

专题：后发展国家的现代性问题

现代性业已耗尽了批判意义吗？

——汪晖论现代性读后有感

(Has Modernity Outlived its Critical Potentials?
——A Response to Wang Hui)

钱永祥^①

摘 要

本文借用哈柏玛斯关于文化现代性与社会现代性的对比，说明现代性不仅不同於单纯的现代化，并且由於文化现代性具有反思与自我正当化的基本特色，现代性内部其实蕴含着丰富的批判能量。从一个有限的意识上说，这种批判性格，在自由主义的基本立场上，可以见到明确的表

① 邮递地址：台北市南港中央研究院社科所： Email: sechin@gate.sinica.edu.tw.

现。自由主义乃是现代性的承载者；不面对现代性的严肃挑战，不会感受到自由主义的真正意义。值此各类传统势力甚嚣尘上、各种保守意识正忙着提供兴奋剂与避风港之际，正视现代性的严峻要求，乃是维护社会改造的动能、维护社会进步远景的重要一步。

Invoking Habermas' s distinction between cultural and societal modernity, this article – a response to Wang Hui' s justly celebrated discourse on Chinese modernity – tries to salvage modernity from modernization by emphasizing self – reflection and selflegitimation as the defining characteristics of cultural modernity. It is argued that therein lies the critical potentials of the modern consciousness. The unbalanced state of Chinese modernity is then explained in terms of its ties to nationalism. It is further argued that is this age of late modern exhaustion the critical thrust of modernity is best represented by liberalism, which stands as a bulwark of post – metaphysical sobriety against all sorts of conservative/romantic regressions.

关键词：汪晖，现代性，自由主义

Keywords: Wang Hui, Modernity, Liberalism

晚近的中国大陆思想界，对于“现代性”这个议题，有一些以批评为主的反思。这个现象其来有自：中国社会内部规模庞大而进度急遽的变革、西方最新的思潮影响下对中国近、现代史的重新理解、以及中国民族意识面对西方强势文化压境时的反弹，在使得现代性成为一个触动层次繁复的敏感议题。不过，“现代性”的理解与评价问题均极为复杂，以全面的肯定或者全面的否定去面对它，

几乎必然有失。那么它的复杂性何在？这是本文想要探讨的主题之一。在这种复杂的理解之下，对“现代性”的评价必然也需要复杂化，这是本文准备探讨的主题之二。经过较为复杂的探讨之后，我们对现代性的进步意义，或许可以得出较为正面的看法。

一、现代性的双重意义：文化现代性与社会现代性

约二十年前，为了回应新保守主义与“青年保守主义”（也就是傅科、李欧塔等在哈柏玛斯心目中名为后现代、而实则反现代的思想家）对于现代性的批判，哈柏玛斯回到韦伯，检讨韦伯有关现代性的奠基论述。他发现，尽管韦伯明确掌握到了现代性问题的起源（世界宗教的理性化趋势在世俗世界的延续），却由于概念架构的限制，他将“现代”局限在“社会现代性／社会理性化”（societal modernity/societal rationalization）的面向上。结果，韦伯心目中的现代，等同于目的／工具理性所界定的理性化，也就是单纯由资本主义经济和现代官僚国家所呈现的现代。哈柏玛斯认为，这个片面、选择性的现代性观念，决定了新保守主义与青年保守主义对现代性所采取的负面态度。

相对于“社会现代性”，哈柏玛斯建议我们正视“文化现代性”（cultural modernity）的历史意义。尽管哈柏玛斯对于这个概念的经营既复杂又有争议，它的确有助于我们较辩证地理解现代性的深厚内容，因为它既说明了为什么现代性不等于资本主义与现代国家，也说明了为什么现代性始终蕴含着批判的潜能。在这里，由于惮于其复杂，我不能正面探讨哈柏玛斯的理论建构。不过借用他有关文化现代性的说法，似乎可以为中文世界有关现代性的讨论，适度地增加其复杂面。^①

^① 哈柏玛斯的论点，见 Jürgen Habermas, ‘Modernity: An Unfinished Project’（德文本 1980），in M. P. d’Entreves and S. Benhabib, eds., *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*（Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997），pp. 38 – 55；完整的论述，见 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*（德文本 1981），English trans. by Thomas McCarthy, in two volumes（Boston: Beacon Press, 1984, 1987）

