

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, lowercase, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

为何种普遍主义辩护? [Which Universalism to Defend?]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	童, 世骏
Publisher	上海市社会科学界联合会
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-08 11:26:50
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185399

童世骏：为何种普遍主义辩护？--评赵敦华教授的“为普遍主义辩护”

童世骏

提要：普遍主义确实需要辩护，但为了对普遍主义进行真正有效的辩护，必须对普遍主义到底是什么意思，它有哪些变种，这些变种分别回答和提出了哪些问题等等，作进一步的讨论。我们在为普遍主义辩护的时候要重视普遍主义的复杂含义、普遍主义立场与普遍主义政策之间的复杂关系；我们所要辩护的普遍主义立场不仅是文化普遍主义，而且是受价值普遍主义、尤其是道德普遍主义支持的文化普遍主义。这种意义上的文化普遍主义既超越西方中心论和中国文化特殊主义，同时又对文化的多样性有高度敏感性、对特殊文化丰富普遍文化的可能性有高度开放性。说到底，这种把特殊主义包括在内的普遍主义既不是一种单纯的事实，也不是一个单纯的理想，而是建立在不同文化的人们共同的能力、潜力和规律的基础之上、有待于通过自觉明智的交往实践和社会实践加以建构的美好未来。

关键词：普遍主义 文化普遍主义 价值普遍主义 道德普遍主义 交往实践 社会实践

Title: Which Universalism to Defend: A Review of Professor Zhao Dunhua's "Defending Universalism)

Abstract: Surely universalism deserves defending, but in order to have a more fruitful defending we need to have further discussions on the meaning of universalism, its varieties and the questions derived therefrom. In defending universalism we should pay more attention to the complex implications of the term, the complex relation between universalism as a position and universalism as a policy. The universalism we want to defend is not only a cultural universalism, but also one that is supported by a value universalism in the form of moral universalism, and it not only goes beyond the Chinese culture particularism as well as Westcentrism, but also is highly sensitive to the cultural diversities and widely open to the possibilities that unique cultures may enrich shared cultures. Universalism in this sense, which contains particularism in itself, is in a word neither a mere fact, nor a mere ideal, but an attractive future to be constructed by the self-conscious and enlightened efforts of people of different cultures through their communications and social practices on the basis of their shared capabilities, potentialities and social-historical laws.

Key Words: universalism, cultural universalism, value universalism, moral universalism, communicative practice, social practice

Author: Tong Shijun, born in Shanghai in September, 1958, Ph.D., is now research fellow of Shanghai Academy of Social Sciences and professor of East China Normal University

在当今中国的学术界，就像上一世纪后期开始的西方学术界一样，普遍主义受到不少人的批评。在这种情况下，即使要继续坚持普遍主义，也不能把它当作不成问题的东西。因此，从总体上说我非常赞同赵敦华教授文章的观点；普遍主义确实有必要加以辩护。但仔细阅读了赵敦华的文章以后，又发现要真正对普遍主义进行有效的辩护，必须对普遍主义到底是什么意思，它有哪些变种，这些变种分别回答和提出了哪些问题等等，作进一步的讨论。出于论辩的需要，下面的讨论将把重点放在我与赵敦华教授的观点的分歧上，希望通过这种有意强化分歧的讨论来加深我们在“为普遍主义辩护”这个立场上的共识。

一. “普遍主义”：“立场”与“政策”

赵敦华在文章中说：“‘普遍主义’（universalism）和‘特殊主义’（particularism）这两个概念，在文化、政治、文艺、宗教、法律等领域，都有所应用。”赵敦华接着把重点放在哲学意义上的普遍主义，并且指出“本文为之辩护的普遍主义是指这样一种立场：某种知识、世界观或价值观

普遍适用于全人类或大多数人类社会”。在为普遍主义辩护的过程中，作者提到美国国际关系学者瓦伦斯廷（Peter Wallensteen）从国际关系角度对普遍主义与特殊主义的研究，说“普遍主义与特殊主义虽然反映了大国之间的利益争夺，但这并不没有是非好坏之分政治斗争，普遍主义政策至少能比特殊主义更有效地缓和国际紧张局势，因而也能更好地维护本国的利益。”（黑体字是我加的——引者）赵敦华在这里既提到“普遍主义立场”，也提到“普遍主义政策”，由此引出的问题是，普遍主义作为一种立场和作为一种政策，它们有什么区别、有什么联系，它们是否同样值得辩护、是否值得同样方式的辩护？

为此我们先来看一下赵敦华引用的那篇瓦伦斯廷的文章对“普遍主义”是怎样解释的：“普遍主义政策的意思是主要大国之间协同努力组织彼此间的关系，以制定出一些可接受的行为规则（普遍标准）。普遍主义政策的意思则相反强调一特定强权的特殊利益，甚至是以破坏现存的组织或权力关系为代价。”¹这篇文章发表于1984年；用人们在1989年以后谈论国际关系经常使用的术语来说，这里所说的区别也就是国际政策上的“多边主义”和“单边主义”的区别。值得注意的是，瓦伦斯廷认为上述意义上的普遍主义，还不是“真正意义上的普遍主义”，而只是“主要大国的普遍主义”，而“真正意义上的普遍主义”包含这样一些原则：在有关世界和平和安全的问题上非主要大国的国家要有更多的参与；主要大国更容易接受其他国家中和国家间关系中的变化；在主要大国的关系上，尤其在脱离接触（disengagement）、裁军（disarmament）和分歧（dissensus）的领域中，要有更高程度的一致性；主要大国在第三帝国冲突中的可允许的行为方面要有更多的限制；主要大国的对外政策要有更大程度的国内问责制度，要更加依赖于非政府组织，等等。²简单地说，国际关系中的真正意义上的普遍主义，在瓦伦斯廷那里不仅蕴含了大国之间的平衡和妥协，而且蕴含着各个国家的相互尊重和对国际事务的平等参与。这是一种范围更广、规则更公平的多边主义。

