

多元現代性及其困惑

◎ 金觀濤、劉青峰

每種社會都有自己的偏執、迷信和心靈的幻想，現代社會也不例外。

一 如何討論多元現代性問題

在某些人看來，多元現代性是一個毫無意義的假問題，因為只要我們承認全球化的市場經濟和民主政治的普世性，在制度層面就只有一種現代社會，所謂多元現代性只是為那些前現代專制制度辯護而已！其實，多元現代性關注的並非社會制度層面問題，而是現代化背後的精神或理論架構，即為甚麼現代社會制度是合理的？其背後的根據又是甚麼？我們可以用波普爾（Karl Popper）在《開放社會及其敵人》（The Open Society and Its Enemies）中提出的一個思想試驗來說明這一點。為了刻畫現代社會的本質，波普爾曾設想過如下一種社會：所有的行業均是由孤立的個人獨立經營；任何人都不能與他人見面、接觸，人與人之間的溝通必須通過打字信件或電報傳遞；如要出門，都必須蒙面或坐遮蓋住窗簾的轎車，以保證他從未看到另一個人；生命的繁殖則靠人工授精¹。在這個理想實驗中，將人與人之間一切感情、有機聯繫切斷，現代社會背後的根據赤裸裸地顯示出來，這就是工具理性和個人權利。波普爾把那些由終極關懷、文化、人際關係、感情交流組成的有機體稱為封閉社會，而切斷個人有機聯繫的社會才是開放社會；他認為從有機的封閉社會向開放社會的轉化，是人類正在經歷的最深刻革命。

根據上述觀點，現代市場經濟的合理，並不只是它表面上帶來的財富急遽增長，也不是甚麼先進生產力的代表，而因為它是保障個人財產權和自主的理性的交換的經濟制度。選舉和代議制及三權分立的民主制度之所以合理，也不僅在於它是否真正能表達民意和有程式的糾錯機制，而因為它是一種既要保障個人權利、又要在個人不得不交出自己部分權利合成某種公共選擇、管理社會公共事務時不得已的制度安排。在這種組織原則中，主權自然不能侵害人權。從霍布斯（Thomas Hobbes）、斯賓諾莎（Benedictus de Spinoza）、洛克（John Locke）、盧梭（Jean Jacques Rousseau），到二十世紀後半期的羅爾斯（John Rawls），他們提出的合理社會藍圖雖然各不相同，但把現代社會最基本的組織原則視為由獨立個人根據契約、理性選擇形成，一直是政治自由主義的主調。波普爾的思想試驗無非是一種誇張的

說法而已。如果波普爾的觀點是對的，那麼只有一種現代性，它就是工具理性和個人權利。多元現代性只是傳統社會尚未現代化時的想像。

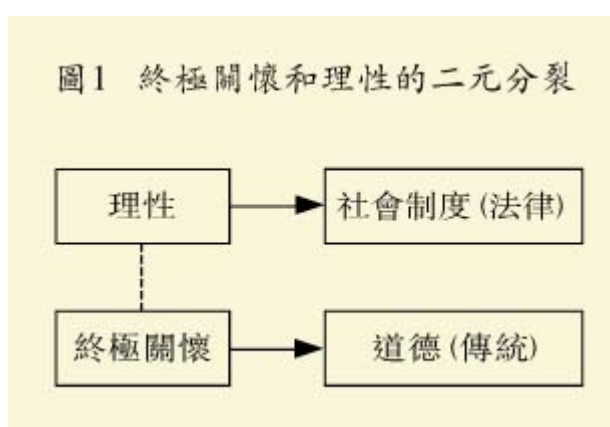
富有諷刺意味的是，在今天互聯網世界中，波普爾的思想試驗似乎已具備實現之條件，但他的命題卻尚未得到證明。不少人在做這樣的試驗：把人單獨關在房間內，使他單憑互聯網與外界聯繫並取得包括衣食娛樂、甚至交往性愛等日常生活所需，看他們能堅持多久？事實上，人們發現，即使是在純粹虛擬的電腦網絡世界中，人們因其匿名身份和不受時間地點限制，反而更容易追求坦白和赤裸裸的自我表達。至少到目前為止，只有網上購物和投票、民意問卷調查中，才庶幾表現出波普爾所謂的個人的理性化選擇。在互聯網時代，把人與人有機聯繫起來的終極關懷、文化、情感仍然存在，不同的只是傳遞資訊符號增加了新的形態，除了由觸覺體液外還可以利用電子幻象。

