

和谐社会的建构

——公民社会、宗教和共善

范丽珠*

一、引言

多元化是晚现代文化的本质特征。在这样新的环境下，制度化的宗教努力寻找切实可行的方式来见证人类的价值并提供社会的需要。卡萨诺瓦（Jose Casanova）描述了这种挑战如同“宗教的重新定位，从前现代公共性的形式到公民社会的公共空间。”^①比如，天主教和基督新教都失去了其在欧洲基督教王朝时期的特权地位，现在必须通过努力才能再进入公共领域。在卡萨诺瓦看来，这就要求宗教的转变，“一个从政府取向到社会取向的制度。”^②

这是21世纪制度性宗教的挑战：在其存在的社会公共生活中思考出新的形式来参与进来、做出贡献。为了有助于响应这一挑战，有必要提到哲学家哈贝马斯（Jurgen Habermas）^③称为公共领域的讨论，哈贝马斯的观点引起学者、评论家广泛的关注，借此而对公

* 作者为复旦大学社会学系教授。本文是作者与美国学人詹姆斯·怀特黑德（James Whitehead）和伊夫琳·怀特黑德（Evelyn Whitehead）合作计划的一部分。

① Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p.222.

② Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p.220; 他评价只是作为制度性宗教较好地回应了启蒙运动的批评，为“现代公共领域的重新焕发活力做出贡献”。p.233。

③ 参见Jurgen Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere*.

共空间有更深刻的理解。公共领域是现代民主价值多元化的产物。作为公开讨论的场所，公共领域维持着“一种生活形式，在其间权威对公共规范负有责任，而公共规范则以公民中普遍的、公开的和理性的讨论为基础。”^①这些规范不是由政府所赐予，也不是任何一个有特权的宗教机构来决定的；相反，规范出自公众的讨论，并在公开争论中越辩越清楚。

其他西方社会理论家以公民社会（civil society）来认定这种自由的公共话语。在当代生活中，很多不同类型的社会组织都不在政府或经济组织的有效控制下。比如在西方，私立教育机构、公共媒体和自由出版机构是公民社会的一部分。公民社会包括将有相同爱好的人结合起来的志愿组织。例如，医生协会、律师协会或教师协会；非正式组织，其成员募款来支持文化生活——博物馆、艺术展、音乐演出；因为某些特别的问题或事情，人们经常性地聚集在一起互相帮助，比如有严重病患孩子的家长、人们试图战胜某些不良癖好、新移民问题等。社会学家赵文词（Richard Madsen）将公民社会定义为“一种生活的领域，传统忠诚的实现不再具有意义，人们更在乎彼此间需要的相互满足。”^②

在一个多元化的民主社会，任何个人或团体都可以自由地参与到这个公共“自由区”。在很多国家，宗教制度在公民社会中找到了位置。尽管宗教的声音只是公共对话中的一种，其独特的作用在于提出意义和道德的问题，而这些问题往往是社会的其他方面所忽略的。卡萨诺瓦描述了宗教的这种特别贡献：“通过进入公共领域、影响某些问题的公共讨论，宗教迫使现代社会在日益科层化的社会结构中有机会反映公共和社群的意见。”^③

① Richard Madsen, “The Public Sphere, Civil Society and Moral Community,” *Modern China*, 19, # 1 (April, 1993), p.186.

② Madsen, “The Public Sphere, Civil Society and Moral Community,” p.186.

③ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p.228.

二、公民社会：有关意义对话的舞台

什么是公民社会？公民社会或公共领域是指在政府与私人部门间的中间部分。公民社会是社会生活的领域，既不是由官僚体系来认可，也非经济市场的生产需要。社会分析家本杰明·巴伯（Benjamin Barber）注意到，公民社会“不是我们投票的地方，也不是我们买卖交易的场所，”而是“我们与邻里交谈的地方……为小区学校计划一个慈善义演，讨论我们的教会……能够收留无家可归的人……”^①巴伯在其描述中归纳到：“公民社会因此是公共的，不带半点强迫的，志愿的而非任何人私有的。”

