



中国当代思潮访谈录

萧三匝·著

李泽厚

刘军宁

徐友渔

许纪霖

萧功秦

汪晖

华炳啸

陈明

王小东



NLIC2970859891



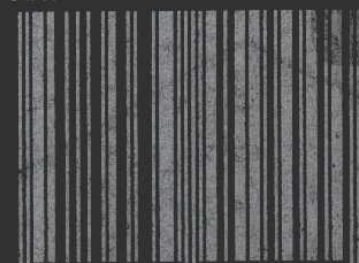
海峡出版发行集团
福建教育出版社



闽教出版

上架建议：社科·思想

ISBN 978-7-5334-5944-4



9 787533 459444 >

定价：46.00元



中国当代思潮访谈录

萧三匝·著



海峡出版发行集团 | 福建教育出版社
THE STRAITS PUBLISHING & DISTRIBUTING GROUP

图书在版编目 (CIP) 数据

左右为难：中国当代思潮访谈录 / 萧三匝著.
—福州：福建教育出版社，2012. 11
ISBN 978-7-5334-5944-4

I. ①左… II. ①萧… III. ①访问记—作品集—
中国—当代 IV. ①I253

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 198910 号

左右为难——中国当代思潮访谈录

萧三匝 著

出版发行 海峡出版发行集团
福建教育出版社
(福州梦山路 27 号 邮编：350001 网址：www.fep.com.cn)

出版人 黄旭

发行热线 0591-87115073 83752790

印刷 北京东君印刷有限公司
(北京大兴黄村镇三间房村委会北 500 米 邮编：102600)

开本 720 毫米 × 1000 毫米 1/16

印张 18.5

字数 270 千

插页 2

版次 2012 年 11 月第 1 版 2012 年 11 月第 1 次印刷

书号 ISBN 978-7-5334-5944-4

定价 46.00 元

如发现印装质量问题，请与读者服务部（电话：010-62024258）联系调换。

自序

一个社会要想直线往前走，你会发现只能是一脚左一脚右，而且都是一脚微左，一脚微右，才能往前直线走。如果是一个跛子，比如一直往右拨，走了半天，发现是打转的，你老往右摆，跛到最后是一圈，什么也没动；或者你往左跛，跛了一圈也没用。

因此，社会的理性和进步就表现在时不时中左，时不时中右。

一个社会，在面临转型时，领导者的理性就是把社会控制在中左、中右上，然后直线往前走，千万不能失去控制，否则就进入一个万劫不复的乱循环，社会就必须死人，最后就会崩溃。

——冯仑

—

要探讨当代中国社会思潮，我们很自然地会想起上世纪80年代，那是一个举国振奋的时代，也是一个最具改革共识的时代。政治家有效推动改革进程，理论家积极论述这种改革的合法性，社会大众踊跃地投身改革的洪流。

但改革是一个重新分配利益的过程，它必然带来不同利益主体的相互博弈。在此过程中，虽然大多数人获得了比以前更多的权利，但总有人的利益受到了损害。到了80年代后期和90年代初，改革向何处去的争论出现了，已有的改革共识开始松动了。

思想界最敏感地反映了这场争论，由此也导致了思想界的严重分化。事后回顾，汪晖最早在1993年发表于韩国《创作与批评》杂志、1997年经修改发表于《天涯》杂志和《香港社会科学学报》、1998年发表于美国《社会文本》

和日本《世界》杂志的《当代中国的思想状况与现代性问题》长文成为了中国思想界分化的导火索。此后，知识分子中所谓新左派和自由主义的对立逐渐形成。因为种种主客观原因，这种对立甚至发展到了相互进行人身攻击的地步。很难想象，中国的左右两派能在今天坐在一张桌子旁冷静地讨论思想问题。几年前，我曾参与过几次思想讨论沙龙，但我无比遗憾地发现，在这些沙龙里，某些所谓名人的表现无异于泼妇骂街。

导致这种局面的根本原因，不仅是因为中国长期以来存在的文人相轻的传统，更重要的是双方对中国社会在改革中出现的新问题及其解决办法的认识根本不同。简而言之，新左派认为，改革产生的社会不公正是当前社会的主要问题，因此民主和通过民主实现的平等是当下改革的重要课题；而自由主义者认为，社会不公是权钱结合的产物，要消除社会不公，只能让权钱脱钩，政府成为有限政府，公民才能享受充分的自由，而争取自由才是当下改革的当务之急。

自由、民主、平等、博爱原本都是启蒙运动和资产阶级革命的主要诉求，但在现代化过程中的人们很难认识到这几个基本理念之间存在某种矛盾。比如，极度的自由其实是排斥民主的，个人的自由为什么需要别人（通过民主的方式）来限制？而极度的民主显然又会压缩个人自由的空间。这两种情况在历史上都能找到例子来证明。

在思想界左右两派渐趋对立的前后一段时期，另外几种思潮开始形成自己鲜明的特色。

新权威主义及其后来的新保守主义作为激进的自由主义的对立面认为，中国会走向自由、民主、宪政之路，但在这个过程中需要新权威来主导，否则就会产生政治失序和社会大乱。

文化保守主义即新儒家则认为，儒家思想不是中国走向现代化的阻力，反而是一种积极的推动力量。儒家的内圣即便开不出外王，但它至少可以为中国人提供文化认同和心灵安顿。自由主义要想在中国落地也必须融入中国人的思维习惯之中，否则很难稳立。当然，新儒家中的个别人反对现代化，明确主张复古。他们的追求也不仅仅是把儒家思想当成社会伦理思想，而是强调其政治

思想的现实性。

而随着中国综合国力的提升，民族主义也逐渐成为了一种极具影响力的思潮。民族主义同时反对左右两派，认为左派过于抹黑了西方的邪恶性，而自由主义则过于美化了西方，这两派都过于轻视国家利益的重要性。

乱花渐欲迷人眼，何处寻觅定盘星？

二

“周虽旧邦，其命维新。”

倘以 1840 年鸦片战争作为中国现代化元年，中国的民族自新运动至今已经进行了 170 余年了。按历史学家唐德刚的预想，中国要穿过现代化的“历史三峡”大概需要 200 年。若果真如此，如今中国离现代化收官只剩 30 年时间了，而这与中国已经推行的改革开放的时长相仿。在接下来的 30 年中，改革开放应如何推进才不至于中断？

根据李泽厚先生的研究，在资产阶级改良运动（以戊戌变法为核心事件）中，“严复的‘自由’、谭嗣同的‘平等’、康有为的‘博爱’就已经完整地构成了反封建的启蒙强音”，为何这些启蒙价值在今天的中国还没有完全落实？

如今，辛亥革命已过去一百周年。在辛亥革命之前，同盟会的宣言早就说过“所谓国民革命者，一国之人皆有自由、平等、博爱之精神”，而列宁也曾盛赞“孙中山的纲领每一行都渗透了战斗的真实的民主主义”，为何孙中山等人倡导的自由、平等、博爱思想反而在今天相互打起架来了？

这一切是为什么？这是一组一头联系历史，一头事关现实的复杂问题。对这组问题的任何化约式回答都是浅薄的，但它又是历史抛给大转型时代的中国人不得回避的问题。在我看来，这既是我个人多年来关心的问题，也是许许多多中国人关心的问题，甚至是国外一些学者关心的问题。英国前首相布莱尔的重要智囊马克·莱昂纳德（Mark Leonard）的新著《中国在想什么？》（*What Does China Think?*）不正在西方热销吗？而能够在理论上对这组问题进行回答

的自然思想界，中国思想界确实也没有放弃过对这组问题的思考。

当今思想界到底是如何思考这组问题的呢？

中国久无游学传统，这是令人遗憾的一件事。我少也寡陋，无缘请益于名师，今居京师有年，若再不往谒名师以解惑，岂不更为遗憾！遂于2010年秋开始广泛阅读当今各大思潮代表人物著作，而后拟定多个问题并开始对其逐个拜访请益。此书即为这一工作之结集，今以“思想家访谈”的面目呈现。在我看来，访谈录虽然难以全面呈现思想家的主张，但对话体却有学术文章普遍缺乏的生动性。如果一些学术文章存在被专业词汇过度包装因而渐趋晦涩之弊，访谈录显然不存在这个问题。

我知道，称被访诸人为“思想家”一定会引起诸多质疑，但中国文字的表意功能本来就具备极大的模糊性，当今流行的所谓“知识分子”、“学者”，中国传统所谓“士”，殷海光所谓“思想人物”，俗语所谓“读书人”诸概念均非学界及社会公认的有确指的概念。比较而言，我以为“思想家”一词与我想要表达的意思更为接近。大略言之，我心中的思想家应该具备几个标准：一、他专注于对中国现实和未来发展方向的思考和论述；二、他的思考和论述具备一定的系统性；三、他的论述有较强的代表性。至于其思想的原创性，并不是我最关心的问题。因为在一个大转型时代，能够被实践验证的原创性思想少之又少，甚至非大才不能为之，以此来要求思想家方阵，未免陈义过高了。

具体而言，我为何选择与书中所列的这些思想家进行对话？

李泽厚：从任何意义上讲，作为上世纪80年代的思想领袖，李泽厚先生都堪称中国当代当之无愧的思想家。如果算上思想的原创性，李先生可能还是中国当代唯一的思想家。李先生提出的十数个概念（如巫史传统、实用理性、乐感文化、情本体、一个世界、两种道德等等）都极具原创性，而且这些提法绝大多数至今并未过时。更为重要的是，李先生构筑了一个较为完整、统一的思想体系。他主张社会民主主义，但其思想中融汇了马克思主义、自由主义、儒学、后现代主义等多种成分，他对本书所列各派思想也均有自己明确的观点。

李先生是本书所列唯一一个年过80的思想家。其他诸人，大多在五六十

岁，都是他的后辈。事实上，李先生提出的诸多看法已经成为思想界的共识，并经常得到后辈思想家或直接、或间接的征引。从某种意义上说，其他诸人的主张都能在李先生那里找到某种或正或反的影子。

刘军宁：保守主义的代表人物。保守主义是自由主义的一个分支，也即古典自由主义，也可称为自由主义的右翼。因极其强调市场自发的作用，因此遭到新左派猛烈批评。

徐友渔：自由主义的代表人物，相对持中，侧重于对公民社会如何建立的论述，而这被认为是自由主义在中国能落地的最重要途径。

许纪霖：自由主义的左翼人物，侧重于对社会和伦理重建的论述，而这是当今中国最为重要的问题之一。

萧功秦：新权威主义（新保守主义）代表人物，其后期思想已经部分转向自由主义，而这种转变非常值得重视。

汪晖：新左派中最具理论深度和影响力的人物，反对过度市场化和全球化，强调民主和平等的价值。

华炳啸：宪政社会主义代表人物，认为只有宪政才能救社会主义，社会主义就是以公民社会为主义。

陈明：新儒家代表人物。与主张政治儒学的蒋庆不同，陈明主张与时俱进的文化儒学，对中国人的文化认同、身心安顿较有参考价值。

王小东：民族主义的代表人物，主张国家利益，同时也是极具争议的人物。因为民族主义具有两面性，如何肯定其正面价值，同时警惕其向非理性方向发展值得深究。

需要说明的是，由于种种原因，个别重要思想家的论述未能收入本书，只能待以后补充了。

三

“万物并育而不相害，道并行而不悖。”这是我对各派思想最基本的态度。但从本书剪裁、对不同思想家所提问题的针对性及每篇对话录后所附简论

可以看出，我对各派思想并非无可无不可的乡愿态度。毋宁说，我更希望看到的是各派思想在理性对话基础上的融合。因为，改革需要共识，一个能弥合分歧、产生共识的社会才有可能稳步前进。当然，这种融合并非是数学意义上的均量概念。虽然在现实中，以上九位思想家几乎不可能坐在一起进行心平气和的思想讨论，任何社会也都永远存在左右。但事实上，其中一些人正在做的就是融合的工作。我们没有理由对中国当代思想家的个人品质过于悲观。

思想融合为何具有可能性甚至必然性？因为社会本身就是一个复杂的系统，它本身就是融合了古今中西之争的产物。读者诸君如果非要问我对以上各派思潮的意见，我只能说，自由、民主、宪政等理念都是当今中国所需要的，它们之间虽然存在某种天然的矛盾，但这种矛盾并非是不可调和的。我们最应该反对的，恰恰不是这几个现代社会的主要价值，而是那些被伪装起来的封建余毒的蔓延。至于中西之争，我以为历来就有被人为夸大化的倾向。在一个实用理性根深蒂固的国度，强分中西本身就是荒谬的。一方面，谁都没有办法拔着自己的头发离开地球；另一方面，除了极少数历史学家，有几个老百姓真正能搞清楚中国当代社会哪些物事完全是古已有之的？

“极高明而道中庸。”我愿意化用钱钟书先生的几句话来作为此序言的总结陈词：

左派右派，允执厥中。

东海西海，心理攸同。

最后，需要说明的是，本书所载部分访谈录曾在《南方周末》、《瞭望东方周刊》、《同舟共进》等媒体发表，在此，我必须表达对《南方周末》戴志勇、《瞭望东方周刊》牛二波、《同舟共进》郭芙秀等朋友的感谢。

目录

自序 / 1



李泽厚：

启蒙尚未完成 改良不是投降

搞儒学的人是要维护专制体制，这恰恰是我反对的 / 004

企业家才真正是现代社会的基础 / 006

启蒙要走向真正的建设，首先是法治的建设 / 007

中产阶级依附官僚，根本没有独立 / 009

我对学术界不寄予希望 / 013

直面现实，坐实议会——简论社会民主主义 / 017



刘军宁：

再怎么强调自由都不过分

保守主义保守的是自由 / 025

谁在伪托传统 / 028

社会民主主义是灾难 / 031

缩小差距最有效的办法是扩大自由 / 033

文艺复兴是做出来的，不是说出来的 / 038

为什么说比说什么重要——简论保守主义 / 040



徐友渔：

我们一点都不排斥合作

缺什么就补什么是不行的 / 045

社会民主主义属于浪子回头 / 047

90年代社会科学比人文科学重要得多了 / 054

新左派利用哈贝马斯，又要批判他 / 057

我是想一点一滴地建设公民社会 / 064

先实行法治，再实行民主自由 / 067

自由如何落地始终是个问题——简论自由主义 / 074



许纪霖：

最重要的是重建社会和伦理

王元化对任何现成的主义都有反思 / 082

切莫把自由主义封闭起来 / 084

狂妄与毛泽东时代及市场经济有关 / 089

最重要的是重建社会和伦理 / 091

知识分子除了常识，还要有知识 / 094

与其卫道，不如解题——简论左翼自由主义 / 098

伍

萧功秦：

世俗理性比乌托邦更值得乐观

高层对我既不鼓励，也不反对 / 106

危机中的变革一定会陷入两难状态 / 108

世俗理性比乌托邦主义更值得乐观 / 114

法团主义对中国是很现实的一条路 / 119

我更担心政府走向路径依赖和路径锁定 / 120

权威有术，也有效，然而有限——简论新权威主义 / 122

陆

汪晖：

打破新教条，面对新问题

媒体靠不住 / 130

批判包含着建构 / 136

至少需要讨论五个平等 / 139

代表性的失落是政党政治的危机 / 145

现代资本主义本身就带有反市场的特点 / 149

中国社会是一个取消了阶级范畴但存在阶级现象的社会 / 153

以右为主，以左为辅——简论新左派 / 156

柒

华炳啸：

最重要的是让宪政运转起来

市民社会和公民社会不是一回事 / 167

必须走复合民主道路 / 171

社会要控制国家 / 174

由人大来管国企 / 178

复合一院制是中国创造的新型代议制度 / 183

超越自由主义不是否定自由主义 / 186

提纲挈领，抓大放小——简论宪政社会主义 / 204

捌

陈明：

“变古愈尽，便民愈甚”

要把中国人的意志主体凸显出来 / 210

儒教的发展只能自下而上 / 220

儒家可以成为整合左右两派的平台 / 228

我对基督教的态度比较有弹性 / 234

认为中国落后挨打是因为文化不行是错的 / 237

离庙堂远点，离社会近点——简论新儒家 / 240



.....

王小东：

不要把民族主义妖魔化

.....

情怀党的东西很可笑 / 249

当牌点转到别人手里去就晚了 / 256

就算让我先承担责任，权力马上就随之而来了 / 262

中东北非问题不是人权和主权谁高的问题 / 267

全球化还有个主导权的问题 / 270

民族主义需要驯化——简论民族主义 / 273

后记 / 279

李泽厚

壹

启蒙尚未完成 改良不是投降



李泽厚

生于1930年6月，著名思想家、哲学家，1980年代思想领袖，湖南长沙人，1954年毕业于北京大学哲学系，现为中国社会科学院哲学研究所研究员、巴黎国际哲学院院士、美国科罗拉多学院荣誉人文学博士。主要著作：《人类学历史本体论》、《中国思想史论（古代、近代、现代）》、《美的历程》、《美学四讲》、《华夏美学》、《批判哲学的批判——康德述评》、《论语今读》、《世纪新梦》、《杂著集》、《浮生论学》、《该中国哲学登场了?》等。

拜访李泽厚之前，我向朋友们广泛征集采访话题，一个朋友问：“你要去香港吗？”

我很诧异，为什么见李泽厚要去香港？还没等我反应过来，朋友给我建议：“你可以问问他会不会接老超人的班。”

原来他把李泽厚当成李泽楷了。

我感到悲哀。在上世纪80年代，李泽厚可是年轻人的“精神领袖”呀。他对中国历史和现实的论断表现出了一个思想家独特的深度和穿透力，这些论断中的大部分在今天的中国也不过时。非但如此，历史的发展还多次证实了他的论断，虽然他并不完全对自己的“不幸而言中”感到高兴。

上世纪90年代，李泽厚说，思想家正在淡出，学问家正在凸显。但在21世纪的中国，岂止思想家，学问家也早已淡出了公众的视线。难道当代中国已经不需要思想家？

有意思的是，虽然年届80高龄的李泽厚常感寂寞，但他对中国当下以经济建设为中心的时代大潮并不感到失望。相反，他认为中国当下的发展很符合他的“四顺序说”。“经济基础是最重要的。”李泽厚说。

自1992年去国赴美教书以后，李泽厚每年都要回国住三四个月，他需要了解国内思想界动态和社会发展进程。当我在社科院并不宽大的宿舍里见到李泽厚的时候，他刚从欧洲游历归国——他也关注欧洲思想界的近况。老人很健谈，声若洪钟，思维敏捷，有问必答，一如既往的放言无忌。

李泽厚家客厅的墙壁上挂着25年前冯友兰送他的对联：西学为体中学为用，刚日读史柔日读经。冯友兰的书法实在是好，其劲道与康有为相类。在当年一片反对声中，冯友兰坚定地赞成李泽厚的“西体中用说”。如今，李泽厚也仍然坚持他的“西体中用说”。按他的说法，他的思想早就形成了，多年来

并无大变。这一点，颇似康有为，而与冯友兰有别。

在离开李先生家的时候，他一再强调自己对媒体寄予了极大希望。他跟我握手的时候显得很有力度，那完全不像是一个八旬老人的力度。

李泽厚真的老了吗？

搞儒学的人是要维护专制体制，这恰恰是我反对的

萧三匝（下称萧）：我知道你对中国传统思想是很重视的，你写过《中国古代思想史论》和《论语今读》，你认为儒家思想可以与民主自由嫁接上吗？

李泽厚（下称李）：我在我的书里其实干的就是这样的事儿，但是我反对现在那些搞国学的，搞儒学的。我从来不参加任何儒学活动，他们很多人都请过我，请我当院长、名誉院长的都有，我统统谢绝不干。我的文章你可以查，至今为止没有“国学”这两个字。

什么是国学？因为有西学才有国学吗？这个是不成立的嘛，说来很好笑，因为搞这个恰恰是为了要巩固专制体制。中国人讲政教合一，张之洞讲“中体西用”。“中学为体”是什么意思？就是要忠君。张之洞讲，可以改的是器械而不是圣道，可以改的不是名教纲常，核心就是要维护专制体制。而现在这些搞儒学的人大部分是无意识的，但有一部分相当明确地说了，就是要维护专制体制，这恰恰是我反对的。所以我只是阐释中国传统。我这次到欧洲看过以后，感到中国将来大有希望。

萧：为什么这么讲？

李：我不是讲实用理性嘛。前不久我在柏林，礼拜天连蔬菜、水果都买不到，要吃一顿饭都吃不到，所有商店统统关门休息，因为他们有圣经教义，规定礼拜天是休息日。我走了四条街，只看到两个小咖啡店在卖点儿咖啡。还有很多

很多事儿随便都可以举出例子来。中国是讲究经验的合理性，而不是像西方讲先验的理性。先验的理性是绝对的，中国是你要根据经验合理地改变。有人讲中国人太保守，我觉得中国人恰恰不保守，在各个方面只要合理我都接受。我上大学一年级还穿长袍，第二年统统没有了，因为不方便，无声无息地就改掉了。中国人只要是合理的就可以接受，不像西方有时候因为宗教教义说得很明确你就很难做了，所以中国在很多方面是大有希望的。但是我反对现在搞这种国学，因为这个东西是为了迎合，是为了维护专制。我提出“西体中用”，就是要把西方那一套——从经济到政治制度到自由民主的理念在政治上巩固下来，然后把中国精神加入进去。

萧：中国精神具体指什么？

李：比如，中国的居民委员会重调解，这个就比西方好，不是像西方夫妻吵架，各找各的律师去，没有那个必要。什么叫和稀泥？和稀泥有和稀泥的好处。在中国，两个人打架，劝和的说算了算了，并不讲哪个对哪个错，西方你一定要讲哪个对、哪个错就完了。大事化小、小事化了，中国这个是有道理的，这才能和谐嘛。但是这里面有一个前提，就是必须要建立在政治改革的基础上。

萧：那可不可以这么说：我们把中国传统思想，特别是儒家思想里面政治学这一套抽离去，只留下伦理就挺好？

李：对呀。中国讲亲子嘛。所以我经常讲，中国讲爱跟西方不一样，中国讲爱首先是亲子之爱，父母亲对儿女，儿女对父母亲。

萧：中国讲的是恩爱。

李：中国的夫妻不仅仅讲爱，也讲恩，互相有恩惠。西方是上帝叫你爱你就爱，你爱你的爸爸妈妈，不是因为你们是亲子关系，是上帝叫你爱。

企业家才真正是现代社会的基础

萧：你的思想来源之一是马克思，但你好像只赞成马克思的历史唯物主义。

李：也不是完全的历史唯物主义，历史唯物主义中有些东西我也是不赞成的。

萧：你另两个思想来源，一是康德，一是中国传统思想，但是我感觉你其实并不排斥自由主义。

李：当然不排斥，我恰恰讲了很多自由主义的东西。

萧：你和自由主义者的根本区别是什么？

李：当然有区别。我与自由主义在理论上和实践上都有区别。与自由主义的一些大家像哈耶克他们在理论上的区别是这样：他是以原子个人为单位，这在历史上是不存在的，但是有些人认为这就是真正的历史。那是一种假设，这个假设是不成立的。这是第一点。第二点，他们讲天赋人权，事实不是这样的，权利是经过历史变化的。马克思讲，社会发展到资本主义的时候，才会有天赋人权的观念。这两点我是反对的，也是我与自由主义在理论上的区别。

在实践上，他们要求（在中国）马上实行议会选举，这是我反对的。现在就搞民选，搞议会，那会吵得一塌糊涂。

萧：殷海光和林毓生师生两人的书信录讲得很清楚，要搞民主，第一个是要有法治，第二个是要有公民素养、公民社会的形成。你看台湾现在立法机构里成天打仗、摔鞋子，那成吗？

李：那倒不是这个问题。台湾毕竟有中产阶级，大陆现在还缺乏中产阶级，为什么我讲中产阶级是社会进步最基本的力量？中产阶级以中小企业家为主体，这些企业家才真正是现代社会的基础，知识分子只是附着在上面的。

萧：你平时关注国内比你年轻一两代的知识分子吗？其中有没有你比较欣赏的人？

李：接触得太少了。

萧：你对新自由主义和新左的争论怎么看？

李：新左派一些基本观点我是不大赞成的，因为中国现在主要应该反对的是封建主义，而新左派反对资本主义。他们搬来的理论也不对。我跟新左派有一些非常接近的地方，就是我们都要走一条中国自己的路。我反对自由派，包括李慎之说的现代化就是美国化，我讲不是。中国要是搞美国化的话，那会一塌糊涂，不仅对中国，对人类都是灾难。但是，怎样走自己的路？我发现新左派就是搬一些国外的时髦理论，后现代、后殖民理论，那些理论是错误的，搬来使用更加错误。

萧：是因为时空错位吧？

李：在国外它可以批判资本主义，这有一定的好处，但中国根本就还没有真正的资本主义，所以他们的总方向是错的。自由主义只讲理性，我所强调的是把中国重人情的这个传统怎么样贯彻到现代社会中来。尽管我大讲“情本体”，讲中国传统，但是，在实践方面，我更倾向于自由派，现在我们首先还是需要建立公共理性，然后才能讲情感。

萧：所以你现在强调的理性和“情本体”之间的关系，有一点像康有为的《孔子改制考》和《大同书》之间的关系。

李：对。你这么讲我很高兴（大笑）。

启蒙要走向真正的建设，首先是法治的建设

萧：你说过，“五四”时期是救亡压倒了启蒙，同时你认为今天这个时代已经不是启蒙时代了，这是否暗含着今天的人们在改革方向上已形成共识，但我们知道这种共识远未形成，比如新左派和自由主义就很对立。

李：首先第一点，启蒙远未完成。但是启蒙的方向是什么？我反对当年包括王元化搞的，再来一个启蒙运动。不是群众运动了，不是呐喊，而是怎么样完善制度上的改革。我在“五四”七十周年时写了一篇文章，叫《启蒙的走向》。我讲得很清楚：启蒙要走向真正的建设，首先是法治的建设，这方面要有一些具体的方法和步骤。

萧：而且再来一个运动也搞不起来了。

李：现在搞不起来了（大笑）。

萧：前两年刘军宁在《南方周末》发了一篇文章，叫《中国需要一场文艺复兴》。

李：文艺复兴我在美国就讲过，我讲人类需要第二次文艺复兴。文艺复兴恰恰不是革命，它是给整个文化带来一种人文化的新局面，就是人怎么从机器统治当中解放出来，人要获得更大的自由。第一次文艺复兴是人从神的控制下解放出来。现代人的机器包括物质机器，也包括社会机器。这不仅仅是中国人的问题，所以启蒙任务远没有完成。

萧：你在很大程度上认同伯恩斯坦，这是否意味着中国改革的方向应该是社会民主主义？

李：对。

萧：几年前有一个叫谢韬的老先生写了一篇文章提倡社会民主主义，你知道吗？

李：我知道这个事情，其实我的文章发表在他之前，我是2006年，他是2007年讲的，而且我是2005年写的，这是我60年代的思想。

萧：自由主义和新左派的一种中和，达到一个度，是不是就是社会民主主义？

李：那恐怕很难走到一起。现在是三者，不是两者，第三者是文化保守主义，就是搞国学、搞儒学的。这一批人也很厉害，因为他下有民间、上有政府的支

持，到处搞什么尊孔，祭祀黄帝、伏羲这些东西。

萧：但是知识分子从内心里未必认同这股力量。

李：在大学教授里面认同的很多，他们的刊物办得比哪一家都多。每一个大学都有国学院，从清华、北大、人大到各地都有，不像话。一个学校里面居然有儒学院，又有国学院，两个学院，笑话了。搞一个学院都是为了挣点儿钱，成立一个国学院申请点儿项目。所以，（思想界）原来在九十年代是两股力量，这十年变成了三股力量。

中产阶级依附官僚，根本没有独立

萧：如果说五四反封建、反传统矫枉必须过正，今天提倡自由、民主是否需要矫枉过正呢？

李：学者有发表各种言论的自由，有的激烈一些、有的温和一些。自由争论要分几个层次，一个是学者讨论，一个是媒体参与。

萧：就算媒体都参与讨论，但那些“沉默的大多数”——弱势群体的声音怎么来体现？

李：还是有人会为底层社会讲话的，底层人士自己也会讲的，网上不就有这方面的声音吗？而且媒体为了自己的利益，为了抢新闻，也会报道这个的。很多问题不能抽象地讲，要具体地讲。

萧：你认为“中国自由主义派的悲剧在于他们没有群众基础，始终没能真正登上政治舞台”，现在这种群众基础具备了吗？

李：还不够。群众基础就是中产阶级，中国的中产阶级现在还勉强强，是不是形成了我都不知道。而且中产阶级依附官僚，根本没有独立。现在的政策也是刚刚讲要扶持、鼓励中小企业，就是为了形成中产阶级。希望这个基础慢慢

变强大，现在看是成长得太慢了一点。

萧：你希望看到中国出现几百万个企业家作为民主改革的经济力量基础，现在似乎已经存在这样的经济力量了，但他们是否必然有利于改革的推进？吴敬琏先生近年就指出要反对权贵资本主义，你怎么看资本与权力结盟的趋势？

李：因为他们（企业家）的势力还是太小，因为要生存，他们没有办法，只能去跟官员勾结，你以为他们愿意呀！假设说他们势力更大的话，他们的依赖性就特别小。

萧：那到什么时候这种局面才会好转？

李：这个就很难说了。我在海外这么多年，对国内的情况不是特别了解，我就是大致地估计罢了。（不论怎么说）你们媒体实际上责任重大。

萧：你反对革命，主张改良，但有人认为渐进式改良也可能走向死胡同，因为利益集团阻挠改良的深入，对此你怎么看？

李：革命，我并不是一般的反对，问题是怎么个革命法？做学问也好，写文章也好，要注意思维的具体化。我对“革命”的定义很明确，大规模的、长期的群众流血运动才叫革命，其他的不算革命，只能叫抗议。近年来，不是屡屡发生一些群众维权事件吗？斗争当然是要的，你闹得大了上面就警惕了，就要改良。我讲要改良，不是反对一切斗争，那叫投降，不叫改良。改良不是投降，不是顺从，改良恰恰是斗争，而且是非常尖锐的斗争。你要把这个很清楚地传达给读者，那我觉得就很好。

萧：你主张中央应有权威，否则容易造成地方割据，但中国地域广大，各地社会发展状况差异很大，对此有人以为中国应实行地方自治，像美国那样，各州都相对自主，这样更有利于经济发展，你怎么看？

李：中国现在不能搞，一搞就内乱，因为中国的割据力量历史上就有。

萧：中国的边疆地区都是少数民族，自治区比较多，这是否也是你认为中央应该保持权威的现实考虑？

李：所以我跟美方不谈西藏问题，我是反对达赖他们搞那一套的。因为如果西藏可以独立，那新疆也可以独立，内蒙也可以独立，广西也可以独立，贵州苗族也可以独立，那就像李登辉当年说的那样，把中国分成七国。韩国、日本都觉得中国太大，这个国家起来不得了，最好你分成几个小国家。（独立）恰恰对它本身没有好处。你看在欧洲，欧盟是最了不起的进步。那么多不同的国家，不同的理念，那么多仇恨，两次的世界大战都是德国打起来的，结果都在一起了，为什么？因为联合起来，搞一个共同市场，对大家都有好处。中国这么好的共同市场，你难道要把它搞掉吗？

萧：你反对新权威主义，新权威主义与你主张的中央应有权威的根本区别是什么？

李：根本区别是我有一个前提，我这个绝对权威只能维持一段时间，而且不能大肆提倡，你在理论上巩固这个是不行的，所以我讲中国有些事只能干不能讲。

萧：一讲就会固化它？

李：就是。现在有人讲中国模式，中国模式还没有啊，现在就认为有中国模式那是不行的。任何一个社会，特别是任何一个政府都需要有批评的声音，这在自由主义是非常重要的。你强调这个东西（绝对权威）就可以压制一切。我讲绝对权威并不是压制一切，而是恰恰相反。但是政府要保留一定的权威，包括在经济上，如果都像苏联那样一下子把国家财产都分掉了，政府不能掌握一定的经济资源的话，那也是不行的。

萧：你讲过中国现代化的“四顺序”说：经济发展——个人自由——社会正义——政治民主。这些年来，你对此顺序有无修正？

李：“四顺序说”是我在15年前提出来的，当时遭到各种反对非常厉害，被

人骂得一塌糊涂，因为他们要求政治民主嘛，就是搞议会，搞多党制。大体说来，我还是坚持我的“四顺序说”。但是，现在我比较关注的是教育问题。

萧：为什么这样排序？

李：我把政治民主摆在最后，当时大部分人都认为应该把政治民主摆在第一条，先搞政治民主，经济才能发展，我是从来就不赞成他们这个看法的。80年代我就认为（老实讲这是马克思的理论）经济基础最重要，政治民主你今天搞成了，经济基础不改变，一夜之间就可以回到专制，这在非洲有很多的例子，菲律宾、海地搞政治民主也搞得一塌糊涂。

我觉得恰恰在政治专制的时候发展经济速度很快。90年代初我就举过法国拿破仑第三的例子，拿破仑第三的20年经济发展最快。韩国也好、台湾地区也好，当年经济发展为什么快？因为它有这个绝对权威。在中国大陆，现在有共产党的权威，经济就能够比较快速地发展。在中国，要修一条路，（政府定了）其他人都得服从，如果有议会，拆迁多费劲，要打官司，要闹事什么的，那很难的。绝对权威在初期能够对经济快速发展起到一个保障作用，这方面有时候付出一些代价是不可避免的。历史是在悲剧中前进的，你想所有的东西都进步不可能，历史要前进往往要付出道德的代价。庄子很早就讲过，“有机事者必有机心”，但是用杠杆打水总要比人力打水方便得多。历史不能倒退，历史是在悲剧中前进的，关键是要使这个悲剧减少到尽可能小的地步，所以我就专门讲“度”。80年代我就讲，这个地方要盖一个工厂，环境会受到污染，但当时当地人欢迎你来盖，为什么呢？他可以进工厂赚钱，那比他种田要好得多，他欢迎你来污染，因此政府的决定就要讲个“度”。“度”是随着时间、地点变动的，能把握好就叫艺术。

萧：这个度是谁来把握？

李：政府、学者、人民一起来把握，最后还是政府决定，但是要让舆论充分发表意见，让学者有科学的讨论。小到一个县，大到全国，都应该把握这个度，就像画家画画一样，增之一笔就太长，减之一笔就太短，差一点都不行，这个

是最艰难的。什么叫悲剧？坏人把好人打死了不算悲剧，好人打好人这才算悲剧。保护环境有道理，盖工厂也有道理，双方都有道理，这才是悲剧，历史就在这种平衡之间前进，就看你能不能把好这个度，这是关键。要了解这事儿很多问题就可以想得通。不过，绝对权威它也不能长久不变，长久不变就走向反面，所以我现在反对讲中国模式这个东西。讲中国模式就说明现在已经很好了，这是绝对错误的。

萧：但是这个绝对权威万一成了一种惯性怎么办？

李：它不想变化大家要促使它变化，经济发展逼迫它不向国际接轨吗？很多东西就逼着它慢慢变化。

我对学术界不寄予希望

萧：知识分子和公民在这个过程中，能够发挥一些什么样的作用呢？

李：我最最寄予希望的还是你们媒体。为什么？因为你们媒体感受到这个社会现实，也感受到了压力，对不对？现在大学教授一个项目几十万、几百万，你争一个项目、我争一个项目，他们就搞那个去了，所以我对学术界不寄予希望，唯一寄予希望的就是你们媒体，还有民间的资本家。现在经济上最大的问题之一就是民间资本和中小企业还是歧视，还是设有很多限制，只有大家努力改进，要靠大家努力。所以舆论上要明确反对中国模式。

萧：好多清华、北大的教授都跟我们当面讲，他这辈子最大的愿望就是给领导人讲一次课。

李：这叫可耻。这个你们对他加以批评他是没有办法的，这个批评得很尖锐，而且越来越尖锐。

萧：你对邓小平怎么评价？

李：邓小平很了不起，邓小平能够在旧的体制下搞特区，当时很多老革命对邓小平这一套是不满意的……而且他（邓）1992年又做了那样一个扭转乾坤的讲话，那是很了不得的。

萧：中国的民主化道路，你认为会是自上而下的、还是自下而上的？

李：自上而下是大家的一种期望，但是光期望不行。你下面施加压力，使它不得不这样做。一些人当年是要搞计划经济的，但是最后为什么要搞市场经济？逼着他这么做嘛。

萧：你一直倡导理性精神，你认为中国还可能爆发“文革”那样的集体非理性运动或革命吗？

李：我估计可能性不大，社会基础变了。我想，即使毛泽东现在在也发动不起来了。

萧：历史有很多偶然性。

李：所以我讲没有毛就没有“文革”，这是毛的个性决定的，而且他有思想依据，当时他的权力的确有被削弱的趋势，有的势力的确很大。不是那么简单的。所以我讲毛是很复杂的，他有帝王权术，有马列空想，有民粹主义，构成了一个复杂体。

萧：大家都说中国当代人缺乏信仰，信的就是钱，你觉得应该怎样解决这个问题？

李：这个没有办法。老实讲，我认为将来政治问题会成为最大的焦点，那时候信仰问题不是大问题。

萧：也就是这个问题到时候会自然而然地解决吗？

李：很难解决，这个是个人的选择。在西方，这也是个人的选择的问题，有人为自己活，有人为钱活，你也没办法。

萧：我感觉现在的中国人无论是有钱还是没钱，幸福感普遍不强，这是为什么？

李：首先，什么叫幸福？这是不清楚的。幸福就是一种感觉吧，甲认为幸福的，乙认为是不幸福的；乙认为是幸福的，甲认为不是幸福的。按理说，有空调比没有空调幸福感要好得多，但是有些人认为这个没有更好，他宁可受苦。有些教徒他宁可挨饿甚至鞭打自己的身体，他认为那是幸福的，得到了精神上的幸福。所以，你说的幸福是指什么幸福，是指精神幸福还是物质幸福这是个问题。精神幸福里面又分很多层面。

萧：幸福主要是指精神上的一种感觉吧？

李：那不一定。你饿的时候，你最幸福的是吃东西，也不是追求什么，所以我非常欣赏莫言讲的一段话，他吃过煤块。当年没有饭吃，我也饿过，饿的时候什么东西都吃，我就是要吃东西，甚至吃人肉，吃死尸，有些没有死的，也要把他弄死吃。物质上的幸福，个人选择不一样，有人不需要那个幸福，有人就是追求那个幸福。精神上的幸福就更大了，有人觉得信仰上帝才幸福。幸福是非常复杂的问题，所以我不回答什么叫幸福，或者幸福感是什么的问题。

萧：你个人比较喜欢鲁迅，但鲁迅非常关注社会热点话题，你似乎对中国当下的社会矛盾讨论得并不多，不知是出于什么样的考虑？

李：因为我大部分时间不在国内，我每年在国内的时间就3个月左右。

萧：就是寒暑假吗？

李：不是寒暑假，因为我早不上课了，我在美国也退休很多年了，就是气候问题（对北京的气候不适应）。今年我回得早一点，一般我是8月底9月份回来，11月份就走了，所以时间很短。这么短的时间，怎么能够随便乱说呢？

萧：在美国十来年的生活对你的思想体系的完善有帮助吗？

李：没有什么影响，我基本上还是原来的思路。我在美国过的生活是非常平静、非常单调、非常寂寞的生活。

萧：你这一点又跟康有为很相似，30岁之前，他的思想体系基本上就形成了，你也是。

李：当然说完全没有发展也不是。我70岁以后的书其实很重要，也很短，但是分量比以前要重。我比较高兴的就是我30年前的书，现在还有人读。

萧：《美的历程》现在还有很多人读，文笔相当漂亮。

李：那是1981年出版的，我80年就交出去了。

萧：如果让你对你自己写的这些书排个序的话，你会怎么排？

李：最近的一本，还是《人类学历史本体论》（最重要）。

萧：我感觉这本书集中、简练地表达了你的哲学思想，但读起来不是那么轻松，得认真琢磨。

李：所以我跟一些著名教授说，我的书你看一遍等于根本就没看。《美的历程》看一遍就行了，但是那本书（《人类学历史本体论》）看一遍等于没看。

萧：当下中国要出现一个像你这样有完整的思想体系的思想家是不是不太可能的事了？你有一整套思想体系，而现在不少人是在阐释别人的思想。

李：中国现在的一个大问题就是原创性太少了，都是傍别人的，所以我对学术界很失望，原创性的东西太少了。

萧：你有个说法叫做“转换性创造”，“转换性创造”和“创造性转换”二者的根本区别在哪儿？

李：“创造性转换”是林毓生先生提出来的，我把它倒了过来。“创造性转换”是转换到既定模式里面去的。那个模式是什么？就是美国模式。我的是创造性模式，我是要创造一个新模式，但我是转换性的，我不是革命的，我是慢慢地转过去，所以跟我的“要改良不要革命”是联系在一起的。

萧：殷海光最后的一本书是《中国文化的展望》，我感觉他实际上也有你这个意思。

李：殷海光在大陆的时候，是被看成反共学生的，因为他拥护蒋介石。他到台湾以后反对蒋介石，结果受迫害。所以我很反感现在有些人把蒋介石描写得很好。老实讲，与毛相比，蒋在才能方面差得太远，他能力太差了，他有那么大的优势，毛泽东都没想到自己能那么快取得政权。

萧：你一直坚持认为哲学的根本问题是为什么活的问题，对你个人来说，人生的意义到底是什么？

李：“我为人类活着。”（笑）这是马克思说的。所以我那本书叫《人类学历史本体论》。

萧：你这一生有什么遗憾的事吗？

李：遗憾的事情当然很多了，（陷入沉思）我不大喜欢说。很多人劝我写自传、口述史，我不愿意，原因是两点：第一点，我这个人一辈子一个是读书，一个是写文章，没有干过别的事儿，我与人交往极少，所以没有什么可写的；第二个原因就是回忆使我痛苦，我不愿意经过痛苦再回忆痛苦。

萧：如果要请你为年轻人推荐几本书，你会推荐哪些？

李：那范围太大了。人文学科的书你看一本两本是不行的。学数学、化学、物理，你读教科书读一本就行了，不用读好几本书。人文学科不行，因为它是一级一级走的，就像泡泡菜，泡久了就变酸了，时间泡短了又不熟。我倒是比较喜欢读历史书，《纲鉴易知录》、《国史旧闻》都是很好的书。

萧：我感觉你今天讲话很直接。

李：假设完全是老话的话，发表出来也没有什么意思，总要有点儿新意嘛。

（采访时间：2010年8月17日）

直面现实，坐实议会 ——简论社会民主主义

—

余生也晚，李泽厚先生在上世纪 80 年代作为一代思想领袖叱咤风云的时候，我还不满 10 岁。而孤陋如我者，在 2008 年之前甚至都不知道李泽厚为何许人也。我之知道有李先生，是源于朋友牛二波兄的推荐。二波兄沉潜好学，我问他：“当今之世，哪个中国人的书最值得读？”“你可以读读李泽厚。”他答。

我于是当真了，回头就买来了李先生的几本书读。哪知道这一发就不可收，以至于读到了如饥似渴的地步，以至于在此后一两年我读光了通过各种渠道能买到的李先生的所有著作，而且不是读一遍，他的很多书我都读了两三遍。而此时距李先生成名已经过了 50 多年时间，距他去国赴美也已经 16 年了。

让我惊叹的是，在这个大转型的时代，世事变易，白云苍狗，李先生对中国历史、现实、未来的论断居然绝大多数并未过时！这种对历史和现实的精准把握能力，非一代雄才不能有。中国有多少思想家屡悔少作，以至于在晚岁连一套像样的全集都不敢编呀！揆诸中国近现代以来思想界之风云人物，在思想的原创性、系统性及论断的前瞻性诸方面可与李先生争锋的也不过寥寥数人矣。我以为像李先生这样的思想家，在中国大陆并世实无第二人。

天不丧斯文，我们确实应该更加珍惜李先生。而对一个思想家来说，珍惜他的最好的方式就是读他的著作。李先生的著作是为这个时代的中国人而写，

如果当代中国还不是一个可以醉生梦死、夜夜笙歌的国度，李先生的著作就还有让我们一读之必要。

我性不喜恭维人，即便是李先生，在此后我与他的多次交往中，我也没有采取仰视他的视角，但李先生的著作确有历久弥新之价值，奈何奈何！

李先生著述宏富，横跨哲学、思想史、美学三大领域。显然，评述、阐发其思想远非一篇短文所能胜任。集中到其政治思想，以最简单的话来概括，他主张社会民主主义（也可称民主社会主义）。结合中国实际，他主张对中国传统进行“转换性创造”。他为这个社会矛盾开出的药方很明确，那就是“西体中用”。这一剂药非得用文火（渐进改革）煎不可，病人服药也分四个疗程（经济发展、个人自由、社会正义、政治民主）。当然，这四个疗程是从逻辑上而并非完全从时间上而言的。

二

要说明何为社会民主主义，首先要说明何为社会主义。

社会主义思潮有着悠久的历史，但直到马克思，社会主义才得到了系统的论述。事实上，此后的世界出现的社会主义国家无一不受到马克思思想的影响。

每一个大的思潮内部都包含着不同的思想流派，社会主义也一样。简而言之，社会主义虽然也注重自由、民主，但与其他思潮相比，它突出强调的是平等和公正的价值。

如何实现平等和公正呢？在马克思主义看来，以一个阶级推翻另一个阶级为特征的暴力斗争是实现平等和公正理想的现实途径。社会民主主义与马克思主义的目标一致，但在实现目标的手段上双方存在严重分歧。社会民主主义不赞成暴力斗争，主张用民主的方式，也即是通过议会斗争来实现平等和公正。社会民主主义本质上是一种渐进改良主义。

社会主义是作为资本主义的对立面存在的。因为有这个对立面的存在，逼迫资本主义吸纳了社会主义的一些诉求并进而得到了发展。到马克思晚年，资

本主义国家的普选制逐步得到落实，无产阶级的社会经济政治地位得到了提高。马克思看到了这种变化，他认为，资本主义国家的股份制、信用制和银行制度的发展使资本主义有可能和平发展为社会主义，而不需要暴力斗争这一工具来发挥主导性作用。因此，马克思晚年思想已经蕴含着社会民主主义的因素。

把马克思这一新的思想倾向发展起来的是恩格斯。马克思去世后，恩格斯开始着力研究资本主义和平过渡到社会主义的方法。恩格斯在《〈法兰西阶级斗争〉导言》中阐述了他新的思想成果。恩格斯写道：“争取普选权，争取民主，是战斗的无产阶级的首要任务之一。”“由于这样有成效地利用普选权，无产阶级的一种崭新的斗争方式开始发挥作用，并且迅速获得进一步的发展。人们发现，在资产阶级用来组织其统治的国家机构中，也有东西是工人阶级能利用来对这些机构本身做斗争的。”“旧式的起义，在1848年以前到处都起过决定作用的筑垒巷战，现在大大过时了。”“我们用合法手段却比用不合法手段和颠覆手段获得的成就要多得多。”

恩格斯之后，伯恩斯坦、考茨基进一步发展了上述思想，并构建了社会民主主义思想体系。

在现实的政治斗争中，列宁选用了马克思学说中的暴力革命的部分，并赢得了十月革命的胜利，从而影响了世界历史的进程，此后建立的社会主义国家也大多以前苏联为师。

上世纪90年代初“苏东巨变”以后，社会民主主义迎来了发展的黄金时期。据统计，目前世界上有129个社会民主主义政党，社会党曾先后在30个国家执政，这其中最著名的是俄罗斯的统一俄罗斯党和英国的工党。历史走出了“正一反一合”转进的轨迹。

具体到如今的各国社会民主党的政策主张，不难发现，社会民主党的主张主要是：经济上实行混合所有制，保护私有产权，欢迎市场机制发生作用，同时主张经济民主，以此制约资方的权利，大力推行福利政策，一些国家甚至实行“从摇篮到坟墓”都由国家买单的政策；政治上实行代议民主制，与自由民主主义差别不大。

三

在中国，改革开放前，社会民主主义是“修正主义”的代名词，因为它是对马克思暴力革命理论的修正。“文革”时期，批判修正主义的运动达到高潮。

改革开放后，社会思潮空前活跃，社会民主主义得到了普遍重视，国外的社会民主主义著作也相继被介绍到中国。周扬、王若水、王元化等一批理论家从马克思主义的人道主义出发论述了社会民主主义对中国的必要性。在告别了阶级斗争为纲、以经济建设为中心的新时代，社会民主主义曾赢得了社会普遍的认同。先是老一辈理论家从马克思那里寻找社会民主主义的合法性，后是中青年学者把视野投向了当代西方的社会民主主义理论的最新发展。在这种背景下，哈贝马斯的理论在中国引起了广泛的关注和研究。

中国当代的社会民主主义者的核心主张是，没有民主就没有社会主义，要消除集权社会主义的弊端，必须大力发展民主。民主成了左中右各派思潮的最大公约数。

社会民主主义在当代中国的最大事件，是《炎黄春秋》杂志2007年2月发表了中国人民大学前副校长谢韬的长文《民主社会主义与中国的前途》。这篇文章论证严密、文笔畅达、情理交融，可以说是民主社会主义在中国的宣言书。

谢韬在文章中写道：“我常常想，德国人是不是比我们更懂得马克思，俄国人是不是比我们更懂得列宁，就像我们比外国人更懂得孔夫子一样。为什么德国人扬弃了马克思主义不适合现实生活的部分，为什么俄国人抛弃了列宁主义，我们却要当着神物供养着？当着旗帜高举着？”“构成民主社会主义模式的是民主宪政、混合所有制、社会主义市场经济、福利保障制度。民主社会主义的核心是民主。没有民主保障，其他三项都会异化和变质。”

谢韬的文章引起了左右两派的巨大论争。自由主义者对社会民主主义表示有限度的欢迎，极左派却对此大加挞伐，认为社会民主主义是社会主义的叛

徒，但这些人的指责破口大骂的多，从学理和现实社会需求的角度深入探讨的少。

为什么谢韬的文章面世后遭到自由主义者的同情的理解，而遭到极左派的挞伐？有学者尖锐地指出，因为左派不能容忍自己内部出“叛徒”，这种局面带来的“危害性”要远远大于来自外部阵营的自由主义的进攻。

四

李泽厚对社会民主主义的阐发比谢韬早得多，但他在很长时间里没有确认其社会民主主义者的自我定位。

李先生是一位有大格局的思想家。他认为，哲学家（此处实指思想家）只能是提供宏观视角的人，他没有从正面系统论证社会民主主义如何才能在中国成为现实，也没有论述经济发展、个人自由、社会正义、政治民主在现实中将如何互动。我以为，这正是新一代思想家的使命。李慎之先生在冯友兰百年诞辰纪念会上的发言中，主张对冯友兰的思想要“接着讲、借着讲、通着讲”，对新一代思想家而言，这九字真言同样适用于李泽厚先生。

社会民主主义反对的是暴力革命，希望通过议会竞争的方式进入社会主义。从中国当前的现实来说，暴力革命在中短期发生的可能性很小，暴力革命的理论也几乎成了明日黄花，对中国的社会民主主义者来说，要紧的是在现有政治框架下坐实人民代表大会制度，民主是需要制度来实现、来保证的。

刘军宁

再怎么强调自由都不过分

贰

人 命 象 山 上
聖 德 聖 德
德 德 德 德
太 人 示 示

橫渠四句書為

中國文化研究所



刘军宁

1961年生，安徽人，1993年北京大学政治学博士，保守主义（古典自由主义）代表人物。曾为中国社科院政治学所研究员，哈佛大学费正清研究中心访问学者，现为中国文化研究所研究员。主要著作：《保守主义》、《共和·民主·宪政》、《权力现象》。另外，还策划和主编了《公共论丛》、《民主译丛》、《公共译丛》、《政治思潮丛书》。

“我基本上是脱离了社会和学界的人，不参加学术活动，不讲课，不去高校，我编的书、写的书都很少。”刘军宁说自己是一个思想个体户。

但在笔者采访过的知识分子中，无论是赞成者还是反对者，不少人对他的评价却是“刘军宁很重要”。

“周虽旧邦，其命维新。”从在北大读博士算起，多年以来，刘军宁试图阐发、打通中国思想传统与自由、民主、宪政的关系。他把自己的思想追溯到柏克的保守主义。而在中国语境下，“保守主义”几乎是腐朽、反动、复古，甚至滑稽的代名词，“保守主义者”最好的 LOGO 或许是辜鸿铭的头像。

这是一个绝大的误会。因为在刘军宁这里，保守主义是保守自由的主义，而不是保守残渣霉菌的主义。但保守主义与自由主义又并不完全相同，这是刘军宁倡导它的原因。

刘军宁的思想取径使他很容易遭受来自传统原教旨主义者和激进主义者两方面的诘难，但这不会使他改变自己的看法。他的口头禅是“对不对”，这从一个角度证明，他对自己的说服能力是有充分的自信的。

保守主义保守的是自由

萧三匝（下称萧）：你倡导保守主义，但我知道你对保守主义各个流派并非全部赞同。简言之，你赞成哪一种保守主义，反对哪一种保守主义？

刘军宁（下称刘）：准确地说，保守主义的源头只有一种，就是柏克的保守主

义，我认同的是柏克的保守主义，或者说辉格党人的保守主义，以及今天英国保守党、美国共和党的那种保守主义。梅斯特、俾斯麦、曼海姆、黑格尔的保守主义我都不赞同，特别不赞成维护王权专制的保守主义。

萧：蒋庆认为你歪曲了柏克的思想，他认为柏克主要是保守的，因此柏克可以作为新儒家在思想上的外援，而你认为柏克主要是自由的，但对蒋庆的文章你没有正面回应，为什么？

刘：我已经在最近一版的《保守主义》附录中做了回应。柏克是不是辉格党人？作为老辉格党人的柏克是不是以保守自由著称？柏克反对法国大革命是不是因为法国大革命破坏了自由的传统？在西方的今天，英国的保守党也罢，美国的共和党也罢，认同柏克，就是因为他保守自由。他说柏克主要是保守的，我说柏克是保守自由的。“保守”是一个及物动词，它必须有宾语，对不对？我们看看《法国大革命反思录》，还有柏克的其他著作，柏克最致力于捍卫的就是英国的自由传统。

萧：保守主义既然是保守自由传统的主义，那为什么要单独把保守主义从自由主义里提出来？

刘：保守主义常常被称为古典自由主义，它和纯粹的自由主义还是有一些区别的。保守主义者从信仰、道德、宗教、历史传统的角度来看待自由主义，而纯粹的自由主义者不注重宗教，不注重历史与传统。还有一种自由主义者不太关心道德，只关心经济，特别是经济学领域的自由主义者。即使是这样一些自由主义者，在美国都被认为属于大的保守主义阵营，只是不在保守主义阵营的核心。

萧：如果说在英国历史上，早就存在自由传统，因而保守意味着保守自由的话，那在中国并无自由的传统，中国的儒家传统主要还是“三纲五常”那一套，那么在中国如何保守自由呢？

刘：中国的传统绝不只是儒家的传统，而且儒家的传统也不只是“三纲五

常”。我写过一篇文章叫做《孔子思想中的自由与专制》。孔子思想中有他自由的一面，但是这一面恰恰被人们忽略了。比如，他讲“己所不欲，勿施于人”，这显然是一个自由主义的态度。再比如，“四海之内皆兄弟也”，这是一个大致的人人平等的思想，甚至包括讲仁政、反霸政、反苛政思想都是有自由主义思想的因素在里面的，但是这些东西恰恰被人所忽略了。多数的儒家学者要么研究心性之学，要么去变相地强调“三纲五常”。

萧：但毕竟自由在孔子的思想里不占主流。

刘：儒家的思想占主流，自由的传统在儒家里面却不占主流。中国传统中的自由思想，也绝不仅限于儒家。中国先秦的诸子百家，如老庄甚至杨朱思想里面都有很多自由主义的因素。

很少有人承认中国有自由的传统，但是也很少有人否认中国自古以来存在专制传统。然而，专制是针对剥夺自由而言的，如果没有人要自由，会有专制吗？所以有专制的存在就证明有人要自由。我们只能说中国的自由传统长期以来受到压制，它没有像英美那样成为一个制度化的东西，没有占主流，但是没有占主流不能说它没有。在人类几十万年的历史当中，自由思想占主流才多少年？另外，哪个公认的自由主义国家，其自由传统仅仅来自于本国？它们的传统都来自于全人类。那么，又凭什么要求中国的自由思想只来自于中国？

萧：所以你讲传统不是静止的，是动态发展的。

刘：传统是选择性的。没有一个人有能力继承历史上的全部思想，我们说一个人的思想的时候，我们只能选择自己认为对的那部分去放大它，阐发它，这有什么不合理呢？孔子思想中自由主义的因素为什么没有被发扬光大？是因为一代代的儒家把他选择掉了，他们不去放大孔子思想中自由的那一面，而是放大“三纲五常”那一面。所以从董仲舒开始到朱熹，孔子的思想慢慢变成了一个跟专制王朝、跟专制王权彻底结合的思想。

萧：从尊重传统的角度来讲，甘阳有个说法叫“通三统”，他希望能把中国古老

的传统、毛泽东的传统，还有现在搞的市场经济的传统综合起来。你怎么评价他？

刘：一个国家可以有好几尊神，但是一个人不能同时信两尊神。

谁在伪托传统

萧：有的学者担心你会为了证明传统思想中包含自由民主因素而刻意伪托传统，就像康有为写《孔子改制考》、《新学伪经考》那样，这种担心是否多余？

刘：康有为说孔子真的是要改制的，我没有说，我刚才引用的是孔子的原话，那我伪托什么呢？我写《天堂茶话》，讲得很清楚，这是一个虚构的作品，我没有说我讲的每句话都是孔子和老子在历史上说过的。那怎么能说我是在伪托传统呢？有人写《道德经》与企业管理的关系是不是伪托？孔子那时候有企业管理吗？写老子与孔子的美学思想、教育思想是不是伪托？孔子提过美学吗？而且《道德经》是不是政治学著作？黄老之治在中国历史上是不是有过？

萧：你曾说：“我们不要问中国传统曾经是什么，而是要问如何通过选择、演化、引进和共享来重塑中国传统”，对此，你有哪些具体的心得？

刘：圣经里面并没有关于宪政民主、三权分立、法治思想的任何直接的表述，这些思想是后来一代一代释经者把它阐发出来的，我们能说他们刻意歪曲了圣经吗？中国先秦诸子百家的著作里面也没有关于共和、民主、宪政，也没有财产权、法治、个人自由的直接表述，如果我们相信中国有自由的传统，我们能不能把它演化出来？证明中国没有自由传统，比证明中国有自由传统要难得多，因为人天性就要自由，除非你证明中国人不是人，中国才没有自由传统，证明中国人不是人容易吗？

萧：而且证明中国有自由传统这件事情也更有意义得多。

刘：说中国人到我这一代才开始要自由，以前的人都不要自由，那你从哪儿冒

出来的？人类的历史就是人类的自由展开、遭受挫折并再展开的过程，每个国家和民族都要自由，只是或多或少有程度的不同。就连专制者也需要自由，而且他们要多于社会所能提供的自由，只是他们不给别人自由。

萧：对于中国传统的创造性转换或转换性创造，你有哪些具体设想？

刘：我写《天堂茶话》就是涉及这个问题。《天堂茶话》我想用81章把它写完。如何实现孔子思想的创造性转换，你得知道哪些成分是可取的，哪些成分是不可取的，哪些成分是需要放大的，哪些成分是需要淘汰的，我们得把这些成分从原文中找出来，所以我写了《孔子思想中的自由与专制》。

萧：我感觉新儒家中的陈明的看法与你略为接近。

刘：我关心的主要是政治，陈明主要是关心儒学，我只沾了一点点儒学的边，所以我跟他没有对撞，没有重合，是擦边而过。

萧：你对中国的保守主义先驱严复怎么看？为什么他会被新权威主义拿来当成其最重要的思想资源？

刘：严复并不是中国保守主义的先驱，只是我们今天追认他身上有很多英国思想的色彩，而这个英国思想的色彩和英国的保守主义是联系在一起的，甚至英国的社会主义都带有保守主义的色彩。

严复并没有太多地讲过柏克的东西，他介绍了很多穆勒的思想。穆勒是一个功利主义者，这一点在严复的政治哲学当中有很强的体现。严复珍视自由，但是他把自由当做手段，当做追求国家富强的手段，而不是以个人的自由本身为目的。从这种意义上讲，严复不是一个保守主义者。当他把自由当做一个功利的工具和手段的时候，他难免要被专制主义者、王权主义者、威权主义者所利用。但是跟同时代其他人相比，他已经很保守很自由了。

还有一点非常重要，严复认为老子的东西是非常民主、非常自由的。很多西方人都认为，老子的思想是古典自由主义的源头。

萧：在中国现实环境中，保守主义的同盟军是谁？

刘：在中国，哪些人可能接受保守主义？我想首先是要自由的人吧，他一旦得到自由以后他就要保守自由。要自由的人、保守自由的人、有信仰的人、相信超验道德秩序的人、有敬畏心的人都可能会成为未来的保守主义者。总之，在我看来，想保守自由的人都是保守主义的同盟军。

萧：相信超验道德秩序的人？

刘：对，这一点非常重要。为什么一些自由主义者走不到保守主义者这一步？因为他不了解、未体悟这一点。

萧：但自由主义的哲学基础是经验主义，而不是超验的道德秩序。

刘：但是在西方，经验主义的背后是宗教！他们相信在冥冥之中有一套超验的道德秩序，它转化到民间来就变成我们所要的政治秩序。所以超验和经验并不矛盾，而且超验秩序是在一代一代的历史传统当中体现出来的。

萧：在西方，宗教传统和官员当官的动力之间是什么关系？

刘：在民主政治下，当官首先是公共服务精神的体现。布隆伯格当纽约市长，不领工资，坐地铁上班，施瓦辛格也是这样的，这叫公共服务精神，是最重要的。

第二，做官能满足他个人的成就欲。比如对布隆伯格而言，他可能会想，他不仅能管理好一个企业，还能当纽约市长，当了市长哪怕他不拿钱，他也有自我成就感。

第三，做官荣誉显赫。荣誉本身也是值钱的，很多人愿意花钱买显赫。

萧：你说过，中国近现代的激进主义有两种类型，其中一种是与自由主义结合在一起的，这一派的代表人物是谁？

刘：胡适、陈独秀。

萧：胡适不能叫激进吧？

刘：当然是。他当年是激进的，他极端地反传统。

萧：那是文化观念上的激进，政治上他一直是妥协的。

刘：他政治上是妥协的。那激进主义的另外一个代表就是陈独秀。

萧：陈独秀也不能叫自由主义者。

刘：陈独秀早年接受了很多自由主义的主张，直到后来仍然有很多自由主义的成分。他们两个代表了一种文化上的激进主义。陈独秀不仅代表了文化上的激进主义，还代表了政治上的激进主义。

萧：陈独秀成为政治上的激进主义者以后，他就跟自由主义是两码事儿了。

刘：在建党的那一段时间，他跟自由主义完全是两码事儿了。但是他从国民党监狱出来以后，又回归到温和的自由主义上来了。胡适是一个很不彻底的自由主义者，他早年文化上反传统，政治上对计划经济很向往。因为他的导师杜威在美国就是一个左派，而中国人都把杜威看成是一个自由主义者，这说明中国人不了解美国的思想。

萧：那可以说在政治上，激进的自由主义者还是很少的。

刘：政治上激进主义就变成共产主义了，就不是自由主义了。

社会民主主义是灾难

萧：中国自古就有“不患寡而患不均”的传统，这会不会使中国未来走向社会民主主义？

刘：社会民主主义是灾难。提出社会民主主义的人，说中国有“不患寡而患不均”的传统，但中国从来也没均过。所以依我看，中国走向保守主义是很

难的，但这对中国绝对是好事；中国走向民主社会主义也很难，这对中国是坏事。社会民主主义把国民的惰性全部都给调动出来了，把政府和官僚再次养大养肥。

在北欧，社会民主主义的实现依托于一个很小的国家和高度廉洁的吏治，这在中国从来没出现过，我甚至看不到在中国的将来会实现像北欧那样的廉洁的吏治。在社会民主主义国家，分配权掌握在政府官员手里，只要政府官员一腐败，他把手中的资源就变成了自己的福利了，这样就变成了要么是杀贫济富，要么是杀贫富济官僚。

萧：北欧国家的吏治为什么能好呢？

刘：它们有清教徒的传统，民族很单一，国家很小，像丹麦才几百万人，相当于北京的两三个城区的合并，所以监督也相对容易。北京要在几个城区实现高福利相对来说是容易的，但是中国这么大，就很难了。

萧：也就是说，作为中国这样缺乏宗教精神的大国，要把民主社会主义搞成功是不可能的？

刘：即使搞成功，也不是好事情。所以不论把社会民主主义作为一种理想，还是作为一种现实，中国都很难具备。作为理想没有必要，作为现实不可能。中国会出现越来越高的社会民主主义的呼声，但是不可能成为一个典型的社会民主主义国家。而且我们会看到，即使在德国和法国这样的国家，他们的社会党打着响应民粹的诉求上台，但到后期，执行的还是自由主义的政策。搞资本主义这一点是不变的，但是国家遭殃了。

萧：也有一种看法认为，社会民主主义不是不能搞，关键是要在民主自由已经实现的基础上搞。

刘：社会民主主义本质上来说不是一个国体，只是一种放大国家权力，把资源往官僚手里集中的福利政策。所以在实现民主化转型之前，中国不可能搞福利社会主义，只有搞俾斯麦主义，俾斯麦主义是跟专制结合在一起的。

