

DONG YA
WEN HUA YU
DONG YA ZHENG
ZHI BIAN
QIAN

东亚文化

与

东亚政治变迁

胥 莉 著

DONG YA
WEN HUA YU
DONG YA ZHENG
ZHI BIAN
QIAN

当代中国出版社

DONG YA
WEN HUA YU
DONG YA ZHEN
ZHI BIAN
QIAN

东亚文化 与 东亚政治变迁

胥 莉 著

DONG YA
WEN HUA YU
DONG YA ZHEN
ZHI BIAN
QIAN

当代中国出版社

图书在版编目(CIP)数据

东亚文化与东亚政治变迁/胥 莉著.-北京:当代中国出版社,2003·5(新纪元文丛之二 徐传武主编)

ISBN 7—80170—220—4

I. 东… II. 胥… III. 世界—政治文化—研究
IV. 1217.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 012267 号

东亚文化与东亚政治变迁

胥 莉 著

当代中国出版社出版发行

社址:北京地安门西大街旌勇里 8 号 邮政编码:100009

山东旅科印务有限公司印刷

责任编辑:陈德仁 全国新华书店经销

850×1168 毫米 大 32 开 6.18 印张 160 千字

2003 年 5 月第 1 版 2003 年 5 月第 1 次印刷

印数:1000 册 书号:ISBN 7-80170-220-4/I·2

定价:12.80 元

东亚文化与东亚政治变迁

目录

第一章 历史文化与政治发展·····	1
第一节 东亚文化的范畴·····	1
第二节 东亚传统文化的政治特征·····	8
一、家国同构的伦理政治化倾向·····	8
二、和谐为主的群体价值取向·····	11
三、君主专制下的民本主义思想·····	13
四、精英主义的人治模式·····	14
第二章 东亚政治变革的进程·····	19
第一节 东西方的碰撞与回应·····	19
第二节 二战后东亚国家的政治选择·····	22
一、恩赐的民主和民主的恩赐·····	22
二、从议会民主到权威政治·····	24
第三章 透视权威政治下的东亚发展·····	28
第一节 权威政治产生的直接根源·····	28
第二节 权威政治的文化分析·····	33
第三节 权威政治的政治运作特征·····	43
一、高效而强硬的行政体制·····	43
二、一党独大的政党制度·····	47
三、利益集团的政治表达方式·····	50
第四章 权威政治的评价·····	56

第一节 权威政治的传统与现代功效·····	56
一、权威政治的传统性特征·····	56
二、权威政治的现代性特征·····	60
三、权威政治与现代化进程·····	65
第二节 权威政治的消极影响·····	73
一、政府与市场关系的畸变·····	74
二、财阀势力的助长·····	77
三、政治腐败·····	79
第三节 权威政治的文化反思·····	83
第五章 东亚价值观的重构·····	88
第一节 东亚文化价值与民主·····	88
一、有关东亚文化价值与民主的争论·····	88
二、现实中的文化与民主·····	99
第二节 东亚人观念的革新·····	102
一、家长制的衰微·····	102
二、妇女的社会化·····	104
三、等级制的消解·····	106
四、法文化的变迁·····	107
第六章 东亚社会政治关系的嬗变·····	115
第一节 集体与个体角色的转换·····	115
第二节 精英政治的调整·····	119
第三节 中产阶层的崛起·····	123
第四节 市民社会的兴起·····	128
第五节 非政府组织的发展·····	133

第七章 东亚各国政治转型的形成与巩固···	144
第一节 东亚政治转型的多元模式·····	145
一、日本的政治转型模式·····	145
二、新加坡的政治转型模式·····	150
三、韩国的政治转型模式·····	157
第二节 东亚各国民主的巩固及其前景···	160
一、平稳过渡型·····	161
二、民主政权仍然面临严峻挑战的国家···	165
三、原有政治体制结构依然坚固的国家···	170
第八章 构建东亚式的文化与民主制度···	174
第一节 转型中的东亚民主政治的特征···	174
第二节 制度建设与现代价值观的培养···	179
参考文献·····	183
后记·····	187