公民社会，正如社会伦理学家阿伦·沃尔夫（Alan Wolfe）观察到的那样，“带我们进入到与其他人的联系中，在这样的途径中我们不得不承认我们对于他人的依赖。”^②很多各种各样的群体在公民社会中非常活跃：邻里协会采取行动确保小区运动场安全地为孩子们使用；志愿者在小区医院为艾滋病患者提供帮助；年轻人义务地聚在一起修复娱乐中心。

公民社会成就了什么？在多元化的现代社会，没有任何一个宗教传统成为社会规范的监护人或担保人。相反，市民自我必须对道德义务有责任感，公民社会是一种具有媒介作用的空间，现代社会的成员有能力认识并描述其共有的价值。在这里，市民们打造他们的道德，包括认识到去欣赏不同的道德观，培养当代相互妥协让步所需要的能力技巧。

公民社会的一个独具的特征是民众不再局限于旧有的“我的”道德遗产或“我的”宗教传统，而是愿意和那些带有不同价值观和不同文化遗产的人接触。阿伦·沃尔夫对公民社会有如下评论“社

^① Quoted in A. J. Dionne, “Faith, Politics, and the Common Good,” *Religion and Values in Public Life*, 6, #2 (1998) p.2.

^② Alan Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, p.18.

会实践使我们能够移情他人，尽管是陌生人或晚生后辈。”^①

沃尔夫注意到，在公民社会的讨论“并非通过更自由的市场逻辑来运作，而是按照早于资本主义的旧的道德逻辑。”^②因此，在这样的汇聚中，价值的问题并不是根据市场的经济标准自动解决的。这里需要价值和意义的另外制造者。友谊的价值是什么？社会团结的价值是什么——“相互拥有的”感觉是如何在公民参与的多元化中被熔炼出来？这些价值的判断不是根据金钱方面的实惠所决定的，而是一个社团必须决定并维护的道德价值的问题。

赵文词强调在公民社会中小区的力量：“扩展公民社会的道德范围是很关键的，公民社会组织不仅仅是利益群体，而是具有小区属性的。”^③通过更大范围的对话，对话常常是市民参与的一部分，一个原本始于对个人利益狭隘关注的团体会发展进入小区，更多关注的是支撑共同福祉的较深层次的价值问题。沃尔夫补充道，在公民社会中我们将自己的时间和精力献给公共的项目，因为这些中介机构“给予人们真正的希望，共同的行动产生出的结果是值得为此而努力的。”^④

三、共善：关注于意义的对话

共同的行动支持一个共同的福祉——共善。在西方社会理论中这个词明显带有传统色彩的公民社会的现代概念。在天主教漫长的哲学传统中，共善被看作善治的目标和责任。在共善这个概念的核心部分，有着对人类生活的利益或福祉的理解，不管是私人的或个人的。从这个角度看，人类社会有基本的福利，如政治自由、普遍

① Alan Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, p.104.

② Quoted in Dionne, “Faith, Politics, and the Common Good,” p.2.

③ Madsen, “The Public Sphere, Civil Society and Moral Community,” p.192.

④ Dionne, “Faith, Politics, and the Common Good,” p.2.

教育、有保障的医疗，并没有被恰当地理解为“个人的权力”。尽管理论上这些福利应该由社会来提供，但不可能个人性地获得或私人化地保有。这些是公共福利——“我们应该把它们作为公共物品来掌握，愿意共同来实现。”^①

在中世纪早期哲学家讨论之始，天主教社会思想已经确认追求公共福利是人类社会所有正当形式中的基本事业，人类的尊严和社会的发展都有赖于这个目标的实现。今天继续这一讨论，天主教会已经将共善（共同福利）定义为“社会生存状况的整体，取决于男人和女人们能够完全地和容易地获得其福祉。”^②天主教的道德传统也以公民社会的参与性连结着公共福利，而得到发挥作用的机会。

在基督教王国时期的欧洲，公共福利常常被认为是占主导地位的宗教世界观价值和规范的体现。晚现代社会的多元化已经扩大了对公共福利的理解，于是公共福利也就包括了更广泛范围的需要和更深远的价值。

