

CSSCI来源集刊

主 编 许纪霖  
副主编 刘 擎

# 何种文明？中国崛起的再思考

Which Civilization? Rethinking on the Rise of China

知识分子论丛第 1 辑



华东师范大学思勉人文高等研究院中国现代思想研究中心主办



# 何种文明？中国崛起的再思考

CSSCI来源集刊

许纪霖主编  
刘擎副主编

江苏人民出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

何种文明? 中国崛起的再思考 / 许纪霖主编. —南京: 江苏人民出版社, 2012. 1  
(知识分子论丛)  
ISBN 978-7-214-07192-7  
I. ①何… II. ①许… III. ①发展战略—研究—中国  
IV. ①D60  
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 093861 号

书 名 何种文明? 中国崛起的再思考  
知识分子论丛(第 10 辑)  
主 编 许纪霖  
责任编辑 陈 茜 蒋卫国  
责任监制 王列丹  
出版发行 凤凰出版传媒集团  
凤凰出版传媒股份有限公司  
江苏人民出版社  
集团地址 南京市湖南路 1 号 A 楼, 邮编: 210009  
集团网址 <http://www.ppm.cn>  
出版社地址 南京市湖南路 1 号 A 楼, 邮编: 210009  
出版社网址 <http://www.book-wind.com>  
<http://jsrmcbs.tmall.com>  
经 销 凤凰出版传媒股份有限公司  
照 排 南京紫藤制版印务中心  
印 刷 者 江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司  
开 本 1000×1436 毫米 1/32  
印 张 11.625  
字 数 355 千字  
版 次 2012 年 1 月第 1 版 2012 年 1 月第 1 次印刷  
标准书号 ISBN 978-7-214-07192-7  
定 价 32.00 元  
(江苏人民出版社图书凡印装错误可向印刷厂调换)

# 目 录

## ◎主题笔谈 何种文明：在中国崛起的背后

主持：许纪霖

### 3 许纪霖 中国如何走向文明的崛起

Xu Jilin How Could China Tend Towards the Rise of a Civilization

### 14 崇 明 现代文明建构中的国家与民主

Chong Ming State and Democracy in the Modern Civilization

### 26 王 利 中华文明的现代处境

Wang Li The Modern Situation of Chinese Civilization

### 38 成 庆 政治秩序与心灵秩序

Cheng Qing Political Order and Spiritual Life

### 43 刘 擎 现代化论题的重申

Liu Qing Reclaiming the Modernization Thesis

## ◎专题研究 法国自由主义传统

主持：崇 明

### 59 崇 明 政治自由与现代性：贡斯当、托克维尔论政治自由

Chong Ming Political Liberty and Modernity: Constant and Tocqueville's Reflections on Political Liberty

### 79 韩伟华 “论共和宪制在一大国之可能性”：贡斯当早期共和主义思想探微（1795—1803）

Han Weihua *The Possibility to Establish a Republican Regime in a Great Country: A Study of Benjamin Constant's Early Republican Theory(1795—1803)*

### 115 朱晓罕 雷蒙·阿隆的极权主义批判述评

Zhu Xiaohan A Review of Raymond Aron's Critiques on Totalitarianism

## ◎西学前沿

主持:刘 擎

- 137 厄内斯特·勒南 民族是什么?  
Ernest Renan What Is a Nation?
- 153 玛莎·纳斯鲍姆 非民主的前景  
Martha C. Nussbaum Undemocratic Vistas
- 172 纳瑟·贝纳加 施特劳斯与韦伯的对峙:探索一门真正的社会科学  
Nasser Behnegar Leo Strauss's Confrontation with Max Weber

## ◎论文集萃

主持:许纪霖

- 197 任 锋 中国思想史中的公论观念与政治世界  
Ren Feng The Conceptions of Gong-lun and Political World
- 232 康子兴 牛顿式自然法学家:亚当·斯密的启蒙  
Kang Zixing Adam Smith's Enlightenment
- 250 施 展 约瑟夫·德·迈斯特的神秘主义哲学及其自由观  
Shi Zhan Joseph de Maistre's Mystic Philosophy and His Conception of Liberty
- 272 李永晶 马克斯·韦伯的“政治哲学”与中国社会科学的建构  
Li Yongjing Max Weber's "Political Philosophy" and the Construction of Social Sciences in China