文化现代性的出发点，立足在韦伯的“世界的祛除迷魅”这个戏剧性的意象。由于世界的除魅，一统而融贯连续的整合世界观宣告崩解，生命所必须经营、呈现的价值，遂告分化成了几个不连贯而自主的领域。哈柏玛斯借用韦伯的理论，再根据自己有关沟通理性的分析，说明现代性的特色在于三大价值领域的分化：相对于客观对象世界的认知领域、相对于客观社会世界的规范领域、以及相对于主体内在世界的感性表达领域，分别成为独立的价值单位。所谓独立，意思是说领域之间没有概念与价值的延续性；任何一个领域里的价值，均无法成为另外一个领域里的评价基础。

在哈柏玛斯的心目里，文化现代性——以及随之而生的价值领域的分化——的重大意义，在于自然、社会、与主体内在这三个世界得以独立地发展出丰富的文化意义。这里所谓独立，一方面指独立于前现代的超越性（因而确定而且霸道）的根基，另一方面又指强烈的自觉与自主。这样发展出来的科学、道德、与艺术，自内部自行营造、证立本身的价值认定，从而对这类价值认定发展出了高度的自我意识。于是，面对自然世界，认知—工具理性预设了以“实”（true）为导向的妥当性主张；面对社会世界，道德—实践理性预设了“对”（right）为导向的妥当性主张；面对内在世界，感性—表达理性预设了以“真”（authentic）为导向的妥当性主张。根据哈柏玛斯的语用学（pragmatics）分析，妥当性主张（validity claims）最后指向一个公共性的、开放性的规范世界：参与这些领域中活动的人，对于这些价值的妥当有共识；而若对这类共识发生疑义、争议，还可以藉理想的沟通与讨论去修改共识的内容。换言之，在文化现代性之下，价值与规范必须由当事者藉沟通自行提供正当性。

在此引述哈柏玛斯这套规范性的现代性概念的建构，不是因为他的建构完全服人；而是因为他的问题意识，为我们评价现代性的批判潜能，提供了一些启发。建构一套现代性的概念，需要满足两

项形式的要件：第一，我们需要有一套论述，能够在现代与前现代和后现代之间，作出一贯的区别；第二，这套论述能够在现代性内部作分辨，也就是能够发展出现代性本身的内在批判，而又不沦为反现代。哈柏玛斯的理论，似乎满足了这两项要求。

于是，哈柏玛斯的现代性概念强调，在传统的、形上的、或其他种类的规范基础流失之后，文化现代性指向一种用后传统、后形上，后理性主义的方式，建立引导性的（regulative）价值理想的可能。这也代表一种建立内在的批判标准的可能。这种引导性的价值理想，虽然内在于特定的实践活动，却由于不是任何特定实质传统的禁裔，又对挑战与对话保持开放，它们具有超越一时一地实践脉络的普遍性。反思与批判，于是有了实践中的立足点。放弃他这套问题意识（或者具有类似自觉的问题意识），意味着两种可能。或者，让社会现代性、也就是资本主义与官僚国家作为代表的现代化意识，垄断所谓的现代性，批判者于是走上“后蒙之辩证”的悲观绝望，或者如后现代一辈思想家，转而诉诸感性主体的反现代姿态。又或者，为了反抗这种现代性的窒息铁笼，于是追求另一种形态的社会现代性，也就是非资本主义式的社会经济发展、非官僚国家式的政治组织方式。后面这种态度，在中国这样一个矢志发展出“具有中国特色的社会主义”的大国，对知识分子曾经有过可观的影响，虽然这条路几十年来的经验（文化大革命应该是其中最突出的例子），还很难令人对前景乐观。

二、当代中国语境里的“现代性”概念

由于近代中国历史的曲折遭遇，无论是在“后蒙”或者“救亡”的论述取向里，现代性几乎都等同于社会的现代性，也就是说“现代性”每每悄然无声地变成了“现代化”。早期知识分子的努力在此不论，到了 1949 年以后大陆的情况，藉由汪晖先生的大作