第一章 历史文化与政治发展

任何一个文化的形成都与其特定的历史、地理环境有关，也与其生长过程中遇到的各种社会状况有关。因此，各个不同文化的发展包含了许多本文化独具而其他文化不可能存在的独特品格。同时，这种文化特质反过来又会影响形成这种特质文化的社会发展进程。虽然文化因素不能作为一个独立的变量来解释社会变革的根本原因，但文化作为一个重要的社会变革因素已为世人所共识。

第一节 东亚文化的范畴

文化在社会、经济、政治的发展中占有重要地位，它不仅可以调整人们的政治心理和政治行为，增强民族内聚力，提高公民的政治素质，而且对政治体制的构建、运行和政治决策的制订、实施都有着不可忽视的作用。由于每个民族生活的环境不同，使各民族所创造的文化有着各自的特点，形成各具特色的民族文化，这种民族文化在政治层面的表现就形成了具有特定内涵的民族政治文化。研究一个特定民族的政治发展，无疑要研究其文化现实，同时还需要研究其文化传统，更要研究传统与现实的继承关系。这种文化的延续性是通过个人、社会、国家的交流互动途径而得

以实现的。也就是说，文化的继承是通过政治变革这个基本途径，使其成为一个继往开来的系列。基于这种认识，一定民族传统的文化及其相关问题，构成了研究的重要方面。

东亚是一个地理概念，指欧亚大陆太平洋的边缘或半边缘地带，包括亚洲东部的大陆、半岛与海岛。在广义上包括中国、朝鲜半岛、日本列岛和东南亚（即中南半岛和马来群岛诸国），狭义上则主要是指中、日、朝、韩四国。东亚还是一个文化概念，可称之为“文化东亚”，是指以中国文化为基础而形成和发展起来的，具有内在的文化共通性和文化共识，并有着相当强的文化内聚力的文化和合体。

对东亚各国影响比较大的传统文化主要有三种，即儒家文化、佛教和伊斯兰教。所有国家都受到了这三种文化的影响。其中，中国、日本、韩国、新加坡和越南受儒家文化的影响更大一些，因而其政治文化中渗透着浓重的儒家原则。泰国、缅甸和老挝受佛教文化的影响更大些。佛教是泰国的国教，国民中有 95% 以上信奉佛教；缅甸和老挝有 85% 的信徒，越南也有一半以上的人信奉佛教。因而在这些国家的政治文化中有更多的佛教政治观。马来西亚、印尼和文莱等国则有更多的伊斯兰文化的传统，其中马来西亚和文莱把伊斯兰教定为国教，而印尼的人口中有 86.9% 是穆斯林。因而伊斯兰政治原则在其政治文化中有多方面的体现。当然，在这些国家中东西方的各种文化和宗教都有一定的影响，没有一个国家是只受一种宗教或文化影响的。需要进一步指出的是，由于儒家文化并不能算是一种宗教，没有严格的教规，而它的分布又与佛教混杂在一起，因此很多人都是同时受这两种文化影响的。^①

^① 参见《各国概况·亚洲部分》，世界知识出版社 1989 年。

作为一种延续几千年的世俗性文化，儒家文化已经深深植根于东亚各民族的精神生活之中，成为人们在日常生活中自觉或不自觉加以遵循的行为准则和道德标准。中华传统文化除包含儒教文化因素，还包括佛教、道教和其他因素，道教和佛教也是东亚共同的精神财富，如佛教虽是从印度传入，但在东亚盛行的并非是印度原始的佛教，而是传入中国后与中国本土文化相结合，并经历了本土化改造和发展的中国佛教。当然，由于东亚诸国在地理、人文和社会等方面的差异，儒家文化在各国的表现形态、社会作用和传播、发展过程又各有其特性。然而，无论如何，儒家文化是东亚各国文化的共同文化背景和文化资源。这个大文化圈不论在人种、书面文字系统、家族结构、生产方式、生活方式、政治文化等方面，都有历史形成的共同性与相关性，与西方基督教文化圈相比具有鲜明的独特性。

