博源文库

现代性与中国社会转型丛书

当代中国的启蒙与反启蒙

Enlightenment and Anti-enlightenment of Contemporary China

许纪霖 著

社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

当代中国的启蒙与反启蒙

Enlightenment and Anti-enlightenment of Contemporary China

许纪霖 / 著

社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目（CIP）数据

当代中国的启蒙与反启蒙/许纪霖著. —北京：社会科学文献出版社，2011.10
（博源文库. 现代性与中国社会转型丛书）
ISBN 978-7-5097-2720-1

Ⅰ.①当… Ⅱ.①许… Ⅲ.①社会发展-研究-中国 Ⅳ.①D668

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2011）第 189148 号

·博源文库·现代性与中国社会转型丛书·
当代中国的启蒙与反启蒙

著　　者／许纪霖

出 版 人／谢寿光
出 版 者／社会科学文献出版社
地　　址／北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦
邮政编码／100029

责任部门／近代史编辑室（010）59367256　　责任编辑／李建军　赵　薇
电子信箱／jxd@ssap.cn　　责任校对／班建武
项目统筹／徐思彦　　责任印制／岳　阳
总 经 销／社会科学文献出版社发行部（010）59367081　59367089
读者服务／读者服务中心（010）59367028

印　　装／北京季蜂印刷有限公司
开　　本／787mm×1092mm　1/20　　印　张／14.8
版　　次／2011 年 10 月第 1 版　　字　数／217 千字
印　　次／2011 年 10 月第 1 次印刷
书　　号／ISBN 978-7-5097-2720-1
定　　价／39.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误，请与本社读者服务中心联系更换
版权所有　翻印必究

编者的话

中国自以巨大的落差遭遇现代性以来，至今已逾160年。在这160多年中，中国人经历了各种持续的动荡和断裂，以及持续的革命和后来极端的社会整合，直到中国经济突然爆发的最近20年。然而，经济突然的大规模增长并不必然伴随着现代性转型的完成，恰恰相反，它反而会加速地暴露其在政治上需要发展完善之处，这正是马克斯·韦伯在100多年前对德国精英和知识阶层的警告。在我们看来，这个警告也适合于今天的中国。

30年前，正值中国历史转折的关键时期，在思想解放运动的推动下，一批具有真知灼见的思想者开始进行反思，推动了中国社会的现代思想启蒙。20世纪80年代，先后出版了《走向未来》、《文化：中国与世界》和《二十世纪文库》等丛书。这些丛书所传播的现代知识，改变了整整一代人的思维定式，为30年来中国社会变迁奠定了深厚的思想基础。今天，中国又面临着重大的历史关头，如果说，当年的思想启蒙重在传播现代理念，为骤然而来的改革提供思想力量，那么，博源基金会作为思想启蒙的传承者，编辑出版《现代性与中国社会转型》丛书，则旨在集近30年来实践、研究与探索之成果，寻求对今天中国现代性方案的共识。

“中国的现代性转型”是一个跨世纪的、至今未完成的方案，是一项需要对现代核心价值观、对未来模式和路径重新认定的历史使命，是一个决定中国未来走向的不可逾越的现实问题。对这一问题展开深入研究和讨论，以求在更大的范围寻求社会共识，是博源基金会的重点工作之一。而《现代性与中国社会转型》丛书，就是上述研究和讨论的成果。我们认为，讨论中国的现代性方案，必须面对世界难局，重建我们的知识体系，这就形成了丛书的如下主题：现代性从何而来？中国是如何遭遇现代性的？当前中国为什么要提现代性转型？中国现代性转型的状况及其约束条件是什么？现代性在西方国家所面临的挑战，特别是在当前全球金融危机的情况下，它是否还是一项绝对价值？是否存在“另类现代性”？各类国家现代性转型比较对中国有何借鉴意义？如何选择适合中国现代性转型的路径和模式？等等。

为了更好地体现相关学科领域对这个问题的研究成果，我们先后组织了不同学科的领军人物进行深入讨论；伴随着每一次讨论，人们从不同学科、不同角度直接拷问中国的现代性转型问题。实际上，这些学术活动已经远远超出了丛书的边界，是不同学科对中国现代性转型的思想认知、碰撞与交融，从而使丛书成为一个开放性的学术平台，让大家发抒各自的专业研究成果与识见，以期从不同角度勾勒中国现代性方案的基本轮廓。

《现代性与中国社会转型》丛书系博源基金会之“博源文库”的一个系列。本套丛书总序由前香港中文大学校长金耀基教授撰写。

博源基金会

《现代性与中国社会转型丛书》编辑小组

2009 年 9 月 30 日

总 序

金耀基

博源基金会是由秦晓与何迪两位先生倡议成立的一个学术性团体，着眼于当代问题的研究，秉持开放、理性、包容的精神，志在建立一个学术的平台。秦晓在《当代中国问题研究：使命、宗旨和方法论》一文中说："'当代中国问题'可以表述为中国的社会转型，即从一个前现代性（传统）社会转变为一个现代性社会。这一转型自晚清始已经历了100多年的历程……到今天它依然是一个'未完成的方案'（哈贝马斯语）。重新提出这一问题，有序地推进这一进程，关乎中华民族的前途和命运，是对政治家、社会精英和民众社会历史责任感的呼唤。"

为此，博源基金会在2008年提出中国经济转轨与社会转型课题的基础上，于2009年3月的理事会上又提出了编辑出版《现代性与中国社会转型》丛书的构思，指出："中国的现代性转型是一个跨世纪的，至今未完成的方案，是一个需要对现代核心价值观，对未来模式和路径重新认定的历史使命，是一个决定中国未来走向的、不可逾越的现实问题，对这一问题展开深入研究和讨论，以求在更大的范围内寻求社会共识，应该成为基金会的重点工

作之一。”

我很认同博源基金会诸君的看法与价值理念。百年以来，中国长期处于国族求生存、发展而起的各种变革运动中，从曾（国藩）、李（鸿章）的洋务自强运动，到康（有为）、梁（启超）的维新变法（包括清代“废科举，设学校”），到民初的新文化运动，以及1911年国民党共和革命，1949年共产党社会主义国家建构，一直到1978年开放改革所展开的经济为中心的现代化发展。这一连串的变革运动背后，确有一股强烈的动力，那就是求国家之富强，求民族的独立与尊严。但无可讳言，这一连串变革运动，不论是自觉的或不自觉的，自愿的或不自愿的，都在向“现代的西方”借鉴学习，向西方取经（应指出，社会主义也是西方的，它是“反西方的西方”）。从器物到制度到启蒙的价值理念（如理性、自由、民主、人权等）都一一进入中国。故百年来，中国在经济、政治、文化学术乃至生活形态方面均发生了巨大的变化。这个巨大的变化，从根本上说，是中国的现代化运动造成的。百年来一系列变革运动实是不同层次、不同领域的中国现代化。整体上，中国现代化是一个有方向性的历史过程，即是从一个前现代性（传统性）社会向现代性社会转变，亦即是中国现代性的建构历程。我们应该强调指出，中国现代性的建构绝不仅是求国家的富强（经济现代化是而且仅是现代化的一个组成部分）。中国的现代性，不多也不少，是指一个中国的现代文明秩序。中国前现代社会的传统的文明秩序（一个主要以儒学三纲六纪为规范的帝国秩序）已倾圮解体，而中国的现代文明秩序还远远没有完全建立，今天仍处于一个社会大转型的过程中。我们应理解，中国的社会转型，其意涵实远不止是中国历史上的朝代更替，也不仅是像美国反殖民的独立革命，还是涉

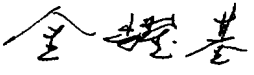
及器物、制度和价值系统的文明形态的转型。

中国的现代性或中国的现代文明秩序的建立，有意识地或无意识地是以欧美的文明形态为参照系统的。150 年前，日本明治维新的现代化，脱亚入欧，可说是第一个非西方国家以西方的现代性为范本而成为东方第一个现代国家。但值得特别指出者，日本的现代性之建立虽是以西方为范本，但是仍有强烈的日本文化的性格，故是不同于西方现代性的现代性。日本现代性与西方现代性有“共相”，也有“异相”。无可否认，欧洲依启蒙运动建构的新文明形态是现代性的最早的个案。19 世纪以后，欧洲一直被视为世界先进的文明范式；第二次世界大战后，美国由世界的“兵工厂”而转为资本主义“自由之堡垒”，亦自然而成为“西方现代性”之表率。但不能忘记，1917 年俄国共产党革命之后，社会主义（马列主义）已在资本主义之外提供另一条社会发展的道路。到了 20 世纪五六十年代，社会主义已形成一个挑战资本主义的世界力量。以俄国为领袖的苏维埃与美国为首的西方世界更构成了冷战时代东、西对垒的两大阵营。依马克思原本的理论讲，社会主义社会应是“后资本主义”的社会。但在长期的冷战时代，在意识形态上，社会主义却是作为一种更优越的“现代性”（或曰“超现代性”）向资本主义的现代性挑战的，亦即社会主义是以拥有更优越的制度、价值的文明性向世界宣称的。诚然，社会主义所描绘之彼岸的自由王国的理想是无比浪漫动人的。恰恰因此，理想与现实之间的落差比资本主义的也更大。列（宁）斯（大林）路线的社会主义实践，在世界范围内，程度不同地出现问题或异化，而“文化大革命”乌托邦式的冒进路线，更把中国推向亡党亡国的边缘，幸因 1978 年的开放、改革而转危为机。1991 年，苏联社会主义的瓦解，不啻

宣告了社会主义的“现代性”计划的顿挫。正因为如此，才会有福山（Francis Fukuyama）名噪一时的“历史的终结”这样的看法。他说那些可以代替西方自由主义的可行的系统方案，已经彻底穷尽了，他说世界可能已到达人类意识形态演进过程的终点。西方自由民主体制得到了普遍化，成为人类最后的政体形式。诚然，福山的论断具有浓厚的西方自由主义者的偏执性，须知，资本主义的现代性并不因社会主义的“现代性”计划的“失败”而理所当然地取得终极的正当性。其实，欧洲的两次世界大战已经深刻地暴露了西方现代性的黑暗面，美国先后涉足与发动的越南战争与伊拉克战争，以维护自由与民主自居，却充分显露了霸道的政治性格，实不足以言为缔造全球政治秩序提供了范本。2008 年 10 月爆发的全球金融海啸，其殃源正在美国的华尔街，更透显了资本主义之经济秩序有深层的结构问题与道德性缺陷。值得注意的是，20 世纪 80 年代，欧美思想界出现了一场激烈的“现代性论辩”，西方知识人对西方现代性进行了批判与反思。诚然，德国社会学家韦伯在 20 世纪初即已指出作为西方现代性思想根源的启蒙运动的遗产，不是理性（Reason）的实现，而是“工具理性”（Instrumental Rationality）的胜利，它不能导向启蒙思想家的希望（即普世的自由）的实现，而提出“铁箍”的警告。80 年代的“现代性论辩”，循韦伯之思维，集中地表现为“理性的论辩”。哈贝马斯提出“沟通理性”以济工具理性的不足，他是西方现代性的维护者，但他承认启蒙方案是一个“未完成的方案”。我们可见到的是，西方的现代性依然在自身反思中逐步修正。我同意波兰哲学家科拉科夫斯基（L. Kolakowski）的看法，现代性方案是“处于永无止境的试验中”。

中国于1978年在“文化大革命”的大破坏的废墟中，在社会主义国家中第一个发出改革开放的巨声，从摸着石头过河到大力展开社会主义现代化的道路。过去有人说，“没有社会主义就没有新中国”。现今看来，应该是“没有中国的改革开放，就没有社会主义”了。30年来，中国的经济发展取得了史无前见的成就。中国的崛起已是世界的事实。的确，中国扭转了16世纪以来西方日踞世界支配性地位的格局，在今日全球化的时代，中国已从边陲走向中心，中国很大程度上已实现百年来追求的富强之梦。但是，我们要问，中国上升之路会一帆风顺吗？有一点是肯定的，中国在21世纪步向强国之路上，将无可避免地面临种种外在与内在的挑战与考验。在今日全球多元格局下，一个国家的真正强大绝不止是军事力量，甚至不止是经济力量，毋宁更是知识力、文化力，特别是它拥抱一套现代的核心价值（包括自由、民主、人权、公义、多元、王道、环保等），说到底，它必须有一个现代的文明范式。中国百年之现代化运动的真正愿景，如前所述，是中国的现代文明秩序的建构。我们今天距离一个中国现代文明秩序之建立还很远，即使就中国今天最有成就的经济领域而言，贫富的差距，城乡之间的落差，市场规范的缺失，实在还未能完成一个经济的文明秩序。我们上面已指出，中国正处于一个社会大转型中，但社会转型并不会自动地成功地转向一个现代文明秩序。这一项巨大的文明转型的工程，它建构的主要资源来自社会主义，来自资本主义，也应该并必然有来自中国的文化传统。我们所建构的是一个有中国文化性格的现代文明秩序。一点不夸张，它需要这一代乃至几代人的努力，特别是当代的知识人，以理性、批判的反思精神，贡献各自的心力与智力，来与国人共谱中国的历史新章。

博源基金会，着眼于当代问题的研究，并志在为知识界建立一个开放性的学术平台，这个《现代性与社会转型》丛书正有幸得到多位知识界杰出学者的参与支持，各自独立地发抒其专业的研究成果与识见，欣赏敬佩之余，是为序。



2009 年 7 月

目　录

上编　启蒙的分化与挑战

第一章　1978 年以来的启蒙与内部分化 …… 003

1. 1980 年代新启蒙运动的由来 …… 003
2. 新启蒙运动的同一性与内在分歧 …… 011
3. 1990 年代的启蒙分化 …… 016

第二章　当代中国启蒙的内在紧张 …… 028

1. 两种启蒙：“尊德性”与“道问学” …… 028
2. 从现代化到现代性 …… 031
3. 作为主体性的人的解体 …… 038
4. 全球化中的民族国家认同 …… 044
5. 世俗社会的神圣性问题 …… 048
6. 改革的合法性问题 …… 053

第三章　1990 年代自由主义与新左派论战 …… 065

1. 论战的焦点所在 …… 065
2. 两种自由 …… 071
3. 两种民主 …… 079
4. 自由主义：“弱势的民主” …… 086

5. 共和主义民主的意义 …… 091
6. 第三种民主是否可能 …… 097
7. 公共意志与集体认同 …… 105
8. 市民与公民 …… 117

第四章　启蒙如何起死回生？ …… 129
1. 启蒙面临的三大挑战 …… 129
2. 启蒙的内在复杂性 …… 134
3. 轴心文明与早期现代性 …… 137
4. 现代性的普世与多元 …… 141
5. 物欲主义的弥漫与自由主义的缺席 …… 144
6. 为什么需要整全性自由主义 …… 150
7. 伦理自由主义的思想资源 …… 153

下编　反启蒙思潮批判

第五章　1990 年代中国的反西方主义 …… 163
1. 从全盘西化到反西方主义 …… 163
2. 文化认同的两种模式 …… 167
3. 反西方主义不等于现代民族主义 …… 171
4. 建构开放的、现代的民族主义 …… 176

第六章　近十年中国的历史主义思潮 …… 180
1. 从 80 年代的普遍理性到 90 年代启蒙的
历史化 …… 180
2. 挑战普遍性：历史主义的兴起 …… 186
3. 争夺普遍性：以中国崛起为背景 …… 196
4. “殊途同归”、“分道扬镳”与“理一万殊” …… 207

第七章　走向国家祭台的虚无主义 …… 214
1. 新启蒙运动中的浪漫主义 …… 214
2. 人道主义的危机 …… 223
3. 从虚无走向国家主义 …… 229

第八章　进入21世纪以来的国家主义思潮 …… 236
1. 从左到右：国家主义的两条思想脉络 …… 236
2. “回应性民主”，还是“回应性威权”？ …… 244
3. 施米特主义的幽魂：国家的绝对权威 …… 254
4. 趋于神魅化的国家理性 …… 268

编后记 …… 276

上

编

启蒙的分化与挑战

第一章
1978年以来的启蒙与内部分化

1. 1980年代新启蒙运动的由来

1978年以来，在中国的知识圈内部，基本形成了三个不同的文化权力场域：以重新塑造国家意识形态为中心的权力内部的理论界、以现代学院体制知识分工为基础的专业学术界和以民间的跨学科的公共领域为活动空间的公共思想界。这是三个相互渗透但又分化了的、有着各自场域规则的文化空间网络。一般地说，它们分别属于知识分子的政治史、学术史和思想史的研究对象。

90年代的中国思想文化界，是一个重新分化的年代。在80年代的新启蒙运动之中，中国的公共知识分子在文化立场和改革取向上，以“态度的同一性”形成了共同的启蒙阵营，但这一启蒙阵营到90年代，在其内部发生了严重的分化。围绕着中国现代性和改革的重大核心问题，知识分子们从寻找共识开始，引发了一系列论战，并因此产生了深刻的思想、知识和人脉上的分歧，形成了当代中国思想界的不同断层和价值取向。就中国思想文化界而言，90年代同80年代的一个最重要的区别，就是从

“同一”走向了“分化”。80年代的中国知识分子对西方文化和中国文化的了解比较有限，各家在观点上虽然有争论，但知识结构大致相同，思想趋向也相对同一。然而，到90年代，知识界发生了重大的分化，这些分化一方面是因为90年代中国所发生的一系列深刻的变化，标志着当代中国正经历艰巨而痛苦的历史嬗变和社会转型，而且也为学术思想的突破性发展提供了充分的历史可能和坚实的经验基础。另一方面，中国思想界面对社会激烈的变化，力图从理论上予以新的解释和阐述，从而焕发出前所未有的积极与现实对话的活力；但由于知识背景、问题意识、工作假设乃至视野和方法的差异，思想者针对同一现象往往得出迥然相异甚至针锋相对的结论，从而引发不同话语之间的猛烈碰撞，形成了一系列在海内外学术界具有重大影响的思想文化论争。通过这些论争，中国知识界的思想分化到90年代末基本完成。短短的十年时间，公共空间被重新封建化、割据化，一个统一的公共思想界不复存在。

1980年代的中国思想界，与同步进行的中国现代化变革紧密相关。中国的改革从总体来看是一个自上而下、由体制内部的权力中心向体制边缘和外部空间逐步拓展的过程，随着变革的深入和问题复杂性的呈现，思想界也处于不断的分化和重新整合之中。在80年代，最值得重视的是80年代中后期的新启蒙运动，其上承70年代末开始的思想解放运动，下启90年代，成为当代中国的又一个“五四”。90年代以后思想界的所有分化和组合几乎都可以从中寻找到基本的脉络。新启蒙运动是一个十分复杂的思想运动，有渴慕西方现代化的同质性诉求，又有对其进行批判性和反思的潜在性格。文化态度的同一性与思想内涵的异质性，构成了新启蒙运动混沌的表象和复杂的内在分歧，成为90年代中国思想界分化的渊源所在。

中国的改革开放，如果说社会/政治变革的源头是1978年底的十一届三中全会的话，那么，作为新启蒙运动前身的思想解放运动，则起源于稍早一些的真理标准问题大讨论。[①] 中国的这场改革，一开始是从体制内部发动的，而且是在权力中心进行的，因此带有明显的自救性质。改革的发动者们在毛泽东时代并非异端分子，也是乌托邦社会主义的实践者。只是到了“文革”后期，他们从亲身的痛苦体验中日益明确地发现此路不通，遂从乌托邦社会主义理想中分离出来，开始探求一条以“四个现代化”为中心诉求的、世俗化的社会主义现代化道路。[②]“实践是检验真理的唯一标准”的提出，实际上为告别乌托邦社会主义传统、转向世俗化社会主义提供了理论上的合法性。思想解放运动，首先意味着从毛泽东和斯大林的传统社会主义教条中解放出来。从这一意义上说，它可以被视作马克思主义内部一场路德式的新教革命。

应该说，思想解放运动起初的理论预设具有明显的科学主义特征，即曾经被毛泽东时代政治/道德立场优先性所压抑的唯物论科学主义：生产力是衡量社会进步的唯一标准、科学技术是第一生产力等等。无疑，这一重新将人的物质生活而非精神生活、将知识的优先性重新置于政治/道德优先性之上的唯生产力论和经济决定论的科学主义，当时在冲破僵化的教条主义束缚方面，曾经起到了非

① 关于真理标准问题讨论的详况，参见沈宝祥《真理标准问题讨论始末》，中国青年出版社，1997；吴江《十年的路：和胡耀邦相处的日子》，香港，镜报文化企业出版公司，1995，第5～10节。

② 这一世俗化的社会主义道路，从1975年就已经开始，以周恩来在四届人大上重申“在本世纪内，全面实现农业、工业、国防和科学技术的现代化”为象征，邓小平主持的“全面整顿”，实际是在有限制的条件下对“四化”的部分实践。但不久即为毛泽东所中止。直到1976年毛泽东逝世，才为邓小平等人提供了全面实践的可能。

常革命的作用。[①] 然而，它在主流意识形态之中，却被凝固为一种世俗导向的实用主义。考虑到种种复杂的制约因素，中国的世俗化社会主义领导者采取了以经济改革为主导而非苏联戈尔巴乔夫的政治改革为主导的改革策略。于是，作为一场权力体制内部的思想解放，究竟能够走多远，立即在改革倡导者中间发生了尖锐的分歧。路德式的新教革命，常常是以梁启超所说的“以复古为解放”[②] 的方式实现的，主流意识形态的“复古”在当时的极限只能是马克思、列宁或延安时期的毛泽东。但另外一批处于权力边缘的马克思主义者如周扬、王若水等，显然走得更远，他们不仅需要唯物论的科学主义论证已经发生的经济改革，而且需要一种批判性的人道主义支持一场更重要的政治变革。他们的“复古”，几乎走到了马克思的尽头，即长期以来被正统意识形态所忽略而为西方马克思主义视作原典的早期马克思——那个重视异化和充满人道主义精神的马克思。在他们看来，社会主义之所以出现“文革”这样的历史悲剧，就是因为忽视了人道主义，忽视了即使在社会主义社会，也会发生异化。[③] 80 年代初，当唯物论

---

① 关于科学主义在中国的两种表现形态——唯物论的科学主义和经验论的科学主义，以及在 80 年代中国的意义，刘青峰作了很好的专题研究，参见氏著《二十世纪中国科学主义的两次兴起》，《二十一世纪》1991 年 4 月号。

② 梁启超在《清代学术概论》中这样阐释清代学术与思想的变迁过程：“纵观二百余年之学史，其影响及于思想界者，一言蔽之，曰‘以复古为解放’。第一步，复宋之古，对于王学而得解放。第二步，复汉唐之古，对于程朱而得解放。第三步，复西汉之古，对于一切传注而得解放。夫既已复先秦之古，则非至对于孔孟而得解放焉不至矣。”见朱维铮校注《梁启超论清学史两种》，复旦大学出版社，1985，第 6 页。

③ 参见王若水等《人是马克思主义的出发点——人性、人道主义问题论集》，人民出版社，1981；丘石编《中国当代解放思想的历程——解放文选（1978～1998）》上册，经济日报出版社，1998。

的科学主义随着改革的深入逐渐保守化的时候，人道主义的马克思主义接过了思想解放的旗帜。1983年3月纪念马克思逝世一百周年的大会上，由王若水、王元化等人起草的、以周扬名义发表的《关于马克思主义的几个理论问题的探讨》[①] 可以视作是人道主义的马克思主义的代表作，其影响也随着该报告在权威的《人民日报》上发表而达到了顶峰。

然而，到了改革和开放加速发展的80年代中期，人道主义的马克思主义却由于主客观条件的限制，无法将思想解放运动推向一个更广、更深的境地。这首先是因为周扬等人都是体制中人，虽然不再处在权力的中心，但不少人仍然居于体制的核心地带，一方面众所瞩目，另一方面也是靶心所在，体制留给他们回旋和发挥的空间越来越狭隘。思想解放运动欲保持与发展自己的思想成果，必须在体制的边缘和体制之外，开拓一个新的思想空间。其次，“以复古为解放”的思想解放运动，既然已经逼近了原点，那么其内在的逻辑便决定了非从老祖宗那里解放出来，否则便无法继续向前发展。事实上，现代化改革实践中提出的大量问题已经远远不是马克思早期思想所能解决得了的。西方的马克思主义后来与自由主义合流，演变为社会民主主义。同样，中国的人道主义的马克思主义也面临着一个与启蒙思潮合流的问题。不过，欧洲是启蒙运动在前，马克思主义在后，后者是在前者中产生并批判、超越了前者；而中国的人道主义的马克思主义却面临着批判乌托邦的社会主义历史使命，不得不以一种新启蒙的方

① 周扬报告的改定稿文发表于1983年3月16日《人民日报》。有关报告的起草情况，起草人王若水、王元化、顾骧等都撰写了回忆录，参见王蒙、袁鹰编《忆周扬》，内蒙古人民出版社，1998，第414～474页；顾骧《晚年周扬》，文汇出版社，2003。

式，容纳西方资本主义的现代性。

这样，作为思想解放运动逻辑和历史发展顺乎自然的结果，新启蒙运动便呼之欲出了。

1984 年，是奥威尔同名的反乌托邦小说描绘的可怕岁月，但在中国，却是走向文化新启蒙的历史时刻。在这一年的思想界，出现了当时来说并非那么引人瞩目的几件事情：《走向未来》丛书第一批正式出版、中国文化书院成立和新一代青年学者开始成为《读书》杂志的主流作者。第二年，北京一批学院的知识分子成立了《文化：中国与世界》编委会。[①]我们有理由相信，1984 ~ 1985 年是新启蒙运动的发端。

新启蒙运动是思想解放运动的历史延续，[②] 但它的重心却发生了变化。如果说思想解放运动主要诉诸政治变革

---

① 在 80 年代的新启蒙运动中，有三个民间的文化学术团体扮演了重要的作用："走向未来"、"文化：中国与世界"和中国文化书院。"走向未来"和"文化：中国与世界"分别出版了拥有广泛社会影响的杂志和系列丛书，中国文化书院通过函授、文化讲习班和出版物发挥着影响。上述团体和出版物都多少具有同人的性质，而 1979 年由三联书店创办的《读书》杂志，作为民间的一个公共领域，一直保持着它的非同人性质，在整个 80 年代，它的作者群经历了两代人：在 1984 ~ 1985 年之前，主要是人道主义的马克思主义者，而在这以后，主要作者群变为更年轻的新启蒙学者。在当时，几乎所有重要的青年学者都在《读书》上发表过文章。此外，到 80 年代后期，还有更多的民间丛书或杂志出版，其中比较有影响的如北京的《二十世纪文库》、上海的《新启蒙》丛刊等等。关于 80 年代民间学术文化运动的情况，陈方正和金观涛有很详细的回忆和研究，参见 Chen Fong-ching, Jin Guantao, *From Youthful Manuscripts To River Elegy: The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation 1979 - 1989*, The Chinese University of Hong Kong, 1997。

② 思想解放运动与新启蒙运动的关系是比较复杂的，有相互交叉、前后相继的一面，比如王元化、李泽厚、庞朴等，既是思想解放运动中的活跃分子，后来也成为新启蒙运动较年长的重要参与者。同时，这两个运动也有彼此独立的共时性一面，思想解放运动在 80 年代中后期并没有终结（乃至今天依然以一种非运动的精神方式在延续），只是作为思想界的主流，让给了新启蒙运动而已。

的话，那么，新启蒙运动的诉求却转移到了所谓的“文化的现代化”上。[①] 从世俗性社会主义追求器物层面的现代化，到人道主义马克思主义要求制度层面的现代化，再到新启蒙运动追求文化层面的现代化，这在当时被视作改革在（泛）文化结构上由浅而深、步步深化的一种必然归宿。[②]“文化的现代化”的这一诉求，后来被有些批评者认为有“荆轲刺孔子”式的思想误置或“文化决定论”的嫌疑。的确，当年的新启蒙运动如同“五四”一样，的确有某种林毓生所说的“借思想文化以解决问题的途径”[③] 的“文化化约论”倾向，然而，只要我们将其放在改革开放20年较长的历史语境中来考察，就会发现这是中国知识分子一次重要的历史转变：他们通过文化言说的方式，从政治/意识形态体制和知识的专业学科体制中逐渐分离或超脱出来，在民间开拓了新的思想空间，重新获得了文化的自主性和精神的公共性。

这种自主性和公共性在20世纪上半叶曾经有过，但

① 《文化：中国与世界》杂志的开卷语明确地提出：“中国要走向世界，理所当然地要使中国的文化也走向世界；中国要实现现代化，理所当然地必须实现‘中国文化的现代化’——这是八十年代每一有识之士的共同信念，这是当代中国伟大历史腾飞的逻辑必然。”在第1辑的杂志中，主编甘阳以《八十年代文化讨论的几个问题》为题，详细论证了所谓“文化现代化”这一“八十年代文化讨论的根本任务”。参见该杂志第1辑，三联书店，1987。

② 在这方面最具代表性的文章是庞朴在1986年第5期《中国社会科学》上发表的论文《文化结构与近代中国》。他在文章中从“最广义的文化冲突”角度，将中国近代的历史叙述为三个时期：器物层面改革的洋务运动、制度层面变革的戊戌变法和文化层面反思的五四启蒙运动，并将之理解为“文化结构的逻辑展开”。通过对这样一种合目的的历史性叙述和改革进程普遍化模式的发现，庞朴为当时的新启蒙运动论证了历史和逻辑的合法性，因而也产生了广泛的影响。

③ 参见林毓生《中国意识的危机：“五四”时期激烈的反传统主义》，穆善培译，贵州人民出版社，1986，第43～49页。

在1949年以后的全能主义（totalism）体制中丧失殆尽。思想解放运动虽然重新开始争取这种丧失了的精神，但因为其还是一个体制内部的运动，即使是人道主义的马克思主义，也是在国家意识形态的边缘运作，无法建构一个新的思想空间和社会空间。这一局限显然是由周扬等人的体制内身份和知识背景所决定的。但新一代的启蒙学者就不同了，他们在身份上不再是文化官员或意识形态专家，基本上处于权力体制之外，是更具独立品格的人文社会科学研究者；他们的年龄、阅历也使得他们产生了“走出马克思”的强烈冲动，雄心勃勃地准备在西方古典和现代的知识背景上重新建构中国的现代化方案。而在当时，政治意识形态的控制使得体制内的政治言说空间日益逼仄。唯一的突破口只能在体制之外，绕过敏感的体制改革话题，通过文化话语的方式，开辟一个新的思想空间。

这一开始多少有点不自觉的策略性调整，最后产生的结果却具有战略性的意义。作为一场文化的新启蒙运动，不仅要摆脱政治意识形态话语，而且也力图超越学科的知识体制，通过民间的运作方式，在受控的公共传媒夹缝和边缘之中，建构一个跨学科的、公共的思想界。它与传统的理论界以及学术界的区别在于：理论界争夺的是意识形态霸权（思想解放运动基本没有超越理论界的范围），学术界是受国家知识体制控制的学科范围内的专业知识领域。而新启蒙运动所要建构的思想界，具有哈贝马斯所说的“公共空间”的性质，通过民间的自由论坛或公共传媒，讨论社会生活和文化生活的公共事务。[①] 它的民间化

① 近年的研究表明，当代中国公共空间或民间社会的建构，不是像东欧那样是在与国家权力的对抗中实现的，恰恰相反，由于中国的改革具有自上而下、由内而外的性质，在公共空间的建构过程中，民间与体制有着极其复杂的互动关系，有一个从体制内部（转下页注）

（相对于国家意识形态而言）和公共化（相对于专业的学科而言）特征，表明这是一块真正属于公共知识分子的领域。也只有在这样的思想界里，知识分子才成为知识分子，既不是国家意识形态的代言人，也不是被狭隘的知识分工所限制的专家学者。这样一个具有相对独立品格的公共思想界，尽管至今没有获得建制的保障，但作为新启蒙运动的直接产物，却在十多年的风风雨雨中历经起伏，顽强地生存下来，并且有了可观的发展。

仅凭这一点，新启蒙运动就足以载入史册了。

2. 新启蒙运动的同一性与内在分歧

新启蒙运动是一个比思想解放运动在内涵上要复杂得多的文化运动。然而，这样一个复杂的文化运动，何以保持它的同一性，是在什么样的意义上获得它的同一性的？

中国的历史常常呈现出某种令人惊讶的相似之处。如果说思想解放运动类似19世纪末康有为的“托古改制”的话，那么，新启蒙运动在任何方面似乎都在模仿70年前的那场五四新文化运动。事实上，新启蒙知识分子们通过对五四的历史重构，也是如此自我理解的。汪晖曾经将五四运动视作是一个建立在“态度的同一性”上的思想运动，[①] 这可以同样用来理解新启蒙运动。也就是说，新启蒙之所以能够成为一个表面统一的思想运动，它首先是

（接上页注①）逐渐生长和游离的复杂过程。参见 Chen Fong-ching, Jin Guantao, *From Youthful Manuscripts To River Elegy: The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation 1979 - 1989*; 汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题（增订本）》，《文艺争鸣》1998年第6期。

① 参见汪晖《预言与历史：中国现代历史中的“五四”启蒙运动》，《文学评论》1989年第3～4期。

建立在一种价值态度一致性的基础上的。“重新估定一切价值”，成为运动中各种思潮和流派的共同趋向。中西文化比较之所以成为这场运动的中心内容，不是因为真的对中西文化发生了认知上的兴趣，而是需要对它们做出价值上的评判，从而为现代化方案的重新设计提供文化上的合法性。

新启蒙运动的“态度的同一性”还体现在对西方现代化终极目标理想化的渴望上。虽然在理解这一终极目标的具体图景上有各种各样的差别，但在理解的方式上却是共同的，即以一种历史目的论的方式，对现代化前景做出普世性的承诺。这与思想解放运动的历史理解方式基本是一致的，区别仅仅在于：解放派的历史目的论是一种时间线性的社会发展普遍模式，将资本主义视作是通向社会主义现代化目标的不可跳跃的历史阶段；[①] 而启蒙派避开了资本主义/社会主义这类敏感的意识形态概念，他们借助当时在中国红极一时的现代化理论，将西方的资本主义叙述为一种中性的、可以以一系列技术参数加以量化的现代性指标，或理解为帕森斯所描述的市场经济、民主政治和个人主义三大特征，从而使这一具体语境中的历史诉求具有了超历史的普遍主义性质。

尽管新启蒙运动所包含的西方思潮在内容上十分庞杂，然而启蒙知识分子在现代化理论的传统/现代思维模式影响下，将这些思潮都理解为与（中国）传统对应的（西方）现代话语，因此获得了某种模糊的共同思想预

① 在思想解放运动运动中崭露头角的著名作家张贤亮在一篇题为《中国共产党人给资本主义“平反”是中国历史的大进步》的文章中明确说：“不能迁就极左思潮造成的恐惧心理和感情倾向，要敢于正视：资本主义作为人类社会发展的一种社会形态，是不可逾越的。”参见邱石编《中国当代解放思想的历程》上册，经济日报出版社，1998，第604～605页。

设。他们像五四时期的知识分子那样，对外来思潮有一种兼容并包的开放气度，对各种看来互相矛盾的思想学说都有兴趣，都有一种混沌的、模糊的大致了解。也就是说，西方思想以“现代”的名义，被当作一个有机的整体接受下来，尚未呈现出其内在的紧张性。虽然各派对西方各种思潮有所偏重，但那些彼此冲突和矛盾的部分，在人们的头脑当中还远远没有分化，缺乏明确的边际界限。人们通常喜欢以一种时髦的“跨学科”方法，将心理学、社会学、政治学、经济学、科学哲学、文化人类学等各种学科的“最新”方法，通过形式的整合，用来分析中国各种具体的历史和现实问题。除金观涛、刘小枫、甘阳等少数人之外，大部分学者都缺乏必要的方法论自觉。当时的思想界也有尖锐的分歧，但因为有共同的思想预设和模糊而统一的知识背景，所以分歧的焦点常常表现在与中国语境有关的价值选择上，而没有深入到知识论层面。在表面的分歧背后，依然能够看到可以相互通约的共同的知识地层。正因为争论的双方处于同一个价值态度和知识平台上，因此在新启蒙运动内部能够经常出现真诚的对话和充满激情的讨论。

那是一个真诚的、激情的年代，也是一个开放的、混沌的年代。

虽然新启蒙运动“态度的同一性”在整体上肯定了西方的现代性，然而，西方的现代性传统却是一个具有内在紧张和冲突的结构，新启蒙知识分子兼容并包、全单照收的拿来主义引进方式，使得在同一性背后被遮蔽的，是内在的深刻得多的异质性内涵。西方现代性的各种思潮一方面赐予了中国知识分子认同启蒙的思想资源，同时也提供了自我否定的另一面传统，这就使得后者在追求西方现代性的时候，也拥有了对其进行批判性反思的可能性。尽

管这种批判性的反思在当时还是一种潜在的能力和趋势，却普遍存在于新启蒙运动的各家各派身上。

“走向未来”在当时被一般人认为是科学派。其编委会中的核心成员主要是中国科学院从事科学史或科学哲学的研究人员，因而“科学精神”和“科学方法”始终是“走向未来”高高飘扬的精神旗帜。[①] 如前所述，唯物论的科学主义在思想解放运动中曾经发挥过相当重要的解放作用，但后来在人道主义的马克思主义崛起之后，逐渐显示出其保守的性格。然而，在“走向未来”的积极推动下，科学主义的另一种形态——经验论科学主义，在新启蒙运动中迅速替代唯物论科学主义，通过西方科学哲学和科学方法论的介绍，再次充当了思想启蒙的先锋。随着波普的批判理性主义、库恩的范式理论以及拉卡托斯的科学研究纲领方法论的引进，经验论科学主义很快扬弃了自身的独断论和一元论因素，变成一个多元的、开放的和具有自我反思、自我纠错能力的理论传统。实际上，波普、库恩等人的科学思想已经内含着对西方现代性中利奥塔所批评的宏大叙事“真理神话”的批判性否证。“走向未来”所一再强调的“科学精神”和“科学方法”已经深刻地带有批判理性主义的色彩，为现代性的自我反思提供了方法论基础。

与“走向未来”相对应，“文化：中国与世界”高举的是人文主义的旗帜。由于其编委会的成员主要是甘阳为首的来自中国社会科学院和北京大学的人文学者，所以他

---

① 《走向未来》丛书的“编者献辞”中明确指出：“二十世纪科学技术革命正在迅速而又深刻地改变着人类的社会生活和生存方式”，因此丛书“力图从世界观的高度把握当代科学的最新成就和特点”，“特别注重于科学的思想方法和新兴的边缘学科的介绍和应用，把当前我国自然科学、社会科学，以及文学艺术方面创造性的成果，严肃地介绍给社会，推动自然科学与社会科学的结合”。

们更关注的是对西方从古典到现代的人文主义思潮的引进，尤其重视德法的现象学、阐释学、存在主义、宗教学、法兰克福学派以及各种非理性主义的译介。这些人文思潮虽然也是西方现代性谱系的一个部分，却是以向理性主义主流思潮挑战的姿态出现的，构成了西方现代性的复杂内涵。特别值得注意的是，后现代主义中的一些代表人物如福科、德里达、加达默尔、杰姆逊、丹尼尔·贝尔等，当时也出现在新启蒙知识分子的视野之中。虽然当时人们还无法理解其对现代性的强烈解构作用，但显然对其有了浓厚的兴趣。80年代后期后现代学理的引入，与90年代后现代思潮的崛起显然有着直接的知识关联。对于这些形形色色的西方人文主义思潮，“文化：中国与世界”虽然在整体上也将其纳入“文化的现代化”的总体性目标加以吸收和理解，但对西方现代化过程中工具理性至上的倾向多少怀有一份保留。如果说“走向未来”因为相信批判理性主义的自我纠错机制而对现代化的前景不无乐观的话，那么，“文化：中国与世界”从人文主义的价值批判立场出发，对现代化过程中人性、价值和意义世界的失落，充满了文化上的忧虑。虽然当时在国内尚未出现全方位的世俗化市场社会，他们的人文忧思仅仅是学理层面上的，但其与90年代的人文精神讨论，显然属于同一个精神谱系。

相对来说，中国文化书院的文化姿态在当时比较边缘，未居于潮流的中心。它主要由北京大学哲学系一批研究中国哲学和中西哲学文化比较的学者组成。在充满激情、思潮汹涌的80年代，他们似乎无意制造新的潮流，而是实实在在地做一些中国文化的基础性介绍和中西文化比较的学理性研究。由于受到应邀前来讲学的杜维明等海外新儒家学者的影响，他们对中西文化持一种温和的调和态

度，既对西方文化不盲目推崇，也对本土文化传统有一份同情性的理解。事实上，海外新儒家以及钱穆、傅伟勋、余英时、林毓生等海外华人学者温和的“文化保守主义”声音，还包括李泽厚的“西体中用”调和主张，在新启蒙运动时期，不仅在中国文化书院，而且在《读书》、《走向未来》、《文化：中国与世界》等民间出版物上，也都有介绍。虽然当时和者盖寡，在声势上也远远不及激进反传统的刘小波，但这些温和的保守主义声音却在历史中沉淀下来，成为90年代学术史研究和“国学热”的原初生长点。

上述这些对西方现代性潜在的批判性反思，基本上还是在精神—价值层面，尚未进入社会政治制度层面。尽管如此，新启蒙运动复杂的异质性内涵，已经预示着终将来临的大分化。事实上，后来90年代思想界的所有变化，几乎都可以在80年代找到其踪迹和脉络。从这个意义上说，80年代与90年代并不是两个完全断裂的年代，两者之间存在着微妙而又复杂的谱系关联。

从“走向未来”、“文化：中国与世界”和“中国文化书院”这三个知识分子的团体来看，他们虽然在对待启蒙的立场上具有“态度的同一性”，但这一“同一性”是建立在价值同一的立场上，而非知识的立场上，80年代对现代和传统的理解是混沌的、化约主义的，无法理解其中深刻的悖论。由于启蒙阵营中不同的知识背景相互冲突，其内部已经隐含着自我分化的因素。

分化需要外部因素的刺激和环境的转变，这一时刻终于不期而然地降临了。

3. 1990年代的启蒙分化

90年代初，知识分子被迫进入冬眠状态，但精神和

思想的自我反思却由此开始。这一反思实际是新启蒙运动的必然结果，即使没有突发事件迟早也会发生，不过当时是以如此痛苦和尖锐的方式提前来临。反思的结果使得原来蛰伏在新启蒙运动中的分歧表面化了，思想界的分化从此一发而不可收。

另一方面，随着90年代新的社会政治格局的稳定，尤其是1992年以后经济改革加速，市场社会在中国全面登场，使得中国的现状变得异常的复杂。社会意识形态的核心分歧不再是要不要改革、改革是姓“社”还是姓“资”，而是如何改革，往什么方向改革，而这一切，又与对什么是中国的现代性、现代性中的一系列重要问题如自由、民主、公正、平等的理解，有重要的关系。知识分子对中国改革的现实、道路和发展前景的分歧大大加深，原先的“态度的同一性”不复存在，思想界的裂缝越来越深，以至于达到无法弥补的程度。

虽然80年代和90年代都以反思为知识分子的时代特征，但80年代更多的是道德的反思，从启蒙思想的外部反思传统文化和现实政治体制，而90年代偏重于知识的反思，反思自己的知识前提，这是启蒙思想的自我反思，如果说80年代的主题是启蒙的话，那么90年代的主题就转为反思启蒙。这样，80年代尚未分化的启蒙思想，到90年代其内部互相冲突的思想传统，就渐渐分化，乃至明朗了。

总的来说，90年代思想界的断裂是通过三个阶段的分化而完成的。

1990～1992年是第一阶段。面对骤然出现的历史巨变，知识分子首先要解决的是，是否还有必要继续推进80年代的新启蒙运动，还是通过反思，重新建立自己的知识基础。因而最早的一场论争是在《学人》上发生的

学术规范讨论。[①] 90 年代中国思想界的分化，最初是以寻找共识开始的。最早发生的学术规范讨论，启蒙者们原先试图为知识分子的反思确定一个基础性的共识，但讨论一经展开，却揭示了启蒙者内部深刻的分歧。80 年代“态度的同一性”只是保持在价值层面，一旦转到知识建构这一层，再也无法调和，于是，从追求共识开始，到分化结束，中国思想界的大分化、大辩论由此拉开了序幕。

在 90 年代初，启蒙知识分子痛定思痛，从反思现实开始，进而反思 20 世纪中国的激进主义，从而发生了一场激进与保守的论争。[②] 这一论争的主要空间不在国内，而是当时在香港刚刚创刊的《二十一世纪》杂志，这一杂志在 90 年代上半期是中国思想界最重要的知识分子公共领域杂志。即便如此，反思现实的问题意识也只能以一种历史化的方式进行。然而，从这一论争当中可以看到，80 年代的启蒙阵营在关于什么是激进、什么是保守这些基本观念上，无论从其历史内涵，还是规范学理上，都有着截然不同的思路，而在这些分歧的背后，是 80 年代所未曾发生的改革思想的分歧：在对改革的理解上，是相信

---

① 关于学术规范的讨论，参见《学人》第 1 辑（江苏文艺出版社，1991）中有关专题笔谈。这场学术规范的讨论后来在《中国书评》（香港）上继续延续下去，但问题意识已经渐渐淡出 90 年代初十分尖锐的现实反思品格，而具有了更多的学院性质，有关讨论详见邓正来主编《中国学术规范化讨论文选》，法律出版社，2004。

② 关于激进与保守论争的主要观点，参见余英时《中国近代思想史上的激进与保守》，收入氏著《钱穆与中国文化》，上海远东出版社，1994；林岗《激进主义在中国》，《二十一世纪》1991 年第 3 期；姜义华《激进与保守：与余英时先生商榷》，《二十一世纪》1992 年 4 月号；余英时《再论中国现代思想中的激进与保守》，《二十一世纪》1992 年 4 月号；许纪霖《激进与保守之间的迷惑》，《二十一世纪》1992 年 6 月号；傅铿《大陆知识分子的激进主义神话》，《二十一世纪》1992 年 6 月号等。

社会可以通过改革全面转化，还是认为改革只能通过新旧的调适加以推进？在改革的策略上，是采取乌托邦的激进革命，还是渐进社会改造？

1992 邓小平南方谈话以后，中国经济开始起飞，于是思想界进入了第二阶段。随着市场社会的出现，知识分子的生存处境和社会尊严受到世俗化的严峻挑战，被迅速边缘化。他们在面对国家权力的同时，惊讶地发现市场金钱的压力，甚至更直接、更具体。市场经济本来是 80 年代启蒙知识分子呼唤的理想之一，但当市场真正来临的时候，启蒙者自身却成为了可怜的祭品。于是围绕着如何看待市场社会、知识分子何以重建自己的尊严，发生了一系列的论战：1994 年由王晓明等上海知识分子在《读书》杂志上首先发起的人文精神大讨论；[①] 由张承志、张炜两位作家发出“抵抗投降”而引发的道德理想主义论战；[②] 由张颐武、陈晓明两位文学评论家所代表的否定五四以来启蒙话语、肯定世俗生活的后现代和后殖民文化思潮以及论战。[③]

另一方面，随着中国日益卷入全球化国际经济政治秩序而国内市场社会与政治威权主义并存，社会与国家、全球化与民族主义的关系变得异常复杂，中国知识分子在现

---

① 参见王晓明编《人文精神寻思录》，文汇出版社，1996；丁东、孙珉编《世纪之交的冲撞——王蒙现象争鸣录》，光明日报出版社，1996。

② 参见萧夏林编《忧愤的归途·抵抗投降书系：张炜卷》，华艺出版社，1995；萧夏林编《无援的思想·抵抗投降书系·张承志卷》，华艺出版社，1995；愚士编《以笔为旗：世纪末的文化批判》，湖南文艺出版社，1997。

③ 参见张颐武《“现代性”的终结：一个无法回避的课题》，《战略与管理》1994 年第 3 期；陈晓明等：《后现代：文化的扩张与错位》，《上海文学》1994 年第 3 期；张法等《从“现代性”到“中华性”》，《文艺争鸣》1994 年第 2 期。

实层面发生了进一步的分歧，邓正来在《中国社会科学季刊》（香港）发起的市民社会与公共领域的讨论，[①] 在《东方》杂志、《战略与管理》杂志上展开的民族主义与全球化的论争，[②] 在90年代中期全面展开，并且逐渐引向涉及改革方向和原则的一些更深层的问题，在社会政治层面，慢慢形成了自由主义和新左派两大阵营，各自找到了自己的旗帜、理论和代表人物。

1997年底，汪晖在《天涯》杂志上发表的《当代中国的思想状况与现代性问题》，点燃了自由主义与新左派之间为时三年多的大论战，大分化由此进入了第三阶段。两派在现代性、自由与民主、社会公正、经济伦理、民族主义等一系列涉及中国改革的重大问题上，发生了激烈的争论，其规模之大、涉及面之广、讨论问题之深刻，为20世纪中国思想史上所罕见。[③]

经过这三波大分化，到90年代底，新启蒙运动所建立的脆弱的同质性已经完全解体，无论在目标诉求/价值指向，还是知识背景/话语方式上，都发生了重大断裂，变得不可通约。80年代形成的一个统一的、可以进行有效对话的思想界不复存在。新启蒙运动解体了，就像当年的五四运动一样。

比较起80年代，90年代思想界的分歧具有十分深刻的、不可通约的性质。80年代在启蒙阵营内部，虽然也有分歧，常常也有激烈的争论，但那些争论通常是观念和理解上的分歧，争论者之间背后有太多的一致性：作为启蒙者，面对传统的集权体制，他们的利益无论是

① 参见《中国社会科学季刊》1992～1993年卷。

② 参见乐山编《潜流：对狭隘民族主义的批判与反思》，华东师范大学出版社，2004。

③ 参见罗岗、倪文尖编《九十年代文选》，广西人民出版社，2000。

社会利益还是经济利益都是一致的；虽然各自的价值观念和意识形态偏好有差别，但他们的知识结构又是相当同构的，对西方知识和中国文化传统都只是一种混沌的、整体主义的了解；最重要的是，80年代的启蒙者对现代化目标的诠释和追求也是高度一致的，即那个整体意义上的西方所代表的，以民主政治、市场经济和个人主义为核心价值的普世化的现代化。然而，到90年代，在中国思想界所发生的分歧，就不是简单的观念的分歧，而是更深刻的利益的分化、知识结构的断裂和现代性目标诉求的不同。

首先是利益的分化。90年代中期以后的中国，出现了明显的经济和社会利益的分化，各社会阶层之间产生了严重的等级分化甚至紧张关系。对于知识分子而言，这样的分化具有双重的性质。一方面，在知识分子内部，全体知识人在1992年以前那种均质化的经济收入和社会地位状况发生了很大的变化，文化市场的精英和学院顶尖精英与一般知识人和文化人的收入和社会地位差距明显扩大，知识精英与知识大众利益上的分殊，使得知识分子由于本身的利益差异，而导致对同一问题的立场迥然不同。另一方面，在知识分子的外部，当社会各个阶层的利益发生分化，而且底层的利益和上层的利益发生断裂之后，加速了传统的知识分子向有机知识分子转变的过程。80年代的知识分子通常宣称他们代表的是民族国家的整体利益或者是普遍真理的化身。到90年代以后，一部分知识分子特别是经济自由主义知识分子，将中国现代化寄托在中产阶级身上，甚至自觉地成为中产阶级在经济、社会和政治利益上的代言人。而另一部分知识分子特别是左翼的知识分子，不满在社会分化过程中社会底层的屈辱地位，以代表底层民众利益、为被压抑者说话而自命。知识分子内部和

所倾向的社会利益的分化，使得他们各自对现代性和启蒙的理解，具有了截然不同的现实语境。

其次是知识结构的分化。如果说80年代的启蒙者对中国和西方的文化传统的了解是整体主义的、混沌笼统的话，那么，到90年代，随着国学热、新一轮翻译西书、留学海外的中国学者加入中国思想界和知识体制的专业化、学科化，知识分子们对中国文化和西方知识内部异常丰富的思想传统和知识结构已经有了相当的了解。面对各种互相冲突、皆以“新”为标榜的思潮，知识分子的理论背景也迅速发生分化，形成一个个拥有各自知识场域（杂志、会议、体制化空间、文化资本、知识出身和生活惯习等）的知识共同体。在相当大的程度上，各个共同体之间所借助的知识结构变得不可通约，无法形成有效的对话，乃至缺乏基本的相互理解。这样，一旦形成争论，虽然具有共同的关怀，但各自所借助的知识结构是如此的不同，以至于争论更多地体现为相互的误读、无谓的外部冲突。

最后是目标诉求的分化。现代性是所有启蒙知识分子的共同诉求，但到90年代，由于改革过程中利益的断裂和知识结构的分化，问题变成不是要不要现代性，而是要什么样的现代性。现代性从一个历史目的论的普世化价值，变为众说纷纭的多种现代性。而在不同的现代性元话语视野之中，本来具有自明的现代性基本价值，比如自由、民主、市场、公正、平等，等等，如今也具有了不同的甚至是相互冲突的内涵。而这些学理上的争论又不仅仅具有学院的性质，在这些学理选择背后，又与中国改革的具体目标、方案和途径紧密相关，具有直接的实践品格。中国的改革目标究竟是一个个人权利优先的古典自由主义社会，还是一个优先考虑各社会阶层平等的激

进民主的社会，或者是自由与公正兼顾的社会民主主义社会？90年代的中国思想界，已经在现代性目标上，设下了多向的路标。

90年代的分化具有什么样的性质？我们认为，这是现代性自身的紧张和冲突的结果。现代性本身就是一个悖论。如果我们粗略地回顾一下欧洲的启蒙思潮，就会发现启蒙思想从来就不是一种纯粹的、单一的思想体系。在近代欧洲的英国，从亚当·斯密到洛克，代表了启蒙思想的经验主义传统；在法国情况比较复杂，伏尔泰代表了英国式的经验主义思想，笛卡儿代表了启蒙思想的理性主义传统，卢梭则是一种崇尚自然的非理性主义传统。我们发现，即使在欧洲启蒙思想的内部，各种启蒙思想也是异常丰富和复杂的，甚至存在着内在的紧张和冲突。20世纪西方思想中科学主义与人文主义、理性主义与浪漫主义、现代与后现代的各种冲突，其根源都可以追溯到近代欧洲的启蒙思想。

张灏指出，在五四启蒙思想内部，具有深刻的两歧性，他分析了其中四种两歧性的紧张关系：理性主义与浪漫主义、怀疑精神与新宗教、个人主义与群体意识、民族主义与世界主义。[①] 正如我们上面所分析过的，在80年代的新启蒙运动中，也同样存在着张灏所指出的五四思想中的紧张关系。90年代思想界的各种论争最初都是启蒙思想的内部分歧，其核心都是围绕着中国现代性的根本问题，由于启蒙思想内部具有内在冲突的性质和不同的思想传统，从80年代的“态度的同一性”，到90年代开始对现代性发生互相冲突的理解、反思、超越乃至批判。从其

① 张灏：《重访五四：论五四思想的两歧性》，《张灏自选集》，上海教育出版社，2002，第251～279页。

渊源而言，90年代的论争是启蒙反对启蒙、自己反对自己的论争。绝大部分90年代争论的参与者，都是80年代新启蒙运动的参与者，带有启蒙思想的深刻烙印，更重要的是，不仅是启蒙主义的拥护者，而且连他们的批评者，也将自己理解为80年代新启蒙运动的批判的继承者。①

自由、解放、发展、进步、富强人权、民主、平等、公正，这些都是启蒙运动自我承诺的理想目标，然而正如以赛亚·柏林（Isaiah Berlin，又作“伯林”）所分析过的，这些启蒙运动所追求的诸美好价值并非是内在和谐的，而是具有内在的冲突，它们不可能同时在一种理想状态中等价地实现。② 这就是启蒙思想内在悖论的渊源所在。不同的启蒙思想，都是对某些价值的优先性选择，比如自由主义更多地侧重个人的权利，激进的左翼更强调社会和经济平等的优先性，而后现代思潮则偏重于将个体从各种压制性的整体话语中解放出来。在80年代，这些理想和诉求都是新启蒙运动的一部分，启蒙者们并没有意识到它们之间不和谐的内在性质，面对传统的国家集权体制，他们相信，只要冲决了这一罗网，就有可能实现启蒙运动所追求的、有欧美国家作为坐标的乌托邦理想世界。

---

① 汪晖认为：“新自由主义”扭曲了80年代新启蒙思潮丰富而复杂的思想遗产，并声称自己才是思想解放运动的合法继承者。但在他看来，那些不与权力和资本关系妥协的“批判的知识分子”“其实正是一九八〇年代思想遗产的批判的继承者或继承的批判者”。（汪晖《一九八九社会运动与“新自由主义”的历史根源——再论当代中国大陆的思想状况与现代性问题》，《台湾社会研究季刊》2001年6月号）另外，被认为是新左派的另一代表者甘阳，也拒绝承认新左派的污名，他认为，被称为新左派的实际上是一批“自由左派”，暗示了他们与启蒙运动的内在联系。参见甘阳《中国“自由左派”的由来》，（香港）《明报月刊》2000年10月号。

② 参见柏林《以撒·柏林对话录》，杨孝明译，台北，正中书局，1994，第183～184页。

在80年代，启蒙运动拥有共同的“敌人”，也拥有一致的目标。但到90年代中期市场经济全面展开、80年代的启蒙目标部分兑现以后，启蒙运动既失去了其共同的“敌人”，也不再有一致的目标。深入改革所面临的“敌人”，究竟是传统的集权社会主义，还是全球化了的资本主义（所谓的“新自由主义”），或者是两者的结合？而改革所要致力的核心目标，究竟是以个人的自由权利和宪政国家为中心，还是将经济的发展和科技的创新看作硬道理，或者是追求一个照顾到弱势群体的平等为优先的社会？在这些涉及启蒙运动的最基本的国情判断和价值判断上，启蒙者之间发生了严重的分裂，而在这分裂背后，正是启蒙诸价值自身的冲突所在。而对不同的价值优先性的理解和选择的结果，构成了90年代中国思想界最基本的分歧。

尽管90年代的分歧到后来发展到了水火难容的地步，但可以发现，在表面冲突的背后，无论是坚持启蒙的，还是反思启蒙的，或者否定启蒙的，常常有他们自己未曾自明的思想预设的一致性。而揭示和分析这些隐藏在观念背后的思想预设，正是我们这一研究的重要目的所在。

第一代反启蒙的知识分子，因为从启蒙阵营中来，往往是“以启蒙反启蒙”，就像五四知识分子是“以传统反传统”一样。也就是说，以启蒙的深层模式反对启蒙的表层观念。在他们反启蒙的观念背后，有着强烈的启蒙主义的思想预设。所谓启蒙主义的思想预设，指的是以一套以人的理性为中心的整全性意识形态。从历史上来看，启蒙作为中世纪神学或儒学的替代物，它带有深刻的整全性意识形态的特征，无论是科学主义、人道主义，还是唯理主义、经验主义，都相信人的理性之万能，犹如上帝的意志或儒家的心性一样。启蒙主义落实在政治的实践层面

上，就成为一套政治意识形态。欧克肖特（M. Oakeshott）指出："一种政治意识形态意味着一个抽象原则，或一套抽象原则，它独立地被人预先策划。它预先给参加一个社会安排的活动提供一个明确表述的、有待追求的目的，在这么做时，它也提供了区分应该鼓励的欲望和应该压抑或改变其方向的欲望的手段。"①

显然，90 年代中国思想界的论争基本上发生在宏观的意识形态层面，都是意识形态之争，双方的思想都带有启蒙的整全性预设。比如，90 年代的后现代理论所针对的，是包括革命意识形态和启蒙思想在内的现代性叙事，因为二者之间都预设了宏大叙事。但中国的后学并不是像西方的那样只是以解构为目的，而带有明显的启蒙思想传统遗留的建构性，颇为有趣地提出了一个替代现代性的方案：所谓从"现代性"到"中华性"。② 后学在中国成为一个整体主义的替代性方案，而不是竞争性的方案。这意味着，即使当代中国思想是外来的，这些外来的思想依然被置于中国的语境中，被赋予了特殊的建构目的。显然，这与启蒙与反启蒙知识分子的共同的忧患意识有关，他们认为中国的危机是整体性的，因此热衷于以整全性的方案提出问题。与整全主义的思维方式相适应，他们认识问题的方法又是化约主义的，也就是将当代中国复杂的现实问题化约为一个个根本的或终极的原因，或者归咎于市民社会不发达，缺少中产阶级（市民社会理论），或者是政府的权力太大，缺乏市场的自由（自由主义理论），或者是全球化的资本主义逻辑（新左派理论）等等，皆是如此。

---

① 欧克肖特（M. Oakeshott）：《政治中的理性主义》，张汝伦译，上海译文出版社，2003，第 41 页。

② 参见张法、张颐武、王一川《从"现代性"到"中华性"》，《文艺争鸣》1994 年第 2 期。

90年代的不少知识分子依然以意识形态的立法者自居。当各种主义以一种不容置疑的自信，以化约主义的独断，提出一个个自我满足的整全性解决方案时，这样的意识形态是无法自我反思和相互对话的。

在90年代的思想分歧背后，我们可以找到共同的启蒙家族的徽记。从这个意义上说，90年代是一个启蒙后（late）时代，而非后启蒙（post）时代。

第二章
当代中国启蒙的内在紧张

1. 两种启蒙："尊德性"与"道问学"

90年代初，一些知识分子开始检讨新启蒙运动的"趋新骛奇、泛言空谈"，将之归咎于学风的"浮躁"和"空疏"。[①] 他们开始有意识地抽身于思想界，进入专业的学术界，通过学术史和学术规范的重建和传统国学的梳理，为中国学术和文化奠定一个更扎实的知识基础。新一轮的民间学术杂志如《学人》、《中国社会科学季刊》（香港）、《学术集林》和《原学》等的创办，体现了一部分启蒙知识分子转向了学术化和知识化，成为有明确专业志向的学者。90年代的"国学热"在相当的程度上就是这一学术化转向的知识性产物。

然而，这一转向受到了一些坚持80年代启蒙传统的知识分子的批评，认为是"思想家淡出，学问家凸出"，[②]

① 参见陈平原《学术史研究随想》，《学人》第1辑，第3页。

② 原话见李泽厚致《二十一世纪》杂志编辑部的信，详见《二十一世纪》1994年6月号，第159页。李泽厚的看法不仅仅是他个人的，在当时代表了一批知识分子的意见。

并围绕着“思想”与“学术”孰为优先的问题，发生了一场不大不小的争论。[①] 其实，无论是坚持“思想”的，还是主张“学术”的，双方都认为“学术”与“思想”有兼得的可能，都赞成王元化提出的“有思想的学术和有学术的思想”；[②] 真正的分歧乃在于对启蒙的看法上，即在90年代新的历史语境下，如何继续启蒙。