《当代中国的思想状况与现代性问题》，我们清楚地见到，社会现代性如何业已泛滥成了现代性的全貌。

这个说法可以分成两个部分。第一，汪晖说明了当代中国各类思想主流——无论是批判的或体制内的——如何均陷身在社会现代化的思想架构里。这个论断可能极可急议，不过汪晖的看法，是值得当事各方认真回应的，因为这个问题不仅具有深厚的思想史意义，更牵涉到了当代中国人的自我意识与自我定位；它是一个有重大前瞻意义的议题。第二，有趣的是，汪晖自己也认为，凡是肯定现代性价值——例如自由、解放、启蒙——的思潮，必然因此肯定了现代化（社会现代性）的价值，从而对于资本主义与官僚国家的意识形态，也就丧失了批判能力。换言之，不仅中国的思想主流将现代性等同于社会现代性，汪晖这样一位对于社会现代性有强烈质疑（质疑社会现代性本身的价值、质疑接受社会现代性的人如何能与追求现代化的国家保持批判的距离）的批评者，也一样将社会现代性等同于现代性。^① 中国思想界在这个问题上的共识程度，于此可见一斑。

这种思想上的共识，我愿意相信是现实的忠实反映：中国的现代性，确实始终是由社会现代性所包揽的。不过汪晖的论述，也让我们看出，在中国国家的现代化目标、社会不同部门对现代化的迎拒、以及思想文化界对现代性及启蒙思想的理解之间，存在着某种有机的连带。这种连带的基础何在？为什么一个如此庞大的社会，多时代与多空间的交错杂陈如此令人目不暇给，居然在首肯社会的

^①从汪晖的其他著作，可以看出他熟悉哈柏玛斯关于两种现代性的分辨与讨论；他并且批评哈柏玛斯的这个区分只有形式的意义，缺乏历史—现实的意义。一个例子是他的长文《科技作为世界构造和合法化知识》，收在汪晖，《死火重温》（北京：人民文学出版社，2000），第190—297页。可是该篇长文里的理论思考，似乎没有反映在这篇有关中国现代性问题的讨论中。我们也应该注意到，在其他著作里（例如上引书中《现代性问题答问》，第3—41页），汪晖对现代性的评价要较为复杂曲折；他深知现代性包含着对自身的反思与批判、对现代性的质疑包含着对现代性的认定（他用的字眼是“承诺”）。可是在这篇文章里，却只能见到否定的一面。

现代性这一点上，表现出如汪晖所描述的惊人一致？

原因当然很多、很复杂。不过汪晖的一个论点，值得特别重视。他认为，中国的启蒙主义与社会主义，一样都是以民族国家的现代化为主要关怀。而启蒙主义（精确地说，1979年改革开放以来蹒跚出现的新启蒙主义）版的这个诉求，到1980年代末叶为止，发挥过很大的批评功能。可是一旦追求现代化成为中国国家的目标，启蒙运动的历史使命即告结束。由于新启蒙主义自己陷身在现代化方案的局限里，它业已“丧失了诊断和批判已经成为全球资本主义一部分的中国现代性问题的能力”。

说中国现代性的历史发展以民族国家的现代化为主要动力，应该是很确实的。可是不难理解，民族国家所仰仗的道德论述，也就是民族主义，正好是一项以现代为形式、却以前现代为实质的论述。它的现代形式在于提供普遍而平等的成员身份（国民、公民、人民），将个人由传统、自然的关系中解放出来，代之以政治性的身份界定；它的前现代实质在于，民族主义的论述，莫不企图提供某种自然的、文化的、或者历史哲学式的超越建构，作为民族的集体身份所寄。民族主义这种半现代、半前现代的特色，会影响到民族国家的现代性走向。

这种影响之一例，就是前述的文化现代性的发展，总是保留了一些前现代的胎记。从社会生活的一般面貌、到思想文化的演变、到个人的身份认同，都可以见到一些传统的、天人合一式的（cosmic-ethic）价值与规范，藉着民族主义的论述发挥着作用。这类社会可能在社会现代性方面相当先进，却无须直接面对“世界解除迷魅”的全部后果，因为这样的社会，总可以攀附着某些无须由它自行正当化的价值基石。这样的社会，享受着前现代的安适，同时又追求着现代的资本主义与国家机器。可是它的幻觉很容易遭惊动，而它的整体正当性，也是很容易出现缺口的。

