

# 平等地重新分配真理？

## ——對泰勒的現代性理論的若干疑慮

● 劉小楓

如果我也像加拿大人泰勒（或像法國人托克維爾）那樣，心中有一套自由主義民主政治的理想性想像（比如個體自由與共契一致的平衡），在面對自己處身的現實政治狀況時，我是否可以依據泰勒或托克維爾的理論對現實政治狀況發出「危機呼籲」呢？我帶着這一疑慮去請教泰勒，他的回答幾乎等於「斷乎不可」，令我不禁愕然。

泰勒 (Charles Taylor) 教授是一位平易的大理論家。為漢語的文化學術期刊撰文，這是西方學界多數知名理論家無暇（或不屑）顧及的。在〈公民與國家之間的距離〉<sup>①</sup>一文中，泰勒循托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 的政治理論思路，考察了當今北美的自由民主政治文化的困境。在泰勒那裏，可以發現兩種自由民主的距離：理想的自由民主想像和現實的自由民主狀況。如果泰勒沒有對何謂真正的自由主義民主政治的理想性觀念，他怎麼可能說，自由主義政治制度「應追求」「一種平等主義」，「必須」同時兼顧個體自由、公民自治和基於平等的權利規範？事實上，正是從對自由主義民主政治的理想性觀念出發，泰勒才能批判北美的自由主義民主制度的現狀。泰勒繼承了托克維爾的如下政治思想立場：推進自由主義民主制度，最好的思想行動是不斷地找它的毛病。這不是把死馬當活馬醫，而是把活馬當死馬醫。從這一點看，泰勒顯得像是個自由主義的政治理論家。

具體說來，泰勒批判據說在北美佔主流的「原子式」自由主義理論，主張中央權力的分散和下放，由多樣（至少兩樣）公共領域來提供公民參與政治的渠道，既保持國家與公民間的必要距離，又不至於使這距離過於疏離。托克維爾對平衡個體自由與共契一致的憂心，在泰勒的思考中歷歷可見（他一再提到托克維爾）。

我作為一個中國人——這裏我特別提到自己的國族身份是別有用心的——對泰勒的思想立場相當心儀，禁不住要想到本國的現實政治狀況。如果我也像加拿大人泰勒（或像法國人托克維爾）那樣，心中有一套自由主義民主政治的理想性想像（比如個體自由與共契一致的平衡），在面對自己處身的現實政治狀況時，我是否可以依據泰勒或托克維爾的理論對現實政治狀況發出「危機呼籲」呢？

我帶着這一疑慮去請教泰勒，他的回答幾乎等於「斷乎不可」，令我不禁愕然。我的請教和泰勒的回答是設

想出來的——不，應該說是推論出來的。幾年前，我讀過泰勒的一篇文章〈市民社會與公共文化〉<sup>②</sup>。在該文中，泰勒提出了區分兩種現代性理論的論點：「文化的」和「非文化的」現代性理論。泰勒申明，他的「文化」概念是人類學的意義，指由語言、習俗來維繫的社會關係和對人、心靈、善惡的理解，這種文化性理解是多樣的、不可互譯的。堅持一種文化性理解，把它說成是普遍性的理解，就成了××中心主義或文化霸權論。若承認各種文化性理解的自足性及其正當性，就是多元主義或多元文化論。「非文化的」現代性理論指的就是一元的現代性，從理性的價值（如解放、啟蒙、獨立判斷）出發，把現代性看成「是每個文化都無可避免的一連串轉型」。「文化的」現代性理論則是多元的現代性，即從不同的文化脈絡來理解現代轉型。文化的人類學差異，必然帶來差異的現代性。

據說，西方主流的社會理論持的是非文化的現代性理論，它無法理解「其他文化有不同的現代性」，「無法看到他者文化的差異及其現代性，以致於認為西方文化經歷的轉變，是所有其他文化也必須經歷的」。西方的主流現代性理論有一個根本誤識：把西方的現代性視為理性啟蒙的結果，沒有看到理性啟蒙出現的「背景理解」（background understanding）。言下之意，理性啟蒙只是西方文化土壤結出的果子，在其他文化土壤和氣候下，就結不出這種果子。所以，西方的現代性理論不可把理性啟蒙視為普遍性的價值，別的文化不要移植西方的現代性。