那么，瓦伦斯廷这种“真正意义的普遍主义”是否就是赵敦华所理解的那种“普遍主义立场”的产物呢？不一定。根据萨缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）在1996年的一篇题为“独特的，而非普遍的”的文章中的看法，“普遍主义”立场导致的国际政策恰恰是单边主义的，而不是多边主义的。在亨廷顿的概括中，西方文明不仅有“古典遗产”、“西基督教”、“欧洲语言”这样一些历史文化特点很强的内容，而且有“精神权威和世俗权威的分化”、“个人主义”、尤其是“人权”、“法治”这样的历史文化特点不那么强的内容，³但亨廷顿反对把西方文化看作是普世文化，认为那种把“西方价值”看作是普遍价值的“普遍主义”，与“帝国主义”之间存在着联系。亨廷顿写道：“认为非西方民族应当采纳西方价值、制度和文化的信念如果认真对待的话，在它的实施当中是不道德的。……文化跟着强权而来。如果非西方社会再次被西方文化所塑造，它只能是西方强权的扩张和动用的结果。帝国主义是普遍主义的必然的、逻辑的结果，但是普遍主义的主张者很少会支持为达到其目的所必需的军事化和强制化。不仅如此，作为一种正在成熟中的文明，西方不再拥有把自己的意志强加在其他社会之上的经济动力或人口动力。任何要这样做的努力，也会与西方的自决和民主的价值背道而驰。”⁴

亨廷顿根据上述分析得出结论说“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，”但2001年上台的小布什政府的外交政策恰恰是“全球主义”（要在全世界推行被认为具有普遍意义的“美国价值”）与“单边主义”（既然在全世界推行这些价值得不到其它国家——包括其主要的北大西洋盟国——的支持，那就只能由美国单方面来进行）的结合。也就是说，在这里，“普遍主义立场”所得出的国际政策并不是“多边主义”意义上的“普遍主义”政策，而恰恰是特殊主义或单边主义的政策。这种单边主义的普遍主义，用哈贝马斯的话来说，“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。”⁵

当然，我们可以说，之所以会出现这种情况，是因为对“普遍主义”这个词的理解有分歧；同样称为“普遍主义”，赵敦华用这个词所指的立场与政策与亨廷顿用这个词所指的立场与政策并不是同一回事。但是，在赵敦华对他所赞同的“普遍主义”的解释（“某种知识、世界观或价值观普遍适用于全人类或大多数人类社会”）和亨廷顿对他所不赞同的“普遍主义”的解释（“随着其他社会在教育、工作、财富和阶级结构方面采纳相似的[现代]模式，…这种西方文化将成为世界的普遍文化”）之间，我看不出有根本的矛盾。两者的内容当然不完全相同，但并不能说它们之间有什么逻辑矛盾：布什政府的智囊们的出发点恐怕就是“某种知识、世界观或价值观普

遍适用于全人类或大多数人类社会”这样一个主张。在这种情况下“为普遍主义辩护”，需要做相当仔细的分辨和疏解，而这却是赵敦华文章中不足的地方。

二. “普遍主义”：普遍与特殊

当然，如果我们仔细考察并努力寻找的话，赵敦华对普遍主义的理解和亨廷顿对普遍主义的理解之间还是可以看出有重要区别的。赵敦华那句话的主词是“某种知识、世界观或价值观”，谓词是“某种知识、世界观或价值观普遍适用于全人类或大多数人类社会”，而亨廷顿那句话的主词是“西方文化”，谓词是“成为世界[上所有社会]的普遍文化”。就主词而言，“世界观或价值观”（为了分析的方便，我们把“知识”撇开，因为在知识方面为普遍主义辩护的必要性要小得多）可以理解为一套价值体系（如“每一个人对其天然的自由所享有的平等权利，不受制于其他任何人的意志或权威”⁶或“每一个人都有平等的权利去拥有可以与别人的类似自由权并存的最广泛的基本自由权”⁷），也可以理解为单个的价值（如“生存”、“自由”、“尊严”），而“西方文化”则只是指一种价值体系，而不是某单个价值；就谓词而言，赵敦华的解释既可以理解为“人类的一个个成员”，也可以理解为“人类的一个个社会”，而亨廷顿的解释则只是指人类的一个个社会。

之所以要做这么仔细的分辨，是因为当我们讨论的“普遍主义”的时候，实际上至少存在着以下两种意义上的理解。根据一种理解，普遍主义是指某个价值（而不是价值体系）普遍适用于每个人类个体（而不是每个人类群体）；根据另一种理解，普遍主义是指某个价值体系（而不是单个价值）普遍适用于每个人类群体（而不是每个人类个体）。大体来说，我们可以把前一种普遍主义称为“价值普遍主义”，把后一种普遍主义称为“文化普遍主义”。为普遍主义辩护的关键之一，是要澄清所要辩护的是价值普遍主义，还是文化普遍主义。

