

丽娃河畔论思想 II

THOUGHT

理查德·罗蒂
曼威·卡斯特
托马斯·班德
林毓生
邓正来
阎云翔
李孝悌

许纪霖 刘擎 编

If I could tear down these walls
Not keep you and I apart
I know I could claim your heart
and as perfect love with sort
But girl you just won't approve of the
things that I do
When all I do is for you yet still
you say it ain't cool
If there's somebody else, he can't love you
like we do
he says tell that girl
well, he can't treat you like we
but he's buying diamonds and
pearls, he can't do it like we
but he's taking you all across the
world, he can't trick you like we
If I could tear down these walls
Not keep you and I apart
I know I could claim your heart
and as perfect love with sort
But girl you just won't approve of the
things that I do
When all I do is for you yet still
you say it ain't cool
If there's somebody else, he can't love you
like we do



华东师范大学出版社
EAST CHINA NORMAL UNIVERSITY PRESS

丽娃河畔论思想 II

——华东师范大学思与文讲座演讲录续编

许纪霖 刘 擎 编

华东师范大学出版社

目录

面对现代性的困境	001
困于康德和杜威之间	
——道德哲学的当前状况 / 理查德·罗蒂	003
现代性之解释观点及其限制 / 蔡英文	012
平等与现代性 / 何怀宏	030
社会正义 VS 市场正义：	
论自由主义思想里的两种正义观点 / 陈宜中	043
都市社会与全球化	059
21 世纪的都市社会学 / 曼威·卡斯特	061
当代都市文化与现代性问题 / 托马斯·班德	078
资讯化社会与认同的运动 / 夏铸九	091
茶馆、茶房与茶客	
——近代中国城市的公共空间和公共生活的一个微观考察 / 王 笛	099
中国历史研究的思想与方法	119
鲁迅思想的特质及其政治观的困境 / 林毓生	121
“革命”话语的转型与“话语”的革命转型	
——从清末到 1920 年代末 / 陈建华	143
明清文化史研究的一些新课题 / 李孝悌	159
知识分子与文化反思	179
对知识分子“契合”关系的反思与批判	
——关于中国社会科学自主性的再思考 / 邓正来	181
差序格局与中国文化的等级观 / 阎云翔	196

<u>210</u>	海子、王小波与现代性 / 崔卫平
<u>221</u>	解构靖国神社的政治话语 / 孙 江
<u>232</u>	民族主义的国族认同理论 / 江宜桦

面对现代性的困境

困于康德和杜威之间

——道德哲学的当前状况

理查德·罗蒂

理查德·罗蒂
(Richard Rorty)
美国斯坦福大学
比较文学系
教授

近几十年来,英语世界的哲学教授们越来越难以向其学术界同仁和整个社会解释,他们是如何来维持他们的位置的。哲学研究变得越专门化和专业化,学术界其他人或公众就对其越不会尊重。如今,它面临着被彻底忽视的风险,像古典文献学一样,被视为尽管相当有吸引力但古怪离奇的幸存物。

不过,就道德哲学而言,这个问题没那么严重。道德哲学是各种哲学专业中最可见的且总体而言最易了解的哲学。尽管如此,道德哲学家们仍面临很大的压力,去解释他们自己在做什么。他们需要表明自己有能力比大多数人更深入地看到事情的对与错。但是怎样的训练能使他们做到这一点,这仍不清楚。在这一哲学领域撰写过博士论文的人,几乎无法声称自己在困难的诸种道德选择面前比大多数人更有经验。那他们到底能声称什么呢?

