

二十一世紀評論

自由與民主的多元理念

自由民主主義與亞洲價值

丹上達夫

一 後冷戰時代的亞洲的挑戰

在亞洲各國，一些政治領袖和評論家把資本主義與「亞洲價值」結合起來稱之為「亞洲模式」。「亞洲價值」紮根於亞洲的傳統文化，是與作為自由民主主義的核心的市民權、參政權以及公開批評政府的權利互相拒斥的。因此，所謂「亞洲模式」，說穿了其實就是要奉行一種「沒有政治自由的經濟自由」的體制。

前蘇聯、東歐的共產主義體制的崩潰，使許多人抱有這樣的見解：自由民主主義已經贏得了人類意識形態鬥爭的勝利；甚至連像社會民主主義那樣的把計劃經濟與民主政治相提並論的混合性意識形態，也只有在全面轉向自由民主主義之後才能找到出路。但是，在亞洲各國，一些政治領袖和評論家卻對上述見解提出了異議。他們反對採取「自由主義對共產主義」的二項對立的圖式來表述世界的思想狀況，而把資本主義與「亞洲價值」結合起來稱之為「亞洲模式」(the Asian Way)，以此作為第三種選擇並大力提倡。

不言而喻，「亞洲價值」紮根於亞洲的傳統文化之中，是與作為自由民主主義的核心的市民權、參政權以及公開批評政府的權利互相拒斥的。因此，所謂「亞洲模式」，說穿了其實就是要奉行一種「沒有政治自由的經濟自由」的體制。這裏的「經濟自由」當然不是沒有限制的，市場活動大都要受到開發型政府的干涉和誘導。但是，與社會民主主義的「沒有經濟自由的政治自由」的體制設想相比較，「亞洲模式」顯然更強調經濟上的自由競爭，因而展現出了更大的活力和成就。

「亞洲模式」的話語，既是亞洲各國人民在取得巨大經濟成就之後增強了自信心的一種表現，也是對過去那種既怨恨歐美的帝國主義侵略又崇拜歐美的先進產業文明的矛盾心理的一種逆反。因此它的出現是完全可以理解的。不過，對於產生這種論調的背景能否理解是一回事，而對其內容採取甚麼態度則完全是另一回事。在考慮「亞洲模式」的正當性時，我們有必要追問一下，它究竟能不能得到比承認其經濟成功更多的承認？它是否真的具有足以對抗自由民主

義的獨特的實質內容，以至在倫理的、哲學的層面建立起另一種替代性的規範秩序？更直截了當地說，除了亞洲各國的權威主義統治階層利用人民對歐美的積怨來使自己維持政權、壓迫人民的做法顯得名正言順之外，「亞洲模式」的話語還能不能提供一些具有高尚價值的內容呢？

要解答上述問題，必須分析作為「亞洲模式」之倫理基礎的「亞洲價值」的可信度。本文的目的，是反對那種把「亞洲價值」的概念與自由民主主義對立起來、使之成為侵犯個人自由權、參政權等基本權利以及受歧視的少數者的權利的口實的做法，揭露其謬誤和心理錯位。為此，首先我要指出：「亞洲價值」的概念一方面掩蓋了亞洲內部的複雜性和多樣性，另一方面不足以反映亞洲的主體性意願；儘管「亞洲價值」論標榜要克服歐美中心主義，但實際上它卻依附於後者的理論框架，甚至是在濫用歐美中心主義。其次，我要論證亞洲的主張是有可能與自由民主主義相結合的；亞洲不僅存在着要求自由民主主義的勢力，而且還包含着更豐富的內在多樣性和矛盾，如此複雜的社會情境所提出的各種問題的解決，最終是可以而且必須利用自由民主主義所提供的思想資源和制度資源的。

在討論中，我沒有預設自由民主主義目前的形態就是人類思想的終極形態或者「歷史的終結」之類的前提。儘管馬克思主義遭到挫折，但是，自由民主主義也正在受到來自其他方面、特別是來自「社群主義」(communitarianism) 方面的根本性批判，對於在自由民主主義的根據地歐美所發生的這樣的事實，我們不應該熟視無睹。本文所理解的自由民主主義是一種未完成的計劃。不僅在其規範性要求尚未充分實現的涵義上，而且在其哲學基礎、基本原理、制度裝置等方面仍然存在許多有待於批判性的檢驗、剖析、提煉以及發展的問題這一更深層的涵義上，自由民主主義都可以說是一種未完成的計劃。而在完成這一計劃的過程中，亞洲的「仁者說仁、智者說智」式的參與既有必要也有可能。

