

# 普世文明 还是中国价值？\*

## ——近十年中国的历史主义思潮

■ 许纪霖

[内容提要]近十年的中国思想界,在各种各样的“中国价值”、“中国模式”、“中国主体性”的叙事背后,有一个共同的理论预设,这就是对抗普遍理性的历史主义。中国的历史主义从20世纪90年代的反西方主义思潮发展而来,在21世纪初中国崛起的大背景下,进一步挑战价值性的普世文明,相信历史只是以个性的方式存在,国家乃是个性化的集中体现。它试图发现中国特殊的民族本真性,以对抗西方的文明一元论,然而,历史主义对中国的整体化诠释是暧昧的,在抛弃西方文明中启蒙价值的同时,却吸纳了其可怕的国家主义,最终其所追求的另类现代性,只是一种去价值和去伦理的国家富强和韦伯式的制度合理化而已。

[关键词]历史主义 普世文明 中国模式

Abstract : Over the last decade , there have been among Chinese thinkers various narratives of “Chinese value” , “Chinese mode” , “Chinese subjectivity” , etc. What lies behind these narratives is one theoretical presupposition : historicism as in opposition to universal reason. Chinese historicism grew out of the anti-west trend in 1990s. Now , against the backdrop of China emerging as a world power in the 21st century , Chinese historicism goes further to challenge the value of universal civilization , with the belief that history is idiosyncratic and that the state is but a collective representation of all the national idiosyncrasies. It tries to find the special ethos of Chinese nationality as in opposition to western cultural universalism. However , the overall interpretation of China by historicism is ambiguous. Of western civilization , Chinese historicism rejects its value of Enlightenment but accepts its dangerous idea of statism. It can be predicted that the alternative modernity Chinese historicism is pursuing will end up being a de-valued and de-ethicized state power with its system legitimized in the Weberian fashion.

Keywords : historicism , universal civilization , the Chinese mode

十年河东,十年河西,以此来形容中国思想界的潮流变化,再确切不过。十年前的世纪之交,一场自由主义与新左派的大论战刚刚落幕,围绕着现代性、自由、民主与公正等问题,从上世纪80年代启蒙阵营分化出来的双方激烈交锋,天摇地动。进入21世纪,中国知识分子的内部分裂已成定局,对话转化为独白,冷讽代替了争论。刚刚过去的21世纪前十年,是中国崛起的十年,2008年北京奥运与全球金融危机之后,中国的崛起已经成为世界公认的事实,崛起的中国,将走向何方?作为一个世界大国,将以什么样的文明价值向世人展示?

在这一新的时代背景下,对立的中国知识分子又有了新的思想聚焦,其焦点落在中国发展背后的价值正当性上:是继续三十年来的改革开放,坚守人类的普世价值,融入全球主流文明,还是寻求独特的中国价值,为世界提供一个另类现代性?这场“普世价值论”与“中国特殊论”的隐匿论战,虽然没有在公共领域直接展开,但在有关中国的所有问题上,几乎都可以窥见其背后的刀光剑影。在各种各样的“中国价值”、“中国模式”、“中国主体性”等流行于当下思想界的叙事背后,有一个共享的理论预设,这就是反启蒙的、对抗普遍理性的历史主义。新世纪之初的历史主义思潮,浩浩荡荡,蔚成大观,成为中国思想界一时之显学。

## 一、从80年代的普遍理性到90年代启蒙的历史化

特殊与普世,皆是相对而言,如同黑格尔的主奴关系,是一种互为前提的辩证存在。在上下两千年的古代历史当中,中国一直是世界文明大国,在东亚地区代表着普世文明。这一华夏中心主义的位置直到19世纪中叶被颠覆,随着欧洲文明称霸全球,中国开始被边缘化,成为全球普世历史中的特殊案例。晚清之后几代中国人的奋斗,皆为实现中国的富强,成为西方那样的现代性普世国家。然而,新中国的缔造者毛泽东对于西方普世文明具有强烈的反叛性,他主导的另类现代性实验,不仅颠覆了欧美的资本主义文明,也背离了苏俄的社会主义正宗,试图借助中国特殊的历史文化传统,通过民粹运动的常规化,以准宗教的革命精神为动力,实现国家富强与国民均等的毛式现代性目标。这一被汪晖称之为“反现代的现代性”,排斥的是西方现代性,却又胸怀天下主义抱负,要在拯救全人类的共产主义理想中,走一条中国特殊的道路。这一内涵着宇宙、自然、人类与民族普遍规律的大同理念,因为其残酷的乌托邦实践与世俗时代人性的背离而无法维持下去。“文革”结束之后,在邓小平的领导下,中国迅速回到世俗化轨道,打开国门,第二度融入全球化的普世文明。

思想史意义上的80年代,从1978年的改革开放之始,延续到90年代初全球冷战结束。80年代的时代特征乃是五四之后的第二次思想启蒙,从共产主义的超越世界回到哲学人类学意义上的普遍理性,从中国的特殊道路回到西方为中心的普世历史。80年代的中国虽然呼唤“中华民族复兴”,但真正的出发点不是民族,也不是国家,而是“人”,那个

超越了具体种族、民族与国家界限的抽象的“人”。毛泽东的“文革”被理解为违背了普遍人性的封建专制,因而启蒙所追求的也就是一种符合普遍人性的普世现代性。现代性的正当性来自人类的普遍法则,而不是特殊的民族国家利益或历史文化传统。在80年代,世界的尺度也是民族的标准,世界的现实就是中国的未来。民族的所有价值都要放在世界的天平中去衡量。80年代也有爱国主义,但其背后是一种世界主义意识:中国要实现民族复兴,最重要的乃是走向全球的普遍历史。相比之下,中国特殊的历史文化传统反而成为负资产,是走向普遍历史过程中必须被克服的对象。80年代爱国者们普遍的忧虑,不是“中国的消失”,而是“被开除球籍”,他们关怀的共同点是如何从封闭走向开放,从“黄土地”走向“蓝色文明”,因而80年代的启蒙思想,存在着一种根深蒂固、未经反思的二元式叙事:中国 vs 世界、传统 vs 现代、历史 vs 规范、特殊 vs 普遍……这些范式实质上只是同一种二元叙事的不同表述而已:“中国”象征着封闭和落后,象征着妨碍现代化的特殊传统,而“世界”意味着先进与未来,意味着普世的价值与规范。这个“世界”有其可模仿的典范,那就是西方的现代性。当90年代初全球冷战结束,西方模式似乎从此不可挑战。李慎之兴奋地说:“世界经过工业化以来两三百年的比较和选择,中国尤其经过了一百多年来的人类史上规模最大的试验,已经有足够的理由证明,自由主义是最好的、最具普遍性的价值”。①80年代在一片乐观的“历史终结”欢呼声中落下帷幕。

与“漫长的”80年代相比较,90年代相对比较“短暂”。其之所以“短暂”,乃是从各个方面来说都是一个过渡期,具有分化、组合、混沌不清、重新出发这些过渡期的特征。当80年代的启蒙获得话语领导权之后,也是其走向分化的开始,以普遍理性为核心的启蒙阵营到90年代中期发生了重大分裂:自由主义与激进左翼、人文精神与市场世俗主义、世界主义与民族主义……这些本来同处一个阵营的对立双方,纷纷从启蒙的旗帜下破茧而出,自立门户,形成90年代激烈的思想论战。②每一次论战的结局,都深刻颠覆了启蒙所赖以存在的思想与现实根基。

