

海外中国研究丛书

刘东主编

先贤的民主

杜威、孔子与中国民主之希望

〔美〕郝大维 安乐哲 著
何刚强 译 刘东 校

江苏人民出版社

刘东主编
周文彬总策划

THE DEMOCRACY OF THE DEAD

先贤的民主

杜威、孔子与中国民主之希望

【美】郝大维 安乐哲 著
何刚强 译 刘东 校

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

先贤的民主:杜威、孔子与中国民主之希望/(美)郝大维,(美)安乐哲著;何刚强译. —南京:江苏人民出版社,2004

(海外中国研究丛书/刘东主编)

ISBN 7-214-03724-6

I. 先... II. ①郝... ②安... ③何... III. 哲学—研究—中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 011569 号

David L. Hall and Roger T. Ames: The Democracy of the Dead, Chicago & Lasalle, Illinis: Open Court, 1999

本出版社获 Open Court 所授独家中文翻译版权。

书 名	先贤的民主:杜威、孔子与中国民主之希望
著 者	(美)郝大维 安乐哲
译 者	何刚强
责任编辑	王保顶
出版发行	江苏人民出版社(南京中央路 165 号 210009)
网 址	http://www.book-wind.com
集团地址	江苏出版集团(南京中央路 165 号 210009)
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
经 销	江苏省新华书店
照 排	南京新华丰制版有限公司
印 刷 者	丹阳教育印刷厂
开 本	960×1304 毫米 1/32
印 张	7.875 插页 2
字 数	280 千字
版 次	2004 年 5 月第 1 版 2004 年 5 月第 1 次印刷
标准书号	ISBN 7-214-03724-6/B·88
定 价	17.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界,但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟呀的是,60年代以后,就在中国越来越闭锁的同时,世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天,这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境:我们不仅必须放眼海外去认识世界,还必须放眼海外来重新认识中国;不仅必须向国内读者移译海外的西学,还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感,因为单是它的学术水准也足以提醒我们,中国文明在现时代所面对的决不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者,而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样,借别人的眼光去获得自知之明,又正是摆在我们面前的紧迫历史使命,因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身,中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然,既是本着这样的目的,我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西,否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试,而我们所努力去做的,毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

1988年秋于北京西八间房

原书献辞：

传统意味着对我们的祖先表示赞同，他们是所有人当中最为朦胧的一批。传统即是先贤的民主。传统拒绝屈从于微不足道而又傲慢的寡头政治，这些人只不过是碰巧走过场而已。所有的民主主义者都反对人因出生的偶然性而被剥夺做人的资格；传统反对因其偶然的终结而被剥夺地位。

——G. K. 切斯特顿：《小精灵世界的伦理》

致 谢

本书起源于一篇题为《中国、杜威及过时的民主》的文章。该文为1995年在夏威夷大学举行的东西方研讨会议而作。此后在美国、中国、欧洲及韩国举行的一系列会议(这类会议之多可谓不胜枚举)都为本书作者提供了发言的机会,而作者发表的许多见解都包含在本书之中。

由夏威夷大学亚洲研究发展委员会和东西方中心提供赞助,作者对中国的西部主要是新疆进行了访问。此行为期一个月,开阔了我们对中国少数民族重要性的认识。

作者参加了1996年由卡内基基金会赞助的曼谷会议。那次会议提供了一个重要场合对中国的人权问题进行思索。刊登在卡内基杂志《伦理和国际事务》(1997, vol. 11)上的《继续在中国人权问题上进行对话》一文中的若干见解,在本书中得到重新梳理。此外,我们有机会在韩国的好几个地方就“儒学与实用主义”为题进行讲学,也进一步加深了我们对“亚洲民主”的认识。汉城的西江大学、釜山的东义大学和“新思考论坛”、启明大学和庆北国立大学、光州的大邱和全南国立大学接待了我们。我们对这些机构的东道主表示感谢。我们也要对美国新闻总署参与这个项目的代表致谢。我们特别要感谢美国新闻总署的两位官员,一位是约翰·沙里文,他总是在我们面临重大难题时乐意相助,而且总是笑容怡人;另一位是孙贤善,大家都说她的翻译使得我们的原话变得更为清晰易懂。我们还要感谢延世大学的威在凤,靠她牵线,我们得以参加正在韩国进行的那场“自由主义的、社会的与儒教的民主”(Liberal, Social and Confucian Democracy)的讨论。

我们十分感激罗思文(Henry Rosemont)、兰迪·皮仁布姆(Randy Peerenboom)、德鲁·格拉德尼(Dru Gladney)和吉姆·布坎南(Jim Buchanan)。他们阅读了本书的最初草稿,并提出了好些建议,使得我们能对本书作很大

2 先贤的民主

的改进。当然,我们还不能忘记丹尼尔·科尔(Daniel Cole),是他设计并完成了全书的电脑排版,使其可直接付梓。

我们要对卡伦·杜佩尔·德里卡默的帮助表示由衷的谢忱。他是南伊利诺斯州大学莫里斯图书馆约翰·杜威文件和特殊收藏室手稿管理员,是他允许我们把杜威的人头陶像模型图片印在本书的封面上。

最后,我们向桑德拉·琼斯表示谢意。她通读了本书的第二稿,对一些曲折难懂的行文总忍不住表示不能接受。我们从她锐利的阅读中获益良多。不过在将本书献给她的若干原因中,这却是最不重要的一个。

目 录

致谢 / 1

导言 西方的一种视野 / 1

- 一 浪漫主义、实用主义和文化差异 / 1
- 二 现代化、全球化与种族优越感 / 6
- 三 一个论题及三种谬论 / 8

第一编 中国与现代化 / 15

第一章 “现代性”源自西方 / 15

- 一 政治、经济与文化 / 15
- 二 “现代性”的种种含义 / 17
- 三 处于危机中的现代性 / 26

第二章 顺应现代性 / 28

- 一 顺应的方式 / 28
- 二 西方化和东方化 / 35

第二编 民主的各种文化 / 41

第三章 以权利为基础的自由主义之不恰当 / 41

- 一 以权利为基础的自由主义 / 42
- 二 带有权利的个人 / 44
- 三 权利的地位与内容 / 47
- 四 自由、自主和平等 / 52

第四章 约翰·杜威的民主 / 55

- 一 民主的偶然性 / 56
- 二 一个沟通的共同体 / 60
- 三 民主的个人 / 62
- 四 传统、睿智与教育 / 67
- 五 杜威与以权利为基础的自由主义 / 73

2 先贤的民主

第五章 儒学与实用主义 / 74

- 一 杜威在中国 / 74
- 二 共享的界缘 / 77
- 三 若干共通性 / 82

第三编 先贤的民主 / 93

第六章 儒家民主：一对矛盾的字眼吗？ / 93

- 一 民主化的活力 / 94
- 二 中国民主之古典来源 / 95
- 三 杜威与孔子论共同体 / 100

第七章 中国式的个人 / 111

- 一 共同体个人的古典根源 / 112
- 二 个人与社会和谐 / 115
- 三 人的焦点/场域模式 / 118

第八章 仪规在一个沟通的共同体中所起的作用 / 125

- 一 共同体的美学组织 / 125
- 二 既非个人主义，亦非集体主义 / 128
- 三 法律、宪法与共同体 / 133

第九章 共同体的人权起源 / 138

- 一 是权利还是惯仪？ / 138
- 二 社群社会环境中的人权 / 142
- 三 一种新的论说 / 146

参考书目 / 151

附录一 安乐哲论文二篇 / 159

- 1. 儒学与杜威的实用主义：一种对话 / 159
- 2. 此生之道：创生力之真义 / 185

附录二 纪念郝大维文章三篇 / 201

- 1. 理查德·罗蒂：浪漫主义者、智者和体系哲学家 / 201
- 2. 南乐山：文化哲学家郝大维 / 216
- 3. 约瑟夫·格伦治：“齐物之论”——以此纪念郝大维 / 227

校后记 / 242

导言 西方的一种视野

以下的导言相当长,我们也许应当为此向读者致歉。读者打开一本题为论述中国民主的书,会期待对此题目的讨论有一种标准的政治或社会经济的研究方式。但是读者开卷后马上会发现,我们展开的却是一场与众不同的哲学讨论。这场讨论涵盖许多政治和经济问题,以便对诸多广泛的文化因素和势力进行比较,而这些因素和势力与将来可能出现的“儒学民主”的形态是相关的。然而,本书并非仅仅直接针对作哲学思考的读者,同时也面向更为实际的政治和社会经济的理论工作者。我们希望以下的章节会对任何碰巧打开这几页的人具有说服力,使他们相信,我们的这本书会对那些在更为具体领域里工作的人们产生一种动力,而这些人自己正在寻求尽可能广泛的事实根据和兴奋点。

一、浪漫主义、实用主义和文化差异

意识到中国进入现代世界,同时感到欣慰与威胁。这种意识正不断左右着盎格鲁—欧洲人的各国。一些人为中国进入现代社会感到欣慰。他们觉得以求同方式来实现与中国的全面接触(engagements)好处多多,与此前不久似乎还在实行的那种时有时无的与中国单方接触的情形相比,利远大于弊。后者不仅无助于中国人民,反而伤害中国人民。而另一些人对于中国进入现代民族之林却感到了威胁。他们认识到一个正在觉醒的中国有着巨大的经济与军事发展潜力。也正是这部分人意识到中国“启蒙运动”的到来可能有损于西方。这两种对立的反应形成一定的格局,很生动地诠释了中国人对“危机”的理解——这个词既包含着“危险”,也包含着“机遇”。在今后的若干年里,持这种对危机的独特认识将是最有益的态度,无论对中国还是对西方

都是如此。

但是,要保持这样一种平衡的观察问题的视角又谈何容易。从西方的角度审视,中国在相当程度上依然是个“域外异国”,与以前没有什么两样。如同体验完全陌生的“他人”或“别事”一样,我们对那个国家的苦心了解受着两种态度的制约。鲁道夫·奥托(Rudolph Otto)曾经用“既令人害怕和又令人神往的神秘感”(mysterium tremendum et fascinans)来描述、体验完全是“另类”的人与事。引用他的话来概括西方观察中国时的态度可能过于夸张,但是在我们对待中国的感情上委实存在“害怕”与“神往”这两种成分。通常的情况是,当这两种成分混在一起难以分清、使人极度不安时,我们就会在这一复杂的感情体验中选取一种让我们最为满意的东西。换句话说,我们要么“妖魔化”中国,要么“浪漫化”中国。

当前,我们更倾向于把中国妖魔化。政客们与媒体向我们显示的是一个“东方暴政”的中国图像,其政府致力于剥夺其人民的基本权利。这种病态最近在美国社会的某些部门和领域成了主流,极大地加剧了这种“妖魔化”中国的情绪冲动。美国现在登上了当今世界惟一超级大国的位置,从好里说是在做某种尝试,还无法确定如何使用自己的霸权。在我们的政治和文化领导人中间,权力意识和目的意识之间的关系似乎被颠倒了,这种情况在处于像目前这样的心理状态时总是难免。

一些民主党人、共和党人以及独立派人士认识到了这种令人不安的情形。这些公众人物最近联合在一份题为《呼唤文明社会:为什么民主需要道德真理?》的文件里作出了有力的表述:

我们这是要往什么方向走呢?在目前世界上有如此众多的人仍然遭到忽视、遭受不公正的情况下,我们有可能继续是这个世界最佳的希望所在吗?我们有没有可能持续我们对所有人自由和公正的承诺,以便我们中间正在遭罪的人们能被我们的民主信仰和目标拯救呢?^①

这些作者对上面这些问题的回答是:我们的原则和实践若无道德内容就将不可避免地把美国式的民主导向严重的衰落。认识到我们的道德漏洞已经使我们感到易受人责难,这在以前是没有过的。在这样的情势之下,一个在经济上和政治上渐渐强大的中国就必须被看成是一个独一无二的威胁。

^①见 *Institute for American Values* (1998), 第3页。也可以参见 White(1998)书中对美国道德病态的讨论。

与那些“妖魔化”中国的人形成鲜明对照的是,另有一些人一贯把中国浪漫化。从欧洲与中国最初接触开始,就有不少人知识分子,从18世纪和19世纪的莱布尼兹和伏尔泰,直至今天,一直为中国文化所深深地吸引。

将别国文化浪漫化的倾向在知识阶层中是不可避免的事,自己文化之外的“另类文化”会因此而颇受珍视,即使其成为思维的兴奋点,也使自己把狭隘情感向外普及的意念顺理成章地受到阻止。给中国文化披上一层朦胧的浪漫外衣,也许是大多数对那个国家感兴趣的学者的共同做法。

对西方社会个人主义极端持改良态度的社会批评家们在浪漫化中国时,朦胧的程度稍微少一点,他们所看重的是中国社会的社群社会(communitarian society)价值观。这些人从中国社会——如果不是从中国政府——中看到了一种值得仿效的模式。这一模式可能对摒弃与晚期工业资本主义相联系的自私和贪婪有促进作用。

认为西方价值观具有优越性的人觉得,对中国持友善态度的知识群都过于天真。这些人抱这种不相信的态度也不是毫无根据,因为当前中国无论是城市还是乡村正涌动一股追求财富的热潮,而这种情形在中国是破天荒的。邓小平提出的“致富光荣”的口号似乎成了大众的座右铭。

就算这种情况真的存在,“浪漫化”中国比起“妖魔化”中国来,其危害性肯定要小,这一点仍然千真万确。事实上,中国与西方相互间的接触要富有成效,双方都要对对方有某种程度的浪漫化倾向。否则,这种接触几乎不会有什么结果。要全然超越中国政府的层面来理解中国,就有必要从浪漫加赞叹的角度来观察这个国家。不过,这种浪漫和赞叹的态度是既理智又有节制的。

这种浪漫主义虽然是欣赏别国文化的一个基本因素,但它必须用一种鲜明的现实态度来加以调节。令人感到惊奇的是,实用主义与浪漫主义之间存在一种相当紧密的关系。与浪漫主义者一样,实用主义者也反对一种过度的纯理性。这种纯理性把追求神圣的客观性与原则性看得高于一切。与浪漫主义者一样,实用主义者避开教条的、只顾原则的方式方法,为的是确保开放通向别的选择之门。不幸的是,这种开放性往往被看成不过是一种对文化差异的漫不经心的欣赏而已,而这种欣赏也不过就是异国情调令人入迷所带来的。

但是,实用主义者的意识受到了历史主义者的方法论的调节。这种方法论力主人们朝着具体的现实方向行进。这种历史主义让我们欣赏接受西方与中国各有特色的事物,同时也防止我们接受这样一点,即任何具体文化的发展都是注定了的。现实主义角度所要求的接触交往是:能让对话的参与方

都有可能向变化的方向发展。这种开放性提供了一种最佳机遇来避免跟过简主义者相联系的狭隘与傲慢。

实用主义者不过问命题的真实性,却关心信条的实效性。这种信条能把这类命题转化为探索与行动的工具。而且,实用主义的角度并不要求一定要在原则或者信条方面达成一致。相反,它倒是劝促有责任感的思想家提出各种方式,以使各不相同乃至相互冲突的信条在社会与文化的实践层面上能相互沟通。

这种方法确认中国与西方文化之间的差异不是坏事,并要求考虑到在这两种文化的意识中起作用的是什。对认为中国必然要走向西方式“启蒙运动”的人而言,这种努力似乎是表达了一种文化相对主义。但是,实用主义方式的开放性并不包含相对论这个词当前在知识界被批评的那种含义。

文化相对主义者——如果这样的人存在的话——宣称,找不出一套价值观或一种信仰体系比任何别的价值观和信仰体系要来得优越。以实例和论争的手法来说明,没有一种体制比任何另一种体制可能更优越,这是一码事。否定在具体情形下一种体制可能比另一种体制更有实效、更有用,或者否定人们有可能在一种原则在尚未被证实时就被要求去按这一原则办事,这是另一码事。

语云:“从生命处于旦夕危险之中的人群中,很难找到无神论者。”然而,在任何情形下都呼吁马上采取行动的相对主义者则更加难寻。颇具讽刺意味的是,仅有的一些相对主义者是这么一批人:他们依仗他们相互矛盾的教条理念,却不能够显示他们观察问题角度的优越性之所在。他们注定只能是紧紧抓住各自的主张不放,犹如在幻海中作最后的挣扎。

我们对中国采取的现实和多元研究方法提出了一种应有的态度。最近瓦克莱夫·哈维尔对这种态度作了很有说服力的表述。哈维尔确信,表面上看人们都觉得世界各国文化差不多,实际上这种差不多的背后真切地存在生活和思维方式的深刻差异。他坚决主张必须对这些差异进行广泛的宣传:

世界文明的这种新的单一表面不过是将不胜枚举的文化、民族、宗教世界、历史传统及历史形成的对事物的态度等都掩盖或隐藏了起来,使这些丰富多彩的东西都在一定程度上“被埋掉了”。另一方面,即便是在这种世界文明扩张之际,人类的这些“处于表层之下”的、被隐藏的大量事物现象,正越来越明确地要求得到理会,要求获得生存的权利。^①

^① 见 Havel(1995),第 82 页。

科技对世界之无法抵挡的渗透,加上资本主义经济形式的无情入侵,加剧了其他文化在西方文化一统天下的主张面前日益丧失地盘的危险。正是由于这些幽灵般的强大势力的出现,哈维尔提出的警告显得特别及时。尽管如此,在西方学术界连对这些文化差异是否存在也似乎没有一致看法,根本不在意这些文化差异是否有什么真正的重要性。与此同时,倒是存在一种广泛的一致,即科技和资本主义的长足进展对所有人都有益处。

在中国与西方之间差异的问题上,葛瑞汉(Angus Graham)断然采取了与中国问题研究领域里权威人物不同的立场。他肯定了文化差异问题的极端重要性。他在1986年的《泰晤士报文学增刊》(*Times Literary Supplement*)上对本杰明·史华兹(Benjamin Schwartz)的《古代中国的思想世界》(*The World of Thought in Ancient China*)一书进行了评论。他写道:

有些西方研究中国思想的人喜欢把中国人看成像我们自己一样,而另有一些人却不是这样。有一种倾向是,透过所有的歧象,从一些超越文化与语言差别的见解中,看到在中国人的思想里一种对宇宙间诸问题的探究。另一种倾向是,透过所有的相似现象,揭示出一些关键词语间的差别。这些差别不是与文化范围的概念体系相关,就是与汉语和印欧语系之间的结构差别相关。本杰明·史华兹的《古代中国的思想世界》一书是前一种倾向观点的非常突出的代表作。^①

有些学者相信,在相称性(commensurability)达到最高级程度时,对话也会达到最佳境界。另外一些学者则认为,在“世界文明表象”的背后存在着种种深刻的差异,而这些差异都源于具体文化之不同的思维和生活方式。有些学者认为,看不到共通性(commonality)的极端重要就是把中国人排除在人类之外。另有一些学者认为,坚持这样一种基本的共通性就是否定中国人的文化与众不同。

葛瑞汉坚决地选择了看到差异的一方。本书作者也有意同他站在一起,并且希望论证:至少就中国而论,这些差异的存在既客观又深刻。这些差异可以是障碍,也可以为我们所用,就看我们如何来对待它们了。无论如何,这些差异是无法否定的。

除了直接需要比较准确地叙述中国与西方之间的种种差异之外,非常基本的一点是,要对这些差异的潜在实用主义益处作出分析。中国文化有其鲜

^①见 Graham(1986)。

明的典章制度与社会组织模式。我们西方人会沾沾自喜地觉得,是我们发现了通往文化的惟一之路。但是,光是中国文化的存在就对这一信条提出了挑战。认识到这一点,可以让我们避免因自鸣得意而造成的过长时间的文化停滞状况。

二、现代化、全球化与种族优越感

那些对中国与西方关系前景抱极端乐观态度的人认为,现代化源于欧洲“启蒙运动”,是其强大的推动所造成的一个后果,而这个后果则又是个人、社会、经济和政治等一系列活动理性化的结果。虽然这些人也略微承认情况会稍有不同,但他们还是给人这样的印象——似乎中国正在踏上一条通往现代化的大道,方式是完全照搬自由主义民主制度,完全照搬自由竞争资本主义,再加上不断合理的技术。据他们推断,凭借这些东西,就会得到进入现代化年代的种种回报:个人权利、不断增多的自由、高水平的生活,以及对自己天地更大地自主控制。

虽然这在普遍启蒙运动的倡导者听来是一种异端邪说,本书的作者却认为,对于启蒙运动,现代性及现代化的冠冕堂皇的惟一说明只是另一种褊狭的神话而已。我们这样看是有充足理由的。这个神话的主要内容在于——作为人,并且具有人本身的正确概念,就意味着要在很大程度上是盎格鲁—欧洲人所是,想他们所想。

这种情形的讽刺意味是强烈的。因为西方种族优越感是以坚定的信仰形式表现在我们(褊狭的)理想具有普遍性这一点上。也就是说,这种心照不宣的或者清晰表述的一些普遍信仰,诸如理性、科学、人权等,是戴在正统西方种族优越主义脸上的面具。我们需要面对的现实是,几乎没有中国人会把我们奉为“不言而喻”这些东西也当成真理。

对比中国人与西方人的价值观,涉及到两套种族中心信仰系统的比较。中国文化——有好些这类的文化——很直率地表述了自己文化的中心说,这受到西方人的谴责。但西方人却对他们自己理想中的褊狭特征毫无知觉。实际上,当这些理想的权威性受到别文化意识的质疑时,我们还是继续站在教条主义的立场上为我们的现代观念和制度的“明显”优越性而争辩,我们还是继续认为,世界上所有的民族,若是获得机会的话,都是会生活于北大西洋诸民主国家之中的。

我们大多数在西方民主国家中处于优越地位的人,都很自然地认为自己

是独立自主的。我们拥有天然的权利。我们相信自己有能力探求出事物的真理。我们表现出某种信心,即理性与良好的愿望会解决很多——即便不是所有——问题。当政府的权威有助于公民的自由和自主时,我们就对它尊重;而一旦政府对这种价值观构成威胁时,我们就完全能够与其对抗。我们把我们个人跟我们信奉为“合乎理性的”那些思想、价值观念及原则等同了起来,并把我们的宗教、科学和政治制度当做工具来实现这些思想、价值与原则。

在我们的知识精英阶层中,站在超自然理性观念一边的人无疑是很少的。但是就相信“客观性”而言,即使是在这些颇有尊严的人群中也是历久犹存的。自然科学与社会科学工作者、神学者与哲学家全都所见略同,都把前提建立在事物客观秩序的基础之上。对我们当中很多人来说,这一信条还延伸出这样一种观念:人具有客观性的本质,有一致的特征,使得我们大家根本上是无差别的,即使社会与文化各异,这种本质与特征仍然存在。

当然,这些信条也在发生变化,而在哲学思考的层面上尤其如此。这些变化最终会导致我们放弃这些默认的客观性和普遍性的推断,这些推断仍然支撑着我们的主要信仰。但是,我们离抛弃绝对的合理和理性的意识尚有很大的距离,这在普遍权利和共同人性方面尤其如此,而这两个方面恰恰是中国人看问题的视角最直接挑战我们的地方。

现代化是一个客观事实,至少在“全球化”更为中立的意义上是如此。就“全球化”最富有创意的含义来说,它将构成一个民主的充满活力的过程,确保世界在地理和文化意义上的“泛可进入性”(pan-accessible)。这就是说,在一个规范了的全球化的社会中,构成人类社会的全部地理区域和文化形式,对所有的人来说都可以随意进入和获取。然而,全球化的进程几乎没有民主可言。直到现在,全球化的主要因素,包括那些经济、政治和技术上的推动因素,都源于盎格鲁—欧洲人文化,并在这一文化中生存了下来。因此,西方正根据其绝对是褊狭的价值观念,在对世界的其余部分进行殖民,而此后出现的“全球”文化看上去已越来越像西方世界的外地省份。

一个民主化的全球化形式的实现,其希望很大程度上存在于这样一种可能性:亚洲——主要是中国——将能够提供文化价值观和典章制度,而且这些价值观和典章制度足以对世界的其余部分产生吸引力,以弱化在全球化进程中西方的支配地位。

在实现现代化的过程中,中国肯定会同其他的发达国家建立经济和技术关系。这将会引起中国内部的各种变革。首先,要求一些基础设施和社会法制系统进行变革,以适应经济与技术发展的各种必需。也可以期望出现社会—政治的变革,这些变革是由其他因素导致的,例如:经济增长提升了人们的

平均生活水准,一些技术的发展改变了获得信息和传播信息的方式等等。

西式现代性不可避免论的支持者们期待,这些变革将会导致个人权利与自由的增加,进而中国很快就会开始显得与任何一个西方国家没有什么区别。但由于一系列的原因(这些原因我们在随后的篇章里要一一讨论),我们对将来的中国设计了一套与此种观点很不相同的可能性。

不言而喻,任何一位开明人士都必须考虑到这样的可能性,即全球化会沿着比较民主的路线向前推进,而且相互间的影响会与日俱增。这位开明人士也可能考虑到这种可能性,即很可能支配 21 世纪的这个中国将会是一个在政治体制方面不断改革的社会。但是,在那些孤陋寡闻的政客的脑子里,甚至是在那些信息欠全面的记者的脑子里,中国却总是依然故我。了解当代中国时存在的一大缺陷便是没有抓住这样一个深层的事实:支配中国文化的终将是孔夫子,而不是哪一位德国思想家。

将来的中国不可能是完全西方化的社会,既不可能像一些必然主义者曾经梦想的那样会跑步进入共产主义,也不可能是像一些必然主义者又开始梦想的那样,是一个巨大的网景化、麦当劳化的主题公园。中国完全有可能超出我们多数人的想象,更多地保持其传统的特征。如果情形是这样的话,那么中国就在很大程度上能以它自己的特色迈入现代世界。

如果我们对这种前景持认真态度的话,就需要反过来看问题,需要把中国同时看成是全球化的对象和源泉。这样反过来看问题有两个明显的含义:一是,我们必须更多地了解中国,以便更好地领悟我们自己将来会是什么形态;二是,我们需要与中国进行对话,而这种对话的条件是双方平等。

现在,意识形态的表层装饰正从中国文化上剥落下来,中国在与西方的对话中不可能再会满口书本教条。中国将以一个有其自己礼规(rites,不是rights)的国家来到谈判桌前。如果这一情形属实,如果西方坚持主张一定要美国式的、以权利为基础的、自由主义的民主,再加上伴随着的资本主义和技术活动的种种形式,那么双方肯定要顶牛。因此,我们在坚持让中国成为我们的同类之前,有义务对中国社会和文化形态的种种潜在价值观作一番探究。事实上,我们可能会发现,我们能从中国人身上学到某些东西。

三、一个论题及三种谬论

亚洲各国经济与政治影响力的迅速增长,已经在全世界成为越来越重要的一个议题。这样的讨论把对“亚洲民主”观念的思索作为焦点问题之一。

本书是对这些讨论的参与,而且特别关注中国民主之希望问题。撰写本书的目的之一,是为研究这个问题的一种特有的哲学方式之价值进行辩护。

在本书的第一编里,我们要对构成“现代性”这一复杂概念之解说的方方面面作一叙述,并且论证:如此这般构思出来的“现代性”明显是西方的一个发明,因而它对未来中国成型的相关性决不能被看成是一件理所当然的事。

中国与西方处于历史叙述绝然不同的两端。这一事实使人们有必要具备某种认识,即一些在西方文化中占支配地位的成分可能对中国人的意识现实是不相干的。特别是,西方的中国解说者们应当尽力避免把建立在狭隘基础之上的种种经济或政治教义强加于人。这类教义外面罩着一件推动中国现代化的外衣。

如果我们认识到中国与西方之间存在的差异并要从中获益的话,重要的是要对现代化必须惟一是西方动力的天真设想提出质疑。认为个人至上、以权利为基础的民主、资本主义以及技术的种种必备是人类发展的必然结果,这很可能是一个极大的错误。“现代化即西方化”这一默认的假定必须抛弃。或许,取而代之会是另一种信念,这种信念容许全球化让“西方化”和“东方化”兼而有之。

本书第二编论证两点:一是中国从来都是而且将继续是一个社群社会(communitarian society);二是实现中国人民的正当欲望需要提倡一种社群社会的民主形式,而这种社群社会的民主形式与当前支配西方各民主国家的自由主义民主模式是有抵触的。我们认为,此事可以达到非常圆满的程度,其前提是,在不违背我们自己美国式民主传统的情况下,对社群主义思想的特色有所心仪。为达到此目的,我们让大家来领略一下约翰·杜威看待民主的实用主义眼光。他的这种眼光极适合用来关注中国社会的种种现实,也极适合用来支持在中国实现一种“儒家民主”。

当然,选择杜威的思想作为我们自己将要提出的一系列建议的基础,会产生一种很大的讽刺意味。杜威的思想在审视中国教育制度状况时曾一度颇有影响,而在1949年以后却被连根铲掉。杜威的所有书本都被批驳得“体无完肤”,为此而撰写的批判文章多达百万字,为的是把杜威思想的全部痕迹从中国人脑子里统统抹掉。我们希望证明,把杜威从中国抹去的做法是一个严重的失误,其严重性不亚于把某些德国哲学家的名字浓墨重彩地横写在中国文化上。

最后,在本书的第三编里,我们详述了一种“儒家民主”的模式。在这些结束的章节中,我们就儒学思想所包含的对个人、对“礼”的作用、对人权问题的认识作了一番分析。我们并没有忽视传统儒学的严重缺陷,这些缺陷表现

在孤立少数民族、性别歧视以及整体上对法制的淡漠等。尽管有这些过去的缺点,我们认为从总体上说,在儒学传统内仍有不少可资利用的东西,可以借以构建一个有活力、充满人情味、有条理的民主模式。这个民主模式一方面可以与传统中国的社群主义意识相吻合,另一方面又可以避免建立在权利基础之上的自由主义的许多弊端。

本书的特征可用一句简练的话来描述:我们试图捍卫实用主义而反对“实用主义者”。以实用主义的角度观察问题,很容易被误认为完全是受狭隘的经济或政治的利害关系之驱动来讨论问题。我们将会论证,这种貌似“实用主义”的方式大大萎缩了整个实用主义的本来题目,从而有可能减小我们对一些主要问题的视野,成为中国人所说的“坐井观天”的青蛙。

我们希望在这一编里显示这样一点,即要最有效地依仗实用主义,就需要对“实用主义”这一术语有一个清晰的哲学意义上的理解。美国的实用主义传统是一种处事惯例的哲学,然而它要求人们考虑与各种民族、各种制度相联系的复杂价值观体系。这就为求助于文化进行了论证。

从经济或政治的角度来讨论亚洲的民主,而避开了对文化的关切,其原因有好几个。首要的是,这似乎包含了一种“文化为命定”的论调。这种批评的讽刺意味在于,决定论在政治与经济理论家圈子里远比在其他领域容易找到。透过对世界上比比皆是的诸如对权力的欲望、对利润的追求等事件的描述,可以看到这种决定论者的主张。

实用主义的视角要求讨论问题的出发点与实际相关,而并非为了理论真理,但这决不意味着放弃对问题作文化上的阐述。相反,任何试图忽略可能作为行动指南的大量文化变数的做法,显而易见都是非实用主义的。

我们对文化因素中的实用主义含义感兴趣,这会要求我们偶尔对一些概念性的背景成分进行讨论,这些背景成分与儒学对民主的理解是相关的。我们必须坚持不滑向头脑更为实际的社会与政治理论家,因为这些理论家可能对这类讨论持漠然的态度。在论及为数众多的、在我们的文化范围内总体上占支配地位的各种观念时,有可能不必进行繁琐的哲学考证就能达到目的。虽然如此,若把两种文化概念群之间的巨大差异提升到一种意识层次,中西比较思维还是能从中大获裨益的。“个人”、“社会”、“法律”、“权利”等观念,都是从这两种文化概念群中产生出来的。

我们与比较温和的政治与经济理论家持一致的看法,即事件的形成总是离不开与具体的情势相关联的种种具体决断,而这些情势又可能或不可能涉及对所谓“文化价值观”的明确取向。但我们进一步认为,文化价值观的影响并非一定要有其明确性才显示其重要性。

在本书中,我们将论证的是:第一,以权利为基础的自由主义这种核心传统不适合中国的国情;第二,我们将提出这样的观点,即传统的儒学包含了若干完全可以转化为一种社群社会的民主形式的成分。把这两点合到一起,可能使我们的这本书读上去很像有一种反对西方、为中国作辩护的味道。但这只会在这种情形下出现:读者忘记了政治和经济分析是一回事,文化分析又是一回事。

经济和政治的分析研究人体上都聚焦在政府制度上。文化分析关心的是范围宽广的价值观体系。这些价值观包含在社会、伦理、美学和宗教的意识之中。我们的文化分析方法允许我们看出在中国社会与文化中很有希望的一些成分,而严格的政治与经济分析则可能遗漏掉这些成分。

在倡导中国有活力的民主的种种可能性时,我们从未对制度化了的儒教的种种局限视而不见。家庭制度的等级森严,父系权威的滥用,对妇女地位的压制等,对任何一个试图全盘照搬儒教的社会都是明显的潜在有害物。即便是儒学的理想形式中,也有某些意识成分必须进行调整,以适应民主制度最具活力的形式。

我们没有用冗长的篇幅来指责中国社会中诸如此类的种种缺点,却对西方试图向中国输出个人至上的和建立在权利基础上的民主的做法进行了批评。这样做的理由是,我们的文化视角要求我们探究与中国有关的民主制度的价值所在,而这种价值可能从其自身的文化基础之中被找到,而且与那些源于别国文化的种种价值格格不入。

我们赞同儒家的价值观,把它看成是一块可以培育出民主社会的原生地,但这绝不是对中国政府或对制度化了的儒教的赞同。要考虑到的一点是,我们集中讨论的不是政府或社会制度,而是范围更为广大的文化环境。作为美国社群主义民主制度的主要代言人,约翰·杜威曾经坚持这样一个观点:民主并非相关于制度与政府,而是相关于有关的共同体。无论是在亚洲还是在西方,实现有效民主的主要障碍都是没有认识到这个重要事实。

在接下来的章节里,我们试图避免最终会对我们进行的理论分析造成不利的三种谬论。毫无疑问,这样做仅在一定的范围内会有效果。第一个谬论是“单一视角谬论”(the fallacy of the single perspective),这个谬论主张最终只有一种合适的方式来构想自己的目标。

持这种谬论的人,大多考虑一个问题只限于一种学科的视角。这些人声称,负责任的思想家必须从鲜明的理论观点中——政治学的、经济学的、社会学的、哲学的——选取一个能使他“达成正确的结论”。在毫无根据的情况下就排除对我们正在讨论的中国民主希望的论题的任何一种见解,这跟作为实

用主义者的我们格格不入。我们的愿望只是坚持把我们的实用主义视角的价值当成这场讨论的一种声音。

导致人们滑向“单一视角谬论”还有另外一层更为微妙的原因。对于中国之民主希望的讨论,受到了参与讨论者属于何种政治与文化派别这一因素的制约,其程度大大超过受任何营垒分明的思想观念之间的冲突制约。例如,通常这类讨论大会邀请中国大陆(包括香港)、台湾地区及新加坡的代表与欧美的代表一起出席,与会者一定会分成对立的两派。

欧洲人在许多方面显著不同于美国人。美国在人们的心目中是一个自由主义的、以权利为基础的民主国家,再加上其高度发达的企业资本主义经济,被看成是中国现代化与西方化的主要依靠力量。这就意味着,具有鲜明特点的美国式的活力构成了“实用主义当下”(pragmatic present)的重要成分,而中国的现代化与西方化的进程则可从这个特有立场中领略出端倪来。于是,美国的思想家们特别应当从这一特有当下的立场中来思索中国的未来,就成为理所当然之事。欧洲人在构建中国民主的理论时似乎有更大的自由度,他们并没有那种许多美国学者所拥有的有责任参与西化中国进程的意识。

本书的许多论点受到当代美国社会的实用主义的当下立场的制约。我们的视角是美国式的,这相当具体地体现在两方面:一是,本书写作是从实用主义的当下立场出发,这种实用主义的当下立场承认那些正不以人们意志为转移的事件具有连带性;二是,本书从文化意义上讲也是美国式的,它程度很深地借助于约翰·杜威这位美国的主要实用主义者的思想。

简而言之,我们对中国民主希望的讨论是一种跨文化的思索与分析,这种思索与分析避免任何“圣人眼光”式的不偏不倚的架式。据此来读本书,则本书会便在众多关注中国民主未来形态的书籍中占有其合适的地位。

除了“单一视角谬论”外,我们还努力避免“误导比较谬论”(the fallacy of misguided comparison)。这个谬论导致人们把一种社会或文化的理想与另一种社会或文化的实际情况进行比较。亚洲人总是指责美国人用这种方式来评判他们的社会,这不是没有道理的。美国社会的宪法保障条文被用来与亚洲国家违反人权和自由的具体事例作鲜明对照。“法制”被西方人捧得很高,但他们却忘了这种法制已然变态,因为事实上,法律给富人带来的好处远比穷人多,法律让盎格鲁—美国人受惠的机会远比非洲裔或墨西哥裔美国人多。

亚洲人对这种谬论并非不知道。美国式的自由主义与亚洲人是格格不入的,因此经常被以儒学社群社会的名义进行抨击。这种儒学社群社会从原

则上说绝对是富有人情味的,当然实际上也存在排除和孤立少数民族以及深重压迫妇女的情形。

第三个谬论当然也隐含在所有错误比较之中,它是“善良原则谬论”(good principles fallacy)。这一谬论的意思是:脱离相关行为的伦理和人文原则比只有具体行动而不喊得响亮的原则具有更大的价值。举例来说,在国内和国际的人权问题的许多辩论中,人们过多关注的是清晰地表述人权的具体地位和内容以及违反人权的实质,而不是讨论人权如何可能在各个社会中正确地得以实施。

初读本书的读者可能会认为我们自己也掉进了“有用原则谬论”。因为人们很容易推断,像我们展现给大家的一类理论著作是不会关心如何具体实践的问题的。像我们这样的哲学家,在关注文化在形成社会与政治环境中的作用时,很可能端出一些模式和原则,却没有直接进行具体分析的兴趣。因此,那些头脑更为实际的人士宣称:所需要的是具体的分析再加上同样具体的解决问题的办法。

虽然我们将主要在纯理论的层面谈论我们的题目,但我们的目的绝不只是从这两种文化的课本中选择一套思想来做宣传,并把它们捧得高高的,以便使人从中吸取灵感和读后变得高尚。具有典范性的原则,即便是不与特别的情势联系,也完全是抽象的,如果你将它当做抽象的原则来对待的话。

为保持学术的中立性而拒绝与实际世界接触,导致了学术的边缘化。这种情况太常见了,高明的手段是要在这两者间维持某种平衡。^① 在本书中,我们构建鲜明的哲学论点,同时与政治和经济问题的具体内容相对分离。我们坚持认为,本书展现的这类一般性讨论可能会产生实际价值,其条件是,这些讨论被看成是概念模式,虽然看上去含糊,却极富启发性。它们具有开放性,对许多理论和实践能产生推动和应用的功能。用这样的方式来审视,本书就成了涉及到许多人共同努力项目的一部分,他们都觉得我们所提供的模式与分析有益于他们各自从事的工作。^②

依照约翰·杜威的精神,我们有意称颂民主共同体的思想。这种思想在中国人的和实用主义的理解中得以表述。我们把这样做看成是一种方式,它

①正是通过这种学术界与实践界的结合、思维者与实用者的结合,政治与经济力量似乎不能相容的情况得到有力的克服。我们从事更为实际的研究的一个例子涉及我们参与的一个延续多年的项目。这个项目旨在为韩国构建一部理想的宪法,在这部宪法中,民主价值观与儒学价值观共存。参与此项目的还有亚洲与欧洲的政治科学家、社会学家、经济学家和哲学家。

②我们的哲学论著可以看成是对另一类书籍与文章的补充,这类书籍与文章是从政治和社会经济的角度来写的。参见 Bell(1995)与 Friedman(1994),它们是这类文著中的典范。

提醒我们：一、这样的思想与一些极为具体、极为地域化的问题有着复杂的牵连，而这些问题任何一个参与和维持共同体生活活动的人都会碰到；二、以有关的理想形式出现的这些思想，在处理这样或那样问题的过程中总会冒出来；三、这些思想于是就可能作为有效的工具为明智的行动服务。究竟真的使用这些工具，还是假造借口或者为了什么不公开言明的目的而压制使用这些工具，在很大程度上是一种选择。

当前的情势显然要求，不仅要在经济与政治的讨论层面上，而且要在文化讨论层面上鼓励相互接触交流。不管我们西方人一开始会如何看轻对文化价值观效能的依赖，参与对话的许多亚洲国家成员肯定倾向于看重这样的依赖，这是明摆着的事。只要我们能顺应这一倾向，将会很明智地认识到，美国式的实用主义传统对于文化价值观效能的这种依赖的形成能提供原动力。

西方的中国民主化的倡导者面临的挑战是如何清晰地表述一种社群主义民主的模式，而这种模式与传统中国社会的最深层次的价值观相一致。这样一种模式会推进对于保护人权的不懈关注，同时又避免这样的情形，即只夸夸其谈个人的权利，却无兴趣通过共同体的努力来实行具体的权利。这个模式同样促进法制，而不是从对任何社群之健康都不可或缺的道德说教中寻章摘句。一个有活力的儒家民主必须提倡一种建立在个人的公共源头基础上的平等，而不是一种建立在原于个人主义概念基础上的平等。我们认为，在发展这样一种民主模式的努力中，从总体上讲，美国式的实用主义，特别是约翰·杜威关于把民主看成“沟通的共同体”(communicating community)的构想，提供了最现成的帮助。

有充足的理由相信，某种形式的民主必定会在中国出现。村级选举现正在这个国家普遍实行，而且中国政府也开始显得愿意参加人权讨论。我们相信，鲜明的哲学推断，加上有关联的具体的价值承诺，将会有助于形成一种方式，以使中国的民主制度得以实现。无疑，这些承诺将和跟明确的价值考虑无关的政治和经济因素混合在一起，也将和在一些无理性境况下的不可知因素混合在一起。文化决定因素是以价值承诺的形式表述出来的，有利于这些相关因素的混合。但是忽视这些文化决定因素，就是拒绝为人性化了的中国民主提供最佳的希望。

第一编 中国与现代化

第一章 “现代性”源自西方

一、政治、经济与文化

讨论中国人与西方关系种种变化的文献资料,受到某些论点的支配,这些论点假设了政治或者经济决定论。我们的方式与此相反,对中国目前的特征与地位的讨论,是从一个非常鲜明的文化视角出发的。为防止读者产生任何不安,或打消他们对我们讨论问题方式的疑虑,应当指明,为什么我们认为尝试对范围广大的信仰和价值观承诺作出评估的论点,对于严格聚焦于经济与政治活动的论点是绝对必要的补充。事实上,我们将在这一章里论证,假定政治与经济的解说并不与价值观相关,并不受广泛的文化前提的强大约束,这个想法是天真的,也是危险的。认为经济与政治的论点应与文化的解说区分开的说法,只不过是显示了对立党派有意的对比。然而,这类说法不应模糊这样一个事实,即从社会科学和行为科学中得出的解说,跟神学、哲学和美学论点一样,也是文化的一种表述,也是源自文化的。

经济决定论的理论表述者曾经有两种人——马克思主义的倡导者与资本主义的鼓吹者。但时至今日,这个理论似乎完全罩上了资本主义的外衣。西方人出自本身的经济利益,总认为迈向资本主义是不可避免的事,这种想法排除任何文化价值观所可能取得的效果,而只考虑与物质需求和欲望有关的价值观。对于“市场力量”的赞赏就被认为是一种充分的解释。

那些接受政治行为与决策是社会变革驱动力观点的人们,同样也站在认为文化价值观与制度具有重要性的观点的对立面。傅里曼(Edward Friedman)就这样写道:“政治行为可以改变起作用的各种条件……政治所带来的改变要快于文化带来的改变。”^①政治压力集团的存在,或者一个强权领导人

^①见 Friedman (1994),第 4、5 页。

的个人决定,都可能促成种种变革,尽管会出现一些文化制约因素来反对这样做。

这些经济与政治两个方面的论点当然都各有其一定的道理,但我们还得正视中国最近这几十年的历史。毛泽东经常武断地作出决定,这种做法给中国现实带来的影响是长期的。他所确立的马克思主义的模式重构了中国的社会图像。政治确实可以使情况起变化。中国似乎要向资本主义经济过渡,速度之快清楚地表明经济利益和经济动力所具有的力量。

然而,文化因素决定论的支持者并不完全信服这类动力的有效性。他们很可能对经济与政治理论家们的论点作出这样的回答:就中国的情形而言,相当一部分与毛泽东主义统治相联系的政治变革在毛去世后仅几个月后便寿终正寝了。虽然中国资本主义之路的命运究竟会如何,现在要多说什么还为时过早,但是情况表明儒学的新生可能会在事实上大大影响中国经济体系的成型。

文化主义者的观点,特别是本书作者所代表的历史主义者的观点是这样的:虽然政治可以发展得很快,但是文化的行为却显得更加深刻,而且具有更长远的效能。虽然有些东西,如资本主义的进取性,可以在各国文化中作一般化的表述,但是在各不同文化的背景下,经济动因的描述却是大相径庭的。

另外,作为历史主义者,我们尽量不提出这样的主张:任何一类文化的动力,包括经济与政治的动力,都会导致某些必然的后果。我们的论点是,政治与经济同是文化的表述,它们的效能必须与其他文化价值观一起来评估。而且特别要指出的是,我们认为自由主义的、个人主义的和以权利为基础的民主以及自由企业资本主义,都是西方现代性历史发展的具体产物。因此,任何试图要将这些东西在各种文化中普遍化的做法都可能是愚不可及的。

文化主义的论点由于政治科学家塞缪尔·亨廷顿(Samuel Huntington)的著作而在最近日益被人认同。^①亨廷顿对丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)的《意识形态的终结》(*End of Ideology*)一书中的论点作了延伸,宣称文化决定因素以国际合作的形式支配意识形态的因素。这类观点基于这样一种认识:只要我们在单一的文化环境中动作,惯例与价值观便可以保持不变。然而,当相互合作的国家间差别太大时(盎格鲁—欧洲人与中国人的意识之间的差别就肯定是这种情形),文化惯例和价值观必然会被提升到有意识的程度。

我们相信独特的文化方式——本书就是采取这个方式的——具有价值。这种价值在很大程度上依赖这样一种假设,即我们的这种方式具有极大的包

^①参见 Huntington (1987)。

容性,导致单纯的过简论(simplistic reductionism)的可能性较小。在任何情形下,对它的测试都是实用主义的。如果本书所述能提供一些建设性意见,使得中国与西方的对话者之间能增加合作并富有成效,那么我们就将尽到我们所希望尽到的责任。

二、“现代性”的种种含义

与“现代性”这个概念相关的最显著的几个起作用的要素是自由主义民主、资本主义经济和理性技术。在分析现代化对中国的重要性时,我们必须牢记一点,就是这几个起作用的东西都是长期而又复杂历史的产物,是与西方特有的制度发展联系在一起的。它们渗透着希腊、罗马和希伯来文化的意识,而且由于对美洲大陆的大举移民而进一步成型,出现了若干新的派生物。

现代性的这三个主要动力因素可以直接追溯到一些论题上去,而这些论题又是与一系列过去二十年中出版的对现代性的种种解释相一致的。这些更为哲学化的解释认定了自我与社会的若干概念,这些概念与上述动力因素相一致,而且在时间上是由这些因素促成的。一个明显的含义是,把所有这几件起作用的东西照搬到中国去,就会大大改变中国的特征,实际上会将整个中国社会改造成一个外族历史叙述的终端。

现代化的倡导者,无论是中国人还是西方人,似乎都没有考虑到:一旦中国全盘照收现代化的这几样起作用的东西,中国历史就要重写,这究竟意味着什么?在本书接下来的这几页中,我们试图对这些含义作出说明。

亚洲各种文化如何能对现代化负面与正面的冲击力制衡的问题还刚刚起步研究,这种研究针对的地区是新加坡、韩国和中国的香港、台湾。最近,这一问题由于所谓的“亚洲价值观”问题的辩论而显得分外突出。这些辩论发生在世界各地不少的场合。

在考虑现代化进程中的中国的未来时,我们必须至少对以下三个问题进行思索:第一、说现代性是源自于西方的独特东西,这意味着什么?第二、中国接受现代化便顺理成章地接受西方化,其结局很可能是什么?第三、何种民主发展模式会允许中国人依照自己设定的条件进入现代世界?

第一个问题还可以更简明地这样来表述:抛弃大家熟悉的陈词滥调——“现代化=西方化”(Modernization=Westernization)意味着什么?要回答这一问题,我们必须搞清楚“现代化”与“现代性”之间的各种关系。

现代性作为一种状况和条件,是一个复杂体,有多种内涵,其界限极其模

糊。因此绝不能对它作精确的定义,以免我们遗漏掉一些要素。这样,我们的见解才可能前后保持一致。现代性并不是一个概念,而是一个相互重叠、有时相互矛盾的概念群。这就是说,现代性这一提法是含糊的,因为它可能跟一系列的事物存在鲜明的联系。现代化作为沿着某种政治、经济和技术规则发展而出现的成型的制度和社会,同时也携带着多种这些含糊的联系物。这些联系物会在极大的程度上影响到各种价值观和态度立场。因此,从某种意义上说,现代化无非就是使现代冲动的某些方面制度化的进程。

现代化逐渐以技术、权利为基础的民主和自由企业资本义作为其特征。从概念上来说,现代性与现代化之间的关系是很容易确立的。现代化的许多进程从构成现代性现象的思想和态度的母体中吸取了许多成分。从历史上看,现代化的各种进程是被这样一些人再向前推进一步的,这些人据说对现代性的广泛知识与价值的构成部分几乎没有什么兴趣,或几乎不理解。

现代化虽然可以导致某些合理的结局,但它似乎基本是一种无目的的自我增加进程。这种现象似乎常见,技术的发展特别显得如此。这个进程基本上又是无法控制的,因为与其同步而至的结局大都难以逆料。在缺乏清晰表述的情况下,现代性比较含糊的方面在现代化的各种进程向前推进时都被引入,对实施现代化的各国将会带来的哪些长期性后果的问题则基本被撇在了一边。

在现代化进程中,现代性的哪些方面得到了实行呢?很显然,以权利为基础的民主重视思想与行动层面上的个人自主。权利与自由主要是个人而不是共同体所拥有的东西。资本主义提倡“经济人”这样一种前景,这种前景主要以个人的各种需求与欲望来界定社会。个人自主的价值观又因经济竞争的因素而受到进一步的称颂。这种竞争可以严重损坏一个社群社会体系的基础。

技术既是生产的工具,也是表现自我的工具,它对人所处的环境因素日益具有控制力。如此受到控制的环境越来越滑向个人的种种满足,技术发展的一个主要结果是公众范围萎缩、个人范围膨胀。个人的满足不断代替公共责任,成了过好生活的突出特征。由此造成的主要后果是带有缺陷的唯我论(solipsism),在这一唯我论中,不受身体和道德约束的笛卡尔式的自我意识遨游于虚拟的时空之中。

贯穿本书的一个关注点是,我们吁请人们对某些后果增加敏感度,之所以可能有这种后果,是因为有人向中国人暗示,在他们历史旅程——虽然很独特——的终结点所出现的政治与社会经济制度,基本与现代北大西洋各民主社会是相同的。为了这个目的,我们现在就来——说明与西方现代性崛起

相联系的种种含义。我们希望能证明,这样的观点是极其认真的,即认为现代化中主要起作用的东西在文化上是中性的,因而就很容易使之普遍化。

至少有四种情形与现代性的一些主要解释相联系。^①正如我们下面要看到的那样,所有这些解释都集中在自我或个人这个概念上。因此,造就现代西方之自我的那种文化解释,所涉及的并不是一种而是几种交织在一起的叙述。而各种解释共存的结果是,现代的自我成了一个各种相互冲突的成分合在一起的、非常含糊的混合体。虽然在许多重要方面这些不同的成分相互矛盾,但是从西方文化叙述中派生出来的现代化冲动,就其主要内容而言,是倾向于支持把人作为一个独立的个人而加以解释的。这样,对中国而言,现代化的最强大的后果是社群社会的前提将受到严重的威胁,而这些前提是中国社会从一开始就受其支撑的。

虽然现代性的种种解释表述了对个人的不同的理解。但是,这些理解描述人的特征都跳不出这些内容:或自我意识,或自我表现,或生产和获取的动力,或创造性的表达。

以自我意识的发展来理解现代性也许是人们最熟悉的。笛卡尔在其名言“我思故我在”(Cogito ergo sum)中为自我反思提供了基本的模式。笛卡尔式的“我思……”表述的主观性的不断深入,依赖“我在”的结果而取得自我意识以得到平衡。结果是,笛卡尔做到了将主观——也将主观经验——客观化。

笛卡尔对现代性的理解还提供了其他三种值得一提的贡献。第一,他与他同时代好几个人一样,修改了作为以物化方式来分析外部世界的古希腊原子说的模式。原子说理论以唯物主义和机械主义的字眼来描述宇宙特征。它是现代性的一个主要的推动引擎,因为原子说理论构成了一种基础,在这个基础上,世界的一切其他东西才得以设定和摆平。客观性是建立在对客体了解的基础之上的。在每一种现代科学中,如化学、物理学、生物学、心理学和社会学,掌握这些科学的人成了这些学科中的一个客体。

第二,笛卡尔对解释几何的发现提供了一种强有力的工具,以证明有数学头脑的人与数学化了的本性之间的同形关系(isomorphic relationship)。这就使得作为个人的思考者与自然界之间可以有一种相通性。人们现在可以逐渐对世界有所了解,只要对思维的结构与思想运行的本质进行思索就能做到这一点。

最后,笛卡尔对待精神与肉体前后不一致,使得他对现代个人主义的两

^①接下去的论点在 Hall(1994)的第一章中以更细致的形式展开讨论。

个主要源泉,即自我意识的自我(the self-conscious self)与物质的肉体(physical body)都赞同。这两者都被理解成独立的、有自身特色的自主存在物。我们将看到,自由主义民主理论的种种“个人”想象也是相互矛盾的,这些想象依赖于这两种作为“意识精神”(conscious mind)与“物质肉体”(material body)的个人性定义,而这两个定义是相互不一致的。

康德对笛卡尔的个人主观性成分作了延伸,他发展了精神与外部环境的关系。这种外部关系不只是强调数学因素,而且强调科学、道德与艺术的文化兴趣的重要性。对于这些兴趣,康德提供了三种极有影响的分析。《纯粹理性批判》以科学判断的方式表述了理性的本质与局限;《实践理性批判》关注的是道德经验与伦理判断的鲜明特点;《判断力批判》讨论的是美学与审美判断的概念,而且是以现代美学理论发展的字眼来讨论的。康德的三大批判把科学、道德与艺术的文化兴趣作为媒介,通过这种媒介,自我与外部环境都得到理解。

康德拒绝给予宗教自主的地位,不让它与其他三个领域平起平坐,这一做法对于确定在知识文化里宗教兴趣的未来角色是极有影响的。康德对宗教兴趣的处理所造成的一个结果是,他为道德兴趣提供了自主,为它从宗教的霸权下解放出来提供了手段。同理,他的第三个批判也为美学想象提供了一个自主的领域。

在当代知识文化中康德的思想之所以重要,一个原因是他对自主观念领域的推崇本身,就是建立在对个人的解释之上的,这个个人有道德主动性,拥有意志自由。康德设置的“自主意志”(autonomous will)存在于任何具体的欲望与目的之前,这样的设置后来将为把人解释为自主能动者提供支持。事实上,康德的自主意志概念在以权利为基础的自由主义理论里面是最为突出的。

然而,康德立场的与众不同之处在于,其自主意志是从属于理性公理或原则的。也就是说,绝对命令限制这种意志在对事物作选择时的运作。这种无上命令要求总把个人当做目的来对待,而不是只当做手段来对待。个人仍然是一种理性的存在。

黑格尔最终为现代性的理性主义理解画上了句号,将其看做是自我意识的实现。同康德一样,黑格尔本质上是一位文化哲学家,他给现代时段提供了一个清楚解释文化自我意识的一个无与伦比的范例。黑格尔以这种方式提供了一面精神镜子,即一种真实的精神地图。这不是那种他认为他在此之前画出过的普遍精神地图,而是一幅希腊—希伯来—罗马的精神地图。他本人便是这种思维的最为敏感的继承者。

单从文化发展的这一个方面,我们就已经领略到了具有西方特征的现代性的知识活力是何等的复杂。除非我们能认定发现在中国有笛卡尔—康德—黑格尔解说轴线的对应物(这将一反我们已知的对中国历史的解释),否则就必须在接受这样一个大真假设时持非常谨慎的态度,这个假设是:西方理性与自我意识的概念可以很容易地转换成中国人自己的表述。

对现代性的第二种主要解释源于对自我的分析,而这种分析不用意识的字眼,而用了意志(volition)的字眼。现代个人从根本上讲是自我确证的(self-assertive)。弗兰西斯·培根就是这一立场的代表人物。这个认识模式所极力主张的并非是“合理便是真实”(the rational is the real),而是“知识就是力量”(knowledge is power)。培根正是这样一批人的守护圣徒,这批人把对自然界的自信控制看做是个人与社会自我实现的最高形式。培根最有影响的著作包括《进学论》(1605年)和《新工具论》(1620年)。培根的新科学受一种试验方法的推动,并不只寻求毫无情感的知识。他希望科学能为人的利益服务,让人驯服自然。人驯服自然首先就在这个地球上为人类带来生活的改善。培根对于科学的自我确证的想象使他成了技术冲动的最早支持者。

对现代性作自我确证之解释的其他代表人物包括所谓的“存在主义者”,如索伦·克尔凯郭尔、尼采以及社会学家马克斯·韦伯。这些思想家对自我确证冲动所作的评估有正面的,也有反面的,其程度不一样。

自我确证这个概念不甚明确,这一点可能最早在马克斯·韦伯的著作中就可以看出来。韦伯是从与康德和黑格尔相联系的一些文化上可疑的问题着手的。对价值观诸领域的自主性与共同的表述向这位现代性的解说者提出了问题。但是,韦伯解释问题的活力是从传统社会向理性社会运动这个方面展开的。他把这个运动称为世俗化运动。社会的世俗化是这样一种情况的结果:把与艺术、道德、科学和宗教相关的价值观之方方面面的隐含特征提升到意识层面。

传统社会是不经深思便会顺应的东西,理性社会则要经过意识的表述才去顺应。这样一来,恰恰是黑格尔赞同的设想,即获得有条理的文化自我意识,在韦伯对现代性的理解中成了问题。由于有了文化的自我意识,随之而来的便是对文化领域的“脱魅”(disenchantment)。我们该如何来对付这种“脱魅”呢?

当现代个人意识到规范他们寻找意义的文化兴趣之特征时,冲突就不可避免了。这也是理应如此的,因为意识与对矛盾的认识是同步到达的。隐含的价值观在意义上是含糊的。把这些价值观提升到意识的层面,它们就成了概念和理论,并与其他同类概念和理论发生冲突,一争高下。主观自我意

识认识到精神与知识文化之间有连续性。作为对这一意识的来源,出现了作为新文化价值观起作用的主观体。传统文化的价值观若与实际内容相脱离(虽然这种内容总是暗含的),自主意志的种种决定就将变得空洞与抽象,也就是说将变得“很随意”(arbitrary)。

韦伯认为现代性的真正礼物是自由。这种自由将在这样的情况下可以实现:认识到作为所有决策基础的意志自主。只有极少数人能超脱空洞理性化了的惯常现实,并很有意义地行使这种自由。他们为其他人创造了意义与价值观。

在现代的讨论中,把个人说成为一个自我确证的主体(a self-assertive agent)这样一种解释,可能与现代性的理性方面交织在一起。康德的一些文章导致对个人自主的解释偏向于唯意志论。对现代性进行经济上的解释是从生产与获取两方面进行分析。这种解释也可能与对自我表现模式解释结成一种同盟关系。在经济与政治领域被认为是绝然不同时,这种同盟也就形成了。这样的分离需要将两种情形区分开来。一是对个人意志调停的关注,这里的个人意志受到名目繁多的对于政治生活之恰当结局的观念驱动。二是毫无内容的经济领域,这种领域只受“欲望”和“需求”驱动。政治领域成为凭意志而活动的舞台,经济领域则从物质需求与欲望方面得到分析。

然而,对现代性作经济解释的最有影响的解释,可以在约翰·洛克、大卫·休谟、亚当·斯密和卡尔·马克思的著作中找到。在这些思想家的著作中,政治领域被看成是从经济领域派生出来并服务于经济领域的。

洛克对财产的理解最初是以个人的自我拥有为模式的。这样的理解为现代性的永恒主题,也即自我客观化(self-objectification)展现了一个新形式。这一解释又被休谟与亚当·斯密进一步延伸。休谟基本上是以个人心理与个人财产间有直接联系这一洛克式的假设展开其解释的。自豪与妒忌、爱与恨这些强烈的情绪是由占有财产和不占有财产这两种情况刺激起来的。那些拥有财产或未能拥有财产的人成了爱与恨的目标,而爱与恨最终是自豪与妒忌的形式。人的强烈情绪并不用来创立一种丰富的主观经历,而是同时成了客观化的后果与手段。

要明白休谟对自我的理解有不少人所共知的困难。除此之外,个人认同也基本上是一种社会虚构物,派生于把个人认识成自豪与妒忌的源泉和爱与恨的目标。此外,那些法律与制度的种种结构,也在确保财产拥有制的稳定,继续使自我的客观化得以延伸,而这种延伸是通过刺激作为经济与社会责任的角色的来实现的。

亚当·斯密有一句我们都熟悉的定论:“穷人的世袭遗产是一双有力而

灵巧的双手。”^①而他赞同劳动分工的论点又进一步从分化各种功能方面延伸了客观化。个人利益与竞争被引入经济分析后就导致了一种情形,这种情形赞同财产的拥有者,也赞同生产手段的拥有者,并把工人阶级改造成成为通过由竞争与劳动分工而起作用的人。

卡尔·马克思为现代性的经济方面提供了最后一种条件。他这样做是试图取代洛克—休谟—斯密的解释。在西方知识历史中还很难找到更好的例子来说明理论作为“对立话语”(counterdiscourse)的功能。马克思与洛克、休谟和斯密有核心一致之处,这就是他们各自都很重视财产与自我状态之间的相连关系。对马克思而言,通过财产而出现的客观化是一个异化的过程,而在这一过程中,人使自己变为“面目全非而又毫无人性的客体”。虽然如此,财产在自我创立中的效能还是没有被否定。

马克思与其他三人之间还有第二个一致之处,这就是他们都看到需求在左右人的动机表现方式。马克思试图界定真正的需求,这种需求将会防止下述情形的出现:由于人为的操纵使人觉得欲望可以无限制地扩大,从而出现需求的成倍增加。这种情形在发达的资本主义社会是为人所熟知的。马克思觉得人为制造和操纵的欲望和需求创造从根本上说是一个自我异化不断增长的过程。

现代性的经济方面并非简单地就是资本主义的情况。“自由企业资本主义”即使是在现在这个被认为是后马克思主义的时代(post-Marxist age),也包括马克思式的对立话语成分。马歇尔·伯尔曼(Marshall Berman)在其名不虚传的论述马克思主义的著作中对这一点就看得很清楚。他指出了资本主义社会是如何“不可避免地制造出过激的思想和运动,其目的在于摧毁这个社会”。然而,这个社会的活力却允许它“靠其对立面而兴旺”,并“把对自己的攻击者改造成漫不经心的同盟者”。^②

到现在为止,我们以三个各具自己特色的对个人的解释讨论了“现代性”。自我意识、自我确证和自我满足,构成了再现自我的另外形式,而这种形式是基于构成现代文化的三个根本兴趣的模式。理性、意志和激情是当代精神(psyche)的主要形态。这些解释的互不一致,反映了当代西方个人的一种基本的条理缺乏。他们的内心实际上是处于一种与自我对抗的状况中。如果亚洲各国可能接受现代化所能带来的潜在好处,这些国家也需要认真思索这样的可能性:现代性或许是一匹特洛伊马,里面隐藏的东西可能会撕碎

①见 Smith (1952),第 52 页。

②见 Berman (1984),第 118—119 页。

非西方世界正在寻求和谐文化发展的真诚渴望。

我们尚未完全结束展现现代性的一些主要方面。还有最后一种情形,就是“美学的”(aesthetic)方面,它与经济方面是紧密相关。创造性与生产结盟在如此的一个社会里是不可避免的:这个社会植根于希腊文化,不需要在制鞋与赋诗之间划出一道不可逾越的界线。我们在对现代性的经济与美学的解释里都看到了一种对生产物品的关注。区别基本上在于对于自我的内外视野不一样。经济的个人能通过用外部的物品对各种欲望进行客观化与操纵而创立起来;美学的个人则拥有自我,这个自我构成了创意表现的神秘来源。

对现代性的美学解释,要求彻底实现艺术文化兴趣与道德的文化兴趣之间的区分,这一区分是由康德首先提出的。从柏拉图到现代,艺术主要是为道德目的服务的。艺术成为人类之独立而特别的兴趣,仅是在浪漫主义者及其追随者们进行了斗争、把艺术从道德的冲动中解放出来之后才出现的,从此艺术的位置被放在了道德之前。

波德莱尔在这件事上就是一位代表人物。在其《现代生活的画家》一书中,波德莱尔就现代性基本上作为一个美学事件进行了经典的描述。现代性是一种超越一切永恒事物的经历(sub specie eternitatis)。它是“昙花一现的、暂时的、偶然性的,一半是艺术,另一半则是永恒的、不会改变的”^①。对于现代性这种理解的关键,在于发现了“即时的存在”(the immediately actual existence of immediately actual time),在于认识到了“几乎我们所有的原创性都来自时间打在我们情感上面的印记”。^②

对经验最终是暂时的这一特征的理解,强化了与浪漫主义运动相联系的人的权力的内在化,结果是美学冲动与道德冲动的分离加剧。经验的具体细节被认为本身就是目的,并不含有任何意思。美学的情感即时性不允许有道德的调停。艺术家作为超道德的创作者是一个现代发现。

对现代性的一些主要解释源于并依赖于对于自我的种种解释。自我主要是主观体察,或者是自主的自我确证,或者是作为需求和欲望的所在,或者是美学经验与表现所在。如果这四个主要的方面合在一起构成了现代性的全部内容,要有条有理地理解现时代就是一件不可能的事。试图理解现时代只能是从这几个方面拣一个作为主要的方面,但这样一来,整个现象的复杂性就大大地被低估了。自我反思、自我确证、自我满足和自我表述是编织现

①见 Baudelaire (1974),第 403 页。

②同上。

代自我的相互矛盾而又相互冲突的手段。对现代性进行负责任的特征描述,必须对这一概念群的不一致有彻底的敏感。

倘若试图同时从理性主观性和自我确证两方面来讨论现代自我,会有什么结果呢?如果美学冲动强制性地与理性和自我表现成分相结合,情况又会如何?主观自我意识、政治主张(political assertion)、经济欲望、美学表述这四样东西中,哪一个处于现代马车中的主导位置呢?为试图避免可能产生的矛盾,现代性的解释者都倾向于挑选一个解释来自圆其说。正是由于有这种情况,许多现代知识分子被看成有着很强的过简主义的倾向。

我们对现代性种种主题所作的概述显示,要很好地、理论上充分地把握这个现象是何等困难。但是,我们的目的并非主要要讨论现代性的意义,而是要证明现代性在文化上的偶然特征。我们的目标是要表明,现代性的意义是如何在西方知识文化的框架内,在具体的历史条件下显示出来的?

我们在本书一开始就提出,对某个文化特征起作用的重要的信仰和价值观念作广泛的分析,比只靠政治与经济的实例来讨论问题更富有成效。现在读者可能对我们的方法论更能明白几分了。

对中国人与西方人的合作进行经济与政治的解释,而这种合作又是依赖市场力量的效能,或者依赖西方政治制度,或者依赖西方决策模式来定出合作的条件,这样做严重地看低了西方文化资源的丰富性。此外,这些解释还寻求把具体文化的价值观推广开来,而这种具体文化的价值观是否能普遍化还是要打上问号的。任何提出这样主张的试图都是既天真又无益的:比起哲学或美学的解释来,经济或政治的论点总会显得价值取向性较小,文化决定性较弱。

在接下来的讨论中,我们将展示一些特定要素间的关联,它们与现代化的冲动相联系,而后者与解释现代性的线索相关。我们这样做是希望下述论点可以显得更有道理:向中国输出这些成分将连带输出一系列隐含的假定,而这些假定可能对中国的个人及其社会组织带来严重的后果。

在西方传统中,独立自主的个人占据着重要位置。要在中国传统范围内寻找这种西方知识分子推崇的主导思想,将是徒劳的。更重要是的,表述这些思想成分的价值观、行为以及制度同样在中国传统中不存在。在本书的后面,我们还将有机会考虑社会平等、人权、法制等等问题。到时候我们会看到,期待这些东西在中国文化中也像在现代西方一样有同样清晰的表达,是没有道理的。

我们到现在为止所论证的结论还是尝试性的,还要接受本书此后章节的检验。这一尝试性结论是:一个在现代化过程中的中国将被要求接受资本主

义经济制度的假定优势,这个制度同时也是一种与自由主义民主相联系的个人权利的传统,是一架将使对物质福祉的进一步追求更为有效的技术机器。向中国有力地输出一种异族历史、一种外来文化,会带来更严重的结果:中国将被要求伤筋动骨地改变其生活方式得以组成的环境与条件;它将被要求在意味着什么这个问题上接受许多前提,而这些前提在文化上却具有偶然性,而且是西方式的。

三、处于危机中的现代性

具有讽刺意味的是,中国要避免因被强迫实行现代化而造成的文化解体,可能得依赖西方世界内部发生的冲突。声称“现代性的危机”的说法持续不断,乃由聚在“后现代主义”大伞下的若干运动发出。这种危机似乎远不只是时髦颓废的病态。西方危机与其文化结构相互不一致相联系。与现代性相联系的一系列复杂的含义在实际过程中表现为重大的矛盾混合体,到头来要相互抵消。事实上,现代性交织在一起的诸方面所造成的内部矛盾,已经导致了一场重大的文化危机。

启蒙运动的合理性,如理论的绝对(theoretical absolutes)、普世的价值观(universal values)、科学主义(scientism)、元历史叙述(metanarratives)、逻各斯中心论(logocentrism)以及一系列的总体化话语(totalizing discourses)正在褪掉其光环。它们还受到晚期现代社会新浪漫主义冲动的广泛攻击。这些同类的冲动领导了一场对于新源泉的搜寻活动,要在新的源泉中建立与变化了的情势相关的对立话语。这场搜寻活动由两种独特的活力所推动。第一,我们一直被敦促要在我们自己的文化库藏里寻找我们传统中至今未受重视的东西,希望从中发现新鲜的成分,用以构建我们文化环境中过时之物的替代品。对我们文化遗产的重新评估导致了对我们传统之最初的古典来源的重新解释,也导致了当代哲学运动重点的转移。前者提供具有重要意义的解释,让标准的理性主义的神话系统挑战文化发展的理性解释。^①后一种情况所造成的结果之一,也是与我们目前关注的内容最相关的,是美国实用主义

^①Nussbaum(1986)和 Rapphals(1992)这类著作继续沿着始于19世纪Friedrich Nietzsche的思路,它还包括这样一些人的研究成果:Dodds(1951)、Snell(1960)、Adkins(1970)。这些著述各自的研究侧重点可能有所不同,但却构成了对希腊文化作理性主义解释的重大对立话语,对希腊文化的理性主义解释由于John Burnet与F. M. Cornford的经典著作而具典范性。

传统的复活。这个传统直到前不久在盎格鲁—欧洲人知识文化范畴内还不受重视。

第二种活力将我们推向外部世界,目标朝向别文化,以期发现是否我们文化中不受重视的成分在别处以更发达的形态存在着。这就引起了对亚洲兴趣的增加,因为亚洲各国文化特别是中国文化,其意识是由一些独特的、非同寻常的假定构成的。对这些直觉和信仰,西方启蒙运动不曾欣赏。这种意识是直接和儒学的传统相联系的。

我们的论点是,对所谓的新实用主义和亚洲文化的新儒家意识同时感兴趣,是搜寻对立话语的结果,而这种对立话语是用以批判现代性理性主义成分的。这种认识本身,是最近相当令人吃惊的一个发现所带来的。这个发现是,实用主义意识在亚洲有着很久的、地位很突出的历史,而其形式则是儒学的思想。

我们论题中的一个重大的含义是:一些哲学上的假设支撑着技术、经济和政治动因的主要形态,为的是与亚洲进行接触交往;而这些假设中许多是由我们所理解的现代性内容所构成的。经比较可以看出,这些假设与一些真正的亚洲文化价值观的成分是存在偏差的。

这层含义促使我们想到这样一种可能性,即新实用主义的对立话语可能提供一种更有希望的语言,以便与亚洲文化特别是中国文化进行合作,它比起由启蒙运动纯理性造成的语言更有希望。事实上,由于我们接下去马上就要看到的一系列原因,极具重大意义的东—西方对话可能在西方新实用主义和亚洲新儒学之间展开。

我们的论点还有另一层含义,这就是中国人不必为进入现代时代而抛弃他们以往的一切,因为西方本身也正在向一些新鲜的意识看齐,这其中有些还与古代中国人的视角有相当的共鸣呢。因此,不必在现代西方的制度与言语中寻找文化适应的方式。中国能够更富有成效地转向其自己的传统过去,并最终转向诸如西方的实用主义这样的知识运动,以帮助自己解决伴随它进入现代世界而来的各种紧张关系、冲突和矛盾。

第二章 顺应现代性

西方正在加深的现代性文化危机表明,现代西方的知识文化已经陷入混乱,实际上已不可能起作用,不能作为文化适应的有条理的模式发展的一个来源。这种情况所带来的一个结果是,中国没有必要面对由西方文明所驱动的一整套不变的要求。我们提出,为推动中国正在寻求引进的那些现代性要素的传播,一个更为合适的来源可能在儒学与实用主义意识两者间明显的相容性中被发现。

论证儒学与实用主义结为联盟效能的一种方式,是展示中国人与西方人之间试图合作的历史。因为这种叙述很清楚地证明,中国人努力适应西方人对其政治与文化的入侵所造成的困难是多方面的,使得中国人与西方人接触至今的这种适应的种种条件基本上都是由西方设定的。然而,有理由希望,当代的合作可能会在更平等的条件下进行。

在这一章里,我们要讨论自16世纪以来中国人与西方接触的特征,然后我们要指出中国人正在提出的与现代西方世界交往的现今模式。在这个讨论之后,我们将指出,在当代情景中看似新奇的东西实际就是:文化的影响是一个你来我往的过程。这就是说,除了西方化影响中国之外,东方化所带来的结果也在西方世界中被感受到。

一、顺应的方式

认为中国为进入现代世界而要作出严肃而又长期的承诺这件事,令许多人感到欣慰,它使一部分人感觉是一种挑战,而另外一部分人则会因此感到焦虑困惑。凡此种种似乎大多都是由这样一些人引起的,他们对“现代性”的认识是随意的,未曾经过深刻的思索,而只是将其与自由主义民主制度、资本

主义自由企业以及理性技术传播相联系。

毫无疑问,现代性的这种种方面,乃是当代中国在与西方打交道时的中心和焦虑所在。然而,西方“现代性”的文化危机不断加深,预示着一一种远为丰富、更为复杂的“现代条件”,它所带来的后果也要超过以往。因此,对于任何一个正在走向现代化的国家,包括中国,如果忽视更为广泛的文化装备,那将是愚蠢的。这些文化装备与现代冲动的起作用的成分相联系,而且还在其中占有固定位置。因为这些互相联系的方方面面,有的就含有瓦解的潜能:认为中国虽已染病,但西方开的这副药却更有毒性。

中国过去就老是这样来审视问题,搞现代化三心二意,并在这个过程中把所有的西方影响形式都拒之门外。但是,由于一系列与当今世界形势相关的原因,看来现在中国除了实行现代化几乎没有别的选择。无论可能带来什么风险,情况都可能只是如此。然而,这种现代化事业的成功依赖于一种认识,就是中国人与盎格鲁—欧洲人都认识到,“现代性”本身的概念已经受到质询。在“后现代主义”的旗帜下,文化批评家们提出了这样的疑问:当今资本主义、民主和技术制度的种种形式似乎有希望给中国带来机会,使其再次成为世界民族之林的强者,但是这些东西究竟有多大的可行性?