「亞洲價值」的概念一方面掩蓋了亞洲內部的複雜性和多樣性，另一方面不足以反映亞洲的主體性意願；儘管「亞洲價值」論標榜要克服歐美中心主義，但實際上它卻依附於後者的理論框架，甚至是在濫用歐美中心主義。

二 「亞洲價值」論對歐美的優先原理的濫用

從政治的觀點來看「亞洲價值」論，其中針對歐美的人權外交而為亞洲進行辯護的色彩非常濃厚。因此，它的對象主要是歐美的聽眾。為了加強辯護的說服力，就要利用聽眾所偏好的價值符號，這對於一種話語戰略是理所當然的。為亞洲的辯護也是「以子之矛、攻子之盾」，在歐美的政治道德語言中尋找出可以用來對付歐美的人權外交的規範性「王牌」，特別是利用歐美自己建立和發展出來的具有優先效力的幾個主要原理之間的內部分歧。即把這些具有優先效力的原理中的一部分加以絕對化，不考慮它與其他並行發展、相反相成的原理之間的平衡，甚至斷章取義、各取所需、歪曲有關原理的真正涵義。在為亞洲辯護的話語戰略中，主要有兩張「王牌」：一個是國家主權原理，另一個是社會的、經濟的權利優越於市民的、政治的權利的原理。讓我們看看它們是如何被濫用的。

主權概念是在馬基雅維里 (Niccolò Machiavelli)、博丹 (Jean Bodin) 之後的西洋政治思想史中形成其哲學基礎，在現代歐洲的公法和國際法的學說以及實踐中精煉其技術細節的。正如佛克 (Richard Falk) 所指出的那樣，「無論是看起源還是看發展，主權都是地道的西洋的概念，其他地區在進入本世紀之前不存在同樣的概念」。

「亞洲價值」論儘管對歐美的人權概念堅決持保留的態度，但卻無條件地接受了歐美的主權概念，甚至可以說是把主權當作迎擊人權外交的護身符而頂禮膜拜。例如，1993年的《曼谷宣言》雖然通過外交辭令以及對各種各樣的人權採取平衡態度 (a balanced approach) 的中庸之道來粉飾「亞洲價值」論，口頭上也表示尊重亞洲各國都參加了的《世界人權宣言》以及《國際人權公約》，但是卻以下述第六條的協定——「強調尊重國家主權和領土完整以及不干涉內政的各項原則，尤其要強調不許把人權作為施加政治壓力的手段」，最終使有關的人權規範成為一紙空文。

在歐美各國的歷史上，人權概念與主權概念是並駕齊驅的。這絕非偶然，因為國際關係中的主權是國內關係中的人權的概念投影，兩者之間具有內在的聯繫。因此，以主權為人權外交的擋箭牌的「亞洲價值」論的主張就難免陰錯陽差之譏。

但是不得不指出，這一修辭戰略曲解了主權和人權的概念。它一方面強調不僅有市民的、政治的權利，而且還有社會的、經濟的、文化的權利，應該在這些不同的人權中保持平衡；但是同時卻又無視人權與主權的平衡，把主權絕對化了。對於人權是一套——大談要防止「一花獨放群芳殺」的單維思考、要求規範多元主義，然而，對於主權卻是別無選擇的另一套。這樣一邊倒的主權尊重論，無視了人權與主權密切結合的相互關係。在歐美各國的歷史上，人權概念與主權概念是並駕齊驅的。這絕非偶然，因為國際關係中的主權是國內關係中的人權的概念投影，人權是主權的補充，主權是人權的保障，兩者之間具有內在的聯繫。既然人權與主權在概念上、功能上、倫理上息息相關，因此，以主權為人權外交的擋箭牌的「亞洲價值」論的主張就難免陰錯陽差之譏。還應該指出，近年流行的以人權為藉口否定主權概念的思潮，是以相反的形式犯了同樣的謬誤。在使主權與人權對立起來這一點上，反主權的人權論與反人權的主權論可以說「本是同根生」。我認為，要對反人權的主權論進行批評，不應該否定主權，而應該重新確認人權是對主權的內在制約。既不是「主權高於人權」，也不是「人權高於主權」，必須認識和理解的卻是這樣一個命題：「沒有人權就沒有主權。」

