

从研中海
书究国外

刘东主编

先贤的民主

杜威、孔子与中国民主之希望

〔美〕郝大维 安乐哲 著
何刚强 译 刘东 校

江苏人民出版社

刘东主编
周文彬总策划

THE DEMOCRACY OF THE DEAD 先贤的民主

杜威、孔子与中国民主之希望

〔美〕郝大维 安乐哲 著
何刚强 译 刘东校

江苏人民出版社



图书在版编目(CIP)数据

先贤的民主:杜威、孔子与中国民主之希望/(美)
郝大维,(美)安乐哲著;何刚强译. —南京:江苏人民
出版社,2004

(海外中国研究丛书/刘东主编)

ISBN 7-214-03724-6

I. 先... II. ①郝... ②安... ③何... III. 哲学
—研究—中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 011569 号

David L. Hall and Roger T. Ames: The Democracy of
the Dead, Chicago & Lasalle, Illinis: Open Court, 1999

本出版社获 Open Court 所授独家中文翻译版权。

书 名 先贤的民主:杜威、孔子与中国民主之希望
著 者 (美)郝大维 安乐哲
译 者 何刚强
责任编辑 王保顶
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 江苏出版集团(南京中央路 165 号 210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华书店
照 排 南京新华丰制版有限公司
印 刷 者 丹阳教育印刷厂
开 本 960×1304 毫米 1/32
印 张 7.875 插页 2
字 数 280 千字
版 次 2004 年 5 月第 1 版 2004 年 5 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 7-214-03724-6/B·88
定 价 17.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界,但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟呀的是,60年代以后,就在中国越来越闭锁的同时,世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天,这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境:我们不仅必须放眼海外去认识世界,还必须放眼海外来重新认识中国;不仅必须向国内读者移译海外的西学,还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感,因为单是它的学术水准也足以提醒我们,中国文明在现时代所面对的决不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者,而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样,借别人的眼光去获得自知之明,又正是摆在我们面前的紧迫历史使命,因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身,中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然,既是本着这样的目的,我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西,否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试,而我们所努力去做的,毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

1988年秋于北京西八间房

原书献辞：

传统意味着对我们的祖先表示赞同，他们是所有人当中最为朦胧的一批。传统即是先贤的民主。传统拒绝屈从于微不足道而又傲慢的寡头政治，这些人只不过是碰巧走过场而已。所有的民主主义者都反对人因出生的偶然性而被剥夺做人的资格；传统反对因其偶然的终结而被剥夺地位。

——G. K. 切斯特顿：《小精灵世界的伦理》

致 谢

本书起源于一篇题为《中国、杜威及过时的民主》的文章。该文为1995年在夏威夷大学举行的东西方研讨会议而作。此后在美国、中国、欧洲及韩国举行的一系列会议(这类会议之多可谓不胜枚举)都为本书作者提供了发言的机会,而作者发表的许多见解都包含在本书之中。

由夏威夷大学亚洲研究发展委员会和东西方中心提供赞助,作者对中国的西部主要是新疆进行了访问。此行为期一个月,开阔了我们对中国少数民族重要性的认识。

作者参加了1996年由卡内基基金会赞助的曼谷会议。那次会议提供了一个重要场合对中国的人权问题进行思索。刊登在卡内基杂志《伦理和国际事务》(1997, vol. 11)上的《继续在中国人权问题上进行对话》一文中的若干见解,在本书中得到重新梳理。此外,我们有机会在韩国的好几个地方就“儒学与实用主义”为题进行讲学,也进一步加深了我们对“亚洲民主”的认识。汉城的西江大学、釜山的东义大学和“新思考论坛”、启明大学和庆北国立大学、光州的大邱和全南国立大学接待了我们。我们对这些机构的东道主表示感谢。我们也要对美国新闻总署参与这个项目的代表致谢。我们特别要感谢美国新闻总署的两位官员,一位是约翰·沙里文,他总是在我们面临重大难题时乐意相助,而且总是笑容怡人;另一位是孙贤善,大家都说她的翻译使得我们的原话变得更为清晰易懂。我们还要感谢延世大学的威在凤,靠她牵线,我们得以参加正在韩国进行的那场“自由主义的、社会的与儒教的民主”(Liberal, Social and Confucian Democracy)的讨论。