最容易暴露的缺口，可能就是这个社会的社会整合（social uni-

ty) 的基础。所谓整合的基础,是指社会成员关于价值性的信念与认定是否有共识。社会成员关于身处的社会、关于自己、关于自己的利益与目的和社会的利益与目的之间的关系,都需要一套说法,一套意义性的叙事。这套叙事的一个重要功能,在于为社会的共同性——由原本个别的个人来进行社会合作——找到一个根基。在前现代式的社会里,维持社会整合的因子不一而足:血统纽带、历史传承、文化认同、利益的一致、价值观的统一、等等。这些因子有一个共同的特色:它们的妥当、也就是正当性,乃是先于个人意志的,也就是说它们有独立的正当性根据,无赖于个人的认可。可是随着现代性的扩展,这种可以豁免于正当性挑战的共识基础,逐渐丧失地位。简单地说,这类宣称代表实质价值的因子,已经无力再将杂众熔铸成整体。

近代的一些思潮,对这个情形深感不安。可是它们的反应,并不是破釜沉舟地咬牙面对、因应现代性的要求,而是憧憬过去整合状态的温馨安逸,企图在今天重建、复制某种前现代的理想。浪漫主义、社群主义寄望于某种传统、有机的生命共同体;民族主义寄望于一个文化、历史性的命运共同体;马克思主义寄望于社会经过改造之后,成员的利益能够趋同而凝聚成超越于个别利益的人性共同体。这些努力当然无法成功,却徒然转移、回避了文化现代性所提出的严峻问题。^①

我觉得,民族国家这种集现代与前现代于一身的特色,正是许

^① 以上的说法,或许有人会以为不尽公平。他们会说,这些思想取向,不必然尽是高悬海市蜃楼的“共同体”为将至鸿鹄——无论前面加上的形容词是“生命”、“文化”、“命运”、抑或“人性”。在另一种较为积极的诠释之下,它们都有一定的抵抗与批判的涵蕴,因此是进步的。例如从赵刚所谓的“培力”(empowering)的角度来看,这里所列的几种思潮都可能有其积极功能;相反,自由主义式的个人,由于脱离了任何“连结”的可能,将沦为权力的犬狗而毫无抵御能力。见赵刚,《告别妒恨:民主危机与出路的探索》(台北:台湾社会研究丛刊,1998)。又或者从汪晖所谓的“社会防卫”的角度看,民族主义、社会主义(包括马克思主义)、社群主义也都可能有进步的意含与功能。赵刚和汪晖的关怀可以理解,不过问题不在于如何找出甚么共同体是消毒无菌的,而是如何让人们在清醒实际的条件下集结成社会力量。梦不怕美,而是怕醒。

多由国家担任现代化推动者的社会所面临的困扰之一。藉着垄断论述与权力，国家一方面强化社会的现代性，另一方面窒息文化的现代性。莫怪乎由国家领导的现代化，最后容易走上专权体制与民族主义。这种社会里，文化现代性所要求的自我正当化，事实上没有制度的、文化的管道由社会成员来自行反思进行。

三、自由主义作为文化现代性的承担者

我们必须承认，中国的“现代性”的程度与性质，还有待分梳定性，不是可以信口断言的。我更必须强调，中国的现代性经验，涉及了传统的延续以及西方的进逼；两方面的爱恨交织与迎拒两难，使它所建立的自我意识因而更是纠结周折，远远超出了本文的架构所能处理者。以上所言，只是提供了一个进一步观察、验证的角度而已。至于中国的现代化努力，包括逐渐（被）卷入全球资本主义的秩序中，是否真的消灭了现代性所蕴含的一切批判能力，就值得怀疑了。至少，衡诸其他更属于资本主义核心圈的社会的经验，并不能直接证实如此消极的论断。