《曼谷宣言》的平衡態度還掩蓋了另一種不平衡的重點傾斜標準，即：生存權的優勢。這一標準的內容及其理由，在對《曼谷宣言》發揮了巨大影響的中國政府關於人權的正式見解以及李光耀的「善治」(good governance) 論中表述得更加清楚。概括地說，生存優先於自由的觀點，意味着構成自由民主主義的核心的市民的、政治的權利，是一種只有在發達國家才能實現的奢侈。對於發展中國家，更緊急的課題是為了保障人們擁有基本的生活資料的權利而推進社會的經濟發展。為了達到這一目標，政府有必要發揮強有力的指導作用，實施高效率的行政，哪怕犧牲個人的自由和參政權也在所不惜。所謂「善治」，首先是指

能夠增進人民福利的「為民作主」，它優先於「讓民自主」。鑒於當代美國社會的治安惡化、吸毒、家庭崩潰等病理現象，李光耀甚至進一步主張亞洲式的「善治」不僅僅是一定發展階段的必要的政治性妥協，而且在原理上也比歐美的自由民主主義具有優越性。

強調有別於市民權、參政權的社會經濟方面的生存權，這對歐美的聽眾也有非常強的說服力，因為這個概念是歐美自己為了克服工人與資本家的階級鬥爭而在十九世紀後期發展起來的。從第二次世界大戰結束到里根 (Ronald Reagan) 和撒切爾 (Margaret Thatcher) 的新自由主義革命為止，在歐美福利國家中，這個概念成為超黨派的共識，即使新自由主義革命也未能葬送它。也許在例如儒家的大同思想等亞洲思想遺產中也能找到社會經濟方面的生存權的萌芽，但是，它無論如何不是亞洲特有的人權概念。只有在利用這個概念來為侵犯市民權、參政權的現象進行辯解這一點上，才能發現「亞洲價值」論的獨特性。

然而，這樣「利用」社會的、經濟的權利是有重大缺陷的。第一、為了保障社會經濟的生存權而不得不犧牲政治上的各種自由的說法，其前提是把這兩種人權理解為勢不兩立的。不過這一前提卻很難得到承認。恰恰相反，正如阿瑪梯亞·森 (Amartya K. Sen) 以饑饉問題為例論證的那樣，言論、出版、報導的自由以及向民眾的訴求開放的民主參與的渠道，對於有效地保障人們的生存權是必不可少的。因為沒有這種政治上的自由，政府就不能獲得為解決人民困苦所必要的信息和動力。無論森的實證性研究的細節如何，其基本的論斷顯然可以得到傳統政治上的明智洞察的支持。即使再仁慈、高潔、英明的獨裁者，也不是全知全能的。況且在一切專制統治者周圍，勢必會聚集一群唯命是從的人，他們或者為了換取統治者的歡心，或者為了逃避自己的責任，往往要隱瞞「善治」遭受挫折的事實，使統治者無從聽到民眾的歎息和怨憤。

認為發展中國家必須先有經濟的生存保障，爾後才有政治的自由保障這種「亞洲價值」論的主張，在邏輯上是本末倒置的。如果說有的權利「是一種只有在發達國家才能實現的奢侈」，那麼這種權利正是社會的、經濟的權利，而不是市民的、政治的權利。



生存權優先論的第二種缺陷在於它的自我欺瞞性。從人權概念發展的歷史來看，即使在歐美社會，社會經濟的權利也是在市民的、政治的權利之後才出現的，所以被稱為「第二代人權」。社會經濟的權利觀的發展之所以滯後，歸根結柢是因為在歐美資本主義社會中剩餘的充分積累需要一定的時間。「巧婦難為無米之炊」，為了能夠持續保障一切貧困者都享有配給生活資料的權利，社會的經濟必須發達到政府能夠掌握足夠的財源的程度。由此可見，認為發展中國家必須先有經濟的生存保障，爾後才有政治的自由保障這種「亞洲價值」論的主張，在邏輯上是本末倒置的。如果說有的權利「是一種只有在發達國家才能實現的奢侈」，那麼這種權利正是社會的、經濟的權利，而不是市民的、政治的權利。就權利的實現成本而言，市民的、政治的權利對於發展中國家是更容易獲得的。

