

# 政治哲学和文明分析：初步反思<sup>1</sup>

约翰·阿纳森 (Johann P. Arnason)

吴冠军 译

**摘要：**我们这次会议的主题是“全球正义和跨文化对话”。但一个更为元理论的问题隐含在该实质问题中，而这正是我所准备关注的。它同政治哲学与文明的多元性相关。众所周知，在晚近的政治哲学论争中，正义问题一直是最核心的问题。纵览该领域，那些主要的立场被定义与相互区别，多是根据他们对这个问题的不同的观念与解决方案。因此，以同样的方式，在多元文明的语境下提出这个问题就会引出几个相互关联的问题：政治哲学如何应对文明的多元性？从同那些作为社会-历史研究一个独特分支的比较文明分析（已有学者尝试发展这样一项工作）的更密切接触中，什么是政治哲学可以学到的？当前主导性的政治哲学框架必须作出怎样的修正，才能适应可能从多元文明视角中所产生的洞见？这些问题并非凭空而来：它们和各现有的研究模式相关，并且和在他们之间搭建桥梁之可能性相关。从简单地纵览一下双方的进展状态、并看一看他们之间长期的关系模式来开始本文，似乎是恰当的。

**关键词：**政治哲学；文明分析；反思

**中图分类号：**B152

**文献标识码：**

我们这次会议的主题是“全球正义和跨文化对话”。但一个更为元理论的问题隐含在该实质问题中，而这正是我所准备关注的。它同政治哲学与文明的多元性相关。众所周知，在晚近的政治哲学论争中，正义问题一直是最核心的问题。纵览该领域，那些主要的立场被定义与相互区别，多是根据他们对这个问题的不同的观念与解决方案。因此，以同样的方式，在多元文明的语境下提出这个问题就会引出几个相互关联的问题：政治哲学如何应对文明的多元性？从同那些作为社会-历史研究一个独特分支的比较文明分析（已有学者尝试发展这样一项工作）的更密切接触中，什么是政治哲学可以学到的？当前主导性的政治哲学框架必须作出怎样的修正，才能适应可能从多元文明视角中所产生的洞见？这些问题并非凭空而来：它们和各现有的研究模式相关，并且和在他们之间搭建桥梁之可能性相关。从简单地纵览一下双方的进展状态、并看一看他们之间长期的关系模式来开始本文，似乎是恰当的。

## 一、政治哲学的复兴与局限

众所周知，过去三十年已被刻上了政治哲学复兴的烙印。约翰·罗尔斯 (John Rawls) 的《正义论》于 1971 年的出版常常被视为这一潮流的开端。但在更贴近的考察下（正如一些批判性的评论者们所已经指出的那样），这一长期受忽视的学科之昭然重生，存在着一些奇怪的方面与重要的局限。先说说一个在那些可商榷的主要著作之议程之外、但有助于透视整个论争的基本点：就在对通过政治行动可以或应该获致什么的公众期望陷入显著的低迷时期那一刻时，政治思想之复兴似乎已然启动。这似乎又是一例密涅瓦的猫头鹰在黄昏起飞——历来如此，当一个最具开创性的文本可被读作为对已达成成熟并将让位给更悬而未决之状况的历史时代的肯定性阐释。正如罗尔斯《正义论》的同情性评论者与批判性评论者所一起指出的那样，最好将它理解为对战后福利国家的规范解释，其使用的是抽象的（并常常是深奥的）哲学语言，并以一种系统地排除历史语境的方式来建构。把这点同彼得·魏格纳 (Peter Wagner) 在其《现代性的社会学》中所使用的模式联系起来，可能会有所助益：从那个视角来看，罗尔斯对福利国家的论述——对诸项“基本自由”与一个“社会的最低限度”作哲学调和——是把组织化的现代性 (organized modernity) 重新阐释为一个先进的自由主义现代性（根据魏格纳，后者迄今为止只是现代性第二次危机的一个可能的历史结果）。而且，其语言暗示着自由主义诸项原则的一个坚固的连续性。<sup>[1]</sup>