过去中国人与西方世界的接触是被强迫的,是通过宗教与商业的手段实现的。这种情形在一段时间内得以维持。但是一般说来,当这种情况变得严重威胁到中国人生活方式时,中国人就会有采取一致行动的要求,这时西方就被迫退让,而这又往往是在中国人付出很大代价后实现的。目前,一个觉醒的中国的经济与政治力量能更好地应付西方化的几个起作用的因素。因此,西方要重演过去的历史可能性就减小了。中国绝不可能被驯服成完全听从西方,任其宰割,必须有一种双方的相互适应。

中国这块土地有着许多的围墙,这些围墙合起来使中国好似一座“世界的中国城”。在16世纪和17世纪晚期西方教会初次与中国人接触时,那些基督神父越过天然围墙:山脉、沙漠、大洋。到达中国后发现自己处在另一座更为顽固的文化围墙之中,致使传教使命受阻,而这个文化的设定与价值观将是这些神父所代表的西方文化永远难以攻破的。由泥石砌成的、蜿蜒于中国各个地区的城墙是历史遗留下来的,对此我们都很熟知。然而就是这些城墙成了中国地理上、文化上与世界隔绝的永久性象征,成了其一直坚持的自给自足目标的永恒象征。尽管西方国际主义付出了最大的努力,其中包括慈善与其他的内容,但是中国今天仍然在很大程度上是一个自己的世界。

罗马天主教在17世纪及18世纪初在中国确立其使命后,接着曾经有过一场长时间的讨论。在这场讨论中,罗马天主教曾严肃地思考过是否让中国

人依然维持其中国文化,而同时又信奉基督教的问题。经过一个多世纪的激烈辩论后,此事以教皇的两个文告画上了句号。这两个文告正式而又毫不含糊其辞地拒绝了迁就任何中国文化习俗。第一个文告“自该日始”(Ex illa die),发布于1775年;第二个文告“出自单独之情形”(Ex quo singulari),发布于1742年。

19世纪,西方商业咄咄逼人,势力强大,清政府根本无力与之抗衡。鸦片战争中国人败在英国人手里,颜面扫地。中国割让维多利亚岛,被迫开放鸦片市场。这为以后七十多年的中国对外关系定下了模式。英国人开始在香港聚集。

整个19世纪,外国势力继续入侵中国,使中国的领土完整不断受到威胁。延续了很长时间的太平天国运动在19世纪中叶挑战了无能的清廷,也使中国的薄弱之处完全暴露在帝国主义的势力面前。就在洪秀全的太平天国于19世纪60年代被地方武装最终镇压下去之前,英国又获取了香港的第二块地方,即九龙城。中日甲午战争(1894—1895年)以中国海军的仓皇败走、日本战胜者吞并台湾而结束。而英国人总是随时利用中国的软弱之机,又从满清朝廷强要走了新界,使整个香港连成了一片。

接着发生的义和团运动(1900年),似乎又让中国人饱受无穷屈辱,当时中国的饥民把矛头转向了敌人,即西方的侵略者。在1904和1905年间,甚至是在中国没有卷入的情况下,日本人与俄国人几乎完全就是在中国的领土上展开了他们之间的战争。如此等等的情形不断地表明,中国无力抵抗帝国主义列强的侵略。

很大程度上出于生存的需要,中国被迫寻求一种新的统合。外国列强的民族主义冲动导致中国人一反自己的传统,而去发展自己的民族主义。民族主义当然要求中国人推行西方化,因为西方是西方式经济、技术和社会政治力量的发源地。当时人们希望,这些力量有可能使中国变成列强中的一员。20世纪早期发生的一系列事件的势头在不同的时间既使中国获得过活力,也使中国失却过活力。这些事件中有:1905年废止科举制度;同年,中国人抗议反对美国的排亚洲移民法案(American Exclusion Act);1911年的辛亥革命结束了清朝的统治,把中国引入了共和制的纪元;与1915年和1919年相关的知识分子运动是五四运动的先声,并成功发展为后者。值得玩味的是,这些事件使中国人的爱国主义热血沸腾,同时也威胁了损害他们的民族在具体的社会、政治以及特别是文化层面上的完整性。

整整十二年(1916—1928年),军阀统治着中国的政治生活。这种失控的政治崩陷伴随着社会的解体,而这种社会解体又是由于在科举制度被废除后

没有适当的東西來取代而造成的。五四運動雖然導致西方思想影響的增加，但這種增加卻缺乏條理。當時曾出現眾多的議程，相互爭奪各自的重要性。由於無望達成統一，這些思想在能夠被付諸實施之前都被相互抵消了。這個時期正是約翰·杜威對中國產生影響時期，這種影響是他在中國的25個月講學帶來的。杜威的影響導致了許多最初的改革，特別是在教育領域的改革。然而，此後由於中國共產黨登台掌權，杜威的影響迅速消退了。

1928年軍閥勢力被掃除之後，兩個有影響的政黨展開爭奪，爭當國家統一和重新統合的主角。這兩個政黨是國民黨和共產黨。國民黨是一個重振雄風的政黨，其前身可追溯到1911年成功推翻滿族人統治的革命。而共產黨是於1921年成立的，成立之初只有57個成員，但却在短短的時期內迅速發展了其影響。

我們所簡要展示的历史事件與中國在19世紀和20世紀早期的“西方化”相聯系。我們應從中認識到，民族生存的願望是中國人接受西方影響的突出動因。中國畢竟是參與對話的嫋嫋來遲者，而且也是被迫納入的，它沒有經歷過使“現代性”得以界定的後啟蒙運動(post-Enlightenment)的發展時期。然而，到了五四運動時期，許多中國的知識分子已經認識到，追求西方式的國力將最終給中國帶來一種民主形式、一種資本主義、一種技術的發展。這些東西又與贊賞天賦人權緊密相聯，這種人權觀把個人看做是擁有個人自主的，並對私有財產具有合法的追求欲望。

從中國人的角度來看問題，這種認識當然是一種真切的事業。中國作為一個發展中國家，曾非常憂慮對其文化和社会結構起到腐蝕作用的結果。這種結果與現代化衝動有關，並植根於這種衝動之中。可以不誇張地說，西方啟蒙運動繼承者所假定的那種現代化本身就帶有這類潛在的破壞力，明顯不能為中國人所接受。

這種認識最為突出地造成了毛澤東堅持要採用馬克思主義——“以西方的這一異端學說來對付西方”。我們不應當小看毛澤東選擇馬克思主義作為其革命事業之設定基礎的原因。他希望避免西方化的腐蝕性的嚴重結果，因而採用了一種在西方現代性格局中起對立話語作用的思想形態。附帶必須說明的是，我們選擇杜威式的實用主義也大体上是基於這樣的見地，即我們必須在西方發現一種不受重視的對立話語來與西方化活力中最糟糕的東西相對抗。當然，我們宣傳的是一種逐漸進展的做法，而不是傷筋動骨的革命。

在過去，中國成功地避免了西方化進程的最糟糕的結果，把成功越過了“長城”的那些力量都從自己的土地上趕了出去，但是現在再要這麼做已經不

可能了。由于与当今经济全球化结果相联系的一系列原因,以及伴随而来的工业、交通和通讯技术,中国将别无选择,只能在某种意义上适应现代性,而顾不上有什么风险。因为众所周知的事件的惯性说明,中国只有适应资本主义制度、民主和技术,才能扮演与其国土面积和日益增长的对全球的重要性完全相称的角色。

中国如何看待这种危机呢?这并非完全是一个新碰到的情况。在16世纪初耶稣教开始进入中国时,这个问题就已经提了出来,当然当时这个问题的影响范围比较小。对这个问题的讨论的进一步扩大,是在19世纪和20世纪西方不断入侵的情况下出现的。而今天,正如我们完全可以想象的那样,中国知识分子中的一个主要议题,是制定一个充分的计划来适应现在看来是无法避免的中国现代化。但是回顾一下上一章中的讨论,我们就可以看出,中国人对他们必须面对的现代化进程中的活力因素的复杂性是否理解,还是很值得怀疑的。

自从1978年以来,在当代中国出现了一种新的思想话语。这种讨论与中国精神面貌的更新是同步的。对话从20世纪70年代后期对“真理标准”——这个标准用马克思主义的术语来说是“实践是检验真理的惟一标准”——的讨论转移到了中国文化建设的大辩论,即“中国文化从何处来,向何处去?”这场大辩论始于20世纪80年代初,并一直延续到今天,虽然其间激烈的程度有所不同。^①人文自我意识及其相伴的文化意识业已逐渐抬头,在这种情况下,我们可以清楚地勾勒出几种适应模式,虽然它们有时会有某些重叠。

中国在20世纪80年代一直到晚期都可以说在哲学上是一派健康的辩论气候,这种情形自1949年人民共和国成立以来是罕见的。范围很广的文化讨论通常引用西方的语汇,借助方法论和哲学观点来构建其参照框架。这些讨论反映出在传统文化的精神与价值问题上有许多不同的观点。对此作回顾,有几种态势还是可以看得清楚的。

第一种态势是那些年迈的保守派所持的极端立场。尽管当时传真机与卫星电视接收设备已在全国以崭新的方式冲破了中国的“城墙”,但这些保守派仍然认为中国是自给自足的国家,可以保持孤立,不与西方文化交往。长城可以保持中国作为世界中国城的面貌。

第二种态势对中国将来的看法与第一种相比天真程度稍轻,但可能性却稍大。其代表人物是一些对于个人崇拜的反抗者。这些群情激动的知识

^①见 Lin Tongqi, Rosemont, and Ames(1995)。

分子就中国文化是否具有活力这个问题表达了深刻的保留意见,而且在许多方面重申了反传统主义的批判态度。他们拒绝现存的价值观,认为这些价值观不符合当代中国社会的现实。他们宣扬“与传统对着干”,把这个作为推进传统的一种手段。与长城的卫道士们一样,这些通常为年轻学者的派别也强调传统中国文化是自给自足的,但是他们得出的结论则出人意料:因此传统中国文化更加糟糕。中国不能通过自我批判来取得新生,这种企图必须抛掉。

在这些中国文化遗产的批判者中,还有一类人物的声音虽然不太高,但也认为传统基本上不可接受。谈起儒学文化他们用的字眼是“结构性停滞不前”和“扼杀个人的保守主义”。

第三种势态的鼓吹者,称他们的方式是“创造性的综合与综合性的创造”。他们提倡通过中国文化与西方文化之全面彻底的趋同,来使“中国文化得到创造性的改造”。他们拒绝假定中西思维之间存在对立,相反鼓励用科学的理论与实践来分析、确认并吸收所有发达、杰出文化的成果,以此来形成一种新的传统。

第四种可以辨认出的势态是“选择性继承”。这是一种激进程度较小的、更带学术性的倾向,它肯定传统文化的精神价值观。此一派别反对更为流行的“自我反省式批评”和“彻底的重新构建”,而寻求对传统作积极的评价,以便对过去的文化财富进行确认和选择,并且发扬下去。这些学者致力于在传统的基础上重新构建中国的文化。这个运动的主要的也是早期的呐喊者是已故的梁漱溟,他把这个运动定义为“儒学的复兴”(revival of Confucianism)。这一冲动一经出现,随即就有许多人加入进来,他们都生活在中国周围,都是与西方有联系的代表人物。这些人本身通常是从自我流亡到国外的知识分子那里接受教育。这些知识分子中有唐君毅、牟宗三、徐复观、方东美和钱穆。正是因此,由于跟西方社会的强有力的联系,在某种程度上重新启动了长期停止不前的进程,那是一个试图使中国传统与全球文化走到一起的进程。

哈佛大学的杜维明就是向西方世界解说儒家意识方面很杰出的一位。杜维明以一种世界哲学展示了其“新儒学”(New Confucianism),这个新儒学能以平等的态度对待西方知识界的各种声音。然而,真正做到这一点又谈何容易。

与这一学派相联系的其他学者,如汤一介和牟钟鉴,拥护一种融合式的“选择继承”。这种选择继承超出了单纯的儒学范围,而寻求一种更广、更深的哲学基础,以便实现文化的复兴。这一学派提倡的传统价值观大大超越了

儒学本身的局限,引来了一种折衷的“中国性”,并非只是“儒学”,还推出了“文化中国”(cultural China)之类的概念(与地缘中国相对)。在这个文化中国中,其“中华”平民不是由政治忠诚而是以文化意识来确定。

第五种势态实际上是第四种情况的一种极端,因为它一方面对最终酿成“文化大革命”疯狂的唯意志论持尖锐的批评态度,另一方面仍然对传统持肯定态度。其代表人物是李泽厚,他对中国重新发现的人性,即“主体性趋势”(the subjectivity trend)进行了探索。这种势态与第四种的鲜明不同之处在于,其改造(传统)的程度比较剧烈,不仅期待而且随时支持中西文化的融合。李泽厚对人们熟知的“中学为体,西学为用”(Chinese body and Western function)的原则进行了一番准马克思主义的修正,提倡“西学为体”(应理解为“现代工业化唯物主义”)和“中学为用”,将其作为中国未来文化的模式。这一修改(也许太过天真)认为,源自西方的动力,如实践理性、个人自主和由此产生出来的现代科学、社会、经济和行政制度等等,是应绝对肯定的。

针对“除了西方自由主义的制度之外,还有什么东西”这一显而易见的问题,李泽厚满可以回答说:西方文化的贡献倾向于结构的正规性,所以清晰而更容易辨识,而中国文化的贡献却是非固定的、更为具体化的,所以也容易受到低估。同时,中国文化又具有非常的重要性。例如,人们可能在追求人的尊严目标与实现个人价值时把权利放在中心位置。但是光谈权利而不涉及“礼”(rites)就是空洞的、无意义的。“礼”是一套具体的规则和关系系统,它组成了共同体的组织结构,并产生了社会生活所必须的耻感。法律不见得比礼仪的规则来得实在,它们都对有效建立一个健康的社会有必要。难以做到的是,在正规与非正规的程序之间维持一种张力并取得平衡。

我们必须认定,第四与第五种态势某种程度的糅合,不仅会为多数中国知识分子所赞成,而且也为使得西方国家确信共同适应具有价值提供了最佳的希望。换句话说,这两种适应模式为使中国人的智慧手段与西方两个最突出的活力因素的接触提供了基础。这两个活力因素分别指的是:一、与盎格鲁—欧洲人的经济与政治个人主义相联系的现代化冲动;二、美国实用主义的社群主义的对立话语。本书的论点与这两种适应方式结成了最紧密的联盟关系。

下面我们就要阐述与儒学有共鸣的社群主义实用主义(communitarian pragmatism)。我们与杜维明和其他一些人一样,认为儒学是中国奉献给世界文化的礼物。我们认为中西接触将有助于构建下个世纪的政治与文化事件,而这种接触将不仅涉及西方化,也将涉及东方化。在马上就要展开的讨论中,我们将为这种认识提供某些现实的基础。此外,我们还希望为这样一种

看法提供某种支持:在中国将要身临其境的西方化冲动中,可能包括迄今为止未受重视的实用主义意识。

二、西方化和东方化

我们讨论中国及其在西方的拥护者试图迎接西方化挑战的方式,导致了这样一种认识:中国文化是一个具有重要意义的社群主义资源,它将回应西方化的个人主义影响,中国和美国的新儒学尤其与此有关。这一事实又使如下的认识显得重要,即伴随目前支配中国的西方化进程,我们可以期待见到东方化这个逆向重要性的增加。当前,这个反倾向与其对立面相比,势力还不大。但是,如果儒学与实用主义之间的对话上升到我们认为可能的程度,就理应期望东方化与西方化这两股潮流将会达到更大程度的均衡。

要谈论东方化,或者更具体地说,要谈论亚洲在美国的影响,就要以更普通的全球化这个题目为前提。全球化总体上是描述了这样一个进程的特征:地理的限制不断地被缩小,因而作为后果之一,社会制度与文化价值观不再被局限于某一特定的政治环境之中。

直到前不久为止,“西方化”还被认为是我们这个正在全球化的世界的惟一重要的潮流。例如,以像费正清那样的学者为主导的上一代美国历史学家,在理解现代西方与亚洲的接触时用的是汤因比的方式,即把这种接触看成是第一世界发出“冲击”,第三世界对此作出“回应”。他们的讨论所用的语言就假定,所有的文化都沿着一个必要的、单线的发展进程前进,而这个进程的终点就是西方式的现代性。

19世纪和20世纪,宗教、政治、经济和文化制度曾由殖民的西方广泛地向全世界输出,这使得人们认为,文明在很大程度上是盎格鲁—欧洲人独家拥有的东西。自由市场经济、自主个性、理性技术伴随着假设的政府民主体制,曾以不同的暴力程度强加给了亚洲各国。

在将近二十年前,柯文(Paul Cohen)在其《在中国发现历史》(*Discovering History in China*)^①一书中打破了这一顽固的东方研究惯例,坚持认为西方学者必须寻求一种“从内部观察”的视角来对待亚洲的历史,适当地注意到构成亚洲各种文化的本地固有的活力因素。

也许,阻碍西方人以亚洲人自身的条件去理解亚洲的主要拦路虎,是“超

^①见Cohen(1984)。

验的藉口”(transcendental pretense)^①这一西方文化中的顽固东西,这个藉口是对于理性客观性、不受文化影响的科学以及最近的人权普遍原则的一种假说,而这一假说赋予了启蒙运动在当代的继承人向其他文化传道的权力。

在后殖民主义世界,这些活力因素已大为弱化。西方化在继续,但主要是在商业与大众文化的层面上进行。文化与经济事实上结成了一个奇怪的联盟,在这一联盟中,西方文化被缩成一套复杂的形象,并在诸如广告、电影、卫星电视和因特网这样媒介的帮助下推销到全世界。西方不只是输出商品,它还输出形象(images)。西方的制鞋公司与其说是在推销运动鞋,倒不如说是在推销迈克尔·乔丹的英武形象,或是在鼓动人们逛一逛名牌鞋的专卖店。不过,随着西方对亚洲影响的式微,同时也部分因为当前美国文化自身不振所造成的真空,有关亚洲价值观的讨论却突然占据了世界的舞台。

就其中性的含义而论,全球化意味着世界的各种文化正在越来越变得只具象征性。从原则上说,文化叙述可以相互重叠。它们可以塑造别的文化,也可以被别的文化塑造。在谈及西方化这个问题时,没有人会怀疑这个事实。但是,西方在其与亚洲文化的交往中有可能得到根本性的塑造,这一点尚未被绝大多数的西方人考虑和接受。

过去,亚洲的影响只不过纯粹是好奇或少数人表面上的迷恋所带来的:如莱布尼兹对《易经》的兴趣、伏尔泰对孔子德行的赞颂,还有20世纪初掀起的一股明朝的花瓶热。

稍微再大一点的影响是几乎尚不为人知的亚洲文化对艺术的影响。欧洲图画印制曾深受日本浮世绘版画的影响。在文学方面,布卢姆茨伯里文化圈(Bloomsbury circle)的成员对亚洲的诗歌形式如醉如痴,而日本的能剧(Noh drama)也给叶芝(Yeats)和布莱希特(Brecht)带来影响。

更近的事实是,人们注意到了道家哲学与阿尔弗雷德·怀特海和马丁·海德格尔的哲学有共鸣之处。军事谋略家们对像《孙子兵法》和新发现的《孙臆兵法》这样的亚洲军事艺术的经典越来越关注。在美国的商业文化中,亚洲的管理方法也引起越来越多人的兴趣。人们对亚洲艺术及由此产生的先锋派(avant-garde)电影的非常神往,在艺术与大众的两个层面情况都是如此。这显示了亚洲艺术影响力的增加,已经超出大众文化的范围。对亚洲饮食的兴趣以前曾主要是中国式的“外卖”,而现在则已发展成为对亚洲各种复杂烹饪风格的更为精致的品味。

由于欧洲在文化地平线上的逐渐消退,在今天的美国,“精致”(sophisti-

^①参见 Solomon(1993)。

cation)正慢慢地、几乎不被察觉地在被重新界定为与亚洲文化和语言打交道的能力,而且从地域上看,也正把中心从新英格兰移往西部各州。随着亚洲重要性的急剧上升,这种亚洲影响还将变得益发显眼。也许没有任何其他的事例像新大陆的人口流动那样更能说明这一点,因为美国的外貌特征正变得越来越具亚洲风格。

身为美国人意味着什么,这一点正在被重新界定。例如,大学生的构成已发生深刻的变化。亚洲和亚裔学生总体上来说总属于美国大学中的佼佼者,而且是一个不能忽视的存在。此外,亚洲学生到美国来曾是为在美国生活和工作,现在却越来越多地选择回国。事实上,一种倒过来的“人才流失”现象已开始出现:美国的学生在亚洲的大学完成学业后选择在亚洲生活与工作。东方化不只是简单地表现为在美国的亚洲面貌和文化表象发生变化,更为深刻的变化还涉及到人们心理上对亚洲存在的一种不安的认识。大众媒体常常迎合这股不安情绪,不是抨击日本,就是大肆妖魔化中国。只要还认为西方的价值观具有不可战胜的优越性,那么这种不安的情绪就不可能被消除。

对于亚洲存在的这种认可还因下述现实情况而变得复杂:大多数的美国人实际并不理解亚洲文化,连起码的知识都没有。这种无知直接导致了居然到今天为止还能无视世界的这一部分,而且这种无知还同时存在于美国社会的高层与低层。

令人吃惊的是,有相当多的美国人对韩国、日本与中国只有极为模糊的认识,而这一点点认识又足以令他们对日益增长的亚洲影响感到不舒服。在美国的政客中,情况也好不到哪里去。这些人看待亚洲常是带着有色眼镜,他们持有传统的偏见,其思想不合时宜。

美国人大体上对日本的了解是通过日本的小汽车和电子产品,虽然承认日本产品的质量,心里还总还带有几分不情愿,但是没有什么兴趣去了解日本的文化。占主导地位的日本形象几乎不会超出这样的一种设想,即日本构成一种经济威胁。而最近日本在经济上遭受危机,令许多的美国商人与政客喜形于色。

美国人对韩国的了解就更加模糊了。由于朝鲜战争这样一层关系导致绝大多数美国人把韩国看成为一个盟国,而美国对这个盟国在二战后给予了支持,还向它送去了民主这个礼物。对于韩国的充满活力的经济,对于韩国的跨国公司和合资企业,美国人知之甚微;至于对于韩国的复杂文化和价值观的了解,那几乎是一片空白。

虽然美国普遍对亚洲知之甚少,但不构成东方化进程的障碍。事实上,

恰恰是由于这个原因,这个进程还被加快了。由于美国商人与政客常常不了解情况便行事,这使得更为精明的亚洲人在自己地区及自己地区之外得以增加他们的经济与政治资本,因为他们对一件事的重要性非常了解,即对竞争对手的虚实能够精确地把握。

东方化一定会越来越显示其重要性的另一个原因,与当前美国社会生活弥漫的病态有关。这种社会的倦怠阻止了社会的有效进步,并严重威胁市民社会的生存,从而造成了一个精神真空。这个真空正由亚洲文化的某些充满活力的因子来填补。就共同体的重获元气而言,东方化的进程可以在美国产生最长久的价值。

亚洲的价值观如何可能在美国社会得以展现?而且更为重要的是,这些价值观如何可能被用来重振美国的共同体意识?在进一步讨论这些问题之前,我们需要来谈一谈跨文化交往的一般的活力。

两种或两种以上文化的富有成果的接触交往要通过两个阶段。第一个阶段是在接触到一种新的文化表述时,模糊地认识“另类”(otherness)。比较主义者最初试图借助相似的解释概念和类别来克服这种“另类”。例如,在亚洲与西方的接触交往中,西方哲学家和神学家使用了“上帝”、“理性”、“个性”、“自由”、“自然规律”等等一般的概念,来解释儒教、道教和佛教的意识。第二个阶段的开始是因为认识到这些概念总是不能怎么解决问题。你不能简单地将“道”翻译成“上帝”或其他的什么功能对应词,这样做肯定有损道教和儒教的思想,这就导致了寻求替代概念。这种替代概念能更好地服务于翻译,也只能从惟一的现成的来源中去找,而这个来源就是人们自己的文化经历。这个阶段引导人们找出过去自己文化中基本上不被强调或被忽视的那些成分。正是这些未播过的种子和被扔掉的碎片,使得我们能把一种外来文化的“他者”给以定形和表述。走过这两个文化比较的阶段可以带来令人愉快的结果,即不仅使我们更好地理解另一种文化,还可以增进了解自己文化的丰富性。

亚洲与西方比较哲学正进入文化间比较的第二个阶段。我们终于开始认识到儒家意识中从未领受过的内容,同时也正被迫发掘有关我们自己的新东西。结果是,许多学者至少开始认识到,亚洲人对民主的理解自有其道理,一些学者甚至认为,这些不同的理解还可能作为更新我们自己对民主承诺的模式。因此,按照上述寻找“种子与碎片”(seeds and scraps)的方法,美国人正被导向寻找自己文化中那些与儒学对社会的理解发生共鸣的成分。

我们可以具体地从我们两人合作著书来说明比较哲学所产生的这一重要的副产品。我们的合作始于一本题为《孔子哲学思微》(*Thinking Through*

Confucius)的著作。该书写作之初,郝大维跟多数的西方哲学家一样,对孔子不大欣赏,根本不会想到孔子会成为一个富有意义的研究目标。虽然安乐哲知道一些孔子的学说,但也没有想到儒学与西方文化的叙述会有关联,同时也没有任何方法进行文化比较。但是,在我们对孔子进行研究的过程中,被一种全然陌生的思维方式吸引,至少从西方哲学的角度来看情况是这样。在试图把这一思想翻译成一种能与西方读者沟通的语言时,我们便被同时从翻译哲学的纯理论和分析的语汇引入到了更具体、更实际的美国实用主义方式。就这样,在我们自己的文化仓库中发现了看来是与儒家意识发生共鸣的一套词汇。尤其是在约翰·杜威的社群主义思想中,我们找到了所需要的东西。在此之前,我们也与美国其他的哲学家一样,曾经忽略美国的实用主义,而赞同英国和欧洲大陆的哲学。

我们来概括一下我们两人的例子:是孔子引导我们走向杜威,这并非夸张。我们说最近与亚洲文化的接触完全可能引起实用主义在美国重归社会,这也不是夸张。说我们个人的例子还可以被其他不少的西方学者进一步补充,这更不是夸张。这些学者在过去的二三十年间开始发现亚洲的思想,而且作为一种结果,还从他们自己的文化中获取了新的东西。

需要再次强调的是,我们对亚洲文化的兴趣并非只是一种知识层面的运用。美国存在不少实质性的问题,解决这些问题的方案可以在了解亚洲经验并受触动启发后寻求到。聚焦美国社会与文化问题的最直接的方式之一,便是参照丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)的经典之作《资本主义文化的矛盾》(*The Cultural Contradictions of Capitalism*)。这种聚焦若以亚洲的文化价值观来处理,可能会大有收益。^①

根据贝尔的说法,资本主义从一开始就含有三个重大的矛盾,这些矛盾在左右其发展。第一个矛盾是关于“禁欲主义与获取之间的冲突”(the conflict of asceticism and acquisitiveness)。这个冲突涉及资本主义所要求的自我约束的工作态度与获取、占有和消耗需求之间的紧张,后者乃是经济继续增长的基础。工作态度与获取欲望相结合,很好地表述了资本主义的精神。

第二个矛盾存在于“中产阶级传统与现代主义”之间。这种传统与现代性之间的紧张关系是由如下两者之间的冲突表现出来的:一方面人们需要使自己的知识生活与社会生活建基于传统成分上,另一方面他们又需要体验新鲜的、不断在变化与前进着的性状,而这些性状又是由从艺术到技术的精英文化体现出来的。

^①见 Bell (1996)。

第三个矛盾可以在道德与法律的分离中找到。有一种需要使个人的行为和社会关系建基于共同体气质(*community ethos*)的非正规机制上,而这种需要在晚期资本主义社会中正被另一种需要取代,就是将规章和程序形成一套法典,作为法律的机制。社会关系因此而正规化,且基本上具有契约束缚性质。

贝尔在其著作二十周年的再版跋中重复了他的结论——获取、现代化以及求助于法律机制已经支配了西方资本主义社会,损害了自律、传统和非正规的伦理关系。

在所有这几种情形中,儒教都由于注重自律、传统,并将道德的位置摆在实证法律之上,因而能够提供所需的矫正办法。这样一种认识应当会越来越被美国的知识界、政界与经济界了解。亚洲工商管理实践的引进,美国大学里亚洲文化与政治研究的迅速凸现,美国各出版社有关亚洲问题的学术书籍出版的迅猛势头,都预示着这一点。

亚洲价值观涌入美国社会的结果,使嘲笑一个具有鲜明特色的亚洲民主概念不再是一件时髦事了。相反,亚洲的民主模式必将继续深入到美国哲学家与政治科学家们的意识中,以挑战在现代化与西方化之均衡的问题上的种种顽固假设。这种对源于亚洲的极富价值的认识本身也促使亚洲的学者进一步发掘儒学的资源,以发现真正的民主经验的固有根源所在。

接下来我们要用一些篇幅来讨论“儒家民主”的概念。为了铺垫这一讨论,我们将在下面两章里先来考察自由主义民主理论的表述与社群主义民主理论表述之间的对立。儒家民主将会被认为与杜威式社群主义思想有许多相似之处,而我们认为这种社群主义思想会让人更富有成效地来理解美国的民主。

第二编 民主的各种文化

第三章 以权利为基础的自由主义之不恰当

在这一章里,我们要为我们的论点打下基础,这就是对中国人最有益的民主化进程而言,有若干一般的设想是明显不恰当的。这些设想确立在以权利为基础的自由主义之上,它们尤其在美国支配着对民主的现代理解。在当代以权利为基础的自由主义支持者与其持社群主义思想的批评者之间的辩论中,绝大多数的中国人站在后者的立场上。

那些熟悉当代社会与政治理论的人,可能一开始会对我们描述以权利为基础的自由主义的方法感到迷惑不解。我们基本关注点是,在现代性理论解释的格局之内来考虑以权利为基础的民主视野的特征。这将允许我们论证这样一点:对民主的以权利为基础的理解在文化上是有具体体现的,恰如对现代性的理解也具有独特性质一样,前者是从后者派生而来的。

有些人在一开始见到我们如此赤裸裸地描述自由主义的和以权利为基础的理论的特征时,会大声地说:“这是无稽之谈!”在过去的几年中,作为对批评他们的人的回应,自由主义的理论家试图修正他们的立场,使之变得进一步靠向社群主义的关注内容,诸如团体、相互依赖、社会福利、传统的贡献、风俗习惯以及对法律机制依赖设定限制的道德等。假如我们关注的是把自由主义对于社群主义之间的辩论严格限于理论的发挥,那当然就有必要来讨论这类修正的问题。然而,我们的目的是,展示某些原则的不适合性,这些原则与以权利为基础的理论相联系,不适合发展当代中国社会的有活力的民主制度。我们的论点并不是反对这种或那种具体的理论,而是反对任何如下的立场,只要这种立场明显含有原封不动的以权利为基础的自由主义的原则。因此,一个人只要是坚持认为个人无论如何应高于他/她所属的社会,坚持认为个人的权利必须居于共同善或共同利益之上,法制必须高于预设社会同情

(social empathy)存在的非法律机制,那么这个人试图适应社群主义之关注的程度大小都显得不重要了。这是些带有根本性的立场,它们有时还以向社群主义的立场让步的完善伪装出现。但是,我们觉得这些立场对于中国民主化之最富成效的进程是不恰当的。

本章的努力必须要事先言明,因为我们只能够预见中国和西方的社群主义者在以权利为基础的自由主义里所发现的缺陷。对于儒学与实用主义的评判的讨论将在下一章里开始,在那里我们将考察约翰·杜威的社群主义的民主理论。接着,我们还将尝试证明杜威的实用主义与最近在中国和亚洲其他国家出现的新儒学有着异曲同工之妙。

一、以权利为基础的自由主义

现代盎格鲁—欧洲人的文化意识是通过一套自我或个人的清晰说明而表述的,这些说明经常相互重叠。这样的一些说明是历史发展各独立成分的鲜明的归结点,而且它们组成的尚待梳理的复杂体,给现代性的社会、经济和技术要素打上了不整合的印迹。我们把注意力放在现代性的政治与社会要素上,这就把我们引向了以权利为基础的自由主义制度及其附带着的对民主的理解。如同现代性的其他重要要素一样,与现代性叙述成分相关的占支配地位的民主意识是依赖于自我或个人而构建的,而这种构建具有历史的偶然性。具体来说,在自由民主发展方面,第一章中所展示的各式各样的自我意识既各行其道又相互增补,形成了西方个人主义的若干来源。

自由主义所假定的分离的个人概念的一个来源,可以在物质原子说中找到。这种解说植根于古代希腊和罗马哲学,并在现代世界由像托马斯·霍布斯、大卫·休谟和亚当·斯密这样的思想家进行了表述。第二个来源的代表人物是从柏拉图到康德再到黑格尔这样一批古典思想家。他们关注的是理性思维的本质,并把它看成是哲学思索的媒质。前一种个人主义引发由快感和利润推动的现代“经济人”;后一种个人主义,特别是成为基督化形式的个人主义形态后,主张心灵的完整与不公开,将其看做“灵魂”或“理性自我”(rational selves)。

自由主义民主揭示出,这两种形成鲜明对照的理解结成了不同寻常的联盟。理性的视野为宣称个人是“有权利之生灵”(rights bearing creatures)的说法提供了基础,而唯物主义者的意识形态极力主张,这些权利的内容要用体现出快感和利润之美好生活的字眼来表达。这两种模式加强了自由主义民

主和资本主义经济学之间的紧密关系。以权利为基础的自由主义理论构建,尽管的确常常是从具体的经济假设中抽象出来的,然而实际上,自由资本主义之类的东西看来却与这样的推测极为一致。

在与现代性发展连在一起的其他模式中,自我表现个人的模式,也与个人性的占支配地位的一些成分产生共鸣,这些成分与自由主义民主和企业资本主义是相关联的。对自由主义政治理论而言,占中心地位的自主性概念在这里同样总是建立在康德式的自主意志模式之上的,而这意志则受到理性法则的指引。然而,对严格的自我表现模式的兴趣常常是无意识地被带进了自由主义个人的构建当中。

以权利为基础的自由主义者唤起这样一种情形的可能性最小:把人解释成是从有机模式中派生出来。这个模式之所以不受理会,是因为它从有机相互依靠方面来描述个人的特征,而这与基于自主性的核心自由价值观对个人的解释是冲突的。

以创造性自我表述的字眼来给自我下的种种定义,在以权利为基础的自由主义理论中也无足轻重。自我的美学模式是经济模式的一个变体,在其间,“生产力”被“创造性表述”(creative expression)取代。由于经济生产力的模式支配着资本主义社会,它在实际上也就为自由主义民主规定了框架,因此对于促进创造性表述的理论几乎没有任何强调。

这种情形使得约翰·杜威的著作马上就显得很切题,因为这些不受重视的成分在他的实用主义形式中占着中心地位。正如我们将看到的那样,杜威所强调的是自我与社会的有机模式,同时他也强调社会相互作用与沟通的美学特点。现代性的主要成分涉及到对于民主的个人主义的以权利为基础的解释。这一情形达到了这样的地步——“自由主义”一词虽然自19世纪以来含义众多,但到最后为了实际的目的,却被染上了以权利为基础的理论的色彩。

自由主义在19世纪出现时是一种说教,概念集中在“自由”(liberty)上,此后它如同对自由或自由身份(freedom)的主要解释一样,一直遭受相同的变形(transmogrifications)。如果自由与康德的“自主意志”相关,而这一意志又是先于可能塑造个人的任何欲望与目的而存在的话,那么自由主义就呈现出高度的个人主义的联想。这也部分地成了一个基础,一个为以权利为基础的自由主义得以成形的基础。

对自由主义的这一占主导地位的理解相对而言还是最近的事。事实上,在约翰·杜威影响力最盛之时,作为社群主义者的他就完全是“自由主义者”的典型。当时的自由主义由一个基本是左派的中心政治和一种共同体导向

(community-oriented)的义务责任感所支配。一个被自由主义称颂的个人是这样一个人,他或她

彻底地致力于工作,为了家庭、当地共同体及其政治;他或她并不是被逼、被迫或被拖而投身于这些事情的,而是把这些事看成是一种自我表述的领域。在此,自我表述与他或她的自我消失在所从事的工作中是相当和谐的。^①

虽然对“自由主义者”的基本上属于社群主义的理解,仍然是我们非正规语汇的一部分,但是作为政治理论艺术的一个术语,“自由主义”所指的却是个人主义的、以权利为基础的理解。

但是,即便我们突出自由主义的以权利为基础的各种意思,还是可以发现在其各主要的形式中仍然存在重大的差别。自由派的与保守派的对立通常反映在“左翼民主党人”与“右翼共和党人”的对比上。这种对立的焦点辩论这样一个问题:国家必须在确保经济权利方面保持中立,但是应在什么样的程度上这么做呢?例如,左翼理论家认为财富的重新分配——通常通过税收手段——对保证全体人民享有有尊严生活的权利是很重要的。这当然完全不能说是一种社群主义的观点。这只不过是说,个人的权利如果要得到成功的行使,就应设定最起码的物质利益。而保守派考虑的是市场的全面利益结果,以提高普遍的生活水准,并宣称——重新分配财富总会带来对个人权利的粗暴侵犯。

在讨论对中国人并不适用的以权利为基础的自由主义的具体形式时,我们有意把在自由派与保守派之辩论中的两派的支持者都包括进来。对“自由主义者”这个术语的其他含义,即可能仍然适合于如约翰·杜威所看待的个人含义,我们将不予考虑。

二、带有权利的个人

以权利为基础的自由主义认为,个人是基本的社会单位,社会与国家都是从这个单位出发而形成的。这个个人在其进入社会之前便拥有基本的权利。这样一种对原初自我的理解就带来这样一种结果,即迎合着“社会契约”

^①见 Ryan (1995),第 367 页。

的必要性,将其视为解释国家得以确立的启发式手段。各自分离的个人存在于一种“自然状态”或“原初位置”中,这就具备了充足的合理自我利益来发现这样做的益处:让一些这种个人的本来是不受拘束的自由权服从于安全与共同利益的目的。

像社会契约这样的东西要想讲得通,只能是人们从分离的、一定程度自给自足的个人概念出发,并将此作为一个社会得以构建的基础。任何人只要觉得这种对个人的认识难以理解,那么社会契约的思想似乎就是不必要的,即便是作为一个有用的虚构也是不必要的。

对于分离的个人的种种解释形成了自由主义民主理论的基础。这些解释当然可能做得过分,而且这也是社群主义评论里常有的事。用自由主义的和以权利为基础的条件来思考个人的最佳方式,是将这个个人以其个人的自主性、同时也是有条件地以其所处的各种关系来界定。这就是说,这个自由主义个人,像社群主义者一样,将受到各种社会关系的制约。不同的是,这种关系对于自由主义个人来说虽是自动的,但在某种意义上说跟社群主义者还是有明显区别的。

换一种方式来说,就是在一个以权利为基础的社会里,自由交往的权利是一种不与人交往(dissociation)的权利。个人选择其关系特性的自由权必须包括其有取消这些关系的选择。迈克尔·沃尔泽(Michael Walzer)对这一点作了如下的表述:

对政治理论而言,中心的问题不是自我的构建,而是构建成的各个自我之间的连接,是社会关系的模式。自由主义最好可以理解成一种关系理论,这个理论的中心既有自动的交往,也理解自动性是一种决裂与撤回的权利。使结婚成为自动的东西就使离婚成为一个永久的可能性。^①

政治理论关注“构建成各个个人之间的联系”甚于“各个个人的构建”。虽然如此,这样的一个情形当然也是存在的:如果只是从原则上说,可以想象到个人可能脱离别人的关系的概念是大大有助于允许社会的各种组织的解体。想象孤立的个人不靠任何重要的社会联系能生存,这是不可能的,因此不能认定决裂的权利是百分之百的。从原则上说,到底一个人能在多大程度上行使那种权利而又不丧失他作为社会假定一员的活力,这还有待探究。

具体的社会特性或国家性质会有很大不同,这取决于个人观上的各自不

^①见 Walzer (1995)。

同的强调重点。把个人理解成一架孤独的欲望机器,受最大程度快感与最小程度痛苦之需求的驱动,这种见解既是有关国家的唯物主义观点的基础,也是自由资本主义的基础。

持有这样一个康德式的观点也是很可以理解的,即个人自主是意志的一个功能(a function of will),这个功能受有意识接受的理性法则指引。对于个人的理性观点常常导致这样一种设想:在意义和价值的超验根源与个人心灵之间存在一种相似,不言而喻的真理、自然规律、人权等等都能被进行理性思考的个人所发现和证明。

正是从这样的理解出发,对绝对的不能剥夺的人权的信念才频频被清晰地推导出来。然而,常常是唯物主义的假设在影响那些自由主义的社会,而这些社会又是由自由企业资本主义的模式所框定的。个人的不能剥夺的权利并不是由国家给予的,但国家承担着确认和保卫这些权利的责任。

当代民主理论的一个主要特色是从以权利为基础的自由主义派生出来的,这就是把“权利”(right)摆在“善”(good)之上。约翰·罗尔斯支持这种立场的论点是众所周知的。^①罗尔斯反对提倡“为最大多数的人行最大程度的善”(the greatest good for the greatest number)这种功利主义理论,他提出了一个基本是义务论的理论,就是把正义原则的寻求变为一种调查,即调查个人在预先排除自我利益得以行使的条件下,如何构思社会与经济公平的种种法则。在一个假设的“原初地位”中,在“无知之幕的遮盖下”,最公平的法则是可以构思出来的。

这种探求公正的方式必须从善(goodness)的概念里面抽象出来,因为由什么构成美好生活(a good life)这一点上,存在无数可行的概念。而就“权利”而论,这种情形基本是不存在的。正当和公正的概念必须对一个社会的所有成员是一致的,否则,就没有对所有人的真正公正。因此,确保所有个人的权利都得到保护的政治与经济安排才是最基本的。为了使公正通行无阻,这些安排还必须在什么是美好生活的概念问题上保持中立。

自主的个人作为基本的单位,先于社会的组织,这种观点与任何一种这样的理解都是对立的:个人生来就是与别人有关系的,而且是不断地依赖于这种关系的。这种理解导致持社群观点的批评家们指责以权利为基础的自由主义者,说他们对美好生活概念的宣传是不合理的,它悄悄地排除了有活力的共同体的创建。因为在自由主义的理解中,合理自我利益是被假定成超乎同情或相互理解之情的。在多数自由主义社会的经济安排中,因倾向于合

^①参见 Rawls (1971),第 114 页。

理自我利益而作出的决策,常常涉及物质欲望和利益。以权利为基础的自由主义的一个严重缺陷是:由其设定的自主个人的概念看上去很像 18 世纪与 19 世纪经济学中的“经济人”的对应物。

把权利放在善之上确保了个人自主地凌驾于以社会为基础的价值观之上,因为个人是权利的惟一拥有者。权利赋予个人,善就成了共同善。对民主的以权利为基础的理解,存在的一个根本性问题是,这种理解几乎没有什么机制来防止个人从共同体中异化出来,因为作为一个公正社会的最根本标志和奖赏的权利,总是由个人来领受。这些权利当然并不阻止个人在共同体或社会团体中的聚集,但也不要求或鼓励共同体的建设。共同体建设通常是倡导共同善的需要所产生的结果。

虽然拥有权利本身并不反对有意义的结社(meaningful association),但也没有义务来推进共同体建设。在一个以权利为基础的社会,义务必须被限制在相当小的范围之内。不然的话,在共同善方面的选择权利就很容易减少。

对约翰·罗尔斯来说,存在着推进公正、避免残忍和相互支援的天然责任。义务只有在它们被自动地接受时才能在一个自由主义社会中存在。根据罗尔斯的说法:“对一般的公民而言,严格地说,不存在政治义务。”

在自由主义的民主理论中,权利是由个人而不是共同体来承担的。美好生活的构建基本上是个人的责任,因为个人拥有自主意志,完全可以自由选择其生活的目标。而且个人除了行为公正、避免残忍以及充其量对于共同帮助的需要有所认识之外,对于他人完全没有任何的义务。可以这么说,以权利为基础的自由主义存在一个严重的缺陷,这就是缺乏任何义务的概念,而这些义务又是建立在这样一种认识基础之上的,即振兴有活力的共同体对于个人的成长与发展都是绝对必要的。^①

三、权利的地位与内容

说权利问题仅仅与政治有关,与文化影响根本不相干,这一假设实在是过于天真,人们不可能对其进行负责任的思索。不仅政治与文化总是互动

^①Rosemont (1998,第 55 页)对有关人权基础观点的价值表示了深刻的怀疑。这种价值观把人看成自由的、自主的个人,而且在此基础上“第一代”政治人权的理论得以构建。这样一种人的定义不仅与第二代和第三代人权(经济的、社会的和文化的权利)不相一致,而且它还起到赞同世界资源不均衡分配的作用,并使之合法化。

的,而且政治本身必须经常让文化居于前排位置。政治在包容文化问题方面鲜有成功之时。很可能的情形倒是,文化被作为一个大类,而政治包容于其中。

对于个人拥有的权利的理解与清楚表述可能实现,但这只能是在一个统治机构负起严肃责任来保卫公民权利的时候。从这个程度上说,政治几乎总是更为直接的考虑。但是,政治决策的原因却总是深深地固定在文化决定的因素之中。

例如,在堕胎的问题上,人们可以这么认为:罗马天主教反对堕胎的立场是一种政治立场,这一立场又使大多数天主教徒根据罗马天主教会的旨意行事。天主教徒反对堕胎只是因为这是教会的立场,从这一程度上说,人们可以认为这个行动基本上就是政治行为。罗马天主教的神学价值观植根于托马斯神学的综合体系(这个体系本身是基于亚里士多德的有机想象的)。这个事实就论证了文化决定因素对于有关堕胎问题的教戒是起作用的。

文化决定因素在人权问题方面,特别是在人权的地位与内容方面,显得极其重要。人权的地位在发生于自由主义民主的理论家与社群主义理论家中立场更趋于历史主义的人们之间的辩论中曾被阐述过。问题是,权利是否建立在客观的基础之上的?也就是说,是存在天然的权利呢,还是权利不过是一种具体的社会形态的偶然产物?

正如我们将在讨论约翰·杜威对民主理解时所看到的那样,实用主义者会拒绝本质主义者(essentialist)对于权利的解释。对于实用主义者和历史主义者(historicist)来说,人权是历史派生出来的事情,存在于给予和保护这些人权的共同体之中。本质主义者对此认为人权就存在于那个被称之为人的本质之中。历史主义的理解认为神学的或形而上的人权保证既无可能,也无任何必要。当前,人权地位问题,而不是更有直接重大意义的对人权实际内容的理解,引起了大量的辩论。

自由主义民主的理论家们一直主张有必要将政治理解放在有关人的本质的基本特征之中。从笛卡尔、洛克、康德以及黑格尔等人的原则中推导而来的对于世界和个人的看法赋予了理性与人权各种声称的普遍性。这当然没错,无论人权的倡导者们有没有认识到这个事实。

启蒙运动构建者们的最大不安是由笛卡尔第一个表述出来的,他也表述得最好。他仅是在从偶然与相对的真理之中寻求确切性的时候作出这种表述的。启蒙运动的逻辑—数学方式的思想家们当时意在为信仰的客观性与普遍性提供保证,针对的是文化上相对的、而且是总是容易矫正的信仰;后者

是建立在政治或者是教会的权威之上的。

在启蒙运动的叙述中,很明显存在我们现在讨论的人权内容与地位一类的问题。如果说“所有的人生来都是平等的”这个命题包含一种对人权地位的宣称,那么在承认这个宣称是偶然的、是建立在历史的基础之上的时候,人们是不会感到轻松的。

人权的本体地位(ontological status)问题仅对本质主义者是重要的。对于实用主义者来说,他并不关注要把任何具体的权利清单作为基础来证明这些权利的实际价值。因此,实用主义者把社会放在个人之上,至少在这一方面情况是如此:主要的问题不是具体相信一个先行存在的人拥有这样或那样的权利,而是一个社会或者共同体的实际常规是确认还是未曾确认任何一套信仰的价值观。

当然,实用主义者可以令人信服地从有关绝对权力的启蒙叙述中发现某些有价值的东西。姑且承认保护实际权利(而不是这些权利的理论基础)是极端重要的,那么基于认为人性普遍性的基本权利的叙述,就有可能促使一些人来保护相关的权利,但是行不通。实用主义者如果接受自由主义民主根据纯粹的历史基础而信奉的权利内容,那他也是致力于一种探索的开放性,这种开放性排除任何掩饰,提倡信仰的真诚。这种真诚是以实用主义者关注有透明度沟通(transparent communication)为基础的。我们将会看到,这一关注在杜威的民主视野中是占有中心地位的。事实上,杜威将民主首先界定为“一个沟通的社会”(a communicating community)。

约翰·罗尔斯以前被认为是一个传统的自由主义者。他澄清了他那本极有影响的《正义论》(*Theory of Justice*)一书中的立场,而这一立场看上去在逻辑上是依赖于康德对自我本质的形而上思索的。^①明白无误地要避开康德形而上学,罗尔斯现在声称,他对公正作为公平的理解,他对需要提倡将“权利”置于“善”之上的理解,是建立在偶然的事实之上的。这个事实是:在一个民主社会中,个人对于美好生活的看法是不一致的。因此,就需要有一种持中立态度的国家来保护多元性与多样性。这一观点看出了下面双方之间存在的一个强烈差别:一方是私下个人,具有道德上的义务;另一方是公众的自我(the public self),这个自我必须在共同善或美好生活的任何概念上保持中立。

罗尔斯同意迈往对自由主义理论进行实用主义解释的方向,这是极为可喜的。在罗尔斯经过澄清的立场形式中,一个具有特色的社群社会是否应当

^①见 Rawls (1985)和(1993)。

沿着以权利为基础的自由主义的路线进行改革是一个基于实践的问题。因为,如果公正的概念确实是政治性的而不是形而上的,那么在善问题上是否真正能得到那种罗尔斯所推荐的以权利为基础的公众领域,则是一个偶然的、具体的文化问题。在共同善概念问题上的有重要意义的假设排除了社群主义的想象,即善基本上是共同善。在罗尔斯现在的这个解说中,这一假设也不再有必要了。

没有人会对这样一个事实提出异议。举例来说,美国社会是以某种多元主义为模式的,这种多元伴随着对美好生活的相互不一致的种种意见。希望美国社会可以按理想的社群主义方针得到改造完全是一种乌托邦式的想法。但是,如果我们不把美国社会的多元主义看成惟一可取的形式,那么在考虑一个社会的实践条件的情况下,我们就可以自由地进行社会组织形式的配对。这一点在中国问题上当然就意味着,我们很可能找到某种符合社群主义视角的形式,而不是以权利为基础的自由主义。这种形式与中国社会的实际条件更趋一致。

在我们把问题从人权的地位移向人权的内容之时,就会问这样一个问题:每一个有机会思考权利问题的人在何种权利是可取的这一点上是否都意见一致呢?大多数以权利为基础的自由主义者对这个问题的答复会是肯定的。但是这一结论肯定是有争议的,而且将继续受到那些用社群主义视角看问题的人的不断质疑。

这一点在“第一代”与“第二代”的权利的区别上就很容易看得出来,这个论题当前在自由主义者与社群主义者之间的争论中具有一定的重要性。第一代的权利,也就是像生活或自由那样的公民与政治自由,是绝大多数权利理论的基石。这样的第一代权利常常以第二代权利的名义受到挑战,这第二代人的权利与经济福利和文化发展相联系,而这在新兴的亚洲民主社会中特别明显。像中国那样的社群社会声称使第二代权利普遍化取得极大的成功,但这个成功常常是以牺牲其人民的某些方面的自由为条件的。

经济福利和文化发展的第二代权利在一个以权利为基础的社会中是很难得以维持的。这样一个社会的基础假设是:各个个人并非是天然地相联系的,而且对他人的义务即便有,那也是十分有限的。站在自由主义的立场上来看问题,就很难想象这样一种方式:国家能够在不取消自身中立性、不信奉某种美好生活形式的前提下,推进文化的自我发展。

自由是否比经济福利或文化自我发展更具重要性,这并非简单地是一个偏爱问题。自由的权利与文化自我发展的权利有重叠之处,这一点只要看一下下述问题便不言而喻:自由的权利是否包括了精神空虚和无知的权利?事

情似乎是,只是这样的权利才被以权利为基础的自由主义设定。例如,当大学教授提出,在课堂上人们有权只听有见识的观点,这就必然会导致这样一个问题:由谁来决定什么叫做有见识的观点?虽然在课堂的条件下,这位教授有这样的有限“权利”,但也要假定学生们是自动地给予了这位教授这样的权利,因为他们都在教室,听他的讲课。对社群主义者而言,会有某些不称心的地方,这就是在一些思想或行为尚未得到很好的斟酌之前就得让人接受。在这样的情形之下,许多相互受教益的机会就失去了。

社群主义者很可能声称,所谓的经济福利与文化发展的第二代权利,可能是第一代权利得以恰当贯彻的先决条件。这个论点可能在经济福利问题上明确地提出来。物质上没有任何短缺之虞与一系列积极的因素相联系,例如教育程度。反过来,也与犯罪活动相联系。

虽然在西方社会,在应当给予社会成员权利的内容方面存在着广泛的一致,人们却不可能把这些权利的细节列得太具体。理论上的不同决定了在对具体权利的理解上会出现字眼上的极大的差异。另外,在像中国这样一种不同的文化的问题上,文化情景与历史叙述都排除了共通性的假定。因此,无论是对第一代权利还是对第二代权利的侧重,以及对这两种权利内容的具体选择,都是具体的文化问题。

话虽这么说,可是对于第一代或第二代权利的偏爱在很大程度上是由人们的自由主义的或社群主义的承诺决定的。在社群主义理论中,福利利益的位置可能常常要摆在个人的自由言论之前,至少在短时期内情形是这样;而自由主义者决不会允许善或利益盖过个人的权利。

我们论证了现代性源自于西方,论证了自由主义民主作为现代性的主要产物之一,本身是一个历史的偶然因素。我们对自由主义民主的思考解剖就是尝试证明,与这个理论相关的各种成分是如何与对作为个人的自我的理解相联系的,而作为个人的自我又是现代性的突出的特征之一。我们又进一步给自由主义民主的含义下了定义,目的是要对如下的试图表示异议:将具体属于西方的文化价值观当做普遍原则推开去,并认定这些普遍原则对各文化间展开民主问题的对话必不可少。我们的观点将是:诸如“自由”、“自主”和“平等”这些题目都是由历史决定的概念,因此它们都是文化上可协商的(culturally negotiable)。

我们说“文化上可协商的”,意思是基于公开和光明正大交流的真诚愿望,不同社会或文化间的互动是可以取得成效的,只要这种交流建立在我们正在考察的这些问题的实用主义价值观基础之上,而不是建立在对某些绝对原则的依重之上。在人权问题上也是同样的道理,人权的地位及它们的具体

内容都是如此。

四、自由、自主和平等

“自由”(liberty)或者“自由身份”(freedom)作为一项权利,对于一个民主社会是基本的吗?由于与这两个词语相联系的有众多的重要意思,使得这个问题显得十分复杂。如同所有哲学上的重要术语一样,“自由身份”一词在语义上是含糊的。它被定义成“权力”、“知识”、“顺应自然规律”(conformity with natural law),或者“对于物质世界的确定”(the determinations of material nature)。

对于自我凭意志的理解涉及一种对自由身份之权利内容的不同理解,这种理解与建立在自然规律基础上的理解很不一样。事实上,堕胎问题在此总是成为焦点。一个女人有没有权利以她认为合适的方式来处置她的身体?如果把入首先看成是一个有意志的行为者,那么对这个问题就很容易作肯定的回答。这样一来,权利就成了正当的自我表现问题,而堕胎的决定也更被容易看成是一个个人的决定。

把原初的、拥有权利的个人想象成一个生物实体,引起一系列不同的期待。这个人作为一个自然的存在以遵循生物规律而得以实现,这种生物规律决定健康与最佳的有机发展。堕胎因此就被看成不是一种自然的权利,而是对自然规律的违背。

如果人们将自由身份的概念与“自主性”的概念相联系,民主的自由形式与社群社会的各种形式的差别就拉大了,而以权利为基础的自由主义者是把自主性这个术语紧紧地与自由或自由身份合在一块儿的。鉴于有这样的理解存在,即自由身份不必要假定一个原子主义个人,对“自主性”这个术语的占主导地位的理解就是暗指一种个人独立的表现方式,而对此有社群主义思想的理论家可能是会回避的。

自主性的概念依赖于理性和/或合理性的概念,而这两个概念所提出的是,个人有能力对与其福利密切相关的那些问题作出决定。提倡自主性价值,其背后的动因是要保证个人基本权利的非异化性(inalienability)。自主的人不依靠任何别的力量来认可其决定和行动。依这样的逻辑看问题,自主性的概念是依附在自由身份概念上的,它坚持个人要对其所作出的影响本人或他人的决定负责。因此,自由身份和自主权特征的显示不仅以行动,而且还以基于现有的全部理性选择所作出的行动来体现。

假若自我或个人的概念占据中心地位,人们可能期待,选择的目的是为了个人的自我实现。这样的实现当然将以人们想象这个人的具体方式而定。如果一个个人基本是被从唯物主义、经济方面来解释的,那么所提出供人们作决定的选择很可能是那些符合“经济人”的欲望的东西。一种更为理想化的自我想象可能会导致提倡更为广泛的教育与文化机会。

在自由主义民主社会中,选择的解释更多是取量的(quantitative)模式,而不是质的(qualitative)模式。这多半是自由主义民主社会与资本主义经济体制结盟所造成的结果,这种情形导致了倾向于量的而不是质的考虑。资本主义量化的特点促进了和服务于实现既定利益的物质财产相关的选择。

自由企业资本主义与自由主义民主的兼容程度甚于它与其他大多数经济制度的兼容程度,因为自由企业资本主义与自由主义民主都接受独立个人概念的滋养。社会主义经济理论,这个资本主义的主要对手,则认为一个社会的成员间基本是相互依靠的。这样一个我们屡见不鲜的概念对于自由主义民主的倡导者来说是毫无可取之处的。

以权利为基础的自由主义很少考虑把选择的自由搞得扎实有效,而且这样做是保证一系列假设的“有意义的”(meaningful)和“让人满足的”(fulfilling)选择得到展现的方式。自由主义不主张构建一个具体的利益概念得以提倡的社会,这个论点的意思是,这样的社会违背一个社会所基于的自由身份和自主性的概念。在自由主义者看来,这样建立的社会有点高高在上、家长制国家的味道,而且完全可以想象其可能走向专制的极端。只要是善起了作用,那就是社会的个人,通过多数人的决定,来决定推行什么样的价值观。这样的决定当然决不可能把那些认为是基本的权利特别地提出来的。

“平等”是另一个民主理论之文化上可协商的特征。对“平等”的以权利为基础的自由主义理解,来自个人的基本概念。就自由民主的原则而言,并没有任何东西来把一个个人与另一个个人区别开来。不论个人被解释为以下的哪一种情况,这个道理都是同样的。个人可从唯物主义方面来解释,被看成是“经济人”,而且大体上以追求最大限度的快乐与最小限度的痛苦来界定。个人也可以被看成一个个人的精神与灵魂,其本质反映普遍理性的基本特点或上帝的精神。个人还可以被看成一个自我表现的行为者,以行使意志得以界定。

在一个社会本身内部被认做是有区别的那些东西,诸如更大的努力、更高程度的智力,并不被认为是个人的主要突出特点。结果,平等概念的理解是以量化的方式取得的。质的区别被认为是偶然性的。

赞成第一种以权利为基础的自由主义民主的理论家,当然是可能的。从

历史上看,他们的策略曾是保卫社会的成员,反对把君主传统永久化并把人进行区分的可憎做法。从这一角度看问题,自由主义对“自主性”和“平等”的理解在很大的程度上符合实用主义意思。然而,引起这些解释的历史条件已经发生了深刻的变化,导致人们对这些解释是否在当代还很贴切提出了疑问。可以肯定,如果把这些解释用于中国社会的具体环境,便会是一种老式殖民主义的做法。这一点我们将会在后面看到。

可以总结一下我们对于以权利为基础的自由主义的讨论,方式是指出独立的个人性的前提是其所有相关概念的基础。对“自然状态”的自由主义的理解隐含了这样一个信仰,即个人是独立存在于并先于任何的社会组织的。对于“社会契约”概念的必要依靠明显是由个人被置于社会之上而引起的。理性选择被认可是依赖社会契约这个前提,因为如果处于自然状态的个人没有能力结成社会契约,这个概念便是毫无意义的。自由本身是由契约的关系概念假定出来的,人们可以自由地进入这种关系。自主性是同时由下列两种情况引起的:一、设定个人存在于自然状态;二、需要说明“责任”、“职责”和“义务”这些与在一定的社会环境下行使自由身份相联系的的个人领域。

以权利为基础的自由主义的最后一个要素是对“法制”的承诺,这个要素是由对独立的个人性的假定构成的。原则上互不联系的个人,因为吁求于被抽走了任何区别的标准,而形成了最佳的排列。对法制的承诺可能对任何一个民主社会都显得有必要。就社群主义的原则而论,这个承诺会被一种信仰限定,这种信仰认为社群主义在界定个人的特点方面具有重要性。什么事都依赖法制会被认为是风俗、传统以及敬畏习惯模式失灵的表征,因为它们不能被用来在有必要诉诸法律制裁之前教化人们如何行为。

由于作为自主行为者的个人具有至高无上的重要性,社群主义结社(associations)的相互依靠性和共同性在自由主义民主社会中会被减少,这一点是可以预见的。在现代自由主义民主社会中存在着种族和文化的差异。除了这一点外,还存在一种固有的朝向互不联系(dis-association)的倾向,因为事实情况是:个人,而不是社会,才是社会组织的最根本的单位。

我们接下来就要讨论约翰·杜威的民主理论。上面对以权利为基础的自由主义的考察旨在为此作个引子。我们最终的目的并非在于对自由主义民主理论本身进行评论,而是要指出这种理论对于由传统构成的中国社会基本上是不相干的。另一方面,杜威式的社会理论与对古代和当今中国社会的理解却有着惊人的共鸣,只要这个社会浸透着儒学。我们关注中国民主的希望,这引导我们提出借助杜威式的民主理论样本,用以今后与中国人进行对话。

第四章 约翰·杜威的民主

近一个时期以来,在美国哲学界的一个突出现象是约翰·杜威的重现,他的思想似乎于第二次世界大战后在美国完全销声匿迹。^①杜威得以重现,一个重要的原因是人们对以权利为基础的自由主义的局限日益产生不满,而对于社群主义的论述重又发生兴趣。我们极力认为,这种向社群主义的转变还有一个额外的益处,就是在我们与正在觉醒中的中国进行接触时,它将提供一种有效的理论。

我们已对自由主义民主理论的重要成分进行了勾勒,现在就转入民主的一个截然不同的概念。我们选择了杜威的“社群主义的”视野,而不是试图要把自由主义与社群主义两种立场本身作对比,其原因有三:一、根据我们的估计,当代持社群主义思想的人中,几乎没有人具备像杜威那样的深刻的洞察力;二、最近的社群主义的理论有这样的倾向,即建设性的较少,而更多的是对自由主义的、以权利为基础的民主的种种抨击。杜威的思想从不以许多哲学理论家那种与人争论的方式出现,却提供了新鲜的、建设性的建议,且极少使用尖刻的言辞;三、选择杜威的思想作为构思中国人与西方人两种民主之

^①约翰·杜威的全集现已以一种统一版本出版,共37卷,详见参考书目。

理查德·罗蒂(Richard Rorty)的著作重新激发了对约翰·杜威及其他实用主义者的兴趣。Rorty对实用主义至今为止的主要贡献包括:*Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Consequences of Pragmatism* (1982), *Contingency, Irony, Solidarity* (1989) 和 *Philosophical Papers*, vols. 1, 2 (1991), vol. 3 (1998)。

在过去的几年中,有一系列研究杜威的重要著作问世。对这些著作,我们只想提及以下几种:Alan Ryan: *John Dewey and the High Tide of American Liberalism* (1995); Steven Rockefeller: *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism* (1991); Robert B. Westbrook: *John Dewey and American Democracy* (1991)。

对像 Emerson、James、Peirce 和 Mead 这批人物的研究书籍也在不断出现。这些综合起来显示出美国哲学相当引人注目的复兴。

比较的一个方式,还有一层独特的历史原因。杜威属于到中国进行讲学的第一批西方知识分子。他对中国社会与教育制度的影响虽然短暂,但很引人注目。这一点也说明他的思想与中国社会的具体情况是有关联的。

一、民主的偶然性

有关杜威对民主的理解,要说的第一件事是,这种理解绝对是历史主义的。虽然民主的理想与文明之路同样古老,但对民主理想的现代实验成为可能,却是受一系列的历史时势影响的结果。在这些影响中包括启蒙运动思想的传播和法国革命带来结果的扩散。此外,民主发展的潜在可能又被那些持异见的人士介绍到了遥远的地域而得到极大的发展,因为在这些遥远地区,无益的限制可被彻底地抛弃。在这些因素中,人们还可以再加上工业上升这一点,因为它帮助削弱奴隶制度,同时促进从受物质短缺而形成的精神状态转移向富裕带来的精神状态。这些及其他的伴随民主制度兴起的种种因素都是一个历史叙述的偶然要素,本来完全可能会是另一番情景。

大众对民主的理解绝对是历史主义的。罗伯托·昂格尔(Roberto Unger)列出了本质主义者提出的对民主理解的三个核心成分:

人的本质的或道德的科学思想,这种思想会使心智或行为的基本规律一览无遗……植根于实际需要中的一整套限制的思想,这些思想起生产、组织和交换作用……(以及)这些转变性质的限制本身具有一定的积累倾向这样一种思想。^①

经典的政治经济学是由这三个成分中的前两个的结合而造就的。对像马克思主义和资本主义那样的思想运动的明白无误的信仰则是第二种与第三种成分结合的结果。这三种设想常常以与民主的理想紧密连接的方式起作用的。杜威清楚地认为,民主并不与任何本质主义者关于人的本质的看法相联系,当然也不认为民主把人解释成一个贪婪的原子或一架欲望的机器。不管人们对人的生物本质会怎么说,它总是一个特定社会的文化成分,而且是通过这一社会的如下东西得到表现的:科学与技术、工业与商业、法律与政治、表现与交流的艺术、社会最看重的价值观,以及这个社会个人与团体对自

^①见 Unger (1987), 第 85 页。

我理解的一般方式。这些东西构成了人的意义。即便这一点确有道理,各文化间的不同点比起相似点来,其重要性还是要大得多。

杜威强烈地肯定,没有任何一套特别的约束可以限定一个规范的社会化之特有的经济秩序。对同类实际目的而言,存在着无数的组织方式。因此,资本主义与民主之间不会存在固有的联系。从杜威的社群主义视角来观察问题,资本主义总体上妨碍和破坏民主社会的组成,因为对前者的假定包括独立自主的个人的概念,而对后者的假定——至少在其社群主义的形式中——则包括了个人之间的相互依赖(interdependence)。

民主、资本主义或者马克思主义的进展将是不可抗拒的这一想法,从根本上就是与实用主义的历史主义在观点与制度发展问题上的概念相悖的。认识到历史的某种偶然性,而这种偶然性又允许民主制度的贯彻,就必然反对将民主全盘输出的企图。事实上,19世纪民主的胜利是以一种偶然的方式获得的,现在对这种胜利的维持只能通过“慎重而明智的努力”,而这种努力又都在一个特定的社会中遭遇到麻烦,解决了一个又会出现另外一个。^①

正如杜威洞悉到的那样,民主与资本主义经济体系存在固有联系这样一种假设,从历史上说是与对工业革命和现代民主制度的清晰表述合二而一这一点相联系的。具体来说,这一假设是由于对下面两者混在一起所产生的:工业和技术发展的活跃力量,源于一种经济制度的附属或寄生的活动,而这一经济制度又将某些财产的权利与获取个人利润的动机结合了起来。

科学和技术的发展已使人们不再有物质短缺之虞,但这只是与资本主义制度有松散的联系而已,这个资本主义制度是由这样一种需要所推动的:把科学技术的发展所带来的利益都集中于一小部分人的手里。科学与技术的活力在于合作努力,从而使一套思想得以有效、彻底地实现。资本主义的活力是金钱利润的活力,它仍然受18世纪与19世纪个人主义概念的推动。技术在未受企业家追求利润的要求污染时,是由这样一个目标左右的:在其增长的许可范围之内获得最长时期的效力。资本主义是建立在短期利润欲望的基础之上的,其间个人企业都只是暂领风骚。只有默认将科学与技术包括进资本主义的定义之中,人们才能论证它与民主之间存在着固有的关系。

^① 见 Dewey (1963), 第 173 页。杜威的历史主义没有像理查德·罗蒂那样强烈。罗蒂将历史主义的观点发挥到了极致。罗蒂与杜威在这个问题上的不同是,杜威“良知行动”的概论是植根于科学活动模式之中的,而罗蒂倾向于强调一种对历史解释的叙述性方式。杜威的“自然主义”因而就约束了他的历史主义的倾向。尽管如此,情形似乎是这样,杜威后期著作从“经验”的概念走向“文化”的概念,这就使他日渐脱离自然主义的任何形式而朝向基本的历史主义的立场。

杜威的观点是,技术的发达导致了这样一个社会:这个社会可能将其目标与价值观奠定在一种富裕而不是短缺的认识上。技术可以使个人摆脱长期被一种需要所左右的态度,这个需要就是眼下从自然界索取足够维持生存的东西,然后日复一日地这样做。