西方社會的轉變不是理性和理念的結果，而是「背景理解」的結果。例

如，西方的現代性向來是由「自我」理解的道德和精神含義的變化帶動的，而這種變化只能在西方的文化「背景理解」的諸因素中才會發生<sup>③</sup>。又如所謂的「公民社會」理念，假如沒有歐洲中世紀的社會觀、基督教的二元世界觀、歐洲封建制度中法律上的主體權利觀、相對獨立的城邦自治體、中世紀的脆弱政治局面以及時間意識的世俗化和上帝與社會之關係的重構，就不會有西方的自由主義民主制的基礎——「公民社會」<sup>④</sup>。這些都是西方「公民社會」理念出現的「背景理解」，或者說對抗專制的特殊方式的成因。

非文化的現代性理論不僅忽略了這些所謂西方價值的「背景理解」，而且把所謂西方的現代性「價值」定於一尊視為「通則」，無視其他文化傳統中的現代性社會想像的巨大差異，以致對當前的政治理論持一種「種族中心論」（ethnocentrism）的心態<sup>⑤</sup>。

據我看，泰勒對所謂「非文化的」現代性理論的第一點批評有些言過其實，不然很難理解韋伯（Max Weber）所謂的「西方特殊性」論題。況且，泰勒在談到西方現代性時指出的那些「背景理解」因素，在西方社會理論中已是老生常談，這方面的研究成果早已汗牛充棟<sup>⑥</sup>。泰勒的批評重點在第二點，即指「非文化的」現代性理論是西方價值中心論。這無異於說，泰勒或托克維爾的自由主義民主政治的理想性觀念不是普遍性的。

與此相關，泰勒提出，現代性理論中不應僅有「認同」的位置，也應重視「承認」。「認同」和「承認」有同等重要的意義，都是現代之後的新政治倫理的基本內容。「認同」問題的出

泰勒提出了區分兩種現代性理論的論點：「文化的」和「非文化的」現代性理論。泰勒申明，他的「文化」概念是人類學的意義，指由語言、習俗來維繫的社會關係和對人、心靈、善惡的理解，這種文化性理解是多樣的、不可互譯的。

現，因於社會等級制度及其倫理評價系統的崩潰和人的自我評價根據的置換。前現代的政治倫理的主要價值符號是「榮譽」(honor)，它與社會等級制度同構；「尊嚴」(dignity)是與「榮譽」相抗衡的「現代觀念」，與民主(平等)的社會制度相匹配。「尊嚴」取代「榮譽」，意味着「平等的承認是民主文化最要緊的」政治倫理價值<sup>⑦</sup>。在前現代的社會和文化制度中，個體的倫理評價根據「與上帝或善的理念」有聯繫，在現代的社會和文化制度中，這種根據變成了個體的內心。「這是當代文化主體性重大轉向的一部分，一個全新向內的形式，我們開始把自己當作具有內在深度的存在來思考。」<sup>⑧</sup>

泰勒的這一論題有兩個指向：首先，現代性政治文化理論不可割裂「認同」和「承認」，「認同」要確定的是「我們是誰」，這只有在與他人的對話關係中才可能，而對話的基礎是對他者的承認。隨之，泰勒提出，自由主義最易受攻擊的下腹部，就是忽視他者及其與自己的差異：「最激烈的差異政治理論挑戰自由主義，正認為它是特殊文化的反映。自由主義本身就是一種矛盾，亦即以普同主義的面具掩藏其特殊主義的面貌。」<sup>⑨</sup>至此，人們可以看到，泰勒提出多元文化的現代性理論，是想錘煉自由主義政治理論柔軟的下腹部，與其抨擊非文化的現代性理論的意向是內在地融貫的。

這裏碰觸到的根本問題是，西方自由主義民主的制度理想是否具有普遍性？是否是現代政治文化中的普遍「真理」？如果細緻辨析，當區分兩個不同性質的觀點。一種觀點可能是說，自由主義民主的制度理想儘管源

於西方，但具有普遍性，這並不等於在不同文化傳統的社會或國家中只有一種現實形式。例如，倘若個體自由與共契一致的平衡是制度理想的目標，「應當」具有普遍性，但具體現實的平衡形式還是未決的，要依不同文化傳統的現代演化的歷史具體性來決定，某一現實的平衡形式(如北美的自由民主制度)不具普遍性意義。這可以名之為反對抽象的普遍論。另一種觀點可能是說，自由主義民主的制度理想由於是西方文化的結果，因而不具有普遍性，若主張它具有普遍性，就是西方中心主義或西方文化霸權論。這種觀點自然就堵死了具體的普遍論的一切通道。

