

“多重现代性”观念的规范内容

——兼论其与普遍主义的关系

童世骏

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海 100062)

摘要: 查尔斯·泰勒等人近年来大力阐发的“多重现代性”概念不仅是一个描述性概念, 而也是一个规范性概念; 这个概念所表达的内容可以理解为不仅是一种“文化的现代性观”, 而且也是一种“规范的现代性观”。对这个概念的这种解读, 在一定意义上也是对这个概念的解构或扬弃, 因而朝着这个观念的提出者本来要超越的普遍主义方向靠拢。但真正与这种规范内容相一致的, 是哈贝马斯一直致力于论证、近来在批判美国新保守主义的外交战略的时候再次强调的世界主义的、平等主义的、对话的普遍主义。

关键词: 多重现代性, 文化的现代性观, 规范的现代性观, 普遍主义

中图分类号: B15

文献标识码: A

近来关于现代性的讨论中, “多重现代性”(multiple modernities) 或“多元现代性”是一个出现频率很高的概念。本文设法表明, “多重现代性”不仅仅是一个描述性概念, 而且也是一个规范性概念; 而对这个概念的这种规范性解读, 在一定意义上也是对这个概念的解构或扬弃, 因而朝着这个观念的提出者本来要超越的普遍主义方向靠拢。

—

“多重现代性”首先是一个描述性概念, 也就是对于这样一个事实的描述: 发生在西方世界的现代性虽然引起了全球性的后果, 但这种后果并非西方现代性模式在全球的普遍移植, 而是在非西方国家和地区出现了许多各具特色的现代性状态。这个概念的主要倡导者之一艾森斯塔德(S. N. Eisenstadt)指出, 马克思、韦伯、涂尔干等古典社会学分析, 以及在它们影响下产生的流行于二十世纪五十年代的现代化理论, 都认为出现于现代欧洲的现代性这种文化方案和基本的建制格局将逐渐通行于全世界, 但是, 这个看法并没有在第二次世界大战以后的现实中得到支持: “正在现代化的那些社会都拒绝了这种西方现代化规划的种种同质化的、霸权性的假定。虽然在多数这些社会中的大量建制中都形成了一个结构分化的总趋势——在家庭生活中, 在经济和政治的结构中, 都市化, 现代教育, 大众传播, 以及种种个人主义的取向, 但是, 这些领域之得到定义和组织的方式, 却各有很大差别, 在其发展的不同时期产生出多重的建制类型和意识形态类型。”^[1](p1-2)]为此, 艾森斯塔德提出, “对当代社会做出理解——甚至也可以说对现代性之历史做出说明——的最佳途径, 是把它看作诸多文化规划之不断得到建构和重构的一个故事。”^[1](p1-2)]

了解实证主义瓦解过程的人们都知道, 描述与规范的二分是很成问题的; 描述性的概念常常包含着规范性的成分。艾森斯塔德用“多重现代性”的说法不仅仅是用它来对现代性的历史作新的描述或叙事, 而是用来强调这样一个重要思想: “现代性与西方化并不是同一回事”。^[1](p2-3)]在西方现代性的种种弊端已经被一再揭露的今天, 把现代性与“西方化”之间的绑带松开, 无疑是要为西方以外的现代化社会开启了一扇希望之门。从这个角度来看, 艾森斯塔德的“多重现代性”概念已经不仅仅具有描述性, 而也具有规范性, 尽管这还只是消极意义上的规范性。

