

市民社会在现代国家发展中的作用

[德] 格哈特·克鲁伊普

【内容提要】本文针对国家在现代化进程中所发挥的作用，旨在探讨市民社会在这一进程中的功能。文章不仅对市民社会在现实中发挥的功能进行了客观性描述，并据此从中推导出其发展的内在要求。本文的阐述既体现了民主制度与市民社会的特定伦理，也符合事物本身的逻辑事理。笔者认为，惟有将国家推行民主化带来的市民化结果理解为一种道德现象才是恰当的。

【关键词】 市民社会；现代国家；现代化进程；伦理定位

【作者简介】 格哈特·克鲁伊普，1957 年生，德国汉诺威哲学研究所所长，教授

【中图分类号】 D815 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1006-9550(2004)03-0056-06

一 价值的取向与文化交流的前提

对于深深打上了基督教烙印、但同时也具有浓厚的自由主义和社会主义色彩的西方进步思想的特定传统而言，本文所采取的规范性立场无疑是代表了这样一种传统。尽管这一传统在那些“伟大的描述终结以后”^①一再被质疑，并且部分内容已经变得有些过时，但我仍然愿意坚持这一传统，因为它蕴含着某种至少在我看来对人类的未来具有不可或缺的重要的启示意义。该传统的内核在黑格尔的“绝对命令”中也有体现，即“推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”^②。尽管马克思称这一命令是对宗教批判的顶峰，甚至在某种程度上将其视为人对于人而言乃最本质的一种要求，然而我们也可以将其看做是基督教核心伦理的一种反映。

能清醒意识到自身处境的人懂得，他所信奉的东西或许根本无法移植到其他情境或语境中去。^③欧洲人知道，他们认定正确的东西并不一定适用于拉丁美洲、非洲或亚洲，因为我们今天视之为现代政治文化不可或缺的组成部分只是较晚近才产生的，是经历了长期而痛苦的学习过程之后才获得的一种产物。因此，如果将不同的文化作为一成不变的、相互隔绝的体系对立起来，无异于对历史的遗忘。相反，长期以来我们看到的是，作为社会经济转变和政治冲突折射出的欧洲以外的各种文化也陷入同其自身的矛盾冲突中，它们互相区别开来并形成自我强化能力。^④因此，开放性对话能够克服分歧，促成学习过程的开展，并且有助于所有参与者更好、更深入地认识真正的事物。由此我们可以发现共识，哪怕这些共同性只是某种对话的规则而已，毕竟为了能够进行这样一种对话，大家都有意无意地遵守这些规则。此外，这也已经暗示了一种对于市民社会这一课题具有重要意义的思想，即交往互动和特定行为规则的样式可能与实质性的思维共识一样，具有强烈的制约和整合作用。思维差异越大，

^① 让·弗朗索瓦·利奥塔尔著：《后现代知识报告》，格拉茨和维也纳出版社，1986 年版。

^② 卡尔·马克思：《黑格尔法哲学导论》，载《马克思恩格斯研究》，美因河畔法兰克福费舍尔出版社，1982 年版，第 17~30 页。

^③ 克里什纳·普拉卡什-古普塔：《政府形式和社会空间的地位：再论中国与印度就国家与市民社会展开的讨论》，载《东亚问题研究杂志》中的“中国报道”，1995 年第 31 期，第 3、307~329 页，作者在该文的第一部分中详细论述了“市民社会”纲领应用于印度和中国的可能性。

^④ 迪特尔·森哈斯：《文化的全球化：语境与变化形式》，载《政治与当代史》，2002 年第 12 期，第 6~9 页。

自由的、相互尊重的交往风格就越加重要，因为从简单的礼仪规则开始，我们能够逐渐实现相互之间应有的真诚的尊重。

二 现代化的相对性与现代认同的散落

在具体阐述之前，首先必须澄清“现代化”的含义。人类社会没有为任何一种社会规定出同样的发展模型。20 世纪 60 年代，关于现代化的理论还曾假设有一种普遍性的模式，只有在此前提下，我们才能把某些社会称为“发达的”，而将其他一些社会视做“落后的”或者“欠发达的”。现在，人们不再认为某些社会因较先发展因而在某种程度上能够向他人展示其未来发展的方向，^①而是认为存在着大量不同的现代化进程，这些进程在很大程度上依赖于其完成自身现代化的情境。因此，我们在全球范围内看到的是各种本质各异的现代化的交织，^②而这些现代化的内部本身也是丰富多彩的，将这些现代化的互动描述成多种文化构成的一个网络^③或许是最为恰当的。这就引出下述问题，即为什么所有这些不同的进程依然被称为“现代化进程”？它们的共性首先是存在于形式上的，但在笔者看来，从系统论入手对其进行理解则更为容易。