前面的讨论业已隐含地指出，现代性的批判潜能，系于文化现代性必须抗拒社会现代性的垄断、也必须抗拒保守倾向的前现代诉求。这表示，文化现代性本身，必须设法提供一套对于“现代情境”里人的道德生活的诠释。这套诠释，需要能够落实“自行营造、证立、修改引导性的价值理想”这项现代的需求。广义的启蒙，正是这样的一套诠释；而自由主义则可以看作启蒙原则的社会／制度性主张。

关于启蒙的理解，当然聚讼纷纭。不过把启蒙看作在现代情境里建立价值理想、尤其是作为社会生活所需的共识对象的价值理想，启蒙原则所揭示的要求其实相当明朗。我想举出四点来呈现这

套价值理想。^① (1) 启蒙肯定理性，是因为认定一己以及共同生活的安排，需要由自我引导而非外在（传统、教会、成见、社会）加强；至于理性这个概念是否适当的表述了人的自主与反思，那是另外一个问题，要看我们如何发展出一套后形上时代的理性概念。(2) 启蒙肯定个人，是因为认定个人不仅是道德选择与道德责任的终极单位，更是承受痛苦与追求幸福的最基本单位；至于这种个人是否一定沦为抽象、原子、普遍式的个人，从而忽略了社会脉络与集体身份的主张，也是另外的问题，要看我们关于个人之构成的理论是否层次丰富。(3) 启蒙肯定平等，是因为认定每个人自主性的选择，所得到的结果，具有一样的道德地位；至于这种道德地位的平等，涵蕴着什么样的政治、经济、社会条件的平等，又是另外一个问题，要看我们对于“待人为平等的主体”发展出了什么样的政治理论和资源分配原则。(4) 最后，启蒙肯定多元，因为所谓自主的选择，预设了能够在其间选择、调整的众多选项、也涵蕴着不同的选择与修正结果；至于选择有没有限制的必要与可能、多元是否涵蕴着相对主义、怀疑主义，又是另外的问题，要看我们准备给多元主义什么样的道德限制。这些，也就是个人的自主与生活形式的多样与平等，我觉得表达了启蒙的基本诉求，也比较明确的呈现了一套社会理想。

值得注意的是，这套理想满足了前述现代性概念的两项形式要求：它明确体认到现代与前现代道德情境的差异，也就是认识到虚幻性的公共价值之不可恃；它也致力于发展公共的正当化过程所需的条件，也就是强调理性、个人的认可、平等、与多元等几项必要条件。事实上，启蒙理想的这两个面向互为奥援；用罗尔斯的话来

^① 这四点并不是随兴数家珍；它们其实都是“自主性”这个概念所涵蕴的要件。否定这些原则中的某一项，就是否定自主性这个概念的融贯；这四个原则，合起来也完整地说明了什么叫做自主性。不过在此我无法对这样的分析多做说明。

说，它一方面剔除全面性（道德、宗教、形上）学说的政治整合功能，另一方面则找寻“自由而平等的个人进行社会合作的公平条件”^①，作为社会整合的基础。在这个意义上，启蒙的动机、以及自由主义运用这些条件对于启蒙动机的说明，构成了现代性、并且是有批判意义的现代性的典范理论。在这个意义上，自由主义承担着文化现代性的基本向往。

当然，没有哪一套历史上的启蒙“论述”，完全落实了上述的几个侧面。各种历史条件与主体位置，决定了上述几个概念的诠释要受到什么样的挤压与扭曲。可是这套社会理想是否属于“现代性”的一部分？追求现代化的民族国家，结构上是否有与这套社会理想的某些因子相抵触之处？当全球化的趋势据说将中国整编到全球资本主义体系之后，这套理想是否就丧失了现实的或者批判的能力？如何回答这些问题，相当程度上取决于如何诠释个人自主与多元平等这两项基本诉求。在今天，自由主义正在经营这套社会理想；除了自由主义之外，各类自许为“现代”的政治思想，例如社会主义、放任自由主义，也都在这个大方向之下摸索。^② 诚如汪晖

① 这是罗尔斯自由主义的出发点也是终结点。见 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993/1996)。万俊人先生的汉译本《政治自由主义》(南京译林出版社, 2000)将“条件”译做“项目”，恐怕难称达意。

