



| 政治文化研究译丛 | 丛日云 卢春龙 / 主编 |

【美】狄百瑞 / 著

亚洲价值与人权

儒家社群主义的视角

Asian Values and Human Rights
A Confucian Communitarian Perspective

尹钦 / 译 任锋 / 校



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



政治文化研究译丛 | 丛日云 卢春龙 / 主编 |

【美】狄百瑞 / 著

亚洲价值与人权

儒家社群主义的视角

Asian Values and Human Rights
A Confucian Communitarian Perspective

尹铎 / 译 任锋 / 校



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

亚洲价值与人权：儒家社群主义的视角 / (美) 狄百瑞著；
尹钛译. —北京：社会科学文献出版社，2012.9
(政治文化研究译丛)
ISBN 978-7-5097-3176-5

I. ①亚… II. ①狄… ②尹… III. ①儒家-文化-研究-中国
IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 033044 号

· 政治文化研究译丛 ·

亚洲价值与人权

——儒家社群主义的视角

著 者 / [美] 狄百瑞 (Wm. Theodore de Bary)
译 者 / 尹 钛
校 者 / 任 锋

出 版 人 / 谢寿光
出 版 者 / 社会科学文献出版社
地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦
邮政编码 / 100029

责任部门 / 皮书出版中心 (010) 59367127 责任编辑 / 桂 芳
电子信箱 / pishubu@ssap.cn 责任校对 / 吕伟忠
项目统筹 / 邓泳红 责任印制 / 岳 阳
经 销 / 社会科学文献出版社市场营销中心 (010) 59367081 59367089
读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

印 装 / 北京鹏润伟业印刷有限公司
开 本 / 787mm × 1092mm 1/16 印 张 / 14
版 次 / 2012 年 9 月第 1 版 字 数 / 179 千字
印 次 / 2012 年 9 月第 1 次印刷
书 号 / ISBN 978-7-5097-3176-5
著作权合同 / 图字 01-2010-6934 号
登 记 号
定 价 / 45.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误，请与本社读者服务中心联系更换
▲ 版权所有 翻印必究

ASIAN VALUES AND HUMAN RIGHTS by William Theodore de Bary

Copyright© 1998 by the President and Fellows of Harvard College

Published by arrangement with Harvard University Press

Simplified Chinese translation copyright© 2012

by Social Sciences Academic Press

ALL RIGHTS RESERVED

本书根据 Harvard University Press 2000 年版译出

总 序

丛日云 卢春龙

政治文化研究在政治学学科体系中占有重要地位，它是政治学中最有实践意义的重要分支学科之一，也是成果最丰富的研究领域之一。

当代政治文化研究的奠基人阿尔蒙德把政治文化理解为政治系统的心理取向，包括所有与政治相关的信念、价值和态度等。一个民族或一个社会的政治文化，就是“针对政治对象的取向模式在该民族成员中间的一种特殊分布”，是“内化于民众的认知、情感和评价中的政治系统”。当代政治文化研究领域最有影响的学者英格尔哈特把政治文化定义为“与一个群体或社会流行的政治信念（beliefs）、规范（norms）和价值相关的所有政治活动”。

政治文化是重要的政治现象，也是在寻找政治因果关系时必须考虑的重要解释变量。因而，在西方思想史和学术史上，对政治文化的研究源远流长。英格尔哈特在追溯现代政治文化研究的历史渊源时，曾列举一系列里程碑式的代表作品和成果，包括亚里士多德的《政治学》、孟德斯鸠的《论法的精神》、托克维尔的《论美国民主》、阿道尔诺的《威权人格》（*Authoritarian Personality*）、拉斯韦尔的《民主性格》（*Democratic Character*）、斯托弗的《共产主义、一致性与公民自由》（*Communism, Conformity & Civil Liberties: A Cross Section of the Nation Speaks Its Mind*）、罗基奇的《开放和封闭的精神——对信仰和人格系统性质的调查》（*The Open and Closed Mind: investigations into the nature of belief systems and personality systems*）等。此外，一些学者还将马克斯·韦伯的

