要。

作为道德普世主义的全球正义特别关心的是制度责任。这使得它和人权的关系特别密切。从根本上说,人权要保护的是公民不受制度性国家权力的侵犯,人权要保障的是公民日常生活中的制度性社会正义。强调制度责任不是要帮助逃脱个人责任,而是要强调,涉及正义问题的个人责任是从个人行为的制度背景和制度原因来看的。例如,一个工厂主雇用童工,剥削其他工人,把他们当奴隶来役使。他自然要为自己的行为负责任,但这责任不一定涉及社会正义或全球正义问题。这是因为这种行为并不一定有制度的背景或原因。相反,如果这个工厂主做坏事,主要是因为制度给了他做坏事的权力,如果是国家制度或全球经济制度使得这个工厂主可以为所欲为,得以名正言顺地压制工人自我保护和抗争的权利(如组织工会、罢工抗议等等),那么这个工厂主的行为便具有了非正义的性质,成为一种制度性的侵犯人权。

区别个人行为责任和制度责任,也就是区别一般违法行为和侵犯人权的行。个人行为责任和制度责任的差别对那些既非直接加害者,又非直接受害者的第三者来说特别重要。以行为责任来看,第三者并不对被奴役者负有直接责任。他只要自己不雇童工,不欺压工人(尽消极义务)就行,至于保护或解放那些被奴役的人(尽积极责任),他可以选择这么做,也可以选择不这么做。他并没有非这么做不可的责任。这就如同当今国际秩序并不要求一国冒干涉内政之嫌去批评另一国的恶劣人权记录一样。

以制度责任的人权观来看,情况就完全不同了。这时候的第三者就没有那么容易洗脱自己与奴役制度的干系:“一个制度允许和实行蓄奴,这制度中那些有头有脸的参与者如果不尽其所能力求改革,即使他们自己不奴役,也是和奴役者同流合污,没有尽到不蓄奴的消极义务。”(注12)以制度责任强调第三者的责任,不是要求他马上到坏工厂主那里去保护或解放他厂里的工人,而是要求他在社会群体中参与改变现有的制度,不让这一类事情发生。

只有拒绝做第三者,才能真正关心社会正义问题。如果真正关心社会正义,就必须拒绝做第三者。把关注的焦点从个人行为责任转向制度责任,它的全球正义意义则在于,加害人和被害人行为关系再不只是存在于国家与国家,尤其是强国和弱国,第一世界国家与第三世界国家之间,而是涉及了许多自以为与这一关系无关的第三者们。那些强国中的人们要问一问自己,现有的这种加剧贫富悬殊的全球经济体制,我自己的国家参与主导了它的形成,我能改变这样的制度做些什么?那些弱国中的人们也要问一问自己,这个全球体制就真的全因为弱国受强国的支配,完全与我自己国家的制度容忍、接受或甚至利用这一体系以增进某一些人的利益无关?在提出这些问题的时候,我们也就在用社会正义和全球正义在看问题了。问这样的问题,已经是在努力超越狭隘的民族主义群体认同。

对于许多与当今社会问题有关的伤害,如贫富悬殊、教育、医疗、就业、健保机会或待遇的不公,金权勾结,官官相护,欺压百姓,人们对它们的愤恨和谴责往往局限在个人行为责任的范围之内,要么责怪直接行为加害人(某某坏领导、贪官、奸商、唯利是图的医院和学校领导,等等),要么就是责怪受害者本人(缺乏竞争力、不适应市场变化、懒惰、不上进,等等)。从制度责任看问题,情况就不同了。有这么多的贪官、奸商,学校、医院如此畅行无阻地“产业化”,这么多并不懒惰也不懈怠的人失去了工作,得不到充分的福利保障,难道我们的政治、社会制度真的没有严重缺陷?