有人提出過這樣一種假說，認為民主化會導致民眾過份熱衷於利益分配的要求，會妨礙經濟發展所需要的資本積累。但是，戰後日本的經驗卻對此提供了一個反證，因為日本推行了民主化，同時還在廢墟上創造出了經濟高速成長的奇迹。的確，民主化或多或少會帶來利益集團政治的弊病，但是它並不一定會阻礙經濟發展。相反，儘管還談不上社會福利的充分實現，只要不同階層都能在一定程度上共同享有經濟發展的利益，那麼社會的不滿就可以被化解，對於經濟發展政策的支持和共識就容易獲得，社會安定也就會有保障。戰後日本的經驗已經證實了這一點。換言之，為了脫離貧困而進行的經濟發展，不要求人民忍耐和服從，因此也就不得不通過民主的方式去取得人民的諒解和支持。與此相反，在威權主義體制之下，統治階級不受民主程序的限制，往往採取政治手段介入市場進行橫徵暴斂，其結果是資源不能按照效率進行分配、社會道德淪喪、民眾心懷不滿、經濟發展也勢必受到阻礙。至少可以說，我們沒有根據來斷定「專制的低效率」會比「民主的低效率」小一些。

「亞洲價值」論指責歐美對亞洲人權狀況的批判是文化帝國主義，強調「亞洲有起源於亞洲文化的做法」，這顯然是東西方二項對立論的翻版。在此我要揭示：亞洲的文化上的自我主張其實也受到歐美中心主義的支配，上述二項對立論的前提本身就是被稱為東方文化特殊論的歐美知識帝國主義的產物。

三 東方文化特殊論的緊箍咒

「亞洲價值」論不僅出於策略考慮利用了主權、社會經濟的權利等歐美的優先性原理，而且還有另一側面，即積極主張亞洲自己的文化特性。這個側面存在着陳舊的東西方二項對立論。它有以下兩個密不可分的前提：第一、亞洲具有與「西洋」根本不同的文化本質；第二、這種本質貫穿於亞洲的一切社會及其歷史之中，因此，即使在現象上有些不同和變化，亞洲還是構成一個統一的、持續的文化整體。「亞洲價值」論指責歐美對亞洲人權狀況的批判是文化帝國主義，強調「亞洲有起源於亞洲文化的做法」，這顯然是二項對立論的翻版。在此我要揭示：亞洲的文化上的自我主張其實也受到歐美中心主義的支配，上述二項對立論的前提本身就是被稱為東方文化特殊論 (Orientalism) 的歐美知識帝國主義的產物。

要批判歐美中心主義，首先要明確批判對象的邏輯結構。就本文涉及的課題而言，歐美中心主義可以歸結為以下一組推論。

(1) 從歷史的角度來看，民主主義和人權是在歐美社會中產生和發展起來的價值。

(2) 無論這些價值來自何處，其核心內容具有普遍的妥當性。因此，它也必須在亞洲這樣的非歐美區域中得到實現。

(3) 但是，亞洲儘管在近年來取得了令人矚目的經濟發展，但它的政治結構還是與歐美迥異的，為前現代的、傳統的原理所支配，沒有自主地確立起民主主義和人權的能力和意願。黑格爾以後的「亞洲停滯」論雖然被近年來的經濟發展所反證，但是在政治領域中仍然有效。亞洲在政治方面的停滯使它的資本主義經濟發展被扭曲，變得很野蠻。

(4) 因此，為了在亞洲確立民主主義和人權，來自歐美的干涉和指導是必要的。

對照這個分析框架來看「亞洲價值」論對歐美中心主義的批判，我們可以發現兩種不同的視角：一種是對價值體制進行批判，通過否定(2)來反駁(4)；另一種是對認識體制進行批判的視角，通過否定(3)來反駁(4)。兩者在拒斥歐美中心主義的結論(4)這一點上是一致的。