《新教伦理与资本主义精神》列入其中。与当代科学化的以数据分析为基础的政治文化研究相比，这种研究在方法论上被视为“非科学的”，但也有其重要价值。在中国，自 19 世纪末起，学者们在讨论中西文化关系、反思中国传统文化和“国民性”时，也大量涉及政治文化的内容。

布林特教授曾区分和全面梳理了西方政治文化研究的三大谱系，即法国的社会学谱系、德国的文化哲学谱系以及美国的政治科学谱系。法国的社会学谱系开始于孟德斯鸠，经过卢梭、斯戴尔、贡斯当、基佐以及托克维尔的发展而成为一个重要流派。这一流派强调从社会宏观背景的差异去理解各国政治文化的差异，进而理解各国政治制度的差异。德国的文化哲学谱系开始于康德，经过赫尔德、洪堡、黑格尔、马克思和韦伯等人的发展而成为一个重要流派。这一流派强调解释学的传统，强调政治文化并不是对客观社会现实的抽象反映，而是一个国家历史、文化象征、图腾长期积累的产物，强调从解释学的角度去理解一个国家政治文化的历史由来。美国的政治科学谱系开始于阿尔蒙德与维巴的开创性研究，这一谱系主张通过实证的、科学的方式来研究政治文化，从而克服传统政治文化研究的弊端，他们在方法论上主张以对各国的政治心理和政治观念调查为基础，进而对各国的政治文化进行精确的科学测量。

当代政治文化研究以美国的政治科学谱系为主流。1956 年阿尔蒙德正式提出“政治文化”概念，1963 年他又与维巴合作出版了《公民文化——五个国家的政治态度和民主制》，此为当代科学的政治文化研究，亦即跨民族的抽样数据研究的开端。早期的政治文化研究取得了丰硕的成果，包括英格尔斯的《人的现代化》，派伊的《中国政治的精神》（*The Spirit of Chinese Politics*），斯里德曼的《人格与民主政治》（*Personality and Democratic Politics*），英格尔哈特的《寂静的革命：变化中的西方公众的价值与政治行为方式》（*The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*），本菲尔德的《落后社会的道德基础》（*The Moral Basis of a Backward Society*）等。

进入 20 世纪 70 年代，政治文化研究受到来自马克思主义等左翼思潮和理性选择理论的批评和挑战，许多学者批评它保守、静止、简单，存在文化偏见和文化决定主义倾向，低估社会结构和权力结构的作用，不具有解释力和预见性等。政治文化研究一度走向衰落，退居政治学的边缘。但是，从 80 年代起，政治文化研究经历了从“回归”到“复兴”进而走向繁荣的过程。英格尔哈特在 1988 年最早使用了“政治文化的复兴”这一概念，而后 H. J. 威尔达、阿尔蒙德和布林特等人也肯定了政治文化复兴的到来。复兴后的政治文化研究出现了前所未有的繁荣，一大批有影响、有重大原创性贡献的成果问世：英格尔哈特的《发达工业社会的文化转型》（*Culture Shift in Advanced Industrial Society*）、《现代化与后现代化：43 个国家的文化、经济与政治变迁》（*Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*）、《神圣与世俗——世界范围的宗教与政治》（与诺里斯合著）（*Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*），英格尔斯基的《国民性》（*National Character: A Psycho - Social Perspective*），尤斯拉纳的《信任的道德基础》（*The Moral Foundations of Trust*），普特南的《流动中的民主政体——当代社会中社会资本的演变》（*Democracies in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*）、《独自打保龄：美国社区的衰落与复兴》、《使民主运转起来——现代意大利的公民传统》，布林特的《政治文化的谱系》（*A Genealogy of Political Culture*），狄百瑞的《亚洲价值与人权：儒家社群主义的视角》（*Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*），达尔蒙德的《发展中国家的政治文化与民主》（*Political Culture and Democracy in Developing Countries*）等。

