

# 论中国的和平主义发展道路 及其世界历史意义

吴 晓 明

---

**摘 要：**中国的发展道路必然是和平主义性质的，这种和平主义虽然与中国的文化传统有着密切的联系，但本质上是由中国近代以来的历史性实践为其制订方向的。由于这条道路不可能依循现代资本主义的基本建制来为自己取得全部规定，所以它在批判地澄清现代冲突与战争之主要根源的同时，为中国和平主义传统的复活与重建提供了现实的可能性。中国发展的和平主义道路将具有这样一种世界历史意义：它把不以扩张主义为出发点也不以霸权主义为必然归宿的发展前景启示给人类向着未来的历史筹划。

**关键词：**和平主义 中国道路 文明样式 现代性

作者吴晓明，长江学者，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）。

---

新中国成立以来，特别是改革开放以来，中国的发展成就可谓举世瞩目。随着国民经济的快速增长和综合国力的巨大提升，整个世界日益在国际政治和全球战略的主题上关切中国的发展走向，以及这种走向可能产生的诸多后果。当所谓“中国崩溃论”和“中国威胁论”的种种猜测和鼓噪渐渐平息下去时，人们开始谈论中国发展的不确定性。按照这种“不确定论”的观点，在确定中国的经济、政治、军事力量将快速增长的同时，却无法确定它将如何运用新近取得的进步成果，因而其发展取向在总体上是确定的。这种观点虽然明智地选择了不作断言，然而，就像不确定论的观点往往可以隐藏各种任意和武断一样，它也会使下述理应回答的问题被延宕下来：在当今全球化的背景下，中国究竟在走怎样的一条发展道路？这条发展道路具有怎样的基本性质？从而，依据这种基本性质，中国的发展将会产生怎样的历史后果？本文试图对这些问题做出积极的回应，其基本观点是：（1）中国的发展道路必然是和平主义性质的，这种和平主义虽然与中国的文化传统有着密切的联系，但本质上是由中国近代以来的历史性实践为其制订方向的；（2）由于这条道路不可能依循现代资本主义的基本建制来为自己取得全部规定，所以它在批判地澄清现代冲突与战争之主要根源的同时，为中国和平主义传统的复活与重建提供了现实的可能性；（3）中国发展的和平主义道路将具有这样一种世界历史意义：它把不以扩张主义为出发点也不以霸权主义为必然归宿的发展前景启示给人类向着未来的历史筹划。

就当代世界之基本的国际政治格局而言，人们最为疑虑且暗中又颇为肯定的一点是：随着国民经济和总体国力的快速增长，中国的发展将直接或间接地导致帝国主义和霸权主义（首先

是地区霸权主义)。这种观念看来是相当普遍的，因为它确实符合现代世界的理论逻辑和实践法则。事实上，由此而来的推测 60 年前就已出现过。按照费正清 (J. K. Fairbank) 的说法，“1789 年法国大革命使民族国家发扬光大，并用暴力扩展了法兰西国家势力。与此相对比，1949 年中国革命以后，虽然外界预料它会对外侵略扩张，它却出人意料地没有这样做”。而较为晚近的推测是：西方对中国正在逐渐丧失竞争优势。太空技术开发、核武反制和海上封锁能力的提升，使中国军力的发展首先对美国地区性的军事存在构成挑战；崛起的中国将力图把美国的势力从亚洲驱赶出去，以谋求其地区霸权。这种“中国争霸”的态势看起来是如此合乎逻辑，以至于像哈维 (D. Harvey) 这样的新马克思主义者也开始认为，中国是正在形成中的另一种类型的帝国主义，而这种帝国主义的根源就在于：“真正的大量的剩余正在东亚和东南亚积聚。可确认的帝国主义实践也正在这个地区出现，中国通过重新确定自己的领土权力概念的非常古老的逻辑，来积极寻求摆脱其自身资本剩余的途径。”

上述图景及其推论的理论框架在亨廷顿的“文明的冲突”模式中得到简要而清晰的表达。这个模式赋予文明或文化差异以第一的和根本的重要性；而此种重要性的获取，起源于先前意识形态对立的式微。虽然描述现今“多文化或多文明的世界”的基本单位有七到八种，但构成文明之冲突的主干者则大体上是三大文明，即西方文明、中华文明、伊斯兰文明。而造成当今冲突态势的力量对比关系是：(1) 西方的衰落。它在冷战中获胜所带来的却是衰竭，从而在世界经济、政治和军事领域的权力正在下降；(2) 东亚——特别是中国——在经济上的崛起。这一地区在物质领域中的巨大成功导致了对文化的自我伸张；(3) 伊斯兰教的复兴。它表现为对西方意识形态的拒斥以及由于这种拒斥而要求的“解决办法”，于是伊斯兰教乃成为认同、意义、合法性、发展、权力和希望等等的本源。正是由于这种力量关系的变迁和新格局，“结果，在 21 世纪最初几年可能会发生非西方力量和文化的持续复兴，以及非西方文明的各民族与西方之间以及它们相互之间的冲突”。

立足于这样一种理解方案，亨廷顿乃把中国的争霸——即“对外扩张、自我伸张和实行帝国主义”——称之为“自然的结果”，就像金属钾在空气中加热便会爆燃，水到 100 就会沸腾一样。“中国的历史、文化、传统、规模、经济活力和自我形象，都驱使它在东亚寻求一种霸权地位。这个目标是中国迅速发展的自然结果。所有其他大国如英国、法国、德国、日本、美国和苏联，在经历高速工业化和经济增长的同时或在紧随其后的年代里，都进行了对外扩张、自我伸张和实行帝国主义。没有理由认为，中国在经济和军事实力增强后不会采取同样的做法。”这听起来确实十分自然，然而，一个十分重要的问题是：这里所谓“自然的结果”在怎样的前提下才是可能的？回答是：只有当中华文明仅仅被抽象化为一个其爆炸当量不断上升的“火药桶”时，它才是可能的；而要把中华文明如此这般地抽象化为一只火药桶，又只有在一概抹杀其“历史、文化、传统”，并完全无视其“规模、经济活力和自我形象”的特殊性质时才是可能的。

因此，亨廷顿对当今文明之冲突的整个理解是无内容的抽象化，而他对“中华文明”的理

费正清：《伟大的中国革命》，刘尊棋译，北京：世界知识出版社，2001 年，第 46—47 页。

哈维：《“新帝国主义之新”新在何处》，《国外马克思主义研究报告（2008）》，北京：人民出版社，2008 年，第 431 页。

参看塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪译，北京：新华出版社，1999 年，第 79、103—118 页。

塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第 125 页。

塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第 255 页。

解尤其是非历史的和自然主义的。这种观点实起源于现代性意识形态的幻觉（因而它必然是一种普遍的幻觉），而这种幻觉的现实性根据则在于：现代性的原则——资本和现代形而上学——本身就是最强有力的抽象化和形式化的力量，并且正如我们后面要谈到的那样，其基本性质乃是无止境扩张的、进步强制的和进攻性的。于是在观念形态上，整个人类历史的图景就像当今世界政治的图景一样，被反映为诸“原子帝国”之间自然的（并因而是永恒的）冲突。如果戴着这样一副意识形态的眼镜来观察历史，那么西方的文明史就是“一部兴起和衰落的国家之间的‘霸权战争’史”，而作为一个在抽象化过程中变得完全相同的原子帝国，“中国的崛起则是核心国家大规模文明间战争的潜在根源”。