这类质问的一种常见回答曾由彼得·辛格(Peter Singer)25年前在《纽约时代周刊》上发表的一篇广为讨论的文章中给出。该文题为《哲学家回到工作岗位上》。辛格认为,自己带来了令人高兴的潮流。他解释说,哲学家一度认为道德判断是无可争辩的情感表达,但他们现在已恢复理智。他们已同其他大众一样相信,在支持诸种替代性的道德选择方面,既有好的论证又有坏的论证。

辛格继续说,既然如今他们已意识到这个事实,公众最好听听道德哲学家们对堕胎等这些争论不休的问题的看法。因为,他解释说,“从我们社会中大多数人认为我们应该如何行动的相关描述中很难有效得出关于我们应

哲学家一度认为道德判断是无可争辩的情感表达,但他们现在已恢复理智。他们已同其他大众一样相信,在支持诸种替代性的道德选择方面,既有好的论证又有坏的论证。

丽娃河畔论思想

II

003

该如何行动的结论”。相反，“如果我们拥有一个基础稳固的道德理论，我们应该能准备好接受其各种推论，即使它们迫使我们不得不改变自己在重大问题上的道德观点。”他继续说，幸运的是，哲学家有能力提供这种理论，因此有能力纠正社会的各种道德直觉。正如他所说，“哲学家的训练使他比平常人更能评估论证和发觉谬误。他研究过各种道德概念的本质和道德论证的逻辑。”辛格总结其文章道，“哲学家进入到伦理关怀的诸领域（他们迄今为止一直将他们自己排除在这些领域之外），这是哲学近年来所有发展中最激动人心、且最为潜在性富有成果的发展。”

当我在 25 年前读这篇文章时，我不禁感到局促不安。辛格有关哲学教授的社会角色的观点激愤了我，是因为它准备让本已持有怀疑态度的公众对我们哲学家更加怀疑。因为据他说，道德哲学家拥有“基础稳固的理论”，这些理论基于一些与公众的各种道德直觉非常不同的东西。他们拥有这样一个道德知识的来源，其同那些直觉所能提供的来源全然不同，且比后者更好。这个在传统意义上一直被哲学家称为“理性”的来源，具备一种优先于其他任何替代性来源的权威。

根据辛格的论述，道德哲学家经由某种方式，比平民百姓能更多地同这个来源接触，因而比他们更加合乎理性。这是这些道德哲学家更能掌握辛格所说的“道德概念的本质”或“道德论证的逻辑”的原因还是结果，还不清楚。尽管如此，我认为，将比一系列道德直觉更稳固的东西作为基础的道德理论的概念，同下述两个理念一样可疑：诸种道德概念具有一种特殊本质，对于这种特殊本质专家比平民百姓更能理解；以及道德论证具有一种特殊逻辑，哲学训练能使人领会这种特殊逻辑。

掌握一个概念就是去知道如何使用一个词。你如果知道如何谈论物理化学，你就掌握了“同位素”的概念。当你知道如何谈论欧洲绘画史时，你就掌握了“风格主义”的概念。但诸如“对”（正当）、“应该”和“负责”等概念都不是那些技术性概念，不知怎样的特殊训练可以让你比外行人能更好地掌握这些词的诸种使用。

当谈及“道德论证的逻辑”时，我再次感到为难。我不能想出“逻辑”一词在什么意义上，使得有关要做的正当的事的论证同关于教授到哪里去、买什么房子或投谁的票的论证有着不一样的逻辑。我无法想像辛格将如何为如下主张辩护，例如：主张法官们和社会工人们比受过训练的道德哲学家

们更不熟悉这个“逻辑”；或者，哲学训练将帮助这些人们更好地完成其工作。

我并不想在这点上过于蛮横。我很赞同如下观点：广泛阅读的人常常比知识贫瘠因而缺乏想像力之人更擅长做出各种道德选择。道德哲学家们通常是涉猎广泛且富有想像力的人，尽管这并不是一成不变的。但我不认为，辛格和其他同意他对道德哲学的社会价值评估的人给了我们充分的理由去相信，哲学上的训练而不是人类学或欧洲文学史或刑法上的训练，在使人具有胜人一筹的能力来做出各种道德决断方面特别有帮助。我钦佩我的许多专攻道德哲学的同事，我很高兴地读了他们的许多书且获益颇多。但我永远无法想像去像辛格那样为他们发表那类主张。

