

公共性的一般类型及其若干传统模型

李明伍

本文通过对当今主要公共性理论的批判性考察,指出作为方法论应首先从文化的内在合理性空间里寻找公共性的实体,然后将其放到具有相对普遍合理性的空间里加以考察其功能。基于这一观点,本文总结出公共性的三个基本要素,并据此将公共性划分为多元型公共性、权威主义型公共性、权力主义型公共性、权限主义型公共性等四种一般类型,与此同时,对某些传统模型,如中国传统的“公”、日本传统的“*o-hyake*”、西欧传统的“*public*”做了比较考察。在这基础上,分析了这些传统的公共性是怎样对近代化起了正的或者负的关键作用。

作者:李明伍,男,1959年生,日本东京大学人文社会系研究科特别研究人员。

一、公共性研究的意义

我们知道,无论在哪个国家,作为“公共场所”的广场和作为“公共机关”的政府大楼,其向公众开放的程度,无论是从形式上看还是从实质上看,都是大为不同的。至少我们可以随随便便地走进广场,但后者则不然。^①同样,作为“公共场所”的国营收费公园和广场的开放程度也是不同的。通过这些例子不难看出,在一般情况下为了能够分享“公共空间”,社会成员须具备政治上的(我们可以退一步说,社会角色方面的)或者经济上的资格。换句话说,通常我们所说的“公共”,其现实结构实际上是多样的,也是复杂的。尽管这样,我们通常还是将广场、政府大楼、国营收费公园一同纳入“公共”领域里。这是因为,它们在理念上都不同程度地包含该社会的成员能够平等地涉及该领域的倾向性。我们不妨暂且将这样的倾向性称为公共性。进而可以说,无论何种社会,都不同程度地具有这样的公共性。

众所周知,我们之所以能够区别各种不同的社会,无非是因为它们拥有自己的象征体系,比如先天的同一体系(血缘、母语等)、信仰体系、世俗利害关系体系(经济、政治制度)等等,因此也可以说,这些象征体系的性质决定该社会的凝聚度。历史证明,一旦该社会之理性开始追求经济价值,这凝聚度会在很大程度上影响到该社会的经济发展。就传统中国社会来说,宗教意识比较淡漠,因此相对而言,世俗利害关系体系的性格在很大程度上决定了社会经济的发展。而这世俗利害关系体系与我们在上面谈到的公共性尤为密切相关,也就是说,该体系的公共性如何会直接影响到社会经济的发展。

至此我们研究公共性的意义有所明确了,那就是,欧美日相继实现所谓的近代化(modern-

^① 参见 J. Haber-mas(1962)第一章。

ization)^① 之际中国仍为落后国家,其根本原因应从传统中国社会的公共性寻找。纵观国内外的中国近代化论,不难发现很多学说都以传统中国的某些部分特征来充作中国社会的原理,并据此说明中国停滞不前的原因。小农经济论、家产式官僚制论、儒教伦理论、家-宗族论等可以说是其代表。这些可以分别归入 T·帕森斯(T.Parsons)的 AGIL 模式里加以理解。然而已往的中国近代化论往往过份强调其中的某个特征,甚而将其作为中国社会原理,从而未免落至还原主义(reductionism)的深渊。众所周知,小农经济论试图以传统中国社会里普遍存在的分散型小规模农业经济形态来说明落后的原因。若提及小农经济论,很多人可能想到 1927 年至 1928 年间在中国学术界展开的“亚细亚生产方式”论争。虽然由于当时的时代背景,“亚细亚生产方式”论者未能占主导地位,但其观点一直影响至今。再如近年黄宗智(P.Huang)提出了“内卷化”(involution)理论,主张在传统中国社会里由于“内卷化”(即“以劳动边际报酬递减的代价换取农业生产的劳动密集化”(黄,1992,自序),社会经济未能得到发展。意即在农业经济体里人均耕地面积的小规模化阻碍了社会经济的发展。因此“内卷化”理论也可以说是广义上的小农经济论。家产式官僚制论主张在传统的中国社会里,以科举制、俸禄制、非世袭制为主要特征的家产式官僚制抑制了经济势力的发展,从而导致了停滞状态的持续。持这种主张的论者大多数是受 M·韦伯(M.Weber)的影响。(但实际上 M·韦伯更为关注的是儒教。这个问题下面还要谈到。)例如 E.巴拉修(E.Balazs)主张“中国史的关键在于其官僚制”(E.Balazs,1968-1971),可以说这主张象征性地反映了家产式官僚制论的一般见解。儒教伦理论则强调儒教对传统中国社会的决定性作用。至少在社会学领域里此理论的形成应归功于 M·韦伯。众所周知,他把新教伦理(Protestantische Ethik)视为近代资本主义产生和发展的原动力(M.Weber,1904-5=1955),将儒教伦理看做是阻碍近代化在中国得以实现的主要原因(M.Weber,1915-9=1971)。继承这观点的中国问题研究报告可以说不胜枚举。不过,近年来从所谓 NIC₃ 的经济发展得到启发,那些被称为新儒教学者的人开始主张儒教对经济发展的积极作用。余英时(1987)、杜维明(1992)等可以说是其中的主要论者。最后,家-宗族论者则强调血缘原理在传统的中国社会里起着主导作用。他们主张血缘原理对近代化起着消极作用。强调传统中国社会以“任人唯亲”(nepotism)为主的 O.Lang[1946=1953]、提出“类原理”^② 概念的中根(1982)等都可以说是家-宗族论者。