然而，就“历史、文化、传统”而言，正是在亨廷顿所称“中国曾一直是东亚的杰出大国”的两千年里，中华文明的基本原则从来就不是什么霸权主义，而毋宁说恰好是霸权主义的反面，即和平主义。这种和平主义的传统是如此地清晰、独特、有力和贯彻始终，以至于几乎每一位稍有识见的观察家、评论家和哲学家都异口同声并毫不犹豫地声称，中华民族的传统是确定无疑的和平主义。虽说对此的评价和褒贬可以相当不同，但作为一个基本事实却得到高度一致的认可。这方面的材料多到不计其数，我们姑且从中选择三位在背景上大有差异的证人。

首先是活动于 16 世纪末 17 世纪初的意大利传教士利玛窦（Matteo Ricci）。对于已有近百年对外殖民扩张历史的西方世界来说，一种十分“自然”的意识形态是：一切弱者都是殖民主义掠夺的对象，而一切强大的国家都必走对外殖民扩张之路。利玛窦的问题是：为什么强大的中华帝国却没有殖民周边较为弱小的国家与民族呢？他的研究使他发现了一个与西方全然不同的历史文化传统，发现了一个不是黩武的而是和平主义的国家。利玛窦的著名结论是，“把中国与欧洲人不同的一些事物记录下来，似乎是十分值得的……虽然他们有装备精良的陆军和海军，很容易征服邻近的国家，但他们的皇上和人民却从未想过要发动侵略战争。他们很满足于自己已有的东西，没有征服的野心。在这方面，他们和欧洲人很不相同。欧洲人常常不满意自己的政府，并贪求别人所享有的东西……我仔细研究了中国长达四千多年的历史，我不得不承认，我从未见到有这类征服的记载，也没听说过他们扩张国界”。这可以被看作是一个由历史研究而来的总体描述。虽说这个四百年前作出的描述在细节上总存在着调整和补充的必要，但却依然十分清晰地指证了中华文明（确切些说，应是中华帝国）一以贯之的和平主义传统。

另一位证人是 19 世纪末 20 世纪初的日本学者桑原鹭藏，他被推崇为日本东方历史研究的奠基者。在其批评中国人的文弱与保守的著述中，他认为除开先天气质外，造成中国人温和、文弱之特点的原因在于中国自古以来的学说一直都在宣扬“和平思想”。孔子主张立国之本首在民信（信），其次为财政（食），最次为军备（兵）；继此传统的孟子进一步鼓吹“仁者无敌主义”；而主张“不争”的老子和主张“兼爱”的墨子则依其主导思想倡言“极端的和睦主义”。甚至汉字中的“武”字亦为“止”和“戈”二字构成的会意字，故武字的原意乃为“止戈”——《左传》释武为“武禁暴戢兵”；《易》曰“神武不杀”。正是由于这样一种和平主义的思想传统，所以，“视兵役为苦楚，厌恶战争的中国人，一般不侵略外国。中国自古号称华夏，把周边异族斥为东夷、西戎、南蛮、北狄，除非不得已，决不诉诸武力。所谓‘辉德不观兵’或者‘远人

塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第 230 页。

《利玛窦中国札记》，何高济等译，北京：中华书局，1983 年，第 58—59 页。

桑原鹭藏：《中国人的文弱与保守》，何兆武等主编：《中国印象——世界名人论中国文化》下册，桂林：广西师范大学出版社，2001 年，第 319—321 页。

不服则修文德以来之’是中国对待蛮夷的总方针”。在桑原鹭藏看来，中国的和平主义传统与其文弱的民族性格有着重要的关联。虽然他对这种文弱性格颇多挞伐，并使之比照于日本的武士道传统，但他仍然认为，“比起盲目的好战，文弱更为世界和平所珍视”。

最后我们要特别提到的是马克斯·韦伯（Max Weber），他的观察富于敏锐的洞察力，而他的方法又使研究大大地扩展和深化了。韦伯指认说，中国之进入到历史时代，是与它逐渐的和平主义转向步调一致的：尽管中国文化的最初发展同样伴随着黷武主义，并且其整个历史中战事不乏，但在它进入历史时代——至迟到汉代——后就逐渐成为一个“和平化的世界帝国”。这一转向的根据在于：中华文明对治水的依赖，以及由此而来的对诸侯的官僚主义专制的依赖，决定性地瓦解了其早期的黷武主义和英雄主义，并由和平主义—官僚主义的文化传统取而代之。在这样一种文化传统的规约下，就像帝国内部不再有“合法的”全民战争一样，对蛮族的防御与征服也不再具有“理性的”战争的意义，而大致只是相当于一项纯粹由保安警察执行的任务。总之，“静态的经济生活的压力，使得中国的战神从来无法得到像奥林匹斯诸神那么崇高的地位。中国的皇帝亲行耕作的仪式，他早就是农民的守护神，也就是说，他早就不再是一位武士的君主了。纯粹的大地神话信仰从来就不具有支配性的意义。随着文官当政，意识形态自然地转向和平主义，反之亦然”。

按照韦伯的分析，中国的和平主义传统突出地表现在诸多重要的领域。例如，在内政方面，这种和平主义与官僚制互为表里。在其独特的传统中，中国历来最为突出的一点就是将人文教育作为社会评价的标准（其程度远胜于人文主义时代的欧洲），这是因为高贵的俗人教育（*vornehme Laienbildung*）所培养出来的士人不仅是体现文化统一性的决定性人物，而且其地位对于中国文化发展的样式具有无比的重要性。从而中国的政治组织以及官僚体制结构的整个发展，“是与帝国的和平化同时出现的，更确切地说，是帝国和平化的必然结果”。在对外关系方面，这个世界帝国的和平化一方面使它没有“海外的殖民地关系”，另一方面使它缺乏种种所谓的“掠夺资本主义”（诸如与海盗行为相关联的地中海式的海外贸易资本主义和殖民地资本主义）。其原因部分地出自大内陆帝国的地理条件，部分地是由于中国社会之一般的政治与经济特性。随着帝国的统一，制度的正统表现为人文主义的仪式主义，而观念的正统表现为和平主义的秩序主义。在意识形态方面，韦伯称中华文明之主导的意识形态——儒教——乃是“和平主义的、以国内福利为政治取向的”，并因而对军事强权采取“拒绝或不理解的态度”。因此，儒教的“理性”乃是一种本质上具有和平主义性质的秩序理性主义，就像儒教的伦理乃是“和平主义的、入世的、纯粹以敬畏鬼神为取向的”。这一主导方面甚至规定了对于其他意识形态的斟酌取舍，例如，佛教之所以在中国成为唯一被允许的救赎宗教，亦是因为它所具有的和平主义性质。