如果事實證明文化和終極關懷最終並不能退出社會組織以外，則表明現代社會的構成並不能僅僅根據工具理性和個人權利這兩個前提。至今，很少有人否認文化和終極關懷是有多元性的，這也就可以推論存在著多元現代性。我們認為，在某種意義上講，有沒有多元現代性也是社群主義和自由主義爭論之核心。社群主義並不反對工具理性和個人權利之上的契約關係是現代社會的基礎，只不過認為單憑這一點不可能組成真正的社群。克拉姆尼克（Isaac Kramnick）說：即使社會是由契約所組成，也絕對不可能像是那些胡椒、咖啡、煙草等商業性的買賣合約，可以隨合夥人的利潤多寡、情緒起落而任意合散；個人不僅沒有權利脫離與自己血肉相聯、生於斯長於斯的社群的最初約定，而且有強烈的道德義務去維繫它²。也就是說，任何個人都無法從其文化的和社會性的屬性中完全剝離出來。當然，自由主義者也從不否認文化是現代社會組成部分，但他們主張，任何一種公共價值必定是由個人選擇合成的，文化亦不例外。但社群主義講的文化，主要不是像好萊塢電影或大眾時尚那樣完全由市場機制綜合而成的東西，而是如終極關懷那種不是由個人文化偏好合成的價值。這一點在甚麼是個人認同之上表現最為鮮明。毫無疑問，個人是理性選擇和制訂契約的主體，但甚麼是「個人」呢？事實上，正如沈岱爾（Michael J. Sandel）所說，往往是社群和文化去決定「我是誰」，而不是我的自由選擇去決定「我是誰」³。確實，社群主義的批評是十分有力的。如果終極關懷和文化不再是現代社會的組織要素，那麼在工具理性和個人契約這兩種前提上，無論再加添多少限制和補充，這種社會即使不是由冷冰冰的利己個人組成，充其量也不過是一個偶爾仁慈、彼此陌生的公民團體而已。而一旦承認並非由個人選擇合成的文化和終極關懷也是社會組織要素，這又使社群主義不得不面對另一些尖銳問題：現代社會同傳統社會的差別何在？是否存在某些不可約化為個人權利的「群體權利」（the rights of community）？如果有，誰又是這種「群體權利」的主體？它的膨脹會不會導致極權主義興起呢？

二 西方歷史經驗的局限

今天，無論是波普爾的思想試驗，還是自由主義和社群主義的爭論，都表明到目前為止尚不能僅從哲學上來判定多元現代性是否存在。那麼，是否能從西方社會的現代化歷史經驗來判斷呢？二十世紀以前，多元現代性的存在似乎不需要懷疑。因為在西方，基督教的信仰是終極關懷，它與民族文化一起構成不同民族國家中人們的認同，而理性以及權利自由主義則構成現代社會制度的正當性基礎。終極關懷、文化與個人權利和理性共同參與社會組織。而在非西方社會現代化過程中也表現出多元現代性，非西方社會可以在保持自己文化認同前提下，將理性和個人權利作為社會制度正當性根據。可是，二十世紀人類歷史經驗使得有沒有