如果人们要理解杜威的民主社会视野与自由主义民主视野之间的差别,那么这一观点就显得很重要。自由主义民主理论更可能称颂资本主义的价值,因为资本主义的活动一贯与把个人理解成为一个独立的、自主的人相一致。从把独立的个人看成一个基本的社会构成单位这样一个假定出发,自由主义理论家就觉得竞争就是在所难免之事。再则,让个人能无拘束地表述其需求和欲望,并提供一个地方来从事旨在满足这些需求和欲望的行动,这些在自由主义理论家看起来是合情合理的事,可以确保一个社会的成员的基本权利。

对杜威来说,不同意这种思想方式是因为经济制度与科技所起作用之间的关系发生了变化,这个变化使独立个人的概念比以前更站不住脚了。工业革命在其早期得益于个人企业家的想像力和勇气,也得益于个体工人们的勤劳。个人所作的努力也体现在酬劳上。

有两个因素使得独立个人的概念已不再合时宜。第一,资本主义活动与企业的增长超出了任何个人企业家确定企业走向的能力,而且在行业工人中所需要的相互作用的复杂性导致这样一种认识的弱化:除了钱之外还有别的东西可以酬劳个人努力。第二,这与第一点有直接的联系,就是科技的发达与经济活动一起,造成了在社会行动中个人主义与社会行动的共同体方面的紧张关系。

杜威认为这第二个因素是极为基本的。简而言之,科学和技术有益于合作的行为,而资本主义仍然追随独立个人的神话。资本主义原则和技术的先导性原则,在前者是利润,在后者是有效彻底实现目标,它们是相矛盾的。资本主义企业所需要的那种个人,与在科技活动中被认为可取的那种个人,是绝然不同的。

我们在第二章讨论资本主义亚洲化与丹尼尔·贝尔所著《资本主义文化的矛盾》中的观点对立时,提到过这一点。就此还可以作进一步说明。杜威有这么一段论述:

有这样一种类型的人,他们的思维模式与欲望与他人经久保持一致,在他们身上,社会性体现在与所有正常人交往的合作中。人朝这个类型发展的一个主要障碍,是早期个人主义那个特点的顽固性,它是以

个人的金钱利润思想来界定工业与通商的。^①

这是杜威的民主视野与自由主义理论家之间的一个根本不同点。不仅那种使得民主社会的目的合法化的科技活动不受资本主义动因的限制,资本主义实际上对于建立这样一个社会也是起反作用的:

“迷失的个人”(the “lost individual”)之悲剧在于,一方面个人陷于又广又复杂的各种交往关系中;另一方面,如何把这些联系引入生活的想象和情感面貌,却没有任何和谐而又有条理的思索。^②

杜威对民主的理解要求我们有一个逆向思维,即反过来认识允许经济动因左右民主制度的活力,并造成社会的解体。民主将以共同体的发展来理解,在这个共同体里,经济与技术要素受个人进入共同体的善和理想的目标限制。除非这点成为主导的动因,要不然说人们生活在一种民主之中便是玩弄词藻。

杜威认为,严格的技术发展能促使所有的人自由享用共同体的产品。这个过程的最终点将是那么一天,织布机织布时不根据经济上的激励来决定它织什么布、织多少和织出来的产品有谁买得起。到了这一天,民主的某种更为精细的形式将成为可能。

对于弗兰西斯·福山(Francis Fukuyama)在其《历史的终结和最后的人类》(*The End of History and the Last Man*)^③一书中的著名论题,杜威会作如何的反应,这点应该是清楚的。杜威会觉得,福山所说的自由主义民主是人类历史不可抗拒的目标这一论点在两方面存在缺陷:第一,杜威思想中的历史主义倾向会使认为任何社会组织形式都是不可避免的说法站不住脚;第二,杜威会认为现代情势下的急迫导致了这样一种情景,即社会生活的团体性质使得作为以权利为基础的民主个人主义假设基本上成为不恰当的东西,这一点对我们在此讨论的目的更为重要。

到现在为止,我们论证了杜威对民主特征的描述必须被理解成是历史主义的。概括起来说就是:

①见 Dewey (1962),第 81 页。

②同上。

③见 Fukuyama (1963),第 10 页。

无论是存在、形式或是民主社会的命运,都绝对不是不可避免的。具体来说,杜威式的民主认为,不仅民主社会,而且还有支持这个社会的科技活动,都有种种限制特点来排除资本主义动因的支配。

二、一个沟通的共同体

在西方民主的宣传中,民主制度被看成是理性的最高成就。造成这种情况的部分原因是对古典希腊社会理性的相当不符合实际的理解,同时也是把民主制度与启蒙运动意识相联系。

我们以客观主义和本质主义者的方式来思考理性,那么杜威的民主理想恰恰就不是理性的理想。对杜威来说,“感情和想象力比起信息与理性来,对左右公众的情感和观点有更重要的作用”^①。

“民主”举出一种具体的情景:人们所起的作用主要是支持共同善(things in a common)。正是因为这些共同善才促使诸如家庭、政府、教会及科学组织这样的团体产生。促成所有这些形式组合的过程就是交流的过程,杜威称之为“共享生活与共享经验的奇迹”^②。

在杜威看来,民主被视为一种思想,“并不是对其他团体生活原则的替代,而是社会生活本身的思想”^③。而且,民主的实现作为社会结社的表现是真正交流发展的先决条件。这样的交流是以自由和公开探索的形式表达出来的,它为这样一种智能的使用提供了基础,即一种能独立促进团体生活目的之成就的智能。这一真知灼见可以在杜威的思想中找到,他把经验理解成“有机组织与环境之间那种互动的结果、标志和回报。当这种互动达到完美程度时,就是把互动转变成参与和交流”^④。

杜威以“参与和交流”的字眼来描述经验的特征,这表明语言是经验的中心决定性因素。但是,语言作为社会具有创造性的东西并不能被想象成是理性的谈论,而从根本上说是具美学特征的。拿杜威的话说:“构成艺术的种种表现是交流的纯洁与未受污染的形式。”^⑤这是因为美学的语言偏向想象与感

①见 Dewey (1963),第 10 页。

②见 Dewey (1948),第 210 页。

③见 Dewey (1927),第 148 页。

④见 Dewey (1958),第 22—23 页。

⑤见 Dewey (1958),第 244 页。

情,以最直接的形式促进经验共享。

艺术的语言不受将人的讲话区分开来的历史偶然事件的影响……只要艺术一说话,英语、法语、德语讲话之间有区别造成的障碍就会消失。^①

阶级和职业的区别、政治观念或宗教信仰的不同所带来的区隔影响,可以由共享的美学经验来减小,这一点同样也是有道理的。例如一个特定社会的音乐、图画和建筑能同时促进国家与地方特征形象宣传,这在一定程度上也显得很真实。因此,除了美国国旗和国歌之外,我们国家的好多方面都能被一些具体的文化联想得到确认,如新英格兰风格的建筑、乡村和西部音乐等等。

在明白杜威以美学交流方式对民主的理解之后,以下这点就不显得奇怪了:民主的结社形式及支撑这些结社形式的组织形式,对于艺术的追求是起保护和纯化作用的,而且将它作为一个默认的目的。

美学追求排除任何对“纯粹”(fine)和“应用”(applied)艺术作区分的偏向。艺术的生产包含“一切大量生产物品的活动,这些物品的感觉是立即令人心悦的,这些物品的作用成为其他活动的享受的一个不尽源泉”^②。艺术的享受包含对物品立即心悦的感受。这样的享受对于人的经历中最平常的事件来说是基本的。为有效地使人的经验得以丰富,美学活动要求既有生产,又有享受。

因此对杜威来说,艺术就其本身而言是不可分割的,艺术家也不与从事其他职业的人分离开来。艺术家的职业旨在为所有的人服务,而每一种职业又都隐含了美学的特征。

美学活动既是生产又是享受,促进了民主社会的发展,为共享经验提供了场所。感情的共享是深刻而又意味深长的,在任何普通的单独情感中获得的共同原则的分享是达不到这个程度的。一些人会把杜威对艺术的关注放到一个更高的文化领域中去。与这一做法相反,艺术与美学活动最基本的形式对于一个运转良好的民主社会是必不可少的。

经验的最高形式从最广意义上说是在语言中表现出来的。这样的经验构成交流,而且这种交流又设定了一个社会的具体环境。最健全的人是生活

^① 见 Dewey (1958), 第 335 页。

^② 见 Dewey (1981-1990), 1:274。

在最健全的社会中的人。这个社会用杜威的话来说,就是“一个沟通的共同体”(a communicating community)^①。

实用主义者希望推广使交流得到优化的社会交往与互动的这些形式。这样做要求对交流的特点有一般的兴趣,范围包括从其表述的基本感召的与美学的模式到促进或延缓互动的制度形式和技术。杜威的民主思想不是严格以结社和交流的理性模式来构建的,它也并非基本上是一种政治的思想(如果我们把“政治的”这个术语与政府制度联系得太紧密的话)。政府只是集团的一种,而且总的来说是对促进结社与交流目的最无效能的一种。

对杜威而言,一个民主社会不可或缺的东西就是广泛而有效交流的存在。这样的交流只能存在于一个美学活动无所不在的社会之中。

三、民主的个人

实用主义是一种社会接触的哲学,在其对“个人主义”的独特理解上得到最佳的表述。与支配现代西方思想的自由主义民主个人主义相反,美国的实用主义者如乔治·赫伯特·米德(George Herbert Mead)和约翰·杜威,提供了一种特色鲜明的有关经验的社会描述,它认定人的生活的最完美形式是共同生活。杜威宣称:“得到确保的、完整的个人性是……明确的社会关系和人所皆知的功能的产物。”^②

与这样的关系与功能相联系的个人意识的消失,导致角色及与这些角色相随的动因的混淆。杜威觉得责任感的消失就是资本主义经济制度所带来的一个后果:“实业的精神本身被分割……(因为)作为工业这个生活中起决定作用的力量,其结果具有团体性与集体性,而其激励动因和补偿则纯粹是为了个人。”^③

这种分割若要得到医治,只能通过认同社会生活的团体性。在杜威的民主中,个人的完整性应当是一个共享经验的社会一致性的一种功能。个人经

^①理查德·罗蒂最近在其“新实用主义”的说明中,使用了杜威的实用主义的这一含义,从而将它与20世纪晚期哲学家的关注连在了一起。关于这个问题上罗蒂与杜威的关系的讨论,参见Hall(1994),第80—89页。虽然这个问题很复杂,不能在此详述,我们认为从语言上说,罗蒂对杜威关于经验的理解所作的分析对儒学和实用主义之间的对话可能起到了最大的贡献作用。

^②见Dewey(1962),第53页。

^③见Dewey(1962),第57页。

验的完美也只能由这个社会来保证。这样一种认同的结果会是,个人主要报酬的取得将通过其扮演的角色与功能来实现,而不是通过个人的金钱所得来实现。

规范的社会关系中的交流概念占据中心的位置,它有助于某些职业的身份确认。那些职业最能丰富个人的生活,而且更有可能被人们去从事,因为它们必须给人带来满意。例如,学术生活令那些选择这样生活的人心满意足,尽管这种生活的物质报酬并不高。教师与学者的生活提供了参与学生与学术同事相互交流的圈子,而且这种交流一般总是在公开的场合进行,这种方式可以表达让人更加充实的社会生活的方方面面。

我们再次碰到杜威视野中基本的美学特点。个人是具体的,但却不是离群的。个人都是一个社会的独特成分,在这个社会中,所有成员都以满意的方式发挥着作用来丰富相互间的经验体会。互动和参与的行为是一个有生命力的民主社会的标记,这也提供了个人在其中得以确立的具体环境。

自由身份和自主性的概念对于杜威来说与自由主义民主的倡导者们所认定的有着极大的意义区别。自由身份是在具体环境之中的自由身份(Freedom is freedom—in context),在这样一个环境中,有效作出的行动与决策都是依据来自于共享生活的经验资源。杜威关注的是,自由身份应是有效能的,而不是抽象的。

从抽象的意义上说,在只有最小程度妨碍任何具体行动时,我们是自由的。从自由身份的有效(effective)意义上讲,只有当促进某一行动的条件存在时,个人才是自由的。共同体成员有责任最大限度地使他们的同胞有机会来作决定并付诸行动,而这些决定和行动反过来又丰富、充实了共同体。而且,在一个民主社会中,政治官员都被要求为这些相同的目标而工作。

共同体丰富充实本身并不是目的。个人作为共同体的参与者,从一个丰富人们的环境中得益。由此就导致了益处与共同体共享,即能使其他人进一步丰富充实的资源得以增加。共同体互动之目的就是让个人得到丰富。

杜威对自主性(autonomy)的理解也是与以权利为基础的自由主义的看法直接对立的。以权利为基础的自由主义用类比自由资本主义的方式,主张“小河先有水大河才会慢慢满”(trickle down)的社会富裕理论。根据个人自己的良知和能力作出的努力将导致这样一种情景:有的人成为生产者,而其他的人成为意义和价值的消费者。个人的自主性行动旨在对个人与全社会的普遍健康作贡献。

这样一种理解的倡导者通常对他们在文化上的“小河有水大河才会慢慢满”的信条抱乐观态度。然而,还没有任何实例证明,这两种“小河大河论”不

是一种省力的杜撰。自主个人性的倡导者没有认识到个人经验得以充实的实际发生的手段,他们的做法只会造成个人经验的不断贫乏。

对杜威来说,自主性得从对经验的共同体理解的具体环境中来解释。这就会要求个人的道德义务并不是主要面对个人的良知,而是面对个人所属的共同体环境。终究是个人,包括组成这个社会的生者与死者,创立了这种良知的内容以及这种良知所宣称要使人完整的方式。对自我的真实就是对构成在共同体环境中的自我(self-in-communal-context)的资源、能力和脾性的真实。真实(being true)意味着培育自我的出发点(terminus a que)(把社会看成是经验的资源),也意味着培育自我的归宿点(terminus ad quem)(社会的特别集中点)。实际上,这就意味着这样来理解个人:他决不与共同体的具体环境分离,在这个环境里,人们又是以经验的集中者而出现的。

我们必须提出这样一个问题,即个人的行动怎样可能得到协调以便对整个社会的和谐作出贡献。对这个问题,从杜威的角度来回答涉及两个因素:第一个因素存在于文化之中,作为一系列潜在的和谐利益与目的混合体;第二个因素存在于对文化的美学解释之中。

以“文化”概念替代“经验”概念,使得杜威的基本的目的论视角显得更有条理。经验的完成体现在参预和交流的各种活动中,这些活动组成了社会经验的复杂体。最初经验的目标是文化。基于这种对文化的认识,杜威不会赞赏这样一种概念理解的标准,即把文化与政治或与经济或与技术分离开来的标准。文化是一种方式,通过这种方式,一个具体社会环境中的各种各样的复杂的经验互动被带到了一起。政治、经济、科技活动,美学、道德和宗教活动,都是文化的成分。

如果民主基本上应理解成为一个沟通的共同体,那么一个民主社会的健康就在于交流的无所不在与所交流内容的特征这两者的作用。在这种情形之下,有两个问题需要说明:文化基本是从美学方面得到解释的;起作用的文化总是“地方性的”(local)和“集中性的”(focal)。我们将会看到,事实上,这两个命题是一回事。

杜威在《自由与文化》(*Freedom and Culture*)一书中讨论了个人主义和自由身份问题,把它们看成是独特的文化问题,与人的本质问题相对立。他的观点是,对人的本质的原子主义解释弥漫了那些向往民主化的社会。这些观念把人解释成本质上是一个独立的、将成为有自主性的行为者。个人的自由身份于是就被无拘无束(absence of constraint)这个概念包了起来。这种理解的抽象性与单一性阻碍了任何一种这样看待个人的企图,即把个人看成是交流互动复杂体的一个产物(a product of the complex communicative interac-

tions),而这个复杂体则是显示文化特征的。

如果把文化的具体环境考虑进来,那么情况就会大不相同。如个人出自一个互动的环境,那么自我就总与这个环境有各种各样的联系。在这样的情况之下,自由身份与自主性的概念不再以独立的行为人来界定,而以“相互依赖的活动”(interdependent activity)来界定。

过简论者对人本质解释的出现与现代民主的发展是同步的。我们把这些解释与霍布斯对自然状态的理解相联系。他把自然状态理解为“一场每方与所有方的交战”(a war of each against all);我们也把这些解释与休谟的构思相联系,与把人的理性方面从属于激情方面的古典经济学理论相联系。这种过简论模式的影响由于达尔文主义的“物竞天择,适者生存”(survival of the fittest)概念的应用而得到扩展,被应用到了社会与政治的领域中。这种模式又被弗洛伊德式的对文明社会的理解进一步延伸,把文明社会理解为本能冲动的纯化产物。这个理解对于导致生产产品、刺激和满足欲望的活动起到了推波助澜的作用。例如,我们可想象一下广告和媒体刺激的技术,它们能创造人们前未曾有过的欲望。

杜威没有推出一个反义的自然与文化的两分法,而是愿意宣称说,所谓的“自然主义的”理解实际上是文化理解的有缺陷的方式。经济与科学的文化利益——很天真地从一个机械论的角度构建而成——合起来形成了一种对人的本质的理解,这种理解很难谈得上是自然主义的,它只不过是文化上的过简论(culturally reductionistic)而已。

矫正这种对人的不完整的视野就要偏重文化利益,这种文化利益是以对价值观的直接的和清晰的关注而显示出来。我们应当转向美学的、道德的和宗教的冲动来补充我们对人的理解。此举会与目的论的理解相一致,而与简化的理解相对立。

此举的一个重要贡献会是,脱离对人是基于快乐(pleasure)与权力(power)的这种理解。对独立个人的政治与经济两方面的解释的比较狭隘的形式,来自于这样一种社会情景,即生活的假设是以短缺(scarcity)而不是充足(abundance)为前提的。从原则上说,这种假设对现代技术社会已不再恰当,继续使用这种假设就阻碍了真正的民主社会的发展。

侧重于把文化的价值利益作为一种描述个人特征的方法是必不可少的。如果我们要进行那些必要的变革来建立一个有活力的民主,情形就更是如此。最具有重要意义的变革是实行两个转变:从短缺的假设转向充足的假设,从与团体性对立的个人主义的社会生活特征假设转变过来。第二种假设在很大程度上依赖于第一种假设。在短缺时代,要减缓生存的竞争是很困难

的。这种竞争是“人人为自己”的社会的特征,它至少使有些人的生活变得有希望。而一个基于充足概念的社会能更好地适应合作的努力。

艺术、道德和宗教依赖于一种对共通生活(life-in-common)的理解。那些最粗糙的快乐与痛苦形式之外的情绪依赖于共享经验的共通性。对一种令人心满意足的共通生活起制约作用的特征必然包括对美学、道德与宗教意识的敏感性。在一个把实现沟通的共同体作为其目标的社会中,正是这些价值利益才是最受鼓励的。

对杜威来说,艺术是起激起情感的作用的。但是,艺术本身还是不够的,经验的美学成分首先是针对人的直接情景的。只有以这种方式,艺术才能承受彻底的个人性(individuality)的增长。当人对自己的具体处境有了了解和一定的控制力时,其彻底的个人性也就获得了。以“煽情”代替深刻的情感的交流性质的活动对于民主结社只是一种嘲弄与破坏。

在这种情况下,杜威对传播媒体的分析似乎具有意想不到的先见之明:

报纸、电报、电话和无线电无限制地扩展了信息的范围,常人都可利用。这也带来了某种脑子迟钝的加速,否认这一点是不明智的……(但是)在我们过分可怜现代信息流传手段尚未发明时居住在乡村的人们之前,我们应当回忆起这样一个情况:他们曾经对影响他们生活的事情懂得比现在住在城里人多得多,现在的城市居住者很可能对他们自己事务的起因知之甚少。^①

在有效情绪不存在的情况下(这种情绪又与这样一种信仰有关:我们能在某种程度上控制自己事务的起因与后果),就难以想象我们肯定还能向外推测支配更大环境的事件。杜威的观点是,“新闻”的煽情常是这样一种情形的直接结果:以图像和思想刺激的方式来描述我们无法控制事件的特征。我们无法控制,是无能力看到与我们直接处境的各种联系所造成的。

“民主起于家中,而家又是一个左邻右舍构成的共同体。”^②这是杜威的一句评论。这个评论除了其怀旧力量之外,已经失去了一切。在作为民主试金石的邻居式共同体不存在的情况下,我们能做的最多就是在个人绝对性和个人相对性这两个抽象而又软弱无力的极端之间徘徊。美国过去的几届选举

^①见 Dewey(1963),第 42、43 页。

^②见 Dewey(1927),第 210 页。

中,自由派与保守派之间的拉锯战就是一个明证,这种情形极有可能使得华盛顿特区成为一个民主国家的侏罗纪公园。

如果不能源于面对面接触的地方性和集中性的特征,经验从地方推向国家或国际层面就不可能发生。如果我们的基本兴趣是世界事件,那么联系感的缺乏就只能导致一种无能为力的感觉。我们应当从地方的层面开始,然后将我们对环境的控制感延伸到更广大环境。艺术与美学经验让我们懂得经验的直接性,然后这又让我们将我们的感觉首先基于地方,再明白地方的特征在一更大的环境中是作为“集中性”的。

归纳起来就是:

一个民主共同体是一个沟通的共同体。这样的共同体既是“地方性的”又是“集中性的”。在这一共同体中的有效个人是由独特的社会关系和公认的角色构成的。这些人是通过这些角色和关系来实现他们最大的满足。一个民主共同体具有交流方式上的特点,这种交流方式在个人中间促进对于最影响他们生活的起因与条件的理解。

四、传统、睿智与教育

我们对杜威关于民主理解的描绘将伴随一些对民主、传统和“睿智”(intelligence)之间关系的评论。“睿智”这个术语代表了杜威对有益的社会变革的主要活力的理解。

杜威的改革思想是激进的,而他同时又非常明确地认识到风俗习惯具有决定性的力量,尤其当其在环境的支持下起作用时更是如此,这种环境在共同体的促进中允许实施最相关的睿智活动。

杜威以敬慕的心情引用了威廉·詹姆斯(William James)的一段人们经常推崇的话:

习惯是社会的巨大飞轮,是其最珍贵的稳健的影响。就凭借它,我们被限制在规矩之内,把幸运儿从穷人造反中拯救出来。就凭借它,生活的最艰难、最难受的步履免于进入被那些生来就要在其中踏踩的范围。它使渔夫和水手冬天仍在海上,它使矿工待在黑暗之处,它把村夫整个风雪季节都固定在圆木房和孤独的农场中。它使我们免遭来自沙漠与寒带的土人的侵袭。它使我们都命运注定要根据自己的教养或早

期选择为生存决一死战,要在一个有分歧的追求中取得最好的结果,因为再没有别的更适合我们的东西,而且要重新开始也已为时过晚。^①

最终,杜威事实上宣称,传统不可逾越:

历史基本的延续是双倍地得到保证的。不仅个人的欲望和习惯风俗的信仰功能,而且为行动提供来源与工具的客观条件……都是过去的沉淀物。不管你愿意与否,它们都是历史延续的支撑物和力量。^②

如果我们从老的习惯与制度的惯性中把自己摆脱出来,许多的努力就必须花在养成那些对社群主义民主有益的态度上。

“习惯、风俗和制度只能在它们是睿智思想的产物时才能保持活力。”^③必须有强有力的传统的存在来作为睿智的目标,不然思想就会变得空洞。睿智必须使用它企求克服的传统来作为克服这些传统的手段,这看似矛盾,却又是事实。

在这里,民主中的教育作用得到认可。杜威理解教育是真正具稳健性的。其功能是“保留并传送我们文化传统遗产中的精华,(同时)培养能应付自己环境的个人”^④。

杜威讨论这种应付环境的主要手段是所谓睿智的理论。民主是一个主要目标,为目标服务的手段则是睿智。作为“对于做了什么与发生了什么之间关系的意识”^⑤,睿智在成熟不在社会发展过程的开始,而在结束。

睿智的行动是民主发展的必要前提。正因为如此,它具有一系列的限制特征:睿智需要社会的交往,它包含共通目的(ends-in-common)的追求。这一特征是一种经验具体环境的功能,它为个人的发展提供了最丰富的资源,而这种资源只能通过需要的共同认同才得以创造出来。

睿智的行动需要一种问题意识的和试验性的视角。问题意识的思考始于一个具体要解决的问题,并寻求适合该问题具体情形的解决方法。这样的思考决不是先验型的。最佳的做法是,凭经验估计那些适用于过去的类似情

①见 Dewey(1927),第 59—60 页中所引用的内容;参见 James(1950),vol. 1,121。

②见 Dewey(1927),第 161—162 页。

③见 Dewey(1973),第 87 页。

④见 Dewey(1973),第 188 页。

⑤见 Dewey(1958),第 45 页。

况,是不是也适用于当前的情况。试验性的态度是必要的,因为解决问题之最佳方案可能只能以求助于不断的社会试验才被发现。

最后,由传统习惯和风俗形成的态度很有可能对已经变化了的社会条件不再合适。根据杜威的说法:“人们起基础作用的一贯的态度是由传统、风俗和制度形成的,它们存在之时民主尚未出现。”^①

所有睿智行动的限制性特征都聚集在此。与正在形成中的民主相联系的种种问题常常因态度与意向的惯性而出现。睿智行动寻求的是对社会环境的解释作改变,以便保证实践与解释两者的交融更为和谐。

前面曾经讨论过的“迷失的个人”问题很清楚地说明了实践与解释之间的脱节。由工业与科技发展而引起的种种变革已经导致出现了一种极为有利于团体与合作行为的环境。而与自由企业资本主义相联系的态度仍然基于这样一种价值信仰,即在独立的和有自主性的个人之间的竞争。睿智行动会导致一些能证明这样一种方式的试验;有意识地推进团体活动会最大程度地弘扬一种民主的生活方式。对传统的经济安排作出调整也将随之而来。

当然,在涉及这一论证的过程中,也明显存在一种循环。这种对睿智的理解依靠对于社群主义的接触交往的假设。自由主义的、以权利为基础的民主,以及自由企业资本主义的概念都因不作为正统的睿智行动而被排除掉。那么,杜威在此执何观点呢?

当杜威宣称一些态度已经不合时宜时,他的意思是,客观条件已经真的起了变化。就创立民主共同体理想成员这个理念而论,他的意思是,举例来讲,认识到从短缺的条件变化到充足的条件,并不对左右个人的态度起重大的作用。他的观点是,对这样一种转变的普遍认识会导致社会生活的形式令全体成员更满意。此外,认识不到这种转变则会促进引来不和谐和失望的互动行为。

客观社会条件与允许人们应付这些条件的态度之间的分离,呈现出一种对实施民主理想的重大挑战。根深蒂固的传统使得与民主理想不协调的态度、习惯和制度永久化,这种根深蒂固的传统是社会变革的主要障碍。而且“由于在事件和实际事务中出现的重大变化伴随着在语言表达中的显著文化滞后”^②,我们可能缺少一种合适的语言来描述由于社会变革而产生的理想的特征,这些变革使得民主的发展成为可能。

^①见 Dewey(1963),第 173 页。

^②见 Dewey(1963),第 48 页。

在这里,我们直接面对的是对于思想和理念的实用主义解释所带来的极为重要的一个结果。杜威的同时代人怀特海虽未接受思想与理想在“人类缓慢地漂向文明的进程中”^①占有首要位置,但他接受了思想与理想在其中有效能的想法。杜威不同于怀特海,他认为这种漂向本身就是环境,从中产生出理想来(这种理想被披上合适的信仰、习惯和制度的外衣)。怀特海接受非理性力量的积极影响,而这些被说成是像“蒸汽和野蛮人”(steam and barbarians)之类的因素的非理性力量到了杜威那里就成另一种说法:恰恰是“蒸汽”(也就是技术)成了人类潜在发展的居首要位置的导因,而又恰恰是潜在的对技术的野蛮使用呈现为根本性的障碍。这一习惯与制度造成的后果我们早就该脱离。

社会情势的变化在某些时段会比其他时段更快些。与美国建国时期相伴的情势使得突然与迅速的转变出现了,虽然这些相伴的情势也完全是长期积淀和渐进的结果。这个过程导致在一部分人中旧的信仰的解体,导致在另一部分人中信仰的顽固化,而这些信仰与那些正在发生着变化的地方格格不入。

西方的形势从根本上说仍然是被自由企业资本主义、个人自主和合理性技术左右。杜威在理性技术中发现了对于改变了的情势有极大贡献的要素,而这种变化了的情势又与以下两种转变的可能性相联系:从短缺的假设转变为充足的假设,从个人性的假设转变为团体性的假设。然而,资本主义和个人自主性的结合起到了使老的习惯永久化的作用。

这带来一个结果是道德与法律之间的平衡出现波动。这种失衡如同丹尼尔·贝尔所称,很大程度上是资本主义发展所造成的。对法律机制的不断依赖代替了对作为社会互动基础的道德约束的依靠。这种动向是维持理性化经济体制的愿望所引起的。资本主义与自由主义民主概念结盟,保证了从一种以风俗为基础的道德向一种法律体系手段的转变,而这种法律体系手段又是以契约原则编织的。

“法治”这一自由主义民主的口号很难称得上是社群主义民主的目标。法律条文越多,我们就越认识到我们心灵内共通事物感(internal sense of things—in—common)的衰微,这种衰微又伴随着旨在实现共享目标的努力的衰微。根据杜威的说法:“所有的法律,那些约束技术程序的规范除外,都是现行社会风俗及其相伴的道德习惯与目的的登录。”^②如同我们国家最近的历

^①参见 Whitehead(1933),vii.

^②见 Dewey(1962),第 75 页。

史很不幸地宣告的那样,给道德立法的种种试图注定是要失败的,因为这种试图往好里说也就是涉及了这样一种努力——把某种道德组合的标准强加给作为一个整体的社会。获得社会和谐的一个远为可取的办法,是让个人都感觉到其同胞的需要。

求助于法律来替代风俗和传统的社会互动,对于一个民主国家的目标是有害的。因为这不仅使经济利益高于社群社会利益永久化(这样做的手段是将富人的利益法典化),它还把以法律调节的社会关系改造为互动的抽象方式,以至于对于共同目标的共享承诺情感丧失殆尽。

杜威常常宣称,他的《民主与教育》(*Democracy and Education*)一书包含了他涉及面广泛的哲学的最佳总结。这并不奇怪,因为杜威将他的思想描述成对民主经验的思索。他理解民主的意义完全是在共同体生活的具体范围之内的。在这样一种生活里,教育发挥了中心的作用,促进社会存在的最优化形态。“民主”就是那个共同体存在的最优化形态的名字,而“教育”给支撑这样一个共同体的过程命名。

杜威的教育理论基于两个重要的假定:第一个假定包含否定任何心智与身体之间的分离。教育涉及人的全部。第二个假定是把个人描述成体现在一个交互行动的共同体之中。

在一个杜威式的民主中,个人是从社会往来中呈现出来的,也是为促进这种社会关系而行动的。教育是在这些团体关系之内进行的,这些团体关系又是着重于更大共同体的规范活动的。结社的基本形式,例如家庭和志愿组织等都有一种教育功能。

杜威式的教育不是以准备(preparation)的概念为前提的,而是被想象为既是一个进行的过程,又是一个本身的目的。教育为增长的目的服务,它没有任何固定的最高点。增长是这样一种能力的发挥,它从经验中汲取重要的含义,并有可能因而被重塑,以便去改进习惯和个性,从而服务于自我和大的社群。

从教育寻求实现共同善(common goods)的意义上讲,所有教育都具道德性。而且,道德是社会性的,因为道德行动总是有形无形地基于对他人期待中的或想象中的意向和行为作出反应。教育总是寻求使个人对于共同善具有敏感。

一个民主社会的道德善是一件明确的事:为民主的教育促进义气相通的同质性、合作以及对认同优点的尊重等这样一些习惯,而不是促进自主性和竞争的习惯。这样的教育促进对于自由资本主义企业的批评态度。

为民主的教育教导个人关注他人的利益。这样一种关注并非以自我牺

牲而是以自我利益为动机的。对个人体验来说,最丰富的资源造成所有人心满意足的生活的最佳环境。既然这样的对于共同体利益的兴趣的创立,要求弘扬交流的美学方式,那么为民主的教育就将有一个很强的美学成分。

为民主的教育,目的在于使上面讨论过的睿智行动的工具锋利起来。睿智基于现实情况,但是也需要对具有某一社会特定环境的习惯、传统总体的价值有一个合适的认识。此外,由于没有任何基本真理的内容用以输入学生的头脑,睿智是基于历史主义的理解的。这种理解要求在构建手段与目的关系上有最高程度的灵活性。

良好的教育部分可以用这样的方式来衡量:一个民主社会的个人能觉察到现在的态度对于社会组织的当前形式的相关性。社会的发展要求态度与信仰作变通,以适应变化了的社会情势。另外,在杜威信奉的那种他所描绘的教育中还有一种关注,就是总是要意识到思想与情感、思想与其导因情绪之间的关系。

教育旨在维系对经验特征的地方性(local)与集中性(focal)的认识。我们总是从直接的经验出发,只有在对具有第一手感觉的事有了思考之后,才会向我们眼前碰到的经验之外的领域进行测度。这样的教育是与分离感相对立的。这种分离感盛行于信息来源被制造轰动新闻的媒体模式覆盖的情景中。为民主的教育必须让个人在看似孤立的事件与他们自己的经验领域之间结成联系。这反过来又使人认识到影响他们的因果力量,并为取得对这些因果力量的有效控制提供某些可能性。

最后,为民主的教育有助于在道德的和谐影响力与法律的规范影响力之间保持平衡。法律机制标志着和谐被破坏,因而必须要作出迅速的处置。教化的有效模式的创立将允许习惯、特征和道德规劝起作用于维系一个有生命力的共同体,因此创立这种教化模式是为着民主的教育的一个首要任务。

我们对约翰·杜威对民主特征的描述最后作如下概括:

在一个民主共同体中,习惯、风俗和传统是睿智得以发挥的基本土壤。睿智行动要求关注信仰与态度对于这两者所解释的社会实际情形的相关性。在传统中,睿智变化是渐进的,而不是革命性的。对这样一种渐进过程而言,在法律的约束推力与道德的使人敏感的影响力之间保持一种富有成效的平衡是至关重要的。

为民主的教育是务实的、美学的、以增长为导向的、历史主义的、社群主义性质的。如果我们记得,对杜威来说,自我的社会性无法改变,那么我们可以说,教育的核心目的就是自我教化。自我教化体现了教育过

程的终身本质,也体现了其基本的道德特征。自我教化便是民主共同体的培育。

五、杜威与以权利为基础的自由主义

最后,在最末一节中,将我们所讨论的约翰·杜威的民主与以权利为基础的自由主义的思考相联系将是有益的。杜威的民主视野与以权利为基础的自由主义理论家的民主视野的主要区别如下:

第一,杜威的思想避开了任何以自由主义民主作为基础的独立个人的概念。

第二,对于作为个人在进入社会之前的基本拥有的人权概念,杜威作了替换,把这些权利看成是由社会给予的,而个人又是社会的一个部分。

第三,以权利为基础的自由主义似乎依从资本主义的经济模式,把它作为社会与政治结社方式的一个主要的起决定性作用的因素。杜威则觉得这样一个经济制度对他的社群主义的民主形式是有害的。

第四,以权利为基础的自由主义把政府依赖为一个起规范作用的机构,而这个政府机构又是完全中立的。杜威则宣称,没有任何团体和规范方式能够或者应当保持道德上的中立,因为一个民主社会的目的是要促进并维持共通之善。

第五,以权利为基础的自由主义认为在规范的层面上,道德具有中立性,因此这种自由主义倡导的是法律制裁机制,而不是道德规劝来作为维系社会和谐的一种手段。杜威的民主理论强调的正好与此相反。

第五章 儒学与实用主义

一、杜威在中国

实用主义正式登临中国是 1919 年 5 月 1 日,这一天杜威到达中国,开始了他为期 26 个月的在华走访行程。由于他此次中国之行绝对是一次和平的进入,没有炮舰相随,也不是逼迫(中国人)签订条约的结果,有理由相信他可能获得某些成功。然而在他到达中国仅 3 天之后,五四运动就在北京爆发了。

那场与“五四”改革相联系的新文化运动一开始曾对新的思想,特别是西方的思想,尤其是那些关于社会改革的思想敞开了大门。因为杜威事先就宣布他讲学的中心题目将是“民主”,人们对此的兴趣曾一度很高。在他到达中国后不久,就开始出现了按实用主义的方针来改革中国教育制度的努力。^①

然而,只过了很短的时间,杜威的影响就出现了问题。新文化运动起初是反对孔教的,因而杜威的思想被看做对传统儒教思想的激烈的对立面。具有讽刺意味的是,这话虽说不假,但事实上当杜威在 1920 年却在被一所中国大学授予一个名誉学位时,他还被誉为“孔子二世”(Second Confucius)。而当孙中山及其国民党倡导回复到许多传统的中国价值观和制度时,杜威的思想便因其源于外国而被认为是不可接受的了。

1949 年以后,杜威的思想曾遭到全面的谴责,被说成是西方帝国主义的言论。中华人民共和国成立后,就开始了一场对杜威实用主义的清洗。不夸张地说,批判杜威著作的文章达到几百万字之多。把杜威在中国的存在全部抹掉的努力到了 20 世纪 50 年代中期才最后完结。

“杜威在中国”这一幕之后,实用主义在整个亚洲只是零散地被人研究。

^①有关杜威对中国文化的影响的讨论,参见“Introduction”to Dewey(1973)、Hu Shih (1962)和 Berry (1960)。

以康德以及像萨特、海德格尔和维特根斯坦这样的 20 世纪的人物为代表的欧洲大陆哲学,对于有兴趣研究西方世界的亚洲人来说更具吸引力。

这里有一点着实具有讽刺意味。因为美国的实用主义与亚洲的儒学有很大的相似之处,虽然人们可能会很正常地想象这两种睿智发展源于本质上如此相异的两种历史经验,这一点我们将在后面讨论到。最近,亚洲与美国的学者都开始认识到这一点,一场极有兴味的不同文化间的讨论正在渐渐形成。

杜威最终未对中国产生影响,这有若干原因,它们都与他拒绝全盘解决社会问题的方式有关系。杜威总是提醒中国人不要毫无批判地引进西方的思想(当然包括他自己的思想),也不要毫无批判地拒绝传统的中国价值观。他尽管对大众的民主理想进行了激进的重构,但这对于正在寻求革命的中国来说还是显得太温良了。因此,由马克思主义的全盘革命思想将代替杜威那种完全是小打小闹的哲学,就在实践中不可避免了。

虽然杜威的思想既不拥护资本主义,也不反对儒学,但是杜威的大众民主思想却被误解为两者兼而有之。此外,因为杜威及其同族在重塑对于北大西洋的民主与民主制度的实际理解方面谈不上有什么成功之处,所以以下这一情况也就显得不奇怪了:现在许多人正大力介绍给中国的民主思想仅仅是流行的而且是相当简单的。

杜威坚持民主是以态度而不是以制度表述出来,他还坚持他的民主视野所带来的那种民主态度既是通过教育渐渐养成的,也是通过教育得到加强的。情况既然如此,那么如果讲当今所谓民主理想的兜售者在现时绝对不那么祥和的情势下会发挥任何真正的影响,看来是可笑的。准备向中国兜售西方民主的人似乎对以下这点表现出满意:中国国内农民、企业家和某些知识分子的变化,或是其他所谓的民主国家的压力,或是世界市场的要求,都会在某种意义上起到杜威的睿智、耐心和全部的敏感努力所起不到的作用。

杜威的思想在美国也遭到有力地清洗。美国学术界的哲学兴趣发生转移,这是由于第二次世界大战之前来自欧洲的流亡哲学家的进入而引起的。美国知识界的情形于是发生了变化,朝着大众思维模式的方向发展。杜威的思想,以及总体上的实用主义,都被有力地从知识界清除了出去。

杜威的教育改革遭到极大地误解,而且也只是在开始时得到部分地实施,此后便长期完全被抛在一边。他对民主的理解,从整体上说从来都没有进入主流。在许多方面,引入一种重构民主的思想的机会在美国如同在中国一样都丧失了。

然而,最近出现了一股重振实用主义的强劲兴趣。在美国这非常明显地

体现在理查德·罗蒂(Richard Rorty)这位新实用主义者的著作中。但是,也许更有长远重大意义的是,人们用了很大的精力来重现杜威本人以及其他一些美国经典的实用主义者。这是从欧洲的知识文化转向美国的知识文化努力的一部分。这种努力迄今为止的结果,是美国知识分子重振了哲学的自我理解。

考虑到我们当今的国际形势,美国思想界这种兴趣的重现是一件幸事。因为约翰·杜威的民主社会视野表现出了与传统的中国人对社会组织的理解的惊人近似。^①此外,从杜威的民主视野与大多数渗透在中国人生活中的信仰与价值观有共鸣这一点来衡量,它理应让一个正在现代化过程中的中国对此发生兴趣。

我们当然意识到,即便社群主义实用主义(communitarian pragmatism)与某些左翼儒学(leftwing Confucianism)形式之间会出现对话,这种对话也可能被其他种类的对话声音淹没。在相对天真的思想文化层面上,来自西方的、自诩为“后现代主义者”的人把庄子称颂为第一个真正的解构主义者(deconstructionist),中国的思想家们在与这些人接触来往,因为他们的论点是:康德和西方现代主义与中国的重建有着关联。在这种对话中,是一个正在现代化的中国与一个正经历后现代主义的西方在接触,没有赢家。

当然,主要的对话可能在远为黑暗的政治与经济的层面上进行,并达成种种的交易。在这个黑暗的地方,“民主”与市场资本主义的草率形式,与19世纪式的党派政治是同义词。在此,一个憔悴的资本主义面对一个渐衰的革命意识形态,双方都是失败者。

尽管这种举动实际上都显得徒劳,我们将继续努力展示杜威民主的概念与中国人对共同体的理解之间的相似之处。这样一种比较可能至少在一点上获得成功,这就是同时激起中国与西方两方面的一些人,让他们将杜威的思想引入今后有关中国与民主的对话之中去。

事实上,在亚洲人与非亚洲人对“亚洲价值观”不断增长的兴趣中可以找到某种希望。欧洲、美国、中国和韩国的学术机构与组织倾注了大量的精力展开各种讨论,这些讨论包括了“儒家民主”种种模式的详细考虑。那些倾心于速战速决的人总是将希望寄于政治与经济的因素和力量之上。但是,表现在思想与价值观后果中的文化活力不应当被忽视。

在本章中,我们打算尝试展示一种方式——通过这种方式杜威式的民主

^①约翰·杜威的三本著作展示了与儒学思想的强烈共通性。这三本书是:*Art as Experience*、*Individualism Old and New* 和 *The Public and Its Problems*。

视野可能对中国民主之希望的评估作出贡献——以此来再次证明,杜威有资格被冠以“孔子二世”的称号。^①

二、共享的界缘

在美国,“新实用主义”(New Pragmatism)和“新儒学”(New Confucianism)分别出现了,这种现象无论对美国还是对亚洲都具有显著的重要性。前者与称颂约翰·杜威及其他的经典实用主义思想家的核心思想内容相联系,后者则得到整个亚洲和美国的许多学者的拥护。之所以这么说,有着两个原因:第一,每一方对这些思想形态的表述也许都是对各自文化意识的最有根据的解说;第二,事实上,儒学与实用主义共享好多重要的哲学假设(这有些令人惊奇),因此它们可以作为不同文化间进行对话的资源。

我们说实用主义和儒学是它们各自文化最有根据的表述,并不意味着要宣称这些在美国存在和意识,或者这种在中国、韩国、日本与越南存在的意识就没有问题了。我们只是打算提出这样一点,即儒学与美国实用主义都独特地展现出了它们各自本土环境的文化语言。当然如下的情况也是实际存在的,这就是:直到最近为止,启蒙运动的现代性,及与此相联系的以权利为基础的自由主义、自由企业资本主义和物质技术不受约束的传播,不仅一直有可能冲淡亚洲各发展中国家的儒学,而且有可能冲淡美国社会的哲学实用主义。

一个正在现代化的亚洲对儒学构成了威胁,对这种宣称几乎不会有什么异议。但是,断言美国的实用主义本身也遭受到现代化的钳制,就可能显得更不寻常了。美国的实用主义毕竟被一些欧洲和亚洲的思想家嘲弄过,给人

^①美国人对新儒学的兴趣很好地体现在杜维明(Tu Wei-ming)以下的重要著作中:*Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought* (1979); *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (1985); *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (1989); *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual* (1993)。也请参见 *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998) 杜维明所撰条目:“Self-Cultivation in Chinese Philosophy”。

我们到现在为止对这一运动所作的贡献是以下著作:*Thinking Through Confucius* (1987); *Anticipating China: Thinking Through the Narrative of Chinese and Western Culture* (1995); *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture* (1998)。

留下怪异的印象。这影响了许多人的看法,他们把美国的实用主义视为一种“为达目的不择手段”(any-means-to-an-end)的方法性思维,因而毫无疑问地不是理智的,也根本谈不上精致。实用主义被一些哲学上孤陋寡闻的人错误地认为是资本主义和技术狂热的一种简单分支,这种狂热被罩上了美国总统卡尔文·库利奇(Calvin Coolidge)那句被过多地引用了的话:“美国的生活内容就是工商活动。”(The business of America is business)事实上,是国际经济与政治中的现代主义冲动的社会、经济和技术的表述,使得儒学与美国实用主义被边缘化了。从“西方的”与“现代的”这两个词在当代跨文化比较中的通常用法意义来看,美国的实用主义,如同儒学本身一样,与现代和西方社会有不同的性质。^①

正如我们坚持的那样,自由主义的、以权利为基础的民主的现代形式不是带有对原子主义个人主义的理解(这与洛克、休谟和亚当·斯密的经济观点是一致的),就是带有对绝对原则的康德式的强调。每种这类看问题的视角都与经典的美国实用主义有重大的矛盾。

约翰·杜威对自由主义民主所引出的自主个人主义一贯持批评态度,而且他表述得非常清楚:根本不存在诸如把人界定为带有权利的生灵这样的原则。个人的权利源于共同体,是后者给予了前者这种权利。此外,民主与资本主义和技术的结盟是一种欧洲人的特别是英国人的现象。这一现象又与这样一种情况相联系:把工业革命的活动与现代民主制度错误地排列在一起。

像杜威那样的哲学实用主义者并不把民主的发展解释成经济进步的必然结果,而是认为民主发展的实现必须独立于任何经济体系之外,这种经济体系是把某些财产权利与获取个人利润的动机结合在一起的。^② 同样,实用

①在以下论证中所发表的看法没有任何一点应被认为意味着:我们会在任何意义上小看盎格鲁—欧洲人的哲学。笛卡尔、洛克、康德、休谟和黑格尔,以及从尼采到海德格尔到贝特兰·罗素和维特根斯坦的一大批其他的欧洲思想家,对于理解现代西方世界具有重要性,这一点是不可否认的。但是,认为这些思想家对于理解具有鲜明特色的美国经验,对于理解这种经验的实用主义哲学比起如下人物来更有相关性,就会犯一个严重的错误。这些人物是:乔纳森·爱德华、拉尔夫·瓦尔多·爱默生、查尔斯·桑德斯·佩斯、威廉·詹姆斯、约翰·杜威或理查德·罗蒂。然而,直到前不久为止,美国思想固有的成分都基本被欧洲和美国的知识界所忽视。美国思想的这些成分由于约翰·杜威的20世纪初所作的思索,已经达到了了解的极精妙程度。总体上说,英国、德国和法国的哲学,主宰着美国人的知识文化,也主宰着欧洲人的知识文化。

②William Greider 在其 *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism* 一书中提供了一个关于民主制度与认定的经济决定因素相互关系的热烈的讨论。虽然我们记得他并没有提及任何的实用主义思想家,但是他的论点基本上与哲学实用主义的视野是一致的。

主义把科学与技术看成是潜在的合作活动,会导致所选择的目标的最有效和最全面的实现。技术发展与经典资本主义的动因结合得过紧,就会不利于技术的价值在推进共同体方面的作用。

我们的观点简单说就是:只要社会被以权利为基础的民主、自由企业资本主义和物质技术这些东西的要素主宰,美国的实用主义与现代西方社会就会发生严重冲突。事实上,美国的实用主义对主流的思想形态来说构成一种对立话语。这种主流的思想形态框定着现代盎格鲁—欧洲人的社会、政治与经济的意识。

在亚洲,情形要更复杂得多,因为儒学的历史更长久,而且在传统上说,它对亚洲的一些主要国家的控制力也更强大。尽管如此,在20世纪,儒学在许多亚洲国家还是在很大的程度上被边缘化了。从一个重要的意义上说,儒学就像实用主义一样,在更为广大的世界范围内并非举足轻重。

儒学被边缘化是由于一系列对亚洲自主性与特性进行挑战的结果。这些挑战因素中表现得最为显眼的有如下这些:19世纪晚期西方与日本扩张主义和殖民主义政策,第一次世界大战及其导致的臭名昭著的《凡尔赛条约》,中国的内战及其后来马克思主义政策在毛泽东时代的确立,美国对在台湾的国民党中国人的支持,日本与美国先后对朝鲜的占领等。这些事件阻止了传统价值观与强加给亚洲各国的价值观和政策之间有任何成功的交流接触。这些外来的价值观与政策都是不明智的外国影响势力与由非理性情势所造成的非理性力量带来的。

在国际层面上,亚洲的儒学与美国的实用主义都因欧洲中立派重要性的下降而受损害,而欧洲中立派地位的下降又是由欧洲启蒙运动表达出的理性主义意识带来的。儒学思想一直被解释为不过是一套空洞的道德老生常谈和伦理行为规范,对盎格鲁—欧洲人思想的分析或推理这两极都没有实际价值。虽然这种情况在最近几年里开始有所变化,但是欧洲大陆哲学和英国传统哲学的大多数专业哲学家仍然对亚洲哲学鲜有兴趣。

儒学被边缘化的情况在正处于现代化进程中的亚洲各社会内继续着。新儒家意识,当它在亚洲各国内具有积极的倡导者的情形下,有着所有保守性改革的模棱两可的特征。虽然它的首要目的在于维持与加强它作为其组成部分的社会的价值观,但是它却常常与将国家导向另一方向的社会与政治力量发生冲突。

儒学为亚洲人的国民生活增添了一维空间,而这一维空间在近代是遭到挤压的。儒学除了其政治与社会的含义之外,还提供了一种独特的文化活力,这种活力对政治与公民社会具有一种潜在的改造性影响。很明显,西方

式现代化的力量受到了这种活力的威胁。例如在中国,文化领域一直在西方现代主义冲动的自由主义与马克思主义革命改革的对立话语之间相交换。只是到了最近,传统的声音才显得有点清晰起来。

儒学学者的声音,如同美国新实用主义的声音一样,在一片国际商务活动的喧嚣中是很难被人听出来的。儒学学者坚持主张,君与臣、商界与金融界的领导人都应成为道德楷模。这在世界竞争的挑战面前显得徒劳。亚洲的改革派思想家面对19世纪晚期与20世纪初资本主义影响的飙升,寻求在经济、政治与文化的需求之间保持一种平衡。资本主义和技术得到促进,是为了增强亚洲国家对西方列强的抗衡力,也是为了增强这些亚洲国家之间的抗衡力,并不是要企图取消儒学的社群主义动因。财富还是具社会与共同体的性质,而不具个人性质。

卡特·埃克特(Carter Eckert)在其有关韩国中产阶级的文章中有力地论述了这一观点。^①他坚持认为,儒学文化促使当代韩国的企业资本家展示他们的动机是为民族、为社群社会,而不是简单地为了个人。然而,在国际市场上竞争的必要性又导致与民族道德与个人道德两方面的妥协。在国际商务如此残酷的情况下,作为个人的公司老总即使要维持道德的外表也不容易。例如,现代集团的一位新总裁说了这么一句话:“如果一个商人做事情像个教徒,那他怎能挑得起海外市场的责任呢?海外市场的竞争是激烈的。”^②

说美国的实用主义与亚洲的儒学都被现代化的力量推向了边缘地位,也就意味着:在某种程度上,亚洲和在美国已分别被灌输了儒学和实用主义价值观,而这种灌输又与现代和西方世界有着若隐若现的关联。

美国的实用主义和亚洲的儒学全都被现代力量边缘化了。结果,美国只在边缘的意义上才是“实用主义的”,而亚洲也只在边缘的意义上才是“儒家的”。这样一来,无论美国如何“实用主义”和亚洲如何“儒家”,它们都跟现代西方世界无关。只有一个非实用主义的美国和非儒家的中国,才是与现代西方世界有关的。

^①见 Eckert (1993), 第 95—130 页。

^②这是 Eckert (1993), 第 120 页中引用的。当代美国社会仍然在言词上受竞争和“彻底的个人主义”左右,被与洛克和亚当·斯密相关联的社会原子主义形式所支撑。在这样一个社会中,对个人努力可以基于“被启蒙的自我利益”的思想能给以更大的容忍。虽然在儒学价值观与现代社会的形式之间的矛盾更为突出是一个不争的事实,然而在实用主义哲学与美国当代主流社会之间也存在真实的矛盾也是客观存在的。这一点我们一直是坚持的。

在现代世界的范围之内,儒学与实用主义的边缘化看来是不争的事实。但是应当说,这两种意识共享的命运不只一种。只要对两者独特的语言表述作合适的调整,就可以看出它们各自的核心信仰有着意味深长的重叠。此外,由于一系列的原因,儒学与实用主义当前都似乎摆出架势,对它们处于边缘化的地位提出挑战,进而在它们各自固有的文化之中攀升到有重大影响力的层面。这就意味着,存在若干重要的理由来支持这两种意识之间的对话。

事实上,这种对话已经开始。美国人与亚洲人一次次面对各自的传统文化,这不仅是因为中断这种接触的思想与实际的障碍都被扫除,还因为这两种文化之间也有一次次的碰面。

例如,亚洲的经济奇迹提出了现代化是否必须意味西方化的问题,于是儒学的价值观现在正受到重新研究。而在美国方面,在那些更为敏感的并致力于亚洲和西方接触的人群中提出了这样一个问题,即美国除了经济与政治的模式之外(这些模式都是由自由主义民主、资本主义以及技术这几根信条骨架支撑起来的),还有没有别的东西可以提供呢?

这就又回到了我们的论题,而且形式更显得精当些:在亚洲儒学与美国实用主义之间若展开对话是有真正价值的。这不仅因为它们相似的立场将使亚洲与美国之间必须展开的对话变得顺畅,而且同样也因为这样的对话会创立一种联盟,这一联盟允许针对它们各自的政治与经济制度、针对它们都作出贡献的全球社会与经济环境,进行有创意的规劝(creative remonstrances)。

我们马上还要尝试着重强调美国实用主义与儒教之间的共通性,这种共通性会进一步促进不同文化间的对话。我们不算低估他们之间的不同点,这些不同点也是可以列出来的。我们也不想把儒学或实用主义夸大到这样的程度,即说它们有对它们各自的社会带来真正变革的功效。然而,我们确实希望强调这两者之间确实存在对话的可能性。

今天至少还勉强浸渗着亚洲文化——特别在中国与韩国——的儒学,是一种理学,它是由佛教哲学与实践的沉思形成的。中国朱熹(1130—1200年)与王阳明(1472—1528年)的体系,韩国的李晃(1501—1570年)与李栗谷(1527—1572年)的体系是儒学理解的主要来源。由于一系列与其独特的和世人皆知的历史情势相联系的原因,韩国可以说比中国更保持了一种与儒学具体形式的有条理的联系。

理学(Neo-Confucianism)必须部分与所谓的“新儒学”(New Confucianism)区别开来,后者在亚洲和美国正被作为一种文化重建的纲领而被扩展开来。重要的区别在于:新儒学学者对在中国受佛教激发起来的儒学的相当复

杂的认识论和形而上的关注较少有兴趣。新儒学的意识是,回归到更为简洁的经典儒学的道德与美学关注上去,只要能达到它可在主题上聚成一点的程度。这是向起源地的回归,向深嵌于一种土壤中的文化之根的回归。这片土壤长期被战乱、政治分野、职业以及经济与社会的发展的狂乱节律搅得不安。这个儒学在其许多倡导者看来是一个重建与改革的纲领,它将使在亚洲地区现代化的却不一定是西方化的社会之崛起成为可能。

“新实用主义”这个术语的含义相当地狭窄,它指理查德·罗蒂(Richard Rorty)所持的哲学立场。他的著作以1979年的《哲学与自然之镜》(*Philosophy and the Mirror of Nature*)的问世开始,并大量吸取了约翰·杜威的思想。但是毫无疑问,将这个术语用于一个宽广得多的意思就更为合适。它可指对实用哲学兴趣的全面恢复,这种兴趣伴随着这样一种情形:以广大范围的美国文化资源来代替欧洲人的思想模式。无论如何,正如罗蒂这位新实用主义者的代表人物所说的那样:正是约翰·杜威的思想主导着对美国实用主义——新的与老的都不例外——的任何一种理解。^①

三、若干共通性

新实用主义和新儒学都以各自的方式关心亚洲与美国之间的不同文化的对话,而且还在最近开始发起严肃的讨论。^②我们愿在此勾勒儒学与实用主义之间的共通性的一些具体领域,这些领域有望使这个正在开始的对话极富价值。

在每一具体讨论中,我们对实用主义与儒学的比较都将分成两方面。我们将提出在实用主义与儒学之间存在重要的共鸣,同时,我们将论证在实用主义和儒学这两类理解与对占支配地位的现代性与现代化的认识之间,存在

^①新实用主义在美国作为一种运动,比人们常认为的范围要广泛得多。我们强调杜威式的解说是因为,这些解说更能代表当代美国社会中新实用主义的广大范围,也更与儒学的理解相一致。在实用主义的若干方面(如实用主义对其社会接触交往,对共同体民主的解释),我们将议论到罗蒂的思维可能与杜威的思想有些相左。尽管如此,我们还是坚持,在罗蒂的思维与杜威的思维及经典实用主义两者之间有广泛的连续性。

^②除了在亚洲和美国的一些地方召开的为数众多的大会与讨论会之外,一大批重要的出版物问世也是致力于这种交流的。上面提到的杜维明的文著,以及我们两个人合作的著作,都是这方面努力的例子。特别是为期三年的“自由主义的、社会的与儒教的民主”这个国际项目(我们本书开头提到过),为儒学与实用主义的对话提供了重大的可能性。

重要意义的对比。如果确实有意要以理服人的话,我们将至少使这样一种信念让人感到有道理:儒学与实用主义意识的结合可能会很好地提供资源,来发展民主化的各种模式。这种模式不同于当前支配着世界发达国家的那些模式。

种族中心主义和叙述的重要性

首先,如同我们在对约翰·杜威民主理论的讨论中所提到的那样,实用主义是一种容错的(fallibilist)和历史主义的(historicist)哲学。实用主义者不宣称有任何绝对的或终极的真理,他也不把自己的理论视角当成是思考所有事物的惟一方式。实用主义者的观点依赖于共同体的历史叙述,而其本人就是这个共同体的一员。

实用主义和儒学都包含拒绝那种我们在西方将其与欧洲启蒙运动相联系的本质主义。自然的普遍规律、科学的原则或逻辑归类,都不能最理想地在个人、社会和政治的存在上界定我们。我们的文化叙述告诉我们:我们是谁?实用主义和儒学的这一特有要素同时也反对文化帝国主义,这种帝国主义是与把西方的价值观强加于人联系在一起的。

现代性是以欧洲为中心的,这一点不仅明显表现在忽视世界上更有异国风情的地区,而且还不太明显地然而却又是更有害地表现在把种族中心主义(ethnocentrism)装扮成具有普遍性。现代的西方人受到这种普世主义之自负的鼓动,认为作为一个人,并有人的正确的概念,就意味着思想与行动都要很像盎格鲁—欧洲人那样。

儒学与实用主义都支持这样一种认识,即文化的叙述都是独一无二的。它们都反对不怀好意的种族中心主义,这种种族中心主义会把一套带有偶然性的文化价值观当做普遍真理送给别人。儒学与实用主义各自却都支持那种罗蒂提出的“无害的种族中心主义”(benign ethnocentrism)。罗蒂的主张(应不言而喻的)是,我们应从我们所处的环境出发来开始我们的思想、行动和感觉。^①我们别无选择,而只能在一开始就给我们自己的经验和叙述以特惠,将其视为确定我们自我的中心。只能从这一中心出发,我们才能向外移动,而且通过与其他民族中心的接触,赢得一种更广泛的“我们意识”(we-

^①参见 Rorty (1991), *The Priority of Democracy to Philosophy* 与 *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz*.

consciousness)①。

社会接触交往

实用主义与儒学之间的第二个相一致的领域是关于各自的独特社会特征。实用主义的社会特征体现在杜威对经验的理解上,他把经验理解为“参与和交流”②。照这样来解释的经验,被想像成使用中的(in use)的语言。经验是交流,它当然设定一种共同体的具体环境。一个健康的人是生活于健康社会的人,而这个社会是“一个沟通的共同体”(a communicating community)。

实用主义的这一特别强调,导致对社会接触交往和互动形式的关注,而这种形式优化着交流。这样的调查引发了人们对于交流特征的种种兴趣:有基本是召唤的和美学的表述方式,也有促进或延缓创造性互动制度的活动。实用主义作为一种社会接触交往的哲学,也是一种社群主义的(communitarian)哲学。

在《论语》中,孔子宣称:“不知言,无以知人也。”③他如是说,并不仅仅意味着单纯掌握自己的母语。他是在表述在可能的情况下有必要熟练掌握交流的工具。此外,孔子还说“述而不作”④。他还说自己“默而认之,学而不厌,诲人不倦”⑤。孔子是一位传达者、施教者,也是一位交流大师。正是这种对交流技巧的强调,导致了儒学对于“正名”(proper use of names)的核心关注。

不同于启蒙运动理性的独立“自我”(cogito),实用主义和儒学都把个人看做由关系构成的,这些关系通过有效的交流而得到实现与维系。在上一章中曾引用过杜威的信条,即完整的个人是“明确的社会关系与公众皆知的功能两者的产物”⑥。他的话使得这个观点变得极为有力。

在儒学那里,是通过“礼”来确立和维系这些关系与功能的。“礼”的概念

①“we-consciousness”这个术语是罗蒂的发明。

②见 Dewey (1958):第 22--23 页。

③见 Analects 20.1; Ames and Rosemont (1998)。

④见 Analects 7.34; Ames and Rosemont (1998)。

⑤见 Analects 7.34; Ames and Rosemont (1998)。

⑥见 Dewey (1962):第 53 页。我们要在此提出的是,罗蒂关于自我作为“一个无中心的信仰与欲望之网”的定义,虽然与杜威思想中社群主义的假定相比尚欠鲜明,但却与主流实用主义者“自我是一个习惯的复杂体”的观点是一致的。因此,在实用主义和儒学中,当一个人被取消了作为妻子、女儿、公民等角色后,问这个人还剩下什么时是枉然的。我们作为人首先是由我们的角色与关系构成的。

非常广,包括了从关系的方式和角色、仪态等个人姿势,再到社会和政治制度的所有方面。它是儒教文化的限定性构架,而且还界定着社会—政治秩序。它是这种文化得以表述出来的语言。

自我教化

美国实用主义中第三个与儒学思想共鸣的因素是各自对自我教化(self-cultivation)的强调。我们在上一章中就杜威对教育的理解讨论了这个问题。有一种关于西方与儒家兴趣的简单化对比:前者关心正统思想(orthodoxy),而后者关心正统行为(orthopraxy)。对这种对比习以为常的人们,不会立即把自我教化赞同为是美国人思想中一个突出论题。但只要认真思索一下,那些熟悉美国知识传统的人就不会因这样的比较而感到惊奇,因为对自我教化实际问题的关心,可以追溯到美国人思想的形成之初,即追溯到加尔文派神学家乔纳森·爱德华(Jonathan Edwards)和著名作家拉尔夫·爱默生(Ralph Waldo Emerson)。

强调自律和自我实现抱负是深深扎根于美国土壤的。爱默生有关“爱”、“自力更生”、“谨慎”、“友谊”、“个性”、“英雄主义”、“行为举止”和“能力”的文章有助于杜威许多伦理著作的内容与取向的构思,也有助于他对教育改革所作无数演讲的构思。此外,自我教化不仅成为爱默生与杜威道德与教育理论的主题,而且在罗蒂的哲学讨论中也可以发现有意义的回音。罗蒂认为自我教化主要对自我创造有用。^①

对儒学与实用主义来说,自我教化从道德与品格的教育意义上讲是居中心地位的。从传统上说,儒学重视直接针对领导人进行教育,而美国实用主义寻求的是将道德和美学教育普遍化,把这种教育作为一种手段来最大程度地培育人才,以便从中举拔领导者。然而,支撑儒学与实用主义理解教育目的的独特社会动机,提供了相互间对话的一个最可能带来成果的领域。^②

谏议义务

儒学作为一种政治视野,主要的特征之一是对“谏”(remonstrance)的强调。君臣的共同义务要求臣子不仅作为官员来传达帝王旨意,而且还有责任

^①有关罗蒂思想的这个方面的讨论请参见 Hall (1994),第 230 页及后面章节,也可参考全书。

^②有关例子,请参见 Analects 4.18,18.1 和 19.10。

为帝王献计献策。曾经有过亚洲儒学历史叙述的重要时期,当时谏议义务起过极为关键的作用。有时,对这种义务大臣比帝王态度更为认真,因而谏者往往招到杀身之祸,这也是事实。但可以很有把握地说,若无大臣对国策的引导和核查,儒教社会便会很不稳定。

正如杜维明很精辟地指出的那样,古典儒学界定君臣关系不是简单地如同父子关系,而是将父子关系与朋友关系相结合的一种关系。^①事实上,在《诗经》的前言中就有一段名言,其意思是,教化的得益应当被统治者用来影响人民,也应当被人民用来劝谏君王。

杜维明所著《道、学、政:论儒家知识分子》一书的最后两篇文章,讨论的是儒学人文主义复兴的希望与可能,这种人文主义不仅要重建古代亚洲的价值观,而且还要重建正在出现的国际秩序。^②美国实用主义者寻求振兴实用主义,把它当做对从欧洲启蒙运动派生而来的现代化活力的一个重要补充。这种努力正在付诸实践,并且是本着与儒学和实用主义两种哲学都相联系的精神这样做的。

在西方各民主社会中,谏一直是理想化地与中产阶级和知识阶层对政府的影响力相联系的,这种影响通过选票箱,通过参与教育和志愿团体的种种活动来实现。当然,实际上强大的经济和政治利益集团常常威胁到广大民众的合法利益。

亚洲各社会处于民主化的进程中,谏议责任从贵族阶层转到了新兴的资产阶级。知识阶层在亚洲一些社会中一度消沉,现在开始重新以一种富有建设性的规谏力量而登台。

在亚洲与美国社会中,学者、教师和政府官员间展开对话,都能支撑实用主义与儒学的联盟,这种联盟是以它们共同的德行和共同的动机为基础的。亚洲与美国社会的这种同一活力需要这样的中产阶级:他们较少地受纯经济动机的制约,而更多地为真正的社群社会的利益所左右。这种活力支持这样的要求,即以后的规谏者要有文化的底蕴。这就是说,一个社会内部的改革代言人必须就社会全体成员的福祉的价值观念受过教育,并对这样的观念非常敏感。然后,各自社会中的学者、教师和知识分子以及国际社会的成员就可以担起谏议义务了。

指出最近在亚洲与美国社会中谏如何起作用的例子也许是有帮助的。

^①参见 Tu Wei-ming (1985), 第 138 页。

^②见 Tu Wei-ming (1993)。这些文章的题目是:“Towards a Third Epoch of Confucian Humanism” 和 “The Modern Chinese Intellectual Quest”。

在本书导言的一个注释中,我们提及过一个具体的例子,就是当前在韩国正在开展一场建设性的谏议活动,亚洲、美国和欧洲的学者都卷进来一起思考,目的是为大韩民国构建一部儒学式的宪法。

虽然此举与韩国政府没有任何直接关系,但也并不被认为是一种纯粹的学术活动。出版这部宪法并围绕它展开的思考活动,都有具体的目的,即呼吁韩国的政府官员、大学校长、商界和民众领袖要考虑到儒学文化的环境。不论你愿意与否,韩国的这种儒学文化环境为其经济与政治制度提供了基础。韩国公众对这一活动初步显示出来的兴趣表明,这一努力可能会对以后的政治思考产生作用。

在美国,谏议活动以不向大众的一个“对公民社会的召唤”的形式出现,这个活动是公民社会委员会(The Council on Civil Society)组织的,它是由美国价值研究所(Institute for American Values)和芝加哥大学神学院(University of Chicago Divinity School)共同发起的。发布这个召唤的委员会包括美国的参议员、牧师、大学校长和政治学、经济学、哲学和宗教学的教授。

这个委员会出版的文件是以这样的宣称开始的:“今天我们国家面临的核心挑战主要并不是政府方面的,或是经济方面的。单靠政府的力量,或是单靠经济增长的力量,或是靠这两种力量联合,都不能医治我们的病体。”^①影响美国社会的主要问题是认识到道德价值观作为民主基础的重要性。美国的问题从根本上说是文化的问题。

“对公民社会的召唤”针对的是美国公众,包括负责公共领域事务的官员。这很明显是一种谏议活动,在美国土壤中是有其深扎之根的。

这两个简明的建设性谏议的实例都敦促一种民主化进程的共同方向,这一方向是要避开过分冷漠的政治和/或经济活动,从而走向建立在道德基础上的共同体的更宽广大道。

传统的重要性

实用主义与儒学思想重叠的第五个方面,是实用主义者极为积极地以习惯、风俗与传统为导向的,因为这些东西起到了“有投资的经验”(funded experiences)的作用,解决问题的办法都出自于这些经验。当然,实用主义者对从直接的互动经验中产生出来的新鲜事物也是敏感的。西方的一个流行看法是,继续维持与过去相联系的顺从是不可取的,因为它导致惰性和僵滞,没有

^①见 *Institute for American Values* (1998):第4页。

积极意义。然而对实用主义来说,顺从过去是与道德和美学情感的源头保持联系的一种方法,对于塑造和维持人的品格起作用。

狂热地沉溺于技术的新鲜事物,不顾传统,这是造成在经济上养尊处优的社会中很多的人忘祖和异化的主要原因。实用主义者和儒学者都认为,人们如何平衡新鲜事物与认同传统这两个方面,是一个极有重大意义的社会问题。

实用主义把传统看成社会组织以及个人与这种组织合适交往的根本。传统对于作为人意味着什么这个定义也同样是根本性的。查尔斯·皮尔斯(Charles Sanders Peirce)以信仰来描绘知识的特征,他把它看成是性情的习惯。对罗蒂而言,自我是一个习惯的复杂体,是一个信仰与欲望的无中心之网。^①另外,如同我们已经提到过的那样,杜威宣称“思维是在习惯的隙缝中分泌出来的”^②这一提法与他的关于“睿智”的概念相一致,有鲜明的儒学色彩。在中国的儒学中,“合理”(to be reasonable)就是思想与行为均依照通过传统传递下来的事物秩序。

“理”在此理解为“模式”(pattern)或“条理”(coherence),它包括在界定更窄的“礼”之中。它包含意识到那些骨架性质的关系,这些关系左右每个事物,并通过相互关联的模式,使整个世界变得有意义、容易理解。所有的事物都证明某种程度的条理性,因为它们都宣称自己既是独一无二的和复杂的,也是与世界上的其他事物同步的。

不同于把推理当做发现本质的过程、把细节当做本质的例证,“礼”的认知方面牵涉到找出从事物和事件中得以组成模式的相关细节。因此,“思维”有这样一种目的,即对相互依存的东西及它们隐藏着的模糊的可能性有一种全面而又不受阻拦的意识。每一样东西的意义与价值都是构成这种具体关系网络的一种功能,思维于是就在事物与事件的间隙进行。这些模式是从传统中派生出来的。

一种民主的视野

实用主义和儒学最后一个共通点是各自的民主视野。杜威的实用主义是民主的(democratic),但未加任何限定。他对民主的理解在许多方面与开

^①罗蒂关于“自我”是一个信仰之网的讨论,请参见 Rorty (1991), vol. 2: 第 143—163 页, *Freud and Moral Reflection*。

^②见 Dewey (1927), 第 151 页。

始从儒学理论中显现出来的理解有惊人的相似。

民主,特别是现代形式的民主,总被人认为是西方特有的发明。儒教社会被认为是太独裁,等级太森严,不可能允许有真正的民主化。塞缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)流行颇广的一本近作《第三波:二十世纪晚期的民主化》(*The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*)以一句话总结了 this 看法:“儒家民主很显然在字眼上是矛盾的。”^①

像亨廷顿这样的观点说明对儒学、“民主”的极为丰富的含义的理解存在严重的误解。这种教条式的看法通常是由误导比较的谬论(The Fallacy of Misguided Comparison)造成的。这种谬论极力要求作比较的思考者将自己社会的理想与其他社会的制度实践进行对比。