以上各论都比较准确地地点到了传统中国社会的特点。我们在前面已经讲过,各论所指出的特点应该看成是整个传统中国社会系统的组成部分,因此我们应将这些特点有机地联系起来,动态地去把握它。本文所要讨论的公共性会给我们提供观察整体的视角,从而使我们能够有机地、动态地把握社会。因为,按我们对公共性的定义,公共性的原理可以贯穿上述所有传统中国社会特点。具体地说,在小农经济结构、家产式官僚制结构、儒教伦理结构、家-宗族结构里都存在公共性的原理,即都存在连接个人与群体的纽带,而这个纽带的性质基本上可以称为公共性。总之,比较上述诸论而言,公共性会成为能够整体地观察中国社会的视角,进而我们可以通过这个视角来进一步探讨中国的近代化、现代化问题。为了确立公共性这一视角,我们应首先在社会哲学(social philosophy)层次上明确公共性的位置。

① 这时所说的近代化主要指西欧式的合理化、产业化。正如我们自己承认西欧为发达国家,中国为发展中国家,我们不能否定过去中国所尝试的近代化,还有当前所进行的现代化,从发展方向上看都与 modernization 有共同之处。

② 中根(1982)认为,中国的家是以父系血统这样一个先天的“类”为结合原理的群体,而日本的家是以家(yie)这样一个空间即,“场”为结合原理的群体。

二、公共性研究的现状

自J·哈贝马斯在其1962年的著作(J.Habermas, 1962-1973)里正面论述公共性(öffentlichkeit)以来,西方社会学界有关公共性问题的研究普遍受到了重视。当今公共性的问题可以说是西方社会科学领域里最有争议的论题之一。当前对公共性的观点大致可分为三大类。

其一是受法兰克福学派(Frankfurter Schule)影响的所谓的“批判理论”(Kritische Theorie)性的观点。J.哈贝马斯可以说是其主要代表。J.哈贝马斯首先将公共性划分为古希腊“城邦”(Polis)型公共性、欧洲中世纪“体现”型公共性、近代西欧“市民”型公共性等若干类型。所谓古希腊“城邦”型公共性是指所谓的“自由民”共同体的性质。在这个共同体里“自由民”们通过平等的“对话”来决定共同关心的事项。所谓欧洲中世纪“体现”型公共性是指“绝对君主”具体体现其支配领域所有成员利害关系整体的一种局面。在这里“绝对君主”象征着公共性。所谓近代西欧“市民”型公共性是指所谓的“市民”(实际上是具有一定教养和财产的人)依自由意志通过相互辩论的场所,如咖啡馆、报刊等形成的文学艺术性共同体乃至政治性共同体的性格。J.哈贝马斯的公共性论就是在这个“市民”型公共性论的基础上展开的。具体一点说,他从“市民”型公共性中抽象出“一般公开”的原理,以此作为“市民公共性”的理想模式(Idealtypus),进而探索以此原理为机制的社会的存在可能性(J.Habermas, 1962—1973)。正因为这样,他的公共性理论一般被称为“市民公共性”论。他的公共性理论后来以“正当性”(Legitimität)理论(1973—1979)、“沟通行为”(Kommunikativen Handelns)理论(1981—1985—1987)的形式进一步得到发展。但正如他在近年(J.Habermas, 1990 = 1991)所表明那样,他对公共性的基本观点没有变化。他认为,只有在据以批判理性进行“对话”过程中形成的“生活世界”里才能实现不排除任何成员的社会整合机制,即真正的公共性。当然这是他在批判当代资本主义的过程当中提出的理论。