缩小差距最有效的办法是扩大自由

萧：保守主义反对任何形式的结果平等和福利国家，这是否意味着你不赞同罗尔斯？

刘：他在很大意义上就是一个民主社会主义者，我对他是不赞同的。

萧：那保守主义对经济平等怎么看？

刘：如果经济上的平等是指人人开公司的权利，那保守主义最重视不过了；如果说经济上的平等是均富，那保守主义坚决反对。

萧：那你赞成缩小贫富差距吗？

刘：我当然赞成缩小贫富差距。但是反对用压制民间资本的方式，反对用增加官富的方式来缩小贫富差距。缩小差距最有效的办法是扩大自由，如果你要让政府权力来缩小差距的话，只能扩大差距。中国现在的贫富差距是实行资本主义造成的，还是权钱勾结造成的？“权贵资本主义”的说法，是一个谎言，我只看到权贵，没有看到资本主义。

萧：但权贵的自由与弱者的自由的内涵和质量显然是不同的，权贵有一掷千金的自由，有穷奢极欲的自由，但弱者可能只有维持生存的自由。也就是说，人在做选择的时候不可能是完全自主自立的，总是会受客观条件的限制。

刘：恰恰是自由越充分的地方，基尼系数相对才低，经济上越不自由的地方，基尼系数才越高。

萧：但即便实行完全意义上的自由，大家的机会都比较平等，在这种情况下，还是有可能造成巨大的贫富差距。

刘：没有可能，你举一个例子说我听听。

萧：从逻辑上来讲，因为每个人天生禀赋是不一样的，比如说出生在偏远山区和出生在富豪家里的两个孩子，这两个人都很聪明，但是因为他们接触的信息不一样，他们的机会就不可能平等，最终结果自然也不可能平等。

刘：这是静态的看法。财富是流动的，人死了也带不走，它就会产生倒手，有倒手，新人就有机会。只要社会是充分自由的，财富、机会就会在社会各界当中不断循环。恰恰是没有自由，你阻止它循环了，那穷人就永远是穷人了。

萧：可能长期而言，你说的这个规律是存在的，但短期内的不平等是一个随处可见的事实。

刘：那你要追求长期的平等还是短期的平等？

萧：那在实现自由民主的基础之上，还需不需要去调整结果平等？

刘：我认为由政府来调整越少越好，由民间来调整越多越好。美国是世界上经济最自由的国家，也是慈善最多的国家。我们相信共同的人性，你看不下去了就会救助别人，现在北京人不是连小狗小猫被打都看不下去了吗？恰恰是富人越多，给穷人帮助的可能性才越大，如果大家都是穷人的话，谁帮谁呢？所以我反对一种相濡以沫的社会，我希望相忘于江湖。相濡以沫说明这个沟里面已经没什么水了，大家不久都要死了。相濡以沫感人，但是糟糕；相忘于江湖冷酷，但是人人活得自在。希望大家最好别被逼到相濡以沫的境地。

萧：但有一种意见认为，在现实社会中，过分地强调自由和过分地强调平等，都会是灾难。

刘：这又是一个最常见的错误，我即便过分强调什么，社会也绝不可能按照我说的办。这是一个不可能出现的局面，因为社会是自动平衡的，当一部分人强调一些东西，一定会有另外一部分人强调另外一些东西，我们要相信思想的自由市场。

我为什么要强调反对国家去干预经济，反对国家去强制地均贫富？因为我知道我随便怎么说，国家都不可能全盘接受我的看法，我怎么强调都只能打动

一小部分人，所以我再怎么强调自由都不过分，我强调够了都不一定够，我要强调不够的话就更不够了，我只能朝够了去强调。我明知我说的绝对不可能被国家全盘接受，我就可以放开说了，这样起码能给一些人以警醒，对不对？

萧：思想人物是不是就应该保持纯粹？

刘：要把你坚持的道理说透。

萧：还有一个悖论性的问题，保守主义主张限制政府的权力，但有人认为，在现代化过程中，政府有推进现代化的责任，因此在这个重要的过渡阶段政府需要维持较大的权力。你怎么看改革和稳定之间的关系？

刘：转型是为了摆脱威权专制，而你要塑造一个威权专制来转型的话，这就不是转型了。另外，在转型过程当中，威权是你怎么消解它都还在那个地方的，你不需要树立它都很强大，如果说威权本身很弱小了，中国已经不存在转型的问题了。所以说不存在咱们怎么样塑造一个强大的威权以实现转型的问题。

你要知道，在转型时期，一个政权要加强权威的话，他必须有民心，这就是一个悖论了。你想在转型过程当中树立一个新权威，它的威信从哪儿来？晚清末年，朝廷已经搞预备立宪了，可是社会已经对朝廷没有信心了，不给它时间了。

所以，转型一定要从削弱国家的权力开始，而不是从强化国家的权力开始。

萧：不管是自由主义还是保守主义，都赞成政府应该少干预市场，但资本主义必然面临周期性的经济危机，在经济危机到来后，几乎所有信奉自由主义的政治人物，都会选择用政府的力量干预市场，这是为什么？

刘：经济危机产生的原因是在于人的能力的有限性。经济危机是人造成的，不是资本主义造成的，哪儿有人哪儿就有经济危机。凯恩斯主义出来已经很多年了，它能避免经济危机吗？凯恩斯主义假装能够解决这个问题，其实它解决不了，它甚至加重了这个问题，比如说我们这次看美国金融危机跟“两房”有

关系，“两房”恰恰是凯恩斯主义的产物，是大萧条时代罗斯福为了解决经济危机吞下的两副药，这次发作了，药本身造成了新的危机。

萧：在危机很严重的情况下，如果政府不采取干预措施，是不是也不尽情理？

刘：你家失了火，你没有能力去救，消防人员当然要去救火，但是他必须尽可能地不破坏原状，而且一旦完成任务，应该第一时间撤出，不能救完火就在人家家里住下来了。

火灾发生后，政府在一定程度上是需要救的，但你是按照市场经济的方式救还是按照计划经济的方式救，结果是不一样的。比如美国政府对花旗银行、对福特，它是通过购买它们的一些股权，然后在资本市场上退出这种方式来救的，这完全是用市场经济的方法来救。所以我们不要问要不要救火，要问怎么救。

萧：如果说西方民主国家在国内政治中基本都能遵循自由主义的基本理念，为什么在国际事务中往往执行“强权即公理”的信条？

刘：你怎么看“强权即公理”？你认为有道理？

萧：现在这个世界毕竟还是以民族国家的形态出现的，每个国家都有自己的利益，现实中可能还是首先从自己国家利益出发的，所以要在国际政治中实现民主秩序还是比较难的。

刘：从自己国家的利益出发有问题吗？保护本国侨民有问题吗？人道主义干预有问题吗？我们的世界历史教科书里面是怎么批判张伯伦的？张伯伦跟纳粹德国媾和，任由希特勒侵占波兰，这被指责是搞绥靖政策。美国如果任由伊拉克威胁周边国家不管，国际舆论骂它是绥靖，如果它要去管，其他国家骂它是单边主义、骂它强权。对历史的评判不能搞两套标准。

萧：那你是否认为“强权战胜公理”在国际社会当中根本不存在？

刘：要我看不存在。二战结束以来，或者甚至从20世纪初以来，世界上的民主国家越来越多了，但民主国家之间的战争越来越少了，整个国际社会是趋向

于一个更加和平的国际秩序。现在第三次世界大战的危险性越来越小了，所以从长趋势来看，我们看到公理越来越占上风了。

萧：那咱们讲五四运动，日本提出把德国在山东的权益转让给他们，而且得到了当时的巴黎和会的认可，北洋政府当时寄希望于国联，但国联根本不站在中国一边，这难道不是“强权战胜公理”吗？

刘：那是国家利益和国家利益发生冲突，因为当时列强在巴黎和会转让的也是它们各自的殖民地。它们这样做是基于与中国以前签订的条约。你可以说那是不平等条约，但是那就变成讨论另外一个问题。为什么中国不能强迫列强签订不平等条约，而列强能够强迫中国签订不平等条约？很显然，这个政权本身有问题，它对内专制，对外卖国。它对内越专制，对外越卖国。

萧：不平等条约之所以签订，主要是因为两个国家实力不平等嘛。

刘：不是实力不平等，而是各自政权的合法性基础不一样。美国的国力是从哪儿来的？是从美国的八旗那儿来的吗？我们不能把一个因果链的其他环节全部排除掉，只把中间的一个环节放大了。

萧：你是从根源上来说这个问题，我是从现实中来说这个问题。

刘：我们一定要把这个东西说到根源上。作为中国人，把问题推到列强身上很容易，但中国问题因此就解决了吗？我们不能光看到别人船坚炮利，我们要看到别人船坚炮利的力量是从哪儿来的。中国有五千多年的历史，地大物博、人口众多，却为什么连船坚炮利都做不到？可是，人家有一百年就做到了。

“强权”这个词是一个民族主义的词，不构成一个有效的解释，除了遮蔽了中国的问题以外，不能使中国的国际地位有任何实质性的改善。

二战时美国帮中国打日本，美国得到什么了呢？它占领了你的地方了吗？它像苏联兵一样横扫掠夺东北了吗？

萧：它帮助中国，也是怕战火烧到它本土嘛。事实不是证明日本后来还是进攻

美国了吗？

刘：那它直接打日本本土不就可以了吗？它为什么还到中国来？它去打中缅边境，是给谁打通的供给线？是给中国吧。中国人总是用别人的利益来解释别人的行为，那这世界上就没有好事了。

萧：现在好多人认为，我们一直以受苦受难的情绪来看待中国近代史，所以也老是以这种受苦受难的心态和眼光去看别人。

刘：就是羡慕、嫉妒、恨嘛，这是很不好的分析和解决问题的方法。

文艺复兴是做出来的，不是说出来的

萧：在中国走向民主自由和宪政的过程中，你认为知识分子可以做的是做什么？

刘：知识分子分两大群：一种叫主义型的知识分子，一种叫问题型的知识分子。从这两个方面做工作，都可以给中国提供很大的推动力量。对前一种知识分子来说，应该是多谈主义少谈问题，对后一种知识分子来说，应该少谈主义多谈问题。但是我觉得在中国更关键的还是前面的多谈主义的学者，他的推动力量更大。因为他给后面的一类人提供思想的武器。

萧：我感觉现在知识分子的观念缺乏真正的社会力量支持。

刘：这很正常，即使有社会力量，学者也不可能是主角。

萧：中产阶级是主角吗？

刘：等着看吧。

萧：你几年前一直倡导中国需要一场文艺复兴，以此发现个人的价值，但后来的反响好像并不热烈，你认为是什么原因？

刘：作为单篇文章来说，我没有一篇文章比这篇的反应更大了。这篇文章我从

构想到完稿花了一年多的时间，它所引起的反响远远超出了我的预计，而且在相当长的一段时间内，没有一个人发起的民间话题引起了这么大的响应，直到今天我还看到陆陆续续的这方面的文章出来。这是第一点。

第二，文艺复兴是做出来的，不是说出来的。

萧：做出来要靠社会环境，文艺复兴怎么才能更广泛地传播，我想可能还需要文学艺术界的参与，而不仅仅是思想界的提倡。但是现在几乎所有的作家都不关心思潮，文艺复兴如何才能落到实处？

刘：你说得对。第一，艺术作品需要很长的周期来显现；第二，绝大部分人都是无关文艺复兴的，所以才会使极少数的文艺复兴经典作品出现。文艺复兴在西方是一个持续三四百年时间的运动，所以在中国时间长是很自然的。文艺复兴沉默了一段时间，过一段时间又会有人说文艺复兴，然后再沉默一段时间又出来一些作品，过了几百年之后，我们才把它叫做中国的文艺复兴时代。西方的文艺复兴时代也是后来被命名的。

萧：但是目前文学艺术界对此确实不积极。

刘：我还是看到了很多东西，当然，有普遍影响的经典作品还是很少的，所以我们要等。新文化运动也就出了胡适、陈独秀他们几个人，大部分人都没有响应。一场新的思想文化运动，有几个人发言就足够了，如果大家都在说这是场思想运动，那它就已经完成了。

萧：保守主义强调在消极自由基础上的有序的自由，但对中国来说是如何获得自由，对此你怎么看？

刘：首先我觉得中国人手头都已经或多或少地有了一些自由，那每个人都应该去守住自己的自由，捍卫自己的自由，扩展自己的自由。当然这也是对你的创意的挑战。捍卫自由从来不是便宜的，从来不是廉价的。

（采访时间：2011年3月14日）

为什么说比说什么重要 ——简论保守主义

—

所谓自由主义，可以简单定义为个人自由优先主义。自由主义认为，个人自由的价值是不可化约的，只要不妨碍别人的自由，任何人有权做他愿意做的事情。

自由主义的主张可以归结为以下几点：一、反对激进主义，主张渐进演化；二、反对政府包办，主张个人权利；三、反对人治、专制，主张宪政、民主，分权制衡；四、反对民粹民主，主张代议民主；五、反对计划经济，主张市场经济和私有产权；六、反对特殊化，主张全球化和普世价值。

显然，自由主义的主张在中国具有极强的现实针对性，诚如新时期中国自由主义的先驱者李慎之所言：“中国的传统文化自从秦始皇一统天下的两千二百年来，一言以蔽之，就是专制主义。救治专制主义的唯一出路，就是启蒙，就是以近三百年来作为人类历史主脉的自由主义取代专制主义。”

只要中国的官本位文化还没得到彻底清除，只要腐败现象没有得到制度化的解决，只要宪法条文尚需落实，只要“国进民退”、强制拆迁还是新闻……中国就需要自由主义。

正如社会主义一样，自由主义内部也呈现出右、中、左三翼。右翼自由主义反对福利国家政策，绝口不提任何意义上的国家福利，左翼自由主义认为应该保护弱小者的利益。在当代西方，如果说哈耶克和诺齐克代表了自由主义的右翼，罗尔斯则代表了自由主义的左翼，他不仅写出了《政治自由主义》，而

且写出了《正义论》。在中国，如果说张维迎等人代表了自由主义的右翼，徐友渔等人代表了自由主义的中间派，秦晖、许纪霖等人大概可以算做是自由主义的左翼。刘军宁主张的保守主义是古典自由主义，也可以说是自由主义的右翼。

二

一般来讲，思想人物总希望尽量完整地表述自己的思想，故有时在答问时难免啰嗦。刘军宁不是这样，在很多时候，他甚至扮演了反问者的角色，所以跟他对话不是一个轻松的过程。

即便刘军宁的反问常让我一时找不到充分的论据来驳论，但他的一些主张最终并未完全说服我。

比如，他反对任何意义上的结果平等和福利国家，因为他认为长期而言，在一个自由的国度里，财富是流动的，不会总是被某些人控制，因此人人都有机会致富。他的着眼点在长期平等。而在我看来，长期平等固然重要，短期平等也不可忽视。如果短期内社会不平等的局势不能得到遏制，就可能导致社会动荡，这种情况一旦发生，又怎么可能出现长期平等的局面呢？更何况何为长期？何为短期？

比如，他否认世界上存在“强权即公理”的现实，而且否认历史上存在这种事实，但我认为他对引爆五四运动的“二十一条”的解释是不能让人信服的，那不是一种历史主义的态度。虽然他的出发点是指责列强不解决问题，只有自强才是国家复兴的正道，不过这两者并不存在逻辑上的矛盾和排他性。事实上，不少西方国家实行的是对内自由主义，对外民族主义。在现有的国际政治秩序中，民主国家的元首只需要对自己国家的选民负责，这就必然导致国家元首为了争夺自己国家的利益不惜牺牲他国利益的行为。

再比如，他认为应该强调公民意识，淡化民族意识。从一般意义上讲，这个说法是对的，但在各民族发展不同步的情况下，对少数民族利益进行适当倾斜也是应当的。

刘军宁的著作以介绍古典自由主义（保守主义）的常识为特色，这是因为他认为主义型学者比问题型学者对中国的推动力更大。推动力是一个很难衡量的变量，如果不从推动力这个角度立论，而是从这两种学者在当下社会的数量分布立论，我同意刘军宁对主义型学者的强调。事实上，尽管本书无意纯谈学理，但被邀请在本书中与我对话的也正是主义型的学者。

主义型的学者（即思想人物）应该坚持怎样的治学、言说立场？刘军宁认为应该把自己坚持的道理说透，因此在至少上述几个我不完全同意的问题上，他坚持，讨论问题要追根溯源。但我认为，比坚持一套道理更重要的是对历史和现实问题的分析，在此基础上使理论获得创造性转换或转换性创造。只有这样，理论才能获得其现实生命力，因为从来没有一套现成的理论论述过中国大转轨的可行性逻辑。刘军宁致力于将中国传统思想进行创造性转换固然是值得赞赏的，但政治变迁毕竟主要是各种利益博弈的结果，将社会各阶层利益的变迁进行考察论述更是值得做的工作。中国的自由主义者总是难以得到社会的广泛支持和同情，与自由主义思想没有更紧密地结合中国的实际不无关系。

当然，自由主义的核心理念是自由选择，刘军宁选择适合他自己的言说方式本身无可厚非。但我必须提请普通读者注意的是刘军宁对他的言说方式的解释，即他之所以主张“再怎么强调自由都不过分”，是因为现实社会缺乏自由，这个社会不会完全按他强调的方向行进。事实上，强调另一些价值（如平等、稳健）的思想人物也不少。因此，刘军宁的言说方式也是一种不得已的策略，他说了些什么固然值得参考，他为什么如此说更值得深究。

徐友渔

叁

我们一点都不排斥合作



徐友渔

中国自由主义思潮代表人物之一，1947 年生于成都，现为中国社会科学院哲学研究所研究员，曾在英国牛津大学、布里斯托尔大学、雷丁大学、美国哈佛大学、台湾中央研究院、香港中文大学等做访问学者，在瑞典斯德哥尔摩大学和法国社会科学高等研究院任客座教授。主要著作：《“哥白尼式”的革命》、《罗素》、《形形色色的造反》、《精神生成语言》、《告别 20 世纪》、《自由的言说》、《直面历史》、《蓦然回首》、《不懈的精神追求》、《人文立场》、《重读自由主义及其他》等。

徐友渔的普通话带有浓重的四川口音。这一点很好理解，因为“文革”结束后，他从成都考到北京读研究生的时候，年龄已经不算小了。

自打进京后，多年以来，作为中国当代思想界自由主义代表人物之一，徐友渔参与甚至发起了思想界的多次论争。用他的话说，“80年代、90年代我都是活跃分子”。因此，他朋友不少，同时论敌无数。当他握着把紫砂壶绘声绘色地讲起他所经历的那些“是非”的时候，我发觉那场面实在有四川茶馆里那种“摆龙门阵”的风味：故事里时见臧否，道理中满含热忱。

但让我有些诧异的是，徐友渔对自由主义在中国的前途并不非常乐观，他并不寄望于短期内就能实现制度创新。他的目光是向下的，而所谓目光向下，就是推动公民社会的形成。他认为在这一点上，知识分子和政府比较容易达成共识。

在徐友渔与我长达四个小时的谈话中，有一件事或可一提。谈话正在兴头上时，突然传来急促的敲门声。徐友渔警惕地问：“谁？”对方许久才答：“送快递的。”徐开门取完快递回到座位上继续“摆龙门阵”时，沉默了一会儿，淡然地说了一句：“我还以为是谁呢。”

缺什么就补什么是不行的

萧三匝（下称萧）：你在刚刚经历过“文革”那样的“左祸”之后到牛津去学习，为什么学的不是政治哲学，而是语言哲学、分析哲学这些东西呢？

徐友渔（下称徐）：我当时就有一个很深入地考虑，不是偶然选择了自己的专业。“文革”对我影响很大。“文革”结束后，“中国向何出去”的问题又摆在每个中国人面前了。当我打算考研究生的时候，我当然会想到学一些能直接推动中国社会进步的学问。一般人在“文革”后只考虑中国人在政治层面上受到的苦难，所以他做事就追求政治跟社会的直接关联性。我在“文革”期间，看书的机会要多一些，看到的书的种类跟深入的程度也比一般人高得多。到了“文革”后期，我看的全部是哲学方面的书，从柏拉图、亚里士多德一直到当代。当时中国很少有人接触到当代西方哲学，对20世纪西方哲学的偏见也很深。“文革”中我就体会到，中国人的思维方式问题是很大的，甚至没有一种实事求是的态度来对待外部世界，中国的不幸不光在封建专制这类表层的地方。

恢复高考后，我闪过的第一个念头是考于光远的研究生，当时大家都想从改造马克思主义入手来改变中国的现实，而于光远当时是改革派理论家方面的一杆大旗。我念研究生以后，导师组里最活跃的人实际上是研究西方马克思主义的，研究西方马克思主义等于是对中国这种教条的、机械的、僵死的马克思主义的一个拨乱反正，这也最贴合中国的实际。导师也希望我选择这个专业，但是我仍然没有选择，我还是愿意做一些别人没想到的，在思维方式、思想方法或者是整个思想文化层面的事情，所以我选择的是学当代西方哲学，而且是抽象的思想层面的分析哲学。因为我觉得中国人老是在一个表浅的层次上看到有什么教训就去读什么东西，缺什么就去补什么，而关于思维方式，中国人关注得太少，这是不行的。这是一个更有先见之明，更超前的想法。

萧：如果从马克思主义这条线进入的话，你是不是感觉有点绕弯了？

徐：你说得太好了。从我的观点看是绕弯，但是从另外一方面看，我也充分估计了重新阐释马克思主义的价值。李泽厚走的就是那条路。为什么李泽厚是80年代中国最伟大、最有影响的思想家？因为中国人的思想还停留在那个水平。从某种意义上论，用人道主义的马克思主义对中国也够了。所以我对李泽厚的功绩和成就是非常肯定的。我们实际上在探索如何跨越这个东西。我们跟中国的现状是脱节的，但是我们考虑，这些东西也许会在未来更起作用。

李泽厚走那一步是非常必然的，因为1949年以后，中国把马克思主义作为意识形态，任何思考问题的人都跳不出这个框框。我自己也是从最虔诚的毛泽东思想一步一步走过来的。“文革”后期，我们是先对毛泽东思想不满意，然后思想就走向列宁、斯大林，觉得他们的东西可能要比马克思有趣一点，然后马上就走向了原本的马克思主义，在这里停留了很久很久。实际上李泽厚、王元化也就是这个水平，只不过作为一个学问家，他们必须要建构一个很大的东西。我在那里停留得还算长的，还有人停留得更短，但90%的人都没有从这一步走出来，认为中国的前途跟未来就系于我们对马克思主义正本清源。你看包括谢韬说的，马克思主义是绝对真理，谁掌握了真正的马克思主义，谁就能够救中国。他后来抱怨得最勇敢的话，就是中国搞的不是真正的马克思主义。我们已经从这一步跳出来，从法国、德国的思想已经转向了英美的宪政民主思想，这在80年代中期的确是离现实太远了。中国人就是喜欢像德国的那种大一统的思想，还有法国那种大破大立的东西。对于英美经验主义、宪政文明那一套东西，中国传统思想跟它确实是格格不入的，现在都没有生根，你看中国学术界总是想整体解决问题。我们思想上跳得太快了，所以我们那时候不可能大出风头。

李泽厚的思想领袖地位当然也跟他本人的能力有关，我们那时还是学生，他是学者。现在来评价，我认为他这个环节是必不可少的，没有人做这个工作是不行的。从这种意义上说，李泽厚是做得非常之好的，我一点都不愿意小看他。但是中国的未来肯定不是用真正的马克思主义来代替那种粗鄙的、原始的马克思主义，肯定不是用西方马克思主义来改造中国山沟沟里面的马克思主义。李泽厚的东西在当时确实是很进步的，但是我觉得有极少数比他思考得更深的人，这些人希望继续往前走。

社会民主主义属于浪子回头

萧：李泽厚先生主张中国应该走社会民主主义道路，而你对此是不赞成的，你主要是出于什么样的考虑？

徐：如果要从现实的角度考虑，我完全赞成社会民主主义。中国最终的前途应该是宪政民主，现在的北欧、东欧、中欧这些国家，搞的社会民主主义实际上跟宪政民主是一回事，在这种意义上如果说中国现在应该学瑞典、学德国，搞社会民主主义，我没有任何反对的。所以我在评谢韬的文章时说得很清楚，在现实层面上我百分之百支持他。

但是，如果社会民主主义最终的结果是宪政民主的话，我们就要考虑支撑宪政民主的基本原理是什么，它不是社会民主主义。社会民主主义到宪政民主走了极大的弯路，它有一个不光彩的过去。社会民主主义最开始主张马克思主义，是要推翻资本主义的代议制民主的，是敌视市场经济的，而且在口头上（幸好实际行动还没有这么做），它们是要用暴力来推翻这个制度的。它在西方社会不断碰壁，不断受挫，最后证明不行了，所以在社会民主党的纲领中，明确地把那一套通过暴力革命推翻资产阶级社会的政治纲领完全抛弃了。社会民主主义在完全承认了宪政民主这个现状以后，按照宪政民主的规则来做事情才获得了政权和生命力。从这种意义上看，他的成功属于浪子回头。

如果我们现在搞宪政民主，是学一个浪子回头的人，还是直接学一个好东西？所以我觉得在观念上跟理论上，社会民主主义只是一个流，而不是源，我要学就要从纯正的源头学起。如果我们要去理解宪政民主的基本原则的话，学社会民主主义是没有意义的。现在再去谈考茨基、卢森堡这些东西，意义不大，那当然我们不如谈《联邦党人文集》。

萧：李先生有一个观点，说中国的自由派从来没有登上历史舞台，是因为中国一直没有强大的中产阶级这个社会基础，你认为现在这个社会基础是否已经具备了？

徐：我认为还是没有具备。李泽厚有很多东西是很有道理的，他有很多很了不起的地方，他不像有些人停留在观念上书生立论。自由主义在中国确实是没有土壤的，主要是知识分子在提倡。中国知识分子提倡的自由主义，已经达到了一个应该达到的成就和高峰了。他们说的道理，跟世界上的自由主义已经同步了，道理的深刻性都达到了，但是确实缺乏一个社会基础。这个基础比以前要好得多，正在不断地壮大，但是仍然不够。从历史发展趋势上来看，市场经济这个道路会

越走越宽，中产阶级也会越来越大。它实力越来越大以后，就会越来越独立。现在也有这种倾向，其中一些优秀分子的思想跟行为已经开始在寻找一些别的东西。放眼未来的话，我觉得自由主义的前途可能比他估计的稍微要乐观一点。

当然，中国的自由主义的前途肯定不是非常乐观的，除了没有中产阶级以外，实际上中国的整个传统思想也很难接受自由主义。中国思想传统用顾准的话说，就是史官哲学，自由主义跟中国的民族文化、民族心理结构、民族习性确实有很多格格不入的地方。就是到现在，谈起黑格尔，中国哲学界还是眉飞色舞的。中国很多哲学家认为英美哲学是非常肤浅的东西。跟德国哲学的博大精深相比，英美哲学从某种意义上看确实有肤浅的一面，但用王国维的一句话来说，为中国前途计，是可爱的东西重要还是可信的东西重要？有些可信的东西确实不博大精深，宪政民主其实就是非常简单的一个道理，那些说得天花乱坠的东西，那套可爱的东西实际上是要误事的。海德格尔的东西就非常可爱，非常深奥，它为什么跟法西斯主义很容易结合呢？

回到刚才关于求学的问题，我为什么要学英美经验主义哲学，刚好是因为我不想去发挥那些可爱而不可信的东西，而想去学中国最需要的那种传统文化里面特别稀少的东西。我不想在中国现有的文化上去锦上添花，而确实是要找一些雪中送炭的东西。

萧：上世纪80年代“文化热”的时候，我知道你也是其中一个“山头”的积极参与者，甘阳在《八十年代访谈录》里面对此也有一些回忆，你能谈谈你在那个时候的活动吗？

徐：80年代“文化热”中以甘阳为首的“山头”叫“文化：中国与世界”编委会。它之所以在80年代中期能走上中国的思想文化舞台，我对它的脉络了解得非常清晰，因为当初我跟甘阳极要好，成立这个编委会是我们一起商量的。

当初我们基本上都是研究生刚毕业，甘阳比我们毕业还要晚一点，他大概是1984年毕业的，我是1982年毕业的，我们那一批基本上就是从1981年到1984年毕业的。

我跟甘阳最开始见面是1980年，那时候他还没有来念研究生，还在黑龙

江大学念书。那一年在西安开了一个全国第二次现代外国哲学年会，北京大学外哲所的人，比如陈嘉映，跟我们社科院的周国平这些人就会合了。这两批研究生“臭味相投”，心高气傲，都是以天下为己任的人。这两拨人紧密地结合在一起，形成了一个很大的势力。

那时候大家住房条件都很差，没房子，陈嘉映家在北京郊外有一个很宽敞的房子，后来大家一个月不止一次就搞定期聚会，谈学问，谈天下大事，思想上的交流已经形成这么一个核心，但完全是学术性的。当初我们就想搞个学派，大家思想上都要有建树。

社科院这些研究生的导师是中国最大的权威，社科院的杂志都是我们的导师办的，我们去协助编杂志，杂志基本上在我们手上，所以我们在念研究生的时候，就开始发表文章。比如在《国内哲学动态》上，我就介绍罗素的思想，陈嘉映介绍海德格尔的思想，赵越胜介绍马尔库塞的思想。这帮人特别狂妄，我们的导师洪谦就讲，你们社科院跟北大的学生联合在一起，在学术界搞“霸权主义”，你们这样是不行的。

萧：你们这拨人是最早搞“山头”的吗？

徐：不是。到了80年代中期，各种“山头”就起来了。在我们之前起来的，最有名的就是汤一介、杜维明、李泽厚、庞朴这帮人搞的中国文化书院。他们的宗旨就是要复兴中国的传统文化。这种思想跟学术进路选择是非常好的，因为1949年以后把这个东西当成封建主义的毒素消灭了，他们现在要复兴，社会上确实有这种需要，力量就会很大。海外中国传统文化又没有断，杜维明他们和国内知识分子一结合，声势是很大的。中国所有研究传统文化的老一代都在他们那边。他们当初搞得非常好，好到我们非常羡慕。他们赚的钱也特别多。他们赚钱不是靠出书，是在全国办学习班，向每个人收费，不知道有多少万人去参加。后来我们这个小支队在北京办班的时候，居然有一个外地懂6门外语的大学教授来当我们的学生。而我们其实只不过是刚毕业，看了几本最新、最现代的书就在那里高谈阔论。那个时代大家追求思想文化，那种求知若渴的现象，你现在很难想象。

萧：当时还有个“走向未来”编委会很火吧？

徐：第二个大“山头”就是包遵信、金观涛、刘青峰他们的“走向未来”编委会。

中国几十年搞的是历史唯物主义，对于宏观的历史有一大套解释。这套解释不见得是错的，但是显然是不够的、过时的，这种解释脱离了半个世纪以来世界科学技术的发展，而自然科学成果，尤其是思想方法对哲学、社会科学的渗透是非常重要的。

如果说第一批人是搞传统哲学跟文化思想研究的，这批人的基本骨干就都是科学院那边的，他们对现代的自然科学知识比一般人了解，而且特别擅于把这种知识吸收到哲学跟社会科学方面来。他们的特点就是谈一些宏观的历史理论，比如说他们很早就注意到了人口问题、生态问题。这个特点也是非常有吸引力的，大家对这些东西都感到新鲜，认为现在谈问题用以前的那种非常机械的经济基础决定上层建筑的理论确实是太贫乏了。

萧：你当时所在的是第三个“山头”？

徐：在这种情况下，我们这批人有抱负，也自认为有学问，而且我们又有一个组织，我们之间的定期探讨已经持续了若干年了，所以我们就开始酝酿，也要搞一个“山头”。当时我们很清楚，神州大地已经是群雄并起了，“江山”已经被分割得差不多了，那么多编委会，那么多能干的人，那么多“野心家”都在那里招兵买马干起来了，而且干得非常好，还有什么东西留给我们这批刚毕业的研究生呢？我们的资历、学术功力、活动能量比前两个“山头”差远了，我们还能干什么呢？

我们感到最奇怪的是，中国人拼命地向外学习，但没有人把20世纪的人文主义思潮引进来。前两拨人完全不管这一点，他们自认为已经把中国整个思想文化地盘全部瓜分完了。他们不是这个专业的，不懂存在主义，不懂现象学，不懂罗素、维特根斯坦，他们实际上漏掉了这一块。

我们认为，他们漏掉的是对中国最重要、最需要的东西。这是我们最厉害的，所以上帝对我们太恩赐了，有这么好一块处女地留给我们去耕作，我们根

本不需要多努力就能干。实际上我们想把 20 世纪世界上到底发生了哪些人文思潮引进到中国来。这样，我们这个编委会就自然而然应运而生了。

萧：你们的定位确实很聪明。

徐：对比我们跟那两个“山头”不一样的地方，有两点很明显：第一，我们比较晚；第二，我们实际上学术辈分跟准备就是不够。我们现在评论李泽厚，可以说得很好，但当初别人在社科院当了那么多年研究员，有自己的东西，我们不但没有体系，我们建构体系的能力才刚开始，我们还在学习的阶段。在这种情况下，跟那两个“山头”比，我们要提出自己的思想见解我觉得还差一步，这是必须承认的。同时，我觉得我们高明的一步也在这里。我跟甘阳当时都认为，真正为中国未来计，我们先是要学习、借鉴，而不是一开始就要提出中国该怎么办的蓝图，这种蓝图是会吸引人的，但是一定是不长久的。当初真正有本事提，提得最好的就是李泽厚，他是当时最厉害的一个。我们当初没有本事提蓝图，就不要勉强提。梁启超说过，中国人可能在一二百年之内，甚至二百年之内就是要翻译书，先慢慢的把世界文明的东西了解清楚之后再来说事。我们当时就是想花几十年时间安安心心地翻译书。

萧：你们这个“山头”具体做了哪些事？

徐：我们出了四个系列的书：重磅炸弹叫做“学术文库”，就是出 20 世纪人文主义最重要的经典著作，比方出胡塞尔、海德格尔、萨特、弗洛伊德、马尔库塞的书。除了主打的“学术文库”，还要出一些第二流的东西，但是也很重要，这种书我们叫“新知文库”。出了一二百本这种小书。另外还办了一个杂志。还有一套我们这些人自己写的书，那套东西是最幼稚的。整个编委会就是这四套丛书，但是跟我们联系的出版社不少，我们原创性的书是由上海人民出版社出，另外的都是由三联书店出，我们也把自己出的东西版权卖给台湾的出版社，找的都是最好的出版社。

萧：那时候编委会会有多少人？

徐：现在都能查到，大概是20多个人。如果说中国文化书院编委会都是一些德高望重、有相当地位的人，“走向未来”编委会就是搞自然科学的人，他们里面活动分子很多，我们这个编委会社会活动家太少，要去张罗赚钱的事情做起来非常难，但是学术带头人多，这些人现在几乎都是那个学科权威人士，比方文学方面就有钱理群、黄子平、陈平原等人。

萧：他们那两个“山头”有些什么具体成果？

徐：“走向未来”的成果是最大的，它们大概出了一二百本书，而且内容非常杂，谈人口，谈环境，谈罗马俱乐部，谈什么的都有。文化书院他们有定期的刊物，文字方面成果相应要少一些。

萧：你们几个“山头”有什么共同点？

徐：这三个“山头”都没有仅仅停留在去配合改革，为改革摇旗呐喊阶段，那是体制内于光远他们做的事情。我们自认为比他们考虑得远。我们当然也支持改革，但我们并没有把那个东西当成是我们的事业。我们看到了一个更好的东西，这个东西是跟世界文明、跟人类走的一个普世道路联系在一起的，我们是在为这个东西做准备。我们做的事情跟他们是并行不悖的，两者是一个同盟军的关系，而且改革开放为我们做的这个事情提供了可能性和机遇。

萧：据我所知，80年代后期，你们这个编委会内部实际上已经分裂了，你跟甘阳后来的学术路径也不一样。

徐：应该这么说，其实在1989年以前，我们这个编委会是彻底地分裂了。甘阳是编委会的头儿，除了他以外的最重要的成员都跟他分手了，在思想上、个人感情上、人际关系上，大家都彻底分手了，大家感情上是非常受伤害的。作为个人来说，我现在跟甘阳其实也不错，我觉得他对我一直都挺好的，但后来思想分歧越来越重了，我对他的儒教社会主义这个东西绝对不能容忍。

萧：现在看来，80年代那三大学术“山头”的影响力简直就是个神话。

徐：在80年代“文化热”的时候，就流传了一个学术界神话，叫三大学术“山头”，这个说法是怎么来的？陈来当初已经是比我们更知名的学者，他在海外谈到，80年代中期中国有个文化热，形成了上面所说的三大学术“山头”。当然他认为我们这个编委会是最有前途的，因为他自己也是这个编委会里面的。

我觉得这个说法是有毛病的，说三大学术“山头”，实际上有意无意有点抬高自己的味道。回过头来冷静一想，当初远远不止这三个“山头”，当时中国可能有几十个，上百个编委会，而且最有影响跟起到作用的，也不应该说是这三大“山头”，要把80年代思想文化地图讲清楚，至少有另外两个“山头”我觉得非常重要。

第一个“山头”是王元化、王若水他们搞的新启蒙学术思想集团。从思想地图的覆盖面上，我们刚才讲那三个“山头”，说起来都是非常有道理的，但中国从1949年以来主流文化是马克思主义，要把马克思主义所谓的真正的精髓恢复过来，要反对毛泽东那套极左的东西，这在中国的现实里面应该是最重要的。三大学术“山头”就没有包括这块。其实这块的资源最丰富，中国最先进的理论家，90%都是研究马列的，都是想把马克思主义变为一个最有人道主义跟人性化的东西，所以把这个山头忽略掉根本说不过去。这个山头办的杂志影响也非常之大，包括高尔泰、李泽厚他们是跨界的，也参加了这个“山头”。

还有一个“山头”就是把西方当代的社会科学引到中国来的人。引进的东西就不是我们谈的存在主义、弗洛伊德的东西，也不是西方马克思主义，而是西方20世纪最实用的社会科学，比如法学、政治学、社会学。

90年代社会科学比人文科学重要得多了

萧：90年代这五个“山头”是如何流变的？

徐：我为什么强调最后一个“山头”呢？因为90年代以后，所有“山头”都

风吹云散了，恰恰是搞社会科学那个“山头”的邓正来把大家完全“收编”了，最后他树立一个“山头”，大家都归附到他那里去了。邓正来最后搞的《中国社会科学季刊》，我也是它的学术委员。它最后成了90年代唯一的山头。这是第一点。

第二点，80年代谈马克思主义是不是人道主义，谈异化现象，谈弗洛伊德这些抽象的形而上学层面的东西，但邓小平南方谈话以后，中国出现的问题不是那种根本性的、形而上学的问题，都是一些具体的问题，社会科学就变得比以前的人文科学重要得多了。所以你看《中国社会科学季刊》编委会的成员，就是以社会科学界的人为主，包括我这种人就是归附他这个山头。时代的议题毕竟变了，90年代最重要的学科第一是经济学，第二是法学，第三是社会学。

萧：在复旦大学出版社刚出的那套“30年集”从书里面，有你一本书叫《与时代同行》，90年代初那几年你都没有文章入选，不知道是什么原因？

徐：1989年的事件对我们心灵上有很大的震惊，怎么来消化这么一个事情？我们不可能像以前那样一如既往的再写文章，我们要重新思考中国的问题。以前我们想的实际上是跟党内进步分子和开明派一道来共同推进中国现代化事业，这个想法还成不成立？在1989年之前，我们干了那么多的事情，我们个人的命运跟个人的声望也是随着“文化热”在不断地前进，突然所有的东西都粉碎了，这对我们的振荡不是几天，甚至不是几个月就能够恢复过来的。

那几年我周围的一些人非常自觉地在沉下来重新思考。包括对自己的兴趣和专业都在重新思考，我从纯粹的语言哲学、逻辑哲学、分析哲学这种抽象纯粹的哲学转向了政治哲学就是这段思考的结果。我要重新思考我跟现实之间的关系，重新定位我以后再做什么事情，有一个彻底的改变，所以那几年不写东西，是在自觉地思考，大量地看书，最后真是发生了一个学术研究上根本的转变。

萧：你对90年代之后的学术思潮怎么评价，是不是比较失望？

徐：学术思想上我一点都不失望，而且我觉得有一个明显地进步，就是学术思想在深化过程中。80年代中国思想界、文化界、学术界还停留在形而上跟价

值层面，都是内圣的东西。我非常理解当时为什么要这么谈，因为“文化大革命”把做人的基本的道理颠倒了。现在回过头来看，当初对中国具体怎么搞现代化跟宪政民主实际上是不懂的，当时中国最著名的知识分子都完全没有经验，讲的东西完全是一套抽象的理论。

为什么会这样呢？因为当初在学理上没有提供任何资源，他们根本没有研究过自由主义，根本没有人研究过权力制衡这种东西，根本没有研究一个社会的发展中市场经济的作用，所以当初确实只是理想主义，非常可爱，非常感人。

这30年最大的一个变化是，大家积累起了对自由主义和宪政民主的认识，中国知识界现在谈问题的方式，谈问题的思路，看的书和写的文章的风格跟80年代不一样。你看我们现在在用法学的语言，政治学的语言，社会学的语言来谈问题，该谈细节的问题就谈细节问题。现在谈问题用以前那套东西是不行的，你不能老停留在那个阶段，抽象的东西就像一本书的总纲，总纲写了以后，每一个章节你得重新写，这一点李泽厚就没看到。

90年代以后，中国整个知识界对宪法的认识，对法律的认识，对中国追求的目标的认识跟80年代完全是不一样的，这点上我觉得这个进步是非常难得，甚至这个进步是必不可少的。如果没有这个进步的话，中国以后出现每一次变革的机遇，都只能是像1989年那样，激进地追求不现实的东西。我觉得现在中国知识界跟民众，争取民主的民间力量的进步比政府快得多，现在你看我们多么讲究妥协，我们多么讲究不失时机的跟统治者合作。我们一点都不排斥跟统治者合作，我们愿意跟统治者一起把这个社会搞好。我觉得如果以后由上而下变化的机会到了，或者是社会变革时期到了，我们现在的知识结构就能够应付它了，绝不会讲一些大而无当的话。这种变化我觉得太重要了。如果我们没有这种理论跟思想的准备的话，以后什么时机出现了，我们还是束手无策。

萧：要实现学术转向是不是也很痛苦？

徐：这种自觉转变，其实有一个现成的样本，就是马克思。马克思为什么会从

纯粹的黑格尔哲学走向政治经济学，他就是要取得发言权。当他从抽象的政治理念走向具体的改造社会的理论的时候，光谈哲学是不行的。但马克思的政治经济学是假政治经济学，他整本《资本论》哪儿谈的是什么经济？实际上是对资本主义的一个道义上的批判，一个病理诊断的东西，真正经济的东西根本没有谈。

刘小枫也知道，他以前搞的宗教心理学或者宗教伦理学是不行的。他已经看到1990年代秦晖很吃香，但要研究时政科学，刘小枫实际上是做不到的。这种转变我自己也未见得做得到，我自己带的这种哲学味还是很浓，但是我有这种自觉，我比刘小枫好的是我不惧怕事实，我敢很痛苦地研究那种粗糙的事实，他做不到，他自觉地做了一个政治哲学的转向后还是宁愿高谈阔论。实际上刘小枫跟甘阳的转向跟马克思一样，是伪转向，他们就是想在现实中取得发言权，实际上没有转过来，没有放下身段。做学问到底是为什么？你对中国社会负不负责？我觉得他们最根本的问题是对中国社会不负责任。他们希望自己的理论是很漂亮的，这一点他们做得非常成功。大家认为他们是精神导师，现在中国的部分名牌大学文科生，实际上是被他们俘虏的。这是一个非常令人痛心的结果。

中国知识界从80年代到90年代这种转向，可以叫做人文思想向社会科学的转化，这是一个非常可贵的努力。这个进步，再怎么评价都是可以的。现在的我如果没有社会科学的语言，写评论是根本不行的。拆迁涉及法律问题，你再谈一些道义上的东西就很苍白。

新左派利用哈贝马斯，又要批判他

萧：我知道你跟哈贝马斯长谈过，他也比较关注中国的左右之争，他对于中国左右之争的看法是什么？

徐：他是西方马克思主义法兰克福学派批判理论最后一个大家，他的整个思想体系还是西方马克思主义、社会民主主义这一套。但他又是一个非常有现实感

的人，所以他在西方虽然是一个最著名的社会民主主义理论家，但同时在90年代世界的格局发生变化以后，他就不像前期社会民主党理论家那样，只批判市场经济，只批判资本主义的虚伪的民主。他对西方宪政民主的构架与其体现的价值与原则有一个充分的承认，这点就跟马尔库塞，跟那些各种各样的马克思主义是不一样的。他实际上在捍卫人权，捍卫普世价值方面很重视。他到中国来的第一场讲演就在我们社科院，谈的就是普世价值。他对李光耀代表的那种亚洲价值进行了彻底地批判。他这种角色可能连西方的左派也不喜欢了，觉得他有一个转向了。而且他特别鼓吹推广人权高于主权的理念。他这些思想我是非常欣赏的。

他对中国不是一般的关注，他在来中国之前就做了一些功课。来了以后，他对民间的接触很多的。他在歌德学院驻北京的院长魏松家里专门举行了一个很长时间的聚会，把李慎之、我、秦晖、雷颐这些人都邀请去，跟我们谈中国的新左派跟自由主义争论的到底是什么问题。

他的东西我们可以接受的非常之多。他特别警惕汪晖、甘阳他们主张的那些东西，以及中国式道路那些东西。他实际上是一个坚决主张普世价值的人。所以他提出的东西，我们这派人拥护，另外那派人反而不拥护。民族主义很容易转化成爱国主义，哈贝马斯对此特别警惕，认为那是非常危险的，非常非理性跟盲目的排外的东西。他提出，爱国就是忠于宪法和法律。

在这种意义上，哈贝马斯几乎成了自由主义这边的一个思想旗帜。以前中国的新左派支持哈贝马斯，利用哈贝马斯的东西来反对中国的改革开放，在90年代初就有一个最大的转变。

这种转变表现最明显的是张汝伦，张在《读书》杂志发表文章批评哈贝马斯。哈贝马斯支持北约在科索沃的行动，他认为这是哈贝马斯背叛了左派的立场。他这篇文章明显歪曲了哈贝马斯。

我要谈哈贝马斯，举的第一个例子就是张汝伦这种从利用跟宣扬哈贝马斯变成恶毒地攻击哈贝马斯，第二就是曹卫东对哈贝马斯态度的转变。

曹卫东是吃哈贝马斯这碗饭的，他是靠翻译哈贝马斯出名的。曹卫东在德国留学的时候与哈贝马斯有交往，他以此为自豪。但在哈贝马斯来之前，曹卫

东发表了一篇文章，说哈贝马斯请我到 he 家里去当客人，哈贝马斯走了很远出来迎接我，你看哈贝马斯对我这么礼遇。由于哈贝马斯最近支持北约在科索沃的行动，他背叛了左派，我当面训了哈贝马斯，训得哈贝马斯无言以对。

这你就能看出来中国的左派又要利用哈贝马斯，宣传自己跟哈贝马斯套近乎的一面，但是当哈贝马斯的立场变成宪政爱国主义，主张普世价值，强烈批判狭隘的民族主义和所谓的亚洲价值的时候，左派们就要批判他了。又要利用他，又要批判他，这一点后来我把它揭露出来了。我说，你把哈贝马斯训得一愣一愣的，哈贝马斯无言以对，但这事没有旁证呀。

哈贝马斯在魏松院长家里招待我们，谈了很多。我把曹卫东这篇文章带在身上，雷颐说，你去问问哈贝马斯，是不是有曹卫东说的那回事。我说，不能问，这涉及个人纠纷。曹卫东讲的故事是假的，他怎么可能在哈贝马斯家作为尊贵的客人，把哈贝马斯训得张口结舌呢？

雷颐偏要问，他就把曹卫东那篇叫做《错位之思》的文章拿去向哈贝马斯求证，而替哈贝马斯翻译的北大德语教授可能对曹卫东也有意见，就特别愿意翻译，就把那些关键段落特别准确地翻译给了哈贝马斯。哈贝马斯听了后说，根本没有那回事。这事把曹卫东气得要死，他就把气发到我身上了，还对我进行人身攻击，说我胡说八道，到底是不是在牛津念过书？

萧：你在社科院工作这么多年，心情舒畅吗？

徐：我现在已经退休了，不存在这些问题了。退休之前，我在社科院是学术上很突出的人，在1989年之前已经当成第三梯队在培养了。李慎之他们掌权的时候，看重的还是学术，我和甘阳这些人，都是他特别看重的人，都是前途特别好的人。后来我没当成博士生导师，纯粹是别的原因。

1989年之后，国学应运而起。国学最先的兴起是1993年，国学兴起跟批判西化是有关系的，因为整个西学在80年代是最繁荣的，没有这个以后，国学就兴起了。当初国学出现的时候，像我、雷颐、何光沪都持一个批判的立场。我们不是批判传统文化该不该在中国复兴，而是要批判用孔孟之道来解决中国问题。从学理上，我们还是继承了五四的启蒙思路，很警惕中国传统中不

利于现代化的方面。

当时以张岱年、季羨林为首的提倡国学的人，也很有意思。他们认为：第一，传统文化被中断了，这是不应该的，中国这么大一个国家，应该有传统文化复兴；第二，他们也想替政府帮忙，传统文化毕竟有一个凝聚力，有一个核心价值。当时方克立已经从南开大学调到社科院当研究生院的院长了，他就对季羨林，尤其是张岱年做了另外一个定位，说他们居心险恶，想用中国传统的封建文化来取马克思主义而代之，他们有意识形态上的目的。其实客观说，张岱年、季羨林他们没有这个想法，他们只是认为，马克思主义还是要占主流地位，但是马克思主义吸引力不够，应该加一点有趣的东西。方克立就不干了，他已经给上面不止打一次报告。

方克立非常聪明、老练，但他在学术上有一个误解，他拿我、何光沪、雷颐来做同盟军，因为他看到我们也在批判国学。他动用社科院的力量，开了一个很大的会，整整一天的会。他一开始讲了一个小时的话，拿出厚厚一大本资料，比如哪些人发表过什么文章，在什么地方发表的，持什么趋向，他的导师是谁，师兄师弟是谁，总之是把中国学术界的“敌情动态”写得清清楚楚，我听得毛骨悚然。

他把敌情介绍完了后说，我们的任务是要在全国进行大批判。后来把张岱年他们吓坏了，张岱年又写求饶信，这些我现在手上都有。老先生说，我们不搞了，小人不敢有这种野心。所以那场国学热无疾而终。

要批判，他们那边的人又不行，他用我们。我们明确表示不参加，而且我们明确提出来，我们的批判是思想学术上的正当的争鸣，你这种批判我们是坚决反对的，你这种批判是要闹笑话的。他最后发现，我本来拿你们来干这事，结果你们那么坚定，他马上记恨在心。我跟何光沪是所里有名的人，谁都知道我们在学术上的成就，后来提博士生导师，都是高票报上去，但提一次方克立否一次，说这些是反马克思主义的人，他把我们的名字划掉，根本不拿到学术委员会讨论。所以虽说我不是博士生导师，但并不是因为学术差，不是没有资格，谁都知道是怎么回事，我没什么见不得人的。

我在社科院一辈子没当成博导就不当了，何光沪到人民大学就当成了，人

民大学是不受方克立管的。

萧：你也说过，中国自由主义者分为两拨：一拨是经济上的自由主义者，比如说是以张维迎为代表的经济学家；一拨是政治上的自由主义者。实际上你们两拨人的分歧很大，他们可能更注重经济改革的效率，而你们还是强调公平的。你们两拨人为什么分歧如此明显？你们两拨人平时有没有交流？

徐：这个差别确实是很明显的，当然现在双方的差异性不那么明显了，因为现在中国社会越来越不公正，贪污腐败越来越严重。他们现在是有所收敛的。

大概是在十多年前，他们认为：中国所有的危害就是那种高度集中的中央指令性的计划经济造成的，解决中国问题最根本最可靠的办法就是实行市场经济；而要实行市场经济，体制内的保守势力是会千方百计阻挠的，我们要消减它是很困难的；腐败是一个不好的东西，但是腐败对消解那种僵硬的计划经济起了一个润滑剂的作用，我们不要过于谴责它；而且在推行市场经济的时候，贫富差距是不可避免的。所以他们是市场至上主义者，认为只要实行了市场经济，问题就能彻底解决，而为了实现市场经济，有些必要的代价需要付出，包括腐败和社会不公正是可以容忍的。

而另外一批人明显反对这一点，觉得社会公正是非常重要的，有文字表达的当然一个是秦晖，还有我和朱学勤等人。

新左派不承认我们在反对腐败和社会不公正，他们指责自由主义者是支持社会不公正，支持腐败的人。自由主义这两派，我们曾经有一点沟通的努力，但是这种努力好像不太成功。一方面我觉得经济学家有一种愚蠢的傲慢，他们是显学；另一方面，他们也是灵活的人，真正摆到桌面上谈起来，他们也不会那么明目张胆地支持腐败和社会不公。

萧：据我了解，一些同情自由主义的人也认为张维迎有些时候说话确实有点过。

徐：有人曾经提出一个建议，说我们是政治自由主义者，张维迎他们是经济自由主义者，应该把这两方面做一个切割，或者把他们开除出自由主义阵营，免

得新左派去诬蔑和攻击。出于学术的真诚性，我不打算采取这个策略，因为我们两拨人虽然侧重点不一样，甚至有分歧跟对立，但是毕竟都是主张大力推进中国的市场经济改革的，在这方面大家的共同点是很多的。受到攻击你就把他开销掉，你就永远是光荣、伟大、正确的，我觉得这种做法有点无聊，所以我坚决反对这种做法，后来也没有人采取这种做法。当然，这种差距仍然存在，只不过现在要隐蔽得多。他们越来越不说那种过分明显跟刺激性的话了，张维迎他们说话也谨慎和周全得多了。

萧：在自由主义里面有保守主义这么一个派别，你刚才说的刘军宁就是这一派的。我知道你对他们的主张也是有保留的。从西方来讲，保守主义保守的是自由主义的传统，而在中国的情况是截然不同的，你是不是有这方面的考虑？

徐：刘军宁是90年代冒头的，他对中国的影响非常大，他非常优秀。

我们与保守主义的分歧是非常明显的，这个分歧大概是在四五年之前更明显。那时候一大批很年轻的人（包括刘海波、范亚峰、王怡）明确地把自己定位成“中道自由主义”，也就是一种保守主义的自由主义。这方面说得最好的是刘军宁，他说自由主义跟保守主义就是一回事。我对他们不满意的地方你也归纳得很好。我说英国的保守主义跟自由主义也许可以勉强地说是合二为一的东西，因为英国有一个自由主义的传统，他所谓的保守就是保守这么一个传统，中国没有这么一个自由主义传统，你要保守什么东西？如果我们要保守传统就是“君君臣臣父父子子”，就是“唯女子与小人难养也”这么一个东西怎么办？

刘军宁在学理上还是想说得很周全，他说中国的传统不只是孔孟之道，他要把道家的东西，甚至民间的（包含宪政民主的）东西挖掘出来。他们的思路我是重视的，我甚至替他们阐述得更明确，就是我们现在都有一个共同的前提，我们要走宪政民主的道路，宪政民主是一套制度安排，但是我们中国有那么长远的历史，有那么广阔的土地，有那么众多的人口，只是学一点表浅的东西，光有一套宪政民主架构是不行的，宪政民主架构下面要有一个思想文化基础。我非常尊重他们这个说法，他要把传统文化根基跟表层的架构有机地结合

在一起，我觉得他这个说法是相当有说服力和相当重要的。如果只谈这部分的话，我觉得他的说法是振振有词的。

但中国的难题就在于，如果我们的整个传统文化就是跟上面这个宪政民主的东西格格不入，你怎么办呢？你要打捞出可以跟宪政民主对接的传统，但是你们在打捞的时候为了实用的目的，可能对传统文化做一些实用主义的解释，所以我说了一句话，我对你们的工作很理解，很尊重，而且我乐观其成，但是我还是要提醒你们，学术思想本身还是有一定的严肃性，你为了一个好的目标，一定要在打捞的过程中间做很多肆意的歪曲的话，恐怕也不行。这对我来说还是一个难题，但是这个难题还有一些别的解决路线。

萧：他们是想从中国传统中开出民主自由。

徐：五六年前，这股潮流最猛的时候，这一大批主张要把宪政民主制度的架构跟传统文化对接的人里面，除了刘军宁以外，全部转到基督教里面去了。这又说得过去，从西方历史来看，基督教确实能够提供一个权力的二元性思路。但是我就有一点不满意，就是那些最著名的，前几年跟我做最大争论的中道自由主义者，本来主张要跟中国传统对接的，现在怎么又转到要与基督教传统对接了？变得是不是太快了点。他们这样变，我对他们的东西就有点不那么看重了，谁知道你过几天还会不会变成另外一个主义呢？

刘小枫那种思路很有代表性，他认为中国要民主化，首先要基督教化，这实际上是很荒谬跟不现实的。

哈贝马斯上次到中国来讲演，他觉得实现一个宪政民主的框架，不需要一个传统文化作为支撑。哈贝马斯说，现在全球化的基本事实是，世界就是这样的，普世价值已经摆在人们面前了，大家一看就知道应该这样，为什么还需要引证二千年之前孔夫子的话，只有他说过我们才能做呢？我们能够接受西方的物理学跟化学，能够接受他的数学，那你怎么不说，因为孔夫子没说，我们就不学呢？我觉得哈贝马斯的说法还是挺有说服力的，我比较谨慎地倾向于接受这一点，秦晖、朱学勤是非常干脆地接受这一点，文化就是文化，制度就是制度。但是我跟他们相比而言，对另外两种思路，我同情的理解要多一点。

我是想一点一滴地建设公民社会

萧：萧功秦先生认为，中国当下的自由派最近几年才理解经验主义的立场，他们是崇尚自由主义的先验原则的。自由主义重视经验，否认先验的理性，那么如何看待中国人对民主自由这种先验性的追求呢？

徐：萧功秦的东西不好一言以蔽之。他是一个书呆子。他在学理上特别尊重中国的历史经验和现实，所以他认为自由主义理念好像只是自由主义知识分子的追求，这种自由民主是一个先验的东西，我是不同意他的看法的。从辛亥革命以来，一个民族一代接一代的知识分子前仆后继都是受先验观念的支配，我觉得说不过去吧，全世界人性还是有一些普遍的东西。从人性上来说，追求自由和民主是自发的，就像人要吃饭一样，任何人都不愿意自己受到拘束跟打压，这也是一个基本的事实。

萧：自由主义强调的是人们应该自由，但对中国人而言，最重要的是我们如何才能获得它，你怎么看这个问题？

徐：中国任何把思想领袖和精神导师这个使命加给自己的人，都会有一种压力，他一定会把这个任务提到自己面前来。如果一个人要让大家信奉他，他一定要有一个蓝图，就像一个政党，没有政纲就不行。我从来没有这种压力，因为我没有想让别人认为我是一个可以提供答案的精神导师。坦率地说，我现在没有这种能力，丝毫提不出来蓝图，而且客观条件不成熟，中国现在情况特别复杂，有些矛盾和倾向还没有彻底的发育成熟。另外，我非常尊重经验，我觉得凡是提出这种蓝图跟纲领的人，最后这个蓝图都不成立。所以假定我要在思想学术上有追求的话，我想追求的就是最后证明能够靠得住的东西。

你有一个说法非常好，就是谈现成的西方经典的自由主义，不论是埃德蒙·柏克还是密尔，他们实际上是在价值层面上论证自由的优先性跟重要

性，从来没有哪种经典性的著作论证如何从不自由状态达到自由状态。所以，我觉得中国学术界面临的问题就不光是宣传柏克、伯林、密尔，可能有一些东西不是那么经典，或者那个国家不像英美这么重要，但他能够给我们提供一些值得借鉴的东西。这种东西甚至比现在就端出一份思想大餐更有价值。

有两种类型的经验对中国很重要，一是最近我跟崔卫平谈的东欧的哈维尔和米奇尼克提供的经验，因为它们也生活在马克思主义作为意识形态的国家，他们的生存处境跟我们有很多是一样的。另外很重要的经验就是台湾，因为台湾至少跟大陆的文化传统是一样的，所以很多人说中国由于文化传统的制约就不适合搞自由民主，这个说法完全被台湾的实践彻底否定了。

我觉得中国不可能马上把自由民主提到议事日程，需要一个非常长远的建设。中国的自由民主如果是由上而下地循序渐进地推进，那当然是最好的，但现在看不出大陆可以出一个蒋经国，我特别感到我们不可能有一个蒋经国，至少我们不能把希望寄托在出现蒋经国的可能性上，我们只能考虑别的办法，这种想法不是要实现一个政权，或者是社会制度的明显的更替，而是公民社会的建设。

我们不寄希望于上层建筑的快速的改变。公民社会建立好以后，上层建筑的改变是水到渠成的事。这种变化非常缓慢，也许等到哪天又可能会出现一个自上而下的机会。如果没有这个机会的话，也要让公民社会不断地发育，以此改变中国人的观念，增进中国人的权利意识和法治意识。我们可以从社区做起，从每一个维权个案做起，这比很抽象的什么主体性的问题重要得多。我是眼睛向下的，想一点一滴地建设公民社会，我自己整个兴趣在这么一个地方。而在这方面，捷克、波兰的经验对我们有非常大的启发。我到台湾去就观察它的公民社会和民间团体的运作，它们做的每一件事情都是不起眼的，但是都直接地跟公民社会的发育壮大有关。

所以我现在参加维权活动，支持维权活动，而且我觉得中国社会已经形成了一股法治建设和维权斗争的潮流。事实上，最近这十年二十年中国最大的进步也是在社会层面，这方面的进步是非常令人欣慰的。当然，有很多人，尤其

海归他们不耐烦，他们没有看到这个维度，有些人甚至有点走火入魔。

萧：能不能推动在中学开公民课？

徐：你抓住了一个非常重要的要点。当初李慎之就专门提出了这个问题。他说，我在1949年革命之后，当大官以前，最长的经历就是当中学教员，教公民课，他说我现在才体会到，中国最重要的东西就是在中小学开公民课。后来我到国外去，他专门很郑重其事地委托我，到国外去看看别人的公民课是怎么开的，课本是怎么编的。

这件事有可能做，不像别的事情卡得那么死，还可以努力。你看前一阵我们就在做大学人文读本，其实完全是这个思路。

萧：从思想家到总统，哈维尔的传奇经历中哪些具体经验值得我们借鉴？

徐：90年代初期，在中国大行其道的是另外一个捷克人士米兰·昆德拉，这有着非常深厚的意味。当中国知识分子和文化人迸发出来的理想跟热情破灭以后，米兰·昆德拉给了他们一个安慰，昆德拉为他们抛弃以前的文化理想，过另外一种形而下的、更实际、更金钱主义的生活提供了一个形而上的借口。

萧：实际上就是犬儒主义？

徐：对了。这对米兰·昆德拉有一定的歪曲，但昆德拉确实是为这一生活方式提供了一点基础。一般人是我过好生活就行了，知识分子要过这种生活，不能说是我抛弃了80年代那种理想主义，这么说特没面子，应该说任何人都应该这么过日子。昆德拉想说的是，你真的要反极权，你就不能用极权惯用的方式，游行、集会、发公开信，这一套整体主义的东西是极权当局的东西，所以最大的反抗是不反抗，知识分子最重要的权力是退出历史的权力。

哈维尔说米兰·昆德拉说的东西不成立。在这种情况下，我们引进哈维尔，实际上是一个很自觉的思想文化的斗争。他对后极权社会知识阶层的道德败坏和虚伪进行批判，提倡我们应该生活在真实之中。我们引进哈维尔就是希望大家像他那样正视现实。但是如果具体说的话，哈维尔主要提供的还是道

义上的东西，他也并没有给中国人提供一个蓝图。捷克的天鹅绒革命，在中国是完全不成立的。捷克本来属于西方社会的一部分，它的议会制度，它整个文化思想完全是有自由民主的传统，只是被苏联红军占领后变了，所以它恢复那套东西是个非常简单的事，几十年就变过来了。哈维尔从一个阶下囚放出来过了五年时间就当总统了。

这是一个很抽象的问题，但是仍然很重要，因为当时甘阳和刘小枫已经在提盛世修典了。

哈维尔跟米奇尼克都很强调怎么促进公民社会的发展，怎么去捍卫公民社会的根基。米奇尼克更进一步，他那种操作层面的东西更多。米奇尼克说得更多的是我们要跟现在的当权者共同来维护这个社会，而不是去破坏这个社会。所以我经常说，任何人逼我上梁山我是不上的。我也希望这个社会是好的，哪怕这个社会好对于维持不正义的统治是非常有利的，我也愿意。有人希望统治阶级是最愚蠢、最残暴的，官逼民反，天下大乱，但哈维尔跟米奇尼克实际上不这样想。他们认为，统治阶级能够维持就维持，他们并不认为统治阶级更聪明了，做了让步，更理性了就不好，并不希望统治阶级最残暴、最愚蠢，以至于激起老百姓的万丈怒火。

当然，中国有太大的特殊性，那种专制主义的影响是那么深远，很多东西还是需要我们自己在实践中探索，你说哪一天该走到哪一步确实不好说，我不信任这种东西，提这些东西没有太大用处。

先实行法治，再实行民主自由

萧：你在谈到中国的民主化道路的时候，提到一个“宪政民主”的概念，我感觉你这个概念好像跟英美现在搞的也没有什么两样。

徐：从形态上确实是没有两样。“宪政民主”是在中国现实条件下可以努力争取的一个目标，而这个目标，有可能既容纳统治阶级，也能够容纳民间的东西。中国在一夜之间变成一个完全自由民主的社会是不可能的，但是第一步搞

法治是可以的，这是朝野双方都可以接受的东西。如果现在能完全执行现行的宪法跟法律，也是一个莫大的进步。我现在的目标很低调，法治是统治者没法拒绝的，先实行法治，再实行民主自由，这就是我所说的宪政民主的概念。我觉得这是非常切合实际的，也是现在唯一能做的。