通常在任何带有评判性质的比较中总有一种不均衡的关系。在这一点上,社会批评是最带本质性的一种具体表现,因为社会批评家常常抨击一种社会组成的实际情况,同时又对自己社会的理想和理论作推崇性的描述。或者倒过来,这位社会批评家将自己国家出现的一些不正确做法的前后因果大都抽掉,然后再与别的国家的笼统的实际作比较。负责任的评论要求我们将理想与理想相比、实践与实践相比,然后选出规则和实践来进行比较。这些规则与实践应被认为是与有效相关联的。

那些认为所谓“儒家民主”是所谓“方的圆”(oxymoron)的人,至少犯了两个主要的理解错误。第一个错误在于没有认识到儒家的“权威”思想包含着不可或缺的道德与美学内容。儒教从一开始形成就关注个人的自我教化,而且特别显著地关注君臣的教化。儒学的意识要求统治者以模范德行感召天下。只有在统治者自己是文化的产物而非文化的制造者的情况下,这一点才是可能的。第二个错误是没有认识到儒家“正名”学说的积极意义,儒学“正名”的学说旨在防止个人权威的滥用。一个行为不像父亲的人就不应被称为“父亲”,一个统治者行为不符合要求也就称不上是统治者。

当然,实际上儒学学者们总是修正他们的理想,把在位的统治者说成是具备道德品行者,虽然实际情形并非如此。一个统治者若不以一位道德领导人的形象出现,便不可能实行有效统治。虚伪的君王和大臣都感到一定得给

^① 见 Huntington (1993): 第 307 页。我们在此想顺便指出,许多亚洲的学者不无严肃地持有同样不公正的一种宣称,即“美国文化”也明显是一对矛盾字眼。有关亚洲民主化的广泛讨论,请参见 Friedman (1994),这是一个很有价值的集子。然而,我们必须指出的是,这个集子里的文章没有一篇认真对待儒学(或者任何其他的文化因素)对于亚洲民主化的贡献。韩国总统金大中对此表示相反的观点。参见 Kim Dae Jung (1994)。在谈到古典儒学与佛学传统时,他说:“很清楚的一件事是,亚洲具有与西方一样深刻的民主哲学。”

自己确立一个道德的外表。

在中国历史上,有过儒学原则替君王服务得好的时期。但面对中国如此糟糕的统治实例,批评中国的人不会因为我们这么说而平息情绪。然而,我们应当冷静下来,如同葛瑞汉这位汉学家与哲学家一样,思考一下今天中国现实情况。今天的中国呈现出“一种从古埃及和巴比伦年代存活下来的帝国的独特的景象……中国发现了帝国永存的秘方,即打不掉社会机体”^①。若一代代统治者都无一例外是专横君主,这样的长时期的绵延不断几乎是不可能的。

众所周知,从古至今,儒教社会内的冲突都是通过非正规的机制来调停和言和的。健康的儒教社会基本上自我调节的,因而需要有一种最低限度的统辖。正是这个共同体的和谐,界定并在最直接的层面实施了秩序。也是依赖了这个最直接的层面,权威的一致性方得以形成和表述。这是在没有达成大众拥护之君权的更正规规则时的情形。

对道德权威的依赖在中国是很有效的事,部分原因是:中国社会传统上一直是以农村为主,其比重占80%。在详细法典相对缺乏的情况下,地方的传统和家族的纽带使得非正规的机制得以运行。中国的人口分布正在迅速发生变化,然而农村人口增长很快。人们可以预见,这个现实情况将日益对维持社会和谐的道德权威的功效提出挑战,从而导致对于“法制”的更大依赖。我们将在后面有关儒教共同体的礼仪作用的讨论中比较详细地叙说法律问题。

那些在儒家民主概念中发觉矛盾的人的第二个错误理解,是基于这样一种信条,即等级总归与民主难以相容。这一错误的概论是很能说明问题的,因为它确认的民主完全地和极端地与基于独立的个人主义相联系,并从中得出民主与这种个人主义之间是一个数学等号的结论。

一个沟通的共同体是民主社会的基础,它的实现要求美学的丰富,而这种美学的丰富在仅靠单一的等号界定的环境中是不能获得的。不仅儒学,实用主义也同样需要相互平视(*parity*)的等级关系,但不需要抽象的平等关系。一个社会,其个人存在于关系中,而这种关系又反映了他们相关角色和功能的独特性质,这样的社会就是一个民主社会。

在早期,美国的民主包括在知识、德行和责任负担方面的重大不平等的假定。对教师、牧师与官员的尊敬,并不取消“在上帝和法律面前平等”的认识。一以贯之的、大范围的依靠认同精英并对他们持尊重态度是最有效的一

^①见 Graham (1986):第5页。

个手段,用以防止民主共同体不至于走向乏味的千篇一律,这种乏味的千篇一律只与数学式的平等相联系。^①

从个人主义方面来解释,平等是一个鲜明的量的概念。这样一种理解倡导的是个性不受侵犯的概念。它也弱化非正规压力和劝导的价值,这种压力和劝导为维持秩序能起到替代更为强制性的措施的作用。自主性与非平均性质的组合,如家庭、联合会以及研究院等,形成紧张关系,这些组织是倡导共同善的。正如我们在第四章勾勒以权利为基础的自由主义时指出的那样,把个人定义为自主的个人是与大众共同善的概念相冲突的。

儒学的目标是要创立一个共同体,把它作为家庭的延伸。而家庭关系绝对是等级分明的。理想化的情形是,等级的影响被人的渐进概念冲淡。不同角色和关系的展现使得人给予别人一份尊重,同时自己也得到一份尊重。对我的教师的尊重会在一定的时候使我自己也被学生尊重。共同体的施惠者与受惠者的角色是互换的。等级没有必要一定如寻常想像般的僵硬和不灵活。

话又说回来,即便在儒教社会的最佳时期,如同历史上可查的西方社会同样时期(原因却是不同的),等级的假定也威胁到所有人平等的实现。对待妇女和少数民族便是这种不平等的最明显例子。在第七章中,我们将简略考察儒教社会内为促进妇女和少数民族平等的做法。在该章中,我们惊奇地发现,儒学提供了重要的、却又是基本上没有被实施过的克服性别不平等的想法。虽然在对待少数民族的问题上,信息将不会让人感到那么自信,但我们还将在这个问题上提供一些接近儒学观点的建议。

至少从我们上面勾勒的理论成分上看,不能说儒家民主在字眼上是矛盾的。事实上,民主的儒学模式比西方自由主义现时流行的理想更接近实用主义的理解。

我们所讨论的情形是复杂的,在这种情况下通常是既有好消息,也有坏消息。坏的消息是全球化技术、政治和经济的力量似乎要将整个世界无情地推向一个抽象的超道德方向,而这种超道德又由国际资本主义的活力来界定。中产阶级必须有文化的浸染这一要求,由于实用主义和儒学分别在自己的文化里被边缘化而基本被忽视。一个同样消极的后果是,在国际政治与经济领域中,所有价值观问题都被边缘化。

然而,也不是所有的消息都坏。好的消息是,在西方和亚洲各个社会中,一些新的运动正在兴起。这些运动会对于那些超道德活力进行挑战,它们赞同

^①我们将在第七章讨论中国的个人时再回到等级与平等这个题目上来。

表述那些社会的独特的文化力量。甚至还有更好的消息,即与儒学和实用主义相联系的文化力量有望重振对各自传统特色的兴趣,而且将因此遏制不断走向相同与划一的势头,这种势头的外表是看似无害的四个字:“一个世界”(One World)。

而最好的消息则是,不管儒学和实用主义如何继续各有千秋,在它们的核心信仰中,存在充分的能产生积极作用的重叠部分;在它们对各自文化与外界的责任感中,也存在充足的共同性。因此,两者的真正联姻是有可能的。在这样一种联姻中,每一方的意识都能加强另一方,由此引导世界沿着一条至少要稍微美好一些的道路行进。

亚洲儒学与美国实用主义在当代世界重新兴起,对所有与这两种意识为伍的人是一种鞭策,激励他们共同承担起创造性的谏议义务,以此促使那些掌权者的决策不只是对相对少数幸运人有利,而是为我们所有的人带来利益,使一个稳定、有价值,并使人充实的共同体生活得以形成。

第三编 先贤的民主

第六章 儒家民主：一对矛盾的字眼吗？

对自己民主制度感到自豪的西方人通常把中国看成是极权国家的明确例证。另外还有一种看法虽然更显得有点同情味，但还是同样地对中国居高临下：中国人是一个“习惯搂抱着锁链长大的”民族。^①多数带着推进民主的思想来看待中国的人通常怀有无懈可击的真诚。他们以鞭挞中国的政府制度与实践开始，用的语汇要么就是源于明确的经济利益而非民主利益，要么就是源于当代以权利为基础的自由主义的含糊而又不着边际的思想。

如果我们稍稍调整一下我们的视角：认为资本主义阻碍而不是促进了有活力的民主；认为19世纪式的个人主义是达到任何一种真正民主共同体方案的大敌；认为对人权的宣称不必先要写在天上才能在地上实现；认为民主作为一种共同体生活的理想，在不同的文化环境下按不同的节奏与时间表运行；如果我们首先拒绝教条式评判的谬论(Fallacy of the Wholesale Judgment)（这一谬论会给中国人一个民主婴儿，但条件是中国人也得接受脏的洗澡水）。也就是说，如果我们看待中国时脑子里装着约翰·杜威的民主，那么我们的视野就可能得以改变。

本书的题目受G·K·切斯特顿(G. K. Chesterton)两句话的影响：“传统意味着对所有阶级当中最朦胧的那部分人，即我们的祖宗表示赞同。它是先贤的民主。”^②我们现在打算通过约翰·杜威的眼光和社群主义的思想来考察中国“先贤的民主”(democracy of the dead)。我们将看到的内容可能使一些读者——包括我们自己——感到惊奇，因为我们会看到，历史真富有嘲弄

^①见 Dewey (1963)，第10页。他在此不指中国。

^②见 Chesterton (1970)，第176页。

人的天才：中国在许多方面更接近杜威的社群主义的民主理想，而杜威自己的国家却未达到这种程度。而且，在将来任何接触交往中，中国的影响大有可能使美国与其他北大西洋民主社会进一步接近杜威的民主视野。

一、民主化的活力

我们考虑民主的儒学模式时，不是把中心放在政治或政府本身，而是着眼于民主共同体的思想。与杜威一样，我们认为贯彻民主的主要障碍在于将民主的理想与一些政治制度混淆在一起，而这种政治制度又很虚伪地声称它体现了民主。虽然政府总是卷入民主化的进程，但是它们几乎不充当迈向民主的领头人。而当政府充当领头人时，这种如此想像的特别的“民主”便很快流产。

我们也许应当提供某种理由来让人相信，“儒家民主”的讨论并非是一场乌托邦式的思维活动。我们认为这不是乌托邦式的思维活动，是因为我们相信当前的国际环境变化很大，允许中国朝向民主的方向移动。这至少使得中国的民主化成为可能。在对允许这种可能性的条件进行考察后，我们还将提供一些理由来说明，为什么这个走向民主的运动还颇具希望(a plausible hope)。

罗伯托·昂格尔(Roberto Unger)提出了世界政治变化的三个主要缘由：(1) 大众政治的兴起；(2) “世界历史”的出现；(3) 经济合理性的放大。^① 大众政治现象包含了这样一种假定，即某种“政治意志”的变体，通过选出的代表或通过寡头政党制度，认可国家权力。在这种条件下的权力转移的可能对当今的代议人及他的政策都构成威胁。

至于世界历史的活力，昂格尔不无道理地指出：“通过有意的政策，在外来威胁的情况下，或者因大众信仰倒戈，或受外国榜样的感染，每一种风俗和教义都可能改变。”^② 中国马克思主义构建的设定作为“外国榜样的感染”，当然是这种活力的明证。这种变化会到达什么深度，不无争议。中国当前面临比以往多得多的重大“威胁”或“榜样”。这些威胁和榜样都是以下列形式的冲动出现的：以权利为基础的自由主义、自由企业资本主义和全球技术。

还有一种活力，即放大的经济合理性，依赖于一个社会的“根据生产机遇

^① 见 Unger (1987)，第 52—60 页。

^② 见 Unger (1987)，第 57 页。

和经济回报而重新安排关系、技艺和组织的“能力”。^① 这种合理性会排除这样的可能性：分工（或者说是资本控制）的回报成为一种既得利益。根据昂格尔的说法理解，当代整个中国出现大规模的独特重新组合，出现了经济特区和民工的流动人口，大大推动了经济合理性，程度超过当前更为稳定的资本主义国家的可能性。

当前的国际形势使许多人期望中国国内出现重大的社会、经济和政治变革。虽然西方国家中使命化的资本家和自由主义民主的改革者可能认为，这些变革理应沿着以权利为基础的自由主义发展，但却不存在一定要这么做的固定原因。

在儒学范围之内存在发展民主的独特亚洲模式的资源。在构思这个想法时，我们将不仅泛泛谈一下具有“亚洲特色”的民主。我们认为，发展民主的儒学模式不仅会有益于民主化的亚洲倡导者，而且也有益于西方社群主义民主的倡导者。正是这种对双边都有益的可能性，提升了对中国民主的希望，期望从可能(possible)上升到了很有希望(plausible)实现。

在第四章里，我们提及了这样一个事实，即儒学的价值观可能被用来解决丹尼尔·贝尔的“资本主义的矛盾”。由于民主的亚洲支持者开始认识到中国人对共同体理解的相关性超越了具体的亚洲环境，人们可以期待与西方的对称认识会不断增加。这将使民主的思想变得大为美好。

二、中国民主之古典来源

我们现在准备来探讨古典儒学对政治上行之有效的共同体是如何设定的，并要指出，在这一传统中有许多东西与为美国民主而提出的社群主义的规则是一致的。

社群主义者迈克尔·桑德尔(Michael Sandel)本着约翰·杜威的精神著书立说。他追溯了本世纪后半期美国民主的重新构建。^② 共和党之外的共和主义自由(small “r” republican liberty)提供了机会来参与那些共同界定共同善的思考。这种自由性要求有一个成形的公民社会。在这一公民社会中，自治所必需的特征气质得到积极的培育，而且归属感也得到鼓励。自由(liberty)是作为对共享的自治的完全参与而表现出来的。

^① 见 Unger (1987)，第 59 页。

^② 见 Sandel (1996)。

这种对自由的认识与仅仅是“无拘无束”(the absence of constraints)是大相径庭的。在一个社群主义的民主中,“个人的自由身份意味着成长,并在需要修正时随时作出改变”^①。当“需要修正时”能够作出改变的能力恰恰是自治的精髓所在。

这样一种自由的概念已经不再对美国的民主起推动作用。由于企业文化与国家政府的双重扩张,曾经缓冲于个人与政府之间的组织机制被削弱了。像家庭、居民区、学校、工会、社会俱乐部和教区都有教育公民文明守德的传统。在公民自由领域,自由身份变成了单一的公民们选择自己目标的资格。

美国民主越来越变得程序化和中立:它确保权利的一种框架,让人们选择他们自己的价值观与目标。从原则上说,政府既不鼓励也不阻止任何美好生活的具体概念。这种自由身份的概念给社会留下一个真空,迅速乘虚而入的是形形色色的边缘并带褊狭性质的说教:自卫组织、基督教原教旨主义者、激进的反对堕胎者、新纳粹党人、白人优越主义者、有组织的恋童癖者等等。

桑德尔确认,有两个论点常常与公民自由身份的概念唱反调。第一,据说世界已变得极为复杂,地方政府的理念已不再合时宜了。第二,有这样一种说法,即公民价值观的教化需要付出个人自由身份的代价,而且这种教化常常带强制性。

桑德尔对生活正变得越来越复杂的论点作了回应,他提出回到地方舞台去:

居民社区(neighborhood)的政治重要得多而不是少。人民不会对庞大而又遥远的实体效忠,不管这些实体有多重要。除非这些组织机构多少与反映参与者身份的政治安排有联系。^②

桑德尔认为,现在占支配地位的美国自由主义民主的概念是没有长久活力的。他对美国的这种定性使我们想起杜威坚持的一个观点,即民主是表现在态度上的,而不是表现在组织机构上的,而且民主的态度是通过教育逐渐形成并得到加强的。桑德尔赞同个人特征的促进应是地方教育的结果。这些特征能在一个不带强制性的、自主的共同体中形成,然后扩展到生活更为复杂的领域里去。

^①见 Dewey (1948);第 207 页。

^②见 Sandel (1996);第 343 页。

桑德尔注意到了这一点,即“自由独立的自我,不受道德或共同体关系的约束(他们没有选择这些关系),这样的个人形象是解放的、甚至是令人快活理想”^①。但是只追求这样一种理想事实上已经阻碍美国的社会进步,并没有给美国社会带来什么好处。有些人正开始认识到,一些看似“不民主的概念”(我们把它们与儒家哲学相联系),例如,以礼规定下来的角色作用和关系、等级制度、服从、互相依赖等等,可能不完全都是有害的东西。在世界各种文化相互依赖的情形之下,对儒学资源的赞赏暗示着一个新的、更有活力的美国民主的方向。最起码,当代美国的问题对一些亚洲文化可以起警戒作用。因为一些亚洲文化有抛弃儒学的某种遗产的倾向,但却没有研究这个遗产有可能对一种亚洲风格的民主作出贡献。

如果我们现在转而来谈中国问题。我们曾经讨论过中国在加速经济发展进程中当前正出现的一些变化。考虑到这些变化,我们可以理解美国实用主义的对立话语如何可能起作用,即平衡以权利为基础的自由主义的经济与政治后果。这些后果现正给中国人与西方人之间的对话设定条件。这是一个极有希望的可能,因为,正如我们将试图展示的那样,中国内部存在的将会支持民主化的文化资源很明显是与民主的个人主义形式不一致的。

为使儒学思想与民主相兼容这一点站得住脚,一个明显的做法是在典籍中来寻找与当代民主承诺发生共鸣的著作。这样做当然会有问题,因为对以前的事进行追溯,几乎都可以对当前的事务提供解释。无数其他偶然的力,特别是那些远非是明显的力量,都与生活中这样那样形式的制度化有联系。虽然我们比政治科学家傅里曼(Edward Friedman)对文化影响的效能更持积极的态度,但还是赞赏他的如下说法:“所有文化都非常丰富地存在发生冲突的政治潜在因素。倘若中国的民主化在欧洲之前,历史学家们就会觉得中国的文化遗产是民主的,而且是独一无二的。”^②

然而在赞同这种说法的同时,很重要的一点是,要注意到在中国的传统里存在这样的支持民主化的资源,因为至少,这些资源可以帮助将民主的概念变为更与中国人传统相吻合的条件,而这些概念又是从外部的资源派生而来的。同样重要的是,这些资源为民主化的倡导者们提供了重大的支持,他们正在跟自己社会中更为保守和更为专制的民主反对派进行论辩。

在《书经》(此书源自公元前8世纪的西周)一书中,我们读到这样内容:

①见 Sandel (1996):第66页。

②见 Friedman (1994):第27页。

“民可近，不可下。民为邦本，本固邦宁。”^①在《孟子》(公元前4世纪)中我们还发现另一句为人熟知的話，它同样引自《尚书·周书·牧誓》：“天视自我民视，天听自我民听。”^②

还有另外一个资源可以促进大众政府的目的，这个资源总是被解释为使精英永久化。科举制度是儒教传统的一根支柱，促成了一支受过教育的政治管理者的队伍。此外，孔子在每个人都有权受教育这一点上也表述得很清楚：“有教无类。”^③

受教育的平等当然不能保证人人都能获得成功。大多数人未通过考试，于是就失去了他们进入政府机构的机会。另外，知识贤人制度(meritocracy)渗透到儒学对教育酬报的理解，这至少与更为简练的民主平等的概念不能走到一起。但是，知识贤人的原则与一个有效的民主不相一致，只能是在这种情况下发生，即它与相关的大众民意相悖，或威胁到所有公民的利益。即便是在最为个人主义的自由主义民主中，对于广泛支持个人的就业，以能力和实绩为原则安排人们的岗位，也不会有什么争议。

正如我们在第五章中指出的那样，家族和政治的规谏长期都是儒学传统的一部分，它要求对政府行为的越规进行批评。孟子对此作了很坚定的表态：统治者得到人民的拥护便合法，而且人民不仅有义务反对不法的统治者，而且还有义务废除(depose)不法的统治者。

儒学强调道德先于刑罚，这是任何社群主义民主的一个基石性价值观。儒教社会中传统的功效主张道德摆在法律之前，并将此作为确保社会和谐的一个主要手段。这一点我们在随后的几章里将会有较详细的讨论。孔子说道：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！”^④

这个观点丝毫不与法制相抵触，虽然儒家的确希望减少官司，其方式是：在法律解决问题之前，多依赖非正规的和解机制和道德规劝。即便是在最盛行诉讼的社会，也很难想像和谐就不应当主要以道德习惯为基础，而只能把依靠法律和制裁来解决问题放在第一位。依靠法律的必要性来保护一个社会全体成员的福祉，是一个多大程度上这样做的问题。我们在前面引用过丹尼尔·贝尔的说法，即晚期资本主义解决法律与道德之间的矛盾时，是偏向法律的。这个宣称绝对不适合于中国社会的现实情况。中国社会一直将“人

①见 Legge (1960); vol. 3:158.

②见 Mencius 5A5.

③见 Analects 15.39; Ames and Rosemont (1998).

④见 Analects 12.13; Ames and Rosemont (1998).

治”奉为理想,“人治”意为道德无瑕疵的君主或大臣的政治。

很清楚,孔子是支持政府尽可能管得少,而共同体又自我维持秩序。他希望君王一方面治理社会政治秩序有成绩,另一方面又保持“无为”。“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之。”^①

在传统中国,如同在其他亚洲社会一样,存在一种活力,它促使儒教、道教和佛教和谐相融,形成一种丰富的传统,而这种传统最后都不破坏其任何的构建部分。这种“价值观的综合”(values synthesis)为容忍与服从的发展模式提供了基础,因为这一模式不要求政治与精神文化作彻底的分离。除此以外,它还允许赞同道家与佛家的一些要素,而不损坏占主导地位儒家意识。即使在今天,中国人还常把自己说成是“三家兼而有之”(“我戴儒帽,披佛袍,穿道鞋。在公共生活中我是儒家,到了家中就成了佛教徒,漫步于自然中,我又成了道家”)。

道教在对主流文化持一种批评视角的同时,还对自由和自发极力赞颂。佛教为这两者的混合提供了一种均衡活力,对儒学以家庭中心作为模式的等级关系作了某种程度的限定。

除了组成儒学综合体主要成分的意识外,也还存在其他的一些哲学运动。它们虽都多多少少与主流的儒教有矛盾,但也提供支持民主思想的教旨。例如,法家提倡法律面前(人人)平等的概念。墨子的教旨完全导致平均主义的结果,在这一点上它比佛教还走得远。

在儒教思想或者说在更为广大的中国古代思想里,有足够的论题是与民主制度相一致的。这有助于改变对任何杜威式意义上的儒家民主可能的怀疑。如果我们设定的是一个社群主义模式,那么情况便更会是如此。但我们当然需要更加详细地来说明这些原则思想,这样才能证明,儒家民主不仅仅是一种可能性(possible),而且在当今它还颇有点道理(plausible)。

我们可以从孔子《论语》中最有代表性的一段文字开始:

道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。

孔子如同任何优秀的实用主义者一样,完全看到直接与自觉关系的极端重要性。他把通过调停家庭与居住社区这样的组织关系而得以建立一个繁荣、自治的共同体,看做一种最优化的保证,即保证个人自由、保证参与共享理念的共同体。儒教模式依靠强大的然而又是非正规的“耻”的压力,依靠服

^①见 Analects 2.1; Ames and Rosemont (1998)。

从的角色和关系(“礼”)的人格化,这两者均是这个模式的推动力量。强制作
为维系共同体秩序的一种有效手段是明确被拒绝的。自我秩序(Self-ordering)是一个约定的目标。

儒教哲学是个人教化与表现之道,它具体体现在延伸了的家庭的情景之中。也许对个人、家族、共同体、政治、以及宇宙领悟的假设总的走向是殊途同归,相互包涵。这也许就是《大学》这部书的核心内容所在。《大学》是一部简练但却常被人引用的一本文献,它界定了从中世纪直到现在的传统之中的正统思想:

古之欲明明德于天者,先治其国。欲治其国者,先齐其家。欲齐其家者,先修其身。欲修其身者,先正其心。欲正其心者,先诚其意。欲诚其意者,先致其知。致知在格物。

正如我们提到过的那样,从传统上说,家庭是社会组织的模型。个人身份首先是通过在家庭内的角色与关系教化得到实现的,然后再体现到更大的共同体范围中去。正如《大学》继续说的那样:“自天子以至于庶人,一是皆以修身为本。”于是国家便被想像成是一个扩展了的家庭,产生于修身的过程中,而修身中的自我因素牢固地植根于共同体的角色和关系之中。这一家族模型的核心对儒家民主的形成产生重大结果,因为它确定了对“公民”或“公共个人”的一种解释。这一解释明显与自由主义民主传统形成鲜明对照。

自从亚里士多德对这个题目进行思索以来,民主公民(the democratic citizen)常被解释为这样一个人:他在家受抚养,直至成人,然后离家参加到公众生活中去。公民社会中家庭生活与公共生活的对立是带根本性的,正是以这种方式,西方社会的私人与公众领域的界线就固定了下来。

在儒教社会,一个人从不离开家庭。若离家,他就名副其实地放弃了他的身份。因此,公共个人(public person)的概念,或者说公众领域与私人领域的区分在儒教社会的环境下需要有一种不同的构想。我们将在第八章中讨论“公共”与“私人”的含义。在那一章中,我们会看到约翰·杜威为解释公共生活作了某些提示,这些提示与(社群主义的)民主制度是一致的。

三、杜威与孔子论共同体

在以权利为基础的自由主义中,社会与政治理论在很大程度上是围绕如

下这些问题展开的：个人与社会的关系、私人与公众活动的领域、自然法与成文法的地位、权利与义务的性质、国家的制裁权力（合法权威）、正义的含义等等。不同的是，在讨论中国的社会与政治思想时，关注的内容会包括个人与共同体生活的教化，使社会政治重新和谐的以传统为基础的礼的功能，通过正名（the proper ordering of names）而使社会与政治角色相协调、文化典范的能效、合理谏议方式等等。

对杜威式民主的讨论为我们提供了一种理解“儒家民主”这个术语的方式。对杜威而言，民主是一个沟通的共同体。如果在一个社会中，社群主义的关注占了中心地位，那么仅为单纯追求新奇信仰和观点的做法就会相当地受阻止。这是必须的，因为占中心地位的愿望是促进充分的共通性，确保重要的交流的开展。通常情况下，限制并非来自外部，例如通过立法或压制性的“公众舆论”。如果交流的愿望确实可行，对分歧的容忍度是会增加的，同时，也会考虑到不让一味的追求空洞的新奇来破坏交流互动的潜能。

这就提出了一个最为困难的问题，这个问题与确立一个儒家民主相关联，即多元论问题。在一个总是那么明显重视文化延续性的社会中，思想与信仰的多元论扮演什么角色呢？

第一件要说明的事当然是，中国社会中存在很大程度的多元。怀疑这一事实就会把亚洲文化同一性这种老观念推向一个可笑的极端。另一方面，中国与美国以及许多欧洲社会一样，存在种族和语言的同一性，有时甚至是有过之而无不及。把一切因素都考虑进去，也许中国要比大多数美国社会更容易取得某种真正的“一致”。

理解儒学何以能适应一种健康的多元论的部分困难在于，没有认识到我们从西方社会移向中国社会时，像“一致”（consensus）、“多元论”这样的术语在意义发生的变化。例如，宣称一个传统的中国人不仅是儒家，而且还是道家 and 佛家，会令大多数西方人迷惑不解。因为西方人是对哲学上或宗教上的忠诚与有意识接受的教旨或信仰之间划等号的。

把像儒学、道教和佛教这样各不相同的意识揉在一起成为和谐体，体现在一个单一文化中，更重要的是还体现在个人身上，就提出了多元论在中国社会的恰当术语应是什么的问题。因为，在一个儒教社会，如同在一个杜威式的民主中一样，一致性常常是在美学和实践层面上取得的，并不涉及理性的宣称。儒学和杜威式实用主义的美学方向与这样一种假定是相悖的：“妥当的思维”（right thinking）与正规且常是惟一的教旨或教义是一致的。^①

① 见 Analects 2. 3; Ames and Rosemont (1998)。

兰迪·皮伦布姆(Randy Peerenboom)讨论了西方对各种不同声音的自由主义承诺与传统中国把关注一致作为一种社会善点这两者之间的妥当对比:“思想的自由是当代西方自由主义民主的核心所在。自己进行独立思考是我们最受钟爱也是最根本的权利,它是其他权利的基石。”^①对思想自由的承诺会对任何看来是僵化的保守主义和观点的正统提出质疑,而且是以健康的信仰多元论的名义这样做的。

在界定儒学的“妥当的思维”与对“思考之权利”(the right to think)的自由主义承诺之间的对比时,皮伦布姆是从西方批评中国记录的一段文字开始的:

对于在中国统一思想的言行与在西方自由主义民主中的思想自由这两者的显著差别,我们该如何来加以说明呢?一个容易的回答当然是这样:反复试图围绕领导层的正确路线来统一思想完全是其集中的表现。^②

中国社会主义致力于正统思想在一定程度上表现在确立和重新表述“提法”上。“提法”就是为表述中央政府规定的社会目标而确定的“正确”语汇。^③然而皮伦布姆指出,“提法”是皇帝赞同的规定和评语的持续延伸,它使正统思想得以固定,并为进行让中国起更大的历史作用的正式事业铺平道路。

大多数中国的政治理论家从未接受过多元论的难以避免。占主导地位的信条是,所有的利益,包括国家的利益和个人的利益,都可以是一致的。对儒家(还有道家)而言,只要贤君在位,社会甚至是宇宙的和谐是可以达到的。^④

“只要贤君在位,社会甚至是宇宙的和谐是可以达到的”这个说法,当然并不意味着和谐是上面强加下来的。从理想化的角度来说,共同体和谐的过程是通过道德一致来达到的。它不是一种协定,规定个人应如何行事,而是建立在美学情感和共同实践层面之上的一种一致。

很重要一点是要指出:“和(谐)”这个术语,其在儒学传统中的理解强烈而又清晰地表明,各不相同的成分必须和谐相处。

①见 Peerenboom (1998):第 234 页。

②见 Peerenboom (1998):第 235 页。

③参见 Schoenhals (1992)。

④见 Peerenboom (1998):第 239 页。

取得和谐是按“礼”行事的极有价值的效应。过去的君王因此而变得高雅,成为大小事情的楷模。但在不好的情势之下,单纯为取得和谐,而不通过礼来调节这种情势,那是行不通的。^①

因此儒学对社会和谐的追求包括对需要和谐的不同成分的默认。一方面在理性一致的模式上,建议相同的信仰;另一方面在美学模式上,强度与对比的标准是预先设定的。

在对“思考的权利”和“妥当的思维”两者的不同进行任何考察时,人们需要记住的是中国人与西方人的问题意识之间有重大区别。这一区别与中国人的拒绝接受思想与行动的分离关系有关。在中国人的传统中,思想、性情与行动之间相互包含的关系与西方传统中占主导的思想绝然相反,后者把思维、行动与情感设定为截然不同的功能。

在我们合著的《汉哲学思维的文化探源》(*Thinking From the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*)^②一书的第二章里,我们讨论了在古代中国占主导地位的新兴文人阶层与传统西方哲学家在哲学关注上的对比。在那一章中,我们引用了葛瑞汉的评论:文人阶层的问题“不是西方哲学家所问的‘真理何在?’,而是‘道在何方?’”^③葛瑞汉的这番话精练地对比出两者的特殊性,亦即在自然与社会这两个世界中,人们在如何确定自身态度这一点上,西方文化与中国文化是不一样的。

古希腊思想家的基本问题,即形成后来西方思索的宇宙论(cosmological)问题,是“存在什么样的事物?”、“世界是由什么构成的?”或者简言之“这是什么?”这类问题导致了事实与原则的分类,它们有助于人们开列一个清单来认识我们的周围世界。古代中国人的“如何”问题则导致这样的尝试,即确认行为的合适模式,这一模式为人提供一种文化方向,从而使得人们能寄托于一种在世上活得有益的“道”。

经常有这样的说法,即当中国处于反思时期,道德和政治秩序便出现破坏。这使得中国人对社会的和谐很关注。据说中国人突出地关注道德之路的延续,这样会保证有充分程度的社会稳定。因此,中国人是“道”的主要寻求者。这种说法还认为,古希腊人总是在自由而冷静地寻求真理。这种“真

①见 Anaxagoras 1.12; Ames and Rosemont (1998)。

②见 Hall and Ames (1998)。我们向读者推荐那一章,在那一章里我们详细讨论中国传统中“真理”含义的问题。

③见 Graham (1989),第3页。

理寻求者”(Truth-seekers)与“道寻求者”(Way-seekers)之间对比的解说太简单,而且是完全是具有误导性的。因为它暗示,社会与政治和谐对中国文化的重要性甚于对西方文化。

然而,毫无疑问的是,中国与西方社会的一个主要关注都明显是维持社会的稳定。在民族与语言多样化的社会中(这样的社会古希腊的世界曾存在过),要在许多不同的语言、神话、风俗与礼仪的方式中图解出一种具体的方式来是更为困难的事。和谐的取得必须通过上升到抽象而又最终能普遍化的原则和标准。对大写的这个真理(Truth)的探求是社会与政治稳定的目的,积极的或消极的两种方式都是如此。从积极方面来说,它预示着在进程中有一种共识标准,这种共识标准为共同的价值观与实践奠定了基础。从消极方面来说,它指出了对待那些不同意我们现有真理的人有必要给予某些宽容。^①很清楚,这两种含义都是与民主制度的发展相兼容的。

这种“真理寻求者”与“道的寻求者”之间的比较含义在于,在一个将思想与道德运动区别开来的社会中,倡导认知多元论更为容易。倘若人们不能照自己的思想行事,那么自己爱怎么想就怎么想的自由是不彻底的。在像中国这样的传统之中,对思想与行动并不作区分,思想已经是表示出要有行动。是我们的理论—实践的区分才让我们有自由思想的权利。倘若我们也把思想当做已经表示出要有行动的话,那么我们就不会轻易地享受我们现在的自由。

试图在思想与行动之间保持牢固的分离的做法明显是有好处的。有爱怎么思想就怎么思想的权利,这本身就是好处。但是,这种将理论与实践两分的做法也有其不利之处。第一,它使得我们太容易把我们的思想、原则与我们在实践中实现它们的责任相脱离。说得多但在实际行动中体现得少,这就有虚伪的成分。第二,思想可以脱离行动的情感而存在,这一想法可能从心理学上说也是很糟糕的。那些提议对电视节目里的暴力内容进行审查的人也许言之有理。我们不能避免我们接受的(或允许接受我们的)思想与形象所带来的实际后果。

中国与西方之间的一致性的不同所指还有两层意思需要考虑。第一,西方社会的一致性与中国相比更具意识性和概念性,它需要依靠找到抽象或一般的原则来协调不同人群的差异。中国人的一致模式则能设定一种更高程度的默认的共通性来作为任何争议的背景。第二,有意识的、教义上的一致

^①关于“真理寻求者”与“道寻求者”之间对比的更充分的讨论,请参见 Hall and Ames (1998): chapter 2, “The way and the Truth”。

性通常是自由主义民主所希望的,这个自由主义民主是建立在把个人这个社会单位放在首位的基础上的。任何的团体结社,包括那些基于共同教旨或信仰的组织,都是个人的团体结社,而且认定有权脱离这些组织(dissociation)。因此,一致性的模式主张在广泛的问题上实现总体承诺的共通性,同时肯定有持不同意见的权利。

一个像美国这样幅员广大、情况复杂的民主社会,全国的一致性被认为是很稀薄的,还比不上更为地方性的特殊的志愿组织的那种一致性。这种稀薄性在默认的、感性的层面,以及在概念和教旨的有意识层面都同样存在。多大程度上的一致性对于实现一个有效社会是必要的?这对于一个以有意识地接受教旨或理想的社会而言几乎不是一个要担心的问题。是没有表述出来的一致性使我们凝聚在一起,如果这样做仅是为了这样一个原因,即一旦我们把我们的承诺提升到意识层面,我们就会发现太多的方式来表示不一致,而这样一来,稳定就受到威胁。心照不宣的一致性程度越高,它就显得越有效。

丹尼尔·贝尔宣称,美国曾一度因三个未表述出来的假定组成的一致性而使全国维持一统:“个人的价值观将得到最充分的体现,物质财富的增长会消除所有因不平等而造成的紧张,经验的继续会为解决所有将来的问题提供办法。”

很清楚,如同贝尔所说,这种一致性明显已经破碎。除了自由主义民主的社群主义批评家外,这些批评家提倡具体的共同体(communal)价值观,还出现了多元文化论(multiculturalism)。这种多元文化论倡导在一种环境中实现文化或思想形态聚合的巴尔干化(balkanization),使每一种成分都能推进自己的事务。另外,财富的增加并未带来所有人的生活水准的同时提升。在许多情况下,不平等比以往任何时候更成为一个大问题。最后,对经验的依赖由于遇到了新奇而又复杂的技术问题而难以继续,因为这在过去无先例可援。

贝尔主张推出新的公众哲学来表述一致性信仰的新选项。一个表述出来的一致性缺乏未表述出来的一致性的功效,这且不说,这样的一致性一经提出会不会陷入学究式的吹毛求疵的乏味冗长争论也还难说。

在美国实用主义和儒学的意识中含有一种对一致性问题稍有不同的做法。避开对多元论的个人主义的和多文化的处理方式,我们发现,杜威坚持艺术与美学活动在建立社会聚合的基础中的重要性是回答民主多元论问题的一个办法。多元论的实用主义处理方式赞同在基本的美学基础之上让分歧能有最大程度的可持续性。也就是说,从逻辑上或理性上说,严重不一致的种种价值观与信仰却可以基于有关强度和对比的美学批评而得以持续。

这种模式要以类似这样的宣言作为先决条件：“我不同意你所说的话，但是将以生命捍卫你这样说的权利。”总的来说，社群主义者将会提倡一种共同体的思想，这种思想努力来使最大程度的分歧意见达成和谐。分歧本身成了一种受到重视的价值。

实用主义多元论不提倡以种族或语言的同一为基础的结社组织。事实上，杜威很坚定明确地表示，这样的结社组织容易破坏民主社会。基本的社会组合应是地方性和自愿性的，而国家作为一个整体应被看成是这些小组的复杂结合体。一致性在国家的层面上将极为稀薄，这样是为了不突出国家特征的重要性。公民们可以在像这样的一些问题上取得一致看法：什么是健康的身体？什么是良好的教育？什么是普遍的福利？什么是平等？他们的分歧将在这样一个环境下加以裁决：广泛的理智宽容和对分歧价值的基本美学认识。这样做是为保证所有人的经验都能达到最大程度的丰富。

把这些见解用到中国社会中，就需要认识中国社会所展示的相当独特的社会组织形式。由于在中国相对来说存在着程度较高的种族与语言的同一性，这种同一性又得到汉一统神话的支持，所以大范围的未曾表述出来的一致性就对维持社会的和谐一直起着重要作用。增强汉民族的认同，便要试图确保这种共识建基于民族和语言之上。

我们知道，中国8%的少数民族自成群体，与占人口多数的汉族相分离。因此至少在少数民族问题上，多元论的事实还没有任何具有重大意义的凸现。

然而，在传统的中国社会，有一些具有重要意义的健康多元论的迹象。正是在那些成分中清楚显示出的东西继承了传统儒学的综合内涵。这种综合，正如我们已经指出的那样，将儒教、道教和佛教的成分结合在一起。这些传统的和谐结合就是一种没有表述出来的一致性。

多元论的第二个特点是地方特征，这在一个发展中的中国具有新的重要性。在中国范围之内对付这些不同与差别的传统做法是：把自己的出生地作为主要焦点(focus)，以此来显示出汉的一统主题的各种变体。这种“集中性”(focal)身份的概念很重要，在下一章里将更为详细地加以考察。

儒家民主的希望很大程度上要以中国人民接受信仰与行动多元化的能力而定，这样做要借助于像实用主义多元论那样的形式。这种多元化总是伴随民主的，即便(而且特别是)在它处于社群主义形式也(更)是这样。

幸运的是，儒学从整体上并不缺乏做到这一点的资源。强调默认的、感情的一致(这种感情一致又是通过不把分歧提升到意识层面的仪规角色和实践来让大家心悦地接受)，促进了真正的社会和谐。对实践道德之“道”而不是对发现认知“真理”的关注，排除了这样一种做法，即将自己的情感太过迅

速快地移入意识上接受的主题形式。一致性基本上是不以言语表达出来的。仪规实践的基本美学范围在排除争论的层面上促进交流。

这些因素虽能促进不同成分之间的和谐,但它们都不能逾越这样一个事实:一旦大范围的依靠选举和公民投票(这些做法要求每个人以这样或那样的方式来表决),多元论的后果会更大程度地显示出它们的问题。这样,经济和政治的分歧就会用以前从未用过的种种方式来表述。另外,少数民族融入平民阶层(demos)增加了紧张局面,导致传统和谐的严重失衡。美国社会的种族问题就是这方面的一个很令人悲哀的证明。

毫无疑问,思想与信仰开始出现多元将会给中国国内儒学传统的一以贯之带来挑战,而且儒学有可能无法承受这样的挑战。事实上,我们的公民文化能否生存下去的问题每天都在美国国内被提出来。不管中国今后几十年在试图迎接现代化的种种挑战中会遇到多少困难,对我们而言很清楚的是,最后总是别无选择,只能以其自身传统的强大资源来迎接这些挑战。

如果儒学将作为对民主思索的一个资源的话,那么我们必须要避免对这个传统的最普遍而又最顽固的一种误读。对这一误读我们是太熟悉了,它认为,儒教社会的个人利益必须为共同体的利益而作出牺牲。据孟旦(Donald Munro)的说法:

无私……是中国最古老的价值观之一。它虽以各种形式体现在道教和佛教上,但更明显地是体现在儒教上。无私的个人总是愿意以自己的利益或者他所属的某个小团体(如一个村庄)的利益,服从于一个更大社会团体的利益。^①

R·兰德尔·爱德华兹(R. Randle Edwards)强化了孟旦的解说:

大多数中国人把社会看做一个有机整体或一张天衣无缝的大网。一张网上的丝必须都有一定的长度、直径和密度,而且必须依据预定的样式结在一起……所希望的是,每个个人都要起合适的作用,如同一个齿轮在一架效力不断提升的社会机器中所起的作用一样。^②

①见 Munro(1979):第40页。

②见 Edwards(1986):第44页。这个立场被广泛的采纳。请比较在同一书中 Louis Henkin 的“The Human Rights Idea in Contemporary China: A Comparative Perspective” p. 39 和 Andrew J. Nathan 的“Sources of Chinese Rights Thinking” pp. 141—147。

孟旦和爱德华兹两人都把儒教社会解释成一种集体主义社会,而在这一集体中个人的利益是无足轻重的,只是作服从集体的作用。

安·肯特(Ann Kent)也照着这个思路,把个人与社会环境之间的关系解释成一种手段与目的的关系:

把社会看成是一个有机的整体,其集体的权利压倒个人的权利;人之存在是为了国家,而不是国家存在是为了人;权利并没有绝对的价值,它们来自国家。这些观念浸透古老的中国,新中国也不例外。^①

中国人的传统提倡人的关系定义,这一点也不假。但必须进一步指出的是,似乎也没有充足的哲学基础来证明个人就是利益的载体,它独立于并享有先于社会的位置。遵循对人的关系的理解,就得承认古代中国人模式里的个人、家庭、社会得以实现的共通性与相互依赖性。但是没有理由认为一种对个人的关系理解就意味着放弃个人的必要。事实上,上述假定是所有对民主的社群主义解释所共享的。

宣称无私是中国社会的一个理想,其结果就是暗暗承认公众与私人之间、个人与社会之间的区别。要做到“无私”,就要求个人自我首先存在,然后自我再为某种更高的利益作牺牲。个人或社会都有“更高利益”这种暗示,在它们之间公开确立了一种界线,这一界线使得个人与社会的对抗性关系变得正当。对中国人个人的这一解释并不支持个人无可挽回地是社会的这样一种说法。具有讽刺意味的是,这种解释反而有损于这种说法。

“无私的”理想最终暗示了具体文化下的各团体利益的拥护者之间在个人利益问题上的斗争,这种个人利益使得西方集体主义者从以权利为基础的自由派中分离了出来。这一冲突对中国传统几乎不相干。虽然在中国人那里的自我实现并不需要一种高度的个人自主性,但个人自主性的另一替换形式也很难谈得上符合大众心愿。成为一个有儒学思想的人,与成为一个具杜威式思想的个人一样,包含利他与接受同一世界成员们给予的利益。这一世界是一个相互忠诚,相互承担义务的世界,而这种相互的忠诚与义务起着激励人的作用,并有助于界定一个人的价值所在。

中国模式中所设定的个人与共同体之间的关系与西方人的关注形成反差,后者要限制国家的权力,并把它作为一种保留个人自主性的手段。另一方面,传统的对个人和共同体目的之相互关系的假定,在许多方面都与杜威

^①见 Kent (1993),第 30—31 页。

式的视野是相吻合的,因为在杜威看来,共同体的结合力对于个人的身份起确立作用。

无论对孔子还是对杜威来说,人都是“具体语境下的人”(person-in-context)。“个人”这个概念对美国式实用主义、对中国的文化都几乎不相干。“手段与目的”相区分的自由主义民主的特征(社会作为个人目的一种手段)和集体模式(个人作为社会的一种的手段)都不是儒学的假定。儒学的假定本质上与约翰·杜威的假定相一致,即共同体的广泛目的源自个人与共同体的目标。在儒学中,包含在家庭生活中的特权和义务并无明显界线,这种情况扩展到家庭以外的范围就成为合适政府的基础。

其为人也孝弟,而好犯上者鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。
君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为人(仁)之本与!①

由仪规构成的共同体的儒学概念并不设定完全的世俗社会。仪规具有经久的以人为核心的精神重要性。因此,在分析中国宗教经验时,我们必须把以仪规构成的共同体看成是精神自我教化的基本载体。

被儒教仪规化了的角色和关系并没有一种超验指代。这些角色和关系指向的是一种包含在这些共同体生活形式之中的文化遗产,它们乃是继续精神发展和宗教经验的资源。“天”(一般翻译成 Heaven)与“道”(the way)并非中国人精神性(spirituality)的基本分类。起到统一共同体以追求共同善之作用的仪规化的角色和关系(即“礼”)发挥了这种功能。事实上,仪规是“天”与“道”两者的具体内容,因为这些思想与人类共同体是相关的。如此构成的这些概念表达了从延续不断的历史世系继承下来的精神聚合。

约翰·杜威表述了类似的想像:

我们以及我们的后人都会陷入其中的因果共同体,是神秘存在整体的最广大、最为深邃的象征。想像把这个存在称为宇宙。它是那包含存在范围的意见和思想的体现。对这个范围,睿智不能把握……这是这样一个源头,道德想象把它推断为指向性的标准和具有左右力的目的。②

对实用主义者和有儒学思想的人来说,文化价值观是一个长期逐渐形成的

①见 Analects 1.2; Ames and Rosemont (1998)。

②见 Dewey (1934):第 85 页。

共同体的成就。设定旨在容纳这些价值观的某种超自然领域是没有道理的。在具有理想成分的那些宗教中受重视的价值观,是具有自然联想特征之事物的理想化,这些理想化的内容因维护的原因而被想像成一种超自然领域。^①

中国人对自己传统文化相当依附,基督徒对与上帝之关系的感受也很强烈,这两者情况类似。正是从这个意义上说,尊崇祖先与文化英雄的儒家民主模式真正是一种“先贤的民主”。虽然这个共同体包括那些已不在人世者,但是这个“先贤的民主”仍然很有生气。正是这个道理,当孔子最亲近的弟子子贡要求孔子道出孔子自己的老师时,孔子回答道:

文武之道,未坠于地,在人。贤者识其大者,不贤者识其小者。莫不有文武之道焉。夫子焉不学?而亦何常师之有?^②

只要一个人及其创立的价值观被人记住,他或者她的一生就有意义。重视家族系统的延续,重视孝道,重视死后归葬故里,中国人对葬礼的讲究,以及作为主要的宗教习惯的对祖先角色的尊敬,都是这种活生生社会记忆的表述。

在传统儒家的态度中有许多是向着共同体生活的,它们推动一种强健的、可承受的甚至是宗教上强化的民主概念。在最近的有关著作中,李承焕(Lee Seung-hwan)提出了这样的主张:我们没有必要在自由主义和“儒学式”意识之间作选择,我们应当寻求将它们两者结合起来。^③李承焕的这番意见当然是很中肯的。如果中国人与西方人的接触交往对双方都将富有成果,那么相互共同的影响应当得到期待。但是,我们论证了以权利为基础的民主视野的个人与社会特征,并提出这些与社群主义的视野(包括中国人与西方人的社群主义视野)是不相容的。因此我们希望,从将来的对话中产生出来的中国人与西方人的价值观与信仰的结合将会由中国人的儒学成分和西方实用主义成分构成。

在以下的几章里,我们将考察作为儒家民主模式基础的三个主要概念:个人(individual)、共同体(community)和人权(human rights)。用这些概念作为我们讨论的中心线,将能对相关的问题开始更详细的讨论。这些问题涉及儒家民主确立的前景,它们依次具体是:性别与少数民族问题、公共领域的作用问题以及法制问题。

①见 Dewey (1934):第 70 页。

②见 Analects 19.22; Ames and Rosemont (1998)。

③参见 Lee Seung-hwan (1996):第 367-379 页。

第七章 中国式的个人

本书从开始到现在都着重指出了这样一个事实,即西方的自由主义有好几个重要的来源,而所有的这些来源又都支持这样一个总的假定,也就是,现代的自我是一个独立的、自主的个人。自我作为主观意识源自柏拉图式的灵魂概念(the Platonic conception of soul),这个概念后又被基督教神学作了延伸。灵魂是一个完全独立的单位,能够发挥其理性的功能,而不必借助于任何其他灵魂或意识。

还有另一种自我的视野,它是相当个人性的。这可以在原子主义传统(the atomistic tradition)中找到,这种原子主义有其古代根源,又在托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes)的著作中得到了其最初的现代表述。人作为一个社会原子,或作为快乐与痛苦的孤立的终端,是对非社会的自我(asocial self)的极有影响的一种理解,这种非社会的自我最终是通过奖惩的操纵而适应社会的。

个人自我的第三个来源,我们把它定为表现性(assertive)自我,其成因最近。对第三和第四世纪禁欲主义的思索,最终形成于15世纪圣·奥古斯丁(St Augustine)系统学说建立,导致首次表述出人的意志这一独特的能力。自我表现的个人在被赋予了一种独立的意志能力以后就成为完全的自主了。这个意志力成分有可能将个人作为对立面而置于他所处环境和其他的意志之上。

通过把人作为自我意识的,或自我表现行为的,或孤立的欲望机器这样的概念,我们得出了个人性的概念,这个概念包含了对人的平等的一种强烈的承诺,并以各种方式对人权的自由主义教义以各种方式作出贡献。这个视野使人的差别降到第二等的位置。

实用主义的对立话语以约翰·杜威的形式极为有力地得到表述,它对自我提供了另一种特征描述。与占主导地位的西方极端个人主义观点相反,杜威强调通过共同互动与交流而实现的社会性的概念。个人的生活就是集合的生活(life together)。个人都成为独特的人,是通过参与并与其他人交流而

实现的,这有助于丰富个人自己与他人的经验。这种杜威式的理解是我们在导言和第三章中提到的美国人“召唤公民社会”的基础:

我们作为人,至少在美国,是我们自己所选择的愿望、权利和合理价值观的自主单位……我们的哲学是一种表现性个人主义的哲学,或者说是一种对自我权的信仰。这是神圣王权的现代民主的对等品。在我们看来,这种对个人的理解在本质上是存在缺陷的……我们的理解是,人生来就是社会的存在……我们人只生活在共同体中,通过这种共同体,我们由于介身于谈论才会与别人谈论,介于别人爱自己的环境才会去爱别人。惟有通过这样的结合关系,我们才能走向真正的自我实现。^①

虽然用这种语言来表述自我或个人的意思也许一下子会让人有点陌生,但在中国传统中占主导地位的对人的理解却基于与此非常接近的假定。主要的不同点是,儒学传统的哲学基础直接包含自我或个人的“场域”(field)概念,而实用主义的社群主义则必须针对占主导地位哲学发展史进行立论,后者包括上述独立个人的种种模式。

接下来一部分的讨论,对那些思想更为实际的个人来说,一开始不会引起什么兴趣,因为这些人较少关注思想或价值观的哲学起源问题,而更多地关注它们当前的意义或作用。我们希望他们,还有其他对这类考虑不甚有兴趣的人,能耐着性子读下去。我们将努力来展现这一点:在场域概念的中国传统范围内,基于连续性假定的主导话语提供了强有力的证据,说明中国文化为何对西方式独立个人的理解会持冷淡态度。如果这样说站得住脚,那么这个结论对于确立一种在中国社会中的独立的、自主的个人概念将会有重要的含义。^②

一、共同体个人的古典根源

中国人对于经验的过程性和改造性的承诺,使得世间万物既相互延续又

^①见 *Institute for American Values* (1998): 第 16 页。

^②中国古文化中占主导地位场域的概念有一层更有趣的含义,这就是它没有任何像对自然或对人的原子主义的理解,这是很令人惊奇的。关于中国人传统中没有任何原子主义形式的讨论,请参见 Jean-Paul Redding (1998): "Words for Atoms - Atoms for Words: Comparative Considerations on the Origin of Atomism in Ancient Greece and the Absence of Atomism in Ancient China."

各自具有独特性。从这些假定中引出的一个基本的哲学问题是,如何将这些全都很独特的具体万物以一种方式联系起来,以便能保持连续性并培育富有成效的和谐。

古典中国传统设定人是某个行为者(does),而不是某个身份者(is)。个人即是其如何(how)在一个人的共同体环境下处事。对人的变化的这种理解的主要源头,可以在两个很重要的中国字——“气”与“心”的意思中找到。

“气”在西方概念的框架内要说清楚是极为困难的一件事。这个字有多种的翻译,如“hylozoistic vapors”(万物有生之气体)、“psychophysical stuff”(心理生理之要素)、“the activating fluids in the atmosphere and body”(大气与人身中起活力作用的液态体)等。也许最合适的一个翻译是“vital energizing field”(令生命旺盛之场域)。在“气”这个概念尚未为汉文化的宇宙论者定形之前,在最早的文献中,它的重要性与希腊文的 *pneuma* 即“呼吸”(breath)、“活力液”(animating fluid)差不多。到汉朝(公元前 202~公元 220 年),宇宙论的思索使“气”被理解成构成世间万物的关键要素,并用正反一对词即“阴”与“阳”来描述其特征。

对西方人而言,“气”很难捉摸,将“气”用希腊文 *pneuma* 来替代很能说明这一点。在中国文化与西方文化中,它们的渊源不同。西方的类别与宇宙论的解说相联系,这种解说从独立的“部分”(parts)构建起来的。而“气”则要求连续的概念。因此,柏拉图的三位一体的灵魂说是从对个人的另一种荷马式的理解构建起来的,这种理解把人看成是“活的”(living)、“觉察的”(perceiving)和“感受的”(feeling)。柏拉图用“思维”、“行动”和“感受”所表述的这种荷马式的概念要求将人的理性与非理性的方面分离开来,后者被理解成与物质的身体相一致。后来有关事物的生命力与精神特征的多数观点都要很费力地对付物质与精神的这两个方面。因此,具有活力的原则基本上就与有活力的事物区分开来。

在中国,这种活力液态似乎接近我们今天所称的一种“能量场”(energy field)。这种能量场不仅渗透于所有的事物,而且还在某种意义上是构成一切事物的手段或过程。也就是说,不存在需要激活的可分离的“事物”,而只有能量场及其聚焦显示的存在。后来到了汉朝时期,“阴”与“阳”的概念被用来描述构成“气”场变化的特征。

提供能量之场域(energizing field)是事物的现实。这个事实排除了分类或原则的功效,这种原则与功效宣传“自然类别”(natural kinds)的存在。“气”场中的分辨依据的是与白昼与季节变化相联系的常规类别:方向、颜色、身体部位等等。然后,与这些相互联系类别相关的进程再依据“阴”与“阳”的节

律,即进与退的力量表述出来。

“气”既是一个场域又是一个焦点(focus),既是环境又是个人。从传统的中国的视角来看问题可以获取对自我的最富有成效的理解。这种理解借助于焦点/场域的这种模式。在这种模式之中,个人不被认为是其所属的社会的一部分,而是构成社会的经验与互动的富有成果的焦点。这样一种解说在我们考察杜威的哲学时得到过显示,它与占主导地位的西方哲学的部分/全部(part/whole)解说是绝然不同的。

“心”的概念将澄清个人的焦点/场域这样的模式。“心”可以简单翻译成“heart”,但是因为它是思维与判断的所在,因此“心智”(mind)的概念必须包括在内。事实上,我们常想作“意志”(will)或者“意愿”(intention)的东西也同样包括在“心”的概念之内。在西方,心智与事物的可区别性(distinguishability)的问题,理智、意志与情感可区别性的问题,以及它们之间获得的关系,是理解人的意义的核心问题。而这些题目对于主流的中国人的思想几乎无兴趣可言。

像“气”的概念一样,“心”的概念也排除任何思维(thinking)与感情(feeling),或思想(idea)与情绪(affect)的区别。在古代,“心”作为思维的所在处,曾被作为跟其他意识器官相似的器官,但又有能够进行思维的能力:“耳目之官不思,而蔽于物……心之官则思,思之则得。”

这种“心”的概念表述出来的思想、意愿和情感的相互渗透,包含了这样一个结论,即思想绝不是一种不偏不倚的思索。思维总涉及规定性的判断,这些判断对相关知觉、意愿和欲望进行评估。因为欲望与思想总被情绪(情感)所裹包,它们常会被理解为行动的意向(dispositions to act)。^①

另一个感情与思维统一的含义是大多数中国人的讲究实际的倾向。如果思想就是行动的意向,那么“理论”就与全盘的实践劝告相差无几。因此,对中国人而言极为困难的一件事就是去发现这样的环境:在其中理论活动与实践活动的分离会成为现实。

思与学在中国人的传统之内是以道德生活的实际目的为导向的。正如孟子所说:“尽其心者,知其性也。”^②当孔子说“吾十有五而志于学”^③时,他是在指他对一种旨在自我实现的道德体系作承诺。

①见 Mencius 6a/15。这样的特征描述当然不独为中国人所有。古代希伯来人也认为心是思想与行动之所在。

②见 Mencius 7A/1。

③见 Analects 2.4; Ames and Rosemont (1998)。

我们习惯于认为,旨在道德完善的努力包括理智与激情之间的斗争,或者是我们认为应当做的与将会阻止我们合适行动的喧嚣意志之间的斗争。因此,我们顺着圣保罗(St. Paul)说:“我要做的善事我却不做,我不要做的恶事我却去做。”在中国人的传统中,几乎没有这样的涉及伦理发展的内部冲突。不作分割的自我以“心”为特征,在这种情况下,要发现哈姆雷特或圣保罗式的人物在中国人中间占有突出的地位是不可能的。

然而,如果与自我实现相联系的冲突不在一个人心智之间展开,不在理智与激情之间展开,那么道德发展的活力又是什么呢?如果未实现的自我问题不包括自我的分割与对立,那么道德约束所要克服的混乱状态的源头与本质又是什么呢?它只能是在关系之中的一种混乱,它是在与那些为自我提供关系情景的“外部”事物互动之中形成这种自我的。“圣人之静也,非曰静也善,故静也。万物无足以挠心者,故静也。”^①

正是通过反映世间事物与我们之间的联系,我们才达到一种“万物无足以挠心者,故静也”的境界。换言之,我们服从于那些使我们具体化的事物的完整性,试图与它们维持一种非强制性的因而也是富有成果的关系。

“气”与“心”的概念有助于让我们理解占主导地位的中国人的个人模式。它们也是重要的基础概念,帮助背景化了在西方文化中将要成为人与世界之关系的东西,以及将要成为内在于自我的心理动力的东西。在对待任何中国人的自我性与个人性时,起决定性作用的、以场域为导向的这些关系特征都必须被考虑在内。

二、个人与社会和谐

在诸如“气”与“心”中体现出来的连续性的假定是理解中国人将世界看成是“万物”的一个基本因素。这一假定使得“和”(谐)的概念在中国文化意识中具有极端的重要性。文化惯例是在世间事物中实现和谐相互关系的方式。尊祖作为明确的宗教意识,家庭作为基本的人类单位,“仁”(co-humanity)与“孝”(filiality)作为基本的人的价值观,仪规角色、关系和实践(礼)作为共同体话语,这些都是实现和维持共同体和谐的策略。这就是《论语》中反复说到的内容:

^① 见 Zhuangzi 33/13/2。

君子和而不同，小人同而不和。君子周而不比，小人比而不周。君子矜而不争，群而不党。^①

对中国人来说，和谐依然是支配性的标准。而这种和谐不是通过相互独立的个体的共同调整来取得的，而是个人在关系场域(a field of relations)的焦距(foci)的实现。此外，这种关系场的和谐又是通过合适的焦点(focus)来获取的。

当查阅中国字典、试图理解这样一种世界时，我们发现术语的定义并非按实意明确解释，而是以音义相联系的“双关”方式来凸现的。例如“君子”(Exemplary person)的“君”以其同源“群”(together)来定义，而且发音相近，设定为“人们围绕着楷模模式的人物并效仿之”。正如《论语》强调的那样：“德不孤，必有邻。”^②

中国人所倾向的取得和谐，涉及一个人处于一整套关系之中，这种关系为所谓的道德伦理关系提供了一种美学基础。“义”(appropriateness)这个字就很好地说明了这一点。这个字也常被译成“right”或“righteous”，它指的是服从于某种外部的标准。按这一理解，一种义务论的(deontological)伦理被置入到中国人的传统中，它意味着个人有义务(duty)遵照仪规义务(obligations)行事。这样的理解会完全失掉“义”的含义，失掉它在取得和谐中的核心作用。

“Appropriate”(合适)是“义”的一个上好的翻译，因为它将这个字解释为一种美学的正当(aesthetic rightness)，让人们注意将一具体环境之中的具体东西成功地置于一定的位置。从社会方面来说，“义”要解决的是个人在其所处共同体中的合适位置问题。

道德是离不开一定的情景的。以这样的方式行事来取得和谐，包含在具体的情景中处事做人的艺术(the art of contextualization)。从理想的角度来说，在这种情景中，人对仪规教养体现的理解不是基于义务(duty or obligation)，而是基于取得最和谐环境的愿望。“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”^③

当把像对“义”这样的字的理解推向对人的理解时，我们发现，对个人应当用探究相关的联系来理解，这种联系构成了个人的和谐关系的具体模式。

①见 Anaclets 13. 23, 2. 14 和 15. 22; Ames and Rosemont (1998)。

②见 Anaclets 4. 24; Ames and Rosemont (1998)。

③见 Anaclets 6. 20; Ames and Rosemont (1998)。

人不被理解成独立于其行动之外的行为者,而是进展中的事件(events),这种事件是由构建性的角色与关系来作出功能性的界定。

在西方主流世界中为人熟悉的是,有自我意识的自我(the self-conscious self)是通过采纳界定了自然世界与社会世界的原则、法律和制度模式,而与社会环境相联系的。自我表现的自我(the self-assertive self)与社会环境的联系则是以冲突与一致的模式实现的。在这种模式中,一种设定为“共同体意志”(community will)的行政代理人(administrative agents)寻求仲裁争端和伸张公正。作为“经济人”的自我与社会的联系是通过需求与愿望来实现的,这些需求与愿望又通过受政治制度约束的经济结构来调节。创造性的自我惯常性地与其社会疏远,因为其特征体现在其不同凡响、极具个性或前卫的(avant garde)性格上。

西方个人主义对中国人的环境不适当,这一点还可通过下面的方式得到更好的理解:让我们思考一下这样的事实,它突出地表现在政治的形式中,即依赖于个人与政府之间的对抗关系。中国人对个人与权威的关系明显是非对抗性的,就如同个人与家庭的关系是非对抗性一样,这是根深蒂固的。如果我们设定一种“汉人身份”(Han identity)是基于地方的语言与民族统一达到合理的程度,那么就很容易看到,在中国,对个人的理解方式何以不会产生像个人主义的西方那样的演化。

在盎格鲁-欧洲人的社会里,强大的中央权威系统,在政治与社会两个方面主宰了制度。在这样的情况下,就出现了这样一种倾向,即把自由描述成反对中央控制权力的一种最根本的价值观。自由于是就成为挣脱政府或社会的约束。

如同杜威所认识到的那样,西方个人主义起源不仅起始于以个人自由反对政治权威,也与反对阻碍经济自由的各种权威形式相联系。因此,独立的个人的理论又由于对明确的经济因素的赞同而得到延伸。

对政府的害怕,对限制其运作的渴望,获得有力的加强,因为政府的运作对于服务与商品的生产与分配的新机构是持敌意的……经济运动也许更有影响力,因为它并不以个人及其继承的权利的名义来运行,而是以天然(Nature)名义来运行……经济“法”的确立是与作为不自然的人为事物(artificial man-made affairs)的政治法相对立的。^①

^①见 Dewey (1927), 第 90 页。

个人主义不仅以政治行动与经济生产和消费这两个方面来体现,它还通过赞同与主要社会权威针锋相对的思想自由而获得最终的表述。这种赞同直接由科学思索的日渐重要而引起。各种不同研究方向的哲学家们都引入了理性自主之个人的理论。

展现(个人主义)运动的范围没有什么比得上有关知识的哲学理论,它同样对自我或对自我意识表示赞同,并以与心智本身相等同的个人意识的形式来这样做;也没有什么比得上政治理论,它将自然人作为最终借助的法庭来对待。洛克学派与笛卡尔学派尽管在其他许多方面观点相左,但在这一点上是一致的,所不同的仅仅是:个人主义的知觉力或理性本质是否是最根本的东西。这个思想又从哲学延伸到了心理学,成了对孤独的最终是私人意识的一种离群而又内向的说明。^①

总之,把个人理解成为以个人自由表现出来的独立个人,部分是由于跟权威的对抗性关系存在所造成的,这种对抗又是通过赞同理性思想的自主、政治行动和经济生产与消费表现出来的。不存在社会生活的有重要意义的领域,在其中人们的特征基本是以结社联系而得到描述的。

古典儒学的立场表明,由于自我实现从根本上说是一种社会任务,自私的考虑就受到拒绝,其原因是,这样的考虑阻碍人的成长与自我实现。中国哲学中的一个永恒问题(《论语》中也反复提及)是个人“利”的追求与对全体人相关的“义”之间的妥协。正如《论语》中所表述的那样:“君子喻于义,小人喻于利。”^②

三、人的焦点/场域模式

在儒学中,个人秩序与社会秩序是相互包含的。这与杜威对个人的理解是一致的。他将个人理解为依赖于“明确的社会关系和公众一致认定的功能”^③。要有效领会这种儒学与杜威式的假定,可以借助于对个人与社会关系的焦点/场域(focus/field)的理解。当社会陷入混乱时,君子回到家乡那个更

①见 Dewey (1927): 第 80 页。

②见 Analects 4. 16; Ames and Rosemont (1998)。

③见 Dewey (1962): 第 53 页。

直接而实在的地方,开始重整合适的秩序。^①

当有人很不客气地问孔子为何不在政府正式任职时,他回答说,在家中建立了秩序本身就是一个基础,任何更大的社会与政治秩序都离不开这个基础。^②次第扩展的爱(*graduated love*)和以仪规为秩序的共同体的教旨是建立在这样一个前提下的:参与到直接的具体的环境事务中去是第一位的。即使一种社会或政治组织的更高秩序受到尊重,它也是在一个具体人的具体体现中得到界定与展现的,也就是说人们与这个人可以认定一种人际关系。地方性(*local*)与集中性(*focal*)在儒学中的重要性,当然也为杜威式的实用主义所共享。

儒学与占主导地位的西方对自我作为个人的理解形成了鲜明对比,这种对比可总结为自我与环境的部分/整体与焦点/场域这两者的对比。因此,如果我们理解“个人”这个词时有“具体的焦点”(*particular focus*)之意时,我们就能把对个人与社会关系的理解翻译成为儒学(和实用主义的)词语了。

“个人”这个词指一个单一的、独立的、不可分割的存在,其依靠的是某种或某些基本的特性,限定为一个阶级的一位成员。这一成员因为其阶级所属“在法律面前是平等的”、“享有平等的权利”、“是不可剥夺权利的载体”等等。但是如果我们使用焦点/场域的模式,那么“个人”就是指“具体的焦点”(*particular focus*)。这种个人性在于人的关系已经获得了质素。一个人成为“为人公认”、“杰出”或“知名”,是由于他(或她)具有关系上的质素。了解传统中国的自我概念要花费很大的精力,就是因为要弄清这种区分,并重新复原这样独特的个人。个人的定义绝对是社会性的,它当然排除了自主的个人性。虽然如此,这却不排斥第二个也是为人较少熟悉的概念,即作为具体焦点的独特个人性的概念。

个人的具体性是在奉行仪规化的角色与实践中得以实现的。这些角色使人查到自己的位置,并形成一种社会结构,而这种结构又通过协调遵从模式(*coordinating patterns of deference*)而产生意义。扩展并深化这些角色的过程由一种深刻意义的情感相陪伴。

个人化通过仪规行动的具体方式来实现,这一事实意味着共同体的出现在某种重要的方面将总是地方性的。它将是杜威的沟通的共同体,这一共同体受两方面条件的制约:一是其具体文化领导者的期望与想像,二是其所处的时代与地点两者形成的环境。因此,就要由一个共同体的那些最活跃的参

①参见 *Anaclets* 中的例子;5.2, 5.21, 8.13, 14.1 和 15.7。

②见 *Anaclets* 2.21。

与者来支持,以便为他们的具体共同体塑造未来。

如同杜威对个人的理解一样,儒学在这一点上的理解也是带活力的,包含了社会角色的一个复合体。正是这些角色的质素聚合成了一个人的身份,也构成了这个人的自我。创立自我的并不是扮演角色,而是扮演恰当的角色。

人的概念作为一个具体的角色矩阵,不会容忍任何对于自然平等的宣称。这样被理解的人毫不动摇地站在等级关系之中,这种等级关系反映了他们之间的重大区别。尽管如此,仪规实践却在好几个方面为质素对等概念(the notion of qualitative parity)服务。角色的活力本质意味着:在一个人所处的共同体中,特权与义务甚至有可能超越生命周期。一个人作为孩子的义务与他后来作父(母)的特权相平衡。一个人在中年作为施与者的角色到老时便退居为受惠者的角色。一个关系的活力场域过一段时期就在被认为是人类最重要的源泉中,即在一个所处的人际关系中,产生出某种程度的对等。

杜威的理解同样表现出了对自然平等的冷淡:

平等(杜威说)并不表示那种数学或物理式的对等,依照这种对等,任何成分都可能被别的成分替换。它是指对每个人身上的任何独有的与独特的成分的关注……(平等)并非是一种自然的拥有,它是共同体的果实,是在共同体的行动被作为一种共同体的特征而得到导引时的果实。^①

对这种平等的社群主义视野持批评态度的自由派人士可能会担心,平等的界定会按“独有与独特的”(unique and distinctive)的质素来进行。因为事情总是这样,即人们必须确认这些质素,如果这些质素要被人承认的话,这就要求个人之间相互有积极而有力的接触来往。这听起来完全有乌托邦式的味道了。自由派对于“法律面前人人平等”的理解就避免了这种困难,至少在原则上是如此,因为这一理解为所有的个人提供了同样的法律安慰。而实际上,自由主义社会常常提供法律保证的不均等机会,这主要与权力或经济地位的差别相联系。

我们必须坦率承认的是,就原则与实际情况之间存在的距离而言,社群主义一点也不比自由主义社会小。然而,要紧的一点是这两种立场所表现出

^①见 Dewey (1927): 第 150—151 页。

来的弱点的本质。例如,在儒学中,不足之处主要与确立了的角色和关系相联系,这种角色和关系事先就对每个人有什么独特之处作了设定和特征描述。“父亲”、“儿子”、“女儿”事实上都主要是角色与关系的名称。

一个以社群主义视角出发而构思成的民主社会,为质素差异和将这些差异考虑进去的对“平等”(equality)的理解留出了充分的空间。但是,在适应不灵活的等级制度方面它就显得能力不足,这种等级就是在传统的儒学中可以找到的那种。以一个“儒家民主”为形式的现代化了的儒学,毫无疑问将不得不开始寻找以一种更加灵活的方式来解释角色与关系的办法。最容易的办法是快速解决问题,即借助从任何素质差异中抽象出来的法律手段来抨击不平等。在这样做之前,儒家民主的倡导者可能希望确定:在儒学本身的范围之内有没有合理的资源可用于解决这一最大的难题。