“市民公共性”理论在社会学界引起了很大的反响。日本受其影响,大致从70年代起展开了公共性讨论,随之产生了一系列比较新颖的公共性概念。比如,有的研究者指出,当时的日本社会正处在从共同所有型的公共性转变为共存型公共性的过程当中(似田贝,1976),还有的研究者主张行政组织和社区居民组织以及自发性市民运动相结合而形成的“自立支援型公共性”(横他,1989)。这些理论都主张作为“生活主体”的市民在直接参与决策过程当中才能真正实现公共性,在这一点上,这些主张比较接近J.哈贝马斯的公共性论。

其二是所谓“合法至上”论者的观点。持这个观点的主要学者是N.卢曼(N. Luhmann, 1984 = 1993 - 5; J. Habermas/N. Luhmann, 1971 = 1987)。从他的基本观点看,凡是正确按照法律程序制定的决策都具有正当性(Legitimität),从而也就具有公共性。按照这观点,比如在现实问题上,行政机关只要按照事前制定的法律行事,即使其行为结果随着时间的流逝已有可能满足不了社会成员的要求,也依然具有正当性,或者说具有公共性。J.哈贝马斯正是批判了这点,于是两者之间展开了所谓“生活世界”理论与“系统世界”理论的激烈论争。

其三是倾向于自然法(Natural law)论的观点。这观点基本上是站在价值等级观的立场。J.罗尔斯(J. Rawls)的观点可以说是其中的重要代表之一。众所周知,J.罗尔斯的社会理论是以正义论的形式展开的,而其所言的正义和我们所讨论的公共性的含义基本一致。他一方

面为了纠正功利主义(Utilitarianism)的“最大多数人的最大幸福”原理所带来的不平等局面而提出了“差别原理”,另一方面为了克服直觉主义(Intuitionism)的社会正义相对化倾向而提出了价值等级理论。概而言之,他把基本自由的平等原理(投票、言论、集会的自由)放在最高政治价值的层次上,在其下面的层次上依次排列了机会均等原理、差别原理等(J. Rawls. 1971 - 1979)。他认为通过这些原理形成的社会制度才是具有社会正义、公共性。在日本的社会科学领域里,价值等级观乃至自然法的影响也非同小可。比如,室井(1989)主张应该把“实体—价值性的公共性”(即基本人权)放在“手续—制度性的公共性”(即民主主义)的上面,成濑(1994)则把具有公共性的领域分为 1. 尊严、生存、健康、教育、劳动等诸权利,2. 土地、水、空间,3. 防灾,4. 自然环境、历史文化遗产等四个类型。另外,林(1989)主张应该把“安全公共性”放在“便利公共性”之上。不难看出,这些主张都带有比较浓厚的先验主义色彩。

三、公共性类型的探讨

毫无疑问,无论是“批判”型的公共性论,还是“合法至上”型的公共性论,抑或是“自然法”型的公共性论,它们都以社会成员的共识作为公共性的必要条件。但不同是,“自然法”型的公共性论将社会成员的共识看作是自明的前提,从而排除了达到共识的过程;“批判”型的公共性论和“合法至上”型的公共性论都由于过份重视达到共识的过程,所以在它们那里社会主体的整体不同程度地还原到作为达到共识手段的“参与行为”本身(“批判”型的公共性论)或“参与形式”(“合法至上”型的公共性论)里。显然“自然法”型公共性论的难点在于它很难摆脱既成意识形态的束缚,而“批判”型公共性论和“合法至上”型公共性论的难点则在于社会成员间的经济上的、文化上的差异容易被忽视。

