

多元的現代性

——以中國、日本、韓國為例的比較研究

作者：[日] 丸山真男 著 田代百合子 譯

丸山真男全集 卷之三

■ 政治學 · 社會學

ISBN 957-06-1111-1

● 吴冠军 / 著

244

36'
108/6

多元的现代性

从「9·11」灾难到汪晖「中国的现代性」论说

上海三联学术文库
SHANGHAI SANLIAN XUESHU WENKU

DUOYUAN DE XIANDAI XING CONG "9.11" ZAINAN DAO WANG HUI "ZHONGGUO DE XIANDAI XING" LUNSHUO
SHANGHAI SANLIAN SHUDIAN

上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

多元的现代性——从“9·11”灾难到汪晖“中国的现代性”论说/吴冠军著.

—上海:上海三联书店,2002.

(上海三联学术文库)

ISBN 7-5426-1663-3

I. 多... II. 吴... III. 现代化—研究—中国 IV. D61

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第021531号

多元的现代性

——从“9·11”灾难到汪晖“中国的现代性”论说

著 者/ 吴冠军

责任编辑/ 倪为国 艾 卉

责任制作/ 钱震华

装帧设计/ 范娇青

责任校对/ 黄曙辉

出版发行/ 上海三联书店

(200235) 中国上海市钦州南路81号

<http://www.sanlian.com>

E-mail:sanlian@online.sh.cn

印 刷/ 江苏东张印刷有限公司

版 次/ 2002年12月第1版

印 次/ 2002年12月第1次印刷

开 本/ 850×1168 1/32

字 数/ 245千字

印 张/ 12.25

印 数/ 1-5100

ISBN7-5426-1663-3

D·63 定价 24.00元

导言 多元现代性的规范框架

最近一两年来,国外越来越多的学者开始提到“多种的现代性”(multiple modernities)这一新的概念,即现代性不只西方现代性这一种,不同的民族国家及其文化传统应该有一整套自己民族/文化特色的现代性。而我在本书中所要提出的“多元的现代性”则同 multiple modernities 在规范涵义上略有不同。为了区别示之,我生造了一个词 multi-modernities,来对应我所说的多元现代性。连字符“-”意图表明,较之多种现代性,在多元现代性中多元文化与现代性之间有着更为紧密的联系。在开篇同时需要指出的是,这是一项尝试性的研究,它来自于我对康德主义传统(“自由主义”一词在中国已形成特定内涵)的长期思考,试图提供一种可能的规范性视角,并以此来介入中国当前思想界关于“自由主义”与“新左翼”的这场思想论争中。本书的后三章就是我以一种康德主义的观点来回应当晖先生(他被视作“新左翼”的主要代表学

2 多元的现代性

者)。在我看来,康德主义传统长期以来在中国思想界的缺席是不应该的,它使得这场论争无法继续向更纵深的方向发展。这也就是这项研究的意义之所在。

从规范层面上讲,我认为一种康德主义的“多元现代性”包含着两层内容:(1)以基本权利为核心地基的诸项启蒙理想;(2)在文明交往与互动中通过文化民主而形成的多元的“现代性方案”。其中,基本权利与文化民主构成了多元现代性中的一对核心关键词。前者对抗的是政治极权,后者对抗的则是文化极权。多元现代性的两层内涵互为前提,缺一不可。在当今多元文化世界里,文化个体的基本权利是文化民主得以展开的前提条件,而对权利的实践本身则又不断包涵在文化的民主化进程中。在我看来,起源自欧洲文化传统的启蒙理想与其他多元文化传统中的精华理念(如儒家理想)完全可以在广泛合理的文化交往中形成互补性的批判与借鉴,而不必然导致所谓的文化冲突乃至剧烈斗争(如“文明的冲突”、“承认的斗争”等理论)。实际上这一观点卑之无甚高论,在许多前辈学者的论述中常可寻获到与之相通或相近的理念(如在以牟宗三先生为代表的现代新儒家学者的思想中),而我则试图更进一步地来对多元现代性进行一些具体化的阐述。

以自由主义为代表的西方主流现代性话语虽然极力宣称在文化领域保持沉默,“价值中立”,不欲有所作为,但由于其本身被看作是西方文明的产物,近年来更是被冠以“西方中心主义”(或“西方特殊主义”等等)之名,在文化多元主义与“多种现代性”的挑战下已渐显狼狈之状;而反过来综观各