这将是今后一些岁月中正在民主化的亚洲各国不得不处理的问题之一。在这一点上,我们也不敢冒失地提供任何最终的解决办法。然而,我们确实愿意扼要地讨论一下儒教等级结构问题的若干更要紧的方面,因为它们关系到少数民族与妇女的地位问题。^①

任何人只要到过儒教社会,就会认识到这种社会浸透着男子主义特征。事实上,人们很快就领悟到,在儒家民主的问题上亚洲妇女会抱一种强烈的怀疑态度。许多亚洲妇女一生都处于女儿与妻子这种从属地位,并花去了无数的时间承受了尊祖的仪规负担。她们希望从穿任何孔夫子衣服的人身边逃走,这是可以理解的。如果她们对民主真有那么点兴趣的话,那么在她们看来这种民主明显不是儒家民主将要带来的形式。

另一方面也必须承认,以严格的法律手段来取得平等,即便可行,其代价对于儒教社会而言也是巨大的。让一个人背离自己的文化,尽管这种文化的某些部分存在问题,这样做会造成损失,这种损失会以异化和混淆身份感的形式出现。如果可以找到一种过渡手段,使得原有文化资源的一些基础得以保持,那么现代化与民主化的负面效应就可能有所减轻。

在自由主义的、以权利为基础的民主中,性别的平等寻求不仅借助于提供均等的法律保证手段,这种法律手段能影响到家庭、职业和总的社会关系,而且还借助于一些道德层面的规劝努力来重新规范公众的观点。很明显,如果要取得平等的一定的有效性,在儒教社会中也需借助于法律。但是要与儒教社会的特征保持一致,在道德规劝与法律借助这两者间权衡,更应当偏

^①我们以相当的篇幅考察过在中国的性别不平等和性别结构问题。请参阅 Hall and Ames (1998): 第 79—100 页。接下来的段落部分概括了那本书中的讨论。

向前者。其次,正如我们所看到的,对于平等的理解,儒教社会的与自由主义社会的是很不一样的。平等对于接受儒学的人(对于实用主义者也同样)来说是一个质的概念,而不是一个量的概念。

在西方文化中,性的差异广泛表现在二元的类别中。这种同样的类别似为性别区分奠定基础。这不过就是说,男子(male)与女子(female)的分离常被带入以阳刚(masculine)与娇柔(feminine)为主要特征的构建中。男子主宰导致真实人的定义,这个定义基本上以厚待男性素质而写成。充分实现自己的抱负被不言而喻地解释成为男子性质的实现。逃离男性(male sex)的支配并不意味着逃离阳刚性别(masculine gender)的支配。也就是说,女性不能自由地靠娇柔的气质来实现自我,她得像男子一样,以阳刚者为榜样而实现自我。

很理想的是,在儒教社会里,人类特点的宽广连续体,被分成了互为补充的特性,并一起表示出一个人的自我教化之可能性的范畴。在传统中国,自我实现的个人是以“阴”和“阳”的特征的动态平衡来界定的。

在实际的层面,无论是从政治上讲还是从道德上讲,男子主宰事实上在重要的程度上导致把女性排除在成为完全的人(fully human)的目标之外。因此只有男人才有自由追求充分实现其个性的任务。

中国人性别概念的特点是,如果——只是如果而已——女性像男性一样,被允许有自由去追求充分实现自己抱负的目标的话,那么她也能寻求一种人的同等气质的和谐,这种气质是以男人作为标准来使用的。中国人的性别歧视,从传统上说就一直拒绝女子成为完全的人的可能性。这样的性别歧视当然与其西方的同类一样是不可原谅的。但是,这个性别模式对男子/女子的关系的民主化有不能忽略的价值,与西方的模式相比,它可能更显得有人情味。当前,在西方文化中妇女的地位总起来说被认为比大多数亚洲社会中妇女正在争取到的地位要好。然而,成为完全的人的西方手段使得古老的男子特权永久化:要成为(完全的)人,你必须得(大致上)是男性。而儒学就如何获得两性真正平等这个问题上有一些值得学习之处,这也许会使人感到惊奇。

妇女问题比起少数民族问题来,显得大有希望。在这一点上,亚洲和西方的经验有着明显的相似。我们知道,中国对待少数民族是受这样一个因素左右的:赞同汉的民族和文化的同一性,将此作为中国的突出特征。少数民族都是分离开来的,而且鼓励他们保持自己的文化的特征。少数民族在政府职位的代表在法律上是得到保证的,就像著名的以汉人为主导的大学也给予少数民族学生某些入学的机遇一样。但在实际上,这些保证并不像公开宣传的那样贯彻得很均匀。

汉族与少数民族在中国的关系,与盎格鲁-欧洲人对待少数民族的区别是:在中国,民族与文化特征被置于显著地位的程度。例如,一位汉族中国人在向一位外国人介绍一位少数民族成员时,十有八九会以赞许这个民族与文化地位的方式来叙说这位少数民族成员的身份。与弱化民族与文化区别的做法相反,出现的是一种试图赞颂(celebrate)这种区别的做法。当然,对这位少数民族个人,对汉人,以及对这位外国人而言,谁从这样的赞颂中获益最大,是很清楚的一件事。

困难的是,不像性与性别不平等的问题,在中国人的文化中没有任何明显的模式可以支持汉族与非汉族的民主化。这一困难又因以下这个事实而加剧:中国的少数民族人口与美国比较是相当少的。内部几乎没有变革的压力,而由像美国这样的国家施加给中国的外部压力相对来说也没有作用,因为很明显的是,我们在处理少数民族问题上有我们自己存在的问题。

儒学原则有一种最大的潜力,能让事情向更好的方面转化。这就是“任人唯贤”的原则(the principle of merit)。最出类拔萃的人物应当同时从汉族人与非汉族人中选拔,不仅原则如此,事实也是如此。实际中存在的问题是,政府维持少数民族的语言与文化特征的兴趣,排除了他们享有同等的机会和场合来展示优点与功绩。也许在中国,人们能够希望看到的最佳情景(至少在短期内)是,在当前的巴尔干化政策(balkanization policy)之下增加(对少数民族的)公平对待。正如在美国解决少数民族问题不成功的漫长历史所证实的那样,解决问题的方案将既不容易找到,也不容易很快执行。

要实现认同个人独有的和独特的特征的实质平等,需要同时在性别构建和对待少数民族问题上有一种想像力与勇气,而这种想像力与勇气在政客们身上是很少见到的。儒学中有一些特点恰恰会很理想地(ideally)让人做到这一点。只要在儒教社会中向民主的过渡不仅仅只涉及到无情的政治与经济进程,那么人们完全可以希望这些特点会被考虑进去的。不然,我们将看到是一种缺损状态,即只有量的概念的平等,它基于独立个人的相同性。

独立个人性的教义之最明显的一个弱点,是它认定个人自由与特权要摆在共同体与环境的义务之上。推向极端的话,这就成为毫无廉耻的个人的专横,它吞噬掉的正是共同体的资源。这些资源对促进团结的家庭、强健的共同体、充分的教育是必要的。这种专横同时又对保护这个个人的那些人们、对给予他栖身与维持生计的环境施暴。

儒学与实用主义都证实,个人自主性并不一定有益于人的尊严。事实上,如果尊严被感到是值得的,如果价值与意义与所投入的兴趣相关,那么个人性的夸大就可能成为保护和培育人的尊严的最终目标的可恶之敌。儒学

信奉者与实用主义者共享的有关人的社群主义概念可能会非常有用,它能起的作用是重振我们所有人对促进自我实现的承诺。

在儒学传统中,可以找到许多关于人的关系的定义,这些定义与杜威对民主个人的理解的主要原则可谓异曲同工。实用主义与儒学都提倡对占支配地位的西方自主个人性的概念进行重新思考。

第八章 仪规在一个沟通的共同体中所起的作用

一、共同体的美学组织

儒学通常被错误地想像成一种乏味的、缺乏想像力的、十分保守的意识,而且这种意识主要关注的是实际事务范围的多数世俗内容。在这种普遍的错误想像下,我们坚持儒学是基于美学前提的说法只能显得相当的奇怪。毕竟杜威宣称过:“艺术的功能总是打碎传统和常规的意识。”^①既然中国社会的特征是仪规化,而且似乎是受传统约束,那么除了一个被传统包得严严实实的社会之外,我们还能找到些什么呢?我们将论证;在促进和维持中国人共同体之进程中,对“礼”的作用的理解将允许我们领悟到“先贤的民主”(democracy of the dead)的矛盾的生命力(paradoxical vitality)。

作为共同体的论说的仪规概念包括所有不同的角色、关系与制度。这些东西固定并培育了共同体,它也包括任何形式化了的、赋予意义的行为表现。这些行为表现把共同体内的人组织了起来。因此,仪规无所不包:用餐时姿势、宫廷礼仪、现实的家庭关系、祭奠死者等等。

在个人的层面上,仪规使许多正式的环境成型,通过这些环境我们交流个人的经验。这些包括肢体的举动、衣着、姿态、语言以及书法风格等。在共同体的层面上,仪规包含从家庭到政府的社会与政治制度。仪规也是语言,通过这种语言中华文化得以表述。^②应当指出的是,语言的述行(performa-

^①见 Dewey (1948), 第 211 页。

^②由于交流在仪规行动的概念里占着中心地位,所以许多(中国)古代哲学词汇都直接表示出这种交流的中心地位,这是不奇怪的。如“知”(to know, to realize, wisdom)、“君子”(exemplary person)、“名”(naming)、“恕”(deference)、“圣人”(sage)和“和”(harmony)这些字都含“口”的部首;又如,“信”(to make good on one's word)这个字表示的就是一人站在他所说话的旁边,“诚”(integrity)这个字表示圆满完成所说的话,“耻”(shame)字包含了“耳”的部首等等。

tive)和表达效果(perlocutionary)功能,在通过礼仪祭典稳定下来的社会中是极其有效的。

虽然仪规实践最初用其惯常化了的形式导引人们进入社会关系,但是它们并不只是给予人们一个文化传统中积淀下来的合适行为举止的标准。仪规实践还有个人创意的一面。从这一意义上说,它们更带有规劝性而不是禁止性。仪规的开放性构造,这种构造被人格化与重新构建以适应每个参与者的独特性与质素,这是任何正规的社会模式所不及的。从这个角度看问题,仪规又是一个有弹性的实践体,用以登录、发展和展示每个人自己在文化上的特性。它是有教化功能的人们将真知灼见具体化的载体,使得人们能从个人自己的独特角度来改革共同体。仪规授权给那些参与共同体生活形式的人,而共同体反过来也得到这些人的授权。

由于这种对参与的强调,仪规不能被解释为只是被动地尊重外在的模式或惯例。仪规行动是共同体的一种进行着的重新创造,它需要人们本身的投入、人们的判断和人们自己对文化重要性的意识。以仪规活动界定的中国人的共同体视野,与杜威的在锻造民主中坚持美学活动的重要性有一种直接的共鸣。杜威说:

当人的能力的解放作为一种社会创造力而动作时,艺术不是一种奢侈,它对于维持日常生计的职业而言也将是一种很熟悉的东西。经济上的维持生计将与值得一活是一回事。^①

这种对维持值得一活(making a life that is worth living)的满足包含一种形成值得在其中生活的共同体。

在中国,共同体在很大程度上是自我调节的,因此需要一种最低程度的正式构建的政府。社群和谐要非常具体地应对来自外部的对抗力量,和来自这种秩序内部的分散瓦解。因此之故,公共秩序便成为权威共识的源泉,而这种源泉对社群中的每个个人来说又都是可以接受的。

例如,在现代中国,政治指令看上去是以广泛和抽象的标语口号形式出现的,以及由公共机构和新闻机构传播的。而没有显现出来的一点是,这种政治指令在延伸到整个社会时需要解释与实施的程度。

个人主义社会的成员常认为,追求与传统的有意识的连续性是不可取的,因为这是一种对过去的盲从。“先贤的民主”这个概念对这样的个人来说

^①见 Dewey (1927): 第 183-184 页。

会很不好理解。克尔凯郭尔有一句格言：“我们向前生活，但我们向后理解。”(We live forward, but we understand backward)^①威廉·詹姆斯对这句格言给予了实用主义者的肯定，他强调指出，理解从其最实际的意义来讲总是以对活生生的过去的思索而得到解释的。中国人在这一点上与詹姆斯和杜威站在了一起。

传统是通过仪规得以传续的，而仪规又构成了任何一个共同体的整体精神和一贯性。这样一来，仪规就不能被认为是独立于一种具体环境之外的东西。在缺乏超验兴趣的情况下，只存在一种日常生活中的相互联系和互谅互让。在一个以构建性关系界定的社会中，个人总是与他人保持不断的关系，这是相互间生活的相互依赖的条件。

仪规社会在实践中的不成功之处常被人说到。这种不成功之处主要有两个。第一个批评是，仪规化了的社会使得现状永久化。固定的等级与事先定下的角色与关系相联系，这不容易改动。这是一种严重的批评，因为这样的批评不仅讲到了具体仪规的不成功，而且还讲到了仪规化了的实践本身有情性。第二个批评是，仪规实践窒息了自发行动和创造性。对于这一批评要作辩解也许难度大一些。

不错，考虑到仪规的保守性质，仪规的执行主要是一种保守功能。这对于像中国这样的社会就特别有挑战性，因为这类社会面临具大的压力，要适应与其步入世界舞台相联系的变化了的条件。上一章中对少数民族与妇女问题的简略讨论就提供了很充分的例证，说明中国社会的传统必须重塑，以达到中国社会内部妇女与少数民族渴望的平等。

正如我们在此之前就提到的，我们可以期待中国将进一步借助于法律机制，以便保持社会的稳定。同样的现实情况是，对于一个如此习惯于以仪规行动来保持社会和谐的社会来说，试图从与风俗传统相联系的道德规劝转到具体的法律保障，这一过程也会对社会带来不稳定。作为西方自由主义基础的个人主义者的先决条件在中国人社会里一点根基也没有。而且这些先决条件也不能很容易地被移植。

对仪规社会的这第二个批评给人以这样的暗示，即自发性的和创造性的行动总有些受到仪规的压制。这一批评最经常地出自这样一些人之口：他们把自发与创造行动与对现行传统惯例唱反调的艺术家和创新者模式相提并论。在这样的情况下，仪规的保守主义似乎自动就排除了创造性。然而，只要我们想一下创造性是如何离不开我们把技术与方法与之相联系的仪规，这

^①见 James (1975): 第 107 页。

种批评就会显得不大站得住脚了。

许多新的发现正是依赖并通过适当仪规的使用而获得的。科学方法的发现(如果这种方法不是界定得过于僵硬的话),构成了科学想像的解放。不错,艺术的技艺对艺术家来说同样具有解放作用。在评估仪规行动时,如果忽视了艺术家设计的这些条件,就是忽视了自发性与创造性表现的一个重要方面。

那些仪规形式,如美学方法、科学方法、商务往来技艺等,为它们自身的修订提供了手段。它们也是被需要的东西,如果仪规行动是要为我们现在多元的时代的社会组织提供一种有活力的基础的话。仪规形式适应新事物的程度是很大的,似乎要超过外部仪规形式允许的程度,这一点总是实情。另外还有一个实情是,在西方社会中,新奇的事物总是比那些自诩的创新者们有关独创的一贯宣称少得多。

世界日益被现代化的冲动所左右,这种冲动又是与个人主义的西方相联系的。在这种情况下,力陈社群主义仪规的重要性可能会显得完全是某种空想。如果是这样的话,我们可以回顾一下这些批评可以是针对约翰·杜威的。他当时宣称:“顺应性具有经久的作用。当它是一种自发的,基本上是一致的无意识的表现情况就是这样。这种一致产生于真正的共同体的生活。”^①杜威的这番话可能与孔子有很大的共鸣。

中国人共同体的理想正是维持这样一种约束的自发性,这种自发性是在共同体形式的安全与稳定范围之内体现出来的。这就把儒学与前面引用过的杜威所坚持的一点等同了起来:“思维是在习惯的隙缝间进行的。”无论改造的压力有多大,仪规共同体的重要方面将在中国维持下去。这种可能性比起杜威本国文化所在地要大得多。然而,重要的是指出在这两种环境里这样的共同体有何价值。

二、既非个人主义,亦非集体主义

在西方人的政治理论中,个人的领域或社会的领域两者必居其一这种绝对的对照,为讨论极端的个人主义和极端的集体主义提供了背景。黑格尔严格的唯心主义论述为我们提供了个人包含在集体之中的模式,在这样一种模式中,“国家是惟一的个人”。霍布斯式的原子理论的各种形式把社会解释成

^①见 Dewey (1962):第 86 页。

一种独特个人的复杂体,而大多数的社会政治理论都试图对这两个极端作平衡。

杜威将在个人与社会之间的这种设定的对立看成是由一种不当假定所造成的。在一个以权利为基础的社会里,一个个人有权将自己与任何具体的组织脱离开来。这样一个事实对不加思考的人来说将会意味着:个人可以脱离任何结社组织而存在。但是常识告诉我们,这种个人与社会的对立是一个错误的两分法。将我们自己与所有的组织脱离开来的权利,其实是这样一种“权力”,它剥夺了作为一个人的任何有意义的生存。

要作如下这一宣称是很困难的:中国人的社会,即便是在马克思主义统治之下,也是一个集体的或社会主义性质的,因为个人的实现都从属于某个更高的集体之善(collective good)。问题在于,当我们谈及一个个人与社会的关系时,我们倾向于使用部分与整体这样抽象的、数量概念的和原子主义的语言。然而,在讨论中国时,正如我们已经论证的那样,谈及一个焦点(focus)与这个焦点所集中的场域更为合适。因此,个人与家庭之间的构建连续性说明,具体个人是一个焦点,而家庭就是场域。“斯文”(the culture of ours)就是场域。而这种文化中的楷模人物,如贤明的君主、孔子、老子等等,则都是焦点。

家庭、共同体、国家和传统本身是最延伸的环境。虽然它们作为一种群体(a grouping)显得含糊,但是这种含糊通过一位具体的父亲、一位共同体的楷模人物、一位统治者或一种历史模式的体现而得到直接的集中。这无非是说,群体组织的意义是由其楷模人物而展现出来的:他们就是自己的父亲、自己的老师、自己的孔子,或者自己的毛泽东。

儒学对社会秩序的理解认为,个人与共同体的实现是相互依赖的。正因为这样,社会秩序不能以个人主义或集体主义两者必居其一的古典形式来理解。在西方的支撑这两种观点的主要思想在中国几乎没有任何影响可言。

从儒学视角来看,个人主义的缺陷是,它对以仪规为秩序的社会形成挑战,在这个社会里,个人的界线可能只是含糊地得到勾勒。儒学中的“自我”并非定位很高或自成单体,而是一个角色与作用的复杂体。这些角色与作用又与一个人对其所属的各种群体组织的义务相联系。一个具体的人体现于人格化了的的关系之中:这个(this)儿子、这个(this)女儿、这个(this)父亲、这个(this)兄弟、这个(this)丈夫、这个(this)妻子、这个(this)公民、这个(this)老师。若无这些角色起作用,构成一个有机个人的东西就不存在了;没有灵魂,没有头脑,没有自我意识,甚至“我不知什么是,什么不是”(I know not what)。

确认人的角色从任何意义上讲都不是一种集体主义者的理解。它也不

是一种自我放弃(*self-abnegation*)的哲学,在这一哲学里,“无私性”(*selflessness*)是被看做一个基本的美德。恰恰相反,确认人的角色不仅有个人身份的含义,而且还有自我实现的含义。当然,这种自我实现的意思与占主导地位的西方看法是有差异的。限定人的角色是通过仪规表现出来的。在这一点上,儒学又一次不与经典的西方观点共鸣,而是与实用主义的视野共鸣。实用主义的视野认为,在一个共同体中,个人通过各自的独特角色与关系而最大程度地达到发挥自己的才能。

在我们的传统中,单体的自我(*the individuated self*)现象是后来才出现的。希腊文化的初期,社会组织的部落性质完全排除一种强烈的相异性(*sense of otherness*)。^①这种情形随着都市的发展而进一步明显。事实上,正如“文明”(*civilization*)这个词本身的含义所示,它是“城市化”(*citification*)的一个过程。

伴随城市的兴盛以及使得都市中心得以维系的商业关系,希腊人强化了私人与公共领域的区分。将家庭亲密关系与公共生活中比较不具人格的关系分离开来,进一步促进了个人身份认识的可能性。家庭就成了公共生活的培训场所。

在中国情况却是大不相同的。古代中国克服伴随民族和文化多元论而来的矛盾与冲突的威胁,是借助于作为传播文化之媒介的语言,而不是借助于城市化过程。儒学文人阶层的出现,成为帝王统治的正式出谋划策者。儒学有注疏的传统来推进儒学的信条,使其成为国家的意识形态。伴随这一进程,一批经典著作得以确立。在汉朝初期,文人阶层推出的开科考试就是以这类著作文本为基础的。整整两千年的帝王统治,一个中央集权的等级官僚机制得以延续,成为社会和政治的基础所在。^②另外,中国人从来不强调私人与公共领域之间的区分。因为家庭是所有关系类别——包括在臣民中通行的“非家族性”(*nonfamilial*)的关系、君臣之间的关系——的模型,所以实际并不存在公共领域。

倘若我们把“公共”(*public*)这个词与“私人生活”(*private life*)的明确领域作对照,那么这个词在中国人的社会中理解也会有产生疑难之处。然而却存在一种意思,藉此我们可以谈论中国的公共领域,一如约翰·杜威所界定的

^①参见 Gouldner (1969), 第 104 页及之后内容,讨论希腊人自我概念的发展。

^②这一科举制度在中国延续了两千年。虽然这个制度于 1905 年被废止,人们还是完全可以这样认为:1949 年共产党掌权后又重建了人们熟知的这个帝王时代的结构,三者齐备,即有至高无上的人物、全国性的思想形态、等级森严的官僚架构。

一样。对杜威而言,构成公众的是“所有那些受到交易(transaction)之结果的间接影响、以至于认为这些结果有必要被系统关切的人”。^①政府是由那些官员的制度性的、有组织的行动构成的,这些官员负有监管这些直接结果的责任。

在多元的社会中,公共领域具有相当的重要性,因为会有互动的无穷无尽的复杂结构,从中引出种种间接的结果,而对于这种结果必须给予关注。这种情况在一个更为纯一、更以传统为导向的社会中并不一定会有,在像中国那样的一个以仪规组织起来的社会更是如此。

中国总是成为一种政治的矛盾体。一方面,它在传统上一直具有一个强有力的中央政府;另一方面,多数人又表达出这样一种漫不经心的“天高皇帝远”的态度。对这个看似矛盾的现象,我们可用进一步分析被相当稀释了的“公共生活”的意义来解决。

由仪规组成的共同体受风俗的左右,这种风俗被理解为“习惯的广泛同一”^②。仪规表述了这些风俗而又不要求共同体的成员去养成个人的习惯。在人们愿意论及一个集体性的思想状态这样一个范围之内,这正如同杜威所说的:“是这样一种风俗,它在某种程度上显现出清晰而又显著的意识,这种意识可能是情绪性的,或可能是理智性的。”^③

在更为个人主义的社会中,风俗本身并不是目的,而是作为种种条件,在这些条件下,个人形成各自的习惯。在风俗较少通过个人习惯表达出来的社会中,这样一种可能性就会更大,即在新鲜事件发展的压力下,集体的意识便会明确表示出来。这可能导致聚众性行动。

(在)一个政治的民主中……思想淹没在习惯之中。在聚合的人群和暴民中,思想淹没在不明确的情绪之中。中国和日本表现出比西方民主国家更为经常的聚众心理……这是因为严格而又坚固的风俗背景靠得很近,并与过渡期结合在了一起。引入的许多新颖刺激造成了一些场合,在这些场合中,习惯起不了平衡物的作用。^④

在中国最近的历史中,“文化大革命”也许是“聚从心理”(crowd psychol-

①见 Dewey(1927),第 15—16 页。

②见 Dewey(1957),第 58 页。

③见 Dewey(1957),第 60 页。

④见 Dewey(1957),第 61 页。

ogy)最充分的展现。在中国,一个强有力的中央政府的存在是这样一种认识的结果,即认识到在过渡期,以仪规维系的秩序有可能严重地崩溃。只有看到现时与直接的外国影响可能带来的后果,中国的恐外心理也就不会让人感到那么惊奇了。

几乎看不出有什么迹象,说明当代中国抛弃了其儒学正統的任何重大要素。当代中国的领导层保持着许多自从汉朝以来支配中国人政府的同样特征,即对国家的理解犹如对家庭的理解,对统治者的家长式的尊重,以及由此造成的把统治的认识看成是一种个人(personal)权力的运用与发挥。^①

在统治的个人特征问题上,中国情形继续是如此,即对现行秩序的政策表示反对,实际上就是谴责统治者个人。贤明的统治者施行贤明的政策,正如费正清所说的那样:

在这一点上,美国的观察者又一次被中国人的一个传统所困惑,即把不可取的政策与坏的品行划等号……一旦这一传统得到确立,人们就不能对政策与道德之间作西方式的区分。相反,一种政策成了一个官员的操行。如果他的政策得不到尊重,那么他的人品也同样会受到指责……这样一种概念造成的结果之一是,不可能有一种“忠诚的反对派”(loyal opposition),因为一个人反对另一个人的政策实际上就是反对这另一个人的人格及其品行。^②

费正清接着论述这种政策与道德之间关系的连续性与儒教中国相关:

在毛泽东统治下的中国,政治上的离经叛道曾是一种叛国罪行,比起偷盗或杀人更严重。把政策与爱国主义分开来,并容忍一种忠诚的反对派,这都是不可能的。今天,古老的儒学原则似乎嵌进了中国共产党系统:一个人靠贤明和清廉统治国家;理论与实践是一个统一体;政策是反映个人品行的一种行为,而对政策的抨击便是对统治权力的抨击。^③

对费正清的真知灼见,我们还能再加上对官员腐败的一贯担心,这样的

①参见 Fairbank (1987):第 83—94 页。

②见 Fairbank (1987):第 92 页。

③见 Fairbank (1987):第 209 页。

腐败可以看成是对政府最致命的污染。这种担心与当年儒学的这样一种普遍担忧是一种呼应：“乡原，德之贼也。”^①

在中国，革命意识形态的危机只能导致儒学价值观的分量。那些儒学价值观实际上在整个所谓的社会主义时期起到了界定中国社会的作用。

三、法律、宪法与共同体

在中国，社会秩序一直被解释为一种和谐，它是通过个人参与一个仪规构成的共同体而取得的。因此，社会秩序的理想不能靠循着一套客观的法律或风俗来实现。看重法律被看成是承认共同体的失败，而远非是将其高估为裁定社会冲突的合法资源。^②

强调通过人格化了的仪规角色和关系来取得社会和谐，就使得中国人的仪规共同体(ritual community)与西方的法律社会(society of law)截然区分开来。也许受仪规左右的秩序与更以规则为基础的秩序之间的重要对比，是羞耻感的养成以及共同体从中得以确保的自我改正(self-rectification)。孔子在将这两种共同体秩序加以比较后宣称：因为中国人的共同体本身内部是一种自我调节的和谐，所以“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”^③。

一个正在现代化的中国会觉得有必要继续在其社会的某些领域确立“法制”，对此没有人会有任何的怀疑。与西方人通商迫使中国人认从正式契约关系的重要性，仅这一因素就使得中国律师的数量激增。如同一贯的情形一样，问题是人们可能怎样来取得道德规劝主导地位，并将其作为取得和谐共同体生活的基本手段。

很不幸的是，中国不能简单地引进西方对“法制”的解释。如果这样做，就会使得法律的活力与中国人社会的道德之间的脆弱平衡更趋紧张。对这两种文化的历史具有某种意识是很有必要的，如果中国要从引进西方式的法律机制中获益的话。

在盎格鲁—欧洲人的文化中，法制在各个社会内的构建已经基本显示了个人集成(collections of individuals)的特征。法制被想像成反对专制权力的一种起保护作用的东西，它是朝着保护个人人权，限制政府权力的方向发展

①见 Anaclets 17. 11; Ames and Rosemont (1998)。

②见 Anaclets 2. 3。

③见 Anaclets 3. 5; Ames and Rosemont (1998)。

的。当前与法制相联系的基本要素,是宪法保障公民自由(正当的程序、同等的保护),保障权力通过公平选举而平稳过渡,以及政府权力的分离。这些保障合起来成为统治者与公民之间契约关系的基本内容,保证公民不受统治者滥用权力之害。

法制与以权利为基础的自由主义思想形态同步发展。正如我们已经指出的那样,自由主义将国家看成是一个中立的框架,在这一框架范围内,公民可以根据自己的概念去追求好的生活,而国家的干预是最小程度的。这样一种框架之所以需要,根据自由派人上的主张,是因为现代社会是多元的,对于“好的生活”的含义无法期待会看法一致。随着国家的现代概念的发展,法制被认为是必不可少的,因为权力不受限制就有可能走向专制。即便在一个治理最佳的社会中,多元论也需要政府在弘扬共同善的问题上保持中立。像那些保障教会与政府分离的法律被认为是在保护公民不受国家干涉方面必不可少的。这类法律在对保护少数民族不受占人口多数的民族的干涉方面也起到了这种作用。

中国的历史发展走的是不同的道路,这就排除了能将法制轻易地移入一个儒教环境的可能。中国既不宜扬统治者与公民之间有一种对抗关系,也不宜扬对于好的生活个人概念的多元。在西方对法制清晰理解的主要条件在中国并不存在。在中国,“法”的构建是作为对“礼”的补充,旨在给行政职责定立规则。法律的构建是与复杂的官僚结构的发展同步的,这种官僚结构起的作用主要是作为稳定中国社会的一种基本手段,从汉朝到20世纪初都是如此。就西方意义上的民法与刑法而论,它们在中国历史上有数量的增加和执行的时期,这都是在仪规行动作为一种约束力量丧失了某些效能时出现的情况。而且,这样的法律保护的不是公民,而是统治者以及这些统治者被要求去维持的“社会秩序”。适当程序的相对缺乏排除了任何在这样一个问题上的疑问:传统中国社会与现代中国社会对“法”的依助情形是一样的,与西方对法制的看重几乎没有共同之处。^①

在中国,人们较喜欢贤德之人而不是用冰冷的法律来治理国家,这造成了西方人与中国人意识上的巨大的疏隔。西方人对政府权力久怀猜疑,因此他们不可能认同“人治”,只会将此看成是专制的导因。但是为了给予此种概念以最好的论据,人们只要思索一下中国社会法律功能的不同起源就行了。在西方,法律的起源是对专制权力的一种反映。法制所起的作用是保护公民不受国家、不受多数派人专横的侵害。在儒教中国,法律的构建是表述行政

^① 参见 Cohen (1968): 第5—8页。

职责,在维持社会稳定中它克服仪规的不足。“在中国,法律的演化可以描述为是由‘礼’移向法,再由法移向刑。”^①

法律的这种对比作用的一个主要含义,是不假思索地将西方法律机制移进当代中国,可能对约束共同体的社会义务带来重大的破坏。特别是,西方对法律的契约性质的理解在中国人那里几乎一直不被接受。西方人对这种理解的解释,靠的是赞同社会契约模式或商业契约模式。

总体上说,法律在西方得到的评价是积极的,因为它与对权利的保护相联系。在儒家的中国,法律——从除了行政规则之外的任何意义上说——被视为一种仪规失败的象征,因为仪规未能取得社会的和谐。这种失败从根本上说是道德的失败。

我们展示了现代主义冲动与中国社会传统特征要素之间的一些更为重大的矛盾。在这个过程中,我们强调了一种自由主义民主视野的含义。这种民主视野基于个人权利与自由。我们将继续强调这一点,并将简要讨论一种方式,凭借这种方式,宪政——某种自由主义社会的强烈暗示——被移入了中国的语境中。在这个过程中,我们还将描述当代中国人的宪制经历以及用以界定这一经历的文件,并将这些作为一个传统的以仪规构建成的共同体的延伸。

黎安友(Andrew Nathan)写过一本关于中国宪法的书,书的有些内容在我们的分析讨论中体现得很明显。他说,把美国与中国的宪法作比较会发现,“词语表达在广义上很相似,但在价值观与实践上存在深刻的差异,这是一种很难对付的结合。”^②如果这些从两部宪法中可看得出来的深刻差异可以追溯到这样一种对比的话,即中国人依赖仪规实践而西方人依靠法律契约,那么我们会允许提出这样的见解:从某种重要意义上说,中国人仍然仰仗仪规化的共同体来做事,而这些事在我们的社会中是留给保证人权的惯例与赏罚制度来处理的。

在中国的具体环境中,“宪法”一词有其不同的含义。这首先从这个事实中就可以看出来:自从19世纪末、20世纪初,中国先后公布了不下12部正式宪法,还有数不清的这样那样的宪法草案。^③由于在中国人的传统中,无论是“人性”还是由其界定的社会秩序都是静止的,所以宪法必须保持开放性并成为可以改动的文件。此外,我们必须希望,一个正在现代化的中国的变化着

①见 Ching (1998),第24页。

②见 Nathan (1986a),第79页。

③见 Nathan (1986a),第82—83页。

的经济与政治结构,可以由对待宪法变化合适而又灵活的态度来得到适应。

中国的宪法不仅界定现行的社会政治秩序,而且也为进一步的成就提供蓝图。^①如同仪规实践一样,这些宪法不只是对现行的实践立典,而且还提出新的构想和具体的提炼。因此,任何一部这样的宪法都可以被看成仅仅是党的政策与企望目标的最新宣言。中国人的宪法的功能有如美国人的“政党纲领”(party platform)。

在中国的仪规共同体里,宪法的保障不同于美国的情形,它不对制定宪法设定界线。变化着的社会秩序要求法律和党的政策自由地表述变化着的共同体的权利与义务。

中国人的宪法与其说是一个政治文件还不如说是一个社会文件,其基本的功能是促进社会的和谐。孔杰荣(Jerome Cohen)在讨论中华人民共和国1978年发布的宪法时明确地说,在中国一部宪法很难谈得上与我们所说的宪法这个词的含义相一致。它是“现行权力结构的一种形式化,而不是一种制度框架,用于调节竞争权力的各种政治力量”^②。

美国人的宪法是立法的依据,而中国人的宪法主要使地位、特权和义务定型化,这样做的假定是,共同体的与人们的利益是共同的(coterminous interests)。不存在这样的假定,即加强共同体的权威便削弱构成共同体的具体个人的选择权。

因为宪法基本是一个合作的协议,这个协议又是基于个人与共同体相互之间的信任,而不是潜在内抗力量之间的契约,所以就没有独立的条款来正式施行反对国家的主张。这样做的假定是,借助对环境更为直接的正式的压力,秩序将会得到形成与确保。作为最后的一个选择,宪法也确实规定了上诉国家机关的条款,但是就如同传统中国中对法律的上诉一样,这是一种不会有任何胜诉结果的行动。依照中国人的传统,借助法律上诉就是承认维持共同体的和谐失败。

中国人的宪法的最后一个特征是,权力完全是从一个人作为社会一员的资格派生而来的。在我们的传统中,个人的概念与其相随的权利所起的作用是为他的社会与政治关系打下基础。而在中国人的环境下,人的惟一存在是在共同体的范围之内。权利是从社会派生而来的规矩(proprieties),而不是个人的拥有品。这些规矩主要表述为社会福利的享受权,而不是个人的政治权利。

①例子请参见中华人民共和国1982年颁布的宪法第14至19条。

②在Edwards(1986):第18页中引用。

设若只有社会的人才是人本身,那么就可以想像中国人的这样一种情况:不参与到共同体中去,就失去了自己考虑权利的资格。这种对于人极度的社会定义在中国人宪法中权利与义务不可分这一点上反映了出来。在这些文件里,即便是一种积极意义的权利,如教育的权利,也既是一种个人权利又是一种社会义务。

我们领悟仪规活动的一个最大困难在于,在我们当代西方文化中没有足够的类比事物可作为合适的比较。在一个个人主义的社会里,仪规鲜被看成对自我实现必不可少的东西,而是被不太耐烦地认为是某个别人正式要求我们必须勉强去对付的事情。从美国社会不拘礼仪的角度来看问题,就的确很难理解把仪规的力量看成是构建共同体的一种战略。

领悟中国人的“沟通的共同体”这一说法的第二个困难是,像“羞耻”这样的非正规的机制能起强制的作用。“没有权利不可纠正”(no rights without remedy)通常被理解成是指权利必须借助于司法手段来执行。在一个仪规共同体里,是一种成熟了的羞耻感起着作用,它是享受权利与尊严的主要守护者,而法律被认为是一种次要的、而且通常只是暂时有效的稳定秩序的手段。

第三个困难,以儒学字眼构筑成的“中国人的民主”可能是“民有”(government of the people)与“民享”(government for the people)的政府,但是还未被认为是一个“民治”(by the people)政府。但是即使是在法律方面而言,也有一些证据表明,中国正式向民治的方向发展。最近在整个大汉族区域推行村级选举就是向全国范围的全面选举过渡的第一步。考虑到中国的人口分布农村占绝大多数这个特点,人们期待选举合乎道理地在这一层面开始,这很重要。在最佳的情形下,对个人来说,能控制本人所在的地方共同体比起在全国的层面上对国是发表一点看法,益处要大得多。

除了迈出走向中国人自治(self-governance)的这一步之外,仪规还起到一种渠道作用,通过这个渠道,一个仪规共同体的所有成员参与自己管理自己的事。在一个仪规共同体企望形成自我秩序格局的情况下,从仪规化了的角色和关系派生而来的治理是其题中应有之义。同样,对法制过分地抱有信心,对维持社会秩序的非正规机制一味地抱猜疑态度,就会使我们很难领悟这一不同的儒学模式。

第九章 共同体的人权起源

一、是权利还是惯例？

在分析儒学对“人权”问题的态度之前先集中谈一下在这一点上典型的自由主义民主的解释,将是有帮助的。杰克·董内利(Jack Donnelly)就亚洲与西方人权问题的比较撰写过著作,内容广泛,分析很有道理。他所持的观点使他成为在这个问题上的以权利为基础的自由主义视角的一位合适代表。^①

董内利把所有的文化、历史和种族地缘的差异搁在一边,肯定了一种无条件的、普世主义式的和在严格意义上的超验人权观点。

宣称有人权存在,就是在这一意义上宣称所有的人,只要因为他们是人,就有权利。这种权利是普遍的,是所有的人都拥有的。这些权利是平等的:是人或不是人,就意味着拥有或不拥有平等的(同样的)的人权。这些权利是不能剥夺的:一个人不能失去这些权利,就如同他不能停止成为人一样。^②

董内利认为,这种自由主义的权利概念是从17世纪特定的经济与政治条件中产生出来的。然而,他宣称,这种概念当时本来也可以在亚洲萌芽。^③

董内利意识到,权利的概念被界定成先于并独立于社会义务,对许多亚

①参见 Donnelly(1989)、(1993)。

②见 Jack Donnelly 所撰“Human Rights and Asian Values”,此文收在 Bauer and Bell (即将出版)的书中,手稿第2页。

③Joanne Bauer(1996)书中指出,董内利(Donnelly)对人权的宣称是有矛盾的:一方面说人权有普遍性,同时又说人权是对具体条件的反映(例如现代化欧洲之前的资本主义和市场体系的发展)。

洲文化来说是格格不入的,这些亚洲文化选择的是将人界定为具有不可变更的社会性。从亚洲人的视角来看,“‘西方人的’权利及其运用常与传统的以义务为基础的价值观和实践相冲突,而且似乎是放纵的,甚至是具有破坏性的个人主义。”^①董内利考虑了对这一立场的一些替代对应,它们是从亚洲人的视角出发而形成的。接着他对这些替代对应一一进行了否定,因为它们不能满足他认为对任何权利概念都是基本的一些确定条件,即它们必须是个人的、固有的、不受侵犯的、平等的等等。

对董内利来说,对权利的西方式的理解不仅具有普遍性,而且还是惟一可行的。他说:

我对一种亚洲式的第三条道路的设计抱怀疑……将现行的西方实践与一种含糊的、还从未实行过的理想进行比较是不公正的,也是不能说明问题的。这种情况突出体现在西方各种理想之间偏差上,而许多亚洲人的批评就是基于这些偏差的。^②

董内利承认,西方人权的实践只获得有限度的成功。但是他排除了这样一种折衷的可能性:加进一些非西方文化的特性,这可以作为一种手段来重新构建和改进我们西方人的理论与实践。他进一步认为,我们与我们称为“他类文化”(other cultures)之间的本质差别可以归结为现代与前现代(pre-modern)实践之间的差别:

政治天真的一种不同形式可以从这样一种假定中看出来,这种假定认为在现代情形下,传统的实践继续有相关性……我对这一观点特别抱有怀疑,因为正在出现的大多数有关亚洲人的不同之处的论点本可以同样也出现在18世纪的欧洲。^③

尽管非政府组织(Non-Governmental Organizations)参与了重大场合的活动,表达了在文化差别方面,经济发展阶段方面,和给予个人、经济、社会与文化权利方面的意见^④,董内利仍然认为对西方人权概念的抵制在很大程度上

①见 Donnelly (1989):第23页。

②见 Donnelly (1989):第27页。

③见 Donnelly(即将出版)手稿第27—28页。

④参见 Yash Ghai (1994)。

上是东方专制统治者的声音,他们专事于将独裁压迫说得很有道理。^①总之,董内利指出只有一种可行的人权概念,而且还说“我们获得了这种概念,而他们并没有获得”。对不同意这一立场的看法他不屑一顾,而且看成是专制政权为自己永久化的自我辩解。

如同大多数为以权利为基础的自由主义作辩护的人一样,董内利忽视了普遍人权信仰的消极后果。在这一点上,R. J. 文森特(R. J. Vincent)告诫,要提防“这样一种倾向,即把我们的权利称作天然的权利或人权,别人也应当从中得益或照搬。但别人在这方面也有他们自己的偏爱模式,而且毫无疑问也有他们将自己的偏爱模式普遍化的倾向”^②。

从中国人的角度来看,像董内利那样的自以为是的论调就让他们想起曾在中国出现过的一场尽人皆知的“礼仪之争”。这场争论在 18 世纪最终得以解决。天主教徒们不听从自己“迁就派”(accommodationist)同僚的最佳建议,在把基督教带进中国时最终坚持他们的宗教具有普遍性与排他性。他们做这么一个判定,即祭祖的仪式(所谓的“祖先崇拜”)与“惟一真正的教会”(One True Church)的教旨是直接抵触的。这就意味着,基督教将要求中国人放弃他们的文化特征。

从罗马教廷的观点看问题,犹太—基督上帝的普遍性意味着罗马的宗教是每个人的宗教,而中国人抛弃这一宗教便是抛弃了全部的宗教。大约过了四百年之后,中国人并不为基督宣传的长期劝诱所动。只是在教会方面花了大量的钱,表达了更多的善良意愿之后,才有极小部分的中国人皈依了这一完全是外来的宗教。

既然向中国兜售非普遍性的宗教收效甚微,既然有如此充分的证据说明中国对自诩的普遍性进行抵制,我们可能就得思考另外一种策略来取得中国政府与人民对第一代人权的更有力保护的真诚承诺。这一策略至少要求我们对这种方式要理解,即“礼仪”在中国人的环境里起着促进“权利”的作用。

仪规实践在所有文化里都有体现。但是这种实践作为秩序社会的一种工具是很突出的,对正式的法律制度有支配力。这就使仪规活动在界定中国社会秩序中有一种独特的作用。《汉人的历史》(The History of Han)一书中

^①即便是我们可能称为压制人的政权也可能有其合法的考虑。正如 Donald Emmerson (1994)第 12 页上所说:“不是所有东亚的精英人物在对动乱表示担忧时都怀有自私的目的,要为维持现状而寻找借口……东南亚地区多元文化十分突出,影响面大。种族、宗教暴力冲突的危险性一直存显性状态。这就使得像李光耀和马哈蒂尔这样的领导人对西方自由主义民主能否确保社会风纪与秩序提出了质疑。”

^②见 R. J. Vincent (1986):第 17—18 页。

“论仪规和音乐”(Treatise on Ritual and Music)一章描写了仪规的活力,把它看成是一个中心、一个媒介。通过这个媒介,文化传统得以继承、修改和传播。

要实现仪规和音乐的真正意义就得能创造;要理解仪规和音乐之中继承的文化就得能继续这种传统。创造者被称为有睿智;继续传统者被称为受到启迪。^①

为仪规所界定的地方和角色具有某种力量,能够标示出个人在共同体内的特权与义务。仪规将人们织入一个关系模式之中,起到减少任何既成的权威作出并施行不利于他人的决策的作用。

由仪规关系构成的共同体涉及围绕一个中心权威的聚合。这种向心式中心概念在界定共同体的语言里是表述得很清晰的,古今都一样。“社会”这两个字如果直译,就隐现出这样一幅图景:“围绕共同体中心矗立的神圣旗杆,人们怀着敬意聚集在一起。”Nishijima Sadao 这样告诉我们:

以村为基础的这样的共同体生活在“社”(altar)里有其宗教中心,里面供奉着当地的神像牌位。同样,“国社”(the altar for the state community)也是这种情况,而且每个县、每个地区也都有自己的社。宗教活动在“里社”举行,在这种活动中,肉食分发给每位参加活动的人。这样的活动增强了共同体精神。^②

家庭作为中国人秩序的模式,是一种分等的、向心性和谐的情形。

当代社会学家安布罗斯·金(Ambrose King)很有说服力地提出了这样的论点,即在中国人的世界里,所有的关系都是家族性质的:

在五大关系中,有三个属于亲族领域。其余两个虽然不是家庭关系,也是以家庭关系方式构想成的。统治者与被统治者的关系被构想成父(君父)与子(子民)的关系,朋友与朋友的关系被说成是“吾兄”和“吾弟”。^③

①见 Ban Gu (1962:1029)。

②见 Nishijima Sadao (1986):第 552 页。

③见 Ambrose King (1985):第 58 页。

家庭作为一个“内部集团”(in-group)是确定的并处在中心位置,但当它向外延伸时就不断变得含糊。向外延伸既是历时方向的延伸,即直系延伸,又是共时方向的延伸,即旁系延伸,从而形成一个社会有众多的叔舅与姑姨。

为方便起见,这种关系感被嵌入于一群同源字中:它以“伦”表述关系,以仪规的“轮”表述社会关系,这种社会关系又通过论述(“论”)波及开去(“沦”),由此将人界定为一个角色网(a network of roles)。对中国而言,要放弃其传统的以仪规构成的人与社会的模式,去接受自由主义的民主视野,就完完全全地需要中国人的思想与生活方式来一番天翻地覆的变更。

可以很有把握地说,儒学的仪规关系模式缺乏实现基于第一代权利的社会秩序。例如,这个模式不存在独立个人的信条,不存在作为社会平等基础的严格的身份性,也不存在对人的自主性的颂扬。受儒家意识影响的人权理论不为以权利为基础的自由主义的倡导者所满意,这是毫不奇怪的事。然而,话还得说回来,约翰·杜威所理解的那种社群主义性质的东西在这种情况下也同样不会令他们满意。

我们可以回顾一下,杜威曾经拒绝接受这样的思想,即个人离开了其所属的社会还会有任何的身份。

一个自然个人单独拥有完善的欲望,拥有根据自己的意志而能发挥的能量,拥有天然的前瞻和审慎推测的本领。这样的想法是心理学中的一个虚构,其虚构程度完全无异于下面的这一政治学中的信条:个人生来就拥有政治权利。^①

以权利为基础的自由主义者坚持的正是这种虚构,这阻碍了他们对以惯仪为基础的(rites-based)儒学价值的认识,未能将它看成是社会秩序的一种模式。

二、社群社会环境中的人权

以权利为基础的自由主义的支持者们认为,个人都愿意为个人自由和自主而接受暴力犯罪和社会、经济的不平等这样的代价。然而,在一个像中国那样的社群社会里,这种偏爱自由而不顾人身安全与经济公平的做法似乎显

^①见 Dewey (1927):第 102 页。

得极端。因此,中国人权保护的改善——如果按中国人方式进行的话——将不可能导致发展成像我们这样的一个社会。

自由主义民主理论与任何这样一种理解都是对立的:个人产生于/并不断依赖于他(她)与别人的关系。因此,像“自由”和“自主性”这样的字眼对于自由主义的说教是占着核心地位的,而赞同社群主义的人想到的字眼是“合作”(cooperation)和“责任”(responsibility)。

以权利为基础的自由主义设定的个人唯意志论的概念,本质上是18世纪与19世纪经济学的“经济人”的概念。依据这一观点,自我利益被认为是凌驾于同情心(sympathy)或同胞感情(fellow feeling)之上的。但是对人的这种理解是极有争议的,在社群社会的人们中更是如此。他们拒绝脱离社会关系和抽象地界定个人的概念。

自由主义民主理论把权利摆在共同善之上,这确保了个人自主性的位置绝对优于以共同体为基础的价值观。权力是基于个人的,而善更经常地趋向于被考虑为共同善(goods-in-common)。对民主的以权利为基础的理解存在一个根本性的问题,这就是,这种理解几乎没有什么机制来防止个人从共同体中异化出来。造成这种异化的原因是这样一个事实:虽然权利被认为是一个公正社会的最重要的标志和奖赏物,但它们总是私下享用的。

中国人传统上一直认为,“权利”是由社会给予的,这一点与实用主义的观点相吻合。而且这些权利是通过某种教育而得到弘扬的,教育的目的是让个人认识到自己对于个人间和对整个社会的和谐具有重要性。因此,在传统中国,从法律上强调严格施行权利的倾向较小。事实上,依靠执行法律远非是实现人的尊严的一个手段,而是从根本上使人丧失人性,因为它导致相互适应的弱化,损坏共同体的具体责任,而这些责任对什么是合适的行为起界定作用。

同样重要的是要认识到,中国人对权利的社群主义的理解会走向促进社会的利益,而不是促进个人的权利。这种权利与利益之间的区分反映了在妥当的(right)东西与好的(good)东西之间的自由主义区分。这种区分为抵制集体主义者的论点提供了挡箭牌,因为集体主义的论点会导致这样的结果:以某些社会的共同善之名来强制个人。

权利绝对是以道德原则来界定的,而利益是与实用和社会福利相联系的。一旦社会福利得到重视,多数人的利益得到维持,少数的利益则被放在了第二位。权利有时起的作用是保护少数人而不顾多数人。如果借助于利益就不会允许这种对少数人的保护。在一个以利益为基础的社会里,目标不是保护个人,而是将个人的利益与群体的利益融合起来,这是构思一种儒学

模式的人权概念的真正障碍所在。由于把社会和谐作为目标,儒学看来并不乐于向人权观念看齐,那观念会保护个体对抗大多数。

将权利化成利益的语言所产生的效果一般都对国家的行动有利,而对个人的保护就受影响。当一个人将单个个人的利益与许多个人的利益相权衡时,共同体、国家,多数人通常是赢家。^①

在一个社群社会中,当社会和谐崩溃时,后果确实是极为严重的。因为没有法律机制来促进社会稳定,保护个人免受国家和多数人的侵害,剩下的只有政府的专制行动。因此,目前中国的快速转型就显得特别的不好应付,因为看来中国将不可避免地因过度地依赖中央政府的行动而遭受阵痛。尽管这一危机迫在眉睫,但是对中国的模式作一番仔细而又设身处地的研究就会得出这样的结论,即从长远看,出路不在进一步借助于法律来解决矛盾,而是要借助于别的非法律性质的机制。

我们对进一步的法律保障持怀疑态度,原因是,这种保障的实际结果绝对不让人信服,当然这种保障也不基于相当程度的“社会同情”(social empathy),后者是这样一种情感,即别人恰如自己一样,也值得被法律保护。对在自由主义社会中少数民族和穷人的地位作实事求是的思索,就会得出这样的结论,即仅有法律保障是不够的。令人悲哀的是,社会同情与法律机制施行的关系是成反比的。

当以权利为基础的自由派人士提醒说,对社会福利的考虑先于个人权利的考虑可能会导致个人淹没于集体,这我们必须倾听。不管怎么说,这是一种可能性,而这恰恰在现代政治组织的历史进程中是屡见不鲜的事。但如果说这一定是不可避免的事,那也是过头话。在对以权利为基础的自由主义的缺陷没有任何承认的情况下就来作这样的提醒又显得有点自私。整个事实似乎是这样一种情况:自由派与社群主义者各执一辞,互不同意对方的观点,除了其他的深刻哲学分歧之外,还有一个核心的原因,即存在一种根本性的对立。这种对立一直并将继续抵制任何满意的解决办法。这个根本的对立就是,个人绝对性(individual absoluteness)与个人相对性(individual relativity)之间的对照。

儒学的主导成分告诉我们,在一个社会—政治秩序的范围内确认的几乎全部的实际权利和义务,都是由法律之外的制度与实践维持的,而且都是由

^① 见 Peerenboom (1998), 第 251—252 页。

社会的压力而得到强化的。中国政府,和除极少数人之外的中国人民,都不承认世上有任何不可剥夺的权利。在本世纪公布的一系列宪法中,公民被认为拥有的权利只有那些中国各种统治机构所给予的权利。

据认为,权利远不是一种非文化和非历史的人类状况,而是通过对一个具体文化世界的参与和贡献而赢得东西。而且因为社会的文化体制随着时间而重构,那些旨在使人权典章化的文件也是不断地被修改的。

即便是像言论自由这样的最基本的权利在中国也未存在过。可以提出这么一个论点,即言论自由的缺乏并不是一个专制政府压制大众的幸福的结果,而是由属于千百年长的儒学传统的一种假定所造成的。正如我们在讨论信仰与行动的多元论时所指出的,中国人从来都不认为理论与实践之间有一种严格的区分,由此不仅把“说”(saying)还把“想”(thinking)看成是一种“行动”(doing)。因而,禁止言论自由是一个儒教社会的一贯特点。在这个社会里,思想总是被看做行动的意向。

我们西方人反对审查制度,并认为自由的公开的探讨最终会形成一致:多数人的需要和欲望究竟是什么?但是许多形式的审查却被儒教社会的成员广泛地接受。这是因为,人们感到政府有责任防止引起混乱的影响对社会组织造成破坏。

中国人的社会不能被解说成是一个鲜明的、自主性个人的复杂体,在这里人们都能把握住自己的内心世界,而且人们的聚合从最重要的意义上来说是靠法典来调节的。这个世界也不是这样的一个组织,即其内部的个人自主性是受天然权利保护的。

中国人环境中没有自主性个人的概念。当人们试图把自由主义民主的词藻翻译成中文时,就撞见了这样的具体例子。英语的一句话,“在至高无上的法律之下,自由主义基于个人主义”(Liberalism rests on individualism under the supremacy of law),对中国人而言立即入脑的会是这样一层意思:“在行政法令的最高地位之下,自由放纵的教义依靠的是利己主义的教义。”(The doctrine of spontaneous license rests on the doctrine of self-centeredness under the supremacy of administrative regulation)。①

在西方,我们默认的一个假定是,人的意义要求一种对超验的或者客观真理的赞同。我们认为,离开保障个人身份的这样的真理,自由、平等和博爱的概念就不会得到保证。在这样的情形之下,所有人际关系就不得不成为外在的和机械论的。

①这一说明引自 John Fairbank (1983): 第 739 页。

当代中国,即便是在社会主义旗号下,仍然是一个以仪规构建成的社会,它甚至在口头上都不赞同与理性或自然规律相联系的对客观原则的信仰。然而这并不是说,中国人处在一个外在的、机械的社会中。很普遍的一个儒学假定是“天人合一”,它提供了一种对意义与关系的不断扩展的场域认识,在这一场域中,一个人的具体行动就可以得到集中。当代中国人的社会秩序是由其历史传统中的圣贤榜样界定的。这个社会的成员本身作为人既不是上帝的赐予物,也不是通常意义上的遗传延续,而是仪规使然。

对于人权的自由主义取向的真正嘲弄在于:即便这种取向完全可以站得住脚,它独有的表述词语也排除了中国人对这种取向的思想与含义有任何干系。毕竟到目前为止,对中国而言,西方人普世主义一直是霸权和羞辱人的东西。中国人关于人的概念本身就包含了共同体的承诺,在这样的情况下,由自由主义民主所渴望的价值观就不被视为一种理想。相反,它被认为是一种病态。

许多中国历史学家将“文化大革命”中的暴行编成历史。对这一个个具体的故事进行思索就会发现,一旦人被出卖,就会有如下的可能性:向别的人即便是向自己的家人倾诉内心话,也是一种冒失的,有时甚至是危险的行为。仅在北京大学,在这十年的磨难中便有七十多位教授和职员死于非命。这十年有组织的全国性疯狂迫使中国人进入一种自顾自的独处个人状态。在中国人的这段经历范围之内,个人性是扭曲的和不正常的,因此不是一种有价值的理想。相反,它是一种压制的结果。从这一段社会痛苦中解放出来后,这样一种可能性同时出现:放弃与人隔离的苦境,重新回到共享的、相互依靠的、丰富的共同体生活中去。

三、一种新的论说

当今人权问题争论的一个令人悲哀的特点是,人们花大量的精力试图去证明权利的精确地位与(或者)内容之所在。有一些普世主义的思想者一定要让每个人都同意权利是上帝赋予的、生而有之的,似乎不达这个目的决不罢休。那些比较温和的权利—理论家们,如我们上面提到过的杰克·董内利,则主张权利来自相关生活的合理需要,而这种需要应当对所有能思考的人们都产生说服力。这两种情形的任务是一样的:都把人权(无论是其地位还是其内容)基于客观的,理性上可以得到辩护的原则之上。权利—理论家们的第二个专注的事情是,确立并论证一个完全的权利目录,以便所有的政

府与公民参照。至于我们如何去确保实施这些权利的机会,这些理论家们所剩的精力就比较少了。马丁·路德·金(Martin Luther King Jr.)作为美国黑人的民权旗手之所以有力量,是因为这一点起了作用,即他所依助的价值观也是我们美国人的价值观。虽然我们大多数人会同意这一事实,但却不大关心去证明中国的人权要以中国自身的条件出发这件事。

有关人权的自由主义言论可谓多矣,但是所起的作用只不过是抽象地理论一番,说明每一个个人应被赋予这样或那样的权利。同时,社群主义者对于促进丰富的社会实践的意向,却被视为是过分的空想而遭到极不耐烦的拒绝。杜威当年确认,这种理论上的偏执是讨论人权的一个主要麻烦。他的观点是,我们越多地关注权利的实施,越少地对关于人权的地位与内容作抽象的思索,那么就越多地对我们有好处。法国的说笑者认为“法律同时防止了富人与穷人去偷面包”。杜威对此进行了暗讽,他指出在我们看来,人权问题“从追求个人权利本身变到了一个追求实际运用这些权利机会的问题”^①。

政治理论得重新调整方向,以便探求个人可以获得财产的途径,这样他可以行使财产的所有权,而不是继续空洞而又抽象地去做理论文章,说明每个人都应被赋予拥有财产的权利。^②

杜威鲜明的社群主义的关注在此得到清楚的表述。以权利为基础的自由主义对权利实施的关注肯定要少于社群主义者。穷人实际上比富人的有效权利要少,对这一点的担心就容易使人相信社群主义者的观点,即如经济福利那样的第二代权利可能实际上要先于公平的第一代权利的实施。没有哪位自我尊重的以权利为基础的自由派人士愿意受此诱导。正因为如此,社群主义者才认为把权利与利益划分得泾渭分明,既天真又有害。

在人权问题上的实用主义论说最近被理查德·罗蒂(Richard Rorty)提到了一个新的水平。这种提法从某种程度上恰恰是杜威曾经论述过的。^③ 虽然罗蒂同意多数自由派关于权利内容的信条,但他认为任何试图把这类权利升格进入超验以外(the Transcendent Beyond)的做法都是毫无意义的和于事无补的。这就使他的思想与杜威的取向既相近,又明显的不一样。这是因为,一方面,罗蒂虽然坚持自由主义民主对个人的强调,他还是像杜威一样,坚定

①见 Dewey (1973):第 152—153 页。

②见 Dewey (1973):第 152 页。

③见 Rorty (1993)。

地认为,证明权利的基础必须在历史的共同体里去找到,而且权利是在其中得以运用的。虽然罗蒂在在赞赏对公众与私人之间作绝然区分方面明显不是杜威式的取向,但是他却在强调共同体作为环境的重要性的方式上与杜威极其接近。他认为在这种环境之内,一个人的人性不是受到威胁便是得到弘扬。

罗蒂与杜威都拒绝为人权作任何形而上的设定。罗蒂宣称:“只要我们认为存在一种非历史的真理或理性,那么我们就将不能够忘掉基要主义(foundationalism)。”^①罗蒂与杜威形成呼应,他的基本观点是,问题不在如何设计一张合适权利的清单(支撑这些权利的是对客观性和真理的超验依助),而是能否以某种确定的方式——例如平等对待自己的同胞——付诸行动,这种方式作为某种平衡,乃是比其他相关替代行动更富成效的行为方式。如果情形是这样的话,那么人们就完全可以提出,这种行为方式能够作为一种遵循模式提供给别人。

将一个地方的行为方式提供出来作为别人的参照模式,人们不必为自己价值观的优越性去寻求理性的论证。如果人们寻求只指出按所指方式行事而产生的具体结果(或者因这样行事而失败的结果),这就是一件大有帮助的事。

一言以蔽之,罗蒂的说法就是:借助于任何客观标准——神明、永恒价值观领域、普遍理性等等——都是地方叙述的例子,都是那种人们讲叙的故事,而人们讲述它们,是试图将他们自己的价值观能在已有范围之外得到确立。

罗蒂更偏爱其他的叙述,即那些“基于情感的”叙述。这种叙述借助于感情而不借助于我们的理解,正如他所说的:“情感教育……使得各种不同的人很好地充分相互结识,如此一来,他们不容易陷入这样的思维,即把与自己不同的人只作为‘准人类’(quasi-human)来对待。”^②

罗蒂清楚地认识到光把人权这两个字写出来并无任何价值,除非我们也愿意把“我们这类人”或“像我们这样的人”^③的这类指代尽可能地扩大开来。不然的话,我们就会只把权利赋予那些适合于相当局限定义的真正人们。

一种具体文化的成员很可能会把其他文化意识的个人排除在真正的人的共同体正式成员资格之外,罗蒂的这番直率表述以一种很有趣的方式与儒学的理解产生了共鸣。

①见 Rorty (1993),第 122 页。

②见 Rorty (1993),第 122—123 页。

③见 Rorty (1993),第 123 页。

儒家“仁”的概念(在最高意义上人的作为)指的是这样一些人,他们有效地参与到仪规化的角色与关系之中去,而这些角色与关系又展示了中国社会中社会生活的传统惯例。即便是在受到马克思主义影响的中国,对人的理解仍然在文化上隐含着儒家的思想。因此,任何一个在这种文化之外的人是否持有这种“人”的尊称就成了问题。这个事实是对“做人意味着什么”的历史主义和文化主义解读的一个直接后果,而这种解读又是儒家与实用义者共有的。

这个结果对于本质主义的思想家(the essentialist thinker)来说是陌生的。这种思想家相信的是对所有事情的真理进行界定的非历史的要素,而且还确信这种信条对确保真理是必要的。但是你若与儒家和实用主义者一样,认为“除了世界历史的偶然事实之外,没有任何与道德相关的东西将人与动物区分开来”^①,那么上述结论便很难说让人感到奇怪。

世人都是像我辈一样的人(folks like us),这个结论虽说不一定让人感到奇怪,但肯定是具有挑战性的。亚洲与西方文化各自存在,互不往来,这种情况一直延续到上个世纪才告结束。从双方的各自视角来看问题,存在着充足的事实说明,无论是亚洲人还是西方人都没有给予对方以完全人的资格。回顾历史,鸦片战争、《凡尔赛条约》、19世纪美国修筑铁路使用中国劳工、对亚裔美国人参与美国文化建设的事缄口不谈(这一点也许是最有恶意的)等,这些事情只能说明西方人没有完全把中国人当人看。尽管有满口的启蒙运动的词藻,说所有可属人类者皆给予平等之地位,但是这一切还是发生了。也许中国人把西方人不当做人看待的历史事实较少。虽然如此,仍有一些人群完全理解不被作为人看待是怎么回事。儒教文化的词藻显然只是站在这样一些人一边的,他们为“仁”者,因而具有完全人的资格。

我们需要相当认真地来对待这个论点。人权普遍性的信奉者们几乎都不会否认妇女有作为人的尊严,不管她们是非洲后裔美国人还是亚洲人。然而,无论我们以何种方式来衡量,都有实实在在的理由相信,占主导地位的西方法典对待这部分人的态度显示出,至少她们还有点不够人的资格。用另一种方式来思考,赞同提供保障人之地位的原则,却没有必要的有效行动来支持这种保障,这就完全是一种假惺惺的举动。

我们从头至尾在本书中论证的是,在中国文化与西方文化之间的对话中,我们西方人需要在加深相互理解的过程中认识实用主义话语的价值。我们使用个人主义的、以权利为基础的思想形态来与中国人接触交往,期待中

^①见 Rorty (1993): 第 116 页。

国终会以传统文化上作出让步来“走向现代”。我们坚持这样做,从最好处说也是一种危险的战略。判断失误会带来巨大而严重的后果,有鉴于此,我们认为我们理所当然要探索别的、更行之有效的方法。

我们提出,实用主义可以提供一种有极大相关性的话语来与中国以及其他亚洲文化进行接触交往。在个人的含义和人权文化的特征方面,实用主义与儒学可以找到富有潜力的共同领域。我们作为西方人也罢,作为中国人也罢,都要作出一种选择。我们可以继续沿着目前相互指责和道德说教的路走下去。我们也可以承担起建设一个世界共同体的任务,而这个世界共同体设定,亚洲人与西方人平起平坐。

中国与西方的对话很可能导致“我们意识”(we-consciousness)的共同延伸,而且这种延伸只会到达这样的程度,即双方都将社群社会的利益放在最前面。只有通过将“我们”(we)的含义进一步丰富,才能共同认识完全人的资格。本书在许多方面都可以理解为是这样一种尝试,即鼓励中国人和西方人都把对方包括在“我们”这两个字中。儒学与实用主义两种语言中存在着一致性,足以促成上述提到的这个任务的完成。

参考书目

- A. W. H. 爱德金斯 Adkins, A. W. H. 《从多到一》(1970). *From the Many to the One*. Ithaca, N. Y: Cornell University Press.
- 安乐哲: Ames, Roger T. 《反思儒家自我: 对芬格莱特的回应》(1991). "Reflections on the Confucian Self: A Response to Fingarette." In *Rules, Rituals, and Responsibility: Essays Dedicated to Herbert Fingarette*, edited by Mary I. Bockover. La Salle, Ill.: Open Court.
- 《经典儒学中的焦点/场域自我》(1994). "The Focus—Field Self in Classical Confucianism." In *Self as Person in Asian Theory and Practice*, edited by R. Ames with W. Dissanayake and T. Kasulis. Albany: State University of New York Press.
- 《继续有关中国人权的对话》(1997). "Continuing the Conversation on Chinese Human Rights." *Ethics and International Affairs* 11:177—205.
- 安乐哲、罗思文 Ames, Roger T., and Henry Rosemont, Jr. 《孔子的论语: 一种哲学翻译》(1998). *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine.
- Ban Gu 班固(1962). 《汉书》北京: 中华书局
- 查尔斯·波德莱尔 Baudelaire, Charles 《论艺术与艺术家》(1974). *Selected Writings on Art and Artists*. New York: Penguin.
- 乔安妮·鲍尔 Bauer, Joanne R. 《人权对话》(1996). *Human Rights Dialogue*. New York: Bulletin of the Carnegie Council on Ethics and International Affairs. Vol. 3.
- 丹尼尔·贝尔 Bell, Daniel 《资本主义文化的矛盾》(1996). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- 丹尼尔·A. 贝尔(编) Bell, Daniel A. et al., eds. 《亚太地区走向褊狭民主》(1995). *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*. New York: St. Martin's Press.
- 马歇尔·伯曼 Berman, Marshall 《幻逝成烟: 现代性的经验》(1984). *All That is Solid Melts into Air—The Experience of Modernity*. New York: Penguin.

- 托马斯·拜里 Berry, Thomas 《杜威在中国的影响》(1960). "Dewey's Influence in China." In *John Dewey: His Thought and Influence*, edited by John Blewett. New York: Fordham University Press.
- G. K. 切斯特顿 Chesterton, G. K 《仙境的伦理》(1970). "The Ethics of Elfland." In *G. K. Chesterton: A Selection From His Non-Fictional Prose*, edited by W. H. Auden. London: Faber and Faber.
- 秦家懿 Ching, Julia 《人权:一个正当的中文概念?》(1998). "Human Rights: A Valid Chinese Concept?" In *Confucianism and Human Rights*, edited by Wm. Theodore deBary and Tu Wei-ming. New York: Columbia University Press.
- 孔杰容 Cohen, Jerome Alan 《中华人民共和国的刑事诉讼程序导论, 1949—1963》(1968). *The Criminal Process in the Peoples Republic of China, 1949—63: An Introduction*. Cambridge: Harvard University Press.
- 柯文 Cohen, Paul A. 《在中国发现历史》(1984). *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. New York: Columbia University Press.
- 柯雄文 Cua, A. S. 《伦理论证: 荀子道德认识论研究》(1985). *Ethical Argumentation: A Study in Hsun Tzu's Moral Epistemology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 约翰·杜威 Dewey, John 《公共及其问题》(1927). *The Public and Its Problems*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- 《共同信仰》(1934). *A Common Faith*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- 《哲学的改造》(1948). *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press.
- 《人性和行为》(1957). *Human Nature and Conduct*. New York: The Modern Library.
- 《艺术即经验》(1958). *Art as Experience*. New York: Capricorn Books.
- 《旧的与新的个人主义》(1962). *Individualism Old and New*. New York: Capricorn Books.
- 《自由与文化》(1963). *Freedom and Culture*. New York: Capricorn Books.
- 《早期著作, 1892——1898》(1969—72). *Early Works, 1892—98*. 5 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press.
- 《在华讲演》(1973). *Lectures in China*. Translated and edited by Robert Clopton and Tsuin-chen Ou. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 《中期著作, 1899——1924》(1976—83). *Middle Works, 1899—1924*. 15 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press.
- 《晚期著作, 1899——1924》(1981—90). *Late Works, 1899—1924*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press.
- 《民主与教育》(1996). *Democracy and Education*. New York: Free Press.

- E. R. 道迪斯 Dodds, E. R. 《希腊的与非理性的》(1951). *The Greeks and Irrational*, Berkeley: University of California Press.
- 杰克·董内利 Donnelly, Jack 《理论与实践中的普遍人权》(1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- 《国际人权》(1993). *International Human Rights*. Boulder: Westview Press.
- 《人权与亚洲价值:为西方普世主义一辩》(forthcoming, 1999). "Human Rights and Asian Values: A Defense of Western Universalism." In *The East Asian Challenge for Human Rights*, edited by J. Bauer and D. Bell. Cambridge: Cambridge University Press.
- 卡特·艾柯特 Eckert, Carter 《南朝鲜的资产阶级:一个寻求霸权的阶级》(1993). "The South Korean Bourgeoisie: A Class in Search of Hegemony." In *State and Society in Contemporary Korea*, edited by Hagen Koo. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- 兰德尔·爱德华兹 Edwards, R. Randle 《公民的与社会的权力:当代中国法律的理论与实践》(1986). "Civil and Social Rights: Theory and Practice in Chinese Law Today." In *Human Rights in Contemporary China*, edited by R. Randle Edwards, Louis Henkin, and Andrew J. Nathan. New York: Columbia University Press.
- 唐纳德·艾默生 Emmerson, Donald 《日本计划不定期论文之五》(1994). *Japan Programs Occasional Papers No. 5*. New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs.
- 费正清 Fairbank, John 《尤金·鲁波特(褊狭时代的自由主义)一书评论》(1983). *Review of Eugene Lubot's Liberalism in an Illiberal Age*. *China Quarterly* 96 (December): 734-40.
- 《中国观察》(1987). *China Watch*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 傅里曼(编) Friedman, Edward, ed. 《民主化政治:总结亚洲经验》(1994). *The Politics of Democratization - Generalizing Asian Experiences*. Boulder: Westview Press.
- 福山 Fukuyama, Francis 《历史的终结与最后的人类》(1992). *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- 亚什·盖 Ghai, Yash 《人权与统治:亚洲论辩》(1994). "Human Rights and Governance: The Asia Debate." In *Occasional Paper Series 4* (November) by the Asia Foundation's Center for Asian Pacific Affairs.
- 阿尔文·沟德纳 Gouldner, Alvin 《希腊的世界:一种社会学的分析》(1969). *The Hellenic World: A Sociological Analysis*. New York: Harper and Row.
- 葛瑞汉 Graham, A. C. 《对史华兹〈古代中国的思想世界〉一书的评论》(1986). *Review of B. Schwartz's The World of Thought in Ancient China*. *Times Literary Sup-*

plement (July 18).

《论道者》(1989). *Disputers of the Tao*. La Salle, Ill.: Open Court.

威廉姆·格莱德 Greider, William 《一个世界,准备好或没有:全球资本主义的狂躁逻辑》(1997). *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism*. New York: Simon and Schuster.