桑原鹭藏：《中国人的文弱与保守》，何兆武等主编：《中国印象——世界名人论中国文化》下册，第325—326页。

桑原鹭藏：《中国人的文弱与保守》，何兆武等主编：《中国印象——世界名人论中国文化》下册，第328页。

马克斯·韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，南京：江苏人民出版社，1995年，第32页；并参见第30—38页。

马克斯·韦伯：《儒教与道教》，第134页；并参见第127—132页。

马克斯·韦伯：《儒教与道教》，第124页。

马克斯·韦伯：《儒教与道教》，第165、195—196、259—260页。

综上所述，我们在这里反复申说了这样一个基本主题，即中华文明的和平主义传统。由此而无比清晰地显现出来的东西是：根据中国的“历史、文化、传统”，对它来说“自然而然”的东西根本不是扩张主义和霸权主义，而是和平主义。如果想要藉此来推论中国即将开始的——并且是自然而然的——对外扩张、自我伸张和实行帝国主义，并且将中国的复兴比诸威廉一世时代德国在欧洲的崛起，岂不是南辕北辙并且自相矛盾吗？事实上，在这种无类比附导致对文明性质错估的同时，总已伴随着对时代性质的错估——这两类错估在无批判的观点中几乎总是比肩而立并且相互扶持。然而，正像我们已经提示过的那样，一个文明的今日状况及其所处的世界格局，并不是自然的产物，而是历史的结果。今日之中国，是否还仅仅被锁闭在其过去的历史、文化和传统之中呢？是否还能仅仅根据这一传统来对它行使实体性的判断呢？如果说，中华文明的和平主义传统乃是无可置疑的，那么，在当今世界中，它究竟在多大程度上仍能继续保有并传承这一伟大传统呢？

## 二

虽说中国的和平主义发展道路非常切近地与其传统相联系，但这一发展道路却并不能直接从其固有的和平主义传统中完整地引申出来。因为就这一传统本身而言，就其作为特定主题上综合中华文明两千年来最重要的文化特质而言，它并不直接意味着发展——现代意义上的发展，而毋宁说倒是意味着停滞，意味着不发展。这方面的观察和评论决不鲜见，以至于擅长历史哲学的德国思想家终于把中华帝国刻画为一种化石，甚至一具木乃伊，“拿欧洲人的标准来衡量，这个民族在科学上建树甚微。几千年来，他们始终停滞不前……这个帝国是一具木乃伊，它周身涂有防腐香料、描画有象形文字，并且以丝绸包裹起来；它体内血液循环已经停止，犹如冬眠的动物一般”。赫尔德（J. G. von Herder）的这个说法大体为谢林（F. W. J. von Schelling）所赞同，只是他在宗教学和神话学的主题上对此作了更加详尽和深入的发挥，并得出了一些有意义的见地。至于黑格尔（G. W. F. Hegel），我们看到他特别地从哲学上阐说了中华帝国的“抽象的统一”，而这种统一的原则导致其历史表现不出任何真正的进展：“中国很早就已经进展到了它今日的情状；但是因为它客观的存在和主观运动之间仍然缺少一种对峙，所以无从发生任何变化，一种终古如此的固定的东西代替了一种真正的历史的东西”。由此可以得出的基本结论是：中华帝国的文明缺失一种主观性的原则，因而也就缺失主观和客观之间的高度紧张的对立，缺失一种由之而来的作为无限机能的“纯粹的活动”——这一文明的和平主义传统植根于此，而这一文明之内在的停滞特性亦植根于此。

上述见解遭遇到某些对中华文明有专门研究的历史学家的反驳。例如，在威尔斯（H. G. Wells）和费正清看来，传统中国并非一成不变，也不是保守的、静止的和毫无生气的。而李约瑟（J. Needham）则声称，关于中国停滞的陈词滥调实出自西方的误解，而从来不真正适合于中国；问题或悖论的出现仅仅在于：“中国的缓慢而稳步的进展被在文艺复兴以后近代科学的

赫尔德：《中国》，《德国思想家论中国》，南京：江苏人民出版社，1989年，第89页。

参见谢林：《中国——神话哲学》，《德国思想家论中国》，第157—158、164—165页。

黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，2006年，第110页；并参见第105—109页。

参见威尔斯：《世界史纲》，何兆武等主编：《中国印象——世界名人论中国文化》，第75—77页。参见

费正清：《美国与中国》，张理京译，北京：世界知识出版社，1999年，第30、57页。

按指数的发展及其一切成果所超越”。这样的说法诚然不错，并且也将有益于纠正实际存在着的诸多误解和偏见。然而，只要这里的主题涉及中国的现代发展，那么，全部问题的讨论就势必在所谓“现代世界”已然展开了的意义领域中进行。就此而言，我们必须明确地承认，与中国的和平主义传统相表里的固有的文明样式，并不自行地契合于现代意义的发展。这种承认意味着达成一个原则高度——这个原则高度不是由任意的主观性设想出来的，而是由中华民族一百多年来的现代化实践所确定的，是依循这一历史性实践的进程而不断地被要求和被理解的。

然则这一原则高度是否意味着中国的现代化进程将彻底地剪除其固有的文化传统，并使自身无条件地沉溺到“现代世界”已然确立了的法则之中呢？不，这根本不可能。这种想法不过是某种理论上纯粹抽象的可能性；正像某种纯粹抽象的理论就是这样来定义、来理解中国的现代化发展的。由于这种想象从未深入到真正的内容之中并批判地检审过问题的基本前提和基本界限，所以它只是从属于黑格尔所谓的主观意识及其“外部反思”；而在主观意识的外部反思中，“现实”（Wirklichkeit）——社会现实——毋宁说是全然被遮蔽着的。就此老黑格尔曾不无尖刻地嘲讽说，那只不过是随便谈谈个人的想法罢了。因此，为了能够真正切中作为现实的内容本身，就必须首先对问题的前提和界限做出批判的澄清，以便使当今中国发展道路的现实可能性切近地显现出来。

这里应当确定的第一个要点是：中国是在非常独特的——与西方几乎完全不同的——国情及文化传统的基础上提出并执行自己的现代化任务的。因此，要论及当代中国的发展道路，就根本不可能撇开或脱离这一现实的前提。作为独特国情之本质重要的部分和文化表现，传统不应当仅仅被看作是一个消极的前提，毋宁说，它确实是并且也应当被理解为一个积极的前提。只是在这一前提的基础上，才谈得上中国的独特的现代化任务，才包含着中国发展道路的真正意义和积极作为。当抽象的观念力图摆脱这一现实的前提（把它贬低到零或归结为单纯的消极性）时，中国近代以来的历史性实践就一再以其现实性的力量来纠正这种观念（无数的经验和教训）。之所以如此，是因为中华文明的传统——它的和平主义传统——是强有力的，正像它的现代化诉求是强有力的一样。中国近代以来现实的发展道路是受这两方面的相互关系制约的，是在这两者矛盾的持续张力中表现自身之独特性的。