对于大多数道德哲学教授有什么是其他人所不具备的这个问题，我建议另一个答案。他们并不比外行人更严厉、更清晰或更有洞察力，但他们确实更愿意认真对待康德(Immanuel Kant)的诸种观点。在哲学史中更胜于其他任何作者，康德使“各种道德概念的本质”和“道德论证的逻辑”等观念广为流行，备受尊重。因为他声称，道德与世上的其他一切皆不同——它是绝对独特的。他认为，在审慎的王国(the realm of prudence)和道德的王国(the realm of morality)之间，存在着巨大的、不可跨越的差别。如果你同意他的这个观点，如同许多道德哲学家仍同意那样，那么你将倾向于认为，一个人可能从对各种道德概念的研究中发展出一个专业的技能。但如果你没有读过康德，或者，如你对阅读《道德形而上学的诸种基本原则》的反应不是反感就是嘲笑的话，那么，道德可以成为专业研究之对象的想法，可能就会是遥不可及的了。

如果你认真对待康德，那么，辛格的想法听上去就似乎可接受了。辛格的想法是，诸种道德原则有着一个独立的来源，这个来源提供了为“基础稳固的道德理论”奠定基础的诸种原则。如果你尚未读过康德，或并未发现他的观点有吸引力，你可能就会像我一样认为，一个道德原则或许能做的仅仅是缩写许多道德直觉。原则便于总结许多道德反应，但它们不具备可纠正这些反应的独立的力量。它们所有的力量都来自于我们关于依照这些原则行动所产生之各种后果的诸种直觉。

当我读哲学史时，康德是个过渡人物——他帮助我们摒除如下思想：道德是神圣命令之事，但他不幸保有如下思想：道德是具有诸种无条件义

广泛阅读的人常常比知识贫瘠因而缺乏想像力之人更擅长做出各种道德选择。道德哲学家们通常是涉猎广泛且富有想像力的人，尽管这并不是一成不变的。

一个道德原则或许能做的仅仅是缩写许多道德直觉。原则便于总结许多道德反应，但它们不具备可纠正这些反应的独立的力量。它们所有的力量都来自于我们关于依照这些原则行动所产生之各种后果的诸种直觉。

丽娃河畔论思想

II

005

尼采（Nietzsche）
说，血腥味和鞭子
笼罩着康德的绝对
命令。

务的事。我接受伊莉莎白·安丝孔(Elizabeth Anscombe)的建议：如果你不相信上帝，你最好在决定如何行动时从你的词汇表中抛弃“法律”和“义务”等概念。

同其他启蒙时代的伟大思想家一样，康德想抛弃牧师是道德专家的想法，并建立民主学说：即每个人或至少每个男人都有着内在的必需资源，以作出合理的决定。但他认为，这些资源存在于对一个无条件原则的占有上。这一无条件原则便是绝对命令，它使我们能够决定如何去解决各种道德困境。他把这一命令视为被他称作“纯粹实践理性”的这种特殊能力的产物。这种能力的发挥完全不受历史经验的影响。我们可以从对社会的各种道德直觉的求助，转为求助于这种能力。它将告诉我们保持哪些直觉和抛弃哪些直觉。

尼采(Nietzsche)说，血腥味和鞭子笼罩着康德的绝对命令。我最喜爱的当代道德哲学家安尼特·拜尔(Annette Baier)发现了同样的腥味。正如拜尔看待此事，康德主义的无条件义务概念借自一个本应被抛弃而不是被重构的权威主义的家长式的宗教传统。如果我们听从了休谟(Hume)的建议，在我们不再害怕死后的折磨时，我们应该已停止讨论无条件义务。当我们不再同意陀思妥耶夫斯基(Dostoevsky)的观点——如果上帝不存在，一切都将许可，这时，我们应该把道德与审慎的区分抛在一边。我们不应该去用“理性”代替“上帝”成为立法者。

我们常被当代道德哲学家们告知，康德有了突破性的发现，给了我们至关重要的新理念——道德自主的理念。但我怀疑，当康德为这一发现广受赞誉时，我们正含糊不清地使用该词。每个人都认为，在免受各种外来强迫要求的这种自由的意义上，自主是个好东西。没有人喜欢人的或神的暴君。但自主在特定的康德主义意义上——人通过理性而不是任何能受经验影响的东西来作出道德决断——是一件相当不同的事。相对来说，很少有人同意克里斯汀·考斯佳德(Christine Korsgaard)等康德的信徒。考斯佳德或许是当代康德主义道德哲学家中最杰出的，当然也是最不妥协的一个。康德坚持，有一种称为“道德”的特殊动机；他还坚持，“如果道德动机存在，它只能是自主的。”考斯佳德认为康德的上述坚持是正确的。自主在服从理性的无条件命令的意义上是一个非常特殊、非常技术性的概念——一个必须通过加入特殊的康德主义语言游戏，以学习其他任何技术性概念的方式来