政治文化研究关注政治系统的内在心理层面，强调政治文化是决定政治主体的行为准则和支配其政治活动的重要因素，因此，政治文化对于了解一个国家正式制度框架下的政治行为，理解历史上一个国家特殊的发展模式，都具有独特的不可替代的价值。政治文化研究还特别与政治发展和民主化研究有密切关系，它与经济发展、公民社会、国际环

境、政治战略、政治精英等一起，构成解释一个国家政治发展和民主化进程与模式的重要的自主性变量。

政治文化研究在今天的中国更有一层特殊的意义。中国文明作为世界上独特的文明，也是规模最大的文化单元，经过长期的历史积淀，形成了独特的民族性格和政治文化。在当代社会政治转型时期，中国独特的政治文化在现代化潮流冲击下发生了何种变化？变化的方向是什么？它对于政治发展、政治民主化和现代公民文化建设会产生何种影响？这些都需要当代学者作出科学的调查和分析。只有对中国社会的文化心理、政治态度、价值观念的分布状况和变化趋势了然于胸，才能明确中国政治发展的目标和道路选择，才能积极有效地推动传统臣民文化向现代公民文化转型。但是，目前中国的政治文化研究仍然以学者的观察、粗糙的文献分析为主要手段，以对传统政治文化的阐释性研究为主要内容，这种研究虽然富于学理性和启发性，但是，没有科学的量化数据为基础，也缺少实际操作性，尚不足以为当前政治改革提供切实有效的支持。

为了推动我国的政治文化研究，需要借鉴西方的研究方法、理论和经验，也需要直接引进西方的一些研究成果。遗憾的是，虽然国内学界许多人都在谈论政治文化，但是，到目前为止，国内对西方政治文化的研究成果只有零星的译介，大量政治文化研究的经典之作对于国内学者来说还是陌生的。这是国内政治文化研究长期裹足不前的重要原因。

有鉴于此，我们编译了这套《政治文化研究译丛》，希望为国内学者的政治文化研究提供一些可资借鉴的学术资源。我们期待着，这套丛书的出版，能让更多的人了解和关注政治文化研究，推动中国的政治文化研究走向繁荣，贡献出一批与中国政治文化的重要地位和独特性相称的研究成果。

序言·碎片采集与传统建构

——评狄百瑞《亚洲价值与人权：儒家社群主义的视角》

一 两副楹联：观念大厦与思想碎片

山西榆次老城县衙建于北宋，因原本是州衙，规模和形制要好于山西其他县衙，共有五堂二十六个院落，素有“三晋第一衙”之称。

县衙五堂皆有楹联，多是朴实无华饱含哲理的醒世警句。如正堂楹联为：

得一官不荣，失一官不辱，勿说一官无用，地方全靠一官；
吃百姓之饭，穿百姓之衣，莫道百姓可欺，自己也是百姓。^{〔1〕}

乍读之下，不由想起柳宗元的《送薛存义之任序》中的激愤之论：

凡吏之于土者，若知其职乎？盖民之役，非以役民而已也。
凡民之食于土者，出其十一佣乎吏，使司平于我也。^{〔2〕}

柳宗元上述看法，在很长一段时间里，我都以为是中国历史上少有

〔1〕 参见高鑫玺主编《榆次老城匾额楹联》，山西古籍出版社，2004，第17页。

〔2〕 范阳主编《柳宗元哲学著作注释》，广西人民出版社，1985，第255页。

的高见。20 多年研习中国思想史的经历，这样的观点在正统儒家著作中，还很少读到过。

“吏为民役”，这一略显复杂的观念转换成“吃百姓之饭，穿百姓之衣”的朴素语言，娓娓道来，赫然写在正堂大门两侧，对每日出入的官吏应该很有教化价值，对官民关系能有这种见识，离现代政治观念相去也就不远了。