这些公共性理论之所以未能克服上述弱点,是因为它们都过份地将只能为历史性概念的公共性当作非历史性概念来加以理想化的缘故。也就是说,它们的着眼点过份集中在“应当如何”(Sollen)上,从而轻视了“现实如何”的问题。公共性的问题归根结底可以说是平等的问题,而且我们可以“应当论”(Sollen)式地主张每个人的权利的平等。但是着眼于现实社会,我们会发现,不仅每个人的天赋不尽相同,而且每个人在社会上的角色也各不同,所以至少在现代社会里实现完全平等是几乎不可能的。因此,可以说理想论者所描绘的以完全平等为基调的公共性是缺乏现实意义的。

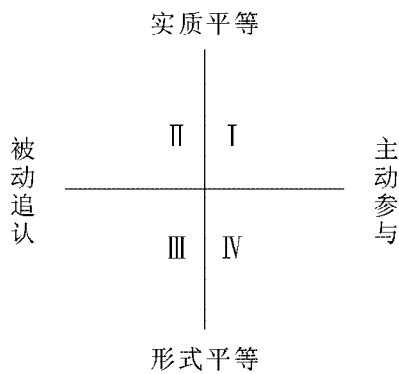
那么我们应该怎样去理解现实社会里的公共性呢?既然公共性是一种社会事实,那么它首先应是一个文化现象。也就是说,在不同的文化圈里存在不同类型的公共性。其次公共性也可以说是一个文明现象。^①也就是说,无论何种文化圈里的公共性,都含有人类一般意向性,或者至少含有人类一般理性所能理解的因素。尤其是在各种文化间的交流日趋频繁的当今,文化里的普遍性因素在不断增加。总之,我们只能在某一文化圈里,也就是在相对封闭的社会理性所支配的空间里寻找公共性,但与此同时我们也应该将公共性放到整个人类的历时空间和共时空间里去把握其普遍性因素。

基于这种观点,我们对公共性作如下定义:某一文化圈里的公共性即为有关该圈里成员所

^① 本文里,将某个社会事实的内向性或特殊性因素称之为文化,而其外向性或普遍性因素则称之为文明。

能共同(其极限为平等)享受某种利益,因而共同承担相应义务的制度的性质。^① 我们可以通过考察如下三点来确认公共性。(一)成员范围、(二)享受利益=承担义务的契机、(三)成员的价值判断。也就是说公共性是由这三个部分组成的。成员的范围我们可以称之为公共圈。它可以包括宗教性的、文化性的(比如语言等)、经济性的、政治性的等,而我们在这里主要讨论政治性的范围。当然不能排除宗教、文化、经济等对政治的规定性。享受利益=承担义务的契机归根结底可以概括为参与和追认。成员的价值判断是指成员的公平感。根据该定义,我们可以将实际存在或者具有存在可能性的公共性划分为若干类型(见图 1)

(图 1) 公共性的类型



本文将政治区域型公共圈作为前提,所以为简明起见图 1 里未纳入公共圈。因此图 1 是由享受利益=承担义务的契机、成员的价值判断所构成的空间。在图 1 里参与和追认的区别不在于直接参加或间接参加等形式上的不同,而是在于是否存在主体性或者说主观能动性上。另外,实质平等在这里指主观平等,即个体所感到的平等,而形式平等指客观平等,即社会理性所认定的平等。位于第 I 象限的公共性我们将称之为多元型公共性;位于第 II 象限的公共性称之为权威主义型公共性;位于第 III 象限的公共性称之为权力主义型公共性;位于第 IV 象限的公共性称之为权限主义型公共性。