90年代对启蒙的普遍叙事的挑战,首先来自于反西方主义的出现。在80年代的新启蒙运动之中,西方是现代性的世界典范,是全球普遍历史的终极象征。然而,到了90年代中期,随着启蒙阵营的分化,西方这一象征符号也发生了裂变,在新崛起的激进左翼和极端民族主义那里,西方模式成为了需要被超克的对象。张颐武、陈晓明运用刚刚引进的萨伊德(Edward Said)后殖民文化理论,重新审视五四以来中国的启蒙话语,判定它们是西方的“东方主义”在中国的殖民化,宣布现代性在中国终结,必须代之以具有本土意识的“中华性”,崔之元、甘阳为代表的海外新左派,以西方的“分析马克思主义”、“批判法学”、“新进化论”为理论,主张“第二次思想解放”,从对西方的迷信中解放出来,在中国通过“新集体主义”等多种制度创新,实践一条超越资本主义与社会主义两分的中国道路。到了1996年,反西方主义思潮出现了山寨版《中国可以说不》,集中宣泄了极端民族主义者对西方的仇视。③

当西方的太阳在地平线上陨落,中国的月亮便在树影中升起。如果说80年代的风气

是告别东方、走向西方,那么到了90年代中国真正融入全球化、全面拥抱西方的时候,西方却不再代表理想中的普世价值,转而变为一个压抑中国的怪兽。去西方化,在中国发现历史,追求知识话语的本土化,成为知识界新的时尚。即使是自由主义者,对80年代那套“传统与现代”、“中国与西方”的二元式叙事也有所反思,于是出现了两种修正的现代性叙事:文化民族主义与保守自由主义。

作为对80年代激烈反传统的修正,90年代初出现的文化民族主义思潮,在狭义上是一种文化保守主义,在广义上表现为各种宽泛的学术本土化的努力。90年代的文化保守主义,通过回溯近代中国思想史中的杜亚泉、学衡派和新儒家,重新肯定中西调和论的历史价值,试图实现人类的普世文明与儒家传统的对接。如同历史上的张君勱、梁漱溟、熊十力、牟宗三这些新儒家,90年代的文化保守主义也将义理与制度分为两截,在制度上肯定启蒙的基本目标,承认民主与科学的价值正当性,他们思考的重心是:如何从“老内圣”(儒家义理)开出“新外王”(民主与科学)?传统的儒家思想如何适应并转化出现代价值?而宽泛意义上的文化民族主义,追求的是西方知识话语的本土化,如何借鉴中国的“地方性知识”,将外来的社会科学知识谱系,转化为具有中国特色的本土话语?无论是文化保守主义,还是知识本土化,他们的基本立场依然是世界主义的,承认现代性价值在中国的普遍正当性,只是认为其来到中国之后,应该有独特的本土资源而已。90年代这种温和的文化民族主义与下面将论述的历史主义不同,他们不是以中西方对抗来证明自己的存在,而是通过调和东西方文明,以实现具有中国特色的现代普世文明。

80年代的改革并不深入,因而启蒙只是康德式的抽象理念,只是一种理性的形而上学。为了走向“世界”,幻想“去中国化”,穿越传统为现代化设置的各种屏障。当90年代改革进入艰难的攻坚战,启蒙也因此从玄学回落到人间,被还原到中国的具体历史语境与现实条件,于是启蒙不得不“再中国化”,从抽象的价值规范回到具体的中国问题研究。另一方面,启蒙所以建立的普遍主义哲学到90年代受到各种后现代思潮的强烈阻击,普遍主义的价值基础摇摇欲坠,留下的是一片相对主义和虚无主义的精神废墟。为填补普遍主义失落而产生的硕大虚空,于是“中国价值”、“中国模式”、“中国主体性”等各种民族本真性叙事开始出现,经过90年代的短暂过渡,到21世纪初,历史主义思潮在中国思想界隆重登场。

## 二、挑战普遍性:历史主义的兴起

历史主义(historismus)思潮是一种对启蒙运动的反弹,按照梅尼克(Friedrich Meinecke)的经典性研究,虽然历史主义在欧洲与理性主义一样古老,但作为一种思潮,出现在18、19世纪之交的德国,其核心概念有两个:个性和发展。从古希腊的自然正当、中世纪的基督教伦理一直到世俗化的启蒙理性,都认为历史的价值在普遍的自然、神意或人性之中,有其客观性的保证。但历史主义相信历史的背后不存在客观的法则、超越的意志

或普遍的人性,历史只是以个性的方式存在,国家乃是个性化的集中体现。在这个世界上,并不存在什么普遍有效的价值或跨越历史文化的普遍秩序。所有人类的价值都属于特定的历史世界,属于某种文化、文明或者民族精神。价值是否正当,唯有置于具体的历史文化传统、从民族国家的视角才能加以衡量。正如伊格尔斯(Georg G. Iggers)所指出的那样,历史主义的要旨在于“拒斥启蒙运动的理性和人道主义的观念”,“认定人没有本性,而只有历史”。

中国虽然不是历史主义的精神故乡,但如同其它非西方国家一样,当启蒙运动的狂飙席卷之后,都会出现对普遍理性的反弹,出现以民族精神对抗世界精神的各种形式的历史主义。90年代的文化保守主义虽然重视民族的历史文化传统,但它并不反抗启蒙的普世目标,相反地试图将儒家文化与启蒙理想相结合,在启蒙的普世价值之中找到中国的特殊道路。但是到21世纪初,历史主义将中国传统与普世价值直接对立,他们抵抗的对象不再是90年代反西方主义所仇视的“现实的西方”,而是“理念的西方”,即启蒙所代表的普世价值,对“现实的西方”的批判,上升到了对“理念的西方”的理论抵抗。

詹姆斯·施密特(James Schmidt)指出:“启蒙运动是欧洲的一个历史事件,但是,‘什么是启蒙’这个问题,却独一无二地是一个地地道道的德国问题。”“什么是启蒙”意味着后发展国家的普遍焦虑,希望通过启蒙克服自己的独特性,成为像英法那样的普世国家。普世国家追求的不是民族的本真性,而是超越民族的普遍人性。康德当年对这个问题的经典回答,正是哲学人类学意义上的“有勇气公开运用自己的理性”。然而,“什么是启蒙”的问题来到中国,经过90年代后现代思潮的洗礼,到21世纪初已经从康德式的规范性定义,变成一个福科式的诘问:启蒙话语是如何被历史地建构的?现代性如何从欧洲的特殊历史演绎成一个普世的神话?