儒学在朝鲜半岛的最早传播，可溯及到公元 194 年的“卫满朝鲜”时代，而儒学得到国家正式承认并开始传播是在朝鲜三国（高句丽、百济和新罗）时期，据《旧唐书》所载，高句丽在小兽林王二年（公元 372 年）就已建立教育机关——“太学”，它以“五经”、“三史”等儒家经典为教学的主要内容，培养了大批管理人才。此后在统一新罗和高句丽时期，儒学又得到进一步的发展，出现了一些专门研究儒学的学者，如统一新罗时期的崔致远、崔承佑、金云卿，高句丽王朝的崔承老。纵观朝鲜半岛的文化史，可以说，儒学创建了朝鲜半岛传统文化的基本框架，建立了朝鲜半岛人民家国一致、忠孝一致的伦理观。

日本儒学的传播是在朝鲜的引召下进行的，成书于公元 720 年的《日本书记》就曾记载应神天皇的太子拜中国人为师，学习中国典籍的事迹。而日本人真正系统地学习中国儒家典籍和思想，则是始于公元 7 世纪，日本直接从中国引入儒学，日本从推古天

皇十五年（公元 607 年）开始，先后 3 次派遣使者、留学生和学问僧来到中国学习儒学。日本在幕府统治时期还出现禅宗的盛行，但与此同时，新儒学——宋学却由学问僧带入了日本，到江户时代宋学终于摆脱了佛教禅宗，进入了它在日本的全盛时期。新儒学的传入广泛地影响了日本社会生活的各个层面，并且深深地植入了日本古老文化传统之中，它与日本固有的民族精神结合，成为日本传统文化的重要组成部分。而正是这些儒学的价值观和伦理观，使日本的政治文化显现出浓重的东方色彩。可见，以中、韩、日为代表的东亚文化的发展是与儒学精神的普及分不开的。

佛教文化盛行于泰国、缅甸和老挝，其影响较大。佛教认为，“人生来不是自由的。这不仅因为人生在一个受苦的世界，要遭受生老病死的痛苦，而且还要受到私欲的左右……”^①因此人应该“出家”，把自己的欲望降到最低限度，最后消灭一切欲望，达到彻底解脱。由此可见，佛教“不是去积极地改造社会，解决现实的问题，而是在内心改变问题的性质，从主观上取消问题的存在，从而达到精神和心理上的满足、平衡和慰藉”。^②因此，佛教也是压抑个人主义的。在政治观上，认为那些有地位的人之所以有其地位是因为因果报应的结果，是命中注定的。掌权者被认为是前世修德的结果；同时认为地位低下也是前世恶行的结果。佛教中的专制主义和世袭观念在现代东亚一些国家中保留了下来，那里的统治者总是把这些过去的光环套在自己的身上，使自己的地位神圣化。

在缅甸社会中，对权威的敬畏、对官位的渴求和对政治冷漠的价值观仍然很浓重。缅甸民族运动领袖昂山曾写道：“在缅甸

^①Saneh Chamarik, “Buddhism and Human Rights”, paper No. 12. Thai Khadi Research Institute, Tnammasat Univ. 1982, p. 17.

^②陈荣富：《比较宗教学》，世界知识出版社 1993 年，第 165 页。

人的观念中，如果领袖领导得好，一切皆好；如果领袖领导得不好或不能领导，则一切皆糟……”，“缅甸人总是要求有一个强有力的领导，……只有一个民族、一个国家、一个党、一个领袖，不存在议会反对派，不要个人主义的胡说八道，每一个人必须服从高于个人的至高无上的国家。”^①在当代，人们仍然缺乏参与观念，将一切社会事务抛给政府。