多元現代性的問題變得複雜化了。二十世紀最宏大的現象，就是極權社會的興起和解體以及全球一體化浪潮。眾所周知，極權主義社會是建立在意識形態認同之上的，它是西方十九世紀現代社會危機的結果。極權主義的解體證明，現代社會制度只能建立在工具理性、個人自主性之上。表面上看，論證現代市場經濟和民主制度為合理的自由主義也是一種意識形態；但自由主義的核心恰恰是個人權利和工具理性。特別是二十世紀80-90年代之交冷戰格局瓦解之後，全球經濟一體化和世界性民主潮流，似乎意味終極關懷的文化認同已退縮到私人領域。福山（Francis Fukuyama）的「歷史終結論」就描述了這種普世的、單一的現代性。但另一種相反的趨勢也不能忽視，這就是在某些地區意識形態的解體致使傳統文化和終極關懷再次構成人們的最基本的認同，並產生尖銳衝突。亨廷頓（Samuel P. Huntington）據此提出「文明衝突論」。如果「文明衝突論」正確，那麼多元現代性命題似乎仍然成立。這樣，我們發現，今天到底是否存在多元現代性，仍然是不能判定的。為甚麼現代化的歷史經驗也不能判定是否有多元現代性呢？我們認為，這是因為僅僅局限於西方理論和經驗帶來的問題。



眾所周知，韋伯（Max Weber）把現代化看作工具理性的擴張，所謂工具理性，並非單純地指它是人實現某種目的而採用方法（工具）的理性化。最重要的是，它預設著終極關懷與理性呈二元分裂狀態（圖1）。西方的現代性起源於理性和對上帝信仰之二元分裂狀態，它是新教倫理非意圖的結果。二元分裂意味著理性和終極關懷（上帝的信仰）互不干擾。在這種結構中既能導出多元現代性，亦可以否定多元現代性。為甚麼這樣講？當工具理性和個人權利成為有不同文明傳統國家的社會制度的正當性根據時，也即這些社會都是現代社會，但同時不同社會又有不同的認同。例如，在俄國它是東正教，在土耳其是伊斯蘭教，在印度是本土的解脫文化，這就構成了多元現代性。但是，我們又必須意識到，在韋伯理性化模式中，正因為終極關懷和理性呈不相干的二元分裂狀態，終極關懷並不一定必然參與社會組織。十九世紀前終極關懷是西方現代社會認同之基礎可能僅僅是因為歷史原因，而非邏輯上的必然。在二元分裂結構中，終極關懷是一種價值，價值和事實（理性）不同，是可以沒有客觀性，甚至在某種情況下可以喪失公共性。也就是說，在韋伯的工具理性預設中存在著價值（終極關懷）退出公共領域的可能性。那麼，如果世界各不同國家和民族都奉行同一的現代制度架構，而價值認同（包括終極關懷）又成為純粹個人的事情，不再具公共性，那麼，這些不同文化傳統的國家之間的區別將消失，也就無所謂多元現代性了。

二十世紀90年代以來，人們漸漸發現：在全球化浪潮之下，不僅文化價值是多元的，甚至連道德、終極關懷也慢慢退到私人領域中去。當然，至今不同的文化和宗教仍然構成不同的現代社會認同，但是如果這種趨勢繼續下去，最後和理性呈二元分裂的只是形形色色的個人化的多元價值，它們之間可以沒有公共性，故不能構成某種集體認同的基礎。現有的多元現代性也就轉化為沒有共同文化的單一的現代性！以上討論說明，在現代化等同於工具理性之擴

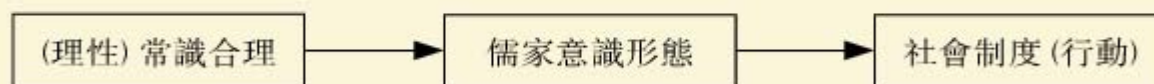
張這一理論預設中，是無法判斷是否存在著多元現代性的。那麼我們就可以問：是否所有的現代性精神均和西方一樣，終極關懷與工具理性呈二元分裂狀態？我們在過去幾年對中國文化的理性精神及其現代化的研究中，發現存在一種新的可能性。以往社會學家極少注意到一種情況，就是多元現代性的實質或許並不是由於終極關懷的不同，而是存在於不同文明的理性結構的差異之中。換言之，以往的討論之所以不能判定多元現代性是否存在，是由於忽略了中國的歷史經驗。