迄今为止，居于主导地位的分散化和等级式治理形式越来越失去意义。因为我们可以清楚地看到，全球化使世界上任何地区、国家和人群都无法像从前一样不受其他地区、国家和人群的影响。现代社会日益复杂，等级制度显然无法将现代社会团结在一起，也不能对其进行有效的控制。今天，居于主导地位的是功能性治理的形式。^④社会逐渐形成亚系统，这些亚系统尽可能地同其他系统区别开来，以获得更强大的自动力，并借此大大加快和强化其进程的推进。这些亚系统用来进行自我调控的媒介，在某种程度上发挥着亚系统“语言”的作用。在经济和政治领域可以特别清楚地观察到这一点，在这两个领域，调控的媒介分别是金钱和权力。从趋势上看，这些调控媒介日趋独立，这对于所有的社会发展来说都是一个特别重要的治理进程。当一个亚系统侵犯了另一个亚系统时，前者就会受到某种限制，这一点无疑对于社会发挥作用具有重要的意义。反面的例子则是，如果企业的经济决策过多受到政治的影响，无疑将导致非理性和效率的损失。如果某些社会集团仅仅因为它们支配大量金钱就获得政治权力，同样会导致不合法和不公正性问题的产生。

对于生活在这些社会中的人们来说，现代化进程具有重大的影响，人们通常用生活形式个性化和多元化^⑤的概念对其进行描述。人们逐渐从传统的归属和环境中被剥离出来，这一进程最显著的表现就是人员的流动性大大增加、相互间进行交往的可能性增多和通过现代大众传媒对他人生活有了更多的了解以及个人较前大得多的选择可能性，例如对居住地、职业、生活伴侣和生活方式的选择等等。由此，人们也丧失了通过对特定环境的归属感即能发现某种简单规定的可能性。他们面临的挑战是作为自我的积极塑造者，努力设计一种认同性，而这种认同性必定是一种拼凑型的认同性。^⑥价值发生了变化，德国的赫尔穆特·克拉格斯恰

^① 例如瓦特·怀特曼·罗斯托夫的观点，参见《经济增长阶段：马克思主义发展理论的替代性选择》，哥廷根瓦登赫克和卢普莱希特出版社，1967 年版。

^② 参见斯特菲·里希特：《东亚的现代化》序言，载斯特菲·里希特：《东亚的现代化》，莱比锡大学出版社，1998 年版。

^③ 内斯特尔·加亚西-坎克里尼著：《杂交文化：准备进入和离开现代化的战略》，墨西哥城加里阿尔博出版社，1990 年版。

^④ 此处各种系统论思路的详尽阐述可参阅：尼克拉斯·鲁曼著：《社会系统：普遍性理论纲要》，美因河畔法兰克福祖卡姆出版社，1988 年第 2 版；乌韦·希曼克著：《社会分殊理论》，斯图加特 UTB 出版社，2000 年版。

^⑤ 有关个性化范例的文献卷帙浩繁，在此仅举数例：乌尔里希·贝克著：《危险的自由：现代社会的个性化》，美因河畔法兰克福祖卡姆出版社，1994 年版；乌尔里希·贝克著：《自由之子》，美因河畔法兰克福祖卡姆出版社，1997 年版。

^⑥ 海涅尔·考伊普著：《从后现代的视角看反射社会心理学的基本特征》，见其出版的《通向主体——反射

如其分地将其描述为义务价值向自我发展价值的转向。^①这大大增加了个人自由，但同时也增加了应对个人自由扩展所带来的挑战的风险。这样一来，有些人就会倾向于通过采取原教旨主义的态度（如分裂和暴力等）消除自己的不安全感，进而大大降低了社会的可统治性。