我们十分感激罗思文(Henry Rosemont)、兰迪·皮仁布姆(Randy Peerenboom)、德鲁·格拉德尼(Dru Gladney)和吉姆·布坎南(Jim Buchanan)。他们阅读了本书的最初草稿,并提出了好些建议,使得我们能对本书作很大

2 先贤的民主

的改进。当然,我们还不能忘记丹尼尔·科尔(Daniel Cole),是他设计并完成了全书的电脑排版,使其可直接付梓。

我们要对卡伦·杜佩尔·德里卡默的帮助表示由衷的谢忱。他是南伊利诺斯州大学莫里斯图书馆约翰·杜威文件和特殊收藏室手稿管理员,是他允许我们把杜威的人头陶像模型图片印在本书的封面上。

最后,我们向桑德拉·琼斯表示谢意。她通读了本书的第二稿,对一些曲折难懂的行文总忍不住表示不能接受。我们从她锐利的阅读中获益良多。不过在将本书献给她的若干原因中,这却是最不重要的一个。

目 录

致谢 / 1

导言 西方的一种视野 / 1

- 一 浪漫主义、实用主义和文化差异 / 1
- 二 现代化、全球化与种族优越感 / 6
- 三 一个论题及三种谬论 / 8

第一编 中国与现代化 / 15

第一章 “现代性”源自西方 / 15

- 一 政治、经济与文化 / 15
- 二 “现代性”的种种含义 / 17
- 三 处于危机中的现代性 / 26

第二章 顺应现代性 / 28

- 一 顺应的方式 / 28
- 二 西方化和东方化 / 35

第二编 民主的各种文化 / 41

第三章 以权利为基础的自由主义之不恰当 / 41

- 一 以权利为基础的自由主义 / 42
- 二 带有权利的个人 / 44
- 三 权利的地位与内容 / 47
- 四 自由、自主和平等 / 52

第四章 约翰·杜威的民主 / 55

- 一 民主的偶然性 / 56
- 二 一个沟通的共同体 / 60
- 三 民主的个人 / 62
- 四 传统、睿智与教育 / 67
- 五 杜威与以权利为基础的自由主义 / 73

2 先贤的民主

第五章 儒学与实用主义 / 74

- 一 杜威在中国 / 74
- 二 共享的界缘 / 77
- 三 若干共通性 / 82

第三编 先贤的民主 / 93

第六章 儒家民主:一对矛盾的字眼吗? / 93

- 一 民主化的活力 / 94
- 二 中国民主之古典来源 / 95
- 三 杜威与孔子论共同体 / 100

第七章 中国式的个人 / 111

- 一 共同体个人的古典根源 / 112
- 二 个人与社会和谐 / 115
- 三 人的焦点/场域模式 / 118

第八章 仪规在一个沟通的共同体中所起的作用 / 125

- 一 共同体的美学组织 / 125
- 二 既非个人主义,亦非集体主义 / 128
- 三 法律、宪法与共同体 / 133

第九章 共同体的人权起源 / 138

- 一 是权利还是惯仪? / 138
- 二 社群社会环境中的人权 / 142
- 三 一种新的论说 / 146

参考书目 / 151

附录一 安乐哲论文二篇 / 159

- 1. 儒学与杜威的实用主义:一种对话 / 159
- 2. 此生之道:创生力之真义 / 185

附录二 纪念郝大维文章三篇 / 201

- 1. 理查德·罗蒂:浪漫主义者、智者和体系哲学家 / 201
- 2. 南乐山:文化哲学家郝大维 / 216
- 3. 约瑟夫·格伦治:“齐物之论”——以此纪念郝大维 / 227