## ◎对话与评论

主持:刘擎

- 297 刘文瑾 倪玉珍 崇明 现代性与宗教的世俗化  
Liu Wenjin, Ni Yuzhen and Chong Ming Modernity and Secularization of Religions
- 336 张楚勇 陈 伟 关于奥克肖特、庄子及政治哲学研究的对话  
Zhang Chuyong and Chen Wei A Conversation on Oakeshott, Zhuang Zi and Studies of Political Philosophy
- 355 苏德超 儒家与民主人权能相容吗?  
Su Dechao Could Confucianism and Democratic Human Rights Be Compatible?

◎主题笔谈

**何种文明：在中国崛起的背后**

主持：许纪霖

2008年,对于21世纪来说是标志性的一年。新世纪的开始,不是以自然年作为开端,而是以某个具有转折意义的历史事件作为标志的。如果说20世纪开始于第一次世界大战爆发的1914年的话,那么2008年很有可能是21世纪的开始。

这一年开始的全球金融危机,正在改变世界政治与经济的版图。美国作为主宰全球的头号金融与经济大国的地位发生了动摇,欧洲开始了长时段的衰落,而地球的另一边亚洲正在迅速崛起。正如阿瑞吉所分析的那样,到21世纪的某个时刻,将会出现美国继续在军事与政治上称霸世界,而全球的经济中心将转移到亚洲。21世纪将是一个多极中心的世界。

改变这一切的,是中国的崛起。各种各样关于“中国崛起”、“中国世纪”、“中国模式”的声音,在全球的各个角落成为一个争论不休的话题,2008年北京奥运会的成功、2010年上海世博会的辉煌,似乎印证着某种新世纪的到来。然而,并非没有相反的意见出现。另外一些质疑的声音同样强大:中国真的崛起了吗?中国的崛起会不会像20世纪末的日本,只是一个美丽而短暂的泡沫?

作为人文学者,本刊同仁关心的与其说是中国的崛起,不如说中国的崛起是一种什么样的崛起?是中国文明的崛起,还是仅仅是富强的崛起?是中国文明在现代的胜利,还是现代文明在中国的胜利?中国崛起的奥秘何在?崛起成功背后又付出了什么样的历史代价?崛起的中国将走向何方?中国将为世界提供什么样的普世价值和文明模式?本辑主题笔谈所邀约的四位学者,从不同的角度对这些问题作了个性化的探讨,期待着学界同行和读者们进一步的讨论。

# 中国如何走向文明的崛起<sup>\*</sup>

许纪霖

一场突如其来的金融危机,将中国推向了世界舞台的中心。作为全球最发达的发展中国家,中国的 GDP 总量今年将超越日本,仅次于美国,成为世界老二。全世界都在惊呼“中国世纪”的到来。资深外交家吴建民认为:“中国在鸦片战争后首次走到了世界舞台中心,这一新变化世界没有准备好,中国自己也没有准备好”。中国的崛起,是一种什么意义上的崛起?崛起后的中国还缺少什么,她将走向何方?这些问题令西方人迷惑,中国自己也缺乏清晰的答案。

在一片中国崛起的欢呼声中,我们需要的只是冷静的反思。

## 一、文明的崛起,还是富强的崛起?

中国的崛起当然已经是一个毋庸置疑的事实。问题在于,中国的崛起与文明有关吗,抑或仅仅是一种“富强的崛起”?“富强的崛起”只是以 GDP 为核心的一组统计数据,所谓民富国强,是综合国力的展现;而“文明的崛起”则是一种普世价值与制度体系,是人类历史演化中新的生存方式和意义系统的诞生。中国在历史上是一个文明大国,按照雅斯贝尔斯的观点,儒家文明与犹太教—基督教文明、古希腊—罗马文明、伊斯兰教文明、印度教—佛教文明一起,是影响至今的人类轴心文明。儒家文明提供的价值典范在于:法家追求的富国强兵并非正途,人类生活最重要的是保持天人之际、群己之际的和