种形形色色的多种现代性话语——譬如汪晖先生所致力构建的“中国的现代性”论说，由于其一味拒绝承认源自西方的诸项启蒙普世主张，因此在我看来这些“多种现代性”话语自身就包含着无法规避的内在困境与悖论。从这个角度上讲，坚持基本权利之基础性地位使多元现代性同麦金太尔、泰勒等人所宣扬的社群主义主张截然有别，而倡导多元文明互动下的文化民主主张则又使得多元现代性同罗尔斯的“重叠共识”、哈贝马斯的“政治文化”也略有重心上的差异。

在本书第一章和第二章中，我将分别讨论多元现代性的这两层规范内涵，其中，第一章主要通过梳理康德主义传统的启蒙遗产来对中国知识界“自由主义-新左翼”论争及其各自背后理据作一个全局性的学理回应；第二章则在“9·11”灾难的窒息背景下力图规范性地阐述一种康德主义的文化民主观点；随后我通过阐明多元现代性的历史建构来回应汪晖的中国现代性论说（第三章）；以坚守基本权利来质疑汪晖对权利自由主义的批评（第四章）；并用文化民主来批评汪晖在同质化、本真性、文化认同、承认斗争等问题上的观点（第五章）。书尾的附录则是本书付梓前夜加入，以问答的形式浓缩了我对多元现代性的思考与我的康德主义之立场，不喜欢一上来就读规范性文字的读者可以先从书末的这一部分读起。

在绪言的结束部分，我要由衷感谢倪为国先生对本书稿所提的修改意见，这些改动最终是如此之大，以至于改变了本书原来的结构，书中第一、二章即是在倪先生的提议下而写作的。其实说到底，所谓多元的现代性只是我对当前多元

4 多元的现代性

文明世界所存有的一个看法,并曾用以回应汪晖的中国现代性论说,而促使我用接近规范化的语言对其进行系统的尝试性表述,则是倪先生的功劳。对此,我深为感激。这半年来几易其稿,在最终交付书稿时,我深知其中仍有着太多的不足与问题。罗尔斯 50 年磨一书的执著学风,当是我辈学人所孜孜以求之方向。

吴冠军

初记于 2002 年 3 月

5 月于沪上隅居改定

目 录

导 言 多元现代性的规范框架	1
第一章 人的权利与康德的启蒙遗产	1
引 言	2
一、麦金太尔与启蒙的“失败”	6
二、康德:重铸启蒙根基	18
三、独角兽、巫术与权利	36
四、启蒙的“命运”	47
五、启蒙死了,启蒙万岁	75
第二章 康德主义的文化民主观	113
引 言	114
一、左右合流:“文明的冲突”与“承认的政治”	117
二、文化民主:原始的与现代的	128

2 多元的现代性	
三、现代文化民主的制度安排	142
第三章 多元现代性的历史建构	153
引 言	154
一、“谁的现代性方案?”	156
二、范式的转变:西方文化传统与现代性	161
三、存在于特殊性之间的普遍性	169
四、“我们的启蒙理想”	187
第四章 “承认的政治”与权利自由主义	197
引 言	198
一、文化传统与文化研究	200
二、汪晖与“承认的政治”	208
三、程序主义和无知之幕	220
四、多元文化与底线人权	233
五、一种谨慎的普遍主义	249
第五章 多元现代性与文化民主	261
引 言	262
一、启蒙理想与文化民主	263
二、“同质化”思维的陷阱	272
三、全球移民背景下的“本真性”问题	279
四、文化民主对抗文化极权	302
五、文化交往:宽容还是斗争?	321

参考文献·····	343
附 录 关于“多元现代性”答客问·····	365
后 记·····	379

第一章 人的权利与康德的启蒙遗产

时而自然带来一些灾害,时而灾害是来自人的无情的利己心的,而这些种种灾害就唤起灵魂的力量,使之奋发有为,坚韧不拔,不向灾害低头,而同时使我们感觉到隐藏在我们里面有一种向着更高目的的这种资格。^①

——康德

康德在他的同胞们的心目中,已成了这些思想(启蒙思想——引者注)的一个化身。他们终于向这位导师表示了他们的感激之情,这位导师毕生坚持人权,法律面前人人平等,世界公民权,世界和平

^① 康德:《判断力批判》(下卷),韦卓民译,98页,北京:商务印书馆1964年版。

2 多元的现代性

以及也许是最重要的,通过知识而获得解放。^①

——波普

引 言

在今天的中国思想界,一场被命名为“新左翼”与“自由主义”之争的思想论战方兴未艾。国内的“新左翼”学者自觉承续西方左翼知识分子的传统,以批判现代性秩序为使命,批评剑尖直指中国 80 年代以降的“新启蒙”话语。在一篇被视为挑起这场论争导火索的代表性文本中,“新启蒙”俨然已告失败,“不管‘新启蒙思想者’自觉与否,‘新启蒙’思想所吁求的恰恰是西方的资本主义的现代性”,其“面对资本主义市场和现代化过程本身的社会危机却显得如此苍白无力”,已然“丧失批判和诊断当代中国社会问题的能力”。^② 不仅如此,那些涵括“‘自由’、‘福利’、‘权利’、‘主权’和‘民主’这些