萧：对于党内民主、基层民主这两种渐进式民主模式，你更赞成哪一种？

徐：应该承认这些模式实际上都是在中国走向宪政民主的道路上一个很现实的选择。虽然我对这个东西不感兴趣，但是我清醒地知道，假定我们现在没有蒋经国这样的人，假定中国社会那种封建专制主义的因素非常强大，而且一时也消除不了的话，这些东西是一个现实的选择，也许中国的民主搞得好的话，是按照这种思路来的，而不是按照理想主义的思路。如果真有这种可能的话，我又会义无反顾地支持这些东西。这种努力我觉得随时都可能恢复，我通过马立诚这些人了解到，很多地方在进行基层民主试点。以前社科院的副院长刘吉还给中央打报告，提出党内派别应该公开化，就是先有党内民主，让党内一部分人先民主起来。这个说法从道义上是很讨厌的，但是我们还是有现实感的人。如果另外的道路走不通的话，不论是基层民主、党内民主或者是其他什么东西，实际上都是中国迈向民主的一个起步跟突破口。

萧：中国自下而上的公民社会建设面临的最大的不确定的因素是什么？

徐：任何人都不愿意看到社会大动荡，但发生那种大的不确定性事件的可能性不能排除，现在重大的不确定性是朝哪方面发展，大家都预料不到，是不是能够避免现在说不清楚，甚至如果它要来，是以多大规模来也说不清楚，或者它是早来还是迟来都说不清楚，来了该怎么办也说不清楚。所以我们现在所有的预测，所有的蓝图，所有的纲领都没有意思，突发事件来了，你再说得振振有词都不起作用。这是一个最令人忧虑的问题。

萧：我总的感觉是，自由主义是一种讲道理的，温文尔雅的政治哲学，很容易被打断。

徐：从这种意义上看，自由主义在中国不会成为特别主流。但是如果你看洛克的东西就不一样了，洛克讲到了人民捍卫自己的天然的自由权利是有反抗权的。如果人民起来反抗国王的时候，背叛国家的不是人民而是国王。因为实际上是国王违背了他跟人民签订的契约。正是洛克那种反抗意识影响了美国的独立战争。所以自由主义思想家中我最喜欢的是洛克。

萧：我知道你对自由主义在中国的前景很悲观，其中一个主要的理由就是说进入新世纪以后，民族主义开始兴起而且变得很狂躁了。不过，我个人认为，当下的民族主义可能是出版社出于商业利益炒作的结果。

徐：这我知道，中国民族主义最大的特点是伪民族主义。真正的民族主义是要付出代价和牺牲的，中国的民族主义者不愿意付出代价和牺牲，他们最大的特点就是今天往美国大使馆扔石头，明天为了考托福和 GRE 打得头破血流。韩国的民族主义者宁愿花比进口牛肉贵几倍的价钱买本国牛肉，中国的民族主义哪是这种！

更明显的一个例子是，当年克林顿到北大去访问，有个女研究生想提问题，让克林顿出洋相，当时她没有做到，后来嫁到美国去了，得意洋洋地回来说，我儿子也是美国国籍。这叫什么民族主义？

所以中国的民族主义的虚伪性很明显。尽管是这样，我还是尊重我的经验跟直觉，一旦民族主义来了，什么新左派跟自由主义，跟它相比肯定还是挡不住的。

萧：许纪霖先生针对自由主义的现实处境提了几个问题，第一个就是面对国家主义掀起的中国崛起的狂飙，自由主义有自己的国家的理论吗？

徐：我对许纪霖的东西很重视，我也会研究。这个问题我可以给你一个满意的回答，自由主义理论家早就意识到这个问题了。自由主义者觉得他们如果只是批判盲目排外的这种民族主义是不够的，民族主义是一个非常强大的潮流，如果自由主义没有自己的民族主义，让这一部分缺位的话，是说不过去的。所以一大批自由主义派的知识分子已经感到自由主义以前有这种缺陷，他不是采取

正面去批判民族主义，而是觉得要把民族主义引导成一种理性的民族主义，也就是提倡一种以宪政为最高标准的理性的民族主义。

这方面的东西写得非常之好。本来高全喜在《大国》杂志上有一期专门做这个东西的，都是一些像李强、张千帆这样非常好的专家写的文章，我虽然没有发表一篇文章，但我是完全持这种立场跟观点的。就是我们应该有一种民族主义跟国家建构的学说，我也提出了这个学说应该是怎样的，有哪些要素，这套学说跟以前的那种纯粹的非理性的民族主义有什么区别等问题。我觉得都谈得非常好，非常完整，可惜这一期最后因为种种原因没有出版，但是我手头有。我有篇公开发表的文章叫做《进入21世纪的自由主义和新左派》，就专门谈到了自由主义的一个新动向。所以自由主义知识分子完全正视这个问题，自觉地做了这件事，只不过可能许纪霖不知道这个情况，所以这个问题不成立。

当然我们跟那种非理性的民族主义是没法抗衡的，但是有跟没有还是不一样的，如果我们拼命地宣传一种理性的以宪法为核心的民族主义，至少我觉得是对那种狂野的民族主义的消解。

萧：许先生提出的第二个问题是，面对中外古典主义提出的价值失落和生活意义问题，自由主义有自己的伦理学说吗？第三个问题是，面对多元现代性否定普世价值，主张文化相对主义，自由主义有自己的文化哲学吗？

徐：我们也面临过这个问题。我记得大概在七八年前，我们编了一个自由读本，就是把自由主义的经典全部都搞出来了，当初刘军宁跟我都参与这件事了。后来有一个主持这件事的人给我提出了这个问题，自由主义如果没有一种自己的价值关怀，不明确提出自己的道德观跟价值观的话，那自由主义是一个残缺不全的东西。在这一点上我跟刘军宁有一个明确地回答，自由主义就是没有这个东西。

萧：自由主义是一种政治学说，它和伦理是没有关系的。

徐：应该是这样。价值观跟文化观我们是主张多元的，有一套特定的自由主

义的文化立场跟特定的价值观我认为是不对的，那样的话，恰好就违背了自由主义的原则。自由主义只是提供大家说话的平台。当然，有的学说有这个东西，告诉你怎么做人，告诉你终极价值是什么，所以有吸引力，没有这个东西，确实有缺陷。但是，从康德一直到罗尔斯都在讲“权利优先于善”，所以自由主义只谈做什么事情正当跟不正当，至于哪个事情在道德上、价值上值得提倡，不是我们的事。而且谈这个东西是危险的，因为如果要谈价值的话，就涉及一个问题，那我们到底应该信奉伊斯兰教还是基督教？对自由主义者而言，我们只能说，在宪法面前，宗教是平等的，政治哲学要优先于道德学说。所以我们干脆公然说，我们不但没有这个东西，我们也不应该有这个东西。

第三个问题跟第二个问题是一样的。但是有一点，我觉得自由主义至少主张普世价值，把自由放在优先的问题上，它有自己的一个价值立场，跟具体的文化价值立场的选择不在一个层次上。

萧：你刚才也讲到了对群氓的不信任，先实行法治是不是就可以在一定程度上避免掉极端民主化带来的多数人的暴政这个问题？

徐：我对这个问题有一点独特的看法。当中国整个知识界有一个进步的时候，特别是李泽厚说“告别革命”的时候，有很多人，包括自由主义者都在一本正经地谈这个问题：如果有个急剧的民主化时代的到来，就会有一个暴民政治的问题。我觉得这个问题是一个假问题，现在没有任何迹象看得出来这是一个现实问题。如果我们进行纯粹的、抽象的理论探讨是可以的，但是在中国未来发展中，这种议事日程根本不会出现。

萧：如果把时间拉长来看呢？

徐：我仍然坚持它的现实性不大。你要叫我谈，我会半信半疑地谈一点，但是至少我觉得谈这个问题的人，是在津津乐道于一个伪问题。我们有大量的、非常急迫跟非常现实的问题排在议事日程上，这个问题如果作为消遣不是不可以谈，但实际上我觉得这种可能性并不大。但是有一个特殊的角度可以谈这个问

题，从“文化大革命”的有害遗产这种角度上谈是非常有意义的。

中国老百姓面临急剧的社会不公正以后，他们想改变这个状况，但由于信息接触不全面，他们不可能借鉴各个民族的历史经验，他们唯一的办法就是设想“文化大革命”那种大民主的到来，对那些贪官污吏、特权分子想怎么处罚就怎么处罚，想批判就批判，想斗争就斗争。这一点在老百姓心目中确实是根深蒂固的，所谓多数人的暴政唯一有实践的可能的经验，就在这里。

这是一个很可悲的现象，这是不搞“文化大革命”研究的结果。这样就使得中国老百姓在社会大动荡时为了实现公正唯一的行为模式和思想模式就是“文化大革命”模式。但是我仍然认为类似于“文化大革命”的时代再来的可能性也不大。

萧：土改算不算多数人的暴政？

徐：土改绝不是一个暴民政治可以概括的。我看了大量的土改资料，大部分农民实际上不敢去分地主的土地，他们对地主是尊重的，地主并不是我们想象的那样。土改表面上是一场暴力革命，就像“文化大革命”表面上是一场暴民政治一样，但事实不是这样，土改完全是被教唆出来的，甚至有强迫命令的成分，你不那么做是不行的。

萧：从心态上来讲，你是一个精英主义者，还是一个平民主义者？

徐：我觉得都不是。有些自由主义者就是精英主义者，我认为他们是有偏颇的，我肯定不会把自己定义成是精英主义者，精英主义那种伪装的贵族气我从感情上非常反感，中国讲精英跟贵族都是假的。革命了这么多年，哪儿有什么精英？有些所谓精英，吃饭的样子就不像个精英，一开口说话就不是精英。但精英主义还是有合理的成分，他们提出中国民粹主义的危害性还是有道理的。假定有一个实际的社会运动跟政治斗争来了，我对群众肯定是不信任的，我在“文革”中经历过这些东西。平民的多变、不确定、背信弃义、暴虐给我留下了深刻的印象。西方有学者写过一本叫《乌合之众》的书，我觉得太精彩了。但是那种鄙视民众的东西，我是接受不了的。

我总觉得一个知识分子可以对自己的价值立场有一个恰当的定位，不一定非要在精英主义跟平民主义之间做选择。我完全可以站在平民的立场，为他们的利益而奋斗，但又不被他们的意见所左右。

萧：作为一个当代的公共知识分子，你对当下社会现实和改革方向的认识，除了你所经历的历史和西方学理，另外还来自于哪些方面？比如会不会做一些社会调研，或者经常看一些媒体？

徐：那当然。“文革”的经历对我思考问题是非常非常重要的，如果没有“文化大革命”的话，我对很多价值判断不会像现在这么清楚。同时，应该承认西方学理也是一个很重要的因素。中国从近现代以来，思想上稍微有想法，或者有成就的人，你说他没受西方影响那说不过去。

但是我比一般搞学术的人更关心中国现实。在跟中国现实保持密切的接触上，我花了很多工夫，比方我曾专门回到我当知青的地方去调查数据。我在那里生活过，别人对我是不会说假话的。我不像一般的搞学术的人，好像在关心中国民间疾苦，但说起来还是隔了一层。当然更多的是看报纸，我每天花在看新闻上面的时间是非常之多的。另外还有一些别的机会，比方跟民营企业家的接触。我从来不跟人闲谈，一般都是有意识地了解情况。

萧：你刚才讲的米奇尼克做的工作很有意义，你下一步的研究方向是不是跟这个有关？

徐：我会考虑从西方代表人类文明的这种里程碑式的自由主义的经典转向另外一些跟中国更接近的思想资源，但我最近几个月在看美国最高法院的判例方面的书，我觉得这对中国也非常重要。因为现在中国有个最大的现实，就是有宪法而没有宪政，最重要的问题是怎么落实宪法，不能宪法写一套，做的是另外一套。落实宪法就需要讲实宪法，美国最高法院的判例能给我们很多启示。

（采访时间：2010年11月16日）

自由如何落地始终是个问题 ——简论自由主义

一

虽然中国的诸子百家中也能找到自由思想的片言只语，但总体而言，中国新老传统中普遍缺乏自由主义思想。

从严格的意义上说，把自由主义思想引进中国的是严复。但 1949 年前，中国真正称得上纯粹的自由主义者却寥寥无几。

从严复到孙中山，大多数中国先觉者的自由思想掺杂了太多其他诉求。在严复那里，个人自由是第二位的，国家独立富强是第一位的。在孙中山的经济思想里，社会主义占了很大部分。

五四运动后，中国的自由主义者明显增加，这些人几乎都是从英美归国的留学生。但除了胡适等少数人外，大多数自由主义者与其说是自由主义者，不如说是自由派。陈独秀逐渐接受了共产主义思想，鲁迅的思想到后期越来越向左转，丁文江、蒋廷黻等人甚至公开鼓吹“开明的专制”，即使是胡适、罗隆基等人，受拉斯基和苏俄共产主义的影响也不小。抗战时成立的民盟是以自由派知识分子为主的政党，但众所周知，其对战后中国政治的影响也极小。

1949 年后，在中国台湾，殷海光等人继承了胡适的思想传统，大力倡导自由主义，为台湾的民主运动客观上提供了理论支持。殷海光的学生林毓生后来还到美国拜哈耶克为师，研讨自由主义。但在中国大陆，从批判胡适开始，自由主义思想遭到了彻底清算。

上世纪 80 年代，在思想解放的背景下，因为自由主义反对专制和个人崇

拜、主张个人自由和民主法治的诉求与改革开放后的大气候合拍，自由主义思想得以传播。但历次“反自由化”运动使得自由主义缺乏公开言说的可能。

1992年后，随着市场经济的建立和深化，主张市场经济的自由主义者与政府进行了合作。到上世纪90年代中后期，自由主义者正式亮出了自己的旗号。但在新时期，受到重视的是经济自由主义，经济学家不断论证市场经济、保护私有产权、全球化及中国加入世贸组织的必要性，并为经济体制改革建言献策，经济学家成了时代的宠儿。

但其他领域改革的滞后引起了自由主义者的不满，甚至当初主张建立市场经济的经济学家如吴敬琏等人也呼吁中国应该警惕权贵资本主义，应该建立“法治的市场经济”。但正是在90年代中后期，自由派知识分子出现了明显的分化，一些人站到了自由主义的对立面，成为了自由主义的批评者，并成为新左派的中坚力量。

如今，市场化媒体从业者基本上都倾向于自由主义，但自由主义在高校已经很难赢得学生的同情，普通民众对自由主义也很隔膜。很多人看到的是在市场化改革中自己的个人利益受损的事实，他们无力去辨析这个局面的出现到底是不是自由主义的过错。美国不断发动的对外战争和2008年源自于美国、席卷全球的经济危机也打击了自由主义的言说力度。人们没有兴趣把奉行自由主义的美国国内政治制度与美国对外的国家行为进行区分。

总而言之，自由主义在中国是先天不足，后天失调。

二

徐友渔曾总结1949年前中国自由主义运动衰落的原因：一、中国文化缺乏自由主义传统；二、中国社会当时缺乏现代经济基础和强大的中产阶级，也没有起码的法治条件；三、按李泽厚的说法是“救亡压倒启蒙”；四、上世纪30年代爆发的全球经济危机使得自由主义不被人欢迎，反倒是前苏联当时取得的经济成就吸引了世界的目光，这其中也包括自由主义者的目光；五、自由主义始终在知识分子圈子中传播，没有民众基础。

对照以上五条，不难发现，虽然有人在进行中国传统的创造性转换，虽然中国已经实行市场经济，中产阶级也正在形成，虽然现在和平发展时期，虽然苏联已经解体，但自由主义思想确实尚未在中国完全落地。自由主义者很难有乐观的理由。

理论只有变成现实才有生命力，自由主义思想如何在中国落地生根并有助于中国政治文明的塑造是自由主义者必须面对的问题。

从思想本身的角度看，自由主义者崇尚经验主义，反对为社会发展设计蓝图。这一点，徐友渔在对话中有很充分地论述。不过，绝对的经验主义和唯理主义都未必是中国当代思想人物应该选择的哲学基础。在一个大转型时代，思想人物有责任为社会进步方向甚至具体路径提出自己的方案，因为社会发展现实虽然不以任何人的意志为转移，但活生生的人毕竟是创造历史的主体。既然别国的思想家从未、也不能为中国问题提出建设性方案，这个任务自然就落到了中国思想人物身上了。当然，变革时代的不确定性为建构性思想的稳立提出了巨大的挑战，但也只有变革时代也才能产生真正的思想家。徐友渔说，所有的蓝图设计都会被历史证明是不成立的，这并不证明这种蓝图设计没有必要。考诸历史，几乎没有任何思想家的论述不存在谬误，但作为社会的瞭望者，思想家自然具有存在的必要。况且在一个日趋多元的社会，思想人物的论述即便都是呓语也不会被人作为教条和行动的指针，因此只要是出于学术的真诚，思想人物也无妨提出自己的蓝图，即便这个蓝图只是个草图。

当然，徐友渔倡导并努力推进的公民社会也可以看成是一种现实方案。不过，公民社会是一个较为宏观的叙事，公民社会如何兴起、如何发展、如何组织、如何能做到独立自主，以至于最终如何形成宪政民主的构架是需要论述的。如果说我对徐先生寄予深望，其意正在于此。

三

听徐友渔聊天别具风味，可能是因为我的问题从他所亲历的历史开始，所以他的回答也是通过讲故事来谈道理。毋庸讳言，他讲的故事里涉及的对学界

某些人物的评价未必是学界的共识，个别看法或许不免偏颇，所以这些随性的评点公开发表出来很可能引起相关人士的不满，这使我一度为是否应该删除其对具体人物的评价部分犹豫不决。我之所以说服自己在书稿中保留这些内容，最主要的考虑是，本书是思想人物的对话录，而不是当代思想史。倘是思想史著作，作者理当对史实进行严格地核实，但作为对话录，徐友渔确有发表自己的看法的权利，如果他在对话中批评的人不认可他的看法，他们完全可以通过各种渠道予以驳论。出于书稿篇幅的限制和我自己对剪裁的考虑，我没有征求被批评者的回应意见，但是我认为，这种回应意见也未必一定要通过本书体现，我当然也乐见这种回应甚至争鸣在本书出版后出现。中国当代思想史正处于发展过程中，如果本书具备一点思想史素材的意义的话，以后有兴趣从事当代思想史撰述的人士自然不会以本书中思想人物眼中的是非为是非。

许纪霖

肆

最重要的是重建社会和伦理



许纪霖

1957年出生于上海，自由主义左翼代表人物。华东师范大学中国现代思想文化研究所常务副所长，华东师范大学思勉人文高等研究院常务副院长，校学术委员会委员，博士生导师。主要著作：《无穷的困惑》、《智者的尊严》、《第三种尊严》、《寻求意义》、《许纪霖自选集》、《暧昧的怀旧》、《另一种启蒙》、《中国知识分子十论》、《新世纪的思想地图》、《回归公共空间》、《大时代的知识人》、《启蒙的自我瓦解》（合著）、《近代中国知识分子的公共交往》（合著）、《另一种理想主义》、《读书人站起来》等。

许纪霖被称作左翼自由主义的代表性学者，思想相对温和，多从知识分子的角度来谈社会和伦理的重建，访谈内容未发现重大敏感问题。

许纪霖刚出了一本学术文集，文集后记的标题是《许纪霖：矛盾体》。

按以赛亚·伯林的比喻，这个世界上的知识人分两种：一种是刺猬（思想家），一种是狐狸（学者）。许纪霖愿意自己是一个披着狐狸皮的刺猬。翻译成王元化的话，他搞的是有学术的思想。因其在两方面都倾注热情，而这两方面又不易兼顾，其人内心之“矛盾”可知。

这一点，在许纪霖与我的谈话中显而易见。作为一个专门研究知识分子的知识分子，我希望他对当代公共知识分子多一些点评，但他并不愿意这样做，“我只想说我自己”。

许纪霖说：“我是一个蝙蝠式的人物，蝙蝠的命运就在于哺乳界开会不欢迎它，说它是鸟类，鸟类开会说它是哺乳动物。90年代中期以后，自由主义和新左派是对立的，两边可能都认为我不是他们的人。”他是一个“左翼的自由主义者”。他既同情地理解自由主义，又同情地理解新左派，同时他对这两派都有批判。在当今知识界的风气下，这是一个不讨巧的自我定位。

事实上，与其说许纪霖如今是“主义中人”，不如说他是“伦理中人”。他们对他们这一代知识分子缺乏反思、谦卑、感恩、敬畏心态深表不满，对士风和世风浇漓感到忧虑，他更愿意把精力放在对社会伦理道德重建的关注上。

许纪霖说，目前这种“原子化的个人主义社会是威权主义的温床”。

虽然在刚见面的时候许纪霖曾从头到脚打量我，但我知道，这不是一个冷漠的人。

王元化对任何现成的主义都有反思

萧三匝（下称萧）：80年代“文化热”的时候你就认识王元化先生了，他去世也两年了，你也写过一篇回忆他的文章，简单来说，你怎么评价他这个人的历史地位？

许纪霖（下称许）：80年代上海的经济、社会改革是滞后的，远远及不上广东，但上海的思想解放在全国是领先的。之所以领先，有一个很重要的因素，当时上海有一批比较开明的官员，有一批以王元化为代表的倡导思想解放的知识分子。

王元化当时所处的位置比较特殊，他担任过上海市委宣传部长。他后来主持的上海文化发展战略，就是希望从制度建设的层面落实启蒙的一些最基本的理念。作为上海思想界的精神领袖，王元化先生当时的作用是不可替代的。他提倡“有学术的思想和有思想的学术”，是很深刻的。因为90年代以后，学术和思想的确有两极分化的趋向，很多人丧失了对时代的敏锐感受和思考，也有一些人思考背后的学理背景比较弱。王元化先生在这两方面算结合得比较好的，大家都很敬佩他。他之所以从80年代一直到过世一直是上海乃至全国知识分子的领袖之一，我想和他自身这样的一个追求是分不开的。我和他相识是很偶然的，他一直讲“心灵的相契比观点的相同更重要”，我们大概就属于这种关系。

萧：听说80年代的时候，王家的客厅里老是有知识界的种种聚会，当时大概有哪些人呢？

许：三教九流，各色人等，慕名求书法的、艺术界的、文学界的、思想界的、政府官员都有。他在这点上有点儿像胡适，他有一种能力，让你感到如沐春风。老先生晚年也特别好友，特别怕寂寞，每天高朋满座，他也很开心。

萧：王元化的思想并不是直接对接英美经验主义传统，而是从别的路径逐渐靠近经验主义和自由主义，从思想的超前性这个角度来讲，你如何评价他？

许：不能用某一个标准来看一个思想家。英美经验主义不过是西方思想的一支而已，并不意味着经验主义就是对的，它的反面就是错的；自由主义是对的，非自由主义就是错的。

王元化先生最大的思想就是他的反思性。他不断地在反思，早年反思僵化了的马克思主义，后来反思启蒙心态。对任何现成的主义，他都有反思，不轻易相信。他不大愿意像有些人一样，觉得找到了一条切实的道路，过去认为只有社会主义才能救中国，现在认为只有自由主义才能救中国。虽然从广义上来说，王元化是一个自由主义者，但是他不盲从自由主义，他对自由主义也有一些反思和超越。

萧：这种反思和超越表现在什么地方？

许：自由主义是一套社会政治学说，它不能解决心灵的问题。王元化晚年不相信自由主义这套东西可以解决一切问题，所以他越来越注重文化、心灵的问题，这就是他对自由主义超越的一面。他在社会政治层面是一个自由主义者，但他能够广泛地吸收各种其他的学说来弥补自由主义的不足。他内心曾经是被黑格尔俘虏过的，后来他对黑格尔主义做了严厉的批判和自我反思。但是他到晚年并没有全盘否定黑格尔，他始终非常欣赏黑格尔讲的没有什么比精神的力量更伟大，他觉得这还是黑格尔主义的精华。他对任何学说都不是简单地抛弃、简单地信仰，他有一个自身思考的主体性，对各种学说都有取舍。他骨子里尊重人的尊严和个体的精神价值，这两个东西是他的底色，是他最看重的，我觉得这可能与他出生于基督教家庭有关。

萧：90年代进入市场经济以后，上海的这种聚会是不是就少了一些？

许：这种情况和全国差不多。但是我想说的是，王元化先生身边的人车水马龙，不同时期就有变化，但是经常聚在一起的人大概都有一些共同的特点，他们未必是为知识而来，更多的是和精神关怀有关。

切莫把自由主义封闭起来

萧：与王元化先生相似，我感觉你在思想上既倾向于自由主义，对自由主义也有反思。

许：我是一个左翼的自由主义者。我对原教旨自由主义和新左派都有一些同情的了解，但是都有批判。也许我是一个儒家吧，我更喜欢中道，我不太喜欢偏激。原教旨自由主义和左派处于偏激的两个极端，原教旨自由主义会过于迷恋市场，相信一些基本的教条，相信一个个人主义的社会能够拯救中国；而新左派又极端地反对资本主义，极端地反对市场和代议制民主政治，希望借助国家的力量实现平等。这两种极端最后都会导致社会无穷的动荡。这个世界上没有任何一套现成的法则和方案是万能的，可以解决中国所有的问题。各种极端的运动都在片面地执着于某一种价值的合理性，但是各种价值之间是有冲突的，我们需要选择。任何选择都是艰难的决定，但是我们必须在自由与平等、国家与社会、市场与统治之间找到某种平衡，实行中道，这个社会才会有张力、和谐。我总是在寻求这样一种中道。在某种意义上，我取了一个怀疑论者的位置，总是对这些东西有反思，拷问它们的合理性。

萧：你讲过中国一直缺乏从洛克到哈耶克这一路古典自由主义传统，不过现在这一拨主张自由主义的人，可能就比较倾向于从洛克这一条线下来的古典自由主义传统。

许：自由主义有好多支，最忌讳的是认为自由主义有道统，好像正宗的自由主义就是从洛克开始到哈耶克的。原教旨自由主义就相信自由主义有这么一套道统，其他自由主义好像都是被社会主义污染了或者怎么样了，这种自由主义是比较可怕的，它不是开放的，而是封闭的。自由主义内部也充满了张力，因为自由主义在当代世界是主流，凡是成为主流的东西都非常丰富。

我比较接近罗尔斯的自由主义。他并不迷信市场，认为即使是一个纯粹的

市场，同样有可能产生不公正，所以要借助国家的力量来矫正自发的市场所产生的弊端。他内在地结合了一些社会主义和共和主义理想，他把其他的一些合理的学说都结合起来了。他把自由和平等这两个价值用他的方式来加以组合、融合，形成了他的正义的观念。

所以，重要的是切莫把自由主义封闭起来，觉得自己信奉的自由主义是唯一的、最好的，其他的都是错的。

萧：万事过犹不及，对吧？

许：今天这个时代是由媒体包装的，极端最具有市场价值。极端的意见都是颠覆性的，但任何真理多走一步就是谬误，而我不是一个容易轻信的人，所以当某种极端声音出现以后，我总是会怀疑他是否超越了合理性。任何一种意见都有某种合理性，但是一旦走向极端就超越了合理的界限，就需要我们警惕，就应该用另外一种东西来平衡它。中道为什么是好的？中道就是不走极端，就像密尔说的，真理是多元的，每个人都只是抱住了大象的一条腿而已，每一条腿都是真理，但是都是局部的真，整体的真理是在不同意见之间互动、交流、批判的结果。

中道并不是一个固定的东西，不是算术平均数，而是一个动态的、互动的产物。中道是有原则的，是把各种相互冲突的理念包容起来获得某种平衡，平衡是一种艺术。自由和平等就有某种冲突，绝对的自由和绝对的平等都会产生人类的悲剧，绝对自由会成无政府主义，绝对的平等我们也曾经有教训。

萧：你曾经在写傅斯年的时候提到说自由主义者“好做帝王师”，你是指那个时候的自由主义者还是说自由主义者普遍存在这么一个心态？

许：林子大了什么鸟都有，有些自由主义者极具批判性，坚守民间立场，也有一些自由主义者愿意在体制内实践自由主义的理想。比如，王世杰就是国民党体制里面的自由主义者，他即使做到国民党的高官，还是有一些信念是没有变的。自由主义者和权力有各种各样的关系。

萧：王世杰的选择无所谓对错，有好人进入政府它也不是一件坏事儿，但好人政府这种理念可能是不成立的。

许：好政府主义是一种道德理想主义，相信政治要好的话，关键不在变革制度，而是要有好人进入政府。这套理念是有问题的。如果制度不变革，再多的好人进政府也没有用，也无所作为。在我看来，第一步需要变革制度，而不是好人进政府。

萧：你做了这么多知识分子个案的研究，从你个人的角度来讲，你最大的感触是什么？是不是中国近现代知识分子缺乏独立人格这一点？

许：上世纪80年代我认为中国知识分子缺乏独立人格，认为这是因为传统文化的缘故，这个问题我后来有反思，传统文化也能塑造独立人格，儒家讲的道德也能塑造独立人格，人格可以超越文化。

这三十年我做知识分子研究，一以贯之的核心问题是“自由之思想、独立之精神”，我以这个角度来反思每个不同时期的知识分子。

萧：从洋务运动到现在，中国知识分子在“自由之思想、独立之精神”方面有没有进步？

许：在倒退，整个来说近代知识分子一代不如一代，走的是一条下行线。

萧：什么原因？

许：因为文化解体。

萧：你讲过如果说把20世纪知识分子划分为六代的话，你的兴趣还是集中在前三代，为什么你不太愿意研究当下这些知识分子？是因为他们在走下坡路吗？

许：有距离感比较容易对话，可以看得更清楚。做研究就像拍照片一样，不要以为给他一个特写，就把他看清楚了，只看清楚了细部你理解不了他的意义，要理解他的意义一定要把镜头拉开，最好是用广角镜。我对民国知识分子情有

独钟，这一代人有一些特殊的光彩让我喜欢，在情感上我能找到与他们共鸣的东西。中国知识分子到1957年以后就基本上不值一提了，精神上都被打垮了，大部分人格都是扭曲的，当然扭曲的人格也可以研究，但我与他们很少能产生共鸣。

萧：假设我们提一个问题——谁堪称当代思想家，你怎么回答？

许：这也不是一个能够回答的问题，再过五十年看吧。

萧：那你对你们这代知识分子总体上如何评价？

许：“十七年（1949年到1966年）一代”是受到布尔什维克教育长大的一代，是根深蒂固的理想主义者。王蒙是那代人的典范。所以，北岛说：“我什么都不信”，王蒙说：“我们这代人信”。

我们这代人也都是理想主义者，但是和“十七年一代”不一样，我们不再有一个红色的信仰，我们的信仰和80年代启蒙思想有关。从80年代走到今天，我们经历过很多挫折，很多理想都破灭了，我们已经不会把理想看得那么实在，但是我们没有理想好像又不能生存下去，一定要制造一个理想。

我们这代人大多数是老三届，在“文革”当中是红卫兵，考入大学以后又是新三级（77、78、79三级）。在当下中国，这代人已经成为核心、中流砥柱、领军人物，受到了太多的赞扬，也往往自我赞扬。

萧：如果说“十七年一代”的理想有点儿盲从性的话，你们这代人是不是在反思的基础上找新的理想？

许：对。除了个别极优秀的人，“十七年一代”有相当多的盲从性。我们这一代有相当的理性，骨子里不是特别爱钱，也不太懂生活享受，还喜欢思考一些大问题。这些都是我们这代人好的地方。

我经历过“文革”的生死，然后上山下乡，再考上大学，在人格塑造之前，已经有非常丰富的人生阅历。进入大学以后，我的大学同学四分之三

都算老三届，我算班里最小的几个人之一，所以我既在这代人里面，又在这代人的边缘，这个特殊的位置使我能够跳出来看我们这代人的一些问题。我们这代人也有另外一面，非常现实主义，非常权变，善于抓住机会，不会执着于一个僵化的、固定的观念，非常灵活。为什么我们这代人当中，绝大部分都走得非常成功？当然一方面是因为时代给了我们很好的机会，十年空缺，前无古人，另一方面就是因为这种性格使我们善于把握 80 年代以来的各种机会，呈现出机会主义倾向。

萧：这种现实主义和机会主义好不好？

许：我不想说现实主义是一个优点还是缺点，我只说他和理想主义构成了一个互补，这就是我们这一代人的复杂性。但我们这代人确实有很多缺点，比如说一些人今天自我感觉非常良好，过于自恋、自以为是，缺乏反思精神，反思都是对别人的，很少是对自己的。出了问题，他们的第一反应不是说要忏悔，而是自我辩解。这大概是因为我们曾经是红卫兵，总是觉得真理在握，掌握着时代的命运，使命感特强的缘故吧。

另外一个缺点是缺乏谦卑。我们这些人真的特别聪明吗？时势造英雄，不是我们特别有能力，但我们往往会强调英雄造时势，缺乏感恩时代、感恩命运当中一种不可知的东西的心态。感恩这个东西你可以说是一种谦卑，也可以说是对某种东西要有敬畏，觉得自己既伟大又渺小，就不会虚骄狂妄。启蒙运动最后之所以覆灭就是因为过于狂妄，认为人像上帝一样，理性全知全能、无所不能，近代以后的人类悲剧一部分和这种狂妄有关。

萧：狂妄具体表现在哪些方面？

许：比如说现在全国无所不在的、各种各样的政绩工程，各种各样庞大的、理性的城市化计划。

狂妄与毛泽东时代及市场经济有关

萧：是什么原因导致了这代人的狂妄？

许：我觉得有两个因素在起作用：一是与毛泽东时代有关。“与天奋斗，其乐无穷！与地奋斗，其乐无穷！与人奋斗，其乐无穷！”天、地、人都是战斗的对象。我们这代人就是这么“其乐无穷”地一路战斗上来的。红卫兵无法无天，只相信一个神——毛主席，当这个偶像破灭以后，最后相信的就只是自己，80年代又是一个个人解放的时代，最后就极度地自信。

时代留下的印记，就是让我们觉得我们无所不能，可以改造一切，有强烈的使命感、改造感，很少有敬畏之心，包括缺乏对道德的敬畏。道德在我们看来是第二位的，我们总觉得有比抽象的道德更高的一些目标，比如国家富强，个人解放。这些东西属于宏大叙事，在我们这代人里面非常根深蒂固。虽然我们对“文革”有很多反思，但是毛泽东时代所形成的那个红色的宏大叙事，那种真理性的宣称依然存在下来，无非内容改变了而已。

你看1949年以前那一代老知识分子，不仅学问好，有很多都是德高望重的。我们这代人开了风气，留下了启蒙的遗产，但是这一代人很少有德高望重之辈，在德性这方面留下的遗产不多。

毛泽东塑造了一个时代的人格，那个时代最重要的是所谓革命理想，只要是为了这个崇高的理想，毫不在乎用什么手段。1949年以后，由于各种运动，人与人之间没有私德。章诒和讲冯亦代做卧底这个事情，按照儒家的私德来说是不可原谅的，因为你出卖的不是一个和你不相干的人，而是一个朋友，而且也不是一般的朋友，你经常在他家里吃吃喝喝的。按照儒家伦理来说，不可能说友情之上还有一个更高的东西。但是在那个时代，所有人都卷进去了，到今天都是这样，且不说公德被扭曲了，私德也被破坏了。

高尔泰和萧默之争也让人遗憾。《一叶一菩提》出版以后，我看了两遍，觉得很痛心。我现在没能力去判断谁是谁非，但我是经历了“文革”的人，

“文革”当中，为了神圣的名义，产生了各种各样的政治派系，相互厮杀，都相信自己代表正义，对方代表了邪恶。这是一个时代的悲剧。

萧：所以现在也不能苛责那些具体的人。

许：今天再回过头来看这个历史，我当然不想说相逢一笑泯恩仇，问题在于，如果大家都采取一个控诉姿态的话，这个历史的冤结是解不开的，我觉得更重要的是能够超脱出来，以当下来反思历史。“文革”过去这么多年，我们还缺乏一种超越那个时代的反思，还纠缠在个人恩怨里面，我觉得还是很遗憾的。

萧：反思精神的匮乏是不是与对“文革”进行反思的舆论空间不大有关？

许：我并不认为外界因素很重要，有些东西是写给自己看、写给抽屉看的，很多人现在写回忆录不是为了发表，不能说他一开始就有顾忌，问题在于自身心态没有超脱出来。

萧：缺乏谦卑、感恩、敬畏心态是不是跟市场经济的不断兴起也有关系？

许：第二个因素就是和市场经济有关。市场经济使人与人之间的关系变成了一个非人格化的交易关系，人与人之间的关系变得非常功利化，这是资本主义异化的结果。人性当中既有神性又有魔性，没有绝对的恶人和绝对的善人，大部分人的行为，相当意义上取决于环境，好的制度环境会把人内心向善的一面激发出来，如果这个环境很差，它会把人性恶给激发出来，所以人性是很有弹性的，所以制度的改变是首要的。但是我并不想说制度变了以后，人性自然而然会变，或者说我们只能期待制度的变化，制度之外还有风气，风气和道德有关。今天我们可以看到，不仅是外部制度环境有问题，更重要的是知识分子内部的风气有问题，一些好的传统都断掉了。

我经常去台湾访问，我们很多朋友都有体会，到了台湾以后，你真的发现中国文化的那些好的东西似乎还保存在台湾，坏的东西似乎都留在了大陆。这个感受太强了。

萧：那你认为当代思想界最大的问题是不是党同伐异、相互攻击？

许：我想追究你说的这些原因背后的东西，而不是说这个现象。今天的问题在于知识分子不能脱俗。

最重要的是重建社会和伦理

萧：问题是怎么来改变这个局面呢？

许：把病症搞清楚才能开药方，而且有时候病症搞清楚了也未必可以开得出药方，可能是一个长期调理的问题，而不是某一副药喝下去就行了。如果缺乏一个好的制度的话，人性很难向善，所以我们首先需要进行制度创新，期望有一个自由、民主的制度，因为这种制度能激发起人性中好的一面。制度变革是当务之急，只能让老百姓在游泳中学会游泳，你不能说在岸上比划好了再跳下去。但是不要相信制度变了所有问题都解决了，制度变革不能治本，治本靠什么？靠心灵的改变、风气的改变，这就要重建文化和伦理的秩序。

民国初年，多党制、议会民主制、宪法、总统都有，也有司法独立。国民党的宋教仁被刺杀，上海地方法院可以传国务院总理赵秉钧到庭问讯。什么都有，为什么后来搞得那么糟？五四的人后来总结说，因为有了制度，但是没有形成维护这套制度的文化，所以说文化建设是长期的。

英美不仅有一套好的宪政制度，更重要的是有从中世纪就开始积累起来的那个强大的自由的文化传统。中国本来这个东西就很薄，所以它就需要慢慢地积累。台湾两次选举都有开枪事件，第一次是阿扁操弄两颗子弹，但这次连胜文受枪击事件两党都没有做文章，这就是一个政治文化的进化。制度一夜之间可以改变，但是文化的改变需要三代，是渐进的。

今天我为什么会强调文化？因为今天制度变革已经成为有识之士共识，在这个共识的前提下，我想强调的是重建社会和重建伦理的意义。

萧：思想界一直有两种对立的意见：一种主张“文化制约论”；一种主张“制

度决定论”，你大概是比较赞成前一种了？

许：在这个问题上，要提防两种极端的倾向，唯制度论和唯文化论，制度和文
化存在着非常密切的互动关系，好的制度会激发起好的文化，好的文化也能够
成为好的制度的温床。

萧：如何进行社会和伦理重建？

许：鉴于毛泽东时代建构了一个过于强大的权力系统而消灭了社会，邓小平从
80年代开始有一个很好的改革方向，叫小政府大社会，他希望能把社会重新建
构起来，大量的社会事物让社会自己来承担，让它释放活力，而政府只承担它
应该承担的功能，这条路是对的。秩序这个东西不能仅仅靠权力来维持，要靠
社会自身的力量，如果社会缺乏自身的秩序的话，仅仅靠政府有很大的危险
性，因为政府总是在某一刻或者在某一个地方会有管制失灵。如果管制失灵，
社会又无法自身产生一种秩序，那会很可怕。所以需要社会自身建构一套秩
序，人与人之间伦理关系的重建要通过这样一个社会的重建而产生出来。

这几年有几个事件已经给了我们很大的提示：一个是2008年的汶川大地
震，忽然之间焕发起了几亿人内心的同情心，大家突然感到我们都是中国人，
有共同的命运感，几万个志愿者奔赴灾区，这是一场社会重建运动。另一个例
子就是上海火灾，上海十万市民完全自发地献花哀悼，我把它理解为是一个社
会重建运动。

萧：从这两个例子可以看出这个社会的重建还是有希望的。

许：现在有一句话叫做鲜花可以溶解淡漠，让你感受到我们是一家人，我们有
共同的命运，今天他遭难有人来关怀他，明天如果你遭难的话，同样会有人关
怀你，他们和你没有任何利益关系，但是却和你有共同的情感，这种情感基于
我们都是人，我们都是中国人，我们都生活在同一个地方，这就是社会重建的
基础。

所以，更重要的是不要把社会人为地看成是政府的对立面，而是要让社会
焕发出自身的活力，把人性中向善的东西焕发出来。志愿者组织不是破坏性的

力量，恰恰是一个积极的社会重建的力量。道德不是用来说教的，道德重建、伦理重建不是靠读经、靠灌输的方式能够奏效的，而是要通过道德实践。知行合一是儒家的传统，儒家从来不认为培养君子仅仅靠在书院里读四书五经就行的。这次上海市民去献花，很多是家长带着小孩去的，他们想让小孩从小就培养同情心和爱心。我想这次上海花祭就是一场公民运动，因为完全是公民自发的道德性的实践，这种道德性的实践如果能够在我们日常生活中经常发生的话，这个世界将会可爱。所以，政府要给公民进行伦理重建、道德重建的实践空间，公民也要能够抓住机会实践。但是很遗憾，今天管得太死了。

我举一个例子，前些年我有一个博士生癌症过世，我们全校募捐，但是学校有关方面就很有为难，说你只能在本系搞，在全校搞好像就变成一个事件了。所以，在中国要做坏事很容易，做点儿好事还真难，因为一切目光都盯在一个所谓维稳的角度，扼杀了各种各样社会重建、伦理重建的可能性。

萧：当下如果不着手进行社会、伦理重建，将会出现的最糟糕的局面是什么？

许：今天的中国，最大的乱源在人心。人们心中不存在一个基本的价值观和是非善恶的标准，这个社会怎么可能不乱？毛泽东时代是制造了一个虚假的集体主义社会，现在是重生了一个原子化的个人主义的社会，每个人都是一个原子，相互隔绝，互不关联，互相之间没有情感，只有交易、只有利益。现在天下似乎给人一种感觉，不是杨朱就是犬儒，最好的犬儒只是洁身自好。原子化的个人主义社会是威权主义的温床，因为每个人都不相信别人，整个社会没有秩序，但是社会总需要秩序的，这时候大家就寄希望于一个强有力的统治者，他来维持一套刚性的秩序才能保障每一个人的安全，这是今天中国社会很大的问题。

萧：伦理重建与终极关怀是密切相关的，你也曾经谈到中国的文化传统里面缺乏终极关怀，据你所知，现在做这方面工作的人，有没有比较重要的？

许：那太多了，前些年的看基督教热，现在的古典热都和终极关怀有关，这是一个安身立命的东西，这些年已经形成一个潮流。比如，刘小枫现在大力地在推荐经典，一大帮学院里面的年轻人也在做经典研究。

知识分子除了常识，还要有知识

萧：公共知识分子在社会重建和伦理重建过程当中能够扮演什么样的角色？

许：这是很有趣的一个问题。在公民运动当中，有很多活动知识分子参与了，但是他们不是以知识分子的身份参与的，而是以市民和公民的身份参与的，我想也许因为这个事情是一个常识和良知的问题吧。但是如果说这个问题很复杂，一般公民参与不了，那时候知识分子就需要以专业的身份出现。知识分子有一个工作别人做不了，就是在重大事件发生过程中或者说在这之后，思考、总结、阐释事件的意义。这是非常重要的。

这几天我们一帮知识分子朋友都在讨论上海花祭事件的意义在哪里。我个人觉得它开创了一个新的典范，我们不要以为对抗才是公民运动，鲜花也是力量，表达诉求和愿望也可以通过理性的、甚至是非常优雅的方式。应该让公民运动和政府中的理性的力量实现互动。上海花祭是类似捷克天鹅绒式的一个运动，非常温柔、理性，但是同样成功。

萧：我感觉你大概是自由主义者中对后现代理论最为同情的人了，你也曾经提出了一个“当后现代终于来临时，知识分子何以自处”的问题，但很多人认为，中国现在处在现代化阶段，根本就谈不上什么后现代的问题，你怎么看这个问题？

许：以这种方式理解后现代是对后现代的误解，现代和后现代并不是两个时期。后现代学说的核心是不相信这世界上有确定不移的普世价值，而现代性还是相信有普世性价值的。后现代学说有它的一些革命的、解放的意义，它能够扫除启蒙思潮当中的唯理主义、全知全能的弊端。但是后现代不能走到极端，走到极端就会产生价值相对主义和虚无主义，这个世界上没有善恶是非之分，那就非常可怕了。所以，我今天在这个问题上采取的是一个介乎于文化多元主义的现代性的立场，这个世界上有各种不同的文化，但是这些文化之间不是互不相

干，不同的文化之间其实还共享着一套普世价值。这个普世价值不是以西方为代表的，而是存在于各种特殊的文化当中的。这样理解可以防止两种极端化倾向。

萧：你强调知识分子应该站在专业的角度对社会问题发言，但是当今很多社会问题很复杂，如果仅仅站在某一个专业的角度去谈论某一个问题，是不是容易“一叶障目不见泰山”？

许：我指的专业化不是从这个角度谈的，是说当你讨论公共问题的时候，要有自己的学理，而不是仅凭常识，在这个意义上我并不赞成回到常识的看法。这个世界上有些问题很简单，比如邓玉娇事件，靠常识就能判断，不需要用一套玄妙的专业学理来掩饰问题的核心。但常识解决不了所有问题，三峡工程是否合理的问题就不是凭常识能回答的，这时候就需要有一些人站出来从专业角度来论证、判断，这不是其他人能够做的。

公共知识分子之所以是知识分子，除了常识之外，还要有知识，你有你的知识、我有我的知识，合起来就构成一种极强的力量，能够揭穿某种借助专业知识进行自我辩护的各种权力的秘密。

萧：你对媒体知识分子评价并不是很高，是不是也主要从这个角度去讲的？

许：我一直是反对两极的。公共太多、知识太少是媒体知识分子的毛病。学院知识分子的毛病是知识太多、公共太少。我对学院知识分子说，你们要更多的公共性，你的知识、你的意义在哪里，要在公共性上获得证明；那我对媒体知识分子更多地会说，你们多一点知识吧。最好的公共知识分子，公共和知识一定是平衡的，虽然要做到很难。

萧：你也讲过，知识分子和政治家不一样，政治家追寻的是责任伦理，知识分子追求的是信念伦理，那知识分子在发言时需不需要考虑他的观点在现实中的可操作性？

许：这要看你做什么工作。如果你是做纯粹的理论研究的话，不要去在乎它的实践结果是怎么样的，一种理论在实践中会产生什么结果，它有很多变量是你

无法控制的，你就对真理负责，对你的学术良知负责就行了，不要去考虑太多，那也不是你要考虑的。但是，如果你要设计用世方案的话你就要有责任。

萧：具体到公共知识分子身上，需不需要考虑操作性的问题？

许：公共知识分子就带有很强的实践性，因为他面对大众、面对公共事务发言，他就必须在自己的信念和有可能产生的结果之间保持一个平衡，要能够承担起责任伦理的结果。责任伦理和价值伦理之间没有什么好坏之分。

萧：在你研究的知识分子中，有没有谁跟你的志趣、性情比较相似一些，或者说你特别偏好这个人，特别愿意深入地研究他？

许：我喜欢研究内心世界比较复杂的人，这能构成对我自信的一个挑战。我不太喜欢那种头脑简单的人，我觉得他们通常轻信，不具有复杂性。

萧：那在你研究过的知识分子中，有没有你认为还值得进一步去挖掘的？

许：凡是大知识分子、大思想家，这个挖掘是没有底的，比如说从晚清的梁启超、严复、章太炎到“五四”的鲁迅、李大钊、胡适这一大批人，过十年你就可能有新的发现。当然这些人物是一线的，也有一些我们过去不太重视的二线人物是值得我们重视的，他们往往会让你有一些新的发现。研究知识分子不是解剖尸体，不是在客观冷静地寻找所谓的真相，而是你和他心灵对话与理解的过程。只要你的心灵够开放，过一段时间你会突然找到新的角度重新来理解他。

萧：你认为自己不是一个有原创性的学者，追求的是一套严密的逻辑论证和一种规范的论述，那么你认为原创性对学者是不是很重要？

许：原创性是一种能力，不是所有人都有原创能力的。原创性也潜伏着一种走火入魔的危险。在我看来，原创性和传统之间需要一个平衡，尊重传统，按照某种加法来做，你会感到拘束，可能没有创新，但是如果缺乏一种加法，全都是原创的话，最后会成为野狐禅，未必会成为经典，最好的东西就是有自己的加法，然后又有相当的原创性。

萧：那你对目前思想界的原创力如何评价？

许：我觉得反而应该更强调少点儿原创性，多尊重一点传统。中国现在那种所谓有原创性的人太多了，都自以为开天辟地，从自己开始，不太尊重传统，这种原创性能够留下多少成为经典尚是疑问。人类的智慧是累积的，割断人类的智慧你什么都不是。从这一点来说，我们需要有一种敬畏之心。所以，如果今天是一个原创、创新成风的时代，我倒要更多地强调尊重前人留下来的那些经典，在此基础上往前走一小步，我们就非常伟大了。

萧：我知道你有一个想法，就是要写一部中国知识分子的心灵史，现在进展到哪一步了？

许：只是一个愿望，能不能实现是另外一个问题。因为它很难，写书没到那个功夫就不要硬写。

萧：这个时代需要这个东西。

许：时代需不需要和我没什么关系，我不为时代写作，我为自己写作，我没有这么强的使命感，这是我和红卫兵这代最大的区别，我对我自己的良知负责。我看了太多的富有使命感的東西，最后都因火候未到，一败涂地。别尔嘉耶夫经过一生思考写出来《俄罗斯思想》，我对中国现代思想有很多东西还在思考，也许再过十年、二十年，真的到了火候了，可以写。

萧：那下一本儿书准备写什么呢？

许：我很少有计划。我是以历史来反思现实，以现实来思考历史，有时候我会沉迷在历史里面，但是过一段时间我会回到现实，在现实当中获得足够的灵感以后再回到历史，如此反复互动，形成一个历史和现实的对话。我是一个有现实感的历史学家，或者说是具有历史感的当代中国问题研究者。

（采访时间：2010年11月29日）

与其卫道，不如解题 ——简论左翼自由主义

—

上世纪90年代以后，随着市场经济在中国的逐步发展，中国思想界发生了明显的分裂，出现了左右两大思想派系对垒的局面。新左派展开了对自由主义的全面批判，自由主义也奋起“迎敌”。这种论战到今天都丝毫没有止息的迹象。

应该说，思想界的分裂是一种必然的社会现象，产生这种现象的原因很多，但主要有两点：一、80年代那种思想界合作反集权主义、反个人崇拜、呼唤市场经济的社会现实基础已经发生改变，市场经济在中国已经逐渐成为现实，90年代的社会矛盾与80年代已经有了根本的不同；二、思想界的知识结构也发生了改变。如果说80年代思想界的言说资源主要来自于参与者在文、史、哲方面的学养，到90年代，经济学、政治学、法学等社会科学则成了显学。80年代的知识分子把西学看成一个整体，90年代的知识分子已经发现，西学内部存在不同的思想流派，即便是在对现代性的看法上，西方知识分子也至少存在两种截然相反的观点。事实上，中国的左右两派阐发的都是西学。

中国思想界在上世纪90年代出现的分裂与五四运动后《新青年》思想学术集团内部的分裂有异曲同工之妙，当时的《新青年》也分裂出来了以胡适代表的自由主义（右）和以陈独秀为代表的共产主义（左），两派的纷争也从未止息。

新时期的思想纷争既有学理之争，也有意气之争，且意气之争大于学理之

争。现在看来，当年的不少论战檄文诚然是痛快淋漓，但深入细致的讨论并不多，更谈不上吸纳对方的正确主张以建立思想界的普遍共识。

二

共识终须建立，也一定会建立，老是止于骂战大家都会疲惫。

在自由主义者一方，出现了明显的融合左右的努力，这其中，秦晖和许纪霖是典型代表。

秦晖自称是中间派。一般来说，他被认为是自由主义的代表人物，但有人认为他其实是个社会民主主义者。中国的自由主义者对社会民主主义的不满主要体现在对平等和福利国家的诉求意见不一致，但秦晖认为，在当代中国，自由主义应该和社会民主主义互补。事实上，当今发达国家自由主义和社会民主主义也正呈现出趋同的态势。秦晖被人誉为是个百科全书式的思想人物，其论述的领域相当广泛，从东欧转型到中国农民问题，从中国近代史到国企改革，从制度建设到传统文化重估，无不涉猎，且屡创新说。秦晖主张“多谈点问题，少谈点主义”，他的特色是通过对具体问题的深入剖析来论述主义的正当性。他的所有文章几乎都贯穿着自由、公正两大主题，而这正好是论战双方各自强调的核心问题。

许纪霖则自称是左翼的自由主义者，他在思想界的定位显然受到了王元化很大的影响。王元化对上世纪末的新启蒙运动的贡献，不在思想的原创性，而在对历史的不断反思。王元化不迷信任何一派思想学说，同时又并非有自己的定见。这种治学态度被许纪霖继承下来了，由此我们经常可以看到他对左右两派的质疑和批评。比如，针对自由主义，他说启蒙面对三大挑战（国家主义、古典主义、多元现代性思潮），他说自由主义在物欲主义面前是缺席的，他认可自由主义的民主是“弱势的民主”……许纪霖说：“对于论战的双方来说，只有以一种‘反思的平衡’的方式，一方面以自己的合理性批评对方的弱点，另一方面吸纳对方的合理性以反思自身的不足，从而通过相互的辩驳和肯认，在中国自由与民主的问题上形成某种最基本的重叠共识。对于处于严重

分裂和对立的中国思想界来说，这样的重叠共识太重要了。”

秦晖是研究农民问题起家的，许纪霖是研究中国现代知识分子和民主党派起家的。秦晖喜谈问题，许纪霖喜谈主义。两人的学术路径、学术偏好不同，但有意思的是，这两人都认可自由主义和社会民主主义的核心观点，许纪霖说：“在当代西方，虽然罗尔斯和哈贝马斯在一些具体的理论问题上有争论，但是他们各自所代表的新自由主义和社会民主主义，却共享了许多最重要、最基本的理论预设，特别是在对自由、民主、平等和公正一系列问题上，比起传统的左翼民主和右翼新古典自由主义，有更多的通约和相互理解。用哈贝马斯的话说，他与罗尔斯的争论只是‘家族内部的争吵’。”

如果说许纪霖以前的著作和文章提出了一连串的问题，他新出版的《当代中国的启蒙与反启蒙》则可以说体现了破中有立的风格。在这本书里，他试图全面阐述自己的建设性观点，比如，他认为共和主义民主可以弥补自由主义民主的不足，自由主义需要加入伦理的因素等等。应该说，这本书的思想深度和现实感都比较强，弥补了自由主义知识分子原创理论贫乏的流弊。

有人说自由主义是个新道统，秦晖和许纪霖显然是不会认可这个说法的，因为既为道统，必然教条，最后僵死。对中国知识分子而言，与其做任何理论的卫道士，不如做中国现实社会难题的解题者。在现实面前，理论永远是苍白的，固守一派理论无异于刻舟求剑，抑或尾生抱柱。

三

大概正是因为许纪霖的专业方向是研究知识分子问题的，这使得他的优势可能正在于他能够跳出他所在的当代思想界这个圈子看问题。跳出这个圈子，并以中国近现代知识分子为参照，许纪霖看到了当代思想界的毛病。简而言之，与这个社会的普通民众一样，当代思想人物的毛病主要是缺乏谦卑、感恩、敬畏心态。所以，许纪霖不惜遭到圈内人的误解而要大力提倡从知识分子自身开始搞一场社会和伦理道德重建运动。这是中国古已有之的传统，在中国传统读书人看来，立德从来都是高于立功、立言的。

社会和伦理道德何以重建？许纪霖强调了国家对社会松绑的重要性。不过，这种松绑主要还是社会力量争取来的结果。对个人而言，需要做的不外两件事：一是积极争取这种松绑。在此进程中，能与国家的强制力量博弈的最重要的力量来自经济领域。二是躬身践道。道在伦常日用中，风气的更新总归还是要来自每个人的道德自新行为。因此，与其喟叹今不如昔，不如自新其德。

萧功秦

伍

世俗理性比乌托邦更值得乐观



萧功秦

1946年生，湖南衡阳人，新权威主义代表人物。现为上海师范大学人文学院历史系教授、博士生导师，复旦大学中国研究中心特聘研究员，上海交通大学国际与公共事务学院政治学教授，曾应邀在德国、瑞士、法国、日本、美国、新加坡、台湾与香港等地大学与研究所从事访问研究。主要著作：《儒家文化的困境——中国近代士大夫与西方挑战》、《走向成熟——对中国当代政治改革的反省与展望》、《萧功秦集》、《危机中的变革——清末政治中的激进与保守》、《与政治浪漫主义告别》、《知识分子与观念人》、《中国的大转型》、《反思的年代》、《历史的眼睛》等。

多年以来，作为新权威主义的代表人物，萧功秦遭到了知识界太多的反对。反对者普遍认为，萧是官方意识形态在民间的理论代表。甚至有传言说，萧曾得到过高层极大的赞赏，他也曾有机会进京当幕僚。

我当面向他证实这个传言，好在他对此并不避讳：“不存在高层对我有多欣赏这个事情。高层对我既不鼓励，也不反对。”但他也告诉我，邓小平当年曾经坦承：“我就是新权威主义者。不过，这个字不好，要换一个字。”

有意思的是，了解萧功秦的人会为他辩护，同为上海知识界“三剑客”的自由主义者朱学勤把萧功秦定位为“吾敌吾友”，徐友渔则认为萧是一个“书呆子”。

当我在萧功秦家三间书房中的一间里看到他那些藏书的时候，我没有理由不相信他是一个纯粹的学者。萧功秦告诉我，他大概有一万多本书，如果一个星期看一本的话，要看两三百年，如果看得慢一点的话，要看400多年。“我这些藏书现在已经不可能全部看完了，但是学问做到一定程度，哪些书重要，哪些不重要我很清楚，就像一个古董商人一样，一眼就能看出真假。”萧功秦说，他喜欢看一些曾经失意的历史人物的回忆录，因为失意的人物会反思，而那些一直高高在上的人的回忆录没什么好看的，“和政论差不多”。

简而言之，萧功秦的新权威主义是作为激进主义的对立面存在的。他不否认中国应该走向自由民主，但在走向自由民主的过渡阶段则需要实行开明专制，现代化需要权威者主导，因为政治稳定是现代化的必要前提。这种看法源自严复，也同亨廷顿所见略同。但乐观主义者萧功秦无法证明，他所寄望的权威者为什么会必然将中国带向现代化，而不是走向路径依赖和路径锁定。

在我与萧功秦不算太短的谈话中，他说得最多的是“两难”这个词。新权威主义者所感到的两难体现出的是中国改革的两难困境。正是看到了这种两

难困境，萧说，在激进主义退潮后，新权威主义已经和温和自由主义合流，很多人已经把他当自由主义者看待。

萧功秦的思想转进显得别具深意。

高层对我既不鼓励，也不反对

萧三匝（下称三匝）：朱学勤先生在一篇叫《吾敌吾友》的文章里透露，你的观点曾得到高层很大的赞赏，你也有去做幕僚的机会，正因为这样，你也受到了知识界的一些抵制，有这个事吗？

萧功秦（下称萧）：不存在高层对我有多欣赏这个事情。用句最简单的话说，高层对我既不鼓励，也不反对。大概在1988年底或1989年初，有人向邓小平汇报，说知识分子中有一个关于新权威主义的讨论，这派人认为，所有的后发展国家民主化初期都需要一个权力集中的阶段，民主只能在以后才能搞。邓小平脱口而出：“我就是新权威主义者。不过，这个字不好，要换一个字。”我那一套想法和主流意识形态还是有很大的差距，我强调的是开明的家长制，革命文化强调群众才是真正的英雄，所以高层不会非常积极地支持新权威主义。当然也不会反对，因为新权威主义是作为激进自由主义的对立面出现的，在条件不成熟的情况下推进激进民主，将会给中国带来灾难。我有大量的论证，不是从意识形态角度论证，而是从发展政治学，从后发展国家（包括中国）的历史多方面来论证。从这个角度来说，我等于是帮着执政者们驳斥了他们的反对派。所以他们对我的态度处在两难当中。

当时我在学校的处境不太好有两种原因：一是因为在新权威主义刚刚出现的时候多数人不理解，认为权力高度集中的体制对中国造成那么巨大的灾难，为什么“文革”刚刚结束，又要支持一种新权威？一个正常人不会这么讲话，讲这个话的人要么是低智商，要么就是居心不良。他们大部分人认为我是居心

不良。所以我遭到了很多人的反对，我评上副教授十年以后才评的正教授，评正教授的时候就被复旦大学一个人批为“极差”，所有评选项他全部打叉。还有一个原因可能是非常个人性的，每个单位总有一些比较容易妒忌别人的人。这个时代已经过去了。

三匝：在当年主张新权威主义的人里面，其他人后来的想法是否有所改变？

萧：新权威主义这个概念是我在上海提出来的，我并不是用它来直接解释当代中国现实，我是从历史上谈现代化过程当中，激进民主失败以后往往有新权威主义这个阶段。接下来，北京有些和高层比较接近的学者，像吴稼祥、张炳九他们就认为，当今中国政治生活当中应该推行新权威主义。我提倡的是学术话语，他们把这个概念变成公共话语了。后来他们都没有在这方面研究下去，有的就消失了，有的可能做生意去了。

三匝：何新跟你有区别吗？

萧：我和他有一些共同的观点，但还是有很大的区别。我把他划分为国家主义者。国家主义和新权威主义都强调不能直接照搬西方那一套民主模式，强调中国必须要有秩序，现代化过程需要权威，但是何新身上没有民主导向，他似乎在根本上对民主抱有一种怀疑的态度。与何新很接近的人跟我说，何新说中国人不需要民主。在国家主义那边，有不少人会有这种观念。

新权威主义只是把权威当做是通往未来民主社会的一种手段和一个不可逾越的阶段，它的目标导向与自由主义是比较接近的。有些更激进的人认为，最好把西方那套直接搬过来就解决问题了，我认为这是肯定要失败的，因为哪怕西方的制度再好，要实现它都需要一系列的先决条件，这些条件需要我们一步一步实现，而要实现这些条件是需要新权威的。

曾经有一个老板问我，你能不能用一句话来说一下什么叫新权威主义？我说：只有铁腕才能造成政治稳定，只有政治稳定才能经济发展，只有经济发展才能造成社会利益的多元化，只有社会利益的多元化，才能形成不同利益主体之间的契约精神，只有有了这种契约精神才能有民主。反过来说，要有民主必

须要有契约精神，要有契约精神必须要社会分化，要社会分化就必须要有经济发展，要经济发展就要有政治稳定，要政治稳定必须要实行铁腕政治。某种意义上，新权威主义主张具有开明导向的铁腕政治。当然，我并不认为所有的新权威主义都会自然而然地走向民主。

危机中的变革一定会陷入两难状态

三匝：你对从康梁到孙中山黄兴的激进主义多有批评，中国如果没有康梁孙黄，由晚清官僚主导的改良是否必然会将中国导向现代化？中国近现代史如果不是屡屡被激进革命打断，今天的中国是否早已实现了民主自由？

萧：历史的假设，难度在什么地方？如果其他因素都不变，只是这个因素变，这种假设才是有意义的。真的回到那时候去，实际上西方挑战曾经给了清王朝统治者非常长的时间，从第一次鸦片战争到甲午战争之间有54年时间，这54年对于一个有现代适应能力的统治者来说应该说足够了，他们应该为国家的现代化做好准备，但他们没有利用好这个机会。官僚体制本身的僵化程度之高以及他们对外来新观念的接受能力之差，使得这个帝制国家的统治者没有通过自我更新来接受变革，并通过变革来适应现代化。所以很难说如果没有康梁孙黄中国就一定会走向现代化。

三匝：也就是说，你反对激进主义，立足点是当下现实，而不是想去论证历史上如果没有激进主义会怎么样？

萧：我们可以这么来看这个问题：如果清末的改革机会一开始没有给康梁，而是给张之洞、刘坤一这样一些稍微比较温和的人，可能就不会有那么大的政变，改革者和慈禧太后的关系可能就不会搞得那么糟，那也就不会有后来极端保守派的上台；没有极端保守派的上台，当政者也就不会去支持义和团；没有义和团运动，中国走向现代化就不会那么急。因为有了义和团，统治者已经有了深度危机感，在深度危机感下面来推行清末新政，已经来不及了。危机中的

变革一定会陷入两难状态。

三匝：为什么激进主义后来会在中国越来越发酵，这是不是与我们最后的一个朝代是满人统治有关系？如果最后这个皇帝是汉人，辛亥革命是否可以避免？君主立宪是否可能实现？

萧：明朝那些皇帝就一定好吗？明朝皇帝的道德素质、责任感、甚至智商整体上都比清朝皇帝差很多。你说这个问题的重要性在什么地方？就是当清王朝改革的时候，因为它是异族王朝，所以一旦陷入困境，它的合法性流失的速度要比别人快得多。我曾经用“后母情结”来解释这个事情。如果你是亲生母亲，你犯再多的错误我都原谅你，因为你的心肯定是好的，肯定不会对儿子做坏事，但你要是后母就不能犯错误，你犯一次错误我认为你根子上就是坏的。后母在儿女心中合法性的流失速度要快得多。