对启蒙价值的批判,首先从解构西方文明的普世性开始。张旭东运用黑格尔的辩证法,颠覆了普遍性与特殊性的既定理解:“普遍性不过是特殊性的特殊的表现,是特殊性的一种过度陈述。……用一种带黑格尔意味的辩证法的词汇来说,普遍性是特殊性的自我意识,但却并不是它的客观真理”。所谓的普世文明,不过是一种自我宣称式的特殊文明,是特殊文明当中一种过度膨胀的自我意识,当普世文明还原到欧洲的具体历史语境之后,它只是西方文明的特殊表现,是西方文明在全球扩张过程之中人为建构的历史神话。“从私有财产、主体性、法制、市民社会、公共空间、宪政国家,一步一步推到国际法,然后推到世界历史,然后反过来以世界历史的方式,以普遍性的名义来为自己的特殊道路和特殊利益作辩护”。张旭东提醒说:“这种假‘普遍’之名的特殊价值观决定了全球化过程内在的文化单一性和压抑性”,使得当代中国人以为“现在有一种普遍的东西,有一种文明的主流,中国只要靠上去、融入进去就行了”。当中国融入普世价值之后,获得的是“现代性”,付出的代价却是丧失了“中国”。中国的历史主义所批评的对象,不仅是激进的“普世价值论”,同时也是温和的“中西调和论”,因为90年代以来的文化保守主义虽然试图追求中国特色的现代性,却预设了一种“西方=普世性、中国=特殊性”的二元立场,

这种追求中国特色的特殊主义与西方为中心的普遍主义不仅不矛盾,而且相互补充。酒井直树曾经批评丸山真男以西方普世主义为尺度追求日本特殊道路的立场,认为后者的日本特殊性不仅不形成对西方普世性的反抗,反而强化了西方的中心地位,因为西方的普遍主义需要各种各样非西方的特殊主义作为“他者”来确认自己唯一的主体性。

这是一种文化对文明的反抗。在19世纪初英法思想传播到德国时,德国的知识精英们用德国的文化去抵抗英法的文明。在近代德语之中,文明(Zivilisation)意味着属于全人类共同的价值或本质,而文化(Kultur)则强调民族之间的差异和族群特征。文明的表现是全方位的,可以是物质、技术和制度,也可以是宗教或哲学,而文化一定是精神形态的,文化指的不是抽象的“人”的存在价值,而是某些特定的民族或族群所创造的价值。<sup>⑪</sup>伊格尔斯指出:“在德国的Kultur(文化)与盎格鲁—撒克逊的Zivilisation(文明)之间展开的文化战争——那是德国精英们借以确立他们对于德国民众的统治权的一套意识形态——中,德国‘1914年观念’与法国‘1789年观念’迥然有异”。<sup>⑫</sup>这个“1914年观念”就是抵抗英法普世文明的德国历史主义文化。列奥·施特劳斯(Leo Strauss)从他古典主义的视野出发,将德国的历史主义视为一种价值的虚无主义,他们都是特殊的民族文化的爱好者,并以此拒斥人类的普世文明。施特劳斯所说的文明,不仅包括欧洲近代文明,更指的是以自然正当为基础的古希腊文明。文明是一种将人造就为人的人性文化,有其客观的自然基础,文明是被发现而非被创造的。而德国的虚无主义不是对现代性、而是对文明本身的拒斥。<sup>⑬</sup>文明拥有永恒的原则,属于全人类,放之四海而皆准,而文化是历史主义的,仅仅属于特定的民族或族群,因时代的变迁而变异。文化与文明的大战,是特殊性与普世性的抗衡,为的是抵抗从古至今的普世文明,捍卫民族文化的本真性。

在中国的历史主义看来,西方的普世现代性预设了一个黑格尔式的历史目的论立场,非西方民族在当代世界不可避免的宿命,就是从传统进化到现代,争取成为西方那样同质化的普世国家。汪晖说:“‘现代’作为一种时间的观念,用区分的方式把其他的时期排除在现代之外,在这个意义上,‘现代’是一个排斥性的概念,它把生活在同一时空中的其他东西排除掉,建立一个霸权式的等级结构。”<sup>⑭</sup>黑格尔式的历史目的论,通过传统与现代、落后与先进的时间序列,将世界历史整合为一个具有统一终点的发展过程。任何民族的发展最后都会指向一个共同的“神圣时刻”,那就是达到西方式的现代性。这种以西方为唯一典范的现代性,因为排斥了另类发展的可能性而形成了以单一性的霸权等级结构。即便你追求的是中国特色的现代性道路,依然跳不出西方普世文明的如来佛手掌。如同子安宣邦对近代日本的特殊道路所批评的,这只是“在近代思维中思考近代”,虽然想超克近代,最终还是落入西方普世主义的法则。<sup>⑮</sup>

究竟如何抵抗文明一元论的宿命呢?历史主义从抵抗西方普世性出发,走向了抵抗人世间所有的普世性。既然没有客观的永恒价值,一切随历史的变迁而变化,那么唯一真实的价值,便是民族的本真性,是整体化的民族精神。所谓的普世现代性既然是一个被人为建构的虚幻神话,那么非西方民族就有理由在“近代思维之外思考近代”,在西方的现

代性之外走自己的路,这就是多元现代性。汪晖认为:“所谓多元的现代性,也即一方面承认现代的某种不可避免性和价值,另一方面承认在不同的传统和社会条件下,曾出现过不同的现代模式,不能因为它们同西方的现代性有差异,就简单地把它们贬入传统的范畴。”<sup>①⑥</sup>文明一元论的现代性方案到21世纪初发生了“去时间化”的巨变,现代性的太阳不是只有一个,而是有多个。不同民族的现代性道路,都具有同等的价值和自主性意义,在它们之上,不存在更高层次的价值标准。中国的多元现代性方案明显受到了日本、韩国学者的东亚现代性思想的启示,孙歌、汪晖以及在中国任教的丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)等熟悉东亚历史的学者们,将探究现代性的目光从欧美转移到东亚,通过对东亚与中国的历史文化研究,论证东亚的现代性并非源自西方的影响,而是有其迥异于西方的历史起源,由此形成的东亚现代性模式,构成了对西方普世主义的挑战。<sup>①⑦</sup>普世的现代性方案因而被历史化与空间化了。

启蒙理性相信人性是客观的存在,世界上存在着终极性的道德价值与普遍法则。但历史主义对这些普遍法则嗤之以鼻,他们更相信的是超越了客观性限制的民族意志的创造力。梅尼克指出:历史主义的产生过程中充满了与自然法观念艰苦卓绝的搏斗,历史主义的诞生有赖于打破僵硬的自然法观念、对至高人类理念和人性齐一性的信念,并将生命的流动性注入其间。<sup>①⑧</sup>既然没有普遍人性,也没有高于民族意志之上的普世法则,那么,每个民族都可以凭藉各自的历史文化传统,充分发挥民族的个性意志,自由创造个别的民族法则。与人类文明不同,民族文化并非人性之中有待发现的客观存在,而是自由意志的选择和创造。民族文化的内在性质就是多元与差异,而非同一与普遍。