现代性这一隐含的线性，反映了罗尔斯和后罗尔斯政治哲学的一个更为普遍的缺陷：它在社会学上的不足。这一不足或许在各种抽象的二分法中最为明显，而这些二分法已充斥于自由

主义者与社群主义者的论争中（来自社会学领域的批判性评论者，如克雷格·卡尔豪恩[Craig Calhoun]，已强调了这点）。任何试图补救这一不足的努力都将——在事物的本质上、且鉴于当前的各种发展——不得不建立在同历史社会学之系统性结合的基础上。不过，罗尔斯主义路向的最根本弱点——太明显以至于批判者们都难以去忽视、但却并未受到广泛讨论以使其受益——是缺乏对**政治**的这种反思。这是罗尔斯对道德理论与政治理论的彻底连续性之坚持的另一面。当然，在其《正义论》与后来有关政治自由主义的文本之间，确实存在着重要差异。<sup>[2]</sup>这个似乎已在过去二十年中慢慢成熟起来的转变可能被描述成对政治的局部发现。罗尔斯声称（而且没有理由怀疑），比起其批判者所提出的任何反对，这一变化同对原初理论中各种问题的逐渐增长的注意更为相关。当道德理论和政治理论之间的联系不得不被放松时，政治的特殊性就涌现出来了。更确切的说，罗尔斯发现，一个可实现的政治秩序的问题，必须在诸解决方案能够不再依赖道德整合的层面上被提出来。《政治自由主义》的基调问题是：“一个因各种尽管互不相容但却合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化的自由平等公民之稳定而公正的社会如何可能长期存在？”<sup>[3]</sup>换言之，政治从一个特殊的角度被主题化：其任务是为在道德层面上无法被克服或中立化的多元主义设计一个政治框架。应予以注意的是，这引导着罗尔斯勾画了一个历史的和比较的视角：在他看来，政治自由主义的出现是反抗充满宗教战争的早期现代欧洲背景，并反对去寻找一个避免更深重的灾难的**权宜之计**（modus vivendi）。通过与政治哲学在古典世界所面临的诸问题作比较，这一语境的重要性进一步凸显出来了。由**城邦**及其宗教所决定的文明环境与早期现代的文明环境大相径庭。

这里，我们至少已朝着对于政治的一个比较文明视角、针对政治的诸种反思性路向、以及从反思的主题化中得出的诸种建构策略迈出了第一步。正如我将要论述的，这一路向应该在更为广阔的基础上得到发展。但这样的尝试，必须从一个简要的历史考察开始。对政治哲学和文明分析之间的各种联系点的寻找，仍能够从各类古典资源中获得启示。如果我们回到希腊的开端，似乎很明显，对政治秩序的第一次理论反思（并不等同于这种政治思想的开端）同对希腊人及其邻居（包括近东更加古老的诸文明以及显然更下等的各类野蛮人）之间各种文化差异的观察和阐释密切相关。这不仅适用于亚里士多德（Aristotle）的系统性作品，而且适用于希罗多德（Herodotus）的结合历史与文化-人类学的研究。早期现代思想仍旧是以——至少在各范例中——对于各种政治制度和更宽广的各类文明模式的诸比较视角（孟德斯鸠[Montesquieu]的《论法的精神》可能是后者最具代表性的作品）之间的紧密联系为特征。十八世纪末和十九世纪初在文化和思想界发生的诸种变化使研究的这两个领域深一层地分开，并且为两方面均带来了各种特定的障碍。可以这么认为，政治哲学一个半世纪以来——从黑格尔（Hegel）的《法哲学原理》到1970年后的复兴——一直处于问题状态的主要原因，同导致诸种文明视角的被遗忘或被边缘化的那些原因相同，尽管在相对份量与语境意义方面存在着显著的变异。它们包括几个相互关联的趋向：1800年左右西方思想所产生的明显的欧洲中心主义转向<sup>[4]</sup>；功利主义的崛起，作为一种“默认的背景，其他理论不得不通过反对它来宣称和捍卫自身”<sup>[5]</sup>；以及广为弥散的进化论的传播，其在决定性意义上影响了各类社会科学工程，即使当那些成问题的作者们并不赞成各种完全发展成熟的进化理论时。

