

后现代论和儒教共同体主义

李相昊*

I. 对儒教传统论议的意义

当我们论东西洋的时候,总是过於熟悉地运用以二分法的构图来理解的方式。至於所谓“东洋的精神和西洋的物质”之类的观念,只要我们提出一个极为常识的提问,如“今天西欧的物质文明,难道没有情神文明的基础也能形成吗?”,便知其不能成立是显而易见的了。尽管如此,那些研究“东洋”这一范畴内所包含的内容的人,竟然不想放弃这种理解模式。

假如我们不摆脱这种模式,那么,即使是世纪更替了,我们的论点还是只能在原地踏步。何况当今的世界化,情报化的潮流正在冲跨着国家之间或地域之间的城墙,此时连谈论其差异本身已经是毫无意义的了。显然,在我们的生活中所出现的问题,已经不再仅仅是我们自己的问题,而连这些都已成为世界化的问题。

诸如此类的问题提醒我们,有必要重新考虑谈论儒家传统中所遇到的基本的提问。比如,“当今的时代,谈论儒教的传统有何等意义?”,“我们为什么不断提出有关儒教传统的议论,并把它当作一个问题?”。我们有必要重新检讨对这些提问的以往的回答究

* 庆山大 东亚细亚学部 教授

竟有多少现实的说服力。

当今我们的社会,是以自由民主主义市场经济体制为主干的社会。在我们的生活中所出现的问题,其大部分亦出之於此。又,起因於自由主义式个人主义的贫富之差、人间异化、环境问题、社会道德沦丧(anomie)现象等,已经不仅仅是我们自己的问题,而在世界的不同地域中,作为一个深刻的社会现象正在抬头。对此,我们可以提出两种方案予以考虑。

第一,完全改编自由民主主义的构造,第二,在自由民主主义的前提下提出对策。看来第一个方案不大可能,因为从我们的现实状况来考虑,如果抛弃自由民主主义的市场经济,逆自由主义的大潮而动,必然招致抛弃我们社会本身的结果。

仅从这一点来看,谈论儒教传统的以往的观点,有待加以修正。事实上,儒教的传统远离我们生活的中心部位已久。西欧的近代化潮流暴风般席卷之后,儒教的传统从我们生活的中心部位中已被排挤掉了。例如,如果说过去的时代曾经因对儒教的一言一行而能决定生死的话,当今的时代仅管对儒教的传统毫无关心和理解,却在生活上丝毫没有任何不便。

鉴於这种状况,如果我们把儒教当成解决我们生活中一切问题的钥匙来议论的话,其结果只不过是一个空虚的自我呐喊罢了。对我们来讲,宁可说是用自由民主主义来补偿儒教传统,进而树立所谓儒教式的民主主义,不如说是怎样用尚存的儒教传统来补充自由民主主义。这是极其重要的和关键的问题。也就是说,不是作为自由民主主义的方案来主张儒教,而应探索儒教怎样在保障民主主义的透明性方面起什么样的作用。

但在实际上,我们对儒教的议论并没有按此轨道进行。审视当今对儒教的议论便可发现,当诊断现实中不合理的状况的时候,一方面从儒教传统的消极层面中究其原因,另一方面亦从儒教传

统的本来情神业已丧失这一点上找其原因。在与“近代”相关的议论中也是,一方面从儒家传统的前近代性中找其近代(modern)的合理性不能定位的原因。另一方面又将儒家传统作为克服近代的对策与方案来议论。但是,这些问题可否成为两者择一的问题,还是值得怀疑的。

最近脍炙人口的所谓“儒教资本主义”,“亚洲式价值”等与儒教相关的议论,比起从前的议论是有所不同的。事实上其所涉及的影响或所论及幅度是前所未有的。因此,有人操之过急,便主张被排挤到一边的儒教已经回到了中心部位。但,仅仅因为国外的几位学者对此予以关心,或在国外展开的论争的内容中掺进了儒教的几种特徵,就认为在这块土地上它已从边缘移到中心部位,其正确与否还是值得怀疑的。