这种崇拜个性与意志的历史主义,在中国思想史中同样能够找到与此呼应的唯意志论传统。从明代阳明学的“良知解放”到清代龚自珍的“我气造天地”,从梁启超的“个性主义”到张君勱“创造性的民族意志”,以及毛泽东的破坏即创造的“反现代的现代性”,都可以发现一条清晰的中国式历史主义的思想脉络。汪晖认为:“现代性并不是天然存在的现成的东西,它是我们的创造物,并不是一个既定的版制。如果现代性是一个创造物的话,就意味着有往哪个方向在什么条件下进行创造的问题,因此,人们对不同的现代性的描述,本身也是为了创造不同的价值和现代取向。”<sup>①⑨</sup>一方面是对“第二次思想解放”的呼唤,无节制地膜拜思想与实践的独创性;另一方面,又大量引用西方学者的理论、观点为自己的“中国价值”和“中国模式”背书。鲁迅式的“拿来主义”与对独创性的迷恋构成了一幅反差性强烈的讽刺景观。类似的情形当年在日本也曾经出现过。丸山真男在《日本的思想》一书中对此批评说:“一方面,日本‘学界’整天忙于经销输入的‘产品’,另一方面社会又产生了一种逆反现象,就是‘独创性’崇拜,即把零碎片段的偶然想法当作‘独创’来极度尊崇,这种尊崇在评论界和大众传媒的推动下得以不断地再生产。”<sup>②⑩</sup>

伊格尔斯特指出:历史主义相信由意志、非理性、个体的自发性和意志所建构的道德秩序,它为一切价值的相对化铺平了道路。<sup>②⑪</sup>当中国的历史主义对普遍性发出挑战,相信现代性的背后不再有人类的普世价值、不再有来自人性的绝对善恶的时候,也从一个侧面

印证了当代中国的价值危机。这一危机的直接呈现便是各种普遍性的死亡,剩下的是“一片白茫茫大地真干净”的价值虚空。在这张虚无的白纸之中,可以画各种又新又美的图画,独创各种中国品牌的另类现代性。列奥·施特劳斯说过:对于历史主义来说,“唯一能够革继续存在的标准,乃是那些纯属主观性的标准,它们除了个人的自由选择之外别无其它依据。……历史主义的顶峰就是虚无主义”。<sup>②</sup>伊藤虎丸曾经将鲁迅精神形容为一种“能动的虚无主义”,<sup>③</sup>看透了现代社会宏大价值的虚妄性,又不像世俗的虚无主义那样随波逐流,放浪形骸,不是杨朱,便是犬儒。“能动的虚无主义”以鲁迅式的“过客精神”,从虚无开始,战斗性地走向创造新世界的能动。同样,当代中国的历史主义者面对全球的普世文明,大声回答:不!我什么也不信!他唯一相信的是他自己,是创造自身价值的超人意志。这一创造价值的个体,不仅是能动的个人,也是能动的民族,是正在创造中国崛起奇迹的民族整体。

当各种普遍性叙事都受到质疑的时候,唯一的确定性价值就降临到民族生命体身上,那就是中国。然而问题在于:什么是中国?各种各样的“中国价值”、“中国模式”、“中国主体性”的民族叙事背后,都有一个未曾意识到的二元预设,即整体化的中国与西方。这种二元结构式的中国/西方,只是一种互为“他者”的抽象符号:当整体性的中国作为一种象征符号被西方所定义的时候,同质化的西方也同样被中国所假设。符号性存在的背后,是一种虚幻的意识形态,它将在全球化过程中不同文明所共同面临的现代性困境,简单化约为东西文明的冲突。在经历了长达一个半世纪的开放之后,事实上已经不存在一个可以与西方截然区分的、透明的中国。西方的各种文明传统,从资本主义制度的理性化、自由主义的理念与价值,乃至到马克思的社会主义理论,都已经深刻地镶嵌到当代中国的现实当中,内化为中国自身的现代话语和历史实践。当代中国已经成为各种外来与本土文化的混血儿。为获得一个未被西方污染的民族共同体,一些极端的民族主义者故意放大中国与西方的二元对立,试图通过抵抗来清除异己的西方,提炼出一个纯粹的、清晰的中国。一位年轻的哲学学者如是说:“在过去三十年中,中国哲学完成了某种主体性的转变:从抵抗中持守的主体,转变为对话的主体。但在这种转变中,也蕴涵着某种巨大的危险:在渴望被理解的追求中,从根本上丧失了主体性地位。所以,我觉得在对话的主体当中,要有抵抗的意识。”<sup>④</sup>由《中国可以说不》的原班人马二度炮制的政论畅销书《中国不高兴》,也将反抗西方作为形成“我们”的不二法门。自该书畅销走红之后,一系列的“中国”畅销书系列:《中国没有榜样》、《中国怎么办》、《中国站起来》等纷纷抢滩,形成了蔚为壮观的“中国大合唱”。

然而,大合唱中的“中国”是如此地暧昧,其作为民族共同体的“我们”之存在,竟然有赖于西方这个“他者”。更可悲的是,与“他者”的对话将会丧失中国的主体性,唯有通过与敌人的对抗,方能实现对“我们”的认同。强世功干脆将世界按照对中国的态度划为敌我两个部分:“全世界要么作为我们的朋友站在拥护中国和平崛起的一边,要么作为敌人站在遏制和肢解中国的另一边。”<sup>⑤</sup>这种建立在对外“区分敌友”基础上的认同政治,势必将

以对内高度的同一性与强制性为前提。当对“他者”进行抵抗的时候,敌人是有了,但作为主体的“我们”却是模糊的,唯有依靠“他者”获得暂时性的自我认同。即使拥有某种与西方对立的价值,同样是一种魔幻的、缺乏反思性的民族同一性。酒井直树曾经这样评论竹内好对西方的抵抗:“为了反对西方的侵犯,非西方必须团结组成国民。西方以外的异质性可以被组织成一种对西方的顽强抵抗。一个国民可以采用异质性来反对西方,但是在该国民中,同质性必须占优势地位。”<sup>②6</sup>然而,这种同质性只是一种假想的、脆弱的同一性,是神秘的、符号化的“中国”。在一个普世价值被不断历史化、情境化的时代,被历史主义赋予实体意义的中国,其实只是一个空洞的主权意识,不仅有政治主权、经济主权,还有什么文化主权、学术主权等等。正是近代以后所建构起来的民族国家主权意识,支撑起几乎全部的“中国主体性”,而其背后的价值内涵却被掏空殆尽。古代中国作为一个文明帝国,其主体性有儒家文明作为支撑,今日中国的“主体性”除了主权,还剩下什么?一旦遭遇与西方的外交、政治与文化冲突,几乎搬不出一个像样的价值论述作自我辩解,只能以一句粗暴的“这是中国的主权 and 中国的内政”以抵挡外界的批评。这种只讲主权、不论文明的“主体性”意识,深刻地印证了中国自身的认同危机,一个拥有五千年历史的文明大国经过一个半世纪的挣扎,却蜕变为一个掏空了文明内涵的“纯主权”国家。

### 三、争夺普遍性:以中国崛起为背景

2008年对于中国与世界来说,都是非常重要的一年,北京以空前辉煌的开幕式和压倒美国的金牌第一,成功地举办了第13届夏季奥运会;在世界惊呼中国崛起的同时,美国爆发了传染全球的金融危机。在各国普遍出现负增长的同时,风景这边独好,中国以强有力的政府投资,实现了2009年GDP增长8%的目标。中国迅速走进了世界舞台的中央,有西方人士分析说:按照这个势头发展下去,到2050年,中国将替代美国,成为全世界头号霸主。<sup>②7</sup>如果说2008年之前是“世界发现中国”的话,那么2008年之后已经变成“中国在世界崛起”。这一骤然而至的巨变也给具有历史主义倾向的知识分子带来了微妙的心理变化。不久之前他们还在小心翼翼地论证中国现代性的特殊经验,如今说话的口气变得狂傲起来,摸着石头过河的“中国经验”上升为成体系的“中国模式”。这一模式不仅适应中国的特殊国情,而且升华为足以与西方抗衡的另类现代性,变身为可供非西方国家借鉴与模仿的最新典范。过去是以“中国特殊论”抵御普世价值的进攻,如今特殊变普世,“中国模式”将扬帆出航,到国际舞台去争夺全球文明的话语霸权。