② 见 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1990) 有关当代政治哲学之共通性的说法。从这个观点来看，近年来中国大陆知识界所谓的自由主义—新左派论战虽然喧腾一时，其性质仍亟待当事者再加以确定。论战要有收获，需要不时厘清争执的层次何在、彼此的异同何在。我猜想，经过整理之后这场论战各造会发现，他们的分歧多部分来自对于现实现象的理解与判断（当然不免掺杂有抢占道德制高点的心理需求），其次一部分来自关于政治原则的理解与诠释，真正原则上的差异所占份量相对是轻微的。这场论战的一些代表性文章，已收在李世涛主编，《知识分子立场：自由主义之争与中国思想界的分化》（长春：时代文艺出版社，2000）。话说回来，类似的“意识形态”论战，在台湾的文化界、学术界已经无法想象；这中间的原委得失，也值得台湾知识界有所反省与检讨。

所言，自由主义能否妥当处理相关的问题，还属于极为庞大的未知。^①不过自由主义至少不能离开个人自主与多元平等的基本立场，而真诚放弃了启蒙价值的政治思考者，在宣称进入后启蒙之际，究竟准备如何看待这些基本价值，似乎还没有见到完整的说法。

四、普遍与特殊：现代性面对的考验

此处之所以着意使用自由主义的语言，重述启蒙主义的理想，除了届此为止曾略述的概念性的理由之外，也是因为汪晖将中国启蒙论述的凋零，联系到自由主义在“全球化”与“市场社会”下的萎缩这个更为特定的诊断。他的诊断接触到了真实的问题，可是这类趋势对于自由主义构成的挑战究竟多么严重，仍然有待追究与厘清。在此，由于其跨骑在现代与前现代之间的尴尬姿势格外富有启发性，我想只处理一个汪晖视为当然的论点：文化、族群、性别、国族、乃至各类各种的社群的特殊要求与主张，是否必然否定了

^①自由主义有没有能力应付现代社会的结构性冲突，我目前没有明确答案。读者可参考 Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society* (University Park, Penn: Pennsylvania State University Press, 1992) 所提的质疑与批评。另一方面，自由主义当然是受到严格局限的；真、善、美的问题，人生的目的与幸福的问题，文化命运与人性前景的问题，它都无言以对。可是这不是特属于它的症候，而是现代以及现代人的症候。自由主义的实践问题则是，它在钩画出现代社会生活之自我正当化所需的必要条件之后，由于不愿意赋予任何主体的认识、道德、或者历史目的论上的优势地位，它的论述缺乏确定的行动者。相对之下，民族主义、社群主义、多文化主义、乃至放任自由主义、保守主义、当然还有社会主义，都会特别中意某个价值的承载者、某种在道德、认识、或者政治上居于选民地位的主体。自由主义无法变成社会运动，原因或许在此。可是这是应该批评的缺点吗？我还在犹豫如何陈述这个问题，自然也还没有答案。

启蒙的个人主义和普遍主义？^①

汪晖所关切的问题，可以说就是如何打破启蒙的普遍主义霸权；攻击的突破点，汪晖选在自由主义，尤其是自由主义以西方的政治规范强加于其他文明、文化、等等的企图。这类对自由主义的质疑，近十余年来在英文文献里也频频可见。容我取巧，姑且简称之为普遍主义与特殊主义之争。我现在要触及这个问题，原因主要不是赞成或者反对汪晖的质疑，而是由于这个问题有助于说清楚现代性的一些特色。

自由主义的“普遍主义”究竟是何物、又为何必须否定特殊主义？普遍主义的主张，似乎可以粗略地分成三个方面来看：一、知识论与／或实践哲学中关于理性的看法，认为某种理性概念的妥当是普遍的，可以得出普遍妥当的是非对错标准；二、道德哲学里关于主体的看法，认为主体具有无差别的道德地位，也就是所有这类主体在道德上都是平等的；三、制度上关于公共身份的看法，认为某种公民身份是由一些无差别的权利与义务所构成的。