“多重现代性”概念的规范性含义在它的另一位主要倡导者—泰勒（Charles Taylor）—那里，就不仅仅是从消极的意义上说的了。泰勒把有关现代性之产生的理解分为两种，一种是文化的，一种是非文化的。非文化的现代性观从某种文化上中立的角度出发来描绘出现于西方的那些被称作现代性的变化，并把这些变化看作是什么文化都可能经历或被迫经历的过程。这种观点的典型是把现代化当作合理化；根据这种观点，任何文化都可能受到日益增长的科学意识的冲击，任何宗教都可能经历世俗化，任何终极价值目标系统都可能受工具性思考的挑战，任何形而上学都可能因为事实与价值的分裂而出现紊乱，如此等等。而所谓文化的现代性观，则把现代西方出现的变迁理解为一种新文化的出现；把即使是本身具有跨文化普遍性的自然科学在西方的发展过程，也看作是与某种文化—亦就是人类学家们所感兴趣的那些有关人、自然、社会和善的理解—共生共长的。既然哪怕是在西方，现代性也是某种特定文化的产物，那么在各个非西方社会，由于不同的文化作为变化的起点都会对变化的结果产生不可忽视的影响，那么就很可能出现种种不同于西方现代性的现代性，泰勒把这些现代性称为“另类现代性”（alternative modernities），^{[1] (p162)} 并在此基础上采用“多重现代性”（multiple modernities）的提法。在泰勒看来，在当前，“现代性”这个“现代社会科学的头号问题”必须从这个新的角度提出：“这里是只有一个单一的现象呢，还是我们有必要谈论‘多重现代性’呢？—这里的复数反映的是这样一个事实：非西方的其它文化是以它们各自的方式成为现代的；如果我们设法用一种起初在考虑西方状况的时候所设计的普遍理论来把握它们的话，我们是无法对之做出恰当理解的。”^{[2] (p91)} 对这个问题，泰勒自己的回答显然是肯定谈论“多重现代性”之必要性的。

对现代性问题的这种新提法的必要性，首先可以从认知上加以理解：文化对现代性的影响是一个基本事实，承认“多重现代性”是承认这个基本事实的逻辑结果，而坚持非文化的、因而是单一的现代性观，是对这个基本事实的漠视。但在泰勒看来，这种漠视不仅仅属于“理智上的错误”^{[3] (p504)}—不仅仅是没有看到西方现代性和非西方现代性的区别，没有看到即使在西方范围内，不同的民族和地区也有不同的现代性状态和背景。在泰勒看来，漠视现代性与多重文化的联系，就西方社会而言，一方面意味着把现代西方所特有的所有现象都当作是某种社会变化的不可避免的结果，比方说把宗教的衰落当作是与技术的引进一样具有普遍的必然性；另一方面意味着忽视向现代性转化过程中发生在人们的背景理解或“社会想象”之中的一些不那么引人注目、但往往更为深刻的变化。这两方面在泰勒看来都会导致对现代性的种种病态做出错误诊断、开出错误处方—从当代美国的“人类潜能运动”（Human Potential Movement）到哈贝马斯（Juergen Habermas）的交往行动理论，在泰勒看来都属于这个范畴。就本文的主题而言，更重要的是单一的现代性观在非西方社会方面导致的后果，即没有看到，向传统社会向现代性的“一种成功的转变包含着一个民族在自己的传统文化中寻找资源，这种传统文化经过改变和调整之后，将使他们获得新的实践方式。”^{[1] (p162)} 初看之下，泰勒的这里似乎只是强调非西方社会的本土文化作为一个成功的现代化过程的资源或手段的价值，而这又意味着“多重现代性”观念的规范意义至多只与其含义业已确定了现代性的成功实现有关，而与现代性自身的含义的界定无关。但根据我的理解，泰勒的“多重现代性”观念的规范性含义恰恰涉及对什么是现代性、什么是现代性的成功实现的新的理解。也就是说，泰勒要强调的不是现代性之多重性的工具价值，而是现代性之多重性的内在价值：全球范围内同质的现代性非但是不可能的，而且是不可欲的。

但停留在这种理解，在我看来仍然没有对泰勒的“多重现代性”观念作全面的理解。认为“多重现代性”观是强调现代性之多重性的内在价值，很容易被人做这样的理解：现代性的多种模式之间似乎只有差别可言，而没有优劣之分。西方的现代性和非西方的现代性；伊

斯兰的现代性和东亚的现代性；伊朗的现代性和和印尼的现代性——现代世界的任何社会都可以说已经以自己的方式具有现代性了，而这些现代性之间是不能用一个规范的现代性观念作为评价标准来判断高低优劣，否则的话，就是否定了现代性之多重性的内在价值，就是主张某种单一现代性观念，甚至是主张西方中心论。这样理解的话，多重现代性的观念在把现代性的多重性当作一种价值的同时，却排除了现代性观念本身的规范内容，同时也排除了对任何现代性进行批判的可能性——唯一的例外或许是对某种现代性模式的全球同质化企图的批判。换句话说，这样一来，“多元现代性”的观念虽然是一种“文化的现代性观”，却似乎不是一种“规范的现代性观”。