1. 对公共福利的批评

公共福利作为社会目标的共同认识挑战了个人主义，在今日西方社会依然是很普遍的现象。很多世俗批评家坚持现代社会太多元化，以至于像共善这样的概念很难具有任何意义。今天的社会生活已经碎片化为不同的群体来表现不同的价值。在同样社会里生活的市民拥有迥异的文化和道德信仰。评论家们对此很担忧，在这种普遍的多元化背景下，只有政府的强制能够令任何一项公共福利计划

^① John Coleman, “Pluralism and the Retrieval of a Catholic Sense of the Common Good,” *Commonweal Spring 2000 Conference*, p.10; for discussion of Asian concepts of the common good, see Theodore De Bary, *Nobility and Civility: Asian Ideals of Leadership and the Common Good*.

^② Coleman, “Pluralism and the Retrieval of a Catholic Sense of the Common Good,” p.8.

得以实施。

其他评论家认为社会的工具性倾向仍然主导着西方社会理论。这种观点认为人类社会存在“提供安全和繁荣，而不需要干扰个人和他们的自由与权力。”^①在这种世界观下，没有天然的团结，团结是公共福利的基础。而事实上，社会由各种利益集团构成，有时候为了个人安全和财富不断增长的目的，会被迫使社会做出让步，团结一体。

对公共福利概念的批评同样来自于一些保守的基督徒。受到政府腐败和公共道德败坏的困扰，基督教思想家表现出“一种日益增加的怀疑：法律的、政治的和政策的公共领域不会轻易受到道德变化的影响。”在这些信徒中，“强调个人皈依占据优先地位，而优先于社会变迁的需要。”对于一些这类宗教信徒来说，“在基督教小区外的基督教价值完全地不可思议”，而且“公民道德是要消除的对基督教伦理的一种误解。”^②

其他基督教思想家也参与到相关的争论中。神学家罗班·洛万（Robin Lovin）坚持认为真正的道德“会在基督教小区中得到了解，基督教小区要求一个市民小区的参与，纵使虚伪、自我利益和没有道德，都呈现在那里”。洛万与很多当代基督徒的信念一样——天主教和基督新教一样——在上帝的概念下，当我们怀着信心走进社会时，要比在一个与世隔绝的环境紧闭自我，能够更全面更真实地享受我们的生命。^③

① Coleman, “Pluralism and the Retrieval of Asian concepts of the common good,” see Theodore De Bary, *Nobility and Civility: Asian Ideals of Leadership and the Common Good*.

Coleman, “Pluralism and the Retrieval of a Catholic Sense of the Common Good,” p.8.

Coleman, “Pluralism and the Retrieval of a Catholic Sense of the Common Good,” p.4.

② Robin Lovin, “Civil Rights, Civil Society, and Christian Realism,” *Religion and Values in Public Life*, 6, #2, (1998), p.6.

③ Robin Lovin, “Civil Rights, Civil Society, and Christian Realism,” *Religion and Values in Public Life*, 6, #2, (1998), p.6.

2. 共善、人权和宗教

人权的现代概念开启了通向共善（公共福利）的广泛理解，其概念确切地说是一种现代性发展范畴。人权宣言（The Declaration on Human Rights）是由联合国在1948年颁布的，从此开始了对所有人类基本权力的更广阔的理解。“人权目录是人类历史上第一个获得普遍共识的有关道德范畴的内容。”^①

人权的概念已经伴随现代性的进步获得了全方位发展。在19世纪进程中，现代国家确认了公民的某些经济权力，比如私有财产权以及买卖商品的权力。这些被评价为“人类发展必须的物质条件”^②。“文化权力”基本上是群体的认同和自我决定，出现在20世纪讨论中。21世纪面临着道德自由的问题，也就是，每一个个体有权力来形成或遵循个人的良知。^③