学习的概念。

这个语言游戏便是,你必须知道如何来玩游戏,以获得道德哲学的博士学位。但许多一生都在作着困难的道德决断的人,都愉快地在忽视它存在的情况下好好地生活着。许多当代英语世界的道德哲学,理所当然地运用一种话语。在这种话语中,“特殊的道德动机”这个理念是毋庸置疑的,正如另一个理念一样:“道德”是一个仍旧相当神秘、需要集中研究的实体之名称。阅读康德是开始进入这种话语的一个好途径。

阅读我自己的哲学英雄约翰·杜威(John Dewey)是找寻跳出这种话语的出路的一个好办法。杜威希望,认为康德谈论道德选择的方式具有吸引力的人越来越少。杜威认为,把道德与审慎相区分是个非常坏的理念,并认为各种道德命令相对于审慎建议有着完全不同的来源是个特别坏的理念。他把康德视为这样一个角色:他的有关人类的观点永远无法符合达尔文有关我们起源的自然主义说明。杜威论述道,从后达尔文主义观点来看,经验知识和非经验知识之间没有尖锐的断裂,比起各种经验实践考量和各种非经验实践考量之间、或事实和价值之间的断裂,这一断裂并不更尖锐。所有的研究——在伦理以及物理方面、在政治以及逻辑方面——都事关以让我们自己更快乐、更富有和更自由的方式来重织我们的诸种信念和诸种欲望之网。我们所有的判断都是实验性的、可错性的。无条件性和各种绝对性不是我们应该努力争取的东西。

正如杜威对这些事情所见,经验的和非经验的之间的康德主义断裂是柏拉图主义物质的和非物质的之间的区分的遗物,进而是神学-形而上学的人和神之间的区分的遗物。杜威认为,这种被他称为“孵蛋和筑巢的二元论”应该与柏拉图和康德一起被扫到旁边去。

我认为,当代道德哲学被困于康德和杜威之间,因为如今大多数哲学家都是自然主义者,他们希望自己的观点同达尔文主义关于我们如何走到这里的观点相调和一致。但是,达尔文主义者不能够容易地同康德主义的关于一种独特的道德动机的理念、或被称作“理性的发布诸种命令的能力”的理念相共处。在他们看来,合理性只能寻求就如何进行各种合作方案上去达成主体间一致。这种合理性观点很难同康德主义的道德与审慎之分相调和”。

我认为,当杜威这样写时,他走在正确的道路上:“康德(把理性的诸种

“道德”是一个仍旧相当神秘、需要集中研究的实体之名称。阅读康德是开始进入这种话语的一个好途径。

当杜威这样写时，他走在正确的道路上：“康德（把理性的诸种命令）令人尊敬地区分为一种道德情绪，而其他皆为病理性的情绪，这完全是武断……它甚至可能被这样质问：若像康德那样对待它，是否这种感觉是道德情绪的最高形式、抑或是最终形式？是否它不是通往爱的过渡？”

命令）令人尊敬地区分为一种道德情绪，而其他皆为病理性的情绪，这完全是武断……它甚至可能被这样质问：若像康德那样对待它，是否这种感觉是道德情绪的最高形式、抑或是最终形式？是否它不是通往爱的过渡？”

在 30 多岁时，当他还是格林（T. H. Green）的追随者时，杜威认为，通过以爱替代法律和先知，黑格尔已超越了康德，正如《新约圣经》超越了《旧约圣经》。在杜威看来，黑格尔和耶稣基督成功地超越了对仪式纯净（或如康德对它的称呼，清除道德的所有仅仅是经验的痕迹的需要）的迷恋性欲望。即使在杜威不再把自己视为黑格尔主义者之后，他仍未犹豫地努力斥责道德哲学承自康德的那种二元主义。