作為文化自我宣傳的「亞洲價值」論，基本上採取了對價值體制進行批判的立場。即通過援用文化相對主義和亞洲文化優越論的不同觀點作為根據來否定歐美的民主主義和人權的普遍性，使這種價值體制本身相對化甚至被批判，進而瓦解歐美干涉主義的基礎。

與此不同，對認識體制進行批判的矛頭指向支配着歐美的亞洲觀的知識的權力體制。這種批判的典型是薩依德(Edward W. Said)對東方文化特殊論的批判。雖然薩依德的論述主要涉及歐美如何認識中東伊斯蘭社會的方面，但也適用於歐美的整個亞洲觀。實際上，他對東方文化特殊論的批判也影響了柯文(Paul A. Cohen)的改變中國歷史研究範型的嘗試。薩依德的主要論點可以概括如下：東方文化特殊論者深信這樣一種教條，即東方或者亞洲與西方或者歐美具有根本不同的本質，這種本質可以用以說明前者的語言、文化、宗教、政治、經濟、歷史等所有現象。他們還認為只有確立了知識體系的歐美才具有把握這種本質並加以概念化(從而使之成為改造對象)的能力，而亞洲不具備這種能力。換言之，知識的主體是歐美，亞洲只不過是非通過歐美的知識過濾裝置就不能被賦予明確的意義的客體而已。

在東方文化特殊論形成的背景中，可以發現這樣一種深層的動機：歐美為了確立自己作為創造現代精神和現代文明的歷史主體的地位，需要亞洲作為「他者」(the Other)。亞洲被當作反觀歐美自畫像的亮度的底色。因此，如果說現代性的各種契機來自歐美，那麼亞洲只能體現其相反的契機。按照這種邏輯推下去，體現和發展現代性的各種契機的歷史使命，就成為歐美支配亞洲的優越性

在東方文化特殊論形成的背景中，可以發現這樣一種深層的動機：歐美為了確立自己作為創造現代精神和現代文明的歷史主體的地位，需要亞洲作為「他者」。因此，如果說現代性的各種契機來自歐美，那麼亞洲只能體現其相反的契機。

地位的根據；如果希望優越性地位永世不變，投射到亞洲的反現代性的契機也必須被認為是永世不變的本質。這種歐美與亞洲的二項對立圖式雖然具有歸納事實的偽裝，但實際上只是把事實材料的意義固定起來的先驗性解釋框架。它從認識論的層面上把豐富的證否事例 (counter example) 作為「無意義的反常現象」(anomaly) 加以無視和摒棄，從結構層面上掩蓋了亞洲內在的多樣性和變化的動態。它是通過亞洲的本質界定使歐美霸權得以合理化的一種知識權力的裝置。

亞洲文化的自我宣傳其實立足於被歐美歪曲了的亞洲觀，這的確是極具諷刺意味的倒錯，它涉及不妨稱之為「歧視的悖論」的更具有一般性的問題。在全球性歧視的結構之中，亞洲一直背着作為亞洲認同性的歷史黑鍋。

在價值體制批判與認識體制批判之間進行比較，我認為後者比前者更有根本性、更有效力。為甚麼這麼說？因為價值體制批判在否定民主主義和人權等「歐美的」價值本身的普遍妥當性這一點上似乎更加激進，但是認識體制批判卻進一步揭露了這樣的事實，即把民主主義和人權等看作與亞洲水火不相容的歐美的特殊價值的二項對立圖式，其本身就沒有跳出東方文化特殊論這種歐美的知識帝國主義的窠臼。價值體制批判不僅未能糾正被歐美的欺騙性自我認知所歪曲了的亞洲觀，反而只是強化了其中的偏見，即使它能抑制歐美進行的或者盛氣凌人、或者投機取巧的干涉，但卻只能帶來戰略性妥協——這種妥協可能會隨着力量對比關係的變化而化為烏有。在我看來，對認識體制的批判則不同，它具有促進歐美進行誠懇的自我批判和尊重亞洲的內在發展動力的功能。