我有些拿不準，泰勒的「文化的現代性理論」持的究竟是哪一種觀點，或者，他沒有注意這兩種反普遍論非同小可的差異。我較為偏向於認為，泰勒持後一種反普遍論。因為，即使不把個體自由與共契一致的平衡視為具體地因文化習性而異、但又普遍應然的制度理想，他也可以依據這一僅在文化傳統內有效的制度理想來針砭北美的政治制度和文化現實。有鑒於此，我不太明白泰勒給漢語的文化學術期刊《二十一世紀》撰文選這個頗為誘人的題目是甚麼意思。按他的前述理論，我作為一個中國人不可能——甚至不應該(這成了「承認」的德性問題)有他所具有的那種對自由主義民主政治的理想性想像。

差異的政治理論如果延伸到國際間的政治文化論域，就是應當承認不同民族國家的政治理念和制度理想的不同訴求具有合法性。舉例來說，希特勒的國家／民族社會主義如果不推進到國際普遍性的程度，就是正當

泰勒提出多元文化的現代性理論，是想錘煉自由主義政治理論柔軟的下腹部，與其抨擊非文化的現代性理論的意向是內在地融貫的。這裏碰觸到的根本問題是，西方自由主義民主的制度理想是否具有普遍性？是否是現代政治文化中的普遍「真理」？

的，因為它既符合德國的文化傳統，又符合德國的現代化國情：英法已是現代化的強權民族國家，唯有走國家／民族社會主義道路，才能使德國成為自立的現代民族國家。從差異的政治文化理論來講，必須承認希特勒的國家社會主義政治理念訴求的正當性和合法性，其錯誤只在於無視民族國家的文化差異，把國家／民族社會主義政治理念變成了普遍正當和合法的訴求。

希特勒的國家／民族社會主義政治理念是以「我們德國人民」為合法性基礎的，當時的自由主義知識人和馬克思主義知識人難以認同這個「我們」。於是，「誰是我們？」的問題就來了。1996年3月，聯合國教科文組織召開了題為「我們是誰？」的哲學座談會。哲學家羅蒂(Richard Rorty)和政治理論家萊迪(Zaki Laidi)的辯論為這裏進一步討論泰勒的現代性理論提供了一個契機<sup>⑩</sup>。羅蒂提出，「我們是誰？」與傳統哲學的「人(我們)是甚麼」的問題截然不同，「誰」是政治—道德的問題，而「甚麼」的問題有一個道德的「普遍論預設」(全人類的共有品質)，「為全球政治提出了一個科學或形而上學的基礎」。然而，人類財富的有限和分配不均，使道德普遍論成了僅僅是「富人的發明」。「我們是誰？」的問題取代「人是甚麼？」和「我能知道甚麼？」，乃重大的現代性事件，成為「我可以希望甚麼」的真確表達。道德普遍論總是與經濟優位同構的，「道德理想主義歷來是表達一小部分人的心聲」。經濟利益訴求不同，以及隨之而來的政治利益訴求不同，使道德共同體的「我們」只會是一種排斥性的劃分。萊迪同意，現代市民社會的興起與普遍價值觀的衰微同

步，市民社會的經濟—政治利益是極度分化的，這必然帶出權力重新分配和真理重新分配的世界景觀。然而，這只是現代現象的一面。另一面是，分化了的利益或權力訴求，往往以普遍論的形式出現。價值符號是誰都可以挪用的。自由主義民主的政治理念是強權國家的利益表達，但新興民族國家也利用這些符號來還治其人之身。因而，反對抽象普遍論時，把具體的普遍論也否定掉，到頭來只會得出市儈式的真理觀。「在當今的國際政治戰場，世界主義是民主主義者和少數民族用來同種族排外和宗教排外進行戰鬥的武器。這些群體為把它們的生存同一個更宏大的雄心聯繫在一起，極為需要一個普遍原則。」