价值普遍主义，是指把某种（些）价值当作适用于每个人的主张。如余英时认为，中国和西方都有最高的普遍原则，适用于一切个人。⁸在余英时看来，这种普遍原则在西方的代表是“公平”（justice）的概念，在中国的代表则是“仁”（后来是“理”）的概念，两者都具有普遍性，其不同乃是由于不同的文化有不同的“价值预设”⁹。这里所说的“价值预设”是以文化为单位的；余英时说不同的文化有不同的价值预设，而“文化普遍主义”则强调不同文化有普遍的、共同的价值预设。从赵敦华文章的内容和副标题（“兼评中国文化特殊主义思潮”）可以看出，赵敦华要辩护的是文化普遍主义而不是价值普遍主义，这种普遍主义的特点不是说某个价值（如公平、仁爱、自由、尊严）适用于每个人，而是说某个价值体系（如所谓美国价值、亚洲价值或别的什么价值）适用于每个文化。价值普遍主义一定蕴含着在至少某个价值上对不同个人而言的平等主义，¹⁰而文化普遍主义是否蕴含着平等主义，则要看被认为具有普遍性的那种文化是否蕴含着对于个人而言的平等主义。假如被认为普遍性的那种文化本身是主张把人分成三五九等的，主张这种文化的普遍性，就等于主张等级主义的普遍性。等级主义本身不是我这里所定义的价值普遍主义，但等级主义文化却可以成为某种文化普遍主义的基础，认为所有文化都是等级主义的。

因此，笼统地为文化普遍主义辩护，会引出一些值得进一步澄清的问题。由于每个人都必须从某个特定的文化出发，所以，强调不同文化有普遍的、共同的价值预设，一不小心会把某个文化的特定的“价值预设”当作普遍适用于所有文化的“价值预设”。把西方的“法治文化”当作一种普世文化，与把中国的“礼治文化”当作一种普世文化，都属于文化普遍主义的范畴。极而言之，布什政府用武力向其他国家输出“民主”，纳粹用武力向其他国家输出反犹主义，两者都可以列入文化普遍主义的范畴。但这种意义上的“文化普遍主义”，显然并不是赵敦华所要辩护的。赵敦华在文章中明确提出：“一种价值观或知识如果能够改善任何相信它的人的生活和环境，并能够持续地适应被改变了的环境，那么这种价值观或知识就可以被看作是普适的。”“一种价值观或知识的发明者和传播者不能决定它是否具有普适性；他人对这种价值观或知识的认识、相信和接受，取决于它为他们带来的生活和环境的变化；只有朝向好的方面变化，他们才有可能放弃原有的知识或价值观，而接受这种新的知识或价值观。”第一条是说被认为具有跨文化普遍适用性的价值体系必须是有助于相信它的人们过一种更好的生活的，后一条是说这种价值体系是否真的有助于相信它的人过一种更好的生活，取决于接受这种价值的人而不是输出

这种价值体系的人自己的判断。后面这条补充非常重要，因为否则的话依然无法把纳粹版本的“文化普遍主义”拒之于门外。但问题是，为什么说一种价值体系是否有助于人们过更好的生活，要由接受或相信这种价值体系的人们自己来判断，而不能由这种价值体系的发明者或传播者来判断呢？

赵敦华在这里没有作明确的论证，但在我看来，当他这么说的时侯，他是诉诸一种不同于文化普遍主义的普遍主义，那就是价值普遍主义，确切些说诉诸一种强调而不是忽视人的自主性的价值普遍主义，那就是当代西方哲学家所谓“道德普遍主义”。“道德普遍主义”的含义很复杂，但前面提到的洛克所说“每一个人对其天然的自由所享有的平等权利，不受制于其他任何人的意志或权威”，或罗尔斯所说“每一个人都有平等的权利去拥有可以与别人的类似自由权并存的最广泛的基本自由权”，都可以看作是“道德普遍主义”的典型体现。当然道德普遍主义的最经典表述是康德的“绝对命令”，它的一种表述是：“你的行动，要把你自己人身中的人性，和其他人身中的人性，在任何时候都同样看作是目的，永远不能只看作是手段”。¹¹用道德普遍主义来支撑文化普遍主义，所得出的就不是美国新保守主义的那种单边主义的普遍主义，而是如哈贝马斯所说的“平等主义的普遍主义”：“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。”¹²

赵敦华在论证文化普遍主义的时侯诉诸道德普遍主义，意味着他想要既避免中国文化特殊主义、也避免西方中心论的主观努力，不像初看之下那么轻而易举——关键在于，承认每个人都有不可剥夺的自主权利的道德普遍主义，它本身是不是具有普遍性的。一个值得注意的现象是，一些主张道德普遍主义的西方思想家，却认为这种普遍主义的伦理观本身却是一种西方特有的思想传统和文化现象。前面提到亨廷顿持这种观点，在政治上比亨廷顿更倾向于自由主义甚至社会民主主义的理查德·罗蒂（Richard Rorty）也持类似的观点。罗蒂称自己是一个“西方自由主义知识分子”，主张宽容、自由、平等等等，但他认为这种追求用不着依靠一个跨越不同文化群体的普遍主义——他也称之为“本质主义”——论证。在罗蒂看来，任何辩护都是内在于一个特定社会的，“对宽容、自由研究和追求无扭曲交往的辩护，只能采取在体现了这些习惯的社会和不体现这些习惯的社会之间进行比较的形式，由此而得出的想法是，凡是体验过两者的人，没有一个会选择后者。”¹³罗蒂把这种观点看作是他所主张的那种实用主义的一个根本特点，并且直截了当地把这个观点称为“种族中心论”：“我们应该说我们实际上必须袒护我们自己的群体，即使对这一点不存在不循环的辩护。我们必须坚持，没有任何东西是免于批评的这个事实并不意味着我们有义务对任何东西都进行辩护。我们西方自由主义知识分子应当接受这样一个事实：我们必须从我们所处的立场出发，而这意味着有许多观点我们干脆是无法认真当一回事来对待的。”¹⁴