下面就这 4 类公共性作若干说明。(一)多元型公共性。在这里政治中心分散在每个社会成员身上,也就是说在这里不存在科层制(Bureaucracy)这样一个人格性沟通媒介,而只存在类似双向型传递网络(Interactive network)这类非人格性沟通媒介。(二)权威主义型公共性。我们认为要想弄清社会规范化机制就有必要在概念上明确区别权力(Power)、权威(Authority)、权限(Competence)。众所周知,在 M. 韦伯的政治社会学(以下所要提到的 M. 韦伯的有关诸论,请参照 M. Weber, 1956 = 1960 - 2)里权威位于权力的下位概念,并且权限位于权威的下位概念。但在本文里我们想强调这三者的并列关系。按 M. 韦伯的定义,所谓权力(Macht)就是即使受到对方的抵抗也能将其抑制住并贯彻自己意志的力量。因此不是抑制对方的意志而是使对方主动顺从,以此业贯彻自己意志的力量就是权威(Autorität)。M. 韦伯认为权力中的非权威的那部分,即抑制住对方的抵抗来贯彻意志的力量非常不稳定,因此把它排除到社会学外面去了。但是我们可以从史实中找到不少有关权力体制较长时期持续的局面。也就是说,政权的正统性几乎消失后,继而主要以暴力维持社会秩序的局面在历史上时而出现过。因此,我们认为有必要将权力与权威的概念并列起来。在本文里权威是指以绝对性优越价值获取对方盲目顺从的力量。所以权威者须有神圣性乃至超然性,或者作为神圣者乃至超然者的代理或代言者的正统性。因此权威主义型公共性可以说是由正统性支配的空间的属性。(三)权力主义型公共性。上面已经谈过,所谓的权力是指抑制住对方的抵抗来贯彻意志的力量。因此,权力主义型公共性可以说是由暴力支配的空间的属性。(四)权限主义型公共性。在 M. 韦伯的权威统治 3 种类型里,唯独合法性统治和权限(Kompetenz)有关。众所周知,M. 韦伯的合法

^① 这时所说的制度并非一定为明文规定的。

性统治基本上是指合法性的官僚制(Bürokratie)统治,而且在那里权限的概念是非常重要的。就是说,官僚是严格地在对他们来说是客观性的、非人格性的规章制度所规定的范围,即权限内行事。但我们也知道,M. 韦伯对权限的最根本的来源没有做明确的阐明。本文将权限定义为:在作为社会一般理性形式的法律所规定的范围内活动的的能力。这种权限既适用于一般社会成员,也适用于首长。因此可以说权限主义型公共性是由社会一般理性所支配的空间的属性。

多元型公共性里的成员之间的关系格局可以说是自主的个人对自主的个人,权威主义型公共性、权力主义型公共性、权限主义型公共性等空间里的一般成员对统治体的关系依次为无条件主动服从关系、阳奉阴违关系、限定服从关系。以上4个公共性类型是纯粹理念型(Idealtypus),所以实际上存在的公共性应该是混合型,但我们不能否认无论是什么样的混合型,往往它都以上述4个类型中的一个类型为其突出标记。

四、公共性的文化传统与近代化

我们可以通过分析表述公共性的言语的历时性结构来把握该文化圈内传统的公共性结构。当然,这个过程必须伴随对相应历史事实的分析。在传统中国文化里比较直接反映公共性的言词可以说是“公”,在日本的传统文化里可以举“Ohyake”(汉字标记为“公”),在西欧可以举“Public”。由于篇幅所限,下面我们简单描述这些公共性的结构,然后再简单论及与近代化的关系。

中国传统文化里的“公”随着历史的展开,至今已派生出20多项语义。^①但我们可以将它们概括为3大语义项,即表示权威实体的“公”、表示作为伦理道德的平分—平等的“公”、表示共同体乃至其共同空间的“公”。关于“公”的原义有两种说法,其一为象形说,其二为会意说。象形说^②主要依据的是甲骨文。它认为“公”是古代共同体祭祀场所的平面图。即在长方形空间的左右两侧设有屏障的平面图。因此“公”的原义可以说是带有神圣性的空间,而且进而我们可以说它已经包含作为神圣性、权威性象征的可能性和作为共同体共同空间的象征的可能性。由此我们可以理解“公,君也”(《尔雅》)、“天下为公”(《礼记·礼运》)等古言的关联性。会意说^③主要依据的是韩非所言“自环者为之私,背私者为之公”(韩非子·五蠹)。会意说认为“公”字下半部为“私”的原字,而上半部则意味着开放。因此“公”意味着将作为已有圈起来的部分向外开放。由此我们可以理解“公,平分也”(许慎:《说文解字》)的解释。也正是由此,我们可以理解“公”作为平等、公平、公开等解释的缘故。