我以為，萊迪的觀察是有理由的。道德普遍論不僅是富人的發明，也歷來是窮人的發明——想想馬克思主義的普遍道德論。況且，如今各種權利運動的訴求沒有以某種普遍論為基礎的情形，還未曾有過。這裏，我聯想到查特奇評論泰勒的公民社會理論時的一個論點：「如果有一個偉大的時刻使西方地方主義學說變成普遍性的哲學，歐洲的地方史變成了普遍性的歷史，這就是資本的時刻——資本是世界性的，沒有疆界，其概念領域也是普遍性的。是資本的理論將重商主義貿易的血腥、戰爭、屠殺、和征服和殖民主義轉化成普遍的進步、發展、現代化和自由。」查特奇也沒有忘記馬上補充說：「儘管資本具有普遍性的範圍，資本仍然是民族重建其特殊性的寄生蟲。」<sup>⑪</sup>一位穆斯林學者也承認，無論在哪裏，人們對財富的想像，超過了對自身文化傳統的精神資源的依戀<sup>⑫</sup>。

從差異的政治文化理論來講，希特勒的國家／民族社會主義如果不推進到國際普遍性的程度，就有正當性和合法性，其錯誤只在於無視民族國家的文化差異，把國家／民族社會主義政治理念變成了普遍正當和合法的訴求。

泰勒的「文化的現代性理論」因此面對一些並非可以揮之而去的難題。泰勒主張，「對於平等價值的要求，就是開始研究他者的立場」。在這一籲請中，「平等價值」是否已帶有普遍論的預設？再有，泰勒以為，承認差異的政治，是自由主義理論必須面對的。但自由主義真的忽視差異？忽視差異真是自由主義理論柔軟的下腹部？恐怕不然。自由主義在價值論上捍衛價值差異，在財富論上承認差異（機遇平等後的結果不平等），在政治論上容忍差異。接受差異而非忽視差異，才是自由主義理論柔軟的下腹部。正因為如此，排斥元價值論、主張程序正義，成為自由主義的護身衣。

泰勒沒有看到自由主義與差異有內在關係嗎？我想不太可能。他的意思應該是說：現在的自由主義承認的是不平等的差異，他則提出，自由主義「應該」發展出承認平等的差異的政治。所以他強調，自由主義政治制度「應追求」「一種平等主義」。唯有如此，自由主義理論柔軟的下腹部的護衣才更合身。這裏，泰勒把自由主義的基石（自由）換成了權利，成了雅賽（A.D. Jasay）批評的所謂「權利自由主義」，其理論後果對於世界的道德秩序並非有益。自由主義固然主張個人權價的不可剝奪，但以自由為價值論基礎。一旦權利與自由失去聯繫，就成了權利主義。由於人的世界自然地是有差異的，利益訴求自然地是分化的，道德價值普遍論就成了有差異的權利論。普遍性是神的屬性，由於個人、族群、利益群體、人民國家成為神，諸權利之爭不可避免是諸普遍性之爭。無論說它是某種自然—政治反

宇宙論的後果，還是主體世界觀的後果，總之是一個現代性的事實<sup>⑬</sup>。繼「我們是誰？」、「誰之正義？」的提問，不會出現「誰的道德普遍性？」或「誰的合法性？」的提問才怪。從墮胎事件中可以看出，衝突雙方的權利理據都是普遍性的。這樣一來，道德普遍性就變得沒有意義和效力。凱爾森（Hans Kelsen）說，自然法理論要規定正義的實質（如平等原則），但又「永遠沒有辦法決定甚麼是平等的或誰是平等的」。因此，唯一的解決之道是，把倫理理想轉變為邏輯理想，不要出現邏輯矛盾，此謂「非理性的正義觀念的理性化」<sup>⑭</sup>。這就是程序正義的要義，其含義只有在現代性的宇宙觀、自我觀和社會結構的背景下來理解，才是可能的。然而，正如摩那（Thomas Molnar）敏銳指出的，凱爾森的法律實證化的結局只會是「法律唯我論」：自然權利一旦從共同利益中游離出去，個體、群體、民族、國家的自然權利就成為對抗的根源<sup>⑮</sup>。