上述分析，并不是要承认道德普遍主义只是一种西方现象，也不是要反对赵敦华在为文化普遍主义辩护的时侯诉诸道德普遍主义。事实上，在我看来，赵敦华不仅可以在捍卫普遍主义的时侯诉诸道德普遍主义，而且可以在批判中国文化特殊主义的时侯诉诸道德普遍主义。中国文化特殊主义者在从西方进口赵敦华所谓“反对‘西方话语霸权’和反全球化的种种话语”的时侯，往往忘记了一个基本事实：貌似特殊主义的西方“认同政治”或“承认政治”，很多情况下是普遍主义的“解放政治”在特定历史时期的一个变种；¹⁵像米歇尔·瓦尔泽（Michael Walzer）和下面要谈到的查尔斯·泰勒（Charles Taylor）等人在论证多元主义、批判自由主义的普遍主义的时侯，都并没有把普遍主义全盘抛弃。¹⁶即使是在普遍主义与特殊主义之争中力主普遍主义的那些学者，也尽力容纳多元主义的文化现象和社会现象。¹⁷正因为忽视了西方的特殊主义话语的这个普遍主义背景，中国文化特殊主义者在反对“西方话语霸权”的时侯，才会对大国称霸“三十年河东、三十年河西”的“理论”很感兴趣，才会很少警惕中国语境之内的某个民族的“话语霸权”的可能性。但是，在肯定赵敦华在为文化普遍主义辩护的时侯诉诸道德普遍主义的正当性的同时，我们还是可以对赵敦华提出这样的建议：为了更好地捍卫文化普遍主义，他不仅有必要对他所暗中借重的这种意义上的道德普遍主义作明确说明，而且有必要对这种意义上的普遍主义是不是西方文化特有的现象作出明确说明。假如道德普遍主义确如罗蒂等人所说的那样只是一种西方现象，那么借助于道德普遍主义来论证文化普遍主义，虽然避免了中国文化特殊主义，却没有避免西方文化中心论。假如道德普遍主义并不像罗蒂等人所说的那样只是一种西方现

象，那么赵敦华就有必要对此提出论证，至少是对已经提出的那些论证（如皮亚杰、科尔贝格的道德心理学论证、尤根·哈贝马斯的普遍语用学论证）做出评论或补充。

三. “普遍主义”：西方与非西方

尽管用诉诸道德普遍主义来论证文化普遍主义有倒向西方中心论的危险，但赵敦华主观上是很明确地要在捍卫普遍主义的同时拒绝西方中心论的。问题在于，他这么做的时候是否能回避或解决一些比较复杂的问题。

赵敦华为普遍主义辩护的一个重要策略，是把普遍主义与西方中心论区分开来，使普遍主义不受让非西方人特别讨厌的西方中心论的连累。确实，有必要把普遍主义与西方中心论区分开来，因为从理论上说，普遍主义与西方中心论本身之间确实并没有直接的必然的联系。但是，没有理论上直接联系的东西，可以有理论上间接的联系；没有理论上必然联系或概念关系的东西，可以有历史上的事实关系。在我看来，如果一个人同时承认以下三个命题的话，普遍主义与西方中心论之间在他那里就发生了重要联系：第一，普遍主义是优越的东西；第二，只有西方传统是主张普遍主义的；第三，存在着跨越不同文化的评价标准，甚至存在着统一的世界历史进程作为评价这种评价的标准。亨廷顿、尤其是罗蒂承认1和2，不承认3，所以他们虽然在美国或西方范围内主张普遍主义，但却不是西方中心论者。而黑格尔——与赵敦华的判断相反——则同时承认上述三个命题，因此他不仅同时是普遍主义者和西方中心论者，而且在他那里这两者之间还存在着内在联系而不是外在联系。在《哲学史讲演录》中黑格尔说：“哲学以思想、普遍者为内容，而内容就是整个的存在。”¹⁸在黑格尔看来，是否重视并且自觉把握普遍者，构成了西方文化和东方文化的根本区别，构成了哲学从西方开始而不是从东方开始的根本原因，也构成了在他看来中国思想充其量只具有对普遍者的抽象把握——在黑格尔那里这相当于表面把握或虚假把握——而没有具体把握的根本原因。¹⁹当然，最善于把握普遍性的文化不一定就是最具有普遍适用性的文化。赵敦华所辩护的普遍主义（承认有的知识或价值是普遍适用于所有人或大多数人的）与俞宣孟所批评的普遍主义（把追求普遍性当作哲学甚至思想的最高目标）不同，²⁰前者是指价值的适用性之广，后者是指概念的涉及面之宽，两者之间的区别类似于罗尔斯在谈论正义原则的形式条件时所区别的“universality”（普遍性）和“generality”（一般性）。²¹但在黑格尔那里，这两者之间却存在着密切联系：最善于把握普遍性的文化本身被认为也具有最普遍的适用性，因为只有这种文化才最为合理，最具有存在的理由。当然，赵敦华会说，黑格尔“并没有得出西方哲学也适用于中国或东方的结论”，但即使这样，那也是因为在黑格尔那里，“中国”和“东方”已经不是一个地理学概念或人种学概念，而是一个文化概念甚至哲学概念，表明绝对理念从自发到自觉的过程中的低级阶段；在这种意义上，黑格尔若说“西方哲学也适用于中国或东方”，会是一个明显的自相矛盾。至于西方哲学是否适用于作为一个地理学概念或人种学概念的中国或东方，如果我们并不能从黑格尔那里得到明确的肯定的话，可以从赵敦华与黑格尔放在一起评论的麦克斯·韦伯（Max Weber）那里得到一些信息。韦伯强调西方理性主义的“西方性”，但这只是从文化上、起源上这么说，而并不是说西方理性主义就一定不适用于非西方民族——在他看来，作为西方理性主义之体现的现代资本主义虽然不能在东方产生，但完全可以在东方发展。正如哈贝马斯所说，“麦克斯·韦伯...采纳一种谨慎的普遍主义立场；他并不把理性化过程看作是为西方所特有的现象，尽管在所有世界性宗教中可以得到证明的理性化最初只有在欧洲才导致这样一种形式的理性主义，它既表现出一些特定的、西方的特征，也表现出一些为现代性本身所特有的特征。”²²