全球正义不是社会正义向全球范围中的自动延伸。在当今世界中,不同的国家内部实际上存在着社会正义观的差异。有的社会正义观与全球正义的人权观并不符合(如允许歧视妇女)。在现有的国与国关系中(现实主义国际秩序),许多人将各国人权状况的极不一致视为天经地义。但全球正义要求用它的全球概念打破疆域国家中心论的国际关系观,用它的道德普世主义克服与人权不一致的局部正义观。这就需要将制度性的道德分析延伸到高于国家的超疆域全球空间中去。出现超疆域的全球空间,这并不意味着以往民族国家已经消亡。民族国家继续能对形成和维护国内社会正义发挥很重要的作用。但是,民族国家之间以领土主权为名的道德各据状态毕竟越来越难以维持下去了。

全球正义对传统国家主权的挑战还在于,与全球正义相比,以往人们所谓的“国际正义”至多不过具有“公约”的意义,与正义无关,或者甚至可能根本背道而驰。波吉曾用这样的例子来说明全球正义和国际公约的不同。尼日利亚的军事独裁者萨尼·阿巴查与英国政府(或一个英国石油公司)在没有任何武力胁迫的情况下签订了一份长效合同,规定由尼日利亚向英国出口原油。在传统的国际关系框架中,这份协议不言而喻必须得到遵守。但现实的情况是,尼日利亚政府极其腐败、暴虐成性,其权力的维持和延续在很大程度上依赖的是军事手段。向英国出售原油给尼日利亚人民的生存环境造成了极大的灾难和损害,没有给他们带来任何实际的利益。通过原油出售所得到那些收入,一部分为少数政治精英人物所攫取,另一部分被用于购置国内军事压制制所需的武器装备。

在现有的国际关系框架中,普通尼日利亚人“理应”在尼日利亚和英国的关系中与政府立场保持一致。他们即使不完全赞同政府的政策,也理应只是谴责英国对尼日利亚的经济控制,以表现出“爱国主义”和对尼日利亚的“认同”。这种狭隘的民族主义群体认同会严重损害尼日利亚人民自己的利益。单纯民族主义认同的基础是现有的以民族国家为核心的国际关系秩序,这一国际关系秩序存在着重大的缺陷。

在国际秩序中,国家统治者有资格对一个国家的自然资源从产权角度进行处置。现有国际秩序社会认可这种资格的合法性,承认任何统治者有资格以国家的名义借贷还贷,在他们自己的国家内有效地行使政府权力。这种认可将国际借贷权与资源权授予了许多窃用一国之名,但实际并不能代表这些国家的政府。波吉强调,“这些特权是压制性的,因为它们常常为独裁的统治者提供了筹措用以将权力牢牢控制在其手里所需资金的渠道,而他们的权力几乎是遭到所有民众反对的。这些特权的影响是破坏性的,因为它们强烈地刺激和诱惑着某些人或政府以非民主的方式去获得权力、以非民主的方式行使政治权力,从而这导致和引发普遍存在于发展中国家中的各种政变与内战。”(注13)这种在国际关系中享有的专制“合法性”应当受到全球正义的谴责,因为全球正义所注视的不是“主权国家”,而是每一个被国家制度实际对待的个人。只有用人权肯定每一个人的价值,我们所谈的社会正义和全球正义才能真正与每一个人有关。

### 三. 从人权到宪法爱国主义

把当代世界人权看成是比主权国家(往往体现为它的政治体制和法律制度)更高的正义权威,这是因为人权明确地规定了国家正义(即合法性)与个人权利的关系。现代国家正义必须表现为法律形式,而现代法律则首先必须是与人权相一致的公民权利和政治权利。正如哈贝玛斯所说,将人权确定为更高法,这既不是排斥人民主权,也不是排斥自然法,而是要强调,人权比人民主权和自然法能更清楚地表现程序正义和实质正义的高度一致。人权为人们不断形成和完善正义提供了理性讨论的“论坛”,让人人能自由理性地发表意见,公民享有交际和参与的政治权利。人权同时也为这一讨论提供了基本的“内在价值”,那就是公民同等的基本权利。(注14)