然而，如果你绕过庄严肃穆的正堂，再走过略显雷同的二堂和三堂，来到四堂门前，却会看到另一副多少有些令人失望的楹联：

人人论功名，功有实功，名有实名，存一点掩耳盗铃之私心，终为无益；

官官称父母，父必真父，母必真母，做几件悬羊卖狗的假事，总不相干。^{〔1〕}

在这里，官民之间的连接由呼之欲出的契约纽带，又复归到老生常谈的虚拟父子关系。这种将君臣、官民之间的政治性关系，阐释为父子之间的社会性关系，用温情脉脉的血缘话语缓解事实存在的利益冲突，将虚拟的血缘纽带，以及因这一纽带生成的行为规范，作为各政治主体之间的情感黏合手段，进而将其作为实现特定政治秩序的重要整合模式，本是中国政治文明最重要的特色之一。从商王朝的“奉畜汝众”^{〔2〕}，到周王朝的“若保赤子”^{〔3〕}，这种政治理念经由先秦儒家的发扬和阐释，一直主导着中国精英社会对官民关系的基本认识，顽强地抵御着其他意识的袭扰和入侵。

柳宗元和正堂楹联表达的认识，凭借常识和对现实的思考都不难形

〔1〕 参见高鑫玺主编《榆次老城匾额楹联》，山西古籍出版社，2004，第18页。

〔2〕 《尚书·盘庚上》：“予迓续乃命于天，予岂汝威，用奉畜汝众。”

〔3〕 《尚书·康诰》：“若保赤子，惟民其康乂。”



成，但要进入业已成熟且运转自如的观念系统，却是颇为困难的事。一些长期积累的认识，按照一定的逻辑关系组合在一起，会形成一个内在结构稳定的观念系统。为了保持其内在逻辑上的贯通和功能实现上的正常，它必须将自己严密地封闭起来。柳宗元和正堂楹联这些停留在常识和经验层次的思想碎片，一旦演绎出契约论，则势必会危及整个观念系统的生存。因此，它们作为思想火花往往隐藏在文化大厦的角落里，被主流文化所排斥，不仅难以发挥文化的“行为指令”功能，也很难被生活在文化之中的人们所注意。若干年后，当人们对主流文化感到厌烦，决定重新审视自己所处的文化时，它们才可能跃入人们的视野。

二 无谓的口水：自由主义之“有”与“无”

对中国主流文化的重新审视，是在现代文明的压力下产生的。在这一过程中，现代文明既是促使审视的动力，也成为审视所依托的参照。在中华文明的自然演进被强大的外力所扭转，现代化逐渐成为中国社会应然的演进方向时，围绕“传统”与“现代”之间自然呈现出的张力关系，形成了两个百多年来争执不休的论战群体。

自由、民主、法治等现代性的观念要素，在我们的传统文化中是否存在？我们民族思想的历史长河中有没有自由、民主等观念的闪现？在大多数的日子里，都成为这场跨世纪争论的焦点问题。论战的双方，都从儒家经典中摘取了大量证据，以证明自己的观点。于是，争论中往往上演孔子激辩孔子、孟子大战孟子、先儒批驳后儒、后儒挑战先儒的有趣现象。