赵敦华说“普遍主义之所以经常与西方中心主义相混淆，是因为文化上的优越性可被用来解释思想上普适性。”这里的“解释”有点像自然科学中的因果说明（causal explanation）：文化上的优越性是原因，思想上的普遍性是结果，用原因来说明结果。但在黑格尔那里，我们看到的并不是由原因而结果的说明，而是由理由而结论的解释：他之所以主张西方中心论和西方优越论，恰恰是因为在他看来，认识世界、获得自由的关键是把握普遍性，而只有在西方哲学中，才存在着对普遍性的自觉追求和系统把握。在这里，西方的中心地位或优越性质是推论的结果，而不是推论的前提。无论是对于有普遍主义传统的西方人来说，还是对于不可能轻易把西方优越作为前提来接受的非西方人来说，黑格尔用这种思路进行论辩应该是更有说服力一些的。

在讨论普遍主义与西方中心论或西方优越论之间关系的时候，赵敦华讨论了本质主义的问题，认为不论是普遍主义的西方中心论辩护，还是从反驳这一辩护中兴起的特殊主义，都有一个所谓“关于本质的发生学教条”的假定。这是一个很有意思的分析。西方哲学家们在批判普遍主义的时候，常常把本质主义也放在一起批判，而在捍卫某种版本的普遍主义的时候，常常也对本质主义进行辩护。²³但赵敦华提示我们注意，不仅普遍主义，而且特殊主义，也可以与本质主义相联系；对于那些用反本质主义的理由来反对普遍主义的特殊主义者来说，这是一个很好的反驳。但赵敦华通过批判本质主义来捍卫普遍主义、批判特殊主义，仍然存在着一些问题。第一是文本依据的问题。作者说“中国文化特殊主义的种种主张，大多不是针对中国文化自身而发的，通常听到的潜台词是，中国传统文化比西方文化更优越”，但从文章中提到的少量文本中，看不出对这个判断有足够支持。当然这可能是因为这样的观点确实很少出现在为某某观点进行理论辩护的文本之中，因为“理论辩护”这项活动本身就有某种“过滤立场”的作用。但如果真是这样的话，赵敦华所要批判的这种观点从一开始也就不太值得在理论上认真对待了。第二是理论立场问题。作者之所以要在为普遍主义辩护的时候反对本质主义而不是维护本质主义，是因为他要通过批判本质主义来批判在他看来使普遍主义遭受了不恰当连累的西方中心论。但这个论证策略不仅有一个需要更强文本支持的问题，而且有一个如何从理论上说清楚普遍主义与本质主义之间关系的问题。在那么多人从批判本质主义的角度批判了普遍主义之后，要捍卫普遍主义却拒绝本质主义，需要做更多的工作来说明，普遍主义所承认的人及其文化的多样性背后的那种统一性和共同性，为什么不是本质主义所承认的“本质”。

四. 普遍主义：“实践”（建构）与“事实”

从捍卫普遍主义而拒绝本质主义的角度来看，赵敦华文章中的下面一段话非常值得重视：“普遍主义并不是一种已经完成了的东西，而是需要我们去建构，去创造，在历史中努力实现的东西。”赵敦华的这个判断是为了说明他在这段话之前所做的另外一个判断：“‘普适性’指的是一个事实，而不是思想的内在特征；一种价值观或知识有没有普适性与其说是是一个理论问题，不如说是一个实践问题。所谓实践问题，是说普适性是在实践中实现了的事实”。严格地说，这两个判断是有矛盾的：说“普遍主义并不是一种完成了的东西”，恰恰相当于说“普适性”不是一个既成的“事实”，不是一个已经“在实践中实现了的事实”。这个矛盾是赵敦华对普遍主义的辩护中的一个弱点，但我在这里不想仅仅满足于指出这个矛盾，而想借助于这个矛盾，对如何在拒绝本质主义的同时捍卫普遍主义做一些发挥。在我看来，捍卫普遍主义却拒绝本质主义的关键，就在于如何理解“事实”与“实践”或“建构”之间的关系，如何处理好它们之间的矛盾。

在思想史上，大致可以把普遍主义分为“事实派”和“实践派”两个阵营。黑格尔的普遍主义可以说是“形而上”的事实派。黑格尔认为普遍（共相）通过一系列特殊环节而发展自身；在他的历史哲学中，所有文明和历史事件背后的共相是所谓“世界精神”或“理性”。世界历史作为一种“普遍历史”是一个由各个不同阶段构成的过程，其中每个特定阶段作为“理性”的一个特殊环节，表现为一特殊的历史领域：东方的，古希腊的，罗马的和日耳曼的。黑格尔认为只有在最后一个阶段世界精神才达到了一个真正适合自身的阶段。在这个阶段，世界历史作为一个普遍历史得到了完成。因此，世界其它地区的发展在黑格尔那里并不是这些地区的文明的本土发展的继续。相反，它即使是一种发展的话，也只是已经在日耳曼达到的东西的实行而已。显然，从这种观点看来，非西方社会的现代化只能是一个西方化过程，甚至是一个“日耳曼化”过程。在形而上学或历史哲学的层次上，黑格尔是一个普遍主义者；但在社会发展（现代性是其中的一个阶段）理论的层次上，黑格尔则是一个欧洲中心论者，一个特殊主义者。