笔者认为，个人主义和个性化二者不可混淆。^②一般而言，个人主义指的是一种同私自利以及拒绝承担社会责任联系在一起的态度；而个性化则是指一种社会发展进程，它给个人展示了一种在社会中全新的、远为自由的但同时也更为不确定的位置。个体在社会中的这种全新定位不一定必然伴随着团结的丧失，而是团结的形式发生了变化。它摒弃了传统的、相对而言范围狭小的团结，形成了个体有意识加以选择和维持的团结，这些新的团结形式完全可能承袭传统的团结形式。^③正如我们在许多正迅速进行现代化建设的社会中所看到的那样，家庭和好友之间形成的社会网络一如既往地发挥着重要的作用，只是它们不再是未加选择的、类似以前人们无法从中挣脱出来的社会空间，而是人们有意识选择的社会网络。我们则借助这些网络安排自己在现代社会中的生活与生存。

与生活形式的个性化和多元化进程相伴而行的还有另外一个相当重要的分殊过程，这一分殊包括两个方面：一是各种世界观或者说是宗教之间的分殊，二是政治及国家的分殊。没有一种共同的世界观或者宗教可以将现代化的功能迥异的社会凝聚在一起，诸如无神论之类的各种世界观或者儒教等特定哲学思想也无法做到这一点。现代社会再也不可能用一种世界观或者宗教来约束所有人。

然而，显而易见的是，现代社会中的人们也在很大程度上依赖于某种世界观或宗教来寻找某种归属感和认同性。因此，目前全世界都在经历一个与现代化相悖而行的进程，即重新发现宗教，甚至是发明各种新的宗教，或者将不同的宗教结合在一起。我们必须告别世俗化的范式^④。现代化并不导致宗教的消失，而是造成重新寻找定位，重新调动各种传统。当然，这些传统主要不再是被用做寻找广泛的共性和对整个社会进行整合。相反，传统越来越多地被用来对个体和群体进行界定，从而找到认同性。用极为抽象的话来说，就是宗教符号由共性语义哲学转变为差异语义哲学。因此，如果某些宗教或世界观试图统治国家，这将导致极大的问题；同样，如果国家试图超出必要的普遍规律之外对宗教加以限制甚至是压迫，也将造成问题。前者必定会将信仰其他非主流宗教的信徒排除在外，并将这些人推到国家的对立面；而后者则导致宗教极端化、宗教原教旨主义，并阻挠在宗教思想体系中也对宗教与政治进行分离的必要过程。^⑤对于宗教本身来说，调整自身的象征体系，使其能够接受分歧与多元主义，也是一个巨大的挑战。

社会心理学的基本特征》，美因河畔法兰克福出版社，1994 年版。

^① 赫尔穆特·克拉格斯著：《变化中的价值取向：回顾、现状分析与预测》，美因河畔法兰克福出版社，1985 年版。

^② 笔者本人的文章《价值损失——价值转变——价值政策：后传统道德资源》对此有更详尽的阐述，载维托里奥·赫斯勒等：《汉诺威哲学研究所哲学年鉴》2001 年第 12 卷，维也纳帕萨根出版社，2001 年版，第 137~155 页。

^③ 赖纳尔·佐尔著：《日常团结和个人主义：论社会文化的变化》，美因河畔法兰克福祖卡姆出版社，1993 年版；卡尔·奥托·洪特里希和克劳迪娅·科赫-阿尔茨贝尔格著：《现代社会中的团结》，美因河畔法兰克福出版社，1994 年版。

^④ 参见汉斯·约阿希姆·洪恩著：《反神话：当代宗教生产性趋势》，弗莱堡赫尔德尔出版社，1994 年版，第 154 页；汉斯·约阿希姆·洪恩著：《分裂：意义寻求和经历市场之间的宗教》，杜塞尔多夫帕特莫斯出版社，1998 年版；汉斯·约阿希姆·洪恩著：《价值的产生》，美因河畔法兰克福祖卡姆出版社，1999 年版；查尔斯·泰勒著：《当代宗教的形式》，美因河畔法兰克福出版社，2002 年版；戴特里夫·波拉克：《论世俗化原理的宗教社会学新讨论》，载《宗教的对话》之五，1995 年，第 114~121 页；米歇尔·敏肯贝格、乌里希·威廉姆斯：《政治学辩论反射出的政治与宗教关系的新发展》，载《政治与当代史》，2002 年第 42/43 期，第 6~14 页。

