

人文译丛

后发展国家的
现代性问题

■ 学术思想评论 第八辑

贺照田 / 主编

**The Problem
of Modernity
in The
Developing
Countries**

人文译丛

后发展国家的

现代性问题

■ 学术思想评论 第八辑

丛书主编 / 何怀宏 本书主编 / 贺照田

**The Problem
of Modernity
in The
Developing
Countries**

吉林人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

后发展国家的现代性问题/贺照田主编.——长春:
吉林人民出版社,2002.2

(人文译丛)

ISBN 7-206-03942-1

I. 后… II. 贺… III. 发展中国家—现代化—
文集 IV. D501—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 006767 号

后发展国家的现代性问题

主 编 贺照田
责任编辑 崔文辉

封面设计 张亚力
责任校对 叶 高

出 版 者 吉林人民出版社 0431—5649710
(长春市人民大街 124 号 邮编 130021)

发 行 者 吉林人民出版社

制 版 吉林人民出版社激光照排中心 0431—5637018

印 刷 者 长春市恒源印务有限公司

开 本 850 × 1168 1/32 印 张 17.5

版 次 2002 年 2 月第 1 版

印 次 2002 年 2 月第 1 次印刷

字 数 400 千字 印 数 1—5 000 册

标准书号 ISBN 7-206-03942-1/D·991

定 价 32.50 元

如图书有印装质量问题,请与承印工厂联系。

《学术思想评论》(*Intellectual Inquiry*)编委会名单:

学术咨议: 王 焱 甘 阳 邓正来 孙 歌
刘小枫 许纪霖 汪 晖 何怀宏
张志扬 陈光兴 钱永祥

主 编: 贺照田

编 委: 田立年 应 星 吴伯凡 杨立华
洪 涛 姜长苏 龚 隼 舒 炜

本辑学术咨议: 钱永祥 陈光兴

出版说明

本书是以文集的形式来向读者递送思想信息的，由于出自不同的手笔，本书中的选文呈现出了迥异的表述方式和话语体系，轻妄地强求它们一律，确乎超出了我们所能及的范畴，所以，我们基本上留存了它们的原貌，未敢枉作改动。这样会带来诸种不规范的情形，为此我们敬请读者的体谅。

更正说明

因编校上的疏忽，《学术思想评论》的第六、七辑的学术咨议与责任编委的名单出现了错讹，现更正如下：

《学术思想评论》第六辑：

学术咨议：刘小枫

责任编委：田立年、应星

《学术思想评论》第七辑：

学术咨议：孙歌

责任编委：龚隽

在此，向以上几位作者及诸读友致以深深的歉意。

专题：后发展国家的现代性问题

本专题收录了东亚各国的知名学者钱永祥、赵刚、瞿宛文、孙歌等就此一专题所展开的充满力度的文章。

在“阐释与分析”一栏中，辑录了福柯、伯林、哈耶克等西哲大家的重要文章，由国内颇具声名的学者邓正来、万俊人、田立年、李猛等译，篇篇都值得研读。

目 录

专题：后发展国家的现代性问题

钱永祥 现代性业已耗尽了批判意义吗？/1

赵 刚 如今，批判还可能吗？/18

瞿宛文 全球化与后进国之经济发展/46

王振寰 全球化，在地化与学习型区域：理论反省
与重建/71

赵惠净 “你陷入了想象之井”：压缩型发展中主体
性的形成（倪伟 译）/111

孙 歌 寻找“近代”/142

阐释与分析：

石元康 引导性的哲学与认知性的哲学/185

江宜桦 约翰·密尔论自由、功效与民主政治/198

林镇国 从佛教形上学到佛教诠释学/227

希尔斯 反思中国知识传统下的市民社会和市民风
范（应星 译）/243

酒井直树 文学的区别及翻译工作（修改稿）（贺雷
译）/287

哈耶克 文化进化与事实性知识 (邓正来 摘译) /
313

安东尼奥 哈耶克的理性与历史 (赵刚 译) /339

G. Borradori 尼采还是亚里士多德? (田立年 译) /
357

桑德尔 对罗尔斯政治自由主义的回应 (万俊人
译) /374

福 柯 自我照看的伦理是一种自由实践 (李猛
译) /414

伯 林 孟德斯鸠 (李河 译) /440

伯 林 休谟与德国反理性主义的渊源 (李河
译) /476

诺齐克 政治的之字形过程 (沈岩 译) /507

序 跋:

周锡瑞 中国城市的现代性与民族性 (吴飞 李静
译) /519

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，现代性内部其实涵蕴着丰富的批判能量。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](mailto: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速的变革、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 Jurgen 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 Jurgen 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脔，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“启蒙之辩证”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“启蒙”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，缺乏历史一现实的意义。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，似乎没有反映在现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。