

世界著名城市文学 / 世界文学名著丛书

秦晖

文选



问题与主义

长春出版社

464644

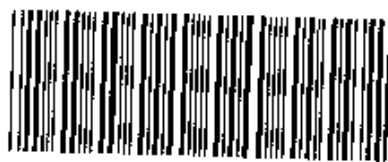


草原部落·知识分子文存/贺雄飞主编

问题与主义



秦晖文选



00464644

长春出版社

自序

我在故我思，乃有“问题”焉。

我思故我在，乃有“主义”焉。

“五四”以来，中国知识分子就一直在“主义”与“问题”两个方面苦苦求索着。“五四”运动本身，与其用那个大而无当涵义不明的概念称之为“文化”运动，不如说它就是中国人坦言“主义”、直面“问题”的运动。当年胡适与李达曾有过“问题”还是“主义”之争。但实际上，包括胡、李在内的“五四”精英，大都是既谈“主义”，也谈“问题”的。区别只在于“主义”不同，对“问题”的认识与解答也不同罢了。

80年过去了，世纪之交、千禧之际的中国仍然处在大变革的时代，也仍然需要坦言“主义”、直面“问题”的精神。的确，回避“问题”的“主义”说教，是为空疏之学，而缺乏“主义”的“问题”研究，可称诂订之学。空疏之学与诂订之学今后像过去一样仍会存在，但走出空疏化与诂订化的“问题与主义”的讨论无疑是中国思想界的希望。

这本集子收的文章就是我近年来在这个方向上的一些心得。文分五组，由浅入深，大致反映了我对中国与世界发展历程中一些表层与深层问题的看法。

我的妻子金雁是我事业的合作者，我们各自署名发

1972.8/10/

表的许多著述实际上都是合作的成果。本集中的两篇论述沙俄改革的文章,主要成之于她。但俄、美比较是我们研究现代化、改革与公正问题的系统工程,拆成两处就难收比较之效,所以我们把有关俄、美的文章都收到本文集里。实际上等于我们夫妇的合集。不以合集名之,不过是迁就书界习惯罢了。只是这就未免委屈了她。她自不在意,但我是要向读者声明的。

朋友们希望我能用几句话把文集中各篇论文的要点概括一下,对复杂的“问题”与系统的“主义”而言这种概括是要冒简单化之险的。但我仍愿一试。

我曾把新旧体制转换的改革比喻为旧式大家庭的“分家”。在这之前,要不要分家是个重要问题,而在分家完成后,新的小家庭面临的冷清、孤立、风险等等也是重要问题。但在这两者之间,如何分家、怎样公平地分家才是最重要的问题。因为经验告诉我们,在旧式大家庭危机的时候最可能激化的矛盾不是要否分家之争,而是如何分家之争。它不仅关系到分家过程是否会出乱子,而且也关系到分家之后到底会有什么结局:是在公平分家之后建立一种“亲兄弟、明算账”的良性格局、在理性交易之中保持和谐的亲情呢,还是因分家不公而结下冤仇,引起日后无穷纷争并使“分家之后的问题”更加严重?甚至于它也关系到已经不成问题的“要否分家之争”是否会重新成为问题:为不公正的分家所激怒的人们会不会又去寻找一个新的大家长,在混乱中重建旧式大家庭,从而造成新一轮痛苦的历史循环?

遗憾的是如今真正能正视“如何分家”这一问题的人不多。其中原因可能一是在于“如何分家”这种问题太操作化,不如“要不要分家”之类问题那么形而上,更重要的是谈这种问题也可能不受欢迎:偷了或强占了家产的人讨厌谈论“公平分家”,而他们是家内最有势力的人。外面的人则只想与“分家”后的新户主们做生意,而不会对分家的公平与否感兴趣。还有的外人久居于新式小家庭之中一直抱怨它的冷清与孤独,他们乐于听到我们作同样的抱怨,却不会理解“分家不公”之苦。

于是我们这里的人们也就忙于做两件事:或者不断地论证分家的好处,不管三七二十一能分就行,甚至实际上在为偷窃、强占“家产”的行为找理由。或者一味抱怨新式小家庭的冷清与孤独,甚至实际上在为旧式大家长作黄昏之颂。而有的时候,强占家产者与旧式大家长可能就是同一些人,于是我们又听到了合以上两类议论而为一的“左右逢源”之声。

不能说以上议论全无一点道理。分家的好处与新式小家的冷清、孤独也许都是事实,然而离开了“分家方式”的选择,那些议论的价值至少要大打折扣的。

于是“公平分家”即为公正的改革道路而探索就成了本文集所关注的中心问题。早在1989年以前——那时“要不要分家之争”还是真正的中心问题——我们已经通过历史上的“雅典道路”与“马其顿道路”、“美国式道路”与“普鲁士道路”的研究提出了改革道路的选择有时比改革与否的争论更重要的命题。1992年我们呼吁公正的改革

要防止“掌勺者私分大锅饭”，更不能允许“掌勺者私占大饭锅”。1994年起我连续写了五论“公正至上”的文章，同时从剖析历史案例与分析现实问题两个角度探讨了现代化、改革中的公正问题在各个领域的表现。而最近的一些文章，则结为此集。

1997年底“自由主义与新左派”之争在国内“浮出水面”。而实际上此前这种争论在海外已经展开，在国内则已以“问题”之争的形式在“水面”下进行。我两者都参与了。我以为从80年代的“文化热”到90年代的“主义热”是思想解放又上了一个台阶。“文化热”时还缺少直面“问题”、坦言“主义”的氛围，那时的人们只能用“文化讨论”的形式进行隐喻式的思想交锋，什么东西都要扯上孔夫子或“文化传统”，反把许多本可明晰表达的问题弄得云山雾罩。如今有了讨论“主义”的空间，这实在是一大进步。但不足的是：由于如今“问题”禁忌往往比“主义”禁忌更突出——这是“如何分家”比“要否分家”更突出、利益冲突比“信仰冲突”更突出的社会动态在思想界的反映——致使这场“主义”讨论如今很大程度上还只是在“思想资源”的层面上展开。一边是哈耶克、科斯、一边是“后学”、“新马”，听起来像是洋人之间的争论。“资源”之争固然很有意义，但如果脱离了现实的“问题意识”，“资源”反而有可能遮蔽了“思想”。因为任何深刻的“主义”都不可能脱离现实“问题意识”而仅从学术传承的脉络中产生。有人认为，哈耶克与缪尔达尔的思想不可调和。其实在某些“问题”面前，岂止哈耶克与缪尔达尔，就是同

有极端自由主义名声的哈耶克与米塞斯也是不可调和的(米塞斯不是曾指责哈耶克有“社会主义”倾向吗?)。而在另一些“问题”前,不要说哈耶克与缪尔达尔,就连哈耶克与马克思也可能会持同样立场——我国目前那些既为哈耶克的理念所不容也为马克思的理念所不容的事难道还少吗?在沙皇俄国的一个历史时期,社会民主派(马克思主义者)追求“美国式道路”,而自由派自称“合法马克思主义者”。而这两者与寡头主义、民粹主义的斗争才是水火不相容的。然而后来在斯托雷平时代,一部分社会民主派日益民粹主义化,而一部分自由派日益寡头主义化,双方的冲突日益尖锐而寡头主义与民粹主义之风却愈刮愈烈。终于在一场植根于“不公正分家”的社会大动荡中导致了自由主义与社会民主主义的同归于尽,而民粹主义和寡头主义却以最极端的形式结合为一并把俄国带入了漫漫长夜之中。

在今日中国的“主义热”中回顾这段历史,有许多教训是应当记取的。从中国现实的“问题”情境出发,我们现在不是自由主义太多了或是社会民主主义太多了,而是寡头主义与民粹主义太多了。因此从自由主义立场出发批判寡头主义,从社会民主立场出发批判民粹主义,都是极为必要的。

我正是同时在这“两条战线”上参加“主义之争”的。那么有人会问:你到底持自由主义立场还是社会民主主义立场?我的回答是:在自由秩序建立之前这两个立场的价值重合面是很大的,只是随着自由秩序的建立,两者

的价值重合面才日益缩小而价值对立日益凸显。(但在当代发达国家二者又开始新一轮重合)因此在中国目前的“问题”背景下,我坚持的是自由主义与社会民主主义都肯定的那些价值,而反对那些自由主义与社会民主主义都否定的价值。至于那些为自由主义所肯定而为社会民主主义所否定的东西(如“纯粹市场经济”),以及那些为自由主义所否定而社会民主主义所肯定的东西(如“过分强大的”工会),则我们中国现在都还没有。等到有了再来选择自己的立场也还不迟。我这个态度是不是所谓的“第三条道路”呢?也许是的,但这条道路既不在自由主义与社会民主主义这两条道路“之外”,甚至也不在这两者“之间”,也许说是“第一、二条道路的重合”更准确。无论如何,中国目前的问题既不是“自由太多妨碍了平等”,也不是“平等太多妨碍了自由”,因此我们只能追求更多的自由同时也有更多平等的“第三条道路”,而不能追求那既不自由也无平等的“第三条道路”。布莱尔宣称他的“第三条道路”是“既非福利国家,也非自由放任”,那是因为他们的福利国家与自由放任都曾经太多。而我们这个绝大多数人口(农民)毫无社会保障同时也很少有自由(看看到处“清理农民工”的情形!)的国度,难道不应该走上一条“更多的福利国家,更多的自由放任”之路吗?

秦晖

1999年12月于北京

目 录

第一辑/匹夫之言

百年转换

- “商人”与“教士”的中国观 [3]
- 阿 Q 二题 [8]
- 我们该怎样反思文革? [10]
- 以权敛钱不等于“权钱交易” [13]
- 农民问题:什么“农民”? 什么“问题”? [15]
- 土地·公平·效率 [24]
- “官逼民富”? [28]
- “腾笼换鸟”当心恶性循环 [31]
- 社会公正与中国改革的经验教训 [33]
- “卖方缺位”与政治体制改革 [41]
- “儿子到父亲家吃饭要付钱”? [46]
- 监狱寓言及其他 [48]

浦江上的夜与昼	
——“大厂电视”述评	[50]
从“戏说乾隆”到“胡说雍正”	[62]
失去强制的乌托邦	[77]

第二辑/问题与主义

善恶、信仰与自由：两个托马斯的启示	
——莫尔与托尔克维马达生死五百年祭	[87]
中国现代自由主义的理论商榷	[116]
有了真问题，才有真学问	[134]
错把杭州作汴州	[143]
淮橘为枳，出局者迷	
——中国式的“新左派”理论及辨析	[156]
获取的公正与交易的公正	[177]

第三辑/他山之石

起点平等与公平竞争	
——从“桑巴特问题”看美国案例	[191]
寓平等于自由之中	
——评李普塞特新著《美国例外论》	[220]
从不公正的“改革”到反改革的“革命”	
——俄国走向1917年之路	[237]

- “路标”改变以后：世纪初沙俄改革
与自由知识界的悲剧 [262]

第四辑/文化与制度

- 文化决定论的贫困
——超越文化形态史观 [285]
- 从大共同体本位到公民社会
——传统中国社会及其现代演进的再认识 [350]
- 科举官僚制的技术、制度与政治哲学涵义
——兼论科举制与现代文官制度的根本差异
..... [403]
- 中国经济史上的怪圈：“抑兼并与不抑兼并”
..... [416]

第五辑/四十而感

- 求索于“主义”与“问题”间 [431]
- 教育有问题，但不是“教育问题”
——关于教育的感言 [469]
- 民族主义：双刃剑下的血腥悲剧
——南斯拉夫—科索沃问题的由来 [481]
- 编后絮语 贺雄飞 [506]

第
一
輯

匹夫之言



百年转换

——“商人”与“教士”的中国观

黄兴涛、杨念群两先生近年主编的《西方视野里的中国形象》丛书以推出“百年馆藏库本首译新版”西人著作作为特色，向国人译介了一批近代以来西方汉学家或旅华人士的“中国观”作品。与近年来“汉学热”中的其他几种丛书（如刘东主编的《海外中国研究丛书》和王元化主编的《海外汉学丛书》等）相比，这套书的特点是学院味淡而生活味浓，各书大都是“游记、漫谈”体而非“学术专著”体，没有冗长的引文与注释，却大都配有许多“老照片”，可谓图文并茂，清新可读。同时，由于“汉学家”中不乏旅外华人学者，他们学问当然是不凡，但在文化上都有中国“根”，所见也就并不尽属于“西方视野”。而这套书的各个作者虽未必有“汉学”造诣，但却都是对中国有经验性观察的洋人，他们的所见所闻虽未必“深入本质”，却是不折不扣的“西方视野”，他们的所思所论虽未必有多高明，却是富有比较文化学意义的研究素材。在当今国人对“别人怎样看我”高度敏感、美化或丑化、神化或“妖魔化”成为热门论题的时候，读读这套书是颇耐人寻思的。

这套丛书中美国汉学家 M·G·马森著的《西方的中华帝国观》（直译应为《西方的“中国”与“中国人”概念》）在我看来是最值得一读的。本书并非作者本人的个人见闻，而是一本综论 1840 至 1876 年间西方人“中国观”之纵向演变与横向差异的著作。它提到了一个有趣而发人深思、但却未引起国人注意的事实：即在 16 世纪到

19世纪“西方视野里的中国形象”不仅有以前我们常议论的时代变化(大意是说原先洋人挺落后,所以启蒙时代前他们对中国文化倾慕有加;后来他们进步了而我们却“停滞”,于是他们就看不起咱们了云云),而且更重要的是有观察者的角色差异。大致而言,以耶稣会教士为代表的早期中国观察者以及受他们影响的、主要以法国为中心的18世纪西方汉学家视野里的中国人主要是与传教士交往的中国士大夫与文化人,而他们本身的教士身份也使他们对中国的宗教观与哲学最感兴趣,由此使他们对中国的皇皇礼教、伦理文明和“不语怪力乱神”的态度十分倾倒。而他们“怀着对中国文明崇拜的心理写成的著作,在法国那些愤世嫉俗的哲学家们中间产生了强烈的反响。耶稣会教士似乎有足够的证据证明,中国文明可能在许多方面都比西方文明更为优越。因此法国哲学家们做了大量工作,来传播那些令人愉悦的中国观。”

继传教士之后不少欧洲商人到了中国,而他们的中国观却大不一样。一方面商人对哲学不感兴趣,却对与买卖有关的社会习俗很在意,另一方面“商人们没有机会涉足中国文化,由于他们主要是与中国的贸易商及下层人士接触,所以他们总是强调中国文明的令人讨厌的特征”。在1760年左右,欧洲人对中国的敬仰达到顶峰,“耶稣会的中国观压倒了商人的中国观”。然而1762年法王下令解散耶稣会,教士的影响衰落了。1770年耶稣会瓦解后,商人们对中国文明的厌恶观点越来越引人注目,它把所有对东方的关系都抹上了一层经济考量的色彩。18世纪末法国大革命爆发,人们投身革命洪流,大多数人忘了遥远的中国。越来越对政治和商业问题感兴趣的英国人渐渐垄断了与东方的联系,有关中国的英文材料也更加局限于经济方面的事物。

19世纪以后法国汉学复兴,但仍然继承耶稣会的传统。法国人关心的是中国的文献典籍,专注于对中国文化的知识性研究;而美、英人则对中国社会表层方面的问题更感兴趣,当时的英文期刊

大量登载关于中国社会习俗、婚嫁丧葬、住宅服饰、吸鸦片裹小脚等方面的文章，而法国刊物对此无甚反应。

照道森的说法，这种教士的/法国的/注重典籍的和求智的中国观与商人的/英国的/注重民俗的和求利的中国观并不是前后之别，而是并行的两种价值系统。似乎可以说前者是以人文精神与价值理性为基础的中国观，而后者是以物质主义与工具理性为基础的中国观。

有趣的是在百余年后的今天，这样两种中国观似乎仍然存在，但它们的褒贬立场却似乎反了个个：如今在西方，“商人的中国观”对中国的褒扬已成风气，而相反，“教士的中国观”却对中国常加贬斥。有统计指出：目前在美国与西方舆论界及议会讲坛上为中国“游说”的主要是跨国公司与大财团（波音、休斯、IBM、AT&T、三大汽车公司、通用电器等）、大商会（美国总商会、全国制造商协会、美国国际商会、香港美国商会等）与同业公会（全国小麦种植者协会、零售业贸易行动联盟、美国鞋批发与零售商协会等）。而“反华”最力的则是教会（基督教联盟、美国天主教会、南方浸礼教会等）、人权—环保组织（“地球之友”社、国际人权法组织、律师人权协会等）及工会（劳联—产联、国际女装工人联盟等）。近年来我国学界对西方社会党与“新左派”颇感兴趣，以为他们对资本、市场、“全球化”与“现代性”的批评会导致对中国更多的认同，而左派普遍执政的“粉红色欧洲”或“红绿欧洲”会比以往的欧洲更靠近“红色中国”。其实倒是毛泽东早就看出了“商人”比“教士”更好交朋友，他曾对希思、尼克松等多次说过他更“喜欢（西方的）右派”。右派主要代表的富商巨贾们是生意第一，只要有钱可赚，什么人权、民主都去它的吧！倒是左派更多些“教士”情结，好讲价值理想、人文关怀，往往宁可不做生意，也要鼓捣人权、民主什么的。怪不得当年斯大林都认为社会民主党是比保守党更可恶的头号敌人呢！

由此看来，“西方视野里的中国形象”的确费解：它似乎既不以

时代分野(即不是“前启蒙时美化中国、后启蒙时丑化中国”),也不以“左”、“右”划线(即未必“左派”美化中国而“右派”丑化中国)。我们有些人在猛批“资本主义”之余以为自己像是西方的新左派,殊不知人家“新左”的眼里我们跟苏哈托倒是差不多。我们有些人痛斥他们资本家收买传媒来“妖魔化中国”,殊不知正是多亏那传媒还要买“资本”的账,那“反华”情绪才有所收敛。我们常常指责他们的“人权外交”掩盖着资本的利益,殊不知正是由于西方外交的商人色彩冲淡了“人权”味儿,他们才愿意与我们交朋友……一句话,在“我们的视野里”形象好的“他们”,其视野里“我们”的形象往往很糟,而我们视野里的坏蛋(“国际资本”之类),其视野里我们的形象还真不坏——不然为什么我国吸引外资的魅力仅次于美国而领先于全球?

这种“视野”与“形象”的阴差阳错就是“文化”么?我不知道;所知者,过去与现在“教士的中国观”和“商人的中国观”都是相反的。但我们应该为过去“教士的中国观”里美好的形象而自豪呢,还是为如今“商人的中国观”里的好形象自豪?或者反过来,我们该为过去“商人的中国观”丑化了我们而愤怒呢,还是该为如今“教士的中国观”中的“妖魔化”而愤怒?

看来我们还是应当“实际”点儿,既然“西方视野里的中国形象”是以观察者自身的问题意识为基础的,所以“商人”的视野与“教士”的视野便大不一样,那么我们根据某种抽象的“西方视野”——无论是过去的还是现在的——便对自己的“形象”自卑或自傲起来,实在大可不必。而无论“拿来主义”还是“送去主义”实际上都是以自己的场域为前提的。过去的“教士”重典籍而“商人”重民俗,现在的“教士”搞道义外交而“商人”搞利益外交,都有个自身角色定位的基础。我们又何尝不是如此?“中国视野里的西方形象”也是以自己的场域为前提的。就说“西方的”民主、人权吧,国人有的喜欢,有的厌恶,有的认为是“虚伪”的,有的则认为很真

实。但实际上我们对民主、人权的态度还是由我们自己的问题意识决定的。我们喜欢民主、人权并不是因为洋人宣传还是抵制它们,也不取决于他们的宣传是真心实意还是虚情假意乃至别有用心,而是因为我们从自身的经历认识到:若有民主就不至于因为老爷们好大喜功昧上取宠而导致数千万人活活饿死的三年“人祸”,若有人权就不会发生疯狂暴虐摧残人性的十年“浩劫”,若有自由就不会出现引蛇出洞大举坑儒的五七“阳谋”。一句话,这是我们的需要,不是“他们”的需要。这是我们在了解“西方视野里的中国形象”时不可不注意的。

阿 Q 二题

阿 Q 说不

昔夷人侵袭华夏，设公园而以禁牌额其门曰：“华人与狗不得入内”。国人大愤，皆奋然群起与之争。阿 Q 适经此，怪人群之汹汹也，恬然曰：“此园，吾儿所为也。我老子，固不屑入内。胡儿书此，是彰我之尊也，何争为？”人皆哂之，至有斥其为汉奸者。而 Q 不自知，嬉然自若。

忽忽数十载，阿 Q 老矣。一日于途，又见一公园名胡曼莱茨 (human rights) 者，甚宏且丽，华夷诸色人等皆欣欣然出入焉。阿 Q 细观其门，不见额有禁牌，乃勃然作色曰：“胡儿欺我何甚耶，敢谓华人亦可入内？岂不知我自有国情，蚩蚩小民但得生存足矣，乃思游园邪？”于是愤愤归，于垃圾堆内觅得数十年前之禁牌，额于园门。自是华人皆不得入，而胡曼莱茨遂为夷人所独享。阿 Q 乃拊掌而喜曰：“吾固可以说不矣！”

赵太爷闻之，击节叹赏云：“善哉 Q 也。非但可以说不，直可拯救世界，为万世开太平耳！宜其为吾本家哉！”

假洋鬼子适在园中，方患人不识己，闻之亦大喜曰：“Q 也伟哉！夫胡曼莱茨，一魔窟耳。真洋鬼子谓华人可入，是欲妖魔化我也！国人幸勿误人！而我之人，乃为除妖祛魔计，不在凡人之列也。”

于是 Q 愈亢奋。彼昔为赵太爷及假洋鬼子所不齿，自惭形

秽,今得跻身上流,其乐何如!忽见王胡、小 D 张望,Q大怒曰:“太平犬,安敢乃尔!汝曹不过‘华人与狗’之属,何覬觐为?”乃扑前饱以拳脚。Q本无武功,奈挟赵太、假洋之势,王胡、小 D 还手无门,惟凄声呼痛而已。园内群夷聚观,有愕然不解者,有议论纷然者,有冷漠视之以为事不关己者,有贱视华人以为理当受此者,有赞为“文化”奇观而啧啧叹服者,更有见阿 Q 显贵而欲与之交易者,然无人敢出而劝之。Q 愈洋洋自得曰:“我说不,胡儿怕我,我胜矣!”乃扬长去。

革命与保守

阿 Q 革命成功,遂为未庄之主,怪赵太爷不许其姓赵也,杀之而据其府。又取《赵氏宗谱》,令假洋鬼子改之,以 Q 为长房嫡派,号为 Q 公,人称真赵太爷。遂扩府第,尽纳秀才娘子、吴妈、小尼于其中,立生祠而颂 Q 公真爷之恩德,未庄欣欣向荣焉。

一日 Q 公寿,王胡进而颂曰:Q 公革命,顺天应人,真开辟以来一大制度创新也。遏全球化之浊流,疗现代性之顽疾,领批判理论之风骚,居国际学术之前沿。今日本丰田、瑞典沃尔沃、美国 ESOP,皆遣使来朝,取经于我,诚盛世之极也。

小 D 趋而叩曰:Q 公保守,光耀赵门,诚我赵府荣前裕后之真太爷也。告别革命,矫激进主义之恶俗,伸张威权,挽清议乱政之颓风,较康梁孙文之轻薄,东欧诸夷之浮躁,何啻霄壤!可知纲常之振,系于英主一身,Q 公尊则赵府荣,赵府荣则未庄兴矣!

于是王胡颂革命,小 D 歌保守,左右相争,浸浸乎以未庄为稷下矣。陋儒孔乙己适过此,懵懵然以中庸自命,进曰:若阿 Q 不革命,赵府不保守,不亦善乎? Q 公闻而大怒:“你也配姓孔?”王胡小 D 遂齐上毆之:“你也配中庸?”乙己免冠徒跣而逃。

我们该怎样反思文革？

著名哲学家徐友渔先生主编的当年一些“红卫兵”的回忆文集《1966——我们那一代的回忆》原是作为纪念“文革”三十周年的一项口述史工作在1995年完成的。但经历了种种波折，直至今日才得以出版（中国文联出版社，1998年）。本书的作者，既有当年文革发源地北京一些著名组织的成员，也有各省的运动参与者；既有当年“红卫兵”运动的骨干、高年级学生，也有当时刚踏入中学即被卷入“革命”热潮的低年级“小红卫兵”。他们后来经历各异，但多数都在从事人文社会科学工作，人生经历加上对时代对社会对中国问题的职业敏感与专业素养，使他们对当年的回忆具有很深的思想内涵与学理意义。而对形形色色的亲身经历的描述本身也十分生动可读。在这两方面，本书都是迄今国内问世的有关文革史书籍中的佼佼者了。

当年的那场社会动荡在80年代被定为一场“浩劫”而予以“彻底否定”，应当说这对于摆脱“两个凡是”的思想禁锢、推动中国走向改革开放是具有极大意义的。但“彻底否定”如果仅仅是做一个行政性结论而不对这一历史过程作一全面思考，那就不可能真正认识经验教训之所在。由于文革中形成的诸种复杂的利益关系至今仍对中国的社会现实影响甚大，文革研究也就成为一个禁区甚多的敏感领域，以至如今对文革的描述往往十分简单化。例如通行的“精英受难”模式往往只强调社会名流，尤其是“当权派”受到暴民（“造反派”）的迫害，而很少反思“当权派”对人民的所作所为，更很少直面这样一个基本事实：即与“当权派”受到的短暂的（当然

往往是残酷的)冲击相比,那“十年”间中国的苦难主要是社会下层,尤其是文革前就一直受到迫害的那些贱民(“黑五类狗崽子”、“右派”等等)所承受的。这一模式对文革发生的解释更成问题:仿佛这场持续十年、席卷全国全社会各个层面、连发动者后来也欲罢不能、几乎对其进程失去控制的大乱,仅仅是起于领袖的一念之差和人民对领袖的盲目崇拜,而与文革前17年积累起来的种种社会矛盾毫不相干。而从这里得出的教训似乎只是“民主”可怕,“反传统”可怕,只要百姓对“当权派”百依百顺,那就是尽善尽美之局。尤其可注意的是这样一种“反思”已经助长了某种官本位的“仇民”心理,个别自以为是文革中惟一受难者的官员一旦重掌权柄,便急于向社会索取“补偿”,并把对此持异议者都看成是“造反派”余孽。这种阴暗心理是助长新时期腐败现象的动因之一。

相反,起源于海外而近年来传入国内的另一思潮则致力于寻找文革的“正面价值”,甚至把文革中的“造反派”看成新时期思想解放的先驱。这更符合史实,文革中的“造反”虽然有文革前旧体制下积累的社会矛盾土壤,而不仅仅是“领袖一呼群氓响应”的无端疯狂,但在当时极为封闭的中国,这种矛盾的显现极少能受到健康思想的影响——少数健康思想者或处于社会边缘而根本为运动所排斥,或即使短暂地介入运动也迅即被抛出,而成为“思想史上的失踪者”。因此除了“奉旨造反”的义和团色彩外,即使在“抗旨造反”的场合,其思想基础也是整体主义的,而不是自由个性的。与其说像改革时期的思想解放,不如说像旧式的农民造反,阿Q“革命”。文革中各地一度出现的“造反派”执政也都是极权政治,而非民主政治。至于一些“造反派”的投入运动具有反抗权贵迫害的令人同情的背景,少数“造反派”事后通过反思而成为健康思想者,那都是另外的问题,不能以此否定整个文革造反运动的愚昧、非理性与反现代化性质。

本书的许多作者正是基于这样的立场来反思文革的。当然,

问题与主义

也有些作者与上述立场有或多或少的歧议。这在一个提倡宽容与多元化的时代十分正常,它不仅体现了本书编者“我未必赞同你的观点,但我誓死捍卫你发表观点的权利”的态度,而且对于读者来说,不同作者基于不同的人生经历所表述的不同观点,也正好能为反思文革提供一个多维的视野。我想这正是目前的一些有关文革的著述所缺少的。

以权敛钱不等于“权钱交易”

如今社会上、乃至许多学者的理论文章中都把目前盛行的一种腐败现象叫做“权钱交易”。例如有权的给有钱的批地、批项目、批贷款、发包工程，而有钱的给有权的以各种名目的“好处费”等等。这种现象实际上是传统时代、自然经济时代就有的权贵敛财、官商勾结、贪污纳贿等腐败之弊的延续与发展。其症结在于权力不受监督，其基础是专制主义下“绝对权力产生绝对腐败”的规律。它与市场经济下的交易行为，即商品所有者在没有权力干预的条件下以合意为基础的“等价交换”完全不是一回事。在发达市场经济社会里如果民主法治健全，权力监督与制约机制有效，就能抑制这种腐败；而在非市场经济中只要权力不受制约，吏治照样会败坏不堪——即便废除了货币，它还可能会以权敛色，以权敛房、敛车或敛奴仆，乃至以权窃国，形成“普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”的超级腐败！

而“权钱交易”这种提法由于把腐败理解为一种“交易”，便容易导致此弊产生于市场经济的错觉。由此产生种种怀念计划体制、要求限制市场的错误观点。当然，市场机制也有它的毛病，那是在别的方面，决不在于“以权敛钱”。过去50年代初我们都说“资产阶级糖衣炮弹”会造成权力变质，后来在四清、文革中把群众对特权的不满引向“走资本主义道路”的当权派乃至“商品中的资产阶级法权”。其实我国古代并无“资产阶级”，但特权与权贵欺民现象还少吗？只要权力不受制约，地主恶霸、门生故吏、外戚太监、豪奴悍仆等等一切厚黑小人那里“糖衣炮弹”还不有的是，何待乎

问题与主义

“资产阶级”？

以权敛钱不等于“权钱交易”，最明显的理由就是任何以权敛钱者都不会把自己的权力“卖”出去而使自己成为无权者，而任何“交易”总是以卖方把自己的商品转移给买方并放弃其所有权为前提的。但倘若某个有权者在得到好处后把某种公共的利益（土地、工程、项目等）私自授人，其性质只相当于（公共利益的）看守者监守自盗，它与“交易”是扯不上的。甚至在“卖官鬻爵”这样一种看上去似乎是在“出售权力”的事情当中，“卖官”者也不会把自己的官卖给别人而使自己成为老百姓。实质上这仍是在监守自盗而不是在做买卖。

其实，假如“权”真可以赎买，在某种情况下它倒真不失为一种改革思路。如拟议中的“用车改革”就是想用货币补贴为代价换取权贵者放弃坐“官车”的特权，这倒真可以说是一种“权钱交易”。但如果还价合理（不是漫天要价），而且“卖”方真正放弃了原有特权（不能又领补贴又照样“用车”），这就是一种进步而绝非腐败了。事实上在许多国家的历史中，只要不是革命而是改良，“以货币赎买特权”都是重要的手段。然而要使这种“权钱交易”能够做得公平，监督权力仍然是必不可少的。

还有一种情况是在经济领域的产权改革中，有权者把公共资产出售给有钱者。就成交的双方而言这也可以说是“权钱交易”，而就实质而言这也是看守者在出售他看管但非他所有的权益。由于所有者（“公共”）从技术上讲很难直接出面交易，因此授权看守者进行代理交易便成为无法避免的选择。包括西方国家在内，在国营企业产权改革中都是由政府充当“卖主”的。但这样的交易要具有合法性，所有者（公众）对代理交易的看守者之授权与监督机制亦即民主机制就必需健全有效。有了这一前提产权改革可以成为一种有效率的代理交易，而没有这一前提“产权改革”就难免看守者监守自盗之嫌。

农民问题：什么“农民”？ 什么“问题”？

在本世纪中国的两次剧变：1949年的革命和七八十年代之交开始的改革，都是从农村发起的。乡土中国发生的事屡屡让众多中外饱学之士始料不及：1949年前，包括“苏联同志”在内的许多人都怀疑中共的“农民革命”能否成功；集体化时，许多人又断言俄国农民有米尔（公社）传统，集体化尚且遇到强烈反抗，中国农民几千年“小私有”，岂能轻易认可“一大二公”？然而，1949年“农民解放了无产阶级”的一幕震惊了世界，数年后的集体化虽非农民所愿，但“一小二私”的中国农民毕竟比公社传统悠长的俄国农民更顺从地接受了“归大堆”的命运。而当终于习惯了集体农庄的俄国农民成为反对私有化改革的“保守土壤”时，中国农民却以“18个血手印”的决心冒死冲垮了人民公社，并以家庭农业、“乡镇企业”及“民工潮”连续创造了惊世之变，每次都是农民自发冲动在先，而后上面才予以认可。如果说家庭农业在某种程度上还可以视为“传统”小农的延续，那“从无到有”、从“三分天下有其一”到占有“半壁江山”的乡镇企业，就更是任何“精英”都未能预料于前。亦难解释于后的现象。而当一些事后诸葛亮宣称从中发现了“超越西方现代化性”的“后都市文明”、“新集体主义”时，农民们又以拥抱都市的民工潮与急速私有化的“乡企转制”嘲弄了这些“发现”……

显然,中国变革之谜不能从中西诸家“圣贤书”(从我们古代的儒家经典直到当代前沿的西方“后学”)中求解,只能从对中国社会深层的再认识去把握。这个“社会深层”在古代无疑是指传统乡村,而在现代也仍然以中国80%人口所居、另外20%人口祖籍所系的乡村社会为核心。于是便有了“中国问题的实质是农民问题”这一悠久的提法。

于是很久以来,人们对“农民问题”不可谓不重视。面对“农民”这样一个庞大而又神秘的“客体”,人们不是自以为比它高明,而以“改造农民”为己任,就是自以为比它渺小,而以“向农民学习”为志。大至救星毛泽东,他昨天认为“严重的问题是教育农民”,今天又号召城里人去“接受贫下中农再教育”。小至我们这些前“知青”,在今天的回忆文学中总不离两个调子:或是诉苦怨旧型的,把农村说得很不堪;或是抒情怀旧型的,仿佛人间真情全在乡村,而市井只有人欲横流。城里人还有这么一种思维习惯:假如他们在不那么偏僻与闭塞的乡村中发现了某种被认为不同于“城里”的东西,就会想当然地以为这是发掘出来的“传统”,并认定在更偏僻更封闭的“原生形态”乡村中这种“传统”会更浓厚。《被告山杠爷》这部颇为思想界重视的电影就反映了这种城里人的农村观:它把“杠爷”设计在深“山”之中,似乎越是深山更深处,越能产生那种不知“国法”惟知宗法伦理秩序的道德权威与长老自治。其实无论传统时代还是今天,农村中的宗法伦理自治都是集中存在于平原的、东南沿海的、较发达的、商品经济较活跃的、开放并受“西化”影响较大的乃至城郊型的地区,而不是深山里、内地、贫困封闭并属于古老中国文明发祥地的、自然经济的乃至远离城镇的地区。以宗族公产而论,旧中国农村宗族公产最多的是粤闽浙等沿海地带,长江流域次之,黄河流域最少。广东各县旧时族田多占田地总量的30%~40%,其中广州府各县更达50%~80%,浙江各县常在1/3左右。而两湖的长沙、汉阳等府辖县只有15%,边远各县更少,陕

西关中各县均不到1%，河北定县更只有万分之几，殆近于无。我国许多贫困不发达的农村的社会特征并不是什么“杠爷”自治，许多最“传统”的古文明地带恰恰是少宗族乃至近乎无宗族地区。而专制朝廷及其下延组织控制着一盘散沙般缺少自发社会的“编户齐民”才是“传统社会”的典型景观。陶渊明设想过某位有德之“杠爷”“率妻子邑人来此绝境”，形成“不知有汉，无论魏晋”的道德自治体。但老百姓的民谣却是：“天高皇帝远，民少相公多”。到底是这类民谣，还是士大夫的《桃花源记》更代表真实的“本土文化资源”？

山村百姓“颇知王法”，法制（指中国传统法家的法制，而非公民社会之法治）森然，反而是城郊与开放地带家规族法乡约祖训较有生命力。清末广东资产阶级立宪派曾发动“家族自治”而引起顽固派官僚的斥责。无独有偶，最近浙江爆出新闻：许多地方民主选举的村民委员会被官方取缔，其理由并非指选举为“自由化”，而是指责民选之制助长了“宗族势力”。倒是取代民选村委的官派“村管会”是由一位私企大老板领头的！

这些事例显然既不能支持那种简单地指斥宗族为“封建传统”之说，也不能支持那种把宗族捧为“民族传统”、“本土文化”之说。也许我们真正难以摆脱的“传统”并非家族主义，而是那种“天大地大不如皇恩大，爹亲娘亲不如陛下亲”的大共同体一元化——“大一统”主义，而宗族之类小共同体的自治倾向反倒是国人个性发展与个人权利形成过程中的现象，甚至是与“西化”有关的现象呢？！无论如何，当年高唱“爹亲娘亲不如领袖亲”的那些城里人并不比孝敬爹娘的农民更像“市民”（citizen，即近代都市文明中的公民），至于他们与乡下人谁更“传统”，那就难说了。

二

在《农民学丛书·总序》中我曾说：“我们常以世界耕地的 7% 养活了世界人口的 21% 为自豪，却很少提及它的另一面：以世界上 40% 的农民仅仅‘养活’世界上 7% ‘非农民’。”这句话后来被许多人广为转引。其实当时我就在正文中讲到“这个数据因中外‘农民’定义的不同而并不准确”。如果仅就“种田人”而言，我国的种田人大概不会占到世界种田人的 40%，但我国在户口上被规定为“农民”身份的人在联合国统计口径下的乡村人口中的确占有如此大的比例。而如果把“农民”看作是与“市民”相对的一种社会类型，则中国在 1956 年以前“市民”的数量就比“城里人”要少得多，而在这以后作为一种社会类型的市民已被消灭。我国马克思主义社会学元老陈翰笙先生在 20 年代末就说过：“吾人所谓之都市，其性质不似 city。”其实在当时中国的都市中虽然很少，但毕竟还是有点 city 成分的。到 1956 年以后，陈老的这句话才在绝对意义上成立了。没有 city 也就不会有 citizen，而在作为一种社会类型的市民被消灭后，我国又在“文革”中发动了对作为一种观念的“市民权利”（当时误译为“资产阶级法权”）的批判。于是吾人所谓之都市不仅其性质不似 city，而且变得比乡村更加排斥 city。就中国没有 citizen 这个意义而言，实际上我们都是农民（即 peasantry，以农业文明时代人的依附性为本质的共同体成员），尽管我们并不都是种田人（farmers，作为一种自由公民的职业，它完全可以存在于市民社会）。改革前的中国社会严格地讲并没有 peasantry 与 citizen 的区别，而只有 peasantry 社会中的不同等级身份阶梯之别。在这个社会中存在着有权的农民与无权的农民、城居的农民与乡居的农民、种田的农民与务工的农民、有文化的农民与无文化的农民、有完善的共同体保障并受严格的共同体束缚的农民与没有多少保障而束缚也

不太严格的农民。正如在现代发达国家的市民社会中有从事第二、三产业的市民(公民)也有从事农业的市民(公民)(a citizen as a farmer)、有住在城里的公民也有住在乡间的公民一样。

只是在改革时代,随着市场经济的萌芽与发展,我国才又出现了citizen的成分。然而有趣的是它不是首先出现在城里,而是首先出现在乡间。5年前我曾在一篇文章中讲过,就社会发展史本来意义上的city而言,大陆中国严格地讲只有一座“城市”,它就是浙南的龙港。这个由前“乡下人”的民间行为创生的新城,是中国惟一由既摆脱了共同体的束缚、又失去了共同体的庇护、具有独立人格并自己对自己负责的人们建立的“市民社会”,就像当年西欧那些脱离了采邑、村社的羁绊而取得“两种意义上的自由”(即摆脱束缚的自由和失去保护的自由)的人们建立的city一样。“城市的空气使人自由”,而城市的空气也带来了机遇与风险、带来市民的权利与责任,带来了由身份到契约、由统治—服从关系到交换关系、由习俗—指令经济到市场经济、由臣民到公民的社会转型。虽然龙港由于其所处的大背景与深层土壤,还不可能100%地成为这种意义上的城市,但毕竟它的这种“空气”是在体制的束缚与保护下的北京、上海乃至由“特许的自由”造成的深圳都无法比拟的。由此看来,说龙港是中国惟一的“城市”而包括北京在内的通都大邑都不过是由“城居农民”组成的“特大村庄”,并不是没有道理的。

然而滑稽的是:拥有18万人口的龙港不仅在建制上一直不被承认为“市”,而且包括龙港人自己在内,社会上都把它称之为“农民城”。而那些“特大村庄”中的人们倒是自认为、也被公认为是市民!这无疑是对几十年来人们所关注的“农民问题”的一种讽刺:几十年来从“大村庄”中不断发动“改造农民”的运动,近年来人们发现,这种改造“过急”“过快”了,“超越阶级”了。然而问题仅仅在于“过急过快”吗?过去的那种“改造”,究竟是谁改造了谁呢?

无怪乎在中国“农民问题”的历史上充满了这样的尴尬:人们

越是“重农”，农民越是倒霉。主导秦朝国策的法家焚书坑儒而唯“耕战”是务，把“上农除末”的调子唱得最高，但把农民逼得走投无路群起造反以致成为历史上最短命的统一王朝的也是秦。靠农民起义上台的朱元璋张口“朕本农民”，闭口“享我农师”，不仅“立法多右贫抑富”，还下令“农夫衣绢、纱、绢、布，商贾止衣绢、布。农家有一人为商贾者，亦不得衣绢、纱。”“农夫戴斗笠、蒲笠，出入市井不禁，不亲农业者不许。”然而蒙他如此推重的农民们却发出了“自从出了朱皇帝，十年倒有九年荒”的呼声，并使洪武一朝成为历代王朝创建第一代里农民起义最频繁的一朝。五六十年代我国颂扬农民的调子越唱越高，从“同盟者”到“主力军”，从“民主革命的动力”到“蕴藏巨大的社会主义积极性”，从“亚洲的农民比欧洲的工人更先进”到“贫下中农上管改”，然而这同时对农民的政策越来越咄咄逼人，农民的手脚越捆越死，农民的日子越过越穷。倒是改革以后，“主力军”的调子不唱了，“上管改”的荣耀没有了，农民的处境反而大大改善。当我们大吹“贫下中农觉悟高”的时候，农民们暮气沉沉，“出工像条虫，收工像条龙，下田一窝蜂，干活磨洋工”，而当“农民革命颂”曲终人散、“农民平均主义”大受斥责之时，农民却作为改革的先锋而突然成为中国最有活力的阶层，并与企业职工在改革中的被动局面形成了鲜明对比。

三

这一切显示我们需要一种新的农民观，而不仅仅是在褒扬农民或贬低农民、“改造农民”快些还是慢些上兜圈子。当我们谈论“农民问题”时首先要明白：我们讲的是什么“农民”、什么“问题”？

传统社会是个农民社会，而现代化意味着对传统的改造。然而何谓“传统”，何谓“现代化”，人们的理解可能截然相反。按过去的意识形态定义，传统农民是“自给自足的小生产者”，而“现代化”

意味着工厂式的“社会化大生产”。于是以一大二公来消灭“小生产”便可视为“现代化”过程，而闹单干便是“反现代化”的“传统复辟”了。但按当今影响很大的诺贝尔奖得主J·希克斯的定义，现代经济就是自由竞争的市场经济，传统经济则是“习俗—指令经济”，其中存在着“典型官僚政治中”“由上层指导的专门化”分工。据此，则以“指令经济”的公社取代自由的农民农场就是一种“反现代化”过程，而不是什么现代化“太急太快”或者“代价”太大的问题了。

在国际农民学中曾出现延续几十年的农民定义讨论。传统农民(peasants)与现代农业者(farmers)的区别是讨论的中心。E·R·沃尔夫的意见具有代表性：“农民的主要追求在于维护生计，并在一个社会关系的狭隘等级系列中维持其社会身份。因此农民不像那些专门为满足市场而生产、并在广泛的社会网络中置身于竞争之中的耕作者。”农民必须“固守传统的安排”，“相反，农业者(farmers)则充分地进入市场，使自己的土地与劳动从属于开放的竞争，利用一切可能的选择使报酬极大化，并倾向于在更小风险的基础上进行可获更大利润的生产。”

在总结农民定义讨论的基础上，新版《不列颠百科全书》是这样定义传统农民(peasantry)的：它指出“诸如自给自足或小规模生产等特征”都不是这一定义的根本，传统农民的本质特征在于它“要受外部权势的支配”，这种“使其整合于更大社会的方式”才是传统农民与“其他农业生产者”的根本区别：“在农民社会，生产品及劳务不是由生产者直接交换，而是被提供给一些中心来重新分配。剩余的东西要转移到统治者和其他非农业者手里。这种分配权力往往集中于一个城市中心，尽管并非永远如此。”

显然，这里有两种完全相反的“传统—现代化”划分：按一种看法，用斯大林式的集体农庄消灭“小生产”就是完成了“农民的改造”（快慢与代价另当别论）；而按另一种看法，这种强化“外部权势

的支配”和设立“城市权力中心”来分配农村产品与劳务的做法所“改造”掉了的正是现代农业者,而它所强化的不正是传统“农民社会”吗?相反,改革后家庭农场经济的兴起按第一种看法就是“乡土中国的重建”,而按第二种看法,这种不再受“外部权势的支配”的经济不正意味着“传统农民的终结”吗?

马克思早就讲过:“我们越往前追溯历史,个人……就越表现为不独立,从属于一个较大的整体”,而现代化则意味着“个人向完成的个人之发展”。如今人们已经公认,现代化无论姓社姓资,都意味着发达的市场经济与完善的民主政治,而这两者的共同基础就是个人不再“从属于一个较大的整体”而取得独立人格、自由个性与公民权利,从而成为“完成的个人”。无论中、西,传统农业社会都以个人依附于身份性共同体为特征,而现代公民社会则要消灭这种依附性并代之以“人的独立性”。区别在于西方中世纪是小共同体本位的社会,人的个性受到采邑、村社、教区、行会等“整体”的压抑,因此在公民权利弱小时曾经历过一个“公民与王权的联盟”、借助大共同体的力量打破小共同体的束缚之过程,在公民权利成长起来后才摆脱王权而建立公民国家。而中国具有大共同体本位的传统,人的个性直接受到专制国家与皇权的压抑。历史上那么多的“农民战争”都是人们受不了专制朝廷的压迫而“官逼民反”的,这与西方农民与领主冲突时往往向国王请愿以求公道形成鲜明对比。因此如果说西方近代化之初曾出现过“公民与王权的联盟”这一阶段,那么中国可能会有一个“公民与小共同体的联盟”以首先冲破大共同体束缚的阶段。清末立宪派的“家族自治”,我国改革时期许多乡镇企业的“庄主经济”色彩也许就具有这种意义。但这并不意味着由于特殊的“文化”中国人就离不开家长制。正如西方的公民最终要与王权决裂一样,中国人在改革与现代化进程中最终也要摆脱家长制,消除“庄主”现象的。只是中国人必须用公民权(而不是用复归的王权)来取消家长权,正如西欧人用

公民权(而不是用复归的领主权)来取消王权一样。

温铁军先生曾写过一篇好文章叫《粮食有问题,但不是粮食问题》,其实同样可以说,土地有问题但不是土地问题,民工潮有问题但不是民工问题,……中国历史上农业社会的大共同体本位传统加上改革前大共同体一元化体制对人的个性与公民权利的压抑使现代化受阻,在这个意义上的确可以说“中国问题实质上是农民问题”,但“农民问题”的实质并非种田人的问题。“农民”作为一个职业概念是与工人、渔民、教师等并列的种田人,但“农民社会”与“市民(公民)社会”的相对并不是职业的相对,而是身份性共同体与个人本位的相对。而这个意义上的“市民”在改革前的中国作为一个阶层并不存在,因此可以说我们全都是“农民”,尽管我们并不都种田。不仅如此,由于旧体制下的城里人比种田人更依附于共同体(这与西方的citizen相反),因此他们往往比种田人更“农民”,以至于在改革时期他们反而要向后者学习怎样做“市民”了。

但这当然不意味着在人格上城里人与乡下人有什么优劣之分。应当说现代化的本质并不是城里人“改造”乡下人,也不是乡下人“改造”城里人,而是城乡公民都成为“完成的个人”。而过去的那种“改造”论恰恰是一种压抑个性并使人依附于共同体的理论,所谓“严重的问题是教育农民”,即“教育”那些有创业个性的农业者,所谓知识分子“接受农民再教育”,即接受消灭思想个性的再教育,其后果都是把人(不管是城里人还是乡下人,农民还是知识分子)变成“狭隘人群的附属物”,这当然是与现代化背道而驰的。

如今的农村改革深化后面临一系列问题:农民流动、地权整理、乡企转制、村政改革、减轻负担……但正如民工潮与乱占耕地这两件事突出地显示的:现在的许多“农村问题”根子实际上在城市,改革到如今,“就农言农”已经很难再改下去。“中国问题的实质是农民问题”这句老话如今应该反过来说了:农民问题的实质是中国问题。

土地·公平·效率

过去人们常说：中国问题的“实质”是农民问题，而农民问题的“实质”是土地问题。如今中国不仅二、三产业比重已远远超过了农业，就是对“农村”、“农民”而言非农业产值也已超过了传统意义上的农业即种植业。“土里刨食”和“食为民天”都已似乎成了昨天的情景。因而那“两个实质”也少有人提了。但实际上，过去的传统时代里“两个实质”的提法也未免过于绝对——今天看来那时的“农民战争”多由官府的压迫所引发，与“土地问题”和租佃关系未必有多少关系。而如今，这“两个实质”倒似乎更显得是真理：这不仅因为今日中国的人地关系紧张、土地资源紧缺已远甚于历史上的任何时代，而土地资源的破坏、浪费与过度利用、不合理利用也远比历史时期严重；不仅因为土地既是农业中最重要的经济要素也是非农业中重要经济要素之一，尤其在少地的中国更是如此。土地不仅在解决生存问题的时代、在食为民天的时代是国民的命根子，而且在解决发展问题的时代、在富为民愿的时代也是如此，虽然后一时代土地利用的方式与过去不同。

更重要的是，我国今天处于一个伟大的改革时代，而改革既是资源配置方式的大变革，也是社会利益分配格局的大调整，前者有关于效率，后者有关于公平。我过去曾指出：在进入市场经济之际的中国不存在市场竞争已规范并已历时上百年的发达国家面临的那种“效率与公平（结果平等）的两难选择”。在当今的中国，以起点平等、规则公平为标帜的社会公正与效率是统一的，不能借口效率来损害公正。在如今的中国，公正至上，效率即在其中，而没有

公正也就没有效率可言。作为非再生的紧缺资源与各界利益攸关的土地,就更是这样。

我国的改革首先在农村突破。农民主动冲破公社体制的束缚与国企改革中工人的被动状态形成了鲜明对比。这其中原因很多,但农村改革一开始就平分了土地,从而在最重要的经济要素方面实现了走向市场经济时的“起点平等”无疑是最关键的。不难想象:倘若农村改革不是这样,而是一上来就宣布把全村土地变为队长或书记的私人庄园,你想农民会接受这样的“改革”吗?这与工人不愿在“穷庙富方丈”状态下两手空空地“下岗”是同样道理。常被视为“保守”的农民在改革中走在了常被称为“最先进”的工人的前面,原因非他,无非是农村改革更多一些“起点平等”而已。

然而在农村改革深化的过程中也产生了种种问题,影响了资源配置的优化与效率,而这些问题不少与土地问题上的公正原则受破坏有关。当前在农地政策上的争论大都围绕承包期限展开,有人主张延长承包期到“几十年不变”,乃至实行“永佃制”,有人则主张缩短承包期并加快土地重分频率。但实际上,农地方面的关键问题并不在于承包期限长短。一方面,农地使用关系“几十年不变”事实上不可能,问题只在于通过行政划拨还是通过市场交换来“变”,另一方面事实上现在政策也留下了可以“局部调整”的口子。于是在许多地方有权势者便可上下其手。我们在四川农村调查时就了解到这样的事:农民娶进媳妇,能否分到田就看你与干部关系如何——高兴了他给你田,这叫“局部调整”,不高兴了他可以不给,这叫“几十年不变”、“增人不增地”,横竖他都拿着你,这能不产生腐败吗?80年代物价双轨制下产生了化公利为私利的“官倒”,而如今在土地问题上“产权双轨制”问题更大,土地既姓“公”,有权者可以“拨”,可以“征”,土地又姓“私”,有钱者可以“买”,于是权钱结合,有权的“征地”卖给有钱的,下坑农民,上损国家,既不公平,又造成土地资源配置的无效率即浪费。土地承包期的长短并不能

改变这种地权不公不私、亦公亦私的局面，因而并不能根除积弊。

我国目前土地制度根本问题不在于承包期的长短，而在于地权配置不合理：两头（农户、国家）权太小，中间（社区、地方及基层组织）权太大。这似乎与某种意识形态导向有关：农民的地权似乎有“土地私有化”之嫌，而国家的地权又似乎有“计划经济那一套”之嫌，于是中间组织似乎成了土地的实际主人。近年来的“卖地财政”正是主要发生在村、乡、县（市）这几级，它既侵犯了农民的利益，又严重阻碍了国家的国土规划与整治开发。因此，我认为地权制度改革的方向应当是“加强两头、削弱中间”；在农地农用的条件下农民应当拥有地权，农地资源的配置主要通过市场进行（但初始配置在有条件的地方经农民同意可进行一次性的农地规划）。而国家则拥有禁荒权（即农民抛荒国家可剥夺其地权），并对农地非农用途实行严格的管制。国土管理部门实行垂直领导，各级机构均为国家派出机关而与地方脱离隶属关系，割断土地与地方财政、社区财政的联系，确保土地“农转非”符合国土整治的全局利益并保证农民应得到的补偿不被截留。

在理论上，农业用地无论是初始配置的、业经农民投资改良的，还是二次购置时农民已为这种改良支付了额外地价的，国家均应免除绝对地租以保护弱质产业。但对于因区位开发及土地“农转非”而形成的级差地租国家则应全额征收。然而，如今存在的另一种扭曲现象则是农地耕作者的负担远远超过绝对地租应有水平，而“农转非”土地的级差地租则又大量流失。其结果是使一部分中国最可敬的农业开发人不堪重负，另一些并不务农而只吃“区位”饭的“农民”却非因自己的努力而获取巨大利益，乃至出现寄生化（如深圳等地便存在着后一现象），加之目前我国农民对农地的权利远不如对“农转非”后的房地产的权利那么有保障，这就更加剧了这种不公，进而影响了土地利用效率。采取“加强两头”的办法分别处理农地流转与土地“农转非”，应当是解决这类问题的有

效途径。

当然,改革是个系统工程,地政改革不可能单向突进,它应当与其他改革相配套。例如若不转换政府职能与改革政治体制,垂直领导的地政部门也可能发展成如今并不罕见的那种“部门利益”,果如此,则消灭了地方的“卖地财政”后也可能产生部门的“卖地财政”,其结果是不堪设想的。因此,土地问题不是孤立的,它只有放在总体改革进程中才能得到解决。在这方面,我们应该有个通盘考虑,头痛医头脚痛医脚是不行的。

十多年前的大包干使土地问题成了中国改革的突破口,使中国农业在公正与效率的协奏曲中迈出了一大步。在新一轮改革大潮中,地政工作也应当有新的突破。让我们为此而努力。

“官逼民富”？

近年来一些地区出现了一个口号，曰“官逼民富”。有的学者还对它作了理论总结，说是“治穷要先治懒。但治懒靠自觉性不行，……治懒必须逼。谁来逼？就是政府来帮老百姓治懒，政府来逼老百姓致富。这就是官逼民富。”

我不怀疑提出这口号者的良好愿望，也相信在某些事例中，“政府逼老百姓致富”取得了成功。但作为一种口号提出来，我总有点儿不安。20年代苏联新经济政策时期曾出现过“发财吧，积累吧”的号召，我国土改后也曾提出过“致富光荣”的口号，这都是在支持、鼓励老百姓求富，无疑是应当肯定的。但“官逼民富”则不同，“民富”固然是我们的愿望，然而这个愿望能用“官逼”、即用行政命令的手段来实现吗？

“官逼民富”论者往往都强调人民“懒”，“治懒必须逼”。其实，生活中的“民”，尤其是成为论者所指的农民虽然经常被指为“小生产的保守性”、“不思进取”、“安贫乐道”（尤如改革前他们常被指为“自发势力”、“崇拜赵公元帅”一样），但总的来讲他们恰恰是改革20年中创业、进取精神最突出的一个阶层。从冲破公社束缚的大包干，到先斩后奏的乡镇企业潮，再到如今仍受诸多限制的“民工潮”，都不是“官逼”的结果，相反都是摆脱“官”的束缚的结果。凤阳小岗农民那份著名的生死文书便反映了他们冒着风险突破“官逼”的创业历程。小岗与凤阳后来的经济发展相对迟缓，但农民对此是着急的，并屡蹈屡起地进行过创新业的尝试，尽管成效不尽如人意，但决不能说他们“小富即安”。

当然的确有些地区农民中存在着安贫乐道、小富即安的现象，这有旧体制（那恰恰是个盛行“官逼”的体制）的影响，也可能有文化传统的惯性。但无论哪种原因，“懒”都不仅是“民”中才有、尤其不仅是农民中才有的现象。谁都知道，人浮于事、无所事事的混混儿如今城里多于乡里，衙门里多于民间，到底什么人“治懒必须逼”是不言而喻的。

但这一切尚属次要。最重要的是：“官逼民富”的观念与公民权利意识是冲突的。我们不禁要问：求富到底是人民的权利，还是他们必尽的义务？对公民义务是可以讲“官逼”的，即如果不履行法定义务，就要有强制。一些地方在推行义务教育法时提出了“官逼民智”的口号，这虽有些简单化但原则并不错。然而“求富”则是个公民权利问题，用经济学的话讲便是市场经济允许每个人在不侵犯他人（与公众）合法权益的条件下追求利益最大化。这个权利不应被剥夺，因此这里不是“官逼”而是“逼官”，即限定政府权力的问题。在合法的前提下，民求富，官应助，至少不许官来阻；官求富，民监督，民逼官廉是正路。

无论就历史传统还是就旧体制的传统而言，我们的公民权利意识是先天不足、需要培养的。市场经济要求“有限政府”，动辄讲“官逼”是十分危险的。哪怕出自良好愿望，不受制约的权力也会导致不良的后果。从某种意义上讲，旧体制下的政治运动就是“官逼民善”之举，结果虽然也出现了雷锋这样的大善之人，但总的来讲是逼得全民讲假话，反倒造成大恶：过去惯于讲假话，如今到了“市场经济”便惯于卖假货。过去权欲熏心，如今进了“市场”便利欲熏心。而“官逼民富”过去也不是没搞过，大跃进不就是一例？当然那是逼的公“富”而非私富，但结果是公私皆贫。如今逼的是私富，虽可能也逼出了若干富人、富村，但用行政强制搞“市场经济”的总效果肯定也是糟糕的。“官逼民富”，上级逼下级“富”，层层下指标，弄虚作假，劳民伤财之事便难以避免。最近披露的山西

运城地区大面积强制推行渗灌的“富民工程”，就是一些官员借批判民众“小富即安”而搞起来的运动式闹剧，它给运城农民带来的灾难，教训殊深。

其实从经济学常识而言，“富”的本质是主观效用的增加，而效用既是主观的，就不可能由外力“逼”出来。这就如同旧时家长逼女儿嫁富家自以为是“为她好”而她并不会觉得好，是一个道理。因此无论从经济角度还是从公民权利角度，“官逼”还是少些为好。

“腾笼换鸟”当心恶性循环

近来随着城市国企改革步伐加快,下岗工人增多,在就业压力下许多大城市都出台了清退“农民工”的政策,试图借此举腾出工作岗位来安置下岗工人。有人形象地谓之“腾笼换鸟”。在这种政策作用下,加之经济不景气的影响,前些年一度势头强劲的“民工潮”今年已明显退潮。

“腾笼换鸟”的动机是可以理解的,但它也引起了争议。批评者多从两个方面立论:一是“腾笼”未必就能“换鸟”。由于政策不配套、“观念未转变”等原因,许多农民工的苦、脏、累活儿城里人不愿干,宁可待岗也不进“笼”,致使“换鸟”效果不佳。二是这种做法无异于从促进劳务市场化的改革方向上后退,等于强化了城乡身份壁垒,对农民不公。但在我看来,这两个问题还不是最要紧。即使“换鸟”成功,身份制的道义缺陷也不考虑,“腾笼”就能解决或缓解下岗问题吗?

当前的下岗压力,来源于企业效益滑坡。而目前这一轮的企业不景气又与市场萎缩、有效需求不足关系最大。然而,目前到哪里去开辟新的需求呢?由于东南亚金融危机与全球经济减速,今年出口形势严峻,扩大外需不易。城市消费市场,则由于日常生活消费弹性很小,家用电器等耐用品在市民中的拥有率渐趋饱和,而住宅、汽车等新的消费热点又一时难以形成气候,扩大需求的潜力有限。显然,目前扩大内需主要指望的应是农村需求与基建需求,尤其前者更为重要与更带根本性(因为基建需求归根结蒂也是要转化为居民消费需求的),我国农村人口占全国人口四分之三以

上,而去年的商品消费额却只占全国三分之一左右。许多城市市场已饱和、生产能力却在膨胀的消费品(家电、服装等)在农村仍有极大的市场潜力,而农村生产资料市场更是前景可观。

但启动农村市场必须提高农民购买力、增加农民收入。而在农民收入构成中,“农民工”创造的收入占了很大一块,尤其在多数欠发达地区的农村,“种田糊口,打工挣钱”是农户通行的生存方式。甚至连这几年令人叹为观止的农机大规模商业化异地作业及以此为基础的生产资料需求也是靠农民打工实现的:农民以打工收入支付异地农机服务费用,从而减轻了小块地经营的不经济,增加了货币收入。若没有打工收入,这种新的农业模式便难以维持,因此打工收入减少还可能引起农业收入随之减少。

于是“腾笼换鸟”便可能导致一连串的后果:农民打工收入减少使农村购买力难以增加,农村市场需求不振,国民经济的需求不足加剧导致企业效益下降,下岗人员因而会更多。而这又反过来导致进一步排挤农民工……形成恶性循环。显然,这将使城里的就业问题更难解决。因此即便不考虑道义因素,又假定“换鸟”在操作上可行,它对解决或缓解下岗问题也未必有真正的益处。当然,以上的分析还仅限于“腾笼换鸟”对市民就业的影响,如果再考虑排挤农民工对农村“剩余劳动力”出路的影响,就更令人不安了。

社会公正与中国改革的经验教训

中国改革已进行了 20 年了,但中外改革成败的比较研究严格地说还是在 90 年代苏东剧变后才真正开始的。因为在那以前所有前计划经济国家的改革无论微观上有何不同,宏观上都属于所谓的体制内改革。而 90 年代,前苏联东欧国家走上了另一条改革之路,这就与我国形成了比较。这些年来,无论政治、文化方面的比较怎么样,从经济上讲中国虽遇到不少问题,但总的来说一直处于增长期;而苏东诸国则都出现了“U”型曲折,有些国家(如波兰、捷克、斯洛文尼亚等)在短暂阵痛后即进入了持续增长,另一些国家(如俄罗斯)则危机延长而且回升乏力,但转轨初期经济下滑则是共同的。这就使国内外都盛行着中国成功而东欧失败(至少是不如中国成功)的评论。但对成败的原因分析则各有不同,就国内而言明显地可分为三个阶段。

第一阶段从苏东剧变起到 1992 年邓小平南巡。当时盛行“姓社姓资”之说,认为中国改革姓社,所以成功,而苏东改革姓资,所以失败了。这种说法迄今也未消失,但影响已急剧下降了。

邓小平南巡后经济改革又兴,而“不争论姓社姓资”又成主流声音,于是认为中国、东欧改革不是方向之别而是速度和顺序之别的观点盛行。流行的说法是:中国改革是渐进的,摸着石头就过了河,而东欧改革是激进的,一步没迈过壕沟就摔惨了。还有人看到中国在许多方面(如办特区及优惠外资)其实比东欧更“激进”,于是把渐进激进之别修改为存量增量之别,说中国搞的是增量改革,所以成功,而东欧一来就搞存量改革,所以失败了。

问题与主义

及至1996年“十五大”与1997年“两会”之后，我国改革也日趋“激进”并且指向了国企等“存量”，于是上述诸说渐衰，而新的解释模式又应时而生。

有人作“俄越改革比较”，认为休克疗法其实不坏，越南行之颇见奇效，而俄罗斯行之则不灵，关键在于越南保持了铁腕强权，所以物价说涨就涨，工人说撵走就撵走，国企说给谁就给谁，谁也不敢说个不字，于是改革便能顺利到位；俄国则不幸搞了所谓民主，失业一高，福利一降，就在议会里吵社会上闹，政府下不了手，“休克”到不了位，故而陷入困境。显然，这里讲的是越南，实际所指是很清楚的。

有人则提倡交易成本之说，认为东欧搞的是“公共选择”式改革而中国搞的是“双方交易”，而公共选择之成本大于双方交易，这就是中国成功而东欧失败之原因。

还有种说法是：东欧搞的是“向后看”的改革，老是纠缠工人创造的积累怎么算、“非法”地没收怎么赔等“过去的问题”。而中国搞的是“向前看”的改革，只要蛋糕能做大，怎么切都可以，“过去的问题”不管它，而只求面向未来，所以成功了，云云。

这些说法在驳论方面有些道理，但“渐进激进”或“存量增量”之说并不能揭示中国改革的真正得失。在许多领域（如对外资的优惠和在劳资关系中的资方优势）中我国实际上远比东欧更“激进”，而变公社为家庭农场这样一场涉及我国80%人口的变革，难道不正是典型的存量改革么？我国改革中成效最著的不正是这些领域的改革么？

但这些说法的立论是不能成立的。无论“扬越抑俄”、“扬‘双方交易’抑‘公共决策’”还是扬“向前看”抑“向后看”，其实质都是一个：铁腕寡头强行处置公共资产而不顾社会公正，改革就能成功；若是讲什么公共决策、起点平等、民主量化、历史欠账——一句话，若强调改革的公正性，就会加大制度变迁的“交易成本”，使改

革失败。我以为无论理论上还是实践中,这种看法都是站不住脚的。

交易成本理论是当代经济学最重要的成就之一。但这一理论只适用于已确定的交易方之间的交易过程,而不能用于交易方的确定。说白了:这个理论首先是支持“交易”而反对“抢劫”(凭权势强占)的。它只能比较各种交易方式的成本,而不能比较交易与抢劫的成本。科斯的一个经典说法是:工人为什么不自己到市场去出卖产品和劳务,而要受雇于企业?就因为企业这种组织形式能降低交易费用。科斯并没有这样提问题:如果把把这些工人都抓起来进行奴隶制生产,根本不让他们有讨价还价的权利,“交易费用”会不会更省?这并不是荒唐的假设,因为 R·W·福格尔等人曾证明,美国南北战争前南方奴隶制经济在成本与效益方面并不比北方自由经济差。但是无论科斯还是福格尔,都不会用“交易成本”来为奴隶制辩护。应当说,这并不仅仅是出于道义上的限制,而且也是学理上的逻辑使然。因为,有规则的交易与无规则的抢劫之间即使在技术意义上也是无法比较“成本”的。

举例言之,如果甲乙二人在市场上反复讲价而仍达不成交易,于是甲干脆拔出刀来把乙给抢了,这是否会使“产权转移”的“成本”降低呢?无疑,如果乙束手任抢,也许会的,但若乙也拔刀相抗,那“成本”可就不堪设想了。换句话说,如果把强权因素引入“交易”,那么由于无法规范预期,“成本”也就无法比较。可见即使是“不道德的经济学”,因技术的理由也不能把“交易成本”用在这种场合。有人宣称:由公共资产的看守者在不受监督的条件下监守自盗是一种“交易成本最低”的私有化方式。即使不作道义上的反驳,人们也会问:你凭什么断言“公共”会对此一声不吭,任凭看守者做这种“无成本交易”呢?

因此,如果说 20 年来中国改革的巨大成就不能用“姓社姓资”、“渐进激进”来解释,那它就更不能用“以不讲公正来减少交易

成本”之说来解释。如果说搞了半截子“休克疗法”的俄罗斯尽管疗效不佳,但比“渐进”的乌克兰境况还是要强,那么在同属“激进改革”的诸国中,更民主也更讲起点平等的波兰、捷克等国又比俄罗斯的效果更好。这表明改革的比较研究不仅不能支持反改革论,也不能支持寡头改革论。

如果不玩弄抽象概念而是就走向市场化而言,那么所谓公正**在增量改革方面就意味着更多的自由,在存量改革方面就意味着更多的起点平等**。在这两个方面中国 20 年改革都是有经验的。在增量方面,中国对外资的开放程度实际上超过许多东欧国家,私企发展的空间也日益扩大,虽然仍有官营垄断、外资超国民待遇、劳资关系不平等(有民间商会而无民间工会)等问题,但“自由的公正”在发展并显示着正面效果则是无疑的。在存量方面,我国废除公社制度的改革通过公共选择、平分土地而政府予以认可的方式实现了农民走向市场时大致的起点平等。而农民之所以主动发动改革,也是由于旧农业体制即使在计划经济范围内也显得很不公平。它是一种“由国家控制而农民承担控制后果”的经济,既不同于真正的集体经济,也不同于国家控制、国家承担责任的城市国营经济,共同体的束缚功能极强而保护功能缺失,只有“父权”而无“父责”,这即使在共同体本位的价值观下也是极不公正的。这种只是为了取得原始积累而管制农民的体制在前苏联虽也存在过,但他们在原始积累过程完成后,工业已停止了对农民的“抽取”,从 1966 年苏联集体农庄实行“有保障的工资制”起,其体制已变为如城市国企一样的“国家承担控制后果”之经济,摆脱共同体的束缚就意味着失去共同体的保护。就这个意义而言,苏联的农业与我国的国企都比我国的人民公社体制要公平些。多数东欧国家农业体制与 1966 年后苏联类似,而且原始积累时期更短(捷克、东德等工业化国家基本上没有此时期)。少数东欧国家剧变前就没有搞过农业集体化,如前南斯拉夫与波兰,那里的农业剧变前就是个体

农场农业,但国家从60年代后为了增加“社会主义吸引力”仍出资为农民建立了退休、免费医疗等社会保障制度。换言之,若旧体制对农民有保护而很少束缚,那里的农民就更谈不上主动改革了。

总之,中国经济改革的前期成功,很大程度上靠农村改革(不仅是农业改革,号称“从无到有”、“从三分天下有其一到半壁江山”的乡镇工业是我国改革工业成就中的重要部分,它也是从大包干产生的后续变革),而农村改革之成功,一不是靠“渐进”,二不是靠“不动存量”,而是由于两个因素:一是改革前农村体制特别不公正(既相对城市体制、也相对苏联东欧农业体制而言),二是改革过程较好地体现了公共选择、起点平等。如果中国农民像国企或苏联农民那样被国家管起来但也包下来了,或者像波兰农民那样国家不管却也包下来,中国农民就不会有那种由“管而不包”逼出来的改革冲动。而如果农村改革不是以平分土地为起点,而是开始就把公社改成社长的私人庄园并把农民一脚踢出去,或变为庄园里的长工,那农民不反“改革”才怪呢!

从广义契约—广义公正的角度讲,人们放弃自由是为了获取保护。而共同体在实行束缚的同时也就承担了保护义务。摆脱这样的束缚是要付出代价的。而我国的公社只有束缚却无保护,摆脱它的过程便成了中外改革史上罕见的“无代价的进步”。套用马克思的话说,农民在这一过程中失去的只是锁链,他们得到的却是生存与发展的机会,而且这一机会(以土地为载体)在他们中的初始分配又较均等,他们何乐而不为?显然,这样一场类似“帕累托改进”的变革得以实现,既不是由于什么特殊“文化”的影响(城市里接受“市场文化”的影响不比闭塞的农村更多吗),更不是由于改革前的公社有什么“经济民主”,而就是由于摆脱不公正的冲动与公平的要求。

反过来说,我国改革由于忽视了公正原则而受阻的教训也很多。以住房改革为例,本来住房作为消费品,其“私有化”并不像生

产资料私有化那样有意识形态障碍,我国改革前没有合法的私营工厂,但私房一直就有的。从操作来说,住房私有也不像生产资料私有那样涉及到经济过程中要素配置机制重构等复杂问题。前苏联东欧国家的国企私有化困难重重,争议也很大,但他们的住房改革都很顺利,争议也少。如俄罗斯的国企改革泥足深陷,问题不少,但他们以抽肥补瘦、返还欠账为原则搞的住房改革却很成功。早在1993年底仅经过两年的变革就已使私房率达到55%~56%,已达西欧国家水平。而东欧一些国家如保加利亚,早在旧体制下就承认低工资下的住房返还原则,规定劳动者工龄积累到年限后即可拥有所分住宅的产权。而我国的住房改革久拖不决,关键并不是什么“观念”问题,而就是公正问题。有些地方按“补房不补人”的原则搞“谁占谁有”式的房改,在半卖半送的低价下又加之以工龄折扣不按绝对值而按所占房价百分比计,占房越多得利越大,未分到或分房不足者却得不到应有的补偿。一部分人借房改侵吞另一部分人的劳动积累并要把后者抛向已被公款购房潮和原始积累时期的垄断性暴利因素双重刺激下价格奇高的“商品房市场”。这样的房改能没有“阻力”吗?如今政府提出以补人不补房的“货币分房”来取代“谁占谁有”,正是看到了前一阶段房改中的弊病。如果这一原则能得到公正的执行,“观念”是不会构成障碍的。

企业改革的问题也是如此。在“穷庙富方丈”的同时让工人空手“下岗”,或者强迫工人出钱为“穷庙”填补窟窿,再或把“穷庙”粉刷一下上市骗钱,都会造成严重的不公正。而农村改革的经验、日本战后解散财阀时的“证券民主化”经验与当代波兰、捷克等国的转轨经验都表明,“以起点平等原则找到最初所有者,以规则公平原则找到最终所有者”是解决进入市场时产权初始配置问题的重要思路。即使不讲起点平等,也不能排斥公共选择。存量资产既然是公共的积累,那末无论是“分”是“卖”还是“送”都不能不考虑公共(不是抽象而不可分的“公共”,而是由每一个人集合而成的

“公共”)权益。东欧尤其是前东德不少“烂摊子”企业是采用象征性价格“送”掉的。但这种方案都经过工会同意并以强大的工会力量保证“送”的条件(职工就业等等)得以落实。如果不是这样,“送”就行不通。

增量领域“自由的公正”与存量(主要指农村)领域“起点的公正”是我国改革取得成就的关键。而把“起点公正”推广于其他存量领域(如住房、国企等)则是我国今后改革成败的关键。目前我国以国企为代表的存量经济问题成堆,但从一些指标看尚未出现东欧国家改革初期那种大滑坡的局面。这成为一些人全盘否定“激进改革”以至否定公正改革的主要理由。其实,这里除了一些深层问题尚被掩盖乃至尚在积累以外,更重要的因素在于中国与苏东改革前体制的不同。虽然中苏旧体制都是在落后的农民国家里发生革命的结果,带有J·R·希克斯称为前市场的传统时代“命令经济”的特征,但俄国受工业文明、市民社会的影响毕竟深一些,其体制较多具有工业文明的“科学主义的理性计划”成分。从列宁欣赏福特制、泰勒制,斯大林时期的“马钢宪法”强调专家治厂、经济核算、科层管理与一长制,直到勃列日涅夫时代大兴数理经济学,强调要素配置的最优化模型,逐步发展了一套“科学计划”体制。该体制与规范的市场经济相比固然既无效率也不人道,但与大哄大嗡的农民战争式的“运动经济”和长官意志的“命令经济”相比,至少在效率上要强得多,苏联把“科学计划”的潜力发挥到了极致,以致在这一方向上已无发展余地,而另寻出路则要付出打乱原有的“科学计划”的代价。

中国则不然,其所建立的更多的是带有传统农民战争色彩的、“无计划的命令经济”,体现的与其说是工业文明的科学主义和经济理性,勿宁说是农业时代的长官意志与浪漫激情。中国的“鞍钢宪法”与苏联之“马钢宪法”;中国的党委制与苏联的一长制;中国的政工治厂与苏联的专家治厂;中国的群众运动与苏联的科层管

问题与主义

理；中国的政治挂帅与苏联的经济核算；中国直到改革前仍只知“政治经济学”而不知数理经济学，而苏联改革前经济学界已很少有人吃前一碗饭；中国的“小而全”“山散洞”与苏联强调优化分工……都反映了这种农业时代的“命令经济”不同于工业时代的“计划经济”。

因此，中国一方面在“计划经济”方面还有极大的改进余地，不像苏联那样已走到尽头，非得彻底改换“路线”不可（中国改革前期与其说是摆脱苏联模式，不如说在许多领域是放弃“运动经济”而恢复苏式管理）；另一方面中国本来没有享受过“科学计划”的好处，当然也不必承受放弃“科学计划”所要付的代价。中国改革前的经济本来就具有“既无市场也无计划”的特点，也就不存在苏东那样从理性计划陷入“无市场无计划”的转型阵痛的问题。

这一切使中国的改革具有某种“落后的优势”。但我们对此应有清醒的认识：我们如今的成就与他们的困境在很大程度上与其说是表明我们如今干得比他们好，勿宁说是表明我们过去干得比他们差——我们的公社不如他们的农庄公平，而我们的命令经济不如他们的计划经济有效率。但他们当年的成就既然走到了尽头，我们也就不能只吃“落后优势”的老本。我们如今还在用“全国托拉斯化”的思路来解决重复建设、山头经济的问题，这无可非议，“专家的计划”毕竟比诸侯们的攀比竞赛更讲配置效率。但人家沿这条路走到底也不过如此，我们又能在这条路上再走多久？应当看到，以公社制度的极不公平来反衬的公平改进和以“运动经济”的极无效率来反衬的效率改进都有时效限制。如今国企的管理水平不用说远高于“文革”时期，但国企的困境却远甚于那时，同时权钱结合的原始积累也形成了严重的社会不公。这一切都表明改革进程已进入了又一个临界点，是走向公平竞争的市场经济，还是陷入“不公平的伪竞争”与“反竞争的伪公平”的怪圈，就看我们此时的选择了。

“卖方缺位”与政治体制改革

关于经济改革与政治体制改革的关系,过去人们都这么认为:在一切都由“市长”说了算的体制下,“市场”是不能正常运作的。这个看法并不错。但这个看法只涉及到政治体制这一范畴中的一个方面,即政府职能问题,它与政治体制问题的另一方面或其根本方面,即政府权力来源问题并无直接相关。在上面这个命题中并不涉及“市长”是如何产生的:即使民选的“市长”,假如他什么都要干预,那也会损及“市场”;而任命的或世袭的“市长”假如他无为而治,“市场”也并非不能发育。当然,政治学者可以认为政府职能与政府权力来源二者存在着必然联系:民选的“市长”权力必然受到制约,他只能管选民认为他该管的事而不可能到处弄权。独裁的“市长”则会到处揽事,一切都由他说了算。但这样的联系只是一种逻辑,它与现实未必是一回事。我们在现实中常常见到像70年代的拉美或东南亚式的独裁政治与市场经济的结合。这种结合也许最终预后不良(如目前的东亚危机所暴露的),但在一段历史时期内会显得颇为“自然”。这就使一些人总结出了“无民主而有自由”之说和“威权主义的市场经济”论。当然,这类言论也分为两种:一种根本否认民主的必要并认为它只是一种“西方价值”,而在“亚洲价值”中那种印尼式的专制资本主义可以长存不衰。另一种并不否认民主的价值,但认为它在发展顺序中是应当置后的,即所谓“先市场而后民主”论。当前亚洲危机的发展与印尼等国政局的变化已经给前一种说法以沉重打击,但对后一种说法则似乎并不构成否定,甚至有人还可以说它证明了这种说法。

的确，“先市场后民主”即便不是一种“规律”，但它至少是一种存在；即便它不是最好的选择，但至少是选择之一。然而问题在于，在传统私有制国家或资本主义国家中的这种存在，对我们而言究竟能说明什么？

传统私有制国家发展市场经济可以说并不存在或基本不存在产权初始界定问题，而只有市场规则的建立与维护问题。对于这后一个问题而言，民主政府还是独裁政府哪个更为有利似乎难以绝对言之，因为如前所述，市场规则能否建立与政府职能直接有关，但与政府权力来源并无直接关系。市场经济需要一个有限政府，一个在竞争领域满足于只当赛场守卫者的政府，但在逻辑上并不能直接说它需要一个民选政府。然而社会主义国家则不然，这类国家搞市场经济，除了市场规则要建立外，更重要的是面临着产权初始界定问题。在进入市场经济之前，这类国家的政府是公共资产、也可以说是全部资产（因为在旧体制下原则上公共资产即全部资产）的看守者，甚至是全部经济资源和生产要素的看守者。而市场经济是要明晰产权的，这就意味着这类国家在进入市场经济时除了要建立并维护规则外，还需要把它看守的公共资产与资源归还于社会（至少归还相当大部分）以设定初始产权。而这种归还，不管具体形式是“分”是“卖”，是“送”还是“赔”，在逻辑上都可以视为一种交易（“分”也可以看做出价为零的“卖”）。而国家则是这场交易中的“卖方”。

然而严格来说，国家并不具备“卖方”资格。因为在任何交易中“卖方”必须是交易物的原所有者，而旧体制的特点恰恰是所有权虚化，无论在理论上还是实践上，具体的国家机构都只是这些资产与资源的看守者而非所有者——在理论上，公共资产是“人民”的而不是政府官员的，也不是作为小团体的政府机构的。在实践上，政府官员或机构也从不承担资产责任并享有资产权利，否则就不会有贪污之说，也不会有“官花公款不心疼”之现象。因此产权

改革与一般交易不同之点就在于它是“卖方缺位”的。由于“人民”不可能直接参与交易,所以产权改革实际上是看守者在出卖其所看守而非其所有的东西。因而公众(所有者)对其的授权与监督便显得非常重要。在授权与监督机制完备的条件下(显然也就是在民主的条件下),产权改革是合法的代理交易;倘无此种条件,则这一“改革”便无异于监守自盗。由此造成初始产权合法性的可疑将给此后的交易带来严重的扭曲。

在一些前计划经济国家,为解决初始产权合法性问题采用所谓“证券民主化”,即看守者向所有者直接返还部分资产、由后者进行初始交易的办法,号称“以起点平等方式产生最初的所有者,以规则平等方式产生最终的所有者”。或者在公众监督下采用公开招标公平竞争方式拍卖资产,收入用于转轨期社会保障开支和提供其他公共产品。或者把那些卖不出去的包袱企业以象征性拍卖方式“送”给中标人,以保证职工就业之类的条件为交换。所有这些方式都各有利弊并存在着争议。但毫无疑问,只有公众监督与民主公开能赋予这些方式的结果以起码的合法性与公信力。同样的方式如果在不民主不公开不受监督的条件下采用,其弊病都会大得多。例如在没有工会、工人毫无谈判能力的情况下“送”掉工厂,所谓保障就业云云就很可能成为空话。“卖”与“分”也是如此。同样搞“证券私有化”,捷克做的要比俄罗斯成功得多,除了一些技术性因素外,捷克的民主远比俄罗斯完善是一个重要原因。在波兰,强大的工会是产权改革中的重要参与方,一时看来它似乎给产权转移添了许多麻烦,远不如掌权的和有钱的私下拍板成交来得干脆。在转轨最初几年间关于“工会吓跑投资者”的抱怨充斥波兰传媒。然而9年过去,工会最强大的波兰却成了东欧各国转轨最顺利、代价最小、经济增长最快的国家。

显然,前计划经济国家在走向市场经济中对民主的需要不同于传统私有制国家。后一类国家搞市场经济只要求政府“少管闲

事”，而前一类国家搞市场经济则尤其要求政府接受监督。对政治体制改革的特殊需要来自这些国家产权改革中的卖方缺位与看守者代理交易。可以说，在不存在产权改革的旧体制下，以及产权改革完成后的正常市场经济中，民主的重要性都没有这么突出。如果说：“无民主而有自由”“先市场而后民主”之说对于传统私有制国家而言至少是描述了某些事实的话，那么对于前计划经济国家而言这些说法则是完全错误的。

进一步的分析还表明，国有存量资本所占比重越大的国家，产权改革越进入存量领域，对民主的需要就越迫切。许多人都认为东欧国家“民主先行”吃了亏，而中国民主缓行则占了便宜。这种比较忽视了一个区别，即包括前苏联在内的东欧国家变革前经济国有化的程度都远远超过中国，产权改革中的卖方缺位及由此产生的监督政府的需要也因而超过中国，所以这些国家若民主滞后，决不会有利于市场经济改革。而中国国有存量资本比重相对较小，前期改革在一定程度上可以绕过它而在增量领域中进行，因此中国的民主缓行在一个时期内是有其相对合理性的，但随着产权改革日益波及于国有存量资本，这种合理性也在淡化，当存量改革大规模推行时，民主缓行论就越发错误了。

还应当指出，对于在传统私有制基础上走向市场经济的国家而言，“起点平等”在多数情况下只是个理念问题。因而这些国家的自由主义者、尤其是“保守主义的自由主义者”不那么重视民主（一般认为民主与平等联系更紧）是有其原因的。但前计划经济国家市场经济改革的核心即产权初始分配问题，而“初始分配”就是“起点”，因而起点平等的实践意义便极其突出。从理论上说，由于这类国家原无有产者与无产者之别，在产权问题上“从平等的起跑线出发”并非不可能（农村改革中的平分土地就是一例）。但另一方面，这类国家有权者与无权者之别极为突出，而前者看守着全部公共资产与资源，因而若缺少监督，前者的监守自盗完全可能形成

比任何传统私有制国家更为严重的产权垄断,形成极端的起点不平等。而这两种可能性何者成为现实,在很大程度上取决于民主化的成败。前一种可能的实现会带来比传统私有制国家更完善的公平竞争机制——从这个意义上说,当年社会主义者为之奋斗的平等愿望并未被否定,而自由主义者当然更乐见其成。而后一种可能的实现会造成比传统私有制国家更严重的社会分裂和从“不公正的伪竞争”到“反竞争的伪公正”的恶性循环——而这又会使任何自由主义(包括“消极自由主义”)者的愿望成为泡影,社会主义者当然更应深恶痛绝。因此真正的自由主义者(而不是寡头主义者)在这类国家会比在传统私有制国家更讲民主和更重视起点平等,而真正的社会民主主义者(而不是民粹主义者)在这类国家也会比在传统私有制国家更讲自由,更重视个人权利。换言之,这两者在这类国家应当比在传统私有制国家更能取得一致,更少发生冲突,而它们与推动原始积累的寡头主义和鼓吹整体极权的民粹主义的斗争,将是这类国家在转轨进程中面临的最大的“真问题”。

“儿子到父亲家吃饭要付钱”？

记得从少年时起就常听说西方国家的道德如何堕落，典型的例子往往是：“美国人真差劲！儿子到爸爸家里吃顿饭也要付钱！”于是当认识了几个洋人之后，我也就愣愣地问人家：你们到父母家吃饭，是不是要像在饭店一样买单？没想到回答都是否定的：他们的父子情，天伦乐，并不比我们少。但有个人却补充道：“我们父子不会那样。但如果有人向他父亲付钱，我不会惊讶。因为父亲有什么义务要供已经自立的儿子白吃呢？”

是呀，父亲有这个义务么？已经自立的儿子有权利白吃父亲么？“文化”不同的我们难道会对此作出与人家相反的回答吗？

看来这是个常识：父亲有权利与已自立的儿子做交易（吃饭付钱之类），这并不等于父子之间只有或只应该有交易关系而不可能或不应该有基于天伦之情的亲切来往。这就如同我有选举权，这意味着我可以选某甲（只要他有被选举权），但决不意味着我必然或应当选某甲。婚姻自由权意味着在不违法的前提下甲、乙可以结婚，但决不意味着他们必须或应该结婚。同理，离婚权意味着他们可以离婚但不意味着他们必须离婚。

总之，权利与道德是两回事，有权做某事并不等于应该做某事，这本无什么难懂之处，也与“文化差异”无关。然而我们往往把二者混为一谈。最典型的是：见到人家保障公民财产私有权，就说人家自私堕落。似乎“外国有个加拿大，中国有个大家拿”便证明了我们的崇高似的。其实任何社会都是君子小人并存的，然而从总体上说，美国人无疑在权利观念上是最极端的个人主义者，但在

道德观念上却恐怕是最典型的“公共主义”者。据国际组织“世界价值调查”1990年的统计,82%的美国人至少为一个(平均2.4个)志愿公益组织提供义务服务,这个比例在德国为68%,加拿大65%,英国53%,法国39%,而日本与意大利名列七国之末,都只有36%。(在我国若搞此种调查,不知会是怎样的结果?)

过去日本一些法西斯理论家如大川周明等人自夸大和民族的集体主义而把美国人视为一盘散沙的自私者,这种自欺欺人之谈使他们在国力不及美国的情况下敢于自恃“精神文明优越”而发动对美战争。当时连山本五十六这样的一介武夫都看出了这种论调的浅薄无知。半个世纪之后,如果我们还像大川周明那样看美国,岂不可悲?

其实道理很简单:只有明确了什么是自己的,助人、利他乃至奉献社会才有切实的基础,否则在公私不分、你我不分的状况下讲“奉献”,不会有慷他人之慨的嫌疑么?只有有了行为选择的权利,善恶之分才有意义:关在囚笼里的罪犯不能为恶,你能说他就是善人么?回到前面的话题:只有承认父子间有做交易的权利,超越于交易的父子之情才会具有纯“天伦”的性质而摆脱一切做戏的成分。这与只有承认婚姻自主权才能更好地保护纯真爱情是一样的道理。我不认为这是“文化”问题——我讨厌西餐,也不喜欢西装革履,但我能理解上述的道理。

监狱寓言与其他

关于道德与权利的关系有这么一个寓言：

世界上最高尚的地方在哪里？——在监狱。牢门一关，那里的罪案发生率为零，而且所有的人都在毫不利己、专门利人地干活儿。

世界上最堕落的地方在哪里？——在监狱。牢门一开，那里的人犯罪率为百分之百，而且所有的人都在胡作非为、弱肉强食。

当然这个寓言有许多限制：监狱里关的是刑事犯而非政治犯，而且没有冤假错案，关的本来都是恶人（有现代法治知识的人都知道，“罪犯”与恶人并非一个概念）。但它还是说明一个道理：对完全没有任何权利的人来说讲善恶是没有任何意义的。只有在人们享有某种权利、能就做或不做某些事作出选择的情况下，他们才有追求“真善”的可能。而“被迫行善”并非真善，一旦这被迫的外在状况有别，由“最高尚”到最堕落就只是弹指间事。麻烦的是有人这时便会有了借口，要求把“门”重新关上。若真如此，恶性循环就只有继续下去了。

如若“门”本来就不存在，又当如何？有人说那将会是个堕落的世界，而为堕落所苦的人们将会向“门”内寻找善。前不久曾有过一场有趣的争议：有媒体称，美国西点军校竖起了雷锋像，可见连老美也在学雷锋。有人则斥为无稽之谈，认为美国人的价值观

与雷锋岂能相容？笔者没去过西点，不敢妄言那里有无雷锋像。但若说雷锋的价值观就是毫不利己专门利人的话，那作为一种至善而受崇拜的程度在人家那里也是其来久矣，原无关乎雷锋像之有无。古希腊就有普罗米修斯为人类盗火而自我牺牲的故事。基督教教主耶稣为拯救人类而不惜被钉死在十字架，若说那边的人崇尚的就是自私自利，他们崇拜的就不该是耶稣而应该是为了30块银币出卖耶稣的犹大了。

基督教教义宣传为公、利他并蔑视财富，而信仰该教的发达国家却又立法保障公民私有财产。这不是矛盾么？这是否“虚伪”呢？看过《十日谈》的人都知道过去的基督教会的确有虚伪之弊，但有趣的是中世纪教会组织恰恰是一种宗教公社，其内部既无公民权之说也不承认私有财产，由此便产生了前述“监狱寓言”所讽的弊病。而当代发达国家的教会当然也非净土，不过较之《十日谈》的时代确要好得多，其根本原因不就在于社会上公民权利原则的确立么？有趣的是，在保障世俗公民权利（包括财产权）方面最为典型的美国，其国民宗教热情在发达国家中却最高。1990年有29%的美国公民为各种教会无偿做过志愿义工，而其他国家这一比率为：加拿大15%，德国7%，英国、意大利均为6%，法国5%，日本仅2%。由此看来，倘若我们在公民权利保障方面做得好些，我们的道德水平也会更高，“雷锋精神”也会更加发扬光大吧！

浦江上的夜与昼

——“大厂电视”述评

谁“养活”谁？

据说文学界近来对“大厂文学”讨论得颇为热闹。面对着不少陷入“穷庙富方丈”困境的国企，时值“改革阵痛”，“分享艰难”之说大兴。褒之者谓之“新现实主义”，贬之者谓之“伪现实主义”。不管是“新”是“伪”，总之是“现实”已经使人们不能不关注它了。

我也是“现实”的关注者之一，但对文学却是外行，也没有时间去看那些“大厂文学”的名作，自然没有妄加褒贬的资格。不过对老百姓而言，如今电视的影响远比纸上的“文学”为大。我有缘看过几部“大厂电视”，如去年播出的《浦江叙事》与春节期间才播的《姐妹情深》等，也颇听到一些坊间对此的议论，只是评论界对此似不如对“文学”那么关注。

在这几部片子中，《浦江叙事》的规模最大，播出规格也最高，然而不知为何它的制作也最粗糙，语病、硬伤很多，如片中某甲规劝某乙不计旧怨时竟说“我们总不能嫉恶如仇吧！”闻之令人忍俊不禁。

但有些话，观者却很难一笑置之。片中描写某企业大裁员，被裁者中有一些人（片中的落后分子）以一名为“西瓜皮”者为首不愿就范，声言“为什么工人下岗，干部不下岗”？他们的“闹事”很快受

到另一些人(片中的进步分子)的批评,道是你们这样闹“还有没有一点主人翁的样子!”于是邪不压正,风波平息。进步者随即放言:“从今以后,我们只能自己养活自己了!”(按:所引均为观片时所记,未曾核对剧本,文字或有出入,但大意不会错)

“从今以后”?那么从今以前呢?未下岗时这些工人又是谁“养活”的?显然不是“自己”。片中的意思,显然工人原来是被国家,或者说是被企业“养活”的,如今不能再“养”下去了,所以……

记得少时所阅许多革命斗争题材的文学作品描写党启发劳动者的觉悟时首先提到的都是“谁养活谁”的话题:资产阶级说他们养活了我们,这是谎言。不是资本家养活了工人,而是工人养活资本家,所以……

后来阅书稍多,才发现原来“剥削阶级”也并不是都讲这种“谎言”。大约封建时代的确是这样的:专制统治者大都自称是“牧”民者,“恩养”了众百姓,因此百姓应该感谢他们的“养活”之恩。而“资产阶级”则不然,从最早的“资产阶级经济学”初创者配第、魁奈直到当今西方的时髦经济学流派,从过去我们颇赞赏的“古典经济学家”斯密、李嘉图到过去我们很不屑的“庸俗经济学家”如萨伊等,似乎都没说过资本家“养活”工人之类的话。相反,他们中有的主张劳动价值论——众所周知,正是这种理论经马克思吸收、加工后成了“工人养活资本家”这种通俗宣传的思想基础。有的虽然不主张劳动价值论,不认为工人养活资本家,但也并没有反过来把工人看成是被养活着,而是认为“劳务贡献”与“资本贡献”同等重要,两者间是一种互利的交换关系、契约关系,而不是一方对另一方的单向示惠。如弗里德曼这个被视为当代最极端的自由市场理论家,就持的这种见解(见其所著《资本主义与自由》)。换句话说,就是弗里德曼这样典型的“资本主义辩护士”也没有说工人是被企业家养活的。说我们的工人只是在“下岗”以后才不得不“自己养活自己”,只怕是连弗里德曼先生也会觉得太过分了罢。

诚然,改革前旧体制下的城乡不平等关系具有从农村向城市“抽取”工业化原始积累的性质,有人据此把旧体制下的工人说成是相对农民而言的“工人贵族”。但应当明白:这种“抽取”所形成的是工业资本,而不是工人的消费基金。苏联 20 年代的“社会主义原始积累论”者普列奥布拉任斯基曾宣称:在苏维埃条件下工业可以(甚至必须)“剥削”农业,但工人不可能“剥削”农民。他的前半句作为一种理论今天的人们是不能接受的(作为事实陈述则另当别论),但后半句则确是真话。我们可以说过去我们的工厂在某种程度上是靠农村“养活”的,但决不能说工人是靠农民“养活”的。相反,我们的工人在旧体制下以低工资的形式不仅提供了国有产业资本,而且提供了在国有资本项下积存的住房基金与社会保障基金积累,换句话说,是他们(与农民和其他劳动者一起)“养活”了企业和国家。

当然,旧体制下企业中人浮于事现象严重,改革必须解决这个问题。但这是计划体制下要素配置不合理的问题,而不是“谁养活谁”的问题,人浮于事的也决不仅仅是工人。解决这个问题需要付出代价、经历阵痛,但代价(以及相应的利益与机会)的分配应当公正、公平,在存在着“穷庙富方丈”现象(哪怕对此不应夸大,但总归是有)的今天,如果把工人看作被“养活”者,“养”不起了就叫他们走路,而全然不考虑他们作为国有资产积累创造者在产权改革中应有的权利,这无疑是欠公正的。而在我们这个自马克思主义传人中国起就讲了多少年“谁养活谁”的大道理的国度,如今却冒出了这种连弗里德曼们也不会赞同的说法,而且还是在号称“主旋律”的作品中,这不是太匪夷所思了吗?

“人活着就是要靠自己”辨

与声势夺人但却制作粗糙的《浦江叙事》相比,只有 8 集的《姐

《姊妹情深》在“大厂电视”中可算上乘之作，在人物性格刻画与情节的安排上，该片都不乏匠心独到之处。片中人物的感情生活令人感到亲切自然，不像《浦》剧中国企领导与外资经理、高干千金的三角恋那样充满了“戏不够，爱情凑”的市井噱头。在反映社会生活方面该片也有独到的视角，尤其是当今劳务市场上正常工、寻求“再就业”的“下岗工”与外来“农民工”三个等级的冲突，是继旧体制下一元化用工制度、改革前中期城市固定工与农民工二元状态之后，随着国企改革深化而出现的一种转型期新现象，就我之寡闻，它反映在屏幕上还是首次。片中商场正式职工为改善待遇而发起的集体行动因“下岗工”的介入而告惨败，“下岗工”与雇主的讨价还价能力又受到地位更低下的外来妹的威胁，如高经理所声言：“我请外来妹肯定比请你们下岗女工更便宜，也更好管理！”这类冲突的社会—文化底蕴尽管由于在本片中只是一小支线而未能发掘，而且本片的雇主价值为主、下岗工价值为次的立场也使它对正式工与农民工都未尽公正（例如上述正式工的集体行动就被描述为捣乱，而下岗工的不予合作则受到肯定。但下岗工本身的讨价还价行动——无论在下岗时还是在“再就业”时——也不为本片的雇主本位价值观所首肯），但揭示这些现象本身就有很大意义。

然而从整体上看，《姊妹情深》总的取向与《浦江叙事》（以及其他一些“大厂”题材作品）十分类似。它虽然没有像后者那样公然提到“谁养活谁”的问题，但其暗示仍是非常强烈的：

——片中一个“落后典型”女工闵小丽，下岗后就呆在家里让丈夫“养”着，结果受尽了小有钱财的个体户丈夫的奚落、辱骂乃至抛弃。在丈夫把她赶出家门并宣布“我不再养你了”之后她又想求助于厂领导，于是进步的下岗工徐虹训导她说：“人活着就是要靠自己，靠别人是靠不住的，连夫妻间都说翻脸就翻脸，再别说别人了。”徐认为她想找丁书记帮助寻找工作是无理取闹：“做人不要太过分！……她（丁书记）凭什么非要帮助我们解决（工作）不可

呢?!”连丈夫都不管你了,领导还有什么责任要管你!

——另一个更落后的人物刘全福本是农民,家中两亩地被厂里征用后按政策进厂工作,不料工厂破产,地也没了,工作也丢了。他于是倡言:“党是娘,我们要找丁书记”,并要求要么还给土地,要么给工作。身为高干之女、大公司总经理之妻的丁书记当即表示:工人没饭吃可以上她家去,并当众把家里地址给了他。没想到这厮竟然真的按地址找上门,要吃书记的大户。书记自然无法接受:“你自己应该自找门路嘛!”广大进步群众对这厮的无理取闹义愤填膺,赶来把他撵了出去。两个进步青年还把他打了一顿为书记出气:“人家丁书记凭什么老是跟在我们后头救火?……你癞痢头撑洋伞,越来越无法无天了!”而另一位厂领导则指责书记对这厮太软:“我们凭什么管那么多人哪,他们(下岗者)是我的女儿还是我的儿子?……”

——在丁书记要求下,局里补发了厂里拖欠老职工的医药费,但同时告诫书记:“不要做老母鸡”,“不要用一个大锅饭代替另一个大锅饭!”在上级关怀与亲人关照下这个破产厂家的书记很快被安排了不错的新职位,然而她在某种高尚风格之下不但主动放弃了这些机会,还带领厂领导班子自愿向工人们承诺分享艰难:只要工人们没有重新就业,他们就不寻求新工作。工人们大受感动,先进者积极进取,落后者痛改前非,终于实现了再就业。

通过这个感人故事,片子的主题已很鲜明:首先,下岗工人应该“靠自己”而不该死乞白赖地纠缠领导。因为他们既不是领导的儿子也不是领导的女儿,领导“凭什么非要帮助”他们不可?如今是什么时代了!丈夫都可以不“养活”老婆,“凭什么”领导就该“养活”你们?——通过闵小丽这个例子,《姐妹情深》实际上表述了与《浦江叙事》类似的“养活论”,而且通过剧中进步的下岗工人之口,以反复运用“凭什么……”这种强烈反诘的方式表达得更鲜明了。

其次,尽管领导并无责任和义务“当老母鸡”,替这些不争气的

下岗者擦屁股、找出路,而大可把他们“轰走”(剧中关玲玲语)了事。但他们基于伟大理想与崇高的人格,仍然承担了份外的责任,任劳任怨地给了工人以无私的帮助,并为此付出了巨大的牺牲,终于带领他们走出埃及,登上了再就业的锡安山!

在本剧中,下岗的老职工不是死猫扶不上树的窝囊样,就是无理取闹的刺儿头,下岗时闹事,转岗时啥也不会还拉不下架子。而幸运的新职工则趾高气昂,又是闹待遇,又是歧视下岗工。至于体制外的个体、私营老板如马志康之流更是一副流氓相。惟有各级领导:上至局里,中经厂负责人,下至厂里中层干部,个个是道德高、观念新、工作强的贤人兼能人。剧中有个场景:丁书记与几个负责人谈论为什么厂子垮成这样,关玲玲说是因为没钱,方婷说关键是技术不行,丁本人未置可否。而她在另一场景中说:上级决定工厂破产,“就是要我们顾全大局做出牺牲,要变革总会有牺牲,谁让我们摊上了呢?”说到底还是命不好——“摊上了”!总之,是钱的问题,技术的问题,命的问题。而体制的问题呢?看来没有。要说有,那就是“养”坏了工人,如今只要不再“养”他们,就是完成“变革”了。

“凭什么”要“帮”你?

这种答案不免令人生疑,的确,体制问题不能简单归咎为个人责任,但体制毕竟不是个抽象概念,它是对人的行为的一种规范力量,体制的弊病说到底就是它扭曲了人的行为,就企业而言,这不仅指工人的行为,尤其指管理者的行为。说得尖锐一点:如果说旧体制会“养坏”工人的话,那么它首先会“养坏”干部——自然这里所谓的“坏”不一定是道义上的涵义,而是指行为扭曲。但无论如何,如果各级管理者都像片中所描绘的那样贤且慧,廉而能,会干而又肯干,道德、业务与观念方法三过硬,那还谈得上什么体制问

题,无怪乎片中人怪钱、怪技术、怪命,就是不怪体制之弊了。但是,为什么如此多的企业都陷入了这种无钱、无技术又无“命”的困境?

更重要的是:《姐妹情深》与包括《浦江叙事》在内的一批“大厂”作品都把“靠自己”与回避历史欠账混为一谈,这是必须一辨的。

旧体制下我国国有资产不但包括扩大再生产的投资,而且包括了住宅与医疗、养老等社会保障基金,这两者都是作为积累从劳动者创造的价值中扣除的。经过扣除后发给劳动者的工资在理论上只是生活费,他们的住房、社会保障与相当一部分人力资本投资(教育费用等)都已积存在国有资产中并由后者代为支付。这与市场经济中工资在理论上是商品劳动力的全价值或人力资本投资的报偿不同,具体表现为旧体制下特有的低工资。目前的下岗工人多已四五十岁,在这一体制下工作已二三十年,他们创造的积累在原体制结束时应当有个交代。一些前计划经济国家在转轨中采用“大众私有化”的办法把积累返还公民,或者采用出售国有资产并以所得充抵转型期社会保障基金的做法。我们不搞私有化,国有资产中的产业资本或其变现形式(出售所得)仍由政府控制,这或许是更好的选择。但国有资产中的社会保障基金如果也不返还,在理论上资产控制者就必须承担社会保障之责,这决不是什么“不做老母鸡”之类的遁辞可以推卸得了的,也与市场经济已然状态下的“自己靠自己”根本是两码事。

市场经济的本质是契约经济,在人力资本所有者与非人力资本所有者达成契约的基础上,企业创造的价值中人力资本投资回报(工资)与非人力资本投资回报(企业积累)是清晰分离的,前一种回报解决人力资本的再生产问题,正如后一种回报解决非人力资本再生产问题一样。在这种状态下契约一旦解除,职工只有“靠自己”,这至少按市场经济本身的逻辑是说得通的(但实际上在今

天的发达市场经济国家社会保障体系也很发达,职工也不是仅仅“靠自己”的)。而在我们这里,旧体制下的低工资既然不具有人力资本投资回报的性质,就不能仅靠它来解决人力资本的再生产。在体制结束时倡言“靠自己”,就必然要带出历史欠账问题,而这种情况下所谓靠自己就意味着要职工依靠自己的力量(而不是靠组织的安排)去索回欠账——这不就是剧中刘全福(以及《浦江叙事》中的“西瓜皮”等人)之类“落后典型”的行为么?剧作者显然是反对这种行为的,我也同样反对,因为这会危及社会稳定及改革的有序进程。既然如此,我们还是少唱点“靠自己”的高调,用心解决好转型期社会利益格局的调整问题,以期在公平的起点上展开竞争,在公正的原则下再谈“靠自己”,这才是可行之道。否则,“富方丈”们有可能把“庙”搞穷了再把小和尚们一脚踢出去“靠自己”,而小和尚们也可能“靠自己”去找富方丈算账,这还不乱套了?

从另一方面说,作为旧体制下国有资产管理人的“厂领导”及其上级在企业破产时与职工的关系也根本不同于已然的市场经济中破产老板与工人的关系。市场经济中的资产所有者是资产责任的最终承担者,“破产”就是破的他的产,他可能因此被逼得发疯、自杀,而工人却很难逼他为工人的前途负责。于是在这种情况下劳资双方原则上都只能“靠自己”——当然这里说的是“原则上”,实际上在工会劳动法与社会保障法的约束下现代市场经济国家的老板也不能对工人不负一点责任的。而我们的国有资产管理人并非资产责任的最终承担者,“破产”并不是破他的产,但他对工人的责任在原则上却是不可推卸的。电视剧不是三番五次地宣称他“凭什么”要负这种责任吗?很简单,就凭他不必为“自己的破产”而冒跳楼的风险,所以他就不能只要求工人冒丢掉“自己的饭碗”的风险,不能像破产的资本家那样对工人一推了之。当然,承担这种责任是艰难的,人们很理解广大国企尤其是特困、破产国企领导在处理这类问题时付出的努力和承受的压力,也钦佩他们作出的

贡献。但应当明白：难做的工作并不等于份外的工作，它与“雷锋做好事”这类的善行是根本不同的。把破产国企领导为工人承担的责任拔高为“共产党人的无私奉献”，就如同把不贪污不受贿说成是了不得的崇高品格一样，只能反映全社会道德标准的紊乱。《姐妹情深》的作者要使人相信：丁书记们在企业破产之际接受“组织上的安排”去易地做官而扔下数千工人让他们“靠自己”，是理所当然的，而她不这样做则是一种伟大的自我牺牲。而笔者却以为她不这样做是一种尽职的表现，如果这样做了，则有渎职之嫌，尤其是如果在“穷庙富方丈”的情况下把工人推出庙门任其“靠自己”，那就更是一种犯罪行为了。在目前情况下这种尽职并非易事，但这不能成为渎职的理由，正如低薪条件下保持廉洁并非易事，但这不能成为贪污的理由一样。

子夜翻来成正午

“大厂电视”的水平虽然参差不齐，但它们的出现仍然值得重视。说是“新现实主义”也好，“伪现实主义”也好，它们所反映的现实毕竟比改革之初的那一轮“大厂文学”——以《乔厂长上任记》为代表——已判若霄壤。无论作品的艺术成就如何，思想观点怎样，仅这一点就很耐人寻味。

尤其是《浦江叙事》，这部片子不仅集数多，规模大，而且有意对经济现实作了全景式描绘，国企、外企、私企、政府、经理、工人，都纳入了它的视角。有趣的是，该剧与大致同时播出的另一部电视连续剧，即根据茅盾的史诗式小说编摄的《子夜》都用了同一个特写情景作为片头，即上海海关大厦的大钟。所不同者，《子夜》中的大钟指示的时间是深夜，而《浦江叙事》中的大钟则从深夜转而指向正午时分。

众所周知，《子夜》描写的是 30 年代初官僚资本（即那个时代

的“国有资本”)、外国资本与我国民间私人资本(即所谓民族资本)之间的交往与冲突过程。剧中有官府与洋人撑腰的官僚买办联合势力的代表赵伯韬最后击败了民间资本的代表私营厂主吴荪甫。而《浦江叙事》描写的则是60多年后国有资本、外国资本与民间私营资本的关系。剧中那国有资本的代表某大厂厂长罗逸明与其岳父、主管局局长和外国资本的代理、日资公司的华籍经理宋以宁、叶玲等人经过一番磨合后成功地联手,而剧中惟一的私营企业主沈大兴则被他们打得一败涂地。

《子夜》中也描写了不景气的工厂关门裁员,工人们在玛金、蔡真等领导下发起抗议,结果却在“知道顾全大局,知道劳资协调”的官办工会桂长林等人做了“工作”之后被平息下去。而《浦江叙事》中也有企业关门裁员引发“下岗工人”闹事的描写。领头的名叫“西瓜皮”,与《姐妹情深》中类似的闹事工人刘全福一样也是个“癞痢头撑洋伞”的主儿,结果也是在富于“主人翁精神”的先进工人的制止下被很快平息。

《子夜》中还描绘了当时大量游资充斥于投机市场而工业企业却资金短缺、周转失灵的情景:“金融界只晓得做公债,做地皮,一千万,两千万,手面阔得很!碰到我们厂家一时周转不来,想去做十万八万的押款呀,那就简直像是要了他们的性命;条件的苛刻,真叫人生气!”如今的“大厂电视”中似未曾见过这种描写,但谁都会觉得这种泡沫经济的场面今天真是太“似曾相识”了。

总而言之,在那特写的海关大钟下,两个时代所发生的场景竟是如此相似!所不同的是,两个时代的作品在类似的事实描述之下表达的价值立场截然相反:《子夜》中那个“和军政界有联络”的寡头赵伯韬与“由官入商,弄了个信托公司理事长”的尚仲礼等辈都是流氓恶霸式的反派人物,而民间企业家吴荪甫则得到了作者的几分同情,被描绘为壮志未酬的悲剧人物。今天的“大厂电视”则相反,罗逸明、宋以宁等国企、外企老总个个是敬业君子、道德楷

模，而民间企业主沈大兴则是一副流氓相，其失败亦罪有应得。《子夜》中带领工人闹工潮的是英雄人物而破坏工潮的“工会”分子则被斥为工贼。而今天的“大厂电视”中，抗议下岗的尽是一些“西瓜皮”、“癞痢头”，这称呼起得就够损的，而制止工潮的才是先进的“主人翁”工人。

《子夜》中描写了一个“真可谓有信仰，有主义，终身不渝”的守旧冬烘吴老太爷，他“真正虔奉《太上感应篇》，完全不同于上海的借善骗钱的‘善棍’”。这位“有信仰”的绅士被十里洋场的乌烟瘴气活活气死了，而他身后的赵伯韬却似乎并未摆出一副“有信仰，有主义”的样子。而如今的“大厂电视”上倒是看不到什么“有信仰，有主义”的老太爷被花花世界所气死，反而是今日的赵伯韬们整日把现代《太上感应篇》挂在嘴边，活脱脱一副“借善骗钱的‘善棍’”嘴脸！

《浦江叙事》与《子夜》几乎是同时播出，大概并非有人故作恶作剧，但这确实令人想到一份西方报刊（出处忘了，好像是《基督教科学箴言报》）上的一则“幽默”：

“社会主义是什么？”“就是从资本主义到资本主义的一条最痛苦的路！”

有诗为证：

《子夜》翻来成正午，
狼变羊兮猫作鼠。
老赵于今改姓罗，
大兴原来名蒜甫。
伯韬喜读《感应篇》，
太爷何必遽入土。
瓜皮、玛金皆刁民，
阿三、金凤主人翁。

戏剧今昔无大异，
演者俨然成汉楚。
六十七年扬州梦，
血雨腥风又何苦！

从“戏说乾隆”到“胡说雍正”

我并不认同“文革”时的所谓“人民史观”及那时对“帝王将相文艺”的左倾讨伐,但如果“帝王戏”越过了多元化的合理背景而畸形“繁荣”,恐怕也不那么正常。而且正如“文革”中从前期“横扫帝王将相”到后期大颂“法家帝王”一样,这二者常常是同出一根的。

今非昔比。但有趣的是从80年代起,在当时盛行“荆轲刺孔子”式的传统文化批判的同时,史学界与文艺界都一反民国以来对“满清”的贬斥,竞相掀起歌颂清代帝王的浪潮。从努尔哈赤、皇太极、顺治、康熙、雍正、乾隆以至多尔袞、孝庄文皇后,个个雄才大略,人人奋发有为,圣明君主之多开历朝未有之盛。这种全盘否定远古传统与极为美化近古帝王的二潮并存现象很耐人寻味。90年代后随着“文化热”的主流从“反传统”到“弘扬传统”的转变,“大清颂”的调子更越唱越高了,以至出现“满台大辫子”、“五个乾隆(或 x 个慈禧等等)闹荧屏”的景观。这里除了市场经济中娱乐文艺自然繁荣的成分外,为免罹文网而回避现实的遁世自娱式“说古”也是不可忽视的因素。源自港台的“戏说乾隆”式帝王剧在大陆出现了青胜于蓝的流行,也就不难理解了。

“戏说”式帝王剧明言为游戏之作,有的更以“不是历史”、“纯属虚构”相标榜,供人消遣而已,谁也不会把它当成历史来解读。虽然这种“文化快餐”如果太滥,会引起“雅文化”方面的不满,尤其是如果它因免罹文网而繁荣,更会引起忧患意识对玩世遁世倾向的批评。但对这些作品本身人们是没有什么可说的。“戏说”嘛,何必当真?

但近来帝王剧出现了新景观,这就是号称“历史正剧”的《雍正王朝》,它以大投资、高档次、权威参与、台长制片、“大片”派头、“主旋律”架势、舆论宣传加上市场炒作,掀起了空前的“雍正热”。面对这个满口现代话语的“改革皇帝”、清朝“第三代领袖”的大红大紫,一些史学家乃至爱新觉罗后人纷纷作证说雍正的“政绩与人品”的确伟大,该剧从“大的氛围”、“历史事件”直到“器物层面”的细节都很“真实”云云。倒是据说改编所自的小说原作者二月河在意外惊喜之余还是委婉地表达他对这个“高大全”的雍正难以认同,对电视剧“把雍正塑造成无私无畏的,一点缺点也没有的人”颇有微词。

的确,电视剧中的雍正与二月河小说中的形象已判若两人,而与历史上的雍正更是相差万里。应当说这部片子在艺术上还是比较精彩的,要求创作的作品完全真实而不虚构更无必要。问题在该剧编导打着“历史正剧”的旗号,否认是在“戏说”雍正。而该剧也确实是按照极鲜明的价值取向来编排的,并非消闲性的“戏说”可比。然而该剧不仅远离历史的真实,而且这一远离所体现的取向更属落伍,它渲染的与其说是“改革”皇帝不如说是“文革”皇帝。无论就其“高大全”的创作手法还是就其影射史学的“法家帝王”模式而言,它都与“改革”无缘而与改革前的“文革”遗风相承。从“戏说”乾隆到“胡说”雍正,标志着近年来帝王剧景观的一个新发展,而如果说遁世的“戏说”本无害,欺世的“胡说”就更无益了。予以辩正,诚属必要。

“胡说”之一:无私的“道德皇帝”

历史上的雍正政绩虽无剧中夸张的那样显赫,但应当说还是个有为之君。传统史观因其残暴而抹杀其政绩的确不公,近年来史学界在这一点上是几成共识的。然而在专制的“家天下”,有为

之君未必有德，本也不足奇。即如唐太宗的杀兄诛弟、霸占弟媳、逼父夺位，武则天的连杀亲子乃至亲手掐死自己的女儿，明成祖的叔夺侄位、株连“十族”，隋文帝的谋杀小外孙而篡其国，等等，本来绝对权力导致绝对之恶、专制极权具有“道德淘汰机制”，历史上九重之内的宫廷阴谋、厚黑者胜，都是不胜枚举的。今天的历史观没有必要把帝王的治国能力与其“得国之正”混为一谈。过去人们以雍正“得国不正”而漠视其治国之绩，如今的电视剧为张扬其治国之绩而把他的“得国”说得高尚无比，其实都是基于同一种陈腐观念。

当然更重要的不在于观念而在于事实。与历史上的其他“得国不正”者相比，雍正的特点在于他的“得国”不仅在后世(后一王朝或后一皇帝在位时)常受谴责，而且在他在位时就顶着他的严刑峻法而“流言”四起。为了平息指责，雍正挖空心思写了《大义觉迷录》一书以自辩，我们今天看到的电视剧就是以这本奇书中的雍正自道为基础而进一步拔高的。根据这种说法，雍正本无心于大宝，只是目睹时艰，“为社稷百姓着想”，又受了父皇囑其改革除弊之重托，才勉承大任，接受了康熙的传位，做了这“有国无家”、尝尽“人间万苦”的社会公仆。而他的政敌则个个阴险恶毒，以私害国害民，大搞鬼魅之伎，与他不仅有“改革”和“保守”的路线斗争，而且有善与恶、光明正大与阴谋诡计的人品较量。他们不顾雍正的宽宏大量，怙恶不悛，死不悔改，不仅在雍正继位前妄图篡国，而且在整个雍正年间都猖狂作乱，从煽动社会风潮、策划宫廷阴谋直到发动军事政变，为破坏“新政”、谋害雍正而无所不用其极。而雍正在忍无可忍时才发动正义的反击，但依然宽宏待敌，仁至义尽。通过雍正自己粗茶淡饭，却给大逆犯曾静享用丰盛御膳，自己大义灭亲杀爱子，却对主要政敌“阿其那(狗)”不忍加诛等“感人场面”，电视剧向人们展示了一个“爱民第一、勤政第一”、“得民心者得天下”的仁德天子之浩荡皇恩！

这样的胡说也未免太离谱了。封建古代的宫廷阴谋往往成为千古之谜,说法众多难以统一并不奇怪,可是在雍正问题上无论怎样众说纷纭,严肃的史学家没有一个会相信《大义觉迷录》中的雍正自道,包括那些高度评价雍正政绩的人在内。因为该书的拙劣编造早在当时就已是欲盖弥彰,以致雍正一死乾隆立即把它列为禁书。正如我国一流清史专家集体编著的最近著作《清代简史》(多卷本《清代全史》简编本)所说:“由于胤禛与隆科多合谋取得帝位,事出仓猝,密谋不周,以致漏洞很多。雍正即位后,花了很大气力堵塞漏洞,但越堵越漏,《大义觉迷录》就是其中一个典型。”对这样一种连雍正的儿子和指定继承人都羞于示人的编造,我们的编导却不仅全盘接受,还锦上添花,真是不知“今夕是何年”了。

冯尔康先生是国内史学界倡导给雍正翻案的代表,曾誉雍正为“中国历史上为数不多的比较杰出的帝王之一”。但冯先生对雍正伪造历史的劣行也深有体会。中国素有标榜直笔的“史官文化”,虽然实际上历代帝王都干预修史,造成“实录”不实,但像雍正那样不仅伪造历史,而且涂改档案,伪造史料,则还是罕见的。在对照了雍正“加工”过的《朱批谕旨》、《上谕内阁》等档案与故宫中幸存的原件后冯先生也感叹曰:雍正“爱改史料,实是一个大毛病。”(冯著:《雍正传》522页)宫中档案尚要改,何况《大义觉迷录》这样的宣传品?而雍正所以有此种爱好当然不是闲得无聊,实在是他亏心事做得太多了。

就以雍正“得国”而言,虽然九重之内的许多细节已成千古之谜,民间种种流言也未必可信(如改康熙遗诏“传位十四子”为“传位于四子”之说显然不实),但今天已能确证的事实是:

第一,康熙暴卒于畅春园时,胤禛与负责警卫的隆科多控制着局势,真情如何只有他们二人清楚。而《大义觉迷录》所讲的“八人受谕”(即雍正到畅春园以前康熙已向隆科多及七位皇子下达了传位诏谕)之说纯属编造。他为何要编造呢?