^⑤ 马丁·里泽布洛特：《宗教的原教旨主义革新》，载《世界趋势》，2001 年春季版，第 30 期，第 9~27 页。

三 作为“第三领域”的市民社会及其在现代国家发挥作用的条件

笔者认为,惟有开放的、具有市民社会性质的交往过程,才能将现代化的功能分殊社会团结在一起。因为只有在这样的过程中,人们才能正确地认识到共同生活所必需的最低的共同准则(“公正准则”),同时承认并接受差异日益增加(各种“美好生活模式”间的差异)。

首先还应对“市民社会”这一概念做一些更为原则性的廓清。对此,笔者更倾向于采取一种社会学意义上的思路而非哲学一概念史的推导。如果采用后者,就必须谈及古希腊城邦、罗马公民权、洛克、孟德斯鸠和黑格尔以及查尔斯·泰勒、于尔根·哈贝马斯、安德鲁·阿拉托、让·科恩和约翰·罗尔斯等。其中,安东尼·奥·葛兰西曾对市民社会的意义做出过具有深远影响的马克思主义的解释。从社会学角度来看,^①我们可以对那些在市民社会中进行公开活动的群体和组织进行界定,可称其为非盈利性企业或非政府组织。这样,我们不仅将它们同经济组织区别开来,也使其有别于国家。它们相对独立于企业的和国家的利益之外,因为它们是由市民自愿组成的,其经费通常来源于各自的成员或者捐款。从某种程度上看,它们构成了介于国家与市场之间的“第三领域”。当然,它们之间的界线并非总是能够清楚地划定。大多数情况下,一方面存在着在该“第三领域”和国家之间进行调解斡旋的组织,如政党和政治基金会;另一方面也有在该“第三领域”和市场之间的调解组织,如企业利益集团、工会、职业协会以及商会等,在经济界与国家之间搭起一座桥梁。据笔者所知,中国将这种市民社会组织称为“民间组织”,与此相应,将市民社会称为“民间社会”。值得注意的是,不要把“市民社会”同“资产阶级社会”混为一谈。资产阶级社会是由有产者组成的社会。^②同样,也不能将市民社会限定在知识分子阶层。市民的地位并不取决于其在经济或者政治体系中的地位或受教育程度,而取决于他所享有的使自己得以平等参与市民社会进程的权利。

因国家与整个社会间强弱关系的不同,“第三领域”所起的作用也不同。对于许多非洲国家以及部分拉丁美洲国家那样的弱势国家,市民社会组织有时候甚至承担了国家本应承担的任务,特别是在保健、教育和社会工作领域,有时甚至涉及安全领域。^③如果国家处于强势,则大多数情况下会存在一些同国家争夺这一地位、意欲获得更大独立性和更多塑造空间的市民社会组织。但除此之外,也会存在合法并得到国家保障的组织。后者通常与国家机关保持着千丝万缕的联系,因之在专门术语中被称为“政府主导的非政府组织(GONGOs)。这些组织是掌握并希望维持国家权力的统治者的手臂的延伸,因此把这些组织归类为市民社会是很成问题的,或许将其称为准市民社会组织更好一些。在目前进行的许多转型过程中,国家正尝试将某些首先是具有社会性质的任务下放给市民社会组织去完成,从而给自己减负。

^④ 市民社会拥有多大程度的独立性,取决于该国是极权国家抑或民主国家。在极权国家,市民社会组织属于阶级合作结构的组成部分。而在现代社会中,不具有民主合法性的权力则无法依靠这些结构支撑下去,因为这种权力无法完全依靠暴力抑或统一的宣传行动,而是需

^① 埃克哈德·普里勒尔、安奈特·齐默尔著:《国际第三领域:更多的市场——更少的国家?》,柏林西格玛出版社,2001年版;莱斯特·M.所罗门、赫尔穆特·K.安海姆著:《第三领域——当代国际趋势:约翰·霍普金斯非盈利领域比较项目第二期》,居特斯洛出版社,1999年版。有关该项目的最新数据可查阅 <http://www.jhu.edu/~cnp>。