之所以我们在这个时代议论儒教的传统,是因为首先在我们的生活中儒教传统的纽带仍未断绝,我们的心性体系仍受儒教传统的诸多影响。但是,现在我们的社会所受的儒教传统的影响中,比起曾经支撑过去社会的儒教传统的积极因素,更多的和根深蒂固的是末端流弊的消极因素。鉴于这种情况,更为重要的是站在儒教传统立场上的人们能够自觉地批判和克服那些末端流弊的因素。将儒教的价值观置於自己生活的中心位置上的个人或集团,能将儒教传统的末端流弊加以克服,是解决时代问题的现实的和可行的方案。

那么现实中的实际状况是怎样的呢?现在所进行的世界化、情报化的潮流,使过去那种在安定的地床上进行文化谈论的条件发生了较大的变化。任何文化谈论,如果忽视这种变化,便将失去意义。世界化的潮流在文化的生产和收容,意识,立体形式等领域产生‘脱文脉化’与‘脱领土化’的现象,我们的现况已经证明这一点。

不管我们承认与否,我们的文化中心已经为美国式消费文化

所占有。这种现象甚至达到使我们怀疑我们的文化之整体性的程度。所谓“打破分散然后和合,和合然后维持幻想”的利润动机及其资本主义古老的战略,将民族文化的整体性这一范畴中所论及的大多数东西,早已抛之一边了。正因为这样,更多的人不断地企图将其重新拉回文化的中心部位上来。但,用迄今为止的方式能否将其得以实现也是个问题。

不久前英国女王访问韩国庆北道的一个村庄成为话题。这个村庄便以“开发儒教文化圈”的名分投进巨额资金,增加不少设施,并成为学生参观访问的必经之处。但到现场一看,打入眼帘的是英国女王的照片和告知英国女王到此访问的宣传标语,什么与儒教传统,儒教精神相关的文化情趣一概看不见。相反,学生经由的路旁摆满了粗糟的纪念品和饮食小摊。自称儒教文化的象征性地区,仅仅利用英国女王的照片来招览游客,这啼笑皆非的现实赤裸裸地暴露了所谓复原儒教文化的似是而非的现况。

最近将儒教传统联系到后现代论(post-modernism)的议论,很难摆脱上述嫌疑,从这一点上我们也应当认真想一想我们为什么必须议论儒教传统的问题。

II. 与儒教传统相关的后现代论的问题

对“儒教资本主义”,“亚洲式价值”、“儒教的共同体主义”的议论的展开,是与后现代论的扩散共其脉络的。启蒙主义的以理性为中心的西欧式“近代”的界限和矛盾暴露无疑,从而对被它所解体的东西的关心日益增加。最近有关后现代论的议论与儒教的

传统结合来议论的呼声大振。按这些人主张,后现代论赤裸裸地暴露了近代思想的局限,而儒教传统正好能添补这种空白。乍一看他们的主张比起站在儒教的传统立场上的人们更为激进。而对儒教传统的解释上,其主张的大胆性也令人吃惊。

这些倾向多半是在研究政治学的人们当中,根据他们的理论,用近代理论和思想来论现代韩国的政治和思想的话,无论是从方法论还是当为论的角度,都是绝对不够的。因为西欧的社会科学理论,从文化的角度上,是有局限性和特殊性的。只将这种视角所捕捉到的制度和理论作为分析对象,用它来捕捉仍然以根深蒂固的传统思想所左右的韩国政治固有的论理和动因,理想,必将招致失败。从同样的脉络出发,主张后现代论是为从方法论或者是当为论上批判地分析有局限性的近代思想所必要的。儒教能为韩国的政治社会提供固有的框架,那是用西欧的社会科学是无法正确捕捉的。