就一般的表象而言，中华民族的独特性格十分清晰地印证了其文化传统之深厚广阔的支配力，而这种性格的历史变迁又非常突出地展现出其文化传统之辽远恒久的影响力。如此这般的情形必定给无数观察家和思想家留下了深刻的印象。谢林在喟叹亚述、米底、波斯、希腊和罗马等古老帝国的没落之际，大大地惊诧于中国像一条不知其源头的河流始终在从容地流淌。如果说，这种国运毕竟与其文化品格有关，那么可以说，中华民族的文化传统是如此地独特和坚韧，以至于这个民族实在应该被称为“一个伟大的、独特的例外”，甚至应该被称为“第二人类”。二战以后，费正清继续指认了这一点。他写道，中国虽然有不断的变化和千差万别的情况，却总不脱离其文化上和制度上所特有的总格局。“这个总的格局顽强地持续存在，是因为多少世纪以来，中国的各种制度——经济制度、政治制度、社会制度、文化制度——曾在它的国土范围内促成了引人注目的自给自足、平衡和稳定的局面。总之，制度和文化的持续性曾经产生了体现为气势磅礴和坚守既定方针的惯性，而并非不动的惰性。”

李约瑟：《科学与中国对世界的影响》，何兆武等主编：《中国印象——世界名人论中国文化》，第159—163页。

谢林：《中国——神话哲学》，《德国思想家论中国》，第135、146、163页。

费正清：《美国与中国》，第75页。

更加重要的事实是，作为某种“思想格局”，这一和平主义文化传统依然保持着强大的生命力。谢林曾引证文德施曼的结论说，一个从一开始就支配中华帝国并贯穿其始终的原则必定是一个强有力的原则。在此起决定作用的肯定不是某种人为构造的东西，即仅仅由主观意见或协议所产生的东西，而是某种强有力的文化原则——它是如此地强大，以至于外来的东西只能在其自身教化范围内维持一段时间，就很快被这一原则所固有的力量所同化并从属于它。与之相类似，在费正清看来，只有当我们认识了外来民族之征服中国，不仅没有瓦解反而却强化了其文化传统的思想格局，我们才能真正体会到“这个思想格局如何具有那么强大的生命力”。显然，对于中华民族来说，先前游牧民族的征服与近代西方势力的扩张具有相当不同的意义，但中国文化传统的强大生命力和影响力却是无可置疑的。即便在一战以后中国最屈辱、最萎顿的年代，敏感的法国诗人瓦莱里（P. Valéry）依然从中华文化中识别出其“宝贵的生命力”和“无穷的繁衍力”。事实上，中华民族自近代以来的全部历史性实践从未间断地把其文化传统揭示为一种实际起作用的、重大的现实力量。无论就这一力量的评价会引起多大的分歧和争议，它终究反映着一个基本的现实，即中华文明就其历史—文化的传统来说乃是深远且独特的，而此种深远且独特的传统又不能不深刻地影响到并极大地作用于“中国近代的事实”。因此，要能够正确地理解中国的发展道路，是决不能将其文化传统这一现实弃置不顾的。

第二个需要批判地加以澄清的要点是：必须在中国的发展道路这个主题上明确地区分现代化和西方化，明确地区分现代化的资本主义样式和社会主义样式。这种区分经常被看作是老生常谈，那是因为它往往滞留于抽象的理论形式的区分。然而，就中国之现实的发展道路而言，它的现代化不等于（也不可能等于）西方化，它的社会主义道路不等于（也不可能等于）资本主义道路——这不是一个可以在抽象的理论上用“假设历史”的方式来讨论的问题，而是一个首先由中华民族的历史性实践做出的决定性区分，是一种历史的“决断”；用费尔巴哈的话来说，是一个“可以用我们的鲜血来盖图章担保的真理”。在这个意义上，把现代化同西方化及其资本主义样式区别开来，并不意味着“现代化”因此就是乌有，就是空疏的和无内容的；恰恰相反，与那种仅只把现代化设定在西方资本主义样式中的抽象观点不同，对于中国的发展道路来说，在上述区分中出现的“现代化”具有现实的内容，并且唯在此种区分中它才可能是现实的。

20 世纪 20 年代，伯特兰·罗素（B. Russell）曾谈论过一个非常有意义的主题：“今日世界混乱之诸原因”（causes of present chaos in world）。这个主题是要追究，有什么原动力造成今日全世界的动荡紊乱。按罗素的观点，现代世界日渐增进的是两大主义，即实业主义（industrialism）和国家主义（nationalism）。而这每一个主义中，又有两种变形，为压迫者和被压迫者各自所主张：实业主义中有资本主义（capitalism）和共产主义（communism），国家主义中有帝国主义（imperialism）和自决主义（self-determination）。今日世界之纷扰，就因为在这四种原动力互相冲突，主要是以资本主义与帝国主义为一方，以共产主义与自决主义为另一方的互相冲突。这一区分至今仍然是有意义的。即使在所谓“意识形态对抗”结束之后，虽然表面上看起来界限和冲突似乎在渐次隐退，但问题的实质却并没有发生根本的改变。在这个意

谢林：《中国——神话哲学》，《德国思想家论中国》，第 142—143 页。

费正清：《美国与中国》，第 75 页。

参见瓦莱里：《中国和西方——盛成 我的母亲 序》，《德国思想家论中国》，第 88—90 页。

这里的 nationalism 又译民族主义。但对于中国来说，无论是“国家主义”还是“民族主义”，都不确切。此处姑从译者作“国家主义”。

罗素：《罗素在华演讲集》，北京：北京大学出版社，2004 年，第 251—257 页。

义上，沃勒斯坦（I. Wallerstein）是有理由抨击“现代化理论”的，因为关于“现代化”的理论范式掩盖了“现代世界”的资本主义性质，并模糊了其中实际存在着的冲突与争斗。“我们并非生活在一个现代化的世界，而是在一个资本主义的世界。”

只要明确了那些决定性的区分，“现代化”的概念本身是无能为害的，它仅只保留自身为一个对于分析来说是必要的抽象。例如，对于中国的发展道路来说，“现代化”总已先行地意味着必得在资本主义与社会主义中间有其一途，就像它也必得在帝国主义与和平主义中间有其一途一样。因此，如果我们有理由把“现代性”——现代世界的本质根据——理解为资本和现代形而上学，那么，虽然“现代化”总以这样的本质根据为枢轴，但不同的发展道路也必以相当不同的方式去理解和占有这种本质。这里的关键之点在于：正像传统文化差异的重要性不应遮蔽现实历史的向度（现代历史的本质生成）一样，现代化与西方化的区分不能取消对现代性本身（资本和现代形而上学）的分析和批判。就此而言，马克思的学说具有决定性的意义。因为在这样的主题上，马克思的学说无非就是现代性批判；如果说这一批判同时也就是对资本主义的批判，那么这仅仅是因为“这一个”现代世界是经由资本主义一途被建立起来的。