黑格尔以后的十九世纪的社会进化论和二十世纪中期的现代化理论，可以说是普遍主义中的“形而下”的事实派。根据埃森斯塔（S. N. Eisenstadt）的描述，“这些研究假定现代性的发展构成了人类进化潜力的最高点，而现代性的核心因素原则上可以在大多数人类社会找到。因此他们寻找原则上可以在所有人类社会中促进—或阻碍—这种现代化之发展的种种条件。”²⁴在一定程度上这些研究像黑格尔一样实际上把欧洲的东西当作普遍的东西，如埃森斯塔接着所说：“他们含蓄地理所当然地认为欧洲的（或许还包括美国的）经验构成了这样一种现代社会

和现代文明的最主要范式，”并从这个前提出发“用各种现代性、发展或现代化的指标来评价各种社会，企图确定在何种程度上所研究的社会接近于现代工业社会的模式或现代工业社会的诸种模式，或者，是什么阻碍了它们按这些指标而发展。他们承认现代社会秩序是有可能从不同的社会内部形成起来的，并对这种可能性进行了探索。”²⁵

这种把普遍性看作是已经完成的的东西的看法受到了历史主义的批判。历史主义把历史置于理性之上，把历史意识置于形而上学信念或科学知识之上。历史主义的代表之一是狄尔泰(W. Dilthey)，但值得注意的是狄尔泰并没有对历史主义感到完全满意，因为他认为，当我们在心中把相对的历史的东西拼装起来的时候，“它们的活动方向却是解体、怀疑论和无能为力的主观性。”²⁶为了克服这些倾向，狄尔泰说十九世纪末向我们提出了一个严肃的问题：“相对的东西必须更深刻地同普遍有效的东西相联系。对整个过去的同情的理解必须成为形成未来的一种力量。”²⁷如果说黑格尔是在概念领域谈论普遍性（共相）和特殊性（殊相）之间的关系，现代化理论是在历史领域中谈论普遍发展规律与特殊发展阶段之间的关系的话，那么，狄尔泰则在历史领域谈论现实的东西和可能的东西的关系、已经完成的東西与有待建构的东西之间的关系。就现实而论，存在着不同的文化和价值体系，对它们无法做出一般的概括。但就可能而言，解释学的努力可以帮助我们破除不同文化和价值体系之间的壁垒，达到相互理解，趋近一个普遍有效的价值和目标。狄尔泰写道：“历史意识本身必须包括一些规则和力量以帮助我们面对过去，自由地、独立地走向一个人类文化的统一目标。”²⁸这种普遍主义并不承认不变的规律，不管是形而上学变种的普遍规律的还是科学变种的普遍规律；对它来说，普遍的东西不是既予的，而是未来之自由、独立的批判、诠释和思想综合的结果。

不管是否受到狄尔泰的明显影响，当代一些思想家的思路可以看作是狄尔泰的上述思想的发展，把普遍主义不是看做一个既成的事实，而是看作一个有待于在交往和理解的实践中加以建构的目前尚是可能的东西。前面提到的哈贝马斯是一个例子，查尔斯·泰勒也是一个例子——泰勒的观点可以说是这种意义上的“实践派”或“建构派”的一个典型。泰勒批判自由主义政治哲学和他所谓的“非文化”的现代化理论的主要依据之一，都是它们过于强调不同文化的普遍性，而忽视了不同文化的特殊性。在普遍主义与特殊主义之争中，泰勒的“社群主义”立场和“多重现代性”观念似乎都偏向特殊主义一边。但泰勒提出其特殊主义观点——如果能这么说的话——的语境是价值普遍主义和文化普遍主义都深入人心的西方社会，因此即便在详细论证其对于特殊认同的重视、对于多重现代性模式的重视的时候，泰勒也并没有放弃对一些基本的跨文化共识和原则的承认。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。像哈贝马斯一样，泰勒也在“规范”和“价值”之间进行区分，认为有一些行为规范是可以取得不同文化之间的（罗尔斯意义上的）“重叠共识”的。²⁹泰勒明确赞同这种普遍主义观点，认为“很难不把这些观念看作是一些收获”³⁰泰勒不仅主张以最基本人类准则方面的普遍主义作为底线，而且主张以不同文化之间的理解和沟通作为目标。为了推进作为“解放的政治”——它本身是前面提到的道德普遍主义的一个结果——的一种新形式的“承认的政治”，泰勒把重点不是放在强调不同文化的最起码共识上，而是放在论证跨文化的普遍行为规范获得不同文化的“另类根据”（*alternative foundations*）³¹上，放在论证不同文化的“视域融合”³²的必要性和可能性上。对于既要捍卫普遍主义又要避免本质主义这个话题来说，泰勒的后面一方面思想更值得重视，因此值得多做一些考察。