普遍人权的概念平衡了启蒙运动以来将人类社会简单地理解为一种契约性安排。正如哲学家玛丽·米德格列（Mary Midgley）所注意到的，启蒙运动理想本身具有积极的影响，特别是在克服旧有的“君权神授”观念的方面。^④但当启蒙思想走到了极端，社会契约理论暗示社会只有通过个人间契约的方式被整合在一起，契约的构成最终是追求个人的自我利益。在这个角度下的道德，也被看作是个人间自由契约的结果，并且唯一可依赖的就是自由契约。在这样的社会，不再强迫个人承担起对他人的责任，特别是任何人都没有必要对他人和不在自己国家的社会契约内的人承担责任。

对普遍人权的认识重新建构了超越个人自我利益和社会公共道

^① John Haughey, “Responsibility for Human Rights,” *Theological Studies*, 63 (2002), p.755.

^② John Haughey, “Responsibility for Human Rights,” *Theological Studies*, 63 (2002), p.765.

^③ 见Alan Wolfe, “The Final Freedom,” *New York Times Magazine* (March 18, 2001), p.48.

^④ 见Mary Midgley, *The Myths We Live By*, p.8.

德的理想。正如哲学家观察到的那样，“只有在他人能够做到利人利己的情况下，我们每个人都可以完满我们自我善行……”^①。

天主教、基督新教为共善提供了文化背景，通过一个逐渐的过程缓慢地承认了普遍人权的概念。许多历史事实帮助我们认识到这种迟缓的过程。中世纪哲学的处境在于，“过错者没有权力”致使很多宗教领袖判定那些非天主教徒者不能与教会所尊崇的信仰相左。后来，在法国大革命中，暴力和反教权主义成为对个人化政治权利的诉求，进一步威胁到教会。这里再次显示，人权似乎与宗教价值和宗教机构在当时享有的特权有冲突。正如社会学家约翰·科尔曼（John Coleman）评价到，在相当长的历史时期中，基督教教会重点在于“照顾人的需要”，而不在于关心人权问题。^②

共善是一个美好的共同追求。在晚现代民主国家，自由市民在其各种集会和协会必须检讨其自己的价值，以便创造共同的道德观，为整个小区提供发展的最大可能。这里宗教会找到在晚现代参与到公共世界的出路。每一个宗教传统都承载了丰富的道德信仰遗产，特别是对公正和同情、个人的忠诚与相互的责任等基本价值等方面的重视。通过将这些价值和信仰带入公共领域，不是作为宗派的要求而是作为思想和理想，宗教机构会得到其在公民社会受人敬重的地位。

四、宗教、公民社会和共善

如果制度性宗教假定要在晚现代社会扮演公共角色，那么需要什么变化？赵文词对台湾的佛教和道教团体的研究为我们提供了一些思路。

^① Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, p.107.

^② Haughey, "Responsibility for Human Rights," p.783.

赵文词调查了台湾宗教的几种走向，认为宗教是现代化的内在动力。自从1980年中期以来，台湾经历了急剧的经济发展和文化变迁。1987年解严以后，出现了“台湾公民社会的春天”^①。1999年灾难性的地震在台湾发生后，慈济功德会动员了10万名志愿者来帮助营救、清理和重建工作。法鼓山的圣严法师经常出现在电视上，鼓励台湾民众“不要把灾难当作以前的罪恶的恶报，而是作为一个契机，为了下一代让台湾更安全更美好。”^②我们看到宗教在实践中出现的变化，而个人从内在的修炼到更广泛的社会关怀。宗教思考将对于个人奖罚的关注转为对社会良机的认识。

第二个例子是，在由慈济功德会建立的医学院中，解剖尸体的课程是训练学生所需。解剖人的尸体在传统佛教是严格禁止的。然而，这种现代医疗的程序在这所佛教支持的学院常规地进行着。但是这样的教学实践毕竟是在佛教的环境下进行：“学生在教室中开始解剖尸体之前，他们为死者的灵魂祈祷。在教室的墙上，张贴着他们将要解剖尸体的生前传记，学生们写文章表示其对捐献身体者的敬意。”^③这样，在面对人类死亡“普通的”奥秘情境下，现代医学实践邂逅了传统的佛教信仰。

赵文词在他尚未发表的文章中提出了一些乐观的判断：

佛教和道教具有适应现代性，同时让现代社会人性化的能力。这是因为全球化能够有助于促使宗教某种复兴，而这种复兴又会促进不同文明间的对话，而不是文明间的冲突。^④

但是赵文词认识到由不断更新的制度性宗教所倡导的不同文明间的对话，并非是件可靠的事情。很多因素处于宗教复兴和文化间

① Madsen, “Religious Renaissance and Taiwan’s Transition to Democracy,” p.8.