三匝：与对康梁孙黄的态度相反，你长期推崇作为新保守主义先驱的严复的思想，主要的考虑是什么？

萧：孙中山为什么没有成功？为什么所有的后发国家直接建立民主政治统统失败了？严复的论证非常清晰，西方的民主是个好东西，你要把它移植进来，但民主政治要真正成功需要另外一些条件支持，所以你得移植另外的那些条件，但是你把第二批条件移植进来，发现第二批条件后面还有一些配套条件，怎么办？严复打了一个比方：有人想使一头牛跑得像马一样快，一开始给牛接上了马蹄子，但牛还是跑不快；后来发现马蹄子是需要马的骨骼带动的，于是再把马的骨骼装过来，但还是跑不快；后来又发现马的骨骼需要马的肌肉带动；也就是说除非把一头牛完全变成一匹马，否则它跑不快。你看这个道理讲得多清楚。

三匝：对中国而言，即便是一头牛变成了一匹马有什么不好呢？

萧：问题是牛不可能变成马，真那样的话，就意味着你变成外国人了。这是一个悖论。

三匝：但也有人认为人性本身还是相通的？

萧：制度是要用来有效地操作的，和人性不是一回事。即使人性是相通的，但各国的文化是不同的。

三匝：但你也承认严复“实在是一个悲剧人物，他在晚年日趋消沉与悲观”，你认为这主要是因为他的主张不能得到当时的激进分子的理解与同情的缘故，是不是还有另一个原因，就是他对自己曾寄予很大期望的政治强人袁世凯的作为日益不满，或者说他也看到了他的思想中某种无法克服的困境？

萧：我觉得他在晚年之所以悲观，是因为他对于中国的激进主义势力无法阻挡已经有一种预感，因为极端保守一定会出现极端的激进，他知道这种激进主义的后果非常可怕，但他无能为力。严复最深刻的一句话是：“非新无以为进，非旧无以为守（没有新的东西，我们就无法进步；没有旧的东西，我们的文化就守不住）”，我觉得这句话太好了。

三匝：他后来对袁世凯的看法有没有改变？

萧：他觉得袁世凯无论是从能力、威望还是经验来说，确实是一个非常理想的强人，但是袁世凯称帝的想法是不可理喻的，所以他干着急，他处于两难的状态。

三匝：你认为严复“对传统文化向现代化转化殊少贡献，从而难以使传统价值与文化承担起现代化的中介和杠杆的功能”，那么，在你看来，从可操作性的角度看，传统文化中有哪些因子可以成为中国走向现代化的中介？

萧：一个民族最根本的东西，就是他的国性，中国人的国性就在儒家的经典当中。认识到我们的国性肯定是一个非常重要的层面。

三匝：“国性”这个东西总的来讲还是一个很笼统的概念，具体而言，传统文化中，有哪些因素可以与现代化思想融合？

萧：至少我觉得有几点：一是宽恕精神。“己所不欲，勿施于人”就是将心比

心，这种精神和西方人的妥协、尊重对方的思想异曲同工，可以对接。二是仁道精神。儒家思想其实有一种宗教性，每个人内心都有“仁”这个东西，你可以通过修身养性，把“仁”的内核发扬出来，并且体现在你的社会责任当中，你就会获得一种崇高的有价值的生活意义。极端的个人主义会陷入虚无状态，但是你不会，因为你内心的仁道和外面的天道是合而为一的。这样一来，不但你个人能过着一种有价值的生活，而且也是建立公民社会一个很好的文化前提。

三匪：你和朱学勤都反对先验论和激进主义，为什么你们对现实问题的主张却存在相当大的不同？

萧：朱学勤身上有一个内在的矛盾：从情感上讲，他是一个激进主义者；但理性上讲，他又要排斥卢梭，认同哈耶克。一个经历过卢梭式的大革命悲剧的中国人，不可能拒绝哈耶克，但是作为一个性情中人，朱学勤会蔑视现实权威，表现出强烈的政治热情。这个社会也需要这样的人，群众也需要这样一款产品（笑）。

个性是娘胎里带来的，我喜欢骑摩托车，经常高兴得像小孩子一样，看到外面不平的事情我会和人家吵架。按照我的性格，我应该是自由主义者，但是我和他正好相反，我的文章是冷冰冰的，他觉得有一些不可理解。

三匪：你的真性情在文章里偶尔也会流露出来，我记得你说过，有一次会上，你遭到了所有人的反对，但当时你没有辩驳的机会，有两个朋友就到你家来，想听听你的反驳意见，你当时很动情地摸着女儿的头说：“咱们如果再搞激进主义，下一代怎么办？”

萧：那两个人是谁？一个是许纪霖，一个是朱学勤。那次的会议，每个人只有十分钟的讲话时间，我开始就讲完了，别人的观点都是骂我的，我想继续讲，但他们不让我讲了，我就好像变成一个批斗对象，憋了一股气。他们两个人到我家来，最后我说：“如果你们真这么想，我也觉得没有办法了。”

我当时觉得是很可悲，对中国的前途很担心。当时改革刚开始，并没有取得很多成效，共产党的权威非常弱，而激进自由主义已经是一个铺天盖地的、

至高无上的、具有道德感的话语。我特别担心中国会再次出现混战局面。当时知识分子那么激进，老百姓又是那么的低素质，当官的又是那么保守，我想这样的社会肯定要出问题，真出问题的时候，像我们的孩子这一代将来就倒霉了。

三匝：在你与朱学勤先生关于现代化的普世性价值的讨论中，你显然是“文化制约论者”，反对他比较倾向的“制度决定论”，那么如何解释朝鲜战争结束后，几十年来朝鲜和韩国在经济社会发展方面存在的巨大差距（根据最新报道，韩国现在的经济总量是朝鲜的38倍）？这两个国家不都具有相同的历史和文化吗？另外，台湾和大陆的文化也是一样的，但为什么制度可以不一样？

萧：中国现在这个体制已经把公民社会完全铲除掉了，在这种情况下，要重建民主，首先要发育公民社会，这就不只是一个制度的问题。中国就算马上把三权分立那一套制度全部建立起来，没有公民社会的支撑，社会不是要更乱了吗？

台湾原来的士绅社会有着类似于市民社会的传统，而且在社会、经济发展过程当中，各个阶层之间又形成了多元化的一种互动关系。在此过程中，它又重建了社会公民组织，台湾的农会、中小企业家协会、商会等等组织都是在原来没有中断的基础上逐渐发展起来的。这些东西成为台湾后来进行民主政治转型的一个非常好的基础。所以我们要拒绝制度决定论，我们更多的是希望通过渐进的方式来改造我们的文化。

你刚才的这个问题，实际上是同一个民族分成两个部分，有的选择这条路，有的选择那条路，这不是制度决定论，也不是文化决定论，而是历史的机缘。

三匝：你刚才讲到公民社会，我想是不是可以这样理解：与其说是文化决定制度，不如说是社会结构决定制度？

萧：有人把我们的区别概括为“制度决定论”和“文化决定论”，我也觉得不太合适，我的意思根本上说还是重建秩序需要通过试错的方式，渐进的方式，

经验摸索的方式，而不是通过一种简单的所谓的蓝图设计的方式。

三匝：你的学生在与你通信中提出：“如果说极端的理性主义者会走向非理性的乌托邦主义，那么极端的经验主义者会成为无路可走的宿命论者。”有人认为，别国通过实践摸索出的经验也是经验，对此我们现在完全可以采取拿来主义的态度，并不只有中国自己通过试错总结出来的经验才值得尊重。你所说的经验是指某一个国家的经验，还是人类共同的经验？

萧：经验主义与理性主义本质上的区别在于：理性主义认为人的理性能够设计出钟表、飞机、大炮，也可以设计一种最好的制度，以及由这个制度带来的最好的社会；但是经验主义认为，人获得信息的能力和理性的能力是很弱的，这两点都不足以使他能够设计出好的制度来。这就像小白鼠过迷宫，它之所以能够走出迷宫，肯定不是因为它获得信息的能力和理性的能力足够，它是不断在试错反弹中找到了一条能够走出迷宫的道路。人其实就像这个小白鼠一样。

中国现在重建公民社会，面临一个两难问题：你不建公民社会，民主无法实现，所以我们要建公民社会；你如果建设公民社会，首先出来的可能就是反政府组织，它一出来就把社会上很多问题引爆了，公民社会可能还没有建成社会就会大乱。这个矛盾你用什么理性来设计都没有用，找不出一个好办法来解决这个两难，那怎么办呢？就是要允许试错，能够让民众有很多组织，让它在试错过程当中找到一个边界。这个边界既能够使得公民社会发育，又不足以引起对现成秩序的挑战，造成很大的混乱。

别国的经验为什么不适合于我们？因为它们的历史、文化条件和中国完全不同，英国没有毛泽东，没有“大跃进”，没有“文革”。我们如果照搬别人的经验那就是教条主义，别人的经验对我们来说只能是一个参考，一个启示。每一个民族都太特殊了，必须要在自己特定的条件下找出自己的路，现在中国最需要的是给多元试错以更多的机会和空间。

三匝：墨子刻教授在与你谈话时提出了一个比较新的观点，他认为想建立一种理性的政治哲学，仅仅偏重试错的方法是不够的。“对他们自身的信仰的意义

和根源应该有更深刻的认识，只有这样，才会讨论什么应该保留，什么应该抛弃，什么应该修正”，这又怎么理解？

萧：经验主义认为，普世价值只存在于特定环境里面，没有共存于所有的民族的普世价值，不同时代有不同的普世价值，这不等于没有普世价值。理性主义就觉得人类二千多年的文明，总有一些共同的价值，比如人不能随便杀人。这是一个非常矛盾的东西，我觉得到目前为止，还没有任何哲学家能够真正深刻地把这两者之间完美地结合起来。

我只能说我们朦朦胧胧总有追求美好的一种愿望，这个愿望不是从理性逻辑推演出来的，而是在自己以及其他民族试错的过程当中总结出来的，但是这个归纳完全没有理性吗？理性的东西在里面起相当的作用。所以我觉得理性和经验不能够完全井水不犯河水，他是一个互动的过程。

世俗理性比乌托邦主义更值得乐观

三匝：如果说激进主义者是对先验的理性过于乐观，新权威主义者是否对权威者推进现代化的愿望和能力过于乐观？你说过你是一个“不可改悔的，顽固的，带着花岗岩头脑的乐观主义者”，那么是否可以说你的思想的心理基础就是乐观主义？

萧：与印度哲学相比，儒家文化具有一种乐观精神，我觉得这还是和我内心深处受的儒家文化的影响有关系。

三匝：西方讲三权分立，他们其实对人性看得比较悲观，否则何必要分权呢？

萧：我始终不讳言，新权威主义描绘了一个理想的蓝图，像中国这样一个后发展国家，要走向民主，必须经过一个威权主义阶段。我可以描绘出一条最理想的曲线，但不能保证任何统治者一定会遵循这个曲线去活动，我也没有义务为任何实际的威权政治背书。

三匝：一种制度运转多年就会自发运转，如同一列在高铁上运行的列车，即便执政者有足够的愿望使这列列车扳道成功，有什么理由可以认定他们有足够的的能力扳道成功？

萧：我的乐观不是针对某个具体的统治者，我的着眼点在总趋势。就总的趋势来看，中国已经脱离了乌托邦时代，中国的执政者还是从世俗理性来思考问题。世俗理性是在日常生活当中根据效果、风险、成本综合评估的结果，这种世俗理性相对于乌托邦而言一般说来是比较实事求是的。激进的乌托邦主义确实可以把社会引向深渊，但是现在很多官员思考问题的时候内心里也没有什么乌托邦，他就是发生什么问题解决什么问题，而且考虑怎么降低成本、降低风险，这是技术官僚的一个基本思维。所以，从这个意义上来说，改革实际上无形当中遵循着一个小白鼠过迷宫的思路，在试错的过程中找办法，因此中国的前途靠世俗理性要比乌托邦主义更值得乐观。

三匝：很多人指责新权威主义者是把中国改革的希望寄托在了圣人明君的身上，现在看来是一种误解，你是把希望寄托在了世俗理性上。

萧：20世纪是一个从制造乌托邦，到乌托邦膨胀，再到乌托邦造成灾难的时代，21世纪是去乌托邦的时代，用什么来去乌托邦呢？基本上还是靠世俗理性。

三匝：新权威主义者必须论证的一个重要问题是权威何来，你认为权威可以来自经济增长及其给人民带来的实效，实惠论可以取代契约论。对于这个问题，我知道你与很多人的看法是很不一样的。

萧：合法性的来源是多种多样的。你要问你母亲你的合法性来源于哪里，她会说“我生了你就是合法性”。

三匝：新权威主义主张低度政治参与，那么如何化解人们，特别是激进民主主义者的政治参与热情？

萧：改革开放前，人们的很多欲望长期被压抑，没有表达的机会，本来在这个

封闭社会里面，人们生活得很平静，觉得自己是生活最幸福的人，但改革开放使他见到外部世界以后，他心里产生了非常强烈的挫折感，这种挫折感加上长期被压抑的很多欲望，一定有个井喷时期，如果说你没有低度参与的环境来约束这个井喷，就直接会导致一场革命。

但是随着社会的进步，陈旧的矛盾已经得到了解决，人们的挫折感正在消失，他们更多的是要表达多元化的利益诉求，并且由此对政府的行为起到某种制约作用，这时候执政者用不着担心，随着社会多元化的进展，应该有序地建立政治参与的渠道。但这方面我们的工作做得比较弱，原因是：原来不放开政治参与是因为害怕出现政治参与的爆炸和井喷，但这些年在现代化转型过程当中出现了很多新的矛盾，他们担心扩大政治参与会使矛盾激化。

三匪：任何时代都有各自面临的问题，这怎么办？

萧：我现在不能简单地说是一个新权威主义者。新权威主义只能说是在改革开放初期，作为激进自由主义的对立面而存在。当时我更强调秩序和权威对于稳定社会的作用，以及这种稳定对于现代化发展的作用，现在我更多的表达和自由主义没有太大的区别，很多人已经把我当自由主义者看待了。原因在于，我主张在改革已经进入中期阶段的时候，虽然社会有着各种矛盾，但这个矛盾应该通过制度创新和政治参与的创新来逐渐解决。

三匪：孙志刚事件出来以后，你在评论中得出的结论是“一个公民的权利得到充分保障的社会，才是一个真正稳定的社会”，但你的理论强调的是权威者的权力而恰恰不是公民的权力，这是不是体现了新权威主义在理论上的自我矛盾？公民的权力是权威者赋予的还是公民自主争取来的？

萧：社会在不断地冲突过程当中会形成一个不断移动的博弈边界，如果说没有什么冲突，（执政者）不大可能主动地开放一个边界。公民和政府之间在某些具体问题上产生博弈，我觉得对社会进步是有利的，比如说出租汽车司机罢工，有的地方就解决得比较好。

三匝：你认为中国当下的政治体制的最大优势是可以通过延时效应来解决腐败问题和两极分化问题，延时效应就一定能够解决这些问题吗？

萧：我现在经常强调延时效应的两重性：从好多方面来说，它为政府预留了更充裕的时间来解决难度很大的问题；但是另外一方面，如果不能利用这个时间进行制度创新，社会矛盾将会不断地积累起来，到最后来一个总的爆炸。延时效应用得不好的话，就会压抑社会矛盾，或者表面上化解马上会爆发的冲突，但是真正的问题并没有解决。

所以，有人提出所谓的冲突理论：一种冲突是低频率、高强度的，一种是高频率、低强度的，所谓民主社会的冲突就是高频率、低强度的，这是一个正常社会应该有的。

三匝：对于你理想中的成功的制度创新，你曾举了一个例子，某地为防止警务人员犯罪，规定一个公务员如果在退休之前没有不良的记录，就可以在退休时获得30万左右的退休补助，你真认为真想搞腐败的人会在乎这30万吗？

萧：我只是随便举个例子，每个例子肯定有它的局限性，当时可能30万还是一笔有诱惑力的钱，现在情况已经变化了。

三匝：在考察新加坡的权威政治及其治理腐败的经验后，你认为新加坡的做法值得中国借鉴。但中国的幅员、人口、历史、文化与城市国家新加坡之间存在巨大的差异，你如何看待你一直不希望看到的淮橘为枳的情形可能出现的前景？

萧：中国是一个超大型国家，新加坡是一个超小型的国家，两者之间的可比性是有很多问题，我们确实很难学新加坡。

三匝：在谈到如何防止中国现代化转型中的地方庇护网政治时，你建议地方司法机关和监督机关应该从地方政府的管理范围内分离出来，你也主张支持鼓励新闻传媒监督地方政治事务，也主张基层民主，你所说的地方和基层到哪一级？如果下一级政府是民主选举的，它和上一级政府的关系如何协调？

萧：在公民社会没有发育成熟的情况下，通过所谓地方选举来走向民主，它有一个死结，就是你选到哪一级，哪一级就不听上面的话。这是一个问题。所以我还是希望通过法团主义模式来重建公民社会，公民社会发育起来以后，法团再和地方选举结合起来，可能情况会更好一点。总而言之，我在很多具体的问题上面，总觉得有很多很多困难。

三匝：你的观点确实让我感觉到处处充满两难困境，如果说政治是一个平衡的艺术，执政者能够把握好就比较好办一点，否则的话就比较麻烦。

萧：这就是我们面对的中国民主最大的问题。我们是强国家、弱社会体制，强政府有它的行为逻辑，它是在一个很少受到社会的制约条件下行动的。新加坡、韩国都是在政府多多少少受到社会制约的情况下走向民主的。与这些威权政府比起来，中国社会对政府的制约能力更弱，所以其他国家通过新权威主义走向民主化的那种方式对中国都不太实用。所以，这个办法我们也觉得不太行，那个办法也不太行，这正是我们这个时代某种悲哀所在。

三匝：你主张的新权威主义的政治现在有没有比较成功的例子？

萧：韩国、台湾、希腊、西班牙、葡萄牙都经过威权主义阶段。佛朗哥曾经长期统治西班牙，佛朗哥时期的威权政治，就为以后的民主发展奠定了很多条件，我觉得是比较成功的。南欧模式、东亚模式，都是比较成功的新权威主义模式，但是拉美模式并不成功。拉美模式是高度政治参与，它们的民粹主义力量太强了，政治野心家为了让老百姓选他，利用民粹主义，给底层百姓承诺高福利，于是整个社会不进步，没有效率、通货膨胀、高失业、借外债、养懒汉，然后被另一股威权势力推翻，推翻以后时间不长他又腐败了，民粹主义又把新的左翼的人选上去，于是整个国家陷入死循环。40年代阿根廷的生活水平在全世界排第6位，现在已经下降到80位，这是一个很典型的例子。它属于在一个极强的民粹主义传统基础上面的新权威主义，但它控制不住社会。

法团主义对中国是很现实的一条路

三匪：你在去年（2009年）曾指出法团主义是中国公民社会建构的现实选择，但即便放开民间法团的发展，代表不同阶层的法团的力量显然是存在很大差别的，那么实力相差巨大的不同法团之间如何进行有效的利益博弈？比如，失地农民的组织如何与地产商会进行有效博弈？

萧：我提出法团主义是一种逻辑推演的结果，并不是一个真正试错的方案。我觉得，要让政府放心，就应该由政府组建法团组织，只有建立起来各种社会中介组织，才能由它们来反映、解决各种问题。

三匪：但是由政府来组织的法团在中国并不少，它们真能代表某个社会阶层的利益吗？

萧：政府组织的中介组织目前还是政府的派出机构，下一步发展就是法团了。一旦它能够代表它应当代表的阶层利益的时候，它的独立性就更大了，就不完全是政府的派出机构了。这样一来，它就和政府之间可能形成一种博弈关系，这个博弈关系是法团主义的萌芽。

三匪：为什么你不主张让民间自己组织法团呢？

萧：独立自主的法团和政府进行谈判是最好的，但是如果政府不允许你组织，政府要派出机构，（那就只能）让政府对法团放权、让利、搞活，这是对政府最大的让步。我曾经在上海看到过这样的情形，上海徐汇区有一个个体企业家协会就是这么办起来的。政府觉得有那么多个体户他管不了怎么办？要让他们组织起来，政府就派干部带薪组织这个协会。干到后来，政府就不给你钱了，但是你要生存怎么办？就得收会费，一个摊位要收一万块钱，人家为什么要交会费给你？你必须要为企业家办事，帮企业家讲话。当然，企业家也有这个需要，他有很多事情要和政府谈判，他自己谈不来，所以他也有求于它。从这个

例子当中，我就发现法团主义对中国是很现实的一条路。

我更担心政府走向路径依赖和路径锁定

三匝：你认为发展党内民主、党外民主和基层民主各有利弊，那你倾向于哪一种模式，或者这几种模式如何融合？

萧：我更多的还是强调政府能够让公民社会发育，让老百姓在公民社会里获得一种民主的训练，这一步如果不走的话，其他的路我觉得更难走，当然我也并不排斥其他方面的一些尝试。

但这仅仅是我的一些思考，中国的强政府不一定走这个逻辑，甚至我更担心政府走向路径依赖和路径锁定。如果这样，他就越害怕这些组织变成一种反抗性的基础，于是更加强化政府的力量，结果公民社会就更没有发展机会，然后就变成一个全能政府，原来是因为公民社会弱才产生的问题，现在反而进一步弱化公民社会，而政府变得更强势。重庆模式走的就是这条路。

我曾经受邀参加在上海举办的重庆模式讨论会，前面的人讲的全部是好话，我一上台就说，我对重庆模式有四点疑惑：

第一，中国的强政府弱社会体制造成了很多问题，现在要通过加强政府的方式来解决这个问题，结果政府会越来越强，社会越来越弱，中国一旦陷入这个路径依赖的话，要走向民主政治就更困难。

第二，强政府要推行改革，只能够通过一个理性的工程设计，但是人的理性能力是有限的，理性设计社会往往会出现很多灾难性的东西，毛泽东的“大跃进”一直到人民公社实践证明了这一点，我不知道你们如何避免这个困难？

第三，唱红打黑是件好事情，但是你们的红里面包不包括毛泽东晚年的错误？毛泽东的错误难道不是红吗？如果你没有这种划分的话，我非常担心你们的唱红打黑将会被一些反对改革、仇恨改革的人利用，唱红打黑会变成唱左打改，将会有人借着毛泽东去打邓小平。

第四，如果过分强调人治，而治理者又没有能力，社会不就大乱了吗？

下来以后马上有一个人对我说：“你讲得太好了，讲出了我们的心里话，你的观点我们大多数人都是同意的。”大家都同意为什么不说呢？

三匝：唐德刚讲中国要走过现代化的“历史三峡”需要两百年，你可否为中国的现代化画一个大致的时间表？从新权威主义主张的开明专制到民主自由的过渡的具体路径是什么？

萧：从威权政治走向后威权政治，从后威权政治进入前多元民主，应该有这么一个梯阶。所谓后威权政治是以蒋经国为例子的，它的特点是：统治者成为统治者的方式是钦定的，但他做的事情是符合潮流的。全斗焕是搞军事政变上来的，但是他做的事情是为了民主，我想还是要经过一个平滑的过渡阶段，这个阶段的政治形态掺杂着某种威权政治因素，也掺杂民主政治的因素。

历史的走向不完全取决于我们的想法，未来是不可知的。我想也许我们中国人就是一只小白鼠，就是通过试错、反弹来弥补我们的理性的薄弱和信息的贫乏所产生的困境，这样的话我们也许会更乐观一点。

三匝：我记得有天涯网友曾问你：“如果知识分子都认同新权威主义，不唱马赛曲，巴士底狱永远不会被攻克”，你好像没有正面回应这个问题。在中国现代化过程中，知识分子是否需要发挥主观能动性？

萧：公共知识分子应该是多元化的。新左派对底层利益的关注，对于平等的强调，自由派对于全球化的鼓吹，对法治建设的督促，新权威主义对秩序、稳定、渐进的强调，都有它的历史价值。我只代表了一种思想，而这种思想的存在肯定有它的合理性，就像马克思当年所说的，“人们并不要求玫瑰和紫罗兰发出同样的芬芳”。新左派可能更多地和底层阶级形成某种联合，自由派可能更多地和中产阶级进行某种结合，新权威主义也可能和企业家，和所谓的技术官僚找到某种结合点，未来的民主恰恰是需要这种结合的，这种结合才能真正促使多元的政治力量的出现，如果没有这种结合的话，知识分子还是在书斋里空喊，完全没有用。

三匝：20年前你曾说过，在一个有着专制传统的国家，为了迫使新权威主义不致蜕变成传统主义、专制主义或法西斯主义，而向你所期望的民主政治过渡，需要中产阶级与知识分子结盟。在20年后的你看来，这种结盟在当今中国形成了吗？

萧：我当时提出这个问题主要是根据其他后发展国家的历史经验来说的，但是中国的情况有很大的不同。中国刚从全能主义中转化过来，还具有国家极强、社会很弱的特点。因为社会很弱，知识分子利用社会资源来和中产阶级获得某种所谓的结合的条件就很弱，中产阶级、企业家并不在乎知识分子，因为知识分子讲话没用，我为什么要和你联合？极强国家的资源集中在国家和官员手里，中产阶级要获得利益，只能和权贵结合。

但是从长远来说，也会出现中产阶级与知识分子结盟的局面，只是中国这个过程要缓慢得多，困难得多。我在生活当中就碰到过很多基金会希望和知识分子合作共同来做事情，比如共同推进中国的福利事业，或者是解决其他什么问题，知识分子也很愿意做这件事情，我当年希望的方式现在还在不断地出现。

（采访时间：2010年11月30日）

权威有术，也有效，然而有限 ——简论新权威主义

—

萧功秦是一个随和、真诚、乐观的人。在上述对话中，我提出的大部分问题都是对他的新权威主义的疑虑，但他并不讳言任何一个问题。非但如此，他

也不强词夺理地、情绪化地回答我的问题。他甚至坦言自己现在已经不是一个传统意义上的新权威主义者，他认为自己是新保守主义者，与自由主义者的主张并无多大不同。

作为一个思想人物来说，萧功秦敢于修正自己的勇气是值得佩服的。放眼中国思想界，有几个人能做到这一点?! 所以我反对那种对萧功秦的诛心之论。与臆测一个人的动机相比，更为重要的是探究思想人物思想转进的逻辑和现实基础。从这个意义上看，中国近现代诸多思想人物（特别是梁启超、杨度）在早、中、晚不同时期个人思想的变迁史都是值得深入研究的。

新权威主义思潮崛起于1980年代后期，它是作为激进自由主义的反向运动存在的。在1990年代前期，新权威主义是思想界普遍争论的焦点。但进入21世纪以后，这种思潮却渐渐消隐，处于边缘状态。

萧功秦是如此看待造成这一现象的原因的：

“首先，激进自由主义思潮，即主张直接推行多元民主政治的思想主张，自1990年代以后，其社会活跃程度已大为减弱。因此，作为以批判激进自由主义为己任的新权威主义，不再有发挥批判制衡功能的表现机会。”

“其次，在邓小平南方谈话以后，中国已经进入了事实上的新权威主义时代，作为既成事实，知识分子与学界已经不再感到有持续辩护这种体制的必要性。另一方面，党和国家威权体制虽然在经济发展上有骄人的成绩，但威权政治的弊端也进一步突显出来，社会普遍关注的疑难困境与矛盾，不再是权威受到激进思潮冲击而解体，或由此导致的无政府状态或脱序危机，而是威权政治下的腐败、两极化与威权家长制的消极性。而新权威主义的话语体系中，却并没有足够的理论资源来分析这些世人关注的焦点问题。换言之，新权威主义对于解决上述时代疑难问题，并没有提供有说服力的理论、概念与方法手段。”

萧功秦认为，在新的历史时期，“新权威主义要保持它的生命力，就需要适应时代的变化而进一步发展自己的解释力，尤其是将新权威主义的理论与新政治经济学、发展社会学、新制度主义与政治社会学等交叉学科相结合，形成对权威主义体制下的发展综合症的解释力，就成为应有之义。新权威主义能否

与工具性的新理论相结合，以形成强大的具有可操作性与解释力的新理论，则是它是否能保持社会影响力的关键，这本应该是它可以发挥的优势。”

二

这些年来，萧功秦确实也在致力于对新权威主义的解释力的重新寻找。但他多次指出，新权威主义面临“两难”，这说明，他对新权威主义的解释力的重新寻找并没有取得他满意的结果。

在我看来，在中国的政治生活中，至少到目前为止还离不开权威，但权威何来是一个更重要的问题。现代政治理论普遍认为，政治权威来自于人民的授权，人民把自己一部分权力让渡、授予政治人物，政治人物就会因此产生治理的权威。因此，人民的授权这个环节必不可少，而且授权需要程序。萧功秦对这个问题的回答是很难说服我的。他认为，权威的合法性可以来自经济增长及由此给人民带来的实惠，实惠论可以代替契约论。可是，人不是普通的动物，只要吃饱肚子就可以了。更何况，有什么办法维持经济的持续增长呢？把希望寄托于经济增长上，如果经济陷入停滞甚至衰退，权威的合法性是否会因此丧失？从现实的角度考察，即便权威者有变革意愿，有什么理由认为权威者就有变革的能力和技巧呢？新权威主义解释力的不足，大概可以由此找到根源。

萧功秦把对权威人物的期望建立在了世俗理性的基础之上，这是他一贯坚持的经验主义的有机发展，也是其理论最有创造性的部分。但需要追问的是，世俗理性是否就一定靠得住？袁世凯就是一个不谈主义，依靠世俗理性（如萧所言“在日常生活当中根据效果、风险、成本综合评估的结果”进行选择）进行政治决策的权威人物，为什么这个被严复寄予厚望的人最后走向了称帝之路？难道我们只能怨老袁不争气吗？抛开其他种种因素（如实力对比因素）不谈，如果国民党中大多数人不会犯幼稚病、拒绝被高官厚禄收买，袁总统就真敢黄袍加身吗？

又按：袁氏帝制运动发起时有筹安会者，世知筹安会有六君子，严复即列名其中，至于原因，曹汝霖有明确记载，现照抄其回忆录如下：

“六人中有严又陵（复）列名，都觉诧异。严氏向以学者闻于世，从未预政事，何以此次列名发起？后知严氏被杨皙子（度）劝说几次，请其列名发起，严氏拒不允，后皙子竟不得同意将严名列入发起人。并函告严氏，谓极峰（袁）授意，非借重大名不可，有方遵命乞宥等语。严氏得函，啼笑皆非，又不便声明，只好以消极抵制，不否认亦不到会。严氏为人钦佩之学者，故虽列名，人以为强逼，故多谅之。至其他诸人，多是攀龙附凤之徒，惟刘师培有文名，但是书呆子，不足轻重。从此筹安会大张旗鼓，讨论国体，昌言改制，无复顾忌。薛大可主办之某报，鼓吹尤力，无人再敢反对矣。”

对于事关国体之大是大非，严复被列名虽是强逼，但仅选择“不便声明，只好以消极抵制，不否认亦不到会”的态度应付难道可称明智之举？又岂可轻易谅之？严复当时并无刀镬之忧，为何“不便声明”？由上述引文可知，在筹安会成立前，甚至在薛大可办报鼓吹帝制之前，幕僚、清流，甚至下属是可以表达不同意见的。袁之心腹，文有徐世昌，武有段祺瑞，不都明确表示反对意见了吗？严复之选择怎一个“迂”字了得！或曰，此权威主义之大悲剧也，后人能不深思乎？

权威有术，也有效，然而有限，故以此达致民主制度者，愿望良好。

汪晖

陆

打破新教条，
面对新问题



汪晖

清华大学人文学院教授，人文与社会科学高等研究所所长。早年研究鲁迅，上世纪90年代初期与友人共同创办《学人》丛刊。1996至2007年担任《读书》杂志执行主编。1997年发表《当代中国的思想状况与现代性问题》，引发了中国思想领域的大争论，并由此被视为“新左派”的代表人物。主要著作有：《东西之间的“西藏问题”》、《亚洲视野：中国历史的叙述》、《别求新声：汪晖访谈录》、《去政治化的政治》、《现代中国思想的兴起》、《死火重温》、《汪晖自选集》、《无地彷徨：“五四”及其回声》、《反抗绝望——鲁迅及其〈呐喊〉〈彷徨〉研究》等，另有若干著作被翻译为英文、日文、韩文、意大利文、西班牙文等，出版了十多种外文著作。

这些年来，汪晖一直处于思想界的风口浪尖。面对一些人的不理解，汪晖留给外界的普遍印象是沉默。但他说，他不是不想辩解，而是媒体没有给他辩解的机会。不过，他对媒体的态度并非完全源于他个人在媒体受到的“不公正待遇”，他认为，媒体的问题是社会问题的一部分。

汪晖非常反感人们给他帖上“新左派领袖”的标签，他把自己定位为批判的知识分子。的确，不探究问题本身而热衷于给人贴标签的做法是极不严肃的，这种做法至少无益于将问题的探究引向深入。

批判原本就是知识分子的职责，任何社会缺少批判的声音都是非常无趣的，何况在一个巨变的时代？在这个巨变的时代里，任何一种现成的、教条式的理论都不足以指引时代前进的方向，批判知识分子的存在至少能让人们不至于过于迷恋那些现成的教条。

“反者道之动”，我相信思想交流总是无害的。带着这样的基本判断，我们开始了两次总计五个多小时的深入对话。

萧三匝（下称萧）：我记得你以前在社科院，怎么后来到清华来了呢？

汪晖（下称汪）：我在社会科学院从念书到工作已经前前后后有18年时间，清华的朋友邀请我加盟，我就来了。没有特别的原因。到哪儿都一样，唯一的差别就是教书跟年轻人接触多一点。社科院的风气是完全集中于做研究，从个人研究的角度来讲，那也是一个特别好的环境。

萧：在很多人印象里，你经常出国访学，一般来讲，你每年在国内待的时间有多长？

汪：大部分时间在国内。

萧：你在离开《读书》杂志主编岗位后的这几年时间里，主要的研究方向是什么？

汪：基本上还是沿着原来那几个不同的问题研究。我自己过去做思想史研究，离开《读书》的时候，四卷本的《中国现代思想的兴起》已经出来了。《去政治化的政治》是在那个四卷本之后逐渐形成的一些新思路。最近三年，我还出了一本关于西藏问题的书。

萧：为什么研究西藏问题？

汪：对我来说，西藏问题不是单纯的，而是中国历史问题，或者是怎么理解现代世界的问题。

萧：你最近最关注一些什么事？

汪：我一直在关注怎么去理解 20 世纪和重新书写 20 世纪的问题。

萧：你感觉从 2007 年以后，思想界的争执有没有什么新动向？

汪：现在有没有思想界我都不知道。真正有分量、有质量的争论是很少的。就思想讨论的水准而言，或许还不如之前呢。我们在《读书》坚持过十多年的讨论，今天涉及的大部分问题都是在那个时期提出来的。

萧：如果还有机会让你再去编杂志的话，你有兴趣吗？

汪：最好让年轻人做。

媒体靠不住

萧：为什么现在左右两派总是相互谩骂甚至进行人身攻击，而不能平心静气地

讨论问题？

汪：第一，应该辨别到底是怎样的谩骂，为什么会谩骂。应该具体地说，而不是说这是左派或右派。谩骂和人身攻击是对公共讨论的最大破坏。我从1996年开始做《读书》编辑，从一开始就在组织讨论，有好多种不同的观点在《读书》里面相互并存或争论。不能说我们一点倾向都没有，但基本上是很开放的讨论。无论有怎样的分歧，但《读书》杂志里头有过针对某个人的谩骂吗？一次也没有。

第二，媒体的发展是一个重要的事件。过去思想争论的主要平台是在知识界，在《读书》这样的杂志里面。这个空间的辩论逐渐地影响、播散到媒体。在1990年代的一些讨论，到90年代后期逐渐地在许多媒体上出现了，这是一个互动的方式。媒体有自己的逻辑，财力比较雄厚，但为了追求读者量，需要吸引眼球的议题。这也会演变为对思想讨论的扭曲和误导。媒体的讨论非常必要，如果公共性的问题不能进入到媒体里面讨论的话，就永远没有办法把它变成一个更广泛的社会话题。但问题在于，媒体经常是为炒作而进行讨论，尤其难以容忍较有深度的讨论。媒体有自己的经济利益，也试图以此介入政治、文化议题的设置。过去理论家们比较关注媒体的商业化，但较少涉及另一个现象，即媒体的政党化。这两者都会伤害公共讨论。

在媒体文化的影响下，知识界、学术界的风气发生了变化。总有一批人不去探讨具体问题，他们总是竭力适应媒体逻辑，说些松动的话题。有些人是只能靠评论这个派那个派而存活的，如果将这些招牌去掉，那些文章什么意义也没有，但它们特别适用于媒体。比如，无数的文章写“新左派”怎样怎样，但你真要讨论任何一个具体问题，讲“新左派”有什么意义？就跟“自由派”的差别很大一样，被归纳在左派或新左派招牌下的也有不同的人，他们有时差别很大。你要只是在派别意义上去讨论的话，任何一个具体问题都是无法说清的。你要反对一个论者的论点，必须要有能力对他的论点、论据进行分析，这才能叫讨论。如果只是自己造一个标签，把它贴在另外一些人头上，然后开始批评，这就是媒体造出来的讨论。媒体造出了大量所谓“公共知识分子”，“公共知识分子”本来是个不错的名字，但现在被“媒体知识分子”冒用了，

人们觉得他们就是对什么事情都谈，却什么也不研究的人。但是媒体喜欢这个东西。等到媒体知识分子让读者倒了胃口，媒体又会找来新的媒体知识分子来反思“公共知识分子”了。

许多人动辄指责别人是意识形态，好像他多么自由，可以豁免，却不知道今天的时代比过去的那个时代或许更是意识形态的时代。意识形态是在不知不觉当中控制你的思路的，你没有反省的话，就会被意识形态控制，你大声斥责别人是意识形态的时候，多半是自己被某种意识形态控制的时候。任何一个时代独立思考都是很难的，并不是因为事后聪明，假设“文革”的时候如何如何，我们就更好。历史从来没有提供过假设。在媒体空前发达的状况下，大谈反意识形态的独立思考的时候，恐怕也是独立思考沉沦的时刻。独立思考变成如此轻易的标签的时刻，也等于完全不知道独立思考的艰巨性。

萧：我归纳一下你的意见，就是说现在知识界的这种风气产生的主要原因是两个方面：一个是媒体的介入；一是广义的意识形态的影响。

汪：媒体不是一个抽象的东西，后面还有各种力量，比如媒体后面有投资方，有各种文化的和政治的势力。人们可以通过媒体来争取独立思考的空间，但在资本、权力与媒体势力结合如此之紧的时代，认为媒体的扩张就是公共空间的扩张是幼稚的。媒体还可以打着言论自由的旗号要求权力，却常常混淆了公民言论的自由与媒体企业的自由的界限。媒体已经成为一个产业，它的自由跟公民的自由并不是一回事。不是所有的人都有能力、有权力进入媒体这个空间的，在今天的中国媒体状况下更是如此。中国媒体被两大力量垄断：一是政府，一是资本，同时媒体也是一种具有自身利益的资本集团。这两个垄断使得独立的思考并不是很容易获得的。在今天，越是热火朝天的媒体，我感觉独立思考、独立表达的可能性就越小。

萧：如果没有政治因素的介入，你刚才说的这种可能性是否会更大一些？

汪：不应该抽象地分析政治制约，而应该分析媒体背后的权力关系。我们的政治控制和经济控制都很明显，不那么神秘。但这并不等同于说其他地区的媒体

没有政治制约。我刚从德国回来，德国媒体对于中国的报道，你很难讲没有意识形态在中间起作用。中国社会有那么多方向完全不同的问题，存在各种各样的社会矛盾和冲突，为什么德国媒体的报道只集中在一两个明星人物的身上，而不去关注那些底层人物？我不是针对德国媒体而言，更不是要用这些现象为中国媒体辩护。我在别的文章中提及过几个现象，即国家公司化、政党国家化、媒体政党化、政客媒体化。这里的政客包括政府里面的政客，也包括知识精英里面的政客。许多媒体知识分子其实不过是打着知识分子招牌的政客。他们不是独立自主的思考者、行动者，而是按照另外一些人的逻辑来说话的。政客会说媒体喜欢听的话；媒体不再是客观呈现社会问题的一个空间，媒体想要自己来设置议题，而这个议题过去通常是由政党、政治集团或政治人物来完成的。

萧：媒体完全靠不住？

汪：媒体靠不住，这构成了严重的挑战。我说媒体靠不住，不是说所有媒体人都靠不住。事实上，也有一些有责任感的、负责任的媒体人。我说责任感，还不是政治使命，而首先是基本的职业操守。调查研究，实事求是，不哗众取宠。这些人是改变今天媒体局面的主要力量。今天的媒体对于社会权力的垄断和社会声音的垄断，已经达到了非常严重的程度。如果说政党没有代表性，媒体同样没有代表性，这就是公共性遇到的危机。当然，批评媒体有问题不等同于说要抛弃它，而是说首先要在理论上认识它，才能改造它。

萧：但媒体毕竟被称为是立法、行政、司法之外第四种独立的权力。

汪：理论上是如此。但这是什么样的第四权力，由谁在操控这样的权力，这个权力本身有没有监督机制？当权力的中心发生偏移的时候，你应该怎么去认识当代世界？当代权力体制是如何运行的，媒体权力在其中扮演什么角色？这是需要思考的问题。说到最后，在思想争论中，哪个思想更有力，首先在于你有没有能力分析当代世界的变化。

萧：你认为重要的是针对问题的分析，而不是空谈主义？

汪：我并不认为主义不重要，问题是很多人没有真实的主义，只不过是把主义当成打别人的工具而已。要是真有主义，他们在行为上也不是那样的做法。

萧：你对媒体的批评是不是过于严苛了？

汪：我不是笼统批评媒体。有些权势很大的媒体如此没有自省和自律，甚至沦为党同伐异的工具，我恐怕说的还是轻的。我看不到它马上有真正好转的迹象。随着媒体大规模的集团化，资本的积累能力非常非常高，它跟政治和经济的关联都非常深，它也形成自己独立的政治意向。它也不是所谓的自由民主状态下的媒体。媒体问题不是中国一个地方的问题，全世界都反感媒体的操控。媒体最大程度地利用新闻自由这个口号，新闻自由的真正含义在于公民的言论自由，但是新闻自由经常变成了媒体集团的自由，公民的声音无法得到正当的表达。因此，反对媒体的操控也正是争取言论自由的一个方面。

萧：媒体本身也有不同形态，比如说互联网，每个人都成了舆论的发布者，这样的话，传统媒体的垄断地位不就急剧地下降了吗？

汪：互联网提供了重要的空间是真实的。但互联网并不是真空。所谓人肉搜索也常常沦为对人的基本权利的伤害。现在许多纸面媒体过多依赖互联网的新闻，而不做独立的调查研究，产生了可信度的问题。说中国是“谣言共和国”是攻击，但许多媒体——也不仅仅是中国的媒体——成为谣言机器，恐怕不是空穴来风吧。对于谣言，媒体很少去确认。2010年攻击我的时候，连中央电视台也没有过一个电话来确认和调查。如果中央电视台都是这样的话，那你怎么能指望其他的媒体有任何负责任的做法。

这些现象并不是完全新的现象。哈贝马斯在很早前就发表过《公共领域的结构转化》，讨论媒体的重新封建化，以及公共领域的危机。作者是把它看作民主危机的一个环节。这个状况发展到今天，比那个时代不知道要严重多少。这就是为什么我们必须重新考虑怎样去讨论政治结构的问题。

萧：现在如何走出困境？

汪：这是复杂的问题。我只能说：基于专门研究的思想讨论是非常必要的，因为它带有反思性。知识分子跟媒体之间应该形成一个有机互动。没有一个一劳永逸的解决方案。今天很多不同社会体制的危机证明，没有一种简单的体制可以解决这些问题。因此，需要在这个社会里面思考、生活和工作的人的努力，尤其是那些认真的媒体工作者的努力。

萧：社会需要严肃的评论类杂志，但关键问题是你这个杂志怎么存活？盈利都很困难，谁给你投广告？《读书》杂志搞得那么成功也没广告。

汪：纸面媒体在全世界都遇到困难，连《纽约时报》现在经济上都觉得很难。但不是不可能的。我觉得一个知识分子的刊物也可以在商业上是成功的，但是它不能以追求商业的成功为目的。我觉得存活本来不难。《读书》杂志没有广告就能存活。

萧：中国的知识分子也应该给媒体写文章。

汪：但是中国的媒体趣味是那么差。

萧：也有一方面是因为很多知识分子愿意弄高深的，不愿意跟媒体打交道。

汪：有你说的这个情况，学术专业化是现代学术的特点，但也会造成与大众社会的隔阂。但媒体跟读者和作者的关系是互动的。媒体现在的权力太大，所以有些媒体人越来越不知道自己的局限。

萧：媒体也很困惑，比如说你的文章很有见地，编辑也认为你的文章很好，但他也会考虑到，登了你的文章，读者会不会认为它们突然变左了。

汪：登不登我的文章，不是问题。但如果某个媒体认为登某个人的文章就有左的嫌疑，那么它不是审查机器吗？它有什么公共性呢？它只有封建性。

萧：你认为现在有没有其他探讨问题比较深入的媒体？

汪：《开放时代》不错。广州的。读者面比较小一点。它的文章比较长，更加学术性一些。另外，在过去的十多年中，《天涯》在组织公共讨论方面做了很多贡献。

萧：对于评论类媒体，要做得好还得有交锋、有争论，这样才能引起社会关注。

汪：如果要想让大家交锋，你要设置的是问题，不要设置什么左派右派。对于怎样设置问题，一定要有充分的考虑，如果你能做到跟一般媒体不同，最关键的是你提什么问题。不以派别划线，只以文章质量为选取标准。当然，围绕着一一些基本的价值的辩论并不是不需要的。今天中国社会迫切需要这样的辩论。

批判包含着建构

萧：你认为自己是批判的知识分子，但有人认为你重于批判轻于建构，那你怎么看批判和建构之间的关系？

汪：这是对批判概念的误解。批判包含着建构。

萧：你的学理资源主要来自于西方的新马克思主义和后现代理论，但是这些理论开出的药方是对治西方现代社会病症的，中国目前还处在现代化的过程当中，所以有些人认为，我们还有好多现代性的理念没有落实，所以咱们的批判可能有些时空错位，你怎么回应这种批评？

汪：你的这些印象都是从媒体上得来的吧。但我觉得谈论个人是没有什么意思的。

萧：这个问题的核心在于左右两派对当今中国问题的认识是不一样的，你认为中国现在存在你刚才说的那一系列的问题，可能有些人认为这些问题还没有到来。

汪：我不大喜欢这么讨论两派的问题。到底是什么问题呢？三农问题是真实的吗？医疗保障制度的问题是真实的吗？战争的问题是真实的吗？国有企业改制的问题是真实的吗？医疗保障制度的问题是真实的吗？生态与发展主义问题是真实的吗？国家在保障社会公平方面的责任是真实的吗？我所了解的争论，就是围绕这些问题展开的。哪些没有到来呢？

萧：批判的知识分子和传统意义上的左派有什么根本上的不同？

汪：你没办法脱离具体的历史语境去界定左派或右派。我说批判的意思就是说你需要思考现实问题，需要提出新问题，不要变成教条的知识分子。

萧：思想要影响现实，必须与某一社会群体相结合，一般来说你关注平等的价值，应该说是为沉默的大多数说话的，但是你的思想及其表述方式也还是比较学院派的，这样是不是会拉大和普罗大众的距离？

汪：这是两个完全不同的问题。理论探讨的意义不能被化约为好读不好读的问题。比如，有人热衷阅读罗尔斯的正义理论，那是很难读的理论，为什么没有人说它很难读呢？思想讨论有一定的空间，也应该允许不同的表达形式，否则就是独断论。马克思的《资本论》也是为大众的，不好读，黑格尔的著作不好读，康德的著作不好读，谁能够否定这样的方式？

今天所说的大众性严格地说跟工农是没有关系的，只不过是媒体要求的一种他们觉得很容易被把握的阅读，这是化约性的、独断的，对思想有害的方式。思想理论尽可能地用通俗的方式来表达是好的，但是如果把通俗性变成了对理论思考的要求，就变成了大众文化专制，这会阻碍思想生发出来。

萧：你曾指出当代自由主义面临三大挑战，第一个挑战就是“族性、性别问题提出了保存某种文化和群体的特殊性的诉求，从而构成了对以个体为本位的自由主义权力理论的挑战”。但自由主义者可能会说，在个人自由得到保护的前提下，他们并不反对社群的权利，美国的各种社群组织不是很发达吗？

汪：这是挺复杂的理论问题。很多人认为美国已经解决了公民平等跟社群自由

问题，这是幻觉，美国的种族问题到今天并没有解决，而且是很严重的问题。并不能因为奥巴马当选了总统，就以为美国的民族问题解决了。事实上，也正是在美国社会里面，产生了很多争论。

我在90年代和陈燕谷编辑了一本书叫《文化与公共性》，这本书收集的是在西方发生的各派自由主义、社群主义和对这两派都持批评态度的一些理论家围绕族群和现代社会关系的大讨论。著名的自由主义理论家、《正义论》的作者罗尔斯写了《政治自由主义》，试图重新来回应当时西方的族群问题和文化多元主义理论。他的回应自由主义内部被认为是不成功的，但我认为是一个进步。罗尔斯、泰勒基本上都是自由主义偏左一些的，不是右翼的，不是诺齐克那一路的，他们都试图在回应这样的问题。

今天，在欧盟，默克尔宣布他们的文化多元主义政策的失败，这说明什么？说明的正是原有的这一套试图包容族群和文化的政治失败了，也就是说，必须承认这两个东西之间面临的基本矛盾。在这个矛盾里面，西方跟中国又有极大的差别。在西方，不论是美国还是欧洲，现在涉及的主要问题是移民问题。美国真正的原住民是印第安人，但他们被大规模地消灭了，这是真正的种族主义事件。美国现在的政策是把原住民博物馆化，给了他们一定的权力，但这样原住民就很难再分享整个社会的发展成果。

到底怎样既保存族群文化，同时让他们分享发展，赋予权力？这是一个很大的难题。我提出这个问题不是说要否定个人自由，或者反过来要否定文化权利，而是说需要思考怎样把个人权利跟保护民族文化结合起来，达到新的综合。其实，要不要用“文化权利”这样的概念都是需要讨论的问题。西方思想是讲权利的，那族群的生活方式到底怎么保证？这绝不是一个简单的问题。

我举个很简单的例子，迁徙自由是个人自由里面非常重要的一个权利，但是在少数民族地区，由于它的经济生态脆弱，当大规模的移民涌入的时候，对那个地区的社会和文化造成的破坏是空前的。你必须讨论在这个过程中，有没有一个既承认多样性，又保障个人权利的政治安排。

至少需要讨论五个平等

萧：那在你的思考里，这个矛盾怎么解决？

汪：我们至少需要讨论五个平等，而且要彻底地再思考这五个平等之间的关系。

第一个平等就是机会平等，也叫功利主义的平等。平等是在法国大革命时代的政治价值，具有重要的政治和社会意涵，因为那时候有国王，有贵族等级制，不同的阶层没有机会的平等，因此平等——包括机会的平等——是一个政治的口号，同时又有社会的内涵。到19、20世纪，为犹太人争取权利的斗争也包含了这个意思。你是日耳曼人，我是犹太人，那我能不能跟你共享机会和权利？如果大家去读《什么是启蒙》的那个讨论，大音乐家门德尔松的父亲的文章就是在讨论这样的问题。

现代资本主义不再在形式上保持社会等级制，在市场经济的条件下，机会平等转变成为一个市场竞争的概念，因此这个概念原有的进步性和政治内涵被大规模的弱化了。在这个概念里，机会是抽象的，而任何一个社会都包含着不平等，那怎么对待这个条件的不平等？

第二个平等是结果的平等。竞争本身会产生新的垄断，怎么来对待这个垄断？这是19、20世纪社会主义运动针对资产阶级社会提出的问题。在今天这常常被归结为所谓的分配的平等，或者是结果的平等。社会主义历史里面很重视结果的平等，重视再分配，这个思想不仅仅是一般的社会主义者的思考，后来很多偏左翼的自由主义者也思考这个问题。罗尔斯讲分配的正义，就是在讨论这个问题。但社会主义者考虑的是通过消灭劳动与所有的对立，解决剩余价值的再生产中的剥削关系。在这个意义上，社会主义并不等同于再分配。

“效率优先，兼顾公平”是过去一段时期的改革口号，但这样的口号等于是说在反对分配的正义这个观念下，把竞争的平等完全提高到了最高的高度，而对它的实际的前提缺乏分析。讲机会平等，但是有几个工人参与到了国企改革

制的过程里面了呢？

第三个平等是由阿玛蒂亚·森提出来的。他承认分配的正义的重要性，但是他强调，只有分配的正义还不够，因为分配的正义还是聚焦在社会公共物品的分配上，而在市场化和全球化的条件下，如果只有物品的再分配，人是没有办法不断地保持平等的。他因此提出了能力的平等的概念。

我们看少数民族问题。中央政府每年大规模投资新疆、西藏，再分配在民族区域自治政策的落实上，扮演了一个很重要的角色。但是，民族区域，包括很多扶贫地区的农民的能力没有得到大规模地提高，单纯地投入反而创造了依赖，所以阿玛蒂亚·森提出的能力的平等有助于我们进一步思考平等问题。当然，他首先是指那些极贫的人要有衣食的最基本的保障，否则就谈不上别的，他并没有讨论民族问题。保障的前提是能力平等，你如果不能得到基本的衣食保障，你不可能去争取教育权利的公平。如果得不到真正的教育和其他的社会资源，你想参与竞争是不可能的。机会平等如果忽略了结果和能力的平等，等于是一个非常空洞的、甚至是虚伪的口号。

萧：能力的平等其实也可以说是受教育的机会的平等？

汪：不仅是受教育的机会的平等，这意味着首先要有再分配，不可能不考虑分配正义。如果没有分配正义，怎么可能有所谓受教育的机会平等？阿玛蒂亚·森说，如果一个农民连衣服和基本的食物都不能得到保障，你怎么要求它有能力的平等？所以，能力的平等牵扯的根本的问题，不是在一般所谓的资本主义竞争条件下就可以达成的，它事实上是一个社会体制问题。这个社会体制能不能让普通劳动者成为主人？我觉得这是19、20世纪提出的最重大的社会解放问题。

第四个问题跟刚才我们涉及的民族区域，或者是文化问题有关，也就是说需要同时讨论差异和平等的关系，或者是尊重差异的平等的概念，这个概念是在充分注意到现代社会没有能够解决差异和平等的关系的条件下提出的。

萧：从某种意义上看，这种差异实际上也是平等的？

汪：不是说差异就是平等的，而是一种能够包容和承认差异的平等。现代资本主义最主要的问题是对各种旧有的生活方式的破坏，市场经济对人们生活方式的改变和破坏是巨大的。在这样一个状况下，要保障中国社会是一个平等的社会，同时又保存不同的文化差异。既要尊重差异，又要尊重平等，这是一个很大的、根本性的挑战。例如，一方面，国家必须保障国内移民的最基本权利；另一方面，怎样同时能够保障在民族区域内生活的人们的生活方式和文化呢？当然，文化和生活方式都是变化的，但由当代进程推动的突变往往造成巨大的社会冲突，并留下长远的文化后果。

提出差异的平等，也要对我们的发展模式提出再思考，因为差异的平等不仅仅是指民族文化、地方文化层面，也牵扯到生态环境等方面。你要求云南、贵州这些生态地区都按照珠三角、长三角的方式去发展，大规模的破坏生态和资源显然是不合适的。但是如果说因为要保护那些地方的森林和水资源他们就不应该发展，他们的生活水准就永远很低，这是不平等的。怎样才能让他们对生态和文化多样性的保护成为他们在经济上获得相对补偿的办法呢？这牵扯到一系列的制度安排。

萧：转移支付实际上就是一种有效的办法。各个地方获得的转移支付的金额是不一样的。

汪：是的。我们的财政制度有这个从集中到再分配的制度安排。中国分好几类地区，像上海地区就要长时期、大规模地支付给中央，中央把那部分钱再分配给各个地方。今天这个状况已经发生了很大的变化，比如说青海地震以后，中央除了通过税收和直接投资的方式帮助灾区重建，又出现了对口支援这一类的做法，还有其他各种各样的方式。这些方式有的是有效的，有的不见得是有效的，或者有一些很有效，但同时是有副作用的。这些都是需要研究的。我觉得这些研究应该不仅仅是在一般政策上，同时还要在理论上，包括在知识界的思想讨论里面展开。

萧：你说的文化民主是什么意思？

汪：是否使用文化民主这个概念需要讨论，但我们谈论的是在社会转变中，是否需要考虑文化生活方式的承认、继承和保护。我在德清跟藏族的一些年轻人座谈，当时他们在做一些社会实验。他们提了几个最主要的诉求，他们说要保护生态、保护文化、保护集体所有制。保护生态、保护文化一下子你也很明白，但是他说保护集体所有制，我觉得很有趣，我问他们为什么？他们就讲，这并不等同于说他们很喜欢人民公社，最重要的是保护西藏当地的文化，因为文化跟一定的村社组织形态、所有制形态有关系，你现在强制地实行完全的私有制，让他们的公益和公共的东西不再存在，他们的文化就缺少物质基础。

萧：第五个平等指什么？

汪：第五个平等跟全球化过程有很大的关系。现代的平等和民主作为一个最为普遍的价值是以民族国家和公民作为它的基本前提和单位的，但对于高度连接在一起的当代世界而言，不要说美国、中国这样的超大型的国家，即便是中东一个小国家，只要它生产石油，或者是特殊的能源，它的任何一个内部政策都会对其他社会产生巨大的影响。美国要打仗，美国国会批准就完了，它连国际法也不真正承认，但它的战争决定对整个世界都产生了不可预计的影响。同样，中国今天也会到非洲和其他地方去发展，中国的任何一个决策都会对其他地区产生重大影响。但是，在当代世界上，没有一套真正的制度，在公民权利的意义上约束国家的对外行为。北约打利比亚，虽然中国有石油利益在那儿，中国人不能投票，利比亚人更不能投票，中东的人也不能投票。

公民权一方面是我们争取的，过去的社会斗争都是围绕着保障公民权展开的，但是我们也要知道自殖民时代以来，公民权这个概念一直是有问题的。它有两面性：一方面是我们争取社会平等的最基本的概念，少数民族争取平等的斗争离开公民权的观念是很难的，所以不是说要否定这个权力。但是另外一个方面，我们要知道它的限制，因为在全球化条件下，很多大型共同体的任何一个决定都对其他社会产生作用，因此民主需要一个更为开放的机制。

一个国家的决定有没有可能让其他社会的公民进行审议和参与？20世纪有国际主义，有第三世界国家联盟，它们会用国家的方式联合起来，对霸权进

行某种限制，但今天这些运动或者消退了，或者不再起关键作用。我们看在中东的这场战争，虽然全世界都很清楚是非曲直，可是法国媒体对萨科齐的决定的基本态度是肯定的，法国的民主机制无法对萨科齐的决定构成限制。在这个意义上，法国这个总统制的模式是独裁性的。在当前的条件下，这个问题没有办法解决，通过联合国安理会解决问题显然是不够的。今天已经出现了很多跨区域、跨国家的机制，但是这些机制多半是以经济为中心的。那在全世界范围内是否存在一些不仅是国家间的政治协调机制，而且是社会团体进行协商的一种机制？这在一定程度上是前所未有的设想。总而言之，这能不能成为一个肯定的前提我们不清楚，但它作为一个批评的前提是必要的，因为它使得我们知道即便是我们尚未达到的目标本身也是有重大的局限的，这样才能修订我们的目标。

萧：你主张经济民主，这具体是指什么？如何落实？

汪：经济民主这个口号不是一个新口号。民主跟平等有密切的关系，市场化的社会产生了新的不平等和剥削，这个新的不平等和剥削主要是剩余价值的再生产过程造成的。剥削导致了在企业当中工人、管理者、所有者之间的不平等关系。

经济民主除了在社会再分配体制和所有制上有一套理论，在企业的民主层面，欧洲、日本都曾经有过很多探索，而且现在这些国家的法律也包含这个方面的原则。在欧盟的宪法框架里面，已经把再分配思想和福利国家作为其原则写进去了。

经济民主涉及的最主要的问题是劳动者的地位问题，核心问题是怎样使得劳动者能够参与管理、决策，分享劳动成果。劳动者不仅仅是所谓的廉价劳动力，而同时也应该是所有者。在中国，对知识产权的讨论很多，但对劳动产权的保护还很不够，劳动者在企业里的地位还很低，否则很难想象在富士康为什么会发生那样的事情，为什么本田汽车公司和我自己也参与过的纺织工厂的工人会罢工。这都涉及一个工人基本权利的问题。工人基本权利不仅表现在罢工权利，工人真正的民主权利还表现在能不能创造一套经济的、企业的、产业的

制度，在这套制度里，劳动者、管理者、所有者在身份上发生变化。

萧：比如说职工持股。

汪：职工持股是曾经尝试的一种形式，其实质是让劳动者同时成为所有者。但规模、比例及与企业管理的关系，都需要讨论。有一个德国学者阿贝尔研究所谓莱茵资本主义，他的《资本主义反对资本主义》这本书就是讲德国当年的这些企业实验，跟英美企业为什么不同。英国学者罗纳德·多尔也写过一本书，他以日本为中心研究，分析日德模式和英美模式的区别。这些研究者得出的结论是：一个高效率的社会未必是不平等的社会，它有可能在分配上做到比较平等，同时在经济运行上相对高效。

当然，所谓模式都是一个规范式的说法，都是一个很难去落实的描述，但是大体上可以说，从40年代晚期开始，在这些国家的一些企业里曾经大规模地尝试过这样一套方式：就是让工人参与到管理和分配里面去，无论是职工持股还是分红。这一套方式一定程度上还应该推广到整个社会。当然，这些经验在过去二三十年受到了严重的挑战，西方社会民主发生了很大的危机，所谓新自由主义逐渐成为了社会的主导性思想。

今天中国的经济成分中有很多国有企业，也有很多私营企业，土地制度基本上还是国有和集体所有两种体制，那通过某种公共的产权获得的利益，怎样通过税收和分红两种不同的机制向全民进行再分配，或者是用什么样的方式进行再投资，而不是由某些少数人决定呢？

萧：日本的企业确实在衰落，终身雇佣制正在被逐步打破。

汪：当代资本主义一个很重要的特点是高度的金融投机，虚拟经济跟实体经济高度分离，使得其虚拟部分出现了严重的投机和不断地转嫁危机的倾向，这跟传统的社会民主条件下的资本主义还是有区别的。在传统的资本主义社会，金融和工业大体上是在相互协调的状况下发展的，实体经济跟虚拟经济大体上是匹配的，同时由于存在着持续的工业和工业化，使得工人在整个社会当中的地位和权力以及社会平等的诉求会通过工会表达出来，这是欧洲，特别是德国和

北欧还能支撑这套社会民主体制的物质基础。

英美在过去二三十年兴起了新自由主义浪潮，大规模地去工业化，上面是寡头的操控，下面是工人阶级大规模地消失。这就产生了新移民，同时一部分产业完全转移到了其他社会。这种状况产生出了政治危机，因为政治运转越来越空洞化了，政党越来越没有代表性了。原来的政党是从工人运动、农民运动里面出来的，如果连工人阶级都越来越弱、越来越小了，他代表谁？他谁也不代表。这是当代世界整个政治体制面临的严重的危机。在我看来，今天是两种社会体制都面临危机的时代，1989年是过去的那个以国家为中心的社会主义体制发生了全面的危机，在今天也可以说资本主义体制也处在普遍危机当中。

当代中国面临的挑战和危机，一部分是跟西方一样的，一部分是很不同的。这样去分析我们自己的历史遗产、社会状况和国际处境，才有可能提出一套比较能够把握住中国实际面临的问题的分析。现在关于中国经验、中国模式的争论非常非常大，很重要的原因在于怎么去判断这些问题。

代表性的失落是政党政治的危机

萧：你认为排斥直接民主的民主观是与民主的精神背道而驰的，你也呼吁大众民主，你说的直接民主和大众民主的具体内容是什么？

汪：我没有直接地提直接民主吧？我关心的是参与问题。间接民主是现代国家体制不可避免的一个要素，但是同时我们也都知道，有几个东西使得它出现很大的问题。

第一个问题就是代表性的问题。间接民主的一个核心是代议，现代民主就是多党制和议会民主，但是代议谁已经成了严重的问题。代议政治最大的危机是政党政治的危机。西方代议制民主的核心是政党政治，但今天在西方政治里头，政党日益中性化了，今天什么样的政党都在追求全民党，只要它在竞选机制中运作，就没有鲜明的代表性。议会民主的核心在于它的代表性，政党所以为政党就是因为它代表某一群体利益，能在议会这个框架下博弈。如果政党没

有代表性，而是代表全民的话，它这个博弈机制就日益地没有意义了，就变成竞选机器。西方政党在大量的经济社会政策上已经无法区分左右了，上了台以后都差不多，这就是它的一个很大很大的问题，代表性的失落是政党政治的危机。

按说，工党、社会民主党代表工人，自由党代表资方，还有代表其他群体利益（如商人、农民）的一些政党都有政治代表进入议会，并在议会进行政治博弈，这是现代民主的一个最主要的机制。但是在今天，政党跟它代表的群体越来越脱节，几乎没有关系，政党只是竞选的工具了。你说民主党和共和党的社会政策有什么区别？只是竞选的时候他们吵得很凶，等到执政了就没有区别了。美国最近出现茶党，茶党的出现一般来说就是共和党失败的表现，共和党原来是代表右翼保守势力的，但是它在跟民主党竞争当中也要中间化，这样的话保守右翼的部分，原来是它的草根部分，就对共和党不满，所以他们要通过媒体、通过运动的形式参与政治。茶党虽然总体来说是偏右的，不过它并不等同于共和党。