校后记 / 242

导言 西方的一种视野

以下的导言相当长,我们也许应当为此向读者致歉。读者打开一本题为论述中国民主的书,会期待对此题目的讨论有一种标准的政治或社会经济的研究方式。但是读者开卷后马上会发现,我们展开的却是一场与众不同的哲学讨论。这场讨论涵盖许多政治和经济问题,以便对诸多广泛的文化因素和势力进行比较,而这些因素和势力与将来可能出现的“儒学民主”的形态是相关的。然而,本书并非仅仅直接针对作哲学思考的读者,同时也面向更为实际的政治和社会经济的理论工作者。我们希望以下的章节会对任何碰巧打开这几页的人具有说服力,使他们相信,我们的这本书会对那些在更为具体领域里工作的人们产生一种动力,而这些人自己正在寻求尽可能广泛的事实根据和兴奋点。

一、浪漫主义、实用主义和文化差异

意识到中国进入现代世界,同时感到欣慰与威胁。这种意识正不断左右着盎格鲁—欧洲人的各国。一些人为中国进入现代社会感到欣慰。他们觉得以求同方式来实现与中国的全面接触(engagements)好处多多,与此前不久似乎还在实行的那种时有时无的与中国单方接触的情形相比,利远大于弊。后者不仅无助于中国人民,反而伤害中国人民。而另一些人对于中国进入现代民族之林却感到了威胁。他们认识到一个正在觉醒的中国有着巨大的经济与军事发展潜力。也正是这部分人意识到中国“启蒙运动”的到来可能有损于西方。这两种对立的反应形成一定的格局,很生动地诠释了中国人对“危机”的理解——这个词既包含着“危险”,也包含着“机遇”。在今后的若干年里,持这种对危机的独特认识将是最有益的态度,无论对中国还是对西方

2 先贤的民主

都是如此。

但是,要保持这样一种平衡的观察问题的视角又谈何容易。从西方的角度审视,中国在相当程度上依然是个“域外异国”,与以前没有什么两样。如同体验完全陌生的“他人”或“别事”一样,我们对那个国家的苦心了解受着两种态度的制约。鲁道夫·奥托(Rudolph Otto)曾经用“既令人害怕和又令人神往的神秘感”(mysterium tremendum et fascinans)来描述、体验完全是“另类”的人与事。引用他的话来概括西方观察中国时的态度可能过于夸张,但是在我们对待中国的感情上委实存在“害怕”与“神往”这两种成分。通常的情况是,当这两种成分混在一起难以分清、使人极度不安时,我们就会在这一复杂的感情体验中选取一种让我们最为满意的东西。换句话说,我们要么“妖魔化”中国,要么“浪漫化”中国。

当前,我们更倾向于把中国妖魔化。政客们与媒体向我们显示的是一个“东方暴政”的中国图像,其政府致力于剥夺其人民的基本权利。这种病态最近在美国社会的某些部门和领域成了主流,极大地加剧了这种“妖魔化”中国的情绪冲动。美国现在登上了当今世界惟一超级大国的位置,从好里说是在做某种尝试,还无法确定如何使用自己的霸权。在我们的政治和文化领导人中间,权力意识和目的意识之间的关系似乎被颠倒了,这种情况在处于像目前这样的心理状态时总是难免。

一些民主党人、共和党人以及独立派人士认识到了这种令人不安的情形。这些公众人物最近联合在一份题为《呼唤文明社会:为什么民主需要道德真理?》的文件里作出了有力的表述:

我们这是要往什么方向走呢?在目前世界上有如此众多的人仍然遭到忽视、遭受不公正的情况下,我们有可能继续是这个世界最佳的希望所在吗?我们有没有可能持续我们对所有人自由和公正的承诺,以便我们中间正在遭罪的人们能被我们的民主信仰和目标拯救呢?①

这些作者对上面这些问题的回答是:我们的原则和实践若无道德内容就将不可避免地把美国式的民主导向严重的衰落。认识到我们的道德漏洞已经使我们感到易受人责难,这在以前是没有过的。在这样的情势之下,一个在经济上和政治上渐渐强大的中国就必须被看成是一个独一无二的威胁。