站在儒教传统的立场上看,他们的主张中有那么一部分是可共识的。但似乎无法认为他们的主张是很成功的。他们未能通过对韩国政治的分析来展现西欧社会科学理论正在失败的真象,也没有涉及我们社会所存在的后现代的现象,和它的性格和方向,及其所具有的政治含意。同样,对儒教的传统,也只是仅仅注重近代思想使之解体的那一部分而已,而能有说服力地展现儒教传统的本来面目,因而只能助长其他偏见。

例如咸在凤先生在《后现代和儒教》一文中曾谈到论及儒教的理由时说。第一,无论是存在论还是认识论,也无论是制度论还是人性论,儒教保留着近代思想已经使之解体的那一部分。所以,儒教还算具有哲学上的和思想上的力量,用以克服近代思想中后现代论所指出的那些短处和局限性。第二,作为能够克服近代思想的当为论,必须在存在论和认识论的高度上反映人是间主观的

和世界内在的存在。它表明,从家族的或社会实践的方面看,还有众多的韩国人把儒教思想当作一个世界观,显然这样的儒教思想,在韩国的现实中是可以成为对近代性的理论对抗力量。

他严重地混同了对儒教的再解释和歪曲之间的界线。在他看来,“三纲五伦”便是“间主观性的存在论”(ontology of intersubjectivity)的极为明显的表现,而孟子的“轻利重义”可以作为儒教思想并没有把个人的生存,自由和追求幸福当作人类共同体的最高理念和理想的根据。而且认为,西欧的近代思想家们是为了自由而牺牲人,儒教思想家们是为保存人而承认权威,进而感受到了滥用权威的可能性。

针对这种倾向,Daniel A. Bell指出“有必要警戒过分地看重文化。今天的社会有一种过高地评价传统文化价值对社会,政治的重要性的倾向。这是我们的谬误,是一种必须醒悟,且必须谨慎地避免的谬误。虽说将东西洋的哲学做一系统的比较是有趣的,但是,如果以传统的文化价值为依据,企图导出它们与现代亚洲社会的某种政治上的密切关系,必将导致许多问题。比如,自由民主主义与儒教的比较研究,往往是从古代的文献和教训中找出几种因素,然后说这些因素与自由民主主义的某一部分如何异同。然而问题在于,这些主张是因为忽视了再发见的典据所具有的特定的脉络,因此往往失去了实际性。”

至於只注重被近代思想所解体的那一部分的倾向,李泽厚先生比喻它们是与“未曾在‘五·七干校’锻炼过的外国的左派知识分子,认为简单的体力劳动才是真正愉快的和幸福的”,或者“已经对冷冻食品厌烦,已习惯於使用家用电器的人们,认为落后的原始生活才是充满生气和快乐”是同样一会事。

如果在后现代论中引进儒教传统的话,相当多的论点是模棱两可的。比如一方面,既主张韩国的保守主义只能在传统儒教思

想的脉络中可以议论的同时,又主张儒教的政治思想是进步主义。而且,认为被近代思想所批判过的儒教的前近代因素,反倒与后现代的倾向相一致,并从这一点出发,主张儒教可以成为近代思想的代案。另一方面,主张以修身、规律、纪纲等为核心的儒教传统,毋宁说是前近代的,不如说是已具有近代性的传统。对儒教传统的论点,在不同的场合,其解释与平价如此迥异,是因为它们是停留在表面的理解中。

站在真正儒教传统的立场上看,这些观点恰巧是反儒教的。批判他们这种虚妄的论点,也许是拯救儒教的又一条途径。

III. 儒教的共同体主义及 “自由主义和共同体主义之论争”

最近的有关儒教传统的议论,是从儒教资本主义到亚洲式价值及儒教的共同体主义,走过了持续再生的路程。当我们观察谈论儒教共同体主义的性格,就可以知道这与以前的谈论形成过程是如出一辙的。因为不管其立场如何,其议论所触发的契机并不是由我们给定的。从这一点上儒教的共同体主义的议论也是同样的。