^① 波普:《康德的批判和宇宙学》,傅季重、纪树立、周昌忠、蒋弋为译,波普:《猜想与反驳——科学知识的增长》,251页,上海:上海译文出版社1986年版。

^② 参见汪晖:《当代中国的思想状况与现代性问题》,汪晖:《死火重温》,56页、65~66页、79页,北京:人民文学出版社2000年版;许纪霖、刘擎、罗岗、薛毅:《寻求“第三条道路”——关于“自由主义”与“新左翼”的对话》,许纪霖:《另一种启蒙》,276页,广州:花城出版社1999年版。在《现代性问题答问》一文中,汪晖先生再次指称中国“自以为是的‘启蒙主义者’又常常不了解现代性本身的内在紧张,一古脑地拥抱现代性,丧失了起码的反省能力”。对此,许纪霖先生在题为“启蒙的命运”一文的结尾颇有感慨地写道:“新启蒙运动解体了,就像当年的五四运动一样。难道这就是无法逃脱的历史宿命?”汪晖:《现代性问题答问》,14页;许纪霖:《启蒙的命运》,许纪霖:《另一种启蒙》,268页。

关键词”的“欧美启蒙叙事”本身的内在“意义结构”在当代“全球性的流动中”也已经完全松动了,因此“不同的国家和不同的群体正在具体的语境中组建自己的政治文化”,甚至若将基本“人权”作为“各民族人民的法律中那些共同的东西”,也就必须“论证任何民族都不得以‘人权’及其相关标准是‘西方的’而予以拒绝”。而“新启蒙”的失败则意味着“个人本位的权利理论”到了当代中国社会后“需要重新修订”。^①而另一边,中国的“自由主义”学者同海外主流自由主义传统却是大不一样,他们虽仍紧握“启蒙”大旗,然而接续的实际上是西方现代性中偏保守的右翼自由主义一路,并奉柏克(Edmund Burke)、哈耶克(Friedrich A. Hayek)为理论宗师。然而令人颇为费解的是,建构当今西方主流自由主义体系的康德主义传统在国内却鲜有人提,康德(Immanuel Kant)本人在中国的影响至今为止也只限于专业哲学圈,而无法进入公共思想界与政治哲学的视界。^②罗尔斯(John Rawls)、哈贝马斯

① 汪晖:《〈文化与公共性〉导论》,汪晖、陈燕谷编:《文化与公共性》,9页、29页、31页、12页,北京:三联书店1998年版。汪晖曾提出“谁的现代性?”之问,意指西方的启蒙话语乃是“欧洲中心主义”的“特殊的社会模式”,因此同“中国的现代性问题”无涉,甚至“以西方社会的理性化过程作为对象的社会学方法已经无力对中国的现代性问题作出恰当分析”,因此必须从自己文化内部发掘资源,“必须在‘理性化’这一范畴之外寻找中国社会和文化的现代同一性”。参见汪晖:《现代性问题答问》,汪晖:《死火重温》,15页;汪晖:《〈文化与公共性〉导论》,汪晖、陈燕谷编:《文化与公共性》,10页;汪晖:《韦伯与中国的现代性问题》,汪晖:《汪晖自选集》,25页,桂林:广西师范大学出版社1997年版。

② 何怀宏先生在其《康德论改革与服从》一文中写道:“康德这方面的著作(指《历史理性批判文集》、《法的形而上学原理》等——引者注)在过去尚未引起应有的注意,不仅普通学者,甚至一些康德专家也是视若无睹,而如果他们

4 多元的现代性

(Jürgen Habermas)这两位当代代表性的康德传人虽然国内译介甚多,但却极少有人以他们作为理论资源来介入当前的思想论战。^①而在我看来,从哈耶克出发的中国“自由主义”者是