三 中國傳統社會的常識理性結構

熟悉中國歷史的人都知道，中國文化是理性的，但中國人至今仍很難理解甚麼叫工具理性。因為在中國，理性化並不同於現代化。甚麼是理性化？帕累托（Vilfredo Pareto）曾把理性化定義為用某種統一標準對社會行動（制度）正當性進行論證。在西方，這種論證是從十六世紀開始的，它表現為ratio（理性）成為法律和社會行動正當性之基礎。哈貝馬斯（Jürgen Habermas）進而將西方社會理性化過程看作文化價值層面合理性標準與社會制度層面合理性的整合⁴。如果我們沿用上述對理性化的論述，則可以發現當合理性標準不同時，理性化過程也是不同的。雖然社會學理論中早就注意到不同文化中合理性標準可能不同，但卻很少去分析不同於西方工具理性擴張的理性化過程。中國文化恰恰提供了這方面獨特的經驗。首先，中國文化中存在著不同於ratio的合理性標準，而且早在十六世紀之前，中國文化已完成用自身特有的合理性標準對社會制度和行動的合理性論證，這就是宋明理學的成熟。它標誌著文化層面合理性標準與制度層面合理性標準的整合：「理」既是社會制度、儒家倫理的根據，又是社會行動正當性的源頭⁵。

為甚麼說上述理性化過程有別於西方理性化呢？首先，中國文化中合理性標準是常識和人之常情，毋庸置疑的常識和人的自然感情（人之常情）一起作為論證道德倫理、社會制度（行動）正當性的基礎，我們稱之為常識理性結構。常識理性不是西方ratio那種蘊含著達到目的的理由、與計算有關的合理性，並不包含著西方工具理性中那種幾何般清晰的思考和推理的合理性論證。更重要的，中國文化的終極關懷是道德，常識理性是道德的基礎，使得兩者緊密整合，即一個從另一個推出（圖2），並不存在西方工具理性中那種理性與終極關懷表現出的二元分裂狀態。這就是為甚麼宋明理學的普及導致中國文化的理性化並非西方那種工具理性擴張，而是「教化天下」。關於中國傳統文化理性主義結構及其不同於西方理性化的特點，不是本文的主題，有興趣的讀者可以參閱有關論文⁶。在此，我們要討論的是它同多元現代性究竟有甚麼關係。顯然，中國傳統社會裏，常識理性所代表的理性化只表明了合理性（正當性）論證與西方不同。而一旦中國文化在西方衝擊下被迫現代轉型時，必定要面臨如何將西方意義下的理性標準吸納到自身的結構中，這就自然會碰到常識理性同西方意義下的工具理性是甚麼關係的問題。我們認為，由於中國文化早已形成自身合理性論證結構，那麼在它被迫接受西方科學理性結構時，其整個現代化論證系統也與西方不同。其中特別值得注意的是：在中國，很難形成理性和終極關懷（道德）呈二元分裂狀態的西方工具理性，這正是中國經驗對研究多重現代性問題的重要性所在。