①见 *Institute for American Values* (1998), 第3页。也可以参见 White(1998)书中对美国道德病态的讨论。

与那些“妖魔化”中国的人形成鲜明对照的是,另有一些人一贯把中国浪漫化。从欧洲与中国最初接触开始,就有不少人知识分子,从18世纪和19世纪的莱布尼兹和伏尔泰,直至今天,一直为中国文化所深深地吸引。

将别国文化浪漫化的倾向在知识阶层中是不可避免的事,自己文化之外的“另类文化”会因此而颇受珍视,即使其成为思维的兴奋点,也使自己把狭隘情感向外普及的意念顺理成章地受到阻止。给中国文化披上一层朦胧的浪漫外衣,也许是大多数对那个国家感兴趣的学者的共同做法。

对西方社会个人主义极端持改良态度的社会批评家们在浪漫化中国时,朦胧的程度稍微少一点,他们所看重的是中国社会的社群社会(communitarian society)价值观。这些人从中国社会——如果不是从中国政府——中看到了一种值得仿效的模式。这一模式可能对摒弃与晚期工业资本主义相联系的自私和贪婪有促进作用。

认为西方价值观具有优越性的人觉得,对中国持友善态度的知识群都过于天真。这些人抱这种不相信的态度也不是毫无根据,因为当前中国无论是城市还是乡村正涌动一股追求财富的热潮,而这种情形在中国是破天荒的。邓小平提出的“致富光荣”的口号似乎成了大众的座右铭。

就算这种情况真的存在,“浪漫化”中国比起“妖魔化”中国来,其危害性肯定要小,这一点仍然千真万确。事实上,中国与西方相互间的接触要富有成效,双方都要对对方有某种程度的浪漫化倾向。否则,这种接触几乎不会有什么结果。要全然超越中国政府的层面来理解中国,就有必要从浪漫加赞叹的角度来观察这个国家。不过,这种浪漫和赞叹的态度是既理智又有节制的。

这种浪漫主义虽然是欣赏别国文化的一个基本因素,但它必须用一种鲜明的现实态度来加以调节。令人感到惊奇的是,实用主义与浪漫主义之间存在一种相当紧密的关系。与浪漫主义者一样,实用主义者也反对一种过度的纯理性。这种纯理性把追求神圣的客观性与原则性看得高于一切。与浪漫主义者一样,实用主义者避开教条的、只顾原则的方式方法,为的是确保开放通向别的选择之门。不幸的是,这种开放性往往被看成不过是一种对文化差异的漫不经心的欣赏而已,而这种欣赏也不过就是异国情调令人入迷所带来的。

但是,实用主义者的意识受到了历史主义者的方法论的调节。这种方法论力主人们朝着具体的现实方向行进。这种历史主义让我们欣赏接受西方与中国各有特色的事物,同时也防止我们接受这样一点,即任何具体文化的发展都是注定了的。现实主义角度所要求的接触交往是:能让对话的参与方

都有可能向变化的方向发展。这种开放性提供了一种最佳机遇来避免跟过简主义者相联系的狭隘与傲慢。

实用主义者不过问命题的真实性,却关心信条的实效性。这种信条能把这类命题转化为探索与行动的工具。而且,实用主义的角度并不要求一定要在原则或者信条方面达成一致。相反,它倒是劝促有责任感的思想家提出各种方式,以使各不相同乃至相互冲突的信条在社会与文化的实践层面上能相互沟通。

这种方法确认中国与西方文化之间的差异不是坏事,并要求考虑到在这两种文化的意识中起作用的是什麼。对认为中国必然要走向西方式“启蒙运动”的人而言,这种努力似乎是表达了一种文化相对主义。但是,实用主义方式的开放性并不包含相对论这个词当前在知识界被批评的那种含义。