自从1980年以来持续到现在的“自由主义和共同体的论争”,使我们从另外一种角度来审视儒教的传统。从而产生了一个新名词,那就是共同体主义和儒教传统所共有的特性就是“儒教式共同体主义”。这说明谈论儒教的共同体主义,也可能将以前在与儒教传统相关的后现代谈论中所提起的问题重新提出来,所以,尚未讨论儒教共同体主义之前有必要提及它,以便引起关注。

正因为这样, 儒教共同体主义的论议, 首先以理解自由主义和共同体主义之论争为必要条件。自由主义和共同体主义的论争所受到的评判是; 它重新评价了伴随人类发展历史的共同体式思考, 而且给出了研究它在今天有何实践意义的机会。因此, 主张用共同体主义克服自由主义所生成的社会不平等等弊端的共同体主义者的主张, 有人称其为美国版“第三条道路”。

它在根本上是重温自由主义和共同体主义之间展开的对立历史, 但又是在对资本主义新模型的批判这一崭新的状况中进行的, 所以两者之间必定设有对立项, 这一点必须要有足够的认识。

当然, 本文所论及的不是这一问题, 只觉得有必要简单地提及“自由主义和共同体主义论争”中的两者之差异。自由主义者之间不是没有方法论的争论, 但自由主义是在基本上以如下所提的方法论为基础而达成共识的。(1) 自由主义基於道德规范与个人的本性和权力, 或者是个人之间的契约和协议, 所以主张道德规范依靠这种根据可以达到普遍的正当化, 他们采取的是这种方法论的个体主义。(2) 自由主义采取权力根据式或者是义务论式, 法则论式的伦理体系, 是为了在现代社会中多元的价值观之间通过中立的途径来产生道德规范。(3) 自由主义仅管认为个人可以自由地追求多样的, 实质性的价值观, 但在公共道德的范畴内是想用以纯工具性的合理性为根据产生社会规范。(4) 作为道德的主体的个人, 可以自由地选择, 变更和修正价值观, 所以先行於被选择的价值观及目的。(5) 政治共同体的基本目的仅仅在於个人以协同获利为前提而参与的基础性东西, 并不把政治参与当作具有本质性价值。

對於这种自由主义的基本模型, 共同体主义认为自由主义是丧失共同体的元凶, 这一大前提下可以综合整理成如下的对立项。(1) 共同体主义主张道德规范内在於历史共同体的特殊的社会文

化的传统之中,因此,道德规范必须通过方法论的总体主义,用以敍述的或解释的方式被发现或被收容。(2)共同体主义采取依赖于德或者是个人的品性的目的论式伦理体系,那是因为通过目的论式价值观来提供共同体的通合性。(3)共同体主义不把合理性看作单纯工具式合理性,而看作能选择本来价值的价值追求式合理性,以求个人的道德与公共道德的统合。(4)作为道德之主体的个人并不是抽象的自我,而是收容共同体式生存的具体价值,并以此形成自我,所以这种共同体主义的个人,不是追求利己的价值,而追求他人为先的价值。(5)认为政治共同体的目的是个人在其中通过积极参与,实现作为市民的德行和自我,并具有这种本质性价值。但是对共同体主义的如上所述的一般化归纳,需要引起相应的注意,因为共同体主义者的立场是既多样而又互为冲突的。

这种共同体主义的立场,有很多地方是与儒教传统的立场相符的。儒教传统有重视共同体的特性,是众所周知的。认为“具有儒教传统的东亚儒教文化圈社会具有重视共同体的倾向,西欧社会具有较强的个人主义倾向”。

但在这里需要明确认识的是,如前所述的西欧的共同体主义是把自由主义当作自己的对立面,但儒教的传统则不然,站在儒教传统的立场上看,不得不关注共同体主义和儒教在诸多方面有着共同的观点。如果因此而将两者移到同一平面上相对比,必将招致另一种偏见。

“自由主义和共同体主义的论争”告诫我们,我们必须从二元的、排他的暴力中得以解放。从另一个侧面上看,我们不应站在自由主义或共同体主义中某一立场上,而应该导出两全齐美的新形态的论点。今天的儒教共同体主义的论议也只能在这样的時候才有其意义,并且儒教共同体的论议也才能同从前的有关儒教传统的论议相区别。也就是说,只有在这样的時候儒教的共同体主义