二十世纪的文明分析记录——其复兴或多或少同主流的社会思想明显相对立——显然是断断续续且不连贯的。应该注意的第一个里程碑是社会学经典著作中的文明的发现；这是在法国和德国的各传统分支中通过不同的且相互独立的方式产生的，但在这两例中，文明的主题在随后的发展阶段仍被其它关注所遮蔽了。文明的研究和理论化的第二波浪潮——以艾森斯塔德(S. N. Eisenstadt)的作品为代表——始于1970年左右，或许最好被理解为对那时被一部分功能主义主流所公然采用的进化论转向的一种批判性替代方案。最后，至少应该提一下以斯宾格勒(Spengler)和汤因比(Toynbee)的作品为代表的各种元历史工程：它们代表了一个传统，该传统已被证明不太容易适应思想上的劳动分工，且被广泛认为缺乏学术正当性。我们是否仍能从中学到什么？这个问题将不会在此讨论。就我当下的目的而言，上述传统的最重要部分就是马克斯·韦伯(Max Weber)的作品。他的比较研究是第一波浪潮的最实质性成果，且是在第二波浪潮中被重新发现的最重要的资源。

韦伯的比较框架最显著的方面之一便是，它的政治维度发展不完全；在当下的语境中，这可能被视为在当前政治哲学主流中比较文明之视角的缺乏或几近缺乏的一个对立面。更具体地说，韦伯的研究之主要分析焦点是放在宗教领域和经济领域之间的交互关系上；尽管更加仔细地阅读其作品确实会产生如下想法：对中国和印度的具体分析只不过是一种对新教伦理的反实验，毫无疑问，这一作品的问题对整个后继的研究投掷了一片不成比例的阴影。在韦伯的作品中所发现的最具文化-特殊性与意义-敏感性的阐释——无论这些阐释仍留有多少空间尚待期待（当从更严格的跨文化阐释学视角来评判时）——与不同宗教传统的各种世界观有关。它们同经济领域的发展或发展之障碍的各种分析与尝试性解释相联系，但在这里，对各种特殊性的关注不太均匀。韦伯承认各种前现代资本主义的多样性（在这一有限的意义上，他开创了资本主义的类型学）；但是，当提及现代转型和在此过程中所涉及的以“最致命的力量”出现的资本主义史无前例的动态形式时，其重点显然落在一个超越各文明疆界的统一模式上——即使其最初的突破受到了在一个特殊文明内的连续不断的“诸环境的各种串接”（concatenations of circumstances）的推动。

然而，我们主要所关心的乃是深植入韦伯的政治领域概念化的平面的和统一主义的逻辑。首先是在正当性问题上系统性地聚焦于政治社会学。正当性问题在被定义时就同西方历史经验有着一一种默许的参照。在西方的历史经验中，权威的论证这个问题被推到前沿。然而，正当性问题却又显然对普遍有效性有着一一种清楚的要求。接着，正当性问题被简化成众所周知的三种类型：传统型、法理型和超凡魅力型；传统型明显以忽视诸文明传统之各种特殊的特征的还原主义方式而被定义的。韦伯对把所有相关例子归入这三种（仅有的三种）类型的坚持，同他未能在这三类划分提供令人信服的理由一样引人注目。最后，就各种行政结构而言（正如韦伯所说，“每种统治都通过行政来表达自己的行使功能”<sup>[6]</sup>），对诸统治形式的分析聚焦于两种极端普遍的理想类型，世袭制和官僚制（不存在与那种超凡魅力统治相对应的独特的行政模式）。同作为韦伯宗教社会学核心的诸理想类型相比，这两个概念更少历史性，对文化语境也不太敏感。官僚制的定义方式使得所有这一类的历史发展看来都与诸现代模式的合理化计划相近似；世袭制则成了各种前现代政权的一个共同特征。我认为，更仔细地审视韦伯有关中国的作品（在这里不可能予以展开）将显示，这两个概念合在一起如何使中国的帝国秩序之各种特殊的特征（和特殊的历史性）变得模糊。尤其是，从韦伯的参考框架中，中国的例子比其他任何例子更能说明神圣王权令人惊讶的缺席、它的各种变形，以及它的历时持久的构成性符号体系。可能也会有人认为，（作为宗教和政治之间的关键联系的）神圣王权的问题本来可能会是成为韦伯宗教社会学之关键主题的“世界的宗教拒斥”（religious rejection of the world）的适当的对立面。但更一般地说，韦伯的政治社会学乃是以这样一种方式建构的：这种方式最小化与边缘化权力的诸种文化定义问题，以及——更全面地说——政治领域及其在社会世界中之地位的诸种文化定义问题。