潘维的话得最透彻。在他看来,“冷战是人类历史上第一次靠意识形态竞争决出胜负的文明间的大战。冷战史证明,政治观念体系竞争的成败是文明兴衰的关键。”<sup>②8</sup>美苏间冷战之所以苏联败北,不是输在军备实力上,而是话语主导权的丧失。先是苏联知识界被西方征服,然后其领导集团被征服,最终导致了观念上的崩溃与投降,于是整个民族陷入失败的绝望。潘维忧心忡忡地说:“中国未来如果垮掉,中国模式如果失败,很可能也是从

政治话语权开始的,是被人说着说着就说成了”。<sup>②9</sup>他引用黄平的话说:“我国已成功解决了挨打、挨饿问题,现在却面临挨骂问题。”因为话语主导权在西方手里,中国做什么事总是错的。潘维提出要在思想战线上与西方打话语竞争战:“第一,要解构所谓‘普世’价值,说破这‘皇帝的新衣’,把一个药方应付百病的荒唐揭穿;第二,要实事求是地总结我们中华的生存方式,给出关于‘中国道路’或者‘中国模式’的让知识界信服的阐述和理论解释”。<sup>③0</sup>近年来各种各样总结中国奇迹和中国模式的说法纷纷出炉:乔舒亚·库珀·雷默(Joshua Cooper Ramo)提出所谓的“北京共识”,认为中国的发展模式与新自由主义的“华盛顿共识”不同,具有可在全球推广的自身特点:根据本国的历史与经验、以“摸着石头过河”的经验主义方式不断创新试验,追求经济发展的可持续增长,政府在国内主导市场,在国际上坚决捍卫金融主权等等。<sup>③1</sup>潘维版的中国模式是:官民一体的“社稷”社会模式,一党代表民众执政的“民本”政治模式和国企主导的“国民”经济模式。<sup>③2</sup>姚洋认为中国模式有四大特点:中性政府、财政分权、新的民主化道路和务实主义政党。<sup>③3</sup>张维为总结中国成功背后有八条经验,如民生为大、政府是必要的善、良政比民主化更重要、政绩合法性等等。<sup>③4</sup>

这些形形色色的“中国模式”,无不充满着富强至上的国家主义色彩。近年来,中国思想界出现了一些引人瞩目的现象:民族主义从温和的文化保守主义蜕变为极端的政治保守主义,反现代性的施特劳斯主义与国家理性至上的卡尔·施米特主义携手合作,激进左翼集体右转,转向认同当下政治秩序的国家主义。国家主义的出现,与历史主义的思潮有着密切关系,哲学上的历史主义演化为政治上的国家主义,个中存在着诡秘的逻辑通道。

历史主义拒绝启蒙的普遍理性,不承认世界上存在着普遍的人性与永恒的法则,一切随时间与空间、历史与文化的变化而不同,因而个体性是历史主义的核心原则之一。但历史主义的个体性不是自由主义原子式的个人,它是一个更大的整体中的自我,是一个为整体所定义的“真正的自我”。以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)在分析费希特的个体观念时指出,费希特的自我与康德的道德自主性不同,它从孤立的个体飞跃到真正的主体,自我只是作为整体模式的组成部分而存在,是一种种族和国家的集体性自我。“个体的自决现在变成集体的自我实现,民族变成了由统一的意志组成的共同体”。<sup>③5</sup>历史主义个体性中的个体,不仅指的是个人,更重要的是指作为个人的集体性存在者——国家。相对于启蒙理性念念在兹的抽象的人性与普遍理性,历史主义更关注的是个别民族国家的个体性。民族国家具有双重的性质:对于人类来说,是一种独特的个体性;而对于自己的国民来说,又是一个具有共同文化和同一意志的共同体。国家既然是一个独立的、自在的个体,那么它就只服从国家理性这一自身的法则,而不必在乎人类的普世价值。另一方面,国家作为最高道德个体,代表国民真实的、整体的公意,那么每个国民都有服从作为“真实的自我”——国家的道德义务。这样,历史主义从高扬个体性开始,最终走向了对国家有机体的神秘膜拜;从对启蒙的普遍理性反叛开始,最终落入了对国家权力的精神皈依。

19 世纪初的德国历史主义曾经走过这段心路历程,21 世纪初的中国历史主义也正

在重蹈德国人的覆辙。摩罗在 90 年代曾经是一个在文学界有相当影响的尼采式的个人主义者,最近他出版的引起很大争论的《中国站起来》,却“转向”为狂热的反西方的国家主义者。摩罗如此解释自己的思想“转向”：“之前我是站在底层的个人视角向强权呐喊。现在我是站在一个相对的底层国家,向西方强权国家呐喊。”<sup>③⑥</sup>当意志的“个体性”由于价值上的虚无无法支撑起自身的信仰时,个人便向一个更大的“个体性”——整体性的民族国家皈依,而且都是以弱势反抗强权的名义,不过这一次反抗的目标从国内的强权转向了国外的强权,并暧昧地向曾经反抗过的国内强权认同。前述有关“中国模式”的各种叙事,都是从抵抗西方、拒绝普世价值出发,试图在中国的历史与现实当中寻找与西方不同的民族“个性”；或者在秦朝以后的古代历史之中发现外儒内法式的监护型权威政治；或者从新中国成立六十年的现实之中总结出一以贯之的富强现代化道路,于是理直气壮地对外宣布：不要老是拿普世价值到中国来说事儿！中国有自己特殊的民主、特殊的宪政,有中国制造的现代性！

亨廷顿(Samuel Huntington)在《文明的冲突与世界秩序的重建》中,明确区分了两种对普世文明的阐释：一种是在意识形态冷战或者二元式的“传统与现代”分析框架之中,将普世文明解释为以西方为典范的、值得各非西方国家共同仿效的文明,另外一种是在多元文明的理解框架之中,普世文明乃是指各文明实体和文化共同体共同认可的某些公共价值以及相互共享与重叠的那部分社会文化建制。<sup>③⑦</sup>前一种以西方为中心的“普世价值论”当然要反对,但中国的历史主义在反对的道路上走得是何其遥远,以至于连不同文明所共享的普世价值也不愿承认,他们坚信各个民族的价值不可通约、各个国家都有其特殊的现代性。于是所谓的现代性就被抽离掉其普世的、确定的价值,唯一可确定的内涵,便是以 GDP 为量化指标的国家富强和马克思·韦伯意义上的制度合理化。毛泽东“反现代的现代性”坚持的是法家式的富国强兵,排斥的是现代性的制度合理化,邓小平的改革路线一面继承了毛的富强现代性,强调发展是硬道理,另一面采取了一种超越意识形态分歧的不争论策略,注重在制度合理化层面与西方接轨。所谓韦伯式的制度合理化,乃是指以工具理性的方式,将社会各个层面通过以成本核算的会计制度和非人格化的科层官僚制组织起来,也就是普遍的公司化管理。这种制度合理化是一种去价值、去政治、以提升管理效率和控制能力为目的的理性化改革,它可以与各种政治体制相结合,既可以适应自由宪政体制,也可以服务于现代威权体制。当国家主义者们摒弃了现代性的普世价值、剔除了现代性中的伦理性、制度性要素之后,他们所说的现代性只是一种富强的现代性和价值中立的制度合理化。这样的去价值、去政治的现代性只是一种目的论(目标—手段合理化)的现代性,而非价值论的现代性,现代性不再拥有其不可让渡的内在价值,所有的一切只是实现某种具体目的(比如国家富强)的工具性手段。