^② 有关各种不同的中文概念,20世纪80年代末以来,对概念的不同翻译可参见何宝刚:《中国大陆和台湾的市民社会观》,载《问题与研究:中国研究和国际事务杂志》,1995年第31期,第6、24~64页。

^③ 笔者曾尝试以玻利维亚为例对此进行阐述,参见格哈特·克鲁伊普:《第三世界的第三领域和市民社会:玻利维亚是榜样吗?》,载《基督教社会科学年鉴》,2001年第42期,第168~194页。

^④ 俞可平著:《中国市民社会的成长及其对政府的影响》,埃森亚洲大厦出版社,2003年版。

要某种程度的合法性。在民主国家，市民社会性质的组织根据公平游戏规则开展活动，是实行自治的市民团体的不可或缺的组成部分。

在采取规范性立场之前，重要的是在此指出“第三领域”的不可或缺性及其发挥作用所需的条件。

与中央调控的计划经济相比，分权式的市场经济具有优越性。这一点已经得到世界范围内的认可。这说明，再也无法事无巨细地、由上而下地对高度复杂的社会进行等级式和集中式的管理与调控了。如果采用分散的方式，在各级地方做出决定，鼓励创新与提高效率，能够及时发现问题，改正错误，而不必坐等中央部门做出决定，这能够极大地提高效率并获得发展的活力。因此，如果“第三领域”要充分发挥作用，必须有足够高的自由度和法律保障。只有当人们能够肯定自己不会因为指出错误而受到惩罚，反而会从中获得好处时，他们才会指出错误。只有当员工们不会由于害怕上司而隐瞒问题或不提出正当的批评时，企业领导或国家管理部门的负责人才能够做出正确的决策。在技术领域，如果不同的想法遭到排斥，就会限制正确的技术解决方案的寻找。然而，何为正当的批评，正确的解决方案又在何处，所有这一切我们事先都无从知晓。只有在我们听取对方的意见，并且召集所有能够对问题的解决尽自己的一份力量的人们进行开诚布公、不带任何偏见的讨论之后，我们才能知道答案。当然，这一点也非常适用于科学知识的获得过程。即使国家管理部门，也需要同其他社会团体就它们的看法与观点进行讨论，并从非国家组织的启示中获益。因为若不如此，国家会存在较大的调控失误的风险。只有当人们有勇气揭露腐败案例时，才能铲除腐败。在德语中，这种勇气被称之为“市民勇气”是非常恰如其分的。在该意义上，市民社会和“善治”之间有相当程度的关联。所有这些情况均表明，自由和理智的公开遂行是任何一种理性和理性社会发展的重要条件。

然而，人们不仅仅隶属于经济或者政治的亚系统。他们不仅仅是生产者、消费者或者选民、党员以及国家行政的对象，他们也有社会需求，需要社会地位。在失去根基的时候，他们会寻求定位，培育出一种能够适应现代社会发展及其多元性的认同。经济迅猛发展产生的问题，诸如人们流动性的增加、失业和生活贫困以及日益加剧的社会不平等，恰恰在此表现为定位问题与归属和认同问题。在市场和行政当局之外，必定会出现其他的交流领域。人们在这些领域里寻找共同生活的公平规则、美好生活的模式、创造认同性的定位以及超越分歧，相互承认。显然，这也需要市场和行政当局以外的一个必须满足特定作用条件的领域，因为如果自由得不到保障，这个市民社会交往的领域就无法发挥上述作用。言论自由、新闻自由、集会和结社自由以及宗教自由^①都是市民社会发挥作用的条件，因为如果个别行为者要求在这些问题上获得垄断地位，并且试图借助对话之外的其他手段获取这种地位的话，就无法在市民社会的互动中创造并遂行公平和美好生活的模式。