在当下的语境下，这个问题是同第二代文明分析进行比较的有用的起点。艾森斯塔德的作品无可争辩地是这个领域中最重要 的后韦伯主义工程，而且，它代表着朝此处的争论点向前迈出的重要一步。艾森斯塔德采用韦伯未曾用过的一种方式把文化传统和政治动力之间的关系主题化；在这样做的过程中，他为对政治权力、组织与冲突之各种文化框架所作的比较研究开启了诸多新视角，并且在不同文明语境下各种意识形态的政治模式之间提取出了对立组与平行组。<sup>[7]</sup>另一方面，他对诸“轴心文明”的那些共同的核心结构之关注，为文化和政治之间关系的多样性设定了限制。简而言之，“轴心”转向——假定是主要各欧亚文明在公元前最后千年之中叶的形成时期发生的，且通过后来的各种世界宗教的崛起和散播而进一步得到发展——带来了一个新的文化本体论：对世界的一种文化阐释，即把世界拆分成一个先验的国度和一个世俗的国度。这个阐释框架，以一些根本性的方式，影响了社会的自我理解、社会权力的定义与论证、以及各种社会冲突的表达。每个文明对这一轴心转向所造成的各种问题的解决方案都不同，有些文明对比其它的文明，政治具有着更中心的角色。在艾森斯塔德看来，极其强调政治领域的不同的传统——在其意义与功能方面有着相应的不同定义——在中国和古希腊得到了发展。然而，无论在结果的意义之上那些政治文化有多么的不同，这个轴心的参考框架仍可被拿来暗示一

些不变的原则。各个轴心——或轴心时代——文明的整体问题现在正遭遇到新一轮的论争，出于十分广泛的诸种原因，重新表述看来可能会减弱关于一个共同的根基性模式的各种初始预设。<sup>[8]</sup>考虑到这点，下述做法——出于当下的目的——似乎是明智的：总括关于各类轴心文明的问题，并且假设：对在政治文化中的诸种文明变迁进行更详细的比较分析是重新评判轴心模式的先决条件之一。

## 二、通向一个比较分析的议程

总而言之，对政治的不同的文化阐释已作为一个主题浮现，这个主题可能会重新把文明分析与政治哲学联结起来。但是，为了使这一建议具有合适的意义，它必须与政治哲学的各种内部问题相联系。正如我们已经看到，1970 年后的主流以建构各种规范工程的强烈倾向为特征，但没有任何相应的对政治构造或政治问题的广泛反思。为了矫正这一趋势，我们可能会转向列奥·施特劳斯（Leo Strauss）对政治哲学的定义：“试图同时去了解政治事物的自然和正当的或好的政治秩序的努力。”<sup>[9] (P6)</sup>但这一定义的两个关键因素——自然与秩序——必须以一种将使得它们与施特劳斯更特定的政治立场断绝关系的方式来重新表述：这类有关政治的问题并不必定要用一种给定的自然来表述，政治上的各种替代方案的想象也不必定会转变成发展成熟的秩序模式。这种对施特劳斯定义的改写将使其自身产生出一个文明的转向：融入政治领域之构造和对政治秩序之热望中的不同的文化定位呼唤着比较分析。对各种文化语境的关注本身并不排斥规范性的各种考量或对普遍有效性的各种要求。换言之，没有令人信服的理由解释为什么诸文明内部的和互动的动力合在一起应不会产生出各种超越它们疆界的工程。但没有一个对它们文化背景的阐释性重构，就不可能有对这些工程的充分理解。在这个意义上，我们正处在“横向普遍性”（lateral universality）的国度中，正如梅洛-庞蒂（Merleau-Ponty）所说：只有通过遭遇不同的但并非彼此不通的诸意义世界，普遍性才能被表达清楚。