的确，在转向“学术”的知识分子中，是有相当一批人完全告别了启蒙，尤其是一些60年代出生的青年学者，放弃了知识分子的公共关怀，在国家控制的学科化知识体制中，热衷于做一个专家型的知识人。但其他大部分“学术”型知识分子，特别是80年代的过来人，通过对五四运动中激进主义的反思和文化保守主义历史价值的重新发现，实际上对启蒙有了另一种新的理解，即启蒙的深化不能仅仅靠浪漫主义的思想激情，更重要的要有学理的深厚基础；与其不断地追逐潮流，不如对西学进行一些最基本的学理研究；对于传统的研究也必须抛弃立场优先的价值评判态度，而代之于知识论的分析方法，以“同情性的理解”重新阐释传统。不过，这“另一种启蒙”至今未被“思想”型知识分子所理解和接受，随着思想界的重新活跃，双方的分歧也在继续扩大，渐渐形成了90年代继续启蒙理想的知识分子的两歧性分化。这两种不同的启蒙立场，借用余英时先生区分宋明理学的内在取向的术语来说，可以说是“尊德性”（道德实践）和“道问

① 这场争论主要在两个民间刊物，即坚持“思想”的《现代与传统》丛刊和提倡“学术规范”的《中国社会科学季刊》及其姐妹刊物《中国书评》之间展开，双方的代表分别是朱学勤、陈少明和杨念群。详况参见《现代与传统》1995年第6、7辑和《中国书评》第6期。后来杨念群在《读书》杂志以间接的方式继续回应了朱学勤的反批评，详见《读书》1997年第6期。

② 王元化：《编后记》，《学术集林》卷1，远东出版社，1994。

学”（知识主义）的分歧。[①]

80年代的新启蒙运动，从各种面相来说，都是五四的一个翻版，既是一场理性运动，又是一场狂飙运动。比较起理性，激情的成分更占上风。若用中国历史上的学术脉络梳理，可以说是又一个宋学的时代，各路人马放言义理，高谈阔论，充满了传统士大夫的淑世情怀。90年代以后，学界形势剧变，从“尊德性”慢慢转向“道问学”。思想家淡出，学问家凸出，相当一部分启蒙者从广场退回到学院，以考据取代义理，清学的时代到来了。虽是太平盛世，但重大义理问题并未解决，反而以更尖锐的方式表现出来。义理与考据分裂，汉宋之争不绝于耳。一方面是借助国家体制和专业化力量，清学大兴，另一方面80年代形成的启蒙阵营也内部分化。季羡林、王元化和李慎之，这三位当代中国德高望重的学界大儒，堪作不同路向的精神象征。季羡林作为一代国学大师、公认的清学代表，为学术而学术，为求知而求知，成为当今博学鸿儒们的为学楷模。王元化和李慎之同为启蒙领袖，民间有“南王北李”之称，虽然痛思之后他们都认准了自由主义的基本价值，但启蒙方式颇有异趣。

李慎之继承的是五四狂飙传统，他深感90年代士林人格委靡，失去批判激情。为了鼓舞士气，指点方向，他撑起自由主义的意识形态大旗，以一己之道德实践，试图身体力行，杀出一条通向理想世界的血路。而王元化深感80年代学风浮躁，只问主义，不屑问题，故到90年代提出“有思想的学术和有学术的思想”，继承的是五四理性主义传统。他如同清代的戴震，义理考据并重，赋予

① 参见余英时《清代思想史的一个新解释》，载氏著《中国现代思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，1989，第207～237页。

“尊德性”以“道问学”的基础，化启蒙理想为深厚的学理。同时，王元化对启蒙本身也开始进行深入的反思，探索启蒙是如何自我否定，产生现代乌托邦悲剧的。他试图通过对启蒙心态的超越，重新捍卫启蒙的目标。而为了更好地分清敌我，李慎之将启蒙与专制断然二分，犹如光明与黑暗。王元化对启蒙思想中的复杂性和紧张感有身临其境的体认，时而流露出理性的悲观；而李慎之对启蒙的理解是理想化的，充满着单纯的乐观。元化潜思，慎之热忱，道相同而路相异。这不仅是两位启蒙大师的分野，也是追随其后的启蒙知识分子们不同的努力方向。

在80年代，启蒙的知识探求与道德实践是统一的，但到90年代却逐渐分离了：学理的探求不再拥有实践的指向，日益变成一种游离公共生活的精英知识；而道德实践所赖以存在的意识形态旗帜，因其学理空疏，又无法获得知识精英的认同——这样的两难困境至今依然困扰着当代中国的启蒙知识分子。

2. 从现代化到现代性

启蒙运动的核心问题，是对现代性的理解。何为现代性？马克斯·韦伯将之解释为一个理性化的过程，是从中世纪的神魅世界中脱魅，由人自己主宰自我的命运、人的理性代替超越性的意志，成为最终的行动合理性的过程。[①] 然而，对于中国启蒙运动来说，现代性除了与西方社会相似的世俗化过程之外，还有更为复杂的含义。

在80年代的新启蒙运动中，启蒙者更多地用的是现

① 参见马克斯·韦伯《宗教与世界》，《韦伯作品集》，康乐、简惠美译，广西师大出版社，2004。

代化，而非现代性。这两个词在语用学上的区别，不仅是前者着重历史的过程，后者更注重规范的理解；更重要的是，在当代中国，它们各自所针对的语境是不同的。现代化的目标最早出现在世俗化了的改革社会主义国家意识形态，并且成为思想解放运动和新启蒙运动的共同目标。虽然在现代化内涵的具体解释上它们各有不同，但现代化这一理念背后的思想预设却是一致的，即现代是作为传统的对立面而言，现代化的核心问题是如何从传统到现代。而现代性则是到了1994年以后才被广泛应用的概念，系统提出并讨论这一概念的，不是坚持80年代启蒙理想的那些启蒙派，而是对启蒙持批评和反思立场的后学派和新左翼，[①] 并从此成为这两派思考的核心问题意识之一。相反的，高举启蒙理想大旗的自由派对现代性这一问题一直缺乏讨论的热情，他们还是以80年代的现代化的思路回应现代性的问题。[②] 由此可见，90年代的现代性与80年代的现代化没有直接的渊源性，反而属于相反的问题脉络。如果说80年代的现代化主要针对的是所谓传统与中国，试图从传统走向现代、从中国走向西方的话，那么，90年代现代性问题的提出，显然与后现代思潮和反思西方现代化有关，现代性正是后现代挑战现代的产物，如何反思现代性本身，成为现代性这一问题的核心所在。

---

① 最早系统提出现代性并作为核心概念加以讨论的，是后学派和新左翼，时间在1994年左右。参见张颐武《“现代性”的终结：一个无法回避的课题》，《战略与管理》1994年第3期；汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》，该文初稿完成于1994年，并在当年发表于韩国《创作与批评》。

② 参见徐友渔《二评90年代“新左派”：中国的现代性与批判》，收入公羊主编《思潮——中国“新左派”及其影响》，中国社会科学出版社，2003。例外的是汪丁丁，他从启蒙思想的内在复杂性讨论了重建启蒙的可能性。参见《启蒙死了，启蒙万岁！——评汪晖关于“中国问题”的叙说》，《战略与管理》1999年第3期。

从晚清到1980年代，现代化的问题在相当大的程度上，是对时间和空间的重新理解。中国启蒙主义的现代化思想，建立在两个二元的思维模式基础上，一个是在时间关系上的传统/现代二分法，另一个是空间关系上的中国/西方二分法，而这两种二元的思维模式背后，却分享着同一个一元论的历史发展目的论的思想预设。也就是说，从晚清的社会达尔文主义的进化论，到现代的马克思主义唯物主义历史发展观，以及从五四到1980年代的启蒙主义，都建立在线性的一元论历史观基础上，如何从传统到现代，从中国到西方（在传统社会主义那里，西方的目标置换为苏联），成为中国现代化的历史诉求和必经之路。

80年代的现代化叙事，虽然颠覆了传统社会主义的现代化目标，取而代之以西方为楷模的现代化，但这些现代化被描绘为是一系列中性的、可量化的指标，依然是线性一元历史观的一部分，具有鲜明的历史目的论色彩。中国与西方的关系，是汪晖所描绘的“一种时间性的空间关系”，[①] 即现代性程度有差别的中西关系，现代性理论以中性的理性化为特征，将空间上时间并列的文化关系置换为时间上的普遍关系。现代化被理解为与西方趋同的时间性赶超关系。80年代文化热的核心主题是所谓的中西文化比较，这一比较背后预设着在当时的知识界普遍流行的传统/现代二元模式，即中国文化与西方文化是二分的，前者代表传统的价值系统，而后者代表现代的文化价值，从而一个文化的空间并置的关系被转换成了一种线性的时间叙述。换言之，中国文化的转型就意味着如何克服古老文化的惰性与弊病，融入世界性的欧美

① 汪晖：《韦伯与中国的现代性问题》，《汪晖自选集》，广西师大出版社，1997，第13页。

现代文明的浪潮之中。这形成了80年代中国启蒙思想的共同预设。

这种线性的一元历史观到90年代依然有其延续，一方面，在自由主义者那里，80年代的现代化目标被进一步阐释为西方式的自由主义模式，并被赋予一个全球化或全球价值的普世性理想。[①] 自由主义在当代中国成为某种理想化的新的时间乌托邦和历史终点，在那里，人类理想的各种价值——自由、平等、和平、幸福，都有可能得到和谐的实现。另一方面，在早期后现代和后殖民思潮的鼓吹者那里，甚至在他们的批评者那里，后现代是以一种在时间上后于——因此也更高于——现代性的后续模式出现的，从现代性到后现代，成为一种对后学理念自我否定的历史必然性的奇妙展现。而这样的后现代，又与所谓的后殖民理论结合，出现了所谓的“中华性”的空间象征，[②] 以此形成中华性/西方性的二元对抗空间，但这种空间的表述依然是以一元不可逆的时间观为前提的，可以说是80年代的“时间性的空间关系”的另一类变种。

80年代对现代化的热烈追求，其历史的内涵为对传统社会主义实践的批判和否定。1992年以后，中国开始出现了一个市场社会，现代化的目标部分兑现，而且是以一种扭曲的方式走向了现代。这引起了一部分知识分子的焦虑，开始反思现代化目标本身。而1994年以后，现代性问题的提出，为中国思想界反思启蒙、反思晚清以来中国现代化的道路和模式提供了一个元理论层面的思考焦

---

① 参见李慎之《弘扬北大的自由主义传统》，载刘军宁编《北大传统与近代中国：自由主义的先声》，中国人事出版社，1998，“序”第4页；《全球化与全球价值》，《全球化有赖于全球价值的确立》，载《被革命吃掉的儿子：李慎之文选》，香港明报出版社，2003。

② 参见张法等《从“现代性”到“中华性”》，《文艺争鸣》1994年第2期。

点。现代性的问题意识，首先改变了将启蒙看作是一个光明的解放过程，同时也指出了启蒙的内在限制和压抑的性质。[①] 其次，不是将现代化看作一元单线历史目的论的产物，而是将其放入多元的空间关系里面加以理解。多元现代性的出现，为中国的现代性思想提供了另外一种想象的空间。这样的多元现代性是“去时间性”的，也就是说，不再将中国与西方的空间关系理解为一种发展先后的时间系列，不再认为中国必定重复西方的道路，将西方的今天视作中国的明天。为了证明这一点，一些学者将寻找现代性的目光从欧美转移到了亚洲，特别是日本思想家对亚洲现代性的论述。他们阐述了亚洲现代性与欧美现代性的不同以及前者内部更加多元的性质，以此作为证明多元现代性的历史依据。[②] 而几乎同时在 1994 年出现的制度创新论，试图超越西方的资本主义和传统的社会主义，走一条制度创新的中国现代性道路。[③] 这一制度创新论一方面得到了多元现代性论者的热烈回应，成为多元现代性的中国版实践纲领。另一方面，随着对晚清进化论以来的一元单线历史观的反思，所谓传统和现代的二元对立也在知识界受到了相当普遍的质疑。法国式的激进改革模式被抛弃了，思想界更倾向于英国式的渐进变革模式，现代性被重新理解为有可能在传统和现代调适的背景下得以实现。中国的

① 参见汪晖《关于现代性问题答问——答柯凯军先生问》，载氏著《死火重温》，人民文学出版社，2000。

② 对亚洲现代性论述比较多的学者有孙歌和汪晖等，参见孙歌《主体论述的空间：亚洲论述之两难》，江西教育出版社，2002；汪晖《亚洲想象的谱系》，载《现代中国思想的兴起》下卷，三联书店，2004。

③ 制度创新论的最早提出者是崔之元，后来得到了汪晖等人的积极响应。参见崔之元《制度创新与第二次思想解放》，《二十一世纪》1994 年 8 月号；汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》，《天涯》1997 年第 5 期。

现代性，无论从制度还是文化层面，都有可能和有必要探索一条不同于西方的新的建构和文化认同。即使在中国内部，现代性无论在历史还是现实中，也呈现出多元的趋势，沿海与内地、都市与乡村，显然有着不同的现代性模式。

然而，多元现代性依然没有解决现代性的普遍主义与特殊主义、普遍性知识和地方性知识的紧张，从而有效地回应全球化时代的本土性问题。当多元现代性论者将中国与西方、亚洲与欧美视作两种“去时间性”的空间并置的文明，并积极寻找其差异性和不可通约性，又如何在规范和经验上证明现代性本身的通约性？假如没有普世性的可通约之处的话，所谓现代性的意义又在哪里？而不同的文明之间又如何形成共同的关怀和对话？

问题的困境似乎在这里：假如我们对现代性作本质主义理解的话，那么只能承认欧美是现代性的唯一普世性标准；而假如我们拒绝对不同现代性的通约规范作普遍理解的话，又会陷入相对主义陷阱。我们如何走出这两难困境？是否可以这样说，在现代性的规范意义上，它呈现出“家族类似”的性质：没有一个共同的特征是为家族所有成员全体分享的，但总是有一些最基本的特征为大部分成员所共同拥有。现代性的家族不一定在所有特征上完全相似，但他们面对着同一个地球，拥有共同的关怀，并以共同的问题意识和关怀建立了对话的可能性。然而，在各自的现代性实践中，由于各自所处的历史经验的不同、现实情境的差别和对现代性理解的不同，势必又呈现出既趋同又有差异的多元现代性。在这个意义上说，90 年代中国思想界对现代性的任何偏激的理解，无论是“全球价值”的本质主义，还是“多元文化”的相对主义，都有其不可克服的内在限制。

就像 80 年代的现代化一样，90 年代的现代性问题，

成为中国思想界各种思潮分野的基本路标。正如福科所说：现代性是一种态度，是与当代现实相联系的模式，是特定的人群所做的自愿的选择，一种归属关系并表现为一种任务。[①] 当现代性成为一种态度，而不是某个特殊的历史时期的时候，各种思潮不管其是否自觉，都会在这个问题上显示其态度。90 年代的中国思想界，有坚持以欧美为中心的普世性现代化目标的自由主义，有解构欧美中心主义的多元现代性，也有全然否定现代性的后现代主义。特别值得指出的是，到了 21 世纪初，随着斯特劳斯（Leo Strauss）这一名字在中国的走红，在中国思想界，又出现了第四种对现代性的态度，即从古典主义的自然正当立场，全面清算启蒙时代以来从自由主义到后现代主义所呈现的价值相对主义和虚无主义。[②] 尽管这一源自美国的文化保守主义思潮还停留在学院内部，也没有同中国原有的以复兴儒家为核心的新传统主义结合起来，然而，随着中国文化价值危机的表面化，文化保守主义和新传统主义将会有进一步的发展，并逐步公众化，成为社会意识形态的一部分。

现代性复杂而多元的面相及其给现代世界带来的进步、秩序和倒退、混乱，不仅撕裂了原本有着“态度同一性”的中国思想界，而且也使得许多知识分子的内心充满了冲突和紧张感。除了那些立场比较坚定、头脑比较单一的自由主义者和后现代主义者之外，凡是思想稍微复

① 参见福科《什么是启蒙?》，汪晖译，载汪晖、陈燕谷编《文化与公共性》，三联书店，1998，第 430 页。

② 在中国，介绍斯特劳斯学说最有力的推动者是刘小枫和甘阳，参见刘小枫《刺猬的温顺》，上海文艺出版社，2002；刘小枫编《斯特劳斯与古典政治哲学》，上海三联书店，2002；甘阳《政治哲人斯特劳斯》，香港牛津大学出版社，2003，该文还以导言的形式收入斯特劳斯《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店，2003。

杂一些的当代中国知识分子，都或多或少在现代性面前表现出异常矛盾的心理。以甘阳为例，他在政治上一再批评国内保守的自由主义者，批评英国伯克式“贵族自由主义”的反民主性格，赞扬法国托克维尔式民主的自由主义，并且通过重新解释韦伯的理论，提出以“大众民主”的方式使中国成为政治上成熟的民族。[①] 然而甘阳并没有因此成为一个彻底的民主主义者，相反的，他在文化价值层面上对斯特劳斯古典主义的文化保守主义有着强烈的共鸣，对自由主义民主社会所带来的价值相对主义和平庸化充满了忧虑。[②] 像甘阳这样的政治与文化、民主主义与保守主义、平民主义与精英意识的内在紧张，并非个案，在中国思想者当中，有相当的普遍性。无论是知识分子群体的内部分化，还是个体内在的心灵冲突，都证明了现代性在历史实践过程中巨大的自我冲突。现代性并不意味着一个光明的未来，而是以其自我限制的方式展示其历史的悖论，这也是启蒙运动的自身命运所在。

3. 作为主体性的人的解体

80 年代的思想解放和新启蒙运动的一个重要目标，是重建人的主体性。在传统的社会主义体制之中，革命的乌托邦理想和实践事业作为终极的价值，成为至高无上的主体，而个人只是整个革命机器中微不足道的螺丝钉，因此产生了种种非人道和反人道的悲剧。于是，作为对传统社会主义理念和实践的否定，80 年代的思想解放运动和

---

① 参见甘阳《反民主的自由主义，还是民主的自由主义》，《二十一世纪》1997 年 2 月号；甘阳《公民个体为本，统一宪政立国》，载王超华编《歧路中国》，台北，联经出版公司，2004。

② 参见甘阳《政治哲人斯特劳斯》。

新启蒙运动都将弘扬人道主义、肯定人的主体性作为自己的核心目标之一。

80年代中国的启蒙者所理解的人，究竟意味着什么？那是一个典型的启蒙运动所理解的人：人，既是一个理性的存在，又是情感的，充满了各种合理的自然欲望。这样的人，是一个所谓“大写的人”，人就是其目的本身，具有不证自明的本体论地位，在人之上没有更高的目的。这样的人，超越于家国、阶级和各种自然社会关系，内含着普遍的人性，他具有自主的意志和无限的自我创造能力，唯一需要的是要从各种束缚中解放出来，回归自我的本性。这是在审美和哲学人类学意义上的人，是被抽离了具体历史语境的人。这样的抽离，不是偶然的，正是为了突出人的至高无上的主体性，突破传统的集权体制套在人身心上的各种枷锁。

贺桂梅的研究表明，80年代中国关于人的主体性思潮，先后表现为三种理论形态：第一种是思想解放运动中出现的人道主义的马克思主义，以早期马克思的异化思想为武器，批判传统社会主义理论的异化和反人道的实践性质；另外两种是同时在新启蒙运动中出现的，一种是继承了五四新文化运动遗产的理性主义的启蒙话语，另一种是从欧洲浪漫主义和非理性主义传统中发展而来的生命哲学或文化哲学。特别需要强调的是，尽管这三种关于人的主体性的论述，各有其思想渊源，与现代性的关系也不同，但在80年代的中国，在它们的背后，都有一个共同的传统（中国）/现代（西方）的二元思想预设。在当时占主流话语地位的现代化理论笼罩之下，关于人的叙事都有一个明确的现代化指向，所谓“人的现代化”。“人道主义话语所建构的关于个人/国家、个人/阶级、个人/社会、个人/文化之间的对抗关系在80年代并非实存，而是一种

针对社会主义历史的意识形态话语。"①

90年代以后，随着新启蒙运动的逐渐解体，原来作为内在和谐的主体性的人，也发生了一系列的解体，先是人的精神灵魂与他的世俗肉体发生了分裂，随后，哲学人类学意义上的抽象的人，被置于具体的历史语境中，被还原为不同的具有鲜明现实身份的公民、国民、市民等等。最后，在对发展主义、现代化和启蒙运动的反思之中，作为主体性的人也受到了质疑，人被重新置于一个与自然、世界、终极存在的互动关系中重新理解。

在80年代，面对传统集权体制对个人在精神和欲望的压抑，人的解放成为一个全面的解放。人道主义者们相信，在一个理想的属人社会中，真正意义上的人，是在理性、精神、情感和世俗欲望上得以全面解放和自由的人。然而，市场经济的世俗化过程，却使得这种全面的解放成为了乌托邦式的幻想。社会的全面商业化大大释放了人的自然欲望和功利的追求，在这一几乎是不可阻挡的世俗大潮面前，人的精神价值何在？如何理解和肯定人的自我的意义？80年代的启蒙者们在这一问题上，到90年代发生了严重的分裂，一部分知识分子积极肯定世俗社会中人的自然欲望和功利主义，而另一部分知识分子则猛烈地抨击世俗经济大潮之下人文精神的失落，人已经堕落为物欲控制的对象，不再成其为人。由此爆发了于1993年开始的人文精神的大论战。② 从这场论战之中，我们可以清晰地看到，当启蒙不再面对传统的集权体制，而是一个复杂的

---

① 参见贺桂梅《80年代人道主义思潮"个人"观念之辨析》，"思想史上的个人，社会与国家国际学术研讨会"会议论文，香港中文大学中国文化研究所，2003年10月。

② 参见王晓明编《人文精神寻思录》；丁东、孙珉编《世纪之交的冲撞——王蒙现象争鸣录》，光明日报出版社，1996。

市场社会时，其内部原来所拥有的世俗性和精神性两种不同的面相，即世俗的功利主义传统和超越的人文精神传统就开始分道扬镳，世俗和神圣、欲望的解放和精神的解放第一次发生了紧张，人的本质分裂了，分裂为自然欲望的世俗人和以人文取向为特征的精神人，80 年代那个精神与肉体完美统一的人开始解体。

人的解体同时也意味着“人的现代化”的幻灭。上面提到，80 年代关于人的论述背后有一个共同的理论预设，即传统/现代的二元分析框架，而且受到了历史目的论的支配：从传统的非人（奴隶）走向现代的自由人。然而，在走向所谓现代的过程之中，人却发生了新的异化，每一种解放都意味着另一种意义上的压抑。只有置于具体的社会历史语境之中，在确定的政治制度和文化环境之下，才有可能来讨论人在多大的意义上获得了自由和解放，是什么样的自由，以及何种程度的解放。于是，从 90 年代中期以后，关于人的讨论的背后的理论预设，不再是所谓的从传统到现代的历史目的论，而变为社会/国家的二元分析框架。

在 80 年代的中国思想中，作为个人对立面的，是所谓的国家，国家成为个人的主要压迫者。在传统的全能主义国家体制里面，国家垄断了社会的最主要的资源，因而并没有社会。即使有的话，对于个人来说，也是在个人的对立面，是压迫性的国家机器延伸的一部分。这种个人/国家（含社会）的二元对立模式，到 90 年代发生了变化，变化的核心是社会的出现。随着传统的全能主义国家体制的松动，一个以市场为轴心的私人社会渐渐在中国出现。那么，社会对于国家和个人而言，究竟是什么样的关系？社会的出现，使得国家与个人不再是两个抽象的符号，而具有了具体的历史语境。个人被重新置于社会/国

家的框架里面来加以考察。

80年代的主题是所谓人的解放，人从各种网罗和束缚中解放出来，对自由的理解核心是解放。事实上，80年代是一个以知识分子为中心的时代，因而这个抽象的、自由的、摆脱了各种束缚的人，也是以知识分子形象的自我理解来设计和想象的。而到了90年代，当社会从国家中部分地游离出来，以市场为中心建立起自己的世俗法则时，80年代的个人与国家的对立就转化为社会与国家的想象性二分，而在这样一个市场社会中，社会的中心在一些思想者看来，当然不再是知识分子，而是所谓的中产阶级，因此而形成了一场市民社会的大讨论。

90年代初以《中国社会科学季刊》（香港）为主要阵地的市民社会讨论，证明了80年代围绕着个人/国家的问题意识，到90年代已经转化为社会/国家的问题意识。个人所面对的，是一个比过去远为复杂的社会与国家。在市民社会理论看来，市民社会构成了抵抗国家侵犯个人的屏障，个人只有组织为自主性的社会，才能有效地捍卫自己的基本权利。[①] 但是，也有不同的意见，这种意见认为在中国的历史语境下，社会与国家都不是自明性的概念，二者之间是相互渗透的，国家参与了社会的建构，自然也参与了各种人之身份的建构。在现代民族国家建构过程当中，个人与国家是同时诞生的，二者之间在一开始并不存在后来所具有的那种冲突和紧张关系，它们是早期中国现代化的同一个过程。[②] 刘禾在分析现代中国的个人主义话

① 参见邓正来、景跃进《建构中国的市民社会》，《中国社会科学季刊》1992年总第1期；邓正来《国家与社会：中国市民社会研究》，四川人民出版社，1997。

② 参见汪晖《个人观念的起源于中国的现代认同》，载《汪晖自选集》。

语时指出：个人必须首先从他所在的家族、宗族或其他传统关系中“解放”出来，以便使国家获得对个人的直接、无中介的所有权。在现代中国历史上，个人主义话语恰好扮演着这样一个“解放者”的角色。[①] 而在他们看来，70年代末当代改革的历史也证明了这一点，个人、社会与国家的关系必须置于新的复杂的互动关系中才能得以理解。[②]

显然，在对待个人、社会、国家的关系之中，90年代的中国知识分子形成了两种不同的理解。自由主义者倾向于认为，个人与社会为一边，而国家为另一边，个人通过建立以中产阶级为中心的市民社会，抵御传统集权国家对个人的侵犯；而在新左派看来，我们所面对的国家，已经不是纯粹外在的异化的国家，而是在现代化过程中与个人共同建构起来的现代民族国家，而这样的国家也参与建构了社会本身。因此要从国家与社会、权力与资本的相互渗透的全球化资本主义关系中来重新理解人的自由。

尽管存在着这样的分歧，我们还是可以看到90年代思想的重大变化。在80年代，所谓人是一个游离于具体社会关系并且与国家对立的抽象的个人。到90年代，核心的问题不再是抽象的人性解放，而是放在具体的国家与社会脉络之中，来理解人的自由。这样，国家与社会就替代人，成为主题。人也就从抽象的人，还原为具体的人，人的自由就与具体的法治、制度和全球化资本主义关系相关。当人以不同的方式被置于国家与社会的脉络之中的时候，他不再是过去哲学人类学意义上的抽象的人，而是具体的社会政治身份：市民、国民或公民。争取人的自由，

① 刘禾：《跨语际实践：文学、民族文化与被译介的现代性》，宋伟杰等译，三联书店，2002，第128页。

② 参见汪晖《当代中国的思想状况与现代性问题》，《天涯》1997年第5期。

也就是获得合法的、平等的身份资格。

在80年代的启蒙中，个人与国家所形成的是对立关系，相对于人的主体性，国家是一个被动的、消极的、工具性的客体，但到90年代，中国日益深刻地融合到全球化关系中，民族国家共同体的意义和集体认同日益重要。在90年代中后期以后的民族主义高涨之中，国家替代人，成为90年代最重要的争论焦点之一。

4. 全球化中的民族国家认同

在90年代的中国，民族主义的崛起是一个令人瞩目的现象。这一现象，与中国日益深入地卷入全球化密切相关，可以说是对全球化浪潮的直接回应。

从70年代末开始的改革开放，使得中国开始从封闭走向世界，向世界全方位地开放。然而，由于80年代尚未深刻地卷入全球化之中，中国的改革依然在半封闭的环境中进行，中国与世界的关系，依然是一种外部性的关系。80年代末在新启蒙运动中表现出来的“落后就要挨打”的现代化赶超意识，以及《世界经济导报》上有关中国是否会被“开除球籍”的大讨论，实际上反映的是刚刚睁眼看世界的中国知识分子的一种深刻的焦虑：在中国与世界之间巨大的经济社会以及制度文化落差面前，中国需要迎头赶上而进入世界现代化国家行列的焦虑感和紧迫感。80年代的民族主义是一种普世化的民族主义，它所关心的核心问题在于：如何建立一个民主的、富强的政治共同体？在刚刚进入世界的80年代，启蒙知识分子们深切感觉到中国文化与西方文化的差异，他们所关心的是如何异中求同，通过启蒙的方法，建立与世界同步的现代民族国家。他们不是要寻找民族的独特性和本原性，而是

要使封闭的中国向全球开放，融入世界现代化大潮，让中国在全球竞争中成为一个像西方那样的普世性的现代国家。

90年代中期以后，随着中国经济的高速发展，中国逐渐成为在全球经济中举足轻重的世界工厂，深刻地镶嵌到全球化的世界经济体系之中。中国面临的，不再是一个被“开除球籍”的问题，而是在全球化的世界经济政治和文明网络中占据什么样的位置、扮演什么样的角色的问题。另一方面，由于中国在经济上的崛起，与美国以及其他西方强国的利益发生了越来越直接的冲突，而美国对于中国加入世贸和申办2000年奥运会的阻挠、双边贸易摩擦、银河号事件、中国驻南使馆被炸、中美撞机、“9·11”事件、美国出兵伊拉克等一系列事件，使得相当一部分中国知识分子对西方大失所望，他们在西方的美丽话语背后发现了丑陋的权力关系，而这些不平等的世界等级秩序是美国强加于中国头上的。综合国力的提高与国际地位的低下这一触目惊心的尖锐对比，大大刺激了一部分中国知识分子的民族主义情绪。

在这样的背景之下，80年代的启蒙阵营，围绕着全球化和民族主义，发生了严重的分裂。而这一分裂，又与90年代中期以后的自由主义与新左派的论争有着密切的关系。同样是面对全球化，自由主义和民族主义对之的理解和诠释是全然不同的。自由主义将全球化视作一种普世性的自由主义价值和制度，而这样的全球价值已经被世界二三百年的历史证明是最好的，[①] 因此90年代的中国与80年代一样，依然是一个全球化“化”得不够、不够彻

① 参见李慎之《弘扬北大的自由主义传统》，载刘军宁编《北大传统与近代中国：自由主义的先声》，第4页。

底的问题。而民族主义将全球化看作是一个由美国等西方强国所主宰的世界不平等的经济政治秩序，中国所面临的是如何打破和颠覆这一新的“帝国”网络，建立全球的公正秩序。自由主义总结了20世纪中国历史上民族主义所存在的排外倾向，将民族主义与民粹主义视为阻碍中国现代化的两个精神“病灶”。[①] 而各种各样的民族主义则从政治、经济、文化、知识各种层面肯定中国历史文化的特殊性，他们更关心的是如何同中求异，如何在深刻的民族危机面前，建立民族的自信心，寻找民族文化的独特性、差异性和本原性。

民族主义作为现代性的内在要求，不是一个要与不要的问题，关键在于与什么样的意识形态相结合。它是一把双刃剑，既有可能与自由主义相结合，像在美国和法国革命中那样，赋予自由主义和民主主义以民族国家的形式；也有可能与各种专制的威权主义或反西方的保守主义相联系，成为其政治合法性的借口。事实上，无论在近代中国历史上，还是1990年代的思潮当中，都同时存在着自由民族主义、威权的民族主义和文化的民族主义几种不同的形态，形成了民族主义自身的复杂性。

问题的核心是如何将自由主义的普世化原则与民族主义特殊认同结合起来。从理论上说，民族主义与自由主义一样，都是一个现代性的问题。现代性不仅体现为一整套价值观念，而且也涉及人类社会制度的组织方式：建构一个什么样的共同体，以什么作为共同体的公共认同和联系纽带等。民族主义并不是启蒙的对立面，其本身是启蒙的产物，启蒙思想的核心是通过肯定人的自主的理性能力，

---

① 参见朱学勤《五四以来的两个精神“病灶”》，《战略与管理》1999年第4期。

建立人的主体性。世界的主体从超越的上帝或天意，回到了人自身。这样，作为人类共同体的合法性也就不再来自外在的超越之物，而只能从人自身的理性历史和文化传统中去寻找。民族国家的自主性则是个人的自主性原则在群体范围的扩大和应用。

现代的民族国家（nation-state）包含着两种共同体，即民族共同体和政治共同体，也就是在民族的范围内组织政治的国家。这一政治国家，按照启蒙的个人自主性理想，不再是君主专制的王朝国家，而应该是以人民主权为核心的民主共和国。作为现代的民族国家共同体，民族提供了共同体的独特形式，而民主提供了共同体的政治内容。正如盖尔纳（Ernest Gellner）所指出的，民族国家是西方现代性的产物，是主权国家为适应工业社会的同质性和规范化的世俗文化而建构的，在西方现代性脉络中，民族主义是与自由民主同等的政治正当性原则。①

民族国家认同回应的是两个不同的认同，一个是作为政治国家的普遍的公民资格，另一个是每个人所身处的特殊的族群和文化归属问题。人并不是一个抽象的概念，启蒙思想将人抽象为一个理性的主体，自由主义将人确认为权利的主体，这些虽然是必要和合理的抽象，但无法涵盖人性的全部。假如我们将启蒙理解为是理性主义的话，那么民族主义不仅是启蒙的产物，它又是反启蒙的，与浪漫主义传统有关。按照德国的浪漫主义的看法，人总是具体的、历史中活生生的人，而非理性的载体。历史和现实中的人不仅是理性的，也是有情感的，人的情感总是与一定的族群和历史文化背景相联系，他必须获得一种文化和族

① 参见盖尔纳《国族主义》，李金梅译，台北，联经出版公司，2000；盖尔纳《民族与民族主义》，韩红译，中央编译出版社，2002。

群的归属感，必须生活在某种文化的共同体之中，否则无以形成完整的自我观念。

哈贝马斯认为：民族国家是解决现代社会一体化的方案。公民国家需要民族国家作为其共同体的形式，如果自主的公民缺乏民族的框架，共和政体就会缺少活力。民族使得国民有了归属感，有了自己的历史文化共同体。[①] 这就是说，民主宪政只能解决政治共同体的制度问题，这种政治共同体（国家）若要从普遍主义转向特殊主义，就必须与特定的语言、历史、文化共同体（民族）相结合，成为具有一体化的、拥有明确归属感的现代民族国家。

90 年代关于民族主义与全球化的争论表明，在这个全球化浪潮席卷神州的时代，民族国家的认同问题不仅没有淡化，反而以更尖锐的方式表现出来。像 20 世纪上半叶那样，民族主义再一次成为重要的旗帜。它与什么样的主义结合，是与威权主义、文化传统主义或者反西方主义携手，还是与自由主义结合，这是观察中国民族主义主流思潮的焦点所在。

5. 世俗社会的神圣性问题

80 年代是一个后神圣化时代，革命乌托邦开始消解，但现代化意识形态作为新的乌托邦替代出场，社会弥漫在后理想主义的氛围之中，无论在思想解放运动中，还是在新启蒙运动中，为现代化的理想图景所感召，到处充满着激昂的献身精神和理想主义激情。

90 年代随着市场社会在中国的出现，中国加速了世

① 参见哈贝马斯《欧洲民族国家》，载《包容他者》，上海人民出版社，2003，第 131～134 页。

俗化的进程，日常生活的工具理性成为市民普遍合法的意识形态。在一个世俗的社会中，超越的人文关怀还有没有意义？理想主义精神是否是虚妄的存在？在什么样的意义上去理解革命的精神？正是在这样的背景下，90 年代发生了人文精神大讨论和道德理想主义的争论。

自古以来，士大夫在四民社会（士农工商）中，一直处于最上层，是社会的中心，而且也是实现社会与国家体制和意识形态一体化的枢纽。近代以后特别是科举制度废除之后，由于四民社会的解体，商人和军人迅速崛起，大量边缘群体进入中心，知识分子失去了中心的位置。虽然几代知识分子力图以自己的舆论和政治实践重返中心，但最后都失败了，特别是在 1949～1978 年，知识分子在政治和社会地位上被彻底地边缘化。改革开放以后，知识分子扬眉吐气，重返社会的中心，特别是人文知识分子，被社会视为文化的英雄。

然而，好景不长，1992 年以后社会的世俗化特别是市民意识形态价值标准的改变，使得一度成为社会中心的知识分子再度边缘化——这一次与其说是政治上的，不如说是经济上的。中国的启蒙知识分子第一次在自己所呼唤的改革结果出现的时候感到失落，成为市场化的牺牲品。在世俗化的狂潮面前，作为精英的知识分子何以自处？其发言背后的精神立场和合法化依据何在？这正是人文精神的提倡者们所要解决的核心问题。

1993 年开始的人文精神大讨论，正是新的世俗化社会中知识分子试图重返中心的再一次努力。本来，人文精神的发起者们试图为世俗化时代的知识分子寻找一个共同的、终极性的立场。然而，随之而起的大争论表明：由于人文精神所指向的批判目标不再是 80 年代的传统集权体制，而是本来属于启蒙运动所追求的目标的一部分——市

场化，因此，围绕着如何看待这一刚刚出现的改革结果，启蒙知识分子内部立即发生了严重的分化，批评人文精神的学者们大都积极地肯定市场经济改革，肯定世俗价值的合理性，并指责人文精神是一种理想的乌托邦，中国现代历史中从来没有过人文精神，又何尝失落过?[①] 甚至连指责人文精神是一种现代化话语的后现代主义者们，也将他们所欣赏的后现代状态等同于世俗化的消费社会。[②]

人文精神大争论所体现的，正是启蒙运动内在的分裂。本来，启蒙思想在处理与世俗社会的关系上，就是异常矛盾的，马克斯·韦伯将现代性解释为是一个理性化的过程，这一理性化指的是工具理性。当现代社会的人们从过去的神圣时代祛魅以后，以往所信奉的价值理性就不再成为日常生活的准则，而以工具理性的方式追求现世生活的快乐、幸福，满足世俗的欲望，成为市场社会的最高原则。这一人的欲望解放本身是启蒙运动内在的目标，但同时它也有另外的目标，即人的精神解放。当启蒙运动的早期的批判目标主要针对中世纪的宗教束缚时，欲望的解放和精神的解放是一致的。然而，当资本主义的世俗化有所发展，压抑人的精神自由的，除了宗教之外，更主要的是在普遍的市场关系中发展起来的异化的物欲，于是在启蒙运动当中也随之产生了浪漫主义和现代主义的思想传统，以批判资本主义的物欲至上、追求人的精神自由作为自己的旗帜。而无论是浪漫主义还是现代主义，都是世俗化时代神圣性的某种复活，是世俗形态的道德化神物。

90 年代的人文精神传统以及它的对立面世俗主义，事实上也是启蒙运动内部的两种不同的思想传统，当 80

① 参见王蒙《人文精神问题偶感》，《东方》1994 年第 5 期。

② 参见陈晓明等《后现代：文化的扩张与错位》，《上海文学》1994 年第 3 期。

年代共同面对传统的集权体制时，它们之间并没有分化，都归依在人道主义的旗帜之下。但当90年代中期市场经济兴起并直接威胁到知识分子的精神原则以后，启蒙运动中的世俗主义和人文精神两种思想传统便分道扬镳，欲望的解放与精神的解放成为互相冲突的旗帜。人文精神的发起者们，本来希望为世俗时代的知识分子寻找共同的精神立场，但同学术规范讨论一样，从寻找共识开始，最后以越来越深刻的分歧告终。

即使在人文精神拥护者内部，也无法对其共同的立场实质化。人文精神作为一个否定性的话语，在80年代主要针对的是政治专制主义，到90年代明显是反抗正在出现的市场霸权。它试图为世俗社会的知识分子重新寻找自身的文化合法性，以此建立与金钱和权力能够抗衡的第三种尊严。但人文精神是以现代性的整体主义的元话语为理论预设的，当现代性承诺现代社会的价值多元，因而进一步导致后现代思潮的兴起的时候，人文精神的后设立场就发生了根本性的危机，这一危机不是后现代的外部冲击的结果，而是人文精神内在困境的表现。

比人文精神大讨论稍后，思想界又发生了由“二张”（张承志、张炜）所引发的道德理想主义的争论。这场争论，后来又延伸到关于鲁迅的争论，几经起伏，一直延续到21世纪初。道德理想主义的争论，其问题意识与人文精神的讨论相似，都与世俗时代的神圣性问题相关。在欧洲，上帝死了之后，各种乌托邦崛起，而在近代中国，替代儒家天理世界的，是革命的乌托邦，但在90年代这样一个韦伯所说的祛除神魅的时代，革命、理想所代表的精神乌托邦成为多余的奢侈品。终极价值和精神信仰的问题，不仅没有在世俗社会中被消解，反而以一种极端的姿态表现出来。

90年代的中国民间思想界，自由主义成为一种获得广泛支持的世俗意识形态。说自由主义是世俗的，乃是指其基本处理的是社会政治秩序，赋予个人以法律上不可剥夺的权利和道德的自主性。自由主义将“什么是正当”视作公共领域的公共正义问题，但对于“什么是好的”这一价值问题，却完全视为属于个人的信仰，应该由个人自主去选择，从而将价值和善驱逐出公共领域，归为纯粹的私人事务。然而，事实却表明，无论是在欧美，还是在中国，乃至全球，在今天这样一个世俗化的时代里，价值问题特别是终极价值问题，不仅没有被世俗化过程所消解，反而以另一种更尖锐的方式表现出来：在中东，表现为无休无止的宗教冲突；在美国，宗教、性别和堕胎等有关价值上的分歧，无法为罗尔斯所代表的主流自由主义处理和解决，反而激起了保守的基督教福音主义的强烈反弹，形成了以小布什为首的右翼宗教帝国。而在当代中国，价值问题却是以道德理想主义和革命的象征符号表现出来的，到90年代这一似乎是日益世俗化的时代里面，革命和道德所象征的超越价值，反而更加引人瞩目。

“革命死了”，理想灭亡了，但革命和理想所象征的神圣性和超越性，将何从体现？人类意义的终极价值又何处安顿？失去精神信仰的知识分子，又如何获得现实批判的价值源头？世俗化的世界，是一个不再有超越价值的一元世界，当世界不再有现实和理想的紧张而只有所谓世俗的现代化的时候，势必引起以乌托邦为精神特征的一部分知识分子的激烈抵抗。张承志和张炜所代表的道德理想主义，对所谓犬儒主义的抵抗，以及鲁迅和格瓦拉代表的精神象征——革命、激情、理想，证明了即使在世俗社会，神圣性问题依然是一个无法用自由主义的制度性目标所消解的精神危机。

然而，世俗社会的理想主义者，第一代可能是精神圣徒，而第二代往往是伪善的投机主义者，后者看准了神圣性作为稀缺资源在世俗社会的市场价值，而加以商业化的操作，因而那些所谓的理想、革命、激情，统统成为了可以交易的商业卖点。革命死了，革命精神万岁。然而，当革命精神也被当作稀缺价值加以商业开发时，世俗社会对神圣性的消解也就达到了顶峰。

不过，真正的神圣性问题依然没有解决，依然会以各种方式重新浮现出来。这就是为什么90年代以后，鲁迅一而再再而三被提出来，发生激烈争论的原因所在。鲁迅作为一种反抗的象征符号，在不同语境下所具有的内涵是不同的。在80年代，鲁迅象征着反抗传统的专制，而到了90年代，则更多地代表了对世俗、对广义上的权力（包括政治权力、市场权力和文化权力）的反抗。然而，一种有价值的、非虚无主义的反抗必然要依归某种价值，与某种超越现世的理想世界相关。在这个意义上说，合理的乌托邦依然为不完满的世俗社会所需要。

6. 改革的合法性问题

改革在80年代就像毛泽东时代的革命一样，属于神圣词汇，改革具有某种魔力，它承诺所有的社会阶层在改革之中都能获得利益，因而具有不证自明的合法性。改革打破了束缚人们多年的传统集权体制，资源集中在国家手里，赋予了全体人民相当的自由创造、发财致富的机会和权利。那时候的改革的核心是放权让利，是一场多边双赢的游戏。大家在改革中，所失去的只是锁链。如果说80年代改革的结果是多边双赢的话，那么90年代的改革就渐渐变化为一场零和游戏。这就发生了改革的

合法性问题。

围绕着改革的合法性，90 年代发生了两场论战，一场是 90 年代初的激进与保守的论争，另一场是 90 年代中后期的自由主义与新左派的论战。前一场论争同样发生在启蒙阵营内部，其核心问题是改革的模式之争。80 年代改革的合法性是以革命的名义论证的，改革就是革命，但到 90 年代，革命的神圣性被消解，引起了对整个 20 世纪中国历史的清算，谁该对 20 世纪中国现代化的失败负责？这样，革命就以激进主义的名义受到了审判，而保守主义又成为自由主义的代名词，得到了理论上的平反昭雪。激进与保守，背后所预设的，是墨子刻所说的转化与调适的两种对理性的认识论，分别以法国的唯理主义和英国的经验主义传统为背景。激进与保守论战，最后以保守的大胜而结束，这也预示着自由主义即将脱下各种包装，浮出水面。

1992 年以后，中国社会发生了新的一轮改革，这一轮改革在发展市场经济方面延续并加快了 80 年代以来的改革步伐，结果所形成的是从 80 年代就开始了而到 90 年代中后期明显定型的三大变化趋势。第一，从政治形态而言，从全能主义的政治转变为善治主义的政治。到 90 年代中期，随着市场社会的基本确立，中国已经不再是传统意义上的国家控制一切的全权主义集权政治，而改变为国家基本放弃了对社会经济领域的控制而主控政治领域、在执政理念上照顾和体现民意的善治主义政治。按照康晓光借鉴金耀基提出的概念分析，这一善治主义的政治采取了一种“行政吸纳政治”的治理模式，政府把社会中精英或精英集团所代表的政治力量，吸收进行政决策结构，因而获致某一层次的“精英整合”，此一过程，赋予了统治权力以合法性，从而，一个松弛的但整合的政治社会得以

建立起来。[①] 也就是说，政治的合法性是建立在尊重和代表精英集团的利益从而获得精英们认同的基础上的。

第二，与此相适应，当代中国在社会结构上则从一个总体主义的社会转变为一个断裂的社会。按照孙立平的研究，1949 年中国所建立的是一个总体性社会，即一种结构分化程度很低的社会。在这种社会中，国家对经济以及各种社会资源实行全面的垄断，政治、经济和意识形态三个中心高度重叠，国家政权对社会实行全面控制。精英的位置不再存在，国家直接面对民众。从这一意义上说，总体性社会也是一个“无统治阶级的国家”。80 年代以后，特别是 1992 年市场经济改革全面推开以后，中国的社会结构发生了重大的变化，出现了精英阶级。这些经济精英、知识精英和地方权力精英，虽然人数很少，却控制了社会大部分的资源，成为强势利益集团。精英与一般的民众在经济收入、社会地位和资源占有以及与国家沟通能力上，差距越来越大，形成了一个精英与大众的社会断裂层。[②] 这些断裂，不仅发生在精英与大众不同的阶层之间，而且也发生在同一个阶层内部。断裂，意味着无法形成一个有机的互相交往的整体，相反的，各个断裂层之间充满了忌恨和隔膜，缺乏最基本的公共信任，从而潜伏着

① 参见金耀基《行政吸纳政治——香港的政治模式》，《中国政治与文化》，香港牛津大学出版社，1997，第 21～45 页；康晓光《再论“行政吸纳政治”：90 年代中国大陆政治发展与政治稳定研究》，载康晓光《中国的道路》，自印本，2003。康晓光的这本书对 90 年代以来的中国政治，有相当全面的研究。

② 参见孙立平《90 年代中期以来中国社会结构演变的新趋势》，载罗岗编《思想文选·2004》，广西师大出版社，2004。关于中国改革以来社会结构的演变，孙立平做出了非常好的研究，参见孙立平《断裂：20 世纪 90 年代以来的中国社会》，社会科学文献出版社，2003；孙立平《转型与断裂——改革以来中国社会结构的变迁》，清华大学出版社，2004。

冲突的危机。

第三，改革的游戏规则从打破旧体制的多边双赢到资源再分配的零和游戏。改革本来是对社会资源重新分配的过程，按照什么样的理念改革，改革对谁有利，成为90年代改革的突出问题。90年代在市场经济中所形成的精英利益集团，逐渐介入、控制甚至主导了改革的方向和方案，而政府本来应该是各种社会利益集团的调节者，但在地方政权一级，本身也利益化，与地方的强势精英形成了共同的利益关系。而无法介入改革决策的民众，则成为改革的牺牲品。改革的游戏规则从80年代的多边双赢逐渐蜕变为一场赢者通吃的零和游戏。在所谓的市场竞争、适者生存的理念指导下，造成了一个赢者通吃的局面。一方面是极少数的所谓竞争得胜者，他们垄断了大部分的资源和成果，另一方面是绝大部分的失败者，他们只能得到改革后的残羹冷饭。正如秦晖所分析的，所谓的赢者通吃，在中国不平等的市场规则之中，实质就是权者通吃。①

对于改革以来发生的上述变化，90年代的知识分子都有基本的共识，也对这一现状不满，也一致认为中国除了继续改革，没有任何出路。然而，这些问题是如何形成的？其根源在何处？又往什么方向改革？按照何种理念？何为改革的优先性原则？在这一系列涉及中国改革和现代性的最基本问题上，启蒙知识分子内部发生了严重的分歧。

这一分歧突出表现在改革的合法性争论上：谁之改革？何种正当性？90年代中后期的自由主义与新左派的大论战，就是改革合法性争论的表面化。这场90年代论

① 参见秦晖《转轨经济学中的公正问题》，《战略与管理》2001年第1期。

争的压台戏，涉及范围之广、问题之深刻，在20世纪中国思想界也罕见。这场大论战的核心问题是在90年代资本与权力相互渗透和利益高度分化的背景下，什么样的改革具有合法性，因此形成了四个层面的重大分歧：第一是两种自由（消极自由与积极自由）的分歧，第二是两种民主（宪政民主与全面民主）的分歧，第三是两种公正（交易公正和分配公正）的分歧，最后是关于对现代性的理解上的分歧。而在这些分歧的背后，又涉及80年代启蒙运动中本来已经自明的对资本主义、社会主义、市场、民主等一系列基本范畴的重新评价和历史分析，以及对90年代中国社会性质的认定。这场论战对90年代具有总结的性质，因其在时间上跨世纪，因而对21世纪的中国继续发生着重大影响。①

自这场大论战之后，国内外的舆论出现了一种将中国思想界分为自由主义和新左派两大阵营的简单二分法，并且按照这一二分法为众多知识分子重新站队。应该说，这种自由主义与新左派的二元法是一种具有相当误导性的化约主义，它将中国知识分子对改革的分歧，化约为两种非黑即白的思想倾向。事实上，在当代中国，无论是自由主义，还是新左派，其内部都有着相当复杂的区别，特别是在被称为自由主义的阵营中，既有在政治上相当保守而在市场上非常激进的发展至上的经济自由主义，也有注重宪政改革和个人权利的政治自由主义，还有兼顾自由与平等的左翼的自由主义或社会民主主义。自由主义和新左派之间以及其内部的分化，随着论战的深入，日益明显地表现出来，到90年代末，中国思想界所呈现的，不是对比强

① 参见许纪霖《两种自由与民主：90年代中国的自由主义与新左派论战》，载罗岗编《思想文选·2004》。

烈的两极图景，而是远为丰富而复杂的思想光谱。

如果我们不是分得更细的话，可以说当代中国思想界在改革的问题上，已经分化为五种政治思潮：发展主义、哈耶克式的自由主义、新左派、左翼自由主义和新保守主义。

发展主义的代表者主要是一批目前在中国经济学界占主流地位的自由主义经济学家，他们的理论渊源主要是弗里德曼的新古典自由主义经济理论、制度经济学。发展主义相信当今中国最重要的问题是经济发展，而经济发展的主要动力应该来源于企业的制度创新和企业家的创新精神。要实现这一目标，最重要的是推动产权的私有化改革，解决国有资产的“所有者缺位”问题，发展主义以发展至上为中心，将中国改革定位在企业创新、私有化改革和落实私有产权的合法化这几项经济目标上，至于社会的分配不平等问题，他们认为这是经济发展中不可避免的阵痛，可以等到经济发展以后再来解决。至于政治的自由和民主问题，也被发展主义的发展至上的理念暂时搁置在一边。发展主义到90年代已经体制化，成为了国家主流意识形态的一部分，而且明显地代表了经济精英的利益和诉求。

哈耶克式的自由主义者是一批传统的社会主义体制坚定的反对者，他们奉哈耶克的新古典自由主义为自己的理论圭臬，相信中国改革的目标就是建立一个自由的市场和宪政民主制度，而其前提就是要在法治框架之内，落实包括人身、财产、言论和出版自由在内的最基本的人权。他们虽然与发展主义一样赞成私有化，但认为目前的私有化是不公正的，而社会不平等的症结，在于权力远远没有退出市场，是“看得见的脚”干扰了“看不见的手”，唯一解决的途径是全面彻底的市场化，切实落实私人的财产

权，将权力完全逐出市场，以实现自由主义的机会平等和程序正义。在政治领域，哈耶克式的自由主义者坚信，中国目前所有问题，包括腐败和市场问题的症结所在，是因为政治上缺乏民主宪政和现代法治，特别是缺乏公民的基本自由权利。他们呼吁要在政治改革上着手，全面落实和保障个人的“消极自由”。①

新左派是从80年代启蒙运动分离出来的一批知识分子，他们大多在国外留过学，受到西方马克思主义、激进民主理论、依附理论、世界体系理论等影响。他们将上述的发展主义和哈耶克式的自由主义统称为“新自由主义”，认为这是一种为全球资本主义中国化辩护的意识形态。新左派强烈批评在中国的经济改革和社会资源再分配中，少数权贵成为最大的得益者，而广大平民成为被剥夺的牺牲品。他们认为这一分配极其不公的国有资产掠夺过程，正是打着“自由经济”、“私有产权”的旗号进行的。也就是说，“市场经济”理论实际上只不过是替少数权贵瓜分和掠夺国有资产提供合法性的借口而已。新左派进而指出，所谓“自发调节的市场经济”在西方历史中也是一个虚幻的神话，资本主义的本性就是要操控和垄断市场。市场中所谓的机会平等遮蔽了实质的不平等。要实现社会的公正，唯有落实社会经济的民主，让底层民众能够参与经济生活的决策和管理，并在资源分配上向弱势群体倾斜。新左派虽然不反对政治改革，但他们不满意“自由主义”者所强调的“消极自由”和“间接民主”，追问是谁之“自由”，何种“民主”。他们批评说，这些表面平等的“消极自由”只是少数权贵能够享受的“自由”，

① 参见刘军宁《风能进，雨能进，国王不能进》，载刘军宁《共和·民主·宪政》，上海三联书店，1998；秦晖《公正论》，载秦晖《天平集》，新华出版社，1998。

而与广大民众无涉。他们要进一步落实能够保障一般平民广泛参与公共生活的“积极自由”和“直接民主”，并通过国家强有力的干预，保证广大平民享受普遍的生存权和福利权，真正落实自由与民主的基本条件。①

左翼自由主义是在自由主义与新左派大论战中逐渐分离出来的，他们虽然也被认为是自由主义者，但与哈耶克式的自由主义有着明显的区别，对新左派虽然有批评，也有部分的同情性了解。在他们看来，哈耶克式的自由主义太“右”，而新左派太“左”，对于中国来说，需要超越“左”与“右”的两极，探求一条兼顾自由与公正的“第三条道路”。而罗尔斯、哈贝马斯和吉登斯这些欧美的左翼自由主义和社会民主主义的思想，成为左翼自由主义的重要思想来源。他们认为，在中国，不仅需要落实个人的自由，也需要解决社会的公正。他们不像哈耶克式的自由主义那样迷信市场，而是认为有好的市场，也会有坏的市场——即权贵资本主义垄断下的市场。在这一被权力扭曲的市场中，哈耶克式的交易公正是不够的，也是很难实现的，必须还有分配的公正，通过国家的制度化力量，在不违背自由的优先性原则之下，使社会资源的分配向弱势群体倾斜。而在政治上，在赞成宪政民主的自由主义民主的同时，又提出公民共和主义和商议性民主（deliberative democracy）作为补充，在选举民主之外重视公民文化、公民参与和公共领域的公共讨论。②

---

① 关于新左派的主要观点和内部的区别，参见甘阳《中国“自由左派”的由来》，（香港）《明报》2000年10月号。

② 参见汪丁丁《吴敬琏、汪丁丁：关于中国改革前途的对话》，《财经》1998年第1期；汪丁丁《自由：一段脚踏实地的述说》，《天涯》1999年第2期；许纪霖《两种自由与民主：90年代中国的自由主义与新左派论战》；许纪霖等《寻求“第三条道路”：关于“自由主义”与“新左翼”的对话》，《上海文学》1999年第3期。

新保守主义思潮在80年代末和90年代初曾经以新权威主义的形式出现，到90年代中期以后，其善治主义的威权政治已经在相当大的程度上成为国家意识形态的核心理念，并且也内化到发展主义的意识形态之中，使得新权威主义不再是一种独立的、有影响的改革思潮。不过，90年代所出现的上述政治模式、社会结构和改革游戏规则的变化，使得一部分知识分子重提保守主义，这一新的保守主义旨在调和国家、精英和民众的紧张关系，克服出现的社会断裂危机，以建立一个合作主义的国家模式。简单地说，这一合作主义的政治模式，有四项要求：第一，统治集团必须约束自己的权力、提高行政效率，即建立一个廉洁高效的权威主义政府；第二，限制经济精英的非法利益，同时完善法治保护他们的合法利益，但要坚决限制他们的政治权利；第三，扩大知识阶级的权利，特别是要保证他们的言论、出版和学术自由；第四，保护大众的基本权利，建立法团主义体制和福利国家。①

上述这五种改革的思潮在当代中国复杂的社会历史背景下，有着或者直接，或者曲折的利益背景，但作为知识分子的意识形态理念，它们更多地体现了超越利益之上的“真理宣称”（truth claims）。承继启蒙运动的思想传统，知识分子总是将自己看作中国改革的立法者，相信自己代表了普遍的“真理宣称”。而事实上，当代中国的社会政治现实是异常复杂的，启蒙思想的内在传统也是多元的。启蒙思想内含的众多的价值理念——发展、进步、自由、平等、法治等等，一旦遭遇到复杂的改革处境，就需要启蒙知识分子作出价值性选择：何为自己所理解的最优先的改革原则。而继承了不同启蒙理念的知识分子，也就在

① 参见康晓光《论合作主义国家》，载《战略与管理》2003年第5期。

90年代这样一个启蒙后时代里面，发生了重大的分化。对改革之合法性的论证因而也具有了各有其价值秉承的多元阐释。这是一个马克斯·韦伯所说的“价值多神”的启蒙后时代，不再有一个绝对正确的普遍的元价值，不再有一个终极性的改革合法性标准。一切只有放在具体的问题语境之中，通过理性的公共讨论和争辩，才有可能形成某种共识或互相理解。

不幸的是，当启蒙思想分化以后，在知识分子迫切需要一个公共讨论的平台，以形成各社会思想和实践合法性基础的时候，中国思想界却失去了公共性。

英国思想家鲍曼（Zgmunt Bauman）用两种隐喻来表达知识分子在现代社会与后现代社会的不同功能。他认为知识分子在现代社会是“立法者”，意思是说在现代社会整个知识一体化，没有完全分化。而知识分子所掌握的这套客观化知识，主要是一套客观的、中立的、程序性的陈述和规则。它在现代社会，拥有仲裁的权威性。也就是说，只有程序性的规则才能保证获得客观的真理和有效的道德判断。因为这样的程序性规则具有普遍的有效性，所以运用它们所产生的结果也具有了普遍的有效性。因此知识分子一旦掌握了这套客观的知识，就能够超越其他阶层，成为知识的仲裁者。在鲍曼看来，在现代社会作为“立法者”的知识分子，其地位无可替代。借用布迪厄的说法，实际上知识分子是控制了“文化资本”这样一个稀缺资源。也就是在这个意义上产生了福科所说的话语霸权，话语本身成为一种权力。然而到后现代社会，鲍曼指出，由于整个社会开始多元化，使得整个知识系统也开始解体了，不再有一个统一的知识场。整个社会的知识场被分解为一个个彼此独立、彼此孤立的共同体。这些共同体各自有各自的知识范式和知识传统，彼此之间甚至是不可

通约的。鲍曼指出，知识分子在后现代社会只有在自己的共同体内部才能扮演“立法者”的角色，超出共同体之外便不再是普遍有效的“立法者”。这样，知识分子的功能实际上发生了变化，变成一个“阐释者”。“阐释者”的角色就是将自己共同体内部的知识翻译、阐释为其他共同体成员能够理解的知识。知识分子实际上不再具有“立法者”所具有的那种普遍的、神圣的、至高无上的性质，而仅仅只是一个阻止意义在交流过程中被扭曲的“阐释者”。鲍曼特别指出，现代社会的核心概念是理性、真理等这样一些立法者所借以合法化的普遍有效的概念，但到了后现代社会被共同体这一概念所替代。不同的共同体实际上是不同的文化传统和生活模式。分属不同共同体的知识分子在最基本的价值上也可能完全不同，甚至是对立的。①

整个90年代，对于中国知识分子来说，是一个大分化、大改组的时代，启蒙阵营的破裂，使得维系80年代“态度同一性”的整体元话语崩盘，由于知识背景和社会利益的分化，几乎在任何问题上，90年代的知识分子都无法形成共识，而会形成激烈的争论。知识分子内部的争论，到21世纪初的时候归于平息，但这并不意味着问题的解决，反而预示着问题的无法解决：80年代所形成的一个统一的民间思想界，如今已经四分五裂，分化为各种知识问题、价值立场和意识形态信仰所形成的封建割据。这是90年代争论所遗留的重大后遗症。虽然分化是一个成熟的思想市场的标志之一，多元社会也以此为基础，但多元并不等同于离散，如何在探索多元现代性的新的历史条件下，重建对现代性的基本共识，并在思想界建构知识