在这几点上，特殊主义与普遍主义冲突吗？试想一下否定这三个命题的后果有多么荒唐或者恐怖，我们就知道冲突不会发生在这个层次。冲突，其实牵涉到上述“理性规范”、“主体”与“公民”三个概念是如何取得其内容的。由于发展这类概念的传统途径，多是利用一套先于／超越社会生活之偶然性、特殊性的“道德观点”

^①这个问题，在汪晖的思考架构里占有相当沉重的分量。在另外一篇文章里，他直接处理这个问题，表达了如下的判断：“当代自由主义没有能力在一个同质化与异质化相互交织的世界里提供普遍主义的权利理论”（2）：“如果说自由主义的权利理论为先前的民族解放运动、民权运动和妇女运动提供了平等的基础，它的那种抹平差异的平等概念对于这些新近发生的“承认的需求”则是十分陌生的。”（14）进一步他还说：“权利自由主义是一种普遍主义的、怀疑集体目标的模式，它不理睬保存文化差异这样的集体目标。”（14）见《承认的政治、万民法与自由主义的困境》，收在《死火重温》第 298-357 页。这篇文章原是汪晖给汪晖、陈燕谷主编，《文化与公共性》（北京：三联书店，1998）所写的导论。上引页码系《文化与公共性》一书的页码。

(the moral point of view)，这些概念的推导，走的常是一种直接否定特殊性的路向。而这种名为普遍的路向，自然会忽视现代性一个最基本的要求：妥当性或者正当性是开放的、是要由人们的沟通交往的过程里逐渐建立、认可、修改的。不经过这个过程，哲学论证、道德劝说、乃至民主、科学之类的“现代文明”招牌，恐怕都不可能具有太多说服力。

可是在一个现代／后形上学的视野里，道德观点的出现并不需要否定偶然与特殊。道德观点所要求的，只是平等的尊重与相互对待。这种道德观点所涵蕴的普遍主义，企图在平等尊重与平等对待^①的条件下，经由沟通与讨论，建构具有普遍妥当性的规范、具有平等道德地位的个人、以及公平的权利义务关系。^②这种普遍性不会吞噬或者淹没特殊性，但是它注定要挑战特殊性；挑战的理由，不是它在任何实质的意义上比对方来得进步、明智、全面或者理性，而是因为它迫使特殊者面对具体的“它者”而进行反思，藉着与它者的对话，达到更深一层的自我意识、自我认知、与自我修正。这种由它者“回归”自身的普遍性，乃是一种成就、有成败是

①“平等”的意思在这里至为关键。我觉得 Ronald Dworkin 有关“视为平等的人对待/以平等的方式对待”(treating as equals/treating equally) 的区分，和 Benhabib 所谓“具体它者／一般它者”(concrete others/generalized others) 的区分，乃是透过不同的语言，表达“平等”涵蕴、重视个人自主性的基本精神。尊重自主，必然涵蕴着尊重自主者的选择结果；由于这个结果是当事者身份的一部分，因此应该受到尊重，于是也就应该由当事者为它负责(这种伦理，Dworkin 会称之为 ambition-sensitive 的伦理)。这个题目，值得进一步探讨，以资显示所谓“权利自由主义”其实有远远多于权利的关怀。

②当代思想家，Seyla Benhabib 可能是这个取向比较自觉的代表，见她的 *Situating the Self* (New York: Routledge, 1992)，以及后来她回答批评者的几篇文章。不过这个取向，在其他思想家的著作里也可以见到，包括 John Rawls。至于纯粹概念性的陈述，黑格尔关于普遍(单纯自在的存有)一特殊(面对他者的存有)一个体(回到自身的自在自为的存有)的辩证发展逻辑，极其一般性地呈现了这种由主体面对“他者”之后方能取得(具体)普遍性的模式。可是由于黑格尔的主体概念仍限于一个未分化的“意识”，他关于这个过程的说明总嫌模糊。

非可言，而不是一种预设、无须面对它者的考验。因为借着面对它者，主体才能设法超越自己的信念、归属、位置、身份与认同，逐渐形成“后俗成的自我”（post-conventional identity）。后俗成的主体、后俗成的规范，共同构成了一套后俗成的普遍主义。