三

但是，在我看来，泰勒的“多重现代性”概念的规范性内容完全可以做另外的理解，虽然它也确实为上述相对主义的、甚至虚无主义的现代性理解提供了借口。根据我的理解，在泰勒那里，“多重现代性”的观念具有以下三方面的规范性内容。

第一个方面与泰勒的所谓“承认的政治”的观念有关。在泰勒那里，“承认的政治”可以说是“解放的政治”的一种新形式，因为“不予承认或错误承认是可以造成伤害的，是可能成为一种形式的压迫的，是会将人囚禁在一种虚假的、扭曲的、贬损了的存在状况的”。^{[4] (P25)}从理论上说，这是因为人类生活根本上具有对话的性质：只有通过借助于语言而与他人——尤其是米德（Herbert Mead）所说的“重要的他者”——的对话或交往，我们作为完整的人类行动者的心灵、能力和认同才得以产生、维持和充实。从历史上说，承认之成为政治的目标，是近代西方两个变化的结果。第一是社会等级制度在近代的崩溃，它导致了中世纪的不可能平等分享的“荣誉”概念被代之以近代的可以平等分享的“尊严”概念。第二是十八世纪末以来的近代思想，它对个人的认同作个体化理解，即把要求在民主社会中得到平等尊重的“尊严”与每个个人独一无二的本真的“认同”联系起来。当代“承认的政治”作为这两大变化的结果，是从“平等尊严的政治”过渡到“特殊认同的政治”或“差异的政治”，同时又从个人认同的层面进展到集体认同的层面：不仅要求平等地尊重个人的独特认同，而且要求平等地尊重各个文化和性别的独特认同。泰勒意识到“平等尊严的政治”和“特殊认同的政治”之间的冲突，并希望能找到超越两者的第三条道路，但总的来说比较强调后者的正当性。这种被理解为“特殊认同的政治”的“承认的政治”倾向于不仅承认异己文化的生存权，而且进一步承认这些文化的价值。相对来说，泰勒对前者的肯定比较明确，对后者的承认则比较含糊。他的观点似乎是这样的：说所有文化都有价值，这只能作为一个笼统的假定的出发点；到底某个文化有什么价值，取决于对这种文化的具体的研究。但是这种研究并不能以我们当下的立场作为标准，因为这样的话，异己的文化是不可能不显得奇怪的、无价值的。重要的是要经历一种伽达默尔式的“视域融合”，从这种新的视角出发来评价异己的文化——或确切些说那时已经不再完全异己的文化。

这样，泰勒的“多重现代性”的观念所包含的规范内容就不仅超越了对现代性之多重性的内在价值的肯定，而且也超越了对每种现代性的内在价值的肯定。如果我们简单地从“承认的政治”观念出发，我们确实可以不仅得出现代性的多重性本身就是一种价值的结论，而且可以得出每一种现代性都是一种价值的结论。后一个结论最终将使得不同现代性之间的比较和评价成为不可能。如果我们把“多重现代性”的理解从空间扩展到时间，我们不仅将无法对并列存在的不同现代性模式进行评判，而且将无法对每个现代性自身进行评判并在此基础上进行改进，因为每一种评判实际上都设定了某种“alternative”作为标准，都意味着对实际存在的现代性的正当性的质疑。对“多重现代性”观念的这种理解——我们不妨把它称作“文化的但非规范的现代性观念”——可以在泰勒的文本中找到依据，但我认为这并不是泰