西方的现代性,是一个具有多重对立元素的文明复合体。富国强兵与自由民主、权力意志与人的尊严、资本主义合理化与批判理性传统、国家主义与世界主义……这些两歧性的元素在西方近代历史过程之中一直存在着内部斗争的紧张性。富强与启蒙,可以说

代表了西方现代性的不同面向。在早期资本主义发展史中,以物质主义和国家主义为核心的富强现代性压倒了启蒙价值,曾经导致了殖民扩张、世界大战等种种罪恶。梅尼克指出:“希特勒时代的德国民族性格之成为可能,是由于自从歌德以来灵魂力量之持续不断换位的结果,我们可以把它理解为合理的与不合理的两种力量之间的灵魂平衡受到了干扰。一方面是过分突出了算计的智能,而另一方面则是感情上对权力、财富、安全等等的渴望,于是行为的意志力便被驱入到了危险的境地。任何在技术上能够加以算计而又可行的事情,只要能带来财富和权力,看来似乎就被证明是有道理的——甚至于就被证明在道德上也是有道理的,只要它能为自己民族的利益服务”。<sup>③⑧</sup>当一个民族不再有普世的精神价值规范其国家行为,而仅仅追求自身利益最大化的时候,“什么是好的”(伦理问题)便会被“什么是我们的”(立场问题)替代,民族灵魂中的恶魔因素便会无限膨胀,从而走向现代性的歧路。

当中国的国家主义在抵抗西方、追求中国特殊道路的时候,却是最西方的方式实践着自以为是中国的理想,他们排斥了西方文明中弥足珍贵的普世价值,继承的却是西方文明中野蛮的富国强兵。1941年日本发动太平洋战争、试图超克西方,对此子安宣邦反问道:“这个欧洲‘近代’普遍性主张所孕育出来的对立者亚洲,可以逃脱‘近代’原理吗?使对立者登上世界史舞台的不正是近代欧洲世界史发展的结果吗?而使日本成就为最强有力的对立者的,不正是因为成功地接受了近代欧洲的国家原理所使然的吗?”<sup>③⑨</sup>酒井直树也如此批评日本的“超克近代”的思潮:“他们所反对的是,在世界的欧洲中心主义的体系中,日本人假定的统一性碰巧被排斥在中心之外。而他们所希望能够实现的是,把世界改造成让日本人占有中心和主体的位置以使用日本人自己的普遍标准来规定其它特殊性。为了达到此目的,任何西方的东西只要符合现代国民国家(nation-state)的结构,他们就愿意赞同。促使他这样做的远远不是一种反西方的决心而是追随现代性道路的意志。”<sup>④⑩</sup>这里所说的现代性道路,当然是一种去价值、去伦理的富强现代性,并由此打造国家/国民高度同质化的民族意志。当代中国的国家主义同样也是如此。当他们抗拒西方的重心落在西方文明中的启蒙价值时,却悄悄地放过了最可怕的富强现代性。表面与西方对着干,实际上打来打去,却打成了一片,成为西方的精神俘虏,而且是最缺乏文明价值那部分的精神俘虏。

在富强现代性的背后,是一种深刻的价值虚无主义。不同的现代性在价值上无可通约,精神价值与政治文明都是特殊的,无普遍性可言,唯独在物质实力和制度合理化层面是普世的,可以用量化的数据和实用的效率比较衡量,一决雌雄。当上帝死了之后,伦理上的各种价值之神陷入了永恒的战争,不再有一个终极的价值裁决它们。正如伊格尔斯所批评的德国历史主义那样:“历史不再是一个有意义的过程,并且成为了无法解决的价值冲突的领地。……韦伯留下来的是一桩危险的遗产,因为他审察一切价值的意愿,却避开了这整个传统对之顶礼膜拜的一个偶像,那就是国家这一偶像”。<sup>④⑪</sup>摩罗在《中国站起来》一书中,认为不再有任何普世性的伦理价值,而只有一个尺度,即所谓的爱国主义:

“在国家成为人类社会分群界线的第一原则的时代，功臣与罪人、圣人与魔鬼的区分标准，与个人品德全无干系，仅看他谋求的是哪国的利益，损害的是哪国的生命。这个标准简单地说其实就是所谓‘爱国主义’。”<sup>⑫</sup>在普世价值的废墟上，除了国家意志之外别无一物，民族利益成为了唯一有价值的价值。历史主义就这样一步步地从相对主义滑向虚无主义，最后堕入国家主义的万丈深渊。

当一部分追求富国强兵的历史主义者堕入国家主义的时候，另一部分具有人文情怀的历史主义者则跨越富强现代性，试图重新建立中国文明，与西方争夺普遍性的话语领导权。最早有此自觉意识的是甘阳。早在 2003 年底，甘阳就提出了中国要从民族国家发展为一个文明国家。他所希望的“文明国家”并非一个接受了普世价值的文明，而是“去西方化”的中国文明。他以近代土耳其为鉴，认为如果一个国家学习西方、自毁本民族的文化传统，那将是“自宫式的现代化”，最终成就的只能是一个“自我撕裂的国家”。甘阳认为：“我相信中国将会选择‘现代化但不是西方化’的道路。中国不是一个一般的小国家，中国的悠久文明历史决定了它是一个有‘文明欲望’的大国，是一个有它自己‘文明利益’的大国，因此中国不会满足于仅仅作一个土耳其那样的三流国家，也不会满足于仅仅作西方的附庸。”<sup>⑬</sup>在 90 年代的文化保守主义那里，复兴中国文明仅仅是为捍卫民族文化的特殊性，而到了 21 世纪前十年，在中国崛起的大背景下，中国文明的复兴者们萌生了强烈的与西方争夺普遍性的“文明欲望”。张旭东说：“今天提出‘全球视野下的中国价值’这个问题，就是要将‘中国价值’放到‘普世文明’的高度上和框架内来思考”。在他看来，中国价值与普世价值不存在任何紧张性，因为普世价值不是西方的专利品，“‘中国价值’必然是‘世界文明主流’的组成部分。‘中国价值’的题中应有之意，就是在理论上、哲学意义上不承认中国实践需要先验地接受任何既有的参照系”。中国价值的实现，就是一次具有普遍意义的历史性实验，是一次“打破旧世界、建立新世界”的革命性集体行动。<sup>⑭</sup>