这种现象，笔者在 10 多年前曾认为是讨论者价值先行，事实判断服务于价值选择的自然结果。^{〔1〕}现在看来，这种分析有些简单化了，

〔1〕 参见杨阳《王权的图腾化：政教合一与中国社会》，浙江人民出版社，2000，第4页。

关键是忽略了方法上的探讨。

正如前文所言，在历史长河中，曾经涌现出无数的思想者。他们的思想一旦产生，就面临与其他思想的碰撞，也要接受现实的考验和历史的选择。在思想与思想、思想与社会的长期互动中，主流的思想和观念系统逐渐形成。这个思想和观念系统，不可能包含全部思想家的思想，也不必然会吸纳某位思想家的全部思想。作为经由社会选择和政治过滤的相对独立、客观存在的思想和观念系统，它或许会选择某个思想大师作为符号象征，或许会冠以某个思想流派的名号，但它的内容远不是这位幸运的思想大师或那个同样幸运的思想流派的思想所能包容的。它是一个吸收了各种思想养分的有着内在逻辑一贯性的封闭系统。它往往是某一特定文明的意识形态，在政治权力的刻意引导和强力推行之下，充分地社会化和制度化，成为支持制度架构的合法性，支配政治过程、社会运转以及个体行为的文化指令。我们对一个文明的思想观念特别是文化特征的判定，必须也只能以这个系统，以及隐藏在背后的支撑这一系统的共识性预设为依据。

自由主义的某些价值信念，在中国的思想史上是否存在过，如果结合上述观点看，几乎就是个伪问题。真正的问题原本不该是“有”或“无”，而应该是“多”或“少”——是“多”或“少”，而不是“有”或“无”，决定了中国传统文化的特征和性质。

这样来看，我们就不必为儒学内部看似矛盾的观点而争执，更不必为偶然出现类似柳宗元和正堂楹联的言论而感到惊讶。既然同样是人创造的文化，即便是特殊，也会或多或少地存在相同的经验、常识和观念。尽管比较研究往往对求“异”更感兴趣，但“同”毕竟是客观存在的。

承认“同”的存在，并不意味着“多”和“少”的判定无足轻重。“多”不仅指数量上的优势，更指系统性集成优势。这种系统性集成优



势，不仅可以那些分散的观念拒斥在主流观念系统之外，而且可以通过屏蔽视野、控制大脑，使这些观念最终在社会的冷落中悄然流失。当然，它不可能拒斥一切思想和观念。人们有时难免被特殊的精神和物质需要所牵引，去接受那些看上去与主流思想观念并不相容的东西。但吊诡的是，这个系统性集成优势恰恰在此得到最充分的彰显，通过吸纳、扭曲和改造，它总是能够将这些异质的文化转变成维持系统存续的有益养分。^[1]

“超稳定结构”的概括，对文化和文明同样适用。发达的手工业，繁荣的商业，不断扩大的市场，人口密集的城市，大范围的人口流动，社会组织的大量涌现，社会的急剧分化，价值取向的多元趋势，文官制度的完善，王朝极权式统治的严重松动，以及由此而带来的社会自由空间的不断拓展，这些大多数王朝中后期总会重复上演的陈年故事，都说明现代性的要素在中国历史上的确存在过。这些自发的分散于社会之中的现代性要素，正如那些散落在观念大厦各个角落中的思想碎片，虽然曾吸引众多研究者的遐思妙想，但在我看来，它们的功能最终都是涣散乃至瓦解旧的秩序结构，却无法形成系统的力量，生成一种新的秩序形态。^[2]

系统的集成力量决定了文明和文化的性质与特征，这是正确理解中华传统文化的关键，也是正确处理现代化进程中的“传统”与“现代”

[1] 美国学者列文森（Joseph R. Levenson）在谈论佛教中国化时说道：“从汉末到中唐，中国社会自己发生了一些动乱，佛教似乎对儒学构成了一种严重威胁，这本是正常运作中的中国官僚社会的一种正常现象，但是恢复中国官僚社会的正常运作，却进一步使中国儒学成了源于印度的佛教的主人，同时佛教自身也根据神圣的中国文化背景作了改造。”（列文森著《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁译，中国社会科学出版社，2000，第143页。）

[2] 关于这个问题的论述，请参见拙文《“一元”与“二元”：两种秩序观及其秩序模式》一文的相关论述，收录于杨阳《文化秩序与政治秩序——儒教中国的政治文化解读》，中国政法大学出版社，2007。