勒的“多重现代性”观念的主要的规范性内容。泰勒的“多重现代性”观念是“文化的”，同时也是“规范的”，其主要的规范性内容既不是对现代性之多重性的价值的肯定，也不是对每种现代性的价值的肯定，而是对一种特定的看待自己的和别人的现代性模式的态度之价值的肯定，这种态度就是“愿意面向那种必定会改变我们在随之而来的[视域]融合中的地位之比较文化研究”，“承认我们离开那个被当作显示不同文化之相对价值的出发点的终极视域，还遥远得很呢。”^{[4] (P73)} 借用杜维明的话来说，这是要求西方文化不仅成为一种“教导的文明”（甚至也不仅成为一种“宽容的文明”——那是我自己的话），而且还成为一种“学习的文明”（a learning civilization）。¹ 借用泰勒的话来说，是不是愿意建设这样的学习的文明，说到底“是一个道德问题”。^{[4] (P73)}

泰勒的“多重现代性”观念的强调现代性的文化根源的重要性，这提醒我们还要注意他这个观念的另一个意义上的规范性内容。泰勒虽然给人印象要捍卫所有群体的“文化生存权利”，但他并不认为那些要求寡妇殉葬的文化、杀害女婴的文化和蓄养奴隶的文化也要加以同等的保护。实际上泰勒是认为有一些行为规范可以取得跨文化共识——泰勒似乎也象哈贝马斯那样在“规范”和“价值”之间进行区分，并认为有关“规范”的跨文化共识比有关“价值”的跨文化共识更容易一些：“或许我们在这个阶段上还无法提出这里起作用的普遍价值来。或许我们永远都无法做到这一点。但这不要紧，因为我们需要提出来获得重叠共识的，是某些行为规范。有关这些规范，确实有理由指望我们至少达成某些一致。在所有文化中，人们大概都会发现对种族灭绝、谋杀、酷刑和奴隶制度……的谴责”。^{[5] (P125)} 泰勒在这里用了罗尔斯（John Rawls）使用的、马里坦（Jacques Maritain）也表示过类似意思的“重叠共识”（overlapping consensus）的概念，这个概念显示出多重现代性观念的规范性内容的一个非常重要的方面。前面我们说过，在泰勒那里，“多重现代性的观念”是从“另类现代性”的观念来的；这里我们要说的是，“另类现代性”（alternative modernities）的观念在泰勒那里是与普遍行为规范的“另类根据”（alternative foundations）^{[5] (P133)} 的观念联系在一起的。泰勒赞同罗尔斯的观点，认为“不同群体、国家、宗教社团，以及不同文明，尽管在神学、形上学、人性等方面持互不相容的根本观点，却会就某些应当支配人类行为的规范达成一种一致意见。”^{[5] (P124)} 泰勒主张区分以下三个层面：对某些行为规范的世界性共识；有助于承认这些共识的哲学观念；有助于实施这些共识的法律机制。在他看来，第一个层面的共识是可以与第三个层面和第二个层面的分歧相并存的。比方说，人权标准在西方是以人道主义为基础的，对人权的捍卫因而就与对人类主体性（human agency）的张扬相关；而佛教哲学的出发点则是“不害”的要求——它因此就是人权标准的一个“另类根据”。但同样是诉诸“重叠共识”这个概念，泰勒的理论动机与罗尔斯的截然不同：罗尔斯强调的是对公共规范的公共理性的论证是可以与不同的世界观基础相分离的，而泰勒强调的则是：普遍的规范在不同人们那里获得为这些人所深信不疑的特殊文化支撑是至关重要的，因为这涉及人们对这些标准是如何“体验”的。^{[3] (P515)} 在泰勒看来，我们是仅仅会因为违反要关心所有人类的生命和幸福这样的标准而感到不好、不安，还是强烈地感到人类是极其值得帮助和公正对待的，这是两件完全不同的事情。泰勒把这个问题称为普遍行为准则的“道德根源”的问题，^{[3] (P515)} 认为虽然这些根源是多样的，但它们都是必不可少的：“高标准需要强根源。这是因为仅仅用未能履行义务的感觉、内疚感、或它的反面即自我满足感来支撑这种要求，是有些道德败坏、甚至危险的。”^{[3] (P516)} 比方说，帮助一个人的时候如果仅仅是出于道德义务感而不是出于对这个人的真诚关切和尊重，常常反而会给这个人带来屈辱而不仅仅是帮助。