圖2 中國文化常識合理的理性化結構



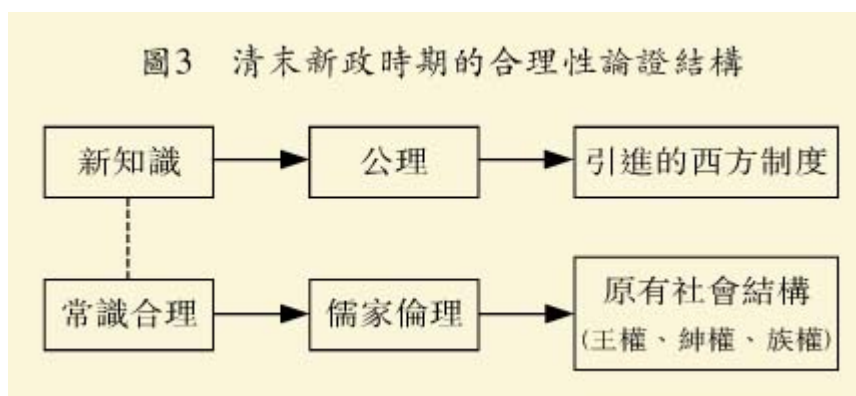
自十九世紀下半葉開始，在不可抗拒的西方衝擊面前，中國不得不學習西方的科技和社會經濟制度。要引進西方現代社會制度，就必須首先論證其合理性，學習西方制度和引進這種制度背後的合理性論證是同時發生的。縱觀中國文化如何吸收消化西方現代理性主義，我們明顯可以發現存在兩個階段：從十九世紀中葉到五四新文化運動以前是學習階段。在這一階段，中國士大夫盡可能學習西方現代理性主義對從現代科技到社會制度的論證，甚至形成了類似於西方終極關懷與理性呈二元分裂的結構。但當第二階段即五四新文化運動來臨時，中國知識份子在學習西方理性主義並對其消化、加工、選擇性重組之後，終於形成了二十世紀在中國佔主導地位的合理性論證結構。它不是二元論式的，而是一元論的現代常識理性論證結構。這一過程顯示出中國對現代社會制度合理性論證方式與西方迥然不同。

我們先看第一階段。眾所周知，1895年甲午戰敗之後，在中國學習西方現代社會制度成為不可抗拒之潮流。因為儒家倫理已不能成為引進西方政治經濟制度的合理性根據，為了論證西方引進制度為合理，必須尋找新的合理性根據。當時傾向改革的知識份子紛紛將中西公共之理稱為「公理」，並認為「公理」高於儒學「天理」。1900年庚子事變後，「天理」在政治術語中已開始較少使用，而「公理」一詞則頻頻出現。無論是推進新政各項事務，還是預備立憲，「公理」均是其正當性論證的基礎。深究「公理」一詞的含義，它在很多場合是指「物競天擇、適者生存」之理。這說明「公理」在某種程度上開始同傳統道德擺脫關係。我們知道，當時儒家倫理仍為清廷和推行改革的大多數儒臣紳士所認同，是他們的終極關懷；而具有權利觀念、社會達爾文主義含義的「公理」，也成為他們引進西方政治經濟制度的正當性根據，與儒生作為終極關懷的儒家道德並存。這表明，在這一時期理性與終極關懷開始出現二元分裂。我們曾指出，這一格局的形成與1900年後清廷新政時期的官方意識形態，是將中學與西學分成兩個不相干層面的二元論密切相關⁷。

這種中西二分的二元論，可以說是二十世紀初中國第一次現代化運動的意識形態基礎。雖然，其結構是道德（終極關懷）與理性二元分裂，同西方工具理性具有某種程度的類似，但它並不同於西方的工具理性。中國士大夫寧可將其理解為道德本身的二元分裂，即儒家倫理是君子私德，而「公理」則是代表社會公德。並且在中國這種理性與終極關懷呈二元分裂的結構是不穩定的。1915年開始了新文化運動，對「公理」一詞重新定義。當時知識份子在論證社會制度合法性時，漸漸不再使用「公理」一詞，而更喜歡用與「公理」明顯區別開來的另一個詞——「真理」，「公理」就慢慢成為一個自然科學的詞彙了⁸。我們認為，「真理」代表了科學和與現代常識符合之理。我們曾對五四時期《新青年》等重要期刊中「科學」一詞的意義進行統計分析，發現「科學」在很多時候被等同於常識，新知識份子傾向於用科學來推出新道德和宇宙觀。它由兩方面組成：新知識份子一方面批判儒家倫理不符合現代常識，應當拋棄之，另一方面力圖用現代科學常識建立新的宇宙論和人生觀⁹。總而言之，在「真理」勃興的背後，實質上乃是中國文化一元論理性結構的現代形態之形成。新知識份子以現代常識作為合理性標準，迅速建構了新的意識形態，並用它來作為政治制度和社會行動正當性的最後標準，類似於西方理性主義的合理性論證與終極關懷二元分裂狀態也隨之結束。