泰勒最像一个特殊主义者是在论证“多元现代性”的观念的时候。³³泰勒不仅强调现代性之多重性的工具价值（只有与多样的本土文化相结合，普遍的现代性制度才可能生根），而且强调现代性之多重性的内在价值：全球范围内同质的现代性在他看来非但是不可能的，而且是不可欲的。这种观点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。如果真是这样的话，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。我们可以在泰勒的文本中找到依据对“多重现代性”观念做这种理解，但也可以在泰勒那里找到依据对“多重现代性”观念做另一种解释，根据这种解释，重要的既不是肯定现代性之多重性的价值，也不是肯定每种现代性的价值，而是肯定一种特定的看待自己的和别人的现代性模式的态度价值，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]融合中的地位的比较文化研究”，“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。”³⁴泰勒认为比较文化研究的目的是达成不同文化之间的相互理解；像伽达默尔一样，泰勒批评狄尔泰把理解的目标看作是克服我们自己的观点，以便深入对方之中，而主张把理解看作是通过文化比较和对话来达成“视域融合”。泰勒承认这种通过比较而达成的理解、这种通过对话而达成的视域融合是无止境的：“假如一群基督教学者和一群穆斯林学者经过艰苦努力达到了一种彼此满意的共同语言，他们在面对佛教徒的时候还得继续努力。在这里唯一可能的客观性理想是包容性，但包容性只能是事实上的，而不可能是原则上的，因为总有可能存在着遗漏的。”³⁵

如果说狄尔泰、伽达默尔和泰勒（或许也可以加上哈贝马斯）等人的“实践派”的普遍主义所理解的“实践”是“解释世界”的实践的话，赵敦华在文章中所提到的马克思主义所理解的“实践”则是“改变世界”的实践：“马克思的世界主义和普遍主义首先不是一种理论解释，而是改造世界的实践过程。”我不太赞同把“解释世界”和“改变世界”截然分开，因为在今天，在“理解”或“解释”不仅被承认为人作为文化主体和历史主体的基本存在形式，而且越来越成为人作为信息经济的主体、消费社会的主体的基本存在形式的今天，“解释世界”本身就是“改变世界”的越来越重要的途径。我也不太赞同赵敦华在这段话前所说的“马克思关于全球化趋势的预言不是价值判断，而是事实判断”，因为马克思的历史预言本质上是一种实践判断，而实践判断必然是同时兼具事实判断和价值判断性质的。但是，“改变世界”和“解释世界”毕竟不完全同一；更重要的是，真正意义上的跨文化普遍主义毕竟不仅体现为不同文化交往的思想成果，而且在更大程度上体现为各民族都卷入其中的世界历史进步成果。从这个角度来说，赵敦华借助于马克思有关经济全球化的论述来捍卫普遍主义、批判特殊主义，是很有见地的。当然，如果能把这里所说的两种“实践”结合起来，把普遍主义看作是一个吸取了思想史上普遍主义与特殊主义之争的丰富成果的更加自觉的建构过程，就可以更好地防止把普遍主义的建构过程加以经济化（把它归结为经济全球化）、西方化（把它归结为全球西化）和单一化（把它归结为以其他形式包括平均化形式出现的同质化）。显然，受三种倾向影响的片面的普遍主义是很难战胜同样片面的特殊主义的。

把普遍主义作为未来理想目标的交往实践或社会实践，本身是在当下的具体的语境中进行的，因此在强调普遍主义的建构性和未定性的同时，我们也不能忽视普遍主义也有一个事实的向度、一个既成之物的向度；缺了这个向度，不同文化之间的交往实践、不同民族的实际接触就缺了前提，相互理解和相互帮助也缺了基础。哈贝马斯把普遍主义的这种前提称为交往行动的语用前提³⁶，泰勒把它称为亚里士多德和黑格尔意义上的“潜能”即一种应该达到成熟的人类能力，³⁷而马克思在《德意志意识形态》中关于“自主个人”和“真实集体”互为前提的论述³⁸、在《1857-1858年经济学手稿》中有关人类历史从“人的依赖关系”经过“以物的依赖性为基础的人的独立性”到“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”的论述，³⁹则可以看作是为全球范围内文化间关系和民族间关系揭示了客观条件和历史规律。

在这些“事实”的基础上理解普遍主义的“建构”过程，能不能真正达到前面提到的既坚持普遍主义，又拒绝本质主义的目的呢？如果我们把“拒绝本质主义”理解为拒绝承认任何意义上的共同性和确定性的话，那么这个目的确实没有达到。但这种意义上的拒绝本质主义，可能也意味着拒绝理论论证，甚至拒绝历史活动，因为理论论证和历史活动都离不开对某种程度的共同性和确定性的承认。

总之，我们在为普遍主义辩护的时候要重视普遍主义的复杂含义、普遍主义立场与普遍主义政策之间的复杂关系；我们所要辩护的普遍主义立场不仅是文化普遍主义，而且是受价值普遍主义、尤其是道德普遍主义支持的文化普遍主义。这种意义上的文化普遍主义既超越西方中心论和中国文化特殊主义，同时又对文化的多样性有高度敏感性、对特殊文化丰富普遍文化的可能性有高度开放性。说到底，这种把特殊主义包括在内的普遍主义既不是一种单纯的事实，也不是一个单纯的理想，而是建立在不同文化的人们共同的能力、潜力和规律的基础之上、有待于通过自觉明智的交往实践和社会实践加以建构的美好未来。面对这样一个未来，赵敦华说作为

中国人，特别作为中国的学者，我们应该“有文化大国的心态和思想准备，通过与西方强势文化的对话和交流，向世界贡献出普遍的理论 and 价值观。”尽管“文化大国”一词既有“本质主义”之嫌，也有“中国文化特殊主义”之嫌，但把跨文化的普遍主义看作是一个有待于在历史文化实践中加以建构的东西，强调我们自己在这个历史-文化实践中的责任，却是一个值得更多中国学者倾听的重要呼声。

2007年4月23日于苏州河畔清水湾

注释：

1 Peter Wallensteen: *Universalism vs. Particularism: On the Limits of Major Power Order*, in *Journal of Peace Research*, Vol. 21, No. 3 (Sep., 1984), p.243.