① 参见鲍曼《立法者与阐释者》，洪涛译，上海人民出版社，2000。

分子相互交往的公共空间和公共文化、公共知识传统，这不仅需要外部的自由、民主、法治的制度性条件，而且也需要交往理性的行业规则、知识分子的道德自律和论辩伦理，这样的话，从90年代开始分化的各种思潮、流派和观念才不致走向极端，才有可能形成合理的多元平衡。从80年代到90年代，无论是启蒙者还是反启蒙者，都以启蒙的意识形态立法者自居，如今是如何从立法者转化为阐释者的时候了。

启蒙死了，启蒙万岁。死去的是启蒙传统中各种绝对主义元话语，而永恒的将是启蒙思想中的交往理性和批判精神。

第三章
1990年代自由主义与新左派论战

1. 论战的焦点所在

世纪之交的中国思想界爆发的“自由主义”与“新左派”的论战，引起国内外舆论的广泛重视。思想的闪电永远走在现实的雷鸣之前，这场论战表明了：持续了20多年的中国改革和开放，在如何继续，往什么方向发展这样的大问题上，面临着一个重大的选择。与以往的意识形态论战所不同的是，这次争论的双方都是80年代以来从事启蒙的知识分子，曾经是改革和开放最坚定的拥护者和鼓吹者。然而，到了90年代中期，当中国开始落实市场经济、经济高速增长、富强目标全面兑现的时刻，知识界内部围绕着这场改革的合理性、价值评价和发展趋向，发生了深刻的分歧，并展开了全方位的论战。[①]

① 关于这场论战的命名，本身就是一个颇有争议的问题。由于在中国的现实语境中，这两个命名在价值上有明显的价值褒贬，“自由主义”这一边很乐意承认这一命名，但“新左派”阵营中（转下页注）

这表明，80 年代在思想解放和文化热中形成的新启蒙阵营，到世纪之交已经完全分化。而且，无论是在政治立场、知识背景，还是在人际关系上，中国知识分子内部都发生了严重的分裂乃至对抗。类似这样深刻的分化，在五四以后的 20 世纪二三十年代出现过一次，大家知道，它后来给 20 世纪中国社会的演变带来了极其深远的影响。如今这场跨世纪的思想论战，给中国思想界乃至整个中国的变革，究竟会带来什么样的影响？这一悬案随着时间的推移，肯定将逐渐浮现出来。到 2001 年，论战的高潮已经过去，也逐渐从媒体的视野中淡出，到了潜心研究它的时候了。

这场“自由主义”与“新左派”的论战，概括地说，是在三个层面上展开的。

第一，在对“现代性”的理解上，“自由主义”者认为，所谓“现代性”说到底就是西方的自由主义所代表的自由、民主、个人主义、市场经济等这些普世性的价值体系和社会制度，这是不可阻挡的世界潮流，除此之外，

（接上页注①）几乎所有的成员都拒绝承认“新左派”这一帽子，而且也拒绝承认对方是“自由主义”者。他们有的以“批判知识分子”（如汪晖）自我定位，有的以“自由左派”自称（如甘阳）。的确，“新左派”这样的命名的确有可能而且事实上也发生了不利于“新左派”的舆论误导，但到目前为止，却又没有一个更好的表述来取代这一约定俗成的命名。因此，本书只能继续沿用这一约定俗成的命名，但这并不意味着我个人赞成世俗社会中对双方的价值褒贬。相反，本章行文对双方的命名都打上引号，旨在说明：加入论战的“自由主义”一方，并不代表自由主义整体或全部，而只是自由主义中的一支——以哈耶克为旗帜的新古典自由主义。即使在这一支里，也有经济自由主义和政治自由主义之分，而在论战中最活跃的，是政治自由主义那批人。另一方面，在“新左派”中，既有信奉罗尔斯的自由主义左派，有吉登斯（Anthony Giddens）“第三条道路”的提倡者，也有西方新马克思主义左派在中国的传人。我对“自由主义”与“新左派”各自的睿见既怀有极大的敬意，也对他们理论上的缺陷保持独立的批评立场。

别无选择。[①] 而“新左派”则批评说，“自由主义”者以这样一种“历史的终结”目光塑造“现代性”，恰恰证明了作为知识分子，他们在资本主义的全球化浪潮中，已经失去了基本的批判和反思的能力。中国当下的问题与全球的资本主义问题密不可分，中国必须在反思西方资本主义的基础上，走一条超越资本主义和传统社会主义的“制度创新”道路。[②]

第二，在社会经济领域，“自由主义”者和“新左派”都承认，90年代以来改革和经济发展中出现了严重的社会不平等和腐败，但在腐败的成因和解决途径上，两派意见针锋相对。“自由主义”者认为，这些问题是经济起飞过程中难以避免的阶段性阵痛，其症结在于权力远远没有退出市场，是“看得见的脚”干扰了“看不见的手”，唯一解决的途径是全面彻底的市场化，切实落实私人的财产权，将权力完全逐出市场，以实现自由主义的机会平等和程序正义。[③] “新左派”则强烈批评在中国的经济改革和社会资源再分配中，少数权贵成为最大的得益者，而广大平民成为被剥夺的牺牲品。他们认为这一分配极其不公的国有资产掠夺过程，正是打着“自由经济”、“私有产权”的旗号进行的。也就是说，“市场经济”理

① 参见李慎之《弘扬北大的自由主义传统》，载刘军宁编《北大传统与近代中国》；朱学勤《1998年自由主义学理的言说》，载朱学勤《思想史上的失踪者》，花城出版社，1999。

② 参见汪晖《当代中国的思想状况和现代性问题》，《天涯》1997年第6期；汪晖《现代性问题答问》，载汪晖《死火重温》；崔之元：《制度创新与第二次思想解放》，载崔之元《第二次思想解放与制度创新》，香港牛津大学出版社，1997。

③ 参见刘军宁《风能进，雨能进，国王不能进》，载刘军宁《共和·民主·宪政》；樊钢《腐败的经济学原理》，《金融经济》2003年第7期；秦晖《公正论》，载秦晖《天平集》；汪丁丁《自由：一段脚踏实地的述说》，《天涯》1999年第2期。

论实际上只不过是替少数权贵瓜分和掠夺国有资产提供合法性的借口而已。“新左派”进而指出，所谓“自发调节的市场经济”在西方历史中也是一个虚幻的神话，资本主义的本性就是要操控和垄断市场。市场中所谓的机会平等遮蔽了实质的不平等，要实现社会的公正，唯有落实社会经济的民主，让底层民众能够参与经济生活的决策和管理，并在资源分配上向弱势群体倾斜。①

第三，在政治领域，“自由主义”者坚信，中国目前所有问题，包括腐败和市场问题的症结所在，是因为政治上缺乏民主宪政和现代法治，特别是缺乏公民的基本自由权利。他们呼吁要在政治改革上着手，全面落实和保障个人的“消极自由”，特别是财产权。② “新左派”虽然不反对政治改革，但他们不满意“自由主义”者所强调的“消极自由”和“间接民主”，追问是谁之“自由”，何种“民主”。他们批评说，这些表面平等的“消极自由”只是少数权贵能够享受的“自由”，而与广大民众无涉，他们要进一步落实能够保障一般平民广泛参与公共生活的“积极自由”和“直接民主”，并通过国家强有力的干预，保证广大平民享受普遍的生存权和福利权，真正落实自由与民主的基本条件。③

通过上述的简单概括，我们可以看到这场“自由主

---

① 参见汪晖《是经济史，还是政治经济学：“反市场的资本主义”导言》，《天涯》2000年第5期；韩毓海《市场意识形态的形成与批评的困境》，《天涯》1998年第2期；崔之元《经济民主的两层含义》，载崔之元《第二次思想解放与制度创新》，香港牛津大学出版社，1997。

② 参见刘军宁《共和·民主·宪政》。

③ 参见甘阳《自由主义：贵族的，还是平民的?》，《读书》1999年第1期；崔之元《卢梭新论：彻底的自由主义必须关心公意》，载崔之元《第二次思想解放与制度创新》；王绍光《权利的代价与改革的路径依赖》，《战略与管理》2000年第5期。

义”与“新左派”之争所论及的领域和问题非常广泛和复杂，不仅涉及政治、经济、社会和文化各个领域，而且在现代性的整体反思和更宽广的全球背景上展开讨论。作为一种研究，要想对之进行全面的回应几乎是不可能的。因此，本章将主要针对“自由主义”与“新左派”在政治领域的分歧，从双方在论战中提出的问题出发，正面论述我在自由和民主问题上的看法。

事实上，中国的“自由主义”与“新左派”所凭借的是两种不同的自由民主观念，前者是以现代自由为中心的自由主义民主观，后者是以古代自由为核心的共和主义民主观。[①] 我将应用罗尔斯的“反思平衡”的方法，通过这两种民主的相互反思和彼此间的容纳，看看有无可能对中国的民主化提供新的思路。在思考的过程中，罗尔斯（John Rawls）和哈贝马斯（Jurgen Habermas）这两位依然还健在的当代思想大师，引起了我很大的兴趣。罗尔斯继承的是自由主义的民主传统，但又包容了相当一部分共和主义民主观的内容，形成了其内含社会民主主义平等原则的新自由主义理论。哈贝马斯继承的是共和主义的民主传统，但又认同自由主义的法治和人权原则，形成了自由主义制度架构下的社会民主主义理论。[②] 在我看来，在保

① 有时候，罗尔斯也在另一种意义上运用“反思平衡”，即不仅主体要在规范和经验的相互反思中思考正义的观念，而且要在公共讨论中，在拥有不同价值观的主体之间，彼此反思对方的理论推理和论证。通过这样的反思平衡，实现重叠共识，获得相互的认肯。这意味着，反思平衡不仅是主体在规范和经验层面之间的互动，同时也是交互主体间的行为。参见罗尔斯《政治自由主义》，万俊人译，译林出版社，2000，第408页注及第410～411页。

② 在当代西方，虽然罗尔斯和哈贝马斯在一些具体的理论问题上有争论，但是，他们各自所代表的新自由主义和社会民主主义，却共享了许多最重要、最基本的理论预设，特别是在对自由、民主、平等和公正一系列问题上，比较起传统的左翼民主和右翼的新古典自由主义，有更多的通约和相互理解。用哈贝马斯的话说，（转下页注）

守的新古典自由主义与传统的左翼激进民主之间，罗尔斯和哈贝马斯以不同的方式提出的新的思考，不仅在规范层面结合了自由主义与共和主义两大民主传统，而且也有效地在经验层面回应了中国政治发展中的内在困境。这两位当代大师的理论，构成了我最基本的知识立场。当然，罗尔斯和哈贝马斯尽管有许多互相包容的共识，但彼此所继承的主流传统不一样，在许多问题上依然有他们的分歧。我在讨论到有关问题时，也将以“反思平衡”的方式，通过两人观点的比较，在互相反思的基础上，深化对中国问题的认识。

需要说明的是，本书对两种自由民主的反思并非是平衡的，侧重点在于反思自由主义民主。之所以如此，乃是有这样的考虑：虽然自由主义民主在中国还有待于建制化，也远远没有成为中国政治文化的一部分，但在中国知识分子所处的公共思想界，自由主义所依据的西方新古典自由主义思潮，拥有相对的强势，且有形成自由主义拜物教的趋势。另一方面，比较起“新左派”语焉不详的激进政治主张来说，自由主义民主思潮比较系统，更具有讨论的价值和可能。而基于新自由主义或社会民主主义立场的反思，本身就蕴涵着对自由主义民主的一种扬弃，也就是说，在基本接受其制度性架构和理论预设的前提下，从规范层面反思其内在的限制和不足，从而检讨有无可能通过加入共和主义民主的要素，为中国的民主化进程提供一些新的规范性价值。

（接上页注②）他与罗尔斯的争论只是“家族内部的争吵”。（参见罗尔斯《政治自由主义》，第462页）另一方面，在中国现代自由主义历史之中，许多自由主义者如张君劢、张东荪、储安平等同时也是社会民主主义者，参见许纪霖《现代中国的社会民主主义思潮》，载许纪霖编《二十世纪中国思想史论》，东方出版中心，2000。

2. 两种自由

自由，是70年代末以来思想解放运动和新启蒙运动所共同争取的现代性目标之一。然而，在90年代以前，中国思想界对自由在思想史上的复杂内涵一直缺乏明确的认识，通常是在一种笼统含混的意义上谈论自由。90年代以来，随着知识界对卢梭以及法国大革命的反思思潮的出现，贡斯当（Benyamin Gonstant）和柏林（Isaian Berlin）的“两种自由”的划分，进入了中国“自由主义”者的视野，并从这里找到了反思“文化大革命”的灵感。也是在这样的反思中，他们确立了对自由的重新理解，这一“自由”是典型的哈耶克式的，也就是从不受外来强制的消极意义上来界定自由，而积极自由因为有可能导致“文革”式的大众暴力被赋予否定性的含义。“以积极的态度争取消极自由，以消极的态度对待积极自由”，[①] 成为“自由主义”者在自由问题上的现实立场。“自由主义”者对“消极自由”的情有独钟，引起了“新左派”的不满，他们批评这种阉割了政治参与的“消极自由”是“反民主的自由主义”，而一种民主的自由主义，必须包含“积极自由”的政治要求。[②]

消极自由与积极自由，这一本来在西方思想史中就颇多争论的概念，[③] 来到中国以后，因为被赋予了某种价

① 朱学勤：《1998年自由主义学理的言说》，载朱学勤《思想史上的失踪者》。

② 甘阳：《反民主的自由主义，还是民主的自由主义》，《二十一世纪》1997年2月号。

③ 关于消极自由与积极自由的含义，不得不有所说明。消极自由比较明确，它指的是个人享有法律所保障的一系列权利，这种自由正如中国老一代自由主义政治哲学家张佛泉先生所说的，是（转下页注）

值，更成为了混沌不清的迷阵。“自由主义”者划清这两种自由的不同内涵，强调个人不受强制之重要，这对于当代中国来说，不啻为一帖及时的清凉剂，可以说功不可没。而且，在消极自由依然还没有得以规范化落实的今天，消极自由的积极意义，的确是无论如何估计也是不为过高的。

不过，是否可以因此像“自由主义”者那样得出结论：对于当下的中国，只有消极自由有积极的意义，而积极自由只有消极的作用？这样的说法，在规范性学理和经验事实上，是否经得起合理的论证和事实的证明？这一问题在“自由主义”与“新左派”的论战中，虽然有所涉及，却远远没有展开，更缺乏理论的澄清。对于这样一个关键词，无法以常识的头脑轻轻放过。

将自由分为消极自由与积极自由，虽然是贡斯当与柏林的个人功劳，在经验上却与欧洲人对自由的历史理解有关。在古希腊的城邦社会中，所谓自由指的是公民对公共事务的政治参与，即积极自由。公民的整个生活全部属于城邦，个人的意志必须服从社群的公共善，因而谈不上现代人的消极自由。苏格拉底之死，就证明了在城邦生活中不容许有违反公共意志的私人表达空间。消极自由的这一

（接上页注③）可数的，是一张由宪法所列举的人权清单。（参见张佛泉《自由与人权》，台北，台湾商务印书馆，1993）而积极自由的内涵，比较复杂，主要有三种不同的运用：一种是贡斯当所说的古代自由，即政治参与的自由，这一内涵比较明确。第二种是格林（T. H. Green）所说的“积极自由”，指的是“从事值得去做或享受值得享受的事物的一种积极的力量或能力”（参见 G. H. Sabine《政治学说史》下册，刘山等译，商务印书馆，1986，第 799 页），这一理解引起了很大的争议。第三种争议更大，是柏林在《两种自由》中所批评的康德式的“意志自主”。中国“自由主义”与“新左派”论战中所说的积极自由，主要是指第一种，即贡斯当意义上的政治自由，本书也取该义。

诉求，可以说是近代社会的产物，它与市民社会、特别是私人领域的出现有密切关系。它主要是指在私人领域中，人们可以在不妨碍别人自由的前提下，不受任何强制地行动。显然，它在早期的欧洲史上，是典型的资产阶级诉求，这一诉求是与对立于国家权力的市民社会同步产生的。故此，消极自由总是与权利联系在一起，而且主要体现为非政治性的自我保护权利。由此可见，消极自由，首先是一个与私人领域密切相关的概念。

对于现代人来说，消极自由之重要和不可缺少，在这场论战中，已经为“自由主义”者充分证明，也为其对手“新左派”所承认，自不待讨论。当消极自由观念在民间思想界取得压倒性胜利的时候，值得进一步思考的问题是：消极自由究竟来源于何处？它与积极自由没有任何关系吗？为什么除了消极自由之外，我们依然需要积极自由？这些问题不仅具有学理的意义，而且在当代中国，也涉及“自由主义”者行动的取向。

消极自由究竟来源于何处？按照哈耶克的解释，消极自由所体现的人的各项权利，为法律所保障。除了法律，人的自由是不可以被限制，也是不可剥夺的。因此，自由来源于法治。但是，接下去的问题在于：法律对自由的限制都是合法的吗？答案当然是否定的。自由主义坚信，只有为自由限制自由，才是合法的，才符合法治的精神。那么，所谓法治的精神究竟何在？我们如何判定某种法律是合法的，是真正的法治之法？法的合法性又何在？在哈耶克看来，法治不等于宪政，假如国会修改宪法，赋予政府以全权，可以肆意限制和剥夺个人的自由和权利，虽然政府的行动合乎宪政，却不是法治。因为这宪法本身已经违反了法治，不符合法治的精神。法治与法制不一样，它不是一种具体的法律之治，而是一种符合“法律应该是什

么”的“元法律原则”之治。这一“元法律原则”(meta-legal doctrine)是哈耶克法治思想的核心，它与“法律实证主义”不一样，不仅关心“法律是什么”，是否合乎实证的法，而且关心“法律应该是什么”，是否符合超验的自由价值，是一种实质性的政治理想。①

这样，消极自由的追溯从法治开始，又回到了“元法律原则”，回到了自由本身。这就意味着，对消极自由的论证，不得不诉诸人的自然权利，必须首先假设每一个人都有天赋的、自明的、不可剥夺的自然权利。然后，通过这些拥有自然权利的全体成员的共同参与，一起来制定合乎自由原则的根本大法，建立保障个人自由权利的法治。在这里，合乎法治的法律，所依据的是每一个人的同意。同意这样一种意志的表达，就不是私人领域的保护性自由，而是公共政治领域的积极自由了。②

从规范的论证回到经验的历史，消极自由的确立，私人领域与国家领域的分离，都是通过公民积极的政治参与，通过建立宪政和法治而得以实现的。英国的自由大宪章、法国的人权宣言、美国的宪法修正案以及更近一点的民权法案，无一不是资产阶级和平民们长期政治斗争的结果。没有体制内部的修宪运动和体制外部的公共舆论，消极自由只是一个抽象的自然权利而已，不可能成为法律所维护的实实在在的个人权利。以此观之，“以积极的态度

---

① 参见哈耶克《自由秩序原理》，邓正来译，三联书店，1997，第261页。

② 石元康依据格雷(John Gray)的观点，批评哈耶克的自由理论奠基在法治基础上是不成功的：“哈耶克想把自由建基在法治之上，但是法治作为自由的基础实在太薄弱，他又不愿意以权利为基础，因而只好诉诸同意，可是同意本身就蕴含了自然权利。所以，归根究底，他还是得诉诸自然权利。”参见石元康《哈耶克论自由与法治》，载石元康《当代西方自由主义理论》，上海三联书店，2000。

争取消极自由，以消极的态度对待积极自由”这一说法，本身内含着一个自我否定的内在矛盾。当积极自由被消极对待之后，所谓“消极自由的积极争取”，无异成为一块悬置在半空的、可望不可即的画饼。

现代真正的自由主义者，一般都是民主主义者。这是因为消极自由如果没有民主作为保障，而仅仅是统治者恩赐，即使获得，也有被重新剥夺和取消的危险。因此，自由主义者哪怕只是为了捍卫消极自由，也必须在政治上实现自主，拥有积极自由。这样，消极自由与积极自由，这两种分别存在于私人领域和公共领域的自由，到了现代社会有彼此呼应、相互依存之妙：消极自由要靠积极自由去争取，积极自由又以消极自由为界限。这两种自由，如同罗尔斯所仔细分析过的那样，并不存在无法消解的冲突关系，相反，“古代自由与现代自由都是共源的和具有平等价值的，两者之间没有什么值得自豪的优劣之分”，“既不能相互推导，也不能相互化约”，[①] 因为它们都有各自独立的内在价值。我们无法说：政治自由的意义，仅仅是工具性的，只是为了争取个人自由而已。贡斯当与柏林虽然区别了这两种自由，而且，因为特定的反思需要，他们都指出了没有个人自由作为合理界限的政治自由是多么可怕，但他们两人无论如何都不是时人所误会的那样，好像只是消极自由的鼓吹者而已。在他们的内心里面，这两种自由的价值不可彼此通约，也无法相互取代。贡斯当唯恐人们误解他的意思，在指出了现代人自由意义之后，再三说明“政治自由是个人自由的保障，因而也是不可或缺的”。他希望能够有一种好的制度能够将这两种自由结合起来，一方面保障公民的个人权利，另一方面又能尊重他

① 罗尔斯：《政治自由主义》，第436～442页。

们影响公共事物的神圣权利。[①] 消极自由与积极自由，不是什么英一法或英美一欧陆思想之争，在贡斯当、孟德斯鸠和托克维尔这些深受英国自由思想洗礼的法国人那里，倒是力图将法国的政治参与传统与英国的个人自由精神合为一炉。如果因为贡斯当反思了法国大革命而硬说他只偏爱现代人自由，若他底下有知，一定会大喊冤枉——因为他留下了太多的批评现代自由危险的文字，与对古代自由危险的批评同样多。[②]

为什么消极自由如同积极自由一样也有危险，也有负作用？刚才说过，消极自由是一个仅仅涉及私人领域的自由，它的出现与市民社会的出现有关。按照黑格尔的经典论述，市民社会实则是一个市场社会。在这一社会之中，作为资产阶级的个人依照资本的法则，通过市场的交换追逐各自的个人利益。所谓的消极自由，正是通过法权的形式，对市民社会中合法的个人利益作的法律保障。作为一位心灵深邃、头脑复杂的大思想家，贡斯当自然担心刚刚过去的大革命梦魇再次降临，但身处波旁王朝复辟时代商业狂欢、私欲横流的世俗气氛，他更忧虑人们会满足于个人自由而放弃了对公共事务的责任。他敏锐地指出：

---

① 参见贡斯当《古代人的自由与现代人的自由》第一编，阎克文等译，商务印书馆，1999。

② 关于消极自由的消极面，柏林从私人领域的角度作过讨论。在发表了影响甚大的《两种自由概念》以后，柏林为了澄清人们对他关于消极自由的某些误解，在《自由四论》的《导论》中，特别谈到了“对消极自由的信仰，与某些社会罪恶是可以相容的”，因为代表消极自由的“不干涉主义”和“社会达尔文主义”，可以被用来支持对强者有利的社会政策，他犀利地指出：“狼群的自由，往往就代表着绵羊的死亡。”参见《自由四论》，陈晓林译，台北，联经出版公司，1986，第48页。关于这一领域对消极自由的反思，属于社会经济领域，我将在另外的文章中予以讨论。

> 掌权者会极为迫切地鼓励我们这样做。他们随时准备免除我们形形色色的麻烦，除了服从与缴纳赋税以外。他们将对我们说：什么是你们努力的最终目标？你们辛劳的动机？你们希望的目标？难道不是快乐吗？那么，把快乐留给我们，我们将交给你们。①

这难道不是在东亚社会每天正在发生的故事？最典型的莫过于新加坡。新加坡拥有世界上最完美的法治，在私人领域的个人自由受到国家的保护，政府积极鼓励个人有发财和发展的机会。然而，一旦涉及公共政治领域，涉及公民对政治的参与，虽然形式上也具有西方的民主外壳，具有各种完备的自由选举程序，但执政党和政府主宰了政治的整个过程，政治完全是受控的。在这样的威权主义治理之下，新加坡公民享受着世界上一流的安全、舒适、富足和物质发展的空间，在私人领域拥有相当的自由，但公共领域的积极自由普遍被剥夺了，更确切地说，是在“东亚价值”这种开明威权主义意识形态笼罩之下，公民自觉地放弃了自己的政治权利。②

新加坡的故事正在我们周围发生。贡斯当曾经担心现代社会有两种可怕的倾向：“过度的政治化”和“过度的私人化”。如果说在全权主义的革命年代，前者是主要危险的话，那么，当革命的暴风雨过后，“过度的私人化”会成为世俗社会腐蚀人心的毒剂，因为它正是威权主义政治赖以生存的心理基础。威权主义的统治与全权主义统治最重要的区别就在于：国家不再主宰一切，国家容许在权

① 贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》第一编，第44页。
② 参见马毅仁《成者王侯》，《读书》2001年第2、3、5期。

力系统的边缘，建立一个以市场为中心的社会，这样的社会是以市民社会自我命名，以私人利益的追逐为中心目标的。我们可以看到，在当代中国，只要不涉及公共事务和威权主义的统治，私人空间的自由都是容许的，而且是被鼓励的，特别是“让一部分人先富起来”的发财的自由。所谓的“消极自由”包括个人的言说权，只剩下与个人功利有关的那些权益，但一涉及公共事务，就是另外一回事。无论是国家，还是民间，都一再鼓励和宣传这种“过度的私人化”意识形态，也就是将自由大大消极化、严格限定在私人领域的意识形态。

格雷（John Gray）在谈到贡斯当时，指出两种自由的思想“揭明了一个对所有古典自由派都至关重要的事实，这就是个人自由与大众民主至少偶然凑合在一起，而没有必然的联系”。[①] 这表明，如果仅仅有私人领域的个人自由，可能完全与政治民主无涉，相反，倒是可以与威权主义统治和谐地结合在一起。哈耶克也特别说明过：民主制度的对立面是威权主义，自由主义的对立面是极权主义。“民主制度有可能握有全权主义的权力，而权威主义政府可以遵照自由主义原则行事，至少并非不可想象之事。”[②] 一个尊重私人自由的威权主义政府，也可以按照法治的原则治理国家，却与真正的民主毫无关系。由此可见，仅仅获得私人领域的消极自由，是无法抵御威权主义的统治，迈向民主化进程的。

一种被掏空了积极自由的自由主义，将不再是民主化的自由主义，而只是威权主义保护下的仅仅在乎个人私利

---

① 格雷：《自由主义》，傅铿译，台北，桂冠图书公司，1991，第33页。

② 哈耶克：《经济、科学与政治：哈耶克思想精粹》，冯克利译，江苏人民出版社，2000，第350页。

的自由主义。在当代中国，没有直接加入论战的“经济自由主义”者，正是这样的只要经济自由，不要政治权利的“消极自由主义”者。而直接加入论战的“政治自由主义”者们，虽然他们在宣传上倾向“消极自由”，批评“积极自由”，但他们的政治实践重心，却与政治领域的人权有关。这些在公共事务上的表达自由，已经超出了私人领域之外，成为公共领域的政治诉求，应该是积极自由中最积极的一部分。中国的“政治自由主义”者的理论主张和实践诉求，有其内在的矛盾，而这一矛盾，正是学理上的混沌所致。

自由，是人们不可被剥夺的自然权利。这样的自然权利，包含两个方面，一个是消极自由，即所谓私人领域中不被侵犯的个人权利，这一权利的建制化，与市民社会的发展有关；另一个是积极自由，即在公共领域参与和影响公共事务的政治权利。当一个人不仅在私人领域享受不受强制的个人行动的自律，而且在公共领域也拥有自律，成为法律的创制者的时候，他才是一个完全自由的人。在一个威权主义时代，如果只讲消极自由，避讳积极自由，其结果有可能是：我们得到了私人领域的个人权利，却放弃了公民的责任和民主的希望。假设真的有这样的“自由主义”，正是威权主义所暗中欢迎的。

3. 两种民主

从积极自由的意义，我们现在转向对民主的讨论。在“自由主义”与“新左派”的论战中，关于民主的争论集中在“直接民主”与“间接民主”的争论上。“自由主义”者认为，卢梭式的直接民主在中国会导致“文革”式的民众暴力，他们相信，只有自由主义的代议制间接民

主，才能真正保障公民的消极自由。[①] 但“新左派”嘲笑“自由主义”者对间接民主的迷信，“保留的不过是古典自由主义的某些词句，丧失的却是自由主义的精神——反对一切形式的控制之民主”。[②] 为了使民主“实”起来，让广大底层民众对社会生活有直接的参与权，“新左派”提出，民主的落实，特别是民众的参与权，不能仅仅在国家的政治层面，而且要推广到社会底层的经济生活和文化生活各个层面，即落实直接的“全面民主”。[③]

“新左派”的“全面民主”观，不再限于政治的公共领域，而是扩展到了经济的私人领域。应该说，这样的民主，已经不仅仅是高层的政治制度建构，也涉及了底层的社会组织模式问题，即对韦伯提出的现代化组织系统中普遍存在的科层管理制度的反思问题。这种“全面民主”观，已经超出了政治学和政治哲学的领地，进入了政治经济学的范围，是一种经济民主或社会民主。严格说起来，与“自由主义”者所讨论的政治民主，不在同一个问题的层面上。萨托利（G. Sartori）将这两种民主，称之为“宏观民主”和“微观民主”。[④] 为了使问题更为鲜明，本书将“新左派”讨论的社会底层的“微观民主”问题暂时撇在一边，集中在政治制度的“宏观民主”层面上，讨论间接民主与直接民主之争。因为这一分歧，不是一个简单的民主参与方式之别，而是反映了一个更基本、更重

---

① 参见刘军宁《直接民主与间接民主：近义，还是反义?》，《公共论丛》第5辑《直接民主与间接民主》，三联书店，1998；朱学勤《1998年自由主义学理的言说》，载朱学勤《思想史上的失踪者》。

② 韩毓海：《在自由主义姿态的背后》，《天涯》1998年第5期。

③ 参见汪晖《死火重温》，第39～40页；陈燕谷《历史的终结还是全面民主?》，《读书》1998年第12期；崔之元《第二次思想解放与制度创新》。

④ 萨托利：《民主新论》，冯克利、阎克文译，东方出版社，1993，第12页。

要的问题，即自由主义民主与共和主义民主的分歧。

关于共和主义（republicanism），这是一个相当复杂的概念。一般的西方政治思想史将“共和”作为一个与“民主”相对应的分析对象。戴维·赫尔德（D. Held）在《民主的模式》一书中，分析了古典的民主（以古希腊作为典范）和古典的共和（以古罗马作为典范，后来在中世纪和文艺复兴时期的意大利城市共和国中复活），古典的共和主义到近代以后又分为两支：以马基雅维利为代表的保护型共和主义和以卢梭为代表的发展型共和主义。[①] 这种意义上的古典共和主义传统，到了现代社会，逐渐被西方主流的政治思想特别是自由主义所吸收，成为现代自由主义传统的一部分。

然而，共和主义作为一个有生命力的理论概念，同社会主义、自由主义、民主主义等概念一样，具有相当丰富的内涵和解释空间。除了与“民主”作相对应的分析之外，近年来，西方政治哲学界日益重视将共和主义作为与自由主义相对照的概念，来分析其经验演变和规范内涵。这样意义上的共和主义传统，从历史上来看，是从古希腊的亚里士多德的共和思想出发，到近代以后为卢梭以及汉娜·阿伦特所复活，在当代社会则以公民共和主义（civic republicanism）和社群主义（communitarianism）为代表。[②]

① 参见戴维·赫尔德《民主的模式》，燕继荣等译，中央编译出版社，1998。

② 关于共和主义与社群主义的关系，前者是社群主义最重要的思想渊源之一，二者之间虽然没有必然的对应关系，却有某种契合联系，在当代西方，社群主义在政治上持的就是共和主义的立场。不过，社群主义是一个包括了道德哲学、文化哲学和政治哲学的整全性理论，而共和主义，只是一种政治理论或政治哲学。由于社群主义与共和主义分享了许多共同的政治理念，也可以这样认为，社群主义与公民共和主义一起，成为了共和主义在当代的继承者和最重要的思想代表之一。

值得指出的是，这一与自由主义相对应的共和主义，与民主相对应的共和主义，之所以在内涵上有比较大的区别，主要是二者概念背后的问题意识是不同的：与民主相对应的共和主义，主要关心的问题是如何通过制度组织公共事务，强调政府的公共性和中立性，公共权力必须代表所有人的利益，体现出公共利益，特别要防止民主有可能产生的多数人的意志专断。[①] 而与自由主义相对应的共和主义，主要针对的是自由主义政治在公民参与和公共认同上的弱势，因而突出人民主权对于公共权力合法性的至上意义，强调普遍的公共参与以及由此具有最高约束力的公共意志。

分梳了上述不同的共和主义概念，接下去我们就可以对自由主义与共和主义这两种不同的民主类型作规范性的比较和研究了。必须说明的是，本书提到的共和主义，都不是那种与民主相对应的概念，而是与自由主义相对应的共和主义。

对于这两种民主类型，罗尔斯的《政治自由主义》一书，在谈到对立宪民主制度应该如何安排的分歧时，有这样的分析：

> 我们可以把这一分歧当作民主思想传统本身内部的冲突——即那种与洛克相联系的传统和那种与卢梭相联系的传统之间的冲突——来加以思考，与洛克相联系的传统更强调贡斯当所讲的“现代人的自由”，如思想自由和良心自由、某些基本的个人权利和财产权利以及法律规则；而与卢梭相联系的传统则更强调

① 关于与民主相对应的共和主义的内涵，刘军宁有很好的理解，参见《共和·民主·宪政》，1996。

贡斯当所讲的“古代人的自由”，如平等的政治自由和公共生活的价值。①

在罗尔斯的这段话中，虽然没有提出自由主义民主和共和主义民主的概念，但通过对贡斯当两种自由的区分，将这两种民主传统的最主要区别，表达得相当明确。对这两种民主作出规范性区分和分析的是哈贝马斯。作为一个德国政治哲学家，他继承了马克斯·韦伯的理想类型（idea type）分析方式，为了论证其第三种民主模式——商议型民主，在《事实与规范》一书和《民主的三种规范模式》一文中，借用米歇尔曼（F. Michelman）的观点，对自由主义民主与共和主义民主，从民主进程、公民概念、主体权利、对法律的理解等方面的差异，作了详细的规范性论证。② 这一“理想类型”的分析方式，虽然尚未被西方主流知识界所普遍接受，由于其背后的问题语境，是以当代西方政治哲学界最热点的问题——自由主义与社群主义以及公民共和主义的大争论为背景的，因此具有更强烈的现实意识。

在我看来，以这样的“理想类型”讨论中国的问题，尤其是“自由主义”与“新左派”的争论，可能比以往的民主/共和二分法更具有分析的有效性。也就是说，中国的“自由主义”与“新左派”所争论的“间接民主”与“直接民主”，其背后正是这两种民主观的分歧。这是西方宪政民主内部的分歧，而不是自由主义民主与极权主

① 罗尔斯：《政治自由主义》，第4页。

② 参见 Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discouse Thecry of Law and Demorcracy*，感谢这本书的中文本译者童世骏教授，慨然提供尚未发表的部分译稿；哈贝马斯《民主的三种规范模式》，逢之译，《文化研究》第2期，天津社会科学出版社，2001。

义民主之间的分歧。从性质而言，双方在民主问题上并不存在什么不可调和的余地，如同消极自由与积极自由一样。问题在于，“自由主义”和“新左派”似乎都相信自己所信奉的民主是唯一正确的不二法门，既对自身民主观的幽暗面缺乏足够的反思，也不愿正视对方民主观所蕴涵的积极意义。他们不约而同作出的那种非此即彼的选择，造成了争论中某种虚构的对立。

自由主义与共和主义，对现代西方民主的贡献是不同的。以“现代人的自由”为基础的自由主义民主，主要的贡献在于对公共权力的制衡。为了保障个人的基本权利不受到国家和其他人的非法侵犯，必须严格区分私人自由与公共权威各自的领地。为了确保这一点，设计了一套形式化的法治秩序，作为最高的宪政原则，对公共权力（不管是代表多数人还是少数人）通过分权，进行有效的制约和平衡。而以“古代人的自由”为基础的共和主义，主要解决的是公共权力的合法性问题。为什么公共权力是合法的，大家都应该自觉地服从它？乃是因为它代表了所有社会成员的公共意志。在民主制度下，公共权力的合法性只能来自于社会成员对公共事务的广泛参与，通过讨论、协商和政治选择，决定一般的公共规则（宪法和法律）和特殊的公共决策（公职人员和政治方案）。

这两种民主观，所关心的问题是很不一样的。自由主义民主要回答的是如何限制公共权力，以保证个人的自然权利。而共和主义民主要解决的是如何落实公民对政治的普遍参与，赋予公共权威以充足的合法性。无论是自由主义民主，还是共和主义民主，它们都不可能成为一种完备的理论或完美的实践。对其中的任何一种，怀有乌托邦式的憧憬，将之想象为一帖“根本解决”中国问题的药方，都不是明智的态度。对于论战的双方来说，只有以一种

“反思平衡”的方式，一方面以自己的合理性批评对方的弱点，另一方面吸纳对方的合理性以反思自身的不足，从而通过互相的辩驳和肯认，在中国自由与民主的问题上形成某种最基本的重叠共识。对于处于严重分裂和对立的中国思想界来说，这样的重叠共识太重要了。

从规范层面回到经验层面，我们可以看到，现代西方的民主思想史，从某种意义上说，就是一部自由主义与共和主义彼此对峙进而相互理解并逐渐互相包容的历史。到了当代，作为主流意识形态的罗尔斯为代表的新自由主义，虽然从洛克的自由主义一路发展而来，但也吸取了若干卢梭的共和主义思想传统;[①] 而以哈贝马斯为精神领袖的当代新的社会民主主义理论，又全面镶嵌到自由主义的立宪民主框架之中。尽管西方目前的建制架构主要还是自由主义式的，然而，它已经不纯粹了，罗尔斯的新自由主义的主流地位，意味着即使在现实建制里面，也吸收了相当共和主义的传统资源。而“第三条道路”在欧洲政治中的大规模实践,[②] 也体现出未来西方民主发展的一个新的可能性方向。在这一方向的内涵中，重新理解和建构了

① 罗尔斯在其代表作《正义论》的序言中提道：“我一直试图做的就是要进一步概括洛克、卢梭和康德所代表的传统的社会契约理论，使之上升到一种更高的抽象水平。”在这里，卢梭与洛克的地位是并列的，在书中，罗尔斯也多次提到并引证了卢梭的思想。关于罗尔斯和卢梭的思想关系，中国“新左派”的理论代表之一崔之元有专门的研究，他提出了一个看法，认为罗尔斯的契约论是建立在没有财产权的“无知之幕”前提下，因此其对自由主义的重构不是洛克式的，而是卢梭式的，罗尔斯是当代的卢梭，而非当代的洛克。参见崔之元《罗尔斯对自由主义的重构》，载崔之元《第二次思想解放与制度创新》。

② 目前欧洲的“第三条道路”，指的是在新古典自由主义与传统的社会民主主义之间的第三条道路。（参见吉登斯《第三条路：社会民主的更新》，郑武国译，台北，联经出版公司，1999）在这两条道路的背后，依然可以看见自由主义民主和共和主义民主的思想投影。

的共和主义民主将占据越来越重要的比重。现代的西方民主，正是借助自由主义和共和主义这两种传统的紧张，才拥有了不断自我反思、自我完善的内在资源。而只有一种资源的思想和体制是注定要僵化乃至崩溃的。意识到这一点，对习惯于作非此即彼选择的中国知识分子，无论是“自由主义”，还是“新左派”，将是大有裨益的。

下面，我们将从中国特殊的问题出发，通过两种民主的“反思平衡”，分别检讨自由主义与共和主义民主观，看看有无可能为中国的民主化建构，提供一些新的思路。

4. 自由主义：“弱势的民主”

中国的“自由主义”力图证明，并让人们相信，自由主义民主是到目前为止最好的一种政治制度，中国的政治改革，舍此之外别无他途。这一结论从原则来说并不错。近代以来，自由主义民主在全世界特别是西方世界，取得了巨大的成功，它为现代民主的实践设计了基本架构，被证明为是众多政治制度中最不坏的一种。它像消极自由一样，是现代民主中的必要条件，这些都无须再讨论。现在的问题是：假使它成为一种大众意识形态，成为另一种“只有……才能救中国”的政治乌托邦思维，那么，在自由主义民主辉煌的神话背后，是否遮蔽了其合法性不足的一面？固然，中国目前离自由主义民主的目标极其遥远，在这个时候讨论一种未来的、尚未兑现的民主的负面，似乎是一个杞人忧天的题目。然而，正如下文将论证的，倘若对这一幽暗面缺乏足够的认知，自由主义民主在其实践的过程中，很可能蜕变为一种隐蔽化的技术官僚威权主义统治。

关于自由主义民主，巴伯（Benjam Barber）认为，它

是一种“弱势的民主”。[①] 为什么是“弱势”？这主要指的是它在公共权力合法性上的弱势。哈贝马斯在谈到现代民族国家的合法性问题的时候，指出：在对上帝的信仰崩溃之后，出现了多元化的世界观，从而逐渐消除了政治统治的宗教基础。这种世俗化的国家必须为自己找到新的合法化源泉。而民族国家通过把公民在政治上动员起来，确认他们的民主参与和公民资格，创造了一种新的法律团结基础，同时也为国家找到了世俗化的合法性源泉。[②] 这表明，现代权力的合法性基础应该来自公民普遍的、广泛的政治参与。

在自由主义民主观中，虽然也强调权力的合法性渊源是来自人民的同意，但是，与自由相比较，民主只是一种次要的、工具性的价值。正如中国的“自由主义”者所理解的那样，“自由高于民主，民主不过是自由的一个手段”。[③] 民主之所以有意义，仅仅是它可以维护私人领域的个人自由。这样的民主，按照麦克弗森（C. B. MacPherson）的分类，属于“保护型的民主”。[④] 它的产生和发展，与私人领域同国家分离，成为建制化的市民社会密切相关。并非偶然的，90年代中国的“自由主义”理论，也是与市民社会的理论同步发生展开的。[⑤]

---

① 参见 Benjam Barber, *Strong Democracy*, University of California Press, 1984，转引自李强《论两种类型的民主》，三联书店，1998。

② 参见哈贝马斯《论欧洲的民族国家》，逢之译，《文化研究》第2期，第6页。

③ 刘军宁：《当民主妨碍自由的时候》，见刘军宁《共和·民主·宪政》，第89页。

④ 麦克弗森将民主分为四种类型：保护型民主、发展型民主、均衡型民主和参与型民主。参见 C. B. MacPherson, *The Life and Times of liberal Democracy*, Oxford University Press, 1977。

⑤ 在90年代初期和中期，《中国社会科学季刊》是市民社会理论的始作俑者和最重要的宣传者。其主编邓正来一开始以研究市民社会理论著称，后来因为翻译哈耶克的《自由秩序原理》，而成为中国大陆翻译和研究哈耶克的著名学者。

在公共权力与个人权利的关系之中，自由主义民主所关心的，主要是如何限制公共权力，以确保市民社会中的个人拥有不被侵犯的合法权利。至于公共参与问题，则是其次的、从属性的事务，也就是说，自由主义民主不过是“为了私人的利益而从事公共事务”而已。[①] 因为有这样对民主的私人化、功利化理解，代议制的间接民主才拥有了自身的逻辑合理性：既然我只是为私人的利益参与政治，那么，假如我的代表者可以保证我在市民社会中的权利不受侵犯，我也可以自愿放弃或者让渡我的政治权利。保护型民主的这一逻辑，滋生了西方代议民主政治中令人头痛的政治冷漠症，这一病症是内在的、不可克服的，与自由主义民主的自我理解密切相关。比如，作为新古典自由主义代表的公共选择理论，就将民主理解为一种政治市场中的公共选择行为，个人与政府不过是一种“服从与统治”的理性交易。当个人因为信息、时间等因素维护自己的利益成本过高时，“理性的经济人”就会自愿放弃自己的政治权利，或者交付给利益集团、议员等代理人，或者直接以服从来换取政府提供的个人安全和公共福利。[②]

在公民普遍自愿放弃政治参与的背景下，自由主义民主虽然形式上依然存在，但就其实质而言，已经和平演变为一种技术官僚的威权主义统治。这样的技术官僚型的威权主义，与自由主义民主的宪政法治秩序不仅不冲突，而且，前者的实际权力，巧妙地寄生在后者的形式架构之中。它将本该由全体公民通过公共理性要加以选择的一系

① 参见 Benjam Barber, *Strong Democracy*, p. 4，转引自李强《论两种类型的民主》，第 10～11 页。

② 参见方前福《公共选择理论：政治的经济学》，中国人民大学出版社，2000。

列政治问题，转化为繁纷复杂的似乎只能由少数专家能够理解和解决的技术问题。汉娜·阿伦特指出：代议制这种缺席委托的政治，是一种非政治化的政治；它将人们从公共事务拉回到私人领域，只关心个人的福利。[①] 正是政治生活的官僚化和技术化，导致了自由主义民主的合法性危机。

最早提出合法性概念的马克斯·韦伯，已经洞悉到自由主义民主在合法性问题上的弱处。虽然现代的代议民主政治的权力建立在法理型的权威之上，从理论上说，只要政治权力的应用符合法治和宪法的形式化原则，它就是合法的。

然而，在自由主义民主之中，尽管权力是符合一般法治和受到限制的，法和政策背后所依据的意志却是薄弱的。法治本身并不产生合法性，它并不是终极性的合法性渊源。它必须假定每一个人都拥有不可被剥夺的自然权利，然后由他们来共同讨论，什么是可以平等保障所有人自由的公共规则，然后按照一致同意的原则，建立最原初的法治。法治的合法性，在原初只能来自于拥有自然权利的全体人民的意志参与。无论是洛克的古典自由主义理论，还是布坎南（James Buchanan）的当代公共选择理论，都强调在订立契约或者制定宪法这样的原规则的时候，必须获得人们的一致同意。一旦这样符合自由平等原则的宪法产生了，在自由主义看来，法治本身就具有了合法性基础。随之制定的法律法规，最重要的不再是人民的同意，而只是不违反宪法的基本精神。也就是说，人民对立法的参与是一次性、原初性的，以后立法的具体工作在代议制民主制度下，就由技术专家、政客和利益集团代理

① 参见阿伦特《人的条件》，烛乾威译，上海人民出版社，1999。

来进行了，它缺乏汉娜·阿伦特所强调的那种“持续的同意”（ever-renewed consent）。这样，当公共的法律不是直接来自公民的同意，与公民的意志无关的时候，这样的法可能也是好的，却是他律的而非自律的法。他律与自律的法治，有厚薄之分，前者因为缺乏公民自觉的政治认同，一旦政治权威发生问题，就有崩溃的危险。特别是威权主义下的法治，更是如此。最近的一个例子，就是香港。1997 年以前香港的法治，是在英国殖民者的威权主义统治下建立的，也就是靠后者的权威维系的。1997 年以后，当这样的权威失去以后，香港的法治因为得不到政治民主和因此而培育的公共政治文化的滋养，而有所衰落。

作为现代民主的合法性，与威权主义所不同的是，它不仅要符合一般的法治原则，而且更重要的，必须得到所有拥有自然权利的社会成员的同意。民主主义与威权主义的区别，不在于是否有法治，而是是否有广泛的政治参与。按照韦伯的分析，法理型的统治实际上是一种与资本主义企业管理一致的、非人格化的、受到形式规则支配的技术官僚的统治。在代议制的间接民主制度之下，由于公民的政治参与越来越形式化，而技术官僚的统治越来越实质化，政治不再成为广大社会成员的公共事务，而只是少数政治精英的专利。[①] 这样，作为一种民主的政治，它的合法性基础——基于全体成员的意志上的同意——就发生了动摇，这也就是哈贝马斯所说的晚期资本主义的合法性危机。这样的危机，我们也可以理解为是一种技术官僚的威权主义统治的危机。

---

① 参见比瑟姆《马克斯·韦伯与现代政治理论》，徐鸿宾等译，台北，桂冠图书有限公司，1994。

我们对自由主义民主的幽暗面作这样的反思，结论自然不是说中国就不再需要自由主义民主了。恰恰相反，因为自由主义民主坚守自由的正义原则、拥有宪政和法治这些建制化架构以及适合当代民族国家范围的代议制选举制度，不管我们对其有多少批评，我们依然不得不接受它，把它作为我们的民主化内容的基本框架。这是我们与中国的“自由主义”一致的地方。然而，我们决不同意将之非理性地美化，或者对其合法性不足的弱势视而不见，推到遥远的将来再去解决。因为，作为这样一种“强势的正义”、“弱势的合法”的民主，不仅在其兑现的将来会给中国带来与西方类似的技术官僚威权主义统治，从而形成可怕的合法性危机，而且，即使在今天，也有可能被默许私人自由、不喜政治自由的威权主义所利用，沦落为体现所谓“儒家价值”的东亚式威权民主。

5. 共和主义民主的意义

中国的未来民主制度建构无可避免地需要采纳宪政和法治的基本架构，但又如何避免自由主义民主的合法性弱势呢？在这方面，共和主义民主可以为我们提供一些很有价值的思想资源。这些思想资源，在当代中国思想界，不仅为“自由主义”者们所不屑，而且“新左派”们因为过于注重社会经济领域的民主，对此也缺乏足够的重视和研究。

共和主义的统治原则，在于“公民为着共同的善所从事的一项共同事业”。[①] 这一古希腊、罗马的古典理论，

① 《布莱克维尔政治学百科全书》，邓正来等译，中国政法大学出版社，1992，第650页。

在一开始并没有与民主制建立固定的联系，直到卢梭那里，才将共和主义与民主主义焊接在一起，建立了共和主义民主观。卢梭对现代民主的最大贡献在于，他解决了现代社会的权力合法性问题。在他之前，对权力的合法性论证，不是从形而上的上帝，就是在自然法那里寻找灵感。但卢梭断然宣布：权力的合法性来自人民的同意，来自人民的公共意志。因为真正的权威只有一种，那就是建立在人们同意之上的权威，一个民主的社会，就是所有社会成员共同参与政治，按照公共意志的指引，决定公共事务。这就是激励过法国革命、美国革命和全世界民主运动的“人民主权”理论，这一理论使得现代民主具有了相当厚实的合法性，弥补了自由主义民主在这方面的不足。在上帝已经死去、自然法又被证伪的世俗社会中，只有意志自主的人民按照自由平等的原则，自己为自己立法，据此而建立的权威才会被认为是合法的。哈贝马斯说：

> 随着封建主主权向人民主权的转变，臣民的这些权利转变为人权和公民权，即公民的政治自由权利。从理想型的角度而言，是根据民众自己的意愿和自由意志确立的合法性秩序。根据卢梭和康德的观点，权利的拥有者，同时也应当是权利的授予者。①

卢梭的人民主权理论，由于将公共权力的合法性归于公民的广泛的政治参与，因而他的共和主义民主，就成为一种“强势的民主”。人民主权的思想，与自由主义民主的法治思想一起，成为现代民主同样不可缺少的一部分。

---

① 哈贝马斯：《论欧洲的民族国家》，《文化研究》第2期，第7页。

不过，卢梭的民主思想有一个致命的问题，由于他过于迷恋古代人的直接民主，忽视现代人的个人自由，特别是在制度设计上少了对公共权力限制的核心一环，以至于人民主权理论在历史中的实践走向其反面，演变为可怕的多数人暴政，并为极权主义民主提供了思想上的资源。[①] 确实，到了现代社会，在私人领域日益成为现代人生活的中心、民族国家的范围和构成比古代的城邦国家广博、复杂得多的背景下，卢梭所推崇的那种建立在“在场的”人民意志式的直接民主，已经完全失去了可操作性，代议制的宪政民主成为现代民主无可争辩的制度架构。在自由主义民主全面凯歌的今天，共和主义民主的确陷入了尴尬的困境：作为一种民主的理念，它无法独立地建制化——如果离开了法治、宪政和个人的权利，其独立建制化的结果只能是极权主义的暴政，那么，共和主义民主的价值究竟何在？

在中国“自由主义”者那里，答案是很明确的：不再有价值！于是，卢梭成为极权主义最方便的替罪羊，像死狗一样被抛弃了。然而，在西方思想界，尽管卢梭受到了同样严厉的批判，但直到今天为止，作为一个争议最大的人物，他的思想依然受到重视，被后人反反复复地咀嚼。如何将共和主义民主从极权主义的陷阱中拯救出来，以救代议制民主之弊，巩固现代民主的合法性基础，成为许多思想家所考虑的工作。

问题的复杂性在于：自由主义的间接民主虽然是“弱势的民主”，但在现代民主之中却被证明为唯一可以建制化的制度安排，“在场的”直接民主虽然可以使合法

① 关于卢梭的民主思想如何导致法国大革命的多数人暴政，中国的“自由主义”者有很详细的研究，参见朱学勤《道德理想国的覆灭》，上海三联书店，1994。

性厚实起来，却无法在整体上替代代议制民主制，那么，积极的政治参与又该在哪里落实呢？

公共领域（public sphere）概念的提出，为解决这一问题提出了一个新的规范性方向。最早提出公共领域概念的，是从50年代起就致力于复活共和主义理想的汉娜·阿伦特。这位西方思想史中最杰出的女性思想家，将人的活动分为“劳动”、“工作”和“行动”三种，前两种属于私人领域，后一种属于公共领域。所谓的“行动”正是古希腊城邦国家的公民所从事的政治活动，它是人与人之间唯一不需要物质或物品为中介而相互交往的活动。在阿伦特看来，在代议制民主政治当中，选民虽然可以通过民意代表，去捍卫自己的私人利益，但“行动”的大门由此而被关闭了，真实的意见唯有通过在公共领域的公开讨论才能形成，而不是被代表。她赞成卢梭的观点，公共权威的合法性基础是建立在“持续的同意”基础上的，而这样的同意只能通过公共领域直接参与的“行动”才能得以体现。[①] 哈贝马斯后来这样解释阿伦特著作中的共和主义思路：“必须充分激活政治公共领域，用以反对非政治民众的公民私人主义和政党国家化所带来的合法性，从而使得到恢复的公民资格具有非中心化的自我管理模式，并重新掌握官僚化的国家权力。”[②]

不过，在阿伦特那里，公共领域这个概念依然承继了古希腊的直接民主传统，在那个“在场”之中，公共意见的表达与公职人员的选举依然是合一的，因而阻碍了她进一步去思考如何使公共领域在代议制民主制度内部建制

① 参见张蔡舜《远怀希腊与工业社会：汉娜·阿伦特》，载周阳山主编《当代政治心灵》，台北，正中书局，1991。

② 哈贝马斯：《民主的三种规范模式》，《文化研究》第2期，第35页。

化的问题。阿伦特没有完成的工作，到了哈贝马斯这里有了突破性的发展。公共领域这样一个原先比较薄的概念，经过哈贝马斯创造性的再论证，成为一个被知识界公认的厚实的“理想类型”。18世纪资产阶级社会中出现的俱乐部、咖啡馆、沙龙、杂志、报纸，是一个公众们讨论公共问题、自由交往的公共领域，它形成了政治权威重要的合法性基础。公共权力是否合法，是否代表民意，要看是否在公共领域之中得到了经由自由辩论而产生的公众舆论的支持。

在这里，最重要的是哈贝马斯第一次将政治参与的两种模式——公职人员的选举与公共意见的表达区别了开来。就是这个小小的区分，使得共和主义民主在现代社会获得了现实的可能性。也就是说，在公职人员的选举上，可以承认并乐于接受自由主义民主的代议制度，实行间接民主；但在公共意见的表达上，公众是不能被替代、被代表的，必须继承古希腊和卢梭的传统，通过公共领域的自由讨论，实现“在场的”的直接民主。晚期资本主义之所以合法性发生问题，乃是因为代议制度逐步演变等级制的权力关系，公共领域受到了日益扩张的市场社会和国家权力的双重控制。国家试图将问题重新定义为技术性的，似乎只要通过技术和行政的程序就可以加以解决，而无须通过公众的辩论的论证。公共领域作为生活世界的建制化，被系统世界中的权力和金钱殖民化，其政治参与、提供合法性的功能大大萎缩。要拯救自由主义民主的合法性危机，使之重新厚实起来，唯有将公共权力重新置于“持续的同意”的基础上，经由公众的意志参与和自由辩论，重建合法性的社会基础——公共领域。[①] 于是，哈贝

① 参见哈贝马斯《公共领域的结构转型》，曹卫东等译，学林出版社，1999；哈贝马斯《合法性危机》，刘北成、曹卫东译，上海人民出版社，2000。

马斯在承认自由主义民主基本架构的前提下，巧妙地将共和主义的人民主权原则镶嵌其中。他通过公共领域的重建，在规范层面上使得现代民主的合法性基础上变得厚实起来。在自由主义民主之中，权力的制衡是在政治领域之中安排的，是权力之间的制衡。但在哈贝马斯重新发展了的共和主义民主之中，对权力的制衡又多了一层保险，即社会对政治的制衡。这一制衡是通过市民社会与政治系统的中介——公共领域实现的，而且，正是由公共领域体现的民意基础，提供了对权力的合法性和最有力的制约。

就这样，一种最古老的理想被拯救了，直接民主的共和主义原则到了阿伦特和哈贝马斯这里，通过公共领域的独立设置，重新获得了其现代的意义。[①] 它不仅不与间接民主的自由主义立宪政体相冲突，而且可以在其建制内部，通过公民之间交往权力的建立，限制技术专家的行政权力，使现代民主的合法性基础变得厚实起来。公共领域的理论，虽然是一种乌托邦——其在现实社会中的建制，按照哈贝马斯的说法，在 18 世纪的西欧曾经有过，如今已经被权力和金钱侵蚀得差不多了——然而，它与无根据的幻想不同，是一种蕴涵着希望的乌托邦，其核心精神是对现实不合理的批判，而这样的批判又是建立在一种可供

① 阿伦特与哈贝马斯的公共领域概念是有所区别的，阿伦特用的是 public realm，这是一个纯粹的政治领域的概念，与经济领域完全割裂。在她看来，这种割裂是政治的必要条件。希腊政治的衰亡和 public realm 的丧失，主要原因是由于近代以来政治（公共）与经济（私人）领域出现了融合，导致了所谓“社会的来临”（the rise of the social）。（参见阿伦特《人的条件》第二章）而哈贝马斯的公共领域概念 public sphere，是建立在经济（私人）的市民社会和国家之间的，也就是说，是以市民社会为前提的。（参见哈贝马斯《公共领域的结构转型》第二章）感谢刘擎博士在阅读本书初稿时，指出了这重要的区别。

选择的方案基础上的。[①] 对于中国的民主实践来说，何尝不是一种重要的启示？

自80年代末苏联东欧剧变以后，公共领域的理论也逐渐受到了中国思想界的注意。然而，“自由主义”重视它，是将它置于社会与国家二元模式中，理解为是市民社会的一部分，从而弱化了其公共性和政治性，强化了其私人性和经济性。在他们的政治视野中，公共领域的直接民主功能和合法性的意义基本是缺席的。[②] 在“新左派”那里，公共领域的观念虽然有所介绍，但其在中国的现实形态却受到了质疑，因而也没有将它作为政治批判和民主理想的一部分。[③] 本来，在威权主义的政治秩序里面，从理论上说，可以有市民社会，也可以落实所谓的经济文化层面的“全面民主”，唯独不能容许的，就是公共领域的建制化。所谓“缺乏自由”，在这样的时代里面，最缺乏的难道不是公共领域中的自由交往和公共表达的自由？所谓“全面民主”，公共领域的建制化不是如同底层的直接民主参与同样重要？然而，公共领域的现实批判功能与民主实践意义，在这场“自由主义”与“新左派”的论战中，被双方都遗忘了。共和主义民主的精髓在中国知识分子思想中的缺席，不能不说是一个莫大的遗憾。

6. 第三种民主是否可能

哈贝马斯的公共领域观念，近年来在其交往行动理论的总体框架之下，发展出了一个超越于自由主义民主和共

① 参见章国锋《哈贝马斯访谈录》，《外国文学评论》2000年第1期。

② 参见张静主编《国家与社会》，浙江人民出版社，1998，第279页。

③ 参见汪晖《死火重温》，第75～78页。

和主义民主之上的“第三种民主”的规范模式，即程序主义的商议民主（deliberative democracy）政治。这一理论，虽然从形式上说是上述两种民主的整合，但从精神旨趣而言，更多的是对共和主义传统的继承和发挥。他强调，所谓政治，实际就是民主的意见和意志的形式，其形成的过程不仅表现为议会中利益的妥协，而且也与公民的政治公共领域的自由商谈有关。商议民主理论在更高的层次上提出了一种关于交往过程的主体间性，它将涉及正义问题的商议规则和辩论形式作为民主政治的核心。一方面表现为议会中的商议制度形式，另一方面则表现为公共领域中的商议制度形式，最后，非正式的意见形式贯彻在制度化的选举抉择和行政决策当中，通过它们，交往权力转换成了行政权力。因此，公共权威也就获得了厚实的合法性基础。①

哈贝马斯的商议民主政治虽然只是一种规范意义的理想类型，还远远没有在政治实践中完全建制化，但我们看到，欧洲这些年来“第三条道路”和“新左翼”的政治实践与此颇多呼应之处。欧洲“第三条道路”的代表人物吉登斯（Anthony Giddens）就积极提倡一种“对话民主”，按照他的理解，“民主不是定义为是否所有的人都参与它，而是定义为对政策问题的公共商议”。这就是说，在“对话民主”的架构之中，公共权力的合法性不是像古希腊城邦制度那样，人人参与政治，而是每一项公共政策的决定，都来自于充分的自由讨论和公共协商。“对话民主指的是这样一种情况：那里有发达的交往自主权，这种交往构成对话，并通过对话形成政策

① 哈贝马斯：《民主的三种规范模式》，《文化研究》第2期；亦参见 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discouse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, 1996。

和行为。"[①]

哈贝马斯特别强调，这一商议民主的实质在于：反对一切形式的强制，公共意志的形成，必须包容所有人不同的意见，并通过理性的论证或争论，以求得共识。[②] 我们知道，在威权主义传统根深蒂固的中国政治传统中，这样的包容他者、理性协商，的确是十分缺乏的公共建制和政治文化资源，值得我们充分地重视和借鉴。那么，对于中国来说，哈贝马斯的这一商议民主，是否是一种"最好的"民主，可以超越自由主义民主或共和主义民主，成为中国未来民主道路的替代性选择呢？