四 五四以後中國現代化合理性論證模式

眾所周知，五四新文化運動的偉大功績在於破除了儒家傳統，開創中國現代文化。對這一時期中國現代文化的內容，學術界的研究已汗牛充棟，但至今甚少看到有撇開文化具體內容、專門探討五四時期社會制度合理性論證結構的研究。我們認為，新文化運動的一個重大功能是：結束了清末新政時期中西二分的二元論意識形態，重塑中國現代社會合理性論證結構，即建立現代常識基礎上的一元論合理性論證模式。為甚麼這樣講？1900–1915年間，「公理」與儒家倫理之所以呈二元分裂狀態，這並不是因為中國傳統的常識理性結構不再有效，而是由於在中西二分的二元論意識形態中新知識屬於西學，它同中學（包括傳統常識）不甚相干，即中學常識和西學佔二元分裂狀態（圖3）。



然而作為一個統一的知識系統，新知識和常識二分是不可能持久的，這只是中國知識份子尚未消化西方文化的暫時現象。1910年和1915年間，梁啟超曾寫過兩篇關於「常識」的文章，為上述觀點提供了十分形象的說明。在〈說常識〉一文中，梁啟超界定了經學、史學、數學、法律、政治等各門學科中哪些是中學常識，哪些是西學常識，他認為現代人應具備中學和西學兩方面的現代常識。梁啟超用這一標準檢查了當時中國知識界，發現一般官吏宿儒只有本國常識，卻沒有現代西學常識，而一般外國留學生雖有世界和科學之常識，卻無中國之常識。最後他驚呼：「由此言之，則謂全國四萬萬人，乃無一人有常識焉可也。」¹⁰事實上，正是因為當時新知與傳統常識處於二元分裂狀態，並未獲得統一，故梁啟超才可以大膽地說「無一人有常識」。

當時梁啟超所憂慮的是傳統常識和新知識未能融為一體帶來的種種問題，卻並未覺察到這只是從事新政的紳士這一代人所特有的心態。梁啟超這一代人在15歲以前讀的是四書五經，成年之後才知悉西方科學，或到日本政法學堂接受速成教育。儒家倫理所根據的傳統常識及思維模式，是這一代人文化傳統的根蒂，而現代科學和西方政治經濟思想在他們頭腦中則是新學，是同常識無關的專門知識。但對於1895年前後出生的新一代人情況就截然不同了。他們接受教育是在1900年後清廷新政實行教育改革以後，學校在規定修身和經學課之外，西方科學、社會政治經濟知識也佔了相當大的比重。正如一位學者所指出¹¹：

對於中國知識界來說，三十年前，八大行星之說，地層構造學說，還被視為玄之又玄，高深莫測的新學；二十年前，化學元素之說，萬有引力之說，還只有少數學者能夠理解；十年前，自主自由之說，反對纏足之說，還被視為洪水猛獸。到二十世紀初，這些都已經變成童蒙教科書的內容，成為任何一個有文化的人都必須了解的知識和道理。二三十年光陰，新學已成為常識……