郝大维 Hall, David L. 《过程与无政府状态:有关创造力的道家想像》(1978). "Process and Anarchy: A Taoist Vision of Creativity." *Philosophy East and West* 28, no. 3: 271—85.

《未定的凤凰》(1982). *The Uncertain Phoenix*. New York: Fordham University Press.

《理查德·罗蒂:新实用主义的先知与诗人》(1994). *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of New York Press.

《亚洲和美国的文化遭遇》(1997). "Cultural Encounters Between Asia and America: The New Confucianism and the New Pragmatism." In Proceedings of the 32nd International Seminar. *American Studies Association of Korea*. pp. 13—31.

《杜威、中国和先贤的民主》(1997). "Dewey, China, and the Democracy of the Dead." in *Justice and Democracy: Crosscultural Perspectives*, edited by Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants. Honolulu: University of Hawaii Press. pp. 275—91.

《第二眼相爱:儒教与实用主义的再汇合》(1998). "Love at Second Sight: The Reengagement of Confucianism and Pragmatism." In *Parallax*. Winter: (forthcoming).

郝大维、安乐哲 Hall, David L., and Roger T. Ames 《孔子哲学思微》(1987). *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York.

《预期中国》(1995). *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press.

《汉哲学思维的文化探源》(1998). *Thinking From the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York.

瓦茨拉夫·哈维尔 Havel, Vaclav 《政治与责任》(1995). "The Politics of Responsibility." *World Policy*, Journal 12, no. 3 (Fall): 81—85.

胡适 Hu Shih 《约翰·杜威在中国》(1962). "John Dewey in China." *Philosophy and Culture East and West*, edited by Charles A. Moore. Honolulu: University of Hawaii Press.

塞缪尔·亨廷顿 Huntington, Samuel 《发展的目标》(1987). "The Goals of Development." In *Understanding Political Development*, edited by Myron Weiner and Samuel Huntington. Boston: Little, Brown & Co.

《第三波:二十世纪晚期的民主化》(1991). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.

《即将到来的文明冲突和新世界秩序的重构》(1997). *The Coming Clash of Civiliza-*

- tions and the Remaking of the New World Order*. New York: Simon and Schuster.
- 美国价值研究所 Institute for American Values (1998). *A Call for Civil Society*. New York: Institute for American Values.
- 威廉·詹姆斯 James, William《原理与心理学》(1950). *Principles of Psychology*, Vol. 1. New York: Dover Publications.
- 《实用主义》(1975). *Pragmatism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 安·肯特 Kent, Ann《在自由与生存之间:中国的人权》(1993). *Between Freedom and Subsistence: China and Human Rights*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Kim Dae Jung (1994). 《文化是命定的么?》“Is Culture Destiny?” *Foreign Affairs* (November/December): 189—94.
- 安布罗斯·金 King, Ambrose《儒教中的个人与团体》(1985). “The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective.” In *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, edited by Donald Munro. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 李承煥 Lee, Seung-hwan《自由的权力或/和儒家美德》(1996). “Liberal Rights or/and Confucian Virtues?” *Philosophy East and West* 46, no. 3 (July): 367—79.
- 理雅各(译) Legge, James, trans.《中国经典》(1960 repr.). *The Chinese Classics*. 5 vols. Hong Kong: University of Hong Kong.
- 列文森 Levenson, Joseph《儒教中国及其现代命运》(1977). *Confucian China and its Modern Fate*. Berkeley: University of California Press.
- 李浩 Li, Victor H.《没有律师的法律》(1978). *Law Without Lawyers*. Boulder: Westview Press.
- 李泽厚 Li, Zehou《秦汉思想简议》,载《中国古代思想史论》,北京:人民出版社 1984 年版。
- 大卫·麦克米兰 McMullen, David《官僚与宇宙论:唐朝的礼仪法典》(1987). “Bureaucrats and Cosmology: The Ritual Code of the Tang Dynasty.” In *Rituals of Royalty*, edited by David Cannadine and Simon Price. Cambridge: Cambridge University Press.
- 孟旦 Munro, Donald J.《在一位美国哲学家眼中中国价值的形成》(1979). “The Shape of Chinese Values in the Eye of an American Philosopher.” In *The China Difference*, edited by Ross Teérill. New York: Harper and Row.
- 黎安友 Nathan, Andrew《中国宪法中的政治权力》(1986a). “Political Rights in the Chinese Constitutions.” In *Human Rights in Contemporary China*, edited by R. Randle Edwards, Louis Henkin, and Andrew J. Nathan. New York: Columbia University Press.
- 《中国权力思想资料》(1986b). “Sources of Chinese Rights Thinking.” In *Human*

- Rights in Contemporary China*, edited by R. Randle Edwards, Louis Henkin, and Andrew J. Nathan. New York: Columbia University Press.
- Nishijima Sadao 《汉以前的经济与社会史》(1986). "The Economic and Social History of Former Han." In *The Cambridge History of China. Vol. 1, The Ch'in and Han Empires 221 B.C. - A.D. 220*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. 《善的脆弱性:希腊悲剧中的运气与伦理》(1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 兰都·皮伦布姆 Peerenboom, Randell P. 《儒家的和谐与自由思想:思考的权力对正确的思考》(1998). "Confucian Harmony and Freedom of Thought: The Right to Think Versus Right Thinking." In *Confucianism and Human Rights*, edited by Wm. T. de Bary and Tu Weiming. New York: Columbia University Press.
- 丽莎·拉斐尔 Raphals, Lisa 《知晓言词:中国和希腊古典传统中的智慧与狡猾》(1992). *Knowing Words: Wisdom and Cunning in the Classical Traditions of China and Greece*. Ithaca, N. Y: Cornell University Press.
- 约翰·罗尔斯 Rawls, John 《正义论》(1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- 《作为公平的正义:政治的而非玄学的》(1985). "Justice as Fairness——Political, not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14:223—51.
- 《政治自由主义》(1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- 让-保罗·莱丁 Redding, Jean-Paul 《为原子的言词——为言词的原子:关于古代希腊原子主义起源和古代中国原子主义缺省的比较思考》(1998). "Words for Atoms——Atoms for Words: Comparative Considerations on the Origin of Atomism in Ancient Greece and the Absence of Atomism in Ancient China." Unpublished paper presented to the "Thinking Through Comparisons: Ancient Greece and China" conference at the University of Oregon Humanities Center, May 28—30, 1998.
- 斯蒂芬·洛克菲勒 Rockefeller, Steven 《约翰·杜威:宗教信仰和民主人道主义》(1991). *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*. New York: Columbia University Press.
- 理查德·罗蒂 Rorty, Richard 《哲学与自然之镜》(1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- 《因果与实用主义》(1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 《偶然、反讽与一致性》(1989). *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 《哲学论文》(1991). *Philosophical Papers. Vol. 1, Objectivity, Relativism, and Truth; Vol. 2, Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 《人权、合理性与善感性》(1993). "Human Rights, Rationality, and Sentimentality." In *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, edited by Stephen Shute and Susan Hurley. New York: Harper Collins.
- 《哲学论文》(1998). *Philosophical Papers. Vol. 3, Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 罗思文 Rosemont, Henry, Jr. 《中国之镜》(1991). *A Chinese Mirror*. La Salle, Ill.: Open Court.
- 《寻访权力的个体和承担角色的个人》(1991). "Right-Bearing Individuals and Role-Bearing Persons." *Rules, Rituals, and Responsibility*, edited by Mary I. Bockover. La Salle, Ill.: Open Court.
- 《人权:一张恼人的账单》(1998). "Human Rights: A Bill of Worries." In *Confucianism and Human Rights*, edited by Wm. T. de Bary and Tu Wei-ming. New York: Columbia University Press.
- 《谁的权力? 何种民主?》(1999). "Whose Rights? Which Democracy?" In *A Confucian Alternative*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 艾伦·赖安 Ryan, Alan 《约翰·杜威和美国自由主义的高潮》(1995). *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. New York: W. W. Norton.
- 迈克尔·桑德尔 Sandel, Michael 《自由主义与正义的局限》(1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 《民主的不满:寻求公共哲学》(1996). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 迈克尔·熊海尔斯 Schoenhals, Michael 《不言而成》(1992). *Doing Things with Words*. Berkeley: Institute of East Asian Studies.
- 史华兹 Schwartz, Benjamin I. 《古代中国的思想世界》(1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.
- 亚当·斯密 Smith, Adam 《国富论》(1952). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vol. 39 of Great Books of the Western World. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc.
- 布鲁诺·思奈尔 Snell, Bruno 《心灵的发现:欧洲思想的希腊源起》(1960). *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*. New York: Harper and Row.
- 罗伯特·所罗门 Solomon, Robert 《威吓文化:启蒙运动、浪漫主义和超验主张》(1993). *The Bully Culture: Enlightenment, Romanticism, and the Transcendental*

- Pretense* 1750—1850. Lanham, Md. : Rowman and Littlefield.
- 杜维明 Tu Wei-ming 《人性与自我修养》(1979). *Humanity and Self. Cultivation; Essays in Confucian Thought*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- 《儒家思想创造性转化的自我》(1985). *Confucian Thought; Selfhood as Creative Transformation*. Albany: State University of New York Press.
- 《中心性与公共性:论儒学的宗教性》(1989). *Centrality and Commonality; An Essay on Confucian Religiousness*. Albany: State University of New York Press.
- 《道·学·政:论儒家思想》(1993). *Way, Learning, and Politics; Essays on the Confucian Intellectual*. Albany: State University of New York Press.
- 《中国哲学中的自我修养》(1998). "Self-cultivation in Chinese Philosophy." In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- R. M. 昂格尔 Unger, Robert Mangabeira 《社会理论:其情境及其使命》(1987). *Social Theory; Its Situation and Its Task. Vol. 1 of Politics; A Work in Constructive Social Theory*. New York: Cambridge University Press.
- R. J. 文森特 Vincent, R. J. 《人权与国际关系》(1986) *Human Rights and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 迈克尔·沃尔泽 Walzer, Michael 《对自由主义的社群主义批判》(1995). "The Communitarian Critique of Liberalism." In *New Communitarian Thinking; Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, edited by Amitai Etzioni. Charlottesville: University of Virginia Press.
- 罗伯特·魏斯特布鲁克 Westbrook, Robert B. 《约翰·杜威与美国的民主》(1991). *John Dewey and American Democracy*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press.
- 唐纳德·怀特 White, Donald 《美国世纪:合众国作为世界力量的兴衰》(1998). *The American Century—The Rise and Decline of the United States as a World Power*. New Haven, Conn. : Yale University Press.
- 怀特海 Whitehead, A. N. 《观念的冒险》(1933). *Adventures of Ideas*. New York: Macmillan.

附录一 安乐哲论文二篇

1. 儒学与杜威的实用主义：一种对话

安乐哲

作为对话的一个很有前景的开始，我们或许受到这样一个事实的鼓舞：怀特海(A. N. Whitehead)这位自称是“美国”哲学家的人物，向他同父异母的兄弟说起过杜威(John Dewey)，他说：“如果你想了解孔子，去读杜威；如果你想了解杜威，去读孔子。”^①在《过程与实在》中，怀特海进一步指出，他的“有机主义哲学看起来更接近中国思想的某些流派”。可是，同样是这个怀特海，在其他地方也曾经宣称：在哲学活动中，有趣比真实更好。总结这两点来看，通过假定怀特海这种地位的哲学家会推荐我们将杜威和孔子加以串读(tandem reading)，即便不是作为真理的资源，而是作为一种令人感兴趣的练习，我们或许都会受到鼓舞。然而，任何东西都不会比真理更为遥远。对于他与杜威和孔子所共享的那种过程性的感受(process sensibilities)，怀特海似乎多有忽略，并且，怀特海在事实上也显然没有考虑作为“实用主义者”的杜威和孔子。在怀特海看来，杜威和孔子都服膺于那种他所认为的天真的经验主义(naive empiricism)，而除了最枯燥乏味的哲学探险之外，那种经验主义什么也没有排除。诚然，如果我们试图诉诸怀特海的权威，将他作为我们在此所进行的孔子与杜威之间对话的基础的话，我们便立足于最不可靠的根基之上。

事实上，在怀特海自身所处的时代，对怀特海的哲学同行以及对怀特海本人来说，在杜威与孔子之间进行比较的任何提示都似乎令人感到迷惑。但是，从我们目前的高度而言，我将论证：我们能够界定一套看起来毫无关系但实际上彼此相关的历史境况，多年之后，这种境况或许会得到权衡与考虑，并

^①参见 Lucien Price 所编的《怀特海对话录》(*Dialogues of Alfred North Whitehead*, New York: Mentor Books, 1954), 第 145 页。

且,作为事后之见,或许还会被诠释为那样一种情况,即我们所期待的正是这样一种对话。在我们目前的世界中,是否正在发生显著的改变,这个世界能够将杜威的实用主义和儒家哲学富有成果地联系在一起呢?协力促成杜威的第二次中国之旅需要什么样的条件?在这一次,正如杜维明的“三期儒学”最终抵达了我们美国的海岸一样,杜威是否会赶上落潮,而不是遭遇到“五四”中国破坏性的旋涡呢?

当今之世,在宏观的国际层面,美、中两国具有可以争辩的最为重要的政治、经济关系。尽管为明显的互利关系所驱动,由于缺乏深入的文化理解,这种日益复杂的关系仍然不仅是脆弱、不稳定的,而且在很大程度上是发展不够的。

如今,在我们高等学术的坐席中,西方哲学——几乎全部是欧洲哲学——构成世界范围内课程的主流。正如在波士顿、牛津、法兰克福和巴黎那样,这种情形在北京、东京、汉城和德里同样真实。如果土生土长的亚洲哲学和美国哲学在海外受到忽略,那么,在它们自己国家的文化中,也显然被边缘化了。^① 詹姆斯(William James)在他吉福德讲座(Gifford lectures)的前言中曾经承认:“对我们美国人来说,聆听欧洲人谈话的哨音,似乎是正常的事情。”^② 当他这样说时,他几乎是正确的。除非他可以邀请亚洲人士成为阿伯丁的听众。

^① 诚如 Raymond Boisvert 在其《杜威:重新思考我们的时代》(John Dewey: Rethinking Our Time, Albany: SUNY Press, 1998)一书中所论,在 20 世纪初,美国哲学家不论在欧洲还是亚洲都享有荣誉,但不论是何种影响,都显然在二战之前烟消云散了。在美国本土,Harvey Townsend 在其《美国的哲学观念》(Philosophical Ideas in the United States, New York: The American Book Company, 1934)一书的第 1 页中指出了在他那一个时代美国哲学的状况:

美国哲学在美洲是一个受到忽略的研究领域。之所以如此,至少在部分上归于对欧洲各种事物的歉意的敬重。艾默生(Emerson)和惠特曼(Whitman)呼吁美国人思考他们自己的思想,歌唱自己的歌曲,他们的呼吁仍然常常受到忽视。无法完全说服美国人,让他们知道他们有自己的灵魂。

在随后超过两代人中,这种偏见仍旧是显而易见的。在《剑桥西方哲学史》(1994 年)的前言中,当提到该书不同部分的作者时,主编 Anthony Kenny 指出:“所有作者都在受到英美传统的训练或从教于英美传统,在这个意义上,所有作者都属于英美的哲学风格。”但是,在该书的主体中却并没有提到美洲的思想,没有爱德华兹(Edwards)、艾默生、皮尔斯(Peirce)、詹姆斯(James),也没有杜威。有关美洲所提到的东西,只有在索引中出现的“美国革命与柏克”、“托马斯·潘恩”、“杰弗逊”,并且杰弗逊在正文中是作为“潘恩的朋友”出现的。明显的结论是:美国哲学,即使是接近英美传统的思想家们,在塑造西方思想特征的过程中并无实际的影响。确实,在美国,很少有本科生和研究生的研究项目能够使学生直接受到有关美国哲学的认真而持久的训练。就像日俄战争是在日俄两国之外的中国的领土上进行的一样,美国的大学当前也基本上是各种外国势力角逐的领地。

^② 詹姆斯:《宗教经验种种》(The Varieties of Religious Experience, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985),第 1 页。

从太平洋的美国一边开始,在诠释学、后现代主义、新实用主义、新马克思主义、解构主义、女性主义哲学等等旗帜下,专业西方哲学内部的一场内在批判正在进行。这场批判有一个共同的目标,用索罗门(Robert Solomon)的话来说就是“超越的伪装(the transcendental pretense)”,包括观念论、客观主义、总体叙事(the master narrative)和“所与的神秘”(the myth of the given)。当然,在杜威本人最终称为“哲学的谬误”(the philosophical fallacy)这一幌子下,批判的正是同一个目标。“哲学的谬误”促成了杜威对观念论和实在论两方面的批判,杜威批评的是这样一种假定:一个过程的结果就是这一过程的开端。^①

过去的10~15年,尤其在美国国内(不仅仅在美国),我们见证了对古典实用主义兴趣的复活,这是以对美国哲学演变的深入复杂的各种研究的激增为标志的。在对这段历史的讲述中,一个重要的主题就是试图阐发杜威作为一个哲学家的维特根斯坦式的转向。这些数量众多的哲学传记的一个共同特征,似乎是努力把杜威的特点归为这样一种情形:将常见的语汇以一种极不寻常的方式加以运用。在一定程度上,这些当代的学者们正在讲述一个重要的新的故事,如今常见的这样一种宣称,即杜威的中国学生没有真正地理解他,或许可以扩展到将他如今的美国学生也包括在内。

直至晚近,专业的西方哲学仍然忽略亚洲哲学而怡然自若(更不用说非洲和伊斯兰传统了),对于这些传统是怎么回事,这些哲学依旧只不过有一些匆匆而过的印象,并不为其所动。这些哲学乞灵于这样的理由:那些思想流派并非真正的“哲学”。如此一来,产生了“比较哲学”这样一个术语。这是一个奇怪的范畴,它与其说是在哲学上得到论证,不如说在地域上得到说明。

但是,在“经典与多元文化主义争论”的脉络中,由一种在美国大学教育中推行“国际化”的明智需要所驱动,非西方的各种哲学传统已经不以人的意志为转移地对哲学系的课程构成一种显而易见的入侵。从来去匆匆的世界大会到檀香山比较哲学的小圈子,再到波士顿儒家,比较哲学运动已经肩负重荷,并且在目前似乎是巨大的西西弗斯式的劳作(Sisyphean labor)中也已经取得了某些契机。对比较哲学运动来说,胜利仍旧是一个遥远的希望,但是,假如并且当胜利到来时,那将会是一场仁慈宽大的凯旋之舞。也就是说,在这场斗争中,成功也就是将“比较哲学”这一极不自然的范畴从哲学词典中废除。

^①杜威一早就看到,作为“哲学思维最为流行的谬误”,就是忽略经验的历史的、发展的和情境化的方面。正如他所见到的,其中方法论的问题在于:“从赋予个别因素以意义的有机整体中抽象出某一个因素,并将这一因素设定为绝对”,然后将这一个因素奉为“所有实在和知识的原因和根据”(John Dewey, *Early Works* 1:162)。有关历史、发展以及“哲学谬误”的脉络,参见 J. E. Tiles,《杜威:哲学家系列的论证》(*Dewey: The Arguments of the Philosophers Series*, London: Routledge, 1988),第19—24页。

在中国方面,如今的中国不再满足于做世界的唐人街,而是正在经历着一场在其漫长历史上最大和最彻底的变革。一亿到两亿的流动人口——约占整个人口的20%——离开了乡村,正居住在城市中心,在新的中国寻求改善他们的生活。这种人口的不断迁移带来了离心的紧张以及社会失序的真实潜态。在这种条件下,中央政府的基本指令是维持社会秩序。这是一条常常阻碍(如果不是反对的话)朝向自由改革运动的原则。就像中国的所有事物一样,这种国家结构与社会问题是一个庞然大物。诚然,正是这些顽固问题的幅度,为我们西方的大众传媒提供了现成的胚芽,看起来,西方的大众传媒几乎总是在病理学的意义上致力于妖魔化中国以及中国所做的一切。

我们需要超越这种有关中国的负面的宣传,要实地考察中国的家庭、工厂、街道和教室。当我们这样做时,我们发现,这只步履蹒跚的中国囊虫正在稳固地纺织着它的丝茧,尽管在民主化痛苦的过程中存在着盲目性,在纺织者中,却也存在着对最终会出现何种类型的民主这一问题的反思。至少,中国正在梦想着她是一只蝴蝶。

回到中国学术界,我们可以公平地说,虽然当代西方哲学忽略了中国,但自从严复将西方自由主义引入晚清以来,在将所有能够增强其竞争力的东西吸收到自身之中这个意义上来说,中国哲学一方面忠于自己的传统并具有活力,一方面又是具有吸收力并绝对是“比较性的”。那种情况就是:在20世纪,对于几代人来说,马列主义的不断汉化,窒息了刚刚开始杜威实用主义,淹没了儒学的残余,成为一种新的文化正统。同时,现代新儒学运动中许多杰出人物像张君勱、方东美、唐君毅、牟宗三等,则从欧洲哲学主要是德国哲学中寻找标准,将中国第二序的思考(*Chinese second order thinking*)论证为一种值得尊重的哲学传统。对于我们所期待的对话来说,重要的在于:在五四时代儒学与杜威最初的相遇中,儒学被新文化运动的知识分子们斥为阻塞中国动脉的血栓(*plaque clotting the arteries of China*),妨碍了对中国进入现代世界构成必要条件的那些新观念的鲜活的流通,而杜威则被当成了一副解毒药。^①

^①1919年,杜威曾在其哥伦比亚大学的学生胡适和蒋梦麟处做客,胡适和蒋梦麟回国后都成为学界和新文化运动中的著名人物。大约有超过两年的时间,杜威在中国各地讲演,并受到当地出版界的格外报道。但是,在 *John Dewey: Lectures in China 1919-1920* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1973) 一书第13页中,Robert Clopton 和 Tsuin-chun Ou 指出:“在中国大学教师队伍的专业哲学家中,杜威并没有得到追随者,大多数中国哲学家们仍旧继续追随着他们从中得到训练的那些德国和法国的哲学流派。”鉴于时世艰难,杜威的观念显然被积极的听众更多地以对当前社会与政治的需要而非专业哲学的方式“误读”了。这样一种“误读”,人们只能假定杜威可以原谅,如果不是鼓励的话。参见顾红亮:《实用主义的误读:杜威哲学对中国现代哲学的影响》(上海:华东师范大学出版社2000年版)。也参见张宝贵的《杜威与中国》(石家庄:河北人民出版社2001年版)。

在当代中国哲学中,虽然马克思主义、毛泽东思想仍然具有广大的基础,但从早先的康德、黑格尔到当今的现象学、维特根斯坦尤其是海德格尔,西方哲学的成分具有显著的增长。在重要的程度上,从康德到海德格尔的兴趣转向,是由于被理解为与本土的思维方式有关而激发的,这表明儒学与杜威之间一种可能的对话是恰当的。事实上,20世纪中叶中国主权的重建,以及过去10~15年中国作为一支世界力量的稳步增长,正在给中国注入一种新生然而却十分重要的自觉,那就是:自身的文化传统是自我理解的一种重要资源,也是参与迟缓但如今却不可避免的全球化过程的一个平台。

虽然欧洲哲学对于哲学的活力来说一直是一种标准,但直至晚近,西方对中国哲学和文化的学术研究一直在很大程度上受到中国学者的忽略,中国学者觉得从外国学者对中国自己传统的反思中所获甚少。然而,以往10~15年,负责传播和诠释中国传统的科班学者已经将他们最初的关注,从流落海外的中国学者对于文化讨论所必须做出的贡献,扩展到对于中国文化的西方诠释兴趣日增。在当今中国,翻译和探讨西方汉学具有繁荣的市场。

这一组互补和互渗的条件,为重新修正了的杜威实用主义与随着对传统的自尊自信而回复其卓越性的儒学之间的对话设定了场所。既然杜威的“实用主义”和“儒学”这两个术语都极富争议,因为其内涵具有丰富和多样的资源,而这些资源在相当程度上又界定了其本土主导和持久的文化感受力。^①那么,在尝试于二者之间进行比较之前,我们首先应当考虑如何理解它们。

什么是儒学?在其他一些地方,我曾经论证说,对于儒学应持一种叙事性(narrative)而非分析性(analytical)的理解。^②简言之,以分析性的术语将问题构架为“儒学是什么”,易于将儒学本质化为一种特殊的意识形态,一种技术哲学,这种意识形态或技术哲学可以在细节和准确性的各种程度上被制定。“是什么”的问题可能更成功地导向一种系统哲学的尝试,在这种哲学中,我们可以追求在各种原则、理论和观念的语言中抽象出形式化与认知性的结构。但是,在评价一种根本就是审美性传统的内容与价值时,“什么”的

①这一论断在文字上多有取于 Paul Thompson 和 Thomas Hilde 在他们所编《实用主义的乡土根源》(*The Agrarian Roots of Pragmatism*, Nashville: Vanderbilt University Press, 2000)以及费孝通《乡土中国》(Gary G. Hamilton and Wang Zheng 英译, Berkeley: University of California Press, 1992)中的论证。

②“现代新儒学:对西方哲学的本土回应”(New Confucianism: A Native Response to Western Philosophy), 载华诗平(音译)所编的《中国政治文化》(*Chinese Political Culture*, Armonk, New York: M. E. Sharpe, 2001)。

问题顶多是第一步。那种审美性的传统将每一种境遇的独特性作为前提,并且,在那种传统中,礼仪化生活的目标是将注意力重新导向具体情感的层面。除了“什么”的问题之外,我们需要在方法之后追问更为重要的问题,那就是:在不断演化的中国文化的各种特定条件下,儒学如何历史性地发挥作用,以力图最大限度地利用既有的外部环境。

尽管我们可以选择去刻画“儒学”的特征,儒学却不只是任何一套特定的戒律或者在中国文化叙事不同历史阶段内部分别界定的罐装意识形态。儒学是一个社群的连续的叙事,是一种进行着的思想与生活之道的中心,不是一套可以抽离的学说或者对于一种特定信仰结构的信守。贴近作为一种连续文化叙事的儒学,呈现给我们的是一种周而复始、连续不断并且始终随机应变的传统,从这一传统中,形成了她自身的价值和理路。对于我们来说,通过在特定的人物和事件之中引出相干的关联,使对于儒学的叙事性理解成为可能。儒学在相当程度上是传记性(biographical)和谱系性(genealogical)的,她是对一种构成性典范(formative models)的叙述。并且,在对中国哲学生命的反思中,我们直接意识到:对于这一传统存在性、实践性以及绝对是历史性的任何说明,都使她非常不同于当代西方脉络中“哲学家”研究“哲学”的那种形态。——那些作为“士”这一传统继承人的常常热情并且有时是勇敢的知识分子,提出他们自己有关人类价值和社会秩序的计划,对这种情形的概观,就是中国哲学。

如果我们以其自己的用语来看待杜威,叙事和分析——方法与意识形态——之间同样的区分可能会被引向这样一个问题,即:什么是杜威的实用主义? Robert Westbrook 详细叙述了实用主义的早期批判是如何居高临下地将其攻击为一种明显带有美国特色的“将成未成的哲学系统”(would-be philosophical system),以及杜威是如何通过轻而易举地允许哲学观念与其所在的文化感受之间的关系来加以回应的。^① 在对于诸如“根本原则”、“价值系统”、“支配理论”或“核心信仰”这些观念的评估中,是无法找到美国人的感受的。“感受”这个用语最好在性情气质上被理解为参与、回应并塑造一个世界的微妙细腻的方式。感受是各种积习(habits)的复合体,这一复合体既产生积习又是积习的产物,也促进了寓居于世界之中的那些特定的、个人的方式。文化的感受不易通过对各种社会、经济或政治体制的分析来表达,这种感受

^①Robert Westbrook,《杜威与美国的民主》(John Dewey and American Democracy, Ithaca: Cornell University Press, 1991),第 147—149 页。

蕴藏在界定文化的那些杰出的情感、理念和信念之中。^①当然,罗蒂(Richard Rorty)提醒我们,尽管我们美国的感受或许部分是以对理念的描述和分析为特征的,但它也许是最容易通过与诗学和文学相关的迂回(indirection)与兴发(evocation)的方式而达成的。

在个人的层面上,哲学家杜威一生提倡民主。在对民主的提倡中,杜威有关民主的理解以及他在促进社会理智(social intelligence)中所扮演的角色,恰恰是提倡那种他力图身体力行的圆满的、精神性的生活方式。当民主通过其特定成员的“平等性”与“个体性”具体而逐渐地形成时,民主就是繁荣社群(flourishing community)。这样来理解的话,哲学的恰当工作必须“放弃特别与终极实在相关的、或与作为整全的实在相关的所有意图”。^②在这方面,从芝加哥的脆弱地区到中国处于酝酿之中的革命,再到土耳其的教育改革,作为一个社会活动家的杜威,其漫长的生涯正是对他一生信守的完整阐释。杜威的信守,就是他事实上称为“哲学的再发现”的那种东西。

当哲学不再是处理哲学家们的问题的工具时,哲学就发现了自身,并且成为哲学家所培养的一种方法,为的是处理人的问题。

同样,在儒学传统中,哲学的“知”远不是对于处在日常世界之后的实在的某种优先接近,而是在调节现存条件以便“使一个可欲的世界变得真实”这种意义上试图“实现”一个世界。用更广义的用语来说,儒学是一种向善的唯美主义(meliorative aestheticism),通过培养一种富有意义、互相沟通的人类社群,儒学关注于对世界的鉴赏,换言之,儒学赋予世界以价值。并且,作为这一过程中彼此沟通的基本层面,礼仪的卓越性向我们提示:实现这个世界

①在生前正在撰写的一部有关美国哲学史的手稿中,郝大维(David Hall)有意识地将爱德华兹(Jonathan Edwards)诠释为美国感受的主要建筑师之一。在列举爱德华兹哲学反省的各个方面时,郝大维是这样开始的:他认为爱德华兹通过提出一种个性的模式,这种个性模式不依赖于以主体为中心的认知、行为,从而囊括了有关主体性和自我意识的现代问题性(modern problematic)的各种形式。事实上,作为实体性思维模式的替代物,在爱德华兹有关世界的过程性的视野中,主体的消解是一种发展的作用。此外,这种过程哲学是由一种倾向性的本体论(dispositional ontology)造就的,那种倾向性的本体论根据反应的倾向或积习来理解自然与超自然的过程,而反应的倾向或积习则在规范的意义被认为对于美的亲近或者回应。在爱德华兹看来,不论是神圣的领域还是人类的领域,美的沟通都是它们定义性的特征(defining feature)。对郝大维来说,由边缘到中心,通过诉诸一种过程性、倾向性的本体论以及美的活动和审美感受;对于个体的去主体化(de-subjectification),使得爱德华兹有资格作为一位原创性的美国思想家。

②John Dewey, *Middle Works* 10:46

的场所就是礼仪化的、具体的情感。通常而言,我们可以看到,许多中国哲学家的自我理解接近杜威这样的一种看法,即作为审慎与明智的承担者,哲学家致力于调整各种局面并改善人类的经验。

杜威有关圆满经验(consummatory experience)有一些特定的语汇,诸如“个性”、“平等”、“积习”、“人性”、“宗教性”等等,在以下对这些观念的探讨中会发现,直到我们恢复给个人成长和表达提供具体例证的显著的历史特性之前,杜威就仍然和儒家学者一样是含糊不清的。以孔子为例,他当然是圣人。但是,孔子最为历史所记住的,不仅是通过《论语》中所描绘的他的生活片段,而且还是由于同样在《论语》中所描述的他性情气质上一些特定的积习。对杜威来说也是同样,他自己的人生经验和心灵积习的修养,或许是其哲学深度的最佳尺度。^①

在杜威的实用主义和儒学之间进行一场有利的对话所产生的共鸣是什么?在我早先与郝大维合作的著作中,当然也包括这篇文章,最佳的尝试是进入某些有发展前途的领地去勘察并发动具有启发性的攻击,而不是力图“掩护阵地”。这就是说,我们会从儒家关系性和彻底脉络化的人的观念开始,那种关系性和彻底的脉络化,就是我们用“焦点和场域”(focus and field)这种语言所试图表达的一种被镶嵌性(embeddedness)。在《先贤的民主》第8~10章——“儒家民主:用语的矛盾”、“中国式的个体”和“沟通社群中礼仪的角色”——之中,我们将所要提示的东西总结为某种不可化约的社会性的儒家个人的感受。尽管一些高水平的学者未必同意,但关于我们对如下这些观念的理解却极少争议。这些观念包括:“在个人、社群、政治和宇宙的修养的放射状范围内所获得的共生关系”,“通过礼仪化生活的修身过程”,“语言沟通与协调的中心性”,“经验的认知向度与情感向度的不可分割性”,“将心理理解为一种行为意向而非理念与信仰的架构”,“作为一种关注信任而非真理的认识论”,“关联互渗(而非二元)的思维方式的普遍流行”,“对于实践中真实化的自我实现的追求”,“所有关系的亲和属性”,“家庭与孝顺的中心性”,“无所不包的和谐的高度价值”,“礼仪相对于法则的优先性”,“典范的作用”,“圣人作为高超沟通者的教导作用”,“注重人伦日用所表现的明智”,“肯定人

^①代表性的人物“关注同样的问题”,对于基于这样一种未经批判的假定之上的“个体的理论和概念”所进行的“零零碎碎的”跨文化比较,G. E. R. Lloyd的担忧是很恰当的。当我们往来于各种科学传统之间时,这种担忧是十分重要的;并且,当我们处理文化性的叙事和传记时,这种担忧依然是一种警觉性的考虑。参见Lloyd:《对手与权威》(*Adversaries and Authorities*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996),第3-6页。

性与神圣性之间的连续性”，等等。

在这种将人的“生成”(becoming)作为一种公共“行为和事业”的模式之中,有许多东西听起来像是杜威。在杜威和儒学之间寻求比较的一个长处,就是可以尽量减少用西方哲学来看待儒学所产生的问题。直到现在,有关中国哲学的许多讨论都倾向于在西方哲学传统的框架和范畴之中来进行。而杜威重建哲学的尝试,则在很大程度上抛弃了专业哲学的技术性语汇,而偏爱使用日常语言,尽管有时是以非常特别的方式使用的。

有一个例子是杜威“个性”的观念。“个性”不是现成给定的,而是在性质上来自于日常的人类经验。当杜威使用“经验”这一用语时,它不会被卷入到像“主观”、“客观”这一类我们所熟悉的二元对立的范畴。诚然,主客的不可分割性是杜威所理解为个体关系内在与构成性属性的一种功能。对杜威来说,情境化的经验优先于任何有关作用的抽象观念。像“生活”、“历史”和“文化”这些用语一样,经验既是人类机能与社会、自然以及文化环境之间互动的过程,也是那种互动的产物。

经验包括人们所做和所承受的东西以及人们追求、热爱、相信和忍受的东西;也包括人们如何行为并承受他人的行为,以及人们行为、承受、愿望、享受、看到、相信、想像的方式。总之,包括所有那些处在经验之中的过程。^①

对杜威来说,“个性”不是量的意义:它既不是一种先于社会的潜质(pre-social potential),也不是一种彼此孤立的离散性(isolating discreteness)。毋宁说,它是一个质的概念,来自于一个人对其所属社群的与众不同的贡献。个性是“我们在特殊性上有别于他人的那种东西的现实化”^②,是那种只能发生于一个繁荣的公共生活脉络之中的东西的现实化。杜威指出:“个性不能反对交往(association)”,“正是通过交往,人们获得其个性;也正是通过交往,人们锻炼了其个性”。^③ 如此解释的个体不是一个“东西”(thing),而是一个“事件”(event),在有关特性、统一性、社会活动、关联性以及质的成就(qualitative achievement)的语言中,它是可以描述的。

在有关个人的这种社会性建构(social construction)中,杜威是如何彻底

^①John Dewey, *Later Works* 1:18

^②John Dewey, *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (1891), *Early Works* 3:304.

^③"Lecture Notes: Political Philosophy, 1892," p. 38, *Dewey Papers*.

的呢？当然，杜威拒绝这样一种理念：即人完全外在于与他人的交往。但是，在这样一种主张上，即“除了那种维系一个人与他人关系的纽带之外，一个人是否就一无所有？”^①杜威是否走得太远了呢？正如 James Campbell 所观察到的，这一段话很容易并常常被误解为一种对个性的否定。^②不过，正如我们通过杜威自发的个性(emergent individuality)这一观念所看到的，对杜威而言，说人具有不可化约的社会性，并不是要否定人的统一性、独特性和多样性。正相反，而恰恰是要肯定这些因素。

在对杜威以及人得以创造的社会过程这两者的解释中，Campbell 坚持了亚里士多德潜能与现实的语汇。他说：

杜威的论点并不仅仅是这样：当适当的条件具备时，作为潜能的东西就变成了现实，就像理解一粒种子长成一株植物那样。毋宁说，杜威的观点是这样的：缺乏社会的成分，一个人是不完整的，只有处在社会环境内部不断进行的生活历程之中，人才能够发展成为其所是的那种人，即群体中的个体成员、具有社会基础的自我。^③

社群是如何使其中的人们获得成长的呢？杜威将关注的中心极大地放在了语言和其他一些沟通话语的模式上(包括符号、象征、姿势和一些社会建制)。他说：

通过语言，一个人以潜在的行为界定了他自身。他扮演了许多角色，不是在生活连续不同的阶段，而是在同时代所制定的剧目之中。心灵正是这样形成的。^④

对杜威来说，“心灵是一种为情感生命所接受的附加资产，是语言和沟通使其达到与其他生命存在有组织的互动。”^⑤在对杜威自发心灵(emergent mind)观念所进行的反省之中，Westbrook 发现，“对生命存在来说，不是由于

① John Dewey, *Later Works* 7:323.

② James Campbell:《理解杜威》(*Understanding John Dewey*, La Salle, IL: Open Court, 1995),第 53—55 页。

③ 同上书,第 40 页。

④ John Dewey, *Later Works* 1:135.

⑤ John Dewey, *Experience and Nature* p. 133.

拥有心灵才拥有了语言,而是因为拥有语言才拥有了心灵。”^①

这样看来,对杜威来说,心(heart-and-mind)是在世界的实现过程中被创造的。就像世界一样,心是动态的“生成”(becoming)而非静态的“存有”(being),并且,问题是我们如何使这一创造过程富有成果并充满乐趣。心和世界得以改变的方式不只是根据人的态度,而是在于真实的成长和生产及其所达到的高效和幸福。

杜威“平等”的观念同样是发人深省的。如我们所料,鉴于其质的“个性”观念,平等就是积极地参与各种形式的公共生活,这些公共生活容许人的所有独特能力都能有所贡献。Westbrook 评论说这有违于这一用语的通常意义,他认为杜威所提倡的平等“既非一种结果的平等,在那种结果中,每个人都可以和其他人一样,也不是社会资源的绝对平等的分配”^②。而杜威则坚持认为:

由于现实有效的权利和要求是互动的产物,无法在人性最初和孤立的形成中找到,无论人性是道义意义还是心理学意义的,那么,仅仅消除障碍并不足够。^③

如此理解的平等不是一种原初的所有。并且,杜威将一种非同寻常的诠释赋予了平等这个耳熟能详的用语。他坚持说:

平等并不意味着某种数学或物理学意义上的相等,根据那种相等,每一个因素都可以为其他另一种因素所替代。它意味着有效地注重每一个体的独特性,而不考虑物理和心理上的不平等。它不是一种自然的拥有,而是社群的结果,是当社群的行为受到其作为一个社群的特征而指导时所产生的结果。^④

在诠释这一段时,Raymond Boisvert 强调了这样一个事实:对杜威来说,“平等是一种结果、一种成果,而不是一种原先就拥有的东西。”它是在奉献中成长起来的东西。此外,和自由一样,如果指的是离散而不相依赖的个人,平

^①Robert Westbrook,《杜威与美国的民主》,第 336 页。

^②Robert Westbrook,《杜威与美国的民主》,第 165 页。

^③John Dewey, *Later Works* 3:99.

^④John Dewey, *Middle Works* 12:329-30.

等就是没有意义的。并且,只有当“适当的社会互动发生时”,才能设想平等的重要性。的确,平等是对等(*parity*)而非同一性(*identity*)。用杜威自己的话来说,只有“建立一些基本的条件,通过并由于这些条件,每一个人能够成为他所能成为者”^①,平等才能够产生。

此外,对于目的论的经典形式,杜威还提出了一种新颖的替代物。那种目的论需要一种手段/目的的不得已的专门语言。杜威关于理型(*ideals*)的观念取代了某些预定的设置,那些观念是一些抱负远大的理念,这些理念体现了为了社会行为的向善目标。当这些目标在重新形成各种条件的过程中发生作用时,它们便塑造并获得了自身的内容。^② 正如 Campbell 所见:

对杜威来说,像正义、美或平等这样的理型,拥有人类生活中这些理型在“抽象”、“确定”或“间接”等意义上所要求的全部力量。通过诠释,杜威看到的问题是:提出某种有关完成、不变的存在理型,这些理型不是处在有关饥饿与死亡的自然世界,避免了日常存在的问题和混乱。……我们的理型与生活的不断进行的过程相关,它们植根于各种特定的难题,并带来预期的解决。^③

没有确定的理型,在杜威的世界中,意向如何引出行为呢?对杜威来说,不是理型本身作为目的来指导行为,而毋宁说是方向来自于圆满经验(*consummatory experiences*),在圆满经验之中,理型方才获得展示。并且,圆满经验自身是一种社会才智的共享表达(*shared expression*),这种社会才智应对着那些来自于沟通社群内部的各种独特境遇。

在过程哲学中,变化是不会被否定的。无情的暂时性(*temporality*)使任何完美或完成的观念失去了效力。经验的世界需要种种真实的偶然(*contingency*)和自发的可能(*possibilities*),这些偶然性和可能性始终使环境发生着改变。正是只有对于可能性的追求,使得目的内在于那获得目的的手段之中。

即使人性也不能脱离过程。在表达对于人性的理解时,杜威使用了穆勒(*John Stuart Mill*)的个人主义(*individualism*)作为陪衬。杜威大段地引用穆勒的话,而穆勒主张“社会的全部现象都是人性的现象”,也就是说,“除了来自

① John Dewey, *Later Works*: 11, 168. For Boisvert's discussion, see (1998): 68—9.

② John Dewey, *The Political Writings* (Indianapolis: Hackett, 1993): 87.

③ James Campbell:《理解杜威》,第 152—153 页。

于并可能溶解于个体人性法则的那些东西之外,社会中的人并没有其他的特征。”尽管杜威对于穆勒将常人从权力专制中解放出来的动机表示欣赏,但杜威不愿意全然接受穆勒关于人的观念。对杜威来说,穆勒人的观念是所谓“哲学的谬误”的又一个例子。^①事实上,杜威希望扭转穆勒有关人与社会关系的假设。对杜威而言,讨论独立于特定社会条件的人性的固定结构不应当是一个开端,因为那种人性的固定结构“至少无法解释不同部落、家庭、人群之间的差别,换言之,它无法解释任何社会的状态”^②。于是,杜威认为:

那种所断言的人性的不变性是不能够被承认的。因为尽管人性中某些特定的需求是经常的,但它们所产生的结果(由于文化包括科学、道德、宗教、艺术、工业、法律准则等等的现存状态)却反馈到人性最初的组成部分之中,将其塑造成了新的形式。这样一来,人性全部的模式就要得到修正。仅仅诉诸心理学的因素,以便既解释发生了什么,又制定有关应当发生什么的政策,这种做法的无效,对每一个人来说都是显而易见的。^③

对杜威来说,人性是一种社会的成果,是一种运用社会性才智所可能取得的适应性的成功(adaptive success)。鉴于变化的现实,这种成功始终是暂时的,使我们作为一种不完全的生命存在,要始终面临着充满偶然性环境的全新挑战。并且,那种成功也是过程性和实用性的,“我们运用过去的经验去建构将来崭新与更好的自我”。^④

在对专制与民主的区分中,关于诸如“个性”和“平等”观念所表达的个人向度(personal dimension)对于界定一种繁荣的民主的那种和谐是如何的重要,以及关于社会的各种生活形式(life-forms)如何是一种刺激和媒介,通过这种刺激和媒介,人格方才得以成就,杜威同样有着明确的认识。杜威指出:

①引自杜威如下的论述:“人格、自我和主体性是各种复杂组织化的互动相共生的最终功能,那些复杂的互动是机体性和社会性的。个人的个性则在更为简单的事件中具有其基础和条件。”(*Later Works* 1:162)并且,我们从中可以推知:作为一种有意识的理性存在优先或独立于进入各种社会关系,个体的人是这样构成的。对于那些持这种观点的人,杜威是即将指控他们犯有“哲学的谬误”的。

②John Dewey (1993):223.

③John Dewey (1993):223-4.

④John Dewey, *Middle Works* 12:134.

一句话,民主意味着人格是最初与最终的实在。民主承认,只有当个体的人格在社会的客观形式中得以表现时,个体才能够通过学习而获得人格的完整意义。民主也承认,实现人格的主要动因和鼓励来自于社会。但同时,民主还或多或少坚持这样一种事实:无论如何的退化和脆弱,人格不能为了其他任何人而获得;无论如何的明智与有力,人格也不能通过其他任何人而获得。^①

正如 Westbrook 所见,“对杜威来说,关键的一点在于:个人能力与环境之间的关系是某种双向的调节,而不是个人需要与力量对于固定环境的单方面适应。”^②

为了在杜威有关人的观念和孔子之间寻求一种对比,我们需要一些儒家的语汇。并且,如果我们考虑到维特根斯坦所谓“我们语言的界限就是我们世界的界限”,就需要更多的语言。^③ 我们可以从“仁”开始,选择将“仁”翻译为“authoritative conduct”、“to act authoritatively”、“authoritative person”。“仁”是孔子所从事的最重要的工程,“仁”字在《论语》中出现了一百多次。“仁”字的写法很简单,根据《说文》,“仁”从“人”从“二”。这种语源学的分析强调了儒家这样的预设:一个人单单自己无法成就一个人。换言之,从初生开始,我们就具有不可化约的社会性。对此,芬格莱特(Herbert Fingarette)简明扼要地指出:“对孔子来说,除非至少有两个人,否则就没有人。”^④

我们可以从甲骨文上获得的另一种对“仁”的解释是:“仁”字右边看起来似乎是“二”的偏旁,在早先其实是“上”,而“上”也写作“二”。^⑤ 这样一种解读将会表明一个人在成长为“仁者”的过程中不断增长的与众不同,因此,也就为一个人所在的社群与所要到来的世界之间设定了关联,所谓“仁者乐山”、“仁者寿”。

① John Dewey, *Early Works* 1:244.

② Robert Westbrook:《杜威与美国的民主》,第 43 页。

③ 这种儒家词汇的解释,是对安乐哲和罗斯文(Henry Rosemont, Jr.)《论语:一种哲学性的诠释》(*The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, New York: Ballantine, 1998)以及安乐哲和郝大维《切中伦常,(中庸)的翻译与哲学诠释》(*Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001)二书词汇表中相关词汇的修订。

④ 芬格莱特:《〈论语〉中人性的音乐》(*The Music of Humanity in the Conversations of Confucius*),载《中国哲学杂志》(*Journal of Chinese Philosophy*)第 10 期,第 217 页。

⑤ Bernhard Karlgren, *Grammata Serica Recensa* (Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1950):191.

“仁”字最常见的翻译是“benevolence”、“goodness”和“humanity”,有时译作“human-heartedness”,个别情况下也会被笨拙的性别主义者译成“manhood—at-its-best”。对于将“仁”译成英文来说,虽然“benevolence”和“humanity”是更令人感到舒服的选择,但我们决定选择不那么优雅的“authoritative person”,却是经过审慎考虑的。首先,“仁”是一个人完整的人格体现,当一个人经过修养的认知的、审美的、道德的以及宗教的感受在其礼仪化的角色和各种关系中得以表达时,这个人便达到了“仁”的境界。“仁”是一个人“多种自我的场域”(field of selves),是那些将一个人构成为一个坚决的社会人格各种有意义的关系的总和。“仁”不仅仅表现在“心”上,也表现在“身”上,即表现在一个人的姿态、行为举止和肢体语言上。因此,将“仁”翻译为“benevolence”,是在一种不依赖于以“心理”(psyche)观念来界定人类经验的传统中将其心理学化(psychologize)。以成人过程的复杂精微为代价,将一种道德的性情气质从许多种道德的性情气质中孤立出来,那将使“仁”陷入枯竭的境地。

此外,“humanity”一词暗示着所有人都具备的一种共享的、本质的状态。然而,“仁”却来之不易。它是一项审美的工程、一种成就、某种完成的东西(《论语》12:1)。人的存有(being)不是某种我们如今所是的东西,它是某种我们正在从事和成为的东西。对于把握成为一个人所意味的过程性和自发性,或许“人成”的观念是一个更为恰当的用语。它不是一种本质性的天赋潜能,而是一个人鉴于其原初条件与其自然、社会以及文化环境的相交而能够了解自身的产物。当然,作为各种构成性关系的中心,人具有最初的性情气质(《论语》17:2)。但是,“仁”最重要的是使这些关系“生成”(growing)为对人类社群的活泼、强壮和健康的参与。

当孔子提到“仁”时,他常常被追问“仁”的含义为何,这一事实表明:孔子是为了自己的目的而重新创造了这一用语,并且,在孔子的对话中出现的那些“仁”字,其理解都不那么轻松自在。可以证实,孔子所赋予“仁”的创造性的意义,在更早的古代文献中是不太常用和不太重要的用法。由于“仁”包含了一个特定的人的质的变化的含义,并且,只有关联于这个人生活的特殊、具体的状态,其含义才能够得以理解,因而“仁”字就变得更加意义不清。对“仁”来说,没有固定的程式、理型。“仁”是一种艺术的工作,是一个揭示的过程,而不是封闭、凝固的定义和复制。

因此,我们用“authoritative person”来翻译“仁”,就是某种新的表达,并且还可能激发以澄清为目标的类似的意愿。“Authoritative”意味着一个人通过在社群中成为仁者所表现的“权威”,这种“权威”是通过践行礼仪而在其身上体现出他自己的传统的价值与习俗。“authoritative person”的卓越性与可见

性,在孔子有关山的比喻中可以得到理解(《论语》6:23)。山的沉静、庄严、灵性和连绵不断,使它成为地方文化与社群的象征,对于那些迷失了道路的人来说,山是一种意义的象征。

同时,成人之道也不是一种既成给定的东西(a given)。仁者(authoritative person)必须是“筑路者”(road-builder),是使自己所处时空条件下的文化“权威化”的参与者(《论语》15:29)。就定义而言,遵守礼仪是一个内化的过程,即使传统真正成为他自己的东西,这一过程需要那使一个人在社群中得以定位的各种角色和关系的人格化。正是“仁”的这种创造性的方面,蕴涵在使其自己的社群变得具有权威的过程之中。另外,在自上而下组织严密和控制性的权威秩序以及自下而上的(bottom-up)和尊敬意义上权威秩序之间进行对照也是有益的。对那些在其自己的人格建构中遵从并追求仁道的人来说,仁者是其仿效的典范,那些人很高兴承认仁者的成就,没有任何强迫。

在同杜威的比较中,第二个相关的儒家术语是“心”,它被翻译为“heart-and-mind”。汉字的“心”字是模仿主动脉(心脏)的象形文字,与英文中的“heart”及其所具有的情感含义直接相关。我们翻译成“emotions”或“feelings”的汉字“情”是“心”的字型与“青”的发音的复合这一事实,证实了这种理解。事实上,有许多汉字(如果不是大部分的话)要求“情”以“心”为其构成要素。

但是,鉴于“心”常常被理解为“mind”,我们也应当警觉到仅仅将“心”翻译为“heart”的不充分性。有许多(如果不是大部分的话)指称不同思考模式的汉字在其字型构成上也有“心”。的确,在古代中国的文献中有很多段落在英文中是没有意义的,除非在“心”既有思考又有感受的意义上理解。当然,关键在于:在古代中国人的世界观中,认知意义的“心”(mind)和情感意义的“心”(heart)是不可分离的。为了避免这种两分(dichotomy),我们宁可不太优雅地将“心”译作“heart-and-mind”,意在提醒我们自己:没有脱离情感的理性思考,任何粗糙的情感也都不乏认知的内容。

在古代中国人的世界观中,相对于实体和永恒,过程 and 变化具有优先性。因而,与人的身体有关,我们经常可以看到,生理学优先于解剖学,功能优先于处所。就此而言,我们或许有理由说:心意味着思维与情感,并且,在引申和比喻的意义上,心是将这些思维与情感的种种经验联系在一切的器官。

由于“情”规定着人们互动的质量,在早期儒家有关人的观念中,这种情感的恰当表达就是独一无二的重要价值。相对未经调节的经验本身居于情感事物之中,而那种情感事物当被化约为语言的认知结构时变得具有选择性和抽象性,在这个意义上,“情”就是“情实”之情,即“事物本身所是的那个样子”。正是对于情感经验的具体性(concreteness),当怀特海发现“母亲能够在

她们的心中斟酌许多语言无法表达的事情”时,他表示赞同。“情”之所以在《中庸》中呈现出特别的重要性,是由于其引人注目的角色,即适当的、凝定的(focused)人的情感被认为包含有宇宙的秩序。正如《中庸》第一章在讨论人的情绪状态最后所作的结论:“致中和,天地位焉,万物育焉。”

此外,对于理解人的共同创造性(co-creativity)本身那种非常情境化和远景化的属性,“情”是很重要的。因为人们是由他们的种种关系所构成的,并且,由于在经验由场域化的状态转变成聚焦化的状态的过程中,这些关系是被价值化的(valorized),这些人们彼此之间创造性的互动便将他们的情感互相敞开。“情”的情感色彩和主体形式始终需要创造过程的那种独特的远景化轨迹。

最后一个我们打算简要探讨的儒家用语是“和”,习惯上常常翻译为“harmony”。就词源学来说,这个用语的意义与烹饪有关。“和”是将两种或更多的事物整合或掺和在一起的烹饪艺术,以至于这些不同的东西可以互相支持,同时又不丧失它们各自独特的风味。通观早期的文集,食物的准备就是在这个意义上诉诸优雅的“和”的光彩。如此理解的“和”既需要特定组成部分各自的统一性,也需要将这些组成部分有机地整合为一个更大的整体,在这个整体之中,统一性应当被理解为“在关系中动态地生成为(becoming)整体”,而不是静态地“作为(being)整体”。这种“和”的缔结(Signatory)是以特定成分的持久以及“和”的审美属性为标志的。“和”是一种优雅的秩序,它来自于各个内在相关的细目之间的互相协作,这种相互协作细化了每一细目对于整体统一性的贡献。

在《论语》中,“和”的这种意义被赞美为一种最高的文化成就。在此,根据每一个体对于所在的整个脉络的恰当的贡献来界定“和”的意义,就将“和”与单纯的一致(agreement)区别开来。家庭的比喻渗透了这一论题。有这样一种直觉:家庭是这样一种建制,其中,家庭成员在由“礼”和“义”所主导的互动中通常充分而毫无保留地对家庭这一团体有所奉献。家庭的比喻也受到了这种直觉的鼓舞。对家庭的这种信守要求人格完整的充分表达,既而成为最为有效地追求个人实现的存在脉络。《论语》中如下的两章文字最佳地表达了在各种礼仪化的生活形式以及公共和谐的个人贡献之间的不可分割。

礼之用,和为贵。先王之道,斯为美;小大由之。有所不行,知和而和,不以礼节之,亦不可行也。(《论语》1:12)

颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”

颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《论语》12:1）

在《中庸》中，“和”的这种儒家意义在有关“中”的介绍中得到了进一步的说明，而“中”即是“聚焦于（‘中’）日常生活中切近与熟悉的事物（‘庸’）”。

我想要简要探讨的最后论题，是杜威有关宗教性的不乏争论的意义。在其生涯中很早的阶段，在有关“真理”的主张中，杜威拒绝作为建制化教条的传统“宗教”，那种宗教观是与同样使人误入歧途的现代科学观相并行的。然而，杜威坚持既保留“宗教”也保留“上帝”的名称，以便意味着：“人以既依赖又支持的方式与想像力感知的世界所形成的关联，其意义便是宇宙。”^①

在最近有关杜威的学术研究中，根据 Michael Eldridge《转化之中的经验》一书所作的总结和诠释，关于杜威的宗教感受，我们有着一系列互相分离甚至彼此冲突的解读。在整个解读范围的一端，有像 Jerome Soneson 和 Richard Bernstein 这样的学者，前者视杜威“在根本上是一个宗教思想家”，后者认为杜威有关“宗教态度和质量的论述”是其“整个哲学的顶点”。有这样一种立场，即试图解释并称赞杜威的独特之处却常常是误解了杜威“精神性的民主形式”，这种立场最为微妙的展示，大概要算是 Steven Rockefeller 从哲学性和宗教性角度所写的有关杜威的传记了。^②

在整个解读范围的另一端，是另人感到失望的 Michael Eldridge 和 Alan Ryan，他们希望证明的是：杜威根本取消了宗教的意义。用 Ryan 的话来说：“事实上，我们可以怀疑，在缺乏杜威所希望抛弃的超自然信仰的情况下，是否可能具有宗教语汇的使用（use）。”^③在乞灵于“世俗性”（secularity）和“人文

① John Dewey, *Later Works* 9, 36.

② 使 Rockefeller 的描述如此引人注目的东西，正是他自己对于过程性与创造性的宗教感受的保留，这种宗教感受显然是提出而非取消了有关终极意义的问题，该问题是一种宗教性的断言，对至少某些人（我们立刻会想到妥思托耶夫斯基）来说，在应对个人存在的挑战以及我们作为现代人类所见证的失去心灵的恐惧（the mindless horrors）时，这种断言是必要的。参见 Steven Rockefeller, 《杜威：宗教信仰与民主的人文主义》（*Religious Faith and Democratic Humanism*, New York: Columbia University Press, 1991）。

③ 见 Alan Ryan 的《杜威与美国自由主义的高潮》（*John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York: Norton, 1995），第 274 页。除了自己强烈的确信之外，Eldridge 也非常擅于复述所有的证据。例如，在 Sidney Hook 有关杜威使用“上帝”这一用语的理由的诸多回忆中，他征引了一种杜威式的反驳：“有关神圣、深刻和终极的情感联系，并没有理由应当向超自然主义者投降。”见 Michael Eldridge, 《转化之中的经验：杜威的文化工具主义》（*Transforming Experience: John Dewey's Cultural Instrumentalism*, Nashville: Vanderbilt University Press, 1998），第 155—156 页。

主义”(humanism)的语言以挑战使用“宗教的”这一用语来描绘杜威思想的正当性时,Eldridge 坚持认为:“对杜威来说,‘理想目标与现实条件相统一这种明晰与热切的观念’所唤起的‘坚韧不拔的激情’(steady emotion),不必非要跨越一个很高的门槛而被算做宗教性。”^①

就像对“个性”、“平等”的使用那样,鉴于杜威对于“宗教性”(religious)的使用再次扭转了流行的智慧,这场争论并不令人感到惊奇。不是从那种给社会形式注入了宗教意义的神的观念开始,那种神性是作为真、善、美的终极仲裁者和保证者而存在的,杜威是从日常的社会实践开始的。当在意义上取得了一定程度的深度和广度,那些日常的社会实践便展示出一种宗教的感受。这种宗教感受来自于一个人对其所在的文明化了的人类社群的全副贡献,来自于一个人对自然界的敬畏。在晚年,对于作为经验的艺术,杜威会作出同样的论断,那就是:作为适当充满并提升所有人类活动的一种抱负,艺术远不止是人类经验排他性、专业化和建制化的部分。

看起来,使杜威远离世俗人文主义(secular humanism)的是这样两种东西:一是杜威不愿意将人性本身的一种不合格和通泛的观念作为崇拜的对象;再者就是杜威情境主义(contextualism)的彻底性(radicalness)。宗教性是圆满经验的一种质的可能性,在那种圆满经验中,“所运用的手段与所追求的目标同时内在于经验之中”^②。虽然杜威特别地拒绝“无神论”(atheism),因为无神论在人类的知性方面过于自命不凡,但是杜威的宗教感或许可以公平地被称之为“非神论的”(a-theistic)。之所以如此,在于无须设定一种超自然的最高存有(supernatural supreme being)的存在。杜威指出:

作为知识的对象,自然可以作为永恒之善和生活准则的根源,因此,自然拥有犹太——基督教传统归之于上帝的所有特性和功能。^③

①同上书,第162页。如果以其通常的方式来理解,用“世俗”(secular)来描述杜威是对杜威的一种指控,我们可以设想杜威本人会拒绝这种指控。在其最弱的形式中,“世俗”一词也暗示着对于现世和人类自足性的一种强调,以及对于精神性和宗教性的一种漠视。作为神圣的对立面,在其较强的意义上,“世俗”甚至可能包含着一种宗教怀疑主义,这种怀疑主义试图将宗教性从市民与公共事物中排除出去。但是,Eldridge所用的“世俗”一词,却意味着与“超自然主义”或“外自然主义”相对的“一种彻底的自然主义”,它是用来诠释杜威的思想包含着这样一种看法:人类经验及其整个历史都是内在于自然之中的,杜威显然会同意这样一种特征的刻画。

②Michael Eldridge:《转化中的经验:杜威的文化工具主义》,第170页。

③John Dewey, *Later Works* 4:45.

事实上,尽管杜威很少在连续性的意义上指称上帝,但任何有关一种在时间上先在的、超越的根源的观念以及人类经验缔造者的观念,对于杜威式的实用主义来说都是一种诅咒。对于传统的宗教性,杜威的确想保留的是那种自然的虔敬(natural piety),即那种敬畏、惊叹和谦退之感。这种虔敬感排除了任何追求控制的企图,而是鼓励一种与环绕在我们周围的自然的复杂性相合作的态度。杜威对于“宗教性”观念的调整,在于他以创造性的角色(creative role)取代了建制化的崇拜(institutionalized worship)。那种创造性的角色是深思熟虑的人类活动在对繁荣社群的欣赏和喜悦的经验中所具有的。在 Rockefeller 对杜威“宗教人文主义”(religious humanism)的描述中,他从杜威《个人主义,新与旧》一书中征引了如下一段话,来证明世俗与神圣、个体与社群、社会之根与宗教之花之间的不可分割性。

宗教不是统一性的根源,其自身就是统一性的开花和结果。……只有通过成为那种达到统一性一定程度的社会的成员,那种被认为是宗教之本质的整全感(sense of wholeness)才能够建立和保持。^①

无论我们申斥论辩的哪一方,换言之,尽管杜威拒绝了许多那些在传统的意义上被认为是宗教的东西,我们可以说杜威仍然具有深刻的宗教感;或者,我们也可以坚持认为杜威的确将孩子和洗澡水一起泼掉了,我要提出的却是这样一个问题,即一种儒家的视角在此是否能够有所贡献?有趣的是,在上一代人中,芬格莱特选择了《孔子:即凡而圣》作为他那本小书的题目,那本书在儒学研究方面产生了重大的影响。芬格莱特非常深入地论证说:正是人类经验的礼仪化,成为儒家世界中那种神圣的东西的源泉。^②

此外,我们需要理解的是,在儒家哲学中作为一种艺术术语的“礼”要求哪些东西。“礼”在习惯上被翻译为“ritual”、“rites”、“customs”、“etiquette”、“propriety”、“morals”、“rules of proper behavior”以及“worship”。如果赋予恰当的脉络的话,这里的每一种翻译都可以间或表达“礼”的含义。但是,在古代的中文里,“礼”这个字带有以上这些翻译每一种用法的所有含义。这个复合字是一个表意文字,其含义是在祭坛上向先祖的神灵献上祭祀,这就向我们提示了这个用语所承担的深远的宗教意义。在《说文》中,“礼”被定义为

^① Steven Rockefeller:《杜威:宗教信仰与民主的人文主义》,第449页。

^② 芬格莱特:《孔子:即凡而圣》(*Confucius: The Secular as Sacred*, New York: Harper and Row, 1972)。

“履”，意思是“踏于道上”，因而也意味着“品行”、“行为”。换言之，就其最狭窄的意义而言，“礼”就是“如何服侍神灵以带来好运”。对于“礼”的这种理解，是古代儒家感受的一个标志。

我们选择将“礼”采取较为广义的理解，因而把“礼”翻译为“ritual propriety”。另外，这种翻译是一种审慎的选择。在形式方面，“礼”是那些被注入了意义的角色、关系以及那些促进沟通并培养社群感的建制。所有形式上的行为构成了“礼”——包括饮食方式、祝贺和取予的方式、毕业典礼、婚丧嫁娶、恭敬的举止、祖先祭祀等等。“礼”是一种社会的语法，这种语法给每一个成员在家庭、社群和政治内部提供一个确定的定位。作为意义的存储，“礼”是代代相传的各种生活形式，这些生活形式使得个体能够分享恒久的价值，并使这些价值成为他们自己处境的财富。没有“礼”，一个人可能会忽略一位失去了亲人的朋友，有了“礼”，一个人便会受到敦促而走到那位朋友身边去安慰他。

在非形式尤其是个人的方面，充分参与一个由“礼”所组成的社群，需要通行的各种习俗、建制和价值的个人化。使得“礼”深深地不同于法律或规矩的东西，就是使传统成为自己所有之物的这样一种过程。拉丁文 *proprius*，意即“使某物成为自己所有的东西”，给了我们一系列认知的表达，在翻译一些关键的哲学用语以掌握这种参与感时，这一系列认知的表达就很有帮助。“义”不是“righteousness”，而是“appropriateness”、“a sense of what is fitting”；“正”不是“rectification”或“correct conduct”，而是“proper conduct”；“政”不是“government”，而是“governing properly”；“礼”也不只是“what is appropriate”，而是“doing what is appropriate”。

像其他大多数儒家的观念一样，“礼”是从家庭开始的。在《中庸》第20章中，清楚地说明了“礼”的家庭根源：

亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。

如此所理解的“礼”是在人类社群内部聚集而成的，它规定着现在的人及其祖先之间恰当的关系（《中庸》第19章），规定着社会、政治权威以及主导社会政权威和被社会政治权威所主导的人们之间的恰当关系（《中庸》第20章）。

或许，在孔子的世界中，理解“礼”的含意的最大障碍是我们自己的世界的一个熟悉的向度，以及我们充分意识到它所要求的東西。在英文中，“Ritual”这个词常常是贬义的，暗示着屈从空洞而无意义的社会习俗。但是，对儒家文献的细致解读，却揭示了一种调节面部表情和体态的生活方式，揭示了

一个世界,在这个世界中,生活是一种需要冷酷无情地关注细节的表演。尤为重要,这种由“礼”所构成的表演是从这样一种洞见开始的,即只有通过形式化的角色和行为所提供的规范,个人的净化(refinement)才是可能的。缺乏创造性的个人化(“仁”)的形式(“礼”)是强制性和非人化的;缺乏形式的个人表达则是随意甚至放肆的。只有通过形式(“礼”)与个人化(“仁”)的恰当结合,家庭与社群才能够得到自我调节和净化。

在阅读《论语》的过程中,我们往往易于忽略其中第9~11篇的内容。在这几篇中,基本上都是描写作为历史人物的孔子的生活事件的写真。然而,恰恰是这几篇文字,通过最细微的体态、衣着的式样、步履的节拍、面部的表情、说话的声调甚至是呼吸的节奏,最大程度的展示了孔子这位士大夫是如何以其恰如其分的行为来参与朝廷的日常生活的。

入公门,鞠躬如也,如不容。

立不中门,行不履阈。

过位,色勃如也,足躩如也,其言似不足者。

摄齐升堂,鞠躬如也,屏气似不忍者。

出,降一等,逞颜色,怡怡如也。

没阶,趋,翼如也。

复其位,蹶蹐如也。(《论语》10:4)

《论语》中的这段文字没有给我们提供那种规定的正式行为的教学问答,而是向我们展示了孔子这位具体历史人物奋力展现他对于礼仪生活的敏感这样一种形象,正是通过这样一种努力,孔子最终使自己成为整个文明的导师。

我们可以得出总结性的一点,这一点将“礼”与杜威“功能”和“调节”的观念更为直接地联系起来,那就是一个人自身的各种能力与其环境的各种条件之间相互适应的积极的关系。首先,就其定义而言,礼是被个人化并且情境化的。进而言之,作为既是施行(performance)同时又是言出即行的(performative)那样一种东西,“礼”在其自身的脉络中是具有完整意义并且拒绝被理性化或被解释的,在这种意义上,“礼”既是手段也是目的。“礼”的施行就是“礼”的含义所在。

最近,我为《儒家的精神性》一书撰写了一篇论文,题目是《礼与古代儒家非神论的宗教性》。其中,我论证说:古代儒家一方面是非神论的(a-theistic),一方面又具有深刻的宗教性。她是一种没有上帝(God)的宗教传统,是

一种肯定精神性的宗教感受,那种精神性来自具有灵性的人类经验本身。没有教会(家庭除外),没有祭坛(家里的祭坛除外),也没有教士。儒家称道这样一种方式,在这种方式中,人类成长和绵延的过程既为总体的意义(the meaning of the totality)所塑造,同时也参与总体意义的形成。这种总体的意义,就是我们在翻译《中庸》一书时所谓的“创造性”(creativity),这种创造性与基督教“无中生有”(creatio ex nihilo)的传统形成鲜明的对照。^①

在这种类型的宗教性与大体上由西方文化叙事中宗教所界定的亚伯拉罕传统之间,有几项深刻的差异。并且,对我来说,这些差异与杜威“宗教的”用法至少在表面上具有一种共鸣。我在论文中论证说,和那种诉诸先验与外在的某种力量的终极意义的“崇拜”型的模式不同,施莱尔马赫(Schleiermacher)将那种外在崇拜称为“绝对的依赖”(absolute dependence),儒家的宗教经验本身就是繁荣社群的一种产物(product),在繁荣社群中,宗教生活的质量是公共生活质量的直接结果。正是这种以人为中心而不是以上帝为中心的宗教性,通过由真诚关注到礼仪这种过程而得以产生。并且,儒家的宗教性不是繁荣社群的根本与基础,而毋宁说是繁荣社群的内在属性和开花结果。

儒家宗教性明显不同于亚伯拉罕传统的第二个方面在于:儒家的宗教性既不是救赎性的(salvific),也不是末世论的(eschatological)。尽管儒家的宗教性也需要某种转化,但儒家宗教性所涉及到的转化,首先或者说尤其是人伦日用之中的人类生活质量的转化,这种转化不仅升华了我们的日用伦常,而且进一步扩展到使整个世界富有魅力。当人类的情感被升华到高超的境界,当用枝条记事变成优美的书法和令人惊叹的青铜器图案,当粗野的体态(coarse gestures)净化成为礼仪的庄重节拍和舞蹈的振奋,当咕哝的干涉声转变为壮丽而绕梁不绝的美妙乐曲,当随意的结合转变成家庭长久而安心的温暖,宇宙就会益发的深广。正是这样一种转化形式——使日常的人伦日用变得优雅,似乎至少部分地提供了在某些超越的、超自然的诉求中所能够发现的神秘宗教性的另一种表达。

现在,至少对我来说,在杜威的语汇中,存在着丰富的内容,这些内容与我理解的那些定义古代儒家感受的术语相互共鸣。这些彼此共鸣的词汇包括“experience”和“道”,“consummatory experience”、“democracy”和“和”,“personality, individuality, and equality”和“仁”,“religiousness”和“礼”,“pro-

^①杜维明发展了“无中生有”(creatio ex nihilo)与“天人合一观”(anthropocosmic vision)所主导的儒家世界连续性的创造之间的对照。这在氏著《儒家思想:创造性转化的自我》(Confucian Thought: Self as Creative Transformation, Albany: SUNY Press, 1985)一书中随处可见。

cessual human nature”和“人性”。并且,在更广的意义上来看,双方似乎还有许多会通之处:像人类经验不可化约的社会性、情境对于作用的优先性、有效沟通的核心重要性、替代了目的论的向善的连续性。当然,双方也有许多更为有趣的差异,这些差异既有内容上的不同,也有侧重点的不同。

那么,我们应当到哪里去寻找那些意味深长和富有成果的差别呢?