那么，如何进行“中国价值”的革命性实验、重归世界普世文明的主流？如果说历史主义中的激进左翼比较强调中西之争，力图以中国价值的主体性压倒西方文明霸权的话，那么古典主义者则更关注古今之争，希望以中西文明的古典价值批判和超越日益陷入危机的现代性。在他们看来，中西之争的核心是古今之争，今日的中国已经完全认同于西方现代性，要拯救现代性的穷途末路，最重要的乃是尊重自然与天道，回到古希腊和先秦时代的古典传统。21 世纪前十年所出现的中西古典主义，与 90 年代的文化保守主义全然不同。后者虽然追求中国文化的特殊性，但他们对普世价值之正当性深信不疑，而 21 世纪前十年的古典主义者不再承认现代文明的正当性基础，他们试图用回到古典的方式重新塑造现代社会，创造反现代的古典“现代性”。一批年轻的中国古典主义者如是说：“自夏商周三代以来以礼乐为核心、历数千载演进而而不废的中国思想传统，仍在很大程度上构成我们追寻美好生活的基本视域。以千载观百年，则中国的现代并不是中国古典文明之外的另一个文明”。<sup>⑮</sup>而这条中国特色的文明道路，“与‘中国特色’相关联的并不即是原始意义上的‘中国道路’，而是一条在中国发现的普遍道路。”<sup>⑯</sup>90 年代的文化保守主义所

期待的,只是一个为普世文明所规约的中国特殊现代性,而21世纪前十年的古典主义所追求的,却是一种碰巧“在中国发现”、却具有全球普世价值的新文明。西风压倒东风已成昨日,东风压倒西方的“中国世纪”终于降临了。

在对待中西文明的问题上,中国的历史主义采取了一种双重标准的立场:一面批评西方不过是假冒普遍性的特殊文明而已,同时对自家的文明则认定天生具有普世资格。这一实用主义的双重标准,无疑是一种潜意识中“区别敌我”的“文明冲突论”。文明究竟是普世的还是特殊的?对此显然不能以“区别敌我”的方式来定案。世界上所有的高级文明,都具有双重的性质:从历史的发生学来说,它们都与特定的社会文化传统相联系,以此作为其自身产生与发展的历史条件,因而所有的文明都是特殊的。而从文明比较的内涵来看,无论是基督教、伊斯兰教、印度教,还是人文化的儒家文明,都不是从特殊的民族个性,而是从上帝、宇宙、自然和社会的普遍视野里提出全人类的问题,因而高级文明总是具有内在的普世价值。自从轴心文明时代以来,萌生于特定文化背景中的各种高级文明都力图突破特定的地域性,在世界上获得超越本民族的普世性质。不同文明之间也因内含共同的普世关怀,得以进行深入对话,实现文明间的“视界交融”。

文明与文化不同,文明关心的是“什么是好的”?而文化关注的则是“什么是我们的”?中国的历史主义在乎的只是“我们”与“他者”的区别、如何用“中国的”价值代替“好的”价值,以为只要是“中国的”,在价值上就一定“好的”。这种封闭的“区别敌我论”并不能构成有效的价值正当性,因为“我们的”价值无论在逻辑还是历史当中都无法推理出必定等同于“好的”和“可欲的”价值。中国作为一个有世界影响的大国,所要重建的不是适合于一国一族的特殊文化,而是对人类具有普遍价值的文明。对中国“好的”价值,特别是涉及到基本人性的核心价值,也同样应该对全人类有普遍之“好”。普世文明,不仅对“我们”而言是“好的”,而且对“他者”来说同样也是有价值的。中国文明的普世性,只能建立在全人类的视野之上,而不是以中国特殊的价值与利益为皈依。

在中国的历史主义论述之中,有一种将“普世价值”与“中国价值”人为对立的预设。似乎普世价值就是西方的价值,中国的“好”一定要与西方的“好”对着干。的确,西方现代性具有复杂的双重性,既有内涵普世文明的启蒙价值,也有野蛮扩张的国家理性。人类的普世价值自然不能被西方所垄断,它是各种高级文明共同参与的结果,但也绝非与西方全然无关。问题的关键在于吸取何种西方文明:是自由民主的普世价值呢,还是野蛮扩张的国家理性?令人惊异的是,中国的历史主义似乎与子安宣邦、酒井直树这些日本左派学者不同,他们批评西方的炮火,不是瞄准以富强为导向的马基雅维利主义——在这方面,反而令他们惊羨不已——而是靶指自由民主的启蒙价值。于是,对西方现代性的讨伐变成一个有选择的逆向扬弃:抛弃了制约人类狂妄自大的文明价值,而独独留下了最可怕的马基雅维利主义。

在欧洲思想史中,早期的历史主义有其特殊的理论贡献,它纠正了启蒙运动中普世理性忽视不同民族文化独特性的偏颇,为人类普世理想的实现奠定了多样性的民族文化

之根。只是到费希特之后,历史主义开始保守化,逐渐与国家权力联手,变得歇斯底里。一种在历史上有影响的主义思潮,本身具有多歧性,就看与谁联姻,近朱者赤,近墨者黑。历史主义有多种内在的发展脉络,其在欧洲思想史中拥有与启蒙同样悠久的传统,在意大利、英国和法国都有其表现。但为什么到了德国之后就发生了蜕变?德国历史主义的大家梅尼克在纳粹灭亡之后,痛定思痛,他发现19、20世纪的德国历史主义抛弃了德国早期启蒙运动中歌德、康德和赫尔德的人文主义传统,而与普鲁士保守的国家主义勾搭成奸,最后败坏了德国文化的好名声。<sup>④7</sup>德国的这段沉痛往事足以为中国的历史主义者们敲响警钟,你可以秉持“中国价值”、“中国模式”的历史主义立场,问题在于你的历史主义在多元的中国文明当中与谁结盟,与那种传统相结合?是与人文传统的儒家,还是富国强兵的法家?或者外儒内法的政治传统?中国文明早已不是一个同质化的整体,它早已风化为各种有待激活的思想碎片,就看你的历史主义青睐何种传统,与哪一种历史传统发生化学反应了!

事实上,欧洲早期的历史主义属于启蒙思潮的一部分,与人文价值并不冲突。以赛亚·伯林在谈到欧洲早期历史主义的代表人物维柯和赫尔德时指出,他们并非是时人所误解的文化相对主义者,而是真正的文化多元主义者。文化相对主义认为不同的文化价值没有可比较的通约性,因而也没有绝对的对与错。任何的“好”都是相对的、局部的,只有对个别民族的“好”,没有普遍的人类的“好”。而文化多元主义则承认人类的普遍价值,但在不同的历史文化脉络之中,普世价值会有不同的文化形式和具体表现。离开了民族文化的根基,普世价值便成为无本之源。文化相对主义往前跨越一步,便是尼采式的虚无主义。而文化多元主义则可以与启蒙的普世价值兼容共存。伯林认为,不同的文化价值是平等的,同等真实,同等终极,同等客观,不存在价值的等级秩序。但对于人性来说,不管多么复杂善变,只要还可以称之为人类,其中必然含有“类”的特征。不同文化之间也同样具有可通约的共同价值。虽然民族文化的差异很大,但核心部分是相互重叠的,这些核心价值 and 终极目标都是敞开的,是人类所共同追求的。我们有必要也有能力超越自身的文化、国家和阶级的特殊价值观,突破文化相对主义者企图限制我们的封闭盒子,进入“他者”的文化。只要我们充分发挥想象力,总是可以理解“他者”的心灵,理解他们的生活目标,从而实现人类文化的共同性与多样性。<sup>④8</sup>