准此，则现代化与西方化的区分，现代化的资本主义样式与社会主义样式的区分，就不止于单纯抽象的形式区分，而是要求深入到历史的本质性一度中去，亦即要求深入到社会的现实中去。唯有在此一度中，传统文化差异的重要性才会在现代历史的本质生成中获得其基本规定，而这些规定本身也才会被建立在现代性本质之批判的基础上。遗憾的是，我们现在所看到的许多这类区分，例如亨廷顿在其著作中对西方“普世主义”的批评以及对现代化不等于西方化的论证，却大体上仅仅从属于自由主义之“政治上的正确”；它们既缺乏历史的向度，又缺乏对现代性本身予以批判的理论上的彻底性。这种无关痛痒的形式区分虽然不乏善意地对不同的文明表示尊重，但却既未能对现代世界的本质做出批判的理解，又无法对这一世界中传统文化的意义和命运做出真切的估价。依循这种无内容的区分，是不可能正确理解中国的发展道路的。

第三个要点实际上是上述讨论的综合，它试图表明中国的发展道路在怎样的前提下——以及在何种程度上——能够接续其文化传统，能够更新并重建其和平主义的取向。所谓发展道路总意味着一种敞开的可能性，而所谓现实的可能性总意味着趋向于某种“在展开过程中表现为必然性的东西”。因此，一种体现现实可能性的历史要求和历史决断必然将仅只是抽象的可能性加以排除——将之作为纯粹的主观意见、作为实际的不可能性加以排除。对于中国的现代化发展来说，其现实的可能性首先在下述的不可能性中找到依据，即它不可能依循西方资本主义—帝国主义的现代形式求得自身通达的道路。这样一种历史命运固然受制于文化传统，但同时也为其发展道路之开启和平主义方向提供了必要的前提。

时至今日，并不需要太多的智慧就可以清楚地理解到，在中国，完全依照西方资本主义的标准和方式来开展的现代化是根本行不通的，就像完全根据书本和模仿苏联的教条主义只能带来深刻的历史教训一样。而无头脑的自由主义者之所以迷信这种标准和方式达于偶像崇拜的地步，仅仅是因为他们完全无批判地跌落到现代性意识形态的汪洋大海之中。帕森斯（T. Parsons）曾这样写道：“如果像人们经常设想的那样，对环境不加限制就足以引起一个现代资本主义的发展，那么肯定远在近代以前，现代资本主义就在中国产生了。”而引起上述幻觉的前提是：中华文明已经先行地立足于那实际上引导了西方资本主义发展的基地之上，换言之，它

沃勒斯坦：《沃勒斯坦精粹》，南京：南京大学出版社，2003年，第137页；并参见第135—138页。

帕森斯：《社会行动的结构》，何兆武等主编：《中国印象——世界名人论中国文化》，第351页。



已经被先行地放置在欧洲中世纪的废墟上，而从那里走出来的中国人则已经先行地成为黄皮肤黑头发的唐吉诃德或浮士德了。指出这一点是重要的，因为对于西方资本主义的整个现代建制具有决定意义的“原子个人”——无论它表现为经济上的“利己主义个人”或哲学上的“自我意识”，还是表现为伦理上的“道德主体”或政治上的“法权主体”——乃是欧洲历史的产物；如果说这样的“个人”是以所谓抽象的“人格”或“人格性”（personality）为基准的，那么，从文化上来说，它是一千多年基督教教化的产物（姑且撇开其希腊源头不谈）。当马克斯·韦伯指证新教伦理与现代资本主义精神的内在联系时，他确实颇有见地地提示了欧洲资本主义得以形成和发展的重要的文化条件。

对于中国的现代化发展来说，与西方不同的文化条件乃是同等重要的。虽说作为这种文化条件的传统决不是一成不变的（事实上，它在近代遭遇到了巨大的震撼），但只要是依然活着的传统，则上述改变就只有在西方的现代原则本身也被相应改变的那个境域中才是可能的，才是实际有效准的。这种双重改变的活动范围完全是历史性质的，它部分地取决于西方资本主义的扩张权力，部分地取决于这一传统文化的发展潜力。因此，如果说西方资本主义的整个现代建制是以所谓“原子个人”作为基本前提的，那么，彻底西方化的标准就必得要求这样的个人能够从中国的文化传统中先行产生出来（亦即与这一文化传统割断一切联系）。然而我们实在没有任何理由指望中国人会在西方资本主义文明衰竭之前变成这种原子个人，变成真正的清教徒（Puritans）或边沁式的个人主义者，我们也没有理由指望用一千多年的基督教教化来造就这种人格（假定这是可能的），以便后来实现一个彻头彻尾西方标准的现代化，就像我们没有理由指望“希腊七贤”中有一位西徐亚人（阿那卡西斯）就使西徐亚人变成希腊人一样。所以，在谈到所谓“中国式的个人主义”时，费正清也是颇费踌躇并且小心翼翼地写道：“这是一个很有限的个人主义形式；但说到底，正如德巴里所指出的，它可能‘比现代西方式的个人主义更能适应社会主义社会’”。

总而言之，中国发展道路的现实可能性首先来自于它走西方资本主义道路的不可能性，这种不可能性从基本性质上规定了中国现代化实践的出发点和立足点，规定了它的实际内容和价值取向。另一方面，正是中国的现代化实践为其和平主义传统的接续提供了一切可能性的前提，因为这一实践所要求着的发展不仅打开了传统本身所固有的锁闭形态，而且也为此传统的取舍和光大创造了条件并制订了基本方向。由此而形成的发展道路必定是有中国特色的，但这种中国特色却并不仅仅归结为既与的传统，仿佛它只是为某种既与的现代原则披上一层中国式的外衣。毋宁说，倒是中国特色的历史性实践为其既与的文化传统开辟出真正的意义领域和活动空间，而中国的和平主义传统也是依循这一发展道路的实际取向而被开启、被重建，并且被复活的。这个过程或许可以被称为“实体性内容的再度青春化”（黑格尔语）。它在西方近代文明的开端出现过：我们见到这种情形在莱布尼茨（G. W. von Leibniz）的哲学中得到初始的表现，并最终在黑格尔的哲学中被完成。然而，对于中国来说，这个过程还只是刚刚开始。

### 三

从前面的讨论中可以看出，中国的发展道路既意味着不可遏制的现代化的发展要求，又意

费正清：《美国与中国》，第 69 页。

伽达默尔：《哲学解释学》，宋建平、夏镇平译，上海：上海译文出版社，1994 年，第 109—110 页。

意味着此一发展是在不能脱开其独特文化传统的基地上对这一传统的积极开启与重建。因此，这条发展道路是非常独特的，这种独特性从一个方面来说就在于它与和平主义具有本质的关联。然而，这样一种和平主义的发展道路将具有怎样的基本性质？它在所谓全球化时代又会具有怎样的意义呢？