---

<sup>\*</sup> 本文为上海重点学科建设项目(项目号:B405)成果。

谐,国计民生虽然重要,但并不具有终极的价值,人生的意义在于成德成仁,统治者施行仁政,民众安贫乐道,维持身心平衡的礼治秩序。最后实现天下归仁的大同理想。儒家文明通过中华帝国的朝贡体系,在东亚地区曾经建立过长达千年的统治,那的确是一种以天下主义为核心的文明霸权。中国文明在18世纪到达巅峰,以至于贡德·弗兰克在《白银资本》一书中,将1400—1800年的现代化早期视为“亚洲时代”,在欧洲工业革命兴起之前,已经出现了全球经济体系,但它的中心不在欧洲,而在亚洲,中国与印度是全球经济的中心,也是世界文明的中心。然而进入19世纪之后,随着欧洲的强劲崛起,中国文明逐渐衰败。老大帝国先是败于欧洲列强,然后不敌过去的学生、因“脱亚入欧”而变得强盛的近邻日本。中国人痛定思痛,放下重义轻利的儒家文明,开始追求西洋式的强国崛起。

早在晚清,严复、梁启超这些中国知识分子已经发现,近代西方崛起的背后,隐藏着两个秘密,一个是富强,另一个是文明。富强是躯体,文明是灵魂。富强与文明,哪个目标更重要呢?在落后就要挨打的亡国灭种危机面前,文明的目标、自由民主的理想不是不重要,但比较起富强,显然可以缓一步进行,当务之急乃是尽快实现富国强兵,以自己的实力争得世界上的生存地位。在长达一个半世纪的追寻强国梦之中,富强压倒文明始终是中国的主旋律。从晚清到民国,从毛泽东时代到改革开放三十年,虽然文明梦的内涵与时俱变,但富强的目标始终一以贯之。即使在毛泽东时代,意识形态挂帅,宁要社会主义的草,不要资本主义的苗;打造社会主义强国,依然是继续革命的中心目标,毛泽东求强心切,发动“赶超英美”的大跃进,试图以非现代的方式建立现代强国。进入改革开放年代,邓小平先是“让一部分人先富起来”,随后认定“发展是硬道理”,人民富裕,国家强盛,成为社会上下共同的追求目标,发展主义成为超越各种主义纷争的国家主导思想,而消费主义又是百姓日常生活的意识形态。发展主义的国家战略与消费主义的民众意识上下合流,其背后共享的世俗目标,便是与价值、伦理和文明无关的富强。以寻求富强为中心,三十年的改革开放成就了三千年未有之大变局:中国的崛起。

富强与文明是近代西方崛起的两大秘密,中国在追求现代化过程当中,暂时舍弃了文明,全副精力攻富强,不惜一切代价学西方,追求“富强的崛起”。路易斯·哈茨在为史华慈的《寻求富强:严复与西方》一书所作的序言

中不无感慨地指出,严复站在尚未经历现代化的中国文化立场,一下子就发现了西方思想家未曾意识到的19世纪欧洲崛起的秘密,他在英国古典自由主义叙述的背后,读出了“集体的能力”这一西方得以富强的主题。从19世纪末到21世纪初,几代中国人追寻强国梦,在何种文明问题上,几度摇摆——最初英美,又是法兰西,随后苏俄,最后回到英美——至今争论不休,但在富强这一关节点上,却前赴后继,纲举目张。富强这门课是残酷的,学生先是被老师棒喝殴打,打醒之后一招一式模仿老师。经过一个半世纪的苦炼,终于到了学生可以向老师叫板、师生平起平坐的时刻。假如像雅克所预言的那样,2050年真的实现了“东风压倒西风”,这究竟是中国的胜利,还是西方富强精神的胜利?西方人届时会否像当年被满清征服的汉人那样骄傲地回答:是的,是轮到你们东方人再次成为世界的统治者,不过这次你们却在精神上堕入了我们西方精神的俘虏。是我们让你们从野蛮走向了文明,哦不,从你们东方文明的视角来看,应该是从文明走向了野蛮!