第二,所谓“康熙遗诏”的汉文原件现仍存故宫内第一历史档案馆,它之为雍正伪造是铁证如山的,正如大力为雍正“辩诬”的冯尔康先生也指出的:“毫无疑问,这个诏书是胤禛搞的,不是康熙的亲笔,也不是他在世时完成的。”(同上书 62 页)当然,冯先生并不认同雍正“篡位”说,但他没有解释:不篡位为什么要矫诏。

第三,康熙末年诸皇子在朝臣中声望最高的皇八子胤禩,康熙本人最器重的是十四皇子胤禵,而胤禛(后来的雍正)并无任何特殊地位。因而其继位大出人们意料。这一背景是明摆着的。

第四,雍正即位后立即把康熙晚年的近侍、常传达康熙旨令的赵昌诛杀,当时在京的外国传教士马国贤称此举“使全国震惊”。接着又下令要群臣把康熙生前所发的朱批谕旨全部上缴,严禁“抄写、存留、隐匿”。这显然有杀人灭口与防止秘情外泄的嫌疑。

第五,隆科多与年羹尧是雍正继位的关键人物。隆掌宫禁,传“遗诏”,而年则为雍正派往西北监控争位主要对手胤禵的亲信。即位后雍正一时不顾君臣之礼地大捧他们,称自己不识隆才,“真正大错了”,说隆是先帝“忠臣,朕之功臣,国家良臣,真正当代第一超群拔类之稀有大臣”;对年更称为“恩人”：“朕实不知如何疼你,方有颜对天地神明也”!还检讨说“朕不为出色的皇帝,不能酬赏尔之待朕”。如此肉麻世所罕闻。然而大位一稳,雍正很快翻脸杀了隆、年二人。尤其可怪的是杀隆科多时还特别宣称先帝临终时“隆科多并未在御前”(《东华录》雍正五年十月)。当年被视为“遗诏”传人的如今竟被认为根本不在场!如非杀人灭口而是仅仅因为其他罪过,这话从何说起呢?

此外,雍正即位后似乎害怕康熙亡灵,弃康熙常住的畅春园、避暑山庄而不往,避康熙之陵墓而另在京城相反方向创建西陵作为自己的归宿,等等,都是后人断定雍正“得国不正”的根据,这一切决不是“雍正的政敌造谣”所能解释的。

显然,雍正谋位成功只是“厚黑学”的成就,何尝有丝毫“得民

心者得天下”的影子！正如冯尔康先生所言，他“结党谋位”至少在康熙五十二年（即康熙死前九年）已开始，“追求储位已发展到不顾罹罪的程度”（同上书 48 页）。当然，专制时代宫廷斗争无道德可言，“谁上台手脚都不干净”，雍正的政敌也未见得比他好。但无论胤禩还是胤禛，其治国思想都于史无征，他们之间的争夺既谈不上是道德之争，也谈不上是政见、路线之争。

如果说雍正夺位问题尚有疑云的话，剧中其他地方对雍正的美化就更是“胡说”了。曾静一案雍正的处理即使从封建法制看也是怪戾的，他残忍地将只有思想异端的吕严沈三族株连惨杀，却留下“现行犯”曾静为他宣讲《大义觉迷录》，电视剧居然把这描绘成仁慈之举！雍正的最后四年一直“安适如常”，他的突然猝死虽史无确证，但包括推崇雍正之治的杨启樵、冯尔康等在内的海内外清史界多认为是妄求长生迷信丹药中毒而亡。电视剧却描绘雍正长期抱病操劳，为治国而“活活累死”。雍正的政敌胤禩、胤禛被他囚禁后不久几乎同时死去，死前被贬称猪、狗，受尽虐待，一般都认为是被雍正授意虐杀。而电视剧不仅将二人被镇压的时间由雍正初移到雍正末年（以显示二人一直搞破坏，而雍正一直忍让），还描写雍正宁诛己子也要谨守父训，决不肯杀弟弟！如此等等。为塑造这个高大全道德偶像，真是不遗余力了。

“胡说”之二：“天下读书人”挑衅“改革皇帝”

如果仅仅出于道德宣传而抬高雍正倒也罢了。这部长剧的特点恰恰是“胡说”而不是“戏说”，它对“历史”的创作并非游戏之笔，而是按鲜明的观念来剪裁、组装的。这一观念就是：“天下读书人”清流误国，结党乱政，而“改革皇帝”依靠家奴治国，为民作主，两条路线斗争贯穿“新政”始终。

为了表达这一主题，该剧精心编造，把历史上本在雍正初年便

被囚遇害、而且据乾隆说也“未有显然悖逆之迹”(《清史稿·允禩传》)的“八王”胤禩说成雍正一朝反对派势力的总首脑,让他猖狂活动直到“雍正十二年”(即雍正死前一年)虚构的阴谋兵变被粉碎后才失去自由。在这个臆造出来的总司令麾下聚集了编者想象得出来的一切恶势力:从贪官污吏、关外满洲八旗守旧贵族直到举着孔孟牌位上街游行的“天下读书人”。

也真亏他想得出来!极端反汉化的关外八旗守旧贵族与代表汉文化正统的儒家士人居然成了一条战壕中的战友,团结起来与皇上作对!

尤其对于“天下读书人”,编导表现了集中的仇视,片中屡屡出现当代某“学者”关于“清流”乃万恶之渊的现代话语,突出表现雍正敢于杀言官、诛谏臣、惩治“科甲朋党”、为得罪“天下读书人”而不惜“身后骂名滚滚来”的种种豪举。应当说历史上的雍正的确有此倾向,他对科举出身的文臣有看法,宁用家奴不用名儒,尤其对直言敢谏、特立独行、以道义自负而“妄谈国是”的古代士大夫清议传统尤为厌恶。作为一个公然标榜“以一人治天下”(《朱批谕旨·朱纲奏折》)的独夫,雍正当然不希望臣仆们腐败自私,也要奖廉惩贪。但他最不能容忍那种自许清廉而对君主保持某种独立人格以建立道德形象的“海瑞罢官”式行为,在他看来这种“洁己沽誉”的“巧宦”比那种唯君命是从的贪官更坏,他因此惩处了一大批“操守虽清”而奴性不够的儒臣,如李绂、杨名时等(雍正《朱谕》第九函)。虽然喜欢奴才而讨厌“海瑞”是历代皇帝的通病,但传统儒家意识形态还是要肯定“海瑞”的道德意义的。而雍正不但在行为上不能容忍独立人格,在理论上更是突破儒家道德观,公开批判“洁己沽誉”的清流传统,因此他的确有典型性。

今天看来,传统士人的确有诸多劣根性,在意识形态上道学虚伪的一面造成言行不一之弊,在体制上科举入仕之途造成知识人与官吏身份合一,作为依附于皇权的权贵层他们不仅难有现代意

义上的独立人格,甚至也缺乏西方传统中那种抗衡皇权的贵族精神。而在某种情况下,儒生的迂腐确实不如臂指如意的奴才更有“效率”,因此雍正排斥儒臣任用奴才,对雷厉风行地贯彻其治国主张是有一定作用的,放在当时背景下确也无可厚非。但从根本上说雍正的“反儒”与现代意识对传统儒家知识分子的反思是截然相反的:它反对的不是“天下读书人”对皇权的依附性,而恰恰是对皇权的相对独立性;它要消灭的是“读书人”的个性,要发扬的则是刀笔吏的奴性。

雍正这样并不奇怪,奇怪的是电视剧作者对此的赞赏。岂止赞赏,电视剧实际上是青胜于蓝地强化了这种“雍正思想”;它不仅把知识分子勇于讲真话的一面视为大恶之尤,而且连传统文化中也作为正面价值的士大夫清操自守、犯颜直谏的精神也加以百般嘲弄与攻击,而把目不识丁的皇家奴才塑造为盖世英雄。这样的价值观真叫人目瞪口呆!如今人们常对“宫廷戏”、“辫子戏”充斥荧屏啧有烦言,对清官、忠臣形象满天飞而公民、人权意识萎靡不振多有批评。但老实说,像《雍正王朝》这样连东林、海瑞式的书生意气都不能容忍而赤裸裸地宣扬家奴意识的作品还真少见,这样咒骂清流而崇尚趋炎附势的作品比五十年代的《海瑞罢官》都差远了。

《雍正王朝》为弘扬“雍正思想”而在编造“历史”上走得有多远,以下可见一斑:

雍正一朝的三大“模范总督”是鄂尔泰、田文镜与李卫。鄂尔泰通常都列三人之首,其治绩与影响(包括雍正的评价)更胜田、李一筹。但电视剧却突出田、李而隐去鄂氏,为什么?因为鄂是科举人仕,而田只是监生,李更非“读书人”。但李虽读书甚少,却是个大财主,他是康熙末年“入赀(捐钱买官)为员外郎”而进入官场的(《清史稿·李卫传》)。而电视剧为了突出“清流误国、奴才救国”的主题,把这个李员外“变”成了“要饭的叫化子”出身、被胤禛收为家

奴后才苦尽甜来！显然编导这一创作是要表达“读书人犯上作乱，工农干部才忠于领袖”的观念。

田文镜、李卫的确是忠心事君，政绩卓著的名臣，但奴性太重也有消极一面。尤其是田文镜习惯于报喜不报忧，是个“放卫星”的高手，他治理的河南年年以钱粮超额受表扬，但雍正八年大水灾，田匿灾不报，还谎称“民间家给人足”并严催钱粮，弄得豫民大量逃亡邻省。邻省告发，雍正查明是实，却为田开脱说：田“多病，精神不及，为属员之所欺瞒耳”（雍正《上谕内阁》，九年二月二十六日）。类似情形发生多次。田后来留下骂名，固然有他为皇上办事敢于得罪地头蛇的因素，但老百姓也骂他同样是不可否认的。总之，雍正厌“清流”而用奴才是实，但程度没有那么甚，效果更没有那么好。而电视剧在这两点上是夸张得太离谱了。

雍正年间有过严惩李绂、谢济世、陆生楠“科甲朋党”一案。这其实是个大冤案。李、谢分别于雍正四年三月、十二月各自上疏参劾田文镜，据说是因“天下读书人”受压制而不满。陆生楠并未参与劾田，只因是谢的同乡而受株连，三年后又有人告发他有“抗愤不平之语”，遂罹文字狱之难。这三人的确都有“读书人”的牢骚，但只是各自行事，何来“结党”之说？更何况李、谢之劾田文镜也不是没有田的过错。因此后人多称三人之冤，就连今日最推崇雍正的史学家如冯尔康等也认为此案“未免冤抑”（冯著《雍正传》219页）。然而到了电视剧里，却变成了三人带领大批“读书人”出身的官员，策划于密室，点火于基层，发难于朝堂。李谢相隔数月的各自上疏也变成了三人领銜的大批人一再集体上疏请愿闹事。于是伟大领袖一举粉碎这个知识分子反党集团也就义正辞严，成了“得民心者得天下，看江山由谁来主宰”的证明。

循着“天子圣明，为民作主，奴才忠诚，书生可恶”的“雍正思想”，电视剧几乎把从清初以来的一切坏事乃至作者认为坏而其实未必坏的事都算到了“读书人自私”的账上。吕留良的反清复明思

想本在雍正以前,且与清初的民族矛盾和抗清斗争一脉相承,而电视剧却把它说成是一些因“科举不顺”而心怀怨望的自私“读书人”的反社会行为。曾静的反清直接受吕留良影响,也是民族矛盾的体现,而在电视剧里它却成了“读书人”反对“新政”的小丑行径,其原因是“新政”使“我们读书人都没有了好处”!

科举制度造成了“儒的吏化”,在“天下英雄入吾彀中”的皇权操纵下形成的“缙绅”,具有知识分子与专制官僚、“读书人”与皇家奴才的双重身份,也因此享有了皇权赋予的种种特权。在“官民一体当差”与摊丁入亩这类改革中,某些缙绅出于私利而百般阻扰,但他们正是以专制官僚与皇家奴才的身份、而不是以知识分子和“读书人”的身份这样做的。电视剧对专制皇权大加歌颂,却把一切罪恶归咎于“天下读书人”的清流、清议与知识分子的敢讲真话(当然是相对而言),这不是颠倒黑白么?

总之,《雍正王朝》在弘扬“雍正思想”方面甚至超过了雍正本人,为此可以剪裁历史、编造神话,看了这种片子真使人怀疑现在是1999年,还是“雍正十四年”?

“胡说”之三:“改革皇帝”还是“文革皇帝”

雍正是暴君但不是昏君,他治国有方,在清前期“康乾盛世”中是个承前启后的人。就个性而言,他的勤政与果敢也是比较突出的。但电视剧为弘扬“雍正思想”而把他神化成千古一帝,甚至以丑化康熙时代来突出雍正之治,则很成问题。实际上雍正的许多治绩,都有前人奠基、后人续力,其成就也不那么辉煌。

雍正打击缙绅势力,推行“一体当差”,这实际上是清初顺康之际借“奏销案”压抑缙绅并从制度上缩小其特权之举的继续。至于“摊丁入亩”,作为“并税式改革”在我国历史上只是许多实践中的一次,作为由人丁税向土地税的转变也有上千年的历史,就政策本

身而言,它起源于明后期“量地计丁并为一条”的一条鞭法,因此史家又有把摊丁入亩称为“清代一条鞭法”者。而雍正时期摊丁入亩只是继康熙时在广东、四川等地的试行而逐渐推广,其普行于全国已在乾、嘉乃至道光初,甚至到了清末民初,人丁负担问题也并未完全解决,像陕西关中的一些县就仍然是“地丁属地,差徭属人”。更不用说“并税式改革”本身就有个“鞭(编)外有编”、简而复繁的循环律,雍正的实践并未打破这一循环。

电视剧在雍正“平定西北”问题上大加渲染。而实际上雍正时期恰恰是清前期西北边政大失败的时期,冯尔康的《雍正传》曾以《调度乖方,西北两路用兵的失败》为标题专节详述,明确指出西北大败“应当归咎于雍正调度乖方”。事实上,清朝对西北用兵起于康熙,毕功于乾隆,雍正一朝虽有青海之捷,总的看来是败多于胜,无足称道的。

雍正设军机处强化皇权,也是电视剧阐释雍正思想的浓重之笔。但姑且不论这种强化在今天看来是否值得歌颂,就算值得,我国历史上,专制帝王不相信朝臣而用身边亲信秘书班子来架空“外朝”的动作,在历史上也不知重复过多少次——直到当代,不也还发生过用“中央文革”架空政治局与中央委员会的事吗?——雍正的这一次又算得上什么大手笔?关键在于独夫们既什么人不相信,又什么事都想管,只好借助亲信秘书,但秘书地位一高也就转化为新的“外朝”,下一位独夫只好又物色一个新的秘书机构来架空之了。

本剧对雍正的颂扬到剧末出现一个“数字化”高潮:据说康熙末年留下的国库存银仅700万两,而经雍正同志大治之后,他留下的国库存银已达5000万两矣!这数字其实是个巧妙的游戏:康熙末年国库存银是800万而非700万两(见《清经世文编》卷26),但这是康熙年间的低潮而非最高数字。而雍正末年国库存银,一说三千余万,一说只有2400万两(见同上,又见《啸亭杂录》卷一),只

是在雍正五年一度达到过 5000 万两的最高额。编导妙笔生花,把康熙年间的最低数字(还有误)与雍正年间的最高数字变成了“康熙末”与“雍正末”,一下就把三、四倍之增扩大了七倍多!

当然,即使从 800 万增至 2400 万,也堪称伟大成就。问题在于“国库”之富不等于国民之富,朝廷之富也不就是国家之福。在中央集权专制主义的古代中国,国富民穷的状况十分常见,国穷民富的情形也间或有之。两宋朝廷长期困于财政拮据,号称“积贫积弱”,但宋朝民间的富庶与社会经济的繁荣实远超于盛唐。而明末李自成进京时发现宫中藏银达 7000 万两之巨,比雍正时的国库要多多了;西汉末新莽朝廷灭亡时,仅集中于王莽宫中的黄金就达 70 万斤之多,其数据说与当时西方整个罗马帝国的黄金拥有量相当!而明王朝与新莽王朝都是在饿殍盈野的社会危机中爆发民变而灭亡的。按编导的逻辑,崇祯帝与王莽这两个亡国之君不是比雍正更伟大么?雍正时的民间与康熙时相比总体上如何,史无明证,但从前引雍正最欣赏的总督田文镜在河南放卫星的后果看,是很难乐观的。

电视剧极力把雍正宣传为一个“改革皇帝”,其以史喻今之意十分坦白。雍正的确果敢有为,但“有为”就是“改革”么?某种变化是否能称为“改革”取决于一定的价值立场。从一个立场看来是“改革”的事情,在另一个立场看来就可能是“反动”。“四人帮”横行的“文革”时期也常讲“改革”,甚至提倡“与传统”“彻底决裂”,而他们最仇恨的“传统”便是民权、民主、民营经济。强化极权、专制与统制经济便是他们讲的“改革”。于是在“批儒评法”闹剧中一大堆“改革帝王”招摇过市,秦皇、殷纣皆成明星,雍正那时也曾被列为“法家”而与有荣焉。而作为今日改革的先声,那时中国的健康力量却发出了“秦皇的封建时代一去不复返了”的呼声。当时“四人帮”还把汉代《盐铁论》中力主盐铁官营、专制国家垄断经济的桑弘羊捧为“法家”、“大改革家”。而当时就有人在海外针对性地写

了《儒家的自由经济思想》一书，认为主张民营经济的贤良文学们才是“盐铁论战”中的改革派。

贤良文学们算不算改革派姑置不论，至少桑弘羊作为一个符号是与那时的“文革”价值观相表里，而与今日的改革相对立的。的确，既然不是在“戏说”历史，也不是在搞价值中立的纯粹考据，而是要借古喻今，那么我们只能说：所谓改革就是要弘扬民权，而不是弘扬皇权；是取向于市场经济、民主政治，而不是取向于“重农”抑商、专制极权；是要建立法治社会，而不是保证“以一人治天下”；是百花齐放百家争鸣，而不是文字狱。——而历史上的“真雍正”与今天的《雍正王朝》，究竟是取向于上述两个方向中的哪一个呢？正如我们已经看到的：《雍正王朝》实际上比“真雍正”还“雍正”，这又是为什么呢？

即使排除借古喻今，纯就历史上的真雍正而论，我们也要看到胤禛的时代毕竟已不同于秦始皇、桑弘羊之时。从全球论，雍正的时代英、荷早已完成资产阶级革命，美、法的革命也已在酝酿中；从中国论，明清之际中国已出现所谓“启蒙思想”，即真正的改革思想，黄宗羲的“为天下之大害者君而已”，唐甄的“凡为帝王者皆贼也”，顾炎武提出以“众治”代“独治”，王夫之要求“不以天下私一人”。相形之下，胤禛那种连传统儒家规范他都嫌专制得不够、而赤裸裸要求“以一人治天下”的独夫言行居然也被称为“改革”，这岂不是对改革概念的大亵渎？

看着《雍正王朝》，我有一种回到“文革”时代的感觉。此剧“影射史学”式的“胡说”方式，“高大全”的人物塑造法，以及指导其编造“历史”的“法家史观”和夸张“两条路线”、“两个司令部”斗争的叙述模式，都与“文革”时如出一辙。“文革”时夸奖秦始皇坑儒，《雍正王朝》则表彰胤禛镇压“科甲朋党”。“文革”时夸奖秦始皇焚书，而雍正正是文字狱的行家。“法家”最恨儒生议政而主张“以吏为师”，《雍正王朝》也攻击清流坏事而主张家奴治国、酷吏治国。

“法家”崇尚法、术、势，而雍正恰是清帝中最精于阴谋与权术之道的。“法家”与雍正都最讨厌儒家宽仁之说以为妨碍于专制，而“文革”中对“法家”的惟一批评则是嫌其还是过分宽容，“秦始皇只坑了四百个儒，镇压反革命不彻底。”《雍正王朝》同样是比“真雍正”更雍正，多次通过剧中人之口埋怨皇上对曾静、胤禩等政敌太宽仁了！

“文革”中曾经大捧“法家”的“上农除末”、唯重“耕战”、“盐铁官营”、“利出一孔”的经济统制政策，以配合现实中的关闭市场、“割资本主义尾巴”。而雍正在清帝中也正是最强调重农抑商的。他曾宣称农民最贵，不仅工商下贱，连“不肖士人”（这也反映了他对“读书人”的轻视）也不如农，因此创为“老农总吏”之制，选拔模范“老农”授予八品顶戴，结果在专制制度下只是选出了一批作恶乡里的村霸。在农业政策上雍正只重粮食，经济作物只准种在“不可以种植五谷之处”，结果导致一些地方官府强行毁掉已种的经济作物令农民改种粮食，致使因失农时而绝收。雍正使政府干预强行进入传统时代一般不进入的农户经营中，导致了破坏性结果。粮食以外的作物尚且要禁，何况工商。雍正认为“市肆之中多一工作之人，则田亩之中少一耕稼之人”（《雍正朝起居注》五年五月初四），他多次表示“招商开厂……断不可行”，“矿厂除严禁之外，无二议也”（《朱批谕旨·孔毓珣、焦祈年奏折》）。这样摧残工商、禁锢市场、统制农业的强硬政策，在有清一代也属最保守的，而且效果也极坏。

与其他“新政”不同，电视剧对雍正的这些作为避而不谈——我们的市场经济改革毕竟已搞了20年了！——但这些行为不也很合乎“法家史观”中的“文革皇帝”模式么？

总之，若说电视剧宣传的是“改革皇帝”，那“四人帮”大概就成了最典型的“改革派”——而我们这20年做的又算是什么？

显然，《雍正王朝》宣扬的与其说是“改革皇帝”，勿宁说是“文

革皇帝”。而究其实，则是宣扬封建专制主义，而且是比封建传统中的儒家更为极端的专制极权主义。20多年前，这种祸害曾伴随着所谓“法家帝王”的幽灵给我们带来过浩劫。改革20年了，我们却又一次看到“法家史观”指导下拍出的“胡说雍正”。而且是盗“改革”之名，打着“第三代”的旗号，俨然以“主旋律”自居，这真让人感到愕然！

无疑，《雍正王朝》的收视是相当火爆的。考其原因，除了声势、频道、时段上的优势外，我以为主要有两条：

首先是人们已经厌烦了泛滥已久的“戏说”式宫廷剧，因而对于风格迥异的“胡说雍正”有耳目一新之感。而这部片子也的确拍得很精心，可看性强，有相当的艺术水平。当然就这一点而论，许多观众实际上是把它当做一种新式的“另类戏说”片，以消遣之心观看的，他们未必体会到“胡说”者表达的“微言大义”。正如近年来“样板戏”、“红太阳”的一度走红未必意味着人们认同“文革”一样。

其次，经历20年后我们的改革已进入微妙阶段，利益调整剧烈，公正问题凸显，社会矛盾增加，不确定因素增多，人们心理易于失衡，加上某种文化积淀的作用，人们隐约产生了对某种“改革皇帝”的期待，期待他能以铁腕扫清积弊，带领人们走出八卦阵，赐予社会以公平与安宁。而电视剧迎合了人们的这种心理。但就这一点而论，“胡说雍正现象”便令人担忧：人们难道真能指望一个雍正式的人物来拯救自己与社会吗？

失去强制的乌托邦

秦晖：近来郑超麟先生的去世，以及去世前他的几部引人注目的著作的发表（《郑超麟回忆录》、《怀旧集》及海外版的《忆尹宽》等）引起了国人对“托派”的强烈兴趣。从他的书中人们看到了当年中国“托派”人士的悲剧人生与精神风貌。那么，托派在今日世界上的境况又如何呢？

金雁：在回答这个问题前我先讲点个人感受。1991年我在波兰看了华沙电视台播放的多集文献纪录片《托洛茨基》，拍得颇具感染力。尤其是片中1940年托洛茨基遇害后世界各地的群众性哀悼场面，令观者无不动容。关于托派的文献我过去看过许多，但这次的视觉效果仍令人震动：真没想到以极端主义小团体领袖和偏执的激进思想家形象出现的托氏还有如此的感召力，更没想到在素无托派传统，而当时又正值剧变后不久，社会情绪的钟摆趋于最“右”之际的波兰，会播出这么一部片子，而且产生了如此效果。

另一个令人印象深刻的事是托洛茨基思想在当今俄国的影响。剧变前十年俄国人热衷于为布哈林翻案，而被认为“比斯大林还左”的托洛茨基则无人理睬。然而剧变至今布哈林热早已销声匿迹，托洛茨基主义的影响则明显上升。今年10月7日反叶利钦大示威中为传媒关注的口号之一就是：“普里马科夫当心点，托洛茨基的子孙将把俄国引上另一条道路！”

应当说，托洛茨基主义作为政治运动，在世界各国都从来没有取得过大的进展。然而作为一股思潮，它在除“社会主义阵营”（它在这里受到空前严酷的镇压而基本被消灭）之外的世界思想界的

影响是不能无视的。在苏共 20 大揭露斯大林之后,在 1968 年西欧学潮、工潮期间,乃至在东欧剧变前后,它的影响曾三度上升。尤其是苏东剧变后世界范围内各种左派思想几乎全面退潮,而托洛茨基主义几乎是唯一未受影响还有所发展的。当然由于其基点极低,这点发展并不足以使其有所作为。但今日对“左派”感兴趣者都不能无视它的存在。

过去社会主义各国都把托派称为“托洛茨基匪帮”,指其犯了种种可怕罪行。苏联说他们是西方间谍、暗杀集团,中国说他们是“汉奸”,领了日本人的钱来破坏抗战。如今在俄国,斯大林与托洛茨基究竟谁搞暗杀已不是个问题,而在中国,今天谁还相信陈独秀、郑超麟这样的人是“汉奸”?但尽管如此,托派的形象仍然很不好,因为他们普遍被认为是比斯大林还“左”的极左派,而一般人都被“左”吓怕了,斯大林都搞出了“古拉格群岛”,托洛茨基更“左”,那还了得?!

襄晖:说托洛茨基是极左派应当并不错。首先,托派自己就以极左自命,自称“列宁主义左翼反对派”。他们常自比为法国大革命中的雅各宾党人,而把斯大林的得势称为“俄国的热月政变”。托洛茨基主义的理论也的确充斥着左得出奇的命题。托洛茨基早在 1905 年就提出的“不断革命论”,十月革命后的工会军事化与“超工业化”主张,反对“一国社会主义”的世界革命观,在中国大革命期间反对共产国际使中共“迁就”国民党的政策,直到第四国际早期纲领的“资本主义垂死呻吟”论、“不断革命”与“世界社会主义联邦”论,以及二战后托派的一系列理论创新——如 50 年代末的“殖民地革命为世界革命中心”论、1968 年西欧学运中的“学生先锋主义”、70 年代能源危机导致经济萧条时期的“青年工人中心”论,无不左得惊人。一些地区性托派更加极端,如 60 年代拉丁美洲托派曾主张“核战不可避免”论。在中苏分裂后,国际托派的许多观点与毛泽东当时的说法更为相近,如反对议会道路、坚持武装

革命、寄主要希望于第三世界而不是东、西方列强,反对和平主义,认为世界大战不可避免而且“战争引起革命”将导致帝国主义灭亡,以及抨击苏联特权阶层的“资产阶级蜕化”等等。因此1961年第四国际“六大”曾宣言视中共为“左翼反对派”并表示在中苏矛盾中支持中共。各国托派一般都持彻底的反体制立场,不参加议会选举,拒绝一切上层接触而保持下层劳动者立场,不同社会民主党(社会党、工党等)搞任何政治联盟、更不用说与“资产阶级政党”了。

金雁:但意识形态并不是评价一个人的惟一标准。在日常生活中我们都知道有这类情况:有些人虔诚信仰“左”的思想,但为人正派,不是那种不择手段的阴谋家,也无整人的嗜好。有些人则趋炎附势毫无信仰可言,但为一己之私整起人来心狠手辣无所不用其极。在基督教史上,《乌托邦》作者托马斯·莫尔是个坚决反对宗教改革的保守天主教徒,理论上坚信宗教审判是正义的,但事实上他身为大法官却“心太软”,在他掌权的12年里没有一个人因异端而被判刑,他自己反而以身殉教,被新教国王杀了头。而同一时期的西班牙宗教法官托马斯·托克维马达是异端迫害史上最残暴的,前后烧死的异端(或被诬指为异端者)达数万人。但他主持的宗教法庭却被宗教史家认为是“最世俗化的”,法官皆由国王而非由教廷任命,其中颇多未必信仰之辈。

当然这并不是说意识形态与专制无关,但一种奉行强制原则的意识形态却会造成如下悖论:如果信仰能够成为强制的理由,则被强制者将无从判断强制者是否真有信仰,从而为全无信仰而为一己之私滥用强制者迫害虔诚信仰者创造了最佳条件。在中国的“左”史上我们听到过许多“无不同政见者”,被借“信仰”之名以营私的政治流氓冤杀的故事。因此天真的“极左派”被不那么“左”,但更懂厚黑之学的人所算计也不足为怪。

秦晖:人们无意把托洛茨基描绘成天真无邪的赤子,但即使从

当年指责他的那些“错误”来看，他确实常常“犯傻”。如：第一次世界大战时，他像布尔什维克一样相信帝国主义战争非正义，主张反战并化战争为革命。但他反对“使本国政府失败”的想法，更不主张拿德国人的钱在祖国发难。在布列斯特和谈中，他既明知苏俄无力再战，又不愿签订“屈辱的投降条约”，从而出现了“不战不和”的天真举动。最有意思的是，1929年他已被彻底打倒、流放阿拉木图之后，集体化引发了大规模农民暴动。托洛茨基认为斯大林的冒险已使苏维埃政权陷于危境，但他想到的并不是借机发难取代斯大林，而是给在莫斯科的反对派同志写信，要他们在这危机关头顾全大局，不计前嫌，全力支持斯大林度过难关！

金雁：的确如此，托洛茨基的“道德自信”还造成了一种现象，即他和他一派的理论家们在著作中都把观点表达得十分直率、“赤裸裸”而不认为需要掩饰、回避什么。这种行文风格也加深了他给人的“极左”印象。实际上在许多场合，他的那些直率观点并不比其对手那表达得十分晦涩的观点更极端。

例如关于“社会主义原始积累”、“剥削”农民和以农民为供榨取的“殖民地”之类的说法。“社会主义原始积累”原来是B·M·斯米尔诺夫作为战时共产主义下余粮收集制的理论依据提出来的。1922年以前鼓吹此说的主要是布哈林，后来布哈林嫌难听不再说了，托洛茨基及托派理论家普列奥布拉任斯基则接过来谈。这一提法的实际意思是：正如西方在能按市场经济原则赚钱之前要抢来本钱作买卖、以非资本主义方式得到“预先积累”一样，俄国国营工业在能按计划经济原则自我积累之前也要以非社会主义方式得到这种积累。西方可以掠夺殖民地，俄国没有，便只能以农业为“殖民地”来进行“剥削”了。托、普等人并不认为这样说有什么不道德，因为他们明确地说：第一，这种“剥削”只是部门之间的积累转移，而不是“阶级”之间的问题。工业“剥削”农业不等于工人“剥削”农民，因为“原始积累”只是国有工业资本的积累，而国有工业

并不仅属工人。工人不能通过“剥削”农民而改善生活,这与“资本主义原始积累”允许强盗消费掠夺所得是不同的。第二,这种“剥削”仅是社会主义部门(工业)对前社会主义(小农农业)部门进行的,时间则仅限于公有制占优势之前的“过渡时期”。托洛茨基从未主张过社会主义工业仍要“剥削”社会主义农业(集体农庄)、“原始积累”在“过渡”结束后的“社会主义时期”仍有必要存在甚至变本加厉。第三,托、普设想的“剥削”方式只限于通过剪刀差从与个体农民的交易中赚取工农业品的差价,从未想过要把农民用暴力驱赶到军营式的农庄中,迫使他们从事劳役式生产、并直接以强力手段调走农产品。托、普心目中的集体化农业纯粹是理想主义的,它建立在工业化之后反哺农业、向农业提供拖拉机以吸引小农的基础上,因而它被设想得很遥远,更从未想过它会被用作征粮的手段。

托洛茨基这些主张今天看来不可取,是因为计划经济这一方向本身就是错的。但在当时,“一国社会主义”面临战争威胁,而无工业则无国防,工业化的积累只能打农民的主意。这是党内各派一致的看法。基于党争的需要斯大林与布哈林虽抓住“原始积累”、“剥削”等难听的话狠敲托洛茨基,说他对农民太凶,有损“工农联盟”,但并无可行的替代方案。当然,托派的方案也未必可行,因为在这一设想中,国家的强制只限于通过垄断来人为提高工业品价格,却没有考虑到农民可以不买高价商品、不卖低价粮,强迫他卖的话,他还可以干脆不种!于是在斯大林、布哈林联手整倒托洛茨基后,面对突如其来的粮食收购危机,便采取了更为强硬、更为极端的手段。下不了手的布哈林被淘汰出局,而斯大林则以“既然割下了脑袋,何必怜惜头发”的劲头完成了全盘集体化与消灭富农的运动。相比之下,托洛茨基的“剥削”便实在是太“右”、太温和了。

秦晖:其实左、右这样的标签未见得有多大的实质意义。人们一般习惯于把高调的、理想主义的乃至乌托邦的东西归之于“左”。

而把低调的“现实主义的”以及“可行”的东西归之于“右”。如果这样看,说托洛茨基“极左”自然不无道理。托洛茨基的个人性格比布哈林浪漫更比斯大林天真。他与后来追随他的第四国际许多成员都具有高调理想主义的形象,由于掌权日短或(就俄国以外的托派而言)从未掌过大权,也就没怎么被权力所腐蚀,俨然一副“真左派”的派头。

但人们往往忽视的是:理想的高调或低调、现实或乌托邦只是一个维度,另一个更重要的维度是:强制还是不强制?我在一篇文章中讲过:理想过于“高调”会使其难以实现,但“难以实现”不等于造成灾难。而强制才是真正的灾难之源。为高调的“理想”而强制固然会造成灾难,为低调的私欲而实行强制不更会造成灾难么?站在某种意识形态的立场上可以力求避免乌托邦而达至意识形态理想的实现,但站在超越意识形态的立场上我们首先要避免强制而消弥那不管以什么“主义”为口实的灾祸。

而强制又包括两个层次:一是“主义者”对社会的强制,即是否承认社会多元化的问题;二是“主义者”内部的强制,即“主义组织”有否多元化的问题。正如“乌托邦”抑或“现实”并不必然地意味着强制还是不强制一样,社会多元化的有无与组织多元化的有无也不是必然对应的。

社会主义运动无疑是一种理想主义运动(至少在其掌权之前是这样),但它是否具有强制性则各支派性质不一。俄国民粹主义是理想主义强制型的。特卡乔夫明确提出了代表社会意志的先知先觉者应当强迫芸芸众生接受前者所赐予的“幸福”的见解。而“西方社会主义——社会民主主义”则是理想主义自由型的,早期的俄罗斯社会民主党曾针对民粹派的“人民专制”论而提出自由至上论,并宣布:“自由主义者所忙于争取的‘抽象权利’,正是人民发展所必需的条件。”(普列汉诺夫:《我们的意见分歧》)

但在强制与否的两层次上,俄国社会民主党内各派前后有极

大的变异。早期在承认社会多元性的共识下,就组织多元性问题1903年就爆发了布尔什维克与孟什维克之争,前者以民意党为榜样,要建立一个效忠组织、纪律森严的集中型职业革命家党,后者以西方社会民主党(尤其是德国社会民主党)为榜样,要建立一个党内有派、“政教分离”的自由公民思想认同者组织。在这场争论中,托洛茨基与当时的许多“犹太革命家”一样都是既有高调意识形态(即“左”的理论)又有组织多元传统的社会民主派,在1903~1917年间,他或者认同孟什维克,或者持超派系的调和者立场,一直不肯认同“布尔什维克的组织原则”,尽管在社会理论与革命战略方面他与列宁十分合拍。这种理论很“左”,但承认党内多元的人为数很不少,著名的如卢森堡等都是。

斯托雷平时代在布尔什维克一系的社会民主党人中发生了“超民粹主义化”的过程,社会民主主义传统的社会多元化主张被抛弃,民意党式的党内集中制外化为通过党实行社会集中制。“先锋党”向社会强加“理想”的主张成为主流,托洛茨基对此是积极认同的,正是在此基础上他于1917年2月革命后加入布尔什维克,并很快由于成功领导了彼得格勒十月之夜军事行动,作为革命军事委员会主席主持建立并领导了红军,赢得了内战胜利,而迅速成为党内仅次于列宁的第二号人物。这期间在社会强制方面他毫不含糊,在经济领域搞“劳动军”,在战场上镇压反余粮征集制的农民,他都十分强硬。

然而在党组织原则上,他却始终未能真正接受布尔什维克传统。他一直按第一、第二国际的“政教分离”传统,把自己定位为马克思、恩格斯那样只作“教主”不做“党魁”的角色,不把“总书记”这个位置放在眼里。以致于列宁死前希望他协助撤掉斯大林,他却不屑于控制这个职位。他视自己为马克思、列宁式的思想领袖,而把党务交给在他看来类似倍倍尔这样的人去管。然而他没料到,俄国传统不同于德国,按民意党模式建立的布尔什维克更不同于

第一、第二国际。马克思与克里默、恩格斯与倍倍尔那样的关系，是决不可能出现在他与斯大林之间的。以后斯大林时代的抗争，始终以“党内民主”问题为中心，而1938年建立的第四国际，更具有极浓的组织多元化色彩，与共产国际风格迥异。

金雁：这就是说，组织思想对于造成社会强制状态的作用，甚至大于意识形态的“左”。“无强制的乌托邦”与“强制的现实主义”相比实际上可能温和得多。后来的托派组织就此陷入了一种深刻的悖论：托洛茨基在理论上比斯大林还“左”，但在党务上他受第二国际影响更深，从未摆脱孟什维克传统。“第四国际”的困境就在于：它及所属各党在意识形态上是比共产国际还“左”的革命党，但党务上却是议会传统下的社会民主党色彩，一直坚持“党内民主”，派系纷出。这使它“两头不到岸”：其意识形态上的革命色彩决定了它难以在议会政治中有所作为，而党务上的非集中化与组织涣散又使它难以发动“革命”，以致于一直流为社会边缘状态的一小撮理想主义的独行侠。

秦晖：中国托派也是这样，陈独秀、郑超麟这样的人物堪称信仰纯、意志坚，但组织上却始终是一盘散沙，什么无产者社、十月社等等，分裂为许多小团体。其中人与人的关系倒十分“君子化”，未发生斯大林主义组织那种不择手段的自相残杀与血腥内斗，但要说作为，就实在谈不上了。

金雁：但另一方面，这也使它们较少背上斯大林主义的历史包袱，直至今天仍能作为民间力量，在当今民主社会中承担某种社会批判功能。而像郑超麟这样的理想主义者，在当今斯大林主义队伍中还有几人？

第
二
辑

问题与主义

善恶、信仰与自由：两个托马斯的启示

——莫尔与托尔克维马达生死五百年祭

圣徒与屠夫

基督教史与西方思想史上有两个值得一比的人物，一位是英国的宗教思想家大法官托马斯·莫尔(1478—1535)，今年是他诞生的520周年。另一位是西班牙的宗教大法官托马斯·托尔克维马达(1420—1498)，今年是他死亡整整500周年。

中国人很熟悉莫尔，因为他是著名的“空想社会主义”文献《乌托邦》的作者；中国人不熟悉托尔克维马达，但他一生最大的“壮举”——宗教异端审判，却是读过世界史的中国人都不会没印象的。这两人同时代、同职业、同教派，但在人们——各种观点各种主义的人们心目中却构成了截然相反的善恶两极：

在马克思那里，托马斯·莫尔不用说是大贤大德之人、社会主义的思想先驱；而托马斯·托尔克维马达则是“专制政体最顽固的工具”^①。在两个托马斯都信奉的天主教会方面，莫尔历来也备受称赞，并于1935年他“殉教”400周年之际被罗马教廷追认为圣徒；而托尔克维马达的身后荣誉动议却被教廷断然驳回，他主持的宗教法庭也被教廷斥为“最世俗的”机构，他的名字已被天主教史学家视为耻辱。在两人都视为仇敌的新教方面，被新教国王杀害的莫尔和杀害了许多“异端”的托尔克维马达都曾是被告否定的人物。

但近代以来新教史学家对莫尔的评价已转好,1886年英国新教当局正式为莫尔平反昭雪,在伦敦西敏寺等地为他建了纪念碑,像R·W·钱伯斯这样的新教史学家则把莫尔与苏格拉底并称为旷世贤哲。^②而对托尔克维马达,当时以至如今的新教徒历来把他视为万恶的罪人。

但实际上,在十五六世纪之交的欧洲思想—宗教大变革中,这两个托马斯的立场却高度一致:他们都是天主教道统的坚定捍卫者,对当时的宗教改革大潮极为敌视,而且都主张用宗教审判制度镇压“异端”。不用说,当时对天主教及罗马教廷威胁最大的是以路德、加尔文等为代表的新教,因此两个托马斯又是新教徒的论敌、政敌乃至人身之敌。如果说过去许多论著往往把天主教视为中世纪保守势力而把新教与“资本主义伦理”联系起来,那么两个托马斯又似乎都是反对近代化的中世纪势力或反对资本主义变革的“封建势力”代言人了。对托尔克维马达,这样讲也许不会引起多大争议。对莫尔则不然了:正如人们在《乌托邦》一书中所见,莫尔对“资本主义”(确切地说是对资本主义之前的“原始积累”——我曾指出,“原始积累”与资本主义,哪怕是“最初的”资本主义都是不同的两个概念。^③莫尔没有见过、自然也谈不上反对以自由人的等价交换关系为基础的真正的资本主义,但这种资本主义当然也与《乌托邦》中所述的规则无法相容)的抨击很严厉,或者用今天的流行话说,莫尔是个反抗“现代性”的先驱。但人们一般都把这种反抗归之于比资本主义更“进步”的或曰“后”现代的社会主义萌芽,而不是归之于比资本主义更“落后”的或“前近代的”中世纪势力。然而正如在今天的一些不发达国家中“后现代”的时髦往往与“前近代”的古董搅在一块一样,当年莫尔的反“现代”与托尔克维马达的反“现代”、《乌托邦》中的“理想主义”与同一作者的大量维护旧道统、鼓吹神权专制的言论就没有逻辑联系吗?

这个所谓的“莫尔悖论”数百年来一直困惑着人们,当然天主

教会例外,在他们看来莫尔的理想主义与他捍卫旧教抨击“异端”的卫道士形象是一致的,正如救赎、殉教与惩治撒旦都是“圣托马斯”之所以成为圣徒一样。但崇敬莫尔却反感“乌托邦”的人(资本主义拥护者)或崇敬莫尔却反感异端审判的人(包括马克思主义者)都不能不面对这一“悖论”。前者(如美国学者萨金特)的解释是:莫尔的《乌托邦》是其早期的“思想尝试”,而他在晚年思想成熟后便放弃了它。据说他“不允许将《乌托邦》从原初的拉丁文译成英文,因为这有可能毒害那些没受过教育的人”。^④而后者以前苏联时期的 N·H·奥西诺夫斯基为代表,认为莫尔后期在亨利八世时期宦途顺利,显贵之后便变得保守,背离了原来的人文主义而“站到封建贵族和天主教会利益一边”来反对宗教改革了。^⑤

这些解释应当说很难服人:如果说莫尔在亨利八世治下春风得意因而转向权贵立场,他怎么会因坚持信仰而被亨利杀了头?一些学者还指出,莫尔在亨利八世时期政治地位的迅速提升恰恰是《乌托邦》一书给他带来的声望所促成的,^⑥而不是他“放弃”了该书观点的结果。因此我更相信最著名的莫尔传记作者 R·W·钱伯斯的说法:莫尔临终时的思想“和他 20 年前写《乌托邦》的思想是一致的”;莫尔的宗教审判、神权专制思想与他的“修道院共产主义”理想一脉相承;“他在 1529 年(按:即《关于异端的对话》发表之年)反对的正是他在 1516 年(《乌托邦》发表之年)同样认为应该反对之事,怎能说他是‘改变’了呢?”

在钱伯斯看来,《乌托邦》一书是“当年日渐衰落的生活的修道院精神与新兴商业产生的‘新富人’不能相容”的产物,“乌托邦虽然没有独身的规矩,却实行修道院的精神。‘乌托邦’政府与修道院一般豪华,其人民也像修士一般没有私有财产。他们穿着同样的制服,分为男、女、已婚、未婚四种,都是(未染的)羊毛天然颜色。”“‘乌托邦’人在公共食堂中一同进食,晚餐前必须朗诵关于礼貌及德行的短文。餐前由长老主持谈话,以类似口试的方式,鼓

励年轻的新婚夫妇参与讨论。22岁以下的男子及18岁以下的女子则担任招待,或侍立在旁,悄然无声地看着长者吃喝谈话。”“《乌托邦》的理想是纪律而不是自由,它结集了世间几种最严峻的纪律之影响,从柏拉图的《理想国》追溯至斯巴达式的军营生活,乃至莫尔在伦敦加杜仙修道院的隐修生活体验,纪律之严可以说达到凶狂的地步。‘乌托邦’人违反本邦的法律,所受刑罚是囚禁;若这种刑罚无效,下一步便是死刑。公开谈论国家大事,除非在有执照的地方及特定的时间,否则是会被处以死刑的,这是为避免容许讨论政治而导致革命。试想,历史上可有其他政府实行恐怖统治达到这种程度?”

因此钱伯斯对那种所谓莫尔的“解放的青年”与“正统的晚年”的两分法嗤之以鼻,他认为“《乌托邦》无论如何谈不上是‘解放’的,相反,它是对过分的‘解放’提出了抗议。”

钱伯斯在新教史学家中以崇敬莫尔著称,他的以上论述并非意在否定“青年莫尔”,相反地,他主要是对“晚年莫尔”那招人非议的神权专制言论进行辩护。这一点以下还会谈到。但无论褒贬,就事实而言他指出莫尔思想的前后一贯,应当是可信的。

至于托尔克维马达,他没有留下什么重要理论著作,但从里奥连捷等人的研究看,他也具有浓厚的“修道院意识形态”。与并无正式神职的莫尔相比,托尔克维马达本人就有漫长的修道生涯,他在任宗教审判官前曾于1460~1482年连任了22年的塞哥维亚修道院院长,在此之前他也是修道士。与莫尔一样,他也动辄称引柏拉图的《理想国》和圣奥古斯丁的《上帝之城》,俨然是“理想主义”者。可以说,两个托马斯不仅同时代、同职业、同信仰,而且其意识形态背景也大致相同。托尔克维马达去世时,莫尔年已二十,正在伦敦林肯法律学院深造并从事法律实习。对他的这位当时就因“过分残酷”而即使在天主教舆论界也已颇招物议的西班牙同行的所作所为,我们尚未发现莫尔有什么直接的评论,但他在《关于异

端的对话》这本著作中这样评价在西班牙发生的事：“在美好的天主教王国……西班牙、英国，很长一段时间以来都把异教徒活活烧死”，这是“合法和必要的”；“好的国王追捕异教徒不仅是为了维护信仰，而且也是为了维持平民之间的和睦相处。”^⑦

“信仰行动”还是世俗行动？

对中世纪异端审判的历史，中国人熟悉的是为科学而献身的布鲁诺、法国民族英雄圣女贞德与捷克平民宗教思想家胡司等人的悲剧，但数百年异端审判史上最典型的过程是发生在西班牙，而托尔克维马达则是这一过程的主角。《不列颠百科全书》认为他是中世纪“宗教大法官的典型形象”，他的名字是“恐怖罪行、偏执、狂热与残酷迫害的同义语”；^⑧《美利坚百科全书》认为他“留下了迷信与残酷的可悲遗产”，“甚至按那个时代的标准来说也极端的专横”；^⑨《苏联历史百科全书》则称他“以极端残酷著称”；^⑩《格罗利尔学术百科全书》称他为“宗教迫害的象征”；^⑪《科利尔百科全书》说他“得到了大残忍者的恶名”；^⑫连托氏祖国的《西班牙百科全书》也把他斥为“极端残酷者的典型”。^⑬

托尔克维马达是多米尼克派僧侣，1452年主持塞哥维亚城圣克鲁斯修道院，并于1460年起成为该地各隐修团体的总负责人。1478年罗马教廷决定在西班牙建立宗教法庭，经过与世俗王朝的讨价还价，终以法庭大法官须由国王任命而成交。当时任女王伊莎贝拉宫廷专职神父的托尔克维马达于1483年出任卡斯提与莱昂宗教总法官，1486年又加任阿拉贡、瓦伦西亚、加泰罗尼亚与马略尔卡的宗教总法官，从此成为西班牙全境的第一任宗教法庭总负责人。

在中世纪宗教司法实践中，西班牙的宗教法庭规模最大，行为也最血腥，它主持的异端迫害号称Auto-da-fe(奥托达菲)即“自

觉的信仰行动”之意。奥托达菲的通常形式是带有教俗合一的群众性歇斯底里色彩的“公判大会”。其程序一般是先发动群众性检举和专职宗教特务侦察,被举报或被侦知的“异端分子”押上会场,在教会与朝廷官员均参加的情况下进行“公判”。重要的公判还要由教廷遣使与西班牙国王在隆重的仪仗护侍下亲自参加。仪式开始时由宗教法官责令被指控为异端者当众认错并宣布放弃“异端”,此即“信仰行动”。并规定如不肯如此行动者则要被“交给世俗政权”处死。而事实上,无论“异端分子”是否认错,都一律判刑,且多以火刑处死。刑场一般设在教堂前或广场上,受难者先要游街示众,身穿表示耻辱的圣宾尼陀服(男子穿短囚衣,女子穿白长袍,光脚)任由群众辱骂乃至殴打,然后被处火刑者被戴上尖角高帽(纸制,上画火焰与妖魔)点火烧死。死刑以外尚有徒刑、流放、鞭笞、抄家等惩罚,并盛行刑讯逼供与株连。部分徒刑犯人,还被判以终身穿圣宾尼陀服,以示其受管制的贱民身份。^④

“信仰行动”使西班牙成了个恐怖世界,即使天主教史家也不得不大摇其头。自1483年托尔克维马达上任到1781年11月7日见于文字记录的最后一次奥托达菲,有统计的受害者达30多万人,其中火刑处死者10多万人。托尔克维马达在其中的“个人贡献”则有几种不同的说法:《不列颠百科全书》说他判火刑处死的约有2000人,《苏联历史百科全书》说有“1万多人”,前苏联著名教会史专家X·里奥连捷则考证说:托尔克维马达的残暴“使所有教会屠夫们相形见绌”,他总共烧死了10220名“异端”,另有6860名在逃的或已死的“异端”被缺席判处火刑:烧掉了他们的模拟像,而被判穿圣宾尼陀服、抄家与终身囚禁的则达97321人,即近10万之众。而这一切都是十来年内当时人口仅500多万的一个国家发生的!据估计,从教皇和诺留三世于1220年建立宗教审判制度,直至1908年教皇庇护十世正式取消异端审判庭止,全欧宗教审判史在其存在的688年间约有20多万人在非战争状态下被火

刑处死,其中就有几乎十分之一是死在托尔克维马达手上!

这样的血腥罪行无疑与中世纪教会的神权意识形态与欧洲封建时代的专制制度相联系,但耐人寻味的是:许多个案并不能直接以意识形态与制度来解释,所谓的“信仰行动”其实往往是极为“世俗”的。

当时的基督教世界普遍存在着政教权力的二元制衡状态,教会与世俗王权明争暗斗,其神权专制因而受到一定制约。在一般情况下,宗教法庭以教皇为宗主,法官由教皇任命并直接控制,不受地方教会机构和世俗政权的管辖,因而也较少受“世俗利益”的左右。另一方面世俗政权为自身利益也要限制教权,不允许宗教法庭审判俗人,即便神职人员,其死刑判决权也归于世俗司法机构。宗教法官最多只能对“异端分子”判无期徒刑,若要处死,就须向世俗法庭引渡被告,其间程序十分繁复。因此一般来讲,宗教审判制度虽然专制,却还不像今人所想象的那样草菅人命。具体就西班牙而言,1478年教皇西克图斯四世在关于在该国建立宗教法庭的训令中也规定其无死刑判决权,而向世俗法庭引渡被告则需经罗马教廷复审批准。如果真按这一规则,“信仰行动”未必会如此血腥。

然而西班牙恰恰是当时欧洲世俗王权最强大的国家。在对摩尔人的战争中崛起的女王伊莎贝拉建立了王权控制下的政教合一体制,女王夫妇自称“罗马天主教国王”,玩教会于股掌之中,“十字军骑士团团长一个个归顺了国王,教皇只得默认并给他们授职。教会多余的财产被没收,高级僧侣的许多世俗大权被取消,最后,西班牙的教士几乎都屈从于国王了。”^⑥这种背景下搞的“信仰行动”一开始就十分世俗化:与其他国家不同,西班牙的宗教法庭由国王任命,受朝廷控制,它最关心的与其说是“信仰的纯洁”,不如说是国王及权贵们的权欲与利欲,它要惩罚的也未必是信仰上的“异端”,而是触犯了世俗权贵们的一切不幸者和权势倾轧中的一

切失利者。而这样一种政教合一的“宗教法庭”也根本不受什么无死刑判决权的制约,无需引渡被告,教廷的审批更是形同具文。据英国宗教史家林赛称:西班牙的宗教法庭之残暴“史无前例”,教皇西克图斯和他的几届后任为受害者来自西班牙的接连不断的控诉而颇感不安,竭力想抑制托尔克维马达们的野蛮暴行。“但专制暴君已把宗教法庭当作手中非常有用的工具,好几届教皇都被强迫认可了它造成的既成事实,驳回了提交罗马的不服判决者的上诉”。^⑩作为新教徒认同宗教改革的林赛想来不会为教廷开脱罪责。对西班牙的血腥,宗教审判制度的始作俑者罗马教廷难辞其咎,但任何暴政都不会为杀人而杀人。罗马教廷当然不希望为西班牙借“信仰”之名以行私的世俗权贵而火中取栗,然而这由不得他们了。无怪乎后来他们对托尔克维马达全无好感。

在这一背景下扮演主角的托尔克维马达自然不会是个死背经文的神学家。他虽然经营修道院数十年,却不甘寂寞于方外,而深谙官场厚黑之学。通过夤缘宫门,他得以以女王御前神父之身份执掌宗教审判之大权,当时已 63 岁的托氏立即大施淫威,很快创造了令罗马教廷瞠目结舌的杀人业绩。而此公的为人从以下事情可见一斑:托氏本人是犹太人,因天主教势大而改宗投人多米尼克教会。这在当时倒也不难理解,可是他出于一种“补偿式表忠心态”却率先排犹。他宣称不仅犹太人与摩尔人是万恶之源,改信基督教的犹太人与原穆斯林也是王国的隐患。当时西班牙犹太人多富商,几乎控制了国家的财政,这一比“信仰问题”更能触动权贵痛处的理由便成了托尔克维马达的制胜法宝。于是在他“说服”之下朝廷终于决定排犹。托尔克维马达亲主其事,于 1492 年把 17 万犹太人全部赶出西班牙。许多人因此丧生,而托尔克维马达与僧俗权贵们则在这场中世纪重大的排犹灾难中大发了不义之财。^⑪

亦智亦愚：虔信者莫尔的悲剧

如果说托尔克维马达是异端审判的最大实践者，那么莫尔恐怕是异端审判的最大理论家了。1526年起，莫尔除任公职外，主要精力都用于与新教的论战，并在1529～1533年间连续出版了7本书论证镇压异端的必要，其中包括前引过的《关于异端的对话》和莫尔生平最大篇幅的著作、两卷本的《驳斥廷德尔》。可以说，莫尔这类宣传神权专制的卫道之作不仅在篇幅与所耗精力上远远超过了他的《乌托邦》，而且也超过了中世纪欧洲的任何宗教审判理论家。

莫尔对新教的厌恶，首先来自中古后期两大“进步”思潮——天主教内部的人文主义与新教的宗教改革间的深刻理论冲突：前者重视希腊罗马古典文化遗产，后者则要复兴早期基督教的救赎伦理，前者强调理性而后者强调信仰，前者强调教会组织的作用而后者强调个人心灵和“主教自救者”，前者承认世俗幸福而后者则有禁欲的“清教”倾向，等等。这些冲突具有深刻的文化源流，很难简单以是非论之。而且它们在现代化过程中各有作用，即使站在“现代化”的立场上，也很难说“资本主义”仅仅源于“新教伦理”而与人文主义无关。事实上今天看来，当时的人文主义与新教思想，犹如其后启蒙时代的“情感法庭”与“理性法庭”、理性主义与经验主义、“积极自由”与“消极自由”一样，在突破中世纪藩篱、走向近代文明的过程中是形似互斥而实互补、各有其作用的。因此莫尔反对新教不能说就是错的。

问题在于反对新教不等于镇压新教，莫尔当时强硬地主张镇压“异端”，完全超出了新、旧教义理之争的范围。莫尔何以如此？从他的—系列著作看不外乎以下几点：

第一，出于个人原因，莫尔对罗马教会感情颇深。他不能容忍

宗教改革者把圣经与教会对立起来。他的名言是：“你们相信教会，不是因为懂得它的布道是真理；但你们相信真理，则正是因为那是教会的布道。”^⑧教会即真理，侵犯教会自然大逆不道。

第二，莫尔崇尚苦修，厌恶财富，时常攻击富人而享有“穷人之友”的声誉，因而在宗教上他认为贫困无知之人朴素的虔诚比圣经学者的认知更可贵。而新教徒从其因信称义的原则出发，认为一切真理全在《圣经》中，既不在教会，也不在群众的“愚昧之迷信”。他们对“俯伏在受难像下顶礼膜拜的目不认丁老妇人”嗤之以鼻，甚至在其面前打破圣像。“穷人之友”因而大怒，他认为他是代表人民来反对“异端”的。^⑨

第三，因《乌托邦》一书而被今人目为激进的莫尔其实颇得今日所谓新保守主义之神髓。他认为哪怕是不好的秩序也胜于无序，哪怕是恶法，也比没有任何法律好。而在他看来新教徒想用“信仰”基础上的仁爱取代法律，是一种危险的浪漫，新教鼓吹“放纵的自由”则是可怕的激进。莫尔认为，在这种自由中“人民将桀骜不驯，不再承认法律，不再服从统治者”。^⑩当时与新教有关的德国农民战争尤其被他视为异端造反的恶例，他写道：“路德的全部糖衣毒药是用一种特殊手段——贩卖自由——制成的。他向人民吹嘘自由，并使他们相信，除了信仰之外他们根本不需要任何其它的东西。”为了消灭这种“淫佚放荡的自由”，不仅罗马教会有责任，而且世俗帝王们也应出面“禁止平民百姓介入有关信仰和圣经问题的尖锐争论”。^⑪

最后，他指出新教徒同样也搞宗教迫害，在德国、瑞士等地杀害天主教徒。因此莫尔认为：天主教镇压异端是合理的自卫，他把新教比作当时正与欧洲基督教国家处于战争状态的穆斯林土耳其帝国。在莫尔看来，如果“双方同意不使用暴力”，土耳其人接受基督徒入境传教，那么让土耳其人在基督教国家传伊斯兰教也是可以的。但没有理由容忍使用暴力的异端分子，尤其是“比土耳其人

更坏的异教徒”即新教分子。^②应当说,这是莫尔的镇压理论中相对而言还能成立的惟一理由,因为当时搞镇压的确实不光是天主教一方。

此外莫尔还有一个“君子远庖厨”式的辩解:他说按规定宗教镇压中的死刑都是世俗权力干的,教会手上并没有沾血,“不是宗教界而是世俗权力把异教徒置于死地”;另一方面,教会把“异教徒”交到世俗法庭手中则是执行主的旨意:“如果异教徒不忏悔,教会就要把他从基督徒群体中驱逐出去,并把他交给世俗权力。虽然这将导致异教徒之死,但僧侣界并没有干出任何伤天害理之事。”而“同土耳其人和其他多神教徒对抗是完全合法的,国王必须这样做”。^③既然教会清洗异端是正确的,国王处死异端也是对的,为什么莫尔还要再三强调教会没有直接处死异端而只是把他们交给“世俗”国王、并以此表明它并未“伤天害理”呢?可见莫尔内心深处还是有所不安的,良知告诉他杀人有伤天理,所以他才要以“君子远庖厨”来求得心理的平衡。

这就出现了在镇压异端问题上“莫尔悖论”的两个表现:莫尔一方面大力鼓吹异端审判,宣称“异教徒是恶魔的殉难者”,必须将其扼杀在萌芽状态。^④另一方面他在《乌托邦》一书中却叙述了乌托邦人中的宗教宽容、信仰自由,叙述了这个“理想国”中一些有违当时天主教教规的准则(如教士可结婚),甚至是至今都显得很前卫、很为宗教界所诟的东西(如安乐死等),以至于当时就有人指责莫尔是“新教之前的新教徒”。^⑤其次,莫尔是个“理论上的屠夫,实践中的宽容者”。他身为大法官却并未在自己的长期司法生涯中对异端分子下手,相反地,倒是在英国教会转向新教的过程中,他因坚持旧有信仰而被杀,成为一名殉教圣徒。这与杀人如麻而自己安享天年一生荣华的托尔克维马达形成鲜明对比。

关于前一个悖论,我以为不难解释。因为“乌托邦”本是莫尔理想中的尽善之地,人人皆君子,不可能有“恶魔的殉难者”混迹其

间,所以他们享有“信仰自由”在逻辑上并不与莫尔在并非“乌托”之邦鼓吹异端审判的事实相矛盾。“乌托邦”的建立本身就以消灭了“恶魔”为前提,自然也就不需要在其中再有惩治“恶魔”之制。这并不意味着莫尔认为“恶魔”(异端分子)也应当有信仰“邪说”的自由。这正如我国文革时期的专制下“革命人民”可以有高呼领袖万岁万万岁的自由、打倒政治失势者的自由、甚至为表忠心而卷入互斗的各派“群众组织”的自由,但这并不意味着“牛鬼蛇神”也有“自由”一样。

但第二个悖论则耐人寻思。理论上鼓吹异端审判的莫尔,在实践中是否有残害异端的罪过,这曾是个有争议的问题。在莫尔任职大法官期间,英国是有宗教迫害的,如1531年路德在英国的追随者托马斯·比利涅伊就因“散布异端邪说”而被烧死。莫尔死后的一些新教学者也斥责他应对这类屠杀负责。但即便根据这类斥责,莫尔任大法官时的英国宗教迫害的规模在欧洲也是最小的。而近代以来的一些学者,如同为新教徒的钱伯斯,则根据原始文献对当时的英国宗教案件作了考证,推翻了莫尔要对宗教屠杀负责的说法。钱伯斯指出,当莫尔在职12年内权力日增、宠信日隆之时,他所在的教区内没有一人因信仰异端而被判死刑;而他在任内最后几个月中有3名异端分子被判刑,这时莫尔已是失宠失势靠边站了,审判是由斯托克斯利主持的。到莫尔下台后3年间,又有15~16名异端者被判刑,这时取代莫尔的大法官是奥德利勋爵,而莫尔此时已被陷入狱,不久就“与这群英勇的无名英雄走上同一条路”(被处死)了。^⑥

换句话说,莫尔对当时英国的宗教迫害并无实践责任。钱伯斯的这一分析得到英国内外不少学者的支持。^⑦我没有看到反驳钱伯斯考证的论述,应当说他的分析是可信的。事实上,能说明这个理论上十分强硬的审判官在实践中却“心太软”的例子有许多:路德派学者西蒙·格林尼乌斯到英国来查阅牛津大学所藏柏拉图

手稿,大法官莫尔当时正连篇累牍地猛烈批判路德的“异端”理论,但他对格氏仍极尽地主之谊,并尽力协助,只是一再提醒格氏不要在英国传布异端。为此,他尽可能陪伴格氏,自己忙于公务时便派秘书陪同,为了说服格氏“回归正道”,莫尔在公务缠身之余仍多次与他详谈,此后又与他通信,“可惜都没有成功”。^⑧如果说格林尼乌斯作为饱学之士而使莫尔对之有好感的话,那么罗伯特·巴恩斯则是莫尔极为反感的人。他作为剑桥大学奥斯汀隐修院院长于1528年投奔路德,因而被莫尔视为“背叛者”、“蛮横无礼、危险和有害的异教徒”。不久他回到英国,而且在亨利八世发给的护照早已过期之后仍然“非法地”居留。按莫尔的说法,他“剃掉了胡子,伪装为一个外商,以从事秘密活动”,但当局侦知了一切,“根据法律完全可以把他烧死”。然而莫尔却不知该如何处理,他“能够做的也就是恫吓巴恩斯并迫使他离开英国”。^⑨正如俄国学者奥西诺夫斯基所说:在对待巴恩斯一事中反映出了莫尔的“人道主义精神”。

但奥西诺夫斯基又说,英国当时对异端分子较为客气,主要还是因为英王想利用新教力量来使英国教会服从王权。这个因素当然是存在的。然而即使如此,莫尔的宽容仍很重要,前引钱伯斯的数字表明,莫尔主持司法的那些年比其后的年代宗教迫害的事要少得多;而莫尔失势后,“史密斯广场(按:当时伦敦的刑场)之火”才重新燃起。耐人寻味的是,莫尔作为天主教卫道士曾成为英国新教主要开创者廷德尔与巴恩斯两人的最大论战对手,但两人在莫尔生前均安然无恙,莫尔死后两人则很快相继殉难:廷德尔于1536年在流亡地比利时被害,巴恩斯则于1540年被“已经转向新教的”英王亨利八世处以火刑!

为异端审判辩护的最大理论家为什么本人不搞异端审判?这无疑与莫尔本人的品德与良知有关。作为虔诚的天主教徒,莫尔相信宗教审判是上帝惩治撒旦的正义之举。但具体地把某甲或某

乙指控为撒旦并活活烧死则并非“教义”的内容；作为以身殉教的圣徒，只需虔诚就够了。但作为杀害他人的屠夫，只有“虔诚”是绝对不够的。莫尔对后者的态度可以从他早年对古典作品《弑君者》的评论中推知。这部作品讲述了这样的故事：古希腊某城邦为暴戾的昏君所统治，某公民企图暗杀他以解放人民，然而他先遇到了暴君之子并将之杀死，随即扔掉匕首逃匿。不幸的暴君见到儿子的尸体后，绝望之中用这把匕首自杀身亡。于是弑君者便出来吹嘘自己的功绩，并要求奖赏。通常论者都肯定他的行为。然而莫尔却指出：如果他真的杀了暴君，那无疑是应当受到赞美和奖赏的；但他杀的只是个弱者。尽管这在客观上导致了暴君之死，但莫尔认为：在这种情况下暴君之死是天意，即便杀人者也有除掉他的愿望，却并未抗强犯难，付出牺牲，因此他“利用上帝旨意，贪天之功，厚颜求赏”便是可耻的。他应该要么杀掉暴君本人，要么谁也不杀。^⑧

换言之，卫道者的虔诚应该表现为抗强不屈，而不能表现为以强凌弱。因此莫尔在失去权势后为坚持信仰而以身殉教，但在他大权在握时却对居于弱势的异端分子十分宽容。莫尔曾表示，法律必需惩治“煽动性的异端”，但对“单独的异端分子”则不妨放过。^⑨

莫尔的态度完全是从信仰出发的。他早慧而博识，不仅精通天主教神学，而且作为文艺复兴运动在英国的代表，他对希腊罗马以来的古典文化也极有造诣。他曾辛辣地嘲讽那些不学无术的教会人士，他们反对异端不是因为懂得天主教是真理，而仅仅是因为什么也不懂：“许多神父不懂得希腊文也不照样混得很好么？”

在这方面莫尔无疑是公认的智者，然而在另一方面，莫尔却又“愚”得可以，根本不懂得官场的厚黑学。他是个公认的正人君子，生活简朴，待人以诚，用《不列颠百科全书》的话说：“作为一个公正无私的法官和穷人的庇护者，他受到伦敦人的敬爱。”

正是这种“愚”使他不见容于当世。1527年起,英王亨利八世因闹离婚而与罗马教廷关系紧张,加之企图控制教会,遂开始倾向于宗教改革。1534年他终于胁迫英国教会脱离罗马教廷,令国会通过“至尊法案”,规定英王取代教皇成为英国教会首脑。这些违背教义教规之举引起了莫尔的强烈抗议。1532年,莫尔愤而辞职,1534年他又被英王以叛逆罪逮捕,当时他“只要说几个字(按:即承认“至尊法案”),就可免于死”。但莫尔宁可“失去头颅而保住灵魂的纯洁”,坚持不屈。对此,连他的夫人也不解地问:“你一向聪明绝顶,为何现在却这样愚蠢?”莫尔终于完成了他那为信仰而献身的“愚蠢”行为,给后人留下了一个“其智无限,其愚亦无限”的感叹!

信仰之分,还是善恶之分

莫尔没有杀不同信仰的“异教徒”,而杀了莫尔的英王亨利八世,是否就是因为另有“信仰”而容不得他?

实际上,亨利八世在中世纪欧洲君主中也是有数的几位神学家之一。他父亲原打算培养他为坎特伯雷大主教,因而早年受过系统的神学教育,只是由于其兄亚瑟的早夭,才使他成为王位继承人。史称他“聪明过人,勤奋好学”,即位后也一直具有“理论”兴趣。马丁·路德在1520年发表《教会的巴比伦之囚》、发动宗教改革后仅9个月,他即出版了《驳路德派有关七项圣礼之言论》一书予以回击。这本在天主教方面反改革理论中很有地位的作品据考证“有可能基本上是国王本人亲撰”的。^②它与莫尔驳路德的著作方向一致。直到莫尔晚年,用钱伯斯的话说,“在有关教义的事情上,莫尔与亨利有不少共同看法”。^③显然,在意识形态方面,两人是“无不同政见者”,仅为“主义”而论亨利根本无必要杀害莫尔。

但在私欲方面,亨利不是盏省油的灯,按《不列颠百科全书》的

评价,其人“性情乖戾,狡诈多疑”。他先是重用沃尔西,使其一身兼枢机主教及大法官等政教要职,并支持其覬觎教皇的宝座。然而不久沃尔西的内外政策都破了产,使亨利八世大失人心。亨利八世企图以自己的无嗣问题转移人们的视线,便从1527年起不断闹离婚。他早年为继承王位曾与其兄(前王储)之遗孀结婚,此时便称与寡嫂的结合违反上帝旨意,儿子夭折是上帝对他的惩罚,要求离婚以求得“上帝宽恕”。但教皇连续6年拒不批准,当时从属于教廷的英国国教会也不赞成。亨利大怒,把为他效命15年之久的枢机主教沃尔西废黜并抄没财产,授意铁匠出身的政治暴发户T·克伦威尔发动“宗教改革”,使教会与罗马教廷决裂而奉自己为“至尊”,并大举没收教会财产。但数年之后,他又出于权谋的考虑,把T·克伦威尔宣布为叛逆并处死。亨利的私生活与他的政治权术一样反复无常。他于1533~1543年10年之内六易皇后,其中三位都得宠不久即被另有新欢的国王以“通奸”的罪名送上断头台,尽管后世史家多认为她们“不大可能犯有被指控的罪行”。作为都铎王朝最为专制的一位集权君主,亨利好大喜功,穷奢极欲,“身边又有一群曲意逢迎的奸佞宵小助纣为虐。”《不列颠百科全书》的看法代表了当代史家的见解:亨利虽善于权术并有“改革”之名,“但他在任何意义上都不是个伟大人物,他虽处于领袖地位,却不知把国家领导到何处去。他留下的王国只不过是个民穷财尽的烂摊子而已”。^④

与他的政治权术及私生活一样,亨利八世的“信仰”也是说变就变。他早年要与教廷拉关系,便以神学家的姿态大写驳斥路德的“理论著作”;除掉沃尔西,他便成了“宗教改革家”;到1540年处死克伦威尔时,他又再度宣称要捍卫天主教之道。天主教的圣徒莫尔,新教的先贤巴恩斯,都同样死在他的屠刀之下。他先起用了因“修道院共产主义”的乌托邦而获得声望的莫尔,又因他不肯拜自己为“至尊”而将其杀害。显然,莫尔是为信仰而死的,然而亨利

八世之杀害莫尔却不是出于信仰而是出于一个专制暴君的私欲。在这个意义上,亨利八世堪称为英国的托尔克维马达或带王冠的托尔克维马达。亨利之杀莫尔,犹如托氏开动他那“世俗化的”宗教镇压机器大杀那些向罗马教廷呼冤的“无不同信仰者”。我们不禁想到,如果两个托马斯同处一国,如果莫尔落到托尔克维马达的手上,又会发生什么?

如果说1533年以前的亨利与“两个托马斯”在同样的意识形态(天主教)下为人行事有如天壤之别、对当时那个社会体制的适应能力和个人命运也形成了鲜明对比,那么“天主教理想主义者”莫尔和与他论战的“新教理想主义者”廷德尔、巴恩斯等人倒是有许多共同之处:他们都为人正直、行事磊落,不畏权势,勇于为信仰而献身(而不是借口信仰来烧杀别人)。他们热心于为各自的理想与真理而争辩,却不屑于为私欲而整人。他们在理论批判与争鸣中文锋犀利、才华横溢,而在官场倾轧、看风使舵、倚势弄权的政争中却显得“愚”不可及。于是他们在那个制度下就都身罹不幸,成为悲剧人物。而那个时代的所谓宗教审判,虽然打着“信仰”的旗号,却既不是一种信仰对另一种信仰的审判,也不是一种意识形态对另一种意识形态的审判,而是权欲熏心、利欲熏心的专制者对理想主义信仰(无论属于什么宗教)者的审判,小人对君子的审判,邪恶势力对人类良知的审判。正如钱伯斯在《托马斯·莫尔传》中总结的:

“真正的区别不在于天主教与新教,而在于新教徒、天主教徒与亨利的工具如克兰默(首倡“至尊法案”的坎特伯雷大主教)们和里奇(都铎王朝历任四王的“不倒翁”,以在政争与教争中永远附和得势者著称)们的区别。天主教与浸礼会教徒比起这些人来在信仰方面有较多的共同之处,而克兰默、里奇之流的‘信仰’只有一个共同点,即:‘国王的发怒就是臣子

的死亡’。或者用《乌托邦》里的话说：区别在于那些只知服从权势的人，和那些持有‘乌托邦’公民所必需具有之信念的人之间。这一信念是一种远远超越于官方所定的是与非的绝对标准，亦即人类良知的标准。”^⑥

自由为诸善之基，自由为信仰之母

两个托马斯给 500 年后的我们留下了什么启示呢？

第一，最容易使人想到的显然是对“乌托邦”的反思。批评“乌托邦”本不是什么新潮，自 19 世纪以来，这种批评就来自两个方面：右派的保守主义者认为它太激进，而左派的马克思主义者认为它是“空想”。自改革以来，“乌托邦”在前计划经济国家更成了“过左”的代名词。人们认为，改造社会“过急过快”、“过于超前”、“过分理想主义”是以往灾难的原因，并从而提出了“告别乌托邦”、“走出乌托邦”的要求。

但乌托邦果真是一种“激进”的、“超前”的思潮吗？上文提到的“两个托马斯”意识形态的同质性、莫尔对托尔克维马达主持的西班牙宗教审判的赞扬、莫尔本人在《乌托邦》中表达的理念与他捍卫中世纪道统、反对宗教改革、维护罗马教会权威并鼓吹神权专制（乃至世俗专制）的思想的内在一致性，都表明“修道院共产主义”与其说是一种过于“超前”的、不如说是一种过于落后的思潮，与其说是一种“后现代”主张不如说是一种中世纪主张，极端“激进”与极端保守在其中是一而二，二而一的。靠这样的思想资源来抵制“现代性”，无疑是令人难堪的。

但更重要的还是第二：乌托邦思想如果说不能解决“现代”问题，它就一定意味着灾难么？本世纪以来，不少号称把莫尔的愿望从“空想”变成了现实的国家相继发生了骇人听闻的惨剧，仅我们

所亲历的,就有几十万人沉冤的“反右”、几千万人饿死的“大跃进”和上亿人惨遭迫害的“文革”等等。如今在反思中,许多人都把账算到了“乌托邦”上,似乎那些灾难都是由于“理想主义”过于发达、对某种信仰过于虔诚造成的。然而“两个托马斯”的历史却提供了相反的对比:托马斯·莫尔的乌托邦理想固然从未在英国实现,但莫尔大权在握之时他也并未把这一理想变成英国人的灾难。而从未有过乌托邦理想的托尔克维马达却极为“现实”地为了权贵的利益而大开杀戒,制造了中世纪最残暴的宗教屠杀。莫尔对信仰的虔诚是无可置疑的,然而这只使他自己以身殉教,却没有使他对别人举起屠刀。而杀人如麻的托尔克维马达却是个世俗之欲极强的夤缘老手,他作为见风使舵的改宗犹太人可以带头排犹屠犹,以同胞的血泪取悦于权贵;他身为天主教高级神职人员可以为讨好国王而向教廷施加压力,把“信仰行动”变成世俗统治者“公报私仇”的行动;他身为隐修院长却长期奔走宫廷,谋取世俗利益;他在教义研究与神学理论上的浅薄与“智者莫尔”不可同日而语,但他在揣摩上意、媚权邀宠、杀人固位等方面的厚黑功夫更是“愚者莫尔”绝难企及的。莫尔一生为追求“真理”而勤奋研究,留下了大量的英文、拉丁文著作与古希腊文译作,耶鲁大学1963年出版的《圣托马斯·莫尔全集》就有16卷之多。而托尔克维马达一生为追求权欲而努力杀人,欠下了上万条人命的血债,我们却不知道他在探索“真理”——哪怕是天主教原教旨主义的“真理”——方面作过什么工作。尽管基于意识形态方面捍卫天主教而反对“异端”的立场,托马斯·莫尔对西班牙发生的事作了辩护,然而他们两人的命运却如此悬殊:英格兰人、贵族出身、在教俗两界都德高望重的莫尔为了信仰而在盛年遇难,落了个身首异处的悲惨结局,而身为犹太人的托尔克维马达在当时不利于犹太人的社会环境中却靠政治投机、叠尸为梯而平步青云,一直活到当时罕见的78岁高龄。

这样的对比当然不仅在中世纪英国可以看到,即如在中国被

视为“乌托邦悲剧”的“大跃进”而言,那时的盈野饿殍果真是“理想主义”过分造成的么?要说理想主义,在“信仰”上并无半点异端而只是不谙媚君之术的彭德怀算得上,但像他那样“傻”的人当时能有几个?而那些放“卫星”的、搞“平调”的、刮“五风”的、反“瞒产”的,一个个都是“笑骂由他笑骂,好官我自为之”,有谁为“乌托邦”而自我献身?而老百姓被逼上黄泉之路时,又有谁问过他们相不相信“理想”,愿不愿为之赴死?

这次灾难过后,在大量饿死人的地区抓了、杀了一批地县及基层干部作替罪羊,当时上面定性说:这次灾难属“反革命复辟”、“民主革命不彻底”、“敌人对群众的阶级报复”。这样的说法今天看来十分可笑。但那时的“整风整社”所揭露的无数事实却决不是“过分的理想主义”、“浪漫的空想”或“乌托邦的道德激情”所能解释的。

在福建一个大队,11%的人口在五个月内被打死、逼死与饿死。当权者“以大兵团作战为名,把群众都赶往田间,而后到社员家中翻箱倒柜,恣意抢掠。有些有余粮的社员还被安上罪名,捆绑吊打和送往大队劳改,有四个社员因此被迫自杀。贫农林三娘家中被挖出两百斤谷子后即以‘偷窃粮食’的罪名被送到劳改队劳改身死,家中三个孩子也被扣饭全部饿死。”^⑥

河北某村的主要干部“差不多都是贫雇农出身”,掌权后便成了“贫雇农‘暴发户’”,早在土改时他们便以权谋私,“浮财中一些好的东西都被那些干部拣走了”,没收的地主骡马也被支书私卖,“钱至今不知下落”,土改后“这些干部占有土地最多”,“并且经过三次调整都换成了近地和好地”。到公社化时他们便“乱抽乱调社员群众的东西”,群众诉说当地有“三大苦处:一扣饭,二挨打受骂,三不分给钱”。“被他们‘劳改’过的农民就有300人左右”。他们组织的“护秋队”群众叫“打人队”,“社员收工时他们把着各个路口,专门扒妇女的裤子搜腰。去年10月5日一天就打了十多个拾

秋的人,但对干部家属偷秋则不管,干部比谁偷得都多。”^⑧

河北某村当权者借公社化“平调”民财,“整天大吃大喝”,“他们对群众采取种种残暴手段,施以捆绑吊打、支锅、卡口粮、罚跪、罚冻、游行示众、跪砖、活埋等刑法,进行迫害”,还任意借“阶级斗争”报私仇,社员曹某给他们提了意见,便被他们“由中农改为地主成分,剥夺了政治权利”。^⑨

至于当时最“左”的地方,如河南信阳等地,那就更不用说。当时为了把大量死亡都说成是“阶级报复”,在整风整社中尽力搜集为恶者的成分、历史“污点”。但绝大多数为恶者仍查不出“阶级”背景,只好名之以“坏分子”、“流氓”、“死官僚主义者”等等。而这些人的行为真是骇人听闻,如商城县“社员曹××的丈夫去年被小队长罗德卿逼死,又被其霸占为妻。罗不让她出门,便在夜间偷偷跑到公社找工作组要求替死去的丈夫伸冤报仇,惩办坏分子罗德卿。”当时著名的“先进典型”、号称神州第一社的遂平县嵒嵒山公社,死人近4000,占总人口10%，“各种惨绝人寰的暴行,各个县、社几乎都有”。以至于中共中央批发的“信阳报告”中都有“去年是阴天,遍地是豺狼”之语。^⑩

当然,这样的穷凶极恶之徒只是少数,更多的人恐怕还不至于为贪功邀赏升官谋私而草菅人命,只是在政治压力下为保全自己而“违心”附和。而最“纯洁”的动机则是:由于某某过去于我有恩,因此为了报恩应当效忠,“某叫干啥就干啥”。但这样的心态与“理想主义”也是不沾边的。当时的这些文件渲染这类基层替罪羊们的恶行自然是为了向下层推卸责任,如今没有谁会相信那样一场灾难只是由于基层出了“坏分子”。但如果不是论证原因而是就现象而言,那个时代的特征的确不是莫尔那样的“乌托邦主义”者太多了,而是托尔克维马达那样的厚黑学家太多了。而且越是所谓“左”的地方,为“理想”而献身的“莫尔”越少,借“理想”之名谋私害人的“托尔克维马达”越多。像信阳地区的那些干部,即便不是为

问题与主义

谋私而是为“报恩”的动机最“纯洁”者，自己也不肯为“报恩”而献身，只是凭借权势夺他人之命以报于己之“恩”。这种行为即便从为人之道而言也是一种恶，与莫尔那样的殉道者岂能同日而语？

灾难的形成固然有意识形态或体制上的根源，但行为者的道德责任决不是可以推卸的。同样的意识形态(天主教)、同样的体制(宗教审判)又同样是大权在握(都是大法官)，但莫尔与托尔克维马达的行为判若霄壤，就是很好的例子。实际上，现实中的许多恶行，大至“南京大屠杀”与纳粹暴行，小至许许多多冤假错案以及像割张志新喉管这类的罪行，当事者都可以以“奉命行事”、“身不由己”之类理由推卸责任。“两个托马斯”给人的启示就在于：人类良知所给定的某些道德底线，是决不能以“奉命”之类理由来突破的，而以“理想主义”为理由就更为荒唐了。事实上，任何能够构成“理想”基础的意识形态与信仰，无论是天主教、新教还是无神论的社会主义，都包含着对人类普遍价值如正义、仁爱等等的追求，否则是不可能具有持久的精神魅力的。没有任何意识形态或宗教传统公然宣称它只为一小批强权者谋私，更不会宣称它喜欢杀人、喜欢奴役他人、宣称它的使命就是残害无辜、追求不正义。作为宗教审判依据的天主教，固然认为代表善的上帝应当审判代表恶的撒旦，但它不可能具体地指控某甲或某乙是撒旦。于是在莫尔那里，撒旦只是一种抽象的恶，而在托尔克维马达那里撒旦便成了成千上万触犯其淫威的具体牺牲者。同样，50年代的意识形态认为代表善的“人民”应当镇压代表恶的“阶级敌人”，但它不可能具体地指控某甲或某乙是“阶级敌人”。仅从抽象的理论中是无法产生具体的罪恶的，因而具体操作者的责任便无可推卸。整个改革前的意识形态都是号召打击“阶级敌人”的，但并非任何时候任何场合都发生反右、文革之类的灾难。原因很简单：只有当整“阶级敌人”会给自己带来好处(升官、当“先进”等等)，或不整会给自己带来麻烦(被指为“落后”、丢官等等)时，人们才会发生整人的歇斯底里——

他们从来不是仅从抽象的理论中产生“仇恨”的。

可见,现代的许多“左祸”当然不是什么“反革命”对“革命群众”、“地富代理人”对“贫下中农”的“阶级报复”,但也很难说它就是“乌托邦”对“现实主义”、“激进派”对“稳健派”、“左”对“右”、“浪漫理想”对“经验论者”的打击。正如 500 年前欧洲的宗教审判与其说是一种信仰对另一种信仰的审判,不如说是专制恶势力对善良者(托尔克维马达们对莫尔们)的审判一样,所谓的“左祸”也是“莫尔”遭难、“托尔克维马达”得势、真善美蒙尘、假恶丑鸱张。正如 500 年前天主教徒莫尔与新教徒巴恩斯同样蒙难一样,500 年后的自由主义者储安平、章伯钧与社会主义者彭德怀、张志新同样未能幸免。他们之死不是因为他们持有什么“主义”,而就是因为——他们太正直了,因此不为浊恶之世所容。

自由优先于“主义”

在这样的状态下还谈得到什么“理想”、什么“乌托邦”? 500 年前正是《乌托邦》的作者难免一死,而 500 年后,一位老于世故者的名言竟被奉为“道德楷模”:“我可以犯政治错误,但决不会犯组织错误”! 夫“政治”者,主义也,“组织者”,权势也。主义不要紧,只要权势真,大权既在握,自有后来人——当年为“主义”而死的夏明翰等烈士泉下有知,真不知作何感想! 这种人人戴着假面具,“主义”只当敲门砖的状况也就导致了如下的一幕:当 1991 年 8 月戈尔巴乔夫“建议”解散苏共时,这个拥有两千万党员的庞大机器从中央到基层居然没有发生一起抗议,而当时在苏联人民代表大会上惟一起来反对“禁共令”的,却是因持不同政见而在 1969 年被开除了党籍的民主社会主义者罗伊·麦德维杰夫!

显然,500 年前之异端审判,500 年后之“左祸”,都不是因为“莫尔”太多了,而是因为“托尔克维马达”们太多了。但问题在于:

为什么会出现“托尔克维马达”横行的现象？这当然不能仅以恶来解释。“恶”是现象，关键在于“恶”何以能胜善。为什么高尚的虔信者莫尔会落得悲惨结局，而厚黑学家托尔克维马达却能大行其道，为恶一生并尊荣寿至 78 岁高龄？

问题显然不在于“空想”，“空想”无非是不能实现，但“不能实现”未必意味着灾难。而“空想”者莫尔也的确没有给英国带来灾难。问题也不在于“主义”或信仰：莫尔与托尔克维马达不是同样信仰天主教吗？然而他们却构成了善恶的两极。而莫尔与巴恩斯分别是两种信仰（天主教与新教）之思想者，但他们在都为信仰而献身的同时也都没有借“信仰”之名谋私害人、制造灾难。无怪乎莫尔传记的作者钱伯斯感叹道：真正的区别不在于天主教与新教，不在于新教徒还是天主教徒，而在于真正的信教者与见风使舵、趋炎附势者的区别、善良的虔诚者与借“信仰”谋私者的区别，即莫尔、巴恩斯与克兰默、里奇之流的区别。而这种区别的实质就在于“信仰”意味着一种信念。这种信念是一种远远超越了官方所定之是非的绝对标准，即人类良知的标准。

这里讲的有信仰者（无论信仰的是什么“主义”）与趋炎附势者的区别也就是莫尔与托尔克维马达的区别。然而在一个没有自由的、权势压倒一切的专制时代，前者总是无立足之地而后者则充斥于市。于是莫尔与巴恩斯（以及人们所熟知的布鲁诺、胡司……等）都身遭不幸，而克兰默、里奇、托尔克维马达们则横行无忌。于是那些借“信仰”以营私者便可以拉大旗作虎皮，擅威权以逞凶狠，而把社会投入血海。正如史家所言：那个“宗教审判”的时代与其说是一种信仰压制另一种信仰的时代，勿宁说是野蛮压制良知、假恶丑压制真善美的时代。

当然，取消自由者往往正是以某种信仰为借口。他们这么说的纯粹是盗名欺世以遂私欲，就像托尔克维马达。有的则可能真的以为信仰可以经由强制来推行，莫尔在理论上支持宗教审判

就是这样。然而莫尔自己在宗教审判时代以身殉教的事实恰恰说明了在无自由的时代信仰者无以生存。乌托邦的信仰者没有给社会造成灾难,但乌托邦中的信仰强制原则却消灭了乌托邦的信仰者自身!这里的关键在于:任何“信仰”或“主义”,无论它是“激进”的还是“保守的”、“空想的”还是“现实”的、“左”的还是“右”的,作为一种思维活动都只能属于具体的思想者个人。我可以为我所信的而献身,但我不能代替你信什么并强迫你为“我觉得你应该信”的东西而献身。任何奉行强制原则的“主义”、“信仰”或“意识形态”都会面临如下悖论:如果信仰能够成为强制的理由,则被强制者不仅无从判断强制者的“信仰”是合理的还是荒唐的,是可实现的还是“空想”的,甚至也将无从判断强制者是否真有信仰,从而为全无信仰只为一己之私滥行强制者迫害虔诚信仰者创造了最佳条件。莫尔们的蒙难与托尔克维马达们的得势就是这一逻辑的结果。

要之,“托尔克维马达迫害莫尔”这种恶现象的原因不在于“空想”,而在于强制;除恶之法因而也不在于“现实主义”,而在于自由。“空想”本身再幼稚,无非是不能实现而已。坚信者本人不惜蹈艰履苦而躬行之,如后来的欧文、卡贝等人之所为,纵使事终不成,也在人生的悲壮之中给历史留下了一种崇高,而并没给社会带来灾难。托马斯·莫尔本人没有像欧文等人那样从事“乌托邦”实践,但更没有利用他一度拥有的权势强迫他人去实践。据史传,莫尔本人颇有“乌托邦人”之风,坚执信仰而生活极俭朴。但他不仅如前所述并未大搞异端审判,而且生活上也未主张强迫他人禁欲,这比新教中那些强制“清洁社会”的流派恐怕更可取。反过来说,没有“空想”的强制、“现实主义”强制可能造成的祸害未必比“理想主义强制”小——实际上由于强制本身具有消灭“理想”(就像消灭莫尔本人一样)的作用,一切打着“理想”招牌的强制几乎都是会变成厚黑学家的“现实”利益强制的。

500年前的宗教审判是这样,500年后的“左”祸也是如此。在中国的“左”祸中的确有过“右派”被“左派”所整肃、一种“主义者”被另一种“主义者”所整肃的事例,但更多得多的还是大批“无不同政见者”被借“信仰”之名以营私的政治流氓所陷害、所冤杀的事例。如今那个时代常被说成是个“乌托邦”的、“理想主义”的时代,其实那时多的只是关于“理想”、“主义”的假话,在“莫尔”遭难、“托尔克维马达”得势的时代哪里真有什么“主义”可言。

如今人们常提到哈耶克关于想入非非的“理性自负”与“设计”会导致“到奴役之路”的分析。这当然很有意义。但“想入非非”本身与奴役应当说并无必然联系,而无“理想”的“奴役”和无“奴役”的“理想”(哪怕是“空想”)也决不罕见。所以拒绝强制比拒绝“想入非非”更重要。实际上,想入非非与强制他人均属“人欲”,前者是人性的正面(我思故我在),而后者是人性的负面。弘扬前者与抑制后者皆所必须。“理性的局限”应当重视,但正因为有这种局限性,人不可能确定“理性之限”在何处。所以“限制理性”既不必要也不可能,而限制强制才是既必要也可能。

所以,信仰是可贵的,但信仰不能成为强制的理由。“乌托邦信仰”不能成为强制的理由,“现实主义信仰”同样不能成为强制的理由。我们说市场经济优于计划经济,这不是因为后者是“乌托邦”而前者就是“现实”的——实际上,“纯粹的市场经济”与“纯粹的计划经济”大概都是乌托邦,而“不完全市场”与“不完全计划”都具有现实的可行性。然而,“计划经济”是“一切行动听指挥”的强制经济,“市场经济”则是自由经济,它允许每个人追求自己的目标,包括乌托邦目标。“计划经济”禁止私有制,而“市场经济”从来不禁止“公有制”。相反它可以使强制化私为公与强制化公为私者都难遂其欲。无怪乎一百多年来各国各派的社会主义者如英国的欧文、法国的卡贝和俄国的格伊恩斯等等都甘愿背井离乡到那个最典型的市场经济国家去搞乌托邦实践,形成所谓“社会主义者爱

美国”的传统。可见现代市场经济尽管如其批评者所言只有“形式自由”而不能令人满意,但由于它最大限度地减少了强制,因此它不仅比“计划经济”更有效率,而且也更人道。

经济是如此,政治、文化等其他领域亦然。正因为如此,人们才呼唤一个人格独立、信仰自由的公民社会。这个社会与宗教审判时代的社会之别,决不能仅仅看成是“理想主义”向“现实主义”转变之别。在当年,“理想主义”的莫尔为人所害,而“现实主义”的托尔克维马达则在害人。而如今发达国家的公民社会中除了自由主义者以外也不乏莫尔的继承人,只是他们中的乌托邦理想家——从欧文、卡贝、格伊恩斯、柴科夫斯基到如今欧美的公社实验者——不会再遭到莫尔当年那样的命运,更不会因乌托邦的不能实现而给社会造成灾难。而他们中的现实主义改革家——从社会民主党人到如今的第三条道路论者——则在社会福利与平等的事业上有了长足的进展,在某种意义上实践着莫尔当年的梦想。

换句话说,正如当年的宗教审判与强制时代不仅对于“异端”、而且对于一切真诚的信仰都意味着灾难一样,如今的公民自由不仅为“自由主义”、而且也为社会民主主义乃至文明社会的其他“主义”创造了发展的基础。这个意义上的自由不等于“善”,但它为诸善之基;这个意义上的自由不是“主义”,但它是诸“主义”之母。在走出强制时代、告别宗教审判的时候,无论你信仰什么“主义”——自由主义、社会主义乃至新儒家或基督教等等,都必须从信仰自由开始。一切不愿像莫尔那样为人所害、也不愿像托尔克维马达那样去害人的公民,他可以不是“自由主义者”,但不能不相信“自由优先于‘主义’”。我在一篇文章里谈到,在如今的中国可以不去争论“姓公姓私”,但不能不争论是否公正;^⑩现在我想还应当说:如今我们可以不去争论“姓资姓社”,但不能不争论是否自由。否则我们就不配称之为“公民”。

注释：

- ①《马克思恩格斯全集》第 10 卷 461 页。
- ②R. W. Chambers, Thomas More, London, 1935.
- ③《拒绝原始积累》，《读书》1998 年第 1 期 7-13 页。
- ④《布莱克维尔政治学百科全书》，中国政法大学出版社 1992 年，第 486 页。
- ⑤N. H. 奥西诺夫斯基：《托马斯·莫尔传》，商务印书馆 1992 年。
- ⑥同上，第 102 页。
- ⑦Sir · Thomas More, The Dialogue Concerning Tyndall. London, 1927. PP. 302 ~ 304.
- ⑧The New Encyclopaedia Britannica. V. 11. P. 855. Chicago: E. B. inc. 1993
- ⑨Encyclopedia Americana. V. 26, P. 863 Connec. Danbury. 1988
- ⑩《世界历史百科全书·人物卷》，商务印书馆 1992 年，第 1239 页。
- ⑪Crolier Academic Encyclopedia. V. 19. P. 243. Connec. Danbury. 1987.
- ⑫Collier's Encyclopedia. V. 22. P. 372. NY: Macmillan inc. 1991.
- ⑬Enciclopedia Hispanica. V. 14. P. 65. Barcelona. 1991.
- ⑭Stephen Haliczer, Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia 1478-1834. Berkeley, 1990. H. C. lea, The Inquisition of the Middle Ages: Its Organization and Operation. London, 1963. W. T. Walsh, Isabella of Spain, the Last Crusader. New York, 1930.
- ⑮⑯T. M. Lindsay, A History of the Reformation. New York, 1910, P. 29. P. 30.
- ⑰X. A. Льюренте, 《критическая История Испанской инквизиции》. Т. 1, М. 1936. СТР. 200.
- ⑱同注⑦书，第 179 页。
- ⑲同注②书，第 292 页。莫尔认为英国广大人民都是文盲，路德要

求他们读圣经是强人所难。

- ⑳ The Complete Works of St. Thomas More, Yale University, 1963, vo. 5, pp256 - 259.
- ㉑ 同注⑦书,第 245 页、第 272 - 273 页。
- ㉒ 同注⑦书,第 302 页。
- ㉓ 同注⑦书,第 304 - 308 页。
- ㉔ 同注⑦书,第 31、303 页。
- ㉕ 同注②书,第 297 页。
- ㉖ 同注②书,第 326 页。
- ㉗ 同注⑤书,第 271 页。
- ㉘ 同注②书,第 327 - 328 页。
- ㉙ 同注⑤书,第 272 - 273 页。
- ㉚ 同注⑤书,第 24 页。
- ㉛ 同注②书,第 144 页。
- ㉜ 同注⑤书,第 182 页。
- ㉝ 同注②书,第 358 页。
- ㉞ 《简明不列颠百科全书》,中国大百科全书出版社 1985 年中文版,第 3 册,787 页。
- ㉟ 同注②书,第 454 页。
- ㊱ 《老革命根据地龙岩专区许多社队坏人当道,民主革命不彻底》,整风整社档案,1961 年 1 月 12 日,原件藏龙岩地区档案馆。
- ㊲ 河北省委整风整社办公室,1961 年 1 月,原档藏武清县档案馆。
- ㊳ 整风整社档案,1961 年 11 月 8 日,原件藏霸县档案馆。
- ㊴ 国家农委办公厅编:《农业集体化重要文件汇编》,下册,中央党校出版社 1982 年版,420 - 421 页。
- ㊵ 参见秦晖:《公平竞争与社会主义》,《战略与管理》1997 年第 6 期。

中国现代自由主义的理论商榷

有没有“中国现代自由主义”？需要不需要“中国现代自由主义”呢？我认为：需要，可惜现在还没有。

这就要提到什么是“中国现代自由主义”。讲到“中国”，人们往往会联想到民族主义、国家利益，想到“中国文化”的特殊传统与价值，讲到“现代”，人们往往会联想到西方最新潮的“前沿理论”。但我讲的“中国现代自由主义”与所有这些并无直接关系。

作为中国人当然应当捍卫合理的“民族利益”，但自由主义理论本身应当是超越民族的。这就如作为一个商人我会力图从市场上赚最多的钱并打败竞争者，但作为自由经济理论只能以公平竞争、市场秩序等等为出发点，而不能以支持商人 A 击败商人 B 为出发点。

作为中国人当然有自己的文化偏好，我喜吃中餐，不喜吃西餐，喜喝茶，不喜喝咖啡，喜听京剧，不喜听洋歌剧……但作为自由主义者我只能同等地捍卫每个人的选择权利。把民族性的“文化”概念引入自由或不自由这类论域是荒谬的，不仅在道义上，而且在逻辑上尤其荒谬。自由主义的基点是公民个人权利，追求的是人类普适的基本价值，它所反对的是整体主义和各种强制，要说“文化”的话，它只能是既反对强制同化，也反对强制反同化，在这点上中国与外国的自由主义不应有什么区别。

各种“主义”都有自己的发展史,也有自己的“前沿理论”。因此抽象地讲自由主义者应当接受或拒绝“前沿理论”是没有什么意义的。许多人认为如今的“后现代”理论具有反自由主义色彩。其实西方的“现代”本身就是多元的,“后现代”当然也不可能是一元的,现代自由主义者应当吸收与自由的基本价值相适应的各种思想资源,而不论它是古典的还是先锋的。一味唯“前沿”是趋和一味反“前沿”一样,都只能是文化幼稚的表现。

“中国的自由主义”也不是所谓“儒家自由主义”。应当说,古代儒家是否有自由主义和今人能否用儒家的“话语”来表述自由主义是两个不同的问题。但这两个问题都与我现在说的不是一回事。中国自由主义面临的基本问题既不是认祖归宗,也不是语言表述形式的选择。中国自由主义者必须能够解决中国当代面临的种种问题,尤其是关键性的一些问题,这才是最重要的。一句话,“中国现代自由主义理论”是指那些能够针对并解决中国当代问题(而不是中国古代的或西方的问题)的自由主义理论。同时也是能够立足中国(而不是悬空于中国)来谈论全球性问题与未来问题的理论。

对认同自由主义的国人来说,需要这样的理论是无需证明的,但是否有了这种理论?应当说还没有。

目前中国大陆的自由主义思潮就思想资源而论主要是来自四个方面。其一,是以近年来流行的哈耶克思想为代表的西方自由主义中的“消极自由”或译“否定的自由”理论。其二,是当代西方经济学中的新制度学派,尤其是“交易成本”理论,它对经济学领域影响之大,已达到了不讲“交易成本”就不是“中国自由主义经济学家”的地步。其三,是民国时期的自由主义“第三条道路”倡导者如罗隆基等人的遗产,而这份遗产又主要来自以罗素、拉斯基等为代表的西方一部分“有社会民主倾向的自由主义者”,此种自由主义在当今又得到了来自美国罗尔斯一支的补充。其四,则是海外新

儒家与“后新儒家”中的自由主义理论。

这四种资源的每一种评论起来都会头绪万千,决非本文所能承担。同时每一种也有众多的反对声音,简单地概括这些反对意见是可以做到的,但笔者宁可换一种方式,即不是以自由主义反对者而是从自由主义立场出发,看看这些理论背后的“问题意识”,从而看它想解决、能解决什么问题,而不能解决什么问题。应当说,这样的思考比一般性的评论更有价值。如今自由主义者在批评中国的“新左派”、“后学”等时常强调这些西方来的理论针对的是西方的问题而不能用来解决中国问题,这种批评当然不能代替在全球立场上对这些理论的讨论,但在中国范围内无疑是个有效的回应。只是自由主义者也应当用同样的思路对自己的理论资源作审视。

二

先看看以哈耶克为代表的“消极自由主义”理论。包括哈耶克自己在内的许多论者都指出这种思想渊源于以休谟等为代表的“英美经验主义”传统,而指其对立面(他们一概归之为“社会主义”)为源出“欧陆理性主义”传统。这种说法从学术史上看是有道理的。问题在于历史不能仅仅归结为学术史(应当说这正是当今思想研究的一大通病),一种有生命力的思想决不可能脱离现实的“问题意识”而仅仅从学术传承的脉络中产生。同属“英美经验主义”传统的美国,其哲学的主流也确是经验主义,但美式自由主义的主流却很难说是“消极自由”,否则哈耶克就不会多次抱怨美国知识界整个是“社会主义的”了。而在欧洲,哈耶克与其以前的“消极自由”思想先驱伯克都出现在这样一种“问题意识”中:当时“自由秩序”已然确立,伯克时代的英国已在一个世纪前完成了“光荣革命”,哈耶克时代的欧洲自由秩序也已有百年的历史,这时有人

不满于这一秩序的弊病,而千方百计以某种设计得很“完美”的方案取代它(卢梭—雅各宾派思想、法西斯与布尔什维克都被归入这类“完美”设计中)。于是哈耶克们提醒人们:自由秩序虽非尽善,但仍然可欲,轻弃之而代之以想入非非的“人为设计”是会带来灾难的,因为人的理性有限,还是顺其自然为好。显然,伯克—哈耶克们的问题是捍卫(“保守”)自由,而非建立自由。哈耶克提醒人们“理性的自负”会导致陷入“通往奴役之路”,这一提醒是以人们本来未受奴役为前提的。因此他的全部任务就在于告诉我们不能做什么什么事,否则我们将失去自由。但他却没有讲:我们应当做什么什么事,以便得到我们本来并未享有的自由。他只是说“通往奴役之路”万万走不得,却没有告诉我们“通往自由之路”究竟何在?“走出奴役之路”又哪里去寻?从哈耶克那里我们懂得了,自由是可欲的,但问题在于:自由如何才可得?

哈耶克没有告诉我们这些,这不能苛求他,因为这不是他的问题。而他的理论在两种情况下是极富意义的:第一种情况是身受奴役而不自知,甚至仍然陶醉在想入非非之中,而不知“自由”为何物。犹如在“文革”的狂热时期,那时我们如果能够读到哈耶克的书(《通往奴役之路》当时已有内部的“灰皮书”译本,的确有少数人是读到了),或许就不会做蠢事。第二种情况是已经身处自由秩序之中而不自足,总想挖空心思去追求更“高级”更“完美”的理想,这里指的就是欧洲的新老左派。当然他们对哈耶克的批评是不服气的,但他们与哈耶克的争论总算是在讨论“真问题”(而不像在另一些本无“自由秩序”的地方,“新左派”的反哈耶克便是在玩弄“伪问题”了)。而人们如果接受了哈耶克的想法,认识到自由秩序虽有弊病但仍可欲,并且是人们可能建立的弊病最少之制,那么这种秩序也就可以稳定长存了(这是否好事且不去管它,即便你认为它不好,你可以说哈耶克说的是错误,但却不能说讲的是无意义的废话)。

但在另两种情况下,哈耶克的理论便显得意义不大(并不是说他错了)。其一是人们已身处自由秩序之中但很自足,并无想入非非改变现状的强烈“自负”。缺少社会主义运动的美国就属这种情况,正如李普塞特所说,美国既无工党,也无保守党,既无社会主义,也无“欧式保守主义”。因此美国自由主义并不以“消极自由”为主流,难怪哈耶克对美国社会极欣赏,但对“美国自由主义者”却抱怨多多。

第二种情况是自身受奴役而已自知,自由可欲但未可得,在这种情况下哈耶克能告诉我们什么呢?历来所谓“消极自由主义”者总是假定:人们本来就是自由的,即先设定一种关于自由的“自然状态”,只是由于他们后来陷入了“致命的自负”,着迷于建构那种想入非非十全十美的“理想制度”,才走上了“通往奴役之路”。或者即便原来不自由,但只要人们不想入非非,一切顺其自然,社会便会“自生自发”地形成“自由秩序”。然而古今中外的历史哪里去找这么便宜的事?

“消极自由主义”对人的理性——包括理性的两个方面即德性与智性——的要求都是极为低调而“现实”的。“计划经济”需要深奥的“科学”来为动态经济方程提供人为的“最优解”,而自由经济只要求人不偷不抢,公平交易自会“顺其自然”;“理想政治”要求人皆为圣贤,而自由政治只要求人不作奸犯科、不侵犯他人权利。应当说这些要求比“社会主义新人”要好做得多。因此人们曾经认为“私有化”比公有化好搞,市场经济比“计划经济”容易实现——后者是强人所难的乌托邦,而前者只不过是放弃“空想”回到现实而已,由“高调”到低调,犹如水之流下,一泻而千里矣。然而中东欧国家当年苏军开进去,一道命令便实现了“国有化”,而剧变后的私有化却迁延日久,一波三折,以致有“两个没想到”之惊呼——“共产党垮得这么容易,连反对派都没有想到;私有化这么难搞,连共产党都没想到。”在我国,从1949年革命胜利到1956年社会主义

改造完成,才不过7年时间,而走向市场经济的改革迄今已历20年,犹未看到尽头!难道人们真是浪漫到如此程度,成天想入非非死活也不肯“现实”一点?难道人们真是“自负”到这般田地,非要十全十美而决不甘心九全九美?非也。稍为明白事理的人都清楚,如今阻碍改革的不是什么理想主义的浪漫激情,而是极为现实的利害关系。起码对于缺乏宗教传统的中国人来说,“放弃乌托邦”并不是什么难事(许多人恐怕从来就未必真正相信过什么乌托邦),但摆脱强制却难乎其难。因为对一些人来说,强制给自己带来了莫大的利益,而对更多的人来说,反抗强制会带来巨大的危险。于是虽然如今很难说还有什么“理性自负”,但走出“奴役之路”仍是那么艰难。

其实何止中国。几千年来全球各种独立发展的古文明都未能“自发”形成“自由秩序”,而是“自发”地走上了各种各样的“通往奴役之路”。而真正形成了原创性自由秩序的只有西欧,今日世界其他地方的这种秩序都是直接间接地从那里扩散的。何以如此“低调”而“现实”的制度,古往今来能实行它的社会是如此之少?众所周知,理性主义是一种近代现象,没有理性主义也就谈不上“理性的自负”,然而“奴役之路”却并非近代才有。更何况即便是近代的那些哈耶克指称是走上了“受奴役之路”的国家,盛行的恐怕也不是什么理性的权威,而是韦伯讲的那种卡里斯马权威,说它们是“卡里斯马自负”不更恰当些么?

总之,哈耶克的理论作为一种捍卫自由秩序的理论是成功的,作为对一些从自由秩序而沦入“受奴役”状态的社会之解释是有效的。但这一理论作为建立自由秩序的理论便未必成功,用它来解释从不存在自由秩序的社会之历史与现实,更未必有效。笔者曾经指出,在建立自由秩序的过程中最大的困境与其说是来自什么“文化基因”,不如说是来自“三个和尚无自由”的消极自由主义行为悖论。因此在这类国家要争取建立自由秩序,就需要“消极自

由”与“积极自由”的互补,而不是两种“自由”的互斥,这是中国现代自由主义的理论任务之一。

三

新自由主义经济学在西方经济学中扭转了“凯恩斯革命”所倡导的国家干预倾向,为西方经济走出凯恩斯政策带来的滞胀局面与“福利国家”制度危机作出了贡献。西方出现“里根—撒切尔经济繁荣”,这种新自由主义理论是有功的。而由科斯等人发展的交易成本理论及以这一理论为基础的新制度经济学,则是这新一代自由经济学的主要创见之一。尽管科斯的两部主要著述《企业的性质》(1937年)和《社会成本问题》(1960年)都发表于数十年前,新制度学派在美国大兴则是80年代的事,比货币主义等新自由经济学的其他流派更为晚近,因而在追新逐潮的我国经济学界影响有后来居上之势。

科斯与其他新自由主义者反对国家干预的立场与发展市场经济的方向无疑是吻合的,但成为这些西方“新自由主义”者所面临之问题的“国家干预”,是凯恩斯式的或福利国家式的干预,而不是斯大林主义式的国家强制。与后者使用政治强权剥夺公民财产,而且归入国库的财产便进入“黑箱”,其管理者既不由公众授权又不受公众监督的情况不同,前两种“干预”都是在尊重公民财产权的前提下进行的。凯恩斯式的干预,主要是政府以无形税(增发通货)方式扩大开支,增加信贷,刺激投资需求与消费需求,以解决市场经济中的过剩问题。而福利国家政策则主要是政府以有形税(累进所得税)方式对国民收入分配进行二次调节,建立社会保障体系以惠及大众。在西方的条件下,无论无形税还是有形税,公众作为纳税人的权利是受保障的,由他们的纳税所维持的政府要征得他们的认可,要对他们负责,由此形成的资源流向受到民主制下

的公民监督即纳税人监督。对这一切新自由主义者并没有提出异议。新自由主义者既没有指责政府强制了或剥夺了公民,也不认为国家干预与权贵利益有什么关系。¹⁴这与许多发展中国家的自由主义者(如缅甸的昂山素季)把国家干预抨击为腐败之源、权贵利藪是不同的。新自由主义者对国家干预的指责,主要是一个资源配置的效率问题,而从不涉及公正问题。

由于同样原因,新自由主义者在建议对这种国家干预进行纠正时也只涉及效率考虑而无须为公正而操心,对他们来说,放弃“国家干预”并不涉及进入市场经济时的起点问题,而只是对原本已存在的市场经济作规则上的调整。他们也在西方国家倡导国营企业“私有化”,但与东欧不同,这种私有化并不涉及产权的初始配置及其合法性问题,也没有“历史欠账”、“还资于民”抑或“从奴役到自由”这类价值考虑——与哈耶克不同,包括科斯在内的美国新自由主义者尽管不认同罗斯福新政式的国家干预政策,但从不认为新政是“通往奴役之路”,只是说新政影响了经济效率而已。

科斯的交易成本理论与新制度经济学正是这种“问题意识”的产物。效率是科斯一切学问的出发点,而所谓效率,无非是单位产出所花费的成本的最小化。古典经济学讲的成本原只是静态的要素成本(资本成本、劳务成本等),后来又发展为动态成本(边际成本、机会成本等),而科斯不仅突破了古典成本理论(也是效率理论)的教条,强调了制度运行成本即交易成本的重要性,而且在此基础上回答了长期以来困扰人们、尤其是困扰自由主义者的两个问题:其一,为何从理论上讲市场机制能最优化地配置资源,但现实中却常常可以见到市场无效率或“市场失灵”现象?“社会主义”者说:这就是市场经济的“无政府”之弊,它不能优化配置资源。而科斯则认定,市场经济的生产效率当然是最高的,但“交易效率”则不尽然。市场的交易活动需要成本,交易成本太高便导致市场失灵。其二,那么怎样解决这一问题?“社会主义”者的回答是限制

(以致消灭)市场,实行国家干预。科斯的回答则是完善市场,减少交易成本,而在他看来,明晰产权是减少交易成本的有效办法。因此,市场经济一定要彻底实行私有化。

科斯的这套理论不仅自治地解释了自由经济学家面临的巨大挑战即所谓市场失灵问题,而且它提出的以减少交易费用为中心的思路还有可能导致西方企业制度的重大变革。例如科斯认为企业内部的集权是减少交易成本的关键,而且这甚至是市场经济中企业存在的惟一意义。这一想法对流行的企业制度理论,尤其是所有者经营者两权分离、经理、董事会与股东大会互相制约的传统股份制理论无疑会有极大冲击。如果按科斯的思路,则两权合一、经营者控股才是好办法。这是否会导致西方股份公司制度的历史性变革?许多人都在拭目以待。显然,无论科斯的思路能否实现,他提出的问题^①在西方条件下在理论与实践上都有极大意义。

然而这些问题对中国又意味着什么?

科斯理论的特点是只谈“交易成本”而不谈交易权利,这决非因为交易权利问题不重要,而是因为这个问题在科斯所处的社会已经解决,已不是他们的问题。因此他的问题其实是有自明的前提的。科斯最著名的论证,如“企业的意义”与“牧人与农人”问题及由此导出的如今几成经典的所谓科斯定理,都有这样的背景。

科斯问道:一个工人为什么宁愿受雇于企业,而不愿直接面向市场出售他的劳务或产品?因为企业这种组织比各个人直接面对市场能明显地降低交易成本。由此增加的好处即使扣除了企业的“剥削”,落到工人手里的也会比他单干所能挣得的更多。这个论证曾被一些人引伸为:独裁比民主更能节约交易成本。但是,科斯为什么不问:奴隶制工场是否更能降低交易成本?工人为什么不愿当一个奴隶?不要以为这不是问题。美国经济学家福格尔便曾证明:美国南北战争前南方的奴隶制经济效率并不比北方的自由经济差。然而科斯当然不会这样提问题,因为他要比较的,是不同

的交易方式之间的成本,而不是交易与抢劫(强制)之间的“成本”大小。企业的“独裁”仍然是契约行为,即科斯说的:“企业没有使契约消失,但毕竟使契约大为减少。”^②工人进厂时签订一次契约,这比他在市场上单干则要与所有客户签订无数契约,“谈判”费用要省得多。但这一选择只是节省了交易成本,并没有放弃交易权利。当然,科斯不需要指出这一点,因为这在他们那里是自明的。

交易与抢劫不能比较“成本”,当然不仅是个道义问题,即使纯就技术而言,抢劫这种非合意、无规则行为也是无法计算“成本”的。如果 AB 二人在市场上讨价还价而终难成交,某 A 干脆拔刀把 B 抢了,你说这是否节省了“交易成本”?显然,即使撇开道义问题人们也无法回答,因为这种无规则行为的结果无法预期:倘若 B 束手任抢,那“成本”自然很小,但若 B 也拔刀相抗呢?

在今日发达国家,交易成本理论当然不会引出这样的荒唐问题,但若是在盛行“抢来本钱做买卖”的原始积累时代就不同了。那时的人们没有提出交易成本理论,不是因为他们比科斯笨,而是因为那个时代的人们面临着完全不同的问题。

然而在今天处于市场经济原始积累阶段的中国,绕开交易权利问题而大谈交易成本,便可能成为一种为“抢来本钱”辩护的理论。如今我们的确听到许多这类议论:公共资产的看守者关起门来监守自盗,是一种“交易成本最小”的私有化方式;在产权改革问题上决不能让老百姓有发言权,因为“公共决策的成本高于双方交易”;民主私有化不如权贵私有化;“分”不如“卖”,“卖”不如“送”,不管白猫黑猫,能把产权“明晰”了就是好猫;只要蛋糕能做大,怎么切都无所谓;官僚资本、权力资本有助于减少“制度变迁的成本”;在产权明晰化中讲公正是“面向过去的改革”,而不管历史欠账与劳动者对存量积累的权利则是“面向未来的改革”,后者优于前者,也是因为“成本”小;甚至还有人认为,利用目前体制上的集权条件一次性地实现企业领导私人控股或“持大股”是我们的优

势,可以更易达到科斯设想的企业内“独裁”,而西方的股份公司要想集中股权就很难。……这些说法的经典依据就是所谓的科斯定理:无论产权的初始配置如何,只要交易成本最小,其后的市场交易完全自由,就能达到效率的最优化。

科斯是通过著名的“牧人与农人”问题表述这一后人所称的“定理”的:设若两块地中无栅栏分隔,一块牧牛,另一块种谷。牛越界吃谷,导致牧人增值而农人减产。但初食之时因牛饥,消化好,故牧人所增超过农人所减;及至牛饱而难消化时,牧人所增便不及农人所减了。现在问:若从社会的观点看要达到农牧二人总收益最大,应当如何?是由政府出面设计一最佳界限并立栅分隔,还是让农牧二人在完全自由的产权交易中设定这一界限?经过一系列逻辑推理,结论是:无论吃谷的权利最初属农人还是属牧人,只要这权利可以自由交易,双方还价的结果都可得出这条最佳界限,使牧人所增恰等于农人所减,而双方总收益达到最大。这比政府的设计更有效。

显然,科斯这里所称的权利初始设定可以属农,也可以属牧,但并不涉及权利的“初始侵夺”问题。他所要表明的道理是政府的设计不如私人的交易,亦即“国有”不如“私有”,但并不涉及由“国”而“私”的方式问题。如果换一个提法,假定农牧二人本来各有权利,然而牧人利用国家强权把农人的权利夺来归己,试问此后他们就会“自由交易”而不会冤冤相报地打起来吗?这还有何“交易成本”可言?在这种情况下“初始权利属谁是无关紧要的”吗?

总之,新制度学派在美国面临的是与我们极不相同的问题。他们是在传统私有制与公民权利社会的基础上反对“国家干预”,而我们是在没有这一基础的情况下走出“国家统制”并在这一过程中创造这一基础。前者只是个效率问题,因此可以谈“交易成本”,而后者除效率外更是个公正问题,因此首先要确立交易权利。前者只涉及“规则”,而后者尤其关系到“起点”。前者是规范的自由

秩序中的问题,而后者则是原始积累时期的问题。在科斯而言,“初始权利属谁无关紧要”是一个捍卫自由的命题(在“农—牧问题”中,这一命题意味着无论原产权属农人还是牧人,国家都没有理由——无论道义理由还是效率理由来加以干涉),而在我们这里,“初始权利无关论”却被扭曲为一个为抢劫辩护的命题(即:个别有权者可以在“明晰产权”的名义下任意把公共资产攫为己有)。——然而,为抢劫辩护还能称得上“自由主义”么?