与和平相对立的是战争；与和平主义相对立的是这样一种主义（无论它叫什么名字）：它总是不断地生产出冲突和战争，并且总是不断地把冲突和战争的根源再生产出来。这里的关键点首先在于辨明当今世界之冲突与战争的现代根源。因为即使是历史上流传下来的冲突，也总是在现代世界中开展出来并在这个世界中被规定的。如果撇开这一根源来谈冲突或战争，那么它们就会是完全非历史的；从而就与古代部族之间的争斗没有什么两样，说到底就与猴群之间或狼群之间的争斗没什么两样了。一种自然主义的观点很容易把这一切等量齐观，然而我们正在谈论的恰好是在人类历史中生成并开展出来的冲突与战争。因此，就当今世界之冲突的现代根源而言，问题并不在于西方列强天生的“霸道”或“恶之本性”，而在于现代资本主义文明——开辟了世界历史的、以资本为原则的文明——本身的基本性质。正像现代资本主义文明的伟大的历史性成就由此而来一样，当今世界之持续不断的冲突与战争亦是由此而来。

就现代资本主义的基本性质而言，在此可以简要概括的几个主要方面是：第一，现代的、以资本为原则的文明是贪欲的和进步主义的。资本本身的存在条件就是不断地获取超出自身价值以上的价值，从而这一文明的基本特征就是无止境的进步，亦即永不停息地欲求着剩余、增殖和积累，并从而饕餮之。正如《共产党宣言》所说：“生产的不断变革，一切社会状况不停的动荡，永远的不安定和变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方”。当人们将“浮士德精神”把握为现代世界之无止境进步的典型形象时，当海德格尔（M. Heidegger）用“进步强制”（Progressionszwang）——生产强制和需求强制——来揭示现时代的总特征时，都是在申说这一文明之无止境进取的基本性质。第二，现代资本主义世界按其本质来说是征服性的和权力主义的。作为一种本身是抽象的并且是遍及一切的抽象权力，现代资本的活动直接就是权力的实施，即统治——对自然界的控制、对活劳动的支配，就像现代形而上学在其基本建制（“我思”）中设定了主体对于客体的优先性、主导权和进攻态势一样。按罗素的说法，现代世界的主体由原先上帝的“雇农”变成了“自耕农”；按海德格尔的说法，现代形而上学的主体不断地“压榨”和“拷打”自然界，以便强制性地地逼其供应能量。第三，由于上述两个基本特征，以资本为主导原则的文明是开发性的和扩张主义的。这种开发和扩张的现实性的力量，既来自于资本之无止境的推动，又来自现代形而上学之无止境的谋划，从而成为一种力图夷平各种差别、内容和特质的普遍的开发和扩张力量。按照沃勒斯坦的说法，资本主义作用的内部逻辑——最大限度地寻求利润，总是迫使它不断地进行扩张：生产的扩展、市场的扩大、资本的积累，总而言之，广泛地占据整个地球。当今世界之永无止息的冲突和战争，难道不是在一个世界上开展出来的吗？现代扩张主义和霸权主义（包括所谓“非领土扩张”和“文化霸权主义”），难道不是在这一世界的内在逻辑中有其最深刻的根源吗？

1795年，康德（I. Kant）写下了著名的《永久和平论》，对于这部著作我们不能不怀有崇高的敬意。虽然这位大哲看到那些所谓文明国家对于异国和异族的征服、压迫、战争挑拨，以

《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第275页。

参见《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，《哲学译丛》2001年第3期。

参见沃勒斯坦：《沃勒斯坦精粹》，第138页。

及惊人的不正义，但他仍试图通过“一种哲学的规划”，来论证合乎理性的共和国、自由国家的联盟、世界公民体制等等，以便使这个世界能够不断地趋近于永久和平。然而，就像康德的“绝对命令”一遇到现实就变得软弱无力一样，理性的国家和理性的“世界共和国”像海市蜃楼一样幻灭了。先前承诺的永久和平变成了无休止的掠夺战争，并在 20 世纪划时代的世界大战中达到高峰。

“公理战胜”之所以成为一幅“令人极度失望的讽刺画”，是因为“公理”在现代资本主义世界中不能不表现为强权，因而这一文明的本质不是和平，而是冲突和战争。帝国主义只不过是这一本质之极致，是其合乎逻辑的产物罢了。斯宾格勒（O. Spengler）在《西方的没落》中写道，塞西尔·罗得斯（C. Rhodes）的名言——“扩张即是一切”——是每一完全成熟了的文明之固有倾向的一次拿破仑式的重申。扩张的倾向紧抓着、强迫着、耗尽着世界都市阶段的晚期人类。一句话，“帝国主义是不折不扣的文明。西方的命运正在不可逆转地陷入这种现象的形式中”。若去除其思辨的形式，斯宾格勒的说法无疑是正确的。我们在此同样还会思及列宁的一个著名论断——“帝国主义就是战争”。如果说在原子能时代世界规模的大战毕竟未曾爆发，那么，这与其说是因为战争的根源被铲除了，毋宁说是因为战争的动机被大毁灭的恐惧压抑了。面对这样的态势，罗素问道：人类还有没有前途（Has man a future）？

中国的和平主义发展道路在此间显示出它的重大意义。这条发展道路之所以是和平主义的，首先是因为它没有把现代化局限于现代资本主义文明的范式中，而毋宁说表现为对这一范式的批判的脱离，表现为一条社会主义的道路。就何谓社会主义曾有过无数的争论，但如下之点却是可以肯定的：中国的发展道路是在现实的历史（尤其是近代以来的历史）中形成的，因此这条道路的社会主义方向意味着它在现实的历史中不可能重走西方资本主义文明的老路，意味着它在现实的历史中领会到现代资本主义本身的历史限度，并且意味着它在现实的历史中能够就制约自身的文化传统做出建设性的开启。

这样一些内容是十分紧密地联系在一起。对于一个“具有有限的个体意识”且“具有非凡社会才能”的民族来讲，当现实的发展成为一项紧迫而根本的任务时，它理所当然地诉诸“集体的力量”，并力图以保有这种力量的方式推进自身的发展。正因为如此，所以中国的发展道路必然在当今世界的格局中采取社会主义的立场，并在文化传统的复兴中光大和平主义的方向。从完全西方标准的前提来看，“尚未高度个体化的社会”乃是一种绝对的缺陷，因为彻底的个体化被看作是分化发展的绝对前提。然而，在西方文明的历史性局限已然绽露之际，个体化的极致以及由之而来的无止境的分化发展则表现为一种亢进性的衰竭，它在瓦解集体力量并销蚀社会有机性的同时，持续不断地再生产出各种类型的冲突、对抗和争斗。正像沃勒斯坦突出地指证了资本主义世界内部的诸多冲突关系一样，詹姆逊（F. Jameson）在揭示金钱、资本主义和市场如何瓦解并摧毁集体性的东西时，特别强调要为“集体力量”找到保存和发展自己