四

在特殊的文化与普遍的规范之间建立起上述联系，通常是以对文化传统的重新理解和重

新构造作为前提的。如泰勒所举的泰国近代佛教改革运动的例子所表明，^{[5] (P133)}佛教要能够成为人权标准的“另类根据”，是需要人们做出建设性诠释的努力的。同时，泰勒还指出，对于普遍规范的重叠共识不能是终点，还必须有更深的理解随之而来。不然的话，共识的收获就是脆弱的。这是因为没有共同理解的同意决不会是完整的；对人权的不同理解会导致不同的实践方式，以及对实施权利之议程的不同理解。其次，这是因为不同文化的求同存异的基础是相互尊重，而“治疗蔑视的唯一处方是理解……单纯的共识必须进一步努力走向一种视域融合。”^{[5] (P138)}

承认行为规范的“另类根据”的正当性，寻求不同文化之间的“视域融合”，意味着愿意对自己的文化传统进行批判和重构，努力与别人的文化传统进行对话和沟通——如果这样理解的话，“多重现代性”观念就内在地包含着对先前的现代性观念的批判，内在地要求对新的现代性方案的探索，以及向其它现代性模式的学习。归结起来，这是对现代性的自我反思的表现。如果说拒绝这种自我反思不仅仅是一种“理智上的错误”的，那么，诚心诚意进行这样的反思也就不仅仅是一种理智德性，而同时也是一种伦理德性——前面已经提到，泰勒认为这是一个道德问题。可以说，这是“多元现代性”观念的最基本的规范性内容。相反，如果把“多重现代性”当作拒绝向他人学习的借口、当作替自己特有的一切进行辩护的理由，那就抽掉了“多元现代性”观念的最根本的规范性内容。

但是，对多元现代性观念的规范性内容作这样的理解，在一定程度上又构成了对这个观念本身的解构或者扬弃，因为批判性反思之为“应当”的前提，是批判性反思已经成为“可能”，而恰恰是这个批判性反思的可能或能力，可以看作是现代性的根本特征。换句话说，诸多现代性模式之所以都被当作现代性，恰恰是因为它们都预设了这个能力，尽管对这个能力的运用程度、运用方式和运用结果，在不同现代性模式中有极大差别。在我看来，主张这个观点的不仅可能是胡适；胡适曾经说过“新思潮的根本意义”只是一种“评判的态度”，也就是如尼采所说的“重新估定一切价值”的态度。^{[6] (P126)}主张这个观点也不仅可能是哈贝马斯；哈贝马斯用交往合理化来发挥和代替韦伯的现代化即合理化的命题，也被泰勒和其他一些人列入所谓“非文化的现代性观”的范畴。^[7]其实，主张这个观点的还有倡导“多重现代性”观点最力的艾森斯塔德。

艾森斯塔德说，首先在西欧和中欧发展起来的现代性这种文化和政治规划，包含着这样一种关于未来的看法，“其特征是一系列可能通过自主的人类活动而加以实现的可能性。社会的、本体论的和政治的秩序建立其上的那些前提，以及那个秩序的合法化，不再被当作是理所当然的东西。在社会的政治的权威结构的基本的本体论前提周围形成了一种深度的反思性，这种反思性是即使连现代性的最激烈的反对者——他们在原则上否定它的有效性——也都分享的。”^{[8] (P3)}在艾森斯塔德看来，现代性所特有的这种反思性的特征，超越了所谓“轴心文明”中所沉淀的那种反思性。“现代规划中所形成的反思性不仅仅聚焦于特定社会或文明中盛行的核心的超验视野和基本的本体论观念的各种不同诠释的可能性；它最后还对这种想象以及与之相关的制度样式的给定性本身提出质疑。它所产生的就是这样一种意识，即多重视野（multiple visions）——它们事实上是可以受到竞争的——是可能的。”^{[8] (P4)}艾森斯塔德这里所使用的“多重视野”，与泰勒所说的“另类现代性”和“另类根据”，有着明显的共同点。承认有多重视野，承认这些多重视野都不是天经地义、不可改变的，在艾森斯塔德看来，表明“现代性的最重要特征之一，直截了当地、同时又是意味深长地说，就是它的自我纠正的潜力，它的直面一些在它的原初规划中连想也没有想到的问题的能力。”^{[8] (P25)}可以说，是否具有一定程度的这种能力，是衡量一个社会是否进入了现代性的标准；而是否恰当地运用这种能力，是衡量一个现代性模式的好坏的标准。说得再确切一些：在没有这种能力的时候，也就是说在前现代的时候，是不存在对这种能力的运用与否的问题的，也不存在对这种能力的运用是否恰当的问题。但是在现代，在有了这种能力的情况下，是不是愿意去恰当地运用