其实,真正持自由主义立场的新制度派学者对权贵资本的态度本来是很清楚的。科斯理论在华人世界最著名的支持者香港经济学家张五常教授便讲过:邓小平说要反对“资产阶级”,如果他说的“资产阶级”是指“四大家族”一类人,相信没有一个市场经济与私产制度的拥护者会不赞成他的说法!然而,内地的一些“交易成本”论者便似乎远没有这么清醒。

当然,不赞成权贵资本,那么中国市场经济中的“初始权利”问题如何解决呢?张先生似乎没有详谈。如果他要谈的话,大概也不会只讲“交易成本”。毕竟,科斯理论不是针对我们的问题而言的。

四

胡适、张君勱、罗隆基等中国老一代自由主义者的思想遗产,在中国自由主义史上应属“正宗”了。他们多传美英之学,在文化论战上基本属“西化派”。后来胡、张二人明显改变,胡转向“整理国故”,而张成为新儒学大师,以罗隆基为代表的一支则成为继续以西方理论解释“自由”的典型,并因其在1949年后仍保有影响力(直至1957年)而为当代中国自由主义者所关注。但与哈耶克、科斯这些晚近在中国影响大增的西方思想家在经济上都持极为古典的立场,无保留地倡导私有制与市场机制、自由竞争不同,民国时

期的这些自由主义者对自由私有制是有某种保留的。而他们对民主政治的高度认同又与哈耶克等人对“民主”可能损及公民个人自由十分警惕形成了对比。尤其是以罗隆基为代表的那批长期以国共之间“第三条道路”代表自居的自由知识分子更是如此。相对而言,他们更强调政治自由,而哈耶克、科斯更强调经济自由;他们可称是自由主义左派,而哈耶克等则是自由主义右派。对罗隆基等人影响最大的英国思想家拉斯基有明显的社会民主倾向,经常批评西方的经济制度。流风所及,“中国自由主义者在经济上同情社会主义”便成了民国思想史上的一个现象。这一传统到了今天,又受到美国学者罗尔斯的分配正义论传入的支持,成为当今中国自由主义的又一支。

对这种“有社会民主色彩的自由主义”,目前有两种代表性的评价。一些人认为,忽视经济自由、私有财产自由是民国时期自由主义的一大缺陷,罗隆基等人后来的政治转向、自由主义思潮的中挫都与此有关。而另一些论者则受当今中国市场经济改革中种种积弊的感触,认为这种社会民主成分正是今日中国自由主义者应当继承与弘扬的。

我认为这两种评论都有可取与不足。重要的不是罗隆基等人有怎样的倾向,而是他何以有这些倾向?按如今流行的英美经验主义与欧陆理性主义两分法,罗隆基与拉斯基都是据称为自由主义正宗所在的英美经验主义这条线上出来的,何以他们也在经济上“同情社会主义”呢?在别的文章中我曾提到哈林顿、李普塞特等人对美欧、尤其是美英思想之异所作的分析。他们的基本观点是:反竞争思想是对不公正的“伪竞争”现实之反应。民国时期的“市场经济”尽管在长期战乱中仍有艰难的发展,全盘否定之并不公平,但总的来看仍属受专制寡头势力严重扭曲的畸形经济,由此使当时的中国自由主义者对市场竞争产生保留乃至抵触,是完全可以理解的。这与李普塞特所说的“托利主义”之寡头经济色彩在

美国兴起了罗素、托斯泰式的自由主义“同情社会主义”之现象有相似之处,而并不一定要将之归结为传统中国文人的抑商情结。民国时期自由主义运动的失败有多种原因,但当时自由主义者的经济立场与“社会民主”色彩不仅说不上主要原因,甚至不能说是原因之一。在当时的中国,面对着一党专政背景下“四大家族”式的寡头市场经济若是没有表现出批判立场,自由主义及“第三道路”运动只怕会失败得更早更惨重。而中国今日的市场经济虽有辉煌的增长成就,其权力资本与原始积累的不公正之弊却也不亚于当年。因此“有社会民主倾向的自由主义”,乃至有自由主义倾向的社会民主主义,也完全具有发展的合理性。在中国历史上,社会民主主义与自由主义一样是稀缺的思想资源,而且社会民主主义恐怕更为稀缺。中国古代多的是暴君与“乱民”,近代则多的是寡头主义与民粹主义,两者循环往复,构成中国人灾难之源。任何社会都有不同的利益群体,因而有不同的价值尺度与思想主张。自由秩序下的公民社会并不是只有自由主义的社会,而是多元之中以自由主义与社会民主主义这现代思想的二元对峙与互补,取代了传统的权贵资本与“人民专制”的恶性循环。

因此,中国的自由主义者没有必要害怕社会民主主义,也不必刻意与社会民主主义划清界限。当然,打着社会民主旗号的新斯大林主义除外。事实上当今发达国家的自由主义与社会民主主义也在互相“趋同”(正如“极左”的斯大林主义与极右的新法西斯主义也在互相趋同一样)。民国时期那种“有社会民主倾向的自由主义”作为思想遗产是应当得到重视的。

但是即便承认社会民主倾向,当年的自由主义者面临的仍然是与今天不同的问题。1949年以前的中国是个在传统私有制基础上发展市场经济的国家,不存在公共资产的产权改革问题,而执政的国民党中主流派即亲英美派在理念上是接受产权自由与市场竞争的。孙中山时代的“节制资本”之说,到1928年国民党统一中

问题与主义

国后便已淡出,蒋介石在《中国之命运》中对自由主义的拒斥也主要在政治层面而非经济层面。抗战时期在战时经济下出现的国家垄断,则是当时的自由主义者也基本认同的。当时市场经济中的主要问题是一党专政下有权的私有者与无权的私有者之不公平竞争,即寡头资本与平民资本的不平等,以及弱国的民族资本与外资的不平等,而基本不存在由公共资产的不公正瓜分造成的“起点不平等”问题。在传统私有制下自由主义者既然不可能主张通过劫富益贫的“革命”来建立“平等起点”,就只有主张用限制竞争来解决问题了。

然而如今的市场经济是从“公有制”经济改革而来,一方面传统体制与意识形态桎梏带来的竞争不充分、不自由的问题仍然存在,而民国时期基本上没有此类问题。另一方面,公共积累的不公正转移造成的“起点不平等”极为突出,而起点平等主要是个产权改革过程中的民主化问题,并不涉及劫富益贫式的“革命”。同时,因国家主权不完整而产生的民族资本与外资的不平等,如今也已不存在。引起议论的外资“超国民待遇”问题其实是个国内政策问题,与国家主权及外国“侵略”无关。一言以蔽之,今天的问题是竞争的不自由与起点的不公正并存。随着改革的深入,前者在淡化但并未消失,后者却更形突出。在这种条件下,社会民主原则的实现主要不是通过限制竞争、而是通过争取平等的“起点”来实现的。而这样的问题,无论是罗隆基,还是拉斯基或罗尔斯都没有面临过。他们的理论自然也不是为此而立的。

五

与胡适、罗隆基等源自西学的自由主义者不同,新儒家中的自由主义者是从中国传统文化入手讲自由的。新儒家阵容庞大,流派众多,无法一一评论。这里只谈几点基本看法。

传统儒学中有无自由主义资源？这要看怎么说。自由主义的各种理论体系无论如何精深复杂，其基础仍是一些常识性的普世真理，它源自人性中追求自由反对束缚的本能，与人性中反自由的一面（如强者向他人显示力量的本能及弱者希望安全寻求保护的本能等）一样，这些本能本是普世性的，并不专属某一民族。从这一点上讲不仅儒学，连道、墨、法、农诸家，不仅中学、西学，便是佛教—印度文化或伊斯兰文化中，也都可以发掘出自由思想的种子。因为任何学问倘若与任何公认常识与人性本能都格格不入，都是无法传播的。所以我们当然可以在诸如“己所不欲勿施于人”、“因民之所利而利之”等儒家先贤语录中找到自由主义的种子，犹如在道家的清静无为顺其自然之说，墨家的兼爱非攻之说乃至总的来讲被公认为专制理论之典型的法家中的人性自利之说中找到这些种子一样。但若就把人性中追求自由的本能或潜意识发展为一套逻辑上自洽、实践中可行、历史上取得成功的理论，一种在自由秩序基础上社会政治、经济及价值观念体系的整合理论，那么应当承认迄今是西方思想家取得了最大的成功，当然这并不意味着今后别人在这方面不能超过他们。但历史上的儒家显然没有成为一套完整的自由主义理论体系，尽管也许儒家思想中的自由主义因素（尤其在道家“无为”思想结合的情况下）比中国的其他诸家要多一些。最重要的是：儒家传统中缺乏对构成自由秩序基础的个人权利的尊重，这是国人应加反思的。

传统儒家是否自由主义是一回事，已经接受了自由主义的人们能否用儒家的话语材料来表述自由主义理论、或是用自由主义理论来重新解释儒家学说，这又是另一回事。如今常有这类议论，强调儒家思想与市场经济、与民主政治、与理性思维及科学、与人文主义及世俗倾向的可融通性，在我看来这其实都是无可无不可之论，符号化语言的所指与能指间存在着索绪尔所讲的那种“任意原则”，而一种普世价值也应该取得一种民族化的表述方式，同时

这种价值的人性基础既然是普世的,它也应能够以每个民族的符号系统来表达。但是,能指与所指间的关系还存在索绪尔指出的另一原则即“相对原则”,即任何概念的意义都不可能独立存在,都是与其他概念相对时才确定其意义的。儒家话语能否表达自由主义就看讲话者是针对谁而言。就以“天下为公”这句儒家名言而论,它可以针对由我国传统法家开创的专制主义“家天下”,也可以针对所谓西方文化中的自私自利、人心不古云云,前一情况的“天下为公”是一个自由主义概念,而在后一情况下它便成了反自由主义概念了。其实何止儒家,就以我上文提到的“交易成本”之类西方概念而言,所指一变也就会“准橘为枳”的。

近代人讲述儒家话语时的所指形形色色,但大旨都不外乎二者:或针对所谓西化,或针对以法家为典型的我国专制传统。反过来说对儒家的批判也可以表达两种相反的所指:“文革”时的批儒是主张专制的,“五四”时代的批儒是主张民主的。台湾的新儒家学者侯家驹写过《儒家的自由经济思想》与《法家的统制经济思想》两部著作,他心目中的儒家几乎就是古代的科斯、哈耶克;而大陆的某些儒学后劲每文必以抨击“西方文化瘟疫”为志,不仅市场竞争、议会民主这些有争议的“现代性制度”为他所否定,连言论自由这类西方自由主义者与社会民主主义者都认同、当代绝大多数新儒家也主张的基本权利他也批评,其强调圣人律人尤甚于强调圣人自律,这种逻辑若推到极端,我们恐怕要看到“孔始皇焚书坑‘新儒’”的一幕了。

当然大多数的新儒家是既批评西化也批评中国专制传统的,而且正如我在《大共同体本位与传统中国社会》中说的,在现代化初期“公民与小共同体的联盟”状态下,即便反专制的“新”儒家缺乏作为自由主义核心价值的公民个人权利本位观念,只要它具有“共同体多元化”的取向,则它对于自由主义的发展就是有益而无害的。^①但即使如此,这种“新”儒家也不能给中国现代自由主义提

供多少资源。因为除了价值问题外,现存各派新儒家的另一个共同缺陷是:它们基本上都是一种形而上的心性之学,缺乏制度层面的思想。实际上,近代史上新儒家学者还就是以梁漱溟为代表的乡村建设派在当年有过较具体的(但谈不上成功的)制度设想和实践。如今的海内外大儒们则基本上是纯粹的哲学家。然而正如只有休谟与康德,而没有亚当·斯密和洛克,自由主义将不成其作为一种真正的“主义”一样,面临制度更新、体制转轨的当代中国不管搞什么“主义”,都不能只悬在形而上的虚空中。

大陆的一些儒学后劲如张祥平先生等近来似乎突破了这一局限,正在从事制度性的“思想实验”。希望他们能有所成就。

总之,转型期中国的自由主义如果要有所作为,就需要在“主义”与“问题”的结合中建立自己的理论。“拿来主义”不可少,但“自由”毕竟要在本土争得,从外面是“拿”不来的。

注释:

- ①不要以为这仅仅是因为经济学家可以不谈“正义”,在美国即使经济学界以外的自由派(在政治上一般称为美式“保守主义”者,但此概念与欧式“保守主义”是不同的)在反对国家干预时也并不把它与腐败、特权之类相联系。而只是说它不切实际、无效率,从长远看未必能增加大众福利云云。
- ②《企业·市场与法律》,上海三联,1990,第7页。
- ③秦晖:《大共同体本位与传统中国社会》,《社会学研究》1998年第5期。

有了真问题,才有真学问

何清涟君的《现代化的陷阱》书稿我曾有先睹之快,并受她之托写过卷首的《导读》。虽然在该书大陆版中这篇文字未能面世,但主要内容已另成文发表,我的一些基本感想皆在其中,这里就不复赘言。讲点别的吧。

第一要讲的是,我觉得何书可贵之处在于它谈的是“真问题”,而我们以往浪费在伪问题上的时间是太多了,比如关于“姓‘社’与姓‘资’”的问题。在学理上那种“姓公姓私”之争应该说早就是个伪问题了:市场经济中的所谓“私有制”本质上是公民自由产权;这一产权原则理所当然地既意味着每个公民可以自由地选择“单干”,也意味着若干公民乃至许多公民只要基于各人的意愿也可以自由地(即不是被迫地)把自己的资产加以合并、自由地组织经济联合体。因此毫不奇怪:世界上只有命令经济国家立法禁止私有制,但从无市场经济国家立法禁止公有制的。即如美国这样的典型市场经济国家,当年曾被各国的社会主义者视为公有制的最佳实验场,英国人欧文在这里办“新协和村”,法国人卡贝在这里办“伊加利亚”社区,俄国民粹派在这里搞了“进步公社”、“联盟公社”和“雪松谷公社”等一大批志愿者经济联合体。就是在今天,无论世俗的(从“美国式傅立叶主义”到“美国式毛主义”的公社)还是宗教的(原教旨清教公社或摩门教公社),“公有制”实验也并未消失;只要它们不搞强迫命令(如像臭名昭著的“人民圣殿教”公社那样侵犯人权)而是真正基于成员的志愿,就不会受到行政阻挠——至于它们在经济上是否有实效,在道义上的凝聚力是否能持久,那是

另外的问题。但至少在那里搞公有制(自己搞,而不是强迫别人搞)决不像当年小岗村那十几个秘密按手印结盟搞包产到户的农民那样要冒生死的风险。

因此我很奇怪国内会有这样的争论:有些人大谈“南街村”这样的先进典型并自认为找到了一条超越东方旧体制与西方现代性的独特的金光大道,有人则指出南街村也有诸多毛病,不像传说的那么美好。其实这种争论并不重要。我们姑且同意有这么些尽善尽美因而其成员也完全自愿乐在其中的典型,问题是你是否打算强制全国人民“学习”它,抑或只是像当年欧文在美国办新协和村那样限于给全国人民提供他们可以自由选择方案之一?如果是后者,那就谈不上什么“超越西方现代性”(因为这样的选择在“西方现代性”中一直存在),如果是前者,那就谈不上什么“超越东方旧体制”(因为旧体制的根本弊病恰在于它的强制性)。

因此真正的问题根本不在于“姓公”还是“姓私”,而在于强制还是不强制。如今许多国家,包括老牌市场经济国家与前计划经济国家都在搞所谓的“私有化”,但值得注意的是没有一个国家提出过“非公有化”的问题。在他们那里与私有化相联系的提法只是“非国有化”或“非垄断化”。而“国有化”之所以受到反对也不是因为国家这个“公”太大了以致超过了什么经济学的合理限度,而是因为国家意味着强制,而这种强制一旦越出了必要的限度(即:为保卫公民权利不受其他公民的强制所侵犯所必需)就会威胁公民权(包括公民自由产权,亦即既威胁了单个公民的“私”有权也威胁了自由公民联合体的“公”有权)。

实际上,如果说在波兰像克拉科夫钢铁厂那样国家持股 49% 而职工自愿持股 51%、1.7 万职工中 80~90% 认股而管理者并无任何股权优势的企业算是已完成了“私有化”,那么在我们这里许多地方则明文规定“两个以上股东建立的经济组织”都“属劳动群众集体所有制”。如果说任何西方国家都没有立法禁止“公有制”,

那么近年来我们一些地方已经规定“今后禁止新建产权不明晰企业”。如果说一些国家数年内完成“私有化”的目标被抨击为该死的“休克疗法”，那么近来我们一些地方则规定一年内甚至九个月内完成乡镇集体企业产权改制“任务”，一些地方还标榜提前“完成了改制任务，实现全镇工业经济私营化”，甚至合同未到期的承包、租赁企业也提前终止合同进行“拍卖”。如果说许多东欧国家在“私有化”中股权初始分配上都为经理持股设立了严格的限制（只是在二级市场上允许通过购股而集中股权），那么我们不少地方在初始配置上就强调领导持大股，领导中又特别强调法人代表持大股；领导认股可赊欠而工人认股则必须交现金；另一方面在那些“烂摊子”企业中又反过来强制职工出钱补窟窿，不出钱就解雇。如果说“资产阶级经济学家”斯密等人还大谈劳动价值论，而弗里德曼这样号称最极端的市場理论家也承认“劳务贡献”与“资本贡献”同等重要，两者是互利的交换关系而不是资本“养活”劳动者，那么我们这里一些“主旋律”作品却堂而皇之地教训下岗工人“今后得学会自己养活自己”，仿佛过去工人是被谁“养活”的……在这种情况下还争论什么姓公姓私，岂不是滑稽吗？

不争论姓公姓私，那争论什么？当然不是没有什么可争了。改革20年来坎坷波折、重关万阻的历程有目共睹，而有阻力就说明有争论，否则众志成城，阻力何来？而这个非争论不可的“真问题”就是：公正还是不公正？无论姓公姓私，都有个公正与否的问题。公有制也许很理想，但像红色高棉那样用剥夺百姓、禁锢人民、虐杀无辜的办法搞“公有制”，只怕马克思转世也会给气死；私有制也许很有效，但无论哈耶克还是米塞斯或任何一个“资本主义辩护士”也不会赞成贪官污吏的私公为公，而“休克疗法”的倡导者萨克斯不也在大骂“权贵私有化”吗？

奇怪的是我们这里许多人对这种“真问题”视而不见，却把一些伪问题炒得火热，而且还以这些伪问题为基础划分“改革”与“保

守”。前不久我们就见到过这样一场火药味很浓的争论：一方认为决不能把国有资产按某种规则公开公平地“分配给职工和居民”，而“除此之外”的一切产权变革都可以大行其道。另一方则强调“民间资产阶级、小资产阶级”已成心腹之患，需严加打击，而“官僚资产阶级”仅仅是“萌芽开始出现”而已。一方面认为平民私有化决不可行而权贵私有化可以放手大搞，另一方认为平民资本是洪水猛兽而官僚资本则不足虑。这不禁使人想到历史上那反复了无数次的“抑兼并”与“不抑兼并”之争：一方要厉行国家垄断而防止“阡陌闾巷之贱人皆能私取予之势、擅万物之利”，另一方要放手让权贵聚敛私财而惟恐使“官品形势之家与齐民并事”。这样的争论——用句很不“学术”的话说——不是拿老百姓寻开心吗？

而何清涟的这本书，好就好在它揭示了“真问题”之所在：公正或不公正的问题，与前文所说的强制还是不强制的问题实乃互为表里的一回事。无论姓公还是姓私的不公正，都与不受制约的权力有关，即马克思指出的那种“权力捉弄财产”之弊。在这一点上，倚仗强权的“化私为公”和倚仗强权的“化公为私”是同样可耻的，而何清涟的贡献就在于：她以大量事实为依据对两者都进行了理性的批判，并且实际上已经证明：这两种表面上互斥的倾向实质上是互为因果、一而二、二而一的。她并没有因后者的“改革”标签而为之百端回护，也没有给前者涂上“经济民主”的油彩而大唱赞歌。而我们知道，今天持后两种态度的知识分子是很多的。

在“强制与否”的问题已经解决、“第一公正原则”基本实现的现代文明国家，自由主义与社会民主主义这两大基本思潮会为自由与平等、效率与公平、工具理性与价值理性、科学主义与人文精神等一系列“真问题”激烈争论。但在“强制与否”仍是真问题、“第一公正原则”未实现的前现代条件下这两大思潮实际上是互补的：自由主义者把倚仗强权化私为公，抨击为“通往奴役之路”，但他们决不会认为倚仗强权化公为私就是通往自由之路。社会民主主义

者把倚仗强权化公为私斥为浸透“血和肮脏”的原始积累,但他们决不会认为那个“权力统治着财产”、“通过任意征税、没收、特权、官僚制度、加于工商业的干扰等办法来捉弄财产”的中世纪就是“干净”的。他们一方要求经济自由,另一方要求政治民主,双方都为改变那种不自由也不民主的旧制度做了贡献。

然而在我们这里,在独特的条件下“自由主义”与“社会民主主义”都可能发生“准橘为枳”的畸变,而产生另一种畸形的互补:一些号称“自由主义”的人把倚仗强权化公为私称赞为“交易成本最小”的改革方式;而另一些号称“社会民主主义”的人则在倚仗强权化私为公的体制中寻找“经济民主的要素”。他们一方批评“西方现代性”民主过分,而要用中国近代以前“几千年传统”来矫正之,另一方批评“西方现代性”自由太多,而要用中国改革前“几十年传统”来矫正之,双方都为改革设置了误区,或者用何清涟的话说:为中国的现代化设置了“陷阱”。

据说这两批朋友、尤其是其中一些经济学界的朋友颇不以何清涟的这本书为然,认为她做的只是下里巴人的“小学问”,而他们做的才是阳春白雪的“大学问”。的确,我相信一些朋友对现代经济学经典读得比何清涟多,他们写的书也很高深,圈子外的人难得读懂。而何清涟的这本书不仅好读,并且用一位朋友的话说:“没读过也可以感觉到有那么些事”,它“只是使我的感觉有了个可以正式引证的出处”。然而问题的严重性正在于:对这些谁都可以“感觉到”的事态人们为什么如此麻木?

何清涟本人曾明确表示这本书并非专为圈内人士所写,而是面向社会的呼吁,因此没有采用经院式的表述。这当然不是说经院式的研究没有价值。其实一向不是有许多人文学者批评主流经济学为“奏折派”,指其太重功利,缺乏为学术而学术的“经院”气么?平心而论,平民派也好,“奏折派”也好,相对于“纯学术”的经院式“大学问”而言都可能被称为“小学问”。然而学问无所谓大

小,却需要论真伪。夫“学问”者,“学”以解“问”也。其“问”既伪,其学岂能为真?有了真问题,才能有真学问。而如今的某些经济学著述之缺陷,还不在于其太“经院化”或是太“奏折化”,不在于其学问之大小,而在于其回避真问题,热炒伪问题,因而便难免伪学问之讥。所谓“有学问的无知”,所谓“学术泡沫”,所谓“屠龙术”,所谓“皇帝的新衣”,即此之谓也。

这种“伪学问”的例子如今随处可见。例如一位朋友近日撰文称:在产权改革中处理产权不明晰的国有(公有)资产并使之量化到个人的办法不外乎“卖”与“分”两大类。他认为这二者在总进程的最终结果上是相同的,区别只在于:“卖”是一种“双方交易”,而“分”则是一项“公共决策”。在他看来,“公共决策”的“交易成本”要大于“双方交易”,因此其结论是:“分”不如“卖”。

这个说法的逻辑混乱是一望可知的:说“分”是一种“公共决策”就暗含一个逻辑前提,即这些资产在被“分”之前是属于“公共”的,否则“公共”有何权利参与“决策”?然而这个前提若成立,“卖”还能说就是“双方交易”么?既然资产属于“公共”,凭什么一“方”(这里显然是指改制前的资产控制者)就可以不征求“公共”意见并取得授权便任意把资产“卖”给另一“方”?反过来说,把“卖”说成是“双方交易”也暗含着逻辑前提,即资产在“卖”之前是属于一“方”的(而这一“方”显然不是指“公共”),因此这一“方”才有权与另一“方”做交易,而“公共”无权对此说三道四。但这一前提若成立,“分”为什么就成了“公共决策”呢?难道有权“卖”资产的那一“方”不也完全可以私“分”这些资产么?而在这种情况下何止无需“公共决策”,连“双方”也不必劳驾,“一方”拍板足矣。这样的“交易成本”岂不是比讨价还价的“双方”行为更小么?

显然,问题根本不在于“分还是卖”,而在于产权改革本身究竟是“公共”的事还是“双方”(在买方即原控制人的情况下实际上是“一方”)的事,而这又关系到把存量资产看成是“公共”的还是“一

方”的资产。该文作者想说的实际上也不是“扬卖抑分”，而是借“卖还是分”这个伪问题，以“交易成本最小化”为理由，反对“公共决策”而倡导“双方交易”，亦即反对民主私有化而倡导权贵私有化。这是交易成本理论（包括科斯定理）被我国一些赶时髦的学者曲解与误用的例子。其实交易成本理论只适用于已确定的交易方之间的交易过程，而不能用于交易方的确定。而在实践中，“公共决策”成本一定高于“双方交易”的说法更是毫无根据。农村大包干就是一一场交易成本极低的成功改革，它恰恰是通过典型的“公共决策”（小岗村那十八个农民按手印的“生死文书”就是明证）实现的。如果换个搞法，把全村土地交给村长去“双方（或单方）交易”，那“成本”小得了吗？

事实上，由“双方”（或一“方”）私下处理公共资产（不管是“卖”是“分”）都会造成弊端。我国当前产权改革中应防止的两种扭曲：有“油水”时强调领导持大股，“烂摊子”中强制职工掏钱补窟窿，都与此有关。而只要把改革看成“公共”的事业，就很难说“卖”的交易成本一定低于“分”。在波兰，许多国企的拍卖方案都几经周折才获得工会的认可，“分”便成了更易行的方案，哪怕初始分配后再在市场基础上实现股权集中。在我国，因产权交易中的黑箱操作引起反对、导致纠纷而使企业损失惨重的例子也不鲜见。在国外，二战后初期占领当局在日本解散财阀后实行的分配性质的“证券民主化”也是成功之例，它对日本战后经济改造与经济起飞起了远比一些人津津乐道的“儒家传统”（更不要说“鞍钢宪法”）的影响更大的作用。

何清涟曾批评一部分经济学者缺少人文关怀，我认为这个批评很有道理。但这一提法容易被纳入那种“人文精神与科学主义之冲突”的“后现代话语”中去（何书的大陆版被改名为《现代化的陷阱》）也给人以这样的印象，尽管实际上这并非出自她的意志）。而如今也确实有许多人文学者对部分经济学者标榜客观主义、逻

辑至上、价值中立的“科学”态度表示不满。但实际上,正如中国当前缺少平等并非由于自由太多、效率不高并非由于公平过剩一样,中国目前的人文精神之缺乏也不是因为科学精神过剩而造成。中国当前的某些经济学著述虽然因其公式、模型的堆砌而在形式上“科学”得骇人,实际上在客观经验的认定与逻辑上的自洽方面都有严重缺陷。仅以上述那位朋友关于要“双方交易”而不要“公共决策”的高论及其对“交易成本”理论的理解而言,我不敢说他在道义上如何,但可以肯定他在形式逻辑上是站不住脚的。因此,“有了真问题,才有真学问”的态度,恐怕不仅是为了给经济学引入人文关怀,而且也是为了给经济学引入真正的科学精神。

老实说,我至今仍然认为布哈林的《过渡时期经济学》与普列奥布拉任斯基的《新经济学》是前计划经济国家经济学界至今未能逾越的高峰。因为这两本书正是以“社会主义原始积累”理论为全部分析的基础,毫不掩饰地系统论证了“依仗强权化私为公”的建构机制。他们当时在道义上与学理上的双重自信是此后这类国家的主流学者再难企及的。因为自信,所以他们也就能够抓住真问题,做出真学问——当然,“真问题”未必能导出正确的答案,“真学问”更不等于真理。由于“过渡”的方向本身有问题,他们的答案自然也就完全错了。但他们毕竟不像后来的人那样回避真问题,而只在对伪问题的炒作中建构伪学问。反观如今我们以“过渡”、“转轨”为题的经济学著述也很不少了,但有哪本能像他们那样自信、那样切入主题、直奔实质、坦率地谈论“原始积累”问题?

而这,也正是我推崇何书的理由所在。虽然何书中的一些观点我认为仍值得商榷。例如她认为中国的原始积累过程已经完成,其本意是说中国的财富集中程度已经很高,已经达到完成了原始积累的资本主义国家在历史上曾经达到的程度。对这一本意我并不想质疑。但问题在于“原始积累”这一概念有其特指含义,它并不等于一般意义上的财富集中或资本集中(参见拙文《拒绝原始

问题与主义

积累》,《读书》1998年第1期)。概言之,“原始积累”意味着凭权力积累,说它已经完成就意味着已经结束了凭权力积累的状态进入了规范化的市场积累阶段,结束了权钱关系而只限于通过等价交换形式取得剩余价值。但这不仅与何君的其它一些论断相矛盾,就从何书所述的事实来看,也并非如此。再如,她认为目前的许多弊病源于“市场万能论”,她的本意是说除市场以外还应该搞政治改革。但“市场万能论”本是与国家万能论、而非与政治改革相对的,而何书既然并不倡导国家主义,批“市场万能”就有些离题,从她对“东亚模式”的否定态度看,她针对的实际应该是“新权威主义”。但无论如何,这本书在谈真问题,做真学问方面,还是很值得注意的。

错把杭州作汴州

夏秋之际的一个月中我受到了来自两个“相反”方向的攻击：先是一位倡导“发展优先于正义”的名人指斥我“把‘社会正义’放在‘经济发展’之前”（香港《二十一世纪》1998年8月号159页）。紧接着又有乐钢先生以正义的化身自居指责我提出“‘真问题’的背后”意图（《读书》，1989年第9期30~38页）。在他的笔下，我又成了一个只要发展（“现代化”）而不要正义的罪人。

有趣的是：《读书》第6期与拙文同时刊出的还有樊纲、王希二文，按编者的说法，此三文代表了三种“对当代社会进程”的不同看法。王文的见解与乐先生类似，都是批判“现代性”与“自由市场经济”的；樊文则通篇都在歌颂市场经济但却回避了如何过渡到市场经济的问题（实即回避了“抢来本钱做买卖”的原始积累、权力聚敛问题）；而拙文则肯定了市场经济方向，但主张以公正、民主的方式向市场过渡而反对权贵资本与原始积累。显然从逻辑上看，乐钢观点的正面对手应当是樊文。但奇怪的是乐文在慷慨激昂地对拙文大张挞伐的同时却对樊文不置一词。同期连排的一组文章，乐先生不可能见此而不见彼，如果不是樊文无懈可击以致乐君知难而退的话，这场“荆轲刺孔子”的壮举大概就只能使人感到：在这块淮橘为枳的土地上某些“现代性批判家”眼里，“公平的”经济学比“不道德”的经济学更危险，民主资本主义比专制资本主义更可恶，而起点平等比原始积累更不可容忍！我不知道在乐君痛斥为万恶之渊的美国有没有这样的现代性批判家，但在我们这里，这种经济学现象之易于理解，正如下述政治学现象也不难理解一样：在某些

地方，“拥护一个可以反对的政府，而反对那种只准拥护的政府”的人难以立足；而反对那种可以反对的政府的“激进主义者”与拥护那种只准拥护的政府的“保守主义者”往往站在一起，并煞有介事地讨论着“激进还是保守”的伪问题。

诚如乐钢先生所言，我所讲的“真问题”、“伪问题”都是就“中国问题”而言的；“‘自由选择’这一概念，为卞悟先生分析当代中国问题提供了主要理论前提与价值尺度”。如果要分析古代或未来问题，抑或是分析美国问题，我也许会换一种“前提”或“尺度”的？而乐先生既然对我现在的这些“前提”或“尺度”提出批评，当然也应该以“分析当代中国问题”为论域。奇怪的是这篇批判文章中从头到尾根本就没有谈“当代中国问题”：此文前面大半部分讲的美国国内问题，后面小半部分讲的是“欧洲殖民主义”的历史罪恶。还有比这更为滑稽的“批判”方式么？

乐先生在文章中多次教训我：不能在“抽象意义上”谈论自由选择，而应该“分析它们的时间空间形态”、从“我们所处的这个历史与地理位置作出比较准确的标定”。那么乐先生，你自以为所处的“空间”与“地理位置”在何处？在美国吗？这是否有点“暖风熏得游人醉，错把杭州作汴州”了？拙文如你所见，正是在“当代中国”的具体条件下谈论自由选择的意义，并把起点平等、过程公正作为自由选择的前提的。是谁在玩弄“抽象表述”的游戏？乐先生不妨照照镜子吧。

在乐先生看来，中国目前的“陷阱”似乎都是“自由选择”太多、“现代性”太多造成的，而这一切，又要由“美国资本家”与“欧洲殖民主义”（或者用目前十分时髦的名词：“国际资本”）来负责。殖民主义的罪恶乃至当今国际秩序的弊病（当然，也包括过去“社会主义大家庭”国际秩序乃至从古罗马、阿拉伯人直到“我们的成吉思汗”在内的传统霸权秩序？）是众所周知的。但我们早已听够了这样的说教：说什么那场饿死数千万人的“困难时期”是由于“苏修逼

债”，40年代末的中国内战是由于“俄帝(或美帝)侵略”，以及像慈禧对义和团民说的：中国的一切灾难都是由于洋人作祟。与这些说教相比，乐先生的别出心裁在于如下一番高论：“资本主义的殖民扩张面对的并非单一的它者：除了那些‘野蛮’社会外，还有像中国印度这样的文明，……在很多方面比欧洲还要先进的文明社会。”这种把“野蛮”社会、“文明欧洲”和“比欧洲还要先进”的文明中国划分等级的说法，也是“现代性批判”理论中该有的么？

或许乐先生会说，现在不同于以往，如果过去中国还有自己的问题，那么如今“全球化时代”，美国的问题也就是中国的问题了。这种见解应当说有一定的道理。全球化时代在呼唤普世价值与人类正义，过去那种以特殊国情、特殊“文化”为理由指恶为善的奇谈怪论已经越来越难圆自说了。君不见那些指责别人用“(现代)西方人权标准”强加于国人的人，自己却极力在用异端审判这类西方中世纪的人权标准强加于国人。那些自称代表“中国”的“说不”者们一面用“太平犬”之类的秽语辱骂同胞，一面在自由、民主这类领域竖起“华人与狗不得入内”的殖民主义禁牌。即使在官方话语中，“民主必须循序渐进”之说也代替了那种“东方民主”优于“西方民主”的陈辞。在这方面，当今的现代性批判理论应当说是领风气之先。正是持这类理论的许多思想家把“民族国家”作为“现代性陷阱”的重要内容而痛加批判，并抨击所谓“民族国家与国际资本的联盟”。其实，也只有站在普世价值与人类正义的立场而不是站在“民族国家”(以及凌驾于公民们之上而以“民族国家”的人格化自居的特权者)的立场上，才有可能对殖民主义这类现象进行真正的否定。否则，如果不从人类正义出发而是从某个“国家”或某种“文化”的价值出发，此亦一是非，彼亦一是非。一些人对另一些人的压迫与强制，变成了“欧洲价值”与“亚洲价值”的冲突、强权与公理的对立变成了成王败寇的战国游戏，奴役与自由的对抗变成了基督教与儒家的教义之争，那还批判什么殖民主义呢？至于那种

“野蛮”社会、近代化欧洲和“比欧洲先进”的中国这类文明等级论，若出自“尊王攘夷”的文化保守主义者或国粹派之口自不足奇，出自追求“进步”的“现代性”论者与启蒙思想家之口亦可理解，但出自以“现代性批判”家自命的乐先生就有点费解了。但在“后现代”与“前近代”（中世纪）时常联手的中国这或许也很自然。既然“正义缓行”论者可以与反资本主义论者一起批判“起点平等”，权贵资本可以与“新左派”一起斥责“自由选择”，那么“比欧洲更先进”的“我大清”何以不能成为“后现代”的样板呢？

但另一方面，普世价值与人类正义的无国界，必然导出社会批判的问题意识是有国界的。因为在不同的国家（确切地说，是在不同的制度环境下。即使在一国之内，不同制度下也会有不同的问题），威胁人类正义的“恶”是各不相同的。虽然马克思早就指出资本主义造就了世界市场，但即使在“全球化”一词成为学者口头禅的今日，世界离贸易一体化还很远；而贸易一体化也不等于制度一体化。没有制度一体化又怎能谈得上“问题一体化”？乐先生喜欢谈美国问题，那么我们就谈谈美国罢。19世纪中期虽无全球化之说，但南北战争前美国国内市场的一体化无疑远比今日的全球市场一体化程度高，而且这个国内市场的宏观背景也无疑是资本主义的。但北方自由经济与南方奴隶制经济各自的问题仍然不能混为一谈。当时在北方对自由资本主义持批判态度的左派人士与社会民主主义者，乃至包括马克思、恩格斯在内的美国以外的左派思想家，在南北冲突中都坚决支持北方自由派的立场，并且比自由派更“激进”地要求在南方给黑人以“自由选择”的公民权利，支持并帮助南方的奴隶投奔自由的北方。许多人甚至投身北军，直接为自由而战，积功至北军圣路易斯军区指挥之职的“社会主义将军”、马克思的密友J·魏德迈就是其中佼佼者。不知乐先生对此怎么想？他会向魏德迈责问“‘真问题’的背后”么？他会向南方的黑奴宣称自由的北方是个“陷阱”，他们应当（与奴隶主一起？）对之作

“微不足道的抵抗”，以便捍卫(奴隶制的?)“‘传统’还是别的什么”——只要不是“自由市场”就行？他会斥责度奴主义者“论证自由选择的抽象原则……有什么意义？”乐先生难道不明白，在那时的南方这样的言论意味着什么吗？

乐先生对我批判“强制”很为不满，他宣称：自由选择“从来就不是一个仅仅与滥用‘强制’相对立的政治学概念”。这涉及所谓“消极自由”与“积极自由”之争。众所周知，哈耶克等“消极自由主义”者把自由理解为不受强制，而社会民主派对自由则有更为高调的理解。但我以为，这种争论只有在当代西方才是有意义的真问题。而在像林肯之前的美国南方，更不用说在像“古拉格群岛”式的社会里，这样的争论是很少意义的。即使按乐先生认同的社会民主派表述，自由不仅仅与强制相对立，但它也首先是与强制相对立的。历来的社会民主派常说，“抽象自由”不等于“具体自由”，“形式平等”不等于“实质平等”，“政治民主”不等于“社会民主”，这种说法不能说全无道理。然而问题在于：有了刀子虽未必就有“锋利”，但离开刀子更无锋利可言。有了“抽象自由”未见得就会有具体自由，但连“抽象自由”也没有还谈何具体自由？有“形式平等”未必就有“实质平等”，但连“形式平等”也没有就决不可能有实质平等。“政治民主”也许不能保证实现社会民主，但政治专制绝对只能与社会奴役相联系！社会民主主义者明白这个道理，因此魏德迈才为北方而战。而当车尔尼雪夫斯基(百余年后乐钢几乎原封不动地重复了他的话)宣称“抽象的自由”只是“用金碗吃饭的权利”，对穷人毫无意义时，正是普列汉诺夫断然驳斥了他，并指出“‘自由主义者所忙于争取’的‘抽象权利’正是人民发展所必需的条件”，它不仅有利于资产阶级，更有利于无产阶级与劳动者，只是不利于“皇帝—国王的‘国家社会主义’”权贵们。

类似地，当时俄国的“警察民粹派”攻击西欧的“抽象自由”与“虚伪民主”不如俄国的沙皇专制“公道”，这些人宣称：西方“统治

机关是选举的，选出来的都是富人，富人管事情很不公道，他们欺压穷人。俄国的统治机关不是选举的，一切都由专制沙皇来管：沙皇高于一切人，既高于穷人也高于富人，……沙皇对一切人都是公道的，不论对穷人和富人都一样”。对这种胡言，正是早期的（即社会民主派时期的）列宁起而驳斥道：

这种话完全是撒谎。哪一个俄国人都知道，俄国统治的“公道”是怎么回事。……可是在欧洲其他一切国家里，工厂的工人和种田的雇农也都能参加国会：他们在全体人民面前自由地讲工人的贫苦生活，号召工人团结起来，争取过比较好的生活。谁也不敢禁止人民代表讲这种话，没有一个警察敢动他们一根毫毛。

甚至当代“现代性批判”理论家们大都崇敬有加的“西马”宗师葛兰西，虽然生活在已经出现了一个不要“抽象自由”的“理想国”即苏俄的时代，但他也仍然对“抽象自由”情有独钟。请听他在法西斯强制制度下的呼声：“在意大利能够转向社会主义之前，它必须¹在社会上与经济上都美国化。”（《狱中札记》）

当代西方的现代性批判理论或新左派理论在彻底否定现实“左派”体制（首先是斯大林体制，也包括社会民主党体制的某些方面）的同时对形而上的左派思想（如马克思的思想）给予了“修正”式的继承，这些理论虽支派繁多，但它们对斯大林式的“左派”权贵的抨击比对无权的思想家马克思等的反思都要严厉得多。而80年代后它们虽仍有来自马克思的渊源，但总的说来与马克思的传统相去日远，与自由主义传统的距离则在拉近。哈贝马斯等人的“自由主义转向”，吉登斯等人寻求社会民主与自由主义之间的中庸之道，以及社会党国际中的“社会自由主义”方向都可见一斑。然而有趣的是这类“否定斯大林、修正马克思”的思潮传入中国后，

却往往准橘为枳地形成一股“否定马克思,修正‘斯大林’”的空气,对马克思的轻蔑否定与对现实强制体制的含糊态度形成鲜明对比。乐文中三次提到马克思都出语刻薄:一曰马克思与“资产阶级”古典经济学都要掠夺生态,二曰要把马克思的“老话”“倒过来讲”,三曰马克思是“欧洲中心主义”的机械模式。但全文却一次也没有批评旧体制。而与乐之观点类似的另一论者则俨然以“新保守主义”的口吻称:改革不应“对历史作一夜之间的扬弃和一刀两断式的彻底否定”,而应该向“文革”与大跃进寻找“资源”。这些话与其说使人想到欧美的新左,不如说使人想到今日的朝鲜:那里的“主体思想”如今也在批判“马克思的机械唯物论”,倡导“一切以人人为中心”的“主体”体制加上“忠孝双全”的所谓亚洲价值……

欧美“新左”的主流如今追求的是社会民主与自由主义之间(而决非社会民主与斯大林体制之间)的“第三条道路”。今年《共产党宣言》150周年期间从马克思主义者到社会党人都常常提到的“荷兰模式”即为他们设想中的“既非福利国家又非自由放任”的方向。如果乐钢建议我们学荷兰,至少我是绝不反对的(学不学得成是另一回事)。但乐先生自己似乎也说不清他要什么,不管三七二十一,先灭了“现代性”再说:至于取代者“来自‘传统’还是别的什么”都可以,“只要它能反抗”现代性就行!既然这样,我看乐先生大可不必“深刻的悲观”。如今世界上,“现代性”的力量远没有他想象的那般强大。今天的先进镇压技术已使“传统”的独裁者大大减少了“水能覆舟”的威胁,而“现代性”的商人实用主义也早已取代了“人权传教士”的热情。当年索尔仁尼琴一到美国就大骂美国资本家坏了良心,他们与克格勃的贸易使那个生产不出合格卫生纸的体制在镇压异端分子的技术手段上达到了世界的尖端。赫鲁晓夫曾宣称要借助资本主义来消灭资本主义,如今的法国人若斯潘也说资本主义的最大敌人就是资本主义自身。于是乎庞大而富强的民主世界奈何不了死猪不怕开水烫的独裁者:连年饥荒的、

屡战屡败的和美国鼻子底下的,一个个令人难以置信地转危为安。就连那个东南亚惟一的军人政权,尽管既无经济业绩又无民意基础,半个世纪来连国内一批鸦片贩子的割据都收拾不了,却能把80%以上选民支持的自由派轻而易举踩在脚下,并以一个“最穷国”而对抗住了整个“民主世界”的制裁,并使其众多富邻们一个个争相巴结自己!如此看来,反“现代性”的力量怎么“可能是微不足道的”呢?本是秦始皇,何必装荆轲?

“我们的”新左派之所以把马克思看得比某些掌权者更可恶,就是因为前者的所谓“欧洲中心主义”和“社会形态进化论”为承认“自由选择”的“抽象权利”留下了空间,如前引从魏德迈、普列汉诺夫直至葛兰西等人的言行。然而这种批判实在是不得要领的。因为“自由选择”、“形式平等”之不能“超越”,实在用不着引入那么复杂的“社会形态”来证明。历史未必有什么“进化规律”,但人类正义却必须有个底线基础,这是生活中的简单逻辑就可以判断的。人首先必须懂得起码的规矩,然后才谈得上提高道德;首先禁止抢劫,然后才谈得上助人为乐;首先要学会“排队乘车”,然后才谈得上先人后己、主动让座;首先要遵守比赛规则,然后才谈得上“友谊第一,比赛第二”……毛泽东曾引刘少奇的话,指当时盛行着“我的就是我的,你的也是我的”之积弊。显然,要纠正此弊,首先必须制止那种依仗权势强占“你的”为我有的恶行,确立一种“你的就是你的,我的才是我的;我的不是你的,你的也不是我的”的起码规矩。倘若“超越”于此,不去保护老百姓免遭那些“你的也是我的”论者之掠夺,反而要他们奉行“我的不是我的”之“美德”,那不是助纣为虐吗?

当然上文的“首先”是就社会规范而言,它并不意味着在“起码的规矩”确立之前就不可以宣传更为“先进”的道德。相反笔者从来认为:如果说在自由社会里为某种“理想设计”而否定个人权利会导致“通往奴役之路”的话,那么在奴役社会里如果人人都只讲

自己的“个人权利”，就无法形成冲破奴役的社会力量，从而找不到“通往自由之路”。因此如果说在自由秩序或反自由的“革命”（如法国革命的雅各宾阶段）中不能没有“消极自由”的声音，那末在奴役秩序或自由的“革命”（如美国革命）中就不能没有“积极自由”的声音，而“积极自由”作为一种理想主义自由观，不可能没有高调的、乃至乌托邦的成分。但这种声音如果是真诚的而不是流于虚伪，就必须有两个起码条件：

第一，这种理想主义者必须比不那么“理想”但尚知持守底线规矩者更不能容忍那种破坏规矩的霸道行为。他们的“激进”应当首先冲着这种霸道来，否则他们就没有资格批评规矩本身不够高尚。社会主义者魏德迈若在南北战争中不为反对南方奴隶制而战，只是在自由的北方制造内乱，他还能称为社会主义者么？曼德拉、哈维尔、索尔仁尼琴乃至甘地，对西方自由市场或宪政民主都发表过批判，但他们毕生的主要精力却是用于反抗不自由不民主的制度，因此谁也不会指责他们为专制立言；而前南非“黑人家园”的某些传统领导人对自由民主的“白人制度”抨击得比曼德拉还要激烈，但就连南非共产党也是不愿与之为伍的。道理很简单：在体育场上“友谊第一”的提倡者如果不是比“不谈友情但守规则”者更坚决要求制裁违规逞凶、暗器伤人者之徒，反而一味指责那“冷冰冰的”规则缺少人情味，人们恐怕要怀疑他是否暗器伤人者的同谋。公交车上“主动让座”的提倡者如不把那些挤抢占座之徒赶下去，反而对那些维持排队秩序的人施以拳脚并指责他们妨碍道德提高，那人们视他又何止“伪君子”而已。不谴责抢劫而却指责“交换”者缺少“奉献”精神，那与为强盗辩护何异？不抨击权贵资本的原始积累而指责“起点平等自由竞争”之追求，即此之类也。

第二，这种理想主义的“理想”可以是温和的、可行的，也可以是激进的、乌托邦的。但任何理想（无论它是否可以实现）作为一种信仰都只能属于具体的思想者个人。我可以为我所信的而献

身,但我不能代替你信什么并强迫你为“我认为你应该信”的东西而献身。亦即理想不能成为强制的理由。乌托邦理想不能成为强制的理由,“可实现的”理想同样不能成为强制的理由。(基于后一点,我对如今某些人提出的“官逼民富”的口号是很反感的,这一口号在理论上与“官逼民善”的旧意识形态同样荒谬,在实践中则导致了诸如山西运城的渗灌闹剧那样荒唐的灾难。)因为如果一个人可以以“理想”为由不受制约地强制他人服从于己,那就会为借“理想”而营私者大开绿灯,到头来也糟蹋了“理想”本身。反之,即便是乌托邦理想,只要它不作为强制的理由,又有什么坏处?只要不搞异端审判、神权专制,基督教完全具有存在的价值,至于它的教义中讲的“千年王国”何时才能来临,并不是太重要的。

因此,自由主义并不排斥“乌托邦”,但它必须否定“滥用强制”。我曾强调:世上只有“计划经济”国家禁止私有制,从无市场经济国家禁止“公有制”的,并举了“社会主义者爱美国”的许多史实为例。我认为这些自由土地上的公有制志愿实践者的精神是可贵的,“至于它们在经济上是否可行,在道义上的凝聚力是否持久,那是另外的问题”。乐先生对此大为恼火,他质问我:“另外的问题是什么性质的问题?避而不谈这些事例,特别是它们背后的那些‘另外的问题’,却又同时把它们剥离出来论证自由选择的抽象原则,这样讨论问题有什么意义?”

既然如此,我倒很想听听乐先生谈谈这些“另外的问题”,以便使讨论“有意义”。然而让人大失所望的是,乐先生在骂我一遍之后便开始洋洋洒洒地抨击“自由选择的抽象原则”和市场经济、现代性的诸多罪恶,却再无一字涉及他认为非谈不可的那些“事例”及“另外的问题”,到末了我也仍然不明白:乐先生究竟以为欧文、卡贝和民粹派的那些做法“在经济上是否可行,在道义上的凝聚力是否持久”?如果他知而不言,是为故弄玄虚;如果他竟无所知,又何必虚张声势?何以我不谈“另外的问题”而肯定“自由选择”,是

毫无意义的,而乐先生同样不谈这些问题却否定“自由选择”,意义就大得很?乐先生在“避而不谈”这些问题之余,又谴责西方“坚持自由市场原则的人”拒不认同“公有制”实验。然而他并没有说这些人以强权阻碍了这些实验,那末依乐先生看又该如何?禁止这种不认同,强制他们说“公有制就是好”么?那与“人民圣殿教”的所作所为有何区别?

乐先生“反驳”我说:欧文、卡贝与民粹派“作出的自由选择,恰恰就是不选择资本操纵下的自由市场经济”。这无疑是一句正确的废话。把杭州当汴州的乐先生自然不会问:斯大林时代的俄国农民能否“不选择”集体化?但即便讨论“汴州(美国)”问题,乐先生也应该知道:欧文、卡贝、杰鲍戈利-莫科利耶维奇、格伊恩斯与马奇捷特、柴可夫斯基等无数理想主义者之所以离开他们在欧洲大陆的祖国,从英、法、德、俄而来到美国,决不仅仅是要“不选择”什么东西。众所周知,欧洲过去是封建经济,现在是“社会市场经济”,无论过去还是现在,那里“自由市场”以外的经济都比美国多。如果那些理想主义者像乐先生那样,除了“不选择自由市场”以外,“来自‘传统’还是别的什么”乌七八糟的东西都能接受的话,他们何必含辛茹苦地到美国来拓荒?事实是:这些理想主义者到美国来,就是拒绝专制(强制)而“选择”自由,选择那种既可以吃大锅饭也可以搞自由市场经营、既可以姓私也可以姓公的“自由”,即乐先生极力抨击的美国式自由或“抽象自由”。他们以行动作了这样的选择,而前述的普列汉诺夫、葛兰西乃至(1917年以前的)列宁等未到美国的社会主义者也用言论作了这样的选择。

当然,理想主义者们并不满足于仅有“抽象自由”,他们还希望在“抽象自由”的基础上进一步实现结果平等的理想自由。但这一努力未能成功。按德国马克思主义学者 H. 卢克斯评论伊加利亚移民区的话说:在经济上它是个“不成功的企业,因为它不仅不能消灭无产阶级,相反,它迫使移民区的全部成员都沦为无产者。”更

糟的是乌托邦里的沉闷也造成了精神的贫困，“他们不仅对外部世界无法证明：建立在共产主义基础上的社会制度已取得文化方面的长足进步，而且甚至找不到精神上的一种动力，来使自己摆脱精神上的麻木僵化的困境。”原因何在？不同立场的人自然有不同解释。但即便是冷战时代最反美反资的苏联学者也没说卡贝们受到了官方或其他方面的权势压迫，更不用说镇压与禁止。卢克斯认为公社失败的经济原因在于自给自足的生产成本太高，政治原因则在于公社内部的家长制倾向。卡贝就曾持有通过“奴役”走向理想的思想：“奴役至少可以造成这样的结果：即按一定的形式组织劳动并消灭无产阶级。从实质上看，奴役难道不正是一种粗暴的共产主义么？”正是他的这种专断使移民们无法忍受，导致了公社的分裂与解体。由此看来，“抽象自由”不仅是公社实验得以产生的外部条件（卡贝与后来的俄国民粹派移民都是在祖国的专制迫害下做不成实验才到美国来的），也是公社凝聚力得以维持的内部基础。值得指出的是：从欧文、卡贝到格伊恩斯等公社实验者在受挫之后抱怨过许多东西，但唯独没有抱怨“美国的自由”。相反，像民粹派这样强烈相信“俄罗斯民族独特优点”并对西欧资本主义极为鄙视的人们却“热衷于美国的自由制度”。即使在公社实验失败后，回到俄国的格伊恩斯仍说：他在美国的18年生活中学到了许多很好的东西，“并以对美国的感激之情，告别了作为第二祖国的美国，告别了许多美国朋友，这些美国人的生活完全不是为了金钱，而是为了他人。”

当然，这些实验的失败未必就证明乐先生所挖苦的那种见解：“公有制违背了人的天性”，在另一事例（如西班牙的蒙德拉贡与以色列的基布兹等）中公有制经济是表现了活力的。如今欧洲的一些新左派仍然相信，过去的失败只是基于技术原因，而高技术信息时代将会给“新社会主义”带来现实的可能。倘真如此，“抽象自由”仍然是这种现实的底线基础。

我对这些理想主义者深怀敬意。他们不是强制别人,而是亲身实践自己的理想并为此甘历千辛万苦(其中的卡贝虽有强制倾向,但在众人表示异议后他也只是率追随者忿然出走,并未实行镇压,而且最后也病逝在艰苦的移民区,完成了身殉理想的圣徒人格)。当代欧美的新左派虽已无此种苦行精神,但在对自己的社会说“不”的同时也还进行了严肃的理想设计,尤其是美国的新左派已从欧洲“西马”一味谈玄的形而上象牙塔中走下来,搞了许多制度层面的设计(如“证券社会主义”等,无论这些设计可行与否,只要不搞强制,设计本身是不会导致“通往奴役之路”的)。而“我们的”某些新左派却一无苦行的理想实践,二无严肃的理想设计(无论“传统”还是“别的什么”,“只要它能”反现代性“就行”),只是居于自由之地而对国人告别强制的努力横加指责,回避自己的问题而大批别人的“罪恶”,甚至与权贵一样在市场经济的入口处大批“起点平等”。为暖风所熏醉的游人看来已经忘了“汴州”,但他果然就能弄清“杭州”的问题么?

淮橘为枳，出局者迷

——中国式的“新左派”理论及辨析

“有中国特色的”新左派？

近年来，随着苏联东欧剧变之初的“右翼浪漫主义”的消退，全球政治钟摆回荡，“左派复兴”成为明显趋势。它的主流是社会民主主义的复兴。在东欧（独联体当别论），对关心民主的人来说，这一趋势意味着对反共歇斯底里与极右专政的担心可以放下。右翼教权主义、国家主义与民族主义（而不是自由主义）的退潮和左翼民主派——社会党人（而不是正统斯大林主义者）的兴起，使东欧更趋近于现代民主社会的典型格局：自由派与社会民主派的二元政治。而对关心人类未来的资本主义批判者来说，这一趋势更意味着“历史终结”论的破产与人们重新开始探寻“后资本主义”理想社会。因此无论从哪一方面看，这种左派复兴都是好事，至少决非坏事。

欧美学院里的“西马”与“新马”尽管书卷气浓，与那些政坛上混油了的、意识形态相当淡化了的社会党政客往往话不投机，但在大尺度上看仍是民主社会主义者。他们批判资本主义，但决不会认为“古拉格”式的苏联社会比西方更好；他们批判赫鲁晓夫，但决不会以为斯大林比赫氏更善，更不会因赫氏“发展了”斯大林的东西而对他大加恭维。事实上，“西马”当初正是东欧持不同政见运

动的精神资源之一。而在前苏东各国的持不同政见者中,厌恶资本主义的人更决不在少数,包括许多并不自认是“西马”或新左派的人;要求俄国人远离欧洲跑到西伯利亚去复兴东正教精神的索尔仁尼琴(Aleksandr Isaevich Solzhenitsyn)和抨击“西方的经理与东方的官僚”为一丘之貉的哈维尔(Václav Havel)等等。他们可能在西方听众面前大骂资本主义,但决不会对自己的同胞宣称:源自斯大林的“返祖现象”原来不仅是拯救你们,而且也是拯救人类的灵丹妙药!

然而“左派复兴”到了中国,就好比“橘越淮而为枳”,全然不是那么回事了。正如过去多年来我们这里出过“荆轲刺孔子”式的“激进主义”、出过“子路战荆轲”式的“保守主义”一样^①,如今我们又看到了“有中国特色的”若干“新左派”理论。如果说不久前许多“保守主义”者强调的是变革的速度问题,基调是主张渐进而反对剧变的话^②,那么“新左派”强调的似乎是方向问题,它不但反对东欧式剧变,而且反对东欧路线的“渐进主义版本”^③,尤其反对把今日中国的许多现状视为“过渡的现象”。“保守主义”教人学慈禧新政而勿学康梁维新(当然更勿学孙黄革命),而“新左派”则教人勿学东欧、勿学西方,甚至勿学亚洲“小龙”,而专学……改革前旧体制,且不是学它较“温和”的时期(比方说50年代初),而是集中在“大跃进”、“学大寨”、“文革”等最为令人诟病之处去寻找“合理因素”,并力促其“在新的条件下重组而再现”!^④

在经济常识的层面上与这种言论进行争辩其实再容易不过:如果仅以成败论是非的话,那么恐怕对东欧转轨结果最悲观的估计也不会比饿殍盈野的“大跃进”与遍地狼烟、冤魂塞路的“文革”更糟,凭什么断言后者充满“合理因素”而前者只堪“为鉴”?更何况前者是成是败以及在什么意义上可以仅以这几年的经验论成败尚可商榷呢。而按照论者寻找“合理因素”的那种方式,我们又何难在纳粹体制或其他更为不堪的体制中找到诸多“合理因素”

呢？^⑤至于说日本、西德的企业管理是学中国的《鞍钢宪法》、“人民公社政社合一体制”是“村民民主自治”^⑥、我国存在的“文山会海”体现了“议事民主”^⑦等等惊人之论，就真是不必然有介事地逐一辩驳了吧。

中国比东欧更像美国？

真正有趣的在于：我们的“新左派”生活在美国，他们虽号称“新马”或“分析的马克思主义”，但实际上很少提到马克思。他们的文章通篇征引美国学者的议论，而自己的话语系统也是十分美国化的，这与目前正在东欧复兴的左派全然不同。这些文章的论述模式一般是：称引中国改革中的若干现状，说明其源盖出自毛泽东，然后指出美国社会中的若干优秀事物与之如何契合，同时斥责东欧国家把一切都搞坏了。读完这些文章，你会得到个滑稽的印象：毛泽东时代的中国与斯大林治下的苏联东欧毫无相似之处，却比如今已被西方“演变”过去的任何东欧国家都更像美国！据说：“在美国，市场主要不是由价格来调节的”^⑧，中国当然也是如此，而东欧如今则完全相反！美国的产权已经“被分解给不同的持权人”；中国也一样，早在改革前的“所谓‘国营企业’事实上是处于中央政府、地方政府以及企业职工的多重所有权之下”^⑨；而东欧呢？不幸得很，它的产权让资本家完全垄断了！美国的 ESOP (Employee Stock Ownership Plan, “雇员股权计划”) 企业“越来越多”，它与中国乡镇企业的股份合作制是一回事，而乡镇企业又是毛泽东在 1958 年首创的；与此相反，东欧人则决不让劳动者得到任何股权！中国的经济管理即使在“毛泽东时代”也“和今日美国商学院中所谓‘矩阵管理’有很多相似之处”，而“很不同于苏式中央计划”^⑩和现在东欧人搞的那一套。毛泽东的“政社合一体制”为经济民主与政治民主“奠定了重要基础”，日本与德国也“受到《鞍钢宪法》的启

发”而推进了这两项“民主”^④，美国则在工人阶级推动下于1935年“通过允许自由组织工会的《瓦格纳法案》”而扩大了民主（中国工人也有这项“自由”吗？）；“相比之下，今日俄国和东欧却没有群众民主运动去抑制大规模的‘自发私有化’，可见那里的……‘民主’是多么微弱了”。

如此等等。这里我们且把对中、美、东欧现实的价值判断放下不谈，只就最简单的事实判断而言：说毛的中国比剧变后的东欧更像美国，恐怕毛泽东泉下有知，也未必同意吧？！

其实即使我们认同“新左派”价值观，这个事实也是明摆着的：崔之元先生所津津乐道的那些美国优秀事物，如果说在今日东欧尚未凸显，在中国就更谈不上；如果说在中国已有萌芽，则在今日东欧更显而易见。相反地，崔先生所痛恨的美国罪孽，在今日中国却往往不仅甚于东欧，甚或超乎美国。当然这倒不是说中国事事皆非，你甚至也可以说中国远胜于东欧以至美国，并以上述事实为根据。只不过这时你就要换一种价值观，别以“新左派”自诩了！

“产权分解”与“婆婆多”

以产权“分解”而论，它本是公民社会中契约关系深度发展、权利—义务关系进一步解析化的结果。在这一发展中，所有者权利（right）从整体让渡的对象与契约标的，深化为可以多层次让渡、每一层次都能分别成为契约标的复合权利。这的确是一种消解“寡头产权”之弊、增进社会文明的进步，说它向“资本社会化”迈进、体现了社会主义成分的萌芽也是可以的。事实上东欧的转轨也正是以这样一种现代的复合产权为目标，否则我们何以理解在“大众私有化”进行得最为“激进”的捷克，失业率竟为全欧最低之一^⑤，又何以理解东欧的许多产权转移往往只收取象征性价格（如1马克），但却要求卖主对职工就业权利作出承诺，如此等等。你可以

说东欧的转轨不顺利,说它的操作考虑不周,甚至过于浪漫,但却很难说这一转轨的“方向”与所谓的“批判法学”有什么了不得的抵牾之处。

相反地,由于公民社会中契约关系的深化必须首先以公民社会取代臣民社会、契约关系战胜人身依附关系为前提,权利的“分解”必须首先以权力(power)垄断的消除为前提,而目前的(更不用说毛泽东时代的)中国还远不具备这样的前提,又何谈美国式的或批判法学式的“产权分解”?应当指出,中国的传统观念中“权力”与“权利”常常被混为一谈^⑩,而久居美国并以传西学(“新马”)于中土为己任的崔先生在似乎对中国的现实相当隔膜的同时,典型的中国传统思维却完全支配着他的“权利”观,以至于他仿佛根本不知power与right是两个概念,也不明白作为一种自由人权利的“所有权”是什么意思。于是在行文中他一会儿是“财产权利”,一会儿是“财产权力束”。而他把我国企业“婆婆多”这样一种人所共知的积弊当作重大发现并将其宣布为西方最“新潮”的“产权分解”,也就不奇怪了。然而无需详加解释:即使在古代的某一地盘上,皇帝、诸侯与其他诸种豪强的权势皆能染指其间,这与现代企业中董事会、经理、持股人代表与劳工代表间的权利平衡仍是风马牛不相及的。所谓“国营企业”事实上是处于中央政府、地方政府、以及条条块块上的各路神仙的“多重”掣肘之下,这恰恰是“国企”沉痾难愈的大咎之一!马克思在谈到中世纪时指出:那是个“权力统治着财产”,“通过任意征税、没收、特权、官僚制度、加于工商业的干扰等办法来捉弄财产”^⑪的时代。实际上,那也就是个“权力”捉弄“权利”的时代。不幸的是,这个时代似乎并没有完全过去。权利的主体不存,何谈权利的“分解”!权力的一元化不破,何谈权利的多元化!我们的“新马克思主义者”对此难道竟一无所感吗?

“后市场机制”与“前市场机制”

说到“在美国,市场主要不是由价格来调节的”,这在一定范围内确是事实。笔者曾撰文指出:尤其农产品这样一类长周期离散性供给,而且需求弹性往往小于供给弹性的市场中,单靠价格信号不仅无法实现均衡,而且往往会破坏均衡。因此美国的PSP(“价格支持计划”)对美国的现代化农业实有不可或缺的重要性^⑧。然而这并不意味着可以把不管什么样的“非市场机制”都混为一谈并奉为妙药。相对于以“即时修错”为准则的市场机制而言,“预先修错”的“后市场机制”只能建立在契约型的现代公民社会的基础上,而与建立在依附型社会的权力经济或命令经济基础上、“拖延修错”或“拒绝修错”的“前市场机制”是对立的。在改革前的旧体制中的压倒一切的(如今也并未消失的),恰恰是后者而非前者。以PSP机制与我国农业中的“国家调节”为例,虽然都是“非市场”的,但运作方式却截然相反:前者以农民利益为本位,在农产品过剩时进行干预以维持有利于农民的价格,同时防止下一生产周期发生蛛网循环式的供给不足。而后者以“人格化的国家”利益为本位,在供给过剩时对“卖粮难”无所作为,在供给不足时压价统购、强制种植。如目前棉花生产中的三个“决不放开”对棉农伤害至深,据说一些“老区”棉农甚至声言“要像当年保护红军那样保护(私)棉贩”。而河南的棉农出于“对‘公家’的满腹愤恨”,已经出现了弃田不种、外出谋生的趋势。^⑨显然,今天的农民在无须找“市长”的场合,“市长”却非找他们不可,而在需要“市长”之时,“市长”却往往拂袖不管,还振振有词地要人们“不找市长找市场”!这与发达国家对农业的保护性干预全然相反。因此,决不是任何形式的两种“非市场机制”都“有很多相似之处”的。而“前市场机制”与“后市场机制”之间的距离,实比所谓纯粹市场机制与后者的距离大得多。

东欧目前的宏观经济调节机制的确问题不少,国家调控乏力也是其一。然而这有复杂的原因,并不都是意识形态上的“市场崇拜”造成的。右派执政时“并没有采纳‘大爆炸’方案”的匈牙利^①,在左派“复出”执政后反而搞起了“休克补课”,是很能说明问题的^②。这些国家目前的调节机制自然有异于美国的PSP,但若说毛泽东式的“调节”比他们更接近于美国,那就真叫人不知所云了。

谁实现了“雇员股权计划”?

我们的“新左派”对美国的ESOP模式评价很高,却对东欧的“大众私有化”抨击甚厉,这又是一个令人莫名其妙之处。须知:“大众私有化”的思想本来在很大程度上就是直接受西方ESOP实践的启示而来。波兰团结工会政府早期关于私有化的文章,就是言必称ESOP的。当时在关于私有化方式的争论中,议会中的团结工会人士希望实行“以ESOP为基础的私有化”,而政府则希望采用“英国式”的私有化原则^③,这也就是后来私有化方式上的无偿(证券分配式)与有偿(拍卖式)两大基本类型的由来。匈牙利安托尔政府则表示:私有化应通过三个渠道进行,即股份交易、ESOP与信贷^④。罗马尼亚1991年私有化立法中则出现过全球最“激进”的ESOP式主张:该国阿尔法工会主张全部(100%)的国有资产都应折股无偿平分给全体公民。实际上,我国公众关于“伊索普方式”的较早知识也正是通过转轨中的东欧传来的^⑤。

在东欧私有化的实际操作中,狭义的ESOP方式在各国都占有一定比重:各国都曾把拟改造的国有企业的一定比例的股份用于在本企业职工中分配(或优惠购买),这就是所谓“内部私有化”。但它的比重不可能很大,其道理显而易见:西方的企业是私人的,其资本靠本企业员工的劳动积累起来,因而在本企业职工中分配股权是合理的。然而东欧国有企业是全民的积累,其产权只在本

企业职工中分配就不公平了。“企业资产归企业员工所有”的 ESOP 原则用到国有资产上,就应当是全民资产归所有公民分享。因此东欧转轨中出现了“证券私有化”实际上可视为广义化的 ESOP。当然,这种办法的操作难度很大,就实际效果而言它在捷克搞得很成功,在俄罗斯则产生了不少问题^②。对此,评论者尽可见仁见智。然而若说东欧根本没搞 ESOP,而中国(甚至是毛泽东时代的中国)反而搞了,那就如同说西方没搞多党制而斯大林反而搞了一般地滑稽了。须知即使在目前关于国企改革的讨论中,中国政策研究部门关注的也根本不是职工股权问题而是“社会保障”基金问题。通俗地说,就是“掌勺者私占大饭锅”之后可以把工人一脚踢出去了事呢,还是应当给点退休金和失业救济?至于目前一些地方强制工人掏钱“入股”,不掏钱就解雇,这就更近于强迫集资,与存量分配性质的 ESOP 相去更远了。^③

“证券社会主义”与“证券私有化”

西方国家 ESOP 现在只是一种微观经济现象,倘若普及于全社会将形成一种怎样的宏观格局?局部可行之制普及后是否仍有可行性?对此,国外的“新马”是作了研究的。其代表就是崔之元先生称引其言最多的美国“分析的马克思主义”大家罗默(John E. Roemer)。罗默批评东欧改革的言论是我们的“新左派”乐于称引的,然而在我看来罗默关于社会主义设计的最重要的创意——“证券社会主义”(Coupon Socialism),不知为何他们却吝于介绍。罗默于 1994 年在《社会主义之未来》(*The Future of Socialism*)一书中提出这一模式后引起热烈讨论,他经过修改后又于 1995 年在《社会主义再思考》(*Rethinking of Socialism*)一书中再申其说。其要义为:

在经济中设立两种货币:商品货币与证券货币。前者就是可

用以购买消费品的一般货币,后者则只能在用在股市上购买企业股票。两种货币不能互兑。国家把全部社会资产扣除公益净资产后,将全部生产性资产的价值以证券货币形式无偿地平均分发给每个将达到法定年龄的公民。公民可以用它购买企业股票,并因此获得股东的权益,包括企业利润分红权、对董事会某些成员的选举权等。股票只能用证券货币购买,不能用商品货币购买;股票与证券货币不能转让,也不能馈赠,股票只能以市场上的证券价出售;股票与证券货币也不能继承,持有者死后将上交国家重新分配。持有者可以用他的证券货币直接投资于股票,即在股市上买卖,也可以通过互助基金会信托投资以减少风险。在股市交易中不可避免地产生盈亏,造成股票所有权方面的不平等和股权相对集中的趋势。但由于股权只一代有效而不能继承,这种不平等的程度也就会受到很大限制。此外,按罗默的设计,证券社会主义允许小私有企业(小饭店、小商店与小制造业等)继续存在,不对它们实行折股均分。

罗默认为,这样的体制保留了相对自由运行的市场机制,又实现了公平的产权分配,消灭了资本家阶级。由于禁止股权继承与证券货币在两代人之间的代际转让,个人积累资本财富的可能性很小。因此证券社会主义可以视为“人民资本主义”或曰“无资本家的资本主义”^④。

把这种真正“新”左派(而不是斯大林主义的老“左派”)的“证券社会主义”设计与东欧转轨中的“证券私有化”设计相比较^⑤,其基本点的相似是一望可知的:它们都是一种“人民资本主义”模式,都强调起点平等与规则平等,而容忍一定程度的结果不平等;都以把社会资产按价折股、公民无偿平分股权认购资本(不是直接平分股票)的思路作为设计的主张;都允许证券资本之外仍保留若干其他私有成分;都设计了证券货币、股市和投资中介(基金会)等一系列运作环节;都承认股市中的盈亏、竞争、风险与公民最后得到的

股票价值不相等,等等。毫无疑问,“分析的马克思主义者”的这些构想肯定包含了来自东欧转轨实践的启示。

当然这两者之间也有许多区别,使罗默等人仍可以对东欧的证券私有化进行批评:

第一,“证券社会主义”设想的证券资本覆盖面比“证券私有化”更大,它虽也允许保留小私有企业而不纳入证券平分范围内,但对社会资本的主体是要囊括无余的。换句话说,在这点上它与东欧最“激进”的“纯粹证券私有化”主张(如前述罗马尼亚工会的“100%平均分配”方案与苏联解体前夕皮亚舍娃等提出的“雪崩式私有化”)相似,不承认社会资本主体中保留有不以证券方式进行平分的成分。而东欧各国实施的“证券私有化”则只是诸种私有化手段之一,即它只把社会资本(在转轨之前实际上即国有资本)中的一部分(其比例各国不同)拿出来以证券方式平分给全体公民,其他部分则以拍卖、折抵债务、狭义的 ESOP 方式(“企业内部私有化”)或退赔等办法来私有化。而这部分资产在社会上的分配自然是不会平均的。换言之,罗默方案与东欧方案有“全部平分”与“部分平分”之别。

不过这里要指出几点:首先,罗默的“全部平分”也是相对的,因为如前所述,他也允许小私有成分存在。其次,“全部平分”在技术上是否可行实堪质疑,考虑到目前东欧从效率角度对证券私有化结果提出的批评,这样的平分很可能不现实^⑧。再者,证券私有化虽然决非如某些论者所言是什么只有“右派”才欢迎的反共性质的方案^⑨,但在某些东欧国家如罗马尼亚,主张“全部平分”或大部平分国有资产的的确是右翼政党,因而缩小平分比例在这种情况下实际上恰恰是左派——社会民主派的胜利。

第二,罗默方案要求割断商品货币与证券货币间的联系,不允许两者互兑,以免一部分人为换取现金把自己的证券卖给另一部分人,从而破坏证券分配的平均。而东欧方案没有做到这一点。

然而实际上,东欧各国的方案也是力图阻止私有化证券买卖的。如捷克的证券采用记名支票形式,而且不以货币单位而用“投资点”计值;俄罗斯私有化证券虽采用货币单位计值,但也是记名使用的。问题在于:既然“证券货币”是货币并具有价值,在市场条件下就很难以行政手段“禁止”其交换,正如中国过去的外汇黑市与粮票交易也难以禁止一样。实际上真正能减少证券易手的并非一纸禁令,而是持有者对证券的信心。俄罗斯的证券易手率比捷克高许多,主要原因还不在于它以卢布计值,而在于俄国政治、经济形势不稳,政策多变,因而影响了人们的持券信心,刺激起投机心理。不过,即使按罗默方案,证券不能兑钱,却可以兑成股票后上市流通,因而“证券平等”也只具有起点意义而无法维持不变。所以这个区别实际上也是很相对的。

第三,罗默方案规定证券货币完全是无偿分发的。东欧各国的方案则不一样:俄罗斯是无偿分发,捷克人则需支付一笔登记费后才能领到证券。不过登记费仅为证券价值的几十分之一,纯属象征性,并不影响证券的“分配”性质,对国家财政也没有什么意义。而事实证明这一设计要比罗默的无偿分发方案更合理,因为收取少量费用一方面可以淘汰那些对持券完全无兴趣的公民(他们通常很快把证券廉价卖掉,从而引起不正常的投机),另一方面可以培养公民的投资意识,提醒他们把它看作一次参与竞争的平等机会,而不是把它看作社会福利性分配。捷克的证券私有化效果要比俄罗斯好,与此不无关系。也正因为如此,后来一些东欧国家才效法捷克对无偿分配制作了改动。如波兰是最早制定无偿分配私有化证券的国家,然而由于种种原因迟迟未付诸实施。后经多次修改,于1993年确定按全国职工平均月薪的1/10收取领证手续费。保加利亚则于1994年规定按证券价值的1/50收取。

第四,两种方案中真正本质性的区别在于:为了维护“结果平等”,罗默方案规定公民分得证券货币兑成的股票可终身持有,但

不能传给子孙,即它并非完全的私有财产。而东欧各国的证券私有化目的只在于从起点平等出发、在规则平等的条件下实行竞争,竞争结果的不平均是得到承认的。因此公民分得的股票即为完全的私有财产,可以继承。正如捷克总理克劳斯所说:证券私有化是要以起点平等产生出“最初的所有者”,然后以竞争中的规则平等产生出“最终的所有者”。然而,这一区别虽然在理论上很重要,实际的差异却要一代人之后才能看出来。

总之,“证券社会主义”虽然不同于“证券私有化”,并且“证券社会主义者”也因此而批判证券私有化,但两者的区别其实并没有那么大。

而中国呢?在引述了“证券社会主义”的主要内容后,我们很想听听中国的“新马”们是怎样证明“中国模式”与这种新“社会主义”“有很多相似之处”的。

“自发私有化”发生在哪里?

我们的“新左派”在大谈一通《鞍钢宪法》“就是经济民主”之后接着说:民主正是“保证公有资产不被少数人‘自发私有化’的必要条件”。中国如此民主,自然绝无“自发私有化”之虞。而美国也有“轰轰烈烈的”民主运动来“制止”“自发私有化”。相比之下,今日俄国和东欧却没有群众民主运动去抑制大规模的“自发私有化”,“可见”那里连“资本主义民主”也“多么微弱”呀!总之,美国和毛泽东以来的中国都是民主国家,而东欧则不是!——当然,在斯大林时代或许曾经是?

我看不必在此讨论什么“民主”定义问题了。仅就逻辑而言,此文中的道理就难得“可见”:为什么只有反“私有化”的“群众运动”才意味着民主?反对“官有化”、“命令经济”与权贵垄断经济的“群众运动”,就不叫民主,甚至不是“资本主义民主”呢?当年那反

抗“铁路国有化”的清末保路运动，不是连教科书都列之于“资产阶级民主革命”范围内吗？

然而更重要的是，今天“没有群众民主运动去抑制大规模‘自发私有化’”的地方究竟在哪里？我们知道所谓“自发私有化”在东欧与西方都已成为约定俗成的概念，特指在无规范竞争条件下由权贵倚仗权势化公为私的“秘密私有化”、“权贵资本主义”与“掌勺者私占大锅”一类行为。应当指出的是，前苏联东欧地区在旧体制末期曾在名为“市场社会主义”、实为官僚资本主义的道路上走得很远。在波兰，1985年的梅斯内尔政府已提出要搞双轨制，而1988年的最后一届旧政府——拉科夫斯基政府则“超越了梅斯内尔的双轨制概念，要求将大量公共企业转变为其他所有制形式”^②。匈牙利的内梅特政府、前苏联的戈尔巴乔夫政府也出现了类似趋势。当时的波兰已经有了“私有化”的提法，《经理任期实验法》允许国企经理“为本厂利益在主要生产活动之外从事任何形式的经济活动”。而匈牙利这一时期的有关法律则允许经理拥有企业。在这种情况下，国有资产大量流失，出现了所谓“拉科夫斯基私有化”与“政治资本主义”（指资本的比例在很大程度上由掌握权力的多少来确定）的态势。为了搞活经济，同时也为了使党任命的经理获得工厂老板的地位以“取消（团结工会的）工人委员会在1981年取得的权利”，当局空前地扩大了企业（经理）自主权，“许多企业经理可以利用其政治关系为自己和家人获得有关企业最优厚的‘部分’”。通过压低报价后的“自购自”和借“企业办企业”来转移资金，“官僚私有”企业在蚕食国有成分的基础上纷纷涌现^③。

在这种情况下，导致东欧变革的“群众民主运动”就不仅具有新、旧体制冲突的性质，而且还具有两种转轨方式，即“权贵资本主义”与“人民资本主义”冲突的性质。打个比方说，就好像一个宗法式大家族在末期不仅发生了“要不要分家”之争，而且更发生了“如何分家”，即争夺“家产”之争。“抑制大规模‘自发私有化’的群众

民主运动”因此便成为导致东欧变革的强大动力。以包括 ESOP 方式在内的“民主私有化”反对掌勺者私占大饭锅式的“权贵私有化”，曾是团结工会中的主流观点。值得指出的是，波兰剧变后第一届政府成立后的第一个决定并不是放开物价、出售国企之类，而是禁止建立“化公为私的官僚企业”^②，并废除了变革前的《经理任期实验法》。此后两年内波兰一直存在着“反‘经理私有化’运动”，并对旧体制下出现的约 40 个官倒型的联合股份公司进行了清理。尽管由于政府采取向前看的态度而不想让清查运动过于激进影响社会安定，因此“在取缔官办企业的实际行动中小心谨慎”，上述公司中最后被解散的只有三四家，但变革前官僚资本的发展势头被遏制了。而“公平的”私有化由于设计、立法与操作都十分复杂，在民主制下要协调各方利益，以至筑室道谋，久议不决。因此便出现了具有讽刺意味的现象：“第一届非共产党政府执政时期，波兰国营企业私有化进程与其说是加快了还不如说是放慢了。最重要的原因是：新出现的政治家认为‘自发’私有化或企业经理享有任免权，这在政治上以及道德上是无法接受的，必须停下来。”^③

事实上，许多东欧国家的转轨进程之所以比预计的拖得更长也更困难，除了转轨本身的艰巨性外，一个重要原因就在于民主与公众监督下的转轨不能不兼顾公平与效率这两个目标。“权贵私有化”被禁止，“人民私有化”难操作，以至于中道彷徨，旧已破而新难立，反不如铁腕之下“掌勺者私占大饭锅”来得干脆！因此，倘若崔之元先生改从“保守主义”角度批评东欧，认为那里“抑制大规模‘自发私有化’的群众民主运动”过于浪漫与激进，倒还离事实更近一些。

中国“新左派”是乌托邦？

曾有人批评我们的“新左派”为乌托邦^④。我倒觉得，如果它

仅是个“乌托邦”的话倒没有什么不好。“乌托邦”本意为“无法实现”，但“无法实现”不等于没有意义，更不等于“灾难”。“取法乎上，仅得乎中；取法乎中，仅得乎下”，人类总是在追求尽善尽美之中走向较善较美的。如果有人刻意求“尽”而不能自拔，那么他或许会以身殉教而完成个人的悲剧，但不至于给别人与社会造成悲剧。如果号称“追求尽善尽美”而竟造成尽恶尽丑之局，则其原因必不在于尽善尽美本身。从这点上讲，我并不赞成那种把旧体制下的种种灾难都归咎于“乌托邦”的流行看法。

因此，对于当前世界上出现的新左派（如果是“真左派”即真理理想主义者，而不是假“理想”之名而另有形而下考虑者的话）笔者是心怀敬意的，即使笔者并不认为他们的设计可行。

就以分析的马克思主义者而论，他们身处资本主义文明最发达的国家，对此文明之弊有深切体会（而对我们的体制之弊当然不能要求他们有同样体会）。当东欧剧变之际，他们不信“历史终结”的邪，坚持思考人类未来，并从欧洲“西马”的哲学—美学象牙塔中走下来，进行更为实际的经济、政治、社会研究。在一个崇尚思想自由的社会里，他们的探索应当受到尊敬。

分析的马克思主义者的“乌托邦”（如果可以这么说的话）中，也包含了许多真知灼见。如前所述，他们的“证券社会主义”设计对前命令经济国家的改革是富有启发性的（反过来说也如此，尽管罗默并未明说他受到了东欧启发）。他们从“新马”的角度对斯大林体制批判也很有特色。吉登斯（Anthony Giddens）关于“政治剥削”的见解，罗默关于“无劳动市场条件下的剥削”理论以及“地位剥削”的概念，赖曼（Jeffrey Reiman）的“平等主权观”，埃尔斯特（Jon Elster）的“权力阶级”说，赖特（Erik Wright）的“组织的不平等”、“等级制计划”与“国家官僚社会主义”理论等等，都对所谓公有制下传统体制的剥削、阶级、非正义、非伦理性质作出了相当深刻的分析。而埃尔斯特与罗默倡导的“方法论的个人主义”，则有助于在否定

整体主义极权制度的基础上把自由主义价值与社会主义价值相结合而建立新的人类理想。分析的马克思主义者谴责自己所在的社会,也批评东欧人效法这种社会的企图,但他们从未向别人推荐过向斯大林学习的“返祖现象”。

正在东欧复兴的“左派”也是如此,他们以及(应当说更为典型的是)非“左”的乌托邦思想家如索尔仁尼琴等在美国骂资本主义,在国内是反对派,而决不会一方面言必称美国人如何说,一方面文必论本国的体制如何好,只把抨击指向别人进行的艰巨探索,指向本国遭受压制的(而不是剧变后牛起来的)“自由主义知识分子”。

但我国的“新左派”则有些令人费解。他们或许有些乌托邦,这应受尊敬,但怪的是:

对美国“社会主义萌芽”的推崇可能有些乌托邦,但如果真推崇它,怎么会对那连当局有时也称为“封建法西斯专政”的体制比“资本主义”更有好感呢?

对“产权分解”的解释似乎有些乌托邦,但如果真信这种解释,怎么会对“权力捉弄财产”持有比契约性产权更佳印象呢?

对“后市场机制”的倾心也许有些乌托邦,但若真倾心于它,怎么会对“前市场机制”比对经典市场机制更为看好呢?

ESOP 普及论也许是一种乌托邦,但若真想普及它,怎么会认为“大众股权制”反不如国家垄断财产?

“乡土重建”论也许有些乌托邦,但若真为“乡亲们”着想,怎么会主张把他们束缚于身份制中而不给他们“离乡”的权利?

绝对消除“自发私有化”也许也是乌托邦,但若真为消除它,怎么会连“自发私有化”膨胀于何处也不知道呢?……

最近,哈佛教授、东欧自由主义改革最有名的理论顾问萨克斯与捷克总理、东欧自由主义改革最有名的实践者克劳斯有过一场有趣的争论:萨克斯建议克劳斯学习“亚洲虎”,削减社会保障开支并以国家资本主义促使经济起飞。而克劳斯则断然拒绝这种“亚

洲思想”，声称对那种想用“大规模国家干预追求超常的经济成就”的企图他只能说“不”！他还认为社会党式的高税收、高福利政策体现了“欧洲文明”，改变这种社会政策并使之“降低到那些亚洲国家的水平”是不能允许的。

这场争论表明：常被批评为过分偏激的自由主义——民主资本主义其实相当“中庸”，它似乎并不绝对排斥其左边的欧洲式民主社会主义与其右边的“亚洲虎”式的专制资本主义。倒是民主社会主义和专制资本主义构成水火不相容的两个极端。然而滑稽的是：如今“亚洲虎”与“欧美左派”却常常互相认同，或都自命为“渐进”者而一起抨击中庸派的“激进”错误，或者自命为不同于中庸派的“另一条道路”。这一现象洋人中有，而国人中则更为极盛。

因此，说“新左派”在中国有淮橘为枳之势并非无据。语云：当局者迷，旁观者清。我们的“新左派”既已不是当局者（他们于国情已无切肤之感），却也不是如同美国左派那样的旁观者（他们仍需凸显自己与中国的联系以证明自己在西方学界的价值，并充当西学东渐、东学西渐的使者），但是，他们会不会更“迷”呢？

注释：

- ① 参见卞悟：《世说新语补》，《东方》1994年第1期，第42页。
- ② 这只是较流行的一种解释。实际上现在某些“保守主义”的论点与最“革命”的某些“左派”论点颇为相近，这也反映了“保守”与“激进”、“左”与“右”这类概念在今日中国的混乱。但本文无法作进一步清理了。
- ③ 昂格、崔之元：《以俄国为鉴看中国》，香港《二十一世纪》1994年8月号，第25页。按：论者多强调“以俄为鉴”而不说以东欧为鉴，大概是因为目前东欧转轨的效果比俄差强，但在方向上他们显然不认为二者有何区别。
- ④ 崔之元：《制度创新与第二次思想解放》，香港《二十一世纪》1994

年8月号,第7页。

- ⑤论者多次提到东欧转轨导致的“魏玛化”恶果(见崔之元:《中国实践对新古典主义政治经济学的挑战》,《香港社会科学学报》,1995年7月号,第24、30页),而纳粹体制比乱糟糟的魏玛共和国更“合理”,大概是不难证明的。
- ⑥而且这里说的还不是“队为基础”的那种,而是1958年后建立的,即徐水、崂山式的那种“公社”!连毛泽东后来都指责它刮“五风”,其中就有“瞎指挥风”、“命令风”和“干部特殊风”。据说毛甚至讲过大社容易出“秦始皇”(见薄一波:《若干重大决策与事件的回顾》下卷,第749页,中央党校出版社,1993年),崔之元先生居然把这样的体制称为“村民民主自治”,这想象力也未免太丰富了。
- ⑦“在中国,工作会议多得很。……官员约65%的工作日花在参加各种会议上”,在崔先生看来这就是“议事民主”了,尽管他知道这种“议事”“牺牲了一些政治平等”。见注⑤崔之元文,第22、29页。
- ⑧⑩崔之元:《中国实践对新古典主义政治经济学的挑战》,《香港社会科学学报》,1995年7月号,第8、23页。
- ⑨崔之元:《制度创新与第二次思想解放》,香港《二十一世纪》1994年8月号,第11页;注⑧文,第20页。
- ⑪崔之元:《制度创新与第二次思想解放》,香港《二十一世纪》1994年8月号,第15、10页。崔之元对日本“企业民主”的解释十分混乱,他一会儿说这是学中国的,一会儿又说是美国罗斯福新政拥护者通过战后美驻日占领军推行的。但他的一个说法我很赞同,即他认为“文化传统在这里并不重要”,日本当代的终身雇佣制等“进步的劳工改革”,并非“儒家资本主义”,而是来自西方的社会福利政策。(见崔之元《中国实践对新古典主义政治经济学的挑战》,《香港社会科学学报》,1995年7月号,第30页。)

- ⑫参见苏文《捷克模式：公平与效率的协奏曲》，《东方》，1994年第6期，第18~21页。
- ⑬古汉语中的“权利”一词，如《荀子·君道》：“接之以声色、权利、愤怒、患险”；《史记》卷106：“宗族宾客为权利，横于颍川”等语，皆“因权势以求利”（《盐铁论·刺权九》）之谓，与西语中同义务相对的“权利”全然不同。在近代日本人用“权利”一语译right并传入我国之前，汉语中似无与英文right含义相当的词汇。
- ⑭《马克思恩格斯全集》中文版第4卷，第330页。
- ⑮卞悟：《中国农业发展的困境》，香港《二十一世纪》1994年6月号，第4~13页。
- ⑯参见《河南太康棉区徒步考察记》，《中国经济时报》1995年12月26日头版特稿。
- ⑰《香港社会科学学报》，1995年7月号，第112页。我国一些学者对此大加肯定，封匈牙利为东欧“经济上最成功的国家”，然而匈牙利今天的日子恰恰比波、捷都要难过得多。
- ⑱参见苏文：《“左派复兴”以后》，《东方》，1995年第2期，第70~73页。
- ⑲K. Mizsei, Privatization in Eastern Europe: A Comparative Study of Poland and Hungary, *Soviet Studies* (1992), 44:2, P.283~296, 285~290.
- ⑳B. Dallago, Hungary and Poland: The Non-Socialized Sector and Privatization, *Osteuropa Wirtschaft*. (1991), 2, P.130~153.
- ㉑参见秦晖：《“叶启明现象”辨析——国有资产产权改革中的“自购自”问题》，《东方》，1993年创刊号，第78页。
- ㉒参见苏文：《捷克模式：公平与效率的协奏曲》，《东方》，1994年第6期，第18~21页。
- ㉓目前讨论集中在旧体制下职工的低工资意味着“国家”已扣除了社会保障金与住房基金，现在是否要认这个账？主流的看法似

乎是不认这个账,而另外从职工现行工资中扣下社会保障费用!至于职工以低工资的形式为企业职累的资本金,这个账就更不可能认了

②④参见 E. Wright, *Coupon Socialism and Socialist Value*, *New Left Review*, (1977) 1-2.

②⑤之所以“批判”“设计”,是因为罗默模式并没有付诸实践过,所以无从把它的买断方案与别人的实践结果相比较,能够比较的只是两种“设计”。事实上,这里涉及了一个重要的方法论原则。我以为现在许多“新左派”、“新儒学”论著的最大问题就在于:他们往往只拿“东方”的“圣贤之言”或者理论设计去与“西方”的社会现实相比较,从而得出诸如西方贫富对立,不如东方的仁义道德之类的结论。而既不愿以双方的“圣贤之言”,也不愿以双方的社会现实作对比。这种风气非止一端,而以现在的“新左派”为尤甚。

②⑥包括崔之元在内的新左派人士对“证券私有化”的批评主要在公正方面,即认为这种“平分”不可能持久,由于股权可以买卖,股份的重新集中势不可免。然而事实上目前东欧对“证券私有化”结果的批评主要却来自相反的理由:由于股权极度分散,实际上无法形成对企业资产有能力负责的控股阶层,致使企业管理机制难以改善,影响效率的提高。笔者认为:股权细分是否必然影响管理,尚可研究,但这类批评的盛行却表明“证券私有化”后股权“重新集中”的速度与程度远没有那么高。至少在捷克,情况的确如此。俄罗斯则有所不同,其证券私有化并未实现部分地“这点平等”目标,但其原因主要不在于证券私有化的原则与方案设计问题,而在于因俄政局不稳、政策多变而引起的非理性投机风潮,以及因宏观经济与货币尺度不稳定导致的企业资产估价失真等等。参见苏文:《捷克模式:公平与效率的协奏曲》,《东方》,1994年第6期,第18~21页。

问题与主义

- ⑳从意识形态上说,“证券私有化”的思想是从“起点平等、自由竞争”的中派立场(即介乎右翼国家主义与左翼社会主义之间的自由民主主义价值)中导出的。而在现实政治中,它可能为左派支持、右派反对(如在保加利亚),或右派支持、左派反对(如罗马尼亚),或中派支持、左右翼皆反对(如1991~1993年间的波兰),也可能各派对此均无兴趣(如匈牙利)。因此过分强调其意识形态色彩并不足取。
- ㉑K. Z. Poznanski, Privatization of the Polish Economy: Problems of Transition, *Soviet Studies* (1992)44:4, P. 641~664, 648~651.
- ㉒K. Z. Poznanski, Privatization of the Polish Economy: Problems of Transition, *Soviet Studies* (1992)44:4, P. 641~664, 648~651.
- ㉓K. Mizsei, Privatization in Eastern Europe: A Comparative Study of Poland and Hungary, *Soviet Studies* (1992), 44:2, P. 283~296, 285~290.
- ㉔季卫东:《第二次思想解放还是新乌托邦?》,香港《二十一世纪》,1994年10月号。
- ㉕*Lidové Noviny* (Prague), 20/10/1995.

获取的公正与交易的公正

我关于产权改革中公正原则的主张(见《读书》1998年第6期,《有了真问题才有真学问》)受到了两个方面的批评,来自“新左派”方面的乐钢先生指责我强调“自由选择”是忽视了正义,而来自另一端的盛洪先生则指责我强调起点公平是妨碍了自由交易(见《读书》1999年第2期,《交易的含义》)。我已作《错把杭州作汴州》一文(见《读书》1999年第2期)回应乐钢,现在我来回应盛洪先生。

盛文对我的反驳主要有三点:第一,他认为我在产权改革的技术问题上反对“卖”而主张“分”,这“很情绪化”,而且“逻辑也似乎有些问题”。遗憾的是他仅限于“似乎”,并未指明拙文有哪些逻辑问题,只是“猜想”我“对‘卖’字深恶痛绝”皆因把“卖”理解为出卖,于是他做了一番说文解字以证明“出售”与“出卖”不同。第二,他认为“一方”(指公共资产的控制者)是否有权出售属于公共的资产,这是个“无需回答”的问题,因为“卞悟先生”自己就在市场中购买过国有企业生产的产品而未曾经过全民公决!第三,他认为计划经济机制就是一种“‘公共选择’的机制”,由计划经济转向市场经济,就是要由“公共选择”走向“双方交易”,因此在产权改革中就不能讲什么“公共选择”。由于在别的文章中盛洪指出过民主的实质就是“公共选择”,因此上述论点似乎也可以表述为:计划经济之所以糟糕就是因为它太民主了,转向市场经济就是要消除(至少是减少)民主,因此它的起步即产权之进入市场就要从消除民主开始。“产权改革要民主”的主张当然就是大谬之尤了。

问题与主义

我认为盛文这一点无一可成立。首先,盛洪坚持以为我与他的分歧是“‘卖’还是‘分’”之争,似乎他是“卖”派而我是“分”派。这显然是阅读太粗心了。拙文明明是说“‘卖’还是‘分’”实为“伪问题”。如果我们的分歧就在于他要“卖”而我要“分”,这不就成“真问题”了吗?果如此,我即使不同意他对“问题”的答案,也不会说问题本身为“伪”呀?

我确实曾撰文反对那种借俄罗斯“证券私有化”中的操作失误而全盘否定证券分配式产权改革的论点,并以斯洛文尼亚、捷克等国的经验及日本战后用“证券民主化”来解散财阀等事例说明“分”是可行的产权改革方式之一。但我从不认为“分”是万应灵药,更没有以“分”否定“卖”的简单化想法。事实上,我在与苏文讨论的东欧案例中已经指出在前计划经济国家的产权改革中“分”、“卖”,乃至“赔”、“送”都有一定适用范围,也都各有利弊。像前东德的国有企业就基本上是“卖”的,而且对于那些经营无望又卖不出去的烂摊子企业(通常是资不抵债的、或资产只有账面价值而市场价值为零乃至负值的企业)还有象征性拍卖(即以一个马克之类的象征性价格,实际上是“送”)之例。当然这种“送”都附有条件,受方必须负资本更新或保证就业之类责任,而且劳方(工会)也参与讨价还价并对受方履行承诺具有监督能力。换言之,在这些国家公共资产的“私有化”不管是分是卖,本质上都是民主决策,或用盛文的话说是“公共选择”。正因为如此,“卖”的谈判成本并不一定小于“分”。如波兰的革但斯克造船厂,前后五次拍卖方案都因工会不接受而搁浅,“私有化”过程数年难有进展。而我们作为案例介绍过的波兰钢都——克拉科夫森吉米拉冶金联合体,在托管局与加拿大方面拟订的第一个“交易”方案被工会否定后,便由管理当局、三大工会代表与外国专家组成的多边委员会决定改行以职工自愿持股和化整为零建立一批子公司分头解决私有化为主的新“私有化”方案,几年来在政府、企业与工会的合作下这个方案取得了明

显的成效,在资产重组、人员分流与技术革新等方面都迈出了关键的大步:在外部经营环境极为恶劣(经互会市场解体、国内“休克”期间钢铁需求剧降、欧共体又对波实行粗钢贸易壁垒等)的情况下,该厂成功地重建了主体生产流程,淘汰了落后的平炉,新建了欧洲先进水平的120万吨连铸流水线,在非强制条件下把雇员从4万精简至1.7万,各分离子公司也大部分扭亏为盈。

森吉米拉在1995年时产权结构为国家(国资托管机构)持股49%,职工持股51%,持股人达职工总数的80%~90%,未持股职工也不会因没掏钱给企业补窟窿而遭解雇。该企业在改造时不实行管理层持大股,但改造后存在着股权集中趋势。然而这是股权明确后不同股东间的“双方交易”,而不是有权者把由其看守但非其所有的东西卖给有钱(或许也有权?)者。这种产权改革基本上就是V·克劳斯所说的:“在起点平等条件下产生最初的所有者,在规则公平的条件下产生最终的所有者”。

当然,森吉米拉的做法并不是产权改革的惟一模式,但无论在技术上产权改革有多少种操作模式,都应当以公共资产的处置属于“公共选择”为原则。市场经济当然是通行“双方交易”的。但在进入市场时的产权初始配置问题上,在使公共资产成为“可交易物”的过程中,即使存在着“卖”的形式,其实质也不可能是“双方交易”。理由很简单:产权改革的目的是“创造‘卖方’”,如果已有了“卖方”,何必还要什么产权改革?如果没有“卖方”,又谈何“双方”交易呢?

盛洪在谈论“公共选择”时假定了改革前资产属于“公共”,而在谈论“双方交易”时又假定它属于“一方”(即资产的行政控制人),并且在“公共”与“一方”之间又完全不设定选择代理——监督机制(当然他也只能如此,因为这一机制本身就意味着“公共选择”),这样他实际上就不是在比较不同交易方式的“成本”,而是在判定交易权利(亦即产权本身)的归属。因此我说他显然(不是“似

乎”)陷入了逻辑混乱。我当然有我的价值判断,但在价值多元化的时代我从不指望仅用价值(更不用说“情绪”)来说服人家。我说:“问题根本不在于‘分还是卖’,而在于产权改革本身究竟是‘公共’的事还是‘双方’(在买方即原控制人的情况下实为‘一方’)的事,而这又关系到把存量资产看成是‘公共’的还是‘一方’的资产。”这一论述首先是从逻辑出发的。盛洪先生与我讨论也应当建立在逻辑的基础上,而不应用指责别人“情绪化”来回避逻辑的检验。因为我是在与一位经济学家(而非文学家)讨论问题。而经济学家中尽管有人主张经济学可以不讲道德,^①但大约不会有人主张经济学可以不讲逻辑吧。

由于盛洪先生在逻辑上一开始就犯了用“交易成本”问题混淆交易权利问题的基本性错误,他的一系列余论也就随之而误。如盛洪说:“买卖对双方都公平:只要交易是双方同意的,就没有人在这一交易中受损。”从自由主义立场出发(而不是从所谓“形式公正掩盖着实质不平等”的左派立场出发)无疑应当承认这个说法,但前提是:“双方”是以原属卖方的所有物、而不是以第三方的所有物做“交易”,否则这个说法就会成为大谬误。我想盛洪先生不会认为行贿受贿是“公平”行为吧,但行、受贿这种“交易”难道不是“双方同意”的么?然而的确“有人(很多人!)在这一交易中受损”,原因非他,就因为“双方”是以他人的(公共的)权益来做“交易”的!如果按盛洪这种以“交易成本问题”取消交易权利问题(即我讲的“真问题”)的方式来论证,“产权改革”岂不是有沦为—场空前的行、受贿式大“交易”的危险么?

当然由“双方”交易第三方所有物也未必都是非法,市场经济中是可以存在“代理交易”的。但这这就要求所有者与其代理人之间具有明确的委托授权与监督关系。在所有者为“公共”的情况下,这就意味着要有对于代理人的公共授权与公共监督机制,显然,这里指的就是民主机制。因此我对产权改革有两个基本观点:一是

“产权改革要民主,管理改革要集中”。产权已明晰的企业之经营管理权原则上应归于承担资产责任的所有者或其委托的代理人,“民主参与”只能属于建议性质;民粹主义的“工人治厂”与所谓“鞍钢宪法式的经济民主”都不可行。但另一方面,公共资产的产权明晰化则是“公共”的事,公共资产的看守者在未被授权又不受监督的情况下以其所看守但非其所有之物与人“交易”是不能允许的;寡头主义的“权贵私有化”应当制止。企业经营可以搞一长制,但产权改革不能搞一长制。一个企业主可以对他的企业发号施令,但任何人不能通过发号施令把非其所有的企业归为己(或己所属意者)有。

另一个基本观点是:传统私有制国家发展市场经济在逻辑上只需要“有限政府”而未必需要民主政府。因为这些国家发展市场经济需要的只是建立与维护竞争规则,为此只要求政府满足于看守竞争场而不过多地干预,而这与“民主”在逻辑上并无必然联系。因为民选政府也可能到处干预,而世袭或任命的政府也可能“无为而治”。但前计划经济国家则不然,这类国家若要发展市场经济,所需要的就不仅是“有限政府”,而且还必须是个经过公共选择、公共能够监督的政府即民主政府。因为这类国家发展市场经济,所需要的不仅是建立与维护竞争规则,更重要的是还需要解决进入市场时的产权初始配置问题即如何把原由官员看守的公共资产归还社会使之成为“可交易物”的问题。而在“公共”无法直接参与的情况下,解决这一问题在逻辑上无非两个办法:或者按“民主私有化”原则直接实行“起点平等”式的产权分配,以产生“最初的所有者”,然后他们便可通过“双方交易”来实现产权的优化配置——这就是我国农村改革起步的“分田到户”或东欧国企改革中的“捷克模式”,也就是盛洪先生不以为然的“分”。或者如果不“分”,那就产生“卖方缺位的看守者交易”问题。我曾撰文(《“卖方缺位”与政治体制改革》,见《改革》1998年第6期)指出:在这种“交易”中

公众(所有者)对“看守者”的选择、授权与监督便显得极为重要,在公共授权与监督机制完备的条件下——显然也就是在民主的条件下——这种“交易”是合法的(往往也是有效率的)代理交易;但倘无此种条件,则这种“交易”便有监守自盗之嫌,由此造成初始产权合法性的可疑将给此后的市场交易带来严重的扭曲。

因此,如果说传统私有制国家搞市场经济可以在一定阶段“无民主而有自由”(这是否最佳选择姑且不论)的话,那么前计划经济国家向市场经济转轨是不能没有民主的。事实上如果仅就民主(“公共选择”)与公平竞争的关系而言(民主在其他方面的意义姑且不论),那么在改革前的旧体制与改革完成后建立了明晰的现代产权制度的规范化市场经济中,民主的有无的确无关紧要——在前者,政府与公众是一种“父子”式的束缚——保护关系;经济上“一切行动听指挥”,不存在市场竞争;人们人身依附于共同体,无个人权利亦无个人责任,无能力亦无必要搞“民主”。在后者,政府处于竞争之外,经济中通行的原则是“双方交易”而非“公共选择”,是交换而非投票;因而民主在那里主要是个经济外的(即政治的)概念。尽管西方的新老左派一直倡导社会民主与“经济民主”,力图用一人一票、ESOP方式或合作社等制度安排来逐渐达到以“投票”取代(至少是限制)“交换”的目的,而且在实践与理论上都产生了一些有价值的资源,但在整体上他们并未找到比市场经济更合理、更有效率或更公平的经济模式。

然而,恰恰在这两者间的“过渡时期”,民主显得尤为重要。如果说在此之前,咱们的大家长不管是否事先征得了咱们的同意,反正他作为共同体的化身必须尽“父亲之责”(即提供共同体的保护),那么他对“家产”行使“父亲之权”也就说得过去。如今“父亲之责”既已不存,共同体的“保护”职能已趋消失,主旋律已经发出了工人今后应当“学会自己养活自己”、“看成败,人生豪迈,只不过是从头再来”的号召,而盛洪先生也曾撰文称工人应该“感谢下

岗”——那么以“父亲之权”任意处置“家产”的理由还存在么？如果说在此之后，咱们已然实现了公平的“分家”，各自对自己负责了，那当然可以实行“交易”的原则，任何人都不能以“多数”的名义、以“投票”的方式来剥夺某个公民的合法财产。但在此之前，当“分家”之际，人们对属于“公共”的财产难道没有要求“公共选择”的权利么？如果剥夺人们的这种权利，盛洪先生难道就不担心因“分家”不公而结怨会影响日后的“交易”、而不明不白的“分家”所得甚至也很难进入公开的交易程序、所有这一切最终都会导致“交易成本”的恶性增加么？从常识人们也不难理解：一场大家认可的公平“分家”之后就不难建立“亲兄弟、明算账”的规则，既保留了“亲情”又不妨碍理性交易。但倘若“一方”独霸家产而把小兄弟们赤条条踢出家门，只怕是“亲兄弟”的和睦固然全完了，“明算账”的交易基础也被破坏。新制度经济学强调“路径依赖”，而经济史的许多案例分析都表明，“进入交易”或“分家”之际的公平与否恰恰是造成此后路径依赖乃至路径锁定的关键点：或者由起点公平而走向自由的公平竞争（如我们分析过的美国案例或“普利茅斯案例”），或者在“不公平的伪竞争”与“反竞争的伪公平”的怪圈中陷入恶性循环（如我们分析过的沙俄案例或“斯托雷平案例”）。言“过渡”者对此岂可忽之？

盛洪先生大概自己也明白他用“交易成本”问题偷换“交易权利”问题在逻辑上有大漏洞，所以他又提出了“交易先于产权”的论点，试图干脆把“交易权利”问题化为乌有。根据这种说法，对于“产权不明晰”的公共资产，有权者可以先拿去“交易”再说，一“交易”，“产权”也就自然解决了。应当说这大概是中外学界对自由主义伦理学中的诺齐克“低调正义”提出的最直接的挑战。因为诺齐克明确指出，在“持有的正义”（实即产权合法性）链条中，“获得的正义”优先于“交易的正义”。亦即人们必先公正地获得产权，然后

才谈得上公正地交易。一个所有者,只要他最初的财产来源清白(符合“获得正义”),此后的财富增殖又完全通过自由交易,而没有强制与欺诈(符合“交易的正义”),则最后即使他富可敌国,也是无可指责的。但诺齐克认为这种“持有的正义”必须是一个完整的链条:只要其中一个环节不正义,其后的环节也失去了正当性。如果所有者最初的本钱来源不清白,则哪怕他此后一直实行公正的自由交易,其结果也不正义,而必须受到诺齐克正义的第三原则即“矫正的正义”之干预。

对诺齐克的主张,西方思想界不乏从高调立场批评他过于低调、过于“保守”的声音,如罗尔斯就认为,即使财富的积累符合“获得正义”与“交易正义”,其结果也应受到“分配的正义”的限制,因此国家应该对清白致富者也实行强制性的二次分配措施。而比罗尔斯更“激进”更“高调”的批评者也大有人在,如以麦金太尔与泰勒为代表的社群主义者,更不用说社会民主主义各派。他们批评的重点是罗尔斯,而诺齐克已经被认为“低调”得不值一驳。至于比诺齐克更“低调”的理论,则人们闻所未闻。

然而,这种理论居然由声称要以东方道德“为万世开太平”的盛洪先生提出来了。按他的说法,“交易先于产权”之说来源于科斯。但是,科斯的“交易先于产权”,谈的是18世纪英国产业革命中产权立法的例子,而18世纪的英国并不存在公共资产的私有化问题。稍懂经济史的人都知道,中世纪英国不像19世纪初的沙皇俄国那样存在着发达的农村公社,在英国,土地很早就可以买卖租佃,而18世纪前已进行了几个世纪的“圈地运动”更早把原来就很微弱的那点村社传统消灭殆尽。因此产业革命前的英国已然是个私有财产社会,科斯所讲的产业革命中的产权立法要解决的只是私有财产的法律定义从不严格到严格的问题,而根本不是初始产权的设定问题,更与由公而私的产权变革全不沾边。怎么可以拿这样的例子来否认公正设定初始产权的必要?怎么可以用这个例

子推出“交易先于产权”，并推翻“获得正义”优先于“交易正义”的诺齐克底线伦理立场呢？盛洪先生若真要为我国目前这种以“公有制”为起点的产权变革寻找经济史上的参照，他要讲的不该是根本没有发生产权制度变革的“工业革命时的英国”，而应该讲圈地运动中的英国，那才有点儿“交易先于产权”的影子！

当年英国的圈地运动是否道德姑且不论，它是否使“制度变迁的成本”达到最小也不去管它，但它终究是搞成了的。然而其它的“交易先于产权”就未必那么幸运。我们分析过的俄国斯托雷平改革就是一例。而在中国现有权力配置格局下，“交易先于产权”而且排斥“公共选择”的过程不也就是一场再版的斯托雷平改革么？

有趣的是：盛洪在“交易先于产权”这个命题下一个“逻辑大跃进”，便从工业革命时的英国跳到了包干到户的中国。在他看来，中国农民分田到户的成功实践也证明了“交易先于产权”。如果“交易先于产权”就是像凤阳小岗农民以“18个红手印”平分土地那样搞法，那我当然赞成！但，这不就是盛洪先生以为不如“卖”的“分”么？这不就是盛洪先生以为违背了“双方交易”原则的“公共选择”么？如果小岗式的民主决议公平分地（众所周知，当时小岗人的做法是违背“一方”意志的，并为此冒着生死的风险）也属于“交易”，那还有什么“‘卖’还是‘分’”的问题可言？显然，盛洪先生落入了这样一个逻辑陷阱：如果平分土地也是“交易”，那他就应当承认“‘卖’还是‘分’”的确是个伪问题；而如果他还坚持“卖”“分”之别，“交易先于产权”就不应当在小岗人身上来印证，而应当在例如王宝森之类的人身上去印证了。

而在另一些场合，盛洪先生干脆以不屑论证的口气直接把“交易权利”问题一笔勾销。他说：“是否‘一方’有权出售属于公共的资产呢？这个问题已经无需回答，因为大量事实已经告诉了我们。当我们在市场中购买一件国有企业生产的产品持什么疑问，我想

也包括卞悟先生。”是啊！“卞悟先生”曾在国营商店买过一枝铅笔而未曾要求全民投票批准，那某某人向看守者“买”下一座国营工厂为什么就要经过民主程序呢？售货员有权出售一枝“国有的”铅笔，那父母官为什么就无权“出售”一个国有公司？

读到这段文字，真使我不敢相信这是在同一位经济学家对话！盛洪以小孩般的口气宣布“无需回答”的问题，的确是一个常识问题：任何人都知道，即使在委托——代理关系十分明晰的私营公司中，交易标的的不同也相应地要求不同层次的代理关系：航空公司的值班营业员出售一张机票，所需要的只是一种象征性委托；若是出售一批飞机，那就需要总经理在直接委托下获得权力才能作出决定；若是像波音兼并麦道这样的“产权交易”，那不开董事会、不由所有者直接作出决定，是不可能成交的。最一般地说，一个经理可以代表公司做任何交易，但他无权出售这个公司（当然，如果他同时是股东，则他有权出售属于他的股份）。私营公司尚且如此，何况委托——代理关系十分模糊的公共资产？而盛洪居然认为，看守者不仅“毫无疑问”地有权拿其所看守而非其所有的资产做交易，而且“产权所有者几乎不需要监督领导人如何定价”。当然，盛洪的乐观还是有条件的，这就是他认为产权交易需要有公开、竞价的环境。但问题在于：如果没有“公共选择”权的制约，未经授权也不受监督的看守者凭什么一定会寻求这样一种环境呢？

盛洪明明知道：“市场交易和公共选择……分别对应于私人物品领域和公共物品领域”，那么显然，对于某一领域而言根本就不应提出“市场交易还是公共选择”的伪问题：是私人物品就该市场交易，是公共物品就该公共选择（包括通过公共选择产生代理人再由他在公共监督下去做交易）。盛洪先生正确地指出：“将公共选择不恰当地应用于私人物品领域”是“不能容忍”的，但不知为什么他咽下了本应脱口而出的下半句话：将“双方交易”不恰当地应用于公共物品领域也是不能容忍的？！或许在他的意识中，公共资产

在“交易”前已然成了“一方”的“私人物品”了？盛洪先生一再否认他主张“权贵私有化”，但他的上述说法与那种主张能划得清界限么？

基于对“公共选择”（亦即对“民主”）的厌恶，盛洪还认为计划经济的全部弊病就在于“公共选择”太多了，“民主”太多了。这真是奇怪的说法。的确，计划经济在建立时曾经使用过以“民主”来消灭私人产权的手段，但它一旦建立，“公共选择”便告消失，而它本身的运作完全是以“一切行动听指挥”为原则的。盛洪极为推崇并奉为导师的科斯，便说过大意如下的一段话：计划经济如果说还有一点理由的话，那理由不是它的公平或平等，而是它的集权能够减少交易成本！言必称科斯的盛洪竟忘了这句话么？其实公允地说，计划经济先是以“公共选择”（但往往只是名义上的）取消了私人物品，后是以“一人指令”把持了公共物品，前者为一时，后者为常态，甚至如今之所以“一方”能任意处置公共物品，如盛洪之所主张者，都正是托了它的福！

盛洪认为“一方”处置公共物品没什么不好，其理由之一便是如今股市中购买了国企股的无数中小股民“也不是什么权贵”。的确，倘若权贵能在股市中与小民共担风险倒好了。我国许多经济学家、其中包括在“过渡”问题上许多观点与盛洪先生近似的张维迎先生等都指出把掏空了的国企包装后上市圈钱向老百姓转嫁风险是一种可虑的现象，而盛洪先生却从中发现了公平！其实在“穷庙富方丈”背景下，把工人两手空空地赶出“庙”门，或强制其出钱给穷庙填窟窿，或把穷庙粉饰一下上市圈钱，这都不正是同一过程的不同侧面么？

当然我无意把今日的产权改革说得一团漆黑。市场经济之路我国是必走的，而且在这条路上我们的成就与困窘同在，问题是成就与困窘各自原因何在？盛洪先生认为困窘来自“公共选择”，而成就则来自排斥了“公共选择”的“交易先于产权”，这是我不能同

意的。情绪化的指责不能代替冷静的学术批评,但借口别人“情绪化”而逃避逻辑的分析,这本身不也反映了一种情绪么?

注释:

- ①我注意到盛洪先生似乎并不这么认为,其实我倒主张不同道德立场的经济学家之间要能真正对得上话,不妨尽量少用道德话语而只在底线伦理的基础上谈问题。因为即便是马克思这样被公认为价值观最鲜明的思想家,其著述的目的固然是为了论证“资本”之罪,但正如熊彼特等人都指出的:马克思之为马克思就在于他不是简单地指责资本家坏了良心,而是宁可假定资本主义的市场是按“等价交换”的形式公平原则运行的。遗憾的是这一假定尽管被今人蔑称为“19世纪的资本主义”,而在中国它却似乎仍然过于“道德”了。

第
三
辑

他山之石

起点平等与公平竞争

——从“桑巴特问题”看美国案例

以 1997 年——十月革命 80 周年和世纪末的临近为契机,近年来国际上关于社会主义的讨论又趋活跃。面对着本世纪社会主义运动这一人类历史上惊人的大起大落,无论从“社会主义复兴”还是从“社会主义反思”的角度,人们都对中俄两国关注最多:俄国社会主义何以兴衰相继?中国社会主义何去何从?然而人们也没有忘了第三个大国——美国,这个经典上所称的社会主义土壤——现代工业文明、市民社会与资本主义——最发达、而本世纪又似乎与“现实社会主义运动”最绝缘的国家。当“现实社会主义”在全球高潮澎湃之时,“为什么美国没有社会主义?”作为一个“美国例外论”命题曾经历了一个世纪的讨论,而 90 年代苏东剧变时,有人却提出了“为什么美国有社会主义”这样一种新的“美国例外”命题^①。正如著名美国社会学、政治学家李普塞特在其最近一本书中所说:“美国例外主义”成了一把“双刃剑”^②,它既可以砍向社会主义的普遍论,也可以砍向反社会主义的普遍论。而在这个世纪末,任何一种关于社会主义的新说法如果离开了美国的经验(正如离开俄国、中国的经验一样)都将缺乏解释力。

“社会主义者爱美国”与“美国不爱社会主义”

曾记得 40 年代的国际共运中出了所谓“白劳德修正主义”：当时的美共领袖白劳德提出“美国特殊论”，认为资本主义所固有的那些矛盾在美国的条件下很难尖锐化，因而通常意义的“工人运动”与社会主义在美国也难有前途。为此他解散了美共，并认为美国左派只有走劳资合作、妥协改良的道路。白劳德的此种看法导致了当时还是斯大林主义一统天下的“国际共运”阵营的齐声斥责，并以他被美共开除而告终。然而事实终归是无情的：在这以后的半个世纪中，美共并没有因为清除了白劳德这个“绊脚石”而时来运转，反而日薄西山，时至今日已经很少有人把它当成一回事了。

仅仅美共如此倒也罢了，美国历史与现实的耐人寻味之处在于：不仅苏联模式的“共运”在美国从来不成气候，其他模式的诸种“社会主义”乃至反对资本主义——市民社会的各色意识形态在美国社会也都难以生根，起码与资本主义世界的其他主要国家相比是如此。社会民主派、民粹派、无政府工团主义、民族社会主义（法西斯）等运动在美国也从未形成声势，而它们在欧洲、在堪称美国文化之母的英国、在与美国同属新大陆的南美地区都曾各领风骚。

社会党国际的美国成员——美国社会党及其衍生党在 1912 年高峰时也仅有党员 11.8 万（而此时英国工党、德国社会民主党都已众逾百万），此后每况愈下，20 年代末党员不到 7 万，到 80 年代后期它的两个后续党（民主社会主义者共和人民党与社会民主党）总共只有 8000 左右成员，实际已名存实亡。显然，美国的社会民主主义者不仅难望北欧同仁之后尘，也绝无可能与密特朗、勃兰特等西欧同志相比肩。我们后面将提到的美国社会党领袖哈林顿是社会党国际主要理论家，位居社会党国际名誉主席，然而他在美

国国内的影响却远比他在“国际”论坛上的影响要逊色得多。

美国历史上的人民党人(the Populists)曾被一些论者视为俄国民粹派的同类。但事实上他们不仅声势、影响不及,而且在性质上也相去甚远。俄国民粹派崇尚公社和“人民专制”,是所谓“农业社会主义”者,而美国人民党人——我姑且把他们称之为“农业自由主义者”——对这两样东西是绝不感兴趣的。可以说,“农业社会主义”运动在美国历史上基本上不存在。

至于美国的工会,它不仅是劳资妥协的专家,而且在捍卫所谓“美国人的价值观”方面历来比颇讲实用主义的政府与商界要极端得多。在美国,工人比资本家更“反共”,工会比商会更“冷战化”,这是众所周知的。

仅仅列举以上这一切倒还不足为奇——人们可以说,例如像沙特阿拉伯这类地方也是各种流派的“社会主义”都吃不开的。然而美国案例的另一面恰恰在于:很久以来,美国以外的资本主义世界各国的各种流派的“社会主义者”都对美国怀有远胜于他们祖国的好感,乐于在美国寻找其价值理性的经验依托,当他们在祖国碰了钉子时,往往便寄望于美国,企图在那里实现其人文关怀与社会理想。当年的“空想社会主义者”英国人欧文在本国未遂其志,便跑到美国去建立他的“新协和村”理想国。法国人卡贝在本国发表了他的乌托邦设想后,也来到美国去实践他的“伊加利亚之旅”,而且据说“取得了有限的成功”^③。俄国的一批民粹派志士在“民意党密谋”失败后在祖国无处容身,便跑到美国建立了著名的堪萨斯州“雪松谷公社”,维持了十余年的“大同”实验^④。这些理想主义者看好美国可以说决非是仅仅看中了新大陆的空旷可居,这一点在列宁关于“美国式道路”与“普鲁士式道路”的善恶二元对立论中表现得尤为明显。这个后来成为美国头号对手的超级大国的缔造者在1917年以前的十余年间经常把俄国现代化道路的一切光明面都归结为“美国式道路”,而阴暗面则归结为“普鲁士式道路”,并

屡屡发誓要为使俄国走上“美国式道路”而奋斗。其语调之热烈几乎与1949年前的中国共产党人“走俄国人的道路”的热情相仿佛。^⑤

资本主义国家的社会主义者如此，“社会主义”国家中在野的社会主义派别更其然。俄国社会民主党中的孟什维克派与布尔什维克派分手后成了对头，但1917年以前两派都倡导“美国式道路”。1917年后孟什维克被掌了权的布尔什维克镇压，仍不改此愿，孟什维克首领唐恩直到1947年在国外去世前还希望“实现俄国社会主义形式的‘美国化’”^⑥。无独有偶，十多年后被斯大林逐出国门的托洛茨基在对苏联失望后也曾把“第四国际”的事业寄厚望于美国。他不仅授意由美国托派代表主持“国际”成立大会，晚年联络重点也转向美洲，甚至还把自己身后全部档案文牍都转让于美国的大学，虽说直接目的是卖钱，但也不乏更深远的希冀。孟什维克与托派，一个比苏联当局更“右”，一个比苏联当局更“左”，但两者都在美国看到了自己事业的某种希望，这是颇有意思的。

总而言之，“社会主义者看好的美国”与“在美国碰壁的社会主义”都其来甚久。一方面各种流派的“社会主义”在美国都难以立足，另一方面美国以外的各国种种“社会主义”者又多向往美国（而且决不是仅仅向往它的物质方面），这种奇特的反差确实耐人寻味。

于是，“为什么美国没有社会主义”便成了近一个世纪来人们议论的话题。为此产生了种种解释，然而有说服力的似乎不多。

当然，最难让人信服的是一些美共人士的说法：统治者的镇压与白劳德、洛夫斯通之类的“内奸”阻碍了美国社会主义的兴起。无疑，把美国的“自由”理想化是不足取的，我们都知道有个麦卡锡时代。但相对而言，应当说在历史上美国的政治自由空间一般比欧陆还是大得多，如果这点镇压就足以扼杀社会主义，那也太小瞧这种人类理想的生命力了。而经历了从科伦审判到“斯托雷平反

动时代”种种磨难的欧陆社会主义又怎么会曾有如此气候呢？

文化决定论者喜欢谈论传统的作用。然而作为移民国家的美国有何不同于欧洲的文化传统可言？近年来“英美经验主义”与“欧陆理性主义”的两分法颇为流行，似乎“经验主义”要比“理性主义”更不利于激进思潮的成长。然而同在“英美经验主义”背景下，英国工党与美国社会党的不同命运又怎么解释呢？

有人强调新大陆机会多，劳动者不易感到生存压力而滋长反抗情绪。然而同为新大陆，拉丁美洲的各种社会主义运动又为何如此活跃？

更常见的一种解释是说美国工人生活富裕，因而没有穷则思变的社会基础，这就是所谓“关于美国社会主义失败的‘烤牛肉与苹果馅饼’的理论”。然而正如下文将引的哈斯班兹和哈林顿等所言，本世纪初德国工人吃到的“烤牛肉与苹果馅饼”并不比美国工人少，但德国社会民主党却在那时取得了最大的成功。可见美国人不“思变”未见得就是因为不穷。

还有些论者很强调罗斯福新政的改良作用对美国社会主义潜势的消解，甚至认为罗斯福新政本身就是一种“社会主义”。这当然不能说没有道理。然而问题在于对“为什么美国没有社会主义”的思考早在“新政”之前很久就产生了，因此用“新政”作为它的答案至少是很不够的。这也就是我们要研究早于“新政”20余年问世的桑巴特著作的原因之一。

物质替代还是价值替代：桑巴特的 解释与美国社会主义者的评价

人们对 W. 桑巴特不会陌生，这个本世纪初驰名世界的德国国民经济学家和社会学家一生思想倾向多变，早斯接近马克思主义，后转为极端保守主义，到晚年又倾向于国家社会主义并对纳粹

表示同情。但任何时候他都不认同自由经济思想,因此他写《为什么美国没有社会主义?》^⑦一书决不是为了要替“美国主义”辩护。此书以德文出版于1906年^⑧,当时桑巴特还是个准马克思主义的思想家。此书发表后几十年内译本众多,法、西、英、日等文译本均有,而若干译本前还附有评价此书的论文式长序,作序者往往也是知名的社会主义思想家,这些序文连同桑巴特的原书一起,勾画出了几十年间欧美两大陆的社会主义者对“为什么美国没有社会主义”这一问题的探索过程。其中,1976年英文版的序文由美国社会民主主义最卓越的活动家M·哈林顿(Harrington,1989年去世时为社会党国际名誉主席,作序时为美国民主社会主义者组织委员会全国主席)所作。研究性论文的作者则是英译者之一、英国布里斯托尔大学社会学讲师C.T.哈斯班兹(Husbands),他曾多年在美国芝加哥大学和伊利诺斯大学治学并任教,是研究美国社会党史的知名学者。这样,在70年的时间跨度里,由旧大陆社会主义思想家、美国本国社会主义运动实践者和这一运动的新一代研究者3人共同提供的这一文本,便比桑巴特一人之作更具研究价值。

作为一个德国人,桑巴特是在美欧(主要是美德)比较研究的基础上发言的,他认为美国工人与欧陆相比有如下特点:

(1)美国工人更“倾向于对资本主义的善意态度”。这首先是因为它成功地供给了他们的物质需求,其次也因为他们融入资本主义制度的那种“经济整合”方式。这一整合方式受到在许多企业中使用的计件工资的有利制度和各种奖金与利润分享制的推动。这个说法在桑巴特之后又为许多人所发展,如熊彼特指出:美国社会主义的难产是因为“普通有资格和受尊敬的工人都是、或自认为是企业人(businessman),他成功地使自己适应于利用他的个人机会……他理解并在很大程度上分享着其雇主的思维方式”。^⑨

(2)美国工人对美国的政治制度持善意态度,他的“公民整合”(civic integration)达到了异乎寻常的程度。尤其是建基于启蒙原

制之上的普选制与宪政民主更集中地促进了这种整合。桑巴特的这一看法后来也有许多支持者^⑩，他们指出：统治精英通过民主程序把工人阶级结合到政治进程中的成功尝试对工人阶级及激进主义起到了最大的阻抑效果。有人还推而广之，认为工人阶级激进倾向在19世纪后半期的英国以及战后联邦德国的衰落，主要也是这个原因。而19世纪德国工人比较激进，则是由于没有这种整合机制^⑪。我们可以把这种解释模式简化为“民主消除激进(或曰民主使人保守)”的公式。

(3)成功运作中的两党制下产生一个新政党的困难，也是美国社会主义者无所作为的原因。据说美国社会党与此前的人民党都是“第三党困境”的牺牲品而在两党游戏中被淘汰的。

(4)美国工人阶级潜在的激进主义倾向因被美国资本主义所能提供的物质报酬所收买而消亡。这就是所谓“烤牛肉与苹果馅饼”理论。桑巴特认为美国工人所处的“超级物质环境”已预防了反对派及社会民主倾向在美国无产阶级中的发展。桑巴特在书中用了最大的篇幅旁征博引地调动大量统计资料证明美国工人比欧洲工人(主要是德国工人)更富有。他说，尽管美国“资产阶级化的工人阶级与实际的中产阶级间富裕程度的差别”仍然存在，甚至可能还在扩大，尽管社会财富的总分配可能正变得更加不平均，但由于美国工人发现他们比欧洲工人过得更好，于是便心满意足了。这一所谓工人生活“资产阶级化”问题是桑巴特解释中引起非议最多的内容。

(5)美国较好地实现了“机会均等”，工人阶级(与欧洲相比)有更大的机会有效地提高自己地位，实现社会地位的流动性。桑巴特认为这是“在考虑(美国)无产阶级心理如何发展时最重要的”因素。在他看来，美国工人向往资本主义社会的“顶层或近乎顶层”，他们比欧洲工人更有可能成为小资产阶级企业主。

(6)一个开放的边疆地区的存在起着减少美国工人好斗性的

效果。在这方面桑巴特可能受特纳(F. J. Turner)的“新边疆史观”的影响。他认为美国广阔的西部“新边疆”的存在为美国工人提供了“逃入自由”的机会,如果劳动条件在资本主义条件下变得太压抑的话。事实上,美国历史上大量“穷愁潦倒”的工人从东部移居西部而成了独立农场主,从而使边疆成了社会矛盾的减压阀和“美国社会主义”的最后一个障碍。

对桑巴特的这些说法,70年后的美国社会主义实践家和美国社会主义运动的异国研究者是怎样看的呢?