我所喜爱的另一位当代道德哲学家施尼温德（J. B. Schneewind）以一种和拜尔与我都不同的方式尊敬和钦佩康德。但在各种文章中，他都试图使自己远离康德那些最糟糕的部分。在一篇 1968 年发表的早年的题为《道德知识和诸种道德原则》的文章中，他敦促道，我们应该丢掉下述思想：道德哲学家有义务为我们提供在“能适用于任何情况”的意义上完全和语境无关的诸种道德原则。为支持这个观点，他说：“从一个给定的原则能出众地解决各种纠纷的事实，并不能推断出它在每一种语境下都必能如此出众。要假设能这样推断，这就好像要假设一对快乐的夫妇同意的每个决断和规定都去取决于离婚法庭的权威，因为那个法庭在解决他们无法通过其他方式解决的事务方面有最终决定权……在这个论证的帮助下所建立的任何原则可能都只是像一辆道德救护车一样，不是为日常之使用，只有在各种紧急情况下而非各种普通事件运行中，才有优先使用权。”

在那篇文章中，施尼温德并未明确支持这种“只在各种紧急情况下”的诸种道德原则观点，但他在后来年月中所说的大部分话似乎都与它一致。因此，在一篇批评考斯佳德强调诸种道德原则的无条件性的文章中，施尼温德评论道：“在一个存在着被分享的诸种预设和诸种一致的复杂的语境中进行各种辩论，可能没有这样的实际需要：即不断继续寻求各种理由直至我们找到某个能够符合考斯佳德的要求（即要求论证达到最终结论性）。论证的怀疑主义不会自然地在这些语境中产生……各种哲学的怀疑主义将使我们认为，我们永远无法正当地依靠即使可能会令人怀疑的诸种前提。但考斯佳德必须证明这一标准，以利用它来置我们于一个后退的论据上。这一后退可让她得出任何自由行动者都无法质疑的原则。”

施尼温德继续说,在各种紧急情况下——在那些我们有理由去批评迄今尚未质疑过的道德常识的情况下,或者在我们面临一些全新问题的情况下,或者在我们对待或影响那些我们不熟悉其道德和文化的人们们的情况下,那些康德主义的(绝对命令的)表述正是我们所需要的。在那些情况下,可能确实是需要我们问自己是否我们正将其他人只当作工具利用。但他注意到,功利主义原则可能也有用。例如,问我们自己哪个决断将提升人的快乐——生产更多快乐与更少痛苦。施尼温德说:“两种原则都有无限的普遍性。这种普遍性使它们适合帮助我们在一些特殊的辩谈情况下——在我们各种‘更厚实的’或更特定的理由不再起作用的情况下——达成理由充分的一致。”

尽管施尼温德说,他认为康德的救护车服务优于密尔(Mill)的,但他似乎不太关心康德和密尔间的差别。这种差别使得当代道德哲学家们恼怒并着迷。同安妮特·拜尔一样,施尼温德已表明了这种带着着迷的恼怒,即沉迷于后果主义和仍主导《101 条伦理》的非后果主义之间的对立。

因此,我把施尼温德的论述解读为,选择哪种服务远不及实现下述情况来得重要:各种道德原则可做的不多于总结我们先前的许多辩谈,并提醒我们先前的一些直觉和实践。这种单薄且抽象的提醒者们可能在各种更为厚实、具体的考量仍让我们与邻居争执不休时起帮助作用。它们不提供运算法则,但它们提供只有抽象概念才提供的那种指导。

施尼温德以下述话结束其 1968 年的那篇文章:我们不应该误解如下决断:某种道德原则总结了许多相关的经验,这些经验“发现了某些原则由于其自身固有本质因而是基础性的”。作为一位出色的杜威主义者,施尼温德不打算认真对待康德的“固有本质”概念。他引述杜威的话说:“关于道德,什么是科学的?既不是一条它所依赖其上的基本原则,也非一些那样的基本原则……而是它的各种内容和各种方法的普遍结构。”你可以重述这个观点说,根据与一个康德主义观点相对立的一个杜威主义的观点,使物理、伦理与逻辑合理的并不是它们可公理化,而是它们都是威尔弗里德·塞勒斯(Wilfrid Sellars)所说的“可使任何一个主张但并非一下子使所有主张陷入危险的一种自我矫正的事业”。