关系的前提。

三 狄百瑞：另类的普世主义

长期任教于哥伦比亚大学的狄百瑞（WM. Theodore de Bary）教授是专攻东亚特别是中国儒学的资深专家，有着深厚的西方知识和理论背景，他的《亚洲价值与人权：儒家社群主义的视角》一书，相当集中地反映了他作为具有保守主义倾向的自由主义学者在儒学传统与现代化之间的关系、中国现代化的目标和路径方面的立场与观点。

20 世纪 80 年代以前，美国学界对中国现代化的动力之考察，主流观点是费正清（John K. Fairbank）提出、其弟子列文森（Joseph R. Levenson）坚持的“冲击——回应”模式。尽管这种观点并不否认中国在长期历史中存在变化，但认为中国真正具有历史意义的变化，是在西方现代文明的冲击下出现的。他们确信西方历史随着“现代性突破”，必将成为一种具有普遍意义的文明模式，包括中国在内的古老文明最终将在现代化的进程中，“从它所习惯的环境中（在那里它有可能被使用）转移到一个特殊的地方（在那里它可以满足人们的美学欣赏）被保存起来”。^{〔1〕} 列文森这个著名的“博物馆”比喻，连同他一直坚守的普世主义传统，在他于 1969 年英年早逝后，曾引起过广泛的争议。

20 世纪末，亚洲，特别是东亚在经济建设和社会进步方面取得了令世界瞩目的成绩。部分儒学的研究者，开始尝试在儒家传统与日本和东亚四小龙的迅速崛起之间建立起因果关联。无独有偶，1990 年代，亚洲的政治领袖、部分学者明确提出了“亚洲价值”的概念，试图将

〔1〕 列文森著《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁译，中国社会科学出版社，2000，第 373 页。



20 世纪后半叶本地区的快速发展归因于亚洲传统的独特魅力。

“亚洲价值”，其表述含混，唱和者各怀动机，内部存在严重的价值冲突，虽然宣称要建立世界范围内的“最低限度的伦理共识”，提出了保障人权等有益内容，但是反对帝国主义文化霸权，抵制西方价值入侵，维护地方传统，推广本民族文化，仍然是其最为突出的基调和特征。^{〔1〕} 因此，“亚洲价值”的提出，不可避免地引发了围绕普世价值与地方传统的长期论争。在这一论争中，狄百瑞完成了《亚洲价值与人权：儒家社群主义的视角》。

该书开篇就指出，在长期历史演进中，亚洲从未形成过共同的认同意识，即便曾经产生过所谓“泛亚主义”（Pan-Asianism），也仅仅是某些亚洲国家狂热民族主义的附属物。“亚洲价值”作为事实描述，本是无根的概念，它的提出在某种程度上是出于“意识形态的目的”。尽管新加坡一直试图以儒学话语构造其威权政治的合法性，但是威权主义的经济和社会发展模式，既不是亚洲所独有，也不是儒学价值在政体选择中的必然归宿。^{〔2〕} 在狄百瑞看来，这一发展模式缺乏普遍适用性，与人权观念和人权实践也存在明显的冲突。

狄百瑞反感威权主义，是因为他将人权的保障作为评判政治和社会发展模式的基本尺度。这表明他在摒弃费正清和列文森的文化上的“傲慢与偏见”的同时，也承袭了他们的普世主义传统。从这个意义上，对中国传统和儒家满怀敬意的狄百瑞，与那些因文化保守而选择政治保守的保守主义者是存在本质上的差异的。

〔1〕 有趣的是，这种在世界范围内建立最低限度的伦理共识之主张，却遭到了国内部分儒学研究者的批评，似乎在他们看来，所谓“亚洲价值”应该是“儒家价值”的另一种表述形式，参见陈来《谁之责任？何种伦理》，载《读书》1998年第10期。这种一厢情愿的想法，在当时即遭到了国内学者的批评，参见邵建《何种价值？谁之亚洲》，载《东方文化》2000年第1期。