因此，比较文明的路向将从各种内嵌的文化的政治定义开始（这似乎是理解“政治文化”的最佳钥匙，“政治文化”常常被那些对概念性的各种基础与各种分支缺乏长久兴趣的政治科学家主题化）。不过，在不同层面上和多种类别下被提及的反思性维度，即在最广泛的意义上的政治思想，也必须被包括在内。最后，把严格意义的政治哲学（即这种政治的理据充分的理论化）从政治思想的更广泛的语境中区分出来，似乎是有益的。这一区分近来为古典学者所强调；在他们看来，对政治哲学的排他性的强调——可回溯到柏拉图（Plato）和亚里士多德的传统——已经使在诗歌、历史与悲剧中表现出来的极其宽广的政治思想光谱之重要性变得模糊。除了别的以外，这一被放大的视角已引起了对民主思想的更好的掌握：古典政治哲学对民主的疏远是具误导性的，若是孤立地看的话。不同层面之间的诸种紧张和不调和，也要加以考虑。最近的《剑桥希腊罗马政治思想史》之引言指出，哲学的理论化扭曲了深深融入公民-国家之希腊版与罗马版的各种政治的实践概念，所以需要政治思想的其他形式进行更多的研究以矫正该平衡。

10

在所有的三个层面上，中国传统是与西方作比较的一个特别有希望的领域。在政治哲学方面，似乎应先参考沙夫斯坦（B.-A. Scharfstein）有关“三个哲学文明”——希腊、印度和中国——的论文：这三者是唯一产生相互独立的哲学传统的文化（在两个基督教的世界中——西方和拜占庭——以及在伊斯兰教的世界中，一神论的支配地位以不同方式转变了希腊遗产，没有一种方式可以与印度或中国的相比拟，但这并不等于各种自主传统的创造）。<sup>11</sup>在印度，政治哲学的比较研究之范围似乎非常局限：就我可判断的而言，《政事论》（Arthashastra）实际上是论争的唯一主题，辩论集中在如下问题上：即它代表着马基雅维里（Machiavelli）在印度的对应（马克思·韦伯即持这种观点），还是一个难以理解的孤立的、从根本上完全不同的传统的一个分流。<sup>12</sup>这使得中国成为唯一一个能与西方传统作比较的独立的主要传统。在政治思想的层面上，众所周知，各种政治考量在中国传统中几乎处处皆有；类别的多样性可能比不上希腊，但各种政治主题的无所不在则似乎更加明显。最后，对权力的诸文化定义的比较分析必须对神圣王权特别感兴趣，而且对其转型、分裂和突变成为不同的主权模式的各种形式特别感兴趣。在

这一语境下，独一无二悠久且复杂的神圣王权的中国体验，必然会是至关重要的。

为了使这一讨论趋近完善，让我们注意一些在学术上处于边缘的、但本质上非常重要的潮流。在最广泛的有关当代政治哲学的各类阅读调查中，这些潮流也往往是被忽略。与主流相比，它们以各种至关重要的方式，同比较反思（comparative reflection）更加契合。在保守主义的一方（一个惯用的但不太有洞见的术语），列奥·施特劳斯、埃瑞克·沃格林（Eric Voegelin）以及他们的信徒所代表的路向不能被混合入一个单一的传统中，但他们至少都对拓宽政治思想的各种视角以超越现代性的诸内部视野有着强烈的兴趣。尤其是，跨文化的参考框架在沃格林的作品中变得越来越重要。在光谱的对立一端，科尼利斯·卡斯特利亚蒂斯（Cornelius Castoriadis）、克劳德·勒佛特（Claude Lefort）和马赛尔·古谢（Marcel Gauchet）的作品现在可能被说成一个思想学派。该学派从激进左翼出发，但已经（在古谢的作品中最明显）转向批判自由主义和各种不被承认的革命幻想。<sup>13</sup>在这里，对政治的文化维度——即使上述作者往往更喜欢用其他概念——的强烈兴趣为比较研究开拓了道路。最后，或许应该提一下汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）——作为我刚才所提到的那两个原本会分开的话语世界之间的联结，并作为一个对于研读当代政治思想的学生来说更为熟悉的人物。她在一定程度上参与了同施特劳斯和沃格林的对话；她（以不同的方式）影响了卡斯特利亚蒂斯、勒佛特和古谢；并且当古典共和主义被承认是二十世纪政治思想的独特潮流（如在前面注解中引述过的吉姆利卡[Kymlicka]的调查中）时，她通常被列为其代表之一。