一个可欲的现代性既包含物质文明(富强),也内涵精神文明(价值)。一部近代西方的现代化历史,也是道德与生存、启蒙价值与国家理性内在冲突、相互斗争的过程。在19世纪到20世纪上半叶,在西方历史内部曾经出现过物质主义与国家理性携手、走向全球野蛮扩张的文明歧路。这种以富强为核心的现代性,也预设了对人性的独特理解,不过那仅仅是霍布斯意义上追求自我保存、自我利益最大化的“生物人”,这种失去宗教与道德价值约束的现代性,无疑是一种野蛮的现代性,或者说反文明的文明。假如没有文明法则的制衡,听凭现代性内部富强的单向膨胀,往往会堕于腐败、冷酷与野蛮。二次世界大战的爆发就与文明内部的这种残缺性有关。

今日的中国人,比这个时代的西方人更像19世纪的西方人,表现出欧洲早期工业化时代欲望强烈、生机勃勃、冷酷无情与迷信物质力的布尔乔亚精神。当世之国人,与儒家文明熏陶下的老祖宗比较,在精神上恍若异种。在富强这张脸谱上,中国已经步入“现代”,而“现代”的代价却是“中国”的失落——不是国家主权意义上、而是文明主体意义上的中国。

## 二、现代性内部的野蛮性

富强与文明都是现代性的内在要素。所谓富强,包含三个层面,首先是

器物的现代化,其次是国民精神的提升,第三个旨在实现韦伯意义上的社会—经济机器的合理化。而文明则是一种特定的价值目标和乌托邦理想,比如自由、民主、平等、公正等等,这些都是现代文明的普世价值。富强是世俗的诉求,而文明是内涵伦理、道德的价值理想。

在欧洲的现代性历史过程之中,富强与文明是一个同时展开的两面,富强为现代性提供了物质生产与制度合理化的基础,使得人类在短短的几个世纪之内能够创造出比过去所有历史的总和都要大得多的物质财富,文明则为现代性提供了精神与制度的价值与意义,并以此发展出现代的心灵秩序与政治秩序。缺乏富强的现代性是一种虚弱的、贫乏的宗教/道德乌托邦,而没有文明的现代性则是可怕的、具有内在破坏力的蛮力。富强与文明,是现代性不可缺少的两面,它们满足了人性深处世俗欲望与精神超越两个矛盾性的追求,是心灵秩序中神魔二元性在社会秩序中的现实展现。

虽然每个时代都有其野蛮性并非自现代性而始,然而,现代性一方面是物质和科技的进步登峰造极,另一面却是野蛮的空前(未必)绝后。文明提供的技术手段使得暴力和杀人更加科学化和理性化,电影《阿凡达》中最令人震撼的镜头,就是自然的原始部落与武装到牙齿的现代人的对抗。现代性承认了人性的世俗欲望无限膨胀的正当性,当今世界各种利益政治的斗争,最终乃是人性中的欲望冲突。霍布斯对现代人性的认识虽然冷酷,却是一针见血:贪婪和虚妄。人类的虚妄发展到现代,莫过于此。当各种超越世界(上帝、天命、自然、道德形而上学)崩溃之后,各种人造的崇拜物、拯救世界的意识形态充斥人间,并且都以某种貌似崇高的名义施行暴力。现代性的内在野蛮性不是一种外在之物,而是内在于现代人的心灵之中,它成为现代乌托邦的内在一部分。暴力不仅施行于人的肉体,而且摧残人的灵魂,前者比较容易察觉,而柔性的强制性力量——通常表现为流行的意识形态话语——作为福科所说的话语权力却无所不在。现代文明的野蛮,说到底,乃是一种心魔。与野蛮的搏斗,是现代文明内部的战斗,是一场人性的自我搏杀。无论历史如何进步,道高一尺,魔高一丈,与心魔的斗争,是一场人类永恒的战斗。