说各种道德原则没有固有本质,那就是暗示了它们没有独特的来源。它们出现于我们周遭事物的各种遭遇中,就像各种有关行星运动的假设、

说各种道德原则没有固有本质,那就是暗示了它们没有独特的来源。它们出现于我们周遭事物的各种遭遇中,就像各种有关行星运动的假设、礼节规范、史诗和其他所有语言行为模式的出现一样。

我们徘徊于所提议的原则和我们各种旧的直觉之间,试图伪造一个新的可使两者都正义的实践身份。

礼节规范、史诗和其他所有语言行为模式的出现一样。同上述其他出现物一样,只要它们带来诸种好的结果,它们就是好的,而不是因为他们同宇宙或人的智慧有某种特殊关系。对于杜威主义者,有关各种来源和各种原则的诸种问题、有关 das Ursprüngliches 和 ta archaia 的诸种问题,永远是一个迹象,表明哲学家正运用旧的柏拉图主义的那些把戏。他们试图通过求助于某些稳定的、永久的、其权威不受制于经验测试的东西来走出一条捷径,简化那进行中的对各种后果的计算。

在我看来,我们几乎从不做辛格认为我们应该做的事:拒绝我们成长所处的共同体的各种道德观点,因为我们发现了辛格所说的“一个基础稳固的道理理论”——至少如果这一理论存在于某种广泛的、使我们直觉上认为可接受的普遍原则的一系列推论中的话。然而,当我们发现这样的原则似乎可接受、且意识到接受它将使我们改变我们各种原来的方式时,我们便是在试图获得罗尔斯(John Rawls)所说的“反思平衡”。那就是说,我们徘徊于所提议的原则和我们各种旧的直觉之间,试图伪造一个新的可使两者都正义的实践身份。这包括去想像,如果改变其方式的话,我们的共同体将会怎样,并且作为改革后的共同体的一员,我们将会怎样。正是想像中的各种自我、各种情况和各种共同体之间的一个详细比较制造了上述把戏,而非原则论证。诸种普遍原则的明确表述有时是有用的,但仅仅是作为总结想像这些替代物的各种后果的一个工具。

辛格和其他许多当代道德哲学家似乎想像,只要被一些指示这个或那个决断的普遍原则的可接受性打动,某人就可以决定克服她对堕胎犹豫的想法,或可以决定帮助改变法律从而使堕胎变成死罪。但这并不是道德进步或道德退步发生的方式。这并不是人们如何改变其诸种实践身份的方式。这些实践身份便是由那些他们宁死而不做的事所界定的。

当决定要做正当的事时,那些广泛阅读的、反思的、有闲暇的人们所具备的优势是他们更有想像力,不是他们更合乎理性。他们的优势在于意识到许多而不仅仅是一个或两个可能的实践身份。这种人能将他们置于许多跟他们完全不同类型的人们的立场上:在决定是否出卖吉姆(Jim)前的赫克(Huck)和决定后的赫克、苏格拉底(Socrates)和那些苏格拉底的控告人、耶稣基督和比拉多(Pilate)、康德和杜威、荷马式的英雄们和基督教禁欲者们。道德哲学家们为我们提供了一些可考虑的道德身份,历史学家们和传

记作家们则提供了其他一些道德身份 ,而小说家们则提供了另外的一些。

正如有着许多可想像的个人的实践身份 ,也有着许多共同体的实践身份。反思的、广泛阅读的人们读历史、人类学和各类历史小说 ,想像如果自己是在一个被我们视为原始的共同体中的一个忠诚的、不作质疑的成员 ,那将是怎样的。他们阅读各种科幻小说以想像如果自己成长在那些比我们所处共同体更先进的共同体中 ,那可能是怎样的。他们阅读道德哲学家们的作品 ,不是为了寻找可打倒对手的各种论据 ,或变得更合乎理性、更清楚或更严厉 ,而是为了寻找总结他们对各种想像所做的各种反应的诸种便利途径。