(接前页)仔细阅读一下这些著作,是有可能改变自己一些对康德的看法的。总之,阅读它们不仅对我们全面理解康德有益,而且它们同样是丰富的思想宝藏,充满着这位思想大师的睿智。本文即以‘康德论改革与服从’做一初步的探讨,真正的开山探宝之作尚有待于来者。”何怀宏从1999年开始基本上在“新左翼”与“自由主义”之争中退居二线,转而研读康德,我相信他一定会继续交出有分量的力作,给中国思想界带来新的思想资源与新的气象。中国思想界另一位自觉的康德主义者是许纪霖先生,他在2001年发表的重量级文章《两种自由和民主——对“自由主义”与“新左派”论战的反思》中自承思想资源直接来自罗尔斯和哈贝马斯,这两位当代著名的康德传人“不仅在规范层面结合了自由主义与共和主义两大民主传统,而且也有效地在经验层面回应了中国政治发展中的内在困境。这两位当代大师的理论,构成了我最基本的知识立场”。参见何怀宏:《康德论改革与服从》,何怀宏编:《西方公民不服从的传统》,235页,长春:吉林人民出版社2001年版;许纪霖:《两种自由和民主——对“自由主义”与“新左派”论战的反思》,《世纪中国》(网刊)，“世纪周刊”栏目,2001年8月。

① 颇具讽刺意味的是,国内“自由主义”一方对当代西方主流自由主义代表人罗尔斯视若不见,相反,“新左翼”倒是一直提醒去阅读罗尔斯。如崔之元先生在其文章中始终正面提及罗尔斯,而汪晖也曾说:“罗尔斯的著作是当代自由主义的经典作品,我们不妨去看一看,虽然我本人并不是罗尔斯主义者。”出现如此奇异的“错位”,确实是件极值得玩味的现象。(参见汪晖:《现代性问题答问》,汪晖:《死火重温》,29页;崔之元:《从“自愿当奴隶”说起》,《读书》(北京),1998年第6期,64页。)更有意思的是,2001年哈贝马斯访华之际,“自由主义”和“新左翼”围绕哈贝马斯的“归属权”大打笔仗,言辞激烈与过火程度令人惊讶。双方均认为,哈氏至少不是对方的人。哈贝马斯和不同学者私下所说的话也成了双方手里互相批评的“箭筒”,这本身就大大违反哈贝马斯所说的交往理性中的正当性规范(且不谈真实性和真诚性了)。“哈贝马斯走了”,留下的却是一串尴尬和遗憾。参见徐友渔:《哈贝马斯在中国》、雷颐:《哈贝马斯谈中国新左派》、黄平:《关于雷颐文章的几点简单回复》、曹卫东:《哈贝马斯走了——兼答徐友渔先生》、曹卫东:《哈贝马斯走了(2)——兼答雷颐先生》,均见《世纪中国》(网刊)，“世纪周刊”栏目,2001年5月。

无法从最根本的意义上回应传承西方当代批判思想的“新左翼”对现代性根基的强烈质疑与挑战,无法捍卫像人权这样起源自欧洲特殊文明的基本启蒙理想具有着跨越文化传统与历史经验界限的普世内涵。我要指出的是,实际上休谟(David Hume) - 哈耶克这一路“自由主义”同麦金太尔(Alasdair Macintyre)等当代的启蒙批判者一样,不断地在质疑着权利的基础性地位以及诸项启蒙理想的经验有效性,用哈耶克本人的话说,就是用启蒙武器反对启蒙自身^①,从而在本体论意义上动摇了而不是捍卫了启蒙的根基。我们看到,当代的康德主义者如罗尔斯、哈贝马斯等无不都是左右两面受到猛烈夹击,而焦点则一步步逼近到现代性之根基,我称其为一场“权利攻防战”。从这个意义上说,“新左翼”的理论对手是康德主义而不是被其称为“庸俗的自由主义者”的中国“自由主义”。^② 因此我认为,今天中国思想界严肃地坚持或批判启蒙信念之普遍主义向度的学者都应该认真对待康德主义。若不正视康德所留下的那份弥足珍贵的启蒙遗产,何言承继/批判西方现代性?

在本章中,我将紧紧围绕权利这一启蒙的命脉,首先在思想史脉络中剖析“启蒙失败”论这种当代批判思潮及其源头(I);然后分梳康德对启蒙根基的重铸及其内在理念与基本进路(II);并从康德主义出发回应当代对权利的经典批评

① 参见哈耶克:《大卫·休谟的法律哲学和政治哲学》,邓正来译,邓正来编:《哈耶克论文集》,483页,北京:首都经济贸易大学出版社2001年版。

② 汪晖:《〈文化与公共性〉导论》,汪晖、陈燕谷编:《文化与公共性》,47页。

(Ⅲ);在此之上我将通过理论的规范分析揭示出中国的“自由主义”之片面性及其对中国现代性问题“苍白无力”的原因(Ⅳ);最后则是对“新左翼”之中国版的“启蒙失败”论作出一个康德主义者的回应(Ⅴ)。在我看来,以人的权利为其规范基础的启蒙理想具有着跨越文明界限的普世内涵,是全人类的共同实践主题。如果我们仅从经验历史与文化传统的片面角度出发将权利称之为“虚构”、将启蒙斥之为“失败”,那么我便要接着康德与罗尔斯问上一句:“人类在这地球上生存下去,是否还有什么价值?”^①