当代中国的发展,创造了三十年迅速崛起的奇迹,但现代性的负面景观都在中国集中地体现。如今这个全球化的现代性非常短视,非常自私,现代人为现世享乐主义激励,不相信来世,不恐惧地狱,也不追求天堂,要的只是

自己看得见的欲望满足。古代人、中世纪人对自然与上帝有敬畏之心,生活有节制。现代人活得太嚣张,肆无忌惮。地球总有一天会毁于人类自身,可能就是一次漫不经心的偶然失误。古老的玛雅文明曾经预言 2012 年是世界与人类的末日。世界末日也好,最后的审判也好,抑或弥赛亚时刻也好,都有一个对现世有所制约的神圣(或恐怖)的终端,让人懂得审慎、畏惧和有敬仰之心,然而,现代人,特别缺乏信仰的中国人如今天不怕、地不怕,无论是体现国家意志的奥运会、世博会倒计时,还是个人生存意志所期待的买车、买房、晋升的幸福倒计时,都是不具超越性的“世俗时刻”,一旦来临,即陷入虚无。人们在纵欲与虚无之间无限循环,生死轮回,永无尽头。这,难道就是现代人的宿命吗?

现代性靠什么与内在的野蛮性作战? 现代性一方面滋生着不断变种的野蛮流感,同时也不断生产着对它们的抗体,从现代性的历史来看,自由、民主、法治、平等各种价值以及相应的社会政治建制,还有人类几千年的人文与宗教传统,都是制约现代性负面的有效因素。文明之所以依然给我们希望,启蒙之所以没有死亡,乃是建立在这种现代性抗体的自我生产机制之上的。按照历史的辩证法,野蛮的流感让文明产生抗体,但同时也不断对抗体做出反应,产生新的流感病菌。如同加缪所说,鼠疫是不可能终极地战胜的,因为鼠疫在人心之中。但人之伟大,乃是有一种西西弗斯的精神,与之不断的抗争。对于人类文明的前景,我们应该抱有一种审慎的乐观或有节制的悲观态度。

### 三、“好的”与“我们的”:需要什么样的价值?

去年在英美出版的马丁·雅克的《当中国统治世界》一书断言,到 2050 年中国将以文明霸主的姿态统治全世界。他追随亨廷顿的文明冲突理路,将中国视为一个文明共同体,认为近代以来的中国“似乎像民族国家,但骨子里是文明国家”。雅克这一预设性的理据在历史与现实层面能够证成吗? 传统中国诚然是一个以儒家文明为认同核心的中华帝国,并非现代意义上的主权国家。然而,晚清之后历代中国人的历史使命,轴心目标是打造一个像西方那样的现代民族国家。随着中华帝国的倾覆,儒家文明也随之崩盘,处于一波又一波的解体之中。文明国家以独特的文化认同为基础,而现代民族国家

则以威斯特法利亚体系的主权认同为前提。自上个世纪初中国文明解体之后,中国作为一个文明国家所赖以存在的价值符号与文化独特性变得暧昧不清,何为中国、何为“中华文明”,这些最基本的自我认同至今如同在庐山云雾之中。当代中国人不得不借助民族国家的现代概念,通过对国家主权的不断重申以及对国际关系中“他者”的政治性区隔,而获得国家与国民的自明性。雅克的命题或许倒过来说更为恰当:当代中国表面是一个有五千年历史的文明国家,骨子里却是一个国家主权为核心的民族国家。