文化相对主义者——如果这样的人存在的话——宣称,找不出一套价值观念或一种信仰体系比任何别的价值观和信仰体系要来得优越。以实例和论争的手法来说明,没有一种体制比任何另一种体制可能更优越,这是一码事。否定在具体情形下一种体制可能比另一种体制更有实效、更有用,或者否定人们有可能在一种原则在尚未被证实时就被要求去按这一原则办事,这是另一码事。

语云:“从生命处于旦夕危险之中的人群中,很难找到无神论者。”然而,在任何情形下都呼吁马上采取行动的相对主义者则更加难寻。颇具讽刺意味的是,仅有的一些相对主义者是这么一批人:他们仗仗他们相互矛盾的教条理念,却不能够显示他们观察问题角度的优越性之所在。他们注定只能是紧紧抓住各自的主张不放,犹如在幻海中作最后的挣扎。

我们对中国采取的现实和多元研究方法提出了一种应有的态度。最近瓦克莱夫·哈维尔对这种态度作了很有说服力的表述。哈维尔确信,表面上看人们都觉得世界各国文化差不多,实际上这种差不多的背后真切地存在生活和思维方式的深刻差异。他坚决主张必须对这些差异进行广泛的宣传:

世界文明的这种新的单一表面不过是将不胜枚举的文化、民族、宗教世界、历史传统及历史形成的对事物的态度等都掩盖或隐藏了起来,使这些丰富多彩的东西都在一定程度上“被埋掉了”。另一方面,即便是在这种世界文明扩张之际,人类的这些“处于表层之下”的、被隐藏的大量事物现象,正越来越明确地要求得到理会,要求获得生存的权利。^①

^①见 Havel(1995),第 82 页。

科技对世界之无法抵挡的渗透,加上资本主义经济形式的无情入侵,加剧了其他文化在西方文化一统天下的主张面前日益丧失地盘的危险。正是由于这些幽灵般的强大势力的出现,哈维尔提出的警告显得特别及时。尽管如此,在西方学术界连对这些文化差异是否存在也似乎没有一致看法,根本不在意这些文化差异是否有什么真正的重要性。与此同时,倒是存在一种广泛的一致,即科技和资本主义的长足进展对所有人都有益处。

在中国与西方之间差异的问题上,葛瑞汉(Angus Graham)断然采取了与中国问题研究领域里权威人物不同的立场。他肯定了文化差异问题的极端重要性。他在1986年的《泰晤士报文学增刊》(*Times Literary Supplement*)上对本杰明·史华兹(Benjamin Schwartz)的《古代中国的思想世界》(*The World of Thought in Ancient China*)一书进行了评论。他写道:

有些西方研究中国思想的人喜欢把中国人看成像我们自己一样,而另有一些人却不是这样。有一种倾向是,透过所有的歧象,从一些超越文化与语言差别的见解中,看到在中国人的思想里一种对宇宙间诸问题的探究。另一种倾向是,透过所有的相似现象,揭示出一些关键词语间的差别。这些差别不是与文化范围的概念体系相关,就是与汉语和印欧语系之间的结构差别相关。本杰明·史华兹的《古代中国的思想世界》一书是前一种倾向观点的非常突出的代表作。^①

有些学者相信,在相称性(commensurality)达到最高级程度时,对话也会达到最佳境界。另外一些学者则认为,在“世界文明表象”的背后存在着种种深刻的差异,而这些差异都源于具体文化之不同的思维和生活方式。有些学者认为,看不到共通性(commonality)的极端重要就是把中国人排除在人类之外。另有一些学者认为,坚持这样一种基本的共通性就是否定中国人的文化与众不同。

葛瑞汉坚决地选择了看到差异的一方。本书作者也有意同他站在一起,并且希望论证;至少就中国而论,这些差异的存在既客观又深刻。这些差异可以是障碍,也可以为我们所用,就看我们如何来对待它们了。无论如何,这些差异是无法否定的。