人权可以使得群体的实际政治共识和价值共识统一起来。现代人权作为更高法,它把人民主权和自然法古典人权有机地结合在了一起。它的内在价值是多方面的,体现为平等尊严、自由的政治参与和民主治理权利、社会和经济权利和文化群体权利,等等。人权不是一种预先设定的道德真理,人权不是被发现的,而是被建构的。只有当人权被明确为“法权”时,人权才成为有实质意义的权利,“很清楚,法权和道德权利是不一样的,法权必须在政治上有约束力。作为个人权利(或主体权利),人权从一开始就具有法的性质,人权顾名思义就必须由立法机构制定为实在法。”(注15)

只有当一国的宪法和实在法都符合人权的原则,都以此为合法性基础的时候,受法制保护的公民群体才能在政治上拥有正义。而正义的存在正是为了在政治上保护这样的群体。人权正义倡导的只是适用于每一个人的道德权利,它要求人们集体缔造与之相符的体制,尽可能通过法制来保护每一个人在群体中的各种权利。为了让人权从抽象的道德诉求转变为切实的、有保障的法权,必须要有一些最基本的制度保证,以民族国家为单位的法律是最适合这种保证的。这是民族国家之所以重要的根本原因。

人权是以基本的公民和政治权利形式进入现代宪法的。作为全球正义的人权,在每个公民群体解释它并将它转变为法规之前,始终是一种“非饱和状态”的道德权利。现有人权表述特意每个公民群体留下了充分的灵活空间,让他们建立符合自己需要的宪法以及政治、经济和社会法规。(注16)正如戈斯派士(Stepuan Gosepath)所指出的,直接与全球正义有关的宪法权利只是一些最基本的权利,它们并不是公民们在自己社会中所实际享有的所有权利。公民们所享有的许多权利是他们通过自己的民主决策,根据自己特定的社会正义共识所确立的。与人权有关的最基本权利比实际公民和个人权利更为重要,更需要得到国家的保护。最基本的权利之所以特别重要,是因为它们最能体现普遍人权核心价值,也是保障其它权利的权利,包括公民在群体中自由参与形成认同对象和内容的权利。公民是否能以具体权利形成日常生活群体认同,取决于民族国家内的人权和民主宪政环境。(注17)

强调公民群体认同不是要否定民族群体认同的意义。公民群体认同十分重视民族群体认同。“‘民族身份’是人们体验文化归属的不同形式中的一种,具有特殊的政治和意识形态意义。民族国家是(现今)世界最重要的政治、经济单元。这个事实意味着在民族身份的构建中常常包括大量的、有意识的‘文化构建’。”(注18)民族国家使一个人的民族或民族文化归属感有了具体的疆域感,使他和某个实实在在的政治社会生存世界联系在一起。在现代国家中,这种归属和认同所包含的群体成员,它的有效身份(能起作用的身份)是具体的民族国家共同体中的“公民”。民族认同不能不同时也是一种公民群体认同。

公民通过参与来认同,这是一种在特殊环境空间中进行的的活动。这个特殊的环境空间就是公众领域。公众领域是实现社会主体能动参与的条件而不是结果。而且,公众领域也是积极参与和实现公民价值共识的保证。公民是平等的,但这并不是因为人生来就是平等的。平等的基础虽然在道德意义上是建立在自然权利论上,但在社会中却是一种人为的价值,而且是有条件的:只有当人们进入公众领域,他们才能获得平等。现代国家中的公众领域的存在及其关于“平等”的价值共识与民主政治密不可分。只有民主的政治体制才能保证平等这一价值共识的合理性、合法性。正如阿伦特在《极权主义之源》中指出的那样:那些被纳粹政权剥夺了公民和政治权利的人们,并不能以自然权利的名义来保护自己,他们被排斥在政治群体之外,毫

无权利可言。为了要为自己的自然权利辩护,他们首先得有这些权利辩护的权利,阿伦特称此为“争取权利的权利”。(注19)只有当一个人在公众领域中获得作为群体成员争取权利的权利,他才能有效地发挥一个群体成员的作用。