总之，我们看到，目前的现代化进程在各个社会中根据语境的不同而产生不同的挑战，这些挑战虽然极为复杂，但在原则上相似。要想应对这些挑战，就必须建立和加强市民社会之类的组织，这是自主行为的市民开展公开交往的一个空间，同人们生活世界的敏感性紧密相联，它相对于各种诸如以权力和金钱作为调控媒介的政治和经济的亚系统具有相对的自治性。市民社会在社会、文化和生态领域构成国家的一个重要补充。此外，市民社会持批评性态度，从而成为非常必要的对国家进行监督的机构和指明方向的变革力量。因此，必须确保市民社会得以发生、发展所需的条件，以促进这个领域在国家的现代化进程中能够发挥义不容辞的作用。

四 市民社会发展的一种伦理定位

^① 包括基督教在内的各种宗教都能够促进市民社会的积极发展。参见贝诺伊特·费尔曼德尔：《基督教和中国市民社会的发展：比较和远景分析》，载《跨宗教》，2000年夏季号，第37期，第3~15页。

本文在此处将超越功能性视角而从伦理视角加以阐述。我们要求促进市民社会，并不只是因为市场和国家的因此而更好地发挥作用，而更是因为它满足了普遍性的公正原则。人们如果想以公正的方式共同生活，即，如果人们认同那些公平兼顾所有人的利益、因而能够得到大家一致认可的普遍性规则，人们就必须通过非暴力的、公正合理的、相互之间得到承认的沟通形式，以协商的方式通过谈判就其共同生活的规则达成一致。

如此一来，就产生了角度的逆转。市民社会的定位也不再是“第三领域”或者介于国家与市场之间的“跨媒介组织”的交集，而是各种交往的一种交集。这种交集虽然从结构上看不尽完善，但却更具广泛性。通过这种广泛的交往，社会成员赋予自己一部“宪法”，认识到共同生活的最低公平规则对自己有利，同时学会承认那些不同的特殊的生活形式具有合法性并且互相宽容。只要这些形式符合上述最低准则，归属感从而最终产生。^①在此基础上，市民社会就能将国家视做共同生活的工具，它借助一部民主宪法使自己拥有这种工具，并且通过民主进程对其进行控制。市民社会就并非处于国家之下，而是位于其之上。杜比尔、弗兰肯贝格和罗德德尔是三位研究市民社会的德国理论家，在他们看来，市民社会即是“那些公开就(自己的)政治集体的形式与历史……进行讨论的市民们自愿结成的团体。他们(市民)打破了‘国家奴仆’的习以为常的行为方式，超越了市场经济中仅仅通过契约形成的关系，将其自我组织的相对于国家的、作为权力场所的行为与团体的网络编织成一个自治行为的领域”。“在相互承认对方是平等市民的基础上，寻找一部将政治集体囊括在其中并从机制上保证其长期性的宪法，市民社会的市民和团体能够在宪法框架内解决他们之间的冲突并共处。”^②

这些表述中还体现着欧洲人从令人心痛的历史中得出的教训。在经历了数百年曾经给人们带来难以名状的苦难的宗教战争及其后来的民族战争之后，欧洲人终于认识到，只有当人们放弃建立在同质性基础上的统一，并且愿意超越世界观、宗教和民族间的差异而宽容相待时，和平共处才是可能的。

此外，某一社会成员共同的实质性认同也不能够再同某一民族对历史所做的特定解释、某种特定的文化、某个特定的领土联系在一起，更不能同某一共同的生物起源的外部特征联系在一起。^③它最多能够象征性地存在于解决冲突的共同规则中。事实上，笔者确信，强烈的共同体主义的态度将会在现代化进程中受到冲击。^④

如果把“人民的统治”理解为在交往过程中形成的，同哈贝马斯“人民主权程序”^⑤的思想有关联，那么把政治进程仅仅视做权力纷争或经济上的效用核算的结果是不够的，即使这两者毫无疑问——当然也包括在市民社会中——起着重要的作用。归根结底，只有着眼于政治协商和公开遂行理智的市民社会组织才使下述情况成为可能，即一个社会将自己视做民主社会，它自己塑造其自身的发展，并且原则上所有人都能够公平参与这种塑造。归根结底，通过决策者权力下放和特定行为规则必然会缩短民主国家的进程，这只有在普遍的、协商性的意见和意志形成过程的基础之上才可能是理智和合法的。