印度被认为是当代第三世界最早的民主国家，多党制、议会制都有，政党也会垄断议会权力，然后互相斗来斗去，媒体在这里头兴风作浪，觉得它看起来有言论自由，但是问题非常大，最大的问题就是为了竞选。由于法治在这个条件下空洞化，所以造成竞选过程当中，为了获得执政权，政党之间不得不做出妥协，印度电信最大的腐败案就是这么出来的。国大党为了战胜人民党，必须笼络小党，它又不能单独执政，因此就要做出让步，给小党的领导人一个位子，电信部长拉贾就是某一个地方的小党领导人，它上来以后利用权力造成印度史上最大的一个腐败案。腐败案曝光以后，政府没有迅速地解决问题，很大的原因是因为，如果过速地解决，马上会导致它这个新政府下台。我们可以看到，政党政治垄断议会权力，而由于在今天政治经济的高度一体化，政党背后实际是利益集团。

萧：那如何化解这个危机？

汪：相对有活力的，带有真正的民主性的机制是什么呢？多半是社会运动。在

代议政治的框架下，社会运动的功能受到了极大的限制。因为议会是由政党控制的，社会运动虽然有草根性，能够提出社会关注的议题，但它没有能力、没有渠道进入到议会政治里面。换句话说，多党议会制把下面的直接的社会运动排除在政策议程之外，不代表真正的基层社会。

印度的很多社会运动从上到下都被认为是最有活力的，它在社会生活当中起了很大的作用。我上次去印度参加了索尼娅·甘地组织的讨论会。我们都知道国大党在传统上被认为代表中上阶层，甘地试图在一些国大党执政的邦，让政党向社会运动开放，让社会运动进入到政党机制里面来。

萧：具体怎么操作呢？

汪：在制定一些公共政策时会吸收搞社会运动的人一起来讨论，让他们参与制订政策的过程，倾听他们的声音。当然，那次会议也有争论，有人说，既然如此，既定的架构到底要不要改变呢？如果既定架构不改变，让底层的这个运动跟这个政党连接，最后很快它的精英又被吸纳到政党里面去了，这是在历史上不断发生的事情。

社会运动当然带有很大的破坏性，但是它表现的是传统政党政治的失败。当然，西方的社会运动跟中国完全不同，中国的社会运动非常不发达。中国的NGO依赖外国的基金会，难以形成真正的草根性。而中国草根性的社会运动又缺少组织性，都是随机发生的、分散的，也缺乏一定的社会议题。但是现在有些地方也有农协，在本田罢工事件中工人也形成了自己的工会，在沃尔玛也有工会。中国的国有企业中的工会代表了国家，私营企业中基本上没有工会，现在有部分跨国企业中产生了工会，问题是怎样才能让工人的自治组织变成社会真正的政治参与者？

为什么我要说这一点？因为我完全不赞成未来中国的社会变迁走所谓颜色革命的道路。为什么不能走颜色革命道路？因为颜色革命的道路基本上是西方的多党议会制的道路，这个道路多半会演变成前权力者利用政治权力换取新的政治权力或新的经济权力的过程，更多的情况是同时获取这两种权力。原来的权力者通过政治权力获取大量的经济权力，这在今天的经济生活中已经如此，

当社会体制转变的时候，由于他们有广泛的财力和人脉，以及包括对媒体的影响和控制，使得他们转化为新政党的能力非常高。在一些后社会主义国家，原先的政治和经济利益集团迅速地组建政治组织进入到议会，垄断议会权力，变成寡头性的。它有多党议会制，表面上言论自由，但是实际上仍然是高度控制的一个社会，谁也不代表真正的民众。有个波兰的社会学家做过研究，在整个东欧转型当中，到90年代，绝大部分新的政治精英都是原来的体制的权力精英。这在俄罗斯的比例更高，俄罗斯在叶利钦转型之后，86%的国家官员是前苏联的官员，总统周围96%以上的官员是前苏联官员。

萧：这也是没有办法的事儿，辛亥革命后，民国的官员不也主要是旧官僚吗？

汪：为什么是没有办法的事情，而不思考新的路径呢？在许多国家，社会主义传统已经完全非法化，使得主张平等的社会运动没有着力点。在我看来，在今天的中国，最为有利的地方，就是有合法的社会主义传统。中国的社会运动，特别是下层的工人和农民的社会运动的口号和诉求大部分来源于社会主义时期，因为它具有正当性。很多人意识不到这是对民主和平等最为有利的地方，而不是不利的地方，所以不用骂倒一切。

我说的五个平等虽然只是在抽象的理论上来界定它，但目的是为了思考新的政治从哪儿发生。如果离开了这样的一个思考，新政治是无从发生的，只不过是新的名义恢复到旧，而且一定会导致新的垄断和不平等。

萧：你讲这个社会运动实际上也就是政治参与扩大化的问题，但没有组织的社会运动是没有力量的，你是否也希望这些社会运动能够组织起来？

汪：社会运动当然不可能没有组织，但不一定是旧时政党制的组织。社会运动在20世纪基本上体现出两个发展逻辑：一是通过大规模的组织化上升为政党，或者变成国家机器。它在一定程度上是有效的，但在有些时候不一定是有效的。另外一个就是让大量的社会运动机制合法化的问题，在公共领域里面，比如说普通的劳动者应该有表达的空间。

萧：关键是要有组织，不然的话怎么参与？

汪：组织的问题在历史研究里头是一个挺复杂的问题，一方面是社会学家会研究组织化，但另外一方面，首先在于运动本身到底有没有自己清晰的目标和诉求，这之后才会谈得到你是怎样的一种组织。现在搞环保的就有 NGO 组织，它的诉求就是环保。现在很多地方在搞农协，也是蛮有意思的一个实验，你可以把它叫做运动，也可以叫做一个社会组织形式，它包括了生产、经营组织，也包括权利保护。在当代世界里面，可能出现一些新的社会形态，我觉得对这个东西做一点比较具体的研究可能比较有意思。我不只是呼吁社会运动，实际上是希望通过社会运动让垄断的政治权力更加开放，让社会中相对草根的声音能够得到合法的、必要的表达，让这些声音进入到政策制定过程当中。

现代民主最严重的危机，在于政治越来越变成精英垄断，政客跟社会大众越来越没有关系，他们跟媒体关系倒不少。他们以为跟媒体的关系就是跟大众的关系，而他们不知道媒体跟大众也经常是没有关系的。

现代资本主义本身就带有反市场的特点

萧：中国当代的腐败，大家都认为是权钱结合的结果，这一点应该说是知识界和社会的共识，自由主义为此开出的药方是政府要退出经济领域，而你认为的问题出在资本主义和市场经济本身，那么可能就有人问了，不搞市场经济就能消除腐败吗？

汪：我从来没有简单地说过这个话。这种简单的说法就是我前面所说的媒体知识分子的讨论方式的结果。简单讲政府进入、政府退出是一个非常具有误导性的问题，政治和经济只是以不同的形式存在着，而不存在一个没有政治的经济。这只是意识形态的一个说法。腐败问题当然是权钱交易的问题，我们讲现代经济的问题，也不可能不讨论权力跟资本之间的关系问题。无论在哪个国家，现在政府对经济的影响和管理都是不可避免的。不但是不可避免的，也是必要的。正因为如此，不是要去简单地讨论国家是不是应该退出的问题，而是要怎

样去规范国家和市场行为。市场和国家的关系问题、法治问题、规范问题、监管的问题、社会参与问题，变成了核心的问题。

过去我写过一篇文章，是为《反市场的资本主义》一书写的序言。什么意思？现代资本主义本身就带有反市场的特点，因为都在追求垄断性的利润，企业越来越大，大到一个程度的时候，它的经济的边界和其他领域的边界是不可避免地交织在一起的。在这个意义上，在资本逐利的过程当中，它跟权力结合也是不可避免的。在这个条件下，讨论腐败问题，不是讨论国家跟市场是不是有关系，或者是要让国家脱钩，而是怎样去形成不同的限制性的机制？

同时还有一个社会价值观的问题，因为腐败有多种不同的形式，不能够笼统地只讲一种腐败。在中国的腐败里面，一部分是官员收受贿赂，在日常经济中利用权力操控经济，比如说在上世纪90年代到2005年，一直到最近这段国有体制改革。我们都知道，在那个十来年的时间里面，最大的国有资产流失和最大的腐败都集中在这个领域，那个领域的腐败是在什么条件下发生的？就是在所谓国家退出的口号下发生的。因为国家退出变成了一个非常强的政府行为。正是在政府招商引资和国有企业私有化的过程中导致了大规模的腐败发生。这是一种类型的腐败。另一个就是房地产开发中政府的运作机制跟商人机制之间的关系。很多人会说，政府控制土地是不是就必然导致腐败？但我们都知香港的土地是政府控制的，香港的低税政策主要是靠公有土地制度实现的。香港的制度有很多问题，也并不能够完全消除腐败，但是人们为什么不认为香港也需要政府把土地彻底私有化才能解决腐败问题？这是很明显的逻辑上的误导。

说到底，把腐败问题用这种方式提出的时候，等同于说要以私有化作为唯一的选项来反腐败，除此之外它在实际的论证上是没有意义的。你说华尔街被抓的那个投机客麦道夫是国营还是私营，那么大规模的腐败，这并不是可以用一个简单的国家在里在外可以解释的问题。华尔街跟华盛顿的关系，也不是在这个意义上可以解释的。所以，腐败是非常严重的问题，但是要非常仔细地进行分析。今天危险的状况是绑架议题，而不对这个议题加以反思和分析，这也是为什么我说知识分子真正的公共讨论是非常必要的，因为在这个地方是需要

真正的专家仔细地去分析这些案例，让大家了解情况的复杂性，让公众参与讨论，而不是用一套意识形态的宣称来误导公共舆论，把这个议题绑架到变成有利于我们的一个基本观点上去，这牵扯到思想讨论的质量问题。

萧：你认为新自由主义与国家意识形态之间存在某种共谋的关系，但有的人认为中国现在要反对的是封建资本主义，而不是自由主义，况且自由主义也是反对权钱交易的。你怎么来看这个问题？

汪：这个问题是误导性的，基本上不太能成立。

新自由主义是一种特殊的社会思潮，它跟经典的自由主义不是一个东西，是两回事，所以在西方，无论是偏左翼的社会民主主义还是古典自由主义，都是反对新自由主义的。新自由主义主要诉求是所谓的经济自由化、全球化、金融化，主张政府彻底退出，市场完全自由。这一套理由我已经反复地分析过，它从来不是一个现实的世界。

我提出新自由主义问题是在90年代的背景里面，特别是在90年代后期国有企业大规模私有化的过程当中。改革把上千万的下层民众，特别是工人抛出他们过去的轨道，给予极低的社会补偿，等于是一个高度的剥夺，同时还以私有化、市场化的名义把所有的社会保障制度给摧毁掉，这就使当时中国在短期内出现高度的社会分化。这就是当时的新自由主义的逻辑，当时财政部某负责人就说过，中国的发展就是因为遵循了华盛顿共识，也就是说遵循了当时新自由主义主要的原则。但是我们不要忘了，国企私有化过程中的腐败就是在这个时期发生的，三农的大危机也是这个时期发生的，贫富分化和城乡分化在这个时期也有了扩张。新自由主义本来就是一种国家政策，它的口号似乎是国家退出，但是不要忘了在全世界这个国家退出论都是国家政策，国家强烈干预到这个经济进程的一个方式，它使得大量的国家退出了它的社会责任。

我们现在讲中国的危机。无非就是：第一，贫富分化很严重，基尼系数很高；第二，城乡高度的分化；第三，区域也在分化；第四，贫富分化和社会分化转化为民族矛盾；第五，生态危机。区域的分化跟城乡的分化、贫富的分化是连在一起的，说到底还是劳动和资本的分化。为什么在这个背景下，要反对简

单的国家退出论，非常重要的一点，在于这种无节制的开发，如果没有一个国家来调节，那谁来制止呢？国家也是一个场域，一个社会斗争的场域，不然为什么要讨论民主问题？改革需要真正的民主性，而不是一个纯粹的国家退出经济的过程。把一切让给资本来操控，这就是新自由主义的问题。

知识分子通过竞争谁是受害者的方式来换得论述上的制高点是非常危险的。不要忘记了今天的社会控制模式在发生什么样的转化，我们到底是把自己放在那么高的位置上，还是真的去分析、关心和讨论那些社会问题。

在资本主义全球化条件下，原有的公有、私有财产权概念已经不是很有效，所以崔之元当年介绍“财产权束”这个概念是很有意义的。一个私人企业，如果它的规模大到一定程度，无形中就要渗透到社会和其他领域去。在这种情况下，它的财产权力本身也不能被界定为纯粹的私有了。

汉娜·阿伦特是自由主义者爱引用的人，她说过，现代资本主义产权的扩张，最终导致了对财产权的否定。她的意思是，现代的财产权因为具有高度的流动性和扩张性，它早就和古典时期那个财产权完全不一样了。她说马克思当年看到了资产阶级财产权的问题，而要产生出一场替代性的社会运动，这不是马克思的发明，这是我们社会的逻辑。只不过说马克思时代采用的是暴力革命，今天我们大家都不再用这种方式了，可是如何去限制它、改进它、转化它是很大很大的问题。

所以，我并不站在应该全面国有化的立场，我也不站在全面私有化的立场上，我觉得在今天这个社会一定程度的公有财产是非常必要的，这在一定程度上也会有助于社会的发展，而不是相反。同样，民营经济也是一个社会活力和弹性的一个非常重要的保障。但是这两类企业都要避免垄断，不是一个简单的“国进民退”或“民进国退”就能够解决问题的。打着“民”的招牌来搞垄断的多的是。布罗代尔说过，资本家的天性就是要跟政治家结盟的，因为他要获得垄断地位。

中国社会是一个取消了阶级范畴但存在阶级现象的社会

萧：自由主义寄希望通过大力发展市场经济形成公民社会和中产阶级，这会成为政治民主化的现实土壤和条件，事实上，中国的公民社会这些年也正在形成，但是好像你对这个判断有点不以为然。

汪：这类论述都是教条式的论述。大家都把希望寄托在中产阶级，中产阶级是不是一定要追求民主？我不清楚。我看到的现实还是社会分化，两头大仍然在持续。西方中产阶级处在很大的萎缩和危险之下，贫富分化有一部分就是与中产阶级的缩减，或者与它不处在强势地位有很大的关系，所以如何去界定中产阶级，我觉得还要去分析，尤其是分析政治上中产阶级的问题。我们也能够看到，中产阶级在政治上的犬儒主义是很重的，很多国家都有这样的经验。

大力发展市场经济就会带来政治民主化，这又是经济决定论的逻辑，如果是这么简单的话，我们就不需要分析现在的政治危机、民主危机了，市场经济越来越发展，怎么会出现今天这么多的政治危机？如果像他们想的这么简单的话，岂不是这些问题都不要讨论了吗？

只要经济发展了就可以有政治民主，这是什么逻辑？今天这么多腐败案，难道不是在市场地带扩展的过程中发生的吗？他们说腐败只是国家的问题，不是市场的问题，世界上有过一个市场是离开一个给定的历史条件发展起来的吗？这样的问题在实际的历史里头有什么意义呢？

萧：我发现，你的文章中经常提到阶级这个词，改革开放初期我们不就告别了阶级斗争了吗？

汪：过去二三十年来，传统的工人运动、农民运动衰弱了，产生出许多新兴的市民运动，妇女权力、动物保护、绿色环保、同性恋的这些运动。这些运动提出许许多多的问题，并不是说不重要，但是我们不要忘了，在今天的中国，是新的工人阶级大规模形成的时期。在这样的一个状况下，仅仅讨论新社会运

动，而不讨论这些运动基础性的条件，一方面在制造着阶级现象，另一方面将阶级范畴彻底消灭是不行的。今天的中国社会就是一个取消了阶级范畴但存在着阶级现象、形成了大规模工人群体的社会。我并不否定新社会运动的意义，我自己也参与过社会运动，但我极力主张这一类的运动要和当地的新农村建设、当地农民的社会运动结合起来，而不单纯是城市中产阶级的，依靠媒体在那儿说来说去的运动。

今天的中国存在两大最重要的问题：一是“三农”危机；一是在全球化和高度的市场化过程中新的工人群体的形成。是否称之为工人阶级，我们可以再做分析，这主要涉及整个群体是否形成了政治性的阶级。这两大问题都牵扯到基础性社会构造里面利益关系的问题。中产阶级概念实际上是对过去阶级概念的否定，但如何解释如此规模巨大的工人阶级的形成？如何解释那些被称之为新穷人而非中产阶级的庞大群体？一部分所谓的自由主义者的论述，是无法去回应以上两大社会问题的。我们不要忘了，知识分子的话语不是运动本身。

新的社会运动的话语，跟今天的这个社会之间有同构性，它们都否定了原来的社会运动模式。可是，我们有两亿四千万新工人阶级没有话语，他们是中产阶级吗？是市民社会吗？你又不能说他是一个阶级，他只是一个阶层，你最多在贫富分化的概念下讨论他们，没有任何一个运动的话语提供他们的主体性，所谓自由主义话语是在用一个很高的话语掩盖事实。我们需要讨论这个问题。

萧：你对经济全球化有过不少批评，但这个世界是由强者制订游戏规则的世界，那我们是争取成为强者还是去批判强者？

汪：20世纪多少弱小的民族都能通过民族解放运动跟帝国主义斗争，更不要说今天了。说这样的话等于我们承认霸权逻辑。中国20世纪最伟大的政治传统，包括了反霸权的传统，我认为它是一个真正的民主传统。现在不仅是第三世界国家，连欧洲都在讨论全球化的压力，你也看到了欧洲现在的危机。

中国之所以能够在一定程度上获取经济发展的资源，跟近代中国寻求独立和解放的历史传统提供的条件有关。当然，这些条件在今天在迅速地消失，但是正是因为这样，我们要寻找另一种全球化，比如说我们是不是应该让金融资

本或者是城市资本彻底的淹没整个乡村社会？我们是不是应该通过各种努力，在一定程度上重建我们的乡村，来克服“三农”危机？我们的国家，由于过去有公有制的传统，政府积累了大量的资源，政府能不能够把这些资源真正的公共化？不是让它变成国家垄断，而是探讨一个新的社会所有形式，既不允许国家的垄断，也不允许其他大资本的垄断，让社会能够共享一些公共财富？这是全世界和很多国家都在探讨的道路。为什么欧盟宪法草案一定要把福利国家的作为宪法原则写进去，就是担心新自由主义全球化逻辑的泛滥。

萧：你不满意跨国资本在全球政治、经济、军事关系中建立的不平等模式，问题是，在国际关系中，可能建立这种平等模式吗？

汪：要努力建立。这当然是个理想，但是必须有这个理想，否则我们要倒退到帝国主义时代吗？在20世纪亚非国家还要在万隆开会，还要讨论自己的自主性，如果今天中国的媒体知识分子已经堕落到连这样的基本原则都没有了的话，那就没有什么好说的了，就干脆把自己说成是一个彻头彻尾的帝国主义者就行了。

萧：鉴于对国际政治中不平等现状的忧虑，你不赞成罗尔斯为国际秩序和谐而勾勒出的操作方案《万民法》，你是否有更好的替代性方案或者基本性思路？

汪：很多。你可以去看一看我写的《亚洲想象的政治》，里面包括对亚洲地区区域关系的一些设想。我基本的原则是，怎样使得社会关系和国际关系更加平等，但是同时也更加多样。这是两种不同的规则系统，但连当年的万隆会议也汲取了大量西方国际法的经验，所以包括对罗尔斯的很多说法，不是说要完全否定，只是因为罗尔斯的说法太不现实了，“无知之幕”要扩展到全世界，那是一个超出权力关系结构的一个抽象的规范结构。这对我来讲，在方法上是非常怀疑的。你必须在具体的社会关系和社会运动里面来考虑正当性的问题。我并没有另外一个像罗尔斯那样的《万民法》，这个替代方案是一个虚假的说法。

萧：你说过：“中国社会主义存在深刻教训，但这种教训不是因为它实现了平等，而是因为它的平等目标没有真正实现。”问题是，这种真正的平等是否可能实现？

汪：平等永远是在争取平等的进程之中体现，这样提问本身是等同于我们不要平等。如果有别的人来用这种问题问你的话，你应该去问一问他们要什么？他们为什么不说我就要等级制呢？这个问题反面的意思就是说，等级制是正当的，我们不需要讨论平等，这个问题的答案都在问题里头。

（采访时间：2011年4月19日、2011年8月11日）

以右为主，以左为辅 ——简论新左派

—

“四人帮”覆灭后，中共中央虽然为在“文革”中被错误打倒的人平了反，并做出了关于历史问题的决议，全党全国的工作重心从此转移到了经济建设上来，但左派思潮一直没有中断。从“两个凡是”论到“姓社姓资”论到反对私营经济再到呼唤再来一次“文革”，左派思潮真可谓“愈挫愈奋”。

老左派对改革开放的指责曾一度导致改革开放步伐的减缓。到1992年，邓小平不得不发表南方谈话，并做出了“中国要警惕右，但主要是防止左”的著名论断。

老左派拿毛泽东来反对邓小平，主张坚持“阶级斗争为纲”，反对私有化和市场经济，否定改革开放。

老左派缺乏理论的创新性，他们总是用情绪化的道德批判和过时的理论教条来衡量、评判日新月异的社会现实，这使其“梦回‘文革’”的主张不具备说服力，并渐渐成为一个笑话。

新左派接过了老左派的立场，与老左派共用像乌有之乡网站那样的舆论阵地，但其思想来源和言说方式都与老左派两样。新左派引证的主要不再是马恩列斯毛，而是西方新马克思主义、后殖民理论、后现代理论。因为引证过多，部分新左派人士文风晦涩，也被自由主义者批评为诘屈聱牙、食洋不化。

中国的新左派产生于1993年，标志是崔之元、甘阳在香港《二十一世纪》杂志发表的评论中国现实的文章以及稍后汪晖在韩国《创作与批评》杂志发表的《当代中国的思想状况与现代性问题》。到1994年7月21日，杨平在《北京青年报》上撰文评论崔之元的《新进化论·分析的马克思主义·批判法学·中国现实》时，称中国出现了“新左翼”。1996年2月，《二十一世纪》刊发了卞悟反驳崔之元、甘阳，张隆溪批评张颐武的文章，标题就是《评中国的“新左派”与“后学”》，中国的“新左派”一词正式进入历史。

一般认为，中国的新左派代表人物是汪晖、崔之元、甘阳、王绍光、刘小枫，其中在政治理论方面论述最勤的是汪晖和王绍光。有意思的是，中国的自由主义者都乐于接受自由主义的旗号，但新左派从来都反对别人如此称呼他们。汪晖称自己是“批判的知识分子”，甘阳称自己是“自由左派”。这是由中国当下的语境决定的。

我认为，把一些思想倾向相近的人称为某一派是很自然的事，中国的新左派也确实是一个客观存在的事实。为了便于论述，我们不妨称汪晖、崔之元、甘阳、王绍光、刘小枫等人代表的思想流派为“新左派”。必须指出的是，称这些人为“新左派”只是出于对客观存在的叙述的需要，并不意味着任何先在的褒贬立场。

二

新左派的存在性是通过自由主义来体现的。在对中国现实问题的判断及开

出的药方上，新左派与自由主义可谓是截然不同。要而言之，按朱学勤的说法，“当新左派的朋友提倡批判市场机制的时候，自由主义则在呼呼政治体制改革，这是双方分歧的根本。其他分歧恐怕都是由此派生”。

具体而言，新左派和自由主义的分歧主要体现在如下几个方面：

一、自由主义拥抱普世价值，认为自由、民主、宪政、市场经济是一个整体。“世界潮流浩浩荡荡，顺之者昌逆之者亡”，中国下一步应该落实的就是这些普世价值。新左派认为，中国当下的问题是全球资本主义的一个组成部分，中国必须在反思资本主义的基础上，走一条超越资本主义和传统社会主义的“制度创新”道路，但具体如何进行制度创新，新左派的论述不多。

二、自由主义欢迎全球化，认为中国加入 WTO 利大于弊。新左派认为全球化是新帝国主义侵略发展中国家的新招数。

三、在对上世纪 90 年代以来出现的腐败问题的诊断上，自由主义认为，腐败产生于政府这只“看得见的手”对市场这只“看不见的手”的介入。要铲除腐败，就得限制政府权力，使其不干预市场运作，彻底推进市场化。新左派认为，在经济市场化的过程中，腐败正是打着自由主义和私有产权的旗号进行的，自由主义和市场经济不过是为权贵掠夺国有资产、化公为私提供了合法化的论证而已。自由主义强调起点的公平和程序正义，但新左派认为仅有这两点是不够的，应该追问并落实结果的公平，而经济民主就是实现结果公平的有效手段。

四、自由主义认为，当今中国所有问题的症结是尚未进行政治体制改革，改革的目标应该是建立代议制政府，通过代议制落实公民权利，实现权力制衡。新左派认为，自由主义倡导的自由是“消极自由”，其实质是“贵族自由主义”，与老百姓无关，以“间接民主”为特色的代议制民主不过是“选主”，他们要落实的是“积极自由”和真正的民主，甚至是“直接民主”。

三

自由诚可贵，平等价亦高。

两家打群架，谁会笑弯腰？

其实，只要老百姓普遍存在不安全感，自由就是人们永恒的诉求；只要贫富分化严重的现实没有得到根本改变，平等就有激发人们变革激情的正当性。如果右就是指自由优先，左是指平等优先，我们可否取消这个谁优先的问题？难道我们不能同时争取这两种对现代社会都重要的价值吗？虽然自由和平等在理论上并不是毫无矛盾，但在当下中国，与其夸大这种矛盾，不如团结起来与封建遗留思想做斗争。中国的当务之急是建立宪政体制，在宪政体制运转起来以后，是自由多一点还是平等多一点，宪政体制本身就会解决这个问题。事实上，经济形势不好的时候，人们可能更注重自由主义者阐发的效率的重要性；在经济形势平稳、社会财富丰富而贫富差距过大的时候，人们自然会更加注重平等。

总体而言，自由主义是一套建构型理论，新左派的批判性大于建设性。对新左派来说，如何落实民主与平等的理念是一个现实的课题。离开代议制的架构，靠汪晖所说的社会运动和其他新左派人士倡导的协商民主、公共领域就能实现真正的人民当家做主吗？西方的议会民主制虽然出现了新问题，但在当代中国的现实环境中，完全抛开议会民主载体，要实现他理想中的人民当家做主的愿望会不会越来越远呢？换言之，汪晖的愿望是不是另一种道德理想主义？

正如汪晖在介绍印度社会运动时所说：“有人说，既然如此，既定的架构到底要不要改变呢？如果既定架构不改变，让底层的这个运动跟这个政党连接，最后很快它的精英又被吸纳到政党里面去了，这是在历史上不断发生的事情。”

因此，可以说新左派是对自由主义的某种修正和补充，但修正和补充不能代替自由主义所倡导的基础架构。从这个意义上说，中国的改革应该走以右为主，以左为辅的道路。

四

接下来的问题是，在当代中国，左右两派是否可以达成某种互补和共识？

我认为，只要双方都具备历史感和现实感，这种互补和共识是完全有可能

的。因为，从事实的角度来考察，我们不得不承认，中国政治体制确有改革之必要，纯粹的、自由放任的市场经济不可能成为现实，即便成为现实，也不可能解决中国社会的所有问题。

对于中国教条的自由主义者而言，确有重视“消极自由”（政府无权侵犯的私人领域的自由）而轻视“积极自由”（积极参与政治的自由）的倾向，但没有“积极自由”，“消极自由”如何获得，如何保障？代议制民主并不是完美的政治制度，它主要解决的是限制公权力的问题，但共和主义民主解决的是政治合法性的问题，它更注重扩大公民的政治参与。共和主义民主的当代形态，协商民主、公共领域等理论虽然尚需建制化，但哈贝马斯等人事实上已经探索出了部分可能，代议制民主为何不能吸收这部分可能并转换为现实制度？

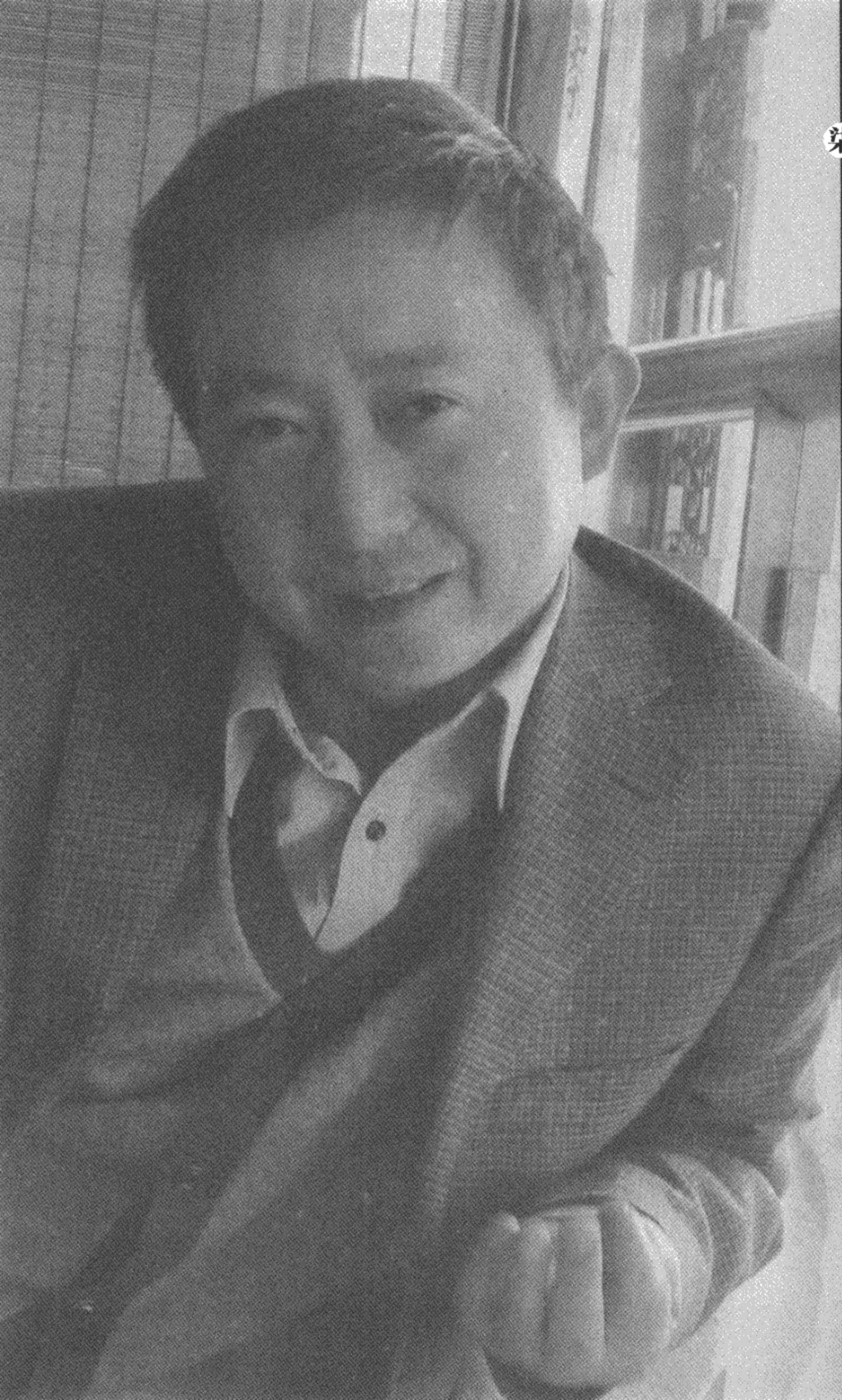
对新左派而言，即便超越资本主义和传统的社会主义是有可能的，跳过历史发展阶段、抛弃代议制民主能实现这种可能吗？全球化并非黄金世界，但只要不自外于世界，一国的力量可能抗衡全球化吗？如果不可能，我们为何不拿全球化的有利因素为我所用？改革开放后，中国融入世界的步伐越来越快，中国经济总量已位居世界第二，这不是全球化给中国带来的利益吗？一些新左派鼓吹中国模式，难道中国模式能不包括市场化和对全球化的融入吗？腐败虽然是打着自由主义和市场化的旗号进行的，但自由主义和市场化难道因此就该为腐败负责？如果真是这样，那世界上的所有骗子都不应该为自己的罪行负责了。从另一个角度说，没有市场经济改革，就没有腐败吗？那如何解释刘青山、张子善当年被枪毙的原因？经济民主的边界在哪里？如何避免以经济民主为名行抢劫私产之实？直接民主的理想固然好，但如何避免由此可能导致的民粹式的民主和暴民政治？真理多走一步就会变成谬论，直接民主如果发展成有些人所说的“抽签民主”是不是也过于不现实了。

新左派和自由主义的论战要详细分梳起来是一本书都难以说清的问题，上述评论不过是就其大端进行述评而已。在左右问题上，我赞成吴敬琏的看法，他认为，对中国而言，“极左和极右都危险”。杨继绳有一句话也很好，他说：“对于各种思潮需要妥协和包容，用最大公约数来妥协，用最小公倍数来包容”。

华炳啸

柴

最重要的是让宪政运转起来



华炳啸

宪政社会主义代表人物，西北大学新闻传播中心政治传播研究所所长，《宪政社会主义论丛》主编，著有《超越自由主义——宪政社会主义的思想言说》。

有个学者才42岁，但花了15年时间写了一本书（《超越自由主义——宪政社会主义的思想言说》）。年龄几乎是他一倍的法学家江平、郭道晖，政治学家高放，改革理论家周瑞金在读了他这本书后推崇备至：江平评价此书是“第一部系统、全面、深入地研究宪政社会主义改革问题的开山之作”；郭道晖评价此书“是凝聚着作者15年研究心血并具有理论开创性的巨著”；高放评价此书是开创社会主义民主新路向的力作，对于推进我国的政治体制改革很有参考价值；周瑞金评价此书“填补了政治体制改革的基础理论研究的空白，显示了作者深厚的学养，独立的思考，有学者的谨严，又有政治家的眼光，其理论价值和实践意义都不容低估”。老一辈知识分子的高度评价使这个叫华炳啸的学者及其宪政社会主义理论受到了学界的普遍关注。

政论家马立诚在《中国当代八种社会思潮》中为华炳啸的理论专门辟出了一节来介绍，马把他归为民主社会主义一派，但他说自己不是民主社会主义者。在2011年12月召开的首届宪政社会主义论坛上，郭道晖、萧功秦、周树智等人认为宪政社会主义学派已经形成，这是一种与“民主社会主义”不同的新理论，是一种更加切合中国国情并致力于现实地推动新一轮宪政改革的新思潮。

华炳啸主编的《宪政社会主义论丛》被认为是大陆批准出版的第一本思想政治学派性学术论丛，已经出版了两期，现有32名编委，多是活跃在国内社科领域内一流的权威学者。实际上，华炳啸以《宪政社会主义论丛》和宪政社会主义论坛为学术平台，正在成功地组建一个学术共同体，以推进宪政社会主义研究。

华炳啸如今偏居在千年古都西安的一所百年老校——西北大学。他说他的故乡秦地是中国制度文明的摇篮，周代礼制、秦汉中央集权制、隋唐科举制和

延安的“三三制”民主共和制度都孕育于这片深厚的黄土地上，他希望当代陕西人能够为建立宪政民主的新社会主义制度开创新局面。

为了让人们了解他的想法，这两年他仆仆于北京和上海的思想界寻找知音，并得到了北京的胡德平、俞可平和上海的萧功秦、童之伟等人的器重。他现在的知音越来越多，但或许到现在为止，他在西北大学的同事都不知道他就是华炳啸——“华炳啸”是一个已经使用了24年之久的笔名，寓意是“为中华之宪政光明前途而呐喊”。也正是从这个笔名诞生的1988年起，他得到了志同道合的友人长达24年的资助，使他可以相对独立地开展研究。

在社会主义运动普遍低迷之际，如果有人自称是社会主义者，一定会遭到人们的白眼，但华炳啸不在乎，因为他所认可的社会主义与绝大多数人印象中的那个词的意思显然不同。他说，社会主义就是以公民社会为主义，主张国家权力回归社会，实现公平正义，终极理想是建立自由人的联合体。为了使这种社会主义理念落到实处，他又提出用宪政来规制社会主义，以宪政发展和保障社会主义，并主张“人民民主专政”要进化为“人民民主宪政”。

“你说的还是社会主义吗？‘宪政’难道不是自由主义的核心理念吗？”很多人这样问华炳啸。华炳啸不怕这样的质疑，他立马会从马克思的原著里引经据典地论证，说这就是马克思当年的想法。马克思也确实说过，自由就在于把国家由一个高踞社会之上的机关变成完全服从这个社会的机关。在华炳啸看来，一个实行宪政并使国家完全服从社会的民主的“社会共和国”思想，是马克思主义政治学的精髓及其时代意义所在。华炳啸认为马克思主义是普遍的、彻底的自由主义，旨在超越狭隘的精英主义的自由主义，以实现人类普遍的自由解放。社会主义理想本身是好的，只是被斯大林等人糟蹋了。而斯大林主义实行的是由官僚国家全面控制社会的政策，从根本上是反马克思主义的，并与自由解放的社会主义运动背道而驰。

华炳啸不仅提出了一套主义，而且设计了一套方案。他承认，这不是一套尽善尽美的方案，但这是对当下中国最现实可行的方案。只要让宪政先运转起来，宪政体制自然会对他这套方案的不足与缺失继续完善和改进。

萧三匝（下称“萧”）：你提出的宪政社会主义理论这两年成了思想界关注的焦点之一，据说这个理论是你潜心研究 15 年的成果，不知道你的研究动力何在？

华炳啸（下称“华”）：我在 1995 年 6 月自费印行了我的第一本小册子《现实社会主义的误区、困境与抉择》，比较系统地探讨了自己对于现实社会主义的认识。1996 年 6 月我自费印行了第二本小册子《关于十五年后中国新改革的思想提纲》，这本小册子可以说是宪政社会主义研究的一个规划书。2010 年 6 月，我正式出版了《超越自由主义——宪政社会主义的思想言说》一书，这距离我出第一本小册子正好 15 年。2011 年 6 月，我又创刊出版了《宪政社会主义论丛》，集结一批学术名家共同呼吁新改革时代的到来。这正好是对我 15 年前的一个预言的回应。1996 年，我认为 15 年后中国将进入以社会政治领域深层次改革为重点的新改革时期，在此期间，我都在默默地为这一天的到来做着理论准备。但我确立自己一生的学术志业，并不是从 1995 年开始的，而是要追溯到上世纪 80 年代。我的研究动力，以及我的信仰建构都是发生在 20 世纪 80 年代。那是一个“思想解放”、“改革开放”初兴的年代，是一个对历史充满反思、对现实充满批判、对未来充满诗意期待的新启蒙时代。我在那个时代的后期得以“精神成人”，从此奠定了我一生努力的方向。

萧：你对上世纪 80 年代的改革怎么评价？

华：我在 1995 年第一本小册子里，就质疑了“摸着石头过河”式的旧改革思维。但我认为那种提法在 80 年代是适合的，因为 80 年代要搞包括从农村到城市的改革，首先是基层要创新，要突破一些障碍，就不能过分拘泥于旧的“法制”，因为当时的一些法制还来不及改革，带着旧体制的痕迹，严格遵照这种法制就有可能使很多改革举措推不动，这种法制实际上是限制改革的。当然，我们也可以先变法、再依法改革，但变法在当时的阻力太大，必然引发意识形态的争论，所以邓小平真是有大智慧，他主张不争论，他相信人民的原创精神，只要看准了，就鼓励大胆地试、大胆地闯，显然，他靠的是新权威主义，但目的还是要走向法治和宪政。

萧：实际上是一种经验主义的态度？

华：对。邓小平有时候是政治实用主义，但他能看清楚大方向在哪里。他为什么能看清大方向？因为他到法国勤工俭学过，到美国等发达国家访问过，他认识到了我们和西方的差距确实很大，而导致这个差距的原因是制度问题。他提出贫穷和平均都不是社会主义，我们首先要从经济制度上改革，建立市场经济。大方向确定以后，他就要突破很多障碍，突破的方式就是“摸着石头过河”，但是摸的时候其实他心里是有个方向的，纯粹摸石头是过不了河的。邓小平很清楚这一点，别人未必清楚。他讲的时候可能故意把有些东西模糊一下，那是一种策略，让保守派不知道他的方向到底在哪里，以便于进行试错式改革，这是他那个时候突破旧体制不得不走的一条路。

我们在1997年提出要建设社会主义法治国家，到现在已经提出这个奋斗目标十几年了，这十年来应该是法治建设的一个黄金时期，但实际上我们做得很不够，很多重要的立法没有提上议事日程，比如结社自由法、新闻法、政党法都没有实现立法，选举法留下的问题也很多，社会主义宪政法制体系很不完善，难以适应新改革时期的新要求。

我们目前整体上还没有摆脱上世纪八九十年代“摸着石头过河”的经验主义思维。我1996年写那个《思想提纲》时，用了一个总体性研究方法，其中就包涵着实践理性主义的顶层设计思维。我当时的结论是，中国的政治体制改革要往前推动，仅仅研究政治学理论解决不了问题，一定要研究马克思主义、社会主义、现代化转型理论等等，要在总体性视野中把握学术的原貌和精髓，学会如何去重新挖掘、阐释它合理的、有价值的时代内涵。理性建构的意识形态无论怎样虚幻或扭曲，都是我们根本无法绕开的，我们只能进入意识形态迷雾去透析其本质，在理解它的过程中去重构和修复它，使它更加合理化，适应新时代的要求。再如经济学、法学、社会学等等，很多学科的最新研究成果我们都要关注，始终保持自己研究视角的总体性与敏锐性。

总体性研究或者制度大厦的顶层设计都需要一个新的落脚点和切入点。落脚在哪里？国家宪政改革。而首要的切入点是党内民主改革。人民民主为什么难以充分实现？因为我们的宪政架构似是而非，是一个半成品。基本架构猛一

看挺好的，就是无法变成现实的民主生活，让所有的公民感受到它的民主价值。问题出在哪里？就是缺乏科学精密的宪政制度安排。

《宪法》是一个典型的顶层设计的产物。顶层设计就像盖大楼，主体框架首先要搭起来，主体框架决定了内部空间结构及其稳定性。如果这个框架设计的都是小房子，那公民没办法议事，但是我设计的有大厅、有中小会议厅，那就不一样了。这种框架式的空间布局会约束和塑造在这个框架中生活的公民的思想、生活方式和参政、议政的方式，它会形成路径依赖与制度环境，你必须按照这个主体框架所特有的路径与结构来运作。

我在1996年《思想提纲》一书里已经比较系统地提出了一种顶层设计的改革方案，主张实施一系列的宪政改革。我们过去是以经济建设为中心，但现在应该以人的全面发展为中心，应该把人权作为社会主义运动的现实目标。怎样在社会主义条件下保障和推进人权，我做了很多宪政设计。

市民社会和公民社会不是一回事

萧：卢梭认为人民不能自己去治理国家，但他又反对议员能够代表人民，那国家通过什么方式实现制度化呢？

华：卢梭当时提出的问题在当代来说仍然是很具有挑战性和现实性的。西方的代议制也存在很多问题，最突出的问题是掌握了优势社会资源的各个利益集团对议会施加影响和压力。虽然说人人有一票，但是你真的想去维护自己的利益，声张自己权利的时候又是很困难的。媒体的独立也是相对的，媒体与民主之间的关系也很复杂。在权力和资本控制下，媒体未必是公共的。西方媒体受到两只手的控制，一只手是权力，一只手是市场，权力和市场的结合对于公民权利的保障和民主的促进是有妨害的。所以说并不是说自由民主体制一旦建立起来，议员一定就是对选民负责的，但是它至少体现了一点，你要当选必须得到选民的支持，这就又从根本上迫使它大方向上还是对的，不得不与民意保持基本一致。我们首先要肯定这个大方向，沿着这个大方向走就会使它出现的问

题不断地得到校正。新宪政理论、新共和主义等也在反思自由民主制度出现的问题，他们也提出了各种各样的纠正方案。

萧：新共和主义、新宪政主义批判自由民主主义时都很到位，但是建构性的内容似乎不多。

华：也有建构性的内容，其实新共和主义、新宪政主义以及新制度主义理论的提出本身就是建构性的。比如，在西方国家现有的选举体制下，政党都有自己特定的代表利益和自身利益，总是要集中代表一定的阶级和阶层的利益诉求，拥有自己的选民板块。它们的自身利益是什么？就是要获得政权。要获得政权，政党之间的相互攻击是少不了的。另一个问题就是选举语言盛行，候选人为了把选票骗到，他愿意做很多让步，他根据选民的心态来决定自己说什么，这会导致真正负责的政治家有可能向选民屈服。选民的意志往往又是被媒体左右的，媒体设置议程，但媒体铺天盖地的宣传不一定能使选民产生正确的判断。政治家为了迎合选民，得到选票，他就会使用选举语言，但是真正执政以后，他往往又要调整政策，所以有些人批评政治家都是骗子。与此同时，这种选举民主也被认为是一种多数人利益得以赢者通吃的“选主式”民主，在一些情形下扩大着选民之间的意见分歧与利益分化甚至对立。这种情况的出现，是在多元的众意型政党竞争中由“多数决”的选举体制决定的，这就是众意型民主存在的问题。所以，一些西方学者提出了诸如“政党交叠共识机制”以及协商民主机制等方案来校正自由民主制度的偏差。同时，他们鼓励这些众意型政党向全民党方向发展，都要声称自己代表全民的利益，从而使一些政党之间的意识形态差别越来越小。

马克思把人的社会身份区分为两种：一是私人，一是公人。公人对应的是公民，私人对应的是市民，所以市民社会和公民社会不是一回事。市民社会更关注特殊的私人利益，在马克思那里就等同于逐利的资产阶级社会。公民社会更关注普遍的公共利益，在马克思那里接近于“政治社会”或“公社”的概念，而在哈贝马斯那里接近于“公共领域”的概念。当然，一个人可以在有的时候表现公人身份，有时候是私人身份，有时候关注自己的特殊利益的实

现，有时候致力于促进公共利益。

这种区分可以对应于消极自由和积极自由的讨论。消极自由关注的是国家不要干预我的个人权利的自由，但在我们追求政治解放的过程中，不能局限于国家不能干涉我的个人自由，我还要积极参与公共政治生活，去“干涉”国家的自由，也包括根据宪政原则调整公民之间的自由权利关系，这就是积极自由。因为国家的存在有可能随时侵害个人权利和自由，当权力结构不公正的时候，个人权利是无法得到保障的。积极自由是公民对国家抱着一种积极控制、驾驭和参与的态势。

有些自由主义者延续了一种消极自由的传统，共和主义则延续了一种积极自由的传统。哪一种自由更重要呢？恐怕不能以消极自由来否定积极自由，因为这两者是相辅相成的。市民和公民也是相辅相成的。只要你是个人，你就是个私人，你肯定有自己的权利，但并不是所有人都是公民。现在学术界思想很混乱，把市民社会、公民社会完全搞混了。在英文里面市民社会、公民社会是一个词，但是在德语里面是两个词。马克思把私人和公人、市民和公民区分开来，这个区分是很有意义的。对应于市民主张个人权利的政治即是权利政治甚至是集团政治，市场经济基础形成了不同的利益集团和集团政治，集团政治要对政治体系进行介入，要影响国家的政策走向，在这个过程中，资本力量发挥了很大的作用。对应于公民促进社会权力的政治即是公益政治或公意政团民主政治，它一定是要对权力和资本都保持必要的警惕的，致力于公民社会的强健发展和公共利益的实现。

萧：也就是说利益集团在西方的议会里面博弈的力量是不对等的？

华：对。选举需要经费，一般选民或者弱势群体你能给政治人物多少支持？你就是一票而已，但一些大的财团可以给他经费上的支持，而且一些财团掌握媒体，掌握了很多资源，这是众意型民主遇到的一个问题。它是不是真正民主的呢？众意型民主很讲究选区的划分，掌权者总是考虑怎样划分选区有利于我的当选。众意型民主虽然总体上一一直在进步，选举民主仍然是最基本的一种民主形式，但我们也不能不看到它存在的问题。我们在借鉴、学习它的时候，不能

走老路，一定要系统、全面地研究西方民主理论与实践的经验和教训。卢梭提出的一些伟大的问题他自己没有解决。在现实中，公意型民主、众意型民主都是有问题的。公意型民主强调公意，公意最后可能会被置换为国家了，似乎只有国家才代表公意。这一单一的思路破产了，凭什么说你们这些人就代表人民的根本利益？你说你代表就代表了吗？你们的合法性在哪里？众意型民主的问题是通过多元化的利益集团进行博弈，但事实上是谁的声音大，谁就赢者通吃，在这个过程中，最后总有人受损失。虽然说这比丛林法则进步了，但它并没有改变丛林法则的根本游戏规则，只是文明了一些而已。

萧：关于公意理论最关键的有两个问题：一是公意是否存在？二是公意是如何产生的？我在想，每一个人可能在某个时候他想的是公共利益，在另外一个时候他想的就是各自的私人利益，这二者可能在潜意识里就很难截然分开。卢梭对这两个问题没有很好的回答，你有比较好的解决思路吗？

华：一方面，所有人都是市民，有自己的权利，我们一定要尊重个人权利，人权保障是个底线，这是过去现实社会主义实践中往往被忽略的，我们一定要反思并汲取历史教训；另一方面，公民身份是需要建构的，所有人强调自己有权利，但是不一定都能意识到我还是国家的主人，我是共和国的一个公民。要成为合格的公民，就必须对国家宪政体制以及政治运作规律起码有一个学习的过程，也需要一些媒介素养，能辨识信息的真伪，做出独立的判断，尤其是要有最基本的宪政信仰。

萧：你说的这个公民和我们平时意义上讲的公民是两码事了？

华：这和我们现在讲的法律上的规定是两码事。虽然你在法律上是公民，但是你是不是以公民身份行使了公民权利？如果你无暇行使公民权利，你只想着私人利益，漠视公共利益，我们认为你只是个经济人，而不是个政治人，或者是一个追逐特殊利益的政治人，而不是致力于促进公共利益的政治人。有些人偶尔运用一下政治权利，但也是为了将其作为实现自己利益的工具，这和真正的共和主义的公民身份建构还是有区别的。

哈贝马斯对西方民主进行反思后发现，西方好多国家越往前发展，民主意识越乏力，出现很多问题。他提供的一个药方是什么呢？话语民主制。就是说重建公共领域，包括重建媒体话语权，让公民参与公共问题的讨论，通过话语民主来纠正众意型民主出现的危机。大家都在申说自己的特殊利益，但是我们的共同利益、作为共同体的价值到底怎么体现？找不到了。新共和主义、新宪政主义都在做这样的论证，近来西方社会政治学界、宪法学界也在思考这个问题，这个问题并没有得到完全解决。

必须走复合民主道路

萧：我们还回到刚才这个问题，公意是如何产生的？

华：公意的产生有多条路径，卢梭也讲，众意之和就接近于公意，特殊利益经过协商融合，就接近于公意。西方的民主发展到最后，为什么强调协商民主或审议民主？它就是对选举民主的一个补充，但协商民主不可能替代选举民主，因为选举民主解决的是政权的合法性问题，而协商民主想要解决的是实质正义问题。

另外，法团主义也是产生公意的一个渠道。

萧：法团和利益集团有什么区别？

华：利益集团是以利益为核心自然而然形成的，谁有力量，谁声音更大，谁就能更多地影响公共政策。但是法团主义作为一个利益代表系统，是通过国家宪政或社会宪政来实现的一种制度安排，它的作用是将公民社会中的组织化利益联合到国家的决策结构中去，这个利益代表系统由一些组织化的功能单位构成，它们被组合进一个有明确责任和义务的、数量限定的、非竞争性的、有层级秩序的、功能分化的结构安排之中。这些功能单位得到国家的认可或由国家支持建立，它们被授予本领域内的绝对代表地位。同时，它们的需求表达、领袖选择、组织支持等方面的行动要受到国家宪政的一定规制或控制。法团主义相对于集团政治，更具有广泛的代表性，它使得不同的社会阶层、阶级、族群

等等都要有自己的代表及其表达的渠道，它的重心在功能单位和体制的合法化关系。有些团体即使弱势，也要在议会给他一个法团的地位，让他们有个空间。这样，议会在分配席位的时候，就要充分考虑到弱势群体的利益，保证代表的广泛性、真实性。这是一项宪政制度安排，是对那种原始的集团利益博弈机制的一点纠正。当然，如果没有选举民主做基础，这是做不到的，选举民主永远都是前提。

法团不是固定的，因为社会政治力量格局在不断变化，所以关于法团的制度安排必须在宪政体制中适时调整。我主张按照法团主义原则拟定众意代议机构里面的席位分配方案，因为议席是按功能界别产生，就涉及议席按什么原则来分配以及谁来分配的问题。我主张议席是由谁来分配呢？应该是公意代议机构提出个方案，经过人大表决后，按照这个席位分配方案去组织有关界别的议员选举。在未来，众意代议机构的一部分议席也可以根据比例代表制原则开放给全国性的政治社团，譬如现在的部分参政党，使他们在直选竞争中获得成长。这些社会政治力量即使叫某某党，但实质上只是政治性社团，因为在这种宪政体制中他们只寻求参政议政的宪制化平台，而不是寻求直接执政或施政。

在复合民主理论里，宪政体制建构的三个层面是很重要的，最上面是执政层面，执政层面是一元的，由唯一的公意型政党承担公意整合与表达的功能，目的是为了促成、维护和发展共识；施政层面是二元的，实行以公共政策竞争为核心的竞选组阁制，执政党内通过竞争性提名推荐两个执政团队到人民代表大会上竞争政府组阁权，在某种程度上达到了和美国式两党竞争类似的治理政策选择功能，但更具有独特的优点；在参政层面是多元的，因为市场经济决定了经济利益是多元的，政治利益诉求也是多元的，表达也是多元的，所以好的治理应当是多元治理。这个多元治理理念更进一步体现为政团民主，在众意代议机构主要通过法团主义原则按照功能界别产生代议员，也不排除安排部分席位允许部分政团去参加竞争性直选，看谁能得到选民的支持更多一些，谁就会在众意代议机构赢得更多的议席。从第三个层面看，某种程度上体现了多党制的一些特点和优点，只是我们把它合理地限定到了政治参与层面，但它同样能有力地影响国家政策的导向。

萧：众意之和，这个“之和”怎么来判定？是所有的众意的集合还是重叠部分？

华：众意之和不是简单的利益相加，因为利益之间可能有冲突的部分、抵消的部分，最后各个阶级阶层都要有所妥协，形成一个相对来说大家都能接受的方案。就是要寻求最大共识。我反对简单地把民主理解成少数服从多数，宪政民主针对“多数决”的民主可能导致的弊端，提出了一种框架式、结构性和程序性的复合民主式的宪政制度安排，来尽可能校正其弊端。复合民主是对多数民主和共识民主的复合。

“多数决”的民主包括简单多数票决原则和绝对多数票决原则。以简单多数票决原则为例，譬如我们10个人在一起投票，其中6个人同意，另4个人极力反对，但反对无效。但在一致性民主程序中，10个人在一起投票，虽然有9个人同意，只有1个人反对，可这个议案也达不成，除非经过反复协商沟通10个人达成了一致性共识。

萧：协商民主当然是好，但是你要说完全达成一致，然后才能干事，那我们的高铁可能就干不成了，南水北调也干不成了，怎么可能大家都达成共识？

华：我们还有相对更好的选择，可以试一试共识型民主，即在协商民主过程中寻求绝大多数的同意，同时尽可能照顾到反对者的利益关切。譬如，10个人在一起投票，有7个人同意，3个人反对，这个时候就要根据反对者意见尽可能修订方案，并通过反复协商沟通争取反对者不再反对，但如果最后还有1名反对者坚持反对，则应当根据绝大多数人达成的基本共识去落实。阿伦·利普哈特所主张的共识型民主是协商民主的结果。在我们看来，多数民主和共识民主各有利弊，需要在宪政体制中复合运用，即在不同的决策中运用不同的民主程序或复合地运用其民主原则。在民主程序中既要保证民主决策的效能，又要尽可能寻求最大共识或者最大公约数，这些都需要宪政均衡的精密技术。

任何单一的民主手段都是有问题的，必须走复合民主的道路。我们必须把各种方式整合起来，然后有个排序，确定哪些是优先要建构或实现的。比如首先是要举行选举民主，选举民主解决一个合法性问题，选出有权威的政务性的

领导人。但协商民主是一个利益表达与利益协调的过程，有助于促进实质正义的实现。此外，要处理好民主与效能的关系，既要保证政府的权威与效能，使政府要能做成事，也要保障民主权利，使民主监督有力量。在宪政制度设计中，特别重大的事项要采取共识民主的方式，对重大事项采取多数民主的方式，而对职责范围内的常规事项则要赋权于权力责任人独立决断。比如说对于宪政改革问题，大家必须要经过充分协商达成基本共识。对于征税或政府预算等问题，则可以采取有条件的多数民主原则。但你不能说什么事都跑到议会去议，议而不决，这就要区分哪些事情是政府领导人就能决断的，赋予他们必要的自由裁量权。政府五年一个任期，任期结束你可以再来评价，他必须对自己的决策后果负责。

协商民主是对选举民主的补充，共识民主是对多数民主的校正，它也经常提醒甚至监督政府的领导人怎样更好地符合各阶级、阶层和社群人民的共同愿望。民意如果能在代议机构达成共识的话，对政府的影响力是很大的。当然，寻求共识也是很艰难的一个过程，尤其在利益分化很严重的情况下，怎么去达成共识？所以我们就提出其实还有另一种形成公意的途径。总有一部分人能超越自身利益的狭隘性，去关心公共的事务和公共利益。也就是说，不管他出身于哪个阶级、阶层，他都可以在很大程度上节制自己的私人利益或者阶级、阶层利益，从而能够站在一个更为超脱的国家或者整体的公共利益上去考虑问题。这样的公民就是公意型的公民，由这部分公意型公民所组成的具有先进性的政治组织，就是公意型政党。

社会要控制国家

萧：巴菲特不就建议加征富人的税吗？他就能超越自身利益的狭隘性。

华：这也是人性决定的。人性是复杂的，是私人与公人的复合体，所以在每个人的眼里并不是只有私人权利，他一定有对公共利益的关切，差别只在于每个人关注公共利益的程度不同。实际上，私人权利与公共利益在大多数情况下是

紧密联系的。更何况人终归是有信仰、有信念、有追求的，并不是实现了个人利益就能得到满足，他也需要争取社会的尊重与社会理想的实现。

为了实现公意，卢梭甚至提出了一个公民宗教的问题，就是说要建立一种公民信仰，即把追求公意、致力于共同体价值作为一种信仰。公民宗教实际上是在人民主权的基础上建立的。按照人民主权理论，大家订立一个共同契约，这个契约就是宪法，大家都要树立一种坚定的宪法信仰。首先你要信从，宪法才能真正起作用，有人违宪以后，如果没人去自觉维护它、反对违宪者，那么宪法不过是一张废纸。所以卢梭也看到，共同体的政治要发展起来，需要一种力量建立在强大的社会政治心理基础上。现在我们理解的公民宗教，就是一种宪法信仰，或者宪政信仰。

马克思是深受卢梭影响的人，马克思讲最终的理想社会是自由人的联合体，而所谓社会主义，不是国家决定社会，而是社会决定国家。社会主义运动就是要把国家消灭，把国家送到陈列馆去。为什么要消灭国家？因为国家是一个专政暴力机器，国家的后面隐藏的是统治阶级赤裸裸的垄断利益，但统治阶级总把自己的特殊利益说成是全民的利益，欺骗人民。马克思特别强调，自由就在于把国家由一个高踞社会之上的机关变成完全服从这个社会的机关，而且，各种国家形式比较自由或者比较不自由，也取决于这些国家形式把“国家的自由”限制到什么程度。显然，马克思主张在国家还不能被消灭的时候，我们唯一的选择就是限制国家的自由，人民随时可以罢免、撤换任何官员，把国家机器随时置于社会的控制之下。马克思认为社会主义制度只能采取民主共和形式，并把这种实现了社会解放的共和国称作“社会共和国”。限制国家的自由，由社会控制国家，这就是宪政的思想，而这个“社会”在马克思那里不是以狭隘的私人利益为基础并建立在资本主义生产方式上的“市民社会”，而是追求公共利益的公民社会。但是，市民社会是公民社会的基础。我们大家都生活在市民社会之中，在这个基础上，一部分人成为公民社会的一员，积极参与公共政治生活。共同参与公共政治生活的人，就是政治人，但并不是所有人都对政治感兴趣，也不是所有政治人都是为了公意而参与公共政治生活。一个国家不能强制所有的公民都搞政治运动，都来关心国家大事和公共利益，那

是不正常的。作为公民，我可以只关心自己的生活，因为国家生活很正常了，不用我整天去操心了，这是天下大治的最高境界。但是，一个宪政国家需要提供一种开放的政治制度，让任何公民在有兴趣或意愿关心国家公共政治生活的任何时刻都能随时自由地参与进去，也可以随时退出。我可能今天不关心公共政治，明天我却突然关心了，在我想关心的时候，我马上就能知道我该遵照怎样的宪政规则去关心和参与到公共政治进程中去，怎么去影响政治进程。这就好比是一个开放的公共权力场域，懂得游戏规则的公民随时可以进出，而游戏规则必须对所有公民一律平等适用。

再往下延伸，马克思就提出了为什么需要一个共产党的问题。社会要控制国家，怎么控制？社会是松散的，而且是分化的，所以需要通过对一个具有先进性、纪律性和纯洁性的政党组织来协助社会去控制国家。所以说，共产党是社会控制国家的工具，共产党必须服从社会的公共意志，接受宪政的规制。这个政党组织理应由先进的政治人构成，党员是超越了狭隘的个人利益并具有国际主义精神也即全球公民社会精神的觉悟者。所以马克思强调，共产党人没有自己的特殊利益，不管你来自于哪个阶级、阶层，你入党了，你就要宣布和你自己原来的特殊利益切割，你必须代表公意，代表人类未来前进的方向。但这种浪漫主义的道德优越性宣言不能一丝一毫地替代最严格的宪政规制与最紧密的社会决定关系。

萧：你认为社会主义必然代替资本主义，这是出于什么样的判断？

华：现在的资本主义不是已经部分社会主义化了吗？我们首先要搞清楚什么是社会主义。社会主义在我看来就是社会要控制国家，而且实行社会所有制，既不是权力在控制社会，也不是资本在控制社会，而是社会就是社会的主人，建立马克思所说的“社会共和国”。社会主义者的终极理想是作为专政暴力机器的国家退出历史舞台，普遍实现自由、平等、正义和幸福，全球一村，普遍建立自由人的联合体，也即实现全球公民社会的普遍自治。资本主义是资本在控制社会，封建社会是世袭的权力在控制社会，社会主义就是要解放社会，以社会共同体为主义，不是国家决定和控制社会，而是社会决定和控制国家，这就

必然要求公民社会要发达强健。2011年4月我曾在北京大学公民社会研讨会上提出了我的会议论文《社会主义即是以公民社会为主义》的核心观点，引起很大反响。我把公民社会提到了一个前所未有的高度，我说，没有公民社会，就没有社会主义。社会主义国家怎么能把公民社会当做陷阱呢？提出这样的奇谈怪论的人根本就不懂什么是社会主义，更不懂马克思主义，脑子里只有国家主义，惧怕公民社会的发展会使国家对社会的控制越来越难，实际上这才是给执政党挖坑埋雷，妄图使共产党背离马克思主义和社会主义，彻底掉进“斯大林陷阱”。可见，在政治解放还没有充分实现的时候，解放社会将更为困难。所以说，没有社会主义宪政改革与民主政治建设，社会建设就是死胡同，就成了社会管控，最终只能使官僚国家在这个权力泥潭里越陷越深。社会要得到解放，社会主义国家就要改变权力对社会的控制，资本主义国家则要节制资本对社会的侵蚀，靠社会宪政保障公民社会的强健发展，目前我们已经看到这样的努力了。西方发达国家在实现了政治解放之后，强大的资本力量无形地解构了很多东西，后现代主义又解构了很多东西，生活世界日益碎片化，所以哈贝马斯开始探讨在资本主义国家公共领域萎缩以后，我们应该怎样重建公共领域。

萧：但是经济全球化以后，跨国公司的力量可能比一个国家的力量还大，在这种情况下，如何实现社会主义是一个问题。

华：全球化自然有跨国公司的力量，但经济全球化推动了政治的全球化，乃至现在大家都在讨论全球公民社会的问题。跨国公司的发展加快了全球化进程，总体上有利于人类社会进步，但需要根据不同历史发展阶段与不同区域的差异特点予以合理规制。随着这个趋势的发展，最终一定是全球公民社会消解国家的强制力量与资本的操控力量，不断地扩大经济自由、政治自由与个人自由。