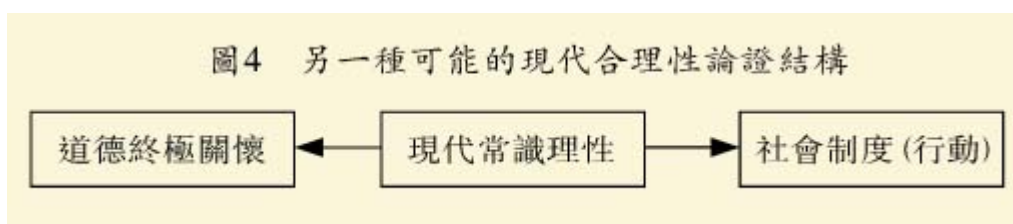
必須注意，新文化運動是在清廷廢科舉改用新式教育後十年產生的，十年恰恰是培養新一代知識份子所需的時間。我們曾經用新一代知識份子具有現代常識，來說明五四青年反傳統和認同新意識形態的深層原因¹²。也就是說，一旦現代常識成為知識份子知識系統的基本內容，只要他們沿襲中國的常識理性論證結構，終極關懷與工具理性呈二元分裂的結構也隨之解體。現代常識在顛覆舊道德倫理後，迅速指向新道德和建構新意識形態。中國現代文化的合理性論證又重返一元論式的了：現代常識成為道德、意識形態和社會制度正當性的統一基礎。

現代常識與傳統常識最大的不同在於，它是一種包含了科學解釋在內的常識，而科學處於日新月異的發展之中；故現代常識的內容也隨時代而變化。這樣，道德和合理性規則也將隨時代不同而變化。這一點清晰表現在五四以後到今天的合理性論證模式中。自從「真理」成為正當性基礎後，中國知識份子都強調「真理」必定要不斷變化以適應時代需要。二十世紀30年代，它可以成為三民主義的正當性根據；50年代，又可以用它來論證建立在馬列主義和毛澤東思想之上的社會制度；80年代，「實踐是檢驗真理的唯一標準」所強調的也是真理內容必須隨科學和現代常識改變而改變，它成為鄧小平改革開放合理性論證的基礎。這清楚告訴我們，五四以後，中國人是用變化的真理來適應制度進步所需的合法性論證。

由此可見，五四以後為中國引進現代化事業和制度進行合理性論證的，並非西方的工具理性，而是內容不斷變化、建立在現代常識之上的呈一元論的現代常識理性。這是一種明顯有別於西方意義下的合理性論證結構。如果將多元現代性的標準從文化轉移到理性層面，同時承認當代中國是個具有不同於西方理性化特徵的現代社會，那麼多元現代性命題至少對於中國是成立的。

五 意識形態解構之後

上述推論尚不足以涵含90年代以來及至未來已經和可能發生的情況。今後，當意識形態真正解體，中國的現代常識理性結構會不會再次出現歷史上有過的二元論式分裂呢？



事實上，台灣民主化經驗已為我們提供某種新經驗。今天，三民主義已不再是台灣社會制度合理性基礎，但在台灣人的合理性論證模式中，並不存在著終極關懷與理性二元分裂，而是接近圖4所示的結構。這說明，一旦意識形態解體，當社會制度（行動）不能從道德（或意識形態）中獲得正當性支援時，在中國現代理性結構中，社會行動往往可以從現代常識理性那裏獲得正當性。二十世紀80年代以來，中國共產黨提出「社會主義初級階段」的預設，以此來論證發展市場經濟的正當性。顯而易見，在馬列主義意識形態中很難為共產黨執政國家推行市場制度找到合理根據，而只有從先進生產力或泛科學主義的現代常識，才能論證市場經濟和加入世界貿易組織的合理性。可見，和台灣經驗類似，在中國大陸一旦意識形態論證真正解體，其背後的現代常識也會直接對社會制度再次作出正當性論證。