要回答这一问题，不得不分析一下中国与欧洲民主前景所处的不同语境。对于哈贝马斯来说，他对民主的思考，主要集中于如何解决晚期资本主义的合法性危机，包容不同民族、种族和文化亚群体多元意志，以扩大民主社会的认同基础。在这里，自由主义的宪政法治架构，作为一种无庸置疑的前提，在其民主模式中是被约定式地预设的。在合法与正义的紧张之中，哈贝马斯的重心，是在解决前者，即民主社会的合法性问题。然而，中国的情形与欧洲迥然不同。中国的威权主义政治，不是一种受到法治制约的"开明专制"，而是超越于法律之上的政治威权。在这样的威权统治之下，不仅需要民主，而且也需要法治，特别是自由的宪政基础。正义的落实，依然是中国体制中尚待解决的十分重要的问题。基于这样的问题意识，我们现在来检视一下哈贝马斯的商议民主模式，在落实人权的正义方面，是否同保障人民主权的合法性一

① 吉登斯：《超越左与右：激进政治的未来》，李惠斌、杨雪东译，社会科学文献出版社，2000，第118～119页。

② 参见童世骏《政治文化和现代社会的集体认同——读哈贝马斯近著两种》，《二十一世纪》1999年4月号。

样处于强势。

第三种民主模式虽然继承了共和主义的民主传统，但在哈贝马斯看来，共和主义民主，特别是马克思主义的思想体系，一直缺乏一个法治的传统。共和主义民主长于合法性，却因为忽视法治，正义的保障一直是其弱项。特别是20世纪左翼社会主义运动中侵犯人权的种种悲剧，使得包括哈贝马斯在内的西方当代社会民主主义者们，特别重视法治的问题。如果说在60年代欧洲的左派以萨特为代表，主要致力于填补马克思主义“人学的空区”的话，那么，到了90年代，以哈贝马斯为思想领袖的左翼运动，主要填补的是“法学的空区”。在他们看来，造成社会主义的危机的，不仅在于对人作为历史的主体和高于一切的目的的忽视，更重要的，是对法这样一种人类历史进步最重要的成果之一，作为现代社会中主体间交往的最重要规范的忽视。[①] 有鉴于此，在哈贝马斯的程序主义民主之中，程序的合理性在社会建制上，不是通过别的，正是通过法治来实现的。他特别强调，作为一种民主的程序，不是纯粹的技术性安排，其中含有规范性内容，包括了私人的自律（消极自由）和公共的自律（积极自由）。[②]

哈贝马斯指出，现代法律体系是通过平等保障每个公民的自主性而取得合法性的。一方面，通过人民主权的原则确保公民在公共领域的政治自由，另一方面，通过现代

---

① 参见童世骏《填补“空区”：从“人学”到“法学”》，《中国书评》1994年11月号。

② 在2001年4月25日哈贝马斯访问上海的学术座谈会上，我有机会当面向他请教了这一问题。我问：“罗尔斯在与您讨论正义问题时，强调程序正义有赖于实质的正义。您后来研究以宪法爱国主义为中心的政治文化时，是否意味着部分地接受了罗尔斯的观点，有了实质正义的内容？”哈贝马斯回答说：“罗尔斯误会了我的意思。程序不是纯粹的，其中包含了规范性的内容，有道德的内涵，包括了私人的自律与公共的自律。”

法治，维护社会成员在私人领域的基本人权。在这里，人权与人民主权是互为前提的，只有公民在私人领域拥有法律保护的基本人权的时候，他们才能有效地运用其政治权利；同样，也只有他们在公共领域恰当地运用人民主权时，其在私人领域的基本权利才拥有合法化的保障。

作为社会民主主义者的哈贝马斯，在这里融合了自由主义和共和主义的原则，在人权与人民主权的双重前提下，对现代法律作了合法性的自我理解。那么，在这二者之间，什么原则是更优先的选择呢？在这种情况下，洛克会选择人权，卢梭会选择人民主权，但哈贝马斯拒绝选择。尽管他承认，人权使人民主权的合法行使成为可能，而且它具有内在的价值，不能化约为公共意志形成的工具性价值，但他坚持认为：无论人权基础多么扎实，也不可以将其专断地置于人民主权之上。假如我们承认人权是一种先在的道德事实的话，就意味着立法者只要简单地将其作为实在法来实施就可以了。而在哈贝马斯看来，人权不能作为外在的约束而施加于人民主权这一实践本身。无论是人权，还是人民主权，都以对方为前提，都不能宣称自己对他方的优先性。

尽管哈贝马斯拒绝选择，也以人权对人民主权作了前提性约束，但他依然将人民主权——在他的第三种民主模式中，是一种民主的商议——看作至高无上的，因为公民的法律自主这一最高观念，要求法律的服从者同时又是法律的制定者。[①] 哈贝马斯虽然重视人权，但他拒绝自由主义的自然权利假设，批评这不过是一种“占有式的个人主义”，他坚持“个体的权利是以法律共同体当中主体间

① 参见哈贝马斯《法治与民主的内在关系》，景跃进译，《中国社会科学季刊》1994年11月号。

共同承认的规范为基础的”。[①] 在他看来，即使人权是必需的，也不能作为一种外在的或者先验的理念强加在人们头上，必须通过公民的理性讨论和自由对话，将之作为主体间公共规范的自愿选择，成为基于共识基础上的公共意志，这样的人权——不是先验的、占有式的，而是内在的、自我理解的——才是有效的、合理的，值得全体公民尊重和服从的。哈贝马斯对人权的这样理解固然不错，而且大大强化了人权的合法性基础。然而，问题在于：当人权不再被当作一种先在的自然权利，而只是公民对公共生活道德规范的自我理解的时候，我们又如何可以确信公民选择的公共规范必然是符合人权原则的公正秩序，而不是其他呢？我们如何有效地防止自由平等的公民，通过自我立法剥夺一部分人的权利，建立不公正的社会秩序呢？这一问题，尽管在哈贝马斯对人权与人民主权的循环论证中并不存在，但历史的经验事实，却表明这是一个实实在在的问题，德国的纳粹主义就是在魏玛民主体制中，通过自由选举而产生的。这，也是我们在考虑和选择中国未来民主模式中，一个无法忽视的大问题。[②]

罗尔斯在与哈贝马斯论战中，对这一问题有敏锐的洞察，他指出：

---

① 参见哈贝马斯访华演讲录之一《论人权的文化间性：假想的问题与现实的问题》，曹卫东译，《世纪中国》网站（www.cc.org.cn），2001年4月13日。

② 关于这个问题，我在上海的座谈会上也向哈贝马斯作过请教。我的问题是：“民主的程序和自由的商谈是否必定产生正义的结果？如果不能，比如无法保证阻止纳粹主义的上台，那么是否仍然要像罗尔斯那样，优先选择正义的原则？”哈贝马斯的回答是：“即使有了民主的程序，我们依然无法确切地知道结果是对还是错。程序无法保证结果绝对正确，它能够保证的是对结果的推测。我们可以通过对结果的推测，来不断地修改和调整法律。”

> 人们所设想的自由主义所面临的两难，乃是一种真正的两难。因为正如我已经说过的，两个命题都是正确的。一个命题是：任何道德法则都不能对拥有主权的民主的人民施加外在限制；另一个命题是：拥有主权的人民可能会不公正地（但却可能合法地）制定出任何侵犯这些权利的法规。①

在这二律背反之中，作为自由主义者的罗尔斯，优先选择的是正义原则。也就是说，当人民通过无知之幕和反思平衡，一致同意将自由原则与差异原则作为社会最高的正义原则，而且成为宪法的根本内容之后，正义原则就将反过来对人民主权，无论是公共的讨论，还是具体的立法，作出限制。在最基本的正义问题上，公共理性是有限制性的，它形成了所谓的“政治正确”，不仅支配着公民的公共辩论，而且也支配着他们的政治投票。②

在罗尔斯与哈贝马斯之间，罗尔斯将自由主义的正义原则作为终极性的政治价值，因而他的正义是强势的。哈贝马斯虽然也强调人权和法治，但在他的商议民主理论构架中，由于规范与原则出现了分离，他解决正义问题的重心，不是语义学的，而是语用学的；不是内容的，而是形式的。他拒绝对正义的原则作出任何先验的假定，而只是在规范层面上设立一系列的防范。不过，良善的程序毕竟无法保证释放出来的一定是天使，而不是魔鬼。哈贝马斯的商议民主模式，虽然有很强的合法性基础，但在正义问题上，与罗尔斯比较，依然是弱势的。合法与正义毕竟不是一回事，“合法性是一个比正义更弱的理念，它给可行

① 罗尔斯：《政治自由主义》，第442页。

② 参见罗尔斯《政治自由主义》，第430、228页。

的行为所施加的约束也更弱一些”。[①] 当我们拒绝对正义的原则达成一致的共识，并且将之认定为最终的、制约其他规范的终极性价值的时候，一旦拥有主权的人民通过合法的程序，导致否定自由与平等的结果，这种非正义的公共意志，就会处于不受更高价值制约的绝对地位。行政权力的不受制约是可怕的，而公共权力——即使这种权力建立在自由交往和充分商谈的基础上——的不受制约，同样是可怕的。

罗尔斯说：“任何人类制度——政治的或社会的、司法的或教会的——都不能保证人永远能制定出合法的（或公正的）法律，也不能保证公正的权利总能得到尊重。”[②] 在上帝死了以后的凡俗时代，即使人民的意志取代上帝成为了至高无上的意志，这一意志依然是要受到约束的。这一约束不是别的，正是基于原初无知之幕下一致同意的正义原则。唯有正义，才能有效地防止无论是多数人还是个别强势者对公共利益和私人利益的可能性侵犯。

在这里，我无意说罗尔斯是对的，哈贝马斯是错的，因为他们各自所面对的，是自己的问题语境，是正义与合法这两难困境中的一部分。然而，当我们面对中国的现实语境，面对自由、人权和法治依然匮乏，面对缺少自由历史传统的政治文化，我们只能这样说，我们必须用罗尔斯补充哈贝马斯，用正义的优先原则规范第三种民主的合法性基础。[③]

---

① 罗尔斯：《政治自由主义》，第455页。

② 参见罗尔斯《政治自由主义》，第443页。

③ 事实上，近几年哈贝马斯在论述宪法爱国主义为核心的政治文化的时候，已经在相当大的程度上注意到了正义的原则在宪法中的核心地位，而这样的原则也必须根植于自由的政治文化之中。参见童世骏《政治文化和现代社会的集体认同——读哈贝马斯近著两种》，《二十一世纪》1999年4月号。

7. 公共意志与集体认同

在中国“自由主义”与“新左派”的论战中，尽管双方在概念、知识架构和意识形态上分歧很大，但他们毕竟有一个共同的理想目标：要在中国建立一个自由与民主的政治秩序。无论是自由主义民主，还是共和主义民主，作为一种政治理论，它们都必须回答这样一个问题：一种自由、民主的政治秩序是如何可能的？也就是说，在一个现代多元的社会中，社会成员的个人利益和价值观念已经高度分化，如何使全体公民对这一秩序产生公共的认同？奇怪的是，在“自由主义”与“新左派”的论战中，这一问题并没有引起双方的足够重视。[①] 几乎没有人意识到，中国的民主建设，不仅是个制度的建构问题，同时也是一个政治文化认同的问题。中国历史上不是没有过民主的制度（比如民国初年），但是由于缺乏相应的政治文化和公民的集体认同，制度形同虚设，宪法流于一纸空文。这也是后发展国家民主进程中一个相当普遍的困境。

现代民主秩序的重心，乃在于以宪政和法治为中心的制度性建构。然而，要使社会全体成员对这一秩序产生政治认同，不得不重新回到我们以前讨论过的合法性问题，因为只有被认为拥有合法性的统治，才是人们愿意接受和认同的。然而，制度本身无法产生合法性，制度只有代表了某种被公认为至高无上的意志，才会被认为是正当的，

① 有趣的是，倒是中国的保守主义者比较关注制度背后的文化问题，批评激进民主派的“制度决定论”。参见萧功秦《论当代中国的浪漫主义改革观对“制度决定论”的批评》，《知识分子》第1期，辽宁人民出版社，1989；萧功秦《后全能体制与21世纪中国的政治发展》，《世纪中国》网站（www.cc.org.cn），2001年1月19日。

才会成为集体认同的对象。那么，在现代民主秩序之中，那种构成政治认同的正当性在哪里呢？

在传统社会之中，政治上的正当（right）来源于道德价值体系中的善（good）。在古希腊人那里，城邦作为一个政治共同体，同时也是一个道德的社群，政治权威之所以是正当的、应该服从的，乃是因为它体现了城邦的公共的善，这种公共的善，在物化层面上表现为城邦的公共利益，在精神层面上就是公民的各种美德。当代的社群主义者们在政治层面上也是持这样的古典看法。在中世纪的基督教时代，上帝的意志替代了城邦的至善，成为政治秩序的合法性渊源。当代的研究表明，现代社会的法律秩序和双元社会结构，其形式化架构实际上是在中世纪奠定的，[①] 而现代社会与中世纪的区别，仅仅在于这套秩序背后所体现的意志发生了变化。现代社会是个世俗化的社会，即一个“后上帝”时代，当上帝被逐出政治领域之后，由什么来替代上帝为政治秩序提供合法性？公民的政治认同又以什么样的价值共识作为背景？

在这个问题上，自由主义民主与共和主义民主的答案是很不一样的。

自由主义民主所建构的社会，是一个韦伯所说的“诸神的时代”。在这个时代中，自由主义所肯定的价值

---

① 伯尔曼（Harold J. Berman）证明了：现代西方整个法律传统，渊源于上一个千禧年 11 世纪的教皇革命。参见伯尔曼《法律与革命》第一部《教皇革命与教会法》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社，1993；华特金斯（Frederick Watkuns）则证明了，在古希腊和罗马，由于在个人与国家之间缺乏独立的仲裁者，无法以法律来约束政府的行动。中世纪教会的崛起奠定了西方社会双元结构的基础，从此“政府在法律架构内施行统治，并接受社会的道德指导”，而教会成为对抗政府权力、动员社群道德共识的有效建制。参见华特金斯《西方政治传统：近代自由主义之发展》，李丰斌译，台北，联经出版公司，1999，第 40～41、55 页。

多元化，事实上使得现代社会不再像古代和中世纪那样，有一个公共的道德价值体系，上帝失去了其中心的位置，社会也不再有公共的善，这样，自由主义社会中法律背后的价值源头就显得暧昧不清，在极端的法律实证主义那里，法律早已成为一堆形式化、技术化的法规条文，不再托庇于神圣的意旨。而社会也不再是一个有着公共利益和公共美德的社群，成为按照契约关系组织起来的非人格化、非精神性的市场社会。巴伯在分析自由主义民主为什么是“弱势民主”的时候，指出它的问题恰恰在于：在摧毁了传统的维系个人与社会纽带的同时，并没有提供新的纽带。他因此得出了与批评极权主义出名的汉娜·阿伦特同样的结论：20世纪极权主义的产生，与自由主义民主自身的弱点不是没有关系的，从某种程度上说，极权主义是对自由主义失败的一种反应。[①] 姑且不去讨论巴伯和阿伦特看法的对错，至少我们可以这样说，在一个利益主导和完全分化的自由社会中，如何重新建立个人与国家的联系纽带，形成坚实的认同文化，成为自由主义民主所面临的最大挑战。

这一为自由主义民主所忽略的公共认同和社会整合问题，在共和主义民主之中，却成为一个中心的议题。卢梭的合法性理论——人民主权思想，是以著名的公意（general will）说为前提的。在他看来，公意代表了全体公民的普遍的、最高的公共利益，它既是政治权威的合法性来源，也是社会整合和道德－政治认同的基础。[②] 当代西方的社群主义，批评自由主义对现代政治的非道德化理解，

① 参见 Benjam Baeber, *Strong Democracy*，转引自李强《论两种类型的民主》。关于阿伦特对极权主义与资本主义社会的分析，见阿伦特《极权主义的起源》，林骧华译，台北，时报出版公司，1995。

② 参见卢梭《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，1980。

再三强调个人无法离开社群和文化独立存在，认为要解决当代社会公共认同薄弱的问题，唯有恢复古希腊的理想，将政治生活重新置于对“公共的善”集体认同的基础上。

遗憾的是，在“自由主义”与“新左派”的论战中，80年代西方争论得十分激烈的新自由主义与社群主义的论战，基本上没有进入中国当代知识分子的视野。[①] 相比较而言，倒是卢梭的公意观，虽然没有在论战中形成直接的焦点，却在双方在各自的观点建构中成为一个重要的讨论对象。“自由主义”认为，卢梭的公意观是后来法国大革命和极权主义的重要思想来源，20世纪中国的革命悲剧也与此有关，因而必须对卢梭的公意观在理论上作彻底清算。[②] 而“新左派”认为，那种将卢梭同极权主义联系起来的流行的观点，其实是对卢梭的人民主权和公意说的极大误解。卢梭的思想拥有丰富的民主资源，因为公意将个人自由与作为立法基础的人民主权内在地联系起来，是对现代民主理论的最大贡献。一个彻底的、民主的自由主义者，不能不关心公意。[③] 鉴于本书的篇幅与题旨，我无意评论争论双方在卢梭问题上的得失是非，而是集中于公

---

① 关于新自由主义与社群主义的论战，在当代中国基本上是一个专业领域的学科性话题，而非思想界的公共话题。虽然出版了一些介绍性的著作和文章，如俞可平的《社群主义》（中国社会科学出版社，1998），但是，社群主义在公共认同问题上对自由主义提出的挑战，即使在“新左派”那里，也反应平平。唯一例外的是汪晖，他对查尔斯·泰勒的“差异政治”多有重视，并以此批评自由主义形式平等、实质不平等的权利观（参见《承认的政治、万民法与自由主义的困境》，载汪晖《死火重温》），但汪晖的这一看法同样没有得到什么反应。

② 最早反思卢梭的，是陈维纲，他的《评卢梭人民主权论的专制主义倾向》（《读书》1996年12期），在当时产生了广泛的影响。到90年代，朱学勤的著作《道德理想国的覆灭》，联系法国大革命，对卢梭作了全面的清算。

③ 参见崔之元《卢梭新论》，载崔之元《第二次思想解放与制度创新》。

意这一核心概念，直接讨论卢梭思想本身，并进一步研究罗尔斯和哈贝马斯等是如何通过扬弃这一概念，试图解决现代民主所面临的公共认同困境的。

General will（公意或公共意志[①]）是卢梭政治思想中的核心概念，是一个与私意、众意有区别又有联系的概念。按照卢梭的说法，公意永远着眼于公共利益，而众意只着眼于私人利益，众意不过是私意（个别意志）的总和而已。[②] 也就是说，众意是私意之和，公意是私意之差，公意是所有私意中共同的、重叠的或交叉的那部分。[③] 罗尔斯后来在《政治自由主义》一书中论述的“重叠共识”，与卢梭的公意思想，有异曲同工之妙。卢梭通过对众意和公意这两个概念的分梳，实际上提出了一个重要的区分：从私意到众意和从私意到公意，是两条不同的路径，前者发生在私人领域，后者属于公共领域。[④] 在政治公共领域，公共意志是最高的立法者，是世俗社会中替代了上帝意志的政治合法性来源。

---

① general will 在台湾翻译为“普遍意志”，在大陆一般翻译为“公意”，但也有翻译为“公共意志”。我认为，翻译为“公共意志”更为确切一些，更能突出其公共性的特点，后来哈贝马斯正是在公共领域层面拓展了 general will 的内涵。

② 参见卢梭《社会契约论》，第 39 页。

③ 中国老一辈政治哲学家、清华大学政治系教授张奚若，形象地用算式解释卢梭的公意、私意和众意：“公意是以公利公益为怀，乃人人同共之意。如甲之意 = a + b + c，乙之意 = a + d + e，丙之意 = a + x + y。所以公意 = a。而众意则是以私利私益为怀，为彼此不同之意。因此众意 = a + b + c + d + e + x + y。所以公意是私意之差，而众意是私意之合。”参见张奚若《社约论考》，商务印书馆，1926。

④ 朱学勤在《道德理想国的覆灭》一书中，将卢梭的公意的产生过程理解为一个线性的“二度抽象”的过程：首先是众意从私意中聚合而成，这是物理的变化，然后从众意中化合成公意，这是化学的变化。（该书第 77～78 页）这样的解释未必符合卢梭的原意，从上注张奚若的解释中，我们可以看到众意和公意的产生是两个分别计算的平行过程，它分别对应着现代的私人领域和公共领域。

然而，由于卢梭无法在程序和架构上解决公共意志的制度化问题，公共意志在他的理论中仅仅成为了“在场的”民众的意志，或者是未经组织化的民众的自发运动。这样，公共意志的内容一旦在规范层面被掏空，在实践层面就被 chariama（神性魅力）型领袖所替代，假借民意推行民粹主义的专制统治。正因为此，自由主义者们在清算卢梭极权主义民主的时候，连同他的公意思想也一并清洗掉了。在他们看来，社会虽然也存在并且需要公共利益，但它并不是通过公共意志而实现的，经过公共选择而产生的众意本身就体现了公共利益——最大多数人的最大幸福。公共政策的产生和公共利益的形成，是各种私意通过市场或政治的公共选择而作出的，市场的利益交易和民主的政治投票，最终可以通过不同利益集团的相互作用，而使最终的结果接近公共利益。

公共选择的结果难道真的能产生公共利益吗？作为私意总和的众意可以替代公共意志，成为公共认同的对象吗？阿罗（K. J. Arrow）的“不可能性原理”表明：由于信息获得的差别和利益的矛盾，每个人的偏好是不同的，因而，试图在任何条件下从个人偏好的次序推导出社会偏好的次序是不可能的。也就是说，不可能依靠多数票的规则产生出一种协调一致的社会决策方案。[①] 而著名的“囚徒困境悖论”也证明了，如果社会成员之间对公共利益缺乏一致的认同，而仅仅按照自身的利益化最大化原则去选择，最后所产生的结果，对每一个人来说未必是最理性和最佳的选择。因此，公共利益的产生和个人利益的最大化，无法单纯地依靠政治市场的投票选择，私意所自发凝

① 参见阿罗《社会选择与个人价值》，崔之元等译，四川人民出版社，1987。

聚的众意无法保证其自身必定符合公共的利益。公共利益的认知，必须走另外一条途径，这就是卢梭所说的从私意到公意的道路。

不过，卢梭的公意理论有三个致命的问题：其一，他将公意与私意对立起来，公共意志的产生以个人意志的泯灭为前提，这样，在他的公共意志王国之中，私人领域的自由完全被取消了，导致了令人可疑的极权主义。其二，卢梭的公共意志在产生过程中，没有经过社会公众之间公开的、批判的辩论，只是“心灵的共识，而非辩论的共识”，在公共场所出现的，是“那些为了喝彩而聚集到一起的公民，而非在于有教养的公众的公开批判”。[①] 这样的公共意志是未经反思的、同一的、虚假的公共意识形态。其三，卢梭的公共意志王国是一个道德的共同体，社会成员对公共利益的认同，是建立在道德价值一体化的基础上的。这一“公共的善”的古老共和理想，在当今的社群主义那里依然有其承继。

如何扬弃卢梭的公共意志概念，赋予其新的内涵和生命，以便在现代多元的社会中，解决公民的集体认同问题，成为哈贝马斯和罗尔斯所致力的重要工作之一。针对卢梭公意概念中上述缺陷，他们在对公共意志的重构中，作了相应的改造。[②]

---

① 哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，第23、116页。

② 哈贝马斯与罗尔斯对公共意志的理解和解释上，是有很大区别的，哈贝马斯是在交往行为理论这样一个整全性理论的框架中，将公共意志视作社会公众按照合理的程序，经过公共的辩论和理性的讨论，就社会各个方面的问题所可能达成的共识。（参见 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discouse Theory of Law and Democracy*）而罗尔斯则严格限定在政治哲学的层面讨论公共意志，将之视作是在正义问题上社会成员所形成的公共观念和公共理性。（参见罗尔斯《政治自由主义》）基于本书的论旨，下面的论述对他们二人的理论不作区分，只作一般的概括性论述。

现代的公共意志，剔除了其中的道德成分，不再是一个伦理的共同体，而只是一个政治交往的共同体。政治与道德的分离，成为一个最重要的标志。在这一政治共同体之中，公民可以在价值问题上，对什么是“好的”（good）问题保持各自的己见，但在规范层面，在什么是“正当的”（right）问题上，必须建立社会的共识，形成公共意志。这样的公共意志，是与最基本的正义问题或交往规则相关的，是规范意义上的形式化规定，是关于社会组成的最起码的共识和约定。

现代的公共意志，建立在程序主义的共识之中，除了最基本的正义问题，并没有实质性的规定。公共意志作为最高的立法者，既不像共和主义那样落实于抽象的主体“人民”身上，也不同于自由主义将之放逐于匿名的宪法之中，而是存在于主体间性之中，存在于主体间的公共交往和理性讨论之中。在这里，最重要的是在公共领域之内开展的持续性的公开商议。传统共和主义在公共意志形成过程中缺乏这样的多元辩论，而自由主义在公共选择过程中也同样忽视了公开的讨论。但在现代公共意志形成的过程中，必须有开放的、自由的和理性的辩论。公共意志的合法性只能建立在公共领域的公开辩论的基础之上。

现代的公共意志，并不排斥个人的意志和私人的利益。在公共领域参与讨论的，不是卢梭那样的抽象的、整体的人民，而是复数意义上的公民。他们来自于私人领域，具有各自不同的利益和价值偏好。当他们作为公众进入公共领域之后，就社会的公共问题进行公开的论辩。在政治投票中，选民只是按照个人的利益偏好选择不同的党派，因而政治投票的过程也是党派化的过程。但在公共领域之中，公众永远是个人的、分散的。他们虽然拥有不同的价值偏好或者利益取向，却有着共同的社会关怀。以这

样的公共关怀为基础，他们就各自所理解的公共利益进行讨论，从而形成公共意志。现代的公共意志是在离散的意见网络中产生的。如果无法达成共识，将以全民公决或公共投票的方式，通过多数票的方式解决纷争。即使如此，也并不意味着少数人是错的，多数人的意见肯定代表了公共意志。[①] 依然可以通过公共领域就这一问题进行论辩，从而保护少数人的意见，保护公众舆论持续的开放性、包容性和自我纠错的能力。

现代的公共意志，正是这种在公开讨论基础上形成的公众舆论。哈贝马斯指出：公众舆论“指的是有判断能力的公众所从事的批判活动”，“公众舆论是社会秩序基础上共同公开反思的结果；公众舆论是对社会秩序的自然规律的概括，它没有统治力量，但开明的统治者必定会遵循其中的真知灼见”。[②] 公共领域所形成的这种公众舆论，不仅代表了一般的公共意志，而且也将对政治领域的公共选择和选民投票起到某种规范的制约，公共交往的权力影响着行政的权力，并赋予后者以厚实的合法性基础。

现代的公共意志，是一个非道德性的政治价值和政治观念。它有广义与狭义之分。广义上的公共意志，包括哈贝马斯所说的公共舆论，是对日常公共政策和公共选择的

---

① 崔之元将公共意志形成的过程，理解为公众们是以一种“陪审团原理”的方式进行的，也就是说，大家以各自所理解的公共意志进行争辩和表决。这一理解很有启发。崔之元接下来根据卢梭的说法，认为当表决结果出来以后，少数人发现自己所理解的公共意志与多数人不一致，必须承认自己的理解是错的，必须服从多数人的意见即所谓的“公共意志”。（参见崔之元《卢梭新论》，载崔之元《第二次思想解放与制度创新》，第228～229页）这一思路依然没有跳出卢梭的局限，依然将一次性产生的多数人意见视作是理所当然的“公共意志”，要求少数人服从，从而放弃了持续争辩的可能性空间，为多数人的暴政提供了理论上的合法性。

② 哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，第108、103～114页。

公开讨论和理性论证。虽然它提供了政治决策的合法性基础，但并非必然成为政治共同体的公共认同。实质而稳定地提供政治共同体一体化目标的，是狭义上的公共意志，也就是罗尔斯所说的公共理性。它除了一组关于政治的最基本、最核心的正义原则之外，还包括公民运用这组观念时所必须遵守的理性推理规则和公共“质询指南”。[①] 罗尔斯特别指出，在“商议民主”之中，除了宪政民主制度架构之外，还必须有自己的灵魂，这就是公共理性观念。[②]

这组涉及政治共同体根本原则的公共观念，也就是宪法的核心理念，作为一种公共意志，首先是在规范层面上，假设社会成员在“无知之幕”背景下，对共同体正义规则的全体一致的决定。然后，回到经验层面，通过在拥有不同价值观的人们之间，交互主体间的理性商议和“反思平衡”，最后就政治正义原则达成“重叠共识”。[③]

一旦公共意志通过宪法的形式确立以后，它就成为政治共同体内部集体认同的目标，也是社会成员之间相互结合的政治纽带。这样的公共意志对于全体社会成员是有约束力的，大家必须在公认为正义的观念框架里面，按照公共理性的方式进行公共讨论和政治选择。不过，正如罗尔斯所说的：“公共理性所施加的限制并不适用于所有政治问题，而只适用于那些包含着我们可以称之为‘宪法根本’和基本正义问题的政治问题。”[④] 也就是说，在关于正义的核心问题即共同体的公共认同目标上，只要是在公

① 参见罗尔斯《政治自由主义》，第237页。
② 参见罗尔斯《公共理性观念》，时和兴译，《公共理性与现代学术》第1辑，三联书店，2000，第8页。
③ 参见罗尔斯《政治自由主义》，第240、408页。
④ 参见罗尔斯《政治自由主义》，第227页。

共领域发表意见或作出公共选择，公民就被强制性地要求服从公共理性，否则就是“政治不正确”，将受到严格的限制。但是，如果是在非公共领域，比如在大学、社团和文化亚群体中，通过非公共理性的方式，比如学术研究，对公共意志的任何反思和批评，都被视作合理的和不受限制的。这样的公共理性，既保证了其作为集体认同的一致性，同时，又以多元的非公共理性作为其背景性文化，保证了其开放和自我完善的功能。①

那么，这样一种作为公民集体认同的公共意志，究竟如何在实际政治生活中形成呢？近年来，哈贝马斯对“宪法爱国主义”为中心的政治文化的研究，给我们以很有价值的启示。现代的民族国家认同，不再是现成的，而是做成的。它以宪法为核心，公民在共同的政治生活中形成公共的政治文化。这样的政治文化，既是政治的，又是文化的，是通过政治参与而形成的文化认同。但它又区别于一般的主流文化传统，能够尽可能地将其他非原教旨主义的亚文化涵盖进来。在这一点上，哈贝马斯所说的政治文化，类似于罗尔斯所说的重叠共识。在共同的政治生活和政治教育过程中，拥有不同价值观和文化传统的公民，以宪法和法治为导引，通过交往理性和平等商议，逐渐形成公共的政治文化和集体认同，使得法的形式建制深刻地根植于自由的政治文化情境之中。②

---

① 参见罗尔斯《政治自由主义》，第228、233页。

② 参见童世骏《政治文化和现代社会的集体认同——读哈贝马斯近著两种》，《二十一世纪》1990年4月号。然而，在现代多元社会中，在一个缺乏公共善的社会中，如何保证拥有各种价值观的社会成员，通过反思平衡（罗尔斯）或者交往理性（哈贝马斯），就正当问题达成共识，形成公共意志，无论在规范的论证，还是经验事实上，都依然是一个自由主义无法完全解决的弱项，因此也受到了社群主义的尖锐批评。感谢石元康教授在阅读本书初稿时指出这一问题，这一问题当另外撰文讨论。

中国的未来民主建构，既不是像“自由主义”所理解的那样，好像只要落实自由的宪政体制，法治的秩序就会自然产生；也不是像“新左派”所坚信的那样，似乎只要赋予广大民众“直选”行政领导的权利，民主就指日可待了——分歧双方的背后，其实都有共同的预设，就是将民主仅仅看作与行政权力有关的事务（区别只是在于一个注重于行政权力的制约和平衡，另一个着重于行政权力的民主产生）。争论的双方都忽略了交往权力的重要，忽略了在公共领域通过对话、协商、争辩而形成的公众舆论和公共意志。因而，无论是“自由主义”还是“新左派”，都将公共认同问题置于脑后，就显得不那么令人惊奇了。

中国的民主建构和公共认同问题，应该与现代民族国家的建构和认同联系在一起考虑。20 世纪中国变革的困境之一，就是政治认同与民族认同的分离。一方面，在政治建构上，学习的是西方的现代民主制度；另一方面，在民族国家重构上，仍然以传统的种族（炎黄子孙）或历史文化（儒家）为认同对象。一个多世纪以来，中国知识分子始终在现代/传统、西方/中国的两元冲突中挣扎，无法突破政治认同与民族认同的内在紧张格局。现代的民族国家认同，不应再是传统的事实性认同，而应该是以政治文化认同为中心的建构性认同。[①] 这样，民族国家的重建，首先是一个政治共同体的建构。作为一个政治共同体，不能没有公共的认同对象。这一认同对象，不可能是卢梭或当代社群主义所提倡的那种公共的美德，也不可能是自由主义所坚持的法治秩序。作为现代的集体认同，前

① 参见许纪霖《在巨大而空洞的符号背后》，载许纪霖《另一种启蒙》，花城出版社，1999。

者太强了，强到无法适应现代社会的价值多元状况；后者太弱了，弱到无法有效地形成一个公共的政治文化。我们所需要的公共认同的对象，一方面必须照顾到社会的各个成员可以继续保留自己的利益偏好和价值信仰，并兼容各种各样非原教旨主义的文化亚群体，另一方面又拥有比法治秩序更具实质意义的政治内涵。通过这种政治文化的建构，我们有可能走出自由主义与民族主义之间的僵局，在“宪法爱国主义”为核心的公共政治文化之中，重建建立自由的、开放的民族认同。①

8. 市民与公民

在一个自由的、民主的政治体制之中，或者在争取自由与宪政的民主化过程之中，人们是通过一种公民的身份参与政治的。然而，如何理解公民的内涵，赋予这个角色以什么样的意义，自由主义与共和主义并不是没有分歧的。在这场“自由主义”与“新左派”论战中，这个问题虽然不是争论的焦点之一，但双方对公民的理解显然有着明显的不同。“自由主义”对公民的理解乃是基于一种经济人的假设，政治领域里的公民，与在市场经济的“我”一样，同样是一个“自利”的人，奉行“合理的利己主义”原则，合理地追求个人利益的最大化。“自利是公益和美德的基础”，“公正的基础是合理的利己”。②“新左派”反对“自由主义”这种经济人式的理解，他们认为，在自由主义普遍的形式权利背后，遮蔽了强者对弱

① 至于规范性的政治文化如何从中国的主流传统文化乃至各种亚文化中得到支持，这将是另外一个很重要的问题，它已经超越了本书的范围，以后将另外撰文讨论。

② 参见刘军宁《毋忘我》，载刘军宁《共和·民主·宪政》。

者的控制和压迫关系。在权贵与民众、统治者与人民这种二元思维的支配下，他们更习惯于以人民或民众这一具有反抗性的自我认同概念，替代一般意义上的公民概念。[①] 如果说中国的“自由主义”公民观是继承了苏格兰学派的古典自由主义传统的话，那么中国的“新左派”已经大大有别于共和主义的公民观，具有了马克思以后的古典激进民主的内容。

现在的问题是：“自由主义”所理解的“自利的”公民和“新左派”所认同的民众概念，在当代政治之中，将会发生什么样的后果？是否是普遍有效的？如果不是，我们将以一种什么样的公民观取而代之？

首先，让我们来分析自由主义的公民观。自由主义对公民的定位，实际上是从市民的角度加以理解的。市民与公民，在现代社会中，本来应该属于两个不同的领域，前者是私人领域，后者是公共政治领域。但在自由主义看来，所谓公民的角色，无非是市民的原则从私人领域向公共领域的延伸而已。市民这一概念是近代的产物，是伴随着市民社会（civil society）而产生的。所谓的市民社会，就是麦克弗森所说的市场社会（full market society），而市民社会中的市民，也就是他所说的拥占性的个人主义者（possessive individualist）。也就是说，个人之所以为个人，乃是因为他拥有各种权利，包括财产权和其他基本的自由权利。每个人所争取的都是自己的利益。在这个市场社会中，一切都可以成为商品，市民们通过拥有权的交换，从而获得自己利益的最大化。[②] 自由主义者相信，所谓的公

① 参见韩毓海《在“自由主义”姿态的背后》，《天涯》1998 年第 5 期。

② 参见石元康《市民社会与现代性》，载石元康《从中国文化到现代性：典范转移?》，台北，东大图书公司，1998，第 203 页。

共利益，无非是个人利益的总和，社会秩序的形成，是在市民们各自追求自身最大利益的情况下，自发形成的。自由主义对社会秩序的这一信念，也延伸到公共政治领域。当代的公共选择理论，就是假设在公共政治领域的公民，与市场经济中从事交易的市民一样，也是按照经济人的自利原则，通过理性的计算，在政治市场上选择自己利益的代理人，并通过投票实现对公共利益的公共选择。①

自由主义的公民概念，按照哈贝马斯的分析，是由主体权利确定的。只要他们在法律范围内追求自己的私人利益，就不受国家的非法干预。这样的权利是一种消极的自由，确保法人在一定的范围之内不会受到外部的强制。而政治权利也具有相同的结构：它们能使公民的私人利益得到充分的满足，使后者最终通过选举、议会以及政府，与其他私人利益融合成为一种政治意志，并对行政权力发生影响。② 这样的公民概念，就其本源而言，只是市民在公共领域的翻版，不过是“为了私人的利益而从事公共事务”而已。③ 中国思想界90年代以来“市民社会”热和公共选择理论的流行，使得许多知识分子也从“理性的经济人”、“争取消极自由”的市民角度去理解公民在政治生活中的角色和使命，自由主义的公民观在中国可谓是大行其道。

这样的自由主义公民观是大有问题的。自由主义所理解的公民，实质上依然是一个市民社会中按照自利原则行动的市民，只是将这套理性的经济人原则运用到公共政治

① 参见丹尼斯·缪勒《公共选择理论》，杨春学等译，中国社会科学出版社，1999。

② 参见哈贝马斯《民主的三种规范模式》，《文化研究》第2期，第29页。

③ 原见 Benjam Barber, *Strong Democracy*, p.4，转引自李强《论两种类型的民主》，第10～11页。

领域而已。然而，所谓经济人，只是经济学用来分析市场交易行为动机的一种假设，问题在于：这一假设是否可以不加限制地延伸到政治领域来呢？阿马蒂亚·森（Amaetya Sen）证明了：即使在经济行为之中，人的动机不仅受到自利的经济人原则支配，而且也要考虑到利他的伦理人原则。[①] 如果是这样，那么在政治领域中，人的行为动机将更为复杂，远远不是经济人的自利原则所能解释的。另一方面，所谓每个人合理地追求个人利益的最大化可以自然地产生或接近公共利益的古典自由主义观点，完全是一个可望而不可即的神话。当每个人都“理性地”将个人利益放在优先位置而不顾及公共利益的时候，就将遭遇著名的“囚徒困境”悖论，最后产生的结果不仅是公共利益的最小化，而且也不可能是个人利益的最大化。[②] 当古典的“看不见的手”已经无法完全调节现代市场经济的时候，我们又如何能够指望这只手来安排政治领域的公共利益呢？

更为重要的是，在现代代议制民主政治之中，选民们所选择的还不是公共政策本身，而只是自己的代理人。如果选民们都从自利的原则出发，当个人利益与公共利益缺乏直接的相关性，或者选择的成本太高的时候，理性的选民就会放弃自己的政治权利，听任利益集团或者政府操纵选举、垄断公共决策。这样的政治冷漠症，对于一个成熟的民主政治制度来说，究竟是好事还是坏事，自然是见智见仁。在自由主义民主看来，它未必是坏事，理由是它可以防止过度的政治参与，政治冷漠反过来倒可以看作民主社会稳定的表现，因为选民们相信，完美的法治和民主制

① 参见阿马蒂亚·森《伦理与经济》，刘楚俊译，台北，联经出版公司，2000。

② 参见俞可平《社群主义》，第104页。

度保证了任何人上台都无法改变游戏规则本身。[①] 政治的冷漠在西方社会中产生的直接后果，便是精英主义的技术专家治国。自由主义民主本来就是一种精英主义的政治，相信当有了制度性的宪政和法治之后，可以也只能由政治精英来实现统治，对于广大选民来说，几年一度的投票，无非是按照个人的自利原则，像在市场选择商品一样，选择自己所偏好的政党而已。每一次公共的选择，都意味着一次周期性的公共权利让渡，让渡给自己的政治代理人。姑且不论这些在西方民主社会中是否合理，假如简单地将之搬用到中国的现实中来，将会出现什么样的情形呢？

这一情形就是：也许中国像民国初年那样，有了形式化的民主，有了各种投票和选举。但公民却按照市民的自利原则行动，为了私人的利益从事公共事务。慢慢地，大家发现，从事公共事务的成本太高，还不如索性将公共权利转让出去，将积极自由抵押给魔鬼，交换回私人领域的消极自由，以最小化的成本投入，产出最大化的私人利益。这样的逻辑推到极端，民主就会成为可有可无的东西，纯粹从维护私人利益角度计算，还不如有法治的开明专制，不如为人民谋幸福的威权主义！而这样的情形和逻辑，正是威权主义所暗中期望的。如果说，极权主义的统治是滥用公民的参与热情，而威权主义的统治刚好倒过来，它是以公民的政治冷漠为其存在的基础的。威权主义的意识形态不正是鼓励大家做一个自利的、理性的、守法的市民，守住鼻子底下的那点个人利益，而对公民的责任、政治的参与讳莫如深吗？

至于“新左派”以民众或人民作为自己激进民主主

① 参见 Tom Delca, *The Two Faces of Political Apathy*, Philandelphia: Temple University Press, 1995。转引自徐贲为该书作的中文书评《冷漠和不参与》，《读书》1998年第8期。

张的自我认同，这一诉求以马克思主义中传统的阶级理论作为其分析基础，追求的是一种“实质化的民主”。然而，无论是“人民”还是“民众”，这些身份的认定都是政治性的，而非法律性的，在以颠覆现存秩序为目的的革命年代里，它们的确具有非常有效的社会动员功能。然而，问题在于，在宪政的民主体制之中，如此特殊主义的民众身份，又如何通过普遍主义的权利关系予以落实呢？除非“新左派”在宪政民主架构之外，另外设计一套民主制度，否则，他们就无法回避这一问题。事实上，当代西方的“新左翼”，由于他们全面接受了宪政民主体制，放弃了传统的全面革命策略，为了继续实践激进民主，已经修正了作为行动主体的“我们”，政治的身份认同不再是传统的阶级或民众，而是共和主义意义上的公民。[①] 因此，如果我们要反思自由主义民主在政治参与方面的弱点，与其追随“新左派”激进的阶级民主思路，倒不如回过头来仔细研究一下共和主义民主的公民概念。

自由主义将公民假设为一个经济人，而共和主义所理解的公民，则完全是一个政治人。亚里士多德所说的人天生是一个政治动物，其意思就是，作为一个公民，他无法离开城邦的政治共同体而独立存在。为了公共的善，每一个公民都必须参与公共的政治生活。欧克夏（Michael Oakeshott）在他的名著《论人类行为》一书中，分析了人类两种不同的行为：一种是为了达成某些特定目的的行为，即所谓的计量性行为（prudential practice）；另一种不是为了特定的需要，而只是满足、实践某种道德规范的行为，即所谓的道德性行为（moral practice）。[②] 市民社会

① 参见刘擎《左翼政治与激进民主》，《二十一世纪》1999 年 8 月号。

② 参见《布莱克维尔政治学百科全书》，第 502 ~ 503 页。

中市民的行为，属于欧克夏所说的前一种，而在公共领域中公民的政治活动，则属于后一种，具有超越具体功利目的的道德意义。

本来，古典的自由主义所主张的只是一种保护型的民主，民主只是为了保护市民们的个人权利不受到不法侵犯。到了约翰·密尔以后，共和主义理想渗透进了现代的民主观，演变成为发展型民主，相信公民的政治自由有利于人的个性发展，民主政治是道德自我发展的机制。[①] 为什么公民的政治活动具有道德意义，而不是像自由主义所理解的那样，仅仅具有工具性的价值？汉娜·阿伦特以存在主义式的思路，对此作了深入的阐述。她认为，公民的政治活动，是人的三种等级性行为（劳动、工作和行动）中最高的一个层次，它赋予了人生以自我验证的道德意义。现代民主的问题在于，当人们从事政治的时候，仅仅将政治作为谋取个人利益的手段，而忘记了政治“存在”的意义，即在政治活动中体现出人的尊严，人在政治社会中存在的道德意义。在现代代议制中，个人的利益可以委托给代理人，但在政治参与中所获得的道德意义是不可代理，也不可转让的。因为公民只有通过政治的行动，才能感觉到自由的尊严并获得存在的意义。[②]

不过，传统的共和主义公民观，在政治参与问题上，有三个问题没有解决：一是私意与公意的关系：公民在从事政治活动时，是否只能从公意出发？二是在讨论公共问题时，是建立在“公共善”意志上的心灵默契，还是辩论之后的共识？三是道德与政治的关系，公民在从事政治活动时，所体现和遵循的是什么意义上的道德？到了哈贝

① 参见戴维·赫尔德《民主的模式》，第126页。

② 参见阿伦特《人的条件》。

马斯和罗尔斯这些当代思想家这里，这些问题都一一予以澄清，并给出了清晰的答案。

传统的共和主义公民观中，特别是在卢梭的思想之中，公意与私意是排斥的，当公民从事政治活动的时候，必须抑制自己的私意，完全从公意出发。哈贝马斯在重新解释卢梭的公共意志、构建公共领域理论时，抛弃了将公意与私意绝对的二元化观点，指出了它们之间的关联。哈贝马斯明确指出："资产阶级公共领域首先可以理解为一个由私人集合而成的公众的领域"，在其中，"作为公众进行交往的是一些私人"。[①] 这就是说，当公民从事政治活动的时候，他们首先是一个有着自己利益和价值偏好的个人，这些偏好不仅是合理的，也是合法的，它们影响并决定了自己的公共选择。在这一点上，哈贝马斯比较接近自由主义的公民观。然而，与自由主义所不同的是，公民的政治活动与市民在私人领域的市场交易毕竟不一样，虽然他是一个"私人"，但在公共领域之中，他是作为公众而出现的，也就是说，除了考虑个人需求之外，他还必须考虑公共利益，从公共关怀出发，发表自己的看法，并作出自己的公共选择。著名的"囚徒困境"悖论事实上也从另一面证明了，合作要比不合作更理性。有时候，不是从个人利益出发，而是从公共利益出发作出选择，不仅能实现公共利益的最大化，也能使个人利益得到最大的满足。因此，作为公众而出现的私人，必须以自己所理解的公共利益为原则，从事政治辩论和公共选择。因为各人的利益和价值不同，对公共利益的理解势必也是不同的。这就需要公共领域里的充分的理性交往。

传统的共和主义公民观，由于不承认私意在公意形成

① 哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，第32～33页。

中的作用，公民对公意的认识是一个克服私意、心灵默契的过程。哈贝马斯继承了康德的传统，相信公意是在私意的相互冲突中形成的，公民必须通过公共的辩论以达成共识。不过，在公共领域之中，与自由主义所理解的政治市场不一样，不是个人利益的交易或委托场所，而是“有判断能力的公众所从事的批判活动”。[①] 每个公民不仅从自己的利益，而且从各自所拥有的价值、信仰和良知出发，发表对公共问题的看法，最后通过辩论，形成公共舆论。这样的公众舆论，“其来源不是单纯的个人偏好，而是私人对公共事务的关注和公开讨论”。[②] 在这里，公民参与政治的场所分为两个部分，一个部分是公共选择领域，以自由主义的利益妥协原则，选民从个人利益出发，选择自己所中意的党派和利益代理人。另一个部分是公共舆论领域，公民主要不是从个人利益，而是从个人的良知和信仰角度，对公共问题发表意见。如果说前者属于系统世界的话，那么后者就属于生活世界，按照哈贝马斯的观念，生活世界的公共舆论必须为系统世界提供合法性辩护，并指导系统世界的选择。

从这里我们可以看到，要使得公民自觉地参与政治，仅仅依靠他们自身的个人利益驱使是远远不够的，还必须有足够的公益心，即对公共事务的公共关怀。

这就是康德所说的启蒙运动的真谛：有勇气公开运用自己的理性。理性的公开运用，就意味着一个公民应该像康德所说的那样，将自己深思熟虑的意见，哪怕是反抗性的，有勇气在公众面前公开表达。[③] 一个公民，可能在他

① 哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，第108页。

② 哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，第112页。

③ 参见康德《答复这个问题：“什么是启蒙运动?”》，载康德《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1997，第22～26页。

担任公职的岗位上不得不服从职务的要求，然而一旦他进入公共领域，他就是以公众的身份说话，必须有这样的道德担当，有这样的公德。如果没有这样的公民道德，而仅仅凭借市民们的私人利益，是无法担当起立宪民主体制重任的。对民主制度的优点和缺陷同样都有深刻认识的托克维尔（Tocqueville），一再指出从构成民主时代特征的个人主义精神之中，培育出公德意识是如何的重要。按照列奥·斯特劳斯的看法，这一思想正是其名著《论美国的民主》全书之核心。[①]

当公民在政治生活中运用自己的公共理性的时候，其背后所体现出来的，是公民的政治德性。这样的道德，与传统的共和主义不同，不再是整全性的伦理美德，而只是公共理性所必需的政治道德。罗尔斯认为，公民可以有各自不同的价值观念和宗教道德信仰，但生活在同一个政治共同体之中，就必须有共同的公共理性和相应的政治德性。当公民按照公共理性的导引，参与公共政治生活的时候，就会产生政治层面的公共文化和公共德性：自由、文明、宽容、理性和平等。而由这些政治德性所构成的政治文化，正是重叠共识得以产生的必要条件。[②] 因此，公民对公共事务的参与，不仅具有消极的保护意义，而且具有积极的和正面的道德意义。如果说市民社会中的市民，只是一个拥占性的个人，他与其他人的交往不得不通过权力、金钱或物质利益发生关系的话，那么，在公共领域的公民，他与社会其他成员的交往是直接的、自由的，除了语言之外，不必借助任何扭曲性的中介；他在公共理性中所体现的，只是自己人性的尊严和存在

① 参见列奥·斯特劳斯等主编《政治哲学史》下册，李天然等译，河北人民出版社，1993，第924页。

② 参见罗尔斯《政治自由主义》。

的意义。

罗尔斯在《政治自由主义》中，似乎是针对我们所讨论的问题，写了这么一段话：

> 如果民主社会的公民们想要保持他们的集体权利和自由，包括确保私生活自由的那些公民自由权，他们还必需具有高度的“政治美德”（我如此称谓），又愿意参加公共生活。这种理念是：如果没有一个坚实而明智的公共实体对民主政治的广泛参与（那肯定会带来一种朝向私人生活的普遍退却），即便是设计得最好的政治制度，也会落入到那些寻求统治权并为了权力和军事荣誉的缘故，或者是出于阶级利益和经济利益的原因，而通过国家机构将其意志强加于民的人的股掌之中，更不用说那些扩张主义的宗教狂热和民族主义的狂想了。民主自由的安全需要那些拥有维护立宪政体所必需的政治美德的公民们的积极参与。①

改革开放以来中国的主流意识形态所鼓吹的，是让大家在私人领域中做一个满足于个人利益最大化的好市民。在所谓理性的经济人背后，被掩盖得严严实实的，正是作为一个共和国的公民所不应忘却的公共关怀、公共理性和公共德性。在公共生活的自我角色认同中，“自由主义”提倡的是“纳税人”意识，“新左派”主张的是“民众”或“人民”的观念，唯独缺少的是对“公民”的自我理解。“纳税人”意识自然重要，但它依然是一个自利性的市民意识，无法真正承担非功利的公共责任。“民众”观

① 罗尔斯：《政治自由主义》，第218页。

念也有其尖锐的批判性意义，但它无法普遍化为所有社会成员的权利意识和政治德性。如果我们依然将民主作为我们坚定的奋斗目标，那么，除了制度性安排之外，我们还需要广大社会成员以公民的道德责任感，共同追求和维护这一民主的制度和体制。正如罗尔斯所说：民主自由的安全需要那些拥有维护立宪政体所必需的政治美德的公民的积极参与。

从世纪之交中国“自由主义”与“新左派”的论战出发，本章探讨了这两种立场背后所代表的两种不同的民主观念——自由主义民主与共和主义民主，并具体分析了它们在自由、民主、合法性、正义、集体认同和公民等观念上的理论分歧。在西方几百年的民主历史中，它们之间互相批判，又彼此融合，即使是哈贝马斯设想的超越二者的第三种民主，也依然无法给出一个圆满的答案。世俗时代的人们，无法像上帝那样全智全能，发明一个万无一失的模式，一劳永逸地解决所有的问题，让所有美好的价值在其中获得和谐的安排。这意味着，在这个世界上，还没有一个现成的民主理论或者建制，可以作为理想的方案，供我们现成地拿过来采用。我们只有在“反思平衡”的基础上，不断地借鉴和比较不同的自由理念和民主方案，以便为中国的民主化进程提供多元的可能性选择。“自由主义”与“新左派”在这场论战中提出了各自的问题，又各自为自己的视野所限制。本书虽然同样没有给出一个终极性的答案，哪怕是“第三条道路”式的，但对这两种民主观反思本身，已经内含着某种可能性的解答，因为我相信，只有经过理性反思的民主，才是合理的、合法的和正义的。

第四章
启蒙如何起死回生？

1. 启蒙面临的三大挑战

2009年是五四90周年，也是法国大革命220周年。这两个运动都与启蒙有关。五四被称为中国的启蒙运动，而法国大革命也被认为是启蒙运动的产物。启蒙代表着光明，启蒙时代是一个光明时代的来临，因为启蒙背后有理性，理性是人自身的光明，它可以克服宗教与传统带来的愚昧。启蒙曾经是美好的，但在今天却处于四面楚歌、八方受敌的困境。当今世界与中国的许多问题，都被认为与启蒙的负面有关。启蒙不再代表光明，而似乎是人类自大、贪婪的象征。启蒙面临着前所未有的危机和挑战。于是，在五四90周年的日子里，我们要问的是，启蒙是否已经死亡？启蒙是否还有自我拯救的活力？

改革开放以后的中国思想界，可以分为80年代、90年代与2000年以来三个阶段。80年代是“启蒙时代”，90年代是一个“启蒙后时代”，所谓later enlightenment，而2000年以来则是一个“后启蒙时代”，这个“后”是“post”的意思。80年代之所以是启蒙时代，乃是有两场

运动：80 年代初的思想解放运动与中后期的“文化热”，现在被理解为继五四以后的“新启蒙运动”。新启蒙运动与五四一样，讴歌人的理性，高扬人的解放，激烈地批判传统，拥抱西方的现代性。它具备启蒙时代的一切特征，充满着激情、理想与理性，当然也充满了各种各样的紧张性。到 90 年代进入了“启蒙后时代”，或者叫“启蒙后期”。80 年代启蒙阵营所形成的“态度的同一性”，在市场社会出现之后，逐渐发生了分化，分裂为各种各样的“主义”：文化保守主义、新古典自由主义、新左派等等。启蒙是一个文化现象，最初是非政治的，启蒙运动的内部混沌一片，包含着各种主义的元素。欧洲的启蒙运动发生在 18 世纪，也是到 19 世纪经济高速增长、阶级分化的时候，出现了政治上的自由主义、社会主义与保守主义的分化。不过，90 年代的许多基本命题依然是启蒙的延续，依然是一个“启蒙后时代”。但是 2000 年以来，情况发生很大变化，之所以称之为“后启蒙时代”，这个 post 的意思是说，在很多人看来启蒙已经过时了，一个新时代已经来临。

在当今中国，有三股思潮同时从不同的方向在解构启蒙。第一股思潮是国家主义。自十多年前中国驻南使馆被炸到 2008 年的奥运会火炬传递事件，中国民间出现了一股强烈的民族主义狂飙。民族主义狂飙是一个内部非常复杂的思潮和运动，有文化认同的需求，也有中国崛起的诉求。而国家主义是民族主义思潮之中比较右翼的极端形式。民族主义追求民族国家的崛起，这无可非议。但国家主义主张以国家为中心，以国家的强盛作为现代性的核心目标。虽然民族国家的建立也是启蒙的主题之一，但启蒙的核心不是国家，而是人，是人的自由与解放。如今这股国家主义思潮则把国家作为自身的目的。随着“中国崛

起”呼声的日益强烈，国家的确成为这几年的中国思想界的核心。王晓明在《天涯》杂志2008年第6期上反思汶川大地震的文章，有一个敏锐的观察，他发现，80年代启蒙运动的时候，大家都在谈“人”，关键词是“个人”；90年代随着阶级的产生和分化，核心词变为“阶层”；这几年则转移到了“国家”。那么，国家与启蒙究竟是什么样的关系？从各种宗教、家庭和地缘共同体中解放出来的个人，与现代民族国家的关系如何？在传统自由主义理论之中，国家理论比较薄弱。特别是当代中国的自由主义，由于过于迷信国家只是实现个人权利的工具，缺乏对国家的整体论述。于是，在自由主义缺席的领域，国家主义乘虚而入，这几年的卡尔·施米特热、马基雅维利热、霍布斯热，都与中国思想界的“国家饥渴症”有关，构成了对启蒙的挑战。

对启蒙的第二个挑战来自古典主义。古典主义有中外两种类型，一种是西方的古典主义，在中国是列奥·斯特劳斯热。斯特劳斯从古希腊的古典立场批判以启蒙为核心的现代性，他要从现代的多元社会回到柏拉图，回到古希腊的自然正义。从斯特劳斯开始，如今在中国思想界掀起了一股重读古希腊的西方经典热。另一种古典主义的类型是中国传统的，《论语》热、庄子热、先秦诸子百家热，各种各样的读经热。中外的古典主义同样也是面对现代性的两个软肋，一是世俗时代中意义世界的崩溃，二是多元社会中核心价值的匮乏。而古典哲学对意义和价值有着非常丰富的资源。中外古典热如今在中国有汇合之势。一批学者正在致力于打通中西古典，他们的假想敌都是以启蒙为核心的现代性。特别需要指出的是，近年来兴起的古典主义与90年代初的文化保守主义与新儒家不同。新儒家和文化保守主义虽然不同意80年代的启蒙者将中国传统

看作为一个负数，但他们并没有将传统与现代对立起来，而是寻找二者的接榫点。他们与激进的启蒙者一样，认同现代性的普世目标，只是要寻求普世现代性中的中国特色，而这一特色在他们看来正是中国的文化传统可以提供的。这有点类似日本现代著名思想者丸山真男，承认普世性的现代目标，发掘日本特殊的历史文化传统。然而，今天所出现的古典主义，完全不同。他们不再承认现代社会的正当性基础，古典传统对于现代性而言也不再是实现特殊现代性的本土资源，而是倒过来，试图用回到古典的方式重新奠定现代社会的正当性，创造反现代的另类现代性。

挑战启蒙的第三个思潮是多元现代性。以往的现代性思潮，都把西方当作普世性的典范，非西方的现代性只是个案和特殊性，但这十几年来从日本引入的东亚现代性，则完全推翻了以西方为普遍的现代性经典模式。在他们看来，太阳不是只有一个，而是有多个，现代性也是多元的。东亚现代性的历史和文化起源与欧洲完全不同，因此其模式也是纯粹东方的。东亚现代性思潮有点类似德国19世纪的浪漫主义。德国的浪漫主义就是从批判英法启蒙的普世性开始。启蒙所持的是普遍性立场，它不是从个别的民族，而是从普遍的人性和理性出发阐释科学、社会和文化。但浪漫主义一反普遍的理性，从民族国家特殊的语言、历史和文化奠基现代性的独特道路。以此相似的是，如今的多元现代性特别是东亚现代性同样否定现代性所共同约定的普世性价值，东亚与西方，不是特殊对普遍，而是特殊对特殊，东方具有与西方完全不同的多元现代性图景。

这三种挑战启蒙的思潮，是2000年以来的显学，影响非常大，相互之间既平行又有交叉，出现了一个聚焦、

两大结盟与三种转向的新格局。所谓“一个聚焦”，乃是无论是国家主义，还是古典主义或东亚现代性，都聚焦于以“中国崛起”为核心诉求的另类现代性，即中国特色、中国本位、中国立场的现代性。“两大结盟”首先表现在激进的新左派思潮与保守的国家主义思潮部分代表人物有结盟的趋势，本来激进与保守就是一个角币的两面，有着非常吊诡的纠缠关系。另外一个结盟是古典主义与国家主义的结盟，也就是斯特劳斯与卡尔·施米特的联姻，他们共同的敌人都是自由主义。而“三种转向”，第一乃是民族主义的诉求从被动抵抗型转向了积极崛起型，从过去屈辱的“反抗政治”转变为如今要求平等对待的“承认的政治”。这从最近的畅销书《中国不高兴》中可以看出。恰恰是这批作者，当年策划了那本《中国可以说不》，其中的变化很有意思。《中国可以说不》体现的心态是一个心理刚刚发育的小孩，想挣脱家长的控制，开始对大人说“不”。十几年之后，觉得自己已经长大成人了，可以与西方列强平起平坐，甚至可以与西方叫板了，所以要让洋人看看中国大人“不高兴”的脸色。这种心态的微妙变化表明他们没有把中国与西方理解为一个平等关系，从过去屈辱性的不平等转为今天“东风压倒西风”式的不平等。第二个转向是从文化民族主义转向政治的国家主义。民族主义的正当性基础不再是90年代初文化保守主义的那种中国独特的历史、文化和人文精神，而是建立一个强有力的国家。中华民族的象征不再是古老的中华文明，而是一个有实力、有资格“不高兴”的国家。第三个转向是从关注现代性的内部关系转向了关注民族国家的外部关系，特别是中国与西方的关系。这个转向遮蔽了中国现代性内部尚未完成的制度与文化的改革。

总之，启蒙所面临的挑战是严峻的，也是强有力的。

在不少人看来，80 年代启蒙所追求的现代性普世价值与普世目标，在今天已经变得非常荒谬：理论上没有新东西，现实上也很迂腐。更重要的是，用他们的话说：丧失了中国的主体性。于是各种另类现代性的方案，包括后学与新左派提出的批判解构式的现代性、政治保守主义提出的国家主义现代性、中外古典主义提出的反启蒙的现代性以及各种各样的多元现代性方案等等，都强烈冲击着以启蒙为核心的自由主义现代性方案。在五四 90 周年后的今天，继续以启蒙为天职的自由主义知识分子不得不反思：我们能够回应这些挑战吗？启蒙能够在回应强大的论敌基础上，发展出新的理论，提升到新的境界吗？自由主义所必须回答的问题至少有三个：第一，面对国家主义掀起的“中国崛起”的狂飙，自由主义有自己的国家理论吗？第二，面对中外古典主义提出的价值失落和生活意义问题，自由主义有自己的伦理学说吗？第三，面对多元现代性否定普世价值、主张文化相对主义，自由主义有自己的文化哲学吗？