现代中国的重建,是满足于民族国家的建构,还是恢复文明国家的风采?对于一般国家而言,它们在现代化过程中的使命只是实现民族国家的建构。但中国不一样,作为曾经的轴心文明,一旦进入世界舞台,注定要扮演大国的角色。在国际政治之中,经济实力当然很重要,却不是最重要的。佩里·安德森在讨论全球历史中的霸权演变时,提出要区别两种不同的权力:支配权与霸权。支配权(domination)是一种通过强力(force)的权力,而霸权(hegemony),则是一种通过合意(consent)的权力。按照葛兰西的经典定义,霸权的核心在于其意识形态的本质。霸权不仅建立在强力基础上,而且也是建立在文化优势(cultural ascendancy)之上的权力体系。霸权的真正内涵在于知识与道德的领导权,即所谓的话语权。在全球政治舞台上,一个国家假如只有经济实力,只是一个GDP大国,它可以拥有支配权,但未必有让其他国家心悦诚服的道德权威。唯有文明大国,拥有话语领导权或文明竞争力的大国,才有可能得到全世界的尊重。近代全球的霸业史可以清晰地证明这一点。最早利用航海术进行全球探险与殖民扩张的是葡萄牙和西班牙,但它们之所以昙花一现,不能成为稳定的世界霸主,个中原因乃是它们徒有扩张实力,而缺乏典范性的现代文明,最终难免被取代。英国在19世纪称霸全球长达一个世纪之久,这个日不落帝国除了工业革命提供的强大经济力,最重要的乃拥有近代资本主义文明的核心元素:古典自由主义理论及一整套社会经济政治建制。到20世纪美国替代英国称霸世界,也是同样如此:领先全球的高科技、高等教育以及典范性的美国价值。这些文明典范伴随着帝国的全球扩张,输送到世界的每一个角落。

民族国家是个别的,它只有特殊性的文化,而文明国家是普世的,无论它用什么样的力(军事力、金融力或经济力)领导世界,在实力背后还要有普世

性的文明。在近代德语之中,文明(Zivilisation)意味着属于全人类共同的价值或本质,而文化(Kultur)则强调民族之间的差异和族群特征。文明的表现是全方位的,可以是物质、技术和制度,也可以是宗教或哲学,而文化一定是精神形态的,文化指的不是抽象的“人”的存在价值,而是某些特定的民族或族群所创造的价值。文化是特殊的,可以仅仅适合某个特定民族、国家或地域的情形,而文明一定是超越个别性、地域性和民族性的限制,具有适合全人类的普世性价值,从轴心文明到现代文明的世界各种宗教与哲学,无不具有这种普世特征。

文明与文化不同,文明关心的是“什么是好的”,而文化关注的则是“什么是我们的”。文化只是为了将“我们”与“他者”区别开来,实现对“我们”的认同,解决自我的文化与历史的根源感,回答我是谁?我们是谁?我们从哪里来,又要到哪里去?但文明不一样,文明要从超越的视野——或者是自然,或者是上帝,或者是普遍的历史——回答“什么是好的”,这个“好”不仅对“我们”是好的,而且对“他们”也同样是好的,是全人类普遍之好。在普世文明之中,没有“我们”与“他者”之分,只有放之四海而皆准的人类价值。

中国的目标如果不是停留在民族国家建构,而是重建一个对全球事务有重大影响的文明大国,那么她的一言一行、所作所为就必须以普世文明为出发点,在全球对话之中有自己对普世文明的独特理解。这一理解不是文化性的,不能用“这是中国的特殊国情”、“这是中国的主权,不容别人来说三道四”这类惯常语自我辩护,而是要用普遍的文明标准来说服世界,证明自己的合理性。当代中国的一些国家主义者在乎的只是“我们”与“他者”的区别,只是一门心思考虑如何用“中国的”价值代替“好的”价值,以为只要是“中国的”,在价值上就一定是“好的”。这种封闭的“区别敌我论”并不能构成有效的价值正当性,因为“我们的”价值无论在逻辑还是历史当中都无法推理出必定等同于“好的”和“可欲的”价值。中国作为一个有世界影响的大国,所要重建的不是适合于一国一族的特殊文化,而是对人类具有普遍价值的文明。对中国“好的”价值,特别是涉及到基本人性的核心价值,也同样应该对全人类有普遍之“好”。普世文明,不仅对“我们”而言是“好的”,而且对“他者”来说同样也是有价值的。中国文明的普世性,只能建立在全人类的视野之上,而不是以中国特殊的价值与利益为皈依。中国文明在历史上曾经是天下主义,到了