### 三、 对民主的诸种反思

似乎最好的方式来结束这些初步反思，便是对作为政治哲学和文明分析之共同主题的民主作一些评论。在某种意义上，民主已把自己强行定为政治哲学的核心主题。它不是罗尔斯那开创性的作品之主要关怀。罗尔斯的作品专注于正义，作为“各类社会制度的第一个美德，正如真理是思想的体系”；这个美德必须在各种民主性平等的状况下才能被培养出来。但在《政治自由主义》中达到顶点的转变导致对这种民主原则的强烈得多的强调。其他替代性的路向例证了同一潮流。吉姆利卡把当代政治哲学家划分成两个阵营：那些（以各种各样的、有时互不相容的方式）捍卫自由民主制的人，以及那些批评自由民主制现有的各种制度形式的人，即使这一批判在某种程度上是基于自由民主制的各项原则，并表达出这样的要求，即更充分地付诸实践。毫无疑问，民主的这种不断增强的中心性反映了时代的状态：即在1980年代站稳脚跟并在1990年代风靡起来的新自由民主的凯旋论。那些并未接受诸如一个“历史的终结”这类极端的人，不得不考虑在不同的地方和语境下所遭遇到的困难，这可能很容易引发对各种文明背景的多种质疑。1990年代之初出版的萨缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）的《第三波》也许是最著名的例子，其总结了从明显的全球范围的民主突破中所得到的教训。<sup>[14]</sup>亨廷顿警告说，不要对在各种非西方环境中的民主转型和巩固的机会抱有过早的乐观主义。他那时的观点是，“儒家民主”在说法上是矛盾的；在他看来，儒家遗产中唯一潜在的民主因素是科举制度（研究中国的历史学家们现在几乎均不支持这个理念）；但一次彻底的民主转型无论如何都将意味着一次传统的彻底破坏。至于伊斯兰民主，亨廷顿认为，证据仍不太有结论性，时间将说明一切。这些理念先在该书中成形，后来发展成有关“文明冲突”的著名论文；然而，尽管强调呼吁文明理论，亨廷顿对这一领域中的学术作品的实际运用却是极其随心所欲和敷衍了事。至于与当代政治哲学的联结，在他的参考框架中根本没有。

各种比较观点（comparative views）也曾其他语境下被谈及，伴随着更少的意识形态含义；而且又一次（出于各种明显的原因），中国的例子似乎尤其相关。尽管有关在中国传统中的各种民主趋势和潜力的问题一直处在上述两个话语世界的边缘，但已经说出的已足以使得我们能够草拟一个尝试性的立场类型学（typology of positions）。在我看来，四种不同的观点可以被区分开来。第一种强调民主思想在中国传统中存在，同时承认各种特殊障碍的存在和一个较之西方更缓慢的成长模式；但是，这是一个程度上的而不是类型上的差异，同样的诸普遍原理应该对双方都适用。可以在萧公权的《中国政治思想史》中发现一个很好的例子；他把孟子

的“人民的重要性理论”与西方思想作比较。民主被总结成三个原则：即“民享”、“民有”和“民治”；萧氏称，孟子先提出“民享”的理念，进而达到“民有”，但没有（也不能）领会“民治”的理念，制度的问题也不需要把“民治”付诸实践。<sup>2</sup>他似乎不认为在后来的中国思想史中可发现这方面任何决定性的突破。但同样的，孟子——作为一位公元前四世纪的思想家，且与总体的西方发展模式相比——决不落后。

第二种观点最好被看成是同一幅画的倒置：各种特殊的障碍变成了中国传统的定义性特征，广泛的“对皇帝的总体权威毫无质疑的接受”<sup>[15] (p189)</sup>被视为一个决定性因素。然后，可通过对中国帝国秩序的分析来支持这个观点。中国的帝国秩序被看作一个历时持久的神圣王权模式，一个可回溯至青铜时代的文明连续性的化身。这一论点的一些版本或许能够在亨廷顿有关儒家传统之诸种表述的背景下瞥见。