哈林顿与哈斯班兹都对桑巴特的美国工人生活“资产阶级化”之说即“烤牛肉与苹果馅饼”理论表示了集中的批评。哈林顿指出:决不能假定贫困使人激进而富裕使人保守,因为相反的情形经常是存在的。典型的例子是:60年代在美国一度影响很大的新左派运动就不是以穷人、而是以那些交上好运的青年们为基础的。而在德国,从《反社会党人法》的废除到第一次世界大战的这段时间正是工人阶级在经济收入上的“幸运年代”,然而德国社会民主党与工人运动恰恰是在这个时代获得了历史上“最伟大的成长”。哈林顿与哈斯班兹都对桑巴特所谓美国工人比德国工人富裕的统计学依据提出了质疑。哈林顿引证德国学者斯滕塔尔(A. Stumthal)的研究,指出桑巴特关于美欧生活水平的统计只考虑“一次分配”,而忽略了俾斯麦的(在英国是劳合·乔治的)社会保障纲领的作用。由于当时欧洲(主要是德、英)社会福利性质的二次分配远比美国发达,欧洲工人生活未必糟于美国,哈斯班兹更认为桑巴特给出的“美国工人普遍富裕的图景是十分牵强附会的,它无视移民出身与本土出身的美国工人阶级人口的实体部分存在着严重贫困”。即使从统计学上,桑巴特也不能证明美国工人比同一时期的德国工人更富有,而美国工人内部的经济分化更远甚于同时代的德国工人。哈斯班兹还指出,桑巴特不是这种解释的头一人,上个世纪就有人以富裕化解释19世纪下半叶英国工人中社会主

义倾向衰退的问题,事实表明这种解释并不成功。

实际上,70年代以来对桑巴特上述统计的批评性考证者不乏其人^⑩。看来,“烤牛肉与苹果馅饼”的作用至少没有桑巴特说的那么重要,应当是没有问题的。

哈斯班兹还对桑巴特“新边疆”对社会主义的阻抑作用之说进行了批评,他问道:如果像桑巴特所言,美国工人“爱资本主义”并“为它奉献全部身心”,人们就不能不奇怪为何他还想从这一乐园里“逃入”到寒冷的边疆去。这样的反诘当然有些简单化,不过笔者可以补充一个众所周知的事实:美国西部的空旷和移民潜力是随时间的推移而递减的,如果它对社会主义有碍,其作用也应递减。然而美国社会主义运动却没有因此而高涨,而是自本世纪头十年以来日益衰落的。“新边疆”说显然不能解释这个事实。

在批评桑巴特的同时,哈林顿等也对他的另一些说法加以肯定乃至发展。哈林顿认为桑巴特提到的“公民整合”对工人阶级的影响是“极其重要”的,“甚至比桑巴特已强调的更加重要”。哈斯班兹也有类似看法。这样,70年代后的人们在否认了“富裕使人保守”的理论的同时,却对“民主使人保守”之说表示了认同。

哈林顿指出:欧洲大洲的社会主义运动与其说是围绕经济问题,勿宁说是围绕公民权问题开始的:工人在政治进程中受到的排斥或系统性的歧视一开始就是抗议的对象。“在几乎一切情况下,反资产阶级斗争的心理与情绪基础都是对资产阶级平等(bourgeois equality,或可译为“市民平等”——笔者按)的要求。甚至在有些例外的英国,最早的有组织工人政治运动即宪章运动也是如此。”

在美国,几乎从一开始就有了普选权。这导致萨姆松(Leon Samosn)在30年代最先概括的现象:“‘美国主义’成为社会主义的替代物”。所谓“美国主义”(Americanism)在这里并不是指美国人的民族主义或爱国主义,而是指美国式民主包含的自由、平等之类观念。在萨姆松看来,这类观念与社会主义实质上相通,所

以他说：“美国资本主义是资本主义的社会主义形式”，即它传播平等主义(egalitarianism)，否定等级社会的现实，这与英、法等欧洲国家不一样。^⑨哈林顿同意萨姆松的看法，他认为这里包含着“为什么美国没有社会主义”这个问题的主要答案，即：“美国工人可以用优势意识形态(按即自由主义)的语言，而不是用该形态的反对派的语言，来表达他的平等要求。”

这里必须指出，萨姆松讲的“美国主义”或“资本主义的社会主义形式”都是在罗斯福新政之前，它显然不是指常被人称为有“社会主义”倾向的新政，不是指那种以国家干预限制竞争并在一定程度上维护“结果平等”(或限制结果不平等)的意义上的公平，而是古典自由主义“公平竞争”意义上的公正。作为社会党人拥护社会福利政策的哈林顿，对美国人的税收—福利政策不像欧洲“社会主义市场经济”国家那样“照顾穷人”是深表不满的。他愤然写道：“在美国，最具返还性的税也就是最普及的税，社会保障费用的征收不允许(对穷人)减免或考虑家庭规模，这是对富人的荒谬的照顾。他们公开地以比其他人更便宜的代价获得受津贴的退休保险。”然而哈林顿又看到，这种(与欧洲相比)更缺少“抑强扶弱”色彩的政策因其符合“自由竞争的公正”，居然比欧洲式的福利主义更能成为“社会主义的替代物”：“对持有美国主义、个人主义与自助意识形态的公众来说，他们对高返还性的税制是很热衷的。”当然哈林顿也指出，美国的税收—福利制度也不是一点“抑强扶弱”的二次分配成分都没有，“事实上社会保险体制中有大量的福利成分，但这事实仅为统计学者与专家所知”。公众并不是对这种“抑强扶弱”感兴趣才认同这一体制的。相反，由于自由主义的公正观接受那种自己出钱保障自己的观念，使美国的“社会保障制度仍然维持着作为一个保险纲领神话，即它给领受者提供了福利”。

哈斯班兹则从另一个角度即移民的态度涉及了“美国主义”替代社会主义的问题。他指出，桑巴特忽视了美国工人阶级内部在

那个时代存在着比德国工人更大的经济不平等。主要原因在于土生的美国工人(他们其实也是早期移民)把外来廉价劳动力的涌入看成对自己的威胁,因此19~20世纪之交的大多数美国工会是排外主义的和有行会倾向的,并且对新的移民工人群体造成了严重的损害。

但这一点本身未必谈得上对美国社会主义运动有利还是有弊,因为工人的分裂与工会的行会倾向固然不利于社会主义运动,但移民群体如果长期处在受排斥的低下地位,这本身就会促使社会主义或“某种激进主义”在移民群体中蔓延,在欧洲大陆,移民与犹太人中的社会主义倾向远比本地民族活跃,就是这个道理。而事实上19世纪后期的美国社会主义也的确在一定程度上是当时一些有激进倾向的移民从欧洲带来的(反过来说,正如笔者前已指出,从欧文、卡贝到列宁、托洛茨基的几代欧洲社会主义者也都特别看好美国,而且不仅19世纪后期为然。这或许也增加了当时移民美国的欧洲人中社会主义者的比例——笔者按)。以至于产生如下说法:“那些在美国传播社会主义的人是一些无人追随的潦倒的德国佬。”19世纪80年代的美国社会主义工党(社会党的前身)甚至往往到德国召开它的会议。

然而恰恰是美国式的自由竞争、机会均等体制,使本土工人对移民工人的行会式排斥只是起到了有限的作用。让人啼笑皆非的是:美国资本家对本土工人与移民工人“一视同仁”地予以“剥削”,美国劳动力市场上相对于欧洲而言更为公平的竞争机制,大大加速了移民工人的“经济整合”进程。在桑巴特时代,移民抵美一代人之后便一般可与土生工人具有同样“经济特征”。P. 罗伯茨引1911年工资数据证明:“当移民本人处境还十分糟时,他的儿女的工资结构便已与土生工人基本持平了。”

正是这一机制,使美国移民中的“社会主义平等观”很快为“自由主义平等观”所取代,从而消解了“移民社会主义”,甚至使移民

问题与主义

工人从母国人口中较多社会主义偏好者变成了“对社会主义杆菌的免疫者”。进入 20 世纪后,美国社会党在移民工人中已比在土生工人中更难得到支持^⑤。这决不是说移民工人更加逆来顺受地任人“剥削”,相反地,移民工人在与雇主的斗争中往往比土生工人更有战斗力,但这却是一种“反对资本家而非反对资本主义”的斗争。正如罗伯茨描绘的美国斯拉夫移民工人的状况:“斯拉夫人参加工会并为更高的工资与更好的条件而战斗……他们会以宗教般的献身精神追随一个劳工领袖,他们在战斗中有耐力,能吃苦。但所有这一切都是为经济动机而做的。斯拉夫人爱美元,并在冲突结束时要保有它,让人们试图领导他走社会主义道路吧,他是不会走的。”^⑥

“没有封建主义就没有社会主义” 与“美国例外论的双刃剑”

综上所述,70 年代的美国社会主义者否定了桑巴特解释中的物质替代(“烤牛肉与苹果馅饼”)理论,而肯定并发挥了这一解释中的价值替代(“美国主义”替代社会主义)理论,这除了学理上与历史上的依据外,也是以 60~70 年代的“新左派运动”为背景的。亲身经历过这场运动的许多人都感到,对于作为一种价值的社会公正而言,美国人其实比欧洲人更敏感,但美国人更多地在竞争过程中(即竞争的起点与规则中)发现这一价值并以此取代了那种否定竞争的(在桑巴特看来社会主义就是如此)价值理想。而美欧间的这种区别,原因首先在于美国的政治制度比欧洲更早、更大程度上实现了“公民整合”,即有更多的民主,更少受到封建特权、传统等级与身份壁垒的影响,因而也就有了更为公平的竞争。于是美国人可以要求公平而不反对竞争,而欧洲人由于受封建遗产影响,多数人从一开始就没有得到过公正的竞争机会,因此他们的公平

要求是与反对竞争的主张相联系的。

至于说到“物质替代”，看来不仅桑巴特时代的“烤牛肉与苹果馅饼”，就是当代的汽车与洋房也未见得能够消解人类的崇高理想、对社会主义进行“替代”。因为人们对社会公平的渴求从本质上说，是不能用物欲来简单替换的。如果说蒸汽机时代的人们在公平诉求方面并不比石器时代的人们更麻木，那么电脑时代的人们在这方面怎么会比蒸汽机时代更逊色呢？

到80~90年代，关于“桑巴特问题”的讨论又得到了新的推动，这次不是来自哈林顿式的社会主义者，而是来自一批自由主义思想家，但讨论的总趋势却是70年代的继续。1974年在“桑巴特问题”的讨论中由W·伯纳姆提出的命题：“没有封建主义，就没有社会主义”^⑥，在80~90年代，由S·M·李普塞特发展为“美国例外论”的主流解释模式。

强调封建主义与“现实社会主义”之联系的说法在80年代改革时期的东方国家(包括我国)也常常听到，但在这些国家，这一说法主要是认为那里现实的社会主义模式受到封建残余的影响，因而似乎不那么“纯粹”。而李普塞特等人的“没有封建主义就没有社会主义”则完全是对桑巴特—哈林顿解释的一种发挥，其含义并不是说现实社会主义中有多少“封建残余”，而是把本来意义上的社会主义看作是封建主义(而非资本主义)的直接对立面(而非继承者)。与经典马克思主义强调社会主义对资本主义的继承、对立关系以及共产党国家中的某些民主派强调社会主义对封建主义的继承关系不同，李普塞特等人把社会主义的“阶级政治”看作是封建遗产基础上不公正“竞争”所激起的一种反竞争的“公正”诉求。“社会主义的阶级政治尽管产生于欧洲，但与其说它是资本主义社会关系的产物，倒不如说是前工业的封建社会(它是按照一成不变的，几乎是世袭的社会等级关系直接构成的)产物。工人阶级的出现是对这一条件下的政治世界的反映。”^⑦或者用90年代该学派

另一学者的话说：“在英国与欧陆，社会主义是作为对专制王权、土地贵族与货币权力的联合势力的否定而出现在 19 世纪的。”^③而在没有这种对立面的“纯粹资本主义”条件下，社会主义自然难以存在，即使这两种条件具有同样的“文化”背景。

应当说这种论述的逻辑是不难理解的：“反竞争的公正”不可能作为“公正竞争”的对立面而存在。这不仅与经典马克思主义的说法不同，尤其与把一切不同的发展道路都归因于不同的“民族性”或“文化基因”的文化决定论观点相冲突。文化决定论者往往假定似乎有那么两种先天地具有不同“文化基因”的人群：一种人生来就好竞争、爱冒险，由此决定了他们适宜于发展自由制度；而另一种人则天然地倾向于“和谐”的生活，由此决定了他们需要有个大家长来保护他们，而自由竞争则与他们的“文化”格格不入。这样的假定实在是过于武断，且不说它的历史学依据能否成立，起码它是有违于生活中的常识的：公平的体育比赛能为当今各民族的人们所接受而无理犯规则受谴责，这并不以“文化”不同为转移。我国农民能够主动冲破公社的束缚，发展相对自由的个体农场经济，国企工人却不愿在“穷庙富方丈”的状态下两手空空地脱离“大锅饭”而“下岗”，这也不是因为中国的工人和农民在“文化”与“民族性”上有什么不同，更不是说“农民文化”比“市民文化”更富于自由竞争精神。如果农村改革不是以土地的平均分配作为家庭农场市场竞争的起点，而是开张就宣布全村土地转为队长或书记的私人庄园，你想农民能接受这样的“市场改革”么？

当然，文化传统的因素并非不起作用，但它不应使我们无视更重要的常识：通常人们之所以厌恶竞争，主要并不是因为这种竞争太“自由”以致为某种“文化”所不容，而是因为“竞争”的起点就不公平也不讲规则。因此尽管美国的“文化”本来就源自欧洲（尤其是源自前宗主国英国），然而美、欧的人民大众对“竞争”的反应是截然不同的。用李普塞特的话说，在那些“从封建主义那里继承下

来一种泾渭分明的地位界限并存在着流动障碍”的地方(欧洲)便特别容易出现激进的反竞争运动,那些“天生现代化”并且没有封建和贵族历史的国家(美国)“其成员共享一个相同的市场”,便不大可能产生这种运动。而“阶级意识”这种东西,与其说是“自由竞争”之后“分化”出来的,勿宁说是封建时代“等级意识”的延续:“在美国和加拿大这样的国家,工人阶级政治意识的发展需要有一种智力上的想象力,而在欧洲,等级体制把工人们置身于一个共同的阶级之中。”^⑧

与桑巴特、哈林顿一样,李普塞特也强调了美国民主的早熟时公平竞争观念的影响,他引述列宁、考茨基等人的话说:欧洲许多工人阶级政党是在争取民主的斗争中形成的,而美国就缺乏这一因素,在那里,工人们从“投票权的免费馈赠”中获益^⑨。欧洲19世纪的市场竞争基本上在专制政治下进行,如恩格斯所说:整个19世纪的欧洲“政治秩序仍然是封建主义的”。而熊彼特则指出,在许多欧洲国家,贵族仍然“作为统治阶级行使职能”,“直到自由资本主义末期,贵族才不再当家作主”。而这时早已没有什么“机会”留给平民大众了,他们凭什么喜欢“竞争”?

民主滞后导致“起点”不公平,“机会”被垄断,因而产生了反竞争运动。李普塞特认为这不仅可以解释美、欧之别,也可以解释欧洲范围内国与国的不同。例如德国19世纪社会主义运动在欧洲首屈一指就与当时封建容克贵族的机会垄断有关,而瑞士与丹麦的社会党在欧洲一直是最温和的,这是因为这两国在前工业时代就是小农国家,少有封建特权遗产,因此产生了“与美国相同的问题:为什么丹麦没有社会主义?”

总而言之,与关于社会主义产生于“资本主义固有矛盾”或自由竞争的固有弊病的假定相反,“规范化的”资本主义关系中几乎不可能生长出社会主义运动。而一个社会的利益结构越“保守”,保留的封建遗产越多,其所产生的运动就越“激进”。在这里,“保

守主义”非但不是“激进主义”的克星，反而正是培育后者的温床。另一方面，“政治保守主义”与经济自由主义的联系决不是无条件的：它必须以经济竞争的“自由”应当有个公平的起点为前提。

不公正的“竞争”导致了反竞争的“公正”。然而正如机会垄断下的“竞争”实际上只是“伪竞争”一样，那种否定了个人自由发展权利而由大家长所赐予的“公平”实际上只是“伪公平”，因为个人对共同体的依附总是以共同体的人格化体现着（大家长）与其保护（束缚）下的共同体成员间的极端不平等为依归。正如马克思所说：个人成为“狭隘人群的附属物”，总是与“以统治和服从关系为基础的分配”相联系的^④，它必然要产生普列汉诺夫形容的那种“剥削者的公社和被剥削者的个人”。^⑤这也就是李普塞特讲的斯大林模式的“社会主义中的不平等”、“社会主义社会中的‘新阶级’”。有趣的是：与封建时代一样，这种不平等比公平竞争更能促进“阶级意识”的成长。于是，正当“发达社会中的工人阶级因政治上的相对消极而导致人们对其丧失信心”之时，东欧工人却表现了强烈的阶级意识与政治积极性：从1953年东德的“起义”到80年代波兰的工潮^⑥。尤其在这种社会再次转向市场竞争之时，权钱结合导致高度的机会垄断，有可能重视不公正的“伪竞争”，激起反竞争的“伪公正”的一幕，造成“权贵资本主义”与“人民专制”的“怪圈”式循环。

“桑巴特问题”在80~90年代重新引起关注正是基于此一背景。与70年代“哈林顿讨论”起因于当时的新左派运动高潮相反，80~90年代的讨论是在全球“向右转”的背景下进行的。这似乎有些奇怪：本来这一背景似乎应当使桑巴特问题失去意义的，因为“为什么美国没有社会主义”这一“美国例外论”命题的弦外之音本来是：社会主义是全球性的大趋势，而美国何以“例外”地落后于潮流才成为问题。而今天，用韦伦兹(Sean Wilentz)的话说，这样的提法“似乎已显得滑稽”，“美国，远非例外地，现在显得很前卫，而社

会主义现在倒像是临时的历史阶级,许多国家在达到向资本主义民主的大转变之前曾经历过这一阶段,而对这种转变的最大挑战已经不是来自社会主义,而是来自种族和民族的特性。”^④在这种背景下还有必要讨论“美国例外”吗?

然而这一讨论的确又热闹起来,不仅李普塞特 1995 年出版的新著《美国例外主义:一把双刃剑》引起了很大反响,而且桑巴特的那本书作为“经典”之作(李普塞特语)再次引起关注,90 年代又出了新译本。其中 1992 年法译本(Pierre Weiss 与 Gabrielle Krezdonn 合译)^⑤上距 1988 年巴黎版(Jean Heffer 与 Jeanine Rovet 合译)^⑥仅 4 年,与当年哈林顿、哈斯班兹一样,这两个法国版本也附有编、译者的研究性导言。

为什么 90 年代的人们仍然热衷于讨论“美国例外”?原因之一显然在于这个问题的“双刃剑”性质。如上所述,公平竞争的主张一方面是针对“反竞争的公正(伪公正)”,另一方面也针对“反公正的竞争(伪竞争)”。如果说 80 年代以前的讨论中人们心中的主要背景是前者,那么 80~90 年代随着“前计划经济国家”大规模地“转向市场”,一场空前快速的资本原始积累过程席卷而来,“反竞争的公正”固然在退潮,“反公正的竞争”却再度成为严重问题。尤其是在国库看守者没有受到正常监督的情况下,“权贵私有化”的机会垄断现象远远超过 19 世纪的欧洲。而严重的不公正又使社会中的民粹主义潜流在积聚,它是否又将导致一场“反公正的竞争”引发“反竞争的公正”的循环?在这种背景下,“桑巴特问题”再度引起关注,就毫不奇怪了。

更重要的是,在“反竞争的公正”退潮之后,社会主义在世纪之交还有复兴的前景吗?这不仅是狭义的社会主义或者“前共产党人”所关心的问题,也是每个关心人类前途、社会正义的理想主义者所不能忘怀的。而“美国例外论的双刃剑”在这方面也能给人以启示。这就是 1995 年韦伦兹等人提出“为什么美国有社会主义?”

这样的“新美国例外论”的由来。这与当年唐恩所谓“社会主义形式的美国化”、萨姆松所谓“资本主义的社会主义形式”是一脉相承的，韦伦兹甚至认为美国是社会主义伦理原则的发祥地。

于是也就产生了这样的问题：在社会主义全球性退潮的时代，美国会“例外”地成为社会主义的未来所寄吗？

不患寡而患不公，不患不均而患不自由

从桑巴特到哈林顿，再到李普塞特与韦伦兹，这些社会主义者与非社会主义者最后都趋向于价值替代。应当承认，这一趋势至少有相当的道理。的确，如果美国只是所谓物欲的海洋与价值的荒漠，那怎么理解一代代的欧洲社会主义者都想在那里实现在其祖国无从实现的理想，甚至舍祖国而投奔之？

于是“社会主义与美国”的奇特关系似乎可以解释为：欧洲社会主义者看好美国，是因为美国比其祖国更接近于他们的价值理性，而正因为价值理性与工具理性的冲突在美国不像在欧洲那样严重，因而社会主义也就兴不起来。或者更通俗地讲：美国存在着相对而言的“干净资本主义”，它因其“干净”而为社会主义者看好，但也因其“干净”而“用不着”社会主义了。

这样讲肯定会引起强烈批评，批评者将来自两方面：一方面人们会列举从过去的奴隶贸易到今日的吸毒现象等等“铜臭”熏天的事实来证明美国决不“干净”；另一方面人们也会列举罗斯福新政、高福利政策等等事实来证明美国决不是只搞“资本主义”、自由竞争等等，它的“社会主义”的东西也不少。^②

这当然都是事实。不过我们还是要突出“相对而言”四字。从绝对意义上说，现实中并不存在“纯粹资本主义”或“完全自由竞争”这种东西，但这并不妨碍人们在相对的意义谈论“美国的极端自由主义”和“德国的有序化自由主义”、“美国的自由市场经济”

和“欧洲的社会市场经济”之别^②，不妨碍人们指出“北美模式强调机会均等，偏重发挥个人的才能，而很少考虑收入的平均分配。莱茵模式强调通过国家提供众多集体福利，确保收入与消费方面达到较高等度的平等”^③。的确，无论是市场经济、自由竞争、产权明确、机会均等，还是法治国家、三权分立、代议民主、多党政治、言论自由、宗教宽容、文化开放等等人们在逻辑上认为“资本主义”应该有的特征，美国都堪称典型。但另一方面，“资本主义所固有的矛盾”在美国却相对缓和。据说，如果从产权分配的角度看，美国可能是世界上财富高度集中的国家之一，然而如果从与个人效用消费^④关系更为密切的收入分配角度看，美国的“贫富分化”却比绝大多数发达国家（更不用说比发展中国家）要缓和。以收入分配的基尼系数计，美国在1969年仅为0.34，不仅低于英国（1964年0.38）、德国（1964年0.45）、法国（1962年0.50）、意大利（1948年0.40）、日本（1962年0.39）等典型资本主义国家，而且令人惊讶的是也低于号称社会民主主义的“北欧模式”诸国，如瑞典（1963年0.39）、丹麦（1963年0.37）、挪威（1963年0.35）、芬兰（1962年0.46），至于按库兹涅茨理论分化程度一般大于发达国家的那些发展中社会就更不用提了，在这组统计中，只有澳大利亚（1967年为0.30）与以色列（1957年为0.30）的“分化”程度低于美国^⑤，耐人寻味的是：这两国与美国有个共同点，即都是移民国家。

为什么“自由市场经济”的美国在收入分配不平等方面反不如“社会市场经济”乃至社会民主主义国家那么严重呢？这显然不能归因于罗斯福新政这类“反自由主义”措施，因为“社会市场经济”国家这类措施实行力度决不在美国之下。但这显然也不能归因于自由竞争本身，因为倘若“自由竞争”本身就能维护平等，那美国也不会有罗斯福新政这回事了。

从澳大利亚、以色列在这方面与美国并列的情况看，也许答案与“移民国家”有关，在一片新土地上建立的移民社会，有可能相对

具有较多的“起点平等”。而旧大陆的近代社会则更多地继承了前近代传统社会中既有的不平等遗产。因此尽管竞争过程在欧洲远没有在北美那么“自由”，“竞争结果的不平等”却是欧洲远甚于美国。这就犹如一场比赛，若大家都在一条线上起跑，到后来纵有快慢，差距不会太远。然而若一开始就允许有人站在终点跟前，那末即使在赛跑过程中再“抑强扶弱”，结果还是会相差悬殊的。

当然，移民社会并不是出现起点相对平等的充分必要条件，同为移民社会的拉丁美洲就与北美截然不同。从发展的前提条件而言，拉美本来的条件远比北美优越得多。北美不产贵金属，拉美则是个“金银大陆”，其金银的涌流曾导致了在现代化过程中起重要作用的全球性“货币—价格革命”，连明清之际相对闭塞的中国都到处流通拉美白银。拉美盛产欧洲没有的高附加值热带农产品（咖啡等），而北美、尤其是美国立国之基的北美东北部则只产粮食等低值作物，因此在殖民时代南美已兴起赢利性庄园的同时北美的农业却是基本还是自给性的。拉美印第安人在前殖民时代的三大古代土著文明（玛雅、阿兹特克与印加）中已习惯于统治—服从关系，殖民后很快变成了供征服者残酷奴役的劳动力资源，而北美印第安人都是自由的史前部落，白人可以侵占其土地（其过程之残暴不仁也是无可讳言的）却难以奴役其人。

然而条件优越的拉美后来沦为相对不发达地区，而北美却从贫瘠、寒冷的东北部崛起，超过欧洲而成为发达世界之首，这期间自然充满了种种恶行，然而这种鲜明对比远非以恶行可以解释的，理由很简单：南美的恶性并不比北美少。而南北美移民社会的初始状况起的作用则不可忽视。南美早期移民的主体是追逐金银而来的海盜冒险家，他们的首领持有拉丁国家专制君主的特许状，群体内部有着军营式的等级制，唯利是图的价值观盛行而平等竞争的风气却很淡漠。而北美东北部的移民却以在欧洲受迫害的清教徒农民为主体，著名的《五月花公约》体现了这类移民社区的创建

原则：

我们这些签名者，为上帝的荣耀、基督教的进步和我们君主与国家之荣誉，已决心远航弗吉尼亚北部，去开垦第一个殖民地，兹由在场者在上帝面前、在彼此面前庄严地互订契约，把我们自己联合为一个公民团体，以便更好地实施、维护和推进上述计划；并根据公认为最适于、最有利于殖民地普遍福利的原则，随时随地出于至诚地制定、设立和构造出如此正义与公平的法律、条例、措施、组织与机构。我们约定：所有的人都应当服从与遵守这一切，作为证人，我们签名于下。^②

这份《公约》，以社会契约的形式为未来的殖民地社会确立了公民团体的“起点平等”原则——尽管那时只在一个狭隘的范围内，只有作为教会成员的殖民者男性家长才适用这一原则。但这毕竟使这种社区与南美的那种追逐金银的海盗社区大有区别。

今日批评美国式“私有制”的人们往往忽略的是：早期的北美殖民地也经历过一个“打破大锅饭”的过程。最初的清教徒殖民地，如“五月花号”船民建立的普利茅斯（马萨诸塞州前身）等，在创立时为应付严峻的生存挑战，都组织成“共产”的殖民者公社，不仅生产活动，而且连炊事、缝纫之类的家务劳动都是“集体化”的。然而生存危机渡过之后，公社便面临解体：“已婚女子发牢骚，因为她们要为指派到她们家庭来的单身汉做饭、缝补；单身汉也埋怨，他们与女人们的丈夫一样辛苦劳动，但所得却更少（在‘按需分配’下有家口的男人要比单身汉多分得一些）。”所有人都不满足于“大锅饭”，于是他们便通过会议表决，分田到户“单干”了。^③然而“五月花精神”使这一过程没有发生“掌勺者私占大饭锅”的现象。公社成员在“分家”后不仅享有基本权利的平等，而且得到的公社遗产也大致平均，这就为他们此后的各自发展提供了基本均等的机会。

北美殖民地社会的公平竞争精神正是以此为“起点”而发展起来的,而竞争中的规则公平也正是由这种“起点平等”所奠定的。可以设想,倘若这一“分家”采用首领独霸“家产”并奴役众人的方式实现,那么对首领而言自然不会有兴趣建立公平的竞争规则,而对众人而言则问题恐怕在于如何夺回“家产”,而不是怎样公平竞争了。

过去的某种传统理论喜欢谈论“资产阶级革命的生产力基础”,然而在被称为“资产阶级革命”之一的美国独立战争时,北美殖民地移民的生产条件仍十分原始,当时不仅没有近代化机器,连“牛耕马运”也不多,殖民地农场的主要工具是锄头、斧子等。直到1769年,对弗吉尼亚10个种植园仓库进行的调查,只发现有4张犁,一个弗吉尼亚人说,1753年他步行了140英里,没有看见一张犁或一驾马车。那时的耕作还普遍实行撂荒制,即近乎刀耕火种,施肥与轮作都是罕见的事^⑨。无论与当时的旧大陆还是与南美相比,这样的“生产力”都绝无“先进”可言。另一方面,当时的北美农村人口占到95%以上,而且从形式上看也很难说有多少“货币经济”色彩。当时北美不仅没有我们现在视之为转向市场经济之特征的“全民经商”热,而且由于北美不产金银,外贸又多是逆差,通货出多进少,货币长期奇缺,烟草、木板、肉类、谷物都被用作交换媒介,信用、赋税、工资、乃至哈佛大学的学费都是用实物支付的。^⑩与那时拜金如狂、钱能通神的南美拉丁移民社会相比,北美简直“落后”得太远。

然而北美那种相对的起点平等、规则公平的自然竞争气氛却是南美所没有的。在这一气氛下,尽管真正能成为富翁的人是少数,但多数人仍然相信机会均等,相信只要努力工作、勤俭敬业、对事业执著认真,就能够有所成就。因此北美被视为“机遇之乡”,虽然物资贫乏,却充满乐观向上的精神,独立战争前的一个作家称之为“世界上最好的穷人国家之一”^⑪。正是这种社会价值,使北美

不仅在经济总量上后来居上,而且在市场竞争的规则建设上也跃居首席。许多国家在现代化进程中陷入不公平竞争(“权贵资本主义”)与反竞争的“公平”(“社会主义”)反馈震荡不已的困境,北美却幸而得以避免。我想这恐怕才是“社会主义者看好的美国”与“在美国碰壁的社会主义”两种现象存在的基本原因。

限制竞争,还是争取起点平等

——“起点”状态下的路径选择

“不患寡而患不公(不公平竞争),不患不均(公平竞争后的结果差别)而患不自由”,这就是同为移民社会的南、北美发展道路给人的启示。尽管绝对的公平、自由竞争并不存在,但应当说,近代市场经济中自由竞争的“规则”运行得最为妥当,犯规现象最少(当然两者都是相对而言)的无疑应推美国。在立国以来的 200 多年中它既没有经历过德、俄、日等国所经历的各种统制经济的变局,也没有出现过无规则的“黑经济”或经济无序化的严重态势。这表明起点平等与公正规则的建立间的关系是不容忽视的。当然,我们没有忘记这种“平等”实际上是很狭隘的、仅对白人而言的。并且经数百年发展后,如今的美国早已远离“起点”状态,它在形式平等之下发展出的实质不平等,或者说在规则平等之下发展出的结果不平等,已经使人们完全有权批判“美国病”。然而如果说患病之后的美国社会仍能保持相当活力,如果说它的病毕竟比“俄国病”为轻^⑧,那么这显然是与它起点平等的精神有关的。

“为什么美国没有社会主义”这一问题对我们有何启示呢?我以为至少有两点值得一提:

第一,马克思对“资本主义”有一种经典性的批判,说是它的“形式平等掩盖着实质的不平等”,于是“形式平等”便有了“虚伪”

之名,甚至为了消除“实质的不平等”,便要限制以至取消“虚伪的”形式平等(即竞争的公平)。的确,从最简单的逻辑来说,“公平竞争”是会导致“结果不平等”的。然而问题在于现实中的竞争多少总有不公平的成分,“自由市场”建立前的原有利益格局(即所谓竞争的“起点”)也未必是平等的,于是有必要问:现在的严重不平等究竟是“竞争过度”所致,还是实行竞争之前的传统等级制度带来的?“实质不平等”太多,是证明“形式平等”本身不可取(它的“虚伪”),还是表明“形式平等”还很不够?“结果不平等”的恶化,是因为竞争的起点不对、规则不公,还是证明了起点平等、规则公平的竞争原则本身是错的?

在这一点上,从桑巴特到哈林顿的美欧比较研究给我们的启示是:如果美国、以色列、澳大利亚这类民主移民国家的分配不平等确实低于旧大陆国家(包括社会党执政的欧洲国家),那么这可能表明,在起点平等基础上公平的自由竞争所能产生的“结果不平等”程度将是相对有限的。这当然不意味着竞争可以完全不受限制——否则美国的新政与以、澳等国工党执政时的做法便不好理解,但是,为竞争寻求更公正的起点、更公正的规则可能更为重要。换句话说,相对“平等”可以通过追求“自由”来实现。萨姆松所谓“美国主义代替社会主义”,哈林顿所谓“美国工人用自由主义的语言,而不是用反自由主义的语言表达他的平等要求”,都是这个意思。

第二,如果上述结论对于今天的发达国家已经只具有理论意义(不管原来的“起点”是否平等,如今它们反正已经远离“起点”状态了)的话,那么对于我们这类正在迈入市场竞争时代的国家来说这可能就不仅是个理论问题了。从某种意义上说,今天我们还处于竞争的“起点”状态,类似于北美当年殖民者公社面临解体时的局面。这一“公社”是按《五月花公约》式的精神公平地解体呢,还是按“家长”独霸“家产”而把“子弟”们一脚踢出去的办法解体?是

在起点平等的基础上建立公平的规则,以便在自由的发展中维持“资本主义的社会主义形式”,还是陷于不公平的“伪竞争”与反竞争的“伪公平”的恶性循环之中,经受“权贵资本主义”与“人民专制”的反复折腾?是“北美式的”发展还是“南美式的”发展?这是国人不能不深思的。

注释:

- ①S. Wilentz: "Socialism". in R. W. Fox and J. T. Kloppenberg (ed.), *A Companion to American Thought*. Oxford, 1995. p. 637.
- ②S. M. Lipset, *American Exceptionalism: The Double Edged Sword*. New York, Norton, 1995.
- ③邓正来等译:《布莱克威尔政治学百科全书》,第83页,中国政法大学出版社,1992年。
- ④除“雪松谷”外,俄国民粹主义者还在美国办过“进步公社”、“联盟公社”等乌托邦社区。有趣的是民粹派本是一种敌视“西方资本主义瘟疫”的俄国传统公社复兴论者,但他们却“向往美国,迷恋美国人的生活,热衷于美国的自由制度”。见苏联科学院:《近代和现代史》1981年第4期,第145~151页。
- ⑤列宁的此类言论不胜枚举,诸如:“目前在俄国只有两种可能,或者是普鲁士容克式的缓慢而痛苦的资产阶级演进,或者是美国式的迅速而自由的演进。其余一切都不过是幻影而已。”(《列宁全集》,第13卷第307页,人民出版社1959年版)而美国式演进意味着“生产力能最迅速地发展,居民群众能有最好的劳动条件”,“工人和农民群众处于商品生产下一般可能的最好的境况下最迅速而自由地发展;由此给工人阶级进一步实现其真正的和根本的社会主义改革任务创造了最有利的条件。”(同上,第13卷第23页;第3卷第13页)这类用“最”美好的言辞形容“美国式道路”的言论,至少持续了10年。

- ⑥ T. Dan, *The Origins of Bolshevism*. London, 1964. P. 2.
- ⑦ W. Sombart, *Why is there no Socialism in the United States?* trans. by P. M. Hocking and C. T. Husbands, ed. and with a foreword by M. Harrington. New York, 1976. 下引哈林顿及哈斯班兹的评论均出自该英文导言及序, 不另注。
- ⑧ W. Sombart, *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten Keinen Sozialismus?* Tübingen, 1906. 此前一年书中内容曾以系列论文形式在德国《社会科学与社会政策文丛》杂志 (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, xxi, (1905.)) 刊出。
- ⑨ J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3rd. ed. New York, 1962, P. 331.
- ⑩ T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class; and Other Essays*, Cambridge, 1950. P. 185. R. Bendix *Nation - Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order*. New York, 1964. P. 55 ~ 104.
- ⑪ G. Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany: A Study in Working-class Isolation and National Integration*. Totowa, 1963. R. McKensie and A. Silrer, *Angels in Marble: Working-Class Conservatives in Urban England*. London, 1968.
- ⑫ 参见 J. H. M. Lipset (ed), *Failure of a Dream? Essays in the history of American Socialism*. Garden City, 1974. P. 509 ~ 552, P. 610 ~ 611. 所收 S. Thernstrom, S. M. Lipset, A. Stummthal 等人的论证。
- ⑬ L. Samson, *Toward a United Front: A Philosophy for American Workers*. New York, 1993.
- ⑭ J. Weinstein, *The Decline of Socialism in America, 1912 ~ 1925*, New York, 1969. P. 173 ~ 176.
- ⑮ P. Roberts, *The New Immigration: A Study of the Industrial and*

- Social Life of Southeastern Europeans in America*, New York, 1912. P. 372.
- ⑯ W. D. Burnham, *The United States: The Politics of Heterogeneity*, in R. Rose (ed), *Electoral Behavior*. New York, 1974. P. 178.
- ⑰ S. M. Lipset, *Consensus and Conflict, Essay in Political Sociology*. New Brunswick, 1985. P. 190.
- ⑱ R. W. Fox and J. T. Kloppenberg (ed), *A Companion to American Thought*. Oxford, 1995. P. 637.
- ⑲ S. M. Lipset, *Consensus and Conflict, Essay in Political Sociology*. New Brunswick, 1985. P. 220 ~ 221.
- ⑳ S. M. Lipset, *Consensus and Conflict, Essay in Political Sociology*. New Brunswick, 1985. P. 191.
- ㉑ 《马克思恩格斯全集》中文版第 46 卷上册, 第 105 页。
- ㉒ 普列汉诺夫:《我们的意见分歧》, 第 43 页, 人民出版社, 1955 年版。
- ㉓ S. M. Lipset, *Consensus and Conflict, Essay in Political Sociology*. New Brunswick, 1985. P. 187.
- ㉔ S. Wilentz, 'Socialism', in *A Companion to American Thought*. Oxford, 1995, P. 637 ~ 639.
- ㉕ Werner Sombart, *Pourquoi Le Socialisme, 'exist - t - il Pas aux Etats - Unis?* Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- ㉖ *Why is there Socialism in the United States? Pourquoi n' y a - t - il Pas de Socialisme aux Etats - Unis?* Edite Par Jean Heffet Jeanine Rovet, Editions de L' Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1988. 这个版本除桑巴特原书外还编入了其他人的评论。
- ㉗ 哈林顿本人就对“为什么美国没有社会主义”这个问题本身提出了质疑。他认为美国存在着社会主义运动,“尽管它采取了隐蔽

问题与主义

而伪装的外衣”并被组织在民主党阵营内。关于美国经济中国家调控的一面,笔者过去也有论述(见香港《二十一世纪》,1994年6月号,第7~13页)。

⑳参见中央编译局:《国外理论动态》1995年第10期引埃米尔·普拉的文章。

㉑同上刊,1995年第5期引博瓦耶的文章。

㉒“效用消费”是笔者自设的一个概念,指每个人能够“得到”并“享用”的总效用。在原则上一切享受都可以以货币度量,市场化社会效用消费分配基本上可以视同于货币收入分配(但不同于产权分配),但非市场化社会则不然,由于效用消费更多地与权力、身份等因素而不是与货币相联系,在货币收入分配并不悬殊的情况下效用消费分配可能是极悬殊的。

㉓F. Paukert, *Income Distribution at Different Levels of Development: A Survey of Evidence*, in *International Labour Review*. Aug Sept, 1973, Vol. 108. 又,笔者根据美国商务部调查司编 *Historical Statistics of the United States, Colonial Time to 1957* (Washington 1961), P. 163、165 所载的两组数据分别推算得 1957 年美国按户收入分配基尼系数值应为 0.336 或 0.372。根据一般规律,按人分配的这一系数还应更小些。

㉔J. R. Conlin, *The American Past: A Survey of American History*, H. B. Jinc, San Diego, 1984. P. 35 ~ 36、34.

㉕J. R. Conlin, *The American Past: A Survey of American History*, H. B. Jinc, San Diego, 1984. P. 35 ~ 36、P. 34.

㉖G·菲特、J·里斯:《美国经济史》,第 91 页,辽宁人民出版社,1981 年版。

㉗㉘G·菲特、J·里斯:《美国经济史》,第 52 页、56 页,辽宁人民出版社 1981 年。

㉙这里指的不仅是俄式“社会主义”的病态,而且也指 1917 年前沙

俄“权贵资本主义”之病态。两者是有因果关系的,参见金雁、卞悟:《农村公社、改革与革命——村社传统与俄国现代化之路》,中央编译出版社 1996 年。

寓平等于自由之中

——评李普塞特新著《美国例外论》

“美国例外”：老话何以重提？

“美国例外”是美欧政治学、社会学界乃至政治家、社会活动家中争论了近一个世纪的话题。鉴于从欧文、卡贝以来的一代代欧洲社会主义者都向往美国，而美国的社会主义运动却绝无欧洲那样的势头。无论是美共、社会党式的“左派”社会主义还是法西斯式的“右派”社会主义，都没有成过气候；这种“社会主义者爱美国，美国不爱社会主义”的奇特反差，引起了大西洋两岸学者的广泛兴趣。^①

1906年，著名德国国民经济学家与社会主义思想家W·桑巴特发表《为什么美国没有社会主义？》一书^②，正式发起了这场讨论。当年，美国费边主义者H.G. 维尔斯发表《美国的未来》一书^③，提出了“为什么美国没有保守主义”的问题。但是在社会主义思潮在全世界高涨之时，“维尔斯问题”远不如“桑巴特问题”更引人注目。直到90年代前，“美国例外论”一直是围绕“为什么美国没有社会主义”的讨论展开的。而桑巴特的那本书则被看作这场讨论的“经典之作”^④。

桑巴特对“美国例外”的解释包括“价值替代”与“物质替代”这两个方面，但他主要强调的是后一方面。他认为美国左派积弱不

振的主要原因是：繁荣的美国经济为工人提供了“所有社会主义乌托邦都未能提供的烤牛肉与苹果馅饼”^⑥。这就是关于富裕使人保守的“烤牛肉与苹果馅饼”理论。

“桑巴特问题”引发了持久的讨论。其中主要有两个高潮：其一是在60~70年代，当时美国出现了兴盛一时的新左派运动，围绕反越战、黑人民权与女权等问题，美国人表现了很高的热情。亲历其景的人都感到，对于作为一种价值的社会公正而言，美国人其实比欧洲人更敏感。他们于是对桑巴特的解释（主要是其中的物质替代理论）难以认同。一批左派学者与活动家便成了这次讨论高潮的主要推动者。其在大洋两岸的代表主要有美国社会学家党领袖哈林顿（E. M. Harrington）和英国布里斯托尔大学社会学家、美国工人运动史研究者哈斯班兹（C. T. Husbands）。1972年，哈林顿出版《社会主义》一书，激烈批评桑巴特的“烤牛肉与苹果馅饼”理论，但对他的“价值替代”之说则表示赞同并加以发展，将其与30年代初美国左派思想家萨姆松（L. Samson）所谓“‘美国主义’成为社会主义的替代物”^⑦之说结合起来，形成了一套“美国社会主义隐含于自由主义之中”的理论。1976年，美国国际艺术与科学出版社与麦克米兰公司在英、美国同时推出桑巴特《为什么美国没有社会主义？》一书的英译本，哈林顿与哈斯班兹都为此译本写了论文式长序，分别从美欧工人状况、民主制度、移民问题、福利与税收等方面系统地驳斥了“贫困使人激进而富裕使人保守”之说，并提出：美国没有社会主义的原因是：“美国工人可以用优势意识形态（按：即自由主义）的语言，而不是用该形态的反对派的语言，来表达他的平等要求”。美国工人或许比欧洲工人好斗，但他们只反雇主，不反公平竞争，即“反资本家而不反资本主义”。而这一切都与美国民主的早熟有关。^⑧

在这轮讨论中，美国右派及主流思想界也发了言。1974年，本汉（W. D. Burnham）提出“没有封建主义，就没有社会主义”的美

欧异同论。^⑧1977年,本文所评书的作者李普塞特发表与桑巴特之书同名的论文《为什么美国没有社会主义?》对“本汉命题”大加发挥。进入80年代后,新左派运动逐渐沉寂,左派思想家讨论桑巴特问题的论著也显著减少,而右派与主流思想界成为讨论的主角。左派的退潮似乎使“美国例外”更为突出,桑巴特问题于是也扩展为“为什么美国没有激进运动?”“为什么美国自由主义最强大?”围绕这些问题形成了讨论的又一高潮。其最突出的代表就是李普塞特。

西摩尔·马丁·李普塞特在当代美国政治学与社会学界可以说是泰斗级的人物。他1922年生于纽约,1949年为哥伦比亚大学哲学博士,后任教于哥大。1956年起为加利福尼亚大学伯克利分校社会学教授,1962~1966年兼任该校国际研究学院院长。以后又陆续担任过哈佛大学客座教授、国际事务中心执行委员会委员、斯坦福大学政治科学与社会学教授、胡佛研究所高级研究员。他在学界堪称著作等身;迄今已出版了27部专著与难以计数的论文,还与人合编了10本文集。其名著有:《农业社会主义》(1950年)、《工业社会中的社会动员》(1959年)、《政治人:政治的社会基础》(1960年)、《第一个新国家:历史与比较背景中的美国》(1963年)、《一致与冲突》(1985年)、《独特的文化:加拿大与美国》(1991年)和我们面前这本近著《美国例外论:一把双刃剑》(1996年)等。早在50年代,李普塞特就与丹尼尔·贝尔、爱德华·希尔斯、雷蒙·阿隆等有国际影响的思想家一同提出了“意识形态终结”的口号,在美国国内外都引起巨大反响和激烈争议。1962年,美国社会学学会授予他麦基佛奖。1980~1982年间他当选为美国政治学会主席。他在哥伦比亚、加州伯克利、哈佛与斯坦福等名校都培养了一批学术精英,这使他的学派更显得势力强大,影响远超出了美国本土。

在美国学界与思想界,李普塞特最引人注目之处有三点:

其一,他是自由主义、尤其是美国式自由主义或曰“美国主义”的热烈弘扬者。他对美国社会、制度与文化的前景所持的乐观态度是十分突出的,并经常反驳有关“美国衰落”、“美国危机”的种种说法。就在本书中,他也用相当篇幅对所传美国危机的种种表现:经济衰退、道德沦丧、犯罪率上升、吸毒增加、家庭解体、性紊乱与过分喜讼等等都作了分辩,指出“美国信条”是一把“双刃剑”,它的正面与负面效应是同步发展的,而且正面的高调道德恰恰是夸张“道德危机”的内在动力。因此他在指出美国人应当“自我反省”的同时也强烈批评那种“号召根本变革国民价值以停止道德堕落”的呼声。^⑨这与美国知识界的社会批判潮流尤其是左派形成鲜明对比,就此而言称其为“右派”是完全可以的。

其二,李普塞特的知识渊博与兼容并蓄也很突出。他虽是“右派”,但正面称引并肯定马克思、恩格斯、葛兰西,乃至哈林顿等“美国社会主义者”思想的频率却比许多美国左派论著还高。他还持有一种独特的趋同论见解,认为从表面看,马克思主义与从孔德、涂尔干到帕森斯的主流社会学以及从马克斯·韦伯到曼海姆这样的新左派表面上尖锐对立,实际上却多有趋同、融合与相互为证之处,其间的共识多于分歧。尤其在苏东剧变后写的这本《美国例外论》中,他对社会主义思想家的正面引述更引人注目。李普塞特的“美国式自由主义”立场是十分鲜明的,但他的论述确有高屋建瓴之势,不仅超越了“英美自由主义”与“欧陆自由主义”的畛域,而且还在某种意义上打通了“社会主义”与“资本主义”的学理资源。

其三,李普塞特别长于比较研究。自桑巴特以来的“美国例外论”都建立在美欧比较、尤其是美德比较研究的基础上,而李普塞特不仅将眼光扩大到美英比较、美日比较等领域,还开展了欧陆内部各国比较与北美洲内的美国与加拿大之比较。尤其是美、加比较,由于李普塞特早年博士论文《农业社会主义》就是以加拿大农民合作社运动为研究对象,对加拿大的关注长达半个世纪,其美、

加比较研究具有极为深厚的实证经验基础。

在“美国例外论”研究中,桑巴特时代的美、德比较往往容易被套入“欧陆传统”与“英美传统”两分法的理论,而70年代的美、英比较在所谓经验主义传统的“英美”一支内进行,便已昭示了“为什么美国没有社会主义”决不能仅用“唯理论传统的缺乏”来解释。而李普塞特的美、加比较,又把强调新、旧大陆,甚至新大陆内南、北美或“拉丁传统”与“盎格鲁撒克逊传统”之别的解释模式打破了。“学者们已注意到我们北面邻居:加拿大有比美国强大得多的社会主义与工会运动。由于加拿大比欧洲更类似于其南部邻居,问题便扩展为:为什么加拿大与美国不同?”^⑩这便使问题更具挑战性。

李普塞特的学术视野广阔,论述题材多样,但对“桑巴特问题”的兴趣可以说是贯穿其学术生涯之始终。早在40年代末写博士论文时,他就探讨过“为什么美国没有社会主义”。^⑪此后他在60年代的《第一个新国家》一书中、在70年代的《美国例外主义》、《为什么美国没有社会主义》等文和《一个梦的失败?美国社会主义史论文集》中,都一再从比较研究的角度探索过这个课题。而80年代的名作《一致与冲突》更被视为“美国例外论”讨论第三波高潮中的代表作。可以说他是美国国内、也是世界上就此问题发表论著最多的一人。但在他学术生涯半个世纪后,他又于1996年推出这本《美国例外论:一把双刃剑》时,却有些人不理解他何以“老话重提”?

这种疑问是很自然的:与70年代“哈林顿讨论”起因于当时的新左派运动高潮相反,90年代的苏东剧变后已经形成了一个全球“向右转”的大背景。这一背景本来似乎应当使“桑巴特问题”变得毫无意义的:因为“为什么美国没有社会主义”这一“美国例外论”命题的弦外之音本来是:社会主义是全球性的大趋势,于是美国何以“例外”地落后于潮流才成为问题。而今天,用韦伦兹(Sean

Wilentz)的话说:这样的提法“似乎已显得滑稽”,“美国,远非例外地,现在显得很前卫,而社会主义现在倒像是个临时的历史阶段,许多国家在达到向资本主义民主的大转变之前曾经历过这一阶段,而对这种转变的最大挑战已经不是来自社会主义,而是来自种族和民族的特征。”^⑩在这种背景下还有必要讨论什么“美国例外”吗?

然而这一讨论的确又热闹起来。在欧洲,1992年桑巴特著作又出了新的法译本。^⑪这个本子上距1988年巴黎版^⑫仅仅4年,这么短时间内连出两个同文译本极不寻常,显然与东欧剧变后的“反思”有关。与当年的哈林顿、哈斯班兹一样,该版的法译者Pierre Weiss与Gabrielle Krezdom也写了研究性导言。

在美国,沃斯(Kim Voss)也于1993年出版了《美国例外论的产生》^⑬,而李普塞特的《美国例外论》更是尚未问世,已经被一些著作预先列入参考书目^⑭,出版后更引起了很大反响。

为什么在“没有社会主义”成为包括前苏联、东欧在内的全球大部分地区的普遍现实时,美国仍使人感到“例外”?原因之一是:当“保守主义”成为如今的世界大潮、甚至席卷了大部分“前社会主义国家”时,人们突然记起了当年与桑巴特同时出现的“维尔斯问题”:“为什么美国没有保守主义?”于是人们发现了新的“美国例外”:随着“东方乌托邦”的理想破灭,正义、平等、“社会主义”这些概念在东方已变得滑稽无比、原始积累的贪欲之潮已经席卷了一切道德激情、“反竞争的伪公平”已经为“反公平的伪竞争”所取代的今天,却还有一个地方把平等主义的“政治正确”奉为国民价值!于是人们提出了一个与当年桑巴特截然相反的、但却同样难以回答的问题:“为什么美国有社会主义?”

如前所述,历史上在美国与社会主义的关系上本来就有“社会主义者爱美国”与“美国不爱社会主义”这两个方面。如果说在社会主义成为全球大潮的时代后一方面使美国显得“例外”,那么在

社会主义处于全球性退潮的时代前一方面使得美国仍然显得“例外”。人们甚至发现美国是社会主义伦理原则的发祥地：“早在‘社会主义’一词进入公共英语词汇之前，（北美殖民地）宗教的契约思想、美国革命关于反抗压迫性权威是（人的）自然权利的宣言、早期州宪法中关于共同财富的超验的认同、建设无阶级国家的思想——所有使得新的共和国的主导政治文化不同于世界其余部分的激进思想、以平等为中心的思想”都可以归入社会主义之列。人们还指出了美国与社会主义的两大悖论：一、“社会主义在美国表面上的失败部分地应归因于它的某些关键内容被广泛接受”。二、“尽管社会主义（在美）难以实行，但美国由于它的民主特征，使它成为各种令人眼花缭乱的社会主义思想的实验场。这个社会主义之家很可能拥有世界上数量最庞大的实践社会主义方案。移民们（其中很多是从专制压迫下出走的受迫害者）带来五花八门的马克思主义、拉萨尔主义、共产无政府主义与宗教社团主义。而在移民未进入的地方，土生土长的知识分子和积极分子则试图建立各种舶来的、美国化的社会主义，并产生出一系列的杂交品种：从19世纪40年代的美国式傅立叶主义到20世纪60年代的美国式毛主义。而其他的美国人，土生的世俗派与宗教传统论者，则建立了几百个社会主义营地与社区：乌托邦宗教社会、劳动合作社、自由性爱社区以及政治叛逆社团。从某个角度看，美国可以看成社会主义成分最少的国家；但从另一角度看，它又是最大的社会主义实验温室。”^①

由此人们不难看到这新一轮“美国例外论”讨论的意义：它从探讨“为什么美国没有社会主义”转向也探讨“为什么美国没有保守主义”，并从而引出了欧洲意义上的“社会主义”与“保守主义”这两股貌似截然相反的潮流背后的共同本质。这对于前“社会主义”地区弥漫起来的一股原始积累热中的“保守主义”声浪而言，的确有着尖锐的批判意义。另一方面它也探讨了极端（指现实中走

得最远者,并非纯理念意义上的“极端”)自由主义与激进的公平理想之间的可相容性问题。这里所谓的“自由主义”的确指以个人权利为本位的、通常所说的“英美自由主义”(而不是那种实际上成为“走向奴役之路”的“集体自由主义”)。然而,在李普塞特笔下,这种自由主义却不像一些人讲的那么“经验”化,而是极具强烈的理念色彩。这就使李普塞特的研究具有一种更深的理论价值,而不仅是在个案性地回答一个似乎已经过时的“桑巴特问题”了。

“美国主义”：“左”与“右”的共同价值基础

许多人(包括美国人自己)常常把美国社会说成一个“保守主义社会”。如前所述,李普塞特是这一社会之价值的热烈弘扬者,或者说是个“右派”。然而本书给人的一个强烈印象是:这个“美国右派”与“美国左派”的距离比他与“欧洲右派”的距离小得多,甚至在某种意义上他与后者的距离还大于与“欧洲左派”的距离!

关于美国人说的保守主义即欧洲人说的自由主义而非欧洲人的保守主义,这是不少人都讲过的。但像李普塞特那样把“美国主义”与欧洲保守主义(托利主义)的对立极度强调,在欧美政治思想史界却少见。不仅如此,李普塞特尤其把美英视为对立的两极:托利党的英国“仍比其他(欧洲)国家更多地保持了后封建因素(The postfeudal elements)”^⑥,而美国则是“最典型的”“天生现代化”的自由国家。换言之,美英之别甚至大于美国与欧陆之别,这是与那种“英美”、“欧陆”对举的西方传统两分法截然不同的。

在李普塞特看来,以托利党为代表的“在美国之外被定义的那种保守主义”、“产生于教会与政府的历史联盟,它是与福利国家的兴起相联系的。与它最紧密地相联系的两个名字是俾斯麦与迪斯累利,二人都是各自国家保守党(托利党)领袖,他们代表农村与贵族要素,是排斥资本主义、厌恶资产阶级、拒绝物质主义价值的因

素,他们的政治反映了权贵层的价值”。^①与这种保守主义或托利主义相比,李普塞特对“社会主义”的定义较为含糊。他有时把它说成近似平等主义(egalitarianism,即无特权的公民平等),在这个意义上他常认为它与美国相近(详下文);有时又把它说成是国家主义(statism),在这个意义上他又把它与托利党相联系,即所谓“托利党的‘父权制社会主义’”或“重商主义的托利社会主义(mercantilist Tory - Socialism)”。^②

而美国之所以为美国,就是因为它以一场革命扫除了那种“英国的”价值,“这些价值与托利党意识密切联系”。在李普塞特看来,“美国是在一次革命中诞生的,这次革命显著地削弱了植根于等级制的欧洲旧世界的群体价值,明显强化了个人主义、平等主义和反国家主义的价值。”“在革命中诞生的美国是一个围绕意识形态组织起来的国家……这个国家的意识形态可以用五个词表达:自由、平等、个人主义、民粹主义与国家不干涉。成为美国信念的革命意识形态是自由主义——在其18~19世纪意义上它是与保守的托利主义、国家主义的社团主义(communitarianism)以及君主制、国家—教会中的权贵统治相区别的”。“(美国)革命的意识形态与暗示人性可以完美化的清教信仰之结合,在国民中锻造了一种持续不断的乌托邦追求”。据李普塞特说,甚至当代美国社会危机的说法也是追求尽善尽美的美国人苛求的反映:“在某种程度上,关于美国道德堕落的认知来自于我们文化中一种持久不衰的价值紧张,它导致美国人根据纯粹的理想来评价他们的国家与社会,没有任何国家曾经符合我们的意识形态及宗教标准。”^③

李普塞特甚至认为,意识形态是美国国民身份的惟一标准,而且它是世界上惟一如此定义其国民的国家。他借丘吉尔的话说:美国是世上仅有的这样的国家:她“由意识形态定义的国家认同”,不同于其他国家那种“植根于共同历史的国家认同”,“在欧洲,民族被联系于共同体,因此(生于英、瑞的)一个人不能成为非英国人

或非瑞典人。然而作为一个美国人则是一种意识形态认同,而不是个出生地问题。因此,那些拒绝美国价值的人就不是美国人。”^②

总之,李普塞特笔下的美国简直比苏联式国家还要意识形态化,不同的只是苏联强调国家权力,而美国则强调“道德个人主义”;据说,“理想化的个人主义比任何理想化的集体主义更吸引人,更不强人所难”。^③照这种描述,倒真有点像马克思设想的那种国家消亡后,“每个人的自由是一切人自由的条件”的“自由人联合体”了。

无怪乎李普塞特对“美国左派”远比对“欧洲右派”客气。这鲜明地体现在他对同样解释过“美国例外论”的哈林顿等人的态度上。

E.M. 哈林顿,1928年生于美国密苏里州圣路易斯,早年由一个天主教社会工作者转为社会主义者,“是一名致力于穷人和被压迫者事业的热情的工人阶级理想主义者和鼓动家”。早在朝鲜战争时,他就不顾当时的“麦卡锡阴云”,持严正的反战立场。1953年他加入社会党,同时成为工人保卫联盟的组织干事与左派学生组织青年社会主义联盟的校园活动家,逐渐成为除美共以外的美国左派及工人运动的头号人物,并于1968年当选美国社会党主席。但面对60~70年代那种雅皮士色彩的“新左派”运动,本质上属于老派理想主义者的哈林顿并不适应。于是“人们很快把他同令人恐惧的老左派等同起来”。而他也对新左派感到失望,并转向更为激进的立场。到1972年他因持激进的反越战立场而与不那么激进的社会党决裂,并辞去主席之职,创建了更左的组织——民主社会主义者组织委员会。1982年该委员会与左翼知识界“新美国运动”合并为美国民主社会主义者共和人民党,哈林顿任全国主席。该党是社会党国际最重要的美国成员党,哈林顿因而也是社会党国际的著名活动家,参与起草国际“十八大”的《原则宣言》。

他在1989年逝世前已是国际的名誉主席。哈林顿不仅是美国左派运动的头号活动家,也是美国理论界最重要的左派思想家。他著有《另一个美国:合众国的贫困》(1962年)、《走向民主左翼:新多数人的激进纲领》(1969年)、《社会主义》(1972年)、《资本主义的黄昏》(1976年)、《决定性的十年》(1980年)等一系列名著,其中《合众国的贫困》一书更是轰动一时,当时曾迫使约翰逊政府宣布发动著名的“向贫困开战”运动。该书与马丁·路德·金的《我有一个梦》被并称为当代美国民权运动两大文献。

李普塞特与哈林顿这样的社会主义者在思想上可谓南辕北辙。但两人对“美国例外”的解释却惊人地相似:都反对“物质替代”说而赞成“价值替代”说,都认为美国民主制的早熟是该国缺少激进工人运动的主要原因,都强调欧洲“后封建因素”即特权与等级对市场竞争的扭曲是造成欧洲下层人民反对竞争并倾向社会主义的缘由,而美国人则由于起点平等,得以跑出那种不公平的伪竞争与反竞争的伪公平构成的怪圈。哈林顿认为美国工人可以用自由主义的语言来表达其平等要求,李普塞特则借用他的话说:“‘每个人都能成为资本家的思想’……是资本主义的社会主义概念”;“社会主义将首先出现在这个国家,只是在一个资本主义的伪装下”;“这个国家本身包含有那么多的社会主义成分,以致人们不必去发动另一场运动来反对这种状态以求满足社会主义情感。”^②

李普塞特对英国保守主义贬斥备至,甚至借 I. Kristol 的话抨击英国人晚至 80 年代仍“被一些非常空虚,但又固执的贵族抱负所扭曲……他们拒绝机会并压制平等精神”,这种状况带来了许多挫折,使“英国人生活……得那么不幸,那么充满怨恨”^③。但他在本书(乃至其他一些著作)中从未指责哈林顿,他频频引用哈林顿以及萨姆松、胡克、迪格勒等美国左派及“社会主义者”的话,都是用作正面论述的。不仅如此,由于李普塞特一直用“社会主义者爱美国”来解释“美国没有社会主义”,他还肯定了许多欧洲左派与社

会主义者的美国观,如马克思、恩格斯、列宁、葛兰西等。尤其对葛兰西称道“美国主义”的言论(“它是纯理性主义的,没有被源自封建主义的僵化社会阶级传统价值所累……这是个特别的意识形态,一个被美国工人所接受的意识形态”;“在意大利能够转向社会主义之前,它必须在社会上与经济上都美国化。”^⑥)更是反复引证。“许多马克思主义与社会主义者解释这些预言(按:即美国首先实现社会主义)失败时都强调,从社会学与政治学的观点看,美国太进步、太平等、太开放与太民主了,以至于无法推行可与欧洲相比之规模的群众性激进运动或革命运动”,“美国的社会主义诉求很微弱,是因为美国主义的社会内涵已经类似于欧洲左派认为社会主义应该提供的东西”。^⑦

总之,李普塞特认为,美国的特殊之处首先在于它没有保守主义(而这又是“革命”之功),其次才是它因而没有社会主义(指国家主义意义上的“社会主义”,而机会均等意义上的“社会主义”,李普塞特则认为美国不仅有,而且全球最多。在这个意义上“美国例外论”应该表述为“为什么美国有社会主义”的问题)。这无疑是他70~80年代的“没有封建主义,就没有社会主义”论之发展。

于是从表述形式看,李普塞特与“欧洲右派”的对立不仅似乎甚于与“美国左派”,而且似乎甚于与“欧洲左派”。尽管在实质上李普塞特不仅是“右派”,而且在某种意义上(如果以计划经济为“左”的话)还是“极右派”;他认同里根的自由放任,而反对罗斯福新政;崇尚哈耶克、弗里德曼而反对凯恩斯。但他与美欧左派在强调“平等”这一点上似乎很类似,然而这两种“平等”显然根本不同:李普塞特的“平等”意味着过程公正,而欧洲左派(实际上美国左派亦然,如哈林顿就是赞扬罗斯福而反里根的)的“平等”意味着结果平等。然而在以美国革命为象征的“起点”上,这种根本差异却在以下三个方面被淡化了:

首先,这两种“平等”都反对过程不公正、机会不均等,即都与

李普塞特所谓的“托利主义”相对立。

其次,过程公正所达致的结果虽不平等,但这种不平等却比过程不公正导致的结果不平等在道义上更合法,因而与后者相比较能为“结果平等派”容忍,而“结果平等派”也较难取得对它的道义优势。

再次,人们往往忽略的是:在其他条件不变时,过程公正导致的结果不平等通常也比过程不公正导致的结果不平等在程度上更小,即使在后一过程中施加“抑强扶弱”的干预。笔者曾在另文中以“鲍克特数据”论证过这一点^④。实际上这也是人们日常经验所易于理解的:只要有起码的身体健康,在一场起点平等、规则公正的赛跑中到终点的先后之差不会太惊人,但若一开始就有人占住了终点线,那末即使赛跑过程中再“抑强扶弱”也是无用的。这就是为什么以俾斯麦为代表的“欧洲保守主义”尽管开福利国家之先河,社会主义反对派运动仍然比在美国要强大的原因。

“否定的自由”与低调社会民主

李普塞特的这本新著对美国政治学的发展有怎样的意义目前还难判断,但对于正在进入市场经济的国家来说,所能提供的一些启示却是李普塞特本人未必预期的。

第一,转折点上的“事件”与“选择”往往比“文化决定论”者看重的“传统”更重要。李普塞特本人未必同意这一点,他是“比较政治文化”见长而且十分强调传统的。但他的具体论证却使我们得到这一启示。如果说“美国例外”于亚非,可以归之于“东西方传统的不同”;“美国例外”于欧陆,可以归诸“欧陆理性”与“英美经验”的分歧;“美国例外”于英国,可以归诸新、旧大陆在地理人文环境等长时段因素上的不同;那么“美国例外”于加拿大又是缘何呢?从李普塞特的论述看,似乎是因为在那个历史的时刻美国人作出

了以“革命”结束“托利主义”的选择,为现代化进程建立了一个公正的起点,从而跳出了“不公平的伪竞争”与“反竞争的伪公正”反复震荡的不良循环,走上了寓平等于自由之中的规范竞争的市场经济之路。而“既无托利党,也无工党”的“辉格美洲”也因此与辉格——自由党日益式微的不列颠形成鲜明对比,与权贵资本主义和“人民专制”轮番折腾的欧陆相去日遥,也与选择“托利主义现代化”道路的同文同种同宗主同大陆之北邻加拿大有了很不相同的面貌。美国之成为“最典型的自由主义”国家,其缘在此。

西方经济学中最近流行的“路径依赖”理论与“锁定”说近来在我国颇有影响,然而我们的论者往往要从文化决定论的角度诠释“路径依赖”,似乎“儒家传统”就把我们“锁定”在“东亚型现代化”的“路径”里了。这恐怕很成问题。实际上真正会导致“路径依赖”的可能倒是建立经济—政治新体制的关键选择,美国与加拿大后期发展的不同“路径”,不是这两者共有的“西方文化”传统,而是两者在 1776 年所作的不同选择的结果。

第二,李普塞特所讲的美自由传统,显然与以往一些论著中所讲的英美“经验主义自由”颇有区别。它的高度理念化、它的发源于“革命”,它的强烈价值理性色彩,它的“自由”与“平等”并重、“个人主义”与“民粹主义”齐驱、甚至是“资本主义”与“社会主义”的互蕴,都颇有点以往论著中所说的“欧陆”色彩。然而在美国实现的又确实是典型的个人主义自由!按通常的“经验论自由观”,“平等”理念会导致“公意”压迫自由,“民粹主义”取向会引起整体化倾向侵犯个人权利。然而李普塞特向我们描述的美国“经验”则似乎并不如此。在这方面,李普塞特提到的一件事是饶有趣味的:“经验论自由”在当代的首席理论家、美国模式的弘扬者与李普塞特本人十分敬重的哈耶克,1949年曾在自由主义思想重镇芝加哥大学宣称,他历游美国诸大学,发现教授俱乐部里谈话的主调是“社会主义的”,同时他在美国各地交流过的学界中最优秀的也“最

像是社会主义的”。^④这在李普塞特看来是很容易理解的。

这正是寓平等于自由之中的“资本主义的社会主义形式”的典型文化景观。

笔者(李普塞特想必也是如此)并不怀疑“经验论自由”(或曰“否定的自由”)的重大历史意义。这一理论雄辩地证明了自由之可欲,教会了我们不能做某些事情,以免损害了我们的自由。但是(这只能另文详述)应当说,这一理论也有局限:它并不能证明自由之可得,也没有教给我们应当做某些事情,以得到我们本来没有的自由。因此在西方现代化进程中,“否定的自由”与“肯定的自由”(或曰经验论自由与唯理论自由)实际上是表面互悖而实质互补的。如果说在美国这种互补直接表现为二者在李普塞特所谓“可欲且可行的理想化的个人主义”中的融合,那么在西欧它可能表现为:“唯理论自由”功在破旧,它赋予人们冲破专制藩篱的理念动力;而“经验论自由”功在维新,它教会人们认识事情的限度,防止以暴易暴。

过去我国因“五四”以来多倡“民主与科学”而对自由的认识不足,80年代“否定的自由”观之引进适当其时,我们由此而知自由之可欲,不可或缺。而对西方来说,这种理论也解决了西方人已得之自由在“后现代”条件下是否仍然可欲的问题。但仅仅如此是不够的,尤其对于知其可欲又尚未可得的人们来说就更是如此。因此李普塞特这本书就更其可观,因为它给出了一幅在“起点平等”的基础上的融合“否定的自由”与“肯定的自由”的可能图景。由此可能导出一种“低调社会民主”理论,它因其“平等”的理念而具有社会民主色彩,但它是低调的,它并不自认为提出了一种比“个人主义自由”更可欲也更“高级”的理想,更不想由此否定个人自由,它只是想为可欲之自由寻找可行之路。无疑,李普塞特也好,其他西方思想家也好,都不能给我们提供这种完全的现成理论,但我们应当能从他们的研究中得到启示。

注释:

- ①关于这一讨论的发展与意义,参见本书:《公平竞争与社会主义——“桑巴特问题”引发的讨论》,以及《不患寡而患不公——关于“为什么美国没有社会主义”的讨论》,《开放时代》1998年第1期。
- ②W. Sombart, *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten Keinen Sozialismus?* Tübingen, 1906.
- ③H.G. Wells, *The Future of America*, New York, Haper & Brothers, 1906.
- ④S.M. Lipset, *Consensus and Conflict, Essay in Political Sociology*. New Brunswick, 1985. P.190.
- ⑤W. Sombart, *Why is there no Socialism in the United States?* New York. 1976. P.106.
- ⑥L. Samson, *Toward a United Front: A Philosophy for American Workers*. New York, 1993. P.90.
- ⑦S.M. Lipset, *Consensus and Conflict, Essay in Political Sociology*. New Brunswick, 1985. P.190.
- ⑧W.D. Burnham, “The United States: The Politics of Heterogeneity”, in R. Roes ed, *Electoral Behavior*. New York, The Free Press. 1974. P.718 ~ 719.
- ⑨S.M. Lipset, *American Exceptionalism: A Double - Edged Sword*. New York, Norton, 1996. P.267.
- ⑩S.M. Lipset, *American Exceptionalism: A Double - Edged Sword*. New York, Norton, 1985. P.78.
- ⑪他对此问题早期探讨之回顾,参见 S.M. Lipset, *Consensus and Conflict*, 第219页。
- ⑫S. Wilentz: “Socialism”. in R.W. Fox and J.T. Kloppenberg(ed), *A Companion to American Thought*. Oxford. 1995, P.637 ~ 639.
- ⑬W. Sombart, *Pourquoi le Socialisme n'existe - t - il pas aux Etats -*

问题与主义

Unis? Paris, Press – es Universitaires de France. 1992.

- ⑭ W. Sombart, *Why is there no Socialism in the United States?* Pourquoi n'y a-t-il Pas de Socialisme aux Etats – Unis? Edité Par Jean Heffetet Jeanine Rovet, Editions de L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1988.
- ⑮ Kim Voss, *The Making of American Exceptionalism*. New York, Cornell University Press. 1993.
- ⑯ 同上, 第 639 页。
- ⑰ S. Wilentz: "Socialism". in R. W. Fox and J. T. Kloppenberg (ed), *A Companion to American Thought*. Oxford. 1995. P. 637 ~ 639.
- ⑱ S. M. Lipset, *American Exceptionalism: A Double – Edged Sword*. New York, Norton, 1996. P. 288.
- ⑲ 同上, 第 35 页。
- ⑳ 同上, 第 153 ~ 154 页。
- ㉑ S. M. Lipset, *American Exceptionalism: A Double – Edged Sword*. New York, Norton, 1996. P. 268、31、268.
- ㉒ S. M. Lipset, *American Exceptionalism: A Double – Edged Sword*. New York, Norton, 1996. P. 31.
- ㉓ 同上, 第 275 ~ 276 页。
- ㉔ S. M. Lipset, *American Exceptionalism: A Double – Edged Sword*. New York, Norton, 1996. P. 87 ~ 88.
- ㉕ S. M. Lipset, *American Exceptionalism: A Double – Edged Sword*. New York, Norton, 1996. P. 36.
- ㉖ 同上, 第 87、297 页。按:这些话均出自葛兰西的《狱中札记》。
- ㉗ 同上, 第 77 ~ 78 页、第 81 页。
- ㉘ 见本书:《公平竞争与社会主义——“桑巴特问题”引发的讨论》。 S. M. Lipset, *American Exceptionalism: A Double – Edged Sword*. New York, Norton, 1996. P. 180.

从不公正的“改革”到反改革的“革命”

——俄国走向 1917 年之路

“震撼世界的六年”——学者以此形容那最终导致苏联剧变的戈尔巴乔夫改革(1985 ~ 1991),它与当年约翰·里德笔下的“十月革命”——“震撼世界的十天”同样给后人留下了无尽的思考。^①“震撼”余波中的头脑往往难于冷静,于是 1991 年后的几年犹如 1917 年后的几年一样,价值判断往往遮蔽了对历史进程的理性观察。如今“震撼世界的六年”之后又六年过去了,而“震撼世界的十天”已迎来了它的八旬之祭。从苏俄之亡究及苏俄之兴,不能不对这个动荡世纪中俄国人与全人类的命运浩叹再三!

近年来俄国人对革命的反思与我国一样出现了两极化的趋势:有人批评革命切断了传统,带来了“西方理性的灾难”,有人批评革命植根于传统,带来了“东方专制的泛滥”;有人批评革命毁灭了凝聚着斯拉夫美德的俄国农民,有人却认为革命是农民俄罗斯对现代化的反扑;有人认为革命可悲地摧毁了东正教,有人却认为革命恢复了中世纪式的宗教专政;有人认为革命纯属“列宁的阴谋”、“布尔什维克的政变”,有人却认为革命是历史的必然——不是马克思所讲的“普遍规律”意义上的必然,而是文化决定论意义上的必然,或用别尔嘉耶夫的话说,是俄罗斯文化的“宿命”。^②

这些争论当然都是用剧变前“体制外语言”进行的。而另一方面在今日俄国左派(包括以戈尔巴乔夫、麦德维杰夫为代表的社会民主派)中仍然用“体制内语言”进行着苏联解体前已开始的讨论:

十月革命究竟是“早产的社会主义革命”还是“过激的资产阶级民主革命”？在1997年3月于德国Elgerburg举行的俄国革命国际学术会议上主要仍是这种讨论。有人问：“怎么能把消灭资本主义、消灭民主的革命叫资产阶级民主革命？为什么不叫社会主义革命？”有人则认为：“如果是社会主义革命，那就无法理解为什么让社会主义领导人列宁、托洛茨基、季诺维也夫等被毒死或枪杀，列宁的最后著作被隐瞒”。^④

尽管立场观点各异，有一点是各方都看到的，即革命前的俄国传统和为改掉这一传统而发动的改革与革命关系密切。早在苏联解体前最后一次重要的史学会议——1990年6月列宁格勒国际史学家圆桌会议就以“改革还是革命？1861～1917年的俄国”为主题，苏联时期的“革命”派、改革后出现的改良派（称赞1861与1906年改革）与国粹派（称赞俄国旧传统）的史学分野初见端倪。^⑤90年代讨论在深化，其中尤以1993～1992年间俄国史学最高刊物《历史问题》破天荒以连续6期刊出的A.A. 伊斯肯德罗夫（该刊主编）《俄国的君主专制、改革与革命》长文引起的讨论为重要。^⑥在“革命”派退潮的形势下，讨论主要在“改良”派与“国粹”派之间进行。前者不仅否定1905、1917年的三次革命，连知识界自由派与沙皇政权中的立宪派也不看好，而大捧“铁腕改革家”斯托雷平^⑦解散公社之功。后者相反，盛称传统公社的伟大活力，对它遭到破坏痛心疾首，^⑧在政治上这种观点同样既不认同革命也不认同自由派，甚至连斯托雷平也不好，却对极右保皇组织“黑帮”表示同情。^⑨

然而，传统、改革、革命三者果真是互相排它，彼此取代的选择吗？这个问题不仅对俄国史有意义，同样面临这三者关系的中国又何尝与此无涉？有人曾指出：19～20世纪之交的俄国是今天人们称之为“发展中社会”的那类国家中的第一个，而且也是这种“特定的社会类型中产生危机与革命的头一个国家”，“这就是为什么

俄国的实践无论是好是坏,都是今日所谓第三世界国家永远必须考虑的。”^③

传统俄罗斯:三位一体的“公社世界”

19世纪俄国传统乡村社会基本组织是所谓米尔(мир),该词在俄语中有公社、世界二义,二义同源,因为古代俄罗斯人就是把“公社”看作他们那封闭的“世界”的。1861年改革后官方在法律上把民间所谓米尔正式称为村社(общество,又有社会、协会之义),而西方人多意译为公社(commune,该词又以音译进入俄语,即康姆尼——коммун)此三词在称呼俄国乡土组织时是同义的,但与兼有协会之义的общество及兼作“共产主义”词根的commune相区别,本文把мир译为“公社世界”。

自1843年普鲁士政府顾问哈克斯特豪森考察俄国农村“发现”了公社世界后,在西方引起轰动,由此引发了一个多世纪“公社论战”。一些人类学家把它认作原始社会组织的“遗存”,马克思赞成此说,苏联时期遂成为主流观点。但由此造成一个怪现象:一部俄国史从开篇古罗斯文明就讲“公社解体产生阶级国家”,以后每章必讲“解体”,直到十月革命这“体”还远未“解”完!

而另一派学者则认为,古罗斯本无土地公有之制,后来的米尔公社也非原始遗存,而是在专制国家中央集权化过程中“土地国有化”的产物。十月革命后此说被禁,但在西方与俄侨学者中仍然流行。到70年代,由于公社“原始遗存”说越来越难以自圆,“公社后生”说在苏联也逐渐崛起,同时“公社世界”与社会主义的联系也成为学界的话题。1974年第三版《苏联大百科全书》“公社”。词条一改前两版对革命后的公社不置一词的作法,在长达万言的词条中首次强调了“社会主义对传统公社的利用”。^④到80年代,正如B·A·亚历山德罗夫指出的:公社后生论已成为“苏联史学界大都同

意”的看法。^⑩

这样,100多年的“公社论战”至今,在日益丰富的实证研究基础上人们已大体认定:16世纪以前俄国农民主要以独户村的形式自由散居在“黑乡”上,其土地是可以继承与买卖的“习惯法私有”制,与此并存有波雅尔(古典贵族,与依附于皇权的后世贵族不同)世袭领地。16世纪后中央集权专制帝国形成,“黑乡”的自由与波雅尔的势力被剥夺,于是俄国发生了数位一体的过程:自由农民向农奴转化,农户地产向“公社份地”转化,准私有的世袭领地向国家授与的封地转化,古典色彩的“地主”向“公社主”转化,松散型的自由米尔向紧密型的农村公社转化,而松散型的诸侯联盟与霸主政治也向中央集权的专制国家转化。农民属于公社、公社属于国家,而国家将其赐予贵族,并从而实现专制国家对包括贵族与农民在内的全体臣民的严格控制——这样一种公社世界—农奴制—中央集权专制主义三位一体的传统体制,加上以东正教为核心的意识形态,便构成了封建俄国或前近代俄国的总框架。在这一框架中公社处于关键地位:公社属于国家,所以公社社员又是专制国家的臣民,而国家赐之于贵族,于是公社社员又成了贵族的农奴。正是公社世界中这种社员—农奴—臣民三位一体的身份,使得俄国严酷的农奴制与高度的中央集权可以融为一体,而不像其他国家的农奴制意味着领主称雄与皇权衰弱。^⑪

公社的职能有:(一)土地公有,定期重分。重分时为求“平均”,远近、肥瘠、水旱条件不同的每片土地都要求切成许多长条,户户有份,此即所谓的村社条田制。领主或者通过公社征取代役租而不设自营地,或者自营地也作为条田插花分散于农民份地中并定期重划,真正处于公社之外的私有地产在改革前是不多的,俄语 помещик(主子)常被汉译为“地主”,其实在改革前应当说是“公社主”更确切些。(二)连环保。即公社集体为社员个人承担责任,同时个人即处于公社束缚之下。这尤其在租税征收上,实行“征税

对社不对户,贫户所欠富户补”的原则。公社作为一个整体向国家与主人承担交纳义务,国家与主人不直接与农户打交道。在连环保中某户如果欠税,他将因连累全社而受到巨大压力。如果他逃亡,那么不用国家与领主出面,公社就会千方百计把他弄回来。但另一方面,连环保等于借租税征收实行“一平二调”,削富益贫,农民的分化因而更受抑制。(三)劳动组合。公社虽以“公有私耕”为主,但并非完全“单干”,在许多生产环节上实行“集体主义”的劳动方式,除份地外还有部分土地作为“共耕地”,国家常用扩大“共耕地”为作为保证赋役的手段。(四)强制聚居与强制耕作。公社取消了以前“黑乡”时代的独户村,实行强制性大村落制,禁止社员任意迁居以逃避管束。在耕作方面,除“共耕地”与领主自营地上的“劳动组合”外,农户份地上的家庭耕作也不是自主的,由于公社的插花条田制形成他人过境权、敞地制、公牧制诸惯例,各户的轮作顺序与农事日程都必须由公社统一计划,强制各户执行,以便于敞地放牧和避免穿越条田时的践踏损失。这样便剥夺了农户的经营自主权。(五)“村社民主”与“畜群式管理”的统一。公社中实行无视人权的“习惯民主”,盛行“五个人作出决定便可剥夺第六个人”的原则,村会又可以对社员私行刑罚,甚至草菅人命,而这种无视人权的“大民主”适为“公社之父”的专制提供基础,正如 C.Ю. 维特所说:“从行政警察的角度看公社更加方便:放一群牲口总比一头一头地放来得轻松。”^⑩

公社生活给俄国文化与俄罗斯人的心态都打上了明显的烙印。公社世界的“民主”与专制、“平均”与等级压迫,对其成员的“保护”与束缚,使俄国成为一个“非个性化的集体主义意识的国度,这种意识的实现是教会的愿望,同时也是所有反对教会势力的愿望,所有知识分子的、文化和社会思潮的愿望”。^⑪俄国东正教哲学的核心概念是 соборность (“一致性”^⑫),神学权威霍米亚科夫曾把它定义为“在多样性中保持统一”,并解释说,“人在教会中发现

自我”，而且也只有教会中他才能充分实现自我。而在世俗社会中，正如伊斯肯德罗夫所指出：“在坚持俄国的公社制度这一点上，极左与极右奇异地结成了一体”。^⑩1906年以前，沙皇当局对村社生活的各个方面，从土地重分（份地制）、共耕地、劳动组合、强制聚居、连环保直到村社审判都曾给予大力支持与提倡，甚至强制推行。正如维特所说，当时的国策宣布：“公社是俄国人民的特点，侵犯公社就是侵犯特殊的俄罗斯精神。”沙皇亚历山大二世曾有句名言：“俄国的一切不是为了强者，而是为了弱者。”^⑪“抑强扶弱”、抑制分化一直是当局所标榜的目标。而另一方面，农民的村社生活使他们有一种“宁可全部土地归沙皇，只不要归地主”的观念，^⑫所谓的皇权主义正是这种观念的体现。

公社生活中个人理性的不发达也导致“集体表象”居于优势的前逻辑思维成为公社世界思维方式的特点。许多人指出的俄国宗教（尤其在下层）的神秘主义与萨满（巫术）色彩，教会中的“圣痴”传统与世俗生活中的“群众性歇斯底里”，充分体现了这一点。

显然，公社世界的文化—制度遗产对1917年革命及革命后建立的影响不容忽视。这一点甚至连酷爱俄罗斯传统而又排斥1917年革命的“文化保守主义者”也难以否认。别尔嘉耶夫在其转向东正教寻神派时曾经把俄国“革命”指斥为一种“激进西化”的结果，但其晚年在流亡中写成的《俄国共产主义起源及其涵义》一书中却得出了深思后的结论：俄国革命之根不在西方，而在俄罗斯，它是俄国传统文化特性的“宿命”。

政治专政下的经济改革：“斯托雷平奇迹”的甜头与苦果

然而笔者不同意“宿命”说，尽管革命与俄国公社世界的传统有联系，但这种联系并不导致一种“必然性”。文化宿命论往往假

定有这么两种民族：一种是天生的个性活跃者，喜欢竞争与自立，另一种是天生的共同体成员，留恋受保护的和谐生活。然而世间未必真有这样的“文化动物”。事实上，共同体对个性的压抑是包括“西方”在内的一切前近代传统社会多少都有的特征。而人们在某些情况下追求个性发展，在另一些情况下要求共同体的庇护，这种选择也往往不是以“文化”取向，而是以现实过程中的利害关系为依归的。在中国改革中，农民乐于摆脱人民公社，而工人则不愿在国企改革中两手空空地“下岗”，这并非他们有什么不同的“文化传统”；倘若农村改革不是以平分土地为起点，而是把全村土地变成支书的私人庄园，试想农民能接受这种“改革”么？

就俄国而言，既然在16世纪“公社化”以前俄国有过准私有制与古典独立农民，就不能说他们天生喜欢公社世界。进入19世纪，市场经济与宪政民主之潮冲击着传统体制，这时如果上层的“公社之父”为了维护专制特权而强化公社对人民的束缚，社会上就会发生要求冲破公社束缚的呼声，用亨廷顿的话说即“现代化多元主义反对传统专制”的斗争；而倘若“公社之父”倚仗权势化公为私而把“子弟们”赶出家门，社会上便会兴起捍卫公社的呼声，亦即“传统多元主义反对现代化专制”的斗争。

近代俄国第一场大改革1861年“农民改革”就是一次“父夺子利”的改革。贵族割占公社部分最好的土地为私有，从而由“公社主”变成了地主，公社社员因此不再是贵族的农奴。然而公社的束缚依然，只是其土地因“割地”而缩小了，而农民还要为这已经减少的份地交纳“赎金”，并且还不是以户而是以公社的名义赎地，即赎下的土地仍是公社的份地而非农户的地产。这就好像一个“大家长”把宗法式大家庭的颇大一部分家产席卷而逃，同时却仍把“子弟们”圈在“大家庭”中一样。于是，子弟们的第一个愿望便不是如何“分家”而是怎样追回被盗窃的大家庭财产了。这就形成了以捍卫公社为宗旨的民粹派运动，它在改革后20年间成为俄国反对派

的主流。

然而此后它便衰落了,除了自由派与社会民主派的批判与它自己的政治冒险受挫外,最重要的是当时虽然贵族不再是“公社主”,沙皇仍是“公社之父”,农民的公社意识也依然表现为皇权主义而对民粹派“革命”不感兴趣。加之19世纪80年代后沙皇政权一度保守化,一批“俄国人民历史古董的鉴赏家”^⑧执政,使俄国进入了一个“反改革时代”,强化公社便是保守政策的核心。它激起了社会上要求摆脱公社的斗争,则民粹派便被挤到了边缘。

“现代化多元主义反对传统专制”的斗争的高潮便是1905年到1907年革命。苏联时期喜欢强调这次革命中的工人运动,然而《维特回忆录》表明当时当局主要头痛的是杜马造反与农民作乱,而并不在乎罢工。^⑨用英国学者T.沙宁的话说,城市罢工和起义在这两年只是“一瞬间真实的革命”,实际影响很小。^⑩列宁当时也讲过:俄国形势是“世界上最革命的议会和几乎是最反动的专制政府”的对峙,而当时只有“立宪民主党人既能说服庄稼汉,又能说服小市民”,^⑪这是民粹派与社会民主派都做不到的。自由派知识界通过立宪民主党执牛耳的杜马实际上主导着全国的反对派运动。另一方面,“最反动的专制政府”之说却不符合事实。1905年的俄国政府由著名的开明政治家G.Ю.维特任总理。他不仅对公社之弊已有认识,决心推进经济改革,而且还是宪政的热心者。当时的保守派认为维持专制政治有利于吸引外资、发展经济,因为投资者并不关心俄国是什么政体,只希望稳定,而害怕动荡。维特对此批评道:“这当然是十分幼稚之论。不错,他们希望停止无政府状态,但是,无论外国还是俄国的贷款者,都希望俄国确立这样一种政体:它应当不至于或很难于让某些冒险分子一旦心血来潮就能挑起像可怕的日俄战争那样的冒险活动,也不可能出现让一个伟大民族永远受一批自私的宫廷佞臣任意摆布的状况。”^⑫

显然,在反对派运动以自由主义为主流,而政府方面又由开明

的改革派官员执政的条件下,只要双方能达成妥协,1905~1907年之后的俄国将会是另一种前途,走向市场经济、民主宪政是完全可能的。然而由于种种原因,杜马反对派与维特政府的谈判未能成功。维特由于过分“温和”而被沙皇一脚踢开,强硬的戈列梅金与斯托雷平相继登台,对反对派野蛮镇压。第一、二届杜马相继被强令解散,立宪民主党一度被宣布为非法,该党的土地问题专家赫尔岑斯坦与活动家约洛斯惨遭杀害,米留可夫避难海外,参与了反对派杜马议员《维堡宣言》的立宪民主党人被交付审判。由于大批自由主义反对派人士被剥夺选举权,也由于修改选举法并动用“黑帮”极右翼恐怖分子进行威胁与控制,后来产生的第三、四届杜马完全成了御用的傀儡。“立宪民主党人杜马”变成了“黑帮杜马”。俄国进入了所谓“斯托雷平反动时代”。

然而,胜利了的“家长”不仅没有维护“大家庭”,反而实行了彻底的“分家”。1907年起,俄国开始了摧毁传统公社、实行土地私有化并确立资本主义产权制度的“斯托雷平改革”。用斯托雷平的话说,国家原先要“抑强扶弱”,充当“公社精神”的化身,而今不然了,“国家是为强者而存在的”!其实,1905年以前的“公社世界”大家庭早已“父不慈子不孝”,只是还保留着一层大家庭的温情面纱。而1905~1907年“革命”的戏剧性结果就在于:刺刀挑破了这层面纱,透过破口一看,原来家长与子弟们都对家产心痒久矣!于是对当局来说事情便变得十分简单:赶快把家长权变为家产所有权吧!

为了让社会认可“家长”对家产的霸占,斯托雷平的办法是让“长子”也分一杯羹以获得他们对家长的支持,用权势帮助公社的“强者”(所谓“富农”)以“强迫动员”^⑧的方式摧毁公社世界,从而用把“弱者”赶出家门的办法实现对农民的“第二次解放”^⑨(1861年是“第一次解放”)。为此,当局以“11月9日法令”鼓励农民退出公社,以“5月29日法律”推行“一户决定”原则下的强制性“土

地整理”。同时建立官办农民银行，一方面低价收购“弱者”的份地并转售“强者”，一方面向“强者”提供优惠贷款。

一时看来，这样的“分家”倒也干脆利索，产权明晰，市场导向的农场经济毕竟比种“大锅”地、纳“大锅”税的村社经济有效率，而铁腕下的安定更有助于这种效率的发挥，于是产生了“斯托雷平奇迹”：从1907年到1914年间沙俄经济持续高涨。在市场之潮中，俄国出现了前所未有的经商热。1905年的政治热情似乎已一去不复返，维特在1913年感叹道：“这件事过去6年了，斯托雷平宣称‘安宁’也有那么久了，但他所实行的制度迄今没有改变，舆论对之也没有反应，现在舆论所感兴趣的主要是口袋里有多少钱……”^②

于是当年的反对派知识分子便陷入了空前的尴尬中。海外“政治侨民”日久无聊，内讧成习，立宪民主党、社会革命党内的派系愈来愈多，而社会民主党内的两派更于1910年彻底分裂为布尔什维克、孟什维克两党，彼此从政见直到经费之类的琐事都斗得不亦乐乎。而俄国国内的自由主义者更出现了急剧的分化，有的如马克拉科夫，成了支持当局镇压“弱者”捣乱的政治保守主义者，有的如别尔嘉耶夫，由鼓吹西化急变为弘扬“国粹”，成为不问政治的东正教“寻神派大师”，有的如米留可夫，反对保守主义，但却越来越走向了民族主义。^③

于是，俄国自由主义作为一股以知识分子为主体的社会运动，在斯托雷平时代逐渐消解了。这倒不是说俄国不再有“自由派”，但是，那种作为社会公正象征的自由主义反对派，那种在变局来临时“既能说服庄稼汉，又能说服小市民”的理性力量，却已然消失。这是1917年的俄国与1905年的最大的不同之处。或许可以说，俄国那时就已差不多注定与自由宪政无缘了。

然而在知识界日益保守化、边缘化的同时，下层社会却积累了日益强烈的激进情绪，这一过程实际上在斯托雷平时代以前已经

开始。沙俄司法部门统计的政治罪,即所谓“反国家罪”的分布表明,1890~1903年间受过大学教育的贵族、军政公职人员与自由职业者等知识阶层在“反国家罪”“案犯”中的比重下降了一半,而体力劳动者的比例则相反地上升了一倍半,两者的地位恰好来个颠倒:1890年前“反国家”者中大多数为知识阶层,而1903年时,“反国家”的人中体力劳动者已占3/5,比知识阶层高出一倍多。这样的趋势到了1905年以后更加明显,据一份统计,在政治性“罪案”中贵族、教士与富商所占比例已由49.1%下降为16.4%,而下层市民(包括工人在内)则从27.5%增至43.9%,农民也从19.1%增到37%。^②

斯托雷平改革大大加速了这一变化。“父夺子利”式的不公正改革,首先使得“父亲”声望扫地,随着沙皇从“公社之父”变成“公社破坏者”,传统皇权主义的民众心理基础被破坏。随着改革的进展,精英层对沙皇的敌意在淡化,而大众对沙皇的敬意却消逝得更快。其次,“父亲唆使长子抢夺家产”的做法也导致了“兄弟”矛盾加剧,俄国农村除了农民反对贵族之外又出现了公社农民反对独立农民(退社者)的潮流。据统计,从1907年改革开始到1914年9月1日止,递交土地私有申请的269万农户中,只有71.8万户即26.6%得到了村社的允许,183万户(67.8%)是强行分离的,而10%的分离者“由于害怕同村社人的打击而撤回了自己的申请”。^③90年代的档案研究也表明“农民骚乱”中的“反改革”案件在这几年急剧上升,1907年只占总发案的5.1%,1908年为14.3%,1909年为23.3%,1910年已达75%。^④社会上维护公社的情绪从鼓吹“村社社会主义”的社会革命党之兴衰明显可见。该党在改革前对农民影响很小,在农民联合会与第一、二届杜马的农民代表中屡受冷落。然而改革后其势力即迅速上升,从微不足道的小团体一举成了1917年有百万之众的全俄第一大党,不仅在农村苏维埃中一统天下,在城市苏维埃中也曾有半壁江山。

反改革的公社复兴运动不仅使改革进展有限,而且这一进展的后果也出乎斯托雷平所料。改革前的公社内部存在着贫富利益差别,难于一致行动,而沙皇却可以以凌驾于贫富人等之上的仲裁者身份利用公社。改革后富裕者大都退出公社建立独立农庄。他们是改革的受益者,但处于一盘散沙状态,不可能成为斯托雷平所设想的政府社会支柱,“长子”支持“家长”维持统治的希望落空。而公社本身却因富人的退出而变成了贫弱户的均一化团体,成为绝望者采取集体行动的最佳组织方式。到1917年,这种内部认同大为提高并且一致对外仇视富人的公社组织终于成了“农村大雪崩”的巨大动力,而改革受益者完全不能对其形成制约。

于是,斯托雷平改革虽然成功地消解了自由主义反对派运动,但却使民粹主义死灰复燃,“肮脏的进步”导致了“干净的反动”,“传统多元主义反对现代化专制”的斗争又一次排挤了“现代化多元主义反对传统专制”的运动。俄国反对派的主流由自由主义再次复归民粹主义。然而与1870年代的民粹主义不同的是:那时知识分子鼓吹革命,而人民却寄希望于“公社之父”,而今天完全倒了过来。随着反对派自由主义运动变成民粹主义运动,由知识分子运动变成工农运动,在工农心目中,知识分子的形象也由公道与正义的化身逐渐变成了与贪官污吏类似的人,正如米留可夫所担心的:“他们并不能对政府的政策产生决定性影响,但在人民眼中他们已经是政府的伙计了”。^④知识界道德形象的极度下降,在革命后不久访俄的瞿秋白的记录中可见一斑。瞿秋白曾在图拉访谈一老农,该老农对托尔斯泰一代的知识分子崇敬至极,而对当时的知识界却是如此评价:

知识阶级负罪不小。俄国人的心念中,知识阶级向来和普通平民分得清清楚楚,革命初起,他们就已谈什么宪法、国会,人民看得他们和皇上一样高高在上。等到事情急了,他们

又都抛弃了人民逃到外国去了——不来帮着人民共负大业。怪不得无产阶级也走极端：那几月风潮汹涌的当口，看见戴眼镜的人都指为知识阶级、怠工者，拼命排斥，于是知识阶级更逃得厉害，至今弄得要人办事的时候，人手又太少了。^③

“公社世界”的复兴：“反传统”还是“超传统”

正是在这样的背景下俄国迎来了 1917 年。笔者曾撰文指出：^④当年的“二月革命”并无任何组织策划发动，完全是在偶然事件触发社会积怨而政府公信力又极差的情况下突发的。从身居瑞士以 40 多岁之年已作终老他乡打算的列宁，直到远离首都驾幸军中的沙皇，以及当时在首都的各党首领，对此都大出意外。如今讨论这场革命是否“必然”发生是困难的。有人认为倘若没有第一次世界大战，俄国可以沿着斯托雷平之路走完权贵资本主义加“现代化专制”的普鲁士式进程。但应当指出，大战本身与斯托雷平改革就有一定的关系。正是斯托雷平改革摧毁了“公社精神”，使帝国传统的精神支柱不复存在。为了填补这一空缺。沙皇政府的办法是极力强化民族主义与沙文主义。斯托雷平提出了“俄国是俄罗斯人的俄国”的口号，并一手扶植、建立了“民族主义党”。他一向以“你们需要大动乱，我们需要大俄罗斯”为号召，攻击反对派企图涣散俄罗斯的民族。他还在其任内多次出镇芬兰等地，亲自主持强化俄国的殖民统治，于是俄国在民族主义的膨胀中一步步迈向第一次世界大战，而战争触发的危机便成了革命的直接原因。^⑤

事实上，1917 年革命虽然发生在首都，根子却在农村。这不仅因为俄国工人在世纪初 94% 出身农家，本身具有浓厚的“农民性”与西方市民文化背景下的城市无产阶级不同，^⑥也不仅因为革命本身的民粹主义色彩与农村中的公社复兴，还因为士兵——“穿军装的农民”在革命中特殊作用。战时俄军曾达 1500 万人，部署

在首都一带的就有 320 万, 远比首都工人为多。由于要保证军工生产, 俄军极少征招工人, 基本是一支纯农民队伍。而革命中产生的彼得格勒苏维埃虽号称“工兵代表苏维埃”, 其产生却以军队为主: 工人每 1000 人选一代表, 士兵则每连(100 人左右)就有一代表, 总共士兵代表达 2000 名, 工人代表却仅 800 名。^⑧从二月到十月的整个期间士兵都显得比工人更激进。因此有学者指出: “在任何情况下处处都宣传布尔什维克主义的人就是前线的士兵和波罗的海舰队的水兵”, “士兵已经绝对控制了群众”。^⑨俄历 2 月 23 日彼得格勒的街头妇女骚动之所以演变为革命, 是由于派去镇压的部队哗变。革命的成功则是由于俄军的普遍抗命(这也是后来临时政府垮台的原因)。而军队瓦解的主要原因又是农村普遍发生“雪崩”, “穿军装的农民”急于回乡夺取土地。有趣的是: 十月之夜攻打冬宫的主要就是“穿军装的农民”, 而唯一进行了抵抗的则是“穿军装的知识分子”——士官生。然而在斯托雷平以前, 在农民与农民出身的军人普遍是皇权主义者的年代, 士官生曾经是俄军中最具激进思想的人群!

因此, 我们虽然不能说斯托雷平改革“必然”要引起革命, 但革命确实与斯托雷平改革激起的公社复兴运动有直接联系。正如维特所抨击的, 这场改革“注入了浓厚的警察色彩”, 因而很不公正, “将来很可能招致严重的革命动乱”。^⑩维特于 1915 年去世, 仅仅不到两年后, 他的预言便成为事实。

从二月到十月, 导致冲突的主要事情与其说与工人、不如说与农民(包括穿军装的农民)利益有关。二月革命后临时政府的第一号令便是恢复军队秩序, 而彼得格勒苏维埃的第一号令则是实行“军队民主”。十月革命中, 核心问题是“土地与和平”, 革命中召开的苏维埃“二大”上通过的是“土地法令”与“和平法令”(而不是工厂国有化之类的法令)。在当时, 土地与和平两个问题其实就是一个问题: 士兵们急不可耐地“现在就要和平”为的是赶快回乡参加

遍及全俄农村的自发性“土地革命”，而坚持作战就意味着至少要暂时地维持农村秩序。

在农村，当时出现的完全是个自发的（如果不是纯粹自发的话，那起作用的就是民粹派——社会革命党人）“非斯托雷平化”过程。十月革命中通过的土地法令是根据社会革命党人主持的农民代表苏维埃提供的文本制定的。它在理论上规定一切土地属国有，但实际上正如列宁所解释的：“在由谁掌握土地的问题上，我们让土地公社在解决这一问题时居第一位”，所以，土地国有化实际上是村社化。^⑨在名义上，《土地法令》附件曾规定：“使用土地的方式不应受任何限制”。农业人民委员部在土地改革的指令中也认为，独立农庄仍应保持原状，“但这个决定只在独立农庄不属于富农时才适用”。然而，当时何为“富农”并无规定，而且不久后为征集余粮又恢复了早在1902年就废除了的村社连环保，所以真正允许存在的独立农庄很少。在主要农业区，更实行了强制消灭独立农庄的制度。如弗拉基米尔省一些乡规定：“所有独立农庄与单独地段，无论份地还是买来的地，一律并入村社。今年春乡土地委员会已命令全部独立农庄与单独地段主迁入村社，秋天应拆除其全部建筑物”。^⑩在南方、东南与中央黑土地带，独立农民制度几乎全部被消灭。在萨马拉省其比重由19%降到0.1%；在萨拉托夫省由16.4%降至0.01%；在斯塔夫罗波尔省从24.9%降至0.4%；在顿河区由10.4%降至0.6%；在中央黑土区从4.1%~10%降至0.1%~1.2%。在西部与西北地区一些农业地位不高的省份中虽仍有一些独立农民，但数量也减少了。总之，在全俄范围内，“独立农庄主开始‘自愿’回到重分公社中，对那些顽固者则采取强制手段，直到收回他们的土地”。^⑪

这样，村社不仅在十月革命中“复活”了，而且发展到空前的程度，甚至包括了那些历史上本来早已没有村社的地方。在主要农业区，几乎全部土地（98%~99%）都属于村社，即使在村社化程度

最低的西部和西北地区也占到 70% 左右。就全苏而论,直到新经济政策时期的 1927 年仍有 96% 的土地与 95% 的农户在村社中。革命前的村社中,除了重分型村社外,还有许多非重分型村社,而革命后村社只有土地重分社这一种类型,^④土地重分频率也大大提高。革命后初期平分土地都是临时的,大多数情况都只管 1918 年一次春播或秋播。在沃龙涅什省,1918 ~ 1919 两年间所有村社都重分土地一次以上,而大部分(70.3%)的村社竟然重分了三次以上,“革命后逐年间在村社成员中土地使用最大限度平均的倾向越来越严重”。尽管这带有革命初期的非常性质,但此后土地重分也很频繁。据 1925 ~ 1926 年调查,^⑤主要农业区北高加索、中央黑土地区及乌拉尔等地许多省份每年都要重分村社土地,沃龙涅什省近半数的村社是二三年一分。同时村社的插花分散的条田制及由此而来的强制耕作、强制聚居等都比斯托雷平改革前更严格,每户份地块数更多,面积更小,交错、分散程度更严重,平均距离更远,村社对农户耕作方式、作物品种、茬口乃至农活的硬性规定更多,从而削弱了农户经营自主权与适应市场的能力,阻碍了正常的社会分工。这样,村社的自然经济性即宗法性也更强了。

经济上的宗法性造成了政治上的宗法性。尽管苏俄当局力图对村社进行“民主化改造”,如规定村社为纯经济组织,不享有超经济权力即统治权力,村会不再是家长会议,而必须是全体成员会议等。但传统“村社民主”的根本缺陷——整体主义对个体权利的剥夺,却不仅未改,而且比昔尤甚。“米尔由于它实质上的优势效能,正排挤苏维埃并在乡村行政事务中起决定性作用”,村会专横跋扈,“仍然是革命前的旧斯霍特(сход 长老会)”。^⑥其最恶劣的表现便是 20 年代震惊全俄的“卢多尔瓦伊事件”:村苏维埃与米尔首领操纵村社会议“集体决定”,一次便当众鞭笞了 300 多个违犯了“社会意志”的村民。

这样,1917 年后的俄国一方面打倒了沙皇与地主,表现出强

烈的“反传统”色彩,另一方面却以复活并强化了了的公社世界消灭了独立农民,体现着一种“超传统”的方向。革命后的俄国与其说如列宁所言成了农民“小资产阶级的汪洋大海”,不如说成了 35 万个传统公社的汪洋大海。村社经济的非市场化(自给自足)倾向与村会政治的专横倾向一直令苏维埃政府头痛,但他们不可能再搞一场“新的斯托雷平改革”。于是在拿不到“商品粮”时,他们不去责怪公社阻碍了独立农民的商品生产,反而归罪于“农村资产阶级的粮食进攻”,在面对村会的恶霸行径时,他们不去责怪共同体侵犯了公民人权,反而归罪于“资产阶级富农迫害了贫农”,不去保障村民的权利反而忙于剥夺米尔的自治。这样苏俄便在“超传统”之路上越走越远,直到以村社消灭独立农民之后又以集体农庄消灭村社,用一个全能的“全俄大公社”取代了 35 万个传统小公社——这就是世人皆知的斯大林体制。整个过程恰巧应了当年民粹派设计的“独特的俄国道路”：“从米尔(мир 传统公社)到康姆尼(commune 共产主义公社)”。

1917 年革命还是“十月革命”

前面提到,1905 年的俄国本可以有另一种选择,但 1917 年俄国可以有别的选择么?这就涉及目前一个通行的见解,即把 1917 年的俄国划分为“二月资产阶级民主革命”与“十月社会主义革命”两段。于是“要二月,但不要十月”便成为苏联解体后的流行观点。如果俄国人在推翻沙皇后止步,是不是就能建立一个宪政民主国家?

这几乎是不可能的。实际上,触发 1917 年之变的已不是“现代多元主义反对传统专制”的斗争(如同 1905 年那样),而是“传统多元主义反对现代专制”的斗争,不是传统公社的束缚引起反抗,而是斯托雷平的不公正“分家”引起反抗,因此重建公社的大方向

问题与主义

一开始就确定了。在很大程度上,二月里爆发的是谁也没想到的剧变。然而它一旦发生便一泻千里,不可遏止。从二月到十月,俄国社会几乎是处在一个急剧“激进化”的连续过程中,不想被大潮所淘汰的各种政治力量不管原来信奉什么“主义”,此时都卷入了一场“激进比赛”之中。正如卢森堡所说:沙皇的傀儡“最反动的”第四届国家杜马一夜之间“突然变成了一个革命机关”。^⑤为了抢占潮头,这个右派比重很大的“黑帮杜马”不但抗旨逞强,而且竟在沙皇尚未退位时就宣布接替沙皇政府,代行其职能。从国家杜马临时执行委员会到后来的四届临时政府,俄国政坛8个月之内五易其主,一届比一届更“左”,其主导力量从温和自由派、自由民主派演变为社会民主派与革命民粹派,最后在十月的冬宫之夜,后两派中的最激进者(社会民主党(布)与左派社会革命党)又推翻了两派中较正统者(社会民主党(孟)与社会革命党)控制的末届临时政府:

1917年2~10月间俄政局的急剧激进化^⑥

时间	机构	a	b	c	d	e	f	g	左倾度
		右	中右	中左	左	其他	总计	a-d 项总计	
2月27日前	四届杜马	185	98	59	14	86	442	356	-1.07
2月27日	杜马临时委员会	0	8	3	2	0	13	13	-0.08
3月2日	第一届临时政府	0	3	6	1	1	11	10	0.5
5月6日	第一届联合临时政府	0	2	6	6	1	15	14	1.15
7月24日	第二届联合临时政府	0	0	6	8	0	15	14	1.57
9月25日	第三届联合临时政府	0	0	6	10	0	16	16	1.63
10月25日	苏维埃政府	0	0	0	15	0	15	15	2.00

注：(1)表中“右派”指黑帮及各保皇派政团，“中右”指十月党、进步党及其他“温和自由派”，“中左”指以立宪民主党为代表的自由民主派、“左派”指各派社会民主党与社会革命党人及类似倾向的无党派人士。

(2)“左倾度”的计算公式为： $\frac{2d+c-(2a+b)}{g}$ ，其可能的数值在+2与-2之间，为负表示右派占主导，为正表示左派占主导，数值愈大，左倾的程度越高，从表中可见当时政坛越来越左的明显趋向。

当时人们对这一后来被称为“十月革命”的事件并未感到过于吃惊，以为不过是8个月来的第6次政府更迭罢了。直到次年1月立宪会议被解散，6月左派社会革命党被赶出政府，人们才恍然大悟：“人民专制”中更严厉的铁腕诞生了。

从这一过程中我们很难看到“两次革命”。事实上，80年代学术界已有1917年是“一次革命的两个阶段”^⑧之说，然而“两个阶段”其实仍是过于清晰的划分。过去的论著都说，从二月到十月俄国出现了“无产阶级的”苏维埃与“资产阶级的”临时政府“两个政权并立”之局。然而实际上这“两个政权”本来都是过客匆匆的“流水席”，首届苏维埃本与末届临时政府基本上是同一批人（孟什维克与社会革命党^⑨）所主持，何来“无产阶级”与“资产阶级”之分？十月冬宫之夜，冬宫内外双方不仅很难说是阶级之分，甚至很难说是主义、政党之分：双方都是社会民主党人与社会革命党人的混合体，而且双方都同意结束战争，按民粹派原则解决土地问题以及召开立宪会议厘定国是，^⑩双方都既反对沙皇，也反对科尔尼洛夫的“军官救国”企图和罗将柯、李沃夫的“渐进改革”主张，亦即：双方大体上都是“社会主义”者。

双方的分歧实际只在于：冬宫里的一批人有“革命护国主义”

倾向。他们未必赞成“帝国主义战争”(不少人在沙皇时是反战的),但却认为革命后战争的性质就起了变化:德奥土保皇帝们与英法俄民主国家之间的战争成了专制与共和之战,类似于法国大革命后新法国与反法联盟之战那样。因此他们反对向德求和,因而也就反对那导致军队瓦解的“自发的土地革命”,主张先“保卫祖国”,再在立宪会议上解决土地问题——即同样是重建公社世界,只不过要有序些,免得发生大乱而为“革命的敌人”(德国人)所乘。事实上,布尔什维克在掌权之后自己也转向了“革命护国”。但在此之前,不拘一格的列宁首先想的是怎样把政权夺到手。因而在土地与和平问题上都号召“马上就要”而不容稍缓,于是急不可待的群众便转向了这个原先影响不大的党并支持它夺取了政权。

显然,这并不是方向的转变,实际上真正的转向就是二月。在这一大潮中,“个人主义”的斯托雷平改革一开始就成为过街老鼠。无论持何种“主义”的政治力量,当时都在抨击斯托雷平的“个人主义”,并许诺要重振公社世界之雄风。临时政府的最高土地委员会首任主席И.波什尼科夫在5月19日该委员会首次会议开场便谴责斯托雷平改革。在联合临时政府中任农业部长的社会革命党领袖切尔诺夫也宣布,政府将在废除斯托雷平法案之后,“在农村公社的深度与隐秘之处找到(土地)法律的新源泉”,“新的改革将从这些深层生活中涌现”^④。然而公社世界的“深层生活”中能涌现市场经济与议会民主吗?

自由主义的立宪民主党,这时的处境与1905年判若霄壤。在既不能“说服庄稼汉”又不能“说服小市民”的情况下,这个以“立宪”为名的党一反常态,力图推迟立宪会议,因为它预感到这个会议将是法国大革命中国民会议的再版。没想到这个会议刚开场,就被比它更“激进”的苏维埃所驱散。但即使不驱散又怎样?“立宪”民主党在“立宪”会议选举中只得到2%强的席位,整个会议是民粹派控制的。而民粹派就其思想而言是“人民专制”论者,很难

设想他们会搞宪政民主——尽管他们的被驱散使人们把他们看成失败的宪政的象征。而像米留可夫这样的立宪民主党人对立宪会议则不抱希望,宁可支持科尔尼洛夫的军事独裁的企图!

总之,在以“人民专制”重建公社世界的大潮中,宪政民主几乎不可能立足。当然,这并不是说布尔什维克取胜是必然的。在1917年二月的形势下应当说社会革命党最有夺魁的可能。因为它的民粹主义纲领与公社复兴的大潮最合拍,反斯托雷平最坚决,大潮初起时其人多势众声望高亦为各党所不及,甚至到十月之后仍在立宪会议选举中占优势。如果不是囿于“革命护国主义”的书生之见而在土地与和平问题上动作迟缓,让长于谋略的列宁抢占了潮头,新的“公社之父”很可能就是社会革命党人而不是布尔什维克。俄国历史上便可能出现民粹派对自由派与社会民主派实行“人民专制”的一幕——但这与布尔什维克主导下俄国后来的实行进程有多少本质区别?

传统、改革与革命,俄罗斯走过的路的确是令人浩叹的。

革命后的“超级公社”与传统俄罗斯公社世界之间的文化联系是明显的,今日的俄共也十分明白,久加诺夫不是有“俄罗斯思想就是深刻的社会主义”之名言吗?