除了直接需要比较准确地叙述中国与西方之间的种种差异之外,非常基本的一点是,要对这些差异的潜在实用主义益处作出分析。中国文化有其鲜

^①见 Graham(1986)。

明的典章制度与社会组织模式。我们西方人会沾沾自喜地觉得,是我们发现了通往文化的惟一之路。但是,光是中国文化的存在就对这一信条提出了挑战。认识到这一点,可以让我们避免因自鸣得意而造成的过长时间的文化停滞状况。

二、现代化、全球化与种族优越感

那些对中国与西方关系前景抱极端乐观态度的人认为,现代化源于欧洲“启蒙运动”,是其强大的推动所造成的一个后果,而这个后果则又是个人、社会、经济和政治等一系列活动理性化的结果。虽然这些人也略微承认情况会稍有不同,但他们还是给人这样的印象——似乎中国正在踏上一条通往现代化的大道,方式是完全照搬自由主义民主制度,完全照搬自由竞争资本主义,再加上不断合理的技术。据他们推断,凭借这些东西,就会得到进入现代化年代的种种回报:个人权利、不断增多的自由、高水平的生活,以及对自己天地更大地自主控制。

虽然这在普遍启蒙运动的倡导者听来是一种异端邪说,本书的作者却认为,对于启蒙运动,现代性及现代化的冠冕堂皇的惟一说明只是另一种褊狭的神话而已。我们这样看是有充足理由的。这个神话的主要内容在于——作为人,并且具有人本身的正确概念,就意味着要在很大程度上是盎格鲁—欧洲人所是,想他们所想。

这种情形的讽刺意味是强烈的。因为西方种族优越感是以坚定的信仰形式表现在我们(褊狭的)理想具有普遍性这一点上。也就是说,这种心照不宣的或者清晰表述的一些普遍信仰,诸如理性、科学、人权等,是戴在正统西方种族优越主义脸上的面具。我们需要面对的现实是,几乎没有中国人会把我们奉为“不言而喻”这些东西也当成真理。

对比中国人与西方人的价值观,涉及到两套种族中心信仰系统的比较。中国文化——有好些这类的文化——很直率地表述了自己文化的中心说,这受到西方人的谴责。但西方人却对他们自己理想中的褊狭特征毫无知觉。实际上,当这些理想的权威性受到别的文化意识的质疑时,我们还是继续站在教条主义的立场上为我们的现代观念和制度的“明显”优越性而争辩,我们还是继续认为,世界上所有的民族,若是获得机会的话,都是会生活于北大西洋诸民主国家之中的。

我们大多数在西方民主国家中处于优越地位的人,都很自然地认为自己

是独立自主的。我们拥有天然的权利。我们相信自己有能力探求出事物的真理。我们表现出某种信心,即理性与良好的愿望会解决很多——即便不是所有——问题。当政府的权威有助于公民的自由和自主时,我们就对它尊重;而一旦政府对这种价值观构成威胁时,我们就完全能够与其对抗。我们把我们个人跟我们信奉为“合乎理性的”那些思想、价值观念及原则等同了起来,并把我们的宗教、科学和政治制度当做工具来实现这些思想、价值与原则。

在我们的知识精英阶层中,站在超自然理性观念一边的人无疑是很少的。但是就相信“客观性”而言,即使是在这些颇有尊严的人群中也是历久犹存的。自然科学与社会科学工作者、神学者与哲学家全都所见略同,都把前提建立在事物客观秩序的基础之上。对我们当中很多人来说,这一信条还延伸出这样一种观念:人具有客观性的本质,有一致的特征,使得我们大家根本上是无差别的,即使社会与文化各异,这种本质与特征仍然存在。

当然,这些信条也在发生变化,而在哲学思考的层面上尤其如此。这些变化最终会导致我们放弃这些默认的客观性和普遍性的推断,这些推断仍然支撑着我们的主要信仰。但是,我们离抛弃绝对的合理和理性的意识尚有很大的距离,这在普遍权利和共同人性方面尤其如此,而这两个方面恰恰是中国人看问题的视角最直接挑战我们的地方。