泰国的专制制度持续了7个世纪4个朝代。在这漫长的历史长河中，家族主义不仅是社会的基本价值观念，而且它还扩散到政治领域。人们把国家看成是一个大家族，各地区则是这个家族的分支——亚家族。各地的官吏是当地的家长，国王是国家的大家长。这种家长制和权威主义观念在阿瑜陀王朝时期被佛教所强化了。自那时起，国王被说成是毗湿奴、湿婆和梵天在凡世的化身。这就使国王得到了神的支持，从而使国王这个大家长的地位更加巩固了。不仅如此，佛教的因果轮回还告诫人们今世的地位和状况是前世德行的结果，难以变更。家长制的巩固和家族主义的扩散，加强了社会和政治领域中的等级观念和权威主义。在泰国人的传统行为准则中，对上司的尊敬和服从占有非常重要的地位。这种人生态度完全是家族式的，因而是一种盲从和绝对服从。它扩展到社会中就是下级对上级的服从，全国对国王的服从。这种政治文化深深地影响到了泰国近代以来的政治变迁。1932年泰国发生了革命，君主专制被立宪君主制所取代，但这种国家层面的民主化没有相应的社会层面的支撑；而且，这种变化还激化了各种新旧势力的矛盾和利益冲突。这些利益在新旧体制并存的情况下，通过体制内的正常途径很难得到解决，于是一些人就通过政变等非常规的程序来解决问题。从1932年以后的60年间，

^①张锡镇：《当代东南亚政治》，广西人民出版社1995年，第361页。

泰国共发生了 16 次军事政变。伴随政变而行的是长期的军人统治，体现议会民主的文人政权只是在 1944—1947 年、1973—1976 年进行过民主试验。民主的努力一再遭到失败的情况说明了这样一个事实：在现代政治文化还没有培育起来的情况下，传统的独裁统治仍然有着强大的生命力和生存环境。从民众方面看也说明了这个问题。与频频发生的上层军事政变和高度的政治责任感形成鲜明对比的是，下层民众的政治参与意识极低，传统上形成的对权威的敬畏使他们在现实中对政府和官员十分听从，并逃避与他们打交道。于是，泰国出现了这样一种情况，一方面，在社会精英中，“非权威的政治呼声，特别是带有民主色彩的呼声一直被强有力地压制着。”^①另一方面，在社会层面上，民主还缺乏基础，泰国民众缺乏民主热情。从报业观点来说，它告诫人们不要因自己的地位低下和遭遇到的不公而对政府和社会进行责难和报复，而要安分守己。尽管近代以来随着西方文化的输入，在泰国培育出了一批具有一定现代意识的军人、官僚和学生阶层，但他们人数不多，只局限于少数大城市，而广大农村地区传统的社会结构和社会观念并没有重大的改变。对于普通百姓而言，民主就是选举他们的村长，至于几百里外的大城市发生的那些民主运动与他们毫无关系。

以东亚国家中伊斯兰教占主导地位的印尼为例。在印尼的传统文化中，比较重要的观念有：和谐的大一统观念、对立中求平衡、自我克制、宽容和服从权威的观念。和谐的大一统观念是爪哇人世界观的基本观念之一。它认为，世界万物包罗万象，但它们是一个系统的、和谐的统一体。在伊斯兰看来，个人在社会生活中所扮演的角色与社会所扮演的角色是相互补足、相互依存的。

^①Jhon L.S.Girling, Thailand, Society and Politics. Cornell Univ. Press, 1981, p. 140, p. 171.

二者之间有着社会的团结一致以及共同的责任义务。每一个人都对他所生活的社会的人们的幸福与繁荣负有责任。假使个人对于某项涉及公众事务的问题抱持一种独特之见，而发现其他多数人都持另一种不同的态度时，则只要看出多数人的决议并未违背安拉的律法，则他最后必须站到多数的一边，以维护团结与合作之益。显然，伊斯兰文化中所讲究的这种“平衡”，仍是把集体的利益置于个人利益之上。自我克制和宽容在爪哇人传统的道德观念中占有重要的地位。它认为，人们的欲望、憎恶可能会损害和谐的气氛，因而必须加以抑制。不同意见可以存在，但必须十分谨慎地表达。例如，上下等级关系是神安排好的，不可变更，每个人必须严格履行与自己地位相称的义务和职责。印尼的等级文化是根深蒂固的，在不同的等级之间甚至言谈举止方式都有所差别，在谈话中每个人不显示出自己的社会或家庭地位几乎是不可能的。在等级观念的基础之上显然就是服从权威的意识。在爪哇人传统的国家观念中，国王是权力的中心，是权力的顶峰。国王和人民的关系是主仆关系。国王有保护人民的义务，但人民必须服从和服务于国王。国王的合法性来源于神灵，而不是人民。同时，伊斯兰教的国家观还认为，“由于人的目标和行动并不能自动地相互达到和谐，国家就要像交警一样使其和谐以利于所有人享受人权。”^①马来西亚总理马哈蒂尔更明确地指出：“发达国家在有软弱政府或无政府的情况下可以运转。但发展中国家若政府没有很强的权威则不能运转。”^②