當然，今天我們尚不可能預見今後中國大陸馬列意識形態如何解體，但有一點是明確的，中

國未來一旦馬列意識形態解體，這時，道德與社會制度的關係並非如同西方那種工具理性和終極關懷那種二元分裂的結構，而極可能是圖4所示的形態。在這種結構中，道德雖然是一種價值，但它植根於現代常識理性。現代常識理性是公共的、客觀的，從中推出的道德價值也具有某種客觀性和公共性，不可能完全退到私人空間。可見，中國現代常識理性的一元論論證模式，與西方呈二元論形態的工具理性並不一樣。也就是說，對於多元現代性命題，除了以文化多元為其前提外，或許還存在更為深刻的基礎，這就是不同軸心文明在歷史上形成不同的合理性論證結構，也會影響不同文明的現代形態。

本文強調，必須重視中國文化理性精神與西方的差異及其歷史經驗，才可能為多元現代性的討論找到新路向。在西方文化的語境中，自由主義總是在個人自主性問題上陷於是「代表的個人」還是「自我表現的個人」無休止的爭論，而社群主義也為甚麼是「社群權利」、「道德社群」大傷腦筋。中國的文化和歷史經驗啟示在於，由於與常識理性相聯的道德文化不可能退出社會組織，因此證明了起碼存在著不同於西方的另一種現代性。多元現代性討論的核心問題在於：不同文明、文化傳統是如何參與各自現代社會的形成。我們需要進一步思考，在新世紀中，是否可能建構一種既保障個人自主性、又超越極端個人主義的新文化？肯尼（Simon Caney）認為自主性並不一定要完全脫離自己的文化社群，自主的思考就像在海上修理挪亞方舟，人可以依據一些文化上的既定目的，去評估和修正其他的目的¹³。借用肯尼的這個比喻，不同民族國家在實現文化現代轉型時應該根據自身理性結構，創造與個人權利符合的新文化，形成多元現代社會。我們必須意識到，當今在全球化浪潮衝擊下，軸心文明時代確立的不同類型的文化傳統正在被抹平，如果新的現代多元文化不能建立，那麼挪亞方舟也就失去了可以靠岸的地平線。這樣，現代人類的心靈是可悲的：漂泊在冷漠團體的每一個人，注定要陷於個人中心主義的和理性主義的孤獨和焦慮中。

* 本文部分觀點曾在2001年4月7日至8日於台北舉行的「西方現代性與中國社會文化」研討會上宣讀，特此說明。

註釋

- 1 Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 5th ed. (London: Routledge and Kegan Paul, 1966).
- 2 陳秀容：〈社群的互動與人權：關於社群權利的一種思考〉，載陳秀容、江宜樞主編：《政治社群》（台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1995）。
- 3 Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- 4 普塞 (Michael Pusey) 著，廖仁義譯：《哈柏瑪斯》（台北：桂冠圖書公司，1989），頁39-82。
- 5、7 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》（香港：中文大學出版社，2000），頁115-62；345-55。
- 6 金觀濤：〈中國文化的常識合理精神〉，《中國文化研究所學報》（香港：中文大學中國文化研究所，1997），新第6期。
- 8 金觀濤、劉青峰：〈「天理」、「公理」和「真理」——中國文化「合理性」論證以及「正當性」標準的思想史研究〉（待刊）。
- 9 金觀濤、劉青峰：〈新文化運動與常識理性的變遷〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國

文化研究所)，1999年4月號。

- 10 梁啟超：〈說常識〉，載《飲冰室合集·文集之二十三》（上海：中華書局，1936），頁1-6。
- 11 熊月之：《西學東漸與晚清社會》（上海：上海人民出版社，1994），頁671-72。
- 12 金觀濤、劉青峰：〈新文化運動的另一種圖像〉，載《五四運動八十週年學術研討會論文集》（台北：國立政治大學文學院，1999）。
- 13 林火旺：〈自由主義可否建立一個政治社群？〉，載《政治社群》。

© 香港中文大學

本文版權為香港中文大學所有，如欲轉載、翻譯或收輯本刊文字或圖片，必須先獲本刊書面許可。