的论议才与被歪曲的儒教传统相关的以往的后现代论相比有不同的意义。在这里,为了不掉进现有的后现代论的陷阱理应做些什么问题,可以另当别论了。

从这一点上,作为共同体主义者的Walzer警戒那些生搬硬套的人指出,“在韩国这样的国家,儒教共同体主义较为巩固,不应该用共同体主义来补偿自由主义,而应扩大自由主义,以使与共同体主义保持均衡。”这是颇有见底的。

IV. 儒教共同体主义应如何谈起

如前所述,“自由主义和共同体主义的论争”并不是二者择一的问题。再说,虽然共同体主义者的主张,就其立场上是有所差异的,但他们也不是全面否定自由主义的价值,也不能认为共同体主义者的价值观完全可以取代自由主义的价值观。

但,就现代社会的现实需要导入共同体主义因素这一点上,共同体主义者对自由主义的批判,却对共同体主义和自由主义之价值的结合,赋予了新的可能性。这是我们论儒教共同体时候首先需要关注的问题。

儒教所强调的传统德规是道德的纽带,互惠,相互信赖,宽容,自我节制,共同善,义务,秩序,和谐,谦让等,这些如实地反映了共同体主义的特性。因为形成共同体主义价值观之中心的也就是这些。那么儒教的这些德规是怎样构成的呢?让我们通过儒教中“礼”的观念来简单审视一下。

儒教的伦理体系是以“仁”和“礼”为主干,其他德规均可由它

统摄。从儒教的观点上看,人的生活中始终不能变的是经过孕胎,分娩而结成的父母与子女的关系。人的生活也是从这种关系出发的。只要人的存在持续下去,那么人生所编织的一切就由此开始,这必竟是不可更替的经验性事实。因此,在人的存在问题上,失去关系的孤立而抽象的个人是压根就不能存在的。人,自从出生之时起就在与他人的关系中获得人生的意义,并且,所有的一切均从这种关系中有层次地演绎出来。

在这里,仁是按所受的状态维持自身和他人的关系的情神原理,礼是以此为基底的现实的和实际的原理。自身和他人的关系是在行为过程中结成的,那些行为具有一定的样式,而这一定的样式又统一於礼的形式之中。但,礼是现实的和实际的,所以它在历史的流变中是无法自由的。因此,礼蕴藏着多种含义。

礼,可以分成两个侧面。一个是行为样式的(礼节),另一个是通过行为样式的实行而追求的(礼义)。儒教曾经将这些分成两类,即可变的礼的形式(文)和不变的礼的根本情神(本)。这也可以说成是儒教内体中是预备着自我批评的立论根据,问题是它永远是可变的形式,而不是不变的根本情神。

礼中仁、义、忠、恕、信等德规是与修身(自我节制),学习这一科程相联系而构成一个整体。例如,子女天天照管父母的寝居,早起请安等行为是为了完成孝这一德规的完美的体会。这里需要对那种行为的学习和自我节制,反复的行为的结果使之变成自然,并最终通向孝这一德规的实现。因此,孝这一德规是做人的条件的,那么只有通过礼才能得以实现。

儒教的道德仁义非礼不可以完成,从这种意义上道德仁义依赖於礼的开发程度。从自身和他人的关系出发的关系网扩大成自身和家族,以至社会的有层次的构造。因此,礼的形式按亲亲的原理便具有差等的性格。而且,德规的实现必定随於礼,为此需要自

我节制和学习,从这一点上它是他律的。礼中行为是否将他人看作与己相同的存在而进行,决定着仁和不仁。个人有义务在形成关系的秩序中用自己的作用使之调和。以此,我们可以实现道德的纽带、互惠、相互信赖、宽容、自我节制、共同善、义务、秩序、和谐、谦让等德规的再构。