假如中国的启蒙捍卫者们只是被动地守住自由、权利、市场等教条概念，不去主动地回应时代所出现的新潮流、新问题，五四以来的启蒙传统到我们这代人真的会中断，甚至死亡。如果要让启蒙起死回生的话，我们要重新盘点启蒙的家底，看看有哪些正面的资源可以用来重新激活启蒙，回应挑战。

2. 启蒙的内在复杂性

从学理意义上说，2000 年以来出现的国家主义、古典主义与多元现代性有非常积极的价值。它们从启蒙的外部强有力质疑了启蒙本身的幽暗面。问题在于，当它们在

启蒙的外部批判启蒙的时候，按照这个思路走，它们所建立的现代性，很有可能成为反现代的另类现代性，乃至于完全与启蒙背道而驰的伪现代性。而这些另类现代性方案在历史上曾经有过悲剧。比如德国，从浪漫主义开始，追求另类现代性，从费希特、黑格尔走向施米特，最后走到希特勒。这意味着，反现代的现代性蕴涵着自我颠覆的危险。那么，有没有可能从启蒙内部发掘资源来挽救启蒙？

哈贝马斯有一句名言，启蒙是一个未完成的方案。在他看来，启蒙所提出的普世性价值，对自由、民主、平等的追求，今天远远没有实现。哈贝马斯试图从启蒙内部拯救启蒙。启蒙并非一些简单的教条，其内部具有非常丰富的资源，启蒙本身也并不自洽，它内部具有极大的紧张性。

从西方启蒙运动来看其紧张性，虽然启蒙以理性为号召，但欧洲的近代理性传统有两种不同的资源，一种是法国笛卡儿式唯理主义，一种是英国培根、洛克式经验主义。虽然它们都追求理性与科学的确定性，但形成了一个内部相互批判的趋势，经验主义在历史上曾经对化解教条化的唯理主义有过积极意义。启蒙内部不仅有理性，也有怀疑论。理性包含着自负与怀疑双层意义，一方面相信理性的全知全能，另一方面又怀疑理性之外的一切权威。这个怀疑精神追究到底的话，最后也要质疑其自身。启蒙是乐观的，相信理性的确证和改造能力，理性又是怀疑的，怀疑一切现存的权威。而恰恰在早期启蒙思想中，有强烈的怀疑论思潮，对唯理主义构成了平衡。比如法国的蒙田、意大利的维科，他们留下的深刻的怀疑论传统，对消解理性本身的独断是一味解毒剂。

从广义来说，浪漫主义本身也是启蒙的一部分。按照以赛亚·柏林的研究，浪漫主义的源头从意大利的维科开

始，到德国的哈曼，其一开始就是启蒙的产物：追求人的精神自由。浪漫主义是一种反启蒙的启蒙思潮，它反对的是法国启蒙运动中的普世理性，但继承了启蒙价值中的人的自由和个性创造，在情感和意志的基础上将之发扬光大，并进一步发展出民族历史文化的独特性和多元性。而从歌德到洪堡，以及早期的德国浪漫主义者们，非常强调人的个性与独创性。浪漫主义只是到了后期逐渐保守，与国家主义结合，产生了神秘的国家神学。

此外，启蒙内部既有唯物论也有唯心论。既有建立在机械唯物主义之上，把人看作机器，人性就是追求幸福最大化的功利主义哲学，也有从康德开始强调人的精神尊严的道德形而上学。到19世纪中叶，先是经过约翰·密尔，后来是格林为代表的牛津唯心学派的引入，泰晤士河开始流淌莱茵河水，发展出与古典自由主义不同的、影响至今的新自由主义传统。不仅是自由主义，法国大革命之后的19世纪所出现的各种意识形态包括保守主义与社会主义，都是启蒙运动的产物，启蒙是它们的共同的思想源头。

如果说启蒙代表了现代世界的普世价值的话，这一普世价值并不是单数，而是复数。普世价值也在不断发展。而更多的非西方民族与国家也相继加入到全球现代性行列，它们也贡献了更多的普世价值。比如儒家思想中的“和谐”、“和而不同”、“己所不欲，勿施于人”，逐渐为世界所接受，成为全球伦理的基础之一。

启蒙是一个伟大的现代性之母，混沌博大，充满着包容，又内在紧张。欧洲的启蒙如此，中国的五四启蒙运动何尝不是这样？张灏先生专门研究过五四中的思想两歧性问题。在他看来，五四启蒙之中有四重两歧性：理性主义与浪漫主义，怀疑主义与新宗教，个人意识与集体意识，

民族主义与世界主义。这些都是五四启蒙思想的一部分，构成了相互冲突又彼此弥补的两面性。五四启蒙之中理性主义当然是主流，但同样有另外一些非理性主义的思潮制约着它。胡适是最信科学的人，但他同样也崇拜尼采，强调人的个性。他提倡的易卜生主义式的个人不是纯理性的，其中明显受到德国浪漫主义的影响。

不要以为只有《新青年》、《新潮》才代表启蒙，认为陈独秀那种激烈反传统才是五四精神。五四是多元的，启蒙更是复杂的。与《新青年》并存的，还有“另一种启蒙”。比如《东方杂志》的主编杜亚泉，比如1918年以后的梁启超。他们不是与启蒙过不去的保守派，而是代表了温和路线的“另一种启蒙”。他们不是激烈地反传统，而是对古今中西文化采取“接续主义”：不是在传统的废墟上重新开始，而是在会通中西、博采众长的基础上创造新文化。当年扎扎实实埋头做文化启蒙基础工作的，不一定是慷慨激昂的《新青年》，倒是这些人到中年的敦厚之辈。作为商务编译所负责人的杜亚泉翻译了不少动物学、植物学大辞典，将科学的火种引进神州，梁启超主办的共学社邀请了杜威、罗素，在全国巡回演讲，掀起启蒙的狂飙。

启蒙内部是非常复杂的，完全有可能提供自我反思、自我解毒和自我提升的多元资源。对五四最好的纪念，乃是以宽广的视野和丰富的心灵重新理解启蒙，从启蒙内部提炼资源，继续启蒙的未竟事业。

3. 轴心文明与早期现代性

以色列著名的社会学大师艾森斯塔特在《反思现代性》中提出一个看法，他把现代性看作是人类历史上第

二次轴心文明。轴心文明最早由雅思贝尔斯提出，他认为犹太教—基督教文明、古希腊文明、伊斯兰教文明、印度教文明和中国文明，都是影响至今的轴心文明。第一次轴心文明在文明相对封闭的状态下独立诞生，但第二次轴心文明现代性具有扩张性和弥漫性。问题在于，当现代文明出现之后，那些古老的轴心文明是否逐渐解体？启蒙与轴心文明呈现出什么样的关系？

在当今世界，我们发现，现代性越是深入，轴心文明不仅没有消解，反而以一种更激烈的反弹力量出现。最明显的例子就是21世纪初的“9·11”。“9·11”虽然不是一次简单的文明冲突，但显然有着文明冲突的背景。按照哈贝马斯的经典论断，“9·11”触动了世俗社会的宗教神经。也就是说，以世俗化为标志的现代性所到之处，都与原来轴心文明留下来的民族文化传统发生激烈碰撞。最重要的问题在于，普世的现代性可以给人们带来繁荣的物质、文明的制度，却无法解决人们心灵深处的文化认同。认同这个问题随着全球化的到处凯旋，反而变得越来越尖锐。于是，伴随着世俗化的深入，全世界各种各样的宗教也在复兴。

精神信仰这个问题，轴心文明能够解决，但启蒙解决不了，现代性也解决不了。启蒙赋予了人选择的自由和理性能力，但安身立命的问题不是仅仅凭理性就能够解决的，它还要有信仰。于是便成为现代性木桶中的短板。再完美的木桶短了这一块，现代性方案就有大问题。

对于现代性而言，这块短板真的无法弥补吗？我在这里想提出一个“早期现代性”的观念予以回应。过去我们总是以为早期的东西都是幼稚的、有缺陷的，所谓的“不成熟”，似乎越成熟的就越好。不过假如我们观察现代性的历史实践的话，事实恰恰倒过来，现代性越是到了

晚期，毛病越多。现代性发展到今天，蜕变非常厉害，人性中的骄傲与贪婪空前膨胀，技术与理性畸形发展，物质主义、享乐主义压倒一切，精神世界衰落等等。成熟的现代性打败了过去的传统之后，反而呈现出畸形的一面。但是回过头来看早期现代性，比如欧洲启蒙运动之前的15～17世纪，我们会发现那个时候有很多轴心文明的遗产：古希腊罗马传统、犹太教—基督教传统、儒家文明传统等等。再来读读早期启蒙思想家的作品，会发现他们的论述反而更周全、更成熟。比如，16、17世纪的蒙田、帕斯卡尔，就是法国的早期启蒙者。他们尊重人的价值，尊重人的理性能力，但浓厚的怀疑主义气质和宗教感使得他们并不像后来的理性主义者那样相信人可以像上帝那样全知全能。人有理性，但也要有信仰。人虽然获得了解放，成为世界的主人，但并不在上帝那个位置上。人只是会思想的芦苇。人非常伟大，具有“可完善性”，但同时又非常脆弱，人性中有另一面“可堕落性”，经不起欲望的诱惑。人是天使，也有可能是魔鬼，人性中的狂妄和贪婪都会使人堕落。成熟现代性所产生的问题，从人性角度来说，都与人的狂妄与贪婪有关系。启蒙运动以后，人坐上了主体的位置，“可堕落性”被忽略了，相信理性的全知全能，最后导致了一系列歧路和悲剧。然而，在早期启蒙思想中，因为还有中世纪的宗教和古典的人文平衡，理性是中庸的，正在它应该在的位置上。再举英国的例子亚当·斯密。今天的人们只记住他的《国富论》，市场那只看不见的手，而忘记了亚当·斯密除了是个经济学家外，首先是一个伦理学家，还是《道德情操论》的作者。在他看来，人性之中不仅有利己的一面，还有利他的一面，人性中蕴涵着同情心。亚当·密所设想的理想社会，是以人性中这丰富的两面为依据的，同情心与利己性保持着微

妙的平衡。

在早期启蒙思想之中，有太多的这些可以解决当代问题的丰富的思想资源。由于与轴心文明之间有着非常紧密的血脉关联，早期现代性反而更丰富，更有思想的张力，一方面开始追求现代性的核心价值——自由、理性和人的解放，另一方面受到宗教和人文的内在限制，没有把人放到上帝的位置，以为解放了的奴隶就可以为所欲为、无所不能，不再对神圣之物有敬畏之心。这几年由于古典主义的推动，学界开始出现一个好风气，即重视研读经典。在我看来，不仅古希腊、希伯来和先秦的古典要研读，近代以来，特别是早期启蒙中的经典更值得研读，今天我们这个社会现代与传统已经撕裂，如果想重新弥合的话，早期启蒙思想显然更有启示性，因为近代的经典连接着古代与现代，继承了第一次轴心文明的传统，又开始拥抱第二次轴心文明现代性。欧洲大陆的维科、蒙田、帕斯卡尔，英国斯密、洛克、休谟，哪怕是19世纪的托克维尔、约翰·密尔、格林，他们思想中的复杂性，值得我们反复玩味。

其实中国早期启蒙思想的丰富，何尝不是如此？梁启超、严复等这些晚清早期的启蒙先驱，不以中西为沟壑，而是古今兼学、中西会通，气象很大。他们对西学虽然有误读，但很多是创造性的误读，远非今天教条主义式的西化论者所能比肩。五四一代知识分子的心灵世界也异常丰富。鲁迅不用说了，哪怕是李大钊，他身上有理性的冷峻，也有浪漫的激情。他拥抱启蒙，又不割绝传统，欧洲的三种启蒙传统——法国的理性主义、英国的自由宪政和德国的浪漫主义，在李大钊那里可以相得益彰，并行不悖。无论是晚清还是五四思想家内心世界的复杂，容纳古今、吞吐中西的博大，都是启蒙运动中最宝贵的历史遗产。

4. 现代性的普世与多元

启蒙运动是复杂的，现代性也是复数的，那么，现代性是普遍的还是特殊的呢？在西方中心论得到普遍质疑的今天，多元现代性获得了相当广泛的认同。问题在于，如何理解多元现代性？显然，有两种不同的思路。一种是文化相对主义的，认为不同民族与国家的现代性都是特殊的，不可比较的，没有一个可通约的普遍标准，如果有的话，背后就是潜伏的、隐蔽的西方中心主义。另外一种思路是承认现代性可以有欧洲的模式、美国的模式、日本的模式、中国的模式，它们都是特殊的现代性，但特殊之中有普遍，多元现代性之间有一些彼此可以通约的普世价值。

这两种对现代性的理解，体现了历史主义与启蒙主义之间的紧张关系。启蒙是普世的，但历史主义反对启蒙的普世价值，一切都只能在民族与文化的具体历史语境之中才能获得意义，而不同历史语境的文化是难以通约的。历史主义有其睿智，可以解决文化认同的问题，但也有其危险性，有可能消解现代性本身，把现代性本身解构为一个空洞的符号，导致后现代的价值相对主义乃至虚无主义，而价值虚无主义又恰恰是法西斯主义的历史温床。从历史主义到价值虚无主义，再到反现代的另类现代性，这一下行路线有其深渊所在。

那么，一方面承认现代性的多元性，另一方面又要坚持现代性的普世价值，多元与普世之间究竟如何处理？传统的启蒙主义有一个弊端，即导致了僵化的独断的一元论现代性。特别是20世纪60年代美国的现代化理论，把现代化解释为以美国为标准的放之四海而皆准的一统模式。

帕森斯还将现代化归纳为三条铁律：市场经济、民主政治和个人主义。非西方国家只有一条出路，就是如何从传统（本土）走向现代（西方）。这种赤裸裸的西方中心论如今已经被普遍地唾弃。90 年代初中国出现了一个修正方案，即承认现代性是普世的，但中国的历史与传统是特殊的，中国不能简单学西方，要寻求与西方不同的中国特色的现代性。

类似这样的修正现代性方案日本也曾经有过，比如丸山真男对日本现代性的解释。但正如酒井直树所非常犀利地批判的那样，这类修正的现代性方案，虽然追求民族国家的特殊性，反而更强化了西方的普遍性，因为西方的普遍性需要非西方的“他者”，需要各种特殊性作为前提。各种非西方的特殊的“他者”的出现，更巩固了西方的“普遍”。[①] 在普遍之中追求特殊这一修正现代性方案不通，那么，我们究竟如何为普遍的现代性方案与多元的特殊性获得一个理解的基础呢？

到了 21 世纪，全球的现代性方案形形色色，五花八门。仔细考察，是同中有异，异中有同。假如用帕森斯的三条铁律来衡量，的确无法解释。这表明，以本质主义到思维理解现代性，已经面临着不可逾越的内在障碍。要超越这一困境，解开现代性的普世与多元内在紧张的死结，维特根斯坦的“家族类似”理论会给我们一条新的路径。维特根斯坦在研究各种词的意义的时候，发现其意义是不确定的，只有放在具体的历史语境之中，一个词才能获得确切的意义，但不同语境下的同一个词的意义又是相似的，他将之称为“家族类似”。也就是说，一个家族的成员，他们的容貌都有相似之处，但并没有共同的本质。维

① 罗尔斯：《政治自由主义》，第 218 页。

特根斯坦“家族类似”理论对我们理解现代性的普世价值，在不确定的历史语境之下获得现代性的确定意义非常有启发。它提示我们，现代性并不是一种僵硬的本质或确定不移的目的，不是帕森斯式的三条铁律。现代性意味着一组价值，包括自由、权利、民主、平等、博爱、富强、幸福等等，都是现代性的价值。这些价值按照以赛亚·柏林的说法，彼此之间很难和谐，相互之间经常有冲突。于是对于不同的现代性价值需要选择。不同的民族、不同的人在哪种价值具有优先性的问题上理解是不一样的。之所以在当今世界有不同的现代性，乃是它们对何种价值优先的理解和处理不同。比如，英美比较注重自由与法治，法国突出民主，东亚注重发展和富强。不同的现代性，隐含了价值优先性的差异。不过，如果说它们都是现代性的话，一定具备了现代性这组价值中的大部分，具有“家族类似”的特征。不同的现代性既具有相似性，也具有可比性，现代性有品质高下之分，有好的与不好的区别。当一个国家的现代性过于偏重某个价值，比如只注重国家富强，公民缺乏基本的人权保障；或者民主制度有了，却没有相应的法治秩序，贪污贿选成风；或者社会实现了平等，却在普遍的贫穷中挣扎……凡此种种，我们都可以判定不是一种好的现代性。

当我们以这样一种新的思维重建理解现代性的话，一方面可以避免本质主义的西方中心论的现代性方案，哪怕它以各种伪装的形式出现，另一方面也可以与文化相对主义和价值虚无主义划清界限，坚守现代性的普世价值。在五四90周年、法国大革命220周年的当下，启蒙不是死了，而是虽死犹生。启蒙是一项未完成的历史事业。启蒙创造了现代性、现代社会和现代生活，也从此播下了冲突的种子。要解决这些问题，仅仅从启蒙的外部比如古

典的立场、后学的立场来“超克”启蒙，虽然犀利，但只是一种法道有限的外在理路。启蒙要获得新的生命，重要的是从复杂的历史传统之中，从启蒙的内在理路之中重新发掘启蒙的丰富资源，从而让现代性获得继续提升的空间。

5. 物欲主义的弥漫与自由主义的缺席

西方的自由主义政治哲学，在20世纪末发生了从整全性自由主义向政治自由主义的理论转向。密尔、康德以来的西方自由主义传统，都是整全性的，有一套关于从个人伦理到社会政治的完整学说，这套整全性学说成为自由主义制度和法律的价值基础。不过，自1970年代以后，文化多元主义在西方强劲崛起，各种不同的宗教、道德和哲学学说与自由主义争夺文化领导权，以罗尔斯为代表的自由主义主流传统，为了扩大正义原则的公共文化基础，不再将自由主义建立在特殊的一己学说之上，而是从各种异质的宗教、哲学和道德学说之中寻求“重叠共识”，从而从整全性的自由主义退为政治自由主义。西方自由主义政治哲学的这一转向，有着其回应文化多元主义挑战的特殊背景，现在的问题是：中国的自由主义，是否有必要紧随西方，从整全性自由主义变为政治自由主义？

中国的自由主义与西方不同，其面临的主要问题，不是如何“统战”富有生命力的基督教、天主教、伊斯兰教、佛教、儒教乃至各种多元文化，在正义问题上达成“重叠共识”，它所面对的是一个日趋价值虚无和文化真空的社会，需要自由主义拿出一个从伦理到政治的整全性叙述，为转型中的中国社会公共文化和法律制度提供基本的核心价值，奠定社会伦理与政治的一般基础，并为人生

的意义（个人美德）问题指出一个规范性的方向。这一要求并非苛刻，事实上，从密尔到康德的整全性古典自由主义传统在这方面有非常丰富的思想资源。如何重新回到古典自由主义，获得从德性到知识、从伦理到政治的文化领导权，成为当代中国自由主义面临的重要使命。

当代中国所出现的，是伯尔曼（Harold Berman）所说的“整体性危机”。所谓“整体性危机”，乃是指从个人到民族都迷茫于生存的意义何在，应该向何处去。人们对制度和法律产生严重的不信任，宗教信仰丧失殆尽，整个文化面临彻底崩溃的可能。[①] 虽然经济的高速发展使中国成长为一个世界性经济大国，发达地区的居民物质生活也实现了小康，然而，如民间所流传的那样，“形势大好，人心大坏”，物质生活的空前繁荣与秩序的不稳定、精神的虚空同时并存。晚清以后，当传统的宇宙—社会—心灵秩序崩溃以后，中国一直处于政治秩序危机和心灵秩序危机之中。虽然在毛泽东时代（1949～1976）这两种危机得到了暂时的克服，但到1980年代以后，政治秩序和心灵秩序的危机再次延续。改革开放以来，以个人和市场为轴心，社会不断地发生分化，如今的中国已经基本脱离了毛泽东时代的集体主义，逐步演化为一个个人主义的社会。

不过，这一个人主义的社会，并非洛克式的自由主义社会，而是霍布斯意义上的“唯我式的个人主义”（egoistic individualist）社会。在这一社会中，人人充满无穷的物质欲望，谋取的是个人利益的最大化。但个人与个人之间是相互断裂的，有市民而没有市民社会，有法律而

① 参见伯尔曼《法律与宗教》，梁治平译，三联书店，1991，第35页。

没有法治。原子化的个人无法在民主和法治的基础上重新整合，只能依靠威权主义的强势政府，维持社会的基本秩序。只要政府的统治稍稍弱化，就会蜕变为一个弱肉强食、异常残酷的丛林世界。在制度性秩序缺失的背后，是公共文化和核心价值的匮乏，社会对善恶是非这些最基本的问题普遍持有实用主义和相对主义的暧昧态度，乃至于价值上的虚无主义。法律形同虚设，并不被人们所信仰，社会秩序只是靠着趋利避害的理性计算得以维持。

在这个社会中，政治也被私欲深刻地腐化了，成为各种私人利益争相追逐垄断性资源、权力寻租的场所。在堂而皇之的“公共利益”之下，都能找到或明或暗的私欲冲动。政治失去了其公共性，成为了私性的政治。霍布斯式的个人主义社会，没有宗教，也不需要道德，但它需要一种为国家和大众所共同尊奉的新意识形态。这便是市民政治学。市民政治学将政治看作是对私人欲望的满足和交易，其核心精神不是政治的，即古希腊时代的民主和公民参与，而是经济的，即国家的强盛以及民众物质生活的富裕。一个强势的国家威权，正是市民政治学得以实践的首要因素。正如丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）所说：“19 世纪的意识形态是普世性的、人道主义的，并且是由知识分子来倡导的。亚洲和非洲的大众意识形态则是地区性的、工具主义的，并且是由政治领袖创造出来的。旧意识形态的驱动力是为了达到社会平等和最广泛意义上的自由，新意识形态的驱动力则是为了发展经济和民族强盛。”①

市民政治学同时也需要一套市民的人生价值观作为其日常生活的意识形态基础，这就是如今在中国普遍弥漫的

① 丹尼尔·贝尔：《意识形态的终结》，张国清译，江苏人民出版社，2001，第 463 页。

物欲主义享乐观和人生观。物欲主义的出现，从历史过程来看是对毛泽东禁欲主义的反弹，是1980年代以来对人的自然欲望解放的结果，另一方面也与现代资本主义的生产方式密切相关。经济的快速增长，不仅取决于生产能力的扩张和科学技术水平的提升，更重要的是欲望的不断的生产和再生产。这便需要改变对人性、快乐和道德的理解。物欲主义所理解的个人，乃是一种麦克弗森（Macpherson）所指出的那种“占有性的个人主义”。① 按照霍布斯和洛克的预设，所谓个人就是自己禀赋和财产的占有者和消费者，他不是德性的主体，而是个人欲望的主体。丹尼尔·贝尔指出：“资产阶级社会与众不同的特征是，它所要满足的不是需要，而是欲求。欲求超过了生理本能，进入心理层次，它因而是无限的要求。”当对人性的自我理解发生变化以后，享乐主义的道德观也随之出现了。“在过去，满足违禁的欲望令人产生负罪感。在今天，如果未能得到快乐，就会降低人们的自尊心。”②

物欲主义的快乐观和道德观在中国的出现，不但没有化解晚清以来的社会心灵危机，反而加剧了危机本身。物欲主义是霍布斯式个人主义社会的大众意识形态，也是威权主义所得以统治的正当性基础。当代的威权主义政治是去政治的（对民主的消解）、去公共的（私性政治），也是去道德的。法律背后没有伦理精神，统治的正当性不再依赖普世的公共价值，而只是建立在对人之欲望的不断满足的市民政治学基础之上。无论是大众的物欲主义，还是

① Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962.

② 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡等译，三联书店，1989，第68、119页。

国家主流意识形态的发展主义和民本政治，都将人视为动物性的自我，所谓的“自由”被限定在私人领域的个人致富的自由，所谓的“人权”也被化约为物欲性的生存权或自我保存权。黑格尔将人性理解为欲望、理性和自尊。大众的物欲主义和国家的发展主义剥夺了人在道德和精神层面的自尊和被承认的尊严，只为自利性的市民留下了欲望和理性，而这个理性只是有效实现个人欲望的工具理性而已，不含任何价值性取向。

政治上的犬儒主义、人生观上的物欲主义和道德上的虚无主义，这就是当今中国精神状况的现实。这些内在关联的精神现象加剧了精神层面的心灵危机。虽然许多人相信快乐就是生活的目的，就是最大的善，但是物质的占有永远比不上欲望的膨胀，即使拥有了也不一定意味着幸福。人性中除了有向下沉沦的动物性之外，同时也潜伏着向上提升的神性。物质的富有与精神的虚空在业已小康的中国人身上同时发生。公共领域的无所作为，使得人们愈加重视自己的内心世界，寻求安身立命的庇护所在。然而，过去曾经是那样丰富的古典德性资源如今都被掏空了，中国人有了选择自己信仰的自由，却失去了选择的能力，得到了自由，却失去了灵魂。在价值相对主义和虚无主义的包围之下，人们普遍地感觉精神的迷惘和无所适从，善与恶、是与非、正义与不公的界限变得模糊不定。在一个去政治化的个人主义世俗社会中，关于什么是美好的人生、如何才能实现内心的安宁和幸福这些有关个人心灵的问题，甚至比自由民主、法治这些公共政治问题，对于许多人来说更为直接，更具有某种当下的紧迫感。沿海与内地、城市与乡村的差别之大，使得当代中国人的诉求也开始分化，当底层的民众依然在争取基本的生存权利、受教育权利和社会保障的时候，已经初步实现了小康的城

市中产阶级、白领阶层和知识分子，却更多地忧虑于个人如何安身立命，在竞争激烈、动荡不安的社会中寻找精神的家园。

当代中国的自由主义，虽然对政治秩序的重建拥有从自由市场经济到民主宪政法治的一整套方案，然而对于如何解决心灵秩序的危机基本是缺席的。相反的，现代自由主义中影响比较大的权利自由主义和功利自由主义两大流派，一来到中国，都发生了某种变异和走形，社会大众对其做了实用性的选择性吸收：对于权利自由主义，是只要权利，不讲责任；对于功利自由主义，突出的是个人利益的最大化，而忽视多数人的公共利益。特别是中国的经济自由主义者们，将人性宣传为通过工具理性实现个人利益最大化的经济人，在社会中产生了很大影响，所谓的经济人假设，如今已经成为相当普遍的自我意识，成为“唯我式的个人主义”自我辩护的常见性理由。经济人的假设是反道德、非精神和无灵魂的，它的流行加剧了当代中国的心灵秩序危机。而政治自由主义所关心的，只是公共领域的正义问题，而将什么是美好的人生，放逐到私人领域，留给个人自由选择，在伦理道德领域表现出的是一种理论苍白、无所作为的消极姿态。

一方面是人们的心灵危机日趋严重，另一方面是自由主义的难堪缺席，就在这一现实的背景之下，古典主义悄然登场了。所谓古典主义，乃是指西方古希腊哲学和中国先秦经典在当代中国的复兴。古典主义所针对的问题，正是如今日趋严重的心灵秩序危机问题。其针对现代性过程中所出现的工具理性和物欲主义，在自由主义无从解答的德性伦理领域，借助丰富的中外古典智慧，提出了多种人生意义的解决之道。古典主义在自由主义弃权的领域，发动了一连串的攻势。从“列奥·斯特劳斯热”、知识界回

归各种中外经典，到社会上的“国学热”、“读经热”，乃至于丹的“心灵鸡汤”，等等，近些年来，古典主义浪潮以突如其来的大红大紫席卷全国，吸引了一大批年轻的学院精英和白领精英，其势头之盛，大有压倒自由主义和后学之趋势。

如果说1990年代自由主义的主要论敌是新左派的话，那么如今古典主义便成为了自由主义的主要对手。除了社会正义问题之外，如何反思现代性的缺失面，回应物欲主义的挑战，提出人生的意义和方向，如今成为各家各派争夺知识和文化领导权的焦点所在。

6. 为什么需要整全性自由主义

在这样严峻的现实背景之下，当代中国的自由主义是否还有必要像西方那样，退回到政治自由主义呢？

从自由主义的发展历史来看，早期古典的自由主义都是整全性的。其关于自由的基本理念，最早脱胎于基督教，伯尔曼指出：“自由之民主主义乃是西方历史上头一个伟大的世俗的宗教——是与传统基督教相分离，同时又吸收了传统基督教的神圣观念和它一些主要价值的第一个思想体系。”[①] 早期古典自由主义学说背后，有一套以自然法为核心的宇宙观和历史观，发展到康德的自由主义，又建立了更为丰富复杂的道德形而上学系统。古典的自由主义，不仅是政治哲学，也是伦理哲学，有着对宇宙、人性和社会的独特阐释和论述，因而其充满了人性和道德的力量。

19世纪以后，当超越的自然法和道德形而上学逐渐

① 伯尔曼：《法律与宗教》，第86页。

解魅之后，自由主义自身开始世俗化，出现了功利主义。最大多数人的最大善，不仅是政治的原则，也是伦理的原则。就在功利主义的时代，自由主义逐渐在西方占据主流意识形态地位，获得了国家的建制化。到了当代，作为国家基本建制的自由主义面临着来自不同宗教、文化和思潮的挑战，作为制度平台的自由主义，如何包容这些相互冲突的教义，如何将这些多元的文化、异质的人群组合成“我们”——同一个政治共同体，成为首要的问题。于是自由主义往后撤了一步，它不再坚持其特定的善，只是在正当这一问题上要求各家各派形成重叠共识。自由主义作为一个国家建制的公共平台，在善的问题上严守中立，以保护各种合理的宗教、文化和哲学自然竞争、多元并存和理性对话。

通过上述自由主义发展史的简单回顾，我们会发现，事实上存在着两种自由主义，一种是“在野的”自由主义，即作为众多学说之一的整全性自由主义，它并没有获得国家建制化的特权，也并非公共文化的制度性平台。它以其道德、理性的魅力吸引众人，以竞争性方式争取知识和文化的领导权。另外一种是“在朝的”自由主义，即已经国家建制化了的自由主义，为保持在信仰问题上的国家中立，自由主义必须放弃整全性，在各种多元宗教、文化的对话和共识中获得自己的公共文化基础。“在朝的”自由主义主要是作为一种政治哲学的政治自由主义，虽然也有其规范伦理的价值预设，但不涉及个人人生价值的德性伦理。而“在野的”整全性自由主义，不仅有自己的政治哲学，也有独特的伦理哲学；不仅有指导人们如何共同相处的规范伦理，也有告诉人们如何获得生活意义的德性伦理。显然，这两种自由主义各自的功能是不同的，“在朝的”自由主义作为国家建制，规定了一个民主宪政

国家的规范性原则和公共理性，也是各家各派重叠共识的价值底线，这也是“正当优先于善”的内涵所在。而“在野的”自由主义则是竞争性的，只是现代社会价值诸神中的一神。整全性自由主义有自己对正当和善的实质性理解，通过与其他各种宗教、哲学和道德教义的对话，争夺知识和文化的领导权。在民主宪政国家的公共文化之中，只是其中的一部分，而不是全部。

回到中国的现实，显然中国的自由主义远未建制化，那还是一个相对遥远的理想。自由主义在中国依然是一种“在野的”理论及相应的实践运动，至今仍然与各种其他的意识形态如古典主义、激进左翼、国家主义、民粹主义乃至物欲主义等等，在学院与媒体这些公共领域争夺知识和文化的领导权。中国的问题是全方位的，既有社会经济领域的发展与公平的问题，也有政治领域的人权、法治、民主与宪政的问题，同时也有文化精神领域的核心价值、公共伦理和个人德性问题。所有这些问题，对于一个志在争夺知识和文化领导权的意识形态来说，不能没有自己全方位的回应，在任何一个领域缺席，都意味着竞争中的局部失败。因而，中国的自由主义不能不是整全性的，不能没有一套从经济到政治、从公共伦理到个人德性的整全性话语。

在中国自由主义者内部，流传着一种看法，认为中国目前主要的问题是缺乏民主，只要民主制度建立起来了，一切问题包括文化的、道德的问题都可以迎刃而解。这样的看法至少是不了解中国的历史。在近代中国的历史上，民主制度不是没有出现过，在民国初年，议会民主、多党制统统在中国有过，因为缺乏与制度相应的公共文化，缺乏与民主相适应的公民素质，结果民主政治流变为私性政治，在共和的体制下行使专制政治之实。制度的建立一天

就可以实现，但相应的公共文化培育，却需要三代人的积累。从长远的大视野观察中国未来，问题的严峻性与其说在政治，在制度的滞后，不如说在文化，在核心价值和公共文化的匮乏。

那么，面对当代中国心灵秩序的危机和古典主义的强劲崛起，中国的自由主义将何以应对，将面临什么样的现实挑战和理论问题？正如前述，中国心灵秩序危机的表征主要体现在核心价值和公共文化的匮乏、物欲主义的泛滥以及“唯我式的个人”缺乏选择能力与公共责任感。这些表象背后所反映的，是需要自由主义在学理上予以回应的三个重要理论问题：第一，政治秩序的正当性基础何在？是仅仅取决于民主程序下的公共文化和重叠共识，还是要有特定的价值作为其伦理基础？第二，究竟如何理解人之所以为人，人生的价值和意义究竟何在？第三，公民的自由选择意味着人的自主性，然而公民的选择能力从何而来？与人的德性有何内在的联系？

自由主义有足够的理论能力回应这些问题吗？如果有的话，其思想资源何在？

7. 伦理自由主义的思想资源

在近代古典的自由主义思想传统之中，政治与伦理是不可分的，无论是洛克、边沁，还是约翰·密尔、康德，都不仅有自己的政治哲学，也有自己的伦理哲学，伦理哲学是政治哲学的基础。而在当代的自由主义哲学之中，政治哲学与伦理哲学有日趋分离的趋势。不仅西方是这样，在中国更是如此。在当代中国，从洛克到哈耶克的自由至上主义，对于建立自由市场经济、强化公民的权利意识和建立法治，产生过非常广泛的影响。而罗尔斯为代表的寻

求自由与平等平衡的自由平等主义，对于解决中国发展中的社会公平问题，也提供了重要的思想资源。不过，这两种在中国有着重大影响的自由主义，对于解决当代中国的心灵秩序危机，由于不在其问题意识之内，基本没有助益。我们必须在自由主义内部另辟资源，寻求伦理自由主义，以恢复整全性自由主义的古典传统。

在近代古典整全性的自由主义思想传统中，有着非常丰富的伦理和德性资源，其中最值得我们重视的，是约翰·密尔和康德这两个传统。作为现代伦理学中目的论和义务论两大流派的代表人物，密尔和康德不仅在规范伦理，而且在德性伦理方面，都给我们留下了富有启发的思想遗产。

当代中国核心价值和公共文化的匮乏，是一种规范伦理的危机。中国的自由主义者们致力于社会政治秩序的重建，这固然不错，不过，在社会普遍弥漫价值相对主义和虚无主义的背景下，即使民主宪政制度建立起来了，也需要有相应的公共文化予以支持。一种缺乏核心价值、缺乏公民普遍信仰的制度，是不稳定的，也是不能长久的。规范伦理解决的是拥有不同价值和利益的异质人群如何共同相处的问题，康德也好，密尔也好，都将人的自由与尊严放在最重要的地位。只有赋予每个人以平等的尊重，保障他们平等的权利，这样的社会才是正义的。民主制度不仅是一套决策的程序，更重要的是法律背后所体现的伦理价值，符合我们内心的道德感和正义感。制度背后的价值正当性何在，其伦理基础何在，需要我们从伦理自由主义的层面进行细致的论证，提供一套令人信服的理由。在这方面，无论是康德，还是密尔，都有非常厚实的理论资源。

规范伦理回应的是何为“正当”（right）的社会公共

伦理问题，而德性伦理针对的是何为“好”（good）的个体人生价值问题。自由主义的政治哲学如今将“正当”与“好”分离，仅仅讨论何为社会的公共正义，而将人生的价值何在留待个人自由选择，而且预设了“正当”优先于“好”的基本立场。不过，在古典自由主义传统中，“正当”与“好”虽然已经区隔，但并非截然二分，他们不仅回答社会的正义秩序如何安排，而且对“好”的人生价值也有所规范。康德和密尔尽管都认为最好的人生是个人自由选择的结果，但在他们看起来，不同的人生目标并非在价值上同等，没有什么客观的标准去衡量它们；相反的，人生价值有高低之分，其衡量的尺度就是对人之所以为人的人性本身的理解。在康德的哲学之中，人是一个道德的存在，因而他具有意志的自主性，虽然人可以选择自己的生活目标，但这样的选择必须是道德的、符合人的尊严，以人为目的，而不是物化的、非人的。密尔虽然继承了边沁的功利主义传统，将追求最大的快乐作为人生合理的目标，但密尔的快乐主义与时下世俗社会的感官快乐主义完全不同，他修正了边沁的“针戏与诗歌同样有效”的量化快乐原则，认为人生的快乐和幸福有质的差别。作为一个人，“尊严代表了他们幸福中最根本的一部分”，快乐不等同于感官欲望的满足，幸福是更高层次的精神享受，“宁可做一个不满足的人，也不做一头满足的猪，宁愿成为不满足的苏格拉底，也不愿成为一个满足的白痴”。①

如今，当我们重新阅读康德、密尔这些古典自由主义思想家的作品，内心所获得的道德崇高感和精神振奋感，

① 约翰·密尔：《功利主义》，叶建新译，九州出版社，2007，第25页。

要远远大于读罗尔斯、哈耶克那些充满理性和逻辑的著作。对于当代中国人日益枯竭的灵魂来说，密尔的意义要高于罗尔斯。古典自由主义的思想传统不像当代自由主义思潮那样壁垒分明，分化愈来愈细密，他们是整全的，也是混沌的，除了自由主义之外，还包罗了社群主义、共和主义等多种成分，比如密尔就是如此。[①] 他所说的幸福，并非是行为者自身的幸福，而是与行为有关的所有人的幸福。密尔认为，“人类发展的内在要求绝不是让人成为自私自利之徒，只专注于可怜的自我存在而对其他一切麻木不仁；而是在于某种更高的追求，即充分体现人何以为人的实质”。“功利主义唯有普遍地培养人民的高尚情操，方能实现其最终目标，哪怕每个个体只能通过他人的高尚而受益，哪怕自身的幸福在泽被众人的过程中受到严重的削弱。”[②] 这些话按照现在的说法，已经很像一个社群主义者的口吻了。而在《代议制政府》一书中，密尔并不认为政府应该价值中立，一再强调政府有责任培养公民的公共德性，改造人心，培养他们的政治参与能力。这些观点又与当代的公民共和主义有着众多共鸣之处。

康德和密尔这样的古典自由主义者对人性的复杂性的认识是非常深刻和睿智的。人性中有利己的原始一面，也有利他的道德冲动。他既是一个像霍布斯、洛克所描绘的追求个人利益最大化的经济人，也有可能是一个康德所说的拥有道德自主性的伦理人、社群主义所希望的对群体有

---

① 参见张福建《社群、功效于民主：约翰·弥勒政治思想的另一个侧面》，载陈秀容、江宜桦主编《政治社群》，台北，中研院中山人文社会科学研究所，1997，第103～124页；江宜桦《约翰·密尔论自由、功效于民主政治》，载江宜桦《自由民主的理路》，台北，联经出版公司，2001，第139～168页。

② 密尔：《功利主义》，第41、35页。

文化归宿感的社会人，以及公民共和主义所寄托的具有公共责任感的政治人。而能够成为什么样的人，不仅依赖于个人的自由选择，更与社会的文化环境、个人所受到的教育密切相关。知识和文化的领导权在谁的手中，一个国家的国民就最有可能成为什么样的人。

西方近年来在与政治自由主义论争过程中逐渐复兴的公民共和主义和社群主义，也逐渐为中国知识界所引进和熟悉。这两种思潮有效地弥补了权利自由主义在人性、德性和公民参与方面的不足。作为整全性的自由主义，可以像古典自由主义那样，将它们容纳进自己的理论体系，以强化自由主义的伦理和德性基础。

公民共和主义强调一个社会的公共善。所谓的公共善，就是当代中国特别匮乏的核心价值和公共文化。它不仅是有关正义内容的政治的善，也是与该核心价值相应的伦理的善，即人道、理性、宽容等良善品质。在一个民主社会之中，公共善并非本质主义的先验规定，而是在公民普遍参与的公共商议过程中逐渐形成。一旦形成，社会政治共同体便具有了共同的目标，这样的目标影响并规约了公民的个人选择。当我们说公民具有自由选择权利的时候，这个自由除了不得侵犯他人利益之外，同时也会受到公共善的制约。当代人的困境在于，虽然有了选择的自由，却缺乏相应的选择能力，不知道如何选择，按照什么去选择。自由和选择成为不可承受之重。人只是作为一个意志的存在，其理性反思能力和内在德性资源都被掏空了，选择什么，不选择什么，都不再有正当的理由，要么人云亦云，为社会的流行意见所摆布，要么自甘沉沦，成为一个被异化了的物欲人。公民共和主义虽然鼓励人们按照自己的意志自由选择，但对于什么是好的和善的，却认为需要通过公共善的建设给人以理性的指导，并鼓

励公民在参与公共善的建设过程之中，使自己的德性得以提升。

社群主义在培养公民的德性方面与公民共和主义相似，但它更强调历史文化传统对于形成个性、人格和德性的作用。一个人的选择与自我的认同、自我的目标紧密相关，而自我并不是一个抽象的、空洞的概念，不是没有历史文化内容的意志的自我，按照社群主义的解释，自我是构成性的，有根基的，这个根基便是他所生活于其中的历史文化传统。社群赋予个人以深刻的文化和心理的归宿感，也塑造了自我的目标、品质和德性。社群主义强调自我与社群的良性互动，权利与义务的适当平衡，有助于克服现代人日趋严重的“唯我式个人主义”倾向。

从思想史的血缘关系而言，公民共和主义与自由主义有众多近亲关系，而社群主义近年来也有与自由主义相互融合的趋势，像查尔斯·泰勒、桑德尔都是一些具有自由主义底色的社群主义者。中国的自由主义如果要回应古典主义的挑战，战胜形形色色的物欲主义、犬儒主义和价值虚无主义，除了回归康德、密尔的近代古典自由主义传统之外，如何从当代公民共和主义和社群主义之中吸取相关的思想资源，重新整合为富有伦理和德性精神的整全性自由主义，恐怕是解决问题的方向所在。

今日中国的意识形态领域，继续演绎着一场知识和文化领导权的争夺战。无论在理解中国现实问题的复杂性，提出现代性的大思路、大理论方面，还是在回应普遍性的精神心灵危机方面，中国的自由主义并没有在这场文化争霸战中占据优势地位，相反的，由于他们在理论上墨守教条、满足常识，正在失去一大批年轻的知识精英。这些年轻人如今更热衷于激进左翼与古典主义思潮，认为它们有

新意，有深度，认为自由主义在理论上没有什么吸引人的东西。在当代中国，当儒学被“去政治化”的时候，[①] 自由主义也在被去伦理化。自由主义在伦理道德问题上的缺席，使得它正日益失去知识和文化的市场，失去一大批从学院精英到城市白领的知识大众。

自由主义不仅是一种市场和法律的制度性安排，不仅是一套公正的、理性的程序，它同时也是一种内含着文化精神、道德力量和德性伦理的理念。作为启蒙运动以后第一个世俗的宗教，自由主义所提供的核心价值、公共文化和个人美德，曾经吸引了众多进步人士为之着迷、奋斗和献身。曾几何时，自由主义被逐渐工具化、技术化和去伦理化，失去了其早年曾经有过的道德光芒。如今，当古典主义填补自由主义留下的空缺，以一种伦理的姿态重新崛起的时候，自由主义已经到了置之死地而后生的时刻。为了回应古典主义的挑战，战胜弥漫于中国的犬儒主义、物欲主义和价值虚无主义，自由主义必须回归到近代古典时代，回归到整全性自由主义，重新发扬自由主义的伦理精神。而在这一回归的过程之中，公民共和主义和社群主义可能是使自由主义获得提升的重要资源。

在1990年代，围绕着社会公平问题，自由主义面临的是新左派的挑战，虽然这一挑战并未终结，还在继续深化，但21世纪以来在伦理道德战场上，自由主义又面临着中外古典主义的崛起。古典主义不是自由主义的敌人，它们对现代性缺失的批评展现了古代哲人深刻的睿智。对于古典主义的崛起，自由主义不应是简单排斥，嗤之以鼻，而是应该积极地展开对话互动，寻找自由主义与各种

① 参见贝淡宁《〈论语〉的去政治化：于丹〈《论语》心得〉简评》，《读书》2007年第8期。

古典主义包括儒家、道家、佛教和古希腊哲学的接榫点，通过内化古典主义的合理价值，提升自由主义的理论层次。在历史上，自由主义曾经成功地回应了社会主义关于平等问题的挑战，发展出平等自由主义，那么，只要自由主义有足够的耐心、宽宏和知识上的智慧，也有可能化解古典主义的挑战，发展出伦理自由主义，以克服人类越陷越深的精神危机。

下

编

反启蒙思潮批判

第五章
1990年代中国的反西方主义

1. 从全盘西化到反西方主义

20世纪80年代中期的大陆思想界，曾经有过一场被称之为“新五四启蒙运动”的文化热。文化热的思想主题是中西文化讨论，虽然思潮汹涌，百家争妍，但总的趋势不外乎扬西贬中，以西方文化为武器，批判传统文化，以推动中国现代化的早日实现。然而，三十年河东，三十年河西。进入90年代以后，思想界的风气骤然大变，一股强大的反西方主义思潮先是慢慢酝酿，随后破门而出，到90年代末已呈蔚然壮观之势。我们不能说它已经是大陆思想界的主流，但是其实际和潜在影响之大，远远超出了人们的预料，引起了海内外的强烈反响。

90年代以来，中国的反西方主义有三波发展。第一波是90年代初何新的种种反西方言论，虽然当时其具有暧昧的官方或准官方背景，但在社会上基本是孤家寡人，应者寥寥。第二波是1994年以来知识界出现的反西方主义思潮，张颐武、陈晓明的后殖民文化批评，甘阳、崔之元的制度创新说和盛洪的文明比较论，从各种不同的学科

和角度，对西方主流文化提出了批评，并且在知识界引起了相当广泛的注意和争论。而 1996 年出版的《中国可以说不》，可以说是反西方主义的第三波。这一本来是按照商业方式操作的伪政论读物，由于某些阴差阳错的原因，竟然在海内外一炮走红。虽然由于其内容粗糙拙劣，不具正面讨论的价值，但从社会思潮的层面来说，却又是值得注意的。应该说，它的出现并非偶然，而是中国社会潜在的反西方情绪的新一波表现。它直接迎合了一部分社会群体的非理性心态，以一种极端化的话语方式表达了社会意识中潜在的、非主流的反西方情绪，体现了某种“网络时代的义和团精神”。

这种自上而下弥漫开来的反西方主义，是否像有的评论所说的，象征着“在当今世界格局中，中国民族主义的觉醒”？我们知道，在现代化的过程中，民族主义的觉醒或建构的确是一个十分重要的主题。但问题在于，反西方主义是否等同于现代的民族主义？中国文化认同的重构，是否有可能通过反西方的情绪煽动，而简单地加以解决？如果不能，又如何建构中国的民族主义？

早在 1994 年初，当时的《中国时报周刊》就发表了轰动一时的专题长文，提出“执掌中国大陆思想界大本营的北京知识界，正在形成一股‘反西方主义’思潮”。[①] 尽管记者的新闻敏锐性令人敬佩，然而当时的反西方主义思潮还仅仅处于试探性的酝酿阶段，远未成气候。而几年后则完全是另外一种景象，反西方主义化思潮在知识界不仅是一种情绪或意向，而且有学理、有论证，还有自己鲜明的旗帜主张。90 年代末在海内外比较有影响

① 陆家：《“反西方主义”回潮》，《中国时报周刊》第 105 期，第 1～6 页。

的大致有三种流派。一是北京的张颐武、陈晓明等人为代表的后殖民文化批评。这派理论受到萨伊德（Edward Said）思想的启发，从文化批评的角度重新审视五四以来中国的现代话语，判定它们无非是西方“东方主义”在中国的内在化，他们断然宣布现代性在中国应该终结了，必须代之以具有本土意识的“中华性”。① 二是崔之元、甘阳为代表的海外新左派。他们以西方的“分析马克思主义”、“批判法学”、“新进化论”等为理论，主张“第二次思想解放”，也就是从对西方现代化道路的迷信中解放出来，在中国通过“新集体主义”等多种制度创新，实践一条超越资本主义和社会主义两分法的中国式现代化道路。② 三是在大陆引起很大争论的北京经济学家盛洪对西方文明的批评。盛洪以制度经济学的若干理论为依据，向历史提出挑战。认为近代以来由西方文明主宰的国际关系，是一种典型的“武器优胜者胜”的社会达尔文主义，这将给人类带来不可纠错的核灾难，西方文明的不文明性质注定不能拯救世界。而中国文明内在地具有和平的、伦理的性质，它将成为拯救世界于核灾难的唯一希望。③

令人感兴趣的是，90年代知识界这些反西方主义思

① 参见张颐武《现代性的终结：一个无法回避的课题》，《战略与管理》1994年第3期，第104～109页；陈晓明等《东方主义与后殖民文化》，《钟山》1994年第1期，第126～148页；张法、张颐武、王一川《从现代性到中华性》，《文艺争鸣》1994年第2期，第10～20页。

② 参见崔之元《制度创新与第二次思想解放》，《二十一世纪》1994年8月号，第5～16页；甘阳《〈江村经济〉再认识》，《读书》1994年第10期，第50～57页。

③ 参见盛洪《什么是文明》，《战略与管理》1995年第5期，第88～98页；《从民族主义到天下主义》，《战略与管理》1996年第1期，第14～19页；《经济学挑战历史》，《东方》1996年第1期，第49～55页。

潮的健将，他们的知识背景和治学方向并非“中学”，而是地地道道的西学。许多人多年留学欧美，对西方文化有相当深刻的感性和知性层面的双重了解。而且，他们在80年代文化热时期，几乎无一例外地是激烈主张西化的斗士。是什么样的因素使得他们对西方的态度发生了如此巨大的转变呢？简单地说，可能有知识学和社会学层面的双重原因。

从知识学的内在层面而言，他们原先接受的都是西方知识谱系中的主流话语。他们曾经相信这些西方的现代性知识应该而且可以为中国的现代化提供足够的学理资源或操作模式。然而，随着他们对西学的了解越来越深入，就越来越发现那些所谓具有普世性的现代性原理实际上不过是西方历史/文化的特殊产物，与中国当代的文化语境和历史传统存在着巨大的隔膜。西方的学理与中国的语境的强烈落差，使得他们不得不将眼光从西方的主流话语移向那些边缘性话语，比如后殖民文化理论、分析马克思主义等等。他们希望从中找到知识的灵感，找到适合中国国情的新的现代化模式。从知识背景这个层面来看，他们并非像以往的文化保守主义那样，以国学抵抗西学，而是“以夷制夷”，用西方的边缘话语反抗西方的主流话语。因此所谓的反西方，更确切地说只是反对西方的主流话语而已。

从社会学这一外在层面来看，反西方主义思潮的出现与90年代国内外一系列环境的变化密切相关。如前文所述，随着中国经济的高速起飞，中国的综合国力有了很大的提高，当一个劣势民族开始改变劣势的时候，第一个反应往往是对以往所追随的优势民族说“不”。80年代中国对西方的接触有限，利益冲突也有限，知识分子对西方存在着一种美丽的想象，西化在心理上有其合理的依据。90

年代以后中国更多地卷入世界经济—政治秩序，中国与西方的利益发生了越来越直接的冲突，西方尤其是美国对中国加入世贸组织和申办奥运会的阻挠、双边贸易摩擦以及银河号等一系列事件，使得中国知识分子对西方大失所望，他们在西方的美丽话语背后发现了丑陋的权力关系，而这些不平等的权力关系是西方强加于中国头上的。综合国力的提高与国际地位的低下这一触目惊心的尖锐对比，大大刺激了中国知识分子的民族主义情绪，这使得反西方主义思潮具有了深刻的心理基础。①

2. 文化认同的两种模式

应该说，对西方文化和西方模式的这种反省，有其正当的理由和合理的意义。80年代文化热批判中国传统文化的时候，因为迫切需要批判的武器，再加上国门初开，对西方文化及其语境不甚了了，因此中国知识界对西方话语普遍有一种不加审视的、理想化的态度。一种未加反思的文化不是知识，而只是迷信。随着对西方文化认知的丰富和对中国变革情境思考的深入，90年代的中国知识界开始对西方的各种话语进行理论反思，逐渐形成了理性的主体意识。反西方主义思潮对西方主流话语的反思，对于中国现代化道路的重建，未尝没有积极的意义。而且，他们在知识层面上对西方主流话语提出的尖锐批评，的确不乏值得认真思考的真知灼见。

然而，反西方主义思潮之所以引起知识界的轰动和海内外的广泛注意，与其说是知识意义上的，毋宁说是意识

① 关于反西化思潮在90年代中国的社会背景，孙立平有过一个比较好的分析，参见孙立平《汇入世界主流文明：民族主义三题》，《东方》1996年第1期，第15～19页。

形态的。反西方主义思潮所要解决的真正问题，或者说真正的精神旨趣，不是在学理层面上对西方文化的再认知，而是如何重建知识分子的文化认同。文化认同，在90年代的语境下再度成为中国知识界普遍关注的精神焦点，成为知识分子从事知识再生产和社会模式再设计过程中无法绕开的内心焦虑。近年来在知识界进行的几场重要的讨论，比如本土化与全球化、民族主义、后殖民文化和新保守主义等等争论都无不缠绕着这一中心情结。

对于知识分子来说，文化认同本来是一个应该在知性实践中进行探讨、实现重构的问题。但是，反西方主义思潮的出现，将这一相当复杂的文化/知识问题简单化、机械化和意识形态化了。文化认同不再是理性认知的结果，而只是一个答案泾渭分明的立场选择。自然，反西方主义思潮并不是一种粗糙的情绪或情感，由于其代表人物受过良好的现代学术训练，因此他们的观点不乏理论的支撑。不过，无论他们的论证过程是如何的复杂，其结论却无一例外惊人的简明：西方主流话语问题多多，必须到中国的历史或现实中去寻找文化认同的对象。于是，古老的“不争文明”、毛泽东时代的鞍钢宪法、当代中国的乡镇企业以及小康社会都被一厢情愿地理想化，成为反西方主义思潮构造出来的形形色色的文化乌托邦。产生这种文化乌托邦的原因，多少是因为他们都是治西学出身或长期客居海外，因而对中国传统文化精神和当代中国的若干现实采取了一种非理性的、想当然的认知态度，但这并不能提供答案的全部。一个受过严格学术训练的学者如果发生了某种认知上的天真，往往不是由于他的思考缺乏缜密，而是因为其内心的一些非理性的情感因素干扰着他。正如前述，非西化思潮的真正旨趣不在认知，而在认同。更确切地说，由于90年代海内外一系列因素的刺激，促使这些

本来具有清明理性的知识分子急于重建文化认同，急于要为中国的现代化道路和知识结构指出一个明确的方向，就像80年代的他们匆匆宣判中国文化的死刑、热情召唤西化一样，到90年代又反其方向而用之，不惜以今日之我否定昨日之我。虽然在对西方和中国的立场上发生了180度的大转变，但其内在的逻辑无疑是惊人的一致，也就是将中国与西方置于一种机械化的二元性位置加以理解和选择，并在此基础上匆匆重建自己的文化认同。在此心态催迫下，认知层面上的天真、疏漏和想当然也就丝毫不奇怪了。

在一个国家的现代化过程之中，文化认同的确是一个无法回避的重大问题。但是，如何进行文化认同即文化认同的方式，却常常为人们所忽略。人们一谈到认同的时候，往往会以为是指对既有的或曾经有过的自然、历史、道德和文化模式的认同。这样的认同是一种初级的“事实性认同”方式。然而，现代化由于是一个社会全方位的变迁过程，我们已经无法通过简单的事实比较和价值选择来解决复杂的认同问题，因为既有的文化事实无论是中国的古老历史还是西方的现实模式，都不可能简单地拿来作为我们文化认同的对象。因此，现代社会的文化认同应该是一种新的“建构性认同”方式，即不是静态地对历史或现实的文化价值的认定，而是以一种积极的、参与的、建构的方式，通过对什么是“好的”共同体文化的开放性讨论，比较各种文化价值的意义，在一种动态的过程中逐步构建共同体的文化认同。从初级的“事实性认同”向现代的“构建性认同”的方法论转变，可能是中国知识分子解决文化认同的关键问题之一。

显然，中国的反西方主义思潮在文化认同的方式上仍然是一种初级的“事实性认同”模式。因此，一旦受到

主观认知和客观环境的刺激，就急急地到中国的文化传统或现实因素之中去主观地寻找作为文化认同的对象，然后加以理想化的解释，夸大成为一种具有普遍意义的文化认同价值，以此作为对抗西方化的灵丹妙药。这样，文化认同过程中那种多元的、复杂的、比较的和综合的理性建构消失了，替代的只是一元的、简单的、独断的和理想化的乌托邦想象。反西方主义思潮所实现的文化认同，成为一个缺乏建构过程的事实指认，成为急于与西方分庭抗礼的想象性游戏。

“事实性认同”需要一种整体主义的思维逻辑，才能将个别性的事物想象成为普遍性的价值现象。90 年代的反西方主义思潮所遵循的就是这样的思维逻辑。比如，后现代文化批评以西方文化里面有“东方主义”偏见为由，将整个西方话语“他者化”，以此得出“现代性在中国终结”的结论；海外新左派将作为中国工业化模式之一的乡镇企业，夸大成为具有标志性意义的中国现代化普遍模式；盛洪从西方国家在国际关系中奉行“社会达尔文主义”这一个别性事实，推导出西方文明的整个不文明性，进而“寄希望于中国文化”……这种黑白对立、善恶分明的整体主义思维逻辑，我们在 80 年代文化热时似曾相识，不过那时它是用来全盘否定中国传统、主张彻底西化的。如今星星已经不是那颗星星，月亮却还是那个月亮，结论是倒了过来，但内在逻辑仍是惊人的一致。中国/西方，在一些反西方主义思潮代表者那里仍然是一种整体的、二元的事实性存在，因此，当美丽的西方海市蜃楼破灭以后，为了解决“事实性认同”的急切需要，就迫不及待地否定西方，而转过来认同中国！

这种以整体主义思维为逻辑预设的“事实性认同”并不能真正解决当代中国的文化认同，反过来将加剧认同

的危机性。90年代的反西方主义思潮，固然破除了80年代对西方文化的迷信，但它那种初级性的认同方式，却又制造了另一种文化上的乌托邦。而对于世纪末的中国人来说，与其浪费一个世纪的光阴在各种各样的乌托邦认同里面循环往复，还不如走出乌托邦，超越中国/西方的文化畛域，以一种更加理性的、认知的精神，探讨对于我们这个已经融入了全球化浪潮的民族共同体来说，什么将是更好的文化认同价值，什么将是更好的共同体生存方式。无论是中国的还是国外的，那些历史的或事实的存在，仅仅只能作为我们构建自身文化认同的局部性参照，而不可能成为整体性的认同对象。在这个意义上说，我们从反西方主义思潮那里所能吸取的，只是那些尖锐的、否定性的批判意识，而要抛弃的，正是这些想当然的、大而无当的正面结论。

3. 反西方主义不等于现代民族主义

在中国的知识界里，曾经流传着这样的观点，认为中国的历史不同于欧洲，很早就形成了自己的民族国家，因而民族主义思想在中国也是源远流长。这种观点无疑是对历史的误读。从严格的意义上说，古代中国从来不曾出现过民族主义的观念，仅有的只是对一家一姓之王朝或华夏文化的认同。梁漱溟先生就认为："中国人传统观念中极度缺乏国家观念，而总爱说'天下'，更见出其缺乏国际对抗性，见出其完全不像国家。"[①] 这种并非以民族国家或政治共同体，而只是以王朝（国家）或文化（天下）

① 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第3卷，山东人民出版社，1990，第160页。

作为界定群体的观念，只是一种“王朝中国”或“文化中国”，而且王朝的合法性在于代表文化的正朔，“它原是基于文化的统一而政治的统一随之，以天下兼国家的”。[①] 传统的中华民族的边界十分模糊，只要在文化或政治上臣服于自己，便可承认它加入华夏大家族的怀抱。钱穆说：“中国人常把民族观念消融在人类观念里，也常把国家观念消融在天下或世界的观念里，他们只把民族和国家当作一个文化机体，并不存有狭义的民族观与狭义的国家观，民族与国家都只是为文化而存在。”[②] 因此，古代中国与其说是民族主义的，毋宁说是以文化为中心的普世主义的。

只是到了19世纪下半叶，当西方列强以血与火涤荡了华夏中心论的古老梦想之后，中国人才被迫以陌生的国家观念取代了传统的天下观念。在国与国之间的交往和对抗之中，人们对由种族、地理、文化和历史纽带联结在一起的民族共同体逐渐有了自我确认，才产生了现代意义上的民族意识。然而，对民族共同体简单的、质朴的认同，仅仅是民族主义的原生形态，还带有强烈的情感成分，如果要上升到理性的层面，还必须对该共同体所特有的价值体系、社会制度以及行为规范作进一步的建构。也就是说，原生形态的情感认同仅仅为现代民族主义提供了一个形式性的外壳，更重要的工作是要使这样一个外壳“实”起来，在其内部拥有实在性的内容。