康德：《永久和平论》，《康德历史理性批判文集》，北京：商务印书馆，1990年，第97—98、104—118页。

参见《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第723页。

斯宾格勒：《西方的没落》第1卷，吴琼译，上海：上海三联书店，2006年，第36页；并参见第35—38页。

凯泽林：《一位哲学家的旅行日记》，何兆武等主编：《中国印象——世界名人论中国文化》上册，第290页。

沃勒斯坦：《沃勒斯坦精粹》，第137—138页。

的方式。因此，“如果中国的社会主义能够成功地建立一个不同于西方资本主义的选择，这毫无疑问对全球的任何一个地方都是重要的，将有深远的意义”。

中国文化传统的和平主义也正是由此而获得现代定向并被赋予积极意义的。凭借这种定向和意义，它被建设性地整合到中国的发展道路之中，从而这一发展道路便深刻地不同于西方资本主义——它是和平主义的。这种和平主义与其社会主义的方向是内在一致的：只有当中国的发展道路表现为对资本主义的批判的脱离时，它才可能是和平主义的；而只要这一道路表现为此种脱离，那么它在现代世界的格局中就意味着社会主义。即便这里的问题不牵涉到中国，许多有识之士也已充分意识到，世界和平的真正重建有赖于和现代资本主义完全不同的社会基地。启蒙时代的伟大的和平构想在今天已经变得如此不现实，以至于它只能被肤浅化为这样一种想象的和平，即完全无内容的均衡：一切冲突在抽象中的平均化和完成。因此，沃勒斯坦确实有理由把能够设想的未来和平——“世界政府”——同社会主义生产方式联系在一起。

虽然我们无法以实际知识的方式来论断未来，但仍然能够根据过去与现在来理解由本质规定的基本趋势。此间需要以进一步的方式去追究现代化过程之不同道路的文化精神，以便能够揭示实际地导向未来的基本特征，而不同精神品格之间的比照将会是富于教益的。17世纪的哲学家莱布尼茨曾这样说过，欧洲和中国是全人类两个最伟大的文化和最发达的文明，中国实在可以被称为“东方的欧洲”。这两个文明是互有短长的。然而，在战争艺术和战争科学方面，中国却远不如欧洲。“这不是出于无知，而是他们本意不愿如此，因为他们鄙视人类中所有产生或者导致侵略的行径，也因为他们……厌恶战争本身”。中华文明的这种突出的特征，从而与西方文明的突出的差别，就文化的精神品格来说，深刻地反映在“儒教”和“清教”（即基督教新教）的世界观对比中。韦伯指出，和清教的理性主义比较起来，儒教作为一种理性的伦理将人与世界的紧张性减至“绝对低弱的程度”。如果说清教伦理与世界处在一种强烈而严峻的紧张关系中，那么儒教则对世上万物采取一种“随和的”（unbefangen）态度。因此，从哲学上讲，儒教的和平主义乃体现在其理想的人格即“君子”的世界观本质中：“他们没有事先确定下来的超验的伦理，没有超世的上帝的律令和现实之间的对峙；他们没有对彼岸目标的追求，也没有极恶的观念。……根据我们的回忆，在中国从未出现过与‘现世’的紧张对峙，因为从来没有一个超世的、提出伦理要求的上帝作过伦理的预言”。这是一个颇为深入的见解，它有效地揭示了中国的和平主义传统的世界观根据。这个见解既承续着谢林关于中国意识的非神话性和非宗教性的论点，又从哲学上说明了为罗素敏锐地指证出来的现象——即中国人所特有的、无与伦比的宽容：“我认为，中国人的宽容，欧洲人根据本国经历是无法想象的。我们自认为宽容，但只不过比我们的老祖宗显得宽容一些罢了”。毫无疑问，和平主义只有在真正宽容的土地上才有可能滋长繁衍。

与之形成鲜明对照的精神样式在歌德（J. W. von Goethe）的《浮士德》中被人格化了。正像这部诗剧被誉为“现代世界的《伊利亚特》”一样，它的主人公则被称作“现代的普罗米修斯”。浮士德是一个追求人的自我扩张的文学形象，他的精神就是黑格尔所谓的“自我无限扩张

《詹姆逊文集》第1卷，北京：中国人民大学出版社，2004年，第356—357页；并参见第363页。

参见沃勒斯坦：《沃勒斯坦精粹》，第139—140页。

莱布尼茨：《中国近事 序言：以中国最近情况阐述我们时代的历史》，《德国思想家论中国》，第4页；并参见第3—10页。

马克斯·韦伯：《儒教与道教》，第258—259、264—265页。

罗素：《中国问题》，秦悦译，上海：学林出版社，1996年，第155页。

的精神”。这是一个真正意义上的“现代”（西方）人：他永不知足，意图把人生巨釜中的一切掠为己有；他钻研科学，探索帝国，也乐于官能享受；他献身于实际工作，并力图控制自然。按照丹尼尔·贝尔的说法，整个时代的人们在这一人物身上发现了自己的思想和灵魂，辨认出自己不幸的分裂意识。如果说现代形而上学的最后成果再现了浮士德历险的精神旅程，那么诚如海德格尔所言，新时代的劳动的形而上学本质在黑格尔的《现象学》中被作为“精神”的自我运动道说出来了。确实，由此得到表现的精神开创了一个全新的时代，建设起资本主义的现代文明。“它第一个证明了，人的活动能够取得什么样的成就。它创造了完全不同于埃及金字塔、罗马水道和哥特式教堂的奇迹；它完成了完全不同于民族大迁徙和十字军征讨的远征。”然而，贡献出如此巨大的生产力并创造出如此丰硕文明成果的现代资本主义，其文化—精神类型则既属于韦伯所谓的“禁欲苦行主义”（asceticism），又属于桑巴特（W. Sombert）所谓的“贪婪摄取性”（acquisitiveness）。而罗素则用“精力过剩的合理化”来说明西方文明的“工业主义、军国主义、热爱进步、传教狂热、扩张势力、控制和组织社团”等等；它推动着无止境的竞争和开发，也推动着无止境的扩张和破坏——它正在使这一文明走向毁灭的结局。这是浮士德的结局：年老失明的主人公依然雄心勃勃，不停工作，他命令精灵们开挖他所规划的河道，他听到了挖掘声——但那是给他自己掘墓的声音。

如前所述，在现代资本主义已经开辟出世界历史的时代，特别是在全球化时代，中国所固有的和平主义传统是为其当下的历史性实践赋予意义的；而这一传统本身，或者作为历史经验的对象，或者作为浪漫主义怀旧的对象，并不包含现代意义的发展原理——分化、个体化、主观性以及由之而来的对峙。因此，只有当中国的发展能够在占有现代发展之积极成果（亦即将其本质力量据为己有）的同时，拯救并复活自身的和平主义传统，才会有真正的中国道路，而这道路——和平主义的发展道路——才会具有真正的当代意义。黑格尔的见地是颇为深刻的，他说，彼时的中国就像印度一样，还处在世界历史的局外，“而只是预期着、等待着若干因素的结合，然后才能够得到活泼生动的进步”；然而，中国的原则又具有那样一种实体性，“所以它既然是最古的、同时又是最新的帝国”。只有在中国发展道路的积极开启和实践贯彻中，我们才能期待那实体性的内容经由这一过程而被“再度青春化”。