这种能力，就一再一次借用泰勒的话来说——“说到底是一个道德问题”。在我看来，这是“多元现代性”观念中的最重要的规范性内容。

五

显然，这种意义上的“多元现代性”，与普遍主义之间并没有绝对的界限。但普遍主义有不同类型；上述理解的“多元现代性”观念所接近的，仅仅是一种特定类型的普遍主义。考察“多元现代性”与“普遍主义”这两个观念之间的关系，对我们理解当代国际关系、因而也就是对我们理解自己所处的国际环境，具有重要意义。

在某种程度上，美国政治学家亨廷顿持一种类似于“多元现代性”的观点，而批判那种企图把西方文化甚至美国文化普世化的主张。在著名的《文明冲突》一书出版后，亨廷顿在一篇发表于《外交事务》上的文章中，专门讨论那本书中已经提出的“西方是独一无二的而非普遍的”这个论点。文章一开始就批评这种观点的两种版本：“可口可乐殖民化命题”（认为美国的通俗文化正在为各大洲人们拥抱）和“现代化命题”（不仅认为西方领导全世界到达了现代社会，而且认为其它文明若要现代化那一定就是西方化，亦即用西方的价值、制度和习俗来代替各自传统的价值、制度和习俗）。^[9]在亨廷顿看来，前一个命题把文化等同于消费资料，而后一个命题则认为各个现代社会都是同样的。但他认为，即使在现代社会，西方文化也仍然是独一无二的。西方文化之所以为西方文化，包括了以下方面：古典遗产、西基督教、欧洲语言、政教分离、社会多元主义和市民社会、代议团体、个人主义。在这些西方社会较为普遍的特征中，蕴含着“个人自由、政治民主、法治、人权和文化自由这些观念”。^[9]亨廷顿认为，这些观念使得西方文化是独一无二的；西方文明之所以珍贵，不是因为它是普遍的，而是因为它是独一无二的。²

当亨廷顿在强调西方和非西方的区别的时候，他竭力主张的是美国和欧洲的共同性：“西方领袖的主要责任，并不是要设法去根据西方的形象来重新塑造其它各个文明——这一点是越来越超越其能力的事情——而是去保存和更新西方文明的独一无二性质。最大的责任落在最强大的西方国家——美利坚合众国——身上。最有利于美国的，既不是全球主义，也不是孤立主义，既不是多元文化主义，也不是单边主义。最有效地推进美国利益的，将是美国避免这些极端，而采取一种大西洋主义的政策，与它的欧洲伙伴密切合作，这种政策将保护和推进它们所共有的宝贵而独特的文明的利益、价值和文化。”²

但是，2001年小布什政府上台以后，尤其是“九一一”以后、更不要说2003年春终于发动的对伊拉克的战争，恰恰表明美国目前所执行的，是一种“全球主义”加“单边主义”的外交政策。其“全球主义”的核心，是要在全球推行被认为具有普遍意义的“美国价值”；而其“单边主义”的理由，则是一在主导这种外交政策的美国新保守主义者看来——既然在全球推行这些价值得不到其它国家——包括其主要的欧洲大陆盟国——的支持，那就只能由美国单方面来进行。亨廷顿指望的“大西洋主义”，在布什政府的国家安全战略中被一种特别类型的“美国主义”所代替。这种美国主义的特点在于，它的要害并不在于要在全世界扩张和维护美国的民族利益（这一点确实也是当今美国外交政策的组成部分），而是要在全世界扩张和维护美国的民族价值：如果说一个民族所主张的利益在一定程度上只能是特殊的话，一个民族所主张的价值则也可能是普遍的一至少，美国外交政策的制定者们认为，像自由、民主、法治这样的美国价值，是具有全球范围的普遍效力的。³这也是一种普遍主义，但这是一种特定的普遍主义，完全可能与民族主义甚至帝国主义连在一起。