认同民族主义的外壳，是比较简单的事情，只要通过国际交往和对抗就可以实现；而确立其独特的内涵，则复杂、困难得多，因为它与整个国家的现代化变迁紧密地联

① 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第3卷，第294页。

② 钱穆：《中国文化史导论》，上海三联书店影印本，1988，第19页。

系在一起，没有现成的东西可以凭借，需要实实在在的建构和再创造。这里要着重指出的是，一个国家民族主义的形成与现代化的变迁，几乎是同时发生的过程。现代化，成为民族主义“实在化”过程中一个不可或缺的背景，甚至可以这样说，民族主义的“实在化”本身，就是一个国家现代化的过程，从理论上说，民族主义与现代化呈现一种正相交关系，西欧、北美的民族主义形成历史，也证明了这一点。但是，对于中国这一后发展国家来说，这二者之间的关系要更复杂一些。中国的民族主义情感，主要是受到西方列强侵略的刺激，而现代化在当时又无异为西化，于是，对于中国人来说，西方具有了敌人和老师的双重身份。正是这双重身份，使得现代化与民族主义的关系变得扑朔迷离起来，在许多时期，尤其是出现民族危机的时刻，西化与质朴的民族主义情感常常显得格格不入，甚至直接发生冲突。

美国当代著名的政治学家白鲁恂谈道，民族主义的发展必须超越种族或民族归宿的要求，建立实质性的内容去激发大众的情感，设立规范和准则，限制领导人的行为。但现代中国的民族主义缺少像美国的独立宣言、人权宣言、宪法这样的神圣象征，也没有英国那样的议会制度和一整套行为规范，显得分外的单薄。[①] 这样，尽管中国的民族主义情感形式形成较早，大致在甲午海战以后就初具形态，但它的内容却迟迟不能“实”起来，始终停留在激烈而浅薄的排外情绪上，即一种简单化的反西方主义。而且，民族主义的情感越是炽烈，它的现代化内容就越是难产。民族主义在中国，始终缺乏稳定的、持恒的、为共同体的人们所基本认同的价值体系、社会制度和行为规

① 白鲁恂：《民族主义与现代化》，《二十一世纪》1992年2月号。

范，而这些迫切需要建构和认同的实质性内容，恰恰又是中国的民族主义所最匮乏的。

由于近代以来中国的民族主义徒有一个巨大而空洞的躯壳，一个世纪以来，不少党派、社会集团和知识分子企图以某种东西去填补这一空洞，比如用某种政治意识形态的内容作为民族共同体认同的对象，或者回归中国古老的文化传统，重新弘扬儒家的价值理想等等。但是，这一切努力不是以某一党派的特殊利益冒充民族的普遍利益，就是一厢情愿地以古代的文化认同替代现代的政治认同，其实质依然等同于传统观念中的“王朝中国”或“文化中国”。这样的“民族主义”内容建构尽管可能具有某种一时的填补真空的功能，却经不起稍长一些时段的历史检验，一一暴露出无法整合民族、凝聚人心和规范行为的拙处，很快被时间所抛弃。当代中国的民族主义，犹如一尊被抽空了内在灵魂的蜡像或稻草人，无法找到自己真实的历史位置，徒有虚张声势而已。

一旦民族主义失去了其内在的精神灵魂，就会出现这样的情形：民族主义成为盲目排外、妄自尊大或自以为是的代名词，民族主义蜕变为粗鄙不堪的反西方主义。19世纪末20世纪初的义和团就是反西方主义的一次可笑表演。尽管义和团是从反抗西方的强权发端，有令人同情之处，然而，由于这种“爱国”的反西方主义不具有任何现代性的精神内容，甚至与现代化的发展趋势背道而驰，所以其实质无疑成为一种最糟糕、最落后的种族主义，一种顽固拒斥现代文明的种族主义。这种发端于社会底层的粗鄙化的种族主义，又是以传统的“王朝中国”或“文化中国”为认同背景的，所以具有极强的保守主义性格，一方面容易与知识分子中的民粹意识合流，另一方面也更乐意被统治者所利用，成为统治者抵抗现代变革、维持现

实秩序的最好借口和最现成的社会资源。在《中国可以说不》那里，我们似乎又看到了昔日义和团那种反西方的种族主义阴魂的复活。尽管反西方情绪所依赖的语境有了很大变化，但那种精神脉络依然清晰可辨。

有评论为中国的民族主义辩护，认为其所凭借的中华文明传统是和平的、温和的和非扩张性的。然而，我们也应该看到，一种民族主义如果长期缺少现代理性的实质性内容，而始终停留在非理性的情感层次，那么，其中内含的排他性成分仍然具有潜在的暴力性。当种族化、粗鄙化的反西方主义处于劣势时，可能是“温和的”、“和平的”，然而一旦真的实现了“富国强兵”，圆了所谓的“强国梦”，由于没有现代理性的内在制约，民族主义中那种情绪化、非理性和种族化的成分，未必没有可能导致一种黩武的冲动。要知道，近代以来落后挨打的历史教训使得中国人比西方人更相信社会达尔文主义，相信所谓“物竞天择”、“优胜劣汰”，相信唯物主义的“武器的批判”。现代中国人早已将老祖宗的“不争”、“无为”忘记得一干二净，绵延一个多世纪的抵抗外敌、内部残杀和你死我活的阶级斗争，在不知不觉中已经形成了中国文化的新传统，即所谓“斗争哲学”。有什么东西可以保证，这样的“斗”文化（当然不会仅仅是文斗，而没有武斗）没有或不会渗透到我们的民族意识和反西方的情绪中去呢？

在20世纪，反西方主义曾经有过两次大规模的社会实践，一次是19世纪末20世纪初的义和团运动，第二次是60年代的“文化大革命”（火烧英国领事馆是当时最具象征性的事件）。我们注意到，这两次全社会的排外骚动，都是以爱国、忠君、保教等传统民族主义为号召的，而且出现了朝廷、士林和江湖即社会上、中、

下三个阶层的某种合流。未来的中国有无可能重演历史的一幕？这自然取决于一系列历史因素的耦合。到目前为止，这些因素有萌芽的迹象，也有耦合的趋势，但尚未形成不可逆之势。

即便如此，我们也应该对此保持足够的警惕。要防止反西方主义的恶性发展，最好的办法也许是尽快使中国的民族主义“实”起来，使之具有一种开放的、现代的精神内涵。

4. 建构开放的、现代的民族主义

一种开放的民族主义，其意义在于，它不是封闭的、种族的、排外的，而是与整个全球的现代化变迁接轨，成为本民族现代化过程中的一个环节。在发展中国家，由于其现代化发生的历史是外部刺激型的，而现代化的经验典范又往往是具有殖民主义面目的西方国家，所以民族主义与现代化常常发生冲突。这种冲突在现实中可以理解，但是在理论上并没有充足的逻辑。在这里，有两个重要的问题需要加以厘清。

其一是西方文明与西方霸权的区别。反西方主义往往将这两者混为一谈，将西方霸权当做西方文明中的一个有机部分，甚至核心内容，因为要反对西方霸权，索性连西方文明也一起拒绝。然而，我们知道，西方文明虽然随着殖民主义的扩张来到东方，但二者并非是一个有机的不可分离的整体。霸权主义是西方发达国家狭隘的“国家利益”的体现，而西方文明并非以此作为必要的前提。文明的价值是可以脱离狭隘的“国家利益”而独立存在的。在西方现代文明的多元结构中，既有支持霸权主义的资源，也有抗拒它的成分，不可一概而论。反对霸权主义自

然必要，但没有必要连西方的现代文明也一并拒绝，从而丧失民族主义自身的开放性格。

其二是现代化与西方化的区别。反西方主义通常也将这两个概念不作区别，以为现代化就是西化。固然，从发生学的意义上说这也许是对的，因为至少在50年代之前，作为现代化成功的模式，只有西方诸国。然而，二战结束50年来，全球的情形发生了很大的变化。现代化的模式，不仅有西欧北美，还有日本、东亚以及南美、东欧若干国家。再以西化这样一个狭隘的概念来概括现代化的丰富多样性已经远远不够了。即使仅论西化，也有美国、英国、法国、德国和北欧等多种模式，它们之间文化和制度的差别比我们所能想象的要大得多。在当今世界，现代化已经呈现出一种多种模式并存和竞争的多元化格局。现代化不再是西化的另一种说法，而是东西方多种现代化模式的一种理论抽象，一种韦伯意义上的理想类型。这就意味着，现代化无论在理念还是经验层次上与民族主义并不存在着必然的冲突关系，因为现代民族主义的最重要目的，就是实现本民族的现代化，建构具有本国特色的现代化模式。

无论哪一种现代化模式，即使是非西方的现代化模式，都没有必要以反西方尤其是整体性的反西方主义为其前提。至于究竟何为现代化，我们不妨以维特根斯坦的“家族类似”观念来理解它。所谓的“家族类似”，是指没有一个特征是所有“家族”的成员都共有的，但所有的“家族”成员彼此之间都有相似之处。从经验的层次来说，一般认为市场、自由、民主、法治等等是现代化的公共元素。从“家族类似”的观念加以解读，没有一个特征比如“民主”，是所有现代化“家族”成员中所共同具备的，比如中国香港就是有自由而无民主，而日本

恰恰倒过来，有民主而无自由，但这并不影响它们都是现代化“家族”的成员，都有彼此类似的特征，至少现代化元素中的大部分，无论是中国香港还是日本都共同具备。在现代化的诸元素方面，西方国家是最典型的。如果整体性的反西方，就等于拒绝了现代化的大部分元素，也就失去了现代化的相似性意义。斯大林时期的苏联和毛泽东时代的中国，也曾经以现代化为标榜，但历史已经证明：当时苏联和中国的发展方向是与全球性的现代化大趋势背道而驰的，只具有个别性的现代化元素，自然不具有“家族”的相似性，无法归类于现代化的“家族”成员。

由此可见，一种具有现代性质的民族主义之建构，必须是开放的、非种族的，必须置身于全球性的现代化大背景中。中国的民族主义自然需要反抗形形色色的世界霸权，但同时也需要借鉴包括西方在内的各种现代化模式。近代以来，中国并不缺少民族主义的价值符号和文化象征，所真正匮乏的倒是其实质性的政治内容，特别是具有现代化元素的、拥有公共利益的政治内容。现代的民族主义认同，不仅仅是一种种族的、文化的认同，更重要的在于民族国家的认同，而民族国家不是一种形式的、主权的和法律意义上的抽象，而是关于共同体生存方式、社会制度和价值体系的实质性的内容。这就是说，现代的民族主义认同，不是无原则、无内容的，不仅是对民族国家的外壳认同，而且也是对其内在的价值体系和政治体制的认同。而究竟什么样的价值体系和政治体制比较适合中国，这不是一个简单的事实性认同，而是一个有待创造的建构性过程。中国民族主义的实质性内涵依然处于探索之中。

民族主义的开放性格不仅意味着对外的兼容并蓄、全

方位借鉴，而且也要求内部的开放，容许共同体的每一成员在社会公共领域，对什么是最好的共同体生存方式进行自由的、平等的讨论，并且借助一定的社会空间，进行试错性的社会实验。而民族主义的现代性格则要求这样的讨论和实验必须置身于现代化的背景之下，必须对现代化的那些公共元素诸如市场、自由、民主、法治等，在中国的特殊语境下加以重新的选择和配置。通过民族主义的构建过程，使中国真正获得一种现代性，即现代化的“家族类似”性质。

可以说，只有当这种开放的、现代的民族主义政治内容基本确立，而且通过立宪的方式，确确实实为共同体的成员所自觉认同的时候，中国的民族主义才会真正“实”起来，才会具有稳定的、长久的整合功能，成为全民族的认同对象。这，将是21世纪中国所要实现的目标。

历史已经证明，而且将继续证明，这一目标不是仅仅通过反西方的种族煽情所能实现得了的。反西方主义只是一种饮鸩止渴，它只能倒过来加剧民族认同的危机本身，而无助于走出历史的循环，走出现代化与民族主义冲突的传统困境。当代中国所需要的不是粗鄙化的反西方主义，而是一种开放的民族主义，一种通向世界现代化大“家族”的民族主义。

第六章
近十年中国的历史主义思潮

1. 从80年代的普遍理性到90年代启蒙的历史化

十年河东，十年河西，以此来形容中国思想界的潮流变化，再确切不过。十年前的世纪之交，一场自由主义与新左派的大论战刚刚落幕，围绕着现代性、自由、民主与公正等问题，从80年代启蒙阵营分化出来的双方激烈交锋，天摇地动。进入21世纪，中国知识分子的内部分裂已成定局，对话转化为独白，冷讽代替了争论。刚刚过去的21世纪第一个十年，是中国崛起的十年，2008年北京奥运会与全球金融危机之后，中国的崛起已经成为世界公认的事实，崛起的中国，将走向何方？作为一个世界大国，将以什么样的文明价值向世人展示？

在这一新的时代背景下，对立的中国知识分子又有了新的思想聚焦，其焦点落在中国发展背后的价值正当性上：是继续30年来的改革开放，坚守人类的普世价值，融入全球主流文明，还是寻求独特的中国价值，为世界提供一个另类现代性？这场“普世价值论”与“中国特殊论”的隐

匿论战，虽然没有在公共领域直接展开，但在有关中国的所有问题上，几乎都可以窥见其背后的刀光剑影。在各种各样的“中国价值”、“中国模式”、“中国主体性”等流行于当下思想界的叙事背后，有一个共享的理论预设，这就是反启蒙的、对抗普遍理性的历史主义。21 世纪初的历史主义思潮，浩浩荡荡，蔚为大观，成为中国思想界一时之显学。特殊与普世，皆是相对而言，如同黑格尔的主奴关系，是一种互为前提的辩证存在。在上下两千年的古代历史当中，中国一直是世界文明大国，在东亚地区代表着普世文明。这一华夏中心主义的位置直到 19 世纪中叶被颠覆，随着欧洲文明称霸全球，中国开始被边缘化，成为全球普世历史中的特殊案例。晚清之后几代中国人的奋斗，皆为实现中国的富强，成为西方那样的现代性普世国家。然而，新中国的缔造者毛泽东对于西方普世文明具有强烈的反叛性，他主导的另类现代性实验，不仅颠覆了欧美的资本主义文明，也背离了苏俄的社会主义正宗，试图借助中国特殊的历史文化传统，通过民粹运动的常规化，以准宗教的革命精神为动力，实现国家富强与国民均等的毛式现代性目标。这一被汪晖称之为“反现代的现代性”，排斥的是西方现代性，却又胸怀天下主义抱负，要在拯救全人类的共产主义理想中，走一条中国特殊的道路。这一内含着宇宙、自然、人类与民族普遍规律的大同理念，因为其残酷的乌托邦实践与世俗时代人性的背离而无法维持下去。“文革”结束之后，在邓小平的领导下，中国迅速回到世俗化轨道，打开国门，第二度融入世界。

思想史意义上的 80 年代，从 1978 年的改革开放之始，延续到 90 年代初全球冷战结束。80 年代的时代特征乃是五四之后的第二次思想启蒙，从共产主义的超越世界回到哲学人类学意义上的普遍理性，从中国的特殊道路回

到西方为中心的普世历史。80 年代的中国虽然呼唤“中华民族复兴”，但真正的出发点不是民族，也不是国家，而是“人”，那个超越了具体种族、民族与国家界限的抽象的“人”。毛泽东的“文革”被理解为违背了普遍人性的封建专制，因而启蒙所追求的也就是一种符合普遍人性的普世现代性。现代性的正当性来自人类的普遍法则，而不是特殊的民族国家利益或历史文化传统。在 80 年代，世界的尺度也是民族的标准，世界的现实，就是中国的未来。民族的所有价值都要放在世界的天平上去衡量。80 年代也有爱国主义，但其背后是一种世界主义意识：中国要实现民族复兴，最重要的乃是走向全球的普遍历史。相比之下，中国特殊的历史文化传统反而成为负资产，是走向普遍历史过程中必须被克服的对象。80 年代爱国者们普遍的忧虑，不是“中国的消失”，而是“被开除球籍”，他们关怀的共同点是如何从封闭走向开放，从“黄土地”走向“蓝色文明”，因而 80 年代的启蒙思想，存在着一种根深蒂固、未经反思的二元式叙事：中国 vs 世界、传统 vs 现代、历史 vs 规范、特殊 vs 普遍……这些范式实质上只是同一种二元叙事的不同表述而已：“中国”象征着封闭和落后，象征着妨碍现代化的特殊传统；而“世界”意味着先进与未来，意味着普世的价值与规范。这个“世界”有其可模仿的典范，那就是西方的现代性。90 年代初全球冷战结束，西方模式似乎从此不可挑战。李慎之曾说：“世界经过工业化以来两三百年的比较和选择，中国尤其经过了一百多年来的人类史上规模最大的试验，已经有足够的理由证明，自由主义是最好的、最具普遍性的价值。”[①] 80 年代

① 李慎之：《弘扬北大的自由主义传统》，载刘军宁编《北大传统与近代中国》，第 4～5 页。

在一片乐观的“历史终结”欢呼声中落下帷幕。

与“漫长的”80年代相比较，90年代相对比较“短暂”。之所以“短暂”，乃是其从各个方面来说都是一个过渡期，具有分化、组合、混沌不清、重新出发这些过渡期的特征。当80年代的启蒙获得话语领导权之后，也是其走向分化的开始，以普遍理性为核心的启蒙阵营到90年代中期发生了重大分裂：自由主义与激进左翼、人文精神与市场世俗主义、世界主义与民族主义……这些本来同处一个阵营的对立双方，纷纷从启蒙的旗帜下破茧而出，自立门户，形成90年代激烈的思想论战。[①] 每一次论战的结局，都深刻颠覆了启蒙所赖以存在的思想与现实根基。

90年代对启蒙的普遍叙事的挑战，首先来自于反西方主义的出现。在80年代的新启蒙运动之中，西方是现代性的世界典范，是全球普遍历史的终极象征。然而，到了90年代中期，随着启蒙阵营的分化，西方这一象征符号也发生了裂变，在新崛起的激进左翼和极端民族主义那里，西方模式成为了需要被超克的对象。张颐武、陈晓明运用刚刚引进的萨伊德（Edward Said）后殖民文化理论，重新审视五四以来中国的启蒙话语，判定它们是西方的“东方主义”在中国的殖民化，宣布现代性在中国终结，必须代之以具有本土意识的“中华性”；崔之元、甘阳为代表的海外新左派，以西方的“分析马克思主义”、“批判法学”、“新进化论”为理论，主张“第二次思想解放”，从对西方的迷信中解放出来，在中国通过“新集体主义”等多种制度创新，实践一条超越资本主义与社会

① 参见许纪霖、罗岗等《启蒙的自我瓦解：1990年代以来中国思想文化界重大论争研究》，吉林出版集团公司，2007，第1~8章。

主义两分的中国道路。到了1996年，反西方主义思潮出现了山寨版《中国可以说不》，集中宣泄了极端民族主义者对西方的仇视。①

当西方的太阳在地平线上陨落，中国的月亮便在树影中升起。如果说80年代的风气是告别东方、走向西方，那么到了90年代中国真正融入全球化、全面拥抱西方的时候，西方却不再代表理想中的普世价值，转而变为一个压抑中国的怪兽。去西方化、在中国发现历史，追求知识话语的本土化，成为知识界新的时尚。即使是自由主义者，对80年代那套“传统与现代”、“中国与西方”的二元式叙事也有所反思，于是出现了两种修正的现代性叙事：文化民族主义与保守自由主义。

作为对80年代激烈反传统的修正，90年代初出现的文化民族主义思潮，在狭义上是一种文化保守主义，在广义上表现为各种宽泛的学术本土化的努力。90年代的文化保守主义，通过回溯近代中国思想史中的杜亚泉、学衡派和新儒家，重新肯定中西调和论的历史价值，试图实现人类的普世文明与儒家传统的对接。如同历史上的张君劢、梁漱溟、熊十力、牟宗三这些新儒家，90年代的文化保守主义也将义理与制度分为两截，在制度上肯定启蒙的基本目标，承认民主与科学的价值正当性，他们思考的重心是：如何从“老内圣”（儒家义理）开出“新外王”（民主与科学）？传统的儒家思想如何适应并转化出现代价值？而宽泛意义上的文化民族主义，追求的是西方知识话语的本土化：如何借鉴中国的“地方性知识”，将外来的社会科学知识谱系，转化为具有中国特色的本土话语？

① 关于90年代中国的反西方主义思潮，参见许纪霖《在巨大而空洞的符号背后》，载许纪霖《另一种启蒙》。

无论是文化保守主义，还是知识本土化，他们的基本立场依然是世界主义的，承认现代性价值在中国的普遍正当性，只是认为其来到中国之后，应该有独特的本土资源而已。90 年代这种温和的文化民族主义与下面将论述的历史主义不同，他们不是以中西方对抗来证明自己的存在，而是通过调和东西方文明，以实现具有中国特色的现代普世文明。

一方面是文化民族主义者试图与现代价值接轨，另一方面自由主义也在寻求自身的本土化。刘军宁在 90 年代是英国式保守自由主义的积极倡导者。他所焦虑的是：来自西方的自由主义价值如何在中国找到本土资源，特别是自由主义比较缺乏的超越价值？在他看来，假如自由主义缺乏本土传统中超越价值的支撑，“普世价值及其制度载体就得不到民众来自信仰层面的认同”。他试图将中国传统中老子的“天道”与自由主义相结合，赋予世俗性的普世价值以本土化的超越源头，发展出一种“天道自由主义”。[①] 自由主义的这一本土化转向，与上述文化保守主义可以说是殊途同归，差别仅仅在于：自由主义将普世价值作为核心，寻找中国传统内部的相应资源，但这些资源仅仅有工具性价值；而文化保守主义坚守儒学传统有其不可替代的内在价值，努力证明其与现代的民主科学并不冲突。

80 年代的改革并不深入，因而启蒙只是康德式的抽象理念，只是一种理性的形而上学，只是为了走向“世界”，幻想“去中国化”，穿越传统为现代化设置的各种屏障。当 90 年代改革进入艰难的攻坚战，启蒙也因此从

① 参见刘军宁《天道与自由》，剑虹评论网，http://www.comment-cn.net/culture/chinaculture。

玄学回落到人间，被还原到中国的具体历史语境与现实条件。于是启蒙不得不“再中国化”，从抽象的价值规范回到具体的中国问题研究。另一方面，启蒙所得以建立的普遍主义哲学到90年代受到各种后现代思潮的强烈阻击，普遍主义的价值基础摇摇欲坠，留下的是一片相对主义和虚无主义的精神废墟。为填补普遍主义失落而产生的硕大虚空，“中国价值”、“中国模式”、“中国主体性”等各种民族本真性叙事开始出现，经过90年代的短暂过渡，到21世纪初，历史主义思潮在中国思想界隆重登场。

2. 挑战普遍性：历史主义的兴起

历史主义（historismus）思潮是一种对启蒙运动的反弹，按照梅尼克（Friedrich Meinecke）的经典性研究，虽然历史主义在欧洲与理性主义一样古老，但作为一种思潮，它出现在18、19世纪之交的德国，其核心概念有两个：个性和发展。[①] 从古希腊的自然正当、中世纪的基督教伦理一直到世俗化的启蒙理性，都认为历史的价值在普遍的自然、神意或人性之中，有其客观性的保证。但历史主义相信历史的背后不存在客观的法则、超越的意志或普遍的人性，历史只是以个性的方式存在，国家乃是个性化的集中体现。在这个世界上，并不存在什么普遍有效的价值或跨越历史文化的普遍秩序。所有人类的价值都属于特定的历史世界，属于某种文化、文明或者民族精神。价值是否正当，唯有置于具体的历史文化传统，从民族国家的视角才能加以衡量。正如伊格尔斯（Georg G. Iggers）所指出的那样，历史主义的要旨在于“拒斥启

① 参见梅尼克《历史主义的兴起》，陆月宏译，译林出版社，2009。

蒙运动的理性和人道主义的观念”，“认定人没有本性，而只有历史”。[①]

中国虽然不是历史主义的精神故乡，但如同其他非西方国家一样，当启蒙运动的狂飙席卷之后，都会出现对普遍理性的反弹，出现以民族精神对抗世界精神的各种形式的历史主义。90 年代的文化保守主义虽然重视民族的历史文化传统，但它并不反抗启蒙的普世目标，相反试图将儒家文化与启蒙理想相结合，在启蒙的普世价值之中找到中国的特殊道路。但是到 21 世纪初，历史主义将中国传统与普世价值直接对立，他们抵抗的对象不再是 90 年代反西方主义所仇视的“现实的西方”，而是“理念的西方”，即启蒙所代表的普世价值，对“现实的西方”的批判，上升到了对“理念的西方”的理论抵抗。

詹姆斯·施密特（James Schmidt）指出：“启蒙运动是欧洲的一个历史事件，但是，‘什么是启蒙’这个问题，却独一无二地是一个地地道道的德国问题。”[②]“什么是启蒙”意味着后发展国家的普遍焦虑，希望通过启蒙克服自己的独特性，成为像英法那样的普世国家。普世国家追求的不是民族的本真性，而是超越民族的普遍人性，康德当年对这个问题的经典回答，正是哲学人类学意义上的“有勇气公开运用自己的理性”。然而，“什么是启蒙”的问题来到中国，经过 90 年代后现代思潮的洗礼，到 21 世纪初已经从康德式的规范性定义，变成一个福科式的诘问：启蒙话语是如何被历史地建构的？现代性如何从欧洲的特殊历史演绎成一个普世的神话？

---

① 格奥尔格·伊格尔斯：《德国的历史观》，彭刚、顾杭译，译林出版社，2006，第 3 页。

② 詹姆斯·施密特：《启蒙运动与现代性：18 世纪与 20 世纪的对话》，徐向东、卢华萍译，上海人民出版社，2005，前言第 1 页。

对启蒙价值的批判，首先从解构西方文明的普世性开始。张旭东运用黑格尔的辩证法，颠覆了普遍性与特殊性的既定理解："普遍性不过是特殊性的特殊的表现，是特殊性的一种过度陈述……用一种带黑格尔意味的辩证法的词汇来说，普遍性是特殊性的自我意识，但却并不是它的客观真理。"所谓的普世文明，不过是一种自我宣称式的特殊文明，是特殊文明当中一种过度膨胀的自我意识，当普世文明还原到欧洲的具体历史语境之后，它只是西方文明的特殊表现，是西方文明在全球扩张过程之中人为建构的历史神话。"从私有财产、主体性、法制、市民社会、公共空间、宪政国家，一步一步推到国际法，然后推到世界历史，然后反过来以世界历史的方式，以普遍性的名义来为自己的特殊道路和特殊利益作辩护。"① 张旭东提醒说："这种假'普遍'之名的特殊价值观决定了全球化过程内在的文化单一性和压抑性"，使得当代中国人以为"现在有一种普遍的东西，有一种文明的主流，中国只要靠上去、融入进去就行了"。当中国融入普世价值之后，获得的是"现代性"，付出的代价却是丧失了"中国"。② 中国的历史主义所批评的对象，不仅是激进的"普世价值论"，同时也是温和的"中西调和论"，因为90年代以来的文化保守主义虽然试图追求中国特色的现代性，却预设了一种"西方＝普世性、中国＝特殊性"的二元立场，这种追求中国特色的特殊主义与以西方为中心的普遍主义不仅不矛盾，而且相互补充。酒井直树曾经批评丸山真男以西方普世主义为尺度追求日本特殊道路的立场，认为

① 张旭东：《全球化时代的文化认同：西方普遍主义话语的历史批判》，北京大学出版社，2005，第14、18页。

② 张旭东：《全球化时代的中国文化反思：我们现在怎样做中国人?》，2002年7月17日《中华读书报》。

后者的日本特殊性不仅不形成对西方普世性的反抗，反而强化了西方的中心地位，因为西方的普遍主义需要各种各样非西方的特殊主义作为“他者”来确认自己唯一的主体性。①

这是一种文化对文明的反抗。在19世纪初英法思想传播到德国时，德国的知识精英们用德国的文化去抵抗英法的文明。在近代德语之中，文明（Zivilisation）意味着属于全人类共同的价值或本质，而文化（Kultur）则强调民族之间的差异和族群特征。文明的表现是全方位的，可以是物质、技术和制度，也可以是宗教或哲学，而文化一定是精神形态的，文化指的不是抽象的“人”的存在价值，而是某些特定的民族或族群所创造的价值。② 伊格尔斯指出：“在德国的Kultur（文化）与盎格鲁—撒克逊的Zivilisation（文明）之间展开的文化战争——那是德国精英们借以确立他们对于德国民众的统治权的一套意识形态——中，德国‘1914年观念’与法国‘1789年观念’迥然有异。”③ 这个“1914年观念”就是抵抗英法普世文明的德国历史主义文化。列奥·斯特劳斯从他古典主义的视野出发，将德国的历史主义视为一种价值的虚无主义，它们都是特殊的民族文化的爱好者，并以此拒斥人类的普世文明。斯特劳斯所说的文明，不仅包括欧洲近代文明，更指的是以自然正当为基础的古希腊文明。文明是一种将人造就为人的人性文化，有其客观的自然基础，文明是被发现而非被创造的。而德国

① 参见酒井直树《现代性及其批判：普遍主义与特殊主义的问题》，载张京媛编《后殖民理论与文化批评》，北京大学出版社，1999。

② 参见诺贝特·埃利亚斯《文明的进程：文明的社会起源和社会心理起源的研究》第1卷，王佩莉译，三联书店，1998，第61～63页。

③ 格奥尔格·伊格尔斯：《德国的历史观》，第3页。

的虚无主义不是对现代性而是对文明本身的拒斥。[①] 文明拥有永恒的原则，属于全人类，放之四海而皆准；而文化是历史主义的，仅仅属于特定的民族或族群，因时代的变迁而变异。文化与文明的大战，是特殊性与普世性的抗衡，为的是抵抗从古至今的普世文明，捍卫民族文化的本真性。

在中国的历史主义看来，西方的普世现代性预设了一个黑格尔式的历史目的论立场，非西方民族在当代世界不可避免的宿命，就是从传统进化到现代，争取成为西方那样同质化的普世国家。汪晖说："'现代'作为一种时间的观念，用区分的方式把其他的时期排除在现代之外，在这个意义上，'现代'是一个排斥性的概念，它把生活在同一时空中的其他东西排除掉，建立一个霸权式的等级结构。"[②] 黑格尔式的历史目的论，通过传统与现代、落后与先进的时间序列，将世界历史整合为一个具有统一终点的发展过程。任何民族的发展最后都会指向一个共同的"神圣时刻"，那就是达到西方式的现代性。这种以西方为唯一典范的现代性，因为排斥了另类发展的可能性而形成了以单一性的霸权等级结构。即便你追求的是中国特色的现代性道路，依然跳不出西方普世文明的如来佛手掌。如同子安宣邦对近代日本的特殊道路所批评的，这只是"在近代思维中思考近代"，虽然想超克近代，最终还是落入西方普世主义的法则中。[③]

---

① 列奥·斯特劳斯：《德意志虚无主义》，载《苏格拉底问题与现代性——斯特劳斯讲演与论文集》卷2，彭磊、丁耘等译，华夏出版社，2008，第116～118页。

② 汪晖：《"中国制造"与另类的现代性》，《装饰》第181期，2008年5月。

③ 参见子安宣邦《东亚论：日本现代思想批判》，赵京华编译，吉林人民出版社，2004。

究竟如何抵抗文明一元论的宿命呢？历史主义从抵抗西方普世性出发，走向了抵抗人世间所有的普世性。既然没有客观的永恒价值，一切随历史的变迁而变化，那么唯一真实的价值，便是民族的本真性，是整体化的民族精神。所谓的普世现代性既然是一个被人为建构的虚幻神话，那么非西方民族就有理由在“近代思维之外思考近代”，在西方的现代性之外走自己的路，这就是多元现代性。汪晖认为：“所谓多元的现代性，也即一方面承认现代的某种不可避免性和价值，另一方面承认在不同的传统和社会条件下，曾出现过不同的现代模式，不能因为它们同西方的现代性有差异，就简单地把它们贬入传统的范畴。”① 文明一元论的现代性方案到21世纪初发生了“去时间化”的巨变，现代性的太阳不是只有一个，而是有多个。不同民族的现代性道路，都具有同等的价值和自主性意义，在它们之上，不存在更高层次的价值标准。中国的多元现代性方案明显受到了日本、韩国学者的东亚现代性思想的启示，孙歌、汪晖以及在中国任教的丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）等熟悉东亚历史的学者们，将探究现代性的目光从欧美转移到东亚，通过对东亚与中国的历史文化研究，论证东亚的现代性并非源自西方的影响，而是有其迥异于西方的历史起源，由此形成的东亚现代性模式，构成了对西方普世主义的挑战。② 普世的现代性方案因而

① 汪晖：《“中国制造”与另类的现代性》，《装饰》第181期，2008年5月。

② 有关对东亚现代性的论述，参见孙歌《主体论述的空间：亚洲论述之两难》，江西教育出版社，2007；汪晖《亚洲想象的谱系》，载《现代中国思想的兴起》下卷，三联书店，2008；丹尼尔·贝尔《民主先生在中国：东方与西方的人权与民主对话》，孔新峰、张言亮译，左岸文化出版公司，2009；丹尼尔·贝尔《超越民主与自由》，李万全译，上海三联书店，2009。

被历史化与空间化了。

启蒙理性相信人性是客观的存在，世界上存在着终极性的道德价值与普遍法则。但历史主义对这些普遍法则嗤之以鼻，他们更相信的是超越了客观性限制的民族意志的创造力。梅尼克指出：历史主义的产生过程中充满了与自然法观念艰苦卓绝的搏斗，历史主义的诞生有赖于打破僵硬的自然法观念、对至高人类理念和人性齐一性的信念，并将生命的流动性注入其间。[①] 既然没有普遍人性，也没有高于民族意志之上的普世法则，那么，每个民族都可以凭借各自的历史文化传统，充分发挥民族的个性意志，自由创造个别的民族法则。与人类文明不同，民族文化并非人性之中有待发现的客观存在，而是自由意志的选择和创造。民族文化的内在性质就是多元与差异，而非同一与普遍。

这种崇拜个性与意志的历史主义，在中国思想史中同样能够找到与此呼应的唯意志论传统。从明代阳明学的“良知解放”到清代龚自珍的“我气造天地”，从梁启超的“个性主义”到张君劢“创造性的民族意志”，以及毛泽东的破坏即创造的“反现代的现代性”，都可以发现一条清晰的中国式历史主义的思想脉络。汪晖认为：“现代性并不是天然存在的现成的东西，它是我们的创造物，并不是一个既定的版制。如果现代性是一个创造物的话，就意味着有往哪个方向在什么条件下进行创造的问题，因此，人们对不同的现代性的描述，本身也是为了创造不同的价值和现代取向。”[②] 一方面是对“第二次思想解放”的呼唤，无节制地膜拜思想与实践的独创性；另一方面，

① 参见梅尼克《历史主义的兴起》，“译者序言”第5页。

② 汪晖：《“中国制造”与另类的现代性》，《装饰》第181期，2008年5月。

又大量引用西方学者的理论、观点为自己的“中国价值”和“中国模式”背书。鲁迅式的“拿来主义”与对独创性的迷恋构成了一幅反差性强烈的讽刺景观。类似的情形当年在日本也曾经出现过。丸山真男在《日本的思想》一书中对此批评说：“一方面，日本‘学界’整天忙于经销输入的‘产品’，另一方面社会又产生了一种逆反现象，就是‘独创性’崇拜，即把零碎片段的偶然想法当作‘独创’来极度尊崇，这种尊崇在评论界和大众传媒的推动下得以不断地再生产。”①

伊格尔斯指出：历史主义相信由意志、非理性、个体的自发性和意志所建构的道德秩序，它为一切价值的相对化铺平了道路。② 当中国的历史主义对普遍性发出挑战，相信现代性的背后不再有人类的普世价值、不再有来自人性的绝对善恶的时候，也从一个侧面印证了当代中国的价值危机。这一危机的直接呈现便是各种普遍性的死亡，剩下的是“一片白茫茫大地真干净”的价值虚空。在这张虚无的白纸之中，可以画各种又新又美的图画，独创各种中国品牌的另类现代性。列奥·斯特劳斯说过：对于历史主义来说，“唯一能够继续存在的标准，乃是那些纯属主观性的标准，它们除了个人的自由选择之外别无其它依据……历史主义的顶峰就是虚无主义”。③ 伊藤虎丸曾经将鲁迅精神形容为一种“能动的虚无主义”，④ 看透了现代社会宏大价值的虚妄性，又不像世俗的虚无主义那样随

① 丸山真男：《日本的思想》，区建英、刘岳兵译，三联书店，2009，第6页。

② 格奥尔格·伊格尔斯：《德国的历史观》，第25页。

③ 列奥·斯特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店，2003，第19页。

④ 参见伊藤虎丸《鲁迅与终末论：近代现实主义的成立》，三联书店，2008，第117页。

波逐流，放浪形骸，不是杨朱，便是犬儒。“能动的虚无主义”以鲁迅式的“过客精神”，从虚无开始，战斗性地走向创造新世界的能动。同样，当代中国的历史主义者面对全球的普世文明，大声回答：不！我什么也不信！他唯一相信的是他自己，是创造自身价值的超人意志。这一创造价值的个体，不仅是能动的个人，也是能动的民族，是正在创造中国崛起奇迹的民族整体。

当各种普遍性叙事都受到质疑的时候，唯一的确定性价值就降临到民族生命体身上，那就是中国。然而问题在于：什么是中国？各种各样的“中国价值”、“中国模式”、“中国主体性”的民族叙事背后，都有一个未曾意识到的二元预设，即整体化的中国与西方。这种二元结构式的中国/西方，只是一种互为“他者”的抽象符号：当整体性的中国作为一种象征符号被西方所定义的时候，同质化的西方也同样被中国所假设。符号性存在的背后，是一种虚幻的意识形态，它将在全球化过程中不同文明所共同面临的现代性困境，简单化约为东西文明的冲突。在经历了长达一个半世纪的开放之后，事实上已经不存在一个可以与西方截然区分的、透明的中国。西方的各种文明传统，从资本主义制度的理性化、自由主义的理念与价值，乃至马克思的社会主义理论，都已经深刻地镶嵌到当代中国的现实当中，内化为中国自身的现代话语和历史实践。当代中国已经成为各种外来与本土文化的混血儿。为获得一个未被西方污染的民族共同体，一些极端的民族主义者故意放大中国与西方的二元对立，试图通过抵抗来清除异己的西方，提炼出一个纯粹的、清晰的中国。一位年轻的哲学学者如是说：“在过去三十年中，中国哲学完成了某种主体性的转变：从抵抗中持守的主体，转变为对话的主体。但在这种转变中，也蕴涵着某种巨大的危险：在渴望

被理解的追求中，从根本上丧失了主体性地位。所以，我觉得在对话的主体当中，要有抵抗的意识。"① 由《中国可以说不》的原班人马二度炮制的政论畅销书《中国不高兴》，也将反抗西方作为形成"我们"的不二法门。自该书畅销走红之后，一系列的"中国"畅销书系列，如《中国没有榜样》、《中国怎么办》、《中国站起来》等纷纷抢滩，形成了蔚为壮观的"中国大合唱"。

然而，大合唱中的"中国"是如此的暧昧，其作为民族共同体的"我们"之存在，竟然有赖于西方这个"他者"。更可悲的是，与"他者"的对话将会丧失中国的主体性，唯有通过与敌人的对抗，方能实现对"我们"的认同。强世功干脆将世界按照对中国的态度划为敌我两个部分："全世界要么作为我们的朋友站在拥护中国和平崛起的一边，要么作为敌人站在遏制和肢解中国的另一边。"② 这种建立在对外"区分敌友"基础上的认同政治，势必将以对内高度的同一性与强制性为前提。当对"他者"进行抵抗的时候，敌人是有了，但作为主体的"我们"却是模糊的，唯有依靠"他者"获得暂时性的自我认同。即使拥有某种与西方对立的价值，同样是一种魔幻的、缺乏反思性的民族同一性。酒井直树曾经这样评论竹内好对西方的抵抗："为了反对西方的侵犯，非西方必须团结组成国民。西方以外的异质性可以被组织成一种对西方的顽强抵抗。一个国民可以采用异质性来反对西方，但是在该国民中，同质性必须占优势地位。"③ 然而，这种

① 参见《近三十年学术状况与"中国思想"的未来》，《文汇读书周报》2008年12月26日。

② 强世功：《乌克兰宪政危机与政治决断》，《21世纪经济报道》2004年12月15日。

③ 参见酒井直树《现代性及其批判：普遍主义与特殊主义的问题》，张京缓编《反殖民理论与文化批评》，北京大学出版社，2005。

同质性只是一种假想的、脆弱的同一性，是神秘的、符号化的“中国”。在一个普世价值被不断历史化、情境化的时代，被历史主义赋予实体意义的中国，其实只是一个空洞的主权意识，不仅有政治主权、经济主权，还有文化主权、学术主权等等。正是近代以后所建构起来的民族国家主权意识，支撑起几乎全部的“中国主体性”，而其背后的价值内涵却被掏空殆尽。古代中国作为一个文明帝国，其主体性有儒家文明作为支撑，今日中国一旦遭遇与西方的外交、政治与文化冲突，几乎搬不出一个像样的价值论述作自我辩解，只能以一句“这是中国的主权和中国的内政”以抵挡外界的批评。这种只讲主权不论文明的“主体性”意识，深刻地印证了自身的某种认同危机，一个拥有五千年历史的文明大国经过一个半世纪的挣扎，却蜕变为一个掏空了文明内涵的“纯主权”国家。

3. 争夺普遍性：以中国崛起为背景

2008 年对于中国与世界来说，都是非常重要的一年，中国以空前辉煌的开幕式和压倒美国的金牌第一，成功地举办了夏季奥运会；在世界惊呼中国崛起的同时，美国爆发了传染全球的金融危机。在各国普遍出现负增长的同时，风景这边独好，中国以强有力的政府投资，实现了 2009 年 GDP 增长 8% 的目标。中国迅速走进了世界舞台的中央，有西方人士分析说：按照这个势头发展下去，到 2050 年，中国将替代美国，成为全世界头号霸主。[①] 如果说 2008 年之前是“世界发现中国”的话，那么 2008 年之

① 参见马丁·雅克《中国的崛起和西方世界的衰落》，张莉、刘曲译，中信出版社，2010。

后已经变成“中国在世界崛起”。这一骤然而至的巨变也给具有历史主义倾向的知识分子带来了微妙的心理变化。不久之前他们还在小心翼翼地论证中国现代性的特殊经验，如今说话的口气变得狂傲起来，摸着石头过河的“中国经验”上升为成体系的“中国模式”。这一模式不仅适应中国的特殊国情，而且升华为足以与西方抗衡的另类现代性，变身为可供非西方国家借鉴与模仿的最新典范。过去是以“中国特殊论”抵御普世价值的进攻，如今特殊变普世，“中国模式”将扬帆出航，到国际舞台去争夺全球文明的话语霸权。

潘维的话得最透彻。在他看来，“冷战是人类历史上第一次靠意识形态竞争决出胜负的文明间的大战。冷战史证明，政治观念体系竞争的成败是文明兴衰的关键”。[①] 苏美间冷战之所以苏联败北，不是输在军备实力上，而是话语主导权的丧失。先是苏联知识界被西方征服，然后其领导集团被征服，最终导致了观念上的崩溃与投降，于是整个民族陷入失败的绝望。潘维忧心忡忡地说：“中国未来如果垮掉，中国模式如果失败，很可能也是从政治话语权开始的，是被人说着说着就说成了。”[②] 他引用黄平的话说：“我国已成功解决了挨打、挨饿问题，现在却面临挨骂问题。”因为话语主导权在西方手里，中国做什么事总是错的。潘维提出要在思想战线上与西方打话语竞争战：“第一，要解构所谓‘普世’价值，说破这‘皇帝的新衣’，把一个药方应付百病的荒唐揭穿；第二，要实事求是地总结我们中华的生存方式，给出关于‘中国道路’

① 潘维：《敢与西方展开政治观念斗争》，《环球时报》2008 年 1 月 28 日。

② 潘维：《共和国一甲子探讨中国模式》，《开放时代》2009 年第 5 期。

或者‘中国模式’的让知识界信服的阐述和理论解释。”[①] 近年来各种各样总结中国奇迹和中国模式的说法纷纷出炉：乔舒亚·库珀·雷默（Joshua Cooper Ramo）提出所谓的“北京共识”，认为中国的发展模式与新自由主义的“华盛顿共识”不同，具有可在全球推广的自身特点：根据本国的历史与经验，以“摸着石头过河”的经验主义方式不断创新试验；追求经济发展的可持续增长；政府在国内主导市场，在国际上坚决捍卫金融主权等等。[②] 潘维版的中国模式是：官民一体的“社稷”社会模式，一党代表民众执政的“民本”政治模式和国企主导的“国民”经济模式。[③] 姚洋认为中国模式有四大特点：中性政府、财政分权、新的民主化道路和务实主义政党。[④] 张维为总结中国成功背后有八条经验，如民生为大、政府是必要的善、良政比民主化更重要、政绩合法性等等。[⑤]

这些形形色色的“中国模式”，无不充满着富强至上的国家主义色彩。近年来，中国思想界出现了一些引人瞩目的现象：民族主义从温和的文化保守主义蜕变为极端的政治保守主义，反现代性的斯特劳斯主义与国家理性至上的卡尔·施米特主义携手合作，激进左翼集体右转，转向认同当下政治秩序的国家主义。国家主义的

---

① 潘维：《敢与西方展开政治观念斗争》，《环球时报》2008年1月28日。

② 参见乔舒亚·库珀·雷默《北京共识》，载黄平、崔之元编《中国与全球化：华盛顿共识还是北京共识》，社会科学文献出版社，2005。

③ 潘维：《中国模式，人民共和国60年的成果》，《绿叶》2009年第4期。

④ 姚洋：《是否存在一个中国模式?》，共识网，http://www.21ccom.net/newsinfo.asp?id=6112&cid=10342300。

⑤ 张维为：《中国成功背后的八个理念》，人民网，http://theory.people.com.cn/GB/10158261.html。

出现，与历史主义的思潮有着密切关系，哲学上的历史主义演化为政治上的国家主义，个中存在着诡秘的逻辑通道。

历史主义拒绝启蒙的普遍理性，不承认世界上存在着普遍的人性与永恒的法则，认为一切随时间与空间、历史与文化的变化而不同，因而个体性是历史主义的核心原则之一。但历史主义的个体性不是自由主义原子式的个人，它是一个更大的整体中的自我，是一个为整体所定义的"真正的自我"。以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）在分析费希特的个体观念时指出，费希特的自我与康德的道德自主性不同，它从孤立的个体飞跃到真正的主体，自我只是作为整体模式的组成部分而存在，是一种种族和国家的集体性自我。"个体的自决现在变成集体的自我实现，民族变成了由统一的意志组成的共同体。"① 历史主义个体性中的个体，不仅指的是个人，更重要的是指作为个人的集体性存在者——国家。相对于启蒙理性念念在兹的抽象的人性与普遍理性，历史主义更关注的是个别民族国家的个体性。民族国家具有双重的性质：对于人类来说，是一种独特的个体性；而对于自己的国民来说，又是一个具有共同文化和同一意志的共同体。国家既然是一个独立的、自在的个体，那么它就只服从国家理性这一自身的法则，而不必在乎人类的普世价值。另一方面，国家作为最高道德个体，代表国民真实的、整体的公意，那么每个国民都有服从作为"真实的自我"——国家的道德义务。这样，历史主义从高扬个体性开始，最终走向了对国家有机体的神秘膜拜；从对启蒙的普遍理性反叛开始，最终落入了对国

① 参见以赛亚·伯林《自由及其背叛》，赵国新译，译林出版社，2005，第68～71页。

家权力的精神皈依。

19 世纪初的德国历史主义曾经走过这段心路历程，21 世纪初的中国历史主义也正在重蹈德国人的覆辙。摩罗在 90 年代曾经是一个在文学界有相当影响的尼采式的个人主义者，最近他出版的引起很大争论的《中国站起来》，却“转向”为狂热的反西方的国家主义者。摩罗如此解释自己的思想“转向”：“之前我是站在底层的个人视角向强权呐喊。现在我是站在一个相对的底层国家，向西方强权国家呐喊。”① 当意志的“个体性”由于价值上的虚无无法支撑起自身的信仰时，个人便向一个更大的“个体性”——整体性的民族国家皈依，而且都是以弱势反抗强权的名义，不过这一次反抗的目标从国内的强权转向了国外的强权。前述有关“中国模式”的各种叙事，都是从抵抗西方、拒绝普世价值出发，试图在中国的历史与现实当中寻找与西方不同的民族“个性”：或者在秦朝以后的古代历史之中发现外儒内法式的监护型权威政治；或者从新中国成立后 60 年的现实之中总结出一以贯之的富强现代化道路，于是理直气壮地对外宣布：不要老是拿普世价值到中国来说事儿！中国有自己特殊的民主、特殊的宪政，有中国制造的现代性！

中国的历史主义不仅反对西方的价值，而且连不同文明所共享的普世价值也不愿承认，他们坚信各个民族的价值不可通约、各个国家都有其特殊的现代性。于是所谓的现代性就被抽离掉其普世的、确定的价值，唯一可确定的内涵，便是以 GDP 为量化指标的国家富强和马克斯·韦伯意义上的制度合理化。毛泽东“反现代的现代性”坚

① 杨时：《摩罗清算摩罗：从自由主义向民族主义悄然调头》，《中国新闻周刊》2010 年第 9 期。

持的是法家式的富国强兵，排斥的是现代性的制度合理化，邓小平的改革路线一面继承了毛泽东的富强现代性，强调发展是硬道理，另一面采取了一种超越意识形态分歧的不争论策略，注重在制度合理化层面与西方接轨。所谓韦伯式的制度合理化，乃是指以工具理性的方式，将社会各个层面通过以成本核算的会计制度和非人格化的科层官僚制组织起来，也就是普遍的公司化管理。这种制度合理化是一种去价值、去政治、以提升管理效率和控制能力为目的的理性化改革，它可以与各种政治体制相结合，既可以适应自由宪政体制，也可以服务于现代威权体制。当国家主义者们摒弃了现代性的普世价值，剔除了现代性中的伦理性、制度性要素之后，他们所说的现代性只是一种富强的现代性和价值中立的制度合理化。这样的去价值、去政治的现代性只是一种目的论（目标—手段合理化）的现代性，而非价值论的现代性，现代性不再拥有其不可让渡的内在价值，所有的一切只是实现某种具体目的（比如国家富强）的工具性手段。

西方的现代性，是一个具有多重对立元素的文明复合体。富国强兵与自由民主、权力意志与人的尊严、资本主义合理化与批判理性传统、国家主义与世界主义……这些两歧性的元素在西方近代历史过程之中一直存在着内部斗争的紧张性。富强与启蒙，可以说代表了西方现代性的不同面向。在早期资本主义发展史中，以物质主义和国家主义为核心的富强现代性压倒了启蒙价值，曾经导致了殖民扩张、世界大战等种种罪恶。梅尼克指出："希特勒时代的德国民族性格之成为可能，是由于自从歌德以来灵魂力量之持续不断换位的结果，我们可以把它理解为合理的与不合理的两种力量之间的灵魂平衡受到了干扰。一方面是过分突出了算计的智能，而另一方面则是感情上对权力、

财富、安全等等的渴望，于是行为的意志力便被驱入了危险的境地。任何在技术上能够加以算计而又可行的事情，只要能带来财富和权力，看来似乎就被证明是有道理的——甚至于就被证明在道德上也是有道理的，只要它能为自己民族的利益服务。"① 当一个民族不再有普世的精神价值规范其国家行为，而仅仅追求自身利益最大化的时候，"什么是好的"伦理问题便会被"什么是我们的"立场问题替代，民族灵魂中的恶魔因素便会无限膨胀，从而走向现代性的歧路。

中国的国家主义在抵抗西方、追求中国特殊道路的时候，却是以最西方的方式实践着自以为是中国的理想，他们排斥了西方文明中弥足珍贵的普世价值，继承的却是西方文明中野蛮的富国强兵。1941 年日本发动太平洋战争、试图超克西方，对此子安宣邦反问道："这个欧洲'近代'普遍性主张所孕育出来的对立者亚洲，可以逃脱'近代'原理吗？使对立者登上世界史舞台的不正是近代欧洲世界史发展的结果吗？而使日本成就为最强有力的对立者的，不正是因为成功地接受了近代欧洲的国家原理所使然的吗？"② 酒井直树也如此批评日本的"超克近代"的思潮："他们所反对的是，在世界的欧洲中心主义的体系中，日本人假定的统一性碰巧被排斥在中心之外。而他们所希望能够实现的是，把世界改造成让日本人占有中心和主体的位置以便用日本人自己的普遍标准来规定其他特殊性。为了达到此目的，任何西方的东西只要符合现代国民国家（nation-state）的结构，他们就愿意赞同。促使他这样做的远远不是一种反西方的决心而是

① 梅尼克：《德国的浩劫》，何兆武译，三联书店，1991，第 87 页。
② 子安宣邦：《东亚论：日本现代思想批判》，第 236 页。

追随现代性道路的意志。”[①] 这里所说的现代性道路，当然是一种去价值、去伦理的富强现代性，并由此打造国家/国民高度同质化的民族意志。当代中国的国家主义同样也是如此。当他们抗拒西方的重心落实在西方文明中的启蒙价值时，却悄悄地放过了最可怕的富强现代性。表面与西方对着干，实际上打来打去，却打成了一片，成为西方的精神俘虏，而且是最缺乏文明价值那部分的精神俘虏。

在富强现代性的背后，是一种深刻的价值虚无主义。不同的现代性在价值上无可通约，精神价值与政治文明都是特殊的，无普遍性可言；唯独在物质实力和制度合理化层面是普世的，可以用量化的数据和实用的效率比较衡量，一决雌雄。当上帝死了之后，伦理上的各种价值之神陷入了永恒的战争，不再有一个终极的价值裁决它们。正如伊格尔斯所批评的德国历史主义那样：“历史不再是一个有意义的过程，并且成为了无法解决的价值冲突的领地……韦伯留下来的是一桩危险的遗产，因为他审察一切价值的意愿，却避开了这整个传统对之顶礼膜拜的一个偶像，那就是国家这一偶像。”[②] 摩罗曾经是一个反抗者，但骨子里笼罩着虚无主义的阴影：“存在的虚无感和精神的虚妄感紧紧地缠着我，内心的那份失落和凄惶压得我喘不过气来……当我面对内心那颗孤独的灵魂时，我对‘人’、‘生命’、‘真理’、‘正义’、‘价值’等等东西全都产生了根本的怀疑。”[③] 当巨大的虚空压得他再也不堪忍受撕心裂肺的孤独时，他便一头扎进国家主义的怀抱，

① 参见酒井直树《现代性及其批判：普遍主义与特殊主义的问题》。

② 格奥尔格·伊格尔斯：《德国的历史观》，第223～224页。

③ 摩罗：《写作的限度》，载《耻辱者手记》，内蒙古教育出版社，1998，第466页。

在虚幻的爱国主义之中寻找皈依："在国家成为人类社会分群界线的第一原则的时代，功臣与罪人、圣人与魔鬼的区分标准，与个人品德全无干系，仅看他谋求的是哪国的利益，损害的是哪国的生命。这个标准简单地说其实就是所谓'爱国主义'。"① 在伦理价值的废墟上，除了国家意志之外别无一物，民族利益成为了唯一有价值的价值。历史主义就这样一步步地从相对主义滑向虚无主义，最后坠入国家主义的万丈深渊。

当一部分追求富国强兵的历史主义者坠入国家主义的时候，另一部分具有人文情怀的历史主义者则跨越富强现代性，试图重新建立中国文明，与西方争夺普遍性的话语领导权。最早有此自觉意识的是甘阳。早在2003年底，甘阳就提出了中国要从民族国家发展为一个文明国家。他所希望的"文明国家"并非一个接受了普世价值的文明，而是"去西方化"的中国文明。他以近代土耳其为鉴，认为如果一个国家学习西方、自毁本民族的文化传统，那将是"自宫式的现代化"，最终成就的只能是一个"自我撕裂的国家"。甘阳认为："我相信中国将会选择'现代化但不是西方化'的道路。中国不是一个一般的小国家，中国的悠久文明历史决定了它是一个有'文明欲望'的大国，是一个有它自己'文明利益'的大国，因此中国不会满足于仅仅作一个土耳其那样的三流国家，也不会满足于仅仅作西方的附庸。"② 在90年代的文化保守主义那里，复兴中国文明仅仅是为捍卫民族文化的特殊性，而到了2000年代，在中国崛起的大背景下，中国文明的复兴者们萌生了强烈的与西方争夺普遍性的"文明欲望"。

---

① 参见摩罗《中国站起来》第7章，长江文艺出版社，2010。

② 甘阳：《从"民族国家"走向"文明国家"》，《21世纪经济报道》2003年12月29日。

张旭东说："今天提出'全球视野下的中国价值'这个问题，就是要把'中国价值'放到'普世文明'的高度上和框架内来思考。"在他看来，中国价值与普世价值不存在任何紧张性，因为普世价值不是西方的专利品，"'中国价值'必然是'世界文明主流'的组成部分。'中国价值'的题中应有之意，就是在理论上、哲学意义上不承认中国实践需要先验地接受任何既有的参照系"。中国价值的实现，就是一次具有普遍意义的历史性实验，是一次"打破旧世界、建立新世界"的革命性集体行动。①

那么，如何进行"中国价值"的革命性实验、重归世界普世文明的主流？如果说历史主义中的激进左翼比较强调中西之争，力图以中国价值的主体性压倒西方文明霸权的话，那么古典主义者则更关注古今之争，希望以中西文明的古典价值批判和超越日益陷入危机的现代性。在他们看来，中西之争的核心是古今之争，今日的中国已经完全认同于西方现代性，要拯救现代性的穷途末路，最重要的乃是尊重自然与天道，回到古希腊和先秦时代的古典传统。2000 年代所出现的中西古典主义，与 90 年代的文化保守主义全然不同。后者虽然追求中国文化的特殊性，但他们对普世价值之正当性深信不疑；而 2000 年代的古典主义者们不再承认现代文明的正当性基础，他们试图用回到古典的方式重新塑造现代社会，创造反现代的古典"现代性"。一批年轻的中国古典主义者如是说："自夏商周三代以来以礼乐为核心、历数千载演进而不废的中国思想传统，仍在很大程度上构成我们追寻美好生活的基本视

① 张旭东：《中国价值的世界历史使命》，《文化纵横》2010 年第 1 期。

域。以千载观百年，则中国的现代并不是中国古典文明之外的另一个文明。”[①] 而这条中国特色的文明道路，“与‘中国特色’相关联的并不即是原始意义上的‘中国道路’，而是一条在中国发现的普遍道路”。[②] 90 年代的文化保守主义所期待的，只是一个为普世文明所规约的中国特殊现代性，而 2000 年代的古典主义所追求的，却是一种碰巧“在中国发现”却具有全球普世价值的新文明。西风压倒东风已成昨日，东风压倒西风的“中国世纪”终于降临了。

在对待中西文明的问题上，中国的历史主义采取了一种双重标准的立场：一面批评西方不过是假冒普遍性的特殊文明而已，同时对自家的文明则认定天生具有普世资格。这一实用主义的双重标准，无疑是一种潜意识中“区别敌我”的“文明冲突论”。文明究竟是普世的还是特殊的？对此显然不能以“区别敌我”的方式来定案。世界上所有的高级文明，都具有双重的性质：从历史的发生学来说，它们都与特定的社会文化传统相联系，以此作为其自身产生与发展的历史条件，因而所有的文明都是特殊的。而从文明比较的内涵来看，无论是基督教、伊斯兰教、印度教，还是人文化的儒家文明，都不是从特殊的民族个性，而是从上帝、宇宙、自然和社会的普遍视野里提出全人类的问题，因而高级文明总是具有内在的普世价值。自从轴心文明时代以来，萌生于特定文化背景中的各种高级文明都力图突破特定的地域性，在

① 中国思想编委会：《中国思想丛书与辑刊总序》，《文汇读书周报》2008 年 12 月 26 日。

② 陈赟：《天下思想与现代性的中国之路：中国问题·中国思想·中国道路论纲》，《思想与文化》第 8 辑，华东师范大学出版社，2008。

世界上获得超越本民族的普世性质。不同文明之间也因内含共同的普世关怀，得以进行深入对话，实现文明间的“视界交融”。

4. “殊途同归”、“分道扬镳”与“理一万殊”

当代中国思想界有两种极端的倾向。一种是原教旨自由主义者所主张的“文明一元论”，相信世界各国、各民族的现代化发展道路“殊途同归”，万川河流不管来自是黄土地、红土地还是黑土地，最后都会汇集到西方的“蓝色文明”之中。中国的未来只有一条道路，那就是西方所代表的普世的现代化道路。与此截然相反的是历史主义者所持有的“文化相对论”，认为各个民族与国家的现代化道路由于国情与文化不同，各有其价值所在，不同文化之间不可通约，不存在一个为不同文化和民族所共享的普世文明，全球的现代性模式不是“殊途同归”，而是“分道扬镳”，你走你的阳关道，我走我的独木桥，彼此之间没有什么共同的道理可讲。吴增定相信：“每个文明都注定无法理解、也不可能接受其他文明的最高理想，而在任何文明之间都不存在一个所谓的普世价值，因为任何‘普世价值’仅仅对这个文明本身才有普遍意义，一旦超出自己的自然界限，那么它就注定要成为一种寻求扩张和征服的堂皇借口。”[①] 无论是“文明一元论”的“殊途同归”，还是“文化相对论”的“分道扬镳”，其背后的理据都是需要予以重新讨论的。

① 吴增定：《全球化时代的中国文明》，中国改革论坛，http://www.chinareform.org.cn/open/view/201010/t20101010_45827.htm。

原教旨自由主义视西方为文明的普世模式，这种黑格尔式的文明发展一元论将导致科耶夫所批评的并非美妙的“同质化的普遍国家”，不同民族的文化多样性与丰富性将被这种同质化的一元文明所彻底摧毁。普世文明的确存在，但对此有两种不同的理解。亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》中，明确区分了两种对普世文明的阐释：一种是在意识形态冷战或者二元式的“传统与现代”分析框架之中，将普世文明解释为以西方为典范的、值得各非西方国家共同仿效的文明；另外一种是在多元文明的理解框架之中，普世文明乃是指各文明实体和文化共同体共同认可的某些公共价值以及相互共享与重叠的那部分社会文化建制。[①] 1990 年代中期之前，当思想界还沉睡在冷战思维和现代化模式之中时，西方中心主义的确主宰过中国人天真的心灵。近十年来，随着“反思的现代性”思维崛起，普世文明的内涵发生了内在的转变。西方与东方一样，只是众多特殊文明中的一种，所谓的普世文明正是各种特殊性文明中所共享的重合部分，是人类得以和平共处与健康发展的基本价值。普世文明不是一组固定不变的静态要素，而是随着时代的变迁与更多文明的介入，内涵也处于不断的再建构过程之中。普世文明既是动态的、历史的，又并非边界模糊、可任意解释与发挥。当上帝和天命等各种超验世界解体之后，普世文明便拥有了深刻的启蒙印记，文明是对人之所以为人的制度性守护，是对人性尊严所必需的自由平等的捍卫。这些已经被写入联合国一系列基本公约，并为大多数国家所签订认可，已经成为人类的核心价值。