但这种联系并不是宿命的。在现代化进程中,俄国人也曾有过通过公正的“分家”摆脱公社世界,建立以公民权利、个性发展为基础的社会的冲动,尤其当反对派运动以自由主义—社会民主主义为主流、而当局又由开明改革派主导的时候,这种冲动曾经有过通向成功的良好机遇。

但俄国人未能把握这一机遇。随着“要否分家”之争被“如何分家”之争所取代,不公正的“分家”方案击败了公正“分家”的要求。一种“家长霸占家产驱逐子弟”的改革赢来了——一时的繁荣,却种下了不祥的种子,当反对派运动主流转为民粹主义,而当局则扮

演“贪婪的家长”角色时，建立公民社会的前景便渺茫了。以“分家”为满足的自由派丢弃了公正的旗帜，也就埋下了为“贪婪的家长”殉葬的伏笔。

于是当危机爆发时，“重建大家庭”便成汹涌大潮，此时再谈如何“分家”已不合时宜，回归公社世界势成必然，剩下的问题只是谁来当新的“公社之父”？在这里我们看到了出奇制胜的一幕，但对俄国的去向而言它已不很重要。

注释：

- ①R·沃尔克《震撼世界的六年》，曼彻斯特大学出版社 1993 年版。
- ②H·A·别尔嘉耶夫《俄国共产主义起源及其涵义》，莫斯科，1990 年版，第七章。
- ③M·沃约科夫《俄国革命的选择：资产阶级的二月和无产阶级的十月》，国际十月革命研讨会论文，1997 年 3 月。
- ④《改革还是革命？——俄国 1861～1917 年》国际史学家圆桌会议论文集，圣彼得堡 1992 年版。
- ⑤A·A·伊斯肯德罗夫《俄国君主专制、改革与革命》，见《历史问题》1992 年第 1、6 期，1993 年第 3、5、7、期；1994 年第 1 期，第 101 页。
- ⑥前引伊斯肯德罗夫文便是贬维持而扬斯托雷平的代表作。90 年代俄国出版了多种斯托雷平传记，其基调基本如此，参阅 A·只阿弗利霍：《И·А·斯托雷平和俄国改革的命运》，莫斯科 1991 年版。
- ⑦И·Н·泽利亚诺夫《1907～1914 年欧俄农民公社》，莫斯科 1992 年版，第 320 页。
- ⑧С·А·斯杰潘诺夫《1905～1914 年的俄国黑邦》，莫斯科，1992 年版，第 10 页、第 11 页。
- ⑨T·沙宁：《作为发展中社会的俄国》伦敦 1985 年版。

- ⑩《苏联大百科全书》第三版第 18 卷,“公社”词条,莫斯科,1974 年版。
- ⑪B·A·亚历山德罗夫《封建俄国的公社土地占有制》,见《苏联历史》1983 年第 6 期。
- ⑫金雁、卞悟《农村公社、改革与革命——村社传统与俄国现代化之路》,中央编译出版社 1996 年版,第二章。
- ⑬谢·尤·维特《俄国末代沙皇尼古拉二世》上卷,新华出版社 1983 年版,第 392 页。
- ⑭J·梅纳德《俄国农民及其研究》,伦敦 1942 年版,第 455 页。
- ⑮该词由宗教会议 *сообщ* 派生而来,由宗教会议神圣的“一致性”引申出凌驾于个体之上的“集体性”原则。
- ⑯E·J·西蒙斯《俄苏思想中的延续与变革》,哈佛 1955 年版,第 277 页。
- ⑰A·A·伊斯肯德罗夫《俄国君主专制、改革与革命》,见《历史问题》1992 年第 1、6 期,1993 年第 3、5、7 期;1994 年第 1 期,第 101 页。
- ⑱谢·尤·维特《俄国末代沙皇尼古拉二世》上卷,新华出版社 1983 年版,第 396 页。
- ⑲《列宁全集》(中文第二版),人民出版社 1990 年版,第 16 卷第 296 页。
- ⑳谢·尤·维特《俄国末代沙皇尼古拉二世》下卷,新华出版社 1983 年版,第 392 页。
- ㉑谢·尤·维特《俄国末代沙皇尼古拉二世》上卷,新华出版社 1985 年版,第 175 页。
- ㉒T·沙宁《俄国 1905 ~ 1907 年,作为一瞬间真实的革命》,伦敦 1986 年版,第 25 ~ 26 页。
- ㉓《列宁全集》(中文第二版),人民出版社 1990 年版,第 16 卷第 296 页。

问题与主义

- ②④谢·尤·维特《俄国末代沙皇尼古拉二世》上卷, 新华出版社 1983 年版, 第 399 页。
- ②⑤G·雅内《强迫动员: 1861 ~ 1930 年的俄国土地改革》, 伊利诺斯大学 1982 年版, 第 460 页。
- ②⑥B·盖尔《第二次解放》, 莫斯科, 1911 年版。
- ②⑦谢·尤·维特《俄国末代沙皇尼古拉二世》下卷, 新华出版社 1983 年版, 第 276 页。
- ②⑧参阅本书《“路标”改变以后——世纪初沙俄与自由知识分子的悲剧》。
- ②⑨T·沙宁《俄国 1905 ~ 1907 年, 作为一瞬间真实的革命》, 伦敦 1986 年版, 第 25 ~ 26 页。
- ③⑩A·A·安菲莫夫《1861 ~ 1914 年改革时期俄国农民公社发展的某些特点》, 见《苏联历史》1980 年第 4 期第 36 ~ 40 页。
- ③⑪H·泽利亚诺夫《1907 ~ 1914 年欧俄农民公社》, 莫斯科 1992 年版, 第 154 页。
- ③⑫H·米留可夫《三次试验: 俄国历史上的立宪运动》, 巴黎 1921 年, 第 21 页。
- ③⑬《瞿秋白文集》, 人民文学出版社 1953 年版, 第 143 ~ 144 页。
- ③⑭苏文《“否则就永远不能讲了”——斯托雷平改革与俄国知识界的保守思潮》, 见《读书》1997 年第 1 期。
- ③⑮R·E·约翰逊《农民和无产者: 19 世纪后期莫斯科的劳动阶级》, 新不伦瑞克 1979 年版, 第 45 ~ 49、68 ~ 79、91 ~ 92 页。
- ③⑯孙成木等《十月革命史》, 三联书店 1980 年版, 第 25 页。
- ③⑰〔美〕路易斯·费希尔《神奇的伟人列宁》上册, 中国社科出版社 1989 年版, 第 221 ~ 222 页。
- ③⑱谢·尤·维特《俄国末代沙皇尼古拉二世》下卷, 新华出版社 1985 年版, 第 288 ~ 289 页。
- ③⑲由于革命后有了新的公社(commune), 以下把传统的公社(мир)

改称为村社以免混淆。

- ④⑩Г·В·沙拉波夫:《十月革命胜利后俄国土地问题的解决》,莫斯科,1961年版,第145~146页。
- ④⑪Ю·А·波利亚科夫《向新经济政策时期过渡和苏维埃农民》,莫斯科,1967年版,第84页。
- ④⑫D·阿特金森:《俄国土地公社的终结》,斯坦福1983年版,第81~93页。
- ④⑬Ю·А·波利亚科夫《向新经济政策时期过渡和苏维埃农民》,莫斯科,1967年版,第106~107页。
- ④⑭Л·列朱诺夫《村苏维埃与土地协会》,莫斯科,1928年版,第6~7、21~22页。
- ④⑮《国际共运史研究资料(卢森堡专辑)》,人民出版社1981年版,第63页。
- ④⑯作者根据各种资料统计而成。
- ④⑰《国际共运史研究资料(卢森堡专辑)》,人民出版社1981年版,第63页。
- ④⑱如早期苏维埃副主席社会革命党人克伦斯基是晚期临时政府总理,早期苏维埃另一副主席孟什维克的斯科别列夫是后来的临时政府劳动部长等。
- ④⑲布尔什维克是在次年看到立宪会议选举不利于己才翻了脸,而十月时与布尔什维克并肩战斗的左派社会革命党则仍然支持立宪会议。
- ④⑳G·雅内《强迫动员:1861~1930年的俄国土地改革》,伊利诺斯大学1982年版,第460页。

“路标”改变以后：世纪初 沙俄改革与自由知识界的悲剧

1991年至今的俄罗斯史学，在转轨期的“休克”之中如果说仍然有热点的话，那就是“改革与革命”这个话题。^①1991年剧变之后俄罗斯始终忘不了“从二月到十月”的幽灵。1917年2月建立的民主政体为什么那么快就被十月“革命专政”所取代？为什么19世纪俄罗斯知识分子最激进的时代拼命呼唤“革命”而革命就是不来，1917年在俄国知识界普遍“保守”化时“革命”却猝然而至？为什么漫长的农奴制时代和19世纪末俄国经济萧条时都没有发生革命，反而在斯托雷平改革后经济发展的黄金时代发生了？为什么历来被视为守旧的沙皇当局强硬派在把自由主义知识界与当局中的开明派打下去后反而发动了“彻底”的经济改革，而一贯呼吁这种改革的自由知识分子反而在改革中迅速沉沦？为什么自由派与社会民主派思想家在19世纪末对民粹派的学理性论战取得了压倒性的胜利，但1917年他们仍被社会上强大的民粹情绪所裹挟，以致满嘴尽说的是当年自己痛斥过的话语？总而言之，1917年的“革命”是如何发生的？是由于知识分子过于“激进”，由于统治者不肯“改革”，还是由于完全不同的另外原因？——这些，当然不仅仅是俄国人才关心的。

冲破公社世界，呼唤市场与宪政

19世纪以前的俄国是个“公社世界”，当局以“公社是俄国人

民的特点,侵犯公社就是侵犯特殊的俄罗斯精神”^②为国策。史实表明,俄国的传统公社(米尔)组织并非某些理论所讲的“原始时代的遗存”,而是专制国家在集权化过程中破坏古代农户所有制,强化对农民的管束后形成的。俄国的农奴进程也并非“原始公社解体”的结果,相反倒是与“公社化”互为表里的。到16世纪后,俄国农民农奴化、农户公社化、专制国家中央集权化三位一体的进程趋于完成。农民属于公社,公社属于国家,而国家把农民公社赐予贵族,并从而实现专制国家对包括贵族与公社社员——农奴在内的全部臣民的严格控制。这种农村公社、农奴制与专制集权的三位一体构成了俄国近代化进程起步前的传统体制。

进入19世纪后,西学东渐,个性解放之潮冲击着传统的公社世界,以市场经济和民主宪政为主要内容的现代化变革在俄国开始了,经过十二月党人起义,“西方派”与“斯拉夫派”,“进步派”与“守旧派”的论战,以知识分子为主体的俄国自由主义逐渐形成。1861年,在克里米亚战争失败刺激下的沙皇当局对“公社世界”开始了“大改革”。这场改革以“解放农奴”为口号,但在权贵利益本位的条件下“解放”的方式却很特别,它只是把公社土地中的一部分(往往是最好的部分)划归贵族私有(即所谓“割地”),建立贵族农庄。贵族因此由公社社员的束缚者、保护人变成了化公为私的有产者,而农民虽不再是“贵族之奴”,却仍然是公社社员或曰“公社之奴”,然而他们从公社领用的份地因“割地”而大为减少,对公社的负担却因赎金而加重了。当时规定不是由农户而是由公社向贵族支付赎金。公社则把这笔负担按“团结”原则以富帮穷的形式分派下去,维持所谓“勤劳者为懒汉负责”的平均主义制度。总之,经过这场改革,公社的束缚依旧,而公社的保护作用却因份地减少而下降。这就好像一个面临“分家”危机的大家庭,家长将家产的一半席卷而逃,却把子弟们仍然束缚在大家庭中。于是,冲破大家庭的呼声与索回家产、重建大家庭的呼声在改革后都高涨起来,从

前一呼声中产生了自由主义反对派,而从后一呼声中产生了民粹主义反对派。

“大改革”后 20 年间,民粹主义一度成为俄罗斯反对派运动的主流,但 19 世纪 80 年代后它便明显衰落。自由主义与社会民主主义的“政治联盟”在世纪末的大论战中压倒性地击败了民粹主义,自由主义从而成为反对派运动的主流思想。之所以如此,除了其他原因(民粹派的政治冒险招致镇压;当局中最守旧的“公社拥护者”与之合流形成“警察民粹派”,失去了反对派形象;俄国社会因市场经济发展而来的自由要求,农民要求摆脱公社束缚而对民粹派不感兴趣等)外,很重要的一点就在于,当时的自由派在呼吁冲破“大家庭”的同时,还坚持从“大家长”那里索回被盗走的“家产”,从而主张“公正的自由”,而不是“肮脏的自由”。自由派虽然不像社会民主派那样强调无偿“收回割地”,而是主张赎买,但不是由农民,而是由国家按强制性的低价买下后分给农民,实际上也与“收回割地”相差无几,因此不仅在知识界,而且在农民中都不乏拥护者。于是在 1905 年后的第一、二届国家杜马选举中自由派大获全胜,首届杜马因而被称为“立宪民主党(俄国最重要的自由主义知识分子政党)人杜马”。而杜马中的农民代表也大都偏向自由派。民粹派——社会革命党的代表面对这“令人痛心的事实”也无可奈何。

1905 年风波:自由主义反对派与 政府开明派的双输之局

1905 ~ 1907 年间,俄国社会的改革要求与当局的守旧立场发生了冲突。苏联时期称之为“第一次俄国革命”,并极力宣扬社会民主党(尤其是其中的布尔什维克派)和城市工人在这次“革命”中

的作用。然而实际上用英国学者 T·沙宁的话说,城市罢工和起义在这两年只是“一瞬间真实的革命”,实际影响很小^③。真正充斥这动荡的两年的,一是杜马中以自由派知识界为主体的反对派运动,一是乡村中的“农民骚乱”。就连列宁当时也讲过:俄国形势是“世界上最革命的议会和几乎是最反动的专制政府”的对峙,而当时只有“立宪民主党人既能说服庄稼汉,又能说服小市民”^④,这是民粹派与社会民主派都做不到的。自由派通过立宪民主党人执牛耳的杜马实际上主导着全国的反对派运动,在这两年间为冲破公社世界,发展市场经济,为改革专制之弊,实行自由宪政,采取了一系列有声有色的合法抵制行动。

所谓“最革命的议会”之说,实际上是对后来苏联官方关于自由派“软弱、反动”评价的嘲讽,然而“最反动的专制政府”之说却不符合事实。1905年由开明政治家 C.Ю. 维特任总理的俄国政府不仅对公社之弊已有认识,决心推进经济改革,而且还是宪政的热心者。维持与杜马反对派在宪政框架下进行的谈判也是以经济、政治双重改革为前提的,双方的分歧只在于改革的速度和利益分配问题。

显然,只要自由主义反对派与开明的改革派政府双方能达成妥协,1905~1907年之后的俄国将会完全是另一种前途,而1917年的“雪崩”也就不会发生。当时以立宪民主党人为首的杜马反对派与以维特为首政府也确实多次谈判,试图和平解决危机。然而由于种种因素的掣肘,谈判未能成功,维特由于过分“温和”,终于被沙皇一脚踢开,由主张警察统治的戈列梅金与斯托雷平相继登台。他们对反对派使出了致命的铁腕。一年之内,第一、二届杜马相继被强令解散,立宪民主党一度被宣布为非法,该党的土地问题专家赫尔岑斯坦与活动家约洛斯惨遭杀害,米留可夫避难海外,参与了反对派杜马议员《维堡宣言》的立宪民主党人被交付审判,立宪民主党机关报一度被查封,许多城市的立宪民主党组织、俱乐

问题与主义

派和他们控制下的一些地方自治局被捣毁。由于大批自由主义反对派人士被剥夺选举权,也由于修改选举法并动用“黑帮”极右翼分子进行威胁与控制,后来产生的第三、四届杜马完全成了御用的傀儡。立宪民主党人在杜马中的席位从第一届的 179 席猛降到第三届的 54 席,基本丧失了对杜马的关键影响,整个党组织也处在瘫痪状态,自由主义反对派尚且无立足之地,比他们更激进的民粹派与社会民主派自更不待言。于是从 1907 年 6 月的“六三政变”,第二届杜马被解散起,俄国进入“斯托雷平反动时代”。立宪民主党人 Ф.А. 洛吉切夫所发明的悲惨的幽默:“斯托雷平领带”(指纹素)成了那个时代的特征。斯托雷平在全国建立军事审判网点,专门审判参加了“土地恐怖”的群众,几个月内就以“斯托雷平领带”处死数千人,遍布全俄的绞架,终于把要求收回“家产”的“子弟们”暂时镇压下去。

“反动时期”的“彻底改革”与 自由主义的大尴尬

然而“家长”在镇压了“子弟们”之后,不但没有采取措施巩固“大家庭”,反而实行了彻底的“分家”。1907 年起,俄国开始了摧毁传统公社、实行土地私有化并确立资本主义产权制度的“斯托雷平改革”。政治上的“反动时代”与经济上的“激进”改革形成了鲜明对比,使人们不知所措,反对派起先还有气无力地抱怨斯托雷平“改革不彻底”,但不久就发现远不是这么回事,就连最“激进”者列宁也宣称斯托雷平“最无情地摧毁了旧制度”,他的改革不仅“很彻底”,而且“勇敢”“纯粹”“丝毫不妥协”,甚至于列宁们原先的土地纲领也“已经通过斯托雷平法案实现了!”

这是怎么回事呢?其实说来也简单,从理论上说“公社世界”与私有产权的差别很了不得,然而人们的现实选择往往不是从理

论信条而是从利益取向出发的。在一个宗法大家庭濒临解体时，“要不要分家”之争往往远不如争夺“家产”份额的斗争激烈。1905年以前俄国的“公社世界”大家庭早已在市场经济的暗蚀下变得“父不慈子不孝”，只是还保留着一层大家庭的温情面纱。而1905~1907年“革命”的戏剧性结果就在于：刺刀挑破了这层面纱，透过破口一看，原来家长与子弟们都对家产心痒久矣！于是对当局来说事情便变得十分简单：赶快把家长权变为家产所有权吧！用斯托雷平的话说，国家原先要“抑强扶弱”充当“公社精神”的化身，而今不然了，“国家是为强者而存在的！”

不言而喻，“强者”用铁腕把弱者绑起来后实行的“分家”是谈不上公正的，由此产生的后果下文还要提到。但一时看来，这样的“分家”倒也干脆利索，产权明晰，市场导向的农场经济毕竟比种“大锅”地，纳“大锅”税的村社经济有效率，而铁腕下的安定更有助于这种效率的发挥，于是产生了“斯托雷平奇迹”：从1907年到1914年间沙俄经济持续高涨，第一次世界大战前数年俄国粮食产量一举超过当时西方三大粮食出口国美国、加拿大与阿根廷的总和，1913年的全俄粮食人均产量纪录甚至一直保持到赫鲁晓夫时代才被打破，俄国成了“欧洲谷仓”、世界最大农业出口国，当时谷物出口运输几乎占铁路运输量的一半。由于农业的拉动，整个国民经济也出现繁荣，斯托雷平改革的几年间（1907~1914）俄国资本投资总额即从26亿多卢布增至51亿卢布，其中外资由9亿增至19亿多卢布，都翻了一番。1913年与1900年相比俄国人口增长22.35%，而煤产量增长121%，棉花加工量增长62%，出口总额增长112%，国民总收入增长78.8%，制造业国民收入增长83%，农业国民收入增长88.6%，这些都是沙俄经济史上前所未有的。

在市场之潮中，俄国出现了前所未有的经商热。1905年的政治热情似乎已一去不复返，人们关心的只是钞票，维特在1913年感叹道：“这件事过去6年了，斯托雷平宣称‘安宁’也有那么久了，

但他所实行的制度迄今没有改变,舆论对之也没有反应,现在舆论所感兴趣的主要是口袋里有多少钱……………”^⑤

于是当年的反对派知识分子便陷入了空前的尴尬中。海外“政治侨民”日久无聊,内讧成习,立宪民主党、社会革命党内的派系愈来愈多,而社会民主党内的两派更于1910年彻底分裂为布尔什维克、孟什维克两党,彼此从政见直到经费之类的琐事都斗得不亦乐乎。而俄国国内的自由主义者更出现了急剧的分化,1909年出版的《路标》文集就是这一潮流的标志。正如书名所暗示的,它体现了俄国知识分子的“路标”转向。

《路标》文集的7位作者司徒卢威、伊兹戈耶夫、别尔嘉耶夫、布尔加科夫、基斯嘉科夫斯基、弗兰克和格尔申宗都曾是激进的自由主义者,反传统的“西化”论者,1905~1907年间大多以立宪民主党人或同情者身份参与政治。但现在他们要从思想和哲学上总结俄国解放运动和俄国知识分子的历史,清算19世纪中期以来俄国知识分子中的激进主义传统。布尔加科夫认为,俄国知识分子对“西方新的政治和社会思想”过于认同;而格尔申宗更尖刻地说:“别林斯基以来我们的政论史完全是一场恶梦”,其结果是使激进思想发展为激进的社会运动,这已不仅是政治上、策略上的错误,“而且是道义上的错误”。

文集对刚刚过去的“革命”表示了否定与忏悔,司徒卢威说:“反动”的胜利不应使我们忘掉“我们经历过的革命的错误”,而“革命的错误”不仅包括罢工、武装起义等“挑衅”行为,甚至也包括“喧闹的第一届杜马选举”和解散杜马后引起的抗议活动这类合法行动。文集的作者继续了以往自由主义者对民粹主义的批判,但过去这种批判针对的是民粹派以整体(“人民”)名义压制个人自由的专制倾向,而如今这种批判则变成了以“拜官主义”反对“拜民主义”的另一种极端。格尔申宗宣称:“我们是什么人?我们不仅不应幻想与人民结合,反而应该害怕他们甚于害怕政府的刑罚。应

该感谢这个政府用刺刀和监狱使我们免受人民的疯狂之害。”这就完全背离了维护个人自由反对整体主义的初衷,而沦为一种不分青红皂白的“秩序主义”了。

《路标》的作者以总结和忏悔的口吻作出结论:俄国激进的知识分子走错了路,应该回到正确的方向上来。司徒卢威概括说,俄国知识分子的特点是它具有对于国家的非宗教的叛逆性,这一特点决定了它精神上的肤浅和政治上的不实际,因此“知识分子必须重新审查自己的世界观,其中包括重新认识这个世界观的基础”。只有这样,俄国知识分子才能实现“精神再生”。

而“叛逆性”的消除,世界观的重建与“精神的再生”都要求回归传统、回归东正教、回归斯拉夫文化之“土壤”并放弃对“西方化”的追求。于是,《路标》的反思便由政治保守主义走向文化保守主义。以译介西学而成名的这7个作者,此时又成了弘扬“国粹”的一代宗师。

“路标”改变之后:俄国社会运动的“缺席”者

于是在斯托雷平时代,自由主义知识分子分化出三种趋势:

一是“寻神派”或东正教文化运动。它主张回归传统,整理国故,脱离(或曰超越)现实社会的变革,从事“心灵”的“拯救”,进行文化寻根活动,以求实现俄罗斯文化、斯拉夫文化、东正教文化的复兴。

为了纠正“非宗教的叛逆性”,实现“精神上的再生”,别尔嘉耶夫、布尔加科夫与弗兰克等一头扎进了东正教经卷之中,从“俄罗斯人民心灵之根”即神秘主义的东正教哲学中寻求一场克服俄罗斯人价值危机的“精神革命”。他们被称为“寻神派”,其文化研究活动从斯托雷平时代一直延续到十月革命后的白俄侨民生活中。他们把传统东正教神秘主义与欧洲新兴的非理性思潮如象征主

义、存在主义等结合起来,建立了一整套以现代世俗社会为批判对象的哲学体系。这样,《路标》文集对俄国知识分子激进主义的反思便发展成为“寻神派”,尤其是其中以别尔嘉耶夫为代表的宗教存在主义对近代理性主义、功利主义、实证主义诸传统的反思,从反思马克思发展到反思伏尔泰,反思启蒙时代以来的全部欧洲文化,从而成为后来的白俄文化中对欧洲影响最大的一支,影响至今不衰^⑥。

如今我们很难恰当地评价这些从“合法马克思主义”而激进自由主义而东正教神秘主义的思想家。事实上,当他们的批判矛头从“激进主义”转向理性主义、世俗主义乃至转向整个现代市民社会,并提出要建设“新的中世纪”^⑦时,对他们的评价就超出俄国史的范围而进入一个本文不可能涉及的领域了。在这个意义上或许他们是“后现代”的先知。耐人寻味的是,像米留可夫这样的正统自由派思想家在后来的白俄文化中几乎没有留下痕迹,而寻神派却超越白俄群体,影响遍及西方。然而对当时来说,在自由主义运动衰落后兴起的这股俄罗斯“国学热”在学术上成就斐然,但对俄国社会生活却丝毫没有作用了。用别尔嘉耶夫的话说:“20世纪初俄国出现了真正的文化、宗教、哲学、艺术的复兴,出现了伟大的俄国文学与俄国宗教哲学思想传统的回归。”“俄国的文化上层开始了精神文明的真正复兴,有了独创性的宗教色彩的俄国哲学流派,出现了俄国诗歌的繁荣,在美学鉴赏力下降数十年后,强烈的美学意识复苏了。19世纪初我们曾有过的对精神领域的兴趣苏醒了。”

然而作者在眉飞色舞地讲了这些之后不得不黯然神伤地承认,这种“复兴”在当时的俄国却已失去了土壤,“开始失去与社会革命运动的联系,越来越失去广大的社会基础,形成了一个对俄国人民与社会广大范围毫无影响的文化上层。”他们“与世隔绝”,“如同生活在另一个星球”,人民(至少在当时)已经把他们忘记了,以

至到1917年“激进主义”之潮铺天盖地而来时,俄国根本没有人还记得他们仅仅在8年前对“激进主义”作的那些阳春白雪式的批判。

二是马克拉科夫主义或曰政治保守主义。《路标》发表后,舆论为之哗然,官方欢迎,左派愤慨,而立宪民主党内也对它深为不满,或与之论战,或表示唾弃。许多人不愿钻入象牙塔去整理国故,仍然想在政治上有所作为,但他们的姿态比起1905年来也大为改变了。其中,以立宪民主党中央委员B·A·马克拉科夫为代表的一派实际上已成为秩序主义者。马克拉科夫十分强调“法制”的必要,认为法制在宪政之上,为维护法制,就应当在任何情况下杜绝革命,“使进化过程成为统治方式在‘生活自身的压力下’渐变的过程”。因此,他认为立宪民主党应当给自己下达“心理上的复员令”,以摆脱心理上的“战时状态”。

与《路标》的作者一样,马克拉科夫也严厉批评了自由知识分子在1905~1907年间的“激进”行为,不同的是《路标》的批评主要在哲学和形而上层面,而马克拉科夫则集中对立宪民主党的政策进行了被后来一些西方史学家称之为“事后诸葛亮”式的批评,他认为,立宪民主党犯了“最高纲领主义”即不妥协主义的错误,先对维特,后对斯托雷平都采取了不友好的立场,而“他们本来与其说应该成为敌人,毋宁说应该成为盟友”。立宪民主党只知利用杜马作为反对派的讲坛,而不知用它来进行“建设性合法行动”。而《维堡宣言》更是铸成大错:“它基本上是个革命的行动”。

马克拉科夫承认立宪民主党其他领袖与他本人一样既不希望革命也不相信革命,但他觉得,他们与自己不同之处在于不“害怕”革命,其中部分原因是因为他们并不相信革命会胜利,或者说是相信革命会在它的最初阶段就被制止,因此他们便以革命来吓唬政府:“由于革命的威胁迫使政府作了让步,他们便继续打(革命)牌,而没有意识到他们正在玩火。”^⑧由此他实际上得出了与《路标》中

某些作者一致的结论：“不希望”革命还不够，还应当“害怕革命”；置身革命之外还不够，还应当站在革命的对立面，与政府合作来制止它。

三是米留可夫派，即立宪民主党原方针的支持者。历史学教授米留可夫在与马克拉科夫的论战中为立宪民主党在1905年风波中的做法辩护。他认为，党并不是“生活在抽象安乐椅中去进行老谋深算”的，它必须“和俄国的社会生活一起”忽左忽右地变化，在1905年的巨大的社会情绪波动下，党如果无动于衷，社会就会将它抛弃，而那这样的话，“革命”还是照样会发生的。为了使党能在动荡中“保持中心地位”，它就必须“被迫向它的许多追随者的更为急躁的情绪作临时的让步”。他指责马氏“把捍卫法制与捍卫某一给定的法律混为一谈”，认为马氏的主张实际上是为了战术的需要而牺牲党的纲领，“把手段看得比目标更重要”。在米留可夫看来，立宪民主党的纲领，尤其是土地纲领，“虽然是激进的，但并不是乌托邦的”。

米留可夫认为，在一定条件下一个自由派甚至可以成为一个革命者，因为，人们不能要求自由主义的政治行为不但符合法制，而且符合任何统治者给定的任何一道法律。如今我们不能不说米留可夫是有道理的，因为“法制”一词在自由主义语汇中实际上是“公民权利规范”的同义语，它当然不能等同于某些无视公民权利的具体法律，比如说难道自由主义者的行为必须符合希特勒的屠犹法律，否则便违背了“法制”吗？

显然，米留可夫主张保持自由主义者的反对派立场，然而面对如此“彻底”的斯托雷平改革，这一立场的基点在哪里呢？当自由派仍在进行种种论证以说明应该从公社的束缚中解放农民的时候，“大家长”们已经很不耐烦地一脚把农民从公社“大家庭”里踢出来了！你自由派的书生们还有什么可说？

这里的问题也许在于能否坚持“公正的自由”的立场。如前所

说,立宪民主党在1905年时之所以众望所归,原因在于它不仅主张“分家”而且主张“分家”的方式必须公正。大家长不能独霸家产而一脚把子弟们踢出大家庭了事。它的“强制赎买”主张实质上与社会民主派的“收回割地”类似,都是要求索回被“大家长”盗走的“家产”而后再公平“分家”的。然而在1909年米留可夫可以仍然坚持“自由”,却很难坚持“公正”立场了。因为这时被不公正的改革所激怒的社会下层已经涌起了重建“公社世界”的反改革运动,而这与自由派的理念是格格不入的。一边是“改革的”专制政权,一边是“复旧的”“民主运动”,一边是不公正的“自由”,一边是反自由的“公正”,叫米留可夫们表个什么态好呢?

因此,米留可夫派自由主义知识分子当时的无所作为,与其说是出于苏联官方史学所称的“软弱性”,毋宁说更多地出于斯托雷平式改革中自由主义者所处的尴尬境地。而另一个情况又使得米留可夫们的反对派立场更加模糊。这就是当时高涨的民族主义情绪。

在传统时代,以“公社之父”面目出现的沙皇,以“抑强扶弱”的“俄罗斯独特的公社精神”,作为凝聚国民的精神支柱。“宁可一切土地归沙皇,只要不归地主”是俄国人忠君思想的现实基础,斯托雷平改革摧毁了“公社精神”,使这一支柱不复存在。为了填补这一空缺,斯托雷平政府的办法是极力强化民族主义与大国沙文主义。斯托雷平提出了“俄国是俄罗斯人的俄国”的口号,并一手扶植、建立了鼓吹大国沙文主义的“民族主义党”。他一向以“你们需要大动乱,我们需要大俄罗斯”为号召,攻击反对派企图涣散俄罗斯民族。他还在其任内多次出征芬兰等地,亲自主持强化俄国的殖民统治。而俄国的自由知识分子颇有些人很吃这一套。于是随着俄国在民族主义的膨胀中一步步迈向第一次世界大战,米留可夫他们也在向右转,而“马克拉科夫类型的温和派则在转向更右”,终于使立宪民主党逐步沦为杜马(斯托雷平的乖戾“选举法”

产生的第三、四届傀儡杜马)中诸保皇大党的小伙计,而整个杜马又变成了沙皇与斯托雷平政府的小伙计。立宪民主党正如米留可夫自己在党内论战中一再提醒要避免的那样,已经落入了一个圈套:“当他们不可能对政府施加影响时,他们在人民眼中已经是政府的伙计了”^⑨。

于是,俄国自由主义作为一股以知识分子为主体的社会运动,在斯托雷平时代逐渐从历史舞台上“缺席”了。这倒不是说俄国不再有“自由派”。相反,由于斯托雷平式的“分家”对传统体制起着强烈的腐蚀作用,到1917年前夕这部貌似庞大的统治机器已经“自由”得松松垮垮,所谓文官要钱不要命,武官怕死更爱钱,个个都“自由化”得可以,仍然具有忠君报国传统信念者已如凤毛麟角。但是,那种作为社会公正象征的自由主义反对派,那种在变局来临时“既能说服庄稼汉,又能说服小市民”的理性力量,却已然消失。这是1917年的俄国与1905年最大的不同之处。

“保守化”的精英与“激进化”的大众

无论当局还是反对派,人们都往往把知识分子的情绪等同于“社会情绪”,而把社会情绪的激进化归结为某种精英的意识形态引导。这往往会引起一种幼稚的主张,即只要知识分子放弃了“革命崇拜”,革命就不会发生。然而,俄国的情况却是:当19世纪70~80年代知识分子中激进情绪高涨时,社会却十分“保守”,尤其是农民,那时都还指望着沙皇的“抑强扶弱”。而当1913年前后知识分子作为整体而言趋于保守化的时候,社会却积累了越来越强烈的激进情绪。当年的民粹派曾经是真正的“革命狂”,在长达几十年的时间内从“到民间去”到舍身行刺,使出浑身的解数要发动“革命”而“革命”就是不来,到1917年2月,“革命”却在所有政党,包括布尔什维克在内都未曾去“发动”,甚至始料不及的情况下突

然降临了!

实际上,俄国知识界和社会大众在这一问题上的双向演进早已开始。19世纪的俄国盛行精英革命家,从贵族身份的十二月党人到知识分子的民粹派。但到世纪之交便起了变化,最明显的指标,就是沙皇俄国司法部门统计的政治罪,即所谓“反国家罪”的职业分布中,工农比例迅速增长,而知识分子比例日益缩小。

从1884~1903年,这10来年间基本上已经完成了“反国家罪”由知识分子行为到工农行为的演变。^⑩

斯托雷平改革大大加速了这一变化。这一改革的具体操作过程本文无法详述,但通俗地概括就是:在1861年“家长”偷走了一半“家产”的情况下,斯托雷平又允许“子弟”们中的“兄长”放手抢夺剩下的另一半“家产”,并把“弟弟们”一脚踢开,以此来完成“分家”并换取“兄长”对“家长”偷窃行为的支持,最终达到一方面完成“分家”的变革,一方面又维护了“家长”统治的目的。

从“公社世界”到私有产权,从传统村社经济到近代农场经济,这在经济学上无疑是一大进步。然而这种“分家”的方式是极不公平的,因此斯托雷平改革一方面创造了“经济奇迹”,一方面却又在社会下层积聚了危机因素,而与改革前相比,这时下层的不满有几个明显变化:

第一,随着沙皇的形象从“公社之父”变成“公社破坏者”,传统皇权主义的民众心理基础被破坏。因此,随着改革的进展,精英层对沙皇的敌意在淡化,而大众对沙皇的敬意却消逝得更快。

第二,1861年时,农民更多地感受到公社的束缚,而1907年后,农民更多地感受到公社的保护。由于改革以权贵利益为本位,代价、风险与成果、机会的分布极不公正,因而大众中积聚了强大的反改革心理。在皇权崇拜消失的同时“公社崇拜”却日益强化。近年来的研究表明,对抗改革的公社复兴运动在斯托雷平年代里形成了社会下层日渐汹涌的暗潮,在平时它成功地抵制了改革的

深化,而一有机会,它就有可能泛及于社会表层,形成以“人民专制”重建“公社世界”的民粹主义狂潮。

第三,斯托雷平的铁腕固然使社会一时趋于“安定”,然而它毕竟与以“公社世界”为基础的传统权威不同,在压制反抗的同时也在消解权威。

斯托雷平改革对城市反对派运动的作用也十分微妙。如前所述,这一改革成功地消解了自由主义反对派运动,但另一方面它却使民粹主义反对派运动死灰复燃。后者举起了自由主义放弃了的社会公正旗帜,以反改革为号召,与下层的公社复兴运动迅速结合。民粹派的社会革命党因而从1905年时微不足道的小团体一举成了1917年有百万之众的全俄第一大党。“二月雪崩”之后,它不仅在农村苏维埃中一统天下,在城市苏维埃中也曾有大半壁江山。与苏联官方史学的描述相反,当时沙俄流放地与苦役地中充斥的主要是这些民粹主义者,而布尔什维克(它的成员主要是政治侨民)并不多。

然而改革的另一影响,是造成了民粹派与社会民主派的“双向异化”。迄今人们谈到俄国革命,无论贬者褒者都强调马克思主义的作用。其实如果就史实而论,马克思主义的社会民主党在俄国反对派中的作用直到第一次世界大战前仍小于自由派与民粹派。而且俄国的正统民主党人的直接导师与其说是马克思,不如说是那时从革命党日益向议会党演变的德国社会民主党。这些俄国人虽然从马克思主义中接受了社会主义革命与无产阶级专政诸理论,但按经典马克思主义的社会发展阶段论,那都是资本主义发达后的事,而在当时的俄国,他们则要求发展资本主义与议会民主,反对民粹派的“公社社会主义”与“人民专制”论。因此在1905年以前他们在俄国现实问题上的立场更接近于自由派。

斯托雷平改革在使自由派陷于尴尬的同时,也给社会民主派与民粹派造成了难题。对民粹派来说是“时间恐惧症”问题。原来

传统民粹主义把社会主义的希望寄托于农村公社,公社解体,希望便渺茫了,所以民粹派历来有“时间是革命的敌人”之论,主张“马上就干,否则就没机会了”。而斯托雷平改革后公社眼看不保,民粹派的事业还能有希望吗?面对这一窘境,以切尔诺夫为代表的社会革命党人对传统理论作了重大修正,以“劳动主义”取代了“公社主义”。即认为只要是“劳动者”,哪怕他不是公社社员而是私有农民,也是革命的希望所在,因此斯托雷平改革对公社的破坏并不会使民粹派事业失去希望。这样民粹派便逐渐承认了私有产权,进而接受了政治自由原则,并把“公社主义革命”推到“劳动主义革命”胜利之后的下一阶段,实际上接受了正统社会民主派的二次革命论。这样,民粹派政党便日益社会民主主义化。

而对正统社会民主派来说,斯托雷平改革带来的问题是人民的反抗情绪日益带有抵制资本主义现代化、恢复传统公社的“反动”性质,由此产生了“人民恐惧症”。在这些书生看来,为富不仁的统治者可厌,“反动”的人民可怕,于是只好独善其身,做纸面上的“革命”者。面对这一窘境,以列宁为代表的社会民主党人中的非正统派(布尔什维克)则从“夺到政权再说”的考虑出发,实际上把传统民粹派“公社主义”与“人民专制”之说变成了自己的理论,并转而斥责民粹派留恋“小私有”和“资产阶级民主”,同时他们也与社会民主党的正统派决裂了。这样,在民粹派日益社会民主主义化的同时,以列宁为首的布尔什维克却日益民粹主义化了。这种民粹派与社会民主派的“双向异化”使得民粹主义在取代自由主义成为反对派主流的同时,又存在着社会民主主义化的民粹派被民粹主义化的社会民主派挤下去的可能。

总之,在斯托雷平年代,俄国的反对派运动逐渐由自由主义运动变成了民粹主义运动,由知识分子运动变成了工农运动。在工农心目中,知识分子形象也由公道与正义的化身逐渐变成了与贪官污吏类似的人,他们的道德感召力极度下降,引导与影响公众的

能力也大为削弱,以致于运动一开始便无人能加以约束,出现不“哗众”便不能“取宠”的态势,“激进比赛”也就势不可免。

“革命”意识形态低落,精英思潮的保守化与社会上革命(动荡)因素的增加与躁动形成了强烈反差。斯托雷平改革不仅造成了社会不公,还削弱了社会忍受不公的精神耐力;斯托雷平的“强者”哲学与“官方个人主义”打碎了传统道德秩序,也冲毁了公社精神、教会集体主义所烘托起来的沙皇作为共同体化身的形象,消除了公众对“皇权”的敬畏和期待它作出公正仲裁的心理。人们不仅感到不公,而且失去道德规范的耐力资源。酗酒率上升,理想主义失落的同时,“乱世心态”却在滋长,形成了某种一哄而起,趁乱发泄的心理土壤。在这种情况下,往往并不是什么“激进主义”的宣传造成秩序的解体,而是秩序的解体造成了一种哗众取宠的“激进比赛”,而这种比赛的终点线便是“公社世界”复兴加上“人民专制”的确立。

“雪崩”、“人民专制”与自由主义知识界的末日

1917年初的俄国虽然处于世界大战的艰难岁月,但从精英层面看并没有什么“革命”先兆。虽然苏联时期的官方史学极力描述布尔什维克如何精心组织了“二月革命”,但实际上该党当时不仅人很少,而且主要活动于海外“政治侨民”中。就在这年的1月,身居瑞士的列宁还无不悲凉地写道:“我们这些老年人也许看不到未来的革命了”。看来此时年仅40多岁的列宁已在作终老他乡的打算。然而只过了40天,意外的惊喜便从天而降:革命爆发了!而且转眼便胜利了!胜利之快使他甚至来不及回国,只好在瑞士连呼:“料想不到的奇迹”发生了!

的确,1917年二月革命显得那么“突然”,从沙皇到列宁,从极左派到极右派,无不大感意外。它起因于一件“小事”:2月23日

(俄历)彼得格勒“由于运输设备不足”使得商店里面包脱销,导致不满的居民上街,很快便演变成“自发性罢工”。沙皇怀疑杜马参与了骚乱的组织,于26日下令解散杜马,不料杜马抗命不遵。次日便局势突变:派去镇压骚乱的首都卫戍部队有几个团率先哗变,迅即引起全面倒戈。杜马要求沙皇退位,沙皇调兵遣将却无人理睬,终于被迫在3月2日服输,临时政府同日成立。历经300多年的罗曼诺夫王朝,仅仅在几天之内便几乎未经流血就土崩瓦解了!

这样的剧变令人头晕目眩,彼得格勒著名的布尔什维克活动家B·卡万罗夫后来说,“谁也没有想到可能发生的革命会如此临近”。事实表明,这次革命既不是布尔什维克,也不是任何一个左派政党有计划地组织发动的^①。左派社会革命党人姆斯季斯拉夫斯基回忆说:“革命来临时,我们这些党人还像福音书中熟睡的无知少女一样。”而中派社会革命党人晋季诺夫则说:“革命犹如晴天霹雳,不仅使政府惊慌失措,也使杜马与各个社会团体措手不及。对我们革命者来说,它也是一件十分出人意料而又令人高兴的事情。”正如苏联早年著名革命史作者H·苏汉诺夫所言:“没有一个党直接参加了革命的准备工作的”,“几乎谁也没有把2月23日在彼得堡开始的那件事情看成是革命的开端”。反对派是如此,沙皇一方亦然。当尼古拉二世读完杜马主席关于首都开始发生革命的电报后,他说了一句被载入史册的话:“这个胖子又来找我胡说八道,我甚至无需回答他。”^②

然而,谁也没有想到的剧变仍然发生了,而且一旦发生便一泻千里,不可遏止。从2月到10月,俄国社会几乎是处在一个急剧“激进化”的连续过程中,不想被大潮所淘汰的各种政治力量不管原来信奉什么“主义”,此时都卷入了一场“激进比赛”之中。正如卢森堡所说:沙皇的傀儡“最反动的”第四届国家杜马一夜之间“突然变成了一个革命机关”^③。从国家杜马临时执行委员会到后来的四届临时政府,俄国政坛8个月之内五易其主,一届比一届更

“左”，其主导力量从温和自由派、自由民主派演变为社会民主派与革命民粹派，最后在10月的冬宫之夜，后两派中的最激进者（社会民主党（布）与左派社会革命党）又推翻了两派中较正统者（社会民主党（孟）与社会革命党）控制的未届临时政府。

在这一大潮中，“个人主义”的斯托雷平改革一开始就成为过街老鼠，尽管斯托雷平改革中俄国人（包括下层在内）绝对生活水平实际都有提高，但社会上的不公平感在战时困难的触发下一下便燃起了清算的怒火，无论持何种“主义”的政治力量，当时都在抨击斯托雷平的“个人主义”，并许诺要重振公社世界之雄风。临时政府的最高土地委员会首任主席П·波什尼科夫在5月19日该委员会首次会议开场便谴责斯托雷平改革，斥责斯托雷平“为私人而对公有土地发动掠夺”^④，并表示临时政府将立即纠正这种“专横的”不公正。在联合临时政府中任农业部长的社会革命党领袖切尔诺夫也宣布，政府将在废除斯托雷平法案之后，“在农村公社的深度与隐秘之处找到（土地）法律的新源泉”，“新的改革将从这些深层生活中涌现”^⑤。对改革的清算引出了“公社”对“个人”的专政，作为“个人自由主义者”的知识分子也厄运难逃了。

主要代表知识界的立宪民主党，这时的处境与1905年判若霄壤。在既不能“说服庄稼汉”又不能“说服小市民”的情况下，这个以“立宪”为名的党一反常态，力图推迟立宪会议，因为它预感到这一会议将是法国大革命中国民公会的再版，然而没有想到这个会议刚开场，就被比它更“激进”的苏维埃所驱散。而苏维埃政府一建立，就宣布要“肃清俄国土地上的一切害虫”，其中最主要的是“在哪一个街区，哪一个工厂，哪一个村子没有自称为知识分子的怠工分子？”而“公社和村庄”则应在“肃清”他们方面展开竞赛^⑥。接着在取缔了立宪民主党后，又宣布把“近立宪民主党”的知识界都列入镇压对象。列宁并为此致信高尔基，劝他不要“为腐烂了的知识分子诉苦”！

沙俄改革与自由知识分子的历史已经过去 80 年,如今俄罗斯面临又一次变局,于是学者们又在讨论:到底是狂热的知识分子折腾了人民,还是狂热的人民折腾了知识分子?

这个官司也许是永远也扯不清的,但回顾这段历史,我们至少可以知道:

第一,在社会大变动时期,理智与公正常常是互为因果的,只有成功地树立起社会公正形象,才有可能成功地呼唤理智。而这个形象自由主义者不去树立,民粹主义者就会去树立,这恐怕才是知识界的厄运之源。

第二,在知识分子中否定“革命崇拜”是有学理价值的,但切勿不要天真地以为,只要知识分子“告别革命”,革命就不会发生。1917 年 2 月可堪为证。

第三,改革并非在任何时候都是革命的替代物。“改革引起革命”在历史上不乏其例。不少俄国学者认为没有斯托雷平改革就没有 2 月“雪崩”,这不无道理。因此要使改革真正取代革命,这场改革应当不仅是理智的,而且是公平的。

而这段历史更基本的启迪在于:知识分子不仅应当是社会的头脑,更应当是社会的良心,平时是如此,在大变动时期更是这样。“良心”膨胀到企图充当宗教裁判官,固然是可怕的,但“良心”萎缩到无视公正时,“痞子革命”恐怕也就不远了。

注释:

①关于这一点可以列出长长的目录,仅举一例。俄国最重要的史学杂志《历史问题》1993—1994 年间连续以 6 期连载了该刊主编 A. A. 伊斯肯德罗夫《俄国的君主专制,改革与革命》一文,这在该刊实属罕见。

②金雁、卞悟《农村公社、改革与革命》,中央编译出版社 1996 年出版,本文多取材于此书,不另注。

问题与主义

- ③ T·沙宁《从俄国 1905 ~ 1907 年: 作为一瞬间真实的革命》, 伦敦 1986 年版。
- ④ 《列宁全集》第 19 卷第 362 页、第 14 卷第 192 页。
- ⑤ 谢·尤·维特《俄国末代沙皇尼古拉二世》下卷, 新华出版社 1985 年版, 第 276 页。
- ⑥ B·G 罗森塔尔、M. 波哈切夫斯基 - 克米亚科主编《精神革命: 1890 ~ 1924 年俄国的价值危机》, 纽约 1990 年版。
- ⑦ H·A 别尔嘉耶夫《俄国共产主义起源及其涵义》, 莫斯科 1990 年版, 第 7 章。
- ⑧ E·J·西蒙斯主编《俄国与苏联思想史中的延续与变革》, 哈佛 1955 年版, 第 137 页。
- ⑨ N·H·米留可夫《三次试验: 俄国历史上的立宪主义》, 巴黎 1921 年版, 第 21 页。
- ⑩ T·沙宁《从俄国 1905 ~ 1907 年: 作为一瞬间真实的革命》, 伦敦 1986 年版, 第 26 页; 第 25 页。
- ⑪ 姚海《二月革命领导权问题探讨》, 载《世界历史动态》1988 年第 9 期第 21 ~ 22 页; 柳植《十月革命与历史选择性》, 载《苏联历史问题》1987 年第 3 期。
- ⑫ 德阿宁《克伦斯基等目睹的俄国 1917 年革命》, 三联书店 1984 年版, 第 30 页。
- ⑬ 《国际共运史研究资料(卢森堡专辑)》, 人民出版社 1981 年版, 第 63 页。
- ⑭ R·布隆德尔与 A·克伦斯基主编《俄国临时政府》, 斯坦福 1961 年版, 第 538 ~ 541 页。
- ⑮ G·雅内《强迫动员: 1861 ~ 1931 年的俄国土地改革》, 伊利诺斯大学 1983 年版, 第 460 页。
- ⑯ 《列宁全集》第 26 卷第 280 页。

第

四

辑

文化与制度



文化决定论的贫困

——超越文化形态史观

荆轲欲刺秦王，至秦庭，见龙威凛凛，不敢前。踟躇有顷，于阶下一展所赍孔丘像，持匕扑刺者三，且刺且歌曰：“风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复还，知君不可夺而为之，悲剧精神兮千古传。”有报于王曰：此刺孔之歌也，与陛下焚坑之志同，于王事有益焉。王领之。俄而轲歌愈奋，王不怍，怪其聒噪，以棒击其顶，逐之出。

轲狼狈回驿，郁郁然反思再三。有秦舞阳者至，责其激进太过：孔子伟人，岂可刺之哉？轲大感悟，遂改宗保守主义，与舞阳闭门读经，整理国故去矣。

——《世说新语补·荆轲刺孔》

何为“文化决定论”

自 80 年代“文化热”兴起，我国史学在一片“危机”声中出现了范式转换：70 年代及其以前的社会形态发展史观落潮，而文化形态史观大兴。文化决定论遂取代“历史决定论”成为解释的利器。

本来，80 年代的“荆轲刺孔”与 90 年代的“舞阳读经”都是一种可以理解的历史现象，对摆脱改革前学术一思想模式而言也起过启蒙作用。然而其弊已显，且有由弄假成真而至走火入魔之势。许多本来明明白白的事，一旦进入“文化解释”，便立即变得云山雾

罩,神秘兮兮,以致坊间有“文化是个筐,什么都能装”之讥。

一位著名文化人类学家对 80 年代的东部沿海开放战略提出批评,他从这一战略中发现了“传统文化的无意识之根”——由远古太阳神崇拜而来的“‘东向而望’的传统思维模式”。据说这种传统的“惯性力所造成的积重难返局面”已贻害万端,招致了东西差异扩大等等。他因而呼吁:“现代化的关键在于思维模式的转换,而思维模式的转换前提又在于传统空间定向模式的扬弃。”他的建议是:重开丝绸之路,变向东开放为向西开放,以复兴“曾给中华文化带来不朽繁荣的经济大动脉”^①。应该说他的批评与建议都无可厚非,但把“向东开放”与“太阳神崇拜所造成的传统空间定向模式”联系起来,却的确有点“玄之又玄,众妙之门”了。按照他的逻辑,那古代“向西开放”的丝绸之路“曾给中华文化带来不朽繁荣”的事实岂不是说明古人早已完成“传统空间定向模式的扬弃”、其“思维模式”比今天还要“现代化”了吗?

如果说这样的解释是画蛇添足的话,那么另外一些解释就有混淆视听之嫌了。我国改革时期“离土不离乡”的农民工业有了惊人发展,于是有人便把它当作一种“东方文化现象”来大谈其“深层文化背景”,说是“中国的乡镇企业很多国家都想学,但是他们学不去,原因在于传统不同”。其实,“离土不离乡”就是在身份制下农民可以改业却不能改变“农民”身份,这在今天的确是我们的“特色”;其他国家也有身居乡村聚落而从事非农业者,也有兼业农户,也有离农改业却保持了乡土文化传统的人们——但他们没有“离土不离乡”者。因为他们没有把人们分为与生俱来的“农业人口”与“非农业人口”两个准世袭的身份等级。在他们那里“农民”只是一种职业,改了业便不再是“农民”。而在我国“农民”,不但是一种职业,而且更重要的是一种准世袭身份,因而才可能有“离”了农业职业却“不离”农民身份的问题。这个道理本是再简单不过。在身份制下农民要改业,就必然会有“离土不离乡”即改了业而改不了

“农民”身份的现象,这与“文化基因”八竿子打不着。没有身份制,无论什么“文化”也不可能孕育出个“乡镇企业”来,而只要有身份制与农民改业这两条,任何民族都会产生“乡镇企业”现象。现今大多数国家早已没有身份制,因此他们自然无法向我们“学习”。但历史上他们多是有过身份制的,因此我们也就不难看到一些似曾相识的事物。例如,在农奴制改革前的俄罗斯,就曾涌现过许多“农民企业家”,如著名的莫罗佐夫家族、格拉乔夫家族、布特里莫夫家族与鲍里索夫家族等等。他们拥有大量工厂与作坊,富比贵族,脱离农业达几代之久,但在户籍上仍是“农民”(农奴),而且在村社中还保有份地。当时在商品经济大潮中农民改业成风,特别是在地瘠人稠而又交通发达的中央非黑土地地区,整村整村的农民改业工商,许多农村变成了工业村,著名的如莫斯科省的伊凡诺沃村、科斯特罗马省的达尼洛夫村、特维尔省的基姆拉村等。由于村社内的合作习惯与互相仿效,往往整个村子从事同一行业,如纺织村伊凡诺沃,冶金村巴甫洛沃,制鞋村基姆拉都闻名全俄。这与我国现在颇多的“一村一业”、“一镇一业”现象颇为相似,那里的村民同样是“离土不离乡”的。此外,当时在乌拉尔等地的国营与私营大工厂里也有大量的在村社持有份地并保持“国有农民”之类身份的“农民工”。而到农奴制改革后,“农民”只是一种职业而不再是一种世袭身份,上述现象也就渐渐消失^②。

事实上随着身份制的弱化,近年来我国“乡镇企业”这一概念已日益模糊,而对农民“离乡”的限制也在放松。这与上述国家历史上发生过的进程也是类似的。因此,无论肯定“离土不离乡”的历史合理性还是指出其局限性,实在都与“文化”并无太多关系。

文化决定论往往假定有这么两种民族:一种是天生的个性活跃者,喜欢竞争与自立;另一种是天生的共同体成员,留恋受保护的和谐生活。然而世间未必真有这样的“文化动物”。事实上,共同体对个性的压抑是包括“西方”在内的一切前近代传统社会多少

都有的特征。而人们在某些情况下追求个性发展,在另一些情况下要求共同体的庇护,这种选择也往往不是以“文化”取向,而是以现实过程中的利害关系为依归的。在中国改革中,农民乐于摆脱人民公社,而工人则不愿在国企改革中两手空空地“下岗”,这并非他们有什么不同的“文化传统”:倘若农村改革不是以平分土地为起点,而是把全村土地变为支书的私人庄园,试想农民能接受这种“改革”么?

其实,人们是否愿意接受一种竞争的体制,这与其说同文化传统,不如说同这种竞争是否公正有关。各种公平竞赛的体育运动能被文化传统各异的各民族认可就很能说明这一点。而不公正的“竞争”(如仗势垄断机会而以平民作牺牲的“竞争”,不是优胜劣汰而是权大者胜的“竞争”等)引起社会抵制,从而导致一种以“反竞争的公平”为诉求的束缚体制,甚至使社会陷于“不公正的伪竞争”与“反竞争的伪公平”之间的反复震荡,这也是一种历史上常见的跨文化现象。伊朗巴列维王朝的“白色革命”引发伊斯兰原教旨主义风潮,俄国斯托雷平改革导致1917年革命,拉美独裁垄断资本主义主导的现代化激起庇隆主义群众运动,都是这样的历史现象。虽然它们各自文化背景差异极大,但实质进程却类似。

另一方面,美国的文化传统来自欧洲,但美国却一直没有形成欧洲那样强大的社会主义运动,无论共产主义、社会民主主义、民粹主义、无政府工团主义还是右翼民族社会主义在美国都未成气候,尤其是美国社会党的衰弱与英国工党的强大更形成鲜明对比,尽管英国本是北美文化宗主。于是“为什么美国没有社会主义”便成为美欧学界讨论了一个世纪的话题。当代学者(包括美国社会党领袖M·哈林顿等左派人士与美国政治学会前会长S·M·李普塞特等自由主义思想家)大多认同这样的解释:欧洲资本主义建基于封建制度土壤上,其竞争受封建特权与等级壁垒的扭曲,一开始就极不公正,因而公众的平等愿望多以反竞争的形式来表达。而美

国作为移民社会无封建遗产,早期移民社区又以清教徒公社为主,有别于南美的军事等级制移民区,因而至少在白人中有着较为公正的竞争机制。于是“工人阶级的平等要求可以用自由主义的语言来表达”,而无需采取反竞争的形式^③。这就是“没有封建主义,就没有社会主义”的美欧异同论^④。

总之,人们是否接受,或在多大程度上接受市场竞争体制,与其说是个文化差异问题,毋宁说是个历史案例问题,即竞争是否公正的问题。文化传统差异极大的拉美、俄国、伊朗都有强大的公众反竞争运动,而文化类型相同的美英(或美欧)则此无彼有。可见回避竞争是否公正而专在“文化传统”、“深层心理”上作文章,是多么缺乏说服力。

文化决定论在我国是随改革大潮而出现的,但随着改革的深化,人们也日益厌倦了那种把什么问题都归咎于(或归功于)“传统”而对现实矛盾持回避态度的做法。朱学勤先生指出:“原因的原因的原因,就不是原因。”然而我们还要说:文化决定论果真成功地解释了“原因的原因的原因”么?这就有必要从逻辑、经验与价值三个方面,对“文化决定论史观”作一个学理上的全面检讨。

首先应当说,作为文化决定论史观前提的“文化”这一概念,目前是十分混乱的。人们常常提到关于“文化”的定义有 150 多种,不过问题还不在于此。多数学者如今讲的“文化”并不是俗语所讲“有文化”、“没文化”那种学识性的文化概念,也不是那种囊括“人类创造的一切物质、精神成果”的所谓“泛文化”,同时也和过去那种与政治、经济并列的,所谓“上层建筑”之一部分的“文化”概念有别(与过去流行的“经济基础决定论”相反,如今的确有人强调思想意识的决定作用,但所谓文化决定论一般还不是这个意思)。文化决定论所讲的“文化”,主要是指民族特性而言,亦即本尼迪克特所谓“文化是通过某个民族的活动表现出来的一种思维和行为模式,一种使该民族不同于其他民族的模式。”^⑤学者们或许不是人人都

读过本氏的这段话,不过当今人们的确习惯于以民族定义文化、以文化定义民族;文化是民族的特征,民族是文化的载体。在这样的语境中,文化实际上是“民族性”的代称,而文化定义在理论上的多样性似乎并未影响这种理解。

然而“民族性”究竟包含哪些内容则仍不清楚。举例而言,倘若某甲性喜吃米饭、喝老白干,某乙性喜吃面包、喝威士忌,则我们可以说他们各自属于一种“文化”。而如果有一群人 A 都像某甲那样饮食,另一群人 B 都像某乙那样饮食,则我们便说他们各自成为一种“文化”。

但倘若某一群人 C 实行饮食自由之制(即其中成员可以自由选择吃米饭或面包等等),而另一群人 D 则例行饮食管制,只许吃某一种食品(许食面包而禁食米饭,或者相反),那么这二者是否也构成了不同的“文化”呢?

显然这两种“文化”划分是互悖的。在前一种划分里分属两种“文化”的人,在后一种划分中完全可以同属一种文化——比方说,吃米饭者与吃面包者都属于后一系列中的文化 C;反过来说,前一种划分里同属一种“文化”的人在后一种划分中也可以分属两种文化——比方说同为吃米饭者,如果他并不禁止别人吃面包,那他就属于文化 C,如果他禁止,则属于文化 D。而在前一种划分意义上提倡文化宽容,文化多元或文化相对论,就意味着在后一划分意义上只能认同“文化 C”而排斥“文化 D”,亦即在后一划分中“文化宽容”之类命题是无意义的。而倘若在后一划分中主张文化宽容(即:承认文化 D 的不宽容原则)或文化相对(肯定文化 D 的价值),那在前一划分中的宽容、相对云云就全成了废话。然而如今流行的一个现象正是:以从第一种划分中导出的文化宽容,文化相对为理由,来为第二种划分中的文化 D 辩护!

这姑且不论,“使一民族不同于其他民族”的文化还包含了另一层内容,即对该民族而言它是一体的:它不会使该民族的今天不

同于昨天。当然,这并不意味着今天与昨天就没有区别,但“文化”强调的不是这些区别,而是“民族性”中超时代的那些东西。在这方面,文化形态论者讲的“文化”与过去社会形态发展论者讲的文化是两个概念:前者强调的是“中国文化”、“印度文化”、“西方文化”之别,而后者强调的是“封建文化”、“资本主义文化”、“社会主义文化”之别。在前者看来,“中国的”古代、近代、现代文化是一脉相承,而在后者看来,中国、印度、“西方”的“封建文化”是一丘之貉。换句话说,人无我有的民族性与古今一脉的超时代性(表现在诸文化间的关系上即是文化的共时性)是文化形态论所讲的“文化”(或“传统文化”)的两大要素。

但与社会形态发展史观相同的是:文化形态史观也是一种决定论史观,而且其决定论色彩不亚于前者,这从别尔嘉耶夫、施宾格勒等人经常谈论“宿命”可见一斑。本尼迪克特在《文化模式》卷首引用的一句印第安格言更集中表现了这种文化宿命史观:“混沌初开,上帝赐予每个民族一只陶杯,他们便各自饮入了自己的生活。”社会形态发展史观是一种求同的、普世性的决定论,而文化形态史观则是求异的、民族性的决定论。前者认为所有民族都注定要按“普遍规律”走一条道,“即使没有西方入侵,中国也将缓慢地发展到资本主义”;后者认为每个民族都由其“劣根性”或“优根性”决定了不同的道路,荷马时代的西方人就注定会有资本主义的未来,而孔夫子时代的中国人就种下了“文革”的祸根(或种下了“为万世开太平”的福缘)。但在这两种史观中,人的活动都只是由“普遍规律”或“文化基因”所规定的某种程序的实现,而失去了个性、责任与创造力。1989年以前的抨击“劣根性”也好,1989年以后的弘扬“优根性”也好,在这一点上其实与“普遍规律”史观是差不多的。

在“文化”等同于民族性的情况下,文化决定论即民族“文化基因”决定论。由于每个民族天生具有不同的“文化基因”,因此她们永远会有不同的“遗传”模式,不同的价值系统、行为方式与思维方

式,不同的组织形式与制度体系。一句话,不同的发展方向。如果事实上若干民族的发展出现了趋同之势,那就意味着某一文化征服了另一文化,即出现了“播化”而非“进化”的过程。这样的观点如果与文化相对论(即各种“方向”等量齐观,不分优劣)结合,就导致进步否定论。如像博阿斯与赫斯科维茨那样,认为澳洲原始部落的巫术治病并不落后,欧美现代医学也并不先进,两者各有其“相对”价值,不能分高低。这样的看法在博阿斯所在的西方固然是一种反对白人妄自尊大的高尚主张,但在不发达地区如果不是把它仅仅视作维护民族自尊的心理自慰,而是真要以它为未来定向,那就几近荒唐了。

而如果文化决定论与“播化主义”相结合,即像本尼迪克特、米德等人那样认为文化有优劣,优者要向劣者传播福音,那又会由文化优劣论而民族文化基因优劣论(即“民族性”优劣论),最终在逻辑上导向民族优劣论甚至种族优劣论。这当然又是既为弱小民族的自尊、更为现代文明人类的原则所不容的。

正因为如此,如今完全的“相对主义”与完全的“播化主义”都很少见,更多的是两者间的各种折衷。然而文化决定论的性质决定了这种折衷很难成功:如果我们假定两种“文化”有一部分是“相对”的,另一部分则有优劣可比,那么且不论这两部分是否可以截然分开,即便可以,那有优劣的部分若与“民族性”相联系,同样会产生民族优劣论的问题吗?

显然,无论“相对主义”还是“播化主义”,抑或是两者的折衷,文化决定论都不令人喜欢。但我们之所以不认同它还不在于它不可爱,而在于它在学理上是不能成立的。

实证的史学概念,还是先验的哲学范畴?

文化人类学在西方是一门实证性很强的经验性学科。然而在

我国,由于历史的原因,文化人类学长期不发达,近年来虽然此学渐兴,但文化讨论的主角仍然并非文化人类学者,而是哲学家与史学家,尤其是介乎这二者之间的哲学史家。这就提出了一个问题:各种形式的文化决定论究竟是一种实证的史学概念,还是一种先验的哲学范畴?文化决定论是对各民族(或者用一种本身似乎有待于通过实证予以界定的对举来说就是“中国”与“西方”)历史进程的经验性研究成果的归纳与概括呢,还是更多地属于某种时代哲学氛围的产物?甚至它只是某种用哲学语言掩饰起来的政论?

一般地说,原则上文化讨论者都不会否认这种讨论需要有实证基础,而且“文化热”中也确实出现了许多具有实证形式的著述。尤其是海外华人及港台学者由于不存在大陆那种借谈“文化”来议政的特殊背景,讨论的学理性或实证色彩就更强一些。但是这里乃然有两个问题:一是这些实证研究究竟是否确“实”,具体地说:中国历史的发展究竟是否如此这般,“西方”历史演进究竟是否如彼那般;如此这般的发展是否真的因此——“中国文化之根”而引起,如彼那般的演进是否确实由彼——“西方文化之根”而导致。二是文化决定论究竟是否能够由这类经验认识来加以证明,或者说仅从这类经验认识能否归纳文化决定论,我们也可以反过来问:用这类经验方法能否证伪一切关于普遍人性、普遍规律或人类文化共性的命题?关于前一个问题我们将在下文涉及,这里先谈后一问题。

首先应当承认,当我们对两民族的历史进行纯经验的比较时,发现其“异”总比发现其“同”要容易。因此世间任意两个事物间差异总是绝对的,而同一则是相对的:中国人说“十个指头有长短”;西方人云“没有两片完全相同的树叶”。两个民族的历史更是如此。同时,差异又是具体的(因而是经验的),而同一则是抽象的(因而须借助于理性),从纯经验的或具体的角度看,“白马非马”,它与黑马无共性可言;“洋人非人”,他与我们当然“本性”互异。昔

之洋人异于昔之华人,今之洋人同样异于今之华人;而今之洋人系由昔之洋人发展而来,今之华人亦由昔之华人发展而来,既然起迄皆异,这发展过程当然就更无“同”可言了。然而问题在于:这种“彻底”的经验方法固然排斥了一切“人我皆有”的普遍人性,但也同样排斥了一切“古今一脉”的民族性。古之洋人与今之洋人(或古之华人与今之华人)同样将只有“异”而无“同”可言。因而不要说文化决定论,甚至连“××文化”的存在都将无从得到证明。

事实上,以“求异”的实证研究来证伪某一特定的普遍人性学说(例如亚当·斯密的“经济人”学说)或某一特定的普遍规律学说(例如“五种形态”学说)是很自然的事。因为正如波普的“证伪主义”原理所论证的那样:有限的经验事实从来只能证伪而不能证明一个全称判断命题(而关于规律、共性与普遍性的命题正属于这种命题)。从逻辑上说,我们所认识的共性的实证基础只能建立在不完全归纳之上,原则上它没有永不被证伪的保证。所以例如证明中国古代不同于欧洲中世纪是很保险的,证明中国古代与欧洲中世纪有某种共性则要冒险,也许可以说前者是“绝对真理”而后者只有相对的可信性。然而现代科学哲学告诉我们,科学认识就是“有益的假说”不断在证伪中扬弃自身而求得前进的过程,不可证伪(因而也不可发展)的“绝对真理”是很少有科学价值的。因此,某一种普遍人性之类命题的可证伪性,正是其科学认识价值的集中体现。如果为了逃避这种证伪而龟缩在绝对差异的蜃壳之中,停留在“中国不同于西方”这样的“大实话”之前,那是不会有危险,也不会有科学的。

如前所说,“求异”的实证研究完全可以证伪某一特定的规律假说。但用它来否定一切关于规律的命题则不能成立。因为这种否定本身就蕴含着对另一种规律(所谓“惟一的规律就在于‘没有规律’”)、另一种普同性(人类到处皆然地只有异而无同)的证明,这一来,归纳法对于证明规律的无能性就会反过来成为用归纳法

证明没有任何规律者的陷阱。对于“特点”论者也是如此。当“特点”论者用某一实证事例来证伪某一“规律”论时,它是有效的。但当它用这一事例来证明它自身时,它实际上就是要证明另一条“规律”：“只有西方历史有此特点,而其余一切民族皆无之”。这在逻辑上与下述命题等值：“只有这只乌鸦是白的,而其余天下乌鸦一般黑。”然而,如果归纳法并不能证明“天下乌鸦一般黑”的话,它又怎能证明“只有这只乌鸦是白的”呢^⑥? 这话也可以这样说:如果“特点”论想要超越“中国人不是西方人”这样的“大实话”而具有某种科学认识价值的话,那么这种价值将不是体现在绝对差异的“大实话”本身,而是体现在这类语句背后实际潜藏着一种以否定形式表述的求同判断:A有X特点=除A之外的B、C……以至任何指项都没有X特点。显然只有在这个意义上,它才具有在发展中扬弃自身(即被证伪)从而体现其科学认识价值之可能。然而在这个意义上,说“中国具有某特点”的可证实性将不会比说“中国符合某规律”更大:它们都可能被证伪而为关于规律与特点(而决非只有特点无规律)的新一代“有益的假说”所取代。

此外,文化决定论在实证上还会碰到其他问题。例如,假定实证研究可以证明甲民族与乙民族有某种区别,但这种区别是“有无”之别还是“多少”之别、“强弱”之别? 换言之,是质的区别还是量的区别? 是人的内在本质不同还是本质的外在符号形式不同? 近年来的文化讨论有一种倾向,即把一切族际区别都强调到质的、本性的或“有无”之别的程度,这恐怕大有问题。如梁治平的中西法律比较、谢遐龄的中西思维模式比较以及从萨丕尔、斯蒂芬到申小龙的语言模式比较等等,其所阐发的中西之“异”在一定程度上或许是可以成立的,但如果都上升到“有无”之别,则殊堪怀疑(后有详论)。又如在科学思维方面,古代中国人的公理化抽象演绎没有发展到欧几里德体系那样的水平,这是毫无问题的。但要说中国人完全不懂得抽象演绎与公理化方法,则决不能成立。当代数

学史界大都公认中国古算比西方,虽拙于几何,却长于代数,尤擅方程。而后者离开抽象演绎怎能想象呢?然而,如果承认某种东西在中国虽“少”但毕竟还“有”,那在逻辑上就没有理由说“中国文化之根”只能导致“从猿到猴”式的发展而决不会走向“从猿到人”式的现代化之路,因为既然可以从无到“有”,原则上它当然也是可能从“少”到“多”的。

再者,中西之异究竟比西方各民族之间的差异大多少,甲民族与乙民族之异,究竟比同一民族内部各地区、社区、阶层、职业的“亚文化”之间的差异大多少,也是个难以说清的问题。仍以思维特征为例,也许相对而言西方人善于逻辑思维,而中国人善于形象思维,但这其间的差异决不会比西方人(中国人也一样)中的数学家们与艺术家们之间的差异更大。无论在西方还是中国,乡下(主要是前近代的乡下)农民都比市民更重传统、经验与直观体悟;17~19世纪欧洲许多国家的农村民间美术与同时代城市中的古典艺术相比,风格相距有如天壤之别,然而与我国户县、杨柳青等地的农民民间美术却颇有近似之处^⑦。不少人都认为价值观是构成“文化”的核心,然而有哪两个民族间的价值冲突能达到某些民族内部所谓“凡是敌人反对的,我们就要拥护;凡是敌人拥护的,我们就要反对”的地步?今日不少西方学者强调纳粹主义是德国文化传统的产物,然而德国国内却有许多人把法西斯主义与地区(巴伐利亚或石勒斯维希—荷尔斯泰因等地)的传统相联系,甚至认为德国其他地区与其他国家一样是被“征服”的。有人则认为法西斯与某些阶层(如农民等)亚文化有关^⑧。德国统一后,很多人都感到40年制度差异造成的德国东西文化隔阂甚深,远非例如瑞士的德法意三族差别可比。如今东德的民族主义与新纳粹主义均远比西德为盛,这究竟反映着民族性呢,还是地方特色、制度与社会特点?

总之,实证研究既不能归纳出、也不能证明文化决定论。当然,它同样也不能归纳出或者证明那种人类普同的自由本质和文

化统一性,不能证明任何关于普遍规律的命题。但这并不是说实证研究、尤其是对各族历史发展过程的经验认识,与文化决定论能否成立是无关的。

从经验的观点看——

近年来,“文化热”中的某些论著给人以这样的印象:似乎迄今积累起来的对中西历史以及世界各族历史的实证研究成果仅仅证明了进化论、普遍规律说与普遍人性论的谬误,而对以往种种“人无我有”、“古今一脉”的“特点”论、“民族性”学说或“文化形态”说却没有冲击。这实在大谬不然。由于实证经验归纳法本身的性质决定了它在严格的科学逻辑意义上只能求异而不能求同,只能证伪而不能证明“天下乌鸦一般黑”式的求同命题,因此从逻辑上说这种方法对“人我皆有”的超民族求同(普遍人性论或人类文化统一性论)命题与“古今一脉”的超时代求同(“民族性”或文化形态论)命题具有同等的证伪能力。然而事实上,如果我们对已知的经验尽可能地不怀偏见的话,就应该看到这些经验今天对超时代求同命题的挑战要远比对超民族求同命题的挑战尖锐得多。假如我们可以把这两种求同命题看成互斥的、即对其中之一的证伪可以看成是对另一命题的支持(虽然不是严格逻辑上的证明)的话,那就可以认为,已知的经验是有利于超民族的人类自由本质普同性论点的。至少,这两者之间的距离要比上个世纪乃至本世纪初进化论、普遍人性说与普遍规律说极为流行之日要小许多,而决不是更大了。这可以从几个方面来看:

首先就当代人类的发展而言,尽管目前世界各国各族的社会、文化形态仍然具有色彩纷纭、多类型共时态并存的面貌,没有也不可能变成单一的灰色面孔,然而比起本世纪初资本主义、社会主义、封建国家、不发达的殖民地社会、酋长制部落乃至各种原始部

落的“化石文化”并存的局面来,不可否认其普同的色彩已大大增加。目前世界上斯大林模式的“旧社会主义”体制已大部分消亡,“化石文化”基本已不复存在,酋长制部落在迅速进化中,完全的封建国家已没有,而不发达地区的封建成分也已弱化。政治民主化、经济市场化、价值多元化、社会人道化的潮流不仅在“前计划经济国家”,而且在亚非拉的大批各种类型的非民主非市场体制国家都引起了强烈的变革要求,并产生了看得见的结果。总之,在“进化论”受到强烈怀疑的同时,世界却从来没有像今天那样明显地向着共同的方向进化;在普遍人性受到质疑的今天,人类却从未如此强烈地倾向于某些普同的人文价值;在很少有人谈论“规律”的当代,人们却从未如此明显地看到了“历史规律不可抗拒”!

其次,在历史学领域,尽管近几十年来的经验研究并没有(如前所述,在逻辑上也不可能)证明“进化论的刻板公式”,但与上个世纪至本世纪初的种种陈见相比,这些经验在对旧的进化论模式与旧的规律假说提出了挑战的同时,也对原有的种种“特点说”、“差异说”提出了更尖锐的挑战。诚然,改革时代的中国新史学由于急于摆脱旧有的教条主义“规律”模式,曾经较多地重视对“差异”的经验描述,如重新提出“古代东方”特殊性问题,强调中国不同于希腊罗马(指30年代前后的人们所描述的希腊罗马),没有经过“奴隶社会”等等。然而有趣的是只要略加考察就不难发现这些“差异”描述大多不是什么新的东西,而是很久以前人们就已提出但由于政治原因一直不许说的东西,而真正属于新发现的经验成果却往往是针对旧的“特点说”的。

例如,由于战后西方希腊罗马学界“原始主义”倾向压倒“现代主义”(详见下文),目前西方古代史家描述的希腊罗马已完全不同于30年代以至更早(可以溯自启蒙时代)人们描述的那个“古代资本主义”模式了。近年来西方史学著作中的“古朴罗马”与其说定近似于近代西方,毋宁说更近似于古代中国!而另一方面,过去斯

大林时代苏联史学家极力渲染的那种“发达的”或“典型的奴隶社会”如今也很少有人再提了，而“农民的希望”与“农民的罗马”已逐渐成为人们的共识。于是就出现了这样的“喜剧现象”：正当中国人以 30 年代西方希腊罗马学为比较对象而忙于证明古代中国的“黄色”不同于希腊罗马的“蔚蓝色”时，西方人却正忙于证明希腊罗马文明原来并非“蔚蓝色”而也是“黄色”的！正当中国人以 30 年代苏联人所讲的希腊罗马为比较对象而忙于证明“古代东方”的特殊性，忙于证明中国古代无奴隶社会、印度古代无奴隶社会……并以此否定奴隶社会是必经之途这一“规律”时，西方人却在宣布“断然抛弃”希腊罗马奴隶社会说的“幽灵”，宣布“希腊罗马世界的广大地区在时间与空间上从未以有意义的规模使用过生产奴隶的劳动”^⑩。如此说来，所谓“东方的特点”未必真为东方所特有：“大多数奴隶都用于家内服役，……在农业生产中的奴隶相当少，这几乎是一切古代社会的共同特征”^⑪！我们难道不可以把这称之为新发现的“规律”吗？

中世纪研究中也存在着类似情况：过去人们曾长期把欧洲中世纪文化看成是蛮族征服毁灭了罗马文明的结果，看成是源于日耳曼的野蛮文化，因此一些教条主义史学著述便力图在中国历史上寻找“蛮族征服”，把“五胡乱华”或“野蛮的周人征服文明的殷人”作为“中国封建社会”的起点，以使之符合“规律”。这种削足适履的做法现已很少有主张者了。然而正当中国史学家转而论证中国封建制直接继承较高的文明因而不同于欧洲中世纪的蛮族起源的时候，在欧洲人那里“罗马派”却已取代了“日耳曼派”而占据了中世纪研究的主流：原来欧洲中世纪也并不非得有“蛮族征服”不可，也是直接继承较高的罗马文明的！

人们还曾以为，欧洲中世纪是庄园的世纪，上有领主，下则普遍为农奴；中国则是小农的海洋，上有地主，下则为自由佃农。欧洲中世纪的土地是采邑份地与农村公社的凝固性结合，而中国则

是土地私有,高度流动,买卖自由。曾经有许多人从这种“特点”出发来论证中国何以未能像西方那样步入资本主义。然而曾几何时,现在欧洲中世纪史学的时髦却在力图证明庄园制不过偶尔有之,在时空两方面都不占很大比重,农奴只是农民中一小部分,远不如佃农为多^⑭,土地买卖及地权流动十分频繁^⑮,等等。另一方面,我国的前近代农村是否有过、或在什么程度上有过“自由”租佃制和土地“自由”买卖、地主—佃农关系究竟占有何等比重,都并非没有重新认识之必要。土改时陕西有所谓“关中无地”和“冷分地、热反霸”之说,据笔者所知这种状况在其他省也不少。近年来国内外都有人根据统计资料提出了租佃制比重再认识的问题。^⑯如果追溯到古代问题就更大了,远的不说,看过《水浒》的人都会对那个到处是“庄”的社会、对“庄主”与“庄客”间那种绝非可以用租佃来解释的关系留下深刻印象。

西方中世纪普遍存在农村公社,俄罗斯与印度的农村公社更是著名。于是50年代苏联与中国一些热心于寻找“规律”的人提出中国封建时代亦有农村公社,即历朝尤其是宋以前的均田制、占田制、名田制、授田制等等。然而“特点”说兴起后很快便否定了此论,理由是农村公社是蛮族带来的原始公社在中世纪的遗存,而中国上述田制都是在土地私有以后出现的,与原始公社无联系。孰料当代西方中世纪史学又对农村公社理论来了个翻烧饼,否定了上个世纪毛勒等人关于中世纪村社是日耳曼人原始制度遗于后世之残余的观点,认定马尔克(农村公社)为日耳曼先民所无,它是封建化以后随着宗法共同体的强化而把独户农民“集体化”而形成的^⑰。60年代以来不少荷兰学者在研究了遗存到殖民时代的爪哇(荷属印尼)农村公社之后也认为它不是原始遗风,而是专制时代摧残独立农户的结果。近年来苏联与我国一些学者也指出:西欧、印度与俄罗斯封建时代的村社并不是一种不断消亡的原始公社残余,而是封建自然经济——命令经济条件下“由私而公”另行发展

起来并得到加强的”。这么一来,这些“公社”倒确乎与我国封建时代宗法共同体束缚财产关系的上述诸田制有共同之处了。

过去的传统见解还以为,西方中世纪的城市一开始就是工商业中心、自治城市,而中国古代城市则是行政中心、封建堡垒。但现在西方学者多已放弃了这种看法,他们以新的经验研究指出,西欧中世纪早期的城市绝大多数是作为封建行政中心、军事据点与主教驻节地而建立的,即同样是“封建堡垒”,其居民主要也是围绕上述职能而集聚的消费者,而不是工商业人口。所谓中古欧洲“城乡二元结构”之说值得怀疑^⑩。这样,中西封建城市似乎也比以前人们所认为的更为类似。

过去人们还认为,中国古代在政治上是官僚制,统治阶层成员构成富于流动性,所谓“朝为田舍郎,暮登天子堂”是也。而欧洲中世纪是世袭贵族制,统治阶层构成一组封闭、排他的僵化等级,与下层绝无成员互动之可能。不少人又以此“特点”论优劣。说是中国官僚制的开放性使得人人向往“登天子堂”,而西方封闭了平民变为贵族之路,所以平民便只能追求发财、当企业家,遂有资本主义之产生。然而,当代的新“经验”又对此提出了挑战。现在西方学者多认为欧洲中世纪封建主阶层并不像我们原先设想的那样凝固而排他,它在吸收其他等级成员并进行新陈代谢方面是相当活跃的,或者用某些西方学者的话说,中世纪“贵族的循环”是“川流不息”的。有些人甚至反对使用“等级”、“贵族”这类含有凝固意义的术语来定义欧洲中古社会。著名的“新史学”开山鼻祖、“年鉴派”泰斗 M·布洛夫就认为:西欧中世纪与其说是个“等级制”社会,不如说是个“不平等”社会,这个社会中的封建主与其说是“贵族”,不如说是“首领”,当时社会阶梯变动不定,并不符合种姓制的严格公式。但无论如何,“封建制度意味着一大群人对一小撮权势者严酷的经济隶属”^⑪。这样的定义用以描述中国古代,不也很合适么?更何况以“官僚制”来概括中国统治阶层,也未见得就不可证

伪。像韦伯所说的那种与“理性权威”相联系的“官僚制”，中国古代是不可能产生的。只谈“朝为田舍郎，暮登天子堂”而不讲“上品无寒门，下品无士族”的门阀贵族制，至少是很片面的。不要说古代，就说今日中国社会的“准身份制”^⑧，如所谓农村户口与城市户口之等级壁垒，就够“凝固”的了。

史学而外，对现实社会的研究也提供了许多类似的经验。如腐败问题，曾经有人也把它与某种国民性的“丑陋”相联系而认为是由文化所致。但亨廷顿在他那本被许多人奉为经典的名著《转变中社会的政治秩序》中引用大量材料证明：腐败并不是“文化病”或“民族病”，而是一种“时代病”。“文化可能也与腐败有关，但不论是在哪一种文化中，腐化都是在现代化进行得最激烈的阶段最为严重。今天欧美已开发国家与亚非拉国家所呈现的不同腐化程度，与其说是基于文化上的差异，毋宁说是反映了它们的政治现代化与政治发展的不同程度。”^⑨如此等等。

最后，在心理学与文化人类学领域，现代的经验研究也提供了丰富的证据，显示出人类各民族在深层心理、潜意识、心智结构与基本思维类型上是一致的。

早在战前年代里，心理学大师荣格就成功地对人类深层心理奥秘进行了探索。他把这种深层心理称为集体无意识，认为它是我们的人格和我们的生命之“根”，它在无形中把我们同远古的祖先联系起来。荣格的理论曾对文化讨论产生很大影响，“文化热”中的一些流行术语如“深层积淀”、“心理积淀”与“种族无意识”等，都是从荣格那里来的。然而有趣的是荣格本人却是在超民族的（或“跨文化的”）意义上发现这些“积淀”的。他认为“集体无意识主要是由‘原型’所构成”^⑩。而“原型”则是“那种对于人类或至少对于大多数民族来说具有相同或类似意义的象征”^⑪。显然，荣格所寻的“根”并非民族性之根，而是普遍人性之根。荣格强调他的这一发现既不是推测性的，也不是哲学性的，而是经验性的。他根

据大量来自各民族(或各“文化”)的神话、民俗、宗教和民族学材料,概括出一些具有人类普遍性的重要原型,如阴影、面具、阳性灵魂相、阴性灵魂相,儿童、母亲、智慧老人、双重诞生、自我等等,并对每一个原型作了心理发生的解说。所有这些原型都具有跨文化的语义普遍性,因而不少荣格研究者都作出定义:只有跨文化(或超民族)的象征才可称之为原型^②。显然,由原型所构成的集体无意识也因此只能是超民族的或“跨文化”的。

原型或集体无意识为什么会具有超民族的普遍性呢?荣格对此的解释显然受到弗洛伊德理论的生物主义倾向的影响,即把它归因于遗传(或“生物性继承”)。美国学者威尔赖特把它归因于作为语言符号生成基础的人类感觉和联想的共通性。而英国学者鲍特金反对“生物性继承”说,而主张“社会性继承”说^③。笔者则认为它与前近代状态下人的自由个性与理性不发展、因而依附人格压抑个体人格、“自然人”性压抑“社会人”性有关。实际上,不仅荣格所谈的“集体无意识”(由“原型”构成)与前近代状态有关,他所讲的“个体无意识(由情结构成)也往往与前近代状态有关。而且这二者的界限往往难以划清。例如近年来人们在许多近代人物(包括毛泽东、胡适、鲁迅等)身上发现的所谓“恋母情结”(其另一面便是“仇父情结”),实际上与荣格学派后学纽曼所谓的“大母神原型”是一回事。不管是作为个体无意识的“情结”,还是作为集体无意识的“原型”,其实质都在于人类与个人都要经历的一个心理过程,即从母系无意识(maternal unconscious)中分化出来,直至获得真实的自我意识^④。在笔者看来,这一心理过程的社会学意义就是从前近宗法共同体的束缚——保护纽带中解脱,成为既挣脱了共同体束缚又失去了共同体保护的两种意义的自由人——近代个人。而所谓“仇父恋母”的情结或原型,说透了不过是宗法共同体成员那种憎恶束缚(仇父)却留恋保护(恋母)的“求庇心态”作为一种根深蒂固的心理结构(潜意识)在上述近代人物心灵深处的存在

而已。

在另一方面,当代人类学中,列维-斯特劳斯的结构人类学与文化决定论也很难相容。与荣格一样,列维-斯特劳斯也以人类世界普存的超民族、跨文化的共性因素作为研究的经验基础。他对不同文化的语言与神话相互类似、而且看来以一种相似的方式构造出来这一点发生了极大兴趣,并竭力证明它们实际上就是以同亲的方法构成的。他的核心问题是:

在神话中,任何东西都成为可能的。但另一方面,从不同的地区搜集来的神话,它们之间的惊人的相似性,又把这种明显的任意性否定了。……如果神话的内容是偶然的,那么我们怎样解释遍布世界各地的神话为什么如此相似呢?^⑤

列维-斯特劳斯反对用“播化论”来解释这种相似。他认为神话是一种语言结构,由此又推论出了“对任何语言都有效的结构规律”^⑥。而语言结构本质上又是一种无意识结构,他认为意识是受无意识决定的,而意识(笔者认为可以把“民族性”包含在他的这一概念中)是特殊的,无意识是普遍的,或者说是跨文化普同的。因此,只要成功地把握了某种制度、某种风俗背后隐藏着“无意识结构”,就能“获得一种能够有效地应用于其他制度和其他风俗的解释原则”^⑦。这样,列维-斯特劳斯以他对普同性的人类心灵的“永恒结构”的论证,也建立了一种对于世界的超文化解释。

当然,荣格也好,列维-斯特劳斯也好,都并不主张进化论。他们的理论一方面是跨文化求同的或超民族的,另一方面也是跨古今求同的或超历史的。荣格并不认为集体无意识只是前近代的人们才有的,正如他不认为它只是某些民族或某种“文化”才有的

一样。他想揭示的是现代文明人的无意识心理与未开化原始人心理之间的类似性。同样,列维-斯特劳斯用共时态的观点去考查“野蛮人的心智”,正如他用超民族的观点考查它一样。他想证明的是“在部落社会与工业社会都普遍有效的思维构成原则”^⑧。但是,这些研究对文化论(播化论)与进化论的排斥并不是等值的。以荣格而论,他虽然认为现代人的无意识心理与原始人心理类似,但并不认为现代人的意识与原始人意识类似;集体无意识及其各种原型虽然在现代人头脑中并未消失,但随着文明的提高、个人理性的发达,它会越来越被覆盖、被超越而隐入心灵中越来越深的底层,从而使文明人能摆脱集体无意识的自发状态而发展个性与理性,只有在梦中或精神错乱时才释放出这种无意识。显然,这种认识实际上已包含着一种进化的原则,即荣格学派后学纽曼所谓的:从母系无意识中分化出来直至获得真实的自我意识的人类心理进化。对列维-斯特劳斯的理论也可以作类似的理解。因此,过去某些苏联学者曾把荣格理论拉来给马克思主义的进化理论作注解,说荣格的理论比弗洛伊德更讲历史主义,他完全承认人类社会和文化的发展进程,并且把原始社会和我们当代社会明确区分开来^⑨。这虽然有牵强附会之处,却也不是完全的无稽之谈。另一方面,美国一些学者也把列维-斯特劳斯的人类学视为对博阿斯的文化相对论人类学的否定和对摩尔根进化论人类学的复活,说列维-斯特劳斯使摩尔根学说“不再是过时的旧东西了”^⑩。笔者在此并不是想用荣格或列维-斯特劳斯的研究来证明一种新的进化论(如前所述,这种证明从严格的逻辑上说是不可能指望的),但是对于文化决定论来说,当代人文科学所提出的这些重大挑战又怎能视而不见呢?

荣格与列维-斯特劳斯的研究是以神话学、语言学、民俗学、民族学乃至宗教学方面的大量材料作为经验基础的。换言之,上述这些学科所积累的经验也不乏与文化决定论抵牾之处。如弗雷

泽的巫术与宗教研究、列维-布留尔的原始思维研究等等,也都具有超民族的普同意义。当代一些新兴学科如农民学也是如此。西方一些学者对欧洲农民风俗与农民信仰、农民思维的研究所概括出来的一些经验^①,会使得研究中国农民的人产生“似曾相识”之感。以往人们曾以为,欧洲农民传统上就是理性而自私的“经济人”,与近代农场主之间只有技术与资本的高低多寡之别,而东方的农民则是伦理至上的“道德经济”者。而现在一方面是在对亚非拉农民的研究中“理性的小农”论与“便士资本家”(意即农民价值观和思维方式与资本家类同,只不过“资本”少得只有几便士而已)论日益占了上风^②,另一方面却是欧美农民学中“新民粹主义”理论盛行,人们纷纷证明传统欧洲农民也是“道德经济”者而不是亚当·斯密设想的那种“经济人”^③。极端的论者甚至认为:东方的传统农民要比欧洲传统农民更自私、更像“经济人”^④。这种极端的新“特点论”大概只反映了旧“特点论”的没落,反映了东西方的传统农民在今日的新经验的眼光中已经在很大程度上融合成了一个概念,即普通意义的前近代农民^⑤。

总之,无论是世界的现状,还是以往的历史,抑或是当代各种经验性人文学科所提供的实证分析,都足以证伪过去的那种“特点论”、“民族性”论、“文化形态”论以及建立在它们之上的文化决定论,而决不是仅仅证伪过去的那种规律论、普遍人性论、社会形态论以及建立在它们之上的历史进化论。而且应该说,当代积累的经验认识对前者的证伪远比对后者的证伪要充分得多:当代经验所描绘的人类社会如果说并不比上个世纪人们所认为的更合乎“规律”,那么它就在更大的程度上不像上个世纪人们所认为的那样尽是“特点”。当年维科、黑格尔、马克思等大师和巴克尔、特莱帕等史学家大谈历史理性与普遍规律的时候,关于非欧洲世界的“特殊”、“野蛮”、“奇异”、“不可思议”和西方独优论的种种“经验”资料决不少于、而是肯定多于今日^⑥;当年潘恩、拉法叶特、科希丘

什科、加里波第那样的世界主义者和第一国际的国际主义者们满怀信心地指出人类走向共同解放之路时,现实中的人类各种社会类型与文化价值系统共时态并存的现象也比今日更加突出;当年摩尔根这样的进化论人类学家所能接到的原始“异文化”与“西方文化”的相异程度,也比今天的演化论人类学家所能接触到的要大得多。因此无论从逻辑的角度还是从经验的角度看,我们都没有理由皈依文化决定论:从逻辑上我们不能说有限经验证伪超古今求同命题的可能性小于其证伪超民族求同命题的可能性,从经验上我们更看到古今一脉人无我有的“民族性”命题被证伪的现实性比普遍人性命题被证伪的现实性更大。所以,我们应该比上个世纪的人们更加疏远文化决定论,而不是更加倾向这种理论。

“进化非真”,还是“进化非善”?

——后现代主义与文化决定论

既然从逻辑上与经验上文化决定论都难以成立,那么为什么它事实上又如此风行于今日?应该说,无论在中国还是西方,文化决定论思潮都是源远流长的,即使在当年进化论、普遍人性说与普遍规律说极盛之时,它也不绝如缕,始终占有一席之地。但是,它的大盛行的确是在当代。无论中西,无论大陆、港台还是海外华人中,具有不同心态背景的文化讨论都是热潮迭起,几有不谈“文化”不成“学”之势。这是为什么?

笔者认为,文化决定论兴起的原因不在逻辑上,也不在经验上,而在价值上。不是因为文化决定论在逻辑上比过去的进化论更严密,也不是因为它比进化论更能有效地解释人们的已知经验,而是因为它比进化论更能迎合人们的心理需要,符合于某种时代价值(确切地说,应该是符合于若干种不同的时代价值),才造成了

它今日的地位。换句话说,今天人们之讨厌进化论,其实并非因为“进化非真”,而是因为“进化非善(或非美)”。上个世纪在人文研究诸领域充满了“差异”经验的情况下人们能够(几乎只是凭着一种超验的信仰)乐此不疲地大谈进化、规律与普遍人性,而今天在我上节列举的一系列并非不利于进化论的新经验的基础上却盛行起文化相对主义与民族性决定论来,个中奥秘显然不在经验层次,而在形而上层次;不在书斋里,而在社会上。在人们心目中,文化问题与其说是个历史学问题,毋宁说是个现实中的问题,而且在一定程度上(至少在中国是如此)与其说是个理解现实的经验认知问题,毋宁说是改变现实的内在冲动问题。一句话,它与其说是个事实判断问题,毋宁说是个价值判断问题;与其说是个客观实证的问题,毋宁说是个主体约束的问题;与其说是新的实证资料使人们对普同人性产生怀疑,毋宁说是现实中人的异化使人们对“规律”感到厌烦。

然而文化决定论的奥妙还在于它所符合的心理需要,在当代西方、港台与海外华人世界及大陆,乃至在五四时代的大陆与今日大陆,都各不相同,或者说它是在极为不同的社会背景下迎合了不同人群的不同需要,契合于不同的价值,这在人类思想史上还是很富于戏剧性的。

在西方,文化决定论的盛行与工业化时代的人们对“进化病”的反感密切相关。本世纪以来,发达国家的人们日益感受到与工业文明随之而来的“工具进化、价值退化”危机,短短几十年里,一次空前的“大萧条”与两次残酷的世界大战相继发生,不仅严重摧残了物质世界,也给人的精神世界留下严重的创伤,对“进化”的乐观与理性主义的自信日渐沉沦。正当中国人力图通过变革与建设走入现代化时,西方社会却发出了“走出现代化”的呼声;正当许多东方人为“传统文化”大唱挽歌时,西方社会却兴起了形形色色的“东方救世论”。在这一时期,“凯恩斯革命”结束了相信市场竞争

的自然法则万能的古典经济学的独尊地位,日益发展的绿色和平运动对“技术文明”观念提出了越来越大的挑战,“后工业社会”以及新“浪潮”的理论在宣告“大生产”的消亡并号召“回到家庭去”;在自然科学领域,经典的“规律”体系四分五裂:相对论、量子力学与宇宙学的发展改变了传统的时空观;生物演化理论中灾变说在新的基础上重新崛起;自牛顿、达尔文以来统治着近代科学的客观性、精确性、决定论、规律与必然等概念的权威已成了不受欢迎的“拉普拉斯妖”。在反“科学主义”的声浪中价值中立的工具理性主义认识观受到冲击,同时在“上帝死了”的惊呼中价值非理性的倾向也在发展。所有这些汇成了一股对工业文明和工业文明时代的价值体系(进步、科学、理性、客观主义、必然性等等)进行反思与批判的潮流,即所谓“后现代主义”之潮^⑧,作为进化论对立面的文化决定论之兴盛于西方,与这股潮流有密切的关系。这从文化决定论在西方的两股主要思潮——历史学中的文化形态史观与文化人类学中的播化主义、相对主义都可看出。

文化形态史观以德国历史哲学家施宾格勒与英国史学家汤因比的理论为代表。他们二人的著作、尤其是前者的名著《西方的没落》在实证上远谈不上严谨,并因而在专业历史学家中声誉不高,但却在思想上引起了人们的强烈共鸣^⑨。换言之,这部书的巨大影响并非建基于它对“进化非真”的成功证伪,而是建基于它对“进化非善”的新价值推崇。施宾格勒明确表示与理性主义、科学主义和“英国式的”(即牛顿、达尔文式的)思维一刀两断,他声称:“历史研究者同真正的科学的关系越是疏远,他的历史学反而越是出色。”^⑩他强调说:《西方的没落》的思想背景是非理性主义哲学的兴起,即“哲学的重心从抽象的、系统的方面转到实际的、伦理的方面”,“叔本华以后的西方思想家从认识问题转到人生问题(追求生活的意志、追求权力的意志、追求行动的意志)”^⑪。而该书的直接起因则是对世界大战的预感、大战的进程与结局,是这一切导致的

对“进步”、对“西方文化”即近现代文化的幻灭。施宾格勒受到歌德的浮士德式浪漫主义与尼采权力意志论的强烈影响,他自称:“歌德给了我方法,尼采给了我质疑的能力”,“我的一切实际上都应归功于他们”^①。在施宾格勒那里,神秘的目的论代替了机械的决定论;“宿命的必然性”代替了“因果的必然性”^②;“无原因、无结果、纯粹存在的形式”代替了合理的过程;“纯粹的体相”^③代替了“导源于巴洛克时代的唯理主义的肤浅的因果关系体系”^④;活力论代替了物理论;不知“‘从何处’、‘如何’以及‘为何’发生”的“突变”与“突然存在”代替了“达尔文主义的进化与演化”^⑤;“由血气决定的”“天赋的嗅觉”代替了“单纯的科学鉴定和史料知识”^⑥;直觉主义的“本能”与“相术的机智”代替了经验实证。施宾格勒把自己的理论称为“关于宿命的哲学”,“在这里,没有什么是经常的,没有什么是普遍的”,它“不是用衡量的科学所能接触到的。它是为感情而存在的,不是为学者的论述而存在的”,“只要不用理性的即无心灵的解剖和安排去理解它,每一个人都清楚地确切地知道它”^⑦。果然,为异化了的“进化”所苦的人们很快都“知道”了它,尽管“很少专业学者们对他的著作表示赞赏。他们对他的那种非正规的方法甚为反感,因他书中有那样多的事实错误而予以鄙视”^⑧!

继施宾格勒而起的文化形态史观代表人物汤因比倒是一个公认的“专业学者”,他比施宾格勒搜集了更多的历史资料。但在本质上他的理论仍然是超验的或超历史的。他所谓的“二十六个文明从哲学上说都是同时态的”之语显然是对经验的回避(人们可以问:那么从历史上说呢?),与施宾格勒相比,汤因比没有那么多的反对理性主义、科学主义和“英国式”的思维方式的言论(大概因为他本人就是英国人吧),但他的“进化非善”观念却比施氏更为典型。汤因比是西方学者中“东方救世论”的代表人物,尤其对“中国文化”说了许多我们不少人觉得十分顺耳的好话。而中国之所以

博得他的好感,恰恰是因为在他看来中国并未如西方那样陷入“进化”的灾难,因为“儒家的背景”“使中国人停滞不前”^⑤,使她“并未如先进诸国那样,猛烈地推进过量工业化”,而是“仍然恪守着田园农业这一基盘,……有分寸地建设着文明”。换言之,中国文明之所以在汤因比眼中显得可爱,与其说是由于他的“非西方”性质,毋宁说是由于他的“非现代”性质。汤因比的文化观与其说是个实证的历史学家的文化观,毋宁说是个后现代主义者或“中世纪的敌人之敌人”的文化观。这种观念不仅支配着他对中国的认识,而且实际上支配着他的整个“文化形态”理论:从这种观念当然不可能在“西方文化”与例如玛雅文化或玻利尼西亚文化之间看到先进或落后之别,因为“在技术上我们已步入原子时代,然而在道德方面却还处于旧石器时代”^⑥,既然如此,“我们”当然没有资格与玛雅人讲先后之别,而只好以“同时态”视之了。

一些学者^⑦已经注意到,汤因比的中国观前后曾经经历过极大的变化。在他写作煌煌巨著《历史研究》之时,他与施宾格勒一样已经对近现代工业文明持强烈的悲观与否定态度,但尚未至绝望,他们疾呼“西方的没落”为的是警世醒民,以便勇敢地“走出现代化”。因此他一方面说:“我们并没有面对任何凶恶的必然”,“创造性的神火还在我们的身上暗暗燃烧,如果我们托天之福能够把它点燃起来,那么天上所有的星宿也不能阻挠我们实现我们人类努力的目标”。另一方面他这时对中国文明并没有表现出什么好感——他在《历史研究》中把它仅仅列为一系列“垂死的文明”之一。然而,第二次世界大战又给他对工业文明的幻灭感以新的强烈刺激,使他的后现代主义情绪更加强烈,因而他在1948年问世的《考验中的文明》一书中便开始把欧美排除在希望之外,预言旧大陆的未来在于中国、新大陆的未来在于加拿大。到了60~70年代,他感到西方的“现代病”更加严重,而西方人“故意不汲取过去的经验教训的态度使我沮丧”,于是他的“东方救世论”又更上一层

楼,以为不仅旧大陆,而且全球的未来都要有赖于这个惟一自外于“进化”进程的古老文明了。然而有趣的是他在这几十年间对中国并未作过新的经验性研究,在他对中国文明的价值判断发生了巨大变化的同时他对这一文明的事实判断却基本仍旧:同样是“停滞”,在几十年前是“垂死”的表现,几十年后却成了救世的美德了!可见对于汤因比而言,中国是否真的不能“如先进诸国那样”发展出工业文明其实并不重要,重要的是她不应这样做!无怪乎有人评论“他的出发点也是情绪化的,至少不是从事实出发的”^②。从这种“中世纪的敌人之敌人”的情绪出发,汤因比对当时在“四人帮”专制下处于中世纪式停滞中的中国寄予厚望。然而他没有想到在他身后不久中国就兴起了迅猛的改革之潮,不再“恪守着田园农业这一基盘”了!

如果说对工业时代的理性文明的不满在施宾格勒那里表现为歌德式的浪漫与尼采式的权力意志(以及雏形的存在主义倾向)的话,在汤因比那里则表现为基督虔信者的宗教关怀。汤因比声称:“我将从科学公式那里转过脸来,以便听到神话的语言”(《历史研究》)。他还断言“历史将过渡到神学”(《考验中的文明》)。汤因比认为启蒙运动建立的近代理性法庭所推崇的“自然法则”具有冷酷无情的“可怕的特征”,“只有接受‘神的法则’的支配,才能制胜这种冷酷无情”。而这就要以“丧失那种正确的和确定的理性知识”为代价。在汤因比看来这个代价并不算大,因为异化了的理性已经成为人“精神上的负担”。这样,在告别中世纪时“被当作黑暗中的妄想而抛弃了”的“神的法则”便又被汤因比重新祭起,以取代进化论这类的“自然法则”了^③。于是,在这里“历史……就其根本而论,是一种号召、一种神命、一种天启……总之,就是神和人的相互作用”^④。这就又回到施宾格勒的神学目的论与“宿命”论那里去了。

文化形态史观的后现代主义色彩还体现在其代表人物的“社

会主义”倾向上。“出于对近现代西方资本主义“文明病”的厌恶,施宾格勒主张“德国劳工中的优秀部分要与持有旧的普鲁士国家观念的最优秀人物实行联合,因为这两类人都有决心要建立严格的社会主义国家……都愿意为了统治别人而服从、为了征服别人而付出生命”^⑤。而汤因比则认为理想的社会应是中国(他在70年代初所见到的中国)的经济制度和西方的政治制度的结合。这种“社会主义”自然与建立在进化论与普遍规律论基础上的马克思的社会主义不相及,但它足以反映文化形态史观背后的价值观基础。

总之,文化形态史观是本世纪一些西方学者对进化论进行价值批判(而非事实批判)的成果,而这种价值批判又与他们对进化论所从属的西方近现代文明的价值批判密不可分。应该承认,无论从事实判断的角度我们能够指出他们的多少错误,也无论他们理论中“立”的部分(施宾格勒的国家社会主义与汤因比的“东方救世”论)是多么不切实际以至荒谬,但他们理论的“破”的部分,即他们对近现代文明的价值批判,还是有许多真知灼见的。不过他们面临的问题与我们全然不同,这一点是切不可忘记的。

文化人类学领域的文化相对论与播化论也有着类似的背景。众所周知,西方的文化人类学最初是以初民社会为研究对象的科学。无论是19世纪的进化论人类学家还是20世纪的相对论人类学家^⑥,他们所看到的初民社会都是与西方社会(无论是他们有直接经验的当代西方社会还是间接——以史料为媒介——经验的以往西方社会)全然不同的,很可能19世纪的人所看到的不同程度还要更大一些。然而,这两代学者所处的时代氛围已有很大区别:19世纪的人类学家是在“近代人寻找规律”的氛围中面对初民社会的,而20世纪的人类学家则是在“现代人寻找灵魂”(荣格语)的氛围中面对初民社会。因此前者看到了初民社会的“怪异”之处后头脑中的反应便是:“我们以前(当代以前乃至成文时代以前)就是这个样子。”而后者看到了类似的“怪异”后头脑中的反应却是:“人

们也可以这样地生活得很自在(“现代病”并非必然)。”前者用“科学”的眼光看待古朴文化,而后者却是(自觉或不自觉地)用审美的眼光看待古朴文化的。因而即使是同样的经验材料,在他们那里也会导致截然不同的结论。

当代文化相对主义人类学所积累的、摩尔根那一代人不知道的新的经验材料可谓洋洋大观,但构成这一潮流的本质特征的与其说是这些材料,不如说是研究者对这些材料的态度。文化相对论学者的研究方法都带有浓厚的非理性色彩,当然,不是中世纪那蒙昧的非理性,而是针对当代社会“理性的异化”而来的后现代非理性。具体表现在两个方面:

第一,文化人类学中的价值非理性,即价值相对主义。具体地说就是放弃进化论人类学奉“进步”为绝对价值、视“落后”为绝对负价值的立场,主张“此亦一价值,彼亦一价值”的各种文化的审美大陈列。其极端形式就是前述那种视初民的巫术治病与现代尖端医学为“各有其价值”的“文化不可比”论,它是完全不承认有什么人类文化的普同价值的。

第二,文化人类学中的工具非理性,即所谓文化主位研究。也就是放弃进化论人类学以“科学”、“客观”自居的价值中立、放弃认识上的工具理性主义,而提倡以被研究者的价值观来认识研究对象。这是那种“主客体统一”的后现代主义认识观在文化人类学中的表现。

文化相对主义可以导出反对欧洲中心主义与种族歧视论的主张,这是它今天在一些非洲国家(包括我国)很受欢迎的原因之一。而且这一思潮在美国的开创者 F·博阿斯最初就是从反对欧洲人至上的种族主义、主张全人类博爱精神的立场去研究人类学,并因而逐渐形成相对主义理论的。但是在逻辑上文化相对论还是进化论与是否持种族主义立场并无必然联系。像摩尔根这样的进化论者就很难说是种族主义者,而博阿斯的早期著作(如《原始人的心

智》等)虽然对持鲜明的反种族主义立场,但其文化相对主义倾向都不是很明显的。反过来看,博阿斯的一些后学(如所谓的“民族心理学派”)却由极端的文化相对论引出了种族优劣论倾向。这是因为虽然从进化论导出的弱肉强食的社会达尔文主义会成为歧视弱小民族的理论根据,但另一方面作为人类普同进程的理论,进化论又与普遍人性论相联系,而后者可以成为民族平等、超种族人本主义与人类博爱的思想武器。同时,文化相对论虽有承认任何民族的文化都有其相对价值(因而应该平等相待)的一面,但另一方文化相对论在解释文化趋同现象时只能持播化观点,而这会使自认为是“传播者”的一方产生对“被传播者”的优越感,或使“被传播者”一方产生民族自卑感与虚无感,从而导致种族优劣论。

因此,文化相对论之取代进化论,与民族解放的世界潮流并无必然联系,但却与对近现代文明的价值批判潮流即后现代主义潮流密切相关。在这点上,它与文化形态史观是共同的。

“客家”心态与“土著”的困惑

如果说西方人背离进化论而倾向文化决定论与当代西方“走出现代化”的呼声和“进化非善”的后现代主义价值观有关,那么对于中国人来说则完全是两回事。而在中国人中(在这里是民族概念而非国籍概念)海外华人、港台学者与大陆人士大谈文化时的心态、支配文化讨论的背景又各有区别。

就海外华人而言,目前参加文化讨论的主要是美国的一大批华人学者,他们中大多是弘扬传统派,即“儒学复兴”论者。他们的研究直接上承中国本土自“五四”以后的传统复兴运动,如梁漱溟的新儒家、胡适的整理国故等等,并与台港的新儒家学术群体互相呼应。由于中国大陆上的文化讨论自1949年后中断了30余年,80年代重新兴起时又有特殊的政治背景,情绪化色彩与功利色彩

较浓,台港的新儒学虽有较强的学理色彩以及与民国时期大陆新儒学的渊源关系,但与政治背景也有较多牵连。惟有这批海外华人学者生活在西方现代社会,学术环境优越,既有比较“嫡系”的国学师承,又了解西方文化,兼之没有政治压抑,超然于党派背景,学术基础雄厚,而且其观点既能迎合中国人的民族感情,又与西方社会如前所述的那种“走出现代化”的呼声有契合之处,可谓天时、地利、人和皆备。宜乎其长期执全球华人文化讨论之牛耳。即如国内80年代的“文化热”,虽然以“反传统”为主流,但其主要代表人物自从流亡海外后也都身不由己,不同程度地认同于这股海外大潮。而国内在他们流亡后重新兴起的“弘扬传统”运动也不能不从这股大潮中汲取学理上的养料(但却是服务于全然不同的价值)。

然而在这股大潮面前,我们必须清醒地看到其深厚学术积累的特殊价值基础,这一基础可以说是海外华人群体所特有的。它使这股大潮与国内面对的实际问题之间存在着严重的隔膜。

毋庸置疑,“新儒学”在海外流行与西方工业文明时代人文精神的失落有关。由此引起的“现代人寻找灵魂”运动使人们为“灵魂”建立起种种其赖以寄托的象征形式,前述的施宾格勒在歌德与尼采身上、汤因比在基督教与东方文明身上、博阿斯一派人类学家在初民文化身上都找到了这种寄托,海外新儒家在孔孟那里找到的寄托也属于这种性质。但是除此之外,他们还有一种更具体的需要。在这方面,海外华人学者唐德刚先生在为他的老师胡适之先生的《口述自传》所作的说明中,有一段对包括他自己在内的海外华人学者心态的有趣而坦白的解剖^⑧,兹引如下:

胡适后半生为什么专钻字纸篓呢?他自己在本篇内所作的解释则是新文化运动的最后目标原是“再造文明”;而“整理国故”则是走向“再造文明”的次一步,是件合乎逻辑,顺理成章的事。

但是浩如烟海、乱如垃圾的“国故”，岂是胡适之一辈子、两辈子、三辈子可以“整理”得了的？“整理”不完，那末中国的“文明”就不要再造了吗？这分明是句自我解嘲的遁词，是不能服人之心的。问题是：他老人家为什么明知故犯？这里我们不妨稍作探索。

适之先生原是位“启蒙”大师。当年“启蒙大师”的专业，原是“输入学理”。输入学理之道有两种：欧洲大陆留学回国的，便传抄革命标语；美国庚款留学的，则“输入”一套套“美国教科书”。

学西洋文学的夏志清先生嘲笑胡老师，说他在留美期间也曾读过几本西洋文学名著，回国之后就再也不读了。因此他落伍了，最后甚至“被逼说谎”！这句话虽嫌重一点，它对今日学文科的“留美学人”，也倒还适用，不止老辈胡适之先生一人已也。

老实说，志清兄与在下也都是读“美国教科书”的老手。不怕读者见笑，笔者本人补偿面壁九年，读了整箱的美国教科书。问题是，读了这些教科书之后，又意欲何为？回国卖洋货？凭良心，除掉几本教科书，我辈还有什么可卖的？作“超博士的继续研究(postdoctoral studies)”？国内又哪里有这些洋设备和研究环境呢？留在美国继续进修吧，但是在这本行多如狗的学术环境里，哪里又缺你这位外国来的半瓶醋呢？如不自量力，硬要吃“本行饭”，那就只有去少数民族的大学——“下放农村，插队落户”；并且既下之后，也就永无“上调回城”之望。看看这个西半球的上海市，公共租界之内，华洋杂处，哪里就少咱一碗饭吃呢？想想百里洋场之内的“国剧”、“唐餐”和图书文物，于是心一横，聘书退掉，还是学非所用的好。在一个“文化友谊商店(cultural gift shop)”之内，追随群贤之后，卖点祖国土产，还不是照样过活？

我辈后学，聪明才智虽不逮前贤之万一，而文化环境倒是大同小异的。60年前胡适之先生那一辈留美学生，一旦“学成归国”之后，老实说，除了几箱教科书，他们也没有太多余粮可售。国内也没有足够的图书设备和研究环境，好让他们来对“西洋文学、史学”一类的科目作“超博士的继续进修”。这样则大师小师们就只有三条路可走了：第一，搞“实行学理”，组党干革命，张君劢先生不就是有名的党魁吗？第二，人家“革命”，我来“建国”，这就是“独立评论派”。第三，誓不下海，死守山林，做个“纯学者”，这就是适之先生。但是“输入学理”是搞不成了。洋教科书上的东西，毕竟有限，哪能搞得了许多？好在我们祖宗积德甚厚，千斯仓，万斯箱，遗产丰盛，是永远“整理”不清的。因此“马首”一掉，“整理国故”去者！这就是我们胡老师这位新文化运动的“逃将”纸遁而去的全盘经纬！

可是说穿了，今日学“文科”的千百位穷通各异、患得患失的所谓“留美学人”，试问咱们之间，哪一位不在开“文化土产店”，努力“整理国故”或“整理国新”呢？中国文人今日在美国尚且如此，遑论当年？

要言之，近百年来的中国现代化运动是个整体，在其他方面都没有完成现代化的情况下，学术现代化是不可能的；学术既然没有现代化，我们就只能搞搞小脚放大的过渡时代的学术(transitional scholarship)，这样搞搞半新不旧的“整理国故”，才是合乎逻辑、顺理成章的。

笔者所以不避作文之忌而大段地引录了上面的这段文字，并不是认为唐德刚的分析句句都对，而是因为像这种似嫌尖刻的自嘲(当然也不仅是自嘲)之语除了唐先生这样本身也是“留美学人”而且正在开“文化土产店”者之外，他人实在没有资格如此妄言。

我们无法猜测海外“新儒家”群体中有多少人有这样的心态,但恐怕决不只唐德刚先生一人。

为了提供一个类比,笔者想从历史学角度谈谈一个现象:近古以来的中国历史有一个耐人寻味之谜,即一般认为是产生于并适应于自然经济与小农社会的中国文化的传统象征形式与符号系统,特别是公认为其核心并为儒家所倡导的宗法观念与宗法组织,并未随着宋元以后的商品经济的兴起而衰亡,反而局部地还有日趋强化的趋势。——仅仅如此还没有什么可怪的,人们可以解释说这是由于意识形态变化的迟滞,或说是那时的商品经济毕竟不够发达,未能根本上改变自然经济与小农社会的性质,甚至也可说是这正好证明了“中国文化”之独一无二的生命力(或者用贬义的说法是顽固不化的“超稳定”)。

然而问题还在于这种“传统文化”并非真的不可改变,但其改变的情况却与人们通常的逻辑推论相反:从时间上看,明清商品经济的发达与小农(指狭义的小农即小自耕农)的衰败总的来看要远较宋元为甚;从地域来看,南方又比北方为甚,长江流域比黄河流域为甚,东南沿海又比长江流域为甚。然而“传统”的保留乃至强化程度,却是前者比后者更明显:宗法观念与宗法组织,以及作为其表现形式的宗族、族长、祠堂、族产、谱牒、族墓以至宗教法规与祠堂审判等等制度,总的来说都是明清比宋元发达、东南沿海比长江流域发达、长江流域比黄河流域发达。直至近代,我们还看到在许多经济落后、风气闭塞的北方农村已是遍布多姓杂居村落、宗族关系淡漠,而不少南方沿海农村却是村多独姓聚居、祠堂林立、族规森严、族谱盛行。这就不能仅用“意识形态滞后”来解释了。

那么,难道“中国文化”果真有什么世间惟一的神通,能够使商品经济瓦解宗法共同体这一几乎遍见于任何民族的社会发展中的趋势唯独不会影响及中国人吗?只要进一步地作具体分析,就会发现情况并不是这样。

社会史的个案研究表明,近古中国宗法观念与宗法组织的保留与发达程度之差异,实际上并不是发生在北方人与南方人、内地人与沿海人、宋元人与明清人之间,而是发生在土著居民与移民社区(南方许多地区称之为“客家人”)之间,尤其是在那些历史上长期存在着“土客”矛盾的地区中的客家居民中,上述宗法“传统”保存与发展的程度最高。而与此同时,那些地区中的土著居民社区里尽管其社会经济发展水平与其客家领导差不多,却存在着明显的宗法传统淡化的趋势——多姓杂居村落普遍存在、宗族组织解体、祠堂、族规与宗谱的存在与影响若有若无,族产(以及宗族对个人财产的干涉权)已无足轻重,等等。这种情况是不难理解的:客家居民在面临土著居民的包围与敌视(至少是异视)的条件下,只有强化自身的群体凝聚力,更紧密地抱成一团,才能在严峻环境的挑战下生存、竞争并得到发展。而宗法关系则是当时条件下群体凝聚力所能找到的最适合的象征形式。另一方面,当客家人借助于群体凝聚力生存下来并增加了实力之后,也就会给予宗法关系以新的经济支持,如投资扩建祠堂、置族产、修族谱等。而土著居民没有这种环境压力,他们的宗法传统便很“正常”地随着商品货币关系与私有财产关系的发展而淡化了。

事实上,移民社区的“集体主义”是个超民族的普遍现象。19世纪西伯利亚的俄罗斯移民中的米尔(MNP,传统村社共同体)组织与“米尔意识”之发达与完善超过俄国其他地区,而与此同时在俄国文明的一些老基地(如西北俄、中俄非黑土地带与中西乌克兰)传统的米尔公社却已趋解体。17世纪北美大陆的清教徒移民也都生活在比欧洲更为严格的农村公社中,其中最早的移民群体(如订立了著名的“五月花公约”的普利茅斯殖民地的清教开拓者)甚至曾过着一种“清教共产主义”生活。在中国,移民“集体主义”是普遍的,但它并非都采取宗族组织形式。近古时期在一些杂姓移民甚至单身移民为主的地区,例如明清时代的秦巴荆襄山区开

拓者与以江西为主的南方山区的“棚民”中,由于原已不存在宗族关系的基础,这些移民就采取了另一种“集体主义”形式,即宗教公社。诸如白莲教、哥老会之类的“黑道”社团就是以在他们中最为活跃。近代主要在广西的客家人中兴起的拜上帝会也是类似的背景。

还有一种值得注意的情况,即商品货币关系对宗法共同体的瓦解作用,在某种条件下可以以强化“小共同体”来对抗“大共同体”的束缚(和保护)的形式作为其初步的表现。在近古时期的中国,由于长期“家国一体”、忠孝互补、宗法关系政治化、“君父”与“臣子”间的“拟血缘”宗法依附关系在许多情况下反而比真正的家(族)长与家(族)属间的血缘宗法关系更摧残人性、束缚人的自由发展,而封建关系的强化反而表现为“拟血缘”的宗法政治纽带对真正的宗法血缘纽带的侵犯、皇权(政权)对家(族)长权的压制、“天下之父”与一家(族)之父争夺对子民的控制权等等。其极端表现就是所谓反宗法的法家政治,从秦时法家那种提倡分异、容许告亲、承认父子夫妇各有其财、立法禁止大家庭乃至公然鼓吹“以妻之近及子之亲而犹不可信,则其余无可是信者矣”的做法,直到“文革”时期那种怂恿子造父反、六亲不认、“划清界限”以至“爹亲娘亲不如领袖亲”的宣传,可谓史不绝书。这反过来也就造成了一种可能,即以族权反抗皇权(政权)的封建关系衰败化进程。远的不谈,近代的捻军就是强宗大族的族长率其族众造朝廷的反而掀起的风波。因此,近代东南沿海地区的客家人在商品货币关系的刺激下出现的宗法强化,也就在一定程度上具有以“宗族自治”对抗“家国一体”的新蕴义。富商们(包括客居海外的侨商们)以其财力资助建祠修谱之类的“敬宗收族”事业;而“敬宗”是为了“收族”,“收族”是为了更好地与族外势力竞争——在早期这种竞争可能只是宗族械斗式的权势竞争,随着商品货币关系的发达,这种竞争会逐渐带有商业利益的色彩——并排斥外部(如政权)对族内事务的干预。

而北方的一些衰落中的文明老基地则没有这种背景,反而由于长期的“家国一体”传统,使宗法关系高度政治化,乃至同化于政治关系,地方绅豪对政权的参与程度之高使其权势已不再依赖于宗族背景。同时经济社会层面的变迁又使血缘纽带(及其在观念上的存在)趋于松弛。宜乎其与客家人的情况判然有别了。而由于客家人社区大都位于南方,尤其是东南各省,因而“土客”文化的差异似乎也就成了南北之差异。

宗法文化在土著地区的衰落,说明“中国传统”未见得真有什么世间独一无二的神秘生命力,可以使它能自外于作用在人类文化中的那些普遍趋势;而宗法文化在客家地区的“兴盛”,又说明文化进化并不一定采取“能指革命”的形式,并不一定以某种特殊的民族性符号系统的代谢(所谓“西化”之类)为条件。但我们现在姑置此二点暂不论,只想指出:“传统”在国内更多地保留于海外华人区、海外华人学者更倾向于“新儒家”,一种很类似的现象,它的实质就是移民群体对于文化认同的一种特殊的需要。而如前所述,这种需要并不是哪一种“文化”所特有的,也不是移民所属的那种“文化”覆盖下的其他居民(如本土居民)所共有的。这种需要是一种价值需要,它与前引唐德刚所自嘲的那种使海外学人在国外不能不开“文化土产店”的功利需要相比要高一个层次,但两者都以某种“客家心态”为基础。海外华人中的“文化热”及其文化决定论倾向,除了受现代西方反思工业文明的潮流影响外,主要就是这种“客家心态”的产物。

而中国本土上的文化讨论却具有完全不同的价值背景。本世纪初至“五四”的新文化运动,是急于走出中世纪、进入现代化的中间“土著”们掀起的一场启蒙运动。当时虽然西方兴起的反思工业文明的思潮,即包含所谓“后现代主义”萌芽的尼采、柏格森等人的思想已被介绍进中国,但就其主流而言,这一时期的启蒙主要是以工业文明性质的近现代文化,启农业文明的前近代社会或中世纪

社会之“蒙”。而进化论、普遍人性、天赋人权以及科学主义、理性主义、客观(实证)主义成为主要的思想武器。从这些思想出发,当时的新文化思潮的主流应当说是文化进化论而非播化论或相对论,但由于中国的近现代化思想是以“西学东渐”的形式从近代化的先行者西方各国“引进”的,而中世纪势力又曾以“国粹”自许,并借助盲目的民族情绪与几千年形成的“天朝大国”优越感对此进行抵制,这就使近现代精神与中世纪惰性之间那种在人类进化进程中具有普遍意义的冲突被“西方文化”与“中国文化”的符号性冲突所掩盖,而以进化论为圭臬的文化启蒙也采取了“播化论”(“西化”论)的操作形式。并且为了收振聋发聩、惊世醒民之效,“播化”的调门还被提得很高。但实际上,那一代启蒙大师的多数本质上还是进化论者而不是播化论者,更不是文化决定论即文化宿命论者。对于由后者引出的一些逻辑推论如中西“人性”相异说、进步虚无主义和“死马当做活马医”的态度他们实际上并不赞同。拿批判国民“劣根性”最力并以“绝望的抗战”自诩的鲁迅来说,他曾明白表示他的“呐喊”并不是“铁屋”中那徒然给人增加痛苦的呼叫。他譬喻说:“假设有一不可打破的铁屋,里面有许多沉睡者,他们注定要被闷死的,但在沉睡中死去,还不会感到什么痛苦。如果这时有人大喊起来,惊醒了一部分人,但由于打不破铁屋这些人还是要死去的,只是要比在沉睡中死亡更痛苦得多而已。那么,这种喊叫难道符合道德吗?”^④

不是铁屋中的喊叫,那是什么呢?鲁迅的又一个比喻很能说明问题。他说:在中国,你要在墙上开一个窗,就非得作出掀掉屋顶的努力不可。这是因为总是有些人,别人刚刚要开一个窗,他就大叫屋顶已经没有了。这就是说,为了走出中世纪中国,进入近现代中国,就需要作“走出中国、进入西方”之宣传,为了中国的进化,就不能不呐喊中国的“西化”,为了否定中国的中世纪文化,就得摆出全盘否定“中国文化”的架势。

可见,“五四”时期的文化讨论与当代海外的文化讨论,不仅有学理上的差距、时代上的差距,而且更有心态上的差距。二者的主流观点(一为“新儒学”,一为“反传统”)相反,但都有文化决定论色彩。而且这种文化决定论都不是个实证问题(这并不排除讨论中作过大量实证工作,积累过大量经验成果):身处现代社会的“客家”们借西方现代文明自我反思、自我批判之潮而鼓吹文化相对论,主要是解决他们自身在海外安身立命(不仅是物质上的,如唐德刚自嘲的“卖点祖国土产照样过活”,也包括精神上的,即客家的文化认同需求)的问题;而身处近代化门槛上的“土著”们借西学东渐之潮而鼓吹文化传播论,却主要是解决本土的文化进化中的操作问题。无论他们各自的成就如何,“客家心态”与“土著的困惑”总难免格格不入的。

关于“古今一脉”的传统:

“传统”塑造了我们,还是我们塑造了“传统”?