在东亚传统的文化中，无论是儒教、佛教还是伊斯兰教，尽

^①Sheikh Showkat Hussain, *Islam and Human Rights*, Budaya Ilmu Sdn Bhd, 1991, p. 78.

^②Mahathir, "Human Rights not the Sole Privilege of the West", *The STAR*, December 7, 1994.

管其具体的内容有所不同，但其基本特征有相似之处。

第二节 东亚传统文化的政治特征

一、家国同构的伦理政治化倾向

儒学的伦理纲常几千年来深深镌刻在中国人的脑海中，以血缘关系形成的宗族组织作为封建政权庞大的社会基础构成了东亚社会伦理政治化的突出特征，在家族国家的组织形式下，家族被视作整个民族、整个国家的缩影，而国家被视作扩大了家族，家族关系所遵循的一切伦理道德，同样也适用于国家关系中。家族国家是一个家庭复合体，每个家族细胞都构成社会组织的基础和国家统治的最小单位。无数家庭细胞层层组合，经过村、镇、县、市直至中央，每一层都可以分别构成各种大小不等的复合家族，都可以模拟家族父子关系去替代上下、主从、领属关系。同样，下对上的服从也被要求是无条件的、自觉自愿的。

中国历代君主制就是建立在这样的家长制基础之上，血缘关系与政治关系结合，君权与父权结合，形成了家与国同构的政治体系：君主是国内所有土地的所有者，是所有臣民的主人，也是政治上的最高统治者；庞大的行政系统只不过是至高无上的皇权的延伸，各级官吏都是皇帝的奴仆，贯彻皇帝的意旨，管理广大民众，社会每个成员无不处在宗法与政治等级关系网络之中。对于广大民众来说，皇帝及其下属官吏都是民之父母，不仅要服从其管理，而且要像孝敬父母那样心甘情愿地担负各种赋税徭役。在这种政治体系和政治环境下形成的政治文化，只能将如何为君，如何处理君臣、君民关系的治国之道作为其政治思维的主要对象

和内容，将天下大治、国泰民安作为其政治选择的价值目标。于是，以“三纲五常”的伦理规则来维系家国一体的等级政治秩序，要求不同政治等级的人群只能安守本份，不能逾越森严的等级规范，宗族等级制的保守性、封闭性、排外性也就十分突出。

日本在历史上吸收了君臣、父子、男尊女卑、长幼有序等中国儒教伦理，形成了自己的家族制度，其特点是长子单独继承制度和次子分家制度，这既保证了长子对财产的合法继承权力，同时通过牺牲横向的兄弟姐妹关系而建立起一种“直系家族”，即单一的纵式等级序列结构。^①在这种纵式序列中，上下之间的关系体现为一种“亲子关系”，带有强烈的感情色彩，父亲的家长地位是无可争议的事实，自然而然地具有至高无上的权威性和无形的威慑力。这种特性自然地融入模拟家族的集团和社会结构中，形成一种模拟父子关系的“权威主义的相互依存关系”。^②这种纵式序列结构和权威意识，形成日本独特的等级制社会，天皇制国家的确立，就是一个最典型的例证。在日本历史上，天皇一直作为最高家长居于日本社会的顶端，天皇的地位具有不可动摇的合理性，在大多数时候，天皇不是作为权力的代表，而是作为最高权威的象征而存在。在日本人的实际生活中，权威是集团构成的一种强力粘着剂，如同一家之长在家族中的地位不可替代一样，它增强了日本人自觉的社会凝聚力和向心性。日本历史上没有发生过中国那样的皇帝频繁易位、改朝换代的“易姓革命”，同天皇的特殊地位及作用和国民心理上深深印下的权威意识，有着直接密切的关系。