萧：你说的这个全球公民社会，现在主要表现为跨国公司的异军突起，而不是非政府组织，那么也有可能出现一个全球资本主义。

华：为什么社会现在消灭不了国家？它要依靠国家形成一个三足鼎立的格局来制衡资本的力量，使资本的力量不至于控制社会。在三足鼎立格局之中，社会能够获得一定程度的解放，但是社会真正的解放是个漫长的过程。按马克思的话说，未来的理想社会是自由人的联合体，作为压迫工具的国家力量和作为剥削工具的资本力量都会被全球公民社会所消解，这是一个长期努力的方向。全球资本主义对于全球公民社会而言，的确是一个重大的挑战，因为新的更为合理的国际经济秩序与政治秩序尚未形成，现有的国际秩序仍然充满霸权逻辑，资本扩张是其重要的动力源泉之一。全球公民社会旨在超越国家主义与市场主义，而近年来国际非政府组织、全球社会运动与全球网络的快速发展，给全球公民社会的崛起提供了契机，但它还远远难以成为能抗衡全球资本主义的独立力量。更何况，在可预见的未来也没有一个“世界政府”足以和全球公民社会联合去制衡全球资本主义的霸权，更难以在世界范围形成“政府、社会与资本”三足鼎立的国际政治新格局。所以，就现实意义而言，全球公民社会仍然是一个关于“国际正义的乌托邦”，但它可以成为争取全球资源合理再分配的一个国际政治策略的公共场域。对于未来历史而言，全球公民社会的重要性必将日益凸显，世界范围内的“三足鼎立”新格局只是一个时间问题。过去我们经常宣传说，人类社会历史发展的规律决定了共产主义理想一定能实现，而如果我们把这个“共产主义理想”更为准确地理解为“全球公民社会”，理解为人类自由主义或普遍自由主义，理解为“自由人的联合体”，那么马克思播种的这个伟大社会理想就一定能够开花结果。对我而言，这是一个寄托于人类未来的理想信念。

由人大来管国企

萧：我正想问你关于所有制的问题，实际上你把我们现有的国有企业分成两大类了：一类叫政府所有制企业，一类叫人民所有制企业。政府所有制企业很好理解，因为有些事情，比如修下水道，利润太薄，民间没有投资意愿，只能政

府亲自干，但你说那个人民所有制企业我就不太能理解了，你的设想是由人大常委会设专门委员会来管这部分资产，这一部分资产创造的利润，除了税收以外投资福利事业，投资福利事业是公共财政的职责，为什么我们还需要这一类的企业？

华：我们需要解决一个很大的现实问题，就是现有的国有企业怎么办。在现在的政治体制下面，国企被认为是官僚所有制，容易受内部人控制，大型国企老总跟权力走得很近。这种官僚所有制存在很多弊病，被认为是“权贵资本主义”的经济基础，大家都反对。国企改革有两种办法：一种是私有化、股份化，把股权分给国民。但是在政治体制改革之前，我是坚决反对国企私有化的，因为那会加快“权贵资本主义化”的进程，使“内部人分赃”获得合法化的渠道。第二种就是我提的“理顺政企关系，实现两权分离”的办法，由人大来管国企。

如今，政府既拥有公共行政权，又拥有国有产权，甚至还拥有国有企业生产经营权。这三项权力统掌于政府手中，使政府渗透到经济生活的每一角落。国有企业的企业家基本上相当于政府官员，他们受政府委派，对政府负责，由政府调迁。在实行企业所有权与经营权相分离、确立市场经济体制后，问题也并未得到根本解决。政府一方面作为市场经济的宏观调控者，扮演着仲裁者的角色；另一方面又作为与集体经济和私有经济相竞争的国有经济的产权管理者，扮演着被仲裁者的角色。这种经济关系不仅制造出了官僚化经济的毒瘤，而且还对社会主义市场经济的健康发展构成了潜在的威胁。从法律上来说，公共行政权的运用应以行政法为基础，而国有产权的运用应以经济法为基础，这完全是两种不同性质的权力。只解决政企分开和第一种两权分离也即所有权与经营权分离的问题，却不解决第二种两权分离，也即国有产权与公共行政权分离的问题，国有企业问题就不会得到根本解决，政府机构改革也不会获得最终成功。

我认为，国有企业改革的根本出路不在于私有化，而在于社会化。当前的国有企业通过改革可分解为性质不同的政府企业和人民所有制企业。政府企业主要包括只能由政府管理的一些关系到国计民生与宏观经济调控的大型基础产

业和一些非盈利性基础企业，除政府企业之外的国有企业则均应改革为人民所有制企业。人民所有制企业的一切财产属于人民，并应由人大常委会代行产权管理权。人大常委会可下设人民所有制资产管理委员会，该委员会应负责组织人民所有制企业的董事会，有关人大代表及人民所有制企业基层党组织与工会组织则应共同参与组织企业监事会，并由董事会负责招聘经理人员，由监事会负责监督董事会及经理人员工作。人民所有制企业最终只对人大常委会负责，并实行董事会领导下的经理负责制，通过公开竞争的方式招聘优秀的经理人员。人民所有制资产管理委员会由人大常委会选举产生的委员组成，人大常委会以及人代会根据人民所有制企业资产增值幅度来评价资产管理委员会工作。

即使在宪政体制建成以后，我觉得并不是所有的国有企业都要私有化。在市场经济之中，竞争规则应该是平等的，不同性质的企业主体地位应该是平等的，政府管的是市场秩序，它应该是中立的，不能既当婆婆又当媳妇。改革之后，人民所有制企业和民营企业以平等的方式给政府纳税，政府评价他们的尺度是企业能上缴多少税收、创造多少就业岗位、对经济增长方式或结构转型贡献有多大等等，这个尺度不分人民所有制企业和民营企业，都一样，在政府的眼里，他们都有一个“民”字，都是人民经济。不同的地方在于，人民所有制企业把利润上缴人大，民营企业把利润上缴给股东。人大是什么机构？不就是全国人民的股东代表大会吗？所以，在本质上是相通的。总之，政府直接介入市场运作会产生不公正，会使市场成为“伪市场”，不是真正的市场经济。企业作为市场竞争的主体，必须在法律面前一律平等，在政府面前一律平等。这个问题我们必须解决。但国企私有化不是唯一的选项。一些经济学家譬如曾任美国总统经济顾问团主席的斯蒂格利茨教授在《社会主义向何处去——经济体制转型的理论与证据》一书中指出，国企私有化没有科学依据，竞争要远远比私有化重要得多，解决问题的关键在于保证国有企业不受原来的政府部门的控制。在他看来，私有化未必就能解决推进市场经济改革的现实问题，这种尝试的失败势必影响千百万人的生活，而其过程很容易受到掌权者的操纵。

我在上世纪90年代的著作中就主张，对原有的国有企业应实行具有根本性的社会主义化改革，即实现国有产权关系的重大调整，使原国有企业人民

所有制化，使其由归属政府管理改革为归属人大代理。另一方面，推进国有制企业的现代化改革，主要包括完善现代企业制度与实现完全的市场竞争机制。我们有必要打破私有化的神话，进一步理解宪政社会主义的经济改革主张。我们认为，公有制实现的形式是多种多样的，譬如，马克思曾经把股份制经济的出现誉为“时代的曙光”，认为它“直接取得了社会资本的形式”，而搞股份制并不等于搞私有化，因为不能笼统地说股份制是公有还是私有，关键要看控股权掌握在谁手里。不仅股份制、合作制经济可以是公有制的实现形式，而且人民所有制经济作为新的公有制实现形式，表现出原政府管制下的国有制经济向社会所有制转变的一种趋势，它“保证国有企业不受原来的政府部门的控制”，在一定意义上是“还产于民”，是社会主义经济民主的伟大实践。人民所有制改革将把现有的国有制经济改革由产权困境也即产权虚拟、责任虚置、监督虚位、目标变异、政企难分、化公为私等陷阱中解放出来，使改革在真正的现代企业制度环境下向资本运营阶段深化，同时也使原国营企业家从“政治资本模式”中解放出来，从而促成与公共行政权相分离的现代公营企业家的健康成长。人民所有制企业产权与政府治权也即公共行政权相分离，是国有制经济改革避免私有化的唯一出路。我坚决认为，经济体制改革就是将竞争机制引入经济领域，其符合国情的有效竞争机制的实现比私有化更为重要；而政治体制改革就是将竞争机制引入政治领域，其符合国情的有效竞争机制的实现同样比多党制更为重要。

萧：但现代企业制度解决的是一个企业的效率问题和利润最大化的问题，无法解决它的合法性的问题。人民所有制企业归人大管理就能解决这个合法性问题吗？

华：怎么解决合法性问题？产权明晰。既然你叫国有企业，而国家是属于人民的，那么这个企业就是人民所有的。不能说政府所有就是人民所有，因为政府会有自己的执政利益，政府又是市场秩序的管理者。所以人民所有的企业不应该由政府控制，而应该是人民的代议机构控制，具体可以由人民代表大会常委会下面的专门委员会来控制，实际上我们就是主张现有的国资委应该从政府下面移到人大常委会下面，这样产权就明晰了。今后，人民所有制企业的税收也

是给政府，利润一部分用来扩大再生产，一部分可以拿出来扩大人民福利。对于政府来说，不管你是什么所有制企业，它能收到的只有税收，谁能够创造就业机会，创造更多的税收，它就支持谁，这就能做到人民所有制企业和民营企业在法律和政府面前一律平等。在所有制的合法性问题上，并不是说全部私有化了才符合什么“合法性”，如果非要这样说，那我们就要追问，你背后所要符合的法则或逻辑究竟是什么？

萧：但是人大常委会的专门委员会是有权力的，它可以通过立法的方式使人民所有制企业获得一种特殊待遇，那怎么办？

华：你的担心不无道理，但我认为在宪政体制下人大常委会并不是为所欲为的，它也必须受到宪政体制的制约。你讲的问题在我们现在的政治体制下是有可能发生的，但我讲的是在未来宪政改革以后我们所面临的一些新型关系。人大常委会提出任何立法草案，都要经过政协审议，同时也要经受立法过程中公众参与的拷问。政协审议如果通不过的话，你说的那种立法是不可能出笼的。我们更关注立法的过程是否公正、程序上是否符合宪政民主，是否把公众的意见和诉求充分吸纳、考虑进去了，是否考虑到了各个阶级阶层方面的意见，这些才是重要的环节。在这种前提下，如果通过了某项法案，要求对人民所有制企业或民营企业在一定时期内或某种条件下实行倾斜扶持政策，那又有何不妥？我们难道不应该把更多的注意力放在程序正义问题上，而不是放在一些似是而非的教条原则上吗？我们要相信这个复合一院制的宪政体制能够在审议立法的过程中解决好各种争议性问题。

萧：私有化是否可能再度引起姓社姓资之争？

华：是啊。中国毕竟搞的是社会主义，很多人对社会主义是有感情的，也是有利益的。你把国有企业全部私有化，有些人不赞同，那又会形成改革阻力。总之，在我的宪政改革里，私有化或者“民进国退”问题并不是优先要考虑的问题。当然，对于人民所有制企业的运行规律，我们还需要在实践中继续研究、探索。

萧：其实叫什么主义不重要，重要的是人民能得到什么好处。

华：对。重要的是国家对所有的企业一视同仁。有的国有资产可以通过市场私有化，有的民营资产也可以通过市场国有化。人大的专门委员会管的只是人民所有制企业的资产运营。究竟如何，要让市场经济规律说了算。

萧：国资委来管国有资产，国资委自然有使国有资产保值增值的冲动。人大常委会也是这么来考核国资委的。双方都有这个冲动，那就很可能制定一些相关的法律来保护人民所有制企业。

华：我们现在能做的就是把国企的管理权从政府转移到人大，这是第一步，阻力也比较小。做到这一步以后，下一步怎么办说实话我研究的还不透，不能简单说我支持或者反对私有化，只能说我立场鲜明地反对在宪政改革之前推行私有化。宪政一旦运转起来，也许那时候人大也会讨论这个问题，并找到解决这个问题的好办法。在宪政体制没有建立起来之前，去讨论更深更远的问题，我的力量还达不到，有些东西需要在宪政改革实践中去深化认识。

萧：我们现在要抓主要矛盾，抓矛盾的主要方面。

华：对。有些问题肯定不是我说怎么样就能怎么样，涉及很多、很大、很艰巨的课题，我们要首先优先解决好当下我们能够解决的更为迫切的宪政改革问题，更深更远的问题还是留给未来的人们在复合民主程序中去做出抉择，因为我们没办法预见未来某一时刻所面临的具体条件与问题。但是，人民所有制企业产权与公共行政权相分离，直接关系到宪政改革，所以我主张这项改革必须实现，这在现有体制中也是能做到的。

复合一院制是中国创造的新型代议制度

萧：说到人大制度，你是主张“复合一院制”的，能不能说明一下这个制度的特点？

华：复合一院制主张在全国人民代表大会之下，分别设立公意代议机构和众意代议机构，公意代议机构主要行使立法权，从人大常委会改革而来，也可称之为立法院，众意代议机构主要行使审议权，从人民政协改革而来，也可称之为审议院。这种代议制度既坚持了根本的一院制也即全国人民代表大会制度这一根本政治制度，也在原有的人大与政协之间实际形成的两会互动机制的基础上，汲取了两院制的优点，形成一种基于公意与众意的新型复合民主的代议制度，它更有利于在一个精致化的宪政体制中实现审议民主原则。把全国政协纳入人大系统之内改革为众意代议机构，使其获得宪政制度所赋予的民主审议权力，是在尊重政治传统与现实利益格局演变的基础上所实现的一项制度创新。就人大制度而言，我们要实行的是全国人民代表大会制度下的立法院之立法权、审议院之审议权、国务院之行政权与司法院之司法权等四权之间的分权制衡制度。

萧：你反对政协委员的专职化，我不知道是什么原因？

华：这是出于理论上的考虑，其实也不绝对。理论上公意代议机构也即我们这里所说的立法院议员应当是专职化的，只有专职化以后你才更有可能站在一个超脱于特殊利益的位置去发现和表达公意。众意代议机构或政协也即审议院议员要代表他所在阶级阶层或团体的特殊利益，所以他必须保持与他的选举单位的密切联系，所以国家不对他们实行专职化，但对他们的议员工作仍然提供一定的调研活动经费。实际上我是主张审议院议员半专职化，比如说他们要成立自己的智囊团队并愿意投入更多的精力去做议员工作，其超出国家预算的那部分经费不是由国家承担，而是由他们自己承担或者是由其选举单位承担，我觉得也是可以允许的。从目前政协的运作模式来说，有些委员有自己的事，比如说企业家就是做企业的，你让他去做专职议员，他未必干。他也许希望平时还做企业家，同时抽出一些精力来做议员。由于他并没有脱离他所在的阶级、阶层、界别和团体，所以他能够更好地了解、把握和表达他所应代表的利益。但是，作为立法院议员，就恰恰相反，要设法避免特殊利益的局限，尽力去发现和表达公意，所以一个解决的办法就是专职化，使他不再是某种特殊利益的利

益相关者，获得相对意义上的超脱地位。这种相辅相成的复合代议体制一旦建立起来以后，未来如果有发展的需要，审议院议员也可以讨论在自愿的基础上进一步专职化的问题，但是其作为利益相关者的众意型代表身份定位不宜改变。

萧：西方的参议员就是专职的。

华：我们不可能一步到位。有些审议院议员就想专门做议员，只要这种自愿的“专职化”不是靠政府财政把他养起来，没有什么不好。比如说我代表农民工阶层的利益，我要跟这个阶层经常保持密切联系，但是我不想在建筑工地上继续再当工人了，因为不能说我做了议员了还要去打工挣钱，搞得自己没精力去做政策调研，没办法深入到全国各地的农民工阶层中去倾听他们的诉求，那么，推选我的农民工协会之类的社会组织是不是可以给我提供一些经费保障，让我可以专职化？我觉得这样做可能比国家包养起来要更好，更有利于选举单位对这些议员的监督。国家只承担预算内的议员最基本的活动费用。但是，对于一个大学的法学家而言，不选择专职化也应该能够很好地履职。再比如，对于一个担任房地产协会主席并代表房地产业界利益的审议院议员而言，他即便不拿业界一分钱，也会为房地产业界说话。审议院议员完全可以和自己的选举单位协商选择是专职化、半专职化还是不专职化，可能不同职业、不同界别的情况会有不同，对这一点宪政制度没必要做统一的硬性规定。

萧：如果你愿意专职化，国家财政也可以提供薪水嘛。

华：国家对审议院议员也会拨一定的活动经费，但相对国家供养的立法院议员来说，经费要少一大块。薪水、补贴以及调研活动费两院议员都有，但专职化的立法院议员要配备专门的秘书，要配车，要有更为优厚的待遇，要报销经费，他其实就多了这一块。一开始，两院议员全部实行专职化没有必要，也徒然增加了国家财政压力。相对于政协委员也即审议院议员专职化，人大常委会委员也即立法院议员专职化是更为紧要的问题，因为立法工作是个很具有专业性也很耗费精力的繁重工作。等宪政体制运转起来以后，如果国家财力更雄厚

了，还可以提高和扩大议员专职化的水平与范围。我觉得一步一步来推进会比较好。

超越自由主义不是否定自由主义

萧：你在对自由主义进行批判的时候，讲到自由主义强调自由优先，民主只是达到自由的一种手段，而你论述的是平等优先。我觉得其实都没有必要去探讨平等优先还是自由优先的问题，因为虽然说平等和自由在某种时候会存在矛盾，但是总体来讲这两者的价值都是需要肯定的。

华：讲平等优先还是自由优先是一个很抽象的命题，在我们的现实生活中二者缺一不可，而且我讲平等优先的时候，特别强调了“平等的自由”优先，在这个命题里，其实我已经把平等和自由紧密结合在一起了。我们要实现平等的话，平等里面肯定也包含了“平等的自由”，也就是大家都平等地享有自由的权利。我始终认为，自由是最高的历史理念，而平等则是最高的共和国理念。人类的历史，也就是人不断地争取自由解放的历史。自由自始至终都是历史伦理的永恒主题，不同历史发展阶段以及不同国家、地域和不同社会等级的人们所能实际享有的自由大不相同。也就是说，自由的权利具有历史性，在不同的历史时期自由的内涵是不一样的。其次，自由也是一个现实政治的概念、历史文化的概念，具有鲜明的国别区域政治及历史文化差异。自由的获取固然难以超越历史发展阶段与国家区域政治及历史文化差异的限制，但在同一时空条件下，公民应当分享平等的自由。有人借口防范民粹主义，主张要让一部分人先自由起来，也就是说在同一时空条件下，让一部分精英先行享有更多的自由权利，而对民众则要限制他们的自由权利。这样的社会平等吗？正义吗？自由吗？肯定是不平等、不正义、不自由的。

萧：其实不管是平等还是自由，总是一个历史的过程。

华：自由是受客观历史发展条件限制的，历史进步的过程也就是自由权利扩展

的过程。而平等这个概念是伴随着现代化过程以及新国家的创造而得以盛行于世的。斯宾诺莎有一句名言：“一旦失去平等性，普遍的自由必然消亡。”法治国家的“现代设计师”哈林顿的名言则是：“平等必然会使君主国解体，使共和国诞生，而且是共和国的生命和灵魂。”美国的《独立宣言》第一条首先宣示“人人生而平等”的原则。而托克维尔在实地考察了美国的民主之后，得出了一个经典的结论：美国追求平等更优先于追求自由。美国学者伍德则认为平等观念是美国建国后数十年最强大的思想力量，是缔造伟大国家的最关键因素，而他的一句名言是：“平等是共和主义的核心。”总之，在第一个资产阶级民主共和国缔造以来，平等就成为了新国家也即民主共和国的最高制度伦理。在法律面前，在共和国面前，所有人不分社会等级都是公民，而所有公民都是平等的。

事实上，人们所能享有的自由往往是不平等的，当代人享有比古代人更多的自由，美国人享有比朝鲜人更多的自由，权力或资本支配者享有比被支配者更多的自由。但是，在同样的社会历史条件下，平等作为至上的制度伦理要求实现“平等的自由”，也即要求废除等级特权制度，把每一个公民都作为平等的人去公平地对待。“平等的自由”要求我们必须破除等级特权制度以及历史文化障碍，使公民意识普遍觉醒。对一个共和国来说，总统所享有的自由权利，一个普通公民也应当能够平等地享有，这首先跟平等有关，而不是跟自由有关。自由本身是倾向于精英政治的，因为自由主义往往强调你不要干涉我的个人自由，它往往保守的是一部分精英的私权利，精英不希望平民起来后分享他的利益，他也不希望国家来干预他的利益。但平等所追求的价值更具有普遍性、普惠性。真正的平等肯定跟自由是紧密结合的。社会主义的核心价值就是追求普遍的平等，而普遍的平等就是普遍的自由、普遍的公正和普遍的民主、普遍的幸福。所以说，自由之树结不出平等之果，而平等之树必能开出自由之花。

萧：传统社会主义不就是追求平等吗？“文革”时期难道不是在狂热地追求平等吗？

华：但他们追求的是普遍的平等吗？他们是否优先保障了平等的自由？实际上，传统社会主义的平等误区，就在于此。在历史上，只存在“不平等的自由”，如古代雅典人的自由与威权体制下经济与生活不受干涉的自由，就是不平等的。但历史上却绝不可能出现“不自由的平等”，因为不可能出现“所有人都同等不自由”的社会状况，自由发展是历史的必然。有人说，强势的集权独裁者可以缔造出一个人人平等的社会，但实际上集权独裁者的出现本身就已经宣告了这个所谓的平等社会只是一个假象。平等社会要求所有人都作为平等的人享有平等的自由权利如言论自由权利，民主权利如平等普选领导人的权利，以及平等的法律权利和平等的社会身份、发展机会等等。也就是说，一个普遍平等的社会必然是从平民到国家领袖都能以人格平等的方式享有同等程度的普遍自由的社会，也必然是人人享有同等程度的普遍民主的社会、普遍公正的社会。

萧：我注意到在你的《超越自由主义》一书里，你把自由和民主作为共和国的两翼，把平等作为共和国的最高理念，是不是就是认为平等高于自由，也高于民主？

华：从逻辑上讲，由平等出发，必然推导出平等的自由权利与平等的民主权利，不可能存在有平等无自由或有平等无民主的情形。但从自由出发，却未必能推导出民主与平等，因为现实存在着有自由无民主的威权主义社会和有自由无平等的资本主义社会。若从民主出发，也未必能推导出自由与平等，因为现实存在着有民主无自由的“民主暴政”和有民主无平等的自由民主社会。

一般而言，平等与自由是统一的、水乳交融而不可分割的。在平等与自由之间，总体而言协同性大于冲突性。在制度伦理范畴，共和国的最高理念只能是平等，平等毋庸置疑更具有首要性；但在历史伦理范畴，只有自由才具有至上性，并成为历史的最高理念。历史是人的自由解放的历史，并以“所有人都自由”的“自由人的联合体”的理想社会为终极目标。而追求平等不过是人类追求自由解放的阶梯。从一部分人拥有面包到所有人都能够拥有面包，从一部分人拥有汽车到所有人都能够拥有汽车，其过程中的每一步既是平等的实

现，也是自由的扩展。

平等是社会主义的核心价值。平等不等于平均。现在有些人一听说社会主义，一听说平等，就皱眉头。但是当代中国，最缺乏的恰恰是以公民社会为主义、使国家权力回归社会、服从宪政的宪政牌社会主义，恰恰是以破除根深蒂固的等级特权观念为任务、使公民意识普遍觉醒的普遍平等主义。有人说社会主义已经过时了，那是因为他们把社会主义仅仅理解成了斯大林集权模式的专制社会主义。实际上，社会主义学说类型及其实践模式有上百种，谈社会主义这个概念，我们就必须首先搞清楚谈的究竟是哪一种社会主义。

萧：社会主义为斯大林体制背了黑锅。

华：我们过去把社会主义要么误解成斯大林体制，要么简单化地等同于共产党领导，似乎只有搞了斯大林体制，坚持了共产党领导才算是社会主义，其实是明显错误的。事实显然是，在自封的“共产党”的领导下未必能分娩出一个社会主义政权，例如柬埔寨共产党就搞出了一个人类历史上最黑暗的波尔布特红色恐怖政权，而前苏联和东欧共产党领导的斯大林式政权失去民心、纷纷垮台。如果说，社会主义就是由社会控制国家，使国家权力回归社会、服从宪政，限制国家的自由以实现人民的自由的“社会共和国”，那么柬埔寨、苏东和朝鲜式的所谓“社会主义”够格吗？答案很明显。邓小平对此看得很透彻，他曾经很明确地讲，我们的社会主义仍然是不够格的社会主义，所以，他所奋力推动的改革开放事业其实就是一个不断去苏联化、去斯大林化，从而走向真正的社会主义的进步历程。按马克思主义原理，任何社会主义政党的先进性都要接受历史实践的检验，接受人民的评价，那种自封的不过是在自欺欺人。建设社会主义，不仅需要通过社会主义政策节制资本，更需要通过宪政体制限制权力，其目的就是把社会从权力和资本的双重压迫下解放出来，培育强健理性的公民社会，发展社会所有制，巩固社会共和国。

萧：你这本书叫《超越自由主义》，书中对那种古典自由主义或者说极右的自由主义的批评是很多的，但实际上现在自由主义里面也有左翼，像罗尔斯就

是，国内也有这种人。我特别想问一下，你对自由主义到底怎么看？

华：我对自由主义的态度受到的误解太多了，而《超越自由主义》这个书名实际上容易让人误解。

萧：我觉得还不如叫融合左右？

华：我当时也考虑了这个。这个书按我的想法叫《宪政社会主义的思想言说》就可以了，但确实存在着一个在出版过程中寻求正面理解的问题。这个你懂的。在2009年到2010年这本书的审读过程里，“宪政社会主义”能够作为副标题源于我的顽固坚持。在学理上，我总的来说是主张恢复社会主义的本来面目，坚持和发展进步性的社会主义，而这种社会主义本身就是对狭隘的自由主义的超越。在我的理解里，所谓“超越自由主义”更准确地讲应该是超越狭隘的自由主义。其实，马克思主义就是普遍的、彻底的、激进的自由主义，他不满足于一部分人的自由解放，而是要实现全人类的最普遍、最彻底的自由解放，最终建立“自由人的联合体”。从这种意义上看，马克思主义并没有脱离广义的自由主义的范畴。狭隘的自由主义以个人主义为本，注重私人权利和个人价值，而超越了这种“狭隘的自由主义”的社会主义，则是以社会为本，注重公共利益和共同体价值。同时，超越自由主义绝不是否定自由主义，一定是在汲取、学习自由主义的基础上，就自由主义自身不能解决的问题进行再探索。你比如说我们这个社会要警惕权力和资本对社会的侵蚀和压迫，实现社会解放和普遍幸福，那么，仅仅靠自由主义能解决好这个问题吗？解决不了这个问题。在这个意义上，我们讲超越自由主义是可以站得住脚的。

萧：我看了这书以后，有两点感受，其实你的一个目的还是希望融合左右的，而且按我的感觉，你可能跟自由主义比跟新左派更近一些，因为宪政这个理念，当然马克思有一个论述，但是最主要还是自由主义的论述。

华：在书里，为了怕别人误解我对自由主义的态度，我在导论里特别又做了一个说明。我不是在空泛地讲超越自由主义。超越何种自由主义？在什么意义上

去超越？实际上，我对自由主义做了一个严格界定，我所要超越的是自由主义制度普适性这个制度神话，所以我主要针对的还不是自由主义学理，不是自由主义制度，而是自由主义制度的普适性神话。这种制度神话宣扬自由主义制度搬到哪里都能直接用，放之四海而皆准，对这个我是不认可的。但我认为深厚的自由主义学理很难被轻而易举地超越，更不可能被消灭。自由主义虽然五花八门，也包含有糟粕，但也有很多精华。在学理上，宪政社会主义理论需要有来自自由主义的批评和养分，以防止自身变得自负和营养不良。所以，我对自由主义的基本立场是，在社会主义与自由主义的长期论辩中，早已经是你中有我，我中有你，相互促进和交融。作为对自由主义一种超越和替代，社会主义就应当是在扬弃自由主义的基础上发展起来的，宪政社会主义必须充分汲取自由主义的精华。对当下宪政社会主义而言，应该以自由主义为师，同时还要善于有鉴别地批判，这样才能更好地发展和创新社会主义理论。而且我认为，现在更为迫切的还不是反极左或防极右的问题，而是坚决肃清封建专制主义遗毒的问题。在中国，反封建、新启蒙的任务远未完成。相对而言，我认为党和国家更大的危险恰恰在封建专制主义遗毒。

在我看来，马克思受自由主义影响是很深的，但他继承和发展了康德的普遍自由主义传统，使普遍平等的自由主义成为了批判狭隘的自由主义的思想武器，并以《资本论》提供了一个坚实的科学基础，从而使马克思主义成为了关于人类自由解放的学说。自由主义理论始终在实践中不断发展，形成了丰富的多样化的理论成果。所以我在讲超越自由主义的时候，总要小心地先给自由主义一个清晰的界定。什么是自由主义？其实很难准确回答。自由主义的种类有上百种，诸如古典自由主义、新自由主义、社会自由主义、市场自由主义、政治自由主义等等。你看罗尔斯、德沃金等人的很多学术努力，就证明了自由主义思想阵营内部也在自我超越。而我对自由主义的界定，就是五个领域内的“五个至上论”，即坚持自由至上、多元民主至上、私有产权至上、市场至上和个人主义至上。推销这个五个至上的自由主义制度神话才是我所要批判的自由主义，其实对这种自由主义，自由主义阵营内部也有不少学者在批判。即便如此，我在书里也多次指出，这种超越五个至上的自由主义制度神

话的努力困难重重，充满挑战。因为，如果没有成功的实践的批判，理论的批判就很苍白。从实践层面看，对自由主义制度的成功超越，目前还没有出现。

萧：其实我认为，现在国内很多自由主义者都可以成为你们的同盟军。

华：我从来没有排斥这些人啊。我在刚开始的时候也跟自由主义者论战，因为有一些自由主义者有点极右，很偏激，我把他们叫做自由主义狂躁抑郁症，他们不切实际地严重脱离中国转型的初始条件，对体制内改革派横加指责，要革命不要改革，要三权分立不要人大制度，要多党竞争不要党内民主带动人民民主，在网络上挑起所谓的“改革派”与“革命派”之争，骂“改革派”都是投降派、忽悠派，似乎只有越“革命”越好。这种照搬西方模式的本本式激进自由主义虽然在网络上“指点江山、激扬文字”，却得不到现实社会普遍的响应，所以在狂躁以后，就不得不面对具体的困难，一下又很抑郁，觉得大家都很愚昧，中国人民素质太低，似乎就他是救世主，可是曲高和寡啊，又有什么用？中国的宪政民主建设，绝不能眼高手低，争唱高调，而要立足国情、夯实根基、寻机突进、步步为营，使其成为不可逆的历史进程。

萧：按说自由主义的基础是经验主义，但是很多狂躁的自由主义者抛弃了经验主义，抛弃了客观的历史条件。

华：所以他是自我矛盾的，他这种矛盾使他陷于一种抑郁苦闷状态，他觉得大家都是愚民，启蒙的任务也完成不了，最后就逃避现实，甚至也有人从一个极端突然就跳跃到了另一个极端。很多自由主义者实际上处于无所作为、盼着天下大乱的消极状态，实际上他自我边缘化了。

萧：很多自由主义者总是宣讲教条，其实经典理论不需要宣讲，关键是你要针对中国的实际问题给出一些方案和论述。

华：所以我对高全喜教授做的自由主义本土化或者自由主义中国化的努力给予了积极肯定。

再一个，我反对什么左和右的划分，虽然我的书里面也谈到什么是左、什么是右，但是我个人反对别人给我贴上中左或中右的标签。我有时候接触一些人，有的人说我是中右，有的人说我是中左。左与右的概念其实很混乱，国内和国际的用法也有不同。我对自己的定位就是坚定的社会主义宪政改革派。我认为对于一个宪政改革派来说，最关注的是宪政体制的建构和让宪政运转起来。宪政运转起来以后，在公共政策辩论中，也许在这件事情上我是中左立场，在另一个事情上我则持中右立场，必须具体问题具体分析。譬如有时候社会福利要增加，有时候社会福利则要削减，一切决策都要看具体条件和要解决什么问题，不能搞简单地按派站队。如果一个人在所有的事情上不问缘由地都要站在一个固定的某派立场上，那就麻烦了。马克思最反对这种教条主义，他始终主张站在实践的立场上，沿着最普遍的政治解放与社会解放的自由解放道路螺旋式前进。

萧：按派站队，那就失去独立性了。

华：对。当然，思想政治立场及其倾向性也是客观存在的，但我主张更多开放性、更多包容性。在宪政社会主义学派形成过程中，有些学者会被认为是偏中左或者偏中右，我一般不这样划线，我倡导兼收并蓄、百家争鸣。有人跟我说，王占阳教授和胡星斗教授这些人偏中右一些，高放和周树志等老先生偏中左一些，我和郭道晖先生更靠中间一些，因为王占阳教授提出普世宪政社会主义，但周树志教授提出了中国特色宪政社会主义，一个是普世派，一个是特色派，而我和郭老就只讲宪政社会主义，把普世价值和中国特色都寓于其中。这种观察也挺有意思，在一定程度上说明了，在任何地方可能都存在左中右的划分，你想逃都逃不了。

萧：你要说普世派，你先把中国的事搞好再说吧；你要说特色派，还没实行呢，能否真成为特色呢？

华：我不会去刻意强调什么特色，每个国家、每个人都有特色，都是独一无二的，但我如果逢人就讲自己是“华炳啸特色的男人”，那是不是很搞笑？我可

以保持自己的个性特点，甚至特立独行，但没必要去给自己贴标签。我们过去探索特色社会主义的时候，特色是个啥？不清楚。大家都流行一句顺口溜：“中国特色是个筐，什么都往里面装。”经过这么多年探索，到现在这个“特色”似乎才清晰一些了，就是经济上要搞市场经济，在政治上未来30年必须实行宪政民主，文化上就是要文化自觉，多元文化。我们未来这一阶段的社会主义的特点突出体现在哪里呢？我认为就是宪政。只有宪政才能把市场经济基础上各种多元分化的利益统合起来，只有宪政才能均衡自由与平等双轮驱动的普世价值，确保民主号列车不脱轨，只有宪政才能规制社会主义、保障社会主义、发展社会主义，只有宪政才能实现中国现代化与中华民族的伟大复兴。

萧：你倡导这个顶层设计方案当然是一种理性设计，理性设计的边界在哪儿？理性主义和经验主义怎么能够很好地融合？或者说如何避免理性的过度扩张？

华：我们的很多问题都是在现代化的背景中提出来的，现代化换句话说就是理性化。启蒙的意思就是运用你的理性。我们在理性化的过程中提出了很多现代化的命题。黑格尔提出了绝对理性，他认为合理的必将成为现实的，要头脑立地构建一个新世界，这是一个革命性的命题。而理念的实体化过程就是现代化的过程。

现代化后来就遭遇到了后现代主义的解构。为什么要解构呢？因为在现代化的过程中，或者在现代性展开的过程中，理性成了一个理性教，理性至高无上，最后我们发现理性是被很多权威头脑定义的，权威的说法变成了大家必须遵从的东西，并成为了支配我们生活世界的严密的体制，形式上是自由的，但你无路可逃，只能被理性化、体制化，所以激起了后现代主义者的质疑。现代主义要使人成为理性的人，但后现代主义者福柯就提出“人之死”的命题，说在现代社会，人已经死了，只看见理性在那儿，却找不到人在哪里。曾经使人在启蒙运动中获得解放的这种“理性”，一旦占据了至高无上的地位，就被异化了，成为了控制人、支配人的绝对正确的可怕东西了。我们过去总是把马克思主义作为“最高理性”，作为绝对正确而不可置疑的“科学”，使马克思

主义教条化，而这种被教条化理解的马克思主义远远脱离了实践，脱离了现实生活，使马克思主义变成了教规、教义，极其有害。其实，马克思主义不是抽象的理性，而是与时俱进的鲜活实践。这就存在一个理性要从哪里产生的问题，理性只能来自于实践，并由实践所决定，由实践去检验。马克思学说是最早批判现代理性主义的实践哲学，其本身就具有后现代主义批判视角，但他却走向了超越现代理性主义的新现代主义，而不是颠覆现代理性主义的后现代主义。在我看来，后现代主义的解构有其积极的作用，理性主义形成的是一个里面住着权威的金字塔形的结构，但后现代主义要追求一个平面化的多元世界，认为世界是平的，而且是网络化的交互主体世界，反对迷信权威与理性，伸张差异与个性，尤其关注弱势群体、边缘群体的声音，认为每一个人对生活都有自己的发言权，都有自己独特的理解，并在多元化的生活方式里可以自由选择。事实上，后现代主义是引导我们反思的哲学，它的登场牵引着现代主义向新现代主义转型，而不是埋葬现代主义。

后现代主义思潮的发展最终导致了整个世界的碎片化和原子化。我们都特别强调自己的、独特的体验和价值观，强调个人的权利，但公共生活枯萎了，共同体价值蒸发了。这样就加剧了族群之间的冲突。公共生活怎么建构起来？这是后现代回避不了的一个问题。因此，哈贝马斯主张捍卫现代性的价值，虽然说旧启蒙死了，但我们还需要新启蒙，需要再出发。

萧：这两者之间有一个怎么取中的问题？

华：理性不能压倒人性。理性太绝对化，人就死了。马克思主义哲学是主体实践哲学，强调实践是具有实践理性之主体的实践，而主体是现实的人。实践都是一定主体之实践，实践本身并不是一个纯粹理性化的过程，只是在实践的过程中由现实的主体去运用理性，从具体的现实出发，改造世界。而且马克思主义哲学强调了生活世界的重要性，它是生活世界中的实践哲学。理性和经验应该统一在实践之中，这个实践不是抽象的，鲜活的现实生活永远是根源性的。按马克思理解，现实生活就是现实的社会关系，人不是原子化的存在，而是处在现实的社会政治经济利益格局中，要从这个现实关系出发思考问题。所以马

克思主义哲学的出发点是现实的人，或者用马克思的原话说叫“现实的个人”，从其现实性上看，这个个人是一种社会性存在，我们必须学会如何从其社会关系背景去理解这个“个人”的存在及其命运。从根本上看，个人的解放不能脱离社会的解放。这与个人主义哲学的区别在哪里？很明显，马克思讲的“现实的个人”的命运脱离不了其固有的社会关系，个人的解放和社会的解放是息息相关的。一个人在进行实践的过程中，他首先是经验主义的，他所经历的社会实践给了他很多经验，他要对各种经验进行总结，形成一定的个人理性。但同时他通过学习人类传承的文明理性和参与现实的公共生活，得以分享很多来自于他人经验与智慧的社会理性。理性的力量一定会在他的个人实践生活中蓄积并发挥作用，所以实践过程实际上是理性和经验的相互激发与有机融合过程。

我很注意构建理性与演进理性的关系。政治文化里的很多东西是历史演进的，不是突然建构出来的。任何政治变革都面临一个很大的现实的客观前提，我们是在以往的历史文化传承的基础上在现实的利益格局中开创新的历史。这个前提不是建构出来的，它一定是一个客观历史演进的结果。历史演进实际上使我们形成了路径依赖，路径依赖并不是决定了我们面对未来只有一种选择，而是决定了我们现实的舞台有多大，但它不能决定方向，虽然它对形成这个方向是有影响的。准确地说，它是确定了一个现实舞台，但在历史舞台上演出的剧目则是由当代人来创造的，其方向是根据他们的核心价值观来选择的。所以每一个时代，传承与创新的关系是辩证统一的，统一在这个现实的舞台基础上和社会生活空间里。我们对这个社会空间和舞台的改造不可能是凭借自己的主观愿望一下子能改造到位的，改造现实生活有一个过程。你只能从你力所能及的地方先开始着手一点点往前改进，不断地积累由量变到质变的条件。

为什么我们的宪政改革不能照搬美国式的三权分立模式？因为我们只能在现有的政治框架下改革。例如，我们有人民代表大会制度，有人大常委会、有政协，我们可以在这个基础上创造性构建复合一院制，在全国人民代表大会之下创设公意代议机构、众意代议机构。改革不是革命，它是在原有的制度基础

上进行创造性转换。这个转换彻底的话，同样能起到制度改革的作用。所以，理性设计和经验结合，实际上结合在顶层设计中，体现在改革实践中，我们不要把顶层设计简单地理解成理性设计，它实际上体现的是解决现实矛盾、直面实践课题的系统工程思维。

萧：你是说顶层设计是基于现实矛盾的一个设计？

华：对。现在人们对顶层设计误解很多，有些人认为顶层设计好像是高层领导人设计，这是很大的误解。其实，顶层设计这个概念来源于建筑工程学，强调运用系统论方法，从全局的高度和整体主义战略出发，自高端制度框架着手开始总体构想和战略设计，也就是说，是一种从最高端向最低端、从一般到特殊的系统推进的设计方法。譬如盖房子，屋顶上梁是最关键的环节。顶层设计强调顶层宪政框架的决定性，从宪政体系运行上看，是高端决定低端，顶层决定底层。提出顶层设计的主体，可以是学者，可以是政治家，也可以是草根。

萧：顶层设计主要是一个制度设计？

华：在这里，制度设计主要是一个系统工程学概念。我们盖一幢大楼，首先应该把整体框架搭起来，整体框架决定了里面的内容。顶层设计是一个系统思维方法，它不是说由谁来设计的问题，同时它也不是一个理性设计的问题。盖楼首先要考虑到地基的问题、材料的问题。你设计一个海市蜃楼，没有现实材料的话，你这个设计就是空的。所以说真正的顶层设计一定是要考虑到现实的材料，还有就是我是在为谁设计，我要设计成什么样子，实现哪些功能需要。顶层设计肯定是理性设计和实践经验的结合。而且我所提出的顶层设计方案也只是一个选项，如果允许百家争鸣，就会有多个选项，宪政社会主义、新民主主义、自由主义、民主社会主义，包括儒家社会主义都是选项。哪种方案能被采纳，就好比一个竞标的过程。被采纳的一定是适应了这个国家的现实的需要。马克思有一句名言，理论在一个国家实现的程度，总是决定于理论满足这个国家和人民的需要的程度。所以理论最终还是由历史和实践来检验的。

中国有两大政治思想传统：一是中国固有的政治文化。传统政治文化有正面的因素，但可能负面的东西更多，我们进行顶层设计的时候，首先要充分考虑到我们的困难所在。我们对传统政治文化要持一个着眼于重建与转换的批判性态度，要洞察其内在的缺失与问题。我之所以把“国民不自由的历史文化根源”作为我的著作的第一章，就是要让大家头脑清醒，先来审视我们的传统政治文化遗产。第二个传统就是革命传统。革命传统是从西方传过来的，马克思学说也是西学，传过来以后中国化了，已经成为我们不能回避的第二大传统，因为我们对于它已经形成了路径依赖。两大传统都是改革的初始条件，我们面对这两种传统到底应抱以怎样的态度？首先我们要尊重传统，同时需要对传统进行现代性转换。宪政改革一定要在创造性的转换上做足文章。转换到哪里？转换到人民民主何以可能的问题上了，转换到了黑格尔的新国家理念、卢梭的公意、康德的启蒙、达尔的多元社会、哈贝马斯的公共领域等一系列政治哲学的问题上了。现在有很多政治改革方案没有理论，我希望既有厚实的基础理论，又有切实可行的方案。

萧：很多改革方案没有理论，还有更多的人是只讲理论，没有方案，而他们讲的理论更多是一些教条。我觉得这真是让人非常不满意的地方。

华：所以我提出的宪政社会主义，必须解决好这个问题，起码在逻辑上要有自治性，要能自成学术思想体系，成一家之言，而且不得不跨哲学、政治学、法学、宪法学等多个学科，核心的目的就在于寻求以宪政规制社会主义、以宪政保障社会主义和以宪政发展社会主义的新改革路径。

萧：你认为在现实社会主义国家里，干部阶层只有一小部分是腐败堕落的，这个可能和人民普遍的观感是很不一致的。

华：肯定是只有一小部分呀。我所说的腐败是针对公权力的，你不掌握公权力，想腐败也没机会。小干部是不掌握权力的，而他们是干部中的大多数，所以我才这样讲。小干部没机会腐败，他可能也对腐败愤愤不平，觉得不公正，所以说干部阶层中大多数人都是受害者。关键领导岗位的稀缺性，人治式的干

部选拔机制存在的严重弊端，以及日益蔓延的官民矛盾，使这个体制里的大多数人都不同意，几乎人人都有牢骚，人人都心里不平衡，因为他们深受体制内外的挤压，对病灶看得很透，对民意摸得很清，而这也正是新改革的力量之所在。如果宪政社会主义思想传播开来的话，党内很多人很容易接受。

我历来不认为反腐败是我们最优先要解决的问题，因为我们现在这个腐败是制度性腐败，你在这个体制里不腐败都不行，在这个情况下，你不改制度只管追究这些人的腐败责任是舍本求末。关键还是要解决政治体制改革的问题，解决好宪政制度建设问题。在宪政改革后，我主张对过去的一般腐败问题可以既往不咎，在变革过程中支持宪政改革的，可以给他以豁免权。就像清末政府光荣革命以后，民国政府也要保障他们的权利啊。在共产党夺取政权的过程中，花大力气搞统一战线，国民党的将领包括国民党要员投诚的话，也是既往不咎的，资本家你支持我的话，我也有个赎买政策，保障你的权益。但对于那些死心塌地跟着反动派跑的，那我就对你镇压了。

宪政改革也有个建立统一战线的问题，也要着力解决怎么化解既得利益者的抵触情绪这个问题。总之，要有历史智慧，要对所有支持、认同、不反对宪政改革的官员既往不咎，甚至实施赎买政策，我不清算你过去所获得的利益，但在新的游戏规则面前人人平等，如果你还要参加游戏，就必须严格按照新的游戏规则来出牌。这样这一部分既得利益者就会支持宪政改革，对他来说他只是要学会去适应新的游戏规则的问题，而不像一场革命，会对他进行彻底清算，使他失去原来所得到的所有利益。

那么对于反对建立新游戏规则的人，我们要追查，哪怕你逃到国外。这样才能分化顽固的反改革的力量。所以改革的策略我觉得也是很重要的，值得更深入地研究。

萧：实践中如果能够做到你说的这些，当然就很不错了。那从你了解的信息，包括你的判断，宪政改革的动力来自哪儿？

华：体制内就有很多动力，我与一些官员也有交流，固然有一部分对宪政改革比较悲观甚至抵触，但是多数人都有改革的内在动力，只是程度上有所不同，

有人更主动，有人则被动一些，是被形势推着走。说到这儿我要回到一个问题，就是我们对现实如何判断，我用四个概念来判断当前的现实：

第一，我们进入了一个中等收入沉陷带，这个学界一般称之为“中等收入陷阱”。中等收入是指年收入从一千多美元到一万美元这个区间，我们现在已经达到四千多美元，在这个过程中爬坡有一个很长的过程。这个概念的提出实际上是要解决一个发展观的问题，指导思想是科学发展观，核心是转变经济增长方式。我们现在是以发展为导向的，而社会主义是以公平正义为导向的，不能片面关注经济增长。以发展为导向就会造成资源浪费，透支环境，要走出这个沉陷带很难，风险也很大，但不改变这个旧的发展导向肯定是不行的。现在，中国经济下行压力越来越大，改革问题将会更加复杂。面对可持续发展动力不足问题，我们不得不改变以GDP为中心的旧发展观，确立以人的自由解放、全面发展和幸福为根本目标，以生产关系的解放、生产力的自由发展与技术创新为根本动力的新发展理念。

第二，我们陷入了一种转型陷阱。面对转型中形成的新的既得利益势力力图实现现有既得利益最大化、制度化、合法化从而导致的改革动力不足问题，我们不得不改变易于被既得利益绑架的高端精英主导的旧改革观，确立依靠理性自觉的公民社会的建设性推动力量，以平衡权贵精英的保守性制动力量的新改革理念。这种“理性自觉的公民社会”理应以共产党人也即追求最大公意并具有先进性的政治人为主体力量，而这种主体力量只能通过党内民主改革释放出来，同时执政者必须通过公平正义导向的新改革壮大中间阶层的力量，从而形成支持新改革的积极稳健的社会主流政治力量。转型陷阱实际上是利益观的问题。我国原来在没有推动政治体制改革的情况下先搞了经济体制改革，经济体制改革又造就了一大批既得利益者。按照原定的改革战略部署，我们还要继续往前改政治体制，但既得利益集团发现现在这个体制已经是最好的，他不想改，这就是转型陷阱。

第三，我们面对着政治滞胀困局。这种政治滞胀是指政治改革迟滞、政治参与热情高涨和政治通货膨胀、失望以及政治不景气同时存在的政治现象，其形成的根本原因是在执政者的改革方向与民间社会多元主体所要求的改革方向

之间存在较大偏差，难以形成改革共识，从而导致谋划改革的执政者既不能仅仅依靠自身力量启动新改革，又由于担心在政治开放中丧失改革主导权而不敢开放社会力量进入政治博弈领域，只能纠结于这一悖论之中进退两难。破解政治滞胀的关键在于找到一条既能满足日益高涨的公民参与和新兴政治力量分享权力的合理要求，又能满足执政者实现执政方式现代化、增强执政合法性、提升执政能力的时代要求的平稳转型道路。唯一的出路就在于纠正过去认为宪政会削弱国家能力、保护分化离心势力、制造政治麻烦的错误观念，确立起以宪政规制、保障和发展社会主义乃至以宪政增强国家凝聚力、向心力以及政权合法性、人民性的新宪政理念。目前，能够使左中右各派势力达成基本共识的一个核心诉求就是“宪政”，宪政为规限权力、保障人权、实现民主提供了根本保障和法治秩序，从而能够保证社会政治改革的平稳转型，而落实宪政的推动力量，只能是代表公意行使整合功能与维宪护宪功能并超脱于行政与司法治权之上的共产党，保障宪政的社会基础力量则是社会主义公民社会。

第四，我们面对着日益蔓延的权力内卷化现象。所谓“权力内卷化”，是指由于权力组织外部民主力量的参与不足和监督乏力，或者外部压力的过于强大导致权力组织内部人的自我防护与内倾式发展，形成了一种权力系统相对稳固的内部人发展模式和严格的自我复制与延伸机制，致使权力系统、制度和行为模式等在发展和变迁的过程之中出现了一种路径依赖和自我锁定，从而导致一种内卷型的权力传承以及没有政治发展的权力膨胀。“权力内卷化”曾被用来描述中国社会封建专制政体不断“精致化”的历史过程。中国封建社会以王权为中轴的社会结构模式，在某一发展阶段达到一种确定的形式后不仅停滞不前，难以使自身转化为另一种高级模式，而且还相反地使这一模式不断得到复制、延伸和精致化，社会也因此逐渐丧失容纳新因素成长和制度创新的内部机制，直到被人民起义推翻或被新的政治力量颠覆。愈演愈烈的“官二代”现象和阶层固化现象，正是权力内卷化所造成的社会政治问题。在众意型的多元化利益格局基础上，解决这一问题的关键在于按照“三个代表”要求革新党务、从严治党，使共产党人始终作为全心全意代表公意、促进公意、服务于公意的政治觉悟者，保持共产党人的纯洁性、先进性，绝不利用公权谋取私

利，绝不特殊利益集团收买所动，牢固确立“权为民所赋、权为民所用”的马克思主义新权力观，并通过“民主赋权、依宪治权”的新改革来打破权力内卷化趋势，促进各阶层之间的众意协商民主与有序流动。

现在要把这几个问题都解决，靠什么？就是靠宪政社会主义改革。你比如说关于转型陷阱，首先要旧的利益集团明白现状是持续不下去的，让他放弃幻想。有的人他也知道这是个幻想。我接触过某省国资委的一个人，他说，你说得都对，但你别着急，等十年再说，中国社会的原始资本积累还没完。我的感觉是，他自己的原始资本积累还没完成，他要抓紧这十年时间，利用现体制的便利去做大做强自己的利益，然后移民。中国现在一大批人是这样想的，他不关心这个国家十年以后、二十年以后稳定不稳定、分裂不分裂，因为他想移民。他就是想寄生在这个体制中，要获取自己的利益。

但随着公民社会的发展，人们有了变革的愿望，包括体制内改革的声音也是存在的，体制内不满的声音就来自于权力内卷化。很多体制内的人发现，有裙带关系的人很快就上去了，大多数人就没机会了。但由于这种上位方式缺乏合法性，大家都不认同，所以说它在体制内受到了广泛地质疑，很多被排斥出去的人就跟他越来越隔膜，这是危险的。

解决这个矛盾只能靠宪政改革，通过民主选举打破僵局。在体制内一些人的推动下，旧的利益格局确实维系不下去的时候，他就不会顽固地抗拒改革。而且他发现，宪政改革以后，他可能会获得一个新的生存空间，他完全可以适应这个新环境，这样他就会选择与其对抗改革不如适应改革的策略，这是一个转化的过程。转化的条件是什么？还是公民社会和体制内改革力量的增长。

萧：而且需要这两者的结合？

华：对。滞胀局面的打破，也取决于上下联动，就是体制内改革力量和公民社会这种倒逼的力量的联动，促使它要变化。现在公民有很多诉求，群体事件也很多，包括基层民主的诉求，你看乌坎事件也体现了这一点。现在关于宪政、自由、平等、民主的理念正在广泛传播，支持这些理念的人多了就会形成一种力量，你不能不正视它。

我现在很支持广东和浙江的地方治理。

广东我一直支持。上次我们开宪政社会主义论坛的时候，有人跟我说，宪政社会主义实践在广东。因为宪政社会主义最核心的主张是复合民主、多元共治，广东已经把多元共治写进了文件，广东在改革中还提到了幸福广东、法治广东，支持公民社会发展，这和我们的主张都是不谋而合的。所以说宪政社会主义在广东是有理由的，至少可以说广东有宪政社会主义的实践性萌芽。

我今年准备要去浙江调研。浙江提出了法治浙江的概念，更重要的是浙江是倡导复合民主的，宪政社会主义核心主张就包括复合民主，浙江已经在探索党内民主和人民民主怎么对接的问题，在选官用人的公选等方面也做了很多探索。

在未来十年里，如何破除妨碍新改革的思想观念和体制机制障碍，不失时机地推进重要领域尤其是社会政治领域改革，从而在前三十年已经初步实现了国家政权机关和领导人员有序更替、扩大了人民有序政治参与的基础上，进一步开创社会主义宪政民主新方向，建成更能满足人民新期待、新要求、更具科学性、民主性与合法性、更有活力也更加稳固的社会主义宪政新体制，打通以复合民主制为人民民主实践形态的宪政社会主义政治发展道路，无疑是摆在党的十八大以及下一届中央领导集体面前的生死攸关的重大课题。在这一转折时刻，中国共产党必须适应从革命党向执政党的转型以及建设社会主义法治国家的时代新要求，不失时机地把“人民民主宪政”作为国体，从而为未来三十年改革指明方向。

如果说前三十年改革是以第一次宪政改革为起点，以经济社会改革为重点领域，基本遵循着“谋改革、求发展、促稳定”的三步走节奏，使经济基础和社会利益格局发生了根本性变化，那么，未来三十年改革就是以新一轮宪政改革为起点，以社会政治改革为重点，遵循“立宪、行宪、宪治”三步走战略，力争在鸦片战争二百周年之际全面建成有中国特色的社会主义宪政制度，迈入社会主义和谐社会。到那时候，我们就可以进一步在坚实的宪政民主基础上，实现中华民族的伟大复兴。

（采访时间：2012年4月5日）

提纲挈领，抓大放小 ——简论宪政社会主义

—

如果说，刘军宁正在做的工作是发掘中国传统思想中有关自由思想的因子，华炳啸做的就是发掘社会主义思想传统中与公民社会和宪政思想有关的因子。

华炳啸重新解释了社会主义。在他看来，社会主义就是以公民社会为主义；不仅马克思主义已经蕴含了宪政民主思想，而且只有宪政才能拯救社会主义，只有宪政才能规制社会主义，只有宪政才能发展社会主义。这与教条主义者对社会主义的理解是全然不同的。

宪政社会主义与社会民主主义是近亲，但二者又有所不同，这种不同表现在：社会民主主义强调的是在宪政的框架内推动民主，而宪政社会主义的着眼点是如何在中国建立宪政框架；社会民主主义主张多党民主，而宪政社会主义主张的是一党民主。

虽然社会民主主义、宪政社会主义甚至左翼自由主义在具体的主张上并非完全一致，但三者都体现了打通左右疆界的努力。只不过，社会民主主义主要面对的是西方社会的政治现实，左翼自由主义是从右往左打通人造藩篱，宪政社会主义是从左往右打通人造藩篱。华炳啸也曾经明确说，他所谓的“超越自由主义”不是否定自由主义。

事实上，因其广泛的包容性和开放性，宪政社会主义正在成为当代中国一股越来越强劲的思潮，不仅广义上的宪政派支持宪政社会主义，就是典型的自

由主义者如张千帆等人也成为华炳啸主持的《宪政社会主义论丛》的编委。这是一个令人欣慰的现象，也证明各派思想间并非真正不可通约。

二

中国思想界的一大缺失是，宣扬理论的多，设计实际操作方案的少。这当然与当下的语境有极大关系，但也不能不说与思想人物的贫乏和懒惰有关。

华炳啸的宪政社会主义的最大特色是不仅有理论创新，而且提出了顶层设计方案。他的理论创新体现在他提出了复合民主、多元共治、政权与治权的分离等方面，他的顶层设计方案完全是出于对中国当下政治现实的思考。

这是一个未必尽善尽美的方案，在很多具体问题上，我们都不难找到理由来反驳它，但这个方案从大方向上看是有极大的进步意义的。在我看来，此方案最大的进步意义体现在它强调了先“让宪政运转起来”的重要性上。华炳啸不是不知道这是一个阶段性的方案，也是一个充满妥协精神的方案，但它至少是一个存在现实合理性的方案。对中国来说，描绘乌托邦容易，制定一个各方都能认同的妥协方案难。与其眉毛胡子一把抓，毕其功于一役，不如提纲挈领，抓大放小，以大问题的解决带动小问题的解决。在华炳啸看来，中国的大问题就是要创行宪政，只要“让宪政运转起来”，很多枝节问题都可能通过宪政框架来解决。

有自由派著名经济学家私下里曾对华炳啸说，你这个方案只能管二三十年。言下之意是，二三十年后还得走上自由主义倡导的道路。

华炳啸说，你们搞经济学的不是也有发展经济学吗？我搞的就是发展政治学，我只考虑这二三十年的事。言下之意是，二三十年后的事谁也说不准，还是让那时候的人考虑吧。

中国知识分子历来不乏忧患意识和济世情怀，他们希望自己为国为民的满腔热忱得到高层的回应。华炳啸也一样，他曾引诗“子规夜半犹啼血，不信东风唤不回”表明心迹。

应该看到，高层的忧患意识不比知识分子少。2004年9月15日，胡锦涛

主席在首都各界纪念全国人大成立 50 周年大会上讲话时指出：“依法治国首先要依宪治国，依法执政首先要依宪执政。”温家宝总理也曾在接受美国记者采访时说：“任何党派、组织和个人都不得有超过宪法和法律的特权，必须以宪法为根本的活动准则。”有学者认为，高层的表态可以看作是对宪政的一种高度认同。

陈明

捌

‘变古愈尽，便民愈甚。’



陈明

1962年生，湖南长沙人，哲学博士，首都师范大学副教授，大陆新儒家代表人物之一。1994年创办《原道》辑刊并任主编，2000年开始主办“原道”网站及“儒学联合论坛”网站，2004年主编《原道文丛》、《原道译丛》系列。主要著作：《文化儒学——思辨与论辩》、《儒者之维》、《儒学的历史文化功能——士族：特殊形态的知识分子研究》、《浮生论学——李泽厚、陈明2001年对谈录》等。

在第一次看见湖南省博物馆墙上魏源写的那八个大字——“变古愈尽，便民愈甚”的时候，陈明吃了一惊。陈明猛然间发现他这个老乡了不起。他觉得这八个字后面的理论就是他经常说的“因时设教，利民为本”，也就是他自己提出的“即用见体”。

国内儒家代表人物中有“南蒋北陈”之说，“南蒋”是指深圳的蒋庆，“北陈”就是北京的陈明了。但“北陈”与“南蒋”思想颇多出入。陈明经常把蒋庆及其追随者叫做儒家原教旨主义者。“人跟人的差别比人跟猴子的差别大得多。”陈明笑着说，“我交往的圈子里自由主义者比较多。跟儒家那些人虽然是同道，但交道并不多。”也许思想太开放，他被一些儒家学者斥为伪儒，对此他根本不在乎。他在乎的是儒家如何在今天为中国人的文化认同、政治重建与身心安顿提供解决方案，从对这些问题的有效应对中获得儒家属于今天的尊严。他认为这就需要与时俱进、日新其德，而不是抱残守缺，沉湎在昔日的荣光里。

陈明跟李泽厚风义兼师友，李常常批评陈“思而不学”；陈的本师余敦康则常常批评他“述而不作”。爱穿牛仔裤的陈明强调行动的重要性。他把自己的书房取名“半学斋”，认为“学当与思并重，与行合一”。他计划今年在北京通州的宋庄开个书院。“我想没有谁比我更有条件和责任去做这个事情。砸锅卖铁也要搞这个，这事最急，其他所有的事情都可以往后挪。”陈明说，现在的问题是钱，“地已经买了，没钱建。你帮我呼吁呼吁？股份制也行！”急切中又显得信心满满，十几年前的《原道》就是这样搞起来的。

“在孔子的弟子中，你最喜欢谁？”我问。

“当然还是夫子说的‘吾与点也’——‘天下有道，吾不与易也’。现在这样折腾完全是没办法。我虽然讲忧患意识、社会责任，但儒家可不是什么焦虑症或偏执狂。”陈明答。

要把中国人的意志主体凸显出来

萧三匝（下称萧）：你赞成张之洞的“中体西用”说，认为中国人就应该坚持儒家文化的主体性，但这也好像不是一个不证自明的公理？

陈明（下称陈）：儒家文化在相当长的时段成为主体是历史选择的结果。王夫之说儒家是“法备于三王，道著于孔子”，但春秋战国和秦始皇都没让孔子之道成为新的治理方案的基础原则。强势集团没有选择它，也就是历史没有选择它。到了汉代，经过一番震荡、沉淀、反思以后，汉武帝发现要实现自己的宏图抱负，不能不跟儒家合作。他本身对儒家并不是很亲近，也难说对儒家理念有多认同。他跟董仲舒各有所图、各有所爱，合作完全是以理性为基础的。而之所以如此，则是因为儒家不仅是一个久远的传统，同时也有着深厚的社会根基。从这个角度来说，在那样一种社会结构中，在正常条件下儒家文化的主体性地位是自然而然、不言而喻的。

当然，晚清、民国以后，包括我们现在来重提坚持儒家文化的主体性的时候，不仅需要从理论上说明，还需要通过实践证明，因为社会结构、生活方式、思维方式都已经发生了深刻变化。儒者需要向社会展示自己方案的正当性、可行性。我是基于人类的共同发展以及中华民族的伟大复兴这样的目标需要来寻找方案的。我是从儒家思想对这个目标的实现具有不可替代的意义这个信念理解的，并不只是想要满足自己的文化情感或文化偏好而已。

萧：也就是说你是从实用的向度来进行文化选择的。

陈：实用理性并不只是理性而已。我的选择既有情感的因素，也是理性的作用。从儒家内部的理论来说，古人早就说了“国于天地，必有以立”，一个人当然更是这样。“三十而立”不只是功成名就的问题，也是生命意义体认的问题。一个人生下来跟猴子没有多大区别，完全是一个生物体，只有对自己将成为什么有一个抉择、认定，这才能成为真正的自己。如果从来没有思考这个问

题，那他就永远只是一个自在状态中的生物体，行尸走肉之类。人格心理学家埃里克森发现，几乎所有伟大人物都经历过认同的危机、认同的超越的过程。我想他说的也就是这个问题。所谓超越就是对自在状态的超越，是文化意识的觉醒和确立。《中庸》讲的就是这些东西。它的“成己”与“成物”是相勾连的，是以对一个超验的“天”及其内在价值的信仰为基础的。所谓“人希贤，贤希圣，圣希天”，既是宗教性的，也是人文性的，表达的是人对自身的理解、追求和超越。

个体如此，民族、国家也是这样。虽然按照现代自由主义的话语来说，国家稳立的基础是正义，而应该避免对德性和善的内涵或标准做出规定，但事实上并不这么简单。国家建立在社会的基础上，而社会作为一个共同体，作为一个历史存在它是自古而然的，有它内在的传统，有它的价值理念、情感及其论述。那种从原子个体出发讨论国家的理论实际只是逻辑假设，虽然有很多积极意义，但只能看成是一个参照的系统。关于生产和公共生活的制度安排很重要，但并不就是幸福的充分必要条件。古典自由主义如洛克就很重视社会 and 传统，哈耶克也是。欧美国家在制度之外还有一个宗教的系统，这是我们要充分重视和理解评估的。儒家讲天下之本在国，国之本在家，也是强调社会的有机性和基础性。当然，由于古典社会的缘故，生产方式和生活圈的小农性和乡土性，德性的因素被突出强调，而正义以及相应的政治、法律制度思考被统摄在德性的架构里，没有得到充分阐发。这无疑是需要我们今天去开拓的。但这并不意味着国家文化属性的祛除，意味着社会的瓦解。不仅归属感需要社会提供，政治的道义基础也来自传统——传统之所以成为传统就因为它是植根人性、服务人生并为历史经验所证实的生活信条。美国的宪法及其人权原则等就是诉诸基督教的论述，社会的整合相当程度上也是以基督教为基本的思想甚至组织基础的。亨廷顿的文明冲突论我不认同，但是它也在某种程度上说明全球化时代即使政治制度趋同，但文明不仅继续存在，甚至会成为新的边界。这难道不也说明文化地位或影响力的重要么？

我是从中华民族意识的塑造这个角度来思考文化问题，又是从这个基础来思考传统、思考儒教问题的。我们有 56 个民族，呈现为政治一体、文化多元

的格局。这个格局是要尊重的。但是，我认为这种尊重不能是消极无为的任其自然发展，因为文化是一种力量，它们与这个一体的政治架构之间应该是良性互动的关系，多元文化之间也应该是一个良性互动的关系，应该朝着一个增进了解、走向融合的方向发展。这就是我说的多元的文化与一体的政治之间关系耦合协调的问题。应对思考这些问题，儒家义不容辞、当仁不让！现在我讲公民宗教，就是既要讲文化对于社会、国家的意义，又要超越夷夏之辨，超越基于 ethnic 的汉族中心论，而从中华民族视角出发讨论文化问题。一个民族、一个国家也是有自己的利益、有自己的愿景、有自己的责任的。这些东西就是它的意志。文化就应该体现、表达、论证和塑造这一切。