让我通过回到我在开始时提出的问题来总结全文 :我认为对于该问题 ,辛格和其他人都给出了坏答案。在我看来 ,道德哲学的专家们不应该认为自己比大多数人有着诸种更好的论据或有着诸种更清楚的思想 ,而应该认为自己只不过花了大量的时间谈论着一些问题 ,这些问题困扰着那些面临关于如何行动的各种困难决断的人。通过谈论近来因医学技术的各种进步所造成的诸种问题 ,道德哲学家们使他们自己在医院以及其他许多公共政策备受争论的角斗场内变得有用。辛格自己便做了令人钦佩的这种工作。这些哲学家绝对是学术界和社会上受人尊敬的成员。他们不再需要像人类学家、历史学家、神学家或诗人那样 ,为他们在公众中位置的证明的那些要求而感到窘迫。只有当他们骑上那匹康德主义的高高的马时 ,我们才应该以怀疑的态度看待他们。

吴冠军译

蔡英文

台湾中央研究
院中山人文社
会科学研究中
心研究员 政
治思想研究专
题中心执行长

欧洲的哲学家、社
会与政治理论家，
针对他们所处的
“现代世界”的具体
处境与问题，进行
深刻地反思，并提
出了各种不同的解
释与批判的观点，
它们构成了哈贝马
斯所说的“现代性
之论述”的思想
资源。

现代性之解释观点及其限制

蔡英文

一、导 论

现代性在欧美当代政治、社会与法律思想中，是一个重要课题。对于欧美之外其他地区的知识分子而言，现代性更是一个有关他们生活基本结构的转变及其稳定性发展以及文化是否存续的切身问题。无可讳言，欧洲自17世纪历经明显的转变，而发展出资本主义市场经济、主权国家及其行政系统、人民主权、法治、大众媒体、高度流动的社会、普及教育、都市化以及市民社会与公共领域。另一方面，随着这些经济、社会与政治的转变，欧洲的认知系统也形塑出世俗化的观念、科学的实证主义、个人主体意识与伦理、契约论的社会构成、浪漫主义的自我表现与创造力的观点、崇尚自然与人文和谐的理想等。不仅如此，由欧洲发展出来的现代性事物在19世纪中叶之后，随着帝国主义的殖民扩张，也被带入了非西方的世界，造成这个地区前所未有的激烈变动。这使得这些地区的人民面临了重大的制度与理念上调适的问题。若不嫌夸张，我们可以说，全人类当前的处境已经被卷入了现代性的漩涡当中。

欧洲的哲学家、社会与政治理论家，针对他们所处的“现代世界”的具体处境与问题，进行深刻地反思，并提出了各种不同的解释与批判的观点，它们构成了哈贝马斯所说的“现代性之论述”的思想资源。

二、为什么是现代性？什么是现代性？

“现代性”一词大约在1980年代取代了“现代化”与“西化”(westerniza-

tion)的概念,成为欧美知识阶层阐释其处境的普遍语词。这种改变表示了思考取向与解释视域的转移。对比来看,“现代化”论述的基本旨趣在于,肯定欧洲自17世纪以来发展出来的文明成就(举其要者,如主权国家、资本主义市场经济、科学技术与工业社会,以及启蒙思想的基本理念,如个人自由与自主性、政治与社会的解放、人的基本权利、宪政法治与民主平等的理想),乃是人类文明发展的极致。因此,它们足以构成普遍性的原则,应成为其他世界的人民所追求与实现的终极目标。既然肯定这些现代成就与理念,那么历史与社会科学所该探讨的就是,欧洲社会经历什么样的社会、经济与政治的巨变而造就此“历史的奇迹”;另一方面,非西方世界如何能追求与实现这些目标,其成功的条件如何?其失败的因素又是什么?这种启蒙式的普遍主义(或者被当前的后殖民主义指称为“欧洲中心论”)的形成在某种程度上,是跟西欧国家的强势发展与帝国主义的殖民拓展有一定的关系。