^① 让·科恩、安德烈·L.阿拉托：《市民社会与政治理论》，剑桥/马斯出版社，1992年版；于尔根·哈贝马斯著：《事实与适用》，达姆施塔特出版社，1994年版。德国在这方面的讨论则可参见赫尔穆特·杜比尔、君特·弗兰肯贝格和乌尔里希·罗德德尔著：《民主问题》，美因河畔法兰克福出版社，1990年版。

^② 参见赫尔穆特·杜比尔、君特·弗兰肯贝格和乌尔里希·罗德德尔著：《民主问题》，第56页。

^③ 笔者曾尝试以发现美洲500年（1492~1992）的讨论为例，阐述墨西哥的民族意识，参见格哈特·克鲁伊普著：《伦理史自我理解过程中的教会和社会：墨西哥对‘发现’美洲的争论》，明斯特文学出版社，1996年版。

^④ 有关共同体主义的讨论可参见阿克塞尔·霍奈特著：《共同体主义：现代社会道德基础的辩论》，美因河畔法兰克福校园出版社，1993年版；赖纳尔·福斯特著：《公正的语境：自由主义和共同体主义之外的政治哲学》，美因河畔法兰克福祖卡姆出版社，1994年版。

^⑤ 参见于尔根·哈贝马斯：《作为程序的人民主权》，见其所著的《事实与适用：法律与民主法制国家推理理论论文集》，美因河畔法兰克福祖卡姆出版社，1992年版，第600~631页。

然而，另一方面，这并不意味着市民社会可以取代国家。市民社会交往这一形态领域不固定，显然使其有赖于机制化的民主程序，因为说到底，“行动”的只是政治制度而非市民社会。尽管市民社会的行为者能够具有影响力（特别是当他们公开使用道德这一资源时），但他们却无法获得直接的政治决策权，^①至少作为市民社会中的个人时无法做到这一点。市民社会团体尽管交往比较自由，或许对问题更具敏感性，但由于其施加影响的机会的不平等及潜在的排他性效果，它同时也缺乏民主政治制度典型和必需的代表性、可控性和公平性。因此，哈贝马斯也强调指出：“（市民社会的）这种大众媒体和政治影响只有经过机制化的民主的意见和意志形成过程的过滤，转化为交往权力并形成立法，事实上具有普遍性的公共舆论才能形成一种从利益普遍化角度上使政治决策合法化的信念。”^②

五 结束语

尽管笔者尝试将本文中描述的市民社会的规范性观点从特定文化的特殊视角中分离出去，仍然需要指出的是：我们既不是独立的个体，也不是个体在其中必须放弃其个性或者甚至根本找不到个性的整体。人的个性和社会性相互依存，^③通过交往过程得以形成，结果是所有参与者都能够理解和认可自己，并且相互理解与承认，以此形成归属感和团结一致的意见。然而，这样一种人类学既非西方的也非东方的，既非北方的也非南方的，而是用欠缺的语言阐述了某些我们大家都具有的共同特性。我们在所有的文化中都可能发现下述事实：人具有交往性，人与人之间相互依存，人会受到伤害，离开他人的承认我们便无法生活。这就最终证明，^④原则上我们必须承认，所有人都拥有同样的权利和享有同等的尊严。如此一来，我们就具备了这样的前提条件，即有能力“推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”。

【收稿日期：2004-01-30】

【责任编辑：主父笑飞】

^① 尤其是莱希纳尔着眼于拉丁美洲特别强调了这一点，参见诺贝尔特·莱希纳尔：《拉美民主化进程中的国家与市民社会：关系转变的思考》，载弗朗茨·科兰特等：《国家与市民的社会：非洲、亚洲和拉美发展政策文集》，美因河畔法兰克福布兰德斯和阿普瑟尔出版社，1996年版，第39~54页。

^② 哈贝马斯著：《事实与适用》，第449页。

^③ 此外，这也是天主教社会学对人的传统看法，可参见肯尼思·L.格拉索、吉拉尔德·V.布拉德利和罗伯特·P.亨特著：《天主教、自由主义和共同体主义：天主教文化传统与民主的道德基础》，波士顿（美国）罗曼和里特菲尔德出版社，1995年版。

^④ 这里在何种意义上可以谈到“关联”，则又构成一个在此无法加以详述的道德论问题。