从文字学角度来看,象形说和会意说是不能妥协的,但如果从社会史角度分析,两者之间的关联似乎比较明显。在原始氏族共同体社会里祭祀的活动相当重要,而且权威也由此产生。祭祀的场所、所祭的神灵或祖灵以至祭祀主持者都带有神圣性、权威性。后来,随着私有制的产生,社会财富不断地集中到当权阶层,但为了保持社会的稳定,这些财富又必须一定程度地分散到其他阶层。这里已蕴含着平分、公正之伦理与当权者(“公”)相结合的契机。“公”如何从“共同空间”派生到“权威”,继而又派生到“公开”、“平分”,其确切过程如今无从考证。

① 比如,《中文大辞典》(台湾1967年)里,将“公”的语义列324项。

② 参见白川静:《字统》,平凡社,1984年。

③ 参见《说文解字》。

但“公”与祭祀、公开—平分相关是无可置疑的事实,而且它意味着权威(神、君、父等)、平分—公正、共同(体)也是不可动摇的事实。

那么,从奠定了传统中国社会制度根基的秦朝以来,传统中国社会里“公”的这三项语义是如何不断再生并结合在一起的呢?在传统中国社会里,权威的神圣性比较淡漠。例如“天”早已基本上脱离了人格神的性格而具有浓厚的宇宙法则性格。因此“天子”的神圣性也比较淡漠,时而迎来易姓革命,即改朝换代。另外,由于宗法、儒教伦理的影响,权威(皇权、父权等)很大程度上是基于血缘逻辑上的,因此,至少在形式上要求无条件服从。但在权威神圣性淡漠的情况下,要求对方无条件服从实际上是不可能的,权威为了自身的安泰就必须如史实所表明的那样不断地施行“平分”。家层次上的诸子家产均分制、国家层次上的(相对西欧及日本的封建制而言颇为均等)土地分配制度都是其重要例子。至此,传统中国社会里的“公”的结构可以有所明确了,即权威(“公”)为了保全自己,不断地将社会资源相对均等地分配(“公”)给社会成员的结果,共同空间(“公”)随之不断形成。我们可以粗略地描绘这样一个空间,那就是原则上彼此之间不以权利义务为媒介相结合的社会成员分散—这分散并不一定是物理上的,而主要在社会关系上—出现在形式上(即以血缘原理为基调的家法国法上看,因此也可以说局部上)具有绝对性而实质上(即从圣俗属性上看)只具有相对性的权威秩序空间里,这可以说是传统中国社会里较为普遍的公共的空间。很显然,这里的权威随时都有可能转化为权力。事实上,在传统中国社会里作为主导统治机制的不是权威而是权力。

日本的“Ohyake”由于受到中国的“公”和欧美的“Public”的影响,其语义结构也颇为复杂。“Ohyake”的初义为‘大宅’,即高大房屋(《日本国语大辞典》,小学馆,昭和四年、八年)。有的学者经考证指出,“Ohyake”和世俗的高大房屋不同,它是一种古代进行祭神的大型建筑物(安永,1976)。不管怎么说,“Ohyake”的原义为与众不同的高大建筑物,而且它很早已经是皇室的象征。后来将军、幕府等当权者或权力机关,甚至富豪也开始被称为“Ohyake”。中国文化大量传入之际,它又从中国的“公”吸收了公正、公开、非私等内容,以此美化了作为权威的传统“Ohyake”(安永,1976)。到了近代,它又从欧美的“Public”吸收了公共等内容,如今多以“公共”(Kyodo)来表示“Public”。