文化决定论在逻辑上既不可证明,在经验上又面临挑战,但它却具有价值论的基础。而这一点就导致了:无论在中国还是西方,无论是播化论的、“反传统”的文化决定论者还是相对论的、“反西化”的文化决定论者,都很少能把握“纯客观”的传统,而只能把握一种“人心中的传统”,即经过主体认知并在此过程中受到价值赋予后的“传统”。而这样的“传统”并非一成不变,相反地它是随“我们”的变化而变化的。在这个意义上与其说“传统”塑造了我们,毋宁说我们塑造了“传统”。

我国古史辨派在 20 年代提出了“层累地造成的古史”说,指出历来被当成传统楷模的尧舜禹乃至三皇五帝等古圣贤实际上是后人一代代陆续塑造出来的偶像。这一见解在实证意义上能否成立,人们自可见仁见智,但它最深刻的意义在于揭示了人类文化发

展中的一个普遍现象：每一时代的人们都在按自己时代的面貌在自己心中塑造古代的形象。在封建帝王时代，人们心目中的古代便是“三皇五帝”南面称尊；到了民主潮流大倡时，人们忽然发现古人有禅让的“传统”，不是专制的了；而在社会主义者眼里，古代先民又成了“公有制”的典范；最后，当代的“后现代主义”文化先驱却又在原始人抽象艺术的“传统”中获得了灵感！当年康有为为了从“传统”中汲取推动变法维新的力量，写了《孔子改制考》，把孔夫子这位传统的象征塑造得简直跟伊滕博文差不多。曾有人批评说，维新派打着孔子旗号搞托古改制，反映了他们的“软弱保守”。的确，维新派是“软弱”的，可是在笔者看来这种软弱并不表现在借孔子之名宣传“改制”这一点上。至少维新派打着孔子的旗号推动近代化变革，这决不比“文革”中某些人打着批孔评儒乃至“与传统最彻底决裂”的旗号搞“焚书坑儒”的那一套更“保守”吧！

当代日本与所谓“四小龙”在现代化进程上的成功引起了关于“儒家资本主义”的讨论。笔者对新儒家与东方救世论者关于东亚新兴工业文明的成功是托了儒家精神与传统文化的福的说法是决不敢苟同的。但也不能不注意到这一事实，即这些地方在资本主义现代化的过程中的确没有经历过一场大规模的激烈反传统的文化运动，没有出现过“挖劣根”热或符号更新热。鼓吹反传统的人如柏杨、李敖等当然也有，但他们从未形成文化的主流，也没有“五四”时期那些文化巨擘那样的影响与地位。然而“儒家资本主义”下的人们心目中的传统是什么样子？笔者曾在一个港台书展上看到不少诸如《儒家的自由经济思想》之类的书籍，感慨颇多：古代的儒家是否真有什么“自由经济”的思想那真是天知道！但既然人家从他们心目中的这一“传统”中受到鼓舞、增强了自信，并的确建设了现代化的“自由经济”，你又何必一定要他在符号系统上表现出“反传统”、非把儒家的符号换成亚当·斯密等等不可呢？所谓“儒家资本主义”之说，如果是指从儒家精神中产生出资本主义，那自

然是无稽之谈。但如果是指资本主义的时代精神塑造了儒家的新形象,那倒是很有道理的。

“中国传统”是如此,“西方传统”亦然。近年来不少论者把古希腊罗马当做“蔚蓝色文化”之源而赋予其一副准资本主义的面孔,这与西方人从上个世纪直至本世纪前期的古希腊罗马观中占优势的“现代主义”潮流是一致的,当时在代表这一潮流的大师 E·迈尔、T·蒙森、M·罗斯托夫采夫乃至 M·韦伯等人的笔下,古希腊罗马社会在经济、政治、文化上都一派“古代资本主义”景象,除了“企业”里劳动的不是自由工人而是奴隶以及技术和工艺水平十分低下外,与近代资本主义西方简直差不多。但了解西方当代希腊罗马学动向的人都知道这股潮流早已过去了,当代西方人的古希腊罗马观中盛行的是“原始主义”,从称雄于西方希腊罗马学界的“剑桥古史学派”大师们如 M·I·芬利、A·H·M·琼斯、P·甘塞、R·P·萨勒,直至马克思主义古典史家如 G·E·M·德圣克鲁斯等人,以及在一定程度上还有近 20 年来的前苏联古典史界,都普遍倾向于抛弃“现代主义的神话”而赋予希腊罗马以一种古朴的、宗法式的、自然经济的、农民的面孔,即颇有些“黄色文明”的面孔。他们把“城邦”与城市作了严格区分,指出古希腊城邦的本质是一种共同体,其中很多并没有“城”——如著名的斯巴达就只是五个村子的联合。那些有城垣的城邦,包括雅典在内,其公民基本上也是小农而非工商业者。甚至有人还提出“城市兴则城邦亡”的极端主张,干脆把城邦视为农村公社。至于罗马以农业立国,历来并无争论,但当代学者普遍对过去渲染的“古代资本主义企业”——奴隶制农场在罗马农业中的地位表示怀疑,认为这种农场只不过在中南意大利及西西里一隅之地兴盛了一个世纪左右,其商品率也未见得有多高。就是在彼时彼地农民人口也比奴隶为多,而罗马全境及其整个历史上小农农业更占压倒优势。正如 1978 年第七届国际经济史大会古代组绝大多数讨论者公认:“希腊罗马社会中典型的

劳动者是小农,而不是奴隶”^④,希腊罗马世界总的来说是个“农民社会”^⑤。这个社会“经济上自给自足,每个农户、每个社区、每个地区都种植和制造其所需要的一切东西”^⑥。在这里农民株守土地,鲜与市通,富豪的财富主要来自租税,用于奢侈消费或花在公益、慈善事业上以博取名声,全然不知投资为何事。经商发财者也多“以末致富,用本守之”,转化为地产。所谓“古代的重商主义”被认为是一种神话,无论希腊还是罗马都以重农抑商为国策,以贵农贱商为正统价值观,商业的发达只不过是一种“末世”的腐败现象(就像我国历史上的王朝末世那样?!)。在这一代学者笔下,过去“现代主义”者用以宣扬工商业重要性的种种论据几乎都被逐一否定:科路美拉开列的农场主经营账只不过是寓言式的虚构,与实际状况了不相干;罗马人消费的埃及小麦以及其他舶来品也不是商品,而是征服者勒索的贡赋;罗马发达的公路系统主要不是用于工商业运输,而几乎完全是为军事与行政服务的;罗马的葡萄酒风行高卢,这并非由于生产葡萄酒的罗马“企业”通过技术、成本或价格上的竞争而赢得了市场,而仅仅是因为当地富豪出于“本地的姜不辣”的心理,为炫豪夸奢摆阔气才形成了这种时髦;等等。总之,这里不存在过去被视为西方“传统”的那种理性的“经济人”,所谓市场的刺激只不过是今人臆想出来的“乌托邦”,成本、利润、竞争、投资、需求之类的概念也从未为古希腊罗马人所有^⑦。

希腊罗马的政治“传统”,在“原始主义”者那里也不怎么令人恭维:“雅典式民主”被视为一种大轰大嗡的“农民民主”,它不仅根本容不得政治上的反对派(这是近代民主的基本特征之一),就连苏格拉底那样的谈不上是反对派而只不过作为有独立人格的学者也惨遭镇压。在“原始主义”者看来,古代这种“民主”制与贵族制之别与其说是多数人统治与少数人统治之别,毋宁说是穷人专权与富人专权之别。这种政治并非如以前认为的那样是“理性的”政治,而是一种“魅力的”政治。它所要求于人民的只是对“卡里斯马

型领袖”的忠顺服从。对古代“全权公民”的现代主义理解也被否定了,他们现在被看成只有“法律上的自由”而没有“政治上的自由”的附庸,在弥漫于古代社会的“庇护—依附关系”网中显得毫无独立人格。罗马公民中的宗法纽带与族权、父权羁绊即使在“现代主义”盛行时也并未被人忘记,而今人们又更多地强调起更为广泛的政治性依附关系来。这种恩主与门客式的关系从城邦历共和直至帝国时代一直延续,并直接与中世纪封主—封臣关系相衔接^⑤。还有人认为,共和时代政治家的成功并非依靠选票与表决程序,而主要是依靠本人的私人奴隶与依附者的势力以及在此影响下的群众性激情与偏见。正如 M·I·芬利归纳的一个公式:古代“政治不是一种开放到底的合法程序,而是一种结果”,古人接受压力之下的表决制度与接受关于凶吉的占卜、接受卡里斯马领袖以及一切现实统治手段的程度同样是几乎无止境的^⑥。

与经济、政治相应地,人们对希腊罗马古代文化也作了重新理解,越来越多的人开始强调这种文化的神秘主义的、信仰的、非理性的以及原始思维的性质而不是(如启蒙时代以来人们喜欢强调的那样)人文的、理智的以及逻辑思维的性质,并以此作为认识古代文化价值的关键。人们现在还认为:希腊—罗马文明那种开基创业的生命力之源不在于它的理性、理智与冷静,而在于它的道德、信仰与激情,不在于重视权利,而在于重视义务与责任,不在于它的个性解放,而在于它的集体意识。与启蒙时代的吉本等一样,如今不少人也把古代文明的衰落归之于基督教的传播。但是,过去的人们强调基督教带来的宗教狂热破坏了罗马人固有的理性,而现在人们则认为基督教摧毁多神崇拜所造成的价值混乱破坏了罗马人的传统信仰。而信仰崩溃的“结果不是在公民中扩大了、而是相反地消灭了每个人的政治自由”^⑦。

有趣的是,随着当代西方人希腊—罗马观的主流从“现代主义”向“原始主义”转变,当代西方人的中世纪观的主流也从“日耳

曼派”向“罗马派”转移。人们现在认为日耳曼人的征服并未造成传统的中断,中世纪早期(即过去所谓“黑暗时代”)的社会、文化也未发生突变与质变,不过是罗马社会与文化的延续而已。于是在人们心目中的罗马中世纪化了,中世纪则罗马化了,罗马与中世纪融合为一种与近代文明格格不入的“传统”。这与法国大革命时代人们奉罗马人为理性的偶像,高呼“革命者都应当成为罗马人”(圣茹斯特)的口号与中世纪传统作殊死搏斗的情景,真是判若霄壤!

“原始主义”的希腊—罗马观是否符合古希腊罗马的客观实际?这是个实证历史学的问题,只有让未来的希腊罗马史家来回答^⑤。然而这种希腊罗马观本身却是一种现代的或者说“后现代的”现象。实际上“原始主义”者虽然不乏大部头的实证性著作,但他们理论体系的主要基础与其说是对实证分析的归纳,毋宁说是当代价值观念的产物。芬利自己就说过:作为他古代政治观之核心内容的古人的“义务感”是实证史学家所厌恶的概念,“因为它作为一个范畴是主观性的,它的存在是难以实证的”,但这并不妨碍他对“那些沉醉于‘理性’、‘政治’的人”表示轻蔑,不妨碍他把理性、权利、程序这类“我们近代政治科学精英学派所喜爱的概念”抛在一边,而代之以“(过去)历史学家似乎羞于提到的”信仰、道德、激情等等^⑥。同样,“原始主义”者也承认对古代商品生产普遍性的问题“证明与证伪都是困难的或不可能的”^⑦,但这也不妨碍他们断言古代经济研究中“根本没有经济学可言”^⑧,并摒弃经济规律、运行机制之类的科学主义方法,而代之以“把文化价值同化于经济分析”^⑨的原则。显然,这些原则与当代西方以人文精神反对科学主义、以终极关怀反对理性法庭的后现代主义潮流是合拍的。换句话说,正是现实中人们对“后现代社会”(据说它将是一个“技术高度发达的中世纪式的社会”^⑩)的期待使他们在自己心目中塑造了一个“中世纪式”的罗马,一个全然不同于启蒙时代到工业化时代人们所设想的“西方传统”。

总之,急于“走向现代化”的西方人与要求“走出现代化”的西方人心目中的“传统”大相径庭。而实际上早在“传统”之成为传统(就是说成为过去)的那一天起,这种“层累地造成的传统观”就开始在人们心目中不断重塑了。当人们把希腊罗马尊为近代文明之根而给它涂上资本主义色彩时,往往忘记了:对希腊罗马的崇拜并不始于资本主义时代。中世纪的人们(这里指的不是作为资本主义文化先驱的文艺复兴大师们)何尝没有自己心目中的希腊罗马!那个半文盲的查理大帝不做法兰克皇帝,却自称“罗马皇帝”;鄂图一世的“神圣罗马”帝国梦则一直做到中世纪结束以后;拜占廷的君主们不但以罗马帝统与法统的继承者自居,还自诩为希腊文化的正宗传人;就连封建俄国的统治者也以“第三罗马”相标榜。整个中世纪从初期到末期,从西欧到东欧,都一直把希腊罗马作为文化偶像。中世纪神学把希腊人的“逻各斯”精神视为上帝之光,把亚里士多德看做“基督在自然事务中的最初代言人”,把罗马圣徒的“上帝之城”视为理想境界……这都是人所共知的。中世纪的人们提到希腊罗马,想到的是亚历山大的武功、使徒保罗的虔诚;近代的人们提到希腊罗马,想到的是“海岸派”的开拓进取,骑士的“企业精神”、共和国的“民主光辉”与爱智求真的工具理性;而当“后现代主义”大行于世,“农民文化复兴”方兴未艾之时,希腊罗马学史的“原始主义”也就战胜了“现代主义”而塑造了自给自足、畏神敬上、忠于领袖与恩主的农民形象。因此我们大可一问:究竟“希腊罗马传统”孕育了资本主义,还是资本主义孕育了近代以来人们心目中的希腊罗马形象?同样,究竟是“三皇五帝”的文化孕育了我国后世的帝王专制,还是后世帝王专制下的中国人塑造了“三皇五帝”的形象?

当然,不可否认在“人心中传统”的此岸对面有一独立于人们认识之外的“客观传统”之彼岸。以希腊罗马而言,在中世纪人们心目中的“神圣罗马”、近代人们心目中的“理性罗马”与“后现代人”心

目中的“古朴罗马”之外,必然还有个作为客观历史存在的“真实的罗马”。人们能由历史认识的此岸而达到历史的彼岸吗?上个世纪兰克式的实证主义史学家自信可以达到,而笃信“一切历史都是现代史”的现代历史哲学家则否认这一点。但无论如何,如果“真实的传统”并不能古今一脉地使“人心中的传统”定型,它又怎能古今一脉地决定我们的命运呢?

关于“人无我有”的传统:

“文化不可比优劣”还是“不可比优劣的是文化”?

“古今一脉”的传统既如所言,那么“人无我有”的传统又如何呢?

在第三节中我们已经谈到:经验知识不仅能够证伪(或不能证明)某些“人我共有”的普遍性命题,也能证伪(或不能证明)“天下乌鸦一般黑,只有这只是白的”式的特殊性命题。因此我们不仅应当慎谈“普遍规律”,尤应慎谈“特殊的国民性”。但是这当然不会导致一般性地否认有“人无我有”的现象存在。没有“人无我有”就谈不上民族识别,而如果人们已约定俗成地把民族识别等同于“文化”识别(即“使一民族不同于其他民族”),则我们也可以接受这种等同。接下来我们就要确认:这样定义的文化当然是无优劣的——这与其说是经验判断,不如说首先是逻辑判断,因为肯定文化有优劣就等于说民族有优劣,而这违背当今人类的价值。

但这样的判断就要求把可比较其优劣的一切因素(如制度)排除出“文化”(指与民族性相联系的“文化”)的范畴。换句话说,文化相对主义的基本命题(凡文化都有价值,文化无优劣,不可比)在这里应该倒过来说:“凡是无优劣,不可比的民族标识都是文化。”显然,它主要是一整套无制度意义的(或者说可与多种制度相容的)纯粹审美符号。中餐与西餐、英语与汉语、唐装与西装、过圣诞

与过春节都是“文化”，中国的龙、日本的菊花、西方的十字架与阿拉伯人的新月等各自能唤起人们审美认同的符号也是“文化”，它们都不可比。但民主与专制、宗教宽容与宗教审判这类可以人类价值判断优劣的范畴，就不是这个意义上的“文化”。

换言之，民族认同或文化认同的本质不是制度认同，不是“思维方式”或“价值体系”认同，更不是对特定权力的认同，而是纯粹符号审美的认同。这不仅是逻辑推论，而且符合人们的日常经验，人们可以拥护帝制或拥护共和，可以长于形象思维或抽象思维，可以有功利追求或道德追求，可以是新儒家或马克思主义者，但只要他们都说汉语，吃中餐、过春节，都对龙、长城、黄河之类象征符号产生审美愉悦，等等，那么他们就会被承认为中华文明中人。反之，同样是共和拥护者，长于抽象思维者，追求功利价值者，或者同样是马克思主义者，如果有些人认同上述符号，有些人则讲英语、吃西餐、过圣诞，对龙一类符号麻木不仁而对十字架之类符号产生审美愉悦，那么他们就会被承认为分属两种不同的文化。

那么为什么要认同这些符号，或者说为什么要认同民族或文化呢？这没有道理可讲。因为我们已判定民族不可比，文化无优劣。因此我们认同此而不认同彼就完全是感情与利益问题，而不是学理问题。从感情上说，就像说我为什么要爱母亲？不是因为别人漂亮、比别人有钱有权有学问、比别人聪明能干，而仅仅就是因为是她而不是别人生育抚养了我。母亲无法选择，哪怕她很丑很穷很无能，她也仍然是我的母亲并为我所敬爱。母亲不可比，但母亲可亲可爱，所谓民族认同或文化认同也是如此。

还有个利益问题。即以某种审美符号认同为纽带的一群人可能与另一群人产生利益冲突，这些冲突可以有是非之分（如一群人对另一群人的武力侵略与掠夺），也可以无是非之分（如两个强国、强族的霸权争夺），而冲突一方的整体利益便会成为“民族主义”的纽带，尤其在冲突有是非之分的情况下更是如此。但这种利益认

同不仅与制度认同有别(例如:认同不同制度的的国共两党可以一致抗日,而都认同社会主义的中苏、中越也可以兵戎相见),利益冲突的是非与制度的优劣有别(如近代西方对中国的无理侵略并不证明西方资本主义劣于中国的“封建制度”),而且利益认同与审美符号认同或文化认同也不是一回事(西方侵华,并不是因为他们觉得“十字架”比“龙”更美,也不是耶稣与孔子过不去,而就是因为他们想攫取世俗利益。而崇尚“国粹”抵制“西化”最力的郑孝胥、罗振玉之辈却成为出卖民族利益的汉奸)。因此利益认同上的“民族主义”与民族、文化识别是不同的。郑孝胥之流反“民族主义”的卖国罪行并不意味着他不是中国人,恰恰相反,正因为他是中国人,人们才对他的“认贼作父”表示不齿。如果他是个日寇,国人会敌视他,但不会如此鄙视他。所以归根结底,民族识别、“文化”识别作为“人无我有”的符号审美识别纯属一个感情问题,它与制度的优劣、冲突的是非是各自不同的三件事而非一件事。“文化”既无优劣,也无是非,它是个感情的寄托,因此不在学理分析的范围内。

但问题的复杂性在于:有优劣的“制度”往往会以无优劣的“文化”为象征物。或者说,人的野蛮性——这是一种“人我皆有”的超民族跨文化的“劣根性”,与人类文明的普遍价值——这也是“人我皆有”的人文精神,作为现代哲学意义上的“所指”,往往是以一系列“人无我有的”“能指”为象征的。而“能指”与“所指”的关系又表现为所谓的“任意原则”。同一“能指”可以象征不同的“所指”,同一“所指”可以以不同的“能指”为象征,无论在语言符号还是行为符号中都是如此。于是就产生了这样的问题:与我们之祸福相系者,是“人无我有”之能指呢?还是“人我皆有”的所指呢?

历史上常有剧烈的“能指革命”:8~9世纪阿拉伯人征服埃及、近东一带,基督教、希腊语的拜占廷文化突然为伊斯兰教与阿拉伯语的穆斯林文化所取代,但臣民社会(非公民社会)的基本特

征依然故我；清兵入关，强迫汉人剃发易服从满俗，但传统中国的制度并未动摇；“文化大革命”不仅是一场语言符号大变更，废弃了一切“四旧”的路名店名乃至人名等等，而且也是一场“移风易俗”的行为符号大转换、从温良恭俭让、仁义礼智信直到师道尊严、夫唱妇随等“传统”都扫荡无余，但中世纪的野蛮却在惊人的价值紊乱中发展到惊人的程度。于是我们看到：前近代的依附人格及其相应的心理特征可以存在于不同民族的语言、行为符号系统之下：在夫权制下，阿拉伯妇女从头到脚必须裹得严严实实，连脸也要藏在面纱中。而同在夫权制下，西非的一些部族中穿衣却是男子的特权，女子常年只能近乎裸体。我国有些地区传统上女子被束缚于闺阁而很少下田干活，而另一些地区传统上女子却须承受比男子沉重得多的劳动。“文革”时期来自前一地区的一位“农民副总理”曾对后一地区的妇女大为称赞，认为她们比他家乡的“铁姑娘队”还能干，然而该地许多“南下干部”家的女知青却视在当地插队为畏途，纷纷转回原籍去“上山下乡”。而今天看来，以女子为花瓶的“文化”与以女子为牛马的“文化”又有何实质差别？

在“西方传统”中，对专制统治者的崇拜常导致以他们的名字为“炫耀符号”，于是便有了亚历山大里亚、安条克、塞琉西亚、君士坦丁堡、哈德良堡（阿德里安堡）直至斯大林格勒等地名。而在“中国传统”中，对统治者的崇拜却表现为以其名字为“禁忌符号”，日常说话行文都要回避构成“圣讳”的那些字，更不要说以“圣讳”作地名了。中国因此既无“李世民城”也无“朱元璋县”，但这当然不表明中国就没有“卡里斯马崇拜”，相反地，它只是表明这种人我皆有的传统是不因“人无我有”的“文化差异”而转移的。

而在由臣民社会向公民社会、身分制度向契约制度、依附关系向交换关系、“习俗—指令经济”向市场经济过渡的普世性进程中，“能指的继承”的背后也可以伴随着“所指革命”。像“天下为公”这样的儒家话语，在古代的意思其实与“天下为君”也差不多。孔子

说的“大道之行也，天下为公”，与“天下为道，礼乐征伐自天子出”只是同一思想的两种表述。在孙中山那里，“天下为公”却成了现代民主制的象征话语，“大道之行也，天下为公”的“所指”变成了天下有道、礼乐征伐自议会出。而“天下为公”这个土“能指”却与“民有、民治、民享”这样的洋“能指”实现了“所指合一”。可见，虽然“老内圣”未必能开出“新外王”，但老“能指”象征新“所指”，老符号代表新语义，老概念被赋予新内涵则是完全可能的，于是“新外王”也就未必一定要打倒“老内圣”。我们固然曾经在符号大变更的“五四”运动中看到过“反(中国)传统”的近代文明，以及与之相对立的“传统的封建文明”(如袁世凯、张勋所代表的)，但也在符号大变更的“文革”狂潮中领教过“反传统的”封建专制，在东亚“小龙”那里看到过“传统”符号下的近代文明。

在现代化过程中，用本民族符号系统来象征现代价值是一种可取的操作方式。缅甸的昂山素季以佛教典籍解释自由、民主之类概念即是一例。之所以可取，是因为现代价值要获本民族公众的认同，就不能张口斯密、闭口哈耶克，只以洋符号来象征自己。而它之所以可行，一是由于现代价值的人性本源是普世性的，因而每个民族的人们都应当能通过本民族象征符号(说到底，就是本民族的语言)来理解它。二是由于语言符号中“能指”与“所指”间的关系存在着索绪尔所讲的那种“任意原则”，这为同一“能指”背后的“所指”转换提供了无限的可能性。因此，诸如以“因民之所利而利之”解释经济自由主义，以“天下为公”解释民主原则这类尝试是富有意义的。

然而，这种解释的有效性还取决于索绪尔指出的符号化语言中“能指”与“所指”关系的另一原则——“差别原则”，亦即：任何意义的确定只能在比较的差别中存在，任何一个概念如果不与其他概念相对，就没有什么确切意义。因而一组语符要确定一种新的意义，关键在于“能指”的否定指向，而不是于其肯定指向。它的肯

定意义是借助这种否定确定的。昂山素季以佛经阐释民主,是以缅甸军人政权“违反佛教精神”之举为靶子,而不是以例如哈维尔或英国的洛克(尽管他们都不信佛)为靶子。孙中山提倡“天下为公”时,他所痛斥的“私天下”者是清王朝与民初专制军阀,而不是例如并不崇儒的洋人杰弗逊。如果他们话语的“能指否定”掉换一个方向,那就决不可能有那样的“所指”了。相反地,哈耶克的书被公认是自由主义经典文本,但我们这里近来却有人不是用“哈耶克能指”去否定专制制度,却用它来指责那些对专制的批评是“用人为的设计来取代自然秩序”(在这里“自然秩序”被理解为既有的秩序)。这就让人担心:我们会看到一个满口“哈耶克话语”的秦始皇么?

总之,可以分优劣的是制度,而优劣的标准是人类文明的普世价值;不能分优劣的是文化,而这个意义上的文化是一种“人无我有”的符号(或符号的“能指”)。“能指”不能“决定”“所指”,因此“文化”不能决定我们的命运。为中国之祸者,并非人无我有之物,实乃人我昔皆有,而人已弃之我尚未弃之物;而中国所需者,也不是什么别人古已有之的“文化基因”,而是人我皆无而人已先我而争得的人类现代文明。

这样的看法使我们对“文化论战”本身的价值提出质疑:“挖根”或“寻根”能够救中国么?不能。因为:

第一,那种决定论的终极原因或导致中国必然落后的人无我有之“根”,或者是不存在的:任何原因都有其原因,有其“根”之“根”。如此追寻下去,不陷人因果循环则必陷于神秘主义。或者,这样的原因即使“找到”,即使我们关于现代灾祸的远古“原因”之研究在每个因果环节上都具有可考证的(恐未必有人如此自信)合理性,这条长长的因果链又究竟有何价值?当代科学的混沌理论中有个“蝴蝶效应”的著名命题:一只蝴蝶在北京扇动翅膀最终会在纽约造成龙卷风!据说,如果运动的每个环节都精确地按必

然性的程序进行,这样的预报是可以被“严格”证明的,但整个过程中无穷的随机因素将使这种“证明”实际上毫无意义。而对于远比大气运动更复杂的人类社会发展来说,把近代的落后归因于某个古代“原因”,并不会比把纽约的龙卷风归因于北京的蝴蝶更有意义。

第二,假定存在着这种终极原因并且它已被找到,那它在逻辑上也无法去除。因为呼吁一个据说其民族性就在于不能反思的民族去反思其民族性,在逻辑上是不可能的。所谓“林毓生悖论”就是因此而生。前几年曾有不少人著文批评这一“悖论”,笔者也反对这一“悖论”,但如果不跳出文化决定论的框框,这个悖论是无法推翻的。

第三,假定找到了这种人无我有的终极原因,并且已去除之,仍未必能解决问题。道理很简单:既然西方在从未有过这些“人无我有”的“中国传统”的条件下也曾充满过人我皆有的那些中世纪丑恶,那末在逻辑上就不能说中国只要去掉了“人无我有之弊”就一定能迎来扫清了中世纪罪恶的新时代。事实上,这些罪恶在不能以传统的中国方式表现出来时,它们仍然可能以“反传统”的方式,乃至以西方中世纪的方式表现出来。这并非不可思议之事:“文革”灾难就是一例。前些年人们常把“文革”与中国历史上的焚书坑儒之类文化专制传统联系起来,而海外新儒家则认定“文革”的罪恶恰恰在于对中国传统文化的破坏。其实二说各有可取与不足。“文革”的文化专制当然有其“传统”,然而这种“传统”与其说是作为民族性的“中国传统”,毋宁说是作为人类前近代共性的“野蛮传统”。如果一定要打上民族性标签的话,那末“文革”所代表的传统与其说近似中国古代,毋宁说更接近于西方中世纪。中西古代都有文化专制,但“中国传统”的文化专制基本上是国家机器的一种警察行为,而西方中世纪的文化专制则往往表现为大轰大嗡的群众性原教旨主义狂热。“文革”显然更多地像后者而不像前

者。与其说“文革”类似于焚书坑儒,不如说更类似于“圣巴托罗缪之夜”,与其说以“文革”为典型的历次运动类似中国历代的文字狱,不如说更类似于西方中世纪的宗教裁判。

可见,挖掉了民族性之“根”(如果能挖掉的话),也未必就会使我们更像现代西方,也许,它会使我们更像中世纪的西方呢?

“挖根”是如此,“国粹派”的“寻根”亦然,“寻根”与“挖根”都不可能救中国。

非决定论的人类史:自己对自己负责

否定文化决定论,当然不是为了退回历史决定论的旧模式。但80年代人们对旧模式的批评却有两点要澄清的:第一,许多人都说“五种形态”说的“单线进化模式”是一种“达尔文主义的古典进化论”。其实达尔文的进化模式是决定论的,但恰恰不是“单线”的,谁都知道达尔文描述的是不断分权的“进化树”,各个物种一旦分出便各走各的路而不会再走到一起。这与文化决定论的“文化遗传”模型和诸文化平行发展观更为契合,而与主张各民族会走上共同道路的社会形态史观完全不能相容。第二,许多人尤其批评“封建社会”说,理由是西文feud原义为采邑,而“封建”中文古义为封邦建国。这固然是大实话,但却没有什么意义。因为现在无论中、西“封建主义”这一术语都已别有含义,正如“经济”一词与其古义(“经国济世”,相当于今天“政治”之义)也已相去甚远一样。今天已没有谁会死抠古义而拒绝“小农经济”之类语词,那么对“封建主义”也是如此。事实上这个概念已成为“前近代”的代名词。各民族的“前近代”有怎样的共同特征(如今可以说没有人主张采邑制或“封邦建国”就是这种特征)是一个问题,是否存在着可以概括出共性的“前近代”又是一个问题。关于前一个问题,过去以租佃制(包括所谓“劳役地租”即农奴制)来概括“封建关系”的理论肯定

已经过时^⑧。但对后一问题,如今完全否定的意见却也不多见。即使不用“封建”这一名词,如今我们也经常看到诸如“农业文明”与“工业文明”、“臣民”与“公民”(源于卢梭)、“身份”与“契约”(源于梅因)、“习俗—指令经济”与“市场经济”(源于希克斯),以及更为含糊的“传统社会”与“现代社会”等两分法。更一般地,如果我们承认一切“前近代”的民族都不同于“近(现)代”社会——至少在语义学上这是无可非议的,否则“近(现)代”这一概念就无意义了——那末至少它们的“非现代”性就构成了共同特征。如果我们承认任何民族都不是“天生现代化”的,都有由野蛮而文明的历史——这并不包含任何民族优劣的因素,从西方中世纪的火刑柱到沙皇俄国的农奴制之野蛮,正如从秦始皇的焚书坑儒到清代的文字狱之野蛮一样——那末肯定“现代”比“前近代”要“进步”大概也无可争议(至于从“后现代”角度抨击“现代”的弊病则是另一回事)。

历史决定论旧模式(如传统的“五种社会形态说”)的弊端并不在以上这些,而在于:1. 它对“前近代”的事实描述与理论概括(如“租佃决定论”)不尽正确,由此导致它在对“前近代”的否定中抛弃了一些不该抛弃的,而弘扬了一些不该弘扬的。——这是一个实证问题,此不详论。2. 它把“进步”与“落后”这种价值判断变成了关于“必然规律”的事实判断,而这是不能成立的。“市民社会”优于“中世纪”,并不意味着“中世纪”会“必然”发展到“市民社会”。这种价值判断与事实判断的混淆,一方面把实证的历史学变成了对类似“正义终必战胜邪恶”之类信仰的一种解释,从而造成学理上的损害。另一方面更重要的是:事实判断与价值判断的混淆导致了基于价值的人文精神与基于事实的科学主义二者的“伪结合”。从而既为借人文之名的反科学蛮干、也为借科学为名的反人道暴行造就了口实。结果是:在反抗中世纪的过程中成长起来的“市民社会”的人文精神与科学精神的这种“伪结合”反而导致了二

者同归于尽,出现了既不人道又无科学的“中世纪复活”现象。

而在这一点上,文化决定论与历史决定论是类同的,它实际是用另一种关于“必然规律”的决定论来取代历史决定论。这从历史决定论在我国的一个经典命题“如果没有外国资本主义的影响,中国也将缓慢地发展到资本主义社会”中可以看出。在80年代的文化热中,无论“西化派”还是“传统派”实际上都把这一命题颠倒过来而形成了两个相反的决定论命题:1. 没有外来影响中国决无可能发展到资本主义。2. 而“西方”(也只有“西方”)是必然要向资本主义发展的。两派的区别只不过是这两个命题的感情相反:“西化派”为此悲哀,而“传统派”为此高兴。

然而这两个“颠倒的决定论”比过去的决定论可信吗?太可疑了!资本主义起源是个非常复杂的问题,作为一个实在发生过的连续过程来说,把它上溯于市民社会与商品经济、上溯于新教伦理、上溯于罗马法与基督教、上溯于古希腊哲学与希伯来宗教观念、上溯于前荷马时代的神话中体现的西方先民精神乃至上溯得更远,都是有理由的。然而这都不过是经验意义上的理由,谁也难以断言其中哪个或几个就能决定西方必然走向资本主义。漫长的西方历史中充满着种种戏剧性的机遇与选择,人们完全可以提出许多“如果”来否定任何关于西方历史发展的决定论命题。例如,无论是罗马法与基督教,还是希腊理性与近东救赎思想,在罗马帝国末期的拜占廷都比在帝国西部发达得多,但拜占廷后来是什么结果?更近些说,以公元1000年前后的经验事实为“初始条件”作纯逻辑外推,能推出西欧将进入资本主义而中国决无此可能来么?这正如今天往后推1000年,谁能断言任意一个民族的未来如何?当然,在1000年后的史学家笔下,也许今天的某些事物会成为那时的某些事物的“原因”。但这决不是“由于有万有引力所以苹果落向地面”这样的原因,而只是“北京的蝴蝶扇动翅膀引起纽约的龙卷风”那样的原因。

人类有着某些基本的共同价值如生存、自由、尊严等等,这些价值的展开使文明得以发展,也使我们得以判断“近代”比“中世纪”好,或者同一时代断面上的两种“制度”中这种比那种好。但这并不能使“中世纪”的人必然发展到“近代”。因为制度创新是个充满随机因素的博弈过程,在这个意义上任何民族的历史(犹如其未来一样)都有其不可预言性。博弈过程会产生许多难以跳出的“怪圈”。简单化地讲就如本文伊始所举的那个“不公正的伪竞争”与“反竞争的伪公正”之间的反复震荡一样,它并不能用某种特殊的文化基因来解释。要跳出这一怪圈也不能靠批判“祖宗留下的害怕竞争的文化”或引进“喜欢竞争的文化”,而只能靠现实的努力来建立公平的竞争环境。这是很困难的。但是在历史过程的一次次随机涨落中总会有某些民族“碰巧”使其社会系统结构发生有利于正反馈的变化,于是有序便借随机而实现。并且随着“潜系统”有序性的提高,过程不可逆性增强,发生有利的涨落的几率也会变大,从而使这些民族“越碰越巧”地终于成为近代化过程的先行者。人们会承认这些先行者为人类文明(即人类共同价值的实现)作出的贡献,但这并不等于承认其“文化基因”优越。

总之,非决定论的人类史观承认人类的共同价值(因而也就承认应然而非必然意义上的“进步”),但不承认任何决定论的“规律”模式,无论是普世性的“规律”还是“每个民族各自独有的规律”。它是一种自己对自己负责的历史观:每个民族(以及民族中的每个人)都有权(而且事实上也在)追求更文明更“进步”的生活,但能否有所成功则取决于人们在一次次历史机缘面前的选择。在这里负有责任的是“今人”而非古人。明清时代我国成了近代化潮流的落伍者(按:只是对“西方”而言,对世界其他部分并不能这样说),这是事实。有人宣称近代中国人只是因为“挨打”之后急于寻找“打人”之技才向西方学习。其实当时许多先进者一旦注目西方,最受触动的还不是“船坚炮利”,而是“推举之法,几于天下为公”(徐继

畚)、“其民平等”(郭嵩焘)、“公理日伸”(严复),一句话,“西方社会”比“我大清”更“仁义”——当然是就该社会内部而言——无论他们当时对西方的看法多么肤浅,这至少表明在“平等”、“公理”等人文价值上双方并非格格不入,而是可以人道的眼光来判优劣的。

然而,对明清的落后,要负责任的是明人与清人,而不是孔子或秦始皇^⑥。这正如中国今天改革事业的成败利钝都要看我们自己争不争气,高抬或贬低祖宗对此都是没有用的。

注释:

①陕西师大中外文化研究交流中心编:《文化研究方法论》,陕西师大出版社,1992年,第210~229页。

②苏文:《俄国农奴的“离土不离乡”》,《二十一世纪》,1996年12月。

③桑巴特:《为什么美国没有社会主义?》,1976年英译本,哈林顿序。

④S. M. 李普赛特:《美国例外主义:一把双刃剑》,纽约,1995年。

⑤本尼迪克特:《文化模式》,浙江人民出版社,1988年,第45~46页。

⑥人们也许会说我这样运用“证伪主义”是不对的。因为波普指的是在“天下乌鸦”无穷多的条件下不能由有限个数的黑乌鸦归纳出凡鸦皆黑,而世界上的民族则并非无穷多,对此我将回答:世界上的民族诚非无穷多,但它们的历史至少在逻辑上是一个无穷的过程,因此如果已知民族的已知历史皆无西方的某一特点的话,也无法证明这些民族的历史如果延伸下去也永不会具有这一特点。

⑦参见波塞特:《欧亚农民艺术》,纽约1959年。尤其是其中18世纪比利时农民新年二门神画(9页)、19世纪波兰农民画及剪纸(19页)、19世纪俄国农民编织艺术(33页)与我国的同类农民艺

术太相近了!

- ⑧ T·A·狄尔顿:《纳粹主义、新纳粹主义与农民》,印第安大学,1975年;R·G·毛勒:《近代德国的农民与领主》,剑桥,1986年,第4~8章。
- ⑨ M·I·劳利:《古代经济》,伦敦,1985年,第179页。
- ⑩ N·刘易斯:《罗马统治下的埃及生活》,牛津,1983年,第57~58页。
- ⑪ 马克思:《西欧封建经济形态研究》,人民出版社,1985年,《从小农经济说到封建社会发展的规律》,《中国封建社会经济结构研究》,中国社会科学出版社,1985年,第182~201页。
- ⑫ P·D·A·哈维:《中世纪英国的农民土地市场》,牛津,1984年。
- ⑬ 吉田濂一:《20世纪前半叶华北谷物地带农民分化动向》,《东洋史研究》,45卷1号,昭和61年(1986年);樊树志:《关于地权分配与地租率统计失实问题——以上海周边农村为例》(油印论文)。
- ⑭ 参见K·S·拜德:《中古农村法律史研究》卷1,魏玛1957年;卷2,科隆—格拉茨1962年,卷3,维也纳—科隆—格拉茨1973年。
- ⑮ 阿拉也夫:《农村公社与阶级社会》,(苏)《历史问题》,1977年第2期,曹维安:《关于俄国农村公社重分土地问题》,《陕西师大学报》,1987年第3期。
- ⑯ 参见马克思:《西欧封建经济形态研究》,人民出版社,1985年,第281~369页。
- ⑰ M·布洛克:《封建社会》(英译本),伦敦,1962年,第443页。关于西欧封建主的新陈代谢,可参看J·古狄等主编:《家庭与继承权:1200~1800年西欧农村社会》,剑桥,1976年,第192~328页。
- ⑱ 李银河:《论当代中国社会的准身份制》,《二十一世纪》总第10期。

问题与主义

- ①亨廷顿:《转变中社会的政治秩序》,台北1981年,第51页。
- ②荣格:《集体无意识的概念》,《荣格选集》,英文版第9卷第1部分42页。
- ③威尔顿特:《隐喻与现实》,第110页。
- ④⑤叶舒宪:《探索非理性的世界》,四川人民出版社,1988年,第207页、184页。
- ⑥纽曼:《大母神:原型分析》,东方出版社,1998年中译本,277~280页。
- ⑦⑧列维-斯特劳斯:《结构人类学》,巴黎,1958年,第208、203~204页。转引自T·霍克斯:《结构主义和符号学》,上海译文出版社,1987年,第35~36页。
- ⑨列维-斯特劳斯:《结构人类学》,1963年英译版第1卷,第20~21页。
- ⑩伊·库兹韦尔:《结构主义时代:从列维-斯特劳斯到福柯》,上海译文出版社,1988年,“导言”第5页。
- ⑪托卡列夫:《外国民族学史》,中国社会科学出版社,1987年,第212~213页。
- ⑫弗·杰姆逊:《后现代主义与文化理论》,陕西师大出版社,1986年,第9~10页。
- ⑬例如:R·M·狄尔逊主编:《农民风俗与野蛮神话》,芝加哥大学,1968年;U·维尔斯:《俄国农民日常生活志》,巴黎,1984年,等等。笔者在《农民学概念》一书中将对此作出与中国农民的比较分析。
- ⑭S·塔克斯:《便士资本主义:危地马拉印第安人经济学》,史密森氏学会1953年;S·波普金:《理性的小农:越南农村社会政治经济学》,伯克利,1979年;R·W·菲尔斯:《原始波利尼西亚经济》,康涅狄格州汉登,1965年;前作者与B·S·亚梅:《农民社会中的资本、储蓄与信用:来自亚洲、大洋洲、加勒比和中美洲的研究》,

伦敦—芝加哥 1964 年, T·舒尔茨:《改造中的传统农业》, 耶鲁大学, 1964 年, 等等。

- ③③ A·V·恰亚诺夫:《农民经济理论》, 霍姆伍德 1966 年,《社会农学的基本思想与工作方法》, 见《恰亚诺夫选集》, 海牙, 1967 年, 第 4 卷; 60 年代以来欧美各国的“恰亚诺夫主义”或“新民粹主义”热中论著极丰, 参见 P·杜伦堡主编:《恰亚诺夫、农民与经济人类学》, 科学出版社 1984 年。新民粹主义以外的类似观点, 见 K·波拉尼, C·M·阿伦斯堡和 H·皮尔逊:《早期帝国的贸易与市场: 历史与理论中的诸种经济》, 伊利诺斯州格伦科耶, 1957 年, K·博尔丁:《爱与怕的经济》, 加州贝尔蒙特, 1973 年, 等等。
- ③④ 据荷兰皇家科学院学者迪克曼在 1988 年 7 月烟台举行的社会形态问题学术讨论会上的介绍性发言。
- ③⑤ 以上两种论点之争, 可参见 G·多尔顿:《经济人类学中的理论歧见》, (美)《现代人人类学》10 卷第 1 期, 1969 年;《人类学与历史学中的农民》, 同上刊第 13 期, 1972 年。
- ③⑥ 这当然是就与当时所知能证明人类超民族共性的经验资料相比而言, 今天表明文化异质的经验资料也许在绝对量上不少于过去, 但由于当年几乎没有什么相反的经验(普遍人性几乎只是一种逻辑概念), 因而我们得出上述结论是完全有根据的。
- ③⑦ “后现代主义”这一概念犹如“现代主义”一样尚无公认的定义。文学艺术、哲学以至基督教神学都各有其“现代主义”及其以“后”的潮流, 其中有的“现代主义”(如文艺领域作为批判现实主义之取代物而兴起的现代主义)类似于我这里讲的后现代主义——一种广义的、以超越与否定工业文明或近现代文明为特征的潮流, 它是对农业文明的“否定之否定”, 是前近代传统的“敌人之敌人”。
- ③⑧ 这与我国“文化热”中的《河殇》之类作品(可以借施宾格勒的话把它们名之为《东方的没落》)十分类似。最后何新的那本《东方

问题与主义

的复兴》更是明显地套用施宾格勒的话题。它们虽然在政治观点上截然对立,却都具有文化决定论的上述特点。

- ⑳施宾格勒:《西方的没落》,商务印书馆,第1卷,第154页。
- ㉑同上,第2卷,第42页。
- ㉒㉓同上,第6、19页。
- ㉔体相(physiognomic)是施宾格勒的术语,指一种有机的或活力论的存在,与机械的或物理的存在即“体系”相对。
- ㉕㉖㉗,同㉔,第119、120~121、143页。
- ㉘同㉕,第691、5、42、255页。
- ㉙《简明不列颠百科全书》,中国大百科全书出版社,1986年,第7卷,第243页,“施宾格勒”条。
- ㉚《汤因比论汤因比》,上海三联书店,1989年,第148页。
- ㉛《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》,国际文化出版公司,1985年。
- ㉜㉝如赵世瑜:《汤因比与中国二题——兼谈一个历史方法论问题》,见《史学论衡》第1期,北京师范大学,1991年,第148~161页。
- ㉞汤因比:《历史研究》,上海人民出版社,1964年,下册,第319、323页。
- ㉟汤因比所引兰泊特:《历史的启示》,见《历史研究》下册,第365页。
- ㊱科佩尔·S·平森:《德国近现代史》下册,商务印书馆,1987年,第616页。
- ㊲这里所讲的19世纪、20世纪只是个相对的代际概念,它不排斥下列事实:博阿斯的文化相对主义在他19世纪末的学术活动中已露端倪,而进化论人类学作为一家之言也仍然存在于20世纪。
- ㊳这部著作作为反对种族优劣说而列举的许多超种族普同现象,是

完全可以为进化论者所利用的。

- ⑳《胡适口述自传》，唐德刚译，华文出版社，1992年，第248～250页。
- ㉑鲁迅：《呐喊》自序。
- ㉒见P·甘塞主编：《希腊罗马世界的非奴隶劳动》卷末跋语，剑桥大学，1980年。
- ㉓G·E·M·德圣克鲁斯：《古代希腊世界的阶级斗争》，伦敦，1981年，第208～209页。
- ㉔P·甘塞、K·霍普金斯与C·R·怀塔克：《古代经济中的贸易》，伯克利与洛杉矶，1983年，“导言”第11～12页。
- ㉕以上参见：M·I·芬利：《古代经济》，伦敦，1985年，P·A·布伦特主编：《罗马经济》，牛津，1974年；J·H·达姆斯：《古罗马商业及其社会地位》，麻省剑桥，1981年；M·I·芬利：《古希腊经济与社会》，伦敦，1981年；K·波拉尼：《原始经济、古朴经济与近代经济》，纽约，1968年；P·甘塞主编：《希腊罗马世界的非奴隶劳动》，剑桥，1980年；P·甘塞与R·萨勒：《罗马帝国：经济、社会与文化》，伦敦，1987年；P·甘塞、K·霍普金斯与C·R·怀塔克：《古代经济中的贸易》，伯克利与洛杉矶，1983年，等等。苏联学者在这方面的看法，可参见：T·A·科谢连科：《城邦与城市》，（苏）《古史通报》，1980年第1期；B·H·安德列耶夫：《公元前五至四世纪雅典私人财富的结构》同上刊1981年第3期，B·B·费多托夫：《意大利的乡镇》，同上刊，1982年第4期，等等。
- ㉖以上参见：M·I·芬利：《古代世界的政治》，剑桥，1983；同作者：《古代与近代的民主》，新不伦瑞克，1973年；同作者：《历史的运用与误用》，伦敦—纽约，1975年；R·P·萨勒：《早期帝国的人身庇护制》，剑桥，1982年；E·格尔讷与J·瓦特伯雷主编：《地中海社会中的恩主与门客》，伦敦，1977年，S·W·施密特等主编：《朋友、随从与宗派：政治庇护制资料》，伯克利，1977年；J·邓恩：《历

问题与主义

史脉络中的政治义务》，剑桥，1980年；P·A·布伦特：《罗马庇护制的再认识》，牛津，1971年；A·E·阿什丁：《罗马共和国的政治与政策》，贝尔法斯特，1968年；等等。

⑤ M·I·芬利：《古代世界的政治》，第96页。

⑥ M·I·芬利：《古代世界的政治》，第141页。

⑦ 坦率地说，笔者对“原始主义”无论在事实上还是在价值上均持怀疑态度。这可以从笔者论述古代商品经济的几篇拙文中看出（尤其可参拙文《关于古典经济的平均利润率》，《中国经济史研究》1990年第3期；《关于社会形态演进一般规律的假说》，《天津社会科学》1989年第1期）。实际上，自从上个世纪末K·比赫尔与E·迈尔开始了“原始主义”与“现代主义”的对峙以来已历时百余年。这期间随着人们对西方现代工业文明的价值反思进程的发展，它们以一种否定之否定的形式轮番在人们的古史观中取得支配地位，进而又轮番被扬弃。笔者相信，现今的“原始主义”潮流不会终结这一过程。正如哲学中的非理性主义潮流、文学中的各种现代潮流不会终结哲学与文学的未来发展一样。至于希腊罗马“客观上”是什么样子，笔者以为很可能是介于“现代主义”与“原始主义”所描绘的两种面貌之间（或者更确切地说，是在这两种面貌之外），虽然笔者并不自负为有资格为这一问题作出结论。

⑧ M·I·芬利：《古代世界的政治》，第140、96页。

⑨⑩ P·甘塞、K·霍普金斯、C·R·怀塔克：《古代经济中的贸易》，“导言”第15页、13页。

⑪ M·I·芬利：《古代经济》，第180~181页。

⑫ 堺屋太一：《知识价值革命》，东方出版社，1986年，第130~136页。

⑬ 秦晖、苏文：《田园诗与狂想曲——关中模式与前近代社会的再认识》，中央编译出版社，1996年，第53~56页。

⑭但有趣的是,80年代在盛行“荆柯刺孔子”式的文化批判的同时,史学界与文学界都一反民国以来对“满清”的贬斥,竞相掀起歌颂清代帝王的浪潮。从努尔哈赤、皇太极、顺治、康熙、雍正、乾隆以至多尔袞、孝庄文皇后,个个雄才大略,人人奋发有为,圣明君主之多开历朝未有之盛。这种全盘否定远古传统与极力美化近古时代二潮并存的现象很耐人寻味。到90年代随着文化决定论的形式从“反传统”变为“保守主义”,“大清颂”的调子更是越唱越高,从清前朝扩及晚清,从帝王扩及社会、制度,其实晚清虽说不上是个“民族性”(即“文化”)堕落的时代,但其社会、体制及人事的腐败并不是“保守主义”的时髦所能回避的,不说近代化的挑战,仅以传统的王朝治乱观视之,晚清也“气数已尽”了。

从大共同体本位到公民社会

——传统中国社会及其现代演进的再认识

五四“新文化运动”以反思、批判中国传统,通过文化启蒙实现中国文化的现代化重建为标识。从那时以来整整 80 年,对“中国传统”的事实判断(中国传统究竟是什么)和价值判断(否定还是肯定传统,以及全盘否定和全盘肯定之间的各种“保守”与“激进”立场)一直是中国思想界的主题。而前一判断则是后一判断的基础。就这一基础而言,过去 80 年主要形成了两大认识范式:一是强调“生产方式”的“封建社会”论,它导致了以“土地革命”(消灭地主阶级的“民主革命”)为核心的“反传统”运动;二是强调宗法伦理、整体和谐与非个性化的“儒家文明”论,它引出了倡导个性解放的自由主义“反传统”运动和反对“西方个人主义”的传统复兴运动。

然而这两大认识范式看来都遇到了解释危机。作为历史,它们都无法解释何以同出“反传统”阵营,而且早期具有极端个性解放或激进自由主义色彩的“五四”极左翼(陈独秀、李大钊等)后来会发展出一种比“传统”更压迫个性更敌视自由的整体性极权倾向,并在其发展至极端的“文革”时期忽然迸发了向古代“法家”(商鞅、秦始皇等)认祖归宗的热情。——显然,用“反传统过激”或“传统的影响”都难以解释这一切。作为现实,它们更无法解释当前改革中大陆上“西化”(民主、市场、自由、人权等因素)与“传统化”(国学热、宗族的复兴与乡镇企业中的家族化色彩等)同时发生的机制,尤其无法说清两者间的关系。

本文试图跳出这两种范式,从乡土社会而不是从“思想家”的作品中寻求对“中国传统”的再认识。本文认为,传统中国乡村社会既不是被租佃制严重分裂的两极社会,也不是和谐而自治的内聚性小共同体,而是大共同体本位的“伪个人主义”社会。与其他文明的传统社会相比,传统中国的小共同体性更弱,但这非因个性发达,而是因大共同体性亢进所致。它与法家或“儒表法里”的传统相连,形成一系列“伪现代化”现象。小共同体本位的西方传统社会在现代化起步时曾经过“公民与王权的联盟”之阶段,而中国的现代化则可能要以“公民与小共同体的联盟”为中介。

小共同体本位论质疑

对于传统中国社会,尤其是被视为中国文化之根的传统乡土社会,目前流行的主要有两大解释理论:一为过去数十年意识形态支持的“租佃关系决定论”,这一理论把传统农村视为由土地租佃关系决定的地主——佃农两极社会。土地集中、主佃对立被视为农村一切社会关系乃至农村社会与国家之关系的基础;宗族关系、官民关系乃至两性关系和神人关系都被视为以主佃对立为核心的“封建”关系(此即把政权、族权、神权与夫权都归之于“封建地主制”的“四大绳索”论);赋税、利息、商业利润等资源分配形式都被视为“地租的分割”;而“土地兼并——农民战争”的叙述模式被用以解释历史上的“周期性”动乱;“中国租佃制与西方农奴制”则成为解释中西之别、尤其是解释中国何以“没有产生资本主义”的首要因素。

笔者前已指出^①,这种解释模式存在着严重问题。而另一种解释模式,我们可称之为“乡土和谐论”。它在1949年以前曾与“租佃关系决定论”互为论敌,而在这以后由于非学术原因它在大陆消失数十年,改革以后才在传承1949年以前学统和引进外部

(港台及海外汉学)学理的基础上复兴。然而有趣的是:此时它已不以“租佃关系决定论”为论战对手,而成了从“新保守”到“后现代”的各种观点人士排拒“西化”的一种思想武器。这种解释把传统村落视为具有高度价值认同与道德内聚的小共同体,其中的人际关系,包括主佃关系、主雇关系、贫富关系、绅民关系、家(族)长与家(族)属关系都具有温情脉脉的和谐性质。在此种温情纽带之下的小共同体是高度自治的,国家政权的力量只延伸到县一级,县以下的传统乡村只靠习惯法与伦理来协调,国家很少干预。所谓的乡绅则被视为“植根于乡土伦理而体现社区自治的小共同体人格化身,绅权制衡着皇权(国家权力)的下伸意向。而此种伦理与自治的基础则是据说集中代表了中国独特文化并自古传承下来的宗族血缘纽带,因而传统乡村又被认为是家族本位的(并以此有别于“西方传统”的个人本位)。而儒家学说便是这种现实的反映,它以“家”拟“国”,实现了家—国—体、礼—法—体、君—父—体、忠孝—体。于是儒家又被视为“中国文化”即中国人思维方式及行为规则的体现,它所主张的性善论、教化论、贤人政治、伦理中心主义等则被看作是中国特色之源。

从这套解释出发产生了各种各样的引伸:有人从这种“乡村自治传统”看到了中国的“小政府大社会”和中国传统比西方更“自由主义”。^②有人则相反,从乡土中国小共同体的“集体主义”中看到了克服“西方现代性”的自由主义之弊的希望,并期待“乡土中国的重建”会把人类引入“后现代”佳景。^③有人以根据这种小共同体伦理自治说创作出来的“山杠爷”之类形象为论据证明“西方的”法治不适用于中国,我们的社会秩序只能指望“本土文化资源”培育的伦理权威。^④还有人以“村落传统”说来解释人民公社,认为“温情脉脉的自然村落”是中国传统“长期延续的关键”,人民公社制度体现了突破这一传统而走向“现代化”的努力,并付出了当然的“代价”;但1958年的“大公社”对“村落”的破坏“过分”了,引起了灾

难,后来的“队为基础”则向“村落传统”作出了让步,因而使公社得以正常运作 20 年云云。^⑤

总之,强调村落、家庭(宗族)等小共同体的自治(相对于国家的干预而言)与和谐(相对于内部的分化而言)并将其视为不同于“异文化”的华夏文明特性所在,是这些看法的共同点。这种“小共同体本位”的中国传统观具有多元的学理渊源,其中包括新儒家色彩的中国学者(如民国年间的乡村建设派人士)的研究成果日本学者平野义太郎、清水盛光等人战前提出的“乡村共同体”论^⑥以及 M·韦伯这样的西方思想家关于中国官僚体制能力有限的说法,^⑦都是这种传统观的来源之一。但这里又大致可分为两种情况:一种是重点强调小共同体的内部和谐,以否定那种突出村内阶级分裂的说法;另一种是重点强调小共同体的自治,以否定那种批判东方帝国“全能专制主义”的观点。前一种以民国时期的乡村建设派为代表,他们不赞成共产党人的农村阶级斗争学说,但也反对国民党的专制统治,因此极力抨击国家“不良政治”对乡村的压迫,而并不把当时的乡村看成“自治”的乐园。^⑧后一种则以平野义太郎等战前日本人士为典型,他们强调中国传统“乡村共同体”的自治性是为了否认中国国家在农村的统治能力,而对村庄内部关系是紧张还是和谐并无特别兴趣。正如美国学者杜赞奇所指出的,^⑨这种观点是为当时日本军阀的“东亚共荣”论服务的。而在战后这种“将(小)共同体概念强加于中国乡村的作法”已被许多日本学者尤其是自由派与左派学者所否定。然而有趣的是,近年在国内流行的种种小共同体本位的传统观最强调的恰恰正是自治性而非和谐性,亦即更近似于平野义太郎等人的观点而非乡村建设派观点,尽管这些论者喜欢征引的是后者而非前者。我们的这些论者乐于在清算“批评东方专制的西方话语”的背景下重新发现“自治的乡土中国”,却并无当年乡村建设派那种与“租佃关系决定论”论战的兴趣。其中的一些作品还把“温情脉脉的传统村落”之说与关于土地

改革的革命理论融于一书,似乎并不觉得二者存在着扞格。^⑩

应当说,这种“小共同体本位的传统观”之复兴有相当的合理性。首先,若与1949年以后的农村体制相比,传统中国国家政权对农村社区生活的控制能力确实弱得多;而与历史上的王朝强盛期相比,小共同体本位论者所集中考察的晚清、民国又是个末世、乱世,所谓乱世英雄起四方,有枪便是草头王,国家对基层社会的控制能力也未必能达到强盛王朝的水平。说这个时期乡村小共同体是“自治”的也还讲得过去,其次如果抽象地谈村落、家族的小共同体凝聚力也不是不可以,任何时代人们对自己所在的群体有所依附都是可以设想的。与改革前的“唯阶级关系论”相比,如今谈论对家族、村落的认同至少是看到了传统社会中人际关系的多样性,这自然是个进步。

但在文化形态论的意义上讲传统中国的小共同体本位、把它视为区别于异文化的中国特征,并用它来作为解释历史与现实的主要基础,则是很可质疑的。首先,“乡村和谐论”比“租佃关系决定论”更无法解释中国历史上最突出的现象,即过去称为“农民战争”的周期性超大规模社会冲突。以地主与佃农的矛盾来解释“农民战争”本已十分牵强,没有任何证据表明租佃关系的发达与否与“农民战争”有关。而历代“农民战争”不仅极少提出土地要求,^⑪甚至连抗租减租都没有提出,却经常出现“不当差,不纳粮”、“三年免征”、“无向辽东死”之类反抗“国家能力”的宣传,以及“王侯将相宁有种乎”、“苍天已死,黄天当立”、“虎贲三千,直抵幽燕之地,龙飞九五,重开大宋之天”这类改朝换代的号召。而像《水浒》中描写的那种庄主率领庄客(即“地主”率领“佃农”)造国家的反的场面,在历史上也屡见不鲜,这就更难用“租佃关系决定论”解释了。但是,如果我们相信传统乡村和谐,乡村自治之说,就更无法理解这类历史现象。如果传统乡村的内部关系真是那样温情脉脉,而乡村外部的国家权力又只能达到县一级而无法干预乡村生活,那种

社会大爆炸怎么可能发生？退一步讲，即便乡村内部关系存在着紧张，如果真是社区自治，国家权力无法涉及，爆炸又怎能突破社区范围而在全国水平上发生？更何况中国历史上的社会爆炸通常根本不是在社区内发生然后蔓延扩散到社区外，而是一开始就在“国家”与“民间社会”之间爆发，然后再向社区渗透的。汉之黄巾“三十六方同日而起”至为典型。

历史上但凡小共同体发达的社会，共同体内部矛盾极少能扩展成社会爆炸。在村社、采邑或札德鲁加(家族公社)活跃的前近代欧洲，农民与他们的领主发生的冲突如果在小共同体内不能调解，也只会出现要求国家权力出面调解的现象而不是推翻国家权力(王权)的现象。像英国的Wat Tyler之变、法国的Jacques之变这些“农民起义”实际上都不过是向国王进行武装请愿而已。俄国村社农民的“皇权主义”更是著名。即使在中国，明清之际租佃制最发达而宗族组织也相对更活跃的江南地区频频出现的“佃变”、“奴变”也多采取向官府请愿的方式，而与北方自耕农及破产自耕农(流民)为主体的改朝换代的“农民战争”截然有别。于是地主—佃农矛盾最为突出的这个地区反而成为席卷全国的明末农民战争锋头所不及的“偏安”之地。过去人们基于某种理论往往乐于设想：地主与农民发生租佃或土地纠纷，而官府出面支持地主镇压农民，使民间的贫富矛盾膨胀为官民矛盾，于是引发大乱。这种事例当然不是没有(前引的江南佃变即为其例)。但中国历史上更为习见的却是相反：因国家权力和横征暴敛、取民无度，或滥兴事业、役民无时，或垄断利源、阻碍生计，或吏治败坏、虐民无休而引发官民冲突，而民间贫富态度因之生异：贫苦者穷则思变，有身家者厌乱思安，于是官民冲突扩及民间而引发贫富对立。

例如明末大乱，本因“天灾、加派、裁驿、逃军”而起。这四项本与租佃关系无涉，除“天灾”外就是官民矛盾，而其中最致命的“加派”按官方的意图甚至主要是针对富民(不是富官，也非穷民)的：

“计亩而征”，“弗以累贫不能自存者，素封是诛”（〔康熙〕《河南通志》卷四十）、“殷实者不胜诛求之苛”（〔顺治〕《鄢陵县志》）。于是社会上出现的也不是什么土地兼并，而是“村野愚懦之民以有田为祸”（《西园闻见录》赋役前，袁表语），“至欲以地白付人而莫可推”，“地之价贱者亩不过一二钱，其无价送人而不受者大半”（〔康熙〕《三水县志》卷四）。在这种情况下爆发的“农民战争”，早期是一种“流寇”（破产自耕农汇聚的流民武装）与“土寇”（聚“庄佃”而抗官的富民庄主）一起造朝廷反的“土流并起”之局（〔康熙〕《上蔡县志》卷十二）。但到明亡前夕，官府统治已解体，满地“流寇”的“乱世”已成了庄主们面临的主要威胁。于是便出现了这样的现象：当明朝力量尚强时勇于反抗的“土寇”，到明朝已无力镇压时反而纷纷“就抚”，成为朝廷眼中“介于似贼似民之间”（佚名：《晴雪斋漫录》卷四）的力量。而“流寇”与庄主的冲突便开始激化了——但即使在这种情况下，“流土冲突”虽可以说是贫富冲突，却依然难说是主佃冲突，因为流土之间并无主佃关系，“流寇”并不起源于佃农，而此时的“庄佃”随庄主对抗“流寇”，与此前他们随庄主抗官本无二致。

并非民间贫富冲突而使官府卷入，而是官逼民反导致民间贫富冲突。这种中国独有的“农民战争”机制是“租佃关系决定论”和“乡村和谐论”都不能理解的。

“道德农民”与“理性农民”之外

谈到共同体，不能不提及 70 年代国外社会学及文化人类学界影响很大的一场争论。当时由于美国在印度支那的失败，引起了研究越南（以及东南亚）农村社会（其“问题意识”显然源于“当地农民为什么支持共产党”）的热潮。这一热潮在学理上又受到 50 年代 M·马略特和 R·列费尔德等人在农民研究中强调“小共同体（或

译小社区)”与“小传统”(区别于民族或国家的“大传统”)之重要性的影响。^②1976年,J·C·斯科特发表《农民道德经济:东南亚的叛乱与生计》一书,提出了强调“亚洲传统集体主义价值”的“道德农民”理论。据他所说,亚洲农民传统上认同小共同体,全体农民的利益高于个人权利;社区习惯法的“小传统”常常通过重新分配富人的财产来维护集体的生存。这种与“西方个人主义”不同的价值在他看来,便是美国失败的深层文化原因。^③

斯科特的看法引起了商榷,S·波普金1979年发表的《理性的农民:越南农村社会政治经济学》在反对声中最为典型。波普金认为越南农民是理性的个人主义者,由他们组成的村落只是空间上的概念而并无利益上的认同纽带;各农户在松散而开放的村庄中相互竞争并追求利益最大化。尽管他们偶尔也会照顾村邻或全村的利益,但在一般情况下各家各户都是自行其是自谋其利的。^④在后来的讨论中支持波普金者不乏其人,有人甚至称:“亚洲的农民比欧洲的农民更自私”。^⑤

无疑,这样的争论也可以发生在中国农民研究者中:中国农民在本质上是“道德农民”还是“理性农民”?是休戚与共的小共同体成员还是仅仅居住在同一地域上的一群自私者?可能的回答是“两重性”之说,即他们同时具有这两种性格。由此又可能导出哪一种为主(例如说贫农以“道德”为主而富农以“理性”为主等等)之争。

然而更大的问题在于:如果说“道德农民”与“理性农民”是不相容的,那么这二者的不相容能推导出它们的“逆相容”吗?即:如果农民社会缺少“理性”(特指“个人理性”),这就意味着“小共同体的道德自治”吗?反之,如果农民对社区、宗族缺少依附感,他就一定是个性发达的“便士资本家”或理性至上的个人主义者吗?这些却是斯科特与波普金都未想过的。

欧洲人的这种态度并不难理解。西欧在个体本位的近代公民

社会之前是“小共同体本位”的社会,人们普遍作为共同体成员依附于村社(马尔克)、采邑、教区、行会或家族公社(南欧的扎德鲁加),而东欧的俄罗斯传统农民则是米尔公社社员。近代化过程是他们摆脱对小共同体的依附而取得独立人格、个性自由与个人权利的过程。这些民族的传统社会的确有较发达的社区自治与村社功能,小共同体的“制度性传统”相当明显。如俄罗斯的米尔有土地公有、定期重分之制,有劳动组合及“共耕地”之设,实行“征税对社不对户,贫户所欠富户补”的连环保制度,为三圃制与敞地放牧的需要,村社还有统一轮作安排、统一农事日制的惯例。村社不仅有公仓、公牧、公匠,还有村会审判与村社选举等“小共同体政治”功能。农民离村外出首先要经村社许可,其次才是征得领主与官厅的批准。农户的各种交纳中,对领主的负担占 54%,对国家的负担占 19.8%,而对村社的负担要占到 26%,^⑥甚至住宅也必须建在一处,“独立农庄”只是近代资本主义改革后才少量地出现。

西欧的马尔克虽然没有俄国米尔那样浓厚的“经济共同体”色彩,但农用地仍有村社“份地”名分,并实行敞地制、有公共林牧地与磨坊。尤其因中古西欧没有俄罗斯那样的集权国家,其村社与采邑的“政治共同体”色彩比俄国米尔更浓郁,村社习惯法审判也比俄国更活跃,像电影《被告山杠爷》那样的耆老断事惯例,在中古欧洲恐怕要比在中国典型得多。

甚至在斯科特与波普金之争所关注的越南,“小共同体”的活跃程度可能也在传统中国之上。据当代社会人类学研究,在 19~20 世纪之交的越南农村,制度化公共生活仍颇为可观。在传世村社文书中有许多关于农民家内矛盾的案卷,有趣的是那里个体家庭中的父权与夫权似不如传统中国凸显;但社区伦理干预却超过中国。在旧中国,卖儿卖女可能触犯“国法”,但“社区习惯”却很少管这种事,而在这些案卷中家长出卖子女却会引起社村“耆目会同”(长老会)的干预,这种“会同”还会为女性要求继承权、要求离

婚男子赔偿女方等等。据说那里的公田要占田地总量 1/3, 村社财政十分活跃。尤为令人惊奇的是那里存在着跨自然的社区自治组织: 数屯(自然村)为一“社”, 数“社”为一“总”。“社”之设由各屯自发组合, 并非官方区划, 亦无一定规模。“社”平均 2000 人左右, 有大至 3~4 万者。“社”首称“里役”, 有里长、副里长、先祗等。皆由村民以“具名投票”选出, 但多有宗族背景(往往一届里役同出一宗), 任期三年, 政府不干预其人选。卸任里役多进入“耆目会同”。据某县之耆目名单, 其中 80% 为前里役, 1% 为退休官吏, 19% 为其他当选者, 而与文献《乡约》中规定耆目应由儒士中选出不同。在 19 世纪前“耆目会同”权重于里长, 可决定公田分配等要务, 故里长多求卸任为耆目而不愿连任; 入 20 世纪后里长权始渐重, 亦乐求连任矣。但无论里长还是耆目均属民间人物, 知县并非其上级, 亦不干涉社内事务。社实行司法自治, 遇有案件知县也会下到社里与里长共同调查, 但只起调解人作用, 并不能左右里长。^⑦

这样的社区自治是古来传统使然, 还是殖民时代法国人影响的结果? P·帕潘认为是前者。但也有记载说, 15~16 世纪的里长为政府任命, 并非民选的。或许正如本世纪前半叶 J·H·Boeke 及 J·S·Furnivall 等人研究的爪哇、缅甸“传统”村社后来被指出是殖民时代发展的社区组织一样, 上述的越南村社也并非原生形态的传统共同体。但无论如何, 这样的“小共同体”与“乡村自治”已超过了我们所知的传统中国多数地区、尤其是更传统、受近代化影响更小的北方内地农村的情况。

长期在北方倡导“乡村建设”的梁漱溟先生的“伦理本位”论对今日谈“村落传统”者很有影响, 但正是梁漱溟对北方传统农村缺乏“小共同体”认同和村社组织深有感触。他说:“中国人切己的便是身家, 远大的便是天下了。小起来甚小, 大起来甚大……西洋人不然。他们小不至身家, 大不至天下, 得乎其中, 有一适当范围, 正好培养团体生活”。^⑧的确如此, 像传统欧洲那样的村社、采邑、教

区、行会和家族，^⑨中国传统中是缺少的，像俄罗斯、印度乃至越南那样的“小共同体”，中国古时也难见到。中国古时也有土地还授之制，但那不是村社而是国家行为（名田、占田、均田、计口授田以及旗地制等）；中国农民历史上也有迁徙限制，但那不是米尔而是国家对“编户齐民”的管束；中国人知道朝廷颁布的“什伍连坐”之法，但不知道何谓“村社连环保”；中国农民知道给私人地主交租，给朝廷交皇粮国税，却不会理解向“小共同体”交纳 26% 是怎么回事。当然，中国人知道家规族法与祠堂审判，“文化”爱好者把这种“习惯法与伦理秩序”设想为原生态的“本土”现象而在闭塞落后的中西部“山”中设计“杠爷”形象，然而现实中的“杠爷”却集中发生在更受“西方”影响的东南沿海地区，内地闭塞的臣民们反而更懂得“王法”而不知道什么叫村社审判。

我国近年来在改革中一些农村出现了活跃的“庄主经济”，同时在东南发达地区出现了“宗族复兴”。对此，有人惊为“封建的沉渣泛起”，有人则褒之为“传统文化的伟大活力”。其实，“封建”也好，“传统”也罢，它们与“宗族”的关系究竟如何是大可反思的。我国家民间的“非宗族”现象其源甚古，上古户籍资料如江陵凤凰山出土的西汉《郑里廩簿》与郫县犀浦出土的汉代《货簿》残碑都呈现出突出的多姓杂居，其中犀浦残碑涉及 18 户，能辨出姓名的 11 户主中就有至少六七个姓，^⑩敦煌文书中的唐代儒风坊西巷社 34 户中亦有 12 俗姓外加 3 僧户，另一“社条”所列 13 户中就有 9 个姓。^⑪而至少在宋元以后，宗族的兴盛程度出现了与通常的逻辑推论相反的趋势：越是闭塞、不发达、自然经济的古老传统所在，宗族越不活跃，而是越外向、商品关系发达的后起之区反而多宗族。从时间看，明清甚于宋元，从空间看，东南沿海甚于长江流域，长江流域又甚于黄河流域。直到近代，我们还看到许多经济落后、风气闭塞的北方农村遍布多姓杂居村落，宗族关系淡漠，而不少南方沿海农村却多独姓聚居村，祠堂林立，族规森严，族谱盛行。内地的传

统发祥之区关中各县土改前族庙公产大多不到总地产的1%，而广东珠江三角洲各县常达30—50%乃至更高。浙江浦江县全县地产1/3为祠庙公产，义乌县有的村庄竟达到80%。^②这种现象究竟意味着什么，是耐人寻味的。

总之，“传统”的中国民间社会并不像人们通常想象的那样以宗族为本。而宗族以外的地缘组织，从秦汉的乡亭里、北朝的邻里党直到民国的保甲，都是一种官方对“编户齐民”的编制。宗族、保甲之外，传统中国社会的“小共同体”还有世俗或宗教的民间秘密会社，以及敦煌文书中显示的民间互助组织“社邑”（主要指“私社”）。但秘密会社是非法的，而“社邑”的功能仅限于因事而兴的丧葬互助等有限领域，与村社不可同日而语。因此如果说就村社传统之欠缺而言，越南农民比欧洲农民更“自私”，那么说传统中国农民比越南农民更“自私”大约也不错。

可见，如果说“道德经济”是指农民对村社或“小共同体”的依附，那么这一概念不适用于中国农民，至少不像适用于俄国或西欧农民那样适用于中国农民。但这是否意味着中国农民就更像是“个人主义的理性农民”或“便士资本家”？

这就涉及现代中国史上那个令人难解的“公社之谜”。当年苏联发动集体化时，斯大林曾把俄国的村社土地公有传统视为集体化可行的最重要依据。他宣称恩格斯在农民改造问题上过于慎重，是由于西欧农民有小土地私有制。而俄国没有这种东西，因此集体化能够“比较容易和比较迅速地发展”。^③而中国农民的“小私有”传统似乎比西欧农民还要悠久顽强，因此50年代中国集体化时，许多苏联人都认为不可行。然而事实表明，中国农民虽然并不喜欢集体化，但也并未表现出捍卫“小私有”的意志。当年苏联为了把（土地）“公有私耕”的村社改造为公有公耕的集体农庄付出了惨重的代价：逮捕、流放了上百万的“富农”，为镇压农民反抗出动过成师的正规军和飞机大炮，而卷入反抗的暴动农民仅在1930年

初就达 70 万人。“全盘集体化运动”费时四年,而在农民被迫进入集体农庄时,他们杀掉了半数以上的牲畜。^⑧而中国农民进入人民公社只花了短得多的时间,也未出现普遍的反抗。

为什么“小私有”的中国农民比俄国的村社农民更易于被集体化?我们看看俄国村社在这段转折中的作用就会明白。俄国传统村社作为前近代小共同体对农民个性与农民农场经济的发展有阻碍作用,这是使包括斯大林在内的一些人认为它有利于集体化的原因。事实上在新经济政策后期政府也的确利用村社来限制“自发势力”抑制“独立农庄化”倾向。但村社作为小共同体的自治性又使它具有制衡“大共同体”的一定能力。在集体化高潮前夕,传媒曾惊呼农村中出现了米尔与村苏维埃“两个政权并存”的局面,并报道了许多“富农”(当时实际上指集体化的反对者)把持村社的案例,如卢多尔瓦伊事件、尤西吉事件等。显然,具有一定自治性的村社是使俄国农民有组织地抵制集体化的条件,因此苏联在集体化高潮的 1930 年宣布废除村社就毫不奇怪了。而中国革命后形成的是农户农村。本来就不如俄国村社那么强固的传统家族、社区的小共同体纽带也在革命中扫荡几尽,连革命中产生的农会在土改后也消亡了。农村组织前所未有地一元化,缺乏可以制衡大共同体的自治机制,于是“小私有”的中国农民反而比“土地公有”的俄国村社更易于“集体化”就不难理解了。

这其实也体现了一种中国传统。受“村社解体产生私有制”的理论影响,长期以来我国史学界那些否认中国古代有过“自由私有制”的人总是强调小共同体的限制因素,如土地买卖中的“亲族邻里优先权”和遗产遗嘱中的“合族甘结”之类。但实证研究表明,这样的限制在中国传统中其实甚弱,中国的“小农”抗御这种限制的能力,要比例如俄国农民抗御村社限制的能力大得多。但同时这些缺乏自治纽带的“小农”对大共同体的制御能力却很差。因缺乏村社传统似乎更为“私有”化的中国农民,反而更易受制于国家的

土地统制,如曹魏屯田、西晋占田、北朝隋唐均田、北宋的“西城刮田”与南宋“公田”、明初“籍诸豪民田以为官田”以致“苏州一府无虑皆官田,民田不过十五分之一”,直到清初的圈占旗地等等。

于是传统中国农民便很大程度上置身于“道德农民”与“理性农民”之外:小共同体在这里不够发育,但这并非意味着个性的发育,而是“大共同体”的膨胀之结果。而这一传统就说来话长了。

法家传统与大共同体本位

中国的大一统始于秦,而关于奠定强秦之基的商鞅变法,过去史学界有个标准的论点,即商鞅坏井田、开阡陌而推行了“土地私有制”。如今史学界仍坚持此种说法的人怕已不多,因为70年代以来人们从睡虎地出土秦简与青川出土的秦牍中已明确知道秦朝实行的是严格的国家授地制而不是什么“土地自由买卖”;而人们从《商君书》、《韩非子》一类文献中也不难发现秦代法家经济政策的目标是“利出一孔”的国家垄断,而不是民间的竞争。

然而过去人们的那种印象却也非仅空穴来风。法家政策的另一面是反宗法、抑族权、消解小共同体,使专制皇权能直接延伸到臣民个人而不致受到自治团体之阻隔。因此法家在理论上崇奉性恶论,黜亲情而尚权势,公然宣称“夫以妻之近及子之亲而犹不可信,则其余无可信者矣”(《韩非子·备内》)。在实践上则崇刑废德,扬忠抑孝,强制分家,鼓励“告亲”、禁止“容隐”,不一而足。尤其有趣的是,出土《秦律》中一方面体现了土地国有制,一方面又为反宗法而大倡个人财产权,给人以极“现代”的感觉。《秦律》中竟然有关于“子盗父母”、“父盗子”、“假父(义父)盗假子”的条文,并公然称:奴婢偷盗主人的父母,不算偷了主人;丈夫犯法,妻子若告发他,妻子的财产可以不予没收;而若是妻有罪,丈夫告发,则妻子的财产可用于奖励丈夫。^⑥即一家之内父母子女妻可有各自独立的

个人财产。于是乎便出现了这样的世风：“借父耒耜，虑有德色；母取箕帚，立而谇语；抱哺其子，与公并踞；妇姑不相悦，则反唇相讥”。^⑧这里亲情之淡漠，恐怕比据说父亲到儿子家吃饭要付钱的“西方风俗”犹有过之！难怪人们会有商鞅推行“私有制”的印象了。

然而正是在这种“爹亲娘亲不如皇上亲”的反宗法气氛下，大共同体的汲取能力可以膨胀得漫无边际。秦王朝动员资源的能力实足惊人，两千万人口的国家，北筑长城役有40万人，南戍五岭50万人，修建始皇陵和阿房宫各用（一说共用）70余万人，还有那工程浩大的驰道网、规模惊人的徐福船队……这当然不是“国家权力只达到县一级”所能实现的。其实按人口论，秦时之县不比今日之乡大多少，秦时达到县一级已相当今日达到乡一级了。然而秦县以下置吏尚多。“汉承秦制”，我们可以从汉制略见一斑。“大率十里一亭，亭有长；十亭一乡”，“乡有三老，有秩、嗇夫、游徼。三老掌教化，嗇夫职听讼，发赋税。游徼徼循，禁盗贼”，“又有乡佐，属乡，主民收赋税。”^⑨这些乡官有的史籍明载是“常员”，由政府任命并以财政供养：“有秩，郡所署，秩百石，掌一乡人”，有的则以“复勿徭戍”^⑩为报酬。所不同者，县以上官吏由朝廷任命（“国家权力只到县一级”在这个意义上才是对的），而这些乡官则分由郡、县、乡当局任命。他们并非民间自治代表是肯定的。

秦开创了大共同体一元化统治和压抑小共同体的法家传统，从小共同体解体导致的“私有制”看来似乎十分“现代”，但这只是“伪现代”。因为这里小共同体的解体并非由公民个人权利的成长、而是相反地由大共同体的膨胀所至。而大共同体的膨胀既然连小共同体的存在都不容，就更无公民权利生长的余地了。所以这种“反宗法”的意义与现代是相反的。宗族文化与族权意识在法家传统下自无从谈起，然而秦人并不因此拥有了公民个人权利。相反，“暴秦苛政”对人性、人的尊严与权利的摧残，比宗族文化兴

盛的近代东南地区更厉害。

汉武帝改宗儒学,弘扬礼教,似乎是中国传统的一大转折。然而,“汉承秦制”且不说,“汉承秦法”尤值得重视。正如瞿同祖先生早已指出:武帝以后之汉法仍依秦统,反宗法的大共同体一元化色彩甚浓。而“儒家有系统之修改法律则自曹魏始”。^②由魏而唐,中国的法律发生了个急转弯,以礼入法,礼法合一,法律儒家化实际上是社会上共同体多元化的反映。宗族兴起,族权坐大,小共同体的兴盛,从魏晋士族一直发展到“百室合户、千丁共籍”的宗主督护制。社会精英主流也由秦汉时为皇上六亲不认的法家之吏变成了具有小共同体自治色彩、以“德高望重”被地方上举荐的“孝廉”、“贤良方正”之属,并发展为宗法色彩极浓的门阀士族。这可以说是中国历史上一个罕见的“表里皆儒”的时代,^③然而值得注意的是:这也正是一个大一统帝国解体,类似于领主林立的时代。

从北魏废宗主督护而立三长始直到唐宋帝国复兴,中国出现了“儒表法里”的趋势并在此基础上重建了大共同体一元化传统,此一传统基本延续到明清。

“儒表法里”即在表面上承认多元共同体权威(同等尊崇皇权、族权、父权、绅权等等)而实际上独尊一元化的大共同体,讲的是性善论信的是性恶论,口头的伦理中心主义实际的权力中心主义,表面上是吏的儒化而实质上是儒的吏化。在社会组织上,则是表面上崇尚大家族而实际效果类似“民有二男不分异者倍其赋”。

由隋至宋臻于完善的科举制是这一时期“儒表法里”的一大制度创新。从科举考试的内容看,它似乎有明显的儒家色彩,然而朱熹这样的大儒却对此制十分不满。其实这一制度本身应当说主要是法家传统的体现。事实上,更能体现儒家性善论与宗法伦理的选官制度应当是有点贵族政治色彩的、由道德偶像式的地方元老举荐“孝廉”、“贤良方正”为官的察举之制——明儒黄宗羲正是主张用这类制度取代科举的。科场的严密防范以人性恶为前提,而

识者已指出：设计巧妙的八股程式与其说是道德考试不如说是智力测验。唐太宗的名言“天下英雄（不是天下贤良！）入吾彀中”更说明这一制度的目的在于大一统国家通过“不知亲疏远近贵贱美恶，一以度量断之”的法家原则（《管子·任法》）把能人（而非贤人）垄断于掌握之中，它与一以耕战之功利择吏的秦法主要是所测之能不同而已。实际上由察举、门阀之制向科考之制的演变在某种程度上是对由周之世卿世禄到秦之军功爵制度的一种复制。儒家贵族政治被废弃并代之以“冷冰冰的”科场角逐，无疑是极权国家权威对宗法权威、“法术势”对温情主义占优势的结果。

近年来以科举制类比现代文官制度之风甚盛，其实这就像村社传统欠缺时的“私有制”在大共同体本位条件下成为一种“伪现代化”一样，贵族政治传统欠缺时的科举制在大共同体本位下也是“伪现代”性的。正如识者所云：科举官僚制的发展与其归之为社会上公共事务增多和分工发展的结果，倒不如更直接地理解为专制统治越益过度或无谓地分割官僚权任，又要保证一种更为集中的一元化控制秩序的产物。……这就是我国的近代化过程所以始终无法将它嫁接到共和体制上，及其所以在近代与帝制同归于尽的很大一部分原因。³⁹通过科举制实现了表面上吏的儒化和实质上儒的吏化。近人常把科举制下的乡绅视为社区自治的体现者，实际上科举制以前的地方贵族倒庶几有点自治色彩，后来的乡绅更谈不上。

这一时期的法律体系仍然保持魏晋以来的礼法合一性质。但维持小共同体的、宗法式的内容逐渐虚化，而维护大共同体的、一元化的内容逐渐实化。成文法形实分离的趋势，从宋律对唐律中过时和无意义的内容（如关于均田制与租庸调方面的内容）也全盘照抄即可见一斑。一些维护大家族、宗族制的律文，如“诸祖父母、父母在而子孙别籍异财者徙三年”、“民四十以上无子方听纳妾”等等，与现实已相去甚远。如果相信律文，中国应当是个典型的大家

族社会,但实际上中西人口史、家庭史的资料表明:这一时期中国人的平均家庭规模小于西方,更重要的是如前所说,家庭之上的小共同体纽带更比西方松散。然而如明初朱元璋的《大诰》等文献所显示的那样,那些维护皇权、维护大共同体一元化的律条,却不但名实相符,而且还有法外加酷、越律用刑的发展趋势。

汉以后历代统治者改宗儒学后,弘扬礼教,褒奖大家族,“大共同体”与“小共同体”的关系比秦较为和谐。然而实际上法家传统一直存在,由汉到清的统治精神(除了前述魏晋以后一个时期外)仍然是“大共同体本位”的,而不是小共同体本位、更不是个人本位的。像古希腊的德莫、古罗马的父权制大家族、中世纪西欧的村社、行会、教区、俄罗斯的米尔等等这类含有自治因素的“非国家”社群所享有的地位,在传统中国很难想象。北宋是我国历史上一个较为宽松的时代,朝廷对民间共同体还是盯得很紧,即使是由政府号召成立的也不例外。元祐年间朝廷号召团结乡兵,苏轼就这样指出了两种乡兵类型:“陕西河东弓箭手,官给良田,以备甲马。今河朔沿边弓箭社,皆是人户祖业田产,官无丝毫之损”。如此看来,河朔弓箭社不是比陕弓箭手更可取么?但恰恰相反。因为陕西乡兵完全由有司严密控制,从队、将直到提举司形成了严格的科层组织,虽不领饷,却完全是官办团体。而河朔弓箭社却具有太浓的民间色彩:“百姓自相团结为弓箭社,不论家业高下,户出一人。又自相推择家资武艺众所服者为社头、社副、录事,谓之头目”,“私立赏罚,严于官府”。这就足以使人害怕:“弓箭社一切兵器,民皆自藏于家,不几于借寇哉?”^⑧

“拜占廷现象”与“反宗法的非公民社会”

文化类型学的研究者往往把家族本位视为“中国传统文化”的特征而以之与西方的“个人本位文化”相比较,这种看法在近代中

国家族兴盛和西方个性解放的背景下或许不无道理。然而搬用到历史上却远非都是适宜的。我们且不说欧洲中世纪,那时宗族血缘关系与封主一封臣间的政治依附关系构成互为表里的两种基本人际纽带,而且前者的重要性达到如此程度,以致“除了由血缘纽带联结的人际关系外,不存在真正的朋友关系”;^⑧那时西欧的宗族械斗,宗族仇杀、经济上的宗族公产及宗族对个人产权的干预与限制、族权对宗族成员的束缚与庇护,乃至数代同堂共炊合食的大家庭之常见,都很难说亚于古代中国。^⑨尽管非血缘性的村社、教区与封主一封臣依附纽带更多地被今人提到,但这些非血缘纽带在社会关系中对血缘共同体的优势是否比中国的专制国家统辖“编户齐民”的能力在社会关系中对宗族纽带的优势更大,是非常值得怀疑的。正因为如此,当代许多欧洲学者都把中世纪欧洲向近代欧洲的演变,称为“从宗族社会到公民社会”(From Lineage Society to Civil Society)。^⑩就像我们形容中国“传统社会”的所谓“西化”一样。其实在笔者看来,如果不是把眼光局限在人类学家喜欢用作“文化标本”的若干村庄(往往是东南沿海地区的近代村庄)而是从大的时空尺度看,古代中国的基层社会组织是决不比中古欧洲更有资格叫做Lineage Society的。

如今的人们讲“西方传统”往往跳过中世纪而直接从希腊罗马寻找西方之“根”。“罗马法中的个人主义”与“罗马法意义上的私有财产”成为最常被提到的因素。可是人们却常常忽视:我们今天所见的那种似乎与近代西方公民社会最接轨的“罗马法”其实是在拜占廷时代才最后定形的。而在此之前,古罗马的大部分历史中都以极为发达的父权制大家族闻名。我们曾提到秦时(西汉其实也如此)宗族关系极度淡漠的情况,而就在与秦汉大致同时,从共和国到帝国罗马的前、中期,罗马法都把父权与夫权置于重要地位。那时罗马私法规定的各种民事权利大都只对父家长而言,包括最重要的“物权”(财产权)在内。罗马社会极重家族神、家族祭

祀与家族谱系,所谓公民权那时实际上就是“有公民资格的家家长权”,甚至连公民中最底层的“无产者”也不例外——“无产者”即古拉丁语Proletarius,原义即“只有家族”,谓除此而外别无所有也。罗马氏族组织与氏族长老(即所谓贵族)在共和时代的政治中起着重要作用。而到帝国时代虽然氏族关系已淡化,但涵盖数代人的家族组织仍是很重要的。与承认父子异财、夫妻异产的秦律形成鲜明对照的是,罗马法直到帝制时代一直认为家长对子弟的权利等值于奴隶主对奴隶的权利,并把子女与奴隶及其他家资一样视为家长的财产。但正是在这样的条件下,罗马形成了在那个时代的世界上最发达的古典公民社会。如所周知,近代公民社会的许多权利规范都是从它起源的。

只是到帝国晚期,罗马父权与家长制家族的法律地位才趋于崩溃。君士坦丁大帝时期的家庭与婚姻法改革使无夫权婚姻基本取代了有夫权婚姻,并使家属逐渐摆脱家长的控制而取得自权人的地位(Gruhbs,1995)。民法权利包括财产权的主体也渐从家长泛及于每一自由人个体。到了拜占廷时代,宗族纽带已经解体到这种程度:甚至连包含家族名称的拉丁式姓名也已被废弃而在8世纪前后为不含家族名的希腊式姓名逐渐取代了。^⑥无怪乎经查士丁尼整理后的“罗马法”“现代化”到了如此程度,以至如马克思所说:个人本位的近代市民社会甚至用不着怎么修改便可以把它作为“经典性的法律”来使用。

然而耐人寻味的是:这种家族共同体的解体与家(族)长权的崩溃在拜占廷并没有导致公民权利的发展。相反,拜占廷社会走上了“东方化”的老大帝国之路,在政教(东正教)合一的专制极权之下,把罗马公民社会的古典基础完全消解了。这便引起了当代罗马法史研究中的有趣的讨论:有人认为:“罗马严格的个人主义在后古典时代(按即帝国晚期及拜占廷时代)屈服于一种更偏重社会利益的评价,并在这方面出现了许多对所有权的限制。”有人却

指出：后古典法与查士丁尼法“可能恰恰表现为一种对个人主义的确认”。类似地，有人认为对家属的宽待等等体现了“新时代的基督教人道精神”，有人却发现在拜占廷化过程中随着公民身份含义的蜕变，“人格的意义在降低”。^④其实，这里的关键在于拜占廷的宗族小共同体纽带与家长权并不是（如近代那样）由公民契约纽带与公民个人权利来冲垮的，而是由从戴克里先到查士丁尼的专制国家大共同体桎梏与东方式皇权来摧毁的。消除了“宗法性”的拜占廷罗马法尽管在技术上（成文法的形成结构上）“先进”得很，以至近代法律几乎可以照搬，然而拜占廷的立法精神却比古典罗马距离近代法治更为遥远：正如牛津大学拜占廷学大师奥勃连斯基所云，近代法治的基础是公民权利本位，而拜占廷法的基础是“广泛的国家保护”；近代法治的本质是德的统治（the rules of law），而拜占廷法的本质则是“君主本人根据他颁布之法律进行统治”（ruled by a sovereign himself subject to the laws he has promulgated）。^⑤这样的“反宗法”与其说是提高了家属的人格不如说是压低了家长的人格，与其说是使家属成为了公民，不如说是使家长从公民沦为了臣民。无疑，那种全能的、至上的、不容任何自发组织形式存在的“大共同体”对公民个性的压抑，比“小共同体”更为严重。在罗马时代，真正享有充分公民权利的只是少数人（自由公民中的父家长），但至少对这一部分人而言他们的个人权利、人格尊严与行为能力是受到尊重的，在此基础上就可以通过契约整合而产生自治的公民社区和更大的公民社会。而拜占廷帝国那全能的“大共同体”则“平等地”剥夺了一切人的公民权利，它不仅抑制了“小共同体”的发展，更压抑了人的个性发展。

无怪乎在罗马法一度湮灭的西部“蛮族国家”后来会发生“从宗族社会到公民社会”的演进（并且在这一演进中产生了以公民权利的“复兴”为基础的“罗马法复兴”），而在专制皇权下发展了如此完善的“民法大全”的拜占廷反而走上了老大帝国的不归路！

华夏文明与罗马文明在“文化”上差异极大,但在大共同体本位的趋势下发展出一种“反宗法的臣民(非公民)社会”,却是秦汉与拜占廷都有类似之处的。与拜占廷民法的非宗法化或“伪现代化”相似,秦汉以来中国臣民的“伪个人主义化”也十分突出。尽管近年来的人类学、社会学家十分注意从社区民俗符号与民间仪式的象征系统中发现村落、家族的凝聚力,但在比较的尺度上我十分怀疑传统中国人对无论血缘还是地缘的小群体认同力度。且不说以血缘共同体而论秦汉法家传统下的“五口之家”不会比罗马父权制大家族更富于家族主义,以地缘共同体而论近代中国小农不会比俄国米尔成员更富于村社意识,就是在无论村社还是宗族都远谈不上发达的前近代英国,那里的“小共同体意识”也是我们往往难于理解的。从中学到大学,英国历史上的“圈地运动”往往都被我们的教师讲解为、也被学生理解为“跑马占地”式的恶霸行径。及至知道那其实是突破当时的村社习惯而实行“自由”择佃(赶走原来的佃户而把土地租给能出更高租金的外来牧羊业者)则往往会大惑不解:这算什么事?咱中国自古不就如此的吗?不仅把土地出租给外村人,就是卖给了外村人,在传统中国农村不也司空见惯么?何以英国“地主”只是把土地租给(还不是卖给)外村人便会引起如此强烈的社会反应?而自古以来就如此“开通”的中国人怎么就始终弄不出个“资本主义”呢?我们在唐诗中就可以读到诸如“客行野田间,比屋皆闭户;借问屋中人,尽去作商贾”^⑧这样的情景,除了官府经常搞“检籍”、“比户”这类户口控制外,社区几乎是不管的。而在许多前近代的欧洲国家,即使是非农奴的“自由农村”,小共同体的控制力也很强,不要说“尽去作商贾”,就是搬到村外去盖个房子也要突破村社习惯的阻碍。像俄罗斯一直到十月革命时,自由散居的“独立农户”仍然是一种阻力重重之下的新生事物。^⑨

无疑,与其他前近代文明相比,中国人(中国“小农”)对社区

(而不是对国家)而言的“自由”是极为可观的。然而中国人(中国“编氓”)对国家(不是对社区)的隶属就更为可观。如今在社会学界有人引西人之论,说中国也如西欧一样“民族国家”只是一种“现代化性”的产物,而在经济史界又有论者把中国传统经济研究分为三派:笔者被列为“权力经济”论者,美国学者赵冈等被列为“市场经济”或自由经济论者,而国内经济史界的主流则被列为似乎是居于二者之间的“封建地主经济”论——这种经济似乎既没有赵冈等人说的那么自由,又没有笔者说的那么带有强权性质,然而实际上,该论者所说的那两种“极端”之论是可以统一的,而且都比那种主流的“中庸”之论近于事实:就小共同体范围而言中国的“小农”的确比外国的村社社员“自由”:哪个村社能允许传统中国这样的自由租佃、自由经商?而就大共同体尺度看,中国的“编氓”又的确比外国的“前国家”居民更受制于强权:哪个“前国家”能像传统中国那样逼得国民一次次走投无路而形成周期性的社会爆炸?但说起来,大共同体本位的趋势并非中国传统独有。古罗马向拜占廷的发展亦然:就家(族)内而言拜占廷的家(族)成员比古典罗马更“自由”,就国民而言拜占廷臣民却比罗马公民更受奴役,只不过这一趋势在古代中国要更突出得多了。

里—社—单合一:传统帝国乡村控制的一个制度性案例

中华传统帝国的农村基层组织是怎样的?应当说这是个前沿性的探索领域,一本书都未必能说清两千年来这种组织的沿革,不过可以肯定它决不像那些“伦理自治”、“宗族本位”、“古代自由主义的小政府大社会”之类说法那么简单。我们可以以汉代的里—社—单体制作为一个制度性案例略作剖析。

汉代的农村最基层组织过去人们提得较多的是正史中乡—亭—里体系中的“里”制。近年来人们根据出土资料与文献对勘,又

对与“里”平行的“社”、“单”之制有了较多的认识。尤其是俞伟超先生以汉印、封泥、碑碣结合文献作出的单(俛、弹)制考证(俞伟超,1988)意义重大,引起了广泛关注。俞先生认为单(俛、弹)是“中国古代的农村公社组织”,而台湾学者杜正胜先生则称之为“农作协助团体”,是“各种不同性质的结社”。^④按俞说之“农村公社”概念系来自马克思理论,尤其是马克思关于古代东方专制国家以农村公社为基础的说法,它与当今国际史学界主流多把米尔、马尔克这类村社组织看作乡土自发的小共同体而区别于国家基层组织观念不同,按后一观念,“单”是基层组织,不能算村社的。^⑤

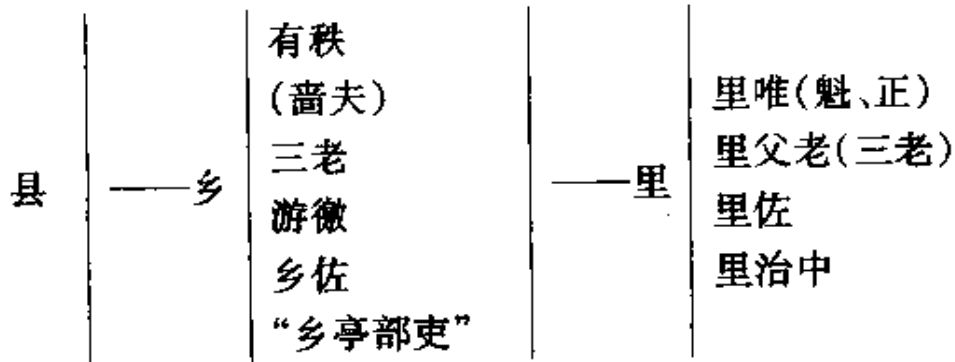
据现有资料,里、社、单都是同级同范围并往往同名的基层设置,常常并称为“里社”、“社弹”、“里单”等,从“宜世里”、“宜世单”,“侍廷里俛”、“众人社弹”等称呼看,当时一里必相应设有一社一单。

里为行政组织,设有里唯(里魁、里正)、里父老、里佐、里治中等职;社为祭祀组织,是当时的“意识形态系统”,设有社宰等职;单为民政、社会组织,功能最复杂,设职也最多,出土官印就有“祭酒(祭尊)”,是为单首;“长史”、“卿”,均为单副;“三老”(敬老,父老)掌教化;“尉”掌“百众”(民兵);“平政”掌税役;“谷史”掌单仓(又有谷左史、谷右史之分);“司平”掌买卖;“监”、“平”、(又有左平、右平)掌讼、狱;“厨护”(又有左厨护、右厨护)掌社供;“集”(又有左集、右集)掌薪樵;“从”掌簿书,等等。

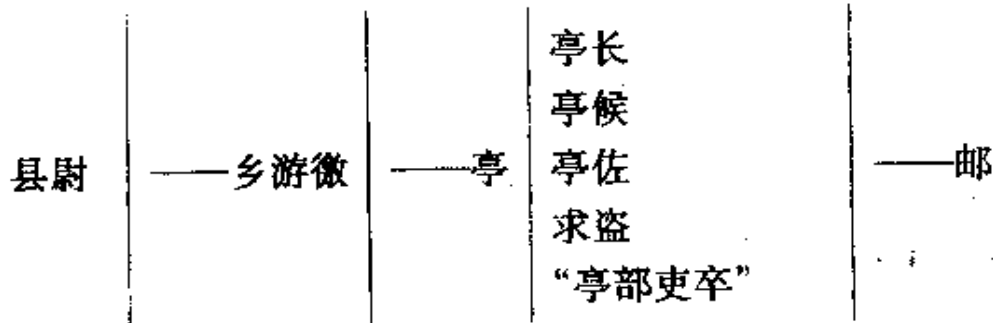
以上诸职皆有出土官印为证。汉之一里为户仅数十,而以上三系统设职就不下20个。虽未必每里全设,亦足惊人。以上诸职连同承担情治、信息职能的亭邮系统,上接乡一级诸机构,组成了一个严密的控制网络,如下表:

问题与主义

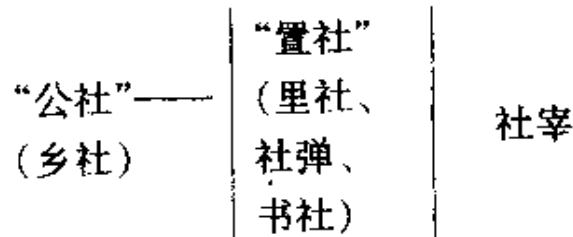
(1) 行政系统



(2) 情治、信息系统



(3) 意识形态系统



(4) 民政、社会系统

乡	——里单 (俾、弹)	祭酒(尊)
		三老——左、右父老
		长史
		卿
		尉——“百众”
		平政
		谷史——左史、右史
		司平
		监(平)——左平、右平
		厨护——左厨护、右厨护
		集——左集、右集
		从(治中从事)

如此复杂的基层组织,即便在今天也难想象。可以设想“制度”与实际是有差距的,但即便差距再大,也与今人理想的“伦理自治”不可同日而语。重要的是:即便实际设置没有这般复杂,它的性质是清楚的,即它是一种国家组织的下延,而不是自生自发的草根组织。

这由以下数点可知:

(1) 它是政教合一(里社、单社合一)、政社合一(里单合一)的一元化体系,并具有行政主导的特点。正如出土的《侍廷里单约束石券》所示:当时立单的主持人是里官(里治中),可见在里—社—单体制中,里是主干,而社/单都是附着在里上的,而里的本质不是别的,正是法家运动为之奠定基础的专制国家对编户齐民的直接(即不经村社、宗族等中介)管制,即所谓“闾里什伍”之制。

(2) 它的合法性是自上而下的:所谓“给事县”,所谓“里正比

庶人之在官”，而“庶人之在官”即为“吏”，《汉书·尹赏传》所谓“乡里少吏”，“乡吏、亭长、里正、父老、伍人”皆属之。它的择人标准，据史载有“强谨”、“訾次”、“德望”、“年长”等项。所谓强谨，即能办事（强）承上意（谨）即可为吏，而不必求民间的道德形象，像刘邦这样乡里视为“无赖”的人决谈不上德高望重，却可以当亭长，就是典型之例，“訾次”就是论财力，以便能应付职役。显然这两项标准都是从国家而不是从社区考虑的。至于“德望”与“年长”的确有些“伦理自治”的味道，但其权威也必须由上面来确认的。

(3) 它在形式上也摹拟官场，里印、社印、单印都按当时所谓“方寸官印之制”刻成，而“祭酒”、“三老”、“尉”、“治中”、“长史”、“卿”等称谓也是在上级官场有相应设置的，这样的组织显然不是“民间结社”而是“基层政权”。

(4) 它是一整套非宗族的政治设置。与秦汉（主要指西汉）时实行的强制分异、“不许族居”、“父子兄弟同室共息者为禁”的气氛相应，里一社一单组织都没有什么族缘色彩。迄今所知的里、社、单名多是“吉语”（如宜世、奉礼、常乐等）或方位（如亭南、中治等），从无后世之“李家庄张家寨”之类族姓称谓。汉以后出现的“村”初亦如此。正如宫崎市定所言，“村”即“屯”，起源于屯田，它也是按国家安排设置的。而存世《侍廷里单石券》题名共 25 个“父老”，这是该里（单）的“领导班子”，25 人中至少有 6 个姓氏，显然并无宗族背景。

这种基层组织靠什么养活？汉代乡级组织包括亭在内，基本是政府财政支持的，其中不少大约直接取给于当地上交的政府税收。出土的西汉江陵市阳里、郑里与当利里《算钱（人头税）录》都有不少把收上的部分“算钱”上交乡里转为“吏奉（俸）”的记录。至于里级组织则主要是自筹费用，包括征收的“社钱”和《侍廷里单石券》记载的“敛钱”购置的“容田”收入等。但不能说，只要不是政府直接开支养活的组织就是“自治”组织，关键在于其赖以筹资的权

威资源何来。由前述可知这一资源也主要来自上面。这样的组织有多少“自治”色彩是可疑的。

总之,秦汉时代我国传统帝国的农村基层控制已相当发达和严密。汉以后除东汉后期到北魏的宗主督护制时期帝国根基不稳外,也一直维持着专制国家对“编户齐民”的控驭。而基层以上在地方与中央的关系中集权的趋势就更明显。近年来曾有人极言“国家能力”问题,他们断言:我国历代王朝的崩溃,都是由于“国家财政、尤其是中央财政汲取能力下降”的结果。这真不知从何谈起。实际上除少数例外(如东汉末)外,我国多数王朝的崩溃都恰恰是在官府尤其是朝廷的“汲取能力”极度亢进而使民间不堪忍受之时。秦末大乱正是朝廷集中全国大部分力人力物滥兴营造的结果,隋末、元末的大乱也有类似背景。西汉末(新莽)厉行“五均六管”等“汲取”之政,新莽灭亡时,全国的黄金仅集中在王莽宫中的库藏就达70万斤之巨,其数量据说恰与当时西方整个罗马帝国的黄金拥有量相当!^④(而明亡之时按黄宗羲的说法,则是全国“郡县之赋,郡县食之不能十之一,其解运至于京师者十之九”(《明夷待访录·田制一》)。看看当时各地方志《赋役志》中有关“存留、起解”的记载就会明白黄氏所说并非虚语。试问当今天下有几个国家“中央财政所占比重”能达到如此程度?当然这只是就法定税赋而言,当中央把郡县的法定收入几乎尽数起解之后,地方的开支只能多依赖杂派,而基层亦复如此。“明税轻,暗税重,横征杂派无底洞”这样一种痼疾在我国历史上是古已有之。而基层控制也就成了这种痼疾之前提。直到痼疾引发社会爆炸,基层也就失控了。

近古宗族之谜

总之,与前近代西方相比,中华传统帝国的统治秩序具有鲜明的“国家(王朝)主义”而不是“家族主义”特征。如果说中古欧洲是

宗族社会(lineage society)的话,古代中国则是个“编户齐民”社会。在历史上,郡县立而宗法“封建”废,“三长”兴而“宗主督护”亡,这类事情与礼教对大家族的褒奖构成了奇特的互补。当然在“儒表法里”体制下统治者宣扬宗法礼教并不完全是为了骗人而自己根本不信。但礼教的真正意义在于反“个人主义”而不在于反“国家主义”。专制国家对宗族组织的支持是为了抑制臣民个体权利,而不是想扩张“族权”,更不是支持宗族自治。朝廷对宗族文化的赞赏是为了压抑臣民的个性,而不是真要培养族群的自我认同。因此我们切不可对统治者提倡“大家族主义”的言词过于当真。明初,“浦江郑氏九世同居,明太祖常称之。马皇后从旁甚之曰:以此众叛,何事不成?上惧然,因招其家长至,将以事诛之”(方孝标:《钝斋文选》卷六)。这个故事是极有典型意义的。在清代,乾隆年间的江西官府曾经有“毁祠追谱”之举,以图压制民间宗族势力。而广东巡抚还提出由朝廷对大族的族产实行强制私有化,以削弱宗族公社的经济力量。乾隆不仅对此表示同意,还旨令在全国各地推行,对那些“自恃丰厚”而尾大不掉的强宗巨族进行打击,把各个族祠产业清查后分给族人(《(光绪)钦定大清会典事例》。卷399《礼部·风教》)说乾隆帝还在给《四库全书》馆臣的“圣谕”中明确规定:“民间无用之族谱”不得收入《全书》(《四库全书总目》卷首,《圣谕》)。

事实上,历代统治者不管口头上怎么讲,实际对“法、术、势”的重视远远超过四维八德。而法家传统是极端反宗族的,它强调以专制国家本位消除家族本位,建立不以任何阻隔而直达于每个国民个人的君主极权统治。它主张以皇权(以及完全附属于皇权的吏权)彻底剥夺每个国民的个人权利,并且绝不允许家族、村社或领主截留这些权利而形成隔在皇权与国民个人之间的自治社区。换句话说,它不仅容不得公民个人权利,也容不得小共同体的权利。儒家的“家—国—体”在这种情况下只对于皇帝一家是真实

的：它只意味着皇帝“万世一系”的家天下，而不支持别的“世系”存在。某个家长“提三尺剑，化家为国”（〔前蜀〕王建：《诫子元膺文》）而建立起自己的皇权后，就决不允许别人起而效尤，膨胀“家族”权利。另一方面，历史上许多所谓的“农民起义”，从西晋的乞活直到清代的捻子，也都有宗族豪酋聚族抗官的背景。抗官成功，“提三尺剑，化家为国”的故事便又一次上演，但同时民间宗族势力的戒备，也成为这些昔日宗族豪酋操心的事。到了近代，更出现了受“西化”影响以“家族自治”为旗号而反抗传统国家专制的改革派“新潮宗族”活动。这是以往人们很少注意的。如清末以走“英国之路”为标帜的立宪派地方自治运动中就出现了“家族自治”的呼声。当时重要的南方立宪派团体广东地方自治研究社有38个集体成员为支社，其中就包括五个家族自治研究社（所）。^④这显然已经超越了传统宗族豪酋民抗官的窠臼，而赋予小共同体维护权利的努力以新的意义。

综上所述，近古一代中国传统社会中自然形成的小共同体（宗族是其最常见的形态）是一种十分复杂的现象，它可能既不像人们所认为的那样发达（由于大共同体本位的制约），也不像人们所认为的那样“传统”。但是，近代以来中国人和外国人，中国的从最激进者到最保守者的各派力量，却大多认为中国的宗族是既发达而又“传统”的。区别只在于他们有的反对、有的则维护这种“传统”。乃至今日，人们仍把对宗族伦理、血缘纽带与家长制的依恋当成“中国传统”与民族性的基础，虽然他们有的骂它是“劣根性”，有的赞之为民族魂。

然而中国人真的天生就比其他民族更恋“宗族”吗？现代化即以经济市场化和政治民主化为表征的个性化过程对传统共同体纽带的消解在“中国文化”中就不起作用吗？其实有许多材料表明：即使在传统时代，中国人的宗法观念也并不比其他民族的更耐商品经济的“侵蚀”。明清时代兴旺的宗族文化中就有不少人惊呼市

井的威胁。如明代名宦广东人庞尚鹏在他那部《庞氏家训》(近古宗族法规类著作中极有名的一部)里写道:庞氏族人应当远离市井繁华的广州城,否则“住省城三年后,不知有农桑;十年后,不知有宗族。骄奢游惰,习俗移人,鲜有能自拔者。”这类劝诫表明,在“宗族文化复兴”的明清东南地区,市场经济对宗法关系的冲击同样明显,以至卷入其中不久便“不知有宗族”,而且这不仅是个别现象,而是“习俗移人,鲜能自拔”。看来仅有“儒家文化”并不足以使宗法关系具有抵御市场侵蚀的“免疫力”。

然而近古以来宗族组织的确有“逆逻辑发展”之势,即市场关系发达的东南沿海宗族盛于江南,江南又盛于华北、内地,清盛于明,明又盛于宋元等,这是为什么?而近代以来人们都有中国宗族既发达又“传统”的看法,这又是为何?