〔2〕 参见本书第一章的相关论述。

四 操作定义与碎片采集：狄氏方法论下的儒家社群主义

“在我看来，许多关于中国、儒家和人权的讨论，其缺点是它们都倾向于纯粹从概念层面上讨论问题——试图抽象地比较或对照这些价值，而非考察在时代中、在发展的历史过程中，这些价值是怎样遵行的，其遭际又如何。”（除非特别注明，本文的引文均出自《亚洲价值与人权》中译本，未注明页码。）这段方法论自白表明，狄百瑞并不满足于像某些儒学的研究者那样，从儒学或古籍中搜寻只言片语，以重新解释的方法去揭示儒学与自由主义的暗合或通约之处。虽然他承认“经典可以展现传统的理念或核心价值”，但仍强调经典“本身却不足以说明后来中国的真实历史”，他认为研究者“既不应将儒家视为静滞的，也不应视为单一的整体——也就是说，不应拿孔孟本人的语录，来代表一种历史上不断发展、常常冲突但也在逐渐成熟的儒家传统”。显然，他清楚地意识到，通过阐释经典的方式在儒学和中国传统中搜寻出的自由主义传统，不仅难以避免牵强附会的指责，更难以避免遭到类似“把逻辑上的理由和因果关系，混同于现实中的因果关系”的批评^[1]。

对行为科学相对熟悉的他，机敏地选择了另外一种办法。行为科学处理和运用复杂概念时常采用“操作概念”（working definitions）的方法，目的是在具体行为过程中理解和把握概念的确切含义。这种定义方法的好处是可以避免对概念作本质主义的理解，能够增强概念的弹性和适用性。运用这一定义方法，狄百瑞归纳出自由主义四个方面的特征：

- 一，积极地认同人的价值——诸如人的生命、尊严等价值；
- 二，承认相似性和差异性的存在——积极认同在文化多样性之中存

[1] 参见李登贵《评一种文化比较观》，载1995年3月16日《光明日报》。



在共同的人类价值；

三，一个人必须尽可能与他在差不多平等的条件下随时准备包容相反的观点，和他们开放地交谈；

四，制度框架、立法、制衡的权力结构，对这种开放信息和意见交换的保障措施等等。^{〔1〕}

在作出对自由主义的上述概括后，狄百瑞便顺理成章地宣称：“任何人只要接受这些因素是其‘自由’概念中必不可少的部分，就能够承认，儒家传统中是存在这些因素的对应价值的，虽然这四条的每一条都并非无条件成立，而且，在中国的例子中，这四条的最后一条，也许还可以做最大程度的保留。”他很肯定地断言说：“儒家本身就是一种无须受益于融汇外来文化的潮流和影响，就可以产生维护人权的自由传统。”

“儒家的自由主义传统”到底包含哪些内容？这要回到本书前面的内容。在第二章中，狄百瑞提出了“人格主义”（personalism）的概念，认为这样一种以“自我中心”（self-centeredness）为特征的“儒家个人主义”，尽管与自由主义的个人主义存在明显的不同，但在强调个人与集体、公与私的平衡方面，都表现出了对人的尊严和权利的尊重。

第三章讨论了礼和法的问题。他指出礼作为儒学设定的先在规范，一直是儒家裁量现实社会制度和政策实施的终极依据，在实践中为非政府组织在社群主义的基础上发挥作用提供了一个权力领域。儒家的“私”，与“私”相联系的社群合作精神，不论在理论上，还是在实践中，都从这一领域找到了不断发挥和演进的空间。尽管他承认，在封建制为大一统替代后的社会实践中，个体与王权之间，已经难以找到自治的共同体作为缓冲，但他仍然认为社会学和基层社区的存在可以替代西方

〔1〕 参见本书“结语”部分的概括。