民族情感、国家利益、人类责任，当代儒家应该对这一切做出均衡的论述。这就是“为生民立命”、“为万世开太平”。这在给儒家提出更高期待的同时，也给它提出了一些改革的要求。我认为，以“生生之德”为天地意志的儒家思想内在地包含着这些文化因子，我们需要做的是赋予它当代表述形式。骂我伪儒，主要是因为我在这方面没有得到别人理解吧。他们或许有他们的道理，我不知道也不关心他们的道理。

萧：你的哲学基础是“即用见体”。通俗地讲，“即用见体”是什么意思？

陈：即用见体就是所谓本体性的存在（例如“道”）本身不是一个高悬于经验事物之外的某个东西，而只能以历史的、具体的形式存在或显现于生活世界之内。当然，也可以说我们生活的世界的后面存在某种更基本的东西。历史、波普尔所谓的世界是人文的世界。因此，这里的本体性存在是意志、目的、意义之类的东西。“生生之德”就是天地之道，是至简的大道。它体现在四时之行、百物之生中——这里的自然界不是自然科学的对象。“诚者天之道，诚之者人之道。”圣人与天合德，成己成物，参赞化育，于是有人文世界的成就，这个世界体现着“道”的原则和价值。这种最基本的东西是一种意志性的、意向性的东西，是一种呈现、历史化的表达，因此不能将它与具体原则、方案画等号。用庄子的话说，这些东西只是“迹”而不是“所以迹”。它们只是脚印而已，把它当成留下脚印的鞋子或脚是不对的。圣人体天制作，就是体会上

天好生之德，据“王心”而顺时立教。这个教，是针对具体问题而形成的具体方案，属于所谓因病立方。因此，我们不能太过执着。这也就是大家十分熟悉的法圣人之所以为法，而不是法圣人之法。

即用见体这个命题主要就是讲这些。“见”这个字是呈现的意思，对天来说，“生生之德”的表达是自然而然的。对人来说，奉天而行，“见”就意味着艰难的实践创造，既意味着把事情做成，也意味着探索出新的理论形式。这是第一个意思。另一个意思是，天地生生之德，需要在物上体认感格，就是《大学》所谓的格物致知；而对待经典，也要做情境式把握，不能空守其文而不求其义，而应该“得意而忘旧言，据意以立新言”。与此相关，第三个方面，所谓即用见体，就是根据当下情境，根据那个“道”的规定，建构新的实践方案与理论话语形式，与天下共遂其生。前阵子，我跟洪汉鼎先生吃饭，老先生居然对我讲的这三方面的内容都了解，很使我感动。我想可能是我的想法跟伽达默尔在《真理与方法》中讲的东西有些相通吧？

当然，我的思考脉络是从张之洞开始的。

萧：“即用见体”说和“中体西用”说之间是一个什么样的关系？

陈：是儒家思想内部的转换、深化关系。

很有趣，就在洪汉鼎先生跟我聊即用见体的时候，另一个正在美国进修的学者问我的这套想法是不是受了伽达默尔的影响。她把伽达默尔的书的照片发给我，那上面说的是“理解一个意见，就是把它理解为对某个问题的回答”，因为她知道我在关于即用见体的文章中说儒家文本几乎都可以按照“问题+方案”的结构来理解。我就到书架上找来王才勇翻译的《真理与方法》，问在哪一页？她说是洪汉鼎翻译的本子。我说我没有。我一方面感到惭愧，因为读书太少，但另一方面又有些得意，因为我与伽达默尔所见略同。可能正因为我跟伽达默尔想到一块儿了吧，洪汉鼎先生对我的东西感兴趣，对我的评价也很高。我这个人从小受的表扬和批评一样多，所以我对表扬和批评基本上都不在意，可洪先生如此夸奖，我还是比较高兴的。因为他对西方的东西了解得多，修养很好，而我的专业是中国哲学，面对搞西哲的人的知识上的傲慢，虽不以

为然，但也有点无可奈何，因为搞中哲的人确实在知识面上一般都有所欠缺。

萧：“即用见体”是如何对“中体西用”进行深化的？

陈：中体西用是一个方案性的东西。是士大夫群体在面对西方文化进入的时候，处理儒家传统与西方文化二者关系的一个解决方案。它主要就是明确以中国文化为主，西方文化为辅；中体西用论实际是从中主西辅而来，而其所以取代后者，成为一种共识，是因为体用这个概念在主、辅意义之外，还有本、末的意义。这样，就对中西文化何以应该是一为主一为辅做出了某种程度的理论说明、规定或论证。一般认为，中国文化是讲伦理纲常，是讲精神的；西方是讲坚船利炮，是讲物质的；精神的东西是根本性的，物质的东西是末节性的。这里面虽然存在将复杂的東西简单化的问题，也不管理论上是否成立，但在理论上有它的说法，现实性中也符合主流的意愿，所以就获得了它的历史地位并影响广泛。陈寅恪就终生服膺张南皮，而冯友兰也说近代的文化保守主义者，包括他自己也基本认同这一说法。

虽然我不认为那种中国文化是讲精神的，西方文化是讲器用的，以及讲精神的就自然要比讲物质器用的要高的一套论述，但在中西文化关系上，我认为中主西辅的立场是理所当然的。当然，它也需要新的论证，因为今天我们仍然面对着相似的问题。作为中国人，我们自己的利益关系和意志目标，我们的所作所为所思所想自然而然的也只能是以此为出发点，为追求目标。任何文化都是我族中心（ethnocentrism）的，犹太人把自己视为上帝的选民，基督徒认为不信上帝的人都生活在黑暗帝国。这是人类社会和文化发展历史的自然现象，不仅是对自我尊严的一种维护，也是对人之为人的人类精神尊严的一种建构。这种维护和建构首先是一个族群、社会和国家内部的事，是在它与自身、与自然的关系中发生和发展起来的。我讲凸显中国人的意志主体性，也只是回到这样一个文化哲学的基本事实。虽然在WTO时代这可能会形成文明间的张力，但它并不必然意味着文明冲突。亨廷顿这样说，除开其策论家的身份，还与其对意志的生物学理解有关。这是西方的传统，而儒家讲的天德是人文化的，既是生命意志的表达，也是其升华。当然，既然每个民族、每个国家都是

从自己的条件和内在性出发建构世界秩序，并确立自己与这种秩序的位置关系，那么，在晚清那个世界性殖民主义运动进程中，强调自己的文化意识，其正当性和必要性自然也就是毋庸置疑的了。黑格尔等德国思想家建构种种历史哲学、文化哲学的体系，一个秘而不宣的目的就是要论证德意志民族在世界和历史中的位置的重要性。坚定文化上的自信心不意味着问题的成功解决，但却是获得这种成功的前提条件。也只有在此基础上，对文化本身的调整更新才有意义和可能。而所谓的全盘西化，即使是出于救亡保种的目的，也因为意味着改变自己的思维、切断自己的传统、涣散自己的精神、瓦解自己的意志，因而不仅逻辑不成立，效果也不会好。同样，把保教作为最高目标，将坚船利炮作为奇技淫巧加以拒斥也同样不合逻辑，最终只会连种也保不住，被开除球籍。张之洞的中体西用论较好地解决了这个问题。

跟孔子修《春秋》一样，张之洞写《劝学篇》既是文化，也是政治。奥克肖特说政治生活的目的就是理解植根于特定政治传统中的暗示（intimations），这跟伽达默尔讲诠释学的方法精神气质相同。把政治当成行为是很好理解的，把文本当成行为就是洞见。塞尔的心灵哲学以奥斯汀的以言行事为基础，实际就是把言语当成行为来研究。行为就意味着意志或者意向——塞尔认为信念、愿望都是意向性的。只有明确了这点，意义的讨论和理解才是可能的。所谓以天下为一家，以中国为一人的仁，不是别的，正是这样一种意志、意向。它的源头、根据或基础，则是天地的“生生之德”。梁漱溟感觉到了这点，所以他用“Will”说仁，只是受柏格森影响，他讲作“意欲”，偏重自然生命性而不是文化生命性。既然是 Will，它就要求实现（梁漱溟从欲求讲，所以用“满足”这个词，与仁的内在性质不符，这里不论），因此，它就是行为和事件背后的东西。反过来，我们当然也可以把它当做道、当做所谓本体。这样一种道或体，不是概念性的，也不是实体性的，不妨借用海德格尔的话叫“存在”。“道可道，非常道”，即用以见之，就是做现象学式的把握体会，而不能把事物、话语本身当成道本身，不能把“存在者”当“存在”。这是本体论论述，也具有方法论意义。在这样的基础上，我们可以较好地实现自己与传统的连接，既继承其精神，又超越其话语。打个比方，我有两个女儿，一个

胖，一个瘦，胖的喜欢吃肉，瘦的则只吃蔬菜。作为父亲，我会对胖的说：“少吃点肉”；对瘦的则会说：“多吃点肉”。如果没有语境，光看到这两句话，别人就不会理解我为什么这么说。而如果孩子自己还傻乎乎的反问“为什么要我吃菜却要她吃肉？”或者“为什么要我吃肉却要她吃菜？”那真会把我这个当爹的气死！话语内容虽不同，甚至可以说截然相反，但话语后面的意志，也就是对孩子身体健康、正常发育的关爱却是一样的、清楚明白的。

在我看来，中体西用论的提出首先是一个行为，然后才是一个思想。它之所以值得肯定，就在于它的后面有一个中国人之主体意志的自觉和设定。我的即用见体说就是为了把这关键的一点点染、凸显出来并加以阐释。

萧：对当前中国来说，意志主体具体指什么？

陈：董仲舒在《春秋繁露》里提出了“王心”概念，我想从这里来讲。按照顾炎武的阐释，“王心”就是“王者之用心”，就是“伊尹、太公救民于水火之心”，即是“安老怀少悦近来远”的“博施广济”的情怀。显然它与天意一脉相通。所以，我讲中国人的意志并不只是一个经验概念、一个生物学概念，而是一个文化概念、一个价值概念，当然，它也有丰富的内容，如正当的利益需要等。

萧：在你的“即用见体”理论里，包括“即用建体”和“即用证体”两个方面，这怎么讲？

陈：这是由那个命题衍生出来的。即用建体、即用证体与即用见体中的“体”的概念有关系，但不是一个意思。这两个“体”是那个具有“道”或本体性意义的体之呈现而形成的文本或所成就的事物。它们不等于那个“道”。我们是否坚持，要看它是否能够有效表达或实现那个作为信念理想的意志意愿之目标诉求；这就是即用证体。即用建体则是从情境出发，根据那个作为信念理想的意志意愿之目标诉求，创建新的话语，成就新的事物，用《礼记》的话说就是“礼，先王之未有，可以义起也”。

儒家的传统就是这样一个努力建构的过程，是“不易”与“变易”的有机统一。体天制作是不易；顺时立教是变易。孔子自己就是圣之时者。“人能

弘道，非道弘人”，“六经责我开生面”，某种程度上讲的都是这个意思。

萧：你不是反对存在一个先验外在的体吗？既然如此，如何证明？

陈：即用证体的体也不是先验外在的体；这个“证”不是“证明”的意思，是“验证”的意思。古圣先贤留下的是他们解决自己问题的方案。我们肯定其用心或者说“王心”，但是，对方案本身，我们对它的当代有效性不做预设，而是要进行思考评估。这是个大问题。

由于古代儒学地位高，近代以来又跌落谷底，现在开始回归，正确理解、适当定位就成为一个特别重要的问题。国教化太高调，汉学化（sinology）太冷漠，或者不符合历史事实，或者缺乏现实操作的可能性。如果说《四库全书》是传统学术的整体，那么经史子集就不只是一个简单的分类方式，而是一种结构。从知识类型上讲，《孟子》与《韩非子》并无不同，但一个属经部，一个则属子部。这既是评价，经的地位高于子，《孟子》的地位高于《韩非子》；又是一种描述，《孟子》在历史经验中具有的意义、影响，受人认同、崇奉的性质和程度本就高于、大于《韩非子》。

即用见体首先要解决的是一个释经学的问题。经和经典不完全一样，经典是指文本，着重在书；经是得到认同的标准。按照《四库全书》的讲法，经是“天下之公理”。这个“天下之公理”是一种认定。对于学者的书架，《古兰经》、《圣经》、《论语》、《海权论》都是经典。但是，只有对基督徒来说，《圣经》才是经，只有对穆斯林来说，《古兰经》才是经。因此，我把经的本质定义为特定群体与特定文本的特定关系，即尊崇和信奉的特殊关系。由此出发，我把儒学、儒教、儒家文化的复兴视为这样一种关系的重新建构。

什么情况下人们才会尊崇信奉？值得信人们才会信。什么情况值得信？有用嘛。什么叫有用？能满足我们的需要。所以，对于儒者来说，首先要搞清问题在哪里，然后根据圣人制作之意即用见体，提出自己的应对方案。历代圣贤都是这样做的，传统也是这样沉淀积累起来的。我们不要设想前人已经给我们开出了药方，现在照方抓药就是。这个时候你肯定要即用见体、即用证体然后即用建体。

萧：李泽厚先生曾提出一个著名的“西体中用”说，大概意思就是中国应该把西方的东西拿来，至于“中用”，就是每个中国人自然选择的结果，大家平等竞争，自由选择。

陈：他是这个意思。他反对张之洞把文化作为体，他讲的体是生产方式、社会制度等，跟马克思的历史唯物主义很接近。他主张把西方的东西拿来用，但对什么是中国人，它的历史文化、现实利害关系没有进行讨论思考，他所谓的中国人是抽象的。而我认为中国人在历史文化上有自己的传统，在政治经济上也有自己的利害关系。这是一个很大的区别。他是普遍主义者。他每次见到我总说：“陈明啊，向我缴枪吧。”就是让我的即用见体向他的西体中用缴枪。他主要的工作就是为中国的改革和现代化提供论证，他80年代的风光跟这个联系在一起。但是，改革和现代化只是寻求富强的阶段性目标，跟中华民族的伟大复兴还不是一回事。我当然不会向他缴枪，但出于礼貌，也会试图化解即用见体与他的西体中用的紧张。在《浮生论学》里我就说，即用见体实际也是对你西体中用的吸收深化。中国人用西方的体，这个用还不是在自己的意志主导下么？还不是服从于自己的意志需要么？我们不至于是练别人的“葵花宝典”自断根苗吧？要把这个潜藏的不言而喻的意志主体性彰显出来，即用见体就变得顺理成章。

萧：李先生还批评过你的“即用见体”没有原则。

陈：好多人都这样说，不只是他了。我在四川大学的时候，高小强、丁元军他们都说：“你哪是什么即用见体？你是即用灭体。你是什么儒家？你是伪儒。”但实际上我只是反对以原则代替方案，反对将方案教条化。湖南省博物馆一进去就会看到两行字，是我们湖南重要的思想家魏源写的，就是“变古愈尽，便民愈甚”。变古不是弃古、废古，只是反对泥古不化。作为今文经学家的魏源当然是圣人之徒，他为什么这么说？就是因为他相信孔子要活在晚清肯定也会这样想、这样做！六经是先王之政典，孔子并不只是述而不作，而是从中体提炼出一个“仁”字，使三王之法提升为孔子之道，获得向历史和未来的开放性。有了这个不易之责，头疼医头脚疼医脚，都属于博施广济。但是，再怎

么说也不能用医脚的方子去医头吧？

萧：古代没有核辐射，所以肯定没有治这个病的药方。

陈：对呀，肯定没有这个药方子，所以今天就要开创出来，即用建体就是这个意思。所以我懒得和那些说我是伪儒的人争论！我1994年就开始花钱费力办《原道》，那时候他们还在干什么呢？儒门最需要的是开放务实，力戒虚骄！因为你要追求的是社会和谐、民族复兴，而不是个人的道德名节。

萧：李先生说你办《原道》，但你并没有原出一个道来，他说这是因为你胆识不够，你认可吗？

陈：错。这就是典型的古典哲学思维和现代哲学思维的区别。我讲一个小故事来证明这种思维的差别。1996年，《原道》要出第三期，出版社问我能不能想一个英文名字。我就问李老师“原道”的英文怎么讲？他就说 Chinese logos——中国的逻各斯，逻各斯就是逻辑、原则、真理或者是一种不变的法则。他这样理解说明他是古希腊、黑格尔那样一种思维。“原道”的“原”是“寻找”的意思，而“道”也绝不等于 logos，所以我写的英文翻译过来是“寻找中华文化的精神”。他认为有一个叫“道”的东西存在，但我不认为，我认为“道”是开放性的，历史性的，它只能即用以呈现。“原道”本身就是一个寻找和建构的过程，人在寻找“道”的过程中“道”就呈现出来了，所谓“道”行之而成。从这个角度说，我怎么能原得出来？我反问他，那你又原出了个什么呢？他回答说“巫史传统”。“巫史传统”是他对中国文化起源的一种解释，是一种知识性的东西。孔子自己说得很清楚：“吾与巫史同途而殊归者也，吾好其德义也”，可见他这个道跟儒家、跟孔子完全不是一回事。一个知识性的东西，跟儒家孔子没有关系的东西能是什么道呢？所以我哈哈大笑。

这是他们那一辈人思维上的共同特点，西方中心论、黑格尔主义、知识论等等。我的老师余敦康先生也经常问我同一个问题：“陈明，你原出来了一个‘道’没有？”我哪能去说他们？李先生一半期待一半调侃，余先生一半期待

一半责怪。但我真的无言以对。他们关心知识、关心概念，关心概念和概念之间的逻辑关系。我认为这些是重要的，概念和知识的系统是有意义的，但这种意义只有跟人的生活、人的意志需要联系起来才是可以把握评估的。我关心的是这个。

儒教的发展只能自下而上

萧：你希望新儒学能解决中国人当代生活中的文化认同、政治重建和身心安顿这三个方面问题，但具体的论证好像比较少一些。

陈：儒学要复兴，必须要在这三个方面有所回应。我并不认为单靠儒学就能真正彻底解决这些问题，但是，要解决这些问题你不能无视儒家这个资源。从内部来讲，儒者也应该有所发明、有所创造，根据传统的精神原则提出新的解决方案。

你刚才说的这三点是根据我以前的文章吧？新疆“7·5”事件以后，我对文化认同问题有了一些新的思考。文化认同这个概念或问题，族群性比较强。虽然在儒家传统内部有比较多论述，近代无论是对付殖民主义还是反抗清政府又都得到强调，后冷战时代的文明冲突论又使得康晓光等提出儒教中国抗衡基督教西方的主张。但是，我觉得作为多民族国家，在讨论这个问题的时候，我们还必须要有一个中华民族的视角，一个在政治共同体的基础上培养塑造一个新的文化共识的问题，我把它叫做中华民族意识塑造。简单地说就是既要重视文化对于政治正当性、社会有机性的积极作用，又要反思、超越夷夏之辨及其相关的文化民族论、文化国家论。中华民族不是56个民族的简单相加，而是带着它们各自文化背景的基于宪法原则的认同凝聚，就像美利坚民族不等于盎格鲁-萨克逊人、尼格罗人或者印第安人，中华民族也不等于汉人、满人、藏人或其他族群。作为与美利坚民族相对应的思想意识或观念，所谓美国精神的重心并不是作为 ethnic groups 的内部历史和传统，而是其现实存在的反应，主要内容是以政治、法律为主的国家认同——文化在这里不是被排斥而是

被置于一个相对特殊的位置。同样，中华民族意识乃是对作为一个中国人的政治法律身份的自觉意识。它跟族群意义上的文化具有内在关系，是与之不离却又不尽相同的新的东西，需要我们去培养促成的东西。文化方面的工作与政治、法律层面的工作一样重要。而作为五十六个民族中最大的一支，汉族对此应该承担更多责任。从中华民族的视角来说，就要超越夷夏之辩，儒家应该有继承天下一家、中国一人的眼界胸怀，为万世开太平。这样的儒学才是属于未来的。我主张对儒家传统进行改革、从公民宗教角度讨论儒教问题，都跟这样一个视角有关系。

政治重建就是现代国家形态建构的问题；身心安顿既是安身立命的意义问题，也是个体生死的灵魂问题。所有这些都有关联，又有层次上的区别。公民宗教是可以将它们勾连起来的一个中心环节。

萧：公民宗教说包含哪些内容？具体如何形成？

陈：公民宗教说的提出，首先是希望换一个角度理解儒教。任继愈先生提出儒教说，一是要否定儒教，二是以基督教作为宗教的基本范型。这是我不认同的。第一点是价值性的，见仁见智可也；第二点却是学术性的，需要有所匡正。基督教能够作为宗教的形态典范么？按照这个典范能很好描述儒教么？我觉得不行。确实，儒教和我们一般熟悉的宗教如佛教、基督教、伊斯兰教不太一样。这些宗教都比较关心灵魂和生死问题，而儒教在这方面关注得不太多。它关心的是社会治理、生命完成的问题。这是不是就意味着儒教不是宗教了呢？不对。按照伊利亚得和弗雷泽等人的宗教理论与调查研究，这种宗教在世界上非常普遍，是从萨满教（Shamanism）发展起来的。它对宇宙秩序的规定、对生命起源归宿以及意义的论述，毫无疑问是宗教而不是哲学。这实际是更加基础和普遍的宗教形态。从这个角度讲，儒教是一种原生性宗教。反对形态学上的基督教中心论，我就试图从功能描述着手，“公民宗教”概念就自然出来了——实际叫“公共宗教”也可以，主要是儒教对群体、对社会生活的关心超过了对个体生死问题的关心。

第二，“公民宗教”框架与儒教在历史上的存在是否吻合相配呢？黑格尔

说，一个民族早期的宗教性是怎样，它的国家的形式就是怎样。换言之，原始宗教实际就是民族早期的生活方式，如巫君合一、政教合一，礼乐制度就是它的最高形态。儒教正是这样。董仲舒对策汉武帝独尊儒术实际只是对秦始皇的焚书坑儒的拨乱反正。后来形成的“天地君亲师”的牌位，就是这样一个儒教的信仰系统。紫禁城中间是太和殿，右边太庙，左边社稷坛，正是《礼记·王制》记载的“左宗右社”的结构。圣旨的开头都是“奉天承运”，这个“天”肯定不能作自然事实讲，而必然是“天生烝民”、“作之君、作之师”的神性的“昊天上帝”。

萧：公民宗教就是把儒教思想实体化了。

陈：对。儒学这个概念要有任何意义，都必须做价值性理解而不是知识性理解，而从宗教角度把握它，正是从生活和生命角度去理解重建的合适方式。港台新儒家从哲学（如康德）的角度去诠释，有它的意义，但是对建立起儒学与日常生活的联系帮助不大，甚至说得越深离得越远。牟宗三先生用空间概念说社稷坛、用时间概念说宗庙，就把一个具有丰富内涵与伦常日用紧密相关的宗教建筑说得很抽象。深刻则深刻，但却把它们变得陌生而遥远！

事实上，把儒家思想划归哲学的始作俑者是日本人。当时他们要脱亚入欧，要否定儒学作为“性命之理”、“道德之元”的地位，就从“孔子是中国人”开始将儒学作为知识而哲学化。现在讨论儒学并不是要否定哲学视角，而是要在承认那个视角的必要性的同时，看到它的局限性，把那些原本就属于我们信仰的东西重新拉回我们的生活。

公民宗教的论述还包含有一个儒教重建的策略性考量。civic religion 标示的不是 a religion，而是作为一个宗教的儒教在公共领域里的地位、作用和影响。既然公共领域里它都有这么大影响，那么作为一个宗教的儒教之存在也就是逻辑的必然了，要不岂不成了空中楼阁么？！当年汉武帝之所以能够接受董仲舒的建议独尊儒术，并不是他对儒家价值理念有什么认同，而是儒教在社会上有广泛基础，与它合作可以降低管理成本。这种合作使得在政教分离之后，儒教仍然相当程度上可以在公共领域发挥自己的影响。这里的启示是，作为公

民宗教的儒教是以作为一个宗教的儒教的存在为前提的；而儒教要在公共领域发挥作用，其基础是在社会一维。所谓路径策略，就是通过认定其功能证明其实体的存在；通过肯定其功能的正面价值论证重建其基础的必要性；这是就作为一个宗教的儒教说的。而目标定位，则是经过改革重建，依托其在中华民族意识塑造和现代国家形态建构方面发挥作用，重新获得公民宗教的地位和影响力。

董仲舒与汉武帝合作之后，经学和政治建立起联系，儒家文化作为大传统获得巨大成功的同时，作为小传统的儒教在民间的发展却因精英的流失表现出萎缩的趋势。佛、道教渐次兴起，逐步替代了儒教的地位和功能。当然，在相当长时段内，儒教还有书院、宗祠、孔庙可以勉力维持。但后来，随着社会变迁，这些东西衰落，儒教就成了彻底的游魂，无体可附了。公民宗教话语，就是走 top down 的路子，倒过来找儒教的根，再去激活重建它。

萧：也就是一个从下而上的群众运动？

陈：是重新寻找和建构儒教的社会基础，首先是对已有的一切做一番清理。康有为当年就是有点操之过急，他的孔教运动应该主要是为了在科举制废除后为儒教找一个社会基础。这实际不一定要定为国教，而只是作为跟佛、道、耶、回平等的宗教之一就可以做到的。复旦李天纲教授说他见过一个文献，民国的，五大宗教就是儒、道、佛、耶、回。要是这种格局一直维持，儒教也就不会沦落到今天这个田地了。

最近的曲阜教堂事件，说明儒教具有一定社会基础。我努力向社会呈现儒教运动推动者们那种理性、合作、负责任的形象。有人坚持国教诉求，这对儒教发展不利。应该争取的是平等法律地位的承认。至于能够建设成什么样，就看自己的造化了。希望借助政治权力获得特殊待遇是不切实际，没有好处只有坏处的。嗨，听天由命吧，孔子也没办法的。

萧：你现在最关心的是什么事？

陈：最近我特别关心的是儒教如何重建的问题。儒教应该以怎样的形式建立自

己的社会组织？儒教和其他宗教应该是怎样一种关系？儒教在哪些方面能够对社会发生影响？就目前来说，我对生死的问题比较关心。作为一种宗教，儒教对生命问题的论述主要是从生即怎么活的角度展开论述的，而对死的问题则关注不够。因此，在它与政治的关系断裂后，就很快地衰落了。现代社会宗教主要是作为个人生命问题的解决方案而存在，所以它有必要在这些方面加以补充。实际上，传统文化里这方面的论述是很丰富的，道教、佛教并没有穷尽它，譬如魂魄理论不仅在经验中影响广泛，而且理论上跟易经也可以勾连，可以建立起儒教的相关论述，做出不同于佛道教却又是非常中国的灵魂叙事。孔子说“未知生，焉知死”，是这么回事。但是，生的问题讲清楚了，也该讲讲死的问题了吧？“三不朽”讲的就是灵魂问题，而“立德”就是成己成物，由参赞化育而与天合一。这就把永恒的问题、生与死的问题从儒教的角度贯通起来了。在考察了台湾的一贯道之后，我很想写一篇这样的文章。

萧：你说过“对儒学来说，不主流，毋宁死”，但是在当下社会，儒学肯定不是主流，它如何才能成为主流？

陈：我说这句话有一定的针对性。北大张祥龙教授为儒学发展计，提出建一个保护区。我觉得这有点荒唐。儒学是滋养我们生命的东西，所谓“道不可离，可离非道”。中国在经历了“打倒孔家店”、“批林”“批孔”和“全盘西化”等多种社会运动后，孔子思想现在又被越来越多的人重视。这说明了什么呢？说明它本身有内在的价值和生命力。去阐发这种价值、拓展这种生命力，更好地满足社会需要，儒家就会在当代文化版图中获得更重要的位置。保护区针对的是像大熊猫这样一些濒危动物。如果像印第安文化一样在保护地苟延残喘，对我来说首先意味着的是羞辱。儒家文化不是一个死去的传统，它跟我们的生命同一。我们活得精彩，我们的文化就有光彩。这是我们的责任。

怎么去理解主流？我认为，在中国的公共生活中，儒教应该扮演基础性的地位。美钞上面写“我们相信上帝”，并不是说美国人相信上帝这个人，而是相信由上帝承诺的价值。从这个角度说，仁、义、礼、智、信可以也应该成为中国社会的主流价值。孙中山把自己权力的合法性建立在尧舜禹汤文武周公这

个道统的基础上，而他本人是个基督徒。这就很能说明一些问题。现在在台湾，儒教的理念仍然具有这样的影响力。中共讲和谐，实际已经为这一点打开了大门，做出了尝试。当然，成为主流并不是成为意识形态，不是要搞文化专制。儒家的东西具有成为交叉的共识的基础，例如博爱之谓仁，这就可以跟西方基督教沟通。

至于儒家的基本论述跟现代价值之间的对接，这实际是一个由新儒家制造出来的问题。他们对儒家文化做了一个封闭性、本质性的定位和解读，将它定位内圣学，于是就有了一个开新外王的问题。儒学的基础论述是内圣吗？不是这样的。这种理解跟宋明理学的性质有关，跟近代中体西用的命题有关，跟对儒学的哲学定位有关。先以理学为儒学，然后做一个中学和西学的划分，于是对儒学的理解和论述就大大地狭隘化了。我们要继承的是新儒家对儒家文化的责任感和承担精神，但怎么理解和解读儒学则应该另辟蹊径。回到先秦，回到周易，回到儒家讲的生生的天道，成己成物的人道，修齐治平的社会理想。在这个基于天道的个体生命的展开脉络里来寻找现代的思维和价值的整合，可能就有深厚的基础和广阔的空间。这跟那种在内圣外王的模式里协调道德主体与认知主体的关系，气象和格局完全不是一回事。

萧：思想观念要想被公众接受，必须通过实践落地，你的这些想法怎么落地？

陈：即用见体本身就要求变理论为实践，变信念为行为。儒家要成为主流，就要拿出应对当代问题的解决方案。孟子说“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁？”不只是因为他气概豪迈，更因为他有王道蓝图在胸。荀子、董仲舒、卢辨、苏绰、王安石都做了方案，至于成败得失是另一个问题。但是，现代社会，知识分子的社会关切有所不同，不大可能还是帝王师或者士大夫的角色形式。简单地说，过去所谓的方案是工科式的，可以直接操作，今天所谓的方案则只是理科式的，表示一种方向一种可能性，供社会或执政者参考取法而已。对儒家学者来说，主要是思考、研究要有现实感，要有问题意识。

具体到我自己，我的性格不适合做事，我是一个任性使气、快意恩仇的独行侠。由于种种原因，我的朋友中自由主义者多一点，跟一般所谓儒家的圈子

反而没有什么交往。当然，在学术圈内认同儒家的人越来越多，我跟他们交往也就越来越深入。

你刚才说落地，我最近有一个想法，我要办一个书院。

萧：在哪儿？

陈：通州的宋庄，初步这样设想。

萧：蒋庆的那个书院好像很衰落？

陈：衰落这个词不妥当。因为地处偏远，可能有点冷落吧。那个书院本身是象征性的，具有指标意义。从风格来讲，它是一种古典书院的形式，它的理念、功能定位都给我这样的印象。我办书院是基于这样的判断：儒学复兴的势头已经比较明显，说明社会对它有需要。儒学要复兴肯定需要相应的社会实体平台，孔庙不可能，祠堂也不现实，这样就只有书院了。而书院要办，北京这个文化中心就一定要有一个很好的书院。谁来办？我想没有谁比我更有条件也更有责任去办了。

萧：现在只是有这个意向吗？

陈：今年就要动手搞。我一直在琢磨这个事，万事俱备，只是差钱。深圳一个朋友给了我点小小的资助，我自己砸锅卖铁凑齐了买地的钱。建的钱还没着落，你帮我呼吁一下？台湾那么多民办大学，像华梵大学是一个叫晓云的比丘尼办起来的，有志者事竟成。我不相信以大陆之大，一个书院也办不起来！十几年前办《原道》我也是这样砸锅卖铁折腾起来的。我现在都有卖房子的打算，但产权证还在学校手里。我想把《原道》、儒学联合论坛这个网站，还有儒家邮报什么的整合起来，为儒学复兴更好地出力。实在不行，志同道合的人聚到一起喝喝茶，喝喝酒，也是不错的。洪汉鼎、陈昭瑛，还有古琴专家、舞蹈家等等各路高人表示，只要你陈明把书院建起来了，我们都过来一起搞！就冲这，我也要一拱到底啊。

萧：现在《原道》发行量有多大？

陈：说实话，是很小的，不绝如线。现在我都不太着急印数了，一般都会印3000本。好在现在有网络。从“中国知网”给我的订户清单看，订户也是很高端的，主要是高校图书馆，尤其在海外比较受关注。

萧：说到载体的问题，你主张建孔庙、祠堂、书院，也主张读经、祭孔这些活动，你是希望通过这些载体让儒家思想落地吗？

陈：不是通过这些使儒家思想落地，而是说这些东西本身就是儒家思想与社会生活的连接方式，就是传统中国人的生活方式。现在需要儒家内部做一些调整，与今天的生活形式相匹配，同时有关部门也应该给它一个适当的身份，让它有序地展开活动。以前是政府或家族、绅士主持，现在政府不管了，家族瓦解了，绅士消亡了，我们这些人出来，需要一个适当的法律根据。

萧：如果说儒教的教堂就是书院，那应该有传教人员才能落地吧？

陈：也不能完全这么讲。儒教讲敬天、法祖、崇圣，后来更整合成“天地君亲师”的信仰系统。这实际就是传统中国人的文化世界、意义世界。师是教化者，但不等于传教人员。儒教的那些东西本就跟我们的生活方式同一，所以也不需要另外的专业教士。有些人认为没有专业教士就不能说是宗教，这是不对的，摩门教就没有。正一教的道士跟日常生活中的人士也没有特别的差异。儒教的师就可以走这个模式。

萧：以前的私塾先生基本上就算教士。

陈：可以这样讲。此外还有族长之类的角色嘛。政府也有礼部。因为过去儒教和中国人的生活方式有相当程度的同一性，所以就没有独立出来。这实际上也很正常，犹太教原来也是这样的。这是有历史的原因造成的，它们是国家被消灭，社会由拉比支撑，我们是社会先于国家，君权是父权的延伸。这也可说是特殊形式的政教合一吧？

儒家可以成为整合左右两派的平台

萧：作为年轻一代知识分子，你为什么选择了儒学？

陈：作为以1980年代为思想青春期的人，我实际一直是很西化的，相信启蒙话语。后来为什么会选择儒学？更准确地讲，不是我选择儒学，而是作为一个中国人，我内在的就有儒家文化的基因。80年代选择那种启蒙话语，实际就跟近代知识分子一样，是为了寻求富强，为了振兴中华。所以，后来扬弃启蒙话语回归儒学，实际都是自然而然，都可以看成是儒家文化内在生命力的一种呈现。

我1979年上大学，那时候的口号是“为中华崛起而读书”。我读近代史，对中国百年来的落后挨打痛心疾首，这是最基础、最纯朴的一种情感。台湾大学黄光国教授说这是一种很普遍的心路历程。我觉得近代无论张之洞还是康有为、梁启超或者陈独秀、鲁迅，甚至国民党、共产党，都可以从这个救国救民的角度做一种更基础的理解，不同的只是路线以及由此而来的权力、利益关系。

启蒙话语承诺，只要你搞自由、平等、博爱，搞了资本主义，搞了民主制，你就可以富强，天下就成为一家了。但是，苏东巨变以后的情况不是这样。地缘政治的基本原则、民族国家的利益结构并没有被超越。冷战结束或者是WTO以后，整个世界帝国化了，而帝国只有一个中心，这个中心只能是美国。这就意味着启蒙话语承诺的一切也是一个乌托邦。这些促使我回到我自己的民族立场来思考问题。我不是一个狭隘的民族主义者，但是现在又有谁是真正的世界主义者呢？儒家讲爱有等差，这是人之常情。当然，这种转换也并不很彻底。别人问起我对自由主义和新左派的态度，我说，对外，左派维护国家利益，我比较认同；对内，自由派追求公平正义，我比较认同。这实际也是五四传统：内惩国贼，外抗强权。

萧：说到新儒家的左邻右舍，你说过你的想法与汪晖、刘军宁都有很多交集，这些交集具体表现在哪里？

陈：比如说汪晖在西藏问题上的看法我就觉得很好，他对帝国主义的伪善性揭露得很好，对世界本身的历史脉络梳理得很好。而刘军宁对我们内部的制度正义性的缺失和弊病的揭示我认为很好。当然，我自己还会有更多的观点。但无论是自由主义还是左派，他们都是普遍主义者。我不是说普遍主义有什么不好，而是说运用普遍主义的逻辑无助于解决中国的问题，我从来不讨论抽象的理论问题。

萧：从历史长程来看，国际政治是否可能形成一种自由民主的架构？

陈：我一直认为自由主义原则存在一个国境线鸿沟。就是说它实际只是一套内部制度安排。无论日本还是美国，都是对内行王道，对外行霸道。长远看，我不排斥像康德这样的理想主义者所提倡的永久和平、世界政府，儒家也有大同理想。我对真诚地主张这些东西的人是很尊敬的。但是，我觉得在我所处的历史阶段，那些东西没有什么现实性，因此我觉得首先应该考虑的是国家利益，然后才是人类责任。有些人和国家明明是假公济私，却偏要声称是替天行道，很可恶。

萧：你承认自己既是一个儒者，也是一个自由主义者，同时左右两派可以以儒学为平台整合，为什么各派思潮不能以自由为基础来整合？

陈：作为制度的自由是条件性的，作为价值的自由则是形式性的。有人说自由是主义之母，在某种意义上讲是这么回事。我讲以儒家文化为平台是就当代中国社会文化来立论。社会是一个有机的系统，是历史的延续，与传统存在内在关系。文化的创造、引进实际是需要社会内部的驱动力的。从历史来看，新文化因子与传统文化因子的紧张与整合，除开国破家亡，一般来说都会意味着某种平衡，而不会是脱离传统的移植覆盖。马克思主义进入中国，经过中国化后才落地；自由主义作为本体论、价值论、方法论的论述，实际在美国也不是那么主流。亨廷顿理解的美国性并不是自由主义，而是作为白皮肤的盎格鲁-撒

克逊种的基督教新教徒（WASP）。我不认为按照这个思路去讨论中国性有什么意义，但是我觉得以儒家文化为基础讨论其他思想乃是自然而然的，因为它本就是基础性的。

很多人对文化没有感觉是因为文化与他的生活本身就是统一的，就像在湖南感觉不到湖南人有什么特征，在国内也感觉不到中国人有什么特征一样。而实际上每个人身上都附着大量的文化元素，影响着你的思维、价值，服务着你的生活、生命。这些当然构成你对其他文化进行判断选择的因素。至于他能否帮助你做出更好的选择，那是另一个问题。作为所谓保守主义者，我当然对此持肯定态度。这是一种信念。

萧：说到国内新儒家，普遍认为有蒋庆、你和康晓光三个代表人物，你曾评价说你们三个人分别代表了儒学的正统派、保守派与改革派，为什么这么说？

陈：蒋庆当然是正统派了，我一直说他是原教旨主义。有一次在卧佛寺开会，蒋庆和朱维铮吵起来了。他们两个争论，我当然是赞成蒋庆的，因为我对朱的观点很了解，全是偏见。蒋庆也知道我的立场。我们吃饭的时候，他说：“陈明你怎么不说话呀？你不也是保守主义吗？”我半开玩笑半当真的说：“我是保守派，可你是顽固派呀。”还有一个小细节，2004年到阳明精舍，他的书院里面有一个享堂，供奉历代儒家先贤牌位，像孔庙一样，近代这一段供的是倭仁。怎么能够放倭仁呢？我说，毫无疑问应该是张之洞和曾国藩啊。他说曾国藩还凑合，张之洞不行，他搞中体西用时已经不行了。他说洋务运动搞坏了。我说，不搞洋务运动，没有北洋水师，那打都不用打了，人家直接就兵临城下了。

蒋庆要把儒教定为国教，我也认为不大可能，没有可操作性。他把中国性理解为儒教定义的文化性。这来自《春秋》，也跟亨廷顿对美国性的追问相契合。不同的是，蒋庆是想用儒教来替代主流意识形态，抵抗自由主义。我认为他这种由文化定义的中国性本身是说不清的，将一种文化理念本体化，也颠倒了文化与人的关系。对个体来说，文化是人之为人的定义者，但对群体来说，文化也是人们为了实现自己而创造选择的结果，是工具性的。对这二者应该有

个均衡的把握。朱子的理本论就是这样，结果搞得毫无生气，连牟宗三也很不满。

对我来说这些都是不重要的，重要的是中华民族的伟大复兴，就是生民立命、万世太平这些东西。天地之大德曰生，圣人使命就是参赞化育与天下共遂其生。这是相通的。这样的中国性才是可长可久的。生就是仁，就是善。亚里士多德说“繁荣是一种至高的善”，这个繁荣就是生命的发育，就是生生不息，大化流行。我认为这才是大道、正途。

萧：我觉得你跟他的差别比你跟自由主义的差别大得多得多。

陈：人跟人的差别比人跟猴子的差别大得多。目前儒家群体在话语权方面比较弱势，地位比较边缘，照说不应该彰显内部的分歧，那样既自我削弱又授人以柄。但实际上我们在2004年就有很大的争论了。儒家也反乡愿，我个人认为，将儒家内部的光谱性分布呈现出来也有好的一面：一是说明我们有自信，更重要的是说明儒学的丰富性。有一些人不赞成我这样，说你有不同也不要去看，我不这样认为。

萧：蒋庆引用孟子的话说：“物之不齐，物之情也”，所以他认为，既然人生而不平等，所以我们应该维持这种不平等，圣贤就有权力教导群众，群众必须按照圣贤的教诲执行。这种明显把人分为三六九等的观点现代人看了谁能接受？谁就比谁高了一等？

陈：我是湖南人，属于南蛮子，工人家庭出身，那应该划归哪类呢？科举制也是通过考试选拔人才的，不存在谁比谁天然就高一等的问题。这是我跟蒋庆的区别。

康晓光也有一句话，他说：“陈明啊，你还在那里‘原道’，我这里已经找到了。”他很有才华，很有承担，很了不起，也没有私利，但这话充满了那种道德上的自信和自负。这三个人中间，我跟康晓光在思维上有很多接近的地方。我们思维都比较理性，都非常爱国，有一种忧患意识。

萧：其实你才是改革派。

陈：我当然是改革派，所以我是被人称为伪儒。我也无所谓，君子不器，就是不可方之以物，所以我反以为荣。在这个需要变革的时代，我愿做一个探索者。那些自以为知道甚至掌握着儒家标准的人实际上可能连问题的方向都没找到。

萧：康晓光的核心主张是什么？

陈：简单地说，他就是亨廷顿加康有为。他的思想形成和亨廷顿有很大的关系。他在美国的时候，亨廷顿正在讲文明的冲突，亨廷顿把中国叫儒教中国，美国既然要搞文明冲突，那我们就要搞一个儒教中国来对抗文明冲突。他是由外转内，对儒教的认同与阐释是国际导向作用的结果。

萧：也可以说是挑战一回应的心理起了作用？

陈：对。他本来不做这方面的专业，他本科是学数学的，然后又学社会学，做的是贫困问题研究。他很有公益心，很有激情。他进入儒学是横空出世，用蒋庆的话说是“由事入儒”。蒋庆是以情人儒，我是以理入儒。“理”不仅是道理，也是理性。他们希望直接进入政治来影响社会，我是想让儒家思想进入社会，成为社会的有机构成，通过作用社会来作用于政治生活问题。没有一个好的社会，是不会有好的政治图景的。

萧：整体上你怎么看港台新儒家？

陈：台湾华梵大学的朱建民校长是牟宗三的学生，他说牟先生有个想法，想把孔子的像放到天安门广场去，希望立孔教为国教。也就是说，他对儒学的理解是有一个宗教的向度的。可是，牟先生的所有著作都是非常哲学化的，他的话语是哲学话语。把儒家思想作为哲学去理解与作为宗教去理解意思是不一样的。或者，他晚年对过去的做法有所反思，有所质疑呢？

萧：可能也是一种情怀的表达而已。

陈：你的情怀是这样的，可是你的话语是那样的，那不是悖谬吗？台湾中研院史语所所长黄进兴说，新儒家搞的儒学，说得越细越深，离生活反而越远，老百姓越不懂。这确实是个大问题。我们要认同他们的情怀，而改变他们的话语方式。从宗教角度解读儒家，首先不过是尊重这套话语系统与生活、生命在历史上的真实联系，其次则是试图从宗教的角度去重建这样一种关系。对此必须非常明确。当然，这也不是意味着对儒家哲学式研究的彻底否定和排斥，我反对的是把儒家当做哲学进行研究，并不反对把哲学作为方法用于对儒家的研究。

前几年有所谓中国哲学合法性危机的讨论。这种危机的本质就是不能在儒家价值与社会生活之间建立有效连接以彰显其意义价值。你把孔子说成苏格拉底，把朱子说成康德，那肯定都是很拙劣的山寨版。只有从我说的那种关系出发，儒家文化的内在性、我们生命的主体性才能得到尊重。而这才是我们进行文化建设的起点和目标。

当然，这也不能怪港台新儒家，时代就是那样。“五四运动”强调理性，强调知识论、哲学。实际上把儒家的东西哲学化首先是日本人干的把戏，他们这样干则是为了脱亚入欧。把儒学哲学化，是为了解构儒学作为“性命之理”、“道德之元”的地位。他们首先提出一个命题——“孔子是中国人”，这句话看上去无足轻重，实际上有很大的意义，因为你如果把孔子当圣贤的话，就无所谓中国人还是日本人，他就是普遍的真理和价值。我们把这一套做法接过来，不仅没意识到后面的解构性，反而以为是彰显论证其价值意义的不二法门，真是个大误会与笑话！

萧：冯友兰呢？

陈：冯友兰用新实在论来重新诠释儒家，是儒家思想哲学化的一个典型。我对这种进路是基本否定的。至于用新实在论来做模板，更是没什么价值，新实在论在西方哲学史上也是昙花一现的东西。他真正有价值的是“境界说”，是《新事论》、《新原人》，而那正好跟哲学、跟新实在论没什么瓜葛。

萧：杜维明也是新儒家的一个代表人物？

陈：他是一个宣传家，在思想方面没有什么特别的建树。

我对基督教的态度比较有弹性

萧：你认为基督教在中国的发展如火如荼，是否有相关数据支撑？

陈：有数据。外国的基督教组织的数据一般偏高，国内的数据偏低，折中的方法是把两者加起来除以二。现在国内的数据是2000万，国外认为是1.2亿，两者加起来除以二就是7000万。即使没有7000万，5000万也是很大的数字。1978年中国才多少基督徒，到现在这么大数字，所以肯定可以说是“如火如荼”。

萧：这是好事还是坏事？

陈：基督教进入中国要从多个层面看。从个体层面看，基督教提供的是个人生命问题的解决方案，是一种精神产品。它被那么多人接受，可见它能够解决很多人的问题。这当然应该承认，应该尊重和尊敬。

但事情还有一个复杂的层面，就像蒋廷黻说的，佛教是骑着白马进来的，基督教则是骑着炮弹进来的，是随着世界性的殖民运动进来的。它不仅具有“原罪”，而且现实中它后面还存在一个作为政治、经济、军事实体的西方，这个西方跟我们进行着力量的博弈，并且很善于将文化作为一种所谓软力量加以使用，因此它不能不同时具有某种政治属性。另外，基督教本身有一种强烈的道德优越感，有一种消解异质文化的主观意图。我有一个朋友是社科院宗教所的，他研究太平天国和基督教的关系，发现基督教的传教士毫无例外地都把所谓的非基督教的国家当成黑暗王国。

即使作为个人生命问题的解决方案，随着信徒人数的增加，它本身也会获得或表现出一种社会属性，类似于经济学上的溢出效应。例如一潭湖水，基督教就像墨水，滴一点进来湖水的性质不会受影响，但一滴一滴过了临界点，湖

水的生态就会发生改变。这样，原有的文化结构就会动摇。这个过程不以人的意志为转移，但你总得让作为原文化生态的儒教去发挥自己的作用吧？现在我们做儒教却没有这样的身份和条件。基督教如火如荼，跟某种力量为渊驱鱼、为丛驱雀有很大关系！

我的态度是，基督教作为个人的精神产品来说，要同情地理解，对于它后面的政治、经济、军事企图，或者文化上的挑战企图我们要有一个警觉和回应。至于溢出效应，我不说它好不好，我们至少要防止我们的文化系统被侵蚀，这种防备并不是进攻性的，是说在公平竞争的情况下把我们自己做好做强。任何一个民族、政府都有责任和义务来维持自己文化的连续性。

我不赞成那种简单的把基督教说成唯一正见的基督徒的观点，同时也不赞成那种为了维护自己文化的纯净性彻底地排斥基督教的做法。有人说“多一个基督徒就少一个中国人”，我是不赞成的。在中国古代社会里，人的文化身份和政治身份一般是同一的，就像过去一个运动员一般是代表自己的国家或地区参赛一样。但是，现代社会，情况就大不一样了，文化身份和政治身份常常是分离的，国民的身份并不必然与种族、信仰挂钩——最近，韩国军队的誓词就删除了效忠民族的内容。那种“多一个基督徒就少一个中国人”的说法实际上一种文化民族论、文化种族论。这样的话，那中国那么多穆斯林和基督徒怎么办？他们都不是中国人了吗？岂不荒唐！现代国家的边界是土地，是主权和认同这一切的人民。政教分离，既意味着国家的本质是由政治法律决定，也意味着法律政治相对于宗教的基础性、优先性。这跟理论上讲道统高于政统是两回事。

萧：中国人这个概念也是不断地变迁的。

陈：对。要以开放的态度看问题，历史是建构的。孙中山、冯玉祥都是基督徒，但是他们都是爱国者。做一个基督徒和做一个中国人并非不可调和。汪精卫、刘师培倒都是汉奸！台湾新党的创党人王建煊就是一个基督徒，但是他对中国的认同超过了所有台独论者，而那些深绿群体文化上往往是更加纯粹的闽南族群。我去年底在东海大学见到魏元珪教授，他就是很资深的基督徒，但是

我跟他说到曲阜教堂事件的时候，他拍着我的肩膀说，一定坚持！这是国脉所系啊，然后给我敬酒。

萧：儒教能不能像化佛教一样把基督教化掉？

陈：儒教现在先天不足，说儒教化掉基督教，我可没这个气魄。所谓先天不足，就是前面讲过的对生死问题的论述比较弱，也缺乏一个坚实的社会支撑平台。还是自己先苦练内功吧！但是，也不要悲观绝望。台湾是宗教完全开放和自由的地区，但是基督教在那边的人口也总是维持在60万左右，而传统的儒释道信众则占据主要份额。一贯道是最接近儒教的，现在发展很快，在东南亚、在世界各地都是。“己所不欲，勿施于人”，儒教并不一定要去化基督教。如果有一个很好的制度平台，各个宗教在一个平等的基础上自由竞争就是。至于竞争的结果，从台湾的经验来看，对儒教还是可以审慎乐观的。中国的基督教本身也一直有人在做本土化的努力。何光沪，还有金陵神学院的田童心都是。魏元珪教授跟我说，台湾的基督教神学不是西方正统的那一套，他有一套本地化的神学。在辅仁大学，我看到它的十字架上写的是“真善美圣”，实际上就有中国特色了。我个人比较关心的不是基督教理论论述的本地化，而是基督教信众、教会组织、活动的本地化。这实际是要解决一个国家认同问题、法律规范问题。

萧：但儒教毕竟很少讲死的问题。

陈：我最近跟北京大学做一贯道研究的卢云峰教授做了一些讨论，从一贯道对生死问题的解决方案说起。我觉得我可以在那些理论的基础上做一些拓展和深化。他们的理论是在宋明理学的背景下建构起来的，而理学本身是比较抽象、哲理化的。例如朱子把太极说成是“理”，既不感性也不神秘，干瘪偏枯。回到《易经》，以此为基础接纳汉代阴阳家的一些说法，可以尝试提出一套儒教性质的生命论、生活论和生死论。当我这样做了以后，我感觉自己对生死问题看开了许多。我想，要是早点开悟多好，那就可以给临终前的父亲带去许多的安慰了。当时我只知道说毛泽东、邓小平那么了不起，也一样要死……嗨！

总的来说，儒教本身包含着产生生死问题论述的要求、基础与可能性。只是在汉武帝听取董仲舒对策以后，儒家的政治化、精英化使得它忽略了对这些问题的关注。道教在汉代产生，是不是与民众对这个问题有需要而儒教又没有合适产品满足有关，我看很值得探讨。事实上，儒教在民间的存在主要都是依附于佛道教的组织系统。真是“三十年河东，三十年河西”啊。

当然，我相信中国存在让儒教发展的社会基础。试想，如果不是具有广阔深厚的社会基础，汉武帝怎么会听董仲舒的建议废黜百家独尊儒术呢？

认为中国落后挨打是因为文化不行是错的

萧：你倡导文化儒学，是否意味着在政治思想方面你是让位于自由主义的？

陈：不是这个意思。文化儒学，主要是从人与文化、社会与文化的关系角度去理解儒学的文本及其意义。在这样的关系中，儒学才是真实的，才是历史和现实中的真正样态。所谓政治儒学，是从今文经学出发，直接谈论政治制度的问题。六经为先王政典，那是一个摩尔根意义上的社会政治的时代。后来，政由宁氏，礼乐制度就只跟祭祀联系在一起，而从政治的舞台淡出了。到秦始皇焚书坑儒，就完全将儒教排除出政治了。董仲舒希望武帝更化，但实际只是做了一些调整，汉代的意识形态并不是儒家，而是阳儒阴法，即所谓霸王道杂之。而之所以能够做到这点，就是因为儒教在社会当中有自己的影响力。从社会出发理解、评价、规范政治制度与政治运作，这实际是古典自由主义的基本原理。

萧：你主张文化儒学，但你又说要多研究问题，少谈一些文化，这两者之间是不是存在矛盾？

陈：不矛盾。文化儒学不仅要强调文化的重要性，也要清楚文化的局限性——如它不能做什么。将它推至极端，本体化，会导致它的封闭化、僵化，会在给

它带来不虞之誉的同时带来不虞之毁和无妄之灾。“五四”以来，很多人认为中国落后挨打归根结底是因为文化不行。鲁迅说“要我们保存国粹，先得国粹保存我们”就是这种逻辑。精神文化、制度文化和物质文化三者之间虽然存在关联，但分别对应于人的不同需要，互相之间的关系并不简单。落后挨打主要是因为西方船坚炮利，而我们是军事技术落后。用文化、国民性解释一切，不仅解决不了任何问题，还会混淆掩盖问题。全部皈依基督教就解决问题了？建一个美国一样的国家，可能么？美国人会让你么？

所以我要说，多研究些问题，少谈些文化。

萧：儒家文化当时不是作为一种意识形态在指导政治制度吗？

陈：从来没有过意识形态指导的政治制度。是利益关系和力量对比决定了制度安排，然后才有了对自己的利益、权力进行正当性论证的意识形态出现。儒家思想作为一个久远的传统，是在伦常日用中积累建构起来的，是文化，从来不是什么意识形态。汉武帝的独尊儒术，一方面是将儒家思维方法工具性使用以降低社会治理成本，另一方面也是向社会和传统表示敬意，以扩大自己的社会基础。如果说有意识形态，汉朝的意识形态是阳儒阴法。

萧：中国当时船坚炮利不行有没有必然性？

陈：倒过来问也许更合适：西方为什么会有坚船利炮？答曰有近代工业，有近代科技。没有一件东西是正常的，有一件别人都没有的东西才是不同寻常需要寻找原因的。在这里，观念文化可能是原因之一，但显然，生产方式、生活方式是更重要的原因。中国人发明火药用于驱邪，人家则用火药造枪炮打仗，这或许跟文化有关系。但是，我们是不是也可以问一下这两种使用方向谁更好？谁更利于人类福祉？因为你能够把我灭掉就说你好，成立吗？进一步追问，我用火药祭祀、辟邪，你用火药造枪炮打仗征服，这到底是文化决定的还是生存方式和环境决定的呢？我觉得不要把文化对人类行为的决定作用放得太大了。要找必然性也得把视野尽量拓宽一点才比较好。

现在我们也学会了做炸弹，可又有人出来说我们这是喝了狼奶，学了西方

文化不好的东西。这些人满脑子偏见，我都懒得去说了。蒋庆也认为洋务派学习西方变得野蛮了，很生气。我则觉得生气有什么用？都成烈士节妇就好了？就说明文化胜利了？

萧：那儒家在中国近现代史的衰落或者弱勢有没有必然性？

陈：如果不在必然性和正当性之间画等号，那儒家走向衰落就是必然的。儒家文化是一种农耕文化，它追求作为生活单位和生产单位的家族内部的和谐，追求与自然环境的和谐，所以敬天法祖，而不讲侵略性、进攻性。这样就决定了它对军事技术的需求是不强烈的。农耕生活方式与游牧生活方式的土地利用效率是差别很大的，据说农耕经济养活五口之家只需要一亩地，游牧经济要养活五口之家则最多需要八千亩地！所以儒教文化强调和谐、仁爱、敬天，而不强调扩张。而游牧民族不一样了，它不是能够自给自足的经济形态，需要狩猎、贸易和掠夺才能获得需要的满足。西方社会比我们复杂、有弹性，因此对发展科技、发展军事技术以及变革社会制度也有较大的需求和概率。而这些东西一起来，就是世界性的殖民运动，就是所谓的现代性，儒家文化哪有不衰落的道理？

萧：儒家文化既然是和农耕社会结合在一起的，在工业社会和信息社会，它怎么能够逐渐强势起来呢？

陈：儒家文化与农耕社会结合在一起是指它的历史形态。仁爱、和谐以及对天的信仰，这些价值却具有超越性。在新的历史语境里它们完全可以有新的历史内涵。儒家在小康社会之外还有大同世界。例如孔子那里仁是以孝悌为本，韩愈那里仁就是博爱了，同样，它也可以为康德的世界政府、永久和平提供思想和道德的资源。“己所不欲，勿施于人”的恕道更是具有金规则的基础意义。

当然，这种新形态的寻找和建构自然也免不了对传统思想架构的损益调整。这原本就是我们工作的一个重要组成部分。

萧：最近在台湾，“四书”“五经”要进中学生的教材，大陆会不会也走向这一步？

陈：台湾的公共教育中儒家文化一直就占有很大的比重。国民党从孙中山开始的治国理念就是尊重儒家的，一再强调的均富安和就是来自《礼记》。台湾在大陆搞“文革”的时候就搞了一个中华文化复兴运动。以至于我们提倡儒教，岛内很多人同儒家的知识分子都不太能理解，说你们搞成一个宗教，就没法发挥更大的作用了——例如不能进入通识课程等等。我说你们真是饱汉不知饿汉饥啊，在大陆如果也有这样的地位，我还搞这些劳什子干嘛?!