當「亞洲價值」論從價值體制批判的角度，把基本的自由權和參政權作為歐美特殊的價值而加以排斥的時候，它實際上接受了亞洲與歐美在文化本質上不能兼容的觀念，即承認了東方文化特殊論的偏見。當然，對於這種亞洲形象的評價有了一百八十度的轉變，從否定變成了肯定 (甚至是全盤肯定)，但是其認識內容卻沒有變化。「亞洲價值」論為了尋求亞洲的文化認同性而撲向東方文化特殊論，自投歐美為確立自己的認同性和優越性而強加給亞洲的理論羅網，同時又用自己的手遮蓋了亞洲內部的多樣性和內在的變化動力。

亞洲文化的自我宣傳其實立足於被歐美歪曲了的亞洲觀，這的確是極具諷刺意味的倒錯。它涉及不妨稱之為「歧視的悖論」的更具有一般性的問題。被歧視者為了克服歧視，不得不把作為歧視者的偏見的關於被歧視者的本質界定作為自己的認同性根據和正確的價值而加以肯定。然而，把歧視的武器用作克服歧視的武器的被歧視者，實際上卻是在不自覺地充當維持那個歧視的結構的共犯。在全球性歧視的結構之中，亞洲一直背着作為亞洲認同性的歷史黑鍋。現在站起來為亞洲文化疾呼的人們，正在把亞洲認同性轉變成一種積極意義上的符號。或許一部分政府領袖在這樣做時還打着維護自己權力的小算盤，然而「亞洲價值」論的話語之所以具有相當的說服力，是因為它反映了亞洲各國希望獲得與歐美平起平坐的地位的要求。但在另一方面，信奉亞洲主義的領袖們對亞洲內部要求加強民主化和人權保障的聲音百般嘲諷、竭力壓制，這種做法難道不是在助長歐美的關於「亞洲在本質上與民主主義和人權理念無緣」的偏見嗎？

四 超越二項對立圖式：有亞洲特色的自由民主主義

「亞洲價值」論表現出來的主要的二項對立圖式包括：「作為基督教(或者基督教加猶太教)文明圈的西洋」對「作為儒教(或者儒教加伊斯蘭教)文明圈的亞洲」、「個人主義的歐美社會」對「社群主義的亞洲社會」，等等。我在下面將通過批判性的分析來說明，自由民主主義(不僅考慮經濟自由，而且考慮精神上和政治上的自由的民主主義)並非與亞洲的社會條件格格不入，相反倒是可以互相協調洽合的；在亞洲區域內部存在着發展自由民主主義體制的內在根據。

關於亞洲的一般性特徵，首先要指出其宗教上的和文化上的多樣性。在這裏，甚至可以說亞洲內部具有比歐美更高度的多樣性。不必說無數的土著信仰，事實上所有世界性宗教及其各種流派都可以在亞洲找到各自的生息場所並且互相競爭其影響的範圍。因此，把亞洲理解為與基督教和猶太教的西洋相對峙的儒教—伊斯蘭教文明圈、強調宗教文明圈的分割和衝突的觀點是一種漫畫式的誇張，不僅有認識上的錯誤，而且還有政治上的危險。即使在政府出面提倡「亞洲價值」論的中國、馬來西亞、新加坡、印度尼西亞等許多亞洲國家，都是多種宗教、多種文化、多種民族並存的。伴隨着經濟的發展，大量人口從農村遷徙到城市乃至超越國境，這種流動進一步促進了其內部的多樣。這意味着對於亞洲各國而言，在考慮人權、民主主義等問題時，比在亞洲與歐美之間發生的單純的「文明的衝突」更具有現實的重要性的，是亞洲各國內部包含的宗教的文化的多樣性以及由此產生的政治上的矛盾和緊張。

宗教上的、文化上的內部多樣性這一客觀條件，要求亞洲各國必須注重如何調整和緩解由此產生的尖銳的對立和緊張的問題。在這一意義上可以說，發展某種形態的自由民主主義可以成為亞洲各國平穩而公正地解決各自的內部問題的途徑。具有不同的宗教和文化的各種集團為了和平共處，必須確立某種能夠超越宗教和文化差異的可以共有的政治合法性基礎，而保障信仰自由、政教分離、宗教性結社的自由、禁止因信仰不同而造成的歧視、保護宗教上和文化上的少數者的自由民主主義，在這種合法性基礎的確立過程中能最大限度地發揮其作用。