20 世纪初,杜威聚焦儒学传统的方式之一是指出其缺乏“赛先生”(Science)。Robert Westbrook 声称:“杜威重建哲学家角色的努力的核心,是其对于哲学与科学关系的看法。”^①在这一点上,Robert Westbrook 不乏同调。对于儒学传统,中国学者自己认为是弱点之一而杜威却认为可以成为西方传统一种补充的东西,是儒家某种“唯意志论”(voluntarism)的倾向,这种“唯意志论”夸大了人类意在转化世界的能力。李泽厚这位康德式的学者,是中国非常著名的社会批判理论家之一。当代有几位学者研究和诠释过李泽厚的著作,特别是莱顿的庄为莲(Woei Lien Chong)和顾昕以及宾州的刘康,他们都指出李泽厚拒绝毛泽东的“唯意志论”——一种人的意志能够成就一切的思想。^②毛泽东的“唯意志论”并不新鲜,它来自于传统儒家的某种立场并与这种立场保持一致,这种立场就是:人类的实现靠得是未经调节的道德意志的转化性力量。李泽厚认为,对于道德意志的放纵的自信,要对当代中国从全盘西化到大跃进再到文化大革命这几次危机负责,那种放纵的自信是一种信仰,这种信仰很容易被理解成一种在意识形态的意义上驱动民众动乱的形象。^③

简言之,这种论证就是:古代以来的儒家哲人承认在人类及其自然与超自然的环境之间存在着连续性,所谓“天人合一”。然而,这种连续性的性质却常常被误解为对于自然科学的损害。这种连续性不是主体与客体之间的连续性,而是既尊重集体的人类社群有效地转化其周遭环境的能力,同时也尊重自然界对于人化的抗拒,它为这样一种信念所支配,即道德主体相对于无限绵延的自然界拥有几乎绝对的转化力量。如此一来,这种态度就成为一种粗糙的主观主义。对于需要以科学技术中所包含的集体的人类努力来“人

^①Robert Westbrook:《杜威与美国的民主》,第 138 页。

^②在此,我得益于庄为莲的论文《中国思想中的人与人性:李泽厚论毛泽东唯意志论的传统根源》,载 *China Information* Vol XI Nos 2/3 (Autumn/Winter 1996);并且,也是针对李泽厚和 Jane Cauvel 对张灏的回应。李泽厚和 Jane Cauvel 的论文见于 Tim Cheek 所编的《东西方哲学》有关该问题的专号。关于最近李泽厚研究的书目,参见庄为莲 (1996):142—143n12。

^③在对狄百瑞《儒学的困境》一书的回应中,张灏得出了类似的结论。参见张灏在 *China Review International* Vol 1 No 1 (Spring 1994)中的论文。

化”自然这种需要,对于在主体和客体之间建立一种富有成果的关系,李泽厚认为这种关系是人的自由的先决条件,而这种主观主义对此则抱持怀疑的态度。

对于我们所理解的儒家传统的弱点来说,杜威式的探索所要求的科学性与经验性是一种纠正。儒学能够偿还这一帮助吗?另一方面,儒家坚持,作为达到醉入的人类经验的一种手段,礼仪化的生活能否为杜威宗教性的观念所借用,成为其充分的常规性补充,以便减轻 Ryan 和 Eldridge 的这样一种感觉,即杜威是否在使用着一种非常贫乏的宗教性的意义呢?儒家哲学宗教方面的核心及其对于礼仪化生活的注重,是否会构成杜威有关宗教性的质的理解的充分扩展,以便说服 Ryan 和 Eldridge,告诉他们存在一种可见的非神论的宗教性,这种宗教性确保了一种宗教的词汇,虽然这种词汇非常地不同于有神论的话语呢?对于这样一种“非神论”的宗教感受,儒学能否提供一个足够强有力的例证,以便能够说服我们:虽然我们委实需要一种完全不同的语汇来表达这种经验,但我们通常认为具有宗教性的东西并没有穷尽那被合法地贴上“宗教的”标签的东西的各种可能的例证?

杜威指出,对于人类经验的沉浮兴衰,一种超越的诉求(transcendental appeal)并不能够提供太多的缓解和真正的宽慰:

即使有一千次的辩证阐释向我们说明:作为一个整体,生活是受到一种超越原则的规约,以便达到一种最终的无所不包的目标。然而,在具体情况下的正确和错误、健康与疾病、善与恶、希望与恐惧,将仍然不过是它们如今的所是和所在。^①

可是,对于超越性来说,是否事实上需要付出代价呢?当自然的家庭和公共关系不被理解为与某种更高的超自然关系相竞争,与那种超自然的关系相分离并依赖于那种超自然关系时,作为人类成长根本中心的家庭力量的作用,就可能会得到非常大的增强。换言之,当人们之间的关系从属于一种个人与崇拜的超越对象之间的关系时,无论这种从属关系会有怎样的利益,都是以家庭和社群的组织结构为代价的。在礼仪化的生活中,正是从家庭的向外扩展中,每一个人自身才成为深刻的公共敬重、文化敬重并最终是宗教敬重的对象。除了在他们的日常生活经验中感受到强烈宗教性质所获得的成就,这些典范性的人格就成为其家庭和社群的祖先以及作为“天”的他们祖先

^①John Dewey, *Middle Works* 4:12.

遗产的捐赠者，“天”在非常广泛的意义上规定着中国文化。正是祖先和文化英雄们长久以来不断累积的精神方向，使得“天”的价值得以明确并富有意义。

我们可以界定某些具体的方式，在这些方式中，儒学与杜威实用主义之间的对话能够彼此丰富、相互取益。在一个更为一般的层面上，我敢说，大部分从事比较哲学的西方学者会认同这样一种看法：从事中国哲学的研究能够增强西方哲学的生命力。对于中国传统的理解和扩充，具有西方哲学训练的学生也常常会带来新颖的分析工具和崭新的视角。但是，好处是相互的。我们在《先贤的民主》中指出，“东方化”虽然迄今为止还是一个未经明言和未经承认的过程，但它已经是并且将继续是中美关系的一项题中之义。

如果我们相信存在着对话的基础，并且这种对话是互利的，那么，受到杜威和孔子双方所提供的社会行动主义(social activism)的各种模式的启发，我们又如何从一种学院的对话转向深厚的社会实践呢？

随着中国不可避免地走向民主的某种中国版本，本文讨论的真正价值也许在于其直接的当代相关性。无论在儒学还是在杜威的思想中，都缺乏对于自由民主的许多先决条件。当然，像自律的个性(autonomous individuality)、为在个体意义上理解的政治权利提供基础的数量的平等(quantitative equality)等等这些观念，对于有关繁荣社群的儒家和杜威两方面的眼光来说，都是一种诅咒。另一方面，在儒学和植根于杜威过程哲学中更为社群主义式的民主模式之间，却存在着共鸣。在哪里有人类自由的最大保障，不是由谈论权利所保障的权利，而是一种繁荣社群，在哪里自由就不是一种漫无限制的东西，而是自治(self-governance)的充分参与。在《先贤的民主》一书中，我们试图提出的问题是：中国的民主能否通过鼓励诉诸在古典儒学中无处不在的某种特定的“社群主义”而承担最佳的责任，或者还是要中国抛弃其文化的中心，而输入自由民主的西方观念呢？

(彭国翔 译)

2. 此生之道：创生力*之真义

安乐哲

当我端坐桌前构思此文，郝大维(David Hall)生前珍爱的《庄子》中的一则趣闻浮现在我的脑际：

庄子送葬，过惠子之墓，顾谓从者曰：“人豈慢其鼻端若蠅翼，使匠石斫之。匠石运斤成風，听而斫之，尽垠而鼻不伤，人立不失容。宋元君闻之，召匠石曰：‘尝试为寡人为之。’匠石曰：‘臣则尝能斫之。虽然，臣之质死久矣。’自夫子之死也，吾无以为质矣！吾无与言之矣。”^①

郝大维同我亲密合作二十载，可惜他前年开春不幸先我而去。我们合著了六本书、众多期刊论文、百科全书词条和著作章节。套用杜威的话，我们以为我们之间并非“仅仅”合作，甚至谈不上是一种“合作”，而是一种“真正意义上的”合作。当“陪审员们”或许还沉迷于我们所犯的众多“罪行”之时，即使对我们最不了解的同行也会对我们“如何”合作，而非合作“什么”产生巨大兴趣。换句话说，他们不明白两个如此极度自以为是、生性狐疑的哲人何以能摒弃芥蒂合作那么漫长的岁月？

每当我回首这段愉快的光阴，我都深深体会到：无论我和郝大维合作的最终结果如何，合作本身已经成为一个有待研究的课题。我们合作的本质是探讨在中国文化叙事中，意义本身是如何逐步被阐释并被理解的，以及这种理解力与我们现代感悟力是怎样对比的。我们试图探讨的是哲学上的重要

* Creativity 的通常译为“创造性”，但“创造性”一词缺乏文中 creativity 既有创生世界的宇宙论意味，又有世界运动更新的根本力量这双重含义。而且，“创造”近于“无中生有”(creatio ex nihilo)，而“创生”则是“依境而生”(creatio in situ)，从作者文中的倾向来看，将 creativity 译为“创生力”能比“创造性”更好地传达作者的立场。 译者。

①《庄子·徐无鬼》。《庄子》中有关庄子和惠施关系的许多趣闻都是真正意义上的合作的例子。

课题：什么是意义和创生力(creativity)之源泉？简而言之，意义如何创生？我的观点是：创生力同时是自我创生力(self-creativity)和协同创生力(co-creativity)，或者说，协同创生力是唯一创生力。

我想进一步探讨五个问题：(1)人类经验的哪个领域适用创生力概念？(2)创生力(creativity)和独创力(originality)可否混淆？(3)integrity(完善)、genuineness(纯正)、sincerity(真诚)与创生力是什么关系？(4)创生力中情感和理智的关系如何？(5)中国哲学是用哪些术语表达创生力的？

我将引用我们新近完成的《中庸》新译来讨论这些问题。在儒家传统中，《中庸》虽然简短，但蕴涵丰厚。它最初是《礼记》的一章，后来独立流传，但重要性丝毫未变——13世纪之后，《中庸》成为官方必考的“四书”之一，众多知识分子和有意仕途的人都要用心背诵，因而其重要性前所未有的。

《中庸》开篇的标准英译来自于苏格兰传教士理雅格(James Legge)于1861年的译释。他的这一译释参考了早先传教士的译文，对日后诸多《中庸》的欧洲语言译文产生过深远影响。在理雅格看来，《中庸》开篇就提出了众所周知的、不容置疑的宇宙秩序：

上帝所予即是“本性”；顺此本性即是“义人的路”；规范此路即是“教义”。

What Heaven has conferred is called THE NATURE; an accordance with this nature is called THE PATH of duty; the regulation of this path is called INSTRUCTION.

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。

理雅格在解读《中庸》时认为，蕴涵于这一开篇辞中十足的神学味在正文中逐步被不合真义的漫谈、实质上是对人类创生力的推崇取代。这种对创生力的推崇可以说是一种对神灵的亵渎，因为这种创生力完全可以瓦解基督教神学的基础。理雅格在其译文末尾，以一颗虔诚的教徒之心，对《中庸》的内容和影响自己宁愿持负责的保留态度。而他的如下观点恰恰是对过分抬高《中庸》对中国文化传统的承载的一种反驳：

开篇是够好的，但作者似乎没有将他开篇的格言阐述清楚，当他的阐释不甚明晰时，我们简直不知何去何从。若自此出发，面对极其优美但华而不实的圣人图像，我们必感困惑。作者明显高扬其国人的骄傲。他把圣人置于一切所谓的上帝或被崇拜者之上，并教导人们只要有了圣人，就可以拒绝一切超绝的存在了。这其实是对基督教的挑战。随着时

代的演进,当基督教传遍中华大地,人们将把《中庸》当做一个令人震惊的证据,用以证明他们的先辈当时以自身的智慧,既没有认识上帝,也没有了解自己。^①

特别需要说明的是,理雅格完全知晓自己对《中庸》开篇词的神学解读,与其正文以人为中心的论述之间格格不入。理雅格认为,《中庸》恰恰与其理念相悖,强调人们在其自然、社会和文化环境中密切合作,不但不需要某个超绝的神(transcendent deity)之指引以实现其自身,而且世界本身由人类创生力引导并推动,同样不需诉诸任何终极实在。《中庸》里,宇宙创生力(cosmic creativity)是人与世界的紧密合作,这种宇宙论与白诗朗(John Berthrong)所谓的“神性实在的世界依存性(the world-dependent nature of divine reality)”^②并无二致。

理雅格认为,对《中庸》以人为本(human-centered)一面的述解确能从文中找到支持,比如,第二十五章中有关“诚”的解释。“诚”是一个常见术语,通常被译为“sincerity(真诚)”或“integrity(完善)”,但在这里,我们使用某些诠释者曾使用过的“creativity(创生力)”作为其较合理的翻译,尽管它带有一点人们不太熟悉的宇宙论意味^③:

诚(Creativity)者自成(self-consummating)也,而道自道(self-advancing)也。诚者物(process)之终始,不诚无物(things or events)。是故君子(exemplary persons)诚之为贵。诚者非自成己而已也,所以成物也。成己,仁(authoritative in one's conduct)也;成物,知(realizing the world)也^④;性(natural tendencies)之德(excellence)也,合内外之道也^⑤,故时措之宜也。

《中庸》还有一些篇章称颂人类创造意义认识世界的能力,甚至明确将人

①理雅格(1960):第55页。

②白诗朗(1998):第1页。

③参看安乐哲和郝大维(2001):第30—35页关于将“诚”译为“creativity”的理由以及支持这种译法的注释。

④此章让人想起《论语》6.23:“知者乐水,仁者乐山。知者动,仁者静。知者乐,仁者寿。”智慧要求对情境的合宜应对(参《论语》6.22)。因此,认识自己时,人必须认识其情境。

⑤必须注意,“内外”区别正如“阴阳”一样是关联概念,因此有“多或少”之意。品德和行为不能简单区分。

类描绘成为天和地的共同创生者(co-creator)。第二十二章描述在创生世界过程中人类与其自然社会环境的合作,认定人类和自然创生力有着深刻的协作性。

唯天下至诚(utmost creativity)为能尽其性(natural tendencies);能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物(events)之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。

第三十一章进一步称颂人与环境的合作,将人类最佳创生力与神圣等同,认为无所不能的能人不仅是意义之源,而且是宇宙魅力(enchantment)之源。它将人类创生世界的过程和价值用极度神化的夸张手法加以表达:

唯天下至圣(utmost sagacity)为能聪明睿智足以有临也,宽裕温柔足以有容也,发强刚毅足以有执也,齐庄中正足以有敬也,文理密察足以有别也。渊泉而时出之。如天,渊泉如渊。见而民莫不敬,言而民莫不信,行而民莫不说。

是以声明洋溢乎中国,施及蛮貊;舟车所至,人力所通,天之所覆,地之所载,日月所照,霜露所队,凡有血气者莫不尊亲;故曰配天(the complement of tian)。

众所周知的儒家信条“人皆可以为圣”,通常被本质主义地(essentialistically)解读为圣人在其本性中具备普遍意义的天赋本质,这些本质在现实中能够转化成超乎寻常的才能,这种才能可以极大地影响世界。也可以这样理解这一主张,在过程性世界中,人类经验在社会、自然和文化背景下是真正有创生力的、至高无上的,在日常事务中当下自然生发的意义本身即是神圣多样性的意义及其内容。那些成功地赋予生命以重要意义的人就是圣人,我们所有的人都有可能使自己的生命变得举足轻重。

理雅格认为,人挑战上帝作为造物主的角色是一种狂妄自大,他对此深感愤怒,有人可能会把他的这种态度归因于庸俗的苏格兰式“常识偏见(common sensism)”。这种19世纪英国哲学思潮顽固不化地捍卫基督教的宗教和道德信条,反对休谟式怀疑论。无论其源头在哪里,这种不愿意让人类充分参与宇宙创生力(cosmic creativity)的态度似乎基本延续至今,具体体现在《中庸》的当代译释中。翻译者们在开篇辞里都毫不犹豫地继承理雅格的有神论解读,随后通过否定任何人类参与宇宙秩序的实情来缓和理雅格所谓神性创

生力(Divine creativity)和人类狂妄自大之间的紧张。^①

让我们以企鹅出版社最近出版的安德鲁·普拉克斯(Andrew Plaks)的译文为例。对《中庸》里将人类创生力称颂到与“*Heaven* (天)”平齐的高度的语言,普拉克斯持保留态度,认为其确与常识相悖,令人不快。他说:“我们只能推测,作者是希望我们确切地理解这些话。”(手稿第43页)但是,正如上面二十二、二十五、三十一章所示的,《中庸》关于人类创生力的论述再清楚明白不过,以致普拉克斯很不情愿地承认说:

《中庸》开篇辞里人不过是潜在地“参与”宇宙过程,现在人被提升到一个更高的能量级上,成为彻底的参与者,一个充分参与宇宙动态结构的参与者。(手稿第43页)

当普拉克斯运用我们熟悉的本体论语言(ontological language)来区分“宇宙大本”之静态总体(static totality of “the great foundation” of the universe)与人类创生力的适当范围时,这一关于人类充分参与的观察被遮蔽了(手稿第12页)。普拉克斯认为,在宇宙层面和世俗层面之间存在“重要区分,”以致人之修养仅能局限在将“抽象普适理念(abstract universal ideal)转换成具体现实。”(手稿第16页)普拉克斯自信拥有证据支持对《中庸》的“本质主义解读”:

传统的注释家们同意,普遍的道(the universal Way)内在于所有人与物之根本,人毋须修养(cultivation)本性。(手稿第20页)

这样读来,假使人们全面参与宇宙创生力,表面上他们丝毫无损于真实存在。

这里,普拉克斯将威廉·詹姆士(William James)的所谓严厉批评用语“封闭的宇宙”(block universe)强加给儒家世界观。约翰·杜威(John Dewey)这样解释其师对这一术语的用法:

对他来说,机械主义和唯心主义都格格不入,因为二者都认为宇宙是封闭的,没有新生和冒险的空间。二者都牺牲个性(individuality),连同所有依存于个性的价值、道德和美感。按照绝对唯心论和机械唯物论

^①如陈荣捷(1963),第95页提到“天道”是“超越时间、空间、本质、运动的,且同时是不停的、永恒的和显然的”。

的观点,个体都不过是被全体决定的一个部分而已。只有多元论哲学(philosophy of pluralism)才是真正的非决定论,才认为变化是真实而内在的,从而赋予个性以意义,这种哲学主张创生活动中的斗争是合理的,并且欢迎真正新异事物的产生。^①

如果我们不经意地反思一下日常语言中“creativity”一词的使用情况,不难发现,理雅格和普拉克斯在诠释《中庸》时所假设的价值观仍旧充斥着西方思想和言语。

通常,“creativity”这一概念应用在和艺术及文学有关的职业时,也就是与创造技巧或小说有关的娱悦性职业时恰到好处。但是,当转到其他严肃日常事务,如道德、神学、科学甚至“事务”(business)本身,“creativity”则令人生疑。假如我发现艾略特·道伊奇(Eliot Deutsch)^②在道德方面“creative”,尽管我还会为他潇洒的魅力所折服,但同时我会怀疑他与我那美貌的妻子和天真的孩子之间绝不仅仅是泛泛之交。^③假如我的朋友“安德鲁弟兄”(Brother Andrew)以在神学上特别“creative”闻名,那么教皇和我都会担心他那不道德的灵魂。如果我们夏威夷大学做动物克隆实验闻名的同事柳町隆三(Ryuzo Yanagimachi)的公开形象是一个用活泼的老鼠“creative”地做实验的人,他那几百万美金的研究经费就有可能保不住了。如果我的财务顾问为我提供了一些很“creative”的建议,使得我貌似超乎寻常地富有,而且引起了美国国税局(IRS)的注意,那么,我即使不立刻坐牢,也得听候账目审查。就哲学学科自身而言,你可以说,伽德玛式(Gadamerian)的“游戏”和查克拉巴蒂^④式(Chakrabartian)的“玩笑”在哲学上都令人心醉,因为它们反对传统哲学根深蒂固的亚里士多德式(Aristotelian)的刻板。的确,学界将像理查·罗蒂(Richard Rorty)那样的哲人看做一只露齿嬉笑的柴郡猫(Cheshire cat-like),龇牙咧嘴地攻击我们西方学界,因而把他流放到哲学界的高墙之外,让他滚到斯坦福大学的比较文学系去,使他几乎被逐出我们的职业学界。

进一步说,当我们将“creativity”与我们的文艺创作相连时,我们并不把这些领域的人类经验视为因果性的或线性的,而是将其视为进步性的。例如,

①杜威(1994):35。

②夏威夷大学哲学系主任,教授。

③很抱歉,其实艾略特的新著《人与有价值的世界:一种世界哲学》(*Persons and Valuable Worlds: A Global Philosophy*)中有一章题为《创生性道德》(*A Creative Morality*)。而且,道伊奇在他的美学转向中,非常自觉地挑战关于道德问题的传统思路。

④夏威夷大学印度哲学教授。

请比较一下我们的艺术史观和基督教式、马克思式、黑格尔式和科学式史观就会发现,我们通常对人类经验的理解带有强烈的目的论依赖性,以为毋须人类参与,历史便能进步。

类似的削弱创生力价值的问题是“spontaneity”的日常用法。这就是说,“无中生有”(creatio ex nihilo)的创生力概念压抑了倾向于随意而非艺术鉴赏的“spontaneity”。spontaneity之意是某事没有明显外因而生,其同义词有 impulsive(冲动的)、instinctive(本能的)、involuntary(无意的)、automatic(自动的)等等。spontaneity 指的不是有意养成的反应,而是习惯上无拘无束的、非习得的行为。这种理解下自然生发的意义远未达到精湛的程度,也丝毫无助于个人修养。

翻开一本中英词典,我们却发现中文中对应“spontaneity”的是“自然”。“自”的反身意味当从“在其关联化角色及关系中的人”(persons—in—their—contextualizing—roles—and—relationships)来理解,而非个别、支离的自我。“自然”总是协作的(collaborative)。其实,“自然”在《庄子》中恰用来说明许多艺人和悟者自然天成的娴熟技能,他们懂得如何用它来有效地与周围的媒介和环境交流:

圣人之静(stillness and equanimity)也,非曰静也善,故静也;万物无足以铄心(hearts—and—mind)者,故静也。水静则明烛须眉,平中准,大匠取法焉。水静犹明,而况静神!圣人之心静乎!天地之鉴也,万物之镜也。^①

英国哲学家约翰·霍普·梅森(John Hope Mason)在其新著《创生力之价值:一个现代信念的源起和发端》(*The Value of Creativity: The Origins and Emergence of a Modern Belief*)中认为:“创生力”作为价值理念(好比英雄主义、荣誉、孝心和各种道德)到了19世纪中叶才出现。当时,科技的进步推动了人类独立,自由市场经济鼓励了创新,“改良”性的进步成为人们的期待。但据霍普·梅森的研究,创生力概念的历史相当复杂,它至少由两种迥异的方式构筑,并且至今仍在影响我们对它的理解和使用。用最一般的而非特殊的术语来解释的话,理雅格和普拉克斯对《中庸》的理解隐含着悠久的传统,即创生力和造物主上帝(Creator God)有关,是新柏拉图主义(neo-Platonic)的,意味着道德上的善良、和谐与灵性:上帝言说,世界创生,“此即良

^①《庄子·天道》。

善”。正如《诗篇》(Psalms)第二十四章所说:“地和其中所充满的,世界和住在其间的,都属耶和華。”我们将创生力和道德彻底在超绝完美(transcendent and perfect)的上帝那里等同起来。^①

另一传统是普罗米修斯式(Promethean)的,虽然创生力是卤莽的,但它同时还是非道德的、冒险的、分裂的、冲突的:来源于人类文明之初宙斯(Zeus)之正义和“伏羲型”巨人(Titan)的斗争。霍普·梅森将康德(Kant)、柯尔律治(Coleridge)、卡莱尔(Carlyle)和阿诺德(Arnold)视为新柏拉图主义赋予创生力以价值的典范,并将马基雅维利的君主、歌德的浮士德、弥尔顿的撒旦、玛丽·雪莱(Mary Shelley)的“科学怪人”弗兰肯斯泰因(Frankenstein)^②和尼采的超人看做对新柏拉图主义的理论性攻击,同时作为普罗米修斯式创生主题的变奏。^③

有趣的是,新柏拉图主义和普罗米修斯模式的创生力都强调新颖性和本原性,它发源于设想一个单一的、无中生有的源头,而这种源头也是一个分立的媒介。创生力要么属于上帝且仅是上帝的特权,要么是大胆、任性、异常独立、不肯妥协、宁愿与世隔绝疯狂流浪的普罗米修斯式英雄,也就是勇于挑战神权秩序的孤独英雄的缩影。正因如此,人类创生力和道德在新柏拉图主义和普罗米修斯两个传统上就无法调和。对于前者,上帝垄断创生力和道德性,重点强调顺服他人,因而妄自尊大的人类创生力是不道德的。对于后者,宙斯可能控制正义,但不控制创生力,道德是通往自由的障碍,仅有人之创生力能够克服。^④

把霍普·梅森关于创生力的讨论应用到理雅格对《中庸》的解读中,显然理雅格认为《中庸》的观点很尖锐,因为它不知天高地厚地运用人的创生力跟神对立。这样读来,理雅格仿佛在把儒家圣人塑造成为骄傲的、无畏的、孤独的、离开社会也能成就超人事业的英雄人物。理雅格认为,这种人类创新只能是人的灵巧(sagacitas),而不是本属上帝的智慧(sophia/sapientia)。

《中庸》与其他儒家经典的圣人形象,与其说是英雄式的人物,毋宁说是

①有趣的是,处女生子是“无中生有”模式的一种翻版,它“保存了上帝的单一性、纯洁性和精神性”。参霍普·梅森(2003):第26页。

②弗兰肯斯泰因 Frankenstein: 喻作法自毙的人,毁灭创造者自己之物。

③这一攻击的明显例子是尼采对他所谓伪善的瓦格纳的攻击。庄子跟尼采的常用比较模式当限制在人类认知模式中。好斗的尼采赋予超人以力大无穷的特点,将超常作为斗争的产物加以歌颂。庄子更善于适应环境的主旨需要“齐物”。庄子提出“真人”是拒绝各种压力并在日常生活中追求精湛的人。

④霍普·梅森(2003):30。

一个才能非凡的合作者和交流者;他在日常生活中能够谱写一曲促进人类社群繁荣的乐章,进而鼓舞世界。孔子式的圣人既不离群索居,也不凭空创作。确切地说,圣人具备群体遵从的共同特征,而这些规律最终构成种族和民族特性。从语源学上说,“圣”(聖)字从“耳”从“口”,恰有善交流者、文化化身、紧密联系的社群宗教中心之意。在《中庸》和古代中国总体性的关联宇宙论中发现的协同创生力(collaborative creativity)是“依境而生”(creatio in situ)的,而非“无中生有”(ex nihilo)的。

为什么将“无中生有”模式运用于传统中国宇宙论是不妥当的呢?首先,“无中生有”模式要求断裂的媒介,以区分造物主和被创物。在中国古代“气”宇宙论中,情境(situation)总是先于媒介(agency)的。也就是说,个体作为媒介,不过是具体的、构成性的关系之中的抽象概念而已。从根本上说,创生力是情境依存的,其间创生力和自我创生力(self-creativity)相即不离。既然创生力具有交互性,交流就会被看做重构世界的手段。

其次,“无中生有”的价值源于原创性(originality)。而“依境而生”的创生力强调升华的意义高于原创性和新颖性。在意义上彼此欣赏的关系是升华的意义之源。“依境而生”的创生力有前瞻性(prospective),因为它专注于应用的有效性,而不那么重视起源作为价值之源。如果创生力被限制于一个孤立的媒介,那么它的意义必然因此削弱。

第三,“无中生有”内涵是某“物”(some-“thing”)的产生绝对依赖于创生之源。而“依境而生”是关系的成长,这种关系构成产生意义的事物。

第四,“无中生有”模式诉诸一个否定历史发展和过程的新异之源(source of novelty)。“依境而生”的创生力却是历史发展和完美事物的实质。在这一模式中,用威廉·詹姆士的话来说,关系、变异和联结都是真实的。经验的动态本性既要结果,也要前因、可能性及先例。正是经验的这种前瞻倾向使其完善。这种“依境而生”的创生力解释了特定经验(一种因果性)的累积产物,以及因为结果的有效性而延续下来的同步变异。

最后,“无中生有”的创生力要求一个超越经验全体的“无”(void)的存在,而“依境而生”的创生力则要求非决定性的“nothing(无)”和决定性的“something(有)”之间的恒定关联,使他们一起导致经验历程的创生。传统上没有一个绝对的“无”的概念,而仅有一个丰富受容力,这一源头意味着一切的产生始似胎儿(fetal beginnings)。

“依境而生”的创生力的一个例子是,绝大多数中国经典,包括《中庸》本身,都不是由某一个作者而是由多人协作完成的。大多数经典都不受限制地借用同代人的作品而不加说明。他们是合成的文本,其意义历久弥新。经典

编纂代代相承,合作无间,历代的新义就这样沉淀到新注之中。

中国画亦是如此。如今陈列在博物馆里的传世杰作大多不是最初形态,而是历经多个世纪,在反复创作中产生的独特版本,因为在流传过程中,收藏家们加上了朱红印签、题诗和书法艺术。

唐君毅认为,中国过程性宇宙观(processual [生生不息]cosmology)的一个普遍特征是“一多不分观(the continuity between one and many, uniqueness and multiplicity)”。这一特征可以借鉴为表达“依境而生”创生力的一种方法。唐君毅所要表达的是如果我们从生命经验总体出发思考宇宙秩序,我们既可通过其动态连续性也可通过其多样性来理解,既可将其作为过程也可将其作为完美事物来理解。例如,人无论作为独到个体,还是作为与其相关人的不断裂的连续体都是“一”;而且,在多重人格得以表现的自我场域中,人是割裂的,甚至有时是矛盾的“复合体”:某人的老师是他人的情人,某人的父母是他人的孩子,某人的同事是他人的敌人,某人的恩人是他人的裁断者。当从事物如何在栩栩如生的经验中相互关联这一意义上的“宇宙论”角度来解读,而不从“一在多后”(one-behind-the-many)的宇宙发生论角度解读《道德经》第42章,我们会发现,它所表达的正是这种关联的多重本质:

道生一(Way-making gives rise to the notion of continuity),一生二(Continuity gives rise to the notion of difference),二生三(Difference gives rise to the notion of plurality),三生万物(And plurality gives rise to the notion of everything that is happening)。

詹姆士和杜威非常过程化的语言和传统中国过程性“气”宇宙观能产生富于成果的共鸣,也能够用于解释《中庸》称颂人类创生力的源泉。^① 杜威在表达对“个性”(individuality)的“创造性”(creative)理解时,借用约翰·斯图亚特·穆勒(John Stuart Mill)的“个人主义”(individualism)作为铺垫。他大段引用穆勒的话,其中有“一切社会现象皆人性体现”,亦即“社会中人仅仅具备可能从个性中生发或消解为个性的特征”。在欣赏穆勒想将普通人从强力贵族统治下解放出来的动机时,杜威很不情愿使用“既成”(ready-made)的人之概念,因为这种概念是杜威在其他地方所谓“哲学谬论(the philosophical fallacy)

^①我们也可以使用皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)在《实践逻辑》(*The Logic of Practice*)中的“结构、习惯、实践”作为解释经验全体和关联的内在和建构性质。

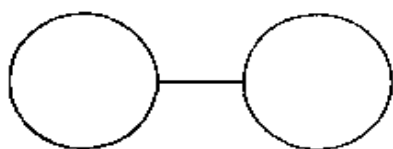
cy)”^①的明显例子。其实,杜威力图颠覆穆勒关于人与社会关系的假设。杜威认为,讨论独立于特定社会条件的人性的固定结构于事无补,因为它丝毫无助于解释部落、家庭、人群的差异——无论是从人性自身或与之相关的角度出发,都无法解释社会的任何状态。

杜威写道:

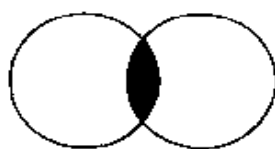
无法接受那种所谓的不变人性。即使人性中某些需要永恒不变,它们的结果(由于文化的既成状态,如科学、道德、宗教、艺术、工业、法律规则)反作用于人性的最初成分,将其塑造成为新的形式。因此,总的图景也就变了。每个人都该明白,如果某些集团或派别没有办法证明这是一种合理化原则的方便法门,那么依靠唯一的心理因素去解释既已发生的,又解释应该发生的原则,这是徒劳无功的。^②

杜威认为人是在社会中成就的,通过运用社会性智能而可能达到适应性成功。假定承认变化的实在性,人的成功就总是暂时的,存在状态就一直是未完成的创生物,连同变幻情境的新挑战。不过这一成就也是进化的、有秩序的、完美的:“我们运用过去经验来建构将来又新又好的经验。”^③

杜威所讨论的关于“既成”个人及其“个体性”概念之间的对比可用下列图示来表达其外在或内在的关联:



个人 Individual



个体性 Individuality

^① 忽视经验的历史,发展和情境方面的错误。杜威自早年就视此为“哲学思维中最普遍的谬论”。在他看来,其方法论的问题是“抽出赋予其意义的机体的某一部分当作绝对”,进而将这一要素推崇为“实在和知识的原因和基础”(EW1:162)。关于“哲学谬论”的历史、发展和情境,参J. E. Tiles (1988):第19—24页。约翰·霍普·梅森(2003):第9页区分了谬论的两种形式:起源性的和历程性的。起源性的谬论是认为认识起源的目的和原因就是去认识最终结果。历程性的谬论是著作全体在其原创起点就体现出来了。Tiles 在他讨论哲学谬论时引用杜威的话:“个性、自我、主体性是在构成复杂的机体、社会中交往产生的最终功能。人的个性在简单事物上有其基础和条件。”(《晚期著作》1:第162页)Tiles 据此推断杜威“将反驳那些假定个人作为理性存在先于、或独立于社会关系的人犯了‘哲学谬论’”。

^② 杜威(1993):第223—224页。

^③ 《中期著作》12:第134页。

个人“有”(having)关系不同于人通过培育构成他们的关系,从而实现其个体性。在杜威的个体性模式中,关联的生活和由此生发的人际合作并不将分离的个人在关系上联系起来,而是使原已关联的关系更有效。

杜威认为,我们不是在社群中交往的个人,而是由于我们在社群中的交往而突显为个人;我们不是由于具有心智所以才相互交谈,而是我们相互交谈所以具有心智;我们不是由于具有心灵所以相互同情,而是由于我们彼此同情所以才构成热情互助的社群。^①

换一种说法,孔子经常比较他在社会政治意义上构筑的概念“君子(exemplary persons)”和他的所谓“小人(small persons)”,即无法确定自己在社群中的定位和关系的人。“小人”不仅不能对他们的世界繁荣有所贡献,而且无法形成应对他人的羞耻感,也就无法成为社群中负责的成员,以致对社会秩序构成真正的威胁。伏玲达·达尔米娅^②(Vrinda Dalmiya)例证说:“‘不作为’可能跟某些作为一样凶恶。”汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)将阿道夫·希特勒(Adolf Hitler)描述为“不理智的”(thoughtless)人,强调了这凶恶的程度,这看上去似乎只是对魔鬼温和的指控。但是,阿伦特的意思是希特勒暴政是“无情的”(carelessness),是无耻个人“关怀少之又少”(couldn't care less)的暴政——一个道德上迟钝的人在缺乏理智和情感时犯下的暴力。

当我们提到个人,我们已经习惯将身体(body)看做个人身份的标志,因而在我们常用的语言中有 somebody(某人)、anybody(任何人)和 everybody(每人)。但是,当我们思考由关系构成的个人,就必将身体思考成威廉·詹姆斯所谓“我们每人物质自我(the material Self)的最深部分”,而社会自我是“有多少人认识,就有多少社会自我”。重要的是,虽然社会构成关系和缓为自我场域,但是并不比物质身体更不具体、更不真实。其实,在适当时候,我们通过有效培育这些关系将自己真正塑造为杰出人物,衡量我们成功的标尺是关系而非让我们日益失望的身体。在普遍联系的生活中,人与人的合作是多姿多彩、欣欣向荣的社群之源,而且正是这一合作使生命有意义。要而言之,詹姆斯、杜威跟《中庸》的观点一样:唯一的创生力是协同创生力(co-creativity)。

合作使我们的经验最优化这一主题在威廉·詹姆斯的一段值得纪念的文字中得到进一步深化。在思考如何从我们的生命经验中获益最多时,詹姆

①孔子《论语》中包含儒家哲学作为有羞耻感的或“面子”文化精华的章节是2.3:“子曰:‘道之以政(administrative injunctions),齐之以刑(penal law),民免而无耻;道之以德(excellence),齐之以礼(ritual propriety),有耻且格。’”

②夏威夷大学印度哲学教授。

上引入了“心脏”和“灵魂”，也就是情感和理智的认识论。他在自问自答：“什么赋予生命以意义？”

每个杰克都能从他自己心爱的吉尔身上看到完美、迷人之处，而这些独特的魅力，则是我们这些呆头呆脑的局外人很难察觉到的。那么，谁更拥有发现绝对真理的超常眼光，是杰克还是我们？谁对吉尔这一独特存在更具有卓越的辨识力？是杰克，因处身其中昏了头，进行了过度美化？还是我们因感情麻木、迟钝而不能发觉吉尔迷人的闪光点？无疑是后者，无疑这为杰克揭示了更加深奥的真理；无疑，令人怜惜的吉尔心灵深处的颤动是造化妙不可言的馈赠，值得我们的同情和好奇；而且，让我们相形见绌的是，我们其余的人无法像杰克那样感受吉尔。杰克可以真切实在地感受吉尔，而我们不能。他努力想融入她的内心生活，穿透她的情感，感受她的渴求，尽管同样无法充分，但他尽最大努力以男子汉的雄心来触摸她的世界；而即便如此，他同样也会发现自己仍有触摸不到的地方。而我们，如此呆头呆脑，感受迟钝，甚至根本不去探究这些事实，反而满足于这样一种认识：认为这个叫做吉尔的姑娘的存在与否对于我们来说，都是这个世界上最自然不过的事，我们无需费神来思考它。有谁知道吉尔的内心生活；重要的是，她知道杰克理解她的途径是真挚而诚恳的；而她也以同样的真挚诚恳回报他的真情。但愿以往的盲目再也不来遮蔽他们任何一人的眼睛！我们中的某些人将何去何从？是不是没有谁会按照我们的本心来理解我们，或者准备回报我们真诚的见地和理解？我们所有的人都应该以如此热情、真诚而可贵的方式来彼此沟通和理解。

如果你认为这些话是无稽之谈，况且我们不可能同时爱上每个人。那么，我只想向你指出这样一个事实：有些人确实胸怀宽广，他们珍爱友谊，欣赏别人的生活；而且，如果他们心胸不是如此宽宏，他们将不会了解这样多的真理。^①

詹姆士这段话特别有教益的地方在于，他认为杰克心中亲密的感情是真实地认识吉尔的关键所在。在这亲密的感情中，吉尔不可思议的迷人之处和本身实在的完美品质都被真切地捕捉到了。人是由彼此间的关系构成的，这

^①威廉·詹姆士(William James):《实用主义及其他著作》(*Pragmatism and Other Writings*)，Giles Gunn 辑，伦敦：企鹅出版社 2000 年版，第 286—287 页。

些关系在人类聚焦个体经验域的过程中被稳定下来并凝成真实。正是杰克,以其最适宜的方式关注吉尔。吉尔作为一个造化杰作天经地义地存在于那些赋予她生命空间(尤其是跟她的杰克)的情感关系中。这不过就是说,人与人之间正在行动和正在经历的那些创生性转化都是彼此之间情感的昭显。因此,情感的表达特质和主观形式必然伴随协同创生过程的独一无二的视角。我们觉得自己迈向新的经验。

在更加技术化的层面上,詹姆士这段引文帮助我们明白为何《中庸》的中心概念“诚”可以被解析为“sincerity(真诚)”、“integrity(完善)”及“creativity(创生力)”。在通过彼此的感情深入且亲密地了解对方的过程中,杰克和吉尔的关系包含着深刻的真诚。这一关系不仅从他们持续的特殊性,也从他们日益结合为一体的角度培育了完善性。他们关系中自然生发的意义即是创生力的真义。他们的合作既是认知的,又是感性的,既是美学的,又带有强烈的宗教性。

在某些情形下,“诚”可以适当地解释为“创生力”这一事实引导我们认识一个更加基本的问题。在中国传统哲学中,如果“创生力”是一个重要课题,那么它是以哪些哲学词汇来表达的?在中文里,“创生力”的重要性和表达方式都可与“修辞(rhetoric)”相提并论。也就是说,中文里修辞与哲学不分的传统使得某些西方学者断言,中国缺乏与我们西方同等重要的修辞传统。与此同时,中国哲学文献的一个中心主题是语言的“本体论(ontology)”——语言需要不断地“正名”(constantly adjusted)并谨慎使用是一个不变的主题,原因在于,当命名某物时,“名”(name)物便是“命”(command)某一世界开始存在。

除了“诚”,用来大体描绘人类文化发展的过程性语言(gerundive language)也有这一创生维度(creative dimension)。比如说,“道”不仅是“路”(way),而且是“导”(way-making)。正如《庄子》说得好:“道行之而成(The way is made in the walking)。”

威廉·詹姆士的每个杰克“迷恋”(enchanted)于自己特定吉尔的魅力和美妙。杰克和吉尔亲密爱情的魔力表现在彼此互动互助的敏锐感受和自觉中。这种相互欣赏蕴涵深厚。当然,他们的认识远远超出彼此的品质、意义和重要性,在了解的过程中,彼此更加倾慕对方。而且,这种认识要求相互之间情感的敏感和应对。但是,这种一开始就相互欣赏的热情自始至终,远远超出彼此的个人享乐。确实,由欣赏而生发的“增值”(“value-added”)真正地增加创生此关系的世界之价值。他们异常珍惜共同的世界,而世界也由于杰克和吉尔的深厚感情被提升到一个更加辉煌的时空。正是人类的这种合作能力使万事万物乐此不疲,这也是“欣赏个体”(“appreciating the particu-

lar”)的深层含义。

郝大维逝世前一周,他承认,在生命的最后时光,自己更加欣赏他人。与此同时,直到他生命最后一刻,他都一直创生地、自然地参与。而我们大家——他所长期影响的人们也还是那么欣赏他,一如既往地怀念他,仿佛他依然活在我们中间。

(温海明 译 王庆泓 校)

参考文献

- Berthrong, John (1998). *Concerning Creativity: A Comparison of Chu Hsi, Whitehead, and Neville*. Albany: State University of New York Press.
- Bourdieu, Pierre (1980). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Chan, Wing-tsit (1963). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Chuang Tsu (1947). *Chuang Tsu; Harvard-Yenching Sinological Index Series*, Supplement 20. Peking, Harvard Yenching.
- Dalmiya, Vrinda (1998). "Linguistic Erasures." In *Peace Review* 10:4, pp. 523-28.
- Deutsch, Eliot (2001). *Persons and Valuable Worlds: A Global Philosophy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Dewey, John (1994). *The Moral Writings of John Dewey*. Edited by James Gouinlock. New York: Prometheus Books.
- (1993). *The Political Writings*. Indianapolis: Hackett.
- (1973). *The Philosophy of John Dewey*. Edited by John J. McDermott. Chicago: Chicago University Press.
- (1969-72). *Early Works, 1892-98*. 5 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale, III: Southern Illinois University Press.
- (1976-83). *Middle Works, 1899-1924*. 15 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale, III: Southern Illinois University Press.
- Graham, A. C. (trans.) (1981). *Chuang-tzu; The Inner Chapters*. London: George Allen & Unwin.
- Hope Mason, John (2003). *The Value of Creativity: The Origins and Emergence of a Modern Belief*. Aldershot, Hants: Ashgate Publishing.
- James, William (1984). *William James: The Essential Writings*. Edited by Bruce W. Wilshire. Albany: State University of New York Press.
- Legge, James (trans.) (1962). *The Texts of Taoism*, Part I. New York: Dover.
- (trans.) (1960 rep.). *The Chinese Classics*, 5 volumes. Hong Kong: University of

Hong Kong rep.

Plaks, Andrew (ms.) *The Highest Order of Cultivation: Ta Hsueh (Daxue) and On the Practice of the Mean: Chung Yung (Zhongyong)*. Forthcoming with Penguin.

Tiles, J. E. (1988). *Dewey: The Arguments of the Philosophers series*. London: Routledge.

Watson, Burton (trans.) (1968). *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press.

附录二 纪念郝大维文章三篇

1. 浪漫主义者、智者和体系哲学家

理查德·罗蒂(美国斯坦福大学)

这次会议主要议题所涉及的郝大维(David Hall)的著作(他比较西方和中国思想传统的著作),在他的著作中最为著名和最广泛地被人阅读,它们都是与安乐哲(Roger Ames)合作完成的。我不准备尝试在这个讨论中插嘴,因为我对中国的事情所知甚少。我是诸如《先贤的民主》(*The Democracy of the Dead*)和《汉哲学思维的文化探源》(*Thinking From the Han*)之类著作的毫无批判的读者,因为我除了从安乐哲和郝大维所告诉我的知识之外,对于道家和儒家几乎一无所知。我要承认,我怀疑政治变迁与高等文化之间的关系比安乐哲和郝大维建议的要更松散,而且,我倾向于认为,西方民主制度就像阿司匹林一样——对于治疗任何地方的任何人都好处,不管他们的文化遗产或者哲学世界观怎么样。但是我对于我自己的欧洲中心主义并没有太大的信心,所以我不想就此话题进行辩论。相反,我要讨论郝大维关于哲学本性和功能的观点。这些观点是郝大维在与安乐哲合作之前就持有的,并且在他的后来的著作中仍然保留着。郝大维写了很多著作,我不敢说全都阅读过。但是我想,从我阅读的著作中足以挑选出他在元哲学观点与我差距最大的那些方面,我将把讨论集中在这些方面。

我所引证的主要是他早期的著作《爱欲与反讽》(*Eros and Irony*)以及他过早去世前一直写作的论文《怀特海、罗蒂和流亡诗人的回归》("Whitehead, Rorty, and the return of the exiled poets"),这篇文章他送了一份手稿给我。怀特海在我们两人哲学生涯的开始对我们都产生了一种强烈的影响,但是,和我不一样,郝大维在很大程度上保持了对怀特海的忠诚。我不想论证他这样做是错的。我的目标是,通过将他与怀特海共同拥有的元哲学观点与我自己关于哲学家们擅长什么的见解形成鲜明的比较,来刻画出这些观点的主要

特征。郝大维和我具有足够多的共同点,彼此之间可以形成良性辩证的映衬,因此也许强调我们各自对于哲学在文化中的地位的理解之间的差异可能是有益处的。

在《爱欲与反讽》的“秩序的含糊性”(“The ambiguity of order”)一章中,郝大维从哲学的中心问题是一与多的前提出发,然后他将“一个单一的宇宙如何能体现出多元的特征?”的问题与“多个宇宙(Kosmoi)如何竟然是同一的?”的问题区分开。他认为巴门尼德和柏拉图试图回答第一个问题,而爱利亚学派的唯物主义者们在智者们的所纠缠扭斗的是第二个问题。他争辩说,我们应当通过给予这两个问题同等的重要性来“在多和一之间保持中立”。

郝大维说:“某些自然哲学家(physiologoi)的‘多个世界’的观点,后来反映在智者们的相对主义中,实际上是由第一个问题提出的,它是与古代宗教相连的神秘主义图景的替代品。由柏拉图和亚里士多德培养结出果实的第二个问题,不应该被等同于哲学理解自身,相反,它应该被看做只不过是一种展望文化经验和行动之基础的模式而已。”海德格尔称为“存在论—神学传统”的,在郝大维看来,是过度注重对第二个问题的思想的结果——即赋予“一”以优先性。

正如郝大维所见,智者们的赞颂的多元主义只是在浪漫主义运动之后才回到哲学中来。正如他所说的那样:只是在现代当连续性的论证和完美性的阶梯被发现难以维持时,第一个问题的思考才开始变得重要……洛夫乔依(Lovejoy)称做的“存在之链的时间化”在连续性的思考上加了一个新的维度。……正如洛夫乔依所清楚地表明的那样,正是在浪漫主义对连续性原则的反动中,人们才能够看到现代世界对第一个问题的思考的主要缘由。浪漫主义的图景,主要是诗人和艺术家的表达……,再次将智者们的对第一个问题的特有的思考方式引入到我们的文化传统之中(p. 121)。

我同意郝大维的观点,即浪漫主义者对于存在论—神学传统作出了决定性的决裂,以及他们帮助我们更加严肃地看待多元性,超出了柏拉图想要使它得到的对待。我也同意他这个观点,即如果你相信存在一种叫做“哲学”的自然种类的人类行为,而且这种活动围绕着关于“一”与“多”的关系的讨论进行,那么怀特海就是针对柏拉图一元论偏见的最有效的解毒剂。但是我不相信存在这样一种自然种类,也不相信“一”与“多”的问题是一个能够取得成效的讨论话题。

郝大维的《爱欲与反讽》是在内维尔(Robert Neville)系列体系哲学丛书出版的。内维尔在描述丛书的目标时说到:“‘体系哲学’一词可以运用到任何一种哲学事业上,这种哲学作为一种视角可以谈论一切事物。”内维尔的

灵感来自《过程与实在》(*Process and Reality*)的开篇文章,我第一次阅读时也深受启发。但是许多年之后,我已经认识到,试图去发现这种视角并不是一个好主意。我不再认为尝试去发现最广义的事物如何最广义地相互联系着——像塞拉斯(Wilfrid Sellars)著名的表述那样——是有用的。所以我宁愿把智者们的解读为对体系哲学不感兴趣,而不愿采纳郝大维的建议,将他们看做是在提供一种从“多”出发,而不是以“一”为出发点的体系哲学的版本。我接纳浪漫主义者,是因为他们帮助我们打破这样一种观念,即一切事物密切粘合在一起,存在一种上帝之眼的视角可以提供通观全局的图景。他们做到这一点是通过教导我们,想像而不是论证引导着共识,是人类进步的主要手段以及我们这个物种的荣耀。

郝大维不像我这样高度评价想像,所以他对浪漫主义者的感激被不信任感所冲淡。他将他们描绘为坚持认为,

创造性想像是出发点而世界是终点,其两极相对的特征将穿透性的限制施加于意义和生存。然而,那些对头等重要的问题的思考持同情态度的人不应该过于心急地拥抱浪漫主义视野,由于其令人厌烦的、有偏见的、自我荣耀的人类中心主义,它所歌颂的无限是一种虚假的无限,它侍奉的多样性常常为极权主义戴上最华丽的面具。(122—123)

我自己的观点是,自我荣耀的人类中心主义并没有错,不需要称做“世界”和“诸世界”的东西来做创造性想像的相对一极。在我看来,我们对于世界的一切描述,都是用我们的想像力向我们自己或我们先辈们提出的术语来表达的。世界就是我们所描述的东西。它无从提供它自己的描述,也无从与我们处于平等地位,无法站在可以谴责我们的自我荣耀的立场上。我承认当浪漫主义者开始认为他们在触及某种无限的东西时,他们走得太远了。但是这是因为他们仍然和柏拉图主义者一样想要超越人类的有限性。一旦这种冲动被压制,浪漫主义者和智者可以团结起来捍卫普罗塔哥拉的口号——人是万物的尺度。

郝大维对智者们的感激被他将理性等同于对一种通观全局的视角的寻求所冲淡,被他对实用主义的厌恶所冲淡。他写道:

我们当代关于非理性的经验倾向于更紧密地与宇宙论思辩的相对性相联系,这种思辩要求承认相互竞争而缺乏和谐地重叠在一切的诸宇宙。显然地,摆脱这种困境的唯一出路是由智者们的所建议的,即回归到

“实践哲学”，后者既放弃宇宙论思辨自身，也放弃以形形色色的宇宙论理论来分析实践领域的有偏见的努力。(75)

既然我认为相互竞争的诸宇宙(kosmoi)本身并没有错，而将它们拼合在一起的尝试有问题，我就完全赞同放弃宇宙论，也赞同保持哲学的实践性。这就是我为什么将智者们的实用主义者先驱来阅读的原因。我同意希勒(F. C. S. Schiller)的观点，即在柏拉图的对话中，苏格拉底用没有得到证实的假定来反驳普罗塔哥拉，后者的意见从来没有被公平地听取。希勒及其实用主义者同伴第一次认真地考虑普罗塔哥拉也许是正确的可能性，我认为我们需要听从他们的建议。

表达普罗塔哥拉的观点的一种方法是，相互竞争的诸宇宙(kosmoi)只不过是关于我们自身和我们所置身的环境的相互竞争的描述，不过是我们为了满足不同意图而发明的不同描述而已。人类的意图没有必要放在一起形成一种和谐，除非在偶然的情形下需要合作努力以达致一个这样或那样的目标。所以，从这种实用主义的观点来看，诸宇宙(kosmoi)之间的竞争不是哲学综合的机会，而仅仅是各种各样不同的意图得以满足的标志而已。

关于郝大维和我自己观点的最初一组对比暂时就说这么多。在下一节，我将更详细地陈述我自己关于柏拉图的普世主义、浪漫主义的深刻以及智者的相对主义之间的关系的思路。在第三节和第四节，我将回到郝大维，并将凸现我们分歧最深的某些方面。

在我看来，哲学不是人类从天生的好奇心出发着手进行的某种事业，而是当他们在碰到麻烦要去调和新旧事物、调和他们祖先的想像和他们更有进取心的同代人的想像时，他们被迫从事的活动。只有在当事情似乎陷入分崩离析时，即当长期保持和普遍共有的信念或者既有的社会体制，或者两者都受到威胁时，当革命性变迁已经出现在地平线时，哲学才会在文化中变得重要。在这种阶段，知识分子们自告奋勇地提出，哪些来自过去的东西可以保存下来，哪些东西应该被抛弃。那些在这方面做得最好的人就会登上“伟大的哲学家”的典范性名单。

当希腊人的虔敬在受过教育的阶层中开始腐败——那部分地要归之于德谟克利特与其他唯物主义者——时，柏拉图和亚里士多德说明，即使我们已经抛弃了祈祷和神职人员的权谋，如何还能继续持有存在着有某种比人类更高的东西的观念。当哥白尼和伽利略似乎再一次将一切置于可疑之处时，像斯宾诺沙和康德这样的人物教导我们，如何以对真理的热爱取代对上帝的爱，如何以道德纯洁来取代对神意的服从。当民主革命和迅速的工业化

使得有必要重新思考社会的本性时,马克思和密尔(Mill)提出了一些有用的见解。哲学不是对于一些长期存在的问题的持续研究,而是对特殊挑战的回应。当这种对回应的需要得到了满足,哲学就逐渐地蜕化为经院哲学,蜕化为对那些过去曾非常重要但现在已不再重要的问题的研究。

然而,在20世纪进程中,并没有那种从1650到1900主宰西方思想生活的危机发生。没有像莱基(Lecky)作过著名的描述的科学与神学之间的战争那样的思想斗争,也没有使得马克思和密尔变得无关紧要的社会动乱。欧洲和美国受教育的阶层在理解事物如何作用方面已经变成了心满意足的唯物主义者。在柏拉图和德谟克利特之间的战斗中,——柏拉图描画为神灵与巨人之间的战斗,——他们断然地站在巨人一边。在判断各种社会和政治动议时,他们还成为了常识意义上的功利主义者和经验主义者。他们认为对于人类来说,不存在唯一的善的生活,也不存在唯一一套能使他们生活的制度。他们只能希望一种世界,其中他们将少受不必要的痛苦。

这就是为什么20世纪在哲学教授们之间的分歧,例如在罗素和柏格森之间,或怀特海与蒯因之间的分歧,在文化上很少能够产生共鸣的原因。这两种争论像海德格尔与卡西尔之间、或者早期维特根斯坦与他自己晚年的思想之间、或者哈贝马斯与伽达默尔之间的争论一样,对于20世纪知识分子们没有什么意义。分析哲学家们关于心灵与大脑之间如何相连,或者如何在一个事实的世界中安置价值,或者自由意志和机械论两者如何调和的解释,不能激起哲学系之外的人的兴趣。诸如如何获得一个通观全局的视角、如何将塞拉斯所谓的人的科学形象与显明形象统一起来这类的问题,在17和18世纪具有真正文化上的重要性,但是现在它们不过是在“哲学问题”的教科书中像是琥珀一般地保存下来。它们仍然能俘获某些聪明的大学生的想像力。但是没有人会宣称对它们的讨论处于20世纪思想生活的中心,也没有人预言对这些问题的兴趣将会在21世纪中复苏。解决这些问题对于斯宾诺沙的当代人来说确实很重要,但是如果当代哲学家们坚持这些问题是“永恒的”或者仍然是“基础性的”,就没有人理睬了。我们这个时代的大多数知识分子,漠视我们社会实践需要哲学基础的断言的不耐烦程度,正如启蒙时代的思想家漠视社会实践需要宗教基础的断言一样。

但是即使在神灵与巨人之间的战斗早已过去了,柏拉图所描述的另外两种争端仍然保持了活力。一种就是在哲学和诗之间的争论,这是由于浪漫主义运动而复活的争论,近来表现为斯诺(C. P. Snow)所谓的“科学文化”和“文学文化”之间的紧张关系。这种争论关系到,人类最好的状况(也即最充分地实现他们的特殊能力),是努力争取客观性并使用理性以便发现事物自

身是何种情形,还是使用想像力来点燃强烈的主观性并创造新的人类需要。另一种是柏拉图描述为在哲学家与智者之间、在那些认为有一种可称作“热爱真理”的重要智力美德的人与不这样想的人之间的争论。

占据了大量最近哲学文献的尼采和柏拉图之间的对立,集中体现了这两种争论。这种对立,与任何我前面列举的范围较小的对立不同,仍然能够抓住常识唯物主义者 and 功利主义者知识分子的想像力。即使如此,要说这种对立现在处于思想生活的中心位置也还是过火了,至少百年来没有什么哲学问题占据这样的位置。另一方面,的确,对于我们哲学教授来说,抓住我们自己学科之外的人注意力的最好途径,就是提出这样的问题:当柏拉图说人类通过寻求真理可以超越他们的有限性时他是否正确;或者当尼采嘲笑柏拉图主义和有神论是逃避主义的白日梦时他是否正确。

哲学家与诗人的争论和哲学家与智者之间的争论是不同的,但是诗人和智者具有许多共同点,尤其是他们都对自然科学可以提供事物真正是什么样子的客观真理的宣称,或者科学应该作为文化其他部分的榜样的观点表示怀疑。二者都对我所说的“普世主义的庄严(universalistic grandeur)”——即通过数学和数学化的物理学获得的那种庄严——表示猜疑。

数字和基本粒子都显示了传统上归属于神圣事物的沉着和无懈可击,对二者的研究产生了极其美丽的结构,在其独立于人类关注的自足性方面似神的结构。引导柏拉图认为他所谓的“真正的实在”应该更像数字而非泥块的同样冲动,也引导了许多近来的哲学家把现代物理科学当做哲学探索在其中进行的包罗万象的框架。因此,我们发现蒯因(Quine)将“是否存在物质的事实”的问题等同于“这是否会对基本粒子造成差别”,另外一大群哲学家致力于“认识论自然化”和“语义学自然化”,这些谋划实际上就是企图以与这一事实——关于思想和意义的每一事实都发生在关于基本粒子的事实之上——相和谐的方式来对心灵和语言加以思考。当知识分子总体上说都很高兴地同意物理学告诉你事物如何运作时,许多当代哲学家们仍然是十足的柏拉图主义者,认为物理学比这做得还要多,物理学告诉你什么是真正的实在。

所以,许多这种类型的哲学家对那些他们认为是当代智者的哲学家,即他们描述为“相对主义者”或“非理性主义者”或“真理的否定者”的哲学家开展斗争,这种斗争常被描述为反对科学的敌人以保卫科学。这些哲学家中的许多人看待科学,就像是伽利略之前的知识分子看待宗教一样,视之为人类心灵与真正实在相接触的地方,是赋予人类存在以意义的遭遇场所。对科学的敌意,在他们看来,是一种精神上的退化。因此,罗素在上一世纪伊始用下面这样的文字,来反对威廉·詹姆斯(William James)称为“实用主义”和其牛

津的朋友希勒(F. C. S. Schiller)称为“人本主义”的思想路线:

灵魂的伟大不是由那些将宇宙比拟为人的哲学所培育的。知识是一种自我和非自我的联盟形式,像一切联盟一样它受到控制的侵害,所以会受到强迫宇宙符合我们在自己身上找到的特征的做法的侵害。有一种普遍流行的哲学倾向,告诉我们说人是万物的尺度,真理是人造的……这种观点是……错误的;但是除了其错误之外,它还具有夺走给予哲学沉思以价值的全部东西的后果了。……自由的智力将会像上帝可能观看的一样观看,没有此时和此地,也没有希望和恐惧,……在对知识的心无旁骛的欲望中冷静、不带感情——那种知识是人所可能得到的非个人的、纯粹沉思的知识。

托马斯·内格尔(Thomas Nagel)和罗素一样蔑视相信这一点——那就是,正如威廉·詹姆斯所说,“人类之蛇的踪迹无处不在”——的人。他将他所谓的“一切思想的最外层的框架”的描述为“一种关于客观存在的事实(即没有主观或相对限制的事实)的概念”。(*The Last Word*, 16)在回应实用主义者和历史主义者时,——他们争辩说一切辩护都是依照我们自己的观点,依照特定时间和地点的观点进行的,——内格尔回答说:

一种表达某一地方性观点的判断本质上具有客观的含义。它们表明了这些判断的真实来源的某种图景,这种图景将这些判断置于无条件的语境之中。相对性和条件性的判断不能用于关于相对性的判断自身……。可能有一些主观主义者,他们也许自称为实用主义者,提出主观主义甚至可以应用于自身。但是那时他们所说的不需要回答,因为这只不过是关于主观主义者发现说些什么会比较愉快的报道而已。(LW, 14-15)

罗素和内格尔与柏拉图一样都欣赏普世主义的庄严。两位哲学家都暗中接受了柏拉图的见解,也即在努力达到一个提供了无条件语境的最外层框架,与仅仅说出让我们乐意说出的东西之间,最终没有中间道路。在努力获取普遍的、使人与禽兽区分开来的渴求,与屈服于我们无法为之辩护的特质之间,也无法折衷。因此,把自然科学视为增进人的财产的手段,——即我们迄今为止所拥有的应对我们环境的最佳方式,这种见解在罗素和内格尔看来是道德软弱和心智谬误的征兆。

正如郝大维在我前面引证的段落中所说,正是浪漫主义者第一次提出了对于普世主义庄严的观念的严肃挑战。我同意伯林(Isaiah Berlin)的观点,他说浪漫主义运动创造了“意识上的一个伟大革命”。伯林在其著作《浪漫主义

的根源》(*The Roots of Romanticism*)中,通过将浪漫主义不是与古典主义相对照,而是与普世主义相对照,从而将其转化为一种哲学的而非一种文学对立的术语,复活了浪漫主义的观点。他将普世主义称为“西方传统主流的脊梁”,并说这正是浪漫主义打碎的脊梁。(RR, 21)伯林争辩说,浪漫主义是“西方人生活中所有变化中最深刻的和持续时间最长的改变”(RR, xiii)。

伯林宣称,在18世纪末之前,西方思想家几乎都同意这三个教条:首先,一切真正的问题都可以回答。其次,所有这些答案可以通过公共的手段来发现,即像伯林所说的“可以学会和教给他人的”手段。再次,也是最重要的,所有这些答案与其他答案都是可以兼容的。他们都结合成一个真理。正如伯林所优雅地表达的那样,西方思想家将人类生活看成是一种智力拼图。他这样来描述他们的见解,——柏拉图、罗素和内格尔共同的见解:

一定有某种方法可以把碎片拼合起来。全智的存在、全能的存在,不管是上帝还是无所不知的尘世创造物,随您愿意怎么想像他,原则上能够将所有碎片拼合成一个融贯的模式。任何这样做的存在将会知道世界是什么样子:事物是什么,它们以前如何,它们未来如何,支配它们的法则是什么,人是什么,人与物的关系如何,因此知道人需要什么,他想要什么,以及他如何得到它。(RR, 23)

伯林自己的哲学论著是围绕着他的信念建立起来的,即实际上碎片不能拼合成一个整体。他最著名的论文“两种自由概念”(Two concepts of liberty)的主题是,某些善与另外的善无法兼容。不存在一种适用于整个人类的善的生活,所以无论我们同意何种社会—政治的组织,一定会有某种东西受到了损失。某些人将会受到伤害,某些人将遭受痛苦。这是一种杜威会完全同意的观点。

伯林总结说,浪漫主义者说黑格尔所谓的“善与善的冲突”不是“由于错误,而是由于某种不可避免的冲突,在尘世上漫游徘徊的散漫成分之间的、无法调和的价值之间的冲突。重要的是人们应该将其自身完完全全地奉献给这些价值”。浪漫主义者以此来反对这样一种假定,即对于“应该做什么”的问题永远都存在一个正确答案。(RR, 13)

任何事物总有一天会被看做是结合在一起的,这种观点是柏拉图留给正统一神论神学的遗产。它是海德格尔所说的“存在论—神学传统”的宪章。这一传统总是坚持,寻求真理不仅仅是克服反常和寻找可以接受的妥协。它总是坚持我们有责任给相互竞争的诸宇宙带来彼此之间的相互和谐,而不仅

是让它们彼此并列、勉强相处。这种传统成功地将轻蔑的标签“诡辩家”(sophist)贴到诸如普罗塔哥拉和杜威这样的思想家身上,他们认为这种和谐化的工作是不必要的。这样的人被认为是无法上升到进行哲学思考的层次上的。但是如果一个人将杜威关于语言学的描述不是表征实在而是与实在打交道的论断,与柏林关于并非所有的善都可以彼此兼容的论题结合起来,他就看不出有什么必要,把业已被证明有用的形形色色的关于我们自身和我们环境的描述结合为一个整体。这意味着放弃普世主义的庄严,放弃为一切事物寻求单一视角的努力。

也许显示普世主义传统和浪漫主义之间对比的最好方法是:将浪漫主义看做是对柏拉图的尝试提出质疑,柏拉图要把爱欲的热情和将谜团的所有碎片拼成整体的欲望看做是同一种需要的两种不同的表达方式。作为爱情诗歌和数学证明二者共同的作者,他想要将二者都看成是服务于单一目标的。如果我们将《费多篇》与《理想国》放在一起,可以将柏拉图看做是,试图将他对那些他为之献上诗歌的年轻男子的魅力,他对苏格拉底的热爱,以及他对正义城邦的希望,与他对于说明确定性的激情结合在一起。当柏拉图完成其对于人类处境的描述时,他使得这一点成为可能,即将在希腊战舰和特洛伊城墙之间延伸的黑暗平原看做是一种幻象,看做是我们可以从觉醒的梦魇般的景象。正如尼采所表达的那样,通过坚持只有理性的才是优美的,通过将美等同于实在,他使得我们可以将丑恶看做是转瞬即逝的现象。

柏拉图宣称洞悉到的崭新和光芒四射的世界之沉着冷静的伟大庄严,支配了浪漫主义运动之前西方人的想像力。多亏了哲学的英雄时代的思想家们,这种支配性的影响在高等文化世俗化后依然存在。他们教导我们,唯一的真理,原来认为只能通过神圣的启示,实际上可以通过理性的论证来获得。他们认为,真理可以保留柏拉图认为它拥有的那些属性,既是爱欲努力争取的合适对象,又是一个无懈可击的同盟者。正如尼采和海德格尔教导我们所说的那样,柏拉图所创立的存在论—神学传统通过将悲剧看做是幻象来否定人的有限性。因为这种传统告诉我们,用威廉·詹姆斯的话来说,最好的东西是永恒的东西、最持久的东西。它使我们相信,每一个真理都可以与每一个另外的真理相调和,每一种善都可以与每一种另外的善融合无间。这种拼图式的观点在黑格尔的绝对知识的观念中原封不动地被保留下来了。

然而,浪漫主义运动,尽其可能地打散了柏拉图认为它已经拼合的东西。它嘲笑了柏拉图将数学的确定性和诗歌的崇高感综合起来的努力。它否定了柏拉图的《费多篇》中作出的论断,即一个人全心全意所热爱的特定个人、城邦、观点或书籍只不过是某种永恒和无限的东西、某种自身不可能遭受偶

然性或者失败的东西所采用的一种暂时伪装而已。再一次引用伯林的话：

浪漫主义所做的是破坏这样一种观念，即存在着与价值、政治、道德、美学有关的在人类之间运作的类似客观标准的东西，任何人如果不会使用这些标准，他要么就是撒谎者要么就是疯子，而这对于数学和物理学是真的。(RR, 140)

这是在破坏柏拉图、康德和哈贝马斯共同持有的一种假定，存在一种“更好的论证”的东西，——更好不是由于其说服某些特殊听众的能力，而是因为它更好地遵循了普遍有效性。认为存在一种应该做或应该相信的正确事情，不管你是谁，以及认为论证本身具有内在的优劣，不管由谁来评价，这两种观点是紧密相关的。

如果我们追随伯林放弃拼图式的观点，我们将要不再为这样一种观点所诱惑，即探索的目标比解决问题更宏大庄严。但是柏林承认，柏拉图融合宏大庄严和无懈可击的努力在浪漫主义的高涨之下仍然存活下来了。因为连接浪漫主义和存在论—神学传统的一个观念是“无限”的观念，普世主义者和浪漫主义者在不同意义上使用的一个含混不清的术语。

普世主义“无限”的观念是某种包容所有其他事物的东西，因此没有任何事物具有反对它的力量。说上帝是无限，就是说他之外没有什么可以影响他，更不用说阻止他达到他的目标了。浪漫主义的无限观念，更接近于克尔凯郭尔谈及对于无限的激情时所祈求的对象。它是一种本质上反动的观念，是除去一切束缚（尤其是一切由人类的过去所施加的限制，所有内置于我们言说和思考方式中的限制）的观念。浪漫主义关于无限观念更多的是与普罗米修斯而不是与苏格拉底相联系，与尼采的而不是与斯宾诺沙的人的自由理想更接近。

伯林使用“深度”和“深奥”来描述浪漫主义眼中的无限。下面段落中，他详细叙述了浪漫主义赋予这些术语的意义：

当我说帕斯卡比笛卡儿更深刻时（尽管笛卡儿无疑是一位天才人物），……我借助这个隐喻不成功地试图想表达的真正是什么呢？……按照浪漫主义的观点，——这是他们的对于普遍理解的主要贡献之一——我用深度所意指的（尽管他们并未在此名目下讨论过它）是不可穷竭性、不可包容性……在涉及作品的情形下，深刻是指我说的越多，留待要说的就越多。无疑，尽管我尝试描述其深刻性由什么组成，一旦我

开始说,事情就变得相当明显,无论我说多长时间,新的深渊又打开了。无论我说什么,我总是不得不在结尾留下省略号。(RR, 102—103)

柏拉图认为,探究和反思最终将给一个人带来句号,带到这样一点,在此之外不再有新的深渊打开。他希望论证将会把我们带到一个最终不再需要留下省略号的地点,这一希望浓缩了拼图视角下的人类处境,这种观点认为存在着一种普遍的人类生活的宏大的总体意义,而不仅仅是由个人和社群所建构又被其后继者抛弃或曲解的琐屑的暂时意义。许多,虽然不是所有的浪漫主义者认为,这些意义的某些部分远不止于这些,它们具有一种得天独厚的来源,即人类灵魂的深度。

普世主义者和这种类型的浪漫主义者都认为,对人类生活而言存在着比解决当下的偶然问题更重要的意义。这是因为他们都认为,正如克尔凯郭尔所说,我们已经拥有了在我们之中的真理,我们的自我认识就是对上帝的认识。所以当我们聆听到真理时,我们可以认出它。既拒绝普世主义,又拒斥浪漫主义对普世主义的反动,就会是说不存在诸如“人类自身”的这样的东西,只有由历史境况产生的各种短暂的终有一死的自我。这就会是对客观的包罗万象的框架和某种东西在灵魂最深处从不改变这两种观念的拒绝。

我将使用“人文主义的有限主义(humanist finitism)”一词来代表一种态度,即愿意放弃普世主义关于高度的隐喻和浪漫主义关于深度的隐喻,愿意放弃寻找无懈可击的论证和不可废弃的洞见。有限主义承认,在结尾永远都有省略号,无论我们使用了多少论证或者得到了多少洞见,新的片断永远都会出现并要求拼合。有限主义沿着地平线移动,当一个人这样做时变得更加成熟的隐喻,替代了向永恒上升或向深度下降的隐喻。希勒企图复活普罗塔哥拉的口号“人是万物的尺度”的努力,按我的理解,是这一观点的一种表达方式,即人类只能用他们个人的和社会的过去来衡量自己。

我自己对于柏拉图主义、浪漫主义和智者之间关联的看法就说到这里。我希望我迄今所说的,已经能澄清为什么我不相信诸如“一与多”这样的论题,以及将常识的世界与粒子物理学的世界相拼合的努力。二者在我看来似乎是拼图式观点的产物,浪漫主义对此正确地予以拒斥。和郝大维不一样,我不认为一个人究竟是从统一出发并试图说明多样性,还是从多样性出发并试图说明统一性有什么关系。因为这两种事情都不应该做。一个人不应该做一位“第一个问题”或“第二个问题”的思想者。一个人不应该上升到像“一”和“多”这样的术语被使用的抽象层次上。

我把郝大维解读为试图在他上升到这一层次的愿望、从事体系哲学研究

的愿望,和保持与直接经验接触的需要之间保持平衡。郝大维在某个地方说道,“我们在世的基本形式是,在一种直接的和原始的意义上参与到我们环境的构成中去,这只在感觉经验的平常行动中才得到了暗示”。(EI, 180) 郝大维和怀特海一样都赞赏华兹华斯以及这样一种观念,即他所谓的“审美和宗教经验”通过给予我们一种“某种极其深刻地融合”的感觉将我们带入更深的层次。在他讨论我对怀特海进行批评的一篇文章中,他说道“怀特海哲学的建设性任务是诉诸直觉经验的直接自明性”,并进而引用怀特海的话说“哲学要么是自明的,要么不是哲学……哲学的目标是纯然的彰显”。