在新近发表的一些文章和访谈中，德国哲学家尤根·哈贝马斯对这种类型的普遍主义进行了尖锐批评，指出它的根源是一种将“自身和周围世界都客观化、以便将一切都置于控制之下的主体”的视角。^[10]从这种单个主体的视角出发，价值——哪怕是确实有可能赢得全球范围普遍承认的价值——被当作可以由私人来拥有、并在全世界分配和出口的物品，而没有看到，

这些价值在全球范围内的意义和有效性,是取决于他人从自己的视角出发所进行的理解和同意的。哈贝马斯写道:

“恰恰是民主和人权的那个普遍主义核心,不允许它们借助于火和剑单边地实现。使西方受到其“基本政治价值”约束——也就是受到民主自决的程序和人权的词汇的约束——的那个普遍的有效性主张,切不可混同于这样一种帝国主义的主张,它把一个特定民主国家——哪怕是最古老的民主国家——的生活方式和文化当作所有社会的典范。这种普遍主义是一种老牌帝国的“普遍主义”,它仅仅从它自己的世界观的中心化的视角出发来感受超越其边界的遥远视域的世界。相反,现代的自我理解,则是由一种平等主义的普遍主义所塑造而成的,这种普遍主义要求的是对每个人各自的视角的非中心化。它要求我们将自己的观点根据享有平等地位和权利的他者们的意义视角而加以相对化。”^[10]

哈贝马斯这里所主张的普遍主义,与美国新保守主义的普遍主义的区别,首先可以概括为世界主义的普遍主义与民族主义的普遍主义的对立,因为它所追求的目标是康德式的世界范围的“普遍法治的公民社会”^{[11] (p8)},而不是由一个霸权将自己的法律强加在全世界之上。但区别于康德的是,哈贝马斯明确地把这里所说的“普遍法治”的“普遍性”主要理解为“程序的普遍性”,而不仅仅是其语义内容(往往也就是道德律令的适用范围)的普遍性——也就是说,哈贝马斯强调,法律的普遍性不仅可以理解为其规则形式的普遍性(全称命题),而且可以理解为其论证基础的普遍性,也就是获得一个特定法律规范或规范系统所要支配其行动的那些人们的主体间的普遍同意。^[12]这种普遍性观预设了有关各方之间的平等的关系,因此,哈贝马斯的世界主义的普遍主义同时也是一种“平等主义的普遍主义”,而与美国新保守主义所主张的那种等级主义的普遍主义(少数人和国家有权高高在上地向别人和别国施派像民主、自由这样的普遍主义价值)相对立。^[13]但这里所说的平等,并不是文化相对主义所说的那种对当下任何文化的实质性内容的有效性或正当性做不加区别的承认,而是指行动者——包括超越民族国家边界的行动者——就涉及他们的规范和价值的意义和有效性进行讨论、对话或商谈的地位的平等。这样,哈贝马斯所主张的普遍主义也可以称作是“对话的普遍主义”,而与美国新保守主义所主张的“独白的普遍主义”相对立。这种对话既包括每个行动者在选择涉及他人的行动方案的时候对他人的角色和视角的虚拟的采纳,也包括各方及其代表之间进行的实际的讨论和磋商。针对美国新保守主义的那种普遍主义,哈贝马斯写道:“…非西方文化必须从他们自己的资源出发、根据他们自己的诠释,才能袭取人权的普遍主义内容,这种内容将与当地经验和利益建立起一种令人心悦诚服的联系。因此,国际关系中以多边的方式形成集体意志,这不仅仅是诸多选择中的一个选择。一个霸主,哪怕是自命为普遍利益之托管者的善良霸主,从它自我选择的孤立地位出发,也无法知道它认为是为了他人的利益去做的事情,事实上是否平等地对所有人都有利。为所有有关各方的声音提供平等的、相互的倾听的,是世界主义的秩序;正在进行中的从国际法发展为世界主义秩序的过程,是没有任何合理的替代的。”¹

这种世界主义的、平等主义的、对话的普遍主义,与本文前面分析的“多元现代性”观念的规范性内容,是完全相容的。

参考文献:

- [1] Charles Taylor. Two Theories of Modernity [J]. *Public Culture*, 1999, Vol. 11, Issue 1: 162.
- [2] Charles Taylor. Modern Social Imaginaries [J]. *Public Culture*, 2002, Vol. 14, Issue 1: 91
- [3] Charles Taylor: *Sources of the Self [A]. the Making of the Modernity Identity [C]*, Cambridge,

Mass: Harvard University Press, 1989. 504.