② Madsen, “Religious Renaissance and Taiwan’s Transition to Democracy,” p.7.

③ Madsen, “Religious Renaissance and Taiwan’s Transition to Democracy,” p.36.

④ Madsen, “Religious Renaissance and Taiwan’s Transition to Democracy,” p.59.

的对话方向上。到目前为止，赵文词对此还是深抱希望：我们的分析显示这些积极的结果需要有好的方式，或者从佛教的观点说“缘分（fate）”，或者用基督教的观点说“上帝的恩宠”。

五、公民社会、非营利组织和宗教

在公民社会新的社会空间，制度性宗教和非营利组织已经得到一定进展，它们希望对公共福利做出贡献。非营利组织——出现在晚现代社会一个明显的社会现象——在很多国家通过不同的方式，来响应人们在医疗、教育、环境保护以及其他领域方面的需要。一些非营利组织与宗教团体有直接的联系，如佛教团体、慈济功德会，不断地为台湾地区和世界其他地方提供公益方面的服务。^①总部设在南京的爱德基金会（Amity Foundation）是一个基督教背景的民间团体，多年来在中国各地做了大量的扶贫工作以响应社会需要。^②还有北方进德是天主教的社会服务团体，是近年在石家庄成立的一个非营利组织。

在中国，非政府组织同时也被认定是非营利组织（NPO）。随着这类组织在中国的发展，人们会发现其在一些方面与在西方同类组织相异。在对亚洲非营利组织的初步研究中，魏乐博（Robert Weller）指出，在亚洲国家的公民社会组织常常是“以家族和村社的旧有小区组织为基础的”^③，和西方非营利组织比较，它们较少是志愿的而更多与家庭相关联。亚洲的非营利组织都类似地与政府

① Julia Huang, “Global Engagement and Transnational Practice: A Case Study of the Buddhist Compassionate-Relief Foundation in Taiwan”, 见范丽珠主编《全球化下的社会变迁与非政府组织》（上海人民出版社2003年版）。

② Katrina Fiedler’s essay, “We Change Society, Society Changes Us – The Example of the Amity Foundation.” 见范丽珠主编的《全球化下的社会变迁与非政府组织》（上海人民出版社2003年版）。

③ Robert Weller, “Civil Institutions and the State” in *Civil Life, Globalization, and Political Change in Asia: Organizing Between Family and State*, p.4.

关系密切，而非营利组织在西方经常则采取与政府不相同的态度。魏乐博列举了在越南准非营利组织的例子，那里“退伍军人协会和老年妇女的佛教信徒组织”，是“松散组织的而且非常地方性的团体，”“提供了动员地方社会关系的具体网络。”^①

认识到东方和西方存在的差异，我们希望了解宗教价值是否在将来推动非营利组织在中国发展方面会起到一定的作用。比如一些非营利组织，如“慈济功德会”和“北方进德”，结合了佛教或天主教传统的道德价值。在第十章和第九章我们注意到中国共有的信仰传统在当代中国人意识中仍然具有相当的活力。学者们也发现积德行善的观念和做法仍然牢牢地保存在中国民间宗教传统中，这将会有助于非营利性组织的发展具有“中国特色”。

近年来，一些在中国国内召开或在国际上召开的会议已经在探讨非营利组织在中国未来发展的可能性。以宗教为基础的非营利组织扮演的角色还不很明朗。但是非营利组织的市民方向和有弹性的结构会成为一种重要的背景，制度性宗教将会在中国为共善做出更大贡献。

^① Weller, “Civil Institutions and the State,” pp.7 and 17.