一、麦金太尔与启蒙的“失败”

从多元文明的角度来讲,权利(自由)、公正(平等)、宽容(博爱)、和平(秩序)等启蒙理想以及法治、民主、宪政、分权制衡等等一套现代性的制度方案最早起源于西方(欧洲)文明。现代性的庞大构架极大程度上均是产生于“天赋人权”这一西方启蒙时代提出的经典理念。^②而“天赋人权”(或称自然权利)则是起自西方历代思想家关于自然法(理性)的先

^① 这是罗尔斯的话,康德的原话是:“如果公正和正义沉沦,那么人类就再也不值得在这个世界上生活了”。参见罗尔斯:《政治自由主义》,万俊人译,导论50页,南京:译林出版社2000年版;罗尔斯:《万民法》,张晓辉、李仁良、邵红丽、李鑫译,137页,长春:吉林人民出版社2001年版;康德:《法的形而上学原理——权利的科学》,沈叔平译,165页,北京:商务印书馆1991年版。

^② 即使在今天被问到“人为什么是平等的?”“人为什么是自由的?”这些在常识层面早已深信不疑的信念时,人们仍往往只得借助于“人生而平等”、“人生来自由”、“因为我是人,所以我有自由和平等”这些启蒙话语。

验假设,向来无法用经验事实和实证方法加以证实。^①正是根据这一点,当代著名思想家麦金太尔认为启蒙是“失败”

① 自然法的提法一直可以追溯到古希腊,但是形成完整的自然权利理论则是到了启蒙时期。古希腊的斯多葛学派把“自然”概念置于核心位置,“自然法”与“永恒法”被等同视之。芝诺认为自然法就是理性法,理性作为一种遍及宇宙的普世力量,乃是法律和正义之基础。罗马时代的西塞罗承袭了自然即理性这一观念,并强调正义是自然所固有的,正义感虽可发展和改进,但却是所有理性人都具有的一种普遍品质。之后罗马法庭渐渐就沿袭了自然法这个概念。罗马人不是将它视作为最高的道德准则,而只是作为一种对于罗马帝国的现存法律的解释依据。奥古斯丁把永恒法置于自然法之上,自然法是永恒法在人的意识或灵魂中的复现。而发展到阿奎那这里,法律被划分成永恒法、自然法、神法和人法四种类型,自然法即是理性动物参与永恒法的那些部分。后中世纪的自然法通常被称为古典自然法,它重新强调了法学(自然法)与神学(永恒法)的分离,为一种可以被人之理性所辨识的自然法奠定基础(自然法与人的理性是在启蒙时代被划上等号的),并把重点开始落在人的“自然权利”(在德语中“权利”和“法”还是同一个词)与幸福上。虽然阿奎那也在其神学-哲学理论之中谈及权利概念,但是第一个真正从自然法中严肃地发展了自然权利理论的人是格劳修斯。自然权利理论公认的四大鼻祖是格劳修斯、霍布斯、洛克和卢梭。

博登海默曾指出,古典自然法学家最为后人所诟病的就是他们的“非历史的简单程式和任意的假设”。但博氏认为“即使如此,古典自然法学家也不应受到过分的责备。他们通过无视历史并将注意力集中在努力发现一种理想的法律和正义制度的方面,也完成了一项重要使命,其意义大大超过了仅研究法制史的学者所做的工作”。当代康德主义者赫费则提倡从康德的道德实践角度去理解自然法,“如政治的正义性一样,自然法指的是一种前实证的律条,它要求超越于实证的律条之优先地位,而且一般不是从技术的或实用主义的意义,而是从道德的意义上予以理解”。正由于自然法的“超实证性”使它成为“一种在实证法沉默的地方”发挥作用的法,进而,“实证法的合法或不合法”之判断也正是来自于自然法。赫费把这一意义上的自然法称作“批判性的自然法”(区别于“教条主义的自然法”)。关于康德对自然法(自然权利)理论的具体改造,下文中将详细述及。参见博登海默:《法理学:法律哲学与法律方法》,邓正来译,63页,北京:中国政法大学出版社1999年版;赫费:《政治的正义性——法和国家的批判哲学之基础》,庞学铨、李张林译,75~77页、80页,上海:上海译文出版社1998年版。