其它两种立场都基于更加具体的论点，而且可以被视为对于论争而言更有希望的起点。本杰明·史华兹（Benjamin Schwartz）在他的古代中国思想史中认为，传统中国——更具体地说即儒家——对等级制与权威的接受需要被置于历史语境中，在那里，这种接受可能会成为西方的——原初意义上是希腊的——诸种民主观念的补充和修正，尤其是如果我们承认，“确实存在的民主”是回到城邦-国家的一个十分特别的版本的各种想象和复杂的大规模的诸社会的各种现实之间的不稳定的调和：“我们必须坦白地承认，尽管各种现代的意识形态已取得广泛胜利，并且各种意识形态确定了如下概念，即等级制和权威是一个邪恶过去的短暂遗迹并将从人类的场景中被抹去，但是，各种复杂的文明是否能够免除他们，这个问题仍是未经证明的，即使在创造方法以限定他们的范围并使具有可解释性的方面已经取得了一些成功。孔子的问题——如何使权威的行使和社会权力的不平等变得人性化——仍伴随着我们，无论我们会如何思考这些解决方案。”<sup>[16] (p70)</sup>

最后，还有郝大维（David L. Hall）和安乐哲（Roger T. Ames）在《先哲的民主》中最有力地论述过的立场。在他们看来，在中国传统（更具体地说即儒家传统）中的某些方面和趋势可以与对社群主义民主模式的当代探寻联系在一起。他们进一步指出，约翰·杜威（John Dewey）的民主理论为这种综合提供了最合适的哲学基础。因此，实用主义和儒家学说的一个“共同性”（不完整、但足够重要到使得一个“真正的联合”<sup>[17]</sup>成为可能），作为民主在中国和西方互益发展的一个似乎可行的基础出现。在此，我无法讨论郝氏和安氏之分析的具体细节；但已可足够充分地说：这整个论述包括了对个人主义的自由主义与基于权利的自由主义的一个批判，并要求把“语境中的自由”（freedom-in-context）作为合适的起点。

鉴于这些替代性的立场以及在它们之间逐渐展开但尚未完全发展的论争，重新考虑以下问题似乎是明智的，即深入民主的各种操作性理念且为各种对抗性的阐释开启可能性的诸种文化定义的问题。民主实质上是一个倍受争论的概念，这已被广泛地接受，然而主流的政治哲学家们常常在注意到这个事实时却没有停下来反思其意义。约翰·罗尔斯认为，“在民主思想自身传统中的冲突”<sup>[2] (p4)</sup>必须同自由和平等的诸价值的协调问题相关，但他在传统以这种方式二分的具体原因上，则谈得很少。在这点上，对现代性的一些社会学的阐释——尤其是艾森斯塔德的《民主的诸种矛盾》——似乎前进得更远。艾森斯塔德把对民主的各种冲突性阐释（以宪政型模式与参与型模式之间的紧张为核心）同对在现代性的诸种文化前提中所固有的各类矛盾的更广泛解释联系起来。<sup>[18]</sup>不过在这里提一下上面言及的卡斯特利亚蒂斯、勒佛特和古谢的著作，可能也会很有用。他们共同的主题之一（因古谢而得到最广泛地发展）是把民主理解为对社会的自我构成能力的一种反思性表达和运用。但是，这种反思性的转向决不会凭空发生：它总是傍依着各种独特的传统。而且，在特定的西方语境下，它伴随着各种替代性的自主模式和主权模式。民主转型的展开，是对早期现代绝对主义国家之背景的反抗。就国王的神圣权利而言，早期现代绝对主义国家的自我正当化只是一个过程的一部分。这个过程同时还导致各种国家结构的合理化，并且国家作为社会的自我组织的一个独立代理人而出现。而另一方面（正如涂尔干[Durkheim]早已指出，与国家构建的过程密切相关），作为自主的最终要求者，至上的个人的形象已定形为一个强大的、有时占主导地位但从未摆脱挑战的民主秩序的肉体模式（meat-model）。对这一文明-历史语境的进一步分析，可能有助于阐明比较研究的诸种任务。