中国的“公”很早就基本上脱离了神圣性,代之而突出的是作为世俗伦理道德的公正、公平等含义。与此相反日本的“Ohyake”与天皇制相结合反而增添了神圣性。另外,中国的“公”从很早一直保留着基于平等的、开放性共同体的概念。与此相比,日本传统的“Ohyake”几乎没有平等共同体的概念,而只是表示高地位。因此,以皇室为顶点依次排列着无数个“Ohyake”,而且这个序列是以神圣的皇室为源点,因而各个阶层都具有不同程度的神圣性。很显然,和中国的“公”相比,日本的“Ohyake”更具有权威色彩。作为“Ohyake”的机制,如下两点很重要。其一是权威与权力的双重结构。虽然天皇一家自古迄今基本上保持着其超越性权威,但实权很早已丧失,尤其在武家统治时期,天皇几乎完全丧失了政治权力。尽管这样,或者说也正因为这样,天皇一家始终没有丧失其作为超越性权威的正统性。其二是抑制型血缘关系为基调的社会结合原理。一般来说日本传统的“家”(Yie)不以严格的血统而以“家系”作为其结合原理。也就是说“家”的成员,甚至是“家”的继承人并非一定与家长有血缘关系,只要由于偶然的机会有可能继承其家业。这种组织原理自然也贯穿了工商、政治等组织。由于在这种组织里“家长”与其他成员的关系不以先天的“父”与“子”关系作为基础,因此两者必须更加体谅方可保持关系的稳定,也就是说两者之间存在比较明确的权利义务

关系。这种原理具有较强的普遍性(Universalism),因此可以说它相对有助于加强扩大化组织的凝聚力。总之,日本传统社会里的权力,一方面从圣化权威获取正统性,另一方面靠具有相对普遍性的组织原理来巩固自身。这同时也是权力权威化的过程。

西欧的“Public”来自古希腊的“Polis”(城市国家)。在古希腊,“Polis”是相对“Oikos”(家)而言的,即人们(家长)议论共同关心的问题的场所或机关为“Polis”。这种概念后来以“Respublica”(公事,)“Republic”(共和国)、“Public”(公众、公共)的形式传到罗马帝国以至近代西欧。在古希腊城邦里具有一定身分的社会成员彼此之间通过平等的对话来协商共同关心的问题,这可以说是“Public”的起源。这种公共性在中世纪绝对君主统治时期有所变样,即绝对君主基本上独占了公共性。虽然如此,古希腊型公共性的理念始终潜流在欧洲文化里,直至近代西欧以“市民”公共性的形式得以重见阳光。我们不能否认,无论是古希腊型公共性还是近代西欧“市民”型公共性,它们都不反映完全开放的、完全平等的空间,也就是说,它们只不过是合格的成员之间相对平等的空间。由此,可以看出,它们也至少并未摆脱阶级局限性。但我们也应该承认,西欧传统的“Public”具有浓厚的共创性,即从“Public”的思路看,公共的空间(法律、契约所控制的空间)不应是局外者(权威、权力)所赋予的,而应是局内者所共创的。

按本文所设定的公共性类型框架,可以说“公”、“Ohyake”、“Public”依次分别倾向于权力主义型公共性、权威主义型公共性、权限主义型公共性。那么这些公共性的文化传统与近代化之间存在什么样的关系呢?从世界近代史看,有的国家是靠民间主导的经济活动来实现近代化、产业化的,有的国家是靠国家主导的经济活动来实现近代化、产业化的。前者的典型例子为英国,后者为日本。众所周知,虽然中国的门户开放得比日本还早,^①但是西式产业化始终未得实现。当然,这里有很多错综复杂的原因,至少在内因方面看,其主要原因应该说还是在于当时的公共性上。产业化无非以经济活动的、有机的社会化为前提,而且很显然经济活动的、有机的社会化则以具有普遍性的、自生的交换法则(比如西欧,尤其是英国的权限主义型公共性),或者能够凝聚公众的权威(比如日本的权威主义型公共性)作为其媒介,而近代中国,不仅由于形式上至高无上的权力的存在使得具有普遍性的交换法则未能得到充分发展,而且还由于种种原因(地理上的、政策上的,甚至是民族上的原因等)权力丧失了权威性,这样中国的产业化始终未能找到其原动力。