你说的“四书”“五经”进中学教材，我还不太清楚。可以肯定地说这是一种自由的选择社会的选择，也是一种历史的选择。在大陆，这应该也是迟早的事。至于迟早到什么时候，还很难讲。

(采访时间：2011年3月29日)

离庙堂远点，离社会近点 ——简论新儒家

孔子是20世纪中国的一个“幽灵”。

进入20世纪后，面对国家日渐危亡的局面，中国读书人越来越激进，从“祖宗成法不能变”到“中体西用”，再到新文化运动时期打倒孔家店，全面批判“吃人的礼教”，孔子的名声越来越坏，到后来基本上已经成了三千年专制制度的罪魁祸首了。

矫枉过正带来了部分知识分子的反弹，并客观上催生了现代新儒家。但不论是梁漱溟、熊十力还是冯友兰，现代新儒家显然已不再是抱残守缺之徒，他

们不外乎是想对中国思想传统进行“创造性转换”（林毓生语），以期为中国现代化提供思想资源。

这种思想进路在熊十力的弟子那里得到了延续。1949年后，牟宗三、唐君毅、徐复观在台湾接过了熊十力的薪火，致力于新儒家思想的创造和阐发，并形成了值得重视的台湾新儒家学派。

1958年元月，牟宗三、唐君毅、徐复观、张君勱在台湾《民主评论》及《再生》杂志上发表了轰动一时的名文《为中国文化敬告世界人士宣言》。在这篇文章中，台湾新儒家明确提出了他们的立场：“中国之政治历史，遂长显为一治一乱的循环之局，欲突破此循环之唯一道路，则只有系于民主政治制度之建立……中国政治制度中，仅由政府内部之宰相御史等，对君主权力所施之限制，必须转而成为：政府外部之人民之权力，对于政府权力作有效的政治上之限制。仅由君主加以采择与最后决定，而后施行之政治制度，必须化为由全体人民所建立之政治制度，即宪法下之政治制度。只是由篡窃战争始能转移之政权，必须化为可由政党间做和平转移之政权。”

孔子曾被人讥为“圣之时者”，但真圣贤必然是与时偕行的，现代新儒家显然有这样的自我期许。

如果说牟、唐、徐等人算是现代新儒家的第二代，杜维明则可以说是现代新儒家的第三代，这一代新儒家自觉地担负起了向世界传播新儒家思想的责任。

二

中国大陆的情况与台湾不同。1949年后，为了建立新的意识形态的统治地位，在历次政治运动中，大力批判“封建思想”、清除“封建余毒”成了常态，孔子所代表的儒家思想受到了全面、彻底的清算。这一清算在林彪死后发动的“批林批孔”运动中达到了高潮，手握“批判的武器”的人对孔子的称呼变成了“孔老二”，这种称呼体现了批判者对孔子的轻蔑。

但中国人真的不再需要孔子了吗？

1978年后，特别是1992年以后，欧风美雨吹进国门，各种思潮蜂拥而至，

加之市场化改革一夜之间使中国进入了世俗社会，前30年建立起来的意识形态已不能回答现实问题，尤其是不能回答人为什么活的问题。中国富了，但中国人越来越找不到自己的根了。所谓道德沦丧、信仰空虚、人情冷漠的局面愈演愈烈，整个社会蔓延着一种不安全感和乖戾之气。

一个缺乏道德基础和普遍信仰的社会如何长存？一个与自己的文化传统恩断义绝的民族怎么可能有前途？但抱怨又能解决什么问题？中国社会靠什么重拾温情？

孔子的“幽灵”看来没有走远，他又回来了。人们开始反思此前对孔子的批判，清明的思想者认为，中国的专制历史始于秦始皇，“百代皆行秦制度”，真要批判专制根源，也应该批秦始皇而非孔子，孔子不能代秦始皇受过。

于是，读经了，祭孔了，国学院、书院兴起了，又有人穿唐装了。

于是，大陆新儒家登场了。

不过，与台湾相比，中断传统几十年的大陆新儒家并不是一个有着统一的思想取向的学派。单就大陆新儒家中三个代表人物蒋庆、康晓光、陈明来观察，就会发现，大陆新儒家之间的差异实在太大了。

三

蒋庆的儒学是所谓政治儒学，其发生论基础是人生而不平等，因此在现实政治中也根本没必要实行自由、民主、平等诸价值。蒋庆大倡政治的道德基础，他批评自由主义的缺陷是没有告诉人们什么是美丑善恶，因此西方的自由民主宪政是不道德的政治，至少可以说是非道德的政治。自由主义之所以导致这种非道德的政治，是因为其非圣无王，而中国传统政治尊王崇圣，“天赋圣权”，圣人具有先在的权威性，凡人必须无条件接受圣人的教诲。圣人甚至有权力强人行善，强人做圣贤。“王道政治”必须同时具备“三重合法性”，即神圣天道的合法性、历史文化的合法性、人心民意的合法性，否则政治秩序的合法性要大打折扣。“王道政治”的特点是圣王合一、政教合一、“三纲五常”。

为了实现这种“王道政治”的“三重合法性”，蒋庆设想通过设置“通儒

院”、“国体院”、“庶民院”以将道德制度化。“国体院”议长由孔子的嫡系子孙世袭，议员则由他指定历代圣贤、君主和历史文化名人的后裔、社会贤达及各宗教界人士产生……

蒋庆一心梦回三代，他也不怕被人指责为复古倒退。如果说，蒋庆希望实现“以德治国”的梦想是对历史上各种“道德理想国的覆灭”缺乏充分警惕因而值得同情的话，他的论点和论据则大多数不能得到当代中国人的认同，至于他提出的具体的制度设计（如“国体院”的构成形式）就只会让人一哄而散了。

说实话，只要是稍微有智识的现代人，都不会认可蒋庆的极端复古立场，他的政治儒学的主张也绝无实现之可能。如果说儒学在当下尚有必要推陈出新的话，蒋庆的主张对此非但无益，反而有害，因为如果人们把蒋庆与儒家等同起来，只会增加其对儒家的不信任感。

康晓光也不认可民主、自由、平等的价值，他主张的是仁政，为此他出版了一本取名就叫《仁政》的书。在施行仁政的国家里，掌权者是所谓“儒士共同体”。最高权力的更替规则，应该首选儒士共同体推举制，然后是禅让制，再次是革命。在他看来，“要确立仁政的合法性，就必须建立儒家文化的霸权”。

如何才能达致仁政的目标？康晓光主张：一、新闻自由，即允许民间议政；二、政治行政化，建立行政决策咨询机制，吸纳精英从政；三、实行法团主义，开放民间社团，政府通过社团吸纳民间意见。具体到当下，康晓光的具体建议是：“首先是儒化中共。用孔孟之道来代替马列主义。党校还是要保留，但教学内容要改变，把“四书”“五经”列为必修课，每升一次官就要考一次，合格的才能上任。公务员考试要加试儒学。要有意识地在儒家学统与政统之间建立制度化的联系，而且是垄断性的联系。有一天，儒学取代了马列主义，共产党变成了儒士共同体，仁政也就实现了……最关键的，是把儒教确立为国教。”

康晓光的着眼点是制度儒学，怎么评价他描绘的理想国呢？我想如果90后看了他的制度设计，一定会以为他在写小说吧。

在与蒋庆和康晓光的对比之下，陈明的存在就显得很有价值了。

与蒋庆大倡政治儒学，康晓光大倡制度儒学不同，陈明所主张的是文化儒学。陈明反对把儒家思想教条化，而主张与时俱进地阐发儒学对当下中国人的意义。按他的话说，儒学要为中国人的文化认同、政治重建与身心安顿提供积极的解决方案。这是一个很切实的向度，也是一个与台湾新儒家趋同的向度。

四

目前的中国思想界正呈现出各派政治思潮与新儒家结合的趋势，有人被认为是儒家社会主义者（甘阳），有人被认为是儒家自由主义者（秋风），有经济新儒家（盛洪），有法治新儒家（梁治平），但真正能说服人的论述还比较少见，一些论述确有臆说之弊。

在我看来，只有清除儒学作为政治哲学的功能，将其理解为中国人生活的伦理规范才是拯救儒学的唯一途径。要言之，儒家应该远离庙堂，深入社会，这既是儒家的得救之道，也是中国社会的福音。西方的政治哲学终究不是以解决人生意义为目的的，它也无法解决这个问题，只有中国传统文化才能解决这个中国人亟待解决的问题。

陈明从即用见体的角度立论，从根本上解构了儒家教条，但由此也带来一个问题：一个不存在基本信条的儒家如何能够为中国人的文化认同、政治重建与身心安顿提供积极的解决方案？每个人通过“即用”见到的“体”是否都可以被划归到儒家思想的体系中来？陈明对上述三方面的论述主要着眼点是“应该如此”的视角，而对于“如何可能”、“怎么办”尚需要更多论证，而后者显然是更为重要的，也是时代给新儒家提出的全新课题。

何光沪说过：“中国宗教若不进行改革以发扬其真精神，是没有前途的。中国社会文化若不进行改革以吸纳真宗教精神，也是没有前途的。”新儒家普遍热衷于儒教的建立，主要是希望通过这种形式和手段让儒家思想深入人心。这个出发点未尝不值得钦佩，但历史发展到21世纪，在一个越来越世俗的时代，要建立或重建一种宗教几乎是不可能的事情。更何况与佛、耶、回诸教相

比，即便儒家思想不是完全不具备宗教性，但其宗教性（对人生终极意义的探讨）毕竟有限。当代人或许可以在理论上对儒教阐幽发微，但宗教本身又并不是通过讲道理让人信服的，这可能是儒教的倡导者在当下面临的最大的挑战。

对大陆新儒家来说，比重建儒教更重要的是如何重新编定“四书”“五经”中符合现代人道德的教科书，并努力让这类教科书走进中小学。当然，要编定这类教科书需要学者甚至整个社会的讨论，任何霸道、武断、教条的态度都是应该杜绝的。

王小东

玖

不要把民族主义妖魔化



王小东

中国青少年研究中心副研究员，中国民族主义主要代表人物之一。1955年生，1982年毕业于北京大学，东京工业大学经济管理硕士。主要著作：《信息时代的世界地图》、《全球化阴影下的中国之路》、《中国不高兴》（合著）等。

在与当代思想界对话的过程中，很多人对中国民族主义的兴起表示忧虑。大多数人认为，民族主义很容易发展成一种非理性甚至反理性的力量，民族主义的狂躁可能打断中国现代化来之不易的发展进程。按徐友渔的话说，民族主义一旦失去控制，那时候所谓的左右之争将失去意义，民族主义的洪流将会冲垮左右两派构筑起来的大坝。

这种担忧并非毫无道理，因为中国近代史上的义和团运动总体上确实给这个国家帮了倒忙。爱国者有时候确实成了“爱国贼”。殷鉴不远，能无忌乎？

但从另一个方面看，既然目前的国际秩序还是以独立的民族国家为单位构成的，民族主义是一种客观存在，那关注中国命运的人们就不能无视其存在。更重要的工作可能是如何对民族主义的具体主张进行分梳，并将其疏导成为一种对国家进步的理性力量。

多年以来，王小东是国内民族主义的代表人物之一，因其具有这个身份，他也成了思想界最具争议的一个符号化的人物。他对民族主义的理解到底是什么？他将如何回应人们对民族主义的质疑？

我相信，倾听和理解是判断、评论的前提。

情怀党的东西很可笑

萧三匪（下称萧）：作为国内民族主义的代表人物之一，你的基本主张或者说诉求是什么？

王小东（下称王）：我也没说过我是什么代表人物。别人还老嫌我代表了谁，其实我总是避免代表别人，但老有人逼着我代表，没办法。但是说老实话，扣帽子、贴标签没太大意思。当然，媒体需要为那种不愿意深入思考的人提炼出几条最简单、鲜明的东西。但是这样一来，那些被提炼的东西恰恰可能完全不代表我的主张了。

我最近写过一些文章，比如对工业党和情怀党的分析就是我的主张。中国现在处在工业迅速发展阶段，我认为整个经济形势是好的。当然，有一些人会蹿出来说经济形势极坏，要崩溃了。你会发现左派、右派有时候对中国形势估计得一模一样，就是说中国经济马上就要崩溃。这个论调已经唱了几十年了，但坦白说，我们发展得很快，在现在的世界上，中国经济的发展状况恰恰是最好的。有人说，中国人均GDP不高，跟美国还差很远。废话！这还用你告诉我吗？我是说势头。因为它们在往下走，我们在往上走。在这种情况下，中国当然首先应该好好搞工业化。这是我最基本的主张。这个主张听起来简单，但是基于我对经济形势的判断。

昨天我听了一个关于经济形势的报告，中青院（中国青年政治学院）的一位教授做的。我觉得他对经济形势的观点跟我差不多。后来我就说，你怎么在媒体上没啥名气？我也听不到你这样的发言。媒体上发言热炒的那几位，都是说中国马上就要崩盘。他当时也点了几个在媒体上特别有名的人的名字，说这几个人都是骗子。我完全同意这点，在媒体上最有名的几个经济学家确实都是骗子。

比如郎咸平，满嘴胡说八道。有时候郎咸平讲得很感人。我说感人是一个很情怀党的东西，很可笑。你看看他2008年对中国经济的预测，最后怎么样？2009年的预测，最后怎么样？你把他的预测和实际的结果排列起来一对比，你会发觉他全都是胡说八道。既然这样，他感人就没啥意思了。你要按他对经济的预测去买股票或者是去炒房子的话，那你就赔惨了。国家更不能听他的了。

2008年那时候，他们都说中国的问题比美国的问题还严重，这不睁着眼胡说八道吗？从最简单的经济学原理就可以看得出不是那么回事，就是说中国

的问题不严重，美国问题是严重的。2008年10月份，我特意写了一篇大概一万字的文章，在中青报（《中国青年报》）发了一个整版。事实证明，我的估计是完全正确的。

萧：除了工业强国这个角度，你比较明确的主张还有关于军事方面的，你在这方面的看法引起了相当大的争论。

王：在军事和外交方面，我跟自由派的区别是，自由派说中国根本不需要核武器，不需要两弹一星，两弹一星完全是劳民伤财，我坚决反对这个说法。一群自由派就蹿出来了，带动了一大帮他们的粉丝到我的微博骂。他们的理由是：第一，这个世界上有那么多国家没有核武器，过得不是也挺好吗？第二，中国只要是民主国家，美国就可以保护我们，美国有核武器就够了。我反驳说，奥巴马在澳大利亚说了，中国不能过像美国那样的生活，中国人像美国人那样生活，地球受不了。奥巴马说过瑞士不能过美国那样的生活吗？说过新加坡不能过美国那样的生活吗？一头大象会在乎另一头大象是否吃得太饱了，它不会在意蚂蚁是否吃撑了，就这么一个简单的道理，还用讲吗？但是这些人就有这种歪论出来。

中国人要吃好穿暖，要开车，那就不仅要有两弹一星，还要有航母。一艘航母是不够的，再建两艘还不够，至少要建一个十来艘航空母舰的战斗群。有人说这个东西劳民伤财，人家美国已经吃得红光满面了才建的航母。我说不，对中国来说，有航母才能吃得红光满面，没有航母吃不了红光满面。那么多开车的人在骂柴油、汽油老涨价，如果中国将来没有强大的武装力量，别说开车，你连灯都点不上。中国是大量用油的国家，石油要么从海上来，要么从陆地来，都要用武装力量来保护。将来中国的武装力量一定要延伸出去。说世界上有那么多国家没有航母也过得挺好，但中国就不行，你体量太大了，人太多了，那种幼稚的废话就不要再说了。

我觉得我跟这些自由派、哈美党的差异主要是智商差异。他们胡说八道，还觉得自己既有智力，又占着道德制高点，认为那么几句话就把我驳得体无完肤了，他们就没简单地问自己，那为什么他们那么崇拜的美国要搞原子弹和航

母这些玩意儿？为什么美国没有这些就不能过得挺好？现在美国也缺钱花，美国人民有很多怨言，为什么他们那个美国爹地不肯放弃这些玩意儿？他们可能会说美国情况特殊。你要这么说的话，那我也可以说中国情况更特殊，你可以举一百条美国特殊的理由，那我也可以举一百条中国特殊理由。所以那种反驳根本就不成立。

坦率说，我们不是说中国应该去侵略、扩张、掠夺，我们希望用中国人诚实的劳动去换取这个世界上的资源而已。

萧：也就是说，你对军事战略的建议实际上是自卫性的，不是扩张性的。

王：对。我们希望换取这个世界上的资源，但是我们怕别人不让我们这么做，所以我们要有更强大的武装力量来保护，而这个武装力量覆盖的范围应该超出我们的国境，我们的核心经济利益到哪儿，军事力量就应该覆盖到哪儿。我们是个大国，也有能力这样做，如果是小国家，没这个能力也没办法。就像美国汉学家谢淑丽说的，中美两国人民都会要求自己的政府在这个世界上发挥比较大的影响，但爱尔兰人民就不会做出这个要求。

我们讲的“持剑经商”也是这个意思。坦白说，我们的实力就是上升得很快。当然国内有很多问题，比如房价怎么怎么贵，说得都对，还用你给我背诵吗？你听了多少遍，我就也听了多少遍。但是在这些问题都存在的情况下，你也不能否认中国经济发展得还是快，也不能否认中国经济发展还是给老百姓带来了好处的。你说房价非常贵是事实，但你不得不承认，中国人的住房面积在这些年当中提高了很多倍，而这些住房，确实不都是空置房，也不仅仅是权贵占有了，一般老百姓的住房面积也扩大了很多。我们只不过是在讲这些常识性的东西。

当下这个社会存在一种暴戾之气，什么都骂，什么都是不好，太不实事求是了。郎咸平举出了很多数字来说事儿，但这些数字都是错的。昨天那位教授提到中国的消费占GDP的总量不到40%，我一查，确实是百分之三十七点儿，这是很低的，美国是百分之七十几。但是这里有两点：第一，我们可以提高一些，但是我们必须比美国低，因为美国是一个发达国家，我们还在发展途上，

所以一定要比它低才能赶上它，否则永远也赶不上；第二，这个数字不像很多经济学家说的那样低。有个著名的经济学家说我们只占8%，这就是胡说八道，8%跟37%，还是差了很多倍，这是很离谱的东西。很多东西不是不可以批，中国好多事情我也烦得很，我也想骂人，但是你胡说八道说过了头，我就不能苟同了。

坦率说，你嚷嚷其实你也折腾不成什么。要说情怀，你比拉登都差远了。作为知识分子，作为精英，你本来应该把自己的智慧用到其他一些建设性的地方，但你全搁这儿了，有什么用？有本事你去夺权呀，你掌权我也能接受，那时候我们就不要再在窝里吵来吵去了，我们一心一意求发展，把老百姓的生活搞好行不行？可问题是你掌不了权，真要想夺权，你还远着呢，根本做不到。你所起的作用就是拉国家的后腿。

萧：那你跟新左派的争论点在哪里？

王：他们那劲头都一样。当然了，终极目标不一样。有些极左派说应该回到“文革”去。自由派说，要搞美国那样的社会制度，但是又不准有航母。这我就奇怪，要照搬咱们得全面照搬呀，美国有航母，有一万多枚核弹，咱们也得照搬呀。不管怎么说，谁能干谁就干，你要实现美国梦你就实现，实现完了以后我们干别的行不行？你弄不了不是吗？你就只是在捣乱，这种捣乱说白了也还是很轻松地胡说八道，他们有时候表现得好像冒了多大的风险，其实没什么风险。一个个地位都很高，在大学当教授，吃得满嘴流油了，还这个那个的。有个教授说，利比亚马上就要民主了，中国不应该撤侨。你说这是什么智力？人家本·拉登家里有钱、有地位，在沙特阿拉伯的地位仅次于王室，人家就豁出来了。我也没见你抛弃什么，不过就是站着说话不腰疼，胡说八道而已。这伙人很贱，而且这个情怀是假的，要真的是有这个情怀，真愿意为了自己的信仰付出代价的话，我也可能不赞成你们，但我会尊敬你们。情怀是假的，还老占据道德高地，其实没啥道德。再看智商，我都纳闷他们是怎么当上教授的。

萧：你说他们的情怀是假的，依据是什么？

王：最起码是他们不愿意为自己的主张付出任何代价，那这种主张说句难听的话也就成了一个捞钱的工具，因为他知道有人想听这个，他多说说这个，人家请他去讲课，他可以拿讲课费，他还可以拿课题费。这不是骗钱吗？有些精英知道，在中国，你越是骂中国人，就越能捞钱。我不赞成本·拉登的主张，我绝对反对恐怖主义，但是本·拉登比他们都真诚。这些人要什么没什么，是在胡扯、捣乱，而一群所谓的小资还在那儿跟着发飙，这还是有害的。

有一个镜头我记得特别清楚，是美国全国广播公司记者写的。他看到利比亚撤侨时中国民工队伍井然有序，没有任何人去机场免税店抢东西。他说，对中国民工，我不知道应该羡慕还是应该颤栗。看到这个景象以后，我觉得最好让他们站在我们这边，而不是站我们的敌人那边，因为这个队伍是有力量的。

但是我想说，让他来看看我们中国这些所谓有良心的精英，他绝对会改变看法，他会因此觉得中国人全都是一群废物，一群傻帽儿，一群缺德鬼。说老实话，还是不让中国人站在他们那边好。

再比如说石原慎太郎，他整天骂中国，但在北京奥运会看到中国大学生志愿者后，就说中国大学生太棒了，跟中国的精英自己讲的完全不一样。中国的精英说中国大学生都是教育体制下的废物，石原慎太郎说中国的大学生每个人都很有礼貌，而且都很有自己的目标，肯干事，相对来说，日本大学生就是一群废物。

从总体来讲，精英其实并不代表中国。

萧：你这一套想法，我感觉跟种族主义还是不一样的。

王：谁说我是种族主义？这是歪曲性的说法。所有的种族主义我都反对，当然也包括逆向种族主义。那种动不动就说中国人贱的逆向种族主义分子是人类之大敌。难道因为他们的种族主义是逆向的，就应该受原谅吗？我跟外国人讲，你们不是反对种族主义吗？你为什么支持中国那些逆向种族主义者？种族主义难道不应该都反对吗？

实际上，中国人这些年进步很大，但踏踏实实干事的人扫了一些人的兴，工程师和工人们扫了文人的兴。文人说中国马上要完蛋了。中国人再不好，他

干事总是个进步，对不对？有些东西是超越左右，超越党派，也超越所谓政治体制的。比如，中国应该有航空母舰和歼-20 这件事，就是超越这些东西的。有人说航空母舰和歼-20 是镇压老百姓的，开玩笑！镇压老百姓用得着航母和歼-20 吗？但网上就有这种脑残的家伙说歼-20 是用来镇压老百姓的。后来就有一个年轻人讲，难道中国老百姓房子上都安雷达了？因为首先得有雷达，歼-20 才用得着，尤其是有好雷达才能用得着，如果你没有雷达，隐身不隐身有什么意义呢？这个常识他们都不懂，而且心怀恶毒，他们就是看不得中国的成就。

作为中国人，看不得中国人有成就，这难道不是一个非常病态的心理吗？我很可怜他们。他们那些人中除了捞钱的人之外，那些不为这个捞钱的人，我相信他们活得一定不痛快，因为他们身为中国人，但他不认可这个身份，他认为中国人是贱种。这是心理疾病，得治啊，有病你不能不治。我是来给他们治病的，我是个医生。

萧：那你这些想法与何新的国家主义有啥区别？

王：我不想多谈何新。我跟他好多地方不一样。

萧：如果说新儒家是文化民族主义的话，那么你所提倡的大概是一种事功型的民族主义。

王：新儒家我不赞同。他们所主张的禅让制只能证明短期内和平交接班可能成功，但问题是你看中外历史，禅让成功的比例非常小，甚至远远不如世袭制成功的比例高。儒家崇尚三王之治，但司马迁在二千多年以前就明确表示三王之事不可考。他比咱们离上古近多了，他都觉得没把握，又过了二千多年了，难道禅让就更有把握了吗？

萧：不过新儒家里面也分不同的派别，不是都主张禅让的。

王：但儒家所谓的和平主义过分地强调了和平。我们当然都热爱和平，但是过分的和平主义是不行的。儒家的和平主义有一个前提条件，就是天下大一统。

儒家都骂秦始皇，可是在秦始皇之前，儒家思想根本没有成为主流。秦始皇统一中国，到西汉安定下来之后才独尊儒术。儒家也不想想，他什么时候才被帝王给用上？如果没有大一统，儒家思想早就断了。为什么孔子在活着时惶惶如丧家之犬，因为大家都在打仗，我用不上你呀。我可以尊敬你，但我真要听你的话，我活都活不了。中国在后来的二千年当中，儒家大行其道，是因为被儒家骂的那些恶人把恶事给干完了。只是到1840年之后，情况又变了，中国又面临一个新的局势。后来八国联军打咱们，中国连七雄之一都谈不上，形势危若累卵。现在你再想想那八个国家是些什么东西，其中有的国家中国现在用小拇指都可以摁死它，可是那时候，唉！到了今天，中国面临的是个战国的局面，中国也是七雄之一，这时候我们不是说应该完全排斥儒家，但是你把和平主义唱得过分的话是有问题的。

儒家和某些自由派知识分子一样，都不知道饮水思源。你今天享的福是从哪儿来的？秦始皇是坑了儒，但是没有秦统一中国，后来汉朝又继承了秦朝的格局，儒家就不会有地位。中国如果没有两弹一星的话，不定又会陷入一个什么情况，自由派很可能根本就没有什么机会在这儿撒娇了。

当牌点转到别人手里去就晚了

萧：你这一套想法，我感觉主要是从现实来的，有没有什么理论来源？

王：我们干嘛非要理论来源？我们干嘛不讲点英国那种经验主义？我们讲常识，讲经验，讲具体的问题，我们不讲理论，不讲概念行不行？4月20日，基辛格和希拉里有一个关于美国外交政策的电视对话，基辛格就讲，中国是个古老的国家，所以他们做事喜欢从概念出发，美国是个年轻的国家，什么事老是针对问题。我们不是学习美国吗？我们也应该从问题出发，讲一个个具体的问题，至于这些看法能不能统在一个概念、一个理论体系当中，我认为不重要。

以前有个著名的文化民族主义者来找我，说你必须接受我这一套东西，因

为我们有一个理论体系，你什么都没有，什么都不是。我认为那都是胡扯，我根本不需要那套东西。

中国现在面临一个什么问题？政治制度要不要改？我认为要改，这不是说出于哪种理论的需要，而是从现实出发看问题的结果。我们现在的制度是有问题，禅让制就是问题之一，还有政策被民意绑架的问题。有次吃饭，一位将军讲，我们是一个专制国家吗？为什么我们的政策总是被民意绑架？民意绑架政策不正是民主的缺点吗？举例来说，现在的房地产政策不就是被民意绑架了吗？任何懂一点经济常识的人都看得非常清楚，限购会导致房租暴涨。现在北京市北四环那一带，合租房一居室要 2000 块钱月租，而 3 年前，这个钱可以租到一整套两居室。为什么会造成这个局面？恰恰是政府调控造成的。政府为什么会实行这样的调控政策？我认为它不是不明白，它是受民意绑架。为什么政府需要替那些投机的富人操心？如果你们认为房价有泡沫，那些炒房的富人不都得赔钱吗？让他们这些黑心鬼赔死，你替他们操什么心？

萧：在这个问题上，政府的出发点也不是为富人着想，而是希望房价能够降下来，老百姓能买得起或住得起房子。不过，我听出你的意思来了，你的想法，概括起来就是内修民权，外争族权。

王：我们应该设计一个更好的社会制度，这个制度应该更有持续性，更有确定性，民众的权利更多，也更有效。我觉得不是不可为的，我也反对说现状就是最好的。我们现在满手大牌、好牌打得并不好。现在看打得还不错，是因为我们的牌点太大了，但是如果按桥牌规则算的话，你没有充分利用这个牌点的话就失败了，桥牌牌点是一定会转到别人手里去的。如果我们把眼光扩展到一个较长的历史时期，则牌点很可能会转到别人手里去。当牌点转到别人手里去就晚了。有人说中国现在的人口红利造就了千载难逢的机会，人口红利一消失就完蛋了，我觉得这有点危言耸听，但确实也有一定的道理。

萧：有人认为，中国现代化初期的民族主义，它是一种“挑战—反应”模式，是内向型的。现在咱们经济发展起来了，民族主义就变成外向型的了。所以有

人就讽刺你们，说这是典型的“人一阔脸就变”。我估计你会说，脸变了又怎么着？

王：对，没错，人肯定一阔脸就变。这是个贬义的说法，但我们要换一个不贬义的说法也行，那就是要与时俱进。中国肯定要根据自己的实际情况来决定自己的策略，美国不是也一样吗？中国在现代化初期那些年，要救亡图存，那肯定是防御性的，现在，中国的国家利益已经扩展出了自己的边界，我们在利比亚、埃及，在非洲很多地方有那么多的经济利益，有那么多民工在，确实意味着中国的力量扩展出去了。

当然，并没有人主张像希特勒德国那样，实行军事占领，或者灭绝别的种族。德国、日本当时有那种想法也不奇怪，它没什么战略纵深，那么小，自己感觉自己的大本营都是非常不安全的，这是一个事实。德国的一边是法国，一边是苏联，法国还有殖民地，苏联本身那么大，掐死德国是很容易的，所以德国也有不安全感。中国和美国幅员都很辽阔，大本营是非常安全的，我们只要能通过投送力量来影响世界各地局势就足够了。

中国还有一个跟美国不一样的地方，中国的人力资源比美国丰富。这意味着什么呢？我和宋晓军等几个朋友在最近写的一些文章里就明确提出，中国不仅有力量输出商品，还有力量输出工业化。比如说在非洲，我们可以大量办工厂，搞基础设施建设等等。西方人在非洲统治了那么多年，抢了不少东西，我们不从道德上去谴责他们，我们认为人性也都是相通的，说西方特别恶，没有意义。抛开道德问题不谈，西方在非洲的现状总归反映出它们在人力资源方面的不足。西方在发展阶段比较高了以后，工人吃不了那个苦，工程师人数也不够多，它能派到非洲去工作的人很少。所以西方没有办法输出工业化，它最多抢点东西、卖点东西。《巨塔杀机》里面说，西方人在沙特连公路都修不好。拉登的父亲在当时西方人不愿意修的地方修路，就发财了。中国人也可以在西方不愿意修的地方去修路，我们发这个财有什么不可以呢？这难道不是双赢吗？

其实西方有些说实话的人对中国在非洲的成绩也开始认可了。有一本书叫《中国的非洲》。写这本书的是个法国记者，他对中国在非洲的行为还是高度

评价的，他有一句话说：“毕竟是中国人把这样一个漂离了人类发展轨道的大陆拉了回来”。后来我就说，这是万世不朽的功勋，因为这个大陆有好几亿人呢。

萧：他说“非洲漂离了人类发展轨迹”很过分，非洲人肯定不高兴呀。

王：也许非洲人不高兴，但这是西方人的评价，可不是咱们自己说的。这个法国记者还引用了美国的一个研究非洲问题的专家的话，他问美国专家，你们美国人担不担心中国在非洲的扩张？那个美国人的回答是：上帝保佑中国人吧，毕竟是中国人在非洲干了这些事，而我们没干。他的意思是说，既然美国和其他西方国家没干，中国人在那儿扩展势力就理所当然。

萧：你刚才提到的日本、德国，我就想日本、德国的民族主义后来就发展到了军国主义和种族主义的地步，最后导致必然灭亡的命运，那你担不担心咱们的民族主义发展过头以后出现那种悲剧局面？

王：不太可能。日本当时有些贵族、元老把问题看得很清楚，如果听从日本某些贵族政治家和战略家的意见，日本不把卢沟桥事变扩大，它现在就是超级大国。还有军事家石原莞尔，他策划了九一八事变，但他坚决反对卢沟桥事变扩大化，他主张日本人应该退回山海关里。这些日本人不是为了跟中国友好，他们是出于自己的利益的考量，他们知道日本吃不下中国。但他们没有能力扭转下层民意。德国也有这个问题，它当时已经得到世界上产能最大，科技最发达的地区，已经拿了这么多好处的时候，它偏要操之过急。

中国当然要警惕那个东西，中国不能与世界为敌。中国虽然比他们都大得多，也经不起与世界为敌的后果。

存在决定意识。中国的先天禀赋比德、日要好得多，我们从祖宗手里继承的家当不少，这就决定了中国人不会像德国、日本那么急，我们用不着，因为没有那么大的压力。

萧：万一有一天民族主义者的信心爆棚了怎么办？

王：极端行为往往不是出于信心膨胀，而是出于极端的现实压力，中国人的不安全感没那么强。虽然中国境内的石油储藏差得很远，但我们只要掌握一支足够强大的军事力量，能够保证至少在某些地区别人卡断不了我们的石油供应就足够了，我们没有必要把别人占领了。

萧：民族主义一旦起来以后，大多数中国人可能都赞成跟日本干上一仗，报仇雪耻，你认为应该这样做吗？如果不应该，你有防止出现这种局面的办法吗？

王：那种汹汹言论跟真的想干是两码事。再一个，中国也不是民主国家，草根说了也不算。民主的范围可以一点点扩大，渐进的民主产生极端民族主义的可能性是比较小的。当然，全民的民主，在历史上还真出现过你说的那种情况。

朱学勤说，人类历史上有两次对决：一次是雅典对斯巴达，民主输了；一次是美国对苏联，民主赢了。按我说，第一点，斯巴达并非是可以简单用专制来简单地定义的国家。中国很多文人特别反对尚武，认为斯巴达尚武就一定是个专制国家，这是错的。第二点，在雅典对斯巴达那次，雅典人为什么失败？是被斯巴达打败的吗？不是，雅典是在侵略另一个制度跟它一模一样的民主国家叙拉古时被打败的。当时雅典的民主就呈现出侵略性强的特点，脑瓜一热，说打谁就打谁。雅典打叙拉古就是最明显的例子。在打叙拉古之前，雅典跟斯巴达打了多次，互有胜负，但雅典远征叙拉古最后惨败了。

所以，我们确实也要看到民主的一些缺点，你说的这个问题确实可能存在。当然，雅典国家比较小，中国比较大，投票的结果肯定不一样。别说13亿人，就是几亿人投票，跟几万人投票的结果也会不一样。历史上雅典就是有乱投票的情况。所以当时的思想家，包括柏拉图、亚里士多德，都不看好民主。

我绝不是反对民主，只是我认为，现在的民主跟那个时候应该不一样了。雅典那时候，判案子都是大伙去投票，参加政治活动还发钱，现在怎么可能呢？

萧：你认为“人类逃出极权主义的唯一途径，就是拥有‘十步杀一人，千里

不留行’的侠客精神”，但问题是这种以恶治恶、冤冤相报何时是个头？

王：（笑）这句话是我十多年前说的，当时美国力量跟其他力量特别不对等。其实如果出现力量比较对等的情况，这种办法反而就用不着了。

说老实话，抛开基地组织的性质不谈，它确实客观上给中国争取了十年时间。而在这十年中，中国其实是很争气的。这十年一过，形势对比就变了。我生活在这个时代，应该说是挺幸运的，因为在人类历史上需要很多年才会出现的变化，在我这一生当中都在很短时间内出现了。世人很少有人会想到，中国的力量竟然会有这么大的增长。另一方面，美国人，也包括其他国家的大多数人，当时都没想到，他们打伊拉克、阿富汗竟然这么长时间搞不定，最后还出金融危机了，它的力量会有这么大的削弱。所以，如今既不像那些右派精英说的那样，美国特伟大，想弄谁弄谁，全世界都是非常光明的，也不像左派反美的那些人说的那样一片黑暗，美国特凶恶，想弄谁弄谁，中国马上就要被美国收拾掉了。

中国在这十年中提升的不仅是经济总量。有人说，中国肥大不强大，这个问题有，但是不完全是这样，中国在强大这方面也走了几步。由于此长彼消，中美力量最起码不像那时候那么不对等，这个世界上又出现了多元的力量，多元力量的存在才可能产生世界秩序的民主化，最起码是产生力量制衡。以前，包括我也真的以为福山说的历史的终结有点道理，现在看这个事真的是错了，因为人类社会这个系统太复杂了。

坦率地说，中国确实也是有帝国相的国家，历史上中国本来就是帝国，它统治或者管理，或者最起码协调了周边很多国家的事务。现在世界上扮演帝国角色的是美国，中国将来可能还要重新扮演这个角色。中国一定要接受美国的教训，就是说大家都认为你完全能够主导一切的时候，居然还是不行。你要认识到你的局限性。基辛格就跟希拉里说，一定要认识自己力量的局限性，你不能超过自己的力量的限界行动，否则一定会失败。

萧：从理论上讲，再大的力量都是有局限性的。

王：对。没有一个国家可以独吞这个世界。美国把本·拉登收拾了，一个超级

大国收拾一个人都费那么大劲，这不是太光荣的一件事，是耻辱，不值得举国欢庆。宋晓军说这是一个讽刺，原来是灭国值得欢庆，现在怎么成了灭人值得欢庆了？这是否表明你从内心深处就承认本·拉登这个人居然跟美国是一个势均力敌的对手？你这么强大的美国本不应该承认他是个对等的对手。

就算让我先承担责任，权力马上就随之而来了

萧：你说过中国应该领导世界，世界人民也希望中国来领导，这个判断有没有什么证据？

王：证据太多了。美国也是两种意见，一方面说中国崛起威胁到了世界和平，另一方面又指责中国崛起之后不承担责任，世界各地出事都是美国掏钱、出人、流血。我忘记了是奥巴马还是希拉里批评说，是我们美国士兵流血保证了国际秩序，而中国不愿意流一滴血，只想占便宜。你要让中国流血来维护世界秩序，意味着什么？那就是要中国跟美国一样出兵呀。

萧：但这并不是让中国来领导世界，而是让你承担更多的责任。领导世界是一个权力问题，维持秩序却是一个责任问题。

王：不。责、权、利是相结合的，就算你让我先承担责任，权力马上就随之而来了。比如说我现在听你的，你当司令，我们参加你的多国部队，我们的军队一派去，我能全听你的吗？权力马上就来了，这是分不开的。你说我们没有流一滴血，那我们愿意跟美国士兵一起流血，你答应不答应？我们真的一出兵，你怎么可能让我们一点权力都没有呢？所以美国也是矛盾的。欧洲人的呼声更高，他们认为应该由中美共同来领导世界，欧洲本身没这个力量。我个人所遇到的意大利、挪威、丹麦的记者都有这种看法。

萧：美国真的会愿意让中国来领导世界吗？

王：愿不愿意是另外一回事，接受不接受现实，主要看美国人了。

以前有一本很有名的书叫《即将到来的美中冲突》。那本书出版的时候，它的作者之一芒罗来中国，我见过。他说，他到中国来跟那么多人谈话都没啥意思，就跟我谈话有意思。因为那些人光跟他谈美中两国之间的友谊。他说，这不是胡扯吗？我到这儿来，不是谈友谊的；历史上，一个既存的超级大国和一个潜在的超级大国相互争位置，一般都是用战争的方式来解决问题的；我到中国来是想探讨一下，这次能不能出现人类历史上不用战争而用和平方式解决问题的出路，而不是来谈友谊。

用战争解决问题实在太危险了，不要说核武器，你想想日本核电站泄露了，世界各国什么反应？谁都不高兴呀。现在发达国家遍布核电站，中国在建的核电站也非常多，战争破坏核电站会造成什么结果？再说核潜艇，带了那么多核弹头，如果一方把另外一方的核潜艇击沉在海里的话，会出现什么情况？只能是大家都遭殃。所以妥协是必然存在的，也不一定非得打。中国人、美国人也不都是神经病，像希特勒、东条英机式地抽风，大家都是现实主义者嘛。

历史告诉我们，大伙儿一起抽风、发神经病的可能性非常小。美苏冷战的时候，叫得那么厉害，那么敌对，还是没真的动手，两方都没犯神经病。

再者说，中美两国的政治领导人的遴选机制，已经把最极端的人都排除在基层了，那种人进不了决策层的。所以，国与国之间的较量最后还得妥协。

这个世界上确实也有极端势力，如果大国不能妥协，互相拆台，极端势力就会坐大。现在的恐怖主义不就是美苏冷战加小热战弄出来的吗？这帮人打美国，苏联给钱，打苏联，美国给钱，两边都给钱，恐怖主义就坐大了。

萧：有一个对你比较普遍的质疑说，中国国内还有一大堆问题亟待解决，怎么有能力去领导世界？

王：你怎么知道中国一定摆不平国内的矛盾呢？矛盾总是有的，如果中国在一定程度上摆平了国内矛盾呢？

中国的年轻一代跟年老一代的视野是不一样的。年老的一代就是比我年龄更大，或者比我年龄再小十岁的这一代。我们这一代的生活经历是不成功的，是从失败走向失败的，我们这个年龄的人一般不会有广阔的世界眼光，都觉得

中国不行，自己搞好自己的事就不错了。这是个心态上的通病。但是年轻一代真的很难说，特别80后就会有国际视野。有一个80后就在微博上讲，国家机器是干什么的？就是向外部转移矛盾的。当然这个说法有些人听了可能会给他扣上帽子。但国家机器确实能够做到这件事，当然这只是国家机器的一个作用。然而，如果你认为中国一定不会通过向外扩展势力来解决自己的内部矛盾，那确实也是一个天真的想法。

但是我想告诫年轻人，不能出现像德国、日本那样无限膨胀的狂热的民族主义想法。就像基辛格说的那样，一定要认识到你的力量的局限性。另一方面，中国现在老一代人的主要问题是什么？不是超越自己的力量局限性去行动，而是远远认识不到中国力量有多大，不是估计过高，而是远远不足，这样也会丧失很多很多机会。也许丧失掉这个机会以后，你就永远丧失机会了，人家不会把这个机会给我们留着，有时候机会是留不住的。上次在凤凰卫视“一虎一席谈”有一个辩论，有个人说老百姓可以乐观，政府、专家应该悲观。我说，错了，政府和专家该乐观就乐观，该悲观就悲观，如果该乐观的时候也悲观，老百姓就更悲剧了。

我对年轻一代的估计，现在来看是恰如其分的，但是会不会出现你说的那个东西，到那时候一下子脑袋瓜膨胀了，那么好，这是年轻一代需要警惕的事。

萧：真到那个时候，估计你就要给他们解毒了。

王：但是现在还谈不上，80后还没掌权，还远呢，至少还要二十年。

当然，在这二十年当中，中国的力量会发展得更大。国际货币基金组织不是说了吗？到2016年，中国经济总量跟美国就持平了。其实，中国制造业的附加价值已经超过了美国。这不是我们说的，是美国人讲的，而真正形成硬力量的，不像有些人吹的那样是什么货币战争，而是制造业的附加价值。这玩意儿听起来很土，但是很实在。为什么我要讲这个东西呢？你说现在虚拟经济才是王道，那钢有什么用？一打仗就知道钢有没有用了，弹片得用钢和铜来做吧。

中国的钢产量几乎占了世界的一半，精炼铜是世界的四分之一，但是中国使用的铜是世界的一半，中国很多大宗的自然资源使用量都接近了世界的一

半，或者超过了世界的一半。这样一个制造业的能力，你说他没有力量，纯属瞎扯。

中国的力量要超越美国可能比很多人的预估还要快。有人说，中国的科技水平比人落后很多，现在这是事实，但我们现在在科技方面的投入已经上去了，增长速度非常快。科研方面只要把钱砸进去，一定会出成果。其实科研并不神秘，多试验几次就会出成果，不全是什么创新性思维的问题，科研也是简单重复的劳动。美国现在真的在好多地方都捉襟见肘，我听说美国那个福特级航母电磁弹射要撤下来了，为什么呢？说老实话，还是钱不够，没钱继续试验了。

萧：很多人认为，民族主义主张国家利益并没有错，因为目前的国际社会还是民族国家构成的。但是，各国的对外部门实际上不就是在争取国家利益吗？所以，这种事只能做，不能说，一说，反而给人家口实了。

王：我们之所以主张民族主义，是因为中国老一代人对中国力量认识不足。当然，很多事情政府其实也在做，当你看到中国撤侨那么快的时候，你应该知道，中国在外交上还是有影响力的，没影响力不可能那么快撤回来。埃及跟利比亚那么近，很多埃及人现在还在利比亚撤不回来，也没人管他们了，印度也撤不回来，孟加拉国也撤不回来。

关于只能做不能说这事，也得两说。任何一个国家，都有只能做不能说的事，但是也不能完全不说。现在这个世界上，就算不是民主国家，政治参与也是扩大的，网民在网上发表言论也是政治参与的一种方式。希拉里就说：如今，包括威权性的国家，它的外交政策不考虑民意也是不可能的。所以也还是要说的，你不说，老百姓不理解，或者产生误解，对于符合中国目标的一些事情就达不成共识，那是有问题的。现在老百姓会质疑，你说只能做不能说，但是他会怀疑你做没做，所以有些事你做了还得说。

萧：你是否想过为什么那么多人骂你？

王：我被很多人塑造成为一个极端分子，他们连我的书都没有好好看过就开始

破口大骂。我讲的都是实事求是的东西，那些利益不站在中国这一边的，他们当然要骂我。但是如果你是站在中国利益这边，你会发现我从来没发表过极端言论，我也没讲过跟美国开战，刚才我也讲了，中国将来的力量即便增长到现在的一百倍，即便中国有能力把美国的核潜艇都打沉在海里面，你说中国能打吗？把它们都打沉在海里，我们也跟自杀差不多了。谁会那么糊涂呢？

他们以为我们这帮人都是傻子，所以妖魔化得特别厉害。

比如，有些人说我反对国际贸易，我什么时候反对国际贸易了？现在是我们在强调自由贸易。现在谁都看清楚了，在自由贸易上，得利最大的恰恰是中国，我们是赢家。在这种情况下，我们自己说不玩这个游戏了，那就太傻了，神经病嘛。

还有人说我恨美国，美国人没招我没惹我，我恨美国干嘛？我家祖宗好几代也没被美国人招惹。我是上海人，祖籍浙江，八国联军入侵中国，美国人参加了，但因为东南互保，都没碍着我家什么事。抗美援朝那时候，我父亲是军人，想去朝鲜，也没去成，因为我父亲是大学毕业，上级说大学生的命值钱，不能去。后来他间接地参加了朝鲜战争，一是帮苏联顾问做口译，一是翻译苏联那些军事手册。他没跟美国人直接交战。所以，我谈不上恨美国人，我只是讲国家利益。而且我相信美国也是一个理性的国家，是可以打交道的民族，只不过我们应该去琢磨怎么争取自己更大的利益而已。

萧：中国是一个多民族国家，民族主义和多民族国家之间是一个什么关系？

王：我从来没讲过民族主义就是汉民族主义。中国现在既存在民族分裂主义，也存在大汉民族主义。要扩大政治参与，允许思想在一定程度上自由表达，就会出现这种东西。如果它不形成暴力的话，我觉得在一定程度上你也得容忍。问题是现在汉民族主义没实行暴力行为，有的民族分裂主义形成暴力行为了。有很多汉族人感觉受到了反向歧视。但从总体力量的角度看，汉族无论如何都掌握了绝对优势，汉族用得着整天跟那些小弟弟干仗吗？当然，甭管谁的暴力行为，一定要镇压，这是另外一回事。而且我认为，在执法上，确实应该消除对少数民族放宽的陈规，法律面前人人平等嘛。说我主张汉民族主义的人完全

是歪曲我，他们又是制造了一个不存在的靶子在那儿打。

中东北非问题不是人权和主权谁高的问题

萧：你怎么看中东北非事件？你是否赞成“人权高于主权”？

王：从原则上讲，人权是高于主权的。到了现代国家，主权当然不是只为了保护国王的，主权是为了保护全体人民的。如果全体人民都没有权利，主权还有什么意义呢？但是话又说回来，一个国家如果没有主权的话，你的人权也保不住。

中东、北非问题，首先不是人权和主权谁高的问题，简单化地说什么是“民主战胜专制”，那纯粹是胡说八道。它的起因是经济问题，而这个经济问题跟西方金融危机是有关的。突尼斯本来是西方树立的样本国家，但这个样本是靠西方输血维持的。西方自己一旦发生困难，它的样本马上就完蛋，就产生经济纠纷了。埃及的支柱产业第一是旅游，第二是到外部打工，第三是苏伊士运河航运，这些东西受到外部的影响非常大，所以到整个西方世界发生困难的时候，这几项支柱产业都出问题了。

凤凰卫视记者周轶君说埃及“民主革命”之后人都天使化了，但埃及开罗昨天又死了12个人，烧了两个教堂，穆斯林跟基督徒打起来了，这正是穆巴拉克下台的一个后果。这话不是我说的，是纽约时报说的。纽约时报说：穆巴拉克用铁腕压着教派冲突，这个铁腕一旦移走，把捂了多年的盖子揭开了，冲突就起来了。你说这是好事还是坏事？周轶君说，埃及革命成功了，埃及人一下子变得对女性都尊重了。她这里话音未落，美国记者就在埃及被轮奸了，并被残酷殴打。当然周轶君硬不承认那记者被轮奸了，她的措词是“受到了性攻击”。周轶君先是不承认美国记者被轮奸的事，后来又说那只是个案，其他女性感觉到不是那么回事。你感到不是那么回事，那么现在我还告诉你那里死人了。这不是第一次了，已经好几次了，上次就死了11个人，基督徒死了6个，穆斯林死了5个，这次又死了12个人，双方各死6个。

中东、北非事件产生的原因非常复杂，绝对不是民主和专制那么简单，另

外它发展前景非常不好，首先是经济问题就解决不了。我原来对那个地方的经济困难估计都不足，在我的印象当中，产油国应该是非常富裕的，现在看来不是。不要说是像埃及这样资源不足的国家，就是沙特阿拉伯这样的产油国，国王穷奢极欲，非常富，但老百姓还是穷的。原来我以为埃及的劳工素质应该比较高的，但据第一线记者了解到的信息不是这样的。

经济问题没解决前可以用两种办法维持稳定：一是军政府残酷镇压人民的抗争，穆巴拉克就是这样做的；另一个就是用宗教来补人民的精神创伤。但用宗教来补充，长期来看也有问题，因为人与人之间的差别并不是太大，纯粹沉浸于宗教生活的也是极少数人，大多数伊斯兰教教徒还是要追求世俗的成功的。追求精神的东西何谓成功？以何种方式追求成功？打算成功到什么程度？都是问题。当美国有钱的时候，输血给中东、北非国家，可以在一定程度上缓解危机，现在地主家都没余粮了，怎么办？

萧：只能慢慢来吧。所以你刚才讲的教派冲突以至于死人事件，可不可以理解为是一个短暂的现象？

王：靠他们自己解决就不是个短暂的现象，经济问题会长期解决不了。可能的解决之道，是把他们纳入中国的工业体系，现在只有中国的工业体系有力量扩展。当然，那里不光是乱，劳工素质本身也很低。但就算如此，中国也得去。对于有资源的国家，你的国民不干活都行，我们来开发，来买你的资源，你拿钱过日子总可以吧。

回到中国领导世界的问题，最早还真不是我提出来的，是纽约时报记者提的。纽约时报在上海的一个记者给我讲，他说你们中国在非洲有那么大的利益，却不参与非洲的管理，这对非洲人是不道德的，而你们自己则会由此丧失巨大的机会。所以中国应该积极参与非洲事务，不干涉内政这种口号以后要少提。我们如果参与对非洲的管理，跟西方比，有长处，也有短处，短处就是西方跟非洲打交道几百年了，更了解非洲，经验更足，我们经验不足，但是我们有人力，没历史负担。西方在非洲干过不少坏事，抢了不少东西，结了仇，有历史负担，中国在那边基本没结仇。中国以后在非洲扩展时要吸取西方的教

训，可以想法少结仇、不结仇，做得公道一些，给非洲人民带来更多的益处。我们现在有力量做这个事情，就一定要做，非洲也希望我们去领导他们。

从利比亚现在的战斗情况来看，无论是政府军，还是叛军，战斗力都很弱，打了一个月都没死几个人。你要跑到欧洲和亚洲来打仗，一个月几万人人都得死了。所以，中国劳工只要有比较好的组织，平常进行点不带武器的拓展训练，跟部族搞好关系，如果真的需要的话，临时从部族那儿借点武器，保卫自己一点问题都没有。

西方人未必不懂得，在非洲，一方面他们跟中国有政治利益和商业利益上的竞争，另一方面，要恢复那个地方的经济秩序，缺了中国人也不行。我们为什么不能跟美国和北约谈一谈这种事呢？最起码可以私下谈，甚至如果我们的人受到威胁的时候，他们也可以保护我们一下，就跟碰到索马里海盗，咱不都是互相帮助的吗？我们在非洲真的受到严重威胁，西方为什么不可以帮我们？因为我们在这个地方的存在，对西方也不是没有用。现在，美国对非洲的局势是非常焦虑的，北约要卡札菲的命易如反掌，但问题是没法善后。美国人对此是有很大教训的，他们打伊拉克和阿富汗，到现在都善不了后，只能不了了之，这对美国和伊拉克、阿富汗都是重大损失。中东、北非问题迟早要解决，不能老这么打下去。但是要想善后，无论是经济问题，还是参与管理的问题，中国都是一只很重要的力量。

萧：美国发动的几次战争为什么都很难善后？

王：这是由美国的力量的局限性决定的，也是由美国的政治特点决定的。小布什在美国生活那么多年，他对美国力量的局限性都缺乏实事求是的认识，也没有完全理解美国政治。美国国内如果在战争问题上不能达成一致意见，是打不赢这个仗的，因为老百姓不允许你把那么多钱花在战争上。小布什去打伊拉克，最先大家都支持，后来大家都骂他。这也是民主政治中的一个问题，老百姓是不会检讨自己的错误的。美国对外打仗，一旦钱花得多了，人死得多了，大家就不干了，所以他就搞不定。

中国的介入会有助于那些地方局势的稳定，经济的健康发展。比如说苏丹

南部和北部分裂了，北部有港口，有输油管道，南部没有，但油在南部。有人讲，那可以在南部再修油管，从其他国家的港口出口。再修要花多少钱？也没那么容易。现在看，美国跟北部结仇了，因为他们把南部分裂出去。苏丹南部对中国人有怨言，因为中国没有支持他们，但是中国也没反对他们。中国的态度就是我们来做生意，我们哪边也不支持。南北两边都不是疯子，将来南北还得合作，做贸易。那时候，你想谁是最好的中间人？恰恰是中国，因为最起码两边我们都没得罪狠，我们可以在这个地区发挥更加积极的作用。

现在的问题是，中国人对那个地方也还没有很多的了解。上次有个学阿拉伯语的年轻学者讲，中国外交在非洲的交往往往很肤浅，基本上只跟非洲世俗政府高层和有钱人打交道，跟宗教领袖和部族领袖基本上都没什么接触。我们必须接触他们。我们还得培养大量人才，到非洲之后，普通员工都得稍微知道人家的风俗习惯，中层经理就得有比较多的知识。在那里，企业可能还得办社会，还不能只容纳有中国血统的人。这是一系列的事，得好好筹划，比如企业和企业之间如何协作，国家与国家之间如何协作，行会的作用应该如何发挥等等。如果你没有这个意识，这些都提不上议事日程。

现在我们太短视，包括思想上的短视，说我们这种言论是扩张性言论，都是不对的，我们这不是扩张性言论，我们是开放性言论，合作性言论，你那才是孤立主义言论。我们的这种外向的思路，不是跟世界为敌。如果你现在没有这个视野的话，到时候你会发现出的乱子更多。

全球化还有个主导权的问题

萧：全球化被认为是一种去国界的运动，从更长远的眼光来看，它是否会消解民族主义？

王：从特别长远的角度说，是。但是真的实现全球化了，还有个全球化的主导权的问题。我们作为中国人，最起码要考虑中国在这个主导权中应该占很大的份额，我认为怎么也得超过中国现在的人口在全球所占的比例，因为中国现在

国力远远强于人口所占的比例，更何况我们的实力还在上升。

说老实话，几十年以后，中国可能就该唱全球化高调了。从历史上看，都是第一强的国家唱全球化高调。原来是英国唱自由贸易，美国那时候不唱，美国当时讲贸易保护，后来美国唱了。现在单讲自由贸易的话，中国已经在唱了，美国都有点含糊了，但是还没有干脆说不唱自由贸易的高调。所以我说，有些东西现在就应该做准备了。美国的很多做法，是一个世界帝国或者说世界老大必须做的事。中国现在可以谴责它做的具体的事，但不宜在原则上谴责美国，最起码要淡化一些问题，否则以后你自己不好解释。比如，不干涉内政这个问题，原来我们唱了那么多年，那是因为我们没有力量干涉内政，所以我们反对美国干涉内政。现在马上有一个现实摆在你面前，也许你就要干涉内政。比如说那个地方出现了严重的人道主义危机，比如卢旺达大屠杀那种危机，我觉得应该干涉。你说你老唱高调，以后怎么解释呢？另外我们原来还有一些说法也要淡出，你能永远说我们不在海外设军事基地吗？早晚的事。中国在非洲有很多利益，没有军事基地你怎么保护这些利益？

当然，我们不是说要完全效仿美国，我们一定要比美国做得更好，我们要比美国人更多地解决在全球化上存在的问题，给当地人带来好处。

我们也要认识到，特别是发达国家的人民，不认为不干涉内政是一个道德高尚的事。一个留学生曾告诉我，在他与英国人谈国际问题的时候，他们都认为不干涉内政才是不道德的，他们说你在非洲拿那么多东西，结果他们那儿发生自相残杀，你却不管，这是不道德的。发达国家这么认为，不发达国家也未必认为你不干涉内政就一定道德，因为确实有时候人家是希望你干涉的，他自己摆不平，你帮他来摆平，他怎么会不愿意呢？

萧：你说过民族主义者应该干点实际的事情，你好像也在做这方面的事情。

王：现在能干的确实不多，这主要是一个资源和经费的问题。有一件事情值得好好干，但是始终没干起来，就是中国往中亚一路下去，一直到非洲应该如何扩展经济利益，施加政治影响，具体应该做哪些事。这是很实际的一件事，可不是原则性的空话。按说这方面政府应该干起来，企业也能干起来，我们有些

企业不是没钱，你像三桶油、华为、国家开发银行等等都有巨大的财力，就算你不能对每个员工进行培训，最起码你对中层干部要进行培训。

萧：我曾在和朋友合写的一本书《中国反围堵》里介绍了日本综合商社具有搜集情报的功能。

王：中国现在了解外部情况的专家太少了，情报收集远远不足。刚才我讲培训问题，就是要以情报收集为前提的，中国现在那些所谓的研究成果根本就不解渴。情报搜集好了以后，你还要编写通俗的教科书啊，这是有好多功课要做的。这方面倒不是绝对没有人去做，但说老实话，与我们稍微前瞻一点的需求相比，可能连万分之一都没做到。我曾听说过这样的事，有个老外交官很有心计，几十年下来，他搜集了很多有关印度情况的资料，他明明知道他这个东西没有出口，也拿不到什么好处，但他一直都在兢兢业业地搜集和记录。人家问他为什么搜集？他说先搜集起来，总会有用的。这种有责任感的人，非常值得敬佩。但问题是这些东西要发挥作用，上层和整个社会应该对中国的大目标有一个比较清晰的认识，这样才会把资源投入上去。你比如说中国现在的维和部队人员退下来以后，有的人就没有回国，而在给外国人当保安。那帮人有经验，咱们应该用起来呀。外国公司认为他们是很珍贵的人才，我们怎么就不能用起来呢？

萧：据你所知，政府对民族主义怎么看？有人说，政府对民族主义不过只是一种利用关系。

王：我认为政府没有利用民族主义。当然，你可以说任何两个集团之间，都存在利用和被利用之间的关系。我们一点不被利用也不可能，但利用得不多，因为从主调来说，政府现在不愿得罪美国。简单讲，我们这些人在电视上曝光多吗？电视上曝光更多的是跟我们意见针锋相对的一些人。拿这种棍子打人是非常可笑的。从另一个角度说，政府难道没有利用那些哈美党吗？他们不也很主动的受利用吗？

（采访时间：2011年5月10日）

民族主义需要驯化

——简论民族主义

一

中国本无“民族”一词。据马立诚考证，该词是梁启超 1902 年从日本引进的。1903 年，梁启超又从德国学者布伦奇里（Bluntshli. J. K）那里引进了对民族的定义：同居一地，同一血统，同其肢体形状，同其语言，同其文字，同其宗教，同其风俗，同其生计。

按这个定义，孙中山主张的“驱除鞑虏，恢复中华”就存在天然的正当性。梁启超却认为，根据中国实际，应该合汉、满、蒙、回、藏为一个统一的民族，康有为给这个民族命名为“中华”，“中华民族”的称号由此叫响。民国成立后，孙中山也修正了此前的革命口号，改倡“五族共和”了，而且其国号即称“中华民国”，显然他已接收了康梁的倡议。

中国人历来主张天下主义，“中国”也本为一文化概念，这是中国素无民族国家观念的原因。事实上，西方在中古时期也无民族国家观念，此一观念的形成也不过是近两三百年，特别是 19 世纪各民族国家纷纷独立以后的事情。

虽然“中华民族”的概念产生于 20 世纪之交，但中国民族国家意识的诞生则可以导源于 1840 年的鸦片战争。此后，随着列强对中国的多次入侵，中国人的民族国家意识开始觉醒，并不断得到加强，最后形成与西方的民族主义相似的一种思潮。因此可以说，中国的民族主义带有很大的外部性，没有列强的入侵，没有兴起于西方的民族主义，中国文化传统很难自动生发成民族主义。

中国早期的民族主义呈现出典型的“挑战—反应”模式，其形成机制是：

受到挑战——无力应对——产生屈辱感——发展为悲愤感——产生凝聚力——抵抗挑战——赢得胜利。这是一种自然的、必须得到同情和尊重的情感。中国的救亡图存之所以能够成功，列强瓜分中国的屈辱之所以得到洗刷，不能不归功于中国早期民族主义的贡献。

二

当代中国的民族主义产生于上世纪90年代。随着中国重新融入世界的步伐加快，一方面，中国与西方在政治、经济、意识形态上的摩擦日渐频繁；另一方面，中国的经济增长取得了世所公认的成就。中国目前的经济总量已超过日本，成为世界第二大经济体。在此背景下，中国的民族主义迅速发展，成为世界关注的事件。

当代中国的民族主义首先表现为对西方强国无理行为的抗议。中国驻南联盟使馆被炸、中美撞机、美国对中国加入世贸组织和申办奥运会的阻扰、奥运火炬在法国传递遇阻等事件的发生，都遭到了中国民族主义者的强烈抗议，一些事件还直接引发了民众的游行示威和拒买外国货的运动。在这些事件中，中国的民族主义仍然主要呈现出“挑战—反应”模式。由于中国政府对民族主义保持着足够的警惕和控制，并不希望抗议行动发展到不可收拾的地步，因此中国当代的民族主义并未发展成义和团。

与走上街头的抗议对比，当代中国的民族主义更多地表现为纸上论政和纸上谈兵。这其中最突出的是两本书的出版。

1995年6月，李登辉访美，实现所谓“外交突破”，遭到中国政府猛烈反击。1996年3月，大陆向台湾周围海域发射导弹。几个月后，由宋强、张藏藏、乔边等著的《中国可以说不》出版，销量竟高达300万册。这本书可以说是民族主义最著名的宣言书，在这本书里，反美、主战是其主基调。随后，“说不”成了图书市场炒作的热点，甚至到了谁不“说不”谁就不是中国人的地步。

2008年，中国奥运火炬在法国传递遇阻。2009年3月，由宋晓军、王小

东、黄纪苏、宋强、刘仰合著的《中国不高兴》出版。虽然销量远不及当年的“说不”，但还是卖出了50万册。一年后，曾经的“精神界战士”摩罗出版了让人大跌眼镜的《中国站起来》，该书多处直接搬用《中国不高兴》的原话，难以摆脱跟风嫌疑。

如果说《中国可以说不》的作者表达的还主要是对世界霸权的不满，《中国不高兴》则表达了中国要当世界新霸主的愿望。

除了名声远播的《中国可以说不》和《中国不高兴》，其他宣扬民族主义的著作还有《妖魔化中国的背后》（李希光、熊蕾、刘康等）、《全球化阴影下的中国之路》（房宁、王小东、宋强等）、《威胁中国的隐蔽战争》（杨斌）、《碰撞》（韩德强）、《中国梦》（刘明福）、《C型包围——内外忧患下的中国突围》（戴旭）等。

中国的民族主义者是一个思想并不统一的群体，他们和国家主义者的区别非常小。要而言之，其基本主张是：一、帝国主义亡我之心不死，从前如此，如今依然；二、中国以前弱小，现在不仅已经有能力与帝国主义抗衡，而且有能力领导世界；三、如果有人不服中国的领导，那就得揍他，而且我们能揍赢他；四、不仅如此，中国军队还要主动走出去维持世界秩序，并为中国的核心利益保驾护航。

王小东曾经在一个场合讲过，他所说的民族主义其实就是爱国主义。如果国家是指生养我们的这片土地和人民的话，我相信，全中国没有几个人胆敢反对爱国主义。但是，爱国是上述这样的爱法吗？这样的爱法，不仅大多数中国人不会同意，更有可能遭到其他国家的合力围剿，如果中国因此丧失难得的和平发展机会，谁有本事负责？

三

民族主义并不是一个有严密的逻辑论证的思潮，它主要表现出对民族国家的一种情感。民族主义论著中充斥着口号而不是事实和推理，因此有人认为中国的民族主义是粗鄙的。

自由主义者对民族主义的批评较多。在自由主义者看来，中国的民族主义者表现出很明显的虚假性、投机性和市侩主义。

正如徐友渔所说的那样，中国的民族主义者大多是一边骂美国，一边考托福之辈，一些所谓的民族主义者之所以煽动民族仇恨，不外是看到了这样做的安全性。

历史上的义和团运动也是如此。秦晖曾尖锐地指出，如果义和团真的相信刀枪不入，西什库教堂绝对没有打不下来的可能。为了抵抗八国联军的进攻，清廷的总兵、参将、副将不知死了多少人，但义和团的大师兄没有一个是死在战场上的。八国联军打进北京的前一天，北京还有几十万义和团团员，八国联军一打进来，他们撒腿就跑，连影子都没了。这些人唯一的本事是欺负中国人。他们大概杀了几百个洋人，但是杀了7万多中国人。你跟我有仇，我就说你是二毛子，杀了你，然后抢你的财产。

民族主义虚假不要紧，投机、市侩也不要紧，但害苦了国家，害苦了老百姓。不仅如此，在民族主义的旗号下，老百姓会主动放弃个人的自由、民主、平等的权力，国家会走向专制集权、拒绝或延缓改革，希特勒的故事就是明证。反对民族主义的人大多数不是反对民族主义者对国家利益的维护（且不论这种维护是真是假），而是对极端民族主义可能导致的内忧外患表示担忧。

王小东不是没有过这种担忧，他也赞成对极端民族主义保持警惕，也提醒人们要认识到自己的力量的局限性。但他同时认为，中国出现极端民族主义的可能性并不大，因此当务之急不是防范极端民族主义，而是要认识到自己的力量。

在我看来，民族主义的存在当然也有其正面的价值，其最正面的价值在于树立民族的自尊心和自信心。但王小东对极端民族主义产生的可能性以及用什么力量削弱这种可能性的论述是很难完全说服人的。他认为极端民族主义产生的可能性不大的原因主要有两点：一是极端行为往往出于极端的现实压力，中国人没有那么大的现实压力，因此不会轻易出现极端行为；二是在利益冲突面前，世界各国会选择理性的妥协，而不是非得要玉石俱焚。但从历史上看，极端民族主义未必都是极端的现实压力的产物；而在现实面前，人们的决定未必

都是理性的，许多战争的爆发完全只是冲冠一怒的结果。民族主义者对极端民族主义产生的可能性的估计是不足的，或者说，民族主义缺少对极端民族主义的制衡手段。如果极端民族主义者开疆拓土的信心爆棚，他们会听得进去温和的民族主义者的劝告吗？民族主义者是否会面临播下的是龙种，收获的是蝗灾的局面呢？

四

但从另一方面说，如果民族主义是当今世界必然存在的客观事实，如何避免极端民族主义情绪的爆棚？

许纪霖认为：“民族主义在中国，始终缺乏稳定的、持恒的、为共同体的人们所基本认同的价值体系、社会制度和行为规范，而这些迫切需要建构和认同的实质性内容，恰恰又是中国的民族主义所最匮乏的。”

高全喜也看到了这一点，他在自己三万多字的长文《对民族主义的一种自由主义考察》提出了一种值得重视的建设性的思路。该文的主旨是论述应该用自由主义来驯化民族主义，自由主义也可以驯化民族主义。高全喜说：“作为民族主义形态上的民族认同，首先和主要的必须是政治和法律意义上的，也就是说，这种认同是建立在民族共同体的政治合法性这一基点上的，没有民族国家的建构，民族认同便失去了基础……民族认同作为民族主义的一种核心理念从根本上来说，它并不能以民族主义为理论基础，也就是说，民族主义无法为民族认同提供一种终极性的理论基石，民族认同应该建立在更为普遍性的政治理论之上，这种政治理论在我们看来或者是自由主义的，或者是共产主义的，而就实质性来说，它只能是自由主义的，即只有自由主义的政治理论才能为民族认同提供理论基石。”

一个成熟的民族应该以平等心看待自己和别人。不卑不易，不亢更难。不必仰视，切忌俯视。既不要把美国想象成黄金世界，为其一切行为辩护，也不必把美国看成阴谋家的渊藪，更不应做“中国统治世界”的迷梦。

做爱国者，莫做“爱国贼”！

后 记

美国哲学家苏珊·朗格 (Susanne K. Langer) 曾说过：“人特有的功能和最可贵的本领，是用各式各样的观念来解释事物；相反的，人最怕的是无法解释、无法了解的事物。”

2007年，美国政治学家斯劳特 (Anne-Marie Slaughter) 出版了《这才是美国：如何在一个危险的世界中坚守我们的价值》，书中总结、论述了美国社会的七项核心价值：自由、民主、平等、正义、宽容、谦逊、信仰，其中自由和民主是核心中的核心。该书的出版立即引起了美国社会的强烈反响，前国务卿乔治·舒尔茨、前国家安全事务助理兹比格涅夫·布热津斯基等人都不吝公开表示他们对该书的赞美。中国旅美学者徐贲感奋不已，他热切地希望中国有人能写出一本《这才是中国》。

《这才是美国》之所以赢得人们的广泛赞誉，在于斯劳特用严谨的逻辑讨论了美国人在他们的核心价值出现危机时所普遍关心的问题。斯劳特的成功在于他出色地做到了上引苏珊·朗格的前半句话。

与中国传统文化百年来的崩溃相比，美国核心价值的危机根本不算什么。正因为这种大崩溃来得过于惨烈，以至于震荡余波到现在都未平息，中国思想家要做到朗格所说的前半句话实在不易。相反，朗格的后半句话却戳到了他们的痛处——中国思想家普遍缺乏建构能力，他们看到了问题，但很难提出操作方案。坦白地说，这也不是他们的能力问题，因为中国现代化大转型本来就是一个未完成的方案，未来确实难以预知。

正因为未来难以预知，更刺激了中国当代思想家求解的热情。“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？’”（《论语·子罕》）。从这个意义上讲，

生活在这个巨变的时代实乃思想家的幸事！他们大可不必为他们还没有提出关于中国进路的可操作性方案而感到惭愧，因为，“这才是中国”。

“修辞立其诚。”察诸中国当代思想界风气，部分思想人物实应深感愧疚。如果思想界党同伐异、泼妇骂街式的内斗不能稍息的话，当代思想家不仅会被后人看笑话，而且有负于这个时代。在我看来，配称思想家的人至少应该具备如下几种个人品质：历史感、现实感、自省精神。至于思想能力，反倒不是最要紧的。

有人说，文人的笔比武人的刀更有力量；也有人说，文章本是一种游戏，并无实际意义。在我看来，前一种说法未免过于自恋，而后一种说法则难免过于消极了。倘若文章本是游戏，则我与其玩这种费劲的游戏，不如邀约两三好友打牌去。我自然相信文章是会有些作用的，但这种作用究竟能有多大，不是我能够预估的。诚如我在自序中所言，即便此书于社会人生没有太大作用，也不要紧，它至少可以安妥我的灵魂。

我幼时上学，母亲每天都会问我当天学了些什么。自我服务社会以来，母亲从来没有问我这些年都在想什么，都学了些什么，只是不厌其烦地叮咛我要注意身体，不要太辛苦。但我总在想，应该找个机会向母亲汇报一下我这些年来的学习心得，这本书就算我呈给母亲大人的一份书面汇报吧。