關於亞洲的一般性特徵，其次要指出：在社群主義因素和個人主義因素的力量對比方面，亞洲的確與歐美不同，但是這也不足以當作主張自由民主主義不能適用於亞洲的理由。應該承認，社群主義因素也構成了歐美的「市民社會」的基礎。近年來的主要思想流派之一「社群主義」已經雄辯地論證了這一點。關於這種社群主義對自由主義的批判——把自由主義等同於粗野的原子論個人主義、把個人的自由權看作與社群關係互相敵對的東西——是否公允，當然可以提出疑問。但是，該理論關於市民社會的社群基礎的洞察，在糾正那種把市民社會理解為由原子化的孤立的個人所構成的社會契約論的幻想和誇張的錯誤方面還是具有重要意義的。從相反的角度來看，亞洲其實也並非沒有個人主義的

亞洲在宗教上的和文化上具有比歐美更高度的多樣性。因此，把亞洲理解為與基督教和猶太教的西洋相對峙的儒教—伊斯蘭教文明圈、強調宗教文明圈的分割和衝突的觀點是一種漫畫式的誇張。在這一意義上可以說，發展某種形態的自由民主主義可以成為亞洲各國平穩而公正地解決各自的內部問題的途徑。

因素。例如儒教的傳統極其豐富而複雜，不能說它完全無視了個體的主體性價值。而且，個人主義因素也存在於佛教之中，甚至比在儒教那裏還顯得更加濃厚。

在批判性地考察了所謂「個人主義的歐美」對「社群主義的亞洲」等二項對立圖式之後，對亞洲能否接受自由民主主義，似乎可以獲得以下幾個方面的基本認識。第一、的確，個人主義因素與社群主義因素的搭配以及兩者之間的力量對比關係在不同的社會和不同的時代是有所不同的，但是這種不同並沒有決定歐美與亞洲之間的本質的差異。歐美與亞洲的這種不同與其說是程度的問題，毋寧說是由於個人與社群的矛盾的形態在不同的區域內部經歷了各自的特殊性變遷過程。因此，即使承認自由民主主義是以個人主義為依據的這一命題，也不能以亞洲與個人主義不相兼容作為理由來主張亞洲無法接受自由民主主義。

在不同的社會和不同的時代，個人主義因素與社群主義因素的搭配以及兩者之間的力量對比關係是有所不同的，但是這種不同並沒有決定歐美與亞洲之間的本質的差異。歐美與亞洲的這種不同與其說是程度的問題，毋寧說是由於個人與社群的矛盾的形態在不同的區域內部經歷了各自的特殊性變遷過程。

第二、在承認上述命題時必須附加一項保留。正如現代的社群論者們所揭示的那樣，至少自由民主主義的形成是與社群主義因素密切結合在一起的。民主主義需要把陶冶公民德性的各種各樣的中間性社群作為自己的源頭活水，而人們對於所屬社會的共同體式的歸屬感又是通過參與政治決策的民主活動的經驗培養出來的。從這個角度來看，亞洲社會的社群主義因素不是民主化的障礙，甚至可以成為民主化的催化劑；反過來說，個人的社群式的德性，特別是那種摒斥放縱的逐利行為、兼顧公德的責任感如果要在超越家族和裙帶關係的民族國家的社會背景下得到昇華，那麼亞洲各國必須通過推行民主化才能實現這一點。

第三、雖然可以從社群的角度來討論亞洲民主化的可能性和必要性，但這決不意味着可以排除自由的個人權利適用於亞洲的可能性。正是個人權利可以防止國家權力的濫用以及社群的凝聚性中內在的社會專制的危險。

可以說，亞洲的客觀條件要求自由民主主義以挑戰的精神致力於解決兩個尚未完成的根本性難題。一個是在不放棄對普遍性人權理念的追求的同時，為包含着宗教的和文化的多元性的特定社會確立起公正的、共同的合法性基礎，並明確其具體內容的課題。另一個是從原理上協調個人主義與社群主義的緊張關係，使個人權利和民主主義的理念更豐富、更深刻的課題。本文僅僅為解決上述任務提示了若干線索，還談不上結論。但是，我願意明確指出一點，即：在解決上述課題的過程中，亞洲的意見將會對自由民主主義的完成和發展作出重大貢獻。

季衛東 摘譯

井上達夫 東京大學法哲學教授。主要著作包括：《共生的做法》、《走向他者的自由》等。