后一个问题现在看来是可以理解的。近代中西“文化碰撞”之时西方已经完成了“从宗族社会到公民社会”的演进,相形之下“宗族社会”便显得成了中国的专有特征了。而近代以来中国的启蒙、现代化与激进思潮又是在救国救亡的民族危机背景下发生,人们痛感国势孱弱、国家涣散,在强国梦中很难产生对大共同体本位的“国家主义传统”的深刻反思,个性解放与个人权利的近代意识主要是冲着小共同体桎梏即“宗族主义”的束缚而来,便成为理所当然。从严复、梁启超到孙中山都在抨击宗族之弊的同时发展着某种国家主义倾向,尽管这种国家主义所诉求的是现代民族国家而非传统王朝国家,但它毕竟会冲淡对“大共同体本位”之弊的反思。在此潮流中的“五四”新文化运动也是反“儒”而不反“法”,在对宗法礼教发动激进抨击的同时并未对儒表法里的传统作认真的清理,个性解放的新文化在反对宗族主义的旗号下走向了国家主义,后来的中国式马克思主义实际是把这一倾向推到了极端——后来在“文革”中的“马克思主义”者发动的“批儒崇法”、反孔扬秦(始皇)运动便是这一逻辑的结果。

当然,所谓反宗族主义不反国家主义并不是说那时的人们只反族长不反皇帝,中国人那时对皇权专制的批判不亚于对宗族桎梏。然而这种批判的主流只是把传统专制当作皇帝个人的或皇帝家族的“家天下”来反,而缺乏对大共同体本位扼杀公民个人权利(甚至也扼杀小共同体权利)的批判。似乎只要不是一姓之国而是“人民”之国,就有理由侵犯乃至剥夺公民个人自由。皇帝专制是恶而“人民”专制是善的观念就此流行。

除了爱国救亡取向的影响外,中国人接受的西学中存在的“问题错位”也是重要原因。西方的近代化启蒙与西方个性解放思潮都是针对他们那小共同体本位的中世纪传统而来,而国家主义在他们那里是一种近代思潮——正如民族国家在他们那里是近现代现象一样,尤其是在近代化中实现民族统一的德国及出现过“人民专制”的法国,左、右两种国家主义都很流行。偏偏两次大战期间的欧洲又是个“国家主义的黄金时代”,那时输入中国的种种国家主义思潮,更进一步加剧了只反宗族主义不反国家主义的倾向。所有这些因素的综合结果,便造成了中国传统的批判者与捍卫者都把目光盯着宗族主义的现象,造成了“中国传统社会是家族本位社会”的误解。

至于近古以来宗族组织在中国的“逆逻辑发展”则是一个复杂的现象。首先,近古出现的许多宗族是地方官僚甚至官府出面组织的“官办宗族”,它本身就是大共同体的产物而不是什么“伦理自治体”。这方面的典型是关中,关中与东南沿海相比,宋元以来一直是个宗族组织不发达的地方,聚落多为杂姓,族田族产罕闻,修谱之风不兴,但却有秦政商君之法“闾里什伍之制”的遗风,里甲基层组织甚为发达。近代合阳等地实行“地丁属地,差徭属人”之法,由里甲组织负责调派差徭。随着丁夫之征日剧,农民不胜其扰,里甲效率下降,这里地方官府便发动大姓出面,实行里甲族化以强化“差徭属人”的组织。当时通过政府行为把一姓之人按里甲划分宗

支,或在族姓大分散小聚居的地方调整里甲、按姓设甲。这样划分的宗支实际上并不符合自然血缘谱系与儒家经典的宗法理论,地方官也承认此种宗族不伦不类,但却符合官方需要:“属人之中,宗法寓焉。故一问某大族之里甲,即生长分、次分,与同姓不同宗者之关系。或分甲分里分乡,而次序依然不紊,亦不可谓毫无优点也。”(范清丞:《合阳赋役沿革略》)

更多的宗族“官办”色彩没有这么鲜明,但地方官府和乡绅在宗族组织化中的作用同样很突出。值得指出的是以科举制为前提而形成的“乡绅”这一阶层,他们被今人称为“地方精英”,他们因为张口儒学闭口礼教而被人视为“宗族本位”的代表。实际如前文所提到的,科举作为一种制度本身就是直接否定察举、士庶、门阀之制的宗族色彩的。士子们打破了宗族身份界限而完全以个人身份接受专制国家的“智力测验”,由此被网罗入国家机器。他们在外任官时完全是食君禄理君事的“国家雇员”,在家乡也由政府(而不是由社区或宗族)的优免政策保障经济利益与政治权势,其“权威资源”完全是自上而下的,其主要角色也只能是“国家经纪”而决非“保护型经纪”。这一点在明末大乱中表现的至为明显:当时地方上那些守土自保、既抗拒“流寇”也抵制官府的“土寨”几乎都不是由乡绅、而是由无功名无缙绅身份的平民富户主持的(秦晖,1986)。当然,在籍乡绅——未入仕的候补官员和致仕返乡的前官员——与任职当地的外籍“朝廷命官”相比,能够多考虑一些地方利益与乡土关系,但他们与科举制以前的士族、宗主、与国外的领主、村社首领相比,那点“地方性”就太不足道了。同时,“地方利益”也不等于宗族利益。由于科举本身是非宗法的,科举出身者未必在宗族中居优势地位(如长房、嫡派等),由他人组织的宗族虽未必像关中的“里甲化宗族”那样不伦不类,也难免有违自然血缘谱系,行政考虑高于“伦理考虑”,这离血缘小共同体自治就更远了。

因此,宋元以来的宗族兴盛未必与地方自治有关,更未必与大

共同体本位的传统相悖。勿宁说,由科举出身者(更不用说由当地官府)控制“宗族”之举本身就是“儒表法里”的一种形式,是大共同体本位的一种表现。

但明清以来也有另一种情况,即因大共同体本位的动摇与小共同体权利的上升而导致的宗族现象。清代沿海地区随市场经济的发展而反趋兴盛的宗族,便带有这种色彩。如广东珠江三角洲盛行沙田农业,沙田冲积滩地经人工围垦而成,面积随冲积而增减,地界难以划定,经常引起争夺。当大共同体本位体制稳定的明前期,明地方官府是沙田开发的主导,在组织围垦、平息纷争中起关键作用。但明中叶起沙田开发开始向民间主导转化。清乾隆时发明石围技术,民间投资大增,一些有势力的大姓组织族人合股开发,使宗族势力膨胀起来,逐步排挤了官府影响,清同治后朝廷财政危机,在广东出售屯田,宗族势力因而控制了整块沙坦,规划大围,到光绪时出现了具有浓厚商业因素的围馆与包佃,成为筑围的投资方。

然而有趣的是随着官府控制的削弱与民间商业性沙田开发的发展,“宗族公社”在珠江三角洲膨胀起来,由于沙田多为宗族公产,许多县的耕地中族产多已占一半以上,甚至高达80%。官府忌于宗族势力,乾隆时一度企图强行推行族产私有化,但并无成效。到清末珠三角农村几成宗族的天下,“有时这些组织是建设地方之领导,有时则是对抗官府的主要分子。”(黄永豪,1987)而清末立宪派的“家族自治”运动就是在这种背景下发生的。

这样的家族(宗族)在微观上或许与传统的宗法共同体并无不同,^⑥而与近代的契约性公民社团绝不相类。但在宏观上它作为大共同体本位的瓦解力量却可能具有新的意义。正如拜占廷罗马法(或秦汉法家体制)中的家庭关系微观上看十分“现代化”,但在宏观上它作为大共同体本位的构成力量却比罗马式大家族距离公民社会更远。近古——近代中国农村宗族与其他小共同体的“逆

逻辑发展”是否有这种因素呢？若如庞尚鹏所言，广东人并非特殊的“宗族迷恋者”而近代的“家族自治”又确为官府所不喜，我们就不能排除这种可能。

公民与小共同体的联盟？

传统社会的反近代化机制无疑有儒家色彩的一面，即大共同体与小共同体都抑制个性，父权制家族桎梏与专制国家桎梏都阻碍着自由交换、竞争与市场关系的发展，阻碍着民主、人权与公民社会的形成。但这种反近代化机制更确有非儒家色彩（或曰法家色彩）的一面，即“大共同体”不仅抑制个性，而且抑制小共同体，不仅压抑着市场导向的个人进取精神，而且压抑了市场导向的集体进取精神，近古中国政治中枢所在的北方地区宗族关系远不如南方尤其东南一带发达，但公民社会的发育却比南方更为艰难，这无疑是重要原因之一。

在前近代社会中，束缚个性发展的共同体桎梏是多种多样的，而个性发展的进程往往不可能一下子同时摆脱所有的共同体桎梏而一步跨入“自由”状态”。因此，个性发展到一定阶段就可能表现为桎梏性较小的共同体权利扩张，对主要的共同体桎梏形成制衡与消解机制。如所周知，中世纪欧洲城市中的行会是市场关系发达的障碍，但在早期它在行会与领主权作斗争、争取城市自治的进程中发挥了重要作用。后来出现的“公民与王权的联盟”更是如此。在缺少中央集权专制政体的西方，“民族国家”形成很晚，“大共同体”长期处于不活跃状态，阻碍人的个性发展的主要是采邑、村社、行会、宗族等小共同体的束缚。在这种情况下，大共同体的权力对于冲破小共同体桎梏、从而解放个性，是有着积极作用的。因而公民（市民）可以与王权携起手来反对领主与村社陈规，而在依附型小共同体的废墟上建立起公民社会的基础：公司、协会、社

团、自治社区等。随着这些基础的建立,公民权利成长起来后,才转而向王权及其所代表的“大共同体”发起挑战,用民主宪政的公民国家取代“王朝国家”。

而在传统中国不可能出现这种情形。相反,由于传统中国“大共同体”的桎梏比“小共同体”强得多,因此如果说在西方王权虽从本质上讲并非公民社会的因素,但它在一定的发展阶段上可以有助于市民社会成长,那么在中国,包括血缘、地缘组织(宗教、村社等)在内的小共同体即便内部结构仍很“传统”,但只要它对大共同体本位体制而言有自治性,则它在一定阶段上也可能成为推动市场关系与人的个性发展的有利因素。换句话说,如果在西方,从小共同体本位的传统社会向个体本位的公民社会演进需要经过一个“市民与王权的联盟”(本质上即公民个人权利与大共同体权力的联盟)的话,那么在中国,从大共同体本位的传统社会向公民社会的演进可能要以“公民与小共同体的联盟”作为中介。所谓“联盟”当然是个象征性说法,不一定指有形的盟约(西方历史上的“市民—王权联盟”也并非实指),而是意味着争取公民个人权利与争取小共同体权利二者间形成客观上的良性互动。

在社区自治与自治性社区权利极不发达的传统中国,与市场关系的发展相联系的小共同体(包括家族组织)可以在某种程度上起到社区自治的功能,并以其集体进取精神克服大共同体的束缚,从而为个性的发展打开突破口,明清时期东南地区宗族关系与商品经济同步而“逆逻辑发展”的事实表明了这种可能性,但它最终能否像西方王权一度有助于市民社会的建立一样,为中国打开一条新路,则历史并未作出答案,因为近代以后中国原来的发展轨迹中断了。不过改革时期东南地区再度出现宗族共同体与市场同步繁荣的局面,却十分耐人寻味。

改革后东南农村出现的“乡镇企业”被世人目为“奇迹”。而乡企的发展史初看起来似五花八门,典型的如“温州型”乡企多是私

有制,而“苏南型”乡企在 1996 年大转制前则是“集体企业”为主。于是关于“乡企奇迹”的原因也就有了“市场动力”与“新集体主义”等彼此抵牾之说。然而人们却很少注意到,这些或公或私的企业分布却有一个共同点,即它们主要是在“市场网络所及、国家控制弱区”发展起来的。创造出温州奇迹的许多中心市场与民间工业区都位于非所在行政中心亦非交通要道之地,如永嘉之桥头、温岭之石塘、永康之大园东、古山、苍南之龙港、金乡等等。而这种“大市场中的小角落”恰恰也是苏南乡企的最佳发展基地。苏南最大的行政中心与交通枢纽南京市,市郊诸县的乡企都难以发展。迟至 1990 年,南京市属地区的乡企在江苏各市中仅居第 8 位,而无锡、苏州、盐城、南通等就地活跃得多。在这些地区,主要的乡企发展地也往往位于行政辖境的“角落”里。

如丹阳市乡企最发达的皇塘、界牌二镇都是该市最边远的镇,不仅纵贯丹阳境内的铁路、运河、高速公路不达,甚至连丹阳通往各县市的所有干道也不经此二镇。其中,皇塘位于丹阳、金坛、武进三县之交,界牌则位于丹阳、武进、丹徒、扬中四县之交。而城关所在的云阳镇却没有什乡企。吴江市乡企最发达的盛泽、黎里与震泽三镇也是该县最边远的,位于江浙两省界上,而城关松陵镇乡企产值仅排名第 7。宜兴市乡企最发达的太华、丁蜀等镇与全市首富的都山村也是如此,该县最边远的是苏浙皖三省之交、全县最高峰黄塔顶下的太华镇,而该镇乡企产值仅次于丁蜀,外贸供货值则三倍于丁蜀而列全县之首,与此相反,城关所在的宜城镇乡企发展的名次竟在 10 名以外。

类似现象在苏南十分普遍:诸如金坛市的直溪、指前,太仓市的沙溪,锡山市的前洲、玉祁、查桥等,都是辖境内较偏远乃至最偏远之地,但乡企发展最速,远在城关之上。尽管这些地方城关镇辖区农业人口并不比一般乡镇少,而人均耕地却大都少于一般乡镇,又位于物流、劳务流与信息流的枢纽之地,无论从需要还是从可能

看似乎都是最有利于乡企发展的,然而整个苏南地区各县(县级市)中,城关所在镇乡企发达的很少,排名辖境首位的仅张家港市城关杨舍镇与昆山市城关玉山镇二例。而锡山之东亭、武进之湖塘等镇,则是乡企发展、市镇兴旺后县级行政中心才迁入而成为新城关的。

苏南乡企从形式看不同于温州的私营乡企,当地宗族关系也远不如浙、闽、粤诸省发达,但就是这样的“集体企业”为什么也只能在“角落”里发展起来呢?显然,这是因为大一统的强控制不仅压抑了个人活力,也压抑了小共同体的活力。而在这种控制的夹缝中发展起来的“小共同体”自然会带有浓厚的乡土人际关系纽带。它既非“现代化企业制度”下的公民契约性经济组织,也非“闾里什伍”的传统行政安排与政社合一的“集体”。苏南乡企自然不是宗族经济,但却往往带有浓厚的“庄主经济”色彩。

内地的早期乡企同样存在类似现象,包括著名的天津静海大邱庄在内的许多乡企明星都是从“角落”中成长的。只是到了90年代中期政府政策进一步放开后,新近的内地乡企发展才在城关附近凸显。如陕西省1997年的五大乡企明星:咸阳秦都区留印村、宝鸡县虢镇、耀县孙原村、临潼骊山镇西街村、岐山县岐星村都是在城关辖区发展起来的。但与苏南不同的是:这些新的乡企活跃区大多以私营经济为主。而与此同时苏南乡企也出现了迅猛的私有化之潮。

这表明,城关附近、交通干道上的流通优势与行政控制优势这两因素中,90年代中期以前一直以后一因素更为突出,它使得“农民企业”为回避行政控制宁可牺牲流通优势,在“角落”里求发展。当然这有个条件,即整个大地区经济发达,市场网络较活跃并足以伸入这些“角落”。否则,像中西部贫困地区那种封闭的“角落”里乡企也是难以发展的。这一特征表明:90年代中期以前乡企发展的最重要“优势”,与其说是最能利用市场机制,不如说是最能摆脱

行政控制,无论私营型(如温州)还是集体型(如苏南)乡企,在这一点上似乎是共同的。而在不发达与发达地区这一点也基本相似,以下二例可见一斑:

广西桂平县上国村莫兆欣,以四五人几百元起家搞药厂,曾因违犯药法规被罚款数万元,上过法庭被告席。后来他屡挫屡起,越搞越大,产值达2亿元之巨,成为桂平县的龙头企业。但仍地处桂平大山中最偏僻之地。县里屡屡催他迁厂到城里,并许以种种优惠,但他坚决不肯,仍在本村、乡滚动发展,围绕药厂搞起了纸箱、制瓶、包装、运输、洗印诸企业,又投资并贷款建起了年产值500多万元的木材防火加工材料厂和年产值上千万元的广西最大水禽养殖场等立足本地的资源型企业。莫兆欣在“角落”中把事业越做越火,以“大山吃药”名扬全国。他的企业吸纳了全乡60%的“剩余劳动力”,并向本社区的教育、公益事业大量投资。从而不仅赢得了巨大的乡土声望,而且成为1996年农业部表彰的全国优秀乡镇企业家。

河南新乡小冀镇中街村村民杜天贞以3个人办封头厂,1990年时资产已达1200万元。此时他自愿把厂上交集体,引起轰动,传媒曾以“一个千万富翁的消失与一个富村的产生”为题大炒过一阵。之后他继续当厂长,又任村委会主任(村长),然后入党,“被村民(?)选为村支部书记”,成为村企合一、党政合一的庄主,但他主要的依靠仍是自己的家人与亲族。其高中毕业的妻子是他的“好参谋”,杜家兄弟数人常在家开会帮他决策,尤其是大哥杜天学长期任村干部,老谋深算,对他帮助极大。杜天贞自谓本人仅上过四年小学,靠全家人帮忙才有今天。

这两个案例一南一北,一私一公,但都有许多共同点:依托地缘、血缘共同体,不脱离乡土人际关系与家族的基盘。莫兆欣办的是私营企业,但那种死守山乡不进城的做法却迥异于资本主义“经济人”。杜天贞化私为公,但其企业却更像个家族公司而不像传统

的“公社企业”。实际上江浙等发达地区乡企经济中也有类似情形。无论姓私姓公,以“能人”为中心,以小共同体为依托的“庄主经济”都是乡镇企业的通行模式。出现这种状况是不难理解的:既然这时乡企发展最重要的优势不在于它最能利用市场机制,而在于它最能摆脱国家计划控制,那么是否采用最适应于市场关系的产权明晰的私有企业形式便不是最重要的,而对于摆脱大共同体本位的控制来说,一盘散沙式的“伪个人主义”有时反不如自治性小共同体更为有效。

但这种“庄主经济”式的小共同体本位与某些论者宣传的“新集体主义”绝不是一回事。集体主义不管“新”、“旧”,都与个体主义构成相对;而“小共同体本位”却是与“大共同体本位”构成相对的。关键在于:改革前的人民公社体制严格地讲并非所谓集体经济,当时公社的生产计划、产品处置、要素配置乃至领导人的任命,都是由政府而非农民“集体”决定的。因此公社经济与国有企业一样是“国家本位”经济,区别只在于国家控制国营企业,国家也承担了控制的后果(即企业不自主经营,但也不自负盈亏,国家保障工人的收入),而人民公社则是由国家控制但却由农民来承担控制后果的。乡镇企业摆脱了这种状况,即便像南街村这样的“正统集体经济”,也号称“外圆内方”,即对外保持企业法人在市场上的自由经营者地位,脱离了大共同体的控制。这是乡企能创“奇迹”的根本原因。至于“新集体主义”,如果泛指任何形式的联合与协作,那一切现代化经济都是这样,算不得乡企的特点;如果是指“公有制”,则“温州”型的乡企固然算不上,就是苏南式的乡企,经过1996年以来的“大转制”与产权改革后,又还有多少这种“主义”的色彩呢?

我国一些乡企的家族色彩、“庄主”色彩与小共同体色彩曾令一些外国人难于理解,在他们看来这种不符合“现代企业制度”的村社式、在某些情况下甚至近乎农奴制式的体制怎么会有如此活力?而我们的一些论者则把这种状况称为宝贵的传统与“本土文

化资源”，甚至称为“超越西方现代性”的一种救世模式。的确，如果不考虑大共同体本位问题，是无法理解这种“小共同体活力”的。但如果想到法家式或拜占廷式的“伪个人主义”之反公民社会性质，那就可以设想，这正是一种“公民与小共同体联盟”以走出传统社会的过渡形态。在这个意义上它与其说是传统的，不如说是反传统（反国家本位之传统）的。它与西方借助王权走向近代固然是不同的途径，但同样要以公民社会为归宿。在这一点上是谈不上什么“超越”的。

除经济外，“公民与小共同体联盟”现象也体现在政治、文化等领域。我国近年来搞“农村基层民主”，在许多地方都受到了“助长宗族势力”的指责。如去年浙江台州前所、杜桥等镇的一些村由农民选出的村委会被镇里撤销，并由政府指派了“村管会”。有趣的是镇里对这种“竞选”不是指责为“资产阶级自由化”而是指责为“宗族作怪”，而由政府任命的村管会头头却往往派的是“资产阶级”，即当地号称“首富”的私营企业家！其实考诸历史，朝廷派遣大私商来推行垄断与统制倒是有传统的，如汉武帝之用桑弘羊、孔仅、东郭咸阳来推行盐铁官营就是一例。私商的唯利是图、六亲不认在这里并未成为“市民”性格，而是成了大共同体本位的工具。反而是宣扬宗法伦理的儒生（贤良文学）成了民营经济的捍卫者！“伪个人主义”与小共同体在中国传统中的角色于此可见。

与此相类似的另一种现象是：我国目前由政府推动的“村级民主”往往都在市场经济很不发达的相对贫困地区进展顺利，如辽宁、河北等地区。据说我国农村第一个村民直选的村委会就出在广西最贫困的河池地区之宜山县（1980年）。而在一些贫困地区，早在改革前旧体制下由于一穷二白的“集体”没有什么资源可供争夺，因此那里就十分“民主”，生产队长都是轮流当，更无所谓庄主现象。这些地方传统社区组织几为空白，改革后生产队取消，村政（指自然村而非行政村）就几乎不存在了。^⑥除了大共同体本位下

官府的厉害外,村民在社区内其实没感到什么压迫。在这些地方,农民的关切点与其说是“社区民主”,不如说是社区自治;而社区民主的含义与其说是限制“庄主”权力,勿宁说主要在于限制政府权力(包括作为“国家经纪”的庄主权),因此仅仅把社区民主局限于“民选村官”是远远不够的,重要的问题在于限制国家经纪权而使“村官”更多地体现社区立场,使“村官”能在国家面前维护村人的公民权益。如果反过来,只从国家本位的立场为了削平尾大不掉的庄主,维护大一统价值而搞“村级民主”,像改革前经常运用的“运动民主”来加强一元化体制那样,那就意义不大。

而在东南诸省市场经济发达的富裕农村,这些年来许多地方村政的演变不是表现为“民选村官”,而是表现为村企合一、企业“吃掉”村级组织、“村子公司化、支书老板化”,“庄主经济”演变为“庄主政治”。而企业的“一长制”则演变为社区的“一主制”。如果不考虑大共同体本位体制的解构问题,这样的演进就几乎是一种“反动”的现代领主制。而像“禹作敏现象”这类“庄主制”之弊也在知识界引起了广泛批评。然而人们却很少从传统中国社会向公民社会演进的角度对“庄主现象”作出深刻的反思。

实际上传统中国不同于小共同体本位的西方,除了帝国解体的特殊时期(如魏晋时期)外,很难出现真正意义上的“领主”之弊。中国历史上的“庄主”,要么以“国家经纪”身分在官府支持下为弊,类似于《水浒》中的祝家庄、曾头市之“庄主”那样。这种形式的“庄主之弊”实质上与吏治腐败一样是大共同体本位之弊,并不是单纯的“庄主”问题。要么“庄主”作为一种可能制衡全能国家的自治力量起到“保护型经纪”的作用,这种庄主自然也会生弊,但比起全能国家之弊、官府胥吏腐败专横之弊来却是次要的。因而我国历史上屡见农民宁当“私属”而逃避为“编氓”的现象,甚至“庄客”支持“庄主”抗官的现象。所以在中国批判“庄主”现象有个从公民权利出发还是从全能国家权力出发的问题。改革时代东南地区的“庄

主政治”当然谈不上是“中国传统”超越了“西方民主”，但比改革前“一元化”控制下许多赤贫农村“干部轮流当”式的“民主”还是一种进步。

在文化上，“公民与小共同体的联盟”在改革中的农村也留下了痕迹。近年来学界对东南农村中的修谱造祠之潮甚为关注，但我觉得更值得一提的是浙江等一些农村地区的“村志”现象。如永康县清溪乡（今永康市清溪镇）1986年由乡文化站文化员、乡初中卸任教务长等人在乡政府支持下倡修《清溪乡志》，消息一出，乡属各村纷纷响应，结果在《乡志》编成前已有八九部村志先期而出。这些民间编印的“村志”宗谱色彩浓厚。如《官川村志》356页中就有314面即全书篇幅的88%是宗谱，编者明言是“借编志东风，重修家乘”。^⑧但既为一村之志，所以又与传统宗谱不同，除了本村主姓之外，还记载了其他姓氏村民的谱系。如《官川村志》中除了该村主姓的《胡氏宗谱》外，还有《官川其他姓氏支流世系》和《官川村各姓氏传列》。从80年代后期到90年代中期，在这种“村志现象”的发展中，不断受到个性解放的公民文化从一个方向、坚持一元化控制的大共同体本位文化从另一个方向的双重影响。如后于《官川村志》而出的《山西村志》的宗谱初稿依传统只列男系，付排之后便有村民提议：“在世系排列上应与宗谱有所不同，女的要求排上”，迫使该志抽版重排。^⑨到了1994年的《河头村志》，便出现了《村民世系表》这种形式，它把本村村民从主姓吕氏直到只有一户人的贾氏，从明初最早定居河头，迄今已传23代的吕家直到公社化时代才人居该村的戴、潘等姓，不分男女，人人入谱。而且各姓氏不分大小一律以始居河头者为世系之源，废止了传统族谱乱攀远祖以显其贵的陋习。

另一方面，农民们对来自大共同体的“禁谱令”进行了巧妙的抵制。《河头村志》在寻求正式出版时，出版社根据禁止出版族谱类书籍的有关规定不让收入《世系表》，农民们便来了个移花接木。

结果问世的村志虽印数仅 1500 册,却有两个“版权”:交出版社发行的没有《世系表》,据说只印了 100 本以蒙混上头,而其余 1400 本都在装订时暗中加上了《世系表》,由河头村自己发行与赠送。闻此内情者莫不感叹!

从 1987 年装订简陋的自印本《官川村志》到 1994 年以来铜版精装正式出版的《河头村志》及以后的《前洪村志》、《雅庄村志》等,从“宗谱”到“村民世系表”,我们看到当地农民的“小共同体意识”在明显增强,而这显然不是以扼杀公民个性与个人权利意识为代价的。

小共同体与公民社会的前途

总而言之,改革时代中国除了公民意识在成长(尤其在城市中)外,最显著的变化是小共同体在经济、政治与文化各层面的凸显(尤其在农村)。这些小共同体由于微观上带有传统色彩(例如宗族色彩)而引起了两种议论:或斥其为“封建复辟”,或褒之为“传统活力”。然而从“公民与小共同体联盟”的角度看,这种小共同体的兴起与西方历史上民族国家的兴起一样是有正面意义的。另一方面,这种“宗族的崛起”与西方历史上“王权的崛起”一样只是走向个人本位现代社会途中的阶段性现象。现代化的完成终会消除宗族束缚或其他类型的“小共同体束缚”,正如其在西方消除了王权的束缚一样。当然,这并不排除宗族作为一种非强制性的象征符号继续存在,正如在西方王室可以作为象征符号继续存在一样。

这自然只是一种可能性。如今断言中国传统社会会经由“公民与小共同体的联盟”,成功地走完西方社会经由“公民与大共同体的联盟”为中介而实现的现代化过程,还为时过早。因为即使在西方历史上,“公民与王权的联盟”也并不必然会导致现代化。从逻辑上讲,这种“联盟”既有可能使“公民”利用“王权”战胜领主

而走向现代化,但也有可能使“王权”利用“公民”战胜领主,而出现传统中央集权专制帝国。如16世纪的西班牙就是如此。在那里王权的胜利和领主的没落并没有使采邑制的废墟上生成公民社会的基础结构,因而公民也就不可能在此后依托这种结构战胜王权。结果,查理五世与腓力二世的集权帝国虽然一度称雄于世,却演变为一个极端保守的老大帝国,并使西班牙长期成为欧洲病夫与落伍者。

同样,“公民与小共同体联盟”的结果既可能是前者利用后者,也可能是后者利用前者。在后一情况下,“庄主”现象发展为诸侯现象,一元化体制的解体不是导致公民社会而是导致传统的乱世,“朝廷”的“自由放任”没有放出一个“中产阶级”,却放出无数土皇帝与土围子。在这种情况下中央集权会变成领主林立,统一国家会变为—盘散沙,但这只是历史上“合久必分”的重演而并无现代化意义。当然,这种情况也可能导致另一种结局,即由于“庄主”过份的负面影响使“公民”重新寻求大共同体的庇护,造成传统一元化体制的复归。这正如西方“公民与王权的联盟”除了可能导致“西班牙现象”外也可能导致“意大利现象”,即由于王权过份的负面影响使公民重新寻求小共同体庇护,造成近代南意大利与西西里的黑手党式帮派社会—样。

因此无论在中国还是在西方,现代化与公民社会的实现都不是“必然”的,历史决定论的解释完全错误。“公民”无论与大共同体还是与小共同体结盟都是有风险的。但现代化作为一种价值则对传统中国人与传统西方人同具吸引力,文化决定论的解释同样是错误的。

改革20年来随着小共同体的不断成长,“庄主”现象的负面作用已引起人们的注意,但究竟是以法家的思路还是以现代法治的思路解决这一问题,是以“王权”还是以公民权来制约“庄主”,则事关重大。在此我们不妨再做个历史比较:在西方历史上“公民与王

权的联盟”要避免公民被王权所利用,就要走社会改造先行之路,即先在“传统”王权之下变小共同体本位社会为公民社会,然后再以公民社会组织为纽带制衡王权(一盘散沙式的人们是不可能制衡王权的),变王朝国家为公民国家。显然,能否先形成公民社会便成为问题的关键。

那么,在“公民与小共同体联盟”的条件下,逻辑上就要求走国家改造先行之路,即先在“传统”小共同体之上变传统国家为公民国家(民主国家),然后再以民主国家为依托制约“庄主”(无政府状态下的人们是无法对付“庄主”的),变小共同体本位为公民社会组织。显然,在这种情况下能否先形成公民国家便成为问题的关键。

以上两种情况可以简表如下:

(1) 西方现代化

小共同体本位	——	公民与大共同体的联盟	——	公民(个人)本位
传统社会(依附)		公民社会(契约)		公民社会(契约)
“前国家”(伪民主)		传统民族国家(专制)		公民国家(民主)

(2) 中国现代化

大共同体本位	——	公民与小共同体的联盟	——	公民(个人)本位
“前社会”(伪个人主义)		传统社会(依附)		公民社会(契约)
传统民族国家(专制)		公民国家(民主)		公民国家(民主)

因此笔者反对那种粗陋的类比,即从西方历史的发展得出“先有自由后有民主”,因而民主必须缓行的“规律”论。的确,就西方而言“王权庇护下的自由”是“公民与王权的联盟”现代化之路的重要阶段。但中国走的是另一条道路,清末、民国的历史已表明,中国式的王权是无法保护“自由”的。而中国式的小共同体能否有助于“民主”,则有待于我们的实践。

在“公民与小共同体联盟”的道路上,文化领域的一大问题就

是所谓的“新”儒家复兴是否可能。这里我们说的不是儒家的个别词语如“天下为公”、“民贵君轻”、“因民之所利而利之”之类能否与现代价值相通,而是就儒家的基本价值而言。在儒家的基本价值体系中缺乏个人本位的公民权利观念,而没有这个就谈不上现代公民社会、市场经济与民主政治,谈不上由身份社会向契约社会的过渡。因此儒学不能取代“西学”。至于说儒学能否“超越现代性”而给人类、包括西方在内指出一条通往“后现代”之路,那就更为虚玄,本文无法在此评述。

问题是:在“公民与小共同体联盟”的中介状态下,儒家思想资源的意义何在?这就涉及我们对真正的(而非典籍上的)“中国传统”的理解。如前所述,中国的真正传统是“儒表法里”,而表里之间虽经董仲舒以来两千多年的改造,仍然是有矛盾的。“文革”时期的“批儒弘法”与“马克思加秦始皇”之论虽然充满了附会、影射及“古为今用”的曲解,却不能仅仅视之为一大历史玩笑。大共同体本位体制与儒家价值的矛盾,从秦汉以来的确是一直存在的。

儒家无个人本位之说,但却有“共同体多元化”倾向而反对大共同体一元化。《孟子·离娄上》说:“人人亲其亲,长其长,而天下平。”而法家则坚决反对亲亲之说。《商君书·开塞》云:“亲亲则别,爱私则险,民众以别险为务,则民乱。”于是便有了爹亲娘亲不如领袖亲的价值观,和为大一统的法、术、势可以六亲不认的法吏人格(瞿同祖,1981)。

从共同体多元化立场出发,儒家认为每个共同体内都有长幼亲疏贵贱上下之别,不平等是普遍的,“物之不齐,物之情也”(《荀子·荣辱篇》)。这虽有违现代平等价值,却与大一统的“编户”必须“齐民”的观念相矛盾。而法家则鼓吹大共同体本位体制下普遍奴隶制的“平等”,人人为皇上之奴,彼此不得有横向依附,“不知亲疏、远近、贵贱、美恶”,一以度量断之(《管子·任法》)。极而言之甚至把人人都视为皇权之下的“无产者”:“三代子百姓,公私无异财;

人主擅操柄，如天持斗魁；赋予皆自我，兼并乃奸回，奸回法有诛，势亦无自来”（王安石：《兼并》诗）。由此产生了统制经济下的“抑兼并”思想，认为“万民之不治”的原因是“贫富之不齐”（《管子·国蓄》）。因而需要“令贫者富，富者贫”甚至公然声称要“杀富”（《商君书·说民、弱民》）！而这种禁止人民各有其“私”的皇权管制下的“平均主义”其实是最大的不公，即黄宗羲抨击的“以我之大私为天下之大公”。

如此等等。显然，儒家思想本身不是现代化理论，但它作为一种共同体多元化学说对大共同体本位、尤其对于极端的大共同体一元化体制是有解构作用。儒家思想更不是什么“后现代的救世理论”，但它在中国的条件也并非现代化之敌人。而在“公民与小共同体联盟”的条件下，出现现代公民意识与“儒家传统”的联盟也不是不可能的，这种联盟中的儒家也许就是真正的“新”儒家。但是，这种“新”儒学必须不是以解构所谓“西学”、而是以解构中国法家传统为己任的。“新”儒学的对立面不是公民权利，而是大共同体独尊。这就要求“新”儒学理论必须公民本位化，而不是国家主义化。否则儒学就无法跳出董仲舒以来儒表法里的怪圈，它的前途也就十分可疑。

参考文献：

（不含夹注及页注中出现的史料及原始资料）

1. 杜赞奇 (Prasenjit Duaru), 1994, 《文化、权力与国家: 1900—1942 年的华北农村》, 中译本, 江苏人民出版社。
2. 杜正胜, 1990, 《编户齐民: 传统政治社会结构之形成》, 台北联经出版公司。
3. 费成康 (主编), 1998, 《中国的家法族规》, 上海社会科学院出版社。
4. 甘阳, 1994, 《乡土中国的重建》, 香港《二十一世纪》总第 26 期。

5. 格罗索(Grosso, G.), 1994,《罗马法史》,中译本,中国政法大学出版社。
6. 侯宜杰,1993,《二十世纪初中国政治改革风潮》,人民出版社。
7. 黄永豪,1987年,《清代珠江三角洲的沙田、乡绅、宗族与租佃关系》,香港中文大学硕士论文,未刊手稿。
8. 金雁、卞悟,1996,《农村公社,改革与革命》,中央编译出版社。
9. 堀敏一,1996,《中国古代家上集落》,东京汲古书院。
10. 梁漱溟,1990,《乡村建设理论》,载《梁漱溟全集》第二卷,山东人民出版社。
11. 楼劲、刘光华,1992,《中国古代文官制度》,甘肃人民出版社。
12. 秦晖,1986年,《甲申前后北方平民地主的政治动向》,《陕西师大学报》1986年3期。
13. 秦晖,1987年,《郿县残碑与汉代蜀地农村社会》,《陕西师大学报》1987年第2期。
14. 秦晖,1995,《宗族文化与个性解放:农村改革中的宗族复兴与历史上的宗族之谜》,东京《中国研究》总第8期。
15. 秦晖、苏文,1996,《田园诗与狂想曲:关中模式与前近代社会的再认识》,中央编译出版社。
16. 秦晖,1997,《江浙乡镇企业转制案例研究》,香港中文大学。
17. 秦晖,1998,《公社之谜》,香港《二十一世纪》,总48期。
18. 瞿同祖,1981,《中国法律与中国社会》,中华书局。
19. 沈志华,1994,《新经济政策与苏联农业社会化道路》,中国社会科学出版社。
20. 盛洪,1996,《为万世开太平》,广东教育出版社。
21. 韦伯,M.,1995,《新教伦理与资本主义精神》,三联书店。
22. 俞伟超,1988,《中国古代公社组织的考察——论先秦两汉的单一僮一弹》,文物出版社。
23. 张乐天,1998,《告别理想——人民公社制度研究》,上海东方出

版中心。

24. 郑振满,1992,《明清福建家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社。
25. 朱苏力,1998,《法制及其本土资源》,中国政法大学出版社。
26. Bloch, M. ,1962, *Feodal Society*, 2 vols, London.
27. Furnivall, J.S. , 1944, *Netherlands India: A Study of plural Economy*, Cambridge University
28. Freedman, M. , 1966, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kuangtung*. University of London.
29. Grunbos, J.EV.1995, *Law and Family in late Antiquity: the Emperor Constantine's Marriage legislation* Oxford.
30. James, M, 1974, *Family, lineage and Civil Society, A Study of Society, Politics and Mentality in the Durham Region, 1500—1640*. Oxford.
31. Marriot, M. ced ., 1955, *Village India: Studies in the Little Community*. University of Chicago.
32. Oborensdy, D.1971, *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500—1453*. London.
33. Popkin, S. , 1979, *The Rational Peasant the Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley.
34. Redfield, R. , 1955, *The Little Community*. University of Chicago.
35. Rdefield, 1956, *Peasant Society and Culture*, University of Chicago
36. Scott, J.C.1976, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia* New Haven.
37. Treadgold, W. , 1997, *A History of the Byzantine, State and Society*. Stanford University.

问题与主义

注释：

- ①秦晖、苏文,1996。
- ②盛洪,1996。
- ③甘阳,1994。
- ④朱苏力,1998。
- ⑤张乐天,1998。
- ⑥对日本人这种说法的产生背景,内山正夫的《近代中国の“共同体”:卓见と偏见》(金泽大学经济论集)第21集(1984年)有详细描述。
- ⑦韦伯,1995年,第133~144页。
- ⑧梁漱溟,1990,第141~658页。
- ⑨杜赞奇,1994,第195~196页。
- ⑩张乐天,1998,第21~46页。
- ⑪过去常说明末李自成有“均田免粮”的提法,其实“免粮”(“三年免征”)诚有之,“均田”则只见于查继佐所撰的二手文献《罪惟录》是靠不住的,对此可另文详考。至于太平天国的《天朝田亩制度》则只是个国家军事农奴制下的土地国有设想,并非把土地分给农民。我国历代王朝的土地国有计划与实践甚多,北魏至隋唐之“均田制”即其著名者。过去人们常以均田制法令与实践的反差将其贬为“一纸空文”,其实均田制在几百年间对实际土地关系的影响是很大的(这种影响是否有利于农民并受到他们的欢迎则是另一回事),要说“一纸空文”,《天朝田亩制度》倒的确是,因为它并未实行过,甚至连知道这一文件的人也很少。
- ⑫Marriot, 1995; Redfield, 1995; 1956.
- ⑬Scott, 1976年。
- ⑭Popkin, 1979.
- ⑮据荷兰学者迪克曼在1988年烟台史学理论研讨会上的综述。
- ⑯金雁、卞悟,1996。

- ①⑦本段据法国远东学院Philippe Papin博士所作中法学术系列讲座:《越南农民社会的权力》(北京,1998年6月25日)。
- ①⑧梁漱溟,1990,第194页。
- ①⑨家族!号称“家族本位”的“中国传统”中会没有“家庭”么?!下文将会提到,这个命题并不像看起来那么荒谬。
- ②⑩秦晖,1987。
- ②⑪参见宁可、郝春文辑校:《敦煌社邑文书辑校》,江苏古籍出版社1997年,第4、10页。
- ②⑫秦晖、苏文,1996,第168页。
- ②⑬《斯大林全集》第12卷,人民出版社1995年,12页。
- ②⑭沈志华,1994,第422~432页。
- ②⑮睡虎地出土《法律答问》:“人奴妾盗其主之父母,……不为盗主”。“夫有罪,妻先告,不收;妻媵臣妾衣器当收不当?不当收。”“妻有罪以收,妻媵臣妾衣器当收,且罪夫。”
- ②⑯《汉书·贾谊传》。
- ②⑰《汉书·百官公卿表》;《续汉书·百官志五》。
- ②⑱《汉书·高帝纪上》,《汉书·文帝纪》
- ②⑲瞿同祖,1981年,第334页。
- ③⑩当然,从学术史角度人们会把魏晋玄学前后看作儒学危机、黄老复兴、释道争雄的时代,但社会史的角度看自然不同。
- ③⑪楼劲、刘光华,1992,第3页。
- ③⑫《宋史·兵志四·乡兵》。
- ③⑬Bloch, 1962. V·II·p. 124.
- ③⑭按布洛克的说法,11世纪巴伐利亚农村的家庭规模常达到50人,而15世纪的诺曼底甚至达到66人(Bloch, 1962, VOL. IP. 139)。注意:这里讲的是农民而非贵族家庭。
- ③⑮James, 1974, pp. 177~198.
- ③⑯Treadgold, 1997. P394~395.

问题与主义

- ⑳ 格罗索,1994,第 435 页。
- ㉑ Oborensky, 1971. pp 317 ~ 320.
- ㉒ 姚合:《庄居野行》。
- ㉓ 金雁、卞悟,1996。
- ㉔ 杜正胜 1990。
- ㉕ 以下内容详见笔者另文《传统中华帝国的农村基层控制》(待刊),不另注。
- ㉖ 《汉书·王莽传(下)》,与罗马的比较可参见彭信威:《中国货币史》,群联出版社 1954 年,70—71 页。
- ㉗ 侯宜杰,1993,第 140 页。
- ㉘ 可以想见,它们比关中的“里甲化宗族”或许会更接近自然血缘谱系。
- ㉙ 秦晖:《“村”兮归来》,《中国改革报》1998 年 5 月 29 日。
- ㉚ 《永康官川村志》,1987 年自印本宗谱页第四。
- ㉛ 《山西村志》,1988 年自印本。

科举官僚制的技术、制度 与政治哲学涵义

——兼论科举制与现代文官制度的根本差异

从技术层面看科举： 一部有效而稳定的文官机器

经过了一个世纪的政坛风云与官制兴革，人们回首发现：“科举竞争”无论是与我国古代的世卿世禄、察举征辟，还是与外国古代的贵族制、军功制与“奴官”制（如近东的所谓马木路克制）相比，都要合理得多。而科举废除后，我国军阀时代与后来的官制也未见得优于、甚至常常是劣于科举。另一方面现代文官制中的考试制度却有许多类似科举的程式。因此为科举制“平反”的呼声也越来越高了。当然，对照现代文官制的实践，要挑科举制的毛病也是轻而易举的。诸如考试内容的陈腐、参考资格与考试规则等方面用现代眼光看也并非绝对公平。而当时的官吏铨选中，除考试外也还存在着其他非竞争性因素，如世袭、恩荫、荐举、捐官、特授、奴官（太监外任或清时满洲包衣外任之类）等等。但是如果不以现代文明标准苛求前人，则应当说在前近代世界上，的确难以找到一种政治人才选拔方式其“公正”性与效率能超过我国科举制度的成熟期。而且成熟期科举制度在严肃科场纪律、实行规范竞争方面的确是我们现行的考试制度所不能及，更是“察举征辟”色彩浓厚、身份与“关系”背景强烈的我国现行干部制度应当借鉴的。

撇开贵族政治(它一般与非中央集权的“软国家”相联系)不谈,历史上凡属中央集权的“硬国家”,无论中外,都有赖于高度科层化的职业官僚政治。印度莫卧儿帝国的曼萨卜达尔(mansabdar)体制有33级官阶,从“十人长”直至“万人长”,都是由朝廷自上而下征召、提拔或降黜的官吏。古罗马基础上建立的拜占廷帝国也有复杂的罗戈瑟特(logothete)文官体制,正是靠了这种体制,多民族多元文化的拜占廷帝国才得以与特马(军区)制下军官贵族化倾向以及村社的地方自治倾向相抗衡,从而维持着国家行政管理职能,使帝国在内忧外患频仍的几个世纪中得以延续。所以这些官僚体制都有赖于一套中央铨选、考核与“雇佣”官员的程序。但是,曼萨卜达尔体制的原则是“军而优则仕”,军事官僚的色彩远过于文职色彩。作为高级“国家雇员”他们脱胎于莫卧儿早期的雇佣军,其成员多为外国(印度以外的西亚、中亚伊斯兰地区)冒险家,缺少文化自律。因此尽管曼萨卜达尔体制以官僚法定薪俸极高而闻名于史,国家对他们也一直拥有任命与考核之权(如所周知,这两点即高薪与考核是当前人们谈论最多的反腐败方法),但这一体制的腐败速度与程度仍然极为惊人,可以说决不下于我国传统的科举官僚体系。^①

拜占廷的罗戈瑟特官僚体制文职色彩浓厚,而且对于具有政教合一特点的拜占廷东正教帝国来说,这一官僚体制既保持着独立于教会系统之外的世俗性,又具有一定程度的意识形态(宗教)自律。国家对文官的考核内容则包括罗马法之类的实用知识。然而罗戈瑟特在地方行政上的效能受特马军事贵族的制约而十分有限,而且由于政治贵族化的发展,官僚的作用日益减退,到14—15世纪罗戈瑟特大都已成为无权的虚衔。另一方面由于罗戈瑟特多是低薪乃至无薪职,又执掌征收赋税之权,因而腐败也非常严重。最后,这一文官体制的消亡也就成了拜占廷国家灭亡的先兆。^②

与这些中央集权官僚体制相比,我国的科举官僚体系在文职

化、科层化、合理化等方面显然更胜一筹。以科举为“正途”而又以儒家学说为科举考试内容的做法把政权的世俗性与意识形态灌输自然地融合为一体,是我国传统政治的一大创造,它比政教合一体制与纯粹的雇佣官僚制都更有利于传统中央集权国家的发展。“朝为田舍郎,暮登天子堂”式的“机会均等”更是在专制条件下最大限度地扩大统治基础的有效办法。我国的传统中央集权体制延续得远比莫卧儿印度或拜占廷帝国为长久,这与科举官僚制胜于曼萨卜尔达或罗戈瑟特之类的外国传统官僚制是不无关系的。而如果以科举制奠定基础的隋唐为界划分我国历史的前后期,也可以看出,后期中央集权国家的凝聚力与稳定程度要大于前期,这与官僚铨选制度由察举征辟到科举考试的演变也密切相关。

当然也必须指出,科举制植根于我国的具体土壤,它与其他土壤萌发的制度间具有某些不可比性。科举制有赖于单一民族或多民族国家中主体民族在人口、发展水平与文化认同上的巨大优势。像拜占廷、印度那样民族与文化成份高度多元化的国家是难以发展出类似制度的。而他们那种形态的官僚制或许是维护这种传统多元化国家中央集权制度的最佳选择。

从制度层面看科举:

“法愈密而天下之乱即生于法之中”

以考试选拔人才,从技术上讲无可非议。纵使它不应成为唯一的选拔方式,至少也应当是选拔方式之一或者是主要方式。起码在人仕之际并无政绩民望可考的情况下,选拔依据在逻辑上不外乎三者:即知识性考试,身份(门第、出身与其他先天性等级)以及个人与机构的随机性荐举。而考试比论身份“公平”,比荐举“客观”,这本属常识,并不是需要在学术上详加论证的深奥之理。现

代文官制度中的考试制与我国历史上的从察举向科举的过渡,与其说是谁学了谁,不如说两者都更多地是基于这种人类价值基础上的常识与逻辑。而它们在实行中遇到的阻力也不是因为其优点在学理上难于发现,而是因为它妨碍着某种既得利益体系。

但对于一种政治制度而言,人才选拔毕竟是个技术性问题,而政治制度的核心在于统治的合法性基础。在这个问题上我国科举制与它以前的世卿制、察举制以及外国的罗戈瑟特等官制一样都是以传统型或卡里斯玛型权威作为其合法性基础的。因而它们与建立在法理型权威基础上的现代文官制度、民主国家的文官制度仍有本质的区别。从这一点上来说,提出所谓“选举制好还是考试制好”的问题就十分荒谬。民主政治中的选举是解决统治合法性问题的,它与作为人才选拔技术的考试制并不是一个层面的事物。从某种意义上说,芸芸众生在总体上看是平庸的,为他们中多数意志所左右的选举结果也往往是平庸者而不是“英明领袖”或圣明君主当选。那么民主制意义何在?就在于它确立了统治者的权力来自被统治者之授权这一原则,从而较好地解决了统治的合法性基础问题。这样的“统治者”以考试选拔公职人员,就与传统帝王以科举引“天下英雄入吾彀中”^①有了本质的区别。即使后者的科场纪律比前者更严更“公平”,即使后者在技术上可以为前者所效法,这两者也是不可同日而语的。

制度的规定性反映在技术上,就形成了现代文官制度与古代科举的一些重大区别。一般地说,现代民主国家的官员实行政务官与事务官分途:政务官(掌权者)直接或间接由选举产生,与政党共进退;事务官(办事者)多由考试录用,按业绩或年资晋升,具有职业化、专业化特点,不受政党进退的影响。而传统科举官僚体制恰恰相反,这类体制谈不上政务官与事务官的严格区分而只有“君臣”之别(严格地说只有皇帝是“掌权者”,而百官都是为他办事的“臣仆”或奴才),但通常中央及地方的各级政要(即现代一般列为

政务官的阁员、议员与地方主官的古代对应者)都由考试出身而非经选举。反而是各衙门的办事员即所谓刀笔吏者之流并不通过考试,而是由种种不规范途径产生:有由正官“自辟僚属”者,从社会上招募者,经各种关系推荐者,甚至还有“学而劣而吏”、专以科场淘汰所余充之者。在明代,后一途径居然成为定式,亦即“生员入学十年,学无所成者及有大过者,俱送部充吏”。^④而他们在现代文官制中的对应角色正是考试录用的主要对象。

“政务官”不经选举,“事务官”不经考试,这样一种与现代文官制度完全相反的现象当然不是出于科举制设计者的考虑欠周,而是由政治制度本身的专制性质所决定的。“政务官”不经选举则不对选民负责,难以建立权力约束机制。“事务官”不经考试则难免素质低劣,“天下之吏,既为无赖子所据。”^⑤于是在统治合法性与办事效率两方面都造成了严重缺陷。一方面“政务官”不可一世,往往“官逼民反”,另一方面“事务官”蝇营狗苟,衙门陋规泛滥,明清时常有“衙蠹”之称。这显然不是通过强化科场纪律所能解决的。考试选官在技术上确有优点,但它本身并不能解决制度性问题。相反,制度的败坏却能够歪曲这一“技术”。因此尽管到明代科场纪律已经空前严密:“会试:御史供给收掌试卷;弥封、誊录、对读、受卷及巡绰监门,搜检怀挟,俱有定员,各执其事。”“试日入场,讲问、代冒者有禁。……文字中不许自序门第。弥封编号作三合字。……试士之所,谓之贡院;诸生席舍,谓之号房,人一军守之,谓之号军。试官入院,辄封钥内外门户。在外提调、监试等谓之外帘官,在内主考、同考谓之内官。”然而科场中的腐败现象仍然是层出不穷:“其贿买钻营、怀挟请代、割卷传递、顶名冒籍,弊端百出,不可穷究。而‘关节’为甚。事属暧昧,或快恩仇报复,盖亦有之。其他小小得失,无足道也。”^⑥

尽管如此,科举官僚制最大的弊病还不在科场,而在官场。即如黄宗羲所说:“今之取士也严,其用士也宽。”所谓取士之严,指士

林出路仅有科举一途,造成严重的人才浪费;所谓用士之宽,指一旦考上即易于“倖进”,致使“在位者多不得其人”,官场风气大坏。他由此叹道:“取士之弊,至今日制科而极矣!”^⑦

黄宗羲所处的明末,有识之士对科举制评价已如此恶劣。其在两百多年后的清末变革之潮中之被废除就不难理解了。今人对“废科举”持批评态度者往往责怪清末以来在“西化”之风影响下一切求变的“激进主义”,实则科举名声的败坏早在清末“激进主义”兴起以前、甚至早在国门未开、国人尚不识西学为何物以前就很严重了。今人往往奇怪于当时的中国放着那么多的积弊不改,甚至连男人的辫子也尚未剪掉,便急急忙忙地废除了科举制这个据说是“类似于现代文官制度”的宝贝。其实人们如果注意到反科举的思潮兴起于“西化”之前,也许就不会奇怪了。历史不能假设,但倘无西方人侵,科举制在中国自身的轨道上是否就能一直运作下去,也未尝不是个问题。明末时从皇帝到社会上就已对“制科之弊”怨声不绝。崇祯皇帝因此提拔了非进士出身的陈新甲、孙元化、陈启新等人委以尚书、总督、巡抚等要职,并“为拔贡、保举、准贡、特授、积分、换授,思以得度外之士”。但专制之制不改而考官之技已失,反而把事情弄得更糟。“欲得胜于科目之人,其法反不如科目之详,所以徒为纷乱而无益于时也”。^⑧这段历史几乎可以说就是200多年后废科举后果的预演,它既说明了专制政治不变而只拿考试一法开刀,后果必然不良,也表明了专制政治下被严重扭曲了的考试选官法本身的危机。对此如果只埋怨清末“激进改制”坏事,也是有失公正的。

明清时代科场纪律制定得如此严密,何以科举制仍会败坏呢?我以为黄宗羲的一段话道出了症结所在,虽然这段话他并不是专就科举而言的:

后世之法,藏天下于筐箠者也。利不欲其遗于下,福必欲

其效于上。用一人焉则疑其自私,而又用一人以制其私;行一事焉则虑其可欺,而又设一事以防其欺。天下之人共知其筐篋之所在,吾亦惴惴然日惟筐篋之是虞,故其法不得不密,法愈密而天下之乱即生于法之中,所谓非法之法也。”^⑨

为什么“法愈密而天下之乱即生于法之中”?原因就在于这是一种“藏天下于筐篋”,即置天下于一家之私囊的立法。科举制败坏的根源就在于此。今日重新评价科举,这一点是不应回避的。

从政治哲学层面看科举: “大共同体本位”与对个性的禁锢

上述黄宗羲的话还可以引起更深层的思考。这段话表明:中国的传统统治者,乃至传统中国人,并不像表面上声称的那样相信“性善论”。他们对人的“自私”与人性的阴暗面可以说是无时或忘,并为此处心积虑地设计“防人”之法。这种中国政治文化中的奇特景观是那些只从儒家圣贤之言来考察“传统”的人难以解释的。明清科场规则之严密,常使今天的科举肯定论者大为赞叹。然而又岂止科场规则,传统中国的“防人之法”达到极高水平的例子可以说不胜枚举。科场防弊达到了每个“考生”派一军人给盯着的地步,官场防弊达到了本省人不得在本省为官的地步,这就是明清两代发展得登峰造极的回避制。那时除了世袭的土司和法定必须由孔家人任知县的曲阜一地外,全国各地的县官都必须来自外省,甚至本省其他府、县的人也不行,以防同乡结党为弊。就是这些外省人还不能久任,而须频繁调动,以防任职日久形成关系网。对社会上的人际关系,国家也常持以怀疑的眼光,尽量限制人与人之间、个人与社区之间依附关系的发展。甚至对于儒家意识形态

极力褒奖的家族组织，专制国家也不像表面声称的那样欣赏。从北魏的废宗主而立三长、明初“浦江郑氏九世同居”被皇帝疑忌为“以此众叛，何事不成？”而险遭杀身之祸，直到清代一些地方官府“毁祠追谱”，抑制宗族势力，专制国家对“强宗右族”的疑惧与礼教对大家族的褒奖始终并存，而且前一因素的实际影响往往超过后一因素。^⑩

实际上这一切都可以归之为我国政治文化中以“国家(王朝)本位”来排斥“家族(社区)本位”(更不用说排斥个人权利本位)的法家传统。这一传统强调建立不经任何中介而直达于每个国民个人的君主极权统治。它主张以皇权(以及完全听命于皇权的吏权)彻底剥夺每个国民的个人权利，并且绝不允许家族、村社或领主截留这些权利而形成隔在皇权与国民个人之间的自治实体。换句话说，它不仅消灭公民个人权利，而且要消灭“小共同体”的权利。因此法家在理论上否定性善论，主张性恶论，它公然宣称：“夫以妻之近及子之亲而犹不可信，则其余无可信者矣。”^⑪在实践上则崇刑废德、扬忠抑孝、强制分家，鼓励“告亲”，禁止“容隐”，不一而足。《秦律》中关于“妻有罪，其财畀夫”，“夫有罪，妻先告，其(妻)财不收”、奴婢“盗主之父母不为盗主”的条款，明确承认父子夫妇各有其财。而秦人世风，则有所谓“借父耰耜，虑有德色；母取箕帚，立而谇语。抱哺其子，与公并踞；妇姑不相悦，则反唇相讥。”^⑫这里亲情之淡漠，恐怕比据说父亲到儿子家吃饭要付钱的“西方风俗”尤有过之。人性险恶，险恶的人抱成团更难制驭，因此国家应当使人际关系尽量自上而下地“一元化”，即皇帝——官僚——吏胥——下民，而任何横向关系如“朋党”、宗族、同乡等等都应减弱到最低限度。

汉以后的历代王朝一方面“独尊儒术”，一方面“汉承秦制”，其统治精神多少都具有“儒表法里”的性质：王道其表而霸道其里，德治其名而刑治其实，看似吏的儒化，实为儒的吏化。历代帝王不论

口头上怎么讲,实际上对“法、术、势”的重视远超过四维八德。由汉到清的中国基本上仍是“大共同体本位”的,而不是小共同体本位、更不是个人本位的。像古希腊的德莫、古罗马的父权制大家族,中世纪欧洲的村社、行会、教区这类具有自治因素的“非国家”组织所享有的地位,在传统中国是不可想象的。与西方相比,这种传统秩序与其说是“家族主义”的,勿宁说是“国家主义”的。

科举制度就是这一特点的产物。从科举考试的内容看,它似乎有明显的儒家色彩,然而这一制度本身应当说主要是法家传统的体现。事实上,更能体现儒家性善论与宗法伦理的选官制度应当是由道德偶像式的地方元老举荐“孝廉”、“贤良方正”为官的察举制度。这一制度被废弃并代之以“冷冰冰的”科场角逐无疑是极权国家权威对宗法权威、“法术势”对温情主义占优势的结果。而学术界对此似乎尚无足够认识。另一方面,这种选官制度与中世纪西方贵族制的区别也正是“大共同体本位”与“小共同体本位”之别的反映。

我们知道,现代化进程的本质内涵是有个性的公民及公民个人权利摆脱传统共同体的桎梏而崛起。而在缺少中央集权专制政体的中世纪西方,“大共同体”长期处在不活跃状态,人的个性发展的主要障碍来自采邑、村社、行会、家族公社等“小共同体”。这些“小共同体”在近代化过程中所受的冲击,与我国法家传统对“小共同体”的否定往往在表象上颇为相似。这就给人以一种印象:似乎古代中国的某些制度是惊人地“现代化”。像科举考试选官制度、回避制度与“现代文官制度”的相似就是如此。类似的还有由于极权国家对于臣民间横向依附关系的限制而形成的民间人际关系“自由化”表象。我国很早就存在着臣民之间的“自由租佃”、“自由雇佣”和“自由买卖”,而很少有西方那样的采邑农奴制以及自治村社对个人的束缚。如果不考虑专制国家对臣民的桎梏,那么我国人民似乎很早就生活在“自由”之中了。

然而这当然只是一种幻象,因为在我国历史上,采邑、村社、教区、行会之类“小共同体”权力的不发达,并不是公民个人权利的发达所造成。相反地,它意味着专制国家这一传统的“大共同体”权力的膨胀,它不仅使公民个人权利无由产生,连“小共同体”的权利也被压抑。它“平等地”剥夺了一切人的公民权利。与其说这样的社会不存在着不自由的农奴,勿宁说不存在的只是“自由的”农奴主,而所有臣民都是专制国家及其人格化体现者(君主)的“普遍奴隶”。关于这一点,中国历史上屡见不鲜的《水浒》式造反——“庄主”带领“庄客”(或者说是农奴主带领农奴)造专制国家的反——成了最好的注解。

使“天下英雄入吾彀中”的科举制也正是在这一点上体现出它与现代文官制度的最本质的区别。这两者都具有排斥“小共同体利益”的功能,因而在技术上可以十分相似。但前者是从专制国家即大共同体本位的角度排斥“小共同体”,后者却是从公民权利本位即个性本位的角度排斥“小共同体”。考虑到这一点我们就不难理解,为什么像黄宗羲那样具有鲜明的个性倾向的中国式“启蒙思想家”在抨击科举制之余,会主张恢复仿佛是更为落后的察举征辟之制:这与社会上的人们宁投“庄主”为“庄客”也不愿做天子爪牙之下的“编户齐民”是一个道理。

现在不少论者从技术上指出科举考试仍不如现代文官制“平等”,这自然是可以讨论的。但我认为这并非问题的关键:公民个性本位还是“大共同体”本位才是根本的区别。科学考试即便再“平等”,只要它是一种排斥个性的“平等”,那么它就并无现代性可言,而只能是一种天下臣民“平等”地作为皇上奴才候选人的制度。严格地说,它与天下女子在容貌面前一律“平等”地供皇上“选美”的制度并无实质区别。

在前近代社会中,束缚个性发展的共同体桎梏是多种多样的,而个性发展的进程往往不可能一下同时摆脱所有的桎梏而一步跨

入“自由”状态。因此,个性发展的一定阶段就可能表现为桎梏性较小的共同体权利扩张、对主要的共同体桎梏形成消解机制与制衡机制。西欧中世纪向近代过渡时“市民与王权的联盟”就是这样。在“大共同体”不活跃的西方,公民权利在一定阶段上与“大共同体”的体现者结盟,联手反对“小共同体”的桎梏,反对领主权与村社陈规,就成为一种积极的进程。而在市民权利成长起来后,便会转向王权及其所代表的“大共同体”发起挑战,追求个性的进一步解放。

而在传统中国则相反,“大共同体”的桎梏比“小共同体”强得多。因此如果说在西方王权(它在本质上并不是一种市民社会因素)在一定阶段上可以有助于市民社会的成长,那么在中国,或许公民权利在一定时期却需要与某种“小共同体”结盟。我们知道“庄主经济”对于市场经济的根本价值而言是一种落后现象,但正是在某种程度上具有“庄主经济”色彩的乡镇企业,在冲破大一统命令经济的樊篱、推动中国走向市场机制与人的个性解放的特定阶段上却发挥了重大作用。从这个角度上看,清末对科举制的否定也许仍不失其积极意义,尽管“废科举”之后出现的替代物并不令人称道(犹如“庄主经济”或王权也并不是市场化进程与市民社会所追求的东西一样),尽管我们现在还要为摆脱这些替代物、实现政治人才选拔方式的现代化进行艰苦的努力。^⑩

总之,公务员任职资格考试作为选拔官员(主要是初入仕途的事务官员)的技术手段,如果不是最好的,至少也是必不可少的。传统科举考试在这方面的确能给人以不少启示。但这一技术手段受基本政治制度(主要是统治合法性的产生机制)制约,正是由于这种制约,科举官僚体系在“官”无选举、“吏”无考试这两点上都根本迥异于现代文官制度,它的积弊及最后被废除都有其内在原因,并不能完全归咎于“全盘西化”或“激进主义”。最重要的是:科举官僚制的政治哲学基础是强调“大共同体本位”(君国本位)的传统

问题与主义

法家政治理念(因此我认为有必要重新审视所谓儒家文化及其相关概念,诸如性善论、家族本位与“德治”理念等在“中国传统”中的实际地位,至少它与书本上的地位大异其趣)。它与以个人本位(在法理上即公民权利本位)为政治哲学基础的西方文官制由于都排斥“小共同体本位”(家族、社区或利益集团本位),因而可能会有某些技术上的相似。但两者在深层次上的根本区别却可能比它们各自与“小共同体本位”的距离更大。因此,绕开深层次的变革直接借助于那些技术上的相似而从传统官制跨入现代文官制度,恐怕是一厢情愿的空想。在科举制退出历史舞台百年之后,客观地重新评价这一制度并在技术意义上借鉴科举制度是完全必要的,但作为历史问题我们不应借弘扬所谓“保守主义”而完全否定“废科举”,作为现实问题我们更不能指望仅靠考试取官就能解决政治体制现代化的出路。

注释:

- ①R·C·Majumdar, H·C·Raychaudhuri and K·Datta, *An Advanced History of India*. Macmillan, 1978. P. 549 ~ 556.
- ②W·E·Kaegi, *Byzantine Empire: Bureaucracy*.
N·Oikonomides, Logothete. *Both in Dictionary of the Middle Ages*.
Vol. 2, P. 471—475; Vol. 7, P. 642.
- ③《唐摭言》卷一。
- ④《明史》卷六九《选举一》。
- ⑤黄宗羲:《明夷待访录·吏胥》。
- ⑥《明史》卷七〇,《选举二》。
- ⑦⑧黄宗羲:《明夷待访录·取士》。
- ⑨《明夷待访录·原法》。
- ⑩参见秦晖:“宗族文化与个性解放:农村改革中的‘宗族复兴’与历史上的‘宗族之谜’”,《中国研究》(东京)1995年8月号,28—

31 页。

⑪《韩非子·备内》。

⑫《汉书·贾谊传》，今本贾谊《新书·时变》文略异。

⑬关于“大共同体”、“小共同体”及个性发展(现代化)进程间的关系，详见注⑩秦晖，25—31 页。

中国经济史上的怪圈： “抑兼并”与“不抑兼并”

“道儒”与“法儒”

中国古代经济史上有个耐人寻味的现象，那就是从先秦直到明清延续数千年的关于是否需要“抑兼并”的争论。“兼并”（亦作“并兼”）即今所谓的“两极分化”、“大鱼吃小鱼”之类。主张国家应当严厉制止这种事态的即为“抑兼并”，而主张国家应放任不管的即所谓“不抑兼并”。当代一些学者把它们看作是经济思想领域中国家统治派与自由放任派之争，并赋予其新的意义，于是这种斗争似乎延续到了现代：改革前，尤其是在那些“割资本主义尾巴”的年月里，“抑兼并”的“法家政策”曾博得一片叫好；改革后的经商潮中，“不抑兼并”又受到不少赞扬。直到最近这类笔墨官司还时有所见，^①这实在是值得研究的。

过去很长时期，尤其是在鼓吹“儒法斗争”的年代里，“抑兼并”被视为法家的思想，因此历代“抑兼并”的著名人物，从桑弘羊、汉武帝直到王安石、朱元璋、张居正都被冠以“法家”称号。然而，实际上正统儒家思想中“抑兼并”的倾向并不亚于法家。“不患寡而患不均”的儒家信条与对三代“井田制”的崇拜，历来是我国“抑兼并”运动的重要思想来源。而历代王朝中最“激进”的“抑兼并”实践者，以“五均六管”、“王田私属”为主要内容的严厉的国家经济统治政策实行者王莽，则是满脑子周公之道的超级腐儒，从没有人试

图给他“法家”的头衔。有趣的是,历来被认为具有儒、法两种倾向的思想家在进行辩论时,常常会互相攻击对方纵容了“兼并”。如曾被视为“北宋的商鞅”的王安石,就宣称儒家教条主义者(“俗儒”)要对当时的“兼并”狂潮负责:“俗儒不知变,兼并可无摧;利孔至百出,小人私阖开。”^②而另一方面,汉唐诸儒则无不把“兼并”之泛滥归罪于秦代的法家政策,委咎于商鞅与秦政“信并兼之法”“尊将兼并之人。”^③

平心而论,秦以后的儒、法两家理论,在摧抑兼并以维护宗法共同体这一基本点上并无分歧。其区别仅在于:相对而言,儒家倾向于以“礼义”、宗法伦理的堤防来阻遏“兼并”,而法家则多主张用刑罚、以行政手段来打击“兼并”。事实上,这两种手法在历代专制王朝“抑兼并”的实践中常常是同时并用的。所以尽管有人指责儒家的无为之治放任了“兼并”,有人指责法家的功利观念鼓励了“兼并”,但实际上“抑兼并”不能说是哪一学派的、甚至不能说是哪一封建国家的特有主张。它是以共同体(而不是以公民个人权利)为本位的传统社会(包括中、西在内的一切前近代社会)本质所决定的一种政策。

尽管如此,在是否使用强硬行政手段方面儒家也不能说是最“温和”的。汉初 70 年间“开关梁,弛山泽之禁”、经济上最开放的时代,盛行的并不是儒家思想,而是提倡“清静无为、顺其自然”的黄老学说。而雄才大略的汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”之后,文化上的专制倒是与经济上的统治同步发展,“无为”的自然主义日益变成“有为”的国家主义,从盐铁官营、均输平准、算缗告缗一直发展到五均六管、王田私属,终于在王莽时代走到了“儒家原教旨主义”与国家经济统治的双重极端。因此,如果仅就西汉一朝的历史看,似乎儒家倒是统治经济的头号代表了。

当然这是表面现象,武帝以后经济统治的文化依据与其说是“儒术”,不如说是“独尊”。文化上的“罢黜百家”才是经济上的“利

出一孔”之最好注脚。事实上,文化专制不管以什么样的意识形态为符号(不管“独尊”的是儒术还是别的什么术),从根本上说就是与经济自由不相容的。焚书坑儒的秦朝与独尊儒术的西汉晚期之所以有十分类似的经济政策,其缘盖出于此。

而如果仅就作为学术思想的“儒术”而论,从中既可以得出强硬经济统治的结论(如今人所谓的“井田制社会主义”),也可以得出反对这种统治的结论(如今人所谓的“因民之所利而利之”、“不与民争利”等等)。应当说,孔子时代的“儒学”并没有什么系统的“经济思想”,而汉以后被独尊的“儒术”则已是渗入了先秦各家成分的大杂烩,其中在经济统治问题上,源出先秦道家的黄老“无为”思想与源出先秦法家的“有为”信念堪称两大传统,由此导出了“不抑兼并”的自然主义和“抑兼并”的统治主义这两种政策倾向。笔者姑名之曰“道儒(受道家影响之儒)”与“法儒(受法家影响之儒)”。这个名词似前所未见,但笔者以为这样的划分较符合汉以后各种倾向都在儒家的框框中存在的状况,而比“儒道互补”、“儒法斗争”之类的说法合理。

法儒与“抑兼并”

法儒主张“抑兼并”,就是要求强化朝廷的经济垄断,坚决制止“阡陌闾巷之贱人”发展强大的民间经济。正如王安石所说:“阡陌闾巷之贱人,皆能私取予之势,擅万物之利,以与人主争黔首,而放其无穷之欲。”这是绝不能容许的^④;而理想的制度则应当使“三代子百姓,公私无异财。人主擅操柄,如天持斗魁。赋予皆自我,兼并乃奸回。奸回法有诛,势亦无自来。”^⑤这样的思想其来久远,我国早期“抑兼并”的思想家就认为:“万民之不治”的原因在于“贫富之不齐”,^⑥因此需要“令贫者富,富者贫”,甚至公然声称要“杀富”!^⑦汉代的桑弘羊认为,抑兼并就是要“除秽锄豪,然后百姓均

平”，“损有馀，补不足，以齐黎民。”^⑧

后世统治者把这些思想发展为一套政策，为那些“庶人之富者”设天下天罗地网。均田制时代且不去说它，就是号称在经济上实行宽松政策，以“不抑兼并”而为后世士大夫所议论的两宋，实际上也搞过好多次“榷制兼并，均济贫乏”^⑨的运动。至今仍受到许多歌颂的王安石的变法，就是对那些“阡陌闾巷之贱人”中的“大农”、“富工”与“豪贾”开刀的。到了明代，朱元璋“立法多右贫抑富”，^⑩着实把当时的“富民”收拾了一番，史称“时富室多以罪倾宗”，“豪民巨族，剗削殆尽”，^⑪“寄染遍天下，民中豪以上皆破家。”^⑫明初的一系列大规模移民，包括以“充军”这一发配边荒的同义语流传后世的军屯在内，就有相当一部分是建立在“籍没”富民并将其扫地出门的政策之上的。当时商品经济最发达，富民也最多的太湖流域，经朱元璋“籍诸豪族及富民田以为官田”^⑬之后，竟弄到几乎清一色“土地国有化”的地步：“（苏州）一府之地土，无虑皆官田，而民田不过十五分之一。”^⑭有人说这种“抑兼之”不过是一种“欺骗”，是为了维护富人的“根本利益”而行之。这要看怎么说了，如果所谓富人是指朱家的龙子龙孙及朱明王朝的掌权者，那大抵不错，但若是指“富民”可就大成问题：今人可以轻描淡写地骂一句“欺骗”，可是当年洪武皇爷的严刑峻法可不是闹着玩的。很难令人相信，他把这些人“剗削殆尽”是为了保护他们的根本利益！

历来“抑兼并”者都有两大理由，一是道义方面的，即削富益贫为的是“百姓均平”；一是财政方面的，即“利出一孔”为的是“富国足用”。在传统上前一理由源出早期儒家，后一理由源出早期法家，这也是在这一问题上儒法能合流而构成“法儒”的主要原因。但正如我国汉以后的传统文化在许多方面都是“儒表法里”的一样，在“抑兼并”方面通常也是说的道义理由，实际动机则多出自财政理由，即通过经济垄断充实国库。这只要看看我国历史上历次大规模抑兼并运动，从汉武帝时的盐铁官营直到明末的三饷加派，

都是在朝廷财政危机的背景下发动的就会明白。而“抑兼并”的直接结果则是国家财政,尤其是中央财政的“汲取能力”极度膨胀而形成所谓“国富民穷”的局面。

先秦法家是公然鼓吹以“国富民贫”为治国之要的。商鞅认为民贫才会求“赏”,而国富才能给“赏”,两者皆备则朝廷便能以“重赏”驱民去干任何事情,因此国家“利出一孔”而人民“家不积粟”是最理想的。韩非更有“足民何可以为治”的宏论,^⑤百姓富足了便会想入非非,不好治理,只有让他们贫穷才会依赖于国家!后世的法儒没有这样说,但其行为的结果则是对“国富民穷”的实践。从商鞅、桑弘羊、王莽直到王安石,都是打着平均主义的旗号来扩充国库,梁启超称这是以国家自为兼并来代替民间的兼并,^⑥是很有道理的。甚至到明末,逼得举国造反的三饷加派也仍然号称“弗以累贫不能自存者,素封是诛”,^⑦“殷实者不胜诛求之苛。”^⑧这样一场横征暴敛居然也打着“右贫抑富”的幌子!

因此毫不奇怪,贫苦百姓对这样的“右贫抑富”不仅毫不领情,反而纷纷投到富民那里反抗官府,由此造成我们在《水浒传》之类小说中很熟悉的那种“庄主”带领“庄客”造官家反的场面。而国库此时的状况如何?近来有人曾断言,我国王朝的崩溃,都是由于“国家财政,尤其是中央财政汲取能力下降”的结果。这简直是莫名其妙!除了下文将提到的少数例外,多数王朝的崩溃恰恰是朝廷的“汲取能力”过分强化而使民间不堪忍受所致:秦末大乱也有类似背景。西汉末(新莽)厉行“五均六管”等“汲取”之政,新莽消亡时,仅集中在王莽宫中的黄金就达70万斤之巨,其数据说恰与当时西方整个罗马帝国的黄金拥有量相当!^⑨须知黄金在西汉是通货而非一般宝藏,这些黄金因而也属于“中央财政”储备而不仅是一般的宫廷奢侈,试问这样的“汲取能力”如何?明末李自成进京时宫中藏银达7000万两,而据黄宗羲说,当时全国“郡县之赋,郡县食之不能十之一,其解运至于京师者十有九。”^⑩试问当今天下

有几个国家“中央财政所占比重”能达到如此程度？

道儒与“不抑兼并”

针对这种“抑兼并”之祸，道儒在无为而治、自由放任的旗号下主张的“不抑兼并”提出了另一种选择。如果说“抑兼并”的道义理由是“右贫抑富”、“百姓均平”的话，“不抑兼并”的道义理由则是所谓“官不与民争利”，它与先秦儒家“因民之所利而利之”之论有渊源关系。然而在传统中国语境中，“官”与“民”这对对立范畴是有双重含义的：一方面“民”可以表示与国家或君主相对的私人或“臣民”之意，北宋司马光所谓“天地所生财货百物，……不在民，则在官”^④即指此义而言。另一方面，“民”也可以表示与权贵势要相对的下层平民或“庶民”、“下民”之意，因此陆游又有这样的议论：“自古财货不在民又不在官者，何可胜数？或在权臣，或在贵戚近习，或在强藩大将……。”^⑤显然，这两种含义是不同的：司马光强调的是“君民”之别，而陆游强调的是“绅民两歧”。由此而“官、民”对举也有二义：一为“公私”之别——“官”在这里指“公家”；一为“贵贱”之别——“官”在这里指权贵。于是，所谓“官”不与“民”争利也就可以有两种解释：其一是国家不与私人争利——这“私人”自然包括权贵在内。其二是权贵不与平民争利。“不抑兼并”的道义理由正是基于后者，如今一些论者同情“不抑兼并”论并把它理解为允许自由（或相对自由）竞争，也是基于这一点。

然而“不抑兼并”的实际理由通常却是基于前者。当时在私人中并不存在平等的自由竞争，而“不抑兼并”论者更多是不识平等为何物的天然等级制拥护者，他们反对“抑兼并”实际上是害怕权贵与老百姓一同被“抑”，而反对“官与民争利”实际上是害怕国家妨碍了权贵的私利。因此他们常常公然要求凌驾于“齐民”之上的私人特权。如在反对王安石“抑兼并”的行列中，司马光的理由是：

“贵贱贫富，天之分也”，“天使汝穷，而汝强通之，天使汝愚，而汝强智之，若是者必得天刑。”^②苏轼的理由是：决不能让“品官形势之家与齐民并事”。^③张方平的理由是“罚用于下而不用上，赏行于上而不行于下”。^④于是他们所说的“不抑兼并”实际上意味着：国家应当放手让权贵们攫取私人财富。而这种攫取同样是“建立在统治—服从关系基础上的分配”，它与市场经济中的自由竞争是风马牛不相及的。

于是，如果说“抑兼并”导致了“国富民穷”的话，“不抑兼并”的结果则通常是“今国与民俱贫，而官独富”。^⑤“财货不在民又不在官，……或在权臣，或在贵戚近习，或在强藩大将，……上则府库殫乏，下则民力穷悴。”^⑥其极端的后果也是王朝崩溃、天下大乱。这方面可以东汉末的情况为典型。由于东汉王朝是在王莽“抑兼并”抑出大乱之后建立的，它因此改行无为之治，对权贵豪强肆意兼并地土、人口少有干预，结果国家赋税之源尽落权豪之家，致使国库空虚、财政拮据成为这个王朝的长期现象，并以此与西汉形成鲜明对比。最后它终于在“官负人责(债)数十亿万”的窘况中爆发危机并走向消亡。

然而总的来看，由于传统中国就主流而言是个“大共同体本位”的文明，国家对“兼并”一直无所作为的情况是较少见的。东汉之外鲜有其例(唐末藩镇割据，“中央财政”也很拮据，然而藩镇本身如同小国，与东汉之私家豪强不同，而藩镇本身的“汲取能力”还是很强的)。更常见的是：“不抑兼并”导致权贵私家势力恶性膨胀，而“抑兼并”又导致朝廷“汲取能力”恶性扩张，于是朝廷轮番用药，在“抑兼并”与“不抑兼并”的交替循环中陷入“管死放乱”的怪圈，直至危机日重而终于崩溃。北宋末年就是如此：自熙宁以至靖康，以王安石为代表的统治派(“新党”)和以司马光为代表的放任派(“旧党”)几度易位，忽而“变法”，忽而“改制”，忽而“更化”，忽而“绍述”，忽而“建中”，忽而又“崇法熙宁”。然而危机越变越重，终

有靖康之覆。耐人寻味的是它最终还是覆没在统治派手中。今人多谓“王安石变法失败了”，这话要看怎么说：若就化解危机而论它确实失败了，但若就新旧党之争而论，王派其实最终是胜利了的。于是又有“新法变质”之说。其实从王安石那种“人主擅操柄”、“取予皆自我”的“利出一孔”思想发展到后来西域刮田所、苏杭应奉局式的“汲取”之政，自有逻辑的联系在焉。“变质”云云除了王荆公与蔡京之流在人品上的差别外，于制度上实不知何谓也。

“抑”与“不抑”之间

问题的关键在于：中国历史上所谓的“兼并”在本质上并不是经济行为而是权力行为，从唐人之“朱门（按当时礼制，平民虽富，门不得施朱，朱门者，权贵之门也）酒肉臭，路有冻死骨”，到明人之“惟来芳草王孙路，不入朱门帝子家”，莫不如此。明代一部小说中称，当时富家之中，“以这枝笔取功名，子孙承他这些荫籍”的缙绅要占七成，而“以这锄头柄博豪富，子孙承他这些基业”的平民仅占三成。^⑧按顾炎武之说，当时一县之内平民富人即没有特权的“粗能自立之家”有百名左右，而缙绅“有优免权的官僚及士大夫”中仅最低级的生员一县即有三百，千人以上亦不罕见。如果一县地有十万顷，则生员要占去五至九万顷之多。^⑨唐以后的“土地买卖”时代尚且如此，唐以前的等级占田制时代更不用说。这样的“兼并”就其主流而言，与其说是富民兼并贫民，“大私有”兼并“小私有”，不如说是有权者兼并无权者（包括无权的富民）、权贵兼并平民、统治者兼并所有者。用马克思的话说就是“权力也统治着财产”、“通过如任意征税、没收、特权、官僚制度加于工商业的干扰等等办法来捉弄财产”。^⑩

然而历代的“抑兼并”却都是有权势者，尤其是最高皇权的代表者之所为，他们眼中的“兼并”，主要是“商人并兼农人”（西汉晁

错语)、“阡陌闾巷之贱人与人主争黔首”(王安石语)。倒是历代“不抑兼并”者所反对抑制的,才是真正主流的“兼并”：“官品形势之家”对“齐民”的兼并。这样一来便出现了如下趋势：“抑兼并”者的国家统治严厉地束缚了“阡陌闾巷之贱人”的经济发展,而“不抑兼并”者的自由放任则使“官品形势之家”得以肆行聚敛。“抑兼并”则朝廷禁网遍地,民无所措其手足,“不抑兼并”则贪官污吏横行,民无所逃其苛刻。不言而喻,真正自由竞争的民间经济在这两种情况下都难有出头之日,而这两种政策走到后来都有可能加剧由治而乱的王朝危机。

实际上,无论是“抑兼并”旗号下的国家对民设禁,还是“不抑兼并”旗号下的权贵侵民谋私,都属于马克思所说的“权力统治财产”、“统治一服从关系基础上的分配”,因此二者往往是你中有我、我中有你。历史上权贵之兼并平民,在很大程度上还是通过针对平民富人的“抑兼并”之举来实现的,明初对沈万三之类富民的籍没、北宋末的“西城刮田”与南宋末的贾似道“公田”即为其例。而历史上专制国家的经济统治,除了直接依靠官办经济来实现外,也多少要凭藉官府特许的“专利”商户实施垄断经营,于是再严厉的“抑兼并”也包含着对这些人的某种“放任”。梁启超等人在王安石的“抑兼并”中看到了“国家自为兼并”,其实在司马光一派的“不抑兼并”中又何难发现针对平民的“抑兼并”成分?司马光的“天使汝穷”,张方平的“罚用于下”,不是都很咄咄逼人吗?

过程公正与跳出怪圈

因此我以为,从总体上看在传统形式的“抑兼并”与“不抑兼并”之间强分伯仲,褒此贬彼是没有多少理由的——当然这里说的是“从总体上看”,就每个具体人物、具体措施而言则另当别论,例如司马光的人品比蔡京高尚、桑弘羊的理财技巧比“贤良文学”文

明等等。但应当明白：中国之所以没有发育出近代经济，甚至历代王朝之所以免于崩溃，并不是由于对“兼并”抑得不够或者抑得过份，并不是由于国家过于“有为”或者过于“无为”，甚至不是由于传统式的“自由放任”太多了或者“国家干预”太多了。

根本的问题是：传统经济过程没有确立“过程的公正”，而这是建立近代经济（有规范的市场经济）所必需的，也是使传统经济、传统国家走出那种“繁荣—崩溃”往复循环的怪圈所必需的。这当然不是说传统经济在微观层面的各种具体交易中没有公正可言，但无疑它在整体上并没有遵循“最初财产来路清白，此后的财富积累是通过自由交易实现的”规则。王安石把“阡陌闾巷之贱人”看得比“贵、强、桀、大”还可恶，司马光的“贵贱天之分”，都使他们的“统治”与“放任”缺少一个公正的基点。

为什么“抑兼并”不行，“不抑兼并”也不行，“抑”与“不抑”交替试之还是不行？因为“权力捉弄财产”的封建经济不可能讲“过程的公正”，无论专制朝廷的“公权力”还是贵家势要的“私权力”都既不让规则公平更不让起点公平，于是国家的“自由放任”会放出无数土皇帝与土圈子，却放不出一个中产阶级，而国家的经济统治也只会“与民争利”，却统不出个理性调控机制。

今天当然与历代王朝大有不同，但“过程的公正”仍是问题的核心。如今学界有不少人喜欢谈论改革速度的“渐进”与“激进”，谈论多一些自由竞争还是多一些国家干预，谈论改革的这个或那个“目标模式”，但就是很少谈“过程的公正”，包括规则的公正以及（尤其是）起点的公正。这样谈法与历史上关于“抑兼并”与“不抑兼并”的争论有多大实质区别？

改革的速度是快些还是慢些，一步到位还是步步为营，这固然是个问题。但更重要的是，摆脱旧体制的束缚与失去旧体制的“保护”应当同步，不能允许有的人摆脱了束缚却仍享受着保护，有的人失去了保护却仍受到束缚；前者垄断着机会，后者承担着风险，

前者享受“成果”，而后者付出“代价”。

多些自由竞争还是多些国家干预固然值得研究，但更重要的是无论竞争还是干预都有个“起点”问题，起点平等的竞争与“掌勺者私占大饭锅”后的“竞争”之区别，决不是问一句“你是否拥护竞争”所能化解的。都说农村改革比国企改革好搞，因为农民比工人更能接受“竞争”。但倘若农村改革不是以平分土地为起点，而是开场就宣布全村土地改为队长或书记的私人庄园，你想农民会接受这样的“竞争”么？都说无限制竞争会加剧社会不公，因此需要国家调节。但我们现在看到的不公是“竞争过度”还是起点（以及规则）不公所造成？为了更多的公平，我们应当限制竞争（或鼓励垄断）呢，还是应当为竞争寻求更公正的起点？这些问题是所谓“竞争的限度”问题能够取代的吗？

其实在今日的中国，“改革”与“保守”之别乃至“激进”与“渐进”之别并不是很重要。这有一比：当一个宗法式大家庭难乎为继时，可能发生的最具爆炸性的矛盾往往不是要不要“分家”之争，而是怎样分配“家产”之争。这也就是公正问题。倘若不管这一点，任由大家长独霸家产而把“子弟”们一脚踢出家门，那将造成比不肯分家的“保守”政策更严重的事态。古今中外的许多变法、改革在这方面留下的教训是深刻的。

今天已非昔比，历史的经验应当使我们变得更聪明，跳出“抑兼并”与“不抑兼并”的怪圈应当是完全可以预期的。

注释：

①如《读书》1996年第9期葛剑雄《货殖何罪？》与1997年第1期谭平《是非曲直话货殖》两文就是关于这个问题的最后一回合辩论。

②、⑤王安石：《兼并》，载《王临川集》，卷四，商务印书馆，1933。

③《汉书·贾谊传》，卷四十八，中华书局，1975，2244页；崔实：《政

- 论》，引自《通典》，卷一，商务印书馆，1935，12页。
- ④王安石：《度支副使庭壁题名记》，载《王临川集》，卷八十二。
- ⑤《管子·国蓄》。
- ⑥《商君书·说民》；《商君书·弱民》。
- ⑦《盐铁论·轻重十四》。
- ⑧《宋史纪事本末·王安石变法》，卷三十七，中华书局，1977，327页。
- ⑨《明史·食货一》，卷七十七，中华书局，1974，1880页。
- ⑩吴宽：《莫处士传》，载《匏翁家藏集》，卷五十八。
- ⑪谈迁：《国榷·太祖洪武十八年》，卷八，古籍出版社，1958，653页。
- ⑫《明史·食货二》，卷七十八，同注10书，1896页。
- ⑬顾炎武：《苏松二府田赋之重》，载《日知录》，卷之十，商务印书馆，1933。
- ⑭《韩非子·六反》。
- ⑮梁启超：《王荆公》，中华书局，1936，79页。
- ⑯《河南通志》，卷四十（康熙）。
- ⑰《鄆陵县志》（顺治）。
- ⑱《汉书·王莽传（下）》，卷九十九，中华书局，1975，4188页；彭信威：《中国货币史》，上海人民出版社，1958，第85—86页。
- ⑲黄宗羲：《明夷待访录·田制》。
- ⑳《司马温公文集》附《司马温公事略》。
- ㉑、㉒陆游：《书通鉴后》，载《渭南文集》，卷二十五。
- ㉓司马光：《士则》，载《司马温公文集》，卷十四，商务印书馆，1937，313页。
- ㉔苏轼：《上神宗皇帝书》，载《苏东坡集·续集》，卷十一。
- ㉕张方平：《政体论》，载《乐全集》，卷六。
- ㉖《明史·丘橐传》，卷二二六，中华书局，1974，5936页。
- ㉗东鲁古狂生编：《醉醒石》，第八回，上海古籍出版社，1985，110

问题与主义

页。

- ⑳顾炎武：《生员论中》，载《顾亭林诗文集》，中华书局，1959，22～24页。
- ㉑马克思：《道德化的批评与批评化的道德》，载《马克思恩格斯全集》，第四卷，人民出版社，1965，330页。

第五辑

四十而惑

求索于“主义”与“问题”间

自1978年我从滇黔桂交界的大山里跨入大学校园,转眼间在治学之路上已走过20年了。20年来我不敢说取得了多少成就,但却自知是走过了一条颇为特别的求索之路:一是涉猎面广,在史学领域我研究过的课题纵向涉及战国秦汉、隋唐、宋元、明清乃至近现代,横向涉及土地制度、商品经济、货币金融、宗族社区、农民问题、农村社会,还写过有关古希腊罗马、拜占廷、中世纪宗教论争乃至近现代美国、俄国、南非问题的论文。我的主要兴趣在于制度、社会、文化等“新史学”领域,但也搞过人物、事件、军政进程这类传统史学题目。我用文言写过“乾嘉式”的考据文章,也写过充满数字、公式、表格与曲线图的技术化论文,还卷入过引经据典的理论争鸣。而在史学(通常认为的)领域之外我还就变革中的中国面临的若干经济、社会、文化及思想问题发表过意见,包括调查报告、理论探讨与杂感随笔等。二是“逆潮流而动”:80年代“文化热”、“新启蒙”之时,知识界思潮迭起,西学东渐,是个盛行谈“主义”的时代。而我在那时被许多人目为“考据派”,做着“死学问”,没有为“文化热”添过什么柴火。到90年代伊始气氛大变,“保守”成为美德,“第二思潮”兴起,知识界似乎回到了“乾嘉时代”,多谈问题少谈主义成为时尚。而我反而在这时“激进”起来,越来越多地由历史走向现实,由“问题”走向“主义”。这是为什么呢?

我自知才智平常,以“博学鸿儒”的姿态到处发言非我所能为。我更清楚当今信息爆炸、分工臻密之世已不再是“百科全书派”的时代,不“由博返约”则难成学本之大器。我当然更知道由80至90

年代的学风、士风的变化,正如这一时期世风、政风的变化一样,有其明显的时代背景与深刻的社会根源,许多人力求适应于乃至“领先于”这种潮流也是有理由的。但我还是走了一条自己的路。我这条路并不是一开始就自我设计好的“奋斗目标”:80年代初正陶醉于从《嘉兴藏》到稀见方志、钞本遗碑的古文献中,为考究隐秘的史事而追寻吉光、穷搜片羽的我不会想到十多年后自己会去搞社会调查,并对诸如社会公正这类论题投入如此大的关注。但另一方面,我这条路更不是追风逐潮的趋时之举。20年来我的关注点在变化,但基本的人生态度、治学态度与价值标准是一以贯之的。它既源于一个变动社会中的求知者鉴古知今析疑解惑的纯粹“兴趣”:这种兴趣不是为了“学术地位”而是为了使自己更“明白”些,也源于转型期中国一个公民的责任感:这个公民并无经天纬地济世安民的“传统士大夫”抱负,只有一点现代国民的匹夫之责而已。我不知道后人将视我为成功者或是失败者,更不想在这篇文字中摆出一副金针度人、启迪后学的架势,只想把一个变革时期知识分子的心路公之于众,为后人留下一份“民间叙事”,使他们知道“这一切是怎样发生的”足矣。

从“农战史”走入学林

我于1978年作为“文革”后首届研究生考入西北最大的综合性重点高校兰州大学,在此之前在壮族山寨里做了九年多的农民(知青)。我下乡时年仅15岁,三年“初中”都是在“文革”大停课期间度过(我所在的南宁市“文革”中内战之激烈闻名全国,“复课闹革命”也晚于其他地区)。因此我的课堂生活实际上是小学之后就是研究生,中间的12年(1966—1978),即从12到24岁的求学黄金时带都是在社会上,头3年在“革命”中,后9年在大山里。我的中学与大学知识都是在“早稻田大学”(当然不是在日本)自学的。当

年在那个边远小县只有我这个“农民”一人考上研究生,而同考的大学毕业者们均未遂愿,这曾成为当地一桩新闻。但就全国而言,由于正规高等教育中断了十年,我们这届在北京常被戏称“黄埔一期”的研究生中相当一批人都来自没有本科文凭的“同等学力者”。这也是改革初起时中国的一种独特文化现象。

“同等学力者”在统计意义上是否比科班出身者有所优劣这很难说,但两者各有特点是无疑的。“同等学力者”缺少后者经历过的那种正规科班训练。但他们在那漫长的岁月里不仅有丰富的社会经历与人生体验,而且一般地说,他们的“自学”绝对是“爱智求真”型的。那时高考久停,更不是科举时代,没有为“应试”而学的机会,更无为求仕而悬梁刺股的“激励”,当时也绝对没想到日后自己会以治学为“饭碗”。因此他们的求知欲之单纯,不仅不同于正规科班,甚至也与今日在“自学考试”之类的制度激励下的“自学”者大有区别。在那些年里,农村应用之学,如农技、水电、林业之书我也读了不少,但那时农村技术“职位”也是计划体制下按“关系”分配的“稀缺资源”,并不是具备有关知识者就可以此“谋生”的。因此我在“早稻田大学”的学习主要还是“务虚”,是为了免于精神饥渴;低调点说,是为求知而求知,高调点说,是为追求真理——但其实也算不上什么高调,在那种环境下,除了“真理”,你还能追求什么?

这样的背景使我的学习带有两个特点,一是社会关怀导向。有人说我后来选择农民学、农民史为专业是“情系黄土地”,其实倒不一定是“黄土地”。我向来认为自己是“社会人”,对我为其中一分子的社会进程我要知道“为什么”。二是专业畛域的淡化。我父母都是学史学的知识分子,虽然1949年以前便在大学里作为民盟活动家从事反蒋,1949年后又成为“干部”而脱离专业20余年,毕竟“家学”(包括家中藏书)对我走进史坛是很有影响的。然而在我的自学时代的确没什么“专业前途”方面的考虑。我因此形成了多

方面的求知欲。今人常引为“文革中异端思潮之源”的“灰皮书”我是在插队后才读的。由于缺乏理、化实验条件我曾对数学发生极大兴趣,至今因此得益。在全无听说条件的大山里我仅为阅读而用汉语拼音来念英文,居然在进入兰大后的“英文”考试中连拔头筹,不是以专业而是以“英文”好而在校园小有名气,然而实际上我的“英语”既聋又哑。这种自学的习惯使我在大学任教后头几年总把学生当做为智求智者,热衷于抛开教材讲“问题”,而难以适应当时的教学常规。

但这一切在我读硕士期间尚无反映。1978 这个年份是国人兴奋的一年,我一家尤其如此。我考上研究生、妹妹考上大学和父母结束流放回城“落实政策”都在一月之间。一时真有否极泰来,家事、国事、天下事事事遂心之感,似乎风声雨声已过,只有读书声“声声入耳”了。有道是山中一日世上千年,山中九年之后回到“世上”,面对如潮新知不免有烂轲之叹。我于是成了个不问世事的“书虫”,读研三年间寒暑假都没有回家。在那时太平盛世的气氛下我虽然从“三论”到萨特、汤因比接受了不少新知,却没有太大的理论冲击感,穷究史料而考证“问题”成了我用功的主要方向。我信奉陈垣先生“竭泽而渔”的史源学原则,无新史料不落笔,每文辄引书百数,列注数百,还专门写过批评某些人猎奇哗众,学风不谨的文章。这赢得了不少史坛前辈的赞许,但年轻同仁则往往对这种乾嘉式文章的“老气横秋”不以为然。

实际上,我这时的文风虽然“老”,“问题”却不属于传统史学。我读研读的不是传统的断代史而是“马克思主义新史学”之重要成分的专史——农民战争与土地制度史。这一选择无疑与我的“农民情结”有关,而且影响到我的专业兴趣至今与“农”有缘。我的导师赵俪生教授是中国农民战争史与土地制度史学科的开拓者。他早年就读于清华外语系,参加过左联与“一二·九”运动,“七七”事变后投笔从戎参加山西抗战,随后转入文化领域,成为一名新锐的

左派史学家。建国初期他曾非常活跃,但不久便耿直招祸,成了“右派”,经历了无数坎坷折磨,直到改革时代才又重新崛起。先生也非史学科班出身,他学贯中西,思想敏锐,有强烈的社会关怀与“主义”信仰,视野开阔而不囿于专业畛域,这一切都对我有着极深的影响。以土地制度、租佃关系为核心的阶级分析及以农民战争为高潮的阶段斗争,是传统农民学马克思主义学派的主要内容。但中国早期马克思主义史家包括郭沫若、范文澜等的关注点均不在农民史,倒是在理论上比较轻视农民的托派,最早在30年代初便出版了薛农山的两卷本《中国农民战争之史的研究》。然而托派并不从事现实农运,薛书亦几成绝响。后来的农民战争体系是以赵先生为代表的新一代左派史学家在1949年前后建构的。如今经过几次范式转换,我们思考农民问题的方式可以说完全变了。但凭心而论,当初马克思主义农民史的兴起与“中国式马克思主义”者从事的现实农民运动的成功一样并不仅仅是几个人心血来潮的结果。马克思主义是作为东渐的西学之一,在中国传统社会与传统文化双重危机的背景下入华的。以它为理论基础的农民史也是传统王朝史体系危机的结果。当初它作为一种“新史学”在知识体系与社会批判两方面都富有生气。至于后来它自己成了“正统”,并且由“官学”而“显学”,最后沦为一种非学理性的政治图腾,那是需要深刻反思的。但因此而回到那种“二十四史非史也,二十四姓之家谱也”(梁启超语)的传统“王朝史”中去,至少是同样可悲。

我当初是认同这种农民史理论的。为此在考研之前就曾从农村中给赵先生寄去过若干习作,表述了我对建国前后农民史论争中一系列问题的看法。先生对我这个山中“南蛮”之论极为欣赏,遂有知遇之恩。但我进校后,对理论争鸣却失去了兴趣。尽管那时农民战争史研究正处于空前绝后的高潮:在“文革”专制之后,新学兴起之前,学术界有过一段“文革”前研究范式的复兴期。随着

包括赵先生在内的受迫害者复出于史坛，“文革”前以政治结论压制下去的“让步政策”之争，“农民政权”之争重新活跃，而“平均主义”之争、“历史动力”之争与“农民战争导致历史循环、长期停滞”之争又相继爆发。但作为学科开拓者的赵先生本人对此却已兴趣索然，他鼓励我另寻新路。而我也感到这时的“理论争鸣”虽然热闹，其实证研究基础却很贫乏，而且理论争鸣本身所据的思想资源也十分陈旧，基本上是在过去的“农民两重性”说框架内，只是调子由高变低、由过去盛称“劳动者的革命性”转为强调“小生产的保守性”罢了。

但理论争鸣不能只打“语录仗”。农民们以及动员他们的造反精英们除了死里求生的生存冲动外，到底想把世界变成什么样子？这一点过去的史家实际上并未提供什么案例。历史上的农民造反虽说是“成王败寇”，但总是“败者为寇”多，“成者为王”少。反映在史料上也就是“破”多“立”少，除了那个并非农民所作也未得到实施的《天朝田亩制度》以及等贵贱、均贫富之类的“口号”外，没有人真正明白他到底要什么。因此也就没有人真正能说明本世纪中国的“新式农民战争”究竟“新”在何处，它所造成的结果在多大程度上是传统的（经过包装后的）重复、多大程度是“新”的结果、引进“西学”的结果。至于引进的到底是什么“主义”，引进得对不对，就更无从论之了。对“农民平均主义”，有人斥之，有人赞之，有人说农民喜欢“均产”而不喜欢“共产”，有人则认为农民也有共产的“乌托邦”，而持这两种看法的人中又对他们所认为的这类农民的主张分裂为或褒或贬的两种立场。……但是同样也没有人能提供案例说明他们所理解的这种“农民主义”的制度含义究竟是什么。

历史上的造反者除了“败寇”多“成王”之外，两个最著名的“成王”者刘邦与朱元璋所推翻的又恰恰是两个短命的特殊王朝：秦与元。这两朝都有别于我国古代通常的王朝周期而崩溃于特殊的社会冲突，刘、朱二位因而也与一般的“农民战争”精英有别，更何况

即便刘、朱，其草莽时的“制度”我们也所知甚少。

这时我注意到明清之际存在了相当长时间的第三政权：由张献忠继承人孙可望、李定国等在西南建立的体制。这个奉张献忠为“老万岁”，自称“国主”并以干支纪年的政权实行的完全是一套从晚明“农民战争”中形成的草莽体制，而且比历史上多数民变政权更长命也更典型。但由于僻处边陲，它的史迹多尘封于地方文献，其形象又为当时的明清之争或“民族矛盾”所掩盖，以至于人们往往只视其为残明势力之一部分而忽略了它的独立性、或只视其为李自成、张献忠之变的“余波”而忽略了它在体制方面实比李张更为发展。

孙、李政权当时大规模地推行了军民合一、军政合一的“国有”经济即“营庄”制，由军队派“营官”、“管庄”管理。营庄的出产称“皇粮”、“皇草”、“皇柴”，一律实行调拨。“民私用草一束者，或斩或杖”。一本罕见地方志提到当时“有城内民刁小二者视自种之稻仍如己物，于田中摘去熟稻数穗。管庄拿获，以偷盗皇粮，详请臬示”。如今仅存孤本的清初首任云贵总督赵廷臣的奏议提到孙李统治时期“广设伪庄”，“有上农之田者，一被其占，即无用锄之地”，“伤哉！此方绅衿也，妻孥辱于系累，田舍没于营庄”。而这样做的结果是“缙绅降为编户、衿衿等于仆隶，”旧有的权贵、精英层被消灭，社会在一种严酷的命令体制下实现了军营式的“平均”。为此，这个政权控制的地区经历了严重的社会震荡。它不仅是不同利益集团即“阶级”间的斗争，更是一种不同体制的冲突。因此不仅“缙绅”、“衿衿”，就是“刁小二”这样的“种稻”人也难以适应这种军营式体制。这就造成了四年之后的“改屯制”与九年之后的“清田弛禁”，经过多次改革后营庄民田化、“皇粮”赋税化，孙李政权也就“常规化”，用当时人的话说，即“孰知世间有不常之变，而复见有不不变之常也！”

我当时把营庄制称为“宗法式小农的农业社会主义模式”。除

了农业外,我还系统地考证了孙李政权在工商、税制、驿传与交通、盐法、币制、官制、军制、社区管理、宗教与文化、少数民族管理方面的体制演变过程。可以说,如果不计近代的太平天国,在古代的所谓“农民政权”中还没有第二个像这样在制度史层面得到过实证性的详尽分析。我的研究结果是20万字的硕士学位论文《后期大西军的经济政策》,以及后来发表的《后期大西军营庄制度初探》、《大西军治滇时期的农业》等长篇小说,和未正式发表只以打印稿在同行中流传的书稿《孙可望评述》、未写完的《明清之际西南“国主”政权史》。

这一时期我还对明清之际历史、主要是与“农民战争”有关的许多史事进行了考证性研究:清理了李自成死后四分五裂的“余部”与派系纷出的南明政府间一团乱麻似的复杂关系,并梳理了这些“余部”各自的兴衰去就。考证了明末“流寇”与“土寇”的不同社会学背景及“流”“土”关系,“流”、“土”和明、清四方关系演变的社会原因。尤其是我指出当时平民地主普遍组织“庄佃”结为“土寇”在乱世中既抗官又反“流寇”的事实,对那种以地主与佃农的冲突来解释“农民战争”的成说进行了质疑。我以长篇考证指出流行的李自成余部拥戴“后明韩主”、建立“定武政权”之说纯属子虚乌有,并推翻了所谓李自成余部组成夔东十三家“孤悬敌后”坚持抗清之说,指出十三家既非仅由李系余部组成,李部也并非都到了夔东,而夔东这块地方与南明在川、楚的其他地盘连成一片,水陆畅通,政令畅达,并不“孤悬”。我还就李自成妻高氏、部将贺珍的下落、明清之际楚粤一带的“白毛毡”武装为李之流落余部等事写过考证文章。

还须一提的是从这一时期被热炒至今的“李自成石门为僧”之说,此说从捕风捉影发展到弄虚作假,为了争取地方利益而不择手段,几已构成丑闻。从一开始我就认为这是个学风问题,除了据史而证之外,我首先运用佛经内典,从佛学的角度说明了夹山“史迹”

的平淡无奇。至今所知石门以外与奉天玉直接有关的唯一当时文献、华容严首升的《夹山记》也是我首先查到并引证的。(然而后来它却成了某些人“发现”的李自成成为僧之“证据”!)其实李自成从历史舞台消失后他的生死从史学角度讲已无关宏旨,它成为“农战史”近年来的唯一“热点”只能说明这一学科本身的衰落。我并不把卷入这场笔墨官司视为原创性学术活动,但“为僧说”与“水变油”、“柯云路科学”一样已成为当代斯文之耻,搞搞“学术打假”还是必要的。

总之在这一时期我显得像个考据派学者。对史料的搜寻、甄别、辨伪、整理极为入迷。明清不同于前代,其文献数量大增堪称浩如烟海;但又不同于近世,没有机印、传媒,多数文献流传甚罕。于是到处“访书”、泡大型图书馆尤其是善本特藏部,成为我的日常之功。孙李政权因僻处边陲,保留的遗珍可供考证者比其他兵荒马乱中的民变政权为多,但也因其僻处,搜寻困难。在那些年里我仅云南就去了三次。以致一些前辈学者,包括我的导师在内,在肯定我重视实证的同时也提醒我要开阔眼界,不要局限于短钉之学。

但实际上,这个时期我始终没有放弃“社会人”的关怀。我一直记得赵俪生先生的两句话:“小问题要越做越大,大问题要越做越小。”我的考证也是有感而发的。在《营庄制初探》一文中我总结说:“从经济学角度讲,营庄制作为宗法式小农的农业社会主义理想模式,是逆历史潮流的。……它实行的结果正是对它的经济原则的否定。大西军为实现宗法小农的‘公有制’而斗争,结果却是使云南的封建私有制朝着摆脱领主制残余与落后的宗法共同体天然羁绊而向前迈进了一步。这就是历史的辩证法。”这段语言具有80年代上半期的色彩,但其中已包含了后来学术转折的一些因素。

探索“古典经济”

我所考证的以营庄制度为核心的一套“宗法小农‘公有制’”模式演变,应当说要比以往凭《天朝田亩制度》这类“纲领”、“口号”立言要实证化得多。如果在五六十年代这一模式肯定会引起激烈讨论,然而在80年代它的反响还不及我对“李自成成为僧”说的批评,这从一个侧面反映农民研究的旧范式已是日暮途穷。事实上,改革初期梅开二度的史学“五朵金花”(农民战争、古史分期、土地制度、民族问题、资本主义萌芽)很快花期不再,而“农民战争史”则是凋零最快的一朵。当我在80—90年代之交中国农民战争史学会几次年会上对旧范式提出批评时,曾招来会上主流声音的一片抨击。但有趣的是抨击者自己对旧范式也已不感兴趣,而是纷纷“改行”搞断代史了。他们反对别人说“不”,而自己说“是”已自觉没意思,实际上等于取消了问题本身。的确,旧范式的理论的贫困使它处境尴尬:当人们厌倦了所谓极左的“农民革命颂歌”,掉过头去发现农民的“落后”与“保守”时,现实中的农村改革却令人目不暇接地把城市抛在了后边。在历史的进程面前,“农民批判者”与“农民歌颂者”同样受到了无情的嘲讽,“农民革命论”与“农民保守论”同样解释不了实际进程。显然,问题不在于把农民捧高一些还是贬低一些,而在于这种褒贬本身的价值基础和与这种价值相联系的理论体系整个是有问题的。

在对明清农民史的研究中,我已对“租佃关系——土地兼并——农民战争”这种通行解释模式产生了很大疑问。明末租佃关系最发达、土地最集中的江南地区恰恰是几乎遍及全国的农民战争唯一没有涉及到的“偏安之地”,那时虽然也出现过“佃变”,可这种抗租不抗粮、反主义不反朝廷,往往通过向官府请愿讨公道的方式进行的事件明显与北方的“农民战争”性质截然有别。而北方的

“庄佃”往往随庄主守“土”不“流”，在乱世中持“介于似贼似民之间”的立场，主佃关系反较南方缓和。作为农民战争主体的“流寇”则与主佃关系几不相干，基本上是因天灾及（更主要是）专制国家的横征暴敛而抛弃土地的破产自耕农乃至平民地主。他们抗粮不抗租，矛头直指朝廷及官府，体现的是“官逼民反”，即国家与民间社会的冲突，而非民间社会内部的贫富冲突。而专制国家的征敛按官方意图甚至主要是针对富民（既非权贵，亦非穷民）的：“计亩而征”、“弗以累贫不能自存者，素封是诛”，“殷实者不胜诛求之苛”。于是社会上出现的也就不是什么土地兼并，而是“村野愚懦之民以有田为祸”、“至欲以地白付人而莫可推”；“地之价贱者亩不一二钱，其无价送人而不受者大半”。

在此种情况下爆发的“农民战争”，原来是一种“流寇”（破产自耕农）与“土寇”（聚“庄佃”而抗官的富民庄主）一起造朝廷反的“土流并起”之局。只是到明亡前夕，官府统治已然解体，满地“流寇”的“乱世”已成了庄主们面临的主要威胁。于是便出现了这样的现象：当时明朝力量尚强时“土寇”起而抗之，而到明朝已无力镇压时反而纷纷“就抚”。而“流”“土”的冲突便开始激化——但即使这时，“流土冲突”虽然可以说是贫富冲突，却依然难说是主佃冲突，因为流土之间并无主佃关系，“流寇”不起源于佃农，而此时的“庄佃”随庄主对抗“流寇”，与此前他们随庄主抗官也是一样的。

过去把“官民冲突”说成是民间“阶级冲突”的体现，往往要强调地主与农民发生租佃或土地纠纷，而官府出面支持地主镇压农民。但史实却常常相反：是专制国家及权贵层压迫民间（包括贫富庶民）致乱，而在乱起时贫富民的态度可能有异：贫者穷则思变，富者厌乱思安，从而在民间内部生成次生矛盾。换言之，不是“阶级冲突”激化成农民抗官，而是官民冲突派生出贫富斗争。有权者与无权者的分野是主要的，有产（或多产）者与无产（或少产）者的分野是次要的。只有在专制特权与权力一身份等级制消除后的近代

公民社会里,资产(包括地产)的差别即“阶级”差别才会凸显起来。而直至改革前,我国历史从未走到过这一步。权贵欺民并不是以资产(包括地产)所有者的身份实现的,而是以“国家”,即大共同体的人格化身份,通过对臣属于国家的“编户齐民”的统治实现的。亦即不是以一部分所有者与另一部分所有者的关系、而是以共同体压抑其依附者的个人权利及个性自由的方式实现的。

这一结论不仅仅得之于明清。80年代中期我在陕西师范大学任教,当时每年都有到各县搞函授辅导的任务。利用这一机会我对关中各县的十余个档案馆进行了查阅。搜集了土改、民国以至清代关中农村经济与土地关系的大量资料。那时我国尚无《档案法》,社会上对档案并不重视,基层档案馆多是设施简陋、门庭冷落、编目混乱,也没有向非政府的社会人士提供查阅服务的成规,而除了故宫明清档、南京民国档乃至曲阜孔府档以外,当时史学界也尚无利用基层档案的风气。但我通过多方“钻营”还是大有所获。这些收获不但把我在基层了解到的有关土地改革运动中“关中无地主”的说法实证化了,而且通过发现的明清地籍、税籍和方志资料证明了传统时代关中地区地权分散、租佃制不发达、自给自足背景下的“雇佣制”比租佃制更活跃、宗族组织不活跃而官府的基层控制较强、专制国家与“编户齐民”间缺少中介性的小共同体自治机制、传统小农缺乏“小资产阶级”性质而直接依附于传统权势,形成浓厚的权力经济氛围。而这一切并非只见于近代,至少明清已然。(我当时已隐约感到这些特征与秦统一时发达于关中的法家大共同体本位传统有关,但尚无把握。)后来我依据这些资料形成了“无地主而有封建”的“关中模式”理论。

当时国内在“文化热”中已形成了以强调中、西之别的“文化类型”史观取代强调封、资之别的“社会形态”史观的空气。因此我在“封建社会的‘关中模式’”之论中仍然用“封建”一词来表示传统社会便显得不够时髦了。但我以为旧意识形态的历史解释模式之根

本缺陷并不在于用错了名词,甚至也不在于“中、西”还是“封、资”。实际上古汉语中之“封建”原义是指西周式的封邦建国,而西方的Feudalism一词法语词根原义指中古法国的采邑,这并不是什么新发现。而旧模式的问题也不在于它以为直至鸦片战争前中国仍然实行封邦建国或者采邑制,恰恰相反,它是极强调秦以后的帝国与西周“社会形态”截然不同的,它也同样强调“中国地主制”与“西方领主制”的重大区别。而且正是在这种强调的基础上才导出了把消灭地主、废除租佃制看作“反封建”的基本内容,把平分土地看作“民主革命彻底胜利”,乃至从土地私有、自由买卖、大地产“兼并”小地产而产生地主制这一套描述中导出土改后必须接着搞“公有制”以免“小私有两极分化”而“吃二遍苦受二茬罪”等等理论的。

实际上无论在中国还是在海外,“封建”或Feudalism这两个词在人文社会学科领域(不仅仅在“马克思主义者”中)中已经形成了与其原始辞义不同的概念。这就如“经济”一词在古汉语中是“经国济世”即搞政治之意,但如今不会有人以为“经济学”就是做官术一样。如果说过去的经济学有错,那也不是错在“经济”一词的用法不合古义,而是旧经济学的整个解释体系有问题。同样,要反思过去的“封建社会”论,也不能仅仅指出封建一词的用法不合古义,关键是要考察过去那种以土地私有、租佃关系解释一切的理论模式能否成立。

在旧理论中“租佃关系决定论”又与土地买卖、商品关系混在一起,因此全面考察古代经济,重新思考奴隶制、租佃制、雇佣制这类“生产关系”的生成机制及其意义,尤其是它们与交换制度的关系,并在比较社会经济史层面把握古今之变与中外之异,便成了我的兴趣所在。这样在80年代后半期至90年代初,我对社会经济史的关注便从农村、农业扩展至包括城乡在内的传统生产、交换、信用、货币的全方位考察,关注重点则由“生产关系”转移到经济运行机制和要素配置方式上。在时段上由明清下及近代、上至秦汉,

在空间上则从以关中为代表的区域考察到宏观的中西比较并进。

这一时期我花在中、西“古典”时代即战国秦汉与希腊罗马的比较研究中的功夫很大。这类比较在改革前史学的“古史分期”讨论中已有许多人做过，而80年代随着顾准的希腊城邦研究及资本主义起源研究之发表又在新的角度引起关注。我受启发于前贤，但“古史分期”式的比较为“注经”的需要过分纠缠于“奴隶制”的比较上，而顾准的研究虽极富启蒙性，但限于条件他眼中的希腊罗马基本上是19世纪后半至20世纪前半期在欧洲占优势的“现代主义”古典观所塑造的。这种从蒙森直到罗斯托夫采夫并影响了苏联早期古典学的传统强调“古代资本主义”，主张希腊罗马与近代西方的近似性。然而到本世纪后半期“原始主义”已取而代之成为欧洲古典学的主流，它强调的是希腊罗马全然不同于近代西方，即强调希腊罗马的非资本主义性或“原始”性，这无疑是顾准所未及考虑的。但是，我以为对西学我们应关注时潮而又不盲目趋时，即使在像古典学这样人家具有极大优势的研究领域，我们在重视新进展的同时也不要忘了人家的“问题意识”与我们是不同的。从上个世纪迈耶与比赫尔的论战开始，“现代主义”与“原始主义”在西方希腊罗马研究中便有“轮流坐庄”之势。如今的“原始主义”带有“后现代”西方人的特定视野，它也不会是西人希腊罗马观的终结。因此我在比较研究中尽可能用了当代主流学者如芬利、邓肯-琼斯、加尔思塞等人的新成果，但并没有趋“原始主义”之时。

1986年我开设了《古代社会形态学》课程并以中、西古典经济比较为主线写了20万字的教材(打印稿)，同时采用从微观入手的方式，开始发表《郾县残碑与汉代蜀地农村社会》、《西汉五铢钱流通数额问题》、《古典租佃制初探：汉代与罗马租佃制度比较研究》、《古典借贷关系》、《关于古典经济中的均利润率》、《汉唐商品经济比较研究》、《唐代柜坊为金融机构说质疑》、《汉金新论》等系列论文。这些论文受过去“古史分期”讨论的影响，尤其受“魏晋封建

论”的影响,但与过去根本不同的是:我已把关注点从“生产关系”转向了资源配置方式,从“奴隶制、租佃制、雇佣制”的“阶级论”转向了古典商品经济、中古自然经济或习俗—命令经济及近代市场经济的机制辨析。《古典租佃制初探》一文从汉朝与罗马比较的角度与我当时平行研究的“关中无地主”问题都对中国古代经济史中的租佃关系决定论(乃至一般经济史中的生产关系决定论)作了否定。如果说在发达国家的现代“资本主义”农业中盛行家庭农场、农业雇工很少,而近代华北的“传统”农业(或“封建”农业)中却盛行雇工,那末在古代,古罗马经济中租佃关系之发达更为当时的汉帝国望尘莫及。从罗马法对租佃关系的详尽规范到地租率波动对经济的宏观影响,从货币租、定额租、转租制(“一田二主”)、抵押租佃(押租制)、永佃制到租地农场等在中国被认为是租佃制高度发达的明清时代才流行的东西,在罗马都早已存在。而地租率、利息率、利润率等因素的动态关联更是引人注目。我在《古典借贷关系》一文中专门涉及到租率、息率与利率的相关性问题,由于直接冲击了旧有的理论体系,《中国经济史研究》编辑部在发表前曾来信质疑。我针对信中的质疑又写了《关于古典经济中的平等利润率》一文再申前说。两文发表后引起很大反响。与我素昧平生的经济史界老前辈汪敬虞先生后来在《中国经济史研究》创刊十周年之际专门撰文评述了这一事件。他指出尽管编辑部不同意我的观点,而且“编辑部的观点又是公认的马克思主义权威理论”,但该刊仍然发了我的文章,从而出现了“百家争鸣、同臻上寿”的局面。他认为此后我在该刊连发的五篇论文在许多方面取得“实质”性突破,形成“好戏连台”;这不仅是“作者的贡献”,也是“编者的贡献”。

我对古典经济的研究有我自己的“问题意识”,不仅不为“古史分期”与“社会形态”理论所限,也没有追随当代西方流行的“原始主义”古典学,但我对“现代主义”的古典经济范式也有不满。长文《汉金新论》在对汉代与罗马黄金(金币)流通的分析中肯定了贵金

属通货与古典商品的经济的关系,但批评了套用现代概念认为那时存在着“金本位制”的说法,指出本位币与法偿制度在当时的经济机制下不能存在,汉金在魏晋、罗马金币在中世纪初期的“消失”也与格雷襄定律无关。不过相对而言,我受现代主义的影响仍大于其他各派古典研究,这与我作为“社会人”持有的“现代化情结”不无关系。现在看来,我当时的工作在推翻陈旧的“奴隶社会—封建社会”论(但又不走向那时流行的文化决定论与文化类型史观)方面是有意义的,许多具体考证与分析也能成立。但我对专制国家、尤其是以秦代法家理论为指南的极权国家的经济干预有所忽视。在这种干预下汉代与其说像罗马,不如说更类似于拜占廷专制帝国(所谓罗马法也成型于拜占廷)。秦汉的“非宗法化”不是公民个人权利消解了家族权利,而是专制国家权力压垮了家族权利,当然就更压制了个人权利。这与拜占廷专制皇权对罗马父权制家族的解构是类似的,由此形成的拜占廷罗马法虽然消除了罗马时代、尤其是罗马共和时代的宗法色彩而显得十分“现代”化,但拜占廷社会反而比罗马社会更加远离了“公民社会”而向东方帝国发展。秦汉的非宗法化、非村社化体现的同样也是专制帝国本位而非个人本位进程,它与以公民社会为方向的宗法解体、村社解体进程是相反的。这些新认识构成了我后来的“大共同体本位的中国传统社会”论。但这是后话了。

通往农民学之路

在我平行地展开近现代关中农村研究与古典经济—古代商品、市场问题研究 80 年代后期,改革前的农民史研究范式正迅速没落。比较“保守”(我用此词无贬义)的人转向了传统的断代史(王朝史),而比较新潮的人们则被当时不断升温的“文化热”所吸引,种种大而无当的“中西”、“东西”比较取代了对中国以及“西方”

社会内部的分析。而“文化”本身又被日益看成一种民族性、而非时代性或社会性的载体,中西之别淡化了古今之别、精英与大众之别、权贵与平民之别等等。“中国文化”被等同于儒家文化,而芸芸众生的农民只被看作是大儒之“文”所“化”者。于是“保守”者与新潮者便都把农民抛在了脑后。

实际上,那一次“文化热”与“五四”新文化运动都是意义重大的现代化思想启蒙,在这点上我是认同的。这两次运动都为自由主义(指广义的自由主义,包括具有自由色彩的社会民主主义和在思想自由基础上发展起来的种种“主义”)在中国开辟了发展道路。但与“五四”不同,80年代时并不能打“主义”的旗号而只能讲“文化”,于是自由民主、社会民主等观念都加上了“西方文化”的包装。加之“五四”之前先有辛亥,那时的人们是在帝制既革之后尤觉不济,才进而求精神上之除旧布新,这“激进主义”无论好坏总还是真激进,与此相抗衡的“文化保守主义”如学衡派、新儒家等也还是真保守。而80年代的文化热颇有“荆轲刺孔子”的色彩,其“文化激进主义”与后来的“文化保守主义”都有几分滑稽。再后的“说不”之风虽为两派斯文均所不屑,但其闹剧性实来之有自。我曾作过几则小幽默以析此类现象:

“荆轲欲刺秦王,至秦庭,见龙威凛凛,不敢前。踌躇间于阶下一展所贲孔丘像,持匕扑刺者三,且刺且歌曰:风萧萧兮易水寒,劣根深兮千斯年,知其不可兮而为之,悲剧精神兮万古传。有报于王曰:此刺孔歌也,与陛下焚坑之志同,于王事有益焉。王领之。俄而轲歌愈奋,王不怿,怪其聒噪,以棒击其顶,逐之出。轲狼狈回驛,郁郁然反思再三。有秦舞阳者至,责其激进太过:孔子伟人,岂可刺之哉?轲大感悟,遂改宗保守主义,与舞阳闭门读经,整理国故去矣。”

“昔夷人侵凌华夏，于某公园立禁牌额其门曰：‘华人与狗不得入内’。国人大愤，奋然与之争。有阿Q者适经此，怪人群之汹汹也，恬然曰：‘此园，吾儿所为也。我老子，固不屑入内。胡儿书此，是彰我之尊也，何争为？’人皆哂之。

忽忽数十载，阿Q老矣。一日于途，又见一公园名胡曼莱茨(human rights)者，甚宏丽，华夷诸色人等皆欣欣然出入焉。Q细观其门，不见禁牌，乃勃然作色曰：‘胡儿欺我何甚耶，敢谓华人亦可入内？是损我之尊也！’乃愤归，于垃圾堆内觅得数十年前之禁牌，额于园门，自是华人皆不得入，而胡曼莱茨遂为夷人所独享。Q乃拊掌而喜曰：‘吾国可以说不矣！’”

幽默归幽默，在80%的人口是农民的中国，在全球40%的农民家居的国度，在继“农民革命”之后又以“农民改革”震惊世界也大出世人意外之际，在国际上农民学方兴未艾、年鉴派发起的“新史学”也日益把“伟人史”变成了芸芸众生史、“事件史”变成了日常生活史的时代，中国的农民研究却成了只有“政策研究部门”才关心的事，这难道是正常的吗？在“农民颂歌”与“农民批判”都显露其滑稽之后，对农民视而不见而不是以新的视野来重新理解农民难道就是出路吗？以“农民战争”、“土地制度”来涵盖农民史固然十分狭隘，但即便“农民战争”本身，不也确为中国历史上一个极富特色的要件吗？一窝蜂地讲“农战”，与完全无视它，仿佛不曾有过这种事，不是同样反常吗？

在1949年前，与以“租佃关系决定论”为基础的土地改革学说激烈论战的是背景多元的“乡村和谐论”。它把传统村落视为具有高度价值认同与道德内聚的小共同体，其中的人际关系具有温情脉脉的和谐性。在此种温情纽带之下的小共同体是高度自治的，国家政权的力量只延伸到县一级，县以下的传统乡村只靠习惯法

与伦理来协调,国家很少干预。所谓的乡绅则被视为“植根于乡土伦理”而体现社区自治的小共同体人格化身,绅权制衡着皇权(国家权力)的下伸意向。而此种伦理与自治的基础则是据说集中代表了中国独特文化并自古传承下来的家族血缘纽带,因而中国社会被认为是家族本位的,并以此有别于“西方传统”的个人本位。而儒家学说便是此种现实之反映。

在旧意识形态支持的农民理论失去魅力之后,这种“乡村和谐”的小共同体本位论便取而代之,尤其在社会学与人类学领域成为新潮,这与这两门学科本身的特点(重视小社区与强调文化差异)不无关系,相对于只知“阶级斗争”的旧说而言,其兴起也有很多合理性。但与民国时期不同的是:新时期的这种取代并未经过认真的论战。它与其说是反驳了、不如说是回避了旧说对许多问题的解释。例如“农民战争”,旧说以地主与佃农的矛盾解释之固已难以服人,但“乡村和谐论”就能解释它么?如果传统乡村的内部关系真是那般温情脉脉,而乡村外部的国家权力又只能到达县一级而无法干预乡村生活,那种社会大爆炸怎么可能发生?