在1980年代,“现代性”一词及其论述的出现,除了来自经济与政治危机的因素,也起因于思想内在的因素。以Claus Offe的解释来看,这些变化包括:马克思主义信条在东欧的失势、“启蒙思想之辩证”的再现、韦伯“欧洲理性主义”理论的再兴以及“后现代”的批判。(Offe,1996:4;Antje Linkenbach,2000:42)相对于“现代化”论述呈现的乐观进步的心态(或甚至说西方的自我陶醉),“现代性”的论述则蕴含自我批判、甚至某种道德怀疑主义的倾向。

当前“现代性”论述的自我批判性并非发生于今,在欧洲进入现代处境的过程中,它已表现于各种哲学思辨与理论当中,就如Leszek Kolakowski所说:“批判我们之现代性(这种现代性被工业化的过程推入一种运动当中,而跟它们息息相关)的言论,毫无疑问地,自现代性一开始就出现。随着现代性的进程,这种批判现代性之言论就广延散播开来。”(Kolakowski,1990:11)这些对现代性的批评论构成了当代现代性论述的重要资源,它们经由当代哲学家以及政治与社会理论家的阐释,形成繁复多样的言论。不论是激进的、或保守的,它们皆尝试全盘地解释现代性的构成条件,并经由批判的途径试图提出某种规范性的原则。

一般而言,“现代性”涉及人存在的时间向度。人生活在当前的存在处境中,他的视域一方面回顾“过去经验之场域”,并以当代的问题阐述这些经验的意义;另一方面,人也朝向“未来期望之远景”,并试图以某种规划来引

我们的现代世界或是一个“除魅的世界”(或世俗化的世界),或是个人主体的自我肯定,或是资本主义市场经济及其文化突破传统的权威与风俗习尚等等,是一个新的时代。

导当前的生活。依此来看,“现代性”解释的复杂在于,构成我们现代的条件(包括制度与理念)是在什么时候出现了明显且特殊的质性,因而塑造我们现在的处境,并且与过去的时代有所不同?而现代性针对人类未来发展远景又有什么规划?这些问题因不同的历史脉络而有不同的解释。单就构成现代性的事物而言,如资本主义市场经济、主权国家等等,即使在欧洲地区发生,也是各有其起源的时间,在发展中亦各有其速度与进程,以及产生不同的性格。除了这种解释性的问题意识之外,现代性论述也牵涉了反思批判的立场,以及由此设立的规范性原则。

面对这么复杂的现象,我们如何掌握现代性(或现代世界)的整体?19世纪欧洲的哲学家与社会理论家在提问且解释这个问题时,是从他们身置的时代中,深切感受到时代处境的危机,因而尝试通过哲学思辨与理论的解释,对整个时代的制度与理念作一全盘性的阐述,并由此诊断它们呈现的病态征候。如德意志唯心论(idealism)的哲学家深切体会人之主体及其政治文化内在的分裂与对立,他们反思所谓的“现代性之分裂”,进而提出超越并克服此分裂性的理念,这些理念不论是代表客观精神的国家,或者是民族主义,或者是艺术美学等等。(Habermas,1987:23—50)或者,在19世纪末期至20世纪初期,如韦伯所指出的危机:资产阶级对其形塑的自由民主制与政治文化理想的怀疑、工具化理性的披靡、官僚制度的支配以及价值的对立与共识的难求。

由是观之,现代性的阐述蕴含深刻的危机意识与文化批判。但无论如何,解释何谓现代性的问题乃是建构一种整合且连贯的观念系统,并断然切割“传统”与“现代”为两个不同的世界。(Yack,1997:25)因此,我们的现代世界或是一个“除魅的世界”(或世俗化的世界),或是个人主体的自我肯定,或是资本主义市场经济及其文化突破传统的权威与风俗习尚等等,是一个新的时代。

1945年以后,欧美的“现代化”理论以及在1980年代兴起的“现代性之论述”,大致来说,乃是承继上述哲学思辨与社会理论的解释的基本架构。在概念上,现代性跟传统截然分开。在现代化理论中,西方现代性的成就被塑造成一种单一的、线性的发展。就此而言,西方历史发展的进程即是突破传统社会的格局,朝向这个被给定的现代性成就发展。因此,西方现代的模式提供了现代化进程以一种脉络及实现的目标。另外,非西方世界的现代