---

① 参见塞缪尔·亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，新华出版社，2002，第 43～45 页。

与原教旨自由主义用“普世价值”代替“中国价值”相反的是，中国的历史主义者们有一种将“普世价值”与“中国价值”人为对立的预设。似乎普世价值就是西方的价值，中国的“好”一定要与西方的“好”对着干。的确，西方现代性具有复杂的双重性，既有内含普世文明的启蒙价值，也有野蛮扩张的国家理性。人类的普世价值自然不能被西方所垄断，它是各种高级文明共同参与的结果，但也绝非与西方全然无关。问题的关键在于吸取何种西方文明：是自由民主的普世价值呢，还是野蛮扩张的国家理性？令人惊异的是，中国的历史主义者似乎与子安宣邦、酒井直树这些日本左派学者不同，他们批评西方的炮火，不是瞄准以富强为导向的马基雅维利主义——这方面，反而令他们惊羡不已——而是靶指自由民主的启蒙价值。于是，对西方现代性的讨伐变成一个有选择的逆向扬弃：抛弃了制约人类狂妄自大的文明价值，而独独留下了最可怕的马基雅维利主义。

中国的历史主义在乎的只是“我们”与“他者”的区别、如何用“中国的”价值代替“好的”价值，以为只要是“中国的”，在价值上就一定是“好的”。这种封闭的“区别敌我论”并不能构成有效的价值正当性，因为“我们的”价值无论在逻辑还是历史当中都无法推理出必定等同于“好的”和“可欲的”价值。中国的目标如果不是停留在民族国家建构，而是重建一个对全球事务有重大影响的文明大国，那么她的一言一行、所作所为就必须以普世文明为出发点，在全球对话之中有自己对普世文明的独特理解。这一理解不是文化性的，不能用“这是中国的特殊国情”、“这是中国的主权，不容别人来说三道四”这类惯常语自我辩护，而是要用普遍的文明标准来说服世界，证明自己的合理性。中国作为一个有世界

影响的大国，所要重建的不是适合于一国一族的特殊文化，而是对人类具有普遍价值的文明。对中国“好的”价值，特别是涉及基本人性的核心价值，也同样应该对全人类有普遍之“好”。普世文明，不仅对“我们”而言是“好的”，而且对“他者”来说同样也是有价值的。中国文明的普世性，只能建立在全人类的视野之上，而不是以中国特殊的价值与利益为皈依。中国文明在历史上曾经是天下主义，到了今天这个全球化时代，天下主义如何转型为与普世文明相结合的世界主义，这是一个文明大国的目标所在。

文明与文化不同，文明关心的是“什么是好的”，而文化关注的则是“什么是我们的”。文化只是为了将“我们”与“他者”区别开来，实现对“我们”的认同，解决自我的文化与历史的根源感，回答我是谁，我们是谁，我们从哪里来，又要到哪里去。但文明不一样，文明要从超越的视野——或者是自然，或者是上帝，或者是普遍的历史——回答“什么是好的”，这个“好”不仅对“我们”是好的，而且对“他们”也同样是好的，是全人类普遍之好。在普世文明之中，没有“我们”与“他者”之分，只有放之四海而皆准的人类价值。

这种意义上的普世文明，是一种以文化多元主义为基础的普世文明。与“文明一元论”的“殊途同归”与“文化相对主义”的“分道扬镳”不同，“文化多元主义”的基本理念是“理一万殊”。它承认不同的文化之间虽然有质的不同，但彼此之间是可以相互理解的，并且在一些最重要的核心价值上，有可能获得共约性，比如自由、平等、博爱、公正、和谐等，在当代社会便成为不同民族和文化共享的基本价值。只是在这些价值之间何为

优先，什么最重要，不同的民族与国家可以有自己不同的理解和选择。这种意义上的普世文明，是一种以文化多元主义为基础的普世文明，文化多元主义与国家主义者所坚持的文化相对主义有着非常重要的差别。文化多元主义可以与普世文明并存，主张用文明的对话取代文明的对抗，在各种文明平等的对话与交流之中获得普世文明的价值共识。中国文化的确是特殊的，就像西方文化也是特殊的一样，但中国文化毕竟是伟大的轴心文明，特殊之中蕴涵着丰富的普遍性，蕴涵着可以与人类其他文化分享的普世文明。“中国特殊论”貌似政治正确，却将文明降低到文化的层次，大大矮化了中国文明，实非中国之福音也。

在欧洲思想史中，早期的历史主义有其特殊的理论贡献，它纠正了启蒙运动中普世理性忽视不同民族文化独特性的偏颇，为人类普世理想的实现奠定了多样性的民族文化之根。只是到费希特之后，历史主义开始保守化，逐渐与国家权力联手，变得歇斯底里。一种在历史上有影响的主义或思潮，本身具有多歧性，就看与谁联姻，近朱者赤，近墨者黑。历史主义有多种内在的发展脉络，在欧洲思想史中拥有与启蒙同样悠久的传统，在意大利、英国和法国都有表现。但为什么到了德国之后就发生了蜕变？德国历史主义的大家梅尼克在纳粹灭亡之后，痛定思痛，他发现19、20世纪的德国历史主义抛弃了德国早期启蒙运动中歌德、康德和赫尔德的人文主义传统，而与普鲁士保守的国家主义勾搭成奸，最后败坏了德国文化的好名声。[①] 德国的这段沉痛往事足以为中国的历史主义者们敲响警钟：你可以秉持“中国价值”、

① 参见梅尼克《德国的浩劫》。

“中国模式”的历史主义立场，问题在于你的历史主义在多元的中国文明当中与谁结盟，与哪种传统相结合？是与人文传统的儒家，还是富国强兵的法家？或者外儒内法的政治传统？中国文明早已不是一个同质化的整体，它早已风化为各种有待激活的思想碎片，就看你的历史主义青睐何种传统，与哪一种历史传统发生化学反应了！

事实上，欧洲早期的历史主义属于启蒙思潮的一部分，与人文价值并不冲突。以赛亚·柏林在谈到欧洲早期历史主义的代表人物维科和赫尔德时指出，他们并非是时人所误解的文化相对主义者，而是真正的文化多元主义者。文化相对主义认为不同的文化价值没有可比较的通约性，因而也没有绝对的对与错。任何的“好”都是相对的、局部的，只有对个别民族的“好”，没有普遍的人类的“好”。而文化多元主义则承认人类的普世价值，但在不同的历史文化脉络之中，普世价值会有不同的文化形式和具体表现。离开了民族文化的根基，普世价值便成为无本之源。文化相对主义往前跨越一步，便是尼采式的虚无主义。而文化多元主义则可以与启蒙的普世价值兼容共存。柏林认为，不同的文化价值是平等的：同等真实，同等终极，同等客观，不存在价值的等级秩序。但对于人性来说，不管多么复杂善变，只要还可以称之为人，其中必然含有“类”的特征。不同文化之间也同样具有可通约的共同价值。虽然民族文化的差异很大，但核心部分是相互重叠的，这些核心价值和终极目标都是敞开的，是人类所共同追求的。我们有必要也有能力超越自身的文化、国家和阶级的特殊价值观，突破文化相对主义者企图限制我们的封闭盒子，进入“他者”的文化。只要我们充分发挥想象力，总是可以理

解“他者”的心灵，理解他们的生活目标，从而实现人类文化的共同性与多样性。[①]

普世文明还是中国价值？或许这是一个伪问题。确切的答案是：以普世文明的胸怀，重建中国的价值。

① 参见以赛亚·伯林《扭曲的人性之材》，岳秀坤译，译林出版社，2009，第78～89页。

第七章
走向国家祭台的虚无主义

1. 新启蒙运动中的浪漫主义

从1999年的中国驻南使馆被炸，到2008年的奥运火炬传递，这十年来中国民间从知识界到网络舆论，出现了一股民族主义狂飙。这股狂飙，从反西方与反启蒙出发，配合中国崛起的时代背景，从守护民族传统的文化保守主义逐渐发展为崇拜国家的政治保守主义，最后聚焦于中国道路、中国模式的另类现代性诉求。在众多狂热的民族主义与国家主义者当中，既有大批80后、90后的网络愤青，也有不少当年受过80年代思想洗礼的启蒙知识分子。前不久引起舆论广泛关注的摩罗，便是一个发生精神"转向"的典型个案。摩罗在90年代末以一部《耻辱者手记》轰动文坛，他以真诚、沉重和富有感染力的文字，控诉权力对人的尊严之戕害，忏悔知识分子不以耻辱为耻辱的道德堕落。然而，这位被钱理群誉为继鲁迅之后的"精神界战士"，经历几次痛苦的彷徨之后，在2009年初推出新著《中国站起来》，形象兀然一变，从控诉专制转为谴责西方，从讴歌人的尊严蜕变为赞颂民族国家的伟大

光荣。摩罗十年来走过的心路历程，曲折而惊险，诚如一位名为楚望台的网络作者所言，有三个不同的摩罗："一个是充满罪感的耻辱者摩罗，一个是充满无力感的彷徨者摩罗，一个是将国家奉作了偶像的得道者摩罗。十年后的摩罗，旗帜鲜明地宣判了前两者的死刑。中国站起来，摩罗开始跪拜。"①

国家主义乃是一套政治秩序的想象，在其想象背后，有着更深刻的心灵秩序，涉及精神世界中存在的意义与价值的认同。摩罗一直挣扎于认同的彷徨之中，最初他认同的是启蒙运动的人道主义，随后尝试接近基督教的上帝，最后皈依于民族国家的世俗偶像。个中的几次精神"转向"，透露出中国知识分子普遍面临的存在迷失与认同困境。令人感兴趣的是：为什么摩罗这样的启蒙知识分子会从人道主义蜕变为虚无主义？当代知识分子心灵秩序中所弥漫的虚无主义，又如何走向了政治秩序中的国家膜拜？

摩罗属于60年代生人，原名万松生，因为崇拜尼采式的特立独行之士，故以鲁迅《摩罗诗力说》中的魔鬼为自己的笔名。无论30岁之前在江西自学苦读，还是90年代初到上海攻读研究生，他年轻时代所经历的精神氛围，是五四之后的第二次启蒙运动，在精神上可谓是典型的80年代的思想产儿。

80年代是一个巨大的思想断层，当年曾经被称为"新时期"。当中国人从毛泽东迷幻而残酷的乌托邦神魅中惊醒，普遍陷入了信仰上的荒谬和虚空。"人生的路呵，怎么越走越窄？"——1980年《中国青年》杂志潘晓来信的惊天一问所激发的全国大讨论，开启了中国知识分

① 楚望台（夏楠）：《日光之下，并无新事：我看摩罗的转向》，见作者博客，http://chinatransition.blog.sohu.com/146109110.html。

子的精神彷徨期，这种因心灵秩序的崩溃而造成的生存意义上的虚无感，历经30年的挣扎而至今无解。不过，在80年代却有一段短暂的镇痛期，人道主义以一种简单、明了、富有魅力的价值符号，迅速填补了人们内心的那道虚空。人道主义并非严格的意识形态，它只是启蒙精神中最大的公约数，为不同思想价值与政治取向的主义所分享。在整个80年代，人道主义有三种不同的类型，马克思主义内部以异化理论为基础的人道主义、启蒙理性的人道主义和浪漫主义的人道主义。[①] 马克思主义、启蒙理性和浪漫主义，这三种有着不同精神传统的思潮之所以在人道主义问题上形成价值共识，乃是它们在80年代面对着同一个敌人：从“反右”到“文革”的毛式社会主义对人性的压抑和人之尊严的摧残。80年代是一个后理想主义时代，80年代的知识分子从理想主义的历史河流中过来，习惯了为信仰而活着，即便祛除了理想中的恶魔，也需要一尊新的神灵，那就是大写的人，是激动人心的人道主义。《人啊，人》这部从文学角度乏善可陈的小说，竟然让无数80年代人读得热血沸腾，乃是因为一种新的精神召唤。在大革命过后的心灵废墟上，人道主义为受到重创的灵魂提供了一个单薄却又温暖的价值：人是万物之尺度，是世界之本体，人类的价值、个人的自由与人性的尊严是不容亵渎的。

然而，在共同的人道底线背后，却遮蔽着三种不同思潮的内在分歧，这种分歧说到底是对普遍人性的不同预设：异化理论的马克思主义将之视为自由的、全面发展的人性，启蒙理性认为我思故我在，理性是人的本质，而浪

① 关于80年代人道主义的三种类型，贺桂梅有相当细致的研究，参见贺桂梅《人文学的想象力：当代中国思想文化与文学问题》，河南师范大学出版社，2005，第77～81页。

漫主义视野中的人充满了非理性的情感、意志和本能。马克思主义的人道主义在80年代初思想解放运动中曾经是领跑的旗帜，到80年代中期之后理性主义成为人道主义信念的中流砥柱，但我们不要忽视了浪漫主义这一新启蒙运动中的思想潜流。浪漫主义在近代欧洲思想脉络之中发端于意大利的维科、法国的卢梭，成就于德国从哈曼、赫尔德到费希特、谢林。浪漫主义与启蒙运动有着非常复杂的纠缠关系，它既是对启蒙主流理性主义的反动，又在意志自由、个性解放领域大大深化了启蒙精神的核心。浪漫主义是对启蒙理性的反叛，又是启蒙精神的另类继承，它可能是激进的，激烈地反抗体制对自由的压抑；也有可能是保守的，对个性的守护会“转向”为对更大的民族国家“个性”的追求。①

欧洲的浪漫主义伴随汹涌的西潮在80年代流入中国思想界，与理性主义一起形成启蒙中的并立双峰。浪漫主义之于中国，并非仅仅外来洋货，它有着中国本体的内在资源，特别是明代阳明学以来的意志论传统。在80年代激烈反传统的氛围之中，这一内生的遗产基因是人格与精神意义上的，属于不可分析的隐蔽密码。在人道主义的精神旗帜下，80年代的浪漫主义与理性主义纠缠在一起，你中有我，我中有你。因为有着共同的敌人，浪漫主义暂时不以理性主义为对手，致力于启蒙的个性解放和意志自由大业。②

---

① 以赛亚·伯林对欧洲的浪漫主义作了经典性的研究，参见伯林《浪漫主义的起源》，吕梁等译，译林出版社，2008。

② 在80年代的北京，有两个著名的、影响深远的思想共同体：以金观涛为领袖的“走向未来”丛书编委会和以甘阳为首的“文化：中国与世界”丛书编委会。“走向未来”偏向理性主义，而“文化：中国与世界”更带有从浪漫主义到尼采和现象学的非理性主义色彩。当时两派已显示出明显的不同风格，但同属一个战壕中的启蒙阵营。

摩罗作为80年代的精神产儿，他的思想底色显然来自人道主义中的浪漫主义。有评论将早期摩罗视为自由主义者，这种看法未必准确。自由主义固然脱胎于启蒙运动，但启蒙不等同于自由主义。毋宁说，自由主义是启蒙分化的产物，到90年代中期，当启蒙阵营分化为文化保守主义、自由主义与新左派之后，自由主义通过与其昔日盟友的论争，特别是与新左派的论战而获得明确的意识形态身份。[①] 摩罗对90年代政治秩序中的各种主义毫无兴趣，从一开始他关注的只是中国人的心灵秩序，即灵魂中的道德堕落。比较起救国，他更在意的是救心，或者说通过救心而救国。在他的身上，有着典型的以修身代替经世的中国道德主义倾向。至于这几年，他为什么放弃了修身，直接谈论“中国站起来”的经世话题，显然与他走不出内在的心灵危机有关，而这一令他左冲右突而无法摆脱的精神困局，溯其渊源，竟然与他最初的思想出发点——浪漫的人道主义有关。

浪漫主义具有诗人的气质，即便浪漫主义哲学也是如此。在浪漫主义看来，心灵比理性更重要，人的自由不是来自大脑中的理性，而是出自心灵深处的激情与意志。而所谓的自由，并非英法式冷冰冰的天赋权利，而是德国式生灵活泼的内在个性。浪漫主义在政治上是中性的，它可以与自由主义结合，铸造以赛亚·伯林的自由主义多元论；可以与人道主义携手，形成赫尔岑的激进批判传统；也可以像德国一样右转，形成保守的浪漫国家主义。摩罗是一个心灵敏感、情感细腻、激情洋溢的浪漫主义文人，他从来与自由主义无缘，其早期在人道主义影响下，是

① 详见许纪霖等《启蒙的自我瓦解：1990年代以来中国思想文化界重大论争研究》，第8~19页。

“一个是充满罪感的耻辱者摩罗”，如今与保守主义联盟，成为一个“将国家奉作了偶像的得道者摩罗”。在这令人吃惊的思想“转向”之中，浪漫主义是其不变的主脉，所变化的只是浪漫主义的结伴者，从激进的人道主义蜕变为保守的国家主义。而“转向”的思想桥梁，正是摩罗永远不变的底色：与“取悦智性的理念主义”（idealism for the mind）相对的一种“取悦心灵的浪漫主义”（nomanticism for the heart）。①

浪漫主义所具有的双重暧昧性，很容易从激进的人道主义翻转为保守的国家主义，德国是浪漫主义的精神故乡，其早期的浪漫主义与古典人文主义精神结合，产生了歌德、席勒、赫尔德、洪堡这样的大文学家、大思想家。后来浪漫主义逐渐游离了古典人文主义传统，转向与保守主义联盟，从费希特、谢林到瓦格纳、尼采，一步步滑向国家主义的深渊。摩罗的思想轨迹，何尝不是如此。摩罗的浪漫主义思想资源，不是直接取材于德国，而是通过19世纪俄国文学和思想的中介，19世纪俄国贵族与平民“父与子”两代知识分子都曾受到德国浪漫主义的思想浸润，② 而摩罗早期的个人尊严和耻辱感深刻地印上了俄国19世纪浪漫人道主义的精神痕迹。他后来的所有蜕变，都可以从其早期思想中寻得一鳞半爪。

按照科佩尔·平森的描述，思想上的浪漫主义有几个

---

① 参见以赛亚·伯林《俄国思想家》，彭淮栋译，译林出版社，2001，第106页。译者在该书中将idealism for the mind翻译成“取悦智性的理想主义”不尽确切，应为“取悦智性的理念主义”。

② 关于19世纪俄国知识分子与浪漫主义的关系，参见别尔嘉耶夫《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，1995，第30、40页；以赛亚·伯林《俄国思想家》，第147页；以赛亚·伯林、拉明·贾汉贝格鲁《伯林谈话录》，杨祯钦译，译林出版社，2002，“19世纪的俄国思想”部分。

特征：内省性的精神自我、个人/国家一体化的有机论和膜拜人民创造力的民粹主义。[①] 这些浪漫主义的基本气质都可以在摩罗身上找到，只是在不同的历史时期显现的重心不同而已。早期的摩罗，接受的是19世纪俄国知识分子浪漫的人道主义，突出的是“内省性的精神自我”。浪漫主义批评启蒙理性对人性理解的浅薄与片面，人不仅是理性的，而且有本能、情感和意志。浪漫主义崇拜人类心灵深处非理性的力量所塑造的“精神的自我”，而这种“精神的自我”不是通过理性的反思而是通过心性的内省获得的。早期摩罗正是一个内省性人生，他如同陀思妥耶夫斯基那样，不断地嚼咀专制制度给自己带来的内心伤害，激愤于知识群体和民族全体那种失去耻辱感的精神麻木，他苦苦寻求人的精神尊严，声嘶力竭地呼唤个人主义的归来。摩罗的个人主义，并非建立在权利平等基础上的自由主义个人，而是具有高贵精神气质、超越于庸众之上的尼采式个人。摩罗在《重温英雄梦》中为这种尼采式的个人英雄下了四条定义：“英雄是精神的”、“英雄是战胜了非同一般的精神磨难，使自己的心灵强大到足够与整个世界相抗衡才成其为英雄的”、“英雄是寂寞而又孤独的”、英雄“是彻底的理想主义”的。[②] 这种“狂妄自傲、飘逸不群”的英雄是摩罗的人格梦想，也是他在困顿时期自我激励的动力。尼采式的个人主义在20世纪的中国有连绵不绝的精神传承，经过19世纪俄国思想的放大，激励了从鲁迅到共产党人几代激进知识分子。即使在新中国前30年的集体主义时代，俄国的别林斯基、车尔尼雪夫斯基、法国

① 参见科佩尔·平森《德国近现代史：它的历史和文化》上册，商务印书馆，1987，第62～77页。

② 摩罗：《重温英雄梦》，载《大地上的悲悯》，上海三联书店，2003，第110～112页。

罗曼·罗兰的《约翰·克里斯多夫》……这些具有浪漫情怀、意志坚毅的精神个人，与革命的乌托邦理想相结合，也鼓舞了毛泽东时代的年轻人，成为红卫兵运动的精神来源之一。到80年代的“后理想主义”时期，浪漫的个人主义与共产主义乌托邦脱钩，与人道主义的新理想结合，成为反抗专制的精神动力。然而，时代毕竟不同了，信仰危机开始弥漫人心，在尼采式的意志个人主义背后，却是一种深刻的精神虚无主义，一种上帝死了之后无所依傍的价值彷徨。当摩罗早期还沉浸于启蒙氛围的时候，个人意识的背后尚有一息人道主义的信念支撑。但比较起心灵深处与生俱来的虚无意识，启蒙的人文烛光又是何其黯淡！下面我们将看到，当外界的气候稍稍有变、启蒙受到后现代的冲击，摩罗灵魂中的虚无主义便大爆发，价值诸神的纷争令他眼花缭乱，既然“什么都行”，于是病笃乱投医，先是投医耶稣，最后跪倒于国家偶像。

90年代的摩罗表面来看是彻底个人性的“精神战士”，然而他的精神性因为缺乏价值的支撑而苍白无力，个人性也由于某种80年代的普遍气质而大打折扣。个人解放虽然是80年代启蒙的核心目标，但个人解放背后的真实蕴涵却是民族的解放。摩罗拷打中国人的精神灵魂，与其说他想拯救人心，不如说想通过救心而最终救国。他提倡“在中国来一个精神哲学的转变，以具有纯真的本性和强大的自由意志的个人，作为我们重建文化的支点”。[①] 还是那位楚望台看得透彻：“许多人认为摩罗早期作品里面充斥的耻感和罪感，是一种接近基督教情怀的表达。这种看法并不正确。这些作品的内在逻辑是：这个民族有如此多的罪恶和下流，因为我是这个民族的一部分，

① 摩罗：《致张宇光兄的一封信》，载《大地上的怜悯》，第17页。

我要与民族共同承担这些罪恶的责任。这仍然是一种民族情结的反向表达，而不是对原罪、对人的有限性的追问。所以，我觉得摩罗的变化并非本质的变化。"[①] 浪漫主义反对启蒙理性的整体划一，追求不同个人与文化之间风格迥异的精神个性，但它将个人与民族视一个完整的生命共同体，个人与整体不可分割，有机整合。正如平森所说，"这样浪漫主义就很容易从个人主义转变为对有机社会的崇拜，从对自由人的赞颂转变为承认只有在集体民族个性中才能有真正的个性"。[②] 摩罗虽然注重人的个性自由，但作为一个浪漫主义者，其思维逻辑决定了个人的"个体性"与更大的民族"个体性"是内在相通的，所谓的个性只是民族"个体性"中的自我，是一个为整体所定义的"真正的自我"。以赛亚·伯林在分析费希特的个体观念时指出，费希特的自我与康德的道德自主性不同，它从孤立的个体飞跃到真正的主体，自我只是作为整体模式的组成部分而存在，是一种种族和国家的集体性自我。"个体的自决现在变成集体的自我实现，民族变成了由统一的意志组成的共同体。"[③] 浪漫主义"个体性"中的个体，不仅指的是个人，更重要的是指作为个人的集体性存在——国家。相对于启蒙理性念念在兹的抽象人性与普遍理性，浪漫主义更关注的是个别民族国家的个体性。民族国家具有双重的性质：对于人类来说，是一种独特的个体性；而对于自己的国民来说，又是一个具有共同文化和同一意志的共同体。国家既然是一个独立的、自在的个体，那么它就只服从国家理性这一自身的法则，而不必在乎人

① 楚望台：《日光之下，并无新事：我看摩罗的转向》。

② 科佩尔·平森：《德国近现代史：它的历史和文化》上册，第68页。

③ 以赛亚·伯林：《自由及其背叛》，第68～71页。

类的普世价值。另一方面，国家作为最高道德个体，代表国民真实的、整体的公意，那么每个国民都有服从作为“真实的自我”——国家的道德义务。这样，浪漫主义从高扬个体性开始，最终走向了对国家有机体的神秘膜拜；从对启蒙的普遍理性反叛开始，最终落入了对国家权力的精神皈依。

早期的摩罗与后来的摩罗之间不存在着一条难以理喻的鸿沟，与其说发生了“转向”，不如说是一道浪漫主义的“彩虹”令其前后相连。浪漫主义不一定必然膜拜国家，早期的摩罗受到俄国19世纪浪漫人道主义熏陶，表现出的是反抗专制、渴望自由的激进一面；不过一旦人道主义的信念破灭，又转向宗教而不能，他便像德国的浪漫主义者那样一步步右转，转向保守的浪漫国家主义。一个曾经是那样地渴望个人自由的“精神战士”，终于跪倒在民族“个体性”的偶像跟前。

2. 人道主义的危机

早年的摩罗沐浴着19世纪人道主义的阳光，虽然外界布满黑暗的阴霾，但内心是光明的。他相信人有能力按照内心的理想塑造自己的人格。“20世纪具有怀疑主义色彩的各种思潮，对我的影响很少很小，我常常不无骄傲地说，我是19世纪的人，我永远永远生活在19世纪。可以说，我是近代人文主义精神传统的最真实的作品和最坚定的信徒。”[①] 然而，1998年摩罗出版了让他声名鹊起的第一本随笔《耻辱者手记》，在后记中却出人意料地透露出内心的困惑：

① 摩罗：《致张宇光兄的一封信》，载《大地上的怜悯》，第19页。

当我面对稿纸时，我基本上是按照80年代的思想和体验向前延伸，也就是围绕着“耻辱”、“非人”等等词语说话，背后好像还有诸如“真的人”、“自由人”之类的信念作支撑。可当我面对内心那颗孤独的灵魂时，我对“人”、“生命”、“真理”、“正义”、“价值”等等东西全都产生了根本的怀疑。①

为什么一旦从民族精神的宏大叙事转向内心的孤独灵魂，摩罗就对19世纪的人道主义信念发生了怀疑？置于当时的历史语境，我们会发现这不是摩罗个人的内心疑惑，乃是90年代中国知识分子相当普遍的心灵困境，曾经支撑了80年代“后理想主义”一代人的心灵鸡汤到90年代开始失灵了。90年代同样是一个反思的年代，但80年代反思的是中国文化传统与传统社会主义，而90年代开始反思启蒙理性本身。原来人的理性并非启蒙描绘得那样一片光明，理性一旦虚妄与无限膨胀，会给世界带来巨大的灾难。人不再那样伟大，人心中不可克服的幽暗使得人变得渺小和可悲。摩罗感叹说：“人文主义者对于人和人性的礼赞、信赖，越来越显得不真实，显得苍白无力。人根本不像他们所想象的那样意气风发，灿烂辉煌，也不像他们所想象的那样具有决定自己命运的道德能力和理性能力。对于人本主义思想传统的幻灭感深深地折磨着我。这种折磨还没有完全过去。”② 人道主义作为一种世俗的信仰发生了危机。与宗教相比，它缺乏深刻的超越性，缺乏终极性的价值与关怀。约翰·卡洛尔在分析人道主义的衰落时，指出它未能回应人们在一生中那些严峻的时刻无

① 摩罗：《写作的限度》。

② 摩罗：《谛听天国的神秘声音》，载《因幸福而哭泣》，中国工人出版社，2002。

法逃避的问题：我从哪里来？我活着为什么？我死后又到哪里去？[①] 更重要的是，理性的人道主义赋予人以主体性的至上地位，浪漫的人道主义将个性与意志的自由交给每一个人，由于内在的宗教与和人文资源的流失，由于在世俗时代终极关怀的陨落，获得了主体性与外在自由的现代人却不再拥有自由的能力，那种有着明确善恶价值的内心充实感。人道主义是一张薄纸，简明而未必坚实，它需要各种终极性的信念支撑，或者是马丁·路德的新教，或者是自然法的天赋人权，或者是康德式的道德形而上学，或者是儒家的德性之天。但是，摩罗的感觉糟透了，内心里面除了几个空洞的名词之外一无所有，他惶恐地称自己是“无赖”：一个“既没有上帝、也没有‘人’可以依赖”的精神彷徨者，“一个灵魂空虚的人”。[②] 浪漫主义与启蒙理性不同，它们虽然共享人文主义的激进传统，但是“启蒙运动集理性、光明、乐观于一身，而浪漫主义体现的是情感、黑暗、悲观——它是加尔文和哈姆雷特的后人，奇特地集这两者于一身”。[③] 作为浪漫主义者的摩罗，他的内心深处是幽暗的、悲观的，80 年代人道主义的微光曾经照亮过黑暗的一隅，但很快就黄昏降临，摩罗重新坠入无边的黑夜。

在 19 世纪德国，当浪漫主义与古典人文主义分手，便一步步走向虚无主义。90 年代后半叶的中国发生的是同样的逆转，80 年代的人道主义以及所赖以存在的普遍人性与普遍正义，受到了一波又一波后现代思潮的冲击，启蒙价值摇摇欲坠，文化相对主义和价值虚无主义甚嚣尘

① 约翰·卡洛尔：《西方文化的衰落：人文主义复探》中文版序，叶安宁译，新星出版社，2007。

② 摩罗：《写作的限度》。

③ 约翰·卡洛尔：《西方文化的衰落：人文主义复探》，第 164 页。

上。市场经济大潮中涌现出来的“经济理性人”，不相信任何价值，也不认为有绝对的善恶，只有一个东西是可靠的，那就是拜金主义。拜金主义在理论上披着功利主义的外衣，高级的形式是“最大多数人的最大幸福”，低级的形式则是“自我利益的最大化”，二者虽然在境界上有高下之分，但在精神意义上都是虚无主义的，都祛除了精神的价值而将一切还原为物化的价值。

作为一个缺乏内在定力的精神“无赖”，摩罗对外界气候的变化非常敏感，到90年代后期，他的内心充满了虚无感。他的心灵比大脑丰富，如今心灵失去了人道主义的信念，便如同古井一般枯竭。摩罗最初所感知的虚无，与世俗虚无主义不同，是一种存在意义上的虚无主义。他发现：“生命与虚无是在同一瞬间诞生的。虚无的重量大大超过每个生命所能承受的限度，然而它却成了每个生命的宿命，所以人被诞生这本身就是无辜的侮辱。”① 既然人的耻辱不是来自现世的残暴，乃是源自人心中的幽暗，是与生俱来的存在荒谬，那么人道主义的力量便无力拯救人的命运，摩罗他的意志力太弱，无法像鲁迅那样凭一己之心力，担当无所凭借的虚无人生。他渴望有所信，需要精神的拐杖。浪漫主义的知识分子永远是自我矛盾的，追求自由，又恐惧孤独，希望多元，又渴望可以安顿灵魂的终极价值。艾琳·凯利在谈到以赛亚·伯林的俄国思想研究时，指出俄国知识分子有着“幽闭恐怖症”与“广场恐怖症”两种矛盾的心理。“幽闭恐惧症”害怕专断对自由的压抑，渴望多元的光明；而“广场恐怖症”则恐惧选择，在需要意志决断之时常常放弃责任，幻想有一个更

① 摩罗：《第二次诞生》，载《自由的歌谣》，文化艺术出版社，1999，第49页。

高的一元意志作自己的主宰。俄国知识分子“由于同时兼具历史幽闭恐怖症状与广场恐怖症，而且两症同等深剧，因此，既热烈心仪、同时在道德上又厌斥弥赛亚式的意识形态”。[①] 早年非常迷恋俄国19世纪思想的摩罗显然也感染了这一精神的紧张，一方面他热烈地追求个性与自由，另一方面又因精神贫乏和意志薄弱而恐惧孤独，渴望获得弥赛亚式的终极拯救。他在怀疑与信仰之间徘徊，既渴望有所信，又害怕被骗：“我渴望生活在平庸时代，也就是渴望生活在既不被骗子牵着鼻子走，也不被信主引着灵魂走的时代。在受骗和信仰之间，我还是愿意选择后者，庄严地持守苦难的灵魂。我害怕信仰的世纪，我更害怕需要信仰却又拒绝信仰的世纪。”[②]

为了寻求强大的精神资源，摩罗在百般犹豫之际投奔宗教，皈依耶稣，一时似乎重新找到了信仰。在21世纪初的那几年，相信了上帝的摩罗变得明朗了许多，他内心洋溢着爱，为世俗的幸福而哭泣，被海子的“面朝大海，春暖花开”而感动，对苦难的人类和堕落的灵魂充满了同情与怜悯。摩罗像不少同时代的知识分子那样，被宗教所吸引，希望被上帝拯救，一劳永逸地获得灵魂的安宁。然而，中国知识分子终究是中国的知识分子，民族的遗传基因没有留下宗教的虔诚，也不习惯启示式思考。他们毕竟是孔夫子的后裔，目光虽然投向天穹，双脚还是站在大地，彼岸、救赎、弥赛亚、末日审判……这些异域的基督教元素可以作为话语讨论，却无法内化为精神的本能。皈依了上帝的摩罗认为：“只有在理性审视的前提下，才可

① 艾琳·凯利：《导论：复杂的惠见》，见以赛亚·伯林《俄国思想家》，第9页。凯利引用的伯林思想，见伯林《穆勒与生活目的》，载伯林《自由论》，胡传胜译，译林出版社，2003，第276页。

② 摩罗：《寻找信仰的世纪》，载《因幸福而哭泣》。

能产生对此岸世俗生活的否定与超越，然后才有信仰产生，才有宗教产生。”[①] 一个过于理性的民族是无法走近上帝的。摩罗承认宗教对抚慰干枯的心灵有功效，但精神深处依然与上帝隔了一层：“在我从人本主义精神资源中渐渐退出的时候，没有另一个同样丰富的资源为我提供支持。我企图从宗教世界汲取营养，企图从基督、佛陀、托尔斯泰、甘地、陀思妥耶夫斯基那里得到启示。可是我们的文化传统和生活环境使得我们与宗教隔得太远。尽管我想尽快跨过去，却感到步履沉重，虚弱无力。”[②]

摩罗矛盾的性格在此刻显露无遗，他敏感而不坚定，容易轻信，又永远在怀疑。19 世纪的俄国知识分子有父与子两代人，父亲一代是贵族知识分子，有内涵而没有力量，沉思太多，行动犹豫；儿子一代是平民知识分子，有力量而没有内涵，坚信与其坐而思，不如起而行。[③] 当代中国两代知识分子似乎刚好倒过来，80 年代人是不可救药的理想主义者，轻信而行动力强；90 年代之后的年轻一代，因为在虚无主义环境中生长，经常怀疑行动的功效与意义，成为游移不定的“多余的人”。而摩罗兼具父与子两代人的特点，他像 80 年代人那样轻信，又如同 90 年代人一般犹豫。假如他像儒家和英人那般中庸，或许可以超越二者的紧张。偏偏他又是一个好走极端之人，性格中有他心仪的俄国知识分子脾气：“俄罗斯精神不知道中间道路，或拥有一切，或一无所有。”[④] 就像他最初发现人道主义无法自我拯救时便决然抛弃一样，如今一旦感觉宗

---

① 摩罗：《信仰的饥渴折磨着我们》，载《因幸福而哭泣》。

② 摩罗：《致张宇光兄的一封信》。

③ 参见以赛亚·伯林《父与子》，载伯林《俄国思想家》，第 310～364 页。

④ 弗兰克：《俄国知识人与精神偶像》，徐凤林译，学林出版社，1999，第 30 页。

教太隔，也开始与之疏离。摩罗曾经是那样崇拜鲁迅，却无法像鲁迅那样意志坚韧。鲁迅承受着虚无的痛苦，但他是一个“能动的虚无主义”者，[①] 明知前面是一片墓地，还是要以一种“知其不可而为之”的过客精神，积极、能动地向前走，相信走的人多了，便会杀出一条血路。摩罗则是沉思有余，行动不足，在虚无与虔信之间摇摆不定。他是极端的，却缺乏终极的虔诚。即便摩罗皈依于基督的时候，也有分析者敏锐地发现摩罗的宗教感不是教堂里的宗教，而是大地上的宗教。摩罗一切的忧患只是在寻找安全感。[②] 更准确地说，摩罗寻求的是群体的皈依，是对更大的“自我”的精神认同。最早在江西孤军奋斗时他认同的是知识群体，渴望被知识分子接纳，待到上海来读研，发现知识人是如此丑陋，转而崇拜尼采式个人，但又害怕孤独，忍受不了精神的寂寞，于是去皈依基督。但他又无法从宗教那里获得终极的认同，最后在中国崛起的感召之下，索性从一个极端跳进另一个极端，浪子回头，迷途知返，一头扎进了祖国妈妈的怀抱。

3. 从虚无走向国家主义

当摩罗匍匐在国家偶像脚下、皈依爱国主义之后，难道他真的摆脱了虚无主义吗？请看他在《中国站起来》中对爱国主义的定义：

> 在国家成为人类社会分群界线的第一原则的时

① 关于鲁迅的“能动的虚无主义”，参见伊藤虎丸《鲁迅与终末论：近代现实主义的成立》，第116～117页。

② 参见莲子、刘年《摩罗：大地上的悲悯》，载摩罗《大地上的悲悯》，第153页。

代，功臣与罪人、圣人与魔鬼的区分标准，与个人品德全无干系，仅看他谋求的是哪国的利益，损害的是哪国的生命。这个标准简单地说其实就是所谓“爱国主义”。①

这位当年以道德高分贝强调耻感、罪感的“精神战士”，在皈依了爱国主义之后，比“什么都不信”的虚无主义更加虚无，圣与魔、功与罪、善与恶、是与非之间不再有内在的道德尺度，一切都要在国家利益的天平上加以衡量。一旦失去了宗教、人文的伦理价值，在摩罗眼里，连魔鬼也成为了爱国大英雄，认为“希特勒带领自己的民族摆脱英法强权的扼制，这是值得敬佩的”。② 从精神性翻转为利益性，摩罗真是彻底地脱胎换骨了。既然要爱国，那么究竟什么是“中国”呢？摩罗对此语焉不详，虚无主义的爱国论内在地缺乏自我，无法以国的“主体”，只能以反抗国的“敌人”来自我定义。借助反抗“敌人”以建立主体性，这是摩罗一以贯之的思维，也是虚无主义的逻辑。过去的摩罗呼唤个人尊严，但他的“自我”意识严重依赖“敌人”的存在，只有在“他者”歧视的目光之中，“自我”才有了耻辱感，才获得被动的主体性。摩罗以反抗代替信仰，他只有不断地通过反抗“敌人”，方能勉强维持对“自我”的认同。假如没有“他者”，也要制造出一个“敌人”出来。当“自我”的价值被掏空的时候，唯一的价值便是反抗的价值，以“敌人”的存在作为“自我”存在不可缺少的前提。从《中国可以说不》到《中国不高兴》、《中国站起来》，爱

① 摩罗：《中国站起来》，长江文艺出版社，2010，第14节。

② 《摩罗采访录——摩罗：从“耻辱者”到“合唱者”》，《南都周刊》2010年3月5日。

国愤青们关于中国的论述，无一例外都是这种“我们”与“他者”、“中国”与“西方”二元对立式的种族主义虚无论，只要是反抗英·美强权，便统统具有天然的合理性。难怪摩罗要热烈地肯定德国的威廉二世、希特勒的第三帝国、冷战时代的苏联和二战时期的日本，因为他们都勇于挑战英美的霸权！[①] 当摩罗与他的国家主义战友们将“敌人”化约为一个整体性的殖民主义象征符号之后，作为反抗的主体，这个“我们”也成为一个以“中国”为命名的、象征性的虚幻符号。对“中国”的认同严重依赖“敌人”的存在，一旦发生了“他者”的挑衅，整体性的“中国”便浮现在认同的地平线。没有“敌人”，就没有“我们”，施米特的政治智慧让“敌人”愈来愈重要，而“我们”愈来愈暧昧。

当摩罗的主体性从个人走向国家，从“我”蜕变为“我们”的时候，“我”也就消融在“我们”之中，过去的反抗对象变成了认同对象，摩罗因此也从一个激进的浪漫主义者“转向”为保守的国家主义者。浪漫主义的国家主义与霍布斯机械主义的利维坦不同，它不是像后者那样在原子式个人之上建立一个冷冰冷的国家威权，而是追随黑格尔的伦理国家传统，试图塑造一个民族国家和谐的“集体共性”。弗兰克在分析俄国思想中的“集体共性”时指出：“不是‘自我’，而是‘我们’构成精神生活的精神存在的终极基础。‘我们’不是被看作外在的、后来才形成的综合体，只是若干‘自我’或‘我’与‘你’的联合，而是它们的最初就有的不可分割的统一体，‘自我’当初正式从这种统一体的母亲怀抱中成长起来，并

① 参见摩罗《中国站起来》，“前言”。

且只有依靠这种统一的‘自我’才可能成其为‘自我’。”[①] 融个人“自我”于共同的民族“自我”之中，这一浪漫主义的理想可谓浪漫，尤其在当代中国各种社会有机体分崩离析、“自我”分解为一个个自利的原子式个人之际，又如何重建和谐的“集体共性”？于是摩罗不得不乞灵于民粹主义。

民粹主义是19世纪俄国的思想传统，但中国也有自家特色的民粹主义。俄国的民粹主义是贵族式的，彼得大帝欧化改革之后俄国社会出现的上流社会与底层社会的严重断裂，让赫尔岑、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰这些贵族知识分子深感对人民有负罪感和忏悔感。但中国的民粹主义未必出自贵族，而是更多地来自平民知识分子，就像早年生活在底层的摩罗那样，对社会的不公平与等级歧视有过切肤之痛，常年怀着一颗“受过伤害的心灵”。中国自古以来就是一个流动的等级社会，平民可以通过科举考试往上流动，它既给底层带来了改变命运的希望，也印上了深深的精神屈辱。在欧洲中世纪的世袭社会，等级之间虽然无法流动，但每个等级各有其尊严，可以各安其位，各守职责。但在中国这个流动的等级社会之中，唯有往上流动，才会被人看得起，形成了普遍的对下傲慢、对上自卑的等级心理。社会是一个金字塔，越是往上，仕途越挤，而往上的欲望又永无止境，于是往上流动的失意者，常常因此产生逆反心理，表现出现强烈的反智主义与民粹主义，试图以民众为道德的象征符号，将自己对社会精英的仇视正当化与合理化。摩罗早年最大的夙愿是挤入精英圈，如今摇身一变，以民粹主义作为反抗精英的精神动员，他以毛泽东的口吻声称：“底层社会永远比上流社会

① 弗兰克：《俄国知识人与精神偶像》，第23页。

更有文化。在中国社会，只有底层群体才能永久保存传统文化。”还严厉地责问知识分子：“三十年的改革开放，工人农民付出了血的代价把产品生产出来了，而中国的政府作为一个总经理和董事长的身份组织了这么一个大生产，而知识分子做过什么？”① 民粹的国家主义者都有一种“上层联合下层夹攻中层”的情结，在他们看来，底层民众是善良的、勤奋的，上层政府代表的是人民整体利益，坏就坏在中层的官僚、有产阶级和知识精英，这腐败的“三种人”正是需要“严打”的社会寄生虫。在收入不平等继续扩大、社会断裂日益严重的当下，这一“仇官、仇富、仇精英”的民粹主义，不仅成为威权政治社会动员的旗帜，而且在一般民众当中也有不可觑视的社会基础。

我们切莫以为民粹主义者是真的膜拜民众，他们对民众的感情是既爱又恨，爱的是抽象的人民，视其为精神的偶像，而这偶像的真实面孔正是镜像中的“自我”；而恨的却是现实中的民众，视他们为庸众与群氓。早在十年前，摩罗就陷入民粹主义的这种吊诡之中。他认为“作家是人民的儿子，但决不是人民的附庸，作家是人民的一员，又绝对是人民的超越者”，因为抽象的人民伟大而高尚，而具体的民众“焦灼、烦躁、仇恨、暴戾、急功近利”。② “转向”后的摩罗表面看来对中国的“国民性”由否定转向赞颂，实际表现出的不过是同一性的两面而已。早期的摩罗受启蒙运动的影响，着力批判国民性中的愚昧，而如今的摩罗为了国家这尊偶像的需要，要将抽象的、整体的人民用来重建国家的正当性。浪漫主义的国家

① 《摩罗访谈录——摩罗：从“耻辱者”到“合唱者”》。

② 摩罗：《耻辱是我们的精神资源》，载《耻辱者手记》，第131页。

观是一种国家/国民一体化的国家观，人民与国家形成有机的、不可分割的整体。国家“应当”而且“事实”上也必然代表人民整体利益，现实永远是合理的，国家的偶像就是对人民的膜拜，对人民的信仰应当落实到对国家的崇敬。

弗兰克当年在批判俄国民粹主义的时候，尖锐地指出“他们的上帝是人民，他们的唯一目的是多数人的幸福”。他们信仰的是以虚无主义为基础的唯物主义与功利主义。“虚无主义的功利主义，它否认一切绝对价值，把为‘多数人’（或人民）主观物质利益服务当作唯一的道德目的。”① 当代中国的国家主义者们何尝不是如此？摩罗就以一种虚无的功利主义口气大声宣布：“中国崛起，就应该勇敢捍卫中国的国家利益与国民福祉，勇敢挑战国际惯例。当代中国的知识分子，必须扎根于民间，必须扎根于民族，必须扎根于中国，才能成为勇敢捍卫国家利益的国胆。”②

从浪漫主义到虚无主义，最后蜕变为虚无的、反抗的、民粹的国家主义，这就是摩罗 20 年来走过的心路历程。在国家主义的想象背后，乃是一种支配性的虚无主义心灵秩序。不，与其说是心灵秩序，不如说是深刻而普遍的认同迷失与心灵危机。当人文与宗教传统统统失灵，无法支撑知识分子内心世界的时候，向国家主义皈依，大概是一种最合算不过的权宜之计：政治正确，又有市场收益。还是那位楚望台说得好：“一个相信天地不仁，又看破人心惟危的知识分子，他的后路只有两种——或者成为一个嬉笑怒骂，嘲讽一切、解构一切的犬儒主义者；或者

① 弗兰克：《俄国知识人与精神偶像》，第 56～57 页。

② 《中国站起来》广告宣传词，当当网，http：//read. dangdang. com/readonline/contents/2069/176664. html。

成为一个奉国家为偶像，将个体生命意义寄寓到民族命运洪流中去的国家主义者。摩罗和很多人一样，成为了后一种人。"[①] 曾经被誉为与权力绝不妥协的"精神战士"，如今终于与现实和解了。相逢一笑泯恩仇，将一己之尊严作为祭品匍匐在国家偶像跟前。摩罗曾经是那样地崇拜俄国19世纪知识分子，可惜的是，他一定忘记了恰达耶夫这一不朽的名言：

> 爱祖国——这是壮丽的事业，然而还有更壮丽的事业，那就是爱真理。不是经过祖国，而是经过真理才能走上通往天国之路。[②]

① 楚望台：《日光之下，并无新事：我看摩罗的转向》。

② 转引自别尔嘉耶夫《俄罗斯思想》，第34页，译文稍有修改。

第八章
进入21世纪以来的国家主义思潮

1. 从左到右：国家主义的两条思想脉络

一股国家主义的思潮正在中国思想界兴起，风头所向，横扫左翼、保守两派阵营。在中国当下的语境下，国家主义（statism）从民族主义（nationalism）发展而来，但比民族主义更极端，更政治化，强调国家在社会生活各个领域的至高无上的核心地位，因为国家代表民族和人民的整体利益，可以抵御私人利益对政治过程的渗透和干扰。中国的国家主义并非传统的皇权专制主义或现代极权主义的翻版，它的正当性以人民主权论为号召，有某种似是而非的民意基础，通过民主而实现威权，乃是一种民粹式的威权主义。中国的国家主义在中国崛起的大背景下，力图证明自己是一种与西方不同的、具有中国特色的政治道路和政治模式，是足以挑战普世性的西方民主的制度创新，其正在通过将人民利益与中华文明的神魅化，建立一种国家的拜物教。

当今中国思想界国家主义思潮的几位重要代表人物，

大都从80年代的启蒙阵营中走来，或者在90年代曾经受过启蒙的熏陶。80年代的新启蒙运动，其核心诉求是人的自由与解放，虽然建立现代的民族国家也是启蒙的内在目标之一，但在启蒙运动当中，民族主义的背后有普世的现代性价值作为规约，比较起个人解放的狂潮，民族主义并非是80年代的显学。到90年代，民族主义思潮开始崭露头角。90年代出现的民族主义是一个内部非常复杂的思潮和运动，有温和的文化民族主义，乃是为了在认同现代性的普世目标前提下，实现本民族的文化认同；也有激进的种族性反西方主义，旨在反抗西方各种霸权，以获得中国“可以说不”和“不高兴”的资格；还有自由主义的民族主义，将建立现代普世文明作为民族国家建构的根本使命。自1999年中国驻南斯拉夫使馆被美国“误炸”之后，中国逐渐形成了民族主义的狂飙，到2008年北京奥运火炬全球传递事件形成了高潮。在“中国崛起”的大背景下，民族主义趋于政治化与保守化。而国家主义的出现，正是民族主义与浪漫主义、历史主义互相结合的产物。民族主义追求民族国家的崛起，这无可非议。但国家主义不同，它主张以国家为中心，以国家的强盛、国家能力的提升作为现代性的核心目标。国家不再是实现公民利益的工具，国家本身就是善，具有自主性的国家理性，国家就是其自身的目的。

90年代初开始的中国经济高速发展，使得国家的财政能力、动员能力和控制能力有了质的提升，在国际关系当中拥有了可以与美国、欧洲相抗衡的强大国力，这个令人生畏的巨无霸究竟是福还是祸？思想界对此有不同的声音。古典自由主义者相信：一个缺乏现代民主制度的国家，将是可怕的压抑性权力。他们主张要继续发展社会，通过成熟的市民社会和公共领域限制国家的专断权力。在自由主

义的内部，近年来也出现了一种试图将国家主义与自由主义融为一体的国家自由主义观点。高全喜认为：自由主义具有两个面向，一个面向是保障人权，制约国家权力，另一个面相是构建一个现代国家。“首先要建立一个现代国家，要建立一个利维坦，在这个利维坦之下才有现代公民。”① 他强调说：“真正成熟的自由主义是最讲国家利益的，可以说，自由主义等于个人主义加国家主义。”② 然而，就整体而言，中国的自由主义缺乏关于国家的整体性论述，在民族崛起的历史过程当中，国家究竟起着什么样的作用，国家是否有可能代表民族的整体利益，拥有自身的国家理性？在这些自由主义缺席的领域，国家主义便乘虚而入，国家主义正是基于这几年的马基雅维利热、霍布斯热、卡尔·施米特热发展出一套关于现代国家的论述，回应了思想界的“国家饥渴症”，掀起了一股国家主义的狂飙。

在中国思想界，国家主义思潮有两个不同的脉络和来源，一个是集体右转的激进左翼，另一个是近十年新崛起的施米特主义。

激进左翼的保守化是近年来思想界出现的一个令人惊异的现象。左派的本来含义是同情底层民众，对资本权势和政治权势不妥协的批判与反抗，这是激进左翼的魅力所在。中国的左派有老左派和新左派之分，老左派指的是坚守正统社会主义意识形态的原教旨主义者，他们本身就是现存政治体制的一部分，可谓是假左派和真保守派。新左派指的是在90年代自由主义与新左派大论战中崛起的一支新的思想力量，他们所焦虑的是90年代之后一个被

① 高全喜：《自由主义与民族主义》，共识网，http://new.21ccom.net/plus/view.php?aid=3449。

② 高全喜：《论国家利益：论一种基于中国政治社会的理论考察》，《大国》第2期，北京大学出版社，2004。

“资本主义化”的中国，认定中国在改革当中所出现的问题，从政治腐败到社会不平等，都是西方新自由主义惹的祸，他们希望中国超越西方的资本主义道路，走一条制度创新之路。其思想资源，除了西方的各种左翼理论之外，还一厢情愿地从毛泽东时代的社会主义传统之中发掘正面的价值。新左派的基本立场有两个，一是同情和赞美底层民众，二是痛恨西方的资本主义及其民主。当他们认为90年代的国家意志在步“新自由主义”后尘而损害底层民众利益的时候，新左派对权力的批判是有相当杀伤力的。然而到了21世纪之后，当他们发现国家意志逐步从“错误的”新自由主义转为“正确的”社会主义轨道时，新左派于是开始右转，全面拥抱国家，激进左翼嬗变为保守的国家主义。2009年国庆六十年之际，一批新左派的代表人物加入了讴歌“伟大的六十年”的舆论大合唱。他们通过选择性的遗忘与记忆机制，将前30年和后30年视为中国社会主义模式一以贯之的成功经验。王绍光在权威的《中国社会科学》上发文，论证中国60年的发展就是坚持社会主义方向的结果，“只要坚持社会主义的方向，未来的道路一定会越走越宽广”。[①] 汪晖将60年的经验归结为中国拥有“相对来说独立而完备的主权性格”，这一独立自主性通过政党的实践而完成，“由于中国政党与国家有一种独立的品格，因而也发展了一种自我纠错机制”。[②]

左与右、激进与保守，本来就并非绝对的两极，在特定条件之下，它们可以相互转化，甚至吊诡地结合为一体

① 王绍光：《坚守方向，探索道路：中国社会主义实践60年》，《中国社会科学》2009年第5期。

② 汪晖：《自主与开放的辩证法：关于60年来的中国经验》，《21世纪经济报道》（国庆特刊），2009年9月。后来汪晖将访谈录中的观点发展为一篇更系统化的论述，参见汪晖《中国崛起的经验及其面临的挑战》，载《文化纵横》2010年第2期。

化的形左实右：下半身是同情底层民众的左派，上半身又是拥护威权的右派。当代中国的新左派，一开始便具有某种国家主义的内在趋势，甚至与国家威权难舍难离。早在1996年，甘阳就提出中国要“走向政治成熟”。在他看来，中国经济发展之后，为了避免经济上强大、政治上软弱的状况，必须在政治上成熟起来。其具体方案是通过全国的公民直选，克服日益膨胀的地方利益，让国家从人民那里直接获得合法性授权，以建立一个以“大众民主”为正当性基础的强有力的国家。[①] 甘阳是一个激进的民主主义者，同时又是一个保守的国家主义者，他所迷恋的正是马克斯·韦伯式的民主威权主义。民主具有双重的功能，它既可以让公民拥有政治的自主性，也可以加强国家威权的合法性基础，使得威权统治更加巩固。韦伯看中民主的，正是后者的这一工具性功能。威权主义不是不要民主，他们要的只是“一次性的授权”式民主。韦伯曾经对鲁登道夫将军说：“在民主制度下人民选举自己信任的领袖，如果领袖说：‘闭嘴吧，照我的办！’民众和党派就可以放心随他去做。”鲁登道夫大喜：“我很喜欢这种民主！”[②] 中国早期新左派的激进民主方案，就是这样一种韦伯式的以建立强有力国家为宗旨的民主威权主义。

早在90年代初，王绍光就与胡鞍钢一起，提出了一份引起激烈争论的“加强中国国家能力”的报告，报告明确地将国家能力表述为“国家实现自己意志的能力”，具体表现为吸取能力、调控能力、合法化能力和强制能力。[③]

---

① 参见甘阳《中国何时成为一个“政治民族”》，博客中国网，http://www.blogchina.com/20080610549408.html。

② 比瑟姆：《马克斯·韦伯与现代政治理论》，第261页。

③ 王绍光、胡鞍钢：《中国政府吸取能力的下降及其后果》，《二十一世纪》1994年2月号。

新左派的集体右转，并非晴天霹雳，而有其内在的思想与历史逻辑。以拒斥议会民主制为号召的民粹式民主，在国家制度上势必要落实在以民主为合法性基础的个人或寡头式威权。中国的新左派虽然致力于反抗强权，但在他们的心目之中，真正的敌人只有一个，那就是西方的新自由主义。当国家与新自由主义同流合污的时候，他们是国家的批判者，一旦国家疏离西方的新自由主义的“错误”方向，回归社会主义的“正确”轨道，那么国家在他们眼里便化身为底层民众的希望所在。汪晖在90年代末和21世纪初都以“批判知识分子”的姿态，尖锐地批判全球化资本主义与官僚化的“非政治的政治”。然而近一年来汪晖从总结新中国成立60年来中国崛起的独特经验，进到肯定“政党的国家化”、党国代表人民的普遍利益。[①] 这些遽然的“转向”似乎透露出在新的政治环境下新左派政治策略的重大调整：当诉诸“全民直选”或“底层民主”受到压抑、此路不通的情况下，他们的政治重心从诉诸社会运动转向期望国家意志，从“党民行道”的下行路线拐向了“替君行道”的上行路线。

国家主义的另一条思想脉络是施米特主义。自刘小枫将希特勒的桂冠法学家卡尔·施米特的思想引进中国思想界以来，近十年来在法学界、政治学界刮起了一股施米特旋风。旋风所到之处，到处播下了国家主义的种子。施米特主义在中国政治论述中的代表，非强世功莫属。2004年，乌克兰等国发生“颜色革命”，强世功惋惜乌克兰政府囿于自由主义的宪政观念，对政治缺乏本

① 参见汪晖《中国崛起的经验及其面临的挑战》，《文化纵横》2010年第2期。

质的理解，错失武力镇压反对派的意志决断，最后拱手让出政权。他以施米特的口吻，大谈“颜色革命”给中国留下的教训：“政治问题的关键不是对与错的问题，而是服从与不服从的问题。只要不服从政治权威，‘说你错，你就错，做对也错’”，“政治的首要问题是分清敌人与朋友。在敌人与朋友之间，不存在自由的问题，只有暴力和征服。这就是政治的实质，自由主义者往往不敢面对的实质”。①

近十年来，以施米特主义为中心，马基雅维利、霍布斯等人的国家理性一脉学说在一些知识分子那里大热，他们对国家的理解充满着德国浪漫主义式的膜拜：国家不再是实现人民利益的工具，而是有着自身目的、理性与功能的有机体；国家权力不再是不得不有所限制的必要的恶，而是代表民族整体利益和公共意志的善；国家将不再受到宗教和伦理价值的束缚，它具有自主性的理性，拥有不可分割、不可转让、至高无上的主权意志。强世功借助西方的宪政理论，对中国政治体制的正当性作了系统论证，认为中国的国家意志就是党国意志，中国革命的现代传统决定了在成文的国家宪法之上，还有党的意志的不成文宪法，中共是代表人民根本利益的最高主权，就像国王的两个身体：党是灵魂，国是肉身。党政军“三位一体”的主席制正是中国独特的宪政体制。② 在国庆 60 周年之际，各种对中国独特政治模式的颂扬纷纷出炉，张维为总结说：“政府是必要的善。在中国漫长的历史中，繁荣的时

① 强世功：《乌克兰宪政危机与政治决断》，《21 世纪经济报道》2004 年 12 月 15 日。

② 参见强世功《中国宪法中的不成文宪法——理解中国宪法的新视角》，中国选举与治理网，http://www.chinaelections.org/newsinfo.asp?newsid=165143。

代都离不开比较开明的强势政府。不同于美国人所主张的'政府是必要的恶'，中国的变革由一个开明的、致力于发展的政府所领导。"① 潘维讲得更明确："中国政治模式最根本的特征是拥有一个先进的执政集团。中国共产党是当下领导中国现代化事业的执政集团。这个集团宣称代表全民向现代化前进的福祉，公正无私，纪律严明、团结统一，使分散自由的中华民族拥有坚强的政治领导核心。"②

这些保守化的新左派和施米特主义者，并非那些体制内部捧着传统经典饭碗、思想陈腐的原教旨主义者，而大多是受过系统西洋教育的现代知识分子。他们在"中国崛起"的感召之下，从"现实的就是合理的"出发，纷纷以十八般武艺论证"合理的现实"。国家主义思潮并非一个统一的思想共同体，虽然理论资源、政治主张并不完全重合，却有着一个共同的价值立场，即对最高主权和国家意志的膜拜，相信国家代表人民的整体利益，只有加强党与政府的执政能力，中国才能实现政治上的崛起。这些国家主义知识分子供职于北大、清华、香港等海内外一流大学，以独立的民间知识分子自居，却与体制保持着各种若即若离的暧昧关系。而支撑其主张的，不是教条化的马列主义，而是西方从左到右各种时髦的理论，在我看来，值得认真对待的，不是国家主义的主张，而是其主张背后的理据，正是这些似是而非却颇能迷惑人的理论，吸引了不少渴望中国崛起的知性学生。

---

① 张维为：《中国成功背后的八个理念》，中国共产党新闻网，http：//theory. people. com. cn/GB/10158261. html。

② 潘维：《中国模式：人民共和国60年的成果》，《绿叶》2009年第4期。

2. “回应性民主”，还是“回应性威权”？

中国的改革走的是与俄国不同的道路，经济改革领先，而政治改革滞后。进入21世纪之后，国内要求完善民主机制的声浪一直居高不下。“民主”是这个时代的神圣概念，如同过去的“革命”一样，没有人敢公开反对民主，分歧仅仅在于，究竟要的是什么样的民主？

中国的自由主义者提出的是宪政民主的方案，他们要求将国家的正当性建立在宪政民主的基础之上，确立宪法作为国家政治生活的最高原则，党政分离，在体制内部实现有限的权力制衡，并建立完善的市民社会与公共领域，实现社会相对于国家的自主性。自由派的这一温和的改革诉求，在90年代后期和21世纪初曾经一度活跃过，近年来由于受到外部环境的压抑而沉寂下去。另一个民主的选项是社会民主主义方案，试图从西方马克思主义理论出发，将社会主义的平等诉求和公有制方案，与西方的议会民主制度相结合，实现民主化的社会主义理想。这一民主方案曾经一度引起高层的兴趣，但很快也被边缘化。在近年来出现的国家主义思潮之中，施米特主义很少谈论民主，他们关心的只是最高主权的决断能力。而新左派有自己的激进民主理想，甘阳曾经提出过全民普选的方案，以实现韦伯式民主威权主义的强大国家，王绍光、崔之元、汪晖等主张底层的大众民主，即使他们集体右转成为国家主义者，民主也一直是新左派的核心方案之一。