总而言之，日本人的权威意识同日本家族主义的集团构成、集团归属心理有着密切的关系，它体现了权威与权力相对分离的

^①青井和夫：《家族是什么》讲谈社1974年版，第40页

^②同上书，第41页

原则，从而使权威带有某种意义上的超然性，权力者可以不断地更迭变化，但权威者的存在具有相当的稳定性，以其尊严和情感的力量，对集团及个人产生一种无形的威慑力和影响力，在日本人的心理上成为不可缺少的精神支柱。在这种意义上也可以说，它是日本的集团乃至社会的纵式序列结构能够长期保持相对稳定并充分发挥自身功能的一个重要因素。

新加坡人传统的政治意识中也存在着浓厚的家族观念，“家庭中的伦理纲常被延伸为政治伦理，对父母的孝敬被延伸为对君主的忠诚，而兄弟关系则成了公民关系”。^①于是，新加坡传统的政治哲学是崇尚“仁慈的政府”，认为政府的所作所为应当是合乎道德和取信于民的，对待臣民既要严厉又要加以保护，就向家长对待子女一样。理查德·所罗门也对这种传统的社会关系进行过分析，他指出，在儿童成长阶段，新加坡就接受了集团意识和权威主义。无论是华人还是马来人和印度人，每个人都以特定的社会集团为依托，以保护自己不受欺辱。同时，为了这个集团的利益；他们也可以不惜任何代价保护自己的集团不受侵害。这就使社会的个体产生了一种特殊的心态。一般来说，每个集团都是家族或地域血缘集团的延伸，因此，在这些集团中，家族集团主义得到了弘扬，家长式的权威被树立起来。而集团与集团之间则需要国家的权威来予以平衡，于是，国家的家长式的绝对权威就被树立起来。在这个社会中，“一方面，人们渴望得到权威的保护，以避免相互倾轧和财富被剥夺，这就使他们把一元的有绝对权威的政治领导看成是一种‘自然的’现象；另一方面，他们又畏惧这种严厉的权威，避免与‘猛虎般的’政府权威发生摩擦。”^②

^① 李路曲：《新加坡现代化之路：进程、模式与文化选择》新华出版社 1996 年版，第 301 页

^② 同上书第 302 页

综上所述，家族文化在整个东亚传统文化体系中占有重要地位，建立在家族主义之上的权威主义仍是东亚的行为准则，作为纵式延长的纵式社会仍是东亚文化的基本特征，与家长制、长幼差序密切相关的等级主义仍是支配东亚人思想和行动的主要行为规范。

二、和谐为主的群体价值取向

在东亚，自古以来崇尚以国家利益为重，以群体为本位的先国后家、先群体后个人的献身精神，反对和鄙视个人主义。长期以来形成的国家、民族、社会三位一体、不可分割的情结，在国民思想中根深蒂固。与基督教文化中神人对立、个人本位的价值取向不同，儒家文化不仅在人与超越世界的关系上强调“天人合一”，而且在个人与群体的关系上十分注重整体的和谐，从而形成了以整体为本位的文化特征。孔子主张“和为贵”、“己欲立而立人，己欲达而达人”，孟子强调“天时不如地利，地利不如人和”，这种共生思想导致儒家群体观念至上，讲究和谐的人际关系。如果说古代西方注重制度功能的历史源远流长，那么，中国讲求内发，重视政治道德则是由来已久。它把伦理道德作为人的本质，要求人们通过道德修养而完善自身，把实现完美的道德人格作为最高的价值追求，构成了中国传统政治文化的丰厚内容。其中，中庸思想与政治文化的关系就集中地体现了儒家政治文化的思维方式。中庸思想要求执政者“执其二端，用其中于”，要妥善协调各方面的矛盾，实现和谐的价值目标。一方面中庸思想表现在官场上讲求不偏不倚的折衷倾向；另一方面，中庸思想倡导的崇尚和平，讲究信义，注重人与自然、人与社会、人与国家、人与群体的和谐，这种思想对调适、化解、规范社会各方面利益