更有甚者,由于前述新时期的文化景观,如果说在“文化激进”时代,乡村和谐论者并没有能如过去的梁漱溟等人那样与主流意识形态的土地革命论者展开论战,那么在“文化保守”时代,它却具有了鲜明的所谓反“西化”特征。弘扬“本土文化资源”而证明“西方的”法治等等不适用于中国。在某些场合,甚至出现了熔土地革命论与乡村和谐论于一炉而不顾两者的逻辑矛盾的著述。当然问题还不在于逻辑,与不能解释过去一样,它也不能解释如今中国农民与“农民中国”的现实进程。

于是建立一种既非租佃关系决定论又非乡村和谐论的农民研究新范式,便成为吸引我的目标。除了以档案资料为基础的近代关中农村研究、以文献史料为基础的古代理济社会研究和以社会调查为基础的现实农民研究外,在理论方面我还努力汲取三种资源:

问题与主义

一是清理马克思主义的农民社会理论。虽然我所批评的许多有关农民的看法都印着“马克思主义”标签,但我从不认为对19世纪以来人类这一重要思想遗产可以不予置理。这里重要的不是肯定或否定的价值判断而是关于思想流变的事实分析。我注意到在马克思主义东传过程中其传统社会(或曰“封建社会”)观、反传统的变革(或曰“民主革命”)观以及由前二者决定的农民观都发生了急剧的变化;这变化的核心还不是过去所讲的由低调(“农民保守”)向高调(“农民革命”)之变,而是对“革命”与“保守”本身的涵义作了几乎完全相反的改变:马克思心目中的传统社会是以共同体为基础的、“剥削者的公社与被剥削者的个人”(普列汉诺夫语)对立的社会,“革命”意味着从共同体桎梏中解放个人,变“狭隘人群的附属物”为“人的独立性”,而农民的“保守”则表现为对共同体庇护的依赖。然而它在俄国的斯托雷平时代转变为列宁主义后,传统社会变成了以“土地私有制”为基础的社会,“革命”意味着消灭独立农庄和重建村社,而农民的“保守”则表现为留恋“小私有”。这一变化是以斯托雷平改革为核心的当时俄国社会变革所造成的,而俄国土产的思想资源(主要是民粹主义)起了极大作用。

二是现代国际上的农民学思潮。在英语世界,“农民学”(peasantology)一词作为术语产生于60年代;而在60~70年代之间,国际上出现了所谓的“农民学辉煌的十年”。有人甚至说这一时期农民研究中取得的划时代进展可与物理学中牛顿定律的发现相比拟。这种进展有其深刻背景:60年代以来大批不发达的农业国宣告独立,“发展问题”日益突出,而“不发达社会学”即农民学也应运而兴。大萧条与世界大战展示的西方“现代病”和苏共二十大以后斯大林主义的危机使那种企图在两种“工业文明”之外寻求“第三条道路”的人日增,“后现代化”唤起了对乡村的重新关注与“农民文化复兴”。而本世纪以来对历史与现实中农民问题的经验性成果积累,也呼唤新一层次的理论概括;农民史、乡村社会学、民

俗学、农业经济学等与农民有关学科的发展日呈交叉、综合之势。过去史家认为古典城邦以工商立国，是奴隶制的天下，而中世纪则是庄园的世界，现在人们则发现古典城邦更大程度上是小农而不是工商业者与奴隶的集合，中世纪“庄园化”的程度也远非原先所讲的那么大，因此有必要重新估价“小农”在历史上所扮演的角色。另一方面，“现代化大生产”将消灭小农的假设未被证实，不仅东方诸国“一大二公”的农业改革基本失败，西方诸国的工厂式大农场也未能战胜家庭农业，而南方诸国还出现了殖民时代的种植园在新的基础上走向小农化的趋势。显然，“小农”未来的前途也远无人们设想的那么灰暗。于是，农民学作为对农民群体的全方位研究，正日益以其巨大的理论魅力与实践精神，“把众多历史学家、经济学家、政治学家、人类学家、社会学家和农学家团结在一种共同的兴趣之中”，并形成了具有内在逻辑联系的各种理论体系。T·沙宁的农民社会理论、在越战失败背景下为检讨东南亚农民问题而兴起的J·C·斯科特与S·波普金的“道德农民”与“理性农民”之争，以及以黄宗智为代表的美国汉学家对中国农民问题的重新探讨、以“内卷化”为核心的“范式重构”，都给人以启示。

三是以恰亚诺夫理论为代表的俄国农民学传统。被或褒或贬地称为“小农稳固论者”、“农民合作制理论家”、“新民粹主义”、“实体主义”，其同仁名之曰“组织—生产学派”。而他本人自命为“社会农学”的A·恰亚诺夫是60年代英语世界“重新发现”的一位俄国思想家，他因提出了不同于马克思主义和自由主义的农民问题“第三理论”而负有盛誉。他建立了由劳动—消费均衡理论及家庭结构周期说为核心的“家庭劳动经济”学说，在方法论上倡导既反对历史学派又反对古典学派的“经济人类学”立场，并提出了富有预见性的“农民乌托邦”蓝图。他关于家庭经营在农业中相对优越性的见解、关于未来农业主体仍将是小农农场而不是“农业工厂”、农业资本主义化的主要方式是“纵向一体化”而不是横向的“农民

分化”的观点,关于“非资本主义”的未来新农村应走产前产后服务社会化与乡村工业化之路的预言,甚至他描绘的“1984年”俄罗斯的“小城镇主义”、“离土不离乡”、合作制与农民企业、每户8~11俄亩“责任田”上独立经营与非农产业的合作经营相结合的双层经济体制等等,都令人惊讶。

我与金雁合作在研究俄国农民史的基础上对恰亚诺夫及其理论的关注早在前苏联为恰氏平反并在俄国重掀恰亚诺夫热之前的1985年,那一年我读到英文版的收有恰氏两部代表作的《农民经济理论》与英国《农民研究杂志》上专辑刊出的《我的兄弟阿列克赛到农民乌托邦国旅行记》。当时恰氏在西方与第三世界已产生广泛影响,但在苏联仍处在被遗忘状态,在我国更无人提及,以至我们的最早的一些评论恰学的论文困难觅知音而很久无处发表。1988年这些文章才陆续问世。1996年我执编的《农民学丛书》中收入了恰氏第一部中译著作《农民经济组织》,我在其卷首长序《当代农民研究中的“恰亚诺夫主义”》中对恰氏理论作了迄今国内最详明的介绍。

但我坚持“主义可拿来,问题须土产,理论应自立”,对这些资源持分析的态度。在《农民学丛书·总序》中我认为:“如果说过去的中国思想界受到‘现代主义的欧洲中心论’影响的话,那么今天的中国思想界同样受到‘后现代主义的欧洲中心论’影响。‘影响’即交流,交流决非坏事。然而我们必须清醒看到:西方农民学某些流派的‘乡村理想主义’与‘乡土中国的传统思潮’具有完全不同的土壤,轻易地互认‘知音’未必可取。”对于恰亚诺夫,我也指出了他的“微观理论”与“宏观理论”都存在着逻辑问题。我深信中国的农民问题并不只是“拿来”某种主义就可解决的。

在“主义”与“问题”研究的积累基础上,我们于1989年初完成《田园诗与狂想曲:关于模式与前近代社会的再认识》一书并送交云南人民出版社,但不久由于众所周知的原因该书所属的丛书出

版计划胎死腹中,经过几番波折后,该书才于1996年在我执行主编的《农民学丛书》(中央编译版)中问世。同时问世的还有我与金雁合著的另一本书《农村公社、改革与革命:村社传统与俄国现代化之路》。这套丛书的问世,标志着我已完成了从农民战争—土地制度史研究向农民学研究的范式转换。

在这一范式中,“农民社会”并不等于农业(种植业)社会,虽然前者常以种植业为生存基础,但其社会的本质特征不是生产特征而是人文特征:它是以共同体为本位的、非个性化的传统社会。这类社会的个性化(反映在制度层面即表现为经济市场化与政治民主化)即现代化进程面临着从传统共同体到个体本位的公民契约性联合体的转变。这种转变意味着:由自然经济(它的含义不是以往所说的“自给自足”、“小生产”,而是“习俗—指令经济”,其中包含J·希克斯所说的“典型官僚政治中”“由上层指挥的专门化”分工)向市场经济转变,由人的依附性向人的独立性转变,由身份关系向契约关系转变,由以统治—服从关系为基础的分配(按权分配、按身份分配)向以公民所有者的交换为基础的分配(按要素分配)转变,由以人们在共同体中的身份与权力为基础的等级壁垒向以个人持有的要素价值多少为基础的阶级分化转变。

传统共同体对其成员具有束缚与保护的双重职能,因此上述转变又包含着摆脱共同体束缚与失去共同体保护的双重意义。而现实中的人都具有摆脱束缚但却留恋保护的两重取向,因此在这种转变中农民社会中人(不仅是种田人)都具有“激进”与“保守”的两重性。在转变过程中不仅有是否解构共同体的“是否分家”之争(激进与保守之争),更充斥着以何种方式解构对谁更有利(更多地摆脱束缚并保留保护)的“如何分家”之争,亦即争夺共同体“遗产”之争。这种斗争无所谓激进与保守,但却有公正与否之别。它对传统共同体解体的不同道路的影响极为重要。

这些道路的具体情况千差万别,但从逻辑上讲可以归纳为两

种类型(以及其间的过渡状态):或者在专制条件下由共同体中的大家长窃据、强占“家产”为己有,并将被剥夺的“子弟们”一脚踢出“家”门,从而在权贵垄断的基础上进入“竞争”社会。或者在民主条件下制约“家长”权,由共同体成员们公正地分配“家产”,以便在起点平等的基础上进行公平竞争。我把前一道路称之为斯托雷平模式(过去曾按本世纪初俄国社会民主派的说法称为“普鲁士道路”),后一道路称之为普利茅斯模式(过去曾按俄国社会民主派之说称为“美国式道路”)。这两条道路都可以有“激进”选择和步步为营的“渐进”选择。过去的论战往往集中于“激进”好还是“渐进”好,但我则认为道路的选择比速度的选择更重要。过去的争论往往先人为之地设定一些“阶级”为“进步”的,另一些为“保守”乃至“反动”的。但我认为在一场“分家”变革中任何人都会倾向于接受有利于己的“分家”方案、拒绝不利于己的“分家”方案并采取“护家”立场,因此很难设想什么预定的“进步阶级”和“保守阶级”。俄国农民在1905年以前总的来讲是支持“分家”的,而到斯托雷平时代则转向了“护家”立场。我国的公社制度作为一种“由国家控制但由农民承担控制后果”的经济,共同体的束缚职能发达而保护职能几无,因而农民成为改革的先锋,他们在摆脱束缚的同时没有什么保护可以失去。而前苏联的农民(村社社员)曾比中国的农民“小私有者”更强烈地反抗集体化,但在1966年集体农庄实行“有保障工资制”、国家承担控制后果后,农民便与国企职工一样在改革中面临失去保护的尴尬,成为一个被动的群体。因此,重要的不是在变革中预定地扶植一些利益集团而损害另一些利益集团,而是尽可能维护现代化变革中的公正,使尽可能多的人们在变革中束缚的解除与保护的失去、机会的获得与代价的付出能够相称,使他们能公平地分享共同体的遗产而在相对于平等的起点上参加竞争,一句话,使尽可能多的人们支持并推动现代化变革。

各民族的文化差异确实存在,但我不赞成文化决定论。没有

什么遗传性的“文化基因”能够预先决定某些人赞成还是反对现代化、支持还是拒绝市场经济、民主政治等等。我以为改变“文化”不如呼唤公正更为重要。作为农民国家走向现代化的“大国案例”（我不赞成过分专注于易受特殊性影响的小国经验，如“亚洲小龙”等），我们曾描述了俄国斯托雷平改革与“为什么美国没有社会主义？”两个经验过程。同样文化传统的俄国，在维特时代农民并不支持民粹主义更没有表现出多少“公社精神”，而社会氛围主要是自由主义及社会民主主义的。但到斯托雷平时代，铁腕寡头强行“化公为私”的结果却造成“不公正的伪竞争激发反竞争的伪公正”，民粹主义膨胀而自由主义萎靡，危机一旦触发俄国便陷入“公社复兴运动”的大潮之中。而北美文化宗主是英国乃至欧洲，包括社会民主主义在内的反市场反竞争思潮却盛于欧而不能兴于美；其实北美早期清教移民也是农民，也组织过公社，本未必比欧洲的“市民”更亲自由主义。但北美民主早熟，殖民者公社的解构过程较公正，没有扭曲竞争的封建特权及身份壁垒，加之美国革命对权贵的“托利主义”倾向的打击，使北美的市场竞争有一个相对公正的起点与规则，“反竞争思潮”因而兴不起来。甚至于欧洲的“社会主义移民”到北美后不久便变得比土生居民更支持“自由竞争”。

现代化过程的顺利与否与其说与文化基因有关，或与变革速度之激渐快慢有关，不如说与变革的道路是否公正关系更大。而道路的选择当然不可能是任意的，但决定选择的与其说是远古遗传下来的“文化基因”，不如说更多地是取决于现实过程中诸种利益集团、价值取向集团的博弈过程。这里完全存在着人们自主能动性的活动空间。但起点一旦过去，道路的惯性就会增加，选择的可能将减弱。或者由起点平等，公平竞争的而走上规范化的现代公民社会之路，或者在不公正的伪竞争与反竞争的伪公正中经授权贵资本主义与“人民专制”的反覆折腾。新的选择机会往往要等待下一个周期即共同体再次面临解构的“起点”了。像俄国，在

1905年它完全存在着另外的选择,但1917年时它几乎只能走向“公社复兴”,下一轮选择要到1990年前后了。

在这个意义上我赞成改革过程的“路径依赖”理论,但我不同意把它与“文化决定论”挂钩,似乎某种古代文化基因就把如今的道路给“锁定”了。我讲的路径依赖是依赖于变革“起点”的选择。举例而言,俄国的“路径”不是依赖于基辅罗斯,而是依赖于1905~1907年间的事变。而北美之异于南美,照李普塞特的说法,也不是依赖于欧洲宗教改革产生的新教伦理或更早的事情,而是依赖于美国革命。

什么“农民”? 什么“问题”?

我虽反对文化决定论,但认为有必要探索传统中国社会区别于其他农民社会的特性。这些特性何在?改革前的“生产关系”论强调“中国封建社会”的租佃制与“西欧封建社会”的农奴制之别,而改革后的“文化史观”强调中国人的小共同体本位(家族本位)与西方人的个人本位之别。我对此二说均难认同。如前所述,租佃制在中国与农奴制在西欧到底盛行到什么程度是很可再考的。不仅秦汉的租佃制很难说比罗马更发达,而且西欧在近代化进程开始前很久农奴制即已消亡,那时的欧洲农民多半也是佃农。进而言之,如果不讲其他,仅就契约的租佃与身份性的农奴而论,哪个距离“由身份到契约”的市民社会更近,就更难说了。

至于个人本位与共同体本位之别,我以为这与其说是中西之别不如说是传统社会与近代社会之别。前近代的传统欧洲社会也是以共同体为基础的,这一点从教会思想家到无神论者、从马克思主义者到自由主义者都承认。再往前的希腊罗马古典时代,则过去的“现代主义古典学家”的确有强调其个人本位的,但如今优势的“原始主义古典学家”早已从实证上否定了这种“古代资本主义

论”。

进一步细考之,传统中国农民与欧洲农民谁更依附于小共同体,似乎很清楚:以地缘共同体而论,中国的“自然村”明显比西欧的马克村社要松散,更不要说与土地公有、定期重分、强制聚居、实行劳动组合与连环保的俄国米尔公社相比了。以血缘共同体而论,罗马父权制大家族绝对比秦汉法家传统下的“五口之家”更富于家族主义。至于中世纪欧洲,早就有许多论者把它向近代的转变称之为“从家族社会到公民社会(from lineage society to civil society)”。近古以来中国东南沿海的大家族,曾迷倒了许多文化人类学家,但在更为“传统”更闭塞“文化”更纯粹的广大内地,家族组织并不活跃,而在作为传统摇篮的关中等地,更几无实质性家族组织。

其实就微观层面看,传统中国农民的“小私有”与欧洲农民的村社社员形象几乎会使人得出中国小农更类似“市民”的印象。英国的圈地运动,往往被中国学生理解为“跑马占圈”式的恶霸行径,及至知道那其实是突破村社习惯而实行“自由”择佃(赶走原来的佃户而把土地租给出得起更高租金的牧羊业者),则往往会大感不解:这有何稀奇?咱中国自古不就如此的吗?

然而有些事情却耐人寻思:具有土地公有、劳动组合传统的俄国村社农民,在斯大林集体化时曾进行了激烈的反抗。以致后来中国集体化时许多苏联专家都认为:传统上就是村社社员的俄国农民尚且如此,上千年来都是“小私有”的中国农民岂能接受如此“冒险”的集体化?但事实却是:“小私有”的中国农民几乎转眼间就被“集体化”了,他们虽未必情愿,但并未表现出俄国村社社员那种反抗力量。而且有趣的是,在中国出了点反集体化乱子的地方正是那些传统家族公社较活跃之地(如浙江仙居、广东中山,当地土改前土地中有1/3至一半以上是族田族产),而那些传统上的“纯私有”地区反而最容易集体化!

其实道理很明显：小共同体固然有压抑个性的一面，但也有自治性即排拒外来干预的一面。俄国农民之所以较难征服，正因为村社纽带使他们有一定的自治能力。在中世纪欧洲，“民族国家”一直未形成，人们从属于村社、家族、采邑、教区、行会等小共同体，形成小共同体本位的社会。而中国早在秦汉时代就以强大的国家权力推行“民有二男不分异者倍其赋”之类的“反宗法”行动，形成了大共同体（国家）对“编户齐民”的强控制。于是传统中国乡村社会既不是被租佃制严重分裂的两极社会，也不是和谐而自治的内聚性小共同体，而是大共同体本位的“伪个人主义”社会。从微观上看，“小私有”的中国农民似乎比欧洲传统村社社员更“现代”，但从宏观上看，欧洲的社区自治、小共同体自治却与中国那种专制国家掌握中的“编氓”形成对比。与其他文明的传统社会相比较，传统中国人的小共同体性更弱，但这非因个性发达、而是因大共同体性的亢进所致。它与精英文化中的法家或“儒表法里”的传统相连，形成一系列“伪现代”现象。

西方中世纪的公民个性与个人权利主要受小共同体的压抑，因而在现代化初始阶段，孱弱的个性力量需要与成长中的大共同体力量形成联盟来消解小共同体桎梏，这就是“公民与王权的联盟”。而在中国，个性化与个人权利的成长主要受大共同体的压抑，因而现代化进程便可能需要一个与西方形成相反的中介，即“公民与小共同体的联盟”。

这可以解释许多现象，如改革以来东南发达农村地区的“家族复兴”、乡镇企业中的家族纽带、“庄主经济”与“新集体主义”的活力等等。对此，目前有两种通行的解释，一是把这些现象目为“封建回潮”，必欲除之；二是从这些现象得出“传统文化伟大活力”之结论，并据此抵制个性化的趋势。但实际上，“公民与小共同体的联盟”的确是一种现代化初期的中国特色现象，不能简单诋之为“封建”，也不能套用西方社会的进程来评论。但这并不意味着中

国人就天生地不能摆脱家长制“文化”。正如在西方“公民与王权的联盟”是一种过渡,公民权利成长后自会消解王权而建立公民国家一样,中国农民在公民权利成长后也会结束这种与小共同体权力的“联盟”,消解“庄主”现象,建立公民社会。

这当然是我的一种乐观的预期,但它要能实现,必须有许多条件。例如正像欧洲中古晚期公民必须先是在王权之下建立公民社会(然后才是建立公民国家)一样,中国则可能必须先在小共同体自治之上建立公民国家(然后才是建立公民社会)。这就是为什么民主与法治建设在当前具有特殊意义的原因。

我本是学历史、主要是古代史的,但从80年代中期起,为了研究土改前关中农村,我在到各县查档之余,也接触了现实农村。1994年调入北京后,我除任教于清华外,还先后兼任过中农信研究员、《中国农民》特约记者和青基会(围绕希望工程发展起来的民间机构)理事等工作,并与农口一些研究部门建立了合作关系。在清华,我是于1995年起连续组织了几次学生大规模农村调查,这样我的农民学研究便从农民史延伸到了现实领域。这可以说是我治学道路的第四阶段。我这样做不仅是基于“早稻田情结”,也是基于研究生涯中形成的一种理念,即当代农村、当代中国是传统农村、传统中国的延续。不了解传统农村就不可能理解当代农村,反之亦然。当代农村中的许多问题在历史上都有“同类项”,如当前的份地制、“二田制”与历史上的均田制与口分、永业二分制、当前的农民负担问题及“并税除费”改革思路与历史上的赋役问题及“一条鞭(编)”式的并税式改革、当前的农民工问题与历史上的流民潮,等等。问题不在于历史与现实的简单类比,而在于农民学本身作为在农民社会现代化背景下理解传统农民社会的工具,其本身便有参与的传统。从恰亚诺夫式的“农学家—组织者”,到民国时期的乡村建设派与农村社会问题大论战,莫不皆然。当然从本意上说,我把这种参与定位为学理性的亦即人类学式的“参与观

察”，而不是修齐治平式的传统士大夫抱负。

另一方面，我的农民学研究不仅关注历史上与现实中的“种田人”，而且有些内容已超出了“种田人”的范围。诸如改革与革命问题、社会公正问题、现代化模式比较问题等等。这并不是自命不凡、好高骛远，实际上这也是当代农民学的特点。农民学研究的是peasantry，而不是farmers（种田人）。后者是个职业范畴，而前者是个社会范畴。尽管peasants们大都以种田为业，但并非所有的种田人都是peasants。如当代的美国农民，就是市民社会中的务农者或曰种田的公民（市民）（a citizen as a farmer），同时也并非所有的peasants都种田（就像我国身份制下的“农民工”）。

国外农民学中曾有延续几十年的农民定义之争。争论的结果形成了peasants与farmers的两分法。后者是现代农业者（农场主），而前者则意味着与公民（市民）社会（Civil Society）相对的农民社会（Peasane Society）。据说，“诸如自给自足或小规模生产等特征”都不是农民（peasantry）定义的根本，传统农民的本质在于它“要受外部权势的支配”。这种“使其整合于更大社会的方式”，才是传统农民与“其他农业生产者”的根本区别：“在农民社会，生产品及劳务不是由生产者直接交换，而是被提供给一些中心来重新分配。剩余的东西要转移到统治者和其他非农业者手里。这种分配权力往往集中于一个城市中心，尽管并非永远如此。”（《不列颠百科全书》）显然，如果按这一标准，那改革前的中国就没有“市民”。陈翰笙先生早在20年代就说过：“吾人所谓之都市，其性质不似city”。1956年以后，中国的city成分更是彻底消灭，北京、上海等等，在这个意义上都不过是“特大村社”而已。只是在改革后，我国才又出现了city与citizen的成分。然而有趣的是它不是首先由“城里人”、而是首先由乡下人建立的。1993年时我曾说过，就社会发展史本来意义的city而言，大陆中国严格地讲只有一座“城市”，它就是浙南的龙港。这个由前“乡下人”的民间行为创生的新城，是中国唯

一由既摆脱了共同体的束缚、又失去了共同体的庇护,具有独立人格并自己对自己负责的人们建立的“市民社会”。当然就大背景与深层土壤而言它的city性质还不可能完全。

换句话说,“农民社会”与其说是务农为生的社会,不如说是非公民社会、臣民社会、身份社会或以共同体为本位的社会。农民学就是分析、认识这样的社会并研究它如何实现现代化的学问。它之不仅仅以种田人为研究对象就理所宜然了。在当代中国,做一个“农民学”者就必须是一个改革思想者。事实上,如今的“农民问题”早已不仅仅是“种田人”的问题,而如今的农村改革也早已不能绕过城市改革而单向突进。如果说过去曾流行“中国问题的实质是农民问题”这句名言,那么今天应当倒过来讲:农民问题的实质就是中国问题,即中国现代化问题。

在“问题”与“主义”之间

作为学者,要说不想在专业上“出人头地”那是假话。但应当说我的治学方法对“专业前途”似不有利。这也是习性使然。我早年失学,自学的动力全在于“兴趣”,而“兴趣”又来源于“问题”。学问学问,学以解“问”。没有“问题”死背“知识”未免太没意思了。解“问题”是有趣的,背“知识”则可能是有用的。但在当时环境下“知识”之用不知何在,追索问题便成了主要动机。而一追索起来,往往是甲问题套着乙问题,乙又套着丙问题……这么一“追”往往就不知“专业”界限何在了。说起来我的不少学识都是这样来的。例如我没在中学学过数学,后来在乡下对解方程来了兴趣,因而只学代数。但因摆弄小水电要看电学,结果被功率因素、正弦波、相位这些概念难住了,才去掉过头来学三角,又由此迷上了解析几何、微积分……我的数学知识就这样七颠八倒地学了若干。又如我在乡下一度对中草药着迷。但草药书看了若干,却引发了对植

问题与主义

物分类的兴趣。到后来那些药材的性、味、主治大都忘了，却对当地的草草木木几乎都能说得上来其纲、目、科、属及彼此间的亲缘谱系。

后来吃上了社会科学这碗饭，跟着“问题”走的恶习仍然未改。所不同者，关注社会的“问题”少不了在纯粹求智之外带点儿“正义感”或曰人文关怀，而这又必然带出“主义”。既想谋道，又想谋智，既想当“刺猬”又想当“狐狸”，于是便徘徊于“问题”与“主义”间落了个两头不讨好。

在《农民学丛书序》中我曾说：“当今学界，有人力戒空疏之弊而大倡微观分析，有人深恶短钉之学而力主宏观概括。其实两千年来传统学术一直是‘义理之学’与‘训诂之学’轮流称大。其流弊不在于它太微观还是太宏观，而在于它缺乏形式化的科学思维。因而难以在宏观—微观或抽象—具体—抽象的认识循环中建立实证(或证伪)机制以推动学科的发展。”而我今天要补充的是：空疏之学与短钉之学我所皆不愿为者，还因为它们都缺乏一种本真的价值关怀，因而难以在问题—主义—问题的认识循环中培育人文精神以推动社会与学术的良性互动。

但我自己是否避免了空疏化与短钉化呢？不敢自必，自勉而已吧。

我的研究难改“有感而发，有据而论”之习惯。有感而发，则文以载道，不作无病之吟；有据而论，则据实而书，不搞影射史学。我自觉是个价值取向强烈的人，价值“偏见”是否会影响客观观察呢？不敢说绝不会，但起码应做到不去故意歪曲事实。

我往往在追索中从一个问题进入另一个问题，这就难免逾专业之界。我当然不可能对许多专业都有发言资格，但我希望在我关心的具体“问题”上不讲外行话。例如，我不是美国史专家，但我关心“为什么美国没有社会主义”这一问题。这就需要对此问题提出以来至今的讨论经过及各家的得失有认真的了解，这我自觉

能做到。

我治学 20 年来经历了不少事变,其中对我影响最大的也就是对我们国家影响最大的那件事。它在相当程度上改变了我的人生轨迹与学术心路,也改变了我对许多问题的看法。后一改变我相信与潮流相吻合,前一改变却可能与时潮正相反。在那之前,我主要苦恼于学科的危机,想的是在农民战争—土地制度史萧条的情况下农民史研究向何处去?而在此之后,我则苦恼于另一种危机,想的是中国农民向何处去?农民中国向何处去?我自己又向何处去?

于是在人由“主义”转向“问题”之时,我却由“问题”转向“主义”了。而八、九年过去,如今中国似乎又迎来了一个讲“主义”的时代,而且比 80 年代更进一步,不须借谈“文化”来讲了。如今自由主义、社会民主主义、后现代主义、新左派、第三条道路、保守主义、新儒家等等都可以研讨了,这令人感到振奋。

但在“主义热”兴起之际,我却又想回到“问题”了!

“主义”具有自洽的逻辑完美性,可供把玩。但“主义”的主要功能当然不是供把玩,它是用来解决“问题”的。而且我们是想用它来解决中国当代的问题,而不是中国古代或西方的问题。“主义”中包含着普世性的价值,每个“主义者”都应当弘扬这些普世价值。但“主义”的具体文本往往是针对特定问题而非普世问题建构的。自由主义者把公民个人权利当作普世价值,但威胁此种权利的“问题”却各有不同。哈耶克认为工会(不是官方工会)太强大威胁了此种权利。但在 80 年代的波兰,工会却是此种权利的支柱。因此弘扬普世价值时恐怕要慎言普世问题,还是那句话,“主义”可拿来,“问题”须土产,理论应自立。

如今却有“主义”与“问题”相脱节之虞。像自由主义,目前流行的有这么几种理论:

哈耶克的“否定的自由主义”,他关心的问题是:我们不能做什

么事,以免失去自由。但这对我们似乎是“明天”的事,我们现在关心的是:我们应该做什么,以便得到自由。而这,哈耶克没讲,因为这不是他的问题。

新自由主义经济学的交易成本理论:如今经济学界言必称科斯,把“交易成本最小化”当作主要问题。科斯只谈交易成本而不谈交易权利的设定,因为这在美國也不是一个问题。可是在我们这里,回避交易权利设定而大谈交易成本,便可能成为一种为抢劫辩护的理论。如今我们的确听到了这种说法:公共资产的看守者关起门来监守自盗,是一种“交易成本最小”的私有化方式。

罗隆基等民国时代的“有社会民主倾向的自由主义者”。此种自由主义如今仅有美国的罗尔斯理论的增援,其特点都是:弘扬政治自由,而对产权自由有某种保留。其实今日之中国,不要说有社会民主倾向,就是社会民主主义本身也应是自由之友,而非自由之敌。但问题在于:中美二罗的社会民主倾向都表现在产权市场的规则问题而不是起点问题上。他们都生活在私有制社会里,又不主张劫富济贫强行“回到平等起点”,当然只能在过程中限制自由以“兼顾”正义。然而我们却是在一个由公而私的产权设定阶段,不平等的根源并非交易太自由,而是起点太不公。二罗面对这种问题还会开出同样处方么?

海外新儒家与“后新儒家”中的自由主义资源:除了新儒家自由观本身的问题外,对我们来说其最大的缺陷在于各派新儒基本上都是形而上层面的道德心性之学,而没有经济、政治等制度层面的理论。即便像余英时先生那样最自由主义的人也如此。这时他们这些海外学者来讲并不足怪,因为制度层面的自由主义那里已经有了,要就制度发言的话可能就是批判了。然而我们不同。自由主义作为一种社会理论不能没有制度层面的内容,试想如果西方自由主义没有斯密与洛克而只有休谟和康德,那还成其为自由主义么?

一句话,我们至今还没有中国现代自由主义的理论,即一种能够针对并解决当代中国问题的自由主义理论,同时也是能够立足中国(而不是悬空于中国)来谈论全球问题与未来的问题的理论。

对自由主义来说什么是当代中国最不容回避的关键问题呢?

中国在搞市场经济,这是与世上许多国家一样的。中国是从前计划经济的基盘上开始搞市场经济,这是与其他前社会主义国家一样的。

这类国家的自由主义与一般在私有制基础上搞市场经济国家的自由主义关注点会有所不同。后一类国家发展市场经济只需要建立并守护市场规则,为此在政治上只需要一个“有限政府”,即“少管闲事”的政府,但并不能直接说就必须需要一个民选的、可监督的政府。而民选政府与“有限政府”并不是一回事。而前一类国家,在进入市场经济时除了建立规则外,还要解决个初始产权设定问题,这就引出了起点平等的要求。初始产权设定,实际上就是把原来归政府看守的公共资产至少相当一部分归还社会。作为看守者而非所有者(公共资产属“公共”,但公众是不可能直接参与的)的政府要处理其看守物,就引出了个所有者(“公共”)授权其代理并监督其交易,若没有这种机制(实即民主制),那就成了看守者监守自盗了。换句话说,由于有了个产权初始设定问题,这类国家需要的不仅是个有限政府(就政府职能而言),还需要是个民选的、可监督的政府。

一般地说,平等与民主是社会民主主义的价值。由以上分析可见,在传统私有制国家自由主义者尽管未必反对、但在逻辑上不一定强调这些价值。然而在前计划经济国家则不然,自由主义者不能不强调民主与(起点)平等。亦即:自由主义者在这类国家会天然地接近于社会民主主义者,反过来也一样。当然,他们以后会分手,但这是在以后。

而更大的问题在于:倘若在不平等也无民主的条件下通过了

问题与主义

“起点”，又该怎么办？这是中国自由主义面临的最大问题。迄今世界各国的民主化从大处说无非是两种情况：一种是传统私有制国家，它的民主化在逻辑上只需要解决个政治和解问题，曼德拉与德克勒克一握手，便万事大吉。第二种是前东欧那样的国家，它在民主化时公共资产保存还完好，后来的产权改革都是在民主化条件下进行，无论是卖是分，至少有个形式公正，其产权设定的公信力不致影响社会稳定。

人类历史上还未发生过第三种情况：倘若“不明不白地私有化”搞完之后发生了民主化又当如何？这种情况在前计划经济国家虽未发生，但在“传统公社国家”俄罗斯却有过近似的事例：斯托雷平改革之后出现了1917年2月的民主化，结果是一场大清算之后重建了更加强化的公社国家，市场经济与民主政治都毁于一旦。自由主义者最怕出现这种局面。但中国的自由主义者对此能不有所设想么？

再来看看社会民主主义。从前述可知，在中国的特定条件下自由主义与社会民主主义理应是朋友。可是现在中国如果说缺少自由主义，那么社会民主主义就更缺。中国自由知识界流行的左翼思潮主要并不是社会民主主义，而欧美的“西马”与“新马”，尤其德法的“西马”声势最盛。如今中国知识界的“自由左翼”与欧美一样，很少有人对马（更不用说恩）感兴趣，而只是祖述西马。

出现这种局面有个简单原因：斯大林打着马恩旗号，而马恩已经死了，不能骂斯大林，于是被斯大林带累臭了。而“西马”诸公多是骂过斯大林模式、被前苏东阵营视为异端的。于是他们在斯大林模式臭了以后便较少受累。

其实这里有个大误区：从葛兰西、卢卡奇直到法德西马虽然与斯大林传统有矛盾，两者的距离却要比马、恩（尤其比被西马批得最多的恩格斯）与列、斯的距离近得多。

从谱系上讲，马、恩的嫡传是德国社会民主党及社会民主主义

传统,其在俄国的代表则是普列汉诺夫与孟什维克。而列宁主义,实际上是社会民主主义在斯托雷平时代发生了“超民粹主义化”的一支异端——他们后来改掉了社会民主党之名并另立第三国际,并不是一种形式主义。从特卡乔夫、民意党人到列、斯及第三国际,这是与社会民主主义传统分立的另一条线。

而西马并不属于社会民主主义传统。它源出第三国际的一支异端。虽是异端,离其正统毕竟比社会民主主义为近。站在这一立场上批斯大林,实际上是很难抓住要害的。

西马的主流打着人文主义旗号批科学主义,扬青年马克思而贬晚年马克思,尤其贬恩格斯。其理由是马克思晚年的科学主义倾向到恩格斯大有发展,机械唯物论、历史规律论传到俄国,于是有了借“科学”而异化的斯大林。

但撇开科学主义的理论是非不论,就事实而言,恰恰是恩格斯迈出了从马克思到社会党国际这条线上的关键步伐。正是恩格斯,在德国解除党禁后主持德国社民党改走议会道路并逐步放弃专政主张,正是恩格斯与主张人民专制的民粹派决裂(而马克思对民粹派尚在暧昧之间),并且正是以肯定政治自由的立场去驳斥民粹派的。而恩格斯在俄国的传人普列汉诺夫也正是以“科学主义”(历史规律论)来反对列宁的极端做法,而列宁的回答倒十分“人文主义”的。普列汉诺夫的许多话对后来“革命”结果的批判,是西马所达不到的:如“完成的革命将造成一种畸形,即一个共产主义基础上革新了的皇帝专制,如古代中国或秘鲁帝国。”

遗憾的是如今人们对社会主义思想谱系的说法多受西马影响,因此搞混了很多事情。

另一方面,社会民主主义后来的演变,与自由主义的距离也比西马为近。甚至就是马、恩本人,他们生活的19世纪欧洲不但民主化尚未完成,就是自由经济也尚在完善中,许多国家还是专制政体,作为这种体制的反对派,马、恩对民主、对自由(主要是对自由

问题与主义

主义的核心价值个人权利原则)也还有相当多的肯定成分——他们当然不是自由主义者,但至少不像民粹主义者那样敌视自由。而德法的西马生活在战后西方自由民主制度完善时期,作为这种制度的反对派,他们对自由民主的否定甚至比马、恩走得更远。当然,1968年后尤其是80年代以来在整个左派思潮萧条的背景下西马也发生了变化,像哈贝马斯就几乎自由主义化了,那就是另一个问题。

总之,如今我国知识界“自由左翼”缺少社会民主成分是一个很大的问题。当然,社会民主主义者怎样面对中国的“问题”,与自由主义者一样尚待思考。那就是另外的话了。

教育有问题,但不是“教育问题”

——关于教育改革的感言

“素质”高低与“应试”与否不相关

在当前成为热门话题的教育问题中,“素质教育”与“应试教育”似乎普遍被看成了一对对立范畴。于是便有了“变应试教育为素质教育”的提法。循着这个思路,呼吁淡化考试、扩大保送、推荐范围者有之,为毛泽东时代的“教育改革”(那是反“应试”的极端了)说好话者有之,要求废除重点校、一律划地为牢“就近入学”者有之。在下于此窃有所虑焉。

我赞成素质教育,也认为目前我们的教育制度有问题,乃至有危机,亟待改革。但我反对把“素质教育”与“应试教育”对立起来的提法,也不赞成把“变应试教育为素质教育”作为教改纲领。这样的提法并未抓住如今教育危机的实质,这样的纲领更可能误导教改。

从逻辑上讲,“素质教育”与“应试教育”是两个不同类因而也就不可比的范畴。“素质教育”是就教育目的而言的,它以全面提升人的素质为目的,与之可比是以培养某种“信仰者”为目的的意识形态教育、以培养好勇斗狠者为目的尚武教育(斯巴达式教育),以增加“工具理性”为目的的唯智教育、以培养对某人的忠诚为目的的奴性教育,等等。而“应试教育”则就教育过程(包括过程阶段性起终点的入学、毕业等)中成就评估、资源竞争、资格认证的一种

测量手段而言,与之可比的是不以分数而以个人的赏识为标准的“推荐、保送教育”以及出身为标准的“伯乐相马式教育”、以长官意志(或以可轻易强奸的“民意”)为标准的“种姓教育”、“成分教育”、以财力为标准的商业化教育,等等。这两种类范畴是完全可以交叉、重迭的。我国传统科举制度被视为“应试教育”的典型,但它与科举以前不重考试而重门第、重“背景”的察举征辟—九品中正时代的教育在目的上并无本质区别。而科举教育与工业文明时代兴起的唯智教育虽然都极重“应试”,但教育目的却全然不同。至于毛泽东时代的“教育改革”,倒的确是针对“应试教育”的,但其目的却绝对与“素质教育”无关。说穿了,它无非是在保留苏式教育的“意识形态教育”色彩的基础上,去除其唯智教育的成分而增加其“三忠于四无限”的奴化教育和反智主义的“愚化教育”成分而已。苏式教育固然毛病多多,但那时的“教改”只会更加有损于人的素质之提高——它不仅降低了人的知识水平,而且“培养”了说假话、趋炎附势和整人利己的恶劣品格,甚至即使在“意识形态教育”方面,它也把苏式教育中保存的一点神学知识论色彩进一步庸俗化为纯粹巫术式的图腾崇拜(把苏式的马列主义理论课变成了“背诵老三篇”之类)了。而“文革”式教改在废除了考试制之后实行的“推荐”、“保送”、政审与出身标准之类的招数,更是集黑暗的九品中正制、种姓制与异端迫害制之大成,比传统科举制都差远了——我并不同意如今一些论者对科举制的过分拔高,但无疑,“文革”时的“不应试”教育不仅比科举考试更不公平,而且其“培养”出来的人的“素质”恐怕也比科举制下造就的传统知识分子更差。对这样的“教改”,我们需要的是深刻反思以免重蹈覆辙,而不是去挖掘它的什么“合理成分”。

“素质”有无客观标准？“创造力”能否教得出来？

当然，如今反对“应试教育”的呼声并不是要恢复“文革”那一套，但这一提法仍不无可议之处。

论者一般认为，“应试教育”强调用“客观标准”来考学生，这就会束缚学生的思想，妨碍学生“创造力”的提高。这种批评应当说不是没有道理。问题是从这样的批评中我们是否能推出一种新的选择？

比方说就算我们摆脱了“唯智教育”而改为全面提高“素质”吧，问题是“素质”的高低从何判断？需要不需要一种“客观”的判断标准？如果不要，那凭什么说如今的教育“素质”不行，又凭什么评价可能的新的教育是否提高了人的“素质”呢？难道“素质”的高下是可以你说100我说50见仁见智的么？反过来说，如果“素质”的高下可以用“客观标准”来考核，那么这种“客观标准”同样会束缚学生思想，造成与所谓“应试教育”类似的弊病，只不过改应语文、数学……之试为应“素质”之试而已。或以为一门“素质”之试不比语文数学等多门考试更能“减轻学生负担”么？但正如我下文所言，其实目前“学生负担”的实质是“竞争负担”。“作业负担”、“考试负担”都只是表象，不从根本上缓解“竞争负担”而只是减少考试，结果只能是学生负担未减，而知识结构却可能更加畸形。君不见以减少考试门数为目的的“3+x”试验便立刻显出了弊病：许多学生放弃了“3”科以外的史地理化生诸“副科”，从而使原来为“应试”而实行中学文理分科造成的学生偏科、眼界狭隘、知识缺陷之弊变得更严重了。

那么改“客观标准”为主观标准如何？这实际上就是改考试制为推荐、评审制，“文革”的前车之鉴明摆着，更何况如今的世风不同于“文革”（决不是说改革以来“世风日下”，但无疑，“文革”时期

的权倾一切演变为时下的权钱结合,使体制的腐朽大大地表面化了),现在搞“主观标准”,只怕流恶更甚于那时。而如果没有任何标准,谈“素质”又有何意义?

当然,“客观标准”不能不要,但这种或那种“客观标准”能否成立则是另一个问题。我们现在教育与考试中的许多“客观标准”与其说是工业时代唯智教育的,还不如说是前近代神学教育的,尤其是文科中的那些意识形态“标准”许多都已严重过时。改变这些“标准”实质上是个思想解放、思想启蒙的问题,它与取消“客观标准”改变“应试教育”并不是一回事。

无疑,“客观标准”只能以存量知识为基础来建立,它的确不一定能促进增量知识或“创造力”的提高。但“不一定”并非“一定不”,把“客观标准”与“创造力”对立起来的论点是没有根据的。要说“一定不”的话,倒可以说没有存量知识是一定不可能创造出增量知识的。人类的知识创造是一个积累与飞跃结合的过程,牛顿、爱因斯坦等都说过他们是站在前人肩上之类的话,任何真知的创造都不是无源之水、无本之木。而相反地,诸如“水变油”、“胡神医”之类的“伪创造”能够欺世,恰恰是由于人们还缺少存量知识,才会上那些同样无知但却善骗者的当。

知识的创造机制是个复杂的知识哲学与知识社会学问题。仅就科学知识而言,目前对于它的创造过程就有波普、库恩、拉卡托斯等多家研究理论。但有一点很清楚:谁也不认为知识的创造,或者更广义地说,人的创造力,是能够在课堂上由老师“教”得出来的。教存量知识不行,那么专教一门“知识创造法”或“创造力学”如何?我对此不抱希望。如所周知,即使是比科学创造更无“规范”约束、更能自由发挥的文学创造(创作),也不是可以“教”得出来的。鲁迅早就说过,如今《小说作法》之类的书很多,但从未有那个小说家是从这种书中学会创作的。背“存量”“范文”背不出小说家,抛开“范文”而专读《创作技巧》就能读成小说家么?小说创作

尚然,遑论科学创造。爱因斯坦肯定读过(也考过)经典物理学,但大约不会读过“相对论创造学”。读过、考过经典物理学的人当然很少能成为爱因斯坦,但想从“相对论创造学”中学做爱因斯坦,只怕更是缘木求鱼。

所以,埋怨如今的学校只教“存量知识”而不教人“如何创造知识”,这虽是大实话,但并没有多大意义。当然,如今所教的“存量知识”究竟是否真知,抑或其中有许多干脆就是“存量谬误”?这倒是需要认真清理。其次,还有许多“存量知识”是应教而如今未教的,最基本的关于公民权利的知识,在我们的教育中根本就是空白。因此我赞成小学就开设《公民课》的主张,应该以公民权利与义务教育、基本伦理教育与民主法治的教育,取代如今的“政治”课。

至于知识创造、人的创造力,我以为它不是个教育体制问题而是个社会体制问题。首先社会要能为创造提供尽可能大的自由空间(经济上的自由竞争、学术上的自由讨论、思想上的自由争鸣等等),其次社会要能对各种创造进行理性选择(以剔除从“大跃进”直到“水变油”这样的“伪创造”,应该指出,被指为“压抑创造性”的现行体制从来不乏这种“伪创造”或“奉旨创造”的土壤)。做到了这两点,还怕国人缺少创造力?发达国家所以能发挥人的创造潜能,正是由于有这种利于创造的社会机制,而不在于其“教育”的奥妙。而我国“文革”中的僵化,也不在于教育中传授的“存量知识”太多或者“客观标准”太强,只在于那时的社会机制除“奉旨创造”外消灭了一切创造自由。

反对唯智教育,更要反对神学教育

如今关于教育改革的议论,很多是针对“工业时代的‘知识工厂’”、“理性主义的唯智教育”的。这些批评许多很有道理,但也给人一种印象,似乎我们的教育已经过了“工业文明”、“理性主义”这

一关,如今只等着“后工业”或“信息时代”、“知识经济”时代的教育了。似乎我们的教育如今满是“现代性”之弊,只能靠“后现代主义”来提供教改资源了。这是很成问题的。其实,把教育划分为“前工业”、“工业时代”或“后工业”这样的“发展阶段”本身就是很冒险的。例如如今广受指责的标准化(托福式)考试、电脑评分和只许答“维妙维肖”不许答“栩栩如生”、只许答“协力同心”不许答“同心协力”之类弊病,本身都是“后工业”的电脑时代、“数字化时代”的产物,由于电脑难于模糊化思维而导致的这类弊病在“工业时代”倒很难产生的。

但更重要的是,我们过去的教育真的已经是“工业文明”的、“理性主义”的或“现代”的了么?的确,我们过去的学制、学期,过去的许多教材,过去那忽而分为单科院校忽而又合为“综合大学”的高教体制似乎都不是学自欧美而是学自苏联。但“工业文明时代”教育的精髓——理性主义,在我们的教育中体现了多少?

理性主义是启蒙时代的旗帜,它提倡怀疑与批判,讲究实证与辨伪,它以理性法庭取代了宗教法庭,以理性裁决取代了宗教审判,它主张“知识就是权力”,而反对“权力就是知识”。它在教育中的表现,就是学术自由、爱智求真、大学自治、学者治校等等。而这些,不仅在改革前我们的教育中不具备,就是现在有许多内容不也还有待于未来的教改来实现吗?

我们以往的教育不能说没有“工业文明”成分(大学教育重理轻文即很突出),但更突出的恐怕还是“前工业”的东西。它与其说是唯智教育,不如说更多的是神学教育,它视学校为“阵地”,以培养“信徒”、铲除异端为宗旨。它主张权力就是知识,所谓“‘又红又专’实际是只‘红’不‘专’”的批评恰如其分。它之缺乏人文精神首先不是因为“工具理性”太强,而是因为神文倾向太强。它对技术型(理工型)人才的重视与其说是基于工业文明,不如说是基于“洋务意识”(所谓“落后就要挨打”因此必须学科学技术)……这一切

在改革时期虽然已消解了不少,但尚无根本改变。舍此不论而唯“工业文明”、“理性主义”、“唯智教育”是责,教改就容易偏向。

当然这决不是说如今就没有唯智教育之弊。但要注意历史上常有“抑抑为扬”的现象,在未“现代化”时专倡“后现代”,反易导致“前近代”的沉渣泛起,可不慎哉!

“应试”作为手段:最“不坏”的选择

如今的教育的确问题很多。在教育目的上,既有工业时代的唯智教育之弊(这是今人说得较多的),也有前工业时代的“神学教育”之弊。重知识传授而轻创造力的培养、重工具理性而轻人文精神的涵育,而且即使在知识传授方面也存在着陈旧、过时、片面乃至错误的问题,就像近来的“语文教材讨论”中暴露出来的那样。而这一切,都主要属于“教什么,怎样教”(或从学生方面讲是“学什么,怎样学”)的问题。这类问题与是否“应试”,老实讲关系并不很大。固然相对而言,工具理性与“存量知识”容易以“客观标准”考试之,而创造力与人文精神就很难用“标准答案”考出来,因而单纯强调考试的确容易助长唯智主义。但这并不能反过来说,弱化、淡化考试就能加强创造力或人文精神教育。创造力或人文精神怎么“考”,这老实说不仅中国教育界没解决,就是国际教育学界也没有解决。但岂止怎么“考”,创造力或人文精神如何能在学校里“教”得出来,这本身就是个问题。我个人以为这个问题恐怕不能仅在教育学内部解决。激活创造力、弘扬人文精神恐怕更多地有赖于社会机制。都说英美式的教育不像东方教育那样束缚学生,有助于培养创造力。但如果把那样的教育方式搬到我们这样的社会机制中来,只怕是学生的知识水平会下降而创造力却未必会提高的。而在英美那样的社会机制中,许多华裔、亚裔学生受到的“传统教育”影响也没有妨碍他们在那里脱颖而出,表现出很高的创造力。

而在教育过程中的成就评估、资源竞争、资格认证等方面,即在解决“谁来学?谁学得好?怎样算学成?”的问题上,以“应试”为主的体制应当算是一种可行的、不得已的、有弊病但相对而言最“不坏”的选择。我国与西方在完全不同的文化历史背景下经过不断探索各自都在教育与人才选拔方面发展出了考察制度,这并不是偶然的。无论如何,“在分数面前人人平等”比之凭门第、出身、关系、背景,凭财力,凭有权者或其他人主观色彩浓厚的举荐等等来取人,都要好得多。尤其在一个社会机制不健康、举荐容易流为黑箱操作的环境下更是如此。因此,即使我们能找出某些国家用非考试的办法分配教育资源而取得成功的事例,也需要考察这些国家与我们不同的社会背景。当年普列汉诺夫曾指出:土地国有是个好主意,但“在一个警察国家里推行土地国有”却会造成极端的反动。土地资源是如此,教育资源何尝不然?更何况我们已经有过“用非考试的办法分配教育资源”而造成“极端反动”(如“文革”时)的惨痛教训?因此,我们不能脱离社会背景来谈教育,脱离政治、经济、社会改革来孤立地谈“教改”。如果一般地讲考试作为分配教育资源的办法属于不得已的“最不坏”之举,那么在我国特定条件下恐怕更是如此,如今我们恐怕倒是应当更严格地限制举荐之类的“非考试办法”才是。

“应试”太多,还是机会太少?

当今人们指出的“应试教育”之弊,其实有相当成分并非“应试”所造成。其中首要原因是资源不足。一个理想的教育体制应当在实质上做到“有教无类”,人人平等地共享教育资源。可是事实上我们根本做不到这一点,由于经济社会发展水平所限,更由于我国多年来教育投入严重滞后,教育经费占国民收入的比例甚至低于经济发展水平,类似我们乃至不如我们的许多不发达国家,也

低于政府允诺的水平,还由于我国至今仍受“神学教育”(不是唯智教育)思想影响,把教育当作维护“国教”、保持意识形态统治的手段而实行政府垄断,对社会办学与民间教育投入诸多限制,使得教育资源的短缺极为严重,为争夺这些资源的竞争也就极为残酷。所谓“考试对学生的摧残”说穿了就是竞争的摧残。如果不改变“短缺加剧竞争”的局面而只是取消或弱化考试的作用,那“非考试的竞争”(走后门弄特权等等)对多数学生而言岂不是更加残酷吗?

在资源制约的条件下,制度的不合理又进一步加剧了矛盾。我国目前“应试”的残酷并不在于考试本身,而在于现体制下考试的机会太少,以至于“一考定终身”给学生造成了极大的压力,这压力还不只在于体能负荷,尤其在于精神负荷。如今的许多应试悲剧都是因后者而发生的。我国大学“严进宽出”的畸形做法是导致“高考病”的根本原因,而“宽进宽出”是不可能的,“不考而严进”更是放纵弄权作奸的倒行逆施,因而在根本改革高教体制及社会上的用人体制基础上效法国际流行的“宽进严出”之制也许是唯一出路。放低高考门槛,筑高大学毕业门槛,变孤注一掷式的“竞争”为平缓的过程式竞争,这比简单地排斥“应试”要好得多。

除了“严进宽出”外,我国高考制度的另一大弊是不合理的考试资格限制。尤其是禁止职高毕业生参加高考的规定简直毫无道理。过去有这一规定或许是因为计划经济下职高毕业生实行定向分配,现在大部分职高都已不包分配,却又不许参加高考,这就使由初中升入普通高中的“中考”竞争之剧远甚高考。加之初中不允许复读,往届初中毕业参加中考之难远甚于往届高中毕业生之参加高考,一些地区(包括北京市)还公然规定往届生即使争到应试资格,考高中的分数线也要比应届生高出20分。这样的歧视在高考中是没有的。它意味着只要一次输掉了“中考”,就几乎等于输掉了一生。于是“一考定终身”现象实际上由高考提前到了中考,竞争的残酷性也大大增加,给年龄更小的孩子造成更大的压力。

而其连带效应更使得小学升初中、甚至幼儿园升小学都日益带有了“一考定终身”的性质(今年北京等地缩减“完中”之举更加剧了此种现象)。

职高毕业生参加高考,升学率也许不如普高,但这不能成为对职高生实行资格歧视、剥夺参考权利的理由。在职高不包分配而普高(包括完中)又实行缩减的今天,禁止职高生参加高考已不仅是个教育体制的问题,它还可能发展为社会问题。而今日被归咎于“应试教育”的许多弊病,其实有相当部分都是不合理的考试资格限制造成的。在这一点上,传统的科举制还比今天的制度“开明”些。科举时代“应试”者不限于“应届”,也没有在秀才中划分“职高”、“普高”那样的等级,许多士子皓首穷经、一试再试而终获功名的事情如今往往被用作“科举误人”的反面典型。但科举误人主要是误在“学什么,怎样学”的问题上,而那种应试资格的宽松给人提供了更多机会并促使人终生进取的机制却是与今日发达国家的现代教育有类同之处的。并且正如今之识者已经指出的那样:在当时读书人并无其他出路(这并非“应试”之过)的条件下这种安排也算是最“不坏”的安排了。

“重点学校”之利弊及其他

重点学校的问题也是如此,我国的“重点学校”不同于发达国家在市场经济条件下因“优质优价”的资源配置方式自然形成的所谓名校,它们(这里指的是中小学)中的许多是在计划经济时代为某些特权阶层的需要而人为地强化配置教育资源形成的“贵族学校”。这些学校在改革时代打破身份壁垒,面向社会实行“分数面前人人平等”的招生,应当说是较之以往的一大进步。如今却有论者以“重点之弊”为由要求取消“重点学校”的按分数招生方式,而强调一律“就近入学”。从而使重点校所在社区的孩子与无重点校

社区的孩子在享受“重点”教育的机会上形成了严重的不平等。后一类社会(即大多数社会)的孩子丧失了通过考试改善学校教育环境的机会。而前一类社区的户口顿成奇货可居的“资源”,拉关系找门路把孩子户口迁入这类社区的“非考试竞争”、实即腐败的竞争愈演愈烈。重点校因择优录取权的丧失而抱怨生源质量下降,非重点校学生因失去通过考试择校的权利而弱化了进取心,更重要的是,用全社会纳税人的钱办的“重点教育”只为特定社区服务,犹如过去只为特定阶层服务一样有失起码的公平,也是从重点校在公平竞争基础上向全社会开放的改革方向上后退了。

实际上,目前取消前“重点学校”在分数面前平等招生的义务后,这些学校控制的教育资源已经成为“创收”的手段乃至变相贿赂官员的手段。“片”外的学生再不能凭分数考进去,却可以凭金钱、权势混进去。某些学术除规定“片”外生的“进门阶”外,还规定“党政某级、部队某级官员子女”可以免费入学。只是坑了那些无权无钱而空有“素质”的平民子弟。

在许多国家,公办义务教育也有社区内入学的规定,但同时也立法保证各社区教育资源的平等。如印度就规定公办小学教师与管理人员都实行轮换制,以消除教育资源集中于某些“特殊学校”的现象。没有这些前提,是谈不上“就近入学”的。

当然,“重点学校”制度确有大弊,其弊在于人为地扶持“重点”而忽略一般。为矫正此弊应当做的是改善教育资源的配置,尽可能使之在各社区中分布均匀。做到这一点便可使跨社区竞考重点校之风气不禁而自止,但若舍此不为,而只是剥夺学生通过考试择校的权利,那就不是除弊而是弊上加弊了。

总而言之,假如我们不能消除因教育资源短缺而引起的竞争,那么“考试竞争”大概是诸种竞争中弊病最少的一种。“在分数面前人人平等”起码比“在金钱面前人人平等”要好,而后者又比凭政治特权、出身与种姓特权来分配教育资源要好。如果说在今天的

市场经济改革中收费教育、“优质优价”教育尚且具有相对以往而言的合理性并受到提倡,为什么我们唯独要苛责“分数面前人人平等”呢?要缓解竞争,一靠扩大教育资源供给,(像发达国家那样,“应试”之弊就不会严重),二靠增加机会、减少资格限制,使竞争“过程化”,而不能靠弱化考试,尤其不能靠划地为牢或恢复举荐制之类的“非考试竞争”。相反,维护公平竞争,清除“科场腐败”与特权干扰,倒是当今之急务。

提倡素质教育,并不与“应试教育”相对立,这主要是指素质教育的目标并不与“在分数面前人人平等”的测试手段或竞争规则相矛盾,至少在我国目前条件下,后者并不是实行前者的主要障碍。但我们如今在“考什么,怎样考”的问题上积弊自然不少,这与“学什么,怎样学”实际上是一个问题,而与“分数面前的平等”无关。“德智体美全面发展”的口号,抽象地讲与“德智体美都要考核”的主张一样无可非议,问题在于何谓德何谓智何谓体何谓美?如今人们都强调智育并非仅指存量知识的传授而是重在知识创新能力之培养,但更重要的是:德育也并非仅指意识形态的灌输,而是重在公民权利与义务、民主与法治、基本道德与社会公正、人类普世价值与民族优秀传统文化的培育;体育也非仅指竞技体育,而是重在健康与体质的改善。因此,正如过去十来年的教育偏差不在于“唯智教育”一样,改革前教育的失误也不在于“唯德教育”。而德智体美观念的全面更新必然同时反映在教学与考试上。“政治课”为公民权利与道德课所取代、竞技性体育考试为体质性体育考试所取代,恐怕是大势所趋。但“应试教育”会不会为“不应试的教育”所替,就难说了。

一言以蔽之,“全面提升人的素质”决非易事,而废除或削减“考试”则再容易不过。因而反素质教育与“应试教育”相对立的提法最大的可虑之处在于:弄得不好我们会在“不应试的教育”形式下导致人的素质之降低。但愿这是杞人忧天。

民族主义：双刃剑下的血腥悲剧

——南斯拉夫—科索沃问题的由来

素有“火药桶”之称的巴尔干地区在后冷战时代又一次成为欧洲乃至全球关注的焦点。随政治剧变而蔓延于东欧的民族主义幽灵使这一地区旧体制下的所有多民族联邦国家都发生了解体过程。但捷克与斯洛伐克实现了友好的“协议离婚”；民族、文化组成最复杂、旧仇宿怨也最多的苏联在基本上和平解体后还留下了“独联体”这一协作关系，这在历史上超大型集权帝国的“善后”中是仅有的一例。而与此相反，前南斯拉夫解体的每一步都充满暴力，且血腥味还越来越浓：斯洛文尼亚独立打了十余天，死亡62人；克罗地亚独立打了9个月，死亡与失踪逾2万（还不计后来的克拉伊纳冲突）；震惊世界的波斯尼亚—黑塞哥维那战争打了3年零9个月，死亡数十万人；今年爆发的科索沃冲突更是很快升级为北约与南联盟间的“南北战争”，不仅北约的大规模空袭与塞尔维亚军队在科索沃的地面扫荡都空前残酷，而且以5月7日北约导弹炸毁我驻南使馆这一令中国人民举国震惊与愤怒的惨剧，一下把战争冲击波扩散到了欧洲以外，造成了冷战后首次我们不能置身事外的严峻局势。

“五·七惨案”激起了中国人民强烈抗议北约暴行的浪潮，这一抗议无疑是正义的呼声。然而正义的激情必须伴之以理性的思考。科索沃危机是怎么回事？南斯拉夫的民族冲突怎么会发展到这步田地？这都是我们需要了解的。

科索沃春秋

科索沃在 80 年代剧变前原为前南斯拉夫社会主义联邦共和国的 8 个联邦主体(6 个共和国加 2 个自治省)之一,其自治地位受联邦宪法保护。作为联邦主体,它与其他 7 个成员(包括塞尔维亚)一样有权向联邦主席团(8 人组成的国家“集体总统”)派代表,并轮值一年一换的主席;有权与其他主体一样指派议员组成联邦议会的共和国——省院(每共和国各 12 名,每自治省各 8 名,共 88 名议员组成);有权轮充每年在 8 个主体中更换的联邦议会主席一职,南联邦宪法法院由 8 个主体派员 14 人组成:6 个共和国每国 2 人,2 个自治省每省 1 人,院长由此 14 人每人轮任一年;作为南联邦唯一政党的执政党南斯拉夫共产主义者联盟中央委员会主席团也按类似原则组成:每共和国 3 人,每自治省 2 人,加人民军代表 1 人共 23 人,其中 9 人即 8 个主体的共盟主席加军代表为主席团当然委员,南共联盟中央主席团主席,即党的领袖也由 8 个主体派出的当然委员每人轮任一年。在此之前,即铁托时代自 1972 年起的南共联盟最高领导机构为中央执行局,则由 8 个主体各出 1 人组成,当然那时铁托为当然领袖,是没有轮任一说的。

由这种体制看,科索沃作为联邦主体在剧变前的南斯拉夫联邦机构内与包括塞尔维亚在内的各共和国似乎是平起平坐的。区别只在于在宪法法院与共盟主席团内的席位少于共和国,同时按联邦宪法,共和国有权退出联邦,自治省则没有此权利。但另一方面,科索沃这个自治省又隶属于塞尔维亚共和国,要承担塞尔维亚宪法规定的义务。这种既是联邦主体又无充分权利,同时又是塞尔维亚之一省的双重身份,自然会引起塞、科双方的矛盾。

在塞尔维亚看来,自己的一个省有如此大的自治权,无异于国中之国,它成了塞尔维亚民族主义或“大塞尔维亚主义”者的一大

心病。而在科索沃的主要居民阿尔巴尼亚人看来就更不合理：在前南联邦解体前按官方统计，阿尔巴尼亚族是第四大民族（按阿族自己统计则为第三大民族），其人口仅次于塞尔维亚、克罗地亚与穆斯林（波斯尼亚人），而比斯洛文尼亚人、马其顿人与黑山人都多。为何斯洛文尼亚、马其顿与黑山都可以成立共和国，阿尔巴尼亚人就不行呢？就以联邦解体后的“小南斯拉夫”即现今的南斯拉夫联盟共和国而论，1991年官方统计阿族人有172.8万（阿族自称200余万），为第二大民族，人口占全联盟17%，而黑山族仅52万，只占5%，凭什么黑山人可以作为一个共和国与塞尔维亚平起平坐，人口三倍半于黑山的阿族却不但不能立国，而且作为塞尔维亚一个省在过去享有的那点自治权还要被米洛舍维奇剥夺了？再则，阿族不但人口多，而且居住非常集中。阿族占科索沃省总人口的90%，而黑山人只占黑山共和国人口的62%，塞尔维亚人也只占塞尔维亚共和国人口的65%，包括前联邦的全部6个共和国在内，没有一个共和国主体民族能占到阿族在科索沃所占的人口比重（1991年波黑穆斯林占波黑人口43.66%，克罗地亚人占克国人口77.9%，马其顿人占马国人口64.6%，斯洛文尼亚号称民族成份最单一，斯人也只占87%），凭什么波斯尼亚人在其只占43%的土地上能立国，黑山人在其只占62%的土地上能立国，阿族人在其占90%的土地上却连自治权也失去了？再就前南的两个自治省而论：与科索沃同为塞尔维亚的一个自治省的伏伊伏丁那塞族人占56%，自治民族匈牙利族人仅占21.7%。阿族人认为，伏省是塞族占多数的地区，匈牙利人少，只有自治权就可以了，而科索沃怎能与之相比？然而实际上，在南斯拉夫联邦建国初期，虽同称自治省而科索沃的自治权还不如伏伊伏丁那：伏省政府结构与共和国相仿，有自己的最高法院与最高立法机构人民议会。而科索沃，那时就没有最高法院，也不设人民议会，仅有一个只执行中央决定而无决策权的“人民议会”。直到70年代初经过长期的抗争，

科索沃才争取到与伏省类似的自治权,然而后来又被米洛舍维奇取消了,阿族人怎能不气大呢?

那么,这样一种塞、阿两族都不满意的状况是如何形成的?这就要从更早的历史谈起。

“科索沃”(Kosovo)是古伊利里亚语“黑鸟之乡”之意。阿尔巴尼亚人(古代伊利里亚人后裔)用它指现今科索沃自治省所在的整个地区。但塞尔维亚人则认为地理上所称的科索沃只是今自治省的东部伊巴尔河流域,其西部即白德林河流域以佩奇为中心的地方(下文所称的东正教中心所在地)他们称为梅托西亚,这是一个塞语地名。所以在自治省的命名上就能反映种族矛盾:在塞尔维亚民族主义膨胀的时代(如前南联邦兰科维奇集团主政塞尔维亚时,以及现今的米洛舍维奇治下),这里叫做科索沃—梅托西亚自治省简称科斯梅特(KOCMET),而在阿族地位较高时(如70年代)就叫科索沃。这里总面积10887平方公里(与我国天津市属县区总面积相当),人口200多万。它位于白德林河、伊巴尔河、南摩拉瓦河与瓦尔达尔河等河源头的高原上,地处塞尔维亚最南部,与阿尔巴尼亚、马其顿与黑山接壤,贝尔格莱德通往马其顿与希腊萨洛尼卡港的国际铁路干线纵贯境内,战略地位重要。科索沃地势虽高,与阿尔巴尼亚交界一带更是山峦崎岖,但内地倒很平坦,是南联盟土地最肥沃的地区,在整个巴尔干也以沃土著称,因而农业发达。矿产资源也很丰富,是南联盟最重要的有色金属矿产地,其铅锌矿居欧洲最大者之列。因而科索沃虽是前南8个联邦主体中最穷的一个,却并不仅仅是个包袱,其经济对南具有难以替代的作用。

如今我国许多文章说,科索沃历史上是塞尔维亚文明发祥地、是第一个塞尔维亚王朝的中心,甚至具体说是伟大的斯蒂芬·杜尚大帝的故都,这的确是如今塞尔维亚人的说法。然而前南时期并无此种议论,包括那时的塞尔维亚学术界在内。据1972年贝尔格

莱德教育出版社出版的权威教材、塞尔维亚历史学家伊万·博日奇等一批教授主编的《南斯拉夫史》之论,作为南迁斯拉夫人一支的塞尔维亚部落是于公元7世纪前期经拜占廷皇帝许可移居今希腊萨洛尼卡地区的,该地因而得名斯尔比加(Srbija,即塞尔维亚Serbia的希腊语读法),这是塞族见载于史之始。然而塞族先民不喜欢该地,于是北返渡过多瑙河,又改向拜占廷皇帝求新居地,最后定居利姆河与皮瓦河之间。后来就在这里发展为雏形国家“受洗礼的塞尔维亚”。该地位于今塞尔维亚、黑山、波黑交界处,与科索沃无关。以后“受洗礼的塞尔维亚”在东部的拉什卡(今科索沃以北的塞尔维亚本部境内)形成新的中心,出现了第一个塞族王朝奈马尼王朝。到1180年,奈马尼亚利用拜占廷皇帝曼诺依洛一世去世向南扩地,占领了科索沃—梅托希亚,这是塞人人主科省之始。但此后王朝的中心仍在拉斯(即拉什卡)、克鲁舍瓦茨等地,而不在科索沃。到14世纪中叶,杜尚大帝把王朝扩大到空前规模——从多瑙河到爱琴海,今阿尔巴尼亚、希腊的大部均包括在内。但据博日奇等前揭书,“新的国家中心在希腊境内,(杜尚)皇帝本人经常坐镇马斯顿的城市斯科普里与塞尔,统治全境”。塞本部则由其子代管,他驻克鲁舍瓦茨等地,也不在科索沃。杜尚死后帝国解体,后继的塞尔维亚诸王公各据一方,而以克鲁舍瓦茨的拉札尔大公为最强,统治科索沃的只是拉札尔的女婿布兰科维奇,直到土耳其人全部灭亡塞尔维亚国家。

可见,科索沃在中世纪并没有成为塞尔维亚的古都或王朝中心,更谈不上“发祥地”,它只是在1180~1389年间纳入塞尔维亚诸王公治下而已。但这当然不能否定科索沃在塞尔维亚人历史与民族感情中的地位。这一地位主要是由科索沃战役与佩奇大主教区奠定的。

1389年东正教历6月15日,大举扩张的奥斯曼土耳其军队由苏丹穆拉特亲统,与拉札尔大公率领的塞尔维亚诸公联军在科索

沃原野展开恶战。战争中塞尔维亚贵族米洛什以诈降计入营帐刺死了穆拉特苏丹,使土耳其人一度发生混乱。然而苏丹之子很快继位,并稳住阵脚后发动反击,大败塞军,拉札尔大公被俘后遭杀害,塞尔维亚人从此沦于土耳其人统治下近 500 年。科索沃之战以其惨烈和双方统帅均阵亡而震撼人心,米洛什舍身刺苏丹与拉札尔不屈殉难都成为后世塞尔维亚民歌世代传颂的民族魂,而教会追认拉札尔为“圣徒”更增添了此事的“神圣性”。科索沃之役激励了后继者反抗土耳其的长期斗争,“为科索沃的失败报仇雪耻”成为塞尔维亚人反穆斯林斗争中的宿愿,如今也是米洛舍维奇用以号召塞族的资源。

奥斯曼帝国在其统治区实行一定程度的宗教宽容政策,于 1557 年在科索沃的佩奇恢复了东正教的大总主教区。佩奇大总主教区与此前希腊人主持的奥赫里德大主教区不同,它由塞尔维亚僧侣主持,辖区几乎囊括前南联邦全境,远及匈牙利与罗马尼亚之一部。在土耳其人统治时期,佩奇大总主教成了塞尔维亚民族精神的象征,出现了政权归土耳其而教权仍在塞族手中的局面,佩奇通过大批教士,把散居在奥斯曼帝国广阔地区的塞族人联合为一个整体,俨然以塞尔维亚人民的代表自居,并且促进关于塞尔维亚民族统一的思想,成为“大塞尔维亚主义”的策源地。以后在 1683 ~ 1699 年土奥战争期间,佩奇大总主教号召塞族响应奥地利基督教军队,在土耳其人卷土重来后又率领不愿臣服土耳其的塞尔维亚人离开故土,一直迁到匈牙利境内。这一源自科索沃的“塞尔维亚人大迁移”对塞人民族精神的影响也是深远的。

科索沃之战与佩奇大总主教区的历史使科索沃对塞族具有特殊意义。但科索沃同样也是阿尔巴尼亚民族精神的发源地。比斯拉夫人更早,阿族先民伊利里亚人在公元前就建起了伊利里亚王国,国王根齐耶建都于斯科德拉(今阿尔巴尼亚的斯库台),扩地至科索沃,直至—168 年为罗马所吞并。但在奈马尼亚王朝后,塞族

人在科索沃成为主流,如今包括首府普里什蒂纳在内的科索沃绝大多数地名均为塞语来源即可见一斑。然而土耳其人统治后,特别是“塞尔维亚人大迁移”之后,阿尔巴尼亚人大量迁入,又成为主要居民。到19世纪后半叶,科索沃成为阿尔巴尼亚近代民族运动与民族主义组织的发源地。1878年科索沃的普里兹伦城成立“阿尔巴尼亚人同盟”,即史称普里兹伦同盟,是近代阿尔巴尼亚民族觉醒的标志,1899年又成立了佩奇同盟,科索沃进一步成为阿族反土耳其人斗争的中心。1909~1912年,巴尔干各民族普遍发动推翻奥斯曼土耳其人统治的斗争,科索沃又是阿尔巴尼亚人大起义的中心。1912年科索沃阿族人首先宣布了阿尔巴尼亚的独立,并在夏天的起义中控制了包括科索沃与今阿尔巴尼亚共和国、马其顿在内的全部阿族地区,一直打进斯科普里(马其顿首都)。土耳其人这时已意识到塞、阿矛盾可资利用,遂承认阿尔巴尼亚起义者在科索沃、斯库台、比托拉与亚尼纳四个行省的权力。此四行省不仅包括现今的阿尔巴尼亚共和国与科索沃,还包括马其顿与希腊的一部分,堪称是典型的“大阿尔巴尼亚”了!

而另一方面,这时欧洲基督教国家又想取消穆斯林阿尔巴尼亚国家的存在,由基督教诸国瓜分阿族居住区。而1878年正式独立的塞尔维亚在其中起着重大作用。国际上正式承认塞尔维亚参加的1877年柏林会议同时又是欧洲基督教列强在多次战争(包括塞尔维亚独立的1878年俄土战争)打败奥斯曼帝国并迫使这个昔日的老大帝国沦为新兴的近代欧洲之附庸和半殖民地之后,着手瓜分这个没落帝国的分赃协议。新生的塞尔维亚受德、奥之压制没有得到想得到的地方——包括科索沃,从此与奥(包括奥属的克罗地亚人)结怨而进一步靠拢俄国,埋下了日后由奥塞冲突引发第一次世界大战的伏笔。而阿尔巴尼亚人的普里兹伦同盟成立的直接目的就是对付柏林会议,并且也成功地阻止了会议对阿族地区的瓜分。自此阿尔巴尼亚人便与总想突破柏林会议框架的塞尔维

亚及其盟友门的内哥罗(黑山)等国发生冲突。1880年,普里兹伦同盟以武力阻止了门的内哥罗兼并北阿尔巴尼亚的企图,但被迫把乌尔齐尼让给了黑山人。1912年阿尔巴尼亚人起义并控制四行省后不久,俄国支持下的巴尔干东正教诸国(以塞尔维亚为首,包括黑山、希腊与保加利亚)便发动了第一次巴尔干战争。此战名义是对土耳其,实际上很大程度上是为瓜分阿尔巴尼亚。战前缔结的塞、保密约规定塞尔维亚经由阿尔巴尼亚获得出海口,而全部阿族地区则由塞、黑、希、保四国瓜分,当然,其中塞所得份额最大。

第一次巴尔干战争以奥斯曼帝国丢掉除首都君士坦丁堡附近以外的全部欧洲属地而告终,塞尔维亚不仅从此得到了科索沃,从而使塞、阿两族共同反抗土耳其求解放的斗争彻底转为塞、阿的直接对立,而且战争中塞尔维亚与黑山军还占领了今阿尔巴尼亚的大半国土。但消灭阿族国家的目的并未实现:由于奥地利不能容忍塞尔维亚的强大,施加压力迫使塞军撤出了阿尔巴尼亚本部,并且于1912年底的伦敦会议上推动列强达成妥协:确认阿尔巴尼亚独立,但科索沃等地则归塞尔维亚,从此阿族1/3以上人口与一半以上的居住地区便与本民族国家分离。此后在第二次巴尔干战争(1913年)期间塞尔维亚镇压了科索沃阿族起义并再次进占阿国本部,导致奥匈帝国发出最后通牒,强令塞军退出。到了次年,奥、塞矛盾终于点燃了世界大战!虽说直接的起因是普林西普刺杀奥皇储的那一枪,但塞、阿冲突无疑也是诱因之一。

不被承认的民族

第一次世界大战给包括科索沃与塞尔维亚在内的南斯拉夫地区人民带来了空前绝后的惨剧。据统计在大战中只有1100万人口的南斯拉夫各国就死亡了190万人,损失比例不仅超过“一战”中的其余参战国,而且也超过如今宣传得很多的南斯拉夫在“二

战”中的牺牲——第二次世界大战中，南斯拉夫 1300 万人口死去了 170 万人。这样惨重的伤亡中有相当大的部分(用前南联邦时代的说法)是“自相残杀”，因为对塞尔维亚作战的奥匈军队有相当部分是奥匈帝国境内的斯拉夫诸族(克罗地亚、斯洛文尼亚、波斯尼亚等)，就连后来的南共领袖铁托当时作为克罗地亚人也曾参加奥军对塞作战。这一战在前南时期曾使一些塞尔维亚民族主义者耿耿于怀，认为怪不得铁托领导的南联邦压制塞尔维亚。而铁托的这段经历也成为当时官方禁言的忌讳话题。可见这种“自相残杀”留下的后遗症。

这种后遗症使战后建立的新国家南斯拉夫内部各民族问题一开始就十分复杂。这个国家是作为战胜国的塞尔维亚合并了战败并解体了的奥匈帝国境内诸斯拉夫民族居住地而形成的，最初叫塞尔维亚—克罗地亚—斯洛文尼亚王国，后改称南斯拉夫王国。在两次大战期间即王国的整个历史上一直存在着联邦制还是中央集权制、新的各族联合国家还是一个“扩大的塞尔维亚”这样一种国体之争。而中央集权和“扩大的塞尔维亚”始终是主流。因此以主人自居的塞族与其他民族关系相当紧张，它不仅导致了亚历山大国王被刺杀(1934年)等一系列事件，而且为后来第二次世界大战中克罗地亚人与塞尔维亚人间骇人听闻的种族屠杀制造了土壤。

然而如果说塞、克之间还可以形成民族斗争的话，阿尔巴尼亚族人在这个国家的处境便更为悲惨。当时的“两种国体之争”双方只是斯拉夫人之间的冲突，对非斯拉夫人双方是同样歧视的。以亚历山大国王为代表的大塞尔维亚集权派认为南斯拉夫只有一个民族即“塞尔维亚—南斯拉夫”，而以拉迪奇为代表的各族联邦派则认为南有三个民族即塞、克与斯洛文尼亚——他同样不承认有阿尔巴尼亚民族存在。在第一次世界大战中塞尔维亚大军与政府曾退守科索沃与阿尔巴尼亚，战后南王国仍长期占领阿北部地区，

并迟迟不承认阿国独立。1921年9月列强在巴黎会议上再次确认阿独立后,到1926年南才与阿划定边界。对科索沃阿族,南王国根本不承认其为民族,并实行强制同化,禁用阿文阿语,强迫阿族改名换姓加上塞语后缀,甚至搞种族清洗,把阿族从故土赶走而把土地拨与塞尔维亚或黑山人。据估计,到二战前共有50万阿族人被迫迁移,同时约4万塞尔维亚人殖民科索沃。这一时期科索沃不要说自治,甚至不能构成一个行政区。在集权派得势时全国分设33个州,科索沃被一分为四成为普里什蒂纳、采蒂涅、查查克、弗拉涅四州的各一部。在联邦派活跃时全国改设9个巴昂辖区,科索沃被分划给其中三个:泽塔、瓦尔达尔与莫拉瓦。

这一时期只有共产党人反对歧视阿族。1928年南共德列斯登“四大”、1940年萨格勒布“五大”都曾发表声明,要求允许阿族人回到科索沃与其他阿族区。

1941年第二次世界大战席卷南斯拉夫,德意入侵并瓜分南王国。意大利宣称保护阿族,把科索沃与马其顿、黑山的阿族区合并于已成为它的保护国的阿尔巴尼亚,受南压迫的一部分阿族人以为实现了“大阿尔巴尼亚”之梦,成立了“第二普里兹伦同盟”与墨索里尼合作,造成科索沃人“通敌”问题。到战争末期,铁托领导的南共武装在解放国土时便遭到了这些科索沃人抵抗。南军的镇压从1944年冬延续到1945年春,使新南斯拉夫的这一部分土地长期处于戒严状态。当时对阿族的镇压严重扩大化。据说仅在马其顿西部住有十多万阿族的泰托沃地区就抓了1万人,其中1200人被杀。其他地区也发生屠杀阿族人事件,甚至一批由科索沃运至黑山的南军中阿族后备役人员也在巴尔港被杀。1945年5月塞尔维亚共产党第一次代表大会公开承认在科索沃事件中犯了镇压过火的“严重错误”。铁托、兰科维奇与德热拉斯等领导人都批评了南军对阿族人的滥杀。据兰科维奇称,一次南军中一位卫兵挑衅,被一阿族战士杀死。司令员便下令枪杀40名阿族人以报复,

阿族战士反对这“不合理决定”，塞尔维亚人便开枪镇压，打死 300 多人。又称在另一事件中，130 名阿族人被用毒气毒死。兰科维奇后来在南共党内斗争中被指责为“大塞尔维亚主义”而倒台。连他也觉得镇压阿族过分，可见事情之严重了。

当然，科索沃阿族也有共产党人，这些人在南、阿两党关系中处境微妙。从种种迹象看，身为克罗地亚人、对塞尔维亚民族主义一直十分警惕的铁托本人曾经考虑过科索沃回归问题。1946 年 7 月阿尔巴尼亚领导人霍查曾提到：战时铁托曾告诉他，“科索沃与其他阿族地区应归属阿尔巴尼亚，我们会交还给你的，但不是现在，因为大塞尔维亚反动派不能接受此举。”

阿尔巴尼亚共产党（后来的劳动党）是 1941 年 11 月由南共帮助成立的，在战时一直接受南共指导。但对科索沃的未来，当时两党均无明确态度。南共驻阿共中央代表米拉丁·波波维奇曾提议科索沃党组织受阿共领导，结果被南共中央否决。但另一方面，南共承认阿尔巴尼亚人自治，战时南共的科索沃党支部与游击队都不归塞尔维亚党、军组织管，而是直属南共中央。在阿尔巴尼亚方面，1943 年 8 月阿共曾与阿尔巴尼亚国内的民族主义组织国民阵线签订协定，支持科索沃合并于阿。当时在阿的南共中央委员泰波坚决反对，迫使阿共取消此协定。1943 年底南共中央曾致函阿共中央称：社会主义南斯拉夫与阿尔巴尼亚之间不应该有科索沃问题，未来的新南斯拉夫不会对少数民族阿人进行民族压迫。

铁托还曾经考虑过用“巴尔干联邦”的形式一劳永逸地解决巴尔干半岛上的民族问题，根据这一设想，科索沃可与共产党领导的阿尔巴尼亚合并，然后阿、南与保加利亚（或者再加上罗马尼亚）再合并为一个联邦制国家。这样南、阿成了一家，科索沃自然就不是问题，南、保成了一家，也就无所谓马其顿问题了，如此等等。前共产国际负责人、保加利亚领袖季米特洛夫对这一设想很感兴趣，曾与南方进行过具体商议。但斯大林却认为铁托想扩大势力，以“巴

问题与主义

联”与“苏联”分庭抗礼，因而不仅制止了这一计划，而且这事还成了南斯拉夫不久便被国际共运革除教门的最重要动因。

南、阿既成不了一家，地盘问题便难以相让。早在战争期间两党在共同对敌的同时就不断为此发生摩擦。1943年12月31日，阿党主导下的第一次科索沃临时人民会议在阿尔巴尼亚北部的布延召开，号召科索沃与阿合并。但南共中央则于1944年3月28日拒绝阿共武装在科索沃成立指挥机构。不久南共中央代表泰波致信科索沃党组织称：南阿之间兄弟般的协议与合作，要根据民族自决权来解决。至于边界，则取决于南、阿政治形势的演变，目前不作决定。以后两党两军跨边界合作日益扩大。由于南境内阿族受“第二普里兹伦同盟”影响深，南共力量不易发展，因此希望借助阿共，让阿共派干部到科索沃与马其顿阿族区工作。1944年9月南民族解放军总部又请阿共武装两个师进入科索沃，阿党哈奇·列希指挥该部解放迪巴尔，召开民族解放会议。而泰波却赶来下令阿军退回，交出迪巴尔，并宣称南为此不惜动武。结果在激烈争吵后阿军撤走。

随着阿、南各自建国，特别是斯大林“开除”铁托后南阿关系急剧恶化，科索沃与阿国的联系再次中断，而南境内的塞、阿冲突又在新的条件下延续。

联邦中的恩怨

在铁托领导下的南联邦中，塞、阿冲突虽时起时伏，却并未失去控制。这除了与旧体制有掩盖民族矛盾之效外，也与南、阿双方不同于战前的内部条件有关。

不同于由传统塞尔维亚王室统治的南斯拉夫王国，战后南斯拉夫联邦的领导力量共产党不仅其意识形态排斥民族主义，其领袖铁托是克罗地亚人，而且其建国初期的最高领导层包括铁托、卡

德尔(斯洛文尼亚人)、德热拉斯(黑山人)、兰科维奇(塞尔维亚人)与巴卡里奇(克罗地亚人)等,内只有兰科维奇一人是塞族。这样的领导结构有利于抑制“大塞尔维亚主义”。整个铁托时代南党内斗争中既打击塞尔维亚民族主义,也打击其他民族主义,但总的来讲是重在前者,尤其是1966年对兰科维奇集团“中央集权主义—大塞尔维亚主义”的打击十分严厉,有效地缓和了民族关系。同时在制度上,铁托时代也作了有利于抑制塞族强权的(或用塞民族主义者的话说是“压塞尔维亚”的)安排。例如在历史上首次承认“讲塞尔维亚语的穆斯林”为另一民族(穆斯林人,或称波斯尼亚人),并据此建立了波黑共和国;首次承认过去所谓“塞尔维亚语的马其顿方言”为另一语言(马其顿语),并据此确认马其顿民族和建立了马其顿共和国。这样,就使联邦中的塞尔维亚共和国大为缩小,不仅小于“南斯拉夫王国”中的塞尔维亚(相当于今之塞尔维亚、波黑、马其顿之总),而且也小于一战前未有南斯拉夫时的塞尔维亚王国(相当今之塞、马之总减去伏伊伏丁那)。同时还在塞尔维亚共和国里设了其他共和国所没有的“自治省”——除去这两省之后的“塞尔维亚本部”,就已经与柏林会议确定的1878年塞国独立之初的版图相仿了。

对此,塞民族主义者是极不满的。他们认为同种同文同语只是不同教的“穆斯林”居然不算塞尔维亚人,同教(东正教)同文(塞里尔字母)而语相近的马其顿人也不算塞尔维亚人,这已经不像话了;还要在剩下的塞尔维亚中划出两个“国中之国”,这不是欺负人吗?其实平心论来,这种忽而以教、忽以而语划“族”的做法的确有“双重标准”之嫌,而“穆斯林”与马其顿人当初的“族属自觉”也并没有强烈到坚决否认自己为塞族的程度。但对铁托们而言舍此别无选择,塞族强权在历史上给他族造成的伤害太大,不如此不足以遏其势,这是个政治问题而不是个民族学问题。而这种做法的确也给联邦带来了几十年的相对稳定。但铁托们始料不及的是:族

属自觉的发展宛如所罗门魔瓶中的巨人,是不可逆转的。如今塞尔维亚人仍咽不下当初那口气,很难平等地对待作为另一民族的“穆斯林”或马其顿人,但穆、马人的民族自觉如今正空前发达,再不可能认同塞尔维亚了。于是铁托的神威一旦逝去,联邦一旦解体,塞族与穆、马人的关系反而比历史时期更难相处。如果说塞尔维亚人与克罗地亚人的相互仇杀有历史传统的话,像波黑战争中表现的塞族与“穆族”间空前疯狂的仇杀就是史无前例的,这无疑与当年划分民族时的远虑不周有关。

话又说回来,对于异种、异文、异语又异教的阿尔巴尼亚人来说本不存在什么人为划分的问题,他们在历史上就受够塞族强权之欺,如今邻边又有一个本民族国家阿尔巴尼亚人民共和国,民族自觉是当然的。联邦对塞族强权的抑制有助于减轻其受压感。而阿族的分离倾向在铁托时代之受抑制,除了铁托同样要打击塞族以外其他民族的民族主义外,还由于以下几个原因:

一是南阿两国交恶后,南联邦的体制总的说来远比阿尔巴尼亚的霍查斯大林主义体制更有吸引力。铁托的南斯拉夫不仅比霍查的阿尔巴尼亚更繁荣更富裕,而且也更自由更人道。铁托时代南斯拉夫虽也党争不断,清除过德热拉斯、兰科维奇、尼克希奇、库采尔等“集团”但一般不杀人捕人,对失势者尚能待之以礼。而霍查时代阿尔巴尼亚连接不断的大清洗则杀人如麻,株连蔓抄,血腥异常,从科齐·佐治、雅科瓦、贝利绍娃、恩德雷乌、巴卢库、凯莱齐直到谢胡,死于非命者比比。铁托时代的科索沃虽为南联邦最贫困地区,比起阿尔巴尼亚来犹似天堂。因此那时科索沃人虽也不满,真想归属阿尔巴尼亚的却几乎没有。科索沃与阿国的边境上那时不乏由阿逃南的避难者,相反的却很少。

二是与阿民族的内部状况有关。原来阿尔巴尼亚人历史上形成了语言、文化有异的南北两支:南支托斯克人与北支盖格人,各有自己的方言与书面语。托斯克人是低地农民,宗教上除伊斯兰

教逊尼派外,还有半数属比克特西教派;盖格人是传统山民,几乎全为逊尼派。科索沃阿族属盖格人,起源于科索沃的阿尔巴尼亚民族运动,从普里兹伦同盟直到两次大战间的阿尔巴尼亚国家,也由盖格人主导,二战前阿国的官方语言文字也是以盖格方言为基础的。而二战后掌权的阿国领导层,从霍查以下几乎全是南方托斯克人,官方语文也改以托斯克方言为基础,“托斯克人歧视盖格人”曾数次成为阿国党内斗争的起因。阿党建国初期的盖格人领导,如屠克·雅科瓦、金·马库与拉马丹·齐塔库等人,都无例外地很早被清洗,从科索沃回阿工作的盖格人干部更难幸免,阿党掌权不久发生的轰动国内外的米尔迪塔山民暴动,也与盖格人反抗有关。所有这一切,都使身为盖格人的科索沃阿族对二战后的阿国不像从前那样认同。南联邦当局也有意识地利用这一点,南把盖格语而不是托斯克语定为法定阿族语言,并把科索沃阿族称为Šiptari人,即阿尔巴尼亚人传统自称shqipëri(斯奇皮里人,意为山鹰之子)的塞语拼法,而把阿国人称为Albanci(阿尔巴尼亚人,这是从罗马时代以来其他民族对阿人的称呼),以暗示两者并非一个民族。南的舆论还宣传在自治社会主义土壤上“斯奇皮里人”已发展出“新的民族意识”。这种说法现在已被斥为搞分化与同化,但当时,科索沃人与阿国人的确较疏远。

尽管如此,铁托时代科索沃问题仍然存在。铁托的抑塞政策虽然降低了塞族对克罗地亚等族的优势,但对更弱小的阿族而言这种优势还绰绰有余。何况缩小塞共和国版图也不等于削弱塞尔维亚人在联邦中的特权。例如在军权方面,塞尔维亚连同历来依附于塞的黑山人总共占1972年联邦总人口的42%,但当年南军军官却有69%来自这两族。相反阿尔巴尼亚族当年占总人口6.4%,但在军官中仅占2%。在政权方面,南共联盟政治学校是全国领导干部的摇篮,在1979年其学员中有71%是塞族与黑山族,仅有0.7%是阿族。在经济方面,塞尔维亚虽非联邦经济最发

问题与主义

达的共和国,但却控制着联邦经济命脉——金融。1972年联邦经济总量最大的共和国克罗地亚创联邦总产值的27%、工业生产的30%,创造外汇的36%,但却仅掌握全联邦银行资本的17%,而前三项指标低于克罗地亚的塞尔维亚,却控制了63%的银行资本。

因此,隶属塞尔维亚的科索沃阿族受压是可以理解的。但压迫的程度则时有不同。

在兰科维奇“大塞尔维亚主义”时代(1966年前),科索沃阿族受压最甚。当时按塞族叫法称科斯梅特(科索沃—梅托西亚)的这一“自治省”明显地比塞另一自治省伏伊伏丁那地位低,除没有伏省所有的自治议会与最高法院外,伏省在联邦议会民族院可派6名代表,而科斯梅特只可派4名(40年代末分别为20名与15名)。由于历史上的所谓“通敌”和当时的南阿交恶,阿族被视为不可靠,阿族区的执政者多是塞尔维亚、马其顿或黑山人,不许有阿族的标志与民族纪念日,教学中不许讲阿的历史、传统、文学甚至民歌。兰科维奇还对阿族大搞特务恐怖统治,在他倒台时,南报刊曾揭露他滥用“党之剑”即国家安全部门进行“有种族偏见的虐待行为”,在科斯梅特“使用其他地方已普遍取消了20年的残暴手段”。秘密档案中受监视的阿族人达12万名,占人口的12%。1956年兰科维奇发动“搜查武器”斗争,用暴力与恐怖手段侵犯公民。当年7月以秘密审判把一批阿族知名人士以“反人民反国家罪”判刑2—12年,后查明全属冤案,是特工用伪证人、刑讯逼供、假证据、匿名信等违法手段罗织人罪。兰科维奇还驱逐阿族,1953—1957年间共有19.5万科索沃与马其顿的阿族人被赶出家园。到1966年被迫离开南斯拉夫的阿族人达23万。当时外论评说:在共产党国家“如此大规模公开安全警察的暴行”是空前的。像苏联也只是指责“贝利亚一伙”,而南却指责了整个“安全机构”。这虽是党争的手法(兰科维奇是安全部门首脑),却也反映了科索沃的实情。因为据报刊说,像克罗地亚与斯洛文尼亚等地就好得多,那里的安

全部门曾有效抵制了“兰科维奇派的渗透,避免了不光彩的清洗”。

1966年兰科维奇倒台,科索沃塞族秘密警察解散,铁托在南共联盟“九大”上公开批评塞尔维亚的科索沃政策,阿族便乘机起来要求民族权利。1967~1968年,阿族发动争取科索沃升为联邦第七个共和国、脱离塞尔维亚的运动。1968年4月塞尔维亚社盟会议上,科索沃著名反法西斯战斗英雄穆罕默德·霍查质问:“为什么37万黑山人有自己的共和国,而120万阿族人连完整的自治权都没有?”9月共盟科索沃省委开会,阿族知识分子代表也提出同样要求,获得省检查官里扎克·沙拉的支持。会后全省各地爆发大游行,遭联邦政府镇压,许多阿族人被捕、判刑。1969年2月南共联盟十二中全会拒绝了科索沃离塞升格的要求,认为这会导致普遍要求重划边界,引起民族纷争。但据研究者认为,铁托本是同意科省升格的,只是因塞尔维亚反对而取消。

升格虽未成,但科索沃自治权扩大了。1969年科斯梅特之名废除,改依阿语称科索沃社会主义自治省,同年在普里什蒂纳成立阿族大学,建立省最高法院与议会,实现了与伏伊伏丁那同等的自治权,在联邦各机构与南共联盟中央机构与伏省有同样的席位。1974年联邦宪法更确立了科省联邦主体的地位。规定阿语与塞、克语平等,阿族有权使用民族标帜,包括山鹰旗,增加阿族干部在政治、经济、文化机构中的数量。同一时期,由于华约入侵捷克使南、阿同感受到威胁,两国关系改善,科索沃阿族与阿国的文化交流活跃起来。地拉那大学与普里什蒂纳大学互换教师、学者互访,书籍、广播、电视用阿语激增。1968年南斯拉夫阿族停用盖格语言,改用与阿国接轨的托斯克阿尔巴尼亚语,更促进了这一潮流。

这样就出现了1967~1974年间的民族关系缓和时期。然而科索沃升格未实现,阿族的权利平等也尚未落实。在社会经济方面,科索沃不但依然是联邦内最不发达的地区,而且在省内的塞族与阿族之间也远无平等可言。1971年科索沃阿族人口占全省3/4,

塞族与黑山人仅共占 20.9%。然而全省公务员中阿族与塞、黑却几乎同样多,而且越是上层职务塞、黑族就越占优势,1971 年科索沃白领工人中 54% 为塞、黑族,而阿族仅占 40.1%,而重体力劳动的蓝领职业却几乎都是阿族。塞族人比阿族人普遍职务高、报酬高、生活好。另外,南阿交恶时期地处边界的科索沃很少得到投资,导致科索沃在全联邦中的经济落后状况越来越甚。1947 ~ 1978 年间社会总产值增长率,科省比全联邦平均值低一半以上。1947 年科索沃人均产值为南平均值的 49.3%,1978 年却降至 30% 以下。1979 年科索沃人均年收入 795 美元,而全南平均为 2635 美元。由于投资少,就业难,科省失业率一直为全国最高,80 年代南出现持续经济危机后更严重。据报刊透露,1981 年科索沃的 160 多万人口中就有 20 万失业者。

因此阿族的抗议并未因 1974 年宪法的公布而停止,而塞尔维亚人却以为对阿族的让步已经太多。于是从这年起,镇压力度再次加大。1974 年普里什蒂纳大示威后,省内出现大逮捕,1975 年 2 月 19 位阿族人被判 15 年苦役,其中包括著名作家德马齐。据南联邦内政部公布,1974 ~ 1981 年间安全部门共拘留 618 名阿族民族主义者,89 人被判刑,各县法庭还判另外 503 名阿族人有罪,同期发现了 13 个“非法组织”。

1980 年铁托逝世,南斯拉夫旧体制的积弊在伟人神圣光环消失后暴露出来,而铁托生前竭力压抑的“大塞尔维亚主义”也重新抬头,于是塞、阿关系更加紧张。1981 年 3 月,5 万科索沃人再次示威要求科省升格,这次官方不再像铁托时代那样寻求妥协,而是拒绝对话,出动坦克,第一次造成大规模街头流血。南官方宣布平民 9 人死亡,350 多人受伤,而传媒宣称死者达千人。随后数千阿族人被捕,约 2000 人被判罪,300 人被处 1—15 年苦役,其中多是学生及知识分子,有的只有 16—17 岁。而作家卢斯特米与文学杂志主编哈里提被判刑更激起了国内外的强烈抗议。

随即铁托时代处于被动防御状态的塞尔维亚民族主义开始主动出击。1981年5月间塞政府在宣布科索沃戒严并断绝与外界联系的情况下全面清洗科索沃党政领导层,其罪名在铁托时代是闻所未闻的:“联邦主义”,即自以为是联邦成员而不把塞尔维亚放在眼里。由铁托时代大批“民族主义”变成如今大反“联邦主义”,预示着“后铁托时代”南民族关系中塞族的全面反攻。

在“联邦主义”罪名下,科索沃共盟省委主席巴卡尔里、南联邦主席团科索沃代表尼曼尼、科索沃省政府主席奥普西尔,以及5个县委书记和普里什蒂纳大学校长全部被一锅端,撤职查办。随即对阿族知识界展开整肃,科索沃大学被攻击为“阿民族主义堡垒”,大学招生削减39%,对外学术交流中止。

从此直至1988年,科索沃几乎年年闹事,示威、逮捕、撤职、判刑几乎成为一种程序化的“流水作业”。但这时社会秩序还能大致维持,联邦对塞还有一定的制约,塞共和国每次清洗科省领导还用的是“组织程序”,至少给人的印象是:阿族在搞运动而塞族在维持现状。然而从1988年起,一阵“米洛舍维奇狂飚”把这一切都扫荡无余。它以一场优势民族的大规模群众运动,首先摧毁了地方秩序,继而搞垮了联邦大厦,接着引发了全面内战,遂使麻烦不断的塞、阿冲突演变为空前的民族浩劫,从而为外界的干预造成了口实。

“米洛舍维奇狂飚”

“谁是米洛舍维奇?”——1985年塞尔维亚共盟中央全会会场外许多人问道。在这次塞共和国与两自治省领导人发生争论的会上,上升伊始的共盟贝尔格莱德市委主席斯洛博丹·米洛舍维奇以其激情澎湃的演讲博得热烈掌声,一颗政坛明星在多事之秋升起了。

但真正使他在全联邦政治舞台上大显身手的转折出现在1988年4月,他在科索沃波列的群众集会上慷慨激昂的煽情演说,掀起了一场全南范围内塞族、黑山族人声援科索沃同胞、声讨“联邦主义”的大规模群众运动,并且创造了一种动员数万塞族群众在各城市、各共和国间进行大串联、大“进军”的运动方式。他还用“内情外泄”、发动场外示威的手法在许多高层会议上发动“突然袭击”——这是米洛舍维奇的恩师塞尔维亚共和国主席团主席斯坦鲍利奇对米氏的评论。就在这次风潮中过于“温和”的他被自己一手提拔的米氏以群众运动手段一举推翻,同时倒台的还有塞共盟中央主席团委员帕夫洛维奇等。此后的一年内,群众性大示威、大串联与逼迫罢官之风愈演愈烈。先是伏伊伏丁那自治省领导人由于反对数万名外地塞族、黑山群众“进军”伏省首府举行“抗议阿族迫害”的示威并批评米洛舍维奇而倒台,自治省共盟主席团集体辞职,南共联盟中央主席团的伏省成员克鲁尼奇也被罢官。紧接着此风蔓延至黑山、科索沃又刮回贝尔格莱德,在导致黑山、科索沃等地党政议会几套班子全部大换班之后,又把矛头指向了全南党政领导层,包括南共联盟中央主席团主席舒瓦尔、联邦政府总理马尔科维奇、联邦主席团主席德尔诺夫舍克等。在使联邦党政机构瘫痪、从塞共和国、自治省直至市、区各级执行铁托时代民族平衡政策的原领导几乎全部换成塞族强硬派之后,米洛舍维奇又想对各共和国下手,组织10万塞族与黑山人发动“向卢布尔雅那进军”,宣称要“直接向斯洛文尼亚人控诉塞、黑公民在科索沃所受的迫害”。此举震惊全南!科索沃与斯洛文尼亚分处南联邦南北两端,这次横贯全南的“大进军”显然不仅涉及斯洛文尼亚,途经的克罗地亚、波黑等共和国也会受影响。斯洛文尼亚当局立即采取防范措施阻止这股歇斯底里的“米洛舍维奇狂飚”。而塞尔维亚当局则抗议斯洛文尼亚的措施“破坏人权与自由”,并下令塞所有经济组织与机构和塞人控制的联邦企业对斯实行经济封锁……

与此同时,塞尔维亚当局在米的主持下,公然撕毁 1974 年联邦宪法,不与联邦机构打招呼便废除了科索沃省自治权,强行解散并接管了科索沃政府和议会,尽管这届政府和议会正是不久前才在米氏发动的“群众运动”中新更换的。这样对待一个联邦主体,自然引起了同为联邦成员的斯洛文尼亚、克罗地亚等共和国的抗议,引起了马尔科维奇总理等联邦领导人的反对。后来斯、克等共和国走向独立之路,其中一个重要的理由就是防止本国“科索沃化”。的确,如果一个共和国能够单方撕毁联邦宪法而剥夺另一个联邦主体的权利,那谁还敢与它联合?

于是短短两年内,铁托等老一代南共领导建立的南斯拉夫联邦土崩瓦解了。客观地讲,导致联邦瓦解的原因很多,仅就民族主义而论,也是几乎每个共和国都有,每个共和国都做过有损于联邦的事。但直接导致联邦大厦倒塌的,无疑是米洛舍维奇煽起的“大塞尔维亚主义”群众运动,是米氏对科索沃自治权的剥夺。平心而论,在东欧当时的大气候下,南联邦很难避免解体的命运,就像苏联、捷克斯洛伐克联邦也未能避免这种命运一样。但它解体得那么快,那么残酷而血腥,则无疑与“米洛舍维奇狂飚”有关。

至今还有许多人说,西方国家之所以厌恶米洛舍维奇,是因为他是东欧惟一未垮的“前共产党人”政权的代表。其实,如果就出身而论,现东欧的许多领导人都是“前共产党人”。仅就前南地区而论,斯洛文尼亚的库昌、马其顿的格利戈罗夫与黑山的久卡诺维奇也同米氏一样,不仅是“前共产党人”,而且目前也是作为前共产党的后继党(社会党)候选人当选的。但如果说到对原来“主义”的态度,则米洛舍维奇与叶利钦一样都是“主义”的背叛者,只不过他们的背叛朝着两个方向:叶利钦走向民主派,而米洛舍维奇走向民族主义。而且两人都是通过群众运动的方式走向权力峰巅的。正如南《今日》周刊所说,“已成为真正的民族主义领袖的米洛舍维奇”提出了“复兴塞尔维亚国家的思想”。米氏“创造了一种新的政

治气氛”，他把铁托时代“多年来塞尔维亚民族的冷漠变成了高涨的塞尔维亚热情”。而铁托传统的维护者则对他的行为气愤万分。1989年2月南《信使报》刊登了1941年参加革命的老战士苏·穆罕默德巴希奇的公开信，信中说：“斯洛博丹·米洛舍维奇：……你滥用了科索沃塞族人与黑山人的悲惨命运，你抓到政权后就实行个人专制统治。你推行的政策危险地毒害着各族人民的关系，……已把国家推到了内战的边缘。你推行的是分裂、搞派别活动的政策，是反铁托的政策，反革命的政策。斯洛博丹·米洛舍维奇，以革命的名义，你下台吧！”

当然，“米洛舍维奇狂魔”能够掀起决不能仅归之于米氏的个人魅力。铁托时代的民族平衡政策在维系了40多年的各族团结的同时，也在塞尔维亚人中积淀了强烈的不满。塞尔维亚民族与俄罗斯人类似，都从东正教神秘文化中继承了一种“救世情结”，塞族历来以南部斯拉夫各族乃至巴尔干所有民族的解放者自居，他们认为：“第一南斯拉夫”（南斯拉夫王国）是塞尔维亚人先打土耳其、后打奥匈、从这两个大帝国那里解放了各族的结果；“第二南斯拉夫”（南联邦）同样是塞族打下的天下，而德国支持乌斯塔沙搞克罗地亚独立国、意大利支持“大阿尔巴尼亚”，都使其他民族犯下了原罪。然而联邦却长期控制在以铁托为代表的非塞族人手里，使塞族受尽了气。而80年代以来南每况愈下的经济危机，又积累了巨大的积怨要发泄，民族主义正是个发泄口。

八九十年代之交的东欧剧变，体现了旧体制的合法性危机，在传统意识形态失去凝聚力的情况下，为了巩固权力就需要寻找新的合法性资源。在当时的条件下这种资源只能在两个地方：一是“民主化”，一是民族主义。在俄罗斯这两者的代表是叶利钦与日里诺夫斯基，在南斯拉夫则是以舒瓦尔、马尔科维奇为代表的南联邦末代党政领导与米洛舍维奇。不同的是：在南联邦由于舒、马均非塞人，而塞族在铁托体制下又有民族积怨，于是日里诺夫斯基没

有成功而米洛舍维奇成功了。

米洛舍维奇宣称：在南斯拉夫各族中，只有塞尔维亚具有最悠久的国家传统。而在联邦中，塞尔维亚长期受压抑、受欺侮、受剥削，而南共联盟却对它持漠不关心的态度；1974年联邦宪法赋予自治省近似于共和国的权利，使塞尔维亚成了唯一一个丧失了必要国家特征的共和国，这种状况不能再继续下去了。但民族主义从来是柄双刃剑，米洛舍维奇越是强调塞尔维亚在联邦中受压，科索沃人就越是感到他们在塞共和国中受压。米洛舍维奇在1991年初声称：他要使“所有塞族人必须生活在一个共同国家之中”。而科索沃人则认为所有的阿族人也应当这样。

前面讲过，铁托时代塞阿关系能够维持的原因在于联邦政府执行民族平衡政策，南、阿体制的比较有利于南，以及阿国的托斯克人本位与科索沃阿族的盖格人本位之矛盾。如今这三者都不复存在：联邦已经垮了，南、阿两国都已发生剧变，铁托与霍查的体制均已不复存在，内战与长期制裁中的塞尔维亚如今并不比阿尔巴尼亚繁荣，而疯狂中的科索沃更不比阿尔巴尼亚自由，同时剧变后的阿国也不再是个托斯克人的国家。米洛舍维奇废除联邦宪法条款剥夺了科索沃自治，从而恢复并强化了被铁托废止的“兰科维奇体制”，连省名也恢复了那时的“科斯梅特”，所不同的是：兰科维奇还受联邦制约，而米洛舍维奇不受任何人制约。米洛舍维奇迈出了这一步，就不可能回到1974年了——尽管如后阿族人又像1974年那样提出了科索沃升格为共和国的要求，但在1974年，他们（至少多数人）是真心希望作为共和国生活在联邦大家庭中，而现在，他们要求升格只是因为：做为共和国就有权退出联邦（现在的“南联盟”）！这样，米氏的行为便把科索沃的棋局逼入了死角：科索沃要么没有任何自治，阿族人需惟塞族之命是从，要么就会独立出去，而很难再有“自治”局面了。

米洛舍维奇用“群众运动”一连搞垮了科索沃的两届共盟政

府，搞掉了南联邦议会前议长科索沃代表库尔特希，逮捕了科索沃共盟省委领导人弗拉西和省政府主席泽伊努拉呼。然而从今天的角度看，这三人简直“传统”得不能再传统了，他们从来没有独立的念头。米洛舍维奇搞掉他们，阿族就成立了“共和国”，并选举作家鲁戈瓦为总统。“巴尔干的甘地”鲁戈瓦坚决主张独立，但同样坚决反对用暴力手段来实现它。但“巴尔干的甘地”却没有遇到“巴尔干的蒙巴顿”，在长达8年期间鲁戈瓦一直呼吁米洛舍维奇对话，却一直被置之不理，还数次被逮捕。“甘地”的被禁锢使他失去了政治作用，由“科索沃的曼德拉”德马齐为首的“科索沃解放军”便应运而生，他们想用武装斗争来逼迫米洛舍维奇成为“科索沃的德克勒克”。这时候米氏纵使愿为“蒙巴顿”也难了。

而科索沃的血腥味也越来越浓。1989年2月，塞尔维亚内务部长宣称在镇压示威中22名示威者被打死，2名军人牺牲，而阿族说死亡数百。1990年2月，流血冲突再次发生，官方宣布27名示威者被击毙，110人受伤，警察伤83人。而阿族宣称死亡千人。……以后人们对这类消息逐渐麻木了，取而代之的是真正的战争：1997年11月，“科索沃解放军”第一次与塞尔维亚内务部队发生交火。1998年2月，“米洛舍维奇对科索沃游击队发动了野蛮的反攻，在这场冲突中，无数平民和儿童也被杀害”（马胜荣：《科索沃：点燃的火药桶》，新华出版社1999年4月）。1999年2月，塞尔维亚正规机械化部队大举扫荡科索沃，西方所称的“种族清洗”达到高潮。至4月底，据说已有80万科索沃人被逐驱，数万人死亡。这时舆论的注意力已转向北约对南斯拉夫自3月24日开始的野蛮轰炸，一场疯狂引发了又一场疯狂！

在传媒对轰炸的集中报道中，我们已经不可能相信西方的造谣。对科索沃那“正在进行时”的事态，我们只能从忠于职守的我国记者那里窥知一斑：记者在科索沃看到成片的阿族村庄被轰平时曾问南方人员为什么？对方坦诚答道：“是南斯拉夫军队用炮轰

的,清剿‘科索沃解放军’不可能没有损失。”“阿族武装分子躲在老百姓房子里,不用炮轰他们死也不出来。”这种对“没有什么战斗力的几个恐怖分子”(人民日报国际部《环球时报》1999年4月23日)向居民区进行焦土轰击的悲剧,为“黑鸟之乡”的历史写下了血的一笔。

俄罗斯在5月7日之前对科索沃危机所持的反北约立场应该说比我国更强硬。为抗议轰炸他们取消了总理访美,派出了示威舰队,开行了援助列车,甚至还讨论了结成“俄白南联盟”的事,民间还出现了组织志愿军赴南的活动。但他们对南斯拉夫事态的讨论也十分热烈,人们在反对北约行径的同时也不讳言对南科索沃政策的批评。普里马科夫总理明言:“米洛舍维奇推行的是我不能认同的政策”,但这不能成为北约违反国际法的理由,“因为只有联合国才能采取武装行动来打击某个不尊重联合国宪章或人权宪章的成员国”。而北约的非法行为“只能使米洛舍维奇的制度更加巩固。他们甚至做到了米洛舍维奇本人都未能实现的事:制止了米氏的一切政治反对派”(俄通社—塔斯社巴黎5月2日俄文电)。前苏共中央委员、“8·19”事变后最早起来抗议叶利钦禁共令的著名左派议员罗伊·麦德维杰夫在强烈谴责北约的文章中也指出:“没有人会支持种族清洗。但所有人都知道,外来侵略只能使这种清洗变得更加激烈。”俄罗斯也有大量同胞在高加索等地的种族冲突中成为难民,“但没有人认为炮弹是将失去的家园还给这些人的最佳方式。”

编后絮语

中国是一个磨炼人类耐性的最好地方。

——朱学勤

由于种种原因，这套“知识分子文存”拖了近半年才又续上。作为主编，无论如何按捺不住内心的激动，很想说上几句，也算对热爱草原部落的读者有个交待。只不过是把草原部落一贯的“酋长话语”改成“编后絮语”罢了。这既是出于对朱学勤、秦晖、徐友渔三位先生的尊重，也是草原部落继“黑马文丛”封圈后攀跃新境界的序幕。“知识分子文存”推出的应该是国内一流的学者和思想者，提倡“优美的文笔和深刻的思想相融合”，倡导“有思想的学术和有学术的思想”，关注社会现实和人文精神，弘扬人性、理性、智性和自由之思想、独立之人格、怀疑之精神。否则，草原部落是领不到下一个世纪的入场券的。读者可以原谅我们，自己绝不放弃原则。

这话仿佛像商业口号，那也不要紧。一味地否定市场，就等于否定我们这么多年孜孜以求的“社会主义市场经济”。学者们羞羞答答，不愿自我炫耀，这是可以理解的。但是作为出版者来说，一流的作品只拥有两三千名

读者,岂不是一种悲哀?我们为什么不能大张旗鼓地为真正的思想者找知音、找市场?让10万名读者读钱理群、朱学勤、秦晖、徐友渔的文选有什么不好呢?

正儿八经的思想不推广,披着学术外衣的伪思想和乌七八糟的东西就会漫延,这是出版者的耻辱,是对思想者的亵渎,是对读者极大的犯罪。

二

《拒绝遗忘——钱理群文选》(钱理群先生系北大名教授,余杰和孔庆东的导师,人称“北大的良心”)早已出版,在读者中反响不小,不必多说。先说朱学勤先生。

朱先生是上海大学的名教授,九十年代初两部著作——《道德理想国的覆灭》和《风声雨声读书声》在学界一举成名。正是他开创了用优美的文笔写枯燥的学术论文的一代先河,摩罗的文章中时常有他的影子。《访美五题》、《“娘希匹”和“省军级”》、《思想史上的失踪者》、《“公民意识”:中国的困难与曲折》、《狐狸当道与刺猬得势》、《卢梭和他的恋母情结》等文章,是我自己百读不厌的名篇。他对思想史的回顾、对法国大革命的研究,对社会现实的批判和当前形势的分析,非常到位和深刻,让人受益匪浅。尤其是前几个月在草原部落进亦难退亦难的尴尬境地中,一篇《让人为难的罗素》使我茅塞顿开。“中国是一个磨炼人类耐性的最好地方”,这是学勤先生的名言。

朱学勤本人,比他的文章还要可读,没有半点上海人

的小家子气,也没有半点大学者的架子,更没有半点的张狂和偏激。他对人永远是那么随和、宽厚、热情和冷静,一派大家气度。在今夏草原部落的笔会中,他带夫人坐火车来了,促膝谈心、喝酒唱歌、拍照摄影,活灵活现,太使人难忘了。为此,徐无鬼激动地写下《三读朱学勤》一文,读他的思想,读他的学术,读他的人品。

三

秦晖先生是清华大学历史系的名教授,是目前我国学界研究农民学问题和改革问题的代表人物之一。在草原上散步闲聊的时候,他和我讲起草原沙漠化,草原上的老鼠、草库伦建设、苏木选举、东乌珠穆沁旗的羊肉和蒙古族歌舞,比我熟悉得还多,许多情况连我这个地道的内蒙人也是第一次听说。让人遗憾的是,他的右眼早已失明。我真想象不出他是如何获得那么渊博而详尽的知识的,而且神奇到给内蒙人讲内蒙,给新疆人讲新疆。

那一日,我们一同拜访李慎之先生,谈至高兴处,秦先生突然说,我今晚七点还要给研究生上课,其时已六点了。于是急急忙忙往回赶,到清华大学校门口已是六点半十分了。有趣的是,秦晖先生紧急跳下车去,连招呼也来不及打,就以百米冲刺的速度往校园里冲(清华的校园可是有几路公共汽车的呀)。望着这个清瘦的背影,我禁不住泪眼模糊,多好的先生呵……

四

该谈谈徐友渔先生了。徐先生学过四门外语，系社科院哲学所的研究员，是中国自由主义学派的代表人物之一，经常在国外讲学，先后两次做过牛津大学的访问学者。如果单从学术上讲，徐先生是目前国内学界阐释西方理论最重要的专家之一，无论是福柯还是柯亨，利奥塔还是哈维尔，自由主义还是马克思主义，法兰克福学派还是社群主义，他解释得如数家珍，让人一目了然。融会贯通，这恐怕是一种大境界。当然，他也不乏原创性观点，他对文革的反思和忏悔是让人感动的。

两次见过徐先生。一次是去他家取书稿，徐友渔先生提到不重复出版的问题，他表示绝不为了多出书而出书，他一定要守住这条底线。第二次是《自由的言说》出版前，我专门请摄影家鲍昆给他摄影，约好上午九点，他九点十分才到。一到了他就表示歉意，说一是找象样的衣服耽误了时间，二是半路上修自行车耽误了时间。我说您太客气了。当我看到他大包小包背了一身，禁不住乐了。可爱的徐夫子，您太认真了……

五

这套“文存”在长春出版社的大力支持下，终于出版了，是草原部落在世纪末的升华，也是草原部落给下一个世纪的见面礼，和“黑马文丛”与“名报名刊精品书系”同

464344

问题与主义

样重要,值得每一个有良知的知识分子精读,也值得每一位大学生精读。整个“文存”中所体现出来的社会良知和理性的力量,将是我们下一个世纪重要的精神资源。同时,我们提醒读者注意:中国究竟有没有思想家,至少有没有在地面上行走的思想者?一个没有理性和思想的民族是没有希望的。

此时此刻,宾馆外正下着鹅毛大雪,沸沸扬扬,寒冬已经来临,春天还会远吗?

雄 飞

1999年11月18日于长春

吉林大学北苑宾馆