由此而得到理解的中国的和平主义发展道路，不仅具有一般的当代意义，而且具有所谓“世界历史意义”。什么叫做具有世界历史意义？黑格尔说，这意味着一个民族精神采取比它自身更高、更博大的新原则，而这个原则在其基本元素和基本目的中具备一个对于世界历史来说是普遍的原则。正像“世界历史个人”——亚历山大、恺撒、拿破仑等等——代表着不同普遍原则在世界历史中的前进步伐一样，伴随着先前原则的完成和解体，是另一个“世界历史民族”登上舞台，它代表另一种精神，另一种普遍原则，从而是另一个世界历史纪元的发生。因此，中国的和平主义发展道路可能具有的世界历史意义取决于两个基本方面。其一是否定的方面，即先前之普遍原则的完成和解体——这一过程正在发生，我们无需乎去断言它的临终之日，那是先知和预言家的事；但只有最幼稚的头脑才会相信现代资本主义文明将是无限制发展的并因

丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡、蒲隆、任晓晋译，北京：三联书店，1989年，第209页。

《马克思恩格斯选集》第1卷，第275页。

丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，第29—30页。

罗素：《中国问题》，第7—8页。

黑格尔：《历史哲学》，第110页。

黑格尔：《历史哲学》，第59—64、66—70页。

而是永世长存的。除开马克思和列宁的经典批判，我们还听到尼采（F. Nietzsche）的警告——“欧洲虚无主义的降临”，听到斯宾格勒的呼声——“西方的没落”；整个20世纪批判的思想几乎全都集中在这个主题上。只是当批判的思想陷入酣睡之际，这个世界的实际瓦解过程才似乎被暂时地遮蔽起来。

另一个方面是指向未来的建设性的方面。当罗素由各种无休止的战争来解说“西方文明的失败”时，当汤因比（A. J. Toynbee）由“人类集体自杀之路”来指证西方文明的无出路状态时，他们都热切地期许着世界的和平与统一，而且他们又都把这种重建和平主义的期许特别地指派给中国。因为在他们看来，只有中国的和平主义传统才意味着希望，才意味着积极建设的可能性。汤因比声称，世界的和平与稳定是避免使世界陷于悲惨结局的唯一道路，因而建立真正的和平统一乃是今天世界的“绝对要求”（这让我们再度回想起启蒙时代对永久和平的瞩望）。如果说当今世界的统一只有在和平中才能实现，那么它一定是以地理和文化主轴为中心，不断地结晶扩大起来。这个主轴不在美国、欧洲和俄国，而只能被设想在东亚，特别是在中国。这不仅是因为中国的政治统一自汉代以来一直延续至今，而且因为这种统一既是和平主义的，又是世界主义的。与之形成对照的是，西欧世界自罗马帝国崩溃以后就再也没有挽回过其政治上的统一，而它的政治传统也不再是世界主义的而是民族主义的了。因此，“恐怕可以说正是中国肩负着不止给半个世界而是给整个世界带来政治统一与和平的命运”。作为伟大的历史学家，汤因比的历史见地是准确的和深入的；但是如果人们因此把重建世界和平的期许仅仅建立在中国先前的历史和文化之上，那么这种期许就不能不是面向过去的浪漫主义；如果这种期许还同时激起了人们的许多幻觉和无责任能力的自大狂，那么由之而来的一切就不能不是误入歧途的浪漫主义了。

真正具有世界历史意义的东西不是纯粹的过往，不是仅仅滞留于传统之中，而是中国的和平主义发展道路，是唯有在这一道路的历史性实践中才能被开启和复活的和平主义传统。它不是既与的、已经完成了的东西，而毋宁说是正在生成着的东西，是在其展开过程中表现为必然性的东西。用我们传统的术语来说，中国的和平主义发展道路乃是真正的“道”——是合于大道（新的普遍原则）的通达之道（道路），是和平主义的“王道”而不是强权主义的“霸道”。它的历史意义就在于：它扬弃并且超越现代资本主义的发展道路，从而把不以扩张主义为出发点也不以霸权主义为必然归宿的发展前景启示给人类向着未来的历史筹划。然而，正因为中国的和平主义发展还只是在历史地生成着，所以它既意味着前途与希望，也面临着挑战与危险。它应当被正确地理解为一项任务——一项由能思的实践来把握自身命运的历史任务，并且被理解为一项考验——一种对中华民族之真正发展潜力的历史考验。

〔责任编辑：孙 麾〕

参见尼采：《权力意志》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1996年，第373页。

罗素：《罗素在华演讲集》，第300—301、251—257页。

汤因比、池田大佐：《展望二十一世纪》，荀春生等译，北京：国际文化出版公司，1985年，第295页。

汤因比、池田大佐：《展望二十一世纪》，第282—296页。

of Marxism to Chinese conditions. The reason China now enjoys growing prestige and international standing is largely due to the country's peaceful development: China is better able to deal with daunting tasks through her "soft power." Particularly important is the fact that the emphasis of "the scientific outlook on development" signals that China is applying herself to realizing the goals of "common development" and "common prosperity" shared with other nations. This will certainly have a profound impact on the progress of humankind.

### **The Implications of the Chinese Model of Development in the Context of Globalization**

*Zhou Hong · 37 ·*

China's immense achievements over sixty years of socialist construction and thirty years of reform and opening-up have inspired heated debate over whether there exists a "Chinese model of development" or a "Beijing consensus". The term "model" has two layers of meaning: one refers to the uniqueness of China's development path, the other to its exportability and transferability. In terms of the former, we can conclude that China has indeed created a unique developmental model. China's development path was arrived at when the Chinese people finally chose Marxism in the course of their pursuit of national independence and modernization. Its essential character is the choice to follow the socialist road and reject capitalist expansion and enslavement. Globalization is accompanied by the unbounded aggrandizement of capital, which brings world politics and the world economy into a system dominated by world capitalism. Against such a background, the uniqueness of the Chinese model of development stands out. At the same time, China has no intention of exporting its own model of development. Rather, China's pursuit of harmony, equality and diversity among nations will allow the success of its developmental model to change current international rules and concepts of global development. In this era of globalization, the Chinese model is of world significance.

### **Reflections on China's Peaceful Development and Its Significance for World History**

*Wu Xiaoming · 46 ·*

The Chinese model of development must necessarily be peaceful. While such pacifism is closely related to Chinese cultural traditions, its direction was essentially settled by China's historical experience from the nineteenth century on. It was not possible for this path to derive all its specifications from the basic construction of modern capitalism, so that at same time as it critically clarifies the main sources of modern conflicts and wars, it makes revival and rebuilding of traditional Chinese pacifism a realistic possibility. China's peaceful developmental path will have considerable significance for the world: it offers mankind inspiration for planning a future world through a development model that does not begin from expansionism or end in hegemonism.

### **(1) Interpreting Rawls' Contract Theory as a Rational Choice Model and Making It More Rigorous**

*Jiang Xulin · 60 ·*

As a rational choice model, Rawls' contract theory attempted to derive the principles of justice and fairness in a rigorous way. However, certain technical errors impeded the attainment of this goal. Rawls was unable to avoid relying on Kantian *a priori* argumentation and the normative concept of the "free and equal person". At the same time, a revision of Rawls' rational choice model that renders it more rigorous points to a different configuration of the principle of

· 205 ·