但,这种儒教的礼的观念伴随着如下的问题。

第一,相对於物理的强制力的礼的力量只有在礼的价值充分得到认定的场合才有可能得以实行。对此冯格列(H.Fingarette)指出“有一种‘礼’无能为力的场合。例如,被社会成员学习或认可的因袭全无的场合,或在不适当的状况下谈因袭或号召因袭的力的场合,或那种意识尚未实行充分或执行那种意识的作用的人是并没有得到适宜的权限的人的场合是如此。”

第二,礼的根本情神和行为样式在观念的角度上是可以区分的,但在具体实践中实际上是难以区别的。尤其在我们的社会里,由儒教的传统而形成的诸如性差别问题或权威主义问题等仍然存在。因此,在实际场合这种区分不具有充分的现实说服力,这是问题的起因。

第三,礼的观念与自由民主主义的自由与权利观念相对峙的。这里的问题是“怎样在维持儒教传统的同时维持和保存个人的自由”的问题和“可否调和儒教式道德人生和民主制度”的问题。

从此,为了使儒教的共同体主义议论具有其意义,第一,儒教的共同体主义应当展示其实践哲学的面目,因为共同体主义象徵着实践哲学的新的复兴。第二,儒教传统虽然已被排挤到我们的周边部位,但仍然较大地影响着我们的价值世界。其影响究竟在哪几点上,我们必须弄清它。第三,儒教的共同体主义特性能作为批判的代案上获其一席之地,必须要有现实的切实性。第四,必须能够与现代社会的自由民主主义价值观并立。

这方面的议论需要另设章节加以讨论,本文只想对儒教的共同体主义议论的实践含意提出疑问,用迂回的方式代之以正面回答。

V. 儒教的共同体主义的实践性含意是什么?

共同体主义,与实践哲学的复兴共其脉络,是批判自由主义式个人主义引发的病弊的。如果说儒教的共同体主义也站在这种脉络上,那么,我们不得不对儒教的共同体主义的实践含意提出疑问。也就是说作为“○○主义”的儒教共同体主义必须能够拿出相应的实践方案。共同体主义被首肯为有意义的理由之一是因为它与实践运动相联结。

儒教的共同体主义所议论的德规,在当今我们的社会中确实是有意义的。但是,也许会有人反问“难道那些德规只在儒教中才有的吗?为什么偏偏认为儒教才有这种德规呢?”。其实在我们的社会中共同体运动正在取得一定的成果。那么,儒教式共同体主义中所追求的,实现共同体的方案应怎样才能制定出来呢?看来问题并不那么简单。在这里最大的障碍是在我们的社会中没有实践儒教式共同体主义的结社及其主体。尽管有一些儒教团体,但在实际上很难期望从中得到那种方案。

而且,仅管共同体主义者在批判自由主义式个人主义的末端流弊所生成的现代社会的弊端和危害,实际上共同体主义的因素(错误的共同体意识)也可能成为其背景。这一点恰恰是共同体主义者的苦恼。尤其在韩国,可以说是与儒教传统有关联的地域主义,权威主义等病弊依然存在,而且儒教传统的前近代的因素尚未

清理的状态下,再度用儒教的传统批判近代是不合适的。

为使共同体主义在我们的现实中有其切实性,有一种东西是首先必需的。事实上这一点被认为是儒教共同体主义论议中最重要部分,那就是为剥去反儒教的画皮而进行的儒教本身的内在批判,而不是用反儒教的东西来装饰儒教。

“存活下来的传统总是内含着有关更好地守护那一传统的方法的批判性立论。”这句话值得回味。为使儒教传统真正成为活生生的传统,为使儒教共同体主义具有实践性含意,首先在脚踏儒教传统之中的集团内部,要有激烈的批判过程。

迄今为止,儒教面对外来的批判,为确认自我存在的意义而做出了许多努力,但未能得到真正的自己内在批判的机会。正当儒教传统的现实的有效性得以承认,为克服今天的危机注视对传统的价值已成大势所趋的时候,更为必要的正是这一点。