今天这个全球化时代,天下主义如何转型为与普世文明相结合的世界主义,这是一个文明大国的目标所在。

在文明与文化的关系上,当代中国思想界有两种极端的倾向。一种是原教旨自由主义者所主张的“普世价值论”,认为中国的未来只有一条道路,那就是西方所代表的普世的现代化道路。另一种是国家主义者所持有的“文化相对论”,认为各个民族与国家的现代化道路由于国情与文化不同,各有其价值所在,不同文化之间不可通约,不存在一个为不同文化和民族所共享的普世文明。原教旨自由主义视西方为文明的普世模式,这种黑格尔式的文明发展一元论将导致科耶夫所批评的并非美妙的“同质化的普遍国家”,不同民族的文化多样性与丰富性将被这种同质化的一元文明所彻底摧毁。普世文明的确存在,但对此有两种不同的理解。亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中,明确区分了两种对普世文明的阐释:一种是在意识形态冷战或者二元式的“传统与现代”分析框架之中,将普世文明解释为以西方为典范的、值得各非西方国家共同仿效的文明;另外一种是在多元文明的理解框架之中,普世文明乃是指各文明实体和文化共同体共同认可的某些公共价值以及相互共享与重叠的那部分社会文化建制。1990年代中期之前,当思想界还沉睡在冷战思维和现代化模式之中时,西方中心主义的确主宰过中国人天真的心灵。近十年来,随着“反思的现代性”思维崛起,普世文明的内涵发生了内在的转变。西方与东方一样,只是众多特殊文明中的一种,所谓的普世文明正是各种特殊性文明中所共享的重合部分,是人类得以和平共处与健康发展的基本价值。普世文明不是一组固定不变的静态要素,而是随着时代的变迁与更多文明的介入,其内涵也处于不断的再建构过程之中。普世文明既是动态的、历史的,又并非边界模糊、可任意解释与发挥。当上帝和天命等各种超越世界解体之后,普世文明便拥有了深刻的启蒙印记,文明是对人之所以为人的制度性守护,是对人性尊严所必须的自由平等的捍卫。这些已经被写入联合国一系列基本公约并为大多数国家所签订认可的,已经成为人类的核心价值。

这种意义上的普世文明,是一种以文化多元主义为基础的普世文明,文化多元主义与国家主义者所坚持的文化相对主义有着非常重要的差别。文化多元主义承认不同的文化之间虽然有质的不同,但彼此之间是可以相互理

解的,并且在一些最重要的核心价值上,有可能获得共约性,比如自由、平等、博爱、公正、和谐等,在当代社会便成为不同民族和文化共享的基本价值。只是在这些价值之间何为优先,什么最重要,不同的民族与国家可以有自己不同的理解和选择。但是文化相对主义就不同了,它顽固地坚持不同的文化各有其独特的价值标准,文化之间不存在可以共享的文明价值,“我们的”价值就是“好的”价值。文化多元主义可以与普世文明并存,但文化相对主义只能导致封闭的、狭隘的“中国特殊论”。中国文化的的确是特殊的,就像西方文化也是特殊的一样,但中国文化毕竟是伟大的轴心文明,特殊之中蕴涵着丰富的普遍性,蕴涵着可以与人类其他文化分享的普世文明。“中国特殊论”貌似政治正确,却将文明降低到文化的层次,大大矮化了中国文明,实非中国之福音也。