2 同上, 第256页。

3 Samuel P. Huntington: “The West unique, not universal”, *Foreign Affairs*, Nov/Dec96, Vol. 75 Issue 6.

4 同上。

5 Jürgen Habermas: “Was bedeutet der Denkmalsturz”, *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 17. April 2003

6 洛克: 《政府论》下篇, 叶启芳、瞿菊农译, 商务印书馆, 1996年, 第34页。

7 John Rawls: *A Theory of Justice*, revised edition, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, p. 53.

8余英时: 《中国思想传统的现代诠释》(海外中国研究丛书之一), 江苏人民出版社, 1989年6月, 第26-29页。

9 同上。

10 正是在这个意义上梁启超在1899年于日本所作的题为“论支那宗教改革”的讲演中在为儒家辩护的时候说“孔子之教旨”是“进化主义非保守主义, 平等主义非专制主义, 兼善主义非独善主义, 强立主义非文弱主义, 博包主义(亦谓之相容主义无碍主义)非单狭主义”。(饮冰室文集之三, 第56页)

11康德: 《道德形而上学原理》, 苗力田译, 上海人民出版社, 1986年。

12 Jürgen Habermas: “Was bedeutet der Denkmalsturz”, *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 17. April 2003

13 Richard Rorty: “Solidarity or Objectivity”, in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, Volume 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 29.

14 同上。

15 因为, 如Charles Taylor所说, “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”。见Charles Taylor: “The Politics of Recognition”, in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, p. 25.亦见John Higham: “Multiculturalism and Universalism: A History and Critique”, *American Quarterly*, Vol. 45, No. 2, Special Issue on Multiculturalism, June 1993, pp. 195-219.

16 如Michael Walzer在题为“Nation and Universe”的讲演(The Tanner Lectures on Human Values delivered at Brasenose College, Oxford University, May 1 and 8, 1989)中区别两种普遍主义, 一种普遍主义主张适用于全人类的一个上帝、一种法律、一种正义、对良善人生和良善社会或良善政权的一种正确理解、一种拯救、一种弥赛亚、一种千年天国”, 另一种普遍主义则认为多样的民族中每一个都有自己的得救经历和得救道路。Walzer把前者称为“覆盖律的普遍主义”(covering-law universalism), 把后者称为“反复性的普遍主义”(reiterative universalism), 认为后者内在地包含了对多样性和特殊主义的承认, 就像有些价值如独立, 内在方向, 个人主义, 自决, 自治, 自由, 自主等普遍价值内在地包含着特殊主义意蕴一样。

17 这方面的讨论详见拙文“多元现代性观念的规范性含义”, 《思想与文化》, 第3辑, 华东师范大学出版社, 2003年12月; “多元主义文化条件下的普遍主义政治何以可能? --尤根·哈贝马斯政治哲学的核心问题”, 《东方学术文库第2卷·当代中国: 发展、安全和价值》, 上海市社

会科学联合会编，上海人民出版社2004年12月。

18 黑格尔：《哲学史讲演录》，第1卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆，1995年，第93页。

19 同上书，第98页。

20 见俞宣孟：“论普遍性—中西哲学形态的一种比较研究”，《探根寻源—新一轮中西哲学比较研究论集》，俞宣孟、何锡蓉主编，上海人民出版社2006年5月，第126页。

21 见John Rawls: *A Theory of Justice*, revised edition, The Belknap Press of Harvard University Press, 2000, pp. 113-4.

22 Juergen Habermas: *Theory of Communicative Action*, Volume 1, Boston, 1984, translated by Thomas McCarthy, p. 155.

23 如Martha C. Nussbaum: *Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning*, *Modern Philosophy*, Vol. 90, Supplement (May, 1993)

24. S. N. Eisenstadt: *Patterns of Modernity*, Frances Pinter, London, 1987, 3.

25. 同上。

26. W. Dilthey: *Selected Writings*, H. P. Rickman, ed. & tr. Cambridge University Press, 1976, p. 121.

27. 同上。

28. 同上。

29 Charles Taylor: “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights”, in *East Asian Challenge for Human Rights*, edited by Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell, Cambridge University Press, 1999, p. 125.

30 Charles Taylor: “Comparison, History, Truth”, in *Charles Taylor: Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1997, p. 161.

31 Charles Taylor: “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights”, in *East Asian Challenge for Human Rights*, p. 133.

32 同上，第138页。

33 关于Charles Taylor的“多重现代性”观念的详细讨论，参见拙文“多元现代性观念的规范性含义”，《思想与文化》，第3辑，华东师范大学出版社，2003年12月。

34 Charles Taylor: “The Politics of Recognition”, in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, p.73.

35 Charles Taylor: “Comparison, History, Truth”, in *Taylor: Philosophical Arguments*, p. 152.

36 见Juergen Habermas: “What is Universal Pragmatics”, in *Juergen Habermas: Communication and the Evolution of Society*, translated by Thomas McCarthy, Beacon Press, 1979, pp. 1-68.

37 Charles Taylor: “Comparison, History, Truth”, in *Charles Taylor: Philosophical Arguments*, p. 161.

38 《马克思恩格斯选集》第2版，第1卷，中共中央马恩列斯编译局编译，人民出版社，第119页。

39 《马克思恩格斯全集》第33卷，中共中央马恩列斯编译局编译，人民出版社，1995年，第107-108页。

* 本文发表于《学术月刊》2007年第5期

/