#### 参考文献:

- [1] Peter Wagner, A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline[M], London, Routledge 1994.
- [2] John Rawls, Political Liberalism[M], New York, Columbia University Press 1993.
- [3] Ibid., p. XVIII. [M]
- [4] Jürgen Osterhammel, Die Entzauberung Asiens, [M] München, C.H. Beck 1998.
- [5] Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: An Introduction[M], 2. ed., Oxford, Oxford University Press 2001, p. 10.
- [6] Max Weber, Economy and Society [M], ed Guenther Roth and Claus Wittich, vol. 3, New York, Bedminster Press 1968, p. 948.
- [7] S. N. Eisenstadt, "Cultural traditions and political dynamics: the origins of ideological politics" [A], in id., Comparative Civilizations and Multiple Modernities[C], part I, Brill, Leiden-Boston, 2003, pp. 219-48.
- [8] Johann P. Arnason, S.N. Eisenstadt and Bjorn Wittrock (eds.), Axial Civilizations and World History[M], Leiden, Brill 2004.
- [9] Leo Strauss, An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss[M], edited with an introduction by Hilail Gildin, Detroit, Wayne State University press 1989, p. 6.
- [10] Christopher Rowe and Malcolm Schofield (eds.), The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought [M], Cambridge, Cambridge University Press 2001.
- [11] Ben-Ami Scharfstein, "Three philosophical civilizations: A comparison" [A], in id. et al., Philosophy East/Philosophy West[C], Oxford, Blackwell 1978, pp. 48-127.
- [12] K. J. Shah, "Of Artha and the Arthashastra" [A], in A. J. Parel and R. C. Keith, Comparative Political Philosophy[C], New Delhi 1992, pp. 141-62.
- [13] Cornelius Castoriadis, Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy [M], New York, Oxford University Press 1991.
- [14] Samuel P. Huntington, The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century [M], Norman, University of Oklahoma Press 1991.
- [15] Derk Bodde, Chinese Thought, Society and Science, [M], Honolulu, University of Hawaii Press 1991, p. 189.
- [16] Benjamin Schwartz, The World of Thought in Ancient China [M], Cambridge/MA, Harvard University Press 1985, p. 70.
- [17] David L. Hall and Roger T. Ames, The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius and the Hope for Democracy in China [M], Chicago, Open Court Publishing Co. 1968.
- [18] S. N. Eisenstadt, Paradoxes of Democracy: Fragility, Continuity and Change, [M] Washington, Woodrow Wilson Center Press 1999.

#### 注释:

1. 本论文提交于 2004 年 1 月 8 日至 12 日于上海召开的“全球正义和跨文化对话”会议，现版本仍为草稿。
2. Kung-chuan Hsiao, A History of Chinese Political Thought, vol. 1: From The Beginnings to the Sixth Century AD, tr. F. W. Mote, Princeton, Princeton University Press 1979, p. 161. (萧公权之原文可参见萧公权:《中国政治思想史》，第一卷，87 页，沈阳：辽宁教育出版社 1998 年版。——译注)

## Political Philosophy and Civilizational Analysis: Preliminary Reflections

Johann P. Arnason  
( School of the Social Sciences ,La Trobe University)

**Abstract:** Discussions of justice in an intercivilizational context are bound to raise more general questions about the relationship between political philosophy and comparative civilizational analysis. Contact between these two fields of inquiry has, at crucial junctures in the history of Western thought, been closer than it is now: this can be documented with reference to both Greek sources and early modern pioneers. But in twentieth-century thought, civilizational analysis and political philosophy have moved apart. On the one hand, the most influential civilizational analysts have done little to link their insights to problems inherited from the tradition of political philosophy. On the other hand, the revival of political philosophy during the last three decades has been almost exclusively inspired by Western ideas and experiences. A guideline to reflection on

unacknowledged or unexplored connections between the two universes of discourse can be found in Leo Strauss's definition of political philosophy as "the attempt to know both the nature of political things and the right, or the good, political order. " Different civilizational contexts are reflected in divergent definitions, articulations and dynamics of the political sphere.

**Key Words:** Political Philosophy; Civilizational Analysis; Reflection

**收稿日期:** 2005-05-01

**作者简介:** 约翰·阿纳森, 澳大利亚教授