[4] Charles Taylor. The Politics of Recognition [J], Princeton, New Jersey: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994. 25.

[5] Charles Taylor. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights [A]. Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell. *East Asian Challenge for Human Rights [C]*, Cambridge University Press, 1999. 125.

[6] 胡适。新思潮的意义 [A], 胡适哲学思想资料选 (上) [A]。上海: 华东师范大学出版社, 1980. 126.

[7] 金耀基。全球性、文化转向和多元现代性 [N]。中华读书报, 1998-8-5。

[8] S. N. Eisenstadt. Multiple Modernities [J], *Daedalus*, Winter 2000, special issue on Multiple Modernities, 1-3.

[9] Samuel P. Huntington. The West unique, not universal [J], *Foreign Affairs*, Nov/Dec96, Vol. 75 Issue 6.

[10] Juergen Habermas. Was bedeutet der Denkmalsturz? [J], *April 2003*. *Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 17*.

[11] 康德。历史理性批判文集 [M], 何兆武译。北京: 商务印书馆, 1991. 8。

[12] 童世骏。没有主体间性就没有规则——论哈贝马斯的规则观 [J]。复旦学报, 2002, (5)。

[13] Grant Havers. Romanticism and Universalism: The Case of Leo Strauss [J], *Dialogue and Universalism*, 2002, (No. 6-7)。

注释:

1. Tu Weiming: "Implications of the Rise of 'Confucian' East Asia", in *Daedalus*, Winter 2000, special issue on Multiple Modernities, p. 207. 其实, 这个要求不仅仅适用于西方、适用于美国, 也适用于包括中国在内的所有民族。

2. 在 1982 年发表的 "American Ideals versus American Institutions" 一文中, 亨廷顿主张对美国理想和美国制度之间的缺口既不能视而不见、听之任之或心满意足, 也不能指望把这种缺口完全消除, 并强调, 不同对待 "美国理想" 和 "美国制度" 之间缺口的态度来对待 "美国理想" 与 "他国制度" 之间的缺口。在反对美国朝野由来已久的 "道德主义" 传统的同时, 亨廷顿在那时还是承认美国价值的普遍意义的——他要求的是 "相信美国理想的普遍有效性, 但也理解这些理想对其它社会的适用性的有限性。" Samuel P. Huntington: "American Ideals versus American Institutions", *Political Science Quarterly*, Volume 97, Number 1, Spring 1982, p. 37.

3. 关于新保守主义 (其主要思想背景被认为是长期在芝加哥大学任教的 Leo Strauss 的政治哲学) 与所谓 "布什主义" 的联系, 近来在欧美发表了大量文章, 比较有代表性的参见 2003 年 4 月 15 日 *Le Monde* 发表的 Alain Franchon 和 Daniel Vernet 的文章: "术师和哲人"。

"Multiple Modernities" as a Normative Notion and Its Relation with Different Types of Universalism

Tong Shi-jun

(The Institute of Modern Chinese Thought and Culture of East China Normal
University, Shanghai, 200062, China)

Abstract: The notion of "multiple modernities" expounded by Charles Taylor and others in recent years is not only a descriptive one but also a normative one, and what behind it is not only a "cultural conception of modernity" but also a "normative conception of modernity". This reading of the notion of "multiple

modernities”, in a sense, is also a deconstruction or *Aufhebung* of it in favor of a type of universalism defended consistently and reaffirmed recently by Juergen Habermas in his criticism of the foreign policy advocated by the neo-conservatives in the USA.

Key words: multiple modernities; cultural conception of modernity; normative conception of modernity

收稿日期: 2003-08

作者简介: 童世骏, 华东师范大学中国现代思想文化研究所 研究员