最后这句摘自怀特海的话表达了我认为是普世主义和浪漫主义共享的坏观念,即我们在自身中已经拥有真理,并且当我们见到它时可以辨认出它来。这样一种观念对于现象学来说是基本的,即当正确的现象学描述出现时,通过以某种方式将它与我们已经知道的某些东西相对照,我们应该知道它是正确的。胡塞尔与怀特海和柏格森一样确信,哲学的工作是将我们带回到一种原始的经验中去。郝大维也是如此。在我刚刚提及的那篇文章中,他说怀特海从创造性的进展的直觉,——据称是直接的经验——出发。罗蒂从强力诗人由语言展现的自我创造的行动出发。因此,怀特海的问题和罗蒂的不一样。怀特海的问题是如何确定某种直觉的特征,这种直觉由于种种原因,已经被传统的哲学讨论边缘化了,那也就是对于流变和变易的直觉。

按照我的解读,柏格森、怀特海、胡塞尔和华兹华斯不是某种在阴影中等待或在深渊中沉潜的东西的揭示者,而是自我创造的强力诗人。不幸的是,他们全都试图将其自己语言上的创造假冒为对某种先前存在的事物的揭示。按我的观点,巴门尼德关于“一”与“多”关系的诗歌的辉煌观念,以及德谟克利特反诗歌的辉煌观念,不应该被看做是开创了一种叫做“哲学”的、和诗歌完全不同的崭新的文化活动,而仅仅应该看做是开创一种新的文学传统。柏拉图、亚里士多德和后来西方哲学史上的经典人物对这一传统都做出了进一步的贡献。所以从我的观点来看,浪漫主义并非像郝大维所认为的那样,帮助我们重新发明了头等重要的问题,而相反是使我们有可能将体系哲学当做一种可供选泽的流派。

较早之前,我说过郝大维不信任自我荣耀的人类中心主义,而我却沉迷于其中。郝大维的不信任在怀特海在《过程和实在》这本书开头部分对思辨哲学本性的讨论中所谈及的许多内容那里可以找到共鸣。他在那儿说,“当哲学仅仅是对异常人格喜怒无常的预设所进行的反思时,这就是哲学的病态”。(PR, 26) 相反,我将构成西方哲学经典的对柏拉图的注脚看做是由后来的异常人格对一种早期的、异常人格的喜怒无常的预设的一系列反应。它吸

引了一位真正的强力诗人去尝试将性欲和数学的可证明性综合为一种单一的通观全局的视界。怀特海的“注脚”一词是对这样一种事实的一种承认,即在经典作家中再没有其他人能够如此大胆,如此具有独创性。

郝大维将我刻画为“把人类的想像力当做创造性的基本场所来接受”,并说这样做“排除了以任何更一般的意义来说明创造性生成的必要性”。他进而指出:“正是由于这种必要性使怀特海必须要承担起建立一种形而上学体系的重任。”后来,郝大维说,

造成一切差别的差别是,怀特海将诗的媒介看做创造的过程自身,而不是看做通过这个过程被创造的诗人。就是说,怀特海明确地相信诗人首要的信息是处于我们每个人经验核心的一种根本的直觉,即这样一种感觉:“世界的创造性进展是事物的生成、毁灭以及客观的不朽性,这些事物共同构成了顽固的事实。”对于怀特海来说,诗作为被实现的价值持续性向我们提供了不朽的暗示,因此它传播了这样的音讯:“造物毁灭并且不朽。”

如果一个人像我这样接受了海德格尔的看法,即存在论—神学的传统,无论是以其普世主义的还是以其浪漫主义的形式,都是一种逃避对人类有限性的确认的尝试,他就会受到这样的诱惑,将这一段落解读为承认这样一点——即建构一种形而上学体系的关键更其在于提供对于不朽性的暗示,而不是执着于直接经验。像我这样的“有限性”的痴迷者,把“诗人是通过创造性过程本身被创造的”这种说法,解释为宣称“不是我,而是我之中的上帝”的一种方式,而这正是尼采警告我们应该提防的奴隶式的弃绝的表达方式。如果你有这种语言所诉求的宗教渴望,那么你将会发现华兹华斯和怀特海比拜伦和尼采更合你的口味。但是如果看不出对自我荣耀有什么好反对的,那么你的偏好就可能正好相反。

从我所提倡的有限主义的观点看,我刚刚提到的四种强力的想像中,没有一种比别的更多地触及我们对于事物究竟如何的直接经验。所以对于我们来说,不需要尝试去将这四种想像像字谜拼图一样拼合起来。也不需要像郝大维引用怀特海那样,坚持必须要做这样的事:将跳舞的仙女与钉在十字架上的基督结合在一起。仙女的舞蹈是一首诗歌的一部分,有理解能力的受难同伴被钉在十字架上是一首诗歌的一部分。露西(Lucy,华兹华斯多首抒情诗中的女主人公——译者)是另一首诗歌的一部分,唐·璜是又一首,而查拉图斯特拉则是第五首诗歌的一部分。

如果你试图要把这些诗歌硬挤压在一起,将它们把握在一个通观全局的图景中,结果只能是一片模糊。从来不会发展出这样一种“美学”将佛教寺庙的装饰等同于波德莱尔的诗歌,也不会哪天有一种“小说理论”将简·奥斯丁等同于陀思妥也夫斯基。采用更大视角的尝试除了一片模糊之外什么都不能产生。当你试图将你的青春期和老年,或者你的忠诚配偶和通奸情人包容为一个单一的视角时,也会产生同样的模糊不清。

不仅如此,我不得不承认强有力的创造性想像偶尔地可以产生一种天才的综合。柏拉图确实成功地将爱欲的满足和智力的实现结合起来。罗伊斯(Royce)成功地综合了华兹华斯和狄德金(Dedekind),而德里达则成功地将海德格尔和弗洛伊德相结合。想像力能做到什么真令人惊异。虽然如此,我认为想像力不应该将发现一种把每一种事物与其他所有事物结合起来的视角作为自己的任务。我也同样不认为坚持这一点有什么意义,也即只要想像力展示其某种更受限制的综合技艺时,它就是在揭示某种一直存在的事物。

郝大维引证我的说法,即文化政治学而非形而上学是安置所有其他事物的场所。他说,“用‘文化政治学’一词,罗蒂大概所指的是在一个社会中各种力量的专断游戏,它决定某种特定人类事业的成败”,并借此来说明此种看法。力量的游戏确实是“文化政治学”一词所指的内容。但是,我怀疑“专断”一词是否合适。听起来似乎文化政治学是一个竞技场,其中成败源于赤裸裸的意志的操作,而不是理性的深思熟虑。但是,由于我较早前在与内格尔相关的地方所提出的原因,我们不当保留柏拉图式的理性和意志的区分。

应该按照我们思考个人在青春期时的斗争结果的方式,来思考文化政治学中的斗争结果。青春期中起作用的各种力量的游戏结果,——会被这本书所吸引,一会又被另一本所吸引,一会被这位老师,一会被另一位老师吸引,——是从其十几岁的骚动中涌现出20岁的年轻人。这种结果既不是意志的操作,也不是理性的深思熟虑。“专断”一词既不适合描述个人成长的努力的成败,也不适用于描述文化创新的成败。

郝大维对于哲学在文化中地位的准怀特海式的理解与我自己的理解,有许多差异,暂时就谈这些了。我主要强调的是差异而不是重合,因为我认为郝大维将会同意,我们的分歧比我们的一致更重要。让我以这样的说法来总结,郝大维对我的文章感兴趣让我感到荣幸,而他论述我的书让我感到高兴。阅读这本书使我比过去更好地理解我所拥有的内容,并且帮助我更好地鉴别出我自己的偏差。郝大维对我的处理反对意见的方式的描述有时让我感到脸红,但是这些描述总是准确得要命。

我怀疑,如果郝大维今天下午在这里听我的讲演的话,他将会指出我已

经提出了又一个他所谓的“自我确证的叙说”，我的“个人的、自我包容的故事”。这将会是对你们刚刚听到的内容的一种完全准确的描述。他的怀疑是相当正确的，这将会逐渐成为我还知道如何写作的唯一文体。但是，郝大维对我的故事持大度而且友好的宽容态度，而我宁愿认为他会为这最后一点而感到快乐。

（蒋劲松 译）

2. 文化哲学家郝大维

南乐山(美国波士顿大学)

郝大维是仅有的几位通晓怀特海(Alfred North Whitehead)哲学的专家之一,他还活着。对于那些熟知他的人来说,他将永远活着。他对怀特海哲学的博闻深识令人惊异;他作为一个过程哲学家的才华,也远非提交此次会议相关论题的那篇论文所能涵盖。我认为他之所以关注怀特海,是因为在他看来,怀特海基本上是一个文化哲学家。不仅如此,郝大维还将文化哲学视为所有哲学的首要类比点。或者,对他来说,文化哲学是在所有其他形式的哲学(从逻辑学到形上学、伦理学、比较哲学以及各个部类的哲学)间贯彻类比关系的环围语境。相应地,各种其他形式的哲学的意义和一般结论也将从文化哲学的视角获得理解。同样出于贯彻类比关系的目的,在郝大维那里,文化哲学取代了亚里士多德的形而上学和现代欧洲的认识论,成为第一哲学(First Philosophy)。

《经验的文明:一种怀特海式的文化理论》是郝大维的第一部著作。我为Fordham出版社校读过此书的手稿。在它出版后的一次美国哲学学会的会议上,我在书展上看到郝在用手指指着这本书,我就对他说:“这书很棒”。“对,是我写的。”他答道。那是我们初逢的情形。在此后三十多年的展开中,郝大维自己的文化哲学可以被概括为“经验的反文明”,对此,我在后面还会谈到。郝大维从他的怀特海研究中学到并始终持守的,是文化哲学这一概念本身。他以尽可能忠实本原的方式,将其推展开来。

我们知道,《经验的文明》的导论和首章摆明了郝作为怀特海文化哲学的阐释者的方法论;它们提出了一个将怀特海主要看做文化哲学家的主张,对于那些视其为形上学或宇宙论家的人来说,这也许是令人吃惊的。我将引述郝的讨论,来表明在他的思想中文化哲学是什么,以及应该是什么。

郝大维写道:

对怀特海的哲学,我采用了一种建构的、综合的眼光,而非辩证的或

分析的方式。就是说,我让通过分析辨别其概念、通过辩证讨论批评其理论的目标,从属于通过对怀特海的特定概念和理论的类比式推展建构一种文化理论的目的。^①

这一段陈述中突出了两点:对综合和建构的偏爱、对分析和辩证的拒斥;以及对核心的根喻象类比式推展的观念(在怀特海的研究里,郝采取的是其思辨宇宙论的核心观念)。两者间的联系是:在郝看来,分析、辩证和类比是哲学方法的三种基本的工具。^② 类比是哲学家进行综合和建构的方式。郝的另一段较长的论述,比任何概括都更简洁地明确了这一点:

分析的方法区别一个复合体的各种因素,以便展示每一部分的特点和作用,并揭示从原因到结果的推论得以建立的原则。辩证的方法对比在分析或概念实体化中发现的因素及其替代者,其目的是:区分 X 和非 X;通过拒斥其替代者,建立起 X 的有效性;或者用某些更综合的概念将 X 与非 X 综合起来。在前两种场合下,某种综合的运动是必需的。在一个复合体中,从部分到整体的进展或者通过诉诸共相,或者通过类比来达到。前者是一个辩证的过程;后者基于一种特殊的综合过程——描述的或类比的综合。类比式综合的运作,需要选取一个首要的类比点、一个根喻象概念,以之作为决定从部分到整体或从整体到部分的运动的基础性现实。^③

在他的所有著作中(都是这种或那种模式的文化哲学),郝大维都让他十分精通的分析和辩证从属于类比式推展,以综合和建构出一种第一哲学。^④

这一方法论优先的部分原因是他对怀特海的一个论断的认同,他以之作为《经验的文明》首章的开卷语:“哲学的进展主要关涉的不是赞成或反对的

① *The Civilization of Experience* (New York: Fordham University Press, 1973 年), 第 ix 页。

② 同上书, 第 10 页。

③ *Loc. cit.*

④ 阅读过《过程与现实》(*Process and Reality*, ed. by Donald W. Sherburne and David Ray Griffin, revised edition, New York: Free Press, 1978) 第 3、4 部分的读者可能会反对怀特海不重视分析的主张;而读过第 2 部分的人则不会怀疑怀特海完全是辩证的。但郝大维评价的是怀特海哲学方法在《过程与现实》、《观念的探险》(*Adventures of Ideas*, New York: Macmillan, 1933) 以及《思想的模式》(*Modes of Thought*, New York: Macmillan, 1938) 中的总体任务,两者对于郝大维的分析都很重要。

反应。它实质上在于思想的扩展,由此,反驳和赞同被转变为更广阔视角的侧面。”^①要是黑格尔能对此加以分析,他将指出矛盾和反对促使人转向一种包容性的观点;然而,怀特海和郝大维并没有发现导致思想扩展的“理性的辩证法或狡计”。在他们看来,哲学的创造性想像扩展了思想,而想像则是由类比式推展运作的。

关于文化哲学的概念,郝大维的怀特海研究的局限在于,元类比点、根喻象只是在怀特海的宇宙论和范畴系统中被给出的。该书的核心是要扩展创造性的诸概念和实际事务的诸社团来造构一种成熟的文化哲学。

郝大维还致力于反思怀特海为这一概念系统所作的辩护,即:它必需是对文明经验的整个领域都充分和适用的。^②郝引证了怀特海看到的大多数哲学的两个主要的错误:一方面,它倾向于过窄地拣选证据;另一方面,它又倾向于将它实际的证据选取过分的普遍化。怀特海对此的补救是,努力唤起知性文化(对他来说,通常指艺术、道德、科学和宗教)趣味的拓宽。怀特海对这些知性文化趣味的唤起,是以其命题分析为基础的。命题应该真实(在与其对象符合的意义上)、有效(在具有良好的逻辑形式的意义上)、有趣(一种主观的品质)和重要(一种客观的品质)。郝大维写道:

假定一个命题是否有趣比它是否真实更重要,那它是否有趣至少与它是否重要同样重要。“有趣”是一种与主观义务形式相关的品质,一个命题由之而被接纳;而“重要性”则是一种关于命题在现实世界中紧要与否的客观品质。重要性是“趣味,涉及导向表达的公共性的个体情感的强度”(引自怀特海《思想的模式》,页8)。如果一个命题是对经验整体的一种视角的公共表达,那它就是重要的。我们的文化的成长一直与特定观点的公共表达相一致。“道德”、“艺术”、“宗教”等,是重要性的诸类名,但“这些专门化中,没有任何一个能穷尽世界的最终目的整体”(引自《思想的模式》,页12)。亦即,没有任何一个单独的视角能被当做藉以获得重要性的唯一视角。^③

① *The Civilization of Experience* (New York: Fordham University Press, 1973 年), 第 3 页。怀特海的这一论断是他对“在世哲学家丛书”(The Library of Living Philosophers)怀特海卷一《怀特海的哲学》(*The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Paul Schilpp, New York: Tudor, 1941)中的各种批评的回应,参见该书第 664 页。怀特海在上面引用的那句话之前写道:“我没有对此书各章做直接的回应,这算不上什么缺失。”换言之,他无意针对这些批评做辩证性的辩护。

② 同上书,第 17 页。

③ 同上书,第 8 页。

怀特海的“文化”指的是什么呢？在郝大维看来，它不是社会结构、历史或主观趣味，尽管这些都是文化的部分。文化是由人们接纳其重要性（即具有对整体的诸观点的公共表达）的诸命题形塑出来的事物的领域。人类努力的伟大领域，如宗教、科学、道德和艺术，集中体现了重要性的诸视角；同时，它们不能被简约为某种单一的视角。重要性有多种。因此，文化是多种多样的。郝大维就是将这种怀特海式的文化观（尽管肯定不是唯一一种怀特海式的观点）发展为自己的文化观的。

怀特海的志向是阐发一种宽泛的形上学视角，在其中，所有文化的视角（看起来不可通约、有时甚至是矛盾的）都能被呈示为“一种更阔大的观点”的部分。文明经验的宽度（文化在此意义上得到界定）不仅是其哲学系统的充分度的检验。它是形上学动机的基础：要把握文化中各不相同的重要性事项之间的共通性，形上学是必需的。由此，怀特海的形上学的极度抽象性，就是形上学唯一恰当的形式——只要它有正常的普遍性。郝大维将怀特海的形上学范畴阐释为他自己的文化哲学中的根喻象，即具有公共重要性的哲学分析。

郝大维强烈地拒绝追随怀特海经营形上学来为文化哲学找寻根喻象的取径，因为我出于其他理由对形上学的探求，他尖刻地取笑了我数十年。带着极大的快慰，郝大维拒绝怀特海意义上的形上学追寻，因为他相信对一种至高的视角的寻找只是其他视角中的一种方案，而且是较差的一种。另一位对郝作过专门研究的哲学家罗蒂（Richard Rorty），作为同样拒绝形上学方案的人，可以在此为自己发言。长时间以来，郝大维一直更贴近罗蒂和他本人的所谓“缺欠唯名论”（Default Nominalism），而非怀特海的实践理性主义。

《不确定的凤凰》（*The Uncertain Phoenix*）是郝大维继《经验的文明》之后的又一著作。尽管与《爱欲与反讽》（*Eros and Irony*）出版于同一年，但早在后者开始写作之前就已经完成了。《不确定的凤凰》更多的是一种批判性的社会哲学，而非理论性的文化哲学。它刻画了美国社会的文化状况，特别是发生在1960年代末、1970年代初僵固的社会秩序的崩溃。他认为，既成的社会范式已经自我解构，它最充分地体现在“上帝之死”现象中，它在有意消抹各种清晰的边界（如男女之间的身份差异）所带来的“混沌”中展示自身。当然，对于郝大维来说，“混沌”是好事，《不确定的凤凰》的正面主张是：一种文化应基于创造性，而非将提供一条在某些界分（它们已经导致了美国社会可悲的崩溃状况）下的出路的秩序和实质。就像凤凰一样，一个由某种道教的美学创造意识和某种对暂时的事物、甚至暂时的上帝的宽容激发出来的新社会，可能会从荒漠的激越气氛中升起。据我所知，《不确定的凤凰》序——名为

“从荒漠中思考”是郝大维唯一一次将一项大的写作植根于地理、社会和个人位置。^①此后,他珍视云游道士般无常的位置:几乎在我每次访问 El Paso 时他都已更换寓所,在夏威夷渡过跟在德克萨斯差不多的时间;而且经常在那些儒家的典型人物想要回家的节日里,来我在东部的家中造访。凤凰是不确定的,但不是怀疑意义上的,而是没有经久的确定性,没有固定性。郝在《不确定的凤凰》中拟想的社会和文化是反技术的,而这就意味着放弃了以技术手段带来物资稳定性的理想;对于像杜威(Dewey)这样的哲学家,这是非常重要的。郝大维所欣赏的杜威思想的侧面,不是其致力于维持和扩充人们物资的技术伦理学,而是郝认为最初来自柏拉图的人类激情的彻底的美学根基。他宣称柏拉图是这一事业的英雄。的确,此书是一个多元的、爱欲的、生命的和异教的赞颂。怀特海的文明经验的理想崩塌了,或者,可能一直都是一个受渴求一元秩序的西方成见驱使的神话。对郝而言,创造性进展贮存于经验的反文明之中;《不确定的凤凰》的副标题是《朝向后文化感性的探索》。

《爱欲与反讽》是哲学化的理论著作,它为《不确定的凤凰》在批评性考察中提出的主张提供根据。它的核心论题是宣告一种哲学性无政府主义的方案。对于郝大维,无政府主义不是一种毁灭性的生命模式,而是对多元主义的赞美和对任何一种事物的组织原则的拒绝。他拒绝作为至高的和统一的秩序的“宇宙”假设和理想,他认为亚里士多德和黑格尔寻求的就是这类东西(他也指责我对它的寻求)。他认为基本的现实是“混沌”,即“所有秩序的总和”。混沌不是无形式,而是一系列丰富的、无根基的秩序的易变的集合、漩涡和戏耍的过程。尽管“所有秩序的总和”是他自己的话,但这并不是说秩序可以以某种方式总合起来。它们只是相互反弹,并被欣赏。

郝的论断的形上学动力是两种秩序间(即线性或结构的秩序和美学秩序)的区分。前者将秩序视为基于第一原则或原点,而后者则视之为美学经验中和谐的把握。在他的无政府主义哲学中,郝能给每一种秩序以其自身的美学完整性,它不必根据从原则出发的线性进展而与其他秩序相适应,或一般地与更高的结构相适应。整理诸秩序的企图——他断言是西方文化的特征,总是一种秩序的强加,一种以自然事实的发现为面具的外在强制。郝将道德界定为强制秩序的文化方案,它出自一种权力意志,或一种对似乎根植于事物本性的稳定性的绝望。他所倡导的与之相对的美学观点,将每一种秩序都当成以自身为根据的东西,通过包容它对整体的有限立场来欣赏它,并

①《不确定的凤凰:朝向后文化感性的探索》(*The Uncertain Phoenix: Adventures Toward of Post-Cultural Sensibility*), New York: Fordham University Press, 1982, 序。

且不主张我们用来整理自己生活秩序的实践优先性在一种基本的形上学秩序中有任何真正的基础。

郝指出(在引用 Cleanth Brook 的话时),反讽在一种从语境自身接受的语境中,是有条件的东西。^① 哲学性反讽是自我参照的含糊,源出于这一事实,哲学语境

是由朝向完全理解的动机和对系统化统一的需要相互运作而形成的椭圆;是哲学洞见的充分和逻辑一贯的必要的愿望;是对在追问的层面上保持开放和面向实践应用(或贯彻)的需要要求封闭的希望。^②

郝将怀特海的文化哲学刻画为一种包容结构性语境的理性主义努力,而他自己的哲学则被置入一种椭圆的语境。一方面,哲学被驱向理解的直接、洞见的充分和持续的开放。另一方面,它又被驱向逻辑的系统统一、一贯和实践上的封闭。尽管他偏爱前者,但他明确地指出,椭圆的两个焦点运作于所有严肃的哲学中,它们一起不断地产生自我参照的悖论。

郝的论断几乎总是与对哲学家和文化特征的阐释相关联。他也在与同代人的辩证性论争中发展这些论断,如果容许我带一点私交的特权,可以说,我也有幸成为他的对话者之一。在《不确定的凤凰》的致谢语中,他列举我为“负责的和学术的典范”,帮助他“凝塑否则会一闪而过的洞见”——从此书的既定观点看,这至多是一种讽刺性的恭维;他对我太太 Beth Neville,这位给该书设计封面的艺术家的感谢更直接些,他为“此书(不幸地)不能被告知的一切”而致谢。^③ 他在给我的《爱欲与反讽》的复印稿的亲笔题字中说:“你的哲学和我的构成了一个椭圆的两个焦点,它容纳的即使不是整个世界,至少也是它较好的部分。”我相信他自认为自己是美学焦点最佳代表,而我代表的则是结构性秩序系统的焦点。我对自己在他的世界内的位置、对它表达的那种友谊感到如此的骄傲,以致会在我以系统哲学为主题的 SUNY 丛书中出版《爱欲与反讽》。让大维在两条道路上同时拥有它,是怎样一种殊荣呵!

我自己对他在逻辑或道德的秩序与美学秩序间所作区分的回应(在《清教徒的微笑》一书中),在于主张这一区分的真实语境是宗教。无论美学,还

①《爱欲与反讽:哲学无政府主义绪论》(*Eros and Irony: A Prelude to Philosophical Anarchism*), Albany: State University of New York Press, 1982 年,第 212 页。

② Loc. cit.

③《不确定的凤凰》,第 vi 页。

是道德/概念,在本身都不是反讽的。宗教是反讽的。郝大维意义上的美学本身是上帝眼中的景象,是其中的所有事物(无论你是否设定它的边界)都处在与终极的直接关联中的现实感。道德以及理性的概念总是某种关于整体的有限视角的投射。我主张,将美学和道德/概念包括在内的背景是宗教。这一观点不仅是作为一种有限/无限对照的哲学的宗教概念,而且是关于作为面向终极的生活模式的宗教的文化和社会学考察。一方面,宗教总是特殊的,有其特别的事件、对自然整体的偏见和出于局部取向的历史;它们有特定的核心文本、宗旨和教义表达。另一方面,宗教也看到了这一点的相对性,并赞成对它们的范畴和否定的时机的破除。这不仅对于西亚的一神教(就其对名义上帝的偶像崇拜的内在批评而言)是正确的,而且对于南亚(就其对有限秩序的过度相对化、甚至宣称它们是虚幻的或虚无的而言)和东亚(就其显见的关于传统与终极的、不可磨灭的道或天之间关系的相对性而言)的宗教也同样正确。宗教无疑是反讽性的:一方面是断然否定性的,另一方面是有其教义的道德性的。除了将其视为一种伴随性的道德严苛的本体论秩序的权威结构外,郝大维很难认识到宗教中的任何东西;对他而言,例外的只有道教类型的神秘主义,在他看来,它似乎是摆脱了结构和教义的。郝将我对宗教的形上学儒家视角看做系统化的和完结的焦点的一个例子。我则将他拒绝承认主要宗教中肯定和否定的共同作用视为教条的美学确信:确信逻辑的和美学的秩序,无法在持久的文化现象中被整合起来。当然,这一整合不是一元的逻辑性的或多元的美学性的,而是真正反讽性的,有限/无限对照的庆典甚至对制度化的宗教实践也是十分重要的。

《爱欲与反讽》之后,郝大维开始了他与安乐哲(Roger Ames)令人称道的合作,这是20世纪后期最丰富也最重要的合作之一,可以与世纪中的Watson和Crick以及世纪初的Wright兄弟相比。郝也许更愿意同Abbott和Costello或Dean Martin和Jerry Lewis相提并论。尽管安乐哲会在稍后过于谦逊地谈及这一合作,在此,我仍然要说它在跨文化比较研究中是革命性的。他们合作的关于中国和西方的三部著作,加上政治比较论著《先贤的民主》(*Democracy of the Dead*)已经改变了宗教和哲学的历史(使之成为真正地、标准地可比较的)——二者曾一直被划分为两个分裂的、互不关联的文化传统。这些合作的著述发展出了一种名副其实的文化哲学,以大量的描述性比较来阐发它。从我武断的观点看,它的一个极大的优点是:它提出的表述鲜明的假说,在所有层面都欢迎检讨和校正。我与郝大维的友谊是在他的逻辑与美学语境的双焦点椭圆之内他我(alter-egos)间的友谊,而他与安乐哲的友谊则是在艰巨的跨传统文化哲学的学术计划中互补式的友谊。郝对西方文化

的百科全书式的知识在他此前的几本书中有着充分的表现。安乐哲对中国传统几乎同样的博学为郝大维开启了东亚,而他则将他的哲学原见带入了安乐哲的汉学,由此产生了这个时代最具创造性的思想探索之一。

虽然安乐哲还会详尽地描述这一合作,请允许我在此考察郝大维文化哲学的转变或进展。在此前的著作中,郝大维在西方文化内部对比他视为主流传统的逻辑的、单一源头的秩序与生机勃勃地涌现的创造性的、无常的、美学的秩序(柏拉图和怀特海将其反文明化)。从《孔子哲学思微》(*Thinking through Confucius*)开始,他将前者归于西方,将后者归于儒家的中国。他和安乐哲在承认有诸多例外的同时,发展出了一系列西方与中国的鲜明对照,粗略地在两种文化秩序(逻辑的和美学的)的区分中并列起来。他们声称,西方受控于某种从原始的混沌向秩序的宇宙运动的理性。^①从形上学上说,这需要一个事物类别的一元的范畴表——郝曾在《经验的文明》一书将其刻画为科学普适性(*scientific universalis*)。从本体论上说,这需要一种宇宙论,在其中,秩序的世界诞生于超验的原点或原则——本体论普适性(*ontologia generalis*)。怀特海追寻的是前者,而海德格尔则在追寻后者。二者共同刻画了从混沌推向宇宙的西方趣味。与此相对照,古代的中国极少对超验原点的关注。在从文献上否认中国的超验性这一点上,郝大维和安乐哲早已声名显赫或恶名远播。而且,在中国的世界观中,因果关系不是线性的,而是关联的。这是来自 Shao Yong 和 A. C. Graham 的观念,他们认为古代的中国人通过在关联的结构中划分事物以形成对世界的感知,因此,可理解性就在于处在关联结构中的诸关系,如将季节与方向和元素并置、小宇宙与大宇宙并置等等。他们的比较图表是非常复杂和细微的,比我所指出的远为丰富,尽管我认为它是郝大维在两种秩序间的最初区分的系统阐述。

这里有一个深刻的讽刺。通过强加一个西方特征与中国特征的范畴图式来描述不同文化,由此构成的比较文化哲学的实践恰是亚里士多德的方式。无论比较的范畴被怎样丰富地说明,无论能为它们找到多好的例证,无论它们能被怎样从下自上和从上自下地归纳出来。比较哲学的形式是重要之所在。对于郝大维和安乐哲,中国和西方主要是根据二分的概念对比来理解。对于活着的传统,这是怎样一种逻辑的、强制性的做法!

我对此极力反对。通过对照性区划所作的比较,具有边缘化或忽略那些

^①这些主题是在《孔子哲学思微》(*Thinking through Confucius*, Albany: State University of New York, 1987)中引入的,并在此后许多其他论述中详细阐发,这些同样可以支持我的基本观点。

不适于比较范畴的思想家的作用,因此它对在世的思想家有着致命的危害。在某种程度上,比较性对照要比文化世界内个体的工作更真实。对于那些跨出以及在不同的文化世界之间的思想家,尤其如此。我的工作被化约为要发明一种新的哲学或宗教——波士顿儒学。与此同时,在郝大维和安乐哲的文化哲学中,普遍化的文化对照呈示出了比在孤立的传统及其互动中思想和思想家活生生的相互作用更为标准的现实。在实际的历史中,每一个新的重要哲学家都要再解读原始资料的历史,将新的人物提升入重要的经典,与以往的重要人物的解释相背离。朱熹以《四书》为新儒学经典是一个著名的例子,王阳明的再解读与朱子的《大学》诠释的关联也证明了这一点。现在对《荀子》的复原与这一经典跟以往孟子的主导地位的关系,是另一个例证。作为两种处于强烈对比(与逻辑的和美学的秩序相关)的传统的传奇,郝大维与安乐哲的文化哲学也许是西方自18世纪发明东方主义以来最重要的创造。它在F. S. C. Northrop在西方与东方间的区分中有其预示:在他那里,西方受制于“假设的观念”,而东方则受制于“直觉的观念”。但在郝大维和安乐哲以前,还从没有人就相对于西方的中国给出过如此绝对和彻底得近乎露骨的解读。此种解读的丰厚和杰出的声望,有更大一部分属于安东哲。作为一个关于两种传统的传奇,他们的解读根据二分的对比范畴大规模地归纳了这两个传统,就像亚里士多德分析在他之前的哲学史时所做的那样。当我在Highlands的一次会议上指出郝大维是一个亚里士多德派时,他重重地拍着我的胳膊,并给我买了半加伦的Jack Daniels,供我们一小圈朋友分享。他最终想成为的,竟是一个西方的亚里士多德式的化约者——将相互作用的哲学和文化趋向的一个巨大的多元漩涡化约为大量对照性的二分归纳。这说明了什么呢?

对罗蒂的新实用主义(看起来与怀特海正好相反)的着迷,可以提供部分的解释。这种着迷的一个要素是罗蒂对于给出哲学、历史和文化的“有力误读”的勇气。罗蒂有一种关于西方的宏大叙述,以及对任何一种宏大叙述(包括他本人的)的高度反讽。在阐释罗蒂时,郝大维写道:“每一个有反省力的个体都有一个‘最终的语汇’”,这一语汇“范围并支持一个人的信仰和行动”。^①对于罗蒂,理解这一点也引起了另一意义上的反讽。郝大维引用过罗蒂对讽刺者的刻画:

①《理查德·罗蒂:新实用主义的先知和诗人》(Richard Rorty: *Prophet and Poet of the New Pragmatism*),第129页。

她对自己经常使用的最终的语汇具有彻底的、持续的怀疑……；(2)她意识到表达在她目前的语汇中的论断，既不支持这些怀疑，也不解决它们；(3)在对其处境的思索中，她不认为她的语汇比其他人的更接近现实。^①

而且，对于罗蒂来说，反讽只针对私人的场合；公共发言则应该是直接的，非反讽的：要尽你所能。

现在我相信郝大维的文化哲学发展成了某种类似于罗蒂思想的东西。哲学不是特定立场（无论中国的还是西方的）的真理的哲学性论断。而是一种文化哲学，一种带有某个哲学立场的有力的文化解读。也许任何有力的解读，同时也是误读。这种解读以某种最终语汇为基础，所有东西也根据最终语汇获得理解。在我看来，这一语汇从他早期秩序种类的区分发展为他关于中国的几种合著里详尽阐发的对比性范畴。那些范畴是一种包括西方和中国的成熟的文化哲学的根喻象。作为一讽刺者，郝完全清楚在上述对照中有很多例外；尤其是，柏拉图和杜威在他对西方刻画中被突显出来。但是这种反讽可以被压制在私人场合，或关于其他事物的哲学，而非文化哲学。

我最后的阐释性观点——另一个反讽，就是：对于郝大维（同样对于罗蒂），文化哲学最终服务于某种道德先见。在早期的《不确定的凤凰》中，这一先见是负面的——某种对技术文化的厌弃，这一技术文化是强加给自然的主导秩序、是关于如何发现事物的原则、如何扩大人类的事业的假设，或者更糟。这一先见的寓意是要追求创造性，将判断力限定为美学的和直接实践性的，并传达重要的事。这是一种道德善的美学先见。伦理学的基础在于美学，是美国传统的核心，从 Jonathan Edwards 和 Ralph Waldo Emerson 开始，经过实用主义者和怀特海，然后传到郝大维、Joseph Grange 和我。尽管以美学的判断为基础，郝的道德先见仍间接地产生规则。在与安乐哲合作的三部关于儒家和中国的比较哲学著作中，比较视野的道德力量变得柔和起来，这也许是安乐哲的汉学家特性造成的。不过，这些向西方哲学家讲说的著作，似乎仍在指着中国对个体、家庭、共同体和世界的美学式把握说：“瞧，有一种更好的方式。”或者，也许这一寓意是要通过表明一种整体的文化可以围绕另一轴心构建，使对逻辑的、线性的主导秩序的趣味相对化。这恢复了双焦点（逻辑的和美学的秩序）的椭圆。这里的训诫是，离开其美学的相对者，逻辑的秩序是丑陋和危险的。

^①《理查德·罗蒂：新实用主义的先知和诗人》(Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism), 第 130 页。

在《先贤的民主》中(也是与安乐哲合作),道德先见有了非常正面的表达;该书给出了对当代中国的政治和文化状况的一种解读。这里的问题是:当中国也处在西方启蒙的民主进程中时,当代中国以其美学要素植根于它的儒家根基是如何可能的?他们的答案是:杜威的实用主义的、美学的哲学,是其中的中介环节。与他的演讲不同,杜威的哲学能够以中国人的感受力可以理解的方式向中国阐释民主。而且,杜威的民主形式对于其他西方模式而言也是颇受偏爱的,这部分地因为它与今天中国带给世界社会的古代文化的美学感受是如此地合拍。《先贤的民主》是一本坦率的政治短论,证明由此向前的一个个案。安乐哲能说清这本书多大程度上是他自己的,多大程度上是郝大维的。然而,我担保,它的道德力量是郝大维倾注了全部确信的东西。

在上述评论的开始我曾说过,对于郝大维,文化哲学而非形上学构成了他的第一哲学。他多次谈及这一点,并试图表明它对于怀特海也同样正确。现在我想修正这一观点:对于郝大维来说,道德哲学才是第一哲学,而文化哲学只是他论断的中介。他的文化哲学,即使当它是一种有力的误读时,也服从于对其道德先见的辩护,服从于将它作为一种引人注目的重要纲领——“哲学的无政府主义”(他一度这样称呼它)提出的任务。我不相信他会在公开场合承认这一点,因为这需要做一种道德的宣称,而此种宣称正是他所说的西方已经做得太多的那种。以其文化哲学的方式,他为一种道德先见找到了例证,却没有倡导这一道德先见。私下里,他会陶然在所有这些反讽中。

与郝大维一样,我相信哲学最终是一种实践理性。与他不同的是,我相信它不是一个先见的问题,而是我们摸索着想要理解的质询,尽管道德判断具有一种美学的形式。同样与郝大维不同的是,我坚持提出直接的、易受攻击的假设(关于要做什么),坚持接受这些批评,然后奉行其中最好的主张。郝大维和安乐哲在《先贤的民主》中开始接近这一立场。然而,郝大维主要的策略是间接的:提出一种表达了某种强烈的道德先见的文化哲学,在宇宙的逻辑的、道德的追问与混沌的美学的、无常的庆典间谋求平衡。

据哲学的双焦点的椭圆语境,郝大维的确认为自己站在美学的、混沌的一边。他不得不努力与我们这些在同一椭圆中与另一焦点相关联的人建立友谊。然而,我相信他最终在两个焦点之间建立了平衡并栖居其中。事实上,我认为他更偏爱道德的一边,只有在这秩序化的宇宙景观中,混沌才有可能安全的。当然,那一宇宙将被想像为脆弱和无常的,郝只会在可以取笑他是一个亚里士多德派的朋友们中间承认对它的想往。

(杨立华 译)

3. “齐物之论”——以此纪念郝大维

约瑟夫·格伦治(美国南缅因大学)

郝大维终生关注着的三个概念是混沌(Chaos)、宇宙(Cosmos)与爱欲(Eros)。不管郝大维对于这三个概念内涵的追问是从怀特海(Alfred North Whitehead)的宇宙论视角出发,还是立足于老子、孔子以及庄子的哲学,他作为一位哲学家所具有的一切卓越天赋,都已贡献给了探究这些人类基本经验之相互关系的问题当中。

郝大维念念于兹的,是秩序(Order)通过何种方式从混沌、宇宙及爱欲三者的缠绕之中产生、又通过何种方式得以消解。秩序是否阻止上述三者之间的完全杂糅?秩序是否驱使它们朝着新的构造形式前进?创造性(creativity)在混沌、宇宙及爱欲三者之关系中熠熠生辉,并通过种种方式整合了人们感受世界的途径,那么是这些整合方式缔造出了秩序、还是秩序决定着它们的展开?

混沌是否是“所有秩序之总成”?这是否就是创造性的真实含义?“上帝的原初本性”或者中国神性的“混沌”是否完美表述了这一现象?宇宙是否遍布着各种秩序?是否存在多个宇宙?爱欲是否载着我们穿梭于这些意欲世界之中?当柏拉图名之为“爱欲”、并以此作为披露秩序之炫目奥秘的矢量(vector)之时,其学说是否深中肯綮?我们为将全体(totality)置于有限理由之内而发出的入迷的追问,其间难道不存在巨人的反讽(irony)?

我将从个人的某些回忆开始谈起。大维兄有一次曾对我说:“乔,你出现于我起步之时。”事实正是如此。当郝大维以研究过程哲学初次为世人所知时,评述其研究的人们当中有一个就是我。我们组成了一个气派很大的团体,以讨论其首部大作——《经验之文明》(*The Civilization of Experience*)^①。这是第一部探讨怀特海文化哲学的著作,而且到目前为止它依然还是这一方面的研究中最全面的代表性成果。郝大维对于怀特海有透彻的

^①《经验之文明》(*The Civilization of Experience*),郝大维著,New York, Fordham university Press, 1973。

了解,这使得另外一件事情更加具有启迪性。一次在与一位杰出的研究怀特海的学者话别时,我说我不常见到郝大维,该学者不屑一顾,并以轻视的语气说道:“哦,就是那个相信有多重世界的家伙?”对于那些并不考虑混沌的、由呆板的过程哲学思想家组成的团体来说,郝大维不亚于一颗重磅炸弹。在一篇随笔再版之时,他在页首写了一行话以挑战处于支配地位的过程哲学的教条:“乔,我们来搬走这块顽石罢。”

在此我谈到的是郝大维对于过程哲学做出的贡献。在为安乐哲(Roger Ames)翻译的《庄子》第二章的开头题名时,我选择了上面的那句话。我相信哲人当中最具有“无秩序”倾向的庄子正展现出了秩序那难解的奥秘。换言之,庄子正孜孜以求整理出事物的秩序。^①既然如此,那这就是一个真正的反讽。

让我先从孩提时代一个事件(event)的回忆谈起。相信这样的事情谁都经历过,当然表现形式或许有所不同。这一事件将构建我日后所作评论的生动框架。当我还是一个非常小的孩子的时候,我在海岸上挖洞,一个大人在旁边经过,他说:“孩子,如果你坚持挖下去,很有可能就挖到中国去了。”我还没有挖到中国去,郝大维却做到了!

第一幕 第一场

挖掘

我的发言围绕着“挖洞”这一幕戏而展开。郝大维是在完成了对怀特海文化哲学的研究之后开始他的挖掘的,我相信其原因在于,该项工作并未达到足够的深度。郝大维通过研究怀特海的文化哲学,对西方文明的主线做了令人惊美的系统化以及彻底的整理;但是尽管如此,它仍然没能“足够的深入”。

于是挖掘开始了。首先,郝大维揭示出了他称之为“第二性问题的思想”(“Second Problematic” thinking),它是指利用各种逻辑秩序整理出思想的次第,使其看起来就像是某一图景的真实反映。这样做也并未达到足够的深度。接着,郝大维挖掘到了他称之为“第一性问题的思想”(“First Problematic” thinking)的坚硬矿层。在这,混沌以各种可望而不可即的与可怖的形式出现,他总算是遇上了对手。一些人认为混沌是早期盎格鲁-撒克逊文化中地下世界的魔王——“戈兰德尔”,但是郝大维却看到了没有扮演贝欧沃夫角色的

^①葛瑞汉(A. C. Graham)将“齐物论”翻译成为 the Sorting That Evens Things Out,参见《庄子》内篇(Zhuangzi, The Inner Chapters)第48—61页,Indianapolis, The Hackett Company, 1989。

必要；相反，他以温存的殷勤与亲切的致意来欢迎这头奇怪的牛物。^① 他为之取名为“无”宇宙(acosmic)、“无”秩序(anarchy)以及“所有秩序之总成”，而且并不试图去寻找驯服它的方法。

既然已经深入到了洞穴之中，郝大维于是开始一心一意地甄别宝藏。他发现如果要公正地评判这座宝藏，自己需要特制的工具，故此他召唤来了“理论式思想”(theorial thinking)。在面对存在具有的各各不同形式的丰富多样性之时，有一种思想强调要保持惊叹甚或是惊惧，“理论式思想”正是对这种思想的复归。在洞穴的底部，郝大维找到了结合的意欲——爱欲，并且对于神话有了重新的认识——原因在于，作为交流的一种形式，神话仍然保留着古奥的源头具有的、原始多产能力中的某些部分。他开始领会柏拉图两个领域的分隔线(Divided Line)以及亚里士多德三种认识模式是如何使得哲学领域倾向于支持逻各斯(Logos)的。逻各斯在混沌的泥沼中一晃即过，根本来不及闪耀理智的光芒，因为混沌太有秩序了！

要挖掘的更加深入一点，郝大维需要其他的工具。他需要走出正统的西方文明的文化标的与兴趣范围。在向洞穴纵深处挖掘时，郝大维感受到了由不同的超越性存在模式导致的差异。他拒斥任何外在的、预先设立的事物。与圣丹尼斯(Denis the Areopagite)不同的是，郝大维甚至将不会把这一无名的无定形之物称为“神圣的阴暗”(the Divine Gloom)。如果郝大维的视线曾经无所不至，那他将会看到哲学的体系与理智的凯旋背道而驰。他将深入到外来的深奥文化中。最后，他也将拷问自己的经验。他将不再仅仅依靠西方本有文化中被驯服的混沌观里三个历久弥新的概念：《创世纪》(Genesis)中的“神”(divine)，《蒂迈欧篇》(Timaeus)中的“神圣理智”(the divine reason)以及《赫西俄德神谱》(Hesiod's Theogony)中的“神圣意欲”(the divine desire)。

第一幕 第二场

在洞穴底部他发现了什么？

约翰·麦克菲(John McPhee)告诉我们，地质学者对于洞穴的底部有一个称呼，那就是“太古代”(Archeon Eon)。它至少已经有 25 亿年的历史了；而

^①参见约翰·贾登尔(John Gardner)所著《戈兰德尔》(Grendel)(New York, Ballantine, 1971)，在该书中，怪物戈兰德尔也谈论怀特海。——原注。

戈兰德尔是 8 世纪英国史诗《贝欧武夫》(Beowulf)中记述的一只半人半怪恶兽，据说为该隐土的后代，被勇士贝欧武夫杀死。——译者注。

且,这个巨大的空间必须按照庞大的、不计其数的时间分期来进行划分。正是在此地方才有可能发现“始因”(archai)。地质学家这样说到:

前寒武纪(the Precambrian)吸引着地质学家,给予他们以异乎寻常的想像力;在折叠的片岩当中,他们看到了山脉的家族渊源……他们将地球生命的头一个20亿年单独区别出来,并称之为太古代……太古代早期最初的陆地成形,其时全球的温度和构造各各不同。有谁知道什么会消失于覆盖层中、并由此进入再循环?……晚近先进的技术 with 卓绝的检测,已经使得科学能比以往看得更为深远;但是,仍然没有达到那一深度。这一问题远未解决。^①

郝大维在“太古时期”放眼四顾,他发现了事物——大量的事物,各种各样的不同的事物。每一种都以自己所具有的独特性而闪闪发光,虽然只是微微的光芒,却都是真谛的显现。在郝大维眼中,每一种都弥足珍贵。他不想以任意种类的名字来定义它们,也拒绝使其普遍化。他怎样才能公正地评判它们?他要將这一非凡的图景称为“混沌、所有秩序之总成”。郝大维注意到了这一混沌的一个特征:它完全是不连贯的,在事物之间没有任何关系的存在。那么,他怎样才能在不危及各个事物的个性的前提下,将之联结在一起?

郝大维用于挖掘这一洞穴的工具具有五种:宗教、艺术、科学、道德以及哲学。在这五种工具中,只有宗教和艺术似乎是有用的。其他三种从起源上看都和第二性问题的逻各斯传统有不可分割的联系。郝大维凭直觉意识到,洞穴里这些微微发亮的事物中的每一种都是各自关系的来源,每一种都以自己为中心、在自己周围的领域中编织了一张感应网络。正如他所看到的,存在着“趋势与拽引”。在为每一事物的特性作标记时,郝大维自己携带的文化感受系统罕见地失效了。由于存在(being)的每一刻图景无法得到及时的表现,它所具有的产生秩序的能力于是将被湮没。科学与道德关系太过亲近,在对幸福生活的功利主义式追求中,二者被技术紧紧绑在一起。哲学本身则在这些发展过程中变得枯燥乏味。因此,对于郝大维来说,他在“太古时期”摸索的时候只有两种文化工具可以帮得上忙——那就是宗教和艺术。

宗教与艺术的经验为感受(feeling)增添了内容。在放弃了与逻各斯联姻

^①约翰·麦克菲:《记录昔时世界》(*Annals of the Former World*)第87、632—633页。New York: Farrar, Straus and Giroux, 1999。

的“第二性问题的思想”之后,宗教可以为郝大维提供凸现个体于全体之背景上的感受。这是对于神圣事物的感受,它使得郝大维以直觉式感知的方式与神秘的经验联系在一起。在神秘主义之中,感受淹没了理智。另一方面,艺术阐明了从众多个体的独特性中如何以放射性的方式产生出关系的全部秩序。郝大维意识到,关联性思想、类推及隐喻可以加深对混沌魅力、甚至其神圣性的感悟。在柏拉图的《书信七》(VII Letter)中郝大维获得了安慰,因为在那里表达了同样的意思。如果一位第二性问题思想联盟的成员能够如此坚定地建议应保持可敬的沉默,想必是不无根据。苏格拉底本人不就是告诉柏拉图说,哲学就是一系列的脚注吗?或许,相对于苏格拉底众弟子而言,他反而更加忠实于苏格拉底。

在经历了“太占时期”的风餐露宿之后,郝大维确信自己获得了两种很有价值的洞察。首先,事物本身持续不断的事实是至关重要的。其次,在理性的头脑之外还隐藏着秩序的许多形式。有放射性秩序、等容积秩序、几何秩序、生态秩序、麻花状秩序、螺旋型秩序、无等级秩序,甚至还有无秩序的秩序——它们每一种都有自己的感应官能。需要有超出传统的第二性秩序的思想的东西,以便掂量这些秩序的全部分量。这些秩序有何特殊之处郝大维并未弄清楚,但是,从洞穴里面攀登出来的时候到了。

第一幕 第三场

他是怎么从洞穴里面攀登出来的?

为了从太古代攀援出来,郝大维使用了三条绳索:爱欲、无秩序以及反讽。三者被美感智慧(the wisdom of aesthetics)捆绑在一起。在他看来,这一萃取形式(美感智慧)是有选择性的,并且其约束力远远强于逻辑秩序。郝大维明白,逻辑秩序建立于普遍概念的基础之上,故而经常对个别事物的独特性漠然而视。正是在范式(form)的“骆驼”之下,个别事物这一“骆驼”所具有的精细驼峰、甚至其与众不同的气味都被抹杀。而另一方面,要把握住该“骆驼”具有的体验的深刻性(对于“骑”着这头“骆驼”的人来说,体验同样是深刻的),最好的路途正是把握住上述那些与体验相关的感受。

美感秩序(the aesthetic order)以对“殊相”(the particular)的极度尊敬贯穿始终。它把殊相视为所有秩序的起源。个体之力量所产生的力量场贞定着经验与价值领域。感受规则的影响力来自于独一无二之事件所具有的感受的影响力。郝大维需要讨论“齐物”的问题。怀特海说:“那个时候那只狼在那个地方吃掉了那只羊羔。狼知道这一点,羊羔知道这一点,食腐肉的鸟

儿们也知道这一点。”^①这儿正是这只羊羔、这只狼和这群鸟需要加以维护。洞穴之中不连贯的感受,在顺从它们的“此性”(haecceitas)和独一无二的“这一个”(thisness)的时候,已经让不连贯这一现状为之消解。司各脱(Scotus)的朋友,“此性”的发明者诗人霍普金斯(Hopkins)将这种单一性的向度称之为“内在的特性”(inscape)。这种优先于本质(suchness)的洞见使得霍普金斯可以谈论“赢得事物、把握事物”这一事实。^②每一宝贵的事件都以其存在而闪光,因其驻留而发亮,然后熄灭其光芒。但是事件之消亡也有其影响力。本性(nature)的众多倾向乃是由事物本身独特的来龙去脉所决定的,所有的“此在”(present)都能感受到这些倾向。野羚羊开始了它们的长途跋涉,狮子在空气中嗅出蛛丝马迹,大象慢吞吞地追随着塞伦吉地大草原上的雨云,这一场景并非没有秩序。它的时空架构得自于感受事物性质的灵敏度,而不由其逻辑站位所应扮演的角色决定。同样是诗人的霍普金斯为此作出了最佳表述:“星星之火,成就了大自然延绵的火龙。”^③

中和事物的特性即是抹杀其特性,“齐物”之举对此绝非无动于衷,因此需要辨识每一事物固有的分量和所处的位置。美感秩序并不指派价值,它是将价值视为实现并致以敬意。而要做到这一点,则要通过无间隔的感受体验。

在使用美学编织绳索时,郝大维首次必须依靠爱欲提供的能量。正是意欲迫使一个人忙碌着并奋力前进。爱欲在郝大维攀登出洞的过程中向他伸出了双重援助之手,它敦促着郝大维继续进行对完满性(completeness)的探索,并直指交流的重要性。爱欲的双手环拥着他:它用一只手维持着对完满性的意欲,甚至在直面混沌时也是如此;用另一只手展现出如下事实:

所有交流都建立在对“他性”(otherness)的感受上。既然全体的大多数常见特征都是由其紧张度和对立面所命定,则真实交流的调节式对抗性态势(the controlling dynamic)不能通过一致同意式的方式来决定,起决定作用的必须是主体间性(intersubjectivity)的视角。在主体间性的视角中,变换着的两极对立模式、美感与神秘主义式的解译,组成了通向

①怀特海:《过程与实在》(Process and Reality)修订版,第43页,New York:Free Press, 1979。

②杰拉德·曼力·霍普金斯:《红隼》(windhover)。

③杰拉德·曼力·霍普金斯:《大自然:流动之火与复苏之慰藉》(That Nature is a Heraclitean Fire and of the comfort of the Resurrection)。

混沌之复杂性的持续纵深化的、繁复的通道,从而使得混沌成为所有秩序之总成。^①

这得到了柏拉图《会饮篇》(*Symposium*)直接的支持。爱欲揭示出了对他性和完满性的渴求,也在终极实在(比如众神)与人类之间如何建立一致性方面进行了探索。

但是,要依靠美感秩序的力量,郝大维必须将殊相提升到哲学的高度。这就是“无”秩序的含义。经验世界的秩序化不能利用超越性本原和超越性实在。对于这样的高质量(*ordinal powers*)来说,试图看穿它那神秘的面纱背后的东西无疑是愚人的玩笑。在这发现的东西决不能作为评判个别存在之丰富性的根据:

某一事物或事件的无间断特性决不能在这样一种形式的智力考核中存活下来,即所谓的智力考核,它追求的每一种存在的真实,不外乎是某一和谐范式或者关系矩阵的结果或者组成成分。……因此,无秩序包括了对始因的拒绝——也就是说,拒绝把本原视为秩序的超越性决定条件。^②

但是无秩序在它的系列里带来的其他的问题。认识论意义上的“自我指称”(self-reference)所具有的必然性一直在有限和完全性之间制造鸿沟。“反讽”于是为洞穴之中的郝大维放下了它的绳索,它向郝大维保证说,其他事物能感受到同样的东西:

所谓反讽,就是不论我们承认与否,我们都是自我包容的(*self-contained*)生物,我们的思想必须放置在系统、理论、想像力以及学说和教条当中;这样当我们把某一世界密封起来的时候,我们才能理解如此封闭的东西是什么。……柏拉图和苏格拉底都阐明了这种有着双胞胎式的关注焦点的椭圆,它形成了哲学知识的内容。^③

①郝大维:《爱欲与反讽》(*Eros and Irony*),第199页,Albany: The State University of New York Press, 1982。

②同上书,第xii页。

③同上书,第213页。

反讽赶来救场了。我们十分想弄明白一切,但是我们却试图利用封闭的系统来帮助我们达到这一目标。认真地研究这一悖论,可以消解不少第一秩序与第二秩序的思想所染上的道德严肃感。但是反讽之中怎么能产生出文化?文化产生之后,反讽会不会吞噬它自己的孩子?

第二幕 第一场

他要到哪里去?

如果有人说,郝大维已经挖通了通向中国的道路,以一个曾经努力过的人身份,我必须回答说“不,这是不可能的”(无论是指身体上、心理上还是文化层面的意义上)。我想郝大维是走在通向中国的路上,在这段旅途中,郝大维随身携带着他在挖掘过程中、在太古时期的底部以及攀援出洞时发现的东西。总的说来,他的背囊里面装满了如下物品:

- 无秩序的顿悟
- 众多美感秩序
- 爱欲
- 反讽
- 神秘主义

这五种要素将帮助他走过一段很长的旅途。在看着郝大维叩响中国的大门之前,我们需要再检视一遍他对过程哲学做出的贡献。尽管郝大维认为自己是文化哲学家,但是,无论是从形而上思索所达到的高度还是深度来说,他实际的贡献远超乎此。郝大维大胆地使混沌成为与怀特海哲学中的终极实在相匹配的范畴。这样他就再现了古老的问题:思考混沌是否仅仅停留在可能与否的阶段?人们如何使秩序的虚无状态概念化?而这又再一次带来了哲学上许多重大的问题:世界是一还是多?“无”是不是一种“有”?秩序从何而来?哲学家在建构自己的体系之时是否必须以承认超越性实在(transcendental reality)为前提?

正统的过程哲学家从未严肃对待郝大维的挑战。我想,罗伯特·内维尔(Robert Neville)肯定会回顾到他自己和郝大维之间发生的争辩。但是尽管如此,有一种事实依然引人注目,那就是在过程哲学领域,即便有人把郝大维的工作视为他们必须应对并加以超越的挑战,这样的人也为数不多。之所以如此,毫无疑问其原因在于郝大维比怀特海的后学们更忠实于他们的祖师。

郝大维抓住了《过程与实在》中最核心的部分,并进而阐明,那里还有更多的基本问题尚待研究。特别地,他将创造性这一学说推进了一大步,并由此追问:创造性是否就是混沌的天赋才能?如果创造就是无秩序,那么人们在面对新鲜事物时又将如何着手?这正是过程哲学的阿喀琉斯之踵(the Achilles' heel)。

如果说郝大维在过程哲学领域里投下了一枚重磅炸弹,那么他同样向过程哲学的文化观与文明观发出了挑战。正如他的《经验之文明》所阐述的那样,所有东西都必须放在同一水平线上加以检视。郝大维明白,文化哲学是横亘在当代哲学家面前最为重要的一项任务,培育出了现代人类的文化感受中枢已经不足以担当感受当今世界价值的重任。我们的思考、感受与评判之间已经出现了灾难性的断裂。柏拉图和亚里士多德遗留下来的世界观(worldview)再也跟不上时代发展的步伐,无法应对时代提出的挑战。尤其是,道德与科学的联盟,作为真与善的仲裁者,不承认美感与神秘主义在文化趣向上的适当价值。在文化世界里为来临的各种事物作出评估时,其评判已经变得太过严肃和单边主义化。宗教和艺术要在修复我们的文化感受中枢的艰巨任务中起到帮助作用,其本身首先需要加以改造和重建。

郝大维这样阐述了自己的任务:

在进行哲学探讨时,我既没有使用尼采的锤子(Nietzsche's hammer),也没有使用德里达的抹擦(Derrida's eraser)。我主要是试图重新评估哲学的文化职能,它立即成为了比原来称为“标新立异”(Alternatives)行为更为激进与更为保守的事业。所谓更为保守,其意义是指当下的文化优先的呼喊不过是一种手段;所谓更为激进,则是因为这种优先性的改造将引人注目地引起对心理、社会及宇宙论意义上的环境的理解方式的变更。^①

哲学的文化职能是批判主导的假设、原理以及行为,因为正是它们不知不觉间就成为了某种文明理解经验的基础。郝大维乃是以爱智慧的名义承担起了这一重任。因此,他使哲学重新回到了自己的根基——即人类追求幸福生活的努力:

^①郝大维:《爱欲与反讽》(*Eros and Irony*),第 xi 页,Albany: The State University of New York Press, 1982。

没有智慧,人们无法面对未来;而智慧不外乎是对局限性的认识。这一认识,既来源于从过去历史中汲取的经验教训,也来自于对决定着未来发展路途的现在的反思。^①

就这样,我们抵达了中国之门。

第二幕 第二场

身处中国之门

在中国之门的门口,郝大维认识了一位金发碧眼的加拿大导游。这正体现了表述终极实在的范畴——创造性的幽默感。这位导游引导着郝大维走进了一个比他的美感的、爱欲的、讽刺的无秩序远为广袤的文化王国。《孔子哲学思微》(*Thinking through Confucius*)、《预期中国》(*Anticipating China*)以及《汉哲学思维的文化探源》(*Thinking from the Han*)这三本书,顺次详细记叙了他们这次探险的广度与走过的踪迹。^② 安乐哲本人会告诉我们这趟旅程的全部细节。从我的角度来说,我希望能甄选出郝大维在重构过程哲学中利用到的中国思想文化中的那些方面,我认为有如下这些:

- 三种不寻常的假设
- “无”的众多形式
- 用于认识美德的“恕”(Deference, “顺从”)
- 道德本质(The Focus - Field Self)

三种不寻常的假设是“内在的宇宙”(an immanent cosmos)、“概念式极性”(conceptual polarity)以及“前后解释保持连贯的传统”(tradition as an interpretive context)。从郝大维开始他的学术生涯以来,他就厌烦超越性这一主题。而中国的世界观(最起码是他与安乐哲诠释过的那种世界观),使得他得以勾勒出这样一种文化哲学,它不需要在人类经验世界之外寻求任何要素以为依靠。内在的宇宙简单说来就是,任何需要放到某种境遇(situation)中

^① 郝大维:《多变的风凰》(*Uncertain Phoenix*),第35—36页,New York: Fordham University Press, 1982。

^② 郝大维、安乐哲合著:《孔子哲学思微》(1987)、《预期中国》(1995)以及《汉哲学思维的文化探源》(1998),皆由 the State University of New York Press 出版。

加以解释的东西都已经处于其所遇之境中。美感秩序作为与世界进行沟通的一种方式,其极端重要性由此得到确认。概念式极性是郝大维在引进秩序因素、而又不会导致众“多”之间产生不连贯时正需要的东西。在此我们说说“阴”与“阳”的互补性质。由于在中国哲学里任何事物都处于一个共有的连续统(a shared continuum)中,因此“阴”可变“阳”,“阴”能成“阳”。这一特定的特性,使得“关联性思想”(correlative thinking)成为我们在所遇之境中准确定位自己所必备的东西。“每一方面都只能在与另一方面的关系中才能得到解释。”^①最后,前后解释保持连贯的传统,要求当今的思想家在对目前世界发生事情进行创造性解释时,采取一种方法——那就是利用其过去的文化传统。这当然是郝大维所乐意看到的:他得到了准许(如果他曾经需要过这种准许的话),想挖掘多深就挖掘多深。

“无”的众多形式赋予我们的思想家以能力,使他们能从自永恒流动的存在领域之规定性定义中产生的问题那里找到出路。“无”是一种确立“顺从关系(deferential relation)”的感受性。^②特别地,对于第二性问题的思想非常重要的柏拉图式的三重本质(the tripartite Platonic self)来说,有三种“无”的形式为其重构提供了机会。它们是:“无知”(没有知识),郝大维将之翻译为“无原则的认知”(unprincipled knowing),它需要培育非宇宙论式的、经验式的关系(acosmotic experiential relation);“无为”(将之翻译成 no action——“不行动”比较糟糕),它是指对于“场域”(field)中事物独特的“焦点关注”(focus)采取不干扰的行为;“无欲”,意味着“无目标的意欲(objectless desire)”——在应对我们的世界时牢记它们是对立面的统一。^③

于是我们来到了“恕”(“顺从”)——这一孔子本人认为贯穿了他的思想的线索的面前。“顺从”最好这样来理解——“认识美德的柔顺之道”。这一线索涵盖了迄今为止我们的思想家搜集到的所有中国的材料。“恕”提倡人们采取一种非强制性的态度,它要求人们具备区别对待的意识。“恕”由“心”(heart - mind)所产生,因此它要求认识必须发生于具有深切感受的氛围之中。不深深扎根于传统,“恕”是无法培育出来的。为求在面对事物的多样性的时候顺从这种多样性,它召唤出来了创造性的诸多不知名的能力,每一种都沿着自己的轨道展开。它是在过合理的无秩序生活时所必备的力量;它是秩序井然的美感秩序。

①《孔子哲学思微》,第19页。

②《汉哲学思维的文化探源》,第50页。

③同上书,第54页。

郝大维从中国得到的最后一件礼物是关于道德本质的理论(the theory of the focus-field self)。这是卓越人物的范例,作为人类就要成真正的“人”。“成人”就体现于“道”与“德”之复杂的互反关系所具有的创造性之中。“德”就是人们在面对经验的某一特殊领域时所呈现出来的焦点关注(the focus),这里面尤其重要的一点在于,是人们之间的相互作用塑造了该场域的经验 and 价值,从而使该场域的整体完整性得以展开。要记住,正是殊相为所遇之境树立了秩序;因此,为他性保持开放状态就成为了获得真切与深切之感受的先决条件。我们面前看到的热闹非凡的表面,都是与美感秩序相对立的。

这样一种意识的模式,提倡在面对洋溢着新奇性的境遇之时保持一种异常的镇静。衡量标准须以真实为依据,但是它们也具有灵活性的优点。将“德”译为“焦点关注”,如此一来,即便培育一种开放视野的需求被相应突出,也丝毫无损于“德”在直面事物时的“应对自如”(responsibility)。道教养生术中长期努力的一个方向就是通过有规律的训练,达到心境澄明、物得其所、万物一体的境界。稳定、均衡与综合正是“有德”的最佳表达方式;而那种认为“有德”而不能自如应对事物的看法,实际上是只看到对美感秩序与道教徒实践的拙劣摹仿的结果。

要将稳定、均衡与综合最终结合在一起,只需要简单自然的自发性(the natural spontaneity)。在应对不同的境遇之时,预先准备各种按部就班式的应对方式并无任何优势。这样一种训练造成的不自然,妨碍了人与境遇的完全融合。在道家众多的譬喻当中,有不少指明了一个人如果要过一种气定神闲、浑然天成的生活究竟需要什么。容纳多极,并将其视为完满生活模式的例证,这使得那些貌似自相矛盾的美感要求井然有序。“圣人”(the authoritative person)、“至人”(the utmost man)与“大人”(the big guy),这是人类行为所能达到的最佳状态的代表范式,它们都要求有一种自发的顺从。郝大维所极力强调的,正是对境遇的感受;我认为,他在中国之门里发现了一种活生生的“道”。

第二幕 第三场

为秩序的众多奥秘分门别类

“分门别类”(to sort)乃是按照事物之各自面貌为准的来进行。尤为重要是,分门别类的原始含义中包含有和谐或合宜的内在意蕴。这就是秩序最基本的奥秘,所有其他之含义皆由此发出。秩序无需抹杀个性,相反,它还可以保护个性、发扬个性。秩序同样不是殊相的敌人。事物之分门别类所需依靠的,正是为此目的而采取的某种秩序的形式。在我的理解中,庄子的“齐物

论”具有与惯常的解释不同的新的含义。庄子的“齐物论”，不必解释成为某种拒绝在此事物与彼事物之间作出选择的公平性，亦不必以为就是对具有等级的事物的蔑视。“齐物”之“齐”，我以为乃是这样一种公平的态度，它可将每一事物安置在特定境遇中它们自己所应处的位置上。换句话说，我认为“齐物”可转译成“创建和谐的活动”。齐万物，就是使事物各得其所，以便使事物各自的特性得到最佳呈现。庄子说：

彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷，故曰：“莫若以明。”（《庄子·齐物论》）^①

烛亮某一场域（“道”）需要合适的焦点关注（“德”）。^② 分门别类即是给予人们以必备的视角，使其可在某一境遇之中寻求最应关注的焦点。顺从则可为秩序之假定纠偏。轻率的分门别类将破坏某一经验领域的完整性。均衡的反面是不均衡，完整性的反面则是独特性的毁灭。所谓秩序的奥秘，就是秩序之手可使最应关注的焦点从所处境遇中得以凸现。

郝大维从中国人对待世界的态度中获得的礼物，是多重而又灵活的秩序。中国人的感受性所具有的弹性，根基于他们在为世界分门别类时采用两极连续统的做法。我相信，郝大维凭直觉意识到了这一点，并将其作为一条围绕着二元论而展开的路子，从而减缓了经验的紧张状态。如果说逻辑式的削足适履是造成上述紧张状态的原因，那么逻辑秩序显然更成问题。因此，在为事物分门别类时与其挥舞着普遍性的大剪刀，还不如直接依靠殊相。怀特海知道，郝大维同样也知道：将事物放入不同的秩序之中，事物会发生变化。在某一新陈代谢过程中正常健康的东西，在另外一个过程中将变成灾难，或表现得很不正常。

简单化是秩序的大敌。秩序自行其是，不可避免。具有多种形式和种类、且为人们所追求的目标的秩序不应受到简单化的对待。相反，心之所思（“无知”），是要求我们在试图凌驾于秩序之时暂且按兵不动。“齐物”之举措，即是意味着每一境遇皆有其值得捍卫的价值。秩序的奥秘，归根结底就是它们要么戕害要么丰富了我们的世界。秩序的一个秘密是，两极的关联性需要以机敏（deftness）为条件，但是在逻辑秩序中却并非总是存在这种机敏；美感

^① 参见葛瑞汉翻译的《庄子内篇》，第53页。

^② 郝大维通过“ecstasy”（神灵之神秘主义）、“enstasy”（灵魂之神秘主义）以及“constasy”（自然之神秘主义）来描述“齐物”，参见《多变的凤凰》，第247页。

秩序使得我们在捍卫顺从之道时多少更为自然,它比层叠式结构的模型更富有民主色彩。在顺从境遇的人面前,秩序的众多奥秘将会自动展现自己。因此在面对复杂的情况之时,我们必须保持耐心。这与怀特海所说的,“找出简单性,然后给它投不信任票”,意思十分相近。或许,我们真正需要的,是更好的分类方式。基于此,我得出了自己的结论。

第三幕

作为过程哲学家的郝大维

郝大维对逻辑秩序持反感态度的根源何在?过程哲学许诺人们以具体性(concreteness),这一点吸引了众多的哲学家。怀特海公开宣称要将感觉与理智结合起来。^①他的目标是概念与情感的融合,而要做到这一点,需要在饱含感情的语言中蕴藏富有想像力的普遍概括(imaginative generalization)。怀特海力图使哲学以诗的语言来发言。但郝大维认为,怀特海和他的后学们,没能对经验的感受向度作出公正的评判。

郝大维对于具体事物与殊相具有同等程度的热爱。他认为,思想的理性安排永远不能对殊相的无间隔特性作出公正评判。同样地,任何在具体事件之上盘旋、或者先于具体事件而存在的超越性因素都是值得怀疑的。从某种意义上说,如果将怀特海比做伯拉图,那他也就是一位中国式的亚里士多德。郝大维努力提醒我们,“本原”并非“存在”。而我们的文化对科学之抽象与道德之刻板的依赖,将同样妨碍我们感受具体事物。他所努力的,是与上述威胁作斗争,以免它们危及如下两种能力:美感的创造性力量,以及作为神秘性之经验的宗教抚慰创伤的怜悯。

艺术与宗教之间的关系,从某种格式塔结构(gestalt——物理的、生物的、心理的或象征的结构或形态,其构成因素并不是各组成部分间的简单相加,而是一种完整的结构或形式)的意义上来说,与“体状”(the figure)与其“根基”(the ground)之间的交互作用关系是类似的。在美感经验中,经验之主体的非永久性直观就是“体状”,而要素或材料之全体就是其“根基”。在宗教式经验中,格式塔结构发生了变化,全体出现在前台,并成为了经验中的“体状”;而经验之主体,则充当了这一关系中的

^①怀特海:《过程与实在》,第16页。

“根基”。^①

美在全体的背景下聚焦于众“多”中的单“一”，神秘所产生的神圣感受则在经验之主体的背景下聚焦于全体。在这两种情况中，“一”(the one)与“多”(the many)之间都是相反相成的关系。故此，作为过程思想家中一员的郝大维，通过阅读怀特海，最终在沿着“一”与“多”的关系之路前进时遇上了知音。郝大维几乎不提上帝，我对此非常惊讶并希望能找到原因。古典传统中拥有丰富而深奥的资源，这减少了郝大维对亚伯拉罕(Abraham)式诉求方式的担心，后者正是依靠超越存在而实现秩序的。与我们同时代的其他过程哲学家一样，郝大维也力图重构怀特海亲手传承下来的过程哲学体系。如果怀特海尚在人世的话，他一定会为此鼓掌大笑，因为墨守成规决不是怀特海所希望看到的。考虑到郝大维一贯坚持宗教经验在文化重构中的重要性，他在上帝问题上的沉默尤为令人困惑。这是郝大维遗留给过程哲学家尚待解决的众多问题中的一个。

现在我以两项观察作为我的结论。首先，尽管郝大维主张无秩序主义的哲学思想，他依然是最富有条理的思想家(或者正是因为他主张无秩序主义的哲学思想，所以他才如此富有条理)。其次，怀特海鼓励我们缔造新的富有想像力的普遍概括，以便“探测事物那深不可测之本性”^②；郝大维还清楚地听到怀特海这样说：“有机主义的哲学(the philosophy of organism)似乎更为接近印度或中国的思想，在这种思想中也更有活力，而与亚洲裔的西方人或者欧洲人的思想反倒不太亲近。”^③怀特海的这些话都极富有预见性，后者尤其如此。

我们正站在一个新的轴心时代(a new Axial Age)的边缘，斯时，“一”与“多”关系正以其原始根本的进路而得到重新探讨。郝大维那与中国式的感受性相适应的富有想像力的普遍概括，或许正是我们着手重构全球文化所需要的“道”。正因为如此，本部分(第三幕)探讨也还未结束。

(谢荣华 译)

①《爱欲与反讽》，第170页。

②《过程与实在》，第xv页。

③同上书，第7页。