自由主义所要求的普遍性，正是这样的后俗成意义下的普遍性；这样的普遍性，也正好符合前述的启蒙自主性理念。那未曾与自己的“既予”战斗过的，不算自主；那未曾背叛过自己的天赋、社会祖产的，不算自主；那未曾横眉冷对自己的出身、身份、认同的，不算自主。战斗、背叛、冷对之后，也许还是回归（甚至有道德的义务必须回归）。但用苏格拉底的名言来说，经过反省的，才是有价值的。在这里，身份政治、族群政治、乃至性别政治，都要受制于自由主义的普遍要求，却并非注定要受到普遍性的新伤。

自由主义的批评者，却往往忽视了这项普遍主义要求的进步意义。自由主义有可能将个人淘空为抽象的幻影、将自主化为毫无理由可言的偏好之抉择、让平等流为形式的一致、让多元成为商品销售策略。可是自由主义没有必要假装白痴，按照批评者的期待重蹈这类早已为人熟知的覆辙。相反，自由主义的普遍性主张涵蕴着明确的实质要求。它要求自由主义的理想社会维持一个开放的文化，也就是维持最多样的文化、身份、价值、生活方式的选项；它要求社会维护一个选择、批评、改变的空间；它还要求社会提供实质的平等，以资让每个人的选择机会获得实质意义。自由主义所坚持的，只是这类选项或者集体性的价值，不得凌驾于个人之上、不得违背它们为个人存在、而非个人为它们存在的原则。这正是汪晖视为自由主义缺陷的一个特色：集体性目标的重大价值不在其自身，而在于它们构成了个人自主多元生活之可能性的条件；它们的意义，在于它们是个个人从事反思与选择时所亟需的资源，而不在于它们自身的内在价值。换言之，社群主义、多文化主义、乃至倾向于身份政治论的各种主张，正确地强调了社群、文化与其他群体特

色对于个人的自由、发展、以及生活内容的重大意义；根据这个理由，自由主义要求这些集体性的事物受到尊重与保障。在这里，自由主义没有理由与上述各类主张直接冲突。

不过，自由主义同时也会坚持，这些群体性的事物，需要根据个人的自主、发展和追求更丰富的生活的需要，来加以检验与批评。自由主义不是文化保守主义、不是排它的民族主义、更不会相信集体的价值与行为方式的存在，直接便保证了其合理。自由主义的确自有其“普遍”的标准，也因为这个标准，它才能够成为一套具有批判能力的学说，跳出现实存在的各种集体信念与实践，保持批评的距离。相对于它，社群主义、多文化主义以及身份政治的某些流行版本，由于矫枉不惜过正，不免洋溢着多少的保守气息和现实崇拜。在这个节骨眼上，“启蒙”事业的严峻意义之难以承担，表现得格外明显。

五、结语

本文由文化现代性与社会现代性的对比出发，说明现代性不同于单纯的现代化，并且由于文化现代性具有反思与自我正当化的基本特色，现代性内部其实蕴含着丰富的批判能量。这种批判性格，在自由主义的基本立场上，可以见到明确的表现。在我看来，自由主义其实是现代性的承载者；不面对现代性的严肃考验，不会感受到自由主义的真正意义。值此“现代”的脉动衰竭、现代化的魅力黯淡、现代人业已“自主”得疲态毕露、意兴阑珊之际，我们见到各类传统势力甚嚣尘上、各种保守意识正忙着提供兴奋剂与避风港。这时候，我个人觉得，正视现代性的真实内容，乃是维护社会改造的动能、维护社会进步远景的重要一步。

这一步，当然并不好走。以上的叙述，并没有进入任何问题的内部，展开实质的分析讨论，所以本文既未能面对真实的议题，也

没有资格做乐观或者悲观的预言。不过，如果历史注定我们要活在一个后形上的时代，而我们仍愿意维持“败而不溃”（non-de-featist）的方向，我看不出还有什么其他选择。^①

^① “败而不溃”一词格外见真章，来自 Maeve Cooke, *Language and Reason: A Study of Habermas' s pragmatics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), pp. 43ff. . 150ff. . . Cooke根据哈柏玛斯，说“败而不溃”的意思就是“顽强地批判”（stubbornly critical）；它包含两个意思：超越既予的脉络背景、以及维持乌托邦的远景。