普世文明,还是中国价值?或许这是一个伪问题。确切的答案是:以普世文明的胸怀,重建中国的价值。

\* 本文系国家社会科学基金项目“现代中国思想中的个人与国家认同”(批准号:07BZS044)、上海重点学科建设项目(项目号:B405)的阶段性成果。

注释：

①李慎之：《弘扬北大的自由主义传统》，载刘军宁（编）：《北大传统与近代中国》，北京：中国人事出版社 1998 年版，序言第 4～5 页。

②参见许纪霖、罗岗等：《启蒙的自我瓦解：1990 年代以来中国思想文化界重大论争研究》，第 1～8 章，吉林：吉林出版集团公司 2007 年版。

③关于 90 年代中国的反西方主义思潮，参见许纪霖：《在巨大而空洞的符号背后》，载许纪霖：《另一种启蒙》，广州：花城出版社 2000 年版。

参见梅尼克：《历史主义的兴起》，陆月宏译，南京：译林出版社 2009 年版。

格奥尔格·伊格尔斯：《德国的历史观》，彭刚、顾杭译，南京：译林出版社 2006 年版，第 3 页。

姆斯·施密特：《启蒙运动与现代性：18 世纪与 20 世纪的对话》，徐向东、卢华萍译，上海人民出版社 2005 年版，前言第 1 页。

张旭东：《全球化时代的文化认同：西方普遍主义话语的历史批判》，北京大学出版社 2005 年版，第 14 页。

同上，第 18 页。

张旭东：《全球化时代的中国文化反思：我们现在怎样做中国人？》，载《中华读书报》2002 年 7 月 17 日。

参见酒井直树：《现代性及其批判：普遍主义与特殊主义的问题》，载张京媛（编）：《后殖民理论与文化批评》，北京大学出版社 1999 年版。

⑪参见诺伯特·埃利亚斯（Norbert Elias）：《文明的进程：文明的社会起源和社会心理起源的研究》第 1 卷，王佩莉译，北京：生活·读书·新知三联书店 1998 年版，第 61～63 页。

⑫格奥尔格·伊格尔斯：《德国的历史观》，第 3 页。

⑬列奥·施特劳斯：《德意志虚无主义》，载《苏格拉底问题与现代性：施特劳斯讲演与论文集》第 2 卷，彭磊、丁耘等译，北京：华夏出版社 2008 年版，第 116～118 页。

⑭汪晖：《“中国制造”与另类的现代性》，载《装饰》杂志第 181 期（2008 年 5 月）。

⑮参见子安宣邦：《东亚论：日本现代思想批判》，赵京华编译，吉林：吉林人民出版社 2004 年版。

⑯汪晖：《“中国制造”与另类的现代性》。

⑰有关对东亚现代性的论述，参见孙歌：《主体论述的空间：亚洲论述之两难》，南昌：江西教育出版社 2002 年版；汪晖：《亚洲想象的谱系》，载汪晖：《现代中国思想的兴起》下卷，北京：三联书店 2004 年版；丹尼尔·贝尔：《民主先生在中国：东方与西方的人权与民主对话》，孔新峰、张言亮译，台北：左岸文化出版公司 2009 年版；丹尼尔·贝尔：《超越民主与自由》，李万全译，上海三联书店 2009 年版。

⑱参见梅尼克：《历史主义的兴起》，译者序言第 5 页。

⑲汪晖：《“中国制造”与另类的现代性》。

⑳丸山真男：《日本的思想》，区建英、刘岳兵译，北京：生活·读书·新知三联书店 2009 年版，第 6 页。

㉑格奥尔格·伊格尔斯：《德国的历史观》，第 25 页。

㉒列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：生活·读书·新知三联书店 2003 年版，第 19 页。

- ②③参见伊藤虎丸《鲁迅与终末论 近代现实主义的成立》,李东木译,北京:生活·读书·新知三联书店 2008 年版,第 117 页。
- ②④《近三十年学术状况与“中国思想”的未来》,载《文汇报》2008 年 12 月 26 日。
- ②⑤强世功《乌克兰宪政危机与政治决断》,载《21 世纪经济报道》2004 年 12 月 15 日。
- ②⑥酒井直树《现代性及其批判:普遍主义与特殊主义的问题》。
- ②⑦参见马丁·雅克(Martin Jacques)《当中国统治世界:中国的崛起和西方世界的衰落》,张莉、刘曲译,北京:中信出版社 2010 年版。
- ②⑧潘维《敢与西方展开政治观念斗争》,载《环球时报》2008 年 1 月 28 日。
- ②⑨潘维、玛雅《共和国一甲子探讨中国模式》,载《开放时代》2009 年第 5 期。
- ③⑩潘维《敢与西方展开政治观念斗争》。
- ③⑪参见乔舒亚·库珀·雷默《北京共识》,载黄平、崔之元(编)《中国与全球化:华盛顿共识还是北京共识》,北京:社会科学文献出版社 2005 年版。
- ③⑫潘维《中国模式 人民共和国 60 年的成果》,载《绿叶》2009 年第 4 期。
- ③⑬姚洋《是否存在一个中国模式?》,共识网 <http://www.21ccom.net/newsinfo.asp?id=6112&cid=10342300>。
- ③⑭张维为《中国成功背后的八个理念》,人民网 <http://theory.people.com.cn/GB/10158261.html>。
- ③⑮参见以赛亚·伯林《自由及其背叛》,赵国新译,南京:译林出版社 2005 年版,第 68~71 页。
- ③⑯杨时《摩罗清算摩罗:从自由主义向民族主义悄然调头》,载《中国新闻周刊》2010 年第 9 期。
- ③⑰参见塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,北京:新华出版社 2002 年版,第 43~45 页。
- ③⑱梅尼克《德国的浩劫》,何兆武译,北京:生活·读书·新知三联书店 1991 年版,第 87 页。
- ③⑲子安宣邦《东亚论:日本现代思想批判》,第 236 页。
- ④⑩酒井直树《现代性及其批判:普遍主义与特殊主义的问题》。
- ④⑪格奥尔格·伊格尔斯《德国的历史观》,第 223~224 页。
- ④⑫摩罗《中国站起来》,第 7 章,武汉:长江文艺出版社 2010 年版。
- ④⑬甘阳《从“民族国家”走向文明国家》,载《21 世纪经济报道》2003 年 12 月 29 日。
- ④⑭张旭东《中国价值的世界历史使命》,载《文化纵横》2010 年第 1 期。
- ④⑮中国思想编委会《中国思想丛书与辑刊总序》,载《文汇报》2008 年 12 月 26 日。
- ④⑯陈赞《天下思想与现代性的中国之路:中国问题·中国思想·中国道路论纲》,载《思想与文化》第 8 辑,华东师范大学出版社 2008 年版。
- ④⑰参见梅尼克《德国的浩劫》,何兆武译,北京:三联书店 1991 年版。
- ④⑱参见以赛亚·伯林《扭曲的人性之材》,岳秀坤译,南京:译林出版社 2009 年版,第 78~89 页。

许纪霖 华东师范大学中国现代思想文化研究所

责任编辑 吴 铭