#### 四、富强背后的国家理性

当中国的国家主义者坚持“中国特殊论”,拒绝在文明价值上与其他文明相互比较和参照,而试图走中国式的另类现代性道路的时候,他们所谓现代性的公共标准只剩下一个,那就是所谓的国家富强:各个国家的现代性在文明价值上各行其是,只有在可衡量的国家实力上现代性才具有了某种量化的可比较性:谁有实力,谁能武力称霸,谁的现代化就最成功。这种马基雅维利式的国家主义是一种彻底的价值虚无主义,是中国走向“文明的崛起”过程中的一大屏障。

是国家的富强重要,还是文明的建设更重要?这个问题,从晚清的梁启超、严复、杨度、孙中山,一直到当代中国的知识分子,一直都有非常激烈的争论。在这个问题的背后,是两种理性的冲撞。在欧洲现代性的历史过程之中,发展出两种不同的理性传统:启蒙理性和国家理性。启蒙理性的道德价值落实在个人的自由与解放。而国家理性按照梅尼克的分析,从马基雅维利开始,国家作为一个有机的个体,它像人一样具有自身的生存发展的理由,为了这一目的可以不惜一切手段。国家理性预设了国家主权的自主性,近代的国家主权因为超越了古希腊罗马的德性伦理和中世纪的上帝意志,在英法最初所凭借的是启蒙理性的自然法传统,到19世纪德国历史主义狂潮兴起,普世的自然法传统被判为虚妄,国家理性之上不再有任何普遍性的道德伦理羁

绊,权势成为其唯一的目的,国家成为超道德的利维坦。国家理性的正当性不再是超越的宗教或道德形而上学,而是所谓的国家与国民的同一性。国家挣脱了来自超越世界的普世性规则,它成为它自身,其正当性来自人民的授权,这种授权或者是君主制的代表(公共利益),或者是民主制的周期性的选举授权。国家自身有其存在、发展的理由,其理由便是公共福祉。国家一旦获得了自主性,具有了最高主权的形式,便不再有外在的道德规范,其内在的权势便如同恶魔一样自我繁殖,向外扩张。

梅尼克在《马基雅维利主义》一书中注意到,霍布斯的国家具有自我解体的可能性,其自我中心主义和利己主义,无论多么理性,都无法产生一种将自利的、分散的个人凝聚起来的社会纽带。某种更高的道德与思想价值必须添加到国家理性之中,于是德国的黑格尔主义,以历史主义目的论的论证,赋予国家以最高的善。欧洲有两种国家理论:第一,从斯多葛学派到基督教的自然法体系,塑造了理性主义的国家,在17世纪,自然法的价值不再来自自然与天国,开始从人的自然权利解释国家存在的理由。第二,马基雅维利主义开始的现实主义国家,国家本身是一个集体人格,并非个人利益的总和,国家有其自身的存在理由。理性主义国家与现实主义国家(个人与国家)之间的裂痕,霍布斯是一种解决方案,其核心是功利主义的。到卢梭那里,其公共意志的思想让国家获得现代的神学政治形式,而试图将二者最后调和起来的,是黑格尔。英国的功利主义政治来到德国,演化为带有神秘主义性质的神学政治。黑格尔的世界精神需要在历史中逐步展现,它需要一个像国家那样的权势作为主宰人类生活的载体。但手段成为了目的本身,世界精神只是国家权势的道德表述。国家理性获得了一种伟大的道德尊严。这种自我道德正当化的国家理性,比较起霍布斯世俗主义的国家理性,具有更大的破坏性,这也使德国可以从国民国家一体化的国家主义走向民粹运动的法西斯主义。国家主义可以不必魔化,但法西斯主义一定需要国家的自我魔化。

纠缠梅尼克一生的问题便是国家理性中的道德与权势之争。近代德国的一部思想史,从最初的浪漫主义、历史主义,走向价值虚无的国家主义,最后生出法西斯主义的怪物,晚年的他撰写《德国的浩劫》,思考的是如何遏制国家理性内部的权势扩张。作为一个历史主义的大家,他没有回到普世的启蒙理性,而是从18世纪德国早期现代性中的古典人文主义(康德、歌德、席勒