在新左派当中，对民主问题有系统思考和论述的，当属王绍光。2008年他在三联书店出版的《民主四论》，是一个相当另类的民主方案。所谓另类，乃是相对于竞争性选举民主而言。从西方的民主历史进程来看，古希腊和罗

马实行的是古典的直接民主，公民直接参与并决定政治共同体的公共事务，而现代民主则是一种间接的程序性民主，人民经由竞争性的选举，挑选精英作为自己的代表而间接实现统治。这一由熊彼特所定义的程序性民主，在现代民主的实践中被广泛采纳，比如亨廷顿就是以此来衡量一个国家是否有民主，并提出“民主的第三波”理论。[①] 西方现代的代议制民主，遭到了王绍光激烈的批评，斥之为不是民主，而是“选主”，认为其“限制了民主直接参与决策的机会”、“限制了大多数人参政的机会”、“无法改变选举的‘贵族’、‘寡头’色彩”。[②] 这些批评虽有言过其实之处，但应该承认有其道理。对以政党竞争为中心的选举性民主的弊端，西方当代的公民共和主义、社群主义、激进民主论早就有深刻的分析和批判，指出其削弱了公民的政治参与精神、选举容易被金钱势力操控、导致日常政治的官僚化等等。这些代议制民主的批评者们因此而提出了协商民主、参与民主、政治的公共善等多种民主方案，试图弥补代议制民主的内在缺陷。不过，这些民主方案并非要替代乃至推翻以竞争性选举为核心的代议制民主，而只是在认同现代民主的制度性建构前提之下，以古典的民主精神拯救现代民主之不足。

然而王绍光所试图做的，乃是提出一个替代性的另类民主方案，即所谓的“真正的民主”，是“人民当家作主的民主，而不是被阉割、经过无害化处理的民主”。[③] 表面看起来，王绍光想恢复的是古典的直接民主传统，而且将这些民主权利赋予左派心目中的人民——底层的民众。

① 参见亨廷顿《第三波：二十世纪后期民主化浪潮》第1章，刘军宁译，上海三联书店，1998。

② 参见王绍光《民主四论》第1讲，三联书店，2008。

③ 王绍光：《民主四论》，第242页。

这一理想固然不错，问题在于中国毕竟不是古希腊城邦，在一个地域辽阔、人口众多的大国，究竟如何实现直接民主？王绍光列举了信息公开、听取民意、吸取民智、实行民决等多项参与机制之后，索性爽快地透出底牌：他所说的“真正的民主”，就是毛泽东当年的“逆向参与模式：群众路线”！[①]

古希腊民主与“群众路线”，表面看起来都是直接民主，但二者之间在性质上迥然有别：古希腊城邦的政治主体是公民，但毛泽东“群众路线”中的政治主体却是统治者；古希腊城邦关心的是谁来进行统治，而“群众路线”在意的只是如何有效地实现统治。而在王绍光看来，民主与其说是一种“谁来进行统治”的政权形式，不如说是“如何有效统治”的政府治理形式。[②] 民主是什么？“民众表达意愿，政府做了回应，民主就是这个东西。”[③] 王绍光认为，民主虽然有众多含义，但最重要的是“政府对人民的回应性，即政府的政策在多大程度上反映了公民的需求、要求和偏好，这种意义上的民主更贴近民主的真实含义”。[④] 王绍光的这种“回应性的民主”，将政治的主体偷偷地从公民置换为统治者，因此民主的内涵也发生了变化。古希腊民主的内涵在于如何将被统治者的意志凝聚为共同体的意志，而“回应性民主”所关心的，只是统治者如何回应、采纳和代表被统治者的意志。协商性民主、网络民意、专家献言、公众咨询等这些直接民主的方案，既可能是代议制民主的补充，也有可能成为开明威权

---

① 参见王绍光《祛魅与超越》，中信出版社，2010，第194～206页。

② 参见王绍光《祛魅与超越》，第124页。

③ 《王绍光谈民主和“选主”》，《东方早报·上海书评》2009年10月18日。

④ 王绍光：《民主四论》，第73页。

的一部分。当王绍光断然排斥了代议制民主的基本建构之后，他所能想象的民主的实践空间，只能祈求于毛泽东留下的民粹主义遗产了。

在王绍光的“回应性民主”方案之中，一般民众通过抽签、商议、舆论和参与获得底层民主，通过这些方式表达民意，由政府回应吸纳，最后由国家集中体现人民的根本利益。这种大众民主+威权回应的民主威权模式，无疑是毛泽东“民主集中制”的精神传承，群众的“民主”只是一个象征性的形式，而统治者的“集中”才是真正的决断性意志，但“民主”又不是可有可无的，它可以为“集中”的专断意志提供形式上的合法性。这一模式有一个致命的弱点，乃是底层大众与上层威权之间，由于缺乏竞争性的选举和制度化的监督问责，上下脱节，民众的利益和意志无法通过体制的保障，有效地转化为政府的意志。在西方的民主架构之中，有议会代表选民监督政府，有司法按照人民的最高意志审查政府是否违宪。但在“回应性民主”之中，政府的权力只要自我声称代表人民的根本利益，便可以无所约束，畅通无阻，肆无忌惮地侵犯具体的公民利益。最近频频发生的以公共利益的名义拆迁、征地这类政府侵权行为，便是“回应性民主”虚幻化的最好例证。

“回应性民主”究其实质，乃是一种“回应性威权”(responsive authoritarian)。既有“民主”，也有威权，通过统治者对被统治者利益与意愿的回应而获得“民主”的美誉，从而加强国家威权的统治正当性。这种看似开明的“回应性威权”，政治的主动性始终掌握在政府的手中：回应和采纳民众的意见，是统治者开明的表示，不回应、不采纳，你也无可奈何，缺乏任何制度性的约束。这种民主，更接近传统儒家中的民本政治，民本与民主，虽

一字之差，却相距千里。民主政治是通过制度性的竞争选举而实现“人民做主”，而民本政治则是统治者作为政治主体“为民做主”。王绍光虽然一再声称要实现人民的当家做主，但在他的“真正的民主”方案之中，人民最终还是陷入了“被代表”、“被采纳”、“被回应”的被动地位，民主与否的主动权始终牢牢地掌控在统治者的手中。

在现代的民主与儒家的民本背后，有着不同的政治理念。潘维在这一点上倒看得比较清楚，他说：“中古以后的西方发展出‘权利本位’思想，而中国的‘责任本位’思想则延续至今。‘责任本位’和‘权利本位’两个概念凝聚了中西方思想的基本差异，这种差异构成了中西模式差异的思想渊源。”[①]“权利政治”的主体是公民，公民在法治的保护下有权捍卫自己正当的权益，也有权向自己选出的官员问责。而“责任政治”的主体是统治者，从儒家民本思想的道德要求来说，官员必须心系百姓、服务民众，但这个民众是抽象的、象征性的图腾之物，民众对官员缺乏制度性的监督，所谓的责任只是软性的道德束缚，官员实际负责的对象，不是下面的民众，而只是他的上司。官僚体系内部，层层向上负责，个个向下问责，这是怎样一幅官治景象！

民主对于公民共同体来说，是一个社会自治的问题，而对于政府来说，是一个公民向政府授权的过程。这个授权，不是韦伯所说的一次性权力转移，而是通过议会和司法的间接监督和公众舆论、协商民主乃至全民公决的直接问责，经常性地审查政府决策的正当性。“回应性民主”因为缺乏制度性的授权，而只有自我声称式的代表，所谓

① 潘维：《共和国一甲子：甲子探讨中国模式》，《开放时代》2009 年第 5 期。

的回应只是一个匮乏客观标准和有效监督的开明专制式人治。于是，“回应式民主”从追求民主始，到葬送民主终，不是人民当家做主，而是让威权为民做主，最终蜕变为一个自我否定、自我颠覆的“回应性威权”。

“回应性民主”蜕变为“回应性威权”的过程，是一个不断去政治化的政治过程，也就是作为政治主体的公民意志不断被代表、被边缘化，而“谁来统治”的问题偷偷转换为“如何统治”的问题，于是是否要民主的问题在近年来的中国嬗变为如何善治（good governance）的问题。当新左派出身的王绍光还不愿放弃民主旗号的时候，其他的国家主义者们索性直接以善治和良政替换了令人心烦的民主。张维为坦率地说：“良政比民主化更为重要。中国拒绝‘民主与专制对立’这种老生常谈，认为一个政府的性质，包括其合法性，应由其实质内容，即良政来决定；应由政府能向人民提供了什么来检验。”① 曾经热烈地宣传“民主是一个好东西”的俞可平，近年来囿于民主改革在中国的蹒跚艰难，以现实主义的策略力倡善治，他提出：“在当今时代，政治合法性正在发生重大的转型，合法性的主要来源正在从福利、民主、善政转向善治，后者将会是‘人类在21世纪最重要的政治合法性来源’。”② 在他的解释之中，善治里面也有很多好东西：法治、参与、公正、透明、责任、有效、稳定、严谨。然而，与“回应性威权”一样，政治的主体依然是政府，而非公民，政治被技术化、非政治化了，政治的过程成为

① 张维为：《中国成功背后的八个理念》，中国共产党新闻网，http://theory.people.com.cn/GB/10158261.html。

② 参见《“合法与治理”国际研讨会举行》，复旦大学社会科学高等研究院网：http://www.ias.fudan.edu.cn/News/Detail.aspx?ID=2512。

一个公民缺席的政府治理问题。而这个被期待着成为良善的政府，却是一个缺乏制度性监督、无所不在、无所不能的公共权力。

然而，在国家主义者看来，中国的国家权力从古至今竟然不是太强了，而实在是太弱了。他们相信，中西之间的实力差距，不是文明的有无，而是国家能力的强弱。吴增定说："西方现代国家之所以拥有极强的扩张和征服能力，是因为他们的国家权力对社会领域具有高度的整合与动员能力。"[①] 韩毓海重新审视500年来的中国与世界历史，认定"这500年来世界史的消长，其核心实际上就在于'国家能力'这一点上"。中国之所以逐步衰落，就是因为缺乏一个强大的中央政府。他赞颂1949年以后"中华民族的伟大复兴，首先肇始于中国革命以建立基层组织的方式，极大提高了社会组织能力和国家效率"。[②] 王绍光是最早提出国家能力的始作俑者，在他看来，除了关心民主这个政权形式之外，还要重视国家能力的问题，许多民主国家因为缺乏有效的政府能力而陷入长期的民主衰败。"只有一个强有力的国家才能实现高质量的民主"，[③] "国家是最大、最有效的人权组织"。[④] 王绍光的看法只有一半是对的，一个高质量的民主国家固然离不开强大的国家能力，但一个强有力的国家并非天然是"最大、最有效的人权组织"。有像菲律宾那样无能处理香港人质事件的民主国家，但也有朝鲜这样的践踏人权却能打入足球世界杯的极权社会。强有力的国家权力，既能大

① 吴增定：《重谈现代中国革命的"历史必然性"问题》，《开放时代》2008年第1期。

② 参见韩毓海《五百年来谁著史》，九州出版社，2009。

③ 王绍光：《民主四论》，第130页。

④ 王绍光：《祛魅与超越》，第114页。

善，也能大恶。国家权力说到底与人性相关，人性之中神魔交错，在好的制度下有可能成为天使，在坏的制度下会堕落成魔鬼。一个强有力的国家最需要的是民主制度，需要健全的宪政和法治，以防止权力的作恶。能力卓越的国家，既能创造人类的经济奇迹，也有危害人权与人类的可堕落性。西方国家之中，英美之所以强盛而不堕落，乃是有可靠的文明制度加以规约，德国和日本之所以强盛一时而最终败北，正是片面追求国家能力的扩张、背逆人类普世文明的结果。

在《民主四论》之中，王绍光区别了政权形式与国家能力两个不同的概念，前者与制度是否民主相关，后者与国家是否拥有控制力相关。[①] 我们也可以这样理解，政权形式涉及文明的价值及其建制化，而国家能力取决于政治体制的合理化。合理化的政治体制会提升国家的控制能力和统治效率，比如增强经济竞争力、迅速解救人质等，但也有可能压制人权、野蛮拆迁、非法征地等等。因此，政权形式是否民主，是否符合普世文明的价值观，就显得非常要紧。离开了民主奢谈国家能力，蕴涵着巨大的道德风险和政治危机。当新左派的“回应式民主”只不过是一种善治主义的开明威权之后，民主对威权的约束便变得非常的虚弱。开明威权是一种高度合理化的行政权力，它具有自我理性化的功能，可以高效率地实现国家的最高意志。理性化的威权只是以具体的政绩目标作为其行动的依据，凌驾于普世文明的价值之上，在伦理观上它是虚无主义和技术主义的。而一种好的民主必定是有价值的，其真正的意义不在于所谓的“人民当家做主”，而是能够扬善抑恶，体现出更高的文明价值。

① 王绍光：《民主四论》，第130页。

这里说的好的民主，乃是指能够保障人的自由本性的民主，从民主制度的历史实践来说就是宪政民主，即以自由为最高伦理原则的宪政所规范的民主。王绍光最讨厌对民主的修饰和限制，在他看来，“真正的民主”是不受限制的、人民直接当家做主的民主。果真有这样纯粹的民主吗？假如不受更高伦理价值的规约，即使直接体现了绝大多数公民的意志，民主也有可能堕落成可怕的暴政。苏格拉底便是民主暴政的牺牲品。民主不是只有一种形态，它仅仅表明权力来自于人民的授权或者同意，民主可以与各种主义相结合：宪政主义的民主、威权主义的民主或者民粹主义的民主。民主不是一个自明性的制度，它总是要被修饰，被赋予一种更高的价值：或者是自由的价值（宪政民主），或者是权威与秩序的价值（威权民主），或者是抽象的人民整体意志（民粹民主）。不同的民主方案选择，其实是对价值的抉择，不同价值观的民主，当然有好坏、高下之分。而从自由主义的价值标准来看，所谓好的民主，一定是能够保障人的自由本性与基本权利的民主；所谓好的政府，也一定是符合伦理价值、权力相互制衡又有行政效率的政府。

中国新左派所欣赏的民主，其实是一种混合式的民粹主义威权民主。他们既相信人民的最高意志，又寄希望于政府的强大威权。民主与威权，有时候并非冲突，在现代政治的条件下，往往会发生吊诡的结合。因为民主可以为威权统治提供正当性基础，而现代的威权统治除了诉诸整体性的人民意志，别无其他合法化来源。于是，民主便与威权携手共建强有力的国家，用新左派的话说，叫做“下层与上层联合夹攻中层”。这里所谓的下层，指的是底层民众，上层指的是中央政权，而中层则是地方政府及其利益集团。王绍光说：“古代的帝王都知道，他们

往往跟最底层的民众结合，来制约中间的官僚。美国也是这样，联邦政府绕过州政府，跟州里的黑人结合起来，迫使州政府在民权方面让步。"① 韩毓海讲得更透彻：不要以为民主就是简单的"官民对立"，从中国历史来看，"国家和普通老百姓其实有着共同的利益和共同的敌人，而这个敌人也就是豪强和'豪民'"。② 无须过多引证，我们便可以发现保守化的新左派的民主方案，其实是一个民粹式的威权主义，或者说威权式的民主主义。西方的左派也相信民众的力量，相信大众民主，但他们与包括国家、帝国在内的各种压抑性权力决不妥协，比如《帝国》的作者哈特和奈格里将打破压抑性权力的希望，寄托在组织起来的全球民众身上。21世纪中国的新左派们却放弃了原来的社会运动诉求，乞灵于国家威权来回应民众的意愿。他们虽然反对官僚国家，却没有像西方左派那样对国家有天然的警惕，相反的，他们将希望寄托于一个民粹式国家，一个以人民的名义实现统治的回应性威权。

为什么民粹式的民主最后有可能转化为民粹式的威权？这乃是因为民粹式民主有其不可克服的内在矛盾：一方面它反对任何代议和官僚的权力，希望通过民众的直接参与政治，实现民众的自我统治和自我管理；另一方面，它又不得不将分散的民众意志迅速、有效地集合为一个统一的人民意志，将参与的政治意志转化为为统治的行政意志。于是，民粹式民主只有两个选项：一个是彻底的无政府主义乌托邦，比如历史上的巴黎公社与哈特、奈格里的全球民众联盟，但这些由人民直接统治的方案都没有成功

① 王绍光：《和平崛起与国家良治》，《21世纪经济报道》2003年12月29日。

② 参见韩毓海《五百年来谁著史》。

过；另一个选项是将民众意志交给一个“伟大不朽的立法者”，由具有神魅性格的伟人或革命的精英政党代表人民的同一性意志进行统治，法国大革命时期的雅各宾专政、俄国革命中的苏维埃政权和毛泽东的“文化大革命”，无疑都是具有威权性质的民粹民主。当代中国的新左派们试图在世俗化的后革命时代，延续这一民粹式民主的精神传统，创造一个“回应性威权”的新模式。民主通向威权的道路，其实并不遥远，只要去掉各种修饰、打破各种规约，将民主的希望寄托于一个回应性的“为人民服务”的政府，民主就会蜕变为威权，而威权也乐于自称“民主”或“善治”，乐呵呵地笑纳来自国家主义的大礼，从而获得统治的合法性。

3. 施米特主义的幽魂：国家的绝对权威

改革开放30多年来，中国社会出现了巨大的变化与转型，各种力量都从毛泽东时代的全能主义控制之下解放出来，原来的政治共同体开始解体，但新的政治共同体却迟迟未能重建，于是产生了深刻的共同体危机。如何重建政治共同体？在中国思想界，形成了两种对立的思潮，一种是洛克式的有限政府学说，另一种是霍布斯、施米特式的绝对国家理论。中国的自由主义所要重建的政治共同体乃是以社会为中心，通过市民社会与公共领域的建设，形成具有相对自主性的社会与伦理共同体。在政治体制上，建立以宪政和法治为核心的有限政府，这个政府可以是强大的，却必须是分权的。自由主义的这一诉求在80～90年代的国家改革实践当中得以部分的实现，这就是邓小平及其继承者的“小政府大社会”的改革思路。进入21世纪之后，形势逐渐发生了逆转，“加强党与政府的执政能

力”悄悄取代了原来的“小政府大社会”，成为支配性的主流意识形态与政治实践。新的政治路线之正当性究竟何在？国家主义思潮恰逢这个时候浮出水面，试图全面修正“小政府大社会”的改革方向，重建一个以国家为绝对权威的施米特式政治秩序。

施米特式政治秩序的要害在于同一性与代表性。施米特主义的研究专家米勒指出：“作为对自己理论的总结，施米特主张国家依赖于人民的同一性——人民乃是由通过划分敌友得到民族意志而构成的政治单位，还依赖于这个政治统一体经由政府的代表性……大众民主很明显是为施米特所肯定的，只是这一民主必须直接包含威权主义，并通过代表性和同一性这两个范畴而与之保持一致。”① 关于施米特式政治秩序，需要注意的是三点。第一，政治共同体最重要的是保持同一性，而这一同一性是通过排除内部和外部的异质性而得以实现的，内部的异质性是各种私人的利益，外部的异质性便是民族的敌人。第二，同一性虽然要借助民主的形式，然而，最终体现在统一的国家意志之上，由其代表人民的意志，拥有超越于宪法与法律之上的最高和最后的决断权。第三，国家意志是绝对的、唯一的，它以主权的形式表现出来，至高无上、不可分割，也不可转让。中国的国家主义者们所要建立的，正是这种施米特式的政治秩序。

国家主义首先追求的乃是政治的同一性。同一性当然是现代政治的重要目标之一，然而自由主义与国家主义对此的方案是不同的。自由主义承认现代社会利益与价值的多元性，追求的是在保持合理的分歧基础上，实现共同的

① 扬－维尔纳·米勒：《危险的心灵：战后欧洲思潮中的卡尔·施米特》，张美、邓晓菁译，新星出版社，2006，第42页。

政治生活，政治的同一性以共享的公共理性和宪政为核心。而施米特式的国家主义将政治的本质解释为就是区分敌我，政治共同体“我们”的形成有赖于一个共同的敌人。民族的同一性是对异质性的排斥，警惕各种私人利益对国家意志统一性的消解与破坏。因此，当代中国的国家主义思潮虽然来自不同的思想传统，但它们都拥有一个共同的外部敌人，那就是西方，具体地说就是西方的新自由主义和代议制民主。一个具有高度同一性的西方的想象性存在，成为国家主义自身同一性所赖以存在的外在依据。施米特有一句名言：“告诉我谁是你的敌人，我就能告诉你你是谁。”[①] 同样，中国的国家主义对中国模式的自我定义，也取决于西方这个敌人的对立性存在。在他们看来，西方的代议制民主纵容社会上的私人利益通过政党的竞争介入公共政治过程，使得议会变成缺乏统一意志的各种私人利益特别是有产阶级特殊利益的竞技场。[②] 在这里，公与私在政治的过程之中被断裂为两个对立的极端，公是绝对的善，私是绝对的恶。各个政党所代表的只是私人利益，在议会当中私意之间交易和妥协的结果，只能形成众意。而所谓的公意，则另有代表，那就是国家。

早在十多年前，崔之元就撰文重新讨论卢梭，他提出：一个彻底的、民主的自由主义者，不能不关心公意。[③] 卢梭的公意理论是现代政治中的核心命题，一个统一的政治共同体当然需要有一个共同的意志，而这个意志

---

① 施米特：《词汇》，转引自迈尔《古今之争中的核心问题：施米特的学说与斯特劳斯的论题》，林国基译，华夏出版社，2004，第58页。

② 参见王绍光《民主四论》，第38～70页。

③ 参见崔之元《卢梭新论》，《第二次思想解放与制度创新》。

不过是上帝的超越意志的世俗化形态而已。但卢梭有一个致命的问题，他将公意与私意绝对地对立起来，公意的产生以个人意志的泯灭为前提，这样，在他的公意王国之中，个别意志与私人利益完全非法化，导致了后来法国大革命恐怖的雅各宾专政。而美国的革命和建国走的是另一条道路。以麦迪逊为代表的联邦党人相信政治是建立在私利的基础之上，私人利益之间的冲突不可避免，因为人性本身具有可堕落性，而人的理性也有易谬性。“异议、争论、相冲突的判断，利益纷争，互相敌对和竞争的派系的不断形成，这些都是不可避免的。之所以这样，是因为这些现象的动因已经‘深植于人性之中’。”① 卢梭与麦迪逊对政治的不同立场，乃是基于对人性的不同理解，在麦迪逊看来，人性有幽暗的一面，有逐利的冲动，但只要有适当的分权制度，以恶制恶，相互平衡，可以将恶转化为善，将私人的利益转化为公共利益。而在卢梭看来，人性本身是善的，政治的过程就是一个扬善除恶的过程，如何克服私欲走向大公，走向公共的善，成为公意是否能够实现的关键所在。

追随卢梭思路的中国新左派们，同样表现出对市场与私人利益的仇视。王绍光认为：“市场是必要的，但市场必须‘嵌入’在社会之中，国家必须在市场经济中扮演积极的角色；不能允许、也不可能出现一种‘脱嵌’的、完全自发调节的市场经济。”② 汪晖也说：“当市场化改革成为主潮之际，若没有国家内部、政党内部和整个社会领域中存在的社会主义力量的制衡，国家就会迅速地向利益集团靠拢”，而正是中国特有的社会主义传统挽救了国家

① 戴维·赫尔德：《民主的模式》，第113～114页。

② 王绍光：《大转型：1980年代以来中国的双向运动》，《中国社会科学》2008年第1期。

的私有化。[①] 他们与他们所反对的新自由主义虽然水火不容，却共享着一个基本的预设：市场与国家是绝对的天敌。新自由主义认为祸首是国家，所以要实现完全的市场化，相信市场化可以救中国。而新左派们的诊断则倒了过来：市场是一个坏东西，只有通过国家强有力的干预，让市场重新嵌入到社会，才能避免资本主义之祸。无论是新自由主义，还是新左派们，他们都忽视了一个事实：中国今天所出现的，恰恰是国家与市场的互相镶嵌化！国家不一定反市场，市场也不一定与国家对立，中国的权贵资本主义，正是市场与国家私通所产下的怪胎。

新左派们讨厌市场，也同样讨厌市民社会。改革开放30多年来，中国出现了一批NGO（非政府组织），在维护公民权益、公众慈善和公共服务等方面发挥着自己独特的作用。王绍光是较早对NGO有系统研究的学者，但他的研究结果证明的是，“近年来被一些人吹得神乎其神的‘公民社会’实际上是个无所不包的大杂烩”，[②] “大量所谓‘市民社会组织’不过是些追求一己私利的利益群体或压力集团而已”。[③] 公民组织是志愿性、自主性的社会团体，包括政治、社会、福利、文化、娱乐、体育各个领域，它不是政府规划的结果，而是在社会中自发成长出来的，自然无所不包，关键是以什么眼光来看。若以大一统的尺度视之，NGO的确是各色人等参差不齐的“大杂烩”。但以现代社会的标准来看，正是社会多元、分化和活跃的表现。王绍光将NGO的功能分为外部效应和内部

① 汪晖：《中国崛起的经验及其面临的挑战》，《文汇纵横》2010年第2期。

② 王绍光：《祛魅与超越》，第31～33页。

③ 王绍光：《安邦之道：国家转型的目标与途径》，三联书店，2007，胡鞍钢序。

效应两种，外部效应注重的是独立于国家、限制政府的权力，内部效应则是在社团内部培养公共精神、合作互信和交往能力。赞赏社会运动的汪晖比较强调NGO的外部效应，他试图“通过社会对于国家的民主控制，来防止国家成为国内垄断和国际垄断的保护者”。[①] 而在王绍光看来，非政治的、休闲娱乐性的NGO，要比政治性的公民社团可爱得多，他希望社会上的NGO都能够去非政治化、乐乐呵呵、温和顺良，与政府保持和谐的互动。他一再强调：“一个有效的国家是市民社会的前提条件……当国家相对强大并充满活力时，市民社会更有可能繁荣起来。”[②] 具有讽刺意味的是，在现实中的中国，当“国家相对强大并充满活力时”，社会却发生了溃败，有市民而无市民社会，有公民却无公民组织。一个缺乏自主性社会组织的众人只是一盘散沙的杂众，而杂众的普遍存在正是威权主义的社会温床，因为唯有霍布斯式的利维坦，才能将杂众的分散意志整合为统一的人民意志。当自主性的公民社会缺席的时候，当各种社会组织被剥夺了制约国家的外部功能而只剩下休闲娱乐的内部效应的时候，国家便成为了宰制社会、无所约束的巨无霸。国家主义虽然攻击的是市场，但他们的真正敌人却是社会，他们与新自由主义看似对立，却在仇视社会上空前一致：新自由主义试图用市场替代社会，而国家主义则要用国家消灭社会。

无论是保守化的新左派，还是施米特主义者们，都将中国未来的希望押宝在一个强大的、无所不能的、至高无上的国家身上，在他们看来，无论是议会民主制度中的政

① 汪晖：《为未来而辩论：在日内瓦论坛上的演讲》，海裔译，乌有之乡网站，http://www.wyzxsx.com/Article/Class17/200812/62335.html。

② 王绍光：《祛魅与超越》，第142页。

党，还是市民社会中的 NGO，更不用说追逐自我利益的个人，都只代表万恶的私意，即使折腾了半天民主，最终形成的也不过是一个“大杂烩”的众意。而真正的公意，所谓广大人民最根本的利益，与这些私意、众意皆无干系，唯有大智全能的政府，才是公意的真正代表，拥有至高无上的、不可分割的、不可转让的最高决断权。汪晖原来是一个具有相当批判意识的知识分子，然而在近几年发生了令人惊讶的“转向”，从批评“非政治化的政治”转向提出“党国代表普遍利益”论。在 2007 年发表的《去政治化的政治、霸权的多重构成与六十年代的消逝》长文之中，他一方面批评现代政治的日益官僚化和去意识形态化，尖锐地批评“当代中国意识形态国家机器的运作方式并不是按照特定的价值或意识形态运转的，而是按照‘去意识形态的’或‘去政治化的’逻辑运转的——尽管它经常诉诸意识形态的语言”。另一方面，他又认为：“政党在执政过程中逐渐地变成了国家体制的主体，从而政党不再是某种政治理念和政治实践的行动者，而更接近于一种常规性的国家权力，亦即在一定程度上‘政治化的’的权力机器。”[①] 从而为两年后认同党国的普遍利益埋下了逻辑的伏笔。到 2009 年国庆 60 年之际，汪晖接受《21 世纪经济报道》专访，随后又在《文化纵横》杂志发表《中国崛起的经验及其面临的挑战》，正式提出“党国代表普遍利益”论。汪晖论证说，1949 年中国革命所建立的国家，从一开始就代表人民的普遍利益，只是到 1980 年代市场化改革之后，分化了的各种利益渗透到国

① 汪晖：《去政治化的政治、霸权的多重构成与六十年代的消逝》，《开放时代》2007 年第 2 期，同主题更通俗的表达，亦可参见汪晖《“去政治化的政治”与大众传媒的公共性》，《甘肃社会科学》2006 年第 4 期。

家意志之后，国家才面临着私人化的威胁。由于国家是市场化改革的主导，又深深镶嵌到市场之中，国家开始被利益化，国家的各个部门成为各种利益集团的代表。“如何让国家能够成为普遍利益的代表，已经成为一个极为尖锐的问题。”他因而将代表普遍利益的希望，寄托在共产党身上：“中国的社会主义实践致力于缔造一个代表大多数和绝大多数人民的普遍利益的国家，国家或政府与特殊利益的纽带的断裂是以此为前提的。”因为共产党远离经济活动，不像西方那样是私人利益的代表，而代表多数人的多数利益，有可能自我更新，是反腐败的中坚力量。①

汪晖的这些论述，乃是建立在如此的国家信念上：现代国家应该是与私人利益相区隔的、纯粹的公意和普遍利益的代表。在市场社会的背景之下，当政府被各种分化了的私人利益深刻渗透的情况下，拯救国家的唯一希望乃是由一个宣称代表了人民根本利益的政党来统率国家意志，而中国的社会主义实践，正好提供了相应的历史传统。然而，汪晖的思路里面隐含着一个他未曾意识到的自我矛盾，一方面他看到了党的去政治化，不再具有意识形态价值，而日益成为技术化的官僚政治，他希望为特定政治价值进行政治辩论，因为政治本质上就是冲突的。另一方面，他又幻想党能够代表无冲突的、所有阶级的公共利益，而这种虚幻的公共性又只能建立在技术官僚政治的基础之上，以去政治为其前提。汪晖所理解的政治，是一种非官僚的、民众直接参与的大众政治。但这种激进的左翼政治，与国家的官僚性格是格格不入的。汪晖与王绍光一

① 参见汪晖《中国崛起的经验及其面临的挑战》，《文化纵横》2010年第2期；亦可参见汪晖《自主与开放的辩证法：关于60年来的中国经验》，《21世纪经济报道》（国庆特刊）2009年9月。

样，由于拒斥现代的代议制民主，底层的民众意志无法进入上层的国家层面聚合为国家意志，于是他只能寄希望于一个所谓代表普遍利益的政党。但是无论在理论还是经验层面，汪晖又无法对此作出稍有说服力的论证，于是只能诉诸社会主义历史传统的虚幻意识形态："由于社会主义国家以代表大多数人民的利益为宗旨，在市场条件下，它反而比其他国家形式更加脱离利益集团的关系。我们只能在这个意义上将它说成是一个中性化的国家。"① 现代政治当然是一种代表性政治，问题在于有不同的代表方式。在民主的制度框架之下，无论是政党还是政府，要拥有代表权，首先需要获得选民的授权，谢尔登·沃林指出："代表权的本质是一个授权的过程。"② 没有授权，何来代表？但汪晖的代表说，显然来自列宁式的"先锋队"理论，缺乏制度性的、程序性的授权，只是一个意识形态上的价值宣称，是一种未经被代表者同意的自我授权而已。至于汪晖相信有一种代表人民普遍利益的"中性化国家"的时候，显然背离了激进左翼的批判立场，而走向了保守的黑格尔主义。在激进左翼看来，政治是利益冲突的场所，而国家不过是一个具有特殊利益（无论是某个阶级抑或自我利益）的支配性力量。姚洋是最早提出"中性政府"论的学者，他曾经一度热烈称颂中国政府是一个"以社会长远利益为追求目标"的中性政府，③ 但最近他终于发现，中国的确由一个中性政府统治的，这是一个与各种利益集团分离的、没有利益倾

① 汪晖：《中国崛起的经验及其面临的挑战》。

② 谢尔登·沃林：《政治与构想：西方政治思想的延续与创新》，辛亨复译，上海人民出版社，2009，第292页。

③ 姚洋：《是否存在一个中国模式?》，中国选举与治理网，http://www.chinaelections.org/NewsInfo.asp?NewsID=168567。

向性的中立政府，当它掠夺公民的时候，也是“不问身份的”！①

汪晖的“党国代表普遍利益”论，在陈端洪那里，从宪法学角度获得了细密论证。他根据卢梭、西耶斯和施米特的理论，区分了制宪权和宪定权两种不同的权力。制宪权是一个民族的最高权力和政治决断，它高于宪法，是宪法的意志来源；而宪定权只是根据宪法所产生的权力。“制宪权是一切权力的本源，仅凭共同体的存在就当然存在，是不可分割、不可转让的。宪定权是派生的，可以分割，端赖宪法而存在，受宪法之制约，断不能染指宪法。”② 陈端洪是激进的，他像卢梭那样，坚持人民主权思想，相信作为最高的主权——制宪权应该在人民手中，人民必得出场，③ 然而，在现代政治之中，人民不可能时刻在场，于是只能委托代表行使人民主权。在陈端洪看来，这个人民的代表便是中共和人大，而且人大在党的领导之下。“中国共产党不是宪法创设的，而是中国人民在历史的过程中创设的，中共中央是人民制宪权的常在的代表机构。这是主权意义的制宪权代表。”④ 于是激进的人民主权论转化为保守的党国主权论，党国代表人民拥有超越宪法的不可分割、不可转让的最高主权，卢梭的人民必得出场，变成了党国的随时在场。

在当今的法学界和政治学界，类似相信“党国与人民同一性”的学者不是个别的，而是形成了一股时髦的潮流，其中还有一些是留洋归来的博士。他们将德国的宪

① 姚洋：《北京共识的终结》，中国选举与治理网，http://www.chinaelections.org/newsinfo.asp?newsid=184445。

② 陈端洪：《制宪权与根本法》，中国法制出版社，2010，第133页。

③ 参见陈瑞洪《制宪权与根本法》第2章“人民必得出场：卢梭官民矛盾论的哲学图式与人民制宪权理论”。

④ 陈瑞洪：《制宪权与根本法》，第24页。

法学理论生搬硬套到中国，以一套学科化的技术语言论证中国静态政治结构的合法性，存在的就是合理的，历史的便是正当的。他们所反对的正是自由主义的宪政原则，而将国家的最高权力以人民立宪权的名义托付给一个凌驾于宪法和政府之上的超国家权力。从西耶斯到施米特的这套欧陆的制宪权理论是非常危险的，主权者一旦以人民的名义拥有超越宪法的最高决断权，就意味着权威与权力的一体化，权力这匹野马再也得不到缰绳的制衡，有可能直奔深渊。从理论上说，似乎人民的意志超过其代表者的意志，然而诚如《帝国》作者所说：民众是杂多的，是个别意志的多元体现，而人民永远是一体的，只有一个意志。[①] 一体化的人民意志只能被代表，人民意志的最高决断，最终蜕变为最高主权者的决断。

汉娜·阿伦特在比较法国和美国革命时，便指出，法国革命的致命失误，乃是相信权力与权威来自同一源泉：人民，而美国革命的成功经验，则可以归结为：权力属于人民，权威在于宪法。[②] 古罗马共和政体按照西赛罗的名言，乃是权力属于人民，权威属于元老院。这一权力与权威二元化的古代传统发展到近代，便演化为权力属于人民，权威属于宪法的英美宪政。无论是人民还是其代表者政府的权力行使，必须在宪法的范围之内，受到宪法的制约。陈端洪按照西耶斯的理论，区分了制宪权和宪定权，他承认宪定权必须遵从宪法，但认为掌握制宪权的人民有先于宪法、超越宪法的权力。问题在于，握有制宪权的主权者（无论是抽象的人民还是具体的“伟大而不朽的立

① 参见麦克尔·哈特、安东尼奥·奈格里《帝国》，杨建国、范一亭译，江苏人民出版社，2003，第107页。

② 汉娜·阿伦特：《论革命》，陈周旺译，译林出版社，2007，第141、149页。

法者”），其立宪的意志，仅仅凭借主观的例外性决断，还是仍然受到高级法的制约？所谓的高级法，乃是哈耶克所说的宪法之上的最高立法原则。在英美宪政里面，比宪法更高级的法最初是自然法，后来是罗尔斯所论证的自由、平等的正义原则，它体现为比宪法更为根本的公共理性。宪法权所尊奉的权威，不是宪法的法律条文，而是宪法的灵魂：以自由为核心的最高立法原则。同样，握有制宪权的人民在选择自己共同政治生活方式的时候，也不得偏离最高立法原则，这一原则是立国之本，国之灵魂。英国之所以能够实现光荣革命，美国之所以能够在利益分歧的情况下实现合众建国，其中最重要的原因乃是在建国的基本原则上有基本共识，宪政背后有公认的最高立法原则，因而具有长久的权威性和稳定性。制宪权与宪定权相互之间是有制约的。在日常政治之中，被人民授予统治权力的政府，必须在宪法的权威之下行使权力，不同权力之间相互制衡，以统一的宪法权威为标尺，也以共同的宪法准则为限度。在非常的制宪时期，人民虽然拥有高于宪法的制宪权，但这种制宪权又不是意志任意决断，人民的意志决断不是价值虚无主义的，而是以人民自身的最高利益作为立宪的价值依据，以此构成立宪的终极性依据。这就是最高立法原则，比宪法更高的高级法。高级法作为最高的权威，同样规约了人民的立宪权。权力与权威的二元分立，可以有效地防止权力与权威一元化所带来的“有权力就有权威”、“权力之上无权威”的状况。不管这个权力掌握在具有立宪权的人民手中，还是拥有宪定权的政府手中，只要缺乏最高立法原则的规约，那都是可怕的权力。

对权力腐败的预防，除了最高立法原则的伦理制约之外，最重要的是制度上的权力制衡：以恶攻恶，以权力制

约权力。罗伯特·达尔指出："如果不受到外部制约的限制，任何既定的个人或个人群体都将对他人施加暴政。所有的权力（无论是立法的、行政的还是司法的）聚集到同一些人手中，意味着外部制约的消除。"[①] 然而，中国的国家主义者们最反对的就是对国家权力的限制，王绍光批评宪政民主说："'自由民主'和'宪政民主'把'自由'、'宪政'置于'民主'之上，就等于把'民主'关入'鸟笼'。换句话说，'自由民主'、'宪政民主'就是'鸟笼民主'。"[②] 在他看来，只要统治者回应了被统治者的要求，代表了人民的利益，就是真正的民主，统治者的权力就不应受到制约。姑且不论他所说的民主只是一种以统治者为主体的"回应性威权"，即使是全体公民选举产生统治者的民主体制，假如民选总统的权力缺乏有效的监督和权力制衡，照样会产生"民主的暴政"。王绍光曾经引用迈克尔·曼的观点，将国家权力分为基础性权力与专断性权力，认为以民主为基础的集中性权力可以强化基础性权力，避免专断性权力。[③] 然而，无论是俄罗斯普京式的强人民主，还是陈水扁时代中国台湾的民粹民主，都证明了只要缺乏自由的最高价值，没有宪政的制衡以及有效的分权，即使在民主制度之下，专断性权力也会比基础性权力增长更快。过于集中、有效的国家权力，既能为善，也能作恶，这是权力背后的人性所决定的。

宪政具有双重的功能，首先是赋予国家权力以正当性，将各自分散的政治力量整合为统一的国家意志。这是"化多为一"的功能，其次还有分权的功能，"化一为

① 罗伯特·达尔：《民主理论的前言》，顾昕译，东方出版社，2009，第29页。

② 王绍光：《民主四论》，第37～38页。

③ 王绍光：《祛魅与超越》，第125～126页。

多”。统一国家意志的方式可以是宪政，也可以不必通过宪政，比如用专政或威权的方式。专政和威权虽然可以有效地“化多为一”，却无法防止一统化的国家权力自身发生蜕变，蜕变为无法无天的暴政。而宪政的好处，一方面同样可以有效地统一国家意志，但这个统一的国家意志，不是以权力的统一性，而是以权威的统一性得以实现，这个权威便是宪法。任何国家权力，都必须在宪法的权威之下活动。19世纪英国唯心主义政治思想家格林认为，主权有意志与权力两个层面。[①] 这意味着国家意志必须统一，但国家权力应该分立。为什么权力必须分立？为什么民主之上还要有宪政？《联邦党人文集》里面有一段精彩的话：“如果人都是天使，就不需要任何政府了。如果是天使统治人，就不需要对政府有外来的或内在的控制了。”[②] 行使权力的，都是凡人，不是神，而凡人一旦被赋予无限的、不受限制的权力，既有可能大善，也有可能大恶。美国建国之初，麦迪逊正是意识到人性的幽暗性和理性的易谬性，所以才发明了宪政的鸟笼，以权力制衡权力，以利益对抗利益，以野心平衡野心。

宪政如果没有分权，就不是真正的宪政。苏俄留下的“宪政”传统，乃是一种反宪政的“宪政”，是一种非分权的专政性“宪政”。而这种“宪政”只是赋予“专政”以统治的正当性。即使如此，由于其具有宪政的外在形式，这就使得后人不必诉诸革命（不管是暴力的革命还是和平的革命），不必走从无到有的制宪，而是有可能通过宪政转型的温和道路，旧瓶装新酒，在已有的宪政框架

① 参见金岳霖《T. H. 格林的政治学说》，载刘培育编《道、自然与人：金岳霖英文论著全译》，三联书店，2005，第296～297页。

② 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》，程逢如等译，商务印书馆，2004，第264页。

之内，通过多次修宪，在国家意志保持统一的前提下，逐步实现国家权力的内部制衡，从专政的“宪政”改良为为分权的宪政，实现有限的政府，这才是宪政问题的核心所在。阿伦特指出：美国建国的经验表明，“分权不会带来无能，反而会产生和稳定权力”。[①] 有效率的政府与受制约的政府并非不相容，有限的政府同时也可能是一个最强大、最有行政能力的政府。

当上帝死了之后，当天命陨落之后，现代政治的唯一正当性就来自人民。人民替代上帝具有了某种无庸置疑的世俗神性。施米特主义也好，民粹民主也好，回应性威权也好，它们的共同之处乃是巧妙地接过人民的名义，假借民主的形式，将民族国家的最终决断权赋予某一个主权者。这是一个类似教皇的位置，是上帝意志的化身，超越于宪法与法律之上，拥有无限的制宪权和例外状态下的决断力。似乎民族的生命、国家的未来、人民的利益都寄托于这个唯一的最高主权者身上，任何对主权者的限制都是非法的，都意味着对公意的挑战，对代表人民根本利益的绝对权威之颠覆。当代中国的国家主义者，虽然各有其不同的学术和政治背景，但在国家的绝对权威面前，却通通成为了虔诚的膜拜者。

4. 趋于神魅化的国家理性

近十年来中国所出现的国家主义思潮，其要害乃是对国家理性的膜拜。在欧洲现代性的历史过程之中，发展出两种不同的理性传统：启蒙理性和国家理性。启蒙理性的道德价值落实在个人的自由与解放，而国家理性按照梅尼

① 汉娜·阿伦特：《论革命》，第252页。

克的分析，从马基雅维利开始，国家作为一个有机的个体，它像人一样具有自身生存发展的理由，为了这一目的可以不惜一切手段。[①] 国家一旦具有了最高主权的形式，而不再有外在的道德规范，其内在的权势便如同恶魔一样自我繁殖，向外扩张。

中国的国家主义思潮，所追求的正是这种挣脱了更高伦理价值的国家理性。强世功说："政治的本质说到底是强者对弱者的支配……正如韦伯所言，成熟的政治家必须具有钢铁般的政治意志和追求权力的政治本能，这其实就是我们所说的'政权'或者'江山'在谁的手中的问题。政治家听从的不是什么美丽的道德说教，而是要为整个民族和历史担负责任和使命，这就是韦伯所说的责任伦理。"[②] 在这里，强世功对韦伯的理解是浅层次的。的确，在韦伯看来，政治家的准则首先是权力，而不是正义，无需宗教与道德的外在规范，国家有其自身的理由。韦伯将国家理性视为判断各种政治行为的终极价值。国家的理性和历史的责任，这是韦伯一生的政治态度。德国对未来文明担当责任，要成为主宰民族。这种担当是一种对结果负责的责任伦理，背后不蕴涵特定的宗教和伦理价值。[③] 然而，在责任伦理与信念伦理之间，韦伯的内心充满着紧张性，这种紧张性，在中国的国家主义那里是绝对找不到的。信念伦理秉承一种价值绝对主义，人们的行动只对其动机负责，而动机来自超越的价值之神，只要符合信念，一切可以推诿于上帝。但在一个价值多神论的世俗时代，

① 参见梅尼克（又译迈内克）《马基雅维利主义》，时殷弘译，商务印书馆，2008。

② 强世功：《乌克兰宪政危机与政治决断》，《21世纪经济报道》2004年12月15日。

③ 参见苏国勋《理性化及其限制：韦伯思想引论》，上海人民出版社，1988，第32～43页。

人们被抛到一个绝对自由的境地，何种价值是可靠的，不同的价值之间是否有可通约的更高价值，成为了一个问题。作为一个悲观主义的自由主义者，韦伯要坚守个人的选择自由，但又相信价值的相对主义，于是一切问题就变为个人的选择和意志决断。不同的政治选择有何评判标准？韦伯遂在信念伦理之外，提出了责任伦理，个人要为自己的选择担当“后果”的责任。然而，问题并没有因此而解决，反而变得更复杂。所谓的“后果”评判价值又何在？韦伯没有给出一个明确的回答，他只是说，责任伦理同样需要信念伦理的支撑，一个真正的、有决断力的人秉承各自的信念作出选择，只是不再有可靠的上帝为你的行动的“正确”而背书，一切结果都得你自己担当起来。因此，韦伯的责任伦理不仅没有解决价值的冲突，反而使其更尖锐化。在韦伯那里，不仅政治是不同的利益争夺支配权的场所，而且整个世界充满着价值之争。在终极的价值问题上，韦伯是一个犹豫的虚无主义者。在他看来，普遍的官僚制度只能培养萎缩的、缺乏决断力和担当的服从型人格，严酷的问责制造成的结果是普遍的不负责，即只对上级负责，而不对自己的行动和由此而秉承的信念负责，因为官僚没有信念。韦伯看到了现代性的普遍官僚制对人格围成的铁笼，因此他寄希望于竞争的民主制，但他不是看中民主的内在价值，而是民主作为一种利益和信念竞争的制度化空间，可以产生神魅型的政治领袖，由他们进行价值决断，为国家担当责任。至于何种价值具有终极的意义，并没有可靠的上帝为你担保，就看领袖的意志决断。虽然这种决断，要担当世俗的责任，每隔几年，就要由选民通过民主选举，对不同的、竞争性的领袖根据其实践的结果，作出人民自己的决断。韦伯一生的价值挣扎，如此悲壮。他是一个清醒的现实主义者，深知

尼采所说的“上帝已死”的历史意蕴，人们不再有终极的依靠，自由给人们带来的，是难以承受的选择之重。但他还是担当了本来应该由上帝担当的价值抉择，并且以责任伦理自命，背上了命运的十字架——不是为上帝，而是为自己。在韦伯看来，神魔只是一念之间，在一个层次是神圣的东西，在更高的层次上就是魔鬼。这有点像佛教中所说的真谛与俗谛的辩证否定。信念伦理只对目的负责，那么只要目的为善，便可以穷尽一切手段，不管其手段多么之恶。但在责任伦理看来，手段同样要担当独立的伦理责任，世界就是在这种价值的冲突中生存，道德的紧张性无所不在。韦伯充分了解到责任伦理与信念伦理之间的吊诡，他的真正悲剧在于：在一个价值相对主义的多神时代，个人在担当责任和坚守信念之中，不惜借助国家理性的魔鬼般力量，以实现神圣的事业。

中国的国家主义者缺乏韦伯思想中那种深刻的紧张性和悲剧性，他们只是肤浅的国家理性的膜拜者，是一批宗教伦理意义上的价值虚无主义者。中国国家主义的出现，与价值虚无主义有着密切的关系。[①] 当代中国最深刻的危机是心灵危机，整个社会缺乏基本的价值共识和伦理基础。当传统的儒家价值观被摧毁之后，中国人失去了认同的对象，于是民族国家便成为了情感宣泄的世俗对象。而帝国列强的压迫，则提供了这种民族国家认同的外部历史条件。80年代的新启蒙运动提供了一套普世主义的启蒙价值，但到90年代之后启蒙价值不断地受到质疑和批判，传统的儒家价值远去，现代的启蒙价值又开始式微，于是，各种各样的价值虚无主义在中国思想界蔓延生长，国家主义便乘虚而入，成为一种虚幻的认同对象。国家主义

① 参见许纪霖《走向国家祭台之路》，《读书》2010年第8、9期。

是一种去政治化的政治，去价值的价值，去意识形态的意识形态。国家的价值目标变得无关紧要，唯一重要的只是国家自身的强大。而强有力的国家，不是建立在自由、民主和法治的文明基础之上，乃是一种物质的实力和韦伯所说的制度合理化。这种高效率、合理化的国家具有所谓的"高适应性"，因此王绍光将国家的"高适应性"视为与西方的民主制度相对抗的"制度自觉"和"制度自信心"，他相信中国作为一个"高适应性体制"的国家，"会形成良性发展，不自由会变得自由，不民主会变得民主"。[①] 只要国家强大了，似乎自由、民主便会接踵而来，国家理性本身成为最高的、唯一的价值。国家作为最高主权，其具体的代表者拥有超越宪法与伦理价值的最高决断力。强世功模仿施米特的说法，呼吁在出现反对派、国家面临紧急状态的特殊时刻，主权者具有超越宪法的最高决断权："主权不服从宪政状态，而是在关键时刻拯救宪政状态。主权依赖的不是宪法，而是高于宪法的决断。危机时刻的政治决断之服从上帝的意志，而不是宪法。"[②] 虽然国家的最后决断取决于上帝意志，但无论是施米特，还是中国的国家主义者，他们心目中的上帝并非一个价值的存在，而只是一个意志的存在，在价值内涵上，德国与中国的施米特们都是彻底的虚无主义者，上帝死了之后，除了权力意志（国家）别无一物，国家的意志便是上帝的意志，上帝的意志便是赋予主权者以不可分割、不容分享的最后决断权。国家主义所关心的真正问题，不是何种价值是好的——在他们看来，在一个价值多神的后现代社

① 王绍光：《打开政治学研究的空间》，《中国社会科学院报》第27期，2009年1月13日。

② 强世功：《乌克兰宪政危机与政治决断》，《21世纪经济报道》2004年12月15日。

会，那是无法获得终极答案的伪问题——而是谁拥有价值的决定权，谁是最高意志的主权者——拥有最后决断权的主权者，他的政治决断无需理由，也超越于任何宗教和伦理的价值，只需为自身负责，即为国家理性担当责任。在最高主权者面前，信仰高于理由，犹如对待上帝一般。上帝世俗化为国家的主体，无需思考，无需质疑，只需虔诚的信仰。

国家作为一个人造的神，虽然代替了神，但正如施米特所发现的那样，利维坦毕竟是人工合成的赝品，它是一个“会死的上帝”。[①] 梅尼克在《马基雅维利主义》一书中注意到，霍布斯的国家具有自我解体的可能性，其自我中心主义与利己主义，无论多么理性，都无法产生一种将自利的、分散的个人凝聚起来的社会纽带。某种更高的道德与思想价值必须添加到国家理性之中，于是德国的黑格尔主义，以历史主义目的论的论证，赋予国家以最高的善。黑格尔的世界精神需要在历史中逐步展现，它需要一个像国家那样的权势作为主宰人类生活的载体。但手段成为了目的本身，世界精神只是国家权势的道德表述。国家理性获得了一种伟大的道德尊严。这种自我道德正当化的国家理性，比较起霍布斯世俗主义的国家理性，具有更大的破坏性，这也是德国从国民国家一体化的国家主义走向民粹的法西斯主义的历史渊源所在。[②]

当今中国的国家主义者们，也意识到霍布斯式的世俗国家理性由于其背后缺乏神魅性，而无法保持长久的稳定。现实的政治秩序虽然是霍布斯式的，但他们真正感兴趣的不是霍布斯，而是施米特，那个将国家理性神魅化的

① 参见施米特《霍布斯国家学说中的利维坦》，应星、朱雁冰译，华东师范大学出版社，2008。

② 参见梅尼克《马基雅维利主义》。

施米特。国家不仅是功利主义的，而且是浪漫主义的；国家不仅能够造福人民，维持稳定，而且国家具有内在的善，具有神魅性的价值。国家的神魅性自然不再是上帝或者天命这些超越性源头，而是世俗性的“人民利益”或“中华文明”。因而国家主义的思潮不是孤立的，它总是要诉诸其他的主义，不是民粹主义，便是古典主义。在当代中国，国家主义、民粹主义与古典主义以国家为中心，结成了某种微妙的战略同盟。

民粹主义的国家主义将“人民利益”与“人民意志”加以神化，视为现代政治的最重要的正当性基础，在儒家政治传统之中，民本本身是合乎道德的，因此一个只要是自我声称回应了民意、代表了民生的国家，便获得了道德性的存在理由。至于“人民利益”究竟如何实现，“人民意志”究竟为何物，这些都并不重要，重要的是人民与国家的同一性而塑造的神圣化国家，国家因为代表人民根本利益而自我神魅化。

古典主义的国家主义则将中华文明的重新崛起视为国家存在的价值基础，而一个强有力的国家成为文明复兴的载体与希望。梅尼克在评论黑格尔的世界精神与国家之间的关系时指出，黑格尔之所以将国家置于如此高的位置，“原因在于他需要它来落实他的宏伟观念，即世界精神在历史中，并且通过历史逐步实现其自身。在历史中，他现在需要一个像国家那样的权势，他将在一个特定和显著的程度上作为理性目的的载体来行动，与此同时也将是一个主宰整个人类生活的载体”。[①] 同样，国家主义也将中华文明复兴的伟大蓝图寄托在一个强大的国家身上，作为文明复兴的手段与载体的国家，反过来超越目的，手段成为

① 梅尼克：《马基雅维利主义》，第510页。

目的本身，所谓的中华文明只不过是国家理性的价值表述，国家因此而获得了某种道德神性。

当代中国的国家主义者将施米特主义直接植入中国现实，犹如《盗梦空间》中主人公将自己的理念植入对方的梦境一样。他们正在从政治人类学走向政治神学，因为它建立在对人性的双重假设之上：一方面是马基雅维利、霍布斯式的自我保存说，每个人都追求个人利益的最大化，而利维坦式的国家正是维护公共秩序、实现个人福祉的最好保障；另一方面是德国浪漫主义式的人性论，人是一个具有自我创造、自我意志的个体，而个体的自我实现有赖于一个充满民族个性的国家。至于国家主义的人性论基础，前者是世俗化的唯物主义，后者是具有某种神秘性的唯心主义，两者十分吊诡地结合为一个整体性的“中国模式”：一个强有力的国家存在，既能满足人民的安全和民生的需求，又是与西方迥异的“民族个性”的自由创造，是民族整体意志的完美体现。这样，国家主义便从霍布斯式的政治人类学走向施米特式的政治神学，国家主义在与民粹主义、古典主义联姻的同时日趋神魅化，而被浪漫化的“人民利益”与“中华文明”将成为神圣国家的世俗性源头。

德国、日本现代崛起的历史表明，倘若国家理性缺乏宗教、人文和启蒙价值的制约，任凭其内在的权势扩张蔓延，国家理性便会从霍布斯式的功利主义走向保守的浪漫主义，蜕变为缺乏道德取向的价值虚无主义，而最后催生出反人文、反人性的国家主义怪胎，国家能力愈是强大，国家理性便愈自以为是，其坠落悬崖的危险性也就愈大。

国家，多少罪恶假汝之名而行！

编后记

20世纪70年代中后期，在结束“文化大革命”之际，中国的社会主义实践面临着一次艰难抉择：是退回到“文革”前的17年，还是向前走，去探索一条新路？当时，无论是中央决策层还是思想理论界都众说纷纭，莫衷一是。恰逢其时，以真理标准讨论为先导的思想解放运动，冲破了教条主义的樊篱，使人们开始具有了独立的思想意识；继而从80年代开始，出现了一场以个人解放为中心的思想启蒙运动，由此开启民智、传播科学、荡涤愚昧，进入到一个激情与浪漫的时代。尽管这场新启蒙运动并非一帆风顺，其间经历了不同阶段的抗争与较量，但在新启蒙运动的推动下，人们终于抛弃了传统的计划体制，一场回归常识的市场化改革蓬勃展开。然而，在经历了90年代的思想大分化以后，进入到新世纪，启蒙受到了来自各方面的严峻挑战，包括后现代思潮、国家主义思潮、新左翼思潮、虚无主义思潮、反西方主义思潮等纷至沓来，从而使思想理论界陷入徘徊与茫然的境地，并对决策层产生了一定影响。时至今日，中国再一次面临着历史的抉择，是故步自封、放大中国特殊论，还是继续沿着启蒙的路径，回归人类主流文明，这是关系到中国社会未来走向的大问题。

基于此，博源基金会诚邀许纪霖教授奉献他的长期思考，就中国当代的启蒙与反启蒙进行专题论著，以期引起人们的广泛关注。许纪霖教授是研究中国思想史特别是现代思想史的专家，尤其在改革开放以来的中国思想和思潮的研究方面建树独到。本书以中国现代性转型为宏观背景，展现20世纪80年代以来中国思想启蒙走过的历史进程：启蒙运动的由来，启蒙阵营如何从统一共同体走向解体，如何分化为各种不同的思想流派，21世纪初各种反启蒙思潮是如何出现的；并站在反思性的启蒙立场，对国家主义、虚无主义和历史主义进行全面的批判和回应，最后对启蒙的重建提出系统的阐释和结论。

为了推动这项研究，2011年1月21日，针对许纪霖教授书中所涉及的国家主义思想流派，博源基金会组织了一次专题讨论会。归纳起来，与会者大致有以下四种意见。

第一种意见认为，国家主义的兴起是一种现实威胁。许纪霖指出：国家主义思潮的要害，在于对国家理性的崇拜。他们借助于“满足人民的根本利益”的传统话语，赋予国家理性的正当性。然而，他们的真正梦想，不是建立一个现代的民主国家，而是建立一个新的中华文明帝国。因此，这种思潮是非常危险的。何迪认为，威权政府与市场经济结合，再加上全球化的背景，很可能会形成这样一种局面：政府成为配置社会资源的主导者，它能利用所掌握的公共资源来化解社会矛盾，延缓总危机的爆发。因此，就像苏联勃列日涅夫时代一样，政府的强有力控制很可能演化为一种社会常态，这是值得人们认真对待的。

第二种意见认为，国家主义思潮在中国没有市场。张鸣指出，倡导国家主义的学者面临的最大困惑是，一方面，中央决策层不理睬他们这套话语，另一方面，实践经验也没有为国家主义提供正面支撑。因此，对国家主义大

可不必过虑。王炎则认为，真正的国家主义，强调政治职业的严谨性。也就是说，你不具备政治担当的勇气，就不配做一个政治家，不配以政治为责任。而在中国，从狭义的政治领域来说，仅仅一个问责制都尚未真正建立起来，还奢谈什么政治责任、国家理性和国民利益？

第三种意见则更加关注如何铲除滋生国家主义的土壤条件。曹远征指出，站在后进国家崛起的角度看，要想在世界竞争中获得一席之地，往往需要借助国家力量来实现诉求，将民族复兴大业与国家强力手段相结合，这是国家主义思潮产生的土壤。然而，根据历史经验，这种举国体制已被实践证明是不可持续的。因此，要从根本上铲除形成国家主义的土壤，就要继续坚持市场化的改革方向，发挥市场配置资源的基础性作用，建立、健全现代市场经济制度，以资源配置的效率最大化来抵御国家主义的蛊惑。秦晓则认为，现在，越来越多的人不认同国家主义，但他对此并不乐观。在人类社会的历史进程中，会经常出现各种反复与曲折。像德国的纳粹主义，中国的“文化大革命”，尽管今天已遭到人们的唾弃，但在当时却获得了极大的响应与支持。这说明，的确存在产生国家主义的社会基础。因此，要抑制国家主义的倾向，更多地应在理念层面甚至在制度层面上进行突破与创新。

除此之外，还有一种意见认为，国家主义可能成为现代国家的一种选择。陈冠中指出，一般人都认为，国家主义的典型特征就是法西斯政权。然而，在二战前，法西斯却是个好名字，并受到一些国家的追捧。德国战败后，这个名字不用了，但仔细观察，类似于法西斯性质的东西其实是存在的。我们用法西斯的概念来看，东亚模式就是国家主义的威权政府，但这些国家和地区也搞市场经济，或混合经济，政府带动经济发展，同时可以与全球的资本主

义相结合。因此，国家主义可能是现代世界里一种可选择的道路。

上述有关国家主义思潮的争论表明，在当今多元化的社会结构中，人们思想、价值取向的多元化是一种必然趋势。博源基金会愿凝聚各方面具有独到见解的专家和学者，为人们提供一个思想集纳、碰撞与交融的平台，共同为推动中国社会的现代性转型作出努力。同时，我们也真诚地希望，通过本书的出版，进一步拓展该领域的学术探讨，欢迎读者进行学术批评，共同参与讨论。

博源基金会

《现代性与中国社会转型》丛书编辑小组

2011 年 8 月 5 日

上架建议：历史·社会

ISBN 978-7-5097-2720-1

www.ssap.com.cn
www.boyuan.hk

ISBN 978-7-5097-2720-1
定价：39.00元