非西方的現代性是甚麼意思？某一非西方的社會要麼不進入西方現代性的泥潭，要麼不得已被強行捲入這個泥潭，與西方現代性一起尋找出路，還能設想別的可能？「西方現代性」這一述詞如今更多標明的是源於西方、但已全球化的歷史事件，它早已不是一種形態。後發現代民族國家靠國家—民族社會主義完成「原始積累」，而這種「主義」同樣可以說是西方的。國家—民族社會主義的現代性是西方的還是東方的？既然現代中國已被捲入現代性事件，中國知識人就無法不面對自由主義、保守主義、社會主義、共契主義的論爭。為甚麼主

自由主義真的忽視差異？忽視差異真是自由主義理論柔軟的下腹部？恐怕不然。自由主義在價值論上捍衛價值差異，在財富論上承認差異（機遇平等後的結果不平等），在政治論上容忍差異。接受差異而非忽視差異，才是自由主義理論柔軟的下腹部。

張自由主義就成了順從西方中心論，主張馬克思主義就不是？不錯，自由主義理念是由特定類型（現代資本主義）的社會製造出來的，個體自由的正當性論證不可能獲得超歷史的道德普遍性。但其他「主義」的正當性論證就能獲得？個體自由的優位性，大概只是資本普遍主義時代中的挪亞方舟，而不是任何時代都需要的福地。在現代資本這個惡魔撞入長江之前，我寧可相信莊子算了。但如今，即便我構造出莊子式的中國現代性理論，也無濟於事，因為若只有莊子的自然法，而沒有現代的實在法，我無法自在。泰勒的「多元文化的現代性理論」，恰是雅賽抨擊的那種偽自由主義<sup>⑩</sup>。按他的「承認平等的差異」提案，引導出的將會是平等地重新分配真理。結果又會如何？是否會是個體、族群、民族或國家圍繞善惡的廝殺？這裏我就不再推想下去了。

### 註釋

①⑥ 泰勒：〈公民與國家之間的距離〉《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1997年4月號，頁4-17。

② 泰勒：〈市民社會與公共文化〉，《當代》，第100期（1994），頁30-39。

③ 廖炳惠：〈泰勒論現代性與多元性〉，《當代》，第100期（1994），頁11-14頁。

④ 泰勒：〈原民間社會〉，見甘陽編：《社會主義：後冷戰時代的思索》（香港：牛津大學出版社，1995），頁49-52；另參註②，頁37-39。

⑥ 舉例來說，關於西方現代性中的「自我」理解，舍勒（Max Scheler）在

一次大戰之前發表的〈自我認識的偶像〉一文，就作過不無批評性的精深論述。見劉小楓編：《舍勒選集》，上卷（上海：三聯書店，1998）。

⑦⑧ 泰勒：〈承認他人存在的政治〉，《當代》，第100期（1994），頁15；16。

⑨ 同上，頁21。亦參汪暉：〈承認的政治、萬民法與自由主義的困境〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1997年8月號，頁5-10。

⑩ 參羅蒂：〈我們是誰？——道德普遍論與經濟優先分配〉；萊迪：〈我們將（始終）需要一個普遍性〉。兩文均載《蒂歐根尼》（北京），1997年第1期，頁4-21。

⑪ 查特奇：〈關於泰勒的「公民社會模式」理論的一些看法〉，《國外社會學》（北京），1994年第2期，頁29-30。

⑫ Mohamed Arkoun：〈從伊斯蘭教的觀點看實證主義與傳統〉，《蒂歐根尼》（北京），1986年第1期，頁73-86。

⑬ Jan Marejko：〈合法性和現代性：若干新定義〉，《蒂歐根尼》（北京），1989年第2期，頁78-90。

⑭ 凱爾森著，沈宗靈譯：〈法與國家的一般理論〉（北京：中國大百科出版社，1996），頁481。

⑮ Thomas Molnar：〈論合法性〉，《蒂歐根尼》（北京），1987年第1期，頁58-69。

⑯ 雅賽（A.D. Jasay）著，陳茅等譯：《重申自由主義》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁20-21。

國家一民族社會主義的現代性是西方的還是東方的？既然現代中國已被捲入現代性事件，中國知識人就無法不面對自由主義、保守主義、社會主義、共契主義的論爭。為甚麼主張自由主義就成了順從西方中心論，主張馬克思主義就不是？

劉小楓 香港中文大學中國文化研究所名譽研究員，香港漢語基督教文化研究所學術總監，北京大學比較文學—文化研究所兼任教授，中國人民大學中文系客座教授。