现代化是一个客观事实,至少在“全球化”更为中立的意义上是如此。就“全球化”最富有创意的含义来说,它将构成一个民主的充满活力的过程,确保世界在地理和文化意义上的“泛可进入性”(pan-accessible)。这就是说,在一个规范了的全球化的社会中,构成人类社会的全部地理区域和文化形式,对所有的人来说都可以随意进入和获取。然而,全球化的进程几乎没有民主可言。直到现在,全球化的主要因素,包括那些经济、政治和技术上的推动因素,都源于盎格鲁—欧洲人文化,并在这一文化中生存了下来。因此,西方正根据其绝对是褊狭的价值观念,在对世界的其余部分进行殖民,而此后出现的“全球”文化看上去已越来越像西方世界的外地省份。

一个民主化的全球化形式的实现,其希望很大程度上存在于这样一种可能性:亚洲——主要是中国——将能够提供文化价值观和典章制度,而且这些价值观和典章制度足以对世界的其余部分产生吸引力,以弱化在全球化进程中西方的支配地位。

在实现现代化的过程中,中国肯定会同其他的发达国家建立经济和技术关系。这将会引起中国内部的各种变革。首先,要求一些基础设施和社会法制系统进行变革,以适应经济与技术发展的各种必需。也可以期望出现社会—政治的变革,这些变革是由其他因素导致的,例如:经济增长提升了人们的

平均生活水准,一些技术的发展改变了获得信息和传播信息的方式等等。

西式现代性不可避免论的支持者们期待,这些变革将会导致个人权利与自由的增加,进而中国很快就会开始显得与任何一个西方国家没有什么区别。但由于一系列的原因(这些原因我们在随后的篇章里要一一讨论),我们对将来的中国设计了一套与此种观点很不相同的可能性。

不言而喻,任何一位开明人士都必须考虑到这样的可能性,即全球化会沿着比较民主的路线向前推进,而且相互间的影响会与日俱增。这位开明人士也可能考虑到这种可能性,即很可能支配 21 世纪的这个中国将会是一个在政治体制方面不断改革的社会。但是,在那些孤陋寡闻的政客的大脑里,甚至是在那些信息欠全面的记者的大脑里,中国却总是依然故我。了解当代中国时存在的一大缺陷便是没有抓住这样一个深层的事实:支配中国文化的终将是孔夫子,而不是哪一位德国思想家。

将来的中国不可能是完全西方化的社会,既不可能像一些必然主义者曾经梦想的那样会跑步进入共产主义,也不可能是像一些必然主义者又开始梦想的那样,是一个巨大的网景化、麦当劳化的主题公园。中国完全有可能超出我们多数人的想象,更多地保持其传统的特征。如果情形是这样的话,那么中国就在很大程度上能以它自己的特色迈入现代世界。

如果我们对这种前景持认真态度的话,就需要反过来看问题,需要把中国同时看成是全球化的对象和源泉。这样反过来看问题有两个明显的含义:一是,我们必须更多地了解中国,以便更好地领悟我们自己将来会是什么形态;二是,我们需要与中国进行对话,而这种对话的条件是双方平等。

现在,意识形态的表层装饰正从中国文化上剥落下来,中国在与西方的对话中不可能再会满口书本教条。中国将以一个有其自己礼规(rites,不是 rights)的国家来到谈判桌前。如果这一情形属实,如果西方坚持主张一定要美国式的、以权利为基础的、自由主义的民主,再加上伴随着的资本主义和技术活动的种种形式,那么双方肯定要顶牛。因此,我们在坚持让中国成为我们的同类之前,有义务对中国社会和文化形态的种种潜在价值观作一番探究。事实上,我们可能会发现,我们能从中国人身上学到某些东西。

三、一个论题及三种谬论

亚洲各国经济与政治影响力的迅速增长,已经在全世界成为越来越重要的一个议题。这样的讨论把对“亚洲民主”观念的思索作为焦点问题之一。