以上通过对现有公共性理论的批判性的考察,我们指出了其混乱局面的问题所在,并提出了公共性的四个基本类型及其若干传统模型,也简单涉及到了这些模型与近代化之间的关系。我们并不认为这些公共性类型之间存在永恒不变的绝对价值序列,但是可以指出,至少从近代化这一价值尺度看,它们之间确实存在一定的序列关系。也就是说,我们应承认这些公共性类型既有文化的因素(即特殊性),也有文明的因素(普遍性)。因此,在方法论上首先应肯定该文化层次上的内在合理性并对此结构进行分析,在这基础上再考察其文明化的过程,或者说将文化放到相对普遍化了的价值空间或合理性空间里再考察其功能。只有这样,在公共性问题上才能既克服文化相对主义,又克服应当论式的理想主义。

参考文献:

安永寿延:《日本的“公”与“私”》(日文版),日本经济新闻社,1976年。

^① 中国的门户是被西方势力的炮火轰开的。同样,虽然程度有所不同,日本也是在西方势力的压力下被迫打开门户的。

Balazs, F., *La Bureaucratia Celeste*, Gallimard, Paris, 1968.

村松裕次译:《中国文明与官僚制》(日文版),美铃书房,1971年。

成濑龙夫:《(市民)生活当中的公共性与地方自治》(日文版),自治体研究社,1994年。

杜维明:《儒教第三阶段发展的意义》(日文)沟口雄三等编:《汉字文化圈的历史与未来》(日文版),大修馆书店,1992年。

Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied(Luch-terhand), 1962。(细谷贞雄译:《公共性的结构转变》(日文版)未来社,1973年。)

Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am main, 1973。(细谷贞雄译:《晚期资本主义社会里的有关正统化诸问题》(日文版),岩波书店,1979年。

Theorie des kommunikativen Handelns. Bde. 1-2, Suhrkamp Verlag, Ffm. 1981。(河上伦逸等译:《沟通行为理论》(日文版),未来社,1985-1987年。)

Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt am Main; Suhrkamp Verlag, 1990年版的序文。山田正行译:《公共性的结构转变-1990年新版序文》(日文), (“美铃”(日文版)美铃书房,1991年第七、八月期。

Habermas, J./Luhmann, N., *Theorie-Diskussion Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.

(佐藤嘉一等译:《批判理论与社会系统理论》。(日文版上、下,木铎社,1987年。)

横仓节夫:《市民公共性与达成协议过程·信息民主主义》(日文)宫本宪一编:《公共性的政治经济学》(日文版)自治体研究社,1989年。

黄宗智:《中国农村的过密化与现代化:规范认识危机及出路》,上海社会科学院出版社1992年版。

Lang, O., *Chinese Family and Society*, 1946。(小川修译:《中国的家庭与社会》(日文版)岩波书店,1953年)

林 智:《具有公共性的“生态系之平衡”及其维护-探求“永久开发之可能性”》(日文)宫本宪一编:《公共性的政治经济学》(日文版)自治体研究社,1989年。

Luhmann, N., *Soziale Systeme*, Suhrkamp, 1984。(佐藤勉译:《社会系统理论》(日文版)上、下,恒星社厚生阁,1993-1995年。)

中根千枝等编著:《日本与中国》(日文版),小学馆,1982年。

似田贝香门:《居民运动的理论课题与展望》(日文)松原治郎·似田贝香门编:《居民运动的逻辑》(日文版),学阳书房,1976年。

Rowls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971.

室井力:《公法学领域里的公共性问题-从法学角度探讨行政之公共性》(日文)宫本宪一编:《公共性的政治经济学》(日文版)自治体研究社,1989年。

Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904-5*, (大家久雄等译:《新教伦理与资本主义精神》(日文版),岩波书店,1955年。)

Konfuzianismus and Taoismus, 1915-9(本全德雄译:《儒教与道教》(日文版),创文社,1971年。)

Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie, vierte, neu herausgegebene Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, 1956, Kapitel IV. *Soziologie der Herrschaft* 的前七节。(世良晃志郎译《支配社会学》(日文版)I、II,创文社,1960-1962年。

余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》,联经出版事业公司1987年版。

责任编辑:范广伟