在公众领域中,公民之间建立的不是一种“炎黄子孙”一类的亲密血缘关系,而是一种文明(civility)和团结(solidarity)关系,这也是公民社会最根本的意义。公民共同体整体的性质是“团结”,不是以血缘关系为纽带的家族亲情。这样说并不是要否定人们平时所说的“民族感情”,而是为了指出,所谓的“民族感情”虽具有私人感情价值,却不一定具有公众领域的联盟意义。在共同体身份认同中,具有公众价值的是哈贝马斯所说的“宪法爱国主义”。这个说法是哈贝马斯在批判狭隘的“身份政治”和“差异政治”时提出的。他称民族主义是一种“文化整体的特殊现代现象”,出现在“作为个体公众既被动动员了,但同时又是孤立的时候。民族主义是一种历史产物,它是已经贬值的传统,经由群众媒介所制造出来的一种人为的整体身份,是多元文化一体化的神话。”哈贝马斯认为,现代社会是多元文化的社会,民主制度不应当维护抽象的民族整体性,并以此来衡量社会成员的行为,也不应当要求每个人都聚合在民族主义的大旗之下。民主制度应当形成一种公民间的团结,这就是“宪法爱国主义”。(注20)

民族主义爱国主义应当向“宪法爱国主义”的转化。如哈贝马斯所说,这一改变要将“用强权政治来表现自己的民族生活方式”转化为“普遍确认的民主和人权”。哈贝马斯指出,文化民族性实际上是“在一个国家中的公民意识这个意义上的民族性。”身份认同必须包括“公众在……特定历史时刻对他们认为值得保存的东西的政治认同。”由于公民是一种宪法规定的身份,这种公民意识的文化民族性认同是一种“宪法爱国主义”。与“民族主义”或“文化民族主义”不同,宪法爱国主义的“政治身份认同和以民族历史为中心的、属于过去的背景保持距离,”因而避免流于滥情表露、意气用事。哈贝马斯认为现代社会应当实现一种能把分散的现代个体团结为共同群体的宪法爱国主义,而不是某种具有所谓纯真一体性或者甚至排外情绪的民族主义。(注21)以公民参与来看待群体认同,也就是强调每个公民的“公民性”在于他积极参与到协商不同的身份要求和设计的过程中去。“公民性”之所以有价值,也是因为它开启了以民主的方式来提出、商讨和改善集体身份的可能。公民性因此也是集体身份所体现的团结的基础。对“团结”这种共同体联系的性质,南希·弗雷泽(N. Fraser)曾作过这样的解释:团结的要旨不是“情感”(手足之情、血缘亲情,等等),也不是“权利”(同一制度所规定和允许的“权利”),而是表现为共同奉行的规范和从事的实践,即在群体中或社会中大家都以某种共有的“价值规范”来行事。在这种情况下,个体的独立性、自足性不应理解为是对集体团结性的背叛(例如,将对中国传统的批判与“西化”等同起来),而应当理解为“群体的一员”在群体内所起的构建作用。但这个群体本身必须达到了一定的水准,群体的政治社会制度必须能保证和保护每个个体与其他个体就道德和政治问题平等地对话和协商。在这种情况下,个体的独立性才能成为奠定平等、相互尊重和团结关系的一个基本条件。弗雷泽指出,作为“政治伦理”,“团结”优于“亲情”,团结的伦理不承认任何群体成员的特权,它强调“尊重”(不等于“爱”或“同情”),反对滥情和私情,它允许一切过去处于边缘的、没有发言权的人们或群体与其它人们和群体一起参与构建共同文化和政治身份的活动。(注22)

群体认同和群体共同体身份构建不是抽象的,它一定呈现为行动和显现于话语,并体现为特定的人际伦理。我们可以从广

[\[1\]](#) [\[2\]](#) [下一页](#)

中国儒教网版权所有 技术支持: 华南互联

您是第 **0664542** 位来访者